جُمادی الاخریٰ۔شعبان المعظم ۱۴۴۳ھ
جنوری۔مارچ ۲۰۲۲ء

سہ ماہی

حکمت قرآن
لاہور

مؤسّس: ڈاکٹر اسرار احمد رحمۃ اللہ علیہ

مرکزی انجمن خدّام القرآن لاہور

داعیٔ رجوع الی القرآن؍ بانی تنظیم اسلامی

محترم ڈاکٹر اسرار احمد رحمۃ اللہ علیہ

کے شہرۂ آفاق دورۂ ترجمہ قرآن پر مشتمل

بیانُ القرآن

ترجمہ و مختصر تفسیر

اب دو انداز سے دستیاب ہے

● خوبصورت ٹائٹل ● عمدہ سفید کاغذ ● معیاری طباعت

1 2935 صفحات پر مشتمل، سات جلدوں میں

(الگ الگ جلدیں بھی دستیاب ہیں!)

مکمل سیٹ کی قیمت: 5000 روپے

2 متعدد اضافی خوبیوں کا حامل، طبع جدید

● قرآنی رسم الخط ● تفسیری سائز ● مضبوط ریگزین جلد

2560 صفحات پر مشتمل، چار جلدوں میں

مکمل سیٹ کی قیمت: 4800 روپے

مکتبہ خدام القرآن لاہور

36-K، ماڈل ٹاؤن لاہور، فون 3-35869501(042)

اِس شمارے میں

حرفِ اوّل

علم ویقین سے محرومی کے عواقب و اثرات	ڈاکٹر ابصار احمد	3

فکر و نظر

علم العقیدہ، سعید عبد اللطیف فودۃ اور عصرِ حاضر	مکرم محمود	12

تذکّر و تدبّر

مِلاکُ التأویل (۲۸)	ابو جعفر احمد بن ابراہیم الغرناطی	23

فہمُ القرآن

ترجمۂ قرآن مجید، مع صرفی ونحوی تشریح	افاداتِ حافظ احمد یارؒ	33

اسلام اور سائنس

سائنسی علوم کی ایک مثالی یونیورسٹی کی ضرورت (۳)	ڈاکٹر محمد رفیع الدین	49

تعلیم و تعلّم

مباحثِ عقیدہ (۹)	مؤمن محمود	59

حسن معاشرت

لِعان کا بیان اور اس کا حکم	پروفیسر حافظ قاسم رضوان	72

بیانُ القرآن

MESSAGE OF THE QURAN	Dr. Israr Ahmad	96

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علم ویقین سے محرومی کے عواقب واثرات

ڈاکٹر ابصار احمد

گزشتہ چند ہفتوں کے دوران عالمِ اسلام اور پاکستان میں ایک نظریاتی وقائع نگار کی دلچسپی کے بہت سے واقعات ظہور پذیر ہوئے جن میں سے کچھ انتہائی تکلیف دہ اور اندوہناک جبکہ چند دوسرے بظاہر مثبت اور خوش آئند نظر آتے ہیں۔

دلخراش سانحہ سیالکوٹ کی تفصیلات کا بیان تحصیل حاصل ہے۔ اخبارات کی مفصل خبروں اور کالموں میں اس پر شدید مذمّت کا اظہار کیا گیا ہے جس میں بظاہر توہین رسالت کے نام پر ایک غیر مسلم غیر پاکستانی کو ہجوم نے بہیمانہ تشدّد کر کے ہلاک کر دیا اور لاش کو آگ بھی لگا دی۔ صرف کوئی احساسِ انسانیت سے عاری سنگدل ہی اس واقعے پر دل گرفتہ نہ ہوگا۔ تاہم اس حادثہ فاجعہ کو مذہبی انتہا پسندی اور جنونیت کا شاخسانہ قرار دے کر مذمت کرنا کافی نہ ہوگا‘ بلکہ درحقیقت اس کے پس منظر میں بہت سنجیدہ اور گمبھیر مسائل وابستہ ہیں۔ تشدّد‘ انتہائی سفاکانہ خون ریزی کے اسباب اور بالخصوص ہجوم (mob) کی نفسیات کو سمجھے بغیر اس طرح کے غیر انسانی جرائم کے اسباب اور تدارک کے بارے میں کوئی مثبت حکمت عملی اختیار نہیں کی جا سکتی۔ راقم کے مطالعے میں اس وقوعہ سے متعلق ایسی کوئی خبر نظر سے نہیں گزری کہ فیکٹری کے مالکان یا ڈائریکٹرز میں سے ذمہ دار لوگوں نے پریانتھا کمارا کے غیر مسلم ہونے اور سینئر مینیجر کی حیثیت سے ورک فورس کی ڈیوٹی اور فیکٹری کی عمومی صفائی اور خاص طور پر مختلف اشتہارات یا بل بورڈز کے بارے میں سخت گیر پالیسی اور حساسیت کو کئی سال کی ملازمت کے دوران کیوں نہ بھانپا۔ اور پھر یہ بھی کہ ایک غیر مسلم کے حوالے سے کارکنان فیکٹری کے پریانتھا کمارا کے ساتھ رویے پر ان کی نظر ہونی چاہیے تھی۔ اگر اس میں تلخی اور مخالفت کا عنصر تھا‘ اور یقیناً ایسا ہی تھا‘ تو ظاہر ہے کہ اس کا پُرتشدد اظہار اچانک نہیں‘ بلکہ لوگوں کی شکایات رفتہ رفتہ بڑھی ہوں گی اور اس میں تعداد کے اعتبار سے کثیر ورکرز کی شمولیت ہوئی ہوگی‘ جو غیظ وغضب اور احتجاج سے برانگیختہ ہو کر چند لوگوں کے نعروں اور ہاہا کار سے ایک جم غفیر کی شکل اختیار کر کے شائستگی اور اخلاق کی تمام حدود پار کر گیا اور ایک جان کو تلف کرنے پر اتر آیا جس کی حرمت کے بارے میں تاکیداً انہوں نے بارہا مساجد کے علماء سے سنی ہوگی۔

توہینِ رسالت اور شتم خاتم الانبیاء حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کا فیکٹر اس میں البتہ ایک دینی وفقہی مسئلہ ہے۔

اس میں شک نہیں کہ بعض مذہبی عناصر جذباتیت کو ہر ایسے ایشو میں ہوا دیتے ہیں جبکہ خالصتاً فقہی اعتبار سے یہ انتہائی سنجیدگی‘ بردباری اور فقہاء وجمہور علماءِ شریعت کی آراء سے آگاہی کا تقاضا کرتا ہے۔ ہمارے دوست اور کرم فرما ڈاکٹر محمد امین صاحب (مدیر ماہنامہ ’البرہان‘) نے اس مسئلے کے تمام پہلوؤں کی تنقیح کر کے چند روز بعد ہی فیس بک وال پر مفصل پوسٹ لگا دی‘ جو ہر اعتبار سے جامع اور اہلِ سُنّت کے اجماعی موقف کو دلائل کے ساتھ پیش کرتی ہے۔ وہ توہینِ رسالت کے ضمن میں کمزور موقف رکھنے والے مغرب زدہ علماء کو اللہ کے خوف کی تلقین کرتے ہیں۔ اور بجاطور پر شاکی ہیں کہ ایک نام نہاد اسلام پسند صدر نے نفاذِ اسلام کے نام پر ۱۹۷۹ء میں حدود (قوانین) کو آئینی وقانونی ڈھانچے کا حصّہ تو بنا دیا لیکن عملاً حالت یہ ہے کہ پچھلے ۴۲ سال میں ایک بھی حدّ نافذ نہیں ہوئی۔ انہوں نے اس میں پاکستان کے مقتدر طبقات اور دینی جماعتوں دونوں کی مداہنت اور منافقت کو تفصیل سے بیان کر کے آخر میں یہ نتیجہ واضح کیا ہے کہ مغرب کی الحادی تہذیب کے عَلم بَردار بیرونی ممالک کے دباؤ کی وجہ سے مسلمان ملکوں میں ایسا ماحول بنا دیا گیا ہے کہ بعض جدید علمائے اسلام‘ ائمہ سلف‘ محدّثین اور فقہاء کی تصریحات پر مبنی شاتم رسول کی حد کو ہی فراموش کر بیٹھے ہیں۔ انہوں نے ’پاکستان میں مذہبی انتہا پسندی۔ اسباب و علاج‘ کے موضوع پر جاوید احمد غامدی صاحب کی حالیہ تقریر (جو وزیر اعظم جناب عمران خان نے اپنے انسٹا گرام میں شیئر کی ہے) پر بہت مدلّل نقد وتبصرہ کیا ہے اور اسے انتہائی غلط قرار دیا ہے۔ یہ قیمتی مضمون فیس بک پر پڑھا جا سکتا ہے۔ ویسے یہ دونوں تحریریں ’البرہان‘ کے جنوری ۲۰۲۲ء کے شمارے میں بھی شائع کر دی گئی ہیں۔ راقم قارئینِ حکمتِ قرآن سے عرض گزار ہے کہ وہ ان تحریروں کا مطالعہ کر کے توہینِ رسالت کے ضمن میں مضبوط ترین پوزیشن اور فقہی معلومات میں اضافہ کریں۔ مجھے اس موقع پر حارث المحاسبیؒ کے ’رسالة المسترشدین‘ میں پڑھا ہوا حضرت عمرؓ کا ایک اثر یاد آرہا ہے: ’’لا خیر فی قوم لیسوا بناصحین ولا خیر فی قوم لا یحبون الناصحین‘‘ (اس قوم میں کوئی خیر وخوبی نہیں جس میں نصیحت کرنے والے نہ ہوں اور وہ قوم بھی خیر وخوبی سے تہی دست ہے جو ناصحین سے محبّت نہ کرے)۔ واقعہ یہ ہے کہ ڈاکٹر محمد امین انتہائی حساس اور پیچیدہ قومی وملّی معاملات میں فقہی بحث وتمحیص اور تنقیح کر کے عامۃ المسلمین کے لیے دینی نصیحت وخیر خواہی کا حق ادا کر رہے ہیں اور ہمیں ان کے لیے محبّت اور عزّت واحترام کے جذبات رکھنے چاہئیں۔

اسی context میں جناب ڈاکٹر راغب حسین نعیمی نے ایک نجی ٹی وی پروگرام کی گفتگو میں جو باتیں کیں وہ بھی ازحد فکر انگیز اور وقت کی اہم ترین ضرورت ہیں۔ ان کے مذکورہ نکات میں درج ذیل پانچ حکومتی سطح پر ایک مکمل پالیسی اور جامع حکمت عملی کے متقاضی ہیں۔

(i) ہجوم اُس وقت تشدد پر اُترتا ہے‘ جب قانون پر عمل درآمد کرنے والے ذمہ داران ناکام رہتے ہیں یا سرے سے کوئی کارروائی کرنے کے لیے تیار ہی نہیں ہوتے۔

(ii) مذہبی طبقہ لوگوں کو انسانی حقوق کی پاسداری اور قانون کی عملداری کے بارے میں بتائے اور وعظ وتلقین کا

حق ادا کرے۔

(iii) توہینِ رسالت ﷺ کے حقیقی مجرم کو سزا دینا افراد کا کام نہیں‘ حکومت کا کام ہے۔

(iv) وفاقی شرعی عدالت میں ’توہینِ رسالت ﷺ‘ کے جائز اور بروقت فیصلے کے لیے قانونی‘ شرعی اور فقہی بصیرت رکھنے والے علماء کو ذمہ داریاں تفویض ہوں۔

(v) توہینِ رسالت ﷺ کیس کا فیصلہ ایک ماہ میں ہونا چاہیے۔

(vi) توہینِ رسالت ﷺ کا الزام غلط ثابت ہونے پر جھوٹا الزام لگانے والے کو سخت سزا دی جائے۔

راقم کی رائے میں شاتمِ رسول ﷺ کے کیس عدالتوں پر باہر کے اور خود اندرونی دباؤ کے سبب سے نہ صرف انتہائی تاخیر اور قانونی موشگافیوں کی نذر ہوتے رہے ہیں‘ جس کی وجہ سے دینی حمیت اور دلوں میں نبی اکرم ﷺ کی سچی محبت رکھنے والے دین دار لوگ یہ سمجھنے میں حق بجانب ہوتے ہیں کہ ہماری عدالتیں کچھ نہیں کرتیں۔ چنانچہ وہ اپنے طور پر اقدام کرنے کا جواز نکال لیتے ہیں۔ اللھم اھدنا الصراط المستقیم‘ آمین!

سعودی عرب میں کراؤن پرنس حقیقتاً کُلّی اختیارات کے مالک حکمران محمد بن سلمان کی مغرب زدگی اور ویسٹرنائزیشن کی پالیسی روز افزوں ہے۔ جدہ میں بہت بڑا اور طویل فلم فیسٹیول اور ریاض میں میوزک کنسرٹ جس میں ہزاروں کی تعداد میں خواتین و مرد حضرات نے مہنگے ٹکٹ خرید کر یہ پروگرام دیکھے‘اس بات کے ثبوت ہیں کہ اب سعودی عرب دجّالی تہذیب کے گلوبل اثرات سے پورے طور پر مغلوب اور وہاں کا حکمران طبقہ مغربی (امریکی) اور صہیونی ریشہ دوانیوں کے شکنجے میں پوری طرح آ چکا ہے۔ ولی عہد محمد بن سلمان کا اسرائیل کے جوار میں ایک بہت بڑے شہر (نیوم) کی تعمیر اور جدید ترین ٹیکنالوجی سے مزین آرائش و تزئین بھی ایک بڑا اور نازک سوال سامنے لاتے ہیں کہ ان ارب ہا ارب ڈالرز کی دولت کو اُمّتِ مُسلمہ کی بہبود و خوشحالی کی بجائے ہر قسم کی اخلاقی و دینی حدود سے بالاتر عشرت کدوں کو سجانے میں کیوں صرف کیا گیا؟

سعودی حکمران اپنے آپ کو ’خادم الحرمین‘ کہلوانے کا شرف رکھتے ہیں۔ اس حیثیت میں پوری مملکت کو شرک و کفر اور بدعات کی ہر آلائش سے پاک کر کے انہیں توحید و ہدایت کا مرکز بنانا اور یہاں اللہ ربّ العزت کے آئین (قانونِ شریعت) کو بالادست اور غالب قانون کی حیثیت سے منوانا‘ ظلم و تعدی کے ضابطوں کا قلع قمع کرنا ان کے فرائض میں شامل ہے‘ جبکہ معاملہ اس کے برعکس ہو رہا ہے۔ ریاض اور جدہ کے مخلوط ڈانس اور میوزک پروگراموں میں شرکت کرنے والے نوجوان مرد و عورت نے سرمستی کے عالَم میں جس طرح غیر ملکی پرفارمرز کو نہ صرف والہانہ سراہا بلکہ ساتھ ہی وہ قومی جھنڈے بھی جوش و خروش سے لہرائے جس پر کلمہ طیبہ درج ہے۔ یہ سب کچھ انتہائی شرم ناک اور اللہ تعالیٰ کے غضب کو بھڑکانے والے افعال ہیں جو مغرب زدگی اور اباحیت کے پرستار شہزادوں کی سرپرستی میں وہاں ہوئے ہیں۔ دوسری جانب دینِ اسلام سے بے وفائی اور پسپائی کا ایک اور مظہر یہ

ہے کہ وہاں سرکاری سطح پر تبلیغی جماعت جیسی بے ضرر اور غیر سیاسی جماعت کے دعوتی کام پر پابندی لگا دی گئی ہے اور مملکت اور مساجد میں ان کا داخلہ غیر قانونی قرار دے دیا گیا ہے۔ حجازِ مقدّس وہ جگہ تھی جہاں پوری دنیا سے ملّتِ اسلامیہ اپنے قلوب کو منور کرنے اور ایمانی حرارت اندوزی کے لیے آتے تھے‘ لیکن وہاں کے حکمرانوں نے اس کا کیا حشر کر دیا اور حلیہ بگاڑ دیا کہ اب ہر طرف شیطان اور اس کے حواری فساد برپا کیے ہوئے ہیں۔ نیز حرمین شریفین میں عبادات پر تحدید وقت اور دوسری طرح طرح کی پابندیاں لگا دی گئی ہیں۔ ’الدین النصیحۃ‘ پر عمل کرتے ہوئے جن جری سعودی خطباء حضرات نے بھی چند الفاظ حکومت کی پالیسیوں پر تنقید کے ضمن میں کہے تو انہیں سخت تشدد کا نشانہ بنا کر پسِ زنداں ڈال دیا گیا۔ اور کچھ معروف علماء تو عرصے سے قید و بند کی آزمائش اور تعذیب کا شکار ہیں۔

مثبت اور خوش آئند واقعات میں وطن عزیز میں وزیر اعظم جناب عمران خان کا قومی رحمۃ للعالمین اتھارٹی کو قائم کرنا ہے جس کا قیام ایک صدارتی آرڈیننس کے تحت عمل میں لایا گیا ہے۔ اس اتھارٹی میں کچھ سکالر اور علماء پاکستان سے باہر کے ہیں اور کچھ مقامی۔ راقم کے اندازے کے مطابق اس اسلامی جہت میں پیش رفت کے اصل محرک اور آئیڈیالاگ ڈاکٹر اعجاز اکرم ہیں جو امریکہ میں تعلیم کے حوالے سے مذاہب‘ عمرانی علوم اور انٹرنیشنل پالیٹکس پر بہت گہری علمی نظر رکھتے ہیں اور ساتھ ہی مغرب کے تہذیب و تمدن اور فکریات میں جدیدیت کے انتہائی منفی اثرات کے بھی قائل ہیں۔ پندرہ سولہ سال لاہور کے معروف ایلیٹ تعلیمی ادارے LUMS میں پڑھانے کے بعد قطر اور پھر اب کچھ عرصے سے چین کی ایک یونیورسٹی میں گلوبل پولیٹکس اور دوسرے مضامین کی تدریس کر رہے ہیں۔ عمران خان سے ان کا رابطہ خصوصی الٰہی سکیم کے تحت ہی ہوا ہے۔ کیونکہ وہ پاکستان کے سیاسی‘ معاشی اور تمدنی زوال اور اس کے تدارک کے ضمن میں جو لائحہ عمل پیش کرتے ہیں وہ خاصا ریڈیکل اور غیر معمولی طور پر انقلابی ہے۔ اس کی تفصیلات اور اس پر ہمارے جمہوریت پسند‘ لبرل اور سیکولر حضرات کی تنقید انگریزی اخبارات (بالخصوص روزنامہ ڈان) میں شائع ہو چکی ہے۔ ڈاکٹر اعجاز اکرم کے تجزیے کے مطابق عالمی سطح پر ایک مکمل تبدیلی (global reset) ہونے جا رہی ہے‘ اور اگر ہم اس گلوبل تبدیلی سے پہلے پہلے اپنے گھر کو نہیں سنبھالتے تو ہمیں بہت خوفناک نتائج کا سامنا کرنا پڑے گا۔ ان کا مبسوط مقالہ بہت پُرمغز‘ پُراز معلومات اور بصیرت افروز ہے۔ انہیں پاکستان کے جدیدیت پسند اور سیکولر سوچ کے حامل تعلیم یافتہ لوگوں پر ترس آتا ہے کہ وہ ان تجاویز کو زیر غور لانے پر تیار نہیں جو آسمانی (الوہی) قوانین‘ روایتی سیاسی و ثقافتی حکمت‘ جدید ریاستی نظام اور آفاقی اصولِ انصاف پر مبنی ہیں۔ انہوں نے نیٹ پر موجود اپنے مفصّل مضمون میں کھل کر بحیثیت قوم اور ریاست اپنے ”قبلہ“ کو درست کرنے اور اسلام‘ اسلامی تعلیمات اور روحانی اقدار کی طرف عزم و استقلال کے ساتھ واپس آنے کی پُرزور دعوت دی ہے۔ ڈاکٹر اعجاز اکرم کے ان خیالات سے انسپریشن لیتے ہوئے وزیر اعظم عمران خان کی تقاریر اور بیانات میں اسلام‘ سیرتِ رسول ﷺ‘ روحانی اقدار اور اخلاق و معاملات میں قرآن و سنّتِ رسولؐ

کی پیروی کی طرف پکار میں از حد تیزی اور دلسوزی پیدا ہوگئی۔ وہ قبل ازیں کرپشن اور جنسی جرائم میں اضافے کے خلاف تو آواز اٹھا ہی رہے تھے لیکن اب آگے بڑھ کر تمام اخلاقی بُرائیوں اور ملک وملّت دشمن رویوں کے علاج کے لیے انہوں نے بالخصوص نوجوانوں میں دینی و اخلاقی شعور وآگہی اور سیرت رسول ﷺ سے راہنمائی میں کردار سازی کا عندیہ بھی زور شور سے دیا ہے۔

وزیراعظم ایک طرف دین کی طرف پیش قدمی کے اپنے یہ عزائم بار بار بیان کرتے ہیں اور انہیں عصرِ حاضر میں ریاست مدینہ کی بازیافت کے لیے ایک سنگ میل کی حیثیت سے اہمیت دیتے ہیں۔ لیکن المیہ یہ ہے کہ دوسری جانب ایک سرکاری ترجمان اور سینئر وفاقی وزیر انتہائی بودا فلسفہ جھاڑتے ہوئے بیان دیتے ہیں کہ قائداعظم پاکستان کو ایک مذہبی ریاست بنانا نہیں چاہتے تھے‘ انہوں نے تو بس مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ وطن بنایا تھا۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ استخلاصِ وطن اور تحریک پاکستان سے واقفیت رکھنے والا کوئی عام شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا‘ کیونکہ اس موضوع پر مخلص اور معروضی نقطہ نظر رکھنے والے اصحابِ علم نے اتنا کچھ لکھا ہے کہ اس کا انکار صرف کوئی انتہائی غبی اور متعصّب شخص ہی کرسکتا ہے۔ کیا وزیر موصوف اپنے لیڈر کو یہ نقطہ نظر سمجھا سکیں گے جو پاکستان میں ریاست مدینہ قائم کرنا چاہتے ہیں؟ صرف عقل وفہم سے عاری شخص ہی یہ گمان کرسکتا ہے کہ ریاست مدینہ کسی سیکولر ریاست کا نام تھا۔ یہ تو خدائے واحد کی حاکمیت‘ ربّانی تنزیل اور شریعت کی بنیاد پر قائم ریاست تھی۔ عمران خان کی یہ ذِمّہ داری بنتی ہے کہ وہ دوسروں سے پہلے کم ازکم اپنی ٹیم کے افراد میں تو فکری ہم آہنگی اور دین ومذہب کے لیے وہ تڑپ پیدا کریں جو وہ خود رکھتے ہیں۔

جہلم کے نزدیک سوہاوہ میں وزیراعظم نے القادر یونیورسٹی کا سنگ بنیاد سال ڈیڑھ سال قبل رکھا تھا۔ اس یونیورسٹی کے مقاصد میں تصوّف‘ سائنس‘ ٹیکنالوجی اور تہذیب وتمدن کے مطالعات شامل ہیں۔ LUMS کے ایک سابق پروفیسر ڈاکٹر ذیشان اس کے وائس چانسلر تعینات کیے گئے ہیں‘ جو دینی ذوق کے ساتھ ساتھ ظاہراً بھی متشرع ہیں۔ اس میں تعمیرات ابھی جاری ہیں‘ لیکن ایک اکیڈمک بلاک کی تعمیر مکمل ہونے اور سو کے لگ بھگ طلبہ وطالبات کے داخلے اور تدریس کے آغاز کے بعد ایک پروگرام وہاں رکھا گیا جس میں امریکہ میں پاکستانی نژاد سکالر ڈاکٹر یاسر قاضی جو نیشنل رحمۃ للعالمین اتھارٹی کے نامزد ممبر بھی ہیں‘ خاص طور پر بلائے گئے۔ دِقّتِ نظر سے دیکھا جائے تو جہاں اس اتھارٹی کے چیئرمین ڈاکٹر اعجاز اکرم اپنے محولہ بالا مضمون میں جامعات اور دانش گاہوں میں پائی جانے والی علمیاتی ڈسکورس کی بے ترتیبی یا بحران وتشکیک کا علاج روایتی (traditional) اسلام کے مقدسات اور مسلّمات کے حوالے سے کرنا چاہتے ہیں‘ ڈاکٹر یاسر قاضی امریکہ میں اب ریفارمسٹ اسلام کے داعی ہیں اور مغرب میں پائی جانے والی ملحدانہ تہذیب وفکر کے دباؤ سے متاثر ہوکر بہت سے ایشوز میں لبرل مسلم خواتین وحضرات سے compromise کرنے کی پالیسی اختیار کیے ہوئے

ہیں ٭۔ سوہاوہ میں القادر یونیورسٹی کے پروگرام میں وائس چانسلر اور خود وزیراعظم نے بھی انہیں خصوصی اہمیت دی۔ بعدازاں بہت مختصر وقت میں انہوں نے لاہور میں گورنمنٹ کالج یونیورسٹی اور LUMS میں بھی خطابات کیے۔ گورنمنٹ کالج یونیورسٹی کے وائس چانسلر ڈاکٹر اصغر زیدی چونکہ سوہاوہ کے پروگرام میں بھی مدعو تھے‘ اس لیے غالباً وہ ڈاکٹر یاسر قاضی سے لاہور میں اپنی یونیورسٹی میں خطاب کے لیے وقت لینے میں کامیاب ہو گئے۔ بخاری آڈیٹوریم میں ان کا خطاب سورۃ الکوثر کے مضامین پر خاصا ایمان افروز تھا‘ لیکن ان کی دینی فکر کا جدید ٹرینڈ لمز کے مختصر خطاب میں کھل کر سامنے آ جاتا ہے جس کا موضوع ہی ان کی جدید فکری نہج کا پتا دیتا ہے:

Islam for Today : Between Liberal Reform and Fundamentalist Conservatism

امریکہ ہی سے نیشنل رحمۃ للعالمین اتھارٹی کے لیے نامزد ممبر ڈاکٹر حمزہ یوسف کی طرح یاسر قاضی بھی سورۂ آلِ عمران کی آیت ۶۴:

﴿قُلْ يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍۢ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْـًٔا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ ۭ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقُوْلُوا اشْهَدُوْا بِاَنَّا مُسْلِمُوْنَ ۝۶۴﴾

’’(اے نبی ﷺ) کہہ دیجیے: اے اہلِ کتاب! آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان بالکل برابر ہے کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہ کریں اور اُس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھہرائیں اور نہ ہم میں سے کوئی ایک دوسرے کو اللہ کے سوا ربّ ٹھہرائے۔ پھر اگر وہ منہ موڑ لیں تو (اے مسلمانو!) تم کہو آپ لوگ گواہ رہیں کہ ہم تو مسلمان ہیں۔‘‘

کا حوالہ دیتے ہوئے یہ حقیقت نظر انداز کر دیتے ہیں کہ چونکہ توحید کے دعوے دار اور مطالب ایک سے زیادہ پائے جاتے ہیں اس لیے ہمیں توحید کا صرف وہ تصوّر مقصود ہے جو رسول اللہ ﷺ کے ذریعے معلوم ہوا ہے۔ علماءِ عقیدہ نے ایمان اور کفر کی بنیاد توحید پر نہیں رکھی‘ بلکہ اس پر کہ رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی ہر بات کو ماننا‘ یعنی جو تصوّرِ توحید رسول اللہ ﷺ کے واسطے سے پہنچا ہے۔ لہٰذا ایمان کی تعریف کی گئی: تصدیق الرسول ﷺ فی کل ما جاء بہ من الدین ضرورتًا۔ یعنی اللہ کے نبی ﷺ کی تصدیق کرنا اور اُس کی جو بھی آپؐ لے کر آئے ہیں دین میں سے‘ اس میں توحید بھی ہے۔ اور اسی طریقے پر کفر ہے: تکذیب الرسول ﷺ‘ جو

٭ امریکہ ہی میں پیدا ہونے والے اور ہارورڈ یونیورسٹی کے تعلیم یافتہ دانیال حقیقت جو (Daniel Haqiqatjou) کی ویب سائٹ Muslimskeptic.com پر پائی جانے والی متعدد ویڈیوز میں دانیال نے اگرچہ اعتراف کیا ہے کہ انہوں نے شیخ ڈاکٹر یاسر قاضی سے دین کے حوالے سے بہت کچھ سیکھا ہے‘ لیکن اب یاسر قاضی مغربی تہذیب و کلچر کی بہت سی خرابیوں (فیمنزم‘ LGBT‘ لبرل اسلام وغیرہ) میں متفق علیہ عقائد سے بہت انحراف کر چکے ہیں۔

شے رسول ﷺ لے کر آئے ہیں‘ جو آپ سے لانا تواتر اور ضرورتاً ثابت ہے‘ اس کی تکذیب کرنا کفر ہے۔ ڈاکٹر یاسر قاضی نے مدینہ یونیورسٹی میں آٹھ دس سال کی طویل اور محنت طلب علوم الدین کی تعلیم حاصل کی ہے اور بعدازاں امریکہ کی Yale یونیورسٹی سے اسلامک سٹڈیز میں ڈاکٹریٹ کی ہے‘ جس کے زیر اثر وہ مسلّمہ روایتی اسلام اور فقہی موقف سے خاصے ہٹ گئے ہیں۔ مزید برآں مغربی دنیا کے تہذیبی مؤثرات ہی کچھ ایسے ہیں کہ وہ جدید اکیڈیمیا میں پائی جانے والی فکر اور منہج کے سحر میں آگئے ہیں۔ چنانچہ کلام اللہ کی تفہیم کے لیے وہ جدید طرزِ فکر hermeneutics کو استعمال کرتے دکھائی دیتے ہیں جس کے تحت اب ان کے ہاں مخلوطیت (syncretism) اور تکثیریت (pluralism) کے حق میں رجحان نظر آتا ہے۔ اور اس طرح وہ مغربی دنیا کے انتہائی متجدد اور لبرل خواتین وحضرات کی تائید وتصویب کر رہے ہیں۔

اسی دوران جناب وزیر اعظم نے لاہور آ کر گورنمنٹ کالج یونیورسٹی میں شیخ ابوالحسن الشاذلی ریسرچ سینٹر کا افتتاح کیا اور اس کی تعمیر کے لیے ایک خطیر رقم مختص کرنے کا اعلان کیا۔ یہ سینٹر بھی تصوّف‘ سائنس اور ٹیکنالوجی اور معاشرے پر ان کے اثرات پر ریسرچ اور مطالعات کے لیے قائم کیا جا رہا ہے۔ یہ سینٹر مقامی اور انٹرنیشنل سکالرز کے لیے درس وتدریس اور تحقیق کے مواقع فراہم کرے گا۔ اس کے مقاصد میں بین المذاہب ہم آہنگی اور سماج کی اخلاقی و روحانی تربیت و افزائش ہے۔ پھر ابھی ایک ہفتہ قبل عمران خان نے معروف عالمی دانشوروں اور اصحابِ فکر ونظر کے سامنے ملّتِ اسلامیہ اور بالخصوص نوجوان نسل میں اخلاقی بے راہ روی‘ بڑھتے ہوئے جنسی جرائم اور کرپشن کے تدارک کے لیے تجاویز مانگیں اور یہ کہ وہ کس طرح قرنِ اوّل سے راہنمائی لے کر پاکستان میں ریاستِ مدینہ کو replicate کر سکتے ہیں۔ یہ پروگرام مکالمے کی شکل میں بزبان انگریزی ہوا۔ اس سے ایک مثبت فائدہ یقیناً یہ ہوگا کہ عالمِ اسلام اور خاص طور پر پاکستان کے انگلش میڈیم میں تعلیم یافتہ نوجوانوں کا اسلامی سکالرز کے ساتھ ایک طرح کا ذہنی disconnect ختم ہوگا اور ان میں سنجیدگی سے اسلامی معارف و اقدار کے بارے میں اپنا علم بڑھانے کا شوق پیدا ہوگا۔ دعا ہے کہ وزیر اعظم (جنہوں نے اس قسم کے ڈائیلاگ معروف عالمی دانشوروں اور اصحابِ علم وفضل سے گاہے گاہے جاری رکھنے کا ارادہ ظاہر کیا ہے) عالمِ اسلام کے نوجوانوں اور اکیڈمک کمیونٹی کو اسلام کی حقانیت اور کردار سازی کے حوالے سے re-engage کرنے میں کامیاب ہوں۔

وزیر اعظم عمران خان کے ذہن میں دفعتاً روحانیت اور تصوّف کے تصوّرات اور قوم کے اخلاقی کردار میں بہتری کے لیے اس کی اہمیت کے ضمن میں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ وہی تصوّف ہے جسے بانی تنظیم اسلامی اور مؤسّس انجمن خُدّام القرآن ڈاکٹر اسرار احمدؒ حدیثِ جبریلؑ کی روشنی میں ’’احسانِ اسلام‘‘ کہتے ہیں اور جو کاملتاً قرآن وسُنّت اور احادیث نبویہ پر مبنی ہے اور یقیناً مطلوب ہے؟ اس میں زہد وورع اور

احوالِ باطنی کے ساتھ دعوت وارشاد اور غلبۂ دین کی جِدّ وجُہد لازمی عنصر رہے ہیں‘ جبکہ سلسلہ شاذلیہ سے تعلق رکھنے والے پاکستان میں اس حلقہ کے مقدم جناب سہیل عمر ہمارے اسلاف کے ٹھیٹ اسلامی تصوّف کی بجائے پیرنیلزم (perennialism) کو اپنی نگارشات میں پیش کرتے ہیں جس کی مغرب میں زوردار آواز فرتھ جوف شوآن نے اٹھائی تھی‘ جس کے مطابق اسلام ہی سچائی اور حق کا واحد مصدر نہیں ہے بلکہ حق دیگر مذاہب میں بھی ہوسکتا ہے۔ چنانچہ مختلف مذاہب ایک عالمگیر سچائی کی الگ الگ تعبیرات ہیں۔ گویا اسلام حق کا واحد دین نہیں ہے‘ بلکہ یہودی اور مسیحی مذاہب بھی درست ہیں کیونکہ وہ حقانیت ہی کی مختلف تشریحات ہیں۔ ڈاکٹر اعجاز اکرم بھی ان خیالات کی بابت اپنے ذہن میں نرم گوشہ رکھتے دکھائی دیتے ہیں۔ بلاشبہ ابراہیمی اور بعض دوسرے مذاہب میں مابعد الطبیعیاتی اور تقدیسی عنصر پایا جاتا ہے لیکن اسلام کے پرسپکٹو میں خاتم الانبیاء حضرت محمدﷺ پر ایمان لانا اور آپ کی لائی ہوئی شریعت کو ماننا اور اس پر عمل لازمی شرط ہے۔ صحیح بخاری میں وارد ایک حدیث کے الفاظ: ’’محمدٌ ﷺ فرقٌ بين النّاس‘‘ کے مطابق رسول اللہﷺ پر ایمان لانا اسلام اور کفر کے درمیان فرق وامتیاز کی بنیاد ہے‘ اور آخرت میں نجات کا مدار بھی اسی پر ہے۔ علم ویقین سے محرومی اور سیکولر ایجوکیشن کے بارے میں علامہ اقبالؒ نے لگ بھگ سو برس پہلے کیا خوب اشعار کہے تھے :

دانشِ حاضر حجابِ اکبر است
بُت پرست و بُت فروش و بُت گر است

چشمِ بینا سے ہے جاری جوئے خوں
علمِ حاضر سے ہے دیں زار و زبوں

حکمتِ قرآن کے گزشتہ کچھ شماروں سے ’مباحثِ عقیدہ‘ سلسلہ وار قارئین کی خدمت میں پیش کیے جا رہے ہیں۔ ان سے علم العقیدہ کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ خاص طور پر دورِ حاضر میں جو دورِ تشکیک و اضطراب ہے‘ عقائدِ حقّہ کے قطعیت کے ساتھ بیان کی اہمیت دوچند ہو جاتی ہے۔ انہی مباحث عقیدہ میں استاذ مؤمن محمود نے اردن کے ایک متکلّم سید عبداللطیف فودہ کا تذکرہ کیا ہے جو ماشاء اللہ حیات ہیں اور ٹھوس علمی کام کر رہے ہیں۔ زیر نظر شمارے میں ان صاحب کے تعارف‘ کچھ مخصوص اقتباسات کے ترجمہ اور علم العقیدہ یا علم الکلام کی دورِ حاضر میں اہمیت ومعنویت پر مشتمل ایک تحریر شامل کی جا رہی ہے جو عزیزم مکرم محمود کی کاوش ہے۔

انگریزی زبان میں مسلم جرنلزم کی تاسیس اور شاندار آبیاری وترقی کے سلسلے میں ایک اہم شخصیت جناب محمد حاشر فاروقی (پ: جنوری ۱۹۳۰ء) لندن میں ۱۱ جنوری ۲۰۲۲ء کو اس دارِفانی کو خیرباد کہہ گئے۔ انا للّٰہ وانا

الیہ راجعون۔ حاشر فاروقی صاحب راقم سے چند برس قبل ۱۹۶۳ء میں زراعت سے متعلق ایک مضمون (Entomology) میں ڈاکٹریٹ کے لیے انگلستان پہنچے۔ زراعت کی تعلیم انہوں نے کانپور (انڈیا) میں حاصل کی اور بعد ازاں کراچی سے مذکورہ بالا فیلڈ میں اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان تشریف لے گئے۔ لیکن قدرت کو کچھ اور ہی منظور تھا۔ چنانچہ وہ ڈاکٹریٹ کو آخری مراحل میں ترک کر کے گلوبل مسلم صحافت کی طرف متوجہ ہوئے اور اچھے کیریئر کی پرواہ کیے بغیر پورے عزم اور دعوتی جذبے کے ساتھ لندن سے مئی ۱۹۷۱ء سے پندرہ روزہ ''امپیکٹ'' انٹرنیشنل (آغاز میں پندرہ روزہ اور کچھ عرصہ بعد ماہانہ) کی اشاعت کا آغاز کیا۔ جس میں عالمِ اسلام کے حالات کی رپورٹنگ، اہم واقعات پر ازحد متوازن تبصرے اور تعلیم، سماج، اقتصادیات اور مختلف خطوں میں سیاسی اُتار چڑھاؤ پر گہری بصیرت اور تجزیاتی عمق والی تحریریں شائع کیں۔ اس طرح عالمی مسلم اُمّہ میں واقعاتی خبروں کے ساتھ ساتھ خرد افروز دینی شعور اور اسلامی حمیت وجذبہ کو پروان چڑھایا۔ وہ اس سے قبل U.K کی مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن (FOSIS) کے پرچے کے لیے بھی سیاسی طنز اور اسلامی نقطہ نظر پر مبنی کالم لکھتے رہے جو ایک طرح سے انگریزی زبان میں اسلامی جرنلزم کا آغاز تھا۔ پہلے پہل وسائل کی کمی کی وجہ سے یہ ۱۶ صفحات کا سادہ چھپائی والا پرچہ تھا۔ کچھ عرصہ مالی بحران کا شکار رہنے کے بعد اچھے دنوں میں یہ بڑے سائز اور رنگین عمدہ کاغذ کے ۵۰ صفحات پر نکلتا رہا، تا آنکہ ۲۰۰۵ء میں مالی مشکلات کی بنا پر اس کی اشاعت بند کر دی گئی۔ حاشر فاروقی صاحب بے لاگ تجزیہ نگاری، اور انگریزی زبان کے الفاظ کے دروبست اور nuances کو پہچانتے ہوئے مختلف واقعات اور اہم سیاسی وثقافتی تحریروں پر انتہائی فکر انگیز سرخیاں لگاتے جس سے پرچے کی ریڈرشپ کا حلقہ بہت وسیع ہو گیا۔ انہوں نے کئی حضرات کو امپیکٹ انٹرنیشنل میں معاونت کے دوران ایک اچھے ٹرینز کی حیثیت میں صحافت کے میدان کے لیے تیار کیا۔ جن میں سے ایک ڈاکٹر احمد اللہ صدیقی ہیں جنہوں نے فاروقی صاحب کے انتقال کے بعد ایک webinar میں ہوسٹ کا کردار بحسن وخوبی ادا کیا۔ امپیکٹ میں شائع ہونے والی پہلی تحریر First thing Frist کے عنوان سے کراچی کے جناب خالد بیگ لکھتے رہے جو ہر اعتبار سے وقیع اور تزکیہ نفس اور اخلاق کے ضمن میں سبق آموز ہوتی تھیں۔ (امپیکٹ کے کچھ پرچے قرآن اکیڈمی کی لائبریری میں بھی موجود ہیں)

حاشر فاروقی صاحب کی پروفیسر خورشید احمد صاحب کے ساتھ ذہنی وفکری مناسبت اور اشتراکِ عمل گزشتہ ساٹھ سال پر محیط رہا۔ چنانچہ وہ لیسٹر میں قائم کردہ اسلامک فاؤنڈیشن کے ٹرسٹیز میں بھی شامل تھے۔ راقم کی حاشر فاروقی صاحب کے ساتھ آخری ملاقات اگست ۱۹۹۴ء میں ہوئی جہاں امریکہ سے واپسی پر برادر محترم ڈاکٹر اسرار احمدؒ کے ساتھ چند روز لندن میں قیام کا موقع ملا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کا امپیکٹ انٹرنیشنل کے لیے ایک طویل انٹرویو بھی انہوں نے ریکارڈ کیا۔ عالمی اسلامی تحریکات پر بھی سیر حاصل گفتگو ہوئی تھی۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی دینِ متین کے لیے کی گئی مساعی کو شرفِ قبولیت بخشے اور انہیں بہترین اجر سے نوازیں۔ آمین!

❀❀❀

علم العقیدہ‘ سعید عبداللطیف فودۃ اور عصرِ حاضر

تحریر و ترجمہ: مکرم محمود

مسلمانوں کو درپیش علمی مسائل میں سے ایک اہم مسئلہ دورِ حاضر و موجود میں مسلمانوں کے کلاسیکی علوم کی معنویت و مطابقت ہے۔ اس ضمن میں مختلف رویّے اور علمی آراء ہمارے سامنے آتی ہیں۔ ایک طرف وہ طبقہ ہے کہ علم جس کے حافظے تک محدود ہے اور جو چیز جس طرح سے ملی ہے اس میں موجودہ حالات کو مکمل طور پر نظر انداز کرتے ہوئے کسی قسم کے تغیر کا روادار نہیں۔ دوسری طرف وہ طبقہ ہے جو اپنے ماضی پر شرمندہ ہے اور اپنے بڑوں کے علمی حاصلات کو دورِ حاضر سے بالکلیہ غیر متعلق سمجھتا ہے۔ دونوں طرف کی آراء اور رویے انتہا پسندی کے عکاس ہیں۔ درحقیقت زمانہ ایک بدلتی ہوئی حقیقت ہے‘ اس سے آنکھیں بند کرنا ممکن نہیں۔ زمانے سے آنکھیں چار کیے بغیر ’’اَنْ یَکُوْنَ بَصِیْرًا بِزَمَانِہٖ‘‘ (وہ ہو زمانے پر نگاہِ بصیرت رکھنے والا) کا تقاضا پورا نہیں کیا جا سکتا۔ کیا ماضی کے علمی حاصلات جو صدیوں کے بحث مباحثے‘ اعتراضات اور ان کے جوابات کے بعد ایک واضح موقف اور مرتب علم کی صورت میں ہمارے سامنے آتے ہیں‘ ان کو صرف اس لیے قابلِ ترک قرار دیا جائے کہ ان کا تعلق ماضی سے ہے؟ یہ دیکھے بغیر کہ وہ علمی اصول اور واضح موقف جن شبہات کو دور کرنے اور جن اعتراضات کے جوابات دینے کے نتیجے میں سامنے آئے‘ کیا وہی اعتراضات وشبہات نئے الفاظ میں اب پیش نہیں کیے جا رہے؟ کیا وہ اصولِ کلیہ صرف انہی مسائل واعتراضات کے لیے تھے یا ان کے ذریعے اور بھی بہت سے ممکنہ مسائل اور اعتراضات کو حل کیا جا سکتا ہے؟ ان حاصلاتِ علم/علمی اصولوں کی صحیح معرفت وفہم کے ساتھ ان کے اور عصرِ حاضر کے درمیان مطابقت کے مسئلہ پر معروضی انداز میں غور وفکر کیے بغیر ان کو محض ماضی کی چیز ہونے کی وجہ سے متروک قرار دینا کہاں کا انصاف اور عاقلانہ رویہ ہے؟ ’’اَلْحُکْمُ عَلَی الشَّیْئِ فَرْعٌ عَنْ تَصَوُّرِہٖ‘‘ (کسی شے پر حکم لگانا اس کے صحیح تصور کے بعد ممکن ہے) کے قاعدہ کو کہاں تک نظر انداز کیا جاتا رہے گا؟

یاد رہے کہ یہاں بات ’’تہذیب‘‘، ’’طاقت‘‘[1] اور ’’سسٹم‘‘ کے سیاق میں نہیں کی جا رہی بلکہ علمی

(۱) یہ ایک امرِ واقعی ہے کہ اس حوالے سے ایک بہت بڑی تبدیلی رونما ہو چکی ہے۔ ہمارے علوم اور ہماری روایت اب اپنے پیچھے تہذیبی طاقت اور نظاماتی اساس نہیں رکھتی۔ اس مسئلے کو جب علوم کی تشکیل کے لیے بنائے استدلال بنایا جاتا ہے تو پھر مسئلہ پیچیدہ اور نازک ہو جاتا ہے۔ ان میں ایک تعلق ضرور ہے مگر یہ دونوں الگ الگ مسائل ہیں۔ جہاتِ تعلق اور امتیاز کے صحیح تعین کے بغیر قائم کیے جانے والا موقف کچھ سنگین نتائج کا حامل ہو سکتا ہے۔ تجدد اور تجدید کے درمیان ایک باریک سی لائن ہے۔ اِدھر سے اُدھر جاتے دیر نہیں لگتی اور اکثر لوگوں کو اس کا ◄

اعتراضات وشبہات‘ الٰہی متن فہمی کے اصولوں اور دین کے اصولوں کی معروضی بنیادوں پر قطعی اثبات کے تناظر میں کی جارہی ہے۔ اس ضروری وضاحت کے بغیر خلطِ مبحث کا امکان تھا۔ بہرحال اس موضوع پر بات کرنا اس وقت مقصود نہیں ہے۔ مقصود ایک بڑے آدمی کا تعارف ہے جو کلاسیکی عقلی علوم پر عبور اور دورِ حاضر کی اجمالی مگر ٹھوس معرفت رکھتے ہیں۔ انہوں نے اپنے تئیں دورِ جدید میں مسلمانوں کے کلاسیکی عقلی علم یعنی علم الکلام کی مطابقت و معنویت پر کلام کرنے کی کوشش کی ہے۔

استاذ سعید عبد اللطیف فودۃ بلاشبہ عہدِ حاضر کے ایک بڑے متکلّم ہیں۔ آپ کا تعلق اردن سے ہے‘ اصلاً آپ فلسطینی ہیں۔ آپ کا سن پیدائش ۱۹۶۷ء ہے۔ بہت سی کتابوں کے مصنّف ہیں جبکہ ابھی تصنیف و تالیف کا کام ماشاء اللہ جاری ہے۔ دورِ حاضر میں اتنی کثیر التصانیف شخصیت مشکل ہی سے کوئی اور ملے گی۔ علم اصول الدین آپ کا خصوصی موضوع ہے‘ خاص طور پر علم العقیدہ والکلام۔ آپ کو ایک بڑا متکلّم قرار دیے جانے کی وجہ آپ کا علمی وتحقیقی کام اور تصانیف ہیں نہ کہ یوٹیوب ویڈیوز۔ علمی خدمات پر آپ کو ’’ناصِرُ السُّنَّة‘‘ کا خطاب دیا گیا ہے۔ آپ کلاسیکی علم الکلام کے احیاء کے داعی ہیں‘ اس میں کچھ ضروری تغیّر و تبدّل کی ضرورت کے قائل ہونے کے ساتھ۔ اس سلسلے میں آپ کے بہت سے شاگرد بھی اس کام کو آگے بڑھا رہے ہیں۔

قدیم علم کلام کو مکمل طور پر ترک کر دینے اور اس کی ہیئت اور اصولوں کو مکمل طور پر بدل دینے کی ضرورت کا نعرہ بلند کرنے والے اصل میں دانستہ یا نادانستہ تجدد کی راہ ہموار کرتے ہیں۔ کسی بھی کلاسیکی علم سے ضروری واقفیت اور بعض جہات پر مکمل دسترس کے بغیر اس علم کی تجدید کی کوشش تجدد کو جنم دیتی ہے۔ ایسی کوششیں اکثر اپنے زمانے سے حد سے زیادہ تاثر لینے کے نتیجے میں سامنے آتی ہیں۔ یہ بات بجا ہے کہ ہم ایک منفرد اور جدید عہد میں زندہ ہیں جو عہدِ ماسبق سے بہت حد تک مختلف ہے۔ اس کی وجوہات میں ہماری کمزوری‘ مغربی تہذیب کا ہمہ گیر استیلاء اور ٹیکنالوجی خاص طور پر سائبر ٹیکنالوجی میں ترقی ہے‘ جنہوں نے ہمارے اسلوبِ ہستی اور اندازِ تعلق کو بدل دیا ہے۔ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی فطرت میں کوئی اساسی تبدیلی واقع ہوگئی ہے یا انسانی عقل جو عطیۂ خداوندی ہے‘ کسی اور عقل میں تبدیل ہوگئی ہے؟ ایسا قطعاً نہیں ہے‘ ورنہ شاید ایک نئے دین کی احتیاج ہوتی۔ البتہ اتنا ضرور ہے کہ فطرت اور عقل کے مسخ ہونے کے امکانات حد سے زیادہ بڑھ گئے ہیں اور انسان کے خارج سے متعلق ہونے کے انداز میں ایک اساسی تبدیلی واقع ہو چکی ہے۔ لیکن کیا اس کا نتیجہ یہ ہے کہ علوم کی تشکیل بھی اس مسخ شدہ فطرت اور عقل کو بنیاد بنا کر کی جائے؟ ظاہر ہے کہ abnormality کو معیار قرار نہیں دیا جاسکتا۔ معیار عاقلوں کو ہی قرار دیا جائے گا چاہے پاگلوں کی کثرت ہو جائے۔

◀ اندازہ نہیں ہو پاتا۔ اس کی وجہ کلاسیکی علومِ دینیہ پر کامل دسترس اور تبحر کا نہ ہونا ہے اور اس بات سے عدمِ واقفیت ہے کہ ہمارے کلاسیکی (disciplines) اپنے اندر ایک اصولی ہم آہنگی رکھتے ہیں۔ ایک کو چھیڑنے سے دوسرے بھی چھڑ جاتے ہیں اور متجدّدین کے لیے راہ ہموار ہو جاتی ہے۔

نہایت گمبھیر صورتحال ہے اور ایسے میں ہمارے کلاسیکی علوم کس حد تک عہدِ جدید کے ساتھ متعلق (relevant) ہیں یا ان کا کتنا حصہ عہدِ جدید کے مسائل کی تفہیم اور ان کے حل کی طرف پیش رفت میں ہماری مدد کرتا ہے‘ یہ ایک اہم سوال ہے جس پر اہلِ علم کو غور کرنا چاہیے۔ اسی ضمن میں قدیم علوم پر کامل دسترس اور عہدِ جدید کی ضروری واقفیت رکھنے والے مذکورہ بالا متکلم کے مختصر کلام کا ترجمہ آگے پیش کیا جا رہا ہے۔

ایک اصولی بات بہرحال سمجھ لینی چاہیے کہ ہمارے کلاسیکی علوم ہماری اسلامی علوم کی روایت میں فرداً فرداً ایک دوسرے سے انقطاع کی حالت میں موجود نہیں تھے‘ خاص طور پر علم العقائد‘ علم التفسیر اور علم اصول الفقہ آپس میں ایک اصولی ربط رکھتے ہیں۔ ان علوم کے حوالے سے اُمت میں بہت سے منہجی اور فروعی اختلافات پائے جاتے ہیں‘ لیکن کچھ بنیادی اصولوں پر اُمّت کا ایک بڑا طبقہ متفق بھی ہے۔ ان اصولوں میں تغیّر وتبدل کی کوشش الٰہی متن کے فہم کے اصولوں پر لازماً اثر انداز ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں ان حضرات (متجدّدین) کا منہج داخلی طور پر تضاد سے پاک ہے جو علومِ شرعیہ اور متن (قرآن وسُنّت) میں ایک تغایر کے قائل ہیں‘ علومِ شرعیہ کو ایک وقت و زمانے کی ضرورت قرار دیتے ہیں‘ اور زمانے اور حالات کے بدلنے کے نتیجے میں متن الٰہی (قرآن وسُنّت) سے نئے اصولوں کے اخذ و استنباط کی بات کرتے ہیں۔ یہ لوگ اسلامی کلاسیکی علوم کو تاریخی قرار دیتے ہیں اور ان کی تاریخی اور تہذیبی اہمیت کے نہ صرف قائل بلکہ داعی ہیں لیکن دورِ حاضر و موجود میں ان علوم کو اپنی اصولی حیثیت میں متروک قرار دیتے ہیں۔ ہاں نئے علوم کی تدوین وتشکیل میں ان سے جزوی فوائد ضرور حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ ان حضرات کا منہج مکمل طور پر غلط ہو سکتا ہے‘ اور ہم سمجھتے ہیں کہ ایسا ہی ہے‘ لیکن یہ منہج داخلی تضادات نہیں رکھتا۔

باقی وہ لوگ جو کہتے تو اپنے آپ کو ’’روایتی‘‘ یا ’’تراثی‘‘ ہیں لیکن ان کلاسیکی علومِ اسلامیہ کے حوالے سے ایسی رائے ان سے عدمِ واقفیت یا کچھ اور وجوہات کی بنا پر اختیار کرتے ہیں جس کے نتیجے میں وہ علوم اصولی تغیر سے بچ نہیں پاتے اور ان کی تشکیل جدید عہدِ حاضر سے اخذ کردہ اصولوں کی روشنی میں ہوتی ہے۔ یہ عمل کچھ لوگوں میں شعوری اور کچھ میں لاشعوری طور پر ہوتا ہے۔ سعید عبداللطیف فودۃ خاص طور پر علم العقیدہ یا علم الکلام کے حوالے سے اس بات کے قائل ہیں کہ کلاسیکی علم الکلام کے کچھ اصولوں میں تغیّر وتبدّل کے نتیجے میں جدید دور میں عقائد ’’یقینی‘‘ کے بجائے ’’ترجیحی‘‘ قرار پاتے ہیں۔ ’’ایمان‘‘ اور ’’علم‘‘ میں ناقابلِ عبور حدِّفاصل قائم ہو جاتی ہے اور ان کا تعلق مضمحل اور مشتبہ ہو جاتا ہے۔ ایمان اور عقیدہ محض ایک ’’موضوعی‘‘، ’’فطری‘‘ اور subjective بیانیہ بن کے رہ جاتا ہے۔ عقائدِ حقہ اور عقائدِ باطلہ میں تفریق کچھ قطعی اصولوں کی روشنی میں نہیں ہو پاتی اور ایمانی جست (leap of faith) سے ہی کام چلانا پڑتا ہے۔ یہیں سے دورِ حاضر یعنی دورِ شک‘ اضطراب و دجل میں پائے جانے والے تکثیریت (plurality) اور شمولیت (inclusivity) کے بیانیے کے قبول کر لیے جانے کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ یقیناً اس کا واحد نہیں لیکن ایک بڑا سبب ضرور ہے۔ یہ ایک تفصیلی موضوع ہے اور الگ سے کلام کا محتاج ہے۔

ذیل میں تین موضوعات پر مختصر مگر جامع کلام کا ترجمہ کیا گیا ہے۔’’البدایۃ‘‘ سعید فودۃ مدظلہ کی کتاب ’’بحوث فی علم الکلام‘‘ کا ابتدائیہ ہے جو علم توحید و عقیدہ کے کچھ بنیادی مباحث کا احاطہ کرتا ہے۔علم الکلام میں ایک اہم موضوع ’’اوّل واجب علی الانسان‘‘ کا ہے۔ابتدائیہ کے فوراً بعد شیخ نے اسی موضوع کو چھیڑا ہے۔اس پر بھی نہایت مختصر مگر جامع کلام ہے۔تیسرا اقتباس ان کی کتاب ’’موقف الغزالی من علم الکلام‘‘ کی تمہید سے لیا گیا ہے۔اس کا عنوان ہے: ھل علم الکلام یحتاج الی التجدید؟ اختصار کے باوجود بہت سی بنیادی اصولی باتیں اس میں نقل کر دی گئی ہیں۔اس میں بیان کردہ موقف بعینہٖ وہی ہے جو مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے تقریباً سو سال پہلے اپنی کتاب ’’الانتباھات المفیدۃ عن الاشتباھات الجدیدۃ‘‘ کے شروع میں اختیار کیا ہے۔(۱)

چنانچہ ہم یہاں ان کا اقتباس نقل کر دیتے ہیں تاکہ بات کی وضاحت ہو جائے اور جو موافقت ہے وہ سامنے آجائے۔مولانا تھانویؒ وجہ تالیفِ رسالہ کے ضمن میں لکھتے ہیں:

’’اس زمانہ میں جو بعض مسلمانوں میں اندرونی دینی خرابیاں عقائد کی اور پھر اس سے اعمال کی پیدا ہو گئی ہیں اور ہوتی جاتی ہیں، ان کو دیکھ کر اس کی ضرورت اکثر زبانوں پر آرہی ہے کہ علمِ کلام جدید مدوّن ہونا چاہیے، گو یہ مقولہ علم کلام مدوّن کے اصول پر نظر کرنے کے اعتبار سے خود متکلّم فیہ ہے، کیونکہ وہ اصول بالکل کافی وافی ہیں۔ چنانچہ ان کو کام میں لانے کے وقت اہلِ علم کو اس کا اندازہ اور تجربہ عین الیقین کے درجے میں ہو جاتا ہے، لیکن باعتبار تفریع کے اس کی صحت مسلّم ہو سکتی ہے، مگر یہ جدید ہونا شبہات کے جدید ہونے سے ہوا۔اور اس سے علمِ کلام قدیم کی جامعیت نہایت وضوح کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کہ گو شبہات کیسے ہی اور کسی زمانے میں ہوں مگر ان کے جواب کے لیے بھی وہی علم کلام قدیم کافی ہو جاتا ہے۔سو ایک اصلاح تو اس مقولہ میں ضروری ہے۔دوسری ایک اصلاح اس سے بھی زیادہ اہم ہے، وہ یہ کہ مقصود اکثر قائلین کا اس مقولہ سے یہ ہوتا ہے کہ شرعیاتِ علمیہ و عملیہ جو جمہور کے نزدیک متفق علیہ ہیں اور ظواہر نصوص کے مدلول اور سلف سے محفوظ و منقول ہیں، تحقیقاتِ جدیدہ سے ان میں ایسے تصرفات کیے جاویں کہ وہ ان تحقیقات پر منطبق ہو جاویں، گو ان تحقیقات کی صحت پر مشاہدہ یا دلیل عقلی قطعی شہادت نہ دے۔سو یہ مقصود ظاہر البطلان ہے۔جن دعووں کا نام تحقیقاتِ جدیدہ رکھا گیا ہے، نہ وہ سب تحقیق کے درجے کو پہنچے ہوئے ہیں بلکہ

---

(۱) یہ کتاب حضرتؒ کے اس سفرِ بنگال (۱۹۰۹ء) کا نتیجہ ہے جس کے راستے میں چھوٹے بھائی سے ملاقات کے لیے علی گڑھ اُترنا ہوا۔کالج کے کچھ طلبہ کو خبر ہو گئی تو وہ حضرت کو لے گئے اور ایک تفصیلی بیان بھی ہوا۔اگرچہ حضرت کے ذہن میں مسائل و شبہاتِ جدیدہ کے حل و رفع وازالے کے لیے کچھ تصنیفی و تالیفی کام کرنے کی خواہش پہلے سے تھی لیکن علی گڑھ کے طلبہ سے ملاقات اور ان میں فہم و انصاف کے آثار پانے کے نتیجے میں حضرت کے اس خیال کو مہمیز ملی کہ کچھ قواعدِ اصولیہ فوری منضبط کر دیے جائیں جو حل و دفعِ شبہات کے لیے کافی ہوں۔ہر شبہ کا الگ الگ جواب ان اصولوں کی روشنی میں بعد میں دیا جاتا رہے گا۔چنانچہ یہ کتاب سامنے آئی۔اس زمانے میں علمِ کلام جدید کا غلغلہ بلند ہو چکا تھا اور علامہ شبلی نعمانی کی کتاب ’’علم الکلام اور الکلام‘‘ کو آئے ہوئے چھ سات برس ہو چکے تھے۔

زیادہ حصہ ان کا تخمینیات و وہمیات ہیں‘ اور نہ ان میں سے اکثر جدید ہیں بلکہ فلاسفہ متقدمین کے کلام میں وہ مذکورہ پائے جاتے ہیں اور ہمارے متکلمین نے ان پر کلام بھی کیا ہے۔ چنانچہ کتبِ کلامیہ کے دیکھنے سے اس کی تصدیق ہوسکتی ہے۔ البتہ اس میں شبہ نہیں کہ بعضے شبہات جو السنہ سے مندرس ہو چکے تھے‘ ان کا اب تازہ تذکرہ ہوگیا ہے‘ اور بعض کا کچھ عنوان جدید ہوگیا ہے اور بعض کے خود مبانی‘ جن کو واقعی تحقیقات جدیدہ کہنا صحیح ہوسکتا ہے۔ باعتبار معنوں کے بھی جدید پیدا ہوگئی ہیں۔ اس اعتبار سے ان شبہات کے اس مجموعے کو جدید کہنا زیبا اور ان کے دفع اور حل اور جواب کو اس بنا پر بھی کہ جدید شبہات بالمعنی المذکور کے مقابلہ میں ہیں و نیز اس وجہ سے بھی کہ بلحاظ مذاقِ اہلِ زمانہ کے کچھ طرزِ بیان میں جدّت مفید ثابت ہوئی ہے‘ کلامِ جدید کہنا درست و بجا ہے اور اس تاویل سے یہ مقولہ کہ علمِ کلام جدید کی تدوین ضروری ہے‘ محلِ انکار نہیں۔‘‘

حضرت تھانویؒ کا محولہ بالا اقتباس اپنی جامعیت کے اعتبار سے ایک منفرد شان رکھتا ہے اور اس مسئلے کے حوالے سے تمام اصولی باتیں اس میں بیان کر دی گئی ہیں۔ اس کی شرح و وضاحت میں بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے مگر اس وقت مقصد صرف حضرت کے موقف کا بیان اور اس کی موافقت سعید فودة صاحب کے بیان کردہ موقف سے دکھانا ہے۔ اسی سبب سے اس اقتباس کی لفظی و معنوی تسہیل ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اس اقتباس سے ہمیں درج ذیل باتیں واضح طور پر معلوم ہوتی ہیں:

(۱) اصولِ علمِ کلام قدیم بالکل کافی ہیں۔

(۲) فروع میں تغیّر و تبدّل‘ شبہات اور مسائل جدیدہ کے سبب سے ممکن ہے۔

(۳) فروعات میں تغیّر و تبدّل انہی مسائل و شبہاتِ جدیدہ پر قدیم علم کلام کے اصولوں کے انطباق کا نتیجہ ہوگا۔

(۴) علم کلام جدید کے غلغلہ سے بعض لوگوں کا مقصد دین کے اجماعی حقائق و مفاہیم کو بدل دینا ہے۔ یہ مقصود تو واضح طور پر باطل ہے۔

(۵) تحقیقاتِ جدیدہ کا اکثر حصہ تخمینی و وہمی ہے۔ (Philosophy of Science کی سمجھ رکھنے والے حضرات اس بات کو بطریقِ احسن سمجھ سکتے ہیں۔)

(۶) اکثر شبہات اور مسائلِ جدیدہ کی صرف صورت جدید ہے‘ حقیقت نہیں۔ البتہ بعض ایسے بھی ہیں جو صورت و حقیقت دونوں اعتبارات سے جدید ہیں۔

(۷) ان جدید شبہات و مسائل کے جواب دینے کے لیے اور زمانہ کے بدلنے کے نتیجے میں طرزِ بیان میں جو تبدیلی واقع ہوئی ہے اس سبب سے علم کلام جدید کی تدوین کا مقدّمہ ثابت ہے۔

اب ذیل میں ترجمہ دیا جاتا ہے:

البداية (بحوث في علم الكلام)

علمِ توحید اشرف العلوم ہے۔ ایک مکلّف پر جو چیز سب سے پہلے واجب ہوتی ہے وہ توحید ہی ہے۔ توحید کے مفہوم میں اللہ پر ایمان شامل ہے۔ یہ قلوبِ انسانی کے لیے سب سے اہم اور ضروری عقیدہ ہے۔ توحید

دین کی اصل ہے۔ اسی لیے علمِ توحید کو علم اصول الدین بھی کہا جاتا ہے‘ کیونکہ یہ علم ان قواعدِ کلیہ کو شامل ہے جن پر دین کی اساس ہے۔ اس علم کو علم الکلام بھی کہا جاتا ہے‘ کیونکہ توحید کا رسوخِ کامل نفس میں اکثر کلام کے بغیر نہیں ہوتا اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس علم کا ایک بڑا مسئلہ کلامِ باری کا ہے۔ قلب سے مراد یہاں وہ ہے جیسا کہ امام غزالی نے کہا ’’قلب ایک لطیفہ ربانی ہے جو مخاطب الٰہی ہے اور وہی ہے جو ثواب وعقاب کا حق دار ہے اور اس کا تعلق صنوبری شکل کے لوتھڑے سے ایسا ہے جیسا عرض کا جوہر سے‘ اور اسی کو روح اور نفس بھی کہا جاتا ہے۔

قلب سے امام صاحب کی مراد روح ہے۔ لطیفہ کا مطلب ایک ایسا امر ہے جس کا ادراک عقول کے لیے مشکل ہے۔ ربانیہ سے مراد ہے کہ اس کو اللہ نے تخلیق فرمایا ہے اور اس کی حقیقت کے علم کو اپنے ساتھ خاص رکھا ہے‘ یعنی وہ عقول سے پردے میں ہے۔ پس جیسے ذاتِ خداوندی کا ادراک مستحیل ہے اسی طرح اس (قلب) کا بھی ادراکِ تام ناممکن ہے۔ اسی پر ثواب وعقاب کا دارومدار ہے‘ کیونکہ اصل ادراک تو روح کا فعل ہے‘ جسم بس ایک آلہ ہے۔ حواس فی ذاتہٖ مدرک نہیں ہیں بلکہ وسائل ادراک ہیں اور قلب کا تعلق جسم صنوبری کے لوتھڑے سے ارادے اور شوق کے اعتبار سے ہے کہ جب آپ کو کسی چیز کا اشتیاق ہوتا ہے اور کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں تو آپ اس اشتیاق کو اپنے (صنوبری) دل میں محسوس کرتے ہیں اور اس اشتیاقِ قلبی سے اس کام کی طرف توجّہ عملی پیدا ہوتی ہے۔ ارادہ محرکِ اعمال ہے اور اس کا محل قلب ہے۔ یہ تعلق کے بہت سے اندازوں میں سے ایک انداز ہے اور یہ سب سے واضح ہے۔ پس روح پر ہی اعتقاد واجب ہے اور اعتقاد وہ ذکرِ نفسی ہے جس کے متعلقات میں ذاکر کے نزدیک نقیض کا احتمال نہیں ہوتا۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا اور اس سے یہ سمجھا گیا کہ اعتقاد ہی علم ہے‘ لیکن اعتقاد ایک نفسی کیفیت ہے جو نفس میں راسخ ہوتی ہے اور یہ کیفیت نتیجہ ہے اس تعلق جازم کے حصول کا جو نفس کو ایک متعین قضیہ (معتقدات) سے ہوتا ہے۔ یہ تعلق بعض اوقات دلائل سے حاصل شدہ علم کا نتیجہ ہوتا ہے اور بعض اوقات تقلید محض کا نتیجہ ہوتا ہے یا کچھ اور اسباب و بواعث اعتقاد کا۔

جو بات مجھ پر واضح ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ اعتقاد علم نہیں ہے‘ اور یہ بات ٹھیک ہے جب ہم کہیں کہ علم کیفیت نفسی نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق نفس کے افعال اور انفعالات سے ہے۔ کیونکہ اگر علم کی بنا اس پر ہو (یعنی مقولہ کیف [1] سے نہ ہو) تو ممکن ہے کہ ایک انسان کو علم ہو لیکن اس پر اعتقاد نہ ہو یعنی اسے اپنے معلوم سے کوئی ربط و تعلق نہ ہو۔

---

(۱) ممکن مقولاتِ عشرہ میں منقسم ہوتا ہے‘ نو عرض کے اور ایک جوہر کا۔ عرض کے مقولات میں کم‘ کیف‘ این‘ وضع‘ متیٰ‘ اضافہ‘ ملک‘ فعل اور انفعال شامل ہیں۔ کیف: ھو عرض لا یقتضی القسمة و لا نسبة لذاته۔ کیف اس عرض کو کہتے ہیں جو لذاتہٖ نہ تقسیم کو قبول کرتا ہے اور نہ نسبت کو۔ یہ کبھی تو مادّی اجسام کے ساتھ قائم ہوتا ہے‘ جیسا کہ سواد‘ بیاض‘ علو وغیرہ اور کبھی مجردات کے ساتھ قائم ہوتا ہے‘ جس طرح علم‘ شجاعت‘ قدرت وغیرہ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: تشریحاتِ سواتی علی ایساغوجی‘ از صوفی عبدالحمید سواتی۔

جیسے یہودی احبار اور عیسائی علماء جن کو علم تھا کہ اللہ کے نبی ﷺ رسولِ برحق ہیں لیکن ان کا اعتقاد یہ نہیں تھا یعنی وہ اس پر ایمان نہیں لائے تھے۔ اسی طرح اللہ کے نبی ﷺ کے چچا جو جانتے تھے کہ آپؐ نبی ہیں' یہ ان کے عقیدے میں نہیں ڈھلا۔ اسی طرح اگر علم بابِ کیف (مقولہ کیف) سے ہو تب بھی ایمان کو علم نہیں کہا جا سکتا' کیونکہ ایسے مؤمن ہوتے ہیں جو اپنے معتقدات کی حقیقت کے عالم نہیں ہوتے (یعنی ایمان بغیر دلیل کے ہوتا ہے)۔ اسی طرح ایسے امور کو ماننے والے بھی پائے جاتے ہیں جو صحیح اور مطابقِ واقعہ نہیں ہوتے۔

میرے نزدیک اصل بات یہ ہے کہ اعتقاد مقولہ کیف سے ہے۔ پس اعتقاد ایک کیفیت ہے جس سے نفس اپنے کسی معیّن فعل اختیاری کے نتیجے میں آراستہ ہوتا ہے۔ یہ صرف کوئی فعل یا انفعالی حالت نہیں ہے۔ پس دین کے ماننے والے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی صفاتِ نفسانیہ اس کیفیت اور ہیئت میں ہوں جس کا دین نے حکم دیا ہے۔ یہ صرف علم سے الگ ایک معاملہ ہے جیسا کہ واضح ہے۔ یہ کیفیاتِ نفسانیہ اس بات کو ضروری ٹھہراتی ہیں کہ نفس جھک جائے اور حقائقِ دینیہ کے سامنے پستی اختیار کرے اور ان پر غالب آنے کی کوشش نہ کرے۔ پس یہ کم از کم تقاضا ہے جس سے ماہیت اعتقاد کا اثبات ہوتا ہے۔ اسی لیے کچھ علماء نے کہا کہ اعتقاد تعلق اور ثبات کا نام ہے۔

کہا جا سکتا ہے کہ ان کا مقصود یہ ہے کہ معلوم سے اپنا تعلق اور ربط قائم کیا جائے جبکہ ربط و تعلق میں ایک کیفیت کا دوسری کیفیت میں بدل جانا ناگزیر ہے۔ یہی (دوسری صورت) توحید اور عقائد ایمانیہ ہیں۔ اسی لیے ہم اعتقادِ مقلّد پر صحت کا حکم لگا سکتے ہیں' کیونکہ ایمان اصل میں ایک خاص کیفیت کا نام ہے اور مقلّد کو وہ حاصل ہوتی ہے۔ اس کیفیت کے سبب کی تفتیش نہیں کی جائے گی بلکہ صرف اس کے ہونے یا نہ ہونے کو دیکھا جائے گا۔ پس اعتراض نہیں کیا جائے گا اگر اس کیفیت کی بنا کسی دلیل پر نہ ہو۔ اس وضاحت کی بنیاد پر ہم یہ بات سمجھ سکتے ہیں کہ کیوں یہ ممکن نہیں ہے کہ انسان حامل اخلاقِ قرآنیہ ہو جائے جب تک کہ وہ اصل توحید اور صحیح ایمان کو اپنے دل میں جاگزیں نہ کرے۔

صدق کے بھی مراتب ہیں۔ مؤمن بھی سچ بولتا ہے اور کافر بھی' لیکن کافر کو اس کے سچ کا ثواب نہیں ملے گا' کیونکہ اصل جو کہ اعتقادِ سلیم ہے (جس پر مدارِ ثواب ہے) اس کے پاس موجود اور اس کے اندر جاگزیں نہیں ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ انسان اخلاق سلیمہ کو حاصل کرے مگر یہ کہ وہ توحید اور صحیح عقیدے کا حامل ہو۔ اسی لیے یہ منافی حکمت ہے کہ لوگوں کی تعلیم کا آغاز اخلاق سے اور اس کی ترغیب دلانے سے کیا جائے مگر یہ کہ پہلے عقیدۂ سلیمہ ان کے نفوس میں راسخ ہو چکا ہو۔ اگر وہ اخلاقِ حسنہ سے بظاہر تخلّق اختیار کر بھی لیں تو بھی اس کا اثر سطحی ہوگا' کسی حقیقی تبدیلی کا باعث نہیں بنے گا اور نہ ہی ان کو اپنے آپ کو بدلنے پر اُبھارے گا' کیونکہ اس طرح کے مظاہر کسی حقیقت پر مبنی نہیں ہوتے۔ ایمان کے بغیر کسی انسان کو وعظ مفید نہیں ہوتا۔

عقائد سے مراد وہ قضایا ہیں جن پر عمل کے بغیر اصلاً اعتقاد مطلوب ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عقائد سے اعمال ظاہر نہیں ہوتے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ صحیح عمل صحیح عقیدے ہی سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ

ان قضایا ہی کو عقائد کہا جاتا ہے‘ چاہے ان پر کسی عمل کی بنا نہ ہو۔ اور یہیں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ عمل انسان کو ایمان سے خارج نہیں کرتا۔ یہی مذہبِ اہلِ سُنّت ہے اور حق ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک انسان کا عقیدہ سلیم ہو اور اس کے اعمال باطل ہوں‘ جیسا کہ ایک فاسق انسان ہوتا ہے۔ یہیں سے کفر اور تکفیر کے مابین تمیز بھی واجب ہوتی ہے۔ پس کفر نہیں ہے مگر یہ کہ آپ کچھ صحیح معتقدات کی مخالفت کریں‘ صرف عمل کی نہیں‘ جبکہ تکفیر میں امکان ہے کہ وہ کچھ اعمال کی بنیاد پر بھی کر دی جائے۔ عقیدے کی یہ تعریف عقائد فی نفسہٖ کی اہمیت کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے اس بات کے ساتھ کہ عقائد ہی وہ اصل ثابت ہیں جن سے صحیح عمل جنم لیتا ہے۔ البتہ جب بھی ہم عقائد کو موضوع بنائیں تو یہ ہمارے لیے جائز نہیں کہ ہم ایسا اس لیے کریں کہ ان پر عمل کا دارومدار ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ عقائد اپنی ذات میں مطلوب ہیں اور پھر اس پر عمل بھی مرتب ہو جاتا ہے۔ پس اعتقادِ صحیح کے بغیر عملِ صحیح نہیں ہوتا۔

اوّل واجب علی الانسان (انسان پر سب سے پہلے کیا واجب ہے؟)

’’تمام عقائد مکلّف وجود پر واجب ہیں لیکن شروع میں ان تمام عقائد کا اظہار زبان سے واجب نہیں ہے‘ صرف شہادتَین کا اظہار زبان سے ضروری ہے۔ بقیہ عقائد کا اظہار زبان سے تب واجب ہوتا ہے جب ضرورت کے وقت مکلّف سے ان کے بارے میں پوچھا جائے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ زبان سے ان الفاظ کا اظہار کرے جو اس کے اعتقاد پر دلالت کریں۔

جمہور اہلِ علم کا موقف جن میں امام مالکؒ اور امام اشعریؒ شامل ہیں‘ یہ ہے کہ مکلّف پر پہلا واجب اللہ‘ اُس کے رسول ﷺ اور اس کے دین کا علم ہے۔ یہ علم کہ کیا چیزیں اللہ تعالیٰ کے حق میں واجب ہیں‘ کیا جائز ہیں اور کیا مستحیل ہیں۔ اسی طرح ان چیزوں کا علم جو اس کے رسول ﷺ اور دین سے متعلق ہیں۔ وہ واجب جس کی طرف یہاں اشارہ کیا گیا اس سے مراد صفاتِ واجبہ ہیں‘ جیسے قدرت اور نسبت واجبہ ہے‘ ایسے ہی اللہ کے لیے صفتِ قدرت کا ثبوت۔

بعض علماء نے کہا کہ مکلّف پر پہلا واجب نظر ہے (یعنی غور و فکر‘ عقل نظری کا استعمال) جبکہ بعض نے کہا کہ واجب صرف نظر کا قصد و ارادہ ہے (یعنی اگر بالفعل بعض موانع کے سبب سے نہ کر سکا تو معذور ہو گا)۔ کچھ علماء نے کہا کہ نظر کا پہلا جزو واجب ہے۔ (اس ظاہری اختلاف سے) یہ گمان نہ کرو کہ علماء کے درمیان یہ کوئی حقیقی اختلاف ہے یہاں تک کہ اس کے بعد تم کہو کہ جب اول واجبات میں اتنا اختلاف ہے تو بقیہ عقائد اور فقہ میں کتنا ہو گا۔ تمہاری یہ سوچ تمہیں علماء کو (علم اور کردار میں) ہلکا سمجھنے پر اُبھارے گی اور یہیں سے گمراہی اور خسران کا دروا ہو گا۔ پھر تم اپنی فاسد رائے اور عقلِ قاصر‘ جو اس طرح کے مسائل میں غور و فکر کے قابل نہیں‘ پر جم جاؤ گے۔ ان تمام اقوال کا (جن میں تمہیں اختلاف محسوس ہو رہا ہے) منبع واحد ہے اور یہ علمِ توحید کے فہم کو نفوس میں راسخ کرتے ہیں۔ ان کے درمیان اختلاف محض ظاہری ہے۔

جس نے کہا کہ سب سے پہلا واجب زبان سے شہادتَین کا اظہار ہے‘ اس کا مقصد یہ ہے کہ کافر کے خون کا

حرام ہو جانا۔ اور اس کے ساتھ مسلمانوں والا معاملہ کرنا ممکن نہیں جب تک کہ وہ اپنی زبان سے کلمۂ شہادت ادا نہیں کرتا۔ یہ وہ پہلا معاملہ ہے جس میں انسان کو جلدی کرنی چاہیے تاکہ اس کی کفر سے براءت اور اسلام میں داخلے کا اعلان ہو جائے۔ جس نے یہ کہا کہ مکلّف پر سب سے پہلا واجب اللہ اُس کے رسول ﷺ اور اُس کے دین کا علم ہے اس کا مقصد یہ تھا کہ زبان سے شہادتین کی ادائیگی بھی تب اللہ کے نزدیک معتبر ہوگی جب اس کو اپنے ذکر کردہ کلمات کا اجمالی علم تو حاصل ہو تاکہ زبان سے کلمۂ توحید کی اس کے معانی کے ساتھ ادائیگی صحیح و معتبر ٹھہرے۔ اسی طرح اس کا اعتقاد بھی (صحیح و معتبر قرار پائے)۔ جس نے یہ کہا کہ پہلا واجب نظر ہے اس نے یہ اس لیے کہا کہ عام طور پر ایک انسان کے لیے یہ مشکل ہوتا ہے کہ وہ بغیر غور و فکر کے حق تک پہنچے چاہے وہ غور و فکر اجمالی ہی کیوں نہ ہو۔ پس جب وہ سوچے گا تو علم تک پہنچے گا اور اس کی زبان سے کلمۂ توحید ادا ہوگا۔ یہ اس لیے بھی کہا کہ حق پر استدلال کے لیے نظر واجب ہے۔

جس نے اس رائے کا اظہار کیا کہ پہلا واجب قصدِ نظر (یعنی نظر کا ارادہ کرنا) ہے اس کی رائے کا سبب یہ ہے کہ انسان کے لیے ممکن نہیں کہ وہ بالفعل نظر کرے مگر یہ کہ اس کام کے لیے اس کی نیت اور اس کا عزم ہو۔ پس سبب کو بھی نتیجے کے حکم میں شمار کیا گیا (یعنی اگر نظر واجب ہے اور نظر بغیر ارادے اور نیت کے ممکن نہیں تو ارادہ و نیت بھی واجب ہے۔ ایک اصولی قاعدہ ہے: ما لا یتم الواجب الا بہ فھو واجب کہ اگر واجب کی ادائیگی صحت کے ساتھ کسی خاص سبب کے بغیر نہ ہوسکتی ہو تو وہ سبب بھی واجب ٹھہرے گا)۔ جن کی یہ رائے تھی کہ واجب نظر کا پہلا جزو ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ غور و فکر کا عمل کچھ مرتب اجزاء رکھتا ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ آپ جزوِ ثانی سے نظر کا آغاز کریں مگر یہ کہ پہلے جزو پر غور و فکر کو مکمل کیا جائے۔

اسی طرح ہم علمائے شریعت کے بہت سے اقوال میں ظاہری تناقض و تضاد دیکھتے ہیں جبکہ حقیقت میں ان میں اتفاق ہوتا ہے اور یہ مختلف آراء ایک دوسرے کی تکمیل کا سامان کرتی ہیں۔ وہ جاہلِ محض انسان جو علمائے شریعت کے ساتھ سوئے ظن رکھتا ہے ان کے اجتہادات کو اس طرح پیش کرتا ہے جس سے ان علماء کے مراتب کی تنقیص لازم آئے اور یہیں سے وہ ان کے اقوال و مذاہب پر تنقید کرتا ہے۔ پس اصل بات یہ ہے کہ وہ اقوال و اجتہادات کی حقیقت سے ناواقفِ محض ہے اور نہ ہی وہ ان کا احاطہ کر سکتا ہے بلکہ وہ اس کام میں پڑا ہی اپنے نقص معرفت کی وجہ سے ہے پھر دعویٰ یہ کرتا ہے کہ اس (ظاہری) اختلاف و تضاد کا سبب فلسفہ ہے۔ یہاں یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ فلسفہ کو بھی نہیں جانتا اور نہ ہی علماء کے اقوال و اجتہادات کی فنی باریکیوں سے واقف ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ علمائے شریعت' اللہ اُن پر اپنی رحمتیں نازل کرے' کے کلام کا حامل بننے کے لائق ہی نہیں ہے۔''

ھل علم الکلام یحتاج الی التجدید (کیا علم الکلام کو حاجتِ تجدید ہے؟)

''یہ ایک بہت اہم سوال ہے جو میرے غور و فکر کا مستقل موضوع ہے بلکہ میرا سب سے بڑا دینی مسئلہ اور میری کوششوں کا محور یہی ہے۔

بے شک علم الکلام کسی بھی علمِ انسانی کی طرح (زمانے کی مناسبت اور مسائل و حالات میں تبدیلی کی وجہ سے) تبدیلی اور حذف و اضافے کا ہمیشہ محتاج رہے گا اور علم الکلام کی تاریخ میں ایسا ہی ہوتا رہا ہے۔ اس کی وجہ علم الکلام کے موضوع کو جان لینے سے واضح طور پر سامنے آجاتی ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ علم الکلام کے بہت سے مسائل وہ شبہات ہیں جو مخالفین اس دین پر وارد کرتے ہیں اور یہ بات ہم جانتے ہیں کہ یہ شبہات بعض اوقات قدیم ہوتے ہیں' بس ظاہری شکل جدید ہوتی ہے جبکہ بعض شبہات مکمل طور پر جدید ہوتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں بحیثیت متکلمین اسلام ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ اس شبہ کو سمجھیں' اس پر غور کریں اور اس کے فساد و بطلان کو ظاہر کریں۔ اگر وہ جدید ہو تو ہم پر لازم ہے کہ ہم اصولِ کلیہ کلامیہ پر دوبارہ غور کریں تاکہ ایسے قواعد کا استنباط کیا جاسکے جو ان اعتراضات وشبہات کو دور کرسکیں۔

علومِ شرعیہ میں سے کوئی بھی علم جو (اپنی نشوونما اور حوادث کے سبب سے شرعی حکم کے اخذ و استنباط میں) انسانی کوششوں اور محنتوں کا نتیجہ ہو' اس احتیاج سے خالی نہیں ہوتا۔ یہ بات صرف علم الکلام کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ ہم علمِ فقہ' علمِ تفسیر اور بقیہ تمام علومِ شرعیہ کو بھی اس کا محتاج سمجھتے ہیں (یعنی زمانے کے بدلنے اور نئے انسانی مسائل کے سامنے آنے سے ان علوم کے قواعد و فروعات کو تبدیلی کے عمل سے گزارنا نہ کہ اصولوں کو) لیکن یہ بات کسی صورت جائز نہیں ہوگی کہ قولِ تجدید کا قائل اس احتیاجِ تجدید و اضافے کے دائرے کو اصولِ کلیہ تک پھیلا دے جن پر تمام علمائے اُمّت کا اجماع ہے۔ یہ (اصولوں میں تجدید و تبدیلی) اس لیے ناجائز ہے کہ یہ بات سلف پر گمراہی کے الزام کا سبب بنتی ہے اور اس بات تک کہ دین ان پر واضح نہیں تھا (کہ زمان و مکان کی تبدیلی دین کے اصولوں کو بھی بدل سکتی ہے)۔ تحقیق پر مبنی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام زمانوں میں اس (دین) کے بیان کی ذمہ داری اٹھائی ہوئی ہے۔ یہ اس لیے بھی جائز نہیں ہے کہ یہ (تجدید فی الاصول) عقائدِ قطعیہ میں تغیر کا باعث بھی بن سکتا ہے۔ بعض لوگوں کے اس قول سے کہ ہمارے لیے (عہدِ جدید میں) ضروری ہے کہ ہم اس علم الکلام سے دامن چھڑالیں یا ہم اس کی ساخت اور مادہ میں بہت بنیادی تبدیلیاں کریں' ہم اپنے آپ کو بالکلیہ متفق نہیں پاتے۔ شقِ اوّل کہ علم الکلام کو مکمل طور پر چھوڑ دیا جائے' اس کا بطلان ہم واضح کرآئے ہیں۔ جہاں تک ساخت اور مضمون میں تبدیلی کی بات ہے' اگر مضمون میں تبدیلی سے مراد تمام قواعد کا بدل دینا ہے جن سے استدلال مکمل اور ثابت ہوتا ہے تو یہ بات محض باطل ہے۔ ضرورت تو تنقیحِ قواعد کی ہے اور ان میں زیادتی کی اگر ممکن ہو (قواعد سے مراد اصول نہیں ہیں۔ قواعد اصولوں سے اخذ کیے جاتے ہیں) مگر نہایت ہی احتیاط کے ساتھ اور ڈرتے ہوئے۔ اگر ان کی مراد (قواعد میں) نظرثانی کرتے رہنا اور ان کو بحث کا موضوع بنائے رکھنا ہے تاکہ ان کا ارتقائی عمل جاری رہے اور اس علمی ذخیرے میں جو علمائے متقدمین ہمارے فائدے کے لیے چھوڑ گئے ہیں' کچھ ضروری اضافہ کیا جاسکے تو اس بات میں کچھ حرج نہیں۔ البتہ اس کام کے لیے شدید محنت اور پہلے اس (علمی ذخیرے) کے صحیح فہم کی ضرورت ہے جو وہ ہماری تحویل میں دے گئے ہیں۔ یعنی اس کام کے لیے صرف آوازِ تجدید بلند کرنا کافی

نہیں۔ جو آدمی کسی علم سے جاہل ہو اس میں اضافہ یا کمی صحیح بنیادوں پر کیسے کر سکتا ہے!

حقیقت یہ ہے کہ علماء جو کلامی سرمایہ ہمارے سپرد کر گئے ہیں‘ اگر اس زمانے کے لوگ اس کے فہم وتحقیق کا حق ادا کریں تو وہ یہ بات جان لیں گے کہ ہمارے اسلاف نے اس علم کی تاسیس کی راہ میں بڑی مشقت اٹھائی ہے اور بڑے معرکے سر کیے ہیں۔ متاخرین کے لیے زیادہ کام نہیں رہ گیا مگر تنقیحِ قواعد اور ان میں اضافہ جو کہ تحولِ زمانہ اور افکار وشبہاتِ جدیدہ کی وجہ سے یا اسلوبِ کلام اور ذرائع مواصلات میں تغیر کے سبب سے ضروری ہو گیا ہے۔‘‘

مندرجہ بالا ترجمہ کردہ تینوں اقتباسات بہت سے ضروری مباحثِ عقیدہ وکلام کا احاطہ کرتے ہیں‘ خاص طور پر علم الکلام کی تجدید کے مفہوم اور اس کی حاجت واہمیت کی وضاحت کرنے والا آخری اقتباس جس میں بیان کردہ موقف وہی ہے جو ہم اوپر حضرت تھانویؒ کی کتاب ’’الانتباهات المفيدة‘‘ کے حوالے سے نقل کر آئے ہیں۔

مگر کیا کیا جائے کہ جس علم کی تاسیس وتشکیل کی راہ میں ہمارے اسلاف نے اس قدر ژرف نگاہی‘ نکتہ سنجی اور دقیقہ رسی سے کام لیا ہے اس کے فہم وتحقیق کا حق ادا کیے بغیر اور یہ جانے بغیر کہ اس کے اصولوں کا تعلق قرآن وسُنّت کی قطعیات سے ہے‘ ہمارے کچھ اہلِ علم اس پورے علمی سرمائے کو بس گزرے ہوئے زمانوں کی کچھ خاص ضروریات کا پورا کرنے والا‘ کچھ قدیم شبہات ومسائل کا جواب دینے والا اور حل کرنے والا سمجھ لیتے ہیں۔ اپنے اس طرزِ عمل میں وہ اصول وفروع میں تفریق کے بھی روادار نہیں ہوتے۔ آپ کے اس علمی سرمائے کے پیچھے اگر طاقت کا عنصر نہ رہا جو علم کو ایک تہذیبی قوت بنا دیتا ہے تو اس کا حل اس علم کو ہی متروک قرار دے دینا نہیں ہے۔ اس کی زد دین کے کن کن اصولوں پر پڑتی ہے‘ اس موقف کے حاملین اکثر اس سے واقف نہیں ہوتے۔ طاقت کی اپنی ایک دنیا ہے اور طاقت کے حصول کے لیے دین کے کچھ اصولوں اور قطعیات پر سمجھوتا کر لینا دین اور مسلمانوں کے علمی‘ تہذیبی اور سیاسی غلبے کے لیے ایک عجیب متضاد طرزِ عمل ہے۔ کیا اللہ ربّ العزت نے ہم کو اس کا مکلّف بھی ٹھہرایا ہے؟ یہ بھی جدیدیت کے پیدا کردہ اثرات میں سے ایک ہے کہ کامیابی اور ناکامی‘ غلبے اور مغلوبیت کا معیار دنیا ہی کو قرار دیا جائے اور مسلمان قوم کے لیے اسلام کو قربان کر دیا جائے۔ ❁❁❁

شرک کی حقیقت، اقسام اور دورِ حاضر کے شرک سے واقفیت کے لیے مطالعہ کیجیے

حقیقت و اقسامِ شرک

ڈاکٹر اسرار احمد رحمہ اللہ

اشاعت خاص 160 روپے، اشاعت عام 80 روپے

مِلاکُ التأوِیل (۲۸)

تالیف: ابوجعفر احمد بن ابراہیم بن الزبیر الغرناطی
تلخیص وترجمانی: ڈاکٹر صہیب بن عبدالغفار حسن

سُورۃُ ھُود

(۱۷) آیت ۱۰

﴿وَلَئِنۡ اَذَقۡنٰهُ نَعۡمَآءَ بَعۡدَ ضَرَّآءَ مَسَّتۡهُ لَيَقُوۡلَنَّ ذَهَبَ السَّيِّاٰتُ عَنِّىۡ ؕ اِنَّهٗ لَفَرِحٌ فَخُوۡرٌ ۙ﴾ ⑩

’’اور اگر ہم اسے کوئی نعمت چکھائیں اُس تکلیف کے بعد جو اُسے لگ چکی تھی تو وہ کہے گا کہ میری ساری مصیبتیں مجھ سے دُور ہوگئیں۔ بے شک وہ بڑا اِترانے والا اور شیخی مارنے والا ہے۔‘‘

اور سورۂ حٰم السجدۃ کی آیت ۵۰ میں ارشاد فرمایا:

﴿وَلَئِنۡ اَذَقۡنٰهُ رَحۡمَةً مِّنَّا مِنۡۢ بَعۡدِ ضَرَّآءَ مَسَّتۡهُ لَيَقُوۡلَنَّ هٰذَا لِىۡ ۙ وَمَاۤ اَظُنُّ السَّاعَةَ قَآئِمَةً ۙ﴾

’’اور اگر ہم اسے اپنی طرف سے کسی رحمت کا مزا چکھاتے ہیں اُس مصیبت کے بعد جو اُسے پہنچ چکی تھی تو وہ کہے گا: مَیں تو اسی کا حق دار تھا‘ اور مَیں نہیں سمجھتا کہ قیامت کی گھڑی آنے والی ہے۔‘‘

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سورۂ حٰمٓ السَّجدۃ کی آیت میں دو الفاظ کا اضافہ ہے جو سورۂ ہود کی آیت میں وارد نہیں ہوئے اور وہ ہیں ’’مِنَّا ‘‘ لفظ رَحۡمَةً کے بعد اور ’’مِنۡ‘‘ بَعۡدِ سے پہلے‘ تو اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب‘ واللہ اعلم! یہ سمجھ میں آتا ہے کہ سورۂ حٰمٓ السَّجدۃ میں اس آیت سے قبل وہ زائد مضمون ہے جو سورۂ ہود میں نہیں وارد ہوا ہے۔ سورۂ حٰمٓ السَّجدۃ میں اس آیت سے قبل کافر کا یہ قول نقل ہوا ہے: ﴿وَيَوۡمَ يُنَادِيۡهِمۡ اَيۡنَ شُرَكَآءِىۡ ۙ﴾ (آیت ۴۷) ’’اور اس دن وہ انہیں پکارے گا: کہاں گئے میرے شریک!‘‘ اور اس سے مقصود یہ ہے کہ اُس کے شریک خدا اُس کے کسی کام نہ آسکیں گے‘ اور وہ اس بات کو جان لے گا کہ جو کچھ وہ اس دنیا میں کرتا رہا سب بے کار تھا اور آج کے دن اللہ کے عذاب سے چھٹکارا حاصل کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔

اب چونکہ یہاں شرکاء کا ذکر ہے تو ’’رَحۡمَةً مِّنَّا‘‘ کہہ کر اس بات کو ظاہر کیا گیا ہے کہ دینے والا صرف اللہ ہے اور اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے۔ اور سورۂ ہود میں شرکاء کا ذکر نہ تھا اس لیے ’’مِنَّا‘‘ کا اضافہ بھی مناسب نہ تھا۔

چونکہ سورۂ حٰمٓ السَّجدۃ میں یوں تفصیل سے کام لیا گیا تھا تو یہاں ’’مِنۡ‘‘ کا اضافہ (یعنی مِنۡۢ بَعۡدِ ضَرَّآءَ) بھی مناسب تھا۔ اور ہم پہلے بھی اس اصول کا تذکرہ کرچکے ہیں کہ جہاں اطناب (یعنی طوالت) ہو تو وہاں

الفاظ کی بھی زیادتی ہوتی ہے اور جہاں ایجاز ہو وہاں الفاظ بھی کم لائے جاتے ہیں۔ واللہ اعلم!

(۱۷۲) آیت ۱۷

﴿وَمَنْ يَّكْفُرْ بِهٖ مِنَ الْاَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهٗ ۚ فَلَا تَكُ فِيْ مِرْيَةٍ مِّنْهُ ۗ اِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكَ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُوْنَ ﴿١٧﴾﴾

''اور ان گروہوں میں سے جو اس کا انکار کرتا ہے تو اس کے لیے آگ کا وعدہ ہے' اور آپؐ کو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہونا چاہیے۔ یہی حق ہے آپؐ کے ربّ کی طرف سے' لیکن اکثر لوگ ایمان نہیں لاتے ہیں۔''

اور آخر میں جہاں جنت کا یہ وصف ارشاد ہوا: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوْذٍ ﴿١٠٨﴾﴾ ''یہ وہ عطا ہے جو کٹنے والی نہیں ہے۔'' اس کے بعد (آیت ۱۰۹ میں) فرمایا:

﴿فَلَا تَكُ فِيْ مِرْيَةٍ مِّمَّا يَعْبُدُ هٰٓؤُلَآءِ ۭ مَا يَعْبُدُوْنَ اِلَّا كَمَا يَعْبُدُ اٰبَآؤُهُمْ مِّنْ قَبْلُ ۭ﴾

''تو پھر تم شک میں نہ پڑو اس عبادت سے جو یہ لوگ کر رہے ہیں۔ یہ وہی عبادت کر رہے ہیں جو اس سے قبل ان کے آباء کیا کرتے تھے۔''

اور سورۃ السجدۃ میں ارشاد فرمایا:

﴿وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ فَلَا تَكُنْ فِيْ مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَآئِهٖ﴾ (آیت ۲۳)

''اور بے شک ہم نے موسیٰ کو کتاب دی تو تم اس سے ملاقات کے بارے میں کسی شک میں نہ پڑ جانا۔''

اس آیت میں ''تَكُنْ'' ''ن'' کے ساتھ آیا ہے جبکہ پہلی دو آیات میں بغیر نون کے صرف ''فَلَا تَكُ'' کے الفاظ ہیں تو اس کا کیا سبب ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ''تَكُوْن'' سے قبل اگر حرف جازم (جیسے لَمْ) آجائے تو اہلِ عرب کے نزدیک اس میں وہ کچھ تصرفات کیے جا سکتے ہیں جو اس سے مشابہ الفاظ میں نہیں کیے گئے۔ ایک بات تو یہ ہے کہ اگر دو ساکن حرف مل جائیں تو ''واؤ'' حذف ہو جاتا ہے جیسے سورۃ السجدۃ کی آیت میں دیکھا جا سکتا ہے (لَا تَ كُ وْ نْ) ''لَا'' حرفِ جازم ہے جس کی وجہ سے ''ن'' پر جزم ہے اور اس سے قبل ''و'' بھی ساکن ہے تو یوں دو ساکن حروف مل گئے تو ''و'' حذف ہو گیا۔ لیکن فصیح کلام میں اگر ''ن'' متحرک ہو تو پھر ''ن'' حذف نہیں ہوتا' چاہے یہ حرکت اگلے لفظ سے ملا کر پڑھنے کے لیے ہی کیوں نہ ہو' جیسے: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾ یہاں اصل میں ''لَمْ يَكُنْ'' تھا' لیکن اگلے لفظ سے ملانے کے لیے نون پر حرکت آ گئی۔ البتہ شعر میں اس کا لحاظ نہیں کیا جاتا اور اسے حذف کیا جا سکتا ہے' جیسے: ؎

لم يَكُ الحقّ سِوَى اَنْ هَاجَهٗ رسمُ دارٍ قد تَعَفَّى بالسُّوَرِ

''حق نہیں تھا سوائے اس کے کہ (اس کے دل میں) یہ دیکھ کر ہیجان پیدا ہوا کہ گھر کی صرف نشانی ہی رہ گئی ہے جو کہ اپنے احاطہ کے ساتھ مٹ چکا ہے۔''

سورۂ ہود کی دونوں آیات میں اصل قاعدے کے مطابق ''ن'' محذوف کر دیا گیا' صرف (فَلَا تَكُ) کہا گیا اور سورۃ السجدۃ کی آیت میں مذکورہ وضاحت کے مطابق صرف ''و'' حذف ہوا' ''ن'' باقی رکھا گیا۔ اور یہ اس لیے کہ سورۂ ہود کی دونوں آیات میں ﴿فَلَا تَكُ فِيْ مِرْيَةٍ مِّنْهُ ۚ﴾ کے بعد چند کلمات اور ہیں اور پھر بات ختم ہوجاتی ہے۔ پہلی آیت کے آخر میں یہ الفاظ ہیں: ﴿اِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكَ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُوْنَ ﴿١٧﴾﴾ اور دوسری آیت کے بعد یہ الفاظ ہیں: ﴿مِّمَّا يَعْبُدُ هٰٓؤُلَآءِ ۭ مَا يَعْبُدُوْنَ اِلَّا كَمَا يَعْبُدُ اٰبَاۗؤُهُمْ مِّنْ قَبْلُ ۭ وَاِنَّا لَمُوَفُّوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ غَيْرَ مَنْقُوْصٍ ﴿١٠٩﴾﴾ لیکن سورۃ السجدۃ کی مذکورہ آیت سے متصل کلام تین آیات میں پھیلا ہوا ہے' فرمایا:

﴿وَجَعَلْنٰهُ هُدًى لِّبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ ﴿٢٣﴾﴾

﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ اَىِٕمَّةً يَّهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوْا ڜ وَكَانُوْا بِاٰيٰتِنَا يُوْقِنُوْنَ ﴿٢٤﴾﴾

﴿اِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِيْمَا كَانُوْا فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ ﴿٢٥﴾﴾

اور ہم یہ قاعدہ بارہا ذکر کر چکے ہیں کہ جہاں کلام مختصر ہو تو وہاں بعض الفاظ اختصار کے ساتھ لائے جاتے ہیں اور جہاں کلام میں طوالت ہو تو وہاں الفاظ کے ذخیرے میں بھی اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ واللہ اعلم!

(۱۷۳) **آیت** ۲۲

﴿لَا جَرَمَ اَنَّهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ هُمُ الْاَخْسَرُوْنَ ﴿٢٢﴾﴾

''اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ لوگ آخرت میں خسارہ پانے والوں میں سے ہیں۔''

اور سورۃ النحل میں ارشاد فرمایا:

﴿لَا جَرَمَ اَنَّهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ ﴿١٠٩﴾﴾

''اور کوئی شک نہیں کہ آخرت میں یہی لوگ خسارہ پانے والوں میں سے ہیں۔''

سورۂ ہود کی آیت میں ''الْاَخْسَرُوْنَ'' صیغہ تفضیل ہے اور سورۃ النحل کی آیت میں ''الْخٰسِرُوْنَ'' صیغہ فاعل ہے تو اس فرق کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سورۂ ہود کی مذکورہ آیت سے قبل جتنی بھی آیات ہیں ان میں تفضیل جھلکتی ہے۔ فرمایا: ﴿اَفَمَنْ كَانَ عَلٰي بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّهٖ﴾ (آیت ۱۷) ''کیا وہ شخص جو اپنے ربّ کی طرف سے کھلی کھلی نشانی پر ہے؟'' یعنی کیا وہ اس کے برابر ہوسکتا ہے جو کفر کرے' انکار کرے اور رسولوں کو جھٹلائے؟ اس کے بعد افعل التفضیل کے صیغے کے ساتھ فرمایا: ﴿وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰي عَلَي اللّٰهِ كَذِبًا ۭ﴾ (آیت ۱۸) ''اور اس سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا جس نے اللہ پر جھوٹ باندھا''۔ پھر ان لوگوں کے مزید اوصاف ذکر کیے گئے کہ وہ اللہ ربّ العزّت کے سامنے پیش کیے جائیں گے۔ اور پھر گواہوں کا قول نقل کیا گیا:

﴿هٰٓؤُلَاۗءِ الَّذِيْنَ كَذَبُوْا عَلٰي رَبِّهِمْ ۚ اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَي الظّٰلِمِيْنَ ﴿١٨﴾ الَّذِيْنَ يَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ﴾ (آیت ۱۸۔۱۹)

''یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے ربّ پر جھوٹ باندھا ہے۔ خبردار رہو کہ اللہ کی لعنت ہے ظالموں پر۔ جو اللہ کی راہ سے روکتے ہیں۔''

اور پھر ذکر کیا گیا کہ ان کا عذاب دوچند کیا جاتا رہے گا۔ اور یہ بات پھر اس آیت پر ختم ہوتی ہے: ﴿لَا جَرَمَ اَنَّهُمْ فِی الْاٰخِرَةِ هُمُ الْاَخْسَرُوْنَ ﴿۲۲﴾﴾

اس سیاقِ قرآنی کو دیکھا جائے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ آخر میں ان لوگوں کے بارے میں ''الْاَخْسَرُوْنَ'' بصیغہ تفضیل اسی لیے لایا گیا ہے کہ ان لوگوں کے جرائم میں بار بار ایسی چیزوں کا ذکر ہو رہا ہے جن میں کفر و تکذیب کو حق اور صداقت پر فوقیت دی گئی تھی' اس لیے ان لوگوں کے انجام میں بھی بجائے ''خٰسِرُوْنَ'' (بصیغہ فاعل) کے ''الْاَخْسَرُوْنَ'' (بصیغہ افعل التفضیل) کا لایا جانا ہی مناسب تھا۔

اس کے بالمقابل سورۃ النحل کی آیت سے قبل کوئی ایسا بیان نہیں ہے جس میں مفاضلت یا ایک چیز کے دوسری چیز پر فوقیت رکھنے کا تذکرہ ہو۔ ملاحظہ ہو ماقبل آیات' فرمایا: ﴿اِنَّ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاٰیٰتِ اللّٰهِ ۙ لَا یَهْدِیْهِمُ اللّٰهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ ﴿۱۰۴﴾﴾ ''بے شک جو لوگ اللہ کی آیات پر ایمان نہیں لاتے' اللہ انہیں ہدایت نہیں دیتا اور ان کے لیے دردناک عذاب ہے۔'' ﴿اِنَّمَا یَفْتَرِی الْکَذِبَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاٰیٰتِ اللّٰهِ ۚ وَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْکٰذِبُوْنَ ﴿۱۰۵﴾﴾ ''بے شک وہ لوگ جھوٹ گھڑتے ہیں جو اللہ کی آیات پر ایمان نہیں لاتے' اور وہی لوگ جھوٹے ہیں۔'' اور ایک آیت چھوڑ کر فرمایا: ﴿وَاَنَّ اللّٰهَ لَا یَهْدِی الْقَوْمَ الْکٰفِرِیْنَ ﴿۱۰۷﴾﴾ ''اور بے شک اللہ کافروں کو ہدایت نہیں دیتا۔'' اور اس کی اگلی آیت میں ارشاد فرمایا: ﴿وَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْغٰفِلُوْنَ ﴿۱۰۸﴾﴾ ''اور یہی لوگ غافل ہیں۔''

اب ملاحظہ ہو کہ بیان ہو رہا ہے کُفّار کا' ان کے جرائم کا' اور ان کے اوصاف کو ان تینوں آیات میں جمع سالم کے صیغے (یعنی کاذبون' کافرون' غافلون) سے بیان کیا گیا ہے۔ اس لیے مناسب تھا کہ جہاں ان کے انجام کا ذکر ہوا وہاں بھی ''الْخٰسِرُوْنَ'' کہہ کر صیغہ فاعل سے ہی بات کا اختتام کیا گیا۔ اور یوں واضح ہو گیا کہ دونوں سورتوں کی آیات میں یہ دونوں الفاظ ''الْاَخْسَرُوْنَ'' اور ''الْخٰسِرُوْنَ'' اپنی اپنی جگہ سیاق و سباق اور فواصل کے اعتبار سے بالکل مناسب تھے۔ اور اگر اس کا اُلٹ کیا جاتا تو وہ غیر مناسب ہوتا۔ واللہ اعلم!

(۱۷۴) آیت ۲۸ (بابت قصہ نوح علیہ السلام)

﴿قَالَ یٰقَوْمِ اَرَءَیْتُمْ اِنْ کُنْتُ عَلٰی بَیِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّیْ وَاٰتٰىنِیْ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهٖ فَعُمِّیَتْ عَلَیْکُمْ ؕ﴾

''اور اس نے کہا: اے میری قوم! تمہاری کیا رائے ہے' اگر میں اپنے رب کی طرف سے کھلی کھلی دلیل پر کھڑا ہوں اور اس نے اپنے پاس سے مجھے رحمت سے بھی نوازا جو تمہاری نگاہوں سے چھپا دی گئی ہو . . .''

اس کے بعد صالح علیہ السلام کے قصے میں ان کا یہ قول نقل ہوا:

﴿قَالَ یٰقَوْمِ اَرَءَیْتُمْ اِنْ کُنْتُ عَلٰی بَیِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّیْ وَاٰتٰىنِیْ مِنْهُ رَحْمَةً﴾ (آیت ۶۳)

’’اور اس نے کہا: اے میری قوم! تمہاری کیا رائے ہے کہ اگر مَیں اپنے رب کی طرف سے کھلی کھلی دلیل پر کھڑا ہوں اور اس نے مجھے اپنی طرف سے رحمت بھی عطا کی ہو۔ ۔ ۔ ۔ ‘‘

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ صالح علیہ السلام کے قول میں ’’مِنْهُ رَحْمَةً‘‘ کہا گیا۔ یعنی ’’اٰتٰنِیْ‘‘ کے مفعول اوّل کے بعد پہلے مجرور یعنی ’’مِنْهُ‘‘ لایا گیا اور پھر مفعول ثانی یعنی ’’رَحْمَةً‘‘ کا ذکر کیا گیا‘ حالانکہ اس ضمیر مجرور کو بعد میں لانا چاہیے تھا‘ جیسا کہ قولِ نوح علیہ السلام میں بیان ہوا یعنی ’’مِنْ عِنْدِهٖ‘‘۔ اور وہ اس لیے کہ عام طور پر ضمیر مفعول کے بعد ہی ذکر کی جاتی ہے تو اس کا کیا سبب ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قومِ صالح اور قومِ نوح کے جواب میں فرق ہے‘ قومِ صالح نے بہت بُرے انداز میں جواب دیا جب انہوں نے یہ الفاظ کہے: ﴿قَدْ كُنْتَ فِيْنَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هٰذَآ﴾ (آیت ۶۲) ’’اس سے پہلے تو تو ہمارے نزدیک بڑی اُمیدوں کا مرکز تھا۔‘‘ یعنی ہم تو یہ امیدیں لگائے بیٹھے تھے کہ تُو ہمارا سردار ہوگا‘ ہم تیرے مشورے کے بغیر کوئی کام نہ کریں گے‘ بلکہ ہر کام تیری رائے کے مطابق کریں گے۔ اور یوں انہوں نے نبی کے مقام کو اپنے مقام سے نیچے گردانا۔ ان کے اس قبیح جواب کے مقابلے میں صالح علیہ السلام کا یہ کہنا مناسب تھا: ﴿اَرَءَيْتُمْ اِنْ كُنْتُ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّيْ وَاٰتٰنِيْ مِنْهُ رَحْمَةً﴾۔ ان پر واضح کر دیا کہ واقعی یہی ان کا مقام ہے‘ وہ اپنے معاملات میں بصیرت رکھتے ہیں۔ اور انہوں نے مناظرات کے اس اصول کو بھی مدِنظر رکھا کہ ان کا حریف مناظرے کے دوران اگر ایسی کوئی بات بھی فرض کے طور پر کہے جس کا وہ اعتقاد نہ رکھتا ہو تو اس فرض کو تسلیم کرتے ہوئے انہی پر ان کے قول کے مطابق حُجّت قائم کی جائے‘ گویا یوں کہا جائے: ’’چلو مان لیا جو تم کہہ رہے ہو کہ مَیں اپنے ربّ کی طرف سے کھلی دلیل پر کھڑا ہوں اور اس نے اپنی طرف سے مجھے رحمت سے بھی نوازا ہے اور پھر مَیں تمہارے کہنے کے مطابق اس کی نافرمانی شروع کر دوں تو کون ہے جو میری مدد کرے گا اور کون ہے جو مجھے اس کے عذاب سے بچائے گا؟‘‘

یہاں ’’اٰتٰنِیْ مِنْهُ رَحْمَةً‘‘ میں ضمیر کو پہلے لے آنے سے تاکید کا مفہوم پیدا ہوتا ہے کہ رحمت تو اُسی کی طرف سے آئی ہے اور اس بات میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ اور اگر اس ضمیر کو بعد میں لایا جاتا تو یہ خصوصیت پیدا نہ ہوتی۔ اس ضمیر کا پہلے لے آنا ویسے ہی ہے جیسے اس آیت میں: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝۴﴾ (الاخلاص) ’’اور نہیں ہے اس کے لیے برابر سرابر کوئی بھی۔‘‘ اور اس کی نظیر سیبویہ کا ذکر کردہ یہ شعر بھی ہے: ؎

لَتقْرُبِنَّ قَرَبًا جُلْذِيًا مَا دَامَ فِيهِنَّ فصيلٌ حَيًّا

’’ان اونٹنیوں کو (پانی پینے کے لیے) تیز تیز چلنا چاہیے جب تک کہ ان میں اونٹنی کا ایک بچہ بھی زندہ ہے۔‘‘

چونکہ انہوں نے بڑے قبیح انداز میں جواب دیا تھا اس لیے ان کے جواب میں بھی تاکید کا یہ پہلو غالب رہا کہ ضمیر پہلے لائی جائے اور اس بات کی وضاحت ہو جائے کہ رحمت تو صرف اُسی کی طرف سے آسکتی ہے۔

لیکن قومِ نوح کے جواب میں اتنی قباحت کا اظہار نہیں ہوا‘ زیادہ سے زیادہ انہوں نے یہ کہا: ﴿مَا نَرٰىكَ اِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا﴾ (ھود: ۲۷) ’’ہم تمہیں نہیں دیکھتے مگر ایک بشر جو ہمارے جیسا ہے۔‘‘ گویا وہ کہہ رہے

ہیں: اگر تم رسول ہوتے تو فرشتہ ہوتے‘ ہمارے جیسے تو نہ ہوتے!! تو اس کے جواب میں کہا گیا: ﴿وَاٰتٰىنِيْ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهٖ﴾ ’’اور اس نے مجھے رحمت عطا کی ہے اپنے پاس سے۔‘‘ تو یہاں ضمیر کو حسبِ حال بعد میں لایا گیا کہ یہاں وہ تاکیدی پہلو نہ تھا جو صالح علیہ السلام کے قصے میں مذکور ہوا۔ واللہ اعلم!

(۱۷۵) آیت ۴۰

﴿حَتّٰٓى اِذَا جَآءَ اَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّوْرُ ۙ قُلْنَا احْمِلْ فِيْهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَاَهْلَكَ اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾

’’پھر جب ہمارا حکم آ گیا اور تنور ابلنے لگا‘ ہم نے کہا کہ سوار کر لے (اس کشتی میں) ہر ایک کا جوڑا جوڑا‘ اور اپنے گھر والوں کو بھی ماسوا اُن کے جن کے بارے میں پہلے فیصلہ کیا جا چکا ہے۔‘‘

اور سورۃ المؤمنون میں ارشاد فرمایا:

﴿فَاِذَا جَآءَ اَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّوْرُ ۙ فَاسْلُكْ فِيْهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ (آیت ۲۷)

’’پھر جب ہمارا حکم آ جائے اور تنور اُبلنے لگے‘ تو پھر اس میں ہر ایک کا جوڑا جوڑا داخل کر لینا۔‘‘

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دونوں سورتوں میں ایک ہی قصہ بیان ہوا ہے لیکن سورۂ ہود میں ’’اِحْمِلْ فِيْهَا‘‘ (سوار کر لینا) اور سورۃ المؤمنون ’’اُسْلُكْ فِيْهَا‘‘ (اپنا لینا‘ داخل کر لینا) کیوں کہا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ’’حَمَل‘‘ کا لفظ لغت کے اعتبار سے وسعت رکھتا ہے اور کلام کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرتا ہے‘ جیسے:

حملتُ الشيءَ الى فلان	:	مَیں فلاں شخص کی طرف چیز لے گیا
حملتهُ على كاهلى	:	مَیں نے اسے اپنے کندھے پر اٹھا لیا
حملتُ العلمَ عن فلانٍ	:	مَیں نے فلاں شخص سے علم کو حاصل کیا
حَمَلَ فلانُ الامانةَ	:	فلاں نے امانت سنبھال لی
حَمَلَت القصبُ على كذا	:	ڈنڈا فلاں پر جا برسا
حَمَل الفارسُ على صاحبِه	:	شہسوار نے اپنے مصاحب پر ہی وار کر دیا
حَمَلَتِ المرأة	:	عورت حاملہ ہوئی
حَملتِ الشجرةُ	:	درخت تخم پذیر ہوا

اور ان تمام جگہوں پر لفظ ’’سَلک‘‘ استعمال نہیں ہوگا‘ اِلا یہ کہ جس چیز کو اٹھایا گیا ہے اس کا جسم ہو۔ ایسی جگہ دونوں لفظ ایک دوسرے کی جگہ پر استعمال ہو سکتے ہیں الا یہ کہ کوئی مانع ہو۔ لفظ ’’سَلک‘‘ کو اہلِ عرب داخل کرنے کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں جیسے: سَلَكْتُ الشَّيْءَ فِي الشَّيْءِ وَاَسْلَكْتُه یعنی میں نے ایک چیز کو دوسری چیز میں داخل کر دیا۔

اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: ﴿اُسْلُكْ يَدَكَ فِيْ جَيْبِكَ﴾ (القصص: ۳۲) ’’اپنا ہاتھ اپنے گریبان

میں ڈالو۔'' اور فرمایا: ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِيْ سَقَرَ ﴿٤٢﴾ ﴾ (المدثر) ''تمہیں کس چیز نے جہنم میں داخل کیا؟'' اور فرمایا: ﴿ وَمَنْ يُّعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهٖ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا ﴿١٧﴾ ﴾ (الجن) ''اور جو اپنے رب کے ذکر سے منہ پھیرے گا تو وہ اسے سخت عذاب میں ڈال دے گا۔'' اور کم ہی ایسا ہوتا ہے کہ یہ مفہوم اور معنی لفظ ''سَلَكَ'' میں نہ پایا جائے' یعنی داخل ہونا حقیقی طور پر یا مجازی معنی میں۔ اور چونکہ لفظ ''حَمَلَ'' میں زیادہ وسعت پائی جاتی ہے تو سورۂ ہود میں اس کا لایا جانا مناسب تھا کہ سورۂ ہود وہ سورت ہے جس میں نوح علیہ السلام کا قصہ پوری تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے' اور اس قصے کی وسعت کا تقاضا تھا کہ اس سورۃ میں وہ لفظ لایا جاتا جس کے معنی میں زیادہ وسعت اور پھیلاؤ ہو۔

اس سورت میں ''قُلْنَا'' کا لفظ بھی ہے جبکہ سورۃ المؤمنون میں طوفانِ نوح کے بارے میں ایک جیسے الفاظ ہیں لیکن ''قُلْنَا'' کا اضافہ نہیں ہے۔ اور اس سے ہمارے اس دعوے کی تائید ہوتی ہے کہ جہاں کلام میں طوالت ہو وہاں کلمات بھی زیادہ ہوتے ہیں۔ اب دیکھ لیجیے کہ سورۂ ہود میں کہا گیا: ﴿ حَتّٰۤى اِذَا جَآءَ اَمْرُنَا ﴾ اور اس کے مقابلہ میں سورۃ المؤمنون میں کہا گیا: ﴿ فَاِذَا جَآءَ اَمْرُنَا ﴾۔ ''حَتّٰى'' چار حروف پر مشتمل ہے اور ''فاء'' صرف ایک حرف ہے' یعنی جہاں کلام میں طوالت تھی تو وہاں ''حَتّٰى'' لایا گیا اور جہاں اختصار تھا وہاں صرف ''فاء'' لایا گیا جسے فاء التعقیب بھی کہا جاتا ہے' یعنی ایک کام کے بعد جب دوسرا کام کیا جائے تو بجائے ''و'' کے ''ف'' لایا جاتا ہے۔

(۱۷۶) آیت ۵۸

﴿ وَلَمَّا جَآءَ اَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُوْدًا وَّالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا ۚ ﴾

''اور جب ہمارا حکم آ گیا تو ہم نے اپنی رحمت کی بنا پر ہود اور ان لوگوں کو بھی بچا لیا جو اس کے ساتھ ایمان لائے تھے۔''

اور پھر شعیب علیہ السلام کے قصے میں بھی بعینہ یہی الفاظ ہیں: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ اَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَّالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا ﴾ (آیت ۹۴) لیکن اس کے مقابلے میں صالح علیہ السلام اور لوط علیہ السلام کے قصے میں بجائے ''وَلَمَّا'' کے ''فَلَمَّا'' لایا گیا۔ فرمایا: ﴿ فَلَمَّا جَآءَ اَمْرُنَا نَجَّيْنَا صٰلِحًا وَّالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا ﴾ (آیت ٦٦) اور قصہ لوط علیہ السلام میں ارشاد فرمایا: ﴿ فَلَمَّا جَآءَ اَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا ﴾ (آیت ۸۲) ''اور جب ہمارا حکم آ گیا تو ہم نے اس بستی کو زیروزبر کر کے رکھ دیا۔'' تو اس فرق کی وجہ کیا ہے؟

جواباً عرض ہے کہ صالح اور لوط علیہما السلام کے قصے میں واقعات کی ترتیب فاء التعقیب کا تقاضا کرتی تھی' یعنی ایک واقعہ ہونے کے فوراً بعد دوسرا واقعہ پیش آ گیا۔

اب ملاحظہ ہو کہ صالح علیہ السلام کے قصے میں واقعات کی ترتیب یوں ہے: حکم دیا گیا کہ یہ اونٹنی بطور نشانی اللہ کی اونٹنی ہے' اس کو قطعاً تکلیف نہ پہنچانا۔ ﴿ فَعَقَرُوْهَا ﴾ ''تو انہوں نے اس کے پاؤں کاٹ ڈالے۔'' ﴿ فَقَالَ تَمَتَّعُوْا فِيْ دَارِكُمْ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ ؕ ﴾ (آیت ٦٥) ''تو پھر صالحؑ نے کہا: اپنے گھروں میں تین دن مزید رہ لو''۔

﴿فَلَمَّا جَآءَ اَمْرُنَا﴾ ''تو پھر جب ہمارا حکم آ گیا''۔یعنی یکے بعد دیگرے واقعات ہو رہے ہیں تو یہاں بجائے ''و'' کے فاء التعقیب لانا ہی مناسب تھا۔

اور لوط علیہ السلام کے قصے میں فرمایا: ﴿اِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ ؕ﴾ (آیت ۸۱) ''ان کے لیے وعدہ ہے صبح کا''۔اور پھر صبح ہونے میں کتنی دیر لگتی ہے! اس لیے گویا یہ کہا جا رہا ہے کہ جونہی صبح ہوئی تو عذاب نازل ہونا شروع ہو گیا۔فرمایا: ﴿فَلَمَّا جَآءَ اَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا﴾ (آیت ۸۲) تو یہاں فاء التعقیب لایا گیا۔

اب رہا ہود علیہ السلام کا قصہ تو اس میں پے در پے واقعات کا ظہور نہیں ہو رہا ہے۔اس لیے واو العطف (جسے واو التشریک بھی کہا جاتا ہے) کا لانا مناسب تھا۔ملاحظہ ہو کہ قومِ ہود کے بارے میں کہا گیا: ﴿وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّيْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ۚ وَلَا تَضُرُّوْنَهٗ شَيْـًٔا ؕ﴾ (آیت ۵۷) ''اور میرا ربّ تمہارے علاوہ کسی قوم کو تمہارا جانشین بنا دے گا' اور تم اس کا کچھ بگاڑ نہ سکو گے۔'' اور اس کے بعد واو العطف کے ساتھ یہ الفاظ لائے گئے: ﴿وَلَمَّا جَآءَ اَمْرُنَا﴾۔اور یہی ماجرا ہے قومِ شعیبؑ کا کہ وہاں پہلے یہ الفاظ آئے ہیں: ﴿وَيٰقَوْمِ اعْمَلُوْا عَلٰى مَكَانَتِكُمْ﴾ (آیت ۹۳) ''اور اے میری قوم! اپنی اپنی جگہ پر کام کرتے رہو' اور اس آیت کے آخر میں فرمایا: ﴿وَارْتَقِبُوْٓا اِنِّيْ مَعَكُمْ رَقِيْبٌ ۝﴾ ''اور انتظار کرو' مَیں بھی تمہارے ساتھ منتظر ہوں''۔اور اس کے بعد ارشاد ہوا: ﴿وَلَمَّا جَآءَ اَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا﴾۔یہاں ''فاء'' لانے کی ضرورت نہ تھی بلکہ واو العطف کے ساتھ ایک ترتیب میں واقعات کے ظہور ہونے کا بیان ہو گیا۔واللہ اعلم!

(۱۷۷) آیت ۶۰

﴿وَاُتْبِعُوْا فِيْ هٰذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً﴾ ''اور دنیا میں بھی ان کے پیچھے لعنت لگا دی گئی''

اور بعد میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصے میں ارشاد فرمایا:

﴿وَاُتْبِعُوْا فِيْ هٰذِهٖ لَعْنَةً﴾ (آیت ۹۹) ''اور اس (دنیا) میں بھی ان کے پیچھے لعنت لگا دی گئی''

سوال واضح ہے کہ پہلی آیت میں اسم اشارہ (هٰذِهٖ) کے ساتھ مشارٌ الیہ (الدُّنْيَا) کا بھی ذکر کیا گیا جب کہ دوسری آیت میں صرف اسم اشارہ کا ذکر کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قصہ ہود میں تفصیلی بیان ہے' اس لیے الفاظ بھی زیادہ ہیں اور موسیٰ علیہ السلام کا قصہ مختصر انداز میں بیان ہوا ہے' اس لیے وہاں الفاظ میں بھی کمی ہے۔اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ایک بلیغ کلام کا یہ قاعدہ ہے کہ اگر پہلے ایک بات کی وضاحت ہو چکی ہے تو دوبارہ اگر وہی مضمون لایا جائے تو اس میں پہلی بات کی طرف اشارہ کرنا کافی ہوتا ہے۔یعنی پہلے موقع پر اسم اشارہ اور مشارٌ الیہ (جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے) دونوں آ چکے تھے اس لیے دوسرے موقع پر صرف اسم اشارہ کا لانا کافی سمجھا گیا۔اس کا الٹ مناسب نہیں ہے' سوائے شعر کے' جیسے اس شعر میں کہا گیا: ع

نحنُ بمَا عندنَا وانتَ بما عندک راضٍ والرأی مختلفُ

''ہم جو ہمارے پاس ہے اور تم جو تمہارے پاس ہے' پر راضی ہیں اور رائے میں اختلاف موجود ہے۔''

اور یہ دونوں اسلوب معروف ہیں، گو پہلا اسلوب زیادہ مناسب ہے۔ واللہ اعلم!

(۱۷۸) آیت ۶۲

﴿قَالُوۡا یٰصٰلِحُ قَدۡ کُنۡتَ فِیۡنَا مَرۡجُوًّا قَبۡلَ ہٰذَاۤ اَتَنۡہٰىنَاۤ اَنۡ نَّعۡبُدَ مَا یَعۡبُدُ اٰبَآؤُنَا وَ اِنَّنَا لَفِیۡ شَکٍّ مِّمَّا تَدۡعُوۡنَاۤ اِلَیۡہِ مُرِیۡبٍ ﴿۶۲﴾﴾

''انہوں نے کہا: اے صالح! اس سے پہلے تو ہمیں تم سے بہت سی امیدیں تھیں، کیا تم ہمیں روکتے ہو کہ ہم اُس کی عبادت نہ کریں جس کی عبادت ہمارے آباء کیا کرتے تھے؟ اور ہمیں تو اس (دین) میں بڑا شک و شبہ ہے جس کی طرف تم ہمیں بلا رہے ہو!''

اور سورۂ ابراہیم میں فرمایا:

﴿وَ قَالُوۡۤا اِنَّا کَفَرۡنَا بِمَاۤ اُرۡسِلۡتُمۡ بِہٖ وَ اِنَّا لَفِیۡ شَکٍّ مِّمَّا تَدۡعُوۡنَنَاۤ اِلَیۡہِ مُرِیۡبٍ ﴿۹﴾﴾

''اور انہوں نے کہا: ہم اس کا انکار کرتے ہیں کہ جس کے ساتھ تم بھیجے گئے ہو، اور ہمیں تو اس (دین) میں بڑا شک و شبہ ہے جس کی طرف تم ہمیں بلا رہے ہو!''

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سورۂ ہود کی آیت میں لفظ ''اِنَّنَا'' ہے جس میں نونِ تاکید اور نونِ ضمیر دونوں موجود ہیں، لیکن سورۂ ابراہیم میں ایک نون گرا ہوا ہے۔ اور اسی طرح سورۂ ابراہیم میں ''تَدۡعُوۡنَنَا'' ایک اضافی نون کے ساتھ لایا گیا جبکہ سورۂ ہود میں ''تَدۡعُوۡنَا'' کہہ کر صرف ایک نون لایا گیا تو اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سورۂ ہود میں ''اِنَّنَا'' کا کہا جانا ہی اصل ہے یعنی ''اِنَّ'' کا نونِ تاکید، ضمیرِ جمع (نَا) سے مل کر آ رہا ہے۔ لیکن یہ بھی جائز ہے کہ صرف ضمیر ہی پر اکتفا کیا جائے اور نونِ تاکید کو حذف کر دیا جائے، جیسا کہ سورۂ ابراہیم میں کیا گیا۔

اب رہا سورۂ ہود میں ''تَدۡعُوۡنَا'' کا لفظ، تو اس میں ''تَدۡعُوۡ'' مفرد کا صیغہ ہے اور اس سے مراد صالح علیہ السلام ہیں اور ''نَا'' سے مراد قومِ صالح ہے۔ اس کے مقابلے میں سورۂ ابراہیم کی آیت میں ''تَدۡعُوۡنَ'' جمع کا صیغہ ہے اور اس سے مراد وہ تمام رسول ہیں جن کی تعلیمات کا انکار کیا جا رہا ہے، یہ کہہ کر کہ: ﴿اِنَّا کَفَرۡنَا بِمَاۤ اُرۡسِلۡتُمۡ بِہٖ﴾ اور ''تَدۡعُوۡنَ'' کے بعد ''نَا'' سے ضمیرِ جمع، تمام مدعوین کی طرف اشارہ ہے۔ بار بار نون کا لانا استثقال (بوجھل ہو جانے) کا سبب بن سکتا ہے، اس لیے سورۂ ہود کے شروع میں ''اِنَّنَا'' کے بعد ''تَدۡعُوۡنَا'' لایا گیا، گویا شروع کے دو نون اور بعد کا ایک نون۔ اور اس کے مقابلے میں سورۂ ابراہیم میں شروع کے ایک نونِ تاکید کے بعد ''تَدۡعُوۡنَنَا'' کے دو نون۔ گویا شروع کا ایک نون اور بعد کے دو نون۔ اور اس طرح دونوں آیات میں توازن پیدا ہو گیا اور کلام میں ثقل نہ رہا، واللہ اعلم!

(۱۷۹) آیت ۶۷

﴿وَ اَخَذَ الَّذِیۡنَ ظَلَمُوا الصَّیۡحَۃُ فَاَصۡبَحُوۡا فِیۡ دِیَارِہِمۡ جٰثِمِیۡنَ ﴿۶۷﴾﴾

''اور ظالموں کو ایک چنگھاڑ نے آ دبوچا تو وہ اپنے گھروں میں اوندھے ہو کر گر گئے۔''

اور پھر آگے شعیب علیہ السلام کا قصہ بیان ہوا تو ارشاد فرمایا:

﴿وَلَمَّا جَآءَ اَمۡرُنَا نَجَّيۡنَا شُعَيۡبًا وَّالَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا مَعَهٗ بِرَحۡمَةٍ مِّنَّا وَاَخَذَتِ الَّذِيۡنَ ظَلَمُوا الصَّيۡحَةُ فَاَصۡبَحُوۡا فِىۡ دِيَارِهِمۡ جٰثِمِيۡنَ ﴿۹۴﴾﴾

''اور جب ہمارا حکم آ گیا تو ہم نے شعیبؑ کو اور ان تمام لوگوں کو جو اس کے ساتھ ایمان لائے تھے' اپنی رحمت سے بچا لیا' تو پھر ظالموں کو ایک چنگھاڑ نے آ لیا اور وہ اپنے گھروں میں اوندھے ہو کر گر گئے۔''

سوال یہ ہے کہ دونوں آیتوں میں ''اَلصَّيۡحَةُ'' فاعل ہے لیکن پہلی آیت یعنی صالح علیہ السلام کے قصے میں فعل ''اَخَذَ'' مذکر لایا گیا اور دوسری آیت یعنی شعیب علیہ السلام کے قصے میں فعل ''اَخَذَتِ'' مؤنث لایا گیا تو اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤنث کا صیغہ دو طرح سے ہوتا ہے: حقیقی اور غیر حقیقی۔ حقیقی میں تاء التانیث اکثر حذف نہیں کی جاتی اِلا یہ کہ فعل اور فاعل کے درمیان کوئی لفظ لا کر فصل پیدا کر دیا جائے' اور اگر درمیان میں الفاظ زیادہ ہوں گے تو پھر ''تاء'' کا حذف کیا جانا ہی زیادہ مناسب ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر کہا جاتا ہے: حَضَرَ الْقَاضِيَ الْيَوْمَ امرأةٌ ''آج ایک عورت قاضی کے پاس حاضر ہوئی'' یعنی بجائے ''حَضَرَتْ'' کے ''حَضَرَ'' کہا گیا' کیونکہ فعل اور فاعل کے درمیان دو کلمات آ گئے ہیں۔ جمع کی صورت میں بھی حذف جائز ہے۔ غیر حقیقی میں تو فصل کی صورت میں تاء التانیث کا حذف کیا جانا ہی مستحسن ہے' جیسے: ﴿فَمَنۡ جَآءَهٗ مَوۡعِظَةٌ مِّنۡ رَّبِّهٖ فَانۡتَهٰى﴾ (البقرة:۲۷۵) ''اور پھر جس کے پاس نصیحت آ گئی اُس کے رب کی طرف سے اور وہ رک گیا۔'' اور اگر ایک سے زائد کلمات بطور فصل آ گئے تو ''تاء'' کا حذف کیا جانا اور بہتر ہو گا۔ یہی صورت اس آیت میں بھی ہے: ﴿وَاَخَذَ الَّذِيۡنَ ظَلَمُوا الصَّيۡحَةُ﴾۔ یہاں مؤنث غیر حقیقی ہے' تاء التانیث کا لایا جانا یا حذف کیا جانا دونوں جائز تھے' لیکن حذف کرنا بہتر تھا۔ اور یوں پہلی آیت میں تو پہلا اسلوب اپنایا گیا اور دوسری آیت میں تاء التانیث لا کر دونوں اسالیب کو جمع کر دیا گیا' اور وہ اس لیے کہ دونوں آیات ایک ہی سورت میں آ رہی ہیں۔ اور حذف کرنا چونکہ اولیٰ تھا اس لیے ابتدا اس سے کی گئی۔ ہاں اگر فاعل ضمیر مؤنث ہو تو اس کے اپنے احکام ہیں۔

(۱۸۰) آیت ۶۸

﴿اَلَاۤ اِنَّ ثَمُوۡدَاۡ كَفَرُوۡا رَبَّهُمۡ ؕ اَلَا بُعۡدًا لِّثَمُوۡدَ ﴿۶۸﴾﴾

''آگاہ رہو کہ ثمود نے اپنے رب کا انکار کیا' آگاہ رہو کہ پھٹکار ہو قومِ ثمود پر۔''

یہاں لفظ ثمود کو بعض قراءات میں تنوین کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے' دونوں جگہوں پر' یا پہلی دفعہ تنوین کے ساتھ اور دوسری دفعہ بغیر تنوین کے۔ لیکن جمہور کی قراءت میں دونوں جگہ بغیر تنوین کے ہے تو اس کی کیا وجہ ہے؟

(نوٹ: ہم نے یہاں جواب کو حذف کر دیا ہے کہ یہ ایک دقیق نحوی صرفی بحث ہے جو عام قارئین کی دلچسپی کا باعث نہ ہو گی۔ مترجم)

❁❁❁

ترجمۂ قرآن مجید

مع صرفی ونحوی تشریح

افادات: حافظ احمد یار مرحوم

ترتیب وتدوین: لطف الرحمٰن خان مرحوم

سُورۃ یُوسُف

آیات ۱ تا ۶

﴿الۗرٰ ۟ تِلۡكَ اٰيٰتُ الۡكِتٰبِ الۡمُبِيۡنِ ۟ ۱ اِنَّاۤ اَنۡزَلۡنٰهُ قُرۡءٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُوۡنَ ۲
نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ اَحۡسَنَ الۡقَصَصِ بِمَاۤ اَوۡحَيۡنَاۤ اِلَيۡكَ هٰذَا الۡقُرۡاٰنَ ۖ وَاِنۡ كُنۡتَ مِنۡ
قَبۡلِهٖ لَمِنَ الۡغٰفِلِيۡنَ ۳ اِذۡ قَالَ يُوۡسُفُ لِاَبِيۡهِ يٰۤاَبَتِ اِنِّىۡ رَاَيۡتُ اَحَدَ عَشَرَ كَوۡكَبًا
وَّالشَّمۡسَ وَالۡقَمَرَ رَاَيۡتُهُمۡ لِىۡ سٰجِدِيۡنَ ۴ قَالَ يٰبُنَىَّ لَا تَقۡصُصۡ رُءۡيَاكَ عَلٰٓى اِخۡوَتِكَ
فَيَكِيۡدُوۡا لَكَ كَيۡدًا ؕ اِنَّ الشَّيۡطٰنَ لِلۡاِنۡسَانِ عَدُوٌّ مُّبِيۡنٌ ۵ وَكَذٰلِكَ يَجۡتَبِيۡكَ رَبُّكَ
وَيُعَلِّمُكَ مِنۡ تَاۡوِيۡلِ الۡاَحَادِيۡثِ وَيُتِمُّ نِعۡمَتَهٗ عَلَيۡكَ وَعَلٰٓى اٰلِ يَعۡقُوۡبَ كَمَاۤ اَتَمَّهَا
عَلٰٓى اَبَوَيۡكَ مِنۡ قَبۡلُ اِبۡرٰهِيۡمَ وَاِسۡحٰقَ ؕ اِنَّ رَبَّكَ عَلِيۡمٌ حَكِيۡمٌ ۶﴾

ترکیب

(آیت ۳) قَصَصٌ مصدر ہے اس لیے اَحۡسَنَ الۡقَصَصِ کو نَقُصُّ کا مفعولِ مطلق مانا جائے گا۔ اگر اَحۡسَنَ الۡقَصَصِ (قِصَّۃٌ کی جمع) ہوتا تو پھر اس کو مفعول بِہٖ مانا جا سکتا تھا۔ اِنۡ كُنۡتَ کا اِنۡ مخففہ ہے۔ (آیت ۴) يٰۤاَبَتِ دراصل يٰۤاَبِىۡ کا خاص استعمال ہے۔ عرب لوگ زیادہ تر يٰۤاَبِىۡ کی جگہ يٰۤاَبَتِ بولتے ہیں۔ اس میں تا زائدہ ہے اور مفہوم میں پیارے یا محترم کا اضافہ ہوتا ہے یعنی ''اے میرے محترم باپ! (ابا جان!)'' رَاَيۡتُهُمۡ میں رَاَيۡتُ کا مفعول هُمۡ ہے جبکہ سٰجِدِيۡنَ حال ہونے کی وجہ سے نصب میں آیا ہے۔ (آیت ۶) اَبَوَانِ۔ اَبَوَيۡنِ (یعنی دو باپ) زیادہ تر ماں باپ کے لیے آتا ہے لیکن یہاں اس کا بدل اِبۡرٰهِيۡمَ وَاِسۡحٰقَ آیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہاں اَبَوَيۡنِ سے مراد باپ دادا ہیں۔

ترجمہ:

الٓرٰ : ال ر

تِلْكَ : یہ

اٰیٰتُ الْكِتٰبِ الْمُبِیْنِ : واضح کتاب کی آیات ہیں

اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ : بے شک ہم نے اُتارا اس کو

قُرْءٰنًا عَرَبِیًّا : عربی قرآن ہوتے ہوئے

لَّعَلَّكُمْ : شاید تم لوگ

تَعْقِلُوْنَ : عقل سے کام لو

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْكَ : ہم بیان کرتے ہیں آپؐ پر

اَحْسَنَ الْقَصَصِ : بہترین بیان کرنا

بِمَآ اَوْحَیْنَآ : اس کے ساتھ جو ہم نے وحی کیا

اِلَیْكَ : آپؐ کی طرف

هٰذَا الْقُرْاٰنَ : اس قرآن کو

وَاِنْ كُنْتَ : اور بے شک آپؐ تھے

مِنْ قَبْلِهٖ : اس سے پہلے

لَمِنَ الْغٰفِلِیْنَ : یقیناً بے خبر رہنے والوں میں سے

اِذْ قَالَ یُوْسُفُ : جب کہا یوسفؑ نے

لِاَبِیْهِ : اپنے والد سے

یٰٓاَبَتِ : اے میرے محترم باپ!

اِنِّیْ رَاَیْتُ : بے شک میں نے دیکھا

اَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا : گیارہ ستاروں کو

وَّالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ : اور سورج کو اور چاند کو

رَاَیْتُهُمْ : میں نے دیکھا ان کو

لِیْ سٰجِدِیْنَ : اپنے لیے سجدہ کرنے والے ہوتے ہوئے

قَالَ یٰبُنَیَّ : انہوں نے کہا: اے میرے چھوٹے سے بیٹے!

لَا تَقْصُصْ رُءْیَاكَ : تم بیان مت کرنا اپنے خواب کو

عَلٰٓی اِخْوَتِكَ : اپنے بھائیوں پر

فَیَكِیْدُوْا لَكَ : ورنہ وہ خفیہ تدبیر کریں گے تیرے لیے

كَیْدًا : جیسے خفیہ تدبیر کرتے ہیں

اِنَّ الشَّیْطٰنَ : یقیناً شیطان

لِلْاِنْسَانِ : انسان کے لیے

عَدُوٌّ مُّبِیْنٌ : ایک کھلا دشمن ہے

وَكَذٰلِكَ : اور اس طرح

یَجْتَبِیْكَ رَبُّكَ : چن لے گا تم کو تمہارا ربّ

وَیُعَلِّمُكَ : اور وہ سکھائے گا تم کو

مِنْ تَاْوِیْلِ الْاَحَادِیْثِ : باتوں کا انجام نکالنا (یعنی خوابوں کی تعبیر بتانا)

وَیُتِمُّ : اور وہ تمام کرے گا

نِعۡمَتَهٗ عَلَيۡكَ: اپنی نعمت کو تم پر	وَعَلٰٓى اٰلِ يَعۡقُوۡبَ: اور یعقوبؑ کے پیروکاروں پر
كَمَآ اَتَمَّهَا: جیسے کہ اس نے تمام کیا اس کو	عَلٰٓى اَبَوَيۡكَ: تمہارے دونوں باپوں (یعنی باپ دادا) پر
مِنۡ قَبۡلُ: پہلے سے	اِبۡرٰهِيۡمَ وَاِسۡحٰقَ: ابراہیمؑ پر اور اسحاقؑ پر
اِنَّ رَبَّكَ: بے شک آپؐ کا رب	عَلِيۡمٌ حَكِيۡمٌ: جاننے والا حکمت والا ہے

آیات ۷ تا ۱۴

﴿لَقَدۡ كَانَ فِیۡ یُوۡسُفَ وَاِخۡوَتِهٖۤ اٰیٰتٌ لِّلسَّآئِلِیۡنَ ⑦ اِذۡ قَالُوۡا لَیُوۡسُفُ وَاَخُوۡهُ
اَحَبُّ اِلٰۤی اَبِیۡنَا مِنَّا وَنَحۡنُ عُصۡبَةٌ ؕ اِنَّ اَبَانَا لَفِیۡ ضَلٰلٍ مُّبِیۡنِۣ ⑧ اقۡتُلُوۡا یُوۡسُفَ اَوِ
اطۡرَحُوۡهُ اَرۡضًا یَّخۡلُ لَكُمۡ وَجۡهُ اَبِیۡكُمۡ وَتَكُوۡنُوۡا مِنۡۢ بَعۡدِهٖ قَوۡمًا صٰلِحِیۡنَ ⑨ قَالَ
قَآئِلٌ مِّنۡهُمۡ لَا تَقۡتُلُوۡا یُوۡسُفَ وَاَلۡقُوۡهُ فِیۡ غَیٰبَتِ الۡجُبِّ یَلۡتَقِطۡهُ بَعۡضُ السَّیَّارَةِ
اِنۡ كُنۡتُمۡ فٰعِلِیۡنَ ⑩ قَالُوۡا یٰۤاَبَانَا مَا لَكَ لَا تَاۡمَنَّا عَلٰی یُوۡسُفَ وَاِنَّا لَهٗ لَنٰصِحُوۡنَ ⑪
اَرۡسِلۡهُ مَعَنَا غَدًا یَّرۡتَعۡ وَیَلۡعَبۡ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوۡنَ ⑫ قَالَ اِنِّیۡ لَیَحۡزُنُنِیۡۤ اَنۡ تَذۡهَبُوۡا
بِهٖ وَاَخَافُ اَنۡ یَّاۡكُلَهُ الذِّئۡبُ وَاَنۡتُمۡ عَنۡهُ غٰفِلُوۡنَ ⑬ قَالُوۡا لَئِنۡ اَكَلَهُ الذِّئۡبُ
وَنَحۡنُ عُصۡبَةٌ اِنَّاۤ اِذًا لَّخٰسِرُوۡنَ ⑭﴾

ط ر ح

طَرَحَ یَطۡرَحُ (ف) طَرۡحًا: پھینکنا، دور کرنا۔ آیت زیر مطالعہ ۹

ج ب ب

جَبَّ یَجُبُّ (ن) جَبًّا: کسی چیز کو اس کے اصل سے کاٹ دینا۔

جُبٌّ: کنواں، گہرا گڑھا۔ زیر مطالعہ آیت ۱۰

ل ق ط

لَقَطَ یَلۡقُطُ (ن) لَقۡطًا: زمین سے کسی چیز کو اُٹھانا۔

اِلۡتَقَطَ (افتعال) اِلۡتِقَاطًا: گری پڑی چیز کو اُٹھانا۔ زیر مطالعہ آیت ۱۰

ر ت ع

رَتَعَ یَرۡتَعُ (ف) رَتۡعًا: (۱) جانوروں کا چرنا (۲) انسانوں کا جی بھر کے کھانا پینا۔ زیر مطالعہ آیت ۱۲

ترکیب

(آیت ۷) كَانَ کی خبر مَوۡجُوۡدًا محذوف ہے اور اٰیٰتٌ اس کا اسم ہے۔ اس میں آفاقی صداقت کا بیان

ہے' کیونکہ جب یہ واقعہ ہوا تھا اس وقت بھی اس میں نشانیاں تھیں' نزولِ قرآن کے وقت بھی تھیں' آج بھی ہیں اور ہمیشہ رہیں گی۔ اس لیے کَانَ کا ترجمہ حال میں ہوگا۔ (آیت ۹) طَرَحَ کا ایک مفعول آتا ہے۔ اِطْرَحُوْا کا مفعول ہٗ کی ضمیر ہے جبکہ اَرْضًا ظرف ہونے کی وجہ سے حالتِ نصب میں ہے۔ فعل امر اُقْتُلُوْا اور اِطْرَحُوْا کا جوابِ امر ہونے کی وجہ سے یَخْلُ مجزوم ہوا ہے اس لیے یَخْلُوْ کی واؤ گری ہوئی ہے۔ اسی طرح تَکُوْنُوْا بھی جوابِ امر ہونے کی وجہ سے مجزوم ہے اور تَکُوْنُوْنَ کا نون اعرابی گرا ہوا ہے۔ ان دونوں کا ترجمہ جوابِ امر کے لحاظ سے ہوگا۔ (آیت ۱۰) غَیٰبَتٌ عربی میں گول ۃ سے غَیٰبَۃٌ لکھتے ہیں۔ اس کو لمبی ت سے لکھنا قرآن مجید کا مخصوص اِملا ہے۔ یَلْتَقِطْ جوابِ امر ہونے کی وجہ سے مجزوم ہے۔

ترجمہ:

لَقَدْ کَانَ: بے شک (موجود) رہی ہیں
فِیْ یُوْسُفَ: یوسفؑ (کے قصے) میں
وَاِخْوَتِہٖٓ: اور انؑ کے بھائیوں (کے قصے) میں
اٰیٰتٌ: کچھ نشانیاں
لِّلسَّآئِلِیْنَ: پوچھنے والوں کے لیے
اِذْ قَالُوْا: جب انہوں نے کہا
لَیُوْسُفُ وَاَخُوْہُ: بے شک یوسفؑ اور اس کا بھائی
اَحَبُّ: زیادہ محبوب ہیں
اِلٰٓی اَبِیْنَا مِنَّا: ہمارے والد کو ہم سے
وَنَحْنُ عُصْبَۃٌ: حالانکہ ہم ایک مضبوط گروہ ہیں
اِنَّ اَبَانَا: بے شک ہمارے والد
لَفِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنِ: یقیناً ایک واضح بھول میں ہیں
اقْتُلُوْا یُوْسُفَ: تم لوگ قتل کرو یوسفؑ کو
اَوِاطْرَحُوْہُ: یا پھینک دو اس کو
اَرْضًا: کسی زمین میں
یَّخْلُ لَکُمْ: تو خالی ہو جائے گا (صرف) تمہارے لیے
وَجْہُ اَبِیْکُمْ: تمہارے والد کا چہرہ (یعنی توجہ)
وَتَکُوْنُوْا: اور تم لوگ ہو جانا
مِنْ بَعْدِہٖ: اس کے بعد سے
قَوْمًا صٰلِحِیْنَ: ایک نیک قوم
قَالَ قَآئِلٌ: کہا ایک کہنے والے نے
مِّنْھُمْ: ان میں سے
لَا تَقْتُلُوْا یُوْسُفَ: تم لوگ قتل مت کرو یوسفؑ کو
وَاَلْقُوْہُ: اور ڈال دو اس کو
فِیْ غَیٰبَتِ الْجُبِّ: کنویں کی گہرائی میں
یَلْتَقِطْہُ: تو اٹھالے گا اس کو
بَعْضُ السَّیَّارَۃِ: قافلہ والوں کا کوئی (شخص)
اِنْ کُنْتُمْ: اگر تم لوگ
فٰعِلِیْنَ: کچھ کرنے والے ہو
قَالُوْا یٰٓاَبَانَا: انہوں نے کہا: اے ہمارے والد
مَالَکَ: آپ کو کیا ہے
لَا تَاْمَنَّا: (کہ) آپ اعتبار نہیں کرتے ہمارا

عَلٰی یُوْسُفَ :یوسفؑ پر (یعنی اس کے بارے میں) | وَاِنَّا لَهٗ : حالانکہ بے شک ہم اس کے لیے

لَنٰصِحُوْنَ : یقیناً خیر خواہی کرنے والے ہیں | اَرْسِلْهُ : آپ بھیجیں اس کو

مَعَنَا غَدًا : ہمارے ساتھ کل | یَّرْتَعْ : تو وہ کھائے پیے گا

وَیَلْعَبْ : اور کھیلے گا | وَاِنَّا لَهٗ : اور بے شک ہم اس کے لیے

لَحٰفِظُوْنَ : یقیناً حفاظت کرنے والے ہیں | قَالَ اِنِّیْ : کہا (یعقوبؑ نے) بے شک

لَیَحْزُنُنِیْٓ : مجھ کو یقیناً غمگین کرتی ہے | اَنْ تَذْهَبُوْا بِهٖ : (یہ بات) کہ تم لے جاؤ اس کو

وَاَخَافُ اَنْ : اور میں ڈرتا ہوں کہ | یَّاْکُلَهُ الذِّئْبُ : کھا لے اس کو بھیڑیا

وَاَنْتُمْ : اس حال میں کہ تم لوگ | عَنْهُ غٰفِلُوْنَ : اس سے غافل ہو

قَالُوْا لَئِنْ : انہوں نے کہا: یقیناً اگر | اَکَلَهُ الذِّئْبُ : کھا لے گا اس کو بھیڑیا

وَنَحْنُ عُصْبَةٌ : حالانکہ ہم ایک مضبوط گروہ ہیں | اِنَّآ اِذًا : تو بے شک ہم پھر تو

لَّخٰسِرُوْنَ : یقیناً خسارہ پانے والے ہیں

آیات ۱۵ تا ۲۰

﴿ فَلَمَّا ذَهَبُوْا بِهٖ وَاَجْمَعُوْٓا اَنْ یَّجْعَلُوْهُ فِیْ غَیٰبَتِ الْجُبِّ ۚ وَاَوْحَیْنَآ اِلَیْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ
بِاَمْرِهِمْ هٰذَا وَهُمْ لَا یَشْعُرُوْنَ ۝۱۵ وَجَآءُوْٓ اَبَاهُمْ عِشَآءً یَّبْکُوْنَ ۝۱۶ قَالُوْا یٰٓاَبَانَآ
اِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَکْنَا یُوْسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَاَکَلَهُ الذِّئْبُ ۚ وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ
لَّنَا وَلَوْ کُنَّا صٰدِقِیْنَ ۝۱۷ وَجَآءُوْ عَلٰی قَمِیْصِهٖ بِدَمٍ کَذِبٍ ۭ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَکُمْ
اَنْفُسُکُمْ اَمْرًا ۭ فَصَبْرٌ جَمِیْلٌ ۭ وَاللّٰهُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُوْنَ ۝۱۸ وَجَآءَتْ
سَیَّارَةٌ فَاَرْسَلُوْا وَارِدَهُمْ فَاَدْلٰی دَلْوَهٗ ۭ قَالَ یٰبُشْرٰی هٰذَا غُلٰمٌ ۭ وَاَسَرُّوْهُ بِضَاعَةً ۭ
وَاللّٰهُ عَلِیْمٌۢ بِمَا یَعْمَلُوْنَ ۝۱۹ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍۢ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُوْدَةٍ ۚ وَکَانُوْا فِیْهِ مِنَ
الزّٰهِدِیْنَ ۝۲۰ ﴾

س و ل

سَاَلَ یَسْئَلُ (ف) سَوَالًا : پوچھنا، سوال کرنا۔

سَوَّلَ (تفعیل) تَسْوِیْلًا : کسی قبیح چیز کو خوش نما بنا کر پیش کرنا۔ زیر مطالعہ آیت ۱۸

ب ض ع

بَضَعَ یَبْضَعُ (ف) بَضْعًا : کسی چیز کا کچھ حصہ کاٹ کر الگ کرنا۔

بِضَاعَةً :مال کا وہ حصّہ جو تجارت کے لیے الگ کرلیا گیا ہو۔ سرمایہ‘ پونجی‘ تجارت کا سامان ۔ زیر مطالعہ ۱۹

بِضۡعٌ :کسی چیز کے چند حصے ۔ یہ تین سے نو تک کی تعداد کے لیے بولا جاتا ہے ۔ ﴿فَلَبِثَ فِی السِّجۡنِ بِضۡعَ سِنِیۡنَ ﴿۴۲﴾﴾ (یوسف) ’’تو وہ رہے جیل میں چند سال۔‘‘

ز ھ د

زَھَدَ یَزۡھَدُ (ف) وزَھِدَ یَزۡھَدُ (س) زُھۡدًا :کسی چیز میں رغبت نہ رکھنا۔

زَاھِدٌ (اسم الفاعل) :رغبت نہ رکھنے والا ۔ زیر مطالعہ آیت ۲۰

ترکیب

(آیت ۱۶) جَآءُوۡ کا مفعول اَبَاھُمۡ ہے جبکہ عِشَآءً ظرفِ زمان ہونے کی وجہ سے حالتِ نصب میں ہے۔ (آیت ۱۸) فَصَبۡرٌ جَمِیۡلٌ کسی مبتدأ محذوف کی خبر ہے۔ وَاللّٰہُ مبتدأ ہے اور اَلۡمُسۡتَعَانُ اس کی خبر معرفہ تاکید کے لیے آئی ہے۔ (آیت ۲۰) دَرَاھِمَ غیر منصرف ہے۔ یہاں بِثَمَنٍۭ بَخۡسٍ کا بدل ہونے کی وجہ سے دَرَاھِمَ حالتِ جر میں ہے۔ مَعۡدُوۡدَۃٍ اس کی صفت ہے۔

ترجمہ:

فَلَمَّا :پھر جب

ذَھَبُوۡا بِہٖ :وہ لوگ لے گئے اس کو

وَاَجۡمَعُوۡۤا :اور انہوں نے اتفاق کیا

اَنۡ یَّجۡعَلُوۡہُ :کہ وہ ڈالیں اس کو

فِیۡ غَیٰبَتِ الۡجُبِّ :کنویں کی گہرائی میں

وَاَوۡحَیۡنَاۤ :اور ہم نے وحی کی

اِلَیۡہِ :اُس کی طرف (کہ)

لَتُنَبِّئَنَّھُمۡ :تم لازماً آگاہ کرو گے ان کو

بِاَمۡرِھِمۡ ھٰذَا :ان کے اس کام میں

وَھُمۡ :اس حال میں کہ وہ

لَا یَشۡعُرُوۡنَ :شعور نہ رکھتے ہوں گے

وَجَآءُوۡۤ :اور وہ آئے

اَبَاھُمۡ :اپنے والد کے پاس

عِشَآءً :عشاء کے وقت

یَّبۡکُوۡنَ :روتے ہوئے

قَالُوۡا یٰۤاَبَانَاۤ :انہوں نے کہا اے ہمارے والد!

اِنَّا ذَھَبۡنَا :بے شک ہم گئے

نَسۡتَبِقُ :(کہ) ہم دوڑ لگاتے ہیں

وَتَرَکۡنَا یُوۡسُفَ :اور ہم نے چھوڑا یوسفؑ کو

عِنۡدَ مَتَاعِنَا :اپنے سامان کے پاس

فَاَکَلَہُ الذِّئۡبُ :تو کھالیا اس کو بھیڑیے نے

وَمَاۤ اَنۡتَ :اور آپ نہیں ہیں

بِمُؤۡمِنٍ لَّنَا :ہماری بات ماننے والے

وَلَوۡ کُنَّا :اور اگرچہ ہم ہوں

صٰدِقِیۡنَ :سچ کہنے والے

وَجَآءُوۡ :اور وہ آئے

عَلٰی قَمِیۡصِہٖ :انؑ کی قمیص پر

بِدَمٍ کَذِبٍ :کچھ جھوٹے خون کے ساتھ

قَالَ بَلۡ :کہا (یعقوبؑ نے) بلکہ

سَوَّلَتۡ :خوشنما بنا کر پیش کیا

لَکُمۡ : تمہارے لیے	اَنۡفُسُکُمۡ : تمہارے نفسوں نے
اَمۡرًا : ایک کام کو	فَصَبۡرٌ جَمِیۡلٌ : تو (اب) خوبصورت صبر کرنا ہے
وَاللّٰہُ : اور اللہ	الۡمُسۡتَعَانُ : ہی مدد چاہے جانے والا ہے
عَلٰی مَا : اس پر جو	تَصِفُوۡنَ : تم لوگ بتاتے ہو
وَجَآءَتۡ سَیَّارَۃٌ : اور آیا ایک قافلہ	فَاَرۡسَلُوۡا : پھر انہوں نے بھیجا
وَارِدَھُمۡ : اپنے بہشتی کو	فَاَدۡلٰی : تو اس نے کنویں میں لٹکایا
دَلۡوَہٗ : اپنا ڈول	قَالَ یٰبُشۡرٰی : اس نے کہا: ارے! خوشخبری
ھٰذَا غُلٰمٌ : یہ ایک لڑکا ہے	وَاَسَرُّوۡہُ : اور انہوں نے چھپایا اُس کو
بِضَاعَۃً : بطور سامانِ تجارت کے	وَاللّٰہُ عَلِیۡمٌ : اور اللہ جاننے والا ہے
بِمَا یَعۡمَلُوۡنَ : اس کو جو یہ لوگ کرتے ہیں	وَشَرَوۡہُ : اور انہوں نے سودا کیا اُس کا
بِثَمَنٍۭ بَخۡسٍ : کم قیمت پر	دَرَاھِمَ مَعۡدُوۡدَۃٍ : جو کچھ گنتی کے درہم تھے
وَکَانُوۡا فِیۡہِ : اور وہ تھے اسؑ میں	مِنَ الزّٰھِدِیۡنَ : رغبت نہ رکھنے والوں میں سے

نوٹ ۱ : آیت ۱۵ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف وحی کی۔ یہاں وحی سے مراد اصطلاحی وحی نہیں ہے بلکہ اس سے مراد دل میں بات ڈال دینا ہے۔ صالحین کو ظالموں اور شریروں کے ہاتھوں جب بھی کوئی آزمائش پیش آتی ہے تو اللہ تعالیٰ جہاں ظالموں کو ڈھیل دیتا ہے، وہیں مظلوم کے دل پر بھی غیب سے سکینت اور طمانیت نازل فرماتا ہے۔ اس کا تجربہ کم وبیش ہر اُس شخص کو ہوتا ہے جس کو اللہ کی راہ میں کوئی تکلیف اٹھانے کی سعادت حاصل ہوئی ہو۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے دل میں بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ بات ڈال دی گئی کہ یہ آزمائش وقتی اور عارضی ہے۔ وہ وقت آئے گا کہ تم ان لوگوں کو ان کی کارستانی سے آگاہ کرو گے اور تم اس وقت ایسے منصب پر ہو گے کہ یہ گمان بھی نہ کر سکیں گے کہ یہ ان کا وہی بھائی ہے جس کو انہوں نے کنویں میں پھینکا تھا۔ (تدبر قرآن)

بائبل اور تالمود اس ذکر سے خالی ہیں کہ اُس وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے یوسف علیہ السلام کو کوئی تسلی بھی دی گئی تھی۔ اس کے بجائے تالمود میں جو روایت بیان ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ جب حضرت یوسف کنویں میں ڈالے گئے تو وہ بہت بلبلائے اور چیخ چیخ کر بھائیوں سے فریاد کی۔ قرآن کا بیان پڑھیے تو محسوس ہو گا کہ ایسے نوجوان کا بیان ہو رہا ہے جو آگے چل کر تاریخ کی عظیم ترین شخصیتوں میں شمار ہونے والا ہے۔ (تفہیم القرآن)

نوٹ ۲: حضرت یوسف علیہ السلام کے متعلق خبر سن کر حضرت یعقوب علیہ السلام نے جس تاثر کا اظہار کیا اس کا ذکر آیت ۱۸ میں ہے۔ اس کا بھی بائبل اور تالمود سے موازنہ بہت سبق آموز ہے۔

بائبل کا بیان ہے کہ ’’تب یعقوبؑ نے اپنا پیراہن چاک کیا اور ٹاٹ اپنی کمر سے لپیٹا اور بہت دنوں تک اپنے بیٹے کے لیے ماتم کرتا رہا۔‘‘ تالمود کا بیان ہے کہ ’’یعقوبؑ بیٹے کا قمیص پہچانتے ہی اوندھے مُنہ زمین پر گر پڑا

اور دیر تک بے حس وحرکت پڑا رہا‘ پھر اُٹھ کر زور سے چیخا کہ ہاں یہ میرے بیٹے ہی کا قمیص ہے……اور وہ سالہا سال تک یوسفؑ کا ماتم کرتا رہا۔‘‘ اس نقشے میں حضرت یعقوبؑ وہی کچھ کرتے نظر آتے ہیں جو ایک عام انسان بحیثیت باپ کے ایسے موقع پر کرے گا۔لیکن قرآن جو نقشہ پیش کر رہا ہے اس سے ہمارے سامنے ایک ایسے غیر معمولی انسان کی تصویر آتی ہے جو کمال درجہ کا بردبار اور باوقار ہے۔ وہ اتنی غم انگیز خبر سن کر بھی اپنے دماغ کا توازن نہیں کھوتا۔ وہ اپنی فراست سے معاملہ کی ٹھیک ٹھیک نوعیت کو بھانپ جاتا ہے کہ یہ ایک بناوٹی بات ہے جو ان حاسد بیٹوں نے بنا کر پیش کی ہے۔ اور پھر ایک عالی ظرف انسان کی طرح صبر جمیل کرتا ہے اور اللہ پر بھروسہ کرتا ہے۔ صبر جمیل سے مراد ایسا صبر ہے جس میں شکایت نہ ہو‘ فریاد نہ ہو اور جزع فزع نہ ہو۔ (تفہیم القرآن)

آیات ۲۱ تا ۲۴

﴿ وَقَالَ الَّذِی اشۡتَرٰىهُ مِنۡ مِّصۡرَ لِامۡرَاَتِهٖۤ اَكۡرِمِیۡ مَثۡوٰىهُ عَسٰۤی اَنۡ یَّنۡفَعَنَاۤ اَوۡ نَتَّخِذَهٗ وَلَدًا ؕ وَكَذٰلِكَ مَكَّنَّا لِیُوۡسُفَ فِی الۡاَرۡضِ ۫ وَلِنُعَلِّمَهٗ مِنۡ تَاۡوِیۡلِ الۡاَحَادِیۡثِ ؕ وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰۤی اَمۡرِهٖ وَلٰكِنَّ اَكۡثَرَ النَّاسِ لَا یَعۡلَمُوۡنَ ﴿۲۱﴾ وَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّهٗۤ اٰتَیۡنٰهُ حُكۡمًا وَّعِلۡمًا ؕ وَكَذٰلِكَ نَجۡزِی الۡمُحۡسِنِیۡنَ ﴿۲۲﴾ وَرَاوَدَتۡهُ الَّتِیۡ هُوَ فِیۡ بَیۡتِهَا عَنۡ نَّفۡسِهٖ وَغَلَّقَتِ الۡاَبۡوَابَ وَقَالَتۡ هَیۡتَ لَكَ ؕ قَالَ مَعَاذَ اللّٰهِ اِنَّهٗ رَبِّیۡۤ اَحۡسَنَ مَثۡوَایَ ؕ اِنَّهٗ لَا یُفۡلِحُ الظّٰلِمُوۡنَ ﴿۲۳﴾ وَلَقَدۡ هَمَّتۡ بِهٖ ۚ وَهَمَّ بِهَا لَوۡلَاۤ اَنۡ رَّاٰ بُرۡهَانَ رَبِّهٖ ؕ كَذٰلِكَ لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ السُّوۡٓءَ وَالۡفَحۡشَآءَ ؕ اِنَّهٗ مِنۡ عِبَادِنَا الۡمُخۡلَصِیۡنَ ﴿۲۴﴾ ﴾

ک ر م

كَرُمَ يَكْرُمُ (ک) كَرَامَةً : (۱) بزرگ ہونا‘ معزز ہونا۔ (۲) مہربانی سے فائدہ دینا‘ بخشش کرنا‘ فیاض ہونا۔

كَرِيْمٌ ج كِرَامٌ (فَعِيْلٌ کے وزن پر صفت) : (۱) بزرگ‘ معزز‘ مہربان (۲) باعزّت۔ (۳) مفید‘ نفیس و پاکیزہ —— (۱) ﴿فَاِنَّ رَبِّیۡ غَنِیٌّ كَرِیۡمٌ ﴿۴۰﴾﴾ (النمل) ’’تو بے شک میرا رب غنی ہے‘ بزرگ و برتر ہے۔‘‘ ﴿وَجَآءَهُمۡ رَسُوۡلٌ كَرِیۡمٌ ﴿۱۷﴾﴾ (الدخان) ’’اور آیا ان کے پاس ایک معزز و مہربان رسول۔‘‘ (۲) ﴿لَهُمۡ مَّغۡفِرَةٌ وَّرِزۡقٌ كَرِیۡمٌ ﴿۷۴﴾﴾ (الانفال) ’’ان کے لیے مغفرت اور باعزّت رزق ہے۔‘‘ (۳) ﴿فَاَنۡۢبَتۡنَا فِیۡهَا مِنۡ كُلِّ زَوۡجٍ كَرِیۡمٍ ﴿۱۰﴾﴾ (لقمان) ’’پھر ہم نے اُگایا اس میں ہر ایک نفیس و پاکیزہ جوڑے میں سے۔‘‘ ﴿وَّظِلٍّ مِّنۡ یَّحۡمُوۡمٍ ﴿۴۳﴾ لَّا بَارِدٍ وَّلَا كَرِیۡمٍ ﴿۴۴﴾﴾ (الواقعة) ’’اور کچھ چھاؤں میں‘ دھوئیں میں سے جو نہ ٹھنڈا کرے اور نہ مہربان ہو۔‘‘ ﴿وَاِنَّ عَلَیۡكُمۡ لَحٰفِظِیۡنَ ﴿۱۰﴾ كِرَامًا كَاتِبِیۡنَ ﴿۱۱﴾﴾ (الانفطار) ’’اور بے شک تم لوگوں پر یقیناً کچھ نگہبان ہیں‘ جو معزز ہیں‘ لکھنے والے ہیں۔‘‘

اَکْرَمُ (افعل التفضیل) : زیادہ معزز‘ زیادہ مہربان۔ ﴿اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ ؕ﴾ (الحجرات :۱۳) ’’بے شک تم میں سے زیادہ معزز اللہ کے یہاں تم میں سے زیادہ پرہیز گار ہے۔‘‘

اَکْرَمَ (افعال) اِکْرَامًا : کسی کو عزّت دینا‘ کسی پر مہربانی کرنا۔ ﴿اِذَا مَا ابْتَلٰىهُ رَبُّهٗ فَاَكْرَمَهٗ وَنَعَّمَهٗ ۙ﴾ (الفجر :۱۵) ’’جب کبھی بھی اس کو آزماتا ہے اس کا رب تو وہ مہربانی کرتا ہے اس پر اور نعمت دیتا ہے اس کو۔‘‘

اَکْرِمْ (فعل امر) : تُو عزّت دے۔ تُو مہربان ہو۔ زیر مطالعہ آیت ۲۱

مُکْرِمٌ (اسم الفاعل) : عزّت دینے والا۔ مہربانی کرنے والا۔ ﴿فَمَا لَهٗ مِنْ مُّكْرِمٍ ؕ﴾ (الحج :۱۸) ’’تو نہیں ہے اس کے لیے کوئی بھی عزّت دینے والا۔‘‘

مُکْرَمٌ (اسم المفعول) : عزّت دیا ہوا۔ ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ ۝۲۶﴾ (الانبیاء) ’’بلکہ وہ عزّت دیے ہوئے بندے ہیں۔‘‘

کَرَّمَ (تفعیل) تَکْرِیْمًا : عزّت دینا۔ مہربانی کرنا۔ ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ﴾ (الاسراء :۷۰) ’’اور بے شک ہم نے عزّت دی ہے آدمؑ کی اولاد کو۔‘‘

مُکَرَّمٌ (اسم المفعول) : عزّت دیا ہوا۔ ﴿فِيْ صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ۝۱۳﴾ (عبس) ’’عزّت دیے ہوئے صحیفوں میں۔‘‘

غ ل ق

غَلِقَ یَغْلَقُ (س) غَلَقًا : تنگ دل ہونا۔

غَلَّقَ (تفعیل) تَغْلِیْقًا : تنگ کرنا‘ بند کرنا۔ زیر مطالعہ آیت ۲۳

ھ ی ت

ثلاثی مجرد سے فعل نہیں آتا۔

ھَیَّتَ (تفعیل) تَہْیِیْتًا : چلانا‘ پکارنا۔

ھَیْتَ : یہ عربی محاورہ ہے اور اس کے ساتھ مخاطب کی ضمیریں آتی ہیں۔ یعنی ھَیْتَ لَکَ‘ لَکِ‘ لَکُمَا‘ لَکُمْ اور لَکُنَّ ۔ ان سب کے ایک ہی معنی ہیں: یہاں آؤ! آؤ! زیر مطالعہ آیت ۲۳

ترکیب

(آیت ۲۴) لَوْلَآ اَنْ رَّاٰ بُرْھَانَ رَبِّہٖ جملہ شرطیہ ہے اور وَھَمَّ بِھَا اس کا جوابِ شرط ہے‘ جو کہ مقدم ہے۔ قاعدہ یہی ہے کہ لَوْلَا کا جواب شرط عموماً اس کے بعد آتا ہے لیکن کبھی پہلے بھی آ سکتا ہے۔ قرآن مجید میں اس کی اور بھی مثالیں ہیں۔ مثلاً لَوْلَآ اَنْ رَّبَطْنَا عَلٰی قَلْبِھَا (القصص :۱۰) کا جوابِ شرط اِنْ کَادَتْ لَتُبْدِیْ بِہٖ مقدم ہے۔ اس بنیاد پر استادِ محترم پروفیسر حافظ احمد یار صاحب رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ ہمارے ہاں

قرآن مجید کے بعض نسخوں میں وَهَمَّ بِهَا کے بعد جو وقف کی علامت (ج) بنی ہوتی ہے یہ بالکل غلط ہے۔اس کا صحیح مقام هَمَّتْ بِهٖ کے بعد ہے۔اس لیے هَمَّ بِهَا کا ترجمہ ہم جوابِ شرط کے طور پر کریں گے۔

ترجمہ:

وَقَالَ الَّذِي :اور کہا اُس نے جس نے	اشْتَرٰىهُ :خریدا اُسؑ کو
مِنْ مِّصْرَ :مصر سے	لِامْرَاَتِهٖٓ :اپنی عورت سے
اَكْرِمِيْ :تو عزّت دے	مَثْوٰىهُ :اسؑ کے ٹھکانہ کو
عَسٰٓى :ہوسکتا ہے	اَنْ يَّنْفَعَنَآ :کہ وہ نفع دے ہم کو
اَوْ نَتَّخِذَهٗ وَلَدًا :یا ہم بنالیں اسؑ کو بیٹا	وَكَذٰلِكَ :اور اس طرح
مَكَّنَّا لِيُوْسُفَ :ہم نے جمادیا یوسفؑ کو	فِي الْاَرْضِ :اس سرزمین میں
وَلِنُعَلِّمَهٗ :اور تاکہ ہم تعلیم دیں اس کو	مِنْ تَاْوِيْلِ الْاَحَادِيْثِ :خوابوں کی تعبیر میں سے
وَاللّٰهُ غَالِبٌ :اور اللہ غالب ہے	عَلٰٓى اَمْرِهٖ :اپنے کام پر
وَلٰكِنَّ :اور لیکن	اَكْثَرَ النَّاسِ :لوگوں کی اکثریت
لَا يَعْلَمُوْنَ :جانتی نہیں ہے	وَلَمَّا بَلَغَ :اور جب وہ پہنچا
اَشُدَّهٗٓ :اپنی پختگی کو	اٰتَيْنٰهُ :تو ہم نے دیا اس کو
حُكْمًا :فیصلہ کرنے (کی صلاحیت)	وَّعِلْمًا :اور علم
وَكَذٰلِكَ :اور اس طرح	نَجْزِي :ہم جزا دیتے ہیں
الْمُحْسِنِيْنَ :بلاکم وکاست کام کرنے والوں کو	وَرَاوَدَتْهُ الَّتِيْ :اور پھسلایا اسؑ کو اُس عورت نے
هُوَ فِيْ بَيْتِهَا :وہ (یعنی یوسفؑ) جس کے گھر میں تھا	عَنْ نَّفْسِهٖ :اپنے نفس (کو تھامنے) سے
وَغَلَّقَتِ الْاَبْوَابَ :اور اس نے بند کیے دروازے	وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ :اور کہا: یہاں آؤ!
قَالَ مَعَاذَ اللّٰهِ :اُس نے کہا: اللہ کی پناہ	اِنَّهٗ رَبِّيْٓ :بے شک وہ میرا آقا ہے
اَحْسَنَ :اس نے خوبصورت بنایا	مَثْوَايَ :میرے ٹھکانے کو
اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ :حقیقت یہ ہے کہ فلاح نہیں پاتے	الظّٰلِمُوْنَ :ظلم کرنے والے
وَلَقَدْ هَمَّتْ :اور بے شک وہ ارادہ کرچکی تھی	بِهٖ :اُس کا
وَهَمَّ :اور وہؑ (بھی) ارادہ کرتا	بِهَا :اُس عورت کا

لَوۡ لَاۤ اَنۡ رَّاٰ : اگر نہ ہوتا کہ اُسؑ نے دیکھا — بُرۡهَانَ رَبِّهٖ : اپنے رب کی روشن دلیل کو

كَذٰلِكَ : اسی طرح ہوا — لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ : تاکہ ہم دور رکھیں اُس سے

لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ : تاکہ ہم دور رکھیں اُس سے — السُّوۡٓءَ وَالۡفَحۡشَآءَ : بُرائی اور بے حیائی کو

اِنَّهٗ : بے شک وہؑ — مِنۡ عِبَادِنَا الۡمُخۡلَصِيۡنَ : میرے پاک کیے ہوئے بندوں میں سے تھا

نوٹ ۱ : بائبل میں اس شخص کا نام فوطیفار لکھا ہے جس نے یوسف علیہ السلام کو خریدا تھا۔ قرآن مجید نے آگے چل کر عزیز کے لقب سے اس کا ذکر کیا ہے۔ وہ شاہی خزانے کا یا باڈی گارڈوں کا افسر تھا۔ تالمود میں اس کی بیوی کا نام زلیخا لکھا ہے مگر یہ جو ہمارے ہاں عام شہرت ہے کہ بعد میں اس عورت سے حضرت یوسف علیہ السلام کا نکاح ہوا‘ اس کی کوئی اصل نہیں ہے‘ نہ قرآن میں اور نہ اسرائیلی تاریخ میں۔ فوطیفار حضرت یوسف علیہ السلام کو دیکھ کر ہی سمجھ گیا تھا کہ یہ لڑکا کسی شریف خاندان کا چشم و چراغ ہے۔ اس لیے اس نے یوسفؑ سے غلاموں کا سا برتاؤ نہیں کیا اور بائبل کے بیان کے مطابق انہیں اپنے گھر اور اپنی املاک کا مختار بنا دیا۔

اب تک حضرت یوسف علیہ السلام کی تربیت صحرا میں نیم خانہ بدوشی اور گلہ بانی کے ماحول میں ہوئی تھی۔ مگر اس وقت کے سب سے زیادہ ترقی یافتہ ملک مصر میں اللہ تعالیٰ ان سے جو کام لینا چاہتا تھا اور اس کے لیے جس تجربہ اور بصیرت کی ضرورت تھی‘ اس کے نشوونما کا کوئی موقع بدوی زندگی میں نہ تھا‘ اس لیے اُس نے اپنی قدرتِ کاملہ سے یہ انتظام فرمایا کہ انہیں سلطنتِ مصر کے ایک بڑے عہدہ دار کے ہاں پہنچا دیا جس نے انہیں اپنی جاگیر کا مختار بنا دیا۔ اس طرح یہ موقع پیدا ہوا کہ انہیں ایک جاگیر کے انتظام سے وہ تجربہ حاصل ہو جائے جو آئندہ ایک بڑی سلطنت کا نظم و نسق چلانے کے لیے درکار تھا۔ **وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰۤى اَمۡرِهٖ** میں اسی طرف اشارہ ہے۔ (تفہیم القرآن)

یہاں سے حضرت یوسف علیہ السلام کی زندگی کا نیا دور شروع ہوتا ہے۔ اب تک وہ نفرت اور حسد کا شکار تھے‘ اس سے جان چھوٹی تو عشق و ہوس نے ان پر دام پھینکنے کی کوشش کی اور یہ امتحان پہلے امتحان سے بھی زیادہ سخت ثابت ہوا۔ (تدبر قرآن)

نوٹ ۲ : قرآن کریم نے یہ واضح نہیں فرمایا کہ جو برہان حضرت یوسف علیہ السلام کے سامنے آئی وہ کیا چیز تھی۔ اس لیے اس میں مفسرین حضرات کے مختلف اقوال ہیں۔ امام تفسیر ابن جریرؒ نے ان تمام اقوال کو نقل کرنے کے بعد جو بات فرمائی ہے وہ سب اہلِ تحقیق کے نزدیک پسندیدہ ہے کہ جتنی بات قرآن کریم نے بتلا دی ہے صرف اسی پر اکتفا کیا جائے۔ اس کے تعین میں وہ سب احتمال ہو سکتے ہیں جو حضرات مفسرین نے ذکر کیے ہیں‘ لیکن قطعی طور پر کسی کو متعین نہیں کیا جا سکتا۔ (معارف القرآن)

آیات ۲۵ تا ۲۹

﴿وَاسۡتَبَقَا الۡبَابَ وَقَدَّتۡ قَمِيۡصَهٗ مِنۡ دُبُرٍ وَّاَلۡفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الۡبَابِ ؕ قَالَتۡ مَا

جَزَآءُ مَنْ اَرَادَ بِاَهْلِكَ سُوْٓءًا اِلَّآ اَنْ يُّسْجَنَ اَوْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ﴿۲۵﴾ قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِيْ
عَنْ نَّفْسِيْ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ اَهْلِهَا ۚ اِنْ كَانَ قَمِيْصُهٗ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ
مِنَ الْكٰذِبِيْنَ ﴿۲۶﴾ وَاِنْ كَانَ قَمِيْصُهٗ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ ﴿۲۷﴾
فَلَمَّا رَاٰ قَمِيْصَهٗ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ اِنَّهٗ مِنْ كَيْدِكُنَّ ۭ اِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيْمٌ ﴿۲۸﴾ يُوْسُفُ
اَعْرِضْ عَنْ هٰذَا ۫ وَاسْتَغْفِرِيْ لِذَنْۢبِكِ ښ اِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخٰطِـِٕيْنَ ﴿۲۹﴾

ق د د

قَدَّ يَقُدُّ (ن) قَدًّا : کسی چیز کو لمبائی میں کاٹنا یا چیرنا۔ زیر مطالعہ آیت ۲۵

قِدَّةٌ (ج) قِدَدٌ : کسی چیز کا ٹکڑا۔ مختلف الرائے لوگ۔ ﴿كُنَّا طَرَآئِقَ قِدَدًا ﴿۱۱﴾﴾ (الجن) ''ہم مختلف الرائے طریقوں پر تھے۔''

س ج ن

سَجَنَ يَسْجُنُ (ن) سَجْنًا : کسی کو قید کرنا۔ زیر مطالعہ آیت ۲۵

سِجْنٌ (اسم ذات) : قید خانہ۔ ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ اَحَبُّ اِلَيَّ﴾ (یوسف: ۳۳) ''اُس نے کہا: اے میرے رب! قید خانہ زیادہ پسندیدہ ہے میرے لیے۔''

مَسْجُوْنٌ (اسم المفعول) : قید کیا ہوا۔ ﴿لَاَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُوْنِيْنَ ﴿۲۹﴾﴾ (الشعراء) ''میں لازماً بنا دوں گا تجھ کو قید کیے ہوئے لوگوں میں سے۔''

سِجِّيْنٌ : دائمی سخت جگہ۔ جہنم کی ایک وادی۔ بدکاروں کا اعمال نامہ رکھنے کی جگہ۔ ﴿اِنَّ كِتٰبَ الْفُجَّارِ لَفِيْ سِجِّيْنٍ ﴿۷﴾﴾ (المطففین) ''بے شک بدکاروں کی کتاب یقیناً سِجِّین میں ہے۔''

ترجمہ:

وَاسْتَبَقَا : اور وہ دونوں دوڑے
الْبَابَ : دروازے کو
وَقَدَّتْ : اور اُس عورت نے چیرا
قَمِيْصَهٗ : اُس کی قمیص کو
مِنْ دُبُرٍ : پیچھے سے
وَّاَلْفَيَا : اور دونوں نے پایا
سَيِّدَهَا : عورت کے آقا کو
لَدَا الْبَابِ : دروازے کے پاس
قَالَتْ : اُس عورت نے کہا
مَا جَزَآءُ مَنْ : کیا سزا ہے اُس کی جس نے
اَرَادَ : ارادہ کیا
بِاَهْلِكَ : تیرے گھر والوں سے
سُوْٓءًا : ایک برائی کا
اِلَّآ اَنْ : سوائے اس کے کہ
يُّسْجَنَ : وہ قید کیا جائے
اَوْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ : یا (سوائے) ایک دردناک عذاب (کے)

قَالَ : اُس نے کہا	هِيَ رَاوَدَتْنِيْ : اس عورت نے ہی پھسلایا مجھ کو
عَنْ نَّفْسِيْ : اپنا نفس (تھامنے) سے	وَشَهِدَ : اور گواہی دی
شَاهِدٌ : ایک گواہی دینے والے نے	مِّنْ اَهْلِهَا : اُس عورت کے گھر والوں میں سے
اِنْ كَانَ : اگر یہ ہے (کہ)	قَمِيْصُهٗ : اس کی قمیص
قُدَّ مِنْ قُبُلٍ : چیری گئی سامنے سے	فَصَدَقَتْ : تو عورت نے سچ کہا
وَهُوَ : اور یہ مرد	مِنَ الْكٰذِبِيْنَ : جھوٹ کہنے والوں میں سے ہے
وَاِنْ كَانَ : اور اگر یہ ہے (کہ)	قَمِيْصُهٗ : اس کی قمیص
قُدَّ مِنْ دُبُرٍ : چیری گئی پیچھے سے	فَكَذَبَتْ : تو عورت نے جھوٹ کہا
وَهُوَ : اور یہ مرد	مِنَ الصّٰدِقِيْنَ : سچ کہنے والوں میں سے ہے
فَلَمَّا رَاٰ : پھر جب اس (شوہر) نے دیکھا	قَمِيْصَهٗ : اُس کی قمیص کو
قُدَّ مِنْ دُبُرٍ : کہ چیری گئی پیچھے سے	قَالَ اِنَّهٗ : تو اُس نے کہا: بے شک یہ
مِنْ كَيْدِكُنَّ : تم عورتوں کی چالبازی میں سے ہے	اِنَّ كَيْدَكُنَّ : بے شک تم عورتوں کی چالبازی
عَظِيْمٌ : عظیم ہے	يُوْسُفُ : (اے) یوسف!
اَعْرِضْ : آپ اعراض کریں	عَنْ هٰذَا : اس سے
وَاسْتَغْفِرِيْ : اور (اے عورت) تُو مغفرت مانگ	لِذَنْۢبِكِ : اپنے گناہ کے لیے
اِنَّكِ كُنْتِ : بے شک تُو (ہی) ہے	مِنَ الْخٰطِـِٕيْنَ : خطا کرنے والوں میں سے

نوٹ: یہ واقعہ تالمود میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ فوطیفار نے جب اپنی بیوی کی شکایت سنی تو اس نے یوسفؑ کو خوب پٹوایا' پھر اُن کے خلاف عدالت میں استغاثہ دائر کیا۔ عدالت نے یوسفؑ کی قمیص کا جائزہ لے کر فیصلہ کیا کہ قصور عورت کا ہے کیونکہ قمیص پیچھے سے پھٹی ہے نہ کہ آگے سے۔ لیکن ہر صاحبِ عقل بآسانی یہ بات سمجھ سکتا ہے کہ قرآن کی روایت تالمود کی روایت سے زیادہ قرین قیاس ہے۔ آخر کس طرح یہ باور کر لیا جائے کہ ایک اتنا بڑا ذی وجاہت آدمی اپنی بیوی پر اپنے غلام کی دست درازی کا معاملہ عدالت میں لے گیا ہوگا۔ (کیونکہ آقا کو غلام پر ہر طرح کا اختیار حاصل ہوتا تھا۔ مرتّب) یہ ایک نمایاں ترین مثال ہے قرآن اور اسرائیلی روایات کے فرق کی۔ اس سے مغربی مستشرقین کے اس الزام کی لغویت صاف واضح ہو جاتی ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے یہ قصے بنی اسرائیل سے نقل کیے ہیں۔ سچ یہ ہے کہ قرآن نے تو اسرائیلی روایات کی اصلاح کی ہے اور اصل واقعات دنیا کو بتائے ہیں۔ (تفہیم القرآن)

آیات ۳۰ تا ۳۵

﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِيْنَةِ امْرَاَتُ الْعَزِيْزِ تُرَاوِدُ فَتٰىهَا عَنْ نَّفْسِهٖ ۚ قَدْ شَغَفَهَا
حُبًّا ۭ اِنَّا لَنَرٰىهَا فِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۝ ۳۰ فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ اَرْسَلَتْ اِلَيْهِنَّ وَاَعْتَدَتْ
لَهُنَّ مُتَّكَاً وَّاٰتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّيْنًا وَّقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ ۚ فَلَمَّا رَاَيْنَهٗٓ
اَكْبَرْنَهٗ وَقَطَّعْنَ اَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا هٰذَا بَشَرًا ۭ اِنْ هٰذَآ اِلَّا مَلَكٌ
كَرِيْمٌ ۝ ۳۱ قَالَتْ فَذٰلِكُنَّ الَّذِيْ لُمْتُنَّنِيْ فِيْهِ ۭ وَلَقَدْ رَاوَدْتُّهٗ عَنْ نَّفْسِهٖ فَاسْتَعْصَمَ ۭ
وَلَىِٕنْ لَّمْ يَفْعَلْ مَآ اٰمُرُهٗ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُوْنًا مِّنَ الصّٰغِرِيْنَ ۝ ۳۲ قَالَ رَبِّ السِّجْنُ
اَحَبُّ اِلَيَّ مِمَّا يَدْعُوْنَنِيْٓ اِلَيْهِ ۚ وَاِلَّا تَصْرِفْ عَنِّيْ كَيْدَهُنَّ اَصْبُ اِلَيْهِنَّ وَاَكُنْ مِّنَ
الْجٰهِلِيْنَ ۝ ۳۳ فَاسْتَجَابَ لَهٗ رَبُّهٗ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ ۭ اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ ۝ ۳۴
ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ مَا رَاَوُا الْاٰيٰتِ لَيَسْجُنُنَّهٗ حَتّٰى حِيْنٍ ۝ ۳۵ ﴾

ش غ ف

شَغَفَ يَشْغَفُ (ف) شَغْفًا : (۱) دل کی جھلی کو صدمہ پہنچانا (۲) کسی کے دل پر چھا جانا۔ زیر مطالعہ آیت ۳۰

و ک ء

وَكَأَ يَوْكَأُ (س) تَكَئًا : ثلاثی مجرد میں اس کی واؤ کو تا میں بدل دیتے ہیں۔ اور یہ لفظ وَكَأَ ' يَوْكَأُ ' وَكَئًا کے بجائے تَكَأَ ' يَتْكَأُ ' تَكَئًا استعمال ہوتا ہے۔ معنی ہیں کسی چیز کا سہارا لینا۔

تَوَكَّأَ (تفعل) تَوَكُّئًا : بتکلّف سہارا لینا۔ ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ ۚ اَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا﴾ (طٰہٰ:۱۸) ''انہوںؑ نے کہا: یہ میری لاٹھی ہے' مَیں ٹیک لگاتا ہوں اس پر۔''

اِتَّكَأَ (افتعال) اِتِّكَاءً : اہتمام سے ٹیک لگا کر بیٹھنا۔ اس میں آرام و آسائش (luxury) کا مفہوم شامل ہے۔ ﴿وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِـُٔوْنَ ۝ ۳۴﴾ (الزخرف) ''اور کچھ تخت جن پر وہ لوگ ٹیک لگا کر آرام سے بیٹھیں گے۔''

مُتَّكِئٌ (اسم الفاعل) : آرام سے ٹیک لگا کر بیٹھنے والا۔ ﴿مُتَّكِـِٕيْنَ عَلَيْهَا مُتَقٰبِلِيْنَ ۝ ۱۶﴾ (الواقعۃ) ''آرام سے ٹیک لگا کر بیٹھنے والے ان پر آمنے سامنے ہوتے ہوئے۔''

مُتَّكَأٌ (اسم المفعول) : ظرف کے طور پر آتا ہے (۱) آرام سے ٹیک لگا کر بیٹھنے کی جگہ۔ پُرتکلف مجلس۔ زیر مطالعہ آیت ۳۱

ص ب و

صَبَا يَصْبُوْ (ن) صُبُوًّا : (۱) کسی کے لیے مشتاق ہونا۔ کسی کی طرف مائل ہونا۔ زیر مطالعہ

آیت ۳۳۔(۲) بچپن کی طرف مائل ہونا۔نابالغ ہونا۔

صَبِیٌّ (فعیل کے وزن پر صفت) : بچوں کی خصلت والا یعنی بچہ۔ نابالغ لڑکا۔ ﴿وَاٰتَیۡنٰہُ الۡحُکۡمَ صَبِیًّا ﴿۱۲﴾﴾ (مریم) ''اور ہم نے دی اُس کو حکمت لڑکپن میں۔''

ترکیب

(آیت ۳۰) نِسۡوَۃٌ عاقل کی جمع مکسر ہے‘اس لیے قَالَتۡ اور قَالَ دونوں جائز ہیں۔ شَغَفَھَا کا فاعل اس میں شامل ھُوَ کی ضمیر ہے جو فَتٰی کے لیے ہے۔ ھَا کی ضمیر مفعولی اِمۡرَاَتُ الۡعَزِیۡزِ کے لیے ہے جبکہ حُبًّا تمیز ہے۔ (آیت ۳۲) لَیَکُوۡنًا دراصل نونِ خفیفہ کے ساتھ لَیَکُوۡنَنۡ ہے۔اس کو تنوین سے لکھنا قرآن کا اِملا ہے۔(۳۳) وَاِلَّا دراصل وَاِنۡ لَا ہے۔اور اَصۡبُ مضارع میں واحد متکلّم اَصۡبُوۡ تھا‘ جوابِ شرط ہونے کی وجہ سے مضارع مجزوم ہوا تو واؤ گر گئی۔

ترجمہ:

وَقَالَ نِسۡوَۃٌ : اور کہا کچھ عورتوں نے	فِی الۡمَدِیۡنَۃِ : اُس شہر میں
امۡرَاَتُ الۡعَزِیۡزِ : (کہ) عزیز کی بیوی	تُرَاوِدُ : پھسلاتی ہے
فَتٰىھَا : اپنے نوعمر خادم کو	عَنۡ نَّفۡسِہٖ : اپنے نفس (کو تھامنے) سے
قَدۡ شَغَفَھَا : وہ دل پر چھا گیا ہے اس کے	حُبًّا : بلحاظ محبت کے
اِنَّا لَنَرٰىھَا : بے شک ہم ضرور دیکھتے ہیں اس کو	فِیۡ ضَلٰلٍ مُّبِیۡنٍ : ایک کھلی گمراہی میں
فَلَمَّا سَمِعَتۡ : پھر جب اُس عورت نے سنا	بِمَکۡرِھِنَّ : اُن عورتوں کے مکر کے بارے میں
اَرۡسَلَتۡ : تو اس نے پیامبر بھیجا	اِلَیۡھِنَّ : ان عورتوں کی طرف
وَاَعۡتَدَتۡ : اور اس نے تیار کی	لَھُنَّ مُتَّکَاً : ان کے لیے ایک مجلس
وَّاٰتَتۡ : اور اُس نے دی	کُلَّ وَاحِدَۃٍ : ہر ایک کو
مِّنۡھُنَّ : ان میں سے	سِکِّیۡنًا : ایک چھری
وَّقَالَتِ : اور اُس نے کہا	اخۡرُجۡ عَلَیۡھِنَّ : تُو نکل ان پر
فَلَمَّا : پھر جب	رَاَیۡنَہٗۤ : عورتوں نے دیکھا اُس کو
اَکۡبَرۡنَہٗ : تو وہ ششدر رہ گئیں اُس پر	وَقَطَّعۡنَ : اور انہوں نے کاٹ ڈالا
اَیۡدِیَھُنَّ : اپنے ہاتھوں کو	وَقُلۡنَ : اور انہوں نے کہا
حَاشَ لِلّٰہِ : پاکیزگی اللہ کی ہے	مَا ھٰذَا : نہیں ہے یہ
بَشَرًا : کوئی بشر	اِنۡ ھٰذَاۤ اِلَّا : نہیں ہے یہ مگر
مَلَکٌ کَرِیۡمٌ : کوئی بزرگ فرشتہ	قَالَتۡ : اُس نے کہا

فَذٰلِكُنَّ الَّذِيْ : تو یہ ہے وہ

لُمْتُنَّنِيْ : تم لوگوں نے ملامت کی مجھ پر

فِيْهِ : جس (کے بارے) میں

وَلَقَدْ رَاوَدْتُّهٗ : اور بے شک میں نے ہی پھسلایا ہے اس کو

عَنْ نَّفْسِهٖ : اپنے نفس (کو تھامنے) سے

فَاسْتَعْصَمَ : تو وہ باز رہا

وَلَئِنْ : اور بے شک اگر

لَّمْ يَفْعَلْ : اُس نے نہ کیا

مَآ اٰمُرُهٗ : وہ جو میں نے کہا اس کو

لَيُسْجَنَنَّ : تو وہ لازماً قید کیا جائے گا

وَلَيَكُوْنًا : اور وہ لازماً ہوگا

مِّنَ الصّٰغِرِيْنَ : حقیر ہونے والوں میں سے

قَالَ رَبِّ : اُسؑ نے کہا: اے میرے رب!

السِّجْنُ : قید خانہ

اَحَبُّ اِلَيَّ : زیادہ پسندیدہ ہے میرے لیے

مِمَّا : اس سے

يَدْعُوْنَنِيْٓ : یہ عورتیں بلاتی ہیں مجھ کو

اِلَيْهِ : جس کی طرف

وَاِلَّا تَصْرِفْ : اور اگر تُو نے نہ پھیرا

عَنِّيْ كَيْدَهُنَّ : مجھ سے ان کی چالبازی کو

اَصْبُ : تو میں جھک جاؤں گا

اِلَيْهِنَّ : ان عورتوں کی طرف

وَاَكُنْ : اور میں ہو جاؤں گا

مِّنَ الْجٰهِلِيْنَ : جاہلوں میں سے

فَاسْتَجَابَ لَهٗ : تو قبول کی اُسؑ کی بات

رَبُّهٗ : اُسؑ کے رب نے

فَصَرَفَ عَنْهُ : پس اُس نے پھیر دیا اُس سے

كَيْدَهُنَّ : ان عورتوں کی چالبازی کو

اِنَّهٗ : بے شک وہ

هُوَ السَّمِيْعُ : ہی سننے والا ہے

الْعَلِيْمُ : جاننے والا ہے

ثُمَّ بَدَا لَهُمْ : پھر آشکارا ہوا ان لوگوں کے لیے

مِّنْۢ بَعْدِ مَا : اس کے بعد (بھی کہ) جو

رَاَوُا : ان لوگوں نے دیکھا

الْاٰيٰتِ : نشانیوں کو (یعنی یوسفؑ کی بے گناہی کے ثبوتوں کو)

لَيَسْجُنُنَّهٗ : کہ وہ لازماً قید میں رکھیں گے اُسؑ کو

حَتّٰى حِيْنٍ : ایک مدّت تک

نوٹ: آیت ۳۳ میں حکامِ مصر کی خواتین کے لیے يَدْعُوْنَنِيْ ، كَيْدَهُنَّ اور اِلَيْهِنَّ میں جمع کے صیغے آئے ہیں۔ پھر آیت ۳۵ میں حکامِ مصر کے لیے لَهُمْ اور رَاَوُا میں جمع کے صیغے آئے ہیں۔ اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ آیت ۳۱ میں دیے گئے واقعہ کے بعد دوسری خواتین بھی حضرت یوسف علیہ السلام کے پیچھے پڑ گئیں، انہیں بہلانا پھسلانا شروع کر دیا اور لوگوں میں اس بات کا چرچا پھیل گیا۔ اس صورتِ حال سے حکامِ مصر پریشان ہوگئے اور اپنی خواتین کو کنٹرول کرنے سے زیادہ آسان راستہ انہیں یہ نظر آیا کہ بے گناہی کا یقین ہونے کے باوجود یوسف علیہ السلام کو کچھ عرصہ کے لیے جیل بھیج دیا جائے۔ ❁❁❁

اسلام اور سائنس

سائنسی علوم کی ایک مثالی اسلامی یونیورسٹی کی ضرورت (۳)

ڈاکٹر محمد رفیع الدّین

قرآن کے فلسفۂ سائنس کی بنیادیں

ان مفروضات سے ظاہر ہے کہ علم کائنات کے متعلق قرآن کے فلسفہ کی بنیاد یہ ہے کہ مصنوع کا علم بغیر صانع کے اور صانع کا علم بغیر مصنوع کے ممکن نہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے علم کے لیے لازم وملزوم ہیں‘ کیونکہ مصنوع صانع کے داخلی محاسن اور کمالات کا ایک خارجی مظہر ہوتا ہے‘ لہٰذا صانع کی صفات کا علم مصنوع کے علم کا ایک حصّہ ہوتا ہے۔ کائنات مصنوع اور مخلوق ہے اور خُدا اس کا صانع اور خالق ہے‘ لہٰذا کائنات کا صحیح علم خُدا کے علم کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا۔ اگر ہم خُدا کی معرفت چاہتے ہیں تو ہمیں کائنات پر جو خُدا نے پیدا کی ہے غور وخوض کرنا پڑے گا‘ یہاں تک کہ ہم اس کے اندر خُدا کی صفاتِ خالقیت وربوبیت کا جلوہ دیکھ لیں۔ اور اگر ہم کائنات کو ٹھیک طرح سے سمجھنا چاہتے ہیں تو ہمیں اس کا مشاہدہ اور مطالعہ اس عقیدہ کی روشنی میں کرنا پڑے گا کہ خُدا اس کا خالق اور رب ہے اور اس کی صفات اس میں جلوہ افروز ہیں۔

مظاہرِ قدرت آیاتُ اللہ کیوں ہیں؟

شاید یہاں یہ سوال کیا جائے گا کہ اگر مظاہرِ قدرت خُدا کے عقیدہ کی طرف راہ نمائی نہیں کرتے بلکہ خُدا کا عقیدہ اور مظاہرِ قدرت دونوں بیک وقت ایک دوسرے کی صحیح حقیقت کی طرف راہ نمائی کرتے ہیں تو پھر وہ آیاتُ اللہ کس طرح سے ہیں؟ لیکن یہ اعتراض قرآن حکیم کے طریقِ تعلیم کو جو انسان کی فطرت کے حقائق پر مبنی ہے‘ نظر انداز کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ مظاہر قدرت آیاتُ اللہ اس لیے نہیں ہیں کہ وہ خود بخود کسی منکرِ خُدا کے لیے خُدا کی صفتِ خالقیت اور ربوبیت کا منطقی یا استدلالی ثبوت بہم پہنچاتے ہیں‘ بلکہ وہ آیاتُ اللہ اس لیے ہیں کہ ان کی سچی حقیقت جو علمی اور عقلی طور پر سچی ہو صرف خُدا کی خالقیت اور ربوبیت کے عقیدہ سے عقلی اور علمی مطابقت رکھتی ہے۔ لیکن ان کی سچی حقیقت کو جاننے کے لیے بھی حقیقتِ کائنات کے صحیح تصوّر کی صورت میں ایک صحیح ذہنی پسِ منظر یا صحیح فلسفہ کی ضرورت ہے‘ کیونکہ اگر یہ پس منظر غلط ہوگا تو وہ ایک حجاب بن جائے گا جو ان کی سچی حقیقت کو نظروں سے اوجھل کردے گا۔

سائنس کے لیے کسی عقیدہ کا پس منظر ضروری ہے!

حقیقتِ کائنات مادّہ ہے یا خُدا؟ ہم اس سوال کا جواب جو بھی دیں گے ہمارے پیدا کیے ہوئے سائنسی علوم اس نوعیت کے ہوں گے کہ وہ ہمارے اس جواب کے ساتھ مطابقت رکھیں گے۔ ہماری سائنس ہمارے حقیقتِ کائنات کے تصوّر سے الگ کوئی صورت اختیار نہیں کر سکتی۔ سائنس ہمیشہ حقیقتِ کائنات کے کسی تصوّر کے گہوارہ میں پرورش پاتی ہے اور ظاہر ہے کہ اگر یہ تصوّر صحیح ہوگا تو سائنس کی ترقی یا پرورش اپنے کمال کو پہنچے گی' ورنہ رُک جائے گی۔ یہی سبب ہے کہ اب یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ سائنس کسی فلسفیانہ پس منظر کے بغیر نہیں ہوتی۔ اس وقت روس میں' جو سائنس کے میدان میں دنیا کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ ملک سمجھا جاتا ہے' سائنس کا فلسفیانہ پسِ منظر مارکسزم کا عقیدہ ہے اور سرمایہ دارانہ نظام کے حامی ممالک میں سائنس کا فلسفیانہ پس منظر یہ عقیدہ ہے کہ اگر خُدا کا عقیدہ سائنس کی بنیاد بنا یا جائے تو سائنس کی نشوونما نہیں ہوسکتی۔ اس کے برعکس قرآن کے نقطۂ نظر سے سائنس کا فلسفیانہ پس منظر یہ عقیدہ ہے کہ جب تک خُدا کے عقیدہ کو سائنس کی بنیاد نہ بنایا جائے' سائنس کی نشوونما اپنے کمال کو نہیں پہنچتی۔

قرآن کا طریقِ تعلیم

قرآن حکیم کا طریقِ تعلیم فطرت کے مطابق ہے' اور وہ یہ نہیں کہ وہ اپنے مخاطب کو قائل کرنے کے لیے صُغریٰ اور کُبریٰ کے سانچوں میں ڈھلے ہوئے منطقی دلائل دیتا ہے' بلکہ یہ ہے کہ وہ اپنے مخاطب کے وجدان کو بیدار کرتا ہے جس سے وہ براہِ راست ایک ایسی حقیقت کا احساس یا مشاہدہ کر لیتا ہے جس کی طلب اس کی فطرت میں پہلے ہی سے موجود ہوتی ہے۔

﴿بَلْ هُوَ اٰيٰتٌۢ بَيِّنٰتٌ فِيْ صُدُوْرِ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ ؕ﴾ (العنکبوت:۴۹)

''بلکہ قرآن ایسی واضح آیات پر مشتمل ہے جو دانایانِ راز کے سینوں میں پہلے ہی سے موجود ہیں۔''

جس خُدا نے قرآن نازل کیا ہے اسی نے انسان کو پیدا کیا ہے اور وہ جانتا ہے کہ اس نے اپنی محبّت انسان کی فطرت میں رکھی ہوئی ہے اور اس کی یہی فطری لاشعوری محبّت اسے خُدا کی طرف راہ نمائی کرے گی۔ جب انسان کسی جھوٹے خُدا کو مانتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کا وجدان غلطی سے شہادت دیتا ہے کہ وہ سچا خُدا ہے اور وہ اس غلط وجدانی شہادت کو فی الفور قبول کر لیتا ہے تا کہ اپنی فطرت کے ایک زوردار اور ناقابل التوا تقاضا کو پورا کرے۔ عقلی یا منطقی ثبوت کی بنا پر نہ انسان اپنے جھوٹے خُدا کو مانتا ہے اور نہ سچے خُدا کو۔ لہٰذا قرآنِ حکیم منکرِ خُدا کے لیے خُدا کی ہستی اور صفات کا استدلالی یا منطقی ثبوت نہیں دیتا' کیونکہ سننے والے نے ایک جھوٹا خُدا پہلے ہی سے استدلالی یا منطقی ثبوت کے بغیر مان رکھا ہوتا ہے۔ قرآن حکیم جب انسان کو دعوت دیتا ہے کہ مظاہر قدرت کا مشاہدہ یا مطالعہ آیاتُ اللہ کے طور پر کرو تو اس کا مقصود دراصل یہ ہوتا ہے کہ مظاہرِ قدرت کا مشاہدہ یا مطالعہ کر کے یہ دیکھو کہ آیا یہ مظاہر تمہارے جھوٹے خُدا کی صفات کے ساتھ علمی اور عقلی مناسبت رکھتے ہیں یا اس سچے خُدا کی صفات

کے ساتھ جس کی طرف قرآن تمہیں بلاتا ہے اور جس کی محبت اور طلب تمہاری فطرت میں ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اگر انسان مظاہر قدرت کا مطالعہ آیاتُ اللہ کے طور پر کرے گا تو یہ عمل اس کی جستجو کی منزل کا سراغ اور اس کے فطرتی جذبۂ محبت کی تشفی کا سامان بن جائے گا۔ قرآن جب یہ کہتا ہے انسان کا سچا مقصود‘ معبود یا مطلوب خُدا ہے تو وہ کوئی نئی بات نہیں کہتا بلکہ وہی حقیقت بیان کرتا ہے جو انسان کی فطرت میں غفلتوں کے بوجھ سے دبی ہوئی اور تعصبات کے پردوں میں چھپی ہوئی موجود ہے اور جو خود اُبھرنا اور بے نقاب ہونا چاہتی ہے۔ قرآن کائنات کے مشاہدہ اور مطالعہ کی دعوت دے کر اس مخفی اور سوئی ہوئی حقیقت کو آشکار اور بیدار کرتا ہے۔

ایک مثال سے قرآن کے فلسفۂ سائنس کی وضاحت

قرآن کا یہ نقطۂ نظر کہ کائنات جو مصنوع اور مخلوق ہے اور خُدا جو اس کا صانع اور خالق ہے ایک دوسرے کی روشنی میں پوری طرح سمجھے جاسکتے ہیں کس قدر معقول ہے‘ اس کا اندازہ ایک مثال سے ہو سکے گا۔

فرض کیجیے کہ کسی اور دنیا کا رہنے والا ایک سائنس دان دن کے وقت زمین پر کسی ایسی جگہ جہاں سورج نصف النہار پر ہے یکا یک خلا سے نازل ہو جاتا ہے اور سب سے پہلے اسے دھوپ میں پڑا ہوا ایک برقی لیمپ دیکھنے کا اتفاق ہوتا ہے جس کا نچلا حصّہ لوہے کا بنا ہوا ہے‘ درمیانی حصّہ کی ساخت شیشم کی خوبصورت کا مدار لکڑی سے ہے اور اوپر ایک رنگین خوبصورت فانوس کے اندر شیشے کا قمقمہ لگا ہوا ہے۔ وہ اتفاقاً لیمپ کا بٹن دباتا ہے اور لیمپ روشن ہو جاتا ہے۔ سائنس دان برقی رو اور اس کے استعمال سے آشنا نہیں اور جس دنیا سے آیا ہے وہاں کے حالات یہ ہیں کہ نہ تو وہاں کبھی اندھیرا ہوا ہے کہ کسی لیمپ کی ضرورت ہو‘ نہ وہاں کوئی دھات موجود ہے‘ نہ لکڑی ہے اور نہ شیشہ اور نہ ربڑ اور نہ کوئی اور چیز جو ایک خوبصورت ٹیبل لیمپ کی ساخت میں کام آتی ہے۔ اب سائنس دان لیمپ کو سمجھنا چاہتا ہے کہ یہ کیا چیز ہے‘ کیسے وجود میں آئی ہے اور اس کا مقصد کیا ہے؟ لہٰذا وہ خوب غور و فکر کر کے اس کے متعلق اپنے مشاہدات کے نتائج قلمبند کرتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ ایک پتھر اور چٹان کی طرح یہ لیمپ بھی ایک قدرتی چیز ہے۔ اسے معلوم نہیں کہ یہ اس کی مانند کسی سائنس دان نے کسی خاص مقصد کے لیے بنائی ہے۔ ظاہر ہے کہ سائنس دان کی سابقہ معلومات اس قدر ناکافی ہیں کہ وہ اپنی ذہانت کے باوجود فقط اپنے مشاہدات کی بنا پر لیمپ کے روشن ہونے اور بجھنے کے اسباب اور ذرائع کے متعلق‘ اس کی ساخت کے عمل اور طریق کے متعلق‘ اس کے قدرتی مقاصد اور فوائد کے متعلق اگرچہ اپنی طرف سے نہایت ہی معقول اور مدلّل نظریات قائم کرے گا‘ لیکن وہ کُرۂ ارض کے رہنے والے ایک تعلیم یافتہ انسان کے نزدیک نہایت ہی مضحکہ خیز ہوں گے۔

فرض کیجیے کہ لیمپ کو شروع سے لے کر آخر تک اپنے استعمال کے لیے ایک ہی شخص نے بنایا ہے اور ان خام اشیاء کی بہم رسائی سے لے کر جو اس کی ساخت میں کام آئی ہیں اس کی آخری حالت تک تخلیق کے تمام مرحلوں سے اسی نے گزار کر اسے مکمل کیا ہے۔ پھر فرض کیجیے کہ ایک فرشتۂ رحمت اس (خلائی سائنس دان) کی پریشانی کو دیکھ کر اس کے پاس آتا ہے اور اس کے ہاتھ میں ایک کاغذ دے دیتا ہے جس میں لکھا ہے کہ یہ چیز خود بخود بنی ہوئی نہیں

بلکہ ایک خاص شخص نے ایک خاص غرض کے لیے بنائی ہے۔ نیز اگرچہ اس کاغذ میں لیمپ کے متعلق براہِ راست کچھ لکھا ہوا نہیں، کیونکہ لیمپ تو اس خلائی سائنس دان کے سامنے پڑا ہے، لیکن لیمپ ساز کی قابلیتوں اور خوبیوں کی ایک مفصل اور مکمل فہرست اس کے اندر موجود ہے اور یہ لکھا ہے کہ اگر تم چاہو تو اس لیمپ کے اندر لیمپ ساز کی ان قابلیتوں اور خوبیوں کا مشاہدہ کر سکتے ہو۔ اس کاغذ کے مطالعہ سے خلائی سائنس دان کے ذہن میں لیمپ ساز کی شخصیت کا اور اس کی صفات اور کمالات کا پورا تصوّر قائم ہو جاتا ہے۔ مثلاً اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ لیمپ بنانے والا علومِ ریاضیات، طبیعیات، کیمیا، زراعت اور فنونِ صنعت سے پوری طرح بہرہ ور ہے اور حسن وزیبائی کا ایک ذوق بھی رکھتا ہے۔ اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ ربڑ کے درخت لگا سکتا ہے جن میں سے ایک خاص قسم کا دودھ نکلتا ہے اور وہ اس دودھ سے ربڑ تیار کر سکتا ہے یا مصنوعی ترکیبی (synthetic) ربڑ بنا سکتا ہے۔ زمین کو کھود کر خام تانبا نکال سکتا ہے، اسے صاف کر کے خالص تانبے کا تار بنا سکتا ہے اور اس تار کے گرد ربڑ چڑھا سکتا ہے۔ خام لوہے کو زمین سے نکال کر صاف کر سکتا ہے اور اسے پگھلا کر حسبِ ضرورت خوبصورت سانچوں میں ڈھال سکتا ہے۔ شیشم کے درخت لگا سکتا ہے۔ ان درختوں کو کاٹ کر ٹکڑے ٹکڑے کر سکتا ہے اور ان ٹکڑوں سے ضرورت کی خوبصورت چیزیں بنا سکتا ہے اور ان پر نقش ونگار کھود سکتا ہے۔ مٹی اور ریت سے شیشے کے اجزاء فراہم کر سکتا ہے، ان اجزاء کو پگھلا کر شیشے کے برقی قمقموں کی صورت میں ڈھال سکتا ہے۔ ڈائنمو ایسی ایک پیچ دار مشین بنا کر پانی کے بہاؤ کی قوت سے بجلی کی رو تیار کر سکتا ہے اور وہ اس رو کی خاصیات سے پوری طرح واقف ہے۔ اسے ربڑ میں لپٹے ہوئے تانبے کے تاروں میں کہیں سے کہیں لے جا سکتا ہے اور اسے اپنے ضبط میں رکھ سکتا ہے اور اس سے حسبِ ضرورت مختلف کام لے سکتا ہے جس میں سے ایک برقی قمقمے کو روشن کرنے کا کام بھی ہے۔

ظاہر ہے کہ لیمپ ساز کی ان خوبیوں اور قابلیتوں کے علم سے اس خلائی سائنس دان کے لیے برقی ٹیبل لیمپ کا عقدہ کھل جائے گا اور وہ یہ محسوس کرے گا کہ اس کے لیے نہایت ہی آسان ہو گیا ہے کہ لیمپ کے روشن ہونے اور بجھنے کے ذرائع اور اسباب کے متعلق، اس کی ساخت کے عمل اور طریق کے متعلق، اس کے مقاصد اور فوائد کے متعلق معقول اور صحیح نظریات قائم کر سکے۔ پھر وہ یہ بھی محسوس کرے گا کہ لیمپ ساز کی صفات اور کمالات کے متعلق جو نظری واقفیت اسے بہم پہنچائی گئی ہے وہ لیمپ کے علم کی روشنی میں بہت واضح ہو گئی ہے اور ایک ٹھوس اور مرئی شکل اختیار کر گئی ہے۔ اور اس کے علم کے دونوں شعبے لیمپ کا علم اور لیمپ ساز کا علم ایک دوسرے پر روشنی ڈال رہے ہیں اور ایک دوسرے کو مکمل کر رہے ہیں۔ وہ محسوس کرے گا کہ لیمپ ساز کو جاننے سے خود لیمپ کے متعلق اس کی سابقہ معلومات میں ایک ایسا اضافہ ہوا ہے جو وافر اور گرانقدر ہے اور جو اسے فقط لیمپ کو دیکھنے سے کبھی حاصل نہ ہو سکتا۔ پھر اسے صاف طور پر نظر آ جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ لیمپ، لیمپ ساز کی صفات اور کمالات ہی کا ایک مظہر ہے اور ان کمالات اور صفات کا علم لیمپ ہی کے علم کا ایک حصّہ ہے اور اس سے الگ نہیں۔

لیکن فرض کیا کہ خلائی سائنس دان اس فرشتۂ رحمت کے اصرار کے باوجود کاغذ کو پڑھنے کے بغیر یہ کہہ کر

پھینک دیتا ہے کہ مَیں اپنے مشاہدات میں کسی بیرونی مداخلت کو گوارا نہیں کرتا' تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ برسوں کی ٹھوکروں کے بعد بھی لیمپ کو پوری طرح سے نہ سمجھ سکے گا اور لیمپ کی حقیقت کے متعلق اس کے مشاہدات کے نتائج ہمیشہ مضحکہ خیز رہیں گے۔

عصرِ جدید کے مغربی سائنس دان کی غلطی

یہی حال دورِ حاضر کے مغربی سائنس دان کا ہے کہ وہ کائنات کو اس کے خالق کی صفات کے علم کے بغیر فقط اپنے مشاہدات کے بل بوتے پر سمجھنا چاہتا ہے اور اپنی تحقیقات کے دوران میں اس بات سے قطع نظر کرتا ہے کہ اس کا کوئی خالق ہے اور اس کی صفاتِ خالقیت و ربوبیت اس کی اور اس کے اندر کی ہر چیز کی ماہیت کو معیّن کرتی ہیں۔ وہ نہیں سمجھتا خُدا کی صفات کو کائنات سے الگ کرنے کے بعد اس کا سچا سائنسی مشاہدہ اور مطالعہ ممکن ہی نہیں۔ وہ نہیں جانتا کہ کپڑے کا جو تعلق کپڑے کے تار و پود سے ہے وہی کائنات کا تعلق خُدا کی صفات سے ہے۔ آج بدقسمتی سے اس کا مسلمان نقال بھی ایسا ہی کر رہا ہے۔ اس کو بھی اپنے مغربی استاد کی راہ نمائی میں مظاہرِ قدرت (جو سائنس دان کے مشاہدہ اور مطالعہ کا موضوع ہیں) کے اندر خُدا کا نشان نہیں ملتا' حالانکہ اسے بتایا گیا تھا کہ مظاہرِ قدرت کے اندر خُدا کی صفاتِ خالقیت و ربوبیت اور کارسازی' حکمت اور قدرت سموئی ہوئی ہیں۔ اور اگر مظاہرِ قدرت کی کوئی حیثیت ہے تو وہ یہی ہے کہ وہ آیاتُ اللہ ہیں۔ ان کی ابتدا اور انتہا خُدا ہے اور ان کا ظاہر اور باطن خُدا ہے۔

﴿هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۚ﴾ (الحدید:۳)

''خُدا ہی اس کائنات کی ابتدا اور انتہا اور ظاہر اور باطن ہے۔''

قدیم سائنس دان کا زاویۂ نگاہ

لیکن ان مسلمان سائنس دانوں کا زاویۂ نگاہ جنہوں نے سائنسی طریق تحقیق ایجاد کیا تھا اور سائنسی علوم کی بنیاد رکھی تھی اور جو آج کے مسلمان سائنس دان کے مغربی استادوں کے بھی استاد تھے' آج کے مسلمان سائنس دان سے مختلف تھا۔ وہ خُدا کو جو کائنات کا صانع اور خالق ہے اور کائنات کو جو اس کی مصنوع اور مخلوق ہے ایک دوسرے سے الگ نہیں کرتے تھے۔ ان کے مشاہدہ و مطالعۂ قدرت میں اور سائنسی علوم کی تحقیق اور تدوین میں خُدا کی خالقیت اور ربوبیت کا عقیدہ بطور مدار و محور کے تھا۔ وہ دل سے مسلمان تھے' لہٰذا ان کا خیال یہ تھا کہ جس طرح سے خدا روحِ روانِ کائنات ہے اسی طرح سے وہ علم کائنات یا سائنس کی روحِ رواں بھی ہے۔ وہ کائنات کا مطالعہ اس لیے کرتے تھے کہ کائنات میں خُدا کے تخلیقی اعمال کو سمجھ کر خدا کی صفات کو بہتر طریق سے جانیں اور پہچانیں۔ اور ان کے نزدیک خُدا کا عقیدہ ایک روشنی تھا جس کے بغیر یہ مطالعہ ناممکن بھی تھا اور بے معنی اور بے سود بھی۔ انہوں نے دورِ حاضر کے بعض مسلمان سائنس دانوں کی طرح خُدا کے عقیدہ کو اپنے سائنسی تجزیہ اور تحقیق کے لیے زیر غور رکھا ہوا نہیں تھا کہ جب سائنس اسے قبول کر لے گی تو وہ بھی اسے قبول کر لیں گے' بلکہ ان کے نزدیک سائنسی تحقیق

کے لیے اس عقیدے سے ہٹ کر نہ کوئی راستہ تھا اور نہ منزل۔ ان کے نزدیک خُدا کی وحی کا عطا کیا ہوا علم ان کے حواس کے علم سے کہیں زیادہ بلند اور زیادہ یقینی تھا۔ لہٰذا ان کے دل میں اس بات کا خیال تک بھی نہ آ سکتا تھا کہ علم حواس کسی درجہ میں بھی علم وحی کا محک و معیار قرار پا سکتا ہے یا علم وحی کی تشریح اور تفسیر کے علاوہ کسی اور حیثیت سے اپنا کوئی مقام یا وزن رکھ سکتا ہے۔

سارٹن کا عذر

یہی وجہ ہے کہ ''تاریخ سائنس کا تعارف'' (Introduction to the History of Sciecne) کا مغربی مصنف سارٹن (Sarton) اس بات پر مجبور ہوا ہے کہ ہر دور کے مسلمان سائنس دانوں کے سائنسی کارناموں کا ذکر کرتے وقت ان کے مذہبی معتقدات کا ذکر بھی کرے۔ تاریخ سائنس کے مصنف کی حیثیت سے اس کا یہ اقدام علمی لادینیت اور افتراقِ مذہب و سائنس کے اس دور میں یقیناً مشکل سے ہی سمجھ میں آ سکتا تھا' لہٰذا وہ اپنے قارئین کو مطمئن کرنے کے لیے اس کا عذر پیش کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> ''وہ مسلمان بھی جو قرآن کو مخلوق سمجھتے تھے اس بات پر متفق تھے کہ وہ خود خُدا کا کلام ہے' لہٰذا ان کا خیال تھا کہ وہ علم جو ہم محض اپنے غلط بین حواس یا اپنی محدود ذہنی قوتوں کے ذریعہ سے حاصل کرتے ہیں لازماً ناقابلِ اعتماد اور کمزور ہے اور قرآن نے جو کچھ کہا ہے وہ قطعی طور پر صحیح اور یقینی ہے۔ مَیں پھر پوچھتا ہوں کہ ہم مسلمانوں کی سائنس کو اس وقت تک صحیح طور پر کیسے سمجھ سکتے ہیں جب تک ہم اس بات کو پوری طرح سے نہ سمجھ لیں کہ وہ قرآن کے محور کے گرد گھومتی ہے.....''

> ''قرونِ وسطیٰ میں (جب سائنس کے میدان میں صرف مسلمان ہی پیش پیش تھے) یہ نقطۂ نظر عام تھا کہ مذہب کی عقلی توجیہ نہ صرف سائنس کا مدار و محور ہے بلکہ مذہب کی قوت بھی ہے' لہٰذا مذہب اور سائنس ناقابلِ تفریق تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آج ہم ایک کو دوسرے کے بغیر سمجھ نہیں سکتے۔ یہ حقیقت ہے کہ ہماری یہ تحقیق منصفانہ نہیں ہوگی جب تک کہ ہم اس کی بنیاد ''علم مثبت'' کی اپنی تعریف پر رکھنے کی بجائے خود ان لوگوں کی تعریف پر نہ رکھیں جن کی سائنس کی تاریخ ہم لکھنا چاہتے ہیں۔ اب جیسا کہ مَیں پہلے کہہ چکا ہوں ان لوگوں کی نگاہ میں مذہب کی عقلی توجیہ نہ صرف علم مثبت تھا بلکہ علم مثبت سے بھی کوئی بالاتر علم تھا۔ ان لوگوں کے فکر کا مرکز (یعنی خُدا کا عقیدہ) ہمارے مرکزِ فکر سے یکسر مختلف تھا۔''

سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب مسلمان ہی سائنسی طریق تحقیق کے موجد تھے اور سائنسی علوم کی بنیاد بھی انہوں نے ہی رکھی تھی تو پھر اس کی وجہ کیا ہے کہ انہوں نے سائنس کے میدان میں نہ صرف اپنی قائدانہ حیثیت کو کھو دیا بلکہ عیسائی دنیا کے ہم دوش بھی نہ رہے اور آخر کار سائنس ہی میں ان کے نقال اور مقلد بن گئے۔ اور پھر اس کی وجہ کیا ہے کہ عیسائی دنیا نے خُدا کے عقیدے کو جو مسلمانوں کی قیادتِ سائنس کے زمانے میں سائنسی علوم کا مدار و محور تھا' نہ صرف سائنسی علوم سے الگ کر دیا بلکہ اسے سائنس سے منافی خیال کرنے لگے اور آج مسلمان بھی ان کی نقل اور تقلید میں ایسا ہی کر رہے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ کسی قوم کی علمی ترقیوں کا باعث اس کی پُرامن اور آزادانہ جستجوئے صداقت ہے۔ ہر قوم علم کے میدان میں صرف اسی وقت تک ترقی کر سکتی ہے جب تک وہ صداقت کی جستجو کے لیے یعنی اس صداقت کی جستجو کے لیے جسے وہ خود صداقت سمجھتی ہے' آزاد ہو اور اس کی یہ آزادی امن وامان سے ہمکنار ہو۔ جونہی اس کی یہ آزادی ختم ہو جاتی ہے یا خطرہ میں پڑ جاتی ہے' اس کی جستجوئے صداقت اور تحقیق علمی کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں' کیونکہ ایسی حالت میں یا تو وہ کسی دوسری قوم کی غلام بن جاتی ہے جس سے اس کی زندگی اس صداقت کی جستجو کے لیے وقف ہو جاتی ہے جسے یہ دوسری قوم صداقت سمجھتی ہے' اور یا پھر وہ اپنی آزادی کھو دینے کی فکر میں مبتلا ہو جاتی ہے اور اس کی حفاظت کی تگ و دو میں لگ جاتی ہے۔ غرناطہ اور بغداد کی تباہی نے مسلمانوں کی صدیوں کی علمی تحقیق وتجسّس کی روایات کو ختم کر دیا تھا اور اس کے بعد ان کو پھر پُرامن آزادی کا ایسا طویل دور نصیب نہ ہو سکا جس سے وہ اس قابل ہو جاتے کہ ان روایات کو ازسرِنو اپنی پوری شان وشوکت کے ساتھ زندہ کر سکیں۔

مغرب میں خُدا اور سائنس کے افتراق کا بنیادی سبب عیسائیت کی تعلیم ہے

یورپ میں سائنس اور عقیدۂ خدا کے الگ الگ ہو جانے کی بڑی اور بنیادی وجہ عیسائیت کی تعلیم ہے۔ جب سائنس مسلمانوں کے ہاتھوں سے نکل کر عیسائیوں کے ہاتھوں میں آئی تو کچھ عرصے کے لیے خُدا کا عقیدہ بدستور سائنس کا مرکز بنا رہا' لیکن چونکہ دین اور دنیا کا اتحاد سائنس کے دائرہ میں بلکہ انسانی زندگی کے کسی دائرہ میں بھی عیسائیت کی سرشت سے مطابقت نہیں رکھتا تھا' اس لیے ایسا وقت آنا ضروری تھا جب عیسائی دنیا سائنس کو خُدا کے عقیدہ سے اور خُدا کے عقیدہ کو سائنس سے الگ کر دیتی۔ عیسائیت میں دین اور دنیا ایک دوسرے سے الگ تھلگ بلکہ ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ جس طرح سے دینی سعادتیں ترکِ دنیا کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتیں اسی طرح دنیوی کامیابیاں بھی مذہب کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔ حضرت مسیح علیہ السلام نے یہ فرما کر کہ ''جو کچھ قیصر کا ہے وہ قیصر کو اور جو کچھ خُدا کا ہے وہ خُدا کو دے دو'' نظری طور پر دین کو دنیا سے الگ کر دیا تھا اور حضرت مسیح علیہ السلام کی ساری عملی زندگی بھی دین اور دنیا کے اس افتراق کی آئینہ دار تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام جو خُدا کے سچّے رسول تھے' ایک خاص مقصد کے لیے آئے تھے اور وہ یہ تھا کہ دینِ موسوی کے خاص خاص پہلوؤں پر زور دیں اور بنی اسرائیل کو ریاکاری سے' جو ان کی فطرتِ ثانیہ بن گئی تھی' نجات دلا کر اخلاص اور للّٰہیت پر قائم کریں۔ اپنی پوری عملی زندگی میں دین اور دنیا کو جمع کرنا ان کا کام نہیں تھا' کیونکہ یہ عظمت اپنے وقت پر خاتم النّبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے حصّہ میں آنے والی تھی۔

ریورینڈ مارٹن ڈی۔ آرکی (Rev.Martin D' Arcy) اپنی کتاب ''اشتراکیت اور عیسائیت'' (Communism and Christanity) میں سچ کہتا ہے:

> ''لیکن ہم اس بات کو جتنی دفعہ بار بار کہیں کم ہے کہ عیسائیت اس لیے وجود میں نہیں آئی تھی کہ کسی قوم یا کسی اعلیٰ قوم کو دنیوی فارغ البالی کا راستہ بتائے۔ یہی بنی اسرائیل کی غلطی تھی اور جب لوگوں نے چاہا کہ حضرت مسیح کو بادشاہ بنا دیں تو وہ ان سے بھاگ کر پہاڑ پر چڑھ گئے۔''

عیسائیت میں دین اور دنیا کی علیحدگی ایک اساسی عقیدہ ہے

عیسائیت کی تعلیم یہ ہے کہ انسان اگلی دنیا کی راحتیں اس دنیا کی راحتوں کو ترک کیے بغیر حاصل نہیں کر سکتا۔ مذہب اور سائنس کا آپس میں کوئی تعلق نہیں' کیونکہ مذہب انسان کی دنیوی زندگی سے کوئی سروکار نہیں رکھتا' اس کا مقصد انسان کی اُخروی زندگی کو بہتر بنانا ہے۔ اس کے برعکس علم کائنات اور سائنس اس دنیا کو بہتر بنانے کے لیے کام آتے ہیں۔ مذہب غیر عقلی اعتقادات کا ایک مجموعہ ہے اور ایک ایسی دنیا کے متعلق رائے زنی کرتا ہے جو ماورائے حواس ہے' لیکن سائنس کے نتائج عقل' مشاہدہ اور تجربہ پر مبنی ہیں۔ لہٰذا اگر ہم خُدا کے عقیدہ کو اپنی علمی بحثوں میں جگہ دیں گے تو ہماری علمی بحثیں عقلیت کے اعتبار سے گر جائیں گی اور مذہب کے دائرہ میں' جو تعصب اور نامعقولیت اور عقل اور علم کی محکومی پر زور دیتا ہے' داخل ہو جائیں گے۔ دیکھ لیجیے کہ یہ نقطۂ نظر اسلام کے نقطۂ نظر سے' جو کائنات پر غور و فکر کرنے اور اپنے قوائے دید و شنید اور فہم و فراست کو کام میں لانے پر زور دیتا ہے' کس قدر مختلف ہے۔ ابھی ہم نے دیکھا ہے کہ عیسائیت کے برعکس اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ مظاہر قدرت خُدا کی ہستی اور صفات کی نشانیاں ہیں' خوب غور سے ان کا مشاہدہ اور مطالعہ کرو۔ جو لوگ آنکھوں سے دیکھتے نہیں' کانوں سے سنتے نہیں اور دل سے سوچتے نہیں ان سے باز پرس کی جائے گی اور ان کی سزا دوزخ ہے۔

کلیسا کی سائنس دشمنی اور عیسائیت کی مذہبی عدالتوں کے مظالم

عیسائیت میں اعتقاد' مشاہدہ اور مطالعۂ قدرت سے بے تعلق ہے بلکہ اس کا مخالف ہے اور اسلام میں اعتقاد' مشاہدہ اور مطالعۂ قدرت کے بغیر ممکن نہیں۔ عیسائیت کی اسی تعلیم کا نتیجہ ہے کہ کلیسا نے سائنسی فکر کو جب بھی وہ اُبھرنے لگا بزورِ تمام دبا دینے کی کوشش کی۔ عیسائیوں کی مذہبی عدالتوں نے سائنس دانوں پر ایسے ظلم ڈھائے کہ یہ بات مسلّم ہوگئی کہ سائنس اور مذہب ایک دوسرے کے ساتھ نہیں چل سکتے اور سائنس کو اگر ترقی کرنا ہے تو اسے ہر حالت میں مذہب سے الگ رہنا چاہیے۔ سائنس دانوں کے دلوں میں یہ خوف راسخ ہو گیا کہ اگر انہوں نے خُدا کو سائنس سے اور سائنس کو خُدا سے جوڑنے کی کوشش کی تو وہ پھر مذہبی اداروں اور عدالتوں کے محاسبہ کی زد میں آ جائیں گے اور وہ اور اُن کی سائنس دونوں ختم ہو جائیں گے۔ اس کے ساتھ ہی یورپ میں پے در پے ایسے واقعات رونما ہوئے جنہوں نے خُدا اور سائنس کے افتراق کو جسے عیسائیت نے جنم دیا تھا' اور محکم کر دیا۔ کلیسا اور ریاست کے جھگڑوں نے اتنا طول کھینچا اور اتنی شدّت اختیار کی کہ بالآخر دونوں کو ایک دوسرے سے الگ ہونا پڑا اور عیسائیت کی تعلیم کے عین مطابق یہ فیصلہ کر دیا گیا کہ مذہب کا سیاست سے کوئی علاقہ نہیں۔ لیکن جب مذہب ایک دفعہ سیاست سے الگ کر دیا جائے تو پھر یہ ممکن نہیں ہوتا کہ وہ فرد یا جماعت کی زندگی کے کسی اہم شعبہ پر بھی اپنی گرفت قائم رکھ سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نہ صرف فرد اور جماعت کی سیاسی زندگی مذہب سے الگ ہوگئی بلکہ ان کی قانونی' سماجی' اقتصادی' فوجی اور تعلیمی و علمی زندگی کو بھی مذہب سے کوئی تعلق نہ رہا۔ کیسے ممکن تھا کہ مذہب جو ریاست کے کاروبار سے الگ کر دیا گیا تھا پھر اس کاروبار میں اسکول' کالج اور یونیورسٹی کے چور دروازوں سے

داخل کرلیا جاتا۔ سائنس اور علم سے خُدا کے عقیدے کا اخراج جو اس طرح سے عمل میں آیا اگرچہ عیسائیت کے مزاج کا ایک تقاضا تھا جو بالآخر ایک سیاسی حادثہ کے نتیجہ کے طور پر رونما ہوا تھا' تاہم کچھ عرصہ کے بعد یہ سمجھ لیا گیا کہ یہ خود سائنس اور علم ہی کا ایک تقاضا ہے۔

اُنیسویں صدی کی طبیعیات کی غلط فہمی

اس غلط فہمی کے ظہور کے لیے عیسائیت کی تعلیم اور کلیسا اور ریاست کی علیحدگی نے حالات پہلے ہی سازگار کر رکھے تھے' لیکن جن خاص اسباب نے اسے جنم دیا ان میں سے ایک مؤثر سبب اُنیسویں صدی کے ماہرین طبیعیات کا مادّی نظریہ تھا جس کے مطابق یہ سمجھا جاتا تھا کہ مادّہ کائنات کی آخری حقیقت ہے اور کائنات ایک مادّی مشین ہے جو اپنے قوانین سے خود بخود عمل کرتی ہے اور جس کے عمل میں خُدا کا کوئی دخل نہیں۔ لہٰذا اس صدی میں یہ خیال اور راسخ ہو گیا کہ درحقیقت سائنس کا خُدا یا مذہب سے کوئی تعلق نہیں۔

ڈارونزم کا زہر اور اس کی عالمگیر خریداری

لیکن جس شخص نے خُدا اور مذہب کے خلاف عیسائیت کی علمی دنیا کے تعصب کو آخر کار ایک علمی اور عقلی نظریہ کا مقام اور ایک سائنسی حقیقت کا درجہ دیا وہ ایک ماہر حیاتیات چارلس ڈارون تھا جس نے سبب ارتقا کا ایک نظریہ پیش کیا ہے۔ ڈارون نے انیسویں صدی کی علمی اور عقلی فضا میں پرورش پائی تھی اور وہ بحیثیت ایک سائنس دان کے اس دور کی جامد اور متحجر میکانیت اور مادیت کی پیداوار تھا جس میں عیسائیت کے خلاف سائنس دانوں کا ردِعمل اپنی پوری شدّت پر تھا۔ لہٰذا اس نے نوعِ انسانی کے ظہور کا سبب یہ بتایا کہ کائنات میں ایسی قوتیں کام کر رہی ہیں جن کا کوئی مقصد یا مدعا نہیں اور جن کو اپنے عمل کے نتائج اور عواقب سے کوئی دلچسپی نہیں۔ ان قوتوں کو اس نے کشمکش حیات' قدرتی انتخاب اور بقائے اَصلح کے دلفریب نام دیے۔ اس کے نتائج میں سے ایک یہ ہے کہ یہ محض اتفاق ہے کہ انسان عقل و خرد' ہوش و تمیز اور ضمیر و تخیل ایسی خصوصیات کا مالک بن گیا ہے اور ان کی وجہ سے مذہب' اخلاق اور سیاست اور تعلیم اور قانون اور جستجوئے علم و فن ایسے مشاغل میں مصروف ہو سکتا ہے۔ آج جو انسان ہے بالکل ممکن تھا کہ وہ انسان نہ ہوتا بلکہ گندی نالیوں میں رینگنے والا ایک کریہ المنظر جاندار ہوتا۔ اگرچہ یہ نظریہ بالخصوص حیاتیاتی ارتقا کے اسباب سے تعلق رکھتا تھا' تاہم اس کے نتائج تمام مادّی' حیاتیاتی اور انسانی علوم پر بھی اثر انداز ہوتے تھے۔ ڈارون نے کہا تھا کہ میرا نظریہ بالقُوّہ ایک پورا فلسفۂ کائنات ہے اور اس کا یہ کہنا صحیح تھا۔ ڈارون کا نظریہ ہر چیز کی تشریح اس طرح سے کر سکتا ہے کہ اگر کوئی روحانی یا آسمانی قوتیں اس کائنات میں کارفرما ہیں تو پھر بھی کائنات کے حقائق کی تشریح کے لیے ان کے ذکر کی کہیں ضرورت پیش نہیں آتی۔ لہٰذا یہ نظریہ انیسویں صدی کی ذہنی اور علمی فضا کے ساتھ' جو مادّیت پسندی اور مذہب دشمنی سے معمور تھی' خوب ہی مطابقت رکھتا تھا۔ کوئی تعجب نہیں کہ اسے ڈارون کے عہد کی علمی دنیا نے بالعموم قبول کر لیا اور یہ اس کے بعد سے لے کر آج تک بھی تمام سائنسی علوم کی ترقیوں کی نوعیت پر گہرے اثرات پیدا کرتا چلا آ رہا ہے۔ یہ اسی نظریہ کی نحوست کا اثر ہے

کہ آج یہ سمجھا جا رہا ہے کہ ہر مظہر قدرت جو طبیعیاتی یا حیاتیاتی یا انسانی دنیا سے تعلق رکھتا ہے عملِ ارتقا کا ایک اتفاقی نتیجہ ہے اور ہم اس کے ماضی کے قریبی حالات اور واقعات سے اس کی مکمل اور معقول تشریح کر سکتے ہیں۔

کورچشمی کی ایک بیّن مثال

ڈارون ایک پکا عیسائی تھا۔ اس کے باوجود اسے عمل ارتقا کے اندر‘ جو خالقِ کائنات کی ربّ العالمینی کا ایک شاندار اور یقین افروز مظہر ہے‘ خُدا کیوں نظر نہیں آیا اور کیوں اس کی بجائے بے شعور اور بے مقصد مادّی اور میکانکی قوتیں کام کرتی ہوئی نظر آئیں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا دل خُدا کے عقیدہ کے خلاف ایک علمی قسم کے تعصّب سے معمور تھا اور یہ تعصّب اس اروپائی نظریۂ علم کی پیداوار تھا جو یورپ کے مخصوص حالات و واقعات اور خود تعلیم عیسائیت کے زیر اثر فروغ پا کر انیسویں صدی میں عام ہو چکا تھا کہ خدا کے عقیدہ کو سائنس سے کوئی تعلق نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ڈارون کے زمانہ میں عیسائی دنیا کے سائنس دان اس پر ٹوٹ پڑے اور انہوں نے اسے ایک نعمت عظمیٰ سمجھ کر قبول کر لیا۔ یہ کتنا بڑا جھوٹ ہے اور کتنی بڑی کورچشمی ہے جسے سائنس کے نام پر پیش کیا جا رہا ہے کہ اس کائنات میں عمل ارتقا سے انسان جیسی ایک محیّر العقول ہستی کا ظہور محض اتفاق ہے اور کسی خالقِ کائنات ربّ کی ربوبیت کی کارفرمائی نہیں! سچ یہ ہے کہ جب دل اندھے ہوں تو محض آنکھوں سے دیکھنے سے کائنات کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔

﴿فَاِنَّهَا لَا تَعۡمَى الۡاَبۡصَارُ وَلٰـكِنۡ تَعۡمَى الۡقُلُوۡبُ الَّتِىۡ فِى الصُّدُوۡرِ ۝۴۶﴾ (الحج)

’’بے شک آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں لیکن دل جو سینوں میں ہیں اندھے ہو جاتے ہیں۔‘‘

خدا کے عقیدہ کے خلاف عیسائی مغرب کے سائنس دانوں کا علمی تعصّب لا علاج ہے

وہ عملی اسباب جنہوں نے یورپ میں سائنسی لادینیت کے نامعقول عقیدہ کو ایک علمی تصوّر کا مقام دیا تھا‘ قریباً ختم ہو چکے ہیں۔ مثلاً اب بعض چوٹی کے ماہرینِ طبیعیات نے انیسویں صدی کے طبیعیات کو ردّ کر کے یہ بتایا ہے کہ حقیقت کائنات مادّہ نہیں‘ بلکہ شعور ہے اور ڈارون کے نظریۂ ارتقا کو برگساں (Bergson) اور ڈریش (Driesch) ایسے نامور ماہرین حیاتیات نے محلِ نظر ٹھہرا کر اس کے بالمقابل نہایت ہی معقول اور مدلّل نظریات پیش کیے ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ ارتقا کا باعث کوئی باشعور قوت ہے جو اپنے مقاصد کے لیے کائنات میں عمل پیرا ہے۔ تاہم خُدا کے عقیدہ کے علمی مقام کے خلاف جس تعصّب کا بیج گزشتہ صدیوں میں یورپ میں بویا گیا تھا اس کی بیخ کنی ابھی تک نہیں ہو سکی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی جڑیں بہت گہری ہیں اور عیسائیت کی سرشت میں ہیں جس کا کائناتی نقطہ نظر اہل یورپ کی زندگی میں سمویا ہوا ہے‘ لہٰذا اہلِ یورپ کا اس سے نجات پانا بہت مشکل ہے۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ شعور کو حقیقتِ کائنات کہنے والے مغربی ماہرینِ طبیعیات اور ماہرینِ حیاتیات بھی اس کو خالقِ کائنات خُدا کہنے سے گریز کرتے ہیں۔ (جاری ہے)

❁❁❁

مباحثِ عقیدہ (۹)

مؤمن محمود

امام بیہقی علیہ الرحمہ کی کتاب ’’الاعتقاد والهداية الى سبيل الرشاد‘‘ کا مطالعہ اللہ کے فضل سے جاری ہے۔ تیسرا باب جہاں سے امام صاحب نے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اَسماء وصفات کے بیان کا آغاز فرمایا وہاں سے ہم نے اس کتاب کی ترتیب کو پیش نظر نہیں رکھا‘ بلکہ آگے آنے والے تقریباً پانچ یا دس ابواب میں جو اسماء وصفات کے مباحث ہیں ان سب مضامین کو اکٹھا کرلیا ہے۔ امام بیہقیؒ چوتھی صدی کے ہیں اس لیے ان کے ہاں وہ ترتیب نہیں ہے جو متاخرین کے ہاں ہے۔ متاخرین نے صفات کو چار یا پانچ انواع میں تقسیم کیا ہے‘ جن کا تذکرہ ہم کرچکے ہیں۔ ہم نے جس ترتیب کو اختیار کیا ہے یہ امام بیہقیؒ کی نہیں ہے بلکہ بعد میں آنے والے علماءِ عقیدہ یا متکلمین کی ہے۔

صفاتِ معانی

اب ہم صفاتِ معانی کے متعلق بحث کا آغاز کرتے ہیں۔ ان کو صفاتِ معانی اس لیے کہتے ہیں کہ ان میں کچھ معانی کا ذاتِ خداوندی کے لیے اثبات کیا جاتا ہے۔ پچھلی صفات جن کو ہم نے صفاتِ سلبیہ کہا ان میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات پر کسی صفت کا اضافہ مقصود نہیں تھا بلکہ نقص کی نفی تھی۔ یعنی جب ہم نے کہا کہ وہ باقی ہے یا قدیم ہے تو قدیم کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو ذات پر اضافی ہے‘ بلکہ ہماری مراد یہ تھی کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ سے ایک نقص کی نفی کردی جائے کہ اللہ کی ذات کی ابتدا نہیں ہے۔ قدیم کہنے کا مطلب ہے: لا بداية له۔ جب کہ باقی کہنے کا مطلب ہے: لا نهاية له۔ مخالفة للحوادث کا مطلب بھی نفی ہے: ليس كمثله شيءٌ۔ اور صمدیت اور قیام بالنفس کا مطلب بھی یہی ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ محتاج نہیں ہیں۔ اب ہم جو صفاتِ معانی پڑھنے جارہے ہیں ان کو صفاتِ ذاتیہ اور صفاتِ وجودیہ بھی کہتے ہیں۔ یعنی آپ عقیدے کی کتابوں میں مختلف اصطلاحات دیکھیں گے کہ یہ صفاتِ معانی‘ صفاتِ ذاتیہ‘ یا صفاتِ وجودیہ ہیں‘ کیونکہ وہ سلبیہ تھیں‘ ان کے برعکس یہ وجودیہ ہیں۔ اس میں ہم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات پر ایک وجودی معنیٰ کا اضافہ کررہے ہیں۔ یعنی اللہ کی ذات ہے اور وہ علیم ہے‘ اس میں صفت علم ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات ہے اور وہ قدیر ہے‘ اس میں صفتِ قدرت ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات ہے اور وہ متکلّم ہے‘ اس میں صفت کلام ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات ہے اور وہ سمیع ہے‘ اس میں صفتِ سماعت ہے۔ اسی طرح اس میں صفتِ بصارت‘ حیات‘ ارادہ اور صفتِ تکوین ہے۔ یہ جو سات یا آٹھ صفات ہیں ان کو صفاتِ معنی کہتے ہیں۔ اہلِ سُنّت میں صفتِ تکوین کے متعلق اختلاف ہے۔ اہلِ سُنّت میں احناف کا گروہ جن کو ’’ماتریدیہ‘‘ کہتے ہیں‘ ان کے نزدیک صفتِ تکوین بھی ایک صفت ہے اور ’’اشاعرہ‘‘ جو عموماً شافعی اور

مالکی ہوتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ صفتِ تکوین کی حاجت نہیں ہے' اور جن علماء نے اہلِ سُنّت کے درمیان ان مسائلِ اختلافیہ پر کتابیں لکھی ہیں ان کی رائے ہے کہ یہ مسئلہ یا اختلاف لفظی ہے' معنوی اور حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ یعنی لفظی اختلاف وہ ہوتا ہے جس میں اگر لفظ کو چھوڑ کر معنی پر گفتگو کی جائے تو اختلاف رفع ہو جاتا ہے۔ اور اختلافِ معنوی وہ ہوتا ہے کہ جس میں معنیٰ پر گفتگو کرنے سے بھی اختلاف رفع نہیں ہوتا۔ تو یہ اختلاف لفظی ہے معنوی نہیں ہے۔

انکارِ صفات (جہمیہ)

جب یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات پر صفاتِ معنویہ ''اضافی صفات'' ہیں تو اس لفظ سے گھبرا کے کچھ فرقوں نے اللہ کی صفات کا انکار کیا۔ جن میں سب سے بڑا گروہ جہمیہ کا ہے' جس کا وجود تبع تابعین میں ہوا۔ اس کے بانی کا نام تھا: جہم ابن صفوان' جس کی نسبت سے اس گروہ کو جہمیہ کہہ دیا جاتا ہے۔ انہوں نے کہا کہ اللہ کی ذات تو واحد ہے' احد ہے' اگر تم اس پر کسی صفت کا اضافہ کرو گے تو یہ تو ''تعددِ قدماء'' ہو گیا۔ یعنی ایک سے زیادہ قدیم ہو گئے۔ اور ایک سے زیادہ قدیم تو شرک ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی صفات نہیں ہو سکتیں۔ تم نے کہا: اللہ ہے اور صفتِ قدرت ہے اور صفتِ قدرت ہمیشہ سے ہے' تو کیا صفتِ قدرت خدا ہے؟ نہیں! صفت ایک الگ حیثیت رکھتی ہے۔ تو صفتِ قدرت خدا نہ ہوئی تو خدا کا غیر ہوئی اور خدا کا غیر ہوئی اور قدیم بھی ہوئی تو خدا کے غیر کا قدم لازم آ گیا۔ لہٰذا ہم صفات کا انکار کرتے ہیں۔ یہ جہمیہ کا عقیدہ تھا۔ انہوں نے اسماء کا بھی انکار کیا اور صفات کا بھی۔ یعنی انہوں نے کہا کہ نہ ہم اللہ کو علیم کہیں گے نہ یہ کہیں گے کہ وہ ذو علم ہے۔ علیم اسم ہے اور ذو علم اس کی صفت ہے' انہوں نے دونوں کا انکار کر دیا۔ اس گروہ سے متعلق بہت سے علماءِ سلف نے یہ بیان کیا کہ یہ گروہ مسلمان نہیں رہا۔ ان کے کچھ اور بھی بہت غالی قسم کے عقائد تھے جن سے قرآن کی واضح نصوص کا انکار ہو رہا تھا۔ قرآن مجید میں واضح طور پر اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو علیم اور قدیر کہا' بلکہ واضح طور پر کہا کہ اَنۡزَلَهٗ بِعِلۡمِهٖ۔ تو یہاں صرف علیم نہیں کہا جا رہا ہے بلکہ اللہ کے لیے صفت علم کا اثبات ہو رہا ہے۔ تو یہ لوگ بہت دور نکل گئے۔ اگرچہ اختلاف رہا ہے لیکن بہت سے علماء نے ان کی تکفیر کی۔

دوسرا بڑا گروہ معتزلہ کا ہے' جنہوں نے اسماء کا انکار نہیں کیا اور اسی وجہ سے ان کی تکفیر نہیں ہوئی۔ جہمیہ کی تکفیر اس لیے ہوئی کہ انہوں نے اسماء اور صفات دونوں کا انکار کیا۔ معتزلہ نے بھی یہی دلیل اختیار کی کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی صفات ماننے کے نتیجے میں ترکب اور تعددِ قدماء لازم آتا ہے۔ یہ دو اصطلاحات ان کی ہیں۔ تعددِ قدماء کہ ایک سے زیادہ قدیم لازم آتے ہیں۔ ترکب کا مطلب ہے کہ اللہ کی ذات تو واحد ہے' اللہ کی ذات میں کوئی ترکیب نہیں ہو سکتی کہ مختلف چیزوں سے مل کر بنی ہو۔ جب آپ کہتے ہیں صفت اور ہے ذات اور ہے تو یہاں تو ترکب لازم آ گیا۔ یعنی ایک چیز کو ہم تقسیم کر سکتے ہیں اور جو منقسم ہو وہ خدا نہیں ہو سکتا' وہ تو حادث ہے۔ لہٰذا اگر تم صفت مانو گے تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو حادث ماننا پڑے گا' کیونکہ وہ مرکب وجود ہو جائے گا اور ساتھ تعددِ قدماء بھی لازم آئے گا۔ یہ لوگ قرآن کا صریحاً انکار نہیں کرتے تھے۔ معتزلہ اہلِ سُنّت میں نہیں تھے لیکن ان کی حسنات بھی بہت

ہیں۔ انہوں نے کہا کہ ہم اسماء کا انکار نہیں کر رہے کیونکہ قرآن میں واضح طور پر بہت سے اسماء وارد ہوئے ہیں۔ مثلاً عزیز، حکیم، قدیر، علیم، سمیع، بصیر وغیرہ۔ ہم اسماء مانتے ہیں لیکن ہم یہ نہیں کہیں گے: علیم بعلمہ بلکہ علیم بذاتہ' قدیر بذاتہ۔ ہم قدیر کے لفظ کا اثبات کر رہے ہیں لیکن ہم کوئی صفت قدرت کا اثبات نہیں کر رہے' بلکہ اللہ کی ذات ہی کا اثبات کرتے ہیں' اور صفات عین ذات ہیں۔

روایتی کلامی مباحث عبث نہیں تھے

کئی دفعہ اپنی روایت کے متعلق ہمارا طرزِ عمل یہ ہو جاتا ہے کہ کچھ مباحث ایسے ہیں جن میں ہمارے علماء یا متکلمین بلاوجہ پڑے رہے جبکہ اس کی ضرورت چنداں نہ تھی۔ اس ضمن میں ہم صفات کی عینیت اور غیریت سے متعلق چند اشعار بھی پڑھ ڈالتے ہیں (ع ''ہیں صفاتِ ذاتِ حق حق سے جُدا یا عین ذات!'')۔ جب ہم یہ بات کہتے ہیں تو ہر بڑے آدمی پر یہ اعتراض لازم آتا ہے۔ یعنی ہمارے جتنے بھی علماء ہیں' اور میں نے اپنے ناقص مطالعے میں کوئی ایسا بڑا عالم اور متکلم نہیں دیکھا جس نے یہ بحث نہ کی ہو کہ صفات عین ذات ہیں یا غیر ذات' اور معتزلہ کے موقف کا ردّ نہ کیا ہو' اور اہلِ سُنّت کا موقف پیش نہ کیا ہو کہ صفت نہ عینِ ذات ہے نہ غیرِ ذات ہے۔ اس پر لوگ مذاق اڑاتے ہیں کہ پتا نہیں یہ کس قسم کی بات کر دی اور یہ کیسے ہو سکتا کہ ایک شے نہ عین ہو نہ غیر ہو؟ حالانکہ وہ یا عین ہوگی یا غیر ہوگی۔ اس کی وضاحت بھی مَیں مختصراً کر دیتا ہوں۔ لیکن کہنے کا مقصد یہ تھا کہ جو معتزلہ کا موقف ہے جس میں صفت عین ذات ہوگئی اور اضافی صفاتِ وجودیہ کا انکار کر دیا گیا' اس کو ہمارے علماء اہلِ سُنّت نے تسلیم نہیں کیا۔ انہوں نے کہا کہ اس سے قرآن مجید کی بہت سی نصوص کا انکار ہوتا ہے اگرچہ معتزلہ نے اس کی تاویل کر لی۔ لہٰذا کفر کا حکم نہیں لگایا گیا' لیکن بہرحال یہ موقف بدعتی تھا۔ علماء نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے صرف اسم ''علیم'' کا اثبات نہیں کیا بلکہ صفتِ علم کا بھی اثبات کیا ہے۔ جب فرمادیا کہ ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾ عِلْمِهٖ مضاف' مضاف الیہ ہے اور علم کی نسبت اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی ذات مبارکہ کی طرف کی ہے۔ تو اللہ کو صرف علیم نہیں کہنا بلکہ اللہ علیم ہے اور صفت علم رکھتا ہے' اللہ تعالیٰ قدیر ہے اور صفت قدرت رکھتا ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ سمیع اور بصیر ہے' صفتِ سماعت اور صفتِ بصارت رکھتا ہے۔ یہ وہ مبحث ہے جس پر پھر ایک طویل بحث ہوئی اور سمجھا گیا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی صفات کے بارے میں صحیح عقیدہ کیا ہونا چاہیے۔

بعد میں ایسا ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں عقیدہ کیا ہو کیا نہ ہو' یہ ہمارے لیے اتنا بڑا مسئلہ نہیں رہا' کیونکہ دنیا زیادہ اہم ہوگئی۔ پھر یہ کہا جانے لگا کہ مسلمان اس طرح کے مسائل میں اُلجھتے رہ گئے اور ترقی نہ کر سکے۔ ان کو چاہیے تھا کہ یہ عین اور غیر کے مسائل چھوڑ دیتے اور دنیا میں ترقی کر کے دکھاتے۔ دنیا تو اتنی آگے نکل گئی اور یہ عین اور غیر کے مسائل ہی میں رہ گئے! اس کی وجہ یہ تھی کہ ہمارے لیے اللہ کو جاننا دنیا کو جاننے سے زیادہ اہم تھا۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو پہچاننا ہے تو اللہ کے بارے میں ٹھیک بات بھی جاننی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے کن باتوں کا اثبات کیا ہے اور کن باتوں کی نفی کی ہے۔ تو خدا کی صحیح معرفت اور خدا سے تعلق کے لیے اور کچھ خارجی

وجوہات کی وجہ سے اس بحث کو کرنا ضروری تھا۔لہٰذا ہمارے علماء نے یہ بحث کی اور کسی نے یہ نہیں کہا کہ یہ فضول بحث ہے‘اس کی کوئی حاجت نہیں ہے‘اس کو چھوڑ دو۔اب آپ کو سمجھ آ رہی ہوگی کہ معتزلہ نے یہ موقف کیوں اختیار کیا کہ ہم نے صفات کو نہیں ماننا کہ اس سے تعددِ قدماء لازم نہ آ جائے اور اس سے‘نعوذ باللہ‘اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا وجود مرکب ہونا لازم نہ آ جائے‘لہٰذا انہوں نے اضافی صفات کا انکار کر دیا اور کہہ دیا کہ اللہ علیم اپنی ذات سے ہے نہ کہ اپنے علم سے۔اہلِ سُنّت نے کہا کہ ایسا نہیں ہے۔اہلِ سُنّت کا طریقہ یہ ہے کہ وہ تمام آیات اور نصوص کو جمع کرتے ہیں اور ان کے ہاں یہ نہیں ہوتا کہ دور دراز کی کوئی تاویل ڈھونڈ کر لائی جائے۔اہلِ سُنّت کے سوا جتنے بھی فرق ہیں انہیں اپنا موقف ثابت کرنے کے لیے بہت دور دراز کی تاویلیں کرنی پڑتی ہیں۔چنانچہ معتزلہ نے علم اور قدرت کا انکار کرنے کے لیے تاویلات کا ایک طومار باندھا ہے۔اہلِ سُنّت کے ہاں اللہ کے فضل سے ایسا نہیں ہے۔البتہ اہلِ سُنّت کے ہاں یہ مسلّم تھا کہ تعددِ قدماء بھی نہیں ہوسکتا اور یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات مرکب ہو۔یعنی معتزلہ نے صفات کا انکار کرتے ہوئے جو اعتراضات اٹھائے وہ اعتراضات تو برحق تھے‘اہلِ سُنّت بھی اس کے قائل تھے۔اہلِ سُنّت بھی اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے وجود کو مرکب نہیں کہتے بلکہ اَحد کہتے ہیں کہ وہاں کسی قسم کی ترکیب نہیں ہے اور اسی طرح ایک سے زیادہ قدیم کے بھی وہ قائل نہیں ہیں‘لیکن پھر بھی وہ صفات کو مانتے ہیں اور ان کا انکار نہیں کرتے۔

ضد اور نقیض کا فرق

اہلِ سُنّت نے جو موقف اختیار کیا کچھ لوگوں کا اس پر اعتراض یہ ہے کہ یہ تو نقیضین کو جمع کرنا ہے۔دو چیزیں نقیض ہوتی ہیں‘مثلاً ایک شے اور ساتھ ہی اس کی نفی‘دونوں بیک وقت جمع نہیں ہوسکتیں۔یعنی یا لکڑی ہوگی یا لکڑی کا غیر ہوگا۔یہ تو نہیں ہوسکتا کہ نہ لکڑی ہو اور نہ لکڑی کا غیر ہو۔یہ انسان ہے یا غیر انسان ہے‘بس دو ہی احتمالات ہیں۔یہ ضد کی بات نہیں ہو رہی۔ضد اور شے ہوتی ہے‘نقیض اور شے ہوتی ہے۔نقیض میں اسی شے کی نفی ہوتی ہے۔یعنی سیاہ اور سفید باہم نقیض نہیں ہیں‘یہ ضد ہیں۔سیاہ کی نقیض ہوگی غیر سیاہ۔سفید اس کی ضد ہے۔نقیض ایک ساتھ نہ تو جمع ہوسکتی ہیں‘یعنی یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ ایک شے ایک وقت میں سیاہ بھی ہو اور غیر سیاہ بھی ہو‘اور نہ یہ دونوں بیک وقت اُٹھ سکتی ہیں۔یعنی یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ یہ نہ سیاہ ہے نہ غیر سیاہ ہے۔اَضداد جمع تو نہیں ہوسکتیں مگر اُٹھ سکتی ہیں۔ بیک وقت سیاہ اور سفید جمع تو نہیں ہوسکتے‘لیکن یہ ہوسکتا ہے کہ یہ نہ سیاہ ہو نہ سفید ہو‘ کچھ اور ہو۔نقیض نہ جمع ہوسکتیں ہیں اور نہ اُٹھ سکتی ہیں۔عین اور غیر نقیض ہیں۔یعنی جب کہیں عین ذات اور پھر غیر ذات میں اسی کی نفی کر دی تو یہ نقیض ہوگئی۔معترضین کہہ رہے ہیں کہ اہلِ سُنّت نے نقیضین کا اثبات کس طرح کر لیا؟’’نہ عین ذات اور نہ غیر ذات‘‘ یہ تو نقیضین کا اثبات ہوگیا اور منطق کا یہ قاعدہ سب کو معلوم ہے کہ’’النقیضان لا یجتمعان و لا یر تفعان‘‘۔اس پر اہلِ سُنّت کا جواب یہ ہے کہ’’نقیضین‘‘ اس وقت نقیض بنتی ہے جب ایک جہت سے‘ایک اعتبار سے‘اور ایک حیثیت سے ہو۔یعنی ایک شے جس حیثیت سے عین ذات ہے اسی حیثیت

سے کہہ دیا جائے کہ وہ غیر ذات ہے تو نقیض ہو جائے گی۔ لیکن اگر ایک حیثیت سے عین ذات ہے اور کسی اور حیثیت سے غیر ذات ہے تو پھر نقیض نہیں ہو گی۔ تو نقیضین بننے کے لیے دونوں جہات کا ایک ہونا ضروری ہے۔ ہم کہہ رہے ہیں کہ عین ذات ایک اعتبار سے ہے' غیر ذات اسی اعتبار سے نہیں بلکہ ایک اور اعتبار سے ہے۔ لہٰذا یہ نقیضین نہیں ہیں اور ان دونوں کا اجتماع ممکن ہے۔

صفات کی ذات سے عینیت حقیقی ہے اور غیریت اعتباری

اب اہل سُنّت نے صفاتِ معانی کو کس طریقے پر سمجھا کہ یہ عین ذات اور غیر ذات ہیں؟ کس طریقے پر اس سے تعددِ قدماء اور ترکیب لازم نہیں آتی؟ ان کا کہنا ہے کہ اصل میں جب تم صفت پر غور کرتے ہو تو کیا یہ نہیں پاتے کہ صفتِ علم صفتِ قدرت کی غیر ہوتی ہے' اور کیا یہ نہیں پاتے کہ صفتِ قدرت صفتِ علم کی غیر ہے؟ یعنی ذہنی طور پر اور اعتباری طور پر یہ صفات الگ الگ سمجھی جا سکتی ہیں یا نہیں سمجھی جا سکتیں؟ اور کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی ذات ہو جس میں صفتِ قدرت تو پائی جاتی ہو لیکن مثلاً صفتِ سماعت نہ ہو؟ تو یہ صفات ان معنی میں کہ ذہنی طور پر اور اعتباری طور پر ایک دوسرے کی غیر ہیں' ذات کی بھی غیر ہیں اور ہر صفت ایک دوسرے کی بھی غیر ہے۔ لیکن یہ صرف اعتبار اور ذہن ہے۔ تو جب ہم کہتے ہیں کہ عین ذات نہیں ہے تو اس وقت ہم اعتبار' فہم اور علم مراد لے رہے ہوتے ہیں۔ اور جب ہم کہتے ہیں کہ عین ذات ہے تو اب خارج مراد لیتے ہیں۔ خارج میں بس ایک ذات ہی ہے جو صفات سے متصف ہے' وہاں کوئی ترکیب نہیں ہے۔ یہ ترکیب جو لازم آ رہی ہے یہ ذہنی ہے' اعتباری ہے' فہمی ہے' علمی ہے' تقدیری ہے۔ یعنی سمجھنے کے لیے ہے۔ تو خارج میں کوئی ترکب نہیں ہے' بس ایک ذات ہے جو متصف بالصفات ہے۔ اور یہ صفات اس طرح کی کوئی شے نہیں ہے جس کو آپ دکھا سکیں کہ یہ ایک شخصیت ہے' نعوذ باللہ' اور یہ اس کی صفت ہے۔ صفت الگ خارج میں کوئی وجود نہیں رکھتی۔ خارج میں وہ عین ذات ہوتی ہے لیکن فہم اور علم کے اعتبار سے' سمجھنے اور تغایر ذہنی کے اعتبار سے یہ الگ الگ ہیں۔ خارج میں بس ایک ذات ہے۔ یہ باتیں انسان پر بھی ایک اعتبار سے صادق آ سکتی ہیں' لیکن انسان کا وجود مرکب ہے' جیسے اُس کے ہاتھ پاؤں بھی کچھ صفات شمار ہوتے ہیں' جبکہ اللہ کے بارے میں ہم نے جان لیا کہ وہ جسمانیت سے ماوراء ہے اور وجودِ مرکب نہیں ہے۔

صفتِ ید صفتِ عین نہیں ہے

اہلِ سُنّت نے کہا کہ اللہ کے لیے جب ''ید'' آتا ہے تو ید کو صفت عین ماننے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یعنی جب ہم اپنے لیے ید بولتے ہیں تو یہ صفت نہیں ہوتی بلکہ جزو ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ اجزاء سے ماوراء ہیں۔ اہلِ سُنّت کی کتابوں میں بھی صفت ید کا اثبات ہوتا ہے۔ مجسمہ' جو اللہ کو جسم مانتے ہیں' وہ بھی اس کا اثبات کرتے ہیں۔ فرق یہ ہوتا ہے کہ اہلِ سُنّت اس کو صفت معنیٰ مان کر اثبات کرتے ہیں' جبکہ وہ صفتِ عین مان کر کرتے ہیں۔ صفت معنیٰ کا مطلب ہے کہ جس طرح علم' قدرت' سماعت اور بصارت ایسی صفات ہیں جو خارج میں مرکب نہیں ہوتیں اسی طرح یہ بھی کوئی ایسی ہی صفت ہے۔ لیکن جب آپ اس کو صفت عین کہتے ہیں تو اس کا مطلب ہوتا ہے ایسی صفت

جس کی طرف اشارہ کرنا کسی دوسری صفت کی طرف اشارہ کرنے کے مترادف نہ ہو۔ یعنی اگر آپ کہیں گے کہ یہ میرا ید ہے تو آپ ید کی طرف اشارہ کریں گے کہ یہ میرا عین ہے‘ عین جزو کو کہہ رہے ہیں۔ مجسمہ‘ صفاتِ ید‘ قدم‘ ساق اورا س طرح کی صفات کو صفات عین مانتے ہیں اور اہلِ سُنّت صفاتِ معنیٰ‘ اگر اثبات کرنا ہے اور تاویل نہیں کرنی۔ اگر ہم تقریب اِلی الذہن کے لیے ایک مثال لے لیں تو انسان خارج میں ایک وجود ہے‘ اس میں آپ الگ سے کوئی علم اور قدرت نہیں دکھا سکتے‘ کہ اِدھر علم ہے اور اُدھر قدرت ہے‘ اور اِدھر ارادہ ہے اور اُدھر سماعت یا بصارت ہے‘ بلکہ ایک وجود ہے۔ وہاں ان صفات کے اعتبار سے ترکیب نہیں ہے تو ﴿وَلِلّٰہِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی﴾ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لیے تو بلند مثال ہے۔ صفات کی عینیت اور غیریت کے مسئلے کا قریب الفہم بیان یہ ہے کہ ایک اعتبار سے عین ذات ہیں اور دوسرے اعتبار سے غیر ذات‘ لہٰذا ہم نے ان دونوں کو جمع کر کے کہہ دیا کہ نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات ہیں۔

یہ صفاتِ معانی کے حوالے سے اہلِ سُنّت کا مسلک ہے‘ لیکن صفات کا اثبات ضروری ہے۔ اور صفت عین ہے یا غیر اس میں اختلاف عقیدے کے اصولی مسئلے میں اختلاف شمار نہیں ہوتا یعنی اس سے انسان اہلِ سُنّت سے خارج نہیں ہوتا۔ آپ کہیں گے کہ معتزلہ کو کیوں خارج کر دیا؟ اس لیے کہ انہوں نے صفات کا انکار کر دیا تھا۔ اگر آپ کہیں اللہ کی صفت علم ہے‘ اللہ کی صفت قدرت ہے۔ اس کے بعد آپ کو سمجھ نہیں آتا کہ عین اور غیرِ ذات کے مسائل کیا ہوتے ہیں تو ٹھیک ہے نہ سمجھ آئے‘ لیکن آپ نے اللہ کی صفت کا انکار نہیں کرنا۔ مجھے ایک صاحب نے کہا آپ خلاصہ بتا دیں کہ کیا ماننا ضروری ہے؟ عین اور غیر کی بحث فروعی مسائل میں سے ہے‘ مگر یہ ماننا ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ ان صفات سے متصف ہے۔ وہ صفات ہیں: علم‘ قدرت‘ ارادہ‘ سماعت‘ بصارت‘ کلام‘ حیات اور صفت تکوین۔ یہ آٹھ صفات ہیں۔ سات (صفاتِ سبعہ) پر اتفاق ہے‘ صفتِ ثمانیہ پر اختلاف ہے۔ باقی یہ بحث آپ کو معلوم ہو یا نہ معلوم ہو تو اہم بات نہیں ہے‘ لیکن اتنا ضرور جان لیں کہ علماء نے بحث کی ہے تو کچھ ضرورت کے تحت کی ہے۔ ایسے ہی ان کے ذہن میں نہیں آ گیا کہ غور کرتے ہیں کہ صفات عینِ ذات ہیں یا غیرِ ذات ہیں۔ ظاہر ہے کچھ ضرورت تھی‘ کچھ باطل فرقوں کا انکار مقصود تھا‘ وغیرہ۔ یہ بحث متعلق (revelant) ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ بالکل ہی غیر متعلق (irrelevant) قسم کی بحث ہو۔ اب تک کی بحث سے صفاتِ معانی کا مطلب آپ کو سمجھ آ گیا کہ ایک صفت وجودی ہے جس کا اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات مبارکہ کے لیے اثبات ہو رہا ہے۔

ماخذِ صفاتِ سبعہ

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے تو قرآن وحدیث میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی بہت سی صفات پڑھی ہیں‘ یہ سات صفات کا معاملہ کہاں سے آ گیا؟ یہ ایک بڑا اعتراض ہے جو اہلِ سُنّت پر ہوتا رہتا ہے کہ ان کے ہاں صفات سبعہ ہیں اور قرآن میں تو صفات کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ اللہ کے ننانوے اَسماء ہیں اور بہت سے اَسماء ایسے بھی ہیں کہ جو ہمیں معلوم نہیں۔ یہ صفاتِ سبعہ کی تعیین کہاں سے ہوئی‘ کیا اہلِ سُنّت نے باقی صفات کا انکار کیا؟ اعتراض کرنے والوں نے کہا کہ انہوں نے باقی صفات کا انکار کیا ہے لہٰذا یہ اہلِ سُنّت سے نکل گئے ہیں اور اصل میں یہ

معطلہ ہیں‘ کیونکہ یہ اللہ کی صفات کو نہیں مانتے۔ اہلِ سُنّت نے کہا: تم ہمارا موقف سمجھ لو‘ کیونکہ کئی دفعہ بغیر سمجھے تنقید ہوتی ہے۔ اور علم کی دنیا میں بنیادی اصول یہ ہے کہ آپ نے کسی شے پر حکم لگانا ہے تو پہلے اس کو سمجھیں۔ آپ منطق کا قاعدہ پڑھتے ہیں: ’’الحکم علی الشیئ فرع عن تصورہ‘‘ کہ کسی شے پر حکم لگانا اس کے تصوّر کی فرع ہوتی ہے۔ تو پہلے بات کو سمجھ لیجیے‘ پھر حکم لگایئے۔ جب ہم نے صفاتِ سبعہ یا ثمانیہ کہا تو ہم یہ نہیں کہہ رہے کہ یہی صفاتِ سبعہ اور ثمانیہ ہیں‘ بلکہ ہم یہ کہہ رہے ہیں کہ یہ صفاتِ سبعہ اور ثمانیہ ایسی بنیادی صفات ہیں کہ جن کی طرف باقی صفات کو لوٹایا جاسکتا ہے۔ یعنی ان صفات میں سے کسی ایک صفت کی طرف آپ تمام صفات کو لوٹا سکتے ہیں۔ چنانچہ ہم یہ نہیں کہہ رہے کہ اللہ خالق‘ رازق‘ محیی اور ممیت نہیں ہے۔ یہ تمام صفاتِ فعلیہ ہیں اور ہم ان کو مانتے ہیں‘ لیکن ہم یہ بتارہے ہیں کہ کس طرح ان سب صفات کو صفتِ قدرت کی طرف لوٹایا جاسکتا ہے۔ یہ سب صفات مانو اور صفتِ قدرت نہ مانو تو کچھ نہیں مانا۔ اور اگر تم نے یہ بنیادی سات صفات مان لیں تو اس کے ذیل میں تم نے گویا تمام صفات کا اقرار کرلیا۔ مثال کے طور پر آج جو ہم پہلی صفت پڑھنے جارہے ہیں وہ صفتِ قدرت ہے۔ اب جتنی بھی صفاتِ فعلیہ ہیں وہ صفتِ قدرت کے تحت ہیں۔ صفاتِ فعلیہ سے مراد ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کے افعال ہوتے ہیں۔ مثلاً خلق‘ رزق‘ تدبیر‘ احیاء‘ اماتہ‘ اعزاز وغیرہ۔ ارشاد ہوتا ہے:

﴿وَاَنَّهٗ هُوَ اَضۡحَكَ وَاَبۡكٰى ﴿۴۳﴾﴾ (النجم) ’’اور یہ کہ وہی ہے جو ہنساتا بھی ہے اور رلاتا بھی ہے۔‘‘

اسی طرح ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِىۡ شَاۡنٍ ﴿۲۹﴾﴾ (الرحمٰن) ’’ہر دن وہ ایک نئی شان میں ہے۔‘‘

ہر آن اُس کی ایک شان ہے۔ یہ سب اللہ کی صفاتِ فعلیہ ہیں جن کا کائنات میں ظہور ہورہا ہے۔ یہ سب صفت قدرت کے تحت ہیں۔ یعنی احیاء ہے‘ کسی کو حیات دینے کی قدرت رکھنا۔ اماتہ ہے کسی کو موت دینے کی قدرت رکھنا۔ رزّاق ہونے کا مطلب ہے کسی کو رزق پہنچانے کی قدرت کا ہونا۔ اسی طریقے پر باقی صفاتِ فعلیہ ہیں۔ تو قدرت اور ارادے کی طرف تمام صفاتِ فعلیہ پلٹ جاتی ہیں۔ اصل میں بنیادی صفت کہ جس کا اقرار مقصود ہے وہ صفتِ قدرت اور صفتِ ارادہ ہے۔ باقی جتنی صفاتِ افعال ہیں وہ سب اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی قدرت کے تحت بیان کی جاسکتی ہیں۔ کسی نے انکار نہیں کیا کہ اللہ خالق ہے۔ خالق ہونے کا کیسے انکار کرسکتے ہیں؟ یا اللہ رازق ہے‘ یا اللہ مدبر ہے‘ یا اللہ سبحانہ وتعالیٰ حکیم ہے‘ بس صفت حکمت کو علم کی طرف لوٹایا۔ یہ بات سمجھ لیجیے کہ جو صفاتِ سبعہ ہم پڑھنے جارہے ہیں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ صرف یہی صفاتِ سبعہ ہیں بلکہ صفاتِ سبعہ بنیادی ہیں جن کی طرف باقی صفات کو ہم لوٹا سکتے ہیں اور ساری صفات انہی کی طرف پلٹتی ہیں۔

صفتِ قدرت

ہم صفتِ قدرت سے آغاز کریں گے‘ اگرچہ صفات میں ترتیب ضروری نہیں ہے۔ بعض نے صفتِ حیات سے شروع کیا ہے کہ حیات ہوگی تو ساری صفات ہوں گی‘ لیکن اکثر عقیدے کی کتابوں میں صفتِ قدرت سے

آغاز کیا گیا ہے۔ امام ابراہیم القانی کی جوھرۃ التوحید ایک منظوم متن ہے‘ جس کی بہت سی شروحات کی گئیں ہیں۔ مصر کے بہت بڑے علامہ‘ جامعہ ازہر کے شیخ‘ چار پانچ سو سال پرانے علامہ البیجوری کی اس پر ایک شرح ہے: شرح البیجوری علی جوھرۃ التوحید ۔ یہ بہت مشہور ہے اور ابھی تک ازہر میں عقیدہ کے باب میں پڑھائی جاتی ہے۔ اس میں وہ صفت قدرت کی تعریف فرماتے ہیں: القدرۃ صفۃ وجودیۃ یعنی قدرت صفت وجودی ہے سلبی نہیں ہے۔ قدیمۃ: ہمیشہ سے ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی تمام صفات قدیم ہیں۔ یہ ہم کئی دفعہ پڑھ بھی چکے ہیں اور سمجھ بھی چکے ہیں کہ اللہ کی کسی صفت میں اضافہ نہیں ہوتا۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی تمام صفات قدیم ہیں‘ کامل ہیں‘ ان میں کوئی استکمال یا تکمیل نہیں ہوتی۔ اگر اس میں مزید بڑھنے کی گنجائش ہو تو بڑھنے سے ماقبل حالت نقص کی ہو جائے گی۔ اور نعوذ باللہ‘ اللہ تعالیٰ میں نقص لازم آجائے گا۔ اسی لیے ہم کہیں گے صفتِ قدرت قدیم ہے چاہے مقدور ہو یا نہ ہو۔ یعنی جس پر قدرت ہے اس کا وجود ہی نہ ہو۔ جیسے ہم نے امام طحاوی کی عبارت پڑھی تھی: لہ معنی الربوبیۃ ولا مربوب۔ اس کے لیے ربوبیت ثابت ہے مربوب چاہے کوئی نہ ہو۔ لہ معنی الخالقیۃ ولا مخلوق اس کے لیے خالقیت کا معنیٰ ثابت ہے چاہے مخلوق کوئی نہ ہو۔ اسی طرح اس کے لیے قدرت ثابت ہے چاہے مقدور موجود نہ ہو۔ چاہے مقدور جس پر قدرت ہے‘ اللہ نے اسے وجود نہ دیا ہو۔ پھر فرمایا: ثابتۃ لذات اللہ سبحانہ وتعالیٰ: ثابتہ سے مراد ہے صفت کا پایا جانا۔ صرف اعتباری نہیں ہے۔ یعنی اللہ سبحانہ وتعالیٰ میں صفت قدرت حقیقتاً پائی جاتی ہے۔ اعتباری غیر ہونے کے اعتبار سے ہے مگر وہ صفت تو اللہ کے لیے ثابت ہے۔ یعنی اللہ کی ذات جو خارج (تسامحاً) میں ہے وہ صفت قدرت سے یقیناً متصف ہے۔

قدرت صرف ممکنات سے متعلق ہوتی ہے

پھر فرمایا: تتعلق بالممکنات: ممکنات سے متعلق ہوتی ہے۔ ہم نے پہلے تقسیم کی تھی کہ ایک واجب الوجود ہوتا ہے‘ ایک ممکن الوجود ہوتا ہے اور ایک ممتنع الوجود ہوتا ہے۔ واجب الوجود اللہ کی ذات کے سوا کوئی نہیں ہے۔ کیا قدرت اللہ کی ذات سے متعلق ہے؟ اللہ کی ذات سے قدرت متعلق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قدرت ذات میں کمی یا نقص کرے گی۔ وہ تو خدا ہو ہی نہیں سکتا جس میں کمی بیشی ہو جائے۔ تو قدرت واجب الوجود سے متعلق نہیں ہوتی۔ جو ممتنع الوجود ہے‘ جو اصلاً ہے ہی نہیں‘ اس سے بھی قدرت متعلق نہیں ہو سکتی۔ اس کی میں وضاحت کروں گا‘ کیونکہ صفتِ قدرت کے حوالے سے اعتراضات ہوتے ہیں کہ اللہ یہ کر سکتا ہے یا نہیں؟ وہ کر سکتا ہے یا نہیں؟ نعوذ باللہ! اور یہ ہم صرف تدریس کی ضرورت کے تحت بیان کر رہے ہیں‘ مثلاً اللہ ایسی چٹان بنا سکتا ہے جو خود نہ اٹھا سکے؟ نعوذ باللہ! اس پر ہمارے علماء یہ کہتے ہیں کہ یہ ممتنع ہے کہ جس کا نہ ہونا واجب ہے۔ یعنی ممتنع الوجود واجب العدم ہوتا ہے۔ تیسری شے رہ جاتی ہے: ممکن الوجود کہ جس کو عدم سے وجود میں لانے کے لیے قدرت درکار ہوتی ہے۔ تو قدرت ان تین وجودوں میں سے صرف ممکن الوجود سے متعلق ہو گی۔ تتعلق بالممکنات کا مطلب ہے کہ صفت قدرت کے متعلقات ممکنات الوجود ہوں گے اور صفت قدرت کے تعلق

کا مطلب ہے کہ صفتِ قدرت کے تعلق کے نتیجے میں مقدور وجود میں آئے گا۔ جو صفتِ قدرت کا متعلق ہے وہ مقدور ہے۔ یعنی تعلق کو سمجھنا ہے تو یوں سمجھیں کہ اللہ نے کائنات پیدا کی تو اللہ کی مقدور تھی' اس سے ماقبل وہ ممکن تھی' یعنی اللہ کائنات پیدا کر سکتا تھا۔ تو صفت قدرت کے تعلق کے نتیجے میں کائنات پیدا ہوئی۔ متعلق اس صفت کے نتیجے میں پیدا ہونے والی شے کو کہتے ہیں۔

اب صفت قدرت سے جو متعلق پیدا ہوگا وہ واجب الوجود ہوگا' یا ممکن الوجود ہوگا' یا ممتنع الوجود ہوگا؟ علماء کلام نے کہا ممکن الوجود ہوگا۔ یہ مطلب ہے تتعلق بالممكنات کا یعنی صرف ممکنات سے یہ صفت متعلق ہوتی ہے۔ کس حیثیت سے متعلق ہوتی ہے؟ کہتے ہیں: صفة وجودية قديمة ثابتة لذات الله سبحانه وتعالى تتعلق بالممكنات ايجادًا اعدامًا وتكيفًا ۔ ایجادًا و اعدامًا سے مراد ہے کہ قدرت ممکن کو یا وجود دے گی یا عدم بعد از وجود دے گی۔ یعنی یا وجود میں لائے گی یا عدم کے پردے میں واپس لے جائے گی۔ اور تیسری شے تکیفًا سے مراد ہے کہ وجود دینے کے بعد اس وجود کی جتنی بھی صورتیں بنیں گی' جو بھی کیفیات ہوں گی وہ سب کی سب بھی صفتِ قدرت سے ہوں گی۔ تو وجود اور وجود کے بعد اس کے بقاء میں جتنی بھی ممکنات (possibilities) ہوسکتی ہیں' ان میں سے لمحہ موجود ایک امکان کو منصۂ شہود پر لانا صفت قدرت کا نتیجہ ہے۔ یعنی میری شکل کی انتہائی possibilities ہوسکتی ہیں لیکن قدرت نے ایک possibility کو معین کر دیا ہے تو یہ تکیف ہے۔ لیکن اسی کو کیوں معیّن کیا ہے' یہ نتیجہ ہے صفت ارادہ کا۔ جب ہم صفت ارادہ پڑھیں گے تو اس کی تفصیل ہوگی۔ ان شاء اللہ! بہت سے ممکنات دنیا میں موجود نہیں ہیں لیکن اللہ ان کو وجود دے سکتا تھا' پھر اسی کو کیوں دیا؟ مجھے دیا اور اس کو نہیں دیا جو ابھی عدم میں ہے یا ہمیشہ عدم میں رہے گا' اس کی وجہ صفت ارادہ ہے۔ اہلِ سُنّت کے دو بنیادی اصول ہیں: صفت قدرت اور ارادہ۔

تعریفاتِ صفات مناطقہ کی حد نہیں ہیں

دوبارہ قدرت کی تعریف دیکھ لیں کہ یہ صفت وجودی ہے' ثابت ہے' اللہ کی ذاتِ عالیہ کے لیے اور قدیم ہے۔ ممکنات سے متعلق ہوتی ہے اس طرح کہ ایجاد کرتی ہے' اعدام کرتی ہے اور اس کی کیفیت اور صورت متعین کرتی ہے۔ یہ صفت قدرت کی تعریف ہے' لیکن یہ ذہن میں رکھیے کہ یہ تعریف منطق کی رو سے حد نہیں ہے۔ حد سے مراد ہے کہ ہم اس میں صفت قدرت کی ماہیت اور حقیقت کو نہیں بیان کر رہے ہیں' کیونکہ وہ تو ہم پہلے ہی اقرار کر چکے ہیں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات اور صفت دونوں کی ماہیت' کنہ' حقیقت اور اس کا اصل جوہر ہمارے ادراک سے ماوراء ہے۔ ہم صرف یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ صفت قدرت سے کیا ہوتا ہے۔ صفت قدرت سے کیسے ہوتا ہے' عدم سے وجود کیسے آ رہا ہوتا ہے' یہ ہمیں پتا نہیں ہے۔ یہ تو ہم صفتِ قدرت کی حقیقت جان سکیں تو پتا چلے گا۔ لہٰذا ابھی بھی بہت سے لوگ یہ سمجھ نہیں سکتے کہ عدم سے کوئی شے کیسے وجود میں آتی ہے۔ اسے صفت قدرت وجود میں لے آ کر آتی ہے۔ صفتِ قدرت کیسے عدم سے وجود میں لے کر آتی ہے یہ نامعلوم ہے۔

عدم سے وجود کی حقیقت ماورائے عقل ہے

یہاں ہمیں اپنے عجز اور اپنی جہالت کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہم اللہ تعالیٰ کی صفات کی حقیقت بیان نہیں کر رہے‘ لیکن ہمیں اتنا ضرور پتا ہے کہ کائنات اللہ تعالیٰ نے پیدا کی ہے۔ کیسے پیدا ہوئی‘ عدم کا پردہ کیسے چاک ہوا اور کس طریقے پر کائنات برآمد ہوئی؟ اس کو ہمارا ذہن سمجھ نہیں سکتا کہ کوئی شے نہ ہو اور ہو جائے۔ یہ صفتِ قدرت کی حقیقت جاننے پر منحصر ہے اور اس کی حقیقت ہمارے حواس و عقل و تخیل سے ماوراء ہے۔ اگرچہ بہت سے مختلف فلسفے اسی مسئلے کو بیان کرنے کے لیے ہیں جس کو ’ربط الحادث بالقدیم‘ کا مسئلہ کہتے ہیں کہ کیسے قدیم سے حادث وجود میں آ گیا۔ ہمارے ہاں جو وحدت الوجود کا ایک فلسفہ ہے وہ بھی اصلاً اس کی توجیہہ کرنے کے لیے ہے کہ کس طرح عدم سے یہ کائنات وجود میں آئی ہے۔ لیکن ہمارے علماءِ عقیدہ کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ بھی انسانی عقل کی حدود سے ماوراء ہے‘ کیونکہ اس کا انحصار ہے اللہ کی صفت قدرت کی حقیقت جاننے پر۔ اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی صفت قدرت کی حقیقت جان لینا انسانی فہم کے لیے ممتنع ہے یعنی ناممکن ہے‘ لہٰذا ہم نہیں جان سکتے۔ ہاں فلسفے وغیرہ بناتے رہیں لیکن بالآخر وہ سب ظنی ہوں گے۔ پتا نہیں چلے گا کہ اللہ نے کیسے یہ کائنات پیدا کی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا علیہ السلام سے فرمایا: ﴿وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِنۡ قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـًٔا ۝٩﴾ (مریم) ’’اور تمہیں بھی تو میں نے پیدا کیا اس سے پہلے جبکہ تم کچھ بھی نہیں تھے۔‘‘ تمہیں ایسے پیدا کیا کہ تم پہلے کچھ بھی نہ تھے‘ تمہارا وجود ہی نہیں تھا۔

﴿هَلۡ اَتٰى عَلَى الۡاِنۡسَانِ حِيۡنٌ مِّنَ الدَّهۡرِ لَمۡ يَكُنۡ شَيۡـًٔا مَّذۡكُوۡرًا ۝١﴾ (الدھر)

’’کیا انسان پر اس زمانے میں ایک ایسا وقت بھی گزرا ہے جبکہ وہ کوئی قابلِ ذکر شے نہ تھا؟‘‘

کوئی قابل ذکر شے نہ تھا وہ اور پھر اس کو پیدا کر دیا۔ اس لیے کہ اللہ کی صفت ’’بَدِیۡع‘‘ ہے:

﴿بَدِيۡعُ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ ؕ﴾ (البقرۃ:۱۱۷)

’’وہ نیا پیدا کرنے والا ہے آسمانوں اور زمین کا۔‘‘

اسی طرح اللہ کی صفت ہے ’’بَارِئ‘‘۔ بَارِئ اور بدیع کے اندر مفہوم ہے بغیر کسی شے کے پیدا کر دینا۔ تو یہ اللہ ہی کر سکتا ہے۔ ہماری عقل کہہ رہی ہے کہ اللہ کر سکتا ہے‘ لیکن یہ کیسے ہوتا ہے اس کا فہم ہمیں حاصل نہیں ہوتا۔ ایک شے وہ ہے جس کو ہماری عقل بتا رہی ہو کہ یہ خلافِ عقل ہے اور ایک شے وہ ہوتی ہے جو ماورائے عقل ہے کہ ہماری عقل کہہ رہی ہے ہونا تو ایسے ہی چاہیے اگر خدا ہے تو‘ لیکن کیسے ہو رہا ہے یہ ہمیں نہیں پتا چلتا۔ تو یہ ما فوق العقل تو ہے خلافِ عقل نہیں ہے۔

اب اس صفت کا اثبات ہے۔ اس حوالے سے امام بیہقی علیہ الرحمہ نے اس صفت کے اثبات میں حدیث استخارہ اور کچھ آیات نقل کی ہیں۔ وہ آیات یہ ہیں:

﴿وَكَانَ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَىۡءٍ مُّقۡتَدِرًا ۝٤٥﴾ (الکھف)

’’اور اللہ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے۔‘‘

﴿اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ﴿۲۰﴾﴾ (البقرة)

''یقیناً اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔''

﴿بَلٰى قٰدِرِیْنَ عَلٰۤى اَنْ نُّسَوِّیَ بَنَانَهٗ ﴿۴﴾﴾ (القیامة)

''کیوں نہیں! ہم تو پوری طرح قادر ہیں اس پر بھی کہ ہم اس کی ایک ایک پور درست کر دیں۔''

﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلٰۤى اَنْ یَّبْعَثَ عَلَیْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ﴾ (الانعام:۶۵)

''کہہ دیجیے کہ وہ قادر ہے اس پر کہ تم پر بھیج دے کوئی عذاب تمہارے اوپر سے''

﴿اِنَّ الْمُتَّقِیْنَ فِیْ جَنّٰتٍ وَّ نَهَرٍ ﴿۵۴﴾ فِیْ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیْكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴿۵۵﴾﴾ (القمر)

''یقیناً متقین باغات اور نہروں (کے ماحول) میں ہوں گے۔ بہت اعلیٰ راستی کے مقام میں اُس بادشاہ کے پاس جو اقتدارِ مطلق کا مالک ہے۔''

تو ''مقتدر'' بھی صاحبِ قدرت ہے ''قادر'' بھی صاحبِ قدرت ہے۔ ''قادر'' سے زیادہ ''قدیر'' بلیغ ہے' کیونکہ صفت مشبہ ہے فعیل کے وزن پر' اس لیے اس کے اندر معنی کا دوام زیادہ ہوتا ہے۔

الفاظ کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دال ہے

بعض نے کہا کہ جو لفظ ''مقتدر'' ہے اس کے اندر مزید معنی کی زیادتی ہے' کیونکہ عربی زبان کا قاعدہ یہ ہے کہ زیادۃ المبنیٰ تدل علی زیادۃ المعنی یعنی حروف زیادہ ہوں گے تو معنیٰ میں بھی کچھ اضافہ ضرور ہوگا۔ یعنی ''قدیر'' کے حروف چار اور ''مقتدر'' کے حروف پانچ ہیں۔ اگر آپ کہیں کہ ''مقتدر'' کے اندر ''قدیر'' کے لفظ سے کم معنیٰ ہے تو سوال پیدا ہوگا کہ حروف زیادہ ہیں تو معنی کم کیسے ہے؟ عربی کا عمومی قاعدہ جانے بغیر آپ صرف حروف کی کثرت اور قلت سے بھی یہ جان سکتے ہیں کہ جس اسم میں حروف کی کثرت ہے تو یقیناً اس میں کچھ معنی کی بھی کثرت ہے۔ اس کو کہتے ہیں: زیادۃ المبنیٰ یعنی اس کی اینٹیں زیادہ ہیں۔ اینٹیں زیادہ ہیں تو عمارت بھی وسیع ہونی چاہیے۔ امام بیہقی فرماتے ہیں کہ قادر ہے' قدیر ہے اور پھر مقتدر ہے۔ یعنی جس کی قدرت سے اور جس کے اقتدار سے اور جس کی مملکت سے اور جس کی بادشاہی سے کوئی شے خارج نہیں ہے۔ پھر انہوں نے حدیث نقل کی۔ مشہور حدیث ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے دعائے استخارہ کو قرآن کی طرح سکھایا ہے۔

((اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْتَخِیْرُکَ بِعِلْمِکَ وَاَسْتَقْدِرُکَ بِقُدْرَتِکَ . . . فَاِنَّکَ تَقْدِرُ وَلَا اَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلَا اَعْلَمُ . . .))

''اے اللہ! بے شک مَیں تجھ سے تیرے علم کے ساتھ بھلائی طلب کرتا ہوں اور تجھ سے تیری قدرت کے ساتھ طاقت طلب کرتا ہوں . . . . . کیونکہ تُو قدرت رکھتا ہے اور مَیں قدرت نہیں رکھتا' تُو جانتا ہے اور مَیں نہیں جانتا . . . .''

یہاں صفت قدرت کا اثبات ہو رہا ہے۔ پھر اسی طرح امام بیہقیؒ نے ایک اور حدیث نقل کی کہ ایک صحابی نے جسم میں درد کی شکایت کی تو اللہ کے نبی ﷺ نے انہیں ایک نسخہ بیان فرمایا کہ تم تین دفعہ بسم اللہ پڑھو اور سات دفعہ

یہ الفاظ کہو: ((اَعُوْذُ بِعِزَّۃِ اللہِ وَقُدْرَتِہٖ مِنْ شَرِّ مَا اَجِدُ وَاُحَاذِرُ)) یعنی مَیں اللہ کی عزّت اور قدرت کی پناہ میں آتا ہوں اُس شر سے جو مَیں اس وقت اپنے جسم میں پا رہا ہوں اور جس کا مجھے خوف ہے۔ یہ صحیح روایت ہے۔ جو مسنون دم ہیں ان میں سے ایک دم یہ ہے کہ جہاں آپ کو درد ہو رہا ہے وہاں آپ دایاں ہاتھ رکھیں اور تین دفعہ بسم اللہ پڑھیں اور سات دفعہ یہ الفاظ پڑھیں۔ ''اَجِدُ'' میں وہ شر ہے جو اس وقت واقع ہو چکا ہے اور ''اُحَاذِرُ'' میں مستقبل کا شر ہے۔ تو جو میں پا تا ہوں اور جس کا مجھے خوف ہے دونوں شرور سے میں تیری عزّت اور قدرت کی پناہ میں آتا ہوں۔ اس کے علاوہ اور بھی روایات نقل کی ہیں۔ بس یہ کافی ہیں' جن سے معلوم ہو گیا کہ اللہ کے نبی ﷺ نے بھی اللہ کو صرف قدیر نہیں کہا بلکہ قدرت کا اثبات کیا۔

ہر صفت ایک تقاضائے عبودیت رکھتی ہے

''فَاِنَّکَ تَقْدِرُ وَلَا اَقْدِرُ'' میں اللہ کے نبی ﷺ نے یہ بھی بتا دیا ہے کہ اس صفت قدرت کے مقابلے میں تمہاری عبودیت کیا ہے۔ یعنی ہر صفت اور ہر اسم جو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ہے وہ ہم سے بھی تو ایک عبودیت کا مطالبہ کر رہا ہے۔ اگر اللہ رحیم ہے تو ہم سے بھی رحم کا مطالبہ ہے' لیکن اللہ قدیر ہے تو ہم سے مطالبہ یہ نہیں کہ ہم بھی صاحبِ قدرت ہو جائیں' بلکہ ہم اپنے عجز' اپنے احتیاج اور فقر کا اثبات کریں گے۔ اور ہماری عبودیت کیا ہے؟ وَلَا اَقْدِرُ ''اور مجھے کوئی قدرت حاصل نہیں ہے''۔ یعنی انسان کا اس صفت کے مقابلے میں اپنے آپ کو بالکل قدرت سے عاری' مجبور' لاچار' فقیر اور محتاج محسوس کرنا۔ صفتِ قدرت اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے اور اُس کے سوا کسی کو حاصل نہیں۔ یعنی اصلاً اُس کی صفتِ قدرت کے مقابلے میں کسی کی صفت قدرت نہیں ہے۔ تو اس سے توکّل بھی پیدا ہوا۔ قرآن مجید کا ایک بنیادی مضمون ہے کہ اس کائنات میں نفع اور ضرر کا اختیار اللہ کے سوا کسی کے پاس نہیں ہے۔ بار بار اس حقیقت کو بیان کیا گیا ہے کہ اس کو اپنے شعور اور اپنے وجود میں اتار لو کہ کائنات میں نفع اور ضرر کسی کے پاس نہیں ہے۔ وہ قدرت رکھتا ہے' اُس کے سوا کسی کے پاس کوئی قدرت نہیں ہے۔ تو یہ ایمانی حقیقت ہے' محض کوئی کلامی بحث نہیں ہے کہ صفتِ قدرت کا اثبات کرنا ہے یا نہیں کرنا؟ بلکہ اس صفت قدرت کے اثبات پر عبودیت کے بہت سے احوال منحصر ہیں۔

ایک مہمل (absurd) سوال

جیسا کہ ہم نے واضح کیا کہ قدرت صرف ممکنات سے متعلق ہوتی ہے' واجبات وممتنعات سے نہیں' تو بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس سے تو اللہ کی صفت قدرت کی محدودیت لازم آتی ہے۔ یعنی مثلاً اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنا شریک بنا سکتا ہے؟ نعوذ باللہ! یہ گستاخی کی باتیں ہیں۔ اگر یہ موقع نہ ہو تو یہ باتیں بھی نہیں کرنی چاہئیں' لیکن بہر حال صرف سمجھانے کے لیے ہم بیان کر رہے ہیں۔ اگر تم کہو بنا سکتا ہے تو پھر اللہ کا شریک ثابت ہو گیا اور توحید باطل ہو گئی۔ اگر کہیں کہ نہیں بنا سکتا تو پھر اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ کا انکار لازم آ گیا۔ دونوں صورتوں میں مفر کوئی نہیں۔ یا پھر اس طرح کے اور الٹے سیدھے سوالات کا درست جواب یہی ہے کہ جو بتا دیا کہ اللہ کی قدرت

ممکنات سے متعلق ہوتی ہے اور جو شے ممتنع الوجود ہوتی ہے‘ جس کا عدم ہی واجب ہوتا ہے‘ وہ ایک مہمل خیال (absurd idea) ہے‘ وہ شے نہیں ہے۔ لہٰذا جب آپ کہتے ہیں: اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ تو شے سے مراد ممکن الوجود ہے‘ شے سے مراد ممتنع الوجود نہیں ہے۔ اس پر شے کے لفظ کا اطلاق تسامحاً اور مجازاً ہوتا ہے‘ وگرنہ وہ شے ہی نہیں ہے۔ لہٰذا مثال کے طور پر کہ ’’اللہ تعالیٰ اپنا شریک بنانے پر قادر نہیں ہے‘‘۔ اگر اس کو ہم تحلیل کریں گے تو مطلب یہ بنے گا کہ کیا اللہ اس بات پر قادر ہے کہ وہ خدا نہ ہو؟ کیونکہ شریک ہو گیا تو وہ خدا نہ رہا‘ ایک سے زیادہ ہو گئے تو وہ واجب الوجود ہی نہیں ہے‘ وہ خدا ہی نہیں ہے‘ لہٰذا وہ شے ہی نہیں ہے۔ یعنی مثلاً آپ یہ کہیں کہ کیا اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ وہ مخلوق بن جائے؟ تو خدا by definition ہی یہ ہے کہ وہ خدا ہوتا ہے‘ اس کا شریک نہیں ہو سکتا‘ لہٰذا یہ بات ہی مہمل (absurd) ہے۔ اسی طریقے پر جب آپ کہتے ہیں کہ کیا اللہ ایک ایسی چٹان بنا سکتا ہے کہ جس کو وہ خود نہ اٹھا سکے تو گویا آپ کہنا چاہ رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے آپ کو عاجز کر سکتا ہے۔ لہٰذا یہ ایک مہمل بات ہے‘ خدا کے تصور کے خلاف ہے۔

خدا کا شریک ممتنع الوجود ہے‘ لہٰذا اس کو شے کہنا تسامحاً ہوتا ہے‘ وگرنہ وہ چیز ہی بالکل بے معنیٰ ہے‘ اس کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے۔ لہٰذا جس کا کوئی مطلب نہیں ہے‘ جو بے معنیٰ ہے‘ وہ ممتنع الوجود ہے‘ اس سے قدرت متعلق نہیں ہو رہی ہوتی۔ قدرت ممکنات سے متعلق ہوتی ہے۔ ﴿اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ﴾ میں كُلِّ شَیْءٍ سے مراد ممکن الوجود ہے‘ ممتنع الوجود اور واجب الوجود نہیں ہے۔ واجب الوجود ذات اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے آپ پر ایسے تصرف پر قادر ہے جس کے نتیجے میں وہ خدا نہ رہے تو یہ سوال اصلاً بے معنیٰ ہے‘ مہمل ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی قدرت میں اس سے کسی قسم کا کوئی خلل واقع نہیں ہو رہا۔ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ اپنے اطلاق کی شان کے ساتھ محفوظ ہے۔ بعض نے کہا: اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ خاص ہو گیا ممکنات سے اور بعض نے کہا خاص نہیں ہوا عام ہے‘ کیونکہ شے کا اطلاق ہی ممکنات پر ہوتا ہے۔ پھر ہم یہ بھی نہیں کہیں گے کہ یہ آیت خاص ہو گئی‘ بلکہ عام ہے اور شے سے مراد علماء بتا رہے ہیں۔ اگر کوئی کہے کہ نہیں! شے کا اطلاق واجب الوجود پر بھی ہو جاتا ہے۔ جیسے قرآن میں آیا:

﴿قُلْ اَیُّ شَیْءٍ اَكْبَرُ شَهَادَةً ۭ قُلِ اللّٰهُ ۣ﴾ (الانعام:۱۹)

’’(اے نبی ﷺ! ان سے) کہیے کون سی چیز ہے جو گواہی میں سب سے بڑی ہے؟ (پھر خود ہی) کہیے کہ اللہ (کی گواہی سب سے بڑی ہے)! وہ میرے اور تمہارے مابین گواہ ہے۔‘‘

امام بیہقیؒ نے شَیْء کے لفظ کو بھی خدا کے اسماء میں شامل کیا ہے۔ اگر آپ یوں کہیں کہ شے کے لفظ کا اطلاق ہو سکتا ہے واجب الوجود پر تو پھر ہم کہیں گے کہ یہ آیت خاص ہے۔ یہاں اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ سے مراد ممکن الوجود ہے۔ دونوں صورتوں میں بات ایک ہی رہے گی‘ بس تھوڑا سا اختلاف ہوگا کہ آیت خاص ہے یا اپنے عموم پر باقی ہے!

❀❀❀

لِعان کا بیان اور اس کا حکم

پروفیسر حافظ قاسم رضوان ☆

لِعان اور ملاعنت کے معنی ایک دوسرے پر لعنت اور غضب الٰہی کی بددعا کرنے کے ہیں۔ اصطلاحِ شریعت میں میاں بیوی دونوں کو چند خاص قسمیں دینے (اُٹھانے) کو لِعان کہا جاتا ہے۔ اس کی عملی صورت یہ ہے کہ جب کوئی شوہر اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگائے یا اپنے بچے کے بارے کہے کہ یہ میرے نطفے سے نہیں، اور وہ عورت جس پر الزام لگایا گیا ہے وہ اس الزام کو جھوٹا کہے اور اس بات کا مطالبہ کرے کہ مجھ پر جھوٹی تہمت لگائی گئی ہے، اس لیے میرے شوہر پر تہمت زنا کی حدّ (حدِّ قذف) جاری کی جائے، یعنی اسے اسّی کوڑے لگائے جائیں۔ اس صورتِ حال میں شوہر سے مطالبہ کیا جائے گا کہ اپنے الزامِ زنا پر چار عینی گواہ پیش کرے۔ اب اگر اُس نے چار گواہ پیش کر دیے تو عورت پر حدِّ زنا جاری کی جائے گی، اور اگر وہ چار گواہ نہ لا سکا تو زوجین میں لِعان کرادیا جائے گا۔ لِعان کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے شوہر سے کہا جائے گا کہ وہ چار مرتبہ ان الفاظ سے جو قرآن مجید میں مذکور ہیں، یہ شہادت دے کہ مَیں اس الزام میں سچا ہوں اور پانچویں مرتبہ یہ کہے کہ اگر مَیں اس معاملے میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔ اگر شوہر یہ تمام الفاظ کہنے سے گریز کرے اور انہیں ادا نہ کرے، تو پھر اس کو قید کر دیا جائے گا اور اُسے کہا جائے گا یا تو اپنے جھوٹے ہونے کا اقرار کرو یا مذکورہ بالا الفاظ کے ساتھ پانچ مرتبہ یہ قسمیں کھاؤ۔ جب تک وہ ان دونوں میں سے کوئی کام نہ کرے، اس کو قید رکھا جائے گا۔ اگر اس نے اپنے جھوٹے ہونے کا اقرار کر لیا تو اس پر حدِّ قذف یعنی تہمت زنا کی شرعی سزا جاری ہوگی اور اگر الفاظِ مذکورہ کے ساتھ اُس نے پانچ مرتبہ قسم کھالی، تو پھر بیوی سے ان الفاظ سے پانچ مرتبہ قسم لی جائے گی جو قرآن میں عورت کے لیے مذکور ہیں۔ اگر بیوی قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کو اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ وہ یا تو شوہر کی تصدیق کرتے ہوئے اپنے جرمِ زنا کا اقرار کرے اور اس پر حدِّ زنا جاری کر دی جائے، یا پھر وہ الفاظِ مذکورہ کے ساتھ پانچ مرتبہ قسم کھائے۔

اگر زوجین قسمیں کھا لیتے ہیں تو اس صورت میں لِعان مکمل ہو گیا اور وہ دونوں دنیا کی سزا (حدّ) سے تو بچ گئے، جبکہ آخرت کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد ہے اور وہ خوب جانتا ہے کہ ان دونوں میں سے کون جھوٹا ہے، لہٰذا اسے آخرت میں لازماً سزا مل کر رہے گی۔ میاں بیوی کے درمیان جب لِعان ہو گیا تو وہ ایک دوسرے پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتے ہیں اور کبھی بھی ان کا باہمی نکاح نہیں ہو سکتا۔ شوہر کو چاہیے کہ بیوی کو طلاق دے کر آزاد کر دے اور اگر وہ طلاق نہ دے تو حاکم (قاضی/جج) ان دونوں میں تفریق کر کے نکاح ختم کر سکتا ہے۔

☆ ریٹائرڈ صدر شعبہ اسلامیات و مطالعہ پاکستان، گورنمنٹ کالج آف کامرس، علامہ اقبال ٹاؤن، لاہور

شریعتِ اسلامی میں لِعان کے قانون کا شوہر کے جذبات ونفسیات کی رعایت کی بنا پر نفاذ ہوا ہے‘ کیونکہ کسی پر الزامِ زنا لگانے کے قانون کی رو سے یہ ضروری ہے کہ الزام لگانے والا چار عینی گواہ پیش کرے اور جو یہ نہ کر سکے تو پھر اس پر تہمتِ زنا کی حدّ جاری کی جائے گی۔ عام آدمی کے لیے تو یہ ممکن ہے کہ جب چار گواہ میسّر نہ ہوں تو وہ الزام لگانے سے باز رہے تاکہ تہمت کی سزا سے بچ سکے۔ لیکن ایک شوہر کے لیے یہ معاملہ بہت سنگین ہے کہ اُس نے اپنی آنکھوں سے سب کچھ دیکھ لیا اور کوئی عینی گواہ موجود نہیں۔ اب اگر وہ بولے تو تہمت زنا کی سزا پائے اور نہ بولے تو پھر ساری عمر خون کے گھونٹ پیتا رہے۔ لہٰذا شوہر کے معاملے کو عموم سے الگ کر کے اس کا مستقل قانون بنا دیا گیا۔ گویا لِعان صرف میاں بیوی کے درمیان ہی ہو سکتا ہے‘ دوسروں کا اس سے تعلق نہیں۔

کُتبِ حدیث میں اس حوالے سے دو واقعے ذکر کیے گئے ہیں۔ ان میں سے آیاتِ لِعان کا شانِ نزول کون سا واقعہ ہے‘ اس میں مفسّرین کے مختلف اقوال ہیں۔ امام قرطبیؒ نے آیات کا نزول مکرر مان کر دونوں واقعات کو شانِ نزول قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ (شارح صحیح بخاری) اور امام نوویؒ (شارح صحیح مسلم) نے دونوں میں تطبیق دے کر ایک ہی نزول میں دونوں کو مذکورہ آیات کا شانِ نزول قرار دیا ہے اور ان کی توجیہ زیادہ واضح ہے۔ ایک واقعہ حضرت ہلال بن اُمیہؓ اور ان کی بیوی کا ہے‘ جو صحیح بخاری میں بروایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما مذکور ہے۔ اس واقعہ کا ابتدائی حصہ ابن عباسؓ ہی کی روایت سے مسند احمد میں اس طرح آیا ہے:

’’حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ جب قرآن کریم (سورۃ النور) میں حدّقذف سے متعلقہ آیات نازل ہوئیں تو انہیں سن کر انصارِ مدینہ کے سردار سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! کیا یہ آیات اسی طرح نازل ہوئی ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (کو حضرت سعد بن عبادہؓ کی زبان سے یہ الفاظ سن کر بڑا تعجب ہوا اور آپؐ) نے حضرات انصار کو مخاطب کر کے فرمایا: آپ سن رہے ہو کہ آپ کے سردار کیا بات کہہ رہے ہیں؟ لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ ان کو ملامت نہ فرمائیں‘ ان کے اس کلام کی وجہ ان کی شدّتِ غیرت ہے۔ پھر حضرت سعدؓ نے خود عرض کیا: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے ماں باپ آپ پر قربان! مَیں اچھی طرح جانتا ہوں کہ یہ آیات حق ہیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوئی ہیں‘ لیکن مجھے اس بات پر تعجب ہے کہ اگر مَیں بے حیا بیوی کو اس حال میں دیکھوں کہ غیر مَرد اس پر سوار ہے‘ تو پھر کیا میرے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ میں اس کی ڈانٹ ڈپٹ کروں اور وہاں سے الگ کر دوں؟ بلکہ میرے لیے تو یہ لازم ہوگا کہ مَیں چار آدمیوں کو لا کر یہ حالت دکھاؤں اور اس پر گواہ بناؤں۔ جب تک مَیں گواہوں کو جمع کروں گا وہ مَرد تو اپنا کام کر کے بھاگ جائے گا۔ (اس موقع پر حضرت سعدؓ کے مختلف الفاظ منقول ہیں لیکن ان سب کا خلاصہ ایک ہی ہے‘ قرطبی)۔‘‘

آیاتِ حدّقذف نازل ہونے اور حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کے اس کلام پر تھوڑا عرصہ ہی گزرا تھا کہ حضرت ہلال بن اُمیہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ پیش آیا۔ وہ قدرے رات کو (عشاء کے وقت) اپنی زمین سے واپس ہوئے تو گھر میں اپنی بیوی کے ساتھ ایک مَرد کو بچشمِ خود دیکھا اور ان کی باتیں بھی اپنے کانوں سے سنیں‘ مگر (موقع پر) کوئی اقدام نہ

کیا‘ یہاں تک کہ صبح ہوگئی۔ اب انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں یہ واقعہ عرض کیا۔ یہ واقعہ سن کر حضور ﷺ کا دل آزردہ ہوا اور آپؐ نے اسے بڑا بھاری محسوس کیا۔ ادھر حضرات انصار جمع ہوگئے اور آپس میں تذکرہ کرنے لگے کہ جو بات ہمارے سردار سعدؓ بن عبادہ نے کہی تھی‘ اسی میں ہم مبتلا ہوگئے۔ اب قانونِ شرعی کے مطابق رسول اللہ ﷺ ہلالؓ بن اُمیہ کو حدِ قذف اسّی کوڑے لگائیں گے اور لوگوں میں ہمیشہ کے لیے ان کی شہادت غیر مقبول (مردود) ٹھہرائی جائے گی۔ مگر ہلالؓ بن اُمیہ نے کہا کہ اللہ کی قسم! مجھے پوری امید ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے اس مصیبت سے نکالیں گے۔ صحیح بخاری کی روایت میں یہ بھی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت ہلالؓ کا معاملہ سن کر ان سے قرآنی حکم کے مطابق یہ بھی فرمادیا کہ یا تو اپنے دعویٰ پر بینہ (چار عینی گواہ) لاؤ‘ ورنہ تمہاری پیٹھ پر حدِ قذف جاری ہوگی۔ اس پر حضرت ہلال بن اُمیہ نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ قسم ہے اُس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے‘ مَیں اپنے کلام (دعویٰ) میں سچا ہوں اور (مجھے یقین ہے کہ) اللہ تعالیٰ لازماً کوئی ایسا حکم نازل فرمائیں گے کہ جو میری پیٹھ کو حدِ قذف کی سزا سے بَری کر دے گا۔ یہ گفتگو جاری تھی کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام قانونِ لعان کی یہ آیات لے کر نازل ہوئے:

﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهٰدٰتٍۢ بِاللّٰهِ ۙ اِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ ۝ وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ ۝ وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهٰدٰتٍۢ بِاللّٰهِ ۙ اِنَّهٗ لَمِنَ الْكٰذِبِيْنَ ۝ وَالْخَامِسَةَ اَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْهَآ اِنْ كَانَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ ۝ وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ وَاَنَّ اللّٰهَ تَوَّابٌ حَكِيْمٌ ۝﴾ (النور)

’’اور وہ لوگ جو اپنی بیویوں پر زنا کا الزام لگائیں اور ان کے پاس اپنی ذات کے سوا اور گواہ نہ ہوں تو ایسے ایک شخص کی گواہی یہ ہے کہ اللہ کی قسم کے ساتھ چار بار گواہی دے کہ وہ یقیناً سچا ہے۔ اور پانچویں بار یہ کہے کہ اس پر اللہ کی لعنت ہو اگر وہ جھوٹا ہو۔ اور اس عورت سے یہ بات سزا کو ٹال سکتی ہے کہ وہ چار دفعہ گواہی دے اللہ کی قسم کے ساتھ کہ وہ (اس کا شوہر) یقیناً جھوٹا ہے۔ اور پانچویں دفعہ یہ کہے کہ مجھ پر اللہ کا غضب ہو اگر وہ سچا ہو۔ اور اگر تم لوگوں پر اللہ کا فضل اور اُس کی رحمت نہ ہوتی اور یہ بات نہ ہوتی کہ اللہ بہت توبہ قبول کرنے والا‘ بہت حکمت والا ہے (تو خود سوچ لو کہ تمہارا کیا بنتا!)۔‘‘

ابویعلیٰ نے یہی روایت حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے بھی نقل کی ہے‘ اس میں یہ بھی ہے کہ جب آیاتِ لِعان نازل ہوئیں تو آنحضرت ﷺ نے حضرت ہلال بن اُمیہؓ کو بشارت دی کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری مشکل کا حل نازل فرمادیا ہے۔ انہوں نے عرض کیا کہ مَیں اللہ تعالیٰ سے اسی کی امید لگائے بیٹھا تھا۔ اب حضور ﷺ نے ہلال بن اُمیہ کی بیوی کو بھی بلوا لیا۔ جب دونوں میاں بیوی جمع ہو گئے تو آپ ﷺ نے بیوی سے اس معاملے کے بارے میں پوچھا تو اس نے کہا کہ میرا شوہر ہلال بن اُمیہ مجھ پر جھوٹا الزام لگاتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ تم میں سے کوئی ایک جھوٹا ہے۔ کیا تم میں سے کوئی ہے جو (اللہ کے

عذاب سے ڈر کر) توبہ کرے اور سچّی بات ظاہر کر دے؟ اس پر ہلال بن اُمیہؓ نے عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں' مَیں نے بالکل سچّی بات کہی ہے اور جو کچھ کہا ہے حق کہا ہے۔ تب حضورِ اَقدس ﷺ نے حکم دیا کہ نازل شدہ آیاتِ قرآنی کے مطابق دونوں میاں بیوی سے لِعان کرایا جائے۔ پہلے حضرت ہلالؓ سے کہا گیا کہ تم چار مرتبہ ان الفاظ سے شہادت دو جو کہ قرآن میں مذکور ہیں کہ مَیں اللہ تعالیٰ کو حاضر ناظر جان کر کہتا ہوں کہ مَیں اپنے الزام میں سچا ہوں۔ انہوں نے اس کے مطابق چار مرتبہ اس کی شہادت دی۔ جب پانچویں شہادت کی باری آئی جس کے الفاظِ قرآنی یہ ہیں کہ اگر مَیں جھوٹ بولتا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو' اُس وقت حضور ﷺ نے تاکید کے طور پر ہلال بن اُمیہؓ سے فرمایا کہ دیکھو ہلال! اللہ سے ڈرو' کیونکہ دنیا کی سزا آخرت کے عذاب سے ہلکی ہے اور اللہ کا عذاب لوگوں کی دی ہوئی سزا سے کہیں زیادہ سخت ہے۔ اور یہ پانچویں شہادت آخری شہادت ہے اور اسی پر فیصلہ ہونا ہے۔ اس پر ہلال بن اُمیہؓ نے عرض کیا کہ مَیں قسمیہ کہہ سکتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ مجھے اس شہادت پر آخرت کا عذاب نہیں دیں گے (کیونکہ یہ بالکل سچّی شہادت ہے)' جیسا کہ اللہ کے رسول ﷺ مجھے دنیا میں حدِ قذف کی سزا نہیں دیں گے' اور پھر انہوں نے پانچویں شہادت کے الفاظ بھی ادا کر دیے۔

اس کے بعد آپ ﷺ نے ہلال بن اُمیہ کی بیوی سے بھی اسی طرح کی چار شہادتیں (قسمیں) لیں۔ اس نے بھی ہر دفعہ قرآنی الفاظ کے مطابق یہ شہادت دی کہ میرا خاوند جھوٹا ہے۔ جب پانچویں شہادت کی باری آئی تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ ذرا ٹھہرو۔ پھر اس عورت سے آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ سے ڈرو کہ یہ پانچویں شہادت آخری ہے اور اللہ تعالیٰ کا عذاب لوگوں کے عذاب (یعنی زنا کی حدِ شرعی) سے کہیں زیادہ سخت ہے۔ یہ سن کر وہ قسم کھانے سے جھجکنے لگی۔ کچھ دیر اسی کیفیت میں رہی اور پھر آخر میں کہا: واللہ! مَیں اپنی قوم کو رسوا نہیں کروں گی' اور پانچویں شہادت بھی ان الفاظ کے ساتھ ادا کر دی کہ اگر میرا شوہر سچا ہے تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو۔ یوں لِعان کی کارروائی مکمل ہوگئی تو رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں میاں بیوی میں تفریق کر دی (نکاح ختم کر دیا) اور یہ فیصلہ فرمایا کہ اس حمل سے جو بچّہ پیدا ہوگا وہ عورت کا بچّہ کہلائے گا' اسے باپ کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا اور نہ بچے کو مطعون کیا جائے گا (اور نہ ہی اس کی ماں پر تہمت لگائی جائے گی)۔

دوسرا واقعہ بھی صحیحین میں مذکور ہے اور امام بغویؒ نے بروایت حضرت عبداللہ بن عباس ؓ اس طرح نقل فرمایا ہے کہ زنا کی تہمت لگانے والے پر حدِ قذف جاری کرنے کے احکام جب حضور ﷺ پر نازل ہوئے تو آپؐ نے (اجتماعِ جمعہ میں) منبر پر کھڑے ہو کر یہ آیات لوگوں کو سنائیں۔ مجمع میں حضرت عاصم بن عدی انصاری ؓ بھی موجود تھے۔ وہ یہ سن کر کھڑے ہو گئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! میری جان آپ پر قربان ہو' اگر ہم میں سے کوئی شخص اپنی عورت کو کسی مَرد کے ساتھ ملوث دیکھے' تو اگر وہ اپنے آنکھوں دیکھے واقعہ کو بیان کرے تو اس کو اسّی کوڑے لگائے جائیں گے اور ہمیشہ کے لیے اس کی شہادت مردود (ناقابلِ قبول) ہو جائے گی اور مسلمانوں کے نزدیک وہ فاسق کہلائے گا۔ ایسی حالت میں ہم گواہ کہاں سے لائیں گے' اور اگر گواہوں کی تلاش

میں نکلیں گے تو گواہ آنے تک وہ مَرد بھاگ چکا ہوگا —— یہ وہی سوال تھا جو پہلے واقعہ میں حضرت سعد بن عبادہ ؓ نے کیا تھا —— اس کے بعد یوں ہوا کہ حضرت عاصمؓ بن عدی کے چچازاد بھائی عویمرؓ ‘ جس کا نکاح اپنی چچازاد بہن خولہ سے ہوا تھا‘ نے ایک روز دیکھا کہ اس کی بیوی خولہ اُس کے دوسرے چچازاد شریک بن سحماء کے ساتھ مبتلائے معصیت ہے۔ عویمرؓ نے آکر یہ واقعہ حضرت عاصمؓ بن عدی سے بیان کیا‘ یہ سن کر آپؓ نے اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ پڑھا۔ اگلے روز جمعہ میں حضرت عاصمؓ حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں دوبارہ حاضر ہوئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! پچھلے جمعہ جو سوال مَیں نے آنجنابؐ سے کیا تھا‘ افسوس کہ مَیں خود اس میں مبتلا ہوگیا‘ کیونکہ میرے ہی گھر والوں میں ایک ایسا واقعہ پیش آ گیا ہے۔

امام بغویؒ نے ان دونوں کو حاضر کرنے اور پھر آپس میں لِعان کرانے کا واقعہ بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ صحیحین کے مطابق اس کا خلاصہ حضرت سہل بن سعد ساعدیؓ کی روایت میں یوں مذکور ہے کہ عویمر عجلانیؓ نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسولؐ! اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مَرد کو ملوث دیکھے تو کیا وہ اسے قتل کر دے؟ اس کے نتیجے میں لوگ اسے قتل کر دیں گے۔ پھر وہ کیا کرے؟ نبی آخر الزماں حضرت محمد ﷺ نے فرمایا کہ اللہ نے تمہارے اور تمہاری بیوی کے معاملے میں حکم نازل فرما دیا ہے‘ جاؤ بیوی کو لے کر آؤ۔ حضرت سہلؓ بن سعد (راوی) کہتے ہیں کہ ان دونوں کو بلا کر حضور ﷺ نے مسجد کے اندر (شرعی طریقے سے) لِعان کرایا۔ جب دونوں طرف سے پانچوں شہادتیں پوری ہو کر لِعان (کا عمل) مکمل ہوا تو عویمر عجلانیؓ نے کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! اگر اب مَیں اس کو بیوی بنا کر رکھوں تو گویا مَیں نے اس پر جھوٹا الزام لگایا ہے‘ اس لیے مَیں اسے تین طلاق دیتا ہوں۔

چند اہم مسائل

لِعان کے حوالے سے چند اہم مسائل ملاحظہ ہوں:

مسئلہ ۱: جب میاں بیوی کے درمیان حاکم (قاضی) کے سامنے لِعان مکمل ہو جائے‘ تو عورت اپنے مَرد پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے‘ جیسے کہ حرمت رضاعت ابدی ہوتی ہے۔ ارشادِ نبوی ﷺ ہے: ((اَلْمُتَلَاعِنَانِ لَا یَجْتَمِعَانِ اَبَدًا)) (سنن ابی داؤد) ’’لِعان کرنے والے میاں بیوی دوبارہ کبھی (نکاح میں) جمع نہیں ہو سکتے۔‘‘ حرمت تو لِعان کا عمل مکمل ہوتے ہی ثابت ہو جاتی ہے‘ لیکن عورت کا کسی دوسرے شخص سے عدّت کے بعد نکاح کرنا امام ابوحنیفہ کے نزدیک تب جائز ہوگا جب کہ مَرد لِعان کے بعد طلاق دے دے یا زبان سے کہہ دے کہ مَیں نے اس عورت کو چھوڑ دیا۔ اگر مَرد ایسا نہ کرے تو حاکم (قاضی) ان دونوں میں تفریق کا حکم دے گا اور اس سے بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔ پھر عدّتِ طلاق (تین حیض) پورے ہونے پر عورت آزاد ہوگی اور کسی بھی دوسرے شخص سے اس کا نکاح جائز ہوگا۔

مسئلہ ۲: لِعان کی تکمیل کے بعد عورت کے حمل سے جو بچّہ پیدا ہوگا وہ اس کے شوہر کی طرف منسوب نہیں ہوگا‘ بلکہ

اُس کی نسبت اس کی ماں کی طرف کی جائے گی۔ حضورِ اقدس ﷺ نے ہلال بن اُمیہؓ اور عویمر عجلانیؓ سے متعلقہ معاملے میں یہی فیصلہ فرمایا۔

مسئلہ ۳: لِعان کے بعد اگرچہ فریقین میں سے جو جھوٹا ہے‘ اس کا عذابِ آخرت تو پہلے سے زیادہ بڑھ گیا مگر دنیا کی سزا بہرحال اس سے ساقط ہوگئی۔ اسی طرح دنیا میں اس عورت کو زانیہ اور اس کے بچے کو ’ولد الزِنا‘ کہنا بھی کسی طور پر جائز نہیں ہوگا۔ حضور اکرم ﷺ نے حضرت ہلال بن اُمیہؓ سے متعلقہ قضیہ کے فیصلے میں یہ بھی حکم فرمایا ((وَقَضٰی بِاَنْ لَا تَرْمِی وَلَا وَلَدَھَا))۔

لِعان کی شرائط

آیت قرآنی ﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ﴾ چونکہ عام ہے اس لیے امام شافعی‘ امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جو زوجین (شوہر اور بیوی) ایسے ہوں کہ ان کے درمیان طلاق ہو سکتی ہو تو ان کے درمیان لِعان کا حکم بھی جاری ہوگا‘ خواہ وہ دونوں آزاد ہوں یا مملوک یا ایک آزاد ہو اور دوسرا مملوک‘ دونوں عادل ہوں یا دونوں فاسق یا ایک عادل ہو اور دوسرا فاسق‘ بلکہ دونوں کا مسلمان ہونا بھی ضروری نہیں‘ ایک مسلمان ہو اور دوسرا کافر (کتابی)‘ یا پھر دونوں کافر ہوں۔ البتہ امام مالکؒ نے کفرِ فریقین کی صورت میں اختلاف کیا ہے‘ کیونکہ ان کے نزدیک کافروں کا آپس میں نکاح ہی صحیح نہیں ہوتا‘ اس لیے طلاق بھی صحیح نہیں ہوتی اور جب طلاق ہی صحیح نہیں تو لِعان بھی جائز نہیں ہوسکتا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب تک دو شرطیں نہ ہوں گی‘ لِعان جائز نہ ہوگا۔ پہلی شرط یہ ہے کہ مَرد شہادت (گواہی) کا اہل ہو یعنی مسلمان‘ آزاد‘ عاقل اور بالغ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ عورت ایسی ہو کہ اس کے قاذف (زنا کی تہمت لگانے والا) کو حد لگائی جاسکتی ہو۔ یعنی کہ مسلمان‘ آزاد‘ عاقل‘ بالغ ہو اور اس سے پہلے اس کی طرف نسبتِ زنا نہ کی گئی ہو۔ امام ابوحنیفہ کے اس قول کے مطابق اگر عورت ایسی ہو کہ اس کے قاذف پر حدِ زنا جاری کی جاسکتی ہو اور مَرد غلام ہو یا کافر ہو یا اس پر تہمتِ زنا لگ چکی ہو‘ اب ایسا مَرد عورت پر تہمتِ زنا لگائے‘ تو لِعان کا حکم جاری نہیں کیا جائے گا‘ بلکہ اگر حاکم (قاضی) مناسب سمجھے تو مَرد کو تعزیری سزا دے سکتا ہے۔

شوہر کے فاسق ہونے کی صورت میں لِعان کا حکم دینا جائز ہوگا‘ اگرچہ فاسق کی شہادت عام حالات میں قابلِ قبول نہیں‘ لیکن مخصوص حالات میں قاضی چاہے تو قبول کرسکتا ہے۔ اسی طرح امام صاحب کے نزدیک ان صورتوں میں نہ حدِ قذف ہے نہ لِعان‘ عورت باندی یا کافرہ یا نابالغ یا پاگل ہو‘ یا اس نے نکاحِ فاسد کیا اور پھر شوہر نے اسی حالت میں اس سے ہمبستری کر لی ہو‘ یا اس کا کوئی بچہ ہو جس کا باپ نامعلوم ہو‘ یا اس نے اپنی تمام عمر میں زنا (خواہ ایک مرتبہ) کیا ہو اور پھر توبہ کر لی ہو۔ ان تمام صورتوں میں حدِ قذف اور لِعان کے علاوہ حاکم (قاضی) مناسب سمجھے تو عورت کو تعزیری سزا دے سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے جو عورت کے لیے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ ایسی ہو کہ جس کے قاذف کو شرعی حد لگائی جاسکتی ہو‘

اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر سے حدِّ قذف دور کرنے کے لیے لعان کا حکم دیا گیا ہے۔ جن احادیث میں لعان والی آیات کا نزولِ سبب بیان کیا گیا ہے‘ ان سے یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ جیسا کہ حضور اکرم ﷺ نے حضرت ہلال ؓ بن اُمیہ سے فرمایا کہ ہلال! تم کو بشارت ہو‘ اللہ نے تمہارے لیے کشائش پیدا کر دی ہے‘ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شوہر کے حق میں لعان حدِّ قذف کا بدل ہے۔ اسی لیے تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اللہ سے ڈرو‘ دنیا کا عذاب (شرعی حدّ) آخرت کے عذاب کے مقابلے میں بہت آسان (ہلکا) ہے۔ پس جب ایسی عورت ہی نہ ہو کہ جس کے قاذف پر حدِّ قذف جاری ہو سکتی ہو‘ تو پھر حد کا بدل یعنی لعان کس طرح جائز ہو سکتا ہے۔

دوسری شرط امام اعظم نے یہ بھی لگائی ہے کہ شوہر شہادت (گواہی) کا شرعاً اہل ہو‘ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ: ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ﴾ ’’ان کے پاس سوائے اپنے آپ کے اور کوئی گواہ نہ ہو‘‘۔ خدائے بزرگ و برتر نے اس آیت میں خود ازواج (شوہروں) کو شہداء (گواہ) قرار دیا ہے‘ کیونکہ ’’إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ‘‘ کا نفی سے استثناء کیا ہے اور نفی سے استثناء تو اثبات ہوتا ہے (گویا ترجمہ یوں ہو گا کہ اور نہ ہوں ان کے لیے گواہ سوائے اس کے کہ وہ خود اپنے آپ ہی گواہ ہوں)۔

﴿فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٦﴾ ’’تو ان میں سے ایک (یعنی مرد) کی شہادت یہی ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہہ دے کہ بلاشبہ مَیں سچا ہوں‘‘۔ امام شافعی نے اس آیت سے اس پر استدلال کیا ہے کہ یہاں ’شَهَٰدَٰتِۭ‘ سے مراد گواہیاں نہیں بلکہ قسمیں ہیں۔ کیونکہ لفظ شہادت میں گواہی اور قسم دونوں معنوں کا احتمال ہے‘ لیکن لفظ ’بِٱللَّهِ‘ سے قسم کا معنی محکم ہو گیا۔ لفظ ’’أَشۡهَدُ‘‘ کہہ کر اگر کوئی قسم مراد لے تو قسم ہو جائے گی‘ گویا ’’شَهَٰدَٰتِۭ‘‘ کا لفظ بول کر قسمیں مراد لینے کا احتمال تھا لیکن لفظ ’’بِٱللَّهِ‘‘ نے اس کے معنی کو متعین کر دیا۔ شریعت میں اپنی ذات کے لیے خود شہادت دینا قابلِ قبول نہیں لیکن کوئی اپنے لیے قسم کھا سکتا ہے۔ اس کی بھی شریعت میں کوئی نظیر نہیں کہ ایک مقام پر (ایک ہی وقت میں) ایک ہی شخص بار بار شہادت ادا کرتا ہو‘ البتہ قسم کی تکرار کی مثال موجود ہے جیسا کہ ’’قسامت‘‘ میں ہوتا ہے۔ (قسامت سے مراد یہ ہے کہ اگر کہیں کوئی لاوارث لاش ملے اور قاتل کا پتہ نہ چل رہا ہو تو وہاں کی مقامی آبادی یا قرب و جوار کے پچاس شخص یہ قسم کھائیں گے کہ ہمارا اس قتل سے کوئی تعلق نہیں‘ باقی کارروائی اسلامی حکومت کرے گی۔)

اس کے علاوہ ایک بات یہ بھی ہے کہ شہادت (گواہی) کسی چیز کو ثابت کرنے کے لیے ہوتی ہے‘ جبکہ قسم نفی کے لیے‘ اور یہ ناقابلِ تصوّر ہے کہ حقیقتِ شہادت کا تعلق ایک ہی امر سے ہو‘ لامحالہ ایک کے حقیقی اور دوسرے کے مجازی معنی پر عمل واجب ہو گا۔ اب گویا لفظ شہادت کا مجازی معنی (یعنی قسم) مراد ہو گا اور جب ’’شہادت‘‘ سے قسم مراد ہو گی تو پھر لعان کے لیے شہادت (گواہی) کا اہل ہونا لازم نہ ہو گا۔ احناف کا کہنا ہے کہ بے شک اپنے لیے خود شہادت دینے اور بار بار ایک مقام پر شہادت ادا کرنے کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں ہے‘ تو پھر دوسرے کے لیے قسم کھانے کی بھی مثال کوئی نہیں ہے‘ اور کسی حکم کو واجب کرنے کے لیے قسم کھانا بھی تو شریعت میں کہیں موجود

نہیں ہے۔ قسم تو دفعِ حکم کے لیے ہوتی ہے‘ نہ کہ ایجابِ حکم کے لیے۔ پس جس ہستی کو موجود کرنے‘ معدوم کرنے اور جیسا چاہے ویسا حکم دینے کا مکمل اختیار و استحقاق ہے‘ جب ایک محل میں دونوں امور کو ابتداءً مشروع کرنا اس کے لیے جائز ہے‘ تو پھر اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ ابتداء اس کو مشروع کر دے (اور اس کا ابتداءً قانون بنا دے‘ اب نظیر تلاش کرنے کی ضرورت نہیں)۔ رہا اپنے لیے خود شہادت دینے کی مثال‘ تو سورۂ آلِ عمران میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ﴾ (آیت ۱۸) ’’اللہ خود گواہ ہے کہ اس کے سوا کوئی اور معبود نہیں‘‘۔ حضور ﷺ نے جو مؤذن کو اذان میں ’’اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ‘‘ اور ’’اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ‘‘ کہتے سنا تو فرمایا: ((اَنَا اَشْهَدُ‘ اَنَا اَشْهَدُ)) ’’مَیں بھی شہادت (گواہی) دیتا ہوں‘ مَیں بھی شہادت دیتا ہوں‘‘۔ اللہ کے رسول ﷺ کا اپنی رسالت کی شہادت دینا گویا خود اپنے لیے شہادت (گواہی) دینا ہے۔

رہا یہ سوال کہ اس جگہ تکرارِ شہادت کیوں ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا کے گواہ جب کوئی شہادت یا ثبوت پیش کرنے سے قاصر ہوں تو اس کی جگہ (قائم مقام) یہ چار شہادتیں بطور بدلیت ضروری قرار پاتی ہیں‘ کیونکہ تہمت کے وقت اپنے لیے ایک شہادت قبول نہیں کی جا سکتی‘ اس لیے تکرارِ شہادت ضروری قرار پائی۔ اگر تہمت کا موقع نہ ہو تو ایک شہادت بھی اپنے لیے قبول کی جاتی ہے جیسا کہ درج بالا آیت اور حدیث سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ پس کسی تہمت کے مقام پر اپنے لیے بار بار شہادت دینا اور قسم سے اس کو پختہ کرنا اور کاذب (جھوٹا) ہونے کی صورت میں اپنے لیے لعنت اور غضبِ خداوندی کی بددعا کرنا اور لعنت و غضب کا اپنے آپ کو مستحق ظاہر کرنا‘ بعید از فہم و قیاس نہیں ہے۔

﴿وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ ۝﴾ ’’اور پانچویں شہادت یہ ہو کہ اگر وہ جھوٹا ہے تو اس پر اللہ کی لعنت ہو‘‘۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی پر تہمتِ زنا لگائے یا یوں کہے کہ یہ حمل میرے سے نہیں ہے‘ دونوں اہل لِعان بھی ہوں اور عورت قذف کی سزا کا مطالبہ کرے‘ تو شوہر پر لِعان کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ اب اگر مَرد لعان سے انکار کر دے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حاکم (قاضی) اس کو قید رکھے‘ جب تک کہ وہ اپنے جھوٹے ہونے کا اقرار نہ کرے۔ اگر وہ خود اپنے جھوٹے ہونے کا اقرار کر لے تو اس پر حدِ قذف جاری کی جائے۔ باقی تینوں ائمہ کے نزدیک صورتِ مذکورہ میں قید نہیں کیا جائے گا‘ بلکہ لِعان سے انکار کرتے ہی مَرد پر حدِ قذف جاری کی جائے گی‘ کیونکہ قذف تو حدِ شرعی کے اجراء ہی کو چاہتا ہے‘ لِعان کی صورت تو شوہر کی سچائی کو ظاہر کرنے کے لیے نکالی گئی ہے۔ جب قاذف (تہمت لگانے والا) خود اپنی سچائی ظاہر کرنے سے قاصر ہو تو پھر فوراً حدِ شرعی جاری کرنے کا مستحق ہو جاتا ہے‘ نہ کہ قید کرنے کا۔ امام شافعی کے نزدیک لِعان کے انکار کرنے سے آدمی فاسق ہو جاتا ہے‘ امام مالک کے نزدیک صرف انکار سے فاسق نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ آدمی کا لِعان سے انکار کرنا‘ گویا اپنے جھوٹا ہونے کا اقرار ہے۔ لیکن اس میں کسی قدر شبہ ہے‘ کیونکہ اس نے صراحتاً اقرارِ کذب نہیں کیا۔ اب مجبوراً اس کو قید کیا جائے گا تاکہ وہ یا تو لِعان کرنے پر تیار ہو جائے یا پھر اپنے جھوٹے ہونے

کا واضح اقرار کرے‘ تاکہ اس پر حدِ قذف جاری کی جا سکے۔

اگر شوہر لِعان کر لے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت پر بھی لِعان کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ اب اگر وہ انکار کرے تو حاکم (قاضی) اس کو قید کر دے اور اتنی مدت قید رکھے کہ وہ لِعان کے لیے تیار ہو جائے یا پھر زنا کا اقرار کر کے شوہر کی تصدیق کر دے۔ لِعان اس وقت تک متحقق نہیں ہوتا جب تک کہ عورت بھی لِعان نہ کرے (کیونکہ لِعان باب مفاعلہ سے ہے اور دونوں اطراف کی شرکت کے بغیر باب مفاعلہ کا مصدر متحقق اور پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچتا)۔ اس لیے صرف شوہر کے لِعان کرنے سے زوجین میں تفریق نہیں ہو سکتی‘ جب تک کہ بیوی بھی اس کے ساتھ لِعان نہ کرے۔ امام شافعی کے نزدیک اگر شوہر نے لِعان کر لیا تو میاں بیوی میں تفریق واقع ہوگئی اور اس کی بیوی ہمیشہ کے لیے اس پر حرام ہوگئی۔ کیونکہ ارشادِ نبویؐ ہے: ((اَلْمُتَلَاعِنَانِ اِذَا تَفَرَّقَا لَا يَجْتَمِعَانِ اَبَدًا)) (رواہ البیھقی فی السنن الکبری: ۷/ ۴۰۹) ’’دونوں (میاں بیوی) لِعان کرنے والے جب جدا ہو گئے تو آئندہ کبھی جمع نہیں ہوں گے‘‘۔ اب بچّہ ہونے کی صورت میں اس کی نسبت بھی باپ کی طرف نہیں ہوگی۔

﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهٰدٰتٍۭ بِاللّٰهِ ۙ اِنَّهٗ لَمِنَ الْكٰذِبِيْنَ ۸﴾ ’’اور عورت سے عذاب کو دور کر دے گا چار مرتبہ اللہ کو گواہ کر کے یہ شہادت دینا کہ وہ (یعنی شوہر) جھوٹا ہے۔‘‘ یہاں الْعَذَابِ سے مراد حدِ زنا ہے‘ جیسے آیت قرآنی ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ میں العذاب سے مراد حدِ زنا ہے۔ حضور اکرم ﷺ نے بھی حضرت ہلال کی بیوی سے فرمایا تھا: ((وَاِنَّ عَذَابَ اللّٰهِ اَشَدُّ مِنْ عَذَابِ النَّاسِ)) ’’اور اللہ کا عذاب لوگوں کے عذاب (یعنی حدِ زنا) سے زیادہ سخت ہے‘‘۔ ’لَمِنَ الْكٰذِبِيْنَ‘ کا یہ مفہوم ہے کہ یہ شخص جو کہ زنا کی تہمت مجھ پر لگا رہا ہے یا اپنا بچّہ پیدا ہونے کا انکار کر رہا ہے‘ ان دونوں باتوں میں یہ جھوٹا ہے۔ یا پھر یہ مطلب ہے کہ پہلی بات میں جھوٹا ہے‘ یا یہ مراد ہے کہ دوسری بات میں جھوٹا ہے۔

امام مالک‘ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک شوہر کے لِعان کرتے ہی بیوی پر حدِ زنا واجب ہو جاتی ہے‘ لیکن پھر جب بیوی بھی لِعان کر لیتی ہے تو وہ حد ساقط ہو جاتی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک عورت کے لِعان کرنے سے صرف حدِ زنا کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔ اگر مَرد گواہوں سے زنا ثابت کر دے تو لِعان بیکار ہے‘ حدِ زنا اس سے ساقط نہیں ہوگی۔ اب اگر عورت نے لِعان سے انکار کر دیا تو حدِ زنا اس پر واجب ہوگئی۔ امام ابوحنیفہ کا کہنا ہے کہ اگر عورت لِعان سے انکار کر دے تو اس کو قید کر دیا جائے گا‘ اور وہ اس وقت تک قید رہے گی کہ یا تو وہ لِعان کرے اور یا پھر مَرد کی تصدیق کرے۔ اگر اس نے مَرد کی تصدیق کر دی تو وجوبِ لِعان کا سبب (عورت کا انکار) ختم ہوگیا۔ اس لیے اس پر لِعان کا حکم باقی نہ رہا۔ صاحبِ تفسیر کے نزدیک اب اس پر حدِ زنا واجب ہوگئی۔ (جاری ہے)

❁❁❁

MESSAGE OF THE QUR'AN

Translation and Brief Elucidation

By

Dr. Israr Ahmad

Surah Al-A'raf

(The Heights)

(The Faculty of Discernment)

(Recap of verses 32 – 47 of Surah 7, Al-A'raf and exposition of verses 48 – 58 of the same Surah, inclusive)

Translator's note:

For the sake of continuity and coherent explanation, most of the general discourse has been made by employing the 'male' as a prototype, which is in no way meant to be diminutive of the opposite gender or to disrespect the status of women.

Moreover, each verse (Verse) has been kept as a continuum in order to prevent the misrepresentation of meanings, which may occur when the verses are broken up and the translation of those verses becomes kaput when done in bits and pieces.

Cross-references taken from other parts of the Qur'an and the Hadith of the Messenger of Allah (SAAW) are provided in italics.

The Translation of the Holy Qur'an done by the Message International – USA (www.FreeQuran.com) and edited by Saheeh International – UK, Dar Al Mountada – Saudi Arabia and Al Qummah – Egypt has been used in order to synchronize the use of modern English Language, which we believe will give a more accomplished sense of understanding to Today's mind.

Recap of verses 32 – 47 (inclusive) of Surah 7, Al-A'raf

This section of Surah 7, Al-A'raf (Verses 32 through 47) commences with an admonishment for those who think that good dress and good food made lawful by Allah *(SWT)* is unlawful for them. Instead, Allah *(SWT)* says that He *(SWT)* has provided the believers with the best of clothing, so that they should adorn themselves and has provided for them good and pure things for food, so that they eat from them and be grateful to Him *(SWT)*. It is elucidated that even though all these blessings that He *(SWT)* has provided in this earthly life are also enjoyed by the disbelievers (other than the believers), but in the Hereafter the disbelievers will have no share in it, for *Jannah* (Paradise/Heaven) has exclusively been made for the believers. Humans are under a test in this world. Hence even those who are disloyal to Allah *(SWT)* have been granted respite to mend their ways and are, therefore, not denied His *(SWT)* worldly bounties. The stations in the Hereafter will be determined entirely by one's righteousness and justice. It is also declared that Allah *(SWT)* has made His *(SWT)* signs and revelations clear and abolished all the superstitions that are falsely attributed to Him *(SWT)*. Furthermore, it is elucidated that Allah *(SWT)* has made it unlawful to commit shameful and dishonourable deeds like adultery and fornication etcetera, whether committed openly or in secret, whether done discretely or as a profession. All kinds of wrongdoings, whether related to oneself or to the rights and dealings with others are declared prohibited. Allah *(SWT)* sternly forbids committing *Shirk* (polytheism) i.e., taking partners with Him *(SWT)*, and attributing lies to Him *(SWT)*.

In this section of Surah 7, Al-A'raf (Verses 32 through 47) it is also expounded that Allah *(SWT)* has determined a fixed term not only for every individual but for every 'nation' too, on the face of this earth. If they do not do good and disbelieve during this time of test and 'probation', then when their term expires, they would not be given any respite even for a single moment nor will the Last Hour be delayed. The essence is that Allah *(SWT)* has promised reward only for those who, when Prophets *(AS)* of Allah *(SWT)* come to them with

Allah's *(SWT)* Messengers *(AS)* and disobey His *(SWT)* commandments will suffer the eternal punishment of Hellfire. It is further elucidated with reference to the disbelievers, once their 'probation' period in this world expires, the angels of death will take their souls out of their bodies and they will be called to account. They will be asked about the false deities that they used to invoke and worship besides Allah *(SWT)* but soon they will realize that the same false deities have forsaken them and thus they will confess their sin and will regret of what they used to do.

This section of Surah 7, Al-A'raf (Verses 32 through 47) expounds on the message regarding the reward and punishment on the Day of Judgement and details of the conversations that would take place on that Day. It must be noted that, each group of people is followed, even as it is preceded, by others. A group which inherits an error of outlook and conduct from its predecessors passes on the same, in turn, to future generations. In addition, whereas a group owes its wrong-doing partly to the wrong-doing of its predecessors, it will also be held responsible for leaving behind an evil legacy for the future generations. The Qur'an, therefore, pronounces a double punishment on such a group: it will incur punishment for its own misdeeds and also for leaving behind such a legacy for the coming generations. This does not detract from the fact that anyone who transgressed is also accountable for the sin he committed. The same holds true for good deeds. The reward for the heritage of goodness left behind by our predecessors from the earliest times should inevitably go to the credit of those men of the past who have continually transmitted that heritage to posterity down to our own time. Thus, the Qur'anic view of retribution is detailed at length here. It is firmly established that those who reject and refute the revelation and verses of Allah *(SWT)* due to arrogance, haughtiness or for any other reason will not be admitted into the 'Kingdom of Heaven' (Jannah). This decree of Allah *(SWT)* is provided further conclusiveness by the use of an idiom of Arabs to describe an absolute impossibility that "until a camel enters into the eye of a needle", which as we all know will never happen. It must be noted that this line of reasoning does not pertain to the believers who will be sentenced to punishment

and the covering (of fire) employed by the Qur'an for the dwellers of Hell (Jahannam) are given so that humans can relate to it from their everyday experiences. In contrast to the dwellers of the Hellfire, the believers, who had real faith, and had done deeds, would be granted eternal life in Paradise (Jannah). That, too, is a recompense, albeit one full of the mercy and bounty of Allah *(SWT)*. As a sign of absolute and gushing mercy, it is declared that no soul is charged by Allah *(SWT)*, with the burden of having faith and performing good deeds, beyond its capacity. It follows that on the Day of Judgement, Allah *(SWT)* will judge a soul, according to that capacity with which it was endowed, for the verdict of Jannah or Jahannam, among other things. Furthermore, it is espoused that if there develops any rancour or ill-will among good people during the course of their worldly lives, such rancour and ill-will will be removed in the Hereafter, before or at the time of entering Paradise. Their hearts will be purged of all hostile feelings and they will enter Paradise as cordial friends, not feeling envious towards those who had formerly been opposed or hostile to them and that they will share with them the bounties of Paradise. The fine and delicate character of those granted Paradise is also denoted. Instead of boasting about their virtuous deeds which led them to Paradise, the righteous will thank and praise Allah *(SWT)* profusely and acknowledge His *(SWT)* grace and mercy without which they could never have entered Paradise. On the other hand, it is enunciated that Allah *(SWT)* will not impress His *(SWT)* bounty upon the righteous; He *(SWT)* will rather emphasize, through an announcer in the Hereafter, that Paradise is granted to them by way of compensation for their righteous conduct, that it is the fruit of their hard labour; that it is not like the crumbs of charity but a fair recompense for their striving.

This particular section of Surah 7, Al-A'raf (Verses 32 through 47) describes (or narrates) a dialogue that will take place after the Day of Judgement among the companions of the Paradise, the criminals in the Hellfire and people of A'raf. One of the most amazing features of the Holy Qur'an is that, as it is the Book of Allah *(SWT)*, it is not bound by our concept of time and space. Allah *(SWT)* is not bound by time (time is Allah's *SWT* creation), thus He *(SWT)* gives us a glimpse and depiction

conversations from the Hereafter. The first conversation is between the people of Paradise (Jannah) and the dwellers of the Hellfire (Jahannam). The former will be in the infinite mercy and boundless bounty of Allah *(SWT)*, while the latter will be in the worst possible torment. The verses in this section illustrate the landscape of the A'raf and the conditions of the Jannah and Jahannam from the viewpoint of humans (The people of A'raf) who will be observing and comparing it first-hand. The mark of recognition mentioned here, according to most exegetes of the Holy Qur'an, is the mark on the forehead formed by repeated prostration. The mode and tone in which the people of A'raf will address the people of Paradise give a subtle hint towards their yearning for entry into Paradise. The people of A'raf (Heights) will be the people who are neither righteous enough to enter Paradise nor wicked enough to be cast into Hell. They will, therefore, dwell at a place situated between the two. They will, however, most definitely be believers, i.e., Muslims. The people of A'raf (Heights) will be able to see the ineffable misery and suffering of the people of the Hellfire and will seek the refuge of Allah *(SWT)*. When they will be made to see the people of the Hellfire, the people of A'raf (Heights) will implore Allah *(SWT)* to save them from being joined with those in the Hellfire.

==

Exposition of verses 48 – 58 of Surah Al-A'raf

Verse 48

وَنَادَىٰٓ أَصْحٰبُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَّعْرِفُوْنَهُمْ بِسِيْمٰهُمْ قَالُوْا مَآ أَغْنٰى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُوْنَ ۝

And the companions of the Elevations will call to men [within Hell] whom they recognize by their mark, saying, "Of no avail to you was your gathering and [the fact] that you were arrogant."

This verse is in continuation of the previous verses in this section of Surah 7, Al-A'raf describing (or narrating) a dialogue that will take place after the Day of Judgement among the companions of the Paradise, the criminals in the Hellfire and people of A'raf.

The people of A'raf (Heights) will call the people of the Hellfire, and while referring to their attributes of being in large numbers as well as being in their worldly life, say that it has become quite clear that those attributes were of no avail to you in the court of Allah *(SWT)*, thus you

have ended up in the Hellfire. It is thus, elucidated that strength in numbers is not a virtue in itself, until it is coupled with righteousness. Moreover, one of the distinct characteristics of the unbelievers is their haughtiness while refuting the message of Allah *(SWT)* and His *(SWT)* Messenger *(SAAW)*, with disdain, and ridiculing those who follow the Right Path.

It has been mentioned by some exegetes of the Holy Qur'an that the blackened and the charred faces would be the mark of the inmates of the Hellfire. *Allah Knows the Best!*

Verse 49[1]

أَهَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ۚ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ ﴿٤٩﴾

Is it these (People of Paradise) about whom you swore that Allah would not allow His mercy to reach them?" (It will be said to such people,) "Enter Paradise; there will be no fear for you, nor shall you grieve."

The people of A'raf (Heights) will be seeing the poor, yet, staunchly faithful, Companions *(RA)* of the Holy Prophet *(SAAW)* from their station – the likes of Bilal *(RA)*, Suhaib Rumi *(RA)* and Yasir *(RA)*. They will call out to the inhabitants of the Hellfire and, while drawing their attention towards the people of the Paradise, assert that are these the people about whom you used to claim that Allah *(SWT)* would never give them preference over us, nor will they ever be eligible for the mercy of Allah*(SWT)*, just because you (the people of the Hellfire) used to arrogantly declare that these are underprivileged, belonging to the lowest socio-economic status and, thus, outcasts in (their worldly life of)the pagan society of Makkah! While you (the people of the Hellfire) arrogantly boasted about yourselves as being revered as compared to

---

[1]According to the exegesis by Hazrat Abdullah bin Abbas *(RA)* regarding this verse (49 of Al-AA'raf), when the dialogue of the people of A'raf (Heights) with both the inhabitants of the Paradise and the people of the Hellfire will have been completed, then Allah*(SWT)* will say to the inhabitants of the Hell that these are the people, referring to the people of A'raf (Heights), about which your philosophy used to be that they would never be able to be eligible for Allah's *(SWT)* mercy and forgiveness (and hence never enter Paradise), so now see Our *(SWT)* mercy and forgiveness, and Allah *(SWT)*will then pronounce to the people of A'raf (Heights) to enter Paradise, declaring that they would neither have any fear regarding their previous deeds (in the worldly life) nor any grief thereafter.***[Ref: Ibn e Kathir]***

them due to your worldly wealth, high socio-economic status, corporeal poise and authority! (In the afterlife, however, the Truth has become evident and) They have already been told to enter Paradise, where they are residing blanketed by the mercy and blessings of Allah *(SWT)*, without a shred of fear or grief!

Verse 50

وَنَادٰۤى اَصۡحٰبُ النَّارِ اَصۡحٰبَ الۡجَنَّةِ اَنۡ اَفِيۡضُوۡا عَلَيۡنَا مِنَ الۡمَآءِ اَوۡ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ‌ؕ قَالُوۡۤا اِنَّ اللّٰهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الۡكٰفِرِيۡنَ ۝

And the companions of the Fire will call to the companions of Paradise, "Pour upon us some water or from whatever Allah has provided you." They will say, "Indeed, Allah has forbidden them both to the disbelievers"

The people of the fire will be miserable. Their torment eternal and indescribable. When they would see that Allah *(SWT)* has had mercy on the people of A'raf (Heights) and entered then into Paradise, they will implore the companions of Paradise to pour some water or any other of the infinite blessings that Allah *(SWT)* has bestowed on them in Jannah, so that they could get some respite. The companions of Paradise will retort by flatly refusing, saying that that Allah *(SWT)* has forbidden any blessing or mercy for the dwellers of the Hellfire.

It must be noted that this line of reasoning pertains only to the disbelievers and polytheists who would be sentenced to eternal punishment in the Hellfire their sins and transgressions.

Verse 51

الَّذِيۡنَ اتَّخَذُوۡا دِيۡنَهُمۡ لَهۡوًا وَّلَعِبًا وَّغَرَّتۡهُمُ الۡحَيٰوةُ الدُّنۡيَا‌ۚ فَالۡيَوۡمَ نَنۡسٰٮهُمۡ كَمَا نَسُوۡا لِقَآءَ يَوۡمِهِمۡ هٰذَا ۙ وَمَا كَانُوۡا بِاٰيٰتِنَا يَجۡحَدُوۡنَ ۝

Who took their religion as distraction and amusement and whom the worldly life deluded. So today We will forget them just as they forgot the meeting of this Day of theirs and for having rejected Our verses.

This verse not only espouses the attitude and philosophy towards life and religion of the dwellers of the Hellfire but also describes some of their attributes and personality traits.

The people of the Hellfire were totally immersed in worldly life and its glitters, with no attention towards the message of Allah *(SWT)* and

His *(SWT)* messengers *(AS)*. Instead, they considered the Deen of Allah *(SWT)* as mere amusement and thought it to be trivial, hence rejecting it. Religion is nothing more than a distraction from worldly gains for the disbeliever.

In fact, the worldly life deceived them from the Truth. Hence the Almighty Allah *(SWT)* will forget them in the Hereafter just like they forgot that they would be brought for accountability in the presence of Allah *(SWT)* on the Day of Judgement. Forgetting implies, not heeding to their calls for mercy. Moreover, it also becomes clear that those who would be sentenced to serve eternal imprisonment in the Hellfire would be those who had rejected the message of Allah *(SWT)*, i.e., the disbelievers.

The trialogue between the People of Paradise, the People of the Fire, and the People of the A'raf (Heights) give some indication of the tremendous range of human faculties in the Next World. These faculties would increase to such an extent that the People of Paradise, the People of the Fire, and the People of the A'raf (Heights) will be able to see, hear and talk to one another.

Those who cannot perceive anything beyond the present limited world and who are incapable of imagining scales bigger than the ones relating to the present world make fun of the statements in the Qur'an and Hadith about life in the Hereafter. This only betrays their poverty of understanding and imagination. The fact, however, is that the possibilities for life are not as narrow and limited as to their minds.

Verse 52

وَلَقَدۡ جِئۡنٰهُمۡ بِكِتٰبٍ فَصَّلۡنٰهُ عَلٰى عِلۡمٍ هُدًى وَّرَحۡمَةً لِّقَوۡمٍ يُّؤۡمِنُوۡنَ ۝

And We had certainly brought them a Book which We detailed by knowledge - as guidance and mercy to a people who believe.

The Qur'an has spelled out in detail what constitutes the fundamental reality, fully explained the attitude that man ought to adopt, and laid down the fundamentals of the way of life that he ought to follow. The tails laid down in the Book, (Hudan/Al-Huda) in this regard are based on sound knowledge rather than on conjecture and fancy. It is guidance and mercy for people.

The contents and teachings of the Book are perspicuous enough to show one the right way. Moreover, the lifestyle of those who believe in this Book also bears out, by the beneficial effects it produces on human life, how well it guides man. The blessings of the Qur'an become evident if the man first notes the healthy changes that it brings about in his outlook, character, and morals.

The above verse in fact alludes to the wonderful effect the belief in the Qur'an had on the lives of the Companions *(RA)* of the Prophet *(SAAW)*, who were without a doubt the staunchest believers.

Verse 53

هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ۝٥٣

Do they await except its result? The Day its result comes, those who had ignored it before will say, "The messengers of our Lord had come with the truth, so are there [now] any intercessors to intercede for us or could we be sent back to do other than what we used to do?" They will have lost themselves, and lost from them is what they used to invent.

In conjunction with the previous verse, those who refute the Qur'an and the Messenger *(SAAW)* of Allah *(SWT)*, it is posited that by rejecting it, the disbelievers are not waiting for anything except the end result. The end result could be in terms of the completion of the revelation of the Qur'an, the Dawah of Prophet Muhammad *(SAAW)*, their own worldly life, the striking of the Hour, or all of the above. However, when their time runs out, the disbelievers will be shown the Truth and they will have no choice but to affirm that the message of Allah *(SWT)* and His *(SWT)* messenger is the Truth. Hence, in despair they would seek the help of those who they used to believe would be their intercessors in the Hereafter, but they would not be anywhere to be found. It has to be noted that the reference here is to the erroneous notion of false intercession. The correct notion of legitimate intercession, with the permission of Allah *(SWT)*, is not the subject of this verse. Moreover, clutching at straws, the disbelievers would hope to be given another chance at worldly life to redeem themselves.

In short, the position of the people in question is as follows. The difference between good and evil was first explained to them, and yet they turned a deaf ear to it. Then some people established a good example by following the right path notwithstanding the dominant trend towards error. The wholesome effect of righteous conduct became evident from the lives of such people, but it made no impression on the people concerned. Their persistence in error could only mean one thing: that they would only learn the lesson the hard way when they see the painful effects of their error. Such people are like unwise patients who neither follow the directions of the physician nor learn any lesson from their own observations of the many patients who have been cured of their diseases by following the directions of physicians. These people will realize - if they realize at all - on their deathbed that their ways were foolish and fatal.

Such people will long to return to the world, pleading that they will believe in the truth which they had rejected since they have now witnessed it. They will also ensure that their attitude will be different from that which had been before.

However, there will be no intercession or second chances for the disbelievers and they will be the all-around losers: they will lose their own selves as well as every fabrication they used to imagine and have faith in.

==

Verse 54

إِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ ۣ يُغْشِي الَّيْلَ النَّهَارَ
يَطْلُبُهٗ حَثِيْثًا ۙ وَّالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمَ مُسَخَّرٰتٍۢ بِاَمْرِهٖ ۭ اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ ۭ تَبٰرَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ ۝

Indeed, your Lord is Allah, who created the heavens and earth in six days and then established Himself above the Throne. He covers the night with the day, [another night] chasing it rapidly; and [He created] the sun, the moon, and the stars, subjected by His command. Unquestionably, His is the creation and the command; blessed is Allah, Lord of the worlds.

Most certainly our Lord is Allah *(SWT)*, who created all the heavens and the earth in six days. Most exegetes of the Qur'an concur that the

word 'day' used in the verse related to a more general sense of 'period' of time such as in the following verses of the Qur'an:

Verily a Day in the sight of your Lord is like a thousand years of your reckoning *(al-Hajj 22: 47)*.

The angels and the Spirit ascend unto Him on a Day the measure of which is fifty thousand years *(al-Ma'arij 70: 4)*.

It is quite difficult to appreciate fully the exact nature of the Qur'anic statement: '(Allah) ascended the Throne.' It is possible that the word 'Throne' stands for dominion and authority and that Allah's *(SWT)* ascending the Throne signifies His *(SWT)* actual taking over the reins of the universe after having created it. Whatever the exact meaning of the expression '(Allah) ascended the Throne', the main thrust of the verse is that Allah *(SWT)* is not just the creator of the universe, but is also its sovereign and ruler; that after creating the universe He *(SWT)* did not detach Himself *(SWT)* from, nor become indifferent to, His creation. On the contrary, He *(SWT)* effectively rules over the universe as a whole as well as every part of it. All power and sovereignty rest with Him *(SWT)*. Everything in the universe is fully in His *(SWT)* grip and is subservient to His *(SWT)* will. Every atom is bound in obedience to Him *(SWT)*. The fate of everything existent is in His *(SWT)* Hands. Thus, the Qur'an undermines the very basis of the misconception which leads man at times to polytheism and at others to self-glorification and, so to rebellion against Allah *(SWT)*.

This verse is very important, in another way. Allah *(SWT)* created the sun, the moon, the planets, the stars, the galaxies, the entire universe, and more, and He *(SWT)* has set certain instructions for them all, which we call the laws of nature, governing every known celestial body as well as those which are not visible or known to humans. His *(SWT)* laws govern all those too which belong to any different realm than our existence. The realms of *Khalq* and *Amr* both belong to Him *(SWT)*. Creation and control both belong to Him *(SWT)* alone. At the level of *Khalq*, no concept of space and time exists. Whatever, Allah *(SWT)* Wills,

according to Divine Wisdom, involves time, such as a seed becoming a plant over time and a baby being born approximately nine months after conception in the womb of the mother. Therefore, the creation of the universe - the heavens and the earth – is mentioned in a progression of a period of time, implying that the reference is to the material creation of the realm of *Amr*. Therefore, science is only able to see or discuss about whatever happened in the realm of *Amr* (control). The realm of *Khalq* (creation) is beyond the understanding of science.

It is significant that the words and figures of speech employed by the Qur'an to denote the relationship between Allah *(SWT)* and man are closely related to kingship, dominion, and sovereignty. The fundamental truth which the Qur'an emphatically affirms is – Allah's *(SWT)* sovereignty over the heavens and the earth. It negates, with equal emphasis, that sovereignty belongs to anyone else. The Qur'anic concept of Allah's *(SWT)* sovereignty is in sharp contrast to the idea that creatures of Allah *(SWT)* may lay claim to sovereignty and kingship. In contrast to the weak, mortal kings of the world, Allah *(SWT)* is eternal and All-Powerful. This undermines the very basis of the misconceived criticism that Islam has a monarchical basis since no human being can conform to the Islamic description of the sovereign. All sovereignty vests in the One True God - Allah *(SWT)*. Hence, all those who claim total or partial sovereignty either for any person or group of people are merely cherishing an illusion. It is evident, therefore, that it is totally inappropriate for man, who is a part of the universe created and governed by Allah *(SWT)*, to adopt any other attitude than that of acknowledging Allah *(SWT)* as the only object of worship and as the only sovereign in a societal and political sense.

To reiterate, Allah *(SWT)* is not merely the sole creator but also the only One *(SWT)* Who commands and governs. He *(SWT)* has not detached Himself *(SWT)* from His *(SWT)* creation, leaving it to the care of others who might rule over it as they please. Nor has He *(SWT)* granted independence to His *(SWT)* creation or any part of it so that they might function as they, wish. On the contrary, His *(SWT)* grip over the entire

(SWT) has full power both to hold that process in abeyance, or to alter the very system which causes the alternation. The heavenly bodies - the sun, the moon, and the stars - are all absolutely powerless. They are totally subservient to Allah's *(SWT)* overpowering will, and have been yoked to function according to His *(SWT)* command.

The word barakah at the end of the verse signifies growth and increase. The notions of elevation and greatness as well as of permanence and stability are also an essential part of the word's meaning. Besides these the word inalienably carries nuances of goodness and beneficence. To say that Allah *(SWT)* is full of barakah means that His *(SWT)* goodness knows no bounds; that endless beneficence emanates from Him *(SWT)*; that He *(SWT)* is the Exalted One Whose loftiness knows no end; that His *(SWT)* beneficence and loftiness are permanent, and thus they will never vanish or suffer decline.

Verse 55

ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ۝

Call upon your Lord in humility and privately; indeed, He does not like transgressors.

The supplication and invocation of Allah *(SWT)* can be done in public, such as in a mosque, or in private. Humility while supplicating to Allah *(SWT)* is a key perquisite for the divine acceptance of prayers. This verse elucidates the virtues of supplicating in private with humility. Allah *(SWT)* is the All-Seeing and All-Hearing. He knows whatever is in the hearts. The verse does not imply that supplications to Allah *(SWT)* cannot be does in public or in a loud verse.

Indeed, there are virtues about supplicating in private, without ills of posturing and pretention that may creep in while doing so in public. Those who are arrogant are transgressors in the sight of Allah *(SWT)* even if that arrogance and haughtiness is manifested while supplicating to Allah *(SWT)*.

Verse 56

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ۝

And cause not corruption upon the earth after its reformation. And invoke Him in fear and aspiration. Indeed, the mercy of Allah is near to the doers of good.

'Calling upon Allah with fear and longing' conveys the idea that man should fear Allah *(SWT)* alone, and to Him *(SWT)* alone he should look for the fulfilment of his wishes. While calling upon Allah *(SWT)*, in addition to humility and preference to private supplication as mentioned in the previous verse, man should realize that he is totally dependent on Allah's *(SWT)* favour and that he can attain success only if Allah *(SWT)* helps and guides him to it. Similarly, man should also bear in mind that once he is deprived of Allah's *(SWT)* support, he is doomed to utter failure and undoing.

The command not to make mischief in the earth means not to vitiate the right order of life. What basically, constitutes 'mischief-making' is to surrender oneself to one's lusts, to commit acts in subservience to other human beings and to subscribe to base morals, social orders, civilizations, principles and laws derived from sources other than Allah's *(SWT)* Guidance. This is the essential mischief from which innumerable evils issue and which the Qur'an seeks to eradicate. The Qur'an also emphasizes that sound order prevails is the original condition, and disorder and mischief occur later as a consequence of man's ignorance and transgression. In other words, man's life on earth did not start with ignorance, savagery, polytheistic beliefs, rebellion against Allah *(SWT)* and moral disorder whereafter reforms were gradually introduced. On the contrary, man's life began with good order and was later corrupted because of man's perversity and folly. Allah *(SWT)* sent Prophets *(AS)* from time to time in order to eradicate the disorder that had set in and to restore the original, good order. The Prophets *(AS)* constantly exhorted people to refrain from disrupting the original order and creating mischief.

The Qur'an thus postulates that human life began in the full light of Divine Guidance, that the original state of affairs was in accord with the Right Way prescribed by Allah *(SWT)*. The blame for corruption goes to man who, failing victim to Satan's allurements, veered towards darkness and corrupted the right order of human life again and again.

Allah's *(SWT)* mercy is reserved for those alone who believe in the One True Lord *(SWT)* and follow the commandments of Allah *(SWT)* and His *(SWT)* messengers *(AS)*, doing good deeds.

Verse 57

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيٰحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهٖ ۚ حَتّٰٓى إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا
بِهِ الْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهٖ مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ ۚ كَذٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتٰى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ ﴿۵۷﴾

And it is He who sends the winds as good tidings before His mercy [i.e., rainfall] until, when they have carried heavy rainclouds, We drive them to a dead land and We send down rain therein and bring forth thereby [some] of all the fruits. Thus will We bring forth the dead; perhaps you may be reminded.

The reference to the movement of winds, the appearance of rain-laden clouds, and the fall of life-sustaining raindrops, which turn a dead barren land into one with life that brings forth all forms of fruit and vegetation is used to elucidate that Allah *(SWT)* has the power to raise people from the dead on the Day of Judgement. The intended purpose is not only to remind people of the benevolence of Allah *(SWT)* that appears in the form of rainfall and the ensuing growth of vegetation and fruits in this world but, more importantly, to bring into focus Allah's *(SWT)* absolute power over all things and to affirm life after death. In the same way as Allah *(SWT)* makes the rainfall a catalyst for the seeds lying dormant in a dry and barren land to become alive and sprout into vegetation and fruits, Allah *(SWT)* has the absolute power to bring the dead back from dust (or any other condition of their remains) back to life for the final Judgement.

Moreover, it is necessary to grasp the subtle point made here in order to appreciate the full purport of what is being said. The reference to rain and its advantages is also intended to draw attention in allegorical, albeit graphic, terms to the blessings of prophethood, and how it helps men to distinguish between good and evil, between pure and impure. Therefore, the impact of the teachings of the Prophets *(AS)* also brings dead humanity back to life, causing the hidden goodness in men to burst forth.

Verse 58

وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ ۖ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ﴿٥٨﴾

And the good land - its vegetation emerges by permission of its Lord; but that which is bad - nothing emerges except sparsely, with difficulty. Thus do We diversify the signs for a people who are grateful.

The connotation of this verse is in continuation of the previous one. This allegory also hints at another important fact. In the same way that only fertile soil profits from rainfall, with Allah's *(SWT)* permission, so only men of a righteous nature can profit from the blessings of prophethood, with Allah's *(SWT)* permission for guidance. As for the wicked, they are like wasteland. Rainfall can cause such a land to bring forth only thorny bushes and cacti. Similarly, when the wicked come into contact with the teaching of the Prophets *(AS)*, the hidden evils of their nature come into full play.

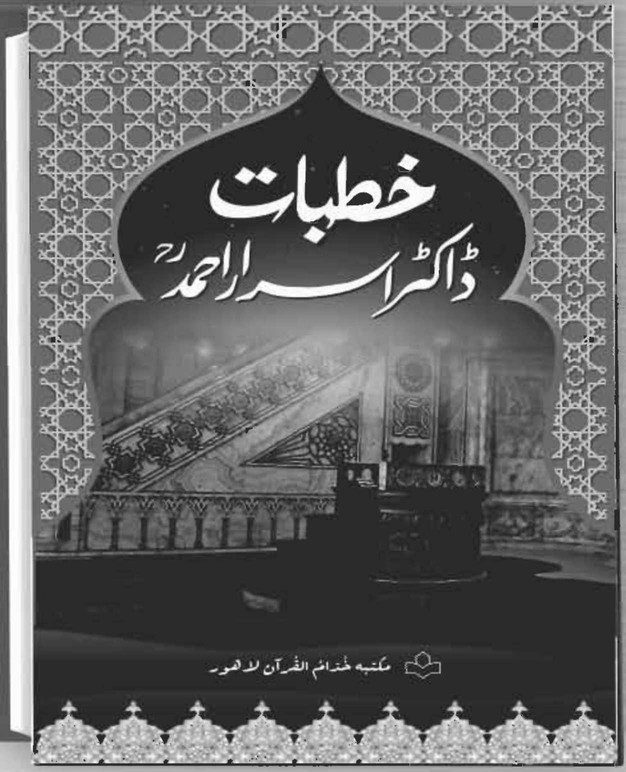
This allegory is followed by a well-sustained account with illustrations from history showing that whenever the Prophets *(AS)* preach their message, men split into two camps. The righteous receive the blessings of prophethood and flourish, bringing forth the fruit of their goodness. As for the wicked, once the criterion provided by the Prophets *(AS)* is applied their impurities are fully exposed. This enables human society to purge itself of impurities in the same way as the goldsmith purges precious metals of alloy.

These are signs from Allah *(SWT)* for all those who are grateful for His *(SWT)* benedictions, the most fundamental of which is His *(SWT)* blessing of faith and guidance to the Right Path.

==

And Allah *(SWT)* Knows Best!

بانی محترمؒ کے مختصر مگر جامع خطاباتِ جمعہ
حکمت و فلسفہ دین اور اہم دینی مسائل پر مشتمل کتاب



قیمت:-/400
22 خطبات کا مجموعہ
384 صفحات

امپورٹڈ بک پیپر
معیاری طباعت
دیدہ زیب ٹائٹل
مضبوط جلد

مکتبہ خُدّام القرآن لاہور
36-K، ماڈل ٹاؤن لاہور، فون 3-35869501(042)

Quarterly HIKMAT-E-QURAN Lahore
Jan - Mar 2022 Vol. 41 No. 1

مرکزی **انجمن خدّام القرآن** لاھور

کے قیام کا مقصد

منبعِ ایمان ـــــ اور ـــــ سرچشمۂ یقین

قرآنِ حکیم

کے **علم و حکمت** کی

وسیع پیمانے ـــــ اور ـــــ اعلیٰ علمی سطح

پر تشہیر و اشاعت ہے

تاکہ اُمتِ مسلمہ کے فہیم عناصر میں **تجدیدِ ایمان** کی ایک عمومی تحریک برپا ہو جائے

اور اس طرح

اِسلام کی **نشأۃِ ثانیہ** ـــ اور ـــ غلبۂ دینِ حق کے دورِ ثانی

کی راہ ہموار ہو سکے

وَمَا النَّصْرُ اِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ