وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ

اور اتارا ہم نے آپ پر قرآن تاکہ آپ بیان کردیں لوگوں کے سامنے

تقریرِ شاہی

بر تفسیر بیضاوی

از

حضرت مولانا سید انظر شاہ صاحب

حصہ اول

(مقدمہ و سورہ فاتحہ)

۲۴۷۵۵۴

شاہ اکیڈمی دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جملہ
حقوق بحق شاہ اکیڈمی دیوبند محفوظ ہیں

نام مصنف ــــــ حضرت مولانا سید انظر شاہ صاحب مسعودی
نام کتاب ــــــ تقریر شاہی بر تفسیر بیضاوی
کتابت ــــــ دلشاد احمد صدیقی دیوبندی
کتابت ــــــ ظہیر الاسلام صاحب خطاط سہارنپوری
تصحیح ــــــ مظفر الحسن القاسمی
محمد انیس الاسلام القاسمی
سید احمد خضر شاہ مسعودی
تعداد اشاعت ــــــ ایک ہزار (۱۰۰۰) بار اول
طباعت ــــــ آفسیٹ
مطبع ــــــ سٹی پرنٹرس دہلی
ہدیہ ــــــ

پاکستان میں طباعت کے جملہ حقوق بحق (مولانا محمد خالد صاحب) امام و خطیب مسجد اشرف بلاک ڈی نارتھ ناظم آباد محفوظ ہیں۔

ناشر

شاہ اکیڈمی دیوبند ۲۴۷۵۵۴

فاتحۃ الکتاب

انسان کا علم ہی کیا وہ خیر کو شر سمجھتا ہے اور برائی کو بھلائی، اچھے کو برا، اور بدی کو نیکی سمجھتا ہے کہ میری کل گذشتہ اچھی تھی اور آنے والی کل میں ماضی کو برا کہتا ہے۔ حال سے تنگ آتا ہے۔ مستقبل سے توقعات باندھتا ہے۔ مستقبل کی پرچھائیاں پڑتی ہیں تو کانپ اٹھتا ہے اور پھر ماضی کے حسین تصورات میں گم ہو جاتا ہے کبھی فراغتوں کی تعریف کرتا ہے تو کبھی مصروفیات پر سر دھنتا ہے۔ لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ انسان کے یہ فیصلے، اس کے یہ تصورات صحیح ہیں یا غلط۔ سچ کہا سب سے بڑے سچے نے عَسٰی اَنْ تَکْرَهُوْا شَیْئًا وَّهُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ۔ وَعَسٰی اَنْ تُحِبُّوْا شَیْئًا وَّهُوَ شَرٌّ لَّکُمْ۔ کہ تم کچھ بھی نہیں جانتے۔ نہ اپنے لئے شر اور نہ ہی خیر۔

بس جاننے والا ہی جانتا ہے، فتحپور، الہ آباد و کانپور کے درمیان ایک نام کا ضلع ہے نہ کوئی صنعتی شہر اور نہ کوئی مشہور تفریح گاہ۔ یہیں پر میں ۱۹۵۵ء میں پیدا ہوا۔ ننہیال میری لکھنؤ کی ہے۔ بچپن پہلے تو اس میں ہی گذر گیا کہ تعلیم انگریزی شروع کی جائے یا دینی۔ خاندان کے بعض بزرگ دینی تعلیم پر مصر ہوئے بزرگوں کا یہ جھگڑا قرآن کریم کے پڑھنے کے بعد شروع ہوا اور اس کش مکش میں پالا ان کے ہاتھ رہا جو مجھے دینیات میں منہمک دیکھنا چاہتے تھے چنانچہ مرحوم مولانا ظہور الاسلام صاحب خدا تعالیٰ ان کی تربت کو ٹھنڈی رکھے کی بنا کردہ درسگاہ بنام مدرسہ اسلامیہ میں عربی کی بِسْمِ اللّٰہ کی رسم ادا کی گئی چند سال یہاں گذرے پھر یوپی کے مشہور شہر بہرائچ کی درسگاہ میں کچھ تعلیمی دور گذرا، وہاں سے اٹھا تو سیدھا ازہر الہند دار العلوم دیوبند کے دروازہ پر تھا اس وقت کا دار العلوم واقعی ازہر الہند تھا علمی شوکتیں اس کے در و دیوار پر نمایاں نظر آئیں اور کمالات کی رفعتیں اس کی بلند و بالا عمارت سے اوپر نکلتیں۔ طلباء کا ہجوم، باکمال اساتذہ کا اجتماع۔ اب کیا بتاؤں کہ اندرون دار العلوم مجھ پر مرعوبیت کا کیا عالم تھا دل بیٹھا جاتا تھا اور دماغ یہاں کے طمطراق سے دبا ہوا تھا یوں بھی داخلے کے ایام ختم ہو چکے تھے۔ کچھ سفارشات کچھ بزرگانہ شفقتوں کے نتیجہ میں بے وقت داخلہ کے مراحل طے ہوئے۔ حضرت مولانا سید فخر الحسن صاحب سابق صدر المدرسین کے یہاں امتحان داخلہ ہوا۔ کیا پوچھا کیا بتایا کچھ معلوم نہیں۔ نتیجہ خلاف توقع متوسط نہیں بلکہ اعلیٰ کامیابی تھی۔ دار العلوم کے لگے بندھے نظامِ تعلیم کے درجۂ ہفتم میں میرا داخلہ ہوا بیضاوی سورہ بقرہ اور مشکوٰۃ شریف حضرت مولانا سید انظر شاہ

صاحب مدظلہ العالی کے یہاں تھی - آپ کے درس کا انداز انفرادیت کا حامل ہے، تھا اور انشاء اللہ رہے گا حالانکہ شاہ صاحب کے یہاں بیضاوی کا یہ پہلا سال تھا - اور اس تفسیری کتاب کے پڑھنے پڑھانے والے جانتے ہیں کہ یہ کیسی سنگلاخ اور کتنی دشوار ہے - لیکن شاہ صاحب نے اپنی خداداد صلاحیت اور استعداد سے اسی ناقابل ہضم غذا کو ہم سب طلباء کے لئے خوش گوار اور پسندیدہ غذا بنا دیا۔

آپ کے درس کی خوبی و رعنائی کا دارالعلوم کے دو سالہ ہنگامے بھی جس میں برے کو بھلا، اور بھلے کو برا پروپگنڈہ کی طاقت سے کر دکھایا گیا اعتراف اب بھی شاہ صاحب کے دشمن تک کرتے ہیں - بڑے بھی اور چھوٹے بھی تا آنکہ معاند بھی - پھر میں نے موصوف سے آخری سال طحاوی شریف پڑھی - متبنی بھی بلکہ یہیں دارالعلوم کی طبیہ کالج میں چار سال گزار کر طبِ یونانی کا سرٹیفکیٹ بھی لیا - میں خدا تعالیٰ کی اس بیکراں نعمت کا شکریہ ادا نہیں کر سکتا کہ اعلیٰ نمبرات سے ہر درجہ میں میں نے کامیابی حاصل کی - ابتدائی سال میں شاہ صاحب کے مکان پر میری حاضری شروع ہوئی - اور پھر یہ ربط و ضبط بڑھتے بڑھتے اس درجہ بڑھا کہ میں اس پر فخر کرتا ہوں کہ اب میں اس خاندان کا ایک فرد سمجھا جاتا ہوں - شب و روز کا ساتھ ہے اور چوبیس گھنٹوں کی رفاقت، شاہ صاحب کی خانگی، عائلی گھر باہر غرضیکہ ہر زندگی کا میں رفیق ہوں خود شاہ صاحب اس صورتِ حال پر کبھی ہنس کر یہ کہہ دیتے ہیں کہ کان مملوکاً لی فصار مالکی" انّ ھذا من اعاجیب الزمن -

خیر یہ تو ان کی ذرہ نوازی ہے - تاہم اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی اس ذرّہ نوازی کی ادا نے مجھے خاک سے کاخ پر پہونچا دیا - اور الحمد للہ انکی تالیف نقش دوام میں بھی میرا بڑا حصہ ہے - میں ان ہی چند سالوں کو جو شاہ صاحب کے ساتھ گزرے اور گذر رہے ہیں زندگی کا حاصل سمجھتا ہوں خدا کرے کہ میرا مستقبل میرے ان تصورات کی تصدیق کرے میں نے ہی شاہ صاحب سے اصرار کیا کہ آپ بیضاوی پر اردو میں ایک شرح لکھا دیجئے - اس پر شاہ صاحب کے وعدے میرے اصرار پر وعید آغاز کے لئے آج اور کل کا سہارا پروگرام بنتے و ٹوٹتے لیکن بفضلہٖ تعالیٰ موصوف کو گھیر گھار کر میں لکھانے میں کامیاب ہو ہی گیا فالحمد علےٰ ذالک -

شاہ صاحب تیس سال سے تفسیر دارالعلوم دیوبند میں پڑھا رہے ہیں اور ان کا رمضان المبارک بھی جنوبی ہند سے تا انگلستان اسی مبارک مشغلہ میں گزرتا ہے - تفسیر سے ان کی خصوصی دلچسپی کے پیشِ نظر اس تقریر بیضاوی کا تعارف غیر ضروری معلوم ہوتا ہے - ابھی سورہ فاتحہ کی تفسیر مکمل ہوئی - اس کے آگے کے لئے قلم رواں دواں ہے - خدا تعالیٰ منصوبہ کے مطابق باقی اجزاء کی بھی تشریح انکے قلم سے پوری کرا دے - مسودہ کا آغاز مولوی روح الحق مدراسی نے کیا تھا - چند روز بعد پھر مجھے ہی لپٹنا پڑا - کتابت کیلئے دیوبند کے مشہور و معروف خطاط جناب دلشاد احمد صدیقی اور سہارنپور کے جناب ظہیر الاسلام صاحب کی خدمات حاصل کی گئیں - اور طباعت کیلئے آفسٹ کا انتظام کیا گیا - تصحیح میں اور میرے جگری دوست

مولوی سید احمد خضر شاہ القاسمی بن مولانا سید انظر شاہ صاحب نے ملکر کی۔ اور اب بیضاوی کا یہ جل جاذب نظر کتابت و طباعت کے ساتھ آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

انسان کے کام میں بھول نہ رہے یہ ناممکن ہے اس لئے اس پر معذرت بھی ضروری نہیں۔ ہاں یہ تو مشہور ہی ہے کہ غلاظت کی مکھی بیٹھنے کے لئے غلاظت ہی کے ڈھیر تلاش کرتی ہے اور شہد ساز مکھیاں کلیوں، شگوفوں پھولوں اور پھلوں کی کائنات میں خود کو گم رکھتی ہیں۔ چشم خوردہ بیں کو عیب کے سوا اور کچھ نظر نہیں آئے گا۔ اور پاکیزہ نگاہیں معائب کو بھی محاسن قرار دیں گی۔

خدائے ذوالمنن سے دست بدعا ہوں کہ شاہ صاحب اور میری اس حقیر خدمت کو وہ اپنے فضل و رحمت سے قبول فرمالے اور عام قبولیت سے اس مرقع کو زینت بخشے۔ وَمَا ذَالِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيْزٍ۔

"محمد انیس الاسلام القاسمی"

۱۰ محرم الحرام ۱۴۰۵ھ

مقدمہ

۱۹۴۷ء ہندوستان کی سیاسی زندگی میں ایک عظیم انقلاب اور دوررس نتائج کا سنگِ میل ہے۔ یہی وہ سال ہے جب ہندوستان کی ایک سو سالہ غلامی کی مضبوط و آہنیں زنجیر ٹوٹ کر بکھر گئی۔ برطانوی شہنشاہیت کا مہرِ نیم روز ہمیشہ کے لئے غروب ہو گیا اور اس سیاسی زوال سے ایک نئے سیاسی عروج نے جنم لیا۔ بظاہر ہندوستان کی حکومت خود ہندوستانیوں کے ہاتھ میں آ گئی۔ مگر فرنگی شاطر نے ہندوستان سے اس کے جذبۂ حریت، اور جنگ برائے آزادی کا ایسا انتقام لیا جس سے خود ہند کی روح ہمیشہ تڑپتی رہے گی یعنی قلبِ ہند کے دو ٹکڑے کر دیئے اور بھارت کے جسم کو دو نیم کر ڈالا۔ یہ سال بہت سوں کے لئے تباہی کا پیش خیمہ، بربادی کا نشان، خانہ ویرانی کی تمہید اور بے سروسامانی کی علامت بن گیا۔ لاکھوں انسان اِدھر سے اُدھر منتقل ہو گئے۔ انسانوں کا خون فوارہ کی صورت میں پھوٹ پڑا۔ عورتیں بیوہ، بچے یتیم ہو گئے۔ اور رہی سہی کسر مغربی و مشرقی پنجاب میں انتقالِ آبادی نے پوری کر دی۔ عربی کے ایک نغز گو شاعر متنبیؔ نے کیا خوب کہا ہے کہ

ایک قوم کی مصیبتیں دوسرے گروہ کے لئے سامانِ
راحت بن جاتی ہیں ؎

اب یہ ذرہ بے مقدار اس اتھل پتھل پر چشمِ اشکبار کا منظر پیش کرے یا اس تباہ کن انقلاب کو اپنی زندگی میں ایک تبدیلی اور خوش گوار تغیر کا پیش خیمہ بتائے۔ ہوا یہ کہ یہ کندۂ ناتراش ۱۹۴۷ء تک دہلی میں فرنگی علوم میں مہارت کے لئے ہاتھ پیر مارتا۔ لیکن ساحلِ مراد ـــــ اپنے سے قریب ہونے کا موقعہ نہیں دیتا تھا بلکہ اپنے قریب بھی پھٹکنے نہ دیتا۔

دہلی اجڑ چکی تھی اور وہاں شادابی کے پھول مرجھا چکے تھے حالات کی درستگی کے انتظار میں یہ بے بضاعت اپنے وطن مالوف دیوبند آ پہونچا۔ خود دیوبند مشرقی پنجاب اور دہلی کے درمیان ایک ایسا علاقہ ہے کہ پاکستان سے لٹے پٹے قافلے تمام ہندوستان میں پھیلتے اور خصوصاً جانب دہلی قدم بڑھاتے تو دیوبند ان کی گزرگاہ ہوتی۔ یہاں ان قافلوں کا استقبال ہوتا۔ تحفے تحائف کا تبادلہ ہوتا۔ مگر ان کی سوغات اپنی بربادی کی داستان اور اپنی تباہی کی حکایت

تھی۔ قرب وجوار کے تمام علاقے اس صورت حال سے متاثر تھے اور دیوبند کی فضا بھی ہچکولے لے رہی تھی۔ دیکھتے ہی دیکھتے مہینے گذر گئے بلکہ پورا سال بیت گیا لیکن دہلی جانے کا کوئی موقعہ نہیں تھا۔ رہا دیوبند تو یہاں انگریزی تعلیم کا خاطر خواہ انتظام نہ تھا۔ اس لئے وقت گذاری کے لئے دارالعلوم کے ایک استاذ قاری اصغر علی صاحب بھتسپوری مرحوم سے عربی شروع کی گئی۔

قدرت ہنس رہی ہوگی کہ جس شغل کو وقت دھکیلنے کے لئے اختیار کیا گیا ہے وہی زندگی کا مشغلہ بلکہ اوڑھنا بچھونا بن کر رہے گا یا بنا کر چھوڑا جائے گا۔ اب فضل الٰہی ورحمت رحمان سے یہ حقیر سراپا تقصیر دارالعلوم میں مدرس کہلاتا ہے اور اس کا مشغلہ معلم الصبیانی ہے چند سال عربی پڑھنے کے بعد جب ترجمۂ قرآن کا نمبر آیا تو بخت واتفاق کا نتیجہ یا کرشمۂ قدرت کہ جواں مرگ استاذ مولانا سید حسن صاحب مرحوم فارسی کے شعبہ سے عربی میں منتقل کئے گئے۔ اور خاکسار کا ترجمۂ قرآن انہیں سے متعلق ہوا۔ اس حقیقت کا کون انکار کرسکتا ہے کہ استاذ کا طریق درس اگر والہانہ انداز کا ہو اور خود وہ علم اس پر حاوی ہو جو اس کے زیر درس ہے تو اس علم کی بارشیں استاد کے ابر علم سے طلباء پر ضرور برستی ہیں۔ ہاں اخذ وقبول تو وہ قابل اور شورہ زار زمینوں کے فرق کے ساتھ ہے۔

مرحوم استاذ ترجمۂ قرآن نہیں پڑھاتے تھے۔ بلکہ تفسیر کا درس ہوتا یوں تو منصوبہ بند طور پر دارالعلوم کے درس کو بہت بدنام کر دیا گیا کہ طویل تقریریں یہاں کا امتیاز ہے۔ اور ان کی عدم افادیت پر لمبے چوڑے مباحث بھی قائم کئے جارہے ہیں لیکن کیا کیا جائے۔ یہ حقیر درس کے اس انداز کو کلاً وجزءاً کسی حیثیت سے بھی غیر نافع نہیں سمجھتا استاذ سے سنی سنائی باتیں، درسگاہ کی معلومات جو کانوں میں پہونچ جاتی ہیں اور پڑ جاتی ہیں ہر حال میں سودمند ہیں بہرحال مرحوم نے اپنے انداز تعلیم سے طلباء کو تفسیر کا ایک چسکہ لگا دیا مجھے خوب یاد ہے کہ تفسیر کے اسی درس میں رازی، کشاف، قرطبی، روح المعانی، بغوی، درمنثور وغیرہ کے حوالے سنکر مجھ سے بہرہ نے دارالعلوم کے کتب خانہ میں ان اسفار علوم کی ورق گردانی شروع کر دی تھی۔ اور اس اظہار حقیقت میں بھی کوئی تذبذب نہیں کہ اس وقت صرف یہ ورق گردانی تھی۔ لیکن یہی ورق گردانی آگے چل کر علمی مرحلوں اور تفسیری کاوشوں کے لئے ایک ایسا عصا ثابت ہوئی جو ناتوانوں کا سہارا، اور نابیناؤں کے لئے دستگیر ہے۔

اس زمانہ میں مرحوم استاذ کا چڑھایا ہوا ذوق اس طرح کام کر رہا تھا کہ وہ دوران درس بعض تفسیری کتب کا حوالہ دیتے اور وہ کتابیں دارالعلوم کے عظیم کتب خانے سے نکل کر دارالافتاء کی الماریوں کی زینت بنی ہوئی تھیں تو میں نے مرحوم مفتی مہدی حسن صاحب صدر دارالافتاء کی اجازت سے شب کے آخری حصہ میں دارالافتاء کی عمارت میں بیٹھ کر ان کا مطالعہ کیا خدا تعالیٰ مولانا سید حسن مرحوم کی قبر کو اپنی خاص رحمتوں سے منور فرمائے۔ کہ ان کے انداز تعلیم نے ایک بے نوا کو بہت کچھ دیا۔ تیرہ سو بہتر ۱۳۷۲ھ ختم ہو رہا تھا کہ یکم ذی الحجہ کو خدا کی بے حد و بے حساب نوازشوں اور حضرت

ظلوم وجہول دارالعلوم کے الاستاذ مولانا اعزاز علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بے کراں شفقتوں کے نتیجہ میں ایک حلقۂ اساتذہ میں شریک کرلیاگیاکہ ؎

"برعکس نہند نام زنگی کافور"

اس وقت سے لے کر تا حال کہ ۱۴۰۵ھ ہے قرآن کریم کا ترجمہ، تفسیر، جلالین، ابن کثیر، مدارک، مظہری اور مدارس عربیہ کی ممتاز کتاب بیضاوی سورۂ بقرہ کی تعلیم مجھ سے مسلسل متعلق رہی۔ ؎

"یہ نصیب اللہ اکبر لوٹنے کی جائے ہے"

مگر یہ بھی عجیب وغریب لطیفہ ہے کہ باستثناء ترجمۂ قرآن وجلالین مذکورۃ الصدر کتب تفسیر... سے میں نے کوئی نہیں پڑھی تھی۔ مگر ستارالعیوب کی ستر پوشی کے قربان جائیے کہ ایک جاہل کی جہالتوں کو طشت از بام ہونے نہیں دیا۔ دارالعلوم دیوبند میں بیضاوی سورۂ بقرہ میری طالب علمی وآغاز مدرسی میں حضرت مولانا اعزاز علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ، اور مولانا ابراہیم صاحب بلیاوی رح کے یہاں رہی۔ بعد میں یہ کتاب استاذ مرحوم مولانا سید فخرالحسن علیہ الرحمۃ کے حصہ میں آئی۔ اور ان کی جاگیر بن گئی۔ مرحوم اسے اپنا ایک ایسا خاصۂ شاہی سمجھتے کہ کسی دوسرے کو قریب بھی نہ آنے دیتے۔

خود مجھے کبھی ان کے بیضاوی کے سبق میں شریک ہونے کی سعادت تو حاصل نہیں ہوئی لیکن طلباء میں مرحوم کی خوش بیانی کے چرچے تھے۔ جب انحطاط ان کے اقتدار پر غالب آیا اور ناتوانیاں ان کی قوتوں پر حملہ آور ہوئیں۔ تو خوشی کے ساتھ اپنی بیضاوی شریف میری جانب بڑھادی۔ اب کیا عرض کروں۔ بڑے شوق سے اس کتاب کو لیا تھا اور یہ خوف دل ودماغ پر مسلط نہ تھا کہ میں نے یہ کتاب پڑھی تک نہیں پڑھانے بیٹھ گیا۔ مگر تین چار روز کی تدریس نے بتایاکہ بیضاوی دشت تفسیر کاایک سنگلاخ علاقہ ہے جس میں ہر کس وناکس قدم رکھنے کی جرأت نہیں کرسکتا۔ اور میں اسے راز نہیں بتانا چاہتا کہ بارہا میری ہمت نے جواب دیا اور میری اولوالعزمی شل ہوکر رہ گئی۔ میں شب کو اس کامطالعہ کرتا تو اس کوہ کنی سے کانپ کر ایک درخواست ناظم تعلیمات کے نام لکھا جس میں بیضاوی کی تدریس سے معذرت کی جاتی بظاہر اسباب میرے خویش ڈاکٹر مظفر الحسن القاسمی کا اصرار نہ ہوتا تو میں بیضاوی چھوڑ بیٹھتا۔ مگر اس عزیز نے اس کوہ کنی کے لئے ترغیب وترہیب کی۔ اور اب بیضاوی کا میرے یہاں درس اس جگرپارہ کے لئے بھی سرمایۂ سعادت ہے۔

میں یہ بھی عرض کردوں کہ مجھے بیضاوی کو تفسیر کہنے میں بڑا تأمل ہوتا ہے چونکہ یہ متعلقہ علوم کا گنج گرانمایہ تو بلاشبہ ہے لیکن جسے تفسیر کہئے بیضاوی اس سے خالی ہے خدا جانے میں اپنے اس احساس میں تنہا ہوں یا مجھے کسی کی ہمنوائی میسر ہے۔ بہر حال سالہا سال کی تدریس کے بعد بیضاوی پر ایک مبتلائے جہل مرکب کی نگارش ہے جسے ہزار معذرتوں

کے ساتھ خدمتِ قارئین میں پیش کرتا ہوں۔

نگاہِ خوردبیں سے طالب پناہ ہوں اور تحسین ناشناس سے بھی۔ جب تسوید کا آغاز ہوا تھا تو مولوی روح الحق مدراسی کا قلم میری اعانت کرتا۔ مگر چند ہی روز کے بعد وہ اپنے مالوف وطن لوٹ گئے تو پھر یہ خدمت اس عزیز کے سر آپڑی جسنے میری تمام قلمی کاوشوں کا بوجھ اٹھا رکھا ہے۔ یعنی عزیز مولوی محمد انیس الاسلام جن کی سعی و کاوش اگر مجھے میسر نہ ہو تو نہ میں کچھ لکھ سکتا ہوں اور نہ لکھا سکتا ہوں خدائے تعالیٰ اس گوہر نایاب کو چشم بد سے ہمیشہ محفوظ رکھے اور ان سب کو اپنی رحمتوں سے سرفراز فرمائے جو کسی بھی انداز سے میری اس خدمت میں شریک و معاون رہے۔ میرا خیال ہے کہ بیضاوی شروع کرنے سے پہلے کچھ ایسی باتیں بھی لکھدوں جو طلبا کے لئے فن تفسیر میں مفید اور اس جولانگاہ میں قدم بڑھانے کے لئے کار آمد ہوں تو بسم اللہ۔

یہ گذارشات چند مسلسل عنوانات کے تحت پیش خدمت ہیں۔

سب سے پہلے تفسیر کی تاریخ کا مطالعہ کیجئے:۔

تفسیر کی سرگذشت | خدا تعالیٰ نے رسولِ اکرم صلے اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل فرما کر دو عظیم ذمہ داریاں براہِ راست آپؐ پر عائد کیں۔

قرآن کی اشاعت اور مخالفین کے ہجوم میں اس کا واضح اعلان کما قال اللہ تعالیٰ یاآیتھا الرسول بلّغ ما انزل الیك ۔ کہ جو کچھ آپ پر نازل کیا گیا اس کی تبلیغ کیجئے۔

ایضاً۔ فاصدع بما تؤمر۔ اور اعلان بھی واشگاف ہونا چاہئے۔ جس میں فریقِ مخالف کے رکھ رکھاؤ... یا ماحول کی شدت سے گھبرا کر کوئی اخفاء یا ابہام نہ برتا جائے۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی جانِ عزیز کو جوکھوں میں ڈال کر خدا تعالیٰ کے اس حکم کی تعمیل جس جانفشانی سے انجام دی اس کی تفصیل سے سیرت کی کتابیں۔ احادیث کے ذخیرے لبریز ہیں۔ اور اس راہ میں جن مشکلات کو آپ نے انگیز فرمایا اس کی تلخ داستان کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں۔ انبیاء علیہم السلام کی زبان نہ صرف یہ کہ کذب بیانی سے محفوظ ہوتی ہے۔ بلکہ ان کے بیانات میں مبالغہ آرائی کا نام و نشان نہیں ہوتا۔ قرآن نے بھی ان کی صداقتِ لسانی کو اپنے خاص انداز میں اس طرح سمجھایا ہے۔ وما ینطق عن الھویٰ۔

حضرت عائشہ رضؓ کے اس سوال پر کہ۔ کارِ نبوّت کے دوران پریشان کن دن کون سا گذرا۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جواب کہ۔ اے عائشہ رضؓ انبیاء کی پوری جماعت ناقابلِ برداشت تکالیف میں مبتلا کی جاتی ہے اور جس کا جتنا بڑا مرتبہ ہوتا ہے اتنا ہی وہ مبتلائے مصائب ہوتا ہے۔ ؎

"جن کے رتبے ہیں سوا انکی سوا مشکل ہے"

اور میں چونکہ تمام انبیاء کا سردار ہوں اس لئے مجھ کو جس قدر ستایا گیا اتنا کسی اور نبی کو نہیں۔ مگر طائف کا دن مجھ پر سب سے زیادہ سخت گذرا۔ صداقتوں سے لبریز ارشاد ہے۔

آپؐ کی یہ پریشانیاں قرآنی تبلیغ کی راہ میں تھیں اور جس پیغام کو عام کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ اس کی اشاعت میں آپؐ یہ کلفتیں برداشت فرما رہے تھے۔

(۲) دوسری ذمہ داری بحیثیت پیغمبر آپؐ کی یہ تھی کہ آپؐ صرف قرآن کی آیات ان تک نہ پہونچائیں بلکہ اس کی ضروری و واجبی تفسیر و تشریح کا فریضہ انجام دیں۔ کما قال اللہ تعالیٰ و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم و لعلهم یتفکرون۔ آپ پر یہ قرآن مجید اتارا گیا تاکہ اس کے مضامین کی تشریح آپؐ لوگوں کے سامنے فرمائیں ممکن ہے کہ وہ غور و فکر سے کام لیں۔

مذکورہ بالا تفصیل کو دو مختصر لفظوں میں سمیٹئے "تلاوت آیات (یتلو علیهم آیته) و تفسیر کتاب (و یعلمهم الکتاب) اس لئے یہ حقیقت بڑا دعویٰ نہیں بلکہ واقعات و شواہد سے ثابت ہے کہ جس طرح سے قرآن اگلوں سے پچھلوں کو بتواتر پہونچتا رہا۔ ایسے ہی اس کی تفسیر اسلاف نے اخلاف کو پہونچائی ہے۔

اور نہ مصر کے ژرف نگاہ علماء کا یہ خیال دور از کار کہ فن تفسیر کی تدوین حدیث کی جمع و تدوین سے بھی بہت پہلے ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرات صحابہ رضؓ نے قرآن کریم کی تفسیر سنی۔ سب ہی سننے والے تھے لیکن چند ان میں ممتاز حیثیت کے مالک ہیں۔ عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ، ابی بن کعبؓ، زید بن ثابت رضوان اللہ علیہم اجمعین، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر بقول صاحب کشف الظنون امام ثعلبیؒ نے اس تفسیر کا حصہ ابوالحسن محمد بن قاسم سے براہ راست سنا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر مصر سے شائع ہو چکی ہے بلکہ اردو میں اس کا ترجمہ بھی شائع ہو چکا۔ حضرت ابی بن کعبؓ کی تفسیر قلمی موجود تھی۔ اس قلمی نسخہ سے مشہور مفسر ابن جریرؒ، ابن ابی حاتمؒ، اور صاحب مستدرک ابو عبداللہ الحاکم نے اپنے حدیثی ذخیرہ کی کتاب التفسیر میں کافی استفادہ کیا ہے۔ علامہ انور شاہ کشمیری علیہ الرحمہ، مستدرک حاکم کی کتاب التفسیر کو امام بخاری کی کتاب التفسیر پر ترجیح دیتے ہیں۔ تفسیر کے گویا یہ دو دور ہو گئے۔ ایک رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا دور مبارک۔ اور دوسرا حضرات صحابہ رضؓ کا زریں عہد۔

(۳) بعہد تابعین مفسرین کا ایک جم غفیر ہے جس نے قرآن کریم کی تفسیر کو اپنا محبوب مشغلہ قرار دیا حضرت ابن عباس رضؓ کے مشہور تلامذہ عکرمہ، عطا ابن ابی رباح، ضحاک، سعید بن جبیر، مجاہد، حسن بصری، محمد بن کعب قرظی وغیرہ۔ اس دور کے اساطین علم تفسیر ہیں۔ یہ دور پہلے دو دور کے مقابلہ میں ایک انفرادیت رکھتا ہے وہ یہ کہ اب قرآن کے بعض مبہم بیانات پر موشگافیوں کا انبار لگایا جا رہا تھا۔ مثلاً قرآن میں مذکور سفینۂ نوح کے طول و عرض کی تحقیق

بلکہ اصحاب کہف کے کتے کے رنگ کو مشخص کرنے کی جد وجہد کا آغاز بھی کر دیا گیا تھا۔

چوتھا دور تبع تابعین کا ہے۔ سفیان بن عینیہ، وکیع بن جراح، عبدالرزاق اسحاق بن راہویہ۔ اس عہد کے نامی گرامی اشخاص ہیں جب کہ ابن جریر طبریؒ، ابن ماجہؒ، ابن ابی حاتمؒ، حاکمؒ، ابن منذر۔ پانچویں عہد کے مشاہیر میں شمار ہوتے ہیں۔ ان پانچوں ادوار کی ایک نمایاں خصوصیت، تفسیر قرآن اسی انداز پر کرنا تھی جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین رحمہم اللہ سے منقول چلی آئی۔ زمانہ ذرا آگے بڑھا۔ اور چھٹے دور نے پانچویں دور کی جگہ سنبھالی تو اب قرآن پر قیل وقال اور تفسیر وتشریح کے میدان وسیع کئے جانے لگے سورۂ فاتحہ کا خاتمہ یعنی غیر المغضوب علیہم ولا الضالین میں المغضوب اور الضالین کی تعیین میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مستند اقوال برائے تعیین یہود ونصاریٰ ہونے کے باوجود دس اقوال اور لکھ دے۔

اسی دور میں قرآن کریم کی مخصوص نقطۂ نظر سے تفسیر کا آغاز بھی شروع ہو گیا مثلاً، زجاج نحوی اور واحدی نے تفسیر میں نحو کے مسائل کا بیان سب سے بڑا مقصد بنا لیا۔ ابو حیان اندلسی کی بحر المحیط بھی اسی رنگ میں ڈوبی ...... ہوئی ہے۔ ثعالبی نے تاریخ کے انبار لگا دیئے اور قرطبی، جصاص، ابن عربی نے احکام فقہیہ کا استنباط قرآن سے مقصد قرار دیا۔ ہندوستانی مفسرین میں ملا جیونؒ کی تفسیرات احمدیہ اسی طرز کی ایک تفسیر ہے۔ فخر المفسرین امام رازیؒ نے معقولات کے بیان میں وہ زور آزوری دکھائی کہ صاحب مثنوی کو بھی اعتراف کرنا پڑا۔

گر باستدلال کار دیں بودے   فخر رازی راز دارے دیں بودے

لیکن

پائے استدلالیاں چوبیں بود   پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

اس عام رنگ کے باوجود بیضاوی، ابن کثیر، درمنثور، روح المعانی، اسی انداز کی تفسیریں ہیں جس طرز کی خیر القرون میں لکھی جاتی رہیں۔

ہندوستان میں تفسیر

ہندوستان میں عربی کی سب سے پہلی تفسیر شیخ علی مہائمیؒ نے لکھی یہ عام طور پر تفسیر رحمانی کے نام سے مشہور ہے۔ مہائم سابق میں بمبئی کا ایک قریہ تھا۔ اور اب اس عروس البلاد کا ایک پر رونق محلہ ہے شیخ علی آٹھویں صدی کے آدمی ہیں جب کہ مشہور مفسر قرآن سیوطی، نویں صدی کے۔ گویا کہ ہندوستان میں تفسیر کا یہ مایۂ ناز ذخیرہ سیوطی کی کاوشوں سے ایک صدی پہلے تیار ہو چکا تھا۔

نویں صدی ہجری میں ملا حسین واعظ کشمیری کی تفسیر حسینی گھر گھر پہونچ چکی تھی پھر گیارہویں صدی ہجری میں امام ---- زاہدیؒ کی فارسی تفسیر نے ہندوستان کے علمی حلقوں کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا تھا۔ یہ گیارہویں صدی ہجری

ہندوستانی تاریخ میں ازرنگار ہے۔ اسی صدی میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے شدید مخالفت کے باوجود غیر عربی میں قرآن واحادیث کے علوم کو عام کرنے کے لئے ایک مجددانہ قدم اٹھایا۔ اور اس وقت کی مروج زبان فارسی کو اس جلیل مقصد کے لئے انتخاب کیا۔ اگر قرآن وحدیث کے معارف عربی ہی میں محدود ہو کر رہ جاتے تو آج امت کا بہت بڑا طبقہ یعنی عربی سے ناواقف حلقۂ اسلام سے ناواقف و نا آشنا رہ جاتا۔

شاہ صاحبؒ کے اس تجدیدی کارنامہ پر ہندی مسلمان ہمیشہ اس خانوادہ کا ممنون رہے گا۔ خود حضرت موصوف نے فارسی میں قرآن کریم کا ترجمہ لکھا۔ فن تفسیر کے بنیادی معلومات ایک علیحدہ رسالہ فتح الخبیر فی اصول التفسیر نامی ... میں جمع کئے۔ پھر حضرت کے صاحبزادے رئیس المحدثین شاہ عبدالعزیزؒ نے تفسیر عزیزی بزبان فارسی شروع کی مگر افسوس کہ یہ پوری نہ ہو سکی۔ یہ تفسیر کس پایہ کی ہے۔ علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا یہ تبصرہ اسکی عظمتوں کو واشگاف کرے گا۔ فرمایا۔ کہ

"بخاری شریف کی شرح کا حق امت پر چلا آتا تھا لیکن ابن حجر عسقلانیؒ فتح الباری شرح بخاری کی صورت میں امت کو اس فرض سے سبکدوش کر چکے۔ قرآن کریم کی تفسیر کا حق امت پر قائم ہے اگر حضرت شاہ عبدالعزیز کی تفسیر عزیزی پوری ہو جاتی تو امت کی جانب سے یہ حق بھی ادا ہو جاتا"۔ شاہ صاحب کے تیسرے صاحبزادے حضرت شاہ عبدالقادرؒ نے اردو میں قرآن پاک کا ترجمہ اور حواشی لکھے۔

یہ ترجمہ اتنا دلکش، برجستہ، طاقتور و توانا ہے کہ علماء ہند نے اسے الہامی ترجمہ قرار دیا ہے۔ طویل زمانہ کے باوجود اس کی خوبی و رعنائی میں کوئی فرق نہیں آیا۔ اب بھی اپنی اصل شکل وصورت میں چھپتا ہے اور ہاتھوں ہاتھ لیا جاتا ہے۔ حضرت مولانا محمود حسن دیوبندی المعروف بہ شیخ الہندؒ نے اپنے مشہور ترجمہ میں اسی کو اپنی اساس و بنیاد قرار دیا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ کے چوتھے صاحبزادے حضرت شاہ رفیع الدین صاحب نے ذرا زیادہ صاف و ستھری زبان میں قرآن کا اردو ترجمہ کیا۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے بیان القرآن کی بنیاد یہی ترجمہ ہے۔ اس طرح شاہ صاحب کے دودمان عالی نے قرآنی علوم کو فارسی، اردو میں منتقل کرنے کا وہ مسعود کارنامہ انجام دیا جس کے لئے تاریخ ہند ہمیشہ اس نامور خانوادہ کی شکر گذار رہے گی۔

بیہقی الہند قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ جو اسی خاندان کے ساختہ و پرداختہ ہیں۔ ان کی مشہور عربی تفسیر مظہری علماء دیوبند کے لئے مستند تفسیر ہے ماضی بعید میں نایاب ہو گئی تھی تو علامہ انور شاہ کشمیریؒ اس کی طباعت کی تمنا فرماتے۔ حاجی اسمٰعیل جیون بخش جاپان والوں کی توجہ اور مالی تعاون سے ندوۃ المصنفین دہلی نے اس کو بڑی آب و تاب سے شائع کیا اور اب اردو ترجمہ بھی وہیں سے چھپ رہا ہے۔ نواب صدیق حسن خاں مرحوم بھوپالی کی تفسیر فتح البیان، مولوی عبدالحق حقانی کی تفسیر حقانی ابوالکلام آزاد مرحوم کا ترجمان القرآن، مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی کی معارف القرآن، مولوی امین احسن اصلاحی کا تدبر قرآن

ابوالاعلیٰ مودودی کی تفہیم القرآن، مولوی فتح محمد جالندھری کی اردو تفسیر، عبدالماجد دریابادی کی تفسیر ماجدی، محمد علی قادیانی کی تفسیر، سرسید کی تفسیر احمدی وغیرہ، ہندوستانی علماء کے شاہکار ہیں۔ مگر تمام تفاسیر نہ قابلِ اعتبار ہیں اور نہ قرآن کی مستند تفسیر کہلائی جانے کی مستحق خصوصاً سرسید اور محمد علی قادیانی وغیرہ کی تفاسیر نا قابلِ اعتماد ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی تفسیر میں بھی بعض مواقع بہت الجھے ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ ارض القرآن للسید سلیمان ندوی، الحیوانات فی القرآن از عبدالماجد دریابادی، قصص القرآن مولانا حفظ الرحمان سیوہارویؒ سابق ناظم جمیعۃ علماء ہند اور قرآنیات سے متعلق چھوٹی بڑی سینکڑوں کتابیں۔ ہندوستانی علماء کے قرآن و تفسیر سے دلچسپی کے دلکش مظاہرے ہیں۔

علوم القرآن

قرآن کریم خدا تعالیٰ کا کلام ہے اور اس کے اتھاہ علوم کا ایک نمونہ اس کی وسعت و گہرائی تک انسانی علوم کی رسائی ناممکن ہے۔ عصر حاضر جو سائنس کی ترقی و ارتقاء کا دور ہے۔ قرآنی علوم سے پردے اٹھا رہا ہے اور اس طرح قرآنیات سے متعلق ایسے حیرت زا انکشافات ہوں گے جن پر عقل انسانی مبتلائے تحیّر ہوگی۔ ظاہر ہے کہ اس بحر ناپیدا کنار کو عبور کرنے کے لئے سفینۂ علم نہیں بلکہ علوم کے سفینے بے سود ہیں۔ صرف جلال الدین سیوطیؒ نے اپنے مقدمۂ قرآن "الاتقان فی علوم القرآن" نامی کتاب میں جن کتابوں سے مدد لی ہے ان کی تعداد دو سو تک پہونچتی ہے۔ اور یہ اس دور کا واقعہ ہے جب کہ طباعت، کتابت، اور اشاعت کے وسائل محدود بلکہ نایاب تھے۔ سیوطیؒ ہی نے فہم قرآن کے لئے کم از کم اسی علوم کا تجربہ ضروری قرار دیا ہے۔ علم الدین بلقینی نے ۔ بچاس ایسے علوم ذکر کئے ہیں جن کے بغیر قرآن مجید کو سمجھنا مشکل ہے۔ اگر یہ سب کچھ نہ ہوں تو کم از کم درج ذیل علوم پر قرآنیات کے طالب علم کی نظر ہونی چاہئے۔

① غرائب القرآن ② نظائر القرآن ③ مشکلات القرآن
④ اقسام القرآن ⑤ امثال القرآن ⑥ مبہمات القرآن
⑦ لغات القرآن ⑧ معارف القرآن

اگر اس مقدمہ کی تنگدامنی قدم قدم پر حائل نہ ہوتی تو میں ان مذکورہ بالا علوم کی کچھ تفصیل کرتا۔ اہل علم تفسیر کے مقدمات کی جانب رجوع کریں۔

تفسیر، تاویل، تحریف:-

تفسیر کا لفظ تَفْسِرَۃٌ سے مشتق ہے ہر وہ انداز جو طبیب اور معالج، مریض کے مرض کو معلوم کرنے کے لئے اختیار کرتا ہے عربی میں تَفْسِرَۃٌ کہلاتا ہے لیکن اصطلاح علوم میں تفسیر کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی آیت قرآنی کا ایسا مطلب متعین کیا جائے جو پہلی اور پچھلی آیات کے مطابق اور قرآن کے دوسرے بیانات کے مخالف نہ ہو۔ نیز سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم سے متصادم نہ ہو۔

تاویل:۔ اَوْلٌ سے ماخوذ ہے گھما دینا، پھیر دینا معنیٰ ہوتے ہیں۔ لیکن مصطلحات قرآن میں اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی آیت میں چند معانی کا امکان ہے ان میں سے کسی ایک معنیٰ کی تعیین۔ یہی تاویل ہے۔

تحریف:۔ حرف کی جگہ پر دوسرا حرف لے آنا اصطلاحی معنیٰ۔ کسی آیت قرآنی کے ایسے معنیٰ کرنا جس سے حقیقی مفہوم و معنیٰ بدل جائیں۔ قرآن نے یہود پر ایک یہ بھی مبنی بر صداقت الزام عائد کیا ہے کہ وقد کان فریق منهم یسمعون کلام الله ثم یحرفونه من بعد ما عقلوه کہ سننے اور سمجھنے کے بعد تحریف کرتے تھے۔

شاہ عبد العزیز علیہ الرحمہ نے تفسیر کی تین شرائط قرار دی ہیں۔

۱۔ بیان کردہ معنیٰ لفظ کے حقیقی معنیٰ ہوں یا مجاز متعارف۔

۲۔ سیاق و سباق کی رعایت و نگہداشت

۳۔ صحابہ کرام کے اقوال سے استدلال کہ وہی قرآن کے مخاطب اول ہیں۔

ان شرائط میں سے اگر ایک بھی فوت ہو گئی تو تاویل ہے۔ پہلی شرط جاتی رہے لیکن دوسری تیسری باقی رہے تو تاویل قریب ہے اور اگر دوسری شرط رہ جائے پہلی اور تیسری موجود ہوں تو تاویل بعید، اگر تینوں شرائط کا اہتمام نہ رہے تو تحریف ہے۔ یہی تفسیر بالرائے ہے جس سے حدیث میں بشدت روکا گیا بلکہ قرآن میں بھی وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ۔ جس کی تمہیں تحقیق نہ ہو تو اس کے درپے نہ ہو۔ وَاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ۔ کہ یہ بھی شیطان کا ایک فریب ہے۔ کہ تم سے خدا سے متعلق وہ باتیں کہلواتا ہے جن کی کوئی حجت نہیں۔ ابوداؤد، نسائی، ترمذی میں ایک حدیث صحیح ہے۔ من تکلم فی القرآن برایہ فاصاب فقد اخطأ۔ کہ جس نے قرآن میں رائے زنی کی اور وہ صحیح بھی ہو۔ تو بھی غلطی کا ارتکاب کیا۔ ابوداؤد میں یہ بھی ہے من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعدہ من النار۔ کہ قرآن میں کسی شرعی حجت کے بغیر رائے زنی کرنے والا جہنم کا ایندھن بن کر رہے گا۔

تفسیر بالرائے کے بارے میں بڑا اختلاف ہے لیکن علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ بغوی کی اس تحقیق کو ترجیح دیتے جو ان کے قلم سے معالم التنزیل، نامی تفسیر میں زینت قرطاس ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ۔ اگر کسی تفسیر سے اسلام کا کوئی مسلّم عقیدہ یا نظریہ شکست و ریخت ہوتا ہے تو وہی تفسیر بالرائے ہے اور ممنوع ہے۔ اسلامی اقدار وافکار سے غیر متصادم تفسیر۔ تفسیر بالرائے نہیں ہوگی۔ اہل علم بغوی کا مقدمہ مطالعہ کریں۔

تفسیر کے سلسلہ میں مکی و مدنی۔ سورتوں و آیات کے اختلافات نیز قرآن میں ربط کی موجودگی و عدم موجودگی خود قرآن مجید کے اعجاز کی نشاندہی بڑے الجھے ہوئے مسائل ہیں جن کی تحقیق کے لئے امہات کتب کی جانب رجوع ضروری ہے۔

مصنف کے حالات و سوانح

عبداللہ نام، ناصر الدین لقب، ابوالخیر کنیت، شیراز کے ایک قریہ بیضا نامی میں ولادت ہوئی ۶۹۱ھ میں وفات ہے۔ اور بعض اقوال بسلسلۂ وفات ۷۱۶ھ و ۶۸۵ھ بھی ملتے ہیں۔ تاریخ وفات قاضی صاحب کی مؤرخین نے نہیں لکھی۔ قاضی صاحب ان یگانۂ روزگار اشخاص میں ہیں۔ جو اپنے علم و کمال کا نقش صفحۂ عالم پر ہمیشہ کے لئے ثبت کرتے ہیں خود ان کی یہ تفسیر بیضاوی ان کے گہرے علوم، تبحر اور دین و دانش کی واضح علامت ہے۔

پھر وہ صرف ایک عالم نہیں تھے۔ بلکہ ان کا باطن نورِ عبادت سے منور اور ظاہر شرعی احکام کی تعمیل کے زیور سے آراستہ تھا۔ فقہ میں وہ امام شافعیؒ کے مقلد ہیں۔ اور تفسیر میں جہاں کہیں کوئی فقہی مسئلہ آگیا تو انہوں نے اپنے مسلک کی بھرپور تائید کی ہے۔ مگر اس کے باوجود ان کی نگارش سے محسوس ہوتا ہے۔ کہ وہ گروہی عصبیت سے بہت دور تھے۔ شیراز میں چیف جسٹس (قاضی القضاہ) کے عہدہ پر فائز تھے۔ معزول ہوئے تو تبریز کی جانب نکل گئے۔ یہ تبریز وہی علاقہ ہے جہاں کا آفتاب ولایت شمس تبریز عارف رومی کے نہاں خانۂ باطن کو تابناک بنانے والا گذرا ہے اور رومی نے فخراً کہا ہے۔

مولوی ہرگز نہ شد مولائے روم ۔۔۔ تا غلامی شمس تبریزی نہ کرد

تبریز میں قاضی صاحب ایک مجلس علم میں اتفاقاً پہونچ گئے۔ جس کی سربراہی ملک کا وزیر اعظم کر رہا تھا۔ قاضی بظاہر یہاں کے لئے بے نام و نشان تھے۔ مجلس میں موجود ایک علامۂ وقت نے اہل مجلس کے سامنے کوئی سوال رکھا اور جواب کا مطالبہ کیا کچھ زبانیں جواب دینے کے لئے تیار ہوئیں تو اس علامہ نے یہ کہہ کر یارائے گفتگو ختم کر دیا کہ پہلے میرے اعتراض ہی کی سیدھی سادی تقریر کر دو جواب تو بعد میں دینا۔ بس کل مجلس خاموش ہوگئے۔ تو نووارد قاضی صاحب نے نہ صرف ان صاحب کے اعتراض کو انہیں کے الفاظ میں دہرایا بلکہ قاطع جواب دیکر خود اعتراض پر تابڑ توڑ اعتراض کر دیئے جس کا جواب وہ عالم جناب دینے سے عاجز رہے۔ وزیر اعظم جو مجلس کی یہ پوری کارروائی دیکھ رہا تھا اس نووارد کے اس تبحر و ہمالیائی علم سے متاثر ہوا۔ تعارف کے بعد شہر تبریز کی قضا کا عہدہ قاضی صاحب کے سپرد کر دیا گیا تاریخ بیضاوی کے حالات اس سے زیادہ نہیں بتاتی۔ اور اسی لئے اس ذرہ بے مقدار کا قلم دوسری جانب مڑتا ہے۔

"شمۂ از داستانِ عشق شور انگیز ما"

میرے والد مرحوم حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اکثر تصانیف میں اپنے خانوادہ کے حالات اور ذاتی سوانح قلمبند کئے ہیں۔ حضرت الاستاذ مولانا اعزاز علی صاحب مرحوم نے بھی شرح نقایہ کے دیباچہ میں اپنے حالات کی تفصیل دی ہے بلکہ بیشتر مصنفین اس طرز کو اپناتے رہے۔ اس لئے یہ حقیر بہت سے صفحات قرآن کریم کی نورانی تفسیر و تشریح سے منور کرنے کے بعد چند سطور اپنی سیاہ بختی سے متعلق لکھ کر نور کے ساتھ ظلمت کا اضافہ کر رہا ہے۔

خاندانی مخطوطات سے معلوم ہوتا ہے کہ لیلۃ البراءۃ ۱۳۴۷ھ میں یہ بے نام و نشان عدم آباد سے منصۂ موجودات پر قدم زن

ہوا۔طلوعِ صبح صادق اس کی ولادت کی گھڑی ہے دادھیال ہندوستان کے مشہور حسین وشاداب علاقہ کشمیر سے تعلق رکھتی ہے اور ننھیال قصبہ گنگوہ کا ایک سادات خاندان ہے۔

خاندان کے اعزہ واقارب از جانب دادھیال وننھیال ہندوستان اور پاکستان میں موجود ہیں۔اور گھر میں عموماً سادات کی لڑکیاں آتی رہیں اور اپنی بچیاں سادات کے حبالۂ عقد میں ہیں۔

میں اپنے خاندان کے حالات قدرے تفصیل کے ساتھ اپنے والد مرحوم کی سوانح ۔ نقشِ دوام میں لکھ چکا ہوں ۱۳۵۱ھ میں والد مرحوم کی وفات ہوئی جب کہ میں عمر کے چار یا ساڑھے سال گذار چکا تھا مجھے اپنے والد مرحوم کے خدوخال یا شکل وصورت کچھ یاد نہیں ہے۔ بس کچھ باتوں کا اس طرح خیال ہے جیسے میں طفولیت میں کوئی خواب دیکھ رہا ہوں۔ابتدائی تعلیم دارالعلوم دیوبند کے بعض حافظ اساتذہ اور قرآن مجید کی انتہائی تعلیم دیوبند کے ایک مقامی استاذ حافظ پیارے صاحب سے ہوئی فارسی کی مبادیات دارالعلوم دیوبند کے شعبۂ فارسی میں ہیں۔ ۱۳۵۶ھ ۵۷ھ میں میں دارالعلوم کے شعبۂ فارسی کا طالب علم تھا اس کے بعد میری زندگی میں ایک طویل فترت ہے جس میں کبھی ترک تعلیم، وقفہ، کبھی آغاز تعلیم میں بھی تشتت، کبھی عربی کبھی فارسی گاہے انگریزی۔بلکہ لایعنی مشاغل کا ایک انبار ۱۹۴۴ء میں میں اپنی ہمشیرہ کی عنایت سے دہلی پہونچ گیا۔جہاں اپنے خالہ زاد بھائی حکیم سید اختر حسین مقیم ...... راولپنڈی پاکستان کی زیرنگرانی پنجاب یونیورسٹی کے اردو وفارسی کے امتحانات دینے لگا ٹھیک ۴۷ء میں جب افراتفری اپنے شباب پر تھی۔اور انسانی لاشوں کے ڈھیر ہر سو نظر آتے۔

کرنال کے سینٹر میں میں نے ہائی اسکول کا امتحان دیا اور کامیاب ہوا۔اس کے بعد ایف اے کی تیاری شروع کی لیکن الحمدللہ بہت جلد ھادیٔ برحق نے کائنات یکسر بدل ڈالی۔میں فساد زدہ دہلی کو چھوڑکر دیوبند اس انتظار میں آبیٹھا کہ حالات درست ہوں تو پھر دہلی پہونچ جاؤں دیوبند کے دورانِ قیام دفع الوقتی کے لئے عربی شروع کردی گئی۔میرے محسن استاذ حضرت مولانا قاری اصغر علی صاحب مرحوم ہیں جنہوں نے ایک ہی سال کے عرصہ میں عربی کی ابتدائی کتابیں ازبر کرادیں۔ دوسرے میرے جلیل مربّی حضرت الاستاذ مولانا اعزاز علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ان کے جلال علم و وقار شخصیت نے مجھے اس درجہ مرعوب کردیا تھا کہ آج بھی اگر انھیں خواب میں دیکھتا ہوں تو ان کے عینک کے پس منظر میں دو خوفناک آنکھیں میرا سکونِ دل ودماغ چھین لیتی ہیں۔

حضرت مرحوم کے اس غیر معمولی رعب نے مجھے پڑھنے پر مجبور کردیا۔غالباً کل پانچ سال کے عرصہ میں میری عربی تعلیم مکمل ہوگئی۔میں نے درسِ نظامی مسلسل نہیں پڑھا بلکہ بہت سی کتابیں درمیان میں چھوڑدی گئیں ۱۳۷۲ھ جو میرا سن فراغ ہے اسی سال خدائے تعالیٰ کے فضل وکرم اور حضرت الاستاذ مولانا اعزاز علی صاحبؒ مرحوم کی بے پایاں شفقت کے نتیجہ میں دارالعلوم میں بحیثیتِ استاذِ عربی مقرر کیا گیا۔ میری تدریس کا آغاز درجہ

ابتدائی سے ہوا۔ اس وقت میرا مشاہرہ کل اسّی روپے ماہوار تھا۔

اب غالباً تینتیسواں سال مجھے معلم الصبیانی کرتے ہوئے گذر رہا ہے۔ درس نظامی میں میبذی کو چھوڑ کر باقی تمام کتابیں مجھے پڑھانے کا موقعہ ملا۔ میں خدا تعالیٰ کے اس کرم و رحمت کا شکریہ ادا کرنے سے ہمیشہ قاصر رہوں گا کہ اپنے جہل و نادانی کے باوجود مجھے کسی کتاب کی تدریس میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوئی۔ ذالک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم۔ اگرچہ مجھے اب بھی اپنی اس واقعی حیثیت کے اظہار میں تأمل نہیں

ع "چارپایہ بر دکتابے چند"

دارالعلوم کے مشہورِ عالم اجلاس صدسالہ کے بعد یہ مثالی درسگاہ رسواکن خانہ جنگی میں مبتلا ہوگئی۔ بظاہر اس جنگ کا اختتام ۲۳، ۲۴ مارچ کے غاصبانہ قبضہ پر ہے۔ اور اس جابرانہ تسلط کو "حق کا غلبہ" قرار دیا جارہا ہے حالانکہ کروڑوں مسلمان تاحال اس قبضہ کو اخلاقی و قانونی و شرعی قبضہ قرار دینے سے انکار کرتے ہیں۔

اس طویل کش مکش کے نقصانات مسلک کی رسوائی، درسگاہ کی بے وقاری، وقارِ علما کا زوال، احترام اساتذہ کا فقدان، طلبا پر شفقت کی موت ہیں۔ اور سب سے بڑھکر اپنے ذلیل مقاصد کے حصول کے لئے ایک ایسی معصوم شخصیت کو زبردستی رسوا کرنا ہے جس کی معصومیت پر قسم کھانے والا حانث نہیں ہوگا انشاء اللہ یعنی حضرت حکیم الاسلام مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہٗ اس بیجا قبضہ کے بعد بے یال و پر اساتذہ و طلبا نے دیوبند کی جامع مسجد میں ایک آشیانۂ علم تنکے تنکے جمع کرکے تیار کیا ہے یہاں پر بھی خاکسار سے متعلق درس بخاری شریف جلد اول ہے۔ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی ذٰلِکَ۔

میری کل تین شادیاں ہوئیں۔ ایک نے مجھ کو چھوڑ دیا (وفات ہوگئی) ایک کو میں نے چھوڑ دیا۔ تیسری ہنوز دامن سے لپٹی ہوئی ہے۔ اولادِ ذکور میں صرف ایک لڑکا بنام احمد خضر ہے جو دارالعلوم دیوبند سے فراغت حاصل کرچکا۔ بیٹیاں خدا کے تعالیٰ نے خوب دیں یعنی چھ لڑکیاں ہیں۔ جن میں سے صرف ایک بڑی بچی عائشہ خاتون کی شادی ہوئی۔ اور اب میں ایک نواسہ و نواسی کا نانا بھی ہوں۔

متعدد تراجم و تفاسیر میرے قلم سے نکل چکیں۔ ترجمہ تفسیر ابن کثیر، مدارک، مظہری، حاشیہ بر تفسیر شیخ عبدالحق حقانی۔ اردو ترجمہ تکمیل الایمان بنام اسلامی عقیدے، اردو ترجمہ تعلیم المتعلم، سوانح حضرت مولانا اعزاز علی صاحب مرحوم بنام "تذکرۃ الاعزاز"، سوانح حضرت مولانا انور شاہ کشمیری مرحوم بنام "نقش دوام" وغیرہ احمد خضر نے میرے مضامین کا ایک مجموعہ بنام "فروغ سحر" شائع کیا۔ اور محمد انیس الاسلام نے میرے مواعظ کا ایک مجموعہ "گل افشانی گفتار" کے نام سے طبع کرایا۔ ایک علمی مجلہ "نقش" میری ادارت میں شائع ہوا۔ اور اس سے پہلے "ھادی" بھی۔ اور اب "یثرب" نامی ایک جریدہ زیر ادارت شائع ہوتا ہے۔

عمر کا بڑا حصہ گذر چکا اور خدا جانے اب کتنا باقی ہے۔ لیکن غفلتیں میرا ساتھ نہیں چھوڑتیں۔ حالانکہ شباب دمحم... سکون وعافیت بہت دور مجھ سے جا چکے ہیں۔

میرا دماغی سکون اس وقت ہل گیا تھا جب میری شفیق والدہ مرحومہ کا انتقال ہوا۔ اور اس وقت میری لائف... کپکپا رہی تھی جب طلوع آفتاب کے ساتھ گورستان انور میں میری نظروں کے سامنے رفیقہ حیات کو قرم... آنا را جا رہا تھا۔ لیکن نادانی دیکھئے کہ اس دار المحن میں سکون کی اب بھی ناکام تلاش کرتا ہوں حالانکہ۔ ع

نکل چکا ہے وہ کوسوں دیار حرماں سے

وانا الاحقر الافقر

انظر شاہ ۔ خادم التدریس بدار العلوم دیوبند

۱۰ محرم الحرام ۱۴۰۵ھ

وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ

"اور اتارا ہم نے آپ پر قرآن تاکہ آپ بیان کردیں لوگوں کے سامنے"

تقریرِ شاہی

بر تفسیر

بیضاوی

حضرت مولانا سیّد انظر شاہ مسعودی

ناشر

شاہ اکیڈمی دیوبند — یوپی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی نزّل الفرقان علےٰ عبدہٖ لیکون للعالمین نذیراً○

ترجمہ :- حمد و ثنا کی ہر صورت اسی خدائے منعم و محسن کے لئے خاص ہے جس نے اپنے کلام (القرآن) کو اپنے ایک مخصوص بندے (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) پر نازل فرمایا تاکہ وہ قرآن کل عالم کے لئے (قرآن کو نہ ماننے کی صورت میں خدا کے عذاب و گرفت سے) ڈرانے والا ہو۔

تشریح۔ الحمد پر ثانی بحث سورۂ فاتحہ کے ذیل میں آئی ہے نزّل صیغۂ ماضی فاعل خداوند تعالیٰ مصدر تنزیل باب تفعیل کسی چیز کو تدریجاً اتارنا جبکہ انزال کے معنیٰ یکبارگی اتار دینا ہیں تنزیل کے معنیٰ لغۃً یہ بھی ہیں کہ کسی چیز کو اوپر سے نیچے کی طرف حرکت دینا اگر تنزیل کے یہی معنیٰ پیشِ نظر رہیں تو کلامِ الٰہی کے ساتھ تنزیل کا تعلق نہیں ہو سکتا یا کلامِ الٰہی نازل نہیں ہو سکتا۔ یہ اس لئے کہ بقول متکلمین (علمائے کلام) خدا تعالیٰ کا کلام لفظی ہے یا نفسی۔ کلام نفسی میں تو قطعاً حرکت نہیں نہ اصلاً نہ ضمناً چونکہ یہ کلام خدا تعالیٰ کی ایک صفت ہے جس کا موصوف خود ذاتِ خدا ہے۔ جب ذات میں حرکت نہیں تو صفت (یعنی کلام) میں کہاں سے حرکت آئے گی اور ضمناً اس وجہ سے نہیں کہ ضمنی اشیاء میں پہلے ان کی اصل میں کوئی چیز ماننا پڑتی ہے اسی کا اثر ذیلی اشیاء میں نمایاں ہوتا ہے جس کا حاصل یہ نکلے گا کہ پہلے ذاتِ خدا کو متحرک مانئے اور اُنکی حرکت کو ضمناً کلام پر مرتب کیجئے۔ اور جبکہ معلوم ہے کہ ذاتِ خدا متحرک نہیں جو موصوف تھی تو کلام میں کہاں سے حرکت آئے گی درآنحالیکہ یہ صفت ہے البتہ کلام لفظی میں ضمناً حرکت کا امکان ہے جو جبرئیلؑ کے واسطے سے ممکن ہے کہ بلا واسطہ حرکت کا وقوع جبرئیل امین پر ہوا۔ اور ان سے کلامِ نفسی میں غرضیکہ نزول کا تعلق خدا تعالیٰ کے کلامِ لفظی ہی سے ہو سکتا ہے۔

نکتہ۔ سوال یہ ہے کہ قاضی بیضاوی نے انزال کے بجائے اپنے ابتدائیہ میں تنزیل کا لفظ کیوں استعمال کیا؟ جبکہ قرآن مجید میں قرآن ہی کے لئے انزال و تنزیل دونوں استعمال ہوئے ہیں؟ قرآن میں ان دو مختلف مصادر کے استعمال کا نکتہ یہ ہے کہ حضرت حق جل مجدہٗ کسی واقعہ کے اہم اجزا کے بیان کا اہتمام فرماتے ہیں اور ان اجزاء میں سے کسی کو ایک جگہ نقل کر دیتے ہیں اور کسی کو دوسری جگہ اس لئے ضروری ہے کہ قرآن میں موجود کسی واقعہ کی تمام تفصیلات سامنے رکھی جائیں تاکہ ان سے ایک حقیقت چھن چھنا کر سامنے آجائے یہیں سے مشہور مقولہ ہے کہ "القرآن یفسّر بعضہ بعضاً" اب دیکھئے کہ قرآن کا انزال بھی ہوا ہے اور تنزیل بھی۔ لوحِ محفوظ سے آسمانِ دنیا تک انزال ہے اور سمائے دنیا سے تا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم تنزیل ہے اگر قرآن ان دو میں سے کسی ایک ہی کو اختیار کرتا تو حقیقت کی مکمل ترجمانی نہ ہوتی

پھر اسے بھی یاد رکھئے کہ قرآن نے جہاں انزال استعمال کیا ہے وہاں یہی لفظ استعمال ہونا چاہئے تھا تنزیل کا استعمال صحیح نہ ہوتا۔ اور جہاں تنزیل کا لفظ انتخاب کیا وہاں یہی لفظ کارآمد ہے۔ رہا قاضی صاحب جو مُنزّل کو بمقابل انزال ترجیح دی تو وہ اس لئے کہ وہ قرآن کے نزول کو کائنات کے لئے ایک انعام قرار دے رہے ہیں اور آج کائنات کے ہاتھوں میں نعمت عظمٰی کی حیثیت سے جو قرآن موجود ہے وہ مُنزّل ہے نہ کہ مُنزَل ویسے بھی بندے کے حق میں انعامات کی تدریج خود ایک نعمت ہے اور چونکہ مصنف نعمت ہائے خداوندی کا بیان کر رہا ہے اس لئے قرآن کے بارے میں اسی تعبیر کا انتخاب زیادہ بہتر تھا جو تدریج کو نمایاں کرے۔

الفرقان مصدر علی زنۃ فعلان۔ یہاں مصدر بمعنی اسم فاعل استعمال ہوا ہے یعنی حق و باطل میں تفریق کرنے والا یہ قرآن کا اہم امتیاز ہے کہ وہ کائنات جو حق و باطل کا آمیزہ بنی ہوئی تھی قرآن کے ذریعہ کائنات حق و کائنات بطلان میں تقسیم ہو گئی۔

علیٰ عبدہٖ زمخشری نے لکھا ہے کہ عبد کی اضافت ضمیر کی جانب اضافت للتخصیص ہے اس لئے ترجمہ یہ ہوگا کہ اپنے ایک مخصوص بندے پر اتارا۔ والمراد منہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم گویا کہ نزول قرآن بھی نعمت تھا اور نعمت در نعمت بندۂ مخصوص پر اس کا نزول کا اہل پر اتارا نااہل پر نہیں اس لئے کہ نااہل کو کوئی چیز دیدینا انعام نہیں ہے نہ وہ نعمت کی خود قدر کر سکے گا نہ کرا سکے گا کما قال اللہ تعالیٰ مثل الذین حملوا التوراۃ ثم لم یحملوھا کمثل الحمار یحمل اسفارا۔ معناہ فی الفارسیۃ ، چارپایہ بر و کتابے چند۔

لیکون للعالمین نذیرا۔ یکون کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ تین قول ہیں اور تحقیق کے بعد دو درست معلوم ہوتے ہیں ایک غلط (١) مرجع عبد ہے (٢) فرقان ہے (٣) ضمیر خدا تعالیٰ کی طرف راجع ہے ان اقوال میں سے پہلے دو صحیح ہیں اور آخری قول صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر خدا تعالیٰ کو نذیر مانا جائے تو نذیر ان کی صفت ہوگی حالانکہ خدا تعالیٰ کی تمام صفات شارع کی جانب سے متعین اور منصوص ہیں اور ان بیان کردہ صفات میں نذیر کا کہیں تذکرہ نہیں اس لئے تیسرا احتمال بسلسلہ تعیین مرجع پسندیدہ نہیں اگر مرجع عبد ہے تو نذیر کی اسناد عبد کی جانب حقیقی ہوگی کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم حقیقۃً نذیر ہیں خدا تعالیٰ نے آپ کو بشیر و نذیر دونوں قرار دیا ہے۔ اور اگر مرجع قرآن مجید کو بنایا جائے تو اسناد مجازی ہوگی۔ کیونکہ قرآن کے مضامین ذریعۂ انذار ہیں مگر خود قرآن زبان نہ رکھنے کی بناء پر منذر نہیں کہا جا سکتا ہے نیز قرآن اپنے ظاہر کے اعتبار سے ہیبت انگیز بھی نہیں کہ اس کو زبان حال کے اعتبار سے منذر کہدیا جائے۔ لیکون میں لام تعلیل و عاقبت دونوں کا بن سکتا ہے علت اور عاقبت میں فرق یہ ہے کہ علت وجود فعل سے پہلے ہوتی ہے جب کہ انجام (عاقبت) فعل کے ختم ہونے پر مرتب ہوتا ہے۔ اگر یہ لام عاقبت کا بنایا جائے تو معنی ہوں گے کہ قرآن پاک انجام کار کے اعتبار سے ڈرانے والا ہے۔

بعض شارحین نے لکھا ہے کہ لام عاقبت پر محمول کرنا درست تر ہے حالانکہ راقم الحروف کے خیال میں یہ صحیح نہیں چونکہ قرآن ازابتدا تا انتہا منذر ہے نہ کہ خاتمہ کے اعتبار سے الا یہ کہ آپ کا خیال ہو کہ ابتدا میں قرآن اپنے مخاطبین کی قبولیت و عدم قبولیت کے فیصلہ کا انتظار کرتا ہے اور جب (معاذ اللہ) اسے قبول نہ کیا جائے تو اس کے منذر ہونے کا رخ کھلتا ہے۔ حالانکہ وہ پہلے ہی منذر تھا اور لام کو تعلیلیہ لینے کی صورت میں اشکال یہ ہوگا کہ خدا تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں جب کہ لام کو تعلیلیہ لینے پر خدا تعالیٰ کا کام وابستہ غرض نظر آتا ہے۔

تنبیہ۔ مشہور مقولہ ہے کہ دیوانہ بکار خویش ہوشیار ، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دیوانہ بھی اپنے مقاصد کے حصول کے

لئے سرگرم رہتا ہے پھر خدا سے تو بڑھ کر کوئی عاقل و فرزانہ نہیں ہے تو ان کے افعال سے مقاصد کیسے وابستہ نہ ہوں گے درانحالیکہ معلل بالاغراض کا شوشہ چھوڑ کر ایک غیر معقول بات قبول کرائی جا رہی ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس نظریہ کے افراد سرے سے ترتب مقاصد یا حصول مقاصد کا انکار نہیں کر رہے ہیں بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ افعالِ خدا کی تکمیل و خوبی غرض کے پورا ہونے پر موقوف نہیں ہے۔ وہ بجائے خود احسن افعال ہیں۔ مقصد کی تکمیل انہیں کوئی نئی زیبائی نہیں دیتی جیسا کہ چمن میں موجود حسین و جاذب پھول حسن و رعنائی کا مرکز بنا ہوا ہے کوئی سونگھے یا نہ سونگھے اس کی خوبصورتی و دلکشی کسی سونگھنے والے کے وجود پر موقوف نہیں ہے یہ ہے مطلب خدا تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض ہونے نہ ہونے کا۔

اسی لئے غالباً مفسرین نے لام کو عاقبت پر محمول کر لیا ہے حالانکہ تعلیلیہ بنانے کی صورت میں یہ معنیٰ لئے جا سکتے ہیں کہ نزولِ قرآن صرف انذار کے لئے نہیں ہوا اگرچہ اس سے مصلحتِ انذار حاصل ہو رہی ہے اور یہ معنیٰ بے غبار ہیں۔

نذیر مصدر ہے جیسا کہ نکیر مصدر ہے مصدر لینے کی صورت میں عبد یا فرقان پر اس کا حمل بطور مبالغہ ہوگا جیسا کہ زیدٌ عدلٌ و زیدٌ صدقٌ میں ہے اور اگر اس مصدر نذیر کو بمعنیٰ اسم فاعل لے لیں تو کوئی الجھن ہی نہیں۔

اشکال ۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن مجید میں بشیر و نذیر دونوں قرار دیا گیا ہے پھر قاضی صاحب نے بشیر کے بالمقابل نذیر کو کیوں منتخب کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں ایک منفعت کا حصول ایک خود سے مضرت کا دفع۔ دفع مضرت بمقابلہ جلبِ منفعت عاقلانہ کام ہے یا معطل و مفلوج لوگوں کو آمادۂ کار بنانے میں خوش خبریوں کے بالمقابل وعید آمیز لب و لہجہ زیادہ مفید ہے یہی کچھ وجوہ ہیں کہ مفسر مرحوم نے بشیر پر نذیر کو ترجیح دی۔

فتحدّٰى باقصر سورة من سوره مصاقع الخطباء من العرب العرباء فلم يجد به قديرًا - ترجمہ :۔ پس آپ نے دعوتِ مقابلہ دی قرآن کی مختصر سورۃ کے ساتھ عرب کے نامور خطیبوں کو لیکن اس سورت کے مقابلہ میں سورۃ پیش کرنے پر کسی کو قادر نہیں پایا۔

تشریح ۔ تحدّی کا فاعل خدا تعالیٰ بھی ہو سکتے ہیں اور جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی لیکن دوسرے احتمال پر ایک اشکال ہوگا وہ یہ کہ فتحدی پر فا عاطفہ ہے تحدّی معطوف اور نزّل معطوف علیہ دستور یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کا فاعل ایک ہوتا ہے تو دونوں فعل یعنی تحدّی اور نزّل کا فاعل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے۔ حالانکہ نزولِ قرآن من جانب خدا ہے نہ کہ منجانب محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس اشکال کا حل یہ ہے کہ فا کے ذریعہ جن دو جملوں کا عطف ہوتا ہے وہ ایک جملہ کے حکم میں ہوتے ہیں اور اگر ایک جملہ چند افعال پر مشتمل ہو تو ان میں سے ایک کی ضمیر کا مرجع موصول کو بنانا درست ہے۔

تحدّی باب تفعّل سے ہے معنیٰ ہیں کسی کو دعوتِ مقابلہ دینا گویا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یا خدا تعالیٰ نے قرآن کے مقابلہ کے لئے منکرین کو اس لب و لہجہ میں چیلنج کیا کہ اگر ان میں تابِ مقاومت ہوتی تو بالیقین سامنے آتے یہ چیلنج ڈھکا چھپا نہیں تھا نہ کسی فریضہ کی خاموش ادائیگی بلکہ کھلم کھلا اعلان تھا تاکہ معترضینِ قرآن کو یہ کہنے کا موقعہ باقی نہ رہے کہ اعلانِ مقابلہ عام نہ تھا اور نہ ہم ضرور مقابلہ کرتے

یہی لطائف و نکات ہیں جن کی بنا پر قاضی صاحب نے فتحدی کو استعمال کیا۔

سورۃ کسی کلام کا وہ جز جسے مستقل عنوان دیا جاسکے اور جو کم از کم تین آیات پر مشتمل ہو۔

اقصر صیغہ اسم تفضیل ماخوذ من القصر رکنا، روکنا، رک جانا و منہ القصر شاہی محل جس میں بغیر اجازت کوئی داخل نہیں ہو سکتا جمعہ القصور یہاں چھوٹی سی چھوٹی سورت یا مختصر سورت کے معنی میں مستعمل ہوا ہے۔ ترکیب نحوی کے اعتبار سے یہ پورا جملہ فتحدی سے متعلق ہے۔ مصنف نے اقصر کا لفظ قرآن کے ایک بیان کی روشنی میں استعمال کیا ہے چونکہ قرآن نے ایک موقعہ پر ارشاد فرمایا کہ فأتو بسورۃ من مثلہ اس آیت میں سورۃ پر تنوین تقلیل کے لئے ہے من سورہ کی ضمیر راجع الی القرآن ہے مصنف اس سے یہ بتانا چاہتا ہے کہ چیلنج قرآن مجید جیسی سورت پیش کرنے کے لئے تھا نہ کہ دوسری کتب سماوی کی سورتوں کے لئے۔

نکتہ:۔ جب منکرین قرآن اپنی تمام فصاحت و بلاغت کے باوجود قرآن کی چھوٹی سی سورت کا بھی مقابلہ نہ کرسکے تو ان کے عجز نے قرآن کے کلام اللہ ہونے کو واضح کردیا ممکن تھا کہ طویل سورتوں کے مقابلہ کے لئے اگر دعوت دی جاتی تو وہ مقابلہ سے عذر کرتے اور سورتوں کی طوالت کو اپنے حق میں بطور عذر استعمال کرتے۔ مگر جب چھوٹی سورت کا بھی مقابلہ نہ کرسکے تو اب کچھ کہنے سننے کا موقعہ نہیں رہا۔ مصاقع جمع مصقع مصدر میمی ہے (وہ مصادر جن کے شروع میں میم مفتوح آئے مصدر میمی کہے جاتے ہیں) صقع الدیک اپنی آواز سے مرغا غالب آگیا۔ صبح کے وقت میں جب سب مصروف خواب ہوتے ہیں مرغ کی بانگ سب پر غالب رہتی ہے۔

خطباء جمع خطیب ماخوذ من الخطابۃ تقریر کرنا۔

عرب العرباء۔ العرباء تاکید کے لئے ہے عربی کا قاعدہ ہے کہ اگر کسی لفظ کی تاکید کرنا چاہتے ہیں تو اسی لفظ سے فعلاء کے وزن پر صفت کا اضافہ کردیا جاتا ہے جیسے لیل لیلاء تاریک ترین رات۔

تشریح:۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ چیلنج جاہل عجمیوں کو دیا گیا تھا۔ یا زبان و بیان کے ادانا شناس حلقوں کو اور پھر ان کے سکوت پر خوشی کے نقارے بجادئے گئے کہ کوئی مقابلہ کے لئے نہیں آیا، ایسا نہیں بلکہ چیلنج خالص عربوں کو تھا جو عربی زبان میں طاق اس کے اسلوب پر ماہر اور اس کی نزاکتوں کے شناسا تھے اور یہی نہیں بلکہ خطیب تھے جنہوں نے اپنی پرجوش خطابت سے عرب کی خطابت کو چار چاند لگادیئے تھے خطیب کسی زبان کا سب سے بڑا واقف کار ہوتا ہے پھر یہ معمولی درجہ کے خطیب نہیں تھے بلکہ بڑے نامور اور شہسوار تھے قاضی رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام الفاظ سے یہ تاثر دیا ہے کہ دعوت مقابلہ عرب کے کٹھن حلقہ کو تھی۔ مگر وہ بھی مقابلہ سے عاجز رہے۔

فلم یجد بہ قدیرا۔ اس میں لم بمعنی علی ہے اور عدم وجدان سے عدم وجود مراد ہے اور چونکہ خداتعالیٰ عالم الغیب والشہادہ ہیں۔ تو کسی چیز کا وجود ان کے علم سے باہر نہیں ہو سکتا۔ اور جب ان کے علم میں نہیں تو یہ موجود نہ ہونے کی دلیل شافی ہے۔ معنی یہ ہوں گے کہ قرآن کے مقابلہ کے لئے خداتعالیٰ نے کسی کو موجود نہ پایا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چیلنج کیا تو کوئی مقابلہ کے لئے سامنے نہیں آیا۔

اشکال ۔ نشأ من اختیار القدیر علیٰ القادر وھو ان القدیر یدل علیٰ القدرۃ التامۃ فعدم وجدان القدیر لا یدل علیٰ انتفاء القادر والجواب انتفت القدرۃ تحت القدیر مطلقاً فالقدیر والقادر کلاھما ... معدومان ونظیر ھذا "ما انا بظلام للعبید" النفی غیر متوجہ الیٰ کثرۃ الظلم بل النفی وارد علیٰ مطلق الظلم ۔

تنبیہ ۔ رہا یہ اشکال کہ مقابلہ قرآن مجید کا کیا گیا تھا ۔ لیکن مقابلہ میں پیش کردہ چیز مسلمانوں کی چیرہ دستیوں کے نتیجہ میں صفحۂ عالم سے اڑا دی گئی قطعاً غلط ہے چونکہ مخالفین قرآن آجتک موجود ہیں اگر قرآن کے مقابلہ میں کوئی چیز کامیاب پیش کی جاتی تو ان حلقہ اسے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے محفوظ رکھتا ۔ قرآن ہی کی طرح آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت ہے اور خود اسلام ان ہر دو پر نکتہ چینیاں اور ظالمانہ اعتراض آجتک محفوظ ہیں تو صرف قرآن ہی کے مقابلہ میں آئی ہوئی چیز کو کیوں غائب کیا جاتا

وافحم من تصدی لمعارضتہ من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان ۔

ترجمہ :۔ اور خاموش کردیا عدنان وقحطان کے فصیح وبلیغ لوگوں کو جو قرآن کے مقابلہ کے لئے تیار ہوئے ۔

تشریح ۔ افحام من باب افعال خاموش کردینا

تصدّی من تفعل درپے ہونا ، تیار ہونا

عدنان وقحطان دو قبیلوں کے نام جن کی عربی میں طلاقت ومہارت مشہور عالم تھی ۔

تنبیہ ۔ قاضی بیضاوی نے افحم کے الفاظ استعمال کئے ہیں جس سے شبہ ہوتا ہے کہ قحطان وعدنان کے اہل اور زبان داں اپنی معجز وبلیغ عبارت سے قرآن مجید کا مقابلہ کرسکتے تھے لیکن خدا تعالیٰ یا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے مقابلہ کی طاقت کو مفلوج ومعطّل کردیا گویا کہ مقابلہ کی قوت تھی لیکن کسی تصرّف کے نتیجہ میں وہ قوت سلب کرلی گئی درآنحالیکہ عقیدہ یہ ہے کہ کسی بھی فرد بشر میں قرآن کے مقابلہ کی قوت ہی نہیں یہ مسئلہ درحقیقت اعجاز قرآن کی ایک شاخ ہے اور قدیم دور سے ماہرین قرآن کے درمیان یہ بحث چلی آئی ہے کہ اعجاز قرآن ہے کیا اس موضوع پر ابو عثمان الجاحظ ، ابو عبید اللہ الواسطی المعتزلی شیخ عبد القاہر الجرجانی الرمانی الباقلانی ، زمخشری وغیرہ نے تصانیف بھی کیں چونکہ یہ مسئلہ معارف قرآن میں ایک اہم اور بنیادی مسئلہ ہے اس لئے راقم الحروف یہیں پر کچھ تفصیل سپرد قلم کرتا ہے ۔

نظام معتزلی نے لکھا ہے کہ اہل عرب میں قرآن کے مقابلہ کی قوت موجود تھی لیکن خدا تعالیٰ نے اپنی قہاریت سے کام لے کر اس قوت کو مفلوج کردیا ۔ قاضی کے لفظ افحم سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ نظام معتزلی کے ہم خیال ہیں ۔ حالانکہ ایسا نہیں نظام کی اس رائے

کوکسی نے بھی درست قرار نہیں دیا۔ پھر وجوہ اعجاز کیا ہیں۔ قاضی عیاض مالکی کا خیال ہے کہ وجوہ اعجاز درج ذیل ہیں۔

(۱) قرآن کی حسن ترکیب (۲) کلمات کی نشست و برخاست (۳) کلمات کی فصاحت و بلاغت (۴) اس کا نایاب و بے نظیر اسلوب جو عرب کے مروّج اسالیب میں اپنی نظیر نہیں رکھتا (۵) قرآن کی وہ پیش گوئیاں جو حرف بحرف صحیح ثابت ہوئیں (۶) امم سابقہ سے متعلق وہ تفصیلات جو ایک ایسے امی کی زبان سے ادا ہوئیں جس کا نوشت و خواند سے کبھی تعلق نہیں رہا۔ غرضیکہ محقق علماء کی اس موضوع پر مفصّل گفتگو کا لب لباب یہی ہے اگرچہ بقول ابن سراقہ یہ بھی قرآن کا ایک اعجاز ہے کہ آجتک اس کی وجوہِ اعجاز مشخص نہیں کئے جاسکے۔ تفصیلِ بالا کی روشنی میں آپ سمجھے ہوں گے کہ قاضی بیضاوی نظام معتزلی کے ہمنوا نہیں ہیں اور ان کا لفظ افحم اس مفہوم کی ادائیگی نہیں کرتا جو نظام معتزلی کے پیشِ نظر ہے بلکہ صحیح مطلب یہ ہے کہ قرآن نے اپنے معجز اسلوب اور بے پناہ رعنائیوں سے کسی کو مقابلہ کی قوت ہی نہیں چھوڑی

حتیٰ حسبوا انّہم سحّروا تسحیرا

ترجمہ :- یہاں تک کہ انہوں نے خیال کیا کہ ہم پر کھلا جادو کر دیا گیا۔

تشریح - حسبوا کا فاعل وہ سب انسان ہیں جنہیں قرآن کے مقابلہ کی دعوت دی گئی تھی سحر مصدر بقول امام رازی ہر وہ چیز سحر کہی جاسکتی ہے جس میں کوئی شئے موجود ہو لیکن اس شئے کے وجود کے اسباب مخفی و مستور ہوں۔

امام نے اپنی اس تشریح سے شعبدہ، نظر بندی، ہپناٹزم وغیرہ کو سحر ہی میں داخل کیا ہے سحر وقت صبح کو بھی کہتے ہیں اس لئے کہ دن کا اجالا رات کی اندھیری سے ممتاز نہیں ہوتا گویا کہ خفا وہاں پر بھی موجود ہے۔

سحر کے بارے میں جواز و عدم جواز اس کی تعلیم و تعلّم کے باب میں کافی اختلاف ہے سحر کی حرمت پر تقریباً تمام فقہاء متفق ہیں اور اکثر اس کی تعلیم و تعلّم کو بھی حرام قرار دیتے ہیں۔ تاہم بعض کی رائے ہے کہ اگر اس نیت سے سیکھ رہا یا سکھا رہا ہے کہ سیکھ کر مظلوم و مسحور سے سحر اتارے گا تو جائز ہے لیکن معتمد اور اساطین امت اس نقطۂ نظر سے بھی سیکھنے و سکھانے کی اجازت نہیں دیتے۔ تجربہ شاہد ہے کہ جب آدمی کو سحر آجاتا ہے تو وہ اس کے استعمال میں حدود شرعیہ کی رعایت نہیں کر پاتا کیا ساحر قتل کر دیا جائیگا؛ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اگر وہ توبہ کرلے اور آئندہ کے لئے قطعاً محتاط رہے تو چھوڑ دیا جائے گا۔ جبکہ بعض کا خیال ہے کہ توبہ کرنے کے باوجود وہ واجب القتل ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء سحر کے بارہ میں کس درجہ نازک احساس واقع ہوئے ہیں۔

سحر کی کچھ حقیقت ہے یا نہیں یا وہ صرف نظر بندی ہے پھر اس میں حقائق اشیاء کو تبدیل کرنے کی طاقت ہے یا نہیں۔ مثلاً ساحر انسان کو مکھّی یا مکھی کو انسان بنا سکتا ہے؟ امام ابوحنیفہ رضؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے کہ وہ سحر کو صرف نظر بندی کا مجموعہ کہتے ہیں جبکہ اکثر علماء کی رائے میں سحر کی حقیقت ہے۔ لیکن اس کے باوجود سحر میں تبدیلِ حقیقت کی قوت کوئی نہیں مانتا اور اس پر بھی سب متفق ہیں کہ ساحرین موسیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کے مقابلہ میں جو مظاہرہ کیا تھا وہ صرف نظر بندی تھی سحر نہیں تھا۔ ان مباحث کی تفصیل کے لئے تفسیر کبیر، روح المعانی، احکام القرآن للجصاص، شرح عقائد اسفرائنی کا مطالعہ کیا جائے۔

تتمہ - یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ مخالفین ومنکرین نے ہمیشہ انبیاء کو جادوگر اور ان کے پیش کردہ کلام الہٰی کو سحر کیوں قرار دیا
بغرض افادہ راقم السطور امام ابن تیمیہ کے افادات قلم بند کرتا ہے۔

امام نے لکھا ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی شخصیت اثر انگیز، ان کا کردار، دعوی قول وعمل انتہائی مؤثر، ادھر ان پر نازل شدہ کلام
کائنات قلب کو زیروزبر کرنے کے لئے کارآمد جیسا کہ نجاشی بادشاہ جعفر طیار رضی اللہ عنہ کی زبانی سورۂ مریم سننے کے ساتھ ہی زاروقطار رونے لگا
حدیث میں یہ بھی ہے کہ مشرکین مکہ کے ایک وفد نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو روک دیا جائے کہ وہ اپنے
گھر کے باہر چبوترے پر بیٹھ کر تلاوت قرآن نہ کریں چونکہ ہماری عورتیں اور ہمارے بچے ان کی تلاوت سے متاثر ہوتے ہیں اور حضرت عمر کے
اسلام کا واقعہ تو مشہور ہے کہ اپنے گھر سے آنحضورؐ کی جان لینے کی خاطر (عیاذاً باللہ) چلے مگر یہ پرجوش انسان خود ہی قرآن کی اثر آفرینی کا شکار ہوگیا
پھر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت سے ہزاروں انسانوں کا تاثر جسے مخالفین ومنکرین اس قبول اثر کا مظاہرہ بچشم خود دیکھتے لیکن اپنی کوتاہ فہمی
کی بنا پر بجائے اس کے اثر آفرینیوں کے حقیقی سوتے متعین کرتے اسے سحر کی کرشمہ کاری قرار دیتے اسے اس طرح سمجھئے کہ ایک ناتواں مریض اٹھ کر
سنبھل کر بیٹھ گیا موحد صحت کے اس انقلاب کو خدا کی بے پناہ قدرتوں کا نتیجہ قرار دے گا جبکہ ایک مبتلائے شرک اس کی بحالی صحت کا سبب
دوا کی تاثیر یا حاذق طبیب کی حذاقت بتلائیگا۔ گویا کہ مؤمن ومشرک دونوں نے صحت مریض کی خوبی کو تسلیم کیا۔ مگر ایک حقیقت کو اس کے
واقعی چوکھٹے میں دیکھ رہا ہے جبکہ دوسرا اپنی شرک پسند طبیعت کی بنا پر اس تبدیلی کو خارجی مظاہر سے منسوب کر رہا ہے۔ هذا ملخص
ما قال ابن تیمیه ویکفیك هذا ان شاء الله تعالیٰ۔

ثم بین للناس ما نزّل الیهم حسب ما عنّ لهم
من مصالحهم لیدبّروا ایاته ولیتذکر اولوا الالباب
تذکیرًا۔

ترجمہ: - پھر بیان کیا لوگوں کے لئے نازل شدہ قرآن مجید کو ان کی مصلحتوں کے مطابق تاکہ دانش مند آیات میں
غور کر کے نصیحت پذیر ہوں۔ اور اہل ذکر بیدار رہوں۔

تشریح - فاعل بیّن اما الله تعالیٰ او رسوله صلی الله علیه وسلم ان كان
الفاعل محمد صلی الله علیه وسلم ینبغی ان یقرأ نزّل علی صیغة المجهول
لا المعروف والفرق واضح بین المبغتین غیر خفیّ علی اللبیب۔

عنّ من ضرب پیش آنا ما نزّل میں ما موصولہ مبہم من مصالحهم اس کا بیان مصلحة مفید چیز
تدبّر کسی چیز کے انجام میں غور کرنا۔ والفرق بینه والتذکر ان التذکر هو التیقظ بعد الغور وهذا غیر
ملحوظ فی التدبّر۔ آیات جمع آیة۔ قرآن کی آیت نشانی کے معنیٰ میں بھی استعمال ہے اس کا اطلاق قدرت کی ان
نشانیوں پر بھی ہوتا ہے جو انسان میں موجود ہیں۔ مثلاً قطرۂ حقیر (مادۂ منویہ) سے جیتی جاگتی ہستی کا تیار ہونا بچپن کا ضعف، جوانی کی قوت

بڑھاپے کا انحطاط، تندرستی کے بعد بستر مرگ، خوش حالی کے بعد تنگدستی، عروج کے ساتھ زوال، عزت کے ساتھ ذلت، نیک نامی کے بدوش بدنامی وغیرہ یہ سب انقلابات ایک مقتدر اور توانا کے وجود کی دلیل ہیں انہیں "آیات انفس" کہا جاتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ وخلق من ماء دافق یخرج من بین الصلب والترائب وقال فی موضع آخر الم نخلقکم من ماء مھین وقال ایضاً ثم نخرجکم طفلا ثم لتبلغوا اشدکم ومنکم من یتوفی ومنکم من یرد الی ارذل العمر لکیلا یعلم بعد علم شیئاً۔

اور خود اس عالم رنگ و بو میں حضرت حق جل مجدہٗ کی غیر محدود قدرتوں کی نشانیاں موجود ہیں دن کے ہنگامے، شب کا سناٹا ہنگامۂ روز مشابہ حیات، شب کا سناٹا اشبہ بالموت، طلوع آفتاب اور اس کا غروب، چاند کا متعین دنوں میں ضوفگن ہونا اور پھر چار دن کی چاندنی پھر اندھیری رات، گرمی کے ساتھ سردی، شدید لو میں، برشگال ہواؤں کے خنک جھونکے وغیرہ انہیں آیات آفاق کہا جاتا ہے۔ لیکن قاضی صاحب کی عبارت میں آیات سے مراد قرآن ہی کی آیات ہیں انفس و آفاق میں موجود نشانیاں مراد نہیں۔

اولو یہ ذو کی جمع ہے جو ذومال، ذوعلم، ذوجاہ وغیرہ میں استعمال ہوتا ہے عربی میں بعض جمعیں ایسی مستعمل ہیں کہ مفرد کے الفاظ جمع میں نہیں پائے جاتے ان ہی کو علمی زبان میں جمع من غیر لفظہٖ کہا جاتا ہے۔

الباب لب کی جمع ہے معنیٰ مغز، عقل انسانی مغز کا مقام رکھتی ہے قاضی صاحب کا مطلب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے قرآن مجید کو نازل ہی نہیں کیا بلکہ اس کے مقاصد و مرادات کو واضح کرنے کا اہتمام بھی فرمایا یہ اہتمام بشکل محمد صلی اللہ علیہ وسلم تھا۔ کما قال اللہ تعالیٰ وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس اس آیت میں آنحضور صلی اللہ علیہ کو ترجمان قرآن قرار دیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ مفسرین جو طبقات مفسرین بتلاتے ہیں ان میں سب سے پہلا مفسر قرآن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ٹھہرایا گیا ہے۔

اور اگر بیتن کے فاعل آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں تو مطلب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مخاطبین قرآن کے لئے قرآنی تشریحات آشکارا کرنا شروع کیں اس سے معلوم ہوا کہ آنحضور کا فریضہ صرف قرآن کے الفاظ پہونچانا نہیں تھا بلکہ اس کے مقاصد کی وضاحت کی ذمہ داری بھی آپ ہی پر ڈالی گئی تھی کما مرّ فی ایۃ مذکورۃ انزلنا لتبین للناس فالمراد من قولہ تعالیٰ یا ایھا الرسول بلغ ما انزل الیک الابلاغ القرآن ومعناہ جمیعاً بیتن کا فاعل خدا ہو یا رسول تشریح آیات کا مقصد یہ تھا کہ انسان آیات الٰہی میں غور و فکر کرے۔

نکتہ۔ قاضی نے اولوالالباب کا تذکرہ کیا اس سے معلوم ہوا کہ قرآن میں تدبر کا حصہ صرف اہل عقل کا ہے نادانوں کا نہیں نادان تو عمل کے پابند ہیں نہ کہ تفکر و تدبر کے مشہور ہے کہ "یک من علم را دہ من عقل باید" تو جو عالم ہوں گے وہ بالیقین عاقل ہوں گے اس لئے تدبر کا کام انہیں اہل علم کو کرنا ہے جو اہل عقل بھی ہوں اور عقل سے بھی یہاں مراد وہ عقل سلیم ہے جس کی رہنمائی میں انسان خود شناس و خدا شناس بنتا ہے ورنہ دنیا عقلمندوں سے بھری پڑی ہے۔ درآنحالیکہ ان کے پاس مفید و مثمر عقل نہیں۔ فھؤلاء الحمقاء عند اللہ وان کانوا اولی الالباب عند الناس۔

فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات هن ام الكتاب

وآخر متشابهات هنّ رموز الخطاب تاويلاً وتفسيراً۔

ترجمہ:۔ پھر کھول دیا ان آیات محکمات کا مطلب جو کتاب میں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں تاویل و تفسیر سے اور متشابہات جو خدا تعالیٰ کے اسرار ہیں۔

تشریح ۔ کشف من ضرب کھولنا یقال کشف اللہ غمہ اللہ نے اس کے غم کو دور کر دیا ومنہ انکشاف واکتشاف ومکاشفہ وغیرہ۔ القناع اوڑھنی یا دوپٹہ اس لفظ میں چھپنے وچھپانے کا مفہوم ہے۔ قانع کو بھی قانع اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اپنی غربت و ناداری کو چھپائے رہتا ہے ومنہ ابن المقنعؔ نخشب کا وہ مشہور حکیم جس نے سائنسی طور پر ایک چاند تیار کیا جو بوقت شب ایک کنویں سے طلوع کرتا۔ اور محدود علاقہ میں روشنی پہونچاتا۔ اسی کو اس نے اپنا معجزہ بتاکر دعوۂ نبوت کیا اور چونکہ کریہہ المنظر و بدصورت تھا اس لئے ہمیشہ اپنے چہرہ پر نقاب ڈالے رکھتا۔ ولذا اسمی بابن المقنع ۔ انغلاق ماخوذ من غلق بند ہونا بند کرنا وورد فی التنزیل وغلقت الابواب وقالت هیت لك یقال عبارة مغلقة اذا لم یفهم معناها وکلام مغلق اذا خفی مراده علی الناس

محکمات جمع محکمة احکم مضبوط کرنا احکمت آیاته مضبوط کردی گئیں من افعال والمصدر احکام۔

متشابہات ماخوذ من الاشتباہ ہم شکل ہونا۔

رموز جمع رمز اشارہ و کنایہ خطاب مصدر من باب مفاعلة مجرد میں مصدر خطبه کلام کرنا، گفتگو کرنا منه الخطیب جمعه الخطباء وجمع الخطبة الخطبات۔

تشریح:۔ قاضی صاحب کی عبارت میں چند الفاظ تشریح طلب آگئے یعنی محکم، متشابہ، تفسیر۔ تاویل بغرض افادہ ان الفاظ سے متعلق ایک مختصر تفصیل پیش کی جاتی ہے۔

نجران سے آئے ہوئے الانصرانی وفد جس کے متعلق مورخین کا بیان ہے کہ اس قدر پرشکوہ وفد اس سے پہلے بارگاہ نبوت میں نہیں پہونچا اور جسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد نبوی کے دامن میں ٹھہرنے اور ان کے اپنے طرز پر عبادت کرنے کی سہولت بہم پہونچائی وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے الوہیت عیسیٰ پر گفتگو کر رہا تھا عجب کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عیسیٰ ؑ کو خدا تعالیٰ کا ایک برگزیدہ منتخب بندہ قرار دیتے ۔ اس وفد نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے جو دلائل دیئے ان میں قرآن مجید کے وہ الفاظ بھی پیش کئے جو حضرت عیسیٰ ؑ کے لئے استعمال کئے گئے ہیں مثلاً کلمته القاها الی مریم یا روح منه نجرانی وفد کی کٹ حجتی و کج بحثی پر سورہ آل عمران کا نزول ہوا جس میں قرآن مجید کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ ایک محکم یعنی واضح المراد جس پر عمل کا مطالبہ ہے اور عمل میں کوئی دشواری نہیں اور دوسرے اجزاء متشابہ قرار دیئے گئے جن کی حقیقی مراد خدا تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جبکہ مراد غیر معلوم ہے تو اس پر عمل کا

مثالیہ تو کیا ہوتا۔ مراد معلوم کرنے کی بھی ممانعت کر دی گئی۔ حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں بعض مذکورہ بالا تعبیرات قرآنی تشابہات میں
بلکہ استواء علی العرش، ید اللہ، یوم یکشف عن ساق سب از قبیل تشابہات میں اور مومن کا فرض ہے کہ ان
تشابہات کی جو بھی مراد عند اللہ ہو اس پر اجمالاً ایمان لائے تحقیق و کاوش کے درپے نہ ہو بلکہ اس میں تجسس زائغین وضال پسند افراد
کا کام ہے یہی امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کا مسلک ہے جبکہ الشافعی الامام تشابہات کے متعلق یہ تصور رکھتے ہیں کہ ان کی مراد راسخین فی
العلم کو معلوم ہو سکتی ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کا بھی یہی خیال ہے اور صوفیاء میں شیخ محی الدین ابن عربی الملقب بشیخ اکبر و متاخرین صوفیہ یا
حضرت مجدد الف ثانی کی بھی یہی رائے ہے مگر یہ حضرات جو کچھ تشابہات سے متعلق بیان کرتے ہیں۔
مثلاً ابن عباسؓ کا خیال کہ الٓمٓ میں الف مخفف اللہ کا ہے لام جبرئیل کی جانب اشارہ کرتا ہے اور میم سے اشارہ
مُحَمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی جانب ہے اور مطلب یہ ہے کہ مجھ خدا نے بوساطت جبرئیلؑ اس قرآن کو آنحضور صلی اللہ علیہ
وسلم پر نازل کیا۔ لطیفۂ علمی یا نکتہ بعد الوقوع کی حیثیت رکھتا ہے یا حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ کلمۃ اللہ عیسیٰ
السلام کا لقب ہے اور کلمۃ کے معنی ہیں فیصلہ مستدلاً بآیۃ القرآن - لا تجد لکلمات اللہ تبدیلا۔ تم
خدا کے فیصلوں میں کوئی تبدیلی نہیں پاؤ گے۔
توحضرت عیسیٰؑ کو کلمۃ اللہ اس لئے کہا گیا کہ خدا تعالیٰ ان کی ایک حیرت انگیز پیدائش کا فیصلہ کر چکا تھا۔ اور اس فیصلہ کے
مطابق پیدائش ہوئی اور خدائے قادر و توانا نے نرغۂ اعداء سے بحفاظت ان کے رفع آسمانی کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اور اعداء کی کوئی
کوشش ان کی جان لینے کی کامیاب نہیں ہوئی۔ اور خدا تعالیٰ قرب قیامت میں ان کے نزول کا فیصلہ کر چکا ہے اس نزول کے فیصلہ کو
بھی دنیا کی کوئی طاقت چیلنج نہیں کر سکتی یہ بھی ایک لطیفۂ علمی ہی ہے۔
ادھر مجدد الف ثانی نے لکھا ہے کہ میں تشابہات کی مراد پر اگرچہ مطلع ہوں لیکن من جانب اللہ پابند ہوں کہ ان کا انکشاف نہ کروں
تقریباً اسی طرح کے اشارے شیخ اکبر کے یہاں بھی ملتے ہیں۔ ان حقائق کے پیش نظر یہ فیصلہ کچھ دشوار نہیں کہ تشابہات کے بارے میں
امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کی رائے زیادہ متوازن معلوم ہوتی ہے اور چاہے تو یوں کہہ لیجئے کہ امام ابوحنیفہ کے انکار کا رخ حقیقی مراد کی جانب ہے
یعنی تشابہات کی واقعی مراد کسی کو معلوم نہیں اور الشافعی الامام حقیقی مراد کا علم کسی کے لئے ثابت نہیں کرتے اس لئے علمی اصطلاح میں اس کو
لفظی بحث کہا جائیگا۔ نیز یہ ملحوظ رہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مرادات تشابہات پر مطلع تھے ورنہ قرآن مجید کے تشابہات کو کلام مہمل
قرار دینا پڑے گا (والعیاذ باللہ) - اور عالم آخرت چونکہ کشف حقائق کا دور ہوگا اس لئے وہاں تشابہات کی مراد سب ہی کو
معلوم ہو جائے گی۔ وھذا التفصیل یکفیک انشاء اللہ تعالیٰ وسنکتب لطائف اخری تحت بحث
المقطعات۔

مفسرین کے یہاں تین لفظ کا استعمال ہے۔ تفسیر۔ تاویل۔ تحریف۔
تفسیر۔ باب تفعیل کا مصدر ہے حروف اصلی فسر۔ عربی میں فسر اس طریقہ کار کو کہتے ہیں جس سے طبیب مریض کی بیماری

معلوم کرے مثلاً قدیم اطبار کے نبض اور طب جدید میں آلات کا استعمال۔

تاویل ماخوذ من اول گھومنا تاویل کہا دیا عربی میں بیشتر وہ الفاظ جن میں واد اور لام استعمال ہوتے ہیں گھومنے کا مفہوم ادا کرتے ہیں مثلاً حول ۔ قول ۔ جول ۔ عول ۔

تحریف ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدل دینا۔

حضرت شاہ عبدالعزیز علیہ الرحمہ نے لکھا ہے کہ اگر قرآن مجید کی بیان مراد میں درج ذیل شرائط کا لحاظ رکھا جائے تو وہ تفسیر ہوگی شرائط یہ ہیں:۔

۱۔ جو معنیٰ بیان کئے جا رہے ہیں یا اس لفظ کے حقیقی معنیٰ ہوں یا مجاز متعارف۔

۲۔ وہ بیان کردہ معنیٰ سیاق سباق کے مطابق ہوں۔

۳۔ بیان کردہ معنیٰ کی دلیل وتائید میں کسی صحابی کا قول پیش کیا جائے کیونکہ قرآن کے مخاطب اول وہی ہیں۔

اگران بیان کردہ شرائط میں سے ایک بھی شرط فوت ہوگئی تو تاویل ہے اگر پہلی شرط جاتی رہی لیکن دوسری اور تیسری ہے تو تاویل قریب۔ اور اگر دوسری یا تیسری شرط نہ ہو اور پہلی باقی ہو تو تاویل بعید اور تینوں شرائط اگر ملحوظ نہیں ہیں تو اسے تحریف کہیں گے قال اللہ تعالیٰ فی حق الیہود یحرفون الکلم عن مواضعہ من بعد ما عقلوہ ۔ **افادہ** ۔حضرت شاہ عبدالعزیز علیہ الرحمہ کی ان بیان کردہ شرائط کے علاوہ تفسیر قرآن کے لئے اور بہت سی شرائط بھی ہیں جن پر سیر حاصل سیوطیؒ نے الاتقان میں اور زرکشی نے البرھان میں کی ہیں ومن شاء فلیرجع الیھما۔

وابرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق لیتجلی لھم خفایا الملک والملکوت وخبایا القدس والجبروت لیتفکروا فیھا تفکیراً

ترجمہ:۔ اور خدا تعالیٰ نے مستور حقائق کو واضح کیا اور باریک نکتوں کو تاکہ عالم شہود اور عالم غیب کی اشیاء فی الجملہ نمایاں ہوں نیز جمالی وجلالی صفات سے متعلق حقائق منکشف کئے گئے تاکہ ان میں غور وفکر کیا جا سکے۔

تشریح:۔ غوامض، غامض یا غامضۃ کی جمع ہے بمعنی پوشیدہ چیز۔ حقائق جمع حقیقۃ ومعناھا متعارف بین الناس لطائف جمع لطیفۃ۔ وہ نکتہ جسے تحقیق وتدقیق سے حاصل کیا گیا ہو۔ غوامض الحقائق اور لطائف الدقائق میں اضافۃ الصفۃ الی الموصوف اور اضافت موصوف الی الصفت بالترتیب ہے ۔ ملک عالم شہود ملکوت عالم غیب ملکوت مبالغہ کا صیغہ ہے علی زنۃ جبروت جس کے معنیٰ ہیں مکمل فرمانروائی اور خدا تعالیٰ کی بھرپور سلطنت عالم غیب سے تعلق رکھتی ہے اس لئے عالم ملکوت کا ترجمہ عالم غیب سے کیا گیا۔

خبایا جمع الخبیۃ چھپی ہوئی چیز خباء خیمہ چونکہ اس میں رہنے والے خود کو چھپا لیتے ہیں قدس صفات جمال اور جبروت صفات جلال۔ خدا تعالیٰ کی صفات کو جمالی وجلالی میں تقسیم کیا گیا ہے جس کی مزید تفصیل آئندہ آرہی ہے ۔

مطلب یہ ہے کہ قرآن سے صفات جمالی وجلالی شہود وغیب کے حقائق انسانوں کے سامنے واضح کئے گئے ۔ اگر وہ غور وفکر کریں تو خداشناسی کے ان کے لئے دروازے کھل جائیں اور عالم شہود کو تسلیم کرنے کے بعد عالم غیب کے تصور کو قبول کرنے میں کوئی تامل نہ رہے ۔

ومھّد لھم قواعد الاحکام واوضاعھا من نصوص الآیات والماعھا لیذھب عنھم الرجس ویطھرھم تطھیرًا۔

ترجمہ :- مزید یہ کہ انسانوں کے لئے احکام کے قواعد اور ان کی علل بیان کیں درآنحالیکہ یہ احکام وعلل واضح آیات اور اشارات وکنایات سے حاصل کردہ ہیں ان سے ظاہری وباطنی آلائش وکثافت کے دور ہونے کا مقصد حاصل ہوگا

تشریح :- تمھید مہیا کرنا ، تیار کرنا مھّد گہوارہ جس میں بچہ کو لٹایا جاتا ہے قواعد جمع القاعدہ وہ قوانین جن سے جزئیات کے حالات معلوم کئے جائیں ۔ احکام جمع الحکم وہ خطاب جس کا تعلق مکلفین کے افعال سے ہو ۔ اور کبھی خطاب کے ذریعہ حاصل ہونے والی چیزوں پر بھی حکم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے جیسے اشیا کی حلّت وحرمت یا افعال کا فرض یا واجب ہونا ۔

اوضاع ، وضع کی جمع ہے وضع کے معنی طریقہ واضع کسی چیز کا بنانے والا وضع کرنے والا ۔ اصطلاحاً وضع وہ علت ہے جو کسی حکم کے لئے متعین کی گئی ہو ۔ مثلاً آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بلّی کے جھوٹے کو غیر مکروہ قرار دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ بلی پالتو جانور ہے اور گھروں میں رہتی ہے عموماً انسانوں کے ساتھ اس کی بودوباش ہے اس حدیث میں لفظ طوّاف علت ہے جس سے بلّی کے جھوٹے کا حکم واضح کیا گیا ہے ۔

من نصوص الآیات میں ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں ۔

۱ یہ حال ہو اور ذوالحال قواعد واوضاع ہو۲ اور من بیانیہ ہو ۔ اس صورت میں نصوص ، قواعد کا بیان ہوگا اور الماع ، اوضاع کا نصوص جمع نص اس لفظ کے مفہوم میں ظہور ووضاحت داخل ہے ۔

تنصیص واضح کردینا منصّہ چبوترہ جس پر کوئی چیز آکر نمایاں ہو جاتی ہے ۔ اصطلاحاً نص وہ چیز ہے جس کی اپنے معنی پر دلالت ظاہر ہو کہ کلام میں ان معانی کو نمایاں کرنے کے لئے کیا گیا ہے ۔

الماع جمع لمع روشنی ملمّع سونے کا جھول پھیرنا لامع چمکدار روشن ۔

وضاحت :- قاضی صاحب کا مطلب یہ ہے کہ حضرت حق جل مجدہ نے جن احکام کا مکلف بندوں کو قرار دیا ان کے کچھ قوانین کلی بھی ذکر کردئے تاکہ نئے مسائل میں احکام جاری کرنے کا سلیقہ حاصل ہو یہ قواعد واحکام ان آیات قرآنی سے حاصل کئے گئے ہیں جو اپنے مقصد میں کوئی خفا نہیں رکھتیں ۔ انسان شتر بے مہار بنکر ان آلائشوں سے اپنے ظاہر وباطن کو ہرگز پاک نہیں کرسکتا ۔ جو بشریت کی پیداوار ونتیجہ ہیں اگر اس کی زندگی خدا اور اس کے رسول کے احکام کی پابند ہوگی تو وہ بشری آلودگیوں سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکے گا ۔

اور چونکہ خدا کا مقصد تطہیر نفوس ہے یعنی ظاہری و باطنی دونوں طہارتیں کما اشار الی تطہیر الباطن بقولہ والرجز فاھجر، والی تطہیر الظاھر بکلامہ "وثیابک فطھر" تو ضروری تھا کہ وہ بندوں کو احکام کا پابند کریں جن سے تطہیر و طہارت کا مقصد حاصل ہوتا ہے۔

پھر اگر صرف احکام دے دیئے جاتے اور ان کی بنیادیں منقح نہ کی جاتیں تو نئے مسائل و حوادث میں عباد اللہ کوئی فیصلہ کرنے سے عاجز رہتے اس لئے مزید انعام یہ ہوا کہ اساسی قوانین بھی واضح کئے گئے تاکہ پیش آمدہ مسائل میں خود بھی فیصلہ کر سکیں۔

فمن کان لہ قلب او القی السمع وھو شھید فھو فی الدارین حمیدٌ وسعید ومن لم یرفع الیہ رأسہ واطفأ نبراسہ یعیش ذمیمًا ویصلی سعیرًا۔

ترجمہ:- پس جس کے پاس دل بیدار ہو یا اس نے اپنے کانوں کو سننے کی جانب لگا دیا ہو تو وہ دین اور دنیا میں ستودہ صفات اور مسعود ہے اور جس نے دعوت قرآن پر سر تک نہ اٹھایا اور اس نور کو مبدل بہ ظلمت کر دیا جو فطرت نے اسے بخشا تھا وہ دونوں جہاں میں ایک بدترین زندگی گذارے گا بلکہ عنقریب واصل جہنم ہوگا۔

تشریح:- قلب جسم انسانی کا ایک عضو رئیس بشکل صنوبر جو جسم میں اوندھا لٹکا ہوا ہے۔ اس عضو کو قلب اس لئے کہتے ہیں کہ اوندھا لٹکا ہوا ہے ومنہ القلیب اوندھا کنواں یا اس لئے کہ اس میں خیالات کا الٹ پھیر رہتا ہے۔ انقلاب، تقلیب وغیرہ بھی اسی مفہوم کو ادا کرتے ہیں حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قلب کے صلاح و فساد سے روح کی درستگی و نادرستگی متعلق ہے طب جدید و قدیم بھی قلب کی اہمیت کے قائل ہیں حرکت قلب کے بند ہونے پر موت، قلب کی اہمیت کو آشکارا کرتی ہے۔ اردو شعراء بھی قلب کی اہمیت کا اعلان کرتے رہے کہ ایک شاعر کہتا ہے ؎

مجھے تو ڈر ہے کہ دل زندہ تو نہ مر جائے ۔۔۔ کہ زندگانی عبارت ہے تیرے جینے سے

داغ دہلوی کا شعر ہے ؎

عدم میں رہتے تو شاد رہتے اسے بھی فکر ستم نہ ہوتا ۔۔۔ جو ہم نہ ہوتے تو دل نہ ہوتا جو دل نہ ہوتا تو غم نہ ہوتا

اشکال:- قلب تو ہر انسان کو حاصل ہے کہ اس کے بغیر حیات انسانی ممکن ہی نہیں پھر قاضی نے فمن کان لہ قلب کیسے کہہ دیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ ایسے بھی انسان ہیں جن کے پاس قلب نہیں۔

الجواب:- محاورہ میں جس شخص کو کوئی دولت نصیب ہو اور وہ اس کو برموقع استعمال نہ کرے تو اسے اس دولت سے محروم سمجھا جاتا ہے فمن کان لہ علم ولکن لا یعمل بہ عمل الصالح ولا یؤدی حقوقہ فکانہ الجاھل ومن عندہ مالٌ ولکن لا ینفق فی الخیر فکانہ مفلس وھذا التعبیر شائعٌ وذائعٌ وستکلم علی ھذا تحت آیۃ صمٌ بکمٌ عمیٌ فھم لا یعقلون فانتظروا انی معکم من المنتظرین۔

سمع - سننا - اسماع سنا دینا سامعہ سننے کی قوت۔

خدا تعالیٰ نے قبول حق کے دو قوی ترین ذریعے انسان کو عطا کئے ہیں۔ جن میں سے مضبوط و کارآمد قلب ہے۔ ولذا اقدم المصنف القلب ذکراً۔ دوسرا ذریعہ سننا ہے کہ سنکر کسی چیز کو قبول کرے الحاصل سوچے دیکھے ورنہ کم از کم سنے۔ محض سننا بھی کافی نہیں تاوقتیکہ حضور قلب سے نہ سنے ولذا قیدہ بقید الشہید - شہد حاضر ہونا شہید کو شہید اس لئے کہتے ہیں کہ یحضر علے اللہ مستغیثا منہ علے اعدامہ - او تحضرہ الملئکۃ فی صلوٰتہ الجنازہ - شاهد گواہ لانہ رأی الحادثۃ والواقعۃ بعینہ وجمع الشہید، شہداء

دارین - دنیا و آخرت - حمید - الحمد - تعریف کرنا حامد اسم فاعل محمود اسم مفعول حمید صفت مشبہ ستودہ صفات سعید من السعادۃ نیک بخت ہونا سعید خوش نصیب جمع سعداء

رفع کے اٹھانا ارتفاع اٹھانا رفعت بلندی رأس سر جمع رؤس سر جسم انسانی میں سب سے بلند و بالا عضو ہے کبھی اصل و جڑ کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے مثلاً رأس المفسرین ورأس المحدثین ان علماء کے القاب جو فن تفسیر و حدیث میں اساسی حیثیت رکھتے ہیں۔

اطفاء باب افعال بجھانا سراس روشنی نور عیش من ضرب زندگی گذارنا۔ تعیش عیاشانہ زندگی گذارنا، عیاش وہ شخص جو بے قید زندگی گذارتا ہو گویا کہ اباحت پسند۔

ذمیم صفت مشبہ کا صیغہ ماخوذ من الذم من نصر براہونا مذمت برائی ذمیمہ بد اخلاقی و برائی جمع ذمائم۔

سیصلیٰ - صلیٰ آگ میں جھونکنا سعیر اسم من اسماء الجہنم - سعیر بھڑکتا ہوا شعلہ من ضرب وسمع ففی الاول معناہ الدخول فی جہنم وفی الثانی ادخالہ فیہا۔ ھذا ھوالفرق بینہما۔

توضیح المرام :- خدا تعالیٰ نے انسان کو سب سے پہلے فطرت سلیم عطا فرمائی جس کا مطلب قبول حق کی صلاحیت و استعداد ہے کما قال اللہ تعالیٰ فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کل مولود یولد علی الفطرۃ - پھر عقل سے سرفراز فرمایا کہ وہ ہر برے بھلے کی تمیز کرتی ہے مزید خیر و شر کو واضح کیا کما قال اللہ تعالیٰ وھدیناہ النجدین مستزاد انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کو بحیثیت معلم مبعوث کیا اور تعلیم کے لئے آسمانی کتابوں کو نازل کیا وغرضیکہ چپ وراست میں وہ تمام اسباب مہیا کر دیئے کہ ہر انسان کے لئے راہ حق کا قبول کرنا سہل و آسان ہو گیا۔ مگر اس کو کیا کیا جائے کہ خود انسان خدا تعالیٰ کی ان دولتوں سے اعراض کرے اور اپنے آپ کو مستحق جہنم بنالے۔ اگر مرض ہے تو طبیب بھی ہے اور دوا اور بھی بلکہ پرہیز کے لئے وسائل بھی مگر بیمار طبیب کی جانب رجوع نہیں کرتا یا معالجہ کے لئے تیار نہیں ہوتا۔ اس کے یہاں پرہیز کا نام نہیں۔ اور پھر اپنی مسلسل بے احتیاطی کے نتیجہ میں لب گور بلکہ داخل گور ہو تو اس میں بے چارے طبیب کا کیا قصور۔

اسی طرح قرآن بھی تھا معلم قرآن بھی، غور و فکر کے لئے قلب و عقل بھی اور سننے کے لئے کان بھی مگر ابوجہل بولہب ان سب چیزوں سے

استفادہ کے لئے تیار نہیں تو جناب رسول کریم، قرآن، دل، کان، بلکہ خود خدا تعالیٰ کا کیا قصور ہے۔؟
اور جب کہ موجود تمام آیاتِ الٰہی سے فائدہ نہ اٹھایا اور عصیان رب میں مسلسل مبتلا رہے تو نتیجہ جہنم کے سوا اور کچھ نہیں اور اگر فائدہ اٹھاتے تو دارین کی سرفرازی یقیناً حاصل ہوتی۔

فیا واجب الوجود ویا فائض الجود ویا غایة کل مقصود
صلّ علیه صلوة توازی غناءه وتجازی عناءه وعلی من
اعانه وقرر تبیانه تقریرًا وافض علینا من برکاتهم
واسلك بنا مسالك کراماتهم وسلم علیه وعلیهم
وعلینا تسلیمًا کثیرًا۔

ترجمہ:- پس اے وہ ہستی گرامی جو اپنے وجود کے اعتبار سے ضروری ہے اور جس سے بڑھ کر کوئی سخی و کریم نہیں اور جو ہر مقصود کا منتہا ہے آپ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسی رحمت بھیجئے جو ان کی خدمات جلیلہ کی ہم وزن ہو اور ان مشقتوں کی مکافات کرتی ہو جو آپ نے فریضہ نبوت کی ادائیگی میں اٹھائیں اور ان پر بھی جنہوں نے آنحضورؐ کی اس مہم میں مدد کی اور جو آنحضورؐ کے لائے ہوئے احکام شریعت کو اپنے قول وفعل سے مضبوط تر کرتے رہے (یعنی حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین) اور ہم پر ان کی برکات کا فیضان فرما۔ اور ان راستوں پر ہمیں چلنے کی توفیق دے جن پر گامزنی کے بعد وہ آپ کی جانب سے اعزاز واکرام کے مستحق ٹھہرے اور اُن پر اور ہم پر کثرت سے سلامتی بھیجئے۔

تشریح:- یا حرف ندا واجب الوجود منادی منصوب واجب وہ ہستی جس کا وجود ضروری ہو اور سابق ولاحق میں کبھی عدم سے سابقہ نہ پڑا ہو فائض اسم فاعل مصدر فیض من ضرب بکثرت بہنا۔ فیّاض جس کی سخاوتوں سے بکثرت استفادہ کیا جاتا ہو اور بلا معاوضہ کرم فرمائیاں کرتا ہو۔ جود ایسی سخاوت جس کا کوئی بدلہ نہ لیا جائے جوّاد علی زنۃ فعّال کثیر السخاء۔

مصنف نے سابق میں خدا تعالیٰ کے لئے غائب کے صیغے استعمال کئے تھے مثلاً نزّل، فتحدّی وغیرہ لیکن اب اچانک خطاب وحاضر کا صیغہ استعمال کیا اس تبدیلی کی چند وجوہ ہوسکتی ہیں۔

اولاً عربی میں اسلوب کی تبدیلی خود ایک صنعت ہے عربوں کا تصور ہے کہ ایک ہی انداز کے مسلسل خطاب سے مخاطب اُکتا جاتا ہے اس لئے نشاطِ طبع کے لئے طرز کا بدلنا مفید ہے۔

۲- مصنف معرفتِ رب کی سیڑھیاں طے کرتے ہوئے خلاقِ عالم کو مشاہدہ میں لے آیا۔ اور جب وہ روبرو ہے تو پھر مخاطب بنا کر عرض پیرا ہونا مناسب ہوگا۔

۳- یہ مقام دعا ہے اور دعاؤں میں حضرت حق کو بالعموم مخاطب ہی بنایا جاتا ہے۔ یہی کچھ وجوہ ہیں جن کی بنا پر قاضی صاحبؒ نے بجائے

بیان بدل ڈالا۔

یا واجب الوجود۔ مصنف بتانا چاہتے ہیں کائنات کے لئے خدائے واحد کا وجود ایسا ضروری ہے کہ اس کے بغیر کائنات کا تصور ممکن نہیں پھر بجائے خود وہ ایسی ہستی کا مالک ہے جس پر اوّل و آخر کسی دور میں عدم کا طریان مانا نہیں جا سکتا۔ شیخ عبد الحق محدث دہلوی نے "تکمیل الایمان" میں فارسی کے لفظ "خدا" پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ اصل میں خود آ ہے اور پھر شاہ صاحب نے اس کے ازلی و ابدی، دہری و دیموی ہونے پر سیر حاصل بحث فرمائی ہے اس لفظ کے استعمال میں قاضیؒ نے ایک اور لطافت کی طرف اشارہ کیا۔

وہ یہ کہ انسان سراپا احتیاج ہے خواہ وہ غنی ہو یا مال دار، امیر ہو یا بادشاہ تاآنکہ وہ اپنے وجود میں بھی خدا تعالیٰ کا محتاج پھر اس سے مانگنے میں کیا فائدہ ؟ اور ادھر خدا کا یہ عالم ہے کہ وہ بے نیاز اور سب اس کی جانب محتاج کما قال فی شأنہ الصمد وترجمتہ عند شیخ الاسلام ابن تیمیہ الذی یصمد الیہ حوائج الناس و لیس ھو بمحتاج الی احد۔ پھر اسی سے ہر چیز کیوں نہ مانگی جائے۔

اسی لئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر جوتا ٹوٹ جائے تو اس کی مرمت کے لئے بھی خدا تعالیٰ ہی سے دعا کرو۔

ممکن تھا کہ واجب الوجود فی نفسہ سب کچھ ہونے کے باوجود دینے لینے کا خوگر نہ ہوتا کما نری بعض الامراء والاغنیاء عندھم قنطار من الاموال ولکن لایعطون الناس حقیراً و لو نقیراً ولذا زاد القاضی "یا فائض الجود"۔ فائض الجود کا ترجمہ کثیر السخا بھی برجستہ نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کا اچھا ٹکا ترجمہ ولتوں کا لٹانے والا جو حضرت حق کے شایان شان ہے کما یقول الشاعر فی الاردویہ ؎

خدا کے دین کا موسیٰ سے پوچھئے احوال   کہ آگ لینے کو جائیں اور پیمبری مل جائے۔

کہ آگ جہنم کا جزء ہے اور اس حیثیت سے بدترین چیز لیکن رسالت سے بڑھ کر کوئی اعزاز و انعام نہیں فخرج موسیٰ طالباً للحقیر واعطاہ اللہ تعالیٰ شیئاً عدیم النظیر۔

غایۃ انہا مقصود صیغۂ مفعول من القصد۔

لفظ صلوٰۃ واستعمالھا ومعناھا بحسب الاضافات المختلفۃ مشھور بین الطلاب انا لا نقتحم فی ھذا۔

وِزاء مقابل ومنہ المتوازی مقابل پارٹی۔ غناء فائدہ۔

جزاءً من ضرب بدلہ دینا و کافی ہونا مصدر جزاء مجازات بدلہ دینا یہ لفظ باب مفاعلہ سے استعمال ہوا ہے جس میں اشتراک جانبین سے مطلوب ہے اگر بندہ کی جانب اس کی نسبت ہو تو پھر کوئی اشکال نہیں معنیٰ ہوں گے دونوں نے ایک

دوسرے کو بدل دیا مگر خدا تعالیٰ سے اس کا تعلق قائم ہونے کی صورت میں توجیہہ یہ ہوگی کہ بندہ نے حسن اعمال کا تحفہ حضور خدا میں پیش کیا اس نے اپنی شان کریمی سے اسے قبول کر لیا اور پھر احسن الجزا عنایت فرمائی گویا کہ صورتاً مجازات ہے حقیقۃً نہیں۔
عناءٍ تکلیف مشقت ضمیر راجع آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب۔

اشکال:۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضۂ نبوت ادا کیا۔ ادائیگی فرض میں کیا مشقت۔

الجواب ۔ فریضہ کی ادائیگی میں بھی مشقت ہوتی ہے پھر فرائض نبوت کی ادائیگی تو بہت بھاری ہے۔ النبی ﷺ نے خود فرمایا کہ انبیاء اپنے مراتب کے مطابق مصائب میں مبتلا کئے جاتے ہیں اور چونکہ میرا مرتبہ سب سے بڑا ہے اس لئے میں سب سے زیادہ ستایا گیا ہوں۔ وھھنا اشکال قوی ۔ کثیراً ما یختلج فی قلبی ان نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام اُوذِیَ فی اللہ ایذاءً شدیداً وکانت مدۃ ایذاءہ طویلۃ ومدیدۃ حتی قال اللہ تعالیٰ فی حقہ ۔ فلبث (ای نوح) فیھم الف سنۃ الا خمسین عاماً ۔ فکیف یفضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم نفسہ علیہ مع انہ ادی حق الرسالۃ فی امتہ ثلاث وعشرین سنۃ این ھذا من ذاک والبحث حلاً لھذہ العویصۃ وھی ان ایذاء بعض الامراض وان کان المرض لمدۃ قصیرۃ یفوق علی ایذاء المرض ولہ مدۃ طویلۃ ۔ جیسا کہ کینسر کی تکلیف سالہا سال کے ٹی بی کے مرض سے بڑھ چڑھ کر ہوتی ہے وھذ الجواب ان کان صحیحاً فمن اللہ وان لم یکن صحیحاً فمنی ومن الشیطن واعوذ باللہ من اضلالہ۔

اعان باب افعال مصدر اعانۃ مدد کرنا الاستعانۃ والمعاونۃ والتعاون من ھذا۔ عون کے مادہ میں مدد کا مفہوم موجود ہے عین آنکھ دیکھنے میں مددگار ہوتی ہے۔ عین جاسوس سی آئی ڈی حکمرانی میں مدد دیتی ہے عین چشمہ پانی کا ذخیرہ بقائے حیات میں مددگار ہے عین گھٹنا چلنے میں معاون ہے وغیرہ۔

اعانہ کی ضمیر راجع ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب علی من اعانہ یرید اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم اوّلاً وبلا واسطۃ وذیلاً من یعین دینہ الی یوم القیٰمۃ۔

تنبیہ:۔

بدقسمتی سے ہم اور آپ کو وہ تاریک دور بھی دیکھنا تھا جس کی اطلاع النبی الصادق نے چودہ سو سال پہلے دی تھی کہ اس امت کے متاخرین متقدمین پر لعن وطعن کریں گے۔ شیعیت ورافضیت جس کے برگ وبار عہد صحابہ ہی میں ظاہر ہونے لگے تھے ان کی گمراہی کا نچوڑ ان حضرات صحابہ سے بدگمانی اور ان کے حق میں تیز زبانی ہے جن کا تزکیہ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بلکہ حضرت حق جل مجدہٗ فرما چکے تھے پھر یہی سبائی ذہنیت ہے جو عصر حاضر میں خلافت وملوکیت نامی تصنیف کی شکل میں سامنے آئی حالانکہ بات واضح تھی کہ انبیاء علیہم السلام کا تزکیہ اللہ جل مجدہٗ نے فرمایا حضرت داؤدؑ پر یہود کی جانب سے الزام زنا (والعیاذ باللہ) سلیمان علیہ السلام

پرسحر کی الزام تراشی ، حضرت یونس علیہ السلام پر معصیت خدا کا بہتان ان سب کی تردید خدا تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرماتے ہوئے انبیاء علیہم السلام کے کردار کو بے غبار ٹھہرایا ۔ اور جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمومی ارشاد سے اپنے صحابہ کی حیثیت کو نکھارا گویا کہ تزکیۂ انبیاء کا کام خدا تعالیٰ کا تھا اور تعدیل صحابہ کا کام رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جیسا کہ مکہ حرسہا اللہ تعالیٰ عن الشرور کے حدود حرمت رب کعبہ نے متعین فرمائے اور مدینہ زادہا اللہ شرفاً کے آداب عزت تاجدار مدینہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ، امت چودہ سو سال سے دونوں دیار اقدس میں کوئی فرق نہیں کرتی ، چاہئے تھا کہ لا نفرق بین احد من رسلہ پر ایمان کامل رکھنے والے الصحابۃ کلہم عدول پر بھی یقین کامل رکھتے لیکن جو گمراہ حلقہ دین کی مضبوط گرفت سے گلوخلاصی چاہتا تھا وہ ممکن نہیں تاوقتیکہ حضرات صحابہ پر سفاکانہ حملے نہ کئے جائیں حالانکہ وہ اساطین دین وعماد شریعت ہیں ۔

خدا تعالیٰ نے ان کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ ' یہ رضوان جس کی بشارت انہیں دنیا ہی میں دیدی گئی اس کی حقیقت آپ پر اس وقت منکشف ہوگی جب آپ اس حدیث کو پیش نظر رکھیں ۔ حدیث یہ ہے کہ خدا تعالیٰ جنتیوں کے جنت میں داخل ہونے کے بعد دریافت فرمائیں گے (ایک شریف میزبان کے لب ولہجہ میں جو اپنے مہمان کو تمام راحتیں پہونچانے کے باوجود دریافت کرتا ہے کہ کسی اور چیز کی ضرورت ہے ۔ خدا تعالیٰ نے بہشت بریں میں جنتیوں کے داخلہ کو مہمانی سے تعبیر کیا ہے کما قال اللہ تعالیٰ نزلاً من غفور الرحیم ۔) کہ کیا کسی چیز کی ضرورت ہے ؟ اس پر اہل جنت عرض کریں گے کہ سب کچھ آپ کا دیا ہوا موجود ہے اب کیا حاجت ہوتی کچھ اصرار کے بعد ارشاد ہوگا کہ ابھی ایک چیز باقی رہ گئی جو تم کو نہیں دی گئی ۔ اہل جنت اس پر مستعجلانہ عرض پیرا ہوں گے کہ اے اللہ وہ بھی دیدیجئے وہ کیا چیز ہے ؟ ارشاد ہوگا کہ وہ میری رضا ہے کہ میں اب تم سے راضی ہوگیا اور کبھی ناراض نہ ہوں گا ۔ یہ ہے وہ رضا جو سب کو آخیر میں نصیب ہوگی لیکن حضرات صحابہ اس دولت عظیم سے اسی دنیا میں سرفراز کردیئے گئے ۔ اور یہی ہے وہ نقطۂ عروج جو اصحاب النبی کو تمام امت سے ممتاز کرتا ہے مزید دیکھئے کہ

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات صحابہ کے بارے میں کیا وقیع کلمات ارشاد فرمائے ہیں ۔ ان کے پیش نظر حضرات صحابہ سے بلا ارادہ بھی بدگمانی کا دروازہ بند ہوگیا چہ جائیکہ کوئی قصداً ان کو اپنے ناروا اعتراضات کا نشانہ بنائے رہی حضرات صحابہ کی باہمی شکر رنجی تو امت کے صالح طبقہ نے اسے مشاجرات سے تعبیر کیا ہے یہ تعبیر بجائے خود اتنی حسین ہے جس سے ان حضرات کے دل و دماغ کے رخ متعین ہوتے ہیں جنہوں نے شکر رنجی کے لئے یہ لفظ اختیار کیا تھا ۔ ہوائیں چلتی ہیں تو درخت کی شاخیں ایک دوسرے میں گھس جاتی ہیں ۔ اور اعتدال ہوا کے بعد وہی ایک ہی درخت کی شاخیں اپنے اپنے مرکز پر پرسکون نظر آتی ہیں گویا کہ کبھی نہ گرم جنگ ہوئی نہ سرد جنگ ۔ اور پھر یہ فرق بھی ملحوظ رکھئے کہ صحابہ کی شکر رنجیوں کی تفصیل ہمیں تاریخ سے پہونچی ہے تاریخ رطب ویابس کا مجموعہ بلکہ کذب بیانیوں کا طومار ہوتا ہے جبکہ حضرات صحابہ کے اجلال واکرام کا مطالبہ قرآن وحدیث کا ہے ۔ امت تاریخ کے مقتضیات پر عمل کرنے کی پابند نہیں بلکہ قرآن وحدیث پر عمل کرنے کی مکلف ٹھہرائی گئی ہے ۔ ھذا ما افاد شیخنا انور رحمہ اللہ

پس حضراتِ صحابہ کے بارہ میں کفِ لسان تو بنیادی فریضہ ہے اور اپنے دل و دماغ
تعالیٰ وھذا الطف ـــــــ ـــــــ ـــــــ
کو بھی شکوک و شبہات سے محفوظ رکھنا تقاضائے ایمانی ہے۔ حضراتِ صحابہ نے دین راہِ خدا و اطاعتِ رسول میں جس فدائیت و جاں
سپاری کا مظاہرہ کیا ہے تاریخ عالم اس کی نظیر پیش کرنے سے عاجز ہے۔ اما سمعت قول الحواریین لموسیٰ علیہ
الصلوٰۃ والسلام اذھب انت وربک فقاتلا انا ھھنا قاعدون وقول المقداد رضی اللہ عنہ
لرسولہ الکریم اینما یستر شجر عرقک نحن نلقی دماءنا، بینھما بون بعید بل بینھما تفاوت
تنقطع اعناق للطی قال اللہ تعالیٰ فی حقھم فمنھم من قضیٰ نحبہ ومنھم من ینتظر فکان
الموت کان مطلوبًا لھم ایلیق لنا بعد ھذا انقول فی حقھم کلام السوء۔

اختصار کی بھرپور کوشش کے باوجود عظمتِ صحابہ پر یہ ایک مختصر تحریر خاکسار و کاتب الحروف روح الحق مدراسی کے لئے زادِ
آخرت ہوگی وما علی اللہ بعزیز ان یعفو سیاتنا و تقصیراتنا الا اننا مقرین عظمۃ اصحابہ
صلی اللہ علیہ وسلم ما یلیق بشانھم۔

قرّر۔ مصدر تقرار ٹھہرنا ٹھہرا دینا، مستحکم و مضبوط کرنا ومنہ التقریر والتقرر تبیان بنیاد اصل میں اس کا
ترجمہ دیوار ہے۔ قرّر کا فاعل بھی سابقہ جملہ میں گذرا ہوا۔ من ہے اور سابق ہی کی طرح اصلاً اس سے حضراتِ صحابہ
پھر قیامت تک وہ سب علمائے ربانی و خدام دین مراد ہیں جنہوں نے اپنی بہترین کوشش سے دین اسلام اور اسکی بنیاد اور احکام
شریعت کو مضبوطی سے قائم کیا مردہ سنتوں کا احیاء کیا اسلام کے دورِ غربت میں اس کے لئے پشتی بان ثابت ہوئے۔

"مسالک" مسلک کی جمع ہے، راستہ طریقہ سلوک چلنا سالک چلنے والا انسلاک داخل کرنا پرونا یہ مصنف کی
جانب سے دعا ہے کہ اے اللہ ہمیں ان حضرات کے راستہ پر چلنے کی توفیق عطا فرما جو دین محمدیؐ کے معین و مددگار اور کارآمد
خدام و معاونین رہے نیز اس راستہ پر چل کر وہ خدا تعالیٰ کی جانب سے اعزاز و اکرام کے مستحق ٹھہرے کہ من جانب اللہ کسی کی تعظیم
خدا کی بڑی نعمت ہے۔

تبرکات برکۃ کی جمع ہے، ترجمہ اضافہ، زیادتی، نشوونما یعنی ان خدام دین کی برکات سے ہمیں سرفراز فرما کہ انہوں نے
محنت و اخلاص کی شجر کاری کی اور ہم ۔۔۔۔ ثمرات سے مستفید ہو رہے ہیں۔

سَلِّمْ صیغۂ امر من تسلیم، والتسلیم معناہ سلامٌ علیک کالتھلیل معناہ لا الٰہ الا اللہ وکقولک حوقلہ معناہ
لاحول ولا قوۃ الا باللہ۔ والمراد من السلام ھھنا التعظیم والتکریم وورد فی الحدیث ان السلامۃ
کانت محبوبۃ عند الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فکان یدعو لنفسہ المبارکۃ ولعیالہ
ولامتہ المرحومۃ دائمًا ودعاءہ الماثور اللھم انی اسئلک العفو والعافیۃ
فی دینی ودنیای یا ارحم الراحمین ومن ھھنا انفھم عظمۃ السلامۃ عند النبی الکریم۔

وبعد فان اعظم العلوم مقدارًا وارفعها شرفًا ومنارًا علم التفسير الذی هو رئیس العلوم الدینیة و راسها ومبنی قواعد الشرع واساسها۔

ترجمہ:۔ بعد الحمد والصلوٰۃ (معلوم ہونا چاہئے) کہ علوم میں سب سے عظیم المرتبۃ اور سب سے زیادہ مکرم اور منور علم تفسیر ہے کہ یہی علوم دینیہ کی اساس بلکہ اصل اصول ہے اور جملہ شرعی قواعد واحکام کی بنیاد وزمین ہے۔

تشریح:۔ بعد اس کے بعد مضاف الیہ محذوف ہے مکمل عبارت یعد الحمد والصلوٰۃ ہے فان پر فا یا تو اس لئے ہے کہ مصنف "بعد" کے بعد لفظ اما کو مقدر جان رہا ہے یا اس لئے کہ کلام میں اما مقدر تھا جسے حذف کر دیا گیا اور "واو" اس ہی کے عوض میں لایا گیا مصنف نے اپنی عبارت میں علم تفسیر کو بنیادی علم قرار دے کر اس کے شرف واعزاز کا اعلان کیا اس کی چار وجہیں ہو سکتی ہیں تفصیل یہ ہے کہ:۔

(۱) کبھی کوئی علم اپنے موضوع کے اعتبار سے بھی بلند رتبہ ٹھہرتا ہے اس حیثیت سے اگر غور کیا جائے تو علم تفسیر کا موضوع خدا تعالیٰ کا کلام ہے اور جس طرح خدا سے بڑھ کر کوئی نہیں ایسے ہی اس کے کلام سے اعلیٰ واشرف کوئی کلام نہیں۔ مشہور ہے کہ کلام الملوک ملوک الکلام یعنی بادشاہوں کا کلام کلاموں کا بادشاہ ہوتا ہے۔ آج بھی آپ دیکھتے ہیں کہ صدر جمہوریہ یا وزیر اعظم کا کلام عوام نہیں بلکہ خواص کے کلام سے بھی ممتاز سمجھا جاتا ہے۔ ثم ماظنك بكلام الله تعالیٰ اور یہی قرآن مجید جو خدا تعالیٰ کے کلام کا مجموعہ ہے حکمتوں کا سمندر، علوم کا بحر ذخار، اور معارف کا ہالہ ہے پھر جس علم کا موضوع کلام باری تعالیٰ ہو اسے اَعْظَمُ الْعُلُوْمِ قرار دینا بالکل صحیح ہے۔ نیز

(۲) کسی علم کی ترجیح معلومات کے اعتبار سے بھی ہوتی ہے اگر آپ اس نقطۂ نظر سے جائزہ لیں تو ایک مفسر کی تمام جدوجہد کا رخ خدا تعالیٰ کی مراد ومنشا کو معلوم کرنے کی جانب ہے یہ کوشش بجائے خود کتنی حسین وزیبا ہے کہ زید وعمرو نہیں بلکہ خدائے غالب کی مراد کلام کو معلوم کیا جا رہا ہے اور کتنے مبارک ہیں وہ اشخاص جنہوں نے حضرت حق جل مجدہٗ کے منشا کو معلوم کرنے کے لئے اپنی گراں قدر زندگیاں صرف کر دیں پھر یہ بھی دیکھئے کہ۔

(۳) علم تفسیر اپنے مفاد کے اعتبار سے بھی کس درجہ قابل قدر ہے چونکہ علوم قرآنی کا طالب علم قرآن سے اس سعادت ابدی کو حاصل کرنا چاہتا ہے جو انسانی زندگی کی معراج ہے جس سے اعلیٰ کوئی مقصد نہیں یوم آخرت میں سعداء میں اس کا شمار اور حصول رضائے الٰہی اس کی ہر تگ و دو کا نتیجہ ہے قال الرومی وقد قيل فی شان کلامه ای المثنوی

"ہست قرآں در زبان پہلوی" فقال هو۔ع

"جان جملہ علمہا این است واین" "تا بدانی من کیم در یوم دین"

اور آپ اسے بھی نظر انداز نہیں کر سکتے کہ ۔

(۴) علوم واشیاء کی گراں قیمتی ان کی جانب ضرورت و عدم ضرورت کی شدت سے بھی نمایاں ہوتی ہے اسے یوں سمجھئے کہ ایک شخص ایک پیسہ کے لئے دوڑ دھوپ کر رہا ہو اور دوسرا ایک لاکھ کے لئے ایک کسی آفس میں معمولی کلرکی کے لئے جدو جہد کر رہا ہے اور دوسرا کسی ملک کی وزارتِ عظمیٰ کے لئے تیز گامی دکھا رہا ہے کیا یہ سب برابر ہیں؟ ہرگز نہیں!

پس جب قرآن مجید جو تمام اللہ دینی و دنیاوی کمالات کا سرچشمہ اور آجل و عاجل سعادتوں کا منبع ہے اور یہ مسلم سعادتیں شریعت پر عمل پیرا ہونے سے نصیب ہوتی ہیں ۔ اور شریعت مجموعۂ علم و عمل ہے اور خود علم شریعت علم کتاب اللہ پر موقوف ہے تو پھر تفسیر کے عظیم المرتبہ ہونے میں آپ کو کیا شبہ رہا ۔ هذا ملخص ماقال الشارحون فی هذا المقام و اوضحت مرامهم علی ما فهمت من کلامهم

ارفعها الضمیر راجع الی العلوم ، المنار معناه الدلیل ۔ منار وہ چیز جس سے کسی پر دلیل پیش کی جائے یقال منار الطریق راستہ روشن کر دیا ۔ المنار جہاں مؤذن اذان دیتا ہے گویا کہ وہ وقتِ صلوٰۃ کو عوام کے لئے روشن کر دیتا ہے ۔

شرعی علوم کے دلائل قرآن میں موجود ہیں اور دلائل مقاصد کی تنویر کرتے ہیں اسی لئے قاضی صاحب نے علم تفسیر کو علوم کا منارہ قرار دیا خود قواعد کی بنیادیں دلائل پر ہوتی ہیں اگر دلیل نہ ہو تو قاعدہ غیر مدلل رہ جاتا ہے تو احکام شریعت کے دلائل جن سے ان احکام کی توثیق ہوتی ہے اس قرآن مجید میں موجود ہیں یہی وہ گوناگوں جہات وصفات ہیں جن پر تفصیلی نظر ڈالنے کے بعد قاضی صاحب کی یہ وضاحت کہ علم تفسیر اساسی علوم میں سے ہے محض ادّعا نہیں بلکہ دعویٰ متضمن بدلیل ہے اور کسی دعویٰ کی خوبی یہ ہے کہ وہ اپنے دامن میں مضبوط دلائل رکھتا ہو ۔

لا یلیق لتعاطیه والتصدّی للتکلم فیه الا من برع فی العلوم الدینیة کلها اصولها وفروعها وفاق فی الصناعات العربیة والفنون الادبیة بانواعها ۔

ترجمہ :۔ علم تفسیر کا حاصل کرنا اور اس فن میں گفتگو اسی کے لئے زیبا ہے جو جملہ علوم دینیہ میں برتر اور فنونِ عربی و ادبی میں کامل ہو ۔

تشریح :۔ لا یلیق باب ضرب لیاقت مصدر لائق ہونا تعاطی باب تفعل حاصل کرنا ضمیر لتعاطیه راجع الی علم التفسیر ۔ تصدّی من تفعّل کسی چیز کے حصول کی جدو جہد کرنا ، پیچھے پڑ جانا برع باب فتح مصدر برع فائق ہونا برتر ہونا ۔

کلها اصولها فروعها مرجع الضمائر علوم الدینیة ۔ فاق مصدر فوق باب نصر برتر ہونا اور بڑا

تفوق ترجیح حاصل کرنا دینا۔ صناعات جمع صنعۃ، فن صانع بنانے والا صنّاع بے حد بنانے والا مصنوع بنائی ہوئی چیز جمع مصنوعات تصنّع بناوٹ کرنا، بنا، بتکلف کسی چیز کو کرنا فنون جمع فن شاخ جمع - افنان، تفنن باب تفعل شاخ در شاخ ہونا، بانواعھا ضمیر راجع الی الصناعات العربیۃ والفنون الادبیۃ

سابق میں بیان کیا ہے کہ علم تفسیر مہات علوم میں ہے اس کا تعلق خدا تعالیٰ کے کلام سے ہے - اور کلام باری سے بڑھ کر کوئی دقیق ولطیف کلام نہیں جس طرح خدا تعالیٰ کی ہستی ہمہ جہت و ہمہ جہات ہے بلاشبہ اس کے کلام کی بھی یہی شان ہے - اب اگر کوئی فن تفسیر حاصل کرنا چاہتا ہے تو لے ان تمام علوم میں دستگاہ ہونی چاہئے جن کا تعلق دینیات، ادبیات اور متعلقہ علوم سے ہو بلکہ یہ عاجز تو کہتا ہے کہ عصری علوم پر بھی نظر کامل ہو تاکہ ایک مفسر قرآن کے ان مخفی گوشوں سے بھی نقاب کشائی کر سکتا ہو جن کے انکشاف کے لئے یہی علوم عصریہ کارآمد ہو سکتے ہیں ظاہر ہے کہ جب قرآن کی کتابی حیثیت بلکہ اس کی قانونی وتشریعی حیثیت قیامت تک قائم رہنے والی ہے تو وہ ان گوشوں کی جانب بھی مشیر ہوگا جنہیں عصر حاضر کے علوم ہی کھول سکتے ہیں - کتنے ہی قرآن مجید کے مسائل ومعارف ہیں جنہیں ہم آج سائنسی انکشافات سے سمجھ اور سمجھا سکتے ہیں - تاریخ کا انبار، جغرافیۂ عالم کی تحقیقات، طبی وڈاکٹری انکشافات، شہریت تمدن یہ سب چیزیں اور ان میں واقفیت ایک مفسر کے لئے قدم قدم پر ضروری ہے الہ آباد کا ایک ہندو ڈاکٹر قرآن کی صرف اس ایک آیت کو دیکھ کر ایمان لے آیا جس میں حمل کے مختلف ادوار حمل پر گذرنے والے واقعات بیان کئے گئے ہیں -

اس کا کہنا تھا کہ جنین سے متعلق طبی تحقیقات جہاں تک پہونچی ہیں چودہ سو سال قبل ایک امّی ان پر ہرگز مطلع نہیں ہو سکتا - اس لئے یہ بلاشبہ کلام الٰہی ہے -

سیوطیؒ نے اتقان میں ان جملہ علوم وفنون کی تفصیل کی ہے جو ایک مفسر کے لئے ضروری ہیں -

لطیفہ علامہ سید سلیمانؒ ندوی کی خدمت میں کراچی کے انگریزی خواں طلبہ کا ایک وفد پہونچا جو کالجی نصاب میں تھوڑی بہت عربی بھی پڑھ لیتے ہیں اور شکایت کی کہ تفسیر قرآن کے لئے آخر عربی خواں ہی کیوں اجارہ دار بن گئے ہم بھی عربی جانتے ہیں اس لئے ہمیں بھی تفسیر کا حق ہونا چاہئے سید صاحب نے اپنی سنجیدگی ومتانت مزاج کے پیش نظر اس جذبہ کی حوصلہ افزائی کی لیکن آنے والوں کے جہل مرکب سے پردہ اٹھانے کے لئے پوچھا کہ ادّخر کے حروف اصلی کیا ہیں توسب کا بیک زبان جواب یہ تھا کہ د خ ر حروف اصلی ہیں سیّد صاحب نے فرمایا کہ جناب حروف اصلی ذ خ ر ہیں جس سے ذخیرہ بنتا ہے اس میں تعلیل صرفی ہوئی ہے اب آپ خود فیصلہ کر لیجئے کہ کیا آپ تفسیر قرآن کے اہل ہیں -

انشاء - آج اکثر مساجد میں نماز پڑھانے والا امام اردو کے تراجم کی مدد سے تفسیر قرآن کر رہا ہے اور عوام کو یہ تاثر دے رہا ہے کہ خدا تعالیٰ کے اس بلیغ ومعجز کلام کا وہ حق ادا کرنے کی بھرپور صلاحیت رکھتا ہے خدا جانے اس طبقہ نے کہاں سے قرآن کی تفسیر کا حق اپنے لئے محفوظ کرا لیا - ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی صحابہ میں جلالت شان سے کون انکار کر سکتا ہے - مگر جب آپ سے

آبّاً کا ترجمہ جو سورۂ عَبَسَ میں آیا ہے پوچھا گیا تو حضرت صدیقؓ کا جواب یہ تھا کہ ای سماء تظلنی وای ارض تقلنی اذا قلت فی القرآن مالا اعلم یعنی کونسا آسمان مجھ پر سایہ فگن ہوگا اور کونسی زمین میرا بوجھ اٹھانے گی جب کہ قرآن سے متعلق کوئی ایسی بات کہوں جو میں نہیں جانتا ایک صحابی سالہا سال کا نتار تقتاً ففتقناھما کے معنی معلوم کرنے کے لئے قبائل عرب کی بادیہ پیمائی کرتے رہے بات لمبی ... ہوئی جاتی ہے۔ مگر صورت حال کو واضح کرنے کے لئے اتنا اور سن لیجئے کہ ایک اخبار نویس نے مشاہیر عالم سے یہ سوال کیا کہ سب سے بڑا مظلوم کون ہے؟ ہر ایک نے جواب اپنے اپنے ذوق کے مطابق دیا مشہور شاعر حکیم مشرق ڈاکٹر اقبال مرحوم نے اسی سوال کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ دنیا میں سب سے بڑا مظلوم قرآن ہے جس کا جو جی چاہتا ہے قرآن کے بارے میں کہتا ہے والقصة بطولها۔

راقم الحروف اس بحث پر کچھ اور تفصیلات مقدمہ میں سپرد قلم کرے گا۔ اصول سے مراد کتاب اللہ سنت رسول اللہ اور اصول فقہ ہیں اور فروع سے قاضی صاحب نے فقہ اور علم اخلاق کی جانب اشارہ کیا ہے۔

صناعات کی تفصیل یہ ہے کہ علم کا تعلق عمل سے ہوگا یا نہیں اگر عمل سے کوئی جدا چیز ہے تو اسے علم کہا جائیگا۔ اور اگر عمل کا پیوند لگا ہوا ہے تو یا کیفیت عمل پر موقوف ہوگا یا اس کے حصول کے لئے نظر و استدلال کافی ہوں گے اگر نظر و استدلال ہی کار آمد ہوں تو علم اور صنعت دونوں کا اطلاق ممکن ہے اور اگر صرف کیفیت عمل پیش نظر ہے تو اسے صنعت کہتے ہیں یہاں صناعات عربیہ سے وہ علوم مراد ہیں جن کا کیفیت عمل پر مدار نہیں۔

علم ادب علوم دینیہ میں ایک مشہور فن ہے اور اس کی رسمی تعریف یہ ہے کہ "وہ فن جس کے نتیجہ میں آدمی خط، کتابت اور کلام میں غلطیوں سے محفوظ رہے" یہ علم انسان کو تہذیب نفس کی دولت دیتا ہے اسی لئے اسے ادب کہا جاتا ہے اس فن میں ماہر شخصیت ادیب کہلاتی ہے جمع ادباء علوم عربیہ بقول محققین کل بارہ ہیں ان میں آٹھ اصول میں شمار ہوتے ہیں۔ اور چار فروع ہیں۔

اصول لغت، صرف، اشتقاق، نحو، معانی، بیان، عروض، قوافی۔

فروع خط، قرض الشعر (وہ فن جس کے ذریعہ یہ معلوم کیا جائے کہ شعر کے دونوں مصرعے ہم وزن ہیں یا نہیں خلیل اس فن میں عمومی حیثیت رکھتا ہے جس نے کچھ بحریں متعین کی ہیں جو مصرعین کے وزن کو معلوم کرنے کا ذریعہ بنتی ہیں مثلاً فارسی کا مصرع ہے کہ "عید است ساقی در قدح صہبا ز مینا ریختہ

اس کی تقطیع اس طرح ہوگی :-

عیدا ست سا، مستفعلن قی در قدح مستفعلن صہبا زمی مستفعلن نا ریختہ مستفعلن

مصرعۂ ثانی میں بھی چار بار مستفعلن آنا چاہئے تو مصرعین کے ہم وزن ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا۔ عربی میں اس فن میں محیط الدائرہ نامی ایک کتاب ہے) انشاء، محاضرات۔

ولطال ما احدث نفسی ان اصنف فی ھذا الفن کتابا
یحتوی علی صفوۃ ما بلغنی من عظماء الصحابۃ
وعلماء التابعین ومن دونھم من سلف الصالحین

ترجمہ:- ایک طویل زمانہ سے میں یہ ارادہ کرتا تھا کہ تفسیر میں کوئی ایسی کتاب لکھوں جو حضرات صحابہ و تابعین کی منتخب چیزوں پر مشتمل ہو اور علمائے صالحین کے بیان کردہ ان نکات پر جو ان سے منقول ہیں۔

تشریح:- لطال میں لام قسمیہ ہے ما مصدریہ یہی وجہ ہے کہ بیضاوی کے عام نسخوں میں اسے فعل سے جدا لکھا گیا ہے۔ بعض شارحین کہتے ہیں کہ یہ ما کافہ ہے لیکن یہ خیال صحیح نہیں اگر کافہ ہوتا تو فعل سے متصل لکھا جاتا جیسا کہ انما کو متصل لکھا جاتا ہے۔ طال ماخوذ من الطول دراز ہونا لمبا ہونا۔ اطالۃ و تطویل لمبا کردینا۔ تطاول ظلم کرنا دست درازی کرنا۔ احدث متکلم کا صیغہ من التحدیث بیان کرنا۔ محدث بیان کرنے والا جمع محدثون حدیث نفس خیالات۔ حدیث میں یہ لفظ آیا ہے جس کی شارحین نے مناسب تشریح کی ہے۔ الصفوۃ تینوں اعراب کے ساتھ اس کا استعمال ہے یعنی بضم الصاد والفتح والکسر بمعنی خلاصہ، خالص، منتخب۔ عظماء جمع عظیم باب کرم عظمۃ مصدر ہے بڑا ہونا تعظیم کسی کا احترام کرنا، بزرگ داشت کرنا نیز ایک جمع عظام بھی استعمال ہوتی ہے۔
صحابۃ جمع صحابی یہ لقب خاص ہوگیا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کے لئے۔ والمشھور فی تعریفہ عند المحدثین الصحابی ھو من رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم وان لم یرو عنہ حدیثا وان لم یکن لہ صحبۃ طویلۃ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومات علی الایمان۔ اور بعض محدثین طویل صحبت کی بھی قید لگاتے ہیں اور روایت حدیث کی بھی لیکن جمہور محدثین کا مسلک وہی ہے جو اوپر ذکر کیا گیا۔ تابعین کے لئے بھی یہ شرط نہیں کہ وہ صحابہ سے روایت کریں بلکہ ان کے لئے کسی صحابی کی زیارت تابعی ہونے کے لئے کافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مخالف حلقہ نے بھی امام ابوحنیفہؒ کو تابعی تسلیم کیا ہے۔ درآنحالیکہ ان کی روایت کسی صحابی سے ان کے خیال میں ثابت نہیں۔ کما کتب الشیخ عبد الحی اللکھنوی فی تصنیفہ "اقامۃ الحجۃ علی ان الاکثار فی العبادۃ لیس ببدعۃ" وانی بتحقیق انیق مؤیدا باقوال المخاصمین

قاضی کے پیش نظر عظمائے صحابہ بکثرت حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، ابی ابن کعبؓ و زید بن ثابت رضوان اللہ علیہم اجمعین ہیں جن سے تفسیری اقوال زیادہ تر منقول ہیں اور حضرت علیؓ ان میں سب سے زیادہ ممتاز ہیں تا آنکہ حبر الامۃ حضرت ابن عباسؓ نے بھی علوم قرآنی میں ان کی مہارت کو تسلیم کیا بلکہ ابن عباسؓ نے تو یہ بھی فرمایا کہ میں جو کچھ قرآن کی تفسیر کے بارے میں کہتا ہوں وہ حضرت علیؓ ہی سے منقول ہے۔

تابعین جمع تابعی کی اصطلاح میں رجل مؤمن صحب الصحابی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
مصنف کے پیش نظر علمائے تابعین سے مراد اولاً حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ ہیں جن کی ملاقات تقریباً سو صحابہ سے ثابت ہے
اور تلمیذ ابن عباس حضرت مجاہد جنہوں نے حضرت ابن عباس سے مکمل قرآن کے علوم حاصل کئے پھر سعید بن جبیر القتیل من
ید سفاک ھذہ الامۃ حجاج ابن یوسف قصتہ مزبورۃ فی کتب التاریخ، ابن جبیر نے ابن
عباس ابن عمر و ابن زبیر رضوان اللہ علیہم اجمعین سے علم قرآن حاصل کیا ان کے بعد
عبد الرزاق وابو علی فارسی وعلی ابن ابو طلحہ ہیں پھر اس کے بعد مفسرین کا ایک لمبا چوڑا سلسلہ ہے جنہوں نے اپنے اپنے ذوق کے
مطابق قرآن مجید کی تفاسیر لکھی ہیں۔ بعض تو وہ اساسی شخصیتیں گذری ہیں جن کے کمالات کو ایک دنیا نے تسلیم کیا۔ مثلاً اعجاز
قرآن جو قرآن کا لاینحل مسئلہ ہے اس فن کی دو عمادی شخصیتوں سے متعلق کائنات علم نے تسلیم کیا کہ لم یبد راعجاز
القرآن الا الاعرجان احدھما من زمخشر و ثانیھما من جرجان۔ مراد عبد القاہر جرجانی و جار اللہ زمخشری
ہیں جو اتفاقاً دونوں لنگڑے تھے۔ فخر رازی جن کی غیر معمولی مہارت و دستگاہ کو مولانا روم نے تسلیم کرتے ہوئے اعتراف کیا

گر باستدلال کار دیں بودے   فخر رازی راز دار دیں بودے

رحمہم اللہ فانہم بذلوا نفوسہم فی خدمۃ القرآن شکر اللہ مساعیہم۔

احتواء: شامل ہونا مشتمل ہونا۔

سلف گذری ہوئی شخصیتیں جمع اسلاف صالحین جمع صالح نیکوکار والفرق بین الصدیقین و
الشہداء والصالحین دقیق سنکتب ان شاء اللہ تحت تفسیر آیۃ انعمت علیہم۔

وینطوی علی نکتٍ بارعۃ ولطائف رائقۃ استنبطتھا انا و
من قبلی من افاضل المتاخرین واماثل المحققین ویعرب
عن وجوہ القرأت المشہورۃ المعزیۃ الی الائمۃ الثمانیۃ المشہورین
والشواذ المرویۃ عن القراء المعتبرین۔

ترجمہ:۔ اور یہ تفسیر مشتمل ہو دلپذیر نکات اور دلپسند لطائف پر جن کو میں نے خود قرآن سے حاصل کیا اور مجھ سے پہلے فضلاء و علماء نے اور اپنی اس تفسیر میں ان مشہور قراءتوں کا بھی بیان کردں جو آٹھوں مشہور قراء کی جانب منسوب ہیں بلکہ ان شاذ قراءتوں کا بھی ذکر کیا جائے جو نادر ہونے کے باوجود معتبر قاریوں سے منقول ہیں۔

تشریح:۔ انطواء مشتمل ہونا۔ نکت جمع نکتۃ باریک چیز کوئی علمی لطیفہ دقیقہ برع من باب فتح روشن و منور لطائف جمع لطیفۃ رائقۃ ماخوذ من الروق من نصر منور ہونا روشن ہونا نبط چھوٹنا استنباط کسی چیز کو توڑ کر نکال لینا۔ حاصل کرنا مطلع ہونا، افاضل جمع افضل اماثل جمع امثل بمعنی منتخب۔ قرآن مجید کی آٹھ قراءتیں جن کا تذکرہ قاضی صاحب نے کیا ہے ان کی تفصیل عنقریب سورۂ فاتحہ میں پیش کی جائے گی۔

الا ان قصوری بضاعتی يثبطني عن الاقدام ويمنعني عن الانتصاب
في هذا المقام حتى سنح لي بعد الاستخارة ما صمّم به عزمي على
الشروع فيما اردته والاتيان بما قصدته ناويًا ان اسميه بعد
ان تممته بانوار التنزيل واسرار التاويل فها انا الأن اشرع وبحسن
توفيقه اقول وهو الموفق لكل خير والمعطي لكل سؤل ۝

ترجمہ :- لیکن میں تفسیر کے ارادہ سے اپنی کمیٔ علم کی بنا پر رکتا رہا اور اس اہم کام کی ذمہ داریاں مجھے اس عظیم مہم میں داخل ہونے سے روکتی رہیں لیکن مسنون استخارہ کے بعد تفسیر کا ارادہ مصمم ہوگیا اور تہیۃ کرلیا کہ اپنے منصوبے کے مطابق تفسیر شروع کرنا ہے بلکہ میں نے اس کا نام بھی تجویز کرلیا، انوار التنزیل و اسرار التاویل اگرچہ ظاہر ہے کہ یہ نام کتاب کے مکمل ہونے کے بعد شہرت پذیر ہوگا تو لیجئے اب میں تفسیر شروع کررہا ہوں - اور ان دشوار گذار مرحلوں میں خدا تعالیٰ سے نیک توفیق طلب کرتا ہوں کیونکہ ہر چیز کی توفیق دینے والے - اور ہر سائل کے سوال کو وہی پورا کرنے والے ہیں -

تشریح :- قصور من نصر رکنا، بضاعت سرمایہ، پونجی ب، ض، ع کے مادہ میں خواہ وہ کسی ترتیب سے جمع ہوں "کٹنے" کا مفہوم موجود ہے - بعض کل کا وہ حصہ جو کاٹ کر علیحدہ کیا گیا ہو بعوض پسو اس لئے کہ کاٹتا ہے عضب شمشیر براں بضاعۃ وہ سرمایہ جو انسان نے اپنا پیٹ کاٹ کاٹ کر جمع کیا ہو - یہاں مراد سرمایۂ علم ہے تثبیط رکنا، روکنا سنح من فتح ظاہر ہونا استخارۃ باب استفعال طلب خیر کرنا خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہم امور میں جب بندہ کرنے و ترک کرنے کی تعیین سے عاجز ہو استخارہ کا حکم دیا ہے اس کے بہت سے طریقے علماء و صوفیاء سے منقول ہیں جن کی تفصیل متعلقہ کتب میں دیکھی جا سکتی ہے استخارہ کوئی حجت شرعی نہیں ہے اطمینان قلب کا ایک ذریعہ ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس کے نتائج عموماً بارآور ہوتے ہیں صمّم مضبوط ہونا ومنہ الاصم بہرا کانوں کا ٹھوس ہوجانا کہ آواز کی لہریں اندر داخل نہ ہوسکیں صمصام تلوار عزم مضبوط ارادہ واعلم ان ههنا ترتيب فالاول الارادة والثاني القصد والثالث العزم ولذا قال الله تعالىٰ فاذا عزمت فتوكل على الله ۔ تسمیہ نام رکھنا تتمیم مکمل کرنا توفیق کسی نیک مقصد کے لئے مطلوب وسائل و اسباب کا مہیا کرنا - وهذا شانه تعالىٰ لانه يوجد الاسباب الخير لامر الخير وهو يليق ان يسمى بالموفق وتمّ توضيح المقدمة في يوم الاثنين في اول يوم من شهر رمضان في بلدة بنغلور من بلاد جنوب هند - فالحمد لله على ذالك -

سُوْرَۃُ فَاتِحَہ

الکتاب وتسمی ام القرآن لانہا مفتتحہ ومبدأہ فکانہا اصلہ ومنشأہ ولذالک تسمی اساسا اولانہا تشتمل علی ما فیہ من الثناء علی اللہ عزوجل والتعبد بامرہ ونہیہ وبیان وعدہ وعیدہ

ترجمہ :- سورۃ فاتحۃ الکتاب کا ایک نام اُمّ القرآن بھی ہے چونکہ یہ قرآن کے آغاز میں ہے اور ابتدائی چیز اصل و بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا نام اساس (بنیاد) بھی ہے یا اس وجہ سے کہ یہ سورۃ اللہ بزرگ و برتر کی تعریف پر مشتمل ہے اور اس میں خدائے تعالیٰ کے اوامر کی تعمیل اور منہیات سے پرہیز کرنے کا حکم ہے اس میں منجانب اللہ (نیکوکاروں) کے لئے بہترین وعدے ہیں اور (بدکاروں کیلئے) عذاب کی دھمکیاں ہیں

تشریح :- قرآن مجید کی وہ سورتیں جو یکبارگی نازل کی گئیں ان میں سورہ فاتحہ پہلی سورۃ ہے جسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر مکمل نازل کیا گیا - یہ وہ اہم سورت ہے جس کے بارے میں مفسرین کی رائے ہے کہ اس کا دوبار آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نزول ہوا - ایک مرتبہ مکہ معظمہ میں اور دوبارہ تحویل قبلہ کے بعد مدینہ منورہ میں۔ سورۂ فاتحہ کے بہت سے نام ہیں - جن میں سے بیشتر خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں ناموں کا یہ تعدد اس سورت کی عظمت کو واشگاف کرتا ہے جس طرح خدا تعالیٰ کے ننانوے نام ہیں - یا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کثیر اسماء ہیں اور یہ کثیر اسماء خدا تعالیٰ اور اس کے رسول کی اہم صفات وخصوصیات کے مظہر ہیں اسی طرح سورۂ فاتحہ کے متعدد نام اس سورت کے اہم گوشوں کی نقاب کشائی کرتے ہیں۔

راقم الحروف پہلے سورہ فاتحہ کے اسماء سے متعلق کچھ تفصیل عرض کرتا ہے چونکہ قرآن مجید کے آغاز میں آج کے موجود قرآنی نسخہ کے پیش نظر سب سے پہلی سورت جس پر قرآن کو کھولتے ہی نظر پڑتی ہے یہی سورت ہے اس لئے اس کا ایک نام فاتحہ ہے تیرا سے فاتحہ اس وجہ سے بھی کہتے ہیں کہ نمازوں کا افتتاح اسی سورت سے ہوتا ہے۔ جمہور علماء اسے "ام الکتاب" کہتے ہیں۔ چونکہ قرآن مجید کے تمام مضامین جو تیس پاروں میں منتشر ومفصل زیر بحث آئے وہ سورۂ فاتحہ میں بالاجمال موجود ہیں جیسا کہ درخت کی حقیقت اس کی جڑ میں موجود ہوتی ہے۔ عربی میں "اُمّ" بمعنی اصل بھی استعمال ہے۔ لیکن تفسیر ابن کثیر میں ہے کہ حسن بصریؒ وابن سیرینؒ سورۂ فاتحہ کے لئے "اُمُّ القرآن" کا نام مناسب نہیں سمجھتے ان کا خیال تھا کہ "ام الکتاب" لوح محفوظ کا نام ہے یا قرآن کی خود تصریح کے مطابق متشابہات ومحکمات کا نام ہے جیسا کہ خدا تعالیٰ نے محکمات کے ذکر کے بعد فرمایا "ھن ام الکتاب" یہ دونوں حضرات سمجھتے ہیں کہ اگر ام الکتاب سورۂ فاتحہ کا بھی نام ہوگا تو اشتباہ ہوگا۔ یہ اس سورت کا "اُمّ القرآن" بھی کہنا پسند نہیں کرتے حالانکہ حدیث صحیح جو ترمذی میں ہے اور جسے ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے بروایت حضرت ابوہریرہؓ سورۂ فاتحہ کے لئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ام القرآن کا نام مروی ہے پھر حسن وابن سیرینؒ صرف اشتباہ سے بچنے کے لئے اس نام کو غیر مناسب بتا رہے ہیں ورنہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس نام کے منقول ہونے کے بعد قیل وقال کی کیا گنجائش ہے۔

اس سورت کا نام "الحمد" بھی ہے اور الصلوۃ بھی، الصلوۃ اس لئے کہتے ہیں کہ ایک حدیث میں ہے قسمت الصلوۃ بینی وبین عبدی نصفین۔ یہاں الصلوۃ سے مراد یہی سورۃ فاتحہ ہے۔ غالباً الصلوۃ اسی وجہ سے کہا گیا کہ یہ نماز کی شرائط میں سے ہے۔ اس کا ایک نام سورۃ شفاء بھی ہے۔ مسند دارمی میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سورۃ فاتحہ تمام امراض ظاہری و باطنی کے لئے شفاء ہے بجز موت کے اس کا کوئی علاج نہیں ایک نام اس کا الرقیہ بھی ہے جس کے معنی "منتر" کے آتے ہیں یہ نام بھی خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ سے منقول ہے۔

کافیہ بھی اس کا نام ہے اور اساس القرآن بھی وافیہ، سورہ کنز بھی اس کا نام ہے زمخشری نے کشاف میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔

عام طور پر اسے مکی سمجھا جاتا ہے ابن عباس، قتادہ و ابوالعالیہ کی رائے یہی ہے لیکن ابوہریرہ، مجاہد عطاء بن یسار اور زہری اسے مدنی قرار دیتے ہیں جب کہ ایک قول وہ بھی ہے جس کا سطور بالا میں ذکر گذرا یعنی مکہ و مدینہ میں اس کا نزول ہوا۔ ابواللیث سمرقندی کی رائے ہے کہ اس سورت کا نصف مکہ میں نازل ہوا اور نصف مدینہ میں ان کی رائے قرطبی نے اپنی تفسیر میں نقل کی ہے حالانکہ یہ بالکل غلط ہے ابھی احقر نے لکھا تھا کہ یہ قرآن مجید کی وہ پہلی سورت ہے جس کا مکمل نزول یکبارگی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا۔

سورۃ فاتحہ کی سات آیتیں ہیں۔ یہی مشہور و متفق علیہ قول ہے اگرچہ عمرو بن عبید نے آٹھ آیتیں قرار دی ہیں اور حسین جعفی کل چھ ہی کہتے ہیں۔ یہ دونوں قول نہ صرف ناپسندیدہ بلکہ متروک ہیں۔

اس سورت کے پچیس (۲۵) کلمات اور ایک سو تیرہ (۱۱۳) حروف ہیں۔

اس سورت سے متعلق بہت سی ایسی روایتیں ہیں جن سے اس کی عظمت نمایاں ہوتی ہے۔ مثلاً مسند امام احمد بن حنبل میں ہے کہ ابوسعید بن معلی رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نماز میں مشغول تھا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے یاد فرمایا لیکن میں نماز کی بنا پر حاضر خدمت نہیں ہو سکا۔ حاضری پر آپ نے فوراً عدم حاضری کی وجہ دریافت کی میں نے نماز کا عذر پیش کیا اس پر آپ نے فرمایا کہ کیا تم نے قرآن مجید کا یہ ارشاد نہیں سنا۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۔ کہ اے مومنو! خدا اور اس کا رسول جب تمہیں حیات آفریں کسی کام کی جانب بلائے تو ان کے بلانے پر لبیک کہو۔ پھر آپ نے فرمایا کہ "میں تمہیں مسجد سے جانے سے پہلے قرآن کی ایک عظیم سورت کی نشاندہی کروں گا۔ آپ نے پھر میرا ہاتھ اپنے دست مبارک میں لیا اور مسجد سے باہر چلے تو میں نے یاد دلایا کہ وہ عظیم سورت کیا ہے جس کے بتانے کا آپ نے وعدہ فرمایا تھا۔ ارشاد فرمایا کہ "ہاں وہ سورۃ فاتحہ ہے۔ جو خدا نے مجھ پر نازل فرمائی"۔ یہ روایت بخاری و ابوداؤد میں ہے نسائی و ابن ماجہ نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ مسلم میں ایک روایت اور موجود ہے راوی حضرت ابن عباس ہیں کہ۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت جبرئیل علیہ السلام حاضر تھے کہ اچانک بجانب آسمان دروازہ کھلنے کی آواز آئی حضرت

جبرئیلؑ نے اپنا سر اٹھایا اور کچھ دیکھ کر فرمایا کہ آج آسمان کا ایک ایسا باب کھولا گیا ہے جو اس سے پہلے کبھی نہیں کھولا گیا تھا اس
میں ایک فرشتہ اتر کر آیا اور آنحضورؐ سے عرض گذار ہوا کہ مبارک ہو دو نور آپکو عنایت کئے گئے ہیں جو آپؐ سے پہلے کسی نبی
و پیغمبر کو نہیں دیئے گئے تھے یعنی سورۂ فاتحہ اور سورۃ بقرہ کی آخری آیتیں خدا تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ
انکے پڑھنے والے کو وہی چیز عنایت کروں گا جو وہ طلب کرتا ہے۔ یہ روایت نسائی میں بھی ہے۔ غرض کہ اس سورت کے فضائل
میں بہت سی روایات ہیں جن سے اس سورت کی فضیلت و رفعت واضح ہے۔

راقم الحروف نے بطور نمونہ صرف ایک دو روایات کا ذکر کیا ہے۔

قاضی بیضاویؒ :۔ نے لفظ سورۃ استعمال کیا ہے یہ سور البلد سے لیا گیا ہے۔ مفسرین کے یہاں سورت کا
مطلب کلام کا اس قدر حصہ ہے جس کا خود کوئی نام ہو۔ اور جس میں کم از کم تین آیات ضرور ہونی چاہئیں۔ اگر یہ سور البلد سے
لیا گیا تو پھر مناسبت یہ ہے کہ فصیل شہر اندرون شہر ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہوتی ہے اسی طرح سورۃ ان تمام مضامین و مطالب پر
حاوی ہوتی ہے جو اس سورت میں موجود ہیں۔ سورت کی اضافت فاتحہ کی جانب اضافت لامیہ ہے۔ اس لئے کہ اضافت کی بھی تین قسمیں
ہیں ایک اضافت لام کی تقدیر کے ساتھ، دوسری فی کی تقدیر کے ساتھ اور تیسری بتقدیر "من" پہلی کی مثال غلام زید
دوسری کی صلوٰۃ اللیل تیسری کی خاتم فضۃ ہے۔

سورہ فاتحہ میں اضافت بتقدیر لام ہے فاتحہ پر تاء نقل کی ہے صفت کے صیغہ کو جب اسمیت کی طرف
منتقل کیا جاتا ہے تو اس میں "تاء" کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔

وعد اور وعید میں فرق یہ ہے کہ وعد کا استعمال مواقع خیر میں ہوتا ہے اور وعید شر کیلئے مستعمل ہے
قاضی صاحب نے جن چار چیزوں کا تذکرہ کیا انکی اہمیت اس طرح ظاہر ہے کہ نزول قرآن کا مقصد مبدا و معاد کی معرفت اور اپنے معاد کو درست کرنے کی فکر ہے
ثنا، خدا تعالیٰ کی عبادت، مامورات و منہیات سے مبدا کا علم ہوتا ہے اور وعد و وعید معاد سے آشنائی کا ذریعہ ہے۔

سورۂ فاتحہ میں الحمد سے یوم الدین تک خدا تعالیٰ کی حمد و ثنا ہے اور ایاک نعبد میں خدا
تعالیٰ کے اوامر پر عمل کرنے اور منہیات سے خود کو محفوظ رکھنے کا اعلان ہے انعمت علیہم میں وعدہ کا پہلو نمایاں ہے اور
غیر المغضوب علیہم و لا الضالین کا لہجہ وعید کا ہے۔ اور یہی قرآن مجید کے مضامین و مطالب ہیں جب سورۂ
فاتحہ میں ان مطالب کی جانب اشارہ ہے تو اسے کل قرآن کے مطالب پر حاوی سمجھنا چاہئے اس حقیقت کے پیش نظر سورۂ فاتحہ
کے اسماء میں ام القرآن کا بھی تذکرہ بہت برجستہ ہے۔ بچے اپنی پریشانیوں میں ایک ہی پُرشفقت ہستی کی جانب متوجہ ہوتے
ہیں اور وہ ماں ہے۔ اسی طرح ماں کی شخصیت میں مرجعیت اگرچہ اپنی اولاد ہی کے لئے ہے۔ تو تمام مضامین قرآن سورۂ
فاتحہ کی جانب لوٹ رہے ہیں اور اس بنا پر اس کا نام ام القرآن انسب ہے۔

او علی جملۃ معانیہ من الحکم النظریۃ والاحکام العملیۃ التی

هي سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء وسورة الكنز والوافية والكافية لذالك وسورة الحمد والشكر والدعاء وتعليم المسئلة لاشتمالها عليها والصلوٰة لوجوب قراءتها واستحبابها فيها والشافيه والشفاء لقوله صلى الله عليه وسلم هي شفاء لكل داء والسبع المثاني لانها سبع آيات بالاتفاق الا ان منهم من عد التسمية آية دون انعمت عليهم ومنهم من عكس وتثنى في الصلوٰة او الانزال ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوٰة وبالمدينة لما حولت القبلة وقد صح انها مكية لقوله تعالىٰ ولقد آتيناك سبعًا من المثاني وهو مكي ۔

ترجمہ :۔ قرآن مجید میں تفصیلاً جو چیزیں بیان ہیں یا وہ احکام نظریہ ہیں یا احکام علمیہ اور ان احکام پر عمل ہی جادۂ مستقیم پر گامزنی ہے، اور یہیں سے اہل سعادت کے مراتب عالی اور بندگان شقاوت کا تنزل و انحطاط معلوم ہوتا ہے ۔

سورۂ فاتحہ کے مزید نام کنز، وافیہ، کافیہ وغیرہ ہیں اس کا نام سورۂ حمد بھی ہے سورۂ شکر بھی سورۂ دعاء بھی تعلیم المسئلہ بھی چونکہ خداوند تعالیٰ سے سوال کرنے اور مانگنے کا طریقہ اس سورت میں تعلیم کیا گیاہے۔ سورۂ صلوٰۃ بھی اسے کہتے ہیں اس لئے کہ اس کی قرأت نمازیں یا واجب ہے یا مستحب۔ شافیہ وسبع مثانی بھی اس کے نام ہیں اس سورت میں بالاتفاق سات آیتیں ہیں۔ ہاں کچھ حضرات تسمیہ کو ایک مستقل آیت شمار کرتے ہیں اور انعمت علیہم کو آیت نہیں کہتے۔ اور بعض اس کا عکس کرتے ہیں۔ بعض حضرات اسے مثانی کہنے کی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ اس کا نماز میں تکرار ہوتاہے یا اس کا نزول مکرّر ہواہے اولاً مکہ میں اور ثانیاً مدینہ میں قرآن مجید میں ہے لقد آتیناک سبعًا من المثانی یہ آیت مکہ میں نازل ہوئی اور اس میں مکہ میں سبع مثانی کے نزول کی اطلاع دی گئی تو یقیناً سورۂ فاتحہ مکی ہوگی۔

تشریح :۔ قاضی صاحبؒ نے احکام نظریہ وعملیہ کا تذکرہ کیا ان کی تشریح ہے کہ جن چیزوں سے صرف ذات کی معرفت مقصود ہو جیسے عقائد انھیں احکام نظری کہتے ہیں اور جہاں مقصد صرف عمل ہو معرفت ذات پیش نظر نہ ہو۔ وہ احکام عملی کہلاتے ہیں جیسے اسلام کے جملہ احکام۔ مصنفؒ نے اس موقعہ پر التی هي سلوك الطريق المستقيم کے الفاظ استعمال کئے ہیں اس کے بارے میں بعض شارحین کی رائے یہ ہے کہ قاضی صاحب اس سے عملی احکام کی جانب اشارہ کر رہے ہیں۔ اور اطلاع

علی مراتب السعداء الخ سے احکام نظری کی جانب اشارہ دے رہے ہیں۔ اس تشریح کے پیش نظر ترجمہ یہ ہونا چاہئے کہ سورۂ فاتحہ قرآن مجید کے تمام مضامین پر اجمالاً رہنمائی کرتی ہے جن کا حاصل احکام عملی و نظری ہے۔ عملی احکام سے صراط مستقیم پر چلانا مقصود ہے اور نظری احکام کا مقصد خوش نصیب و سیاہ بخت انسانوں کے احوال و مراتب پر اطلاع۔ مگر بعض شارحین اس تشریح کو مناسب و برجستہ نہیں کہتے ان کا خیال ہے کہ اگر یہ تشریح قبول کی گئی تو سلوک طریق مستقیم میں عقائد کی ضرورت نہ رہی اور مراتب سعادت و شقاوۃ میں عمل کی احتیاج نہ رہی حالانکہ دونوں ضروری ہیں چونکہ طریق مستقیم کا سلوک ممکن نہیں جب تک کہ عقائد درست نہوں اور سعید و شقی کو پہچاننا دشوار ہے تاوقتیکہ یہ معلوم نہ ہوکہ کونسا کام موجب سعادت ہے اور کونسا سبب شقاوت ہے اس لئے یہ شارحین کہتے ہیں کہ "اللتی" کو معانی کی صفت قرار دیکر ہر ایک کو دونوں کا بیان کہا جائے اللتی کے بعد تفید مقدر ہوگا اور اس میں جو ضمیر ہے وہ معانی کی طرف لوٹے گی۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ سورۂ فاتحہ معانی قرآن یعنی احکام نظری و عملی پر مشتمل ہے اور ان معانی کا نتیجہ راہِ راست پر چلنا اور سعادۃ و شقاوۃ کے مراتب پر اطلاع ہے اس کے بعد قاضی صاحب نے سورۂ فاتحہ کے کئی نام ذکر کرکے وجوہ تسمیہ کی جانب مختصر اشارے کئے ہیں جن کی جانب خاکسار ابتدا میں کچھ اشارے کر آیا ہے۔

سورۂ فاتحہ کے متعلق نماز میں قرات کو جو واجب یا مستحب قاضیؒ نے بتایا وہ اس لئے کہ حضرت امام شافعیؒ سورۂ فاتحہ کی قرات نماز میں فرض کہتے ہیں جب کہ امام ابوحنیفہؒ مستحب یعنی غیر فرض قرار دیتے ہیں۔ قاضیؒ نے مستحب سے امام اعظمؒ کے مسلک کی جانب اشارہ کیا ہے اور یہ لفظ غیر فرض کے معنی میں استعمال ہے تو واجب پر بھی شامل ہوگا کہ وہ فرض نہیں ہے۔ ہر دو امام کے دلائل فقہی کتب میں تفصیل سے ملیں گے۔

قاضی صاحبؒ نے سورۂ فاتحہ کا ایک نام سبع مثانی بیان کرتے ہوئے کچھ اختلافی مسائل کی جانب اشارہ کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ سبع مثانی دو لفظوں سے مرکب ہے سبع تو اس لئے کہ اس میں سات آیتیں ہیں بسم اللہ پہلی آیت الحمد للہ رب العالمین دوسری الرحمان الرحیم تیسری مالک یوم الدین چوتھی ایاک نعبد وایاک نستعین پانچویں، اھدنا الصراط المستقیم چھٹی اور صراط الذین الخ ساتویں۔

یہ ان کے خیال کے مطابق تشریح ہے جو بسم اللہ کو سورۂ فاتحہ کا ایک جز قرار دیتے ہیں۔

اور جو بسم اللہ کو جزو سورۂ فاتحہ نہیں مانتے ان کے خیال میں پہلی آیت الحمد للہ رب العالمین ہے اور صراط الذین انعمت علیہم آیت ششم اور غیر المغضوب علیہم ولا الضالین آیت ہفتم۔

غرضیکہ ہر دو خیال پر آیات سورۂ فاتحہ کل سات ہی بنتی ہیں اس لئے سبع کہنا بالکل درست ہے۔ اور یہ اتفاق جمہور علما کا ہے اس لئے حسن بصریؒ و جعفیؒ کے اقوال بحوالہ ابن کثیرؒ جو ابھی پیش کئے گئے تھے جن میں آیات سورۂ فاتحہ آٹھ بتائی گئی ہیں صحیح تحقیق بھی نہیں۔ اور شاذ قول ہونے کی بنا پر قاضی صاحبؒ کے "بالاتفاق" کی تصریح سے متصادم نہیں۔

سبع مثانی کا دوسرا جز یعنی المثانی مثنیٰ کی جمع ہے جیسا کہ مَنۡہیٌّ کی جمع مَنَاھِی آتی ہے مثانی کا ترجمہ مکرر کی ہوئی

چیز۔ چونکہ سورۂ فاتحہ نماز کی ہر رکعت میں پڑھی جاتی ہے اور ہر نماز میں پڑھی جاتی ہے اس کو مثانی کہا گیا یا اس کا نزول مدینہ و مکہ دونوں جگہ ہوا۔ اور مکرر ہوا۔ اس لئے مثانی کہتے ہیں۔

قاضی صاحب کے انداز عبارت سے محسوس ہوتا ہے کہ ان کے خیال میں سورۂ فاتحہ کا نزول ثانیاً مدینہ میں مشتبہ ہے چونکہ انہوں نے اسلوب یہ اختیار کیا ہے اِنْ صَحَّ یعنی نزول فی المدینہ کی صحت کو متردد کردیتی ہے مزید برآں کہ مکہ میں اس کے نزول کو یہ کہکر وہ صحیح قرار دے رہے ہیں قد صح انہا مکیۃ بظاہر اس کی وجہ یہ نظر آتی ہے کہ قاضی صاحبؒ کے خیال میں قرآن کے اجزا جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئے وہ مستقل سورت کی حیثیت رکھتے تو مکی و مدنی دونوں اعتبار سے اگر سورۂ فاتحہ کا نزول مان لیا جائے تو سورۂ فاتحہ کا بالاستقلال دو سورتیں ہونا لازم آتا ہے جو صحیح نہیں مگر قاضی صاحب کا یہ خیال چنداں صحیح نہیں اس لئے کہ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ مدینہ منورہ میں سورۂ فاتحہ کا مکرر نزول باقاعدہ سورت کی حیثیت سے نہیں ہوا بلکہ اس کے مضامین کی اہمیت و مطالب کی عظمت کی بنا پر مکرر نازل کیا گیا اور اس حیثیت کا نزول، سورۃ کے استقلال کا مقتضی نہیں ہے۔ بہرحال مکی ہونا یقینی ہے اور اس کی دلیل وہی آیت قرآنی ولقد اٰتینٰک سبعا من المثانی الخ ہے اس آیت کے نزول کے بارے میں بعض تفاسیر میں ہے کہ ابوجہل ایک تجارتی قافلہ کے ساتھ شام سے مکہ واپس آیا یہ وہ زمانہ تھا کہ پیغمبر اسلامؐ اور آپ کے اصحابؓ قحط سالی اور بھوک و افلاس کی شدت میں مبتلا تھے قافلہ کو دیکھ کر آپؐ کی اور حضرات صحابہؓ کی طالبانہ نظریں اٹھنے لگیں جس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ کہ اگر ابوجہل سات قافلے اپنے پاس رکھتا ہے تو کیا ہوا، چونکہ وہ ایک دنیاوی سرمایہ سے زیادہ نہیں آپ کو وہ سات آیت عطا کی گئیں جو دارین کی فوز و فلاح سے قریبی تعلق رکھتی ہیں۔ اس لئے آپؐ کو عطا کردہ خزانہ ابوجہل کے قافلوں سے بہت گرانقدر ہے۔

یہ شانِ نزول بھی سورۂ فاتحہ کے مکی ہونے کو مضبوط کریگا۔ چونکہ ابوجہل کا تعلق مکہ سے ہے نہ کہ مدینہ سے۔ نیز نماز مکہ معظمہ میں آپ پر فرض ہو چکی تھی اور ڈیڑھ سال سے زائد آپؐ قبل الہجرت مکہ میں نماز پڑھتے رہے ادھر سورت فاتحہ کو جو نماز کے ساتھ ایک خصوصیت ہے اس سے محسوس ہوتا ہے کہ سورۂ فاتحہ مکہ میں نازل ہو چکی ہو۔ ورنہ ڈیڑھ ($1\frac{1}{2}$) سال کے طویل عرصہ کی یہ نمازیں بغیر سورۂ فاتحہ کے تسلیم کرنا ہونگی جو صحیح نہیں۔

قاضی صاحبؒ کی عبارت ثنی فی الانزال جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۂ فاتحہ کے نزول کا سلسلہ اب بھی ہے۔ حالانکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کائنات سے تشریف لے جانے کے بعد نزول قرآنی کا سلسلہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو گیا اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ قاضی صاحبؒ نے ماضی میں پیش آمدہ واقعہ کو حال سے تعبیر کر دیا۔ یعنی نزول مکرر تو سورۂ فاتحہ کا بدور نبوت ہوا تھا جو ماضی کی ایک داستان ہے اور الفاظ وہ استعمال کرلئے گئے جن کا تعلق حال سے ہے۔ جیسا کہ کوئی شخص خواب بیان کرتا ہے تو کہتا ہے کہ "پھر میں دیکھتا ہوں" یہ صیغہ برائے حال ہے۔ حالانکہ ماضی اور گذشتہ دور میں اس نے خواب دیکھا تھا۔

ایک اشکال اور بھی ہو سکتا ہے وہ یہ کہ ۔ سورۂ فاتحہ کو مثانی بطریق جمع نہ کہا جائے جب کہ ایک ہی سورت ہے گو نزول مکرر ہوا کو ۔ مُثناۃ کہلائے جانے کی زیادہ مستحق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ۔ آیات چونکہ متعدد ہیں اسلئے مثانی کہدیا گیا اس موقعہ پر مکی و مدنی کی بھی قدرے تفصیل معلوم کرنا ضروری ہے ۔

مکی :۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دور قبل الهجرۃ ہے ۔ اور ہجرۃ کے بعد کا دور مدنی کہلاتا ہے ۔

بعض مفسرین کی رائے یہ ہے کہ ۔ قبل ہجرۃ جو اجزاء قرآن کے نازل ہوئے وہ مکی کہلائیں گے ۔ اگرچہ ان کا نزول مکہ سے باہر ہوا ہو ۔ اور ہجرۃ کے بعد نازل ہونے والے قرآنی اجزاء مدنی قرار دیئے جائیں گے خواہ نزول اندرونِ مدینہ یا بیرونِ مدینہ کہیں بھی ہو ۔

۲ ۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر اہل مکہ سے خطاب ہے تو سورت مکی کہلائے گی اگرچہ اس کا نزول کہیں ہوا ہو اور مدنی وہ سورتیں ہیں جن میں اہل مدینہ کو خطاب کیا گیا ہے ۔

تیسری رائے یہ ہے کہ مکہ میں نازل شدہ حصہ مکی اور مدینہ میں نازل شدہ مدنی بالعموم مکی سورتوں میں آغاز یاایہا الناس کے ساتھ ہے اور بیشتر تردید کفر و شرک ۔ یہودیت و نصرانیت کی بے بیت پرستی کے پرخچے اڑائے گئے ہیں اور تقلید بالآباء کے نظریہ کو شکست و ریخت کیا گیا ہے ۔ آخرت کی یاددہانی کراتے ہوئے فکر آخرت و محاسبۂ آخرت کے تصورات کو بیدار کیا گیا ہے ۔ جب کہ مدنی سورتوں کے عمومی مضامین نفاق کی جڑوں پر تیشہ زنی ، منافقین کے بھیانک چہروں سے نقاب کشائی ، احکام شریعت کا تسلسل ، تعلیم جہاد و جہاد میں اخلاص کا حکم آخرت سازی ، دنیاوی حکومت اور اس کے طور و طریق وغیرہ سے تعلق رکھتے ہیں ۔ ان سورتوں میں بیشتر آغاز کلام یاایہا الذین آمنوا سے ہوتا ہے ۔ یہ گویا کہ مکی و مدنی سورتوں میں معنوی فرق ہے ۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

من الفاتحة وعليه قراء مكة والكوفة وفقهاءهما وابن المبارك والشافعیؒ وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاءها ومالك والاوزاعی ولم ينص ابوحنيفةؒ فيه بشئ فظن انها ليست من السورة عنده وسئل محمد بن الحسن الشيبانی عنها فقال ما بين الدفتين كلام الله ۔

ترجمہ :۔ تسمیہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے ۔ اور یہی رائے مکہ و کوفہ کے قراء ، فقہاء عبداللہ بن مبارک اور الشافعی الامام کی ہے ۔ مدینہ بصرہ اور شام کے قاری اور یہاں کے فقہاء امام مالکؒ اور امام اہل شام عبدالرحمن الاوزاعی یہ سب بسم اللہ کو سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں مانتے امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کے متعلق کوئی ایسی وضاحت نہیں ملتی ۔

جس سے معلوم ہو کہ آپ کی رائے اس اختلاف میں کیا ہے۔ اس عدم وضاحت سے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ ابو حنیفہ بھی بسم اللہ کو سورۂ فاتحہ کا جز نہیں مانتے۔ حالانکہ ان کے مشہور شاگرد امام محمدؒ کی تصریح ہے۔ کہ جب ان سے دریافت کیا گیا کہ آیا بسم اللہ، سورۂ فاتحہ کا جز ہے یا نہیں تو فرمایا کہ جو کچھ قرآن میں ہے قرآن ہی کا حصہ ہے۔

تشریح:۔ اس سے پہلے کہ ہم قاضی صاحب کی عبارت کو حل کریں استعاذہ یا تعوذ کے متعلق کچھ عرض کرنا ضروری ہے چونکہ قاضی صاحب نے اس پر توجہ نہیں کی حالانکہ قبل التسمیہ استعاذہ کا حکم خود قرآن مجید سے ثابت ہے۔

فاذا قرأت القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم ۔ یا اما ینزغنک من الشیطان نزغ فاستعذ باللہ انہ ھو السمیع العلیم۔

اس کے علاوہ بھی اور بہت سی آیات ہیں جن میں ابلیس کے خفیہ دجل وفریب وباطنی ریشہ دوانیوں سے محفوظ رہنے کے لئے اللہ الواحد القہار کی پناہ تلاش کرنے کا حکم ہے تو پھر قاضی صاحب نے تعوذ پر کوئی گفتگو نہیں فرمائی درآنحالیکہ امت کا معمول بھی یہی ہے کہ تلاوت قرآن کا آغاز اعوذ باللہ سے ہوتا ہے اور بسم اللہ اس کے بعد۔ لعلہ ترک بحث الاستعاذۃ لان فیہا لیس اختلاف الفقہاء کما وقع الاختلاف فی التسمیۃ بینہم۔ اقول ان ابیت ھذا جوابًا عن القاضیؒ من نفسی ولکن ھذا التاویل غیر معقول لان فی الاستعاذۃ لاختلاف ایضًا وان لم یکن ھذا الاختلاف فی الجزئیۃ وعدمہا ولکن الاختلاف اھم وفلذا اقتحم نفسی فی ھذا المبحث۔

استعاذہ کب ہوگا ـــــــ؟

بعض حضرات کی رائے ہے کہ استعاذہ بعد التلاوۃ ہوگا انکی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں فاذا قرأت القرآن ہے جو قرات قرآن کے بعد استعاذہ کا حکم دے رہی ہے کما ھو الظاھر من فاستعذ باللہ یہ رائے حمزہ کی ہے ابو حاتم سجستانی نے حمزہ کے بارے میں یہی نقل کیا ہے بلکہ بعض حضرات نے یہ خیال خود ابو ہریرہؓ کی جانب بھی منسوب کیا۔ رئیس التابعین ابراہیم نخعیؒ اور غیر مقلدین کے امام ابو داؤد ظاہری کا بھی یہی خیال بتایا گیا ہے۔ قرطبیؒ نے مالکؒ علیہ الرحمۃ کا بھی یہی قول ذکر کیا ہے۔ قرطبی خود مالکی المذہب ہیں اور ان کی وضاحت بسلسلۂ اقوال مالکؒ جاندار ہے لیکن ابن عربی المالکی نے قرطبی کی اس تصریح کو قبول نہیں کیا بلکہ لکھا ہے کہ امام مالکؒ کا ہرگز یہ خیال نہیں۔ رازیؒ نے ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ استعاذہ اول و آخر قرات ہر دو موقعہ پر ہونا چاہئے۔ چونکہ دلائل دونوں جانبوں پر موجود ہیں۔ یہ بھی لکھا ہے کہ قرات وتلاوت جبکہ خوش الحانی وتدبر کے ساتھ ہو تو نفس میں اعجاب کی کیفیت پیدا ہونا متوقع ہے خود تلاوت اہم ترین عبادت ہے اور عبادت کی ادائیگی پر ابلیس ایک کبر کی کیفیت پیدا کرتا ہے کہ مجھے اتنی بڑی عبادت کی توفیق ہوئی حالانکہ توفیق من اللہ ہے لا من نفس التالی والقاری، اس لئے استعاذہ بعد التلاوۃ ہونا چاہئے۔ لیکن۔ جمہور کی رائے ہے بلکہ معمول یہی ہے کہ استعاذہ تلاوت سے پہلے ہو قال

الجیم پھر معنی فاذا قرأت القرآن - اذا اردت القرأۃ کما فی قولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ
ای اذا اردتم الصلوٰۃ - نیز اس مقصد کے لئے کچھ احادیث بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ استعاذہ قبل التلاوۃ ہوگا نہ کہ بعد التلاوۃ
چنانچہ مسند امام احمد بن حنبل میں ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل فاستفتح صلاتہ
وکبّر ویقول اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم الخ اس مقصد کی روایتیں سنن اربعہ، مسند
ابویعلیٰ وغیرہ میں ہیں ان احادیث کی تفصیل آپ کو کتاب الاذکار والفضائل الاعمال میں مل جائے گی۔

استعاذہ واجب ہے یا مستحب۔؟

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ مستحب ہے واجب نہیں تاہم اس کو ترک کرنے والا گنہگار ہوگا عطاء بن ابی رباح کی رائے ہے کہ
استعاذہ واجب ہے جب بھی تلاوت وقراءت کرے پڑھنا ضروری ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اوّل تو خدا تعالیٰ نے امر کا صیغہ
استعمال فرمایا فاستعذ نیز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اسے ہمیشہ پڑھتے رہے اور یہ بھی کہ اس سے شیطان بھاگتا ہے شیطان
کا دفع کرنا واجب ہے ایک واجب کو حاصل کرنے کے لئے دوسری چیز بھی واجب ہوگی۔

بعض اہل علم کی رائے ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر استعاذہ واجب تھا امت پر نہیں۔ ابن سیرین
کہتے ہیں کہ عمر میں اگر ایک بار بھی کسی نے استعاذہ کرلیا تو فرضیت استعاذہ ادا ہوگئی۔

مسئلہ:۔ اگر کوئی شخص کچھ لکھوا رہا ہے تو بہتر ہے کہ تعوذ بھی لکھوائے اگر بجائے لکھوانے کے دل ہی دل میں پڑھتا
ہے تو بھی کوئی حرج نہیں۔

نماز میں استعاذہ بخیال امام ابوحنیفہؒ تلاوت کے لئے ہے اور ان کے شاگرد ابویوسفؒ کی رائے ہے کہ یہ نماز کے لئے ہے۔
.... - امام ابویوسفؒ کے قول کے مطابق مقتدی کو پڑھنا ہوگا حالانکہ ان کے خیال میں وہ قراءت نہیں
کرے گا۔ فتویٰ امام اعظم کے قول پر ہے۔

لطیفہ۔ استعاذہ منہ کی طہارت ہے جو کچھ آدمی نے لغوگوئی کی ہے اور اس کے باطنی اثرات مرتب ہوئے تعوذ ان گندے
اثرات سے منہ کو دھو دیتا ہے تعوذ میں خدائے تعالیٰ کی کبریائی اور اس کی بے پناہ قدرتوں کا اقرار اور اپنی بندگی کا اعتراف ہے گویا کہ
بندہ نے یہ تسلیم کرلیا کہ شیطان کے مقابلہ کی مجھ میں ہمت نہیں خدا تعالیٰ ہی اس کے حملوں سے محفوظ کرسکتا ہے۔

قاضی صاحبؒ نے بسم اللہ کو سورۂ فاتحہ کا جزء قرار دے کر فقہ شافعیؒ کی نمائندگی کی ہے جب کہ حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ
تسمیہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں۔ دلائل آگے آتے ہیں۔

جہاں تک سورۂ نمل کا تعلق ہے اس میں تسمیہ سورۂ نمل کا جزء ہے لیکن ہر سورۃ کی ابتداء میں کیا بسم اللہ جزء ہے
یا نہیں۔ یہی مسئلہ اختلافی ہے۔

امام مالکؒ اور متقدمین احناف کی رائے ہے کہ تسمیہ قرآن ہی کا جزء نہیں سورۂ فاتحہ سے جزئیت کا تعلق تو بعد کی چیز ہے

یعنی امام مالکؒ نماز میں جہراً و سراً بسم اللہ پڑھنے کی اجازت نہیں دیتے۔

اور احناف قرآن کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بتواتر منقول ہوا۔ اور جس کے نقل و تواتر میں کوئی شبہ بھی نہیں۔ یہ بلاشبہ کی قید بسم اللہ کو قرآن کا جزء ماننے سے کنارہ ہے چونکہ بسم اللہ کی جزئیت کا مسئلہ مشکوک ہو گیا۔ لیکن احناف کا دو طبقہ متاخرین کہا جاتا ہے بِسْمِ اللّٰہ، کو قرآن ہی کا جزو مانتا ہے۔ اور اس حد تک شوافع میں کوئی اختلاف نہیں۔

اختلاف یہاں سے شروع ہوا کہ تسمیہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں۔ تو حنیفہ کی رائے میں یہ جزء فاتحہ نہیں ہے۔ شوافع جزء ماننے کے باوجود اس میں مختلف ہیں کہ کسی اور سورۃ کا بھی جزء ہے یا نہیں۔ بعض شوافع کا خیال ہے کہ سب سورتوں کا جزء ہے جبکہ بعض کی رائے میں صرف سورۂ فاتحہ کا جزء ہے۔ قاضی صاحبؒ نے دو دعوے بیک وقت کئے ہیں۔ یعنی تسمیہ کی جزئیت قرآن نیز جزئیتِ فاتحہ۔

قراء مدینہ، بصرہ، شام، امام اوزاعیؒ اور امام مالک سورۂ فاتحہ کا بھی جزء نہیں مانتے۔ اور دوسرا دعویٰ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پسندیدہ نہیں۔ الحاصل قاضی صاحبؒ اور علامہ تفتازانی کی تصریحات ایک دوسرے کی متضاد ہیں۔ چونکہ تفتازانیؒ لکھتے ہیں کہ:۔

متقدمین احناف بِسْمِ اللّٰہ کو قرآن ہی کا جزو نہیں مانتے:

اور قاضی صاحب کی وضاحت یہ ہے کہ:۔

قرآن کا جزو تسلیم کر کے سورۂ فاتحہ کے جزو ہونے نہ ہونے میں احناف کا اختلاف ہے

قاضی صاحبؒ کی تصریح احناف کے مسلک کے موافق ہے چونکہ امام ابوحنیفہؒ کا وطن کوفہ ہے کوفہ میں یہ عام شہرت تھی کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزو ہے۔ مسئلہ اہم تھا امام اعظمؒ کی مخالف یا موافق رائے سامنے آنا چاہئے تھی لیکن کوئی رائے سامنے نہیں آئی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں سکوت کیا۔ آپ کی اسی خاموشی کو بعض لوگ سمجھ رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ تسمیہ کو سورۂ فاتحہ کا جزء قرار دیتے ہیں۔

رہی یہ بات کہ قرآن کا تو یہ جزء ہے تو اس میں امام محمدؒ کا یہ جواب کہ جو کچھ قرآن میں ہے وہ قرآن ہے اور بِسْمِ اللّٰہ قرآن میں ہے۔ لہٰذا قرآن کا بلاشبہ جزء ہے۔

حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے قرآن کا آغاز بِسْمِ اللّٰہ سے کیا ان کے عہد میں بسم اللہ قرآن میں لکھی گئی۔ اسلئے جزء قرآن ہونے میں اس کے کوئی شبہ نہیں۔

ولنا احادیث کثیرة منہا ما روی ابو ھریرة رضی اللہ عنہ انہ علیہ الصلوٰة والسلام قال فاتحة الکتاب سبع آیات اولٰہن بسم اللہ الرحمن الرحیم وقول ام سلمةؓ قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمٰن الرحيم الحمد لله رب العلمين اٰية ومن اجلها اختلف فی انها اٰية برأسها او بما بعدها والاجماع علی ان ما بين الدفتين كلام الله والوفاق علی اثباتها فی المصاحف مع المبالغة فی تجريد القراٰن حتیٰ لم يكتب اٰمين۔

ترجمہ: ۔ ہمارے موقف کی تائید میں بہت سی احادیث ہیں ایک روایت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سورۂ فاتحہ" کی سات آیتیں ہیں پہلی آیت بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے ایک اور حدیث حضرت ام سلمہ رض کی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ فاتحہ پڑھی اور بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العلمین کو ایک آیت شمار کیا۔ روایات کی بنا پر یہ مسئلہ اختلافی ہے کہ آیا بسم اللہ مستقل آیت ہے یا یہ کہ مابعد سے مل کر آیت بنتی ہے امت کا اس پر عام اتفاق ہے کہ قرآن میں جو کچھ ہے وہ قرآن مجید ہے۔ نیز پوری امت ہمیشہ سے بسم اللہ کو قرآن میں لکھتی رہی حالانکہ امت کی یہ جد وجہد ہے ، تھی اور رہے گی کہ جو کچھ چیز قرآن میں سے نہ ہو اسے قرآن میں ہرگز نہ لکھا جائے۔ اسی لئے آمین بھی نہیں لکھی جاتی۔

تشریح: ۔ قاضی صاحب شوافع کے اس مسلک پر کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزو ہے دو حدیثیں پیش کرتے ہیں ایک روایت ابو ھریرہ رض دوسری روایت حضرت ام سلمہ رض۔ دونوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزو ہے۔ اگرچہ ایک روایت بتاتی ہے کہ بسم اللہ مستقل آیت ہے اور دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مکمل آیت نہیں۔ بلکہ اپنے مابعد سے مل کر آیت بنتی ہے۔

ان دو روایتوں کے علاوہ قاضی صاحب اجماع امت سے بھی کام لے رہے ہیں جو مستقل حجت ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مابین الدفتین کلام اللہ ہے اور بسم اللہ دفتین میں ہے تو وہ بھی قرآن مجید ہی کا جزو ہوئی۔ مزید ایک دلیل یہ بھی ہے کہ بسم اللہ ہمیشہ قرآن مجید میں لکھی جاتی ہے۔ اگر یہ قرآن سے نہ ہوتی تو ہرگز اسے نہ لکھا جاتا۔ چونکہ امت کا ہمیشہ سے یہ اہتمام رہا کہ غیر قرآن کو قرآن میں لکھنے سے احتیاط کی جائے۔

یہ ہے حاصل قاضی صاحب کی اس بحث کا جو انہوں نے کی ہے۔ لیکن اس پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ قاضی صاحب کو اصل بحث اس پر کرنی چاہئے کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزو ہے یا نہیں؟ یہ قاضی صاحب کے پیش نظر نہیں کہ بسم اللہ قرآن مجید کا جزو ہے یا نہیں۔ لیکن قاضی صاحب نے جو دلائل حدیث کے علاوہ دیئے ہیں وہ سورۂ فاتحہ کا جزو ثابت کرنے میں ہرگز مفید نہیں۔

بعض شارحین نے قاضی صاحب پر وارد اس اشکال کو رفع کرنے کے لئے یہ جواب دیا ہے کہ قاضی صاحب اصلاً اپنے مقصود و مسلک شوافع کو ثابت بھی کرنا چاہتے ہیں نیز اپنے مخالفین کی تردید ان کی مقصود ہے تو حدیثوں سے وہ مسلک شوافع کی کھلی تائید حاصل کر رہے ہیں اور بعد کے دو دلائل یعنی اجماع واتفاق مخالفین کی تردید کے لئے چونکہ قراء مدینہ وغیرہ نے بسم اللہ کو قرآن سے نہیں

مانا اس لئے مصنف ان کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔

مابین الدفتین میں سورتوں کے نام، ہر سورۃ کی تعداد آیات، تعداد رکوع، حروف کی تعداد سورۃ کا مکی یا مدنی ہونا موجود ہے تو کیا یہ سب چیزیں بھی قرآن ہونگی؟ یہ قاضی صاحبؒ کی عبارت پر اشکال ہو سکتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دورِ صحابہ و تابعین میں تیار قرآن کے نسخوں میں یہ سب تفصیلاً نہیں تھیں اور مصنف کے پیش نظر اسی دور کے قرآن کے نسخے ہیں۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ مابین الدفتین میں ۔ ما ۔ مایحتمل فیہ انہا من القرآن کی طرف اشارہ کرتا ہے اور مذکورہ بالا چیزیں قرآن میں شمار نہیں بلکہ یہ خارجی تفصیلات ہیں اس لئے قاضیؒ کی عبارت پر اعتراض صحیح نہ ہوگا۔

شوافع کے مسلک ان کے دلائل سے واقفیت کے بعد احناف کے دلائل بھی سن لیجئے مسلک حنفیہؒ کا اس باب میں وہی ہے کہ بسم اللہ قرآن مجید کے اجزاء میں ہے لیکن سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے چونکہ۔

بخاری و مسلم دونوں میں یہ روایت موجود ہے حضرت انسؓ اپنے بارے میں بیان کرتے ہیں کہ میں ان میں ہوں جنہیں خوش قسمتی سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے دو معزز خلفاء کی اقتداء میں نماز ادا کرنے کی سعادت نصیب ہوئی۔ لیکن میں نے ان میں سے کسی کو نہیں سنا کہ جہری نمازوں میں بھی بسم اللہ کو جہراً پڑھا ہو۔

حضرت انسؓ کے اس بیان سے یہ بات صاف ہوجاتی ہے کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے۔ اگر جزء ہوتا تو جیسے سورۂ فاتحہ کا جہر کیا جاتا ہے بسم اللہ کو بھی بالجہر پڑھنا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

اس کے علاوہ ایک حدیث قدسی۔ (حدیثِ قدسی حدیث کی وہ قسم ہے جس میں معانی والفاظ دونوں منجانب اللہ ہوتے ہیں حدیث قدسی اور قرآن میں فرق یہ ہے کہ نماز میں ادائیگی فریضۂ قراۃ کے لئے قرآن کا پڑھنا ضروری ہے حدیثِ قدسی سے کام نہیں چلے گا۔ حالانکہ حدیثِ قدسی اپنے زور و قوت میں عام حدیثوں سے زیادہ قوی ہے اگرچہ قرآن سے مرتبہ میں کم ہے اس کے علاوہ کچھ اور دقیق فروق بھی ہیں جنہیں جاننے کے لئے تبریز اردو ترجمہ برائے ابریز از مولانا عاشق الٰہی میرٹھی کا مطالعہ مفید تر ہے یہ حضرت عبدالعزیز دباغ کے ملفوظات کا اردو ترجمہ ہے اور اہم علمی مسائل پر مشتمل ایک لطیف تالیف ہے۔)

حدیثِ قدسی کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ سورۂ فاتحہ مجھ میں اور میرے بندے کے درمیان نصف نصف تقسیم ہے چنانچہ جب بندہ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ کہتا ہے تو حق تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں کہ حمدنی عبدی۔ رحمان و رحیم پر فرمایا جاتا ہے اثنی علیّ عبدی یہ روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے اگر ہوتا تو اس حدیث میں آغاز بجائے الحمد کے بِسْمِ اللّٰهِ سے ہونا چاہئے۔

مزید برآں احمد بن حنبلؒ کے مسند میں یہ روایت ہے جسے مشہور صحابی ابن مغفلؓ کے صاحبزادے عبداللہ بیان کرتے ہیں کہ میں نماز پڑھ رہا تھا اور میں نے سورۂ فاتحہ کے جہر کے ساتھ بسم اللہ کو بھی جہراً پڑھ ڈالا میرے والد نے یہ سن لیا تو نماز سے فراغت پر والد نے مجھے ڈانٹ پلاتے ہوئے فرمایا ایاك والبدعۃ وایاك ان تحدث فی الاسلام شیئاً کہ بدعت سے بچو اور اسلام میں کسی

نئی بات کا احداث مت کرو۔ میں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم شیخین رضؓ وحضرت عثمان رضؓ کی اقتدا میں نمازیں پڑھی ہیں ان میں سے کوئی بھی بسم اللہ کو جہراً نہیں پڑھتا تھا۔

ابن مغفل رضؓ کا یہ بیان واضح کرتا ہے کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزو نہیں۔ شوافع کی جانب سے پیش کردہ دلائل از قبیل احادیث کا جواب یہ ہے کہ۔

ام سلمہ رضؓ کی روایت میں آنحضور م کا بسم اللہ کو پڑھنا برائے حصول برکت ہے نہ کہ بارادہ تلاوت نیز ام سلمہ رضؓ کی روایت ضعیف ہے اس لئے کہ عمر بن ہارون البلخی اس کے راوی ہیں اور وہ ضعیف ترین راوی شمار کئے گئے ہیں۔ حافظ ابن کثیر شافعی المذہب ہونے کے باوجود روایت ام سلمہ رضؓ پر تنقید کر رہے ہیں۔ اور رہی روایت ابو ہریرہ رضؓ تو ان کی دو روایتیں ہیں۔ ایک سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ کا جہر کیا۔ اور ایک روایت سے بسم اللہ کے جہر نہ کرنے کی اطلاع ملتی ہے۔

اس لئے یہ دونوں روایتیں ایک دوسرے کی متعارض ہونے کی وجہ سے ناقابل عمل ہیں۔ حافظ ابن کثیر رحؒ نے تصریح کی ہے کہ خلفاء اربعہ، تابعین اور تبع تابعین سے بسم اللہ کا عدم جہر ثابت ہے صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رضؓ کی یہ روایت بھی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آغاز نماز تکبیر اور قراءۃ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ سے ہوتا۔ بلکہ مسلم میں یہ بھی ہے جس کے راوی عبداللہ بن مغفل رضؓ ہیں

لا یذکرون ای الرسول وخلفاءہ بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم فی اول قراءۃ ولا فی آخرھا۔

بسم اللّٰہ کی عدم جزئیت کا مذہب صرف امام ابو حنیفہ رحؒ کا نہیں بلکہ سفیان ثوری واحمد بن حنبل رحؒ کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک رحؒ تو ان سے بھی آگے ہیں وہ بسم اللہ جہراً وسراً دونوں طرح پڑھنے کی اجازت نہیں دیتے۔

اس وقت راقم الحروف کے سامنے ابن کثیر ہے جنہوں نے ظاہر ہے کہ شافعی المذہب ہونے کی بنا پر حنفیہ کے دلائل کا اختصار کیا۔ تفسیر مظہری واحکام القرآن، للجصاص، روح المعانی وغیرہ میں حنفیہ کے دلائل بسیر حاصل ہوں گے انشاء اللہ۔

والباء متعلقۃ بمحذوف تقدیرہ بسم اللّٰہ اقرأ لان الذی یتلوہ مقرو وکذالک یضمر کل فاعل مایجعل التسمیۃ مبدأ لہ وذالک اولی من ان یضمر ابدأ لعدم مایطابقہ ومایدل علیہ او ابتداء ی لزیادۃ اضمار فیہ۔

ترجمہ:۔ بسم اللہ کی باء ایک فعل محذوف سے تعلق رکھتی ہے اصل عبارت یہ ہوگی کہ بسم اللہ اقرأ یہ تقدیر عبارت ہے اس لئے تسلیم کی کہ بعد میں آنے والی چیز پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے تو "اقرأ" فعل جس کا ماخذ قراءت ہے مناسب تر ہوگا۔ بلکہ تسمیہ کرنے والے کو چاہئے کہ ایک ایسے ہی فعل کو تقدیر مانے جو اس کے شروع کردہ کام کے مناسب ہو۔ نیز "اقرأ" کو مقدر ماننا بہتر ہے بجائے لفظ "ابدأ" کے چونکہ مابعد میں کوئی ایسا فعل نہیں ہے جس کے "ابدأ" مناسب ہو۔ مزید برآں "ابدأ" پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ بھی نہیں ہے اور "اقرأ" کی تقدیر "ابتدائی" کے مقابلہ میں بھی برجستہ ہے یہ اس لئے کہ "ابتدائی" میں زائد از ضرورت مقدرات ماننا پڑیں گے (جو نحوی نقطۂ نظر سے صحیح نہیں)

تشریح:- مصنفؒ لفظ بسم، کے بارے میں پانچ مباحث زیر بحث لائے ہیں۔
۱۔ نحوی بحث ۲۔ بحث علم معانی ۳۔ کلامی بحث ۴۔ لغوی بحث ۵۔ تفصیلات متعلقہ رسم الخط۔

۱۔ نحوی بحث:- کا حاصل یہ ہے کہ باسم میں باء حرف جار ہے (حروف جارہ وہ حروف ہیں جو فعل یا شبہ فعل کے معنیٰ کو اسم تک پہونچائیں) اس لئے کوئی فعل ہونا چاہئے جس کے معنیٰ کا ایصال الی الاسم ہو یہ فعل۔ موجود بھی ہوتا ہے اور گاہے محذوف، موجودگی کی صورت میں تو کوئی اشکال نہیں البتہ محذوف ہونے کی صورت میں دو صورتیں ہیں۔

۱۔ یا اس محذوف پر علاوہ حرف جر کے کوئی خاص قرینہ ہوگا۔ ۲۔ یا نہیں اگر قرینہ ہے تو اس سے فعل متعین کو حرف جر کا متعلق بنایا جائے گا۔

۲۔ اور اگر کوئی قرینہ نہیں تو افعال عامہ میں سے کسی فعل کی تقدیر ہوگی (افعال عامہ مثلاً حاصل، کائن، ثابت وغیرہ) اور چونکہ بسم اللہ میں حرف جار تو ہے لیکن متعلق محذوف ہے تو دو صورتیں زیر بحث رہیں گی۔ مقدر یا فعل ہوگا یا اسم اور چونکہ فعل کی دو قسمیں ہیں ایک عام اور دوسرا خاص۔

تو بعض محققین ابدأ فعل عام کو مقدر مانتے ہیں ان کا خیال ہے کہ ابدأ فعل عام ہے اور ظرف مستقر کا متعلق بالعموم افعال عامہ سے ہوتا ہے، نیز یہ بھی کہتے ہیں کہ ابدأ کو مقدر ماننے کی صورت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی مطابقت کی سعادت بھی ...... نصیب ہوگی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کل امری ذی بال لم یبدأ الخ :-
اس فرمان نبوی میں لم یبدأ استعمال ہوا ہے ابدأ جس سے بھرپور مطابقت رکھتا ہے۔ جب کہ دوسرے مفسرین جملہ اسمیہ بنانے کی فکر میں ہیں۔ اور اس لئے وہ "ابتداءی" مقدر مانتے ہیں ان کا خیال ہے کہ جملہ اسمیہ دوام پر دلالت کرتا ہے اور کسی شئی کی مداومت (جو حاصل جملہ اسمیہ سے ہوگی) حدوث شئے (جو نتیجہ جملہ فعلیہ کا ہے) سے بہتر ہے۔ کوفہ کے نحوی یہی خیال رکھتے ہیں لیکن مصنفؒ نے اقرأ کو مقدر مانا ہے جو فعل خاص ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ تسمیہ کے بعد جو چیز ہے وہ قرأۃ سے تعلق رکھتی ہے اور اقرأ اس کے مناسب ترین ہے بلکہ مصنفؒ نے بطور افادہ ایک عام قانون بیان کر دیا وہ یہ کہ آپ جو چیز شروع کر رہے ہیں اور اس کے آغاز میں بسم اللہ پڑھتے ہیں تو اپنے شروع کردہ فعل کے مناسب فعل مقدر مانئے۔ مثلاً کھانے کے لئے بیٹھ رہے ہیں تو بسم اللہ آکل، پینے کا آغاز کر رہے ہیں تو بسم اللہ اشرب وغیرہ۔ مصنفؒ کو اپنے رجحان پر اصرار ہے اور دوسرے نقطۂ نظر کی تردید میں وہ سرگرم ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ :- جن لوگوں نے ابدأ کو مقدر مانا ہے وہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔ درآنحالیکہ یہاں ابدأ پر دلالت کرنے والا کوئی فعل موجود نہیں۔ "ابتداءی" کی تقدیر ماننے والوں پر ان کی تردید یہ ہے کہ اس میں حذف زیادہ ماننا پڑتا ہے چونکہ آپ "ابتداءی" کو مبتدا مؤخر قرار دیں گے اور بسم اللہ کو "حاصل، کائن، ثابت" کے متعلق کہہ کر خبر بنائیں گے۔ اس صورت میں آپ کو اولاً تو ابتدائی مقدر تسلیم کرنا پڑا۔ اور مستزاد کائن، یا ثابت بخلاف اقرأ کے کہ اس میں عبارت زیادہ مقدر نہیں ماننا پڑتی درآنحالیکہ نحاۃ کی تصریح ہے کہ قلیل ترین محذوفات

کثیر کے مقابل میں بہتر ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گا کہ خود لفظ "اقرأ" کی تقدیر "قرأتی" کے مقابلہ میں بہتر ہے۔ چونکہ "قرأتی" میں وہی ناپسندیدہ کثیر محذوفات کا جھگڑا ہے نیز ایک تردید ابتدائی کی تقدیر پر یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حسب تصریح مصنفؒ اس لفظ پر دلالت کرنے والا کوئی فعل موجود نہیں اور جواب ان کا جو ابدأ کو مقدر کہتے ہیں یہ ہے کہ یہ کوئی عام قانون نہیں ہے کہ ہمیشہ ظرف مستقر کا متعلق فعل عام ہو بلکہ دستور یہ ہے کہ محذوف پر جب کوئی خاص قرینہ نہ ہو تو فعل عام مقدر مانا جاتا ہے اور قرینہ یہاں موجود ہے تو فعل خاص مقدر ماننا انسب ہے۔ اور ان کی یہ دلیل کہ ابدأ کی صورت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے مطابقت ہو گی اس کا جواب یہ ہے کہ جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لفظ "ابدأ" پر اصرار نہیں فرما رہے ہیں بلکہ آپ کے ارشاد کا اصل رخ اس جانب ہے کہ ہر چیز کا آغاز خدا تعالیٰ کے نام نامی کے ساتھ ہونا چاہئے خواہ وہ لفظ "ابدأ" ہو یا کوئی اور لہذا یہ دلیل بھی مفید مطلب نہیں۔

اشکال اور اس کا حل:۔ قاضی صاحبؒ نے لکھا ہے کہ ہر کام کرنے والا اسی فعل کو مقدر مانے گا جس کے لئے بسم اللہ کو ذریعۂ آغاز بنایا ہے حالانکہ ایسا نہیں۔ بلکہ اصل یہ ہے کہ اس لفظ کی تقدیر کی جاتی ہے جو شروع کردہ کام پر دال ہو۔ اس لئے قاضی صاحب کا بیان کردہ کلیہ صحیح نہ رہا۔ حل :۔ اس اشکال کا یہ ہے کہ مصنف کی عبارت اس طرح ہے:۔

یضمر لفظاً یدل علی ما یجعل التسمیۃ مبدأ لہ

ترجمہ اس کا یہ ہو گا کہ ایسے لفظ کی تقدیر ہونی چاہئے جو شروع کئے ہوئے کام پر دلالت کرتا ہو نیز آپ یہ بھی جواب دے سکتے ہیں کہ لفظ "ما" میں استخدام کی صنعت پیش نظر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ما سے مراد دال ہے اور لہ کی ضمیر مدلول کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس طرح قاضی صاحبؒ کا بیان کردہ کلیہ شکست و ریخت سے محفوظ ہو گیا۔

وتقدیم المعمول ههنا اوقع کما فی قوله تعالیٰ بسم الله مجریها وقوله تعالیٰ ایاك نعبد لانه اهم وادل علی الاختصاص وادخل فی التعظیم واوفق للوجود فان اسمه تعالیٰ مقدم علی القرأة کیف لا وقد جعل آلة لها من حیث ان الفعل لا یتم ولا یعتد به شرعاً مالم یصدر باسمه تعالیٰ لقوله علیه الصلوٰة والسلام کل امر ذی بال لم یبدأ فیه ببسم الله تعالیٰ فهو ابتر۔

ترجمہ:۔ اور تسمیہ میں معمول کو مقدم رکھنا وقیع ہے چونکہ خود خدا تعالیٰ نے بھی ذکر کردہ آیات میں معمول کو مقدم رکھا ہے اور یہ اس لئے کہ تقدیم کسی چیز کی اہمیت کی علامت ہے مزید برآں اختصاص کو بھی نمایاں کرتی ہے مستزاد یہ کہ عظمت کو واضح کرتی ہے بلکہ اسم کے وجود کے مطابق بھی ہے چونکہ باری تعالیٰ کا نام قراءت پر مقدم ہے اور یہ اس لئے کہ اسم خدا قراءت کا ذریعہ ہے کسی فعل کا آغاز شرعاً اس وقت تک معتبر اور مکمل نہیں تاوقتیکہ خدا تعالیٰ

کے نام کے ساتھ اس کی ابتداء نہ ہو۔ اسی حقیقت کی جانب قول پیغمبر علیہ السلام مشیر ہے کہ جس کام کا آغاز آپ خدا تعالیٰ کے نام سے نہ کریں۔ درآنحالیکہ وہ اہم ہو (قدرتی طور پر) ناقص و ناتمام رہے گا۔

تشریح:۔ بظاہر مصنفؒ کی یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے لیکن اسے نہ بھولئے کہ سابق میں پانچ مباحث قائم کئے گئے تھے جن میں سے صرف ابھی ایک یعنی نحوی بحث کا تذکرہ ہوا۔ باقی ماندہ چار بحثیں بدستور آرہی ہیں تو اشکال یہ ہے کہ "بسم اللہ کا متعلق اقرأ" ہے یا کوئی اور، تاہم یہ عامل اور بِسْمِ اللّٰہِ معمول ہے اور یہ آپ جانتے ہیں کہ معمول عامل کی خواہش کا نتیجہ ہے۔ اس طرح عامل طالب ہوگا اور معمول مطلوب، طالب مقدم رہتا ہے مطلوب مؤخر، جب کہ یہاں مطلوب طالب پر مقدم ہوگیا۔

قاضی صاحب نے اس اعتراض کو صاف کرنے کے لئے کچھ جوابات دیئے ہیں۔ جوابات کا حاصل یہ ہے کہ معترض نے جو کچھ کہا اور سمجھا یعنی تقدیم علی المعمول وہ علی الاطلاق نہیں ہے۔ بلکہ کہیں کہیں معمول کو مقدم کرنا زیبا ہوتا ہے اور یہاں یہی وجہ زیبائی پیش آگئی۔ خود خدائے تعالیٰ نے بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا اور اِيَّاكَ نَعْبُدُ میں ان ہی وجوہ کی بنا پر معمول کو مقدم کردیا لیکن یہ جواب اس حیثیت سے محل نظر ہے کہ بسم اللہ مجریہا تقدیم معمول کی نظیر نہیں چونکہ آپ مجریٰ کو اسم ظرف کہیں گے یا مصدر میمی، ظرف مانئے تو اس میں عامل ہونے کی صلاحیت نہیں اور اگر مصدر میمی بنائیے تو بلاشبہ مصدر عامل ہوتا ہے لیکن وہ اپنے سے مقدم میں عمل نہیں کرتا۔ اور جب اس آیت میں یہ دو احتمال نکل آئے تو یہ تقدیم معمول کی مثال بن نہیں سکتی۔ تو مصنفؒ کا جواب دہی کے موقعہ پر انہیں استعمال کرنا غلط ہوا۔ اس کا حل یہ ہے کہ تقدیم معمول کی حیثیت سے مصنفؒ ان آیات کو پیش نہیں کر رہے ہیں بلکہ مصنفؒ کے پیش نظر صرف تقدیم کا مسئلہ ہے یہ جواب قاضی صاحبؒ کی جانب سے مفید ہوگا۔ لیکن ایک اور پریشانی کھڑی ہوگئی وہ یہ کہ پھر اس آیت کی ترکیب کیا ہے۔ اس کے بارے میں یہ عرض ہے کہ۔

بسم اللہ مجریہا ۔ ارکبوا کی ضمیر سے حال واقع ہو رہا ہے یا بسم اللہ خبر مقدم اور مجریہا مبتدا مؤخر پہلی صورت میں عبارت ہوگی۔ ارکبوا متلبسین بسم اللہ ۔ اور دوسری صورت میں بسم اللہ اجراءها اب کوئی الجھن باقی نہیں رہتی۔

تقدیم معمول کی قاضی صاحب چار وجہیں ذکر کر رہے ہیں اولاً۔ خدائے تعالیٰ کا نام ان کی ذات کی طرح خود معزز ومبجل ہے اس لئے اسم باری تعالیٰ کو مقدم کیا گیا۔ دوسرے یہ کہ جن چیزوں کو مؤخر کیا جانا چاہئے تھا ان کو مقدم کرنے سے اختصاص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے تو اسم باری جسے مؤخر ہونا چاہئے اس کی تقدیم خصوصیت کو نمایاں کرے گی۔

تیسرے دستور ہے کہ باعظمت چیزوں ہی کو مقدم کیا جاتا ہے تو جب اسم باری تعالیٰ کو مقدم کیا گیا تو یہ تعظیم کی علامت ہوگی۔

چوتھے خدا تعالیٰ کی ذات گرامی تمام کائنات پر مقدم ہے تو ان کا اسم بھی ہر چیز پر مقدم ہوگا۔ تو اسم کی تقدیم وجود کی تقدیم سے مطابق ہوجائے گی۔ اور یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نام ہر چیز کے لئے آلہ ہے اور آلہ صاحب آلہ پر وجوداً مقدم ہوتا ہے تو خدا تعالیٰ کے نام

کو اگر مقدم کیا جائے گا تو یہ اس کے آلہ ہونے کے شایان شان ہے۔

یہ اشکال نہ ہو کہ آلہ تابع ہونے کی بنا پر ملحوظ خاطر نہیں ہوتا۔ اس حیثیت سے اسم خدا کو آلہ قرار دینے میں ان کی رفعت شان نہیں۔ چونکہ جب خدا تعالیٰ کے نام کو آلہ قرار دیا جارہا ہے تو مقصد اس کے غیر مقصود ہونے کی حیثیت کو نمایاں کرنا نہیں بالفاظ دگر وہ کسی صناع کا آلہ نہیں بلکہ شرعی آلہ ہے جس کے بغیر کوئی کام مکمل نہیں ہوتا۔

آپ نے سنا ہوگا کہ اسم تفضیل کا صیغہ تین طریقوں میں سے کسی ایک طرح استعمال ہوتا ہے۔ من کے ساتھ الف لام کے ساتھ اور اضافت کے ساتھ۔ قاضی صاحبؒ نے عجیب وغریب کام کیا کہ بیک وقت اسم تفضیل کے چار صیغے استعمال کر رکھے ہیں۔ اھم، ادل، اوفق، ادخل اور نحاۃ کی تصریح کے مطابق طریقہائے استعمال ثلاثہ میں سے کسی کو اختیار نہیں کیا۔ حل یہ ہے کہ نحاۃ کی یہ پابندی اسم تفضیل کے خبر نہ ہونے اور مفضل علیہ معلوم نہ ہونے کی صورت میں ہے اور یہاں یہ دونوں باتیں نہیں۔ اس لئے نحوی دستور کی پابندی بھی ضروری نہیں۔

ہاں ایک اور اشکال ہو سکتا ہے اور وہ مصنفؒ کی عبارت پر ہے۔ چونکہ مصنفؒ لکھتے ہیں کہ تقدیم اختصاص پر زیادہ دلالت کرتی ہے یا تقدیم تعظیم کو زیادہ واضح کرتی ہے بظاہر اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اگر تقدیم کے بجائے تاخیر کردی جائے تو تخصیص اختصاص و تعظیم اب بھی حاصل ہے اگرچہ زیادہ نہ ہو۔ حالانکہ بصورت تاخیر اسم باری اختصاص و تعظیم حاصل ہی نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اسم تفضیل کے چاروں صیغے بمعنی اسم فاعل ہیں گویا کہ اھم بمعنی مُہِم ہے اور جب یہ تاویل کرلی جائے تو اشکال بھی باقی نہیں رہا۔

فائدہ:۔ ان نحوی وصرفی بحثوں سے قطع نظر بسم اللہ الرحمن الرحیم مومن کے ایمان کا اعلان شرک والحاد سے بیزاری کا اظہار ہے اور وہ اس طرح کہ جب مومن ہر کام کے آغاز میں خدا تعالیٰ کا نام نامی لے گا تو یہ اس کی علامت ہوگی کہ وہ صرف خدا ہی پر اعتماد کرتا ہے غیر خدا پر نہیں اس کا ہر کام خدا ہی کے لئے ہے کسی غیر کے لئے نہیں۔ وہ مدد خدا ہی سے طلب کرتا ہے نہ کہ اغیار سے، حصول برکت کے لئے اس نے خدائے تعالیٰ ہی کی ذات کو متعین کیا ہے نہ کہ کسی اپنے غیر سے کو اور بلاشبہ نیت کا یہ اخلاص دل ودماغ میں خدا تعالیٰ کی بے پناہ قوتوں کا یہ یقین ایمان ہے، اخلاص ہے، توحید ہے۔ شرک والحاد ونفاق سے بیزاری وبراءت ہے یہی وہ قوت ہے جسے جانفزا کہئے۔ یہی وہ اعتماد ہے جس کے سامنے سارے سہارے ہیچ ہیں اسی سے کاموں میں بالیدگی مہمات میں کامیابی اور تاریک راہوں میں ایک غیر مرئی روشنی کے قندیل روشن ہوتے ہیں۔

وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله اقراء وهذا وما بعده مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله۔

ترجمہ:۔ بعض کہتے ہیں کہ بسم اللہ میں با مصاحبت کے لئے ہے اس صورت میں معنیٰ یہ ہوں گے کہ میں پڑھ رہا ہوں درانحالیکہ میں نے تبرکاً خدا تعالیٰ کے نام نامی سے تلبس کیا ہے نیز بسم اللہ سے تا آخر سورۂ فاتحہ بندوں کی زبانی ادائیگی اس مقصد کی تعلیم کے لئے ہے کہ حصول برکت باسم اللہ کا طریقہ کیا ہے اس کے انعام واکرام پر اس کا شکر کیونکر ادا ہو۔ اور اس کی مزید رحمتوں کی ۔۔۔۔ طلبگاری کا انداز کیا ہو۔

تشریح:۔ سابقہ تفصیلات بسم اللہ کی باء کو استعانت پر محمول کرنے کی صورت میں تھیں۔ اور اگر اس با کو بجائے استعانت کے مصاحبت پر محمول کیا جائے جیسا کہ تفسیر کی اہم کتب میں ہے تو اول مرحلہ ہی پر ایک اشکال ہوگا۔ وہ یہ کہ با للمصاحبۃ یہاں درست نہیں چونکہ اللہ کے نام کے ساتھ تلبس میں ایک سوء ادبی ہے جو عبدیت کے منافی ہے۔ مصنفؒ اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ منافی عبدیت مطلقاً تلبس ہے نہ کہ تبرکاً تلبس، اور باء مصاحبت کی صورت میں تلبس علی قصد التبرك کو نمایاں کرتی ہے جس میں کوئی اشکال نہیں مطلقاً تلبس کو نہیں جو اشکال سے لبریز ہے۔

دستور:۔ مصنف بیضاویؒ کا دستور ہے کہ وہ اپنے پسندیدہ قول کو پہلے ذکر کرتے ہیں اور غیر پسندیدہ کو ثانیاً فلما ذکر ان الباء ھہنا للاستعانہ فہوا لراجح عندہ من کونہ للمصاحبۃ ووجہ الضعف ان الباء لما یحمل علی الاستعانۃ فالمعنیٰ ان الفعل من افعالنا لا یمکن حصولہ الا باعانتہ والباء للمصاحبۃ یظہر ان حصول الشی ممکن بغیر اعانتہ وذکر اللہ تعالیٰ فی الابتداء للتبرك فقط و انت خبیر ان ھذا انقص من ذاك ۔ ایک اور اشکال ہوسکتا ہے کہ با کو استعانت پر محمول کیجئے یا مصاحبت پر، بہرحال مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ خود اپنے نام سے مدد چاہ رہے ہیں۔ اور خود اپنے ہی نام سے برکت حاصل کر رہے ہیں اپنی ہی تعریف ہے اور اپنی ہی عبادت اور خود اپنے ہی سے دعا مانگ رہے ہیں اور ان سب امور سے ذات خدا تو بہت بالا و برتر ہے۔ بندوں کے لئے بھی مناسب نہیں۔ حل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی جانب سے یہ تعلیم و تلقین ہے کہ بندوں کو خدا تعالیٰ سے اس طرح مدد طلب کرنی چاہئے یوں دعا کرنی چاہئے، عبادت کا انداز یہ ہو۔ اور نعمتوں پر شکر کا طریقہ یہ ہے۔ اس توجیہ کے بعد کوئی اشکال باقی نہیں رہے گا۔

وانما کسرت الباء ومن حق الحروف المفردۃ ان تفتح لاختصاصھا بلزوم الحرفیۃ والجر کما کسرت لام الامر ولام الاضافۃ داخلۃ علی المظھر للفصل بینھما وبین لام الابتداء ولام التاکید۔

ترجمہ:۔ باء کو کسرہ دیا گیا حالانکہ یہ با حروف مفردہ میں سے ہے جن کو فتحہ دیا جاتا ہے پھر کسرہ کیوں دیا گیا وجہ یہ ہے کہ با کو دو چیزیں لازم ہیں ایک حرف ہونا۔ اور دوسرے حرف جر ہونا۔ (ان دو امور نے بجائے فتحہ کے کسرہ کا تقاضا کیا) یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ لام امر کو کسرہ دیا گیا اور اس لام اضافت کو بھی جو اسم ظاہر پر داخل

ہو جس کا مقصد فرق کرنا ہے لام امر اور لام ابتداء کے درمیان اور لام اضافۃ ولام تاکید میں۔

تشریح :- ایک بڑا اشکال ہے مصنفؒ اسی اشکال کو حل کر رہے ہیں اشکال کی ابتدائی شکل و صورت تو ہمارے ترجمہ ہی سے واضح ہے لیکن بخوبی ذہن نشین کرنے کے لئے تمہید میں یہ بھی سمجھ لیجئے کہ ۔ حرف کی دو قسمیں ہیں ۔ مبانی ، ومعانی ، حروف مبانی تو وہ ہیں جو خود تو کلمہ نہیں لیکن کلمہ کی ترکیب انھیں سے ہوتی ہے جیسا کہ آپنے بعض اشخاص کو دیکھا ہوگا کہ خود اپنے لئے کچھ نہیں کرتے لیکن صبح وشام دوسروں کی مقصد برآری ان سے ہوتی ہے ۔ بہرحال عُمر میں ع ، م ، ر حروف مبانی ہیں ۔ رہ گئے حروف معانی تو آپنے سنا ہوگا کہ کلمہ کی تین قسمیں ہیں اسم وفعل وحرف ۔ یہی حروف جو کلمہ کی قسم ہیں اور اسم وفعل کے قسیم ان کو حروف معانی کہا جاتا ہے ۔ مبنی ومعرب ہونا حروف مبانی کی صفت نہیں ہے یہ اس لئے کہ معرب ومبنی ہونا اوصاف کلمہ میں ہے ۔ اور مبانی جب کلمہ ہی نہیں تو معرب ومبنی کیسے ہوں گے ۔ رہ گئے حروف معانی یہ مبنی ہوتے ہیں اور مبنی کی حقیقی حالت سکون ہے بنا ایک دائمی حالت ہے اور دوامی احوال کے لئے ہلکی سی چیز مطلوب ہے اور سکون اخف الشئ ہے اس لئے سکون مبنی کے مناسب ہے۔

اب حروف مفردہ کو لیجئے ۔ یہ ایک ایک ہوتے ہیں مثلاً عُمر میں ع کو اگر ساکن کر دیا جائے تو اجحاف کلمہ ہو جائے گا ۔ تو اجحاف سے بچنے کے لئے کوئی حرکت ہونی چاہئے ۔ سکون تو حرکت ہے نہیں لیکن اتنا تو ہو سکتا ہے کہ کسی ایسی حرکت کی تلاش کی جائے جو ہلکا ہونے میں سکون کے مناسب ہو ۔ اس مقصد کی تلاش میں فتحہ ملا جو سکون سے مناسبت رکھتا ہے ۔ الحاصل حروف مفردہ پر فتحہ آنا چاہئے تھا ۔

خلاصہ اشکال :- بسم اللہ میں باء حروف مفردہ میں سے ہے حروف مفردہ پر فتحہ ہونا چاہئے ۔ لیکن بجائے فتحہ کے باء کے نیچے کسرہ ہے ، ایسا کیوں ہوا؟ ۔

فاجاب المصنف العلام بہذا الاشکال ۔ فقال انما کسرت الباء الخ ۔ وتقریر الجواب ان الحرفیۃ والجر لازم بہؤلاء الحروف المفردۃ والمناسب للحرفیۃ والجر الکسرۃ فلذا کسرت ۔ اب یہ بھی سمجھ لیجئے کہ کسرہ کیوں مناسب ہے ۔ حرف کے مناسب تو اس لئے ہے کہ حرف سکون چاہتا ہے اور سکون کی حقیقت عدم حرکت ہے اور ہر کسرہ اپنے وجود کی قلت کی بنا پر معدوم کے مرتبہ میں ہے کما قال الشاعر الہندی ۔

صنم سنتے ہیں تیرے بھی کمر ہے   کہاں ہے ، کس طرف ہے اور کدھر ہے

فالشاعر نزل وجود الخاصرۃ منزلۃ المعدوم لان ظہور (الخاصرۃ) المحبوب یستحسن قلتہ

کسرہ قلیل الوجود اس لئے ہے کہ وہ تمام افعال پر داخل نہیں ہوتا بلکہ غیر منصرف پر بھی داخل نہیں ہوتا ۔ اور چونکہ یہ اثر ہے حرف جار کا اور اثر و مؤثر میں مناسبت ہوتی ہے اور یہاں مؤثر کسرہ سے مناسبت لئے ہوئے ہے ۔ اس لئے جر و کسرہ میں بھی مناسبت ہوگی ۔

ثم اوضح هذا المرام بذکر بعض النظائر قائلاً مسئلہ کہ لامِ امر جو لِیَفْعَلَ میں ہے اسے بھی کسرہ دیا گیا تاکہ لَیَفْعَلَ کے لام سے یہ ممتاز ہو جائے۔ لَیَفْعَل کا لام مفتوح ہے فکان اللام فی موضعین فالتبس احدھما الآخر فینبغی ان یمیز بینھما فمیزناہ بکسر اللام فی الامر وبفتحھا فی الابتداء۔

مزید لام اضافت اور لامِ تاکید میں التباس تھا اسے ختم کرنے کی یہ صورت اختیار کی گئی کہ لام اضافت جب اسم ظاہر پر داخل ہو جیسا کہ لِزید میں تو اس لام کو مکسور کر دیا۔ اور جب تاکید کے لئے ہو جیسا کہ لَقائمٌ میں تو اسے مفتوح کر دیا۔ بہر حال جو کچھ اقدام یہاں یعنی لام ابتدا، ولام امر، لام اضافت ولام تاکید میں التباس سے بچنے کے لئے کیا گیا۔ ٹھیک اسی طرح بسم اللہ کی باء کو بھی بجائے مفتوح کے مکسور پڑھا گیا۔ خوب سمجھ لیجئے کہ اعتراض کے حل کے لئے جو نظائر پیش کئے گئے ان میں وجہ اشتراک التباس کا اندیشہ نہیں ہے بلکہ صرف نظائر مکسورہ ومفتوح ہونے میں بسم اللہ کی باء سے مشابہ ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

والاسم عند البصریین من الاسماء التی حذفت اعجازھا لکثرۃ استعمالھا وبنیت اوائلھا علی السکون فادخل علیھا مبتدأ بھا ھمزۃ الوصل لان من دأبھم ان یبتدؤا بالمتحرک ویقفوا علی الساکن ویشھد لہ تصریفہ علی اسماء واَسَامِی، وسُمیٌّ وسمیت فَجِیٌّ سمیٌّ کھُدًی لغۃ فیہ قال واللّٰہ اسماکٗ سُمیًّا مبارکًا ؛ آثرک اللّٰہ بہ ایثارکا والقلب بعید غیر مطرد واشتقاقہ من السمو لانہ رفعۃ للمسمی وشعار لہٗ۔

ترجمہ:۔ لفظ اسم نحاۃ بصرہ کے خیال میں ان اسماء سے تعلق رکھتا ہے جن کا آخری حرف بکثرت مستعمل ہونے کی بنا پر حذف کر دیا گیا۔ اور ابتدائی حرف کو ساکن کیا گیا۔ اور چونکہ ابتداء ساکن کے ساتھ مشکل و دشوار ہے۔ اس لئے آغاز میں ہمزۂ وصل کا اضافہ کیا گیا عربوں کا یہی دستور ہے کہ وہ متحرک حرف سے شروع کرتے ہیں اور ساکن حرف پر توقف کرتے ہیں۔ بصریین کے اس خیال کی تائید اسم کی وہ گردان ہے جو اسماء، اسامی، سُمیٌّ، سمیت کے اوزان پر ہے نیز سمیٌ جو ھدیً کے وزن پر ہے یہ بھی بصریین کے خیال کا موید ہے۔ ایک شعر یعنی ؎

واللّٰہ اسماکٗ سمیًّا مبارکًا :۔ یعنی اے ممدوح خدا نے تیرا نام منتخب کرنے میں بھی تجھ کو دوسروں پر ترجیح دی جیسا کہ تو خود دوسروں کے مقابلہ میں افضل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تیرا نام اور تیری ذات دونوں ہی افضل ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ اسم کے یہ جو اوزان بیان کئے گئے ان میں "قلب" ہو گیا لیکن یہ غیر معقول بات ہے، قلب اس قدر عام نہیں ہوا کرتا۔ اور اسم کا اشتقاق سُمُوٌّ سے رفعت کی بنا پر ہے کہ اسم میں خود رفعت ہے اور وہ رفعت مسمی کیلئے بھی کار آمد ہے۔

تشریح :- یہ لغوی بحث ہے۔ اور اسم کے بارے میں بصرہ و کوفہ کے نحاۃ کے اختلاف کی تفصیل ہے۔ اختلاف یہ ہے کہ :- اس کا ماخذ کیا ہے؟

بصرہ کے نحویین کہتے ہیں کہ سِمْوٌ ماخذ ہے جو علم الصرف کے اعتبار سے ناقص ہے۔ اگرچہ یہ طے شدہ نہیں کہ ناقص واوی ہے یا یائی؛ چونکہ اس کا ماضی جس طرح سموت آتا ہے علی زنۃ دعوت۔ ایسے ہی ماضی سمیت بھی آتا ہے کہ بروزن عَلِیْتُ، بروزن پر ماضی کے صیغے کی بنا پر یہ فیصلہ مشکل ہوگیا کہ آیا یہ ناقص واوی ہے یا یائی۔

تعلیل اسم :- سِمْوٌ کثرت استعمال اور مسلسل حرکات کی بنا پر خفت چاہتا ہے خفت کا بہترین موقعہ یا اول ہے یا آخر۔ اس نے اول کو ساکن کیا جس سے خفت حاصل ہوئی اور آخر سے واؤ کو حذف کیا کہ یہ حذف مزید خفت کا موجب ہوگا ممکن ہے کہ آپ کا خیال ہو کر اول کو بھی حذف کر دیا جاتا تو خفت حاصل ہو سکتی تھی لیکن اول کے حذف کرنے کی صورت میں صرف ایک حرف باقی رہ جائیگا۔ حالانکہ کلمہ کے لئے دو حرفی ہونا ضروری ہے یہ بھی پیش نظر رہے کہ عربی زبان میں اہل زبان ہی کی... حد بندیوں کی رعایت ضروری ہے عربوں کا دستور ہے کہ وہ آغاز کسی ساکن سے نہیں بلکہ متحرک سے کرتے ہیں اس لئے ہمزہ وصل کو آغاز میں لانا ضروری ہوا۔ ان مراحل کے نتیجہ میں "اسم" ہوا۔

یہ بھی توجہ طلب ہے کہ مذکورہ بالا حقیقت عام طور پر آپ کے کانوں میں الابتداء بالسکون محال کے الفاظ کے ساتھ پہونچی ہوگی۔ لیکن بیضاوی علیہ الرحمہ نے یہ سنا سنایا قضیہ نہیں دہرایا۔ یہ اس وجہ سے کہ ابتدا بالسکون محال ہے یا نہیں۔ ؟ خود ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ محال ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ عربی لٹریچر میں آغاز بالسکون کی کوئی مثال نہیں ملی اگر ہوتی تو سامنے آتی معلوم ہوا کہ عرب اسے محال سمجھتے ہیں جب ہی اس کی نظیر کلام عرب میں موجود نہیں۔ لیکن دوسری جماعت جو سکون سے آغاز کو محال نہیں کہتی وہ عجمیوں کے عمل کو بطور دلیل پیش کرتی ہے کہ عجمی ابتدا بالسکون کر دیتے ہیں۔ ہندوستان میں پنجابی طبقہ "اسٹور" کو "سٹور" کہتا ہے یہ ابتدا بالسکون ہے حالانکہ دیکھنا یہ ہے کہ اہل عرب کے طریق کار کی پابندی کرنا ہے یا عربی قواعد میں عجمیوں کے معمولات سے بھی فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ اس نکتہ کا کوئی واضح فیصلہ اگر کر لیا جائے تو ابتدا بالسکون محال اور غیر محال کا مسئلہ بھی طے ہو جائے گا۔

مصنف کے طرز سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابتدا بالسکون کے محال ہونے کے قائل نہیں ہیں اور ان کا خیال یہ ہے کہ تلاش کرنے والوں نے ابھی کامل تلاش سے کام نہیں لیا مزید چھان بین کے نتیجہ میں خود اہل عرب کے یہاں سکون سے ابتدا کی مثال مل سکتی ہے۔

قاضی صاحبؒ اسم کو ناقص مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اسم کی جمع اسماء ہے اگر وَسْمٌ اس کی اصل ہوتی (جو مثال ہے) تو جمع اوسام آنی چاہئے تھی مزید برآں جمع الجمع اَسَامِیُّ ہے "وَسْمٌ" ہونے کی صورت میں جمع الجمع اَوَاسِمُ آنی چاہئے تھی تو اسامی کا آنا اَوَاسِمُ کا نہ آنا ناقص ہونے کی دلیل ہے اس لئے اسم کو مثال نہیں کہا جا سکتا۔

آپ نے نحو میر میں پڑھا ہوگا۔ "زیراکہ تصغیر اسماء را باصل خود می برد" یعنی تصغیر کسی چیز کی حقیقت کے انکشاف کا بہترین

ذریعہ ہے۔ قاضی جی اسی ہتھیار سے کام لیتے ہوئے اسم کے ناقص ہونے پر مزید دلیل اس کی تصغیر بھی پیش کرتے ہیں جو سُمَیٌّ ہے مثال ہونے کی صورت میں تصغیر وُسَیْمٌ آنی چاہئے تھی جو نہیں آئی۔ مستزاد مجہول کا صیغہ سُمِّیَتْ آتا ہے نہ کہ وُسِمَتْ مزید برآں شاعر نے سُمیٰ اسم میں ایک لغۃ استعمال کیا ہے یہ سمی خود ناقص ہے اور اس کی دلیل ہے کہ اسم بھی ناقص ہے یہ شعر علامہ تفتازانی کا مدحیہ شعر ہے جس میں ممدوح کے متعلق یہ اظہارِ خیال کیا ہے کہ اس کا نام مبارک ہے جس طرح نام منفرد اور مبارک ہے ممدوح اپنی ذات میں بھی انفرادیت و برکات کا حامل ہے۔ حدیث میں ہے کہ اسماء آسمان سے اترتے ہیں۔ اور نام رکھنے والے کے قلب میں الہام کئے جاتے ہیں۔ اس حدیث کے پیش نظر شاعر کے ممدوح کا نام منجانب اللہ منتخب ہے غرضیکہ قاضی بیضاوی کے تمام دلائل کا حاصل یہ نکلا کہ اسم ناقص ہے نہ کہ مثال۔

کوفیین کہتے ہیں کہ آپ کے یہ دلائل زیادہ کارآمد نہیں چونکہ ابھی اس کا امکان ہے کہ قلب سے کام لیا گیا ہو (قلب کا مطلب کلمہ میں تقدیم و تاخیر ہے) تو ہو سکتا ہے کہ اصل میں (وسام تھا مگر قلب) سے اسما، بنا لیا گیا ہو۔ اور یہی احتمال باقی پیش کردہ نظائر میں بھی ہے واذا جاء الاحتمال ، بطل الاستدلال اس کا جواب یہ ہے کہ۔

قلب کا انکار نہیں وہ ہو سکتا ہے لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ قلب اس قدر نہیں کیا جاتا کہ تمام ہی صیغے اصل کے خلاف استعمال کرلئے جائیں فما قال الکوفیون و اتوا با لاحتمال الناقص لا یقبل بل یرد علی وجوھھم۔

اسم سمو سے ماخوذ ہے سموٌ کے معنیٰ بلندی کے ہیں گری پڑی چیزوں کے نام نہیں رکھے جاتے۔ مثلاً آپ مٹی کو مٹی ہی کہتے ہیں اس کے مختلف نام نہیں رکھتے۔ گائے کے بھینس کے نام جنس کے ساتھ ہیں ہر ہر فرد کا علیحدہ نام نہیں بخلاف انسان کہ اشرف المخلوقات ہے ہر ہر فرد کا نام ہوتا ہے تو اسم اپنے مسمّیٰ کا اعزاز اور اس کی رفعت کا موجب ہوتا ہے اس لئے اس کا ماخذ سموٌ تسلیم کیا گیا۔

ومن السمة عند الكوفيين واصله وسم حذفت الواو وعوضت
عنها همزة الوصل ليقل اعلاله ورد بان الهمزة لم تعهد داخلة
على ما حذف صدره فى كلامهم ومن لغاته سِمٌ ، سُمٌ و قال
بسم اللذى فى كل سورة سمه۔

ترجمہ:۔ کوفیین سِمَۃٌ سے اسم کو مشتق مانتے ہیں ان کا خیال ہے کہ اصل میں یہ وسم تھا واؤ کو حذف کرنے کے بعد ہمزۂ وصل کا اضافہ ابتدا میں کیا گیا کہتے ہیں کہ اس طرح تعلیل بہت کم ہوگی۔ لیکن اس خیال کی تردید کی گئی کہ عرب کے کلام میں ایسی کوئی مثال نہیں ملتی کہ آغاز میں حذف کر دیا گیا ہو اور ہمزہ اس کے عوض میں داخل کیا گیا ہو کوفیین کے خیال کے مطابق وَسْمٌ کے معنیٰ علامت اور داغ کے آتے ہیں اور چونکہ اسم بھی اپنے مسمّیٰ کے لئے علامت اور داغ ہوتا ہے تو اسم کو وَسْمٌ سے مشتق مانا گیا۔

تشریح:۔ ترجمہ سے آپ کو صورتِ حال کے سمجھنے میں کچھ مدد ملی ہوگی۔ اسم کے ماخذ کے بارے میں بصریوں کی قیل وقال گزر چکی۔ یہاں سے نحاۃ کوفہ کا مذہب بیان کیا جارہا ہے۔ جیسا کہ ترجمہ میں واضح کیا گیا کہ کوفیین کے خیال میں اسم دراصل وَسْمٌ تھا حذف واؤ کے بعد اس کے عوض میں، ہمزۂ وصلی ہے آئے اور یہ اسلئے کہ تعلیل کم سے کم ہو، تعلیل کا کثیر ہونا راجح سمجھا جاتا ہے لیکن :۔ کوفیین کا یہ خیال اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ عربی الفاظ میں تغیر و تبدیلیاں از خود پسندیدہ نہیں ہیں۔ بلکہ ان معاملات و مسائل میں اہل زبان کی تقلید و اتباع زیبا ہے اور عربوں کے یہاں اس کی کوئی نظیر نہیں کہ آغاز لفظ سے کچھ حذف کیا جائے اور اس کے عوض میں ہمزۂ وصل لایا جائے۔ کوفیین کی تردید میں یہ دلیل کافی کارآمد ہے تاہم قاضی صاحبؒ کوفیین کے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے مزید لکھتے ہیں کہ اگر اسم کی اصل وَسْمٌ مانی جائے تو بصریین کے خیال کے بالمقابل اس صورت میں تعلیل کم سے کم ہوگی یہ اس لئے کہ کوفیین کے یہاں صرف واؤ کا حذف ہے اور اس کے عوض میں ہمزۂ وصل کا اضافہ ان دو اقدامات سے بات بھی بن گئی اور کوئی طویل عمل بھی اختیار کرنا نہیں پڑا لیکن قاضی صاحبؒ کوفیین کے اس خیال کو قابل قبول نہیں سمجھتے اور یہی بات کہتے ہیں کہ قلّۃ تعلیل بھی مطمح نظر بن سکتا ہے مگر اہل زبان کا استعمال اور ان کا طرز سب سے بڑی حجت ہے۔ اور اہل زبان اول سے حذف نہیں کرتے بلکہ ان کے یہاں آخیر سے حذف کرنے کا رواج ہے تو کوفیین کے یہاں قلت تعلیل ہے جو خلاف اصل ہے اور بصریین کے خیال میں تعلیل اگرچہ کثیر ہے لیکن عربوں کے استعمال کے موافق ہے۔ اور جب حجت اہل زبان کا طریقہ ہے تو بصریین کی رائے بمقابلہ کوفیین کے قابل قبول بھی ہے اور قابل ترجیح بھی۔

ومن لغاتہ سِمٌ، سُمٌ :۔ بیضاویؒ کا یہ جملہ اصطلاح میں جملہ مستانفہ کہا جائیگا گویا کہ یہاں سے ایک نئی بات شروع کی جارہی ہے جس کا ماقبل سے فی الجملہ تعلق بھی ہے چونکہ گفتگو اسم کے بارے میں ہے۔ اور یہ اسم سے متعلق پانچ لغات بیان کئے جارہے ہیں۔

(۱) اِسْمٌ (۲) اُسْمٌ (۳) سُمٌ (۴) سِمٌ (۵) سُمىً۔

دیکھئے ان میں سے پہلے چار میں صرف ہمزہ کی موجودگی و عدم موجودگی کا فرق ہے اور اس ہی پر اعراب کا مدار ہے اعراب صرف دو ہیں کسرہ اور ضمہ تو صورتیں بھی چار نکلیں۔ مکسور الہمزہ، مضموم الہمزہ، مکسور بغیر الہمزہ و مضموم بغیر الہمزہ۔ ایک لغت ان چار کے علاوہ ہے یعنی، سُمىً۔ ہر زبان میں اشعار بطور استدلال پیش کئے جاتے ہیں۔ اور یہ استدلال بہت وزنی سمجھا جاتا ہے اس لئے قاضی صاحبؒ بھی سِمٌ کے استعمال پر ایک شاعر کا مصرعہ پیش کر رہے ہیں مصرعہ :۔

بِسْمِ الَّذِی فِی کُلِّ سُوْرَۃٍ سِمُہٗ

یعنی ـــــ میں اس ذات گرامی کے نام سے آغاز کر رہا ہوں جس کا نام نامی قرآن مجید کی ہر سورت کی ابتدا میں موجود ہے۔ **محل استدلال** شاعر کے اس مصرعہ میں سِمُہٗ کا بمعنی اِسْمُہٗ استعمال ہے تاہم اتنی بات اور ملحوظ

رہے کہ یہ استدلال ہیونؔ کے بمعنی اسم ہونے پر ہے اہل کوفہ اور اہل بصرہ کا جو اختلاف ابھی واضح کیا گیا تھا اس استدلال کا اس اختلاف سے کوئی تعلق نہیں۔

فالاسم ان اريد به اللفظ فغير المسمّٰى لانه يتألف من اصوات مقطعة غير قارة ويختلف باختلاف الامم والاعصار ويتعدد تارة ويتحد اخرى والمسمّٰى لايكون كذالك وان اريد به ذات الشئ فهو المسمّٰى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى و قوله تعالىٰ تبارك اسم ربك وسبّح اسم ربك المراد به اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الادب اوالاسم فيه مقحم كما فى قول الشاعر۔ "الى الحول ثم اسم السلام عليكما" وان اريد به الصفة كما هو راى الشيخ ابوالحسن الاشعرى انقسم انقسام الصفة عندهٗ الى ما هو نفس المسمّٰى والى ما هو غيرة والى ما ليس هو ولا غيره۔

ترجمہ :- اور اسم سے مراد اگر لفظ ہو تو پھر اسم اور مسمّی میں مغایرت ہوگی۔ چونکہ اسم کی ترکیب ایسی آوازوں سے ہے جو کٹے کٹے ہوتے ہیں اور ان میں اجتماع نہیں ہوتا۔ بلکہ قوموں اور زمانوں کی وجہ سے اور ان کے اختلاف کے نتیجہ میں یہ خود بھی بدل جاتے ہیں نیز یہ بھی ہے کہ اسما کبھی متعدد اور کبھی غیر متعدد ہوتے ہیں جب کہ مسمّی کی یہ صورت حال نہیں ہے۔ نیز اگر اسم سے لفظ نہیں بلکہ شے کی ذات مراد ہو تو پھر اسم اور مسمّی میں عینیت ہوگی۔ مگر یہ ملحوظ رہے کہ یہ عینیت والا تخیل زیادہ شہرت یاب نہیں۔ ممکن ہے کہ اس موقعہ پر خدا تعالیٰ کا ارشاد۔ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ، وَسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ سے الجھن پیدا ہو۔ اور ہماری تحقیق پایادر ہوا نظر آئے لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ ان ہر دو آیات میں اسم سے مراد خود لفظ اسم ہے ذات پیش نظر نہیں۔ اور یہ اس لئے کہ تمام نقائص سے جس طرح خدائے تعالیٰ کی ذات کو پاک کرنا و سمجھنا واجب ہے۔ ایسے ہی ان الفاظ کو بھی منزہ کیا جائے جو خدائے تعالیٰ کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ اور یہ بھی جواب دیا جا سکتا ہے کہ آیت میں لفظ اسم زائد ہے اور تَبَارَكَ وَسَبِّحْ کا تعلق ذات رب سے ہے، اس کی نظیر خود کلام عرب میں بھی موجود ہے جیسا کہ مصرعہ:- "الى الحول ثم اسم السلام عليكما" اس نظریہ کی تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ مزید برآں اگر ہم شیخ ابوالحسن اشعری کے خیال کے مطابق اسم سے صفت مراد لیں تو خود صفت کبھی مسمّی سے عینیت لئے

ہوتی ہے اور کبھی غیریت اور گا ہے نہ عینیت ہوتی ہے نہ غیریت (گویا کل تین صورتیں ہیں۔ عین مسمی
غیر مسمی۔ نہ عین مسمی نہ غیر مسمی

تشریح :۔ چونکہ قاضی صاحبؒ کا معمول ہے کہ وہ کسی مضمون پر ہر نقطۂ نظر سے بحث کی تکمیل کرتے ہیں کوئی گوشہ
تشنہ نہیں چھوڑتے اس لئے اب جو گفتگو کر رہے ہیں۔ علم کلام سے تعلق رکھتی ہے مگر قاضی صاحب کے نقطۂ نظر کو سمجھنے سے پہلے چند
باتیں قابل توجہ ہیں۔

۱۔ کسی ذات کے لئے وضع شدہ لفظ اسم کہلاتا ہے مثلاً لفظ عمر جو ایک ذات کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

۲۔ مسمی خود ذات کو کہتے ہیں جیسا کہ مثال مذکورہ میں عمر کی ذات اسم عمر کا مسمّی ہے۔

اس مختصر تفصیل کے بعد یہ سمجھئے کہ محققین اس میں اختلاف کرتے ہیں کہ اسم اور مسمّی میں رشتہ عینیت کا ہے یا غیریت کا
اس بحث کو طے کرنے سے پہلے کچھ مسلّمات ہیں جن میں دو رائے نہیں ہیں۔ وہ یہ کہ بعض مواقع پر اسم اور مسمّی میں عینیت ہے غیریت
کا کوئی سوال نہیں۔ جیسا کہ ضرب عمرو ظاہر ہے کہ ضارب عمرو ہے لفظ عمرو نہیں۔ اس لئے یہاں عینیت کے سوا کوئی راہ نہیں۔
اور بعض ایسے استعمال ہیں جن میں اسم اور مسمّی کے مابین غیریت متعین ہے کوئی دوسرا احتمال نہیں۔ مثلاً کُتِبَ خَالِدٌ اس
میں لفظ خالد مکتوب ہے نہ کہ خالد کی ذات۔ لہٰذا عینیت و غیریت کی یہ دونوں مثالیں اختلاف سے بالا ہیں بلکہ اختلاف ان صورتوں
میں ہوگا جہاں عینیت بھی ہو سکتی ہے اور غیریت بھی۔ مثلاً رَأَیْتُ عَمرواً کہ اس میں یہی مراد ہے کہ خود عمرو کو دیکھا اور یہی ہے کہ
لفظ عمرو کو لکھا ہوا دیکھا جب کہ ذات عمرو نہیں دیکھی گئی۔ ہر دو فریق اسی طرح کی صورت میں اختلاف کرتے ہوئے نظر آئیں گے
اسم اور مسمی میں عینیت کے قائلین ذات عمرو مراد لیں گے اور غیریت کے قائلین لفظ عمرو مراد لیں گے نہ کہ ذات عمرو۔

مزید تفصیل یہ ہے :۔ کہ

اسلامی فرقوں میں دو مشہور فرقے معتزلہ و اشاعرہ ہیں۔ ہر دو کا اختلاف مباحث علم کلام میں ہے۔
معتزلہ اسم اور مسمّی میں مغایرت مانتے ہیں اور اشاعرہ میں سے کچھ دونوں میں اتحاد کا نعرہ بلند کرتے ہیں۔
ان کی دلیل یہ ہے کہ آیات تبارک اسم ربک اور سبح اسم ربک (کہ اللہ کا نام بابرکت ہے اور اپنے
خدا کی تسبیح بیان کیجئے۔) ہر دو آیات میں بالترتیب برکت و تسبیح کا تعلق اسم سے ہے اور جب کہ یہ معلوم ہے کہ مبارک ہونا عیوب
سے پاکی صفت ذات ہے ان چیزوں کا تعلق الفاظ سے قائم نہیں ہوتا۔ اس وضاحت کے بعد دونوں آیات کا مطلب یہ ہوگا
کہ خدا تعالیٰ کی ذات بابرکت ہے اور وہی تسبیح کے قابل ہے نتیجۃً اسم اور مسمّی متحد نکلے اسی مضمون کی تاکید کے لئے (اتحاد اسم و مسمی)
اشاعرہ ۔ دوسری دلیل یہ دیتے ہیں کہ از روئے فقہ خدیجۃ طالِقٌ کے جملہ میں اسم خدیجہ پر طلاق واقع نہیں ہوئی بلکہ وقوع
طلاق اس ذات پر ہے جس کے لئے لفظ خدیجہ وضع کیا گیا ہے۔

معتزلہ اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے (اسم اور مسمّی میں مغایرت) بطور دلیل "قل ادعوا اللہ اولا دعوالرحمان ایا ما تدعوا فلہ الاسماء الحسنیٰ" والی آیت پیش کرتے ہیں۔ آیت میں خدا تعالیٰ کے لئے مختلف اسماء استعمال کرنے کی اجازت ہے بلکہ ننانوے اسماء حسنیٰ میں سے جو چاہے استعمال کرے اب اگر ہم اسم اور مسمّی میں اتحاد کے قائل ہوں جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے تو ذات باری بہت سی ہو جائیں گی۔ چونکہ اسماء میں تعدد ہی کے تعدد کا مقتضی ہے۔ نتیجۃً عقیدۂ توحید شکست و ریخت ہو جائے گا۔ حالانکہ خدا کو ایک ماننا اسلام کا بنیادی مطالبہ ہے اور توحید کا مطلب یہ تھا کہ خدا تعالیٰ اور اس کی ذات و صفات ایک ہے نہ کوئی شریک ذات نہ شریک صفات کما نص بہ القرآن قائلاً قل ہو اللہ احد عقیدۂ توحید کے بطلان سے محفوظ رہنے کے لئے اسم اور مسمّی میں غیریت ماننی چاہئے۔ عینیت کا نظریہ براہ راست عقیدۂ توحید کے بطلان کو مستلزم ہے۔

معتزلہ کی دوسری دلیل —— یہ ہے کہ ماقبل میں بتایا جا چکا کہ اسماء ان آوازوں سے مرکب ہوتے ہیں جو فی نفسہ غیر مجتمع ہیں۔ جن کی حالت یہ ہے کہ تلفظ کرنے کے ساتھ ہی آواز فنا ہو جاتی ہے مزید یہ کہ اقوام اور زمانوں کے تغیر سے اسماء بھی بدل جاتے ہیں جیسا کہ لفظ اللہ سریانی لغت میں "لاہ" تھا اور فارسی میں خدا یا ہندی میں ایشور وغیرہ۔ تو اگر آپ اسم اور مسمّی میں عینیت کے قائل ہیں تو اسماء کا اختلاف جو زمانہ اور اقوام کے اختلاف کا بھی نتیجہ ہے اس سے مسمّی بھی مختلف ہوگا۔ حالانکہ خدا تعالیٰ کی ذات بلکہ دوسری ذوات میں تغیر نہیں ہے۔ اسی لئے ہم اسم اور مسمّی میں مغایرت مانتے ہیں تاکہ یہ خرابی سر نہ پڑے۔!

معتزلہ اشاعرہ کی پہلی دلیل یعنی ذات باری کی برکت اور اس کی تسبیح کا نظریہ اور ان ہر دو کا اسم سے متعلق نہ ہونا اور اس راہ سے اسم اور مسمّی کے درمیان عینیت کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ برکت اور تسبیح جس طرح ذات باری کے لئے ہے خود ان اسماء کے لئے بھی ہے جو اس ذات مقدس کے لئے مستعمل ہیں یہ اس لئے کہ جب اسماء ایک پاکیزہ تر ذات پر دال ہیں۔ جس ذات کی برکات بھی مسلّم اور جس کا عیوب و نقائص سے پاک ہونا بھی تسلیم تو وہ خود اسماء بھی پاک ہونے چاہئیں۔ جنہیں ایسی پاکیزہ ذات کے لئے استعمال ٥ کیا جا رہا ہے۔ اور اشاعرہ نے جو دوسری دلیل دی تھی یعنی خدیجۃ طالق والی اس کے جواب میں معتزلہ کہتے ہیں کہ مطلوب اس کا

ـت معتزلہ کی یہ بات اس طرح سمجھ میں آئے گی کہ اسلامی نقطۂ نظر میں خنزیر نجس العین ہے یعنی اس کی ذات کا کوئی جزء بھی نجاست سے خالی نہیں ہے ـمی الماکی المفسر نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ خنزیر اصل میں قَذَرَ الشئ تھا چنانچہ عربی کے اس ماخذ کا اثر دوسری زبانوں پر بھی پڑا تا آنکہ انگریزی ـت میں بھی خنزیر کے لئے جو لفظ استعمال کئے جاتے ہیں ان سب کی دلالت ثانوی نجاست و غلاظت کے مفہوم پر ہے حالانکہ انگریزوں کی آج کل ـتیب غذا خنزیر ہے اور جس کو دیکھ کر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت عیسوی میں خنزیر حرام ہی نہ تھا بلکہ یہ خیال بعض ناواقف مفسرین کے قلم سے ـبھی ہو گیا حالانکہ ایسا نہیں بلکہ شریعت عیسوی میں بھی خنزیر کی حرمت منصوص ہے یہ تو بعد میں راہبوں کا اختلاف ہوا کہ خنزیر حلال ہے یا ـب بعض اس کی حرمت کے قائل رہے اور بعض اس کی حلت کے۔ مزید توضیح کے لئے شہنشاہ ہند محی الدین اورنگ زیب عالمگیر انار اللہ برہانہ ـہ یہ واقعہ بھی کارآمد ہے کہ حضرت والا سے پہلے درباروں میں رقص و سرود اور موسیقی و شاعری نے کافی دخل پالیا تھا حالانکہ بقول شاعر ۔ (باقی صفحہ ۵۳ پر)

یہ ہے کہ المراۃ المسماۃ باسم خدیجۃ ھی طالق یعنی جس عورت کا نام خدیجہ رکھا گیا ہے اس پر طلاق واقع ہے تو اسم خدیجہ پر طلاق نہیں بلکہ ذات خدیجہ پر طلاق ہے۔

الحاصل معتزلہ نے اشاعرہ کی ہر دو دلائل کو غیر شافی ثابت کیا۔ قاضی صاحبؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اسم کی عینیت یا غیریت کا جو اختلاف اشاعرہ اور معتزلہ میں بڑی اہمیت اختیار کر گیا وہ چنداں وقیع نہیں ہے بلکہ یہ لفظوں کی جنگ ہے جس کے پس منظر میں تلاش کرنے پر کوئی حقیقت بھی مہیا نہ ہوگی! اس لئے کہ اسم کی تین ہی صورتیں بنتی ہیں

۱۔ اسم سے مراد لفظ اسم ہو تو بلاشبہ اسم مسمّی کے مغائر ہوگا ان دلائل کی روشنی میں جو مغایرت کے نظریہ کے تحت پیش کئے گئے

۲۔ اسم سے اگر ذات شے مراد ہے تو اسم و مسمّی میں عینیت ہوگی۔ اور اس کے لئے وہی دلائل کارآمد ہیں جو بذیل عینیت گذرے۔ اگرچہ اس معنی کے لئے شہرت نہیں ہے۔

مزید قاضی صاحبؒ کی رائے یہ ہے کہ پیش کردہ دو آیات تبارک اسم ربک و سبح اسم ربک میں یہ بھی ممکن ہے کہ لفظ اسم زائد ہو۔ اور برکت و تسبیح کا تعلق براہِ راست حضرت حق تعالیٰ ذات سے ہو۔ کلام عرب میں اس کی نظیر بھی موجود ہے۔ مشہور شاعر لبید اپنے خاتمۂ عمر پر اپنے بیٹوں کو عرب جاہلیت کے دستور کے مطابق اپنی موت پر نالہ و شیون کی تلقین کرتے ہوئے ایک خاص مدت کے لئے اس شغل کا مطالبہ کرتا ہے اور انہیں بتاتا ہے کہ میری موت پر تمہارا اتنی مدت تک مصروفِ بکا رہنا میرے باپ ہونے کا تقاضا ہے۔ چنانچہ اس نے کہا ہے ؎

الی الحول ثم اسم السلام علیکما　　　ومن یبک حولاً کاملاً فقد اعتذر

(میری موت پر مکمل ایک سال گریہ و بکا کرنا اور میرے اوصاف کو بیان کرنا اس کے بعد میری تمہارے لئے دعا سلامتی ہے چونکہ

(حاشیہ گذشتہ صفحہ ۵۲) آ میں تجھ کو بتاؤں تقدیر امم کیا ہے　　　شمشیر و سناں اوّل طاؤس و رباب آخر

عالمگیر جب تخت نشین ہوئے تو انہوں نے دربار کے حدود اربعہ سے ان سب منکرات کو دیس نکالا دیا۔ والقصہ بطولہا۔ ایک بار ایک صالح شاعر نے عالمگیر علیہ الرحمۃ کے لئے ایک قصیدہ لکھا جو ہر حرص و آز سے منزہ تھا۔ عالمگیرؒ شاعر کی ذاتی خوبیوں کی بنا پر یہ قصیدہ سننے پر مجبور ہو گئے قصیدہ کا پہلا مصرعہ تھا۔ "اے تاج دولت برسرت" یعنی حکومت کا تاج آپ کے سر پر۔ فن عروض و قوانی کے لحاظ سے اگر اس مصرعہ کی تقطیع کی جائے تو اس طرح ہوگی۔ "اے تاج دو" مستفعلن۔ لت برسرت مستفعلن۔ آخری ٹکڑے کا ترجمہ ہوگا آپ کے سر پر لاتیں۔ عالمگیر شہنشاہ ہونے کیساتھ بڑا دانشور بھی تھا اس مصرعہ کی اس خرابی پر فوراً مطلع ہو گیا۔ اور شاعر کو تنبیہ کی۔ معلوم ہوا کہ تعریف کرنے والوں کو صرف بھاری بھرکم الفاظ استعمال کرنے کی ہی ضرورت نہیں بلکہ ممدوح کے شایان شان تمام آداب کو ملحوظ رکھنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بطور اسم ناپسندیدہ الفاظ و ناگوار لب و لہجہ کی ممانعت کر دی۔ کما نص بہ القرآن۔ لا تجعلوا دعاء الرسول کدعاء بعضکم بعضاً۔

راقم الحروف کا یہ حاشیہ معتزلہ کے مقصد کی وضاحت کے لئے ہے نہ کہ ان کے نظریہ کی تائید کے لئے۔

تم نے میرا حق ادا کر دیا۔ اور جو شخص کسی کی موت پر ایک سال کی طویل مدت روتا رہے اور بعد میں اس سلسلہ کو منقطع کر دے تو وہ معذور ہے۔) اس شعر میں لفظ ـــــ اسم ـــــ زائد ہے علی ہذا آیتین میں بھی ہم لفظا اسم زائد مان سکتے ہیں اور چونکہ قرآن کریم عرب کے اسلوب پر نازل ہوا۔ اس لئے اس امکان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

۳۔ اور اگر اسم سے صفت مراد لی جائے اور شیخ ابوالحسن اشعری کے خیال کے مطابق صفت کے معنی مایدل علی ذات مبہمة متصفة ببعض صفاتها (جو دلالت کرے ایسی ذات پر جو مبہم ہو۔ اور بعض صفات کے ساتھ متصف ہو) لئے جائیں تو صفت کی دو قسمیں ہونگی ـــــ مشتق اور غیر مشتق ـــــ اگر مشتق ہے تو اس کی دلالت ان صفات پر ہوگی جو اپنے اظہار کے لئے مفعول کی مقتضی ہیں (صفت اضافی) جیسے خدا تعالی کا خالق ہونا۔ اور رزاق ہونا کہ خالقیت بغیر مخلوق کے سمجھ میں نہیں آتی اور رزاقی کے لئے مرزوق کا ہونا ضروری ہے یا ایسی صفت پر دلالت ہوگی جو خدا تعالی کی حقیقی صفت ہے اس کی بھی پھر دو صورتیں ہو جائیں گی۔ ایک وہ صفت جو خدائے تعالی کی عین ذات ہے۔ مثلاً وجود خدا کہ وجود اور ذات خدا دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں۔ دوسری وہ صفت ہے نہ عین کہا جا سکے نہ غیر مثلاً علم خدا۔ اور قدرت خدا

اس تفصیل کے بعد فیصلہ کیجئے کہ آیا صفت اضافیہ مراد لی جارہی ہے تو پھر وہ لازماً غیر ذات ہوگی۔ اور یہ بھی طے کرنا ہوگا کہ آپ اسم سے کیا صفت مراد لیتے ہیں اگر ایسا ہے تو صفات کی بھی تین قسمیں تھیں اسم کو صفت کے حق میں لیتے پر اسم میں بھی وہی تین قسمیں جاری ہونگی۔ گویا کہ قاضی بیضاویؒ کے نقطہ نظر سے معتزلہ و اشاعرہ کا اختلاف حقیقی بنیادوں پر نہیں بلکہ لفظی ہیر پھیر کا نتیجہ تھا۔

وانما قال بسم الله و لم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه اوللفرق بين اليمين والتيمن ولم يكتب الالف على ماهو وضع الخط لكثرة الاستعمال وطولت الباء عوضاً عنها۔

ترجمہ:۔ قرآن پاک میں بسم اللہ ہے یعنی آغاز بنام خدا۔ باللہ نہیں کہا گیا۔ یعنی آغاز بخدا یہ اس لئے کہ حصول برکت اور حصول اعانت بندہ کی جانب سے اسم کے لفظ کو بڑھا کر ہی حد و ادب میں رہتی ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ یہ با یمین اور تیمن میں فرق کر رہی ہو۔ باسم اللہ کی الف کتابت میں ظاہر نہیں کی گئی حالانکہ رسم الخط کا تقاضا یہی تھا۔ یہ کثرت استعمال کا نتیجہ ہے اور جو الف (اسم کی) حذف کر دیا گیا اس کے عوض میں بار الداخلۃ علی اسم اللہ کو کشیدہ لکھ دیا گیا۔

تشریح:۔ یہ اصل میں ایک اشکال کا حل ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ :۔

اگر آپ خدا کے نام سے برکت اور اسی سے مدد چاہتے تھے تو لفظ با کو کسی واسطہ کے بغیر اللہ پر داخل کیا جانا چاہئے تھا۔ جواب کا حاصل یہ ہے ! کہ حضرت حق جل مجدہٗ کی ذات والاصفات بے مثال و بے نظیر ہے جس کی قدر میں بھی ہمارے وہم و گمان سے بالا ہیں اس لئے حصول برکت یا طلب امداد کسی وسیلہ کے بغیر ایک نازیبا جرأت ہوتی۔ دنیا میں بھی عظیم ہستیوں کی

جناب میں بغیر وسائل کام نہیں چلتا۔ اور آدمی بطور خود باریاب ہونے کی ہمت نہیں کرتا پھر حضرت حق جل مجدہٗ کا معاملہ تو وراالوریٰ ہے۔ اس لئے خدا تعالیٰ کے نام ہی کو واسطہ بنالیا گیا ہے نتیجۃً با، اسم پر داخل ہونی چاہئے نہ کہ اللہ پر۔

اشکال کا دوسرا حل یہ ہے کہ بار کی دو قسمیں ہیں ایک قسمیہ اور دوسری تیمنیہ۔ قسمیہ وہ جس سے قسم کھائی جائے۔ اور جو برائے برکت کے حصول کے لئے ہو وہ تیمنیہ ہے۔ اگر با، لفظ اللہ پر داخل کردی جائے تو اسے با قسمیہ سمجھ لیا جاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے اور جب کہ لفظ اللہ پر با، داخل نہیں ہوئی بلکہ لفظ اسم پر داخل ہے تو یہ واضح ہوگیا کہ یہ با تیمنیہ ہے بلکہ یہ نکتہ بھی واضح ہوگیا کہ خدائے تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں بھی وہ زور اور رفعت ہے کہ ان سے بھی برکت کا حصول واستعانت کی جاسکتی ہے۔ اسماء حسنیٰ کو بطور ورد وظیفہ پڑھنا اور پھر اس پر مرتب آثار وخواص مشاہد ہیں۔ مثلاً رزق کی کمی کی صورت میں یا رزاق، یا رزاق کا وظیفہ پڑھا جاتا ہے اور بجائے خود کارآمد ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اسماء خداوندی میں بھی ایک نرالی شان ہے۔

ولو یکتب الالف ...

یہ گفتگو رسم الخط سے متعلق ہے اور قاضی صاحبؒ نے اسے ایک اشکال اور حل کی شکل میں پیش کیا ہے قاعدہ یہ ہے کہ جن اسماء کے شروع میں ہمزۂ وصل ہوتا ہے تو وہ یا ابتداء کلام میں ہوگا یا درمیان میں۔ اگر ابتداء میں ہو تو ہمزۂ وصلی لکھا بھی جائے گا۔ اور پڑھا بھی جائے گا۔ اور اگر درمیان میں ہوگا تو لکھا ضرور جائے گا لیکن پڑھا نہیں جائے گا جیسا کہ اقرأ باسم ربک۔ بسم اللہ میں جب ہمزہ درمیان میں ہے پڑھا تو نہ جاتا لیکن اسے لکھنا چاہئے تھا۔ حالانکہ لکھا بھی نہیں گیا۔ اس کا حل یہ پیش کیا گیا کہ جب کسی چیز کا استعمال بہت بڑھ جاتا ہے تو اس میں کچھ خفت کی کوشش کی جاتی ہے ہر مسلمان ہر کام کے آغاز میں بسم اللہ پڑھتا ہے جس کا حدیث میں حکم بھی ہے تو بسم اللہ کثیر الاستعمال ہوئی اور طالب خفت ہوئی یہ خفت کبھی اس طرح بھی حاصل کی جاتی ہے کہ کسی حرف کو حذف کردیا جائے نیز کبھی محذوف کو قطعاً فراموش کردیتے ہیں۔ اور کبھی حذف کے باوجود کوئی قرینہ ایسا چھوڑ دیتے ہیں جو قبل الحذف اس کے وجود پر دلالت کرے۔ مثلاً دربار شاہی سے بادشاہ کے اٹھ جانے کے بعد شاہی کرسی رکھی جائے یا کرسی بھی اٹھالی جائے کرسی کا موجود ہونا اس بات کی علامت ہے کہ کچھ پہلے خود بادشاہ موجود تھا۔ یہاں بھی اگرچہ ہمزۂ وصلی کو حذف کیا گیا۔ مگر اس کے حذف پر ایک قرینہ چھوڑ دیا گیا۔ اور وہ اس طرح کہ بار کی کشش کو بھرپور اٹھا دیا گیا تاکہ اس کی دلالت ہمزہ پر باقی رہے۔

بعض علماء کی رائے یہ بھی ہے کہ بار کی کشش بھرپور اس لئے ہے کہ قرآن مجید کا آغاز پرشکوہ انداز میں ہے۔ عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ جو امیر المومنین ہونے کے ساتھ بڑے دانشور اور اسلام کی رفعتوں کے لئے ہمہ تن ساعی رہتے، انہوں نے فرمایا کہ بسم اللہ کی بار کو کھینچکر لکھو اور سین کو بھی واضح کرو۔ اور میم بھی نمایاں ہونا چاہئے۔ خدا تعالیٰ کی کتاب کی عظمتوں کا یہی تقاضا ہے۔ حضرت کا یہ ارشاد قرآن کریم کی کتابت کے بارے میں ایک نئی روشنی دیتا ہے۔ بلکہ راقم الحروف تو اسی مقولہ کی پشت پناہی حاصل کرکے یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ قرآن کریم کی طباعت وکتابت میں عصری کتابتوں کا بہترین نمونہ اختیار کیا جائے اور اس کی تزئین وآرائش میں بلیغ کوشش ہو۔ تاکہ کلام اللہ کی عظمتیں ظاہر باطن ہر دو حیثیتوں سے نمایاں ہوسکیں۔

واللہ اصلہ الٰہ فحذفت الھمزۃ وعوض عنہما الالف واللام ولذالک قیل یااللہ بالقطع الا انہ مختص بالمعبود بالحق والالٰہ فی الاصل یقع علی کل معبود ثم غلب علی المعبود بحق واشتقاقہ من اَلٰہَ اِلٰہۃً والوھۃً والوھیۃً بمعنیٰ عبد ومنہ تألّہ واستألہ وقیل من اِلہ اذ اتحیر اذ العقول تتحیر فی معرفتہ اومن الھت الی فلان ای سکنت الیہ لان القلوب تطمئن بذکرہ والارواح تسکن الی معرفتہ اومن اَلِہ اذا فزع من امر نزل علیہ وآلِہَہٗ غیرہ اجارہ اذ العائذ یفزع الیہ وھو یجیرہ حقیقۃً او بزعمہ اومن اَلِہ الفصیل اذا ولع بامہ اذ العباد مولعون بالتضرع الیہ فی الشدائد اومن ولہ اذا تحیر وتخبط عقلہ وکان اصلہ ولاہ فقلبت الواو ھمزۃ لاستثقال الکسرۃ علیہا استثقال الضم فی وجوہ فقیل الاہ کاعاء واشاح ویردہ الجمع علی الھۃ دون اولھۃ وقیل اصلہ لاہ مصدر لاہ یلیہ لیہا ولاہا اذا احتجب وارتفع لانہ تعالیٰ محجوب عن ادراک الابصار مرتفع علی کل شئ وعما لا یلیق بہ ویشھد لہ قول الشاعر — کحلفۃ من ابی رباح یسمعہا لاھہ الکبار۔

ترجمہ:۔ لفظ اللہ در حقیقت "الٰہ" ہے جس میں سے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا۔ اور عوض میں الف لام "داخل کیا گیا یہ الف لام تعریف کا نہیں ہے اسی لئے جب اللہ کو منادیٰ بنایا جائیگا اور یااللہ کہیں گے تو ہمزۂ قطعی کا استعمال ضروری ہوگا۔ مگر یہ یاد رکھنا ہے کہ لفظ اللہ صرف معبود برحق کے لئے خاص ہے۔ اور رہا لفظ اِلٰہ تو اصلاً اس کا استعمال ہر معبود کیلئے ہو سکتا ہے۔ حق ہو یا باطل لیکن استعمال لفظِ الٰہ کا بھی معبود برحق کے لئے ہونے لگا۔

لفظ الٰہ کے ماخذ میں اختلاف ہے بعض اسے اَلَہَ اِلٰہَۃً والوھۃ والوھیۃ سے ماخوذ مانتے ہیں عَبَدَ کے معنیٰ میں اور اسی سے تَألّہَ واستألہ مشتق ہے۔ جب کہ بعض کا خیال ہے کہ یہ اَلِہَ سے ماخوذ ہے اس کا استعمال اس وقت ہوتا ہے جب کوئی محو حیرت ہو اور چونکہ خدا تعالیٰ کی معرفت میں ہر ایک سراپا حیرت ہے اس لئے اسے اَلِہَ کہنا مناسب ہوگا۔ الھت الی فلان سے بھی ماخوذ مانا جا سکتا ہے۔ اس کے معنیٰ ہیں کہ مجھے فلاں کے پاس سکون نصیب ہوا۔ چونکہ خدا تعالیٰ کے ذکر سے بندوں کے قلوب اطمینان حاصل کرتے ہیں اس لئے اسے الٰہ کہا جانا مناسب ہے اور ہو سکتا ہے کہ اِلہٗ وآلِہَہٗ غیرہ سے اخذ کیا گیا ہو۔ در پیش مصائب میں

مصائب میں انسان کا فاصہ واقعۃً استعمال ہے اس کو پناہ دے جب کہ کوئی دوسرا گھبرا جانے والے انسان کے لئے یا آلِہَ الفصیل سے استعمال ہے۔ اونٹنی گھبرا جاتا ہے اور حقیقی پناہ گاہ سوا خدا تعالیٰ کے اور کوئی نہیں کا بچہ جب اپنی ماں سے چھٹ جائے تو یہ تعبیر اختیار کرتے ہیں۔ مصائب میں بندے کا طرز گڑگڑانا ہوتا ہے اور معنوی طور پر وہ جناب باری سے خود کو چھٹا ہوا محسوس کرتا ہے۔ اِلٰہ وَلِہَ سے بھی ماخوذ ہو سکتا ہے بمعنیٰ مخبوط العقل اس صورت میں اس کی اصل وِلَاہٌ ہوگی واؤ ہمزہ سے بدل دی گئی چونکہ واؤ پر کسرہ اسی طرح ثقیل ہے جیسا کہ وجوہ کے واؤ پر ضمہ ثقیل ہے اس تبدیلی کے بعد ہمزہ کے ساتھ اِلَاہٌ استعمال ہوا جیسا کہ اعلٰی اور اشاح ہمزہ کے ساتھ مستعمل ہے لیکن یہ تحقیق چنداں وقیع نہیں اس کی تردید کی دلیل موجود ہے اور وہ یہ کہ اِلٰہٌ کی جمع اٰلِہَۃٌ آتی ہے اگر یہ قول صحیح ہوتا تو آولِہَۃٌ آنی چاہئے تھی۔ یہ بھی خیال ہے کہ اِلٰہٌ درحقیقت لَاہٌ ہے لاہ یلیہ لیہا ولاہًا وغیرہ۔ جب کوئی ہستی نظروں سے مستور اور تصورات سے ماوراء ہو تو اس کے لئے یہ لفظ استعمال کرتے ہیں۔ خدا تعالیٰ کا نگاہیں ادراک نہیں کر سکتیں۔ ہر تصور سے اس کی ہستی فائق ہے۔ ہر نا پسندیدہ صفت سے وہ پاک اور بالا ہے اس کی تائید میں یہ شعر بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔

ترجمہ شعر:۔ ابو رباح کی اس ایک دفعہ کی قسم کے مانند جس کو اس کا معبود اعظم سن رہا ہے۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ کی بحث کا اب رخ لفظ اللہ کی تحقیق ہے عجیب بات ہے کہ ذات وصفات خدا کا مسئلہ بھی الجھا ہوا بلکہ لاینحل بن گیا ایسے ہی لفظِ اللہ کی تحقیق بھی بحث میں الجھ کر رہ گئی۔ اربابِ لغت اور اسمار کی تحقیق کرنے والے حیرت زدہ ہیں کہ اس لفظ کا ماخذ کیا ہے اور وجہ استعمال کیا ہوگی۔ فلسفۂ قدیم میں تو اس کا صاف انکار موجود ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے اسمار ذاتی ہیں ان کے خیال کے مطابق اسم سے مسمّٰی کی طرف اشارہ ہوتا ہے پھر یہ اسما، یا خدا تعالیٰ کے وضع کردہ ہیں یا بندوں نے اس کے لئے وضع کئے ہیں اور چونکہ خدا تعالیٰ اپنی ذات کی معرفت میں کسی کے محتاج نہیں تو وضع کا مقصد فوت ہو گیا اس لئے وہ خود واضع نہیں ہو سکتے۔ یہ امکان تھا کہ خدا تعالیٰ نے ان اسمار کو اپنے لئے وضع کیا ہو بلکہ بندوں کے لئے وضع کیا ہو۔ مگر یہ امکان بھی قبول نہیں چونکہ بندوں کو خدا تعالیٰ کی ذات کی معرفت نصیب نہیں اور وضع کا مقصد یہی تھا تو پھر اسمار کی وضع سے کیا فائدہ بندے اگر واضع سمجھے جائیں تو وضع کے لئے موضوع لہٗ ذاتاً ملتفت الیہ ہونا چاہئے اور خدا تعالیٰ کی ذات بندوں کے لئے ایسی ملتفت الیہ نہیں ہے اس لئے بندوں کو بھی واضع نہیں تسلیم کیا جا سکتا۔ ان دلائل کے نتیجہ میں فلسفۂ قدیم والے خدا تعالیٰ کے لئے اسمار ذاتی کے وضع ہونے کے تصور کو قبول نہیں کرتے۔ اس کے مقابل ایک دوسرا خیال ہے اور وہ یہ کہ خدائے تعالیٰ کے اسمار ذاتی ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ مسمّٰی کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اپنی کل حقیقت یا بعض حقیقت کے اعتبار سے معلوم ہو۔ بلکہ اس کا علم کسی بھی درجہ میں کافی ہوگا۔ اور چونکہ یہ امکان موجود ہے کہ خدا تعالیٰ کو ہم نے اس کی صفات سے کسی درجہ میں معلوم کر لیا ہو۔ بس اتنا علم وضع کی بنیاد بن سکتا ہے تو اسمار ذاتی ہو سکتے ہیں۔ مگر خود اسم ذاتی ماننے والوں کو

چار خیال ہیں

① اللہ اسم مشتق ہے۔

② اللہ صفت مشتقہ ہے

③ اللہ علم ہے۔

④ اللہ سریانی لفظ ہے

تفصیل سے قبل اسے یاد رکھئے کہ لفظ اسم آپ نے نحاۃ کے یہاں پڑھا ہوگا بمقابلہ فعل اور حرف نحاۃ کا یہ اسم علم، اسم جنس، صفت مشتقہ کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اسے یوں سمجھئے کہ اگر ہم اسم کا تصور کریں تو اس میں کوئی اور شریک ہوگا یا نہیں اگر شرکت متصور نہیں ہے تو پھر وہ علم ہے اور اگر شرکت چل سکتی ہے تو یا صرف ذات مراد لیں گے یا ذات کے ساتھ کوئی وصف بھی لگائیں گے اگر صرف ذات مراد ہے تو اسے اسم جنس کہتے ہیں اور اگر کوئی صفت بھی چھپاں ہے تو صفت مشتق کہلاتی ہے۔

اس وضاحت سے یہ معلوم ہوگا کہ علم اور اسم جنس کے مقابلہ میں مشتق آرہا ہے۔ لیکن قاضی صاحبؒ کے یہاں مشتق سے مراد کسی اصل سے ماخوذ ہوتا ہے۔ خواہ صفت ہو یا اسم ہو اور ذات سے وہ مراد مستقل یا بالمفہومیۃ لیتے ہیں۔ اور جس میں قدرے تعین ہو شخصی یا نوعی یا جنسی اسے معین کہتے ہیں شخصی کی مثال خالد، نوعی کی مثال بقر، جنسی کی مثال حیوان۔ البتہ اسے یاد رکھئے کہ مصنفؒ کے یہاں لفظ وصف سے اسم جنس اور علم کے مقابل میں جو معنی پیش نظر تھے وہی ملحوظ ہیں۔

اس تمہید کے بعد تشریح کی جانب آیئے کہ لفظ اللہ کی اصل الٰہٌ ہے اور لغۃً اس کا استعمال ہر معبود کے لئے ہو سکتا ہے حقیقی ہو یا مجازی، حق ہو یا باطل۔ لیکن الف لام برائے عہد کے داخل کرنے کے بعد اس کا غالب استعمال سچے معبود کے لئے ہی ہوتا ہے ہمزہ کو حذف کرنا از روئے قاعدہ بھی ہوتا ہے اور خلاف قیاس بھی۔ یہاں ہمزہ کا حذف کسی قاعدہ کا تقاضہ نہیں۔ اور یہ اس لئے کہ جو چیزیں قیاساً حذف کی جاتی ہیں۔ ان کا عوض دینا ضروری نہیں ہوتا۔ اور یہاں عوض دیا گیا ہے تو یہ کھلی علامت ہے کہ ہمزہ کا حذف مطابق للقیاس نہیں ہے۔ یہی توجہ ہے کہ یا اللہ بشکل منادیٰ ہمزہ قطعی کے ساتھ استعمال ہوتا ہے تاکہ معرّف باللام سے اس کا امتیاز باقی رہے نیز یہ بھی ملحوظ رہے کہ لفظ اللہ کا استعمال صرف معبود برحق کے لئے ہے۔ لفظ اللہ۔ کے مشتق منہ کے بارے میں مفسر علّام سات اقوال ذکر کریں گے۔

۱۔ اَلَہَ اِلٰہَۃً الوھۃ والوھیۃ باب فتح سے مستعمل ہے جس کے معنی ہیں عبادت کرنا یہ مالوہ کے معنی میں چلا گیا چونکہ خدا تعالیٰ حقیقۃً تمام مخلوق کے معبود ہیں اس لئے ان کے لئے اس لفظ کا استعمال سب سے زیادہ صحیح ہوگا اَلَہَ یالَہُ تالَہَ باب تفعل میں بھی آتا ہے۔ جس کے معنی ہیں فلاں فلاں کے لئے غلام کی طرح ہوگیا۔ استفعال میں اس کا صیغہ اِستَألَہ ہے۔ اس کا بھی ترجمہ غلام سے مشابہ ہوگیا ہے۔

۲۔ باب سمع میں آلِہَ سے ماخوذ ہے ترجمہ متحیّر ہونا۔ اِلٰہ بمعنی مالوہ وہ ذات جس کی تحقیق میں سب ہی متحیر ہیں۔

۳۔ اَلِہتُ الیٰ فلان سے ماخوذ ہے کہ مجھے سکون فلاں ہی کے پاس نصیب ہوا مصائب میں حقیقی سکون کا ذریعہ ذکر خدا اور اس کی کثرت ہے خود خدا تعالیٰ کا بھی ارشاد ہے۔ الا بذکر اللہ تطمئن القلوب۔

۴- اَلِہَ سے ماخوذ ہے معنیٰ ہیں مصائب میں گھبرانا اور آلہ گھبرائے ہوئے کو پناہ دینا۔ حقیقتہً مبتلائے مصیبت کی پناہ گاہ سوائے خدا تعالیٰ کے اور کوئی نہیں۔ اس تفصیل کے ساتھ کہ معبود حقیقی حقیقی پناہ گاہ ہے اور مجازی خدا خیالی پناہ دیتے ہیں۔ ان کے پناہ کی کوئی حقیقت نہیں۔ لیکن ان کا پرستار ان ہی کو اپنے خیال کے مطابق پناہ گاہ بناتا ہے تو پناہ دینا اس لفظ کا مفہوم ہے۔ خواہ حقیقی پناہ ہو یا خالی خیال۔

۵ —— یہ اَلَہَ الفصیل سے ماخوذ ہے فصیل اونٹ کا بچہ جمع فصلان، چونکہ عربوں کا مخصوص جانور اونٹ ہے۔ اور وہ اس کی ہر ادا پر مطلع ہیں اس لئے بیشتر عربی مثالیں اونٹ ہی سے متعلق ملتی ہیں۔ اشعار عرب میں بھی اس سے متعلق تذکرے ہیں اور حدیث و قرآن میں بھی۔ قرآن کریم نے عربوں ہی کے لئے اَفَلَا یَنظُرُونَ اِلَی الاِبِلِ کَیفَ خُلِقَت فرما کر اونٹ کی تخلیق کو غور و فکر کے لئے منتخب کیا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امیر کی اطاعت اور اس کے کامل انقیاد کا مضمون بیان کرنا چاہا تو اونٹ ہی کی وفا شعاری و انقیاد کو شامل مضمون کیا۔ یوں تو جانور کے تمام بچے اپنی ماں کی جانب متوجہ رہتے ہیں۔ لیکن اونٹ کا بچہ ماں سے جو وابستگی رکھتا ہے اس کی مثال جانوروں میں بھی کم ہے تو جب اونٹ کا بچہ شدت شوق میں ماں سے چمٹتا ہے تو اہل عرب اَلَہَ الفصیل کہتے ہیں۔

مصائب میں یاد خدا خصوصی طور پر آتی ہے :- امام غزالی علیہ الرحمہ سے کسی شخص نے وجود خدا کی دلیل طلب کی تو فرمایا کبھی بحری سفر تم نے کیا ہے سائل کے اثبات میں جواب دیتے پر مزید فرمایا کہ جب کشتی سمندر میں غرق ہونے کے قریب ہو اس کے تختے ٹوٹ گئے ہوں موجوں کے زبردست تھپیڑے ہوں، بھنور ہو۔ اور منجدھار، موت سامنے کھڑی ہو۔ اور زندگی کا دامن ٹکٹ ہو اس وقت تمہیں کون یاد آتا ہے پوچھنے والے نے کہا صرف خدا امام نے فرمایا کہ یہی وجود خدا کی دلیل ہے جو مصائب میں تم کو یاد آتا ہے۔ عیش میں یاد خدا نہیں آتی۔ لیکن آفات و حوادث میں گھرا ہوا انسان سوائے خدا کے اور کسی کو اپنی پناہ گاہ نہیں سمجھتا ولنعم ماقیل فی الاردویہ ۔ع "جب کیا تنگ بتوں نے تو خدا یاد آیا"

۶ —— یہ وَلَہٌ سے ماخوذ ہے وَلَہَ یَلِہُ وَلَہاً باب ضرب حیرت زدہ ہونا، عقل کا فتور پذیر ہو جانا خدا تعالیٰ کو اِلٰہٌ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کی ہستی و صفات کے ادراک میں سب مبتلائے حیرت ہیں کچھ نے تو ناری کا اعتراف بصورت انکار خدا ہی کر دیا اور کچھ کے تصورات نہایت ہی ناقص اور مجہول دار ہیں مباحث سے یہ مسئلہ طے نہیں کیا جا سکتا اور نہ کٹ حجتی اس راہ میں کار آمد ہے بلکہ تفکر بھی اس راہ میں واماندہ ہے۔ شیخ سعدیؒ نے لکھا ہے ۔ع

• کہ حیرت گرفت آستینم کہ قُم •

اکبر الہ آبادی نے بھی اپنے اس شعر میں اسی حقیقت کو دھرایا ہے۔

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں ۔ ڈور کو سلجھا رہا ہے پر سرا ملتا نہیں

انسان ادراک کسی شے کا حواس خمسہ سے کرتا ہے رویت کے لئے مرئی کا سامنے ہونا ضروری ہے اور یہاں یہ حال ہے کہ تنائے

دید پر موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل پیغمبر کو لن ترانی کا جواب مل گیا تھا۔ شدت لطافت اشیاء کے ادراک سے مانع ہے روح لطیف ترین چیز ہے اس کا ادراک بھی انسان کیلئے ممکن نہیں رہا۔

یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی بلکہ اس راہ میں انسان کی دانشوری پر یہ فرما کر ضرب کاری لگائی کہ وما اوتیتم من العلم الا قلیلا۔ خدا تعالیٰ کی لطافتوں کا کیا کہنا کہ یہی لطافت مانع ادراک ہے۔ کما قال فی شانہ لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار وھو اللطیف الخبیر۔ لطیف ہے اس لئے ابصار اس کے ادراک سے عاجز۔ خبیر ہے اس لئے وہ ہر ایک پر مطلع۔ اِلاہ اور ولاہ میں فرق یہ رہے گا کہ اول الذکر کا ہمزہ اصلی ہے اور ثانی الذکر میں ہمزہ واؤ سے بدل گیا۔ اس میں ایک تعلیل بھی جاری ہوگی اور وہ اس طرح کہ اِلاہٌ درحقیقت وِلاہٌ تھا واؤ حروف علت میں سے ہے اور ضعیف ہے۔ اور کسرہ حرکات ثلثہ میں سے ثقیل ہے اس لئے واؤ کو ہمزہ سے بدلدینا پڑا یہ تعلیل بالکل ایسی ہی ہے جیسی کہ وُجُوہٌ میں ہوئی تھی ـــــ اِعاء اور اِشاح درحقیقت وِعاءٌ اور وِشاحٌ تھے اسی علت مذکورہ کی بنا پر بعد تعلیل اعاء واشاح ہوگئے تو ولاہٌ بھی اِلٰہٌ ہوگیا ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قاضی صاحبؒ لفظ اِلٰہ کی اس چھٹی تحقیق سے مطمئن نہیں اس لئے انہوں نے نقض وارد کرتے ہوئے کہا کہ اِلاہٌ کی جمع تکسیر آلِھَۃ آتی ہے اگر ولاہ اصل ہوتی جیسا کہ بتایا جا رہا ہے تو جمع اَوْلِھَۃٌ آنی چاہئے تھی مشہور ہے کہ تکسیر وتصغیر اسماء کو اپنی اصل کی طرف لے جاتے ہیں۔ اس ضابطہ کے تحت اَولِھَۃ کے بجائے آلِھَۃٌ کیونکر ہوسکتی ہے۔ بعض حضرات نے اس کا جواب بھی دیا ہے کہ آلِھَۃٌ کے وزن پر جمع ہمزہ کو اصلی سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ ولاہ کا استعمال تو ہوتا ہی نہیں۔ مگر معلوم ہے کہ فیصلے لوگوں کے خیالات کے مطابق نہیں ہوتے ان کے سمجھنے سے کوئی فرق نہ پڑے گا۔ اصل وِلَاہٌ ہی رہے گی۔

۷ ـــــ اصل لاہ یلیہ لیہًا ولاھًا۔ باب ضرب سے ہے اور یہ دو معنیٰ میں مستعمل ہے۔ بلند تر ہونا۔ لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہونا اس صورت میں اِلٰہٌ کی اصل لاہٌ ہوگی اور اللہ بنانے کے لئے الف لام داخل کئے گئے واقعۃً خدا لوگوں کی نظر سے پوشیدہ ہے بلکہ ہر مخلوق کی نظر سے وللہ در القائل :- ؎

بے حجابی یہ کہ ہر ذرہ سے جلوہ آشکار — اس پہ گھونگھٹ یہ کہ صورت آجتک نادیدہ ہے

وان شئت فقل :- ؎

خوب پردہ ہے کہ چلمن سے لگے بیٹھے ہیں — صاف چھپتے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں

اور رہا ان کی رفعتوں کا معاملہ تو کون ہے جو اس کا انکار کرسکے۔ مومن تو مانتا ہی ہے کافر کے لئے بھی مجال انکار نہیں بلکہ وہ جسے رفعت عنایت کردیں اسے کوئی پست کرنے والا نہیں قال مخاطبًا لرسولہ صلی اللہ علیہ وسلم ورفعنا لک ذکرک ۔ اسی کا اثر ہے کہ کل کائنات پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رفعتوں کا ڈنکا بجتا ہے۔ اذان میں بھی ذکر رسول اللہ اور نماز ایسی عبادت بھی آپؐ کے ذکر سے خالی نہیں سوچا جائے کہ دوسروں کو رفیع بنانے والا خود کیسا رفیع الشان ہوگا۔ مناطقہ کا عجیب

معاملہ ہے ایک جانب ان کی گستاخیاں کہ ذات باری میں بھی الجھتے ہیں دوسری جانب غلبۂ تاثر سے مغلوب ہو کر نزاکت خیال کی انتہا کر دیتے ہیں قاضی صاحبؒ کے ان الفاظ پر - لانہ تعالی محجوب پر ہی ان کو اشکال ہو گیا کہتے ہیں کہ اس کا ترجمہ ہوا - خدا نے چھپایا ہوا ہے - اس ترجمہ سے بو آتی ہے کہ اس کی ہستی متاثر ہے حالانکہ وہ مؤثر ہے ترمیم مناطقہ نے یہ پیش کی کہ بجائے محجوب کے محتجب کے الفاظ استعمال کرنے چاہئیں - آپ اس نزاکت خیال کو قبول کر لیجئے کہ اس سے جناب خدا میں غلبۂ ادب کا پہلو نکلتا ہے اور قاضی صاحبؒ کی جانب سے یہ جواب دیدیجئے کہ احتیاط کی چھلنی میں مکمل چھاننے کے باوجود پھر بھی چھنے ہوئے کی صفائی کی کوئی ضمانت نہیں لیتا -

اس ساتویں قول کی دلیل میں مفسر بیضاوی نے یہ شعر بطور دلیل استعمال کیا ہے کہ ؎

کحلفہ من ابی رباح   یسمعھا لاھہ الکبار

حلف کے معنی تو قسم کے ہیں اور ابو رباح، بفتح الراء ایک شخص کا نام ہے کُبار، بضم الکاف مبالغہ کا صیغہ ہے معنی بہت بڑا - حلفۃ میں تاء وحدت پر دلالت کرتی ہے -

ترجمہ یہ ہے :- کہ ابو رباح کی اس ایک مرتبہ کی قسم کی طرح جس کو اس کا سب سے بڑا معبود سن رہا تھا شعر میں لفظ لاہٗ استعمال ہوا ہے جس سے الٰہٗ کا اجوف ہونا ثابت ہوتا ہے - ایک اور شعر بھی بطور دلیل پیش کیا جا سکتا ہے - شعر یہ ہے کہ ؎

لاہ ربی عن الناس طرّا   فھو اللہ لا یری ولا یری ھو

یعنی خدا سب کی نظروں سے پوشیدہ ہے خود تو دکھائی دیتا نہیں مگر سب کو دیکھ رہا ہے شاعر نے اس میں خدا کے لئے لاہٗ کا لفظ استعمال کیا ہے جو ساتویں قول کی ایک دلیل ہے -

اللہ سے متعلق ان تمام تفاصیل پر مطلع ہونے کے بعد تاج العروس لغت کی کتاب میں اس تصریح کو بھی ملحوظ رکھئے!

علم للذات واجب الوجود المستجمع بجمیع صفات الکمال غیر مشتق -

اور ابن کثیر مشہور مفسر کے اس ریمارک پر بھی توجہ رہے -

لم یسمّ بہ غیرہ تبارک وتعالی ولھذا لا یعرف فی کلام العرب لہٗ اشتقاق - من فعل یفعل - جس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ خدا کا اسم ذاتی ہے کسی دوسرے پر اس کا اطلاق ممکن نہیں فارسی میں خدا - یا انگریزی میں God کی طرح اسم نکرہ نہیں کہ اس حقیقی معبود کے علاوہ دوسروں کے لئے بولا جا سکے بلکہ نہ اس کی جمع آتی ہے نہ یہ کسی سے مشتق ہے اور نہ کسی دوسری زبان میں اس کا ترجمہ ممکن -

ابن کثیرؒ محدث بھی ہیں اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے براہِ راست شاگرد ہیں ان کی تفسیر ابن کثیر ابن جریر کی تلخیص ہے اور بہترین کتب خانۂ تفسیر - اس لئے ان کی تحقیق مفسرانہ بصیرت کا نمونہ ہے -

وقیل علم لذاته المخصوصة لانه یوصف ولا یوصف به ولا بد له من اسم تجری علیه صفاته ولا یصلح له مما یطلق علیه سواه ولانه لو کان وصفا لم یکن قوله لا اله الا الله توحیدا مثل لا اله الا الرحمان فانه لا یمنع الشرکة — والاظهر انه وصف فی اصله لکنه لما غلب علیه بحیث لا یستعمل فی غیره وصار کالعلم مثل الثریا والصعق اجری مجراه فی اجراء الوصف علیه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشرکة الیه لان ذاته من حیث هو بلا اعتبار امر آخر حقیقی او غیره غیر معقول للبشر فلا یمکن ان یدل علیه بلفظ ولانه لو دل علی مجرد ذاته المخصوص لما افاد ظاهر قوله تعالیٰ وهو الله فی السموات معنا صحیحا ولان معنی الاشتقاق هو کون احد اللفظین مشارکا للآخر فی المعنی والترکیب وهو حاصل بینه وبین الاصول المذکورۃ۔

ترجمہ:۔ کچھ حضرات کا خیال ہے کہ لفظ اللہ خدائے تعالیٰ کی مخصوص ذات کا علم ہے چونکہ یہ موصوف بنتا ہے صفت نہیں بنتا ہے۔ (کہ یہی شان علمیت ہے) اور یہ اس لئے بھی کہ واجب الوجود (خدائے تعالیٰ) کوئی ایسا اسم ضروری ہے جس پر صفات واجب جاری کی جاسکیں۔ اور یہ صلاحیت تمام اسما حسنیٰ میں صرف اسم اللہ ہی میں ہے۔ مزید یہ کہ اگر لفظ اللہ وصف مان لیا جائے تو وصف میں تعلیم ہوتی ہے اس صورت میں کلمۂ توحید یعنی لا الہ الا اللہ سے عقیدۂ توحید کو ثابت کرنا ممکن نہ ہوگا۔ لا الہ الا الرحمٰن۔ میں رحمان چونکہ وصف ہے اور وصف میں شرکت غیر کی روکی نہیں جاسکتی۔ اسی لئے اثبات توحید کے لئے کارآمد نہیں۔ لیکن اس قیل وقال سے ہٹ کر زیادہ بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حقیقتاً تو لفظ اللہ وصف ہی ہے مگر اس کا غالب استعمال خدا تعالیٰ کے لئے ہے غیر خدا کے لئے استعمال نہیں اور اس طرح اس میں علمیت کی شان پیدا ہوگئی تو اس کو علم کا ہم پلہ سمجھ لیا گیا جیساکہ ثریا اور صعق کہ اصلاً اوصاف کا مفہوم ادا کرتے تھے مگر اب اعلام ہے۔ اب لفظ اللہ علم کے مشابہ تین چیزوں میں ہے۔

① یہ خود موصوف بنتا ہے اور باقی اس کی صفات ② خود کبھی صفت نہیں بنتا ③ اس میں شرکت کا امکان نہیں۔

یہ اس لئے کہ ذات خدا انسان کی عقل میں آ نہیں سکتی جب تک ذات کے سوا کسی وصف کا اضافہ نہ کیا

جائے یا وصف میں تعمیم ہے حقیقی ہو یا غیر حقیقی نتیجۃً نہ ذات کسی لفظ کا مدلول نہیں بنتی مزید یہ کہ اگر لفظ اللہ کی دلالت کسی ذات خصوصی پر ہو تو خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد وھو اللّٰہ فی السمٰوٰت کسی ایسے مفہوم کی وضاحت کے لئے ناکافی ہوگا جو عقیدہ صحیح کے مطابق ہو۔ نیز اشتقاق کا مطلب یہ ہے کہ دو لفظ معنیٰ و ترکیب میں شریک ہوں۔ اور یہ لفظ اللہ میں بخوبی موجود ہے (پھر اشتراک کا انکار کیسے کیا جائے۔)

تشریح:۔ سابق میں قاضی صاحبؒ نے لفظ اللہ کے بارے میں مشتقات کی ایک طویل بحث کی وجوہ تسمیہ مفصل بیان کئے گویا کہ ان کی توجہ تمام تر اس جانب رہی کہ لفظ اللہ مشتق ہے۔ البتہ مشتق منہ میں اختلاف ہے آپ نے ہماری پچھلی تشریح میں تاج العروس اور ابن کثیر کے دو حوالے پڑھے جس میں لفظ اللہ کو عَلَمِ ذاتی قرار دیا گیا تھا۔ قاضی صاحب اب اس دوسرے نقطۂ نظر کی وضاحت کر رہے ہیں ان کے دلائل پیش کریں گے۔ اور پھر اپنی ایک ذاتی رائے پیش فرمائیں گے تو دوسری جماعت کا خیال یہ ہے کہ لفظ اللہ کسی سے ماخوذ و مشتق نہیں بلکہ ایک مخصوص ذات کا علم ہے نحاۃ جنہوں نے قرآن کی بے حد خدمت کی ہے بلکہ بعض محققین کی رائے کے مطابق قرآنی تفسیر کی بنیاد رکھنے والے نحاۃ ہی ہیں۔ امام نحو سیبویہ اور زجاج نحوی ان دونوں کا خیال یہی ہے کہ لفظ اللہ —— علم ذاتی ہے

عَلَمِیّت کے دلائل:۔ ۱—— یہ خود موصوف بنتا ہے اور باقی تمام اسماء حسنیٰ اس کی صفات مثلاً اللہ سمیع اللہ بصیر، اللہ علیم، اللہ خبیر وغیرہ اب بصیر و خبیر وغیرہ اسماء حسنیٰ ہی ہیں۔ مگر وہ بے تکلف صفات بن گئے جب کہ لفظ اللہ موصوف رہا۔ اور چونکہ لفظ اللہ ذاتِ خدا کے لئے مخصوص ہے کسی غیر خدا کے لئے اس کا استعمال روا نہیں۔ تو یہ عَلَمِ ذاتی بن گیا۔ کیونکہ علم ہونے کا مطلب یہی ہے۔

۲۔ خدا تعالیٰ کے لئے کوئی ایسا اسم ہونا چاہئے جسے موصوف بنا کر باقی اوصاف اس کے لئے ثابت کئے جائیں۔ اور اسماء حسنیٰ میں بجز لفظ اللہ کے اور کسی اسم میں یہ صلاحیت موجود نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ لفظ اللہ میں وصفیت نہیں۔ اور نفیِ وصفیت ثبوتِ اسمیت کو مستلزم ہے تو لفظ اللہ اسم ہوا۔ اور چونکہ اس کا استعمال غیر خدا کے لئے ہوتا نہیں اس لئے اسمیت میں علمیت کی شان پیدا ہو گئی۔ تو معلوم ہوا کہ یہ علم لذات المخصوص ہے۔

۳۔ خدا تعالیٰ کو واحد ماننا جو ہر انسان کا فریضہ ہے اور جس کی تعبیر عقائد میں عقیدۂ توحید سے کی جاتی ہے۔ اس عقیدۂ توحید کو ثابت کرنے کے لئے کلمۂ لاالٰہ الا اللہ و لاالٰہ الا الرحمان سے کام لیا جا سکتا ہے۔ مؤخر الذکر سے یہ کام ممکن نہیں۔ چونکہ رحمان میں وصفیت ہے اور یہ رحم غیر خدا میں بھی پایا جا سکتا ہے۔ قد قال اللہ تعالیٰ فی حق النبی الامی لقد جاءکم رسول من انفسکم عزیز علیہ ما عنتم حریص علیکم بالمومنین رؤف الرحیم۔ اس ارشاد میں خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے رحیم کا لفظ استعمال فرمایا تو جب اس میں غیر بھی شرکت رکھتا ہے اور توحید شرکت غیر کی نفی کرتی ہے تو لاالٰہ الا الرحمان سے توحید ثابت کرنے کا کام نہیں لیا جا سکتا۔ یہ کام صرف لاالٰہ الا اللہ سے ممکن ہے چونکہ لفظ اللہ علم ذاتی ہونے کی بنا پر غیر کے لئے

استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ عَلَم ایسی متعین ذات پر دلالت کرتا ہے جس میں غیر کی شرکت کا سوال نہیں۔ اور عقیدۂ توحید اہم مقاصد میں ہے اور جیسا کہ معلوم ہوا کہ یہ کام صرف لا الٰہ الا اللّٰہ کر سکتا ہے۔ اور اس صورت میں جب کہ اللہ کو عَلَم مانا جائے تو لفظ اللہ کی علمیت زیادہ بہتر ہے۔

والاظہر انہ: ـــــ اس دوسرے نقطۂ نظر کے مقابلہ میں ایک تیسری تحقیق بھی پیش ہے اور اس کی ہمنوائی میں خود قاضی بیضاوی سرگرم ہیں اسی لئے قاضیؒ نے اس تیسرے قول کی تفسیر بیان کرنے سے پہلے لفظ اظہر سے آغاز گفتگو کیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ۔

اصلاً تو لفظ اللہ وصف ہے مگر چونکہ اس کا استعمال غیر خدا کے لئے ہوتا ہی نہیں اس لئے اس میں علمیت آگئی جیسا کہ الثریا، الصعق کہ ثریا ـــــ ثروی کی تصغیر ہے اور ثروی، ثروان کا مؤنث ہر مالدار عورت کے لئے یہ استعمال ہوتا ہے لیکن بعد میں یہ ایک ستارے کا نام ہو گیا اور اب اس کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے استعمال نہیں۔ صعق کا ترجمہ بھیانک آواز ومنہ الصّاعقۃ لیکن بعد میں یہ خویلد بن نفیل کا نام ہو گیا مشہور ہے کہ خویلد نے کھانا تیار کیا۔ ہانڈی ابھی چولہے پر تھی صبا رفتار آندھی نے اس کی ہانڈی کو الٹ دیا بگڑ کر خویلد نے آندھی پر لعنت بھیجی غضب خداوندی حرکت میں آیا برقِ جاں سوز تڑپ کر اس پر گری اور دیکھتے ہی دیکھتے اسے خاکستر کر دیا، اس حادثہ کے بعد الصعق اس کا نام ہو گیا (حدیث میں ہواؤں کو برا بھلا کہنے بارشوں کو ناپسندیدہ قرار دینے بلکہ زمانے کی چال ڈھال پر نکتہ چینی واعتراض کی ممانعت اسی رمز کی بنا پر ہے کہ یہ سب خدا تعالیٰ کی جانب سے مامور ہیں آندھیوں سے آنے والے طوفان اور بارشوں سے امنڈتے والے سیلاب وغیرہ پر تنگدلی اور پھر دشنام طرازی عیاذاً باللہ جنابِ خدا میں گستاخی ہے۔) تو لفظ اللہ اصلاً وصف تھا۔ لیکن اب عَلَم بن گیا تو عَلَم کے احکام اس پر جاری ہونگے یہ صفت نہیں بن سکتا ہمیشہ موصوف رہے گا اس میں شرکت کا احتمال نہ ہوگا۔

قاضی صاحبؒ نے اسی زائے کو پسندیدہ قرار دیا ہے اپنی پسندیدگی کی دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ کی ذات تا وقتیکہ اس کے ساتھ کوئی اضافہ نہ کیا جائے انسانی عقل میں آ نہیں سکتی اضافہ صفت حقیقی کی شکل میں یا اضافی کی صورت میں۔ لفظ کا مدلول وہی بن سکتا ہے جو عقل میں آ سکے اور جو عقل میں نہ آ سکے وہ لفظ کا مدلول کیسے بنے گا۔ تو معلوم ہوا کہ جو لفظ اللہ کو ذاتِ باری کے مقابلہ میں وضع مانتے ہیں وہ صحیح نہیں ہے اس لئے لفظ اللّٰہ کو عَلَم ماننا کیسے ممکن ہوگا۔ اور نفیٔ علمیت کے ساتھ ہی اسمیت یا وصفیت ثابت ہو جائے گی۔

اس پسندیدہ قول کی دوسری دلیل کہ اگر لفظ اللّٰہ کو عَلَم مان لیا جائے تو ھو اللّٰہ فی السمٰوات کے معنی صحیح نہیں رہیں گے۔ کیونکہ معنیٰ یہ ہوں گے کہ ایک ذات مشخص آسمان پر ہے۔ آسمان ظرف ہو جائے گا خدا تعالیٰ مظروف بلکہ مظروف ہونے کے بعد اس کے لئے جسم ثابت کرنا ہوگا اور یہ سب امور اسلامی عقائد کے بالکل مخالف ہیں یہ خرابی محض لفظ اللّٰہ کو عَلَم ذاتی ماننے

کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ اور اگر وصف ہی مانا جائے تو پھر اس آیت میں لفظ اللہ کا ترجمہ معبود ہوگا۔ اور بات صاف درست ہوگی کہ خدا تعالےٰ آسمان پر بھی معبود ہے جیسا کہ ہر جگہ وہ معبود ہے۔

تیسری دلیل: کہ لفظ اللہ کو وصف کیوں نہ مانا جائے جب کہ وصفیت کی شان اس پر صادق ہے اس لئے کہ اشتقاق کا مطلب یہ ہے کہ دو لفظ معنیٰ اور ترکیب میں ایک دوسرے کے شریک ہوں اس قانون کے تحت لفظ اللہ مشتق ثابت ہوا۔ اور مشتق ہونے کے ساتھ ہی علیت کی نفی ہو گئی۔ علیت کے بعد یا اسم کہا جائے یا وصف اور دلائل جو ابھی آپ کے سامنے پیش کئے گئے وصفیت کو ثابت کرتے ہیں تو وصف ہی ہوا۔ مگر چونکہ ذات باری کے ساتھ خاص ہے بلکہ اسی کے لئے استعمال ہونے لگا تو اسمیت آئی۔ لیکن وصفیت کے بعد یہ ہے قاضی صاحبؒ کا نقطۂ نظر جو ان کے نزدیک راجح اور پسندیدہ ہے۔

وقیل اصلہ لاھًا بالسریانیۃ فعرب بحذف الالف الاخیرۃ وادخال اللام علیہ وتفخیم لامہ اذا انفتح ما قبلہ او انضم سنۃ وقیل مطلقاً وحذف الفہ لحن تفسد بہ الصلوٰۃ ولا ینعقد بہ صریح الیمین وقد جاء لضرورۃ الشعر ؎

الا لا بارک اللہ فی سہیل　　اذا ما اللہ بارک فی الرجال

ترجمہ:۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اللہ کی اصل لاھًا ہے یہ سریانی لغت کا لفظ ہے عربی میں منتقل کرنے کے لئے آخری الف کو حذف کر دیا اور شروع میں الف لام کا اضافہ کیا گیا۔ قراء کا ایک فیصلہ یہ بھی ہے کہ جب اللہ کا ماقبل مفتوح ہو یا مضموم تو اللہ کا لام پُر ہوگا۔ بعض قراء کی رائے میں ماقبل مضموم و مفتوح ہونے کی کوئی قید نہیں ہر حال میں لام پُر ہوگا۔ فقہی مسئلہ یہ ہے کہ اگر اللہ کے الف کو دورانِ قراءت فی الصلوٰۃ حذف کر دیا تو نماز فاسد ہو جائے گی نیز یہ بھی مسئلہ ہے کہ اللہ کے الف کو حذف کرکے اگر حلف کیا جائے تو حلف منعقد نہیں ہوتا شاعر نے یہ جو کہا ہے ؎

الا لا بارک اللہ فی سہیل　　اذا ما اللہ بارک فی الرجال

اس میں الف کا حذف ہے تو اسے ضرورۃ شعر پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح:۔ لفظ اللہ کی یہ چوتھی تحقیق ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ۔۔۔ یہ سریانی لغت کا لفظ ہے جو درحقیقت لاھا تھا اسے عربی میں منتقل کیا تو کچھ تصرف کر دیا گیا۔ مثلاً آخری الف کو حذف کر دیا گیا اور ابتداء میں الف لام داخل کیا گیا کچھ یہ بھی کہتے ہیں کہ عبرانی زبان کا لفظ ہے فارسی میں لفظ الٰہ کے آخر میں الف کا اضافہ کر دیا جاتا ہے جیسا کہ الٰہا، ایسے ہی عبرانی میں بہ زیادتی الف لاھا کہا جاتا ہے اور مذکور تعلیل کے تحت اللہ ہو گیا۔ سریانی ہو یا عبرانی۔ بعض محققین اسے تسلیم نہیں

تے وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں یہ لفظ موجود ہے اور قرآن مجید بیشتر کلام عرب ... استعمال کرنے کا اہتمام کرتا ہے ت نے کسی مضبوط دلیل کے بغیر لفظ اللہ کو عربی سے خارج کرنا اور دیگر کسی زبان میں داخل کرنا پسندیدہ نہیں ممکن ہے کہ دلیل ے طور پر کوئی یہ کہے کہ لاہا اور اللہ میں مشابہت ہے یہی مشابہت اشارہ دیتی ہے کہ یہ لفظ عبرانی و سریانی ہے تو دیکھنا چاہئے کہ صرف مشابہت کوئی ایسی قوی حجت نہیں جس کی بنا پر کسی لفظ کے بارے میں غیر عربی ہونے کا فیصلہ کیا جائے

اس قیل وقال کے بعد کچھ مسائل قرأت و فقہی جزئیات کا تذکرہ پیش نظر ہے۔ اس بحث کو سمجھنے کے لئے تفخیم کا مطلب سمجھ لیا جائے۔

قراء کی مستقل اصطلاحات ہیں اور ان کے لئے بعض الفاظ انہوں نے وضع کئے ہیں۔ یہ الفاظ اپنے مفہوم لغوی کے اعتبار سے رائج معانی کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ مثلاً قراء تفخیم بمقابلہ ترقیق استعمال کرتے ہیں۔ تفخیم، موٹا کرنا اسی سے فخامت استعمال ہوتا ہے اور ترقیق نرم کرنا رقت وغیرہ مستعمل ہے اگر کسی لفظ کو پُر کر کے ادا کیا جائے تو باصطلاح قراء اسے تفخیم سے تعبیر کریں گے۔ ادائیگی میں نرمی و لینت تو اسے ترقیق کہا جائے گا۔ نیز لفظ سنّة اصل میں تو طریقہ کے لئے مستعمل ہے۔ جمع سنن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل و اقوال وغیرہ کے لئے اس لفظ کا استعمال ہے — — — —

پھر اس لفظ کے استعمال میں توسع سے کام لیا گیا۔

سنت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ طریقے جو ہمارے آباء و اجداد استعمال کرتے رہے انہیں سنة متوارثہ کہتے ہیں۔ اور جو کسی خاص فن کے علماء نے طریقہ طے کر لیا ہو اسے سنة اصطلاحیہ کہتے ہیں۔

قاضی صاحب نے یہاں قراء کے ایک طریق کار کو ذکر کر کے کہا کہ یہ ان کی سنت ہے ظاہر ہے کہ سنة متوارثہ .... یہاں مراد نہیں بلکہ اصطلاحی طریقہ مراد ہے۔

اس مختصر گذارش کے بعد سنئے کہ —— اگر لفظ اللہ کا ماقبل مفتوح یا مضموم ہو تو قراء لام کو پُر پڑھنے کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ماقبل کے مکسور ہونے کی صورت میں لام کی ادائیگی نرم ہونی چاہئے یہی اسلاف قراء کا طریقہ ہے۔ جب کہ بعض حضرات کی رائے ہے کہ لفظ اللہ کے لام کو پُر ہی پڑھنا چاہئے ماقبل کے مفتوح یا مضموم ہونے کی قیودات غیر ضروری ہیں۔ چونکہ اس سے عظمت باری نمایاں ہوتی ہے نیز پُر پڑھنے کی صورت میں پوری زبان ادائیگی میں مصروف ہوتی ہے اور یہ بھی ہے کہ لفظ اللہ اور لفظ لات کے لام میں فرق بھی اسی طرح ہو سکتا ہے کہ لفظ اللہ کے لام کو پُر کیا جائے۔ اگر کسرہ کی صورت میں تفخیم سے کام لیا جائے تو کسرہ و تفخیم کے مطالبات معارض ہوں گے۔ کسرہ کا تقاضہ ہے۔ ادائیگی بخفت، اور تفخیم ادائیگی بشوکت کا مطالبہ کرتی ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ مطلقاً لام کی ادائیگی کو پُر کرنا جن لوگوں کا خیال ہے وہ بھی اسے قراء کی سنت کہتے ہیں۔ یہ تو قرأت کے مسئلے تھے۔!

مزید تفصیلات اسی لفظ اللہ کے سلسلے میں یہ ہے کہ اللہ میں جو لام اور ھا کے درمیان الف ہے اس کو حذف کر دینا

غلط ہے قاضی صاحبؒ نے یہاں لفظ لحن استعمال کیا ہے اسے بعض حضرات نے کہا کہ لحن لغوی غلطی کے لئے استعمال ہے جب کہ بعض کا خیال ہے کہ یہ قرارت کی غلطیوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ شوافع و احناف دو فقہی نقطۂ نظر ہیں اول الذکر کے سرخیل حضرت امام الشافعیؒ اور ثانی الذکر کے قائد حضرت امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ ہیں۔ یہ دونوں ہی حذف الف کی صورت میں فساد صلوٰۃ کے قائل ہیں۔ شوافع کا یہ خیال اس وجہ سے ہے کہ بِسْمِ اللّٰہ ان کے یہاں سورۂ فاتحہ کا جزء ہے اور سورۂ فاتحہ کی قرأت نماز میں امام اور مقتدی دونوں پر فرض ہے! اور کسی جزء کے فوت ہونے سے کل ہی فوت ہو جاتا ہے جب لفظ اللہ غلط ہو گیا۔ اور اس کا ایک جزء چھوٹ گیا تو گویا کہ لفظ اللہ ہی چھوٹ گیا۔ اس طرح بسم اللہ ہی غلط ہو گئی۔ اور بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء تھا ______ سورۂ فاتحہ ہی گویا غلط ہو گئی۔
اور سورۂ فاتحہ مقتدی و امام دونوں پر فرض تھی تو گویا کہ نماز بغیر فرض رہ گئی اور جب نماز کا کوئی فرض چھوٹ جائے تو فساد صلوٰۃ واضح ہے۔

احناف بسم اللہ کو سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں مانتے۔ لیکن ان کے خیال میں بھی الف کو حذف کر دینے یا کلام غلط ہو جاتا ہے، یا معنی بدل جاتے ہیں اور یہ دونوں چیزیں مفسد صلوٰۃ ہیں بلکہ قاضی صاحبؒ نے ایک مسئلہ یہ بھی ذکر کیا کہ لفظ اللہ کے الف کو اگر حذف کر دیا جائے تو پھر یہ حلف کے لئے کارآمد نہیں۔ قاضی صاحب نے یہاں صریح یمین کا لفظ استعمال کیا ہے صریح یمین میں حلف واقع ہو جاتا ہے۔ اگرچہ حلف کی نیت ہو یا نہ ہو جیسا کہ طلاق صریح میں صاف صاف الفاظ برائے طلاق استعمال کرنے سے وقوع طلاق ہوتا ہے خواہ ان الفاظ کو استعمال کرنے والے کی نیت طلاق کی ہو یا نہ ہو نیز یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ لفظ باللہ میں اگر کسی نے الف کو حذف کر دیا اور بِلّٰہ کہا اور حلف کی نیت کی تو حلف قائم ہو جائے گا۔

امام غزالی علیہ الرحمہ نے یہی تحریر کیا ہے اس تفصیل پر یہ اشکال ہے کہ آپ اللہ کے درمیانی الف کو حذف کرنے کی صورت میں فساد صلوٰۃ اور عدم انعقاد یمین وغیرہ کی باتیں چھیڑ رہے ہیں بلکہ آپ نے اسے لغوی غلطی ہی کہہ دیا۔ حالانکہ ایک عرب شاعر نے بحذف الالف لفظ اللہ اپنے شعر میں استعمال کیا ہے شعراء کا کلام کسی چیز کی صحت کے لئے بڑی قوی دلیل ہے اگر یہ صحیح نہ ہوتا تو شاعر کیسے استعمال کرتا شعر یہ ہے ؎

الا لا بارک اللہ فی سہیل   اذا ما اللہ بارک فی الرجال

کہ خدائے تعالیٰ جب عام لوگوں کو اپنی برکات سے نواز رہا ہو تو سہیل نامی شخص کو وہ اپنی عام برکت سے بھی محروم رکھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ۔ لفظ اللہ کے الف کو جو شاعر نے حذف کر کے استعمال کیا ہے وہ ضرورت شعری کی بنا پر ہے۔ بعض اوقات وزن شعر کو بدستور باقی رکھنے کے لئے اس طرح کے تصرفات کر دیئے جاتے ہیں۔ اور چونکہ یہ تصرفات ضرورت کے تحت ہوتے ہیں۔ اس لئے انہیں کسی متفقہ دعوے کے خلاف پیش کرنا مناسب نہیں۔

الرحمان الرحیم اسمان بنیا للمبالغۃ من رحم کالغضبان من

غضب والعليم من علم والرحمة فی اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان - ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها واسماء الله تعالى انما توخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادی التي تكون انفعالات -

ترجمہ :- رحمان اور رحیم ـــــ رَحِمَ سے ماخوذ ہیں پھر جیسا کہ غضبان غَضِبَ اور علیم عَلِمَ سے، ان دونوں اسم سے رحمت کو مبالغۃً ظاہر کرنا ہے ـ رحمت ـ قلب کی نرمی اور نفس انسانی کا کسی جانب اس طرح میلان جو دوسرے کے ساتھ حسن سلوک کا تقاضا کرتا ہو - اور رحم (بچہ دانی، عورت کا اندرونی عضو جس میں نطفہ استقرار پاتا ہے) رَحِمَ سے ہی ماخوذ ہے چونکہ یہ عضو بھی اس چیز پر نرم ہوتا ہے جو اس میں موجود ہو نیز یہ بھی ملحوظ رہے کہ خدا تعالیٰ کے اسماءِ حسنیٰ میں آثار ملحوظ ہوتے ہیں ـ اور ان میں خود تاثیر کی شان ہوتی ہے ان میں اسماء کے مبادی معتبر نہیں جس میں مؤثر ہونے کے بجائے متاثر ہونے کی شان ہے ـ

تشریح :- رَحمان رَحیم ــــــ کے سلسلہ میں چند ابتدائی گذارشات قابلِ توجہ ہیں اس میں جمہور نحاۃ اور امام النحو سیبویہ کا اختلاف ہے ـ جمہور کا خیال ہے کہ یہ دونوں صفت مشبہ کے صیغے ہیں ـ لیکن ان سے مضمون مبالغہ بھی نمایاں ہوتا ہے اگرچہ رحمان فعلان کے وزن پر ہے اور رحیم فعیل کے وزن پر لیکن فعلان و فعیل دونوں صفت مشبہ کے صیغے ہیں ـ صفت مشبہ دوام شے و ثبوت شے پر دلالت کرتی ہے اور مداومت و ثبوت میں معنیٰ کی زیادتی ہوتی ہے تو وہ طبعاً مبالغہ کا کام دیں گے نیز مشہور ادیب و نحوی، مفسر قرآن زمخشری جو عقیدۃً معتزلی ہے کی رائے ہے کہ جب کوئی صیغہ اپنی اصل کو چھوڑ دے اور دوسری صورت اختیار کرے ـ تو اس دوسری صورت میں مبالغہ زیادہ ہوگا ـ اس تحقیق کے بعد یہ بات بآسانی کہی جا سکتی ہے کہ رحمان و رحیم راحم سے معدول ہیں تو راحم میں مبالغہ خود تھا ـ اس شکل کو چھوڑنے کے بعد رحمان و رحیم میں بیش از بیش مبالغہ پایا جائیگا ـ اس لئے جمہور ہر دو صیغوں یعنی رحمان و رحیم کو مبالغہ کے لئے کار آمد بتاتے ہیں ـ سیبویہ کی تحقیق کے مطابق رحمان صفت مشبہ ہے لیکن رحیم کو وہ صفت مشبہ نہیں مانتے بلکہ ان کے خیال میں یہ اسم فاعل ہے جس کی وضع اظہار مبالغہ کے لئے ہے ہر دو آراء آپ کے سامنے آچکیں جس سے آپ کو معلوم ہوگا کہ رحمان و رحیم صفت کے صیغے ہیں ـ لیکن قاضی بیضاوی نے ان کو اسمان کہا اور انحالیکہ اسم صفت سے علیحدہ چیز ہے ـ

اس اشکال کو اس طرح حل کیا جا سکتا ہے کہ قاضی صاحب نے جو اسم کا لفظ استعمال کیا وہ کلمہ کی قسم اور حرف و فعل کا قسیم نہیں ـ اس توضیح کے بعد اسم صفت کو بھی شامل ہوگا ـ

ایک دوسری الجھن یہ ہے کہ مصنف کو اسمان وضعا للمبالغۃ کہنا چاہئے تھا لیکن انہوں نے بُنیا تثنیہ کا صیغہ استعمال کیا مصنف کو اس تغیر کی اس وجہ سے ضرورت پیش آئی کہ کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ یہ دونوں مبالغے کے صیغے ہیں ایسا

نہیں! یہ مبالغہ کا کام دیتے ہیں مگر مبالغے کے صیغے نہیں ہیں۔

جمہور نحاۃ کی تحقیق کے مطابق واضح ہے کہ یہ صیغے مبالغے کے نہیں۔ اور سیبویہ کے خیال میں رحمان تو زیر بحث نہیں
آئے گا کیونکہ وہ بھی اسے مبالغے کا صیغہ نہیں مانتے۔ البتہ وہ رحیم کو صیغہ مبالغہ مانتے ہیں اور چونکہ مفسر کی رائے میں جمہور
کی تحقیق قرین صواب ہے اس لئے انہوں نے عبارت میں ان ہی کی تحقیق کی تائید کے لئے سوچ سمجھ کر الفاظ استعمال کئے
اور سیبویہ کا خیال ان کے خیال میں وقیع نہیں تو عبارت میں اس کی رعایت بھی ضروری نہیں تھی۔

قاضی صاحب نے رحمان و رحیم کے کچھ نظائر بھی بیان کر دیئے نظائر جو پیش کئے گئے ہیں ان سے ایک اشکال ہو گیا وہ یہ
کہ جب بقول جمہور، یہ دونوں صفت مشبہ کے صیغے ہیں اور صفت مشبہ لازم سے تیار ہوتی ہے نہ کہ متعدی سے تو رحم
جو کہ متعدی ہے اس سے رحمان و رحیم کو مشتق ماننا اور پھر صفت مشبہ کے صیغے قرار دینا عجیب سی بات ہوگی۔ اس کا
حل یہ ہے کہ بعض متعدی کو لازم کی طرف منتقل کر دیتے ہیں یہاں ایسا ہی کیا گیا کہ رحم متعدی کو لازم سمجھ لیا گیا مزید وضاحت اس
نکتہ کی یہ ہے کہ کچھ افعال انسان کے خلقی ہوتے ہیں اور یہ افعال خلقیہ انسان کو لازم رہتے ہیں۔ مثلاً کھانا پینا وغیرہ اور افعال
خلقیہ کے اظہار کے لئے عربی میں باب کرُم کار آمد ہے رحم اگرچہ باب سمع سے مستعمل ہے مگر ایک خلقی فعل کی نمود و نمائش کے لئے
جب کام دیتا ہے تو گویا لازم ہو گیا۔ زمخشری نے بھی رفیع الدرجات میں یہی تقریر کی ہے اسی تقریر پر رحمان و رحیم کو قیاس
کیا گیا۔

ان نحوی مباحث سے فراغت پر لفظ رحمت کی لغوی تحقیق پیش نظر ہے۔ تو واضح رہے کہ رحمت میں لطافت قلب کا مفہوم
ہے بلکہ اس میں عنایات بے کراں کا اظہار بھی ہوتا ہے رحم مادر بھی اس وجہ سے رحم کہلایا کہ خود رحم (بچہ دانی) بچہ پر التفات تام
رکھتا ہے ــــ ـ ـ ـ ــــ نیز یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ توجہ کبھی روحانی ہوتی ہے اور کبھی جسمانی اور یہاں ہر دو توجہات مراد ہیں

- واسماء اللہ ـــــــ سے ایک اشکال اور اس کا جواب دیا جا رہا ہے جس کی تمہید یہ ہے کہ عام خلائق میں تو فاعل
بھی ہوتے ہیں اور مفعول بھی، مؤثر بھی اور اثر قبول کرنے والے بھی۔ لیکن خدا تعالیٰ کی شان اعلیٰ و ارفع چاہتی ہے کہ انھیں
ہمیشہ اثر آفریں مانا جائے۔ قبولِ اثر ان کے لئے زیبا نہیں ہے۔ بعبارة اخرى يليق له ان يكون فاعلا و
ينبغي ان يكون منفعلا۔ اب رحمت کا مطلب یہ ہوگا کہ خدا تعالیٰ کسی کی حالت زار پر پہلے متاثر ہوئے۔ پھر رحم
فرمایا۔ دیکھئے یہاں ابتداءً تاثر پایا گیا جو شایانِ شانِ خدا نہیں۔ اس لئے کہنا پڑیگا کہ خدا تعالیٰ کے لئے جب اس طرح کی
چیزیں استعمال ہوں تو آغازِ کار ان میں معتبر نہیں ہوگا جس میں انفعال و تاثر کی بو ہوتی ہے بلکہ نتائج و ثمرات پیش نظر ہوں گے
جہاں فاعلیت نمایاں ہوتی ہے اسی کو اصطلاحی الفاظ میں مجاز مرسل یا استعارہ تمثیلیہ کہا جا سکتا ہے۔ مجاز مرسل میں
سبب بول کر مسبب مراد لیا جاتا ہے تو رحمان میں بھی سبب کا اطلاق ہے لیکن مراد مسبب ہے اور مسبب انعام و احسانات
ہیں استعارہ تمثیلیہ کا مطلب یہ ہے کہ کچھ اشیاء کے اجتماع سے ایک خاص ہیئت تیار ہوئی۔ اس ہیئت منتزعہ کو کسی

دوسری ہیئت منتزعہ سے تشبیہ دینا مثلاً چند بجلی کے قمقمے روشن ہیں۔ انکی اجتماعی روشنی سے جو ہیئت تیار ہوئی اسے ہم کسی دوسری ہیئت سے تشبیہ دیں۔

جب استعارہ تمثیلیہ سمجھ میں آگیا تو اللہ تعالیٰ مخلوق پر انعام واحسان کرتے ہیں اور ان سے مصائب کو دور فرماتے ہیں دنیاوی بادشاہ بھی اپنے رعایا کے حال زار پر دل سوزی اور کرم وعنایت کا معاملہ کرتے ہیں تو معاملات ملوک دنیا مشبہ بہ ہے اور حضرت حق جل مجدہٗ کا معاملہ مشبہ۔ مشبہ بہ (یعنی حسن سلوک بادشاہان دنیا) کے لئے جو الفاظ عموماً استعمال ہوتے رہتے ہیں۔ حضرت حق کے عمل کے لئے وہ الفاظ استعمال کرلئے گئے اور یہی استعارہ تمثیلیہ ہے۔

قاضی صاحبؒ کی ان تشریحات سے ہٹ کر یہ بھی یاد رکھئے کہ صیغۂ رحمان ایک ایسی زیادتی کا اظہار کرتا ہے جس کے بعد کوئی اور درجہ زیادتی کا نہ ہو۔ چنانچہ تاج العروس میں ہے کہ۔ معناہ عند اھل اللغۃ ذوالرحمۃ التی لاغایۃ بعدھا فی الترحمۃ یہ بھی عجیب لطیفہ ہے کہ تسمیہ میں لفظ اللہ پہلے استعمال ہوا۔ جو صرف ذات خدا کے لئے استعمال ہوسکتا ہے۔ اس موصوف کے بعد صفات کی تفصیل چلی۔ تو پہلے وہ صیغہ استعمال کیا یعنی رحمان جس کا اطلاق صفات میں بھی ذات خدا کے علاوہ کسی اور پر نہیں۔ چنانچہ مفردات میں امام راغب اصفہانی نے لکھا ہے لایطلق الرحمان الاعلیٰ اللہ تعالیٰ کلام میں یہ رعایتیں بجز خدا تعالیٰ کے اور کون رکھ سکتا ہے۔

اس نکتہ کو بھی نظر انداز نہ کیجئے کہ اسم ذاتی یعنی اللہ کو استعمال کرنے کے بعد متصلاً خدا تعالیٰ نے جو اسم صفاتی اختیار کیا ہے وہ رحمتوں کا مظہر اتم ہے جس سے سابقہ آسمانی کتابیں خالی ہیں اور غالباً اس طرف اشارہ مقصود ہے کہ بعثت نبوی ؐ بھی بڑی رحمت تھی پھر اس نبی آخرالزماں ؐ کا تم تشریفیوں میں ہونا بھی ہماری رحمت اور اس جلیل نبی ؐ پر نزول قرآن بھی رحمت کا مظہر ہے۔ قاضی صاحب عنقریب رحیم و رحمان میں فرق کریں گے۔ لیکن آپ ہم سے یہ فرق سن لیجئے کہ رحیم کے مفہوم میں تکرار پیش نظر ہے۔ بحرالمحیط میں اندلسی نے لکھا ہے کہ رحیم مبالغۃ الفعیل من حیث التکرار گویا کہ رحمان رحمت میں آخری بلکہ ورا الوریٰ درجہ کا اظہار کرتا ہے اور رحیم رحمت کی آخری کثرت کو نمایاں کرتا ہے۔ رحمان میں رحمتیں سب پر حاوی ہیں مومن ہو یا کافر چنانچہ اس کا ظہور دنیا میں ہے۔ اور رحیم میں خدا تعالیٰ کی شان مغفرت کا اظہار ہے اور ان کی اخروی رحمت بشکل مغفرت مومن کے ساتھ ہوگی۔ اس لئے اس کا ظہور آخرت میں ہوگا۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد ہے کہ:۔ الرحمان رحمان الدنیا والرحیم، رحیم الآخرۃ، مصنف روح المعانی اپنی تفسیر میں محققین کی آراء وافکار کے ساتھ صوفیانہ تشریحات کا بھی ذکر کرتے ہیں انہوں نے لکھا ہے کہ حضرات صوفیاء کے خیال میں رحمانیہ وہ تربیت ہے جس میں کوئی واسطہ مربی اور تربیت یاب کے درمیان ہو۔ اور رحمۃ میں کوئی واسطہ درمیان میں نہیں ہوتا۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ صوفیاء کی یہ تشریح اس حدیث پر مبنی ہے کہ مغفرت عمل سے نہیں بلکہ خدا تعالیٰ کی رحمت سے ہوتی ہے۔ اور مغفرت کا تعلق آخرت سے ہے تو اخروی زندگی میں رحمت کسی بھی واسطے کے بغیر تاآنکہ عمل کے بغیر اپنا کام کرے گی اگرچہ

قاضی صاحب بھی ان دونوں کے فرق پر گفتگو کریں گے اس گفتگو کو قبول کرنے کے لئے آپ کے ذہن کی ہمواری ہیں سے اختصار نے کردی ہے۔

والرحمان ابلغ من الرحیم لان زیادۃ البناء تدل علی زیادۃ المعنی کما فی قطع وقطّع وکبار وکبّار وذالک انما توخذ تارۃ باعتبار الکمیۃ ولاخری باعتبار الکیفیۃ فعلی الاول قیل یارحمن الدنیا لانہ یعم المؤمن والکافر ورحیم الاٰخرۃ لانہ یخص المؤمن وعلی الثانی قیل یارحمان الدنیا والآخرۃ ورحیم الدنیا لان النعم الاخرویۃ کلھا جسام واما النعم الدنیویۃ فجلیلۃ وحقیرۃ۔

ترجمہ :۔ رحمان رحیم سے زیادہ مبالغہ رکھتا ہے۔ اور یہ اس لئے کہ جب الفاظ زائد ہوتے ہیں تو معانی میں بھی زیادتی ہوتی ہے۔ قَطَعَ بالتخفیف اور قطّع بالتشدید کبّار بالتخفیف اور کُبّار بالتشدید کی مثالیں اسی حقیقت کو واضح کرتی ہیں۔ اور معانی کی یہ زیادتی کبھی مقدار کے اعتبار سے ہوتی ہے اور گاہے کیفیت کے اعتبار سے اگر ہم مقدار کی زیادتی کا اعتبار کریں تو یارحمان الدنیا کہنا مناسب ہے چونکہ دنیا میں رحمت عام ہے مومن وکافر سب اس سے فائدہ اٹھارہے ہیں اور رحیم الآخرۃ کہا جائے گا چونکہ وہاں رحمت صرف مومن ہی کے لئے ہوگی۔ کافر شریک نہ ہوگا۔ اور اگر کیفیت کا خیال کریں تو یارحمان الدنیا والآخرۃ کہیں گے۔ کہ جس میں رحمان کا تعلق ہر دو عالم سے کردیا گیا۔ اور رحیم الآخرۃ کہ صرف تعلق آخرت سے ہے اور یہ اس لئے کہ آخرت کی نعمتیں سب بڑی اور قابل قدر ہیں۔ اور نعمہائے دنیا کا حال یہ ہے کہ اس میں بڑی بھی ہیں اور چھوٹی بھی۔

تشریح :۔ گذری ہوئی تفصیلات سے واضح ہوا تھا کہ رحمان ورحیم دونوں ہی مبالغے کے صیغے ہیں۔ لیکن جب اس نقطۂ نظر سے ہٹ کر دونوں کے باہمی فرق پر نظر کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ رحمان میں رحیم کے مقابلہ میں زیادہ مبالغہ ہے رحمان میں الفاظ زائد ہیں رحیم میں اس کے مقابلہ میں کم۔ اور جب الفاظ زائد ہوتے ہیں۔ تو زائد معنی پر ان کی دلالت بھی ہوتی ہے معنی یہاں مبالغہ کے ہیں تو رحمان مبالغہ پر زیادہ دلالت کریگا (الفاظ زائد ہونے کی بنا پر) رحیم کم (الفاظ کم ہونے کی بنا پر) یہی وجہ ہے کہ قَطَعَ بالتخفیف کے معنی ”کاٹنا“ ہیں۔ اور قطّع بالتشدید ہیں۔ بار بار کاٹنے کا مفہوم داخل ہے۔ کُبَار بالتخفیف کے معنی ”بڑا“ ہیں لیکن کبّار کا ترجمہ بہت بڑا ہوگا۔ ہوسکتا ہے کہ اس تقریر پر کسی کو یہ اشکال ہو کہ حَذِرٌ میں تین لفظ ہیں اور حَاذِرٌ میں چار مگر حَذِرٌ باوجود کمی الفاظ کے زائد معنیٰ کی دلالت کرتا ہے اور حاذر میں الفاظ زائد ہیں تاہم معنی کم :۔ حاذر کے معنی ہیں بچنے والا۔ جب کہ حَذِرٌ کا ترجمہ ہے بہت زیادہ بچنے والا یا ہمیشہ بچنے والا تو آپ نے جو یہ اصول بیان کیا تھا کہ الفا

کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے حذر اور حاذر میں باقی نہ رہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ــــ اس قاعدہ میں ایک شرط بھی ملحوظ رہے کہ دونوں صیغے ایک ہی اصل سے ہوں اور ایک ہی نوع کے ہوں۔ اور یہاں نوعیت بدل گئی۔ چونکہ حذر صفت مشبہ اور حاذر اسم فاعل ہے۔ مگر یہ جواب جمہور کے نقطۂ نظر کے مطابق ہے سیبویہ کا نقطۂ نظر اس جواب سے درست نہیں ہوتا۔ اور وہ اس لئے کہ وہ رحیم کو اسم فاعل اور رحمان کو صفت مشبہ مانتے ہیں۔ تو زیادہ صحیح اور جامع جواب یہ ہوگا کہ زیادتی لفظ الخ کوئی دستور عام نہیں ہے بلکہ بیشتر ایسا ہوتا ہے۔ اور یہاں ایسا ہی ہوا۔

رحمان ورحیم کے درمیان فرق مزید واضح کرنے کے لئے قاضی صاحب کہتے ہیں۔ کہ وہ زائد معانی جو رحمان سے سمجھ میں آتے ہیں وہ کبھی تو مقدار میں ہوتی ہے اور کبھی کیفیت میں مقدار میں زیادتی کا مطلب افراد کی کثرت ہے اور کیفیت میں زیادتی کا مطلب جزوی قوت وطاقت ہے۔ تو اگر ہم رحمان میں مقدار کا اعتبار کریں تو رحمان الدنیا کہنا چاہئے۔ چونکہ یہاں مومن اور کافر دونوں رحمت خداوندی سے فائدہ اٹھا رہے ہیں بلکہ پوری کائنات فائدہ اٹھا رہی ہے اور رحیم الآخرۃ کہنا مناسب ہوگا وہاں خدا تعالیٰ کی رحمتیں سمٹ جائیں گی اور صرف مومن ہی استفادہ کرے گا۔ یہ اس لئے کہ آخرت وقت جزا ہے۔ وہاں احسن الجزا نیکوکاروں ہی کے حصہ میں آئیگی۔ اور کافر نے شناعت اعمال کے سوا اور کوئی کام کیا نہیں اس لئے اس کو استحقاق رحمت کہاں سے حاصل ہو۔

اس زیادتی بحسب المقدار کا خیال کرتے ہوئے بعض علماء نے یا رحمان الدنیا ورحیم الآخرۃ کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ اے وہ ہستی جس کی رحمت کے آثار بکثرت پائے جاتے ہیں بعض علماء مقدار میں زیادتی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر مقدار کی زیادتی کو ثابت کرنے کے لئے رحمان الدنیا کہا جائے۔ اور رحیم کا تعلق آخرت سے قائم کریں تو کیفیت کے اعتبار سے رحیم میں زیادتی ہو جائیگی تو گویا دونوں زیادتی پر دلالت کر رہے ہیں۔ رحمان بھی اور رحیم بھی۔ ایک مقدار کے اعتبار سے اور ایک کیفیت کے لحاظ سے جس کا حاصل یہ نکلا کہ دونوں میں کوئی فرق نہ نکلا۔ حالانکہ ایسا نہیں بلکہ فرق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زمخشریؒ نے رحمان اور رحیم کے درمیان خاص اس حیثیت سے فرق نہیں کیا اس کا جواب یہ ہے کہ ــــ جب ہم مقدار میں زیادتی کا خیال کریں تو دونوں لفظ مقدار کے لئے استعمال کئے جائیں گے۔ کیفیت پیش نظر نہ رہے گی فرق پھر ہو جائے گا چونکہ کمیت کے اعتبار سے رحمان زیادہ ابلغ ہے بمقابلہ رحیم کے نیز اگر زیادتی باعتبار کیفیت کے پیش نظر رہے تو رحمان کا تعلق دونوں عالم سے ہو سکتا ہے یعنی رحمان الدنیا والآخرۃ کہہ سکتے ہیں۔ رحیم کی نسبت آخرت کی طرف نہیں ہو سکتی چونکہ آخرت کی تمام نعمتیں جلیل الشان ہیں۔ دنیا کی نعمتوں کا حال دوسرا ہے۔ یہاں اعلیٰ بھی ہیں اور ادنیٰ بھی۔ تو چھوٹی نعمتوں کا خیال کرتے ہوئے رحیم کی اضافت دنیا کی طرف کی جاسکتی ہے۔ اب رحیم الدنیا" کا ترجمہ ہوگا۔ دنیا میں چھوٹی چھوٹی نعمتوں کے انعام کرنے والے۔

وانما قدم والقياس يقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى لتقدم رحمة الدنيا ولانه صار كالعلم من حيث انه لا يوصف به غيره

لانه معناه المنعم الحقیقی البالغ فی الرحمة غایتها و ذالك لا یصدق علیٰ غیره لان من عداه فهو مستفیض بلطفه وانعامه یرید به جزیل ثواب او جمیل ثناء اومزیح رقة الجنسیة او حب المال عن القلب ثم انه کا لواسطة فی ذالك لان ذات النعم و وجودها والقدرة علی ایصالها والداعیة الباعثة علیه والتمکن من الانتفاع بها والقوی التی بها یحصل الانتفاع الی غیر ذالك من خلقة لا یقدر علیها احد غیره اولان الرحمان لما دلّ علیٰ جلائل النعم واصولها ذکر الرحیم لیتناول ماخرج منها فیکون کالتتمة والردیف له اولمحافظة علیٰ رؤس الآی ۔

ترجمہ :۔ اور رحمان کو رحیم پر مقدم ذکر کیا گیا حالانکہ رحیم سے رحمان کی جانب آنا چاہئے تھا چونکہ عقلاً ترتیب یہی مناسب ہے کہ ادنیٰ کے بعد اعلیٰ ذکر کیا جاتا ہے ایسا اس لئے کیا گیا کہ دنیاوی رحمتیں اخروی نعمتوں سے پہلے ہیں نیز اس بنا پر بھی کہ رحمان عَلَم کی حیثیت اختیار کر گیا کہ وہ خود موصوف بنتا ہے کسی کی صفت نہیں بنتا چونکہ رحمان کے معنی ایک ایسا منعم جو رحمت کے انتہائی درجہ پر پہونچا ہوا ہو۔ اور یہ ترجمہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے خدا تعالیٰ کے سوا اور کسی پر صادق نہیں آتا۔ خدا کے علاوہ دوسرے اگر کچھ کرم کرتے ہیں تو اس کی جزا کے طالب رہتے ہیں۔ بیشتر دنیا ہی میں چاہتے ہیں۔ اور کچھ وہ ہیں جو آخرت میں طالب ہیں۔ بہرحال بدلہ کے سب طالب ہیں۔ اور اگر بدلے وجزا کے طالب نہیں تو یہ ہی خواہش ہوتی ہے کہ ہمارا ممنون کرم ہمارے حسن سلوک کی تعریف کرے اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ اپنے ہم جنس کے حالِ زار کو دیکھ کر قلب میں سوز و گداز پیدا ہوا تو حسن سلوک کے ذریعہ اس قلبی اذیت کو دور کرنا مقصود ہے۔ یا کبھی داد و دہش انسان کی انسان پر حبِ مال کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے (غرضیکہ ہر صورت میں انسان کا دینا کسی نہ کسی مقصد کے لئے ہوتا ہے جب کہ خدا تعالیٰ کی عنایات اور افضال کسی ذاتی مقصد کے لئے نہیں ہوتے) نیز یہ بھی ہے کہ انسان جو دوسرے انسان کے ساتھ حسن سلوک کرتا ہے وہ واسطہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ ورنہ تو تمام انعامات منجانب اللہ ہیں۔ اگر یہ نعمتیں نہ ہوتیں تو یہ کہاں سے دیتا۔ دینے کی قدرت بھی انہیں کی دی ہوئی ہے سخاوت کا جذبہ بھی وہی پیدا کرتے ہیں۔ نعمتوں سے نفع اٹھانے کی صلاحیت بھی ان ہی کی جانب سے ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ سب خدا تعالیٰ کی جانب سے ہے کسی اور جانب سے نہیں۔ (اس لئے رحمان کو رحیم پر مقدم کیا) اور یہ بھی یاد رکھئے کہ لفظ رحمان جلیل نعمتوں پر حاوی و شامل ہے۔ اور

چھوٹی نعمتوں کو سمیٹنے کے لئے رحیم کو فہرست نعمت کو مکمل کرنے کے لئے ذکر کیا اور ہو سکتا ہے کہ آیات کا جو ایک انداز چلا آرہا ہے اسے بدستور باقی رکھنے کے لئے رحیم کو آخر میں ذکر کیا ہو۔

تشریح: —— یہ اصل میں ایک الجھن کو دور کرنے کے لئے تو یں عبارت قاضی صاحبؒ کے قلم سے نکلی ہے وہ یہ کہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ ذکر اوصاف میں پہلے چھوٹے چھوٹے وصف ذکر کئے جائیں۔ اور پھر اہم و اعظم یعنی ترتیب من الادنیٰ الی الاعلیٰ ہے۔ آپنے سنا ہوگا کہ ایک تکرار ہوتا ہے۔ اور ایک تاسیس۔ تکرار میں پہلی بات بعینہٖ لوٹا دی جاتی ہے۔ مخاطب کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہونچتا۔ جب کہ تاسیس میں مخاطب کے لئے نئے فوائد مہیا ہوتے ہیں۔ اب جب کہ رحمان میں چھوٹی بڑی تمام ہی نعمتیں آگئیں تو رحیم سے کوئی نیا فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ عام انسانوں کی بھی گفتگو میں یہ جھول نہ ہونا چاہئے چہ جائیکہ حضرت حق جل مجدہٗ کا کلام بالاغت التیام کرلے تو ہر نقص سے پاک و منزہ ہونا چاہئے۔

جب یہ تمہید ذہن نشین ہو گئی تو ایک تفصیل گوش گذار ہے وہ یہ کہ :-

—— الرحمان و الرحیم ظاہر ہے کہ اوصاف خدا ہیں اور الرحمان وسیع ترین مفہوم پر حاوی ہے۔ رحیم میں یہ بات نہیں قیاساً رحیم کو مقدم ہونا چاہئے تھا اور رحمان کو مؤخر اسی کے حل کے لئے قاضی صاحبؒ نے چند جوابات پیش فرمائے ہیں۔

۱ —— چونکہ رحمان مقدار رحمت کی عظمت وسعت پر دلالت کرتا ہے اور دنیا میں خداوند تعالیٰ کی رحمتیں عام ہیں۔ اور خود دنیا آخرت سے پہلے ہے۔ اس لئے جس وصف کا تعلق دنیا سے ہے یعنی رحمان اسے اس وصف پر مقدم کر دینا ہی چاہئے تھا جس کا ظہور عالم آخرت میں ہوگا۔ یعنی رحیم۔

۲ —— لفظ رحمان لفظ اللہ سے اشبہ ہے جیسے لفظ اللہ خدا ہی کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ اسی طرح عَلَمِ ذاتی ہونے کی بنا پر یہی شان لفظ رحمان میں پیدا ہو گئی۔ کہ رحمان کا اطلاق بھی غیر خدا پر نہیں ہوتا۔ وہ موصوف بنتا ہے کسی کی صفت نہیں بنتا۔ اور یہ آپ جانتے ہیں کہ موصوف اوصاف سے مقدم ہوتا ہے۔ جب رحمان میں موصوف کی شان ہے تو اسے باقی اوصاف پر مقدم ہونا چاہئے۔ بخلاف رحیم کے کہ یہ غیر خدا کے لئے بھی استعمال ہو جاتا ہے۔ خود قرآن کریم میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے استعمال کیا گیا —— و بالناس لرؤف الرحیم۔ تو معلوم ہوا کہ رحیم میں عَلَمیت کی بو نہیں ہے۔ بلکہ وصفیت کا رنگ نمایاں ہے۔ اور اوصاف موصوف کے بعد آتے ہیں لہٰذا رحیم کو مؤخر ہونا چاہئے تھا۔

توجہ کیجئے ! رحمان کا مطلب ہے وہ ہستی جو رحمت کے ایسے انتہائی درجہ پر پہونچی ہوئی ہو جس کے بعد رحمت کا کوئی اور درجہ متصور نہ ہو۔ اور یہ حقیقت صرف ذات خدا پر صادق آتی ہے غیر خدا کوئی بھی ہو۔ اس میں رحمت اتنی بھرپور نہیں پائی جاسکتی۔ یہیں سے یہ نکتہ ہاتھ لگا کہ رحمان کہلانے کا مستحق صرف خدا ہے کوئی اور نہیں۔

ایک بات یہ بھی یاد رکھئے کہ حقیقی منعم وہی ہے جو نعمتیں عطا کرتا ہو نیز اس کے انعام و اکرام میں خود اس کے لئے کوئی منفعت

نہ ہو۔ ان دونوں باتوں کے لئے جب کوئی آپ مصداق تلاش کریں گے تو خدا تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہ ملے گا اسے یوں سمجھئے کہ میں آپ کو کچھ دیر رہا ہوں یا آپ مجھ پر کوئی عنایت کر رہے ہیں جو دینا لینا ہمارے اور آپ کے مابین ہو رہا ہے یہ چیز آئی کہاں سے ظاہر ہے کہ اس کا وجود خدا ہی کی جانب سے ہے انسان طبعاً حریص ہے۔ قال اللہ تعالیٰ۔ واُحضِرَتْ الانفس الشُّحَّ۔ وہ کسی کو دینے کے لئے اولاً تیار نہیں ہو سکتا۔ اگر دیتا ہے تو یہ جذبہ داد و دہش خدا تعالیٰ کا ہی پیدا کردہ ہے۔ ہم سب مثل مفلوج کے ہیں۔ کہ حرکت کر نہیں سکتے۔ تاوقتیکہ خدا تعالیٰ ہم میں قدرت پیدا نہ فرمائے۔ اب دینے کی جو قدرت ہے یہ بھی منجانب اللہ ہے اس سے آپ سمجھے ہونگے کہ سب کچھ خدا تعالیٰ کی جانب سے ہے بندے کا کچھ بھی نہیں پھر اسے بھی ملحوظ رکھئے کہ ہم دیگر ممنونِ کرم سے کوئی نفع چاہتے ہیں یا اپنے سے کوئی نقصان دور کرنا چاہتے ہیں منفعت کی ایک صورت یہ ہے کہ محسن اپنے ممنون سے خدمت کی توقع رکھے یا کسی وقت نیک سلوک کی۔ یا تعریف ہی کا منتظر ہو۔ اور اگر نیکی میں بہت آگے بڑھ گیا۔ تو اپنے دیئے لئے کا بدلہ آخرت میں چاہے گا۔ آخرت طلبی فی الجملہ بہتر چیز ہے۔ لیکن گفتگو اس میں ہے کہ بندہ غرض سے بالا نہیں ہے۔ یا طالب عاجل ہے یا آجل جب کہ خدا تعالیٰ جو انعام فرماتے ہیں نہ عاجلاً اس کا بدلہ چاہتے ہیں۔ نہ آجلاً۔

ہم نے ایک مفلوک الحال در در پھرنے والے بھکاری کو دیکھا اس کی حالت زار پر ہمیں تاسف ہوا اپنے اس قلبی غم کو دور کرنے کے لئے ہم نے اس کو کچھ دیدیا۔ یہاں بھی دیکھ لیجئے کہ اپنے دل کے بوجھ کو ہلکا کرنے کے لئے سب کچھ کیا گیا۔ خدا تعالیٰ کے یہاں یہ بات نہیں۔ اور سنئے ہم کسی مجمع شرفا میں بیٹھے ہوئے ہیں۔ جہاں کچھ امیر کبیر بھی ہیں۔ اور کچھ ہم سے چھوٹے بھی وہاں اچانک اگر کسی نے ہم سے سوال کر دیا۔ اب ہم سوچتے ہیں کہ اگر اس وقت کوئی تعاون علی الخیر اس کے ساتھ نہ کیا گیا تو یہ مجمع میرے متعلق کیا کہے گا۔ کیا سوچے گا۔ نہ دینے کی صورت میں جو عار آنے والی ہے اس سے بچنے کے لئے ہم نے اسے کچھ دے دیا۔ خدا تعالیٰ کا معاملہ ایسا بھی نہیں۔

بیضاوی کے بعض نسخوں میں رِقّۃ الخسّۃ کا لفظ موجود ہے اگر اس لفظ کی شرح مطلوب ہو تو وہ یہ ہے کہ مستحق حسن سلوک کے ساتھ بھی حسن سلوک نہ کیا جائے۔ اور یہ نہایت ہی ناقص درجہ ہے کہ آدمی ایک حقیقی ضرورتمند کی ضرورت پوری کرنے سے بھی گریز کرے تو اب جو کچھ وہ دے۔ رہا ہے نہ دینے کی صورت میں اس پر جو خسّت کا عیب لگتا اس سے بچنے کے لئے دیدیا۔ خدا تعالیٰ کے یہاں یہ بات بھی نہیں۔

اس تفصیل سے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ خدا تعالیٰ ہی منعم حقیقی ہے اور بندوں کی داد و دہش اسی کے انعامات کا فیضان ہے۔ لہذا منعم حقیقی اسی کو کہیں گے اور اس کے علاوہ کسی کو نہیں۔

۳ ——— تیسرا حل یہ ہے کہ مفہوم رحمان میں کیفیت کے اعتبار سے زیادتی کا لحاظ کیا گیا تو لفظ رحمان اہم اور عظیم نعمتوں پر دلالت کرے گا۔ مواقع اوصاف میں اہم اوصاف کے تذکرے کے بعد خدا تعالیٰ کی چھوٹی چھوٹی نعمتوں کا ذکر باقی رہ گیا تھا

بیان کے لئے لفظ رحیم کا اضافہ مناسب ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہوگا کہ بندے خدا تعالیٰ سے صرف بڑی نعمتیں ہی طلب
نہ کریں بلکہ جن نعمتوں کو وہ چھوٹی سمجھ رہے ہیں ان کا سوال بھی خدا تعالیٰ ہی سے ہونا چاہئے جو چیز کسی مضمون کو مکمل کرتی
ہے اسے مکمل کہتے ہیں۔ مکمل طبعاً بعد میں آتا ہے اور چونکہ یہاں تکمیل مضمون رحیم سے ہو رہا ہے اس لئے رحمان سے اسے
مؤخر ہونا چاہئے تھا۔

۴ —— چوتھا جواب سننے سے پہلے ایک تمہیدی مضمون سن لیجئے وہ یہ کہ شعر وشاعری میں بہت سی اصطلاحات
ہیں۔ مثلاً شاعر جو اپنا مختصر نام شعر میں استعمال کرتا ہے اسے تخلص کہتے ہیں۔ پہلے شعر کو مطلع کہا جاتا ہے۔ اگر پوری غزل میں
کوئی بہترین شعر ہو تو اس کے لئے بیت الغزل استعمال ہوتا ہے۔ شاعر نے اگر کسی کی تعریف میں کچھ اشعار کہے ہوں تو
ان کا مجموعہ قصیدہ کہلاتا ہے۔ ابتدائی مضمون کے بعد جب وہ مقصد کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اسے گریز کہتے ہیں۔ علیٰ ہذا
شعر کا آخری حرف قافیہ اور اس سے پہلا ردیف کہلاتا ہے۔ شاعری میں قافیہ برابر چلتا ہے اور اس حرف کے ہم وزن حرف ہی
دوسرے شعر میں استعمال کیا جاتا ہے عرب جاہلیت کے مزاج پر شاعری غالب تھی۔ چنانچہ وہ نثر میں بھی شاعری کرتے ہیں
مقفیٰ ومسجع کلام کرنے کے خوگر ہیں اور چونکہ قرآن کریم عربوں کے ہی اسلوب پر نازل ہوا۔ اس لئے قرآن میں بھی اس
طرز کو ملحوظ رکھا گیا۔ اسے یوں سمجھئے کہ سورۂ کوثر ایک چھوٹی سی سورت ہے جس کی آیات یہ ہیں:۔

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ۔ کوثر، وانحر، ابتر

نثر میں شعر کے انداز پر ملتے جلتے وہموزن حروف استعمال کئے گئے ہیں۔
یہ تمہید اگر آپ کے ذہن نشین ہوگئی تو اب چوتھے جواب کے سمجھنے میں سہولت ہوگی۔ قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیات
کے آخری حروف کو بدستور باقی رکھنے کے لئے رحیم رحمان سے مؤخر کیا گیا وہ اس طرح کہ :۔

بسم الله الرحمٰن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين ، الرحمان الرحيم ، ملك يوم الدين
اياك نعبد واياك نستعين ۔ اهدنا الصراط المستقيم الخ ——— اب رحیم بسم اللہ کا ، رحیم سورۂ فاتحہ
کا مستقیم سورۂ فاتحہ کا ، رؤس آیات کو ہموزن لانے کی ایک شکل ہے۔ سو اگر رحیم مقدم کر دیا جاتا اور رحمان
مؤخر تو یہ انداز باقی نہ رہتا۔

تنبیہ: —— قاضی صاحبؒ شافعی المذہب ہیں۔ اور چاروں فقہاء کے مکاتیب فکر اور ان سے وابستہ ارباب علم
قرآن وحدیث میں اپنے مسلک کی رعایت کرتے ہوئے چلتے ہیں۔ قاضی صاحب کا یہ آخری جواب امام
شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے جو بسم اللہ کو سورۂ فاتحہ کا جزء مانتے ہیں رؤس آیات کے تحفظ کا نقطۂ نظر انہیں کے مسلک کے
مطابق ہوگا امام ابو حنیفہؒ کے خیال کے مطابق نہیں ہے چونکہ وہ بسم اللہ کو سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں مانتے ہیں۔

والاظهر انه غير مصروف وان حظر اختصاصه بالله ان يكون

له مؤنث على فعلى او فعلانة الحاقاله بما هو الغالب في بابه واختص التسمية بهذه الاسماء ليعلم العارف ان المستحق لان يستعان به في مجامع الامور هو المعبود الحقيقي الذى هو مولى النعم كلها عاجلها واجلها جليلها وحقيرها فيتوجه بشراشره الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق ويشغل سره بذكره والاستمداد به عن غيره -

ترجمہ :- زیادہ واضح یہ ہے کہ رحمان غیر منصرف ہے حالانکہ یہ خدا کے ساتھ خاص ہے - اور یہ خصوصیت اس کا جواز باقی نہیں رہنے دیتی کہ اس کا مؤنث فعلیٰ یا فعلانۃ کے وزن پر آئے (چونکہ خدا تعالیٰ کے لئے تانیث وتذکیر کچھ نہیں ہے) مگر اس کے باوجود اسے غیر منصرف ہم اس لئے مانتے ہیں کہ رحمان ان ابواب کے ساتھ ایک خصوصی تعلق رکھتا ہے۔ جنمیں غیر منصرف ہونا شائع وذائع ہے) اور تسمیہ میں خصوصی طور سے ان ہی اسماء کو ذکر کیا تاکہ یہ حقیقت نمایاں ہو کہ تمام معاملات میں صرف خدا سے مدد طلب کی جائے۔ چونکہ معبود حقیقی صرف ذات ہے جملہ نعمتوں کا فیضان اسی کی جانب سے ہے۔ نعمتیں عاجل ہوں یا آجل، بڑی ہوں یا چھوٹی اگر عارف پر یہ نکتہ واضح ہو گیا۔ تو وہ اپنی توجہات کامل کے ساتھ خدا تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوگا اسی سے توفیق کا طالب ہوگا۔ ظاہر و باطن دونوں کے اعتبار سے ذکر اللہ میں محو ہوگا۔

تشریح :- چونکہ قاضی صاحبؒ ہر فن سے متعلق بحث کرتے ہیں۔ اس لئے لفظ رحمان پر لغوی حیثیت سے بھی بحث فرما رہے ہیں جیساکہ آپ کو معلوم ہے کہ اسم کی ایک تقسیم بحیثیت منصرف وغیر منصرف بھی ہے۔ اور ان کے احکام بھی جدا ہیں۔ آپنے نحو کی کتابوں میں پڑھا ہوگا کہ الف ونون زائدتان یہ کبھی اسم میں زائد ہوتے ہیں۔ اور کبھی وصف میں۔ اسم میں زیادتی کی صورت میں غیر منصرف ہونے کے لئے علمیت ضروری ہے، وصف میں اضافہ کی صورت میں۔ اسی وقت غیر منصرف ہو سکے گا۔ جبکہ بعض کے خیال میں اسکی مؤنث فعلانۃ کے وزن پر نہ آتے۔ اور بعض کے خیال میں فعلیٰ کے وزن پر مؤنث ہونی چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ سکران غیر منصرف ان کے نقطۂ نظر کے مطابق ہے چونکہ اس کی مؤنث فعلیٰ کے وزن پر آتی ہے اور ندمان کو منصرف پڑھا گیا کیونکہ مؤنث ندمانۃ فعلانۃ کے وزن پر موجود ہے۔

اب رحمان کو لیجئے۔ اس کا مؤنث کا صیغہ فعلانۃ کے وزن پر نہیں آتا تو جو انتفاء فعلانۃ کے قائل ہیں ان کی رائے میں یہ غیر منصرف ہونا چاہئے۔ مگر جو وجود فعلیٰ کی شرط لگاتے ہیں۔ تو چونکہ لفظ رحمان خدا تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ اس کیلئے کوئی مؤنث نہیں۔ لہٰذا وہ اس رحمان کو منصرف کہیں گے اس اختلاف کو قاضی صاحبؒ نے سمیٹتے ہوئے یہ فرمایا کہ بہتر یہ ہے کہ لفظ رحمان کو غیر منصرف پڑھا جائے قاضی صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ نظائر پر محمول کرنے کا رواج ہے اور رحمان ان ازل

یں سے ہے کہ اس وزن پر آنے والے بیشتر الفاظ غیر منصرف ہوتے ہیں ۔ اس لئے ہم بھی رحمان کو غیر منصرف پڑھنا بہتر سمجھتے ہیں ۔ نحوی بحث سے فارغ ہو کر مفسر علام اس نکتہ کو واضح کر رہے ہیں کہ تسمیہ میں خدا تعالیٰ نے اپنے تمام اسماء میں سے رحمان اور رحیم کو ہی کیوں ذکر کیا ان کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کے لفظ سے جو بسم اللہ کے بالکل آغاز میں ہے معبودیت حقیقی خدا تعالیٰ کے لئے ثابت کی گئی تھی ۔ یہ استحقاق کیسے ثابت ہو ۔ اس کے لئے رحمان و رحیم استعمال کیا گیا ۔ چونکہ مخلوق اسی کو معبود سمجھتی ہے جس سے وہ ہر ہم میں امداد طلب کرے ۔ اس کا تصور خالق کے بارے میں یہ ہے کہ تمام نعمتوں کا مصدر و سرچشمہ اس کی ذات ہو ۔ اور رحمان و رحیم ان ہر دو حقیقتوں کو بخوبی واضح کرتے ہیں لہذا لفظ اللہ میں ایک دعویٰ تھا ۔ اور رحمان و رحیم اس کی دلیل ہے ۔ نیز جب بندوں پر یہ راز کھل جائے گا کہ خدا ہی مستعان ہے اور وہی منعم حقیقی تو تمام مخلوق اپنی توجہات کے ساتھ ہر مرحلہ میں طلب سوال کا ہو یا عبادت کا خدا ہی کو مرکز التفات بنالے گی ۔ اور اس طرح معرفت کے دروازے بندوں پر کھلتے چلے جائیں گے ۔ واللّٰہ اعلم بالصواب ۔

تمّ تفسير تسمية بعون الله تعالىٰ ليلة الجمعة
قبيل العشاء اثنا عشر خلت من شعبان اربع مائة والف
من الهجرة النبوية

الحمد لله :. الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمة او غيرها والمدح هو الثناء على الجميل مطلقاً تقول حمدت زيداً على علمه وكرمه ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته وقيل هما اخوان والشكر في مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً قال ؎

افادتكم النعماء مني ثلاثة ۞ يدي ولساني والضمير المحجّبا

فهو اعم منهما من وجه واخص من آخر ولما كان الحمد من شعب الشكر اشيع للنعم وادل على مكانها لخفاء الاعتقاد وما في آداب الجوارح من الاحتمال جعل رأس الشكر والعمدة فيه فقال عليه الصلوٰة والسلام الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده والذّم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر ۔

ترجمہ :۔ کسی کے پسندیدہ واختیاری نہ کہ اضطراری افعال پر زبان سے تعریف کرنا خواہ یہ تعریف اس وجہ سے ہو کہ اس نے ہمارے ساتھ کوئی انعام واکرام کا معاملہ کیا ہے یا نہیں اسے اصطلاح میں ــــ حمد کہتے ہیں ۔ اور مدح تو وہ مطلقاً پسندیدہ افعال کی تعریف کا نام ہے ۔ افعال اختیاری ہوں یا اضطراری ۔ ان دونوں میں

مزید فرق کے لئے یہ مثالیں توجہ طلب ہیں۔ آپ کہہ سکتے ہیں۔ حمدت زیداً علی علمہ وکرمہ مگر حمدت زیداً علی حسنہ کہنا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ تعریف حسن اگر کرنا چاہیں گے تو بجائے حمدت کے مدحت کہنا پڑے گا (توگویا حمد اور مدح میں فرق ہے) لیکن بعض علماء کی رائے میں حمد و مدح مترادف ہیں اور ایک دوسرے کے مقام پر استعمال ہوتے رہتے ہیں۔ ایک اور استعمال ہوتا ہے یعنی شکر۔ شکر اسی وقت پر ہی استعمال ہوگا جب کسی نے آپ پر کوئی احسان کیا ہو۔ اور آپ اس کا شکریہ ادا کریں۔ اظہار تشکر قول سے بھی ہو سکتا ہے عمل سے بھی اور قلبی جذبات و اعتقاد سے بھی۔ چنانچہ شاعر کا شعر ہے

افاد تکوالخ اے ممدوح آپ کے انعام واکرام نے مجھ سے آپ کو تین چیزوں کا فائدہ پہونچایا۔ میرے ہاتھ کا (عمل) میری زبان کا (قول) اور میرے پوشیدہ قلب کا (جذبات قلبی) منطقی طور پر شکر حمد و مدح سے بعض حیثیتوں سے عام اور بعض حیثیتوں سے خاص ہوگا۔

اور چونکہ حمد شکر کی دوسری اقسام کے مقابلہ میں انعام واکرام کا واضح اعلان کرنے والی اور ان کے وجود کو روشن کرنے والی ہے اس وجہ سے کہ عقیدہ واعتقاد ایک قلبی چیز ہے (جس پر اطلاع سہل نہیں) اور اعضا وجوارح سے آداب خدمت کے مظاہرے میں دوسرے امکانات بھی ہو سکتے ہیں۔ اس لئے حدیث "الحمد رأس الشکر ما شکر اللہ من لم یحمدہ" میں حمد کو شکر کی مستند صورت قرار دیا گیا ہے۔ نیز ذم حمد کا مقابل ہے اور کفران شکر کا نقیض ہے۔

تشریح :- بسم اللہ کے مضامین سے فراغت پر قاضی صاحب نے سورۂ فاتحہ شروع کردی کچھ مفسرین کی عادت ہے کہ وہ کسی سورۃ سے متعلقہ فضائل ختم سورۃ پر ذکر کرتے ہیں۔ اور بعض آغاز میں اس سورت سے متعلق مختصر تعارفی باتیں کہدیتے ہیں۔ قاضی صاحب جو کچھ لکھیں گے وہ تو آپ کے سامنے آئے گا۔ لیکن چند چیزیں راقم الحروف بھی ابتدا میں ذکر کرتا ہے۔ انشاء اللہ وہ سورۂ فاتحہ کو سمجھنے کے لئے کارآمد ہوں گی۔

یہ سورۂ فاتحہ ہے۔ لفظ سورت کے لغۃً معنیٰ بلندی یا بلند منزل کے ہیں لسان العرب اور مفردات امام راغب دونوں میں لکھا ہے۔ السورۃ الرفعۃ، السورۃ المنزلۃ الرفیعۃ آج بھی آپ دیکھتے ہیں کہ مصنفین اپنی تصانیف کو قارئین کی سہولت کے لئے مختلف ابواب، فصلیں، ذیلی مباحث وغیرہ میں تقسیم کرتے ہیں۔ قرآن کریم کو بھی ابواب میں تقسیم کیا گیا۔ اور عظمت قرآن کے پیش نظر اس کے باب کا نام سورت ہے جس کی جمع سُوَر آتی ہے۔ گویا کہ قرآن کی ہر سورت ایک بلند پایہ منزل ہے۔ تاج العروس میں ہے۔ بہ سمیت سورۃ القرآن لاجلالہ رفعتہ سورت کے ایک اور معنیٰ فصیل شہر کے بھی ہیں۔ اسی معنیٰ کے پیش نظر قرآن کی سورت اس وجہ سے سورت کہلاتی ہے کہ جس طرح فصیل شہر شہر کو اپنے میں لئے ہوتی ہے۔ سورت تمام مضامین سورت کو احاطہ کئے ہوئے ہے۔ قرآن مجید کی ترتیب باعتبار سورتوں

بلکہ ان کے نام خود رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تجویز کردہ ہیں آپ ہی کے حکم سے ایک سورت ختم ہوتی اور دوسری کا آغاز ہوتا بقول صاحب اتقان قرآنی سورتوں کی تعداد ایک سو چودہ ہے بلکہ صاحب اتقان ہی نے قرآنی آیات کی بھی تعداد بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ ۶۶۱۶ ہے اور اس کے الفاظ بھی شمار کرئے گئے جن کی میزان ۷۷،۹۳۴ ۔ اور تو اور اہل نظر سے قرآنی حروف بھی بچکر نہ نکلے ۔انہوں نے ان کو بھی گن کر بتا دیا۔ ۳،۲۳،۷۶۰ ہے۔

الفاتحہ :۔ اس کے لفظی معنیٰ تو ابتدا کرنے والی کے ہیں ۔ اس ابتدائی سورت قرآن کو اس وجہ سے الفاتحہ کہا گیا کہ قرآن کا آغاز یہیں سے ہے جس طرح مصنفین کی تصانیف میں ایک دیباچہ ہوتا ہے ۔ سورۂ فاتحہ قرآن مجید کا دیباچہ قرار دیا جا سکتا ہے ۔ اس سورۃ کے بہت سے نام منقول ہیں ۔لیکن زیادہ مشہور سورۂ فاتحہ ہے ۔ اور اس کے فضائل سے حدیث کا ذخیرہ لبریز ہے ۔آپ پر بھی اس کی اہمیت اس طرح کھل جائے گی ہر نماز میں اسے پڑھنا واجب ہے بلکہ ہر رکعت میں یہ تو مسلک احناف کا ہے ۔ ورنہ امام شافعیؒ کے یہاں تو اس کی قرأت فرض ہے ۔ ایک حدیث میں ہے کہ شیطان چار موقعہ پر بیجد رویا ۔ ان ہی مواقع میں سے ایک وہ ہے جب سورۂ فاتحہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی ۔اس الفاتحہ میں اگرچہ آیات کل سات ہی ہیں ۔لیکن معنویت اور مضامین کی فراوانی اعجاز سے کم نہیں ۔ انسائیکلو پیڈیا میں ہے ۔

۔حمد باری کی یہ زبردست مناجات اور اتنی سلیس کہ مزید تشریح سے بے نیاز اور اس پر معنویت سے لبالب ۔ دوسری کتابیں تو درکنار خود آسمانی کتابوں میں بھی سورۂ فاتحہ جیسی مختصر لیکن جامع ۔ موجز لیکن معجز کوئی سورت موجود نہیں سورتوں کی تقسیم بعض محققین نے زمانۂ نزول کے اعتبار سے بھی کی ہے وہ کہتے ہیں کہ آنحضورؐ کی ہجرت سے پہلے جو سورتیں نازل ہوئیں اگرچہ ان کا نزول مکہ سے باہر ہوا ہو مگر انہیں "مکی" کہیں گے ۔ اور ہجرت کے بعد جو سورتیں نازل ہوئیں مدنی کہلائیں گی خواہ ان کے نزول کے وقت رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ سے باہر تشریف فرما تھے ۔مگر یہ تقسیم کوئی زیادہ ٹھوس نہیں ہے ۔اس لئے کہ کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ خود رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدنی سورت ہے اور آپؐ نے اس میں مکی آیات داخل کرا دی ہیں ۔کبھی اس کا عکس بھی فرمایا اور بعض حضرات کا یہ کہنا کہ جن سورتوں کا آغاز ــــــ یاَاَیُّھَا النَّاس سے ہے وہ مکی ہوتی ہیں اور جن کا یَااَیُّھَاالَّذِیْنَ اٰمَنُوا سے ہے وہ مدنی ہیں تو یہ بھی فیصلے ظنی وتخمینی ہیں قطعی نہیں ۔ تاہم قرآن کریم کو مکی ، مدنی سورتوں میں تقسیم کر دیا گیا ۔سورۂ فاتحہ مکی ہے جیسا کہ مشہور ہے قاضی بیضاوی ابھی دوسری رائے بھی آپ کے سامنے ذکر کریں گے اس میں صرف ایک رکوع ہے سات آیتیں ہیں ۲۵ الفاظ ہیں اور ایک سو تئیس حروف ۔

راقم السطور کی جانب سے سورۂ فاتحہ پر اس افتتاحیہ کے بعد قاضی صاحب کی نگارشات ملاحظہ ہوں ۔!

موصوف لفظ الحمد ہی سے بحث کر رہے ہیں ۔ اور ان کے مباحث کے رخ یہ ہیں :۔

حمد کی لغوی واصطلاحی تعریف ،حمد و مدح ، شکر میں باہمی فرق ، الحمد کا اعراب نحوی الف لام الداخل علی الحمد کی تعیین کہ کونسا ہے ۔

حمد کے لغوی معنیٰ ۔ تعریف کرنا۔ من باب سمع ۔ لیکن اصطلاح میں ۔ هو الثناء علی الجمیل الاختیاری من نعمة او غیرها ۔ ثنا کے چند معانی ہیں جو حمد کی تعریف اصطلاحی کا بالکل پہلا لفظ ہے ۔ کسی کی باکمال صفات کا اظہار۔ حدیث میں ہے لا احصی ثناء علیك انت کما اثنیت علی نفسك ۔ میں آپ کی ثنا اس انداز پر نہیں کرسکتا جیسا کہ آپ نے خود اپنی ثنا کی ــــ مطلب یہ ہے کہ بندہ خدا تعالیٰ کی کامل و مکمل صفات کا احاطہ نہیں کرسکتا ۔ اور اس باب میں جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عجز کا اعلان فرمایا ہے تابدیگراں چہ رسد۔

٢ ــــ ثنا کے دوسرے معنیٰ ــــ اوصاف بیان کرنا اچھے ہوں یا برے ۔ یہ معنیٰ مؤید من الحدیث ہیں ۔ آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا ــــ من اثنیتم علیه خیرا وجبت له الجنة ومن اثنیتم لها شرا وجبت له النار ــــ مرنے کے بعد جس کے تم اچھے اوصاف بیان کرو اس کے لئے جنت ہے اور اگر برے اوصاف بیان کرو تو پھر اس کے لئے جہنم ہے۔

تنبیہ:- امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام امت شہادت ہے اس کی گواہی اشخاص کے حق تک بھی معتبر اقوام و امم کے بارے میں بھی اور خود انبیاء علیہم السلام کے لئے بھی جیسا کہ یہ مضمون ایک دوسری مفصل حدیث سے ثابت ہے اسی کا یہ اثر ہے کہ امت اگر کسی کے مرنے کے بعد اچھے یا برے اوصاف بیان کرے تو مردہ جنت و جہنم کا مستحق ہوتا ہے شہادت کا مسئلہ بڑا نازک ہے آنحضورؐ نے جھوٹی گواہی (شہادۃ زور) کو گناہ کبیرہ میں شمار کیا ہے ۔ اس کے بارے میں خصوصاً موت کے بعد ایک مومن کو پوری احتیاط سے لب کشائی کرنا چاہئے ۔ یہی راز ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے موت کے بعد میت کے صرف پسندیدہ اوصاف کے تذکرے کی اجازت عطا فرمائی ۔ بری باتوں کے ذکر سے قطعاً روک دیا ۔ اور یہیں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت پر کس درجہ شفیق ہیں کہ مردے کے حق میں بھی آپ نے ہدایات جاری فرمائیں تاکہ امت کی شہادت کے نتیجہ میں کہیں وہ مبتلائے جہنم نہ ہو جائے ۔

فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس ہدایت کا تعلق مومن مردے سے ہے ۔

رہا کافر تو اس کے شرور کا بیان غالباً ممنوع نہیں ۔ تفصیلات فقہی کتب میں ملاحظہ فرمائیں ۔ اگرچہ ایک بات قابل توجہ ہے وہ یہ کہ زندہ شخص کو آپ کچھ کہیں گے ۔ کافر ہوں یا مومن تو اس کی جانب سے جواب دہی کا امکان ہے ۔ لیکن بعد موت جواب دہی ختم ہو گئی ۔ اور شریف شخص کسی ایسے پر حملہ آور نہیں ہوتا جسے اب جواب دینے کا موقعہ بھی نصیب نہ ہو اب یہ مسئلہ فقہ سے نکل کر شرافت نفس کے ذیل میں چلا جائے گا ۔ تمت التنبیه ۔

اس حدیث میں آپؐ ثنا کا تعلق خیر و شر دونوں سے قائم کر رہے ہیں اور اسی لئے ہم نے دوسرے معنیٰ میں اطلاق پیش نظر رکھا اوصاف کو خیر و شر کے ساتھ مقید نہ کیا ۔

٣ ــــ ثنا کے تیسرے معنیٰ ــــ کسی کا زبانی تذکرہ کرنا ۔ مگر یہ معنیٰ جناب باری تعالیٰ کے حق میں نافذ نہیں ہو سکیں گے ۔

چونکہ وہ لسان سے میرا ہے۔ اگر اس کے لئے ثبوت تسلیم کیا گیا تو ضمناً زبان کا بھی ثبوت ہو جائے گا۔

بعض محققین نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ مراد زبان سے گوشت کا وہ ٹکڑا نہیں جو منہ میں بتیس دانتوں کے درمیان ہے اور ذریعہ گویائی ہے بلکہ کلام کی قدرت مراد ہے اور خود کلامی قدرت حقیقی مراد نہیں بلکہ اصل مراد یہ ہے کہ معنیٰ کا اس طرح فیضان کہ کرنے والے کو اس کا ادراک ہو۔ اور وہ ارادۃً کر رہا ہو۔ اگر لسان کی بھی تفصیل پیش نظر رکھی جائے۔ تو خدا تعالیٰ کے لئے بھی اس کا اثبات چنداں مخدوش نہیں ہے۔ وہ بھی معانی کا فیضان، شعور بالغ اور قطعی ارادہ کے ساتھ کرتا ہے۔ یہ تفصیل تو بجانب ثنا تھی۔

جمیل اختیاری کو لیجئے۔ ایک ذات ہوتی ہے اور ایک صفت جمیل ہر دو کی صفت بنجاتی ہے زید جمیل ذات زید کی تعریف ہے۔ شیمہ جمیل۔ اس کی عادت اچھی ہے۔ عادت صفت ہے اس جملہ میں جمیل کا تعلق صفت سے ہے۔ مصنفؒ نے جمیل کے بعد اختیاری کا اضافہ کر دیا اور افعال کی دو قسمیں ہیں اختیاری و اضطراری۔ اضافۂ قید سے معلوم ہوا کہ اختیاری افعال کی حمد تو کی جاتی ہے مگر غیر اختیاری افعال کی نہیں حالانکہ خدا تعالیٰ کے جملہ افعال قابل تعریف ہیں۔ مثلاً حیات باری تعالیٰ، قدرت باری تعالیٰ، علم باری تعالیٰ جو غیر اختیاری افعال ہیں۔ اور خدا تعالیٰ کے ہیں۔ یہ بھی تعریف کے قابل ہیں کسی چیز کی تعریف اتنی جامع ہونی چاہئے کہ موصوف کا کوئی فرد نکلنے نہ پائے۔ اور اتنی ہی مانع کہ کوئی غیر داخل نہ ہونے پائے تو گویا کہ یہ تعریف جو کی گئی اور جس کی بنا پر افعال غیر اختیاری نکل گئے تعریف کی جامعیت کا نقص ہے۔ اس تعریف کو جامع بنانے کے لئے چند حل پیش کئے گئے ہیں۔

۱ ــــ افعال اختیاریہ کا یہ مطلب نہیں کہ جو فاعل کے اختیار سے صادر ہو رہے ہوں بلکہ وہ افعال مراد ہیں جو اختیار سے کئے جا سکتے ہیں۔ اب خدا تعالیٰ کی صفات ذاتیہ مثلاً قدرت، علم وغیرہ ایسی صفات ہیں جن کو اختیار سے وجود میں لایا جا سکتا ہے۔ گویا کہ بالفعل نہ سہی بالقوۃ افعال اختیاریہ ہیں۔ اس جواب کے بعد تعریف جامع ہوئی۔ اختیاریہ و غیر اختیاریہ دونوں پر حاوی ہے۔

۲ ــــ جمیل اختیاری کا مطلب ایسے افعال جو ایک فاعل مختار سے صادر ہوں۔ صدور میں تعمیم ہے خواہ اختیار سے یا اضطراراً اب خدا تعالیٰ کی صفات ذاتیہ خدا تعالیٰ جیسے فاعل مختار سے صادر ہو رہی ہیں۔ اگرچہ وہ صفات خود با لاختیار نہیں ہیں۔

اس جواب کا حاصل فاعل کا مختار ہونا ہے افعال میں تعمیم کر دی گئی اختیاری، اور غیر اختیاری کی قید سے مقید نہیں کیا گیا۔

۳ ــــ ایک تیسرا جواب اسی اشکال کا یہ ہے کہ عربی میں کبھی خاص بول کر عام مراد لیا جاتا ہے۔ تو حمد خاص ہے۔ اور مدح عام، یہاں حمد بول کر مدح مراد ہے۔ اور مدح کا اطلاق جس طرح اختیاری افعال پر ہوتا ہے ایسے ہی غیر اختیاری پر بھی۔

اس تفصیل کے بعد صفات ذاتیہ پر حمد کا اطلاق درست ہوگا۔ اور جو اشکال پیش آیا تھا وہ رفع ہوگا۔

ایک اور جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ یہ الجھن حمد کو لغوی معنی پر محمول کرنے کی بنا پر پیش آ رہی ہے۔ اگر ہم حمد کو لغوی کے بجائے عرفی پر محمول کریں تو جمیل اختیاری کی قید اس میں نہیں ہے۔ اس طرح حمد کو عرفی معنی میں لے کر صفات ذاتیہ پر اس کے اطلاق میں کوئی قباحت باقی نہ رہے گی۔ بہر حال یہ چند جواب ہیں جس سے وہ اشکال جو جمیل اختیاری پر پیش آ گیا تھا دور ہو گیا۔

تعریف میں تیسرا لفظ نعمۃ ہے اسے بالکسر بھی پڑھ سکتے ہیں اور بالفتح بھی۔ یہ دونوں اعراب نعمۃ کے نون میں جاری ہوں گے اور اختلاف اعراب سے معنیٰ بھی بدل جائیں گے بکسر النون پڑھنے کی صورت میں معنیٰ انعام کے ہوں گے۔ اور بفتح النون پڑھا جائے تو یہ باب تفعیل کے مصدر تنعیم کے معنیٰ میں ہوگا۔ خوش گوار بنانا، کرنا۔ اس کے معنیٰ ہوں گے۔

بعض محققین کی رائے میں نون کے ضمہ کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں جس کے معنیٰ مسرت و بہجت کے ہیں۔ لیکن ان ہر سہ اعراب میں سے نعمت کو بکسر النون پڑھنا ہی زیادہ بہتر ہے۔ اس لفظ کے بعد مطلب یہ ہوگا کہ حمد کی حقیقت فاعل مختار کے افعال اختیاریہ وغیر اختیاریہ پر تعریف کرنا ہے خواہ اس کی جانب سے ہم پر انعام ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

حمد اور مدح کے مابین فرق سے متعلق گفتگو قاضی صاحب نے شروع کی ہے۔ افعال نیک و پسندیدہ پر خواہ وہ اختیاری ہوں یا غیر اختیاری۔ تعریف کا نام مدح ہے۔

شکر — دو معنی میں مستعمل ہے ایک لغوی دوسرے اصطلاحی — لغۃً شکر کا مطلب ہے۔ کہ شاکر کوئی ایسا کام کرے جس سے محسوس ہو کہ محسن منعم کی عظمت اس کے دل و دماغ پر چھائی ہوئی ہے اور اصطلاحاً خدائے تعالیٰ کے تمام انعامات کو ان مقاصد کے لئے صرف کرنا جن کے لئے یہ پیدا کیا گیا ہے مثلاً بندہ کی تخلیق سے مقصود عبادت ہے۔ کما قال اللہ۔ ماخلقت الجن والانس الا لیعبدون۔ اب انسان پر جو خدا تعالیٰ کی نعمتیں ہیں اور بے شمار ہیں۔ ان نعمتوں کو مقصد تخلیق یعنی عبادت میں صرف کرنا ہی شکر ہے۔

قاضی صاحب شکر میں نعمۃ ضروری قرار دے رہے ہیں۔ یعنی باعث شکر منعم کا انعام محسن کا احسان ہونا چاہئے البتہ ادائیگی شکر میں تعمیم کر رہے ہیں کہ کبھی ممنون کرم اپنے کلام سے ادائیگی شکر کرتا ہے۔ مثلاً محسن کی تعریف کرتا ہے اس کے احسان کو سراہتا ہے وغیرہ۔

کبھی شکر کی ادائیگی عمل سے ہوتی ہے مثلاً اپنے محسن کی خدمت کی اور گاہے ایسا بھی ہوتا ہے کہ ممنون شخص نہ زبان سے کچھ کہتا نہ محسن کی خدمت ہی کرتا۔ بلکہ اس کے دل کی گہرائیوں میں اپنے محسن کی عظمتیں اور اس کے انعامات کے جذبات قدر راسخ ہوتے ہیں۔

جناب مفسر نے ذریعہ شکر کی ادائیگی میں جو عموم اختیار کیا ہے اس کے لئے وہ بطور دلیل ایک شعر استعمال کر رہے ہیں

افاد تکم النعماء الخ۔ ترجمہ شعر گذر چکا۔

شاعر نے اپنے ممدوح کو خطاب کرکے کہا ہے کہ آپ نے جو مجھ پر احسانات وانعامات کئے ہیں۔ (ان سے خود آپ کو بھی فائدہ پہونچا اور وہ یہ کہ) میری زبان جس سے میں آپ کی تعریف اور آپ کے حق میں کلمۂ خیر کہتا ہوں اور میرے اعضاء وجوارح جو آپ کی خدمت کے لئے کار آمد ہوتے ہیں اور میری قلبی عقیدتیں اور وہ پرخلوص جذبات جو میرے دل کی گہرائیوں میں آپ کے لئے موجود ہیں یہ تینوں چیزیں آپ کے بے دام غلام بن گئے۔

قاضی صاحب اس شعر سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ شاعر نعمتوں کے مقابلہ میں شکر یہ ادا کر رہا ہے اور اس کا تعلق اس نے تین اعضاء سے قائم کیا ہے تو معلوم ہوا کہ شکران ہر سہ اعضاء کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے۔ مصنفؒ کی دلیل تو وافی وشافی ہے لیکن یہ الجھن باقی رہ گئی ہے کہ شکر سے مراد وہ شکر اصطلاحی مراد لیتے ہیں یا لغوی۔ ان کے انداز کلام سے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ شکر اصطلاحی پیش نظر رکھتے ہیں کیونکہ قول وعمل واعتقاد سے شکر اصطلاحی ہی متعلق ہے۔ لیکن آئندہ چل کر جو عبارت انہوں نے فھو اعم منھما من وجہ ذکر کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شکر لغوی مراد ہے۔ جس میں محسن کے لئے وہ رفیع جذبات ظاہر کئے جاتے ہیں جو ممنونِ کرم ..... کے قلب میں موجود ہوتے ہیں۔

من وجہٍ جانبین سے صدق کا نام ہے اور شکر وحمد میں وہ من وجہٍ کی نسبت بیان کر رہے ہیں۔ گویا کہ شکر کا اطلاق حمد پر بھی ہوگا۔ اور حمد کا ذریعہ صرف زبان ہے اب زبانی تعریف ایک جزئی ہوگی۔ اور شکر کلی کی حیثیت میں چلا جائے گا۔ شکر تعریفِ لغوی کے اعتبار سے کلی ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شکر کے لغوی معنیٰ مراد لئے جا رہے ہیں۔ لیکن بعض عبارات سے مترشح ہے کہ شکر اصطلاحی مراد ہے اور بعض اشارے شکر لغوی کی جانب لے جاتے ہیں نتیجۃً عبارت مصنف صاف نہیں بلکہ الجھی ہوئی ہے۔ اور فیصلہ طلب۔

جواب یہ ہے کہ مصنفؒ شکر کو لغوی معنیٰ ہی پر محمول کر رہے ہیں۔ شکر اصطلاحی کی جانب ذہن صرف اس وجہ سے منتقل ہوتا ہے کہ قولاً وعملاً واعتقاداً کے درمیان جو واؤ استعمال کیا گیا اسے جمع کا لے لیا گیا۔ اور ان تینوں چیزوں کے مجموعہ سے جو شکر ادا ہوتا ہے وہ اصطلاحی ہوتا ہے نہ کہ لغوی جس سے عبارت میں تضاد نظر آنے لگا۔ اس کا سادہ وصاف حل یہ ہے کہ واؤ جمعیۃ کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ معنیٰ میں او کے ہے۔ کہ شکر وہ ہے جو قول سے یا عمل سے یا اعتقاد سے۔ اس صورت میں مجموعہ پیش نظر نہ رہے گا اور مجموعہ کے پیش نظر نہ ہونے کی وجہ سے شکر اصطلاحی کی بنیاد بھی ٹوٹ جائے گی۔ اب عبارت میں صرف شکر لغوی ہی مراد رہ گیا۔ اور عبارت تضاد والجھاؤ سے بھی نکل آئی۔

حمد، مدح اور شکر کے باہمی فرق پر بھی اطلاع ضروری ہے!

مناطقہ کے یہاں ایک نسبت ہے عموم خصوص مطلق، اس کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک خاص اور دوسری عام جب آپ اسے سمجھ گئے تو مزید سنئے کہ ــــــ حمد اور مدح کے درمیان یہی نسبت ہے چونکہ حمد خاص ہے اور مدح عام

جہاں حمد صادق آئے گی مدح کا بھی صدق ہوگا۔ لیکن صورت صدقِ مدح میں صدق حمد ضروری نہیں آپ کہہ سکتے ہیں حمدتُ خالداً علی فضلہ وکرمہ لیکن حمدتُ علی حسنہ کہنا صحیح ہوگا۔ بلکہ صحیح تعبیر مدحت خالداً علی حسنہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق ہے مزید یہ کہ اگر حمد اور مدح فی جانب واحد ہوں اور شکر فی جانب آخر تو ان مایشنون کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت متحقق ہوگی جس کا حاصل کچھ عموم اور کچھ خصوص ہے۔ اور اس طرح کی حمد اور مدح متعلق کے اعتبار سے تو عام اور مورد کے اعتبار سے خاص جب کہ شکر متعلق کے اعتبار سے خاص اور مورد کے اعتبار سے عام تو عموم وخصوص من وجہ میں تین صورتیں نکلتی ہیں۔

۱ — ایک تو وہ صورت جہاں دونوں جمع ہو جائیں اس کی صورت یہ ہوگی کہ آپ کے ساتھ کسی نے نیک سلوک کیا اور آپ نے زبان سے اس کا شکریہ رسماً ادا کردیا چونکہ یہاں زبان سے شکریہ ادا ہوا تو ثنا ہو گی اور حسن سلوک کے مقابلہ میں شکریہ ادا کیا گیا تو شکر بھی پایا گیا گویا کہ اس مادہ میں دونوں جمع ہیں۔

۲ — اور اگر آپ نے کسی کی تعریف کی درانحالیکہ اس نے آپ کے ساتھ کوئی احسان نہیں کیا تھا تو حمد تو پائی گئی لیکن شکر کا تحقق نہیں ہوا۔

۳ — تیسری صورت آپ نے میرے ساتھ کوئی نیک معاملہ کیا اور میں نے آپ کی خدمت کردی یا صرف تعظیماً آپ کے سامنے ذرا سا خم ہوگیا تو اب اس صورت میں نہ شکر ہے نہ حمد ہے یہ فرق تو معنوی ہے اور استعمال کے اعتبار سے فرق یہ رہے گا کہ حمد و مدح دونوں کے مقابلہ میں ذم آتا ہے اور شکر کے مقابل میں کفران۔ چونکہ مدح و حمد کی حقیقت ہے کسی کی خوبیوں کا تذکرہ اور مذمت کا مطلب ہے برائیوں کا ذکر۔ خوبیاں و برائیاں دونوں مقابلہ کی چیزیں ہیں۔ شکر کا مطلب ہے کہ آپ کسی کے حسن سلوک کا اظہار کسی ایسے انداز سے کریں جس سے ترشح ہو کہ منعم کی عظمت کے جذبات سے آپ کا قلب لبریز ہے اور اگر کسی کے حسن سلوک پر پردہ ڈال دیا جائے اظہار نہ ہو تو بھی کفر ہے۔ اور اخفاء و اظہار میں بھی مقابلہ ہے۔

الحاصل ہماری اس تفصیل کے نتیجہ میں آپ یہ سمجھے ہوں گے کہ ان میں ترادف نہیں بلکہ تقابل ہے لیکن امام اللغۃ والتفسیر۔ علامہ زمخشری المعتزلی جن کے متعلق مشہور ہے کہ اعجاز قرآنی کو انہوں نے سمجھا یا عبد القاہر جرجانی نے۔ ان دونوں کے درمیان ترادف کے قائل ہیں قاضی صاحب نے انھیں کی رائے کی ترجمانی کرتے ہوئے ھما اخوان کہا ہے جس کا مطلب حمد و مدح کے درمیان ترادف کا اعلان ہے۔ لیکن علامہ تفتازانی صاحب مختصر المعانی کہتے ہیں کہ اخوان سے مراد ترادف کا اظہار نہیں بلکہ دو چیزوں کا اشتقاق کبیر میں شریک ہونا ہے بلکہ تفتازانی نے زمخشری کی تفسیر کشاف پر جو حاشیہ لکھا ہے اس میں تو بطور عمومی قاعدہ لکھ دیا کہ جب بھی ھما اخوان کہا جائے تو اس کی مراد دو چیزوں کی اشتقاق کبیر میں شرکت ہے۔ اس قیل وقال سے ہٹ کر زمخشری کے کلام میں جو ترادف محسوس ہوتا ہے وہ اس طرح کہ انہوں نے ذم کو حمد کے مقابلہ میں ڈالا۔ حالانکہ ذم کا اصل مقابل مدح ہے اب زمخشری کی عبارت اسی وقت صحیح ہو سکے گی

جب کہ حمد و مدح میں ترادف مان لیا جائے۔
سطور بالا میں اشتقاق کا بھی تذکرہ آیا ہے اس کی تین صورتیں ہیں۔ اکبر، کبیر، صغیر۔ ہر سہ کو سمجھنے سے پہلے خود اشتقاق کا مطلب سمجھئے۔ اگر دو لفظ معنی و ترتیب میں شریک ہیں تو یہی اشتقاق میں شرکت ہے۔ حروف اصلی اور ترتیب دونوں میں شرکت ہو تو اشتقاق صغیر جیساکہ اَکَلَ و اکلٌ کہ ایک مصدر ہے اور ایک ماضی کا صیغہ دونوں کے حروف اصلی بھی ایک ہیں اور ترتیب بھی بدلنے نہیں پائی۔ ہمزہ پہلے لام آخر میں اور کاف درمیان میں۔
اور اگر حروف اصلی تو ایک ہوں مگر ترتیب بدل جائے تو اسے اشتقاق کبیر کہتے ہیں حَمَدَ و مَدَحَ، جذب، اور جَبَذَ اس میں حروف اصلی یکساں مگر ترتیب حروف بدل گئی۔ حمد میں حائے حطی پہلے اور مَدَحَ میں آخر میں وغیرہ۔
تیسری صورت میں حروفِ اصلی میں سے اکثر میں شرکت ہوئی ہے لیکن کل میں نہیں اسے اشتقاق اکبر کہا جاتا ہے جیسے فَلَذَ وفَلَجَ۔ فَلَقَ کہ ہر سہ میں فقط آخری حرف کا فرق ہو رہا ہے ورنہ دو حرف میں تینوں شریک ہیں اور تین میں دو اکثر ہیں۔ اسی لئے ہم نے اکثر حروف اصلی میں شرکت کو اشتقاق اکبر کہا ہے۔
بعض علماء کی یہ بھی رائے ہے کہ کبھی حمد کسی کی خوبیوں کو محض اپنی اس محبت کی بنا پر بیان کرتے ہیں جو ہم کو اس سے ہے اگر ایسا ہے تو اسے حمد کہا جائے گا نہ کہ مدح اور یہی وجہ ہے کہ حمد کو خبر لیکن شامل اعلیٰ مفہوم الانشاء کہا جاتا ہے، جب کہ مدح میں خبریت کے سوا انشاء کا نام ونشان نہیں ہوتا۔ ایک فرق یہ بھی ہے کہ کسی عالم و دانشور کے کمالاتِ علمیہ کو اسکی تعظیم کیلئے ذکر کرنا حمد ہے، اور عالم ہو یا غیر عالم اس کے کسی کمال کا تذکرہ مدح ہے۔ حمد و مدح کے مابین فروق کی یہ ایک مختصر تفصیل ہے جو آپ کی نظر کی گئی۔
مفردات امام راغب اور تفسیر قرطبی کی یہ مختصر تحقیق بھی پیش نظر رہے کہ حمد کا درجہ لغۃً مدح و شکر دونوں سے فائق ہے چونکہ شکر میں کسی نعمت کا ہونا ضروری ہے اور مدح میں ممدوح کی خوبیوں کا ارادی و اختیاری ہونا ضروری نہیں۔ ہاں حمد ایسی چیز ہے کہ جو محمود کی عام اختیاری خوبیوں اور فضائل کی بنا پر کی جاتی ہے۔
ھٰذا ملخص ما قال الراغب فی مفرداته۔
قرطبی میں ہے۔ فی کلام العرب معناہ الثناء الکامل۔ ہر دو مفسر کی یہ مختصر تشریح قاضی صاحبؒ کے طویل بیان کا لب لباب ہے۔
ولمّا کان الحمد الخ:۔ یہ ایک اشکال کا حل ہے اشکال یہ پیش آیا کہ آپ نے حمد و شکر کے مابین عام وخاص من وجہ کی نسبت تسلیم کی ہے حالانکہ یہ ٹھیک نہیں ہے چونکہ اس نسبت کا تقاضا یہ ہے کہ حمد اور شکر ایک دوسرے پر بعض صورتوں میں صادق آئیں۔ ادھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کہ آپ کا خود اپنے بارے میں ارشاد ہے "انا افصح العرب" کہ میں عرب کا فصیح ترین انسان ہوں ارشاد فرما رہے ہیں۔ الحمد راس الشکر۔ اس ارشاد کا نتیجہ حمد کا شکر کا جزء ہونا ہے چونکہ اس میں شکر کو ایک جسم کی حیثیت دی گئی اور حمد کو اس کا ایک عضو (راس) تسلیم کیا گیا۔ الحاصل دونوں کے مابین کل وجزء

کا تعلق قائم ہوا تو کیا ہم انسان (کل) بولکر ہاتھ (جزو) مراد لے سکتے ہیں؟ نہیں لے سکتے، اور یہ اس لئے کہ کل جزو پر صادق نہیں آتا۔ علی ہذا شکر بھی حمد پر صادق نہیں آئے گا۔ درانحالیکہ نسبت عام وخاص کا تقاضا تھا کہ ایک دوسرے پر صادق آئیں۔ قاضی صاحب جواب دیتے ہوئے فرما رہے ہیں :۔

" کہ حدیث مذکورہ میں راس سے مراد جزء حقیقی نہیں ہے بلکہ جزء ادعائی مراد ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ حمد واقعۃً تو شکر کا اصل اور جزء نہیں ہے مگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص بنیاد پر اصل اور جزء ہونے کا دعویٰ فرمایا۔ اور دعویٰ کی بنیاد یہ کہ شکر کی قابل اعتماد عمل جو اقسام ہیں ان میں حمد نعمتوں کو زیادہ واضح کرتی ہے۔ بلکہ نعمت پر مکمل دلالت حمد ہی سے ہوتی ہے۔ چونکہ حمد میں الفاظ کو استعمال کیا جاتا ہے۔ تو جب حمد ہوگی تو نعمتوں کا بیان الفاظ سے ہوگا۔ اور لفظ کے متعلق آپ کو معلوم ہے کہ وہ اپنے متعین معنی پر دلالت کرتا ہے تو جس کی وضع لفظ بازاء المعنیٰ پر نظر ہے۔ وہ سنتے ہی معنی متعین تک پہونچ جائے گا۔ اسے یوں سمجھئے کہ اگر کوئی قلباً شکر کا اظہار کرتا ہے تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ دل میں فلاں کو اچھا سمجھتا ہے۔ دل خود عضو مخفی اور اس میں موجود جذبات نہایت ہی مخفی۔ ان مستور جذبات پر شاکر ہی مطلع ہے غیر شاکر کی اطلاع کا کوئی امکان نہیں۔ اسی طرح جو شکر اعضاء وجوارح سے کیا جائے اس میں بھی احتمالات ہیں۔ ان احتمالات کی بنا پر اصل مراد تک رسائی دشوار ہے۔ مثلاً بڑے ہی کی تعظیم لے لیجئے، مختلف قوموں اور مختلف ممالک میں اس کے مختلف انداز ہیں، انگریز کسی کی تعظیم کرتے ہیں تو اپنی ٹوپی اتار لیتے ہیں۔ ہنود کے یہاں تعظیماً قدم چھوئے جاتے ہیں۔ بعض حلقوں میں تعظیم کا طریقہ کسی کو دیکھ کر کھڑا ہو جانا ہے۔ ادھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعظیماً کھڑے ہونے کی ممانعت کی ہے اور اس کو عجم کا ناپسندیدہ طرز بتایا ہے۔ سو اگر کوئی عرب نژاد کسی ہندی کو اس طرح ادائے گی شکر میں مصروف پائے گا۔ تو وہ اس طریقہ کو شکر پر محمول نہیں کریگا۔ تو معلوم ہوا کہ اعضاء سے شکر دقیق الادراک ہے۔ ایک ہی طریقہ شکر کارآمد و بارآور ہے اور وہ حمد ہے جس میں الفاظ کا استعمال ہوگا۔ اور الفاظ کے معانی متعین، مخاطب کسی دوسرے مفہوم پر لے جا نہیں سکتا۔ تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں ان ہی حقائق کے پیش نظر حمد کو راس شکر قرار دیا گیا ہے آپ کے اس ارشاد کو اسی چوکھٹے میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔ منطقی نسبتوں کو سامنے رکھ کر الجھنیں بجائے ختم ہونے کے بڑھیں گی۔

اور یہی تفصیل اس اشکال کا بھی جواب ہے کہ اسی حدیث مذکورہ کے دوسرے جزء سے حمد کا عام مطلق ہونا یا مساوی ہونا معلوم ہوتا ہے چونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ما شکر اللہ من لم یحمدہ فرما کر نفی حمد سے نفی شکر فرمائی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حمد شکر سے مطلقاً عام ہے یا کم از کم اس کے مساوی ہے۔ بہرحال عام وخاص من وجہ کی نسبت دونوں کے درمیان نہیں۔ اور یہ اس لئے کہ اگر ہم کسی ایسے عام کی نفی کردیں جو من وجہ عام تھا اس سے من وجہ اخص کی نفی نہیں ہوتی۔ البتہ عام مطلق کی نفی اخص مطلق کی نفی کو لازم ہے اور ایسے ہی متساویین میں سے ایک کی نفی دوسرے کی نفی کو مستلزم ہے اور جب آپ نفی حمد سے نفی شکر فرما رہے ہیں گویا دونوں کے درمیان عام مطلق کی نسبت ہوئی یا تساوی

ہی۔ عام وخاص من وجہٍ کی نسبت نہیں ہوئی۔ جواب وہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد۔ ادعائی انداز کا ہے نہ کہ محمول علی الحقیقۃ۔

ورفعه بالابتداء وخبره لِلّٰه واصله النصب وقد قرئ به وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته دون تجدّده وحدوثه وهو من المصادر التى تنصب بافعال مضمرة لاتكاد تستعمل معها والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى مايعرفه كل احدان الحمد ماهو او للاستغراق اذالحمد فى الحقيقة كله له اذ ما من خير الا وهو موليه بوسط اوبغير وسطٍ كما قال الله تعالىٰ ومابكم من نعمة فمن الله وفيه اشعار بانه تعالىٰ حيٌّ قادر مريد عالم اذالحمد لايستحقه الامن هٰذا شانه وقرى الحمد باتباع الدال اللام وبالعكس تنزيلًا لهما من حيث انهما يستعملان معًا منزلة كلمة واحدة۔

ترجمہ:۔ الحمد مبتدا ہے اور اسی وجہ سے اسے مرفوع پڑھا جائے گا للہ اس کی خبر ہے اگرچہ الحمد کا اصل اعراب نصب ہے اور یہی وجہ ہے کہ اب بھی ایک قراءت نصب کی شائع ہے۔ لیکن عام قراءۃ میں نصب پر رفع کی قراءت کو اس لئے ترجیح دی گئی کہ اس جملہ سے اولاً تو حمد کی تعمیم اور ثانیاً حمد کے دوام استمرار کا فائدہ حاصل ہو۔ تجدّد و حدوث پر دلالت باقی نہ رہے۔ اور یہ الحمد ان مصادر میں سے ہے جو محذوف افعال کی بناء پر منصوب رہتے ہیں ان کے ساتھ ان کے افعال ناصب ذکر نہیں کئے جاتے۔ نیز الحمد میں الف لام جنس کے لئے ہے اور اشارہ اس حمد کی حقیقت کی جانب ہے جو ہر شخص کے لئے معلوم ہے اگرچہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ الف لام استغراق کا ہے چونکہ حمد کی تمام ہی صورتیں وافراد خدا تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں، اور ہر قسم کی خیر اس ہی کی جانب سے ہے واسطہ اور بالواسطہ دونوں ہی طرح کی۔ خود بھی خدا تعالیٰ نے اس مضمون کو ارشاد فرمایا ومابکم من نعمة فمن الله۔ اور جملۂ الحمد میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ خدا تعالیٰ سدا زندہ ہے۔ قادر ہے۔ ارادۃً کام کرتے ہیں۔ بڑے جانکار ہیں چونکہ حمد کا مستحق وہی ہو سکتا ہے جس میں یہ سب خوبیاں وصفات موجود ہوں۔ اور الحمدِ للہ بکسر الاول بھی پڑھا گیا چونکہ دال کو لام جارہ کے تابع کر لیا گیا۔ اور اس کے برعکس لام کو دال کے تابع کیا گیا تو اَلْحَمْدُ لُلّٰه بضم اللام پڑھا گیا۔ اس صورت میں کلمتین کو

کلمۂ واحد کا حکم دیا گیا چونکہ یہ عموماً ایک ہی ساتھ استعمال ہوتے ہیں۔

تشریح :- اَلْحَمْد کے متعلق نحوی بحث ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ :-

الحمد للہ اصلاً منصوب تھا۔ چونکہ یہ اصل میں حمداً للہ ہے بعض اسے مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب کہتے ہیں جبکہ بعض کا خیال ہے کہ اس کے منصوب ہونے کی بنا اس کا مفعول مطلق ہونا ہے۔ مفعول بہ کہنے والے۔ نوجد فعل مقدر مانتے ہیں ان کے خیال میں پوری عبارت یوں ہے۔ نوجد حمداً للہ اور مفعول مطلق والوں کے یہاں عبارت نحمد اللہ حمداً ہے ان ہر دو قول میں مفعول مطلق والی بات زیادہ دل لگتی ہے۔ چونکہ فعل تو ناصب ماننا پڑے گا اس لیے کہ مفعول مطلق مصدر ہوتا ہے اور مصادر معنیٰ حدث ہونے کی بنا پر کسی محل کی تلاش میں رہتے ہیں۔ محل سے تعلق یا اس حیثیت سے ہوگا کہ اس سے فعل صادر ہو رہا ہے یا اس پر واقع ہو رہا ہے اگر صدور کا تعلق ہے تو یہی فاعل ہے اور وقوع کی صورت میں مفعول بہ ہے۔

نیز اس تعلق کا اقتضاء ہے کہ ان مصادر کی ان کے محل کی جانب نسبت کی جائے تو ایک ایسی چیز کی ضرورت بھی پیش آگئی جو نسبت پر دال ہو۔ بحیثیت نسبت فعل سے زیادہ مناسب کوئی چیز نہیں اسی نسبت کے بیان کے لئے فعل کو مصادر کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔ یہی مصادر کبھی افعال کے درجے میں ہوتے ہیں بلکہ مصدر کو فعل کے لفظاً و معناً دونوں حیثیتوں سے قائم مقام کر لیا جاتا ہے اور اس کے بعد فعل کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ فعل کے حذف اور مصادر کی قائم مقامی کے لئے نحاۃ نے ایک دستور عام یہ ذکر کیا ہے کہ اگر مصدر کے بعد فعل کا فاعل یا مفعول اضافت یا حرف جر کے ساتھ موجود ہو اور وہ مفعول مطلق نوع کے بیان کے لئے نہ آیا ہو تو اس صورت میں فعل کا حذف کرنا از روئے قانون واجب ہے۔

الحمد للہ میں یہی مسئلہ در پیش ہے چونکہ لفظ اللہ نَحْمَد کا مفعول ہے اور جملے کے بعد حرف جر موجود ہے اس لئے فعل کا حذف ضروری ہو گیا۔ قاضی صاحبؒ نے اسی دستور کی جانب وھو من المصادر التی تنصب سے توجہ دلائی ہے۔ الحاصل اصلاً یہ منصوب تھا اس لئے بعض محققین اصل کا خیال کر کے الف لام کے داخل ہونے کے باوجود منصوب ہی سمجھ رہے ہیں حالانکہ یہ قراءت شاذ ہے۔

قاضی صاحبؒ نے قد قرئ کے الفاظ سے اس قراءت کے قلیل الاستعمال ہونے کو واضح کیا ہے جب کہ بیشتر محققین الف لام کے داخل ہونے کے بعد جملہ اسمیہ بناتے ہیں ان کی رائے میں الحمد مبتدا ہے اور لفظ اللہ بعد دخول حرف جار خبر تو اس قراءت میں اصالتاً جو نصب چلا آ رہا تھا اسے ترک کر دیا گیا اور رفع اختیار کیا گیا یہ ترمیم جملۂ اسمیہ ہونے کی صورت میں دو فائدے دیگی۔

۱۔ ایک تو یہ کہ حمد کے جمیع افراد کو خدائے تعالیٰ کے لئے ثابت کرے گی۔

۲۔ ثبوت بھی دائمی ہوگا اور جناب باری تعالیٰ کے لئے ہر دوام انسب ہیں۔ ثبوت تو جملۂ اسمیہ سے مفہوم ہوگا۔ الا

عموم الف ولام سے آئے گا۔ اور چونکہ مقام حمد ہے اور حمد میں دوام ہی رہنا چاہئے۔ تو دوام اس قسم ینہ سے آئے گا۔ نصب کی صورت میں یہ فوائد حاصل نہیں ہیں۔ اس لئے رفع کی شکل کو ترجیح دی جاتی ہے۔

مفعول منصوب کے لئے فعل ناصب ضروری ہوتا ہے موجود نہ ہو تو مقدر ماننا ہیں گے۔ اور مقدر بھی ایک طرح کا حکم میں مذکور ہی کے ہوتا ہے اور جب وہ فعل موجود ہوگا (باوجود مقدر ہونے کے) تو عموم ثبوت، دوام سب معدوم ہونگے فعل کی جب نسبت بجانب فاعل ہوگی اور فاعل متعین ہے۔ تو عموم گیا۔ اور چونکہ فعل ایک معین زمانہ پر دلالت کرتا ہے تو دوام اور ثبوت کہاں سے حاصل ہوگا۔ اس لئے فعل کی صورت مناسب نہیں معلوم ہوتی۔ نیز حمد پر آپ الف لام بھی دیکھ رہے ہیں۔ اس الف لام کے بارے میں یہ طے کرنا ہے کہ یہ کونسا ہے؟

چونکہ الف لام کی چار صورتیں ہیں۔ جنسی، استغراقی، عہد خارجی، عہد ذہنی۔ اور چار ہی صورتیں اس لئے نکلتی ہیں کہ الف ولام سے یا حقیقت کی جانب اشارہ ہوگا یا حقیقت کے کسی متعین حصہ کی جانب اگر متعین حصہ کی جانب اشارہ ہے تو یہ عہد خارجی ہے اور اگر حقیقت کی جانب اشارہ ہے تو حقیقت مراد ہوگی یا اس حیثیت سے کہ اس حقیقت کے تحت جمیع افراد ہیں یا تحت بعض افراد اگر نفس حقیقت کی جانب اشارہ ہے تو جنس ہے۔ اگر کل افراد کی طرف اشارہ ہے تو استغراق اور بعض افراد کی جانب اشارہ کی صورت میں عہد ذہنی۔

اس تفصیل کے بعد سنئے کہ:۔

الحمد پر موجود الف لام کو ذہنی و خارجی بنانا صحیح نہیں چونکہ حمد کا کوئی متعین فرد مخاطب کے لئے متعین نہیں۔ اور خارجی میں تعیین فرد ہوتی تھی لہٰذا خارجی کا احتمال تو ختم ہوا۔ عہد ذہنی اس لئے نہیں کہ ہم خدا تعالیٰ کے لئے حمد کی تمام ہی صورتیں ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ اور عہد ذہنی میں بعض کی جانب اشارہ ہوتا ہے تو یہ الف لام کی قسم ہمارے مقصد کے خلاف ہے۔ خارجی وذہنی احتمالات کے نہ ہونے کی صورت میں اب یا یہ جنسی ہو سکتا ہے یا استغراقی، اگر ہم جنسی بنائیں۔ تو اشارہ حمد کی حقیقت کی جانب ہوگا۔ یعنی ثناء علی الجمیل الاختیاری۔ اور حمد کی اس حقیقت کو سب جانتے ہیں تو گویا کہ جنس حمد ذات باری کے لئے خاص ہو جائے گی۔ نیز اس سے ایک یہ بھی بات ثابت ہوگی کہ جملہ افرادِ حمد خدا کے لئے ثابت ہوں کیونکہ اگر حمد کی کوئی بھی صورت غیر خدا کے لئے ثابت کر دی گئی تو اس پر بھی جنس کا اطلاق ہو جائے گا۔ اور جب جنس کا اطلاق فرد پر ہو جائے تو کسی فرد کا غیر کے لئے اثبات یا بالفاظ دیگر جنس کا غیر کے لئے ثبوت ہے۔ تو جنس حمد ذات باری کے لئے خاص نہ رہی۔ حالانکہ ہم اسے خاص کر چکے تھے اس سے معلوم ہوا کہ الف لام جنس کا لینے کی صورت میں استغراق کا فائدہ خود بخود حاصل ہوتا ہے۔ اور حمد کی تمام ہی صورتیں خدا تعالیٰ کے لئے شامل ہو جاتی ہیں۔ اور اگر الف لام کو استغراق ہی پر محمول کریں تو یہ معنیٰ ہوں گے کہ حمد کے تمام افراد خدا تعالیٰ کے لئے خاص ہیں، کیونکہ حمد خیر کے اجزاء پر ہوتی ہے۔ اور ہر خیر بلاواسطہ یا بالواسطہ منجانب خدا ہے۔ تو خدا تعالیٰ ہی کے لئے ہر طرح کی حمد کا ثبوت ہوگا۔ اسی مضمون کو خدا تعالیٰ نے یہ

کہکر بیان فرمایا۔ کہ تمہارے پاس جس طرح کی بھی نعمت ہے وہ خدا تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے۔

وفیہ اشعار :۔۔۔۔۔ اس سے قاضی صاحبؒ علم کلام کا ایک مسئلہ مستنبط کر رہے ہیں اور وہ یہ کہ خدا تعالیٰ سدا زندہ ہے قادر علی الاطلاق ہے۔ با ارادہ ہے اور زبردست جانکار ہے یہ استنباط ان بنیادوں پر ہے کہ ہم نے حمد کے جب تمام افراد خدا تعالیٰ کے لئے خاص کئے تو محمود وہی ذات مقتدر ہو سکتی ہے جس میں اوصاف مذکورہ پائے جائیں اسے اس طرح سمجھئے کہ حمد کا مطلب ہے کسی کے ان پسندیدہ افعال کی تعریف جو اس سے با ارادہ سرزد ہوئے ہوں جن کے صدور پر وہ قدرت رکھتا ہو۔ حقیقتِ اختیار کسی کام کا ارادہ کرنا ہے اس سے معلوم ہوا کہ خدا تعالیٰ با ارادہ ہستی کے مالک ہیں اور ارادہ سے پہلے علم کا درجہ ہے تو جب ہم نے خدا تعالیٰ کو با ارادہ تسلیم کیا تو گویا کہ ہم اس کے علم کا بھی اعتراف کر چکے مردے کو علم نہیں ہوتا ثبوت علم کے لئے ثبوتِ حیات ضروری ہے جب خدا تعالیٰ کے لئے علم ثابت کیا گیا تو حیات خود بخود ثابت ہو گئی۔ اس طرح یہ اوصاف مذکورہ اس ہی الحمد للہ سے ثابت ہو گئے۔

وقرئ الحمد لله :۔ الحمد للہ کی حرکت دال و حرکت لام کے بارے میں دو رائے ہیں۔ ایک تو حضرت حسن بصریؒ کی ہے جو سید الصوفیاء والمحدثین والمفسرین ہیں ان کے خیال میں دال لام کے تابع ہے لہٰذا دال کو مکسور ہی پڑھنا چاہئے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ لام کو دال کے تابع کیا جائے اور لام کو ضمہ دیا جائے گویا کہ دونوں اقوال میں تابعیت چل رہی ہے یا دال لام کے تابع یا لام دال کے تابع۔ حالانکہ یہ اشکال سے خالی نہیں۔ چونکہ ایک حرف کو حرکت میں دوسرے حرف کے اس وقت تابع کرتے ہیں۔ جب کہ وہ دونوں ایک کلمہ میں ہوں حالانکہ یہاں دو کلمے ہیں ۔۔۔۔۔ تو کلمۂ واحد کا حرف کلمۂ آخر کے حرف کے کیسے تابع ہو گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کلمتین بظاہر ہیں۔ لیکن چونکہ ان کا استعمال بیشتر کلمۂ واحدہ کی شکل میں ہوتا ہے اس لئے تابعیت کی شرط یعنی کلمۂ واحدہ ہونا موجود ہے اور اشکال کوئی نہیں۔

قاضی صاحبؒ نے الف لام کے بارے میں کافی گفتگو کی لیکن ابن کثیرؒ نے الحمد کے الف لام کو استغراق کے لئے مانا ہے ان کے الفاظ یہ ہیں۔

" الالف واللام فی الحمد لاستغراق جميع اجناس الحمد لله تعالیٰ۔

ابن کثیرؒ نے اس معنیٰ کی تائید ایک حدیث سے بھی حاصل کی ہے آنحضورؐ نے فرمایا۔

اللّٰهم لك الحمد كله ولك الملك كلّه وبيدك الخير كله واليك يرجع الامر كلّه۔

کسی عالم کا علم، کسی حسین کا حسن، کسی باکمال کا کمال، امیر کی دولت۔ سخی کی سخاوت بہادر کی شجاعت خطیب کی خطابت واعظ کا حسن بیان غرضیکہ جہاں بھی جو خوبی ہے۔ اس کا سرچشمہ حضرت حق جل مجدہٗ کی ذات وہّاب و جوّاد ہستی ہے یہ مفہوم ہے۔ الحمد للہ کا۔ فليتنبه على هذا فانه مزلة الاقدام۔

رب العالمين الرب فی الاصل بمعنی التربیة وهی تبلیغ الشئ

الىٰ كماله شيئا فشيئا ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل
هو نعت من ربه يربه فهو ربٌّ كقولك نمّ ينمّ فهو نمٌّ ثم سمي
به المالك لانه يحفظ ما يملكه ويربيه ولا يطلق على غيره تعالى
الا مقيدًا كقوله تعالىٰ ارجع الى ربك — والعالم اسم لما يعلم به
كالخاتم والقالب غلب فيما يعلم به الصانع وهو كل ما سواه من الجواهر
والاعراض فانها لامكانها وافتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل
على وجوده وانما جمعه ليشتمل ما تحته من الاجناس المختلفة
وغلب العقلاء منهم فجمعه بالياء والنون كسائر اوصافهم وقيل
اسم وضع لذوي العلم من الملٰئكة والثقلين وتناوله لغيرهم
على سبيل الاستتباع وقيل عني به الناس ههنا فان كل احد منهم عالم
من حيث انه يشتمل على نظائر ما في العالم الكبير من الجواهر والاعراض
يعلم به الصانع كما يعلم بما ابدعه في العالم ولذالك سوّى بين
النظر فيهما وقال الله تعالىٰ وفي انفسكم افلا تبصرون۔

ترجمہ:۔ ربّ العالمین: —— رب کے معنیٰ اصلاً تربیت کے ہیں۔ اور لغةً تربیت کا ترجمہ کسی چیز کو بتدریج انتہا تک پہونچانا۔ رب مصدر ہے اور اللہ کی اسے صفت قرار دینا مبالغةً اسی طرح ہے جیساکہ زید صوم و زید عدل میں مبالغةً صوم اور عدل کا زید پر حمل کیا گیا ہے۔ اور بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ رب صفت کا صیغہ ہے۔ ربّ یربّ فہو ربٌّ جیساکہ نمّ ینمّ فہو نمٌّ رب مالک کا نام ہوگیا۔ کیونکہ مالک بھی اپنی ملکیت میں داخل اشیاء کی حفاظت و تربیت کرتا ہے۔ رب کو غیر خدا کے لئے استعمال نہیں کیا جائے گا اگر کبھی کیا جائے تو اضافت کے ساتھ استعمال ضروری ہے جیساکہ سورۂ یوسف میں ہے۔ ارجع الی ربك اس میں رب غیر خدا کے لئے استعمال ہوا ہے۔ لیکن اس کی اضافت ك خطاب کی جانب ہے۔ عالم —— نام ہے اس چیز کا جس سے کسی کا علم ہو۔ یعنی ذریعۂ علم جیسے خاتم آلۂ ختم کے لئے اور قالب آلۂ قلب کے لئے جس کا ترجمہ سانچہ ہے۔ پھر اس کا استعمال غالب ان چیزوں میں ہونے لگا جو صانع عالم کے علم کا ذریعہ ہوں۔ عالم کا مصداق وہ سب کچھ ہے جو صانع کے علاوہ ہو خواہ اعراض ہوں یا جواہر چونکہ یہ چیزیں ممکن اور محتاج الی المؤثر ہونے کی بناپر وجودِ صانع کے مضبوط دلائل ہیں نیز عالَم جمع استعمال کیا یہ اس لئے کہ جتنی بھی اجناس اس کے تحت ہیں ان پر حاوی ہو اور اجناس مختلفہ پر اہل عقل کو غالب کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ عالَم کی

جمع یا و نون (ی، ان) کے ساتھ استعمال کی جیساکہ عقلاء کے دوسرے اوصاف بھی ی، اورن کے ساتھ جمع میں استعمال ہوتے ہیں۔ بعض علماء کی یہ بھی رائے ہے کہ یہاں عالم سے صرف ملائکہ، جنات، اور انسان مراد ہیں۔ جو ذوی العقول ہیں۔ اگر یہ قول پیش نظر رہے تو دوسری مخلوقات پر عالم کا اطلاق لزوماً ہوگا۔ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ عالمین سے صرف انسان مراد ہیں کیونکہ ہرانسان ایک مستقل عالم ہے (اسی لئے صوفیاء انسان کو عالم اصغر کہتے ہیں) عالم اکبر یعنی کائنات میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں جواہر واعراض اوران ہی ایجادات عالم کی وجہ سے صانع کا علم ہوتا ہے انسان میں بھی وہ سب کچھ موجود ہے جو خلاق عالم کی معرفت کا ذریعہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے جس طرح کائنات پر عبرت پذیر نظر ڈالنے کی دعوت دی ہے۔ خود انسان کو اس کے ظاہر و باطن میں جھانک کر خالق انسان کی معرفت کا مکلف بنایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ وفی انفسکم افلا تبصرون۔

تشریح:۔ قاضی صاحب الحمد سے متعلق تفصیلات سے فارغ ہوگئے۔ اور چونکہ لفظ اللہ پر بسم اللہ الرحمن الرحیم میں مفصل گفتگو کر چکے ہیں اس لئے اس سے متعلقہ مباحث کا اعادہ غیر ضروری سمجھتے ہوئے رب العالمین کی تحقیق و تفصیل کر رہے ہیں۔ سب سے پہلے لفظ رب پر بحث کا آغاز کیا حاصل گفتگو یہ ہے کہ رب مصدر ہے اور تربیت کے معنیٰ میں ہے۔ تربیت کا لغوی ترجمہ اکمال الشیئ تدریجاً ہے یعنی آہستہ آہستہ کمال تک پہونچا دینا آپ دیکھ رہے ہیں کہ مخلوقات میں ہر ایک کا ساپچہ وانتہا متعین ہے۔ خدا تعالیٰ ان سب کو بتدریج درجۂ کمال تک پہونچاتے ہیں۔ اور یہی ان کی حکمت کے مناسب ہے۔ انسان بطن مادر سے چند بالشت سے زائد کا پیدا نہیں ہوتا۔ تمام اعضاء کے نرم و نازک ہونے کی بنا پر لطیف ترین غذا کا محتاج ہے خدا تعالیٰ نے اس لطیف غذا کا انتظام بشکل شیر مادر کیا۔ پھر جیسے جیسے اعضاء کا نشوونما ہوتا رہتا ہے اسی کے مطابق غذا کا بھی نظام قائم رہتا ہے۔ تا آنکہ تمام قویٰ کے اعتبار سے درجۂ کمال کو پہونچ جاتا ہے۔

اگر پیدا ہونے والے اس چند بالشتیہ مولود کے لئے شیر مادر نہ ہوتا تو موجود کائنات کی کوئی رقیق غذا بطاہر کار آمد نہ ہوتی۔ دنیا نے دودھ ہی کی شکل میں تبادل غذائیں بہم پہونچائیں۔ لیکن طبی تجربہ یہی بتاتا ہے کہ وہ ایسی بار آور نہیں جیسا کہ ماں کا دودھ۔ نیز اگر بچہ یک لخت اتنا بڑھ جائے جیساکہ وہ عالم شباب میں ہوتا ہے تو ماں باپ ہی اس کو جن اور یا کوئی مخلوق قرار دے کر اس کے پاس بھی نہ لگیں۔ تفصیل کا موقع نہیں ورنہ تربیت کے یہ جملہ مظاہر خدا کی صناعی اور حکمت آمیز تربیت کے شواہد ہیں۔

طنطاوی نے اپنی تفسیر الجواہر میں اس پر بہت معلوماتی کلام کیا ہے۔ بہر حال جب لفظ رب کو مصدر قرار دیا گیا۔ اور اللہ کی صفت بتایا گیا تو معلوم ہے کہ وصف کا حمل موصوف پر ہوتا ہے۔ ادھر یہ الجھن ہے کہ بقول مفسر لفظ رب مصدر ہے اور لفظ اللہ عَلَم ذات ہوگا مصدر کا حمل ذات پر درست نہیں ہوتا۔ حل اس اشکال کا یہ ہے کہ زید صدق ہے

صدق مصدر کا حمل زید پر درانحالیکہ وہ ذات ہے مبالغۃً کیا گیا۔ علی ھذا لفظ رب کا حمل لفظ اللہ پر مبالغۃً ہوگا۔ حدیثٌ صدقٌ کا مطلب یہ تھا کہ زید سچائی و صدق بیانی کے اس اعلیٰ مقام پر پہونچ گیا کہ جدًا و ھزلًا شائبۂ کذب باقی نہ رہا ایسے ہی خدا تعالیٰ تربیت کے اس باکمال درجہ پر فائز ہے۔ گویا کہ از اول تا آخر ربوبیت کا مظہر اتم۔

دوسرا قول یہ ہے کہ رب صفت مشبہ ہے اور اس کا مصدر مجرد میں نصر سے رَبَّ یَرُبُّ۔ استعمال ہوتا ہے جیساکہ نمَّ یَنمُّ فہو نمٌّ میں نمٌّ صفت مشبہ ہے۔

قاضی صاحبؒ کو اس موقعہ پر نمَّ ینمّ کی نظیر پیش کرنے کی ضرورت ہوئی چونکہ باب نصر سے صفت مشبہ نادر ہے نَمَّ کے معنی ہیں چغلخوری کرنا اور مقصد دو شخصوں یا دو فریق کے درمیان فساد کی آگ بھڑکانا ہو۔ مگر اشکال اب بھی باقی رہا وہ یہ کہ صفت مشبہ لازم سے استعمال ہوتی ہے اور ربّ یربُّ جب نصر سے استعمال ہوا تو وہ لازم نہیں بلکہ متعدی ہے پھر ربّ کو صفت مشبہ کیسے بنایا جائے گا۔ جواب یہ ہے کہ ربّ کو ان افعال کی جانب منتقل کرلیا گیا۔ جو طبعی فعل کے لئے خاص ہیں اور باب کرم سے استعمال ہوتے ہیں۔ باب کرم لازم ہے۔ اب صفت مشبہ لازم سے مشتق ہوئی نہ کہ متعدی سے اس تفصیل سے آپ سمجھے ہونگے کہ رب کا حقیقی مصداق تو صرف خدائے تعالیٰ ہی ہے۔ مگر لغۃً ... بمعنی مالک بھی استعمال ہوتا ہے اور یہ اس لئے کہ مالک اپنی مملوک اشیاء کی حفاظت بھی کرتا ہے اور لطا ہر تربیت بھی۔ تاہم اطلاق حقیقی کی رعایت کرتے ہوئے مالک کے لئے لفظ رب کے استعمال کی اجازت مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس کے لئے ایک قید کا اضافہ کردیا گیا وہ یہ کہ جب غیر خدا کے لئے اس لفظ "رب" کو استعمال کیا جائے تو اضافت کے بغیر استعمال نہ ہونا چاہئے۔ اور معلوم ہے کہ استعمال و محاورہ کی حد تک قرآنی بیانات سند ہیں۔

چنانچہ سورۂ یوسف میں ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کی بتائی ہوئی خواب کی تعبیر کو سن کر جب بادشاہ مصر متاثر ہوا۔ اور حضرت یوسف کو بلایا تو آپ نے قاصد سے فرمایا کہ ارجع الی ربک کہ اپنے پہلے رب (شہنشاہ مصر) کے پاس جاؤ اور ان سے ان عورتوں کا معاملہ معلوم کرو جنہوں نے جنون عشق میں بجائے ترنج کے اپنی انگلیاں تراش لی تھیں۔ یہاں حضرت یوسفؑ نے رب کو مطلقاً استعمال نہیں کیا بلکہ کاف خطاب کی طرف اسے مضاف کردیا یہی اس کی دلیل ہے کہ غیر خدا کے لئے لفظ رب مطلقاً مستعمل نہ ہوگا۔

تنبیہ ۔ محقق مفسرینؒ حضرت یوسف علیہ السلام کے اس استعمال کا ایک اور پس منظر بھی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ عہدِ یوسف میں لفظ رب غیر خدا کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ لیکن شریعت محمدی نے بنص حدیث اس لفظ کے استعمال کو بجز خدائے تعالیٰ کے سب کے لئے روک دیا۔ اور جب ہماری شریعت میں کسی چیز کا حکم یا کسی سے رکنے کی ہدایت صراحتًا موجود ہو تو ازمنہ سابقہ کے طور و طریق و استعمال جواز و عدم جواز کی دلیل نہیں بنتے۔

بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ ذوی العقول کے لئے لفظ رب کا استعمال ممنوع ہے چونکہ ان میں فی الجملہ

شائبہ تربیت ہے اور اسلام توحید کا اتنا نازک تصور رکھتا ہے کہ اس رب مجازی کے لئے اس اندیشہ کے پیش نظر کہ کوئی اس مجازی ہی کو حقیقی نہ سمجھ لے ممانعت کر دی گئی اور چونکہ غیر ذوی العقول میں کوئی اس طرح کا شائبہ وشبہ نہیں ہے تو لغۃً لفظ رب کے استعمال کی فی الجملہ اجازت ہے جیساکہ ربّ الدار، ربّ المال وغیرہ استعمال ہو جاتے ہیں لیکن یہ عاجز راقم السطور کہتا ہے۔ کہ یہاں بھی استعمال بغیر اضافت کے نہیں ہوا۔ پھر وہی اصول کارآمد رہا کہ بغیر اضافت غیر خدا کے لئے استعمال نہ ہو۔

ایک اور اشکال پیش آگیا وہ یہ کہ موصوف اور صفت کے درمیان بقاعدۂ نحاۃ چند چیزوں میں موافقت ضروری ہے ان ہی میں سے ایک یہ بھی ہے کہ یا دونوں (موصوف وصفت) معرفہ ہوں یا پھر دونوں نکرہ اسے سمجھنے کے بعد اب سنئے کہ ربّ العالمین کو مکسور پڑھا گیا چونکہ یہ صفت ہے اللہ کی اور اللہ مجرور تھا لام جارہ کے داخل ہونے کی بنا پر الحاصل لفظ اللہ موصوف اور رب العالمین اس کی صفت۔ تو وہ مطابقت جو موصوف اور صفت کے مابین مطلوب تھی اللہ اور ربّ العالمین میں موجود نہیں ہے۔ چونکہ اللہ معرفہ ہے اور رب العالمین نکرہ۔

ممکن ہے کہ اس کا جواب کوئی یہ دیتا کہ رب کی اضافت العالمین کی جانب ہے اور اضافت مفید تعریف ہے لہٰذا رب العالمین میں اتنی تعریف موجود ہے جو اس کو لفظ اللہ کی صفت بنا دے تو یہ جواب چل نہیں سکتا۔ اور وہ اس لئے کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں ایک اضافت لفظی۔ دوسری اضافت معنوی صفت کی اضافت جب اپنے معمول کی جانب ہو تو اسے اضافت لفظی کہتے ہیں اس سے تعریف کا فائدہ نہیں ہوتا۔ صرف تخفیف کا فائدہ حاصل کیا جا سکتا ہے اور اضافت معنوی میں صفت اپنے معمول کی طرف مضاف نہیں ہوتی یہ بلاشبہ افادۂ تعریف کرتی ہے۔

اس تفصیل کے بعد سنئے کہ رب صفت مشبہ ہے اور مضاف الی العالمین، گویا کہ العالمین اس کا معمول ہے اور اضافت الی المعمول ہونے کی صورت میں اضافت لفظی ہوگی جو مفید تعریف نہیں۔ فالاشکال قائم وھو ان المطابقۃ غیر موجود بین الموصوف والصفۃ والحل لھذا الاشکال لیست الاضافۃ ھھنا اضافۃ لفظیۃ بل الاضافۃ معنویۃ۔

چونکہ لفظ رب اپنے معمول کی طرف مضاف نہیں ہے جیساکہ معترض نے سمجھ لیا بلکہ یہ اضافت معنوی ہے۔ اور یہ اس لئے کہ عالمین نصبی حالت میں ہے اور رب جیساکہ تحقیق گذری صفت مشبّہ لازم ہے اور لازم نصب نہیں دیتا معلوم ہوا کہ العالمین۔ رب کا معمول نہیں اگر معمول ہوتا تو اضافت لفظی ہوتی اور "نفی اضافتِ لفظی" کی صورت میں اضافت معنوی ہونا متحقق ہوا۔ اور اضافت معنوی مفید تعریف ہے۔

پس لفظ اللہ اور ربّ العالمین کے مابین مطابقۃ باعتبار تعریف مانی گئی وھو المطلوب۔

قاضی صاحب کی لفظ "رب" پر گفتگو ختم ہو گئی راقم السطور دوسری تفاسیر سے اس طول وطویل مبحث کا خلاصہ

بیان کرتا ہے۔

رب بطور اسم استعمال ہوا ہے تربیت کا مصدر ہے راغب نے مفردات میں لکھا ہے کہ تربیت کے معنی "انشاء الشئ حالاً فحالاً الی حد التمام" یعنی بتدریج درجۂ کمال تک پہونچا دینا۔ قرطبی مالکی کہتے ہیں کہ :۔ الرب المصلح والمدبر والجابر والقائم یقال لمن قام باصلاح شئ واتمامہ

اردو میں اس کا ترجمہ پروردگار ہے صفت رحمان ورحیم کے بعد جو تسمیہ میں گذری تھیں خدا تعالیٰ کی صفت تربیۃ کا ذکر بطور دلیل بھی ہو سکتا ہے چونکہ انکی تربیت رحمت عظیم ہی کا مرکز ہے ورنہ تو یہ تربیت ان پر لازم نہیں ۔ رحمۃ انہوں نے اپنے اوپر لازم کر رکھی ہے۔ عالم رنگ و بو میں خدا تعالیٰ کی ربوبیت کے مظاہر کا کوئی انکار نہیں کر سکتا اور جس خوبی و زیبائی سے یہ تربیت سامنے آرہی ہے وہ خود اس کا اعلان ہے کہ مخفی کوئی قدیر و قادر ہستی ہے ۔ جو کائنات کو اور اس کے ایک ایک ذرے کو مضبوط نظام تربیت سے وابستہ کئے ہوئے ہے ۔ ولیس ھو الا اللہ۔

خدا کی تلاش کے ان گنت طریقے ہیں جنہیں اپنے اپنے ذوق و مذہبی روایات کے مطابق تیار کیا گیا ہے۔ اسلام تفکر پر بے حد زور دیتا ہے تا آنکہ محدثین میں گفتگو ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم غار حرا میں نبوت و رسالت سے پہلے کس انداز پر عبادت فرماتے ۔ کہنے والوں نے کہا کہ دین براہیمی کے مطابق، شریعت موسوی کے انداز میں، تزکیۂ عیسٰی کے نہج پر، یا پھر آپ تفکر فرماتے ۔

مشہور ہے کہ : "ایک ساعت تفکر سالہا سال کی عبادت سے بہتر و مؤثر ہے، خدا تعالیٰ نے قرآن مجید میں زمین و آسمان، سورج و چاند کے نظام، دریاؤں کا مد و جزر، درختوں کی لمبی قطاریں وغیرہ کا طویل ذکر کرنے کے بعد ان لوگوں کو سراہا ہے جو قدرت کی ان نشانیوں میں غور و فکر کے بعد ربّ حقیقی کو دریافت کرتے ہیں۔ تربیت عالم کے یہ مظاہر ایسے لگے بندھے ، مربوط و مسلسل ہیں جن کا نہ کوئی انکار کر سکتا اور نہ ان کو خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور کی جانب منسوب کیا جا سکتا۔ جسم انسانی ہی پر غور کیجیے "بھیجا" کس قدر کار آمد عضو ہے اسکی حفاظت کسی پلاسٹک کی تھیلی سے ممکن نہیں تو کھوپڑی کے مضبوط قلعہ میں اسے محبوس کر دیا گیا۔ دوسری جانب قلب کو ایک کوٹھری میں نہ صرف رکھا گیا بلکہ سینہ کے دو دروازوں سے اس کوٹھری کو بند کر دیا گیا مزید اہتمام یہ ہوا کہ ایک پلاسٹک کی سی تھیلی اس پر چڑھا دی گئی۔ پھر بتایئے کہ اس خدائے واحد کے سوا اور کسی کو "رب" کہنا کیا صحیح ہوگا ۔؟

والعالم :۔ رب کی تفصیلات کے بعد العالمین سے متعلق بحث شروع کی جاتی ہے جیسا کہ معلوم ہے کہ عالم فاعل کے وزن پر اسم آلہ کا صیغہ ہے ۔ اسم آلہ کے تین صیغے مشہور ہیں ۔ مفعل ، مفعال ، فاعل عالم کا مطلب ہوا وہ چیز جو کسی کے علم کا ذریعہ ہو۔ خاتم مہر لگانے کا آلہ ، قالب پلٹنے کا آلہ۔ قدیم زمانہ میں ترکی ٹوپیاں آتی تھیں ان کو دھو کر قالب پر چڑھایا جاتا تھا۔ پھر اکثر استعمال ان تمام اجناس کے لئے ہونے لگا جو خدا تعالیٰ کے علم کا

ذریعہ ہوں اس لئے خدا تعالیٰ کی ذات کے علاوہ تمام کائنات کو عالم کہا جا سکے گا۔ اسی میں اعراض بھی آ گئے۔ اور جواہر بھی
عرض قائم بالغیر کو کہتے ہیں جیسا کہ رنگ کہ اپنے قیام میں کسی محل کا محتاج ہے جب کہ جوہر قائم بالذات کے لئے استعمال
ہوتا ہے جو اپنے قیام میں کسی دوسرے چیز کا محتاج نہ ہو۔ ایک لفظ اور استعمال ہو سکتا ہے۔ یعنی اجسام مگر اس کا استعمال
چنداں بہتر نہیں رہے گا۔ چونکہ جزو لایتجزیٰ جسے آپ نے منطق میں خوب سمجھا ہوگا وہ جوہر مفرد کہلاتا ہے اگر ہم اجسام مراد لیں تو
جزو لایتجزیٰ عالم ہونے سے خارج ہو جائے گا۔ حالانکہ وہ بھی عالم میں داخل ہے اس لئے لفظ جوہر ہی بہتر ہے نہ کہ جسم
جیسا کہ عرض کیا گیا کہ کل کائنات وجود باری کی ایک دلیل ہے مگر سوال یہ ہے کہ یہ دلیل کیسے ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا۔ کہ جملہ
اشیاء ماسوی اللہ جواہر ہوں یا اعراض اور یہ سب ممکن ہے۔ اور ممکن وہی ہوتا ہے جو اپنے وجود میں کسی مؤثر کا ضرورت مند
ہو۔ اور وہ وجود جو محتاج الیہ ہے مؤثر کہلائے گا۔ لہٰذا یہ سب خدا تعالیٰ کے وجود کی جانب محتاج ہیں تو ان وجود
محتاج سے ہستی محتاج الیہ (اللہ) کا پتہ چلتا ہے جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو مستثنیٰ کرنے کے بعد بچے کو
دیکھنے کے بعد ہمیں اس کے باپ کے وجود کا علم ہوتا ہے یا نقوش قدم سے صاحب قدم کا علم ہوتا ہے یا کسی تعمیر و عمارت کو
دیکھنے کے بعد ہمیں عمارت کے بنانے والے کا علم ہوتا ہے ایسے ہی کائنات سے خالق کائنات کی جانب توجہ ہوتی ہے لت
سمجھ لینے کے بعد اب یہ سنئے کہ عالم کے بارے میں اختلاف ہے کہ ــــــ آیا وہ تمام اجناس کے مجموعہ کا نام ہے یا کسی ایسے
قدر مشترک کا مجموعہ پر من حیث المجموعہ اور جملہ افراد پر بحیثیت فرد صادق آئے۔

بعض کا خیال ہے کہ عالم مجموعہ کا نام ہے جب کہ بیشتر یہ کہتے ہیں کہ قدرے مشترک کا نام عالم ہے۔ مؤخر الذکر ہی قول
راجح ہے چونکہ مجموعہ کو مراد لینے کے بعد عالم کی جمع نہ آنی چاہئے حالانکہ جمع آتی ہے۔ مجموعہ کی جمع نہیں آتی۔ جمع کا مطلب ہوتا
ہے۔ کہ جس چیز کی جمع کی جا رہی ہے وہ سب اس کے افراد ہیں اجزاء نہیں۔ درانحالیکہ مجموعہ کے اجزاء ہوتے ہیں افراد
نہیں ہوتے۔ تو پہلے قول کی بنا پر عالم کی جمع درست نہ ہوگی۔ اس لئے ماننا پڑے گا کہ عالم قدرے مشترک ہی کا نام ہے
والنماجعه ــــــ سے ایک اشکال کا حل کیا جا رہا ہے وہ یہ کہ جب آپ کے خیال میں عالم قدرے مشترک
کا نام ہے تو جملہ اجناس کو عالم خود ہی حاوی ہوگا۔ اور اس پر الف لام کے داخل ہونے کے بعد افراد بھی شامل ہو
جائیں گے۔ اجناس و افراد دونوں ہی پیش نظر تھے جب وہ دونوں داخل ہو گئے تو اب عالم کی جمع بنانے کی ضرورت باقی نہ
رہی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اشکال ٹھیک ہے جمع بنانے کی ضرورت نہیں تھی مگر جمع اس وجہ سے بنائی گئی کہ عالم کا اطلاق
فرد واحد پر بھی ہو جاتا ہے جیسے انسان ہی کو عالم انسان کہا جاتا ہے۔ پس اگر لفظ عالم کو بقول معترض مفرد لاتے اور الف لام
داخل کرتے تو یہ خیال ہو سکتا تھا کہ صرف ایک جنس کے تمام افراد پر خدا تعالیٰ کی ربوبیت ثابت کرنا چاہتے ہیں۔
حالانکہ ہم تمام ہی اجناس کے سب ہی افراد پر ربوبیت کے قائل ہیں۔ اور اسی کا اثبات مقصود ہے۔ اس لئے مفرد
کو چھوڑ کر جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا۔

وغلبت العقلاء منهم : ـــــ سے ایک دوسری الجھن کو رفع کر رہے ہیں جسے سمجھنے سے پہلے تمہیداً یہ سمجھئے کہ ـــــ جو الفاظ ذوی العقول کی صفت ہوتے ہیں یا عقلا کی صفات کے حکم میں ہوں ان کی جمع واؤ نون کے ساتھ استعمال ہے۔ حقیقی صفات عقلا کی مثال ناصرون سامعون وغیرہ ہے۔ اور حکمی کی مثال وہ اعلام عقلا ہیں جو چند مسمیات کے درمیان مشترک ہیں اور تمام مسمیات کو سمجھانے کیلئے واؤ اور نون کے ساتھ جمع کی ضرورت ہو مثلاً خالد چند لوگوں کا نام ہے اور ایک ہی نام کے یہ سب خالد کسی ایک جگہ پر پہونچیں ہم ان سب کی آمد کو بتانا چاہتے ہیں تو یوں کہیں گے ۔ جاء نی الخالدون۔

اس تمہید کے بعد تقریر اشکال یہ ہے کہ عالم نہ ذوی العقول کی صفت حقیقی ہے نہ ذوی العقول کا علم ہے۔ بلکہ ذوی العقول دونوں میں شامل ہے پھر واو ونون کے ساتھ جمع لانے کی کیا حاجت تھی ۔ حل یہ ہے کہ عقلا کو شرافت عقل کی بنا پر غیر عقلا پر غالب سمجھ لیا گیا۔ اس لئے جیسے اہل عقل کی اور دیگر صفات کی بھی جمع واو اور نون کے ساتھ استعمال ہوتی ہے عالم کی جمع بھی واو اور نون کے ساتھ استعمال کرلی گئی۔

عالم کے سلسلہ میں ایک دوسرا قول : ــــ یہ ہے کہ عالم ذوی العلم کے لئے وضع ہوا۔ خواہ یہ ذوی العلوم ملائکہ ہوں یا جن وانس۔ چنانچہ عالم الانس عالم الملک ، عالم الجن وغیرہ کی تعبیرات شائع وذائع ہیں۔ لیکن اس خاص تعبیر کے وقت یہ بات ملحوظ رہے گی کہ اب عالم کا اطلاق جنس پر ہوگا فرد پر نہیں ۔ اس لئے عالم زید، عالم جبرئیل نہیں کہہ سکیں گے۔

اس قول کے پیش نظر ایک نقص باقی رہ جائے گا وہ یہ کہ اگر ہم صرف ذوی العلوم مراد لیں تو خدا تعالیٰ کی ربوبیت عیاذاً باللہ ناقص رہ جائے گی چونکہ غیر ذوی العلوم پر ان کی ربوبیت ثابت نہ رہے گی اس کا حل یہ ہے کہ ــــ التزاماً غیر ذوی العلوم پر بھی ربوبیت ثابت ہو رہی ہے اور وہ اس طرح کہ ذوی العلوم اشرف ہے جب خدا تعالیٰ ان ہی کا رب ہے تو غیر ذوی العلوم جو ارذل ہے اس کا رب یقیناً ہوگا۔

وعنی بہ الناس : ــ یہاں سے عالم کے بارے میں تیسری تحقیق پیش کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ اصلاً عالم خدا کے سوا تمام چیزوں کے لئے وضع کیا گیا لیکن رب العالمین میں خاص طور سے عالم انس پیش نظر ہے۔ انسان ساری موجودات کا لب لباب ہے جب خدا تعالیٰ اسی کا رب ہے تو باقی سب کا بطریق اولیٰ ہوگا۔ گویا کہ جملہ موجودات انسان میں سمائی ہوئی ہیں۔ خود قرآن میں بھی لفظ عالم کا اطلاق انسان کے لئے کیا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت لوطؑ نے اپنی قوم کو بداخلاقی سے محفوظ رکھنے کے لئے جو تقریر فرمائی تھی اس میں یہ ارشاد تھا ۔ اتاتون الذکران من العالمین تم تمام انسانوں کو چھوڑ کر صرف لڑکوں ہی سے قضاء شہوت کرتے ہو۔ اس ارشاد میں عالمین کا استعمال انسانوں کے لئے ہوا ہے۔

قاضی صاحبؒ نے اسے اور واضح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ انسان کا ہر فرد بجائے خود عالم ہے چونکہ عالم اکبر میں

جواہر و اعراض ہیں اور وجودِ خدا کی دلیل تن تنہا انسان ہے یہ سب چیزیں موجود ہیں۔ زمین متحرک تھی خدا تعالیٰ نے اس پر پہاڑ قائم کر دیئے تاکہ اس کی غیر ضروری حرکت پر کنٹرول ہو سکے۔ وجودِ انسان میں ہڈیاں پہاڑوں سے اشبہ ہیں یا عالم اکبر میں بارشوں کا سلسلہ ہے شدید گرمی میں انسانی جسم سے بھی پسینہ کی بارشیں ہوتی ہیں۔ عالم اکبر میں ندیاں، نالے، دریا بہتے ہیں۔ انسان کی آنکھیں یہی کام انجام دے رہی ہیں کسی شاعر نے کہا ہے۔

رونا کہاں ہوا مجھے دل کھول کر نصیب ٭ دو آنسوؤں میں نوح کا طوفان آگیا

بہے چشم تر کب تلک جائے گی،
یہ ندیا چڑھی ہے اتر جائے گی۔

ولنعم ما قیل :- عالم اکبر میں سمندر رواں ہیں جس کا پانی شور ہے۔ عالم اصغر یعنی انسان کے منہ سے نکلنے والا تھوک کبھی شور رہتا ہے کبھی چشموں کے پانی کی طرح شیریں اور میٹھا۔ صوفیا نے عالم اصغر کے ایک ایک جزء پر سیر حاصل گفتگو کے بعد اسے عالم اکبر کا مکمل نمونہ قرار دیا ہے۔

تو اس تفصیل کے پیش نظر عالم اصغر پر بھی غور و فکر سے خداشناسی کی راہیں اسی طرح کھلتی ہیں جیسا کہ عالم اکبر عرفانِ رب کا ایک قوی ذریعہ ہے۔ اور یہی رمز ہے کہ خدا تعالیٰ نے عالم آفاق پر تفصیلی نظر ڈالنے کی دعوت کے ساتھ وَفِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ عالم اصغر پر بھی غور و فکر کی دعوت دی ہے۔

بات اگرچہ مکمل ہے لیکن قاضی صاحبؒ اس تیسرے قول کو زیادہ وقیع نہیں سمجھ رہے ہیں اور یہ اس لئے کہ وہ خدائے تعالیٰ کی ربوبیت کے دامن کو اس قدر وسیع رکھنا چاہتے ہیں کہ ہر غیر خدا اس کے سائے میں آجائے۔ جب کہ عالم اصغر میں فی الجملہ ایک تخصیص ہے جو عموم ربوبیت کے بہر حال منافی ہے۔

قاضی صاحبؒ کی اس تفصیل کو محفوظ رکھنے کے لئے جز العالمین پر انہوں نے فرمانی آنے والی تلخیص انشاء اللہ کارآمد ہوگی۔

عالم کا لفظ اسم جمع ہے اس کا کوئی واحد نہیں آتا۔ یہ خلقت و موجودات کے ہم معنیٰ ہے۔ لسان العرب میں ہے العالم الخلق کلہ۔ عالمون جب جمع کا صیغہ استعمال کیا تو مطلب یہ ہوا کہ خدا تعالیٰ رب ہیں جملہ موجودات بلکہ سلسلۂ کائنات کے لسان ہی میں ہے ـــــ والعالمون اصناف الخلق۔ اس تعبیر نے اسے واضح کیا۔ کہ موجودات میں ہر صنف کی تربیت کا ایک سلسلہ قائم ہے جو ایک مربی حقیقی پر منتہی ہے۔ وہ مربی خدا تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں۔ نیز یہ بھی واضح ہوا کہ مسلمانوں کا خدا کسی خاص صنف قوم، قبیلہ، خاندان کا خدا نہیں ہے۔ بلکہ وہ تمام کائنات کا خدا ہے۔ یہ وضاحت جملہ مذاہب عالم پر اسلام کی ایک منفرد خصوصیت ہے مشرک قوموں کو تو چھوڑیئے خود آسمانی مذہب پر یقین رکھنے والے بنو اسرائیل بھی خدائے کائنات کے مربی عالم ہونے کا عقیدہ استوار نہیں رکھتے۔ اسی وزن پر

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے رحمۃ للعالمین ہے کہ آپ کی نبوت کبریٰ جو سراپا رحمت ہے صرف انسانوں مسلمانوں کے لئے نہیں بلکہ العالمین کے لئے ہے۔ مگر یہ زبوں بختی ہے کہ نہ خدا تعالیٰ کی ربوبیت کو عام سمجھا جا رہا ہے۔ اور نہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت عامہ سے استفادہ کیا جا رہا ہے۔

وقرئ رب العالمين بالنصب على المدح او النداء او بالفعل الذى دل عليه الحمد وفيه دليل على ان الممكنات كما هى مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهى مفتقرة الى المبقى حال بقائها الرحمٰن الرحيم كرره للتعليل على ما سند كره۔

ترجمہ :۔ رب العالمین منصوب بھی پڑھا جاتا ہے اس صورت اسے أَمْدَحُ کا مفعول بنایا جائے گا اور ہو سکتا ہے کہ یہ منادیٰ ہوا اور حرف ندا محذوف ہو۔ اس صورت میں بھی منصوب ہوگا نیز یہ بھی ہے کہ یہ مفعول اس فعل مقدر کا ہو جس پر لفظ الحمد دال ہے۔ یہ ٹکڑا اس بات کی بھی دلیل ہے کہ ممکنات صرف عدم سے وجود میں آنے کے لئے کسی مؤثر کی محتاج نہیں ہیں بلکہ بقاء میں بھی ان کی احتیاج بدستور قائم ہے الرحمان الرحیم۔ بہت مہربان اور بڑا رحیم ہے خدا تعالیٰ ہی حمد کا مستحق ہے اس لئے بطور دلیل الرحمان اور الرحیم کا اعادہ ہوا۔ اس پر ہم بوضاحت عنقریب گفتگو کریں گے۔

تشریح :۔ رَبِّ العالمین پر نحوی گفتگو کی جا رہی ہے اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ ربّ العالمین منصوب ہے وجوہِ نصب تین ہیں۔

۱۔ أَمْدَحُ مقدر مانا جائے اور ربّ العالمین۔ اس کا مفعول بنا دیا جائے۔

۲۔ منادیٰ ہے اور حرف ندا مقدر ہے جس طرح کہ یوسف اعرض عن ھذا میں۔

۳۔ حمد سے احمد یا نحمد مقدر مانیں اور ربّ العالمین کو اس کا مفعول بہ بنا دیں۔

فیہ دلیل :۔۔۔۔ ربّ العالمین سے ایک کلامی مسئلہ کا استنباط کر رہے ہیں وہ یہ کہ ممکنات کو وجود میں آنے کیلئے کسی مؤثر کی ضرورت ہے یہ ضرورت صرف وجود میں لانیکے لئے نہیں بلکہ پھر موجودات کو باقی رکھنے کیلئے بھی مؤثر کی ضرورت قائم ہے یہ تفصیل اس طرح سمجھیں کہ خدا تعالیٰ خود کو تمام عالم کا رب بیان فرما رہے ہیں۔ تربیت کا تقاضہ ہے کہ اشیاء زوال اور اختلال سے بھی محفوظ رہیں تاکہ وہ اپنے متعین درجۂ کمال تک پہونچ جائیں۔

اختلال سے محفوظ رکھنا ہی بقاء کی حقیقت ہے لہذا خدا تعالیٰ کے لئے جس طرح موجد ہونا ثابت ہوا مُبقی علی صیغہ اسم فاعل بھی ان ہی کی شان ہے۔ یہیں سے صوفیاء کی یہ رائے بنی کہ یہ عالم تجدّد امثال کا مظہر ہے جس کا مطلب ان کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ ہر شے کو ہر لمحے ایک نئی زندگی حاصل ہو رہی ہے۔ مرزا مظہر جانِ جاناں رحمۃ اللہ علیہ

کا یہ شعر اسی نقطۂ نظر کی ترجمانی ہے ؎

کشتگان خنجر تسلیم را ہر زماں از غیب جانے دیگر است

الرحمان الرحیم : — امام اعظمؒ کے نقطۂ نظر کی تائید ہے وہ فرماتے ہیں کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزو نہیں۔ منجملہ اور دلائل کے ایک دلیل ان کی یہ بھی ہے کہ تسمیہ میں الرحمان الرحیم آچکا۔ اگر آپ اس کو سورۂ فاتحہ کا جزو قرار دیں گے تو تکرار ہوگا۔ تکرار عوام کے کلام میں بھی پسندیدہ نہیں۔ چہ جائیکہ خدا تعالیٰ کے کلام میں ہو چونکہ قاضی صاحب شافعی المسلک ہیں۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے یہاں تسمیہ فاتحہ کا جزو ہے۔ اس لئے قاضی صاحب نے الرحمان اور الرحیم کے اعادہ کی ایک بنیاد ڈھونڈھ نکالی وہ یہ کہ — خدا تعالیٰ اپنے لئے حمد کا استحقاق ثابت کر رہے ہیں۔ یہ دعویٰ ہوا۔ دلیل یہ ہے کہ وہ سراپائے رحمت ہیں۔ اور ایسی ہستی ہی کے لئے زیبا ہے کہ وہ تمام تعریفات کا مرجع ہو۔

تفسیر ابن عباس میں ہے "الرحمان العاطف علی البرّ والفاجر بالرزق لہم ودفع الآفات عنہم" کہ رحمان اور رحیم وہ ہستی ہے جو اچھے اور برے سب کو رزق دے رہی ہو۔ اور سب کو آفات و مصائب سے محفوظ رکھتی ہو۔ اگرچہ پھر اسی تفسیر میں رحیم کے تحت یہ لکھا ہے۔

الرحیم خاصۃ علی المومنین للمغفرۃ وادخالہم بالجنۃ۔

کہ صفت رحمت کا کامل پرتو آخرت میں اس شان سے ظہور پذیر ہوگا کہ وہاں مومنین ہی کو جنت عنایت کی جائے گی اور محنت سے زیادہ مزدوری ملے گی۔

"مالک یوم الدین" قرأۃ عاصم والکسائیؒ ویعقوب ویعضدہ قولہ تعالیٰ یوم لا تملک نفس لنفس شیئًا والامر یومئذ للہ وقرأ الباقون ملک وھو المختار لانہ قرأۃ اھل الحرمین ولقولہ تعالیٰ لمن الملک الیوم ولما فیہ من التعظیم والمالک ھو المتصرف فی الاعیان المملوکۃ کیف شاء من الملک والملک وھو المتصرف بالامر والنھی فی المامورین من الملک وقرئ ملک بالتخفیف وملک بلفظ الفعل ومالکا بالنصب علی المدح او الحال ومالکٌ بالرفع منونا ومضافا علی انہ خبر مبتداء محذوف و ملک مضافا بالرفع والنصب۔

ترجمہ :۔ مالک یوم الدین :۔ روز جزا کا مالک ہے :۔ مشہور قرا عاصم کسائی اور یعقوب مالک کو الف کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ ان کے خیال کی تائید اس ارشاد ربانی سے ہوتی ہے کہ یَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ

شَيْئًا وَّالْاَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلّٰهِ - اور باقی قراء بغیر الف کی قراءت کو پسندیدہ قرار دیتے ہیں۔ ہمارا خیال بھی یہی ہے۔ اہل حرمین اسی قراءت کو راجح قرار دیتے ہیں اس کی تائید خدا تعالیٰ کے ارشاد لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ سے ہوتی ہے مزید یہ کہ اس قراءت سے عظمتِ ربانی خوب واضح ہوتی ہے مالک اس کو کہا جائے گا جو اپنی مملوک اشیاء جس طرح چاہے تصرف کرے اور یہ مِلک بکسر المیم سے ماخوذ ہے اور مَلِک (بادشاہ) وہ ہے جو رعایا میں اپنا حکم جاری کرتا ہو اس کا ماخذ مُلک ہے اور ایک قراءت مَلْک بسکون اللام تخفیف کے لئے بھی ہے۔ اس صورت میں مُلک ہوگا۔ مَلَکَ ماضی کا صیغہ بھی پڑھا گیا۔ مالکاً منصوب بر بناء حال یا مدح بھی پڑھا جاتا ہے اور رفع کے ساتھ بھی۔ مالکٌ بالتنوین یا مالکُ مضاف اس صورت میں مضموم ہوگا۔ مالک مبتدا محذوف کی خبر ہوگا۔ اور مَلِک بحالت مضاف مرفوع و منصوب دونوں طرح پر پڑھا جا سکتا ہے۔

تشریح :۔ مالک کی تحقیق حاضر ہے :۔

چار قراءتیں ممکن ہیں اور وہ اس طرح کہ یا یہ لفظ فعل ہے یا اسم، فعل ہونے کی صورت میں مَلَکَ ہی ہو سکتا ہے اسم ہونے کی صورت میں فاعلٌ اور فَعِلٌ کے وزن پر استعمال جائز ہے۔ اگر فاعلٌ کے وزن پر ہے تو مالک ہوگا اور فعلٌ کے وزن پر ہونے کی صورت میں لام کا کسرہ یا سکون لام بالکسر ہے تو مَلِک اور اگر بسکون اللام ہے۔ تو مَلْک۔ اس طرح کل چار صورتیں ہوئیں۔

مَلَكَ ، مالِك ، مَلِك ، مَلْكٌ ـــ قاضی صاحب نے چار صورتوں میں سے صرف دو کو ذکر کیا ہے۔ یعنی مالک اور مَلِک اور یہ اس لئے کہ ان کے خیال میں یہی دو صورتیں اہم ہیں۔ معلوم ہے کہ تجوید قرآن کا مسئلہ نہایت ہی اہم ہے۔ صحتِ الفاظ، درستگیٔ لہجہ، مخارج کی صحیح ادائیگی، تلفظ کا بھرپور انداز بغیر فن تجوید ممکن نہیں خدا تعالیٰ نے بھی وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِيْلًا سے۔ ان امور کی جانب توجہ دلائی ہے اس لئے قرآنی علوم و معارف میں تجوید کے فن کا مفید اضافہ شروع ہی سے چلا آتا ہے قراء سبعہ کی قراءتیں مشہور عالم ہیں آج بھی جہاں کہیں قرآن شریف پڑھایا پڑھا جاتا ہے تو تجوید کی تعلیم کا بھی باقاعدہ وہاں انتظام ہے۔

عاصم، کسائی، اور یعقوب فن تجوید کی بنیادی شخصیتیں ہیں۔ یہ تینوں مالک پڑھتے ہیں اور باقی قراء مَلِک، قاضی صاحب کی رائے میں دوسری قراءت راجح ہے۔ پہلی قراءت یعنی مالک پڑھنے والے یوم لا تملك نفسٌ الخ سے تائید حاصل کر رہے ہیں اس طرح یہ شرح القرآن بالقرآن کا ایک نمونہ ہوگا تفصیل یہ ہے کہ اس مؤید آیت میں۔ تملک باب ضرب سے مشتق ہے ماخذ مِلک ہے نہ کہ مُلک، اور یہ اس لئے کہ تملکُ کا مفعول بہ شیئاً ذکر کیا گیا ہے گویا کہ وہ متعدی ہوا۔ مُلک لازم ہے۔ اگر اسے کسی حرف جر کے ذریعہ سے متعدی کیا جاتا ہے تو بقول نحاۃ حروف جارہ میں سے اس کام کے لئے صرف علیٰ کار آمد ہے "ل" سے یہ کام نہیں لیا جاتا اور یہاں تعدیہ لام سے ہوا اس لئے یہ واضح ثبوت ہے کہ اس کا ماخذ مُلک

نہیں۔ بلکہ مِلک ہے۔

جب اس آیت میں ماخذ مِلک ٹھہرا تو مالک یوم الدین میں بھی مالک مِلک سے ماخوذ مان کر فاعل کے وزن پر پڑھنا چاہئے۔ ہر دو آیت کا مفاد ایک ہے یوم لا تملك میں ہر ایک کی ملکیت کی نفی کرکے صرف اپنے لئے ملکیت ثابت کی گئی گویا کہ نفی سے چل کر اثبات کی جانب آئے اور مالك یوم الدین میں اثبات ہی اثبات ہے تو ثابت ہوا کہ مالک ہے۔ نہ کہ مَلک ـــــ یہ اس لئے بھی کہ مَلک صفت مشبہ ہے۔ اور معلوم ہے کہ صفت مشبہ لازم سے ماخوذ ہوتی ہے نہ کہ متعدی سے۔ مِلک متعدی ہے اس لئے اس سے مشتق مالک ہی ہوگا۔ مَلک نہیں۔

مگر یہ استدلال چنداں وقیع نہیں ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ لا تملك مُلک سے مشتق ہے مِلک سے نہیں اس کا قرینہ اسی آیت میں اگلا ارشاد ہے والامر یومئذ للّٰہ۔ اس میں خدائے تعالیٰ نے اپنے لئے امر کا اثبات فرمایا۔ تو غیر سے نفی بھی امر کی ہی ہوگی۔ اور امر کا تعلق مُلک سے ہے نہ کہ مِلک سے مُلک میں تو حکم چلتا ہے تو معلوم ہوا کہ تملک مُلک سے ماخوذ ہے مگر اس کا جواب بھی دیا جا سکتا ہے۔

اور وہ اس طرح کہ ایک امر کی جمع اوامر آتی ہے۔ اور ایک اور امر ہے جس کی جمع امور ہے آیت میں جو امر واقع ہوا وہ امور کا واحد ہے اوامر کا نہیں۔ اور امر بمعنی شے ہے اس تقریر کے نتیجہ میں والامر یومئذ للّٰہ سے جو مالک میں حاصل تائید کی تردید کی گئی تھی وہ ہی ثابت ہوئی۔

بعض علماء کا یہ بھی خیال ہے کہ آیت میں تملک، مِلک بکسر میم سے ہی مشتق مانا جائے اور یہ اس لئے کہ مُلک کی حقیقت ہے رعایا میں امر نافذ کرنا اور مِلک کا مطلب ہے اپنے مملوک اشیاء میں تصرف خواہ وہ امر کے ذریعہ ہو یا بغیر امر کے۔

اس تفصیل کے بعد مِلک عام معلوم ہوگی اور مُلک خاص اور یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ نفی میں زور پیدا کرنے کے لئے بہتر یہ ہے کہ عام کی نفی کی جائے اور یہ مقصد اسی وقت حاصل ہوگا جب کہ تملک کا ماخذ مِلک مانا جائے۔

وقرأ الیاقوت الخ :- یہ دوسری قرارت کی تفصیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اکثر قرأتوں میں مَلک پڑھا گیا ہے۔ خود قاضی صاحب بھی اس قرارت کی ترجیح کے قائل ہیں۔ اسی سے اس قول کی ترجیح پر انھوں نے چند دلائل قائم کئے ہیں۔

۱- اہل حرمین (مکہ و مدینہ) جن کی قرأت کی ترجیح پر عالم اسلام متفق ہے وہ مَلک ہی پڑھتے رہیں۔

۲- خدا تعالیٰ نے فرمایا لمن الملك الیوم جس کا حاصل یوم جزا میں اپنے لئے کلیتہً اختیار کا ثبوت ہے لہٰذا مالك یوم الدین میں بھی دونوں آیتوں کے درمیان معنوی مناسبت برقرار رکھنے کے لئے مَلک ہی پڑھا جائے مَلک مُلک سے مشتق ہوگا نہ کہ مِلک سے اب یوم الدین میں بھی مَلک خدا تعالیٰ ہی

کے لئے ثابت ہوگا۔

۳۔ مَلِک پڑھنے سے اس قدر عظمت کا اظہار ہوتا ہے کہ وہ مالک سے ممکن نہیں چونکہ مالک تو فقط اپنی یا صرف اپنی
مملوک اشیاء میں تصرف کرتا ہے اس کی مملوک چیزوں میں اشرف ترین چیز یہ غلام ہو سکتے ہیں یا باندی اور
مَلِک وہ ہے جو کل رعایا پر اپنے حکم سے حکومت کرتا ہے۔ بادشاہ کے زیر حکم تمام ہی رعایا ہوتی ہے۔ امیر بھی،
غریب بھی، اشراف بھی اشرار بھی، عالم بھی جاہل بھی، چھوٹے بھی بڑے بھی غرض کہ سبھی —— اس سے واضح ہے
کہ مَلِک سے خدا تعالیٰ کی عظمتوں کا بھرپور مظاہرہ ہوتا ہے۔ نیز مالک تو اسے بھی کہہ سکتے ہیں جو کسی حقیر چیز کا
مالک ہو۔ لیکن مَلِک کا اطلاق چھوٹی و حقیر ریاست کے علی الاطلاق حاکم پر نہیں ہوتا۔ نیز مالک ہر ایک ہو سکتا
ہے۔ رہا مَلِک تو وہ عالی حسب و نسب اور معزز خانوادہ کا ہی فرد ہونا چاہیئے۔
اس لئے قاضی صاحبؒ دوسری قراْت (مَلِک والی) کو راجح قرار دے رہے ہیں۔ آپ کو یہ یاد رکھنا چاہیئے
کہ مالک والی دونوں قراْتیں تواتر سے ثابت ہیں اور جو چیز اس قوت سے ثابت ہو۔ اس میں مرجوح و راجح کا جھگڑا
قائم کرنا پسندیدہ نہیں، اسلئے بعض احتیاط پسند ایک رکعت میں مَلِک اور دوسری میں مالک پڑھتے رہے۔ ہند و پاکستان
و بنگلہ دیش بلکہ بیشتر ممالک میں آجکل مالک ہی کی قراْت چلتی ہے مَلِک کی نہیں چلتی۔ تو ہمارے عہد میں تو گویا کہ
مَلِک قراْت سننے ہی میں نہیں آتی۔

وقرئ مَلْك، بالتخفيف الخ۔ یہ ایک اور قراْت کی نشاندہی کر رہے ہیں جو سکون لام
کے ساتھ ہے اس میں اصل مَلِكْ تھا۔ لام کو ساکن کیا گیا چونکہ فعل جو مکسور العین ہو اس کے عین کلمہ کو
تخفیفاً ساکن کیا جا سکتا ہے۔

چوتھی قراْت میں ماضی کا صیغہ مَلَكَ ہے اور يَوْمُ الدِّيْنِ اس کا مفعول یہ مَلَكَ کا موصوف
اللہُ محذوف ہے بعض علماء اسے جملہ مستأنفہ مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مَلَكَ يوم الدين کا اعراب نہیں
جب کہ بعض کا خیال ہے کہ یہ جملہ حالیہ ہے۔ مَلَكَ والی قراْت بعض علماء نے امام اعظم ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کیجانب
منسوب کی ہے اس کی وجہ پسندیدگی یہ ہے کہ اس میں اس کا بھی امکان ہے کہ مُلک بضم المیم سے ماخوذ ہو۔ اور یہ بھی
کہ مِلک بکسر المیم سے۔
ہر دو احتمال کی بنا پر اسے پسند کیا گیا۔

ان چار قراْتوں کی تفصیل کے بعد بیان کرتے ہیں کہ —— مالک کے آخر میں علاوہ کسرہ کے دو صورتیں
ممکن ہیں: نصب و رفع، منصوب ہونے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ اَمْدَحُ کا مفعول ہو۔ بر بنا ء حال منصوب ہو۔ اور
اور لفظ اللہ سے حال ہو۔ عبارت مکمل یوں ہوگی۔ الحمد للہ حال كونہ تعالیٰ مالكاً يوم الدين مرفوع پڑھنے

کی صورت میں بھی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

۱۔ تو یہ کہ منونا ہو۔ ۲۔ یہ کہ مضاف ہو۔ ہر دو صورت میں مبتدا محذوف کی خبر ہوگی عبارت ہوگی۔ ھُو مالكٌ يوم الدين اور صورت مضاف میں عبارت یہ ہوگی۔ ھو مالكُ يوم الدين۔ مَلِك کی صورت میں دو صورتیں ممکن ہیں۔ کسرہ کے علاوہ بصورت مضاف یعنی امدح مَلِكَ يوم الدين یا الحمدلله حال کونه ملك يومَ الدين یا ہو۔ مَلِكُ يوم الدين اور جن صورتوں میں مالک کو تنوین کے ساتھ پڑھیں گے ان میں یوم بربناء ظرفیۃ منصوب ہوگا۔

و "يوم الدين" يوم الجزاء ومنه كما تدين تدان وبيت الحماسة "ولم يبق" سوى العدوان دناهم كما دانو" اضاف اسم الفاعل الى الظرف اجراء لهٗ مجرى المفعول به على الاتساع كقولهم يا سارق الليلة اهل الدار ؛ ومعناه ملك الامور يوم الدين على طريقة "ونادى اصحاب الجنة" اولهٗ الملك فى هذا اليوم على وجه الاستمرار لتكون الاضافة حقيقية معدّة لوقوعه صفة للمعرفة وقيل الدين الشريعة وقيل الطاعة والمعنى يوم جزاء الدين وتخصيص اليوم بالاضافة اما لتعظيمه اولتفرده تعالى بنفوذ الامر فيه۔

ترجمہ :- یوم الدین : ـــــ یوم الجزاء ہے ایک مثال مشہور كما تدين تدان (جیسا کروگے ویسا بھروگے) اسی لفظ دین سے ماخوذ ہے حماسہ کا مشہور شعر :- ولم يبق الخ جب ان کی جانب سے سوائے سرکشی کے اور کوئی چیز ظہور میں نہ آئی تو پھر ہم نے بھی ان کے ساتھ وہی کیا جو وہ ہم سے کرتے۔ اس شعر میں دناهم كما دانو کا ماخذ دین بمعنی بدلہ ہے۔

اسم فاعل یعنی مالک کے لفظ کو یوم کی طرف مضاف کردیا یہ ظرف کو توسعاً مفعول بہ کے قائم مقام کرنیکا اقدام ہے اس توسع کی نظیر عربوں کا یہ قول ہے یا سارق الليلة اهل الدار اضافت کی صورت میں معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ یوم جزاء میں ہر طرح کا مالک ہے عربی میں ان چیزوں کو جو آئندہ چل کر پیش آنے والی ہیں۔ ماضی کے صیغے سے تعبیر کردیتے ہیں جیساکہ ـــــ نادى اصحاب الجنة۔ اہل جنت کی یہ آواز آئندہ چل کر ہوگی لیکن تعبیر ماضی کے صیغے نادی سے کردی گئی۔ اسی طرح مالک یوم الدین میں بھی مستقبل کی بات با نداز ماضی ہے یہ بھی معنی ہوسکتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کے لئے یوم جزاء کی بادشاہت مدام ہے اس صورت میں مالک کی اضافت، اضافت

معنوی ہو جائے گی۔ اور یہی مقصود بھی ہے جس کے نتیجہ میں مالک میں معرفہ کی صفت بننے کی صلاحیت پیدا ہو۔ بعض اہل علم کا خیال ہے کہ دین بمعنی شریعت ہے یا بمعنی طاعت " ان دونوں صورتوں میں لفظ جزا ا بطور مضاف مقدر ماننا ہوگا۔ معنی یہ ہونگے ۔ مالک یوم جزاء الدین یعنی شریعت پر عمل پیرا ہونے اور خدا اور اس کے رسول ؐ کی اطاعت پر سرگرم رہنے کی جزا کا جو دن ہے اس کا مالک۔

تشریح :۔ مالک پر بحث ختم ہوئی خود اس لفظ پر قاضی بیضاوی ؒ نے کافی تفصیلات پیش کردیں آپنے سمجھا ہوگا کہ مالک ایک ایسے وسیع الاختیار کو کہتے ہیں جس پر کوئی بالائی مالکیت قائم نہ ہو۔ اس معنی کے پیش نظر مالک کا واقعی اور ذاتی مصداق خدا تعالیٰ ہی ہے اسی لئے مسلم شریف کی ایک حدیث میں ہے۔

لا مالك الا الله عزوجل ۔ قرطبی المالکی نے تنبیہ کی ہے کہ مالک کا لفظ خدا تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کے لئے جائز نہیں الفاظ قرطبی ؒ کے یہ ہیں۔ لا يجوز ان يسمّى احدٌ بهذا الاسم ولا يُدعى به الا الله تعالى۔ سفیان تابعی ؒ سے اس کا ترجمہ دریافت کیا گیا تو زبان فارسی میں "شہنشاہ" بتایا۔ ہندوستان کی بعض مشرک اقوام اپنے خدا کو مجبور قرار دیتی ہیں۔

ان کا مذہبی تخیل یہ کہ اعمال کا نتیجہ بشکل عمل ہی مل جائے گا اچھا یا برا۔ اس نتیجہ کو پلٹنے کی قوت ان کے خدا میں موجود نہیں سورۂ فاتحہ میں موجود لفظ مالک نے ان مجوزہ مجبوریوں کی تردید کردی اور بتا دیا کہ خدا تعالیٰ ایسا وسیع الاختیار ہے کہ نہ اس کی ذات سے کوئی بالاتر اور نہ اس کے اختیار پر کسی کا اختیار۔

قاضی صاحب ؒ نے مالک کی تفصیل سے فراغت پر یوم الدین کے لفظ کو نقطۂ بحث قرار دیا ہے۔ معلوم ہے کہ ترکیب نحوی کے اعتبار سے مالک مضاف ہے اور یوم الدین مضاف الیہ جس کا پہلا جزو یوم ہے۔ یوم کے استعمالات تین طرح ہیں ۔ لغوی، عرفی، شرعی۔

۱- لغۃً ۔ یوم کا ترجمہ مطلق وقت ہے۔

۲- عرف عام ۔ میں طلوع آفتاب سے لے کر غروب تک یوم بولا جاتا ہے۔ اور

۳- شریعت میں یوم کا مصداق صبح صادق سے تا غروب آفتاب ہے۔

بحث یہ ہے کہ یوم الدین میں کون سے معنی کا اعتبار کیا جائے تو یہ طے شدہ ہے کہ یہاں یوم وقت کے معنی میں ہے۔ اس وضاحت کے بعد عرفی و شرعی معنی پر محمول کرنے کی جڑیں کٹ گئیں اور یہ اس لئے کہ عرفی و شرعی دونوں میں شمس کا طلوع و غروب زیر بحث آیا ہے اور یوم الدین وہ دن ہوگا جب قیامت قائم ہو چکی ہوگی۔ فنا آفتاب کو بھی گل کر چکی ہوگی۔ اور اس کے طلوع و غروب کو بھی۔

لفظ دین بھی تین معنی میں استعمال ہے۔

① جزاء ② شریعۃ ③ طاعۃ

پہلے معنیٰ کے اعتبار سے دین اور جزاء میں فرق یہ ہے کہ دین اپنے بدل کے مساوی ہوتا ہے اور لفظ جزاء عام ہے۔ مساوی اور کم وبیش دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اسی معنیٰ میں یہ مثال مشہور ہے۔

تدین تدان - اس میں تدان بدلہ کے معنیٰ میں ہے اور تدین مشاکلۃً استعمال ہوگیا۔ حماسہ کا شعر بھی اسی معنیٰ میں استعمال ہے ؎

فلما صرّح الشرّ وامسیٰ وھو عریان

ولم یبق سوی العدوان دنّاھم کما دانوا

جب حریف نے برائی پر کھل کر عمل کیا اور سرکشی کے سوا کوئی اور ان کا عمل نہ رہا تو پھر ہم نے وہی کیا جو وہ ہمارے ساتھ کرتے رہے تھا۔

اس میں دین بمعنیٰ جزاء استعمال ہوا ہے تو قرآن مجید کی آیت مالك یوم الدین کا ترجمہ ہوگا- یوم جزاء کا مالک - دین بمعنیٰ شریعت بھی استعمال ہے اور شریعت کا مطلب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کا وضع کردہ قانون جس پر بندے بحالت اختیار عمل کریں اور فلاح یاب ہوں۔

دین طاعت وعبادت کے معنیٰ میں بھی آتا ہے - آپ آخر میں بیان کردہ ان دونوں معنیٰ میں سے دین کو کسی بھی معنیٰ میں لیں لفظ جزاء بہر حال مقدر ہوگا - اور یہ لفظ دین کا مضاف ہوگا۔

مالك یوم جزاء الدین -

اور اگر شریعت مراد لی جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ بندے نے دنیا میں جو احکام شریعت پر عمل کیا ہے اس کی جزاء کے دن کا مالک -

آخری دونوں صورتوں میں مضاف کی تقدیر ضروری ہے - اور چونکہ یہ ایک تکلّف کی صورت ہے اس لئے بیضاوی علیہ الرحمہ نے پہلے معنیٰ کو مقدّم کرکے اس کے بہتر ہونے کی جانب اشارہ کیا ہے۔

اضافت اسم الفاعل :۔ یہ ایک اشکال کا جواب ہے جس کو سمجھنے کے لئے ایک تمہید کی ضرورت ہوگی - علم نحو میں آپ معلوم کرچکے - اور خود اس کتاب میں ایک موقعہ پر یہ مسئلہ واضح کیا گیا تھا کہ موصوف وصفت کے مابین چند چیزوں میں مطابقت ضروری ہے - منجملہ ان کے معرفہ ونکرہ میں بھی یکسانیت مطلوب ہے یا تو دونوں (موصوف وصفت) معرفہ ہوں یا پھر نکرہ نیز - اضافت کی دو قسمیں ہیں - لفظی ومعنوی ۔معنوی کا مطلب یہ ہے کہ صفت اپنے معمول کے غیر کی جانب مضاف ہو - اس میں اگر مضاف الیہ معرفہ ہوگا تو یہ اضافت تعریف کا فائدہ دیگی - مضاف الیہ کے نکرہ ہونے کی صورت میں صرف تخصیص کا فائدہ حاصل ہوگا اور اگر صفت اپنے معمول کی طرف مضاف ہو تو اضافت لفظی ہے - اضافت لفظی

نا تعریف کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا - اور نہ تخصیص کا - بلکہ لے دے کر ایک تخفیف کا فائدہ ہوتا ہے جس میں مضاف سے
تنوین ہٹ جاتی ہے اور ضمہ آجاتا ہے - تنوین کے مقابلہ میں ضمہ ایک تخفیف کی صورت ہے ورنہ مضاف پہلے بھی
نکرہ تھا بعد الاضافۃ بھی نکرہ رہے گا -

اس تمہید کو سمجھنے کے بعد اب اشکال کو سمجھئے :-

لفظ اللہ موصوف ہے - مالک یوم الدین اس کی صفت ہے اور معلوم ہے کہ لفظ اللہ بر بناء
علمیت معرفہ ہے مالک یوم الدین میں اضافت لفظی ہے جو صرف تخفیف کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ تعریف کا - تو
موصوف (اللہ) اور صفت (مالک یوم الدین) میں مطابقت نہ رہی درانحالیکہ مطابقت ضروری تھی -

جواب کا حاصل یہ ہے کہ معترض کو غلط فہمی ہے وہ مالک یوم الدین کے درمیان اضافت لفظی سمجھ رہا ہے - حالانکہ
اضافت لفظی نہیں ہے چونکہ صفت اگر اپنے معمول کی طرف مضاف ہو تو اضافت لفظی ہوگی - اور یہاں مالک کا حقیقی
معمول لفظ "امور" ہے جو محذوف ہے "یوم" کے لفظ کو جو ظرف ہے توسعاً مفعول بہ مالک کا بنا دیا گیا - بالکل اس طرح
جیسا کہ یا سارق اللیلۃ اھل الدار میں لفظ لیلۃ کو باوجود ظرف ہونے کے مال مسروق (چوری شدہ مال) کے درجہ
میں رکھ کر مفعول بہ قرار دیا گیا - حالانکہ مفعول مال ہے نہ کہ لیلۃ -

اس لئے کہ اصل عبارت یوں ہے - یا سارق المال فی اللیلۃ - اے وہ شخص جو شب میں مال کا چرانے والا ہے -
آئیے قرآن مجید کی آیت کی جانب - اصل عبارت تھی - مالک الامور یوم الدین جس میں یوم کو بھی مملوک
کا توسعاً مان لیا گیا آپ دیکھ رہے ہیں کہ اصل مالک کا معمول "امور" ہے نہ کہ "یوم" تو اضافت لفظی ہے نہیں -
کیونکہ اس میں تو اضافت اصل معمول کی جانب ہونا ضروری ہے - آپ زیادہ سے زیادہ اس پر یہ کہیں گے کہ ہم لفظ "یوم" کو
حقیقی مفعول بہ مانتے ہیں اور لفظ "مالک" کی براہ راست اضافت یوم کی جانب ہونے کی صورت میں اضافت لفظی
ہوگی - تو اگر آپ کی جانب سے یہ اصرار ہے تو پھر برائے جواب ہم بھی عرض کریں گے کہ لفظ "مالک" جو اسم فاعل ہے اس کے عمل
کرنے کے لئے ضروری ہے کہ یا وہ حال کے معنیٰ میں ہو یا استقبال کے معنیٰ میں - اور یہاں وہ ان دونوں معنیٰ میں نہیں یا بمعنیٰ
ماضی ہے یا مداومت واستمرار کا اظہار کر رہا ہے تو ماضی کی صورت میں عبارت ہوگی - مَلَکَ الامورَ یومَ الدین ——
کیونکہ اس میں خدا تعالیٰ کی مالکیت یقینی ہے اس یقینی امر کو لے کر اسم فاعل کو بھی (مالک) باوجودیکہ وہ استقبال کا رنگ رکھتا
ہے لیکن ماضی رنگ دیا گیا - تاکہ تحقق وتیقن پر دلالت میں یکسانیت ہو جائے - اس کی خود نظیر قرآن میں ونادیٰ
اصحاب الجنۃ ہے کہ یہ ندا آئندہ دور میں پائی جائے گی - مگر چونکہ اس کا وقوع یقینی ہے اس لئے ماضی کے صیغے سے تعبیر
کیا گیا - اور اگر دوام واستمرار کے معنیٰ ہیں - تو عبارت ہوگی للہ الملک فی الیوم الجزاء علی وجہ الدوام - اب
اگر ماضی کے معنیٰ میں لیں یا مداومت کے تو اسم فاعل کے عمل کی شرط نہ پائی گئی کہ (مالک اسم فاعل تھا - اور اس کے عمل کی شرط

ہے کہ وہ حال و استقبال کے معنیٰ میں ہو، شرط کے فقدان کی صورت میں اضافت صفت الی المعمول نہیں ہے بلکہ الی غیر المعمول ہے اور یہ اضافت معنوی کی صورت ہو گئی اور یہ آپ جانتے ہی ہیں کہ معنوی اضافت افادہ تعریف کرتی ہے اس طرح لفظ اللہ موصوف اور مالك یوم الدین صفت میں تو مطابقت ہے۔

آپ نے اس تقریر میں ایک بات سنی ہے کہ ظرف کو توسعاً مفعول بہ بنالیا گیا اس کا مطلب بھی سمجھ لیجئے ظرف کے ساتھ فی مقدر نہ مانی جائے بلکہ ظرف کو بلا واسطہ "فی" مفعول بہ کا درجہ دے کر منصوب تسلیم کیا جائے۔ یہ ہے حقیقت۔ توسع فی الظرف۔ کی

یہ بھی یاد رکھئے کہ اس طرح کا توسع انہیں ظروف میں چلتا ہے جن کے لئے ظرفیۃ لازم نہیں جیسے یوم اور لیلۃ وغیرہ۔ اصطلاحاً انہیں ظروف متصرفہ کہتے ہیں۔

ایک اور بات قابل توجہ ہے کہ —— عدم مطابقت کا جو اشکال آپ کے سامنے معہ حل آیا، آیا وہ مَلِک و مالک دونوں صورتوں میں ہے یا صرف مالک کی صورت میں یاد رکھئے کہ اشکال صرف مالک کی قرات پر ہے مَلِک کی قرات پر نہیں۔ مَلِک صفت مشبہ ہے جو لازم سے مشتق ہے۔ اور لازم کا کوئی مفعول نہیں ہوتا۔ مَلِک کا بھی کوئی مفعول نہیں ہوگا تو اضافت صفت الی المعمول قطعاً باقی نہ رہی۔ اور اضافت معنوی ہی بنی۔ اور اضافت معنوی مفید تعریف ہے جیسا کہ آپ سن چکے تو لفظ اللہ موصوف اور مالك یوم الدین صفت میں مطلوب مطابقت موجود ہے۔

وتخصیص الیوم —— یہ عبارت بھی ایک عقدہ کا حل ہے پریشانی یہ ہے کہ —— خدا تعالیٰ کی بے پناہ حکمرانی ہر عالم پر حاوی، ہر وقت موجود، اور ہر آن قائم ہے پھر کیا بات ہے کہ خود خدائے تعالیٰ نے اپنی حاکمیت و اپنی مالکیت صرف یوم آخرت میں ثابت فرمائی جیسا کہ مالك یوم الدین سے ظاہر ہے —— اس پریشانی سے نکلئے۔ یا تو اس یقین کے تحت کہ یوم آخرت اپنی ہولناکیوں، دارو گیر، مواخذہ، محاسبہ، داد و دہش، پکڑ دھکڑ کے اعتبار سے ایسا عظیم واقع ہوا ہے کہ اول و آخر میں اس کی کوئی نظیر نہیں۔ اور جب خدا تعالیٰ اسی بے مثال دن کا مالک ہے تو دوسرے ایام میں اس کی مالکیت بالیقین ثابت ہے۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ —— آج دنیا میں بھی صرف حکمرانی خدا ہی کی ہے مگر بر بنائے مصلحت کچھ انسانوں میں بھی اختیارات تقسیم کر دیئے گئے یہ تقسیم اختیار بھی خدا تعالیٰ ہی کی جانب سے ہے جیسا کہ پورے ملک کا وزیر اعظم کہ سارے ملک میں وزارت اور اختیار اسی کا ہے لیکن نظام سلطنت کو قائم کرنے کے لئے صوبوں میں گورنر، وزراء اعلیٰ، ماتحت وزراء، ہائی کمشنر، اور ڈپٹی کمشنر، کلکٹر وغیرہ وغیرہ عہدیدار موجود ہیں۔ تو اختیار کو پھیلایئے سینکڑوں میں بٹ جائے گا۔ اور سمیٹئے تو صرف وزیر اعظم کی ذات مرکز اختیار نظر آئے گی۔ ایسے ہی عالم رنگ و بو میں دیکھنے کے لئے کروڑہا کروڑ۔ حکومتیں، ریاستیں، بادشاہتیں قدم قدم پر ملتی ہیں۔ مگر حقیقت کو جھانک کر دیکھئے تو مختار مالک حقیقی صرف خدا تعالیٰ ہی نظر آتے ہیں۔ اس عالم رنگ و بو کا تو یہ

نقشہ تھا۔ عالم آخرت حقیقتوں کے ابھرنے کا دور ہے وہاں یہ حقیقت خود اپنے آپ کو تسلیم کرائے گی کہ سوائے خدا تعالیٰ کے باقی تمام اقتدار فریب خیال و فریب نظر ہیں۔ سب ختم ہو گئے ایک ہی اختیار باقی رہا خدا تعالیٰ کا۔ مالکیت کی انفرادیت چونکہ کھل کر آخرت میں سامنے آئے گی اس لئے حضرت حق جل مجدہ نے سورۂ فاتحہ میں یوم الدین کا خصوصی تذکرہ کیا۔

واجراء هٰذه الاوصاف علے الله تعالیٰ من کونه موجداً للعالمين ربا لهم منعماً عليهم با لنعم کلها ظاهرها و باطنها عاجلها و اٰجلها مالکاً لامورهم يوم الثواب والعقاب للدلالة علی انه الحقيق با لحمد لا احد احق به منه بل لا يستحقه علی الحقيقة سواه فان ترتب الحکم علی الوصف يشعر بعليته له وللاشعار من طريق المفهوم علی ان من لم يتصف بتلك الصفات لا يستأهل لان يحمد فضلاً عن ان يعبد ليکون دليلاً علےٰ ما بعده۔

ترجمہ:۔ اور یہ اوصاف جو ابتک ذکر کئے گئے مثلاً خدا تعالیٰ کا عالم کو وجود دینا اور پھر تمام دنیا و جہان کی تربیت کرنا نیز انعامات کی بارشیں ظاہر میں بھی اور باطن میں بھی، عاجلاً مل رہی ہو یا آجلاً اور نتیجۃً یوم آخرت میں ان ہی کی مالکیت اور وہاں مطیع کے لئے ثواب اور عاصی کیلئے عذاب وغیرہ جو تفصیلاً آپ کے سامنے ابتک آئے اس حقیقت کو اجاگر کرتے ہیں کہ جملہ تعریفوں کی مستحق ایک ہی ذات ہے۔ یعنی خدا تعالیٰ ان کے سوا کوئی مستحق نہیں۔ یہ اس لئے کہ جب کوئی حکم وصف پر مرتب ہوتا ہے تو وہ وصف اس حکم کے لئے علت بن جاتا ہے۔ اور یہاں استحقاق حمد اوصاف پر مرتب ہو رہا ہے۔ اور وہ وقیع اوصاف خدا کے علاوہ کسی اور میں ملتے نہیں۔ اور جب کسی کی تعریف ہی نہیں کی جا سکتی۔ (درانحالیکہ تعریف ہلکی چیز ہے) تو عبادت (درانحالیکہ وہ بہت اہم ہے) غیر خدا کی ہرگز نہیں ہو سکتی۔

تشریح:۔ واجراء۔ خدائے تعالیٰ کے اب تک چار وصف بیان کئے صرف ان چار ہی کا تذکرہ کیوں آیا اسے بیان کرنا پیش نظر ہے۔

پہلا وصف رب العالمین ہے اس سے معلوم ہوتا تھا کہ وہ صرف رب ہے مگر حقیقۃً یہی لفظ یہ بھی بتاتا ہے کہ وہ عالم کے وجود بخش بھی ہیں اور یہ اس طرح معلوم ہوگا کہ تربیت کی حقیقت سابق میں آپ کو یہ بتائی گئی کہ کسی شے کو بتدریج کمال تک پہونچا دینا وہ اجزاء جن سے تکمیل شے ہوتی ہے بعد میں ہیں۔ خود اُن سے پہلے شے ہے جس کی تکمیل کی جا رہی ہے۔

اور جب کہ وہ توابع کو وجود دے رہے ہیں تو اصل کو بھی وجود دینے والے وہی ہوئے اس لئے رب العالمین مُمِدُّ الوجود للعالمین کا بھی اعلان کر رہا ہے۔ ابتک دو چیزیں ثابت ہوگئیں۔ ایک ایجاد۔ دوسری تربیت۔

آگے بڑھیے! الرحمان الرحیم۔ بتاتے ہیں کہ انعامات ان ہی کی جانب سے ہیں ظاہری بھی باطنی بھی۔ فوری بھی متاخر بھی، تو منعم ہونا ثابت ہوا۔

اب آیئے مالك یوم الدین کی جانب۔ اس تعبیر نے ان کی مالکیت ذرہ ذرہ پر ثابت کردی۔ ایک بار پھر مجموعہ پر نظر ڈالئے۔

(۱) ایجاد (۲) تربیت (۳) نعمت رسانی (۴) وسیع حکمرانی

یہ چاروں اوصاف اس بات کا اعلان ہیں کہ مستحق تعریف کی صرف ذات خدا ہے۔ قاضی صاحبؒ کی یہ نکتہ آفرینی ان جاہلین کی تردید ہے جو غیرِ خدا کو تعریف کا مستحق گردانتے ہیں۔ علم معانی کی رو سے یہ قصر قلب ہوگیا۔ چونکہ مصنف نے 'لا احد' کا لفظ استعمال کیا ہے جو لاغیر کے معنیٰ میں ہے اور 'لاغیر' ان حروف میں سے ہے جو قصر قلب کے لئے کارآمد ہے۔

بل لایستحقہ:۔ سابق میں مصنفؒ کی عبارت لا احد احق بہ منہ سے یہ محسوس ہوتا کہ خدا تعالیٰ حمد کے سب سے زیادہ مستحق ہیں اگرچہ یہ استحقاق دوسروں کو بھی حاصل ہے۔ صرف اس فرق کے ساتھ کہ اَحَق خدا تعالیٰ ہیں، اَحَق نہیں تو حقدار دوسرے بھی ہوسکتے ہیں۔ حالانکہ دوسروں کے لئے حق حمد قطعاً ثابت نہیں۔ اس لئے قاضی صاحبؒ نے اپنی عبارت سے پیدا ہونے والی غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا کہ ـــــ غیرِ خدا کے لئے حمد کا قطعاً حق نہیں یہ صرف خدائے تعالیٰ کے لئے حاصل و ثابت ہے اور بس!۔

فالوصف الاول لبیان ما ھو الموجب للحمد وھو الایجاد والتربیۃ والثانی والثالث للدلالۃ علی انہ متفضل بذلك مختار فیہ لیس یصدر منہ لایجاب بالذات او وجوب علیہ قضیۃ لسوابق الاعمال حتی یستحق بہ الحمد والرابع لتحقیق الاختصاص فانہ مما لا یقبل الشرکۃ فیہ وتضمین الوعد للحامدین والوعید للمعرضین۔

ترجمہ:۔ بطور مفہوم مخالف غیر سے عبادت کی نفی واضح ہے۔ تو پھر (اِیَّاكَ نَعْبُدُ جو بعد میں آرہا ہے یہ دلیل کے قائم مقام ہوگا) وصف اول اس چیز کے بیان کے لئے ہے کہ خدا تعالیٰ ہی حمد کا مستحق ہے کیونکہ اس سے خدا تعالیٰ کے لئے ایجادِ عالم بھی ثابت ہے اور تربیتِ عالم بھی۔ دوسرا اور تیسرا وصف (رحمان و رحیم) بتلاتے ہیں کہ خدا تعالیٰ نے جو انعامات کا فیضان فرمایا وہ مضطر ہوکر نہیں بلکہ مختار کی حیثیت سے

اور یہ فیضان خود ان کا ایک کرم ہے۔ انعامات کرنے وجاری رکھنے پر مجبور نہیں۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ سے انعامات جاری ہونا چاہئیں۔ اور ایسے ہی بندے کے اعمال حسنہ نعتنہا ئے رب کے لئے محرک نہیں بلکہ وہ چاہیں تو انعامات کریں یا نہ کریں۔ چوتھی صفت (مالک یوم الدین) بتاتی ہے کہ یوم جزا میں کلیۃً حکمرانی خدا تعالیٰ کے لئے ہے اور اس دن کا حاکم علی الاطلاق مستحق حمد ہے۔ جس طرح اس دن کی حاکمیت تن تنہا اس کی ہے۔ ایسے ہی استحقاق حمد میں وہ منفرد بھی ہے مزید یہ کہ اس چوتھے وصف میں وعدہ بھی ہے اور وعید بھی۔ تعریف کرنے والوں کے لئے احسن الجزاء کا وعدہ اور تعریف سے گریز کرنے والوں کے لئے بدترین سزا کی وعید۔

تشریح:۔ قاضی صاحبؒ نے حصرِ خدا تعالیٰ کو مستحق حمد ثابت کیا۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ چار اوصاف اس موقعہ پر ذکر ہوئے یہ مجموعۂ اوصاف استحقاق حمد کی بنیاد ہے۔ غیر خدا میں یہ چاروں اوصاف بیک وقت تو کہاں پائے جاتے ان میں ایک بھی ناقص شکل میں بھی نہیں پایا جاتا۔ اور جب بنیادِ استحقاق حمد، یہ اوصاف مذکورہ ہیں۔ اور خدا تعالیٰ میں یہ کامل و مکمل طور پر موجود، تو وہی مستحق حمد ہے۔ اور غیر میں ان اوصاف کا نام ونشان نہیں تو استحقاق حمد ایک فیصدی بھی ان کو نہیں پہونچتا یہ ہے تقریر حصر۔

نیز سطور بالا میں بتا دیا گیا تھا کہ محمود و معبود دو حیثیتیں ہیں۔ محمود ہر ایک ہو سکتا ہے۔ لیکن معبود ہونا کسی کے لئے روا نہیں۔ جب محمود ہی کوئی نہیں بنتا تو معبود کیسے بنے گا۔ لیکن یہ یاد رکھئے کہ یہاں مفہوم مخالف سے جو نکتہ پیدا کیا گیا ہے وہ امام شافعی علیہ الرحمہ کے ذوق کے مطابق ہے امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ مفہوم مخالف کے قائل نہیں۔ احناف اس آیت کی تقریر یوں کر سکتے ہیں کہ یہ چاروں اوصاف علت ہیں۔ اور علت کے انتفاء سے معلول بھی منتفی ہو جاتا ہے معلول ہے حمد کا مستحق ہونا تو جب غیر خدا میں یہ اوصاف مذکورہ نہیں ہیں۔ تو علت معدوم ہوئی معلول یعنی استحقاق حمد ہی ختم ہوا۔ الحاصل احناف و شوافع کے یہاں مضمون تو ایک ہی رہا۔ لیکن طریق استدلال بدل گئے۔ شوافع مفہوم مخالف کی راہ سے اس مضمون تک پہونچ رہے ہیں۔ اور حنفیہ نے انتفاءِ علت سے انتفاءِ معلول کا راستہ اختیار کیا ہے۔

بہر حال۔ خدا تعالیٰ کا سب سے پہلا وصف "رب العالمین" بتاتا ہے کہ ایجاد و تربیت دونوں خدا تعالیٰ کے لئے ہیں۔ موجود پر لازم ہے کہ وہ اپنے موجد کی تعریف کرتا رہے تو اس سے معلوم ہوا کہ خدا تعالیٰ مستحق حمد ہے۔ اور مربی تو مستحق حمد ہے۔ اس لئے کہ تربیت کے جوہر سامنے کی چیزیں ہیں۔

(رحمان ورحیم) بتاتے ہیں کہ خدا تعالیٰ نعمتوں کی فیض رسانی میں مختار ہیں۔ معتزلہ وفلاسفہ کے خیال کے مطابق مجبور نہیں ہیں۔ فلاسفہ کا خیال ہے کہ جس طرح ماں باپ اولاد کے ساتھ حسن سلوک میں مجبور ہیں یا اپنی شفقت کی بنا پر یا دنیا کے طعن وتشنیع سے بچنے کے لئے ایسے ہی خدا تعالیٰ مخلوق کے ساتھ انعامات کا سلسلہ قائم رکھنے میں مجبور ہیں (والعیاذ باللہ) معتزلہ کی دوسری حماقت ان کا یہ خیال ہے کہ یوم آخرت میں خدا تعالیٰ مجبور ہیں کہ نیکو کاروں کے حسن عمل کا انکو بہترین

صلہ دیں ورنہ تو نیکو کار و بدکار میں کیا فرق رہے گا۔
اہل سنت والجماعت خدا پر کوئی چیز لازم نہیں مانتے ان کا عقیدہ ہے کہ خدا تعالیٰ احکم الحاکمین ہیں سب کو جہنم میں ڈال دیں تو یہ بھی انصاف ہوگا اور سب کو جنت میں پہونچا دیں تو کرم ہی کرم ہے۔ ان عقل کل کو یہ خیال نہ آیا کہ مضطر یا مجبور حمد کا مستحق نہیں ہوتا۔ جب بنیادیں استحقاق حمد کی ارادۃً وتوع پذیر نہیں ہو رہی ہیں بلکہ خدا تعالیٰ ان میں مجبور ہیں (بقول ان کے) تو خدا تعالیٰ حمد کا بھی مستحق نہ رہا۔
نیز (مالک یوم الدین) سے ایک وعدہ مفہوم ہے اور ایک وعید۔ شکر گذار بندوں کے لئے وعدہ ہے اور ناشکروں کے لئے وعید ہے!
اس طرح چاروں اوصاف مجموعہ کے اعتبار سے بھی نئے نئے نکات کے حامل ہیں اور ہر ایک بجائے خود معانی کا کوئی نیا رخ کھولتا ہے۔
قاضی صاحبؒ کی گفتگو طویل ہوگئی۔ مضامین کو محفوظ رکھنے کے لئے یہ تلخیص کارآمد رہے گی۔ دین کے لفظی معنیٰ بدلہ کے ہیں قیامت کو بھی روز جزا اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس روز ہر عمل کا پورا پورا بدلہ مل جائے گا۔ تفسیر ابن جریر میں ہے۔
یوم الدین ـــــ یوم حساب الخلائق و ھو یوم القیامۃ یدینھم باعمالھم
خدا تعالیٰ کی حکمرانی ہر جگہ، ہر آن ثابت ہے لیکن یوم آخرت میں یہ بادشاہت اس طرح کھل کر سامنے آئے گی کہ بڑے بڑے منکر کو بھی مجال انکار نہ ہوگی۔ اسی لئے مالک یوم الدین فرمایا گیا۔

ایّاک نعبد وایّاک نستعین ○ ثم انہ لما ذکر الحقیق بالحمد ووصف بصفات عظام تمیّز بہا عن سائر الذوات وتعلق العلم بمعلوم معین خوطب بذلک ای یا من ھذا شانہ نخصک بالعبادۃ والاستعانۃ لیکون ادل علی الاختصاص والترقی من البرھان الی العیان والانتقال من الغیبۃ الی الشہود فکأنّ المعلوم صار عیانا والمعقول مشاھدًا والغیبۃ حضورًا بنی اول الکلام علی ما ھو مبادی حال العارف من الذکر والفکر والتأمل فی اسمائہ والنظر فی آلائہ والاستدلال بصنائعہ علی عظیم شانہ وباھر سلطانہ ثم قفی بما ھو منتھی امرہ و ھو ان یخوض لجۃ الوصول ویصیر من اھل المشاھدۃ فیراہ عیانا ویناجیہ شفاھا اللّٰھم اجعلنا من الواصلین الی العین دون

السامعین للاتش ۔

ترجمہ :۔ مستحق حمد ذات کے تذکرے اور ان بلند و بالا صفات کے ذکر کے نتیجہ پر جو مذکور ہوئیں خدا تعالیٰ کی ہستی مشخص و متعین ہو گئی۔ اور مخاطب کا تعلق ذات حق سے فی الجملہ تعیین کے درجہ میں آگیا تو اب خدا تعالیٰ کی ہستی کو براہ راست مخاطب بنا لیا گیا اور بے اختیار بندے کی زبان پر یہ الفاظ آگئے کہ اے ذات والا شان ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد چاہتے ہیں۔ یہ انداز خطاب خصوصیت کو نمایاں کرتا ہے اور مزید یہ کہ اب تک جو چیز دلائل سے سمجھی جا رہی تھی وہ اب مشاہدہ میں آگئی اور غائب اب غائب نہ رہا بلکہ حاضر ہے۔ نقاب درمیان سے اٹھ گئے۔ اور جلوۂ محبوب سامنے ہے۔ جس ہستی کو اب تک عقل سے سمجھا تھا وہ اب مشاہد ہے۔ اور جسے صیغۂ غائب سے ہمیشہ یاد کیا تھا آج خوش نصیبی نے اسے حاضر کے اسلوب سے مخاطب کرنے کی سعادت عنایت کی اس لئے کہنا پڑے گا کہ سورۂ فاتحہ کا آغاز ایک عارف کے ابتدائی احوال تھے جس بیچارہ کا کام ذکر حبیب، فکر محبوب، صفات دلبر میں غور و فکر اور منعم کے انعامات کی عظمتوں و رفعتوں پر غور و خوض ہوتا آگے قدم بڑھاتا ہے تو مخلوقات کو دیکھ کر ذات باری کی عظمتوں کو تسلیم کرتا ہے اور عظیم بادشاہت اس کے لئے مخصوص مانتا ہے پھر اس سے آگے قدم بڑھتا ہے تو سالک خود کو جلوۂ محبوب میں گم کر دیتا ہے اب وہ محبوب حقیقی کو اپنے روبرو پاتا ہے۔ عاشقانہ راز و نیاز کے موقعے ملتے ہیں۔ اور وصال کی لذتوں سے لطف اندوز ہوتا ہے یہ اس کا آخری وانتہائی مقام ہے (دعا) اے خدائے قدیر و قادر ہمیں بھی وصول کی چاشنی کا ذائقہ عطا فرما خود تک رسائی کی راہیں ہموار کر دے جن کا وصول فقط تجھ سے متعلق شنیدہ روایات ہیں۔ ہم ان میں سے نہیں ہونا چاہتے۔ بلکہ ان میں سے ہونا چاہتے ہیں جو تیرے جلوۂ صد رنگ کے اتھاہ سمندر میں اترے ہوئے ہیں۔

تشریح :۔ ایاک نعبد و ایاک نستعین۔ الخ مفسرؒ ایاک کے کاف خطاب پر بحث شروع کر رہے ہیں اس کی نحوی تحقیق بعد میں آئے گی عبادت و استعانت کا مطلب سمجھایا جائے گا اور یہ بھی گفتگو ہوگی کہ اِیَّاکَ کو نَعْبُدُ وغیرہ پر کیوں مقدم کر دیا گیا۔ کاف خطاب پر قاضی صاحبؒ کی گفتگو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھئے کہ معانی میں ایک نکتۂ مصححہ ہوتا ہے جس کا مطلب ہے وہ بنیاد جس کی بنا پر خطاب صحیح ہوا۔ اور ایک نکتۂ مرجحہ للخطاب ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مختلف انداز کلام کے موجود تھے۔ متکلم نے ان میں سے ایک اسلوب اختیار کیا اس اسلوب کے اختیار کی وجہ ترجیح کیا ہے ؟۔

یہ سمجھنے کے بعد آپ نے دیکھا کہ سورۂ فاتحہ کے اوائل میں انداز کلام غائبانہ چلا آتا تھا اِیَّاکَ نَعْبُدُ سے وَنَعْبُدُ اس میں تبدیلی ہوئی ماقبل میں اوصاف خدا تعالیٰ کے واضح اسماء کے ساتھ زیر بحث آئے اور یہ آپ جانتے ہونگے کہ اسماء ظاہرہ ضمیر غائب کے درجہ میں ہوتے ہیں اس لئے ہم نے کہا کہ سابق کی روش غائبانہ تھی اور اِیَّاکَ نَعْبُدُ سے

اس میں انقلاب پیدا ہوا ہے قاضی صاحب اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ خدا تعالیٰ نے اپنے متعلق اعلان کیا تھا کہ صرف وہی مستحق حمد ہیں استحقاق کو ثابت کرنے کے لئے انہوں نے کچھ اپنی صفات کا ذکر کیا یہ صفات بجائے خود اتنی بلند اور نفیس کہ جو ذاتِ خدا کے علاوہ کسی اور پر چسپاں ہی نہیں ہو سکتیں ۔ اس لئے ان صفات کے تذکرے نے فی الجملہ ذاتِ حق کو متشخص کر دیا۔ اور یہ تشخص بھی علم کے ذریعہ سے حاصل ہوا۔ جو تشخیصات علم سے ہوتی ہیں۔ وہ اپنی قوت میں مشاہدات سے کم نہیں ہوتیں۔ تو گویا کہ اب خدا تعالیٰ روبرو ہیں۔ اور بندہ اپنی نیازمندیوں کو ان کے حظیرۃ القدس میں براہ راست پیش کر رہا ہے اس پر اس وقت عبدیت کا غلبہ ہے خدا کے علاوہ کسی اور کو معبود نہیں مانتا۔ نفع ونقصان کا مالک اسی کو سمجھتا ہے حاجت روائی اور مشکل کشائی بجز اس کے اور کسی سے ممکن نہیں سمجھتا اس لئے واضح اعلان کرتا ہے کہ عبادت بھی آپ ہی کی کی جائے گی اور ہر امر میں مدد بھی آپ ہی سے طلب کی جائے گی ۔

فیکون ادل علی الاختصاص الخ ۔ نفس اختصاص تو غیبوبت سے بھی حاصل ہو رہا تھا۔ اگر ایاہ نعبد وایاہ نستعین کہا جاتا تو بات جب بھی بن جاتی چونکہ مفعول مقدم ہے (ایاہ) اور تقدیم ما حقہ التاخیر خود اختصاص لئے ہوئے ہوتی ہے مگر بجائے غائب کے حاضر کا صیغہ استعمال کرنے کے نتیجہ میں زیادتی اختصاص کا فائدہ حاصل ہوا۔

اور یہ اس طرح کہ کاف خطاب یہاں اپنے اصل معنیٰ پر نہیں ہے بلکہ اوصاف کے ذریعہ سے جو امتیاز حاصل ہوا ہے اسے خطاب کا درجہ دے دیا گیا۔ الحاصل کاف خطاب میں امتیاز بالاوصاف کی حقیقت موجود ہے اور عبادت کاف خطاب پر مرتب ہے تو ترتب عبادت علی الخطاب گویا کہ امتیاز بالاوصاف پر مرتب ہے ۔ اور جب عبادت کو امتیاز اوصاف پر ثابت کیا گیا تو اوصاف سے حاصل شدہ امتیاز علت ہوا عبادت کے لئے اور یہ علت بجز ذاتِ خدا کے اور کہیں پائی نہیں جاتی ۔ لہٰذا خدا تعالیٰ ہی معبود ہوگا۔ اس کے علاوہ کوئی معبود نہ ہو سکے گا ۔

والترقی من البرھان الی العیان :۔ اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے برھان اور عیان سمجھ لیجئے۔ کسی دعوے پر جو دلائل جمع کئے جاتے ہیں انہیں برھان کہا جاتا ہے ۔ چشم دید چیز یا آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیز ۔ مشاھدہ و عیان ۔ کہلاتا ہے ۔

خدا تعالیٰ نے سورۂ فاتحہ میں سب سے پہلے اپنا علَم ذاتی (اللہ) ذکر کیا پھر اوصاف کا تذکرہ شروع ہوا (رحمان ورحیم الخ) تمام صفات موصوف پر دلالت کرتی ہیں تو صفاتِ باری تعالیٰ وجود باری تعالیٰ پر دال ہوں گی اس لئے مالک یوم الدین تک خدا تعالیٰ کے وجود پر دلائل کا مجموعہ تیار ہو گیا۔ یہ ہے برھان ۔ اس سے عارف کا قدم عیان یعنی مشاہدہ کی طرف اس طرح بڑھتا ہے کہ اسنے ایاہ نعبد نہیں کہا بلکہ ایاک نعبد کہا ہے۔ اس انداز سے معلوم ہوا کہ سالک کے قدم برھان سے عیان کی جانب رواں ہیں مزید یہ بھی محفوظ رکھئے کہ عبارتِ مصنف رح میں الترقی کو اگر فیکون پر معطوف کر دیا جائے تو الترقی سے ایک نئے نکتہ کی یافت ہوگی اور اگر فیکون کے بجائے اختصاص پر عطف کیا جائے تو پھر گویا نیا نکتہ بالاستقلال مفہوم نہیں ہوتا بلکہ دو نکتوں کا مجموعہ ایک نکتہ ہوگا

اس صورت میں (اختصاص کی طرف عطف کرنے پر) ایک اشکال بھی کھڑا ہو جائیگا۔ اور وہ یہ کہ جب اختصاص پر عطف ہوا۔ تو مطلب یہ ہوگا، تاکہ خطاب زیادہ دلالت کرے اختصاص پر اور زیادہ دلالت کرے۔ ترقی من البرہان الی العیان پر جس کا حاصل یہ ہوا کہ نفس دلالت تو غائب کے صیغے سے بھی ہو جاتی۔ مگر زیادتی دلالت صیغۂ خطاب سے حاصل ہوئی۔ حالانکہ غائب کی صورت میں برہان سے عیان کی جانب ترقی قطعاً مفہوم نہیں۔ اگرچہ اس اشکال کا حل کیا جا سکتا ہے اور وہ یہ کہ "ادل" اسم تفضیل کا صیغہ معنیٰ میں دال اسم فاعل کے ہے جس کے معنی یہ ہونگے کہ۔ صرف دلالت ترقی من البرہان الی العیان پر ہے۔ زیادہ وغیرہ نہیں۔

والانتقال من الغيبة :۔ نحوی اعتبار سے یہ عطف تفسیری ہے۔ بعض شارحین کے خیال میں ترقی من البرھان الخ اور انتقال من الغیبۃ الخ دونوں کا مفہوم ایک ہے جب کہ بعض شارحین دونوں کے مابین فرق کے قائل ہیں۔ ان کی رائے میں جو اوصاف خدا تعالیٰ کے ذکر ہوئے۔ اگر وہ دلائل موجود فی الانفس وفی الآفاق پر ہیں۔ تو یہ خطاب برہان سے عیان کی جانب ترقی کا افادہ کرے گا۔ اور اگر ان اوصاف کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ خدا تعالیٰ کو غیب سے ممتاز اور جدا کرنے والے ہیں تو پھر خطاب نے غیبت سے شہود تک پہونچایا۔ اسی لئے مصنفؒ نے لکھا ہے کہ جو چیز اب تک درجۂ معلوم میں تھی وہ اب مشاہد بھی ہوگئی۔ غیبت کے پردوں سے نکل کر شہود وحضور کے منظر پر جلوہ آرا رہے۔

یتی الکلام :۔ جملہ مستانفہ بھی ہو سکتا ہے اور جملہ مستقلہ بھی۔ بصورت مستانفہ ایک اشکال کا حل ہے اور جملہ مستقلہ کی صورت میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ سابق کی گفتگو تو علماء ظاہر کے لئے تھی۔ اب گفتگو علماء باطن سے ہے۔ عارف جو عرفان رب کی راہ میں سفر شروع کرتا ہے تو اس کی ایک منزل ابتدائی ہوتی ہے۔ اور دوسری منزل انتہائی۔ لیکن خود عارف کے ساتھ اس سفر میں دو اور رفیق ہیں۔ ایک سالک، ایک واصل، جو اپنے ظاہر کو برے کاموں سے پاک وصاف کرے اور باطن میں بھی بدترین اخلاق سے محفوظ رہنے کی کوشش کرے یہی ـــ سالک ہے یا ابتدا ہی سے ماموارت پر عمل کرتا ہے اور منہیات سے بچتا ہے۔ شریعت پر مسلسل عمل کے نتیجہ میں۔ جمیل اخلاق کا یہ پیکر بن جاتا ہے۔ عارف کو آپ سمجھ ہی چکے کہ معرفت رب کی راہ میں گامزنی کرنے والا۔ واصل جسے مشاہدہ کی دولت نصیب ہوگئی ہے۔

مشاہدہ کا مطلب یہ ہے کہ مخلوق سے اعراض۔ اور ذات خالق میں محویت تمام۔ عارف جس منزل کو اپنی آخری منزل سمجھتا ہے وہ واصل کے لئے پہلا مرحلہ ہے۔ خود وصول ایک غیر محدود صحرا ہے۔ معرفت میں مخلوق کو چھوڑ کر خدا کی طرف توجہ ہوتی ہے۔ یہاں ذریعۂ سفر مخلوق ہے اور مخلوقات متناہی ہیں۔ اس لئے یہ معرفت بھی محدود ہوگی۔ اور وصول خدا تعالیٰ کے اسماء وصفات اور اس کے مشاہدے میں محویت کا نام ہے اور خدا تعالیٰ کی صفات وغیرہ لامتناہی ہیں۔ اس لئے وصول بھی غیر متناہی ہوگا۔ اردو کا ایک شاعر کہتا ہے ؎

کبھی خوش بھی کیا ہے جی کسی رند شرابی کا
بھڑا دے منہ سے منہ ساقی ہمارا اور گلابی کا

جب دنیاوی شراب کے لئے شراب نوش بلانوش بن جاتا ہے تو محبوب حقیقی کی محبت کی شراب اور اس کی طلب کس عالم کی ہوگی اسے کون بتا سکتا ہے کون بیان کر سکتا ہے۔ حالانکہ شراب معرفت کا درد تہ جام بھی اگر نصیب ہو تو انسانی سعادتوں کی معراج ہے ؎

کہتے ہوئے ساقی سے حیا آتی ہے ورنہ ہے یوں کہ مجھے دُردِ تہہِ جام بہت ہے

ترقی برھان سے عیان تک اہل باطن کو یوں نصیب ہوگی کہ وہ اوصاف جو خدا تعالیٰ نے اپنے ذکر کئے ہیں۔ وہ عارف کا قدم اول در سفر ہے۔ عارف، عبادت، ریاضت، مجاہدہ، ذکر، فکر، تذکیر نعمت اور صفات کے نشانات سے موصوف کی عظمت شان کی ذہنی شکل بناتا ہے۔ اور پھر اس کی مطلق العنان حکمرانی پر دلائل قائم کرتے ہوئے بادشاہ علی الاطلاق کی ذات کی جانب اپنی توجہات مرکوز کر دیتا ہے۔ اسی عارف کی منزل مشاہدہ ہے۔ کہ محبوب حقیقی روبرو ہو۔ اور اس تک دلائل کے رسائی کی منزلیں ختم ہو چکی ہوں بلکہ ؎

من تو شدم تو من شدی من تن شدم تو جان شدی
تاکس نگوید بعد ازیں ، من دیگرم تو دیگری

کا منظر تازہ ہو۔ یہی وہ منزل ہے جس پر پہونچ کر قیس نے۔ انا لیلیٰ کا نعرہ لگایا تھا۔ یہی وہ دشت خونخوار ہے جس میں داخل ہو کر منصور نے انا الحق کا آوازہ بلند کیا تھا حالانکہ منصور کو یاد رکھنا چاہئے تھا کہ ؎

اے نوا سنج انا الحق تیرا دعویٰ حق ہے
لیک دستور نہیں قطرہ کو دریا کہنا

اسی کو قاضی صاحبؒ برھان سے عیان کی جانب ترقی قرار دے رہے ہیں۔

ومن عادة العرب التفنن في الكلام والعدول من اسلوب الى آخر تطرية له وتنشيطاً للسامع فيعدل من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم وقوله "والله الذي ارسل الرياح فتثير سحاباً فسقناه" وقول امرء القيس ؎

تطاول ليلك بالاثمد ونام الخلي ولم ترقد
وبات وباتت له ليلة كليلة ذي العائر الارمد
وذالك من نبأٍ جاءني وخبرته عن ابي الاسود

ترجمہ :۔ (نیز اس طرز کے بدلنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ) عربوں کی عادت ہے کہ وہ مسلسل ایک طرز پر کلام

نہیں کرتے بلکہ اسلوب بھی بدلتے رہتے ہیں لہجے کی بھی تبدیلی کرتے ہیں اور انداز کلام بھی بدل دیتے ہیں انکا خیال ہے کہ ایک انداز پر کلام نہ کرنا سامعین کے لئے نشاط انگیز ہے۔ اور اس سے کلام میں ایک نیا پن پیدا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ خطاب سے بجانب غیبت، غیبت سے بجانب تکلم اور اس کے برعکس کلام عرب میں عدول پایا جاتا ہے۔ خدا تعالیٰ کا ارشاد حتیٰ اذا کنتم الخ مزید ارشاد واللہ الذی ارسل الخ اسی کے نظائر ہیں امراء القیس شاعر عرب کہتا ہے تطاول لیلك الخ۔ یہ بھی اس تفنن کی مثال ہے۔

تشریح ۔ اہل معانی کے یہاں تبدیلیٔ اسلوب کا جو نکتہ عام طور پر بیان کیا جاتا ہے یعنی التفات۔ قاضی صاحبؒ اب اس کا بیان کر رہے ہیں، کیونکہ یہ مسئلہ فن معانی کا ہے اور خاص اس مسئلۂ التفات پر علامہ سکاکی اور باقی علماء معانی کا اختلاف ہے اسی لئے اسے بھی ذہن نشین کر لیجئے تاکہ آنے والی تفصیل آپ کے لئے دشوار نہ ہو۔

جمہور کے یہاں التفات کا مطلب یہ ہے کہ کلام کرنے کے تین طریقے ہیں۔ غیبت، خطاب، تکلم ان تینوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے کلام کا آغاز کیا۔ اور پھر اسے چھوڑ کر دوسرا اسلوب اختیار کیا۔ جمہور کے یہاں یہ التفات ہے۔
جب کہ سکاکی کے یہاں گذشتہ اور آئندہ طریقہ میں تبدیلی ضروری نہیں بلکہ اگر انداز کلام خطاب کا مقتضی تھا۔ لیکن اس تقاضہ کے خلاف خطاب کر لیا گیا تو سکاکی کے یہاں التفات ہو گیا۔ اس نقطۂ نظر کے تحت التفات بہت عام ہو گیا۔
اس اختلاف کو سننے کے بعد یہ تو آپ کو معلوم ہے کہ التفات کی چھ قسمیں بنیں گی۔

(۱) غیبت سے خطاب (۲) غیبت سے تکلم (۳) خطاب سے غیبت (۴) خطاب سے تکلم۔
(۵) تکلم سے غیبت (۶) تکلم سے خطاب

اسے سننے کے بعد یہ بھی سنئے کہ ہر قوم اور ہر ملک کے باشندوں کی کچھ خاص عادتیں ہوتی ہیں۔ یہ عادتیں صرف ان کے بود و باش میں ہی نمایاں نہیں۔ بلکہ ان کے اثرات زبان پر بھی ہوتے ہیں۔ مثلاً بعض قومیں جمود پسند ہیں۔ صدیوں سے ان کے یہاں پوشاک کا ایک خاص انداز ہے۔ رہائش کا ایک خاص طریقہ ہے تو انہوں نے اپنی زبان میں کسی تغیر کو داخل ہونے نہیں دیا۔ جب کہ بعض قومیں جدت طراز، تغیر پسند واقع ہوتی ہیں۔ ان کے لباس بھی بدلتے رہتے ہیں۔ ان کے بود و باش کے طور و طریق میں بھی تبدیلیاں آتی رہتی ہیں۔ اس طرح کی قومیں اپنی زبان میں بھی بہت تغیرات کرتی ہیں۔

عربی زبان میں آئے دن کی تبدیلیاں و تغیرات خود عربوں کے تغیر پسند افتاد طبع کا نمونہ ہیں اس طرح کی قومیں کسی ایک ڈھب پر جمتی نہیں بلکہ اسلوب کی تبدیلیاں انہیں مرغوب ہوتی ہیں جیسا کہ عام انسانوں کو غذاؤں کی تبدیلیاں مطلوب ہوتی ہیں۔ قرآن مجید اسلوب عرب ہی پر نازل ہوا ہے اس نے بھی عربوں کے اس مزاج و ذوق کی رعایت باقی رکھی۔ عربوں کا خیال ہے کہ کلام کے طرز میں تبدیلی سے خود کلام میں نیا پن آجاتا ہے۔ اور سننے والا بجائے اکتانے کے سننے کے مزہ دم رہتا ہے۔

قاضی صاحبؒ نے اس موقعہ پر تطریہ کا لفظ استعمال کیا۔ جب دھوبی کپڑے کو دھو کر اس پر برس کر دیتا ہے اور اسے نیا بلکہ نئے سے بھی اچھا کر دے تو عرب اس کے لئے طری القصار الثوب استعمال کرتے ہیں۔ اس کے معنی بناؤ سنگھار کے بھی ہیں۔ متنبی نے اپنے ایک شعر میں کہا ہے ؎

حسن الحضارة مجلوب بتطرية   وفی البداوة حسن غیر مجلوب

یعنی شہر میں آرائش حسن کی جاتی ہے۔ اور اس طرح مصنوعی کشش پیدا کی جاتی ہے جبکہ دیہاتی حسن کسی خارجی بناؤ سنگھار کا محتاج نہیں ہوتا۔ اس شعر میں تطریہ آرائش کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔

تعدل من الخطاب الی الغیبة :-

یہاں سے التفات کی اقسام کا بیان ہے چھ کی چھ اقسام چند لفظوں میں بیان کر دی گئیں۔ اگرچہ مثالیں صرف تین کی دی جا رہی ہیں۔

تو التفات کبھی خطاب سے غیبت کی طرف اور گاہے غیبت سے بجانب تکلم۔ یہ دو قسمیں ہوئیں۔ ان سے چار قسمیں انکا عکس کرنے سے سمجھ میں آجائیں گی۔

خطاب سے غیبت کی طرف کی مثال :- حتی اذا کنتم فی الفلك وجرین بهم ہے یہاں کنتم سے اولاً خطاب ہوا۔ اور پھر بہم فرما کر غیبت کا طرز اختیار فرمایا حالانکہ ہونا چاہئے تھا بکم بجائے بہم کے۔

اور مثال غیبت سے تکلم کی جانب :- یہ آیت ربانی ہے۔ هو الذی ارسل الریاح فتثیر سحاباً فسقناہ۔ اولاً ارسل صیغۂ غائب استعمال کیا۔ اور بعد میں سقناہ صیغۂ تکلم استعمال کرتے ہوئے اسلوب کلام بدل ڈالا۔

پہلی آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ جب تم جہازوں اور کشتیوں میں ہوتے ہو۔ اور وہ تم کو لے کر چلیں۔ اور دوسری آیت کا ترجمہ :- یہ خدا ہی ہے جنہوں نے ہواؤں کو چلایا۔ وہ ہوائیں بادلوں کو اِدھر سے اُدھر اکٹھا کرتی ہیں۔ اور پھر ہم ان بادلوں کو برسنے کے لئے بنجر و خشک زمینوں کی طرف لے چلتے ہیں۔

متکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثال :- امرئ القیس کا یہ شعر ہے ؎

تطاول لیلك بالاثمد   ونام الخلی ولم ترقد

وبات وباتت له لیلة   کلیلة ذی العائر الارمد

وذالك من نبأ جاءنی   وخبرته عن ابی الاسود

اشعار کو سمجھئے :- پہلے تو ترجمہ لیجئے۔

شاعر خود کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ مقام اثمد میں تیری رات کتنی لمبی ہو گئی۔ تو تو سو نہیں سکا۔ لیکن جو غم سے

خالی تھے وہ بے خبر سو گئے۔ شب تو کہنے کو گذر گئی۔ مگر ان بے چینی وبے قراری کے ساتھ جیساکہ آشوب چشم میں مبتلا انسان کی گذرتی ہے ۔اور رات بھر کی یہ بیچینیاں اور ان کے نتیجہ میں یہ مسلسل بیداری اس المناک خبر کی وجہ سے تھی جو مجھ کو ابوالاسود کی موت کی سنائی گئی ۔

اثمد :۔ ایک جگہ کا نام ہے ۔کسرۂ ہمزہ کے ساتھ اور فتحہ دونوں طرح پر مستعمل ہے : اگر بکسر الہمزہ ہو۔ تو اثمد ایک خاص پتھر جو سرمہ بنانے کے لئے کار آمد ہوتا ہے اور بفتح الہمزہ کی صورت میں ایک جگہ کا نام۔

الخلی :۔ صفت مشبہ کا صیغہ بمعنی خالی عن الغموم والھموم

عائر :۔ وہ رطوبت جو آشوب چشم میں آنکھ سے بہتی ہے ۔

ارمد :۔ مبتلائے آشوب چشم

نباء :۔ بڑی خبر۔ تکلیف دہ ہو یا مسرت انگیز

امرأ القیس عرب جاہلیت کا نمایاں ترین شاعر ہے اپنے چچا کی لڑکی عنیزہ نامی پر عاشق تھا۔ المَلِكُ الضِّلِّيل اس کا لقب ہے اس کا مشہور قصیدہ جس کا پہلا مصرعہ ہے
"قفا نبكِ من ذكرى حبيب ومنزل" ہے ان سات معلقات میں ممتاز تر ہے جو خانۂ کعبہ میں آویزاں کئے گئے ۔اور جن کا جواب عرب شاعر ہی پیش نہ کر سکی۔ یہ اشعار جو قاضی صاحب نے یہاں پیش کئے ہیں ان کا پس منظر یہ ہے۔کہ

امرئ القیس سفر میں مقام اثمد سے گذر رہا تھا۔کہ وہیں اس کو اپنے باپ کی موت کی اطلاع پہونچی۔ اس خبر کے نتیجہ میں وہ تمام رات بے چین رہا۔ اور بیداری میں کروٹیں بدلتا رہا۔ رفقاء سفر قریب میں اس کے پڑے پڑے سو گئے کما قیل فی الاردویۃ ؎ تمام رات اسی حسرت میں گذری ۔ ہمیں بھی نیند آتی ہم بھی سوتے ۔

ولنعم ما قیل :۔

نہ تم آئے نہ نیند آئی ، نہ چین آیا نہ موت آئی ۔۔۔ پڑا تڑپا کیا شب بھر، مریض شام تنہائی

رات تو گذرنے کو گذر گئی اس لئے کہ شب و روز تو گذر ہی جاتے ہیں۔ مگر جس طرح مبتلائے آشوب چشم تڑپ تڑپ کر رات گذارتا ہے امرئ القیس کی رات بھی اسی سوز و تڑپ میں گذری ۔

جمہور ان اشعار میں دو التفات مانتے ہیں ۔ایک تو خطاب سے غیبت کی جانب چونکہ شاعر نے (لیلک) کہہ کر خود کو خطاب کیا ہے اور پھر اپنے ہی لئے 'بات' سے غائب کی تعبیر اختیار کی ۔ دوسرا اس میں التفات ۔غیبت سے بجانب تکلم ہے چونکہ "بات" غائب کا صیغہ ہے اور اس کے بعد شاعر "جاءنی" سے تکلم کا اسلوب اختیار کر رہا ہے ۔

سکاکی وجمہور کا التفات میں اختلاف سابق میں آپ کو بتایا جا چکا ہے اس کی تفصیل تازہ کیجئے تو آپ دیکھیں گے

کہ لیلائ میں کوئی التفات جمہور کے خیال کے مطابق نہیں۔کیونکہ تعبیر کے جو تین طریقے تھے یعنی خطاب، غیبت و تکلم بات سے پہلے شاعر نے ان تینوں میں سے کوئی طریقہ اختیار نہیں کیا۔اور جمہور کے یہاں التفات میں یہ ضروری ہے کہ ایک طریقہ استعمال کرنے کے بعد دوسرے کی جانب انتقال کیا ہو۔

لیکن سکاکی کے مطابق بات میں التفات ہوگیا۔سکاکی کہتے ہیں کہ شاعر کو کہنا چاہئے تھا تطاول لیلی مگر کہہ دیا ہے تطاول لیلائ۔یہ انداز ظاہر سے ہٹ کر ہوا۔اس لئے سکاکی کے خیال میں یہاں التفات ہے۔

غالباً قاضی صاحب سکاکی کے مذہب کو بمقابلہ جمہور کے راجح سمجھ رہے ہیں۔چونکہ انہوں نے یہ اشعار پیش کئے اور ان میں التفات ایک صورت میں تو صرف سکاکی کے یہاں پایا جاتا ہے۔جمہور کے خیال میں اگرچہ دو التفات بیک وقت ان اشعار میں موجود ہیں۔لیکن یہ تو خود قرآن کی دو پیش کردہ آیتوں میں نمایاں کردیئے گئے تھے۔اور قرآن کی ان دو آیتوں کو پیش کرنے کے بعد ان اشعار کو پیش کرنے کی ضرورت نہ تھی۔اس لئے سمجھا جا سکتا ہے کہ سکاکی کے خیال کی تائید میں قاضی صاحب نے ان اشعار کا تذکرہ کیا ہے۔

وإيا ضمير منصوب منفصل وما يلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها من الأعراب كالتاء في أنت والكاف في أرأيتك۔ وقال الخليل إيا مضافة إليها واحتج بما حكاه عن بعض العرب إذا بلغ الرجل "الستين فإياه وإيا الشواب" وهو شاذ لا يعتمد عليه وقيل هي الضمائر وإيا عمدة فإنها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بها مفردة فضم إليها إيا لتستقل به وقيل الضمير هو المجموع وقرئ أياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها هاءً۔

ترجمہ:۔ ایاکَ میں "ایا" ضمیر منفصل ہے اس کے آخر میں کبھی کاف آتا ہے جیسا کہ ایاکَ یا ھاء آتی ہے جیسے ایاہ کبھی یاء کا اضافہ ہوتا ہے جیسے ایایَ یہ اضافے حروف ثلثہ کے جو بعد میں ہو رہے ہیں۔یہ حروف ہیں۔اور ان کا مقصد متکلم، غائب اور حاضر کی تعیین و تشخیص ہوتی ہے۔نیز ان حروف ثلثہ الزائدکا کوئی اعراب بھی نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اَنْتَ میں موجود آخر میں تاء کا کوئی محل اعراب نہیں یا اَرَأیتکَ میں کاف کا کوئی محل اعراب نہیں۔بہرحال اس قول کا حاصل اصل ایا ہے اور باقی اضافے۔ لیکن خلیل نحوی کا خیال ہے کہ ایا پر ان حروف کا اضافہ نہیں بلکہ ایا ان حروف کی طرف مضاف ہے دلیل عربوں کا یہ مشہور مقولہ ہے۔

"اذا بلغ الرجل الستین فایاہ وایا الشواب" کہ جب انسان ساٹھ سالہ ہو جائے تو نوجوان عورتوں

کی ہمبستری سے محفوظ رہے۔ اور ان کو خود سے بچالے۔

قاضی صاحب کہتے ہیں کہ خلیل نحوی نے اپنے مدعا کے لئے جو ایک مثال پیش کی ہے وہ شاذ ہے جس سے کسی دستورِ عام کو شکست وریخت نہیں کیا جاسکتا۔ بعض نحاۃ کی رائے یہ ہے کہ یہ حروفِ ثلثہ جو ایّا کے ساتھ لگائے گئے۔ ضمائر کے ملحقات ہیں۔ اور خود "ایّا" ان کے لئے سہارا بنا ہوا ہے۔ یہ اس لئے کہ جب یہ ضمائر اپنے عوامل سے علیحدہ ہوگئیں یا کردی گئیں تو ان کو منفرداً استعمال کرنا دشوار تر ہوگیا۔ حالانکہ استعمال ضروری تھا اس لئے اس کی ترکیب یہ کی گئی کہ ایّا کو ان کے ساتھ جوڑ دیا گیا تاکہ مستقل استعمال کی صورت نکل آئے اور بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ ایّا اور اس پر اضافہ دونوں مل کر ضمیر بنے ہیں۔ بعض نے ایّاک بفتح الہمزہ کو ھیّاکَ پڑھا ہے یہ اس طرح کہ ہمزہ کو ھا سے بدل دیا گیا۔

تشریح :۔ وایّا ضمیر منفصل :۔

یہ ایّاکَ کی نحوی ترکیب سے متعلق گفتگو ہے سب سے پہلے آپ اسے ملحوظ رکھئے کہ امام النحو سیبویہ و خلیل نحوی و مبّرد رئیس النحاۃ ان کا خیال بلکہ اتفاق ہے کہ "ایّا" ضمیر ہے گویا کہ ضمیر ہونے پر "ایّا" کے سب متفق ہیں۔ اختلاف شروع ہوا ہے کاف، "ھا"، اور "یا" اضافہ کردہ حروف ہیں۔ باقی سب نحاۃ تو ان زوائد کو حروف مانتے ہیں۔ لیکن خلیل انھیں اسمار قرار دیتے ہیں۔ اور ان کا خیال ہے کہ ایّا مضاف اور یہ زوائد مضاف الیہ ہیں۔ اگر ان پر عامل کوئی جار ہوگا تو یہ مجرور ہونگے۔ جیساکہ عرض کیا گیا کہ خلیل کا یہ خیال منفرد ہے۔ باقی سب ان کو زوائد حروف مانتے ہیں۔ اور وہ ان زوائد کے لئے کوئی اعراب محلاً نہیں مانتے جیساکہ "انت" میں "تا" اور "ارایتکَ" میں "کاف" حروف ہیں اور ان کا کوئی محل اعراب نہیں۔

خلیل جس نے بجائے حروف کے ان کو اسمار قرار دیا ہے اپنی تحقیق پر ایک قولِ عرب پیش کر رہے ہیں۔ اذا بلغ الرجل الخ وہ کہتے ہیں کہ ایّا کی اضافت شواب کی طرف کی گئی تو جس طرح اس مقولہ میں ایّا مضاف ہے ایسے ہی ایّاہ وایّاک وغیرہ میں بھی مضاف ہوگا۔

قاضی صاحب نے اس مقولہ کو شاذ قرار دیا ہے۔ اور وجہ شذوذ علاوہ اور وجوہ کے یہ بھی ہے کہ اس مقولہ میں ضمیر کو اسم ظاہر (شواب) کی طرف مضاف کر دیا گیا۔ حالانکہ ضمیر مضاف نہیں ہوتی۔ مثال کا پس منظر یہ ہے کہ۔

اول تو بوڑھے آدمی کو جماع سے پرہیز ہی کرنا چاہئے۔ خصوصاً نوجوان لڑکیوں سے چونکہ طبعی طور پر قوی ضعیف کو متاثر کرتا ہے تو جوان لڑکی اپنے قوتِ شباب کی بنا پر بوڑھے میں رہی سہی طاقت کو بھی جذب کرے گی۔ اور ساٹھ سال کی عمر عموماً بڑھاپے کی عمر ہے۔ دو قول اب تک سامنے گذر چکے۔ ایک جمہور کا ایک خلیل کا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ باء، ھاء کاف یعنی اضافہ کردہ حروف خود یہ ضمائر ہیں۔ ایّا ضمیر نہیں ہے۔ بلکہ وہ ان کے لئے سہارا بنا ہوا ہے درحقیقت ایّای میں موجود یا ضمیر ضربنی کا مفعول ہے اور ایّاکَ میں کاف ضربکَ کا اور ایّاہ کی ہاء ضربہ کا فعل نے ان کو اپنے سے جدا کر دیا یہ متصل ضمائر ہونے کی بناء

پر تنہا استعمال نہیں ہو سکتے۔ نحاۃ نے ان پر رحم کرتے ہوئے ایّا کو ان کے ساتھ جوڑ دیا تاکہ ان میں استعمال کی صلاحیت پیدا ہو جائے پس اصلاً تو حروف زائد ضمیر ہوئے اور لفظ ایّا ایک سہارا کے درجے میں ہے، حالانکہ یہ تحقیق بڑی بے بنیاد معلوم ہوتی ہے لکڑی سے آدمی سہارا لیتا ہے مگر آپ دیکھتے ہیں کہ لکڑی کی بٹالیا اصل آدمی ہے ہمیشہ سہارا اصل شے کے مقابلہ میں ہلکا ہوتا ہے جب کہ اس تیسرے قول میں جو چیز بطور سہارا دکھائی گئی یعنی ایّا وہ اصل سے زائد ہو رہی ہے۔ آپ خود دیکھئے مثلاً "ہ" لکھی جائے تو کاغذ پر ذرہ برابر جگہ لے گی اور "ایّا" لکھئے تو یہ کاغذ کا اچھا خاصا رقبہ لیتا ہے مزید یہ کہ یہ تینوں ایک ایک حرف ہیں۔ ھاء، یاء، کاف اور ایّا تین حروف کا مجموعہ ہے (ا۔ی۔ا) غرض کہ جس طرح بھی آپ دیکھیں گے ایّا بڑھ رہا ہے اور زوائد گھٹ رہے ہیں۔ تو شئے اعتمادی تو بڑھ گئی۔ حالانکہ اسے بڑھنا نہیں چاہئے تھا۔

ایک اور قول ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ دونوں مل کر مجموعہ ضمیر بنے ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق "ایاکَ" مرکب نہیں بلکہ مفرد اسم واحد ہے۔ ایّاکَ میں ایک اور قرأت یہ بھی ہے کہ ہمزہ کو ھا سے بدل کر بجائے ایّاکَ کے ھیّاکَ پڑھا جائے۔

یہ کل چار اقوال ہیں۔ قاضی صاحبؒ کی اس طویل بحث کو اب خلاصہ کے طور پر یوں لے لیجئے ایّا تو خود ہی حصر و تخصیص کے لئے آتا ہے لیکن جب اسے نعبد فعل پر مفعول کی حیثیت سے مقدم کر دیا گیا تو یہ تخصیص اور بھی نمایاں ہو گئی۔ چونکہ جو چیزیں بعد میں آنی چاہئے تھیں۔ اگر ترتیب میں انہیں مقدم کر دیا جائے تو وہ حصر کا فائدہ دیتی ہیں۔ اب ترجمہ یہ ہو گا۔

کہ صرف تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور ایسی عبادت جس میں شائبہ شرک تک نہیں حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر میں ہے۔ "معناہ نعبدکَ ولا نعبد غیرکَ"۔

ایّاکَ سے پہلے دعا کی زمین بنائی گئی تھی۔ زمین ہموار ہو گئی۔ اب دعا و سوال کی تخم ریزی کی جا رہی ہے زمخشریؒ نے اپنی تفسیر کشاف میں اسلوب کی تبدیلی کو معانی کی ایک بہترین صنعت قرار دیا ہے اور پھر جاہلی شاعر امرؤ القیس کے ان تین اشعار کو استشہاداً پیش کیا ہے جنہیں قاضی صاحب سے آپ نے ابھی سن لیا۔

صوفیا نے لکھا ہے کہ قرآن مجید کا نچوڑ سورۂ فاتحہ ہے اور سورۂ فاتحہ کا لب لباب ایّاکَ نعبد و ایّاک نستعین ہے۔

ابن کثیر میں ہے۔ قال بعض السلف الفاتحہ سرّ القرآن و سرّ ھا ھذہ الکلمۃ (ایاکَ نعبد

والعبادۃ اقصیٰ غایۃ الخضوع والتذلل ومنہ طریق معبّدای
مذلل و ثوب ذو عبدۃ اذا کان فی غایۃ الصفاقۃ ولذالک لاتستعمل
الافی الخضوع للہ تعالیٰ والاستعانۃ طلب المعونۃ و ھی اماضروریۃ

اوغیرها والضروریة مالا یتأتی الفعل دونه کاقتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة یفعل بها فیها وعند تحصیلها یوصف الرجل بالاستطاعة ویصح ان یکلف بالفعل وغیرالضروریة تحصیل ما یتیسر به الفعل ویسهل کالراحلة فی السفر للقادر علی المشی او یقرب الفاعل الی الفعل ویحثه علیه وهذا القسم لا یتوقف علیه صحة التکلیف والمراد طلب المعونة فی المهمات کلها او فی اداء العبادات۔

ترجمہ :۔ جب خضوع اور تذلل ایسے درجہ پر پہونچ جائے کہ اس کے بعد اور کوئی درجہ متصور نہ ہو تو اسے عبادت کہتے ہیں سب سے حد چالو راستے کو بھی جس پر ہر وقت آمد و رفت ہو عربی میں طریق معبد کہتے ہیں۔ اگر کسی کپڑے کی بناوٹ سخت ہو اسے ثوبٌ ذو عبدةٍ کہا جاتا ہے عبادت کے مفہوم میں چونکہ آخری درجہ کا تذلل مقصود ہے اس لئے لفظِ عبادت صرف خدا کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ مدد طلب کرنے کا نام استعانت ہے بعض امدادیں ضروری ہوتی ہیں اور بعض غیر ضروری۔ ضروری مدد وہ ہے جس کے بغیر کوئی کام ہو سکے۔ جیسے فاعل کی قدرت، فاعل کو فعل کا علم، اور ان آلات و ذرائع کا مہیا ہونا جو فعل کے لئے مطلوب ہیں کسی کام کے لئے جب یہ ضروری مدد، اور وسائل مہیا ہو جائیں۔ تو پھر فعل کی استطاعت متحقق ہو جائے گی۔ اور ایسے آدمی کو مکلف بنانا صحیح ہوگا رہ گئی وہ امداد جو غیر ضروری ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فعل کرنے کی سہولت و آسانی نصیب ہو۔ مثلاً ایک شخص پیدل بھی چل سکتا تھا۔ لیکن آپ اس کے لئے سواری کا انتظام کر دیں۔ کبھی غیر ضروری مدد کا فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ فعل فاعل کے لئے قریب تر کر دیا جائے۔ (مثلاً کسی سے آپ لکھوانا چاہتے ہیں تو کاغذ اور قلم سب اس کو مہیا کر دیا یہ تحریر کے فعل سے فاعل کو قریب کرنا ہے) غیر ضروری مدد کے نتیجہ میں آپ کسی کو فعل کا مکلف نہیں بنا سکتے۔

تشریح :۔ والعبادة اقصیٰ الخ :۔ عبادت کے اور استعانت کے لغوی و شرعی معنیٰ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اربابِ لغت کی تحقیق کے مطابق عبادت صرف کسی کی بندگی و پرستش کا نام نہیں بلکہ خود کو معبود کے لئے مٹا دینا ہے۔ اور اس طرح اپنے آپ کو ذلیل کر دینا کہ پاسِ عزت تو درکنار اپنی عزت کا تصور تک باقی نہ رہے۔ چونکہ عبادت اس کے بغیر ممکن نہیں۔ اور ایسی عبادت صرف بندہ خدا کے لئے کر سکتا ہے۔ تو معبود سوائے خدا کے کوئی بن نہیں سکتا۔ اور عبادت بجز خدا کے اور کسی کی روا نہیں۔ عبادت کے مفہوم میں چونکہ ذلت کی آمیزش ہے۔ اسی لئے وہ راستہ جس پر آمد و رفت بے پناہ ہو طریق معبد کہلاتا ہے گویا کہ آنے جانے والوں کے پاؤں نے اسے روند ڈالا۔ ثوب ذو عبدة سخت بناوٹ والا کپڑا جسے ہر چھوٹی بڑی ضرورت میں آپ استعمال کریں اور اس طرح اسے ذلیل کریں۔

عبادت کی ایک اصطلاحی تعریف یہی ہے وہ یہ کہ وہ کام جسے خدا تعالیٰ نے عبادت کا درجہ دیدیا۔ اور مقصد یہ ہے کہ بندہ اسے کرکے اپنے بندہ ہونے کا ثبوت بہم پہونچائے۔ ظاہر کے ساتھ اس طرح کے کاموں کا تعلق ہو تو وہ عبادت ظاہری ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ، باطن سے ہو تو عقائد کہلائیں گے جیسے خدا کے ایک ہونے کا یقین۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و ختم نبوت کا یقین۔

بعض علماء نے اصطلاحًا عبادت کی تعریف یہ بھی کی ہے کہ عبادت نام ہے اس اختیاری کام کا جسے بندہ اپنے اختیار سے رضاء رب حاصل کرنے کے لئے کرتا ہے۔ اگرچہ وہ کام بظاہر اس کے لئے ناخوش گوار ہو۔ جیساکہ روزہ کہ اسے عام طور پر خوش گوار نہیں سمجھا جاتا۔ مگر روزے رکھتے ہیں اپنی نیت و ارادہ سے رکھتے ہیں۔ اور رکھنے والوں کا جذبہ خدا تعالیٰ کی خوشنودی اور رضاء کو حاصل کرنا ہے۔

اب استعانت پر توجہ کیجئے۔

والاستعانۃ الخ ـــــ مدد جو انسان چاہتا ہے اس کو ہم دو خانوں میں تقسیم کرسکتے ہیں۔ ضروری وغیر ضروری۔
آپ کو معلوم ہے کہ ایک تو علم کلام ہے۔ جس میں اصل گفتگو خدا تعالیٰ کی ذات وصفات، ایمانیات وعقائد وغیرہ سے ہوتی ہے اور ایک فقہ ہے جس کا مرکزی نقطۂ بحث وضوء، نماز، روزہ وغیرہ کے مسائل ہیں۔

ان دونوں فن میں استطاعت کا لفظ استعمال ہے۔ مگر دونوں کے یہاں تعریف مختلف ہے۔ علم کلام میں استطاعت کا مطلب صرف اتنا ہے کہ آلات واسباب صحیح ہوں۔ مثلاً قلم کام کررہا ہو۔ روشنائی اس میں موجود ہو۔ لکھنے کے لئے کاغذ موجود ہو شب کا وقت ہے تو روشنی موجود ہو وغیرہ۔ علم کلام والے ان آلات ووسائل کے بہم پہونچ جانے پر فیصلہ کردیں گے کہ فلاں آدمی لکھنے کی استطاعت رکھتا ہے۔ لیکن فقہ میں قدرت بمعنیٰ استطاعت کی دو قسمیں کردی گئیں۔ میسرہ، ممکنہ میسرہ کا مطلب یہ ہے کہ جس کے حصول کے بعد جس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ مامور کو اس کام کے کرنے کی سہولت میسر ہو۔ اور ممکنہ مامور بہ کی ادائیگی پر قدرت کا نام ہے۔ مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فن کلام میں استطاعت کی جو تعریف کی گئی یا فقہ میں قدرت ممکنہ کو جس انداز میں سمجھا یا گیا وہ قاضی بیضاویؒ کی معونت ضروریہ کی تعریف میں داخل ہے اور فقہ میں قدرت میسرہ کی جو تعریف ہے وہی قاضی صاحبؒ کے یہاں معونت غیر ضروریہ آکر بن جاتی ہے۔

مفردات میں امام راغب نے استطاعت پر لکھا ہے کہ:۔ اس شئے کا وجود جس سے فعل کا حصول ہو۔ اہل تحقیق۔ استطاعت کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ:۔ ان تمام اشیاء کا اجتماع جن کے ہوتے ہوئے انسان کام پر قادر ہو مثلاً۔

① کام کرنے کی نیت ② جس کام کو کرنا ہے اس کا تصور ③ وہ مادہ جس پر فعل اثر انداز ہو۔
④ اس آلہ کا حصول جس سے فعل انجام دے گا۔

اگر یہ چاروں چیزیں مل جائیں تو سمجھنا چاہئے کہ انسان کو کام کی قدرت حاصل ہوگئی۔ قاضی صاحبؒ نے امداد

کو دو خانوں میں تقسیم کر دیا۔ ضروری اور غیر ضروری۔ ضروری مدد کا مطلب وہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ جس کے بغیر کام نہ ہو سکتا ہو۔ اور غیر ضروری کہ کام اس مدد کے بغیر ہو جائے گا لیکن سہولت سے نہ ہوگا۔

اوپر ذکر کردہ چاروں ضروری چیزیں اگر موجود ہوں اور کام کرنے کی سہولت بھی ہو تو انسان فعل کا مکلف قرار دیدیا جائے گا۔ خدا تعالیٰ جب کسی بندے کو کسی چیز کا مکلف بناتے ہیں تو اس میں یہ سب چیزیں پہلے سے پیدا کر دی جاتی ہیں ولذا قال لا یکلف اللہ نفسًا الا وسعہا۔ بیمار سے بعض احکام شرعیہ کا سقوط، مسافر کو رعائتیں، بچوں کو احکام ہی کا پابند قرار نہ دینا، حائضہ و نفساء کو بعض طرح کی رخصتیں۔ یہ سب اسی قبیل کی چیزیں ہیں۔

فعل کے لئے ضروری چیزیں جمع کرنے کے بعد جو سہولتِ کار کے لئے کچھ چیزیں مہیا کی جاتی ہیں یا تو ان کا مقصد فعل کو فاعل سے قریب کرنا ہوتا ہے یا فاعل کو کام کے لئے آمادہ کرنا۔ مثلاً کوئی شخص کام سے جی چرا رہا ہے۔ اور ضروری چیز موجود نہ ہونے کا عذر تراش رہا ہے۔ اب آپ اس کے سامنے وہ سب چیزیں جمع کر دیں جو کام کے لئے مطلوب تھیں اس کے بعد عذر کا دروازہ بند ہو گیا۔ اردو کے مشہور شاعر غالب نے اپنے ایک شعر میں بیان کیا ہے کہ محبوب کے ہاتھوں قتل ہونا چاہتا ہوں۔ لیکن جب اس ارادہ سے اس کے یہاں پہونچتا ہوں تو وہ قتل میں کچھ عذر کر دیتے ہیں۔ آخری عذر یہ تھا کہ تمہیں مار تو دوں لیکن کفن تمہارے لئے کہاں سے آئے گا۔ لیکن مشتاقِ موت عاشق بھی کس جگر گردہ کا مالک ہے۔ محبوب کا یہ عذر بھی ختم کئے دیتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ؎

آج واں تیغ و کفن باندھے ہوئے جاتا ہوں میں
عذر میرے قتل کرنے میں وہ اب لائیں گے کیا؟

اور اگر آپ کرنے والے کو یہ کہیں کہ اگر یہ کام تم نے ٹھیک ٹھیک کر دیا تو تم کو یہ انعام ملے گا نہیں کر دگے تو محروم رہوگے یہ ترغیب و ترہیب کام کرنے والے کو کام پر آمادہ کرنے کا ایک انداز ہے۔

قاضی صاحبؒ کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ اگر ضروری وسائل جمع کر دیئے گئے تو کسی ذمہ داری کا پابند بنانے کے لئے کافی ہے غیر ضروری وسائل یعنی سہولتِ کار کے اسباب یا تقریبِ فعل کے وسائل ضروری الوجود نہیں ہیں۔

اس پر ایک اعتراض فقہ کی رو سے ہو سکتا ہے چونکہ فقہ میں بہت سے ایسے امور ہیں جن کی ذمہ داریاں صرف قدرتِ ممکنہ کی بنیاد پر نہیں آئیں بلکہ میسرہ بھی ضروری ہے۔ مثلاً نماز کا وقت آگیا آدمی بھلا چنگا ہے کوئی عذرِ شرعی نہیں نماز تو اس پر فرض ہوگئی۔ مگر اس آدمی کو پولیس نے پکڑ رکھا ہے اور ادائیگی نماز کی سہولت نہیں ہے تو فقہاء اس جانب بھی نظر رکھتے ہیں۔ اور یہ تو یاد رکھئے آپ کہ عبادات مالیہ میں فقہاء کے یہاں ممکنہ کے ساتھ میسرہ ہونا ضروری ہے چنانچہ فقہاء کے یہاں مسئلہ ہے کہ کسی کے پاس پورے سال رقم رہی۔ زکوٰۃ فرض ہو چکی تھی مگر ادائیگی سے پہلے چوری ہو گئی فقہاء

نور اً زکوۃ ساقط کر دیں گے۔ معلوم ہوا کہ ممکنہ میسرہ (علی صیغۃ اسم فاعل ماخوذ من التیسیر والتمکین) دونوں ضروری ہیں)۔

مگر قاضی صاحبؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ ان کے خیال میں صحت سے مراد عقلاً صحت ہے شرعی صحت پیش نظر نہیں۔ از روئے عقل اگر ضروری قدرت مہیا ہو جائے تو تکلیف عمل دی جا سکتی ہے۔

علم کلام میں دو مکتبۂ فکر ایسے ہی ہیں جیسا کہ فقہ میں چار، کلامی فرقوں میں ایک اشعری ہے۔ دوسرے ماتریدی امام شافعیؒ کے فقہ پر عامل ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کے 'کلام' پر عمل کرتے ہیں۔ اور احناف ابو منصور ماتریدی کے فن کلام پر۔ اسے سمجھنے کے بعد سنئے کہ قاضی صاحب کی عبارت سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اگر کسی کو ضروری اور مطلوب قدرت حاصل ہو گئی تو پھر اسے اعمال کا مکلف بنایا جا سکتا ہے قاضی صاحبؒ شافعی المذہب ہیں انھیں اپنے بیانات میں اشاعرہ کے نقطۂ نظر کی رعایت کرنی چاہئے۔ اشاعرہ کا خیال یہ ہے کہ خدا تعالیٰ ایسے احکام کا بھی مکلف بنا سکتا ہے۔ جنہیں انجام دینے کی انسان میں قدرت و قوت نہ ہو (تکلیف مالایطاق)۔

اس اشکال کا حل یہ ہے کہ ـــــ ابوالحسن الاشعریؒ تکلیف مالا یطاق کا جواز مانتے ہیں۔ وقوع نہیں یعنی ہو سکتا ہے (جواز) واقع نہیں۔ (وقوع)۔

اسلام کے ابتدائی ادوار ہی میں خصوصاً جب عجمی جوق در جوق اسلام میں داخل ہونے لگے۔ تو اپنے قومی و قبائلی افکار اسلام میں لے کر داخل ہوئے اس بنا پر اسلام میں بہت سے ایسے مباحث پیدا ہو گئے۔ جنہیں اسلام کی صاف سادہ تعلیمات سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ تقدیر کا مسئلہ کتنا ہی لاینحل ہی۔ اسلام نے اس کی گرہ کشائی کا بھی مکلف قرار نہیں دیا۔ ایک سادہ دستری تقدیر پر آپ سے ایمان کا مطالبہ ہے اس کی تفصیلات کے بارے میں قیامت میں آپ سے کوئی سوال نہ ہوگا بلکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقدیر کو موضوع بنا کر بحث کرنے پر قدغن لگائی ہے۔ آپ نے تو یہاں تک فرما دیا کہ تم سے پہلی امتوں کی ہلاکت کا سبب اس طرح کے مسائل پر بحث و نظر ہے۔ مگر امت کی بدقسمتی کہ ان مسلسل تنبیہات کے باوجود غیر ضروری و لایعنی مسائل میں الجھ کر رہ گئی۔ دو فرقے کھڑے ہو گئے۔

جبریہ، قدریہ۔ جبریہ انسان کو مجبور محض مانتے ہیں کہ جو کچھ ہو رہا ہے خدا تعالیٰ کی جانب سے ہے۔ اور انسان قطعاً بے بس ہے۔ اردو کے مشہور شاعر میر تقی میر کا یہ شعر اسی نقطۂ نظر کی ترجمانی ہے ؎

ناحق ہم مجبوروں پر تہمت ہے خود مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کرے ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

قدریہ کا کہنا یہ ہے کہ انسان ہی سب کچھ کرتا ہے خدا کا کیا ہوا کچھ بھی نہیں۔

جب یہ فرقے پیدا ہو گئے تو امت کے صحیح الخیال طبقے کو بھی اپنا علم و فن ان مفاسد کے مقابلہ میں استعمال کرنا

پڑا - اورانہوں نے خلق وکسب کا فرق نکالا - ان کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ خالق افعال ہیں - اور بندہ کا سب اعمال - پس بندہ نہ مجبور محض ہے اور نہ قادر علی الاطلاق -

ایّاکَ نعبد وایاکَ نستعین - اہل سنت کے نقطۂ نظر کی تائید ہے - نعبد میں عبادت کا تعلق بندے سے قائم کیا گیا جس سے معلوم ہوا کہ وہ عبادت جیسی اہم چیز کریں گے - اور چونکہ عبادت کا دامن تمام شعبہ جات زندگی پر پھیلا ہوا ہے اس لئے یہ عظیم ترین چیز انسانوں کے ہاتھوں سے وجود پذیر ہو - جبریہ کی کھلی تردید ہے جو انسان کو کوئی حیثیت بھی دینے کے لئے تیار نہ تھے - اور نستعین نے قدریہ کی تردید کی راہیں کھول دیں کہ انسان خود کچھ بھی نہیں کرسکتا - تاوقتیکہ خداوند تعالیٰ کی مدد شامل حال نہ ہو -

والمراد طلب المعونة الخ :- "نستعین" کا مفعول کیا ہے اس کو بھی طے کرنا ہے یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ فعل کی دو قسمیں ہیں لازم ومتعدی - متعدی کو گاہے لازم کے حکم میں سمجھ لیا جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ متعدی ہونے کے بعد باوجود کوئی مفعول اس کے لئے نہیں ہوتا - اس اقدام کا مقصد مفعول کی عدم تعیین وتشخیص ہے - تاکہ مخاطب یہ سمجھ سکے کہ ہر چیز مفعول بن سکتی ہے - خدا تعالیٰ سے طلب مدد کسی خاص چیز میں نہیں - بلکہ انسان تمام مراحل میں طالب امداد ہے - اب اگر "نستعین" کا کوئی خاص مفعول ذکر کردیتے تو معلوم ہوتا کہ انسان صرف اسی شعبہ میں خدا تعالیٰ کی امداد کا محتاج ہے حالانکہ ایسا نہیں اس لئے "نستعین" کو بلا مفعول کے چھوڑ دیا گیا - تاکہ بندے کی طلب مدد کائنات کی ہر چیز میں بکھری ہوئی نظر آئے - زیادہ سے زیادہ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس سے پہلے "نعبد" ہے اور عبادت کو اس کے واقعی قلب وقالب میں ادا کرنا بڑا مشکل ہے - شیطان تعاقب میں ہے یہ مردود اپنی تمام اغوائی طاقتوں کے ساتھ ابن آدم کی رگ رگ میں اس طرح دوڑ رہا ہے - جیسا کہ شریانوں میں خون اس لئے عبادت اور اس کی صحیح ادائگی کے لئے بندہ قدم قدم پر خداوند قدوس کی مدد کا محتاج ہے - اب "نستعین" کا مفعول یہ العبادۃ آپ بنا سکتے ہیں اور اس پر قرینہ نعبد ٹھہرایا جا سکتا ہے -

راقم السطور عرض کرتا ہے کہ ایک مسلمان کی زندگی ازاول تا آخر عبادت ہی عبادت ہے کھانا بھی، پینا بھی، پہننا بھی، اوڑھنا بھی - بیوی بچوں کی خدمت بھی، رشتہ داروں کا خیال بھی، پڑوسیوں سے حسن سلوک بھی، دوستوں کے ساتھ تلطف اور دشمنوں کے ساتھ مداراۃ وغیرہ -

تو پھر وہی بات آکر نکلے گی کہ بندے کی طلب مدد کسی خاص گوشہ میں نہیں بلکہ اس پورے مرقع زندگی میں ہے جو ایمان کے تقاضوں کے تحت تیار ہوتا ہے -

والضمير المستكن فى الفعلين للقارى ومن معه من الحفظة وحاضرى صلوة الجماعة اولهٗ ولسائر الموحدين ادرج عبادته

فی تضاعیف عبادتہم وخلط حاجتہ بحاجتہم لعلہا تقبل ببرکتہا وتجاب الیہا ولہذا اشرعت الجماعۃ وقدّم المفعول للتعظیم والاہتمام بہ والدلالۃ علی الحصر ولذالک قال ابن عباسؓ معناہ نعبدک ولانعبد غیرک و تقدیم ماہو متقدم فی الوجود والتنبیہ علی انّ العابد ینبغی ان یکون نظرہ الی المعبود اولا وبالذات ومنہ الی العبادۃ لامن حیث انہا عبادۃ صدرت عنہ بل من حیث انہا نسبۃ شریفۃ الیہ ووصلۃ بینہ وبین الحق فان العارف انمایحق وصولہ اذا استغرق فیہ فی ملاحظۃ جناب القدس وغاب عماعداہ حتیٰ انہ لایلاحظ نفسہ ولاحالامن احوالہا الامن حیث انہا ملاحظۃ لہ ومنتسبۃ الیہ ولذالک فضل ماحکی اللّٰہ عن حبیبہ حیث قال لاتحزن انّ اللّٰہ معنا علی ماحکاہ عن کلیمہ حیث قال انّ معی ربّی سیہدین۔

ترجمہ:۔ نعبد اور نستعین میں ضمیر متکلم موجود ہے یہ متکلّم کون ہے؟ قاری، کراماً کاتبین جو قاری کے اعمال کی نگہداشت کرتے ہیں۔ نماز باجماعت کے شرکاء یا کوئی بھی پڑھنے والا اور اس کے ساتھ تمام مؤمنین۔ ہوسکتے ہیں۔ قراءت کرنے والے نے اپنی عبادت کو دوسرے مسلمانوں کی عبادت میں شامل کردیا۔ اپنی ضرورت کو بھی دوسروں کی ضروریات کے ساتھ ملادیا۔ اس کا خیال ہے کہ شاید میری گناہ آلود زندگی میری عبادت کو بھی خدا کے یہاں قابلِ قبول نہ بننے دے۔ دوسروں کی مقبول عبادت کے ذیل میں میری ناقص عبادت نتیجہ خیز ثابت ہو۔ اور میں تو مانگنا بھی نہیں جانتا تو میری دعاء کہاں سے قبول ہوگی۔ اس لئے اپنی دعاء کو دوسروں کی مقبول دعاؤں کے ساتھ چپکا دیا۔ شاید اسی طرح مقصد برآری ہو۔ اگر آپ غور کریں گے تو کچھ یہی حکمتیں ہیں نماز باجماعت کی۔

نعبد و نستعین کا مفعول ایّاک ہے جو ان ہر دو فعل پر مقدم ہے حالانکہ اسے بعد میں ہونا چاہئے تھا۔ جواب یہ ہے کہ تعظیم کے لئے مقدم کردیا یا اہمیّت شان کی بنا پر۔ اور نیز ترتیب کے بدل جانے سے یعنی مقدم کو مؤخر کرنا۔ اور مؤخر کو مقدم کرنا۔ حصر و انحصار کا فائدہ حاصل ہوتا ہے سو وہ بھی یہاں مطلوب ہے۔ ابن عباسؓ کے ترجمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تو حصر ہی کا فائدہ اٹھارہے ہیں۔

ان کا ترجمہ ہے نعبدک ولا نعبد غیرک اور یہ بھی ہے کہ خدا تعالیٰ کا وجود سب پر مقدم ہے "ایاک سے مراد ان ہی کی ذات ہے جب وجوداً وہ مقدم ہیں تو تحریر میں بھی انہیں مقدم کر دینا چاہئے اس سے عابد کو یہ یقین حاصل ہو گا کہ پہلا مرحلہ خدا تعالیٰ کی ذات کی معرفت ہے اور اول لمحہ میں وہی مقصود ہے عبادت کے صحرا میں ہم معبود کے جاننے کے بعد داخل ہوں پھر اس کا یہ بھی یقین تازہ ہو کہ یہ عبادت جو میں نے انجام دی ہے ، ہیچ ہے ۔ لیکن جب اسے اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے کہ یہ خدا تعالیٰ کے لئے کی گئی تو سب کچھ ہے ۔ یہی عبادت بندے اور معبود کے درمیان رابطہ کی کڑی ہے کسی عارف کا وصول اس وقت تک مکمل نہیں جب تک کہ اس کا مقصود صرف ذاتِ خدا نہ ہو ۔ اس راہ میں اسے اتنا آگے بڑھ جانا چاہئے کہ اپنی ذات پر بھی نظر نہ رہے ۔ اگر کبھی بھولے سے خود اپنے پر نظر پڑ جائے تو یہ یقین اس وقت بھی موجود ہو کہ میں اور میرے احوال مشاہدۂ حق کی سیڑھیاں ہیں ان ہی حقائق کے پیشِ نظر اہلِ نظر نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد لا تحزن ان اللہ معنا کو موسیٰ علیہ السلام کے اس فرمودہ ان معی ربی سیھدین ۔ پر ترجیح دی ہے ۔

تشریح :- والضمیر المستکن الخ :-

نعبد و نستعین میں جمع کی ضمیریں ہیں حالانکہ کبھی بلکہ بیشتر پڑھنے والا ایک ہی ہوتا ہے تو کیا ضمیر اپنی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے ہے ؟ ایسا ہرگز نہیں ۔ چونکہ بندہ اپنی بندگی و عبدیت کا اس وقت اعلان کر رہا ہے تو یہ کیسے مناسب ہے کہ ٹھیک اس وقت اسے اپنی عظمت کا بھی خیال ہو ۔ اس لئے یہ ضمیر تعظیم کے لئے نہیں ۔ بلکہ افراد کے زائد ہونے کو نمایاں کرتی ہے ۔ اور اسے اس تفصیل سے سمجھئے کہ سورۂ فاتحہ پڑھنے والا یا تو اس سورت کو نماز میں پڑھ رہا ہے یا نماز سے باہر ۔ اگر نماز سے باہر پڑھ رہا ہے تو اس کے پیشِ نظر خود اپنی ذات ہے ۔ اور تمام اہل ایمان ان اہلِ ایمان میں وہ فرشتے بھی آ گئے جو خود بندے کی حفاظت یا اس کے برے بھلے اعمال کا روزنامچہ تیار کرتے ہیں اور اگر یہ سورت نماز میں پڑھی جا رہی ہے تو نماز کی بھی دو صورتیں ہیں ۔ تنہا پڑھ رہا ہے یا جماعت کے ساتھ ۔

منفرد ہونے کی صورت میں خود پڑھنے والا اور اس کے ساتھ کراماً کاتبین ۔ فرشتے ہیں ۔ جماعت کی صورت میں خود اور تمام شرکاءِ جماعت رہ جاتی ہے یہ بات کہ قرآن کریم نے نعبد و نستعین میں صیغۂ جمع کیوں استعمال کیا تو اس کی حکمت یہ ہے کہ جماعت میں اچھے آدمی بھی ہوتے ہیں بلکہ صالحین و ابرار بھی ، بندے نے جب اپنی عبادت و حاجت کو اہلِ جماعت کی عبادت و حاجتوں میں شامل کر دیا تو خدا تعالیٰ یا سب کی عبادتیں قبول کریں گے یا سب کی رد کر دیں ۔ صلحاء و عرفاء کی موجودگی کی بنا پر انشاء اللہ رد تو ہونے کی نہیں قبول ہی کر لی جائے گی ۔ اس طرح گنہگار بندوں کا بھی کام نیکو کاروں کے ساتھ مل کر نکل گیا ۔ شیخ سعدی علیہ الرحمہ نے اسی مضمون کو یوں ادا کیا ہے ؎

شنیدم کہ در روز امید و بیم　　بداں را بہ نیکاں بہ بخشد کریم

یہ ایک مسئلہ شرعی سے بھی ثابت ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ آپنے آم کا یا کسی پھل کا بھرا ہوا ٹوکرا خریدا دیکھنے پر اس میں کچھ پھل یا آم ناقص بھی نکل آئے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ آپ صرف ناقص پھل واپس کریں اور اچھے خود رکھیں۔ یا تو سب واپس کیجئے ——— یا سب لیجئے۔ حضرت حق جل مجدہٗ پر اس طرح کا معاملہ لازم وضروری تو نہیں۔ لیکن وہ کریم ورحیم ہے اور اپنی رحمت وکرم کی وجہ سے انہوں نے مغفرت وبخشش کے ایسے ایسے راستے تجویز کئے ہیں جو ہمارے لئے متصور بھی نہیں۔ شریعت اسلامی میں نماز باجماعت کی بڑی تاکید ہے۔ منجملہ اور مقاصد کے نماز باجماعت میں ایک مقصد یہ بھی ہے کہ حاضرین اکٹھے ہو کر نماز پڑھیں۔ اجتماعی طور پر دعا مانگیں۔ تو خدا تعالیٰ کے فضل وکرم سے قبولیت کی توقع کی جاتی ہے

وقدم المفعول للتعظیم :۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ جملہ فعلیہ کی طبعی ترتیب اس کی مقتضی ہے کہ مفعول بعد میں آنا چاہئے لیکن ۔ ایّاکَ نعبد وایّاک نستعین میں نعبد ونستعین فعل کا مفعول ایّاکَ ہر دو فعل پر مقدم ہے ۔ ایسا کیوں؟

قاضی بیضاویؒ اس تقدیم کی چند وجوہ ذکر کر رہے ہیں۔

(۱) پہلی بات ۔ ایّاکَ سے مراد حضرت حق جل مجدہٗ ہیں۔ انکی عظمتیں مسلّم ہیں ان عظمتوں کا تقاضا تھا کہ انکا ذکر بھی مقدم ہو اس لئے ایّاکَ کو مقدم کیا گیا۔

(۲) خدا تعالیٰ اپنے وجود کے اعتبار سے ازلی وابدی ہیں کوئی نہیں تھا وہ تھے ۔ کوئی نہیں ہوگا وہ موجود ہونگے۔ کان اللہ ولم یکن معہ شئ ۔ اور ...... کُلُّ مَنْ عَلَیْہَا فَانٍ وَیَبْقٰی وجہ ربک ذو الجلال والاکرام ۔ جب وجوداً سب پر مقدم ہوئے تو مناسب ہے کہ ذکر میں بھی مقدم کر دیا جائے اس لئے ایّاکَ کو مقدم کیا گیا۔

(۳) آپ نے دیکھا ہوگا کسی مجلس میں جو عظیم ترین ہستی ہوتی ہے فہرست شرکاء میں سب سے پہلے اسی کا نام درج کیا جاتا ہے خدا تعالیٰ سے بڑھ کر کوئی عظیم وجلیل نہیں ہے ان کی اہتمام شان کے پیش نظر ایّاکَ کو ذکراً مقدم کیا گیا۔

(۴) عربی کا مشہور قاعدہ ہے کہ بعد میں آنے والی چیز کو اگر ذکراً مقدم کر دیا جائے۔ تو یہ انداز کلام میں حصر پیدا کر دیتا ہے۔ مفعول بہ کو بحیثیت مفعول مؤخر ہونا چاہئے تھا ۔ جب اسے مقدم کیا گیا تو حصر کلام میں پیدا ہو گیا۔ ایّاکَ باوجود مفعول ہونے کے کلام میں مقدم ہے تو حصر پیدا ہوا۔ اور یہ حصر مطلوب ومقصود ہے بندہ کو چاہئے کہ اپنی ہر ہر ادا سے ظاہر کر دے کہ وہ خدا کے سوا کسی کو معبود اور مستعان نہیں سمجھتا یہ مضمون

میں زور حصر ایّاک کی تقدیم سے پیدا ہوا۔ اس لئے حضرت ابن عباس رضؓ نے شرح میں یہ الفاظ استعمال کئے ہیں۔ نعبدک ولا نعبد غیرک۔

بیضاویؒ کو حصر کے افادہ پر ابن عباس رضؓ کے قول کا سہارا لینا پڑا غالباً یہ اس وجہ سے کہ ابن حاجب المالکی مصنف کافیہ ایاک نعبد وایّاک نستعین میں حصر کا انکار کرتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ قصر کی دو قسمیں ہیں۔ افرادی اور قلبی۔

مخاطب مومنین ہیں۔ الحمدللہ کہ اہلِ ایمان خدا تعالیٰ کے ساتھ عبادت میں کسی کو شریک نہیں کرتے۔ جب شرکت نہیں تو قصرِ افرادی نہیں ہو سکتا۔ اور خدا تعالیٰ کے علاوہ کسی کو معبود بھی نہیں مانتے۔ اس طرح قصرِ قلبی کا بھی امکان باقی نہ رہا۔ تو پھر حصر کیسے ہو سکتا ہے۔ مگر ابن حاجب کی یہ رائے حضرت ابن عباس رضؓ کی تحقیق و تقریر کے بعد لائق توجہ نہیں۔

قاضی صاحب بتانا چاہتے ہیں کہ حصر حقیقی ہے اس قسم کے حصر میں یہ ضروری نہیں کہ کسی غلط خیال کی تردید کی جا رہی ہو بلکہ کبھی مضمون میں زور و تاکید پیدا کرنے کے لئے بھی حصر کر دیا جاتا ہے تو اگر حصر کی افرادی و قلبی شکلیں نہیں بنتیں نہ بنیں۔ اس سے حصر کا انکار کیسے صحیح ہے۔

⑤ مقاصد کے حصول میں آپ کی پہلی نظر مقصد پر ہونی چاہئے وسائل پر نظر ضمناً و تبعاً ہو سکتی ہے۔ مثلاً آپ حصولِ تعلیم کے لئے گھر سے نکلے ہیں۔ یہی آپ کا مقصد ہونا چاہئے۔ اس مقصد کے حصول کے وسائل مثلاً بہترین خوراک و پوشاک، قیام و طعام یہ نہ مطلوب ہیں نہ بحیثیتِ مطلوب ان پر نظر ڈالی جائے۔ وسیلے کو اگر آپ نے مقصد کے مقابلہ میں اہمیت دیدی تو یاد رکھئے قضیہ بدل گیا مقصود غیر مقصود بن گیا غیرِ مقصود نے مقصود کی جگہ لے لی۔ اب سنئے خدا تعالیٰ بحیثیتِ معبود مطلوب بھی ہے مقصود بھی ہے۔ عارف کی و عابد کی پہلی نظر ان ہی پر پڑنی چاہئے۔ عبادت پر نظر ذیلاً ہو سکتی ہے۔ اور وہ بھی اس حیثیت سے کہ یہ ایک کڑی ہے جو مجھے معبود سے مربوط کر رہی ہے۔ کیونکہ عبادت و معرفت کا مقصد وصول ہے۔ اور وصول کی حقیقت مشاہدۂ حق میں استغراق، دوسروں سے غفلتِ تمام بلکہ اپنے آپ کا بھی خیال باقی نہ رہے۔ اسی بنا پر رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشادِ گرامی جو آپ نے غارِ ثور میں مشرکین مکہ کے پہونچ جانے کے بعد رفیقِ غار حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے اضطراب و پریشانی پر فرمایا تھا ——— لاتحزن ان اللہ معنا۔ اہلِ نظر کی نظر میں موسیٰ علیہ السلام کے اس قول ان معی ربی سیھدین — پر ہزار مرحلہ فائق ہے

یہ کلمہ حضرت موسیٰؑ کی زبان پر اس وقت آیا جب فرعون تعاقب کرتے کرتے دریائے نیل پر پہونچ گیا۔ اور اسے دیکھ کر اسرائیلیوں کے ہوش و حواس اڑ گئے۔ چلا چلا کر موسیٰ علیہ السلام سے کہتے کہ ہم دھر لئے گئے تو حضرت اس کے جواب میں باطمینانِ خاطر یہ فرماتے۔

دونوں ارشادات میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دُربار ارشاد کو موسیٰ علیہ السلام کے فرمودہ پر ترجیح اس لئے ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا تعالیٰ کے وجود کو خود پر مقدم کیا۔ اور تذکرہ میں بھی اس تقدیم و تاخیر کے دامن کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ جب کہ موسیٰ علیہ السلام کے کلام میں اپنی ذات مقدم ہے اور خدا تعالیٰ کا تذکرہ بعد میں ہے

انعام و مصائب دو چیزیں ہیں۔ نعمتوں کے حصول کے وقت اگر آپ کی نظر دینے والے پر ہے تو مصیبتوں کے وقت بھی آپ کی نظر اس ذات پر ہوگی جس جانب سے مصیبتیں آرہی ہیں۔ اور یہ سوچ کر کہ یہ مصائب میرے محبوب کی جانب سے ہیں جو کہ کروڑ ہا کروڑ بار مجھ پر انعام کر چکا ہے۔ اور کر رہا ہے مصیبتوں پر آپ کو فوراً صبر آجائے گا مگر نعمتوں کا دیکھنے والا بوقت مصائب بس مصیبتوں کو ہی دیکھے گا اور چیخے گا و چلائے گا۔ اور بے صبری کے کلمات زبان پر لاکر اشقیا کی فہرست میں اپنا نام داخل کرلے گا۔

وکرر الضمیر للتنصیص علیٰ انہ المستعان بہ لاغیر وقدمت العبادۃ علی الاستعانۃ لیتوافق رؤس الآی ویعلم منہ ان تقدیم الوسیلۃ علیٰ طلب الحاجۃ ادعیٰ الی الاجابۃ واقول لما نسب المتکلم العبادۃ الی نفسہ اوھم ذلک تبجحاً و اعتداداً منہ بما یصدر عنہ فعقبہ بقولہ وایاک نستعین لیدل علیٰ ان العبادۃ ایضاً مما لا یتم ولا یستتب لہ الا بمعونۃ منہ وتوفیق وقیل الواو للحال والمعنی نعبدک مستعینین بک وقریٔ بکسر النون فیھما وھی لغۃ بنی تمیم فانھم یکسرون حروف المضارعۃ سوی الیاء اذا لم ینضم ما بعدھا۔

ترجمہ:۔ ایاک ـــ ایاک نستعین میں مکرر لایا گیا تاکہ جیسے یہ معلوم ہوگیا کہ معبود صرف خدا ہے اور کوئی نہیں۔ تو یہ بھی معلوم ہوجائے کہ مستعان۔ (جس سے مدد طلب کی جائے) وہی ہے اور کوئی نہیں۔ نیز عبادت کے ذکر کو استعانت کے تذکرہ پر مقدم کیا دو بنا پر (۱) آیت کے رؤس ایک دوسرے کے مطابق ہوجائیں۔ (۲) طلب حاجت سے پہلے کچھ عبادت ضرور کرلینی چاہیے تاکہ قبولیت دعا کا امکان پیدا ہوجائے۔

(غالباً قاضی صاحب اس توجیہ سے مطمئن نہیں ہیں اس لئے فرما رہے ہیں کہ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ) متکلم نے عبادت کو اپنی جانب منسوب کیا اور عبادت ایک اہم ترین چیز ہے اس کا فاعل جب اپنے آپ کو بنایا اور دیکھا تو کبر کا اندیشہ پیدا ہوگیا۔ یہی وجہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے نستعین کو فوراً ذکر کیا کہ اے

عابد وزاہد بندے یہ یقین رکھنا کہ عبادت بھی ہماری دی ہوئی توفیق سے تکمیل پاتی ہے۔ اگر ہم مدد نہ کریں تو تو عبادت بھی نہیں کر سکتا۔ غالباً اسی وجہ سے بعض حضرات کا خیال ہے کہ و ایاک نستعین میں واو حالیہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم آپ کی عبادت کرتے ہیں۔ اور اس عبادت میں آپ ہی سے طالب مدد ہیں۔ نعبد و نستعین دونوں کے نون مفتوح ہیں۔ لیکن بنو تمیم بجائے مفتوح کے مکسور پڑھتے ہیں اس قبیلہ کا خیال ہے کہ علامات مضارع میں سے "یاء" کو چھوڑ کر باقی علامات مضارع جب ان کا مابعد مضموم نہ ہو تو مکسور پڑھی جائیں گی۔

تشریح :- کرر الضمیر الخ یہ ایک اشکال اور اس کا جواب ہے ایاک کو مکرر کیوں ذکر کیا گیا وجہ تکرار معبود کے واحد ہونے کے یقین کو سامنے لانے کے ساتھ مستعان بھی ایک ہی ہونے کا یقین پیدا کرنا ہے۔ اگر تکرار ایاک کا نہ کیا جاتا بلکہ ایک بار ایاک کو ذکر کر کے پھر نعبد و نستعین میں واو عاطفہ لا کر دونوں کو جمع کر دیا جاتا۔ تو کسی کج نظر کو یہ خیال ہو جاتا کہ خدا تعالیٰ اس وقت پر معبود ہیں جس وقت پر کہ وہ مستعان بھی ہوں مگر تنہا وہ معبود اور نہ مستعان (والعیاذ باللہ) واہمہ کی اس لغزش کو دور کرنے کے لئے بجائے واو عاطفہ کے ایاک کا تکرار تھا۔

شاہجہانی دور کا مشہور عالم جسے شاہجہاں نے زر و جواہر میں تولا اور جس نے سب سے پہلے حضرت مجدد الف ثانیؒ کو مجدد کہا یعنی مشہور محقق روزگار عبد الحکیم سیالکوٹی نے بھی بیضاوی کا ایک حاشیہ لکھا ہے وہ اس موقعہ پر لکھتے ہیں کہ ایاک کا تکرار حصر کے لئے ہے کہتے ہیں کہ اگر ایاک مکرر مذکور نہ ہوتا تو نستعین کا مفعول ہم مؤخر مان سکتے تھے۔ مفعول کی تاخیر کی صورت میں حصر پیدا نہ ہوتا۔ اب جب کہ ایاک مکرر بھی ہے اور ہر دو فعل نَعْبُدُ وَنَسْتَعِيْنُ پر مقدم بھی ہے تو وہ حصر پیدا ہو گیا جو اس مقام کے مناسب ہے۔

وقدمت العبادة :-

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ میں عبادت کو استعانت پر مقدم کیا گیا کما انت تری۔ اَیْ نَعْبُدُ مقدم علیٰ نستعین۔ یہ دو وجہ سے

(۱) ہمیں اپنی ہر ضرورت میں خدا تعالیٰ سے مدد طلب کرنا ہے رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جوتا بھی اگر ٹوٹ جائے تو اس کی مرمت کے لئے بھی خدا سے مدد چاہو۔ جب چھوٹی چھوٹی چیزوں میں بھی طالب امداد ہیں تو بڑے امور میں ان کی مدد سے کیسے بے نیازی برت سکتے ہیں۔ اور معلوم ہے کہ عبادت اتنی اہم ہے کہ حاصل زندگی و بندگی وہ ہے اور ذرا بھی اس کے کل پرزوں میں کمی ہو جائے تو تمام محنت اکارت۔ نیت میں فتور ہو یا خدانخواستہ جذبۂ ریا ہو یا اور کوئی ذہنی و فکری فساد یا قلبی و قالبی گڑبڑ تو سارا معاملہ بگڑ جائے گا۔ عبادت کے قالب و قلب یا روح و کالبد کو درست رکھنے کے لئے تاکہ وہ قابل قبول ہو۔ خدا کی مدد درکار ہے اس کا تقاضا تھا کہ نستعین، نعبدُ پر مقدم ہو کہ پہلے ان سے مدد طلب کریں۔ پھر

ان کی امداد پر عبادت کا ڈھانچہ کھڑا ہو۔ نیز عبادت بندے کا کام ہے مدد خدا کا کام اگر کہیں بڑے و چھوٹے مل کر کوئی کام کر رہے ہوں اور اس کا تذکرہ کیا جائے تو بڑوں کا ذکر پہلے کرتے ہیں اور چھوٹوں کا تذکرہ بعد میں۔ جیساکہ قرآن مجید میں ہی ہے اذ یرفع ابراھیم القواعد من البیت و اسماعیل دیکھئے اس میں ابراہیمؑ کا ذکر پہلے ہے۔ اور اسماعیلؑ کا تذکرہ بعد میں۔ تو چاہئے یہ تھا کہ نَعْبُدُ مؤخر ہو کیونکہ بندوں کا کام ہے اور نستعین پہلے مذکور ہو کہ خدا کا کام ہے —— تو وجوہات ایسی تھیں کہ جو نستعین کے تذکرے کو مقدم کرانا چاہتی تھیں لیکن کر دیا گیا موخر یہی اشکال ہے۔

حل —— ① جس طرح شعر میں آخری حرف قافیہ ہوتا ہے اور پہلے دونوں مصرعوں میں یکساں ہونا چاہئے اور بعد میں تمام اشعار میں ایسے ہی نثر میں آخری حروف رؤس کہلاتے ہیں۔ رؤس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آخری حروف جو کسی خاص انداز میں آئے ہوئے ہوں۔ سورۂ فاتحہ میں رؤس کا خصوصی انداز یہ ہے کہ آخری حرف سے پہلے یا ساکن آ رہی ہے جیساکہ العالمین، الرّحیم، نستعین اگر نعبد کو مؤخر کرتے اور نستعین کو مقدم کر دیتے تو آیات کا یہ رؤس ہم وزن نہ رہتا۔

② آپ اگر کسی سے کوئی کام چاہتے ہیں تو پہلے کچھ دیجئے تاکہ وہ خوش ہو کہ آپ کی مقصد برآری کرے خدا کو آپ کیا دے سکتے ہیں کچھ بھی نہیں وہ تو خود ہی واھب العطایا ہے ہاں آپ اس کی تعریف کر سکتے ہیں اس کی عبادت کر سکتے ہیں۔ تو اپنی حاجات طلب کرنے کے لئے پہلے عبادت کا تحفہ پیش کر دیجئے تاکہ حضرت حق اپنے فضل سے اسے قبول فرماکر پھر اپنی رحمت سے آپ کے اٹکے ہوئے کام پورے کر دیں اس لئے عبادت کو استعانت پر مقدم کیا گیا۔ نمازوں میں دعائیں بعد میں کی جاتی ہیں بلکہ ہمیشہ دعا نیک کام کے بعد ہوتی ہے وہ بھی اس لئے کہ نیک کام بطور تحفہ پہلے پیش کر دیا جائے پھر اپنا کام ہو واقول لمّا نسب الخ عبادت کو استعانت پر مقدم کرنے کی دونوں وجہیں بیان کیں جو عام مفسّرین لکھتے ہیں۔

ایک اور وجہ خود قاضی صاحبؒ کی نکتہ آفرینی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عبادت بڑا اہم اور جلیل کارنامہ ہے۔ ادھر انسان کی فطرت یہ ہے کہ جب اس سے کوئی بڑا کام بن پڑتا ہے۔ تو اس کی انجام دہی قلب میں کبر کی تخم ریزی کرتی ہے کہ "اوہو مجھ سے اتنا بڑا کام ہو گیا"۔ نَعْبُدُ کے بعد نستعین کا اضافہ خدا تعالیٰ کی جانب سے اس پیدا شدہ کبر کی جڑیں کاٹنے کے لئے ہے کہ اوّل تو بندہ کی عبادت ٹوٹی پھوٹی قابل قبول نہیں اور جو کچھ بن پڑیں وہ بھی ہماری مدد اور توفیق کے نتیجہ میں ہے۔ اور یہ واقعہ بھی ہے کتنے امیر کبیر ہیں جن کے پاس سحر و افطار کے اعلیٰ انتظامات مہیا۔ مگر روزہ کے روادار نہیں اور کتنے غریب و نادار ہیں جو ایک ایک لقمہ کے محتاج۔ مگر روزہ ایسی شاق عبادت میں ان کا قدم پیچھے نہیں۔ اغنیا حج کو نہیں جا سکے جب کہ غربا حرمین کی زیارت سے اپنی آنکھوں کو ٹھنڈی کر چکے۔ مسجدوں میں مفلسین کا ہجوم ہے

زمینوں کا نام ونشان نہیں ملتا۔ بقول اکبر الٰہ آبادی سہ

کونسل میں بہت سید   مسجد میں فقط جمّن

اسے توفیقِ الٰہی و امدادِ الٰہی کے سوا اور کیا کہیں گے کہ جسے چاہیں نواز دیں جسے چاہیں محروم رکھیں ایک اشکال
اس توجیہ پر ضرور پیش آئے گا۔ وہ یہ کہ استعانت کا صلہ با استعمال ہوتا ہے اس لئے ایاک کو بغیر صلہ کے
معمول بنانا کیسے درست ہے۔ جواب

۱۔ مشہور لغت قاموس کے مصنفؒ نے وضاحت سے لکھا ہے کہ استعانت کا ہمیشہ با صلہ کے ساتھ مستعمل ہونا
ضروری نہیں۔ کبھی بغیر صلہ بھی استعمال ہو جاتا ہے۔ اس لئے ایاک اس کا براہ راست معمول بے تکلف بن سکتا ہے۔
۲۔ حرفِ جار کو حذف کر دیا گیا۔ اور فعل استعانت کو کسی صلہ کے واسطے کے بغیر ایاک کی طرف منسوب کر دیا گیا
اس تدبیر کو اصطلاح میں "حذف الجار وایصال الفعل" کہا جاتا ہے

وقیل الواو للحال الخ ــــ عام طور پر تو یہی مشہور ہے کہ وایاک نستعین میں واو عاطفہ ہے۔ لیکن
بعض اہلِ علم کی رائے ہے کہ یہ واو حالیہ ہے ان کی تحقیق کے پیشِ نظر ترجمہ یہ ہوگا۔ ہم آپ کی عبادت کرتے ہیں درانحالیکہ
اس عبادت میں آپ ہی سے طالبِ مدد ہیں واو کو حالیہ بنانے والی بات زیادہ مضبوط نہیں ہے چونکہ ابن حاجب المالکی
مؤلف کافیہ بوضاحت لکھتے ہیں کہ جب مضارع مثبت حال ہو تو ذوالحال کے ساتھ مربوط کرنے کے لئے صرف ضمیر ضروری
ہوتی ہے واو اس صورت میں ضروری ہوتا ہے جب کہ جملہ اسمیہ ہو۔ اس دستور کے تحت۔ وایاک نستعین میں
ضمیر ہونی چاہئے تھی۔ اور ضمیر ہے نہیں! تو حال بنانے کی شرط موجود نہیں۔

بعض لوگوں نے واو کو حالیہ بنانے کا ٹھیکہ اٹھایا ہے اس لئے ابن حاجب کی وضاحت سے جو اشکال پیدا ہو گیا تھا اس
کی جواب دہی انہوں نے دو طریقے پر کی۔

(۱) نَحْنُ مقدر مان لیا جائے گا عبارت یوں ہوگی "نحن ایاک نستعین" نحن کی تقدیر کے
بعد یہ جملہ اسمیہ ہو گیا۔ اور معلوم ہے کہ حال اگر بشکل جملہ اسمیہ ہو تو ذوالحال سے اسے جوڑنے کے لئے واو بھی کام دے جاتا ہے۔
(۲) ابن حاجب کا بیان کردہ یہ قاعدہ کہ اگر مضارع مثبت حال ہو الخ ہمیں تسلیم نہیں چونکہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن حاجب
اس قاعدہ کو مطلق بنا رہے ہیں حالانکہ یہ اس وقت ہے جب کہ مضارع سے پہلے کوئی چیز نہ ہو۔ اور یہاں مضارع سے
پہلے اس کا معمول ہے۔ یعنی ایاک تو جملہ اسمیہ سے فی الجملہ مشابہت پیدا ہو جائے گی واو بطور رابطہ کام دے جائیگا۔
یہ دوسرا جواب الفیہ مالکیہ کے مصنف ابن مالک کا ہے۔

وقرئ بکسر النون فیہما الخ ــــ قاضی صاحبؒ بیان کر رہے ہیں کہ بنو تمیم والے علاماتِ مضارع میں "یاء"
کو چھوڑ کر باقی علامات کو کسرہ دیتے ہیں بشرطیکہ علاماتِ مضارع کا مابعد مضموم نہ ہو یہ تو قاضی صاحب کا بیان ہے۔ لیکن

رضیؒ شارح کافیہ کا یہ کہنا ہے کہ ثلاثی مجرد میں معروف کا صیغہ جب باب سمع سے آئے صحیح ہو یا مثال، اجوف و ناقص یا مضاعف کچھ بھی ہو اس باب کی علامت مضارع کو "یاء" کے علاوہ کسرہ دیا جاتا ہے۔ رضیؒ تو یہاں تک لکھتے ہیں کہ حجاز کے علاقہ کو چھوڑ کر باقی تمام عرب اس قاعدہ پر عامل ہیں یہ صرف تمیم ہی کا دستور نہیں۔ نیز اگر مجرد نہ ہو بلکہ مزید ہو۔ اور ماضی کے شروع میں ہمزۂ وصل آرہا ہو تو باستثنائے "یاء" باقی علامات مضارع کو کسرہ دیا جائے گا۔ مجرد میں کسرہ اس لئے ضروری ہے کہ وہ ماضی کے مکسورالعین ہونے کو بتلائے اور مزید میں کسرہ کا فائدہ ماضی کے مکسورالاول ہونے کا اعلان ہے۔ لفظ اگر مثال کے قبیل سے ہے اور باب سمع سے تو صیغۂ متکلم ایجل پڑھتے ہیں اس کی اصل اَوْجَلُ تھی۔ اجوف کی مثال اس کا صیغۂ متکلم اِخَالُ پڑھا جاتا ہے جو اصل پر اخیل تھا۔ مضاعف صیغۂ متکلم اِعَضُّ جو درحقیقت اَعْضَضُ ہے۔ مزید کی مثال نِستعین ہے جو اصلاً فتحۂ نون کے ساتھ تھا۔ اہلِ حجاز کے علاوہ یہ سب کے یہاں متفقہ قاعدہ ہے کہ علامات مضارع "یاء" کے بعد اگر "واو" ہو تو یاء پر کسرہ جائز ہے چونکہ "یاء" کے بعد "واو" کا تلفظ ثقیل ہے اس لئے واو کو یاء سے بدلنے کی ضرورت ہے اور یاء کے مضموم و مفتوح ہونے کی شکل میں واو کو یاء سے بدلنے کی کوئی بنیاد نہیں۔ اس لئے یاء کو کسرہ دیتے ہیں تاکہ بعد والے واو کو ماقبل مکسور ہونے کی بناء پر یاء سے بدل لیں۔ جیسے یِیْجَلُ کہ یہ اصل میں یَوْجَلُ تھا۔ اور یہ مسئلہ کہ علامت مضارع جب یاء ہو تو اسے کسرہ کیوں نہیں دیتے۔ جواب یہ ہے کہ حرف علت ضعیف ہے اور یاء پر کسرہ ثقیل ہے۔

اس تمام تفصیل سے یہ واضح ہوا کہ نِعبُدُ میں علامت مضارع کو کسرہ دینا قطعاً صحیح نہیں۔ رضیؒ کے خیال میں تو اس لئے نہیں کہ وہ کسرہ دینے کی شرط باب سمع سے استعمال قرار دیتے ہیں جب کہ نعبد، نصَرَ سے مستعمل ہے۔
اور قاضی صاحب کے یہاں اس لئے نہیں کہ وہ اذا لم ینضم مابعدہ کی قید بڑھاتے ہیں جب کہ نعبد کا مابعد مضموم ہے تو پھر قاضی صاحب کا یہ ارشاد کہ نعبد و نستعین دونوں پر نون مکسور پڑھا گیا کیسے ٹھیک ہو سکتا ہے۔

قاضی صاحبؒ کے ہوا خواہ جواب دیتے ہیں کہ بکسر النون کی قراءت شاذ ہے اور قراءت شاذ کی نقل درست ہے تو اگرچہ لغت کے یہ خلاف ہے تاہم قراءت ہے اور مصنف کا اذا لم ینضم کہنا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ متصلاً بعد میں جو حرف آرہا ہے وہ مضموم نہ ہو۔ اور آپ دیکھ رہے ہیں کہ نعبد میں عین کلمہ جو علامت مضارع کے متصلاً بعد ہے مضموم نہیں ہے لہٰذا قاضی صاحب کے بیان میں بھی الجھاؤ نہیں رہا۔

خلاصہ —— نعبد حقیقتِ عبادت، بندہ کا اپنی جانب سے بندگی کا ایسا مظاہرہ کرنا جسے دیکھ کر محسوس ہو کہ معبود کے سامنے اپنی کوئی حیثیت نہیں سمجھ رہا ہے۔ گویا کہ خود کو ذلیل کرنے کی آخری کوشش۔ راغب اصفہانی لکھتے ہیں کہ:۔
"العبادة انہا غایۃ التذلل"۔ زمخشری نے لکھا ہے "العبادة اقصیٰ غایۃ الخضوع والتذلل"

اور جب تذلل کی یہ انتہائی صورت ہے تو بجز خدا تعالیٰ کے اور کسی کے لئے جائز بھی نہیں۔ لم تستعمل الا فی الخضوع لله تعالیٰ (کشاف) ولا یستحقها الا من له غایة الافضال وهو الله تعالیٰ (راغب)
جاہلی اقوام نے ہزاروں لاکھوں خدایانِ باطل تجویز کر ڈالے خود ہندوستان میں اگنی دیوتا، سورج دیوتا، دھرتی ماتا، آکاش دیوتا، کالی مائی، لچھمی جی، درگا مائی وغیرہ سینکڑوں دیوی اور دیوتا موجود ہیں۔ یہ تو بے چارے کسی آسمانی مذہب سے اپنا جوڑ ہی نہیں لگاتے حیرت تو عیسائیت پر ہے کہ جس کا سرچشمہ آسمانی مذہب ہے اور ایک پیغمبر (عیسیٰؑ) کا لایا ہوا نوشتۂ الہامی مگر یہ اپنی نماز جیسی عبادت میں بھی اپنے خیال خدا کے بیٹے (عیسیٰؑ) کو شریک کرتے ہیں۔
قرآن مجید میں سورۂ فاتحہ اور اس میں موجود ایّاکَ الخ نے شرک کی ساری جڑیں کاٹ دیں اب کوئی تسمہ لگا باقی نہیں رہا بلکہ نعبد نے بات صاف کردی کہ عبادت صرف خدا کی ہوگی نہ کہ غیر خدا کی۔ نعبد میں شرک سے بیزاری کا اعلان ہے تو نستعین میں اپنی بے بسی و بے کسی کا اقرار اور بجز خدا کے کسی سے طالب مدد نہ ہونے کا مومنانہ اظہار۔
ابن کثیر لکھتے ہیں:۔ فالاول تبرؤ من الشرک والثانی تبرؤ من الحول والقوة وتفویض الی الله عز وجل ——— ایّاکَ کا تکرار توحید کا ڈنکا پیٹ رہا ہے۔ اور چاہتا ہے کہ شرک کا کوئی تسمہ بھی باقی نہ رہے۔
ابن کثیر میں ہے۔ کرّر للاهتمام والحصر۔
پیر پرستی، پیغمبر پرستی، فرشتہ پرستی، ستارہ پرستی، پتھر پرستی غرض کہ خدایانِ باطل کی جڑیں کٹ کر رہ گئیں اور مومن کے اعلانِ ایّاکَ نے ایک خدا سے اسے اس طرح جوڑا کہ وہ باقی سب سے کٹ گیا۔ حضرت تھانوی علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں کہ۔ سالک کی معراج عبادت میں اخلاص ہے کہ بجز خدا کے اور کوئی اس کے پیش نظر نہ ہو۔ اور ایّاکَ نَعۡبُدُ اسی مقام کا مظہر ہے۔ جب اس مقام تک اس کی رسائی ہوگی تو یہاں پر استعانت کے لئے ایّاکَ نستعین کا سوال ہے۔ گویا کہ بندۂ مومن اپنے خدائے حقیقی سے عبدیت کے مقام پر تمکین اور رسوخ کا سوال کر رہا ہے۔

اِهۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِيۡمَۙ بیان للمعونة المطلوبة فکانه قال کیف اعینکم فقالوا اهدنا وافراد لما هو المقصود الاعظم والهداية دلالة بلطف ولذالك تستعمل فی الخیر وقوله تعالیٰ "فاهدوهم الی صراط الجحیم" علی التهکم ومنه الهدية وهوادی الوحش لمقدماتها والفعل منه هدا واصله ان یعدّی باللّام اوالی فعومل معه معاملة اختار فی قوله تعالیٰ "واختار موسیٰ قومه"۔

ترجمہ:۔ نستعین میں بندے نے خدا تعالیٰ سے جو مدد طلب کی تھی۔ تو خدا تعالیٰ کے اس

سوال پر کہ کس شعبہ میں تم کو ہماری مدد کی ضرورت ہے بندوں کی جانب سے جواب اھدنا الصراط المستقیم ہے یعنی ہمیں راہ راست پر لگا دیجئے۔ اس میں آپ کی بڑی مدد کی ضرورت ہے۔ یوں تو بندہ ہر چیز میں خدا کی امداد کا محتاج ہے لیکن صراط المستقیم جو سب سے بڑا مقصود ہے اس میں اور بھی زیادہ محتاج امداد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے مستقل ذکر کیا گیا۔ اور ہدایت کی حقیقت طاعت وبندگی کے اسباب کو پیدا کرکے کسی کی رہنمائی کرنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا استعمال صرف امور خیر میں ہوتا ہے اور خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد فاهدوهم الى صراط الجحيم جہنم میں جھونکنا خیر نہیں بلکہ شر ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ یہ ارشاد بطور استہزا ہے۔ هدية تحفہ کے معنیٰ میں ہدایت ہی سے ماخوذ ہے۔ هوادی الوحش ان جانوروں کو کہتے ہیں جو چلتے ہوئے دوسرے جانوروں کی راہنمائی کرتے ہیں۔ اور هدایت سے ماضی هدا استعمال ہوتی ہے اپنے مفعول ثانی کی جانب بوساطۂ لام یا الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہونا اس کا واقعی استعمال ہے۔ مگر اهدنا الصراط المستقیم میں بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا۔ یہ ایسا ہے جیسا کہ اختار موسیٰ قومه میں من صلہ کو حذف کرکے قومه کی جانب اختار بلا واسطہ متعدی ہے۔

تشریح :- اهدنا الصراط المستقیم الخ :-

تین مباحث سامنے آرہے ہیں :-

(۱) اهدنا الصراط المستقیم کا ماقبل سے ربط کیا ہے۔

(۲) ہدایت کی لغوی واصطلاحی تحقیقات۔

(۳) صراط مستقیم کیا ہے ؟

پہلی بحث ـــــ اهدنا الصراط المستقیم کا ماقبل سے ربط کے بارے میں دو خیال ہیں اولاً یہ کہ یہ جملہ مستانفہ ہے۔ یا جملہ مستقلہ۔ مستانفہ میں صورت یوں بنے گی کہ ایاک نستعین میں بندے نے خدا تعالیٰ سے مدد طلب کی۔ خدائے تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ بندہ کیا چاہتا ہے چونکہ وہ عالم الغیب والشہادۃ ہے۔ لیکن مطلوب کی تعیین سائل کی جانب سے اس میں سائل کی دلداری ہے۔ تو حضرت حق نے سوال کیا کہ کس چیز میں تمہیں مدد درکار ہے بندوں نے عرض کیا کہ ہمیں صراط مستقیم دکھا دیجئے۔ گویا کہ صراط مستقیم بندوں کا مطلوب ومقصود ہے۔ اور چونکہ یہ بیان ہے تو اسے ماقبل کے جملہ کے ساتھ بھرپور تعلق ہے بیان کو مبین کے ساتھ گہرا رابطہ ہوتا ہے۔ اسی لئے حرف عطف کو دونوں جملوں (اهدنا الصراط المستقیم اور ایاک نَعْبُدُ وایّاکَ نَسْتَعِیْن) کے درمیان چھوڑ دیا گیا۔ مستقل جملہ ماننے کی صورت میں ماقبل سے جوڑ یوں نمایاں ہوگا کہ بندے نے نستعین میں اپنا یقین وایقان

واضح کر دیا تھا۔ کہ خدا تعالیٰ کی مدد کے بغیر پتہ بھی حرکت نہیں کرتا۔ اور ہر چیز میں اسی سے مدد مطلوب ہے۔ تاہم بڑی چیزوں میں اور سب سے بڑی چیز میں تو خدا تعالیٰ کی خاص الخاص اعانت کی ضرورت ہے۔ اور وہ ہے راہِ راست پر آجانا۔ اس صورت میں نستعین جملۂ خبریہ ہے اور اھدنا الصراط المستقیم انشائیہ جملتین میں خبر و انشاء کا یہ تفاوت انقطاعِ کلّی کی علامت ہے۔ اور جب پورا پورا انقطاع ہوتا ہے تو واو عاطفہ چھوڑ دیا جاتا ہے۔

بعض شارحین نے تقریر دوسرے طریقہ پر کی وہ نستعین اور اھدنا الصراط المستقیم میں چار صورتوں کی تخریج کرتے ہیں۔

(۱) نستعین کے متعلق میں دو احتمال ہیں۔ عام متعلق ہو۔ یعنی خدا تعالیٰ کی مدد تمام ہی مہمات میں مطلوب ہے،

(۲) صرف عبادت کی ادائیگی میں اعانت مطلوب ہے۔

صراطِ مُسْتَقِیْم میں بھی دو احتمال ہیں (۱) عام معنیٰ مراد لئے جائیں۔ یعنی راست طریقہ اور اس میں بھی یہ تعمیم کہ تمام انبیاء کا طریقہ یا صرف رَسُولُ اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ کا۔

(۲) صراطِ مُسْتَقِیْم سے صرف اسلام مراد لیا جائے۔

یہ دو دو صورتوں کا مجموعہ چار بنا۔ تو اگر ہم صراط مستقیم میں بھی تعمیم رکھیں۔ یعنی کسی کا خاص طریقہ مراد نہ لیں بلکہ عام طریقہ انبیاء پیش نظر ہو۔ اور نستعین میں بھی عموم کر لیں یعنی جملہ مہمات میں خدا کی مدد تو اس صورت میں اھدنا الخ ماقبل کا بیان ہے۔ اور اگر دونوں میں خاص معنی پیش نظر ہیں یعنی صراط مستقیم سے صرف اسلام مراد ہو اور نستعین میں بجز عبادت کی ادائیگی کے اور کوئی مہم سامنے نہ ہو۔ تو بھی اھدنا الخ ماقبل کا بیان ہے۔

ان دونوں صورتوں میں دونوں جملوں (نستعین و اھدنا الصراط المُسْتَقِیْم) میں کمالِ اتصال کی بو ہے۔ اور جب کمل اتصال کی مشابہت پیدا ہو جاتی ہے تو حرفِ عطف نہیں لاتے۔ اس لئے ان دونوں جملوں کے مابین عاطف نہیں ہے۔

سطورِ بالا میں دونوں صورتوں میں عام معنیٰ لیے گئے تھے یا خاص۔ لیکن اگر ہم ـــــ نستعین کا متعلق تو عام کریں یعنی اعانت جملۂ مہمات میں اور صراطِ مستقیم سے مراد صرف اسلام لیں غرض کہ ایک میں تعمیم (نستعین) اور ایک میں تخصیص (صراطِ مستقیم) تو اب صراطِ مستقیم سے وہ عظیم تر مقصد پیش نظر ہوگا جو تمام مقاصد میں شامل تھا۔ مطلب یہ ہے کہ ہم تو قدم قدم پر آپ کی مدد کے محتاج ہیں۔ لیکن اسلام جو اعظم مقاصد میں سے ہے اس تک رہنمائی میں ہماری ضرور مدد کر دیجئے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ دنیا عقلمندوں سے کبھی خالی نہیں رہی ایک سے ایک بڑھ کر فرزانہ ہے انسان نے علم و دانش کے کنگروں کو چھو لیا ہے۔ سائنسی اکتشافات نے کائنات کے سربستہ راز ابن آدم کے لئے مشاہدے بنا دیئے۔ مگر حقیقی خدا کو پہچان نہ سکے۔ معبودِ برحق کی عبادت نہ کر سکے۔ النبی الجلیل صلی اللہ علیہ وسلم کی مشفقانہ تعلیمات سے استفادہ نہ کر سکے جو اسلام

کالب لباب ہے - سواگر اسلام و ہدایت و صراط مستقیم تک رسائی، علم، عقل، مشاہدات کا تلازمہ ہوتا تو پوری دنیا کو ... ہونی چاہیے تھی اور ہر ایک کا قدم صراط مستقیم کی جانب رواں دواں ہونا چاہیے تھا لیکن ایسا نہیں - جب ایسا نہیں تو معلوم ہوا کہ اس زنگاری پردے میں کوئی لطیف و قدیر ہستی پنہاں ہے جس کی عنایتیں گم کردہ راہ لوگوں کو جادۂ مستقیم کی طرف لاتی ہیں - اس تقریر کے نتیجہ میں اهدنا الصراط المستقیم کا نستعین کے ساتھ پورا پورا اتصال ہے اور یہی وجہ ترک عاطف کی ہے -

دوسری صورت لیجئے ـــــ طلب مدد فقط ادائیگی عبادت میں گویا تخصیص بجانب "نستعین" اور صراط المستقیم سے مراد عام طریقہ احق لیجئے - جس کا حاصل تعمیم ہے تو دونوں جملے (اهدنا الصراط المستقیم اور نستعین) ایک دوسرے سے کلیۃً کٹ گئے - جب بھر پور انداز میں کٹ گئے تو عاطف چھوڑ دیا گیا -

یہ ہم نے جو چوتھی صورت آپ کے سامنے ذکر کی ہے بعض مفسرین نے ذکر کی ہے بیضاوی نے اس کا تذکرہ غالباً اس بنا پر چھوڑ دیا کہ اس احتمال پر ماقبل سے کوئی تعلق نہیں رہتا -

والہدایۃ دلالۃ بلطف الخ :-

یہ دوسری بحث کا آغاز ہے - جس میں مدار بحث ھدایت کا لفظ ہے - اس لفظ میں کاوشیں ناقابل حل ہیں چونکہ ہدایت کے دو معنی ہیں - ۱- راستہ دکھانا (اراءۃ الطریق) ۲- مقصد تک پہونچا دینا (ایصال الی المطلوب) -

جھگڑا یہ ہے کہ اگر ہدایت کا ترجمہ ایصال الی المطلوب ہے تو کیا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی یہ کام کر سکتے ہیں - ان کے علاوہ دوسرے انبیاء بھی یا یہ صرف خدا تعالیٰ کا کام ہے -

بیشتر علماء کی رائے یہ ہے کہ منزل تک پہونچا دینا خدا تعالیٰ کا کام ہے غیر خدا کے لئے یہ ممکن نہیں چونکہ خدا تعالیٰ نے آنحضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کو مخاطب کرکے فرمایا :-

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ - آپ ہدایت نہیں کر سکتے ہم ہی ہدایت کر سکتے ہیں - ظاہر ہے کہ تمام انبیاء کی بعثت کا مقصد راہنمائی ہے - اور خدا تعالیٰ اسی کا انکار فرمارہے ہیں - تو پھر انبیاء کو مبعوث ہی کس لئے کیا گیا - عقدہ اسی طریقہ پر حل ہوگا کہ خدا تعالیٰ کے حصے میں ایصال الی المطلوب لگایا جائے اور باقی انبیاء وغیرہ کی جانب میں اراءۃ الطریق - یہ تقریر صاف ستھری تھی - اور تقسیم نے خرخشوں سے بچا لیا تھا لیکن ایک آیت قرآنی کے نتیجہ میں پھر فیصلہ الجھ گیا - وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا - واما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی - یہاں ثمود کو جو ہدایت کی گئی وہ منجانب اللہ تھی جیساکہ ھدیناھم سے واضح ہے اس کے باوجود ان کے گمراہ ہونیکا کیا مطلب ؟ درانحالیکہ خدا تعالیٰ کی ہدایت ایصال الی المطلوب ہے - مطلوب تک پہونچ کر کوئی گمراہ نہیں ہوتا - جھگڑا نمٹانے کے لئے دوسری بھی تقریریں کی گئی ہیں - مگر واقعہ یہ ہے کہ تیر نشانے پر نہیں بیٹھتا - اس

بیضاوی مرحوم نے ھدایت کا ترجمہ ہی بدل دیا۔

ان کے ترجمہ کے پیش نظر نہ اب یہ لفظ مشترک رہا۔ نہ معنیٰ مجازی میں مستعمل۔ وہ تو صرف یہ کہتے ہیں کہ ہدایت ایک قدر مشترک ہے کبھی بصورت ایصال الی المطلوب پائی جاتی ہے اور کبھی بشکل ارادۃ الطریق۔ قاضی صاحب نے لطف کا لفظ اور بڑھا دیا۔ اس اضافہ کے بعد صورت یہ ہی کہ خدا تعالیٰ نے اپنی طاعت کے اسباب پیدا فرمائے۔ ان اسباب کی روشنی میں راہنمائی فرمائی۔ راہنمائی راستہ دکھلانے کی صورت میں بھی سامنے آئی۔ اور منزل تک پہونچا دینے کی صورت میں بھی۔ مگر دلالت کے ساتھ لطف، کا اضافہ یہ بتاتا ہے کہ اس کا استعمال ہمیشہ خیر کے معنیٰ میں ہونا چاہئے۔ یہ اس لئے کہ لطیف کے لطف وکرم خیر میں بکھرے ہوئے ہیں نہ کہ شر میں۔ مگر دوسری جانب قرآن مجید کی ایک دوسری آیت سے چلتی گاڑی رُک گئی۔ وہ ہے۔ فاھدوھم الی صراط الجحیم۔ یہ جہنم کی طرف راہنمائی ظاہر ہے کہ لطف کا مظاہرہ تو ہو نہیں سکتا۔ نہ اس میں کوئی خیر بلکہ جہنم رسید ہونا شر ہی شر ہے۔ مگر قاضی صاحب اس کا جواب دے سکتے ہیں کہ اس آیت میں ھدایت کا استعمال استہزائیہ جس میں یہ ہوتا ہے کہ ایک ضد کو دوسرے کے لئے استعمال کرلیتے ہیں جیسے سیاہ فام کو ہم کافور کہنے لگیں۔ کسی کریہہ المنظر کو یوسف کنعانی کہنے لگیں۔

ایسے ہی اس آیت میں شر کے موقعہ پر وہ لفظ استعمال کیا گیا جس کی اصل وضع تو خیر کے لئے تھی۔

بعض کا یہ بھی جواب ہے کہ ھدایت اس آیت میں محض آگے بڑھا دینے کے معنیٰ میں ہے فاھدوھم کا ترجمہ ہوگا۔ بڑھاؤ خبیثوں کو جہنم کی جانب۔

ھدیہ — خود ہدایت سے ماخوذ ہے چونکہ وہ محبت کی دلیل ہوتا ہے اور دلیل یعنی راہنما راہ طلب کے آگے آگے چلتا ہے۔

ھوادی وحش بھی اسی سے ہے —— جانوروں کو آپ نے دیکھا ہوگا کہ جب وہ چلتے ہیں تو ایک انھیں کے جنس کا آگے ہو جاتا ہے پھر باقی سب اس کے پیچھے ہوتے ہیں۔ اس میں بھی آگے بڑھنے کا مفہوم موجود ہے۔

والفعل منہ ھدا :۔ یہ ہدایت پر صرفی گفتگو ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ھدا ضرب سے استعمال ہوتا ہے۔ ارباب لغت کی وضاحت کے مطابق اس کا تعدیہ "لام" یا "الیٰ" کے ذریعہ ہونا چاہئے۔ لیکن ایسا بھی ہوتا ہے کہ ان کو حذف کر دیتے ہیں۔ اور براہ راست فعل ھدا کو اس کے مفعول سے متعلق کر دیتے ہیں۔ اصطلاح میں اس کا نام حذف وایصال ہے۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے۔ واختار موسیٰ قومہ۔ جب تصریح لغویین "اختار" "من" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے۔ لیکن قرآن حکیم میں اختار کا تعلق قومہ سے "من" کو حذف کرکے بلاواسطہ کر دیا گیا۔ ایسے ہی "ھدا" کے بھی صلات گاہے حذف کر دیئے جاتے ہیں۔ اور بلاواسطہ مفعول سے تعلق جوڑ دیا جاتا ہے

وهداية الله تتنوع انواعًا لا يحصيها عدٌّ لكنها تنحصر في اجناس مترتبة الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والمشاعر الظاهرة - والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد واليه اشار حيث قال "وَهَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ" وقال "فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى" والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب واياها عنى بقوله "وَجَعَلْنٰهُمْ اَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا" وقوله "اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ" والرابع ان يكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الاشياء كما هي بالوحي او بالالهام والمنامات الصادقة وهذا قسم يختص بنيله الانبياء والاولياء واياه عنى بقوله "اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ" وقوله "وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا"

ترجمہ :۔ خدا تعالیٰ کی ہدایت اتنی صورتوں میں سامنے آتی ہے جسے شمار بھی نہیں کیا جا سکتا البتہ کچھ بنیادی اقسام کی ہدایت بیان کئے دیتے ہیں تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو۔ خدا تعالیٰ کی جانب سے سب سے پہلی ہدایت ان قوتوں کا عطیہ ہے جن کے بعد انسان اپنے مطلوب تک پہونچنے پر قادر ہو۔ مثلاً خدا تعالیٰ نے عقل عنایت فرمائی۔ باطن اور ظاہر میں بہت سے حواس عنایت کئے۔

دوسری ہدایت ایسے دلائل کا قیام ہے۔ جو درست و نادرست، صواب و ناصواب کے مابین امتیاز کرا دیں اس دوسری ہدایت کی جانب خدا تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں توجہ دلائی ہے "وھدیناہ النجدین" یا "اما ثمود فھدیناھم الخ"۔

یہ بھی ایک ہدایت کی قسم ہے کہ خدا تعالیٰ نے انبیا کو مبعوث فرمایا آسمانی کتابیں نازل فرمائیں ہدایت کی اس تیسری قسم کی جانب اشارہ دیتے ہوئے فرمایا۔ "وجعلناھم ائمۃ یھدون بامرنا" و "ان ھذا القرآن یھدی للتی ھی اقوم"۔

یہ بھی ایک ہدایت کی صورت ہے کہ منجانب اللہ انسانوں کے قلوب پر سربستہ اسرار کا انکشاف ہو۔ اور

اس طرح اشیاء کی حقائق پر ان کو اطلاع دیجائے۔ اس کے لئے خدا تعالیٰ چند ذریعے اختیار کرتے ہیں۔ اگر انبیاء ہیں تو ان کے لئے انکشاف بذریعہ وحی ہوتا ہے۔ اور اگر اولیاء ہیں تو ان کے مکاشفے بذریعہ الہام و رُؤیاء صادقہ ہوتے ہیں۔

ھدایت کی یہ چوتھی قسم گویا کہ انبیاء و اولیاء کے ساتھ خاص ہے اسی قسم ھدایت کی جانب اشارہ ہے۔

"اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده" اور ارشاد والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا۔

تشریح:- ھدایت کی لغوی واصطلاحی وصرفی وغیرہ بحثیں گذر چکیں۔ یہاں سے ھدایت کی اقسام کا بیان فرمارہے ہیں۔ کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ جو اپنے بندوں کی ھدایت فرماتے ہیں اس کی صورتیں عدّ وشمار سے متجاوز ہیں خدا تعالیٰ کے اسمارِ حسنیٰ میں سے ایک نام ھَادِی ہے تو جس طرح رزاقیت پورے کائنات میں جلوہ افروز ہے ھدایت کے بھی مظہر اس عالم رنگ و بو میں ہزاروں شکلوں میں رونما ہیں۔ اس لئے ھدایت کا بیان ممکن نہیں۔ تاہم کچھ بنیادی اقسام ھدایت کی ذکر کی جاتی ہیں تاکہ سمجھنے میں کچھ سہولت ہو۔

خدا تعالیٰ نے انسان کو پیدا فرمایا۔ عدم سے وجود میں لانا تو خود ایک احسان عظیم تھا۔ اس کے بعد خدا تعالیٰ نے قوتِ عاقلہ عطا فرمائی۔ ع۔ ق۔ ل کے مادہ میں "رکنے" کا مفہوم موجود ہے ومنہ العقال سر پر رومال باندھنے کے بعد وہ ڈوری جس سے اس رومال کو روکا جاتا ہے تو عقل وہ چیز جو انسان کو ہلاکت خیز چیزوں کی جانب بڑھنے سے روکتی ہے ایک حدیث ضعیف ہے۔ کہ خدا تعالیٰ نے عقل کو پیدا فرمایا۔ ارشاد ہوا آگے بڑھ۔ عقل آگے بڑھی۔ پھر فرمایا پیچھے ہٹ۔ عقل پیچھے کو ہٹ گئی۔ گویا کہ یہ اس کا امتحان تھا کہ عقل میں خیر کی جانب بڑھنے اور شر سے ہٹنے کی صلاحیت پیدا ہو گئی یا نہیں۔ جب یہ امتحان ہو گیا تو ارشاد ہوا کہ تجھ پر ہی مواخذہ ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ شرعاً مجنون مکلف نہیں ہے ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے عقل کے ساتھ حواس عنایت فرمائے کچھ ظاہر ہیں کچھ باطن ہیں۔ سونگھنے کی قوت، چھونے کی قوت، دیکھنے کی قوت، سننے کی قوت، چاٹنے کی قوت وغیرہ۔ انسان عقل وحواس کی روشنی میں اپنے لئے بہتر چیزیں جمع کرتا ہے مضر اور نقصان دہ چیزوں سے خود کو بچاتا ہے۔ مگر یہ دنیا عجیب وغریب ہے یہ اضداد کا مجموعہ ہے خیر کے ساتھ شر، سعادت کے ساتھ شقاوت، نیکی وبدی، کفر وایمان سب کچھ یہاں موجود ہے تو انسان کے لئے اچھی چیزیں (مصالح) اس کے لئے مضر اشیاء (مفاسد) سے اس طرح ممزوج ہیں کہ انھیں ایک دوسرے سے جدا وممتاز کرنے کے لئے بعض اوقات دلائل کی بھی ضرورت پیش آئے گی۔

اب یہ کبھی تو عقیدہ کے اعتبار سے امتیاز ہو گا۔ اور کبھی عمل کے اعتبار سے اگر حق وباطل میں آمیزش ہے تو وہاں دونوں میں فرق اس طرح ہو گا کہ حق کی حقانیت کا یقین۔ اور باطل کے بطلان کا تیقن ہو۔ اور درست ونادرست کے مابین عملی

حدود میں امتیاز قائم کیا جائے گا۔ یہ کرنا ٹھیک ہے اور یہ کرنا غلط ہے۔ یہ ھدایت کی دوسری شکل ہے۔ اسی کی طرف نفس حق تعالے نے ارشاد کرتے ہوئے فرمایا۔ وھدینٰہ النجدین ، فاستحبوا العمی علی الھدیٰ۔ کہ ہم نے انسان کو برائی و بھلائی دونوں سمجھا دی تھیں۔ مگر اس تیرہ بخت نے برائی کو بھلائی پر ترجیح دی۔

فخر المفسرین امام رازیؒ نے لکھا ہے کہ خدا تعالیٰ نے خیر اس وجہ سے دکھایا تھا تاکہ اس کے حصول کے لئے سرگرم کار ہو۔ اور شر اس لئے تاکہ اس سے اپنے آپ کو بچائے۔ امام کی یہ تقریر اس اشکال کا جواب ہے کہ خدا تعالیٰ نے شر کیوں دکھایا تھا۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ بچے کے اردگرد سرخ چمکدار موتی بھی ہوتا ہے۔ اور انگارہ بھی۔ انگارہ کی سرخی موتی کی سرخی سے بڑھ جاتی ہے۔ تو طفل نو خیز اپنی طبیعت کے اعتبار سے آتش سرخ پر ہاتھ ڈالتا ہے۔ اس وقت ماں باپ یا بڑوں پر ضروری ہے کہ اس بچہ کو انگارہ پر ہاتھ ڈالنے اور انجام کار ایک تکلیف میں مبتلا ہونے سے بچالیں۔ ایسے ہی یہ کائنات اور یہاں عقلاء کا وجود ہے۔ تاہم جب یہ خیر و شر میں فرق نہیں کر رہے۔ بلکہ فرزانہ ہونے کے باوجود شر کی جانب بڑھ رہے ہیں تو کچھ ایسے بھی ہونے چاہئیں۔ جو نو خیز بچوں کے ساتھ انگارہ سے بچانے کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ ان بڑوں دیوانوں کو شر کی جانب بڑھنے سے روکیں۔ وہ ہیں انبیاء علیہم السلام۔ یہ انبیاء قیامت تک دنیا میں نہیں رہیں گے جیسا کہ خاتم النبیین آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پر چودہ سو سال کا زمانہ گذر گیا۔ اور نہ کوئی نبی آیا اور نہ آئے گا۔ تو پھر انسانوں کو راہِ راست پر رکھنے کا کیا ذریعہ ہو۔ وہ ذریعہ ہے آسمانی کتابیں۔ جو انسان کو انبیاءؑ کی عدم موجودگی میں بھی صراطِ مستقیم پر رکھ سکیں۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے انبیاء کو مبعوث فرمایا۔ اور آسمان سے کتابیں نازل فرمائیں۔ اور ہدایت کی اسی قسم کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔ وجعلنا ھم ائمۃ یہدون بامرنا ، کہ کچھ پیشوا کئے جو ہمارے حکم سے ہدایت کرتے تھے۔ یا ان ھذا القرآن یہدی للتی ھی اقوم " کہ یہ قرآن ایک شاہراہِ صاف و درست کی جانب ھدایت کرتا ہے

پہلی آیت ارسالِ رسل کے معاملہ کو صاف کرتی ہے جب کہ دوسری آیت سے انزالِ کتب کا ثبوت ملتا ہے۔

چوتھی صورت ھدایت کی یہ ہے۔ لیکن اس کے ذکر سے پہلے بالترتیب جن تین ھدایتوں کا تذکرہ ہوا۔ ان کا حصول ضروری ہے یہ چوتھی ھدایت گویا کہ پہلی تین ہدایات پر متفرع ہے۔ جیسا کہ کسی کمرہ میں داخل ہونے کے لئے پے بہ پے چار دروازے ہوں تو اس کمرے میں آپ اسوقت تک نہ پہونچ سکیں گے تاوقتیکہ ان دروازوں کو ترتیب وار نہ طے کرلیں۔

قلوبِ انسان جب مجاہدہ، ریاضت، عبادت و قربِ الٰہی کی روشنی سے منور ہو جائیں تو خدا تعالیٰ ان پر حقیقتوں کا انکشاف فرماتے ہیں۔ اگر یہ حضرات نبی ہیں تو ان پر یہ انکشاف وحی کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اور نبی نہیں تو اولیاء اللہ ہوں گے۔ ان کیلئے یہ انکشاف الہام یا سچے خوابوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے جیسا کہ اسلام میں اذان کی مشروعیت خواب ہی کے ذریعہ سے ہے۔ صحابی رضؓ نے خواب دیکھا تھا۔ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ولایت کی انتہائی منزل پر فائز ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد اولئک الذین ھدی اللہ الخ اور والذین جاھدوا الخ میں ھدایت کی یہ چوتھی

صورت ہی پیش نظر ہے۔

قاضی صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ آخیر کی ان دو آیتوں میں صرف یہی انبیاء و اولیاء مراد ہیں جیساکہ ان کے الفاظ ہیں۔

و ایاہ عنی ۔ تو اسے سمجھنے کے لئے دو باتیں پہلے سمجھئے۔

(١) آپ نے مختصر المعانی میں پڑھا ہوگا کہ خبر پر اگر لام جنس داخل ہو رہا ہو تو وہ خبر مبتدا میں منحصر ہوگی۔

(٢) اسم موصول جنس کا اسی طرح فائدہ دیتا ہے جیساکہ وہ معرّف جس پر لام جنس داخل کر دیا گیا ہو۔

اب دیکھئے ۔ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ میں ۔ اولئك مبتدا ہے اور الذین ہدی اللہ موصول موصول صلہ سے مل کر خبر اور یہ آپ ہم سے سن چکے کہ اسم موصول افادۂ جنس میں معرف باللام کے ہم وزن ہے تو جس طرح معرف باللام خبر اپنے مبتدا میں منحصر ہوتی ہے ۔ ایسے ہی موصول وصلہ سے تیار خبر انحصار فی المبتدا کا فائدہ دے گی۔ اس تفصیل کی روشنی میں معنٰی یہ ہوں گے کہ مہدیین صرف انبیاء و اولیاء ہیں ۔ چونکہ پہلی جو تین قسمیں ھدایت کی ذکر کی گئیں۔ یعنی ـــ ھدایت بذریعہ عقل ، ھدایت بذریعہ حواس ، ھدایت بارادۂ خیر و شر ، وہ انبیاء اور اولیاء کے ساتھ خاص نہیں۔ تو جب اس آیت میں ان تینوں ھدایتوں کا امکان باقی نہیں رہا تو چوتھی ھدایت معتبر ہوگی۔ اور اس چوتھی ھدایت کا انحصار صرف انبیاء اولیاء میں۔ نیز اس آیت کے انداز نے یہ بھی ثابت کر دیا کہ ھدایت کی قسم رابع کے لئے مجاہدات شرط ہیں اور وہ اس طرح ثابت ہوا کہ اگر مبتدا اسم موصول ہو۔ اور اس کا صلہ فعل یا ظرف ہو تو مبتدا میں شرط کی بو آجاتی ہے ۔ لہذا خبر جزا کی بو، کو لئے ہوئے ہوگی۔

اب دیکھئے آپ ۔ وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا میں یہی بات ہے خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غارِ حرا میں مجاہدات کا طویل وقت اپنی سلیم فطرت کی راہنمائی میں گذارا تھا۔ اور اس مجاہدہ کے بعد جب آپ کا قلبِ منور نورانی کیفیات کا مظہر بن گیا تو وحی کے ذریعہ آپؐ کو مخاطب بنایا گیا۔ اور حقائق عالم آپ (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) پر ایک ایک کر کے کھولے جانے لگے۔

فالمطلوب اما زیادة ما منحوه من الهدى او الثبات عليه
او حصول المراتب المرتبة عليه فاذا قاله العارف بالله الواصل عنى
به ارشدنا طريق السير فيك لتمحو عنا ظلمات احوالنا
وتميط غواشي ابداننا لنستضئ بنور قدسك فنراك بنورك
والامر والدعاء يتشاركان لفظاً ومعنى ويتفاوتان بالاستعلاء
والتسفل وقيل بالرتبة ـ والسراط من سرط الطعام اذا ابتلعه فكانه
يسرط السابلة ولذالك سمى الطريق لقماً لانه يلتقمهم والصراط

من قلب السين صاداً ليطابق الطاء فی الاطباق وقد يشم الصاد صوت الزای ليكون اقرب الی المبدل منه وقرء ابن كثير برواية قنبل عنه ورويس عن يعقوب بالاصل وحمزة بالاشمام والباقون بالصاد وهو لغة قريش والثابت فی الامام وجمعه سُرُط ككتب وهو كالطريق فی التذكير والتانيث والمستقيم المستوی والمراد به طريق الحق وقيل هو ملة الاسلام۔

ترجمہ :۔ مومن جب اهدنا الصراط المستقيم کہتا ہے تو اس دعا کا مقصد حاصل شدہ ہدایت میں زیادتی اور استقامت کی طلب ہے۔ یا یہ کہ ھدایت کے جس مقام پر وہ پہونچ گیا اس سے آگے باب ھدایت میں داخلہ کی خواہش ہے۔ اگر کوئی ایسا عارف اسے پڑھتا ہے جو واصل باللہ ہے تو اس کی طلب یہ ہوگی کہ خدا تعالیٰ مجھے سیر فی اللہ میں مشغول فرمادیں۔ تاکہ اعمال کی تاریکی چھوٹ جائے۔ اور حجابات جسمانی اٹھ جائیں اس کے نتیجہ میں خدا تعالیٰ کے پاکیزہ نور سے استفادہ ممکن ہو۔ اور خدا تعالیٰ کا مشاہدہ اس ہی نور سے کریں جو نور اُن کا عطیہ ہے۔

امر اور دعا لفظاً و معناً ایک دوسرے سے مختلف نہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ آمر بلند درجہ ہوتا ہے یا خود کو سمجھتا ہے جب کہ دعا کرنے والا اپنے آپ کو خدا تعالیٰ کے سامنے ہر حیثیت سے ذلیل سمجھتا ہے۔

اور سراط، سرط الطّعام سے ماخوذ ہے کھانے والا جب پورا کھانا ہضم کر جائے تو یہ لفظ استعمال کرتے ہیں۔ سراط بمعنیٰ راستہ اس مناسبت کے پیش نظر ہے کہ خود شاہراہ بھی اپنے پر چلنے والے کو گویا کہ نگل جاتی ہے اسی بنا پر عربی میں راستہ کا ایک دوسرا نام لَقْمٌ بھی ہے کہ وہ خود پر گذرنے والے کو اپنا لقمہ بنالیتا ہے تو اس میں موجودہ صاد سین سے بدلا ہوا ہے یہ اس وجہ سے کہ صاد اور طا حروف مطبقہ ہونے میں ایک دوسرے کے موافق ہوں۔ کبھی صاد کو اس طرح بھی ادا کرتے ہیں کہ محسوس ہوتا ہے کہ صاد نہیں بلکہ زا کا لفظ بولا جا رہا ہے۔ یہ اس لئے کہ صاد، سین سے قریب تر ہو جائے۔ ابن کثیر نے بروایت قنبل اور رُویس نے بروایت یعقوب سین ہی کے ساتھ پڑھا ہے۔ حمزہ اشمام کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ اور باقی قراء صاد کے ساتھ اور یہی قریش کی قراءت ہے اور مصحف عثمانی میں بھی یہی درج ہے۔

صراط کی جمع صُرُط جیسا کہ کتاب کی کُتُبٌ۔ نیز یہ لفظ مذکر و مؤنث ہر دو طرح استعمال ہوتا ہے جیسا کہ لفظ طریق دونوں طرح پر مستعمل ہے۔ صراط کے ساتھ مُسْتَقِيْم سیدھے کے معنیٰ میں ہے۔ آیت میں اس سے مراد راہِ حق ہے یا اسلامی ملت۔

تشریح :۔ سورۂ فاتحہ کی تلاوت کے نتیجہ میں بندوں نے خود کو پسندیدہ صفات کا پیکر بنالیا۔ انہوں نے اس کا بھی واضح اعلان کر دیا کہ ہمارا معبودِ برحق ایک ہے اور ہم جملہ امور میں اسی سے طالبِ مدد ہیں۔ یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ بندے ہدایت پر ہیں پھر اھدنا الصراط المستقیم۔ کے تحت ہدایت کا سوال کیا معنی رکھتا ہے؟ اور یہ اشکال اس وقت اور بڑھ جاتا ہے جب کہ ہدایت کے اونچے مرتبہ پر فائز عارف و واصل کی جانب سے اِھدِنَا کا تکرار ہو۔ حاصل کردہ چیزوں کو پھر حاصل کرنا نادانی کے سوا اور کیا ہے۔ قاضی صاحبؒ اسی الجھن کو حل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ۔

ہدایت میں اضافے ہر وقت ممکن ہیں ہدایت شاخ در شاخ چیز ہے اس لئے ہدایت یاب و کاملین بھی حاصل شدہ ہدایت میں زیادتی کے محتاج ہیں۔ اب اگر وہ "اِھدِنا" کے ساتھ ہدایت کا سوال کرتے ہیں تو صرف ہدایت ان کا مطلوب نہیں بلکہ ہدایت کے ثمرات و برکات اور اس میں اضافہ و زیادتی یہ ہیں مطلوب، نیز حصولِ ہدایت کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ ہدایت پر اس کے قدم ہمیشہ استوار رہیں گے: ہمہ شما تو در کنار رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بھی دائمی دعا۔ یَا مُقَلِّبَ الْقُلُوْبِ ثَبِّتْ قَلْبِیْ عَلٰی دِیْنِكَ رہی ہے۔ جو اس کا اظہار ہے کہ استقامت دشوار تر امر ہے اور بندے کے اپنے قبضہ کی چیز نہیں۔ گمراہی کے ہر وقت اندیشے کے پیشِ نظر "اھدنا" سے ہدایت پر مستقیم و استوار رہنے کا سوال ہے۔

قاضی بیضاویؒ نے اس الجھن کو جس طرح حل کیا وہ تو تفصیل آپ کے سامنے آگئی لیکن انہوں نے تین تاویلات حل کے لئے اختیار کی ہیں۔ یہ تفصیل جو ابھی آپ کے سامنے آئی ان تعبیرات متعددہ کو ایک ہی معنیٰ میں لے کر کی گئی۔ لیکن بعض نکتہ رس شارحین کا خیال ہے کہ یہ تین مختلف تعبیرات تین مختلف مقامات یا مختلف اشخاص کے پیشِ نظر ہیں۔ چنانچہ پہلا لفظ۔

① اضافے کا خصوصی تعلق اس شخص سے ہے جو ہدایت کے درجۂ چہارم پر فائز ہے۔ اسے ہدایت خوب حاصل ہے۔ اس لئے وہ اضافے کا طالب ہے اور بس۔

② اور ثبات کا لفظ ہدایت کے بابِ اوّل کی جانب رخ رکھتا ہے۔ اس باب میں داخل ہونے والا انسان جب اھدنا کہے گا تو وہ حاصل شدہ ہدایت پر ثباتِ قدمی کی دعا وردِ زبان کئے ہوئے ہے چونکہ ابتداہی میں اس چیز سے ہٹ جانے کے امکانات بہت کافی ہیں۔

③ اور لفظ "حصولِ مراتب" ہدایت کے دوسرے و تیسرے درجے سے ہے اس درجہ پر فائز لوگ اھدنا کے تحت اوپر والے درجات پر فائز ہونے کی آرزو و تمنا کا اظہار کر رہے ہیں جیسا کہ "عربی پڑھنے والا درجۂ اول میں پڑھ کر عربی میں لگاتار انہماک کی دعا کرے اور اگر یہی چند سال عربی پڑھنے کے بعد پھر بھی یہی دعا کرتا ہے کہ عربی علوم پڑھنے کا موقعہ دیجئے تو گویا کہ وہ باقی ماندہ درجات میں کامیابی سے داخل ہونے اور بکامرانی فراغت کی دعا کر رہا ہے۔

بعض شارحین کا یہ بھی خیال ہے کہ قاضی صاحب کے تینوں الفاظ کو ہدایت کے متعدد مراتب سے نہ خاص کیا جائے بلکہ

ان کو عام ہی رکھا جائے راہِ معرفت میں گامزن کرنے والوں کی دو حالتیں ہوتی ہیں - آغاز اور انتہا -
آخری منزل پر ظاہر ہے وہی پہنچے گا جس نے ابتدائی منزلیں کامیابی و ثبات قدمی سے طے کی ہیں معلوم ہے کہ پہلا
خراب ہو تو یہ نقص آخر تک چلتا ہے ولنعم ما قیل فی الفارسیۃ ؎

خشتِ اول چون نہد معمار کج   تا ثریا می رود دیوار کج

پس سالک اگر کسی کیفیتِ ہدایت کو حاصل کر چکا تو اولاً اس کیفیت میں ہدایت کا طالب ہوگا - اضافوں سے گزر کر ہدایت
کی آخری منزل پر اپنے قدم استوار کرے گا - یہاں ثبات قدمی سب سے زیادہ مطلوب ہے - اگر یہ بھی حاصل ہو گئی تو ہدایت کے
ثمرات و برکات چاہے گا - ان سب مقامات میں قدم رکھنے والا "اِھدنا" کا ہی تکرار کرتا چلا جائے گا -
قاضی صاحبؒ عارف واصل کے معاملہ کو بہت دشوار سمجھ رہے ہیں ان کا خیال ہے کہ معرفت معہ وصول ہدایت کی ایک
ایسی قسم ہے جس میں ثبات بھی، ثمرات و برکات کا حصول بھی ہو چکا بلکہ وصول و معرفت کے اعلیٰ مراتب بھی نصیب ہو گئے
اب باقی کیا رہا جسے وہ طلب کر رہا ہے - اسے حل کرتے ہوئے قاضی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صوفیا کی تحقیق کے مطابق حضرت
حق جل مجدہٗ کو مقصود و مطلوب قرار دے کر ان کی جانب بڑھنا اور قدم بڑھانا دو انداز پر ہوتا ہے - سیر الی اللہ، سیر
فی اللہ، مخلوق سے ٹوٹ کر خالق سے رابطہ - سیر الی اللہ ہے - اور ذاتِ خدا میں خود کو گم کر دینا سیر فی اللہ ہے -
تفصیل یہ ہے کہ ــــ پوری کائنات میں اور خود انسان میں خدا تعالیٰ کی صفات میں سے کسی صفت کی تجلی نمایاں ہے تو
صفاتِ باری میں محویت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر قوت میں خدا تعالیٰ کی تجلیات کا ظہور ہو -
سیر فی اللہ چونکہ ذات و صفاتِ الٰہی سے تعلق رکھتا ہے اس لئے یہ غیر متناہی ہے جب کہ سیر الی اللہ محدود ہے اسکا منتہا وصول ہے
اور وصول کا مطلب صوفیا کے لب و لہجہ میں یہ ہے کہ خدا کے سوا کسی اور کا مشاہدہ باقی نہ رہے بلکہ ماسوی اللہ کو معدوم محض
گردانے - شیخ اکبر محی الدین بن عربی علیہ الرحمہ کا ارشاد ہے کہ جس نے مخلوق کو ہیچ سمجھا اور تمام افعال کا صدور صرف خدا کی جانب
سے جانا وہ منزلِ مقصود پر پہونچ گیا اور جس نے مخلوق کو موجودات کا درجہ تو دیا - مگر ان کی حیات کو حیات نہیں جانا - تو یہ
پہلے مرتبہ سے ترقی ہے اور جو موجودات کو ماسوی اللہ معدوم سمجھتا ہے وہ درجۂ وصول پر پہونچ گیا یہ عین الیقین کی منزل ہے -
اور سیر الی اللہ میں رواں دواں سالک یہاں پہونچ کر اپنا سفر ختم کر دیتا ہے -
سطورِ بالا میں ہم نے بتایا کہ سیر فی اللہ غیر متناہی ہے چونکہ اس کا تعلق خدا تعالیٰ کی ذات و صفات سے ہے جب ذات
و صفات غیر متناہی تو اس غیر متناہی میں سیاحی بھی لامحدود تو واصل جب سورۂ فاتحہ کو پڑھتے ہوئے "اھدنا" پر پہونچ
گیا تو وہ سیر فی اللہ کی دعا کر رہا ہے - حالات بشری سے پیدا کدورتوں کے ازالہ کی تمنا رکھتا ہے - حجابات جسم جو ظلمتیں ہیں
ان سے گلو خلاصی کی آرزو رکھتا ہے اس کا مدعا یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کے مقدس انوار سے یہ منور ہو - اور نورِ حق کو دیکھنے کے لئے
نورِ حق سے کام لے - اس تفصیل سے آپ یہ سمجھے ہوں گے کہ وصول کی منزل میں بھی چپ و راست میں کچھ تاریکیاں ہیں - یہ

ہیں یہ کہ وصول تقاضا کرتا ہے کہ سالک موجودات ماسوی اللہ کو فنا محض سمجھے خدانخواستہ اگر کہیں کسی وجود پر بحیثیت وجود اس کی توجہ ہوگئی تو اسی وقت خدا تعالیٰ سے رابطہ ٹوٹ جائے گا۔ اس لئے فنا کی منزلوں میں حجابات حائل ہیں جب کہ سیر فی اللہ عالم بقا ہے۔ اس میں مخلوقات کو خدا تعالیٰ کے وجود کا پرتو و اظلال باور کیا جاتا ہے۔ خالق اور مخلوق کے مابین نہ اتصال ہی نظر آتا اور نہ انفصال بلکہ پورا عالم تجلیات رب کا مظہر نظر آتا ہے۔

ولنعم ما قال الشاعر فی الاردویۃ ؎

بے حجابی یہ کہ ہر ذرّہ سے جلوہ آشکار اس پہ گھونگھٹ یہ کہ صورت آج تک نادیدہ ہے

بہرحال "اِھْدِنَا" کے تحت یہ تفصیلات بتاتی ہیں کہ انسان کے لئے خطرات بھی ہیں۔ اندیشے بھی، استقامت طلب بھی اور ثبات قدمی کی آرزو بھی۔ پھر راہِ سلوک و عرفان میں متناہی گشت بھی ہے اور غیر متناہی سفر بھی، ایک کے بعد ایک اس طرح مرتب سیڑھیاں آ رہی ہیں کہ اوپر پہونچنے کے لئے ان تمام سیڑھیوں کو طے کرنا ضروری ہے، اسلئے اھدنا" میں تحصیلِ حاصل نہیں بلکہ نئے حصول کے لئے نئی طلب کا اعلان ہے۔

والامر والدعاء الخ ۔ اِھْدِنَا بظاہر دعا ہے لیکن حقیقۃً صیغۂ امر، اور امر و دعا میں مشابہت موجود ہے دونوں کا لفظاً در صیغہ ایک ہی ہوتا ہے اور چونکہ دونوں میں طلب ما ہے تو معنوی شباہت بھی موجود ہے۔ تاہم ان دونوں میں فرق بھی ہے۔ اسی فرق کو واضح کیا جا رہا ہے کہ آمر خود کو بوقت امر بڑا سمجھتا ہے خواہ وہ حقیقۃً بڑا ہو یا نہ ہو۔ اور دعا کرنے والا اپنے حقیر ہونے کا یقین رکھتا ہے۔ واقعۃً حقیر ہو یا نہ ہو یہ فرق امر اور دعا کے درمیان اشاعرہ نے کیا ہے معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ آمر کا واقعۃً بڑا ہونا ضروری ہے اور داعی کا واقعۃً حقیر ہونا ضروری ہے۔ معتزلہ کی یہ بات زیادہ قابل نظر نہیں آتی کبھی بچہ بھی باپ سے کہدیتا ہے پانی پلایئے یہ صاف امر ہے لیکن کیا یہ بھی ہے کہ بچہ واقعتہً اپنے باپ سے بڑا ہے۔ اذین فلیس ۔

والسراط من سرط الطعام الخ :۔ صراط مستقیم کے معنیٰ کیا ہیں؟۔ اور لغت و قرات اس کا تلفظ و ادائیگی کس طرح کرتی ہے ان دو باتوں کو قاضی صاحبؒ واضح کرنا چاہتے ہیں صراط قاضی صاحب کی تحقیق کے مطابق اصل میں سین کے ساتھ استعمال ہوا۔ حل یہ ہے کہ اس کی ماضی کا صیغہ سَرَطَ سین کے ساتھ استعمال ہوا ہے۔ سین کو صاد کے ساتھ بدل دیا گیا۔ چونکہ طاء مجہورہ مستعلیہ حروف میں سے ہے اور سین مہموسہ، منخفضہ میں سے ہے تو ان دونوں کی صفات ایک دوسرے سے بالکل ہی خلاف ہیں متضاد اشیاء کا اجتماع ثقل پیدا کرتا ہے۔ اس لئے سین کو صاد سے بدل دیا۔ صاد کو طاء اور سین دونوں سے نسبت ہے۔ طاء سے حروف مطبقہ ہونے میں۔ اور سین سے مہموسہ ہونے میں۔

بعض قرّاء صاد سے بدلنے کے باوجود اشمام کے قائل ہیں جس کی حقیقت ایک حرف کو دوسرے حرف کے ساتھ ملا دینا

ہے تو یہاں صاد کو زا کے ساتھ ملا دیا جائے گا۔ اور اس طرح ادائیگی کریں گے کہ ہونٹ دونوں کشادہ ہوں سٹنے نہ پائیں۔ اور زا کا اشمام اس لئے ہے کہ صاد کو مبدل عنہ (سین) سے اشمام کی صورت میں قرب ہوگا۔ چونکہ سین اور زا منخفضہ منفتحہ میں سے ہیں۔ اور صاد مستعلیہ مطبقہ میں سے اب جب صاد میں زا کا اشمام کیا جائے گا تو پہلے ہی سے صاد قریب تھا اس اشمام کے نتیجہ میں تو اور سین سے قریب تر ہو جائے گا۔

الحاصل صراط کی تین صورتیں ہوئیں۔ اصلاً بالسین تھا۔ منقلباً بالصاد ہے حالۃ ثالثہ بالاشمام۔

قنبل نے جو بڑے قاری ہیں ابن کثیر سے صاد کے ساتھ پڑھنے کی روایت کی ہے۔ رویس نے یعقوب سے بھی یہی قرأت نقل کی ہے لیکن حمزہ اشمام کے ساتھ پڑھتے ہیں باقی تمام قراء صاد کے ساتھ پڑھتے ہیں قریش کا عمومی لغت بھی یہی ہے۔ اور حضرت عثمانؓ نے جو صحیفہ تیار کرایا تھا اور جس میں قریش کی لغت کا بھی اہتمام کرایا ہے اس میں صاد ہی کے ساتھ ہے۔

سراط —— سَرِطَ الطعام سے ماخوذ ہے کھانا نگل جانے کے بارے میں کہتے ہیں عربی میں راستہ کو سراط اس لئے کہا جاتا ہے کہ قافلہ جب اس پر چل کر گذر گیا تو گویا کہ راستہ نے اس قافلہ کو نگل لیا۔ راستہ ہی کا دوسرا نام لقمۂ ہے یہ بھی اس خیال کے تحت کہ راستے راہرو کو اپنا لقمہ بنالیا اس کی جمع سُرُطٌ آتی ہے جیسے کتاب کی کُتُبٌ اور طَرِیْقٌ کی طُرُقٌ اور یہ مذکر و مؤنث دونوں طرح استعمال ہوتا ہے جیسا کہ لفظ طریق کہ ہر دو طرح مستعمل ہے۔

مُسْتَقِیْم —— سیدھے کے معنی میں مستعمل ہے لغوی تحقیق کے بعد یہ بحث طے کرنا ہے کہ صراط مستقیم سے مراد کیا ہے؟

بعض علماء کی رائے ہے کہ صراط مستقیم عام ہے اور اس سے مراد انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا بتایا ہوا راستہ اور خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی۔ کچھ علماء کرام کی رائے ہے کہ اس سے مراد اسلام ہے۔ قاضی صاحبؒ اس آخری قول کو پسندیدہ نہیں قرار دیتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ "الذین انعمت علیھم بدل الکل ہے" صراط مستقیم" سے اور "انعمت علیھم" میں انبیاء صدیقین، شہداء" مراد ہیں۔ جب یہ سب پیش نظر ہیں تو صراط مستقیم سے اسلام مراد لینا۔ اور پھر بدل الکل قرار دینا ٹھیک نہ ہوگا۔ ایک عام ہو جائے گا اور ایک خاص (بدل الکل و مبدل منہ میں) زبردستی کی اور بات ہے کہ آپ صراط مستقیم سے اسلام مراد لے کر بھی بدل قرار دیں۔ اور تقریر یہ کریں کہ جملہ سابق مذاہب بھی توحید کی دعوت دیتے رہے اور اسلام میں بھی داعی توحید ہے، سابقہ مذاہب میں بھی عدل و انصاف کے قائم کرنے کا حکم تھا۔ اور خود اسلام میں بھی نیز جملہ مذاہب عبادت کی تلقین کرتے رہے اور اسلام تو بھر پور عبادت کی دعوت دیتا ہے۔ ان چند موٹی موٹی باتوں میں اشتراک کی بناء پر اسلام اور باقی مذاہب میں کوئی فرق نہ کرتے ہوئے عام و خاص کے جھگڑے کو نظر انداز کیا جائے اور سابق سے بدل قرار دیدیا جائے۔

"صراط الذین انعمت علیھم" بدل من الاول بدل الکل وھو

فی حکم تکریر العامل من حیث انه المقصود بالنسبة وفائدته التوکید والتنصیص علٰی ان طریق المسلمین هو المشهود علیه بالاستقامة علٰی آکد وجه وابلغه لانه جعل کالتفسیر والبیان له فکأنه من البین الذی لاخفاء فیه والطریق المستقیم ما یکون طریق المؤمنین وقیل الذین انعمت علیهم الانبیاء وقیل اصحاب موسیٰ وعیسیٰ علیہما السلام قبل التحریف و النسخ وقُرِیَ صِرَاطُ مَنْ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ۔

ترجمہ :- یہ عبارت صراط مستقیم کا بدل الکل ہے۔ بدلِ کل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عامل مکرر ہوگیا اس طرح کہ فعل کی نسبت بالقصد اسی کی جانب ہوئی ہے بدل الکل کا فائدہ تاکید ہے اور یہاں اس بات کی وضاحت کہ اسلام ہی وہ طریقہ ہے جس کے مستقیم ہونے کا اعلان بھی کیا گیا۔ اور شہادت بھی دی گئی یہ کلمات ماقبل کے لئے تفسیر اور بیان کے درجہ میں ہیں اس لئے ان سے ظاہر تاکید بلیغ انداز میں نمایاں ہوگی۔ بعض کا خیال ہے کہ انعمت علیہم سے مراد انبیاء علیہم السلام ہیں اور بعض حضرت موسیٰ ع و عیسیٰ علیہما السلام کے ان اصحاب کو منعم علیہم بتاتے ہیں جو عیسائیت و یہودیت میں تحریف سے پہلے ان برگزیدہ پیغمبروں کے راستے پر چلے رہے۔ ایک قراءت میں "صراط الذین" کے بجائے صِرَاطَ مَن انعمت علیہم ہے۔

تشریح :- قاضی صاحبؒ کی اس گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ صراطِ مستقیم مبدل منہ ہے صراط الذین انعمت علیہم بدل الکل ہے گویا کہ یہ ایک نحوی مسئلہ کی وضاحت ہے آپنے نحو کی دوسری کتابوں میں بدل کی تعریف پڑھی ہوگی توابع کے ذیل میں بدل کو ذکر کیا گیا ہے اور بدل کا مطلب نحویوں کے یہاں یہ ہے کہ تابع اور متبوع کا مفہوم ایک اور بدل مقصود بالنسبۃ ہوتا ہے۔ گویا کہ عامل کا تکرار ہوگیا بدل کو سمجھنے کے بعد آپ زیر بحث آیات پر نظر ڈالیں گے تو آپ کو ایک اشکال منہ کھولے نظر آئے گا۔ وہ یہ کہ صراط الذین کو بدل قرار دینے کے بعد صراط مستقیم اور یہ (صراط الذین انعمت) دونوں متحد ہوگئے چونکہ بدل ذات میں اور مفہوم میں متحد ہوتے ہیں۔ متحد ہونے کی صورت میں صراط مستقیم کی ذکر کی ضرورت باقی نہ رہی بلکہ یہ کہدیا جاتا۔ اِهْدِنَا صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ۔ اس میں عبارت بھی مختصر ہوتی۔ اور یہ ہے کہ اختصار عبارت جب کہ مخل نہ ہو پسندیدہ ہے۔

اس اشکال کا حل یہ ہے ـــــ کہ بدل بنانے سے دو فائدے پیش نظر ہیں۔

① تاکید ② تخصیص ـــــ تاکید تو اس طرح کہ اگرچہ بدل مقصود ہوتا ہے حالانکہ بظاہر فعل کی نسبت متبوع کی طرف کی جاتی ہے لیکن حقیقۃً تابع کی طرف مقصود ہوتی ہے۔ جب بدل مقصود ہے تو براہ راست فعل کی نسبت اس کی جانب ہونی چاہئے۔ اور یہ بات اس وقت ہوسکتی ہے جب کہ فعل مکرر ذکر کیا جائے۔ نسبت بجائے خود فعل پر ایک ضمنی مدلول ہے۔ جیسا کہ آپ نے شرح جامی بحث فعل میں پڑھا ہے۔ فعل کی تکرار سے تاکید حاصل ہوگئی۔ اور چونکہ یہ بات صراحۃً بیان کی جارہی ہے کہ مؤمنین کا ہی انداز استقامت لئے ہوئے ہے۔ اور یہ آپ جانتے ہیں کہ تصریح بلیغ ہوتی ہے چونکہ مبدل عنہ میں بھی کبھی ابہام ہوتا ہے ذکر بدل سے ابہام کو دور کیا جاتا ہے۔ مگر یہ اس وقت جب کہ بدل مبدل عنہ کے مقابلہ میں مشہور تر ہو۔

قرآن مجید کی آیت فوسوس الیہ الشیطان الخ میں وَسْوَسَ مبہم ہے کہ شیطان نے آدم کو کس وسوسہ میں ڈالا۔ یہ ابہام آنے والے بدل یعنی قال یا آدم الخ سے اٹھ رہا ہے۔ ایسے ہی اگر ہم صِرَاطَ الَّذِیْنَ انعمت علیہم کو بدل قرار دیں اور صراط مستقیم کو مبدل عنہ تو صراط مستقیم میں کچھ خفا ہے صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْہِمْ نے اس خفا کو دور کردیا۔ الحاصل یہ ٹکڑا صِرَاطَ مُسْتَقِیْم کی تفسیر بن گیا۔ مفسّر، مفسَّر سے واضح ہونا چاہئے تو "صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْہِمْ" میں بھی استقامت کا مفہوم موجود ہے اسے بدل بنانا اس مقصد کے لئے ہے کہ مؤمنین کے طریقے کو مستقیم تر طریقہ بتایا جائے۔ یہ فائدہ بدل بنانے سے حاصل ہوا۔ تو ذیلاً صِرَاطَ الَّذِیْنَ الخ میں ان لوگوں کے مستقیم ہونے کا بھی واضح بیان ہوگیا۔

وقیل الذین اَنْعَمْتَ عَلَیْہِمْ الخ:۔

اس سے کون مراد ہیں۔ تین اقوال مفسّرین کے یہاں عام طور پر بیان کئے جاتے ہیں۔ جمہور کی رائے میں مؤمنین ومسلمین مراد ہیں۔ مفسرین کی عام جماعت کا خیال ہے کہ تمام انبیاءؑ، صدیقین، شہداء وغیرہ مراد ہیں انکی اس رائے کی تائید قرآن مجید کی ایک دوسری آیت ـــــ اولئک الذین انعمت علیہم من النبیّین والصِّدیقین والشہداء والصالحین سے ہے وہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں خدا... تعالیٰ نے ان چار طبقات کو اپنا انعام یافتہ بتایا ہے اس لئے سُوْرۂ فاتحہ میں واقع انعمت علیہم میں بھی خوش نصیب یہ چار ہی طبقے مراد لئے جائیں۔

ایک حدیث میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اَنْعَمْتَ عَلَیْہِمْ کے متعلق سوال کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:۔ کہ یہ ملائکہ ہیں صدیقین ہیں شہداء ہیں۔ اور ہر وہ جو خدا کی طاعت وعبادت میں سرگرم ہو۔ آنحضورؐ کے اس ارشاد میں صدیقین وشہداء کا بصراحت تذکرہ ہے اطاعت کا پیکر صالحین ہیں۔ جب یہ تین طبقے حدیث میں آگئے تو حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ان صفات کا مظہر کامل ہونے کی بنا پر ان طبقات ثلاثہ میں خود داخل ہوگئے۔ ان دلائل کے پیش

نظر مفسرین کی رائے یہ ہوئی کہ انبیا، صدیقین وغیرہ مراد لئے جائیں۔

ایک قول یہ ہے کہ انعمت علیہم میں صرف انبیا پیش نظر ہیں بنیادِ استدلال یہ ہے کہ منعم علیہم کا تذکرہ مطلقاً آیا ہے مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ منعم علیہم کے افراد کامل و مکمل انبیا علیہم السلام کے سوا اور کوئی نہیں۔ اس لئے صرف وہی مراد لئے جائیں۔

تیسری بات یہ کہی گئی کہ یہودیت و نصرانیت اب تو محرف ہے بلکہ مسخ شدہ۔ لیکن ایک دوران ملتوں پر تحریف سے پہلے کا ہے۔ وہ وہ مخلصین ہیں۔ جو ٹھیک دینِ موسوی و عیسوی پر جمے رہے تو انہیں کو مراد لیا جائے۔ اس دلیل سے کہ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین میں یہود و نصاریٰ مراد ہیں جس کی وضاحت خود حدیث میں آگئی اور یہ وہ بدنصیب ہیں کہ جو تحریف کے بعد یہودیت و نصرانیت پر جمے ہوئے ہیں تو اسی طرح انعمت علیہم میں صرف وہی یہود و نصاریٰ مراد لئے جائیں جن کا کردار تحریف سے پہلے مثالی رہا ہے۔ اس تقریر کی بنیاد مقابلہ ہے کہ اگر مغضوب و ضالین سے مراد یہود و نصاریٰ ہیں۔ تو منعم علیہم کے تحت بھی ان ہی کو مراد لیا جائے۔

قاضی صاحبؒ نے یہ تینوں اقوال ذکر کئے ہیں آخیر کے دو اقوال کو وہ چنداں اہمیت نہیں دیتے غالباً یہ اس بنا پر کہ قرآن کی تفسیر کا بہترین طریقہ قرآن کے غیر واضح مقامات کی شرح واضح مقامات سے کرنا ہے انعمت علیہم یہاں مجمل ہے لیکن اولئک الذین الخ میں اس کا مفصل بیان ہے۔ لہٰذا اس مجمل (صراط الذین انعمت) کی تفصیل کا ماخذ اولئک الخ ہی کو بنانا چاہئے۔

قاضیؒ نے چلتے چلتے ایک قراءت بھی بتا دی وہ یہ کہ بجائے "الذین" کے صراط من انعمت علیہم بھی پڑھا گیا ہے۔

والانعام ایصال النعمة وهی فی الاصل الحالة التی یستلذها الانسان فاطلقت لما یستلذه من النعمة وهی اللین ونعم الله وان کانت لا تحصیٰ کما قال "وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها" تنحصر فی جنسین، دنیوی واخروی والاول قسمان موهبی وکسبی والموهبی قسمان روحانی کنفخ الروح فیه واشراقه بالعقل وما یتبعه من القوی کالفهم والفکر والنطق وجسمانی کتخلیق البدن والقوی الحالة فیه والهیئات العارضة له من الصحة وکمال الاعضاء۔ والکسبی تزکیة النفس عن الرذائل وتحلیتها

بالاخلاق السنیۃ والملکات الفاضلۃ وتزیین البدن بالہیئات المطبوعۃ والحلے المستحسنۃ وحصول الجاہ والمال الثانی ان یغفر ما فرط منہ ویرضی عنہ ویبوءہ فی اعلیٰ علیین مع الملائکۃ المقربین ابد الآبدین والمراد ھو القسم الاخیر وما یکون وصلۃ الی نیلہ من القسم الآخر فان ماعدا ذالک یشترک فیہ المؤمن والکافر۔

ترجمہ :- انعام — نعمت پہونچانا، نعمت وہ کیفیت ہے جس سے لطف اندوز ہو لیکن پھر اس کا استعمال ان چیزوں کے لئے بھی ہونے لگا جو لطف اندوزی کی کیفیت کا سبب ہو لا نِعمت" بکسر النون نَعْمَۃ" بفتح النون سے ماخوذ ہے اصل معنیٰ نرمی کے ہیں ۔ خدا تعالیٰ کی نعمتوں کو کوئی شمار نہیں کر سکتا خدا تعالیٰ نے خود ارشاد فرمایا۔ وان تعدوا الخ تاہم بنیادی تقسیم دین و دنیا کے اعتبار سے کی جا سکتی ہے یعنی نعمتہائے دنیوی و نعمتہائے آخرت پھر مزید دو اقسام دنیاوی نعمتوں کی وھبی اور کسبی ، پھر تقسیم در تقسیم روحانی جیسے کالبد انسانی میں نفخ روح ، اور اس روح کو عقل سے اور عقل کے بعد قویٰ باطنہ سے تابناک کرنا۔ قویٰ جو عقل کے بعد حاصل ہوتے ہیں فہم و فکر و نطق وغیرہ ہیں جسمانی ڈھانچہ کا قیام ان قوتوں کی تخلیق جو اس ڈھانچہ میں موجود ہیں ۔ صحت جسم انسانی اور اعضاء کی تکمیل وغیرہ ۔ کسبی نعمت اپنے نفس سے بدترین عادتوں کو دور کرنا ۔ اور ان کی جگہ اخلاق فاضلہ و پسندیدہ عادتوں کو اختیار کرنا ۔ آرائش جسم کے اسباب اختیار کرنا ۔ حصول مال و حصول جاہ وغیرہ

اخروی نعمتیں یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ سیئات سے درگذر فرمائے اپنی رضا کا امتیازی طغریٰ عنایت فرما کر مع الصالحین وغیرہ حشر فرمائے ۔ اس تفصیل کے باوجود یہ اہم حقیقت نظر انداز نہ کیجئے کہ اَنْعَمْتَ عَلَیْہِمْ میں نعمتہائے آخرت مراد ہیں ۔ جو صرف مؤمنین کا حصہ ہیں ورنہ تو دنیا کی نعمتوں میں مؤمن و کافر منکر و مشرک سب ہی شریک ہیں۔

تشریح :- اَنْعَمْتَ کے تحت موجود انعام پر گفتگو کا آغاز ہے تو سنئے "انعام" چند معنیٰ میں مستعمل ہے (۱) نعمت کا پہونچانا (۲) تنویر چشم (۳) نعم کہنا ۔
اگر پہلے معنیٰ پیش نظر ہوں تو وہ "علیٰ" کے ساتھ متعدی ہوگا ۔ مذکورہ معانی میں سے دوسرے و تیسرے معانی کا لحاظ ہو تو "تعدیہ" لام سے ہوگا۔

بعض دانشور انعام لہ کا ترجمہ اہلِ عقل کے ساتھ حسن سلوک کرتے ہیں۔ شیخ سعدیؒ نے نصیحت کی ہے کہ نیکی نیکو کاروں کے ساتھ ہی ہونا چاہئے۔ بدکاروں سے نیکی اتنی ہی برائی ہے جتنا کہ نیکوکار سے برائی۔ وقولہ ھذا

نکوئی با بداں کردن چناں نیست ؛ کہ بدکردن بجائے نیک مرداں

ایک لفظ نَعْمَۃٌ بھی استعمال ہے جو لینت اور نرمی کے معنی میں آتا ہے۔ جِلْدٌ نَاعِمٌ نرم چمڑا۔ وَرَقٌ نَاعِمٌ نرم ونازک پتی۔ نَعْمَۃٌ بالفتح سے نِعْمَۃٌ بکسر النون ماخوذ ہے۔ فِعْلَۃٌ کے وزن پر آنے والے مصادر اور الفاظ کیفیت کو ظاہر کرتے ہیں تو نِعْمَۃٌ کے معنی وہ کیفیت جو انسان کے لئے لطف اندوزی کا سبب ہو۔ لیکن اس کے استعمال میں مزید توسع کیا گیا۔

ان چیزوں پر بھی اطلاق کیا جانے لگا جو اس کیفیت کا موجب ہوتی ہیں مثلاً کھانے اور پینے سے ذائقہ لذت یاب ہوتا ہے تو نِعْمَت کا اصل اطلاق تو وہ لذت ہے جو ذائقہ نے حاصل کی۔ لیکن توسعاً ہم ان کھانوں اور پینوں پر بھی نِعْمَت کا اطلاق کرتے ہیں جو چٹخارے کا موجب بنتے ہیں۔ عالمِ محسوس وموجود ایک تو ہماری آپ کی یہی دنیا ہے اور ایک اور عالم آنے والا ہے جسے آخرت کہتے ہیں۔ نعمتیں کچھ دنیا میں ہیں اور کچھ آخرت میں ہونگی پھر نعمتیں وہ بھی ہیں جو ہمیں ہماری کسی محنت کے بغیر حاصل ہو رہی ہیں۔ اور وہ بھی جن کے حصول کے لئے ہمیں کچھ محنت کرنا پڑتی ہے۔

قاضی صاحبؒ نے اگرچہ گفتگو اِنعام باب افعال کے مصدر سے شروع کی ہے لیکن "اَنْعَمْتَ" کا ماخذ یہی انعام ہے تو ماخذ سے متعلق گفتگو درحقیقت ماخوذ کے بارے میں بھی گفتگو ہے خدا تعالیٰ کی نعمتیں ان گنت ہیں، خدا تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَۃَ اللہِ لَا تُحْصُوْھَا۔ تاہم مصنف کچھ بنیادی نعمتوں کا تذکرہ کر رہے ہیں انکی تقسیم کے مطابق ایک نعمتہائے دنیا ہیں۔ اور ایک نعمتہائے آخرت۔ دنیاوی نعمتوں کی پھر دو قسمیں اور ہیں وہبی و کسبی۔ وہبی نعمت پھر دو قسموں میں اور تقسیم ہو جاتی ہے۔ ایک جسمانی اور ایک روحانی۔ انسانی ڈھانچہ میں روح کا پھونکنا عقل کا فیضان۔ بواسطۂ عقل روح کی تنویر، فہم وفکر کی صلاحیتیں گویائی کی قوت یہ سب روحانی انعامات ہیں۔

اصطلاح فلاسفہ میں عقل کی حقیقت منجانب اللہ ایک ایسی قوت جو کلیات کو حاصل کرنے کے لئے انسان کو دی گئی عقل کے نتیجہ میں تین صلاحیتیں پیدا ہوتی ہیں۔

① مبادی سے مطلوب کی جانب بسرعت انتقال۔ بلکہ اس کا ہی نام "فہم" ہے۔

② کوئی چیز ہم بھول گئے اسے از سرِ نو یاد کر لینا "فکر" یہی ہے۔

③ ہمارے دل میں سینکڑوں خیالات آتے ہیں ان خیالات کو ظاہر کرنے کے لئے ہم بولنے کی قوت سے کام لیتے ہیں اسی کو نطق کہا جاتا ہے۔ یہ تینوں (فہم وفکر ونطق) خدا تعالیٰ کا عطیہ ہیں۔ اس ہی نام کی تین چیزیں اور بھی ہیں جو کسبی ہیں وہ بھی تابع عقل ہوتی ہیں۔

① ادراک کلیات یہی نطق ہے۔

② حاصل شدہ معلومات کو ترتیب دے کر غیر معلوم چیزیں معلوم کرنا اسے فکر کہتے ہیں۔

③ ترتیب سے حاصل مطالب کو سمجھ لینا فہم ہے۔ روحانی اقسام، شاخ در شاخ ہو کر اس تفصیل پر ختم ہو گئیں۔

اب جسمانی کو لیجئے۔ بدن کی تخلیق اور ان قویٰ کی تخلیق جو بدن میں موجود ہیں مثلاً ذائقہ، لامسہ وغیرہ ان کیفیات کی تخلیق جو بدن کو عارض ہوتی ہیں۔ مثلاً تندرستی، صحیح الاعضاء ہونا۔ یہ مثالیں جسمانی نعمتوں کی وہبی اقسام کی ہیں۔

جسمانی کسبی کو لیجئے۔ بری عادتوں کو چھوڑنا۔ عمدہ اخلاق، اور پھر بہترین صلاحیتوں سے آراستہ کرنا۔ خارجی آرائش کے سامان سے بدن کی زینت، حصول مال وجاہ یہ سب جسمانی نعمتیں ہیں۔ لیکن یہ ملحوظ رہے کہ کسبی کا مطلب یہاں خاص نہیں بلکہ عام ہے۔ یعنی کسبی روحانی ہو یا کسبی جسمانی۔ یا اس کے علاوہ۔

مصنف ؒ نے اس طرف اشارات کئے ہیں اور یہ اشارات مثالوں میں ملتے ہیں۔ مثلاً روحانی کی طرف "تزکیہ" کے نقطے سے اشارہ ہے اور "تزئین بدن" سے جسمانی نعمت کی جانب۔ یہ سب نعمتہائے دنیا کی اقسام تھیں۔

اب آخرت کی لیجئے :۔ گناہوں کو معاف کرنا، بلکہ اپنی خوشنودی سے سرفراز فرمانا۔ علیین میں ملائکہ مقربین کے ساتھ رہائش وغیرہ یہ اخروی نعمتیں ہیں۔ نعمتہائے آخرت میں بھی کسبی اور وہبی کی تقسیم بعض محققین کے خیال میں جاری ہے۔

وہبی کی مثال :۔ مغفرت اور عفو ہے اور اعمال کی جزاء نعمت کسبی ہے بلکہ ان محققین نے کسبی کی بھی دو قسمیں کیں۔ روحانی وجسمانی، خدا تعالیٰ کی رضا، روحانی نعمت ہے۔ اور جنت کی محسوس نعمتیں، جسمانی نعمتیں ہیں جب کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ آخرت کی تمام نعمتیں وہبی ہیں۔ یہ نعمتیں صرف خدا تعالیٰ کا عطیہ ہیں۔ اور خدا تعالیٰ کے عطیات وہبی نعمتیں ہی کہے جا سکتے ہیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت فرما دی کہ جنت کی نعمتیں اور اس کا حصول بندوں کے اعمال کا نتیجہ نہیں۔ بلکہ خدا تعالیٰ کی رحمت کا کرشمہ ہیں۔

یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ "اَنۡعَمۡتَ عَلَیۡهِمۡ" میں کونسی نعمت مراد ہے کیونکہ نعمتوں کی شاخ در شاخ تقسیم ہمارے سامنے آئی۔ اس بارے میں اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اخروی نعمتیں مراد ہیں۔ بلکہ دنیا کی بھی وہ نعمتیں جو آخرت کی نعمتوں کا ذریعہ بنیں۔ یہ اس لئے کہ مُنۡعَمۡ عَلَیۡهِمۡ سے مؤمنین مراد ہیں۔ تو نعمتیں خاص کرنا پڑیں گی۔ اور ان کا ظرف (آخرت) بھی خاص کرنا ہوگا۔ ورنہ دنیا کی نعمتوں میں تو کافر ومشرک کسی کی تخصیص نہیں۔ بلکہ دنیا میں تو ہر ایک فائدہ اٹھاتا ہے۔

غَیۡرِ الۡمَغۡضُوۡبِ عَلَیۡهِمۡ وَلَا الضَّآلِّیۡنَ ○ بدل من "الذین"

علیٰ معنی ان المنعم علیہم ھم الذین سلموا من الغضب والضلال وصفۃ لہ مبینۃ اومقیدۃ علیٰ معنی انہم جمعوا بین النعمۃ المطلقۃ وھی نعمۃ الایمان وبین نعمۃ السلامۃ من الغضب والضلال۔

وذالک انما یصح باحد التاویلین اجراء الموصول مجری النکرۃ اذا لم یقصد بہ معہود کالمحلیٰ فی قولہ ۔ہ

ولقد أمُرُّ علی اللئیم یسبّنی ؎ فمضیت ثُمّ قلت لایعنینی

وقولہم وانی لامُرُّ علی الرّجل مثلک فیکرمنی۔ اوجعل غیر معرفۃ بالاضافۃ لانہ اضیف الی مالہ ضدٌّ واحد وھو المنعم علیہم فیتعین تعین الحرکۃ من غیر السکون۔

ترجمہ:۔ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْہِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ :۔ "الذین" سے بدل الکل ہے۔ معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ کے غضب اور ضلالت سے جو لوگ محفوظ رہے ان ہی پر خدا تعالیٰ کا حقیقی انعام ہوا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس عبارت کو ماقبل کے لئے صفت کاشفہ یا صفت مقیدہ بنائیں۔ اس صورت میں معنی یہ ہو جائیں گے۔ "منعم علیہم" خدا تعالیٰ کی عظیم نعمت یعنی دولت ایمان اور کامل نعمت یعنی غضب خدا اور گمراہی سے محفوظ رہے اور اس طرح دونوں نعمتوں کے جامع ہو گئے۔

عبارت کو صفت بنانے کے لئے دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ اختیار کرنا ہوگا۔

① اسم موصول کو نکرہ کے درجہ میں لیا جائے۔ اور کسی متعیّن خارج کا ارادہ نہ کیا جائے یہ بالکل اس طرح ہوگا۔ جیساکہ شاعر کے قول "اللئیم" میں باوجودیکہ یہ معرّف باللام ہے مگر پھر نکرہ ہے۔

ترجمہ شعر:۔ مجھے کبھی ایسے کمین آدمی سے سابقہ پڑتا ہے جو مجھے برا بھلا کہتا ہے تو میں (بجائے اسی لب ولہجہ میں جواب دینے کے) یہ کہتا ہوں کہ یہ شخص کسی اور کو کہہ رہا ہے مجھے نہیں کہتا۔

بلکہ عربوں کے قول :۔ انی لامر علی الرجل مثلک فیکرمنی ۔ الرّجل پر الف لام داخل ہے اس کے باوجود وہ نکرہ ہے۔

② کہ "غیر" کو مضاف ہونے کی بنا پر معرفہ کی حیثیت میں لیا جائے چونکہ اضافت غیر کی ایک ایسے اسم کی طرف ہے جو صرف اس کا مقابل ہے یعنی "منعم علیہم" اس طرح غیر میں کچھ نہ کچھ تشخص پیدا ہو گیا جیساکہ "غیر السکون" سے حرکت کے معنی فی الجملہ متعیّن ہو جاتے ہیں۔

تشریح :- غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْن -

اس آیت کی ترکیب نحوی کا بیان شروع کیا جا رہا ہے - اور اس سلسلہ کے دو قول پیش کئے جا رہے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ بدل ہو سکتا ہے - اور دوسرے یہ کہ صفت بھی ہو سکتا ہے -

بدل ماننے کی صورت میں معنی یہ ہونگے :- کہ خدا تعالیٰ کا جن بندوں پر انعام ہوا وہی خدا تعالیٰ کے غضب اور گمراہی سے محفوظ ہیں - یہ ترجمہ اس وجہ سے کیا جا رہا ہے کہ " غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ الخ بدل الکل ہے آپ کو معلوم ہے کہ مطلق سے مراد فرد کامل ہوتا ہے - جب ہم نے بدل کی ترکیب اختیار کی تو بدل کا فرد کامل بدل الکل ہے اس لئے بدل الکل پر ہم نے محمول کیا - بدل الکل اور مبدل منہ ذات و مصداق ہر دو حیثیت سے متحد ہوتے ہیں - اور ایک متحد کا دوسرے پر حمل صحیح ہوتا ہے - اس لئے محفوظین مِنَ الْغَضَبِ وَالضَّلَال کا حمل مُنْعَمْ عَلَيْهِمْ پر صحیح ہوگا۔ اور معنی وہی ہونگے کہ منعم علیہم وہ ہیں جو محفوظ من الغضب والضلال ہیں -

دوسری صورت صفت بنانے کی ہے - صفت کی تعریف آپنے پڑھی ہوگی کہ وہ ایک ایسا تابع ہے جو اپنے متبوع کے معنی کو کھولتا ہے " الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ " میں دو صورتیں ہیں - موصول ہو - موصوف ہو۔

اگر موصول بنایا جائے تو اس کا صلہ اَنْعَمْتَ ہوگا - اور اس کے معنی محفوظ رہیں گے - موصوف ہونے کی صورت میں محفوظ من الغضب والضلال کے معنیٰ پیش نظر ہوں گے اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا۔

" کہ ہمیں ان لوگوں کے راستہ پر چلنے کی توفیق مرحمت فرمائیے جنہوں نے نعمت ایمان کو بھی حاصل کیا - اور آپ کے غضب اور ضلال سے بھی محفوظ رہے - اس پر ایک اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ - " اَنْعَمْتَ " کی تفسیر کے ذیل میں قاضی صاحبؒ نے آخرت کی نعمتیں مرادلی تھیں - تو اب یہاں اَنْعَمْتَ ، کے تحت صرف ایمان مراد لینا کیسے صحیح ہوگا۔ لیکن یہ کوئی بڑا اشکال نہیں - چونکہ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ پیش نظر تو تمام ہی نعمتیں ہیں - مگر اب صلہ وصفت کا مقابلہ ہے - اور نعمت عظیم اور نعمت کا فرد کامل ایمان ہے اسلئے وہ مراد ہوا - ایمان پر آخرت کی تمام نعمتیں مرتب ہونگی کافر کے لئے آخرت میں کچھ بھی نہیں - جب حصول نعمتوں کا ایمان پر مبنی ہے تو ایمان فرد کامل ہو گیا اور بنیادی حیثیت سے اسی کو پیش نظر رکھا جائے گا۔

قاضی صاحبؒ ایک دوسرا امکان صفت کا بیان کر رہے ہیں - اس بحث کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھئے کہ صفت کی تین قسمیں ہیں۔

① کاشفہ ② مقیّدہ ③ مادحہ

جو صفت موصوف میں موجود ابہام کو دور کرتی ہو - اور مزید وضاحت کے لئے استعمال کی گئی ہو صفت کاشفہ کہلاتی ہے کبھی موصوف عام ہوتا ہے اور ہم کو اس میں سے کسی خاص فرد کو متعین کرنا ہوتا ہے اس لئے تخصیص کے لئے جو

صفت استعمال کی جائے اسے "مقیدہ" کہتے ہیں۔

اور اگر صرف متبوع کی تعریف پیش نظر ہو۔ کاشفہ اور مقیدہ میں موجود مقاصد سامنے نہ ہوں تو صفت مادحہ کہتے ہیں۔

ان کی کچھ نسبتیں بھی قائم کی گئی ہیں وہ اس طرح کہ صفت کاشفہ اپنے موصوف کے مساوی ہوتی ہے۔ "مقیدہ" میں موصوف و صفت کے مابین عموم و خصوص مطلق کی نسبت سمجھی گئی ہے۔

اس تفصیل کے بعد امکان یہ ہے کہ صفت کاشفہ بھی مراد ہو۔ اور صفت مقیّدہ بھی۔ لیکن یہ متعین کرنا ہوگا کہ مقیّدہ کس صورت میں اور کاشفہ کس صورت میں۔ تو یہ فیصلہ ایمان کی مراد متعین کرنے پر ہے چونکہ ایمان کی دو صورتیں ہیں: ایمانِ مطلق - ایمانِ کامل۔

اگر صرف زبان سے خدائے تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار ہے۔ اور رسالتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اور قلب ان حقائق پر یقین تام بھی رکھتا ہے تو اسے ایمان مطلق کہتے ہیں۔

اور اگر تصدیق قلبی بھی ہو نیز ایمان کے تمام مقتضیات پر عمل کی توفیق بھی تو وہ ایمانِ کامل ہے۔

ان کے اثرات بھی علیحدہ علیحدہ ہیں۔ ایمان مطلق کے نتیجہ میں انشاء اللہ جنت میں داخلہ ضرور ہوگا۔ لیکن کب یہ معلوم نہیں اور ایمان کامل پر یہی امید کی جاسکتی ہے کہ خدا تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے انشاء اللہ پہلے ہی لمحہ میں جنت عنایت فرمائینگے تو اب آپ دیکھئے کہ ایک شخص ایمان مطلق رکھتا ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ وہ خدا تعالیٰ کا مغضوب ہو۔ اور ضلال میں بھی مبتلا ہو۔ بخلاف صاحبِ ایمان کامل کے کہ وہ انشاء اللہ غضبِ خدا اور ضلال سے محفوظ ہوگا۔

اب اگر آپ ایمان سے ایمان مطلق مراد لیتے ہیں تو غیر المغضوب الخ۔ صفت مقیدہ ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان مطلق لینے کی صورت میں "انعمت علیہم" ان مؤمنین کو بھی اپنے دامن میں لئے ہوئے ہے جو فاسق ہیں ان فساق کو باہر نکالنے کے لئے غیر المغضوب الخ سے کام لیا جائے گا۔ اور چونکہ اس طرح کا کام صفت مقیدہ کرتی ہے۔ اس لئے ہم نے غیر المغضوب الخ کو صفت مقیّدہ بنایا۔

اور ایمانِ کامل ملحوظ ہونے کی صورت میں غیر المغضوب الخ صفت کاشفہ ہوگی۔ صورت یہ ہوگی کہ انعمت علیہم میں غضب اور ضلال سے تحفظ پیش نظر ہے اور یہ اس لئے کہ ایمانِ کامل غضب و ضلال سے سالمیت چاہتا ہے یہ مفہوم ملحوظ ہونے کے باوجود کچھ مخفی تھا غیر المغضوب سے اس کی وضاحت کی گئی اور توضیح کے لئے جو چیز استعمال ہوتی ہے اسے صفت کاشفہ کہا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے کاشفہ قرار دیا۔

وذالك انما يصح الخ:۔

نحو کی کتابوں میں آپ نے عام طور پر پڑھا ہوگا کہ موصوف اور صفت کے درمیان چند چیزوں میں مطابقت ضروری

ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ دونوں معرفہ ہوں یا دونوں نکرہ ۔ قاضی صاحبؒ نے ترکیب نحوی لکھتے ہوئے الذین انعمت علیہم کو موصوف قرار دیا ہے جو کہ معرفہ ہے۔ اور غیر المغضوب علیہم الخ کو صفت بتایا ہے۔ درانحالیکہ وہ نکرہ ہے تو دونوں میں مطابقت باقی نہیں رہی اس لئے ان کو موصوف وصفت قرار دینا صحیح نہ ہوگا، قاضی صاحب ایک ایسی راہ بتا رہے ہیں جسے اختیار کرنے کے بعد ان ہر دو میں بے تکلف موصوف وصفت کا رشتہ قائم کیا جا سکتا ہے۔

پہلی صورت تو یہ ہے کہ موصوف کو صفت کے تابع کر دیا جائے۔ یا صفت کو موصوف کے تابع کیا جائے۔ یعنی ان میں سے اگر ایک نکرہ ہے تو دوسرے کو بھی نکرہ بنا لیا جائے۔ اور اگر ایک معرفہ ہے تو دوسرے کو بھی معرفہ بنا لیا جائے۔ گویا کہ ایک چیز کو اپنے مقابل کا حکم دیا گیا۔ تعریف و تنکیر کے سلسلہ میں یہی وہ تاویل ہے جس سے مطابقت، موصوف وصفت میں پیدا کی گئی۔

اس جواب کی مزید وضاحت یہ ہے کہ موصول تعریف کا فائدہ بالکل اسی شان کے ساتھ دیتا ہے جیسا کہ معرف باللام۔ معرف باللام میں اولاً عہد خارجی پر محمول کرنے کی کوشش کریں گے وہ نہ ہو سکتے ہوں تو عہد ذہنی، یہ بھی ممکن نہ ہوں تو جنس، اس کا بھی امکان نہ ہو تو استغراق۔ اسم موصول میں بھی یہی ترتیب باقی رہے گی مزید یہ کہ معرف باللام جب عہد ذہنی پر محمول کیا جائے تو وہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اسم موصول کا بھی ٹھیک یہی حال ہے۔ تو اب موصوف میں تاویل کی صورت یہ ہو گی کہ "الذین" اسم موصول عہد ذہنی کے معنی میں ہے۔ اور یہ اس لئے کہ کوئی فرد متعین ہے نہیں۔ کہ عہد خارجی پر محمول کریں۔ جنس پر بھی محمول نہیں کیا جا سکتا چونکہ "صراط" کی اضافت ہوئی ہے اور راستہ کسی شے کے افراد کا ہوتا ہے خود شے کا نہیں ہوتا۔ استغراق پر محمول کرنے کے لئے کسی قرینہ کی ضرورت ہے۔ اور یہاں کوئی قرینہ موجود نہیں۔

جب یہ تینوں صورتیں ممکن نہ رہیں۔ تو لازماً "الذین" سے عہد ذہنی مراد ہوگا۔ اور یہ آپ ابھی سن چکے ہیں کہ عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے تو "الذین" بھی نکرہ کے حکم میں آگیا۔ اور موصوف وصفت میں نکارت میں مطابقت ہو گئی۔

مصنفؒ عہد ذہنی کو نکرہ کے حکم میں لئے جانے کی دو نظیریں بھی پیش کر رہے ہیں۔ ایک منظوم اور ایک منثور

ولقد امر علی اللئیم یسبنی فمضیت ثمہ قلت لا یعنینی

اس کا ترجمہ ہم متن کے ترجمہ میں ذکر کر آئے ہیں۔ اس وقت تو اس شعر سے استدلال کی تفصیل سنئے۔

"اللئیم" پر الف لام عہد ذہنی ہے۔ شاعر اپنے تحمل و وقار، ضبط و برداشت کو بیان کر رہا ہے اگر یہ معاملہ صرف کسی ایک فرد یا دو چار کے ساتھ ہو تو چنداں وسیع نہیں۔ مثلاً اگر شاعر کا یہ معاملہ اپنی اولاد کے ساتھ ہے اعزہ کے ساتھ ہے یا احباب کے ساتھ ہے یا اپنے محسنین کے ساتھ تو پھر کوئی قابل فخر بات نہیں۔ کیونکہ اس طرح کا ضبط تو عام طور پر

پایا جاتا ہے۔ اور جب کہ شاعر یہ اپنی مدح میں مضمون بیان کر رہا ہے۔ اور ممدوح عادتیں وہی ہوتی ہیں کہ جن کا دائرہ وسیع تر ہو۔ تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ شاعر کا یہ ضبط و برداشت کا مظاہرہ کسی خاص فرد کے لئے نہیں۔ بلکہ ہر پست نظرت کے لئے ہے۔

اس تفصیل سے آپ سمجھے ہوں گے کہ "اللئیم" پر لفظ لام عہد خارجی نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ شاعر کا مرور کسی شے کی حقیقت میں ممکن نہیں۔ اس لئے الف لام جنسی بھی نہیں ہو سکتا۔ اور یہ تو آپ بالکل ہی ناممکن سمجھتے ہوں گے کہ دنیا بھر کے پست فطرت انسانوں سے شاعر کا سابقہ پڑا ہو۔ اس لئے الف لام کو استغراق پر محمول کرنے کا کوئی سوال نہیں۔
الف لام کی ان تین صورتوں کے نہ ہونے کے بعد یہ متعین ہے کہ "اللئیم" پر الف لام عہد ذہنی کا ہے۔ "اللئیم" موصوف ہے اور "یسبّنی" جملہ ہو کر اس کی صفت۔ درانحالیکہ جملہ نکرہ کی صفت ہوتا ہے۔ معرفہ کی صفت نہیں ہوتا۔ جب کہ "اللئیم" معرفہ ہے تو موصوف وصفت میں عدم مطابقت ہے اس عدم مطابقت کو اسی طرح ختم کیا جائے گا کہ یہ قبول کر لیا جائے کہ عہد ذہنی خود نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ اب موصوف وصفت میں مطابقت مطلوبہ بے تکلف پیدا ہو گئی۔

اسی طرح الّذین انعمت الخ اور غیر المغضوب الخ میں مطلوبہ مطابقت موجود ہے۔
قاضی صاحب ایک دوسری نظیر پیش کر رہے ہیں۔ انی لا مر علی الرجل الخ۔
مثال مذکورہ میں "الرّجل" موصوف ہے اور "مثلك" اس کی صفت "الرّجل" معرف باللام بحکم معرفہ، اور "مثل" کی اضافت کاف خطاب کی جانب اگرچہ ہے۔ اور اضافت کی وجہ سے تعریف پیدا ہوتی ہے۔ لیکن لفظ "مثل" ان الفاظ میں سے ہے جنکی اضافت تعریف پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ تو عدم مطابقت موصوف وصفت میں ہو گئی حالانکہ مطابقت ضروری تھی ـــــ اس مطابقت کو پیدا کرنے کی یہی صورت ہو گی کہ "الرّجل" پر جو الف لام عہد ذہنی کا ہے۔ آپ اسے نکرہ کے حکم میں تسلیم کریں۔ پھر "مثلك" کسی تکلف کے بغیر "الرّجل" کی صفت واقع ہو گی۔

قاضی صاحبؒ نے آیت پر واقع اشکال کو ختم کرنے کے لئے ایک مثال منظوم اور ایک منثور پیش کی ہے۔ جس کی تفصیل آپ کے سامنے آچکی۔ لیکن شعر سے پیش کردہ مثال پر ابھی قیل و قال کی گنجائش ہے۔ وہ یہ کہ۔
یسبّنی ـــ کو ہم صفت بناتے ہی نہیں۔ کہ اعتراض واقع ہو۔ اور اس کی تاویل پھر کی جائے۔ بلکہ ہم جملہ حالیہ بنا لیتے ہیں اب اس شعر میں کوئی اشکال بھی نہ رہے گا۔ اور قاضی صاحبؒ اس شعر کو آیت پر موجود اشکال کے حل کے طور پر بھی نہ پیش کر سکیں گے۔ ذوالحال کے لئے نکرہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے شعر کو ہماری دلیل بننے سے روکنے کے لئے بجائے صفت کے حال پر محمول کرنے کا جو شوشہ اٹھایا ہے کاش کہ آپ کی نظر اس پر بھی ہوتی کہ آپ کی یہ

تقریر شاعر کے مقصد کے قطعاً خلاف ہے - چونکہ حالیہ جملہ بنانے کی صورت میں تو مفہوم یہ ہو گیا کہ شاعر مزاجاً بردبار وحلیم نہیں ہے بلکہ جب اس کو کوئی برا بھلا کہتا ہے تو بردباری کا مظاہرہ کرتا ہے ممکن ہے کہ یہ بردباری اس وقت کسی مصلحت کا نتیجہ ہو یا جواب دہی کرنے کی ہمت و حوصلہ نہ ہو تو حلم کا جو مظاہرہ کیا گیا ہے - وہ خلقی اور طبعی چیز نہیں - بلکہ مصلحتوں نے جکڑ بند کر کے شاعر سے یہ کام کرایا ہے - حالانکہ شاعر کا مقصد یہ تھا کہ خود کو خلقۃً حلیم ثابت کرے -

اگر ہم صفت میں تاویل کریں - تو جواب آیت پر موجود اشکال کو رفع کرنے کے لئے یہ ہو گا کہ - معترض نے لفظ غَیْرَ کی اضافت کو تعریف کے لئے کارگر نہیں سمجھا تھا - اور یہ کہا تھا کہ "غَیْرَ" ان حروف میں سے ہے جو اضافت کے باوجود بدستور نکرہ رہتے ہیں - تو معترض کو معلوم ہونا چاہئے کہ یہ قاعدہ عام نہیں ہے - بلکہ "غَیْرَ" دو ایسی چیزوں کے درمیان اگر واقع ہو رہا ہے جو متضاد ہیں -

تو اب "غیر" کی اضافت کی بنا پر اس میں تعریف پیدا ہو جائے گی - مثلاً کوئی دریافت کرتا ہے کہ "نقل" کیا چیز ہے اس کے جواب میں کہا جائے کہ - ھی الحرکۃ غیر السکون اب "غیر" حرکت وسکون کے مابین واقع ہوا اور اس کے اطراف ایک دوسرے کی ضد ہیں اس بنا پر لفظ غَیْرَ معرفہ ہو گیا -

ایسے ہی آیت قرآنی میں غَیْرَ ضدین کے درمیان واقع ہے چونکہ انعمت علیہم سے منعم علیہم پیش نظر ہیں - اور مغضوب علیہم اور الضالین - منعم علیہم کے بالکل ضد ہیں اور ضدین میں غَیْرَ واقع ہونے کے بعد غیر معرفہ ہو جاتا ہے - لہٰذا الذین انعمت الخ کی صفت بلا تردد بن سکتا ہے - غرضیکہ الذین انعمت علیہم میں جو اشکال موصوف اور صفت کے درمیان عدم مطابقت کا کھڑا ہو گیا تھا اسے ختم کرنے کے لئے بیان کردہ ان دو صورتوں میں سے کوئی ایک اختیار کرنا ہو گی -

قاضی صاحب کی بحث مفصل بھی ہے اور طویل بھی - بطور خلاصہ ان معروضات پر نظر رکھئے - !

ھدایت طلب کرنے کی دو صورتیں ہیں -

- چلنے والا بھٹک گیا - اور راستہ پوچھ رہا ہے -
- بڑے تعب کے بعد راہ راست پر پہونچا ہے ایسے موقعہ پر فطری طور پر آدمی کو گمشدگی کا اندیشہ لگا رہتا ہے جیسا کہ کوئی طویل بیماری کے بعد صحت یاب ہوا ہو - اور اب بھی اس کے لئے صحت کی دعائیں جاری ہوں تو یہ دعائیں حصول صحت کے لئے نہیں بلکہ بقائے صحت کے لئے ہیں - اسی طرح کبھی - صراط مستقیم پر آنے کے بعد دعائیں ثبات کی ہوتی ہیں نہ کہ صراط مستقیم پر آنے کی -

"اھدنا الصراط المستقیم" میں جو دعاء ھدایت کی مومنین کر رہے ہیں وہ دوسرے انداز کی ہے - یعنی ثبات واستقامت کی - ابن عباس رض کا مقولہ ابن جریر نے نقل کیا ہے - ای وَفِّقْنَا الثبات علیہ - زمخشری نے حضرت علی رض وابی کے بھی

قول درج کئے ہیں کہ یہ دونوں فرمائے۔ اھدنا ای ثبتنا۔ اس لئے یہ اعتراض قطعاً غلط ہے کہ ھدایت پر پہونچ جانے کے بعد طلبِ ھدایت کا کیا سوال!

ایک مالدار لاکھوں اور کروڑوں کی ریل پیل کے باوجود مزید کا طالب، ایک علامہ اور فاضل یگانہ، وسعتِ علم کے باوجود پھر بھی مطالعہ میں مسلسل مصروف۔ اگران پر کوئی اعتراض نہیں تو راہِ ھدایت میں مسلسل قدم بڑھنے کی آرزو دعا قابلِ اعتراض کیوں ہے۔

نعبد، نستعین، اھدنا، سب صیغے جمع کے ہیں حالانکہ پڑھنے والا کبھی واحد بھی ہوتا ہے۔ دنیا کا ہر فرد نفسی نفسی میں مبتلا ہے اسلام نے ان جمع کے صیغوں سے دوسروں کے بھی فکر کی کیسی قابلِ رشک اور پُرزور تعلیم دی ہے۔

"انعمت علیھم" کے لفظ سے ابن جریر نے کیسا بہترین نکتہ نکالا کہ۔

اس بلند مقام پر پہونچ جانا اور انبیاء و شہداء و صالحین کی معیت خود خدا تعالیٰ کا ایک بڑا انعام ہے لکھتے ہیں:۔

وفی ھذہ الآیۃ دلیل واضح علی ان طاعۃ اللہ جل ثناۂ لاینالھا المطیعون الا بانعام اللہ بھا علیھم وتوفیقہ ایاھم لہا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ "صراط مستقیم" ان لوگوں کی اتباع کے بغیر ممکن نہیں جو خود صراط مستقیم پر رہے ہوں دنیاوی کاروبار میں بھی کسی خاص شعبے میں قدم کی استواری کے لئے اس فن کے ماہرین کی رہنمائی کتنی کارآمد ہے۔ ایسے ہی صراط مستقیم پر گامزنی اس شاہراہ پر راسخ لوگوں کی راہنمائی میں ان کی پیروی میں ہونی چاہئے۔

غیر المغضوب علیھم کی تقدیر عبارت، غیر صراط المغضوب علیھم ہے جس میں مضاف حذف اور مضاف الیہ کا تذکرہ کیا گیا۔ عربی ادب و انشاء میں مضاف یا موصوف کو حذف کرنے کی مثالیں بکثرت ہیں حذف و مضاف الیہ بولتے ہیں اور بات پوری کر لیتے ہیں لیکن ایسے حذف پر کوئی قرینہ ضرور ہونا چاہئے۔ ابن کثیر میں ہے اکتفی بالمضاف الیہ عن ذکر المضاف وقد دلّ علیہ سیاق الکلام۔

اس اہم نکتہ پر ضرور نظر رہے کہ "انعمت علیھم" میں معروف کا صیغہ استعمال کیا گیا تھا۔ اور فاعل کی ضمیر صراحۃً فاعل کی تعیین خوب کر دی گئی تھی لیکن غیر المغضوب علیھم میں مجہول کا صیغہ استعمال کیا گیا اور یہ نہیں بتلایا گیا کہ غضب کس کی جانب سے ہے۔ یہ اس لئے کہ بندوں کو معلوم ہو جائے کہ خدا تعالیٰ کی رحمتیں ان کے غضب سے بے حد و حساب آگے ہیں۔

مفسرین کی عام طور پر رائے یہ ہے کہ مغضوب علیھم سے یہود مراد ہیں۔ احادیث و آثار اس قول کی تائید میں موجود ہیں۔ بلکہ آیت قرآن من لعنہ اللہ وغضب علیہ الخ و باؤا بغضب علی غضب سے بھی اسی قول کے واضح اشارے نکلتے ہیں ویسے اس آیت کو ان سب میں عام کیا جا سکتا ہے جو حق کی مخالفت محض اپنے خبثِ نفس کی بناپر

کئے جا رہے ہیں۔

" الضآلّین " میں عام خیال کے مطابق نصاریٰ پیش نظر ہیں۔ علاوہ احادیث و آثار کے آیت قرآنی۔ قد ضلّوا من قبل واضلّوا کثیراً اس قول کی مؤید ہے لیکن اسے بھی کسی خاص فرقہ کے ساتھ مخصوص کرنیکے بجائے ان سب میں عام کیا جا سکتا ہے جو شرک و الحاد میں مبتلا ہیں۔ اور ان کی گمراہی بڑھی ہوئی ہے۔ امام رازی نے بڑا بہترین نکتہ لکھا ہے کہ۔

کوتاہ عمل یا ہر غلط کار کو مغضوب علیہم کے ذیل میں لانا چاہئے اور فساد عقیدہ میں ملوث شخص کو " الضالین میں شمار کیا جائے لکھتے ہیں کہ۔

" فالاولی ان یحمل المغضوب علیہم علیٰ کل من اخطأً فی الاعمال الظاهرة وهم الفسّاق — ویحمل الضالّون علیٰ کل من اخطأً فی الاعتقادات لان اللفظ العامّ والتقیید خلاف الاصل "

وعن ابن کثیر نصبه علی الحال من الضمیر المجرور والعامل انعمت او باضمار اعنی او بالاستثناء ان فسر النعم بما یعمّ القبیلتین ۔ والغضب ثوران النفس عند ارادة الانتقام فاذا اسند الی الله تعالیٰ ارید به المنتهی والغایة علیٰ ما مرّ وعلیهم فی محلّ الرفع لانّه نائب مناب الفاعل بخلاف الاول ولا " مزیدة لتاکید ما فی غیر من معنی النفی فکانه قال لا المغضوب علیهم ولا الضالین ولذالك جاز انا زیداً غیر ضارب کما جاز انا زید الاضارب وان امتنع انا زیداً مثل ضاربٍ وقرئ وغیر الضالین والضلال العدول عن الطریق السّوی عمداً او خطأً وله عرض عریض والتفاوت بین اذناه واقصاه کثیر وقیل المغضوب علیهم الیهود لقوله تعالیٰ فمنهم من لعنه الله وغضب علیه والضالین النصاریٰ لقوله تعالیٰ قد ضلّوا من قبل واضلّوا کثیراً وقد روی مرفوعاً ویتجه ان یقال المغضوب علیهم العصاة والضالّون الجاهلون بالله لان المنعم علیه من وفق للجمع بین معرفة الحق لذاته والخیر للعمل به فکانّ

المقابل له من اختل احدیٰ قوتیه العاقلة والعاملة والمخل بالعمل فاسق مغضوب علیه لقوله تعالیٰ فی القاتل عمداً "و غضب الله علیه" والمخلّ بالعلم جاهل ضالٌ لقوله تعالیٰ "فما ذا بعد الحق الا الضّلال"۔

ترجمہ:۔ علامہ ابن کثیرؒ کی رائے ہے کہ "غیر المغضوب" الخ "انعمت علیهم" کی مجرور ضمیر سے حال ہے۔ اور اسی لئے منصوب ہے بشرطیکہ "انعمت" کو عامل مانا جائے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "اعنی" مقدر مان لیا جائے اور اسی کو اس کا ناصب قرار دیا جائے یا منصوب استثناء کی وجہ سے ہو۔ لیکن استثناء کی صورت اس وقت ممکن ہے جب کہ "انعمت" میں نعمتیں عام رکھی جائیں یعنی آخرت اور دنیا دونوں جگہ کی نعمتیں مراد ہوں۔ دل میں موجود خون جب جوش میں ہوتا ہے تو لغۃً اس کی تعبیر غضب سے کی جاتی ہے۔ اور اگر اس کا فاعل خدا تعالیٰ ہو۔ تو پھر غضب کا انجام پیش نظر ہوتا ہے یعنی انتقام اس طرح کے نکتے رحیم و رحمان میں زیر بحث آئے تھے۔ المغضوب علیهم میں علیهم محلّ رفع میں ہے۔ چونکہ وہ مغضوب کا نائب فاعل ہے اور انعمت علیهم میں علیهم محلّ نصب میں ہے ان دونوں کے درمیان اس فرق کو خوب یاد رکھئے۔

"لا" نفی کے معنی کی تاکید کے لئے لایا گیا ہے جو نفی غیر میں موجود ہے تو بالفاظ دیگر عبارت یوں ہے لا المغضوب علیهم ولا الضالین۔ اور اس لئے کہ "غیر" حرف نفی کے قائم مقام ہے۔ "انا زیداً غیر ضارب" میں زیداً کو مقدم کیا جا سکتا ہے۔ حالانکہ انا زیداً مثل ضاربٍ" میں زیداً کو مقدم کرنا قطعاً جائز نہیں۔ ایک قرأت غیر الضالین کی بھی ہے۔

آدمی راہ راست سے دیدہ ودانستہ ہٹ جائے یا بھٹک جائے۔ دونوں کے لئے لفظ ضلال کا استعمال ہوتا ہے۔ هدایت کی طرح گمراہی بھی ایک وسیع وادی ہے۔ اور اس میں بھی چھوٹی بڑی گمراہیوں کی لاکھوں اقسام ہیں۔

بعض کی رائے ہے کہ "مغضوب علیهم" سے یہود مراد ہیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فمنهم من لعنه الله وغضب علیه" ان ہی کے بارے میں ہے۔ اور "ضالین" سے نصاریٰ مراد ہیں "قد ضلّوا من قبل واضلّوا کثیراً" ان ہی کے بارے میں ہے بلکہ ایک مرفوع روایت اس تحقیق کی تائید کرتی ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ ہر نافرمان کو "مغضوب علیهم" کے تحت لیا جائے۔ اور جنہیں خدا تعالیٰ کی معرفت نصیب نہ وہ ضالین میں سے سمجھے جائیں۔ چونکہ جنہیں حق اور خیر دونوں کی سوجھ بوجھ ہو وہی حقیقۃً

منعم علیہم ہیں۔ حق کو تو جاننا ہی چاہئے اور خیر کی معرفت اس لئے ضروری ہے کہ آدمی اس پر عمل کرے۔ اس تفصیل کے بعد یہ فیصلہ بہت آسان ہے کہ منعم علیہم کا مقابل وہی ہو سکتا ہے جس کی یا تو سوجھ بوجھ خراب ہو گئی ہو یا اس کا عمل بگڑ گیا ہو۔ خرابی عمل میں مبتلا فاسق اور مغضوب علیہ ہے کوئی اگر مسلمان کو قصداً مار ڈالے تو خدا تعالیٰ نے اس کے حق میں غضب اللہ کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ یہ ہمارے اس قول کی تائید میں ہے عقل کو فاسد کر دینا جہل و گمراہی ہے۔ اسی جانب خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد مشیر ہے۔ فماذا بعد الحق الا الضلال۔

تشریح:- عن ابن کثیر الخ ـــــ دو ترکیبیں تو پہلے بیان کی جا چکی تھیں تیسری ترکیب نحوی اب بیان کی جا رہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حافظ عماد الدین بن کثیر مشہور مفسر و تلمیذ حافظ ابن تیمیہؒ نے غَیْرِ کو حال ہونے کی بنا پر منصوب لکھا ہے یا "اَعْنِی" مقدر مان کر منصوب مانا ہے یا "استثنا" کی صورت تجویز کر کے نصب کا جواز پیدا کیا ہے۔

ابن کثیر کی اس تقریر کو سمجھنے کے لئے چند باتیں پیش نظر رہنی چاہئیں۔

- حال و ذوالحال دونوں کا عامل ایک ہوتا ہے۔
- مسند الیہ اسم ہوتا ہے۔
- غَیْرَ میں اصلاً صفت کا مفہوم ہے لیکن استثنا میں جو اصل معنی پیش نظر ہوتے ہیں غَیْرَ ان معنی سے ہٹ کر ایک اور معنی پر محمول کیا جاتا ہے۔
- استثنا میں استثنا متصل مرکزی حیثیت رکھتا ہے منقطع خلاف اصل ہے۔

ابن کثیرؒ نے ـــــ غیر المغضوب کو تین وجہیں منصوب پڑھنے کی ذکر کی ہیں غیر منصوب بربناء حال ہو اور ذوالحال اَنْعَمْتَ عَلَیْہِمْ میں ضمیر مجرور ہو۔ لیکن یہ صورت خدشہ سے خالی نہیں۔ آپ جانتے ہیں کہ ذوالحال یا فاعل ہو گا یا مفعول۔ جب کہ المغضوب علیہم میں ضمیر "ھُمْ" فاعل و مفعول کچھ بھی نہیں بلکہ وہ تو مجرور ہے۔ پھر ذوالحال کیسے بنایا جائے۔

دوسرا خدشہ یہ ہے کہ ھُمْ ضمیر میں عمل حرف جار یعنی "عَلیٰ" کر رہا ہے۔ اور "اَنْعمت" میں عمل لفظ غَیْرَ اور اس طرح حال و ذوالحال کا عامل ایک نہیں ہے۔ حالانکہ اتحاد عامل بہت ضروری ہے۔

حل اشکال ـــــ انعمت کا مفعول "ھُمْ" ہے اور یہی اَنْعَمْتَ میں عامل ہے "عَلیٰ" بطور صلہ زائد کیا گیا ہے۔ انعمت کا مفعول جب "ھم" ضمیر ہے تو دونوں خدشے ختم ہو گئے۔ یعنی ذوالحال کا مفعول ہونا اور اتحاد عامل کا خدشہ اسی بنا پر "عَلَیْہِمْ" کو منصوب محلاً مانا گیا۔ مغضوب علیہم میں یہی تقریر کام دیگی

اس میں بھی جو ضمیر هُمْ ہے وہ حقیقتہً مَغْضُوب کا نائب فاعل ہے اور "عَلَىٰ" کا اضافہ صلہ کے طور پر ہے اس تاویل کے نتیجہ میں "غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَیْهِمْ" میں حرف جار کو مسند الیہ بنانے کا جو اشکال کیا گیا تھا وہ بھی ختم ہو گیا۔

یا غیر مفعولیت کی بنا پر منصوب ہو اور ناصب فعل "اعنی" محذوف مانا جائے لیکن اس کے لئے منعم عَلَیْهِم کامل الایمان افراد مراد لینا ضروری ہونگے اور یہ اس لئے کہ "اعنی" کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ ماقبل کی مراد اس کا مفعول ہو۔ اور یہ اسی وقت پر ممکن ہے جب صرف کامل الایمان افراد لئے جائیں۔

نصب کی تیسری صورت غَیْر کو استثناء کے معنی میں لینے کی ہے۔ اگر چہ اس میں ضروری ہوگا کہ نعمتوں کی جانب میں تعمیم کی جائے۔ کافروں کی کوئی قید نہ ہو۔ بلکہ تعمیم در تعمیم مومنین کامل ہی پیش نظر نہ ہوں بلکہ بدکار بھی شریک کئے جائیں یہ تعمیم اس لئے ضروری ہے کہ استثناء متصل بنانے کے لئے اس کے بغیر چارہ کار نہیں۔ اگر تخصیص کی کوئی بھی صورت اختیار کی جائے گی تو غَیْرَ استثناء منقطع بن جائے گا۔ اور یہ دروازہ کھولنے کے ساتھ ہی بہت سی خلافِ اصل چیزیں ماننا پڑیں گی۔

لفظ غَیْرَ کو استثناء پر محمول کرنا ہی غلط تھا پھر استثناء کو منقطع بنانا غلط در غلط ہے۔ یہی ہے خلافِ اصل چیزوں کا ہجوم۔

والغضب الخ ـــــ یہ غضب کے معنی کی تفسیر ہے قاضی صاحبؒ نے ثوران النفس۔ میں نفس۔ کا لفظ استعمال کیا ہے جس کے معنیٰ "خون" کے ہیں آنحضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا۔

۔ وقوع مالیس لہ نفس سائلۃ لا ینجس الماء۔ کہ جن جانوروں میں خون نہیں اگر وہ پانی میں گر جائیں تو اس سے پانی نجس نہیں ہوتا۔ اس حدیث میں نفس سے مراد خون ہے۔ النفس پر الف۔ قلب کا عوض ہے۔ قاضی صاحب کی تحقیق کی روشنی میں غضب کا مطلب یہ ہوگا کہ قلب میں موجود خون بوقت انتقام جوش زن ہے اگر یہ معنیٰ لئے جائیں تو پھر خدا تعالیٰ کے لئے غضب ثابت کرنا ممکن نہیں۔ حضرت حق کے لئے قلب اور خون وغیرہ کہاں۔

مزید یہ کہ اس میں یہ صاف نظر آتا ہے کہ خدا تعالیٰ دوسروں کی غلطیاں دیکھ کر متاثر ہوئے اور غضب ناک ہو گئے علا تاثر ہے جب کہ خدا تعالیٰ مؤثر ہیں۔ اس لئے کہنا پڑے گا کہ جب غضب کا فاعل خدا تعالیٰ کو قرار دیا جائے غضب کی ابتدائی کیفیت پیش نظر نہیں ہوگی۔ یعنی خونِ دل کا جوش زن ہونا۔ بلکہ اس کا انجام و نتیجہ سامنے ہوگا۔ مَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ پر عذابِ خدا، عذاب غضب کا نتیجہ ہے اب تاثر کا اشکال ختم ہوا۔ اور خدا تعالیٰ اپنی شان کے مطابق مؤثر رہے ـــــ نیز ان کے لئے قلب اور خون کا ثبوت جو تردد کا موجب بنا ہوا تھا۔ وہ بھی ختم ہوا۔

ولا مزیدة لتاکید الخ ـــــ یہ ایک اشکال کا حل ہے تفصیل یہ ہے کہ لفظ "لا" ان حروف میں ہے جو زائد

کہے جاتے ہیں۔ اس کا کام ایک ایسے اسم کا عطف ہے جس کے معطوف علیہ میں نفی کے معنیٰ موجود ہوں۔ آپنے پڑھا ہے کہ حرف "واو" جمعیتہ کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ جمعیتہ میں تعمیم ہے۔ خواہ دونوں چیزیں ایک دوسرے سے ایک ہی وقت میں مل جل گئی ہوں۔ یا دونوں کا اجتماع یکے بعد دیگرے ہو۔ یا اجتماع ذرا تاخیر سے ہو (علیٰ سبیل الاقتران علیٰ سبیل الاقتراب علیٰ سبیل التباعد) اس لئے جاء نی زید وعمر میں تینوں امکانات ہیں۔ ہر دو ساتھ آئے ہوں ایک دوسرے کے بعد آئے ہوں یا آنا ذرا تاخیر سے ہو۔ جب ہم آنے کی نفی دونوں سے کریں اور یہ کہیں کہ ماجاء نی زید وعمر تو ان میں نفی ان ہی تین احتمالات کی مفہوم ہوگی جو مثبت جملوں میں بصورت اثبات موجود تھے۔ لیکن ابھی ایک احتمال باقی ہے وہ یہ کہ "واو" چونکہ مطلق جمعیتہ کے لئے آتا ہے اور اس کا فردِ کامل دو چیزوں کا بیک وقت اجتماع ہے۔ لہٰذا ماجاء نی زید وعمر میں کوئی یہ سمجھ سکتا ہے کہ نفی اسی جمعیتہ کاملہ کی ہے۔ تعاقب وتباعد کی نفی نہیں ہے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ شکل متکلّم کے مقصد کے خلاف ہے چونکہ ماجاء نی زید وعمر کی وضع سے مقصود تینوں طرح کی نفی تھی۔ اس لئے ضرورت تھی کہ ایسا کوئی احتیاطی اقدام کیا جائے جس کے نتیجہ میں یہ جو مقصد کے خلاف بات پیدا ہوگئی اس کا سدِّ باب ہوسکے۔

چنانچہ لفظ "لا" کا اضافہ کیا گیا۔ اب یہ "لا" اس نفی کو مؤکد کرے گا جو ماجاء نی زید وعمر میں واضع نے عند الوضع پیدا کی تھی۔ "ماجاء نی زید ولا عمر" کا مفہوم —— "لا" کے اضافہ کے بعد تینوں امکانات پر مشتمل ہے معاً آنے کی بھی نفی یکے بعد دیگرے آمد کی بھی نفی، کچھ فصل سے حاضری کے امکان کی بھی نفی۔ اس سے آپ سمجھے ہوں گے کہ لفظ "لا" سابق میں کی ہوئی نفی کی تاکید کرتا ہے۔ اور اس کے معطوف علیہ میں نفی کا مفہوم رہتا ہے۔

یہ تو تھی ابتدائی تفصیل —— اب اشکال سنئے۔

"غیر المغضوب علیہم ولا الضالین —— میں "لا" موجود ہے لیکن اس افادہ کے لئے نہیں جو ابھی آپ کے سامنے بیان کیا —— اس لئے اس "لا" کو زائد قرار دیا جائے گا۔ "لا الضّالین" کا معطوف علیہ یعنی غیر المغضوب علیہم مثبت مفہوم کا حامل ہے۔ اب قرآن کی ترکیب بیان اور نحویوں کا قاعدہ بسلسلہ "لا" دست وگریباں ہے۔ ایک کو صحیح قرار دینے کے نتیجہ میں دوسرا غلط ہوجاتا ہے۔ مگر یہ دونوں ہی باتیں قابلِ قبول نہیں قرآن کی ترکیب بھی غلط نہیں ہوسکتی اور نحاۃ کا قاعدہ بھی غلط نہیں ہوسکتا پھر حل کیا ہو؟

بطور حل کہا گیا —— کہ معطوف علیہ (غَیرِ المغضُوبِ علیہم) کا مفہوم بظاہر مثبت نظر آتا ہے۔ لیکن وہ مثبت نہیں بلکہ منفی ہے اور "لا" کا اضافہ کلام منفی میں ہے یہ اس لئے کہ لفظ "غَیرِ" معطوف علیہ ہے اور "غیر" کے دو معنیٰ ہیں۔ نفی کے اور دو چیزوں کے درمیان مغایرت کو ثابت کرنے کے۔ اگر نفی کے لئے ہے تو کوئی بحث نہیں۔ اور اگر مغایرت کو ثابت کرنے کے لئے آیا تو پھر اس میں نفی التزاماً موجود ہوگی۔ غرضیکہ کوئی بھی صورت ہو نفی موجود

گی۔ اب سنئے کہ غیر المغضوب الخ میں "غَیرَ" مغایرت ثابت کرنے کے لئے آیا ہے چونکہ منعم علیھم
ر مغضوب علیھم قطعاً ایک دوسرے کے مغایر ہیں مگر اس میں مغضوب کی بھی نفی ہے اور وہ اس طرح کہ
اُن نے اس ھدایت کا سوال کیا جو منعم علیھم کو نصیب ہے اور وہ مغضوب کے مغایر ہے تو گویا کہ مغضوب
نفی ہو گئی۔ الحاصل جب لفظ "غَیرَ" میں نفی ہے تو لفظ "لا" کا اضافہ بطور تاکید کے قاعدہ کے مطابق ہے۔

ولذالك جاز الخ ـــــ یہ عبارت اس نتیجہ کو ظاہر کرتی ہے جو "غیر" کو "لا" کے معنیٰ میں لینے کا ہے۔ اور قاضی
حب یہ سمجھا رہے ہیں کہ "انا زیداً مثل ضارب" کی ترکیب ٹھیک نہیں ہے چونکہ ـــ انا ـــ مبتدا ہے۔ اور "مثل
ارب" خبر ترکیب اس طرح ہو گی کہ مثلَ مضاف ضارب مضاف الیہ اور زیداً مضاف الیہ کا مفعول
ہ مضاف الیہ کا اپنے مضاف یعنی مثل پر مقدم ہونا ٹھیک نہیں تو اگر ـــ انا زیداً مثل ضاربٍ مفعول کے
م ہونے کے باوجود ٹھیک ہو تو معمول کا ایک ایسی چیز پر مقدم ہونا ہوگا۔ جس پر خود اس کا عامل مقدم نہیں ہو سکتا تھا۔
لئے یہ ترکیب ناجائز ہے۔

مگر "انا زیداً غیر ضاربٍ" جائز ہے حالانکہ اس کی بظاہر شکل "انا زیداً مثل ضاربٍ" سے ملتی جلتی ہے
دونوں میں فرق یہ ہے کہ لفظ "غیر" "لا" کا مفہوم رکھنے کی بنا پر حرف کی حیثیت اختیار کر گیا۔ اور یہ حیثیت اختیار
ہی اضافت کا جھگڑا ختم ہوا۔ اب "زید" کی تقدیم کے باوجود انا زیداً غیر ضاربٍ ایسے ہی جائز ہو گا۔
انا زیداً لا ضاربٌ" ٹھیک تھا۔ یہ سارا جھگڑا ولا الضالین کی قراءت پر ہے۔ اور اگر وہ قراءت لے
لے۔ جس میں غیر الضالین ہے تو پھر کوئی بھی بحث نہیں۔

والضلال الخ ـــــ یہ معنیٰ ضلال۔ مغضوب اور ضالین کی تعیین پر بحث کا آغاز ہے جس میں ولا الضالین
پر کے فن کے اعتبار سے بھی مختصر بحث ہو گی۔ ضلال ـــــ سیدھے راستے سے ہٹ جانا۔ قصداً ہٹا ہوا غلطی سے
کی طرح ضلالت بھی شاخ در شاخ ہے اس کی ادنیٰ منزل پسندیدہ چیزوں کو ترک کرنا اور انتہا مقام کفر ہے۔
دونوں کے درمیان ضلالت کی اور بہت سی صورتیں ہیں جنہیں بیان بھی نہیں کیا جا سکتا۔

قاضی صاحب نے "وقیل المغضوب علیھم" بحرف عطف لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "مغضوب
علیھم" اور ضالین کے بارے میں وہ گفتگو کر چکے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کچھ ذیلی اشارے ضرور آئے تھے اس پر ہی اطمینان
کرتے ہوئے ایک کو معطوف علیہ اور ایک کو معطوف قاضی صاحبؒ نے بنا دیا۔ قاضی صاحب کی سابقہ بحث پر نظر رکھنے
تو ہم ہو گا کہ۔ مغضوب علیھم اور الضالین سے کفار مراد ہیں۔ اور یہ اس لئے کہ انہوں نے منعم علیھم کا
مصداق اہل ایمان کو قرار دیا ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ مقابل کی اصناف مغضوب علیھم اور ضالین میں کفار کی
تعیین ہے۔ کفار بلا شبہ گمراہ بھی ہیں۔ اور بر بنا گمراہی غضب خدا کے مستحق بھی۔ مزید برآں خدا تعالیٰ کا ایک ارشاد

بھی اس کی تائید میں ہے کفار کے بارے میں فرمایا گیا۔ ھل انبئکم بشر من ذالک مثوبۃ عند اللہ من لعنہ اللہ وغضب علیہ۔

نیز دوسری آیت الذین کفروا وصدوا عن سبیل اللہ قد ضلوا ضلالاً بعیداً۔ پہلی آیت میں کفار کے لئے غضب کا تذکرہ تھا۔ اور دوسری میں ضلال کا۔ اور چونکہ قرآن کے ایک موقع کی تفسیر میں دوسرے مواقع سے مدد لی جاتی ہے۔ لہذا سورۂ فاتحہ میں غضب وضلال کا لفظ دیکھ کر اگر ہم کفار متعین کریں تو کوئی مضائقہ نہیں۔ مصنف ان اشارات کے بعد ایک وضاحتی گفتگو مزید کر رہے ہیں۔ جمہور مفسرین کی رائے کو پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مغضوب یہود ہیں۔ قرآن مجید نے یہود کے لئے آیات میں غضب کا استعمال کیا ہے اور ضالین سے نصاریٰ مراد لئے جا میں اس لئے کہ قرآن مجید نے نصاریٰ کے لئے لفظ ضلال استعمال کیا ہے۔ بلکہ مسند احمد کی ایک حدیث میں صراحتہً موجود ہے کہ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تقسیم فرمائی۔ واقعاتی حیثیت سے اگر غور کیجئے تو یہ تقسیم بالکل صحیح ہے۔ گمراہی جہالت کی پیداوار ہے اور نصاریٰ میں عام طور پر جہالت پائی جاتی تھی۔

اور یہود پر غضب اس لئے ہے کہ اسلام اور مسلمانوں کے سب سے زیادہ دشمن یہی تھے ان کی سرکشی بے پناہ تھی ان ظالموں نے انبیاء کو بھی نہ چھوڑا۔ آسمانی کتاب میں تحریف کر ڈالی یوم سبت میں ممانعت کے باوجود بجائے عبادت کے مچھلی کا شکار کیا۔ اور وہ بھی اس انداز سے گویا کہ خدا تعالیٰ کو دھوکہ دے رہے ہیں (وسئلھم عن القریۃ التی کانت حاضرۃ البحر الخ) بلکہ ان ظالموں نے خدا کی جناب میں بھی گستاخی کی۔ وقولھم الشنیع بل شنم ان اللہ فقیر ونحن اغنیاء وقد قالوا۔ ید اللہ مغلولۃ۔

ھذہ التعبیرات اوضح علی شناعتھم وخبثھم من ان یقال۔ دین کا مذاق اڑاتے تھے۔ اہل دین کو ستاتے تھے اپنی ان شنیع حرکات کے نتیجہ میں خدا تعالیٰ کے غضب کے کھلم کھلا مستحق ہوئے۔ تو گویا کہ واقعات بھی جمہور کی تحقیق کی تائید میں ہیں۔ قرآن مجید نے اگرچہ یہود کے لئے کہیں ضلالت کا بھی لفظ استعمال کیا ہے۔ مثلاً۔ اولئک شر مکاناً واضل سبیلا۔

یہود ہی کے بارے میں ہے مگر اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ یہود کے بیشتر احوال غضب ہی کا ان کے حق میں فیصلہ کرتے ہیں۔ اس لئے انہیں مغضوب علیھم کا مصداق قرار دینا انسب ہے اور نصاریٰ میں گمراہی عام تھی۔ اس لئے انھیں ضالین کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ امام رازیؒ کی بھی تحقیق قابل توجہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ

مغضوب ——— ہر وہ شخص ہے جو عمل کوتاہیوں وغلطیوں میں مبتلا ہو۔ اور اعتقاد کے اعتبار سے گمراہی میں مبتلا ہر شخص کو ضال قرار دیا جائے۔ امام رازیؒ مغضوب اور ضال کو مطلق سمجھتے ہیں۔ اور مطلق ہی رکھنا چاہتے ہیں امام رازیؒ کے اس نکتہ کو سمجھنے کے بعد قاضی صاحبؒ کی اپنی تحقیق بھی سنئے جس کا ماخذ وسرچشمہ امام رازیؒ کا بھی

افادہ ہے۔ لیکن قاضی صاحب کو سمجھنے سے پہلے ان کی کچھ مخصوص اصطلاحات پر اطلاع ضروری ہے۔

قاضی صاحبؒ نے ایک لفظ "حق" استعمال کیا ہے اس سے وہ وہ احکام مراد لیتے ہیں جو واقعہ کے مطابق ہوں۔ معرفت میں وہ تقسیم کے قائل ہیں۔ علمی معرفت جسے وہ معرفۃ لذاتہ کہتے ہیں اس کا دائرہ کار صرف جاننا ہے اور عملی معرفت وہ علم ہے جس کا ہدف عمل ہو۔ عمل میں کوتاہ یا تارک عمل سے ان کے یہاں ایسے نافرمان مراد ہیں جنہوں نے مامورات ومنہیات پر عمل چھوڑ دیا۔ اعتقادی معاملات میں گمراہ وہ لوگ ہیں جنہیں ان عقیدوں کا کوئی علم نہیں جن پر ایمان لانا ضروری تھا۔ یہ ہیں قاضی صاحب کے اپنے نظریات!

اب سنئے قاضی صاحب مغضوب علیہم سے نافرمان وسرکش مراد لے رہے ہیں اور ضالین ان کے خیال میں خدا سے ناواقف طبقہ ہے ان کا خیال ہے کہ منعم علیہم میں وہ فرقہ پیش نظر تھا جن کے عقائد بھی درست تھے اور اعمال بھی۔ اس لئے مقابل میں عقیدہ کی گمراہی بھی پیش نظر رہے۔ اور کوتاہی عمل بھی۔ خدا تعالیٰ نے قصداً کسی مسلمان کے قتل کرنے والے کو ان الفاظ میں جھاڑ بتائی ہے۔

غضب اللہ علیہ۔ اور چونکہ قتل عمداً انتہائی عملی خرابی تھی۔ اور فساد عقیدہ کا مظہر بھی تو ہر وہ شخص جو ان خرابیوں میں مبتلا ہو غضب الٰہی کا مستحق ہے۔

مصنفؒ کے خیال میں ـــــ دنیا میں انسان تین طبقوں میں تقسیم ہیں۔

○ عالم باعمل ○ عالم بے عمل ○ جاہل۔

عالم باعمل منعم علیہ ہے ـــ عالم بدعمل مغضوب علیہ ہے۔ جاہل گمراہ ہے تو منعم علیہ میں علم اور عمل دونوں صفتوں کا اجتماع تھا۔ لیکن مقابل کی صفتوں میں یعنی مغضوب وضالین میں صرف ایک ایک صفت پیش نظر ہے۔ اور یہ اس لئے کہ مقبول بارگاہ الٰہی صرف ایک جماعت مذکور ہوئی (منعم علیہ) اور محروم رحمت باری دو جماعتیں ہیں۔ ایک مبتلائے فساد عقیدہ ایک مبتلائے فساد عمل۔

قاضی صاحب اپنی رائے نقل کرنے کے بعد بہت پسندیدہ اور جامع قرار دے رہے ہیں۔ اور ہونا بھی چاہئے اس لئے کہ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُوْنَ ۔ حالانکہ یہ تحقیق ایک مرفوع حدیث سے متصادم ہے وہ وہی روایت ہے جو مفسرین کی عمومی رائے کی تائید کرتی ہے کہ مغضوب سے یہود مراد ہیں اور ضالین سے نصاریٰ غالباً قاضی صاحبؒ کی نظر اس پر ہے کہ قرآن نے ان تعبیرات کو عام رکھا ہے کچھ ضمنی اشاروں کے باوجود کسی فرقے کی تخصیص نہیں کی اس لئے کوئی ایسی شرح کرنی چاہئے جو قرآن کریم کے عموم کے مطابق ہو۔ اور یہ بعینہٖ وہی نقطۂ نظر ہے جسے امام رازیؒ اختیار کر چکے ہیں۔

رہا حدیث مرفوع کا قصہ تو اسے یہ کہہ کر ختم کیا جا سکتا ہے کہ رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے

گر دو پیش میں مثال کے طور پر دو فرقوں کو متعین کر کے دکھا دیا تھا۔ اس سے آپؐ کا مقصد یہ نہیں تھا کہ مغضوب صرف یہود ہی ہیں اور ضالّ صرف نصاریٰ۔

وقرئ ولا الضألين بالهمزة على لغة من جدّ في الهرب من التقاء الساكنين "امين" اسم للفعل الذی هو إستَجِبْ وعن ابن عباس رضي الله عنهما سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال افْعَلْ بنی على الفتح كايَن لالتقاء الساكنين وجاء مدّ الفه وقصرها قال ؎ ويرحم الله عبدًا قال امينا۔

وقال ؎ ۔ آمين ۔ فزاد الله ما بيننا بعدًا۔

وليس من القرآن وفاقًا لكن يُسَنّ ختم السورة به لقوله عليه السلام علّمني جبرئيل امين عند فراغي من قراءة الفاتحة وقال انه كالختم على الكتاب" وفي معناه قول على رضي الله عنه آمين۔ خاتم ربّ العٰلمين ختم به دعاء عبده۔

ترجمہ:۔ ضألّین ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ بھی ہے اور یہ اس جماعت کا خیال ہے جو اجتماع ساکنین کو قطعاً پسند نہیں کرتی۔ آمین ۔ إسْتَجِبْ کا اسم فعل ہے چنانچہ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ میں نے خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے معنی پوچھے تو آپ نے فرمایا کہ۔ اس کے معنی "افعل" کے ہیں۔ یعنی اے خدا میرے مقاصد کو پورا فرما دے یہ لفظ "آمین" دو ساکنوں کے جمع ہونے کی بنا پر اسطرح مبنی بر فتحہ ہے جیسا کہ أینَ اس کا استعمال الف ممدودہ و مقصورہ دونوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ عرب کا ایک شاعر الف ممدودہ کے ساتھ استعمال کرتے ہوئے کہتا ہے ؎

"ويرحم الله عبدًا قال آمينا"

اور دوسرا شاعر مقصورہ کے ساتھ یہ مصرعہ کہتا ہے ع

"آمين فزاد الله ما بيننا بعدًا"

اسپر پوری امت متفق ہے کہ آمین قرآن مجید کا جزو نہیں ہے تاہم سورۂ فاتحہ کو اس پر ختم کرنا سنت ہے کیونکہ رسول اکرم صلّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ نے فرمایا۔ کہ جب میں سورۂ

فاتحہ کی قرات سے فارغ ہوا تو جبریل بولے کہ آمین کہو۔ بلکہ یہ بھی بتایا کہ جس طرح مکتوب ختم ہونے
کے بعد مہر لگا دی جاتی ہے۔ ایسے ہی سورہ فاتحہ کے ختم پر آمین مہر کی حیثیت رکھتی ہے۔ حضرت علی
رضی اللہ عنہ بھی فرماتے تھے کہ۔ آمین۔ خدا تعالیٰ کی مہر ہے۔ چونکہ خدا تعالیٰ نے بندے کی دعا پر
کا خاتمہ اس پر کیا ہے۔

تشریح :- وقرئ ولا الضآلین :- یہ ولا الضآلین کی قرات کا تذکرہ ہے۔ مگر تم جو
اس مسئلہ میں فکر و نظر سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ ـــــــ جمہور دو ساکنوں کے اجتماع کو پسند نہیں کرتے بلکہ ناجائز سمجھتے
ہیں۔ لیکن اجتماع ساکنین علےٰ حدّہ ہو تو اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اجتماع ساکنین علیٰ حدہ کا مطلب یہ ہے کہ
پہلا حرف ساکن مدہ ہو۔ اور اس کے بعد مدغم مشدد ساکن ہو۔ گویا کہ جمہور نے ایک صورت اجتماع ساکنین کی قبول کر لی
مگر ایک ایسی بھی جماعت ہے جو اجتماع ساکنین کو کسی بھی حال میں روا نہیں رکھتی۔ ان کے یہاں اجتماع ساکنین علےٰ حدہ
کی صورت بھی ناپسندیدہ ہے۔

اجتماع ساکنین علےٰ حدّہ کی مثال۔ شَآبَّۃٌ ، دَآبَّۃٌ ، جَآنٌّ وغیرہ ہے۔ یہ مثالیں جمہور کے یہاں قابل
قبول ہیں۔ مگر جو جماعت اجتماع ساکنین کی روادار نہیں وہ ان امثلہ میں ذرا سا تصرف کرتی ہے۔ ہمزہ کو فتحہ دیتے ہیں
اور اس طرح پڑھتے ہیں۔ شَأبَّۃٌ ، دَأبَّۃٌ ، جَأنٌّ۔

اس تمہید کے بعد وَلَا الضَّآلِّیْنَ کی قرارت کو سمجھئے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ اس میں اجتماع ساکنین علےٰ حدّہ
ہے۔ جمہور تو جائز کہیں گے مگر دوسری جماعت الف کو فتحہ دے کر ضألین پڑھے گی۔ قرأت کا یہ اختلاف قاضی صاحب
نے تو بہت مختصر لکھا تھا۔ مگر پس منظر سامنے لانے کے لئے کچھ تفصیل کرنا پڑی۔

آمین اسم الفعل الخ :- ـــــــ یہ تین بحثوں کا لب لباب ہے۔

① آمین سے متعلق نحوی بحث۔
② آمین سے متعلق فقہی بحث۔
③ سورۂ فاتحہ کے فضائل۔

نحوی بحث :- ـــــــ کا خلاصہ یہ ہے کہ آمین اسم فعل ہے اور "استجب" کے ہم
معنی جس کا ترجمہ ہے اے خدا قبول فرما۔ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کا یہی مفاد ہے ابن
عباس رضی اللہ عنہ خود ان معنیٰ کو آنحضور سے نقل فرماتے ہیں۔ لیکن۔ ایک الجھن کھڑی ہو گئی۔ وہ یہ کہ۔
اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ "آمین" "استجب" کا ہم معنیٰ ہے تو "استجب" میں تینوں زمانوں (ماضی
حال، مستقبل) میں سے ایک زمانہ موجود ہے۔ آمین میں بھی پھر ایک زمانہ ہونا چاہئے۔ اور جب اس میں ایک

زمانہ موجود ہوگا تو یہ فعل ہونا چاہیے نہ کہ اسم فعل۔ یہ اس لئے کہ اقتران باحد الازمنۃ الثلاثۃ فعل کی شان ہے، نہ کہ اسم فعل کی۔ معلوم ہوا کہ آپ کو غلط فہمی ہوئی آمین پر تعریف فعل کی صادق نہیں فعل کی تعریف آپنے خود بیان کی جس کے معنی مقترن باحد الازمنہ الثلاثۃ ہوں اور "آمین" ایسے معنی پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ اصلاً اس کی دلالت "استجب" پر ہے۔ یہ اور بات ہے کہ استجب۔ مقترن باحد الازمنۃ الثلاثۃ ہے حالانکہ فعل میں براہ راست ان معنی پر دلالت مقصود تھی جو تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ متصف ہو۔

اس فرق کے بعد آمین فعل نہیں بنتا بلکہ اسم فعل رہتا ہے۔ اور غلط فہمی سے جو الجھن پیدا ہوئی تھی ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن ایک اشکال اور پیش آیا۔ وہ یہ کہ چلئے ہم بھی مان لیتے ہیں کہ آمین اسم فعل ہے لیکن اسم فعل مبنی ہوتا ہے اور مبنی کی اصل حالت سکون ہے۔ تو آمین کے "نون" کو ساکن پڑھئے۔ حالانکہ پڑھا جاتا ہے مفتوح یہ کیوں؟۔

جواب :۔ دو ساکن جمع ہو گئے۔ اس صورت سے بچنے کے لئے جیسے "این" میں نون کو فتحہ دیا گیا ایسے ہی آمین کے نون کو فتحہ دیا گیا ہے۔

معترض کا اس پر بھی اشکال ہے کہ فتحہ دینا چنداں ضروری تو نہیں تھا۔ آپ یہ بھی کر سکتے تھے کہ یا کو حذف کر کے آمن پڑھیں۔ اور حرکت دینے کا آپ کو اگر ایسا شوق ہی تھا تو کسرہ اور ضمہ بھی دیا جا سکتا تھا۔ فتحہ کا انتخاب کیوں کیا گیا؟

جواب :۔ یہ ہے کہ اگر یا کو حذف کر کے "امن" پڑھتے تو ایمان جو باب افعال کا مصدر ہے اس کے امر کے صیغے "امن" کے ساتھ ایسی مشابہت ہو جاتی کہ پڑھنے والا یہ فیصلہ نہ کر پاتا کہ آیا یہ آمین کا "امن" ہے یا ایمان کا صیغہ امر ہے یہ وجہ ہوئی کہ یا کو حذف نہیں کیا گیا۔

رہا یہ کہ نون کو ضمہ و کسرہ کیوں نہیں دیا تو ہمیں خود حیرت ہے کہ آپنے یہ ترمیم پیش کی۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ یا کے بعد ضمہ و کسرہ ثقیل ہے اس بنا پر فتحہ انتخاب کرنا پڑا۔

آمین کے ہمزہ کو بعض الف ممدودہ کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ اور بعض الف مقصورہ کے ساتھ۔ یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ اگر کھینچ کر پڑھا جائے تو الف ممدودہ ہے اور بغیر کھینچے ہوئے الف مقصورہ۔ بالمد اگر پڑھیں تو آمین ہوگا۔ اور مقصور کی صورت میں امین ہوگا۔ کوئی بھی صورت ہو وزن اس کا فعیل ہی پر ہوگا ہاں ممدودہ ہونے کی صورت میں یہ الف، الف اشباع ہوگی۔

عرب کا ایک شاعر کہتا ہے :۔ ویرحم اللہ الخ :۔ اس میں آمین کا استعمال بالمد دکھایا گیا ہے اس کا آخر کا الف، الف اشباع ہے۔

یہ مجنوں ابن نوح۔ کا شعر ہے جس کا واقعہ لیلیٰ و مجنوں کی داستان کے عنوان سے عام شہرت رکھتا ہے۔
مجنوں کا حقیقی نام "قیس" ہے۔ مگر شورشِ عشق نے اسے جنون کی حد تک پہونچا دیا تھا۔ اس لئے تاریخ نے اسے مجنوں
کے نام سے محفوظ رکھا۔ نجد کے علاقہ کا باشندہ ہے۔ لیلیٰ نامی لڑکی جو چنداں حسین نہیں تھی۔ مگر یہ شورشِ عشق میں
مبتلا نوجوان اس پر دالا وشیدا تھا۔ جنونِ عشق کی ایسی ایسی دلچسپ داستانیں مجنوں سے وابستہ ہیں۔ جنھیں سنکر
خیال ہوتا ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان پر عشق میں کس حد تک کیسے جا سکتا ہے۔

بہرحال جب قیس کا عشق و عاشقی معراج کو پہونچا تو غریب باپ یہ سمجھ کر اسے جوار بیت اللہ میں لایا کہ یہاں
عشق کی دعائیں مقبول ہونگی۔ جنونِ عشق میں مبتلا مجنوں سے باپ نے فرمائش کی کہ لیلیٰ کے غم محبت سے نجات
دعا کرو۔ اور کہو اللّٰھم ارحنی من لیلی وحبہا کہ اے مقلب القلوب میرے دل سے لیلیٰ کی محبت
نکال دے مجنوں نے اس پر یہ کہا۔ اَللّٰهُمَّ مَنَّ عَلَيَّ بِلَيْلَى وَقُرْبِهَا۔ اے اللہ مجھ پر احسان کر لیلیٰ کی محبت اور اسکی ملاقات سے
ں کے باپ نے پھر پٹائی کی
جنوں نے یہ شعر پڑھا ہے

یا رب لا تسلبنی حبہا ابدا
ویرحم اللہ عبداً قال آمینا

یعنی اے خدائے قادر و توانا میرے دل سے لیلیٰ کی محبت نہ نکالنا اور میری اس دعا پر جو قبولیت کے لئے
آمین۔ کہے اس پر رحم کیجیو!

سچ ہے۔ ع الٹی ہی چال چلتے ہیں دیوانگانِ عشق۔

دوسرا مصرعہ آمین میں۔ الف مقصورہ کے استعمال کی تائید میں ہے۔ یہ شعر جبیر بن اضبط کا ہے۔
ے فطحل نام کے ایک آدمی سے اونٹ مانگا تھا اونٹ ملا نہیں تو یہ شعر کہہ ڈالا۔
عر یہ ہے ؎

تَبَاعَدَ عَنِّیْ فُطْحُلُ اِذْ دَعَوْتُهُ
آمِیْنَ فَزَادَ اللّٰهُ مَا بَیْنَنَا بُعْدًا

فطحل نے مجھے اونٹ نہ دے کر مجھ سے دوری اختیار کی حالانکہ میں نے اس کو اپنی مقصد برآری کے لئے پکارا تھا خدا
کرے اب ہماری دوری میں اور زیادتی ہو۔ اے خدائے علیم و سمیع یہ دعا قبول کر!

اس شعر میں آمین کا لفظ پہلے ہے اور دعا بعد میں حالانکہ ترتیب بالعکس ہونی چاہئے تھی۔ وجہ یہ ہے کہ شاعر اپنی
قبولیت کا زیادہ آرزومند ہے اسی لئے اس نے لفظ آمین کو مقدم کر دیا۔

آمین کے بارے میں اس پر سب متفق ہیں کہ یہ قرآن مجید کا کوئی جزو نہیں ہے۔ اور یہ اس لئے کہ حضرات
صحابہ و تابعین کی کوئی اس سلسلہ میں وضاحت موجود نہیں اور حضرت عثمان غنیؓ کے عہد مبارک میں تیار شدہ قرآن
کے نسخے میں آمین۔ موجود نہیں۔ اس لئے سورۂ فاتحہ کے بعد اس کا تذکرہ شرعاً ثابت نہیں۔ یہ اور بات ہے کہ

سورۂ فاتحہ کے اختتام پر اسے کہنا چاہیے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔ عَلَّمَنِی جِبرئیل آمین عند فراغی من قراءۃ الفاتحۃ وقال انہ کالختم علی الکتاب۔ یعنی سورۂ فاتحہ کے ختم پر جبرئیل نے مجھ سے مطالبہ کیا کہ آمین کہئے۔ مکتوب پر مہر کی جو حیثیت ہے وہی آمین کی سورۂ فاتحہ کے لئے ہے۔ مکتوب ایک راز سربستہ کاتب اور مکتوب الیہ کے درمیان ہے۔ دوسروں کے اسرار کا تجسّس اور باخبر ہونے کی کوشش اخلاقاً بھی ناپسندیدہ ہے۔ اور شرعاً ممنوع! عوام اس کے پابند ہیں کہ دوسروں کے خطوط نہ دیکھیں۔ اور لکھنے والا اس کا مکلّف کہ دوسروں کے دیکھنے سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرے وہ حفاظتی کوشش مہر لگانا ہے۔ سورۂ فاتحہ اپنے مقاصد کی ایک تفصیلی بشکل مکتوب بندہ کی جانب سے خدا کی جناب میں پیش ہو رہی ہے یہ مکتوب بھی سربمہر چاہئے۔ کسی حسّی مہر کی ضرورت نہیں بلکہ معنوی مہر درکار ہے اور وہ آمین ہے۔

حضرت علی رضؓ کے ارشاد کا یہی حاصل ہے آپ نے فرمایا کہ:۔

آمین خاتم رب العالمین۔ ختم بہ دعاء عبدہٖ کہ رب العالمین کی مہر آمین ہے جس کے ذریعہ دعاؤں کے مکتوب کو سربمہر کر دیا گیا۔

یقولہ الامام ویجہر بہ فی الجہریۃ لما روی عن وائل بن حجر انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا قرأ ولا الضالین قال آمین ورفع بہا صوتہ وعن ابی حنیفۃؒ انہ لایقولہ والمشہور عنہ انہ یخفیہ کما رواہ عبداللہ بن مغفّل وانس والماموم یؤمّن معہ لقولہ علیہ السلام "اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین فان الملائکۃ تقول آمین فمن وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفرلہ ماتقدّم من ذنبہٖ۔"

وعن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لاُبیّ الا اخبرک بسورۃ لم تنزل فی التوراۃ والانجیل والقرآن مثلہا قلت بلی یارسول اللہ قال فاتحۃ الکتاب انہا السبع المثانی والقرآن العظیم الذی اوتیتہ" وعن ابن عباس رضؓ قال بینا نحن عند رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم

اذا تاه ملك فقال ابشر بنورين اوتيتهما لم يؤتهما نبيّ قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة لن تقراء حرفاً منهما الّا اعطتيه" وعن حذيفة بن اليمان ان النبّي صلی الله عليه وسلم قال ان القوم يبعث الله عليهم العذاب حتماً مقضياً فيقرأ صبی من صبيانهم فی الكتاب الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله تعالیٰ فيرفع عنهم بذالك العذاب اربعين سنة "

ترجمہ :- امام کو بھی آمین کہنا چاہئے بلکہ جہری نمازوں میں باآواز بلند کہے حضرت وائل بن حجر سے روایت ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ختم سورۂ فاتحہ پر باآواز بلند آمین کہتے تھے (یہ تو مسلک شوافع وغیرہ کا ہے) اور امام ابوحنیفہ رحؒ کا قول ہے کہ امام آمین نہ کہے۔ لیکن ان کا مشہور قول یہ ہے کہ امام کہے مگر آہستہ، ان کی اس تحقیق کی بنیاد عبداللہ بن مغفّل اور حضرت انس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے مقتدی امام کے ساتھ آمین کہے چونکہ آنحضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ۔ جب امام ولاالضالین کہے تو تم آمین کہو۔ آمین ملائکہ بھی کہتے ہیں۔ اگر ملائکہ سے موافقت پیدا ہوجائے تو پچھلے تمام گناہ (صغیرہ) معاف کر دیئے جاتے ہیں۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے ابیؓ۔ دیکھو مجھ پر نازل قرآن میں ایک ایسی سورت ہے کہ جس کی ہم پلّہ نہ تو کوئی سورۃ قرآن میں، نہ توراۃ وانجیل میں۔ میں وہ سورۃ تمہیں بتاتا ہوں ابیؓ کے سوال پر ارشاد ہوا کہ وہ عظیم سورۃ فاتحہ ہے جو — سبع مثانی ہے اور قرآنِ عظیم کی ایک سورۃ جو خاص طور پر مجھی کو دی گئی ہے۔

ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ ہم خدمتِ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم میں حاضر تھے کہ اچانک ایک فرشتہ آیا اور عرض پرداز ہوا کہ محمّد صلّی اللہ علیہ وسلّم دو نور قبول کیجئے جو آپؐ سے پہلے کسی کو نہیں دیئے گئے۔ (۱) سورۂ فاتحہ (۲) سورۃ بقرہ کا خاتمہ۔ ان دونوں سورتوں کو پڑھ کر جو سوال کرے گا وہ انشاء اللہ فوراً ملے گا۔ ایسے ہی حذیفہ بن یمان رضؓ نے فرمایا کہ آنحضور صلّی اللہ علیہ وسلّم ارشاد فرماتے تھے کہ خدا تعالیٰ کسی قوم پر عذاب کا قطعی فیصلہ فرمائیں گے۔ لیکن اس قوم کا کوئی بچہ سورۂ فاتحہ پڑھے گا۔ خدا تعالیٰ اس کو سنیں گے تو صرف بچّہ کی تلاوت کی بناپر اس قوم سے چالیس سال کے لئے عذاب ہٹا لیا جائے گا۔

تشریح :- یقولہ الامام الخ :- آمین سے متعلق کچھ مباحث گذرے - فقہی مسائل متعلقۂ آمین درج ذیل ہیں -

جیساکہ آپ کو معلوم ہے نماز باجماعت و بے جماعت کے شرکا کے اصطلاحی نام ہیں مثلاً جس کے پیچھے نماز پڑھی جارہی ہے - امام ہے پیچھے نماز پڑھنے والا مقتدی ہے اور اگر تنہا نماز پڑھ رہا ہے تو منفرد کہلاتا ہے -

اس تمہید کے بعد سنئے کہ ـــــ جمہور فقہا منفرد کے لئے آمین کہنا مسنون قرار دیتے ہیں - استدلال حدیث بخاری سے کیا گیا جس کے راوی حضرت ابو ہریرہ رضؓ ہیں کہ جب تم آمین کہتے ہو تو آسمان میں ملائکہ آمین کہتے ہیں اگر تمہاری اور فرشتوں کی آمین بیک وقت ادا ہوئی تو آمین کہنے والے انسان کے تمام پچھلے گناہ صغیرہ معاف کر دیئے جاتے ہیں -

حدیث کے الفاظ پر بھی توجہ کی جاتی ہے جیساکہ قرآن کے ایک ایک لفظ پر، یہ فقہی مسائل کے سرچشمے ہیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشادِ گرامی میں "احدکم" لفظ استعمال کیا ہے جس میں منفرد بھی ہے - اور امام بھی، مقتدی بھی! - اس لئے اس حدیث سے آمین کا مسنون ہونا واضح ہے - اس اتفاقی مسئلہ کے بعد فقہا میں ـــ اختلاف ـــ ہوا کہ ـــ اگر جماعت میں شرکت کر رہا ہو تو کیا امام و مقتدی دونوں کے لئے آمین کہنا مسنون ہے یا کسی ایک کے لئے -؟

امام دارالہجرت - مالک بن انس علیہ الرحمہ کا خیال ہے کہ جماعت کی صورت میں صرف مقتدی کہے، امام نہیں! ـــ باقی تین مشہور فقہا کی رائے ہے کہ - دونوں آمین کہیں! جہاں تک دلائل کا تعلق ہے تو امام مالکؒ کا استدلال آنحضورؐ کا یہ ارشاد ہے -

اذا قال الامام ولا الضالین قولوا آمین - فان الملائکۃ تقول آمین فمن وافق تامین الملائکۃ غفرلہٗ ما تقدّم من ذنبہٖ -

حضرت مالکؒ فرماتے ہیں کہ ـــ تقسیم عمل اشتراک کے منافی ہے - آنحضورؐ نے اپنے اس ارشاد میں امام کے لئے ولا الضالین کا قول فرمایا اور مقتدی پر آمین کہنے کی ذمہ داری ڈالی - آپؐ کی اس تقسیم کے بعد اب اگر آمین کہنے کی ذمہ داری دونوں پر عائد کی جائے تو شرکت ثابت ہوگی - اور معلوم ہوچکا کہ تقسیم کے بعد شرکت موزوں نہیں - مگر آپ دیکھئے کہ اسی حدیث میں ذنب کا لفظ عام تھا جسے دوسرے دلائل کی روشنی میں چھوٹے گناہوں کے ساتھ خاص کیا گیا - اور کہا گیا کہ -

آمین کہنے اور موافقت مع الملائکہ کی صورت میں چھوٹے بڑے سب گناہ معاف نہیں ہوں گے بلکہ صرف چھوٹے ہوں گے - اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ آمین سے متعلق آپؐ کے تمام ارشاد سامنے رکھ کر کوئی بات کی جائے

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا ذوق یہی ہے وہ کسی مسئلہ میں صرف ایک آدھ حدیث پر توجہ نہیں کرتے بلکہ تمام
احادیث کے ذخیرے پر نظر ڈال کر کوئی چھنی چھنائی بات ارشاد فرماتے ہیں اس لئے امام اعظم بشمول امام شافعیؒ
کا قول اس حدیث سے ماخوذ ہے جس کے راوی خود امام مالک علیہ الرحمۃ ہیں۔ حدیث یہ ہے کہ اذا امّن الامام
فامّنوا۔ اور اس روایت کے راوی بھی حضرت ابو ہریرہ رضؓ ہیں۔

اس ارشادؐ نے صاف کر دیا کہ۔ آمین امام بھی کہے گا اور مقتدی بھی۔ اور حدیث پیش کردہ امام مالکؒ اس حدیث
کے معارض نہیں۔ چونکہ آپؐ نے اس حدیث مذکورہ بالا میں صرف اتنا ارشاد فرمایا تھا کہ امام کے و لا
الضالین کہنے پر معاً آمین کہنا چاہئے۔ امام کی آمین کہنے نہ کہنے سے سرے سے آپؐ نے تعارض ہی نہ
کیا تھا۔ اس حدیث میں امام کی بھی آمین کا تذکرہ آگیا۔ نیز اگر حدیث مالکؒ پر عمل کیا جائے تو امام آمین سے محروم
ہو جاتا ہے۔ اور اگر ان دونوں حضرات کی مستدل روایت پر عمل کیا جائے تو آمین امام بھی کہے گا۔ اب فیصلہ کریجئے
کہ کس کا عمل بہتر ہے یا عمل بہتر ہے۔

مزید یہ کہ۔ ملائکہ سے موافقت میں گناہوں کی مغفرت کی بشارت ہے مالک عَلَیہِ الرَّحمَۃ امام کو اس
بشارت سے محروم کر رہے ہیں۔ غور کیجئے کہ مسلک کس کا جامع ہے اور کس کا نہیں! نفع بخش قول کس کا
ہے اور کس کا نہیں۔

یہ تو آپ کو معلوم ہے کہ بعض نمازوں میں قراٗتِ قرآن سراً کی جاتی ہے۔ مثلاً ظہر و عصر اور باقی تین
میں جہراً امام شافعی و امام اعظم عَلَیہِمَا الرَّحمَۃ مسئلہ مذکورہ بالا میں متفق رہنے کے بعد۔ سری و جہری
میں مختلف ہو گئے۔ اگر نماز سری ہے تو احناف و شوافع دونوں کا کہنا ہے کہ امام آہستہ سے آمین کہے مستزادیہ کہ
شافعیؒ کے خیال میں چونکہ سُورَۃُ فاتحہ کی قراٗت ہر ایک پر واجب ہے۔ اسلئے مقتدی بھی انکے خیال کے مطابق سورۃ
فاتحہ کی قراٗت سری نمازوں میں کرے گا۔ اور جب قراٗت فاتحہ ہوگی تو آمین بھی کہنا ہوگا۔

مگر احناف کی اس مسئلہ میں دو رائے ہیں کچھ احناف کہتے ہیں کہ سری نماز ہو رہی تھی مثلاً ظہر یا عصر لیکن امام
بلند آواز مقتدی سن رہا تھا اور اس نے ولا الضالین امام کی زبان سے سن لیا تو پھر مقتدی کو آمین کہنا پڑے گی
کچھ احناف کی رائے یہ ہے کہ سری نمازیں جہر ہونا نہیں چاہئے۔ ہوا تو غلط ہوا۔ اور غلط چیزوں پر احکام مرتب
نہیں ہوتے۔ اس لئے اگر وَلَا الضَّالِّيْن امام سے سن بھی لیا تو سری نماز میں آمین مقتدی کو کہنا نہیں چاہئے۔

احنافِ مشائخ میں اس اختلاف سے ایک اور بات معلوم ہوئی وہ یہ کہ اگر نماز سری تھی اور ولا الضالین
بلند آواز جانبِ امام مسموع نہیں ہوئی تو حنفیہ کے یہ دونوں باز و مقتدی پر آمین کہنے کی ذمہ داری
نہیں ڈالتے۔

یہ اختلاف تو سری نماز کے بارے تھا۔ اور اگر نماز جہری ہے مثلاً مغرب، عشاء، فجر تو امام شافعیؒ و امام اعظمؒ دونوں حضرات مقتدی کے لئے آمین کہنا ضروری قرار دیتے ہیں مگر پھر اختلاف ہوگیا کہ آیا مقتدی آمین بآواز بلند کہے گا یا بآواز پست۔ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا خیال ہے کہ آمین بآواز بلند کہنا چاہئے جب کہ امام ابوحنیفہ پست آواز سے آمین کہنے کی تلقین فرماتے ہیں۔ یہ نہ کہئے کہ نماز جہری تھی آمین کا جہر ہی مناسب ہے۔ دیکھئے نماز میں ثنا بھی ہے، تسبیح بھی ہے، تشہد بھی ہے، درود بھی ہے، آخری دعا بھی ہے۔ کیا یہ سب بآواز بلند پڑھی جاتی ہیں کہ آپ نماز جہری کی مناسبت سے آمین کو بھی بالجہر کہنے کے مدعی بن جائیں اسے خوب یاد رکھئے کہ تھا، کا اختلاف کسی چیز کی حقیقت و عنوان کے بارے میں ہو جاتا ہے اب آگے جو مسائل چلتے ہیں وہ نقطۂ نظر ہی کے بدل جانے پر مختلف ہو جاتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ——— آمین ہے کیا چیز؟

امام صاحبؒ اسے ایک دعا کہتے ہیں۔ ابن عباسؓ کی روایت آپ کو یاد ہوگی۔ انہوں نے آمین کا ترجمہ کیا تھا۔ کہ "اے خدا میری دعا قبول کر، انصاف سے بتایئے ترجمہ دعا کی صورت لئے ہوئے ہے یا نہیں۔ اس لئے اگر ابوحنیفہؒ آمین کو دعا کہیں تو ان کے استدلال کی کمر مضبوط ہے۔ ادھر خدا تعالیٰ نے ایک موقعہ پر ارشاد فرمایا "ادعوا ربکم تضرعًا و خفیۃ" اس میں خدا تعالیٰ سے دعاؤں کا ادب یہ بیان کیا گیا ہے کہ تضرع ہو۔ پست آواز سے ہو بلکہ دعاؤں میں چیخنا و چلانا "تجاوز" الاعتداء" قرار دیا گیا ہے جو ناپسندیدہ۔ صبح شام آپ کو بھی تجربہ ہوتا ہے کہ اگر فقیر چلانے لگے تو نہ صرف اسے برا سمجھا جاتا ہے بلکہ ایسے بے ادب کو دینے کو جی نہیں چاہتا۔ جب کہ آمین ابوحنیفہؒ کے خیال میں دعا ہے لہذا انہوں نے عام دعاؤں کا ادب بھی اس میں جاری کیا۔ یہ تو ہیں امام صاحب کے عقلی دلائل۔

نقلی دلائل بھی سن لیجئے :-

حضرت وائل بن حجرؓ کی ایک روایت ہے کہ میں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی جب آپ نے غیر المغضوب علیہم ولا الضالین پڑھا تو آمین بآواز پست ارشاد فرمائی۔

نیز عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ۔ اذا قال الامام ولا الضالین۔ فقولوا آمین فان الامام یقولہ۔

تقریر استدلال اس حدیث سے یوں ہے کہ اگر ہمیں یہ معلوم ہو کہ زید اب ایک بات کہنے والا ہے تو مجمع کو اس کی اطلاع دینا غیر ضروری سمجھتے ہیں بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ زید کہے گا سب سن لیں گے تو اگر امام آمین جہراً کہتا جیسا کہ امام شافعیؒ کا خیال ہے تو آنحضورؐ کو یہ اطلاع دینے کی ضرورت نہ تھی کہ فان الامام یقولہ ——— یہ اطلاع خود اس تصور پر مبنی ہے کہ امام سراً آمین کہے گا مقتدی سنیں گے نہیں اس لئے آنحضورؐ کو امام کی آمین کہنے کی اطلاع دینی ضروری

معلوم ہوئی۔ مزید عبداللہ بن مغفلؓ اور حضرت انسؓ کی روایات، احناف کی مؤید ہیں۔ بلکہ امام طحاویؒ نے۔ ابو وائل سے روایت کی کہ۔ حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما کی اقتدا میں میں نے نمازیں پڑھی ہیں۔ یہ حضرات نہ اعوذ باللہ کو جہراً پڑھتے تھے نہ بسم اللہ کو اور نہ آمین کو۔

یہ تو تھے دلائل حضرت امام اعظمؒ کے۔

اب امام شافعی عَلَیْہِ الرَّحْمَۃ کے دلائل بھی سن لیجئے۔ سنن ابی داؤد میں حجر بن وائلؓ کی ایک روایت ہے کہ۔

کان رسول اللہ صلی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اذا قرء وَلا الضالین قال آمین ورفع بہا صوتہ۔

امام شافعیؒ اس حدیث سے آمین کا جہر ثابت کرتے ہیں۔ مزید یہ بھی فرماتے ہیں کہ جب جہر امام کے لئے ثابت ہے تو مقتدی کے لئے بھی۔ کیونکہ نماز جہری ہے۔

حدیث کا جواب حدیث سے سننے سے پہلے یہ تو آپ ابھی سن چکے ہیں کہ جہری نماز میں بہت سی چیزیں سری آتی ہیں۔ پھر نماز کے جہری ہونے سے آمین کے جہر پر استدلال کس حد تک صحیح ہے۔

اور جواب حدیث یہ ہے کہ —— انھیں وائلؓ کی روایت بجائے رفع بہا صوتہ کے خفض بہا صوتہ بھی ہے تو ایک راوی کی متضاد روایتیں یا تطبیق چاہتی ہیں یا قبول نہ ہونگی۔

امام شافعیؒ کی دوسری مستدل حدیث۔

اذا امّن الامام فامّنوا —— فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں امام کی آمین پر مقتدیوں کی آمین کو موقوف کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیسے معلوم ہوگا کہ امام نے آمین کہی تاوقتیکہ وہ آمین جہراً نہ کہے۔

مگر آپ دیکھ رہے ہیں کہ اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ امام کے لئے آمین کا جہراً کہنا ثابت ہوا۔ مگر مقتدی بھی کہے یہ کہاں ثابت ہے۔؟ اگر شوافع کہتے ہیں کہ جہر امام ہے تو جہر مقتدی بھی ہونا چاہئے تو حضور شوافع کے خیال میں سورۂ فاتحہ مقتدی بھی پڑھے گا، اور جہری نمازوں میں جب امام سورۂ فاتحہ کا جہر کرتا ہے۔ تو شوافع کو مقتدی کو بھی پابند کرنا چاہئے کہ وہ سورۂ فاتحہ کا جہر کریں۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ بلکہ خود ان کے خیال میں امام جہر سورۂ فاتحہ کرے گا اور مقتدی سراً پڑھے گا۔ تو وہ اصول ٹوٹ گیا کہ جہر کے ساتھ جہر اور سر کے ہمراہ سر۔

مزید یہ کہ ابراہیم نخعیؒ سید التابعین ہیں ان کے مراسیل کو امام مالکؒ نے مرسل ہونے کے باوجود بڑی اہمیت دی ہے یہ ابراہیم نخعیؒ وائل کی اس روایت کو جس میں رفع بہا صوتہ ہے مضبوط نہیں کہتے۔ بلکہ سنداً وائل کی اس روایت کو راجح بتاتے ہیں جس میں — خفض بہا صوتہ کے الفاظ ہیں۔

مصنف عبدالرزاق حدیث کا مجموعہ ہے اس میں بڑی کارآمد حدیثیں اور اقوال موجود ہیں۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری عَلَیْہِ الرَّحْمَۃ فرماتے تھے کہ۔

مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق اگر چھپ جائیں تو احناف کے لئے بہترین ذخیرہ مہیا ہوگا۔ الحمد
آپ کی یہ آرزو پوری ہوئی۔ مجلس علمی کراچی نے ان دونوں کتابوں کو شائع کر دیا ہے۔
تو مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا کہ :۔ چار چیزیں امام کو سراً کہنی چاہئیں :۔
تعوّذ ، تسمیہ ، تحمید ، آمین ۔ اگر آمین میں جہر مطلوب ہوتا تو ابراہیم نخعی جیسے جلیل القدر
تابعی سے ان چاروں چیزوں کے اخفار کا فیصلہ بعید تھا۔
یہ تو دلائل کا جواب دلائل سے ہے ۔ ویسے محققین احناف کا فیصلہ یہ ہے کہ نہ آمین اتنی بلند آواز سے کہنی
چاہئے جیسا کہ شوافع وغیرہ کہتے ہیں۔ اور نہ اتنی پست آواز سے جیسا کہ عام احناف کا معمول ہو گیا۔ شوافع کو کچھ اتر نا
چاہئے احناف کو کچھ بڑھنا چاہئے تو ایک اتفاقی شکل سامنے نکل آئے گی ۔ یعنی آمین کی ادائیگی ذرا سراً سے اوپر اور
جہراً سے نیچے ۔

لطیفہ :۔ ہندوستان میں غیر مقلدین نے آمین کے مسئلہ کو قیامت کا مسئلہ بنا دیا۔ شقاق و
آویزشوں سے بڑھ کر مقدمہ بازیوں تک کی نوبت آ گئی ۔ اور ان مقدموں کو عدالتوں میں لے جا کر اسلام کی خوب رسوائی
کی۔ ہندوستان کے ایک صوبہ میں آمین کا جھگڑا ایک انگریز کی عدالت میں زیر سماعت تھا۔ جہراً والے جہر پر زور
دے رہے تھے اور دلائل کا انبار لگا رہے تھے ۔ سراً کہنے والوں نے بھی حدیث کا ذخیرہ لا جمع کیا۔ حاکم عدالت بھی کوئی
دیدہ ور اور نکتہ شناس تھا۔ کیا عجیب فیصلہ لکھا کہ :۔
میں نے فریقین کے دلائل اور بحث کو سن لیا اور سمجھ لیا ۔ اور پیغمبر اسلامؐ کے تمام ارشاد پر اطلاع پائی۔ جس
اس حقیقت پر پہونچا ہوں کہ ۔ آمین کی تین صورتیں ہیں :۔
○ آمین بالجہر ○ بالسّر ○ و بالشّر ۔
پہلی دونوں حدیث سے ثابت ہیں ۔ لیکن آمین بالشّر کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ اس لئے آمین کا مسئلہ
ایک ہی مذہب کے پابند لوگوں میں اسلام کی رسوائی کا موجب ہے ۔
افسوس کہ اس صاف حقیقت تک ایک انگریز کی نظر پہونچ گئی ۔ لیکن غیر مقلدین اس نکتہ کی دریافت سے
آج تک قاصر رہے ۔ ع "تفو بر تو اے چرخ گردان تفو"
راقم الحروف نے اسے عنوان لطیفے کا دیا ہے یہ احساس لطیف پر ایک تازیانہ ہے ورنہ تو لطیفہ کہاں جائے
عبرت ہے ۔ لیکن دیدۂ عبرت کے لئے !

وعن ابی ھریرۃ الخ ـــــ فضائل سورۂ فاتحہ

سورتوں کے فضائل رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں ۔ اور خواص و تاثیرات ، نیک نہاد حضرات صوفیا

روا ولیا۔ اللہ سے اور ظاہر ہے کہ جب کائنات کی ہر چیز میں ایک اثر ہے۔ تو خدا تعالیٰ اور اس کے پیغمبر اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں کیوں اثر نہیں ہوگا۔ ہوگا اور یقیناً ہے۔ اخلاص و اعتقاد کامل شرط ہے انشاء اللہ منافع اور فوائد کے دروازے کھل جائیں گے۔ فضائل کے بیان میں مفسرین کے دو طریقے ہیں۔ بیشتر مفسرین پہلے فضائل ذکر کرتے ہیں۔ اور پھر تشریح مضامین قرآنی لیکن زمخشری صاحب کشاف کا معمول یہ ہے کہ وہ پہلے مطالب قرآن کو بیان کرتے ہیں۔ اور سورۃ کے خاتمہ پر فضائل کا تذکرہ آتا ہے۔

زمخشری بلاغت قرآن و اعجاز قرآن پر امامت کا درجہ رکھتے ہیں۔ فقہ میں حنفی، لیکن عقائد میں وہ معتزلی ہیں۔ معتزلہ کے یہاں عقل کو امام بنالیا گیا ہے اور روایت مغلوب ہو کر رہ گئی۔ رہا فضائل کا معاملہ تو ان میں عقل چلتی نہیں۔ مثلاً سورۂ اخلاص پڑھنے پر ثلث قرآن کا اجر ملتا ہے۔ اب عقل اس کی حقیقت قبول کرنے سے قاصر ہے تو ہو سکتا ہے کہ زمخشری اپنے عقیدے کی بنا پر فضائل کو چنداں اہمیت نہ دیتا ہو۔ تاہم لکھنے پر مجبور ہوا تو لکھ تو دئے مگر آخیر میں پیچا ڈالا۔

زمخشری سے خود دریافت کیا گیا تھا کہ تم نے عام مفسرین کے خلاف یہ طریقہ کیوں اختیار کیا تو اس عقل پرست نے جواب نکال ڈالا جواب یہ ہے کہ۔ سورتوں کے فضائل گویا کہ سورتوں کے اوصاف ہیں۔ اور کسی چیز کا وصف خود اس چیز کے بعد ہوتا ہے۔ عام مفسرین انھیں (فضائل کو) ترغیبی مضامین سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے اور صحیح خیال ہے کہ کسی چیز کی ترغیب پہلے دی جانی چاہیے۔ اور اس چیز کا تذکرہ بعد میں آنا چاہیے۔ مثلاً ہم تاج محل کا رنگین و دلکش ذکر آپ کے سامنے کریں تو آپ سراپا مشتاق ہو کر اس کے دیدکے لئے خود کو آمادہ کرلیں گے۔ اور اگر آپ تاج محل دیکھ آئے اور بعد میں ہم نے اس کی خوبیاں آپ کے سامنے ذکر کیں تو دوبارہ دیکھنے کی تحریک تو ہو سکتی ہے۔ لیکن پہلا نظارہ بے سود ہی رہے گا۔

قاضی بیضاوی تفسیر میں زمخشری کے خوشہ چین ہیں اس لئے انہوں نے فضائل کے ذکر میں زمخشری کی روش کو اختیار کیا تو لیجئے اب فضائل سورۂ فاتحہ !!۔

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اُبیؓ سے فرمایا کہ میں تم کو ایک ایسی سورۃ کی نشان دہی کرتا ہوں جس کی ہم پایہ نہ توراۃ میں نہ انجیل میں بلکہ قرآن میں بھی نہیں۔ اُبیؓ کے اشتیاق پر ارشاد ہوا کہ وہ سورۂ فاتحہ ہے اور قرآن ہے جو خدائے تعالیٰ نے اپنے فضل سے مجھ کو عنایت کیا ہے۔

سابق میں کہیں ہم انجیل کی اس معروف دعا کو ذکر کر آئے ہیں جو عیسائیوں کے لئے بڑا ہی سامان امتیاز ہے۔ مگر سورۂ فاتحہ کے مضامین اور اس دعا کے مضمون کا موازنہ کر لیا جائے۔ انشاء اللہ سورۂ فاتحہ آسمان کی بلندیوں میں نظر آئے گی۔

دوسری روایت ابن عباس رضؓ کی ہے کہ ہم رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھے جبرئیل بھی موجود تھے (بشکل انسان ہوں گے اور ان کے جبرئیل ہونے پر اطلاع حضور ؐ نے دی ہو گی) اچانک ایسا محسوس ہوا کہ اوپر سے کوئی دروازہ کھل رہا ہے۔ ان صاحب نے جو درحقیقت جبرئیل ؑ تھے بجانب آسمان نظر اٹھائی اور پھر عرض پیرا ہوئے کہ "آج ایسا دروازہ کھلا ہے جو اس سے پہلے کبھی نہیں کھلا"۔

(اگر آنحضور ؐ نے ان کے جبرئیل ہونے کی خبر نہیں دی تھی تو ممکن ہے کہ ان کی اس بات سے حاضرین سمجھے ہوں کہ یہ جبرئیل ہیں چونکہ اس دور میں بجز جبرئیل ؑ کے اور کوئی نہیں کہہ سکتا تھا)۔ ابن عباس ؓ کہتے ہیں کہ اتنے میں ایک فرشتہ نازل ہوا۔ (اس فرشتہ کو حاضرین نہیں دیکھ رہے تھے آنحضور ؐ نے بعد میں اطلاع دی ہوگی) اور عرض کیا کہ یارسول اللہ ؐ آپ کو ایسے دو نور عطا ہوئے ہیں جو آپ سے پہلے کسی نبی ؑ کو نہیں دیئے گئے۔

ایک تو سورۂ فاتحہ، اور دوسرے سورۂ بقرہ کی آخری آیات (آمَنَ الرَّسُولُ الخ) ان دونوں میں سے آپ یا آپ کا کوئی امتی ایک حرف بھی پڑھے گا تو وہ آپ کو فوراً دیدیا جائے گا (یعنی نور) ثعلبی ؒ نے حذیفہ بن یمان رضؓ کی روایت نقل کی ہے کہ ایک وقت آئے گا کسی قوم پر خدا تعالیٰ کا عذاب ہو گا۔ مگر اس قوم کا کوئی بچہ سورۂ فاتحہ کی بالکل ابتدائی آیات پڑھے گا۔ تو اس قوم سے چالیس سال کے لئے عذابِ خدا ٹل جائے گا۔

جلال الدین سیوطی ؒ نے اگرچہ اس آخری روایت کی صحت کو مشکوک قرار دیا ہے اور تقریباً اسی طرح کی تحقیق علامہ نووی ؒ شارح مسلم ؒ سے منقول ہے بلکہ صاحب مشارق الانوار تو یہاں تک لکھتے ہیں کہ اس روایت کا مصنف ابادان کا ایک شخص ہے جو کہتا تھا کہ عام لوگوں کی توجہات شعر و شاعری یا فقہ میں الجھ کر رہ گئی۔ قرآن کریم سے بے توجہی ہے۔ میں نے حسن نیت سے کام لیتے ہوئے فضائل میں کچھ چیزیں تیار کر دیں تاکہ لوگوں کو قرآن کی طرف توجہ ہو ۔ مگر ان محققین کی بحث سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ فضائل کے بارے میں ہر حدیث ہی مخدوش ہے۔ صحیح احادیث بھی موجود ہیں۔ اور کچھ کی واقعۃً صحت مشتبہ ہے۔

صحیح احادیث میں سے کچھ یہ ہیں۔

حضرت ابوہریرہ رضؓ راوی ہیں کہ آنحضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ میں نے اپنے اور بندے کے مابین نماز کو نصف نصف تقسیم کر لیا ہے۔ میں بندے کو وہ چیز دوں گا۔ جس کی وہ خواہش رکھتا ہے (جائز خواہش) چنانچہ جب بندہ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ کہتا ہے تو خدا تعالیٰ فرماتے ہیں۔ کہ میرے بندے نے میری تعریف کی، اور جب بندہ اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کہتا ہے تو ارشاد ہوتا ہے کہ ۔ بندہ نے میری حمد و ثنا کامل و مکمل کی ۔ مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ کہنے پر فرماتے ہیں کہ بندے نے میری عظمت و جلال کو تسلیم کیا اور جب اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ پر پہونچتا ہے تو جواباً ارشاد فرماتے ہیں کہ

یہ مضمون میرے اور بندے کے درمیان تقسیم ہے" اور بندہ جس چیز کی درخواست کرے وہ میرے پاس موجود ہے اِھۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِیۡمَ الخ پر ارشاد ہوتا ہے کہ بندے کی یہ تمام دعائیں مقبول ہیں اور بھی وہ جو دعا کرے گا تو اسے قبول کیا جائے گا۔

ایک مرسل روایت میں ہے کہ سورۂ فاتحہ ہر مرض کے لئے شفا ہے بجز موت کے، کہ موت کا کوئی علاج نہیں۔

عبداللہ بن جابرؓ کی روایت میں ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے ارشاد فرمایا کہ جابرؓ قرآن مجید میں ایک نہایت ہی بلند و بالا سورۃ ہے جس کی میں تمہیں اطلاع دیتا ہوں۔ میرے اس عرض کرنے پر کہ ضرور فرمایا کہ وہ سورۂ فاتحہ ہے۔ غالباً آپؐ نے یہ بھی فرمایا تھا کہ یہ ہر مرض کے لئے شفا بخش ہے بجز موت کے۔

مسند بن معلی میں ہے کہ قرآن مجید کی عظیم ترین سورۃ۔ سورۂ فاتحہ ہے۔ یہ روایت خود امام بخاریؒ نے بھی تخریج کی ہے۔

حدیث انسؓ میں ہے کہ سورۂ فاتحہ تمام قرآن میں افضل ترین سورۃ ہے۔ امام بخاریؒ حدیث ابن عباسؓ نقل کرتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ قرآن کے دوثلث کے برابر ہے۔ ابوسلیمانؒ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ چند صحابہؓ کسی غزوہ کے لئے سفر میں نکلے راستہ میں ایک مرگی کا مریض ملا۔ جو قطعاً بے ہوش تھا۔ ان میں سے کسی نے سورۂ فاتحہ پڑھ کر اس کے کان میں پھونک دی تو وہ فوراً بھلا چنگا ہو گیا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واقعہ کی اطلاع ہوئی تو ارشاد فرمایا کہ واقعتہً سورۂ فاتحہ ہر مرض کی دوا ہے۔

ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ زہر تک کا علاج ہے ان ہی کی ایک روایت ہے کہ ہم سفر میں تھے ایک گاؤں پہونچے اور کچھ قیام کیا تو ایک لڑکی دوڑتی ہوئی آئی اور پوچھا کہ تم میں کوئی سانپ کے ڈسنے کی جھاڑ بھی جانتا ہے۔ اس پر ہمارے ساتھیوں میں سے ایک بولے کہ میں جانتا ہوں۔ لڑکی بولی کہ آپ براہ کرم میرے ساتھ چلئے! ہمارے قبیلہ کے سردار کو سانپ نے ڈس لیا ہے یہ گئے اور کچھ پڑھ کر پھونکا تو وہ شخص فوراً اچھا ہو گیا۔ اس سردار قبیلہ نے شکرانہ میں ہماری دعوت کی۔ ہم نے دعوت تو کھالی لیکن دل مضطرب تھا کہ اس دعوت کا کھانا جائز بھی تھا کہ نہیں۔ مدینہ پہونچ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو واقعہ کی تفصیل سنائی تو آپؐ نے اُن جھاڑنے والے صحابی سے دریافت فرمایا کہ تم نے کیا پڑھا تھا۔ عرض کیا کہ یارسول اللہؐ سورۂ فاتحہ! آپؐ نے داد دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ تمہیں کہاں سے معلوم ہو گیا کہ سورۂ فاتحہ ہر چیز کا علاج ہے بجز موت کے۔

صائب بن یزیدؓ فرماتے ہیں کہ آنحضورؐ نے سورۂ فاتحہ پڑھ کر خود مجھ پر دم کیا۔ انسؓ کی روایت میں ہے کہ بچھو کے ڈنک مارنے پر سورۂ فاتحہ و اخلاص پڑھ کر دم کرد۔ انشاء اللہ فوراً فائدہ ہوگا۔

یہ کچھ روایات ہیں جو سورۂ فاتحہ کے فضائل میں موجود ہیں۔ اور جو آپ کے سامنے پیش کی گئیں۔

اِفادات !!

آپ نے دیکھا ہوگا کہ کبھی مریض کے لئے شہر اور علاقہ کا ایسا نامی گرامی طبیب یا معالج طلب کیا جاتا ہے جس کے علاج سے سینکڑوں و ہزاروں مریض فائدہ اٹھا چکے۔ مگر کسی خاص مریض کو اس کے معالجہ سے کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔ یہی حال ادویہ کا ہے۔ کہ ایک مرکب یا مفرد دوا بہت سے مریضوں کے لئے کارآمد اور کسی مریض کے لئے ناکام!

اسی کے قریب قریب تعویذ و عمل کا معاملہ ہے بلکہ دعاؤں کا بھی۔ بہت سے مستجاب الدعوات ہیں ان کی دعائیں قبول ہوتی ہیں۔ لیکن کسی خاص شخص کے حق میں دعا قبول نہیں ہوتی۔

آگے بڑھ جائیے۔ مجلسِ وعظ سے سینکڑوں دینی فائدہ لے کر اٹھتے ہیں مگر کوئی کور بخت کورا ہی رہتا ہے۔ ماہر و شفیق استاذ کی درسگاہ میں ہزاروں نے علمی فائدہ اٹھایا۔ لیکن کوئی ایسا بدنصیب بھی ہوتا ہے کہ اسے کوئی فائدہ نہیں پہونچتا۔ کھانے نے ہر ایک کا پیٹ بھر دیا تاہم "ھوکے" (جوع الارض) کا مریض کھاتا رہتا ہے اور سیر شکم نہیں ہوتا پانی ہر ایک کی پیاس بجھاتا ہے لیکن جلندر مستسقی کا بیمار بھرپور پانی پینے کے باوجود بدستور تشنگی محسوس کرتا ہے۔
یہ سب کچھ کیا ہے؟ کچھ رکاوٹیں ہوتی ہیں جن کی بنا پر نہ دوا کام کرتی ہے اور نہ دعا۔

حضرت شاہ عبدالعزیزؒ الدھلوی سے دریافت کیا گیا کہ خدا تعالیٰ کا وعدہ ہے اُدْعُونِیْ أَسْتَجِبْ لَكُمْ کہ دعائیں کرو قبول کروں گا۔ اور خود ان کا اپنے بارے میں ارشاد ہے۔ إِنَّ اللّٰهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ۔ کہ خدا تعالیٰ وعدہ خلاف نہیں فرماتے۔ پھر کیا بات ہے کہ ہم دعائیں کرتے ہیں قبول نہیں ہوتیں۔ شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ موسم برسات میں نم ہر چیز کو پہونچتی ہے خواہ وہ کتنی ہی احتیاط سے رکھی جائے ایسے ہی سردی و گرمی کے اثرات لازماً پہنچ کر رہتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح گناہوں کے اثرات دعاؤں کو متاثر کرتے ہیں۔ اور وہ قابل قبول نہیں ہوتیں۔ کبھی دعا کی شرائط مفقود ہوتی ہے اور وہ عدم قبولیت کا باعث بن جاتی ہے۔ ایسے ہی کبھی معالجہ میں طبیب کے بتلائے ہوئے پرہیز کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے تو علاج نفع بخش نہیں ہوتا۔

جب یہ حقیقتیں سمجھ میں آگئیں تو کسی سورۃ سے متعلق جو اثرات حدیث میں زیر بحث آئے۔ اگر وہ پیدا نہ ہوں تو عدم تاثیر کو اپنی کسی کوتاہی کا نتیجہ قرار دینا چاہئے خدا کے کلام پر شبہ کرنا ضعف ایمان ہے پھر سب سے بڑی چیز حسن یقین و راسخ اعتقاد ہے ان دو چیزوں کے تحت خدا اور خدا کے رسول کے کلام سے آدمی بھرپور فائدہ اٹھا سکتا ہے یہ نہ ہوں تو کچھ بھی نہیں۔ ولنعم ما قیل فی الاردویۃ۔

غلامی میں نہ کام آتی ہیں تدبیریں نہ شمشیریں
جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں

ولنعم ما قیل ــــ والقائل ھو العارف باللغۃ الفارسیۃ ؎

کہ سالک بے خبر نہ بود ز راہ و رسم منزلہا

تمت التفسير بسورة الفاتحة بعونه تعالى وكرمه وفضله ليلة الاحد ثلثة وعشرون خلت من ذى قعدة سنه ١٤٠٣ﻫ اربعمائة و الف من الهجرة النبوية ونطلب الهداية فيما باقى وماذا اريد فانه هو الهادى وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب۔