علامہ حمید الدین فراہیؒ

حیات و افکار

مقالات

فراہی سمینار

دائرہ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح، سرائمیر، اعظم گڑھ

علّامہ حمید الدین فراہیؒ

حیات و افکار

مقالات

فراہی سمینار

زیرِ اہتمام

انجمن طلبۂ قدیم مدرستہ الاصلاح سرائے میر، اعظم گڈھ

ن اور علم

قرآن فراہی

© انجمن طلبۂ قدیم مدرستہ الاصلاح

297.9924
F3855G
٩٥٤٨٩

نام کتاب: ——— علامہ حمید الدین فراہیؒ۔ حیات و افکار

سنِ اشاعت: ——— ۱۹۹۲ء

تعداد: ——— ایک ہزار ایک سو

کتابت: ——— جلال الدین احمد

مطبوعہ:

قیمت: ——— ایک سو پچاس روپے

تقسیم کار:

۱۔ دائرہ حمیدیہ مدرستہ الاصلاح، سرائے میر، اعظم گڈھ۔ یو پی

۲۔ مکتبہ فراہی، جی ۵ اے، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵

شائع کردہ

انجمن طلبۂ قدیم مدرستہ الاصلاح

سرائے میر، اعظم گڑھ۔ یو پی (انڈیا)

فہرست مضامین

۱۔ عرض مرتب ۵

۲۔ خطبۂ استقبالیہ ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی ۷

۳۔ افتتاحی کلمات حضرت مولانا سیّد ابوالحسن علی ندوی ۲۱

۴۔ صدارتی کلمات حضرت مولانا نجم الدین اصلاحی ۳۱

۵۔ جمال فراہی۔ ایک مشاہدہ حضرت مولانا سید محمد عبدالغفار ندوی مجددی قادری ۳۵

۶۔ مولانا حمید الدین فراہی ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی ۳۷

۷۔ علّامہ فراہی ڈاکٹر تقی الدین ہلالی کی نظر میں مولانا ابوسحبان روح القدس ندوی ۵۵

۸۔ تصانیف فراہی کا غیر مطبوعہ سرمایہ ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی ۵۷

۹۔ امام فراہی اور علم تفسیر۔ پانچ امتیازی خصوصیات مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی ۹۷

۱۰۔ مولانا فراہی کا طریقۂ تفسیر مولانا سید جلال الدین انصر عمری ۱۲۴

۱۱۔ حسّاس نگاہی اور علّامہ فراہی مولانا محمد فاروق خاں ۱۳۵

۱۲۔ امام فراہی کے نزدیک حکمت کا مفہوم جناب خالد مسعود ۱۴۹

۱۳۔ معجزہ کے سلسلہ میں شاہ ولی اللہ اور مولانا فراہی کے رجحانات کا مطالعہ مولانا محمد سعود عالم قاسمی ۱۵۸

۱۴۔ رسائل ابن تیمیہ پر مولانا فراہی کے حواشی مولانا ضیاء الدین اصلاحی ۱۸۶

۱۵۔ حدیث وسنت کی تحقیق کا فراہی منہاج جناب خالد مسعود ۲۲۳

۱۶۔ مولانا فراہی اور علم حدیث ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی ۲۳۹

۱۷۔ ترجمان القرآن فراہی کا مسلک حدیث مولانا سلطان احمد اصلاحی ۲۷۳

۱۸۔ مولانا فراہی اور تفسیری روایات	ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی	۳۰۰
۱۹۔ تفسیر بالرای اور تفسیر ماثور کے بارے میں امام فراہی کا نقطۂ نظر	مولانا نسیم ظہیر اصلاحی	۳۲۶
۲۰۔ مولانا فراہی کے تفسیری اصول	جناب اشہد رفیق ندوی	۳۴۷
۲۱۔ امام فراہی کی تفسیر سورۂ اخلاص چند دیگر تفاسیر و تراجم کے تقابل میں	ڈاکٹر سید غیاث الدین ندوی	۳۵۷
۲۲۔ علامہ فراہی اور مفردات قرآن کی تحقیق	مولانا آفتاب عالم ندوی	۳۷۵
۲۳۔ قرآن مجید کے بعض اسالیب سے متعلق مولانا فراہی کی توضیحات ۔ ایک مطالعہ	مولانا نعیم الدین اصلاحی	۳۸۷
۲۴۔ قرآنی فکر فراہی میزان شبلی میں	پروفیسر مسعود الرحمٰن خاں ندوی	۴۰۲
۲۵۔ سیرت النبیؐ شبلی میں فکر فراہی	پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۴۱۶
۲۶۔ مولانا فراہی مکاتیب شبلی کے آئینہ میں	ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی	۴۴۲
۲۷۔ حکومت الٰہیہ اور مولانا فراہی ۔ فی ملکوت اللہ کی روشنی میں	مولانا نظام الدین اصلاحی	۴۵۳
۲۸۔ اسلام کا نظریۂ حاکمیت و خلافت اور مولانا فراہی	جناب عبیداللہ فہد فلاحی	۴۷۳
۲۹۔ مولانا فراہی کا اقتصادی مسلک	ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی	۵۱۱
۳۰۔ مولانا حمید الدین فراہی کے تعلیمی افکار	جناب مظفر حسین غزالی	۵۲۳
۳۱۔ مولانا فراہی کے تنقیدی نظریات "جمھرۃ البلاغۃ" کی روشنی میں	پروفیسر محمد راشد ندوی	۵۳۳
۳۲۔ مولانا فراہی اور شعریات مشرق	ڈاکٹر عبدالباری	۵۴۷
۳۳۔ عقائد و شرائع میں نظم کے بعض پہلو ۔ فکر فراہی کی روشنی میں	عبیداللہ فراہی	۵۶۲
۳۴۔ فراہی سمینار کے پروگرام کی تفصیلات		۵۸۵
۳۵۔ فراہی سمینار پر شائع شدہ رپورٹیں اور تبصرے		۵۹۱

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرض مرتب

زیرِ نظر کتاب ان مقالات کا مجموعہ ہے جو ہند و پاک کے مختلف علمی و تحقیقی مراکز سے وابستہ اہلِ قلم نے انجمن طلبۂ قدیم مدرسۃ الاصلاح کی دعوت پر فراہی سیمینار (منعقدہ ۸-۱۰ اکتوبر ۱۹۹۱ء) میں پیش کرنے کے لیے لکھے تھے۔ اس میں وہ مقالات بھی شامل ہیں جو وقت کی کمی کی وجہ سے اس موقع پر پڑھے نہ جا سکے۔ کچھ مقالہ نگاروں نے، جو کسی سبب سے سیمینار میں شرکت نہ فرما سکے، اپنے مقالے ارسال کر دیے تھے۔ بالخصوص جناب خالد مسعود صاحب (پاکستان) باوجود خواہش اور کوشش کے سیمینار میں شریک نہ ہو سکے لیکن دو مقالے انھوں نے بھیجے جو اس مجموعہ میں شامل ہیں۔ ان کے علاوہ ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی (مدینہ یونی ورسٹی) بھی پہنچ نہ سکے مگر بہت ہی قیمتی اور معلومات افزا مقالہ انھوں نے سیمینار کی مناسبت سے لکھا جسے شاملِ اشاعت کیا گیا ہے۔

سیمینار کے موقع پر جو مقالے موصول ہوئے ان کی تعداد پینتالیس (۴۵) سے متجاوز ہے۔ ان میں سے بعض کافی طویل اور مبسوط ہیں۔ اس مجموعہ میں سب کو شامل کرنا کسی طرح ممکن نہ ہو سکا کہ کتاب کا حجم ان کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا۔ چار و ناچار ان میں سے انتخاب کرنا پڑا۔ اس طرح کل اٹھائیس (۲۸) مقالات ہی کی گنجائش اس کتاب میں نکل سکی، وہ بھی اس طور پر کہ بعض مقالات کی کچھ عبارتیں کہیں کہیں سے حذف کرنا پڑیں۔ لیکن اس لحاظ کے ساتھ کہ نفسِ موضوع پر اس کا اثر نہ پڑے۔

بعض مقالوں میں جہاں مقالہ نگار کی رائے سے اتفاق کرنا ممکن نہ تھا یا کسی امر کی وضاحت کی ضرورت محسوس ہوئی وہاں ضروری حواشی لگا دیے گئے ہیں اور اس کے لیے ستارہ ★ کا نشان بطورِ علامت استعمال کیا گیا ہے۔ جناب عبید اللہ فہد کے مقالہ پر جو حواشی ہیں وہ ہمارے ایک عزیز دوست کی جانب سے ہیں۔ مجھے سیاسیات کی ابجد سے بھی واقفیت نہیں اس لیے انھیں اس سلسلہ میں زحمت دی گئی۔

میں نے بھی سیمینار کے لیے ایک مقالہ لکھا تھا لیکن مقالات کی تعداد اور وقت کی تنگی کو دیکھتے

ہوئے اسے سمینار کے پروگرام میں شامل نہیں کیا کہ اس کے لیے کوئی گنجائش پیدا نہیں کی جاسکتی تھی۔ بعینہٖ وہی صورت حال اس وقت بھی درپیش ہے۔ لیکن اس بزم میں شرکت کی خواہش پر کسی طرح قابو نہ پاسکا۔ چنانچہ سب سے آخر میں اس کی کتابت کرائی اور آخر ہی میں اسے رکھ بھی دیا ہے۔

اس مجموعہ کے آخر میں سمینار کے پروگرام کی تفصیلات درج ہیں اور سمینار پر مختلف جرائد و اخبارات میں شائع شدہ رپورٹوں اور تبصروں سے متعلق معلوماتی اشاریہ بھی دے دیا گیا ہے تاکہ بیک نظر اس سمینار کی ایک جھلک سامنے آجائے۔

اس مجموعہ کی اشاعت میں ہمارے جن دو بزرگوں کی کرم فرمائی، اخلاص اور حوصلہ شامل ہے ان کے ذکر کے بغیر یہ حکایت ختم نہیں ہوسکتی کہ شروع بھی انھیں سے ہوئی اور پایۂ اختتام تک بھی انھیں سے پہنچی۔ میری مراد فراہی سمینار کے کنوینر استاذ گرامی حضرت مولانا اختشام الدین صاحب اصلاحی اور انجمن طلبۂ قدیم کے جنرل سکریٹری برادر محترم مولانا اشفاق احمد صاحب اصلاحی دامت فیوضہم سے ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دونوں بزرگوں کا بے پناہ عزم اور عمر سے بڑھ کر کام کرنے کا حوصلہ اگر شامل حال نہ رہا ہوتا تو نہ فراہی سمینار کا انعقاد ہی ممکن تھا اور نہ یہ مجموعۂ مقالات ہی شائع ہوسکتا تھا۔ فجزاهما الله عنا خير الجزاء

امید ہے کہ یہ مجموعہ مولانا حمید الدین فراہیؒ کی حیات اور ان کے قرآنی افکار و خیالات اور خدمات کا تعارف کرانے میں کسی حد تک معاون ہوگا اور علوم قرآن سے دلچسپی رکھنے والے حلقوں میں اسے پذیرائی حاصل ہوگی۔ وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين۔

عبید اللہ فراہی

ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی

خطبۂ استقبالیہ

محترم مہمان خصوصی، جناب صدر، مہمانان گرامی اور حاضرین کرام!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

امام فراہی سیمینار کے موقع پر مدرسۃ الاصلاح میں آپ کو خوش آمدید کہتے ہوئے دل تشکر و مسرت کے دوگونہ احساس سے لبریز ہے۔ تشکر اس لیے کہ آپ نے اپنے نہایت قیمتی اور مصروف اوقات کو فارغ کرکے یہاں آنے کی زحمت گوارا فرمائی تاکہ آپ کتاب اللہ کے ایک خادم کو اپنی عقیدت و محبت کا نذرانہ پیش کرسکیں جس نے اپنی پوری زندگی اور اپنی تمام تر صلاحیتیں کتاب عزیز کی خدمت کے لیے وقف کردی تھیں۔ بلاشبہ یہ خود آپ کی قرآن مجید اور علوم قرآن سے گہری وابستگی کی دلیل ہے۔ مسرت اس لیے کہ آپ کی تشریف آوری نے آج اس قدیم دینی درس گاہ کو جسے فکر فراہی کے امین ہونے کا شرف حاصل ہے، حیاتِ نو اور نشاطِ تازہ سے ہمکنار کیا ہے آپ کے جلو میں آج اس ویرانے میں بہاروں کے قافلے اُترے ہیں اور اس کا ذرّہ ذرّہ بہرہ مندی کے احساس سے سرشار ہے۔ آج کا دن مدرسۃ الاصلاح کی تاریخ میں سنہرے حروف سے لکھا جانے والا دن ہے جب اس کے ابناء قدیم کی دعوت پر نہ صرف ملک کے گوشے گوشے سے بلکہ بیرون ملک سے اہل علم و دانش کھنچ کر یہاں جمع ہوئے ہیں تاکہ اس یگانہ روزگار شخصیت کے افکار و تحقیقات پر اظہار خیال کریں جو اس درس گاہ کا فکری موسس ہے اور جس کے بتائے اور سکھائے ہوئے منہج اور اصولوں کے مطابق کتاب اللہ کی تعلیم و تعلّم اس کا نشانِ امتیاز رہا ہے۔ آپ کی اس عنایت فرمائی اور کرم گستری کے لیے ہم سراپا سپاس ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ یہ تقریب سعید مدرسۃ الاصلاح

اور فکر فراہی دونوں ہی کی تاریخ میں ایک سنگِ میل کی حیثیت اختیار کر جائے، اور اس سے ایک ایسی تحریک کی داغ بیل پڑ جائے جس کے ذریعہ ان کاموں کی تکمیل کے لیے ضروری ساز و سامان فراہم ہونے کی سبیل پیدا ہو جائے جو ابھی نامکمل ہیں اور ان خوابوں کے پورے ہونے کی صورت نکل آئے جو ہنوز تشنۂ تعبیر ہیں۔ آمین

مولانا حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ (۱۸۶۳-۱۹۳۰ء) جن کا مولد و منشا موضع 'پھریہا' یہاں سے صرف سات میل مشرق میں واقع ہے، اللہ کی آیتوں میں سے ایک آیت تھے۔ مبدأ فیض سے انھیں دل و دماغ کی غیر معمولی صلاحیتیں عطا ہوئی تھیں۔ ان کی ذات والاصفات میں اتنے متنوع اور گوناگوں اوصاف و کمالات جمع ہو گئے تھے جن کا کسی فردِ واحد کے اندر پایا جانا نوادرات میں شمار کیا جائے گا۔ قدیم صالح اور جدید نافع کے باہمی امتزاج کا ایسا دلکش، متوازن اور مثالی نمونہ جس کی نظیر اس زمانے میں تو کجا اُس عہد میں بھی مشکل ــــ ان کی سادگی و قناعت پسندی، اخلاص و للّٰہیت، زہد و تقویٰ، عبادات میں انہماک اور نام و نمود سے دوری و بیزاری کو دیکھ کر اسلاف کی یاد تازہ ہو جاتی تھی۔ ان کے علمی اکتسابات اور تحقیقی فتوحات کو دیکھا جائے تو یقین نہیں آتا کہ اتنے مختلف النوع موضوعات پر اتنی وسعتِ معلومات، مہارتِ فن، دقتِ نظر اور مجتہدانہ شان سے کسی فردِ واحد نے لکھا ہے۔ فلسفہ کے پیچیدہ مسائل ہوں یا ادبِ عالیہ کی تخیل آفرینی، نحو کے خشک مسائل ہوں یا فنِ بلاغت کی نکتہ سنجی، توریت و انجیل کی تحریفات زیرِ بحث ہوں یا عبرانی زبان و بیان کی باریکیاں حرف حرف نپا تُلا، کوثر و تسنیم میں دُھلا، لب و لہجہ متین و شائستہ اور فکر و نظر کی رفعت و عظمت کا آئینہ دار، اطناب و طولِ بیان سے یکسر خالی، تعریف و تنقید دونوں متوازن اور افراط و تفریط سے پاک، اسلوبِ بیان سادہ و موثر اور ایسا دل نشیں کہ بات دل میں اُترتی چلی جائے۔ زیرِ بحث اپنے اندر ایک نیا جہانِ معنی سمیٹے ہوئے جس سے نہ تو جی بھرے نہ آنکھیں سیر ہوں۔

اگرچہ مولانا فراہیؒ کے تبحرِ علمی اور جلالتِ شان کا عالم یہ ہے کہ انھوں نے جس موضوع پر بھی قلم اٹھایا اس کا حق ادا کر دیا اور علم و حکمت کے ایسے ایسے موتی چُن کے لائے

گویا یہی موضوع ان کا موضوع اختصاص تھا اور اسی کی تحصیل ان کا حاصل زندگی۔ لیکن حق یہ ہے کہ ان کا اصل میدان کار، جہاں ان کی ژرف نگاہی، جولانیٔ فکر اور مجتہدانہ شان اپنے منتہائے کمال پر نظر آتی ہے، قرآنیات کا موضوع ہے۔ انھیں کتاب اللہ سے محبت تھی۔ یہی کتاب عزیز ان کی سوچ کا مرکز اور ساری دلچسپیوں اور فکری کاوشوں کا محور تھی۔ کتاب الٰہی پر غور وخوض اور تدبّر وتفکّر کے لیے انھوں نے اپنی پوری زندگی وقف کر دی تھی اور اسی کو اپنا مقصدِ حیات بنا لیا تھا۔ انھوں نے جن علوم وفنون میں مہارت حاصل کی اور جن موضوعات پر بھی لکھا سب کا مقصد وحید صرف اور صرف یہ تھا کہ اس سے قرآن فہمی کی راہ آسان ہو اور اس کتاب عزیز کے معارف وحکم تک رسائی کا راستہ ہموار ہو۔ سب کچھ اسی مقصد اصلی تک رسائی کو ممکن اور آسان بنانے کے لیے، بجائے خود وہ مقصود کبھی بھی نہیں تھے بلکہ ایک اعلیٰ وارفع مقصد تک پہنچنے کا وسیلہ وذریعہ۔ ان کی ساری زندگی کی جملہ تگ ودو اور کوشش وکاوش کا مطمح نظر اس کے سوا کچھ نہیں تھا اور یہ سب کچھ جس لگن، بے نفسی اور بے لوثی سے کیا وہ صرف ایک سچّے خادم قرآن ہی کا مقدر ہو سکتا تھا۔

مولانا فراہی کی شخصیت کی اٹھان کا اگر جائزہ لیا جائے تو صاف محسوس ہوگا کہ وہ ابتدا ہی سے عام روش سے الگ اور ایک امتیازی شان کے مالک تھے۔ پھر انتظام قدرت کچھ ایسا تھا کہ ان کی خداداد صلاحیتوں کو ابھرنے اور نکھرنے کے مواقع ملتے چلے گئے۔ دس سال کی عمر میں کتاب اللہ کے حافظ ہو چکے تھے۔ ۱۱ سال کی عمر میں فارسی زبان وادب کے ذوق آشنا ہوئے اور جب عمر عزیز کے بیس سال پورے ہوئے تو عربی زبان وادب اور اسلامی علوم میں دستگاہ کامل حاصل کر چکے تھے۔ ان علوم میں انھوں نے جن اساطین سے اکتساب فیض کیا ان میں سرفہرست ان کے بھائی علامہ شبلی کا نام نامی ہے جن کی تعلیم وتربیت نے ان کی فطری صلاحیتوں کو بیدار کیا اور انھیں علوم عالیہ سے روشناس کیا۔ اس سلسلۃ الذہب کے دوسرے قابل ذکر نام مولانا فاروق چریاکوٹی، مولانا عبدالحی فرنگی محلی اور مولانا فیض الحسن سہارن پوری جیسے یگانہ روزگار علما ومحققین کے ہیں۔

لیکن قسّام ازل نے ان کے لیے جو خدمت مقدر کی تھی اس کے لیے اتنی تیاری کافی نہ تھی۔ انھیں عہد حاضر میں ترجمانی قرآن کے جس عظیم الشان منصب پر فائز ہونا تھا اس کے لیے ضروری تھا کہ

نہ صرف جدید علوم و فلسفہ اور معاصر علمی رجحانات سے بھی پوری طرح واقفیت بہم پہونچائی جائے بلکہ ان میں کامل دستگاہ حاصل کی جائے۔ گذشتہ چند صدیوں میں مغربی اقوام نے علم و تحقیق کے میدان میں غیر معمولی اکتسابات کیے تھے۔ ان سے واقفیت کے بغیر نہ تو زمانہ کی نبض پہچاننا ممکن تھا اور نہ اہل زمانہ سے ان کے اپنے اسلوب میں اور ان کی اپنی ذہنی و عقلی سطح پر گفتگو کا کوئی امکان ہو سکتا تھا۔ گذشتہ چند صدیوں میں بالعموم اور انیسویں صدی میں بالخصوص اپنے استعماری مفادات و مصالح کے پیش نظر اسلامیات کے مختلف موضوعات میں مغربی اقوام کی دلچسپی میں غیر معمولی اضافہ ہوا تھا۔ انیسویں صدی کے اواخر تک ان علوم سے متعلق مغربی تحقیقات میں خاصی تیزی آچکی تھی۔ یہ تحقیقات بیشتر معاندانہ تھیں اور ان کا بنیادی مقصد مسلمانوں کی نظریاتی اور فکری اساس کو کمزور کرنا تھا۔ مغربی دانشوری نے علم و تحقیق کی دلکش اصطلاحوں کی آڑ میں دجل و فریب کا بازار گرم کر رکھا تھا۔ سیاسی اور عسکری محاذ پر شکست کھانے کے بعد اب مسلمان بالخصوص ان کی نئی نسل جو مغربی نظام تعلیم کی پروردہ تھی، بُری طرح اس فکری یلغار کی زد میں تھی اور اس سے ان کی حفاظت ایک مذہبی اور ملّی فریضہ کا درجہ حاصل کر چکی تھی۔ لیکن اس فریب کا پردہ چاک کرنے کے لیے اس سے بھرپور واقفیت حاصل کرنا ضروری تھی ــــ کارکنان قضا و قدر نے اس عظیم الشان ملّی فریضہ کی ادائیگی کی سعادت مولانا فراہی کے لیے مقدر کر دی تھی۔

چنانچہ اسلامی علوم میں بہرہ کامل حاصل کرنے کے بعد وہ جدید تعلیم کی طرف متوجہ ہوئے۔ ان کی زندگی کا یہ مرحلہ اگرچہ ۱۸۸۵ء سے ۱۸۹۵ء تک دس سال پر محیط ہے لیکن اس سلسلہ میں بنیادی اہمیت ۱۸۹۱ء سے ۱۸۹۵ء تک کے عرصہ کو حاصل ہے جب وہ اس مقصد سے علی گڑھ میں مقیم تھے۔ یہ زمانہ ان کی زندگی میں ایک خاص اہمیت کا حامل ہے۔ وہ جب وہاں پہونچے تو علمی اور ذہنی حیثیت سے اس سطح پر پہونچ چکے تھے جہاں مغربی علوم اور تہذیب کے منفی اثرات سے انھیں کوئی اندیشہ نہیں ہو سکتا تھا۔ ان دنوں کا علی گڑھ ایک اُبھرتی ہوئی تحریک کا مرکز ہونے کے ناطے زندگی کے ولولوں اور ہمہمی کی آماجگاہ تھا۔ ملک کے طول و عرض سے باصلاحیت اور حوصلہ مند نوجوان علی گڑھ کا رُخ کر رہے تھے۔ ہر کوئی کچھ بن جانے، کچھ پا لینے، کچھ کر لینے کی دھن میں سرگرداں، ہر شخص شہید آرزو، ہر فرد قتیل جستجو۔ ان دنوں کا علی گڑھ ایک خوابوں کا شہر نظر آتا ہے جہاں ناممکن بھی ممکن بن جاتا ہے۔ اس بزم علم و دانش کا تصور کیجئے

جہاں صدر نشین خود سرسیّد ہوں، ان کے دائیں ہندوستانی مسلمانوں کے معلم اول شبلی متمکن ہوں اور بائیں مغربی عقلیت کی بہترین روایات کے پاسدار و ترجمان، فلسفی اور محقق پروفیسر آرنلڈ اور پھر اصحاب علم و اہل دانش قطار اندر قطار۔ کیسا علم پرور اور ذہن و دماغ کو جلا بخشنے والا ماحول رہا ہوگا۔ ایسا ماحول اگر فراہی کے مرتبہ کے طالب علم کو میسر آئے، جن کی علمی استعداد اور مشرقی علوم میں مہارت کا اعتراف خود سرسید کو تھا چنانچہ ان کو نہ صرف عربی اور فارسی کے مضامین سے مستثنیٰ قرار دے دیا تھا بلکہ کالج کے نصاب کے لیے دو کتابیں فارسی میں ترجمہ کروائیں، تو اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وہ جن مقاصد کے لیے علی گڑھ آئے تھے ان کے حصول میں کس حد تک کامیاب ہوئے ہوں گے۔

چنانچہ مولانا فراہی کے علمی و ذہنی سفر میں علی گڑھ کو ایک اہم پڑاؤ کی حیثیت حاصل ہے۔ یہاں وہ نہ صرف عصری علوم سے آشنا ہوئے بلکہ عصری اسلوب و مزاج اور عصری انداز تحقیق و ترسیل سے پوری واقفیت بہم پہونچائی۔ یہیں انگریزی زبان پر عبور حاصل کیا اور فلسفہ جدید کے ذوق آشنا ہوئے اور یہیں اپنے بعد کے قیام میں انھوں نے عبرانی زبان سیکھی اور یہ سب کچھ اس وقت اور اس زمانہ میں جب دینی حلقوں میں یہ چیزیں شجر ممنوعہ کی حیثیت رکھتی تھیں۔ ان عناصر کو مولانا فراہی کی شخصیت کی تشکیل میں جو اہمیت حاصل ہے اس سے اہل نظر بخوبی واقف ہیں اور جس عظیم الشان علمی، فکری اور اصلاحی تحریک کو برپا کرنے کی سعادت ان کے لیے مقدر ہو چکی تھی اس کے لیے ضروری ساز و سامان کی فراہمی کے سلسلہ میں علی گڑھ کا جو کلیدی کردار رہا ہے وہ بھی اہل علم سے مخفی نہیں۔ مولانا کی شخصیت اور افکار پر علی گڑھ کے اثرات کا ابھی تک کوئی باقاعدہ جائزہ نہیں لیا گیا ہے۔ بہر حال یہ امر واقعہ ہے کہ قدیم و جدید کا جیسا مجمع البحرین ان کی ذات والا صفات میں نظر آتا ہے اس کی مثال مشکل ہے۔ علی گڑھ کے طلبہ نے علوم جدیدہ کے علاوہ اسلامیات کے مختلف موضوعات پر بھی بہت اہم اور قابل قدر اکتسابات کیے ہیں اور برصغیر کے مسلمانوں کی علمی و فکری نشو و نما میں ان کا بڑا اہم حصہ رہا ہے۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ ابھی تک علی گڑھ کے کسی طالب علم کو خالص دینی علوم میں مولانا فراہی کی طرح امامت

کا درجہ نصیب نہیں ہوا۔

قرآن مجید کے مطالعہ سے شغف اور اس میں تدبّر و تفکّر کی ابتدا بھی علی گڑھ کے زمانۂ طالب علمی میں ہوئی اور پھر یہی مقصد زندگی بن گیا۔ عمر عزیز کے اگلے چالیس سال ان کی ساری دلچسپیوں اور کاوشوں کا مرکز و محور یہی کتاب الٰہی تھی۔ اس کے معارف و حکم تک رسائی کی کوشش اور اس کے معانی و مفاہیم میں تدبّر و تفکّر ہی ان کا وظیفۂ حیات بن گیا۔ قرآن مجید سے اس والہانہ وابستگی و شیفتگی اور اس پر مسلسل غور و فکر کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنے فضل خاص سے نوازا اور ان کے لیے فہم قرآن کی راہ آسان کردی اور انھیں یہ توفیق بخشی کہ وہ ان اصول و مبادی کی بازیافت اور تنقیح و تنظیم کرسکیں جو کتاب اللہ کے فہم کے لیے شاہ کلید کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس نظام فکر میں اساسی اہمیت ان کے تصوّر نظم قرآن کو حاصل تھی۔ مولانا فراہی سے پہلے بھی متعدد علماء ایسے گزرے ہیں جو علم مناسبت یا نظم کے قائل رہے ہیں اور اس موضوع پر انھوں نے بہت کچھ قابل قدر کام کیا ہے۔ خود مولانا نے "مقدمہ نظام القرآن" میں ان علماء محققین کی خدمات کا واضح طور پر اعتراف کیا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی امر واقعہ ہے کہ مولانا فراہی سے پہلے کسی نے نظم قرآن کا اتنا جامع اور وسیع تصوّر پیش نہیں کیا۔ یہ شرف بارگاہ رب العزّت سے ان کے لیے مخصوص کردیا گیا تھا کہ وہ نہ صرف اس انقلاب آفریں تصوّر کو پیش کریں بلکہ عملی طور پر اسے برتنے اور اس طرح قرآن مجید پر تدبّر کرنے والوں کے لیے ایک نمونہ پیش کرنے کی سعادت حاصل کریں۔ وذالك فضل الله يؤتيه من يشاء۔

مولانا فراہیؒ سے پہلے کسی نے قرآن مجید کو اس طور پر ایک منظم کتاب کی حیثیت سے پیش نہیں کیا جس کی ہر آیت اپنے ماقبل و مابعد سے مربوط اور تمام سورتیں ایک دوسرے سے مکمّل طور پر مرتبط ہوں۔ دوسرے قائلین نظم کی طرح مولانا فراہی صرف "مناسبت" کے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کے نزدیک نظم کا مفہوم نہایت وسیع ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید اپنی ہیئت، ترکیب، معنی و مواد اور موضوع کے لحاظ سے ایک منظم کلام ہے۔ اس حقیقت کو جہاں انھوں نے نہایت قوی عقلی و نقلی دلائل و براہین سے ثابت کیا وہیں متعدد سورتوں

کی تفسیر میں عملی طور پر بھی اس نظریہ کو برتا وہ ہر سورہ کا ایک مرکزی مضمون (عمود) متعین کرکے اس کے تحت آیتوں کا باہمی ربط و اتصال اس طرح واضح کرتے ہیں اور تمام آیتوں کو باہم اس طرح جڑا ہوا اور منظم دکھاتے ہیں کہ ایک آیت کو بھی بیچ سے نکال دیا جائے تو پوری سورہ کا نظم درہم برہم ہو جائے۔ اسی طرح انھوں نے قرآن مجید کی مختلف سورتوں کے ربط کی نشان دہی کی۔ اس طرح ان کی تحقیقات نے یہ ثابت کر دیا کہ "نظم کلام کا ایک جزء ہوا کرتا ہے اور اگر اس کو چھوڑ دیجئے تو کلام کے معنی و مفہوم کا ایک حصہ غائب ہو جائے گا۔ ترکیب میں ایک زائد حقیقت ہوتی ہے جو ایک چیز کے متفرق اجزاء میں الگ الگ نہیں ہوا کرتی۔ ۔ ۔ ۔ اس سبب سے اگر کوئی شخص فہم نظام سے محروم رہ جائے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ خود کلام کی ایک بڑی حقیقت اس کی نگاہوں سے اوجھل رہ گئی"۔

چنانچہ مولانا فراہی کے نزدیک قرآن کے صحیح فہم کی کلید نظم قرآن میں پوشیدہ ہے اور اس کے بغیر اس کے معارف و حکم تک رسائی ممکن نہیں ہے۔ اس کی طرف سے بے اعتنائی نے ایک طرف تو تفسیر و تاویل میں غیر معمولی اختلافات کو جنم دیا کیوں کہ "تاویل کا بیشتر اختلاف نتیجہ ہے اس بات کا کہ لوگوں نے آیات کے اندر نظم کا لحاظ نہیں رکھا۔ اگر نظم کلام ظاہر ہوتا اور سورہ کا عمود یعنی مرکزی مضمون واضح طور پر سب کے سامنے ہوتا تو تاویل میں کسی طرح کا اختلاف نہ ہوتا اور سب ایک ہی جھنڈے کے نیچے جمع ہوتے اور سب کے منہ سے ایک ہی صدا بلند ہوتی"۔ دوسری طرف اسی راہ سے امت کے اندر باہمی اختلاف و افتراق اور عداوت و منافرت کے اسباب پیدا ہوئے۔ "ممکن ہے یہ عداوت و بغض جس کی وبا آج مسلمانوں میں پھوٹ پڑی ہے اسی بات کا نتیجہ ہو، کہ ہم نے قرآن کو نظر انداز کر کے خود قرآن کے ایک حصہ کو نظر انداز کر دیا ہے"۔ ان سب الجھنوں سے نجات کی صورت صرف یہ ہے کہ نظم قرآن کے سررشتہ کو مضبوطی سے تھام لیا جائے۔

مولانا فراہی نے تاریخ اسلام کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور مسلمانوں کے عروج و زوال کے اسباب و عوامل کا بڑی باریک بینی سے تجزیہ کیا تھا۔ اس کے علاوہ قرآن سے گہرے شغف اور اس پر مسلسل تدبّر و تفکّر کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ نے انھیں ایک خصوصی بصیرت سے نوازا

تھا۔اس مطالعہ وتجربہ اور قرآنی بصیرت کی روشنی میں وہ اس نتیجہ تک پہونچے کہ امت مسلمہ کو ذلّت ونکبت کے گرداب سے نکالنے کی صرف ایک سبیل ہے اور وہ سبیل یہ ہے کہ امت پھر اپنی اصل کی طرف لوٹے اور اپنے تمام معاملات کی تنظیم قرآن وسنت کی بے آمیز تعلیمات کے مطابق اور ان کی روشنی میں کرے۔اس سلسلہ میں کسی مصلحت کوشی، معذرت خواہی یا مصالحت آمیزی کی گنجائش نہیں تھی۔اس مقصد کے حصول کے لیے انھوں نے ایک عظیم الشان فکری، علمی اور اصلاحی تحریک کا منصوبہ بنایا۔ان کے پیش نظر ایک ہمہ گیر اور وسیع نقشہ کار تھا۔یہ صرف ایک علمی وتحقیقی منصوبہ نہیں تھا بلکہ اصلاح امت کی ایک انقلاب آفریں کوشش تھی۔بنیادی طور پر یہ تحریک تین اجزاء ترکیبی سے مرکب تھی اور تینوں اجزاء اپنی اپنی جگہ پر غیر معمولی اہمیت کے حامل تھے۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلا اور سب سے اہم کام جو مولانا کے پیش نظر تھا وہ یہ تھا کہ ان اصول ومبادی کے مطابق جن کی تنقیح وتنظیم کی سعادت ان کو حاصل ہوئی، قرآن مجید کی ایک تفسیر لکھی جائے اس لیے کہ مسلمانوں کی جملہ خرابیوں کی بنیاد قرآن مجید سے دوری اور اس کے تعلق میں کمزوری تھی۔اس بنیادی فساد کی اصلاح کے لیے ضروری تھا کہ قرآن مجید کے صحیح فہم تک ان کی رہنمائی کی جائے اور اس راہ کی مشکلات کو آسان کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس تفسیری منصوبہ میں بنیادی اہمیت ان کے تصور نظم قرآن کو حاصل تھی جس کے بغیر ان کے خیال کے مطابق قرآن مجید کے صحیح فہم تک رسائی ممکن نہ تھی۔اگرچہ ان کو اتنی مہلت تو نہ ملی کہ اس نہج اور انداز پر قرآن مجید کی پوری تفسیر لکھ سکتے البتہ کچھ سورتوں کی تفسیر لکھ کر انھوں نے نہایت کامیابی سے اس تفسیری منہج کا عملی نمونہ پیش کر دیا۔اس کے علاوہ قرآن مجید پر ان کے حواشی اور اس موضوع پر ان کی جستہ جستہ تحریریں اس طریق تفسیر کی معنویت، افادیت اور اہمیت کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں اور اب "تدبّر قرآن" کی اشاعت کے بعد مولانا فراہی کے تفسیری اصولوں خصوصاً ان کے تصوّر نظم قرآن کا ایک نہایت دل آویز مرقع علمی دنیا کے سامنے آگیا ہے۔

اس علمی اور اصلاحی تحریک کا دوسرا جزء ترکیبی علوم کی تطہیر اور تشکیل جدید تھی۔ان کی ایمانی بصیرت نے یہ راز پا لیا تھا کہ امت کے اخلاقی زوال اور فکری انحطاط واضمحلال کی

بہت بڑی وجہ وہ غیر اسلامی فکری اور تہذیبی عناصر تھے جو مختلف ادوار میں غیر محسوس طور پر مسلمانوں کے فکری دھاروں میں شامل ہو گئے تھے۔ ملت کو درپیش متعدد اہم نظریاتی مسائل کی بہت کچھ ذمہ داری فکر اسلامی میں نفوذ کر جانے والے انھیں غیر اسلامی عناصر پر عائد ہوتی تھی۔ یہ سلسلہ ایک زمانے سے جاری تھا اور یہ غیر اسلامی عناصر فکر اسلامی کے مختلف دھاروں میں اس طرح رچ بس گئے تھے کہ ان کی شناخت نہایت مشکل تھی اور یہ جدملی کے لیے سخت مضرت کے باعث تھے۔ ان سے نجات حاصل کیے بغیر اصلاح احوال کی کوئی مستقل اور پائدار صورت ممکن نہیں تھی۔ اس مقصد کے حصول کی صرف یہی صورت ہو سکتی تھی کہ فکر اسلامی کو پھر سے صحیح بنیادوں پر تشکیل دیا جائے اور اسے بے آمیز قرآنی تعلیمات کی اساس پر از سر نو استوار کیا جائے۔ یہ بجائے خود بہت بڑا منصوبہ تھا اور واقعہ یہ ہے کہ اس کے لیے ایک نہیں متعدد اکیڈمیوں کی ضرورت تھی اور ساتھ ہی ساتھ غیر معمولی وسائل کی بھی۔ اس وسیع الاطراف منصوبہ کی تکمیل کی مہلت تو انھیں نہیں ملی پھر بھی اس سلسلہ میں بہت کچھ بنیادی نوعیت کا کام انھوں نے پورا کر لیا تھا جس سے اس عظیم الشان منصوبہ کے خدوخال واضح طور پر سامنے آ گئے تھے۔ جمہرۃ البلاغۃ، مفردات القرآن، فی ملکوت اللہ اور القائد الی عیون العقائد نیز اس نوع کی بعض دوسری کتابیں جو منظر عام پر آ چکی ہیں اس جہت میں نہایت اہم پیش رفت کی حیثیت رکھتی ہیں اور ان کے محتویات و مباحث سے اس منصوبہ کی نوعیت اور علوم اسلامی کی تشکیل جدید کے تناظر میں ان کی غیر معمولی اہمیت کا کسی حد تک اندازہ لگایا جا سکتا ہے اس کے علاوہ اس نوعیت کے بے شمار موضوعات پر انھوں نے ناتمام مسودات یادگار چھوڑے جن سے بخوبی یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس سلسلہ میں کتنا وسیع منصوبہ ان کے پیش نظر تھا، اور اصلاح امت کے سلسلہ میں ان کے نزدیک اس کام کی کس قدر اساسی اہمیت حاصل تھی۔ آج دنیائے اسلام کے مختلف گوشوں میں علوم کی اسلامی بنیادوں پر تطہیر اور تشکیل جدید (ISLAMISA-TION OF KNOWLEDGE) کی جہت میں جو زبردست کوششیں ہو رہی ہیں اس کی ناگزیر ضرورت کا احساس مولانا نے تقریباً ایک صدی پہلے کر لیا تھا۔ بلاشبہ دور حاضر میں وہ پہلے شخص تھے جس نے اس جہت سے اور اس سطح پر مسلم معاشرہ کو غیر اسلامی فکری تسلط سے نجات دلانے کی ضرورت کو

شدت سے محسوس کیا اور اس باب میں اساسی اہمیت کا بہت کچھ کام بھی پورا کر لیا تھا۔ یہ ان کی بصیرت اور بالغ نظری کی واضح دلیل ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس باب میں مولانا کی تحقیقات کی صحیح قدر و قیمت کا تعین کیا جائے اور اس ادھورے کام کی تکمیل کی طرف توجہ دی جائے۔

اس انقلابی تحریک کا تیسرا اور آخری جزء نظام تعلیم کی اصلاح اور اس کو نئے خطوط پر استوار کرنا تھا۔ یہاں بھی بنیادی کوشش یہ تھی کہ دینی تعلیم کا نظام و نصاب اس طرح وضع کیا جائے کہ اصل اپنی جگہ پر قائم رہے اور فرع اس کی جگہ نہ لے لے۔ اس کا صاف مطلب یہ تھا کہ اس مجوزہ تعلیمی پالیسی میں قرآن مجید کو اصل کا مقام دیا جائے اور دوسرے تمام علوم اسی آفتاب عالم تاب کے گرد گھومیں۔ مدرسۃ الاصلاح کی خوش بختی تھی کہ مولانا نے اپنے اس تخیل کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اسے منتخب کیا۔ مدرسہ ۱۹۰۸ء میں ایک اصلاحی تحریک انجمن اصلاح المسلمین کے زیر اثر وجود میں آیا تھا۔ یہ انجمن ۱۹۰۶ء میں اس دیار کے مسلمانوں کو دینی اور معاشرتی اصلاح کے لیے قائم کی گئی تھی۔ مولانا کا اس مدرسہ سے بالکل ابتدا ہی سے تعلق تھا۔ پھر ۱۹۱۶ء میں وہ اس کے ناظم مقرر ہوئے اور چند سال تک یہ ذمہ داری حیدرآباد میں رہتے ہوئے انجام دیتے رہے اور بالآخر ۱۹۱۹ء میں وہاں سے سبکدوش ہو کر اور ہر طرف سے یکسو ہو کر اس ابدی خدمت میں مشغول ہو گئے اور ۱۹۳۰ء میں اپنے انتقال تک اسی گوشۂ فقر میں گوشہ نشین رہے۔ اپنی زندگی کے آخری لمحہ تک بحیثیت ناظم اس کی خدمت کی۔ اس کے اغراض و مقاصد کا مکمل خاکہ تیار کیا، اس کے لیے نصاب تعلیم تجویز کیا، یہاں کے اساتذہ کی ایک جماعت کو اپنی نگرانی میں مختلف علوم و فنون کی تدریس کے لیے تیار کیا۔ قرآن مجید کو پڑھنے اور اس پر غور و فکر کے طریقے سکھائے۔ اس عمر عزیز کے آخری دس سال سے زیادہ کا عرصہ انھوں نے اس مدرسہ کی تعمیر و ترقی اور اس کو اپنے خاص تعلیمی نقطۂ نظر کے مطابق ڈھالنے میں صرف کیا۔ اس طرح یہ مدرسہ ان کے تعلیمی تخیل کا ایک جیتا جاگتا نمونہ ہے۔ چنانچہ ان کی تعلیمی پالیسی کے خدوخال کو متعین کرنے کے لیے اس مدرسہ کے نظام تعلیم و تربیت کا مطالعہ کرنا چاہیے کیونکہ یہ مدرسہ اصلاح نصاب کی اس تحریک کا نقطۂ آغاز بھی ہے اور اس کا عملی مظہر بھی۔

اس مدرسہ کے نظام تعلیم و تربیت کے متعلق جو اصول و مقاصد ان کے پیش نظر تھے، ان کا خلاصہ آپ کے سامنے پیش کیا جاتا ہے تاکہ آپ اندازہ فرما سکیں کہ وہ کس نہج پر اس کو پروان چڑھانا چاہتے تھے۔ ان کے تخیل کے مطابق اس مدرسہ کا نظام تعلیم اس طرح استوار ہونا تھا کہ اس کا بنیادی مقصد قرآن مجید کی محققانہ تعلیم ہو۔ اس کے بعد حدیث اور فقہ پر زور دیا جائے۔ منطق، فلسفہ اور علم کلام کی غیر ضروری کتابیں نصاب سے نکال دی جائیں اور ان کی جگہ ادب عربی کی تعلیم دی جائے۔ مطمح نظر اصل علم و قابلیت ہو نہ کہ کوئی محدود نصاب کتب سوائے قرآن مجید اور متون حدیث کے۔ حدیث کی تعلیم جماعتی عصبیت سے پاک ہو۔ فقہ میں فقہ اسلامی پڑھائی جائے تاکہ طلبہ میں وسعتِ نظر اور رواداری پیدا ہو اور ان کے اندر تکفیر و تفسیق اور فضول مذہبی مناقشات کا کوئی ولولہ نہ ابھرے۔ صرف و نحو کی تعلیم عملی ہو۔ فنون کی تعلیم میں امہاتِ فن پیش نظر رہیں اور فن کے ساتھ اصولِ فن کو بھی اہمیت دی جائے۔ درس دینے میں لکچرز کا طریقہ استعمال کیا جائے۔ بقدر ضرورت انگریزی بھی پڑھائی جائے۔ حالات اجازت دیں تو حصولِ معاش کے لیے مفید صنعتیں بھی ضرور سکھائی جائیں۔ مدت تعلیم کم سے کم ہو اور نرخ تعلیم انتہائی حد تک ارزاں۔ یہ مدرسہ اہل سنت و الجماعت کے مختلف مذاہب کا سنگم ہو۔ یہاں حنفی اور اہلِ حدیث دونوں رہیں۔ ندوی اور دیوبندی سب تعلیم دیں۔ جزئیات کے اختلاف کے باوجود سلف کے طریقہ پر شیر و شکر ہو کر رہیں اور مسلمانوں کے فضول باہمی اختلاف کو مٹا دیں۔ اس مدرسہ کو صرف مسلمانوں کی اعانت سے چلایا جائے اور سرکاری اثر سے دور رکھا جائے اس لیے کہ آزادی اور دینی روح کا تحفظ اس کے لیے اصل الاصول کا درجہ رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ سادگی اور قناعت پسندی شروع ہی سے اس مدرسہ کے امتیازی نشان رہے ہیں مسلمانوں کی بنیادی تعلیمی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے یہ موزوں ترین لائحہ عمل تھا جس میں اسلامی روحانیت کے ساتھ ساتھ عصری تقاضوں کی بھی رعایت رکھی گئی تھی۔

مولانا فراہی کے انتقال کو نصف صدی سے زائد کا عرصہ گذر چکا ہے لیکن یہ مدرسہ ابھی تک اپنی وسعت و استطاعت کی حد تک ان زریں اصولوں کو سینے سے لگائے ہوئے ہے اور اس کی تعلیمی پالیسی ابھی تک انھیں خطوط پر گامزن ہے جو اس کے فکری موسس نے

اس کے لیے تجویز کی تھیں۔ اپنی تمام ترکمیوں، نارسائیوں اور تیزی سے بدلتے ہوئے حالات کے بڑھتے ہوئے دباؤ کے باوجود شعوری طور پر اس مدرسہ نے اب تک اس پالیسی سے انحراف نہیں کیا ہے۔ اس مرکز علم و دانش کا فیض جاری ہے اور تشنگانِ علم اس سرچشمۂ فراہی سے برابر اپنی پیاس بجھا رہے اور شادکام و سرفراز ہو رہے ہیں۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ مسلمانوں کی دینی، فکری اور علمی نشاۃ ثانیہ کے لیے مولانا فراہی نے کتنی عظیم الشان اور کثیر الاطراف انقلابی تحریک کا منصوبہ تیار کیا تھا اور اس سلسلہ میں بہت کچھ بنیادی اہمیت کا کام مکمل بھی کر لیا تھا۔ بدقسمتی سے یہ تحریک اپنی پوری قوت اور جملہ امکانات و مضمرات کے ساتھ ہنوز روبہ عمل نہیں آسکی ہے تاہم اس میں بھی کوئی شبہ نہیں گذشتہ نصف صدی میں بالخصوص برصغیر میں برپا ہونے والی علمی اور فکری اسلامی تحریکوں پر اس کے بڑے دوررس اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ چنانچہ اب جب کہ مولانا فراہی کو اس دنیا سے رخصت ہوئے ساٹھ سال سے اوپر کا عرصہ گذر چکا ہے شدّت سے اس بات کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ سنجیدگی سے اس بات کا جائزہ لیا جائے کہ اس طویل عرصہ میں یہ فکر، کن مراحل سے گذرا، مسلمانوں کے علمی و فکری دھاروں پر یہ کس حد تک اثر انداز ہوا، اس فکر کے حاملین نے کس حد تک علمی دنیا کو اس سے روشناس کرایا اور اس کے امکانات و مضمرات کس حد تک علمی و تحقیقی سطح پر بحث و نظر کے موضوع بن سکے ہیں؟ اس کے بعد ہی مستقبل کے لیے کوئی مفید اور قابلِ عمل لائحہ عمل تیار کیا جا سکتا ہے۔ یہ سیمینار اسی احساس کا عملی مظہر ہے۔

مجلس مذاکرہ، کانفرنس اور سیمینار کا انعقاد علمی دنیا کی ایک جانی پہچانی روایت ہے اور کسی خاص موضوع پر علمی و تحقیقی کاوشوں کو متحد، موثر اور فعّال بنانے اور اسے کسی مخصوص جہت میں آگے بڑھانے کا ایک بہترین ذریعہ۔ آج کی دنیا میں جہاں گوناگوں مصروفیات، فکری و ذہنی پیچیدگیاں اور الجھاوے اور زندگی کے نہایت تیزی سے بدلتے ہوئے نوع بہ نوع تقاضے اس بات کی مہلت کم ہی دیتے ہیں کہ انسان اپنی بنیادی ترجیحات سے آگے نظر اُٹھا کر دیکھ بھی سکے وہاں ایسی مجالس کی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے جہاں اربابِ فکر و دانش جمع ہو سکیں اور کشاکش جہات سے کنارہ کش ہو کر چند دن کسی ایک مخصوص موضوع پر غور و فکر

کرنے، مختلف جہات سے اس کا جائزہ لینے اور مختلف زاویوں سے اس کی جانچ پڑتال کرنے، اپنی سُنانے اور دوسروں کی سُننے کے لیے مل بیٹھیں۔ اگر یہ کاوش یکسوئی اور دل جمعی سے کی جائے تو اس کے بڑے قابلِ قدر اور مفید نتائج نکلتے ہیں۔ کم از کم اتنا تو ضرور ہوتا ہے کہ موضوع زیرِ بحث پر نئے انداز سے روشنی ڈالی جاتی ہے جس کے نتیجہ میں بحث و نظر کی نئی نئی راہیں نکلتی ہیں۔ بہت سے مسائل کے حل دریافت ہوتے ہیں اور بہت سی گتھیوں کی عقدہ کشائی کی راہ باز ہوتی ہے۔ فکر و نظر کو جلا اور ذہن و دماغ کو بالیدگی ملتی ہے۔ علم و فن کے نئے نئے افق سامنے آتے ہیں اور اس کے نتیجہ میں ذہنی کشادگی اور بہرہ مندی کا احساس ہوتا ہے۔

لیکن ان مجالس سے صحیح طور پر استفادہ کے لیے یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ہر آدمی کی اپنی ایک شخصیت، انفرادیت اور ذہنی ساخت ہوتی ہے اور ہر صاحب فکر انسان مختلف مسائل کے بارے میں اپنا ایک مخصوص زاویۂ نگاہ اور نقطۂ نظر رکھتا ہے۔ اس مخصوص زاویۂ نگاہ کے ارتقا میں مختلف عوامل کی کارفرمائی ہوتی ہے جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ کہنا صرف یہ ہے کہ یہ فطری عمل ہے اور اس سے صرف نظر کرنا نہ تو مناسب ہے اور نہ ممکن۔ چنانچہ دانش وروں کے درمیان اختلاف رائے ایک ناگزیر امر ہے اور یہ قطعی ممکن نہیں کہ سب لوگ ایک ہی انداز میں سوچیں، ایک ہی طرح کے نتائج تک پہونچیں اور مختلف صورتِ احوال میں ایک ہی طرح کے ردِّ عمل کا اظہار کریں۔ اس عالم رنگ و بو کی زیبائی و رعنائی کا راز یک رنگی میں نہیں بلکہ رنگوں کی کثرت اور فراوانی میں مضمر ہے۔ اس لیے فکر و نظر اور زاویۂ نگاہ کے اختلاف سے گھبرانے اور ہراساں ہونے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ مناسب حدود میں رہتے ہوئے یہ بہت مفید اور قابل قدر عمل ہے اور اس سے جہان معنی کے نئے نئے افق سامنے آتے ہیں اور فکری و ذہنی توانائی کے سوتے پھوٹتے ہیں۔ جو معاشرہ اختلاف رائے کو برداشت کرنے کی صلاحیت کھو دیتا ہے اس کی سوچ کے سوتے خشک اور اس کے فکری قویٰ مضمحل ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ علم کے فروغ کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہر فرد کو اس بات کا موقع ہونا چاہیے کہ وہ اپنے نقطۂ نظر اور غور و فکر کے نتائج کو پوری آزادی سے دوسروں کے سامنے پیش کر سکے۔ کشادہ دلی اور کشادہ جبینی سے دوسروں کی سُننا اور

اپنی سُنانا ہی ان مجالس کی جان ہوتی ہے اور اُن کے نتیجے میں وقوع پذیر ہونے والا مباحثہ ہی ان کی روح کا درجہ رکھتا ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ اپنا نقطۂ نظر خالص علمی انداز میں پیش کیا جائے، تنقید مثبت، صحت مندانہ، متوازن اور متین ہو، تحقیق و تفتیش کو دلائل و براہین کی پختہ اساس پر قائم کیا جائے اور اس سلسلہ میں کسی طرح کے تعصّب اور تنگ نظری کو راہ نہ دی جائے۔ ہم امید کرتے ہیں کہ فراہی سمینار ان اعلیٰ علمی اور تحقیقی اقدار کا بہترین نمونہ فراہم کرے گا اور اس کے نتیجہ میں ہمارے مختلف مکاتبِ فکر کے درمیان مفاہمت، یک جہتی اور ہم آہنگی کی ایک نئی فضا ہموار ہوگی۔ آمین

آخر میں مَیں ایک بار پھر تمام شرکاء کو خوش آمدید کہتا ہوں۔ آپ کی تشریف آوری ہمارے لیے باعثِ سرفرازی ہے اور ہم اس کے لیے صمیمِ قلب سے آپ کے شکرگذار ہیں۔ ہماری یہ انتہائی خواہش اور کوشش ہوگی کہ یہاں آپ کا قیام خوش گوار اور آرام دہ رہے۔ لیکن اپنے محدود وسائل اور دستیاب سہولیات کے پیشِ نظر ہمیں اس بات کا بڑی شدّت سے احساس ہے کہ ہمارے انتظامات آپ کے شایانِ شان نہیں ہیں ـــ ان کوتاہیوں اور کمیوں کے لیے ہم آپ سے عفو و درگذر کے ملتجی ہیں۔ ہمیں امید ہے کہ آپ ہماری کم مائگی کو ذوقِ مہمان نوازی کے فقدان پر محمول نہ فرمائیں گے۔ ہماری دعا ہے کہ آپ کا یہاں قیام اور آپ کی فکری کاوشیں ہمارے اور آپ سب کے لیے برکت و سعادت کی باعث ہوں۔ آمین

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

افتتاحی کلمات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ
والسّلام علیٰ سید المرسلین وخاتم النبیین محمد وآلہٖ وصحبہٖ
اجمعین ومن تبعھم باحسان ودعا بدعوتھم الیٰ یوم الدین۔

جناب صدر، معزز حاضرین مجلس! میں اس اعزاز کے لیے جو مجھے اس موقر، وقیع، ایک طرح سے آزمائشی مجلس کے افتتاح کے لیے بخشا گیا ہے، تشکر وممنونیت سے زیادہ مجھے معاف کیا جائے خادمانہ شکایت کا اظہار کرتا ہوں کہ مجھے ایک بڑی آزمائش میں ڈالا گیا ہے۔ لیکن اگر اس کے لیے کوئی جواز ہے تو یہ کہ میں مولانا حمیدالدین فراہیؒ کے مکتب فکر اور ان کی تصنیفی اور فکری دانش گاہ کا ایک حقیر طالب علم ہوں، اور آپ کے سامنے پوری دیانت اور صداقت کے ساتھ یہ عرض کروں گا کہ میں اپنے زمانۂ طالب علمی میں بھی اور جب مجھے دارالعلوم ندوۃ العلماء میں شعبۂ تفسیر میں تدریس کا موقع دیا گیا تو قرآن مجید کے ایک خادم کی حیثیت سے تفسیر کا درس مجھ سے متعلق کیا گیا تو اس وقت میں نے بہت عمق، سنجیدگی اور محنت کے ساتھ مولانا کی تصنیفات کا مطالعہ کیا اور اس سے پورا استفادہ کیا۔ جب ۱۹۵۶ء میں مجھے دمشق یونیورسٹی کی طرف سے دعوت دی گئی تو میں مولانا کی کتابیں اپنے ساتھ لے گیا تھا اور خاص طور پر 'جمہرۃ البلاغۃ' جس سے میں تاریخ ادب عربی اور عربی ادب کے ایک طالب علم اور کام کرنے والے، ایک غور کرنے والے طالب علم کی حیثیت سے بہت متاثر تھا، اس کو میں خاص طور پر لے گیا، اور میں نے وہاں کے ایک بڑے نقاد اور ادیب استاذ محمد المبارک سے جو میرے دوست تھے، اور جس جامعہ اور دانش گاہ نے مجھے دعوت دی تھی، وہ اس کے ایک بڑے استاد تھے اور پیرس یونیورسٹی سے بھی انھوں نے تحقیقی کام کیا تھا، میں نے ان سے درخواست کی کہ وہ 'جمہرۃ البلاغۃ' پر مقدمہ لکھیں اور اس کو یہاں کسی بڑے وقیع ادارے

کی طرف سے مثلاً المجمع العلمی العربی دمشق کی طرف سے شائع کریں، افسوس ہے کہ یہ کام نہیں ہو سکا۔ میں نے مولانا امین احسن اصلاحی صاحب سے بھی (اللہ تعالیٰ ان کی عمر میں برکت دے) لاہور کے قیام میں ایک مجلس میں بہت اصرار کے ساتھ کہا کہ عالم عربی کو مولانا حمید الدین صاحب کے ادبی مقام سے اور ادب عربی کے رمز آشنا ہونے کی حیثیت سے، اور اس پر ناقدانہ اور مبصّرانہ نظر رکھنے سے جو چیز واقف کر سکتی ہے آسانی کے ساتھ وہ 'جمہرۃ البلاغۃ' ہے اس کو شائع ہونا چاہیے افسوس ہے کہ یہ کام ابھی تک نہیں ہو سکا۔

اس سلسلے میں مجھے اجازت دیجئے کہ میں ایک حرفِ شکایت بھی آپ کے سامنے پیش کروں کہ ایسے مذاکرات علمی کی اصل قدر و قیمت و فائدہ اس میں ہوتا ہے کہ کچھ نظر وسیع ہو اور کچھ ذمہ داریوں کا احساس ہو۔ مولانا حمید الدین صاحب کا جیسا تعارف عالم عربی میں ہونا چاہیے تھا افسوس ہے کہ نہیں ہو سکا اور اس میں ان کی تصنیفات کی اور ان کے اظہار بیان کی طاقت کی یا ان کے فکر کی کوئی خامی نہیں اس کی ذمہ داری آپ ہی پر نہیں بلکہ ہم پر بھی آتی ہے اور میں اس میں ندوۃ العلماء کو بھی شریک کروں گا کہ مولانا کا جیسا تعارف عالم عربی اور ہندوستان سے باہر عالم اسلام میں ہونا چاہیے تھا وہ نہیں ہو سکا۔ اگر یہ ہوا ہوتا تو آج ہمیں اپنے سامنے یہ وقیع اور محبوب چہرے ہی نظر نہ آتے جن کا تعلق ہندوستان سے ہے بلکہ ایک بڑی تعداد یہاں عرب فضلاء کی بھی نظر آتی، ممکن ہے کہ اس میں آپ کی انتظامی دقتوں کو یا وقت کی کمی کو بھی دخل ہو لیکن اس میں اس وقت اس کو یہ بڑا دخل ہے کہ ان کا تعارف جیسا ہندوستان میں، اس برصغیر میں ہوا وہ عالم عربی میں، مصر میں، شام میں، اور مغرب اقصیٰ وغیرہ میں نہیں ہو سکا یہ ذمہ داری ہے فضلائے الاصلاح کی اور میں فضلائے ندوۃ العلماء کو بھی اس میں شامل کرتا ہوں کہ اصل میں یہ دونوں ایک ہی خاندان کے دو حصے ہیں، اور الحمد للہ شروع سے اس وقت تک مجھے ایسا ہی خاندانی احساس رہا ہے اور یہ ہماری ذمہ داری ہے، اس کو ہمیں پورا کرنا چاہیے۔

اس کے بعد میں یہ عرض کروں گا کہ بارہویں صدی کے ایک جلیل القدر عالم اور نقاد علامہ شوکانی نے جو اپنی مجتہدانہ تصنیف 'نیل الاوطار' کے ذریعہ سے روشناس ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ مفسّر بھی ہیں اور 'فتح القدیر' کے مصنف بھی ہیں، انھوں نے ایک بات لکھی ہے۔ بڑے

۹۵۶۸۹

نکتے کی، وہ میں آپ کے سامنے پیش کرنا چاہتا ہوں، وہ کہتے ہیں کہ علوم اسلامیہ کی چار قسمیں ہیں:
ایک علم وہ ہے جو پکا اور جل گیا، ایک علم وہ ہے جو پکا لیکن جلا نہیں، اور ایک علم وہ ہے کہ جو نہ پکا نہ جلا۔ تو جس علم کو کہتے ہیں نَضَجَ واحترَقَ، جو پکا پختگی کو پہونچا اور جل گیا، یہ مذمت کی چیز نہیں ہے، بلکہ اس کے کمال کا اظہار ہے کہ اپنے نقطۂ ارتقار کو وہ پہونچ گیا، وہ تو علم نحو ہے اور علم حدیث کو بھی غالباً (اگر میرا حافظہ کوتاہی نہیں کرتا تو) اس میں شامل کیا کہ اس میں کسی اضافے کی گنجائش نہیں ہے، نحو میں اب قیل وقال (نحو کی زبان ہی میں کہتا ہوں) کی گنجائش نہیں ہے۔ نحو پر اتنا کام ہو گیا ہے کہ اب اس میں کوئی یہ کہے کہ یہ اصول غلط ہے، یہ اصول ہونا چاہیے اور یہ قیاس صحیح نہیں، اور یہ قیاس ہونا چاہیے، اور یہ مسئلہ نحو کا غلط ہے ــــ یہ عربوں کا کام تھا، اہلِ زبان کا کام تھا، اور پھر اہلِ زبان کے بعد جو اپنے وقت کے عبقری ترین انسان تھے ان میں سے میں **سیبویہ** کا نام خاص طور پر لوں گا، انھوں نے اس کام کو ختم کر دیا۔ جہاں تک حدیث و روایات **کا تعلق** ہے، رجال کا تعلق ہے وہ بھی اس میں شامل ہے۔ پھر اس کے بعد کہتے ہیں وہ علم جو پکا **لیکن جلا** نہیں وہ علم فقہ ہے اور یہ صحیح کہا ہے کہ جب تک نسلِ انسانی باقی ہے اور دنیا میں تغیر کا عمل جاری ہے اور جب تک انسانی زندگی میں تنوع، اور انسانی زندگی کے مطالبات غیر محدود ہیں، اس وقت تک فقہ کو مکمل نہیں کہہ سکتے کہ فقہ میں تمام مسائل کی تدوین ہو چکی اور ہر چیز کا جواب موجود ہے اس لیے کہ یہ استحسان، مصالح مرسلہ اور عرف کا میدان ہے اور اسی طریقے اجتہاد کا دروازہ کھلا رہے گا۔ پھر انھوں نے کہا ہے کہ وہ علم جو پکا بھی نہیں جلا بھی نہیں وہ علم تفسیر ہے، اور یہ الفاظ ڈرتے ہوئے میں نے ادا کیے ہیں اس لیے کہ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ علم تفسیر پر کوئی کام نہیں ہوا، بلکہ وجہ یہ ہے کہ اس کی نسبت اللہ تبارک وتعالیٰ کے علم وکلام سے ہے اور انسانی زندگی سے ہے اور کائنات سے ہے، دنیا کے تمام انسانوں سے ہے اور انسانی ضروریات، فطرتِ انسانی سے ہے اور اس کی تحدید نہیں کی جا سکتی کہ اس کا پورا جواب دے دیا گیا اور اس کو مدوّن کر دیا گیا تو واقعہ یہ ہے کہ علم تفسیر میں برابر اس کی گنجائش رہی کہ لوگ پیدا ہوتے رہے اور اضافہ کرتے رہے، اور انھیں میں اس عہد کے امامِ تفسیر حضرت علامہ حمید الدین فراہیؒ بھی ہیں، اور یہ قرآن مجید کی آیت بتاتی ہے کہ تفسیر کو ہم کسی مکانی رقبے یا زمانی رقبے یا علم انسانی کے رقبے

سے مقید اور محدود نہیں کرسکتے۔ صاف قرآنی آیت ہے: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
"وَضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً کَلِمَةً طَیِّبَةً کَشَجَرَةٍ طَیِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِی السَّمَآءِ تُؤْتِیْ أُکُلَهَا کُلَّ حِیْنٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَیَضْرِبُ اللّٰهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ"۔ اس میں یہ بتایا گیا کہ نہ قرآن مجید کی مساحت مکانی اور نہ اس کا مکانی رقبہ محدود کیا جا سکتا ہے کہ وہ کلمہ طیبہ ہے جو شجرہ طیبہ کی طرح ہے تو مکانی رقبہ اس لیے محدود نہیں کیا جا سکتا کہ توتی اُکلہا کل حین باذن ربہا کہا کہ وہ ہر زمانے کے مطابق ہر انسانی حالات میں تفاوت اور اختلاف کے مطابق اور فکر انسانی کے ہر سطح کے مطابق اور زمانے کے ہر تقاضے کے مطابق اور ذوق کی ہر تبدیلی کے مطابق اور ضروریاتِ انسانی کے مطالبے کے مطابق وہ برابر پھل دیتا رہے گا، اس لیے ہمیں ذہن میں یہ بات رکھنی چاہیے کہ تفسیر کا علم وہ وسیع ترین علم ہے یعنی علوم اسلامیہ میں نہیں علوم انسانیہ میں وسیع ترین علم ہے، اس کو ہم کسی زمانے کے ساتھ محدود و مخصوص نہیں کرسکتے اور نہیں سمجھ سکتے کہ اس کا خاتمہ ہو گیا اور یہ ہمارے مفسرین کرام خود حضرت علامہ حمید الدین فراہیؒ کی خدا شناسی اور حقیقت شناسی تھی کہ ان میں سے کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ اب قرآن مجید میں غور و فکر کی ضرورت نہیں ہے یا قرآن مجید میں غور و فکر کی اب کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اگر بے ادبی نہ ہو اور شعر غزل کا نہ ہو تو میں یہ شعر پڑھوں گا کہ اقبال کہتے ہیں کہ:

گماں مبر کہ بہ پایاں رسید کارِ مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است

کبھی نہ سمجھنا کہ ساقی اپنا کام کرچکا اور مے خانہ میں سب کچھ موجود ہے ہزار بادۂ ناخوردہ در رگ تاک است ــ تشبیہ تو اچھی نہیں ہے لیکن شاعری کی زبان یہی ہے کیا کیا جائے کہ ہر زمانے میں شاعری کی ایک زبان رہی ہے، اس کے استعارے رہے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انگور کی شاخوں میں اب بھی بہت کچھ ہے، نچوڑنے والے نے اور اس سے شرابِ ناب بنانے والے یا آبِ حیات بنانے والے، شرابِ طہور بنانے والے نے کام نہیں کیا اور وہ اس کے قابو میں نہیں آیا۔ تو دونوں چیزوں کا ہمیں استحضار رکھنا چاہیے۔ میں مدرسے کے ایک خادم اور راہِ علم کے یا منزلِ علم کے ایک مسافر کی حیثیت سے آپ سے کہتا ہوں، مخلصانہ مشورہ کہ ہمیں ایک طرف اعتراف کرنا چاہیے

اپنے عہد کے اس عالم رمز شناس، اس خداشناس اور اس حقیقت شناس انسان کا کہ جس نے اپنے مقدور بھر اور توفیق الٰہی کے مطابق اور صحیح لفظ یہی ہے کہ اصل چیز توفیق الٰہی ہے۔ اگر توفیق الٰہی نہ ہو، اخلاص نہ ہو، خدا ترسی نہ ہو اور اس میں حقیقت پسندی اور طلبِ حقیقت نہ ہو تو اس کی کوئی بڑی قدر و قیمت نہیں، اس میں افادیت نہیں، اس کی افادیت مشکوک ہے۔ ہمیں یہاں اعتراف کرنا چاہیے کہ اپنے وقت کے فلاں عالم نے اور میں صفائی کے ساتھ کہتا ہوں کہ اس وقت امامِ تفسیر حضرت علامہ حمید الدین فراہیؒ نے جو کام کیا کہا جا سکتا ہے کہ وہ ابھی تک نہیں ہوا تھا، اور اس میں بہت سی انفرادیت کے پہلو ہیں۔

میں ایک تفسیر کے طالب علم پھر معلم کی حیثیت سے کہتا ہوں کہ تین چیزوں خاص طور سے ان میں ربط آیات کے متعلق بھی یہ کہہ دوں کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس پر کام نہیں ہوا، اطرافِ بمبئی کے (اس وقت تو بمبئی نہیں تھا) مشہور عارف حضرت علامہ مخدوم علی مہائمیؒ کی کتاب تفسیر الرحمٰن و تیسیر المنان ربط آیات ہی پر ہے، اور یہ بھی حسن اتفاق ہے کہ آپ ہی کی درس گاہ کے ایک فارغ مولانا عبدالرحمٰن پرواز اصلاحی صاحب نے ان کی سوانح لکھی ہے۔ علامہ مہائمی کی سوانح ان کے قلم سے نکلی ہے اور انھوں نے ربط آیات کی کوشش کی ہے اور اس کا اعتراف صاحب الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند اور صاحب نزہۃ الخواطر نے بھی کیا ہے اور اس زمانے کے ادبار و علماء نے بھی کیا اور یہ سمجھا گیا کہ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے ربط آیات پر اس طرح ایک جامع اور عمیق کوشش کی ہے۔ لیکن ادب کے ساتھ میں یہ عرض کروں گا کہ اس میں تصوّف کا حصہ کچھ شامل ہو گیا ہے اور حضرت خضر سے استفادہ کا ذکر بار بار آتا ہے، تو ربط آیات پر لوگوں نے کام کیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ربط آیات کو اس طرح جامع اور عمیق طریقے پر اور ربط آیات کو بنیاد بنا کر صرف یہی نہیں کہ آیات باہم مربوط ہیں اور بیچ میں ان کے درمیان کوئی خلیج واقع نہیں ہے یا یہ کہ کسی قسم کا کوئی بُعد معنوی نہیں بلکہ وہ ربط آیات قرآن مجید کے نزول کے مقصد اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے ہدایت بشری کے عام کلیے جو اس کا طے کیا ہوا قانون ہے اس کے ماتحت ہے ربط آیات کا اتنا وسیع تخیّل اور پھر اس کی تطبیق ایسی جس کی نظیر پچھلے کاموں میں بہت کم ملتی ہے۔ میں احتیاط کے ساتھ کہہ رہا ہوں کہا جا سکتا ہے کہ نہیں ملتی۔ میں چاہتا ہوں کہ ہمارے ذہن میں یہ بات رہے

تاکہ علم کی منزل کا مسافر اپنے کو فارغ نہ سمجھے صرف وہ تاریخ پر بھروسہ نہ کرے اور تاریخ کو دُہرا دینا یا فخر کرنا ہی اس کا شعار نہ ہو بلکہ یہ اس کے لیے مہمیز کا کام دے کہ ایک طرف تو یہ ہے کہ قرآن مجید پر جو کام جس زمانے میں ہوا اس کے امتیاز کا ہم پورا اعتراف کریں اور اس میں اس وقت سب سے زیادہ ہمارے سامنے جو حقیقت ہے اور جس نے ہم کو آپ کو جمع کیا وہ علاّمہ حمید الدین فراہی کا مجتہدانہ بلکہ مجدّدانہ کام ہے فہم قرآن کے سلسلے اور ربط آیات کے سلسلے میں اور اقسام قرآن کے سلسلے میں یہ میں کہنا بھول گیا تھا کہ ان کے کاموں کے تین حصے ہیں میں نے اپنی طالب علمی کے زمانے میں جب میں تاریخ ادب عربی اور تفسیر قرآن دونوں کا بہ یک وقت دارالعلوم ندوۃ العلماء میں استاد تھا اس وقت میں نے یہ تین پہلو محسوس کیے تھے ان کی انفرادیت کے ایک ربط آیات دوسرے اقسام القرآن، اقسام القرآن پر علامہ ابن قیم کا بھی رسالہ ہے، اور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی شرح کی ہے اور لوگوں نے بھی، لیکن علامہ حمید الدین فراہیؒ نے منتقل آیات اور سورتوں کا انتخاب کر کے اور اس میں اقسام جو بتاتے ہیں اور اقسام کا کیا تعلق ہے، کس طرح ذہن کو تیار کرتے ہیں، کس طرف اس کا رُخ کرتے ہیں اور کیا مطابقت ہے اُن اقسام میں اور بعد کے مضامین میں اس میں ان کی چیز اب تک آخری چیز ہے۔ اور تیسری چیز جمہرۃ البلاغۃ ہے جس میں انھوں نے بلاغت عربی کو، عربی بلاغت کے اصول کو اور عربوں کے فہم و بلاغت کو اور عربوں کے ذوق بلاغت کو ترجیح دی ہے اور بتایا ہے کہ غیر عرب بلاغت کے تخیّلات، فن بلاغت کے غیر عربی تخیّلات اور عجمی تخیّلات نے کیا اثر ڈالا ہے ہمارے متاخرین کی تصنیفات پر۔

تو میں اس لیے عرض کر رہا ہوں کہ محض سیمنار کر لینا اور اس کا کامیاب ہو جانا اور یہاں اتنی مؤقر شخصیتوں کا شریک ہونا یہ کافی نہیں۔ آپ علامہ حمید الدین کے کام پر طالب علمانہ اور اس کے ساتھ ساتھ مبصرانہ نظر ڈالیں اور تقابلی مطالعے کے ساتھ اور اس کے ساتھ ساتھ عالم عربی میں ان کا تعارف ہونا چاہیے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ ابھی کام ختم نہیں ہوا ہے اور قرآن مجید میں تؤتی أكلها كل حين باذن ربها ایک بہت بڑا اعلان ہے اس میں ہمیں غور کرنے کا بہت کم شاید اتفاق ہوا ہو کہ اللہ تعالیٰ کس تحدّی کے ساتھ کہہ رہا ہے، کس

صراحت کے ساتھ کہہ رہا ہے کہ شجرۂ طیبّہ کی خاصیت ہے کہ توتی اکلھا کل حین باذنِ ربّھا
اس کا زمانہ کسی مفسّر پر، امام رازی پر ختم نہیں ہوا، جو مشہور ترین مفسر اور فلاسفۂ یونان کے مقابلے
میں سب سے بڑے وکیل سمجھے جاتے ہیں اور جہاں تک قرآنی آیات کا تعلق ہے ان فلاسفہ کے ایرادات
کی تردید و جواب کے میدان میں ان کی انفرادیت مسلم ہے، تو نہ ہم امام رازی کو آخری مفسر مانتے
ہیں نہ ہمیں کسی کے متعلق سمجھنا چاہیے پوری عقیدت مندی کے ساتھ ان کے لیے پوری دعاگوئی کے
ساتھ ان کا اپنے کو ممنون احسان سمجھنے کے ساتھ ان کے مکتب کا ادنیٰ زلہ ربا اور گویا ایک گل چیں اور
خادم سمجھنے کے ساتھ ہمیں یہ سمجھنا چاہیے کہ قرآن مجید وہ قیامت تک رہنے والی چیز ہے اور اس کے
معانی نہ اس کے آفاق مکانی، نہ اس کے آفاق معنوی نہ اس کے آفاق زمانی، نہ اس کے آفاق فہم
کبھی ختم ہو سکتے ہیں، یہ قرآن مجید کے ان کے ساتھ میں سمجھتا ہوں کہ اس کی حقیقت شناسی میں اگر کمی
ہوگی تو ہم یہ سمجھ لیں گے کہ قرآن مجید پر جتنا کام ہونا تھا سب ختم ہوگیا۔

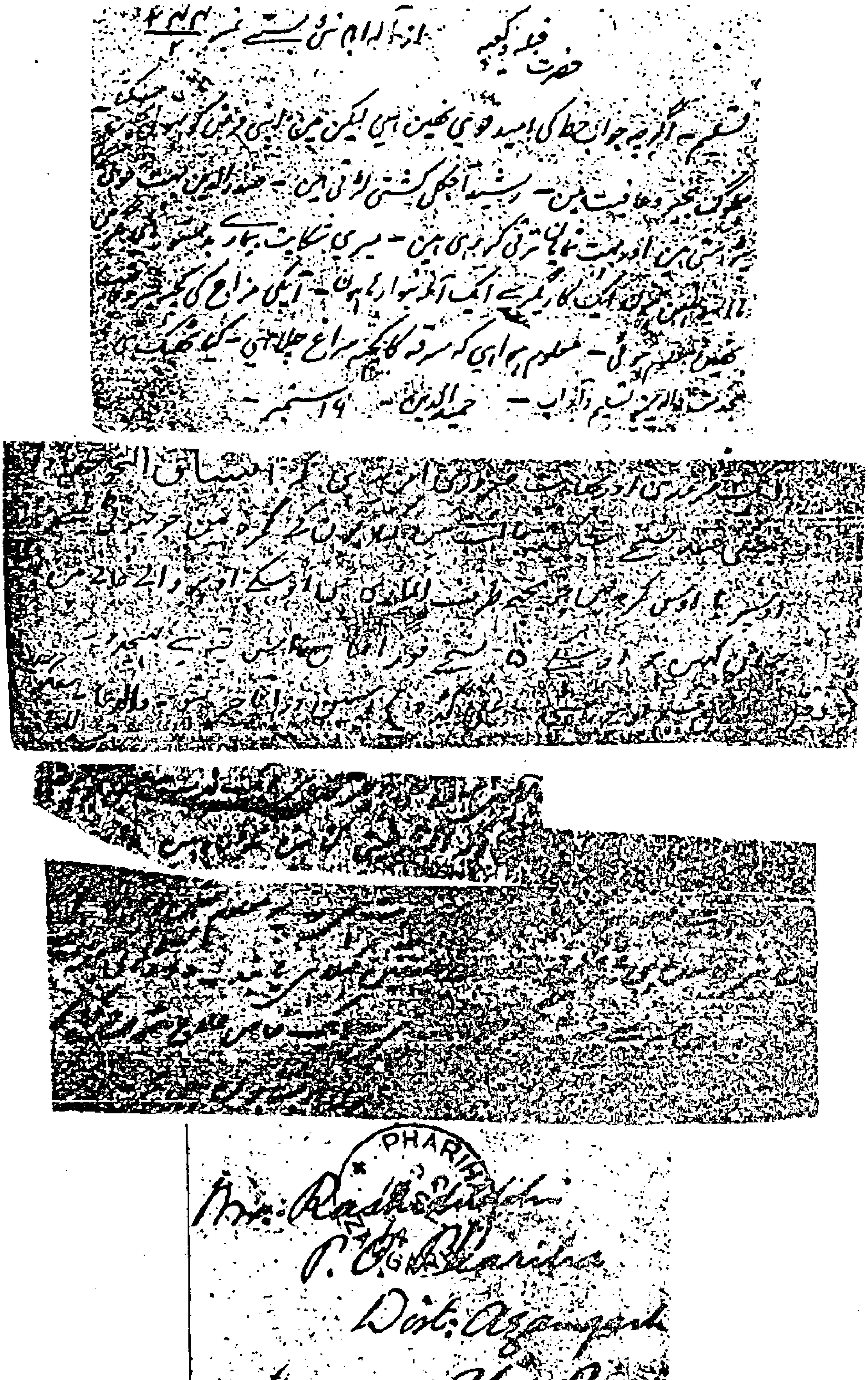
دوسری بات یہ ہے کہ پچھلے کاموں سے پورا استفادہ کیا جائے اور اس کے لیے برابر محنتیں
کی جائیں اس کے لیے اپنے اوقات کو اس پر صَرف کیا جائے۔ میں ذرا تأمل کے ساتھ کسی حد تک
خوف کے ساتھ بدگمانی کے خوف کے ساتھ اتنا عرض کروں گا کہ مجھے معاف کیا جائے جو حضرات علمار
موجود ہیں قرآن مجید کے پڑھنے والے وہ شاید اس تقاضے کو سمجھ سکیں جو مجھ سے یہ کہلوا رہا ہے کہ قرآن مجید
کو خالص کسی کی مدد سے سمجھنا اس کے نقطۂ نظر سے سمجھنا اور اس کے زیر سایہ سمجھنا یہ صحیح نہیں ہوگا اس
لیے کہ اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک چشمۂ صافی ہے، ایک چشمۂ حیوان ہے آپ اس کے کنارے کھڑے
ہیں، اس کے قریب کوئی درخت ہے وہ درخت گلاب کا سہی وہ درخت کسی بہتر سے بہتر مفید ترین
ثمر کا حامل ہو لیکن اس کا سایہ چشمۂ صافی پر پڑ رہا ہے تو وہ چشمۂ صافی اس طرح نظر نہیں آئے گا اور اس
سے اس کی عذوبت سے اس کی صفائی سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکے گا جیسا کہ اس وقت اٹھایا جاتا
جب تنہا چشمۂ صافی کو آنکھوں سے دیکھا جاتا اور سمجھا جاتا کہ یہ چشمۂ صافی اپنی جگہ پر خود کافی ہے چشمۂ صافی
نہیں بلکہ چشمۂ کافی ہے اس لیے میں اپنے مطالعۂ قرآن کے سلسلے میں یہ بات بہت معذرت کے ساتھ
اور تأمل کے ساتھ عرض کر رہا ہوں لیکن اپنا فرض سمجھتا ہوں کہ کسی بڑے سے بڑی شخصیت کو قرآن اور
اپنے درمیان اس کو حائل سمجھ لینا کہ اس کے بغیر ہم قرآن کو سمجھ ہی نہیں سکتے، اور قرآن مجید اسی نے صحیح

سمجھا ہے اور قرآن مجید اسی کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے، یہ قرآن مجید کے ساتھ انصاف نہیں ہے ناانصافی ہے۔ یہ چشمۂ صافی اس کو بالکل اس طرح رواں رہنا چاہیے اس پر کسی کا عکس تو پڑ سکتا ہے اس کو کوئی روک نہیں سکتا لیکن عکس کو باقی نہیں رہنا چاہیے کہ وہ عکس حائل ہو جائے، ہمارے اور اس کے استفادے کے درمیان حائل ہو جائے۔ جب یہ حقیقت سامنے رہے گی تو پھر اس کے بعد اس میں اضافہ ہوتا رہے گا اور اللہ تعالیٰ میں اس کی ہر وقت قدرت ہے کہ وہ پھر ان کے ساختہ پرداختہ مدرسہ اور دبستان فکر میں ایسے عالم اور ایسے شارح قرآن مجید کے پیدا کرے جو کچھ اضافہ کریں اور کچھ اپنے وقت اور اپنے زمانے کے ذہن کے مطابق کچھ اور نئی چیزیں دیں۔

آخر میں آپ حضرات کے سامنے شکریہ ہی ادا نہیں کرتا بلکہ ایک طرح سے شکایت کرتا ہوں اور معذرت بھی کرتا ہوں کہ میں اپنے طویل سفروں کی وجہ سے بالکل حال میں ابھی میں دو طویل سفروں سے واپس آیا ہوں۔ کوئی چیز تحریری شکل میں تیار نہیں کر سکا جو آپ کے سامنے پیش کرتا لیکن آخر میں پھر کہوں گا کہ عالم عربی میں تعارف کے لیے آپ کے یہاں اس کے لیے پوری تیاری ہونی چاہیے اور ان کے بارے میں عربی میں اچھے تعارفی مضامین ہونے چاہئیں جو وہاں کے رسائل میں چھپنے چاہئیں۔ ایسے علمی وفود جانے چاہئیں جو اس پر خطبات دیں۔ محاضرات تیار کریں کہ علامہ حمید الدین فراہی کا کام، ان کا فہم قرآن، ربط آیات کے بارے میں ان کا مسلک اور ان کی کوششوں کا نمونہ اقسام قرآن کے بارے میں ان کا جو کارنامہ ہے یا ان کا جو فکر خاص ہے وہ۔ جمہرۃ البلاغۃ کے سلسلے میں میں عرض کروں گا کہ ضرورت ہے کہ اس کتاب کو غالباً ہمارے دوست استاذ محمد المبارک نے جو بہت بڑے ادیب و نقاد ہیں وہ لیتھو میں چھپے ہونے کی وجہ سے یا اختصار کی وجہ سے جو علامہ حمید الدین فراہیؒ کے فن تحریر میں بہت سے محققین اور قدماء اور مجتہدین کے انداز پر اختصار پایا جاتا ہے اس کی وجہ سے وہ اس کام کو نہیں کر سکے۔ لیکن اب بھی اس کام کی ضرورت باقی ہے اور گنجائش بھی ہے۔ اور یہ ایک بڑا کارنامہ ہوگا اگر آپ کے یہاں سے کچھ لوگ جمہرۃ البلاغۃ پر اسطرح جیسے ریسرچ کیا جاتا ہے اس کو ایک موضوع بنا کر اس پر کام کریں اور مقدمہ لکھیں اور تقابلی مطالعہ اس میں ہو اور بتایا جائے کہ مولانا نے کس طرح سے بلاغت عربیہ کو عربوں ہی کے ذوق اور قرآنی ذوق کی مدد سے سمجھا ہے، سمجھنے کی کوشش کی ہے اور اس کتاب میں کیا انفرادیت ہے۔

ہیں ان الفاظ کے ساتھ، اگر میں نے اپنے مقام سے کچھ تجاوز کیا ہو اور بعض ایسی چیزیں یا خیالات میری زبان سے ادا ہوئے ہوں جن سے غلط فائدہ اٹھایا جاسکے۔ میں یہ کہوں گا کہ نیت میری ہرگز نہیں تھی، لیکن ایسا ہوتا ہے اگر ان سے غلط فائدہ اٹھایا یا غلط ترجمانی کی جاسکے تو میں اس کے لیے معذرت پیش کرتا ہوں، اور آپ حضرات کا جنھوں نے مجھے یہ اعزاز بخشا شکریہ ادا کرتا ہوں ـــــ خدا کرے یہ سمینار محض ایک یادگار نہ ہو بلکہ ایک محرک ثابت ہو اور نئے دور کا آغاز ہو اور ایک نئے دَور کی خالی تاریخی داستان نہ ہو، اس لیے کہ ہمارے اکثر سمینار جو بڑی شخصیتوں کے بارے میں کئے جاتے ہیں وہ ایک دَور کی تاریخ ہوتے ہیں۔ تاریخ بن کر رہ جاتے ہیں کہ یہ ہوا اور یہ ہوا۔ یہ کارنامہ ہوا۔ لیکن وہ محرک نہیں ہوتے۔ دعا کرتا ہوں اور آپ حضرات سے استدعا بھی کرتا ہوں کہ اس کو محرک ہونا چاہیے اور اس کو منتہی الجیش نہیں ہونا چاہیے، مقدمۃ الجیش ہونا چاہیے، یہ ذہنوں کے لیے محرک ثابت ہو، علمی صلاحیت رکھنے والوں خاص طور پر دبستانِ فراہی کے فضلا اور محققین اور طلبہ اور اہلِ قلم کے لیے اس کو محرک ہونا چاہیے کہ ابھی کن لائنوں پر، کن رُخوں پر کام کرنے کی ضرورت ہے تاکہ علامہ فراہی کا کام زیادہ روشن ہو اور ان کی روح زیادہ خوش ہو، اور اضافہ ہو اسلامی کتب خانے میں، اور اسلامی فکر کو ایک نیا مواد اور ایک نیا رخ ملے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العٰلمین۔



حضرت قبلۂ کعبہ

تسلیم - اگرچہ جواب خط کی امید تو نہیں ہے لیکن میں اپنی فرض کو ادا ...

سب لوگ بخیر و عافیت ہیں - رشید آجکل کشتی لڑتی ہیں - حمید الدین بہت ...

پڑھتی ہیں اور بہت نمایاں ترقی کر رہی ہیں - میری شکایت ہمارے ...

... آپکی مزاج کی ...

... معلوم ہوا ہے کہ سرقہ کا ... سراغ چلا ہے - ...

... تسلیم و آداب - حمید الدین - ۱۹ ستمبر -

Mr: Rashiduddin
P.O. Pharihar
Distt: Azamgarh
U.P.

عکسِ تحریر علامہ حمید الدین فراہیؒ
(بشکریہ ڈاکٹر حمد اللہ فراہی)

صدارتی کلمات

حضرت مولانا نجم الدین اصلاحی حفظہ اللہ (شاگردِ امام فراہی رحمۃ اللہ علیہ)
انتہائی ضعف و نقاہت اور پیرانہ سالی کے باوجود سیمینار کے افتتاحی اجلاس میں تشریف لائے اور جو چند کلمات اس موقع پر وہ ادا فرما سکے انھیں سطور ذیل میں پیش کیا جاتا ہے :

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ
نَحْمَدُهٗ وَنُصَلِّيْ عَلٰى رَسُوْلِهِ الْكَرِيْمِ

اَمَّا بعد! علمائے کرام، حاضرینِ جلسہ اور عزیز طلبہ!

یہ اجتماع حضرت مولانا حمید الدین فراہیؒ کی یاد میں اور ان کے علوم و معارف کے اظہار کے لیے منعقد ہو رہا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کامیاب فرمائے اور اس کے نتائج اور اثرات ہم لوگوں کے اندر پیدا کر دے۔ یہی سب سے بڑی ہماری کامیابی ہوگی۔

مولانا فراہیؒ بہت ہی اہم شخصیت تھے، ایک معمولی درجہ کے انسان کے علمی اور عملی کارنامے بھی اگر کوئی لکھنے پر آجائے تو وہ بہت کچھ لکھ سکتا ہے۔ میں نے ارادہ کیا تھا کہ مولانا فراہیؒ پر ایک مقالہ پیش کروں گا اور اثنائے درس قرآن جن باتوں کو میں نے اپنے سینے کے اندر محفوظ کر رکھا ہے اس کو سفینہ کے اندر منتقل کر دوں گا۔ لیکن اس اجتماع میں :

" صورت ببیں حالت مپرس "

کے معنی خیز فارسی جملہ کے ساتھ اپنے خیالات کو بہت اختصار کے ساتھ دو جملوں میں ادا کر کے رخصت ہونا چاہتا ہوں۔

مولانا فراہیؒ کیا تھے ، قرآن کی اصطلاح میں وہ متقی تھے اور دنیا کو متقی دیکھنا چاہتے تھے ۔ مولانا فراہیؒ کا پیغام یہ ہے کہ :

پاک شو اوّل و پس دیدہ بر آں پاک انداز

اور دوسری بات یہ ہے کہ :

معنیٔ قرآں ز قرآں پُرس و بس

سلف میں سے کسی کا قول ہے : لو کان العلم دون التقی شرفًا لکان اشرف الخلق ابلیس ۔ یہ مختصر سا نصاب ہے ۔ اس میں دنیا اور آخرت کی فلاح اور کامیابی مضمر ہے ۔

حضرات ! مولانا فراہیؒ نے عمر کا آخری بیش قیمت وقت مدرسۃ الاصلاح کو عنایت کیا تھا اور اس کا سلسلہ درس قرآن سے قائم کیا تھا ۔ یہ ناچیز درسِ قرآن میں مولانا فراہیؒ کے محاضرات سے مسلسل ایک مدّت تک مستفید ہوتا رہا اور لکھتا رہا ، اگر میں اپنی یادداشت کے مطابق سوچ سوچ کر اس کو قلمبند کرنا شروع کر دوں تو ایک اچھی خاصی کتاب تیار ہو جائے گی ۔ زندگی نے وفا کیا اور صحت نے ساتھ دیا تو اب یہ کام بہت جلد انشاء اللہ شروع کر دوں گا ۔

مولانا فراہیؒ کے حواشیٔ قرآن کا بہت سارا حصّہ آنکھوں کے سامنے رہا ہے اور اس کی نقل بھی بہت حد تک ہو چکی ہے جو امتدادِ زمانہ سے اب مٹ رہی ہے ۔ مجھ کو اس کا بڑا خیال رہا ہے کہ یہ عظیم حواشی محفوظ ہو جائیں ۔

ایک گُم شدہ حکمت کی تلاش

وہ حکمت حضرت مولانا فراہیؒ کی مثنوی مولانا روم کی فارسی شرح تقریبًا پانچ سو صفحے پر مشتمل تھی اور وہ اس طرح ضائع ہو گئی کہ مولانا فراہیؒ نے اس کا ذکر کئی بار درسِ قرآن میں کیا اور صدمے کا اظہار کیا ۔ اس کا پورا قصّہ یہ ہے کہ مولانا ابو بکر صاحبؒ جون پوری اپنے مدرسہ کے لیے اطراف و دیار کے بڑے مواضعات میں جایا آیا کرتے تھے ۔ ان میں موضع پھریہا بھی تھا ، پھریہا میں وہ شیخ محمد

صاحب مرحوم* کے یہاں ٹھہرا کرتے تھے۔ اگر مولانا فراہیؒ گھر ہوتے تو ان کی ملاقات کے لیے مولانا ابوبکر صاحبؒ ان کے مکان پر جاکر مولانا فراہیؒ کی خدمت میں رہتے اور فائدہ اٹھاتے۔

اثنائے گفتگو میں مولانا فراہیؒ نے فرمایا کہ میں نے مثنوی مولانا روم کی فارسی شرح لکھ دی ہے۔ مولانا ابوبکر صاحبؒ نے اس کے دیکھنے کی خواہش ظاہر کی، مولانا فراہیؒ نے لاکر دکھادیا۔ مولانا ابوبکر صاحب نے چند دن کے لیے مولانا فراہیؒ سے حاصل کر لیا کہ دیکھ کر جلد واپس کروں گا۔ گئے وہ دن اور آئے یہ دن۔ وہ شرح نہ ملی اور نہ ملنے کی کوئی امید باقی ہے۔ میرے تعلقات مولانا ابوبکر صاحبؒ کے بھائی علی اعلیٰ سے اچھے تھے۔ ان سے میں نے ذکر کیا تو کہا کہ وہ شرح مکمل موجود ہے۔ میں نے دیکھنے کی خواہش ظاہر کی۔ آج کل کہتے ہوئے ایک دن فرمادیا کہ بھائی عقیل صاحب لے کر حیدرآباد چلے گئے۔ اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ ہ

میرا خیال ہے کہ وہ شرح اب بھی جون پور میں مولانا ابوبکر صاحب کے کتب خانہ جو بنگلے میں تھا وہیں موجود ہوگی۔ اگر شرف الدّین صاحب اصلاحی کسی ذریعے سے وہاں تک کامیابی حاصل کرلیں تو کیا عجب ہے کہ مل جائے۔ وماذالک علی اللہ بعزیز۔

اگر یہ شرح کسی طرح ہاتھ آجاتی ہے تو اہل علم کو اندازہ ہوگا کہ مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ کس پایہ کے عالم تھے۔

مولانا فراہیؒ کا طریقۂ درس قرآن کریم

بعد نماز فجر آپ مدرسۃ الاصلاح کے شمالی رویہ برآمدے میں آکر بیٹھ جاتے۔ تمام اساتذہ اس شمع قرآن کے ارد گرد جمع ہوجاتے اور یہ ناچیز قاری ہوتا۔ چند آیات تلاوت کے بعد کبھی خود ہی سوالات کرکے جواب دیتے۔ پہلے ترجمہ پر زور دیتے اور پھر نحوی اشکالات اور لغوی تحقیقات پر سیر حاصل بحث فرماکر مفسرین میں سے امام ابن جریر طبریؒ کی رائے اور تحقیق کی اصابت اور شاہ عبدالقادر کے ترجمہ کی تعریف فرماتے اور پوری بشاشت کے ساتھ فرماتے کہ شاہ صاحب

---

* مولانا فراہی کے چچازاد بھائی

کا ترجمہ بقول علماء ہند الہامی ترجمہ ہے۔

اگر ترجمہ اور تفسیر سے اختلاف ہوتا تو اشکالات پر روشنی ڈالتے۔ ہاں اساتذہ میں سے کوئی مولانا کی رائے سے اختلاف کرتا تو پوری طرح سبب اختلاف واضح فرما کر مطمئن کر دیتے۔ بعض دن تو درس اس قدر ہلکا اور سادہ و رواں ہوتا کہ کہا نہیں جا سکتا۔

ہاں اگر مولانا فراہیؒ کی تحقیق سے کسی کو اختلاف ہوتا تو اس دن کا درس انتہائی اہم اور حقائق و معارف سے بھرپور ہوتا اور اہل علم حیرت زدہ رہ جاتے۔

یا واحد الدّنیا ویا فرد الوریٰ
انتَ الذی جَددت علم محمّدٌ
فعلیك منی الف الف تحیّـة
تغشی ضریحك یا قرین الفرقد

حضرت مولانا سیّد محمد عبدالغفار ندوی مجددی قادری

جمالِ فراہیؒ
ایک مشاہدہ

مجھے دو مرتبہ مدرسۃ الاصلاح سرائے میر میں متعلّم ہونے کا شرف نصیب ہوا۔ پہلی مرتبہ غالباً ۱۹۲۱ء میں اردو مڈل پاس کرنے کے بعد مولانا عبدالرحمٰن ندوی نگرامی مرحوم کے ساتھ جاکر درجہ اول میں داخل ہوا۔ چند مہینے پڑھ کر واپس چلا آیا، پھر ۱۹۲۵ء میں مولانا امین احسن اصلاحی کے مشورے سے درجہ چہارم میں داخلہ لیا، مولانا شبلی ندوی مرحوم سے 'بدایۃ المجتہد' مولانا محمد سعید ندوی سے مفصل، انشاء اور تاریخ دول العرب' مولانا محمد عبدالصمد ندوی سے 'دیوان الحماسۃ' حکیم محمد احمد صاحب سے قرآن مجید اور مولانا عبدالاحد قاسمی سے 'قطبی' پڑھی اور سالانہ امتحان میں اچھے نمبروں سے پاس ہوکر دارالعلوم ندوۃ العلماء کے درجہ ششم میں داخل ہوگیا۔ مجھے افسوس ہے حضرت امام فراہیؒ سے تلمذ کا شرف نصیب نہ ہوسکا۔

اس زمانہ میں حضرت امام فراہیؒ ہفتہ میں تین دن نماز فجر کے بعد صرف متخرجین کو قرآن مجید کا درس دیتے تھے اور قدیم سفالہ پوش درس گاہ کے شمالی مشرقی حجرے میں قیام فرماتے تھے۔ اس اثناء میں میرے مشاہدے کا دعویٰ یہ ہے کہ حضرت امام ایک مستند صوفی اور بے مثال متقی و ولی اللہ تھے۔ میں نے دیکھا وہ روزانہ اپنے حجرے سے پورب کی طرف رکھے ہوئے مٹکوں سے بارہ بجے شب کے بعد غسل اور وضو فرماتے تھے، پھر اپنے حجرے میں آکر غالباً نوافل سے فارغ ہوکر نماز فجر تک قرآن مجید میں تدبّر فرماتے تھے اور اس میں اس قدر محو ہوجاتے تھے کہ پاس کے آدمی سے بھی باخبر نہیں ہوتے تھے، روزانہ

طلوعِ صبح صادق کے بعد آپ کے حجرے ہی میں مولانا امین احسن صاحب سماور گرم کر کے چائے تیار کرتے تھے مگر آپ کو خبر نہیں ہوتی تھی فرماتے تھے امین نہیں آئے ۔

مجھے یقین ہے حضرت امام کی جملہ تفسیرات الہامی ہیں اور " ولما بلغ اشدہ واستوی آتیناہ حکماً وعلماً وکذلک نجزی المحسنین " بے شبہ آپ پر صادق ہے ۔ میں اکثر آپ کے حجرے سے چپک کر آپ کے ارشادات کی سماعت کرتا تھا ، ایک مرتبہ آپ نے اپنے اردو کے چند شعر اپنے قریبی طلبہ کو سُنائے میں نے ان کو محفوظ کر لیا ، اب صرف تین شعر یاد ہیں جو آپ کے عارف کامل ہونے پر شاہد عادل ہیں :

ہو نہ غفلت تو کچھ نہیں جز حق   درحقیقت یہی ہے باطل ایک
باتیں دو چار پوچھنی تھیں ہمیں   کہیں پاتے جو مردِ کامل ایک

میں جو بے خودی میں فنا ہوا تو وہ حُسن جلوہ نما ہوا
مری حیرت آئینہ بن گئی نگاہ خانۂ نازمیں

اللہ تعالیٰ علماءِ ملّتِ اسلامیہ کو حضرت امام رحمۃ اللہ علیہ کی حکمتوں سے فیض یاب ہونے کی توفیق عطا فرمائے ۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی

مولانا حمید الدّین فراہیؒ

مولانا حمید الدین فراہیؒ*(۱۸۶۳ء-۱۹۳۰ء) ایک گونا گوں شخصیت کے مالک اور مختلف علوم و فنون کے ماہر تھے۔ مولانا فراہیؒ نے ترجمہ و تفسیر قرآن، عربی و فارسی ادب، انگریزی زبان، علم کلام و فلسفہ اور تعلیم و تربیت جیسے مختلف میدانوں میں اپنے فضل و کمال کے نقوش ثبت کیے۔ لیکن ان کی شخصیت کا سب سے نمایاں پہلو قرآن کریم اور قرآنی علوم سے گہرا شغف تھا۔ انھوں نے قرآن کے مطالعہ اور اس میں غور و فکر کو اپنا خصوصی شغلہ بنایا اور قرآن ہی کو اپنی ساری علمی مصروفیات کا محور قرار دیا۔ مولانا فراہی کے معاصر اور دبستان شبلی کے ایک دوسرے ممتاز خوشہ چیں مولانا سید سلیمان ندوی کے یہ الفاظ واضح طور پر ان کی شخصیت کے اسی پہلو کی عکاسی کرتے ہیں:

> "وہ ہستی جو تیس برس کامل قرآن پاک اور صرف قرآن پاک کے فہم و تدبّر اور درس و تعلیم میں محو، ہر شے سے بیگانہ اور ہر شغل سے نا آشنا تھی۔"[1]

قرآن مجید سے اس گہرے تعلق پر ان کا یہ تصوّر علم بھی کھلی شہادت پیش کر رہا ہے کہ اصل علم تو قرآن کا علم ہے۔ اس لیے اسی کی تحصیل کو مقصود اصلی بنایا جائے اور باقی تمام علوم کو اس اصل علم کے حصول کے لیے وسیلہ و آلہ کے طور پر سیکھا جائے اور انھیں قرآن سے حاصل کردہ علم کو عام کرنے کے لیے

---

* بعض تحریری شواہد کی روشنی میں مولانا کے نام و نسب و لقب اور کنیت وغیرہ کو بایں طور بیان کیا جا سکتا ہے: محمد عبد الحمید بن محمد عبد الکریم بن قربان قنبر بن تاج علی، حمید الدین، ابو احمد، المعلم، الانصاری، الفراہی۔

[1] الصلوٰۃ علی ترجمان القرآن، آہ مولانا حمید الدین فراہی (شذرات) معارف، ۵/۲۶، نومبر ۱۹۳۰ء، ص ۳۲۳

استعمال کیا جائے۔[1]

علامہ حمید الدین فراہیؒ ۱۸؍ نومبر ۱۸۶۳ء[*] کو اعظم گڑھ کے ایک معروف گاؤں "پھریہا" میں پیدا ہوئے۔ ان کی نسبت "فراہی" کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ یہ پھریہا کو عربی شکل دے کر بنائی گئی ہے اور یہ ان کے مولد و مسکن کو ظاہر کرتی ہے۔ لیکن ایک نئی تحقیق کے مطابق یہ افغانستان کے ایک مقام "فراہ" کی جانب منسوب ہے جہاں سے ان کا خاندان منتقل ہو کر ہندوستان آیا تھا۔[2] مولانا فراہی ایک شریف اور پڑھے لکھے خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد مولوی عبدالکریم صاحب مشرقی تعلیم کے ساتھ جدید تعلیم سے بھی بہرہ ور تھے اور قانون کے گرہ بھوٹ تھے، ان کا اپنا ذاتی کتب خانہ بھی تھا جس سے خود خاندان کی علمی روایات کا ثبوت ملتا ہے۔ علامہ شبلی مولانا فراہی کے ماموں زاد بھائی اور شفیق استاد بھی تھے، اور یہاں اس حقیقت کا اظہار بے موقع نہ ہوگا کہ مولانا فراہی کی تعلیم و تربیت اور ان کی شخصیت کی تعمیر میں سب سے اہم رول علامہ شبلیؒ کا رہا ہے۔ تعلیم کے میدان میں مولانا فراہی نے قدیم و جدید دونوں راہوں سے استفادہ کیا۔ مسلّم نظام تعلیم کی تکمیل کے ساتھ انھوں نے انگریزی نظام تعلیم سے بھی خوشہ چینی کی۔ مولانا فراہی نے ناظرہ قرآن و حفظ قرآن کی تکمیل کے بعد فارسی زبان کی ابتدائی تعلیم مولوی محمد مہدی چتاروی سے حاصل کی اور اپنے قریبی عزیز علامہ شبلی نعمانی سے فارسی زبان کی تعلیم کی تکمیل کے علاوہ عربی زبان و ادب اور اسلامی علوم کے میدان میں کسب فیض کیا۔ مزید برآں اسی مرحلہ میں انھیں علامہ شبلی کے استاد اور ممتاز عالم مولانا فاروق چریاکوٹی کی عالمانہ صحبتیں نصیب ہوئیں جن سے ان کی صلاحیتوں میں اور نکھار پیدا ہوا۔ مقامی طور پر ان اساتذہ سے فیض یاب ہونے کے علاوہ مولانا فراہی نے مسلمانوں کی دیرینہ روایت

---

[1] تفسیر نظام القرآن (مقدمہ) [ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی] دائرہ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح سرائے میر، اعظم گڑھ، ۱۹۹۰ء، ص ۴۳-۴۴

[*] مولانا کی پیدائش چہارشنبہ کی صبح ۶؍ جمادی الآخرۃ ۱۲۸۰ھ کو ہوئی۔

[2] مولانا فراہی کی نسبت فراہی پر تفصیلی مطالعہ کے لیے دیکھئے ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی کا مقالہ "مولانا حمید الدین فراہی اور ان کی نسبت فراہی"، ششماہی علوم القرآن، ۱/۱ جولائی۔ دسمبر ۱۹۸۵ء، ص ۱۳۶-۱۴۵

طلب علم کے لیے سفر بھی اختیار کیا۔ انھوں نے لکھنؤ میں کچھ عرصہ مولانا عبدالحی فرنگی محلی کے درس مدت کی اور ان سے بالخصوص فقہ اسلامی کے میدان میں استفادہ کیا★ اور آخر میں لاہور جاکر مولانا فیض الحسن سہارنپوری سے عربی ادب کی درسیات کی تکمیل کی۔ مولانا فراہی کی تعلیم کا یہ سلسلہ ۱۸۸۳ء میں اختتام کو پہنچا۔ اس کے بعد انھوں نے جدید تعلیم کی جانب توجہ دی اور سب سے پہلے انگریزی زبان سیکھنا شروع کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب بقول سید سلیمان ندوی انگریزی پڑھنا کفر سمجھا جاتا تھا[۱] اپنے طور پر انگریزی کی کچھ ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد انھوں نے باقاعدہ جدید تعلیم کے مراحل طے کیے۔ پہلے مڈل پھر انٹرنس پاس کیا اور یہ مرحلہ کرنل گنج اسکول الٰہ آباد سے پورا ہوا۔ عصری تعلیم کے اس سے آگے کے مراحل طے کرنے کے لیے مولانا فراہی نے ۱۸۹۱ء میں علی گڑھ کا رخ کیا اور ایم۔ اے۔ او کالج میں داخلہ لیا جس کے اسٹاف میں اس وقت حسن اتفاق سے علامہ شبلی بھی تھے۔ مولانا فراہی کو علی گڑھ قیام کے دوران رسمی و غیر رسمی دونوں طرح سے علوم و فنون کی تحصیل کا موقع ملا۔ کالج کی درسیات میں انھوں نے خاص طور سے انگریزی زبان اور فلسفہ جدیدہ کی تحصیل میں کافی دلچسپی لی۔ اس وقت کالج کے اسٹاف میں فلسفہ کے ممتاز عالم اور نامور مستشرق پروفیسر آرنلڈ بھی تھے۔ مولانا نے ان سے بھرپور استفادہ کیا اور عام روایت کے مطابق ان میں فلسفہ جدیدہ کا ذوق پروفیسر آرنلڈ کے درس اور علمی مذاکرات سے ہی پیدا ہوا[۲] ۱۸۹۵ء میں اس کالج سے مولانا نے بی۔ اے کا کورس مکمل کیا۔ اس زمانہ میں یہ کالج الٰہ آباد یونیورسٹی سے ملحق تھا اور امتحان وغیرہ کی رسمیات وہیں سے پوری ہوتی تھیں اس لیے عام طور پر یہ ذکر کیا جاتا ہے کہ مولانا فراہی نے الٰہ آباد یونیورسٹی سے بی۔ اے پاس کیا۔ بی۔ اے کے بعد مولانا فراہی کا ارادہ ایم۔ اے کرنے کا تھا اور اسی کے ساتھ وہ ایل۔ ایل۔ بی کا امتحان بھی دینا چاہتے تھے لیکن اس مرحلہ میں دو سال صرف کرنے کے باوجود وہ دونوں میں سے کسی امتحان میں شریک نہ ہوسکے اور اس طرح ان کا

★ مولانا سید عبدالحئی الحسنی نے شیخ فضل اللہ بن نعمۃ اللہ الانصاری، لکھنوی، جو معقولات کے ماہر تھے، سے بھی مولانا فراہی کے استفادہ کا ذکر کیا ہے، (ملاحظہ ہو نزہۃ الخواطر ۸/۳۶۴-۳۶۵)

۱ سید سلیمان ندوی، مولانا حمیدالدین، معارف، ۲۷/۱، جنوری ۱۹۳۱ء، ص ۱۰

۲ مختصر حیات حمید، (مقالہ سید سلیمان ندوی)، ص ۵

عصری تعلیم کا سلسلہ ۱۸۹۷ء میں منقطع ہوگیا۔ علی گڑھ میں طالب علمی کے زمانہ ہی سے مولانا فراہی کی علمی برکات ظاہر ہونی شروع ہوگئی تھیں۔ اس عہد کی ان کی یادگاروں میں علامہ شبلی کے رسالہ تاریخ بدءالاسلام اور طبقات ابن سعد کے منتخب حصہ کے فارسی تراجم ہیں جو اسی زمانہ میں شائع ہوکر ایم۔اے۔او کالج کی درسیات کا حصہ بن چکے تھے[1] عربی میں مولانا فراہی کی اولین کاوشوں میں وہ مشہور قصیدۂ تہنیت ہے جسے ۱۸۹۴ء میں علامہ شبلی کو شمس العلماء کا خطاب ملنے پر کالج کی انجمن لجنۃ الادب کے جلسہ میں انھوں نے پیش کیا تھا[2] ان سب سے اہم یہ کہ مولانا نے قرآن کریم میں تدبّر و تفکّر کا نیک سلسلہ علی گڑھ میں طالب علمی ہی کے زمانہ میں شروع کیا جیسا کہ تفسیر نظام القرآن کے مقدمہ میں انھوں نے خود صراحت کی ہے[3]

تعلیم کی تکمیل کے بعد مولانا فراہی کی عملی زندگی کا آغاز مدرسۃ الاسلام کراچی سے ہوا جہاں وہ ۱۸۹۷ء میں عربی استاد مقرر ہوئے۔ یہاں وہ جنوری ۱۹۰۶ء تک مقیم رہے اور اس دوران تدریسی مصروفیات کے ساتھ تصنیفی و تالیفی مشاغل بھی جاری رہے۔ ۱۹۰۳ء میں ان کے کلام کا پہلا مجموعہ 'دیوان حمید' کے نام سے شائع ہوا۔ سورہ قیامہ، سورہ والشمس، سورۂ ابی لہب کی تفسیر اور جمہرۃ البلاغۃ کی تصنیف بھی اسی دور کی یادگار ہیں۔ مولانا نے "امعان فی اقسام القرآن" کی تالیف سے قبل "اقسام القرآن" کے نام سے ایک مختصر رسالہ لکھا تھا۔ ڈاکٹر شرف الدین صاحب کی تحقیق کے مطابق یہ رسالہ کراچی قیام کے دوران ہی لکھا گیا ہے[4]

علی گڑھ میں مولانا فراہی کی زندگی کا دوسرا دور فروری ۱۹۰۶ء میں ایم۔اے۔او کالج کے شعبۂ عربی میں اسسٹنٹ پروفیسر کی حیثیت سے شروع ہوا۔ عربی تعلیم کے لیے حکومتِ وقت کی ایک مخصوص

---

[1] ان دونوں رسالوں پر ڈاکٹر شرف الدین صاحب کے مفصل مضمون کے لیے رجوع کریں سہ ماہی فکر و نظر (اسلام آباد)، ۱۸/۱۲ جون ۱۹۸۱ء، ص ۲۶-۴۴

[2] یہ پورا قصیدہ حیاتِ شبلی (مصنفہ سید سلیمان ندوی) [دارالمصنفین اعظم گڑھ، ۱۹۷۰ء، ص ۲۴۹-۲۵۱] میں موجود ہے۔ نیز دیکھئے دیوان المعلم عبدالحمید الفراہی، دائرہ حمیدیہ، ۱۹۶۷ء، ص ۲۹-۳۰

[3] تفسیر نظام القرآن (مقدمہ) محولہ بالا، ص ۳۰۔

[4] مولانا حمید الدین فراہی، معارف، محولہ بالا، ص ۹۵۔

گرانٹ کے تحت کالج میں عربی میں پوسٹ گریجویٹ تعلیم کا اہتمام کیا گیا۔ اسی کے لیے اس شعبہ کے پروفیسر و صدر کی حیثیت سے مشہور جرمن عالم جوزف ہورویز[1] کی تقرری عمل میں آئی اور مولانا فراہی اسسٹنٹ پروفیسر مقرر ہوئے۔ اس زمانہ میں مولانا فراہی کی دیگر مصروفیات کے علاوہ ایک اہم بات یہ ہے کہ مولانا نے پروفیسر ہورویز سے عبرانی زبان سیکھی اور خود پروفیسر موصوف مولانا سے عربی زبان وادب کے میدان میں استفادہ کرتے رہے۔ علی گڑھ میں مولانا فراہی کا دوبارہ قیام مئی ۱۹۰۸ء تک رہا۔ اس عرصہ میں مولانا فراہی کی کسی اہم تصنیف کی تکمیل یا اس کی اشاعت کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے رسالہ اقسام القرآن کی تصنیف اسی دور سے منسوب کی ہے[2] لیکن جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ڈاکٹر شرف الدین صاحب کی تحقیق کے مطابق یہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا کے اہلِ خاندان کے بیان کے مطابق انھوں نے علی گڑھ ہی میں قیام کے دوران اپنے بچوں کے لیے نحو وصرف پر دو رسالے لکھے تھے جو بعد میں اسباق النحو اور اسباق الصرف کے نام سے کتابی صورت میں شائع ہوئے اور کافی مقبول ہوئے[3]

۱۹۰۸ء میں مولانا فراہی علی گڑھ سے الٰہ آباد منتقل ہوئے جہاں انھوں نے میور کالج میں ۱۹۱۴ء تک عربی پروفیسر کی ذمہ داریاں انجام دیں۔ تدریسی مصروفیات کے ساتھ تصنیفی و تالیفی سرگرمیاں بھی یہاں جاری رہیں۔ تفسیر سورہ تحریم کی تکمیل واشاعت اور مواعظ سلیمانی کے منظوم فارسی ترجمہ (خرد نامہ) کی ابتدا اسی زمانہ کی یادگار ہے۔ ان کے بعض تفسیری اجزاء پر علامہ رشید رضا مصری کا تبصرہ اسی دوران شائع ہوا۔ مولانا اسی زمانہ میں مشرقی علوم کی عربی کمیٹی اور عربی، فارسی، اردو وہندی کے بورڈ آف اکزامس کے رکن منتخب ہوئے۔ اسی اثنا میں ریاست حیدرآباد نے مولانا فراہی کی خدمات دارالعلوم حیدرآباد کی پرنسپل شپ کے لیے حاصل کیں۔ اس طرح وہ یوپی حکومت کی جانب سے جون ۱۹۱۴ء میں ON DEPUTATION حیدرآباد منتقل ہوئے

---

[1] پروفیسر جوزف ہورویز سے متعلق تفصیلی معلومات کے لیے ملاحظہ فرمائیں راقم کا مقالہ "جوزف ہورویز" ناموران علی گڑھ (فکر ونظر کا خصوصی شمارہ) تیسرا کارواں، دوسرا حصہ علی گڑھ، ۱۹۹۱ء، ص ۳۱ - ۴۲

[2] یادرفتگاں، دارالمصنفین، ۱۹۸۶ء، ص ۱۱۹

[3] ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی، مقالہ شائع شدہ معارف، محولہ بالا، ص ۹۵ - ۹۶

جہاں وہ ۱۹۱۹ء تک مقیم رہے۔ صدارت کے فرائض کی انجام دہی کے ساتھ یہاں بھی حسب معمول ان کی تدریسی و تصنیفی مصروفیات جاری رہیں۔ مولانا کی پرنسپلی کے دوران ہی دارالعلوم میں سائنس کی تعلیم کا اہتمام کیا گیا۔ اس سے اہم یہ کہ اسی اثنا میں انھوں نے ریاست کے ارباب حل وعقد کے سامنے یہ تجویز پیش کی کہ عصری علوم و فنون کی تعلیم اردو میں دی جائے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ دینیات کے علاوہ باقی تمام مضامین کے لیے اردو کو ذریعہ تعلیم قرار دیا جائے۔ اس تجویز کا پس منظر یہ ہے کہ اس زمانہ میں ریاست حیدرآباد کے زیر اہتمام دارالعلوم کو ترقی دے کر ایک مشرقی یونیورسٹی بنانے کی کوشش کی جارہی تھی اور اس کے لیے خاکہ بھی تیار ہو رہا تھا۔ مولانا فراہی نے اپنے تخیل کے مطابق اس کا تفصیلی خاکہ بنا کر ریاست کے تعلیمی امور کے ذمہ داروں کے سامنے پیش کیا اور مشہور روایت کے مطابق اس کی عملی شکل جامعہ عثمانیہ کی صورت میں ظاہر ہوئی[1]۔ حیدرآباد میں قیام کے زمانہ میں مولانا کتب خانہ آصفیہ کی مجلس انتظامی کے رکن اور کمیٹی امتحانات السنۂ مشرقیہ کے صدر مقرر ہوئے۔ ان کی کتابوں میں خرد نامہ، اسباق النحو و اسباق الصرف کی اشاعت اسی عرصہ میں عمل میں آئی۔ انھوں نے اپنے استاد مولانا فیض الحسن سہارنپوری کا دیوان مرتب کیا تھا وہ بھی اسی اثنا میں شائع ہوا۔ الرای الصحیح فی من ھو الذبیح کی تصنیف بھی اسی زمانہ کی یادگار ہے۔ نواب عماد الملک سید حسین بلگرامی کے انگریزی ترجمہ قرآن کی تصحیح و تنقیح کا کام حیدرآباد قیام کے دوران ہی شروع ہوا اگرچہ یہ مکمل نہیں ہو سکا۔

اگست ۱۹۱۹ء میں مولانا فراہی دارالعلوم حیدرآباد کی ذمہ داریوں سے سبکدوشی حاصل کر کے اپنے وطن اعظم گڑھ چلے آئے اور اپنی عمر عزیز کا بقیہ حصہ مدرستہ الاصلاح (سرائے میر، اعظم گڑھ) کی خدمت میں گزارا اور اس کی خدمت کا ایسا حق ادا کیا کہ یہ مدرسہ انھیں کی نسبت سے زیادہ معروف ہوا۔ مولانا فراہی شروع ہی سے اس مدرسہ سے وابستہ تھے اور ۱۹۱۶ء میں

---

[1] حیات شبلی، محولہ بالا، ص ۵۰۵ - ۵۱۵، مکاتیب گیلانی (مرتبہ مولانا منت اللہ رحمانی) دارالاشاعت رحمانی، مونگیر (بدون تاریخ)، ص ۲۹۳ - ۲۹۴، ۳۶۹

انھیں اس کا باضابطہ ناظم منتخب کیا گیا۔ ۱۹۱۹ء سے انھیں وہاں رہ کر اس منصب کے فرائض انجام دینے کا موقع ملا۔ اس مدرسہ کی تعمیر و ترقی اور اپنے مخصوص تخیل کے مطابق (جس میں قرآن کریم کو مرکزی حیثیت حاصل تھی) اس کی تعلیمی سرگرمیوں کو آگے بڑھانے میں مولانا فراہی کی خدمات بہت نمایاں اور انتہائی قابلِ قدر رہی ہیں۔ مدرسہ پر قیام کے دوران مولانا نے اس کی جو کچھ خدمت انجام دیں اس کا ایک گراں قدر حصہ یہ بھی ہے کہ مولانا نے طلبہ و اساتذہ میں قرآن کریم میں تدبّر و تفکّر کا ماحول قائم کیا اور قرآن فہمی کا ذوق پروان چڑھایا۔ مزید برآں اپنے تلامذہ کی ایسی ٹیم تیار کی جو ان کے منفرد طرزِ فکر و تدریس کو رواج دے سکے اور فکر فراہی کی شارح و ترجمان بن سکے۔ ان میں مولانا اختر احسن اصلاحی صاحب مرحوم اور مولانا امین احسن اصلاحی صاحب خصوصی ذکر کے مستحق ہیں۔ مقدم الذکر نے مولانا فراہی کے مخصوص منہج تعلیم کو رواج دینے کے علاوہ ان کے مسودات کی تدوین و ترتیب اور تفسیری اجزا کے اردو تراجم پر نظر ثانی کی اہم خدمت انجام دی[1] اور مؤخر الذکر اس وقت فکرِ فراہی کے سب سے بڑے شارح و ترجمان ہیں۔

۱۹۲۷ء میں مولانا فراہی نے حج کا فریضہ ادا کیا اور حجاز میں قیام کے دوران دیگر علماء کے علاوہ علامہ تقی الدین ہلالی اور مولانا عبید اللہ سندھی سے ان کی ملاقات ہوئی۔ حج بیت اللہ سے واپسی پر مولانا مدرسہ کی خدمت اور اپنے تصنیفی و تالیفی کاموں میں بدستور مصروف رہے یہاں تک کہ ۱۱ر نومبر ۱۹۳۰ء* کو اپنے وطن سے دور متھرا شہر[2] میں انھوں نے وفات پائی اور وہیں ان کی تدفین عمل میں آئی۔

---

[1] مولانا اختر احسن اصلاحی صاحب کی حیات و خدمات کے بارے میں مفید معلومات کے لیے ملاحظہ کریں مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی صاحب کی کتاب "شیدائے قرآن مولانا اختر احسن اصلاحیؒ کے مختصر حالات"، مکتبہ ذکریٰ، رام پور ۱۹۸۱ء۔

* ہجری سن کے لحاظ سے ۱۹ر جمادی الاولیٰ ۱۳۴۹ھ۔

[2] متھرا میں مولانا فراہیؒ کی وفات کا پس منظر یہ ہے کہ مولانا کو بہت پہلے سے گردے کا عارضہ لاحق تھا اور پیشاب رُک جاتا تھا، آخری بار جب ان کی تکلیف بڑھی تو وہ متھرا اپنے ہم وطن و قریبی تعلق رکھنے والے ذاتی معالج ڈاکٹر حفیظ اللہ صاحب (جو مرتب کتابیات کے قریبی اعزہ میں تھے) کے پاس علاج کے لیے تشریف لے گئے۔ ڈاکٹر صاحب وہاں سرکاری اسپتال میں سِوِل سرجن تھے۔

مولانا فراہی کی علمی یادگاروں میں ہندوستان کا مشہور و معروف علمی و تحقیقی مرکز اور اشاعتی ادارہ دار المصنفین بھی ہے جس سے مولانا فراہی کا گہرا تعلق رہا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ تاسیسی مراحل ہی سے وہ اس سے منسلک ہوئے اور تاحیات اس کے کاموں میں نمایاں حصہ لیتے رہے۔ اسی مرحلہ سے علامہ شبلیؒ دار المصنفین کے کام وکاج کے لیے مولانا فراہیؒ کو کس قدر اہمیت دیتے تھے اس کا اندازہ اس خط سے ہوتا ہے جسے انھوں نے مسلسل بیماری کی حالت میں اکتوبر ۱۹۱۴ء میں مولانا کو لکھا تھا، اس کا ایک حصہ ملاحظہ ہو:

"وقف ناموں میں اسٹامپ کا جھگڑا تھا اس لیے کلکٹر کے یہاں درخواست دے دی وہ طے کر دیں تو تکمیل ہو جائے۔ تمکو متولیوں میں رکھا ہے اور اگر دار المصنفین قائم ہوا تو تمھارے سوا کون چلائے گا۔"[1]

علامہ شبلی مدرسۃ الاصلاح اور دار المصنفین کو ملا کر [اسلامی علوم و فنون کے میدان میں] تعلیم و تربیت کا ایک عظیم مرکز (جامعہ) قائم کرنا چاہتے تھے۔ ان کے ذہن میں اول الذکر کی حیثیت ابتدائی اور ثانی الذکر کی تکمیلی مرحلہ کی تھی[2] دار المصنفین میں درجۂ تکمیل کے تحت ان کے پیش نظر سب سے پہلے سیرت کے موضوع پر مطالعہ و تحقیق کی سہولتیں فراہم کرنا اور اس فن کے ماہرین تیار کرانا تھا۔ اس کے لیے انھوں نے تحقیقی کام کرنے والوں کو وظیفہ (فیلوشپ) دینے کا اہتمام بھی کیا[3] اور شروع میں کوئی مستقل آمدنی نہ ہونے کی صورت میں ایک وظیفہ فنڈ قائم کیا۔ علامہ شبلی کی اپیل پر اس فنڈ کے لیے جن لوگوں نے عطیات پیش کیے ان میں سرفہرست مولانا فراہی کا نام آتا ہے جنھوں نے اس مد میں تیس روپیہ ماہوار دینا منظور کیا۔ مولانا مسعود علی ندوی کے نام ایک خط میں اسی کا تذکرہ کرتے ہوئے علامہ شبلی لکھتے ہیں: "اس صیغہ کے لیے میاں حمید نے ۳۰ روپیہ ماہوار دینا منظور کیا ہے، ۳۰ روپیہ میں بھی دوں گا۔"[4]

---

[1] مکاتیب شبلی، ۲/۵۴

[2] مکاتیب شبلی، ۲/ ۱۳۲، ۱۳۵۔ حیات شبلی، ص ۶۸۷۔ ۶۸۸

[3] مکاتیب شبلی، ۱/۲۸۸۔ حیات شبلی، ص ۶۹۳۔ ۶۹۴

[4] مکاتیب شبلی، ۲/ ۱۳۱، ۱۴۰۔ حیات شبلی، ص ۶۹۷

دار المصنفین کے قیام اور اس کے مجوزہ خاکہ میں رنگ بھرنے کے کی تیاریاں زور وں سے جاری تھیں کہ علامہ شبلی ۱۸ ار نومبر ۱۹۱۴ء کو وفات پا گئے اور ان کی یہ کوشش ان کی وفات کے بعد ہی بارآور ہو پائی۔ مولانا فراہی کی تحریک پر علامہ شبلی کے ادھورے کاموں کی تکمیل کے لیے ان کے تلامذہ کی ایک جماعت نعمانیہ یا مجلس اخوان الصفا قائم ہوئی۔ اسی مجلس نے دار المصنفین کے قیام کی تجویز کو عملی شکل دی۔ مولانا فراہی اس کے صدر اور مولانا سید سلیمان ندوی اس کے ناظم منتخب ہوئے[1] دار المصنفین کے پیش نظر اولین کام سیرت النبیؐ کی تکمیل تھا، مولانا فراہی نے اس کے لیے ہر ممکن تعاون دینے میں کبھی دریغ سے کام نہیں لیا خواہ اس کا تعلق مالی معاونت سے ہو یا قلمی سے۔ اس کی ایک مثال اوپر گذر چکی ہے۔ یہاں یہ مزید وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ علامہ شبلی کی وفات پر نواب سلطان جہاں بیگم بھوپال کی طلبی پر مولانا اور سید سلیمان ندوی بھوپال گئے اور سیرت کے اہم منصوبہ کی تکمیل کا مسئلہ زیر بحث آیا۔ سرکار عالیہ نے انھیں سیرت کے لیے مالی تعاون جاری رکھنے کی یقین دہانی کرائی اور اس کے لیے اپنی سابقہ گرانٹ کو ان دونوں حضرات کے نام جاری کر دیا[2] بعد میں مولانا فراہی نے حیدر آباد قیام کے دوران سرکار عالیہ سے منظور شدہ وظیفہ کی رقم (تین سو روپیہ ماہانہ) دار المصنفین کے نام منتقل کرا دی جو بقول سید سلیمان ندوی "دار المصنفین کی بقا کی بہترین ضمانت بنی"[3]

جہاں تک سیرت النبیؐ کی تالیف میں مولانا فراہی کی علمی معاونت کا تعلق ہے اس کا واضح ثبوت مولانا کے نام علامہ شبلی کے ان خطوط سے ملتا ہے جس میں متعدد الفاظ کی تحقیق، مختلف قرآنی نکات کی توضیح و تنقیح اور بہت سے مباحث میں تورات و انجیل کی اصل سے مراجعت کے سلسلہ میں مولانا فراہی سے استفسارات کا ذکر ملتا ہے[4] ان استفسارات کے جواب میں مولانا فراہی کے بھیجے گئے خطوط

---

[1] مختصر حیات حمید، ص ۱۶ - ۱۷، حیات شبلی، ص ۶۸۹

[2] محمد امین زبیری مارہروی، حیات سلطانی، عزیزی پریس، آگرہ، ۱۹۳۹ء، ص ۱۴۱

[3] مختصر حیات حمید، ص ۱۶

[4] مکاتیب فراہی ۲/ ۳۱، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۹، ۵۰

دستیاب ہوتے تو سیرت کی تالیف میں مولانا فراہی کے اشتراک کی نوعیت و اہمیت اور واضح ہو جاتی۔[1] مزید برآں سیرت النبیؐ کے بعض ابواب میں مولانا فراہیؒ کی بعض کتابوں کے مباحث کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ اس ضمن میں حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسماعیلؑ پر سیرت النبیؐ کے مباحث مولانا فراہی کی تصنیف "الرای الصحیح فی من ھو الذبیح"، کی روشنی میں ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔ واضح شواہد کی روشنی میں اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں کہ سیرت النبیؐ کی جو جلدیں سید صاحب کے ہاتھوں پایۂ تکمیل کو پہنچیں ان میں بھی مولانا فراہیؒ کی قلمی معاونت جاری رہی، اس کا اعتراف سید صاحبؒ کے یہاں بھی بعض مقامات پر ملتا ہے۔[2]

دار المصنفین سے مولانا فراہیؒ کے گہرے تعلق پر یہ امر بھی دالّ ہے کہ وفات کے بعد ان کے ذاتی ذخیرۂ کتب کا ایک بڑا حصہ دار المصنفین کی لائبریری کی زینت بنا۔ یہ ذخیرہ اس اعتبار سے بہت قیمتی ہے کہ ان میں سے متعدد کتابوں پر (جو ان کے زیر مطالعہ تھیں) ان کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے قلمی حواشی و تنقیدی نوٹ ہیں، یہ حواشی نہ صرف متعلقہ کتابوں سے استفادہ میں معاون ثابت ہوتے ہیں بلکہ مختلف موضوعات پر مولانا فراہیؒ کے افکار و خیالات جاننے کا ذریعہ بھی بنتے ہیں۔ ان کی بنیاد پر مولانا فراہی کی تحقیقات عالیہ اور علمی خدمات سے متعلق بہت سے مقالے تیار ہو سکتے ہیں اور ہو رہے ہیں۔

دار المصنفین سے مولانا فراہیؒ کی وابستگی کے ضمن میں یہ ذکر بھی اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ متعدد تفسیری اجزاء کے علاوہ مولانا فراہی کی کئی ایک کتابیں بھی دار المصنفین کے زیر اہتمام مطبع معارف، اعظم گڑھ سے شائع ہوئیں[3] جن میں الرای الصحیح فی من ھو الذبیح، جمہرۃ البلاغۃ، امعان فی اقسام القرآن اور اسباق النحو شامل ہیں۔ یہاں یہ واضح رہے کہ دار المصنفین نے

---

[1] اشراق (لاہور) کا مئی ۱۹۹۲ء کا شمارہ خصوصی طور پر مکاتیب فراہی (مرتبہ ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی) پر مشتمل ہے۔ اس میں علامہ شبلی کے نام بھی ایک مفصل خط شامل ہے جسے انھوں نے اپنے استاد گرامی کے بعض استفسارات کے جواب میں لکھا تھا اسے پڑھ کر اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ علمی استفسارات کے جواب میں مولانا فراہی کے خطوط کتنے مفصل اور قیمتی مباحث پر مشتمل رہے ہوں گے۔

[2] سیرت النبیؐ، ۳/۱ (دیباچہ)

[3] اس کی تفصیلات صاحب مضمون کی مرتب کردہ "کتابیات فراہی" (ادارہ علوم القرآن علی گڑھ، ۱۹۹۱ء، ص ۳۲، ۳۷) میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

امعان فی اقسام القرآن کو اپنے مصارف پر مطبعہ سلفیہ قاہرہ سے ۱۹۳۰ء میں بڑے اہتمام سے شائع کیا تھا جس پر مولانا سید سلیمان ندوی کا مبسوط مقدمہ بھی ہے۔ مولانا فراہی کی اب تک کی مطبوعات میں یہ اوّلین کتاب ہے جو کسی عرب ملک سے بھی شائع ہوئی۔

مولانا فراہی کی اصل یادگار ان کا وہ گراں قدر تصنیفی و تالیفی سرمایہ ہے جو تفسیر، اصول تفسیر، نظم قرآن، تاریخ قرآن، صحف سماوی، حدیث، فقہ، علم کلام، منطق، حکمت و فلسفہ، بلاغت و معانی، شعر و شاعری، عروض، نحو و صرف جیسے مختلف موضوعات سے تعلق رکھتا ہے، مولانا فراہی کی جو کتابیں زیور طبع سے آراستہ ہو چکی ہیں ان کے بارے میں ضروری معلومات راقم کی "کتابیات فراہی" میں فراہم کر دی گئی ہیں★، غیر مطبوعہ تصانیف پر روشنی ڈالنے کا یہاں موقع نہیں ہے[۱]

مولانا فراہی کی تصنیفات و تالیفات کے مطالعہ سے ان کی جو خصوصیات سامنے آتی ہیں ان میں مختلف النوع ماخذ کا استعمال، تحقیقی و تنقیدی انداز بحث اور علمی و استدلالی پہلو کافی اہمیت رکھتے ہیں۔ مولانا کا تصنیفی انداز یہ تھا کہ کسی بھی موضوع پر قلم اٹھانے سے قبل وہ مختلف مآخذ کا مطالعہ کرتے اور ایک ناقد جوہری کے روپ میں ان کو اچھی طرح جانچنے پرکھنے کے بعد ہی کچھ قبول کرتے وہ کسی خیال یا رائے کو اس وقت تک پیش نہیں کرتے جب تک کہ غور و فکر اور شواہد و دلائل کی روشنی میں اس کے تمام پہلو اُن کے سامنے واضح نہ ہو جاتے۔ مثال کے طور پر انھوں نے اپنی کتاب "الرای الصحیح فی من ھو الذبیح" میں حضرت اسماعیل علیہ السلام کا ذبیح ہونا ثابت کیا ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے پہلے متعدد متعلقہ مآخذ سے استفادہ کیا، یہود کے خیالات و اعتراضات کا ناقدانہ جائزہ لے کر ان کی من گھڑت باتوں کو بے نقاب کیا۔ اپنی رائے کی تائید میں پہلے خود تورات سے تیرہ دلیلیں فراہم کیں اور پھر اتنی ہی دلیلیں قرآن کریم سے پیش کر کے اپنی رائے کو اور مستحکم بنایا۔ مولانا فراہی کا یہ محققانہ اسلوب امعان فی اقسام القرآن، مفردات القرآن اور ان کی دیگر کتب و تفسیری اجزاء میں

★ یہ کتاب ادارہ علوم القرآن، سرسید نگر، علی گڑھ سے شائع ہو چکی ہے۔

[۱] مولانا فراہیؒ کی غیر مطبوعہ کتابوں کے مبسوط تعارف کے لیے دیکھیے ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی کا مقالہ "تصانیف فراہی کا غیر مطبوعہ سرمایہ"۔

دیکھا جا سکتا ہے۔ نامور مفکر اسلام اور ممتاز مفسر قرآن مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے مولانا فراہی کے معیار تحقیق پر بڑے اچھے انداز میں تبصرہ فرمایا ہے۔ خود انھیں کے الفاظ میں :

"علامہ فراہی ایک بڑے درجہ کے محقق تھے، انھوں نے اپنی تفسیروں میں تحقیق کا ایسا خاص مجتہدانہ اسلوب اختیار کیا ہے جو دوسرے مفسرین کے اسالیب سے بہت کچھ مختلف ہے۔ اس اسلوب خاص سے انھوں نے جو مطالب اخذ کیے ہیں اور آیات کے جو معانی متعین کیے ہیں ان میں اختلاف کی ایسی ہی گنجائش ہے جیسی دوسرے مفسرین کے نتائج تحقیق میں۔ لیکن ان کے اسلوب کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ ناظر کے زاویہ نظر کو وسیع کرتا ہے اور قرآن مجید کے معانی و مطالب سمجھنے کے لیے تحقیق و تفحص اور مواد علمی کے وسیع تر میدانوں کی طرف اس کی رہنمائی کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خواہ کوئی شخص ان کے نتائج تحقیق سے اتفاق نہ بھی رکھتا ہو مگر وہ ان کی تحقیقات میں ایسا بیش بہا علمی خزانہ پاتا ہے جس سے کوئی طالب بے نیاز نہیں ہو سکتا"[1]

مولانا فراہی کی کتابوں پر گہری نظر ڈالنے سے دوسرا اہم نکتہ یہ اُبھرتا ہے کہ انھوں نے تعلیم کی قدیم و جدید راہوں سے جو کچھ حاصل کیا اور علم کے میدان میں جو صلاحیت پیدا کی اسے علم قرآن کی اشاعت اور دوسرے دینی و علمی کاموں میں استعمال کیا۔ اسلام کے اساسی علوم سے قطع نظر بعض عصری علوم میں مولانا فراہی کی مہارت و صلاحیت کس طرح مذکورہ کاموں میں صرف ہوئی اس کی مختصر وضاحت یہاں ضروری معلوم ہوتی ہے۔

انگریزی زبان سے اپنی گہری واقفیت سے کام لیتے ہوئے مولانا فراہی نے اپنے مطالعہ و تحقیق کے دائرہ کو وسیع کیا اور قرآنی علوم سے متعلق مختلف موضوعات پر تصنیفی کام انجام دیتے ہوئے یوروپین اسکالرس کی نگارشات سے بھی ناقدانہ استفادہ کیا خاص طور سے قرآن کریم میں مذکورہ تاریخی مقامات کے بارے میں تحقیق کے دوران بعض ماہرین جغرافیہ کی کتابوں کے علاوہ انسائیکلوپیڈیا اور بائبل ڈکشنری بھی ان کے مطالعہ میں آئیں۔ مزید برآں مولانا نے انگریزی میں ایک رسالہ نصاریٰ کے

---

[1] ترجمان القرآن، ۸/۱، محرم الحرام ۱۳۵۵ھ، ص ۹۶ (ماہنامہ الاصلاح پر تبصرہ)۔

عقیدۂ شفاعت و کفارہ کی تردید میں تحریر کیا، گرچہ یہ رسالہ دستیاب نہیں ہے لیکن اس کا ذکر مولانا کی عربی تصنیف "امعان فی اقسام القرآن" پر مولانا سید سلیمان ندوی کے مقدمہ میں صراحۃً ملتا ہے[1]۔ اس واقعہ کی روشنی میں کہ ۱۹۱۳ء میں مولانا کے ہاتھ پر ایک انگریز نے اسلام قبول کیا تھا[2] اس زبان کے ذریعہ ان کی تبلیغی مساعی کے امکان سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ مولانا فراہی کی انگریزی زبان کی صلاحیت ترجمۂ قرآن کے کاموں میں صرف ہوئی۔ بیسویں صدی کی ابتدا میں ایک مستند انگریزی ترجمۂ قرآن کی سخت ضرورت محسوس کی گئی تاکہ اسلام کی تبلیغ و اشاعت کے لیے اسے استعمال کیا جا سکے اور خود مسلمانوں میں سے نئے تعلیم یافتہ حضرات اس سے مستفید ہو سکیں۔ اس ضرورت کا احساس خاص طور سے اس سیاق میں پیدا ہوا کہ اس وقت تک دستیاب قرآن کے تمام انگریزی تراجم عیسائیوں کے تھے اسی ضرورت کے تحت مارچ ۱۹۱۰ء میں دہلی میں منعقد ہونے والے ندوۃ العلماء کے سالانہ اجلاس میں علامہ شبلی نے ندوہ کے زیر اہتمام انگریزی ترجمہ قرآن کی تیاری کی تجویز پیش کی جو متفقہ طور پر منظور ہو گئی۔ اسے عملی جامہ پہنانے کے لیے ایسے مسلم دانشوروں کی خدمات درکار ہوئیں جو عربی و انگریزی زبان کی مہارت کے ساتھ قرآن فہمی کا خصوصی ذوق رکھتے ہوں اس کے لیے ایک سہ رکنی کمیٹی تشکیل پائی جس میں مولانا فراہی، نواب عماد الملک سید حسین بلگرامی (حیدر آباد) اور مولانا محمد صالح (بہاول پور) شامل تھے۔ طریقۂ کار کے طور پر یہ طے کیا گیا کہ پہلے نواب صاحب ترجمہ کریں گے اور باقی دونوں حضرات اس پر نظر ثانی اور اس کی اصلاح کا کام انجام دیں گے۔ نواب صاحب نے ۱۶ پارہ تک ترجمہ مکمل کیا اور جب مولانا فراہی دار العلوم کے پرنسپل کی حیثیت سے حیدر آباد منتقل ہوئے تو نواب صاحب نے مولانا فراہی کے ساتھ مل کر چار پاروں کے ترجمہ پر نظر ثانی کی لیکن ۱۹۱۹ء میں مولانا فراہی کے وہاں سے واپس آ جانے کے بعد نواب صاحب اپنی بیماری اور نگاہ کی کمزوری کے باعث تنہا اس کام کو آگے نہ بڑھا سکے یہاں تک کہ ۱۹۲۶ء میں ان کا انتقال ہو گیا[3]۔ ترجمہ کے اس اصلاح شدہ مسودے کے بارے میں کچھ پتہ نہیں کہ اس کا کیا حشر ہوا۔ اس کے

---

[1] امعان فی اقسام القرآن، دار القرآن الکریم، کویت، ۱۹۸۰ء، ص ۸

[2] مکاتیب شبلی، ۲/ ۴۱

[3] حیات شبلی، ص ۵۸۲ - ۵۸۴، مکاتیب شبلی، مطبعہ معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۲۷ء، ۲/ ۳۲-۳۳

علاوہ ایک روایت کے مطابق ریاست بھوپال میں انگریزی ترجمۂ قرآن پر حاشیہ لکھنے کی تجویز زیرِ غور آئی تو اس کام کے لیے بھی مولانا فراہی کا نام تجویز ہوا[1]۔

مزید برآں مولانا فراہی انگریزی کی اہم و مفید کتابوں کے اردو ترجمہ کے بعض اہم منصوبوں سے بھی منسلک ہوئے ۱۹۰۶ء میں علی گڑھ میں انجمن مترجمین کا قیام عمل میں آیا۔ اس کا خاص مقصد مفید انگریزی کتابوں کو اُردو میں منتقل کرنا تھا تاکہ مسلمان یورپ کی علمی خدمات سے واقف ہوں اور ان سے فائدہ اٹھائیں۔ دسمبر ۱۹۰۶ء میں اس کے بارہ ممبر تھے۔ مولانا فراہی اور مولانا وحید الدین سلیم اس کے ایڈیٹر منتخب ہوئے۔ ترجمہ کی تصحیح و اصلاح کے علاوہ ان کے ذمہ یہ بھی کام تھا کہ وہ ایک ایسی لغت تیار کریں جس میں انگریزی زبان کی علمی اصطلاحات کی اُردو میں تشریح کی گئی ہو اور ان اصطلاحات کا اُردو متبادل بھی فراہم کیا گیا ہو[2]۔ اس کے علاوہ جب ۱۹۱۷ء میں جامعہ عثمانیہ حیدرآباد کے لیے نصاب کی تیاری کا کام شروع ہوا تو انگریزی درسیات کے اُردو ترجمہ اور مختلف علوم وفنون کی انگریزی مصطلحات کے اُردو متبادل کی فراہمی کے لیے ایک مجلس قائم کی گئی۔ مولانا فراہی بھی اس کے رُکن تھے اور اس کی ذمہ داریوں کو انجام دینے میں انھوں نے اپنی انگریزی استعداد سے بھرپور کام لیا[3]۔ مزید برآں انھوں نے حکیم آصف کی نصیحت آمیز حکایات کا انگریزی سے عربی میں ترجمہ کیا تھا جو "امثال آصف الحکیم" کے نام سے عربک ریڈر کے طور پر مختلف مدارس کے نصاب میں داخل ہے۔

اس سے قبل یہ مذکور ہو چکا ہے کہ مولانا فراہی عبرانی زبان سے بھی واقف تھے۔ گرچہ اس زبان کا تعلق علوم جدیدہ سے نہیں ہے لیکن اس لحاظ سے اس کا ذکر یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس زبان کی تعلیم اس زمانہ میں علوم مشرقیہ کی مروجہ درسیات میں شامل نہیں تھی مولانا فراہی نے اسے اپنی دلچسپی سے سیکھا تھا اور اسے دین و دینی علوم ہی کی خدمت میں استعمال کیا۔ مولانا فراہی

---

[1] ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی، محولہ بالا مقالہ معارف، ص ۹۷

[2] علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۴ دسمبر ۱۹۰۶ء

[3] مختصر حیات حمید، ص ۱۷

قرآن کریم کی تفسیر میں دیگر آسمانی کتب و صحائف کے مطالعہ کو بھی اہمیت دیتے تھے[1] عبرانی زبان سے واقفیت کی وجہ سے مولانا کو تورات و انجیل کے اصل متن سے رجوع کرنے کا موقع ملا۔ قرآن میں مذکور اعلام و مصطلحات کے معنی و مفہوم کو متعین کرنے اور تاریخی مقامات کی جغرافیائی تحقیق میں تورات و انجیل سے استفادہ کے علاوہ اپنی تصنیفات میں مختلف مسائل میں اہل کتاب کے خلاف خود ان کی کتابوں سے حجت قائم کر کے حق کو واضح کیا ہے۔ سورۂ والتین کی تفسیر میں لفظ "تین" کی تحقیق اور "الرای الصحیح فی من ھو الذبیح" میں حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کے ذبیح ہونے کے ثبوت میں تورات سے استشہاد کی واضح مثالوں کے علاوہ مختلف سورتوں کی تفاسیر اور مفردات القرآن میں تورات و انجیل کے اصل متن سے استفادہ کی متعدد مثالیں دیکھی جا سکتی ہیں۔ مزید برآں مکاتیب شبلی میں بھی تورات، انجیل و زبور کی روشنی میں قرآن کریم کے بعض الفاظ و مقامات کے معنی و مفہوم کی تعیین میں علامہ شبلی و مولانا فراہی کے مابین تبادلۂ خیال کی مثالیں ملتی ہیں[2]۔ مولانا فراہی کے غیر مطبوعہ نامکمل مسودات میں "الاکلیل فی شرح الانجیل" اور "الطریف فی التحریف" نامی رسائل بھی شامل ہیں۔ اول الذکر میں اناجیل کی شرح پیش کی گئی ہے جب کہ مؤخر الذکر میں تورات و انجیل کی تدوین اور ان کے مختلف نسخوں سے بحث کر کے ان کی تحریفات کو بھی بے نقاب کیا گیا ہے۔ مزید یہ کہ مولانا فراہی نے حضرت سلیمان علیہ السلام کے امثال و مواعظ کا عبرانی زبان سے خالص فارسی زبان (دری) میں منظوم ترجمہ کیا تھا جو "خرد نامہ" کے نام سے ان کے حیدرآباد قیام کے دوران (۱۹۱۴ء-۱۹۱۹ء) وہیں سے شائع ہوا۔

عصری علوم میں فلسفۂ جدیدہ مولانا فراہی کی دلچسپی کا خاص موضوع رہا ہے۔ علامہ شبلی اور پروفیسر آرنلڈ کی صحبتوں نے اُن میں اس کے ذوق کو پروان چڑھایا اور ان کے اپنے ذاتی مطالعہ نے انھیں اس فن کی گہرائیوں تک پہونچایا۔ مولانا فراہی کو اس فن میں جو امتیاز حاصل تھا اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ خود علامہ شبلی اس کے معترف اور قدرداں تھے۔ علامہ شبلی کی معتمدی کے دوران

---

[1] مقدمہ تفسیر نظام القرآن، محولہ بالا، ص ۳۹، ۴۴، ۴۵، ۵۲، ۵۴۔

[2] مکاتیب شبلی، ۲/۳۱، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۹، ۵۰۔

جب ندوۃ العلماء کا نصاب تعلیم اصلاح و ترمیم کے مرحلہ سے گذرا تو جدید فلسفہ کی ایک کتاب الدروس الاولیۃ فی العلوم الطبیعیۃ (مطبوعہ بیروت) داخل نصاب کی گئی[۱] علامہ شبلی نے اس کے پڑھانے کے لیے بار بار مولانا فراہی پر زور دیا اور متعدد خطوط کے ذریعہ یہ خواہش ظاہر کی کہ جس طرح ممکن ہو وہ ندوہ کے طلبہ کو درس دے دیا کریں[۲] مولانا سید سلیمان ندوی کے بیان کے مطابق مولانا فراہی اس سلسلہ میں کئی بار ندوہ آئے اور طلبہ کو کبھی الدروس الاولیۃ پڑھایا اور کبھی قرآن کا درس دیا۔[۳] مزید برآں مولانا فراہی کے دوبارہ علی گڑھ قیام کے دوران علامہ شبلی نے ندوہ سے ایک طالب علم کو وظیفہ دے کر علی گڑھ بھیجا تھا تاکہ وہ مولانا فراہی سے الدروس الاولیہ کا درس لے[۴]۔ اس میدان میں مولانا فراہی کے امتیاز اور ان کی صلاحیتوں کے استعمال پر مزید شہادت اس سے ملتی ہے کہ ۱۹۱۲ء میں علامہ شبلی کی تحریک پر "مجلس علم کلام" کا قیام عمل میں آیا۔ اس مجلس کی تشکیل سے علامہ شبلی کا مطمح نظر یہ تھا کہ مسلمانوں میں نئے تعلیم یافتہ لوگوں میں جو فلسفہ سے دلچسپی اور اسلام کی تڑپ رکھتے ہوں ان میں سے کچھ حضرات منتخب کیے جائیں اور علماء میں سے بھی ایسے لوگ چنے جائیں جو قدیم فلسفہ میں مہارت اور جدید تعلیم سے انس کے ساتھ فلسفہ جدیدہ کے اعتراضات کو رد کرنے کی صلاحیت کے بھی مالک ہوں۔ ایسے افراد پر مشتمل یہ مجلس غور کر کے فلسفہ جدیدہ کے ان مسائل کی نشاندہی کرے گی جو مذہب کے مخالف ہیں اور اسی کے ساتھ ان اعتراضات کا جواب معلوم کرے گی جو ان مسائل کی وجہ سے مذہب پر وارد ہوتے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ علامہ شبلی نے اس مجلس کے لیے علماء میں سے مولانا مفتی عبداللہ ٹونکی، مولانا شیر علی حیدرآبادی اور سید رشید رضا مصری کو منتخب کیا اور نئے تعلیم یافتہ حضرات میں سے ڈاکٹر محمد اقبال، مولانا حمید الدین فراہی اور مولانا عبدالقادر بھاگلپوری کو چنا۔[۵] گرچہ اس مجلس کی کارکردگی

۱۔ حیاتِ شبلی، ص ۴۱۵، ۴۳۱

۲۔ مکاتیبِ شبلی، ۲/ ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۶

۳۔ مختصر حیات حمید، ص ۱۰

۴۔ مکاتیب شبلی، ۲/ ۲۹، حیات شبلی، ۴۳۲

۵۔ حیاتِ شبلی، ص ۵۸۴-۵۸۵

کے بارے میں کوئی تفصیل نہ مل سکی لیکن اس کی اہمیت وافادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

مولانا فراہی کی علمی خدمات اور ان کی نگارشات کا سب سے زیادہ نمایاں پہلو یہ ہے کہ ان سے نہایت موثرانداز میں اس فکر کی ترجمانی ملتی ہے کہ قرآن کریم کو بنیاد اور مرکز بنایا جائے اور باقی دیگر تمام علوم کو اس کے ماتحت کیا جائے تاکہ جملہ علوم کا رشتہ اصل منبع ومعانی سے جڑ جائے۔ مولانا فراہی کے اس تخیّل کی ایک نہایت دل نشیں تعبیر مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی صاحب کے ان الفاظ میں ملتی ہے:

> ''تصنیف و تالیف کے میدان میں یہ پہلا شہ سوار ہے جس کی پہلی اور آخری آرزو یہ تھی کہ قرآن پاک کو بزم علم کا صدر نشین بنایا جائے۔ مسلمانوں کے یہاں جتنے بھی علوم ہیں ان سب کا مرکز ومنبع کتاب الٰہی کو قرار دیا جائے۔ اس کی روشنی میں ازسرِنو سارے علوم مدون کیے جائیں وہ علوم وفنون کی ایک ایسی دنیا بسانا چاہتے تھے جس کے سارے سیارے آفتاب قرآنی کے گرد گردش کرتے ہوں''۔[1]

اس سے پہلے مولانا کے اس تخیّل کی جانب اشارہ کیا جاچکا ہے یہاں اس کے ذکر سے مقصود اس پہلو پر زور دینا ہے کہ مولانا فراہی کا یہ نرا تصوّر نہیں تھا بلکہ اسے عملی شکل دینے کے لیے انھوں نے ایک جامع منصوبہ و وسیع پروگرام بنایا تھا اور اس نہج پر کام شروع کرتے ہوئے انھوں نے مختلف علوم وفنون کا (بالخصوص ان کا جن سے قرآن کے سمجھنے میں مدد لی جاتی ہے) ناقدانہ جائزہ لیا اور ان کی خامیوں اور کمزوریوں کی نشاندہی کرتے ہوئے یہ واضح کیا کہ یہ علوم اپنی موجودہ صورت میں فہم قرآن کی راہ میں صحیح طور پر ممد ومعاون نہیں بن سکتے اس لیے یہ ضروری ہے کہ قرآن ہی کی روشنی میں ان کو ازسرِنو مرتب ومدون کیا جائے۔ گرچہ مولانا فراہی اس کام کو مکمل نہ کرسکے، لیکن علم نحو، علم بلاغت، اصول فقہ، منطق، علم کلام اور فلسفہ وغیرہا سے متعلق ان کی جو کچھ مطبوعہ وغیر مطبوعہ تصانیف ملتی ہیں ان سے نہ صرف قرآن کی روشنی میں علوم کی تدوین نو کی ضرورت اور اس کی اہمیت واضح ہوتی ہے بلکہ اس اہم کام کے لیے رہنما خطوط بھی سامنے آتے ہیں۔ یہاں یہ وضاحت بھی بہت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ علوم وفنون کی تدوین نو کے لیے مولانا فراہی کی کاوشیں محض ذہنی ریاضت اور علمی مشق نہیں تھیں بلکہ ان سب کے پیچھے ایک بلند جذبہ کارفرما تھا، اور وہ تھا ملّت کی فکری اصلاح کا جذبہ۔ مولانا اس کے لیے یہ ضروری

[1] علامہ حمید الدین فراہی۔ ایک عظیم مفسر، ایک مایہ ناز محقق، ایک بلند پایہ مجدد۔ مکتبۃ الاصلاح، سرائے میر ۱۹۷۸ء، ص ۱۱۶

تصوّر کرتے تھے کہ مسلمانوں کے تمام علوم کا رشتہ قرآن کریم سے استوار کیا جائے، مختلف راستوں سے ان کی ذہنی و فکری دنیا میں جو غلط تصوّرات اور باطل نظریات گھس آئے ہیں انھیں محو کیا جائے اور فہم قرآن کے لیے صحیح راہیں ہموار کی جائیں تاکہ زندگی کے مختلف شعبوں میں اس سے رہنمائی حاصل کرنا آسان ہو۔ موجودہ زمانہ میں فکر فراہی کے سب سے بڑے ترجمان مولانا امین احسن اصلاحی صاحب نے اپنے گرامی قدر استاد کے اس جذبہ کی ترجمانی ان الفاظ میں کی ہے:

"وہ محض ایک اکیڈمک طرز کے مصنف اور محقق نہیں تھے بلکہ ان کی تمام فکری کاوشوں کے اندر ایک گہرا جذبۂ اصلاح کام کر رہا تھا۔ وہ عملی اصلاح سے پہلے فکری اصلاح کو ضروری سمجھتے تھے اور اس فکری اصلاح کی بنیاد انھوں نے قرآن پر رکھی تھی۔ وہ قرآن کی روشنی میں مسلمانوں کے تمام علوم و افکار کا جائزہ لے کر ایک طرف یہ چاہتے تھے کہ فکر و نظر کے مختلف گوشوں میں جو باطل تصورات و نظریات گھس چکے ہیں ان کو بے دخل کریں، اور دوسری طرف ان کی یہ کوشش تھی کہ زندگی کے تمام پہلوؤں اور اس کے تمام مسائل پر غور کرنے کے لیے قرآن سے رہنمائی حاصل کرنے کی راہیں کھول دیں۔"[1]

آخر میں اس حقیقت کا اظہار اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ ادھر کچھ عرصہ سے مسلمانوں کے بعض علمی حلقوں میں اسلامی علوم و مناہج کی روشنی میں علوم و فنون کی تشکیل جدید کی ضرورت بڑی شدّت سے محسوس کی جا رہی ہے۔ اس موضوع پر کتب و مضامین لکھے جانے کے علاوہ اب سیمینار و مذاکرات میں اس پر بحث و مباحثہ کا بھی آغاز ہو گیا ہے۔ اس سیاق میں علوم و فنون کی تدوین نو سے متعلق مولانا فراہی کا نقطۂ نظر بڑی معنویت و جاذبیت رکھتا ہے۔ یہ نہایت اہم و قابل توجہ بات ہے کہ آج سے تقریبًا اسّی نوے سال قبل مولانا فراہی نے قرآن مجید کی روشنی میں علوم کی تجدید و تدوین نو کا نعرہ بلند کیا، اس کے بنیادی اصول و رہنما خطوط واضح کیے اور اس کا ابتدائی عملی خاکہ بھی پیش کیا۔ اس لیے اس سمت سفر میں مولانا فراہی کو بجا طور پر پیش رو کہا جا سکتا ہے۔

---

[1] مختصر حیاتِ حمید (مقالہ مولانا امین احسن اصلاحی)، ص ۵۱

مولانا ابو سحبان روح القدس ندوی

علامہ فراہیؒ ڈاکٹر تقی الدّین ہلالی کی نظر میں

چودھویں صدی ہجری کے وسط میں دو ایسی جلیل القدر ہستیوں پر نظر پڑتی ہے جو علم و تحقیق اور عربی زبان و ادب کے اوج کمال پر جلوہ افروز تھیں۔ ان میں ایک مولانا سید سلیمان ندوی کی نظر میں "جس کی مشرقی و مغربی جامعیت عہد حاضر کا معجزہ تھی، عربی کا فاضل یگانہ، اور انگریزی کا گریجویٹ، فارسی کا بلبل شیراز، عربی کا سوق عکاظ، علوم ادبیہ کا یگانہ، علوم عربیہ کا خزانہ، علوم عقلیہ کا ناقد، علوم دینیہ کا ماہر، علوم القرآن کا واقف اسرار، قرآن پاک کا دانائے رموز"۔[1]

اور بقول مولانا عبدالماجد دریا بادی: "وہ تفسیر قرآن میں ایک امتیازی درجہ رکھنے والے، نہ صرف اپنے معاصرین اور متاخرین میں تھے بلکہ کہنا چاہیے کہ تاریخ امت میں انھوں نے تفسیر کے بعض نئے اصول دریافت کیے۔ ان میں سب سے بڑا ان کا فلسفہ نظم قرآن ہے"۔[2]

تو دوسرا مولانا مسعود عالم ندوی کی نظر میں: "ادب و لغت میں امام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یوں حدیث میں بھی ان کی نظر بہت وسیع ہے"۔[3]

اور بقول مولانا سید ابوالحسن علی ندوی: عالم عربی کے ممتاز ترین محقق، ادیب اور صرف و نحو میں سند کا درجہ رکھتے تھے۔ ان کی بول چال اور عام تحریر کی زبان پوری عربی دنیا میں اپنی صحت، سلاست، برجستگی اور عربی محاورات میں بے نظیر ہے"۔[4]

مولانا مسعود عالم ندوی نے علامہ ہلالی کے علمی کمالات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: "ہلالی صاحب زبان و ادب میں امام کی حیثیت رکھتے ہیں، قرآن و حدیث پر اچھی نظر ہے، تجوید کے بھی ماہر ہیں، متعدد زبانیں سیکھ لی ہیں، حافظہ بے مثال پایا ہے۔ قرآن کریم کا ایسا حافظ میں نے اب تک نہیں دیکھا۔ حدیثیں

---

[1] یاد رفتگاں، ص ۱۱۰، [2] صدق جدید، فروری ۱۹۳۶ء، [3] دیار عرب میں چند ماہ، ص ۷۴
[4] پرانے چراغ، دوم ص ۳۲۰۔

بھی بے شمار از بر ہیں۔ پوری صحاح ستہ نوکِ زبان معلوم ہوتی ہے۔"[1] پورے عراق میں مشکل سے ایک آدھ ادیب ان کے پایہ کا ملے گا[2] ہلالی صاحب کی لغوی تنقید بڑی سخت اور بے رحم ہوتی ہے بڑے بڑے ادبار کی انشار بھی ان کی تصحیح اور تنقید کی زد سے نہیں بچتی۔"[3]

عربیت میں ان کے امتیاز کے لیے اتنی شہادت کافی ہے کہ جب علامہ رشید رضا اور امیر شکیب ارسلان کا نحو اور عربی زبان کے کسی مسئلہ میں اختلاف ہوتا تو دونوں ہلالی صاحب کو حکم بناتے[4]

علاّمہ فراہی پر مولانا ابواللیث اصلاحی ندوی نے "الضیار" میں ایک مبسوط مضمون سپرد قلم کیا جس میں منجملہ بہت سی مفید معلومات کے علاّمہ فراہی کے متعلق علامہ ہلالی کے تاثرات بھی قلم بند کیے ہیں جن کا ترجمہ یہاں پیش کیا جاتا ہے:

"علامہ حمید الدین کا ایک عربی دیوان ہے جس کا کچھ حصہ میں نے خود ان سے سنا ہے۔ بہت ہی فصیح و بلیغ اور دلپذیر ہے۔ مسلمانوں کے حوصلوں کو بلند کرنے والا، ان کے اندر زندگی کی روح پھونک دینے والا۔ جنگ طرابلس، جنگ عظیم اور انگریزوں کی اسلام دشمنی کا تذکرہ بہت ہی موثر انداز میں ہے۔ علامہ عربی بولنے پر پوری طرح قادر ہیں، زبان انتہائی فصیح و بلیغ ہے۔ علما ہند تو کجا علماء عرب میں بھی ایسے قادر الکلام خال خال ہیں۔ ان کی عمر تقریباً ۷۰ سال ہے۔ انھوں نے ایک مدرسہ قائم کیا جس کا نام مدرسۃ الاصلاح ہے۔ اس میں اصلاً قرآن پاک کی تعلیم ہوتی ہے، جو ان کی عزیز ترین متاع ہے۔ میں نے خود ان کی زبان سے ان کی تفسیر کا خطبہ سُنا، اسے سن کر میری آنکھیں اُبل پڑیں۔ وہ مسئلہ خلافت کو خوب سمجھتے ہیں اور اس سے پوری دلچسپی رکھتے ہیں۔ اس کے سلسلہ میں ان کا ذہن بالکل صاف ہے۔ اہل ہند کے برعکس وہ اپنے اندر ایک اجتہادی شان رکھتے ہیں۔ فقہ و عقائد میں وہ بہت وسیع اور بلند ہو کر سوچتے ہیں۔ کسی مسلک کے پیرو نہیں۔ البتہ عبادات میں وہ فقہ حنفی کا لحاظ رکھتے ہیں۔ گندمی رنگ، خوبصورت اور وجیہ چہرہ، قد نکلتا ہوا، داڑھی گول اور نورانی۔ وہ انگریزی، عربی، فارسی اور اُردو پر پورا عبور رکھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ میں اب تک جن جن شخصیات سے ملا، علم و فضل کے لحاظ سے ان کو سب سے بلند پایا۔"[5]

---

[1] دیارِ عرب میں چند ماہ، ص ۳۲، [2] ایضاً، ص ۷۶، [3] ایضاً، ص ۹۲،
[4] ابوالحسن علی ندوی، کاروانِ زندگی، اوّل ص ۱۱۵-۱۱۶، [5] 'الضیاء' رجب ۱۳۵۲ھ

ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی

تصانیف فراہیؒ کا غیر مطبوعہ سرمایہ

مولانا حمید الدین فراہیؒ کی تصنیفات کی فہرست پہلی بار ان کے شاگرد اور دوست مولانا سید سلیمان ندویؒ[1] نے مولانا کے انتقال (۱۹ جمادی الآخرہ ۱۳۴۹ھ مطابق ۱۱ نومبر ۱۹۳۰ء) کے دو ماہ بعد مرتب کی جو "امعان فی اقسام القرآن" کے مصری ایڈیشن[2] کے آخر میں مولانا کے مختصر سوانح کے ساتھ شائع ہوئی[3]۔ اس فہرست میں مولانا کی ۳۲ کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے جن میں غیر مطبوعہ کتابوں کی تعداد ۲۶ ہے۔

تصنیفات فراہیؒ کی دوسری فہرست مولانا کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی کے قلم سے سامنے آئی۔ مولانا اصلاحی نے تفسیری اجزاء کا اردو ترجمہ "مجموعہ تفاسیر فراہی" کے نام سے جب پاکستان سے شائع کیا تو اس کی ابتدا میں مولانا فراہیؒ کے حالات و تصنیفات پر بھی روشنی ڈالی ہے[4]۔ مولانا اصلاحی کی فہرست میں بھی تصنیفات فراہیؒ کی مجموعی تعداد ۳۳ ہے مطبوعہ کتابیں ۱۰ اور غیر مطبوعہ ۲۳ ہیں[5]۔ سید صاحب کی ذکر کردہ ایک غیر مطبوعہ کتاب "القسطاس" سے مولانا اصلاحی کی فہرست خالی ہے، لیکن چونکہ انھوں نے "فاتحہ نظام القرآن"[6]، کو جو مولانا فراہیؒ کے انتقال کے بعد شائع ہوئی مستقل کتاب کی حیثیت سے شمار کیا ہے اس لیے آخر میں مجموعی تعداد یکساں ہو گئی ہے۔ "القسطاس" کو بھی شامل کر لیں تو غیر مطبوعہ کتابیں ۲۴ ہو جاتی ہیں[7]۔

"مجموعہ تفاسیر فراہی" کی اشاعت کے بعد سے اب تک اس فہرست کی ۶ مزید غیر مطبوعہ کتابیں دائرہ حمیدیہ (سرائے میر اعظم گڑھ) کی جانب سے منظر عام پر آ چکی ہیں[8]۔ ان کے نام بھی حذف کر دیے جائیں تو اس فہرست کے مطابق باقی ماندہ غیر مطبوعہ کتابوں کی تعداد ۱۸ رہ جاتی ہے۔

اس مضمون کا مقصد صرف یہ ہے کہ مولانا فراہیؒ کی تصنیفات و رسائل کا جو غیر مطبوعہ ذخیرہ محفوظ ہے اس کی صحیح تعداد معلوم کی جائے اور اس کا حقیقی حجم متعین کرنے کی کوشش کی جائے۔

جن معلومات کی روشنی میں یہ مضمون مرتب کیا گیا ہے وہ دس سال قبل مارچ ۱۹۸۰ء میں استاذ گرامی مولانا بدرالدین صاحب اصلاحی (ناظم دائرہ حمیدیہ) کے دولت کدے پر ان کے وطن موضع نیا وج ضلع اعظم گڑھ میں قلم بند کی گئی تھیں۔ اس سفر کا اصل محرک ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی تھے جو مولانا فراہی پر اپنے علمی منصوبہ کے لیے مواد کی تلاش میں پاکستان سے تشریف لائے تھے۔

ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی اور راقم السطور دونوں نے اپنے اپنے طور پر ان کتابوں کے بارے میں یادداشتیں تیار کیں۔ ڈاکٹر صاحب کے سامنے ایک علمی منصوبہ کا واضح خاکہ تھا۔ اس لیے اپنے نقطۂ نظر سے جو معلومات بھی انھوں نے درج کی ہوں گی وہ مکمل ہوں گی میں نے صرف اپنے استفادہ کے لیے کچھ ضروری معلومات نقل کر لی تھیں جن میں کتاب کے نام، سرورق کے مندرجات، مضامین کی فہرست، مجموعی اوراق کی تعداد، اور جن اوراق پر مولانا کی تحریر ہے ان کی تعداد، خطبۃ الکتاب اور دیباچہ کی ابتدائی سطروں پر خاص طور پر توجہ دی تھی۔

ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی کا کام مکمل ہو جانے کے باوجود اب تک منظر عام پر نہیں آسکا اور ادھر مولانا فراہیؒ کے قدردانوں نے مولانا کی عظیم شخصیت اور ان کے تجدیدی کارناموں پر ایک سیمینار کے انعقاد کا فیصلہ کیا۔ کسی بھی شخصیت کے علمی کارناموں کا صحیح جائزہ اور اس کے افکار و نظریات کا مکمل مطالعہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس کی ساری مطبوعہ و غیر مطبوعہ تصنیفات سامنے نہ ہوں۔ مولانا فراہیؒ کے ساتھ یہ عجیب المیہ ہے کہ ان کی وفات پر نصف صدی سے زیادہ کا عرصہ گزر گیا مگر ان کی ساری تحریریں بعض علمی و غیر علمی مشکلات کے سبب اہل علم کے ہاتھوں تک نہ پہنچ سکیں۔ جو کتابیں مولانا کی حیات میں یا ان کی وفات کے بعد چھپی تھیں ان میں سے بھی بیشتر ناپید ہو چکی ہیں۔ اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ مولانا کی غیر مطبوعہ تحریروں کا جو ذخیرہ محفوظ ہے اس کے بارے میں ابتدائی کتابیاتی معلومات بھی فراہم نہیں ہیں۔ ایسی صورت میں مولانا کے کارناموں کے کسی جائزہ اور مطالعہ کی منزل اور بھی دور ہو جاتی ہے۔ اسی ضرورت کا احساس اس مضمون کی شانِ نزول ہے۔ راقم کی یادداشتیں چونکہ ذاتی استفادہ کے لیے عجلت میں تیار کی گئی تھیں اس لیے مضمون لکھتے وقت کئی جگہ ان میں خلا نظر آیا اور بعض باتیں وضاحت طلب

محسوس ہوئیں لیکن یہ تعارف دائرہ حمیدیہ کے مستقر سے اتنے طویل فاصلہ پر مرتب کیا جارہا ہے کہ کسی نقص کی تلافی اس وقت ممکن نہیں۔

اس مضمون میں مولانا کی غیر مطبوعہ کتابوں کی تعداد ۱۰ سے بڑھ کر ۴۰ تک پہنچ گئی ہے اور متعدد کتابوں کے ناموں سے کتنے ہی اہلِ علم پہلی بار اس مضمون کے ذریعہ آشنا ہوں گے۔

قرآن مجید کی تیرہ سورتوں کی تفسیر اور ان چند کتابوں کے سوا جو مولانا فراہی کی زندگی میں طبع ہو چکی تھیں مولانا کی بیشتر تصانیف، مختلف وجوہ کی بنا پر جن میں سب سے اہم ان کا مخصوص طریقۂ تصنیف ہے[9] ناتمام رہ گئیں اور واقعہ یہ ہے کہ ان کتابوں کو تصنیف کا نام دینا ان کے ساتھ زیادتی ہوگی۔ مولانا اصلاحی نے ان ناتمام کتابوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ کچھ کتابیں وہ ہیں "جن کا معتدبہ حصہ مولانا لکھ چکے تھے یا ان سے متعلق ان کی یادداشتوں کا کافی ذخیرہ موجود ہے جن کو ایک مناسب ترتیب کے ساتھ اگر شائع کر دیا جائے تو اہلِ علم کے لیے وہ نہایت قیمتی ذخیرۂ تحقیق فراہم کر سکتی ہیں"۔ دوسری قسم ان کتابوں کی ہے "جن کی چند فصلوں اور کچھ یادداشتوں سے زیادہ وہ نہ لکھ سکے لیکن یہ منتشر فصلیں اور غیر مرتب یادداشتیں اس قدر قیمتی ہیں کہ ان کی مدد سے ان مباحث پر بہت کچھ کام کیا جا سکتا ہے[10]"۔ قسم اول کی اہم ترین کتابیں جو ابھی تک طباعت کی منتظر ہیں ان میں سورہ بقرہ کی نامکمل تفسیر، حجج القرآن اور حکمۃ القرآن خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

قرآنیات پر مولانا فراہیؒ جو بنیادی لٹریچر فراہم کرنا چاہتے تھے اس کے لیے انھوں نے ایک عظیم الشان تصنیفی منصوبہ تیار کیا تھا۔ یہ منصوبہ بارہ کتابوں پر مشتمل تھا۔ پانچ کتابیں ظاہر قرآن پر یعنی قرآن مجید کے الفاظ، اسالیب، اصول تاویل، جمع و تدوین اور نظم کے دلائل پر۔ ان میں "تاریخ القرآن" کے سوا باقی چار کتابیں: مفردات القرآن، اسالیب القرآن، التکمیل فی اصول التاویل اور دلائل النظام شائع ہو چکی ہیں۔ دوسری سات کتابیں جن میں مولانا قرآن مجید کے علوم و معارف اور اس کے اسرار و حکم پر بحث کرنا چاہتے تھے ان کی ترتیب کے مطابق یہ ہیں: حکمۃ القرآن، حجج القرآن، القائد الی عیون العقائد، الرائع فی اصول الشرائع، احکام الاصول باحکام الرسول، اسباب النزول، الرسوخ فی معرفۃ الناسخ والمنسوخ۔ ان کتابوں میں سے اب تک

صرف ایک کتاب "القائد الی عیون العقائد" زیور طبع سے آراستہ ہو سکی ہے[۱۱]

اس فہرست کا آغاز مولانا کی تفسیر کے غیر مطبوعہ اجزاء سے کیا جائے گا، پھر قرآنیات پر مذکورہ بالا تصنیفی منصوبہ کی سات غیر مطبوعہ کتابوں اور قرآن مجید سے متعلق دوسرے رسائل کا تذکرہ ہوگا۔ اس کے بعد صحف آسمانی، معقولات، علوم عربیہ اور دوسرے متفرق موضوعات پر کتابیں زیر بحث آئیں گی۔

یہ ساری کتابیں ایک کے علاوہ عربی زبان میں لکھی گئی ہیں۔ جن کتابوں کے دیباچے موجود ہیں ان کے ابتدائی فقرے جن میں کتاب کے موضوع اور وجہ تالیف کی جانب اشارہ کیا گیا ہے بعینہ مصنف کے الفاظ میں نقل کرنے کا ارادہ تھا لیکن مضمون اردو میں ہے اور ضروری نہیں ہے اس سے فائدہ اٹھانے والے سارے اہلِ علم عربی سے واقف ہوں اس لیے مجبوراً اردو ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے[۱۲]

مضمون شروع کرنے سے پہلے اپنی جانب سے اور اہلِ علم کی جانب سے بھی استاذ محترم مولانا بدرالدین صاحب اصلاحی ناظم دائرہ حمیدیہ کا تہِ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں کہ ان کی شفقت، عنایت اور فراخ دلی سے ہی مسودات فراہی کے اس گنج گراں مایہ تک رسائی حاصل ہوئی اور دوسروں کو بھی اس کی ایک جھلک دکھلانے کا موقع ملا، فجزاہ اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔

۱۔ نظام القرآن و تاویل الفرقان بالفرقان

مولانا فراہیؒ نے ابتدا میں قرآن مجید کے آخر کی چند متفرق سورتوں کی تفسیر لکھی[۱۳]۔ باقاعدہ ایک تسلسل سے تفسیر لکھنے کا کام غالباً بہت بعد میں شروع ہوا چنانچہ سورہ بقرہ کی ۶۲ آیتوں سے آگے نہ بڑھ سکا۔ ابتدائی تفسیروں کے نہج میں جو تدریجی ارتقاء پایا جاتا ہے وہ اس تفسیر میں اپنے عروج کو پہنچ گیا ہے۔ مولانا فراہیؒ نے اپنی اصل تفسیر کے لیے جس اعلیٰ اور منفرد نہج کا انتخاب کیا تھا اس کی مکمل نمائندگی سورہ بقرہ کی یہی نامکمل تفسیر کرتی ہے، اس لیے اس کے مطالعہ کے بغیر مولانا کے طرز تفسیر پر ہر گفتگو ادھوری رہے گی۔

مسودہ کے شروع میں مولانا نے حاشیہ پر لکھا ہے کہ ہر سورہ کی تفسیر میں وہ سات عنوانات

کے تحت گفتگو کریں گے۔ اولاً ایک مقدمہ ہوگا جو عمومی مباحث اور سورہ کے مضامین کے تجزیہ پر مشتمل ہوگا۔ پھر ہر مجموعۂ آیات پر بالترتیب الفاظ کی تحقیق اور جملوں کی تشریح، نحو، بلاغت، تاویل آیات تدبر اور نظم کے عنوان سے بحث ہوگی۔ چنانچہ تفسیر سورہ بقرہ کے شروع میں ۱۴ صفحات کا مقدمہ ہے جو دس فصلوں پر مشتمل ہے۔ پندرہویں صفحہ سے اصل تفسیر کا آغاز ہوتا ہے جو ۶۵ فصلوں میں ۱۲۴ اوراق پر مشتمل ہے۔ سورہ کی ۶۴ آیات پر مولانا نے اپنے مقررہ اصول کے مطابق تمام جہتوں سے کلام کیا ہے، البتہ ۴۷ سے ۶۲ تک کے مجموعۂ آیات پر صرف تین پہلوؤں "تفسیر الکلم"، "بیان تالیف الکلم" اور "نظرۃ من جہۃ البلاغۃ" سے بحث مکمل ہے، چوتھے عنوان "فی تاویل الجمل" کے تحت صرف تین سطریں لکھی جاسکی ہیں۔

تفسیر سورہ بقرہ کا ایک اور مقدمہ بھی اس مسودہ کے ساتھ علٰیحدہ رکھا ہوا ہے جو مذکورۂ بالا مقدمہ سے قدیم تر ہے اور پندرہ صفحات پر مشتمل ہے۔

اس تفسیر کے بہت سے مباحث کی تلخیص اگرچہ مولانا اصلاحی کی تفسیر تدبر قرآن جلد اول میں آگئی ہے لیکن اس کے باوجود اصل کتاب کی اہمیت اپنی جگہ پر باقی ہے اور یہ مسودہ بغیر کسی ترتیب و تہذیب کے موجودہ صورت میں اشاعت کے قابل ہے۔

مولانا کے مسودات میں سورۂ آل عمران کی بھی ایک ناتمام تفسیر نظر سے گزری لیکن اس کے مطالعہ سے اندازہ ہوا کہ دوسری متفرق سورتوں کی طرح اس سورہ کی تفسیر بھی اصل کتاب شروع کرنے سے پہلے لکھی گئی تھی۔ اس کی ترتیب مولانا کی تمام تفسیروں سے مختلف ہے اس لیے گمان ہوتا ہے کہ شاید یہ سب سے قدیم ہو۔ مسودہ میں سرورق کے علاوہ ۳۰ اوراق ہیں اور ۲۱ آیتوں کی تفسیر ۵ فصلوں میں کی گئی ہے۔ سرورق پر فہرست مضامین ہے۔ اس کے بعد ایک سادہ ورق ہے جس پر نمبر نہیں دیا گیا ہے تاکہ فہرست میں اضافہ کیا جاسکے۔

۲۔ تفسیری حواشی

قرآن مجید کے مطالعہ کے لیے مولانا فراہیؒ نے اپنے مصحف کی جلد بندی اس طور پر کروائی تھی کہ مصحف کے ہر ورق کے بعد ایک سادہ ورق رکھا تھا۔ مطالعہ کے دوران جو باتیں ذہن میں

آتیں انھیں یادداشت کے طور پر انھیں اوراق پر لکھتے جاتے۔ اس طرح کے دو نسخے دائرہ حمیدیہ میں محفوظ ہیں۔ دائرہ حمیدیہ کے دور اول میں جب مولانا فراہی کے مسودات ان کے شاگرد رشید مولانا اختر احسن اصلاحیؒ کے پاس تھے۔ متعدد حضرات نے یہ حواشی قرآن مجید کے دونوں مذکورہ نسخوں سے علیحدہ کاپیوں پر اپنے استفادہ کے لیے نقل کیے، پھر دوسروں نے ان کی نقلیں تیار کیں۔ کچھ لوگوں نے دونوں نسخوں کے حواشی کو ایک دوسرے سے ممتاز رکھا بایں طور کہ ایک سورہ کے بارے میں ابتدا سے آخر تک جو حواشی ایک نسخہ پر تھے پہلے ان سب کو نقل کر لیا، پھر اس سورہ سے متعلق دوسرے نسخہ کے حواشی نقل کیے۔ لیکن بعض لوگوں نے اپنی سہولت کے لیے حواشی کو اس طرح مرتب کیا کہ ایک آیت کے بارے میں دونوں نسخوں میں جو کچھ لکھا تھا اسے یکجا کر دیا۔ ہماری نظر سے مولانا کے اصل نسخے نہیں گزرے ہیں اس لیے صفحات کی تعداد معلوم کرنا ممکن نہیں، البتہ راقم السطور کے پاس ان حواشی کا جو نسخہ ہے وہ تقریبًا ۰۰ھ صفحات پر مشتمل ہے۔ حواشی کے شروع میں ایک مختصر دیباچہ ہے اس میں مولانا نے لکھا ہے کہ سب سے پہلے نظم ان پر ۱۳۱۰ھ یا اس کے لگ بھگ سورۂ بقرہ میں منکشف ہوا، پھر سورہ قصص کا نظم لکھا، اس کے بعد یہ سلسلہ تقریبًا منقطع رہا یہاں تک کہ ۱۳۲۰ھ میں ایک طرف سے قرآن مجید پر اس پہلو سے غور کرنا شروع کیا۔[۱۴]

۳۔ تاریخ القرآن

ظاہر قرآن سے متعلق مولانا جو پانچ کتابیں لکھنا چاہتے تھے ان میں مولانا کی ترتیب کے مطابق یہ چوتھی کتاب ہے اس کا مسودہ دس اوراق میں ہے۔ تین اوراق قدیم، بڑی سائز کے اور سات جدید، چھوٹی سائز کے۔ مبیضہ آٹھ صفحات میں ہے۔ کتاب کے شروع میں اس کے مضامین کا مجوزہ خاکہ درج ہے جو حسب ذیل ہے:

۱۔ قبل النزول حین کان فی ایدی الملائکۃ واللوح المحفوظ۔

۲۔ ایام النزول حین نزل علیٰ قلب محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

۳۔ جمعہ فی مصحف وترتیبہ حسب الحکمۃ لا حسب حدوث الوقائع.

فاتّ جزئیاتہا علیٰ غیر نظام التعلیم۔

۴۔ اشاعة وجمع الناس علیٰ قراءة واحدة ۔

۵۔ تفسیرہ من الصحابة والتابعین اجتهادًا واستنباطاً من القرآن واللغة لا بالرأی المحض۔

۶۔ تفسیرہ من اصحاب الجدل بالرأی۔

۷۔ تفسیرہ من الجامعین وسد باب الامعان وتکثیر الاقوال من القسمین الاولین تقلیدًا۔

۸۔ الرجوع الیٰ طریق السلف والاعتصام بالقرآن مع صحة المآخذ۔

۹۔ وأما الماخذ من جهة اللفظ فکلام العرب والقرآن۔

۱۰۔ من جهة المطالب: محکمات القرآن والسنة والتاریخ المعلوم۔

دس فصلوں پر مشتمل یہ ایک نہایت مربوط خاکہ ہے مگر افسوس ہے کہ اصل مسودہ میں "جمع القرآن وتنزیله"، "بدر القرآن"، "بدر النزول" اور "فی جمع القرآن وتنزیله" کے عنوان سے چند متفرق فصلیں ہی لکھی ہیں۔ ایک بحث کا صرف عنوان لکھا ہے، شهر رمضان ولیلة القدر" یہ مسودہ خطبۃ الکتاب سے خالی ہے۔[۱۵]

۴۔ حکمۃ القرآن

علوم قرآن سے متعلق سات کتابوں میں یہ پہلی کتاب ہے۔ اس کا مبیضہ ۲۷ اوراق پر مشتمل ہے، اس میں تین مسودے جمع ہیں:

۱۔ پہلے مسودے کے سرورق پر کتاب کا نام یوں درج ہے: "الحکمة البالغة فی الحکمة الاسلامیة التی یعلمها القرآن ویتقبلها اولوا الالباب بما انها تبلغ قلوبهم وتخاطب عقولهم" اس کے بعد "روابط الکتب السبعة" کے عنوان سے مذکورہ سات کتابوں کے موضوع، اہمیت اور ان کے باہمی ربط پر ایک نوٹ ہے۔ یہ مسودہ پانچ اوراق میں ہے۔

۲۔ دوسرے مسودے کے سرورق پر کتاب کا نام "حکمة القرآن" اور حاشیہ پر ایک

نوٹ ہے۔ یہ چار اوراق پر مشتمل ہے۔

۴۔ تیسرے مسودے کے سرورق پر بھی نام "حکمۃ القرآن" ہے۔ اس کے بعد "فھرس مطالب الفصول" کا صرف عنوان ہے۔ فہرست لکھی نہیں ہے۔ یہ اصلاًسات اوراق میں ہے اس کے بعد گیارہ اوراق میں اس سے متعلق متفرق مباحث ہیں۔

پہلے مسودہ کے مبیضہ میں، دوسرے ورق پر حاشیہ میں "تذکرہ" کے عنوان سے مولانا نے کتاب کے مطالب کی جانب اشارہ کیا ہے[۱۶]

۵۔ النظام فی الدیانۃ الاسلامیۃ

جس طرح مولانا کی تمام قرآنی تالیفات ان کے مقدمۂ تفسیر کے مختلف اجزا ہیں اور ان کے موضوع کی اہمیت اور مطالب کی وسعت کی بنا پر انھیں مستقل کتابوں کا درجہ ملا، اسی طرح یہ کتاب اصلاً مذکورہ بالا کتاب "حکمۃ القرآن" کا حصہ ہے۔ کتاب کے نام کے بعد ہی یہ وضاحت موجود ہے کہ "وھی جزء من کتاب حکمۃ القرآن"، مستقل کتاب ہونے کا ایک ثبوت یہ ہے کہ مولانا نے اس کا مستقل خطبہ لکھا ہے۔ خطبہ کے بعد تمہید یوں شروع کی ہے:

> "امابعد! یہ رسالہ ہماری کتاب حکمۃ القرآن العظیم کا حصہ ہے۔ اس میں ہم نے بتایا ہے کہ حکمت کی بنیاد اس پر ہے کہ وجود کے اجزاء کے درمیان ہم آہنگی اور سازگاری کا علم حاصل ہو۔ یہ علم اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کائنات کے نظام کا علم نہ ہو اور اس کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ کائنات کے اجزاء ایک ہی نظام کے اجزاء ہیں۔"

۶۔ حجج القرآن

مولانا اصلاحی کے الفاظ میں مولانا فراہیؒ نے اس کتاب میں "پہلے منطق، فلسفۂ قدیم اور فلسفۂ جدید کی خامیوں سے بحث کی ہے اس کے بعد قرآنی فلسفہ کے اصول بیان کر کے ان کی عقلی قدر و قیمت واضح کی ہے[۱۷]"۔ اس کتاب کا مبیضہ سرورق کے علاوہ ۶۸ صفحات پر مشتمل ہے اور اس

میں تین مسودے یکجا ہیں۔ ترتیب میں آخری مسودے کو پہلے رکھا گیا ہے اور ابتدائی کو آخر میں۔ تینوں کے صفحات حسب ذیل ہیں:

مسودہ ۳	صفحات	۱ - ۹۰
مسودہ ۲	"	۹۱ - ۱۵۵
مسودہ ۱	"	۱۵۶ - ۱۶۸

آخری مسودے کے شروع میں کتاب کے نام کے بعد فہرست مضامین ہے۔ یہ فہرست ایک مقدمہ، تین مقالات اور خاتمہ پر مشتمل ہے۔ ہر مقالہ میں تین تین ابواب ہیں۔ مقدمہ میں دو فصلیں ہیں جن میں کتاب کے موضوع، مقصد، تفسیر قرآن کے تعلق سے اس کی ضرورت اور اس کی عام علمی اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔

پہلے مقالہ کا موضوع ہے نقد اور اس میں تین ابواب ہیں۔ باب اول منطق پر نقد، اس باب میں دس فصلیں ہیں۔ باب دوم فلسفہ پر نقد، اس میں سات فصلیں ہیں۔ باب سوم علم کلام پر نقد اس میں پانچ ہیں۔

دوسرے مقالہ کا عنوان ہے "تأسیس العلم" اس میں بھی تین ابواب ہیں۔ باب اول کا عنوان "المیزان" باب دوم کا "الحکمۃ" اور باب سوم کا "فی طریق احتجاج القرآن" ہے۔ بظاہر اس مقالہ کا موضوع قرآن مجید کی روشنی میں منطق، فلسفہ اور علم کلام کی تشکیل جدید ہے۔ مقالہ کے تینوں ابواب دس دس فصلوں پر مشتمل ہیں۔

تیسرے مقالہ کا عنوان "حجج القرآن" ہے۔ اس میں بھی تین ابواب ہیں۔ باب اول ربوبیت کے دلائل پر، باب دوم معاد کے دلائل پر اور باب سوم رسالت کے دلائل پر۔ تینوں ابواب بھی دس دس فصلوں پر مشتمل ہیں، اس کے بعد خاتمہ ہے۔

واضح رہے کہ ہر باب میں فصلوں کی تعداد متعین ہے لیکن ان کا عنوان نہیں لکھا ہے۔

یہ کتاب جیسا کہ اس کی فہرست سے واضح ہے اگر مکمل ہو گئی ہوتی تو اسلامی لٹریچر میں ایک عظیم الشان اضافہ ہوتا۔ افسوس ہے کہ مولانا کی تصنیفات کے بارے میں میرے پاس جو معلومات ہیں ان سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ مولانا نے اس مسودہ میں بالفعل اس فہرست کے کتنے مطالب پر لکھا ہے۔

مسودہ ۱۷ کی فہرست میں دیباچہ کے بعد کتاب کو دو حصّوں میں تقسیم کیا گیا ہے ایک عمومی دوسرا خصوصی۔ عمومی حصہ میں درج ذیل موضوعات ہیں:

حُجّت کی تعریف، تقسیم، طریقے اور اس کے مختلف نام۔ وحی کے استدلال میں فریقین کا مقام، استدلال کے مبادی، ان مبادی کا اثبات، تین بدیہی مبادی، استدلال کے اسالیب، استدلال کے مخفی ہونے کے اسباب۔

خصوصی حصہ میں معرفتِ رب پر چند فصلیں پھر الوہیت پر صفات باری، آیات آفاق اور آیات انفس سے استدلال اور اس کے بعد آخرت اور رسالت کے موضوع پر چند مباحث ہیں۔

۷۔ الرائع فی اصول الشرائع

اس کتاب کا اصل مسودہ ۲۳ اوراق پر مشتمل ہے جن پر ترتیب سے نمبر پڑے ہوئے ہیں۔ اسی کے ساتھ کتاب سے متعلق مختلف مباحث پر مشتمل ۴۳ اوراق بھی رکھے ہوئے ہیں۔ یہ کتاب خطبہ سے خالی ہے۔ سرورق پر جو نوٹ درج ہے اس میں مولانا نے کتاب کے موضوع اور اس کے مضامین کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اس کتاب میں ہم درج ذیل امور پر گفتگو کریں گے:

۱۔ احکام اور ان کے اصول جاننے کی ضرورت۔

۲۔ احکام کی اہمیت عمومی طور پر اور ایمان، اصلِ عبودیت اور تقرّب الی اللہ سے ان کا ربط تاکہ ان احکام کا مکلّف بنانے کی حکمت واضح ہو۔

۳۔ دین میں مخصوص احکام مثلاً نماز، زکاۃ، حج، روزہ اور حمایتِ حق وغیرہ کا مرتبہ، ان کے باہمی رشتے اور ایک کی دوسرے پر فضیلت۔ مثال کے طور پر نماز کے سلسلہ میں یہ باتیں بیان کی جائیں گی۔

(۱) نماز کی حقیقت (۲) نماز کی تاریخ (۳) دین میں نماز کا مقام (۴) نماز کی برکتیں (۵) دوسرے احکام سے نماز کا تعلق۔

بالفاظ دیگر ہم نماز پر اس طرح غور کریں گے کہ اس کی حقیقت کی تہ تک پہنچ جائیں، پھر

مختلف سمتوں سے اس پر نگاہ ڈالیں گے تاکہ جہاں ممکن ہو نماز کے احوال و کیفیات کا احاطہ کیا جاسکے۔"

اسی مسودہ میں چار صفحات کا ایک مضمون نظر آیا جو علامہ شبلیؒ کے استفسار پر جواباً لکھا گیا تھا۔ عنوان ہے "حكمة بعض الشرائع المتعلقة بفرائض الزوجين" عنوان کے بعد ہی قوسین میں یہ نوٹ درج ہے: "ارسلتُ به الىٰ استاذنا العلامة لما سألني عن هذه المسئلة۔"

۸۔ احکام الاصول باحکام الرسول علیہ السلام

اس کتاب میں مولانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرآنی استنباطات کی روشنی میں فقہی احکام کے استنباط کے اصول بیان کرنا چاہتے تھے۔ کتاب کا مسودہ کل ۱۷ اوراق پر مشتمل ہے۔ آٹھ اوراق تک نمبر پڑے ہوئے ہیں۔ اس کے بعد کتاب سے متعلق متفرق بحثیں رکھی ہوئی ہیں۔ مبیضہ ۹ اوراق میں ہے۔ سرورق پر کتاب کا نام اور موضوع یوں درج ہے:

"احکام الاصول باحکام الرسول علیہ السلام فی علم اصول الفقه المأخوذ من استنباطات الرسول علیہ السلام من القرآن الحکیم۔"

تیسرے ورق پر بسم اللہ اور خطبۃ الکتاب کے بعد تمہید اس طرح شروع ہوتی ہے:

"اس کتاب کا موضوع اصول فقہ ہے اور اس کی بنیاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان احکام پر رکھی گئی ہے جو آپ نے قرآن مجید سے مستنبط فرمائے۔ یہ ایک نیا موضوع ہے۔ ہمارے علماء نے اس کی جانب اس لیے توجہ نہ کی کہ انھوں نے سوچا جب اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کریم علیہ افضل الصلاۃ والتسلیم کی اطاعت ہم پر فرض کر دی ہے تو اب آپ نے جن باتوں کا ہمیں حکم دیا یا جن باتوں سے منع فرمایا ان کی سند اور ان کا مآخذ معلوم کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اس لیے کہ آپ کا قول بجائے خود ایک مستقل اصل (مآخذ شریعت) ہے خواہ آپ نے اسے قرآن مجید سے مستنبط فرمایا ہو یا نہ مستنبط فرمایا ہو۔"

اس کے بعد مولانا مزید لکھتے ہیں :

" یہ (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا بجائے خود مستقل مآخذِ شریعت ہونا) ایک مسلمہ امر ہے جس میں کسی مسلمان کو شک نہیں ہو سکتا، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب اللہ سے احکام کا استنباط فرمایا کرتے تھے، آپ نے خود بہت سے احکام میں اس کی صراحت کی ہے اور اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں آپ کو اس کا حکم بھی دیا تھا جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ اگر ہمیں آپ کے استنباط کے طریقوں کا علم ہو جائے تو اس سے بہت سے فوائد حاصل ہوں گے۔ ہم یہاں ان فوائد کا ذکر اختصار کے ساتھ کرتے ہیں" تو خود حدیث مفصل بخوان از یں مجمل "

۹۔ اسباب النزول

مسودہ ۹ اوراق میں ہے۔ کچھ صفحات پر نمبر پڑے ہیں، سرورق پر کتاب کا نام جلی خط میں لکھا ہے اور اسی پر کتاب کے مضامین کا مجمل خاکہ بطور یادداشت اس طرح درج ہے :

۱۔ ما ھو سبب النزول۔
۲۔ مطابقۃ التنزیل بسبب النزول۔
۳۔ التنزیل مَنُوطٌ بہ ومحوّلٌ علیہ (مثل الحرّاث)
۴۔ التاویل مَنوطٌ بہ ویتغیّر بتغیّرہ (لابد من امثلۃ)
۵۔ لاینبغی أن یُعتمد فیہ علی اخبار الآحاد (لاثرہ علی معانی الآیات)۔
۶۔ المستنبط الصحیح المعتمد علیہ فی علم اسباب النزول (ثلاث)
۷۔ بھذا المعنی تنحلّ الاشکالات۔
۸۔ دون ذٰلك لاسبیل الی الاعتصام بالکتاب۔

سرورق پر " وجوہ الضلالات من التسامح فی اخذ اسباب النزول " کے عنوان سے ایک نوٹ ہے۔ دوسرے ورق پر جس پر نمبر پڑا ہے " اسباب النزول۔ حدالسبب و

تعریفہ وشدۃ الحاجۃ الیہ" کے عنوان سے ایک بحث ہے۔ یہ پہلی فصل ہے، پھر ایک طویل بحث بغیر عنوان کے ہے۔ اس میں اسباب النزول میں اختلاف اور اس بارے میں صحیح مسلک پر گفتگو کی گئی ہے۔ اس کا مبیضہ ۱۱ اوراق میں ہے[۵۱]

۱۰۔ الرسوخ فی معرفۃ الناسخ والمنسوخ

کتاب کا مبیضہ ۸ اوراق میں ہے۔ سرورق پر کتاب کا نام اور "فہرس مطالب الفصول" درج ہے۔ یہ فہرست دو ابواب پر مشتمل ہے۔ باب اول کلیات یعنی عمومی مباحث پر اور باب دوم میں نسخ سے متعلق آیات کی تفصیل ہے۔ باب اول میں ۱۲ فصلیں ہیں۔ ابتدائی پانچ فصلوں پر نمبر لگے ہیں اور ان کے عنوانات بھی لکھے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

۱۔ ماھو النسخ، وتنقیح المسألۃ عن نزاع لفظی۔

۲۔ الحکمۃ فی النسخ۔

۳۔ محل النسخ من الامور۔

۴۔ الناسخ لایکون الا الشارع وھو اللہ ورسولہ باذنہ۔

۵۔ غیر القرآن لاینسخ القرآن۔

چھٹی اور ساتویں فصلوں کے صرف نمبر ہیں عنوانات نہیں لکھے ہیں جب کہ ان کے بعد حسب ذیل ۶ عنوات بغیر نمبروں کے درج ہیں:

- اھمّ النسخ ماجاء بہ القرآن لِما قبلہ۔
- ذکر قسمین من ثلاثہ اقسام النسخ۔
- الحکمۃ العامّۃ فی النسخ وھی تبقی۔
- القسم الثالث من النسخ الباقی۔
- جوابُ قولِ نُفاۃِ النسخ
- کشف معنی کلمۃ النسخ وبیانُ قولِ نفاۃِ النسخ۔

اصل کتاب کے شروع میں ایک سطر میں نامکمل خطبۃ الکتاب ہے۔ پھر درج ذیل عنوانات

سے چند فصلیں لکھی ہوئی ہیں:

- اصول تتعلق بالنسخ۔
- نسخ الشرائع۔
- نسخ لبعض احکام القرآن ببعضہ۔
- النسخ جُلّہ للشرائع السابقۃ۔
- الحکمۃ فی النسخ۔
- فی بیان نسخ البدع والاھواء۔
- انکار النسخ فی القرآن۔

۱۱۔ اوصاف القرآن

اس رسالہ کا اصل مسودہ دس اوراق پر مشتمل ہے۔ سرورق پر کتاب کا نام خطبۃ الکتاب، تمہید اور حاشیہ پر دو نوٹ ہیں۔ پھر پانچ صفحات پر کچھ تحریریں ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور مسودہ بھی ہے جس میں اس کتاب سے متعلق کچھ فصلیں جو متفرق اوراق میں ہیں یکجا کر دی گئی ہیں۔ اس مجموعہ میں چار اوراق پر مولانا نے اپنے طریقہ کے مطابق صراحت کر دی ہے کہ "من کتاب اوصاف القرآن" اس کے بعد بیشتر اوراق پر یہ عنوان ہے "من تاویل الآیات" ایک ورق پر "ابکار الازھار" لکھا ہے، اور نمبر ۱۲ دیا ہے۔ اصل مسودہ کا مبیضہ دس اوراق میں ہے اور اس میں دوسرے مسودے کی بھی کچھ فصلیں شامل ہیں۔

۱۲۔ فقہ القرآن

اس کتاب میں مولانا قرآن مجید کے فقہی احکام کا استقصار کرنا چاہتے تھے۔ اس کا مسودہ پانچ اوراق میں ہے۔ مولانا کی تحریر چھ صفحات پر پائی جاتی ہے۔ سرورق پر کتاب کا نام اور مقدمہ ہے۔ مبیضہ چھ اوراق پر مشتمل ہے۔

۱۳۔ الاکلیل فی شرح الانجیل

مسودہ کے کل اوراق کی تعداد دس ہے لیکن مکتوبہ صفحات صرف تین ہیں۔ سرورق پر خطبۃ الکتاب

اور مقدمہ ہے۔ دوسرے ورق پر" معنی کلمۃ الانجیل" کے عنوان سے لفظ انجیل کی لغوی تحقیق ہے۔ تیسرے ورق پر" الاصول للشرح "کے عنوان سے ایک بحث ہے خطبۃ الکتاب کے بعد دیباچہ اس طرح شروع ہوتا ہے :

"یہ کتاب ان اناجیل کی شرح ہے جن کے سوا کوئی انجیل اس وقت نصاریٰ کے پاس موجود نہیں۔ نصاریٰ ان انجیلوں کی صحت کے قائل ہیں اور ان کا دعوی ہے کہ حوارین نے یہ انجیلیں روح القدس کی مدد سے قلم بند کیں، حالانکہ خود عیسائی علماء کو اس کا اعتراف ہے کہ اصل انجیل ضائع ہوگئی اور یہ نسخے جعلی ہیں جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب" الطریف فی التحریف" میں بیان کیا ہے..."

اس کے بعد مولانا نے ان اسباب کی جانب اشارہ کیا ہے جو اس کتاب کی تالیف اور موجودہ انجیلوں کی شرح کے داعی ہوئے۔

۱۴۔ الازمان والادیان

مولانا سید سلیمان ندویؒ نے لکھا ہے کہ مصنف اس کتاب میں یہ واضح کرنا چاہتے تھے کہ دین ہمیشہ ایک ہی رہا ہے۔ زمانہ کے تغیر سے دین نہیں بدلتا[۱۹] غالباً سید صاحب کی نظر سے اصل رسالہ نہیں گزرا تھا۔ درحقیقت اس رسالہ کا موضوع مولانا اصلاحی کے الفاظ میں یہ ہے کہ" دین میں خاص خاص مہینوں اور دنوں اور تاریخوں اور اوقات کا جو اہتمام ہوتا ہے اس میں کیا رمز ہے"[۲۰]

اس رسالہ کے تین مسودے ہیں۔ پہلا مسودہ تین اوراق میں ہے۔ مکتوبہ صفحات پانچ ہیں سرورق پر کتاب کا نام اور" قال الفراھی عفا اللہ عنہ" کے بعد چار اشعار ہیں[۲۱] حاشیہ پر" فی تفسیر قولہ تعالیٰ (والنجم اذا ھویٰ)" کے عنوان سے آیت کریمہ کی تشریح ہے جو دوسرے صفحہ تک چلی گئی ہے۔ اس کے بعد دوسرے ورق پر" عاشوراء" کے عنوان سے ایک بحث ہے۔

دوسرے مسودہ میں کل بارہ اوراق ہیں اور مکتوبہ صفحات آٹھ ہیں۔ سرورق پر صرف کتاب کا نام ہے۔ اوراق پر نمبر پڑے ہوئے ہیں مگر ورق ۵ اور ورق ۲۵ کے درمیان اوراق غائب ہیں۔ ۲۶ ویں ورق پر نمبر ہے اس کے بعد چار اوراق بغیر نمبر کے ہیں۔

تیسرے مسودہ میں جو متفرق اوراق کا مجموعہ ہے نو اوراق ہیں۔ صفحات پر نمبر پڑے ہیں جو ۱۶ تک مسلسل ہیں۔ اس کے بعد والے ورق کے پہلے صفحہ پر نمبر ۲۱ ہے۔

۱۵۔ الاشراق

کتاب کا پورا نام "الاشراق فی الحکمۃ الاولیٰ من حقائق الامور ومکارم الاخلاق" ہے۔ مسودہ چھ اوراق میں ہے جن میں مکتوبہ اوراق چار ہیں۔ سرورق پر کتاب کے نام کے بعد "فہرست مطالب الفصول" کے عنوان کے بغیر مضامین کی فہرست یوں درج ہے:

۱۔ البساطۃ والترکیب والغنی والفقر، والکمال والنقص۔

۲۔ الھویۃ والعرض والصفۃ والاثر والشأن۔

۳۔ الوجود والعدم۔

۴۔ الحدوث والقِدم

۵۔ الزمان والمکان

۶۔ الفعل والانفعال والارادۃ والقسر۔

۷۔ الایجاد والتحویل والترکیب۔

۸۔ المخلوق والتالی واللازم (الفرق بین ھٰذہ الثلاثۃ)

۹۔ النسبۃ بین الفاعل والمنفعل والقادر والمقدور والمقھور۔

۱۰۔ الھویۃ والعرض لکھ کر مٹا دیا ہے۔

۱۱۔ الاتصال والقرب والاحاطۃ۔

اسی ورق کے حاشیہ پر "الھویۃ" سے متعلق ایک نوٹ ہے۔ اصل کتاب دوسرے ورق سے شروع ہوتی ہے۔ خطبۃ الکتاب کے بعد مولانا لکھتے ہیں:

". . . اس کتاب کی ترتیب میں مَیں نے ایک نیا انداز اختیار کیا ہے جس میں قدماء اور متاخرین دونوں کے نہج کی خوبیاں جمع ہو گئی ہیں۔ قدماء میں بیشتر نے اپنی معلومات کو متفرق فقروں اور منتشر اشاروں کی صورت میں بغیر کسی تعلیمی ترتیب

کے لکھا جس کی بنا پر اصول اور فروع باہم خلط ملط ہو گئے، کتنی جڑیں کمزور رہ گئیں اور کتنی ہی شاخوں کو نکلنے کا موقع نہ مل سکا۔ لیکن قدماء کا کلام باوجود اس کے کہ یقینی علم اور قوی دلائل فراہم نہیں کرتا ایسی عقل کے لیے جو ترقی کی راہ پر جانفشانی اور یکسوئی سے گامزن ہو بہت مفید ہے۔ ان کے کلام میں روشنی، فکر انگیزی اور رہنمائی کا خاصا سامان موجود ہے۔ اگر انھوں نے اس علم کو پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچایا۔ اور کون پہنچا سکتا ہے۔ تو اس میں شبہ نہیں کہ اپنے بعد آنے والوں کی انھوں نے مدد ضرور کی ہے نیز ان کا طریقہ تصنّع سے دور، نقد و نظر کے لیے زیادہ سہل اور علم کی ترقی کے لیے زیادہ مفید ہے۔ کیونکہ عمارت کی تکمیل نہ کر کے انھوں نے اضافہ کے امکانات اور تعمیر کی مختلف شکلوں کے لیے گنجائش باقی رکھی ہے۔"

"لیکن متاخرین نے یہ گمان کر لیا کہ انھوں نے علم کی آخری حدوں تک رسائی حاصل کر لی، چنانچہ انھوں نے اسے ناقابل ترمیم قرار دے دیا۔ حالانکہ علم ایک ایسا سمندر ہے کہ نہ اس کی وسعت کی کوئی انتہا ہے نہ اس کی گہرائی کی کوئی حد علماء کی مثال ان بچّوں کی سی ہے جو ساحل سمندر پر خوش رنگ سنگریزے چُن رہے ہوں، یا جیسے کوئی پرندہ سمندر کے اوپر منڈلاتے منڈلاتے اچانک گرے اور چند قطرے لے کر دفعۃً پرواز کر جائے۔ چنانچہ میں نے سوچا کہ اس علم کے جو حقائق مجھ پر واضح ہوئے ہیں انھیں ایک موزوں تعلیمی ترتیب سے بیان کر دوں میں نے ہر مسئلہ کو الگ الگ اور جہاں تک ممکن ہو سکا نہایت مختصر مگر واضح الفاظ میں لکھا ہے، نیز ہر مسئلہ پر عقل اور وحی دونوں کی شہادتیں پیش کی ہیں۔ وما توفیقی الا باللّٰہ وعلیہ توکلت والیہ أنیب۔"

اس کتاب کا مبیضہ چار اوراق میں ہے۔

۱۶۔ القسطاس

کتاب کا پورا نام "القسطاس لوزن الاعمال واختیار ماھو الراجح فی القیاس"

ہے۔ اصل مسودہ آٹھ اوراق میں ہے۔ مکتوبہ صفحات سرورق سمیت سات ہیں۔ سرورق پر کتاب کا نام اور اس کا موضوع اس طرح لکھا ہے: "القسطاس، وھی رسالۃ فی علم جدید وھو منطق العمل ومیزان الارادات واساس الحکمۃ العلمیۃ۔"

سرورق کے بعد ایک ورق سادہ ہے پھر اصل کتاب شروع ہوتی ہے۔ کتاب کے نام، بسم اللہ اور خطبۃ الکتاب کے بعد "تمہید لبیان الموضوع" کے عنوان سے کتاب کے موضوع اور سبب تالیف پر روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں:

> "...۔ اگر تم نے ان امور کو ذہن نشین کر لیا ہے تو اب ہم تمھیں ایک نئے علم کی جانب متوجہ کرنا چاہتے ہیں جو علم تزکیہ اور حکمت عملی کی اسی طرح اساس بن سکے جس طرح علم استدلال حکمت نظری کی اساس ہے۔ ہم نے حکما میں کسی کو نہیں پایا کہ اس نے اس علم پر گفتگو کی ہو اور اسے مستقل فن کا درجہ دیا ہو حالانکہ یہ علم اس کا مستحق تھا۔ چنانچہ ہم نے اس پر بحث کی اور اس کا نام "القسطاس لوزن الاعمال واختیار ماھو الراجح فی المقیاس" رکھا۔ اللہ تعالیٰ ہی ہر خیر کی توفیق بخشنے والا ہے۔ ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس رسالہ کو میرے لیے اور ہر اُس شخص کے لیے جو اپنے نفس کا تزکیہ اور موت سے پہلے اس دنیا کی زندگی سے زاد راہ لینا چاہتا ہو نفع بخش بنائے۔"

یہ پورا مسودہ ترتیب کے ساتھ سات فقروں پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد آٹھ اوراق میں کتاب سے متعلق متفرق مباحث ہیں جن پر "من کتاب القسطاس" لکھا ہے۔ مبیضہ دونوں کا ایک ساتھ چودہ اوراق میں ہے۔

۱۷۔ النظر الفکری حسب الطریق الفطری

اصل مسودہ آٹھ اوراق میں ہے، بعد میں دو اوراق کا جو کسی اور وقت لکھے گئے ہیں شروع میں اضافہ کر دیا گیا ہے۔ مکتوبہ اوراق ۹ ہیں۔ اصل مسودہ پر بسم اللہ اور مختصر خطبہ کے بعد کتاب کے بارے میں مولانا نے تمہید اس طرح شروع کی ہے:

> "اس مختصر رسالہ میں واضح کیا گیا ہے کہ منطق میں ارسطو کے بیان کردہ

طریقہ کے بجائے فطری طور پر فکر کس طرح کام کرتا ہے۔ اس لیے کہ ارسطو کا طریقہ ایک فرضی چیز ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر فکر اس کے مطابق کام کرے تو غلطی سے محفوظ رہے گا لیکن فکر کا حال یہ ہے کہ اس کے مطابق کبھی کام نہیں کرتا۔ وہ ایک کسوٹی ضرور ہے جس پر فکر کو پرکھا جا سکتا ہے۔ اس کا معاملہ فن عروض جیسا ہے۔ شاعر فنِ عروض کو سامنے رکھ کر شعر نہیں کہتا البتہ دوسرے لوگ اس فن کے ذریعہ وزن کے صحت وسقم کا پتہ لگاتے ہیں۔"

اس مسودہ کا مبیضہ چھ اوراق میں ہے۔

۱۸۔ العقل وما فوق العقل

اس رسالہ کا مبیضہ چار اوراق میں ہے۔ مبیضہ کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسودہ کے اوراق زیادہ ہوں گے۔ رسالہ کے شروع میں یہ نوٹ ہے کہ "یہ رسالہ مختصر ہونے کے باوجود حکمت کو سمجھنے کے لیے تمہید کا کام دے گا۔" اس کے بعد بسم اللہ اور مختصر خطبہ ہے، پھر وجہِ تالیف یوں بیان کی ہے:

"اس کتاب کا موضوع عقل اور ماوراءِ عقل ہے۔ اس موضوع پر گفتگو کرنے کا مقصد ایک زبردست فکری اختلاف کو ختم کرنا ہے جس میں ہم انسان گرفتار ہیں۔ اس سلسلہ میں تین بنیادی باتیں ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ ایک ایسا حَکَم تلاش کیا جائے جو ہمارے درمیان فیصلہ کر سکے۔ چونکہ حَکَم وہی بن سکتا ہے جس پر سارے فریق متفق ہوں اور ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص مدعی ہے کہ عقل اسی کی رائے کی تائید کرتی ہے۔ ہر فریق عقل ہی سے کام لیتا ہے اور اسی کو اپنی حمایت میں پیش کرتا ہے۔ عقل کے سوا کوئی اور چیز ایسی نہیں جس پر سارے لوگ اس طرح متفق ہوں۔ چنانچہ ہم نے بھی اسی عقل کو حَکَم قرار دیا ہے۔

دوسری بنیادی بات یہ ہے کہ عقل کی حدود معلوم کی جائیں تاکہ ان امور میں عقل کو حَکَم تسلیم نہ کیا جائے جو اس کی قلمرو سے باہر ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ عقل سے جو چیزیں ماوراء ہیں ان کے ادراک کا ذریعہ تلاش کیا جائے۔

اگر آپ یہ سوال کریں کہ جب سے دنیا قائم ہے انسانوں نے عقل ہی کو حکَم بنایا لیکن اختلاف اسی شدّ و مد سے باقی رہا تو کیا تم نے کوئی نیا مسلک اختیار کیا ہے؟ تو میرا جواب یہ ہے کہ ہاں اور میں اسی مسلک کی جانب اب اشارہ کرنا چاہتا ہوں اور تفصیل میں جانے سے پہلے اجمالی طور پر اس کے بارے میں بتاؤں گا...[۲۳]"

۱۹۔ المنطق الجدید

خطبہ اور دیباچہ کے بغیر اس رسالہ کا مسودہ اٹھارہ[۱۸] اوراق پر مشتمل ہے۔

۲۰۔ ....

سات فصلوں پر مشتمل ایک بے نام مسودہ سفید کاغذ پر گیارہ[۱۱] اوراق میں ہے فصلوں پر ترتیب سے نمبر لگے ہیں، اوراق پر نمبر نہیں ہیں۔ پہلے صفحہ پر پہلی بحث "مناط صحۃ الحکم" ہے اور اس کے بائیں حاشیہ پر "فہرس المطالب" یوں ہے:

۱۔ مناط صحۃ الحکم۔

۲۔ الذات والصفات۔

۳۔ صفات النفس والمادۃ۔

۴۔ القوۃ والذات۔

۵۔ الحقیقۃ الاولیٰ۔

۶۔ الزمان والمکان۔

۷۔ النظر فی الزمان والمکان۔

اس سے قبل کتاب الاشراق کی فہرستِ مضامین میں بھی "الزمان والمکان" کا

عنوان گزر چکا ہے۔ اسی عنوان سے ایک نامکمل افادہ "القائد الیٰ عیون العقائد" میں مرتّب نے نقل کیا ہے۔

۲۱۔ الدّرالنضید فی النحو الجدید

نحو و صَرف کی ابتدائی تعلیم کے لیے مولانا نے عام کتابوں سے ہٹ کر بالکل جداگانہ انداز میں اسباق النحو (دو حصّے) اور تحفۃ الاِعراب کے نام سے جو مختصر رسائل لکھے وہ اپنے مقصد میں نہایت کامیاب اور اس فن کو سکھانے کے لیے تیر بہدف نسخے ثابت ہوئے۔ نحو وصَرف سکھانے کے لیے اس دَور میں جدید طرز پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان کے بارے میں عام تاثر یہ پایا جاتا ہے جو بڑی حد تک درست بھی ہے کہ ان کے ذریعہ پختگی پیدا نہیں ہوتی، جب کہ قدیم طرز میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ قواعد تو ازبر ہو جاتے ہیں مگر ان کو برتنے کا ڈھنگ معلوم نہیں ہو پاتا۔ لیکن مولانا کے بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق اسباق النحو کے ذریعہ نحو وصرف کی تعلیم کا جو طویل تجربہ کیا گیا ہے اس کے نتائج حیرت انگیز اور دوسرے طریقوں کے نقائص سے محفوظ ثابت ہوئے ہیں۔

ان رسائل کے لکھنے کا مقصد یہ تھا کہ مبتدی طلبہ کو نحو وصَرف کی بنیادی اور ضروری باتیں جلد اور آسانی سے معلوم ہو جائیں۔ چنانچہ بیشتر مباحث میں تعریفات کے بجائے مثالوں سے کام لیا گیا ہے اس لیے کہ انسان، مولانا کے الفاظ میں "فطرتاً مثالوں ہی سے اشیاء کو پہچانتا ہے نہ کہ منطقی تعریفات سے، اس سے تو اکثر منتہی بھی عاجز ہو جاتے ہیں"۔[۲۴]

مولانا علیٰحدہ سے بھی فن نحو کو جدید طرز پر مرتب کرنا چاہتے تھے۔ اس کی جانب اسباق النحو حصہ اول کے مقدمہ میں اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "یہ کتاب ماخوذ ہے النحو الجدید سے۔ قدیم صرف ونحو کی کتابوں سے اس میں کہیں کہیں اختلاف کیا گیا ہے جس کی وجہ اصل کتاب میں مفصل ملے گی۔ یہاں رفع خلجان کے لیے صرف دو باتیں قابل ذکر ہیں: اول یہ کہ نحو جدید میں اعراب کی بنیاد اختلاف حالت پر رکھی گئی ہے نہ" امل پر۔ اس سے اوّلاً تو

سو عاملوں سے نجات مل جاتی ہے اور ثانیاً فعل چونکہ اختلاف حالات نہ رکھنے کی وجہ سے معرب نہیں رہ جاتا اس لیے فعل کی طولانی بحث میں پڑنے سے پہلے ہی اعراب کی تعلیم دی جاسکتی ہے اور اس سے بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ابتدا ہی سے مشق عبارت شروع ہو جاتی ہے۔ پھر جب فعل شروع ہوتا ہے تو چونکہ اعراب سے واقفیت ہو چکتی ہے فوراً اس کا استعمال بھی ہونے لگتا ہے اور فعل کے تمام ہوتے ہوتے ادب میں کافی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ برخلاف قدیم طریقہ کے کہ اس میں ایک مدت دراز تک خشک اور پیچیدہ صرف و نحو کے قواعد رٹنے ہوتے ہیں، اس کے بعد کہیں جاکر ادب کی نوبت آتی ہے۔ اس جدید طریقہ کا تجربہ کیا گیا اور حیرت انگیز کامیابی ہوئی"۔

مولانا نے اپنے منظوم رسالہ تحفۃ الاعراب کی تمہید میں انہیں خیالات کو اس طرح ظاہر کیا ہے:

قدما کا تھا راستہ دشوار بیٹھ جاتا تھا راہ رو تھک کر
راہ تاریک اور منزل دور اور پھر ہر قدم پہ اک ٹھوکر
اب ہے اعراب کی نئی تعریف اور ترتیب فن بطرز دگر
فعل اعراب سے ہوئے آزاد اور عوامل ہیں سارے شہر بدر
فن میں اب کوئی پیچ و خم نہ رہا راہ مشکل رہی نہ طول سفر[۲۴]

مولانا نے اپنی مذکورہ بالا کتاب کے لیے تاریخی نام "الدر النضید فی النحو الجدید" تجویز کیا تھا، اس کے دو مسودے موجود ہیں۔ ایک اصلاً چار اوراق میں ہے پھر "النحو الجدید" کے عنوان سے متفرقات پانچ اوراق میں ہیں۔ ایک اور مسودہ چھوٹی سائز کے ۳۵ اوراق میں کتاب کے متفرق مواد پر مشتمل ہے۔ اس کے شروع میں لکھا ہے: نبذ شتّی لکتاب جوھر نضید فی النحو الجدید" نام کے نیچے ۱۳۱۵ ہجریہ درج ہے، یعنی یہ تاریخی نام ہے اور کتاب کا آغاز ۱۳۱۵ھ میں کیا گیا۔ پھر اس کے نیچے دوسرا نام "الدر النضید فی النحو الجدید" "۱۳۶۷ھ میلادیہ" کے ساتھ درج ہے۔ میلادیہ سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ہے۔ پہلے مسودہ پر ایک ہی نام "الدر النضید فی النحو الجدید" درج ہے۔ معلوم ہوتا ہے مولانا اپنی کئی کتابوں کی طرح اس کتاب کا نام بھی تاریخی رکھنا چاہتے تھے۔ اس پہلو سے جو نام مناسب نظر آیا وہ "جوھر

نضید فی النحو الجدید" تھا، مگر جو حسن "الدر النضید" میں ہے وہ "جوھر نضید" میں نہیں۔ اس لیے مولانا نے انتخاب "الدر النضید" کا کیا، اور جب تاریخی لحاظ سے اس پر غور کیا تو ایک پہلو اس میں تاریخ کا بھی نکل آیا۔

دوسرے مسودہ کا مبیضہ اٹھارہ اوراق میں ہے۔

۲۲۔ مسائل النحو

آٹھ اوراق کے اس مسودہ میں مکتوبہ صفحات پانچ ہیں۔ سرورق پر کتاب کا نام اور قوسین میں (من المفصّل للزمخشری) لکھا ہے۔ اس کے بعد ۱۵ مسائل لکھے ہیں۔ پھر "الحروف" کے عنوان سے حروف کی سترہ اقسام کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ زمخشری نے ان پر دس قسموں کا اضافہ کیا ہے۔ اس کے بعد وہ دس قسمیں بھی لکھی ہیں۔ ایک صفحہ پر باب الضمائر ہے جس میں صرف دو سطریں ہیں۔ ایک اور صفحہ پر "اقسام الجملة" کے عنوان سے ۹ سطریں لکھ کر قلم زد کی ہیں۔

۲۳۔ فلسفۃ البلاغۃ

اس کتاب کے دو مسودے ہیں۔ ایک چار اوراق میں ہے، دوسرا دو اوراق میں۔ پہلے مسودہ کے سرورق پر کتاب کا تاریخی نام "فلسفة البلاغة" اور اس کے نیچے ۱۳۲۴ھ ہجریہ لکھا ہے۔ ورق کی پشت پر کتاب کے بعض مضامین کی فہرست ہے۔ دوسرے ورق پر خطبہ کے بعد کتاب کی تالیف کی ضرورت پر روشنی ڈالی ہے۔ فن بلاغت پر قدامہ، ابن المعتز، ابو ہلال عسکری، عبدالقاہر جرجانی اور سکاکی کی تصنیفات اور آخر میں شام کے ایک معاصر عالم کی کتاب "فلسفة البلاغة" کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> "اس کتاب کے مطالعہ کے بعد مجھے یقین ہو گیا کہ اس فن کی شدید ضرورت کے باوجود ارسطو سے لے کر آج تک اس کی کمی دور نہ کی جا سکی۔ چنانچہ میں نے اپنی کتاب "جمهرة البلاغة" لکھی .... لیکن چونکہ جمهرة میں بحث کا دائرہ پھیل گیا اس لیے اندیشہ ہے کہ ایک مبتدی کے لیے اس کا سمجھنا مشکل ہو گا، چنانچہ فن کے منقح مسائل کو

یں نے جمھرہ سے الگ کر کے اس کتاب میں مرتب کر دیا ہے اور اس کا تاریخی نام فلسفۃ البلاغۃ رکھا ہے۔ اس کتاب کو جمھرۃ البلاغۃ کے لیے تمہید سمجھنا چاہیے۔"

دوسرے مسودہ میں "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، اَللّٰھُمَّ لَکَ الْحَمْدُ وَمِنْکَ الْعَوْنُ" کے بعد "کلام بلیغ" پر ایک مختصر تحریر ہے۔

۲۴۔ سلیقۃ العروض

مولانا فراہیؒ نے عروض کو بھی از سر نو مدوّن کرنا چاہا تھا۔ نظری طور پر ان کا کام مکمل تھا۔ چنانچہ مولانا بدرالدین اصلاحی کے بیان کے مطابق مولانا اقبال سہیل کو انھوں نے اپنے نقطۂ نظر سے یہ فن سکھایا بھی تھا۔ لیکن تحریری صورت میں وہ مرتب نہ کر سکے۔ اس فن پر اپنی کتاب کا تاریخی نام سلیقۃ العروض رکھا تھا، اس کے دو مسودے محفوظ ہیں۔ ایک میں جس کا کاغذ زرد ہے، سرورق کے علاوہ نو اوراق ہیں۔ سرورق پر کتاب کا نام اور اس کے نیچے ۱۳۱۲ھ لکھا ہے۔ اس کے بعد بعض مضامین کی فہرست اس طرح درج ہے:

فصول	صفحہ
۱۔ دیباجۃ الکتاب	۱
۲۔ کیف ینبغی وضع ھذا الفن	۲
۳۔ الخلل الاول فی تحدید البحور	۳
۴۔ الخلل الثانی فی شرح الاوزان	۵
۵۔	..

پانچویں فصل کا نمبر لکھا ہے مگر عنوان غائب ہے۔ خطبۃ الکتاب کے بعد تمہید اس طرح شروع ہوتی ہے:

> "اس کتاب میں فن عروض کو جدید اصولوں کے مطابق مرتب کر کے اس کی اصلاح کی گئی ہے، تاکہ اس کا سمجھنا اور یاد کرنا آسان ہو جائے۔ ذوق سے قریب اور انسان کی فطری استعداد کے مطابق ہو۔ طالب علم دلچسپی سے سیکھے اور علیٰ وجہ البصیرۃ

اسے برت سکے نیز اس میں اپنے فطری ذوق پر اعتماد کر سکے۔ اس فن کی ترتیب میں اگرچہ میں نے خلیل رحمہ اللہ کے مسلک سے اختلاف کیا ہے مگر خلیل کے فضل و کمال اور دقتِ نظر کا معترف ہوں۔"

اس کے بعد مولانا مزید لکھتے ہیں:

"پھر میں نے ایک نئے فن کا بھی اضافہ کیا ہے۔ اس میں موزونیت کے اسباب سے بحث کروں گا، تاکہ معلوم ہو کہ انسان کی فطرت کس ترکیب میں موزونیت محسوس کرتی ہے اور اسے نثری ترکیب سے ممیز کرتی ہے۔ یہ عروض کی ایک نہایت دقیق اور گہری بحث ہے۔ اگر میں اس کی انتہا کو نہ پہنچ سکا تو اتنا ضرور ہے کہ اپنے بعد آنے والے محققین کے لیے راہ ہموار کر دی ہے۔ کم ترک الاول للآخر (اگلوں نے بعد میں آنے والوں کے لیے کتنے ہی میدان خالی چھوڑے ہیں)۔۔۔"

اس مسودہ میں مندرجہ بالا فہرست کے مطابق دیباچہ کے بعد تین فصلیں لکھی ہیں، پہلی کو قلم زد کر دیا ہے۔ دوسری "اصل راسخ لتقسیم البحور" اور تیسری فصل "اجزاء الوزن" کے عنوان سے ہے۔

دوسرا مسودہ چودہ ۱۴ اوراق میں ہے۔ مکتوبہ اوراق آٹھ ہیں۔ سرورق کا نام تاریخ کے ساتھ درج ہے۔ یہ مسودہ خطبۃ الکتاب اور تمہید سے خالی ہے۔ اس میں "الاوزان الخمسۃ عشر" کے عنوان سے تقریباً دو صفحوں پر مشتمل ایک فصل کے علاوہ "المنسوخ"، "مجتث"، "ترکیب الوزن" اور "التغیرات" کے عنوان سے چند فصلیں لکھی ہیں۔

۲۵۔ مختارات

یہ منتخب عربی اشعار کا مجموعہ ہے۔ مولانا فراہی کی جانب اس کی نسبت تحقیق طلب ہے۔ اس کا ایک نسخہ مولانا کے شاگرد حکیم یوسف اعظمی کے ہاتھ کا لکھا راقم الحروف نے جناب ابوالحسن علی فراہی اصلاحی مرحوم کے پاس دیکھا تھا۔ اس نسخہ کے بارے میں ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی کا مفصل مضمون ماہنامہ فکر و نظر اسلام آباد میں شائع ہو چکا ہے۔[۲۶]

۲۶۔ الدمدمۃ والشمقمۃ

اس کتاب میں مولانا ہتھ یوگ کا عربی میں ترجمہ کرنا چاہتے تھے۔ مسودہ چھ اوراق پر مشتمل ہے۔ مکتوبہ صفحات ۹ ہیں۔ سرورق پر کتاب کا نام، موضوع اور اس سے ملحق ایک اور رسالہ کی جانب اشارہ اس طرح ہے:

کتاب

الدمدمۃ والشمقمۃ

فی تزکیۃ النفس وتسویتہا حتی تکون مطیۃ للروح فیعرج باعمال ہٰذہ

ناقۃ اللّٰہ

ویلیہ

تزکیۃ الروح

سرورق کی پشت پر سنسکرت میں نو اصطلاحات اور ان کا عربی ترجمہ ہے۔ پھر دو صفحات میں "حدود" کے عنوان سے ۳۶ اصطلاحات سنسکرت، انگریزی اور عربی میں لکھی ہیں۔ اس کے بعد ۵ صفحات میں ہتھ یوگ کے ۳۲ فقروں کا ترجمہ ہے۔ شروع میں جلی خط میں "التزکیۃ الشمقمۃ" کے عنوان کے بعد قوسین میں یہ نوٹ ہے: "تزکیہ کی دو قسمیں مرکب اور بسیط۔ مرکب یہ ہے کہ نفس کا تزکیہ کیا جائے تاکہ وہ روح کے لیے ہموار ہو سکے۔ بسیط یہ ہے کہ صرف روح کا تزکیہ کیا جائے۔" پھر جلی خط میں یہ عنوان ہے: "ترجمہ کتاب ہتھ یوگ"۔ ترجمہ کے ساتھ تشریحی و تنقیدی نوٹ قوسین میں لکھے ہیں۔

۲۷۔ کتاب تزکیۃ الروح

کتاب الدمدمہ کے ساتھ ہی جیسا کہ اوپر گزرا یہ رسالہ تین اوراق میں ہے۔ دوسرے ورق پر بسم اللہ کے بعد کتاب کا نام اور اس کے بعد بالترتیب ۹ فقرے لکھے ہیں۔

۲۸۔ رسالۃ فی اصلاح الناس

مسودہ پانچ اوراق میں ہے۔ سرورق پر رسالہ کا نام اور خطبۃ الکتاب ہے۔ اس کے بعد

"مقدمہ فی بیان فرض الاصلاح" کے عنوان سے ایک مضمون ہے۔ اس کا مبیضہ چار اوراق میں ہے۔ اس رسالہ کا اُردو ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی کے قلم سے ماہنامہ الاصلاح میں شائع ہو چکا ہے۔[۲۷]

۲۹۔ اصل الفنون

درمیانی سائز کے آٹھ اوراق پر مشتمل یہ رسالہ اس پوری فہرست کا واحد رسالہ ہے جو اُردو زبان میں لکھا گیا ہے۔ دو ورق خلاف معمول روشنائی سے اور باقی پنسل سے لکھے ہوئے ہیں۔ سرورق پر درج ذیل یادداشت ہے: "رسالۂ دانش مندی کو اس کے ساتھ چھاپنا چاہیے (اُردو میں ترجمہ کر کے) یہ رسالہ معلم کے لیے ہے۔ بقدر فہم متعلم ان اصول کو وقتاً فوقتاً زبانی سمجھانا چاہیے"۔ اس کے بعد کتاب کا نام "اصل الفنون" اور فہرست مضامین ۱۲ نمبروں میں اس طرح درج ہے:

۱۔ تعریف اصل الفنون
۲۔ تعریف موضوع
۳۔ تعریف غایۃ
۴۔ تعریف مسائل
۵۔ تعریف تعریف
۶۔ تعریف تقسیم
۷۔ فائدہ سوال و مشق و مثال
۸۔ تعریف مادہ و فن مادی
۹۔ تعریف صورت و فن صوری

<u>شرائط</u>

۱۰۔ شرائط موضوع
۱۱۔ شرائط غایۃ

۱۲۔ شرائط مسائل (کلیۃ وتعمیم و توجیہ)

۱۳۔ شرائط تعریف (جامع مانع حقیقی ظاہری)

دوسرے ورق پر کتاب کا نام پھر "سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَکِیْمُ" کے بعد دو صفحات میں ۴ نمبروں پر مشتمل ایک دیباچہ ہے۔ مولانا فراہیؒ نے اردو تحریریں بہت کم لکھی ہیں۔ اس لیے یہ مکمل دیباچہ یہاں نقل کیا جاتا ہے:

"۱۔ تعلیم میں سب سے پہلا فن جو سکھلایا جاتا ہے وہ نحو ہے۔ مگر نحو ہو یا کوئی بھی ہو اس کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے کچھ قاعدے ہیں جن سے ان کے سیکھنے میں آسانی ہوتی ہے۔ جو کتاب ان قواعد کے موافق نہ ہو یا جو سکھانے والا ان قاعدوں کے خلاف طریقہ اختیار کرے اس سے ایک تو فن نہیں آتا، دوسرے سیکھنے والے کی عقل کا اٹھان بگڑ جاتا ہے۔

۲۔ چونکہ ان قواعد کو سب سے پہلے جاننا چاہیے اور چونکہ ہر فن کی تعلیم میں ان کا لحاظ ضروری ہے اس لیے اس کا نام اصل الفنون رکھا۔

۳۔ ارسطو نے فن منطق کو اصل الفنون قرار دیا ہے اور اس کے ساتھ اکثر ان باتوں کو بیان کیا جو ہم اس فن میں یہاں کریں گے۔ ہم نے اس کو جُدا اس لیے کیا کہ منطق کا اصل مقصود صحیح استدلال کرنا ہے۔ منطق سے پہلے نحو صرف وغیرہ پڑھنا پڑتا ہے نیز ہر ایک فن کی تعلیم میں یہ باتیں جانی ضروری ہیں۔ صحیح استدلال کرنا اگرچہ ہر جگہ ضروری ہے مگر اس کے قواعد ایک جداگانہ فن چاہتے ہیں۔ جو باتیں ہم بیان کریں گے ان کا عمل اسی طرح ہر فن میں ہوتا ہے جیسا کہ خود منطق میں۔ اس لیے ارسطو نے بھی فن منطق میں ان کا بیان قواعد استدلال سے پہلے رکھا ہے۔

اب چاہو یوں سمجھ لو کہ منطق کا وہ حصہ جس پر خود منطق کی اصل قواعد کا مدار ہے ہم نے الگ کر لیا ہے جس سے دو فائدے حاصل ہوں گے:

۱۔ منطق کا مشکل فن حاصل کرنے سے پہلے وہ سہل اصول معلوم ہو جائیں گے جو ہر فن سیکھنے کے لیے ضروری ہیں حتی کہ منطق کے لیے بھی۔

۲۔ منطق کا سیکھنا کسی قدر آسان ہوجائے گا کیونکہ اس میں صرف قواعد استدلال کا سیکھنا رہ جائے گا جو اس کا اصل مقصود ہے اور تمام بوجھ یکبارگی اٹھانا نہیں پڑے گا۔

۳۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے فارسی میں ایک رسالہ "دانشمندی" لکھا ہے، اُس کا مقصد زیادہ تر ان باتوں کو بتایا ہے جو طالب العلم کو کرنی چاہئیں، مثلاً مطالعہ دیکھنا . . . وغیرہ۔ یہ باتیں اگرچہ ہمارے مضمون سے الگ ہیں مگر ان کا جاننا بھی نہایت ضروری ہے۔ اس رسالہ سے پہلے یا بعد اگر رسالہ "دانشمندی" بھی پڑھایا جائے تو انسب ہوگا۔"

دیباچہ کے بعد چھ صفحات میں درج ذیل عنوانات پر لکھا ہے:

باب التعریفات موضوع غایۃ مسائل تعریف تقسیم

باب التعریفات مادہ ۔صورت

علم مادی علم صورت، باب التقسیم والتعریف

نحو: الف صوری، ب مادی

۳۰۔ . . . . . .

تین اوراق میں عربی میں اس مقالہ کا جس پر کوئی عنوان درج نہیں موضوع یہ ہے کہ علوم کی تعلیم کے سلسلہ میں صحیح ترتیب اور نہج کیا ہے۔ مثلاً صرف و نحو کے مسائل کو کس ترتیب اور انداز سے پڑھایا جائے۔ ڈیڑھ اوراق خلاف معمول روشنائی سے لکھے ہیں اور تیسرا پنسل سے۔

۳۱۔ دلائل الی النحو الجدید والمعانی والعروض والبلاغۃ

اس نام سے ایک رسالہ کا ذکر صرف سید سلیمان ندویؒ کی فہرست میں ملتا ہے[۲۸]۔ سید صاحبؒ نے جمہرۃ البلاغۃ، فلسفۃ البلاغۃ اور سلیقۃ العروض کا مستقلاً ذکر کیا ہے، البتہ "النحو الجدید" کا ذکر ان کی فہرست میں نہیں ہے۔ جب کہ مولانا اصلاحی نے "النحو الجدید" کا ذکر کیا ہے اور "دلائل الی النحو..." کی جانب کوئی اشارہ نہیں کیا۔ ہماری نظر سے مسودات میں کوئی ایسا رسالہ نہیں گزرا۔ ناظم دائرہ سے

بھی اس بارے میں دریافت کرنے کا موقع نہ مل سکا۔

کیا فہرست آخری ہے؟

اس مضمون میں بارہ[۱۲] نئے رسائل کا نام اور تعارف دیکھ کر فطری طور پر ذہنوں میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ کیا یہ فہرست حتمی اور آخری ہے یا اس پر اضافہ ممکن ہے؟

مضمون نگار کے نزدیک اس فہرست پر کسی نئی مستقل کتاب کے اضافہ کا احتمال تو کم ہے لیکن قرائن بتاتے ہیں کہ سورہ آل عمرانؑ کی مذکورہ بالا ناتمام تفسیر کی طرح کچھ اور سورتوں کی ناتمام تفسیریں اور متفرق تحریریں دائرہ کے ذخیرہ میں ضرور موجود ہیں۔ یہ قرائن حسب ذیل ہیں:

۱۔ مجلہ علوم القرآن (۴: ۱ جنوری۔ جون ۱۹۸۹ء) میں سورۃ الاعلیٰ کی ایک ناتمام تفسیر کا اُردو ترجمہ مولانا محمد فاروق خاں کے قلم سے چھپا ہے[۲۹]۔ اصل عربی متن کے بارے میں مولانا امانت اللہ اصلاحی صاحب سے معلوم ہوا کہ وہ مولانا فراہیؒ کے مسودات سے نقل کیا گیا تھا۔

۲۔ مولانا اصلاحی نے مجموعۂ تفاسیر فراہی کے حواشی میں بعض سورتوں کے بارے میں لکھا ہے کہ مصنف ان کی تفسیر "پوری نہیں لکھ سکے اس وجہ سے وہ اس مجموعہ میں شامل نہیں ہے"[۳۰]۔ کیا اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا درست نہیں کہ ان سورتوں کی ناتمام تفسیریں (تفسیری حواشی کے علاوہ) محفوظ ہیں؟

۳۔ دلائل النظام میں "تلخیص مطالب السور و نظامہا" کے عنوان سے مولانا فراہیؒ قرآنی سورتوں کے مضامین کی اس طرح تلخیص کرنا چاہتے تھے کہ ان کا نظم واضح ہو جائے لیکن سورۂ فاتحہ سے سورہ اعراف تک صرف سات سورتوں پر لکھ سکے۔ اس مقام پر کتاب کے فاضل مرتب نے جو دائرہ کے موجودہ ناظم اور مولانا فراہی کے مسودات کے امین بھی ہیں حاشیہ میں لکھا ہے:

> "یہ اہم اور مفید فصل ناتمام رہ گئی لیکن آپ مایوس نہ ہوں کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر نظام القرآن و تاویل الفرقان بالفرقان میں اس موضوع کو مکمّل کر دیا ہے۔ چنانچہ تمام سورتوں کے مطالب کی تلخیص بھی کی ہے اور ان سب کا نظم بھی بیان کیا ہے۔ آپ اس تفسیر کا انتظار کریں، یہ ابھی چھپ نہیں سکی ہے، انشاء اللہ عنقریب طبع ہو گی، اس سے آپ کی تشنگی دور ہو گی۔"[۳۱]

ممکن ہے اس حاشیہ میں "تفسیری حواشی" کو بھی مجازاً مولانا کی تفسیر "نظام القرآن" میں شامل کیا گیا ہو۔ لیکن ان حواشی میں نہ تو قرآن مجید کی تمام سورتوں کے مضامین کا خلاصہ موجود ہے اور نہ تمام سورتوں کا نظم ہی بیان کیا گیا ہے۔ اگر ایک طرف بہت سی سورتوں پر مفصل حواشی ہیں تو دوسری طرف بعض سورتوں پر چند سطروں سے زیادہ نہیں لکھا ہے۔ اس بنا پر فاضل مرتب کا اشارہ لازماً کچھ دوسری تحریروں کی جانب ہے جو شاید ان سورتوں کی نا تمام تفسیریں ہوں۔ مولانا اصلاحی کے مذکورہ بالا حوالوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

مضمون کے آخر میں چند ایسی کتابوں کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جن کے حوالے مولانا فراہیؒ کی تصنیف میں ملتے ہیں لیکن شائد ان پر وہ باقاعدہ قلم نہیں اٹھا سکے۔ ممکن ہے بعض کتابوں کی ایک دو فصلیں محفوظ ہوں مگر ہماری نظر سے نہیں گزریں۔ مولانا کے طرزِ تصنیف کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ ان کی گفتگو نہایت مربوط، مستحکم اور مُرکّز ہوتی ہے۔ غیر متعلق بحثوں سے شدّت سے اجتناب کرتے ہیں۔ پھر چونکہ ہر بحث کی مستقل جگہ ان کے ذہن میں متعین ہے اس لیے دوسرے مقامات پر اسی حد تک اس سے تعرض کرتے ہیں جس حد تک تعرض کرنا ناگزیر ہوتا ہے۔ تفصیل کے لیے اپنی اس کتاب کا حوالہ دے کر آگے بڑھ جاتے ہیں جہاں اس بحث کا اصل مقام ہے۔ قطع نظر اس سے کہ وہ مذکورہ کتاب یا مضمون کو اس سے قبل مکمل کر چکے ہیں یا نہیں مولانا فراہیؒ اگرچہ یہ کتابیں لکھ نہ سکے لیکن ان کے ناموں اور حوالوں سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کی نگاہ میں یہ موضوعات اس لائق تھے کہ ان پر مستقل کتابیں لکھی جائیں۔ ان کتابوں کا ذکر یہاں اسی فائدہ کے پیش نظر کیا جا رہا ہے۔ کبھی کسی کو ممکن کو ان کتابوں سے کوئی ورق ہاتھ آ گیا تو یہ ایک فائدہ مزید ہوگا۔

۱۔ الطریف فی التحریف

اس کتاب کا ذکر مولانا فراہیؒ نے "الاکلیل فی شرح الانجیل" کے مقدمہ میں جیسا کہ گزر چکا، اور "الرسوخ فی معرفۃ الناسخ والمنسوخ" کے سرورق پر کیا ہے۔ اس کتاب میں مولانا تورات وانجیل کی تدوین اور ان کے نسخوں پر بحث کر کے ان کی تحریفات کا

پردہ چاک کرنا چاہتے تھے۔ جن لوگوں نے "الرای الصحیح فیمن ھو الذبیح" میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی قربان گاہ "مروہ" کی تحریف پر مولانا کی چشم کشا اور بصیرت افروز بحث کا مطالعہ کیا ہے وہ اندازہ کر سکتے ہیں کہ مولانا یہ کتاب لکھتے تو کس کس طرح دادِ تحقیق دیتے۔ "مفردات القرآن" میں "ابن اللہ والرّبّ والأب" کے عنوان سے جو بحث ہے اسے بھی اس کتاب کا ایک نمونہ کہا جا سکتا ہے[۲۲]۔

۲۔ کتاب المتشابہات

اس کتاب کا حوالہ مولانا نے تفسیر سورہ قیامہ میں دیا ہے۔ گیارہویں فصل میں لکھتے ہیں:

> "رہے یہ سوالات کہ چاند کس طرح گہنائے گا یا سورج اور چاند کس طرح یکجا ہو جائیں گے تو ان کی نسبت ہم اپنی کتاب المتشابہات میں لکھ چکے ہیں کہ قیامت کے احوال و معاملات دنیا کے عام احوال و معاملات کی طرح نہیں ہیں کہ ہم اپنی دنیا کے قوانین و ضوابط پر ان کو ٹھیک ٹھیک تول سکیں۔ ان کے ذکر کا اصل مقصد عبرت و تنبیہ ہے اور اس مقصد کے لیے ضروری نہیں ہے کہ ہم ان کی اصل نوعیت و کیفیت کی تلاش میں سرگرداں ہوں ..." [۲۳]

یہ حوالہ تفسیر سورہ قیامہ کے پہلے ایڈیشن (ص ۹) میں موجود ہے جو مطبع فیض عام علی گڑھ سے سید سلیمان صاحب کے بیان کے مطابق ۱۹۰۶ء میں شائع ہوا تھا۔ مولانا نے بعد میں اس تفسیر پر نظر ثانی فرمائی جس کی بنیاد پر دوسرا ایڈیشن ۱۳۴۹ھ میں دائرہ حمیدیہ (سرائے میر) سے شائع ہوا۔ اس اڈیشن سے کتاب المتشابہات کا یہ حوالہ غائب ہے۔

فاتحہ نظام القرآن کے پانچویں مقدمہ میں "متشابہات" پر جس مقدمہ کا حوالہ ہے اس سے یہی کتاب مراد ہے[۲۴]۔ مولانا کی ساری قرآنی تصنیفات جیسا کہ گزر چکا درحقیقت فاتحہ نظام القرآن کے مختلف اجزاء ہیں۔

۳۔ کتاب الہجرۃ والحرب

فاتحہ نظام القرآن کے دسویں مقدمہ (فی عیون تعلیم القرآن) میں جہاد اور اس کی شرطوں پر

ایک تفصیلی بحث ہے۔ اس بحث میں مولانا نے ہجرت کے موضوع پر ایک مستقل مقدمہ (المقدمہ علی الہجرۃ) کا حوالہ دیا ہے۔[۳۵] اس مقدمہ سے بھی ان کی مراد غالباً یہ "کتاب الھجرۃ والحرب" ہے جس کا مکمل حوالہ انھوں نے تفسیر سورۃ الکافرون میں دیا ہے۔ اس کتاب کا موضوع اگرچہ نام سے ظاہر ہے لیکن اس کے بعض مباحث کا اندازہ کرنے کے لیے تفسیر سورۃ الکافرون سے ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیں۔ گیارہویں فصل میں جس کا عنوان ہے "ہجرت کے جنگ و برارت ہونے کا ثبوت روایات سے" مولانا چند روایات نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

> "ان روایات سے معلوم ہوا کہ ہجرت درحقیقت تمام کفار ومشرکین اور تمام یہود سے اعلان جنگ تھی۔ اس دن ایک نئی امت ظہور میں آگئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک مستقر بھی حاصل ہوگیا اور ایک چھوٹی سی جماعت کی تائید و رفاقت بھی حاصل ہوگئی جس سے ایک حد تک وہ شرطیں پوری ہوگئیں جن کے بغیر جنگ ناجائز ہے۔ (ان مباحث کے لیے ہماری کتاب الھجرۃ والحرب دیکھو)"۔

آگے چل کر مزید لکھتے ہیں :

> " نبی کو پہلے ہر قسم کی مخالفتوں کو برداشت کرنے کا حکم دیا جاتا ہے یہاں تک کہ جب معاملہ بالکل آخری حد کو پہنچ جاتا ہے تب پیغمبر ہجرت فرماتا ہے۔ لیکن "ہجرت فرماتا ہے" بھاگتا نہیں۔ پہلے برارت کا اعلان کرتا ہے، اپنے شیرازہ کو مجتمع کرتا ہے، خدا کی مدد کے بھروسہ پر پوری طرح مطمئن ہوتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کے حکم کا انتظار کرتا ہے اور جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک وقت معین ہوجاتا ہے تو وہ اس طرح بے خوف و خطر روانہ ہوجاتا ہے گویا دنیا کی کوئی قوت بھی اس کو کوئی گزند نہیں پہنچا سکتی۔ ان اشارات کو ہم پوری تفصیل کے ساتھ کتاب الھجرۃ میں بیان کرچکے ہیں، یہاں اعادہ کی ضرورت نہیں"۔

کتاب الھجرۃ والحرب کے پہلے حوالہ پر مولانا اصلاحی نے حاشیہ میں لکھا ہے :

> "مولانا رحمۃ اللہ علیہ اس عنوان پر کتاب لکھنے کا ارادہ رکھتے تھے اور اس سے متعلق کچھ اصول بطور یادداشت ان کے مسودات میں موجود بھی ہیں لیکن وہ اس کے

لیے وقت نہ نکال سکے۔"[۳۶]

القائد الی عیون العقائد (ص ۱۵۹) میں "الھجرۃ واعلان الحرب" کے عنوان سے دو صفحات کا ایک "تذکرہ" شامل ہے۔ ممکن ہے مولانا اصلاحی کا اشارہ اسی طرح کی تحریروں کی جانب ہو۔

۴۔ الامثال الالٰہیہ

اس کتاب کا ذکر تفسیر سورہ تحریم میں ملتا ہے۔ تیرہویں فصل میں "ان تتوبا إلی اللّٰہ فقد صغت قلوبکما" اور "توبوا إلی اللّٰہ توبۃ نصوحا" میں ربط اور بعض نکات بیان کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں:

> "یہاں توبہ سے مراد وہ کامل توبہ ہے جس کے بعد کسی اختلاف واعراض کے لیے کوئی گنجائش باقی نہ رہ جائے، یہ توبہ دل کے پورے جھکاؤ اور قلب کے کامل انقیاد کے بعد ظہور میں آتی ہے۔ اسی توبہ سے میاں بیوی دو جسم ایک جان بنتے ہیں۔ یہی توبہ ہے جس سے بندہ اپنے مولیٰ کی بندگی میں فنا ہوتا ہے اور مولیٰ اس کا کان، اس کی آنکھ اور اس کا دل بن جاتا ہے۔ قدیم صحیفوں میں فرماں برداامت کی مثال اکثر فرمانبردار بیٹے اور فرماں بردار بیوی سے دی گئی ہے۔ یہاں ہم صرف بعض اجمالی اشارات پر قناعت کرتے ہیں۔ ان کی تفصیل ہماری کتاب الامثال الالٰہیۃ میں ملے گی۔"

مولانا اصلاحی نے اس پر حاشیہ لکھا ہے کہ "یہ کتاب مولانا رحمۃ اللہ علیہ نہیں لکھ سکے۔"[۳۷] ۱۹۳۲ء میں مجلہ الضیاء لکھنؤ میں ۹ صفحات پر مشتمل مولانا کا ایک مضمون "المثل الاعلیٰ" کے عنوان سے چھپا تھا۔ شائد اس کا تعلق اس کتاب سے بھی ہو۔[۳۸] عیون العقائد (ص ۱۹۷) میں شامل ایک افادہ "مثال عالم الغیب فی عالم الشہادۃ" اس کتاب کا حصہ ہوسکتا ہے۔

۵۔ کتاب التقدیر والحسبان

تفسیر سورہ فاتحہ میں اس سورہ کی آیتوں کی تعداد پر گفتگو کرتے ہوئے مولانا نے لکھا ہے:

"کتب مقدسہ میں تعداد کی بڑی اہمیت ہے۔ حکماء کے نزدیک بھی دنیا کے تمام امور میں مخصوص تعداد اور مقدار کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ قرآن مجید سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ فرمایا: "انا کل شیئ خلقناہ بقدر"۔ نیز فرمایا: وکل شیئ عندہ بمقدار"۔ اس مسئلہ کی تفصیل کتاب التقدیر والحسبان میں ملے گی۔"[۳۹]

معلوم ہوتا ہے جس طرح "الازمان والادیان" میں مولانا مذاہب میں خاص خاص زمانوں اور اوقات کی اہمیت پر بحث کرنا چاہتے تھے، اسی طرح اس کتاب میں اعداد و شمار کی اہمیت پر روشنی ڈالنا چاہتے تھے۔

۶۔ کتاب البشارات

۷۔ خصائل العرب

ان دونوں کتابوں کا ذکر کتاب الرسوخ فی معرفۃ الناسخ والمنسوخ کے سرورق پر ایک نوٹ میں ان چار کتابوں کے ضمن میں کیا گیا ہے جن کے حوالے اس کتاب میں آئے ہیں۔ یہ کتاب اس وقت ہمارے سامنے نہیں ہے، اس لیے ان حوالوں کی نوعیت کے بارے میں کچھ بتانا ممکن نہیں۔ باقی دو کتابیں "اصول الشرائع" (الرائع فی اصول الشرائع) اور "تحریف" (الطریف فی التحریف) ہیں۔ کتاب البشارات میں غالباً مولانا ان پیشین گوئیوں اور بشارتوں کی تشریح کرنا چاہتے تھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد اور بنی اسماعیل کے سلسلہ میں دوسرے صحف آسمانی میں تحریف کے باوجود پائی جاتی ہیں۔ سورہ فیل اور سورہ کوثر کی تفسیروں میں اس موضوع پر بعض فصلیں موجود ہیں۔

دوسری کتاب "خصائل العرب" میں جیسا کہ نام سے ظاہر ہے مولانا عربوں کے اخلاق و عادات پر گفتگو کرنا چاہتے تھے۔ کسی کلام کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے اس کے مخاطب کے احوال و اطوار سے واقفیت حاصل کرنا بہت ضروری ہے۔ اس کے بغیر یہی نہیں کہ کلام کے بہت سے اشاروں کو سمجھنا مشکل ہوتا ہے بلکہ بسا اوقات اصل مفہوم کے بعض گوشے مخفی رہ جاتے ہیں۔ چنانچہ قرآن فہمی کے لیے بھی عربوں کے طبائع و نفسیات، خوب و ناخوب اور معروف و منکر

کا جاننا نہایت ضروری ہے۔ ممکن ہے مولانا کے پیش نظر اس موضوع کی اہمیت کے بعض اور پہلو بھی رہے ہوں جیسا کہ دلائل النظام: ۳۷ میں منقول ایک افادہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

امید ہے اس سرسری تعارف سے مولانا کی غیر مطبوعہ کتابوں کے بارے میں جو مبہم صورت حال تھی وہ ایک حد تک اب واضح ہوگئی ہوگی۔

دائرہ حمیدیہ کے ذمہ داروں نے، اللہ تعالیٰ انھیں جزائے خیر دے۔ اب تک مولانا کے ان قیمتی مسودات کی جس طرح حفاظت کی ہے وہ بے مثال ہے۔ لیکن اب جبکہ فوٹو اسٹیٹ اور زیرکس کی سہولتیں فراہم ہیں اہل علم کے استفادہ اور خود اس امانت کی حفاظت کے نقطۂ نظر سے بھی ضروری ہوگیا ہے کہ ان مسودات کے متعدد عکسی نسخے مدرسۃ الاصلاح کے کتب خانہ اور بعض دوسرے اہم اداروں اور جامعات کی لائبریریوں میں محفوظ کر دیے جائیں۔ اس طرح یہ دولتِ افکار عام بھی ہوگی اور اس کے ضیاع کے امکانات بھی محدود ہو جائیں گے۔

اللہ سے دعا ہے کہ جو کتابیں اشاعت کے قابل ہوں ان کی طباعت کا انتظام فرمائے اور ان کے اوراق میں قرآن مجید کے فہم کے لیے جو روشنی اور رہنمائی موجود ہے اس سے استفادہ کی توفیق دے اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کو قیامت کے روز کتاب اللہ کی اس عظیم خدمت کا صلہ عطا فرمائے۔

حواشی اور حوالہ جات

لہ بعض لوگوں کو شاید اس تعلق شاگردی کا علم نہ ہو، ان کے اطمینان کے لیے مولانا کے بارے میں سید صاحب کے ایک مضمون سے یہ اقتباس نقل کیا جاتا ہے:

"۱۹۰۴ء کے بعد جب مولانا حمید الدین صاحب کراچی یا علی گڑھ سے وطن آتے جاتے تو لکھنؤ میں بھائی (یعنی علامہ شبلی نعمانیؒ) کے پاس کچھ دن ٹھہر کر آتے جاتے، اور ۱۹۰۵ء سے مولانا خاص طور سے تقاضا کر کے بلواتے اور اپنے پاس ٹھہراتے۔ چنانچہ انھیں کے اصرار سے کئی دفعہ وہ ندوہ میں آ آ کر رہے اور طلبہ کو کبھی فلسفۂ جدیدہ اور کبھی قرآن کے سبق پڑھائے۔ میں بھی اس زمانہ میں ندوہ کا طالب علم تھا، مولانا کے ان درسوں سے مستفید ہوا۔" (ملاحظہ ہو "مختصر حیات حمید" مرتبہ

مولانا عبد الرحمٰن ناصر اصلاحی، مطبع 'معارف' اعظم گڑھ، طبع اول ۱۹۷۳ء، ص ۱۰)۔

ایک اور جگہ سید صاحبؒ لکھتے ہیں:

"سب سے آخری جلوہ قرآن پاک کا نظر آیا۔ مولانا شبلی مرحوم نے اس کا آغاز کیا اور مولانا حمید الدین مرحوم کی دلچسپ و مفید صحبتوں میں یہ چسکا اور آگے بڑھتا گیا اور اسی کا یہ اثر ہوا کہ سیرۃ نبویؐ کی ہر بحث میں قرآن پاک میری عمارت کی بنیاد ہے اور حدیث نبویؐ اس کے نقش و نگار ہیں"۔ (دیکھئے "مشاہیر اہل علم کی محسن کتابیں" مرتبہ مولانا عمران خاں ندوی، مطبوعہ معارف پریس اعظم گڑھ، ۱۹۴۶ء، ص ۱۲)۔

۲ہ "امعان" کا یہ تیسرا ایڈیشن ہے جو دار المصنفین کے خرچ پر مطبعہ سلفیہ قاہرہ سے ۱۳۴۹ھ میں شائع ہوا تھا۔ پہلے دو ایڈیشن ہندوستان میں چھپے تھے۔ پہلا ایڈیشن بہت مختصر تھا۔ اس کا ایک نسخہ دائرہ حمیدیہ میں محفوظ ہے۔ دوسرا ایڈیشن مطبعہ احمدیہ علی گڑھ سے ۱۳۲۹ھ میں چھپا تھا۔ مصری ایڈیشن کا ایک عکس ایڈیشن ۱۹۸۰ء میں کویت سے شائع ہوا۔

۳ہ یہ سوانح مصری ایڈیشن کے آخر میں "ترجمۃ صاحب ھٰذہ الرسالۃ المعلم عبد الحمید الفراہی رحمہ اللہ" کے عنوان سے ملحق ہے۔ سوانح کے آخر میں ۲۷ شعبان ۱۳۴۹ھ کی تاریخ درج ہے۔ "امعان" مصر چھپنے کو بھیجی گئی۔ ادھر ایک ماہ بھی نہ گزرا ہوگا کہ مولانا کا انتقال ہوگیا۔

۴ہ مجموعۂ تفاسیر فراہی کا پہلا ایڈیشن شائع کردہ مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی پاکستان مرکنٹائل پریس سے چھپا تھا۔ میرے سامنے اس کا دوسرا ایڈیشن مطبوعہ انجمن خدام القرآن لاہور ۱۹۷۳ء ہے۔

۵ہ مجموعۂ تفاسیر فراہی، ص ۲۳-۲۶

۶ہ یہ مولانا کی تفسیر کا مقدمہ ہے جو "فاتحۃ تفسیر نظام القرآن وتاویل الفرقان بالفرقان" کے نام سے مطبعۃ اصلاح سرائے میر اعظم گڑھ میں ۱۳۵۷ھ میں چھپا۔ شروع میں سید سلیمان ندویؒ کا مختصر مقدمہ ہے جس پر ۲۴ ذیقعدہ ۱۳۵۷ھ کی تاریخ درج ہے۔ مقدمۂ تفسیر کے ساتھ ہی آیت کریمہ "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" اور سورۂ فاتحہ کی تفسیر بھی اس مجموعہ میں شامل ہے۔

۷ہ ڈاکٹر سعید عابدی اور ڈاکٹر معین الدین اعظمی نے بالترتیب جامع ازہر قاہرہ اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے مولانا فراہی کے تفسیری منہاج پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ ان کے مقالے

اس وقت ہمارے پیشِ نظر نہیں ہیں اس لیے ان کی مرتب کردہ فہرستوں کے بارے میں کچھ عرض کرنا ممکن نہیں ۔

شہ یہ کتابیں جو دائرہ حمیدیہ کے موجودہ ناظم مولانا بدرالدین اصلاحی کی مرتب کردہ ہیں حسب ذیل ہیں :

۱۔ دیوان المعلم عبدالحمید الفراہی، المطبعۃ الحمیدیۃ، سرائے میر، اعظم گڑھ، طبع اول ۱۳۸۷ھ مطابق ۱۹۶۷ء ۔

۲۔ دلائل النظام، المطبعۃ الحمیدیہ، سرائے میر، طبع اول ۱۳۸۸ھ ۔

۳۔ التکمیل فی اصول التاویل، " " " "

۴۔ اسالیب القرآن، " " " ۱۳۸۹ھ

۵۔ فی ملکوت اللہ، مطبعۃ الکوثر، سرائے میر، ۱۳۹۱ھ

۶۔ القائد الی عیون العقائد، " " "

ـــــ دائرہ حمیدیہ کی مختصر تاریخ اور اس کی مطبوعات پر ملاحظہ ہو راقم کا مضمون "الدائرۃ الحمیدیۃ" مجلہ ثقافۃ الہند، المجلد ۳۱، ص ۱۰۶ - ۱۱۵

۹ہ مولانا کے طریقۂ تصنیف کے بارے میں ملاحظہ ہو، مجموعہ تفاسیر فراہی، ص ۲۳۔ مختصر حیات حمید، ص ۵۶ ۔

۱۰ہ مجموعۂ تفاسیر، ص ۲۳، ۲۵۔ مختصر حیات حمید، ص ۵۷، ۶۲ ۔

۱۱ہ پہلی پانچ کتابوں کے موضوعات اور ان کی ضرورت و اہمیت پر "مفردات القرآن" مطبوعہ دائرہ حمیدیہ سرائے میر ۱۳۵۸ھ کے شروع میں "روابط الکتب الخمسہ" اور دوسری سات کتابوں کے بارے میں "حکمۃ القرآن" کی ابتدا میں "روابط الکتب السبعۃ" کے عنوان سے مولانا نے جو کچھ لکھا ہے اسے ملاحظہ فرمائیں ۔

۱۲ہ مولانا سید سلیمان ندویؒ اپنے ایک مکتوب مورخہ ۷ نومبر ۱۹۲۵ء میں مولانا عبدالماجد دریا بادیؒ کو تحریر فرماتے ہیں : "مولانا حمیدالدین صاحب کی تفسیر کا اردو ترجمہ مولانا کی زندگی میں تو ہو نہیں سکتا کیونکہ ان کو اکثروں کا ترجمہ پسند نہیں۔ ایک دو دفعہ کوشش ہو چکی ہے ۔" (ملاحظہ ہو مکتوبات سلیمانی جلد اول، مطبوعہ صدق جدید بک ایجنسی، لکھنؤ ۱۹۶۳ء، ص ۲۲۳، مکتوب ۱۵۹ ۔

۱۳ ان سورتوں کے انتخاب میں مولانا فراہیؒ کے پیشِ نظر کیا حکمت اور مصلحت تھی، اس کے لیے ملاحظہ ہو، مجموعہ تفاسیر کا دیباچہ ص ۷

۱۴ نیز ملاحظہ ہو، فاتحہ نظام القرآن، ص ۲-۳، مجموعہ تفاسیر ص ۳۰

۱۵ عہد نبویؐ میں جمع قرآن پر ایک بحث تفسیر سورۃ القیامہ، مطبوعہ دائرہ حمیدیہ، سرائے میر، ۱۴۰۳ھ ص ۲۵ پر ملاحظہ فرمائیں۔

۱۶ ایک عرصہ ہوا مولانا بدرالدین اصلاحی صاحب، ناظم دائرہ حمیدیہ کے ہاتھوں میں یہ کتاب مرتب شکل میں اشاعت کے لیے تیار دیکھی تھی، مگر اب تک کسی وجہ سے یہ شائع نہیں ہوسکی ہے، البتہ اس کا ترجمہ خالد مسعود صاحب (مدیر 'تدبر' لاہور) کے قلم سے "تدبر" میں ستمبر ۸۰ء تا دسمبر ۸۹ء تک برابر ۹ قسطوں میں شائع ہو چکا ہے۔ اسی کو ششماہی علوم القرآن میں جولائی ۸۷ء۔ دسمبر تا جولائی دسمبر ۸۹ء چار قسطوں میں شائع کیا جاچکا ہے۔

۱۷ مجموعہ تفاسیر فراہی، ص ۲۵۔

۱۸ شانِ نزول کے بارے میں مولانا کے نقطۂ نظر کے لیے ملاحظہ ہو، فاتحہ نظام القرآن ص ۸، "المقدمۃ فی شأن النزول"، مجموعہ تفاسیر فراہی، ص ۳۷

۱۹ ملاحظہ ہو" امعان فی اقسام القرآن" کے آخر میں سید صاحب کا مضمون، ص ز۔

۲۰ مجموعہ تفاسیر فراہی ص ۲۶۔ مختصر حیات حمید ص ۶۳۔

۲۱ یہ اشعار مولانا کے عربی دیوان ص ۳۱ میں شامل ہیں۔

۲۲ مسودہ کے سرورق پر غالباً صرف "النظر" ہے۔ یہ نام دیباچہ سے ماخوذ ہے۔

۲۳ اس رسالہ سے ایک طویل اقتباس" التکمیل فی اصول التاویل" ص ۲۵-۲۸ میں مرتب کتاب نے نقل کیا ہے۔

۲۴ اسباق النحو حصہ اول، دائرہ حمیدیہ، سرائے میر، طبع پنجم ۱۳۹۶ھ، مقدمۂ مصنف ص ۵

۲۵ مولانا کا اشارہ غالباً جبر ضومط کی کتاب" فلسفۃ البلاغۃ"، مطبوعہ بعبدا، المطبعۃ العثمانیہ، ۱۸۹۸ء کی جانب ہے۔

۲۶ ماہنامہ 'فکر ونظر' اسلام آباد، جلد ۱۸ شمارہ ۱۰، جمادی الآخرۃ ۱۴۰۱ھ مطابق اپریل ۱۹۸۱ء ص ۴۷-۵۱

۲۷؎ ماہنامہ الاصلاح سرائے میر، اعظم گڑھ جلد ۱ شمارہ ۶، ربیع الاول ۱۳۵۵ھ مطابق جون ۱۹۳۶ء ص ۴۵۔۴۸

۲۸؎ 'امعان فی اقسام القرآن'' ص و، رقم ۱۲۔

۲۹؎ مجلہ علوم القرآن جنوری۔جون ۱۹۸۹ء، ۴: ۱، ص ۲۶۔۳۸

۳۰؎ نیز ملاحظہ ہو، مجموعۂ تفاسیر فراہی ص ۹۴ (تفسیر سورہ ق)، ۱۷۹ (تفسیر سورہ طلاق)، ۴۵۳ (تفسیر سورۃ ماعون)، ۳۵۰ (تفسیر سورہ تکاثر)۔

۳۱؎ دلائل النظام، ص ۱۰۵۔

۳۲؎ مفردات القرآن، ص ۱۶۔

۳۳؎ تفسیر سورۃ الکافرون مترجم، مطبوعہ دائرہ حمیدیہ، طبع دوم، ص ۴۶۔۴۷

۳۴؎ فاتحہ نظام القرآن، ص ۱۸، مجموعۂ تفاسیر ص ۴۸۔

۳۵؎ فاتحہ۔نظام القرآن ص ۲۵، مجموعۂ تفاسیر (ص ۵۸) میں اردو ترجمہ میں اس مقدمہ کا حوالہ غائب ہے۔

۳۶؎ مجموعۂ تفاسیر، ص ۴۸۲۔

۳۷؎ مجموعۂ تفاسیر، ص ۱۷۹۔

۳۸؎ مجلہ 'الضیاء' لکھنؤ، جلد ۱ شمارہ ۱۰، شوال ۱۳۵۱ھ مطابق فروری ۱۹۳۳ء، ص ۴۔۱۲

۳۹؎ تفسیر سورۃ الفاتحہ (مع فاتحہ نظام القرآن) طبع اوّل مطبعۃ اصلاح سرائے میر ۱۳۵۷ھ، ص ۴۷۔

مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی

امام فراہیؒ اور علم تفسیر — پانچ امتیازی خصوصیات

امام فراہیؒ کے معاصرین نے جس فیاضی اور جس دریا دلی کے ساتھ انھیں خراج عقیدت پیش کیا ہے وہ کسی بھی صاحب علم سے مخفی نہ ہوگا۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ ان کی طویل عبارتیں امام فراہی کی عظمت اور ان کی جلالت قدر کی وہ ترجمانی نہیں کرتیں جو علامہ سید سلیمان ندوی کا یہ ایک جملہ کرتا ہے، فرماتے ہیں:

"وکان رحمہ اللہ آیۃ من آیات اللہ۔"[1]

"مرحوم اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی تھے۔"

اس شخص کی عظمتوں کا کوئی کیا اندازہ کر سکتا ہے جس کو مبدأ فیاض نے اپنے خزانۂ خاص سے کچھ ایسی عظمتیں عطا کی تھیں جو بجا طور پر انھیں اس امت کے ائمۂ عظام کی صف میں لا کھڑا کرتی ہیں۔

ہم اس مختصر سی گفتگو میں امام فراہیؒ کی انھیں عظمتوں یا انھیں خصوصیات پر کسی قدر تفصیل سے روشنی ڈالنے کی کوشش کریں گے۔

پہلی خصوصیت

امام فراہیؒ کی سب سے بڑی خصوصیت جو ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے

---

[1] الامعان فی اقسام القرآن، تالیف الشیخ المعلم عبدالحمید الفراہیؒ (ترجمۃ المؤلف) طبع ثانی دار القرآن، الکویت سنہ ۱۴۰۰ھ / ۱۹۸۰ء ص ۴

کہ صحیح معنوں میں وہ قرآن پاک سے بہرہ اندوز ہوئے تھے، قرآنی علوم ومعارف، یا قرآنی انوار وتجلّیات میں سے انھیں اتنا وافر حصہ ملا تھا کہ دیکھنے والوں کو حیرت ہوتی تھی۔ اس کی ایک ایک آیت بلکہ لفظ لفظ پر انھوں نے ٹھہر کر غور کیا تھا اور اسے اپنے قلب ونگاہ میں سمو لینے کی کوشش کی تھی۔ اپنے عمیق مطالعہ اور طویل فکری سفر کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ قرآن اپنے معنی ومدلول میں بالکل واضح، دوٹوک اور قطعی ہے۔ خود قرآنی تصریحات سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک کو جگہ جگہ نور سے تعبیر فرمایا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ ارشاد ہے:

قد جاءکم من اللہ نور وکتاب مبین [1] — آگیا تمھارے پاس اللہ کے یہاں سے نور اور آگئی روشن کتاب۔

اسی طرح ایک دوسری جگہ ارشاد ہے:

و أنزلنا الیکم نورًا مبینًا [2] — اور ہم نے اتارا ہے تمھاری طرف واضح نور۔

ظاہر ہے کہ وہ کتاب جو سرتاسر نور ہو، وہ نہ صرف یہ کہ خود واضح اور روشن ہوگی بلکہ جو چیز بھی اس کے سامنے رکھی جائے گی اسے واضح اور روشن کردے گی۔ اسی طرح قرآن پاک کو بُرہان اور کتاب مبین کہا گیا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

یا ایھا الناس قد جاءکم برھان من ربکم [3] — اے لوگو! آگیا تمھارے پاس تمھارے رب کے یہاں سے بُرہان۔"

اسی طرح ایک دوسری جگہ ارشاد ہے:

حٰمٓ والکتاب المبین [4] — حٰمٓ، شاہد ہے کتاب مبین۔

بُرہان کہتے ہی اس چیز کو ہیں جو بالکل کھلی ہوئی اور بیّن ہو، جو بالکل دوٹوک اور دو دو چار کی طرح بالکل واضح ہو۔ جس پر غموض اور التباس کی کوئی پرچھائیں نہ ہو۔

---

[1] سورۂ مائدہ۔ ۱۵، [2] سورۂ نساء۔ ۱۷۴

[3] سورۂ نساء۔ ۱۷۴ [4] سورۂ زخرف۔ ۱ و دخان۔ ۱

کتاب مبین کا مفہوم بھی اسی سے ملتا جلتا اور اسی سے قریب تر ہے۔ یعنی بالکل واضح اور روشن۔

کتاب الٰہی کی یہی صفت ہے جس کی بنیاد پر اسے حکم کی حیثیت حاصل ہے۔ اس کا کام ہی یہ ہوتا ہے کہ بدعات وخرافات کے درمیان حق کی شاہراہ واضح کرے اور تمام اختلافات و انحرافات میں وہ ایک قول فیصل کی حیثیت سے سامنے آئے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

کان الناس امة واحدة	لوگ پہلے ایک ہی امت تھے، پھر وہ مختلف
فبعث الله النبيين	راہوں پر پڑ گئے تو اللہ تعالیٰ نے انبیاء بھیجے
مبشرين و منذرين	کہ وہ ماننے والوں کو بشارت دیں اور نہ ماننے
وانزل معهم الكتاب	والوں کو خطرے سے آگاہ کر دیں، اور ان
بالحق ليحكم بين	کے ساتھ اس نے کتاب اُتاری جو حق پر مشتمل
الناس فی ما اختلفوا	تھی تاکہ وہ لوگوں کے درمیان فیصلہ کرے
فیه ۔[1]	ان باتوں میں جن میں انھوں نے اختلاف کیا ہے۔

اسی طرح ایک دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

وانزلنا اليك الكتاب بالحق	اور ہم نے تمھاری طرف کتاب اُتاری
مصدقاً لما بين يديه	حق کے ساتھ جو اس کتاب کی پیشین گوئیوں کے
من الكتاب ومهيمنا عليه	مطابق ہے جو اس سے پہلے آچکی ہے اور جو
فاحكم بينهم بما أنزل	اس پر مہیمن ہے تو تم ان کے درمیان فیصلہ
الله ۔[2]	کرو اس کے مطابق جو اللہ نے نازل فرمایا ہے۔

پھر قرآن پاک کی یہی صفات ہیں جن کی بنیاد پر اسے مہیمن کہا گیا اور اسے پچھلی تعلیمات اور پچھلی کتابوں کے لیے ایک معیار اور ایک کسوٹی کی حیثیت سے پیش کیا گیا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کتاب جو سرتاسر نور ہو، جو کتاب مبین ہو، جو بُرہان ہو، جو

---

[1] سورۃ البقرہ ۔ ۲۱۳، [2] سورہ مائدہ ۔ ۴۸

حکم اور مہیمن ہو، کیونکر ممکن ہے کہ وہ اپنے قوانین و احکام اور اپنی تعلیمات میں بالکل واضح اور دو ٹوک نہ ہو؟

یہی وجہ ہے کہ امام فراہیؒ بار بار اس پر زور دیتے ہیں کہ پورا قرآن قطعی الدلالۃ ہے، اور اپنے معانی و مفاہیم کے لحاظ سے وہ بالکل مستقل اور خود مکتفی ہے۔ چنانچہ ایک جگہ وہ فرماتے ہیں:

"پورا قرآن قطعی الدلالۃ ہے اور اس کے اندر بہت سے معانی کا احتمال نتیجہ ہوتا ہے علم اور تدبر کی کمی کا۔"[1]

ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

"میرے خیال میں اس پیچیدہ اور جان لیوا مرض کا کوئی علاج نہیں سوائے اس کے کہ قرآن کو مضبوطی سے پکڑا جائے، اور تمام رایوں اور ساری روایتوں کو کتاب اللہ کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ اور یہ ممکن نہیں جب تک کہ ہمارا یہ ایمان نہ ہو کہ کسی قرآنی آیت کی بس ایک ہی تاویل ہو سکتی ہے۔

اور میں یہ پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن قطعی الدلالۃ ہے اور اس کی عبارتوں کا بس ایک ہی مفہوم ہوا کرتا ہے۔"[2]

ایک اور مقام پر وہ فرماتے ہیں:

"اور یہ بدترین فتنہ ہے جس سے یہ امت دوچار ہوئی ہے۔ چنانچہ ہر فرقے نے کچھ آیات کو لے لیا اور بقیہ آیات کی طرح طرح کی تاویلیں کرنے لگا، یہاں تک کہ کفر اور زندقے تک بات پہونچ گئی، لہٰذا اس مصیبت سے نجات پانے کی بس ایک ہی راہ ہے اور وہ یہ کہ قرآن کے ساتھ جو بہت ساری رائیں اور بہت ساری روایتیں جوڑ دی گئی ہیں ان سے اسے بالاتر سمجھا جائے۔ پس قرآن کو قطعی اور اس کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں ان کو ظنی سمجھو، اور ان کے اندر اختلاف کی گنجائش رکھو،

---

[1] مقدمہ تفسیر نظام القرآن ص ۱۶

[2] التکمیل فی اصول التاویل ص ۲۰

اور ان کے سلسلے میں زیادہ بحث مباحثہ نہ کرو۔" ؎۱

اسی طرح ایک اور مقام پر وہ فرماتے ہیں :

"لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ انھوں نے قرآن کو غیر قطعی سمجھ لیا۔ اس طرح اس سے تو وہ مایوس ہو گئے اور ان عقلی و منطقی دلائل کے چکر میں پڑ گئے جن کے گھاٹ پر پانی پینے والا ہمیشہ پیاسا ہی رہتا ہے۔ اس طرح ہم نزاع و اختلاف کے ایسے منجدھار میں پھنس گئے جس سے ایک طویل زمانے سے ہمیں نکلنا نصیب نہ ہوا۔ وقت آ گیا ہے کہ ہم پھر سے اس چیز کی طرف پلٹیں جس سے ہم پہلے بدگمان ہو گئے تھے۔ ضروری ہے کہ اب ہم اس سے اچھی امیدیں وابستہ کریں اور یہ ایمان رکھیں کہ قرآن اپنی دلالت میں بالکل قطعی ہے اور بالکل دو ٹوک فیصلے دینے والا ہے۔" ؎۲

ان عبارتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام فراہیؒ کو اپنے اس فکر پر کتنا گہرا یقین تھا اور حقیقت یہ ہے کہ اس ایک بات سے قرآن کا مقام کہیں سے کہیں جا پہونچتا ہے اور اب اس کی حیثیت علم و استدلال کی دنیا میں ایک مہیمن، ایک قولِ فیصل اور ایک واجب الاتباع حکم کی ہو جاتی ہے۔ جب کہ اس سے پہلے اس کی حیثیت یہ تھی کہ وہ خود اپنے مفہوم میں غیر واضح اور اپنی تفسیر و تاویل کے لیے کسی دوسری چیز کا محتاج تھا۔

قرآن میں محکمات و متشابہات کے سلسلہ میں اختلاف آرار کے نتیجے میں بھی قرآن کی عظمت وقطعیت بُری طرح مجروح ہوئی۔ ہمارے بعض علمار کا طرزِ عمل اس مسئلے میں بھی کچھ عجیب سا رہا، ایک آیت اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے لیکن اگر وہ کسی کے عقیدہ و مسلک کے خلاف پڑی تو اس نے کہہ دیا کہ یہ آیت متشابہ ہے۔ اس طرح ایک ہی آیت کسی کے نزدیک متشابہ ہوتی ہے اور کسی دوسرے کے نزدیک وہ محکم ہوتی ہے۔ امام رازیؒ اس صورتِ حال کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"تم یہ جان لو کہ یہ ایک بہت ہی اہم مقام ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ اصحابِ مذاہب میں سے ہر ایک کا یہ دعویٰ ہے کہ جو آیتیں اس کے مسلک کے موافق ہیں وہی محکمات

؎۱ التکمیل فی اصول التاویل ص ۲۲، ؎۲ ایضاً ص ۲۴

ہیں اور جو آیتیں اس کے مخالف کے مسلک کی ہیں وہ متشابہات میں سے ہیں۔
چنانچہ معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ارشادِ الٰہی:

فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر۔	جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کی راہ اختیار کرے۔

محکمات میں سے ہے۔ اور دوسرا ارشادِ الٰہی:

وما تشاءون إلّا أن یشاء الله رب العالمین۔	اور تم نہیں چاہ سکتے الّا یہ کہ اللہ چاہے جو سارے جہان والوں کا رب ہے۔

یہ متشابہات میں سے ہے۔ اور جو سُنّی حضرات ہیں وہ اس کے بالکل برعکس کہتے ہیں۔"
پھر آگے وہ مزید فرماتے ہیں:

"یہ جان لو کہ تم دنیا میں مسلمانوں کا جو گروہ بھی پاؤ گے اس کا حال یہ ہوگا کہ وہ اپنے مسلک کے موافق آیات کو محکمات میں شمار کرے گا اور جو آیتیں اس کے مخالف کے مسلک کی ہوں گی انھیں وہ متشابہات میں شمار کرے گا۔"[1]

پھر آگے وہ مزید فرماتے ہیں:

"جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جمہورِ امت کا ہمیشہ سے یہ اصول رہا ہے کہ جو آیت ان کے مسلک کے موافق ہوگی وہ محکمات میں سے ہوگی اور جو آیت ان کے خلاف ہوگی وہ متشابہات میں سے ہوگی۔"[2]

امام فراہیؒ اس صورتِ حال پر بھی گہرے افسوس کا اظہار کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں "یہ کتنی تکلیف دہ بات ہے کہ ایک ہی آیت ایک فرقے کے نزدیک محکمات میں سے ہو، اور وہی آیت دوسرے کے نزدیک متشابہات میں سے ہو۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب تک محکمات اور متشابہات کا مسئلہ واضح نہ ہو فتنے کا دروازہ بند نہیں ہو سکتا۔

وہ اس طرزِ فکر کی شدّت سے تردید کرتے ہیں جس کی طرف امام رازی نے اشارہ

---

[1] مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) للرازی ۴/۱۸۸، [2] ایضاً ۴/۱۸۹

فرمایا ہے، اور محکمات و متشابہات کی ایسی تشریح کرتے ہیں کہ اس سے قرآن کی قطعیت وعظمت پر کوئی آنچ نہ آنے پائے۔

چنانچہ ان کا خیال ہے کہ متشابہات کا تعلق ماورائے عقل سے ہے یا امور آخرت سے ہے اور ان کی کنہ معلوم کرنے کی کوشش کرنا خطرے سے خالی نہیں۔ آخرت میں پیش آنے والے معاملات کس کس طرح پیش آئیں گے یہ جاننا ہمارے لیے ممکن نہیں۔ راسخین فی العلم کا یہ شیوہ ہوتا ہے کہ وہ ان کی کرید میں پڑنے کے بجائے ان کی حقانیت پر ایمان رکھتے ہیں۔

یہ متشابہ آیات اس لیے ہوتی ہیں کہ ان پر ایمان لایا جائے۔ جہاں تک ان کی کنہ جاننے کا تعلق ہے تو اس کی نہ ہمیں کوئی ضرورت ہے اور نہ اس تک پہونچنا ہمارے لیے ممکن ہے۔ کیونکہ اس کا علم صرف اللہ کو ہے۔

اس طرح امام فراہیؒ کے نزدیک متشابہ آیات کی حقیقت یا کنہ تک پہونچنا تو ممکن نہیں ہوتا البتہ جہاں تک ان کے اجمالی مفہوم کا تعلق ہے تو اس میں کوئی التباس نہیں ہوتا۔ وہ اپنے اس اجمالی مفہوم میں بالکل واضح ہوتی ہیں۔ اور وہاں بھی قرآن کے نور مبین اور کتاب مبین ہونے کی شان پوری طرح نمایاں ہوتی ہے۔

دوسری خصوصیت

امام فراہیؒ کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے قرآن پاک کو تمام علوم شرعیہ کی اصل اور ان کا محور قرار دیا۔ ان کی تمنا یہ تھی کہ قرآن پاک کی مثال ایک آفتاب کی ہو اور تمام علوم دینیہ اور شرعیہ کی حیثیت اس کے نظام شمسی کی ہو اور یہ پورا نظام شمسی ہمیشہ اسی آفتاب عالم تاب کے گرد گردش کرتا ہوا نظر آئے۔ وہ ہمیشہ اسی سے وابستہ ہو اور اسی سے اکتساب نور کر رہا ہو۔ چنانچہ ایک جگہ وہ فرماتے ہیں:

فان جعلت القرآن اصلاً	اگر تم قرآن کو تمام علوم دینیہ کی اصل
لتمام علم الدین کما ھو	قرار دیتے ہو جیسا کہ حقیقت میں وہ ہے
فی الحقیقة صار من الواجب	بھی تو ضروری ہو جاتا ہے کہ با قاعدہ

أن تؤسس أصول للتاويل بحيث تكون علماً عاماً لكل ما يؤخذ من القرآن»، [1]	تاویل کے اصول وضع کیے جائیں تاکہ قرآن پاک سے جو کچھ بھی اخذ کیا جائے اس کے لیے وہ عام روشنی کا کام دے سکیں۔

اسی طرح ایک دوسری جگہ وہ فرماتے ہیں:

"یہ بات محتاج بیان نہیں کہ دین کا زیادہ تر تعلق نفوس کے تزکیہ، عقول کی تربیت اور اعمال کی اصلاح سے ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا تعلق اخلاق، عقائد اور شرائع سے ہے اور قرآن ان تمام امور میں بہتر سے بہتر رہنمائی دینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔" [2]

پھر وہ امت کی بدمذاقی اور اس سلسلے میں قرآن سے بے اعتنائی پر افسوس کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جہاں تک علم الاخلاق کا تعلق ہے تو اس کے سلسلے میں لوگوں نے بڑی وسیع المشربی سے کام لیا حتیٰ کہ ہر وہ چیز جو انھیں پسند آگئی اور ان کے دل کو بھا گئی اس کو انھوں نے دانتوں سے پکڑ لیا، چنانچہ کچھ لوگوں نے تو اس کی بنیاد حکمت عملی پر رکھی جو فلاسفہ سے انھوں نے سیکھی تھی۔

کچھ لوگوں نے اس کی بنیاد اپنے تجربات پر رکھی۔

کچھ لوگوں نے اس کی بنیاد ضعیف روایات پر رکھی۔

اور کبھی کبھی وہ قرآن پاک سے بھی کچھ لے لیتے ہیں اس کا لحاظ کیے بغیر کہ اس کی انھوں نے جو تاویل اختیار کی ہے وہ کتنی رکیک ہے اور ایسا اس وجہ سے ہوا کہ انھیں یہ غلط فہمی ہو گئی کہ ترغیب و ترہیب یا کسی اچھائی کی مدح یا برائی کی مذمت کے لیے صحت استدلال ضروری نہیں۔

---

[1] التکمیل ص ۲

اسی طرح صوفیاء کے ایک طبقے نے عقائد کے سلسلے میں لب کشائی کی اور چونکہ وہ عربی زبان سے ناواقف اور اس دین حنیف کی حقیقت سے ناآشنا تھے اس لیے انھوں نے قرآن کی تفسیر اپنے وہم وگمان کی روشنی میں کی اور اس غلط فہمی میں مبتلا رہے کہ قرآن اور اس کے اسرار کا علم انھیں کے پاس ہے۔ اس کی مثالیں تمھیں ابن عربی کے کلام میں ملیں گی۔

اور رہا علم کلام تو اس کی صورت یہ رہی ہے کہ چونکہ ہمارے متکلمین کو سابقہ دہریوں سے رہا اس لیے انھوں نے کتاب وسنت پر اعتماد کم کیا اور زیادہ تر ان باتوں سے استدلال کیا جو عقل کو اپیل کر سکیں تاکہ فریق مخالف انھیں تسلیم کر لے اور بارہا ایسا بھی ہوا کہ انھوں نے مخالف کے اعتراضات سے بچنے کے لیے قرآن کی ایسی تاویل کی جو اس کے منشاء کے خلاف تھی۔

اور چونکہ وہ صحیح تاویل تک نہ پہونچ سکے اور عقل ونقل میں تطبیق نہ دے سکے اس لیے انھوں نے تاویل کے لیے کچھ ایسے چور دروازے بھی نکال لیے کہ جب وہ صحیح طور سے دفاع نہ کر سکیں تو ان سے نکل کر بھاگ سکیں یہاں تک کہ ان میں سے بعض لوگ مثلاً امام رازی جن کی لغزشوں سے اللہ تعالیٰ درگزر فرمائے یہ تک کہہ گزرے کہ ظاہر قرآن پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے وہ متشابہات میں سے ہو۔ اس طرح انھوں نے پورے قرآن ہی کو غیر واضح اور بے اعتبار بنا دیا"[1]

امام فراہیؒ کی اس تحریر سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ چیز بالکل ہی ناقابلِ فہم تھی کہ دین سے تعلق رکھنے والے علوم میں کتاب الٰہی سے غافل ہو کر ایک قدم بھی آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔

اور چیز محض ایک عقیدہ، ایک نظریہ اور ایک تمنا کی حد تک نہ تھی بلکہ عملاً وہ اس

---

[1] التکمیل ص ۴

میدان میں آگے بڑھے اور نہایت کامیابی کے ساتھ یہ ثابت کر دیا کہ قرآن ان تمام معاملات میں کتنی بہتر رہنمائی کرتا ہے۔

انھوں نے علمی طور پر یہ ثابت کیا کہ قرآن کا استدلال نہایت محکم اور دلکش ہوتا ہے، وہ بہت جلد فطرت کو اپیل کرتا اور قلب و ذہن کو متاثر کرتا ہے۔ اس کے برعکس متکلمین کے دلائل فریق مخالف کو خاموش تو کر سکتے ہیں مگر وہ فطرت کو اپیل کرنے اور قلب و ذہن کو متاثر کرنے کی صلاحیت سے یکسر محروم ہوتے ہیں۔

لہٰذا ملحدین کے اعتراضات کا جواب دینے کے لیے بھی ہمیں قرآن پاک سے ہی رہنمائی حاصل کرنی چاہیے کہ اس صورت میں ہماری کامیابی کے امکانات زیادہ قوی اور روشن ہوں گے۔

اسی طرح امام فراہیؒ نے 'القائد الی عیون العقائد' کے نام سے ایک شاہکار تصنیف تیار کی جس میں عقیدے سے متعلق مختلف اہم موضوعات پر قرآن کی روشنی میں گفتگو کی اور بہت سے اہم مسائل جن میں لوگ زبردست اختلاف کا شکار تھے اور جو دراصل نتیجہ تھا قرآنی ہدایات اور قرآنی تعلیمات پر کما حقہ، غور نہ کرنے کا۔ ان تمام اہم مسائل کو نہایت خوبصورتی کے ساتھ قرآن کی روشنی میں حل کیا اور ان کے سلسلے میں واضح طور پر قرآنی نقطۂ نظر کی وضاحت کی۔ اسی طرح اپنی کتاب 'فی ملکوت اللہ' میں علم الاخلاق سے متعلق بہت سے پیچیدہ اور اہم مباحث پر قرآن کی روشنی میں گفتگو کی اور یہ بتایا کہ اسلام میں گناہ کی کیا حقیقت ہے۔ دنیا میں جو مصائب و آلام پیش آتے ہیں ان کی کیا حقیقت ہے، نفوس کی تربیت کے کیا اسلامی علوم ہیں، کوئی قوم یا کوئی امت خلافت کی عزت سے کب سرفراز کی جاتی ہے اور کیا چیزیں ہوتی ہیں جو کسی امت کو خلافت کی عزت سے محروم کر دیتی ہیں۔ خلیفہ کے کیا اوصاف ہوا کرتے ہیں اور خلافت کی عمارت کن اصولوں پر استوار ہوتی ہے۔

اس طرح کے بہت سے پیچیدہ اور اہم مسائل اس کتاب میں زیر بحث آئے ہیں، اور امام فراہیؒ نے قرآن کی روشنی میں ان تمام مسائل پر نہایت بصیرت افروز گفتگو کی ہے جس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ قرآن ان تمام مسائل میں بہتر سے بہتر طور پر رہنمائی کی صلاحیت

رکھتا ہے اور اس کے ہوتے ہوئے ہم اس بات کے قطعاً محتاج نہیں ہیں کہ اغیار کی کاسہ لیسی کریں اور اس طرح خود سے اپنے لیے ذلتوں اور نامرادیوں کو دعوت دیں۔

پھر جو نقطۂ نظر تمام علوم دینیہ و شرعیہ کے سلسلے میں امام فراہیؒ کا تھا بعینہٖ وہی نقطۂ نظر احادیث و روایات کے سلسلے میں بھی تھا۔ وہ جس طرح تمام علوم دینیہ و شرعیہ کو قرآن کے تابع دیکھنا چاہتے تھے اسی طرح احادیث کو بھی اسی مرکز سے وابستہ اور اسی کا تابع دیکھنا چاہتے تھے۔ چنانچہ ایک جگہ وہ فرماتے ہیں:

"احادیث میں سے وہی چیزیں قبول کرو جو قرآن کی تائید کریں نہ کہ وہ جو اس کے نظام کو درہم برہم کر دیں۔"[1]

اپنی تفسیر نظام القرآن میں جس طریقے کو انھوں نے ملحوظ رکھا ہے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"میں یہ یقین رکھنے کے باوجود کہ صحیح حدیثیں کبھی قرآن کے مخالف نہیں ہو سکتیں۔ پہلے آیات کی تفسیر آیات کی روشنی میں کرتا ہوں اور احادیث کا ذکر تابع کی حیثیت سے کرتا ہوں۔"[2]

ایک دوسری جگہ اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"میں اس بات سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ رسول خدا وہ بات فرمائیں جو قرآن کے خلاف ہو۔ لہٰذا میں کبھی کسی ایسے شخص کی تصدیق نہیں کر سکتا جو رسول خدا کی طرف کوئی ایسی بات منسوب کرتا ہو جو قرآن کے خلاف ہو۔"[3]

ایک اور مقام پر وہ فرماتے ہیں:

"کتنی ہی روایتیں ہیں جو بظاہر قرآن کے خلاف معلوم ہوتی ہیں۔ مگر قرآن کی روشنی میں ان کی تاویل کی جائے تو وہ بالکل قرآن کے مطابق ہو جاتی

---

[1] فاتحہ نظام القرآن (عربی) ص ۹، [2] ایضاً ص ۷

[3] تفسیری حواشی (مخطوطہ) مقدمہ ص ۱

ہیں۔ کیونکہ قرآن کی حیثیت ایک مرکز کی ہے اور تمام حدیثیں مختلف جہتوں سے اسی کی طرف لوٹتی ہیں۔ اس کی تفصیل تم ہماری کتاب 'احکام الاصول باحکام الرسول' میں پاؤ گے۔" [1]

اس ساری تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ امام فراہیؒ کی یہ تمنا اور یہ کوشش تھی کہ قرآن ہی بزم علم و حکمت کا صدر نشیں ہو، اس کی حیثیت امام اور قائد کی ہو، اور دوسرے تمام علوم اس کے تابع اور معاون ہوں۔

تیسری خصوصیت

امام فراہیؒ کی تیسری خصوصیت جو انھیں مفسّرین میں ایک ممتاز درجہ عطا کرتی ہے یہ ہے کہ انھوں نے امت کے لیے قرآن فہمی کی راہ ہموار کی۔

اس میں شبہ نہیں کہ تفسیر قرآن کے سلسلے میں دیگر مفسّرین کی گراں قدر خدمات ہیں، اور اس میں بھی شبہ نہیں کہ ان تفاسیر سے قرآن پاک کے سمجھنے میں کافی مدد ملتی ہے، نیز قرآنی مشکلات کے حل کرنے میں وہ معاون ہوتی ہیں مگر ایسا نہیں ہوتا کہ ان سے خود قاری کے ذہن کی تربیت ہو اور اس کے اندر اس بات کا ملکہ پیدا ہو کہ وہ خود سے قرآنی مشکلات پر غور کر سکے، اس کی گتھیوں کو سلجھا سکے اور اس کے اندر علوم و اسرار کا جو خزانۂ بے پایاں اللہ تعالیٰ نے ودیعت کر رکھا ہے اس کا وہ سراغ لگا سکے۔

مولانا فراہیؒ کی تفسیر نظام القرآن کا یہ خاص وصف ہے کہ اس سے قرآن مجید پر غور کرنے کا داعیہ پیدا ہوتا ہے۔ صاحب تفہیم القرآن علامہ سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ امام فراہیؒ کی اس خصوصیت کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"علامہ فراہیؒ ایک بڑے درجے کے محقق تھے، انھوں نے اپنی تفسیروں میں تحقیق کا ایک خاص مجتہدانہ اسلوب اختیار کیا ہے جو دوسرے

---

[1] التکمیل فی اصول التاویل ص ۲۱

مفسّرین کے اسالیب سے بہت کچھ مختلف ہے۔

ان کے اسلوب کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ ناظر کے زاویۂ نظر کو وسیع کرتا ہے اور قرآن مجید کے معانی و مطالب سمجھنے کے لیے تحقیق و تفحص اور موادِ علمی کے وسیع تر میدانوں کی طرف اس کی رہنمائی کرتا ہے۔" [۱]

اسی طرح ایک دوسرے موقع پر فرماتے ہیں:

"سلسلۂ تفاسیر فراہیؒ کی ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ آپ اس کے جس جزء کو بھی پڑھیں گے وہ آپ کو صرف اسی سورہ کے معنی و مطلب سے آشنا نہ کرے گا جس کی تفسیر اس جزء میں کی گئی ہو بلکہ اس کے ساتھ ہی پورے قرآن کو سمجھنے کے لیے آپ کو بہت سی اصولی معلومات بھی دے گا، تحقیق کے نئے راستے دکھائے گا۔ تدبّر فی القرآن کے نئے نئے دروازے کھولے گا۔" [۲]

یہ امام فراہیؒ کے کام کا بڑا ہی اہم پہلو ہے جس کی طرف مولانا مودودیؒ نے توجہ دلائی ہے۔ ضرورت ہے کہ ہم اچھی طرح اسے سمجھنے کی کوشش کریں۔

عام مفسّرین کرام نے تفسیریں لکھیں اور اس سے ان کا مقصد یہی تھا کہ قرآن کے جو مشکل مقامات ہیں ان کی وضاحت کردیں یا جو مبہم حقائق ہیں ان کی تشریح کردیں، تاکہ سرسری طور پر کوئی قرآن کو پڑھنا یا سمجھنا چاہے تو اسے زیادہ دشواری نہ پیش آئے۔ لیکن جہاں تک امام فراہیؒ کا تعلق ہے تو اصلاً ان کے پیش نظر یہ نہ تھا کہ وہ قرآن کی کوئی نئی تفسیر لکھ ڈالیں۔ بلکہ ان کی تمنّا یہ تھی کہ وہ لوگوں کے لیے فہمِ قرآن کی راہ ہموار کردیں تاکہ وہ براہ راست قرآن کو سمجھنے کی کوشش کریں اور خود اس کی پہنائیوں میں اُترنے کے عادی ہوجائیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں ان کے پیشِ نظر کام کا جو خاکہ تھا اسے اجمالی طور پر بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"اس کے بعد خود قرآن سے قرآنی حقائق و معارف کے ربط کو سمجھنے کی راہ ہموار ہوجائے گی اور یہ مجھے زیادہ پسند ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ

---

[۱] ترجمان القرآن ۱/۸، [۲] ایضاً ج ۱۹، عدد ۴، ۵، ۶

ربط ہماری کتاب 'نظام القرآن' سے معلوم کیا جائے۔ کیونکہ غور و فکر اور استنباط کی راہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس سے دل کو روشنی اور ذہن کو جلا حاصل ہوتا ہے۔ لیکن مجھے کون لا کے دے گا کوئی ایسا شخص جو غور و فکر اور بحث و تحقیق کا خوگر ہو اور جو علوم و معارف کو ان کے اصل سرچشموں سے اخذ کرنے کے لیے اپنی ساری قوت نچوڑ دیتا ہو۔" [1]

اس مقصد کے حصول کے لیے انھوں نے متعدد کتابیں لکھیں جن میں سے ہر کتاب اپنی جگہ پر اس لحاظ سے بہت ہی اہم ہے کہ وہ قاری کے اندر قرآن فہمی کے ذوق کی آبیاری کرتی اور اس بحرِ علم و حکمت میں غوّاصی کا سلیقہ سکھاتی ہے۔

اس مقصد کے حصول کے لیے انھوں نے جو کتابیں لکھیں ان کے نام حسب ذیل ہیں:

(۱) فاتحہ تفسیر نظام القرآن (۲) مفردات القرآن (۳) دلائل النظام (۴) تاریخ القرآن (۵) التکمیل فی اصول التاویل (۶) اسالیب القرآن (۷) کتاب الحکمۃ (۸) حجج القرآن (۹) القائد الی عیون العقائد (۱۰) فی ملکوت اللہ (۱۱) الامعان فی اقسام القرآن (۱۲) جمہرۃ البلاغۃ (۱۳) الرأی الصحیح فیمن ھو الذبیح۔

یہ تیرہ [۱۳] کتابیں ہیں جو امام فراہیؒ نے بطور مقدمہ تفسیر کے لکھیں۔ ان کتابوں میں انھوں نے اپنے فکر کے مختلف گوشے اُجاگر کیے اور ان رہنما اصولوں کی وضاحت کی جو ایک قاری کے لیے قرآن فہمی کی منزل کو بہت قریب کر دیتے اور اسے آیات کی تہ تک پہونچ جانے کا ملکہ عطا کرتے ہیں۔

اس طرح اگر یہ کہا جائے تو شاید بے جا نہ ہوگا کہ علماءِ قرآن اور ائمہ تفسیر کے درمیان وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے فہم قرآن اور تفسیر قرآن کا اتنا واضح، اتنا جامع، اتنا مکمل، اتنا مدلّل اور اتنا بلند تصوّر پیش کیا۔ اور نہ صرف فکری اور نظری طور پر وہ تصوّر پیش کیا بلکہ نہایت

---

[1] مفردات القرآن ص ۱

کامیابی کے ساتھ اسے عملاً برت کر دکھا بھی دیا۔

یہی وجہ ہے کہ ان کتابوں سے بہتر سے بہتر طور پر قرآنی ذوق کی نشوونما ہوتی اور خالص قرآنی نہج پر ذہن کی تربیت ہوتی ہے۔

چوتھی خصوصیت

امام فراہیؒ کی چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے نظم قرآن کا ایک جامع اور مکمل تصوّر پیش کیا۔ نظم قرآن کا تصور کوئی نیا تصوّر نہیں ہے، مفسّرین کی ایک جماعت شروع سے اس تصوّر کی حامی اور مؤید رہی ہے۔

ان میں اچھی خاصی تعداد ایسے لوگوں کی بھی ہے جنھوں نے اپنی تفسیروں میں عملاً اس کو برتنے کی کوشش بھی کی ہے۔ امام بقاعیؒ کی تو پوری تفسیر ہی جو بیس[2] ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے اسی فکر کے گرد گردش کرتی اور اس پہلو سے قرآن کے اعجاز کو ثابت کرتی ہے۔

بلاشبہ اس سلسلے میں متعدد ائمۂ تفسیر کی کوششیں حد درجہ قابلِ ستائش ہیں اور امام بقاعیؒ نے نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور کی شکل میں جو زبردست کارنامہ انجام دیا ہے وہ تو انتہائی حیرت ناک ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ ان کے یہاں قدم قدم پر تکلّف کا احساس ہوتا ہے۔ جس سے بسا اوقات خود اس علم سے ہی بیزاری یا مایوسی پیدا ہونے لگتی ہے۔ جیسا کہ امام شوکانی کی اس شرر بار تنقید سے واضح ہے جو انھوں نے امام بقاعیؒ کی تفسیر پر اپنی تفسیر 'فتح القدیر' میں کی ہے۔

امام فراہیؒ کا معاملہ اس سلسلہ میں بالکل واضح ہے۔ ان کے سامنے منزل بھی متعین ہے اور نشانات راہ بھی پوری طرح واضح اور روشن ہیں۔ اس وجہ سے قاری کو ان کے یہاں تکلّف کا گمان نہیں ہوتا بلکہ ایک زبردست علمی جلال اور ایک بے پناہ علمی وقار نظر آتا ہے جو غیر شعوری طور پر انسان کو متاثر کرتا اور اسے کلام الٰہی کی عظمتوں کے آگے لا کر جھکا دیتا ہے۔

یہاں فطری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سے نشانات راہ ہیں جو نظم قرآن کی جستجو میں امام فراہیؒ کے پیش نظر رہتے ہیں۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ خود فرماتے ہیں:

ایک اور مقام پر وہ فرماتے ہیں:

"مزید برآں مجھے یہ امید ہے کہ نظمِ قرآن پر غور کرنے سے اربابِ عقل پر قرآن کی حکمتیں روشن ہوں گی۔ کیونکہ آیات کے مابین نظم کرنے والی چیز وہی حکمتیں ہوا کرتی ہیں۔ ان کی حیثیت بالکل وہی ہوا کرتی ہے جو کسی ہار کے لیے لڑی کی ہوتی ہے"۔ [1]

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"نظم ہی وہ مضبوط رسّی ہے کہ جو اسے مضبوطی سے پکڑ لیتا ہے اس کو وہ انحراف سے محفوظ رکھتی ہے اور یہ وہ روشن چراغ ہے جو حکمتوں کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ کیونکہ آیات کے مابین ربط قائم ہوتا ہے ان ہی حکمتوں سے جو ان کے اندر پوشیدہ ہوتی ہیں۔ وہی ان کے درمیان رابطے کا کام کرتی ہیں"۔ [2]

ان تصریحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام فراہیؒ کے نزدیک نظم اس کا نام نہیں ہے کہ دو چیزوں یا دو باتوں کے درمیان کسی بھی قسم کا کوئی تعلق ظاہر کر دیا جائے خواہ وہ کتنا ہی کمزور اور دور کا تعلق ہو۔ اس کے برعکس ان کے نزدیک نظم نام ہے اس رشتے یا اس مناسبت کو دریافت کرنے کا جو بہت سی حکمتوں کی کلید ہو، اور جس کے نتیجے میں وہ بہت سارے اسرارِ حقیقت بے نقاب ہوتے ہوں جو اس رشتے یا اس مناسبت کے مخفی رہنے کی صورت میں کبھی بے نقاب نہیں ہو سکتے تھے۔

گویا امام فراہیؒ کے نزدیک نظم بجائے خود کوئی مطلوب شے نہیں اگر وہ قرآنی حکمتوں سے مالا مال نہ کرے۔ اس کی ساری اہمیت اور عظمت کا راز ہی یہ ہے کہ وہ قرآنی معارف کی کلید اور قرآنی حقائق کا سرچشمہ ہوتا ہے۔ لہذا تلاش نظم کی کوئی بھی ایسی کوشش جو اس مقصد تک نہ پہونچائے وہ ایک ناکام کوشش ہے جس کا کوئی حاصل نہیں۔

---

[1] تفسیری حواشی ص ۱

[2] التکمیل فی اصول التاویل ص ۱۳

"ہر نظام اس قابل نہیں ہوتا کہ اسے اختیار کر لیا جائے بلکہ صرف وہی نظام قابلِ قبول ہوگا جس میں تاویل کی خوب صورتی پائی جائے۔ کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک بودی اور رکیک تاویل سے بھی کلام کے اندر نظم قائم ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں غلط اور بے بنیاد باتوں کے لیے دروازہ کھُل جاتا ہے، اور اس صحیح اور بلند نظام کی راہ بند ہو جاتی ہے جو کلامِ الٰہی کی عظمت کے شایانِ شان ہوتا ہے۔"[1]

جن لوگوں نے نظمِ قرآن پر کام کیا ہے بالعموم ان کا انداز یہ رہا ہے کہ آیات کی جو تاویل عام طور سے رائج رہی ہے اسی تاویل پر اعتماد کر کے انھوں نے آیات کے درمیان نظم تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب اگر وہ تاویل غلط رہی تو اس صورت میں صحیح نظم تک پہونچنا ان کے لیے کیونکر ممکن ہو سکتا تھا؟ اور جب صحیح نظم تک پہونچنا ان کے لیے ممکن نہ ہوا تو اس میں انھوں نے بے جا تکلّف سے کام لیا اور کلام و منطق کے زور سے اسے زبردستی ثابت کرنے کی کوشش کی، جس کے نتیجے میں وہ تفسیریں نظمِ قرآن کی جنت نگاہ بننے کے بجائے کلام و منطق کی رزم گاہ بن کر رہ گئیں۔

امام فراہیؒ کے یہاں نظم کے لیے تاویل کی خوب صورتی پہلی شرط ہے۔ وہ صحیح اور خوب صورت تاویل پر ہی نظمِ قرآن کی بنا رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں نظمِ قرآن کا بلند علمی معیار ملتا ہے۔

دوسری چیز جو بطور نشانِ راہ امام فراہیؒ کے پیشِ نظر رہی ہے وہ یہ ہے کہ نظام حکمت کی کلید ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں:

"مختلف احکام کے درمیان جو مناسبتیں ہوتی ہیں ان پر غور و فکر نہ صرف یہ کہ تمھیں نظمِ کلام سے واقف کرے گا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ تم پر بہت سی حکمتوں کے دروازے بھی کھولے گا۔ کیونکہ نظام کبھی بھی حکمت سے خالی یا اس سے جُدا نہیں ہو سکتا۔"[2]

---

[1] دلائل النظام ص ۲۶، [2] ایضاً ص ۲۹

تیسری چیز جو بطور نشان راہ امام فراہیؒ کے پیش نظر رہی ہے وہ یہ ہے کہ کسی سورہ کا عمود یا اس کا مرکزی مضمون ہی اس کے نظام کی کلید ہوا کرتا ہے۔ لہذا جب تک اس سورہ کا عمود واضح نہ ہو اس وقت تک یہ اطمینان نہیں کیا جا سکتا کہ اس سورہ کی آیات کا نظم واضح ہوگیا۔ چنانچہ ایک مقام پر وہ فرماتے ہیں:

"یہ یاد رہے کہ سورہ کے عمود کی تعیین ہی اس کے نظام کی کلید ہوا کرتی ہے۔ لیکن یہ بہت ہی مشکل علم ہے۔ اس کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ اس کی مماثل اور اس کے آس پاس کی سورتوں پر بار بار غور کیا جائے۔ یہاں تک کہ اس سورہ کا عمود سپیدۂ صبح کی طرح روشن ہوجائے کہ اس سے پوری سورہ روشنی میں آجائے گی اور اس کا نظام بالکل واضح ہوجائے گا۔ ہر آیت کا خاص محل متعین ہوجائے گا اور مختلف تاویلات میں سے جو راجح تاویل ہوگی وہ سامنے آجائے گی۔"[۱]

ایک دوسرے مقام پر وہ اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"یہ جان لو کہ نظام سے ہماری مراد یہ ہے کہ ہر سورہ کا ایک خاص تشخص ہو، کیونکہ سورہ کے مضامین جب ایک دوسرے سے بالکل مربوط ہوں گے اور وہ تمام مضامین ایک ہی مرکزی نقطے کی طرف بڑھ رہے ہوں گے اور کلام میں وحدت کا رنگ نمایاں ہوجائے گا تو اس صورت میں وہ سورہ اپنے مستقل تشخص کے ساتھ سامنے آجائے گی اور جب تم آیات پر اس انداز سے نظر ڈالو گے تو اس وقت ان کا جمال واستحکام اور ان کی آب وتاب تمھارے سامنے آئے گی۔"[۲]

گویا امام فراہیؒ کے نزدیک نظم آیات کو سمجھنے کا پیمانہ یہ نہیں ہے کہ دو آیتوں یا دو مضامین کے اندر کسی قسم کا تعلق تلاش کر لیا جائے بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ اس پوری سورہ کا کوئی ایک مرکزی مضمون یا کوئی ایک مرکزی نقطہ متعین کیا جائے اور پھر سورہ کے تمام مضامین میں اس

---

[۱] دلائل النظام ص ۷۷، [۲] ایضاً ص ۷۵

طرح سے ربط قائم کیا جائے کہ ان تمام مضامین کا رُخ اس ایک ہی مرکزی مضمون کی طرف ہو جائے۔ گویا اس پوری سورہ میں کثرت مضامین کے باوجود وحدت کی شان نمایاں ہو جائے اور وہ سورہ اپنے کامل تشخص کے ساتھ سامنے آجائے۔

چوتھی چیز جو بطور نشان راہ امام فراہیؒ کے سامنے رہی ہے وہ یہ ہے کہ وہ نظم جو قریبی اور متصل آیات میں ربط قائم کر دے اور دور کی آیات کو جو ان آیات سے پہلے اور بعد میں آئی ہیں بالکل کاٹ کر رکھ دے وہ صحیح نظم نہیں۔ صحیح نظم کی شان یہ ہے کہ وہ دور و نزدیک کی تمام ہی آیات کو اس طرح باہم مربوط کر دے کہ ان کے درمیان کسی قسم کی بے ربطی کا گمان نہ ہو۔

پانچویں اور چھٹی چیز جو امام فراہیؒ کے سامنے رہی ہے وہ بالترتیب یہ ہے کہ وہ نظم جس کے لیے عبارت میں کوئی دلیل یا قرینہ موجود ہو وہ اس نظم کے مقابلے میں قابل ترجیح ہوگا جس کے پیچھے کوئی دلیل یا قرینہ نہ ہو۔

اسی طرح وہ نظم جو کتاب وسنت کے محکمات سے ہم آہنگ ہو وہ اس نظم کے مقابلے میں قابلِ ترجیح ہوگا جو اس وصف سے خالی ہو[1]۔

بنیادی طور پر یہ چھ نشانات راہ ہیں جو نظم قرآن کے طویل اور صبر آزما سفر میں امام فراہیؒ کے پیشِ نظر رہے ہیں اور یہ نشانات ایسے ہیں کہ کوئی بھی صاحب نظر انھیں دیکھ کر باسانی اندازہ کر سکتا ہے کہ یہ اس سفر کے لیے کتنے اہم اور ناگزیر ہیں۔

امام فراہیؒ چونکہ ان سے کبھی غافل نہیں ہوئے اس لیے ان کی سمتِ سفر ہمیشہ صحیح رہتی ہے اور منزل تک پہونچنے میں انھیں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔

پانچویں خصوصیت

علماء کا یہ کہنا ہے کہ کسی کو قرآن پاک کی تفسیر کرنی ہو تو سب سے پہلے اسے قرآن پاک

---

[1] دلائل النظام ص ۶۸

کی ہی طرف رجوع کرنا چاہیے کیونکہ کسی آیت کی سب سے اچھی تفسیر وہی ہے جو کسی آیت کی ہی روشنی میں کی گئی ہو۔[1]

عام طور سے تفسیر قرآن بالقرآن کا جو مفہوم سمجھا گیا ہے اور جو تفسیر کی کتابوں میں نظر آتا ہے وہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں ایک بات کہیں اجمال کے ساتھ آتی ہے کہیں تفصیل کے ساتھ، کہیں اختصار کے ساتھ آتی ہے کہیں وضاحت کے ساتھ، کہیں مطلق انداز میں آتی ہے اور کہیں اس میں کوئی قید لگی ہوئی ہوتی ہے۔ کہیں وہ عموم کے ساتھ آتی ہے اور کہیں اس کی تخصیص ہو جاتی ہے۔

لہذا وہ ساری آیات جو ایک موضوع سے تعلق رکھتی ہیں وہ سامنے رکھی جائیں اس طرح اجمال والی آیات کو تبیین والی آیات سے، عموم والی آیات کو تخصیص والی آیات سے، اطلاق والی آیات کو تقیید والی آیات سے سمجھنے کی کوشش کی جائے۔

قرآن پاک کی کچھ آیات ہوتی ہیں جو کسی حکم شریعت پر مشتمل ہوتی ہیں، کچھ عرصے بعد دوسری آیات آتی ہیں جو پچھلی آیات اور پچھلے حکم کی ناسخ ہوتی ہیں۔ لہذا ان دونوں طرح کی آیات کو سامنے رکھ کر ان آیات کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔

ایک موضوع ایک جگہ نہایت اختصار کے ساتھ بیان ہوتا ہے دوسری جگہ قدرے تفصیل سے۔ تو ایک جگہ کی تفصیل سے دوسری جگہ کے اختصار کو سمجھا جائے۔

ایک ہی واقعہ قرآن پاک میں متعدد جگہوں پر بیان ہوتا ہے۔ کہیں واقعے کا کوئی حصہ بیان ہوتا ہے کہیں کوئی اور حصہ، تیسری جگہ کوئی اور حصہ تو ان تمام جگہوں کو یکجا کر کے واقعے کی مکمل تصویر دیکھنے کی کوشش کی جائے۔

عام طور پر تفاسیر سے، تفسیر قرآن بالقرآن کا اسی طرح کا مفہوم سامنے آتا ہے۔ بلاشبہ یہ مفہوم اپنی جگہ صحیح ہے۔ لیکن اس میں جو چیز قابل غور ہے وہ یہ کہ اس مفہوم کی رو سے پورے قرآن کی تو در کنار نصف قرآن کی بھی تفسیر اس اصول پر ممکن نہیں۔

---

[1] البرہان فی علوم القرآن، ۲/۱۷۵، الاتقان ۲/۲۲۵

عملی یا واقعاتی طور پر اس دعوے کی صحت کا اندازہ کرنے کے لیے ہم علامہ محمد امین شنقیطی کی گراں قدر تفسیر 'اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن' کو سامنے رکھ سکتے ہیں۔ علامہ موصوف نے متذکرہ بالا اصول پر تفسیر قرآن لکھنے کا فیصلہ کیا مگر اس کا جو انداز رہا وہ یہ کہ ترتیب وار تمام آیات پر وہ گفتگو نہ کر سکے۔ بلکہ بیچ بیچ میں بہت ساری آیات کو قلم انداز کرتے ہوئے آگے بڑھتے چلے گئے۔ مثال کے طور پر سورۂ آل عمران کی تفسیر لکھنی ہوئی تو انھوں نے ابتدا کی مکمل چھ آیات چھوڑ کر ساتویں آیت کے آخر " وما یعلم تاویلہ الا اللّٰہ" کی تاویل سے تفسیر سورہ کا آغاز کیا۔ پھر چودھویں آیت "زین للناس حب الشھوات . . . الخ" کے صرف ایک لفظ (الانعام) پر گفتگو کر کے وہ اکتیسویں آیت "قل ان کنتم تحبون اللّٰہ . . . الخ" پر پہونچ گئے۔

یہ چند مثالیں ہوئیں، انھیں مثالوں پر پوری تفسیر کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔

پھر یہ اسی تفسیر کی بات نہیں اس انداز پر جو بھی تفسیر لکھی گئی اس کی یہی کیفیت ہے۔ یہ تفسیریں پورے قرآن کی نہیں بلکہ قرآن کے بس ایک حصّے کی تفسیر کرتی ہیں۔ اس کے بعد ان کا دائرہ ختم ہو جاتا ہے۔

اس کے بالمقابل امام فراہیؒ کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو قرآن کا کوئی ایسا حصّہ نہیں رہتا جو اس اصول کی دست رس سے باہر ہو۔ اس لیے کہ نظم قرآن بھی قرآن کا ہی ایک جز رہے، اس سے علیٰحدہ کوئی چیز نہیں۔ لہٰذا اس کی روشنی میں جو تفسیر ہو گی وہ بھی تفسیر قرآن بالقرآن کے ہی تحت آئے گی۔

اس طرح امام فراہیؒ محض اپنے وسیع تر نظریۂ نظم قرآن کی بدولت ان تمام جگہوں پر تفسیر قرآن بالقرآن کے اصول پر کاربند نظر آتے ہیں جہاں عام طور پر دشواریاں پیش آتی ہیں۔ مثال کے طور پر سورۂ فیل کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> "سابق سورہ یعنی سورۂ ھمزہ میں ایک عیب جو اور اشارہ باز کا ذکر ہے جو اپنے انجام سے غافل اور مال وجاہ کی لذّتوں میں سرمست ہے۔ اسے خبر دی گئی ہے کہ وہ تباہ ہو کے رہے گا اور اپنے تمام سامان عیش کے ساتھ

خدا کی بھڑکائی ہوئی آگ اور چور چور کر دینے والی جہنم میں پڑے گا۔

اس سورہ میں بطور ایک تاریخی شہادت کے ان لوگوں کی تباہی کا واقعہ بیان ہوا ہے جو قوت کے گھمنڈ اور دولت کے نشے میں اللہ تعالیٰ کے مقدس گھر پر چڑھ دوڑے اور اس کے قہر و غضب کی پروا نہ کی۔ حالانکہ اس عظیم الشان گھر کی عظمت سے وہ اپنے مذہبی صحیفوں کے ذریعہ اچھی طرح واقف تھے"۔[۱]

آگے مزید فرماتے ہیں:

"یہ سورہ خدا کی شکر گزاری کا فرض یاد دلانے کی تمہید ہے۔ یعنی اللہ کے مقدس گھر کی برکت سے اہلِ عرب کو عموماً اور اہل مکہ کو خصوصاً عزت و عظمت اور امن و رزق کی جو نعمتیں حاصل ہیں انھیں یاد دلا کر ان کو شکر گزاری کا فرض یاد دلایا گیا ہے۔ گویا یہ پوری سورہ صرف نعمتوں اور برکتوں کے بیان میں ہے، اس کے بعد کیا ہونا چاہیے اس کا جواب یہ سورہ نہیں دیتی۔ بعد والی سورہ مستقل طور پر اسی سوال کا جواب ہے۔ جس میں فرمایا گیا ہے" فلیعبدوا ربّ ھـذا البیت" (پس چاہیے کہ اس گھر کے رب کی عبادت کریں"۔[۲]

اس کے بعد سورۂ کوثر کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اگلی سورہ یعنی سورۂ ماعون کے متعلق معلوم ہو چکا ہے کہ یہ ان لوگوں کے بیان میں ہے جنھوں نے خانۂ کعبہ کے انتظام میں خیانت کی تھی۔ انھوں نے حج اور اس کے تمام مراسم بگاڑ دیے تھے اور توحید اور غربا پروری کی سنت مٹا کر نماز اور قربانی کی اصل حقیقت باطل کر دی تھی جس کی وجہ سے ان پر لعنت کی گئی اور وہ اس بات کے سزاوار ہوئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے دستور کے مطابق یہ نعمت ان سے چھین کر ان لوگوں کے سپرد کر دے جو اس کے اہل ہیں"۔[۳]

---

[۱] تفسیر نظام القرآن ص ۳۷۲، [۲] ایضاً ص ۳۷۲-۳۷۳، [۳] ایضاً ص ۴۱۳

آگے وہ مزید فرماتے ہیں کہ:

"اللہ تعالیٰ نے اس سورہ یعنی سورہ کوثر کے ذریعہ سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو بشارت دی ہے کہ بیت اللہ اور ابراہیم خلیل اللہ اور ان کی اولاد یعنی نسلِ اسماعیلؑ کے مسکن کی تولیت کے لیے خدا نے تم کو اور تمہاری امت کو منتخب کیا۔ اس نسل کے ذریعہ خدا تمام قوموں کو برکت دے گا ....

یہ عظیم الشان عطیۂ الٰہی یقیناً ایک بہت بڑی کامیابی اور ایک خیر کثیر ہے۔ یہی خیر کثیر اس حوض کوثر کا ضامن ہے جو اللہ تعالیٰ آخرت میں عطا فرمائے گا۔

"ان اعتبارات سے یہ سورہ، سورۂ ماقبل کے بعد اسی طرح آئی ہے جس طرح قرآن میں عذاب کے بعد رحمت، سلب کے بعد بخشش اور ہلاک ہونے والی قوموں کے بعد کامیاب ہونے والی قوموں کا ذکر آیا کرتا ہے۔ یہ اسلوب قرآن مجید میں عام ہے۔

نیز چونکہ سورہ مابعد "سورۂ کافرون" میں جوارِ بیت اللہ سے ہجرت کا اعلان ہے اس وجہ سے نظمِ کلام مقتضی ہوا کہ پہلے بشارت اور تسلیؔ کی سورہ رکھ دی جائے تاکہ نظمِ قرآن سے ہی یہ واضح ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ نے رنج سے پہلے راحت کا فیصلہ کر دیا ہے اگرچہ اس کا ظہور بعد میں ہوگا۔ اسی وجہ سے سورۂ کافرون جس میں اعلان ہجرت ہے دو بشارت والی سورتوں یعنی 'سورہ کوثر' اور 'سورہ نصر' کے درمیان رکھی گئی ہے۔

اس کے علاوہ اس سورہ میں آنحضرتؐ کو اس امر کی بھی بشارت دی گئی تھی کہ آپ کی امت زیادہ ہوگی اور آپؐ کے دشمن بیت اللہ کی برکتوں سے محروم ہوں گے۔ اس وجہ سے 'سورۂ کافرون' میں اس محرومی کی اصل علت واضح کر دی گئی کہ بیت اللہ کا اصل مقصد یہ تھا کہ توحید الٰہی کا ایک مرکز قائم ہو لیکن جب ان لوگوں نے اس مرکزِ توحید کو شرک کا اڈہ بنا ڈالا تو کوئی وجہ نہیں کہ

اس پر قابض رہیں۔"[1]

اس کے بعد سورۂ لہب کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"سورہ نصر کی تفسیر میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بعثت فتح مکہ پر تمام کی اسی طرح آپ کے صحیفۂ نبوت کو اس فتح عظیم کے ذکر پر ختم کیا۔ یہ اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ حق اپنے مرکز پر پہونچ گیا۔ کیونکہ کعبہ کے مرکز توحید و اسلام ہونے کی وجہ سے فتح مکہ ہی محمدؐ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بعثت کا مرکز تھی۔ اس کے بعد صرف ثبات اور استقامت کی ضرورت تھی۔ اس کے لیے تین سورتیں اس کے بعد رکھ دی گئیں 'سورۂ اخلاص' جو تمام معارف توحید کا خزانہ ہے، یہ واضح کرنے کے لیے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بعثت کی غایت توحید ہے، اور معوذتین دعائے استقامت کی تلقین کے لیے۔"[2]

آگے مزید فرماتے ہیں:

"اس تمہید سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ تمام سورتیں (سورۂ نصر، سورۂ اخلاص، اور معوذتین) باہم دگر مربوط ہیں۔ اس وجہ سے سورہ لہب کا ان کے درمیان رکھا جانا کسی خاص سبب و حکمت پر ہی مبنی ہو سکتا ہے ورنہ پورا سلسلۂ نظم درہم برہم ہو جائے گا۔ چنانچہ غور و فکر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ سورۂ نصر میں جس فتح و غلبہ کا ذکر ہے سورۂ لہب میں اسی فتح و غلبہ کی وضاحت اور بشارت ہے۔ گویا یوں فرمایا گیا کہ اللہ نے اپنے پیغمبر کو غلبہ دیا اور اس کے دشمن کو برباد کیا جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد ہے:

جاء الحق و زھق الباطل	حق نمودار ہوا اور باطل مٹ گیا
ان الباطل کان زھوقاً۔	بلاشبہ باطل کو تو مٹنا ہی تھا۔

اس قسم کے نظم کی نہایت لطیف مثال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس

---

[1] تفسیر نظام القرآن ص ۴۱۳ - ۴۱۴،   [2] ایضاً ص ۴۸۵

خطبے میں بھی ہے جو آپؐ نے فتح مکہ کے موقع پر کعبہ کے دروازے پر دیا تھا۔[1]

یہ سورۂ ہمزہ سے سورۂ ناس تک کی گیارہ عظیم الشان سورتوں کے نظم پر ایک سرسری مگر نہایت عالمانہ اور محققانہ گفتگو ہے۔

اس گفتگو سے نہ صرف یہ کہ یہ تمام سورتیں اسرار و معانی کا ایک نہایت حسین و جمیل اور انتہائی دل آویز گلدستہ معلوم ہوتی ہیں، بلکہ اس کے بعد ان سورتوں کی صحیح تاویل تک پہونچنا بہت آسان ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ تفسیر قرآن بالقرآن کا وہ زرّیں اصول ہمارے ساتھ رہتا ہے اور خود قرآن کی روشنی میں وہ بہت ساری گتھیاں سُلجھ جاتی ہیں جنھیں سُلجھانے میں ایک مفسّر کو دشواریاں پیش آتی ہیں۔

سورتوں کا یہ نظم سامنے آجانے کے بعد یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ سورۂ کوثر میں 'کوثر' سے مراد خانۂ کعبہ ہے۔ اس لیے کہ اس کا ماحول اسی مفہوم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

سورۂ قریش تو واضح طور پر خانۂ کعبہ کے ہی ذکر پر مشتمل ہے:

فلیعبدوا رب ھٰذا البیت۔	انھیں اس گھر کے رب کی عبادت کرنی چاہیے۔

سورۂ فیل میں لفظوں میں تو خانۂ کعبہ کا ذکر نہیں ہے لیکن ظاہر ہے اس میں جس واقعے کی طرف تلمیح ہے وہ براہ راست خانۂ کعبہ سے ہی متعلق ہے۔

سورۂ ماعون میں بھی گرچہ صراحتاً خانۂ کعبہ کا ذکر نہیں ہے لیکن ان بنیادی صفات کا ذکر موجود ہے جو خانۂ کعبہ کی تاسیس کی روح اور اس کی اصل بنیاد تھیں، یعنی نماز اور کمزوروں کے ساتھ ہمدردی اور مواسات۔

اسی طرح سورۂ نصر میں جس 'فتح' کا ذکر ہے ظاہر ہے اس کا واضح اشارہ فتحِ مکہ کی طرف ہے، اور فتحِ مکہ کا مطلب دوسرے لفظوں میں خانۂ کعبہ کا حصول تھا۔

---

[1] تفسیر نظام القرآن ص ۴۸۶

ان سورتوں کا نظم سامنے آجانے کے بعد یہ بات بھی سپیدۂ صبح کی طرح روشن ہوجاتی ہے کہ ان میں سے ہر سورہ کا سببِ نزول یا شانِ نزول یا موقعِ نزول کیا ہے۔ جیسا کہ امام فراہیؒ کی اس گفتگو سے صاف ظاہر ہے جو ابھی ابھی گزری ہے۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ آیات کے نظم سے جو سبب نزول یا موقع نزول متعین ہوگا وہ تفسیر قرآن بالقرآن کے ہی حکم میں داخل ہوگا۔

ان سورتوں کا باہمی ربط و نظام سامنے آجانے کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے گویا کہ ان میں سے ہر سورہ اپنے بعد والی سورہ کے معنی کی کلید ہے کہ وہ اس کا صحیح رُخ بھی متعین کرتی ہے اور اس کی صحیح تاویل کی طرف بھی رہنمائی کرتی ہے اور اگر یہ ربط و نظام سامنے نہ رہے، تو نہ تو ان سورتوں کا صحیح رُخ متعین کرنا ممکن ہے اور نہ ان کے صحیح مفہوم تک رسائی کا کوئی امکان ہے۔

اس طرح ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک سورہ دوسری سورہ کی تفسیر کرتی اور اس کے قفل معانی کے لیے کلید کی حیثیت رکھتی ہے۔ چنانچہ ان کے یہاں اس اصول پر پورے قرآن کی تفسیر کی جا سکتی ہے۔

آخر میں اس حقیقت کی طرف بھی توجہ دلانا ضروری ہے کہ تفسیر قرآن بالقرآن کا جب یہ وسیع اور معیاری تصوّر سامنے رہتا ہے تو اس صورت میں قرآن پاک کی ہر آیت اپنے مفہوم و مدلول میں بالکل واضح اور قطعی نظر آتی ہے اور ان تمام کمزور اور غیر واقعی احتمالات کے دروازے بند ہوجاتے ہیں جن احتمالات کا کوئی مناسب حل نہ پا سکنے کی بنا پر بعض لوگ معنی قرآن کو 'ظنی الدلالۃ' کہنے پر مجبور ہوئے اور پھر کسی آیت کے اندر اٹھائے جانے والے بہت سے کمزور اور بے محل احتمالات سے چھٹکارا حاصل کرنے اور صحیح تر مفہوم متعین کرنے کے لیے بے بنیاد روایات تک کا سہارا تلاش کرنے لگے اور اگر کسی مقام پر ان کا سہارا نہ پا سکے تو ان تمام احتمالات کو نہایت بے بسی کے ساتھ تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے اور پھر بعد میں لوگ انہیں احتمالات کی حکایت کو قرآن کی تفسیر سمجھنے لگے۔

امام فراہی کے سامنے چونکہ تفسیر قرآن بالقرآن کا یہ وسیع اور معیاری تصوّر ہمیشہ

واضح رہا اس لیے انھوں نے یہ اعلان کیا کہ پورا قرآن قطعی الدلالہ ہے۔ اور اگر اس کی آیات پر سیاق و سباق اور نظم کلام کی روشنی میں غور کیا جائے تو تمام شبہات و احتمالات کے بادل چھٹ جاتے ہیں اور ہر آیت کا صحیح مفہوم آفتاب کی طرح روشن ہو کر سامنے آجاتا ہے۔

انھوں نے اس بات پر بھی زور دیا کہ کسی آیت کی صحیح تاویل کوئی ایک ہی ہو سکتی ہے، ایک سے زائد نہیں ہو سکتی۔ اور اس ایک صحیح تر تاویل تک رسائی اسی وقت ممکن ہے جب کہ نظم کلام کا سر رشتہ ہاتھ میں ہو اور اس آیت کو سیاق و سباق اور اس کے ماحول کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ دوسرے لفظوں میں تفسیر قرآن بالقرآن کے زرّیں اصول کو مضبوطی سے اختیار کیا جائے، اُسے ہمیشہ پیشِ نظر رکھا جائے اور صحیح معنوں میں اس کی تطبیق کی جائے۔

یہ ہیں امام فراہیؒ کی پانچ امتیازی خصوصیات، جن کی بنیاد پر انھیں ائمۂ تفسیر کی صف میں جگہ دی گئی ہے۔ وذٰلك فضل الله یؤتیه من یشاء۔

مولانا سید جلال الدین انصر عمری

مولانا فراہیؒ کا طریقۂ تفسیر

قرآن مجید اللہ تعالیٰ کی کتاب ہے اور قیامت تک کے لیے ہے، یہ علوم و معارف کی ایک پوری کائنات اپنے اوراق میں، اپنے صفحات میں بلکہ اپنی ایک ایک سطر اور اپنے ایک ایک لفظ میں لیے ہوئے ہے۔ اس چشمۂ صافی سے جس بندۂ خدا کو توفیق ملی بقدر ظرف سیراب ہوا اور دنیا کو بقدر توفیق سیراب کرتا رہا، لیکن اس کی بے پایاں حکمتوں اور باریکیوں کا کون احاطہ کرسکتا ہے؟ حدیث شریف میں آتا ہے، لا یشبع منہ العلماء ولا یخلق عن کثرۃ الرد ولا ینقضی عجائبہ۔[1]

اس حدیث کو امام ترمذیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے[2] لیکن اس میں جو بات کہی گئی ہے وہ بہت قوی اور حقیقت پر مبنی ہے اس لیے کہ اس کے ساتھ تاریخ ہے۔ قرآن مجید کے نزول پر چودہ سو سال گزر گئے لیکن قرآن مجید کے عجائب نہ ختم ہوئے اور نہ ہوں گے۔ آج بھی کوئی طالب علم اگر خلوص اور یکسوئی کے ساتھ اس پر غور کرے تو یقین ہے کہ وہ اس احساس سے کبھی دوچار نہ ہوگا کہ اس بحر بے کراں کو پوری طرح چھان لیا گیا ہے اور اب اس کی شناوری لاحاصل ہے بلکہ نئے نئے حقائق اس پر منکشف ہوں گے اور اس کے الفاظ میں پوشیدہ معانی کی وسیع دنیا سے روشناس ہوگا۔

علامہ حمید الدین فراہیؒ اس کی ایک نمایاں مثال ہیں۔ بیسویں صدی کی تیسری دہائی ختم ہونے میں چند ماہ باقی رہ گئے تھے (۱۹۳۰ء) کہ وہ اس دار فانی سے کوچ کر گئے۔ اس سے پہلے قرآن مجید پر اتنی

---

[1] ترمذی۔ فضائل القرآن، باب ماجاء فی فضل القرآن

[2] علامہ قرطبیؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث کے ایک راوی حارث کو امام شعبی جھوٹا قرار دیتے ہیں لیکن ان کی یہ رائے صحیح نہیں ہے۔ دیکھئے الجامع لاحکام القرآن جلد اول ص ۵

گوناگوں اور متنوع خدمات انجام پا چکی تھیں کہ اس میدان میں بظاہر کسی نئی تحقیق یا بڑی کامیابی کی توقع مشکل ہی سے کی جاسکتی تھی لیکن مولانا فراہیؒ کے کارناموں کو دیکھ کر بے اختیار کہنا پڑتا ہے "کم ترك الاول للآخر"۔

علامہ حمید الدین فراہیؒ نے قرآن مجید پر غور و فکر ہی کو اپنا مقصد حیات بنا لیا تھا۔ وہ اسی پر سوچتے اور اس کے متعلقات پر غور فرماتے تھے، ان کی ساری علمی تحقیقات اسی کی روشنی میں ہوتی تھیں، کسی اور موضوع سے انھیں دلچسپی نہیں رہی اور کسی اور طرف انھوں نے نظر اٹھا کر نہیں دیکھا۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن مجید کی ترتیب توقیفی ہے وہ تیئس سال کے دوران وقتاً فوقتاً، تھوڑا تھوڑا نازل ہوتا رہا لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی الٰہی سے اسے اسی ترتیب کے ساتھ جمع کرایا جس ترتیب سے وہ لوح محفوظ میں موجود تھا اور موجود ہے۔ اسی ترتیب کے مطابق وہ پڑھا اور پڑھایا گیا، آج بھی پڑھا پڑھایا جا رہا ہے۔ اس ترتیب سے امام رازیؒ، ابوبکر نیشاپوری اور ابن عربی جیسے علماء نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے اور بظاہر صحیح نتیجہ اخذ کیا ہے کہ قرآن کی آیات میں گہرا معنوی ربط ہے اور اسے انھوں نے تلاش کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ علامہ حمید الدین فراہیؒ اسی کے قائل ہیں، اسے انھوں نے جس طرح ایک فکر اور فلسفہ کی شکل عطا کی ہے اس سے ان کی انفرادیت نمایاں ہے۔ مولانا کے نزدیک پورا قرآن ایک مربوط کتاب ہے اور اس کی چھوٹی بڑی سورتیں اس کے ابواب و فصول ہیں، ہر سورہ کا ماسبق اور بعد کی سورتوں سے گہرا تعلق ہے وہ ایک دوسرے کی توضیح اور تکمیل کرتی ہیں۔ ان کے نزدیک ہر سورہ کا ایک مرکزی موضوع ہوتا ہے جس سے اس کے تمام مباحث براہ راست یا بالواسطہ متعلق ہوتے ہیں۔

مولانا کا طریقۂ تفسیر یہ ہے کہ سورہ کے داخلی اشارات، اس کے بیانات اور اس کے مجموعی مطالعہ سے وہ اس بات کا تعین کرتے ہیں کہ اس میں اصلاً کس گروہ یا کن گروہوں سے خطاب کیا گیا ہے، کن اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے، کس ذہن و فکر کی اصلاح کی گئی ہے اور کن پہلوؤں سے اہل ایمان کی ہدایت کا سامان کیا گیا ہے؟ ان سب امور کی روشنی میں مولانا جس طرح آیات کی تشریح کرتے ہیں متقدمین میں اس کی جھلک تو ضرور ملتی ہے لیکن پورے قرآن کو اس انداز میں سمجھنے سمجھانے کی اس کوشش کو فہم قرآن کی ایک نئی راہ کہنا غلط نہ ہوگا، اس کا دروازہ نہ کبھی بند تھا اور نہ کبھی بند ہوگا۔

تفسیر کا ایک عام اصول یہ ہے کہ قرآن مجید کی تفسیر قرآن ہی سے کی جائے اس لیے کہ "القرآن

یفسر بعضہ بعضا''، دوسرے ذرائع اس کے بعد آتے ہیں۔ امام ابن تیمیہؒ جو سلف کے بہت بڑے نمائندہ ہیں اور جن کی کتاب وسنت پر بڑی گہری نظر ہے فرماتے ہیں:

فان قال قائل فما	اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ تفسیر کا
احسن طرق التفسیر فالجواب	بہترین طریقہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب
ان اصح الطرق فی ذٰلك	یہ ہے کہ اس کا صحیح ترین طریقہ یہ ہے
أن یفسر القرآن بالقرآن	کہ قرآن کی تفسیر قرآن سے کی جائے
فما اجمل فی مکان فانه	اس لیے کہ ایک جگہ اس میں اجمال ہے
قد فسّر فی موضع آخر	تو دوسری جگہ اس کی تفصیل کر دی گئی
وما اختصر من مکان فقد	ہے اور جو چیز ایک جگہ اختصار کے
بسط فی موضع آخر	ساتھ بیان ہوئی ہے اسے دوسری جگہ
فان اعیاك ذٰلك	پھیلا دیا گیا ہے، اگر اس سے تمھاری
فعلیك بالسنة فانها	دشواری حل نہ ہو تو سنت کو مضبوطی
شارحة للقرآن	سے پکڑو اس لیے کہ وہ قرآن کی شارح
وموضحة له[1]	اور اس کے اجمالات کو کھولنے والی ہے۔

یہی بات علامہ ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر اور علامہ سیوطیؒ نے "الاتقان" میں کہی ہے۔

مولانا فراہیؒ نے تفسیر القرآن بالقرآن پر بڑا زور دیا ہے ان کی پوری کوشش ہوتی ہے کہ قرآن ہی سے اس کے مشکل مقامات حل ہوں۔ اس کے ذریعہ انھوں نے بہت سے عقدے کھولے ہیں وہ جس لفظ پر بحث کرنا چاہتے ہیں پہلے ان تمام آیات کا استقصا کرتے ہیں جن میں یہ لفظ آیا ہے اور پھر اس کے استعمالات پر غور کرتے ہیں، اس کے بعد اس کا مفہوم متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہی طریقہ قرآنی اصطلاحات اور آیات کے سلسلہ میں اختیار کیا ہے اسے ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ سورہ احزاب کی آیت ۳۳ میں 'اہل بیت' کا لفظ آیا ہے، مفسّرین نے

---

[1] فتاوی ابن تیمیہ جلد ۱۳ ص ۳۶۳

لکھا ہے کہ اس سے مراد ازواج مطہرات ہیں۔ مولانا فراہی نے اس سلسلہ میں کئی اہم باتیں بتائی ہیں۔ ایک یہ کہ قرآن مجید نے اہل بیت کا لفظ صرف عورتوں (بیویوں) ہی کے لیے استعمال کیا ہے۔ دوسری یہ کہ یہ لفظ واحد اور جمع دونوں کے لیے (یعنی ایک ہو یا زیادہ) استعمال ہوتا ہے۔ تیسری یہ کہ اس کی طرف راجع ہونے والی ضمیر ہمیشہ جمع اور مذکر ہوتی ہے۔ اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں عورت کے احترام کا پہلو پایا جاتا ہے۔ اس پوری بحث کو انھوں نے قرآن مجید کے استعمالات سے مدلل کیا ہے۔ یہ تفصیل و تجزیہ دوسرے مفسّرین کے یہاں نہیں ملتا۔

مولانا سورہ کے مرکزی موضوع، آیات کے سیاق و سباق اور نظائر کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور ان کی روشنی میں ان کا مفہوم متعین فرماتے ہیں۔ اس سے کبھی کبھی خیال ہوتا ہے کہ شاید وہ ہمارے تفسیری ذخیرہ کو دیکھنے کی ضرورت نہیں محسوس کرتے یا اسے نظرانداز کر رہے ہیں۔ یہ خیال اس وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ مولانا کے یہاں قدیم مفسّرین اور ان کے حوالے بہت کم ملتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ مولانا کے پیش نظر تفسیر کی تمام اہم اور متداول کتابیں رہی ہیں ان کا انھوں نے بڑی باریک بینی اور دقت نظر سے مطالعہ کیا ہے۔ لیکن وہ کسی رائے کو محض اس وجہ سے قبول نہیں کرتے کہ وہ کسی بڑے مفسّر کی رائے ہے بلکہ وہ اس بنیاد پر چلتے ہیں "ھم رجال ونحن رجال" وہ ان سب کی رایوں کا جائزہ لے کر کسی نتیجہ تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔

کتب تفسیر میں عام طور پر ایک ایک آیت کے ذیل میں بہت سے اقوال اور بہت سی توجیہات ملتی ہیں۔ مفسّرین اپنی تحقیق کی روشنی میں ان میں سے کسی قول کو ترجیح دیتے ہیں، کسی قول کو ضعیف قرار دے کر رد کر دیتے ہیں۔ کسی رائے کو جمہور کی رائے کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں، کسی کو شاذ رائے کہتے ہیں۔ مولانا فراہیؒ ان تمام دعووں کو من وعن قبول نہیں کرتے بلکہ انھیں ایک جوہری کی طرح پرکھنے کی کوشش کرتے ہیں اور جس قول کو قرآن کے الفاظ اور اس کے سیاق و سباق سے قریب پاتے ہیں اسے اختیار کرتے ہیں۔

چنانچہ زیادہ تر مواقع پر مولانا کی تائید میں متقدمین کے اقوال میں کوئی نہ کوئی قول یا کسی نہ کسی مفسّر کی رائے صراحتاً مل جاتی ہے اور بعض اوقات یہ محسوس ہوتا ہے کہ کسی آیت کے ذیل میں کوئی قول مولانا کے لیے غور و فکر کی بنیاد فراہم کرتا ہے، اسے وہ دوسری ہم معنی آیات پر بھی منطبق کرنے کی کوشش کرتے ہیں جب اس میں کامیابی ہو جاتی ہے تو اس سے وہ ایک اصول کلیہ وضع کرتے ہیں اور اس کی

روشنی میں اس طرح کی تمام آیات کی توجیہ کرتے ہیں۔ وہ اس قول کا غالباً اس لیے ذکر نہیں کرتے کہ وہ کوئی اصول نہیں بیان کرتا۔ اس سے صرف ایک آیت کی توجیہ ہوتی ہے۔ اب ہم بعض مثالوں سے اسے واضح کرنے کی کوشش کریں گے:

سورۂ فاتحہ کو قرآن مجید کا دیباچہ کہا جا سکتا ہے اس کے بعد سورۂ بقرہ قرآن کی سب سے بڑی سورہ ہے، جس میں مباحث اور موضوعات کا بڑا تنوع ہے۔ قرآن کے بیشتر احکام اس میں آگئے ہیں۔ مولانا فراہیؒ فرماتے ہیں کہ اس سورہ میں یہود سے خطاب ہے ان کے فساد اور بگاڑ کو واضح کیا گیا ہے اور ان کی کمزوریوں کی نشان دہی کی گئی ہے اس کے بعد امت مسلمہ کو منصب امامت پر سرفراز کیے جانے کا اعلان ہے۔ اسی ذیل میں بہت سے احکام دیے گئے ہیں، سورہ کی ابتداء الٓمّٓ کے بعد ذٰلك الكتاب سے ہوئی ہے۔ بظاہر یہ ھـذا الكتاب کا موقع تھا، سوال یہ ہے کہ ذٰلك کیوں کہا گیا؟ چنانچہ زیادہ تر مفسرین نے ذٰلك کو ھـذا کے معنی ہی میں لیا ہے۔ کسی نے یہ کہا کہ یہ الٓمّٓ کی طرف اشارہ ہے، الٓمّٓ پہلے گزر چکا ہے اس لیے اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے۔ بعض مفسرین نے یہ بھی کہا ہے کہ اس سے پہلے قرآن مجید کا جو حصّہ نازل ہو چکا تھا ذٰلك سے اس کی طرف اشارہ ہے۔[1] ان توجیہات سے پوری طرح اطمینان نہیں ہوتا، مولانا فراہیؒ نے پوری سورہ کی روشنی میں اس سے جو بحث کی ہے اس سے ذہن کی گرہیں کھلتی ہیں۔ مولانا کے نزدیک چونکہ سورہ میں خطاب یہود سے ہے اس لیے "ذٰلك الكتاب" سے مراد وہ کتاب ہے جو ان کے ذہنوں میں ہے جس کا ذکر ان کے صحیفوں میں ہے، جس کے بارے میں وہ شک اور تردّد میں مبتلا نہیں ہو سکتے۔ اس سے آگے کی آیات کی بھی بہترین توجیہ ہو جاتی ہے جن میں کہا گیا ہے کہ اسے وہی لوگ تسلیم کریں گے اور اس سے ہدایت پائیں گے جن کے اندر تقویٰ ہے، جو غیب کی حقیقتوں پر یقین اور اللہ کی نازل کردہ تمام کتابوں پر ایمان رکھتے ہیں۔ مولانا فراہیؒ کی یہ بات بالکل نئی معلوم ہوتی ہے لیکن اس کی بنیاد ہمیں ابن جریر میں ملتی ہے وہ کہتے ہیں" وقـد قـال بعضهـم يعني بـه التوراة والانجيل" اس کے ساتھ مزید فرماتے ہیں کہ اس تاویل کو مان لیا جائے تو پھر ذٰلك کی کسی توجیہ کی ضرورت نہیں پیش آتی۔

---

[1] تفسیر طبری جلد اول ص ۲۲۶ - ۲۲۷

اس لیے کہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ذٰلک کے ذریعہ ایسی چیز کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو نگاہوں کے سامنے موجود نہیں ہے[1]

قرطبی کے الفاظ اس سے زیادہ واضح ہیں، قیل ان اللہ تعالیٰ قد کان وعد اھل الکتاب ان تنزل علی محمّد صلی اللہ علیہ وسلم کتابا فالإشارۃ الیٰ ذٰلک الوعد، قال المبرد ھذا القرآن ذٰلک الکتاب الذی تستفتحون بہٖ علی الذین کفروا[2] یہاں 'قیل' کے ذریعہ اس قول کے ضعف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن مولانا فراہیؒ نے اسے کم زور سمجھ کر نظر انداز نہیں کیا بلکہ اسے اہمیت دی اور اس سے انھیں اس آیت کی توجیہ میں بلکہ پوری سورہ کے بارے میں ایک نقطۂ نظر قائم کرنے میں غالباً مدد ملی ہے۔

سورہ بقرہ ہی کی آیت ۶۲ ہے۔ اِنَّ الَّذِیۡنَ آمَنُوۡا وَالَّذِیۡنَ ھَادُوۡا وَالنَّصَارٰی وَالصَّابِئِیۡنَ مَنۡ آمَنَ بِاللّٰہِ وَالۡیَوۡمِ الۡاٰخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَھُمۡ أَجۡرُھُمۡ عِنۡدَ رَبِّھِمۡ وَلَاخَوۡفٌ عَلَیۡھِمۡ وَلَاھُمۡ یَحۡزَنُوۡنَ ○

اس آیت میں یہود و نصاریٰ اور صابئین کے ساتھ ایمان لانے والوں کے لیے بھی کامیابی کی یہ شرط قرار دی گئی کہ وہ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھیں اور عمل صالح اختیار کریں، یہ سوال بار بار ذہن میں اُبھرتا تھا اور بہت ممکن ہے اور حضرات کے ذہن میں بھی یہ سوال پیدا ہوا ہو کہ آخر ایمان والوں سے ایمان اور عمل صالح کا مطالبہ کیوں کیا گیا ہے۔ ان خوبیوں کے بعد ہی میں تو وہ اہل ایمان قرار پائے۔ ان میں وہ کم زوریاں کہاں سے آگئیں جو دوسرے گمراہ فرقوں میں تھیں؟۔ ابن جریر فرماتے ہیں، معنی ایمان المؤمن فی ھذا الموضع ثباتہ علی ایمانہ وترکہ تبدیلہ واما الیھود والنصاریٰ والصابئین فالتصدیق بمحمد صلی اللہ علیہ وسلم وبماجاء بہٖ[3] یعنی اہل ایمان سے

---

[1] تفسیر ابن جریر طبری جلد اول ص ۲۲۷-۲۲۸

[2] تفسیر قرطبی جلد اول ص ۱۵۸

[3] تفسیر ابن جریر طبری جلد ۲ ص ۱۴۸

مطالبہ کا مطلب کچھ اور ہے اور یہود و نصاریٰ اور صابئہ سے اس کا مطالبہ کچھ اور ہے۔ زیادہ تر مفسرین نے یہی بات کہی ہے۔ لیکن مولانا فراہیؒ قرآن کے استعمالات کی روشنی میں بتاتے ہیں کہ قرآن 'الذین آمنو' اور 'المومنون' میں فرق کرتا ہے وہ جب 'الذین آمنوا' کہتا ہے تو اس سے ایمان کا دعویٰ کرنے والا گروہ مراد ہوتا ہے۔ اس میں کم زور ایمان، اور قوی ایمان والے دونوں ہی شامل ہوتے ہیں۔ اس وضاحت کے ساتھ مفسرین کے ہاں یہ بات نہیں ملتی۔ لیکن علامہ ابن جریر طبری کہتے ہیں، قال سفیان: المراد المنافقون کانہ قال: الذین آمنوا ظاھرا مرھم فلذلك قرنھم بالیھود والنصاریٰ والصابئین، ثم بین من آمن باللہ والیوم الآخر من جمیعھم۔[1]

اس سے معلوم ہوا کہ آمنوا سے ہمیشہ مخلص اہل ایمان ہی مراد نہیں ہوتے۔ یہ بات حضرت سفیان ثوری نے آیت زیر بحث کے سلسلہ میں کہی ہے لیکن مولانا فراہیؒ نے اسے قرآنی استعمالات کی روشنی میں کلیہ کے طور پر پیش کیا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں مولانا کے تفاسیر سے استفادہ اور ان کی قرآنی بصیرت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

سورۂ بقرہ کی آیت ۲۰۸ ہے:

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ادْخُلُوْا فِی السِّلْمِ کَآفَّۃً۔	اے ایمان والو! اسلام میں پورے کے پورے داخل ہو جاؤ۔

اس میں طبری، سیوطی اور بعض دوسرے مفسّرین نے "کافۃ" کو "سِلم" کا حال مانا ہے۔ اس کی رو سے آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اسلام میں پوری طرح داخل ہو جاؤ اور اس کی تمام احکام کی پابندی کرو۔ اس لیے کہ بعض احکام کی پابندی اور بعض کی خلاف ورزی اسلام کی روح کے خلاف ہے۔ چنانچہ جلال الدین سیوطی کہتے ہیں:

کافۃ حال من السلم ای فی جمیع	'کافۃ' کا لفظ 'سلم' سے حال ہے، مطلب یہ کہ اسلام میں پورے کے پورے داخل

---

[1] تفسیر ابن جریر طبری جلد ۲ ص ۴۳۲

شـرائعـه [1]	ہو جاؤ) اس کے تمام احکام شریعت کو قبول کرو۔

کافـۃ کے معنی جماعت کے ہیں اس کا مادہ کف ہے، جس کے معنی روکنے کے ہیں۔ جماعت کو کافۃ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ افراد کو گھیرے رہتی ہے۔ الگ ہونے نہیں دیتی۔

مولانا فراہیؒ کے نزدیک کافۃ ادخلوا کی ضمیر فاعل سے حال ہے۔ اس لحاظ سے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تم سب کے سب اسلام میں داخل ہو جاؤ۔ زمخشری نے پہلے اسی کا ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

کافۃ لایخرج احد منکم یدہ عن طاعتہ۔	سب کے سب۔ تم میں سے کوئی بھی اس کے دائرۂ اطاعت سے باہر قدم نہ رکھے۔

اس کے بعد کہتے ہیں کہ دوسرا مفہوم بھی صحیح ہے۔

ویجوز ان یکون کافۃ حال من السلم... علی ان المؤمنین امروا بأن یدخلوا فی الطاعات کلھا وان لایدخلوا فی طاعۃ دون طاعۃ او فی شعب الاسلام وشرائعہ کلھا وان لایخلوا بشئ منھا۔ [2]	اس کی بھی گنجائش ہے کہ 'کافۃ' کا لفظ 'سلم' سے حال ہو۔ مطلب یہ کہ مومنوں کو اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ (اسلام میں پوری طرح آجائیں) اس کے تمام احکام کی اطاعت کریں۔ ایسا نہ ہو کہ وہ ایک حکم کو مانیں دوسرے کو نہ مانیں، یا یوں کہنا چاہیے کہ اسلام اور اس کے تمام قوانین پوری طرح اختیار کریں۔ ان میں سے کسی کو بھی نہ چھوڑیں۔

گویا مولانا فراہیؒ نے عام مفسّرین کے اختیار کردہ مفہوم کے مقابلہ میں اس مفہوم کو اختیار کیا ہے جسے زمخشری نے ترجیح دی ہے۔

---

[1] جلالین

[2] الکشاف عن حقائق التنزیل: ۱/۳۵۲

سورۂ بقرہ کی آیت "لا اکراہ فی الدین[1]" کا بالعموم یہ مفہوم لیا جاتا ہے کہ دین کے قبول کرنے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اس کے قبول کرنے یا نہ کرنے کی ہر ایک کو آزادی حاصل رہے گی۔ مولانا فراہیؒ کے نزدیک اس آیت میں جبر فطری کی نفی ہے یعنی اللہ نے کسی انسان کو دین قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا ہے بلکہ اسے آزاد پیدا کیا ہے کہ وہ چاہے تو دین کو اختیار کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ مولانا کی یہ تفسیر بظاہر نئی ہے لیکن بعض قدیم مفسرین نے اسے اختیار کیا ہے۔ چنانچہ زمخشری کہتے ہیں لا اکراہ فی الدین أی لم یجر اللہ امر الایمان علی الاجبار والقسر ولکن علی التمکین والاختیار ونحوہ قولہ تعالیٰ ولو شاء ربك لآمن من فی الارض کلهم جمیعًا أفانت تکرہ الناس حتی یکونوا مومنین ای لوشاء لقسرهم علی الایمان ولکنه لم یفعل وبنیٰ الامر علی الاختیار۔ یہی نہیں بلکہ اس آیت کی عام طور سے جو تفسیر کی جاتی ہے اسے زمخشری نے کم زور قول کی حیثیت سے پیش کیا ہے وقیل هو اخبار فی معنی النهی ای لا تکرهوا فی الدین ثم قال بعضهم وهو منسوخ بقوله جاهد الکفار والمنافقین واغلظ علیهم[2]

یہ سورۂ بقرہ کی بعض آیات تھیں۔ اب ہم سورۂ بنی اسرائیل کی دو آیات کا حوالہ دیں گے۔ اس ذیل کی پہلی آیت ہے:

واذا اردنا ان نهلك قریة	جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنا چاہتے ہیں تو
امرنا مترفیها ففسقوا	پہلے اس کے خوش حال لوگوں کو حکم دیتے ہیں
فیها فحق علیها	اور وہ اس میں نافرمانی کرنے لگتے ہیں۔
القول فدمرنها	اس کے بعد عذاب کا فیصلہ اس پر چسپاں ہو جاتا ہے
تدمیرا ○ (۱۶)	اور ہم اسے برباد کر کے رکھ دیتے ہیں۔

اس آیت کے تین مفہوم بیان کیے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ جب کسی بستی کی ہلاکت کا وقت

---

[1] سورۃ البقرہ، ۲۵۶

[2] الکشاف عن حقائق التنزیل: ۱/۳۸۷

قریب آن لگتا ہے تو ہم اس کے آسودہ حال لوگوں کو فسق وفجور کا حکم دیتے ہیں اور وہ اس کا ارتکاب کرنے لگتے ہیں۔ چنانچہ زمخشری کہتے ہیں :

امرنا ھم بالفسق	ہم نے انھیں فسق کا حکم دیا اور انھوں
ففعلوا۔	نے اس پر عمل کیا۔

یہاں حکم دینے کا مطلب ہے آسودگی اور خوش حالی کا فراہم کرنا۔ یہ چیز خیر وفلاح کا ذریعہ بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن جب کوئی قوم خوش حالی میں خدا کو بھول جاتی اور فسق وفجور کی راہ اختیار کر لیتی ہے تو تباہ کر دی جاتی ہے۔ زمخشری کو اصرار ہے کہ آیت کے الفاظ اسی مفہوم کی تائید کرتے ہیں [1]

اس کا دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ "امرنا" یہاں "کثّرنا" کے معنی میں ہے۔ یعنی جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنا چاہتے ہیں تو اس کے مترفین اور خوش حال افراد میں اضافہ کر دیتے ہیں۔

اس کا تیسرا مطلب وہ ہے جو مولانا فراہی بیان کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت سے پہلے اللہ تعالیٰ کا یہ قانون بیان ہوا ہے :

وما کنا معذبین حتیٰ	ہم کسی قوم پر عذاب نہیں نازل کرتے
نبعث رسولا۔	جب تک اس میں رسول نہ بھیج دیں۔

اس قانون کے بیان کرنے کے بعد کہا گیا کہ جب کسی قوم کے آسودہ حال افراد خواہشات کے پیچھے چلنے لگتے ہیں اور عیش وعشرت اور فسق وفجور میں ڈوب کر ہلاکت کے مستحق ہو جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ انھیں ہلاک کرنے سے پہلے اپنے رسول بھیجتا ہے جو انھیں اس کے احکام ومرضیات سے آگاہ کرتا ہے، اسی میں اس کا امتحان ہوتا ہے۔ اس کے باوجود اگر وہ نافرمانی اور معصیت ہی کی راہ اختیار کرتی ہے تو اللہ تعالیٰ کا قانون اپنا کام کرنے لگتا ہے اور وہ تباہ کر دی جاتی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ انذار کے بغیر کسی قوم پر عذاب نہیں آتا۔ یہ وہ حقیقت ہے جو قرآن کی مختلف آیات میں بیان ہوئی ہے۔

یہی تفسیر عام طور پر مفسرین نے کی ہے۔ جلالین کی مختصر عبارت یہاں نقل کی جا رہی ہے :

[1] الکشاف عن حقائق التنزیل : ۲/۴۴۲

(امرنا مترفیھا) منعیھا بمعنی رؤسائھا بالطاعۃ علیٰ لسان رسلنا (ففسقوا فیھا) فخرجوا عن امرنا...[1]	ہم نے ان کے مترفین کو یعنی ان کے اصحابِ دولت اور رؤسا کو اپنے رسولوں کی زبان سے اطاعت کا حکم دیا لیکن انھوں نے اس میں (بستی میں) فسق کی راہ اختیار کی، یعنی ہمارے احکام سے خروج کیا۔

بعض تفسیری روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے[2]

سورہ بنی اسرائیل میں ہے ویسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا[3] یہاں عام طور پر مفسرین نے روح سے روح حیوانی مراد لی ہے۔ مولانا فراہیؒ کہتے ہیں کہ یہ سوال وحی سے متعلق تھا مولانا کے خیال کی تائید ایک تو اوپر کے مضمون سے ہوتی ہے، دوسرے یہ کہ سلف میں اس رائے کے قائلین موجود ہیں۔ علامہ آلوسی نے اس سوال کو روح حیوانی ہی سے متعلق مانا ہے اور روح کی حقیقت پر بڑی تفصیلی بحث کی ہے لیکن ساتھ ہی فرماتے ہیں قال الحسن وقتادہ الروح ھو جبرائیل وقد سمی روحا فی قولہ تعالیٰ (نزل بہ الروح الامین علی قلبك) والسوال عن کیفیۃ نزولہ والقائہ الوحی الیہ علیہ الصلوٰۃ والسلام وقال بعضھم ھو القرآن وقد سمی روحا فی قولہ تعالیٰ: (وکذٰلك اوحینا الیك روحا من امرنا[4]) آگے چل کر یہ بھی بتایا ہے کہ یہ مفہوم سیاقِ کلام سے قریب بھی ہے۔

یہ چند مثالیں ہیں۔ اس طرح کی بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ مولانا فراہیؒ نے پورے تفسیری ذخیرہ کو کھنگالا ہے اور اس پر تنقیدی نظر ڈالی ہے۔ انھوں نے یہی نہیں ہے کہ اس کا جوہر اخذ کرنے کی کوشش کی ہے بلکہ اس میں بیش قیمت اضافہ کیا ہے۔

---

[1] جلالین
[2] روح المعانی ۱۵/۴۳
[3] سورہ بنی اسرائیل
[4] روح المعانی ۱۵/۱۵۲

مولانا محمد فاروق خاں

حسّاس نگاہی اور علّامہ فراہیؒ

اصولِ تفسیر کے موضوع پر علمار نے جو کتابیں لکھی اُن میں قرآن فہمی کے لازمی شرائط کا ذکر کیا گیا ہے۔ مثلاً صرف ونحو کا علم، عربی زبان کا صحیح ذوق، کلام عرب پر نظر، ناسخ ومنسوخ آیات کا علم، شانِ نزول کی اطلاع، نظائر پر نگاہ، احادیث صحیحہ پر نظر، ایام جاہلیت کی تاریخ کا علم، عرب جاہلیت کے عقائد ورسوم کا علم، کتب سابقہ اور اہلِ کتاب کی تاریخ پر نظر، فلسفہ ومنطق میں رسوخ، فکر وتدبّر، نیت کی پاکیزگی اور کلام الٰہی کی عظمت کا احساس وغیرہ۔

پھر بعض نے جن میں علامہ حمید الدین فراہیؒ کی شخصیت ممتاز ہے، اس سلسلہ میں اس کو بھی قرآن فہمی کے لیے ضروری قرار دیا ہے کہ مفسر کو نہ صرف یہ کہ قرآن کے مربوط ومنظم کلام ہونے کا یقین حاصل ہو بلکہ قرآن حکیم کے نظم پر اس کی گہری نظر بھی ہو۔ اس سے صرف یہی نہیں کہ قرآن کی آیات کا صحیح مفہوم متعین ہو سکے گا بلکہ نظم کلام کے ذریعہ سے بہت سارے وہ اختلافات بھی ختم ہو جائیں گے جن کا رفع ہونا عام نگاہ میں مشکل بلکہ ناممکن نظر آتا ہے۔

مجدّد الف ثانیؒ نے اپنے ایک مکتوب میں فہم قرآن کے لیے ایک بنیادی شرط یہ بیان فرمائی ہے کہ آدمی کو اپنی علمیت کا نہیں بلکہ اپنی بے خبری کا شدید احساس ہونا چاہیے۔ وہ قرآن کا مطالعہ اس احساس کے ساتھ کرے کہ اسے کچھ بھی علم نہیں ہے۔ وہ حصولِ علم کے لیے کلام الٰہی کی رہ نمائی کا محتاج ہے' اس احساس کے بغیر اگر کوئی قرآن پڑھتا ہے تو بہت ممکن ہے کہ وہ قرآن سے ہدایت حاصل کرنے کے بجائے، قرآن میں وہ اپنے ہی افکار وخیالات کی تلاش وجستجو میں مصروف ہو جائے اور قرآن کے معارف اور اس کے اعلیٰ مفاہیم سے وہ ناآشنا کا ناآشنا ہی رہ جائے اور اس کی تفسیر تفسیر بالرائے قرار پائے اور وہ اہلِ حق کی نگاہ میں معانی قرآن کی تحریف کا مرتکب ٹھہرے۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اگر کوئی صحیح معنی میں قرآن کو

سمجھنا چاہتا ہے تو اُسے مطالعہ کے کمرے سے باہر نکل کر لوگوں کو قرآن کی دعوت دینی ہوگی۔ پھر آج کے دَور میں بھی اس کو وہ سارے مراحل پیش آئیں گے جن کا ذکر قرآن میں ملتا ہے۔ دعوت کی راہ میں اس کو لوگوں کی طرف سے اسی طرح کے ردّ عمل سے سابقہ پیش آئے گا جس قسم کے ردّ عمل سے اہلِ حق کو صدر اول میں سابقہ پیش آچکا ہے جس کی تفصیلات ہمیں قرآن میں ملتی ہیں، اس طرح قرآن کی آیتوں کا صحیح مفہوم و مصداق کا علم ہمیں بآسانی حاصل ہوگا۔

علامہ حمید الدین فراہیؒ نے فہم قرآن کے اصولوں اور شرائط میں سے تقریباً سبھی کے بارے میں اظہار خیال فرمایا ہے اور اس سلسلہ میں اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے۔ قرآنی مشکلات کو حل کرنے کی علامہ کی کوشش ایک ایسا کارنامہ ہے جس کا اعتراف ہر صاحب نظر اور انصاف پسند شخص کرے گا۔ علامہ فراہیؒ نے لوگوں کو قرآن کی صحیح عظمت سے واقف کرانے کی جو سعی بلیغ کی ہے وہ تفاسیر قرآن کی تاریخ میں ایک منفرد اور عظیم کارنامہ ہے۔ لیکن علامہ کی کاوش کی قدر و قیمت کو صحیح معنی میں وہی شخص محسوس کر سکتا ہے جو اعلیٰ ذہن رکھتا ہو اور ہر قسم کی عصبیتوں سے پاک ہو، جس کی نگاہ بلند اور جس کا قلب وسیع ہو۔ کم ظرف اور بے حوصلہ قسم کے لوگ علامہؒ کی عظمت کو سمجھنے سے ہمیشہ قاصر رہیں گے۔

علامہ فراہیؒ کو خدا نے بہت سی خوبیوں اور اوصاف سے نوازا تھا۔ ہم یہاں ان کی صرف اس ایک خوبی کا ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ وہ حد درجہ حسّاس واقع ہوئے تھے۔ وہ لطیف اور پاکیزہ ذوق کے حامل تھے۔ ان کی حیثیت ایک ایسے حسّاس آلہ کی تھی جو فضا کی ہلکی سے ہلکی جنبش اور ہلکی سے ہلکی تھرتھراہٹ کو بھی ریکارڈ کر لیتا ہو۔ علامہؒ کے اس وصف خاص نے اُن پر قرآن کے بعض ایسے گوشے کھولے ہیں جو عام طور پر نگاہوں سے اوجھل ہی رہے ہیں۔ علامہ نے اپنے اس وصف کی بدولت بعض ان دینی حقائق کو سمجھنے میں کامیابی حاصل کی ہے جن کو سمجھنے میں بڑے سے بڑے علماء ناکام دکھائی دیتے ہیں۔

علامہؒ کے اس امتیازی وصف نے ان کو ہر قسم کی سطحیت اور سستے ذوق سے دور رکھا۔ وہ نہ تو کسی سطحی قسم کے علم پر قانع ہو سکتے تھے اور نہ سستے اور ارزاں قسم کا ذوق و احساس انھیں تسکین ہی بخش سکتا تھا۔ ان کی حسّاس طبیعت اور حسّاس نگاہی کا اندازہ ہم کو ان کی تحریروں سے

بخوبی ہوتا ہے جو انھوں نے قرآنی آیات کے معارف و معانی کی وضاحت میں رقم فرمائی ہیں۔ ہم یہاں بطور مثال علامہ کی کچھ ایسی تحقیقات اور تفسیری آرار کو پیش کرنا چاہیں گے جس سے ہمارا مدّعا واضح ہو سکے گا۔

یہاں اس بات کا اظہار ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کے سامنے پہلے سے کوئی ایسی متعین راہ نہ تھی جس پر وہ اطمینان کے ساتھ اپنا سفر شروع کر سکتے، انھیں اپنی راہ خود نکالنی پڑی۔ اس کام میں عمر عزیز کا ایک بڑا حصہ صرف ہو گیا ـــ اور پھر زندگی نے انھیں جتنا بھی موقع دیا وہ اُسی پر چلتے رہے۔

باطنی سوز و گداز کی بدولت علامہ دین کی اصل روح اور اس کی اسپرٹ کو بآسانی سمجھ گئے۔ اور وہ یہ بات پورے وثوق سے کہنے کی پوزیشن میں تھے کہ دین کی حقیقت محبت، گداز باطنی اور لطافتِ احساس ہے۔ خدا کوئی بے حس ذات نہیں ہے۔ اس کے یہاں رحمت کو اوّلیت اور فوقیت حاصل ہے۔ دین کی حقیقت محبت اور لطافتِ احساس ہے۔ علامہ نے سورہ الانعام کی آیت " قَالَ لَآ اُحِبُّ الْاٰفِلِیْنَ " (ابراہیمؑ نے کہا: میں ڈوب جانے والوں سے محبت نہیں کرتا) سے استشہاد فرمایا ہے کہ دین ابراہیمی اور عبادتِ ابراہیمی کی بنا محبت ہے جب کہ مشرکین کی عبادت کا اصل محرک خوف ہے۔ اس سے دین ابراہیمی کا بنیادی امتیاز کھُل کر سامنے آتا ہے۔ علامہ کے الفاظ ہیں:

مَبنیٰ عبادۃِ ابراھیمَ المحبّۃُ و مَبنیٰ عبادۃِ المشرکینَ الخوفُ۔

دین میں اصلاً مطلوب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا عکس اس کے بندوں میں دکھائی دے۔ اس لیے لازماً دین اپنی روح کے لحاظ سے سراپا لطافتِ احساس ہی ہوگا۔ اس لیے اس دین اور خدا کے عطا کردہ دینی نظام میں خدا ہی کی صفات کے جلووں کو دیکھنے کی طمع ہونی چاہیے، نہ کہ اس کے سوا کچھ اور دیکھنے کی خواہش کو ہم اپنے اندر جگہ دیتے رہیں۔ بقول علامہؒ جس کو خدا کی نظر نوازتی ہے اس کا سینہ انوار و تجلّیاتِ الٰہی سے جگمگا اٹھتا ہے اور ہماری فطرت میں جو کچھ ودیعت ہے اُس کو اُبھرنے اور نمایاں ہونے کا موقع میسّر آتا ہے۔ اس اعتبار سے دین علامہ کے اپنے لفظوں میں سیر باطن ہے۔ سیر باطن میں ظاہری آنکھ سے زیادہ

قوتِ فکریہ سے کام لینا ہوتا ہے۔ اسی لیے اسلام میں تفکّر و تدبّر کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔

جس دین اور طریقِ حیات میں یہ خوبی نہ ہو کہ وہ ہمارے ذوق و شوق اور اضطرابِ قلب کا صحیح معنی میں تقاضا بن سکے اُسے ایک زندہ اور حیات بخش دین نہیں کہا سکتا۔ علّامہ کے نزدیک ہمارے نفوس کے اندر خدا کے لیے ایک فطری شوق و رغبت موجود ہے، اس ذوق و رغبت کی تسکین کا سامان اگر فراہم نہ ہو تو نفس انسانی تسکین نہیں پا سکتا۔ علّامہ لکھتے ہیں :

> "انسان کی یہی فطرت مذاہب و ادیان کے وجود کا باعث ہوئی ہے۔
> اسی اشتیاق و بے قراری کا یہ نتیجہ ہے کہ تم دنیا کی کسی قوم کو بھی مذہب سے
> خالی نہیں پاتے۔"

معلوم ہوا کہ اشتیاق اور ایک قسم کی بے قراری سے ہمارے قلوب خالی ہوں تو ہم دین اور قرآن کی تعلیمات کو صحیح رُخ سے نہیں دیکھ سکتے، اور دین کے حامل ہونے کے باوجود دین حقیقت میں ہماری زندگی نہیں بن سکتا۔

علامہؒ نے قرآن کی آیات سے جو لطیف استدلال و استشہاد کیے ہیں وہ محض ان کے علم اور وسعتِ مطالعہ اور صرف ان کے تدبّر کا نتیجہ ہرگز نہیں ہو سکتے بلکہ اس سلسلہ میں رہ نما ان کی حسّاس فطرت بھی رہی ہے۔ اب ہم یہاں اپنے دعوی کے ثبوت میں ان کے کچھ استشہاد و استدلال کا تذکرہ کریں گے۔

پہلی مثال

سورہ الذٰریٰت میں باطل کوشش اہلِ کفر کے بارے میں کہا گیا ہے کہ "وہ غفلت کی بے ہوشی میں پڑے ہوئے ہیں" (اَلَّذِيْنَ هُمْ فِيْ غَمْرَةٍ سَاهُوْنَ)۔ پھر اہلِ کفر کے بعد اہلِ ایمان کا ذکر فرمایا گیا ہے اور ان کا ذکر "مُتّقین" کے لقب سے کیا گیا ہے۔ تقابل کے اصول کے تحت یہ بات بغیر کہے ہی واضح ہو جاتی ہے کہ "مُتّقین" وہ ہیں جو غافل اور مدہوش نہ ہوں۔ یہ بات کہی نہیں گئی مگر بغیر کہے ظاہر ہو رہی ہے۔ علامہؒ اس چیز کو ایجازِ کلام کی خوبی بتاتے

ہیں۔ متقین کے بارے میں جس قدر بات کہی گئی ہے اس سے بھی عیاں ہوتا ہے کہ یہ غفلت کی نیند سونے والے لوگ نہیں ہیں، بلکہ بیدار لوگ ہیں اور ان کی یہ بیداری ان کی پوری زندگی پر محیط ہے۔ عالمِ آخرت میں ان ہی کے بارے میں کہا جائے گا کہ وہ راتوں کو تھوڑا ہی سوتے تھے، اوقاتِ سحر میں مغفرت مانگتے تھے، اور ان کے اموال میں سائل اور بے زبان محتاج کا حق تھا۔ مطلب یہ کہ ان کی ہوشمندی اور بیداری کردار کے ہر گوشہ میں نمایاں رہی ہے۔ علامہ کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

"اہلِ ایمان کے سامنے روزِ جزا کے متعلق یقین و بصیرت کی پوری روشنی موجود ہے، اور وہ اس دن کے انتظار میں برابر جاگ رہے ہیں اور خوبی یہ ہے کہ یہ سارا مضمون صرف ایک لفظ "متقین" سے سامنے آگیا۔" (تفسیر سورۂ ذاریات، ص ۲۵)

علامہ کے نزدیک لفظ "متقین" کا یہ استعمال اسے ظاہر و باطن دونوں ہی پہلوؤں سے حد درجہ وسعت بخش دیتا ہے، اور اس کے اس وسیع مفہوم کی تصدیق قرآن کی دوسری بہت سی آیتیں بھی کرتی ہیں۔

دوسری مثال

ایک دوسری مثال ملاحظہ ہو۔ سورہ العنکبوت (آیت ۶۴-۶۹) میں ہے:

"اور یہ دنیا کی زندگی تو بس دل کا بہلاوا اور کھیل ہے، رہا دارِ آخرت تو زندگی تو بس وہی ہے۔ کاش وہ جانتے، جب وہ کشتی میں سوار ہوتے ہیں تو وہ اللہ کو دین کو اس کے لیے خالص کر کے پکارتے ہیں، لیکن جب وہ انھیں بچا کر خشکی تک لے آتا ہے تو کیا دیکھتے ہیں کہ وہ لگے شرک کرنے تاکہ جو کچھ ہم نے انھیں دیا ہے اس طرح وہ اس کی ناشکری کریں اور تاکہ اس طرح مزے لوٹیں۔ اچھا تو وہ جلد ہی جان لیں گے۔ کیا انھوں نے دیکھا نہیں کہ ہم نے ایک پُرامن حرم بنایا، حالانکہ ان کے آس پاس سے لوگ اُچک لیے جاتے ہیں؟ کیا پھر بھی وہ باطل پر ایمان لاتے ہیں اور اللہ کی نعمت کی ناشکری کرتے ہیں؟ اُس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا جو اللہ پر جھوٹ گھڑے یا حق کو جھٹلائے جب کہ وہ اُس کے پاس آچکا ہو؟ کیا کافروں کا ٹھکانا جہنم نہ ہوگا؟

رہے وہ لوگ جنھوں نے ہماری خاطر مجاہدہ کیا، انھیں ہم لازماً اپنی راہیں دکھائیں گے، بے شک اللہ خوب کاروں کے ساتھ ہے۔"

علامہؒ کے نزدیک اہلِ باطل یا اہلِ کفر دنیا کی حیات چند روزہ میں اس قدر منہمک ہیں کہ وہ حیات خالدہ کو فراموش کر بیٹھے ہیں۔ ان کے مشاغل کے پیچھے صرف خواہشات نفس اور شہوات کی کارفرمائی ہے۔ لیکن بالآخر حقیقت ظاہر ہو کر رہے گی۔ قرآن نے کشتی میں سوار ہونے اور طوفانوں میں اس کے گھر جانے کو بطور تمثیل پیش کیا ہے۔ علامہؒ نے اس کے بعد جو بات کہی ہے وہ وہی شخص کہہ سکتا ہے جو حد درجہ حسّاس اور بیدار مغز ہو۔ علاّمہؒ لکھتے ہیں:

"وفیہ اشارۃٌ الیٰ أنّ الانسانَ فی ھٰذہٖ الحیاۃِ بین امواج الشھواتِ والمصائبِ والمتوکلُ علیٰ ربّہٖ کمن ھو فی سفینۃٍ متینۃٍ۔"

اللہ نے اس سلسلہ میں پُرامن حرم کا ذکر فرمایا، یہ ذکر بہت بامعنی ہے۔ علامہؒ لکھتے ہیں:

"ولا یخفیٰ ان بیتَ اللہ ومکّۃَ مثال سفینۃٍ ظاھرۃٍ حفظھا وحقیقتھا التوحید ولٰکنّھم جعلوا لربّھم المحافظ شرکاء فابطلوا تلک النعمۃ ومن ادخل فی دینِ ابراھیم ھوالتوحید، الشرک فقد ظلم ظُلماً عظیماً۔"

یہ سفینہ اہلِ حق کو جس کنارے لگائے گا وہ جنّت ہے اور خدا کی ان نعمت کے ناقدروں کے لیے یہ مقدّر ہو چکا ہے کہ وہ جہنم میں گر کر رہیں گے۔ میں نے اختصار سے کام لیا ہے۔ علامہ کی اصل تحریر میں اسے مفصّل دیکھا جا سکتا ہے۔

علامہؒ نے جس حقیقت کا یہاں اظہار فرمایا ہے اس کی طرف نظم کلام سے اسی وقت رہنمائی حاصل ہو سکتی ہے جب کہ قاری بے حس نہ ہو بلکہ وہ حد درجہ حسّاس ہو کہ قرآن کے لطیف تر اشاروں کو فوراً بآسانی سمجھ سکتا ہو۔

تیسری مثال

سورہ القیامہ میں نفس لوّامہ (نفس ملامت گر) کو قرآن نے یوم الحساب کی دلیل میں

پیش کیا ہے۔ علامہ اس سلسلہ میں جن نکات قرآنی کو سامنے لاتے ہیں وہ ان ہی کا حصّہ ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ جس طرح ہر انسان کے اندر اس کے افعال بد پر ملامت کرنے کے لیے ایک نفس لوّامہ (ایک ٹوکنے والا ضمیر) ہوتا ہے اسی طرح اس عالم کے احوال و معاملات پر ملامت کرنے کے لیے بھی ایک نفس لوامہ ہے، اور یہی نفس لوّامہ ہے جس میں اس عالم کی صلاح و فلاح کی تمام روح پوشیدہ ہے۔ علامہ نے یہاں دراصل تاریخی حقائق و انقلاباتِ زمانہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس اخلاقی قانون کی جانب توجہ دلائی ہے جسے تاریخ انسانی کے پیچھے کارفرما دیکھا جاسکتا ہے۔ پھر یہی قانون ہے جس کو فطرتِ کائنات میں دیکھا جاسکتا ہے۔ اسی کے تحت موسم بدلتے ہیں، قحط کی خشکی کے بعد ابر باراں کی کرم فرمائیاں ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں۔

نفس لوامہ جس قانون کے تحت وجود میں لایا گیا ہے وہ ایک ہمہ گیر قانون ہے۔ علامہ کی نگاہ کو داد دیں وہ فرماتے ہیں کہ ہر پیغمبر اپنی قوم کے لیے بمنزلہ نفس لوّامہ کے ہوتا ہے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام بنی آدم کے لیے نفس لوّامہ کی حیثیت رکھتے ہیں، اور پھر اسی قانون ہمہ گیر کا ظہور آخرت میں ہوگا۔ علامہ فرماتے ہیں:

> "قیامت اس کائنات کے نفس کُلّی کے لیے بمنزلہ نفس لوامہ کے ہے۔ قیامت نفس کُلّی کے لیے لوّامہ ہے، یعنی جو کچھ اس نے کیا وہ سب ایک روز اس کے سامنے رکھ دے گی۔ (یُنَبَّؤُ الْاِنْسَانُ یَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَاَخَّرَ)"
>
> (تفسیر سورہ ذاریات)

ایک اور مثال

سورہ الذّٰریٰت میں نطق انسانی سے معاد پر استدلال کیا گیا ہے، اور یہ کہا گیا ہے کہ تمھارا موت کے بعد اُٹھایا جانا اور اپنے اعمال نیک و بد کا بدلہ پانا بالکل حق ہے۔ یہ ویسا ہی واقعی ہے جیسا کہ تم بولتے ہو اور اس میں تمھیں کوئی شبہ نہیں ہوتا۔ اس آیت پر بھی علامہ نے بہت ہی لطیف گفتگو کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ نطق کو کس طرح معاد پر ایک واضح اور محسوس دلیل کی حیثیت حاصل ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ نفس کے جتنے مظاہر ہیں ان میں سب سے زیادہ قابلِ یقین نطق ہی ہے۔ انسانی فکر اور نطق کے درمیان کوئی اور واسطہ نہیں ہے، بلکہ حقیقی نطق فکر ہی ہے۔ کانوں سے سُنا جانے والا

نطق بقول علامہؒ نطق حقیقی کا ظہور محض ہوتا ہے، پھر زبان جو کچھ کہتی ہے کان اُسے سُنتا بھی ہے، ورنہ کہنے کا منشا ہی کیا ہوگا۔ علامہؒ کی ژرف نگاہی ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:

" قرآن سے ثابت ہے کہ یہ تمام کائنات خدا کے نطق سے وجود میں آئی ہے، وہ جب کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو وہ اس کے لیے کسی سامان اور آلہ کا محتاج نہیں ہوتا، بلکہ کلمۂ کُنْ سے اس کو پیدا فرما دیتا ہے۔ قرآن میں ہے: "اِنَّمَآ اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَيْـًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ، فَسُبْحٰنَ الَّذِيْ بِيَدِهٖ مَلَكُوْتُ كُلِّ شَيْءٍ وَّاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ۔ (یٰسٓ ۸۱-۸۳) ــــ (اس کا معاملہ تو بس یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے کہتا ہے کہ ہو جا، اور وہ ہو جاتی ہے۔ پس شان و عظمت ہے اس کی جس کے ہاتھ میں ہر چیز کا پورا اختیار ہے اور اس کی طرف تم لوٹ کر جاؤ گے۔)" (تفسیر سورہ ذاریات، ص ۵۲-۵۳)

کلمۂ کُنْ کی کرشمہ سازی کے بعد یہ "اس کی طرف تم لوٹ کر جاؤ گے" کی بات بہت با معنی ہے۔ علّامہ فرماتے ہیں:

" یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اللہ پیدا کرے اور تمام مخلوق اس کی طرف نہ لوٹے؟ کیا وہ بولے گا اور سُنے گا نہیں؟ پیدا کرے گا اور دیکھے گا نہیں"۔ (تفسیر سورہ ذاریات ص ۵۶)

وہ فرماتے ہیں:

" نطق کی ایک لازمی خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ ناطق کی طرف لوٹتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ناطق بہرا ہے اور جو بہرا ہوگا وہ گونگا بھی ہوگا۔ پھر وہ ناطق کیونکر ہو سکتا ہے؟ ــ نطق کی اس حقیقت کے لحاظ سے ضروری ہوا کہ تمام مخلوق اپنے خالق کی طرف لوٹے۔ کیونکہ یہ تمام مخلوق اللہ تعالیٰ کے کلمہ سے وجود میں آئی اور اسی کے حکم سے قائم ہے۔ ممکن نہیں کہ اس کے اختیار و تصرّف سے باہر نکل سکے"۔ (تفسیر سورہ ذاریات، ص ۵۵-۵۶)

دیکھئے علامہؒ کی حسّاس نگاہ نے قرآن کے بیان کی گہرائیوں کو کس طرح محسوس کیا اور ان کو کس طرح دل نشیں انداز میں بیان فرمایا۔ جو کچھ سمجھا مزید اطمینان کے لیے قرآن ہی سے اس

کی تصدیق بھی چاہی۔ دل نے قرآن کے کسی بیان سے جو محسوس کیا ہو اور ذہن نے اس سے جو کچھ اخذ کیا ہو اس پر مزید اطمینان کے حصول کی غرض سے یا دوسروں کے اطمینان کے لیے قرآن حکیم ہی کی طرف رجوع کرنا مناسب بھی ہے۔ قرآن کے شواہد سے اگر قرآن کے کسی بیان کی وضاحت ہوتی ہو تو پھر اطمینان اور وثوق کے لیے کسی دوسری چیز کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

دینی اصطلاحات

سورہ الاعراف کی ایک آیت کے ذیل میں علاّمہ نے ایک اہم نکتہ کی وضاحت فرمائی ہے، وہ لکھتے ہیں:

"ان الصلوٰۃ ھی الاصلُ للتقرب وھی المرکز وروحھا التوحید ومرکزالصلوٰۃِ السجدۃُ۔ فالسجدۃ تُزیل الکِبرالذی ھوالمانع عن الشکرالذی ھو باب الایمان"

(نماز تقرّبِ الٰہی کی اصل ہے اور اس کو دین میں مرکزی حیثیت حاصل ہے، روح اس کی توحید ہے اور خود نماز میں مرکزی حیثیت سجدہ کو حاصل ہے[1]۔ پھر سجدہ کبر کو مٹاتا ہے۔ شکر کی طرف بڑھنے میں کبر ایک بڑی رکاوٹ ہے، جب کہ شکر ہی ایمان کی اصل بنیاد ہے۔ جذبۂ شکر ہی سے ایمان کا باب وا ہوتا ہے۔)

حاصل یہ ہے کہ نماز کی انتہا سجدہ ہے۔ سجدہ قربِ خداوندی کی سچّی تصویر ہے۔ سجدہ کسی کے اندر کبر کی بیماری کو باقی نہیں رہنے دے سکتا۔ متکبر شخص شکر گزار ہونے کی پوزیشن میں نہیں ہوتا۔ اس کی زندگی اُس نفسیاتی کیفیت سے یکسر خالی ہوگی جو ایمان کا اصل محرک اور اس کی اصل بنیاد ہے۔

نماز کی حقیقت کے سلسلہ میں علاّمہ نے بہت بیش قیمت باتیں بیان فرمائی ہیں، مثلاً وہ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ کے معنی ہیں کسی چیز کی طرف بڑھنا اور اس میں داخل ہو جانا۔ پھر ان کے

---

[1] قرآن سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔

نزدیک نماز کی سب سے نمایاں حقیقت توجہ الی اللہ ہے۔ جو شخص نماز میں ہے وہ گویا اپنے رب کے حضور کھڑا ہے اور اس سے مناجات و گفتگو کر رہا ہے۔

حج میں میدان عرفات کا اجتماع علامہ کے نزدیک میدان حشر میں ہمارے کھڑے ہونے کی بھی ایک تصویر ہے۔ اس پہلو سے نماز، حج، قربانی کو معاد سے قریبی نسبت ہے۔

حجر اسود کو ہاتھ لگانا عہد بندگی کی تجدید و توثیق ہے۔ اس حقیقت کو نہ سمجھ پانے کی وجہ سے اس کے بارے میں جو باتیں کہی جاتی ہیں وہ بالعموم حد درجہ مضحکہ خیز ہوتی ہیں۔

ان سارے حقائق کا انکشاف درحقیقت علامہ پر قرآن ہی کے مطالعہ سے ہوا ہے، لیکن انھوں نے یہ مطالعہ نہایت حسّاس نگاہی کے ساتھ کیا ہے جس کی وجہ سے وہ ان حقائق کو سمجھنے میں کامیاب ہو سکے جن حقائق کو سمجھنے سے بالعموم لوگ قاصر رہے ہیں۔

کلمات جامعہ

سورہ الاعراف کی ایک آیت ہے:

قُلْ اِنَّمَآ اَتَّبِعُ مَا يُوْحٰۤى اِلَيَّ	کہہ دو، میں تو بس اس کی پیروی کرتا ہوں
مِنْ رَّبِّيْ ج هٰذَا بَصَآئِرُ	جو میرے رب کی طرف سے میری طرف وحی
مِنْ رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَّرَحْمَةٌ	کی جاتی ہے۔ یہ تمہارے رب کی طرف سے
لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ ۔	روشن دلیلیں ہیں اور ایمان لانے والوں
(الاعراف: ۲۰۳)	کے لیے ہدایت اور رحمت ہے۔"

اس آیت میں بصائر، ھدی اور رحمۃ تین لفظ ایک خاص ترتیب سے آئے ہیں۔ علامہؒ نے لکھا ہے کہ یہ کلمات نہایت جامع ہیں اور ان کی حیثیت کلمات جامعات کی ہے۔ لیکن اس کے بعد جس چیز کا انکشاف انھوں نے کیا ہے اس سے ایک طرف تو اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ ان کے سینے میں ایک حسّاس دل تھا، دوسری طرف اس سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ذہن و فکر کے لحاظ سے بھی نہایت باریک بین تھے، وہ اپنی نازک ترین حسیّات سے حق کو پہچان لیتے ہیں اور اس طرح جو چیز ان کے ہاتھ آتی ہے وہ محض کوئی منطقی چیز نہیں بلکہ اس سے آگے کی کوئی چیز

ہوتی ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اُس مقام بلند پر ہیں جہاں آدمی حق کے بارے میں سوچتا نہیں حق سے دوچار اور اس سے لذّت یاب ہوتا ہے۔ علّامہؒ لکھتے ہیں :

"بصَائِرُ وَهُدىً ورحمۃٌ هِیَ ثلاثُ کلماتٍ جَامِعَۃٍ فَاِنَّ اَوَّلَ الْاَمْرِ اَلعِلْمُ ثُمَّ السُّلُوْکُ بِحَسْبِہٖ ثُمَّ الوُصُوْلُ اِلَی الغَایَۃِ ۔"

مطلب یہ ہے کہ کامیابی کے لیے تین چیزیں لازمی ہیں، حقیقت کا صحیح علم آدمی کو حاصل ہو، اور اس علم کی روشنی میں وہ اپنے عمل اور زندگی کے رویّہ کو درست کرے اور اس کے بعد اصل مقصد کا حصول۔ علّامہ کا کہنا ہے کہ یہ تینوں بنیادی باتیں اس آیت میں بیان فرمادی گئی ہیں، بصائر کا تعلق علم کے شعبہ سے ہے۔ اور ہُدیٰ کا حاصل یہ ہے کہ آدمی اس علم کے مطابق اپنے علم کو صحیح رُخ دے اور اسی کے لحاظ سے زندگی کے میدانوں میں سرگرم عمل ہو۔ اور رحمت وہ غایت ہے جس تک پہنچنے کے لیے علم وعمل کے مرحلوں سے گزرنا ناگزیر ہے۔ غایت کا عنوان کتنا دلآویز ہے، یہ ہر صاحبِ دل شخص خود سمجھ سکتا ہے۔

مثالیں اور بھی پیش کی جاسکتی ہیں لیکن توضیح مدعا کے لیے یہ چند مثالیں کافی ہیں، ورنہ نور، امانت اور تسبیح وغیرہ قرآنی اصطلاحات پر علّامہ نے جو علمی گفتگو کی ہے وہ نہایت بیش قیمت ہے۔

یہاں ایک بات کی وضاحت ضروری ہے وہ یہ کہ علّامہ علیہ الرحمہ جذبات پر پورا قابو رکھتے ہیں، وہ دوسروں کی طرح جذبات میں بہہ جانے والے شخص ہرگز نہیں، نہ وہ کسی تجدّد پسند شخص کی طرح حقائق سے گریز کرتے ہیں اور نہ وہ کسی شخصیت سے مرعوب ہوتے دکھائی دیتے ہیں۔ وہ احساس اور ہر فکر ونظر کو گہرائی سے پرکھتے اور اسے قرآن کی کسوٹی پر جانچتے ہیں۔ ایسا نہیں کہ ایک چیز مَن کو بھاگئی اور اسے اختیار کرلیں خواہ وہ قرآن کے اپنے مزاج اور اس کی اپنی تصریحات کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ اس سلسلہ میں ہم صرف دو ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں۔

سورہ الانبیاء کی آیت ہے :

وَلَقَدْ اَنْزَلْنَا اِلَیْکُمْ کِتَابًا فِیْہِ ذِکْرُکُمْ۔ (الانبیاء - ۱۰)	ہم نے تمھاری طرف ایک کتاب نازل کردی ہے جس میں تمھارے لیے یاددہانی ہے۔

'ذِكْرُكُمْ' کا ترجمہ "تمھارا ذکر" بھی کیا جا سکتا تھا۔ شاہ عبدالقادر صاحبؒ نے اس کا ترجمہ ان الفاظ میں کیا ہے :

"ہم نے اُتاری ہے تم کو کتاب کہ اس میں تمھارا نام ہے۔"

جذبات کو رہ نما بنانے والوں کو یہی ترجمہ پسند آیا ہے۔ چنانچہ ایک بزرگ عالم دین نے "ذکرکم" کا مطلب "تمھارا ذکر" سمجھ کر اور اسے ایک وجد انگیز بات تصوّر کر کے ایک مفصّل مضمون لکھ ڈالا۔ یہ مضمون ایک مجلّہ کی خصوصی اشاعت (قرآن نمبر) میں نہایت اہتمام سے شامل کیا گیا تاکہ مسرّت اور خوشی میں زیادہ سے زیادہ لوگوں کو شریک کیا جا سکے۔ لیکن علّامہ فراہیؒ اس آیت قرآنی کے ساتھ اس ناروا سلوک کے روادار نہیں ہوئے۔ وہ قرآن کے اسلوب بیان اور اس کے مزاج کے رمز شناس تھے۔ پھر وہ محض ذاتی جذبات اور خواہشات پر قرآن کے وقار کو کیونکر قربان کرتے۔ لکھتے ہیں :

"ذِكْرُكُمْ اَىْ ذِكْرٌ لَكُمْ فَاِنْ لَّمْ تُؤْمِنُوا لَزِمَكُمْ وَعْدُ اللّٰهِ وَعَذَابُهُ۔"

یعنی "اس میں تمھارے لیے نصیحت اور یاددہانی ہے۔ اگر تم ایمان نہیں لاتے تو تمھارے سلسلہ میں خدا کی دھمکی پوری ہو کر رہے گی، اور اس کا عذاب تم سے چمٹ کر رہے گا۔"

علّامہؒ نے آیت کا جو مفہوم لیا ہے وہی سیاق و سباق سے مطابقت رکھتا ہے۔

جذبات میں بہنے والے لوگ اپنی نفسیاتی کمزوری کی وجہ سے اکثر عجوبہ پسند بھی ہوتے ہیں۔ اقبالؒ نے کہا ہے :

حکیم و عارف و صوفی تمام مستِ ظہور
کسے خبر کہ تجلّی ہے عین مستوری

علّامہ عجوبہ پسند نہ تھے، وہ جلوۂ مستوری کے شیدائی اور قدر شناس تھے۔ علّامہ نے اپنے مطالعہ اور غور و فکر اور ژرف نگاہی سے اس حقیقت کو پا لیا تھا کہ حقیقت کبھی دنیا میں بے نقاب نہیں ہوتی۔ یہ خصوصیت عالمِ آخرت ہی کو حاصل ہے کہ وہاں جلوۂ حق بے نقاب عیاں ہوگا۔ معجزات سے علّامہ کو انکار نہیں لیکن ان کے نزدیک معجزات میں بھی پردہ داری

کی شان باقی رہنی ضروری ہے، اس لیے کہ یہ دنیا، عالم آخرت ہرگز نہیں ہے ظاہری اسباب کو آڑ بنا کر خدا اپنے کمالات قدرت کا اظہار فرماتا، اپنے وفادار بندوں کی مدد کرتا اور دشمنانِ حق کی سرکوبی کرتا ہے۔ لیکن پردہ داری کی شان ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ "تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّيلٍ" (سورہ الفیل) کا وہ مفہوم علامہ نہیں لیتے جو عام مفسّرین لیتے ہیں۔ قوم عاد و ثمود اور قوم لوطؑ وغیرہ کی تباہی کے سلسلہ میں خدا کی جو سنت ظاہر ہوئی ہے وہ ابرہہ اور اس کے لشکر کی تباہی کے سلسلہ میں کیوں بدل جائے گی؟ ظالم اقوام کو خدا نے قدرتی طاقتوں، باد و طوفاں، زلزلہ وغیرہ ہی کے ذریعہ سے تباہ کیا ہے۔ قرآن کا بیان اس سلسلہ میں بہت واضح ہے:

وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ	اُس کی قوم پر ہم نے آسمان سے
مِنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا	کوئی لشکر نہیں اُتارا اور نہ ہمیں
مُنْزِلِينَ ۔ إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً	اُتارنا ہی تھا، وہ تو بس ایک سخت
وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ ۝	آواز تھی، تو کیا دیکھتے ہیں کہ وہ
(یٰسٓ ۔ ۲۸-۲۹)	بجھ کر رہ گئے۔

ثمود پر خدا نے بادل بھیجے جن کے اندر ہولناک کڑک اور کانوں کو بہرا کر دینے والی آواز تھی۔ اسی طرح عاد پر بھی رعد و برق والے بادل بھیجے گئے تھے۔

اور آخر میں ایک بات ہم یہ بھی کہنا چاہتے ہیں کہ علامہؒ کی حسّاس طبیعت یکطرفی ہرگز نہ تھی کہ قرآن کے دیئے ہوئے اصل پروگرام اور نصب العین سے وہ باخبر ہی رہتے، یا وہ اس کو نظر انداز کر کے گزر جاتے، اور ان کے فکر و فلسفہ میں اسے کوئی مقام حاصل نہ ہو سکتا۔ ایک مثال ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

"(خدا کی طرف سے حجت تمام ہونے کے بعد) خدا کی طرف سے حکم برات، ہجرت اور جنگ کا اعلان اور انتقام کے تازیانے کے ساتھ نمودار ہوتا ہے۔ یہ وقت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وعدے پورے ہوتے ہیں۔ ظالم ہلاک ہوتے ہیں اور ان کی جگہ اہلِ ایمان خدا کی زمین پر قابض

ہوتے ہیں، یہی بعثت کی اصلی غرض ہے۔"

مطلب یہ ہے کہ غلبۂ حق کو کوئی معمولی بات اور محض دنیوی چیز نہ سمجھو۔ غلبۂ حق ہی بعثت کی اصلی غرض و غایت ہے۔

ایک دوسری جگہ لکھا ہے:

"حق کا قیام اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے ضروری قرار دیا ہے کیونکہ اس نے آسمانی بادشاہت کی بنیادیں اُسی حق پر قائم کی ہیں۔"

اس سلسلہ کی تفصیلات علاّمہ علیہ الرحمہ کی معروف کتاب "فی ملکوت اللہ" میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔

جناب خالد مسعود

امام فراہیؒ کے نزدیک حکمت کا مفہوم

حکمت کا لفظ دانائی کی باتوں کے لیے ایک معروف لفظ ہے اور نہایت کثیر الاستعمال ہے لیکن مختلف علوم کے ماہرین اور اہلِ لغت اس کی تعبیر اتنے مختلف طریقوں سے کرتے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے کہ ایک عام لفظ کے اندر کتنا جہانِ معانی آباد ہے۔ اہلِ فلسفہ اور صوفیاء اپنی کاوشوں کو حکمت کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اہلِ لغت اس کا مفہوم کچھ اور بیان کرتے ہیں اور اہلِ تاویل کے مابین قرآن کے اندر لفظ حکمت کے معانی کے تعین میں بڑا اختلاف نظر آتا ہے۔ قرآن مجید میں یوں تو لفظ حکمت متعدد مقامات پر آیا ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض منصبی کے بیان میں تعلیم حکمت کی تکرار اس قدر نمایاں ہے کہ آدمی اس کی اہمیت سے صرفِ نظر نہیں کرسکتا۔ قرآن مجید کے ایک طالب علم کے لیے حکمت کے مفہوم کو سمجھنا ازبس ضروری ہے۔

امام حمید الدین فراہیؒ کا موضوع فکر قرآن حکیم تھا، اس کے ہر پہلو پر ان کی نظر تھی اور کسی بھی اہم لفظ یا مضمون پر سے وہ بلا تحقیق گزر جانے کے قائل نہ تھے۔ انھوں نے لفظ حکمت کی اہمیت کے پیش نظر اس کو بھی اپنی تحقیق کا موضوع بنایا۔ اس کی لغوی تحقیق ان کی کتاب 'مفردات القرآن' میں ہے جب کہ قرآن مجید میں اس لفظ کے استعمال پر انھوں نے اپنی ایک مستقل تصنیف 'حکمۃ القرآن' میں سیر حاصل بحث کی ہے۔ امام فراہیؒ کے نتائج تحقیق نہایت وقیع، فکر آفریں اور قرآنی مباحث کو سمجھنے کے لیے بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔

لفظ حکمت مادہ ح ک م سے مشتق ہے۔ اسی مادہ سے دوسرا اسم حُکم ہے۔ لسان العرب میں حُکم کے معنی العلم والفقہ والقضاء بالعدل یعنی علم، سوجھ بوجھ اور عدل کے مطابق فیصلہ کے آئے ہیں۔ تاج العروس میں اس کے معنی ہیں القضاء فی الشئ یعنی کسی معاملہ کا

فیصلہ کرنا۔ اس میں یہ وضاحت بھی آئی ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک اس لفظ کا اطلاق صرف اس فیصلہ پر ہوتا ہے جو عدل کے ساتھ کیا جائے۔ امام فراہیؒ کے نزدیک الفاظ کے لغوی معانی کے تعین کے لیے مرجع کی بہترین کتاب خود قرآن مجید ہے۔ اس کے استعمالات کی روشنی میں انھوں نے لفظ حکم کا اطلاق محض فیصلہ کرنے پر کیا ہے، خواہ یہ فیصلہ حق ہو یا باطل۔ اس معنی کے لیے ان کی رہنمائی جن آیات سے ہوئی وہ یہ ہیں:

ما لکم کیف تحکمون۔ تمھیں کیا ہوا ہے، تم کیسا فیصلہ کرتے ہو؟ (القلم ۳۶)

أفحکم الجاھلیۃ یبغون۔ کیا وہ جاہلیت کے فیصلہ کے طالب ہیں؟ (مائدہ ۵۰)

اول الذکر آیت مشرکین کی اس غلط رائے پر تعجب کا اظہار کرتی ہے جو وہ آخرت کے بارے میں ظاہر کرتے تھے۔ موخر الذکر آیت میں جاہلیت پر مبنی فیصلہ پر لفظ حُکم کا اطلاق کیا ہے۔ یہ فیصلہ ظاہر ہے حق کے مطابق نہ تھا۔ امام فراہیؒ کے نزدیک لفظ کا مفہوم یہی تھا لیکن پھر اس کا اطلاق اس قوت پر بھی ہونے لگا جس کی بدولت آدمی فیصلے کرتا ہے۔

لفظ حکمۃ بھی مادہ ح ک م سے اسم ہے جس کے معنی لسان العرب میں معرفۃ افضل الاشیاء بافضل العلوم کے آئے ہیں یعنی اعلیٰ چیزوں کی پہچان بہترین علوم کے ذریعہ سے ہونا۔ دوسرے معنی عدل کے بتائے گئے ہیں۔ تاج العروس میں اس سے مراد العلم بحقائق الاشیاء علی ماھی علیہ والعمل بمقتضاھا یعنی اشیار کی حقیقت کو ان کی اصلیت کے مطابق جاننا اور اس علم کے تقاضوں کے مطابق عمل کرنا ہے۔ حق کو علم وعمل دونوں کے لحاظ سے درست قرار دینا اور عدل سے فیصلہ کرنا بھی حکمت قرار دیا گیا ہے۔ جرجانی کے نزدیک ہر وہ بات جو حق کے موافق ہو حکمت کہلاتی ہے اور اس لفظ کا اطلاق اس علم پر بھی ہوتا ہے جس کے ساتھ عمل پایا جائے۔ راغب اصفہانی علم اور عقل سے حق کی مطابقت کو حکمت قرار دیتے ہیں۔ امام رازی نے اس کی تعبیر قول وعمل کی درستی اور ہر شے کو اس کا مقام دینے سے کی ہے۔ امام فراہیؒ نے لفظ کے معانی کا تعین اوّلاً اہل عرب کے استعمالات

کی روشنی میں کیا ہے۔ ان کی تحقیق کے مطابق اہلِ عرب حکمت کا اطلاق اس قوت پر کرتے تھے جو عقل ورائے کی درستی اور اس سے پیدا ہونے والی اخلاقی شرافت کی جامع ہو۔ اسی لیے وہ ایک دانش مند اور مہذب آدمی کو حکیم کہتے تھے۔ لہذا امام فراہیؒ نے حکمت کی تعبیر اس قوت سے کی ہے جس کے باعث آدمی حق کے مطابق فیصلہ کرتا ہے۔ اس قوت کے اثرات کلام کی حقانیت، اخلاق کی پاکیزگی اور حسن ادب کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ثانیاً امام فراہیؒ کے پیش نظر قرآن مجید کی وہ آیات بھی ہیں جن میں حکمت کے معانی کا تعین کیا گیا ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں حضرت داؤد علیہ السلام کے متعلق فرمایا گیا:

واتیناہ الحکمۃ وفصل الخطاب۔ (ص ۲۰)	ہم نے اس کو حکمت اور معاملات کے فیصلہ کی صلاحیت عطا کی۔

مولانا فراہیؒ کے نزدیک فصل الخطاب میں حکمت کا ایک اثر یہ بیان ہوا ہے یعنی جہاں حکمت موجود ہوتی ہے وہاں حق پر مبنی دو ٹوک بات کہی جاتی ہے۔ سورہ بنی اسرائیل میں بعض اخلاقی ہدایات دینے کے بعد فرمایا گیا ہے:

ذلك مما اوحی الیك ربك من الحکمۃ۔ (۳۹)	یہ ان باتوں میں سے ہیں جو تمھارے رب نے حکمت میں سے تمھاری طرف وحی کی ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ اعلیٰ اخلاق اور شریفانہ کردار بھی حکمت ہی کا ایک پرتو ہے۔ ان آیات کی روشنی میں امام فراہیؒ کی بنائی ہوئی حکمت کی تعریف کی تائید ہوتی ہے۔

مولانا نے حکمت کی بعض خصوصیات بیان کرکے اس کے تصور کو قریب الفہم بنایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حکمت کی بات عقل و دل کے نزدیک نہایت بدیہی اور واضح ہوتی ہے۔ یہ اس قدر دل میں اتر جانے والی ہوتی ہے کہ اس کو ثابت کرنے کے لیے مزید دلائل کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ حکمت ایک نور ہے۔ جس طرح روشنی سے اردگرد کی تمام چیزیں جگمگا اٹھتی ہیں اسی طرح حکمت کے نور سے آدمی کا علم منور ہوجاتا ہے۔ پھر جس طرح آگ کا اثر حرارت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور ہر شخص اس کو محسوس کر لیتا ہے، اسی طرح حکمت بھی اپنے اثرات سے

پہچانی جاتی ہے۔ جب یہ کسی شخص کے اندر پیدا ہو جاتی ہے تو اس کے اندر حق شناسی کا ایک ملکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی زبان سے جو بات نکلتی ہے حق نکلتی ہے اور اس سے جو فعل صادر ہوتا ہے ٹھیک صادر ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک حکیم آدمی کا دل اپنے اندر رفعت محسوس کرتا ہے، اس کا کلام نہایت دل نشیں ہوتا ہے، اس کا عمل نیکی پر مبنی ہوتا ہے اور وہ اعلیٰ اخلاق کا مجسمہ ہوتا ہے۔

لوگوں میں عام طور پر یہ تصور پایا جاتا ہے کہ اہل فلسفہ حکمت کے حامل ہوتے ہیں۔ ان کو حکیم کہا بھی جاتا ہے لیکن امام فراہیؒ اس نقطۂ نظر کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک فلسفیوں نے علم اور عالم کو موضوع فکر تو ضرور بنایا لیکن بالعموم ان کے فکر کی کوئی مضبوط اساس نہ تھی۔ وہ اوہام کا شکار رہے اور علم کے اصل سرچشموں تک ان کی رسائی نہیں ہوئی۔ ارسطو تمام علوم کا احاطہ کر لینے کو حکمت کا نام دیتا تھا حالانکہ علوم کا احاطہ کسی بھی انسان کے بس میں نہیں۔ اس مخمصہ سے نکلنے کے لیے اس نے علم کو کلیات کے علم تک محدود کرنے کی کوشش کی اور مابعد الطبیعیات کے علم کو اعلیٰ حکمت قرار دیا لیکن اس کے باوجود وہ ابتدائی وہم سے نہ نکل سکا۔ امام فراہیؒ عام علوم کو حکمت کا موضوع سمجھتے ہی نہیں۔ اس لیے مسلمان فلسفیوں، اخوان الصفا، ابن سینا، الفارابی، الخوارزمی، الغزالی اور ابن خلدون کی علوم کی وہ تقسیم جس میں وہ پائیدار علوم کو حکمت کا نام دیتے ہیں، صحیح نہیں ہے۔

امام فراہیؒ کے نزدیک ایک حکیم کے اندر حق کی جستجو کا مادہ اور جانچ پرکھ کی زبردست صلاحیت ہوتی ہے۔ وہ باطل میں سے حق کو چھانٹ لیتا ہے۔ حق میں جو نورانیت ہوتی ہے اس کو حکیم کی فطرت کی بصیرت فوراً محسوس کر لیتی ہے۔ چونکہ اس کائنات کا سب سے بڑا حق اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر بندے کا ایمان لانا ہے اس لیے مولانا فراہیؒ کے نزدیک ایک حکیم کی پہلی شناخت اس کا ایمان ہے۔ وہ اس حق کو پہچانے، اس پر اس کا دل مطمئن ہو جائے، وہ ہر باطل سے دست کش ہو جائے اور عمل صالح کو اختیار کر لے تو وہ بلاشبہ ایک حکیم ہے۔ اگر وہ ایمان تک نہ پہنچ سکا تو دوسرے علوم و فنون میں اس کی مہارت کی بدولت اس کو حکیم قرار نہیں دیا جا سکتا۔

سلف صالحین کے دور میں حکمت کے قرآنی مفہوم کے تعین میں اختلاف واقع ہوا ہے جس کی تفصیل تفسیر کی کتابوں میں ملتی ہے۔ امام فراہیؒ کے پیش نظر یہ اختلاف تھا اور انھوں نے اس کو رفع کرنے کی نہایت عمدہ کوشش کی ہے۔ روایات میں آیا ہے کہ امام مالک اور ابو رزین کی رائے میں حکمت سے مراد دین کی سوجھ بوجھ اور ایسا فہم ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک نور ہوتا ہے۔ مجاہد نے اس کو قرآن کے فہم کے لیے مخصوص کیا ہے۔ یحییٰ بن معاذ کی رائے میں حکمت اللہ کے لشکروں میں سے ایک لشکر ہے جس کو وہ عارفین کے دلوں کی طرف بھیجتا ہے تاکہ ان پر دنیا کے مضر اثرات کا ازالہ کرے۔ ابن زید کے نزدیک ہر وہ بات حکمت کی بات ہے جو آدمی کو تنبیہ کرے، اس کو کسی نیکی کی طرف بلائے یا کسی بُرے کام سے روکے۔ ابو جعفر محمد بن یعقوب ہر اس بات کو حکمت قرار دیتے ہیں جس سے صحیح فعل پیدا ہو۔ مقاتل کی رائے میں علم اور اس کے مطابق عمل کا نام حکمت ہے۔ امام فراہیؒ نے ان تمام اقوال کا حوالہ دے کر ان کو ایک ہی حقیقت کی مختلف انداز سے ترجمانی قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک حکمت سب سے پہلے انسان کے دل میں بطور بصیرت و توفیق ظاہر ہوتی ہے۔ دل منور ہوتا ہے تو اس کا اثر کلام پر پڑتا ہے۔ چنانچہ حکمت کا اظہار انسان کے کلام سے ہونے لگتا ہے۔ وہ حق بات کہتا ہے، نیکی کی تعلیم دیتا ہے اور بدی سے روکتا ہے۔ اس کے بعد حکمت انسان کے عمل سے ظاہر ہوتی ہے اور وہ اخلاق فاضلہ کو اختیار کر لیتا ہے۔ اس طرح اس کے علم اور عمل میں کامل مطابقت ہو جاتی ہے۔ امام فراہیؒ کی اس تقریر کی روشنی میں مالک، ابو رزین، مجاہد اور یحییٰ بن معاذ حکمت کے اولین مقام دل کے حوالے سے اس کی وضاحت کرتے ہیں، ابن زید اور محمد بن یعقوب نے کلام میں اس کے اثر کو نمایاں کیا ہے اور مقاتل نے علم و عمل دونوں میں حکمت کے اثرات کا حوالہ دیا ہے۔

حکمت اور سنتِ رسولؐ

قرآن مجید میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض منصبی کے ضمن میں تعلیم کتاب و حکمت کا ذکر بہت نمایاں ہے۔ اس کی تفسیر میں تعلیم کتاب کے لیے بالعموم مفسرین کا ذہن قرآن مجید

کی طرف گیا ہے لیکن تعلیم حکمت کے لیے وہ کسی بات پر اتفاق نہیں کرتے۔ بہت سے لوگ جن میں امام شافعیؒ سرفہرست ہیں، یہ رائے رکھتے ہیں کہ یہاں حکمت سے مراد سنت رسول اللہؐ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب کتاب اور حکمت کے الفاظ ساتھ ساتھ آرہے ہیں تو لازم ہے کہ ان سے دو مختلف چیزیں مراد لی جائیں۔ چونکہ رسول اللہؐ کی اطاعت اور آپ کے احکام کی اتباع فرض ہے، اس لیے آنحضرتؐ کی سنت ہی ایسی چیز ہو سکتی ہے جس کا ذکر کتاب اللہ کے ساتھ کیا جائے۔ لہٰذا حکمت سے مراد سنت رسول اللہؐ ہے۔ امام فراہیؒ نے اس نقطہ نظر سے اختلاف کیا ہے اور اس کو بحث کا موضوع بنایا ہے۔ انھوں نے قرآن مجید کی دو آیات ایسی پیش کی ہیں جس میں کتاب اور حکمت کے الفاظ ایک ساتھ آئے ہیں لیکن وہاں حکمت سے مراد سنت کو ہرگز نہیں لیا جا سکتا۔ وہ آیات یوں ہیں:

وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك مالم تكن تعلم۔ (النساء۔۱۱۳)	اور اللہ نے تم پر کتاب و حکمت نازل فرمائی اور تمھیں وہ چیز سکھائی جو تم نہیں جانتے تھے۔
واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة۔ (الاحزاب۔۳۴)	اور تمھارے گھروں میں اللہ کی آیات اور حکمت کی جو تعلیم ہوتی ہے اس کا چرچا کرو۔

ان آیات میں حکمت کے لیے فعل انزل اور یتلی استعمال ہوئے ہیں جو قرآن میں صرف وحی آسمانی کے لیے آئے ہیں۔ آنحضرتؐ پر وحی نازل ہوئی اور اسی کی تلاوت آپ کی ازواج مطہرات کے گھروں میں ہوا کرتی تھی۔ یہ دونوں فعل کہیں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات و افعال کے لیے استعمال نہیں ہوئے۔

مولانا فراہیؒ کا مزید استدلال یہ ہے کہ حدیث رسولؐ دانش و موعظت کے مضامین کے لیے خاص نہیں، بلکہ احکام شریعت کی حامل بھی ہو سکتی ہے۔ اگر اس کا تعلق قانون سے ہو تو اس صورت میں اس پر حکمت کے لفظ کا اطلاق بالکل نامناسب ہوگا۔ مزید برآں قرآن مجید نے اپنی تعلیم کے اندر پائے جانے والے اصولِ دین کو سورۂ بنی اسرائیل آیت ۳۹ میں خود حکمت سے

سے موسوم کیا ہے، لہٰذا یہ ہرگز ضروری نہیں کہ حکمت قرآن سے باہر کی کوئی چیز سمجھی جائے۔ مولانا کے نزدیک کتاب سے قرآن مجید کے ایک ضابطۂ شریعت ہونے کا مفہوم نکلتا ہے اور حکمت یہ اس اعتبار سے ہے کہ اس میں شریعت کی حکمت، صحیح عقائد اور عمدہ اخلاق کی تعلیم دی گئی ہے۔ اس مضمون کی دلیل سورۂ آل عمران میں ہے، فرمایا:

ویعلمه الکتاب والحکمة والتوراة والانجیل۔ (آل عمران۔ ۴۸)

اور اللہ اس کو کتاب اور حکمت، تورات اور انجیل سکھائے گا۔

اس آیت میں کتاب اور حکمت کی تفسیر توراۃ اور انجیل سے کی گئی ہے۔ تورات ایک ضابطۂ شریعت تھی جس کی تعلیم ایک ایسی قوم کے لیے مناسب تھی جو ابھی عالم طفولیت میں تھی۔ اس کی ذہنی و قلبی استعداد اس سے زیادہ کی متحمل نہ ہو سکتی تھی۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام آئے تو ان کو انجیل عطا کی گئی جس کے متعلق خود انھوں نے یہ وضاحت کر دی کہ یہ صحیفۂ حکمت ہے:

لما جاء عیسیٰ بالبینات قال قد جئتکم بالحکمة۔ (الزخرف ۴۳: ۶)

جب عیسیٰ کھلی نشانیوں کے ساتھ آیا تو اس نے دعوت دی کہ میں تمھارے پاس حکمت لے کر آیا ہوں۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے تعلیم حکمت کے لیے تمثیلات کے اسلوب کا سہارا لیا، تاہم اس کی تعلیم بھی ادھوری تھی کیونکہ بنی اسرائیل کی ذہنی استعداد ابھی تک کامل حکمت کے تحمل کے لائق نہ ہوئی تھی۔ چنانچہ حضرت عیسیٰؑ نے اپنی قوم کو یہ واضح پیغام دیا کہ مجھے تم سے بہت سی باتیں کہنی ہیں لیکن تم ان سب کا تحمل نہ کر سکو گے۔ لہٰذا اب میں جاتا ہوں اور میرے بعد جو آئے گا وہ تمھیں ان باتوں کی تعلیم بھی دے گا جن کی تعلیم میں تمھیں نہ دے سکا۔ یہ بعد میں آنے والے محمد رسول اللہ تھے اور آپ کے پاس وہ صحیفۂ ہدایت تھا جو ضابطۂ شریعت اور حکمت دین دونوں کا جامع ہے۔ اس میں ایک طرف حلال وحرام کی تمام حدود نہایت واضح اور متعین ہیں تو دوسری طرف یہ ایک عمیق فلسفہ اور گہری حکمت بھی رکھتا ہے۔ مولانا فراہیؒ کے نزدیک کتاب و حکمت کے الفاظ استعمال کرنے سے قرآن مجید کی اسی حیثیت کو واضح کرنا مقصود ہے۔

اس استدلال کی روشنی میں امام فراہیؒ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ کی رائے خطا پر مبنی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ حدیثِ رسولؐ نہ صرف حکمت کی حامل ہوتی ہے بلکہ قرآن کی حکمت کی وضاحت بھی

کرتی ہے۔ مولانا فراہیؒ جہاں اسلاف میں سے کسی کو تنقید کا نشانہ بنائیں تو ان کا رجحان طبع یہ ہوتا ہے کہ وہ ان سے حسن ظن کو مجروح نہ ہونے دیں۔ چنانچہ امام شافعیؒ کی رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ امام صاحب کے زمانہ میں لوگ قرآن کی تاویل غلط عقلیات کی روشنی میں کرنے لگ گئے تھے جس سے آیات کا مفہوم کہاں سے کہاں جا نکلتا تھا۔ امام صاحب نے ایسے لوگوں پر یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی کہ فہم کتاب، سنت رسولؐ کی پیروی سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ سنت ہی کتاب اللہ کی تبیین کرتی ہے، ورنہ امام شافعیؒ نے اسی کتاب الرسالہ میں جہاں یہ بحث لکھی ہے، مقدمہ کتاب میں علم کو قرآن مجید کے علم پر منحصر مانا اور بتایا ہے کہ دل اگر منور ہوتا ہے تو حکمت کے نور سے منور ہوتا ہے اور یہ حکمت کتاب اللہ کے علم اور اس کے مطابق عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

مولانا فراہیؒ کے نزدیک انسان کی دو بنیادی صفات اس کی قوت فکر اور قوت ارادہ ہیں۔ قوت فکر کے ذریعے وہ ان نشانیوں سے استدلال کرسکتا ہے جن سے آفاق وانفس بھرے پڑے ہیں اور قوت ارادہ کی بدولت وہ خیر وسعادت کے کاموں کو اختیار کرتا ہے۔ حکمت اس شخص کو حاصل ہوتی ہے جو غور وفکر کے ذریعے حاصل ہونے والے علم اور ارادہ کی قوتوں میں موافقت پیدا کرلے۔ حکمت کا منبع انسان کے خارج میں نہیں ہوتا بلکہ اس کی ذات کے اندر اور اس کی فطرت میں ہوتا ہے۔ اس لیے حکمت کے طالب کو اپنے نفس کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوتا ہے حکمت کا تحمل یکبارگی نہیں ہوتا بلکہ بتدریج ہوتا ہے۔ یہ عمل بالکل اسی طرح کا ہوتا ہے جس طرح ایک نقشہ کے مطابق کسی عمارت کی تعمیر درجہ بدرجہ مکمل ہوتی ہے۔

مولانا فراہی دل کے خشوع کو وہ دروازہ قرار دیتے ہیں جس کے راستے حکمت دل میں داخل ہوکر اس کو زندگی بخشتی ہے۔ خشوع رکھنے والے شخص کو یہ احساس ہوتا ہے کہ دنیا ایک مقصد کے تحت وجود میں آئی ہے، اس کو پیدا کرنے والا عادل اور پاکیزہ رب ہے جب کہ انسان غلطی کا ارتکاب کرنے والا، بھٹک جانے والا اور سرکشی اختیار کرنے والا ہے۔ اس احساس سے آدمی میں خشیت پیدا ہوتی ہے، وہ خلوت وجلوت میں حدود الٰہی کی پابندی اختیار کرتا اور خواہشات نفس کی پیروی سے باز رہتا ہے۔ ان صفات سے اس کا قلب صاف اور حکمت کے نور سے مستنیر ہونے کے لیے تیار رہتا ہے۔

حصولِ حکمت کے لیے جو چیزیں نہایت اہم ہیں وہ ذکر الٰہی، تلاوتِ قرآن، اللہ کے بندوں پر شفقت اور ان کے لیے جذبۂ ترحم ہیں۔ قرآن حکیم حکمت کا سب سے بڑا خزانہ ہے لیکن اس کے اندر حکمت کے موتی تلاش کرنے کے لیے غور و تدبر کی ضرورت ہوتی ہے۔ حصولِ حکمت کی تگ و دو کے لیے انسان جو ذرائع بھی اختیار کرے لیکن مولانا فراہیؒ کے نزدیک اس کے حصول میں کامیابی اللہ تعالیٰ کی توفیق پر منحصر ہے۔ حکمت اللہ تعالیٰ کی وہ عطائے خاص ہے جس کے سیکھنے کا کوئی دوسرا ذریعہ نہیں۔

کتاب حکمۃ القرآن

مولانا فراہیؒ کی کتاب 'حکمۃ القرآن' ابھی تک طبع نہیں ہو سکی۔ اس کا غیر مرتب مسودہ موجود ہے۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا اس کو شائد چار حصوں میں لکھنا چاہتے تھے مگر کام صرف تین حصّوں پر ہو سکا۔ مسودہ کے پہلے حصہ میں حکمت کا مفہوم اور اس کی خصوصیات، حکمت اور ایمان کا تعلّق، حکمت کی تعلیم اور اس کے حصول کا طریقہ پر چند فصلیں لکھی گئی ہیں۔ دوسرے حصہ میں مولانا نے واضح کیا ہے کہ قرآن حکمت کا سب سے بڑا خزانہ اور اس کا اصل منبع ہے، لیکن حکمت اس کے نظم میں پوشیدہ ہے۔ نظم قرآن تک رسائی کے لیے وسیلہ بھی حکمت ہی ہے۔ حکمت کے بغیر آدمی یا تو نظم قرآن کا انکار کر دیتا ہے یا اُس سے بعد محسوس کرتا ہے۔ کتاب کے اسی حصہ میں مولانا نے واضح کیا ہے کہ ایک حکیم آدمی کی صفات کیا ہوتی ہیں۔ تیسرے حصہ میں امام فراہی دین اسلام کا نظام بیان کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے اس کا الگ نام تجویز کیا "النظام فی الدیانۃ الاسلامیۃ"۔ اس میں دین کا اندرونی نظام، مختلف اجزار کی باہمی موافقت اور خارج کے ساتھ اس کا تعلق بتایا گیا ہے۔ ان تینوں حصوں میں انھوں نے اپنے طریقہ کے مطابق بعض فصلیں تو سپرد قلم کر دیں لیکن بعض ناتمام چھوڑ دی ہیں۔

مولانا محمد مسعود عالم قاسمی

معجزہ کے بارے میں مولانا فراہیؒ اور شاہ ولی اللہؒ کے افکار کا تقابلی مطالعہ

معجزہ کی تشریح و تفہیم نہ صرف قرآن کریم میں وارد انبیائی واقعات وقصص کی حکمت و معنویت اور اللہ کی اُن نشانیوں کو سمجھنے کے لیے ناگزیر ہے جن میں بندوں کی ہدایت اور سعادت کے اشارات مضمر ہیں بلکہ ایمان میں رسالت و نبوت کی اساسی حیثیت کو سمجھنے کے لیے بھی ضروری ہے، جب تک معجزہ کی حقیقت و ماہیت صحیح طور واضح نہیں ہوتی اس وقت تک مادیت اور روحانیت کی کشمکش میں اللہ تعالیٰ کی غیبی طاقت کی برتری اور قدرتِ خداوندی کی مخفی حکمتوں کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مفسرین، متکلمین اور سیرت نگاران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں معجزہ کی بحث یکساں اہمیت کی حامل رہی ہے۔ ہر زمانہ میں قرآن کے مفسرین نے آیات معجزہ اور واقعات رُسل کے ذیل میں اس موضوع پر کہیں اجمال اور کہیں تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ علم کلام کی ترقی کے کچھ خاص ادوار مثلاً عہد بنو عباسیہ میں یہ بحث متکلمین کی دلچسپی کا خاص موضوع رہی ہے اور رسول کریمؐ کے سیرت نگاروں نے دلائل نبوت اور معجزات کے عنوان سے تصانیف کا ایک قیمتی ذخیرہ مہیا کیا ہے

جہاں تک معجزہ کی تجزیاتی تشریح اور تعبیر کا معاملہ ہے تو اس پہلو پر بھی عقلی اور نقلی ہر اعتبار سے تفصیلی مباحث ہمارے علمی ورثہ میں ملتے ہیں۔ ہندوستان میں دوسرے مفسرین و متکلمین کے ساتھ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (م ۱۱۷۶ھ) نے اپنی کلامی کتابوں بالخصوص تاویل الاحادیث فی قصص الانبیاء‘ میں اور ان کے بعد مولانا حمید الدین فراہی (م ۱۳۴۹ھ) نے قرآن کریم کی مختلف سورتوں کی تفسیر کے ضمن میں اور خصوصیت کے ساتھ ’القائد الی عیون

العقائد' میں اس موضوع پر معرکہ آرا بحثیں کی ہیں۔ معجزہ کے سلسلہ میں مولانا فراہی کی تفہیم وتشریح بعض علمی حلقوں میں بحث وتنقید کا نشانہ بن چکی ہے اور بعض عجلت پسند عالموں نے تکفیر وتضلیل کی جرأت وجسارت سے بھی دریغ نہیں کیا ہے[1] بلکہ آج بھی بعض حضرات ان کو سرسیّد کے ساتھ کھڑا کرنے کی کوشش کرتے ہیں[2]۔ مگر مولانا فراہی کی جملہ تحریروں کو یکجا کرنے اور متقدمین کی نگارشات کو سامنے رکھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مولانا فراہی کا طریقہ تفہیم نیا اور خودساختہ نہیں ہے بلکہ علماء سلف کا ایک بڑا طبقہ ان کا پیش رو ہے اور کم از کم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سے ان کا منہجی فاصلہ نہایت مختصر اور محدود نظر آتا ہے، بلکہ مولانا کے فکر پر شاہ صاحب کا اثر بھی محسوس ہوتا ہے۔ مولانا فراہی کی تشریحات سے اختلاف کی گنجائش کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جو طریقہ انھوں نے اپنایا ہے اس کی کوئی سند نہیں یا یہ کہ اسے علمی اعتبار حاصل نہیں۔

مولانا فراہی نے معجزہ کے سلسلہ میں کچھ تو اصولی نوعیت کی گفتگو کی ہے اور کچھ عقلی تفہیم وتعبیر کی، تو پہلے ہم اصولی بحث کا جائزہ لیتے ہیں۔

معجزہ کی اصطلاح مناسب نہیں

معجزہ قرآن وسنت کی وضع کردہ اصطلاح نہیں ہے، کیونکہ قرآن وسنت میں معجزہ کے مفہوم کے لیے "آیت" کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ ارشاد ہے "لولا یاتینا بآیۃ من ربہ"۔ لفظ "آیت" عبرت، بلند عمارت، جز، قرآن، سورۃ کا حصہ اور نشانی جیسے مختلف مفاہیم کے لیے قرآن کریم میں استعمال کیا گیا ہے[3] مگر ان تمام مفاہیم میں علامت اور

---

[1] ملاحظہ ہو، دو مضمون 'فتنہ تکفیر اور کافرگری' (سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ اور چودھری غلام احمد پرویز) مطبع اصلاح سرائمیر اعظم گڑھ ۱۹۳۹ء

[2] پاکستان کے مشہور خطیب ڈاکٹر اسرار احمد نے اپنے ایک انٹرویو میں کہا ہے کہ: "معجزات کی تعبیر جس طریقہ سے علامہ سرسیدؒ نے کی ہے وہ معتزلہ جدیدہ والا ایک تصور تھا، اس کی ہلکی سی جھلک ان کے (مولانا فراہی) یہاں بھی نظر آتی ہے"۔ (ماہنامہ 'حیات نو' اگست ۱۹۸۵ء، اعظم گڑھ، انٹرویو جناب ابوسفیان اصلاحی)۔

[3] ملاحظہ ہو، تفہیم القرآن ۴/۴۸، مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی، دہلی، ۱۹۶۹ء۔

نشانی کا پہلو کسی نہ کسی حیثیت میں مشترک ہے، اس طرح لفظ آیت کے تین اہم مدلولات ہیں:

۱۔ آیات کائنات، یعنی آفاق و انفس کے قدرتی حقائق و اشارات۔

۲۔ آیات انبیاء یعنی وہ واقعات اور نشانیاں جو مختلف زمانوں میں اپنی اپنی قوموں کے سامنے انبیاء علیہم السلام نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے پیش کیں۔

۳۔ قرآن کریم کی آیات جن کا مجموعہ سورہ کہلاتا ہے۔

معجزہ کی اصطلاح آیت کے مقابلہ میں جامع اور ہمہ گیر نہیں اور پھر اس میں خیالات حق و باطل کے گڈمڈ ہونے کا امکان بھی ہے۔ اگرچہ یہ لفظ اپنے مدلول پر قطعیت کے ساتھ منطبق ہوتا ہے، اس لیے مولانا فراہی کا خیال ہے کہ انبیاء سے متعلق اُن نشانیوں کے لیے جو اللہ نے ان کی نبوت کی تائید کے لیے ظاہر کی ہیں آیات ہی کی اصطلاح استعمال کرنی چاہیے اور معجزہ کی اصطلاح ترک کر دینی چاہیے اور انھوں نے لفظ معجزہ کے استعمال کو "البدعة فی الدین" سے تعبیر کیا ہے[۱]۔ مولانا فراہی لکھتے ہیں کہ:

فلابد لطالب الحق فی امر	معجزہ کے معاملہ میں طالب حق کے لیے
المعجزة ان یترك هٰذه الكلمة	لازم ہے کہ وہ اس نئی اصطلاح کو
المولدة وینظر فی معنی الاٰیة	چھوڑ کر آیت کے معنی، مواقع استعمال
ومواقع ذكرها وما یتعلق	اور اس کے متعلقات پر غور کرے۔
بها ثم یرجع الیٰ مبحث	پھر خوارق و معجزات کی طرف آئے،
الخوارق والمعجزات یتبین	اس پر جلد ہی عیاں ہو جائے گا کہ اس
له أن ترك هٰذه الكلمة اولیٰ	اصطلاح کو ترک کر دینا ہی بہتر ہے۔
فانها تدل علیٰ خیال اختلط	یہ ایسے تصور کی عکاسی کرتا ہے جس میں
فیه الحق والباطل[۲]	حق و باطل گڈمڈ ہو گئے ہیں۔

---

[۱] القائد الیٰ عیون العقائد، ص ۱۶۱، الدائرة الحمیدیة، سرای میر، اعظم گڑھ ۱۳۸۸ھ

[۲] ایضاً، ص ۱۶۱

مولانا فراہی کے اس خیال سے اختلاف کی پوری گنجائش موجود ہے کیونکہ یہ سوال اپنی جگہ اہم ہے کہ لفظ معجزہ کے استعمال کو "البدعۃ فی الدین" کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے اس طرح تو تفسیر، حدیث، فقہ، کلام کی اکثر و بیشتر اصطلاحیں بدعت قرار پائیں گی*۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم لفظ معجزہ کے بجائے آیات ہی کا لفظ استعمال کرنا زیادہ پسند کریں، لیکن اسے بدعت کہنا بھی مناسب نہیں۔ قرآن اسماء اللہ کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ مگر کیا صفات کے لفظ کے استعمال کو بدعت سمجھا جائے گا؟** معجزے کے لفظ کا استعمال جس نے بھی شروع کیا ہو، لیکن اس کے پیش نظر یہ بات ضرور رہی ہوگی کہ جن آیات کے مقابلے سے انسان عاجز ہو وہی معجزہ کہلانے کی مستحق ہیں اور اس کی تائید صریح قرآنی سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً "لا یأتون بمثلہ ولو کان بعضھم لبعض ظھیرًا" یا "فان لم تفعلوا ولن تفعلوا" جیسی آیات اس موقف کی مؤید ہیں۔ علامہ عبدالقاہر بن طاہر البغدادی (م ۴۲۹ھ) لکھتے ہیں: "انما قیل لاعلان الرسل علیھم السلام معجزات لظھور عجز المرسل الیھم عن معارضھم بأمثالھا[1] (رسولوں کے اعلان کو معجزہ اس لیے کہا گیا کہ لوگ ان کی مثال پیش کرنے سے عاجز رہے۔)

کیا معجزہ نبوّت کی دلیل نہیں؟

علامہ ابن رشد نے 'کشف الأدلۃ' میں معجزہ کے مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے اور

---

[1] ابو منصور عبدالقاہر بن طاہر البغدادی، اصول الدین، ص ۱۷۰، مکتبہ عثمانیہ، لاہور

* معجزہ کی اصطلاح کو ترک کرنے کی بات مولانا نے اس لیے کہی کہ انبیاء کی طرف اس کی نسبت سے بسا اوقات یہ تصوّر پیدا ہو جاتا ہے کہ گویا اس کے صدور میں ان کا کوئی دخل ہے یا یہ ان کا کوئی ذاتی وصف ہے جب کہ لفظ "آیت" یا "آیات" سے اس طرح کا غلط تصوّر قائم نہیں ہوتا کہ یہ صرف اللہ تعالیٰ ہی سے متعلق ہے، اور خدا کے سوا کسی اور طرف اس کی نسبت نہیں ہو سکتی۔

** یہ مثال صحیح نہیں ہے کیونکہ "اسماء" کہیے یا "صفات" دونوں کا تعلق خدا ہی سے ہے، اس کے سوا کسی اور کی جانب ذہن منتقل نہیں ہوتا۔

ثابت کیا ہے کہ معجزہ نبوت کی دلیل نہیں ہو سکتا[1] مولانا فراہی اس نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں کرتے، وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ معجزہ نبوت کی تصدیق و تائید کے لیے ظہور پذیر ہوتا ہے اور وہ نبوت کی دلیل ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

المعجزہ ای الآیۃ دلیل	معجزہ یعنی آیت نبوت کی دلیل و برہان
وبرھان علی امرکما قلنا	ہے اور معجزہ نبی کی رسالت پر دلالت
ومما یدل علیہ المعجزۃ	کرتا ہے، اس کی تصریح قرآن صحف اولیٰ
رسالۃ النبی وصرح بذالک	اور عقل نے بھی کی ہے جیسا کہ اللہ نے
القرآن والصحف والعقل	عصائے موسیٰ اور ید بیضاء کے ذکر کے
قال تعالیٰ بعد ذکر عصا	بعد فرمایا، "یہ دو برہان ہیں تمہارے
موسی ویدہ البیضاء "فذانک	رب کی جانب سے فرعون اور اس کے
برھانات من ربک الیٰ فرعون	سرداروں کے پاس جانے کے لیے۔
وملائہ انھم کانوا قوما فاسقین[2]"	بے شک وہ لوگ فاسق قوم تھے"۔

مولانا فراہی معجزہ کو صرف دلیل و برہان ہی نہیں مانتے بلکہ اسے آخری دلیل قرار دیتے ہیں جس کے ساتھ حجت تمام ہو جاتی ہے اور اس کے بعد کوئی دلیل نہیں پیش کی جاتی۔ وہ کہتے ہیں:

لا یعطی المعجزۃ بخرق العادۃ	خرق عادت کا معجزہ اسی وقت دیا
ظاھرًا الا بعد ظھور عدم	جاتا ہے جب اس کے علاوہ تمام طریقے
الاثر من غیرھا فان بعد	بے اثر ہو جاتے ہیں، کیونکہ کھلی نشانی
المعجزۃ الظاھرۃ اما	کے بعد یا قبول ایمان ہے یا عذاب
الایمان واما العذاب کما	جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "اور اگر

---

[1] سید سلیمان ندوی، سیرت النبی ۳/۹۷، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۴۰۲ھ

[2] القائد الی عیون العقائد، ص ۱۷۱

قال تعالیٰ ولوانزلنا ملکا لقضی الأمر ثم لاینظرون[1]	ہم فرشتہ کو نازل کرتے تو معاملہ ہی فیصل ہوجاتا پھر انھیں مہلت نہ دی جاتی۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ معجزہ کو خواص نبوت تو تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ البدور البازغۃ" میں انھوں نے نبوت کے خواص پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے :

منہا ان یظہر علیٰ یدیہ المعجزۃ[2]	اس میں سے ایک یہ ہے کہ نبی کے ہاتھوں پر معجزہ ظاہر ہو۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک معجزہ نبوت کی دلیل ہے لیکن اُسے نبوت کا جُز نہیں مانتے اور اُسے خارجی امور میں شمار کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اکثر حالات میں معجزہ نبوت کے لیے لازم ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

فلیست المعجزات ولا استجابۃ الدعوات ونحو ذالک الا اموراً خارجۃً عن اصل النبوۃ لازمۃ لہا فی الاکثر[3]	معجزات اور استجابت دعا اور اس طرح کی چیزیں اصل نبوت سے خارج ہیں۔ اگرچہ اکثر حالات میں نبوت کے ساتھ لازم ہیں۔

معجزہ کی ضرورت

اللہ تعالیٰ اپنے پیغام کی ترسیل کے لیے جن لوگوں کو اپنے بندوں میں سے منتخب کرتا ہے وہ اپنے معاشرہ میں اخلاق و کردار، پاکیزگی، شرافت، انسان دوستی، خدمتِ خلق وغیرہ میں ممتاز ہوتے ہیں اسی طرح بُری چیزوں سے خواہ وہ عقیدہ کی ہوں یا عمل کی اجتناب کے معاملہ میں وہ بہت غیرت مند اور معروف ہوتے ہیں۔ ان حضرات کی پاکیزہ زندگی ان کی دعوت پر ثبوت اور دلیل کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی اپنے پیغام کی صداقت

---

[1] القائد الی عیون العقائد، ص ۱۷۲

[2] البدور البازغۃ، ص ۱۷۶، ڈابھیل ۱۳۵۴ھ

[3] حجۃ اللہ البالغۃ، ص ۱۷

کو باور کرانے کے لیے اپنی معروف زندگی کو حوالہ کے طور پر پیش کرتا ہے چنانچہ ارشاد ربّانی ہے: "فقد لبثت فیکم عمرًا من قبلہ أفلا تعقلون"[1] (میں اس سے پہلے تمھارے درمیان ایک عمر رہا ہوں بھلا تم سمجھتے نہیں)۔ انسان جھوٹ، خیانت، بدعہدی دھوکہ اور فریب جیسے گناہوں کا ارتکاب یا تو کسی فائدہ کے لیے کرتا ہے یا کسی نقصان سے بچنے کے لیے کرتا ہے۔ جب ایک شخص کے متعلق یقین کے ساتھ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اپنے کسی فائدہ کو حاصل کرنے کے لیے یا کسی نقصان سے بچنے کے لیے جھوٹ نہیں بول سکتا تو یقین کر لینا چاہیے کہ ان معاملات میں بھی وہ جھوٹ نہیں بول سکتا جو مادی نفع و نقصان سے ماورا ہیں۔ اس لیے توحید، رسالت اور آخرت کی انبیائی دعوت کو جھوٹ اور دھوکہ سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا مگر اس حقیقت کے باوجود اگر قوم اپنے نبی سے نبوت کی تائید کے لیے معجزہ کا مطالبہ کرتی ہے تو ضروری نہیں کہ ان کا مطالبہ پورا کر دیا جائے اور اگر مطالبہ پورا کر دیا جاتا ہے تو یہی اتمام حجت بھی ہوتی ہے۔ مولانا فراہی کہتے ہیں کہ:

"نہ تو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور نہ دوسرے انبیاء متہم بالکذب ہوتے ہیں اس لیے وہ اپنی سچائی کے ثبوت کے محتاج بھی نہیں ہوتے لیکن چونکہ وہ لوگوں کو توحید اور آخرت کی خبر دیتے ہیں جسے وہ نہیں مانتے اس لیے ضرورت پڑتی ہے کہ توحید اور آخرت کو ثابت کیا جائے، تاکہ رسولؐ کی صداقت تسلیم کی جائے اسی لیے اللہ تعالیٰ انسانوں کو دعوت پر دلالت کرنے والی (کائنات کی) آیات عظیمہ کی طرف بلاتا ہے اور ایسے معجزات کے اظہار سے گریز کرتا ہے جو براہ راست دعوت پر دلالت نہیں کرتے، اور جب مطلوبہ معجزات دے دیے جاتے ہیں تاکہ اہل مطالبہ ایمان لے آئیں تو پھر یہ نشانیاں اتمام حجت کے بطور نازل ہوتی ہیں۔ اس کے بعد بھی وہ ایمان نہیں لاتے تو ان کو ہلاک کر دیا جاتا ہے"۔[2]

---

[1] سورہ یونس ۱۶، [2] القائد الی عیون العقائد، ص ۱۶۹

معجزہ پیش کرنے سے انکار کے وجوہ

نبی سے جب اس کی قوم دلیل نبوت کے طور پر معجزہ کا مطالبہ کرتی ہے تو کبھی تو یہ مطالبہ پورا کر دیا جاتا ہے اور کبھی موخر کر دیا جاتا ہے اور کبھی پورا ہی نہیں کیا جاتا۔ جو مطالبہ پورا نہیں کیا جاتا وہ دو قسم کا ہوتا ہے:

اول، وہ جو انسان کے حال سے ماورا ہو، مثلاً یہ مطالبہ کہ وہ اللہ کو کھلے عام دیکھیں یا اللہ ان لوگوں پر براہ راست مفصّل کتاب نازل کر دے۔

دوم، جو اس فاسد خیال پر مبنی ہوتا ہے کہ معجزہ نبی کی اپنی طاقت کا مظاہرہ ہے اور وہ عوام کی مرضی کے مطابق پیش کرنے پر قادر ہیں۔ مثلاً یہ کہ ان کے پاس خزانہ ہوتا یا وہ فرشتوں کو لے کر آتے۔

جو معجزات موخر کر دیے جاتے ہیں ان کی بھی دو مصلحتیں ہوتی ہیں:

اول، یہ کہ اہلِ فہم اور اہلِ تقویٰ بصیرت کے ساتھ ایمان لائیں۔

دوم، یہ کہ ایمان نہ لانے والوں کے لیے عذاب کے معاملہ میں جلدی نہ کی جائے تاآنکہ اتمام حجّت ہو جائے۔[1]

مولانا فراہی نے مطالبہ معجزات کو نہ پورا کرنے کے مذکورہ چار اسباب کی تعیین کے بعد تاخیر معجزہ کی معنی خیز توجیہ کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہر چیز کا ایک وقت (اجل) ہوتا ہے لہذا معجزہ کے ظہور کا بھی ایک وقت ہے۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ فہم و بصیرت سے حاصل ہونے والی ہدایت نمو پذیر ہوتی ہے جب کہ معجزہ کے ذریعہ قبول کیا گیا ایمان تقلید محض ہوتا ہے۔ معجزہ سے محسوس طور پر جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ نبی ہے تو مقلد محض بھی ایمان لے آتے ہیں اور اس تقلید سے انسانی قلوب اس بصیرت سے محروم ہو جاتے ہیں جو فکر و آگہی کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے۔[2] گویا معجزہ کی تاخیر کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ لوگ ایمان فکر و بصیرت

---

[1] القائد الی عیون العقائد، ص ۱۷۱، [2] ایضاً، ص ۱۷۳

کی بنیاد پر لائیں نہ کہ تقلیدِ محض کی بنا پر۔

معجزہ کی تعریف

معجزہ کی تعریف اشاعرہ کے نزدیک یہ ہے کہ جس کے ظاہر کرنے سے نبوت کی تصدیق مقصود ہو اور اس کے لیے انھوں نے سات شرطیں قرار دی ہیں:

اول، خدا کا فعل ہو۔ دوم، خرقِ عادت ہو۔ سوم، اس کا معارضہ ناممکن ہو۔ چہارم، مدعی نبوت سے ظاہر ہو۔ پنجم، دعویٰ کے موافق ہو۔ ششم، نبی کا مکذب نہ ہو۔ ہفتم، دعویٰ پر مقدم نہ ہو۔[1]

علامہ عبدالقاہر بن طاہر البغدادی نے معجزہ کی تعریف اس طرح کی ہے:

حقیقة المعجزة علی طریق	متکلمین کے طرزِ فکر کے مطابق معجزہ کی
المتکلمین ظهور امر خلاف	حقیقت یہ ہے کہ عادت کے خلاف
العادة فی دار التکلیف لاظهار	دار التکلیف میں کوئی واقعہ ظہور پذیر
صدق ذی نبوة من الانبیاء	ہو، تاکہ نبی کی صداقت یا صاحبِ کرامت
او ذی کرامة من الاولیاء	ولی کے صدق کا اظہار ہو سکے اور ساتھ
مع نکول من یتحدی به	ہی اس کا جواب پیش کرنے کا چیلنج جس
عن معارضة "[2]	کو دیا گیا ہے اس پر عذاب آئے۔

خلاف عادت شرط کے سلسلہ میں علامہ بغدادی لکھتے ہیں:

انما اشرطنا فی الحد خلاف	معجزہ کی تعریف میں خلاف عادت کی
العادة لان المعتاد من الافعال	جو شرط ہم نے رکھی ہے وہ اس وجہ
یشترك فی دعواها الصادق	سے ہے کہ افعال عادیہ دعویٰ میں جھوٹے
والکاذب وانما اشرطنا فیه	اور سچے دونوں میں مشترک ہوتے ہیں،
اظهاره لصدق نبی أو ولیّ	اور نبی یا ولی کے صدق کے اظہار کی

---

[1] الکلام، ص ۶۵، مطبع معارف اعظم گڑھ۔ [2] اصول الدین، ص ۱۷۰

لجواز ظھور ما یخالف العادة علیٰ	شرط اس لیے لگائی کہ مدعی الوہیت
مدعی الالٰھیة فلا یکون دلالة	سے بھی خرق عادت کا صدور ہو سکتا ہے
علیٰ صدقہ کالذی یظھر علی	تو یہ اس کے صدق کی دلیل نہ ہوگا جب
الدجال فی آخر الزمان[1]	کہ آخری زمانہ میں دجّال سے ظاہر ہوگا۔

اشاعرہ کی اس تعریف میں خرق کی جو شرط ہے وہ متنازع فیہ ہے۔ مولانا شبلی نعمانیؒ نے اس پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: خرق عادت سے مراد اگر یہ ہے کہ سلسلہ علل واسباب اور اصول فطرت کے خلاف ہو تو یہ ہے کہ معجزہ واقع بھی ہو سکتا ہے یا نہیں؟۔ انسان کو حاصل علوم کی دو قسمیں ہیں: بدیہیات اور نظریات۔ نظریات اگرچہ بدیہی نہیں ہوتے مگر ان کی انتہا بدیہی پر ہونا ضروری ہے۔ بدیہیات میں علل واسباب بھی۔ بقول امام رازی بدیہی اصل ہے اور نظری فرع۔ اور فرع اصل کے مخالف نہیں ہو سکتی[2]۔ مگر یہ گفتگو یونانی فلسفہ سے اثر پذیری کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ جن اشیاء کو بدیہی کہا جاتا ہے کیا وہ سب واقعی بدیہی ہیں؟ اور کیا یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ یہ سب بدیہی ہیں۔ مثلاً اجسام سے زیادہ بدیہی کیا چیز ہوگی جب کہ اجسام سطح سے ترکیب پاتے ہیں اور سطح خط سے اور خط نقطہ سے اس طرح اجسام کی ترکیب نقطہ پر منتہی ہوتی ہے اب کیا نقطہ کے وجود کو ثابت کیا جا سکتا ہے☆؟

خرق عادت کے سلسلہ میں چار نقطہائے نظر پائے جاتے ہیں:

۱۔ فلاسفہ اور حکماء کے نزدیک سلسلہ علل واسباب ناقابل تنسیخ ہے اور خرق عادت ناممکن ہے۔

۲۔ اشاعرہ کے نزدیک ہر قسم کے خرق عادات ممکن ہیں یہاں تک کہ جن وشیاطین بھی خرق عادت پر قادر ہیں۔

۳۔ معتزلہ کے نزدیک بعض مخصوص صورتوں کے علاوہ خرق عادت ناممکن ہے۔

۴۔ دوسرے اہل علم کے نزدیک خرق عادت علت خفیہ کے تابع ہے۔

---

[1] اصول الدین، ص ۱۷۰، [2] الکلام، ص ۶۵

☆ بدیہیات کا انکار درحقیقت اپنے وجود کا انکار ہے جیسا کہ صاحب مقالہ کے طرز استدلال سے ظاہر ہوا کسی چیز کا اثبات ایجابی اور سلبی دونوں طرح سے ہوتا ہے اور نسبتوں سے بھی۔

جہاں تک فلاسفہ کے نقطۂ نظر کا تعلق ہے مولانا فراہی نے اس کی شدت سے تردید کی ہے اور اسے باطل قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ :

وأخطأ من ظن ان الطبائع	جس کا یہ خیال ہے کہ طبائع اللہ کی سنت
من سنة الله۔ نعم ايفاءها	میں سے ہیں اس نے غلطی کی۔ ہاں طبائع
الیٰ تمام اجلها من سنة الله	کو اس کی اجل تک پورا کرنا ضرور اللہ کی
وهذا الخطاء منهم انجر	سنت ہے اور ان لوگوں کی اس غلطی
الی عثرة كبيرة وهی ان	نے ایک بڑی غلطی تک پہونچا دیا ہے
خرق عادات الاشياء محال	اور وہ یہ ہے کہ اشیاء کی عادات کا خرق
فانكروا بصريح القرآن	محال ہے ان حضرات نے صریح قرآن
والكتب السماوية وحرفوا	اور کتب سماویہ کا انکار کر دیا ہے اور
النصوص الواضحة الی	واضح نصوص کو باطل فاضحہ میں بدل کر
الاباطيل الفاضحة ۔[1]	رکھ دیا ہے۔

مولانا فراہی نے اس سوال کا جواب بھی دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا واجب الوجود ہونا اس کا قدیم اور ابدی ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی سنت بھی دائمی، عالم گیر اور غیر متبدل ہو، اور اشیاء کی فطرت، سلسلۂ علل و اسباب بھی اسی سنّت اللہ کا حصہ ہیں، اس لیے ان کو بھی غیر متبدل ہونا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں :

كونه تعالیٰ واجب الوجود	اللہ کا واجب الوجود ہونا اس کی سنت،
يلزم دوام سنته ودوام	خیر اور رحمت کے دوام کو مستلزم ہے۔
الخير ودوام الرحمة واما دوام	جہاں تک طبائع کے دوام کا معاملہ
الطبائع فلا يصح الا بحسب	ہے تو یہ درست نہیں، بجز اس کے کہ یہ
دوام رحمته فلا يتغير علیٰ طريق	اس کی رحمت کے دوام کا اقتضا ہو۔

---

[1] القائد الیٰ عیون العقائد، ص ۱۶۸

يضى ويجلب المصائب الاعنـد	چنانچہ اس میں تغیر بتقاضائے حکمت مقررہ
اجل مكتوب حسب الحكمة [1]	وقت پر ہی ہوتا ہے۔

معجزہ اور خرق عادت

مولانا فراہی مخلوقات خداوندی کی طبیعت کو سنۃ اللہ نہیں سمجھتے اور ایسا سمجھنے والوں پر وہ نقد کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ منکرین معجزہ اسی سے استشہاد کرتے ہیں کہ مثلاً آگ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ لازماً جلا ڈالے، لہٰذا آگ کی خاصیت غیر متبدل ہے۔ جب یہ مان لیا جائے تو پھر معجزہ کی کوئی معنویت نہیں۔ مولانا فراہی طبائع کو سنت اللہ قرار دینے کو مغالطہ سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سب سے پہلے سنت اللہ کو اس معنی میں اصحاب رسائل اخوان الصفا نے استعمال کیا، اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اس کی پیروی کی ہے[2] شاہ ولی اللہ نے اللہ کی شریعت، اللہ کے نظام جزا وسزا عالم مثال اور وجود کے احوال اللہ کی تخلیق کے طبائع اور علل واسباب سب کو سنۃ اللہ سے تعبیر کیا ہے[3] اخوان الصفا کا موقف وہی ہے جو فلاسفہ کا ہے جب کہ شاہ صاحب کا یہ موقف نہیں کیونکہ وہ اسے تدبیر میں شمار کرتے ہیں۔

امام رازی نے بھی خرق عادات کے منکرین کا ابطال کیا ہے اور تولد ذاتی کی مثال دے کر اس مسئلہ کی وضاحت کی ہے، اشاعرہ کے نزدیک سلسلہ اسباب وعلل سے حاصل ہونے والا علم ایک تجرباتی علم ہے، مثلاً اس بات کا علم کہ آگ جلاتی ہے اور جو آگ میں ہاتھ ڈالتا ہے جل جاتا ہے ہمیں تجربہ سے حاصل ہوا ہے جب کہ معجزہ تجربہ کے برعکس ہوتا ہے۔ مولانا سید سلیمان ندوی کہتے ہیں کہ "معجزہ تجربہ کے خلاف نہیں ہوتا بلکہ دوسرا تجربہ ہوتا ہے"[4] مولانا فراہی اشاعرہ کے اس نقطۂ نظر کو تسلیم کرتے ہیں کہ معجزہ تجربہ کے برعکس ہوتا ہے۔ لیکن وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ تجربہ

---

[1] القائد الی عیون العقائد، ص ۱۶۸۔ [2] ایضاً، ص ۱۶۵

[3] حجۃ اللہ البالغۃ ۱/ ۱۷ کتب خانہ رشیدیہ دہلی ۱۳۷۲ھ

[4] سیرت النبیؐ ۳/ ۹۷

کی بنا پر حاصل ہونے والا علم اٹل اور غیر متبدل نہیں ہوتا۔ کیونکہ تجربہ سے صرف عموم ثابت ہوتا ہے لزوم نہیں التجربة لاتثبت اللزوم انما تثبت العموم[1]۔ لہذا معجزہ کا واقع ہونا غیر عقلی نہیں۔ گویا مولانا فراہی اصولی طور پر معجزہ اور خرق عادت کو ممکن مانتے ہیں، مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اشاعرہ کے نقطۂ نظر کو انھوں نے بتمامہ قبول کر لیا ہو جب کہ صورت حال یہ ہے کہ امام غزالی، امام رازی، ابن رشد، راغب اصفہانی، شاہ ولی اللہ جیسے علماء نے اشاعرہ کے نقطۂ نظر کو نظر انداز کر دیا ہے[2]۔

امام ابن تیمیہ نے الرد علی المنطقیین میں لکھا ہے: "جو لوگ متکلمین میں اسباب و علل کے منکر ہیں جیسے جہم بن صفوان اور جو لوگ اس مسئلہ میں جہم کے موافق ہیں جیسے ابوالحسن اشعری اور اُن کے پیرو۔ وہ یہ مانتے ہیں کہ ہم کو صرف یہ معلوم ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ لگاؤ اور تعلق ہے اور یہ تعلق صرف اس قادر ذی ارادہ کی مشیت سے ہے بغیر اس کے کہ ایک دوسرے کا سبب ہو، ایک دوسرے کو پیدا کرتا ہو، اس کے علاوہ تمام عقلاء، مسلم یا غیر مسلم، اہل سنت ہوں، متکلم ہوں، فقیہ ہوں، محدث ہوں، یا اہل تصوف، معتزلہ ہوں یا کوئی اور فرقہ، یہ سب لوگ اسباب کے قائل ہیں[3]"۔ حکماء اسلام کا وہ گروہ جو اس بات کا قائل ہے کہ اس نظام فطرت اور سلسلہ علل و اسباب میں نہ تغیر و تبدل ہو سکتا ہے اور نہ دنیا میں کوئی شے بغیر علت عادیہ اور سبب طبعی کے پیدا ہو سکتی ہے مثلاً فارابی، ابن سینا، ابن مسکویہ وغیرہ، مولانا فراہی ان کی تردید کر چکے ہیں۔ مگر وہ اشاعرہ کے ترجمان بھی نہیں بلکہ اس گروہ میں نظر آتے ہیں جو یہ کہتا ہے کہ "معجزات اس نظام و سلسلۂ علل و اسباب سے الگ نہیں ہیں اور وہ فطرت کی قانون شکنی نہیں کرتے بلکہ وہ بھی علل و اسباب طبعی کے نتائج ہیں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ہم ان علل و اسباب کے احاطہ سے اب تک قاصر ہیں اور وہ اب تک ہماری نگاہوں سے مخفی ہیں۔ ممکن ہے کہ تحقیقات انسانی کا دائرہ کبھی اتنا وسیع ہو جائے کہ ان کے علل و اسباب

---

[1] القائد الی عیون العقائد، ص ۱۶۸ [2] الکلام ص ۶۳

[3] کتاب الرد علی المنطقیین ص ۹۴، المطبعۃ الفقیۃ بمبئی ۱۳۶۸ھ

ہمارے فہم میں آجائیں"۔[1]

شاہ ولی اللہ دہلویؒ صاف صاف اور دو ٹوک انداز میں کہتے ہیں کہ:

انما المعجزات والکرامات	معجزات وکرامات اسبابی امور میں سے
امور اسبابیۃ غلب	ہیں البتہ ان پر کمال غالب ہو گیا ہے
علیھا السبوغ فباینت سائر	جس کی وجہ سے وہ دوسرے اسباب
الاسباب[2]	سے ممتاز ہو گئے ہیں۔

تاویل الاحادیث میں اس نکتہ کو مثال دے کر تفصیل سے بیان کیا ہے، لکھتے ہیں:

"جب اللہ تعالیٰ "تدبیر" کے لیے خرق عادت کا اظہار کرتا ہے تو وہ عادت کے ضمن میں کرتا ہے اگرچہ وہ عادت ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص بیمار پڑتا ہے اور جب معالج اسے دیکھنے جاتا ہے اور اس کی طرف توجہ نہیں کرتا اور یہ بھی خیال نہیں کرتا کہ وہ مر جائے گا مگر اللہ تعالیٰ کا فیصلہ ظاہر ہوتا ہے اور اسی مرض میں وہ مر جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ خوارق کمزور اسباب ہی ہوتے ہیں گویا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے فیصلہ عنایت کے لیے زمینی اسباب کے تابع ہوتے ہیں تاکہ خرق عادات تمام وجوہ ختم نہ ہو جائے۔ قرآن وسنت میں ایسے اشارات موجود ہیں جو اس پر دلالت کرتے ہیں اور انبیائی قصوں میں اشارات وقرائن ہوتے ہیں جسے عارف اور ہر انصاف پسند، عقل مند پہچان لیتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب اللہ تعالیٰ کسی خاص جگہ پر کسی بندہ کی موت مقرر فرماتا ہے تو اس جگہ سے بندہ کی ضرورت وابستہ کر دیتا ہے۔ پس اس کی ضرورت کا پیدا کرنا ارادی افعال کے نظام کی رعایت کے پیش نظر ہوتا ہے تاکہ اختلال برپا نہ ہو جائے"۔[3]

---

[1] سیرت النبیؐ ۴۰/۳۔ [2] الکلام بحوالہ التفہیمات الالٰہیۃ

[3] تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیاء والرسل، ص ۷-۸

حجۃ اللہ البالغۃ میں اس نظام کی معنویت وحکمت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ثم الترجیح یکون تارۃ بحال	ترجیح کبھی تو اسباب کی حالت کے لحاظ
الاسباب ایھا اقوی و	سے ہوتی ہے کہ ان میں کون زیادہ
تارۃ بحال الآثار المترتبۃ	قوی ہے اور کبھی مرتب ہونے والے
ایھا انفع وبتقدیم باب	اثرات کے لحاظ سے ہوتی ہے کہ کون
الخلق علی باب التدبیر	زیادہ نفع بخش ہے اور خلق کو تدبیر پر
ونحو ذالک من الوجوہ	تقدم سے ہوتی ہے وغیر ذالک۔ اگرچہ
فنحن وان قصر علمنا عن	ہمارا علم اسباب کے احاطہ اور تعارض
احاطۃ الاسباب ومعرفۃ	کے وقت زیادہ لائق ترجیح کے احاطہ
الاحق عند تعارضھا نعلم	سے قاصر ہے تاہم یقینی طور پر ہم یہ جانتے
قطعا انہ لایوجد شیئ الا	ہیں جو بھی شے پائی جاتی ہے وہ اس
وھو احق بأن یوجد [1]	کی حق دار ہوتی ہے کہ وہ پائی جائے۔

معجزہ کے سلسلہ میں یہی نقطۂ نظر ہے جسے مولانا شبلی نعمانیؒ، مولانا فراہیؒ اور مولانا سید سلیمان ندویؒ وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔ چنانچہ اس نقطۂ نظر کی وضاحت مولانا سید سلیمان ندویؒ کے اس اقتباس سے ہو سکتی ہے کہ:

"ضروری نہیں کہ معجزہ اسباب کے بغیر ظہور پذیر ہو۔ کسی شے کے ہونے کے لیے مختلف اسباب کو ایک وقت مناسب میں مہیا اور مجتمع کر دینا بھی تو معجزہ ہے جو دنیا میں ہر کام کے لیے میسّر نہیں آتا، ورنہ اس عالم امکان میں کوئی تحریک کبھی کامیاب نہیں ہوتی حالانکہ ہزاروں تحریکیں ہیں جو عدم اسباب کی بنا پر سرسبز نہیں ہوئیں۔" [2]

---

[1] حجۃ اللہ البالغۃ ۱/۱۷

[2] سیرت عائشہ ص ۲۷۰

اگرچہ اس وضاحت میں ایک کمزوری موجود ہے وہ یہ کہ اس طرح ہر چیز معجزہ قرار پائے گی، حالانکہ ہر وہ تحریک جو کامیابی سے ہم کنار ہو جائے معجزہ نہیں ہو سکتی، تاہم فی نفسہٖ اسباب کا معجزہ کے باب میں کیا دخل ہے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ مولانا فراہی نے قوموں کی تباہی کے سلسلہ میں جو طریقہ تفہیم اپنایا ہے وہ اسی نقطۂ نظر کی تفصیل ہے۔ اصحاب فیل کے سلسلہ میں مولانا فراہی کا خیال ہے کہ ابرہہ کے لشکر پر سنگ باری ابابیل نے نہیں کی بلکہ اصحاب مکہ نے کی تھی جس کے ساتھ اللہ نے سنگریزے برسانے والی آندھی بھیجی اور ابابیل تو ان کی لاشوں کو کھانے کے لیے بھیجی گئی تھیں[1]۔ مگر اس کے باوجود وہ کہتے ہیں کہ اصحاب فیل پر سنگ باری عظمت کعبہ اور بعثت محمدی کی عظیم نشانیوں میں سے ہے، لیکن اس نشانی کی عظمت اس کے عجیب و غریب اور عادت سے بعید ہونے میں نہیں ہے۔ بلکہ آیات اللہ کے نزول کی جو سنت ہے وہ اسی کے مطابق ہے اور اس سنت کی تشریح مولانا اس طرح کرتے ہیں:

فان من ینظر فی مجاری الخوارق	جو شخص خوارق (معجزات) کے وقوع
یجد ان اللہ تعالیٰ لا یترك	پر غور کرے گا وہ پائے گا کہ اللہ ان
جانب التحجب فی الإتیان	کے ظہور میں پردہ داری کا پہلو نہیں
بہا کما ھی سنتہ فی سائر ما	چھوڑتا جیسا کہ تمام تخلیقات میں اس
یخلق لان حکمتہ جعلت لنا	کی نسبت ہے، جس نے عالم غیب اور
برزخا بین عالمی الغیب	اور عالم شہادت کے درمیان ہمارے
والشہادۃ وسن لنا التشبث	لیے اسباب کے پردے ڈال رکھے ہیں
بالاسباب مع التوجہ الی	اور ہمارے لیے اسباب سے وابستگی
ربہا لیبقی مجال للامتحان	توجہ الی اللہ کے ساتھ مقرر فرمائی تاکہ
والتربیۃ لأخلاقنا فالمؤمن	ہمارے اخلاق کی تربیت اور امتحان
یضمحل عنہ غمام الأسباب	کی گنجائش رہے۔ چنانچہ مومن کی نگاہوں

---

[1] تفسیر سورۃ الفیل ص ۱۹-۲۸، مطبعۃ معارف اعظم گڑھ ۱۳۹۵ھ

والكافر يبقى في ظلماتها غير خارج منها فباجراء الخوارق على سنة سائر الخلق يجعلها واسطة لفهم أمره الذي هو قوام كل خلق كما قال "صنع الله الذي أتقن كل شيء" ولذلك لا ترى للخوارق اسما على حدة فان الله تعالىٰ يسميها الآيات كما يسمي سائر مظاهر قدرته آيات"۔ [1]

سے اسباب کے بادل ہٹ جاتے ہیں اور کافر اس کی تاریکیوں میں بھٹک کر رہ جاتا ہے جس سے اسے نکلنا نصیب نہیں ہوتا، پس خوارق (معجزات) کا تخلیق کے عام ضابطہ کے مطابق ہونا خدا کے اس حکم کو ذریعہ بنا دیتا ہے جو ہر تخلیق کی روح ہے، جیسا کہ ارشاد ہے: "اس خدا کی صناعی جس نے ہر چیز کو مکمل کیا"۔ اسی لیے قرآن میں معجزات کے لیے الگ سے کوئی نام نہیں ملتا، اللہ تعالیٰ نے سارے مظاہر قدرت کے لیے "آیات" کا لفظ استعمال کیا ہے۔

اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے کہ معجزہ کے ظہور میں مادی اسباب کا پردہ کسی نہ کسی طرح باقی رہتا ہے اور اسباب وعلل کا رشتہ بھی منقطع نہیں ہوتا۔ مولانا فراہی کے نزدیک معجزہ کی تعریف اس طرح ہوگی:

المعجزة ما جاوز حد قوة الانسان وحيله فالآيات معجزة ومع ذالك دالة على امر من الله تعالىٰ فان هذا معنى كلمة الآية كما اخبر الله تعالىٰ عن الحواريين

معجزہ وہ ہے جو انسان کی طاقت سے اور تدبیروں کی حدود سے باہر ہو، چنانچہ آیات معجزہ ہیں اور اسی کے ساتھ وہ اللہ تعالیٰ کے امر پر دلالت کرتی ہیں، کیونکہ لفظ آیت کے یہی معنی ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حواریوں کے

---

[1] تفسیر سورۃ الفیل ص ۲۰، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۳۳۵ھ

فی انزال المائدة "قالوا نرید ان ناکل منها وتطمئن قلوبنا و نعلم ان قد صدقتنا" [1]

متعلق نزول مائدہ کے بارے میں خبر دی ہے کہ انھوں نے کہا ہم چاہتے ہیں کہ اسے کھائیں اور ہمارے دل مطمئن ہوں اور ہم جان لیں کہ تم نے ہم سے سچ کہا ہے۔

قاضی عیاض نے معجزہ کی جو تعریف کی ہے اس میں بھی خرق عادت کی شرط نہیں ہے اور اس تعریف سے مولانا فراہی کی تعریف ملتی جلتی معلوم ہوتی ہے، قاضی عیاض لکھتے ہیں:

اعلم ان معنی تسمیتنا ماجاءت به الانبیاء معجزة هو ان الخلق عجزوا عن الإتیان بمثلها وهی علی ضربین: ضرب هو من نوع قدرة البشر فعجزوا عنه.... وضرب هو خارج عن قدرتهم فلم یقدروا عن الإتیان بمثله [2]

جان لو کہ جو کچھ انبیاء لے کر آئے اسے ہم معجزہ اس لیے کہتے ہیں کہ مخلوق اس کا مثل فراہم کرنے سے عاجز ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں، ایک تو یہ کہ وہ انسان کی قدرت میں ہے مگر وہ اس سے عاجز رہے۔ دوم یہ کہ وہ انسان کی قدرت ہی سے باہر ہے اس لیے وہ اس کا مثل فراہم کرنے سے عاجز رہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے معجزہ کی جو چار شکلیں بیان کی ہیں اور وہ حتمی طور پر خرق عادت یا سلسلہ علل واسباب کے انقطاع پر منتہی نہیں ہوتیں [3]

آئیے اب ذرا ان آیات کی تشریح وتفہیم پر بھی ایک نظر ڈال لیں جو مولانا فراہیؒ

---

[1] القائد الی عیون العقائد، ص ۱۶۶

[2] الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ ۱/۱۶۲، فاروقی کتب خانہ ملتان

[3] اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو البدور البازغة ص ۱۷۶، مجلس علمی ڈابھیل ۱۳۵۲ھ

کے نقطۂ نظر کی عملی توضیح کرتی ہیں۔ مولانا کو چونکہ پورے قرآن کی مکمل تشریح و تفہیم کا موقع نہیں ملا بلکہ وہ صرف چند چھوٹی چھوٹی سورتوں (اوساط و قصار) کی تفسیر کر سکے، اس لیے چند ہی معجزات کی انھوں نے تشریح کی ہے تاہم وہ بھی ان کے رجحان کی پوری نمائندگی کرتی ہیں۔

قوم لوط کو اللہ تعالیٰ نے جس طریقہ سے تباہ کیا اس کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں :

"قوم لوط پر اللہ تعالیٰ نے غبار انگیز ہوا بھیجی جو سخت ہو کر حاصب کنکر پتھر برسانے والی تند ہوا بن گئی، اس سے اول تو اُن کے اوپر کنکروں اور پتھروں کی بارش ہوئی پھر اس نے اس قدر شدت اختیار کر لی کہ اس کے زور سے ان کے مکانات اُلٹ گئے، چنانچہ انہی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: فمنهم من ارسلنا عليهم حاصبًا نیز فرمایا فجعلنا عاليها سافلها وامطرنا عليهم حجارة من سجيل منضود (پس ہم نے اس بستی کو تلپٹ کر دیا اور ان کے اوپر تہ بتہ سنگ گل کے پتھروں کی بارش ہوئی یعنی ایسی تیز ہوائیں چلیں کہ اُن کے مکانات اور چھتیں سب زمین کے برابر ہو گئیں اور اوپر سے کنکریوں اور ریت نے ان کو ڈھانک لیا۔" [1]

گویا مولانا فراہی کے نزدیک قوم لوط کی تباہی کا ذریعہ وہ ہوائیں تھیں جو اپنے جلو میں کنکر اور پتھر لیے ہوئے تھیں۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ بھی قوم لوط کی تباہی کا ذریعہ ایسی ہی ہوا کو قرار دیتے ہیں البتہ وہ اس ہوا کے ساتھ زلزلہ کو بھی قوم لوط کی تباہی کا ذریعہ سمجھتے ہیں جیسا کہ "وجعلنا عاليها سافلها" سے مترشح ہوتا ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں :

ذالك برجفة شديدة من الارض وانعقاد مادة المطر والرياح والبرد وحجارة من سجيل [2]	(قوم لوط پر) یہ عذاب زمین کے شدید جھٹکے، سنگ گل، سردی، ہوا اور بارش کے مادوں کے انعقاد و اجتماع کے ذریعہ آیا۔

---

[1] ترجمہ تفسیر نظام القرآن، ص ۱۲۹۔ [2] تاویل الاحادیث ص ۲۵

قوم عاد کی ہلاکت کے سلسلہ میں مولانا فراہی رقم طراز ہیں:

"قرآن مجید میں قوم عاد کی ہلاکت کی جو تفصیلات بیان ہوئی ہیں ان پر جو شخص غور کرے گا اس سے یہ حقیقت مخفی نہیں رہ سکتی کہ جس تند ہوا کے ذریعہ وہ ہلاک کیے گئے، اس کے ساتھ سرما کے وہ بادل بھی تھے جو ہمیشہ رعد و برق کے ساتھ نمودار ہوا کرتے ہیں۔ قرآن میں جہاں ان کی تباہی کا ذکر ہوا ہے ہوا کے ساتھ پانی سے خالی بادلوں اور صاعقہ کا بھی ذکر ہوا ہے۔ سورہ احقاف میں ہے:

"فلما رأوه عارضاً مستقبل اودیتهم قالوا هذا عارض ممطرنا بل هو ما استعجلتم به ریح فیها عذاب الیم تدمر کل شيءٍ بأمر ربها" ظاہر ہے کہ یہ تمام خصوصیات موسم سرما کی ہیں، اس زمانہ میں عرب میں باد شمال صرصر کی شکل میں نمودار ہوتی ہے اور خشکی اور قحط کی ایک عام نحوست اور تباہی ہر طرف پھیل جاتی ہے۔ سورۃ القمر میں اسی چیز کی طرف اشارہ فرمایا ہے: "انا ارسلنا علیهم ریحاً صرصراً فی یوم نحس مستمر"[1]

اس اقتباس سے جو چیز مترشح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ عرب کے جغرافیہ اور موسم کے لحاظ سے یہ عذاب قوم عاد کے لیے زیادہ مناسب اور ان کی تنبیہ کے لیے زیادہ ضروری تھا۔ شاہ صاحب نے بھی قوم عاد کی تباہی میں عرب کی جغرافیائی حالت کو اہمیت دی ہے اور عذاب الٰہی میں اُسے مؤثر تسلیم کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

ولما کان مسکن عاد الاحقاف	چونکہ قوم عاد کا مسکن ریت اور ٹیلہ تھا
والرمال وکان هواء دیارهم	اور ان کے دیار کی ہوا خشکی و گرمی کی
مائلة الی الیبس وسخونة	طرف مائل تھی ان کے لیے عذاب کی
کان اقرب وجوه عذاب فی	مناسب شکل سنگ آمیز طوفان تھا،

---

[1] ترجمہ تفسیر نظام القرآن ص ۱۳۲، قوموں کی تباہی کا یہ آسمانی طریقہ آیات اللہ میں سے ہے جو انبیاء کے انذار سے پیوستہ ہوتا ہے اس لیے اسے معجزات میں شامل کیا گیا ہے۔

حقهم الطوفان الهواء	اس لیے ایک مدت تک ان پر بارش
فاحتبس عنهم المطر دهرا	نازل نہیں ہوئی اور ان کے چوپائے
وهلكت مواشيهم لتضرعوا	ہلاک ہو گئے تاکہ حق کی طرف تضرع
الى الحق ۔[1]	اختیار کریں۔

شاہ صاحب اور مولانا فراہی کا نقطۂ اشتراک یہ ہے کہ دونوں خشک ہوا کو قوم عاد کی تباہی میں مؤثر تسلیم کرتے ہیں اور نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ شاہ صاحب کے یہاں یہ ہوا گرمی مائل ہے جو کہ جغرافیہ کا تقاضہ ہے اور مولانا فراہی کے یہاں یہ سردی مائل جو موسم کا تقاضا ہے، اور ان دونوں کے خیالات سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ حضرات عذاب کو سبب ارضی سے وابستہ کرتے ہیں۔

فرعون اور اس کے لشکر کی تباہی و غرقابی کے سلسلہ میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ:

امر موسیٰ علیہ السلام	اللہ نے موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا کہ
ان يخرج الى اليم فاتبعهم	وہ سمندر کی طرف نکلیں تو فرعون نے
فرعون بجنوده فلما	اپنے لشکر کے ساتھ ان کا تعاقب کیا
وصلوا الى اليم سلط	جب وہ لوگ سمندر کے پاس پہونچے
الله عليه ريحًا قوية	تو اللہ نے سمندر پر طاقت ور ہوا
شقت بعضه كتصرفها	مسلّط کر دی جس نے اس کے بعض
في اجزاء الارض حين	حصہ کو دو نیم کر دیا جس طرح وہ بگولا
تصير اعصارا فانجى	بن کر زمین کے اجزاء میں تصرف کرتی
بني اسرائيل واهلك	ہے، چنانچہ بنی اسرائیل کو نجات دی
فرعون وجنوده ۔[2]	اور فرعون اور اس کے لشکر کو ہلاک کر دیا۔

مولانا فراہی بھی فرعون کی ہلاکت کے سلسلہ میں دریا کے دو نیم ہونے کا سبب ہوا

---

[1] تاویل الاحادیث ص ۱۷، [2] ایضاً ص ۳۷

قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ اولاً وہ توریت کا حسب ذیل بیان نقل کرتے ہیں: "پھر موسیٰ نے اپنا ہاتھ سمندر کے اوپر بڑھایا اور خداوند نے رات بھر تند پوربی آندھی چلا کر اور سمندر کو پیچھے ہٹا کر اسے خشک زمین بنا دیا اور پانی دو حصے ہو گیا"[۱] کے اس بیان سے استشہاد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "یہ پوری آندھی رات بھر چلتی رہی اور صبح کو تھم گئی۔ ہوا کے زور نے سمندر کا پانی مغرب کی طرف خلیج سویز میں ڈال دیا اور مشرقی خلیج خلیج عقبہ کو بالکل خشک چھوڑ دیا پھر جب آندھی تھم گئی تو پانی اپنی جگہ پر پھیل گیا اور موسیٰ علیہ السلام کا تعاقب کرنے والی جماعت غرق ہو گئی اس کی تصدیق قرآن مجید سے بھی ہوئی ہے، سورہ دخان میں ہے: "فاسر بعبادی لیلا انکم متبعون واترك البحر رهوًا انهم جند مغرقون" (الدخان ۲۴-۲۳) آیت میں لفظ "رهو" کے معنی سکون کے ہیں اور دریا کا سکون ظاہر ہے کہ ہوا کے سکون سے ہوتا ہے"۔[۲]

توریت، شاہ ولی اللہ اور مولانا فراہی متفقہ طور پر ہوا کو دریا کے دونیم ہونے میں موثر قرار دیتے ہیں، اس سے اگر اتفاق کر بھی لیا جائے تو اس بات سے اتفاق کرنا بہت مشکل ہے کہ رات بھر ہوا چلی اور اس نے دریا کا پانی کھینچ کر خلیج عقبہ میں ڈال دیا، اور بنی اسرائیل پار ہو گئے اور صبح کے وقت فرعون کا لشکر جب داخل ہوا تو وہ غرقاب ہوا، کیونکہ دونوں گروہوں کے عبور دریا میں وقفہ بہت زیادہ نہیں تھا اور نہ دریا کا پانی بہہ کر خلیج عقبہ میں چلا گیا تھا، یہ بیان قرآن کی صراحتوں سے قطعی ہم آہنگ نہیں معلوم ہوتا۔* مولانا فراہی نے سورہ دخان کی جن آیات کا حوالہ دیا ہے ان میں عبور دریا کا اجمالی تذکرہ ہے جب کہ تفصیل سورۃ الشعراء میں بیان کی گئی ہے، چنانچہ ارشاد ہے:

---

[۱] عہد نامہ عتیق کتاب خروج ۲۱/۱۴

[۲] ترجمہ تفسیر نظام القرآن ص ۱۳۱-۱۳۲

* قرآن مجید میں دونوں گروہوں کے عبور دریا کی وضاحت بالکل نہیں ہے اور نہ سمندر کی کیفیات ہی کی پوری تفصیل ہے کہ اس کی "صراحتوں" سے تورات کا بیان ہم آہنگ نہ ہو سکے۔ (مرتب)

وأوحينا الىٰ موسىٰ ان	اور ہم نے موسیٰ کو وحی کے ذریعہ
اسر بعبادی انکم	بتایا کہ میرے بندوں کو رات کے وقت
متبعون ۵ . . . فاتبعوھم	لے کر نکل جاؤ تمھارا تعاقب کیا جائے گا۔
مشرقین فلما تراء	چنانچہ صبح ہوتے ہی یہ لوگ ان کے
الجمعٰن قال اصحٰب	تعاقب میں چل پڑے۔ جب دونوں
موسیٰ انا لمدرکون	گروہوں نے ایک دوسرے کو دیکھ
قال کلا ان معی	لیا تو موسیٰ کے ساتھ کے لوگ بولے کہ
ربی سیھدین فاوحینا	ہم تو پکڑ لیے گئے، موسیٰ نے کہا ہرگز
الیٰ موسیٰ ان اضرب	نہیں میرے ساتھ میرا رب ہے وہ ضرور
بعصاک البحر فانفلق	میری رہنمائی فرمائے گا۔ پھر ہم نے
فکان کل فرق	موسیٰ کو وحی کے ذریعہ حکم دیا کہ اپنا
کالطود العظیم	عصا سمندر پر مار، یکایک سمندر پھٹ
وازلفنا ثم الاٰخرین	گیا اور اس کا ہر ٹکڑا ایک عظیم الشان
وانجینا ومن معہ	پہاڑ کی طرح ہو گیا، اسی جگہ ہم دوسرے
اجمعین ثم اغرقنا	گروہ کو بھی قریب لے آئے، موسیٰ اور
الاٰخرین [1]	ان کے ساتھیوں کو ہم نے بچا لیا اور
	دوسرے تعاقب کرنے والوں کو غرق کر دیا۔

ان آیات میں چند باتیں وضاحت سے کہی گئی ہیں۔ اول یہ کہ بنی اسرائیل اور فرعونی لشکر کا آمنا سامنا ہو چکا تھا۔ دوم یہ کہ بنی اسرائیل کو یقین ہو چکا تھا کہ اب ہم گرفتار کر لیے جائیں گے۔ سوم یہ کہ موسیٰؑ نے بموجب وحی سمندر پر لاٹھی ماری تو سمندر دو نیم ہو گیا۔ چہارم یہ کہ پانی دونوں جانب پہاڑ کی طرح کھڑا ہو گیا اور درمیان میں راستہ بن گیا۔ پنجم یہ کہ

---

[1] الشعراء ۵۲ و ۶۰-۶۶

اس وقت فرعون اپنے لشکر کے ساتھ وہاں پہونچ گیا تھا۔ششم یہ کہ موسیٰؑ کے پیچھے جیسے ہی فرعون دریا میں اترا موسیٰؑ تو پار ہو گئے اور فرعون کے گرد باہم مل گیا جس سے وہ ہلاک ہو گیا۔

یہ سوال خود اپنی جگہ اہم ہے کہ قرآن جب صراحتاً انفلاق بحر کو ضرب عصا سے متعلق بلکہ اس کا نتیجہ قرار دے رہا ہے تو یہ دونوں حضرات یعنی شاہ ولی اللہ اور مولانا فراہی مع توریت کے اس کے ذکر اور اس کی تاثیر سے اغماض کیوں برتتے ہیں*۔ یہ کہنا کہ انفلاق بحر ان تیز و تند ہواؤں کے چلنے کے باعث ہوا جنھوں نے فوری طور پر سمندر کو دولخت کر دیا اپنی جگہ بہت سے سوالات کو اٹھا دیتا ہے، مثلاً یہ کہ قرآن نے انفلاق بحر کو ضرب عصا کا نتیجہ کیوں قرار دیا؟ کیا ضرب عصا کو کسی بھی درجہ میں انفلاق بحر کا عادی سبب قرار دیا جا سکتا ہے؟ کیا ضرب عصا کا کوئی تعلق ہواؤں کے چلنے وہ بھی خشک ہوا کے چلنے سے ہے جب کہ سمندر اور اس کے قرب و جوار میں ہوائیں بالعموم مرطوب ہوتی ہیں اور اگر ان تینوں سوالات کا جواب نہیں دیا جا سکتا تو اس توجیہ بعیدہ سے کیا حاصل ہوا جو سخت و تند ہواؤں کو درمیان

---

* مختلف قوموں پر نزول عذاب کے سلسلہ میں جو خدائی دستور رہا ہے اور جس کا حوالہ صاحب مقالہ نے پچھلے صفحات میں دیا ہے اسی کو غرقابی فرعون کے سلسلہ میں بھی شاہ ولی اللہ صاحب اور مولانا فراہی نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور تورات کی تصریح کو تسلیم کر لیا کہ اس میں تحریف کا شبہ نہیں تھا۔ عصائے موسیٰؑ کے ذکر کی ضرورت نہ سمجھی ہو گی کہ قرآن میں بہت ہی واضح لفظوں میں اس کا تذکرہ ہے جو اصلاً حضرت موسیٰؑ اور ان کی قوم کی نجات کے تعلق سے آیا ہے نہ کہ فرعون اور اس کے لشکریوں پر عذاب کے تعلق سے۔ رہا سمندر کے دو نیم ہونے کا واقعہ تو تورات میں پہلے حضرت موسیٰؑ کے سمندر کے اوپر ہاتھ بڑھانے کا ذکر ہے پھر تیز و تند ہوا کے چلنے کا بیان ہے جس سے پانی دو حصوں میں تقسیم ہو گیا۔

سورۂ شعراء میں صرف ضرب عصا کا حکم مذکور ہوا ہے بیچ کی تفصیل نہیں ہے لیکن اس سے تورات کے بیان کی تردید نہیں ہوتی۔

میں لا کر اختیار کی گئی ہے*۔

قرآن کریم میں بنی اسرائیل کے سمندر پار کرنے کا ذکر چھ جگہ آتا ہے جن میں سے تین مقامات سے ان کے عبور کی کیفیت معلوم ہوتی ہے۔ سورہ طٰہٰ، سورہ الشعراء اور سورہ دخان، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کو اللہ کی طرف سے حکم دیا جاتا ہے کہ وہ راتوں رات بنی اسرائیل کو لے کر نکل جائیں۔

۱۔ ولقد اوحینا الیٰ موسیٰ ان اسر بعبادی فاضرب لھم طریقا فی البحر یبسا۔

۲۔ فاسر بعبادی لیلاً انکم متبعون واترك البحر رھوا انھم جند مغرقون۔

۳۔ وجاوزنا ببنی اسرائیل البحر فاتبعھم فرعون وجنودہ بغیا وعدوا حتیٰ اذا ادرکہ الغرق، واذ فرقنا بکم البحر فانجینا کم۔ اس کے علاوہ انھیں یہ بھی ہدایت دی جاتی ہے کہ سمندر میں ہو کر خشک راستہ جانا ہے۔ فاضرب لھم طریقاً فی البحر یبسا (طٰہٰ ۷۷) واترك البحر رھوا (دخان ۴۴)۔

مزید ان کو یہ اطلاع بھی دی جاتی ہے کہ ان کا تعاقب کیا جائے گا مگر وہ اطمینان رکھیں

---

* یہ سارے سوالات غیر ضروری ہیں کیونکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ سمندر کے دو لخت ہونے اور پھر برابر ہو کر فرعون اور اس کے لشکر کو غرق کر دینے میں ہوا کا کوئی گزر ہے یا نہیں؟ — صاحب مقالہ نے اس کی نفی کی ہے، کیوں کہ ان کے خیال میں قرآن نے انفلاق بحر کو ضرب عصا کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ حالانکہ آیت مذکورہ میں انفلاق بحر پر صرف ضرب عصا کا تقدم ظاہر ہوتا ہے۔ جس کے ساتھ ہواؤں کے شامل ہونے کو بعید نہیں قرار دیا جاسکتا۔ سمندر سے ہواؤں کا جو تعلق ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ اگر سمندر کے دو لخت ہونے اور اس میں راستہ بن جانے کو صرف ضرب عصا سے متعلق قرار دیا جائے تو لازم آتا ہے کہ یہ منظر فرعون اور اس کے لشکر کے لیے انتہائی محیر العقول بلکہ دہشت انگیز ہو، اور یہ دیکھ کر کہ یہ صرف حضرت موسیٰؑ کے عصا کی وجہ سے ہوا وہ اس میں قدم رکھنے کے لیے کیوں کر خود کو آمادہ کر سکے، انھیں تو وہیں ٹھٹک کر رک جانا چاہیے تھا۔ اصل یہ ہے کہ دست قدرت ہمیشہ پردۂ غیب میں ہوتا ہے اور ان چیزوں کے ذریعہ سے تصرف کرتا ہے جن کی حرکت و عمل سے ہم کسی نہ کسی درجہ میں واقف ہوتے ہیں اور جو ہمارے لیے بالکل ہی غیر عادی نہیں ہوتیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو انسان دہشت زدہ ہو کر مر جائے یا اس کے تمام قویٰ سلب ہو جائیں۔

کہ تعاقب کرنے والے نہ تو انھیں پکڑ سکیں گے اور نہ کسی اور طرح کا ضرر ان کو لاحق ہوگا اس لیے ڈرنے کی کوئی بات نہیں (لا تخاف درکا ولا تخشیٰ) معلوم ہوتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے نہ صرف اس حکم کی اطلاع بنی اسرائیل کو دے دی تھی بلکہ تعاقب کے بارے میں بھی انھیں مطلع کر دیا تھا، ساتھ ہی یہ زبانی یقین دہانی بھی ان کو بتا دی تھی کہ ان کو پکڑا نہ جاسکے گا۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ جب بنی اسرائیل نے متعاقبین کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا اور سامنے سمندر نظر آیا تو ان کے منھ سے بے اختیار نکلا کہ " انا لمدرکون" ہم تو پکڑ لیے گئے (یعنی تم تو کہتے تھے کہ پکڑے نہ جاسکیں گے اور یہاں ہمارا پکڑا جانا یقینی ہو چکا ہے) خود یہ جملہ بتا رہا ہے کہ اس وقت تک سمندر میں خشک راستہ نہیں بنا تھا جس کی وجہ سے بنی اسرائیل کی پریشانی بڑھ گئی، چنانچہ حضرت موسیٰؑ کو کہنا پڑا: "کلا إن معی ربی سیهدین" یہاں 'سیهدین' کا لفظ وضاحت کر رہا ہے کہ وہ رہ نمائی جس کا وعدہ تھا ہنوز سامنے نہ آئی تھی اور سمندر میں راستہ نہ بنا تھا۔ چنانچہ سمندر پر عصا مارنے کا حکم دیا گیا اور عصا کی ضرب سے سمندر پھٹ کر پہاڑوں کی طرح کھڑا ہو گیا اور خشک راستہ نکل آیا۔

مذکورہ سوال و جواب اور پوری صورت حال سے یہ بات بھی روشن ہو جاتی ہے کہ حضرت موسیٰ اگرچہ اپنے عصا کی معجزانہ کارکردگی دو مواقع پر دیکھ چکے تھے ایک طور پر جب وہ سانپ کی شکل میں تبدیل ہو گیا تھا۔ (سورہ اعراف ۱۱۷، النمل ۲۷، القصص ۳۱، طٰہٰ ۱۸) دوسرے دربارِ فرعون میں جہاں پھر اس نے اژدہے کی شکل اختیار کر کے جادوگر کی رسیوں کو نگلنا شروع کر دیا تھا (اعراف ۱۰۷، ۱۱۷ شعراء ۳۲۔ ۴۵۔ طٰہٰ ۷۹)۔ لیکن ان کو عصا کی اس دوسری خاصیت کا علم ابھی تک نہ تھا کہ اسے سمندر پر مارنے سے سمندر دو نیم ہو کر خشک راستہ دے دیگا، چنانچہ وحی الٰہی نے اس طرف رہنمائی کی (اور ابھی موسیٰ کو عصا کی تیسری کارکردگی دیکھنا باقی ہے کہ پتھر پر اسے مارنے سے پتھر سے چشمے جاری ہو جائیں گے، (البقرہ ۶۰، اعراف ۱۶۰)۔

اس پوری تفصیل کا ماحصل یہ ہے کہ مولانا فراہی کے قول مذکور یا توریت کے بیان کا یہ مطلب لینا بھی ممکن نہیں کہ ہوائیں حضرت موسیٰؑ کے وہاں پہونچنے سے پہلے رات بھر چلتی

رہی تھیں اور جیسے ہی موسیٰؑ کا قافلہ کنارۂ بحر پر پہونچا اور انھوں نے عقب میں فرعون کے لشکر کو دیکھ کر فریاد کی کہ انا لمدرکون، اسی وقت سمندر پھٹا اور خشک راستہ نمودار ہوگیا کیونکہ قرآن وضاحت کر رہا ہے کہ انا لمدرکون کہتے وقت تک سمندر اپنی اصلی حالت میں تھا اور جب حضرت موسیٰؑ نے عصا مارا تو خشک راستہ نمودار ہوگیا یعنی یہ کارکردگی عصا کی تھی نہ کہ کسی اور چیز کی*، اور اگر یہ توجیہ اختیار کی جائے کہ جیسے ہی عصا مارا گیا ہوائیں چلنے لگیں اور انھوں نے فوری طور پر سمندر کو پھاڑ دیا تو یہ بھی مولانا فراہی کے موقف کی تردید ہے، کیونکہ ان کا کہنا ہے "پوربی آندھی رات بھر چلتی رہی اور صبح کو تھم گئی الخ"** نیز واترک البحر رھوا کے الفاظ بھی مولانا فراہی کی توجیہ کے باقی ماندہ حصے کی تردید کرتے ہیں یعنی "پھر جب آندھی تھم گئی تو پانی اپنی جگہ پر پھیل گیا اور موسیٰؑ کا تعاقب کرنے والی جماعت غرق ہوگئی" جب کہ قرآن کریم کے الفاظ بتاتے ہیں کہ سمندر کی حالت اس وقت تک پُرسکون تھی جس وقت موسیٰؑ کا قافلہ سمندر کو پار کر رہا تھا، اور خود مولانا فراہی کے اصول یعنی "دریا

---

* صاحب مقالہ نے عصا کے حوالہ سے اس کی "کارکردگی"، "معجزانہ کارکردگی" اور "خاصیت" کا بار بار ذکر کیا ہے، حالانکہ عصا میں فی نفسہٖ کوئی خاصیت یا کارکردگی کی صلاحیت ہی نہیں۔ رہا یہ امر کہ "انا لمدرکون" کہتے وقت سمندر اپنی حالت میں یعنی پُرسکون تھا تو قرآن کی کس آیت سے اس کی وضاحت یا کم از کم اشارہ ہی ہو رہا ہے؟ البتہ یہ ضرور ہے کہ سمندر اس وقت تک دولخت نہیں ہوسکا تھا کیونکہ ہوا میں اتنی شدّت اس وقت پیدا نہیں ہوئی تھی جو سمندر کو بالکل پھاڑ دیتی۔

** یہ بات کہ "جیسے ہی عصا مارا گیا ہوائیں چلنے لگیں" مقالہ نگار کی اپنی بیان کردہ توجیہ ہے اور مولانا فراہی کے حوالہ سے جو جملہ نقل کیا گیا ہے وہ دراصل تورات کا بیان ہے جسے مولانا نے تسلیم کیا ہے۔ پوربی آندھی کا رات بھر چلنا اور کنارِ دریا پہنچ کر حضرت موسیٰؑ کا سمندر پر عصا مارنا اور اسی لمحہ آندھی کا اتنی شدت اختیار کر لینا کہ سمندر پھٹ کر دولخت ہو جائے اور اس میں راستہ بن جائے، اس میں کون سی چیز مستبعد ہے جس کی صاحبِ مقالہ تردید کرنا چاہتے ہیں۔ ہوائیں اپنی رفتار میں کس لمحہ کتنی تیز و تند اور شدید ہو سکتی ہیں اور کب ٹھہر جاتی ہیں اسے کون جان سکتا ہے۔

کا سکون ظاہر ہے کہ ہَوا کے سکون سے ہوتا ہے" کے مطابق ہوائیں بھی اس وقت تک پُرسکون تھیں جب تک فرعون کا لشکر دریا میں داخل نہ ہوگیا* حالانکہ مولانا فراہی کے مذکورہ اصول کے مطابق ہَوا کو اس وقت زور وشور سے چلنا چاہیے کیونکہ جیسے ہی ہَوا پُرسکون ہوگی سمندر کا پانی اپنی جگہ پر پھیل جائے گا، بالفاظ دگر مولانا کا بیان اس بات کو مستلزم ہے کہ سمندر میں خشک راستہ رکھنے اور سمندر کو سکون میں رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ آندھی علیٰ حالہٖ زور وشور سے چل رہی ہو ظاہر ہے کہ جب آندھی زور سے چل رہی ہوگی تو سمندر کی حالت سکون کی کیسے ہوسکتی ہے؛ چنانچہ یہ صورت حال "واترك البحر رهوا" کے الفاظ سے صریحی طور پر متصادم ہے**۔ اس سلسلہ میں ایک آخری سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ جب آندھی اور زور وشور سے چلنے والی ہواؤں کا زیر بحث معاملہ میں اتنا ہی دخل ہے جتنا کہ توریت، شاہ ولی اللہ اور مولانا فراہی سمجھتے ہیں تو اس کی کیا وجہ ہے کہ قرآن نے ایک بالکل غیر متعلق چیز یعنی ضرب عصا کا تو ذکر کیا لیکن ہواؤں اور آندھی کا ایک جگہ بھی تذکرہ نہیں کیا، حالانکہ قوم عاد کی تباہی میں ان کے مؤثر عمل کا تذکرہ قرآن برابر کرتا ہے***۔ واللہ اعلم

---

* مولانا نے یہ کہاں لکھا کہ فرعون اور اس کے لشکر کے داخلہ کے وقت سمندر پُرسکون تھا۔ بلکہ جب وہ سمندر کے بالکل بیچ میں پہنچ گئے تب سکون دریا ہوا جس کی وجہ سے پانی برابر ہوگیا اور وہ اس میں ڈوب گئے۔ جیسا کہ مقالہ نگار نے خود ہی مولانا کی عبارت نقل کی ہے کہ "پھر جب آندھی تھم گئی تو پانی اپنی جگہ پر پھیل گیا اور موسیٰؑ کا تعاقب کرنے والی جماعت غرق ہوگئی"۔

** صاحب مقالہ نے ایک ہی جملہ میں دو متضاد باتیں کہی ہیں۔ مولانا کے بیان کی وضاحت ماقبل کے نوٹ میں ہوچکی ہے۔

*** فرعون سے نجات کے دن کو یہود عید کے طور پر مناتے تھے۔ یہ واقعہ ان کے یہاں بہت مشہور تھا اور تورات میں بھی تفصیل سے بیان ہوا ہے۔ قرآن مجید کا عام انداز ان واقعات کے سلسلہ میں جو بہت زیادہ مشہور ہوں تفصیل کا نہیں اجمال کا ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ یہ واقعہ دس سورتوں میں آیا ہے لیکن ہر جگہ نہایت مختصر ہے اور سوائے سورۂ شعراء کے کہیں عصا کا بھی ذکر نہیں۔ اگر تورات کا بیان غلط ہوتا تو قرآن میں کہیں نہ کہیں اس کی تردید ہوتی۔

مولانا ضیاء الدین اصلاحی

علامہ ابن تیمیہؒ کے بعض رسائل پر

مولانا فراہیؒ کے حواشی

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ اور ترجمان القرآن مولانا حمید الدین فراہیؒ دونوں نابغہ روزگار اور مجتہد العصر تھے، دونوں نے اپنے اپنے وقتوں میں علوم وفنون کی تطہیر و تجدید کا مہتم بالشان کارنامہ انجام دیا۔ ایک نے یونانی منطق وفلسفہ کی یلغار سے اسلامی علوم کو بچایا، اور دوسرے نے عجمی آلائشوں سے ان کو محفوظ رکھنے کی کوشش کی۔

دونوں کا طغرائے امتیاز اعتصام بحبل اللہ، اتباع کتاب وسنت، اقتدائے سلف صالحین اور اس امر پر مکمل یقین واذعان تھا کہ:

لن یصلح آخر هٰذه الأمة الا بما صلح بها اولها۔	اس امت کے دورِ آخر کی اصلاح بھی اسی چیز سے ہوگی جس سے اس کے دورِ اول کی ہوئی تھی۔

دونوں کا یہ راسخ عقیدہ تھا کہ:

کل احد یوخذ من قوله ویترك الا صاحب هذا القبر۔	ہر شخص کی بات اخذ ورد کی جاسکتی ہے سوائے اس قبر والے (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے۔

دونوں نے اپنی باگ خدا کی کتاب اور سنت نبوی کے حوالے کی اور دونوں بـمـا یبصران ویسمعان کا جیتا جاگتا نمونہ تھے:

چوں غلام آفتابم ہمہ ز آفتاب گویم
نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم

دونوں کی شخصیتیں اپنے عہد و ماحول سے علانیہ ممتاز اور فائق تھیں، دونوں کا انداز نظر اپنے زمانہ سے جُدا اور دونوں کے اسرار سے پیران طریق محروم تھے۔ دونوں کی تحقیق و دریافت وقت کے عام معیار اور مروجہ پیمانے سے بالاتر، دونوں کے افکار و خیالات اپنے دور کے لیے نامانوس اور عسیر الفہم اور عام علما و مفتیان کرام کے ادراک و تعقل سے ماوراء تھے جن کا خمیازہ بھی ان کو بھگتنا پڑا۔

دونوں کی عظمتوں اور بلندیوں تک رسائی ممکن نہیں تھی، اس لیے دونوں گوشۂ گمنامی میں پڑے رہے۔ نہ ان کے معاصرین کو ان کے کمالات کی خبر ہوئی اور نہ بعد کے لوگوں کو ان کے علم و فضل کا پتہ چلا۔ خدا ہی جانتا ہے کہ کیا کیا خزانے ان کے سینوں میں پنہاں تھے جن کو وہ اپنے ساتھ لیتے گئے۔

تو نظیری ز فلک آمدہ بودی چو مسیح
باز پس رفتی و کس قدر تو نشناخت دریغ

مولانا فراہیؒ حافظ ابن تیمیہ کے صدیوں بعد پیدا ہوئے، شروع میں ابن تیمیہ ہندوستان میں مبغوض و مطعون رہے۔ سب سے پہلے حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے ان کے بارے میں پھیلی ہوئی غلط فہمیاں اور بدگمانیاں دور کیں اور اردو خوانوں کو ان سے روشناس کرانے کا سہرا حجۃ الاسلام علامہ شبلی نعمانی کے سر ہے۔ مولانا فراہیؒ بھی انہی کی طرح علامہ ابن تیمیہ کے عظمت شناسوں اور مداحوں میں تھے، اس کے بعد مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم نے بڑے والہانہ انداز میں علامہ ابن تیمیہ کا غلغلہ اس قدر زور و شور سے بلند کیا کہ ان کے حلقہ بگوشوں کا ایک حلقہ پیدا ہو گیا، اس سلسلہ میں مولانا غلام رسول مہر کا نام قابل ذکر ہے۔ بیسویں صدی کے نصف آخر میں مولانا ابوالحسن علی ندوی، مولانا یوسف کوکن کی اردو اور ابوزہرہ مصری کی عربی کتاب شائع ہوگئیں۔ جب سے مصر سے شیخ الاسلام کی تصنیفات و رسائل شائع ہوئے تو ان کے ہندوستانی قدردانوں میں ایک دھوم مچ گئی اور سب نے ان کو ہاتھوں ہاتھ لیا۔

مولانا حمید الدین فراہیؒ جن کتابوں کا مطالعہ کرتے تھے ان پر حواشی ضرور تحریر فرماتے تھے جو مختلف نوعیت کے ہوتے تھے، بعض میں مصنف کے نقطۂ نظر کی تائید و تصویب اور بعض میں اس سے

شدید اختلاف ہوتا تھا۔ بعض حواشی میں مصنف کے مجمل و مبہم خیالات کی تفصیل و توضیح کی گئی ہے اور بعض میں اس کے اہم اور فکر انگیز خیال کو نمایاں کر کے ان کی جانب اہل علم و اصحاب نظر کو متوجہ کیا گیا ہے۔

۱۳۲۳ھ میں مطبع حسینیہ مصر سے علامہ ابن تیمیہؒ کے رسائل کے دو مجموعے شائع ہوئے، پہلے مجموعہ میں حسب ذیل چھ رسائل شامل تھے:

(۱) رسالة العبودیه (۲) الواسطة بین الخلق والحق (۳) رفع الملام عن الائمة الاعلام (۴) تنوع العبادات (۵) رسالة فی الرد علی النصیریة اور (۶) رسالة زیارة القبور والاستنجاد بالمقبور۔

دوسرا مجموعہ کتاب معارج الوصول، رسالۃ المظالم المشترکہ اور رسالۃ الحسبۃ فی الاسلام پر مشتمل ہے۔ ان سب رسائل کو مولانا نے ملاحظہ فرمانے کے بعد ان پر جو حواشی لکھے ہیں، ان کی نوعیتیں اسی طرح کی ہیں، جو اوپر بیان کی گئی ہیں۔

مولانا فراہیؒ علامہ ابن تیمیہؒ کے پورے عظمت شناس ہیں، اس کے باوجود انھوں نے ان کو کل أحد یؤخذ من قوله ویترک ہی کے زمرہ میں رکھا ہے۔

ذیل میں بترتیب ان رسالوں سے مولانا فراہیؒ کے حاشیے پیش کیے جاتے ہیں، لیکن ان کو سمجھنے کے لیے بطور پس منظر علامہ ابن تیمیہؒ کا نقطۂ نظر بھی سیاق و سباق کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے۔

اسلام، ایمان اور احسان

رسالۂ عبودیت کے شروع ہی میں ایک جگہ حدیث جبریلؑ کا ذکر ہے جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حضرت جبریلؑ کے ایک اعرابی کی صورت میں آکر اسلام، ایمان اور احسان کے بارے میں سوالات کرنے کا ذکر ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جواب میں ان تینوں امور کی حقیقت اسی ترتیب سے واضح کی ہے۔ (ص ۳)

مولانا حمید الدین فراہیؒ نے اس پر یہ حاشیہ تحریر فرمایا ہے:

"الاسلام والایمان والاحسان"۔

اس حاشیہ سے یا تو ان کا مقصد ان تینوں مہتم بالشان امور کی اہمیت کی جانب متوجہ کرنا ہے، یا یہ بتانا ہے کہ دین میں ان کی یہی ترتیب اور درجہ ہے جس کو مدنظر رکھنا چاہیے۔

حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين کی تفسیر

حافظ ابن تیمیہؒ نے ایک جگہ اس امر کو واضح کیا ہے کہ محبت و اطاعت اصلاً خدا کا حق ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبّت و اطاعت اس کی تبعیت میں کی جاتی ہے۔ لیکن عبادت اور اس کے لوازم توکّل اور خوف وغیرہ کا سزاوار صرف اللہ وحدہ لاشریک لہٗ ہے، اس میں نبی کو کسی طرح شامل نہیں کیا جا سکتا، اس کے ضمن میں وہ لفظ "حسب" کا ذکر کرتے ہیں کہ کافی صرف اللہ واحد کی ذات ہے نہ کہ نبیؐ کی۔ اس کے ثبوت میں حافظ موصوف نے یہ دو آیتیں نقل کی ہیں:

اَلَّذِیْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ	وہ لوگ کہ جن سے لوگوں نے کہا کہ لوگ
اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَكُمْ	تمھارے مقابلہ کے لیے (پوری جمعیت اور
فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ اِیْمَانًا	ساز و سامان کے ساتھ) جمع ہو گئے ہیں،
وَّقَالُوْا حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ	سو ان سے ڈرو تو (یہ سُن کر) ان کا ایمان
الْوَكِیْلُ۔	اور بڑھ گیا اور انھوں نے کہا کہ ہمارے
(آل عمران۔ ۱۷۳)	لیے اللہ کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے۔

دوسری آیت یہ ہے:

یَآ اَیُّهَا النَّبِیُّ حَسْبُكَ اللّٰهُ وَ	اے نبی! تمھارے اور تمھاری پیروی
مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ۔	کرنے والے مومنین کے لیے اللہ کافی
(انفال۔ ۶۴)	ہے۔

آخر الذکر آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پیغمبر اور اس کے متبعین مومنوں کے لیے کافی ہے، جن لوگوں نے من اتبعك کو اللہ پر عطف مان کر یہ مفہوم لیا ہے کہ اللہ اور پیغمبر کے متبعین مومنین اس کے لیے کافی ہیں، ان کا مفہوم علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک سراسر غلط ہے۔ (ص ۹)

مولانا فراہیؒ کا حاشیہ اس پر صرف اسی قدر ہے کہ:

معنی قولہ حَسْبُكَ اللّٰهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ

اللہ تعالیٰ کے ارشاد حَسْبُكَ اللّٰهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ کا مفہوم

گویا حضرت مولانا کے نزدیک بھی آیت کا وہی مفہوم درست ہے جو امام ابن تیمیہ نے مراد لیا ہے۔ مولانا نے یہ حاشیہ تحریر فرما کر امام کے قول کی توثیق فرمائی ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کے ایک استدلال کی خامی

جو لوگ قضا و قدر اور حقائق کونیہ کے علم و مشاہدہ کو اتباع شریعت کے لیے مانع بتاتے ہیں یعنی ارادۂ الٰہی کے علم و ادراک کو تکلیف شرعی کے ساقط ہو جانے کا سبب قرار دیتے ہیں علامہ ابن تیمیہ اس قسم کے لوگوں کو ضلالت کے مختلف درجات و مراتب پر فائز بتاتے ہیں، اسی طرح کے گمراہ لوگوں کی ایک قسم کے بارے میں وہ لکھتے ہیں:

> "یہ سب عالی قدر لوگ ہیں جو دین کے پابند اور مشہور احکام و فرائض کو بجا لانے والے ہیں، محرمات سے اجتناب کرتے ہیں لیکن ان اسباب کو ترک کر دیتے ہیں جن کا انھیں حکم دیا گیا ہے اور جو دراصل عبادت ہی کے تحت آتے ہیں، ان لوگوں کا گمان یہ ہے کہ جب عارف کامل قضا و قدر کا مشاہدہ کر لیتا ہے تو وہ اسباب وغیرہ سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ان لوگوں میں سے بعض لوگ کہتے ہیں کہ توکل اور دعا وغیرہ عام لوگوں کے مقامات ہیں، خواص کے مقامات تو اس سے ارفع و اعلا ہیں، اس لیے جس کو قضا و قدر کا علم و مشاہدہ ہو گیا اس کو تو یہ معلوم ہو گیا کہ جو مقدر ہے وہ ہو کر رہے گا، اس کے لیے مزید سعی و جہد بے سود ہے۔" (ص ۱۲ و ۱۳)

علامہ ابن تیمیہ اس کو ایک خطرناک غلطی بتاتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو ان کے اسباب کے ساتھ مقدر کیا ہے جس طرح کہ سعادت و شقاوت کو ان کے اسباب کے ساتھ مقدر کیا ہے، علامہ نے اس غلط خیال کی تردید کرتے ہوئے کچھ حدیثیں پیش کی ہیں، مولانا فراہیؒ اس کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

کان ینبغی لہ ان یستدل بکتاب اللّٰہ۔ (ص ۱۳)

"امام ابن تیمیہ کے لیے کتاب اللہ سے استدلال کرنا مناسب تھا۔"

گویا وہ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ ایسے نازک اور مہتم بالشان معاملہ میں قرآن مجید کو نظر انداز کرکے صرف احادیث سے استدلال کرنا روا اور مناسب نہیں تھا۔

سنت کشتی نوحؑ کے مانند ہے

یہ اور اس طرح کی بعض دوسری جماعتوں کا ذکر کرنے کے بعد امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"ان ضلالتوں اور گمراہیوں سے نجات کا واحد راستہ یہ ہے کہ ہر وقت ان احکام الٰہی کی مکمل پابندی کی جائے جنھیں دے کر اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو بھیجا ہے۔ امام زہری فرماتے ہیں، ہمارے اسلاف کہا کرتے تھے کہ سنت کو مضبوطی سے اختیار کرنے میں نجات ہے اس لیے کہ سنت کی مثال جیسا کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے حضرت نوحؑ کی کشتی جیسی ہے جو اس میں سوار ہوگیا اس کو نجات مل گئی اور جو اس میں نہیں سوار ہوا وہ غرق ہوگیا۔" (ص ۱۳)

مولانا نے حاشیہ میں السنة مثل سفينة نوح (سنت کشتی نوحؑ کی طرح ہے) کو نوٹ کر دیا ہے جو اس بات کی تحسین کی علامت ہے۔

عطف عام

عطف کے بیان میں حافظ ابن تیمیہؒ نے اس کی ایک قسم یہ بیان کی ہے کہ کبھی عطف کی صورت میں معطوف علیہ عام مطلق ہوتا ہے اور اس کا عموم سمجھ میں نہیں آتا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

هُدًى لِّلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ	(یہ کتاب) ہدایت ہے خدا سے ڈرنے
بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ	والوں کے لیے، ان لوگوں کے لیے جو
الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ	غیب میں رہتے ہوئے ایمان لاتے
يُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ	ہیں، نماز قائم کرتے ہیں اور جو کچھ ہم

يُؤْمِنُوْنَ بِمَا	نے ان کو بخشا ہے اس میں سے خرچ
أُنْزِلَ إِلَيْكَ	کرتے ہیں اور (ان کے لیے ہدایت
وَمَا أُنْزِلَ	ہے) جو ایمان لاتے ہیں اس چیز پر
مِنْ قَبْلِكَ ۔	جو تم پر اُتاری گئی ہے اور جو تم سے پہلے
(بقرہ: ۲ - ۴)	اُتاری گئی ہے۔

یومنون بالغیب کا لفظ اس غیب کو شامل ہے جس پر ایمان لانا ضروری ہے لیکن اس میں اجمال ہے اور اس کے اندر اس کی کوئی دلالت نہیں ہے کہ ماانزل الیك وما انزل من قبلك بھی غیب میں شامل ہے۔ (ص ۱۴)

مولانا فراہیؒ کو حافظ ابن تیمیہ کی اس توجیہ سے اتفاق نہیں ہے وہ فرماتے ہیں:

لایصح ھذا التاویل	یہ تاویل صحیح نہیں ہے کیونکہ قرآن نے کئی
لما قد صرح القرآن فی	موقعوں پر ان باتوں کا ذکر کیا ہے جن پر
غیر مواضع من یومن	ایمان لانا ضروری ہے مگر ان کو غیب سے
بہ ولم یسمہ الغیب۔	موسوم نہیں کیا ہے۔

پُر از حکمت باتیں

شکوہ اور صبر جمیل کے سلسلہ میں حافظ ابن تیمیہؒ نے بعض بڑی حکیمانہ باتیں تحریر کی ہیں، مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں:

"جس درجہ اللہ کے فضل و رحمت کی طلب میں بندہ کی حرص و طمع زیادہ ہوگی اور اسے اپنی حاجت برآری کے لیے اس سے جس قدر امید ہوگی، اسی قدر اس کی عبدیت مستحکم اور پختہ ہوگی اور وہ اللہ کے ماسوا سے اتنا ہی بے نیاز اور مستغنی ہوگا، جس طرح کسی مخلوق سے آدمی کی حرص و طمع اس کے لیے اس کی عبودیت و غلامی کی موجب ہوتی ہے اور اس سے اس کی مایوسی اس کے دل کے غنا و بے نیازی کا باعث ہوتی ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے "جس سے تم چاہتے ہو اس سے مستغنی ہو جاؤ تو تم بھی اسی

کی طرح ہو جاؤ گے اور جس سے تم چاہتے ہو اس پر احسان کرو تو اس کے امیر بن جاؤ گے اور جس سے چاہتے ہو اگر اس کے محتاج بنو گے تو اس کے اسیر اور قیدی بن جاؤ گے۔"

مولانا فراہیؒ ان حکیمانہ اقوال کے بارے میں یہ حاشیہ لکھ کر "کلام حکیم" ان کی تحسین فرمائی ہے۔

شرک و استکبار اور علامہ ابن تیمیہ کی غلطی

علامہ ابن تیمیہؒ نے اسلام کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آدمی صرف خدا ہی کی اطاعت و فرماں برداری کا قائل ہو اور اس کے سوا کسی کی اطاعت و فرماں برداری کا قائل نہ ہو اور جو شخص خدا کا بھی مطیع و فرماں بردار ہو اور ماسوا اللہ کا بھی، وہ مشرک ہے۔ اور جو خدا کی اطاعت و فرماں برداری کا انکار کرے وہ متکبر ہے۔

ابن تیمیہ کبر کو ایمان و عبودیت کے منافی بتاتے اور یہ کہتے ہیں کہ جو شخص اللہ کی عبادت سے استکبار اور اس کا انکار کرے وہ مشرک اور غیر اللہ کی عبادت کرنے والا ہے، گویا ان کے نزدیک متکبر مشرک ہے اس سلسلہ میں وہ فرعون کی مثال دے کر بتاتے ہیں کہ وہ سب سے بڑا متکبر تھا، اس کو اللہ کی عبادت کا انکار تھا اور وہ مشرک تھا، اس کے کبر و علو کے متعلق وہ مختلف آیتیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ اسی طرح قرآن مجید میں اسے شرک سے بھی متصف کیا گیا ہے، مثلاً فرمایا:

وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ۔ (اعراف: ۱۲۷)	اور قوم فرعون کے سرداروں نے (فرعون سے) کہا، کیا تو موسیٰ اور اس کی قوم کو (اسی طرح) چھوڑے رکھے گا کہ وہ ملک میں بدامنی پھیلائیں اور تجھ کو اور تیری مورتیوں کو ٹھکرائیں۔

امام موصوف کی اس تقریر کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص جتنا بڑا متکبر ہوتا ہے اور جتنا زیادہ عبادت الٰہی سے سرکشی کرتا ہے وہ اتنا ہی پکّا مشرک ہوتا ہے۔ (ص ۲۵)

مولانا حمید الدین فراہیؒ اس خیال کو صحیح نہیں مانتے، ان کے نزدیک حافظ ابن تیمیہؒ نے سورۂ یونس کی آیت کا مفہوم سمجھنے میں غلطی کی ہے، اس سے ان کا استدلال درست نہیں ــــ مولانا کا

حاشیہ ملاحظہ ہو۔

زعمر ان الکبر من اسباب الشرك اخطأ فی الاستدلال. عندی ان فرعون لم یوصف بالشرك ومعنی الھتك اصنامك اللاتی امر من یسجدوا لہ سجود الفرعون و ھٰکذا کانت الجبابرة تفعل کما فعل قیاصر الروم - نعمر ان الشرك یعمی علی احساس العدل عقلاً ونقلاً فالمشرك یعبد ھواہ والمومن یعبد الحق۔	علامہ ابن تیمیہ کا گمان یہ ہے کہ کبر شرک کے اسباب میں ہے، ان سے استدلال میں چوک ہوگئی ہے۔ میرے نزدیک فرعون کو شرک سے متصف نہیں کیا گیا ہے۔ الھتك سے وہ اصنام (بُت) مراد ہیں جو اس لیے نصب کیے گئے تھے تاکہ لوگ ان کے آگے اسی طرح سجدہ ریز ہوں جیسے فرعون کے لیے سجدہ کرتے ہیں، جابرہ کا یہی طریقہ ہے روم کے قیصر بھی یہی کرتے تھے بلاشبہ شرک عقلاً ونقلاً اندھے پن اور بہرے پن کا نام ہے جو احساس عدل کے لیے حجاب بن جاتا ہے، اور مشرک اپنی خواہش کا پُجاری ہوتا ہے اور مومن حق تعالیٰ کی عبادت کرتا ہے۔

مولانا کے نزدیک سورۂ یونس کی زیر بحث آیت سے فرعون کے شرک پر استدلال صحیح نہیں ہے، ابن تیمیہ کو 'الھتك' کے مفہوم سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فرعون دیوی دیوتاؤں کو اپنا معبود بنائے ہوئے تھا اور ان کی پوجا کرتا تھا بلکہ 'الھتك' سے وہ اسٹیچو یا وہ بت مراد ہیں جن کو اس نے اپنے حدود سلطنت میں نصب کرا رکھے تھے اور لوگوں کو حکم دے دیا تھا کہ اس کے قائم کردہ ان اسٹیچوؤں کی پرستش کریں۔

نصاریٰ پر شرک کا اور یہود پر کفر کا غلبہ اور شرک کے اکبر کبائر ہونے کا معاملہ۔

شرک واستکبار کی اسی بحث میں امام ابن تیمیہؒ نے یہود و نصاریٰ کی حقیقی گمراہیوں کی نشاندہی

کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "نصاریٰ پر شرک غالب تھا اور یہود پر کبر"۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے نصاریٰ کے متعلق کہا ہے:

اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَھُمْ وَرُھْبَانَھُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ وَالْمَسِیْحَ ابْنَ مَرْیَمَ وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِیَعْبُدُوْٓا اِلٰـھًا وَّاحِدًا لَآ اِلٰـہَ اِلَّا ھُوَ سُبْحٰنَہٗ عَمَّا یُشْرِکُوْنَ۔ (توبہ: ۳۱)

انھوں نے اللہ کے سوا اپنے فقیہوں اور راہبوں کو رب بناڈالا اور مسیح ابن مریم کو بھی، حالانکہ انھیں صرف ایک ہی معبود کی عبادت کا حکم دیا گیا تھا، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ پاک ہے ان چیزوں سے جن کو یہ شریک ٹھہراتے ہیں۔

اور یہود کے بارے میں ارشاد ہے کہ:

أَفَکُلَّمَا جَآءَکُمْ رَسُوْلٌ بِمَا لَا تَھْوٰٓی اَنْفُسُکُمُ اسْتَکْبَرْتُمْ فَفَرِیْقًا کَذَّبْتُمْ وَفَرِیْقًا تَقْتُلُوْنَ۔ (بقرہ: ۸۷)

تو کیا جب جب آئے گا کوئی رسول تمھارے پاس وہ باتیں لے کر جو تمھاری خواہشات کے خلاف ہوگا تو تم تکبر کروگے، سو تم نے ایک گروہ کو جھٹلایا اور ایک گروہ کو قتل کرتے رہے۔

اور دوسری جگہ فرمایا:

سَاَصْرِفُ عَنْ اٰیٰتِیَ الَّذِیْنَ یَتَکَبَّرُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ۔ (اعراف: ۱۴۶)

میں ان لوگوں کو جو زمین میں ناحق گھمنڈ کرتے ہیں اپنی نشانیوں سے برگشتہ کردوں گا۔

اور چوں کہ کبر شرک کو مستلزم ہے جو اسلام کی ضد اور ایسا گناہ عظیم ہے جس کو اللہ معاف نہیں فرمائے گا جیسا کہ فرمایا:

ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذٰلک لمن یشاء ومن یشرک

بے شک اللہ اس چیز کو نہیں بخشے گا کہ اس کا شریک ٹھہرایا جائے، اس کے نیچے جس کے لیے چاہے گا بخش دے گا اور جو

بِاللّٰهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا	اللہ کا شریک ٹھہرائے گا وہ بہت دور
بَعِیْدًا۔ (نساء: ۱۱۶)	کی گمراہی میں جا پڑا۔

مولانا فراہیؒ کو اس سے اتفاق ہے کہ نصاریٰ پر شرک اور یہود پر کبر غالب تھا مگر سورۂ نساء کی آیت بالا سے متعلق علامہ ابن تیمیہ کے قول سے ان کو اختلاف ہے، وہ رقم طراز ہیں:

اصاب فیما قال ان الشرك	ابن تیمیہ کا یہ بیان درست ہے کہ نصاریٰ
غالب علی النصاریٰ والکبر غالب	پر شرک اور یہود پر کبر غالب تھا مگر انھوں نے
علی الیھود واخطأ مع سائر	بھی تمام لوگوں کی طرح یہ غلطی کی ہے کہ شرک
الناس فیما زعم ان الشرك	کو اکبر الکبائر خیال کر لیا ہے، اس کی وجہ یہ
اکبر الکبائر وذلك لما	ہے کہ "دون" کے معنی کو سمجھنے میں انھوں
اخطأوا معنی کلمة "دون"۔	نے غلطی کی ہے۔

"دون" کے کیا معنی حضرت مولانا کے نزدیک ہیں اس کا پتہ نہیں چل سکا۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ وہ عام لوگوں کی طرح شرک کو اکبر الکبائر نہیں سمجھتے تھے۔

لفظ امت کا مفہوم

امام ابن تیمیہؒ نے حضرت ابراہیمؑ کی امامت اور اقوام عالم کی مقتدائیت کے ثبوت میں ایک آیت یہ بھی پیش کی ہے:

اِنَّ اِبْرٰهِیْمَ كَانَ اُمَّةً قَانِتًا	بے شک ابراہیم اللہ کے مطیع و فرماں بردار
لِّلّٰهِ حَنِیْفًا وَّلَمْ یَكُ مِنَ	اور اس کی طرف یکسو تھے اور وہ مشرکوں
الْمُشْرِكِیْنَ۔ (نحل: ۱۲۰)	میں سے نہیں تھے۔

اور امت کے معنی قدوہ (نمونہ) بتائے ہیں لیکن مولانا فراہیؒ کو اس معنی سے اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

اخطاء فیما قال ان الأمه	ابن تیمیہؒ کا یہ قول غلط ہے کہ امت کے
هو القدوة وانه رحمه الله	معنی قدوہ ہیں انھوں نے اس بارہ میں

اعتمد علیٰ ما روی عن بعض	اس پر اعتماد کیا ہے جو بعض سلف سے
السلف والصحیح عندی ان	مروی ہے اور میرے نزدیک صحیح یہ ہے
الامۃ ھو الطائع المسلم کما جاء	کہ امت کے معنی اطاعت گزار اور فرمانبردار
فی کلام العرب۔ (ص ۲۷)	کے ہیں جیسا کہ کلام عرب سے معلوم ہوتا ہے۔

خلت ومحبت کا فرق

حضرت ابراہیمؑ کو اللہ نے خلیل کہا ہے، امام ابن تیمیہ نے اس کا ذکر کرکے خلت (دوستی) کا مفہوم واضح کیا ہے اور محبت سے اس کا فرق بھی بتایا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ تھے، اللہ کے سوا روئے زمین پر ان کا کوئی خلیل نہیں تھا، کیوں کہ خلت میں شرکت کا احتمال نہیں ہوتا۔ محبت کا معاملہ اس کے برعکس ہے، آنحضرتؐ نے حضرت حسن واسامہ کے بارے میں فرمایا کہ:

اللھم انی احبھما فاحبھما	اے اللہ! میں ان دونوں سے محبت کرتا
واحب من یحبھما۔	ہوں سو تو بھی ان سے اور ان لوگوں سے
(ص ۲۸)	محبت کر جو ان دونوں سے محبت کرتے ہیں۔

کچھ اور حدیثیں پیش کرکے دکھایا ہے کہ محبت میں شرکت ہوتی ہے۔

علامہ کی اس تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ خلت کا درجہ محبت سے بڑھ کر ہے۔ مولانا فراہیؒ ان کی رائے کی توثیق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الخلۃ اعظم من الحب	خلت محبت سے زیادہ عظیم شے ہے۔

لذّتِ ایمانی

ایک مشہور حدیث ہے کہ "تین چیزیں جس کے اندر ہوں گی وہ ایمان کی لذّت پائے گا۔ پہلی بات یہ ہے کہ جس کو اللہ تمام چیزوں سے زیادہ محبوب ہو، دوسرے جو کسی شخص سے اللہ کے لیے محبت کرے اور تیسری چیز یہ ہے کہ جو کفر سے نجات پانے کے بعد اس میں واپس ہونے کو اسی طرح ناپسند کرے جس طرح آگ میں ڈالے جانے کو ناپسند کرتا ہے۔"

اس حدیث کی روشنی میں حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"کسی چیز سے لذّت یابی اس سے محبّت کے بعد ہوتی ہے، پس اگر کوئی شخص کسی چیز سے محبت رکھتا یا اس کی اشتہا کرتا ہے تو جب اس کو اس کی مراد حاصل ہوجاتی ہے تو وہ لذت و سرور اور حلاوت محسوس کرتا ہے۔ دراصل لذّت وہ کیفیت ہے جو مناسب طبع اور موافق مزاج محبوب و مرغوب چیز کو پانے کے بعد حاصل ہوتی ہے اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ موافق طبع شئی کے ادراک وحصول کا نام لذت ہے جیسا کہ بعض خام فلسفیوں کا خیال ہے تو یہ بالکل غلط ہے، کیونکہ ادراک لذت اور محبت کے درمیان کی چیز ہے مثلاً انسان کو کھانے کی اشتہا و رغبت ہے، جب وہ کھانا کھالیتا ہے اس کے بعد اسے لذّت حاصل ہوتی ہے، یہی حال انسان کی قوت باصرہ کا ہے جب وہ کسی چیز کو دیکھتا ہے تو اس کو دیکھ لینے کے بعد وہ لذت اندوز ہوتا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ لذت دیکھنے کے بعد ملتی ہے محض رؤیت ونظر کا نام لذت نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ	اور اس (جنت) میں وہ چیزیں ہوں گی
وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ۔	جو دل کو پسند اور آنکھوں کے لیے لذت بخش
(زخرف: ۷۱)	ہوں گی۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ محض رؤیت ونظر لذت نہیں ہے بلکہ دیکھنے کے بعد ہی آنکھیں لذت اندوز ہوں گی۔" (ص ۲۹)

مولانا حمیدالدین صاحب نے ابن تیمیہ کے اس بیان کی یہ لکھ کر تائید کی ہے کہ:

اللذة ليست بادراك و	لذت ادراک کا نام نہیں ہے بلکہ یہ
لكنها بعد الادراك ۔	ادراک کے بعد حاصل ہوتی ہے۔

روح کلام اور صورت کلام

امام ابن تیمیہ محبت الٰہی کی بحث میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

"اللہ کا اصول و قاعدہ یہ ہے کہ جو لوگ اس سے محبت کرتے ہیں وہ بھی ان سے محبت کرتا ہے، یہ ناممکن ہے کہ کوئی بندہ اس سے محبت کرنے والا ہو اور اللہ اس سے محبت نہ کرے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ بندے کو خدا سے جس قدر محبت ہوتی ہے اسی قدر خدا کو بھی اس سے محبت ہوتی ہے مزید برآں یہ کہ اللہ اپنے بندہ کو اس سے بڑھ کر جزا دیتا ہے جیسا کہ اس حدیث قدسی میں وارد ہے:

من تقرب الیّ شبرا تقربت الیہ ذراعاً ومن تقرب الیّ ذراعاً تقربت الیہ باعاً ومن اتانی یمشی اتیتہ ھرولۃ۔ (ص ۳۲)	جو مجھ سے ایک بالشت قریب ہوتا ہے میں اس سے ایک ہاتھ قریب ہوتا ہوں اور جو مجھ سے ایک ہاتھ قریب ہوتا ہے میں اس سے ایک گز قریب ہوتا ہوں اور جو میرے پاس پیدل آتا ہے میں اس کے پاس دوڑ کر جاتا ہوں۔

مولانا نے اس حدیث کے متعلق ایک بڑی اہم اور اصولی بات تحریر کی ہے کہ:

وھذا الحدیث مثال لما یراد منہ روح الکلام لاصورتہ۔	یہ حدیث اس کی مثال ہے کہ اس سے نفس کلام کی اصل روح مراد ہے، اس کی صورت مراد نہیں ہے۔

کلام حکیم کی نشان دہی

اوپر ابن تیمیہ کے بعض پُر از حکمت کلام کا ذکر آچکا ہے۔ ص ۳۳ پر پھر وہ حکیمانہ بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"دین حق اللہ کی ہر طرح سے مکمل عبودیت سے عبارت ہے اور عبودیت کا مطلب اللہ کی ہر لحاظ سے محبت کاملہ کا تحقق ہے اور جس قدر عبودیت کامل ہوگی اسی قدر اللہ سے بندے کی اور بندے سے اللہ کی محبت کامل ہوگی، اسی طرح جس قدر عبودیت ناقص ہوگی اسی قدر محبت میں بھی نقص ہوگا۔

جس قدر دل میں غیر اللہ کی محبت ہوگی اسی قدر اس میں غیر اللہ کی عبودیت ہوگی، اسی طرح جس قدر روح میں غیر اللہ کی عبودیت ہوگی اسی قدر اس میں غیر اللہ کی محبت بھی ہوگی اور جو محبت اللہ کے لیے نہ ہو وہ باطل ہے اور جس عمل کا مقصد خدا کی خوشنودی نہ ہو وہ باطل ہے، دنیا میں اور اس کے اندر جو کچھ ہے وہ سب ملعون ہے سوائے اس کام کے جو اللہ کے لیے ہو اور اللہ کے لیے وہی چیز ہوگی جو اس کو اور اس کے رسول کو محبوب ہو، اسی کا نام شریعت ہے اور یہی چیز مشروع ہے اور جو عمل شریعت الٰہی کے مطابق نہ ہو وہ اللہ کے لیے نہیں ہو سکتا بلکہ اللہ کے لیے وہی کام ہوگا جو اوّلاً تو اللہ ہی کے لیے ہو، ثانیاً وہ اللہ اور اس کے رسول کی محبت کے موافق ہو۔" (ص ۳۳)

مولانا فراہیؒ نے حافظ ابن تیمیہ کے ان ارشادات کو کلام حکیم کہہ کر ان کی تصویب و تحسین کی ہے۔

لا الٰہ الا اللہ سب سے افضل ذکر ہے

امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک سب سے افضل ذکر لا الٰہ الا اللہ ہے، اس کا ثبوت یہ ہے کہ امام ترمذی اور ابن ابی الدنیا وغیرہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعًا روایت کی ہے کہ سب سے افضل ذکر لا الٰہ الا اللہ اور سب سے افضل دعا الحمد للہ ہے، موطاؔ وغیرہ میں حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سب سے افضل بات جو میں نے اور مجھ سے پہلے کے نبیوں نے کہی ہے وہ یہ ہے لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وھو علیٰ کل شئ قدیر۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ ان صریح حدیثوں کے باوجود اگر کوئی یہ گمان کرے کہ یہ سارے اذکار عوام کے ہیں اور خواص کا ذکر صرف لفظ اللہ اور اخص الخواص کا ذکر مضمر لفظ ہے یعنی اللہ کے نام کو بھی ظاہر نہ کیا جائے تو یہ گمان کرنے والے لوگ بالکل ہی گمراہ ہیں اور ان لوگوں کا استدلال اس آیت سے مزید گمراہ کن، غلط اور باطل ہے کہ:

قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ کہدو اللہ ہی نے پھر ان کو ان کی کج بحثیوں

يَلْعَبُوْنَ ۔ (انعام: ۹۱) میں چھوڑ دو کھیلتے رہیں۔

کیونکہ یہ تو اسی آیت کے اس سوال کے جواب میں کہا گیا ہے:

قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِىْ جَآءَ کہو کہ وہ کتاب کس نے اتاری جس کو

بِهٖ مُوْسٰى ۔ (انعام: ۹۱) ص ۳۹ موسیٰؑ لائے تھے۔

غرض امام ابن تیمیہؒ نے ذکر کے اس غیر مشروع اور مبتدعانہ تصور کی شدید مذمت اور پُرزور تردید کی ہے جس کو یہاں نقل کرنا موجب طوالت ہوگا، مولانا فراہیؒ نے اس بارے میں امام ابن تیمیہؒ کے نقطۂ نظر کی نہ صرف تائید کی ہے بلکہ ان کی سخت مذمت اور شدید انکار کو بھی درست قرار دیا ہے، ان کا حاشیہ ملاحظہ ہو:

انکر انکارًا شدیدًا علیٰ	علامہ ابن تیمیہؒ نے ان لوگوں پر بڑی برہمی
من یری ان یذکر الله	ظاہر کی ہے جو یہ خیال کرتے ہیں کہ اللہ
باسمه المفرد واحتج	کا ذکر اس کے مفرد نام سے کرنا چاہیے
علیٰ ما قال بان القرآن	علامہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن وسنت نے
والسنة لم تامرنا	ہمیں اس کا حکم نہیں دیا ہے اور ذکر کے
بهذا وانه یورث	اس طریقہ کے نتیجہ میں گمراہیاں اور خرابیاں
الضلال واحوالًا فاسدةً	پیدا ہوتی ہیں۔
وعندی انه مصیب	میرے نزدیک وہ اس معاملہ میں سنت
فی اعتصامه بالسنة فان	کو مضبوطی سے اختیار کرنے میں بالکل درست
البدعة تفتح ابواب	ہیں کیونکہ بدعت گمراہی کے دروازے کھول
الضلالة وانکاره لاجل[1]	دیتی ہے، علامہ ابن تیمیہ کی اس شدید برہمی
غلوا لخصم فانهم قالوا	کی پہلی وجہ تو فریق مخالف کا غلو ہے کیونکہ
انه افضل وانه ذکر	ان حضرات کا قول یہ ہے کہ ذکر کا یہ طریقہ
الخواص ولاجل[2] ان	افضل اور خواص کا ہے۔ ان کی برہمی کی
العقل یحکم بان ذکر	دوسری وجہ یہ ہے کہ عقل کا فیصلہ ومقتضا

الاسم المجرد ليس	بھی یہی ہے کہ مجرد اور محض نام کا ذکر
فی شیٔ من الذکر	بے معنی ہے، غور کرو تو اس حکمت کی
فتامل تجد غور	گہرائی تک پہنچ جاؤ گے۔ اس معاملہ میں
هذه الحکمة فهذا	امام صاحب کی شدت پسندی اور سخت
علة غلوه فی الانکار۔	ناگواری کی وجہ یہی ہے۔

ائمہ مقبولین نے سنت وحدیث کی مخالفت عمداً نہیں کی ہے۔

امام ابن تیمیہؒ کا ایک رسالہ "رفع الملام عن أئمة الاعلام" ہے، جس میں انھوں نے یہ کلیہ بتایا ہے کہ جن ائمہ کو امت میں قبول عام حاصل ہے انھوں نے قصداً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی مخالفت نہیں کی ہے کیونکہ اس پر ان کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع لازمی ہے اور اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ سوائے آپؐ کے ہر ایک کی بات کو لیا بھی جا سکتا ہے اور چھوڑا بھی جا سکتا ہے، ایسی صورت میں جب کسی کا کوئی قول حدیث کے خلاف ہو تو اس بارے میں اس کی کچھ معذوریاں ہوں گی (ص ۵۵) جن کے متعدد اسباب امام صاحب نے بتائے ہیں اس ضمن میں انھوں نے جو اسباب بیان کیے ہیں ان میں پانچواں سبب یہ ہے۔

صحیح وثابت حدیث امام مقبول تک پہنچی ہو لیکن وہ ان کو یاد نہ رہی ہو، جیسے حضرت عمرؓ سے پوچھا گیا کہ کسی شخص کو سفر میں غسل کی ضرورت ہو مگر پانی موجود نہ ہو تو وہ کیا کرے؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ جب تک پانی نہ ملے وہ نماز نہیں پڑھے گا۔ اس پر حضرت عمارؓ نے عرض کیا کہ امیرالمومنین کیا آپ کو یاد نہیں کہ ہمارے اور آپ کے ساتھ یہی صورت پیش آچکی ہے، اس وقت میں تو جانور کی طرح خاک میں لوٹنے پوٹنے لگا اور آپ نے نماز نہیں پڑھی۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے اپنا ہاتھ زمین پر مار کر چہرے اور ہتھیلیوں پر پھیر لیا اور فرمایا کہ اتنا ہی کرنا کافی ہے۔ حضرت عمرؓ نے

فرمایا عمّار خدا سے ڈرو، انھوں نے کہا اگر آپ کی منشا نہ ہو تو میں اسے نہ بیان کروں۔ انھوں نے کہا جو کچھ تم نے کہا ہے ہم اس کا ذمہ دار تمھیں بنائیں گے۔

امام ابن تیمیہؒ اس واقعہ کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ یہ بات حضرت عمرؓ کے سامنے ہوئی تھی مگر انھیں یاد نہیں رہی اس لیے انھوں نے اس کے برخلاف فتویٰ دیا اور حضرت عمار کے یاد دلانے پر بھی انھیں یاد نہ آیا تاہم انھوں نے حضرت عمار کو جھوٹا نہیں قرار دیا بلکہ انھیں اس کے نقل و بیان کی اجازت عطا کی۔ (ص ۶۰)

مولانا حمید الدین فراہیؒ نے اس واقعہ سے جو کچھ استنباط کیا ہے وہ نہایت قابلِ غور ہے، ان کا حاشیہ ملاحظہ ہو:

لم یُلزم عمر رایہ غیرہ ولا ترك رایہ بل عمل علی اصل راسخ فی قبول الشہادۃ والعمل بالعلم وجواز الاختلاف فی الفروع۔	حضرت عمرؓ نے نہ دوسرے کو اپنی رائے کا پابند کیا اور نہ اپنی رائے کو تبدیل کیا بلکہ قبول شہادت کے معاملہ میں ایک راسخ اور مستحکم اصول اور اپنے علم و واقفیت پر عمل کیا اور فروع میں اختلاف جائز ہے۔

مولانا نے جس بنیادی حقیقت کی طرف متوجہ کیا ہے امام صاحب کی نظر اس تک نہیں پہنچی تھی، وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک شخص کی شہادت معتبر نہیں ہوتی، مزید شہادت نہ ہونے پر جو کچھ معلوم ہے اسی پر عمل کیا جائے گا کیونکہ فروع اور جزئیات میں اختلاف کی گنجائش ہوتی ہے۔

سزا سرکشی و تمرّد پر ہوتی ہے

امام ابن تیمیہؒ نے سزاؤں اور وعیدوں کے چند موانع یہ بتائے ہیں:

توبہ[۱]، استغفار[۲]، وہ نیکیاں[۳] جو برائیوں کو محو کر دینے والی ہیں، دنیوی[۴] ابتلاء و آزمائش، کسی مُطاع[۵] کی سفارش، ارحم[۶] الراحمین کی رحمت۔ جب یہ سارے اسباب معدوم ہوں اور یہ انہی لوگوں کے لیے معدوم ہوتے ہیں جو سرکشی، بغاوت اور نافرمانی کرتے ہیں، وعید اور سزا انہی لوگوں کے لیے ہے۔ (ص ۶۵)

امام ابن تیمیہؒ نے سزا کے چھ موانع بتائے ہیں، مولانا فراہیؒ نے ان پر ہندسے ڈال دیے ہیں اور بہت مختصر اور بلیغ لفظوں میں امام صاحب کی توثیق فرمائی ہے، لکھتے ہیں:

انما العقاب لمن عتی وتمرّد۔ — عقاب اور سزا اس کے لیے ہے جو سرکشی اور حد سے تجاوز اختیار کرے۔

کیا سود صرف اُدھار میں ہے؟

حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق صحیح مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لعن اللّٰہ آکل الرّبا و موکلہ وشاھدیہ وکاتبہ۔ — اللہ کی لعنت ہو سود کھانے، کھلانے والے اور اس معاملہ کی گواہی کرنے والے اور اس کو لکھنے والے پر۔

آپ سے بطریق صحیح یہ بھی ثابت ہے کہ اس شخص کی بیع عین ربا ہے جو دو صاع کے عوض ایک صاع سے یدًا بید بیع کرے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی رو سے ربا کی دونوں صورتیں ربا الفضل (جس میں کوئی چیز فاضل لی اور دی جائے) اور ربا النسیئۃ (اُدھار میں زیادہ لینا) باطل قرار پاتی ہیں۔ لیکن جن حضرات تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول پہنچا ہے کہ:

انما الرّبا فی النسیئۃ — سود صرف اُدھار میں ہے۔

انھوں نے دست بدست ایک صاع سے دو صاع کی بیع کو جائز بتایا ہے جیسے حضرت عبداللہ بن عباس اور ان کے اصحاب و تلامذہ ابو الشعثاء، عطاء، طاؤس، سعید بن جبیر اور عکرمہ وغیرہ اعیان مکہ جو علم و عمل میں اس امت کے منتخب روزگار لوگ ہیں جن میں سے کسی شخص یا ان کی تقلید کرنے والے کسی شخص کے بارے میں کسی مسلمان کا یہ خیال کرنا روا نہیں ہے کہ اس پر سود خور کی لعنت کا اطلاق ہو کیونکہ یہ لوگ فی الجملہ اس کی جائز تاویل کرتے ہیں۔

مولانا حمید الدین فراہیؒ نے اس اہم اور قابل ذکر بات کو اپنے حاشیہ میں اس طرح

بیان کیا ہے:

ابن عباس واصحابہ ابوالشعثاء	حضرت ابن عباس اور ان کے تلامذہ
وعطاء وطاؤس وسعید	ابوالشعثاء، عطاء، طاؤس، سعید بن جبیر
بن جبیر وعکرمہ وغیرھم	اور عکرمہ وغیرہ اعیان مکہ نے کہا ہے
من اعیان مکۃ قالوا	کہ ربا تو صرف ادھار میں ہے اس
ان لا ربا الا فی النسیئۃ	بنا پر یہ لوگ دو صاع کو ایک صاع
فاستحلوا بیع الصاعین	کے عوض یدًا بید بیچنے کو حلال
بصاع یدًا بیدٍ، ھذا	قرار دیتے ہیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
لقولہ علیہ السلام انما	علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ سود اُدھار
الربا فی النسیئۃ۔	ہی میں ہوتا ہے۔

مقتدیوں کی دلجوئی کے لیے ان کے مسلک کے مطابق امام کا عمل کرنا۔

امام ابن تیمیہؒ اپنے رسالہ "تنوع عبادات" میں فرماتے ہیں کہ مقتدیوں کی رعایت وتالیف قلب کے لیے امام کا افضل کو ترک کر دینا مستحب ہے۔ وہ امام احمد کا یہی مسلک بتاتے ہیں کہ جو شخص وتر میں قنوت نہ پڑھنے والوں کی امامت کرے اور لوگ اس سے اس کے خواہش مند ہوں کہ وہ ان کی تالیف کے لیے قنوت نہ پڑھے تو اس کے لیے مستحب ہے کہ وہ قنوت نہ پڑھے۔ (ص ۸۸)

مولانا فراہیؒ اس پر یہ توضیحی حاشیہ لکھتے ہیں:

استحب احمد ترک رایہ	امام احمد نے اکثریت کی رعایت سے
لتالیف الجمھور فیما فیہ	مختلف فیہ مسئلہ میں اپنی رائے ترک کر دینے
خلاف العلماء۔	کو مستحب سمجھا۔

"فیما فیہ خلاف العلماء" لکھ کر بتایا ہے کہ مختلف فیہ امور میں انھوں نے ایسا

کیا تھا اس سے خود بخود منصوص اور متفق علیہ مسائل جُدا ہو گئے کیونکہ ان میں لوگوں کی خواہش کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ آگے اسی قسم کی بحث میں علماء کے متعدد اقوال نقل کیے ہیں، مولانا نے اس پر "مصلحۃ نزاع العلماء" کا مختصر گو معنی خیز حاشیہ تحریر کیا ہے۔

قرآن مجید کی ترتیب کا معاملہ

سورۂ فاتحہ کے جزء قرآن اور بسملہ کے متعلق علماء کے اختلافات کا ذکر کرتے ہوئے علامہ ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے:

"قرآن مجید نہ دورِ نبوی میں لکھا گیا تھا اور نہ اس کی اس طور پر ترتیب ہی عمل میں آئی تھی اس طرح اس کی موجودہ ترتیب اللہ کی طرف سے مامور اور واجب نہیں کی گئی بلکہ یہ معاملہ مسلمانوں کے اختیار پر چھوڑ دیا گیا تھا، اسی لیے صحابہ کی ایک جماعت کے نزدیک ترتیب سور کی جو اصطلاح ہے، وہ دوسری جماعت کی اصطلاح سے مختلف ہے۔" (ص ۹۲)

مولانا فراہیؒ کو اس خیال سے اتفاق نہیں ہے، وہ حاشیہ میں لکھتے ہیں:

ارى خلاف ذلك اولى بالصواب۔ — میرے نزدیک اس کے برخلاف رائے اولیٰ ہے۔

گویا مولانا کے نزدیک قرآن مجید عہدِ نبوی میں مرتب ہو گیا اور لکھا جا چکا تھا اور اس کی موجودہ ترتیب منشائے الٰہی کے مطابق ہوئی ہے۔ اس پر سورۂ قیامہ کی تفسیر اور بعض دوسری جگہ کتابوں میں ان کے خیالات موجود ہیں۔

مُردے سے دُعا کی طلب

رسالہ زیارۃ القبور والاستنجاد بالمقبور (قبروں کی زیارت اور صاحب قبر سے طلب واستعانت) میں امام ابن تیمیہ ایک جگہ ارشاد فرماتے ہیں:

"مُردہ سے اگر کسی کام کا مطالبہ نہ کیا جائے اور نہ اس سے دعا کی جائے اور

اور نہ اسے پکارا جائے بلکہ اس سے زندہ شخص کی طرح اپنے لیے دعا کی درخواست کی جائے یا جس طرح صحابہ کرام نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا کے لیے درخواست کرتے تھے۔ تو یہ طریقہ غلط ہے کیونکہ زندہ آدمی سے تو اس طرح کی درخواست کرنا شرعًا درست ہے لیکن مُردوں سے خواہ وہ انبیاء اور صلحاء ہی کیوں نہ ہوں اس طرح کہنا ازروئے شرع ثابت نہیں، نہ یہ کسی صحابی و تابعی کا قول ہے، نہ کسی امام کا حکم ہے اور نہ اس کے متعلق کوئی حدیث ہی وارد ہے۔" (ص ۱۰۸)

مولانا فراہیؒ کو امام ابن تیمیہؒ کے اس نقطۂ نظر سے اتفاق ہے، وہ اپنے حاشیہ میں اس کی توثیق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لم یثبت طلب الدعاء من المیت — مُردہ سے دعا کرانا ثابت نہیں ہے۔

قرآنی دلائل اور لفظ حکمت کا صحیح مفہوم

رسائل ابن تیمیہ کا دوسرا مجموعہ کتاب معارج الوصول سے شروع ہوتا ہے، اس میں انھوں نے فلاسفہ اور متکلمین پر یہ الزام عائد کیا ہے کہ وہ قرآنی دلائل کو نظر انداز کرتے ہیں۔ متکلمین کو گو یہ تسلیم ہے کہ قرآن مجید میں عقلی دلائل موجود ہیں لیکن ان کا طریقہ قرآن مجید سے صرف نظر کا نتیجہ ہے۔ رہے فلاسفہ تو ان کا طریقہ استدلال خطابی و اقناعی مقدمات کا ہوتا ہے اس کے برخلاف قرآن بینات و ہدیٰ اور یقینی آیات و دلائل لے کر آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولؐ سے کہا ہے:

اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ	اپنے خداوند کے راستہ کی طرف بلاؤ
وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ	حکمت اور اچھی نصیحت کے ذریعہ،
بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ۔	اور مخالفین سے بہ طریق احسن جدال
(نحل: ۱۲۵)	کرو۔

لیکن فلاسفہ اپنی بحث و تقریر میں منطقی طریقوں، برہان خطابی اور جدال کو اختیار کرتے ہیں جو متعدد وجوہ سے گمراہ کن ہے۔ دراصل حکمت حق کی معرفت اور اس پر عمل

عمل کا نام ہے۔ (ص ۶)

مولانا کو حکمت کے اس مفہوم سے اتفاق ہے۔ اس کی تائید کرتے ہوئے اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

اصاب ھٰھنا فی معنی الحکمۃ	یہاں ابن تیمیہ نے حکمت کے صحیح معنی بتائے ہیں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ نے اس کے جو دوسرے معنی بتائے ہیں وہ درست نہیں ہیں، اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

امام رازیؒ کا زریں ارشاد

امام ابن تیمیہؒ مبتدعین وملحدین کا رد کرتے ہوئے امام رازیؒ کا یہ بیان نقل کرتے ہیں:

لقد تأملت الطرق الکلامیۃ والمناھج الفلسفیۃ فما وجدتھا تشفی علیلاً ولا تروی غلیلاً ورأیت اقرب الطرق طریقۃ القرآن فی الاثبات۔ (ص ۸)	میں متکلمین کے انداز اور فلسفیانہ مناہج پر (مدتوں) غور وتامل کر چکا ہوں لیکن میں نے ان کو کسی مریض کو شفا دینے والا اور پیاسے کی تشنگی کو بُجھانے والا نہیں پایا، البتہ سب سے قریب اور اثبات الٰہیات کا عمدہ اور موزوں طریقہ قرآن کا پایا۔

علامہ فراہی امام رازیؒ کے اس زرّیں قول کی تحسین کرتے ہوئے اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

کلام حسن من الرازی کأنہ عذر وتوبۃ منہ۔	یہ امام رازیؒ کا نہایت عمدہ قول ہے جو ان کی جانب سے معذرت اور توبہ ہے۔

حکمت کے دوسرے معانی

امام ابن تیمیہؒ آیت کریمہ فان تنازعتم فی شیئ فردوہ الی اللہ والرسول" (نساء: ۵۹) کے ضمن میں تحریر فرماتے ہیں:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اللہ نے کتاب وحکمت اتاری ہے جس کا ذکر کئی موقعوں پر ہے۔ ایک جگہ کہا گیا ہے کہ آپ نے اپنی امت کو کتاب وحکمت کی تعلیم دی ہے" ویعلمھم الکتاب والحکمۃ" دوسری جگہ ہے" واذکرن ما یتلی فی بیوتکن من آیات اللہ والحکمۃ" (احزاب: ۳۴)

(حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ) آیات اللہ سے قرآن مجید مراد ہے کیونکہ وہ بذات خود اپنے منزل من اللہ ہونے کی دلیل ہے اور متعدد سلف سے منقول ہے کہ حکمت سے سنت مراد ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس سے دین کی معرفت اور اس پر عمل مراد ہے۔ اس کے علاوہ اس بارے میں اور اقوال بھی ہیں جو سب حق اور درست ہیں، پس حکمت سے مامور ومحظور اور حق وباطل کے درمیان امتیاز ہوتا ہے اور وہ باطل کے بجائے حق پر مشتمل ہوتی ہے۔ سنت کی یہی خوبی وخصوصیت ہے کہ اس کے ذریعہ حق وباطل، اچھے اور برے نیز خیر وشر میں فرق وامتیاز ہوتا ہے۔" (ص ۱۱)

امام ابن تیمیہؒ کے اس بیان سے اختلاف کرتے ہوئے مولانا فراہیؒ اپنے حاشیہ میں فرماتے ہیں:

الحکمۃ قال غیر واحد	سلف میں کئی لوگوں نے حکمت سے
من السلف ھی السنۃ و	سنت مراد لیا ہے۔ ایک جماعت
قال ایضاً طائفۃ کمالک	کے نزدیک جس میں امام مالک
وغیرہ ھی معرفۃ الدین	وغیرہ شامل ہیں حکمت سے دین کی معرفت
والعمل بہ وقیل غیر	وفہم اور اس پر عمل مراد ہے اس کے

ذٰلك وكل ذٰلك حق	علاوہ اور بھی اقوال ہیں جو سب حق
قال الفراهی لیس كل	اور درست ہیں۔ فراہی عرض کرتا ہے
ذٰلك حق فی تاویل الآیة	کہ آیت کی تاویل میں سارے مفہوم حق
والصواب عندی ماقال	نہیں ہیں۔ اور میرے نزدیک امام مالک
مالك رحمه الله۔	کا قول درست ہے۔

اجماع امت

امام ابن تیمیہؒ نے اجماع امت کو حق ثابت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ امت ضلالت اور گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتی، کیونکہ کتاب و سنت میں اس کا یہ وصف بیان کیا گیا ہے کہ:

كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ	تم لوگ ایک بہترین امت ہو جو لوگوں (کی
لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ	رہنمائی) کے لیے نکالے گئے ہو، معروف
وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ	کا حکم دیتے ہو اور منکر سے روکتے ہو اور
بِاللّٰهِ۔ (آل عمران: ۱۱۰)	اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔

یہی وصف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی بیان کیا گیا ہے:

اَلَّذِیْ یَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ	جسے وہ اپنے یہاں تورات اور انجیل
فِی التَّوْرَاةِ وَالْاِنْجِیْلِ یَاْمُرُهُمْ	میں لکھا ہوا پاتے ہیں، وہ ان کو نیکی کا
بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْهٰىهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ۔	حکم دیتا ہے اور برائی سے روکتا ہے۔

(اعراف: ۱۵۷)

ذیل کی آیت میں یہی وصف تمام مسلمانوں کا بیان کیا گیا ہے:

وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ	اور مومن مرد اور مومن عورتیں ایک
بَعْضُهُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ یَاْمُرُوْنَ	دوسرے کے رفیق ہیں، یہ بھلائی کا
بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ۔	حکم دیتے ہیں اور برائی سے روکتے
(توبہ: ۷۱)	ہیں۔

اس بنا پر اگر امت دین کے بارے میں ایسی بات کہے جو ضلالت پر مبنی ہو تو اس کی یہ خصوصیت امر بالمعروف و نہی عن المنکر باقی نہیں رہ جائے گی، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ وَسَطًا	اور اسی طرح ہم نے تمھیں ایک بیچ کی
لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ	امت بنایا تاکہ تم لوگوں پر گواہی دینے
وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا۔	والے بنو اور رسول تم پر گواہی دینے
(بقرہ: ۱۴۳)	والا بنے۔

وسط سے وہ اہل عدل و خیر مراد ہیں جن کو اللہ نے لوگوں پر شہداء بنایا ہے اور ان کی شہادت کو رسول کی شہادت کا درجہ دیا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح طریقہ پر مروی ہے کہ آپ کسی جنازے کے پاس سے گزرے اور لوگوں نے اُس کی تعریف کی تو آپ نے فرمایا کہ اس کے لیے واجب ہو گئی، پھر آپ کا گزر ایک اور جنازہ سے ہوا اور لوگوں نے اس کی مذمت کی تو آپ نے فرمایا اس کے لیے واجب ہو گئی۔

پھر لوگوں نے آپ سے اس کی حقیقت دریافت کی تو ارشاد ہوا کہ جس جنازہ کی تعریف تم لوگوں نے کی ہے اس کے لیے جنّت واجب ہو گئی اور جس جنازہ کی مذمت کی ہے اس کے لیے دوزخ لازم ہو گئی، تم لوگ زمین میں شہداء اللہ ہو۔

جب مسلمانوں کو اللہ کے شہداء کہا گیا ہے تو ان کی شہادت باطل نہیں ہو سکتی، چنانچہ جب انھوں نے اس کی شہادت دی کہ اللہ نے کسی چیز کا حکم دیا ہے تو گویا اللہ نے اس کا حکم دیا ہے اور جب وہ اس کی شہادت دیں کہ اللہ نے کسی بات سے منع کیا ہے تو گویا اللہ نے اس سے منع کیا ہے۔ پس اگر وہ باطل اور خطا و گناہ کی شہادت دیتے تو وہ زمین میں اللہ کے شہداء نہ ہوتے۔

حقیقت یہ ہے کہ اللہ نے مسلمانوں کو شہادت میں اسی طرح پاکباز بنایا ہے جس طرح انبیاء علیہم السلام کو ان چیزوں میں پاکیزہ قرار دیا ہے جن کی وہ تبلیغ کرتے ہیں یعنی جس طرح انبیاء اللہ کے بارے میں ناحق بات نہیں کہتے اسی طرح یہ امت بھی اللہ کے متعلق صرف حق ہی کی شہادت دے گی۔ (ص ۱۲)

اس پر علامہ فراہیؒ نے جو حواشی لکھے ہیں ان میں ابن تیمیہؒ کی تائید سے قطع نظر بعض اہم حقائق و دقائق کا ذکر بھی ہے، ملاحظہ ہو:

معنى شهداء الله ان ما شهدت به كان حقا عند الله، كما قال المسيح لحواريه ما تشددون على الارض تشد على السماء وما تحلونه على الارض تحل في السماء وفي ذلك دليل على صحة الاجماع وفي القرآن اصله وقوله تعالى "ومن يشاقق الرسول .... ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم" ويطابق حديث "بي يبصر وبي يسمع" يكون في آخر النبوة حين ترك النبي امة حاملة لما جاء به. (ص ١٢)

شہداء اللہ کے معنی یہ ہیں کہ امت جس بات کی شہادت دے وہ اللہ کے نزدیک بھی حق ہے جیسا کہ حضرت مسیح علیہ السلام نے اپنے حواریوں سے کہا جو کچھ تم زمین پر سختی کروگے وہی سختی آسمان میں بھی ہوگی اور جن باتوں کو تم لوگ زمین پر حلال قرار دوگے وہی آسمان پر حلال ہوگی اور اس میں اجماع کی صحت کی دلیل ہے اور قرآن مجید میں اس کی بنیاد اللہ کا یہ ارشاد ہے کہ جو ہدایت کے واضح ہونے کے بعد بھی رسول کی مخالفت کرے گا اور مسلمانوں کے راستہ کے بجائے کسی اور راستہ کی پیروی کرے گا تو ہم اس کو اس کا ذمہ دار بنائیں گے اور اسے جہنم میں داخل کریں گے، اور اسی کے مطابق یہ حدیث قدسی بھی ہے کہ "میرے ذریعہ سے بندہ دیکھتا اور سنتا ہے" یہ صورت آخری نبوت کے زمانہ کی ہوگی جب نبی ایک ایسی امت چھوڑے گا جو اس کے پیغام کی حامل ہوگی۔

اجماع کی قرآنی دلیل

اجماع پر بحث کرتے ہوئے علامہ ابن تیمیہؒ نے یہ آیت نقل کی ہے :

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ	اور جو کوئی ہدایت واضح ہونے کے بعد
مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ	رسول کی مخالفت کرے گا اور مسلمانوں
الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ	کے راستے کے سوا کسی اور راستے کی
الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى	پیروی کرے گا تو ہم اس کو اسی راہ پر
وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ	ڈالیں گے جس پر وہ پڑا اور اس کو جہنم
مَصِيْرًا ۔ (نسار: ۱۱۵)	میں داخل کریں گے اور وہ بُرا ٹھکانہ ہے۔

آیت کے متعلق علمار کے اقوال نقل کرتے ہوئے انھوں نے امام شافعی کے متعلق یہ تحریر کیا ہے کہ اصول فقہ کی تدوین میں اجماع پر انھوں نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے۔ (ص ۱۲ و ۱۳)

مولانا فراہیؒ امام شافعیؒ کے استدلال کی تصویب کرتے ہیں، ان کا حاشیہ یہ ہے :

احتج الشافعی بھذہ	امام شافعیؒ نے اجماع پر اسی آیت سے
الآیۃ وافق فہمہ بفہمی	استدلال کیا، اس کی صحت میں ان کی فہم
علی صحۃ الاجماع ۔	میری فہم کے موافق ہے۔

آگے چل کر ابن تیمیہؒ اجماع امت کی حقانیت اور امت کے ضلالت پر مجتمع نہ ہونے کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے اسی آیت کو نقل کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ یہی وہ مشہور آیت ہے جس سے اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے۔ (ص ۱۹)

مولانا فراہی کا تائیدی حاشیہ ملاحظہ ہو :

الاستدلال علی الاجماع	آیت " ومن یشاقق
بآیۃ " ومن یشاقق	الرسول ... الخ اجماع
الرسول ..." الخ	کی دلیل ہے۔

اجماع اور نص

علاّمہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ جن مسائل پر اجماع ہے، مجتہدین کی ایک جماعت کو ان کے متعلق نص سے واقفیت نہیں ہوتی اس لیے وہ ان میں نص کے موافق اجتہاد و قیاس سے کام لیتے ہیں حالانکہ دوسرے لوگوں کے پاس نص ہوتا ہے۔ علامہ ابن جریرؒ اور ایک جماعت کا خیال ہے کہ اجماع کے انعقاد کے لیے نص ضروری ہے جو رسول سے منقول ہو، گو یہ لوگ قیاس و رائے کی صحت کے قائل ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ شرط غیر ضروری ہے کہ سارے لوگ نص سے واقف ہوں اور وہ اسے بالمعنی نقل کریں جس طرح کہ حدیثیں نقل کی جاتی ہیں۔ لیکن موارد اجماع کے استقرا سے پتہ چلتا ہے کہ وہ سب منصوص ہیں، اکثر علماء کو نص کا علم نہیں ہوتا مگر وہ جماعت کی موافقت کرتے ہیں۔

مولانا حمید الدینؒ، علامہ ابن تیمیہؒ کے بیان کے آخری حصہ کو نقل کر کے اس کی یہ توضیح کرتے ہیں:

ابن جریر وطائفة یقولون	علامہ ابن جریرؒ اور ایک جماعت کا خیال
لاینعقد الاجماع الاعن نص	ہے کہ نص کے بغیر اجماع نہیں ہوسکتا اور
ونحن لانشترط ذٰلك لكن	ہمارے نزدیک یہ شرط نہیں ہے بلکہ موارد اجماع
استقرینا موارد الاجماع	کے احاطہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب
فوجدنا کلها منصوصة ای ربما	منصوص ہیں یعنی کبھی اجماع قیاس اور
یکون الاجماع بالقیاس وموافقة	سلف صالحین کی موافقت سے بھی ہوجاتا
الصالحین من السلف۔ (ص ۲۱)	ہے۔

قیاس و رائے کو چھوڑ دینے پر اجماع کا دعویٰ غلط ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اس امر کا دعویٰ کرے کہ صحابہ کرام

مطلقاً رائے و قیاس کے ترک پر متفق تھے تو اس کی بات غلط ہے۔ (ص ۲۲)

مولانا حمید الدین فراہیؒ کے نزدیک ابن تیمیہ کا یہ موقف صحیح ہے، وہ فرماتے ہیں:

من ادّعیٰ اجماع الصحابۃ علیٰ ترك القیاس والرای فقد غلط۔	جو صحابہ کے قیاس و رائے کے ترک پر اجماع کا دعویٰ کرے اس کا بیان غلط ہے۔ (ص ۲۲)

سنت قرآن مجید کی ناسخ نہیں ہو سکتی

علامہ ابن تیمیہ نے اجماع کی بحث میں ایک بڑی عمدہ بات یہ لکھی ہے: "سنت قرآن مجید کی ناسخ نہیں ہے، قرآن مجید میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو سنت سے منسوخ ہوئی ہو۔" (ص ۲۴)

علامہ فراہیؒ اس خیال کی تحسین و تصویب فرماتے ہوئے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

السنۃ لاتنسخ الکتاب۔	سنت قرآن مجید کو منسوخ نہیں کرتی۔

دوسرے مجموعہ میں معارج الوصول کے بعد دوسرا رسالہ "المظالم المشترکہ" ہے اس پر مولانا حمید الدین فراہیؒ کا کوئی حاشیہ درج نہیں ہے، اس کے بعد آخری رسالہ "الحسبۃ فی الاسلام" ہے، اس میں کہیں کہیں مولانا کے حواشی درج ہیں۔

شہادت کے موقع پر دونوں ہاتھوں کو اٹھانا

ایک جگہ فرض عین و فرض کفایہ کی بحث میں عمال سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احتساب کا ذکر ہے، جس میں یہ الفاظ بھی وارد ہیں:

ثم رفع یدیہ الی السماء وقال اللّٰھم ھل بلغت اللّٰھم ھل بلغت قالھا مرّتین او ثلاثاً۔ (ص ۴۵)	پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھ آسمان کی طرف اٹھا کر فرمایا اے اللہ! کیا میں نے پہنچا دیا، یہ بات آپ نے دو یا تین بار فرمائی۔

ترجمان القرآن مولانا حمید الدین فراہیؒ نے اپنے حاشیہ میں رفع ید کی یہ حکمت بتائی ہے:

رفع الید للشھادۃ کما	ہاتھ اٹھانا شہادت کے لیے ہوتا ہے
رفع ابراھیمؑ یدیہ	جس طرح کہ قسم و نذر کے وقت حضرت
الی السماء حین اقسم	ابراہیمؑ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو آسمان
ونذر۔[۱]	کی طرف اٹھایا تھا۔

مسلمانوں کے شہروں سے کفار کی جلاوطنی

حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"مسلمانوں کی فتوحات کے زمانہ میں کاشتکاری کرنے والے سب کافر تھے کیونکہ مسلمان جہاد میں مشغول تھے اسی لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب خیبر فتح کیا تو اسے یہود کے حوالہ کر دیا، وہی لوگ کھیتی کرتے تھے جس سے صحابہ کرام معذور تھے، اس لیے یہاں یہود کی رہائش کی ضرورت تھی اور جن لوگوں نے خیبر فتح کیا تھا ان میں بیعت رضوان کرنے والے وہ بزرگ بھی تھے جنھوں نے درخت کے نیچے بیعت کی تھی اور یہ تقریباً چودہ سو اشخاص تھے جن کے ساتھ حضرت جعفر کے سفینہ والے بھی تھے۔ پس یہی وہ لوگ ہیں جن کے درمیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین تقسیم کی تھی، اگر یہ سب لوگ خیبر ہی میں قیام پذیر ہو جاتے تو دین کے وہ مقاصد و مصالح کیسے پورے ہوتے جن کو یہی حضرات قائم رکھ سکتے تھے چنانچہ جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا اور فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا اور مسلمانوں کی تعداد بھی بڑھ گئی اور ان کو یہود کی ضرورت نہیں رہ گئی تو انھوں نے یہود کو وہاں سے نکال دیا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہود سے یہ پہلے ہی فرما چکے تھے "ہم جب تک چاہیں گے تم کو خیبر میں باقی رکھیں گے" اور دوسری روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ "ہم تم کو اس وقت تک باقی رکھیں گے جب تک اللہ تعالیٰ تم کو وہاں باقی رکھے گا" چنانچہ آپؐ

نے اپنی وفات کے وقت ان لوگوں کو خیبر سے جلاوطن کرنے کا حکم دیا تھا اور فرمایا تھا کہ "یہود و نصاریٰ کو سرزمین عرب سے نکال دو"۔ اسی لیے علماء کی ایک جماعت جس میں حافظ ابن جریر بھی شامل ہیں، اس بات کی طرف گئی ہے کہ جزیہ دینے کے باوجود کفار مسلمانوں کے شہروں میں اسی وقت رہنے پائیں گے جب مسلمانوں کو ان کی ضرورت ہوگی اور جب مسلمانوں کو ان کی احتیاج باقی نہیں رہے گی تو وہ جلاوطن کر دیے جائیں گے، جس طرح کہ اہل خیبر جلاوطن کر دیے گئے تھے۔" (ص ۴۸-۴۹)

یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے جیسا کہ حافظ ابن تیمیہؒ نے بھی بتایا ہے، مولانا فراہیؒ نے حاشیہ میں حافظ ابن جریر کے قول کا اعادہ کیا ہے مگر اس سے ان کے اپنے رجحان کا پتہ نہیں چلتا، ملاحظہ ہو:

ذھب محمد بن جریر الطبری	محمد بن جریر طبری کا خیال یہ ہے کہ
الیٰ ان الکفار لایقرون	کفار مسلمانوں کے شہروں میں ضرورتاً
فی بلاد المسلمین الا للضرورۃ	ہی رکھے جا سکتے ہیں۔ اگر مسلمانوں کو
فاذا استغنوا عنھم	ان کی ضرورت نہ ہوگی تو وہ انھیں
اجلوھم۔	جلاوطن کر دیں گے۔

حضرت عمرؓ کا اگلی قوموں کی کتابوں کا جلانا

تعزیرات و عقوبات کی تفصیل اور مثالیں بیان کرتے ہوئے علامہ ابن تیمیہؒ نے حضرت عمرؓ کے پہلے لوگوں کی کتابوں کے جلانے کی مثال بھی دی ہے۔ (ص ۵۹)

مولانا فراہیؒ کا حاشیہ اس کے متعلق یہ ہے:

"تحریق عمر کتب الاوائل"	"اگلے لوگوں کی کتابوں کا حضرت عمرؓ
اعتمد المصنف علیٰ ما	کا جلانا" اس بارے میں مصنف نے
اشتھر و مقصودہ	شہرت عام پر اعتماد کر لیا ہے اور ان کا

ذکرالامثلۃ۔ (ص ۵۹) مقصد مثالوں کا تذکرہ ہے۔

گویا مولانا فراہیؒ کے نزدیک یہ واقعہ مشہور تو ہے لیکن بے اصل و بنیاد ہے، علامہ شبلی نعمانی کے مضمون "کتب خانہ اسکندریہ" میں اس پر مفصل اور محققانہ بحث ملے گی، تاہم انھوں نے حافظ ابن تیمیہ کی طرف سے یہ عذر و دفاع بھی کیا ہے کہ ان کا مقصد چونکہ مثالیں پیش کرنا تھا اس لیے وہ واقعہ کی صحت و تحقیق کی بحث میں نہیں پڑے اور ایک مشہور بات کو بیان کر دیا۔

امر بالمعروف و نہی عن المنکر نہ کرنے پر عام عذاب کی وعید

علامہ ابن تیمیہؒ نے آیات و احادیث سے ثابت کیا ہے کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر فرض کفایہ ہے، امام موصوف کے نزدیک یہ نہایت اہم فریضہ ہے جو امت کے واجبات اور جہاد میں شامل ہے۔ انھوں نے اس ضمن میں یہ روایت نقل کی ہے کہ:

ان الناس اذا رأوا المنکر فلم یغیروہ اوشک ان یعمہم اللہ بعقاب۔ (ص ۶۶ و ۶۷)

جب لوگ برائی کو دیکھیں اور اس کو نہ مٹائیں تو قریب ہے کہ اللہ ان سب کو سزا دے۔

مولانا فراہیؒ کے حاشیہ میں اس اہم حقیقت کی جانب توجہ دلائی گئی ہے کہ:

ھذا الحدیث مستنبط من القرآن۔ یہ حدیث قرآن مجید سے مستنبط ہے۔

غالباً حضرت مولانا کا اشارہ مندرجہ ذیل آیت قرآنی کی جانب ہوگا:

وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاصَّةً۔ (انفال: ۲۵)

اور بچتے رہو اس فتنہ سے جو مخصوص طور پر انہی لوگوں کو نہیں لاحق ہوگا جنھوں نے جرم کا ارتکاب کیا ہوگا۔

احکام سے پہلے مفصلات و مبہمات کے نزول کی حکمت

امام ابن تیمیہؒ نے صحیح بخاری کے حوالہ سے یوسف بن ماھک کے واسطہ سے

حضرت عائشہؓ کا یہ قول نقل کیا ہے:

"پہلے مفصل سورتیں نازل ہوئیں جن میں جنت و دوزخ کا ذکر ہے یہاں تک کہ جب لوگ اسلام کی طرف رجوع اور مائل ہو گئے تو حلال و حرام کے احکام نازل ہوئے، اور اگر پہلے ہی یہ بات نازل ہوتی کہ شراب نہ پیو تو لوگ کہتے کہ ہم شراب نہیں چھوڑیں گے اسی طرح اگر پہلے یہ حکم اُترتا کہ زنا نہ کرو تو لوگ کہہ دیتے کہ ہم کبھی زنا نہیں چھوڑیں گے۔ مکہ میں جب آپ پر یہ آیت اُتری:

بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ	ان کے وعدے کا وقت تو قیامت
وَالسَّاعَةُ أَدْهٰى وَأَمَرُّ	ہے اور قیامت بڑی سخت اور بہت
(قمر: ۴۶)	تلخ ہے۔

تو اس وقت میں کھیل کود کرنے والی لڑکی تھی، لیکن سورۂ بقرہ و نساء جب آپ پر نازل ہوئی (جن میں احکام و مسائل کا تذکرہ ہے) تو میں آپ کے پاس تھی یعنی میرا نکاح ہو چکا تھا۔" (ص ۷۳، و ۷۴)

مولانا فراہیؒ کا حاشیہ ملاحظہ ہو:

فی صحیح البخاری رأی عائشةؓ	احکام سے پہلے مفصلات نازل کیے جانے
فی حکمة نزول المفصلات	کی حکمت کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی
قبل نزول الاحکام۔	رائے صحیح بخاری میں مذکور ہے۔

اس حاشیہ میں تین باتیں مذکور ہیں:

اوّلاً یہ حاشیہ حضرت عائشہؓ اور علامہ ابن تیمیہؒ کی رائے کی تائید میں ہے۔ ثانیاً اس روایت میں احکام سے پہلے حقائق و مہمات کے نزول کی حکمت بیان کی گئی ہے۔ ثالثاً یہ نہ حدیث ہے اور نہ قول نبوی، بلکہ حضرت عائشہؓ کا ایک قول اور ان کی رائے۔

حدیث کی روشنی میں نسخ کا مفہوم

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ:

"ظلم، بخل اور حسد کی اصل شح ہے۔ صحیح حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا شح سے بچو کیونکہ اس نے تم سے پہلے کے لوگوں کو ہلاک کیا، اس نے انھیں بخل کا حکم دیا تو وہ بخل کے مرتکب ہو گئے، اس نے ظلم کا حکم دیا تو وہ اس پر آمادہ ہو گئے اور اسی نے قطع رحم کی تلقین کی تو وہ قطع تعلق کرنے لگے۔" (ص ۷۴)

یہاں علامہ ابن تیمیہؒ نے حدیث نقل کر کے شح کا مفہوم واضح کیا ہے، مولانا فراہیؒ کے حاشیہ میں اسی کی نشان دہی کی گئی ہے:

کشف معنی الشح من الحدیث۔	علامہ ابن تیمیہ نے حدیث پیش کر کے شح کا مفہوم واضح کیا ہے۔

بغی و قطع رحم

علامہ ابن تیمیہؒ یہ حدیث نقل فرماتے ہیں:

لیس ذنب اسرع عقوبۃ من البغی وقطیعۃ الرحم۔ (ص ۷۵)	کوئی گناہ بغی یعنی قطع رحم سے بڑھ کر موجب سزا نہیں ہے۔

مولانا حاشیہ میں نحو و عربیت کی ایک اصل کی جانب رہنمائی کرتے ہیں:

البغی وقطیعۃ الرحم، الواؤ بینھما للبیان فان البغی من قطیعۃ الرحم۔	بغی اور قطیعہ رحم کے درمیان کا واؤ بیان کے لیے آیا ہے کیونکہ بغی قطع رحم میں داخل ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ واو عطف و فصل کے لیے نہیں تشریح و بیان کے لیے آیا ہے۔

جہاد میں بھی ناانصافی سے باز رہنا اور انہی لوگوں سے قتال کرنا جو آمادۂ قتال ہوں۔

علامہ ابن تیمیہؒ اس پر زور دیتے ہیں کہ مجاہد کو فخر و غرور سے باز رہنا اور جنگ و جہاد میں بھی عدل کا شیوہ اختیار کرنا اور عدوان سے بچنا چاہیے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا

ارشاد ہے کہ :

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلٰى	اور کسی قوم کی دشمنی تمھیں اس بات پر
اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا هُوَ	آمادہ نہ کرے کہ تم عدل نہ کرو، عدل
اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى۔ (مائدہ: ۸)	کرو، یہ تقویٰ سے قریب تر ہے۔

دوسری جگہ فرمایا :

وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ الَّذِیْنَ	اور اللہ کے راستے میں ان لوگوں سے
یُقَاتِلُوْنَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا اِنَّ اللّٰهَ	جنگ کرو جو تم سے جنگ کریں، اور
لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِیْنَ۔ (بقرہ: ۱۹۰)	حد سے نہ بڑھو، بے شک اللہ حد سے
(ص ۸۳)	بڑھنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔

مولانا فراہیؒ اپنے حاشیہ میں بتاتے ہیں کہ جہاد و قتال انہی لوگوں سے کیا جائے گا جو خود آمادۂ قتال ہوں، یہی موخر الذکر آیت سے بھی مستفاد ہے کہ :

لَا قِتَالَ اِلَّا بِالَّذِیْنَ	جو لوگ ہم سے آمادۂ جنگ ہوں،
یُقَاتِلُوْنَنَا۔	انھیں سے قتال کیا جائے گا۔

جہاد سے کترانے والوں کے عذر لنگ کا تذکرہ کرتے ہوئے علامہ ابن تیمیہؒ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ لوگ نبی سے یہ عذر بھی پیش کرتے ہیں کہ ہم کو فتنہ سے باز رکھیے چنانچہ منافقین کے متعلق کہا گیا ہے کہ :

وَمِنْهُمْ مَنْ یَّقُوْلُ ائْذَنْ لِّیْ	اور ان میں وہ بھی ہیں جو کہتے ہیں
وَلَا تَفْتِنِّیْ اَلَا فِی الْفِتْنَةِ	مجھے رخصت دے دیجیے اور فتنہ میں
سَقَطُوْا۔ (توبہ: ۴۹)	مبتلا نہ کیجیے، سن لو یہ فتنہ میں گر چکے۔

امام ابن تیمیہؒ نے آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے :

"تفسیروں میں مذکور ہے کہ یہ جد بن قیس کے بارے میں نازل ہوئی ہے انھیں جب نبی صلی اللہ نے غزوۂ روم کے لیے تیار ہو جانے کا حکم دیا اور میرا (راوی کا) خیال ہے کہ آپ نے ان سے کہا، کیا تمھیں بنو اصفر کی عورتوں سے

زیادہ رغبت ہے ؟ تو انھوں نے کہا اے اللہ کے رسول! میں عورتوں کے بارے میں صبر نہیں کر سکتا اور مجھے اندیشہ ہے کہ بنو اصفر کی عورتوں کی وجہ سے میں فتنہ میں پڑ جاؤں گا، اس لیے آپ مجھے جہاد سے معذور سمجھیں اور فتنہ و آزمائش میں نہ ڈالیں۔

یہی حضرت درخت کے نیچے والی بیعت رضوان میں پیچھے رہ گئے تھے اور ایک سُرخ رنگ کے اونٹ کی آڑ میں چھپ گئے تھے اور انہی کے متعلق حدیث میں آیا ہے کہ بیعت میں شریک تمام لوگوں کے گناہ معاف کر دیے گئے سوائے سُرخ اونٹ والے کے، اور انہی کے متعلق مذکورۂ بالا آیت نازل ہوئی۔"

(ص ۸۵)

مولانا فراہیؒ کے نزدیک آیت کی یہ تفسیر لغو اور باطل ہے۔ انھوں نے اپنے حاشیہ میں کسی تفصیل میں پڑے بغیر صرف اس قدر لکھنا کافی سمجھا کہ:

تفسیر باطل۔ آیت کی یہ تفسیر باطل ہے۔

جناب خالد مسعود

حدیث و سنّت کی تحقیق کا فراہی منہاج

مولانا حمید الدین فراہیؒ نے قرآن حکیم کو اپنے فکر کا مرکز و محور بنایا اور اس صحیفۂ آسمانی پر راست طریقہ سے غور و تدبّر کے اصول وضع کیے جن میں اصل اہمیت لغت کے تتبع، نظائرِ قرآنی کی تلاش، آیات کے سیاق و سباق اور سورتوں کے نظم کو دی گئی۔ ان کے نزدیک ان اصولوں پر مبنی تفسیر قرآن کے حقیقی مدعا سے قریب تر ہوتی ہے اور اس کے ذریعے تاویلِ قرآن کے اختلاف کو بے حد کم کیا جا سکتا ہے۔ امت اگر اس طریقۂ تفسیر کو اختیار کر لے تو اس کے نتیجہ میں فرقہ پرستی کی لعنت کو ختم کیا جا سکتا ہے۔ اس کے برعکس روایات پر مبنی طریقۂ تفسیر مفہوم کی کثرتِ تعبیر کے سبب سے ذہنوں کو پراگندہ کرتا اور امت کے اختلافات کو مہمیز دیتا ہے۔ چونکہ برصغیر پاک و ہند میں جن تفاسیر پر زیادہ اعتماد ہے ان کا انحصار روایات پر ہے اور انہی کی مدد سے اردو کی بیشتر تفسیریں لکھی گئیں اس لیے ہمارے دینی طبقوں میں یہ مفروضہ راہ پا گیا کہ تفسیر وہی معتبر ہے جو روایات پر مبنی ہو۔ چنانچہ مولانا فراہیؒ کا طریقہ یہاں کے علماء کو بیگانہ نظر آیا۔ چونکہ رائج طریقہ سے ہٹ کر کسی نئے طریقہ کی ممارست آسان نہیں ہوتی اس لیے فراہی طریقۂ تفسیر کے بارے میں غلط فہمیاں پیدا ہونا بالکل قرین فہم ہے۔ البتہ جو بات ناروا ہے وہ بعض طبقوں کا نہایت بے جا اور بلا جواز یہ الزام ہے کہ مولانا فراہیؒ کا مسلک انکارِ حدیث سے قریب ہے۔ چنانچہ اس کے بارے میں وہی لب و لہجہ اختیار کیا گیا جو فتنۂ انکارِ حدیث کے لیے اختیار کیا گیا۔

۱۹۴۱ء میں رسالہ البیان امرتسر نے مقدمہ نظام القرآن کی بعض فصلوں کی روشنی میں مولانا فراہیؒ پر انکارِ سنت کا الزام عائد کیا۔ اس تحریک کو مزید رنگ دے کر رسالہ 'طلوعِ اسلام' دہلی نے ایک مضمون 'شاہ ولی اللہ اور قرآن و حدیث" میں سمویا اور اس الزام کی تائید میں مولانا فراہیؒ کی مولانا عبید اللہ سندھی کے ساتھ حدیث کے موضوع پر کسی تکرار کا

حوالہ دیا۔ اس مضمون سے یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ خدا نخواستہ مولانا فراہی بھی انکار سنت میں ان لوگوں کے ہم مسلک تھے۔ اس مضمون کا مکمل جواب مولانا امین احسن اصلاحی نے ماہنامہ 'معارف' اعظم گڑھ کے فروری ۱۹۴۲ء کے شمارہ میں شائع شدہ اپنے مضمون "مولانا حمیدالدین فراہی اور علم حدیث" میں دیا۔ اس مضمون میں انھوں نے دکھایا کہ 'البیان' نے کس طرح مولانا فراہی کی تحریروں کو مسخ کر کے اپنے معانی پہنائے اور ضعیف تفسیری روایات پر ان کے تبصرے کو پورے ذخیرۂ حدیث پر تبصرہ کی حیثیت سے پیش کیا جو ایک خلاف حقیقت بات تھی۔ اس مضمون میں مولانا اصلاحی نے مولانا سندھی کے ساتھ مولانا فراہی کی بحث کے بارے میں بھی واضح کیا کہ یہ بحث حدیث کے انکار و قبول سے متعلق نہ تھی بلکہ اخبار آحاد کی حیثیت کے بارے میں تھی جس میں بالآخر مولانا سندھی نے مولانا فراہی کا موقف سمجھ لیا تھا اور بحث ختم ہو گئی تھی۔ مجموعہ تفاسیر فراہی میں اپنے استاذ گرامی کے حالات میں مولانا اصلاحی نے لکھا ہے کہ معارف میں شائع شدہ ان کے مضمون کی اشاعت کے بعد جب ان کی ملاقات مولانا سندھی سے ہوئی تو ان سے اس مضمون کا ذکر بھی ہوا جس پر انھوں نے بار بار اس بات پر تاسف کا اظہار کیا کہ طلوع اسلام کی روایت سے ان کے محبوب دوست کے متعلق بدگمانی پیدا ہوئی۔

مولانا امین احسن اصلاحی کی تفسیر تدبر قرآن کی اشاعت کے بعد جہاں متعدد اہل علم نے مولانا کو قرآن کی اس خدمت پر مبارک باد دی کہ انھوں نے مولانا فراہیؒ کے طریقہ پر عصر حاضر کی ایک عظیم تفسیر لکھ ڈالی جو ہر غور و تدبر کرنے والے شخص کے لیے بہت بڑی نعمت ہے، وہیں بعض حلقوں میں اسی قدیم الزام کی بازگشت سنی گئی کہ فراہی فکر کے ڈانڈے فتنۂ انکار حدیث کے ساتھ جا ملتے ہیں۔ اس الزام کا ایک جواب تو مولانا اصلاحی کی کتاب مبادی تدبر حدیث اور ان کے وہ دروس ہیں جو موطا امام مالکؒ اور صحیح بخاری کی شرح میں رسالہ تدبر لاہور میں مسلسل شائع ہو رہے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ فکر فراہی کے منتسبین حدیث کا انکار نہیں کرتے بلکہ اس کی مشکلات کو حل کرنے کی اسی طرح راہ ہموار کر رہے ہیں جس طرح انھوں نے قرآن کی تفسیر کے معاملہ میں کی ہے۔ تاہم ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس فکر کے امام

مولانا فراہیؒ کے نقطۂ نظر کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا جائے۔

چونکہ مولانا فراہیؒ ہمہ تن قرآن مجید کی غواصی میں مشغول رہے، انھوں نے علم حدیث پر کوئی مستقل تصنیف نہیں چھوڑی۔ اگر وہ حدیث کو موضوع بناتے تو اپنے طریقہ کے مطابق وہ اس کے مطالعہ کے لیے بھی یقیناً نہایت اہم نشانِ راہ متعین کر دیتے۔ اس وقت ہمیں ان کے نقطۂ نظر کی تحقیق کے لیے ان کتابوں کا سہارا لینا ہوگا جن میں انھوں نے ضمناً حدیث پر کچھ لکھا ہے۔ اس میں کچھ مدد ہمیں مقدمہ نظام القرآن سے مل سکتی ہے، چند اشارات بعض سورتوں کی تفسیر میں ملتے ہیں اور کچھ مباحث ان کی دو کتابوں ـــ 'اصول التاویل' اور 'احکام الاصول' میں آگئے ہیں۔

سُنّت کی حیثیت

کتاب "احکام الاصول"[1] میں مولانا فراہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریعی حیثیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو شریعت کی تعلیم کے لیے مبعوث فرمایا تو حکمت اور اسرار شریعت کی تعلیم بھی آپ کے فرائض منصبی میں داخل کر دی تاکہ امت اجتہاد کے قابل ہو سکے، اپنی عقلوں کو استعمال کرنا سیکھے اور ظاہری و باطنی دلائل سے استدلال کر سکے۔ پس حضورؐ ہمارے لیے کتاب اللہ کی تبیین کرتے تھے تاکہ ہم پر قرآن کے اشارات پر تفکّر و تدبّر کا منہاج واضح ہو۔"

مقدمہ نظام القرآن کی فصل بعنوان 'معروف و منکر' میں لکھتے ہیں:

> "نبی کی روح بیدار خود بھی معروف و منکر کی شناخت کا سرچشمہ ہوتی ہے۔ جن چیزوں کے بارہ میں وحی کی رہنمائی موجود نہیں ہوتی ان میں وہ اپنے الہام سے امت کو کوئی حکم اس وقت تک کے لیے دے دیتا ہے جب تک

---

[1] مولانا کی یہ تصنیف ابھی تک غیر مطبوعہ شکل میں ہے۔

وحی نہ آجائے اور یہ کام اس کے منصب کا ایک قدرتی جزو ہوتا ہے۔"[1]

احکام الاصول میں انھوں نے نبی کی اس روح بیدار کا سرچشمہ اس خاص نور وحکمت کو قرار دیا ہے جس کا حوالہ سورہ شوریٰ میں آیا ہے: "وکذلك أوحینا الیك روحًا من امرنا ماکنت تدری ما الکتٰب ولا الایمان ولکن جعلناہ نورًا نهدی بہٖ من نشآء من عبادنا وانّك لتهدی الی صراط مستقیم"۔ (۵۲)

لکھتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو قرآن مجید کی جہت مکنون کی طرف بھی رہنمائی فرمائی تھی۔ اس نے اس روح سے نبی کے قلب کو زندگی بخشی اور اس نور کی ہدایت دے کر آپ کو وہ علم بخشا جو آپ کو پہلے حاصل نہ تھا۔ اس لیے آپ نے جو کچھ ارشاد فرمایا اس کو سُنّت کی مستقل بنیاد سمجھا جائے گا۔"

"رسول اللہ کا حکم یکساں طور پر پُراز حکمت ہوتا ہے، خواہ وہ کتاب کی بنیاد ہو، یا اس نور وحکمت کے مطابق جس سے خدا نے آپ کا سینہ بھر دیا تھا۔"

ان اقتباسات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مولانا فراہی کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منصب قرآن حکیم کی تبیین تھا۔ اس منصب کا تقاضا یہ بھی تھا کہ آپ اپنی روح بیدار اور اس نور وحکمت کے باعث، جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو عطا فرمائی تھی، قرآن حکیم کے احکام کے علاوہ اپنے طور پر احکام دے سکتے تھے اور ان کی حیثیت وہی ہوتی جو وحی کے احکام کی ہوتی۔ یہی احکام ہیں جن سے سنّتِ رسول عبارت ہے۔ معلوم ہوا کہ مولانا فراہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریعی حیثیت کے اسی طرح قائل ہیں جس طرح امت کے اسلاف اور ائمہ دین قائل تھے۔

امام فراہی کا ایک نہایت اہم نکتہ جو سنت کے بارے میں ان کے نظریہ کو واضح کرتا ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حفاظت قرآن کا جو ذمہ لے رکھا ہے اس میں وہ تمام اصطلاحاتِ شرعیہ جن کا ذکر قرآن میں ہے، مثلاً صلوٰۃ، زکوٰۃ، روزہ، حج، جہاد، طواف صفا ومروہ، مسجد حرام وغیرہ، شامل ہیں اور ان کا مفہوم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت سے

---

[1] ترجمہ تفسیر نظام القرآن، ص ۵۹

واضح ہوا ہے جو تواتر و توارث کے ساتھ سلف سے خلف کو منتقل ہوا ہے۔ لہذا ان اصطلاحات کے معانی اسی طرح محفوظ ہیں جس طرح حضورؐ نے ان کی تعلیم دی تھی۔ جو نماز دین میں مطلوب ہے وہ وہی نماز ہے جو مسلمان آج پڑھتے ہیں۔ حج کا مفہوم دین میں وہی ہے جو آج مسلمانوں میں رائج ہے، ہر چند کہ نماز کی ہیئت یا حج کے فرائض و سنن میں بعض جزوی اختلافات نظر آتے ہیں، یہ اختلافات ناقابلِ لحاظ ہیں۔

احکام الاصول میں اسی ضمن میں لکھتے ہیں:

"سلف اور ائمہ نے اپنے مذہب کی صحت کی بدولت کتاب اور سنّت دونوں کو مضبوطی سے پکڑا۔ یہ نہیں کیا کہ باطل پسندوں اور ملحدوں کی طرح ان میں تفریق کر کے ایک چیز کو ترک کر دیتے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ مولانا فراہی سنت کے منکرین کو باطل پر سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک دین کا صحیح تقاضا یہ تھا کہ کتاب اور سنّت دونوں کو لازم پکڑا جائے۔ ان میں تفریق پیدا کرنا یا سنت کا انکار کرنا ایک ملحدانہ روش ہے۔ ایک ایسے متقی شخص کو جس کے نزدیک انکارِ سنّت ایک ملحدانہ روش ہو، انکارِ سنّت کا الزام دینا انہی لوگوں کو زیب دیتا ہے جن کے دل خوفِ خدا سے خالی ہو چکے ہوں۔

حدیث کی حیثیت

مولانا فراہی کا نقطۂ نظر حدیث کے بارے میں یہ ہے کہ وہ قرآن کو اصل اور حدیث کو ایک فرع کی حیثیت دیتے ہیں اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ قرآن کی صحت قطعیت کے ساتھ ثابت ہے جب کہ روایت حدیث میں اس بات کا احتمال ہے کہ وہ صحیح طور پر محفوظ نہ کی گئی ہو۔ مقدمہ نظام القرآن میں تفسیر کے خبری مآخذ کے تحت لکھتے ہیں:

"اصل و اساس کی حیثیت تو صرف قرآن کو حاصل ہے، اس کے سوا کسی چیز کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ باقی فرع کی حیثیت سے تین ہیں ــــ اوّل وہ احادیث نبویہ جن کو علمائے امت نے پایا۔ دوم، قوموں کے وہ ثابت شدہ احوال

جن پر امت نے اتفاق کیا۔ سوم، گزشتہ انبیاء کے صحیفوں میں جو کچھ محفوظ رہ گیا ہے۔ اگر ان تینوں میں ظن اور شبہ کو دخل نہ ہوتا تو ہم ان کو فرع کے درجہ میں نہ رکھتے بلکہ سب کی حیثیت اصل کی قرار پاتی۔"[۱]

آگے فرماتے ہیں :

"ایک اور قابل لحاظ حقیقت یہ ہے کہ قرآن سے جو کچھ ثابت ہو اس میں اور فروع سے جو کچھ معلوم ہو اس میں فرق کرنا چاہیے۔ دونوں کو خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ کیونکہ قرآن میں جو کچھ ہے وہ قطعی ثابت ہے اور فروع میں وہم وظن کے لیے بہت کچھ گنجائش ہے۔"[۲]

اس سے معلوم ہوا کہ ارشادات نبویہ کو دین و شریعت کی بنیاد ماننے اور سنّت کی تشریعی حیثیت کے قائل ہونے کے ساتھ ساتھ مولانا فراہی روایت حدیث کو یہ حیثیت دینے کو اس لیے تیار نہیں کہ روایت میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے اور اس طرح اس میں وہم وظن کو دخل ہو جاتا ہے۔ یہ ایک ایسی بات ہے جس سے ائمہ محدثین کو بھی انکار نہیں۔ اسی لیے تو انھیں روایات کو پرکھنے کے لیے روایت و درایت کے اصول وضع کرنا پڑے اور راویوں کی جرح و تعدیل کے لیے فنون وجود میں آئے۔ اگر روایت حدیث میں ظن و شبہ کو دخل نہ ہوتا تو ان علوم و فنون میں سے کسی کی ضرورت نہ ہوتی۔

ائمہ محدثین کے نہایت ذمہ دارانہ نقطۂ نظر کے برعکس موجودہ زمانے کے بعض علماء حدیث کے بارے میں جو غلو کرتے ہیں اس کا ذکر کرتے ہوئے مولانا مقدمہ نظام القرآن میں لکھتے ہیں :

"بعض روایتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی تاویل نہ کی جائے تو ان کی زد براہ راست اصل پر پڑتی ہے اور ان سے سلسلۂ نظم درہم برہم ہوتا ہے۔ لیکن تعجب کی بات ہے کہ بہت سے لوگ آیت کی تاویل تو کر ڈالتے ہیں لیکن روایت کی تاویل کی جرأت نہیں کرتے۔ بلکہ بسا اوقات تو صرف آیت کی تاویل ہی پر بس نہیں کرتے بلکہ اس کے

---

[۱] ترجمہ تفسیر نظام القرآن، ص ۳۹۔ [۲] ایضاً ص ۴۱

نظام کی بھی قطع و بُرید کر ڈالتے ہیں حالانکہ جب اصل و فرع میں تعارض ہو تو کاٹنے کی چیز فرع ہے نہ کہ اصل "۔[1]

آگے لکھتے ہیں :

"سب سے زیادہ تعجب ان لوگوں پر ہے جو ایسی روایتیں تک قبول کر لیتے ہیں جو نصوص قرآن کی تکذیب کرتی ہیں مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام کے جھوٹ بولنے کی روایت یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف وحی قرآن پڑھ دینے کی روایت "۔[2]

ان اقتباسات کو جو شخص بھی غیر متعصب ہو کر پڑھے گا وہ یہ رائے قائم کرے گا کہ مولانا فراہی جس چیز پر معترض ہیں وہ حقیقی ارشادات نبویہ نہیں بلکہ صرف وہ روایات ہیں جو قرآن مجید سے متناقض یا اس کے منافی اور اس اصل کو ڈھانے والی یا اس کو جھٹلانے والی ہیں۔ وہ حدیث کی کتابوں میں نقل ہو جانے والی ہر روایت کے قرآن کی طرح محفوظ ہونے کے تصور کو غلو پر مبنی سمجھتے ہیں۔ یہ بات کہ بخاری اور مسلم کی تمام مرویات ظن سے بالاتر نہیں ہیں کوئی نئی بات نہیں جو صرف مولانا فراہی نے کہی ہو بلکہ یہ تمام ائمہ فن کے ہاں مسلّم امر ہے۔ اس آسمان کے نیچے ظن سے بالاتر واحد کتاب قرآن مجید ہے۔

اسی طرح کے غلو کا نتیجہ بعض فقہاء و متکلمین کا یہ خیال بھی ہے کہ حدیث قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے۔ اس خیال پر تبصرہ کرتے ہوئے اپنے مقدمہ تفسیر میں لکھتے ہیں :

"امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور عام اہل حدیث، حدیث کو قرآن کے لیے ناسخ نہیں مانتے اگرچہ حدیث متواتر ہو۔ پس جب یہ ائمہ حدیث جو حدیث کے معاملہ میں صاحب البیت کی حیثیت رکھتے ہیں اس بات کے قائل نہیں ہوئے تو اس بارہ میں فقہاء و متکلمین کی رائے کو کوئی وزن نہیں دیتے۔ اللہ تعالیٰ ہم کو اس فتنہ سے امان میں رکھے کہ ہم اس بات کے قائل ہوں کہ رسول، اللہ کے کلام کو منسوخ کر سکتا ہے، اس طرح کے مواقع میں تمام تر دخل راویوں کے وہم اور ان کی غلطی کو ہے "۔[3]

---

[1] ترجمہ تفسیر نظام القرآن، ص ۳۹؛ [2] ایضاً ص ۳۹، [3] ایضاً ص ۴۱

حدیث کے بارے میں یہ تو مولانا فراہی کی اصولی آرار ہیں۔ جب وہ ان اصولوں پر روایات کو جانچتے ہیں تو بکثرت ایسی ضعیف روایات کو جن کی صحت پر محدثین کو کلام ہے۔ اس بنا پر قبول کر لیتے ہیں کہ وہ قرآن سے مطابقت رکھتی اور اس کی تصدیق و تائید کرتی ہیں چنانچہ سورہ کوثر کی تفسیر میں حوض کوثر اور کثرت امت سے متعلق متعدد روایات کو انھوں نے بعینہٖ قبول کر لیا ہے۔ آیت فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ کے موقع نزول کے متعلق جس روایت میں امام سیوطیؒ نے غرابت ظاہر کی ہے مولانا فراہی نے اس کو صحیح تسلیم کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام سیوطیؒ کو جن اسباب کی بدولت یہ وہم ہوا وہ غور و تامل کے بعد بے حقیقت ثابت ہوتا ہے۔ سورہ کافرون کی تفسیر میں ایک مستقل فصل اس موضوع پر لکھی ہے کہ ہجرت کے جنگ اور براءت ہونے کا ثبوت احادیث سے بھی ملتا ہے اور یہ موافقت قرآن کے اصول کے عین مطابق ہے۔

مولانا فراہی کی کتابوں میں جا بجا ایسی تحریریں ملتی ہیں جن سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ وہ حدیث کی تحقیق میں کن اصولوں کو مدنظر رکھتے تھے۔ ہم اس کی وضاحت کے لیے ان اصولوں کو چار عنوانات کے تحت لا سکتے ہیں:

ا۔ احکام کی احادیث
ب۔ تفسیری روایات
ج۔ اسرائیلیات
د۔ اخبار آحاد

ا۔ احکام کی احادیث

سورۂ نسار کی آیت ۱۰۵ "انا انزلنا الیك الکتٰب بالحق لتحکم بین الناس بما اراك الله" کی روشنی میں مولانا فراہی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن مجید میں جس معاملہ میں کوئی حکم موجود ہوتا نبی صلی اللہ علیہ وسلم مامور تھے کہ اسی کی روشنی میں فیصلہ فرماتے۔ یہ جائز نہ تھا کہ آپ کتاب اللہ کی رہنمائی کے بغیر کوئی فیصلہ صادر کر دیں۔ چنانچہ

احکام کی بہت سی حدیثیں آیات قرآنی سے ماخوذ و مستنبط ہیں۔ وہ قرآن پر اضافہ نہیں کرتیں بلکہ کسی ایسے گہرے معاملہ کی تصریح کر دیتی ہیں جو اگرچہ قرآن کی آیت میں موجود تھا لیکن تدبّر نہ کرنے والے پر مخفی رہ سکتا تھا۔ مولانا فراہی نے اس موضوع پر اپنی مستقل تصنیف احکام الاصول میں یہ دکھایا ہے کہ قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ کے اثبات، ترکہ میں وصیت کا حکم باقی ہونے، مقدار وصیت کے ایک ثلث مال تک محدود ہونے، خالہ اور پھوپھی کے محرمات میں سے ہونے اور ماں کے حقوق باپ سے زیادہ ہونے کی احادیث قرآنی نصوص سے کس طرح مستنبط ہیں۔ اسی طرح حضورؐ نے ماعز اسلمی کو جو رجم کروایا وہ سورہ مائدہ کی آیت محاربہ سے مستنبط تھا۔ مولانا پورے اطمینان سے لکھتے ہیں کہ مجھے احکام کی بیشتر احادیث کی بنیادیں قرآن میں تلاش کرنے میں کامیابی ہوئی ہے۔ اس کی مزید وضاحت وہ یوں کرتے ہیں کہ بسا اوقات حضورؐ خود اس بات کی وضاحت فرما دیا کرتے کہ میرا یہ حکم فلاں آیت سے ماخوذ ہے۔ جہاں آپ نے اس طرح کی وضاحت نہیں فرمائی وہاں غور و تدبّر سے معلوم ہو جاتا ہے کہ آپ نے کن آیات کی روشنی میں کوئی حکم دیا۔ اس کے بعد مولانا فراہی یہ اصول قائم کرتے ہیں کہ اگر کسی حکم کا مآخذ قرآن میں متعین نہ کیا جا سکے اور حدیث کا حکم قرآن کے خلاف نہ ہو بلکہ اس پر اضافہ ہو تو یہ اضافہ اس بنا پر قبول کر لیا جائے گا کہ وہ اس نور و بصیرت کا نتیجہ ہے جو حضورؐ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے بطور خاص عطا ہوئی تھی۔ ایسے احکام کو سنّت میں مستقل اصل قرار دیا جائے گا کیونکہ ہمیں اطاعتِ رسول کا حکم دیا گیا ہے۔ احکام کی ایسی روایات جن کی بنیاد نہ قرآن میں ملتی ہو اور نہ اس اضافہ کا قرآن متحمل ہوتا ہو، اور وہ قرآن کے نصوص کے خلاف ہوں یا ان کے ماننے سے قرآن کا جلی یا خفی نسخ لازم آتا ہو ان کو ترک کرنا ضروری ہوگا کیونکہ ان کی نسبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ درست نہیں۔ ان احکام کا حقیقت میں کوئی وجود نہیں۔

ب۔ تفسیری روایات

مولانا فراہی قرآن کی تفسیر میں حدیث رسولؐ اور آثارِ صحابہؓ کو وہی اہمیت دیتے

ہیں جو ہمیں دیگر ائمہ کے ہاں نظر آتی ہے لیکن تفسیری روایات کے ضعف کے بھی وہ اسی طرح قائل ہیں جس طرح خود محدثین قائل ہیں اور یہ بات تو زبان زد عوام ہے کہ تفسیر، مغازی اور فضائل کی حدیثوں پر اس طرح کام نہیں ہوا جیسا کام محدثین نے باقی ذخیرہ حدیث پر کیا ہے۔
مولانا اپنا موقف ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کتاب اللہ کے مبیّن و مفسّر تھے، اس لیے شرائع ہوں یا عقائد، آپ کی تاویلات ایک مفسّر کے لیے علم کی مضبوط ترین بنیاد ہیں۔"

اپنے مقدمۂ تفسیر میں فرماتے ہیں:

"پہلی چیز جو قرآن کی تفسیر میں مرجع کا کام دے سکتی ہے، خود قرآن ہے۔ اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کا فہم ہے۔ پس میں اللہ کا شکر ادا کرتا ہوں کہ مجھے سب سے زیادہ پسند وہی تفسیر ہے جو پیغمبرؐ اور صحابہؓ سے منقول ہو۔"[1]

اس کے بعد وہ حضرت ابن عباسؓ سے منقول آثار کو بالعموم نظم قرآن سے قریب تر بتاتے ہیں۔ پھر اپنے طریقۂ تفسیر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"میں یقین رکھتا ہوں کہ صحیح احادیث اور قرآن میں کوئی تعارض نہیں ہے تاہم میں روایات کو بطور اصل نہیں بلکہ بطور تائید پیش کیا کرتا ہوں۔ پہلے ایک آیت کی تاویل اس کی ہم معنی دوسری آیات سے کرتا ہوں۔ اس کے بعد تبعاً اس سے متعلق صحیح احادیث کا ذکر کرتا ہوں تاکہ نہ تو ان منکرین ہی کو کسی اعتراض کا موقع ملے جنھوں نے قرآن کو پس پُشت ڈال رکھا ہے . . ."[2]

حدیث کو اصل نہ ماننے کی وجہ، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، مولانا کے نزدیک یہ ہے کہ احادیث میں صحیح و سقیم کی تمیز ایک مشکل کام ہے اور دین کی بنیاد کسی غلط روایت پر رکھنا بے حد خطرناک ہے۔ لہٰذا وہ مُصر ہیں کہ دین کے ہر معاملہ کی بنیاد قرآن کی نصوص ہی پر قائم

---

[1] ترجمہ تفسیر نظام القرآن، ص ۳۵، [2] ایضاً ص ۳۶

کرنی چاہیے۔ کتاب اصول التاویل میں لکھتے ہیں:

"قرآن کو سمجھے بغیر اگر آپ حدیث کی طرف دیوانہ وار رجوع کریں جب کہ اس میں صحیح وسقیم دونوں طرح کی روایات ملی ہوئی ہیں تو دل میں کوئی ایسی رائے بیٹھ جاتی ہے جس کی قرآن میں کوئی اصل نہیں ہوتی۔ کبھی کبھی وہ قرآن کی ہدایت کے مخالف بھی ہوتی ہے۔ اس کی بنا پر آپ تاویل قرآن میں کسی سقیم حدیث پر اعتماد کر لیتے ہیں اور اس طرح حق باطل کے ساتھ گڈمڈ ہو جاتا ہے۔ سیدھا راستہ یہ ہے کہ آپ قرآن سے ہدایت حاصل کریں، اسی پر اپنے دین کی بنیاد رکھیں۔ اس کے بعد احادیث پر غور کریں۔ اگر بادی النظر میں ان کو قرآن سے بیگانہ پائیں تو ان کی تاویل کتاب اللہ کی روشنی میں کریں۔ اگر مطابقت پیدا ہو جائے تو اس سے آنکھیں ٹھنڈی ہوں گی۔ اگر تطابق ممکن نہ ہو تو قرآن پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اس طرز عمل کی بنیاد یہ ہے کہ ہمیں پہلے اللہ کی اطاعت کا اور پھر رسول کی اطاعت کا حکم ہوا ہے۔ اگرچہ یہ بات صحیح ہے کہ رسول کی اطاعت اللہ ہی اطاعت ہے لیکن اگر اللہ تعالیٰ یہ نہیں چاہتا تھا کہ اس کے کلام کو رسول اللہؐ سے مروی کلام پر مقدم رکھا جائے تو اس نے حکم میں ترتیب کیوں قائم کی؟"[1]

مولانا کے نزدیک تفسیری روایات کا باہم اختلاف ان کو بے سوچے سمجھے قبول کرنے میں مانع ہے۔ دور صحابہ میں تاویل کا جو اختلاف ہوا اس کی نوعیت تو یہ تھی کہ ایک ہی مضمون کو مختلف پیرایوں میں ادا کر دیا گیا لہٰذا آدمی ان میں سے جس تاویل کو لے لے وہ حقیقی مدعا سے دور نہیں ہونے پاتا۔ بعد کے ادوار میں ضعیف روایات کی کثرت ہوئی اور لوگوں نے تفسیر میں ان پر اعتماد کر لیا تو کتب تفسیر یہود اور وضع حدیث کرنے والے دجّالوں کی روایات سے بھر گئیں۔ تفسیری روایات کے اختلاف کی وضاحت مقدمہ نظام القرآن

---

[1] رسائل الامام الفراہی فی علوم القرآن المجموعۃ الاولیٰ، التکمیل فی اصول التاویل، الدائرۃ الحمیدیہ ۱۴۱۱ھ ۱۹۹۱ء ص ۲۷۵-۲۷۶

میں یوں کرتے ہیں:

"مثال کے طور پر فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ کی تفسیر میں حضرت علیؓ کا یہ قول نقل ہوا ہے کہ ان کے نزدیک نحر سے مراد نماز کی حالت میں سینے پر ہاتھ رکھنا ہے۔ انہی حضرت علیؓ سے یہ روایت بھی منقول ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبرئیلؑ سے نحر کی بابت پوچھا کہ یہ قربانی کیسے کرنی ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ قربانی کا حکم نہیں بلکہ نماز میں رفع یدین کا حکم ہے۔ ابن عباسؓ کا قول روایات میں یوں آیا ہے کہ اس آیت میں عیدالاضحیٰ کے دن واجب نماز اور قربانی کا ذکر ہے جب کہ ابن مردویہ نے انہی ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ نحر سے مراد نماز میں رفع یدین کرنا ہے۔

لفظ کوثر اور لفظ فلق کے معانی میں بھی اسی طرح کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایسی متناقض روایات نقل ہوئی ہیں جن سے اطمینان حاصل ہونے کی کوئی سبیل نہیں۔ جو پیاسا ان سے اپنی پیاس بجھانا چاہے گا یہ اس کی پیاس میں اور اضافہ کریں گی اور جو ان کی طرف مائل ہوگا اس کی پریشانی دو چند کر دیں گی۔" [2]

ج۔ اسرائیلیات

اہل کتاب کی جو روایات حدیث کی کتابوں میں آگئی ہیں ان کے بارے میں مولانا فراہی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مفسرین نے بالعموم ان کو ایسے لوگوں سے نقل کیا ہے جو بنی اسرائیل اور ان کے انبیاء کی تاریخ سے بہت کم واقف تھے۔ ان میں بیشتر بے اصل افسانے ہیں جو اہل کتاب کی معتبر کتابوں سے ثابت نہیں ہوتے۔ لہٰذا اہل کتاب سے متعلق امور کا حوالہ دینے کے لیے اسرائیلیات پر اعتماد کرنے سے بہتر ہے کہ ان کی معتبر کتابوں کو

---

[2] فاتحہ تفسیر نظام القرآن، مطبعۂ اصلاح، سرائے میر اعظم گڑھ ۱۳۵۷ھ، ص ۳۳-۳۴

ماخذ بنایا جائے۔ اگر وہ قرآن کے موافق ہوں تو ان کو قرآن کی تائید میں پیش کیا جائے اور اگر مختلف ہوں تو ان کو نظرانداز کر دیا جائے کیونکہ یہ بات قطعی طور پر معلوم ہے کہ ان کتابوں میں حق کو چھپایا گیا ہے۔ لازم ہے کہ جو کچھ قرآن میں ہے اسی کو اصل مانا جائے۔

د۔ اخبار آحاد

مولانا فراہی سنت رسول اور تعامل صحابہ کی پیروی پر زیادہ زور دیتے ہیں اور خبر واحد کی بنا پر غلو، افراط و تفریط اور فرقہ آرائی کو پسند نہیں کرتے۔ مقدمہ نظام القرآن میں لکھتے ہیں:

"پس جب ایسے اصطلاحی الفاظ کا معاملہ پیش آئے جن کی پوری تعریف اور تصویر قرآن میں بیان نہ ہوئی ہو تو ان کے بارہ میں خواہ مخواہ اخبار آحاد پر نہیں جم جانا چاہیے۔ ورنہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خود بھی شک میں پڑو گے اور دوسروں کے اعمال کو بھی غلط ٹھہراؤ گے اور ان سے جھگڑو گے اور تمھارے درمیان کوئی ایسی چیز نہیں ہوگی جو اس جھگڑے کا فیصلہ کر سکے۔ ایسی صورتوں میں صحیح راہ عمل یہ ہے کہ جتنے حصہ پر تمام امت متفق ہے اتنے پر قناعت کرو اور جن چیزوں کے بارہ میں کوئی نص صریح اور متفق علیہ عمل نبی صلی اللہ علیہ وسلم موجود نہیں ہے ان میں اپنے دوسرے بھائیوں سے جھگڑا نہ کرو۔"[1]

شرح موطا کے حاشیہ پر لکھتے ہیں:

"سنت سلف متصل است تا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم و متواتر است۔ و احاد خبر محتمل صدق و کذب و خطاء فہم و تبدیل در ادائے خبرست ۔۔۔۔ و طریق امام مالک و ابو حنیفہ اعتماد بر سنت است کہ زمان تابعین را در یافتہ بودند۔ بعد از آں سنت خود تغیر یافت و اعتماد علما بر اخبار و روایات

---

[1] ترجمہ تفسیر نظام القرآن، ص ۴۲

باقی ماند"

اس سے معلوم ہوا کہ مولانا فراہی خبر واحد پر انحصار کو اس لیے صحیح نہیں سمجھتے کہ اس میں صدق وکذب دونوں کا احتمال موجود ہوتا ہے۔ نیز یہ معلوم نہیں ہوتا کہ راوی نے بات کو ٹھیک سمجھا یا نہیں یا وہ مفہوم کو درست طور پر ادا کر پایا نہیں۔ اس کے برعکس تعامل صحابہ وتابعین پر اعتماد جو امام مالک کا طریقہ ہے یا اجتہاد کی راہ اختیار کرنا جو امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے، مولانا کے نزدیک زیادہ قرین صواب تھا۔ اور یہی وہ موضوع تھا جس پر مولانا عبیداللہ سندھی کے ساتھ ان کی بحث ہوئی جس کا حوالہ اوپر گزر چکا ہے۔

روایت کو رد یا قبول کرنے میں مولانا فراہی کے پیش نظر جو اصول تھے وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ اصل واساس کی حیثیت قرآن کو حاصل ہے۔

۲۔ سنت ثابتہ منصب رسالت کا ایک قدرتی جزو اور شریعت کی ایک مستقل بنیاد ہے۔ قرآن اور سنت میں تفریق کرنا ایک ملحدانہ روش ہے۔

۳۔ حدیث کی حیثیت ایک فرع کی ہے جس کا باعث اس کی روایت میں ظن کا دخل ہے۔

۴۔ ان روایات کو قبول کرنا جائز نہیں جو اصل کے خلاف اور نصوص قرآنی کی تکذیب کرتی ہوں۔

۵۔ قرآن کی تصدیق وتائید کرنے والی تمام روایات قابل قبول ہیں۔

۶۔ قرآن اور حدیث کے درمیان اختلاف کی صورت میں حکم قرآن ہوگا۔

۷۔ خبر اگرچہ متواتر ہو، قرآن کو منسوخ نہیں کرسکتی۔ ظن کی بنیاد پر نسخ کا فیصلہ نہیں ہوسکتا۔ اصل کرنے کا کام قرآن کے ساتھ سنت کی تطبیق ہے۔

تحقیق حدیث کے لیے مولانا فراہی روایت کو ان اصولوں پر پرکھتے اور روایت اور درایت دونوں کے لحاظ سے حدیث کا درجہ متعین اور اس کے رد وقبول کا فیصلہ کرتے۔ مثال کے طور پر سورہ عبس کے شان نزول کی روایات میں سے حضرت عائشہؓ، حضرت انسؓ، مجاہد اور ضحاک کی روایات پر انھوں نے جو تبصرہ کیا ہے اس میں حسب ذیل پہلوؤں سے انھوں نے تحقیق کی ہے:

ا۔ ان سب روایات کی سند ضعیف ہے۔
ب۔ ان کا دیا ہوا تاثر قرآن کے اشارات کے منافی ہے۔
ج۔ روایات میں باہم اس قدر اختلاف ہے کہ ان کی حیثیت اوہام کی ہو کر رہ گئی ہے۔
د۔ ابتدائی راویوں میں سے کوئی بھی خود شریک واقعہ نہ تھا لہٰذا یہ روایات خبر کا فائدہ نہیں دیتیں۔
ہ۔ ان کو قبول کرنے سے اللہ تعالیٰ کی غیب دانی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بدگمانی پیدا ہوتی ہے۔ صحیح روایت سے غلط نتائج پیدا نہیں ہو سکتے تھے۔

اس بحث کے بعد مولانا نے مجاہد کی ایک روایت کو اختیار کیا ہے جس پر یہ اعتراضات وارد نہ ہوتے تھے۔

سورۂ فیل کی تفسیر میں ابرہہ سے عبدالمطلب کی ملاقات کی روایات پر مولانا نے یوں تبصرہ کیا ہے:

ا۔ یہ روایات از روئے سند قابلِ اعتماد نہیں۔ یہ ابن اسحاق پر جا کر ختم ہو جاتی ہیں، اور ابن اسحاق یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت لے لیتے ہیں۔
ب۔ اس موضوع پر موجود دوسری روایات سے ان روایات کی تردید ہوتی ہے۔
ج۔ عربوں کا معروف کیرکٹر وہ نہیں ہے جو ان روایات سے سامنے آتا ہے۔
د۔ یہ روایات دشمنوں کی وضع کردہ معلوم ہوتی ہیں کیونکہ ان میں عربوں کی غیرت وحمیت کی تحقیر اور سردار قریش عبدالمطلب کی توہین پائی جاتی ہے۔ اس کے برعکس ابرہہ کا کیرکٹر نہایت شاندار بتایا گیا ہے۔

ان تبصروں سے معلوم ہوا کہ مولانا فراہی تحقیق روایت میں سند کو دیکھنے کے ساتھ ساتھ یہ پہلو لازماً دیکھتے کہ وہ قرآن کے اشارات کے موافق ہے یا مخالف۔ وہ راوی کے متعلق یہ تحقیق کرتے ہیں کہ وہ خود شریکِ واقعہ تھا یا محض شنید پر مبنی معلومات دے رہا ہے۔ وہ درایت کے اصولوں کو استعمال کرتے ہوئے دیکھتے کہ روایت معروفات کے خلاف تو نہیں اور اس سے قرآن

کے کسی اصول پر زد تو نہیں پڑتی۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حدیث کے ساتھ مولانا کا معاملہ کسی درجہ میں بھی سوءظن اور انکار کا نہیں ہے بلکہ اہلِ تحقیق کے عام طریقہ کے مطابق وہ روایات پر تنقید کرتے ہیں۔ اس کی تاویل قرآن کے موافق کرنے کی کوشش کرتے ہیں، قرآن کے ساتھ اس کو تطبیق دینے کے خواہاں ہوتے ہیں۔ روایات میں تضاد ہو تو ان میں بعض کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں۔ اگر کسی روایت کو قرآن کے نصوص کے متناقض سمجھتے ہیں تو اس کو بکثرت دلائل دے کر مسترد کرتے ہیں ورنہ اس کے بارے میں توقف کرتے ہیں کیونکہ بہرحال قرآن اصل اور حدیث اس کی فرع کے درجہ میں ہے۔

ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی

مولانا فراہیؒ اور علم حدیث

مسلمانوں میں شروع سے دو طبقے دین کے شارح و ترجمان کی حیثیت سے موجود رہے ہیں، ایک اہل حدیث اور دوسرا اہل فقہ۔ لیکن دونوں کے یہاں حزم و احتیاط اور اعتدال کی کمی کا بسا اوقات احساس ہوتا ہے۔ اوّل الذکر کا حال یہ ہے کہ وہ رطب و یابس سب کو جمع کر کے اس پر حدیث رسول کا لیبل لگا دیتے ہیں اور توقع رکھتے ہیں کہ ہر مسلمان بلا تحقیق لازمًا ان کو حدیث رسول مان لے، اور نہ مانے تو وہ منکر حدیث ہے۔ اس کے برعکس فقہاء ہیں جو احادیث صحیحہ کو بھی کچھ زیادہ لائق اعتناء نہیں سمجھتے۔ بعض ناقدین کے بقول فقہاء حنفیہ حدیث صحیح پر قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔ امام مالک کے متعلق بھی معلوم ہے کہ وہ احادیث صحیحہ کے مقابلے میں تعامل اہل مدینہ کو زیادہ اہمیت دیتے تھے[1] ان کی شہرۂ آفاق کتاب "موطا" اسی اصول پر مرتب کی گئی ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اہل حدیث اور فقہاء کے اس طرز فکر پر نقد کرتے ہوئے لکھا ہے:

"ان میں سے جو طبقہ اہل حدیث کہلاتا ہے اس کے سواد اعظم کی معراج سعی و عمل صرف یہ ہے کہ روایتوں کو بیان کرے، سندوں کو جمع کرے، اور ایسی

---

[1] مثال کے طور پر امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وقت تحیۃ المسجد جائز نہیں جب امام منبر پر خطبہ شروع کر چکا ہو۔ حالانکہ صحیح حدیث میں اس کی اجازت موجود ہے۔ یہی معاملہ نماز میں دعائے استفتاح سے متعلق حدیث کا ہے جو بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے لیکن امام مالک کا عمل اس پر نہیں تھا اس لیے کہ اہل مدینہ کا عمل اس کے حق میں نہ تھا۔

غریب[1] اور شاذ[2] حدیثوں کو بھی جن کی عبارتوں کا بڑا حصہ موضوع یا مقلوب[3] ہے، تلاش کرتا رہے۔ یہ لوگ سند کے دلدادہ ہوتے ہیں، نہ تو متنِ روایت کا کوئی لحاظ کرتے ہیں نہ اپنی نگاہ کو مدعائے حدیث سے آشنا کرتے ہیں۔۔۔۔

رہا دوسرا طبقہ یعنی اہلِ فقہ حضرات کا، تو اس کا حال یہ ہے کہ اس کے اکثر افراد حدیث کے ساتھ کچھ یونہی سا لگاؤ رکھتے ہیں۔ نہ تو صحیح حدیثوں کو ضعیف حدیثوں سے الگ کر پاتے ہیں نہ کھری کھوٹی روایتوں کو پہچان کر دیتے ہیں۔ احادیث سے ان کی بے اعتنائی کا عالم یہ ہے کہ اگر ان کو اپنے اختیار کردہ مذہب اور محبوب رایوں کے موافق بھی کوئی حدیث مل جائے تو بھی وہ اس سے اپنے مخالفوں کے خلاف حجت قائم کرنے کی کوئی پروا نہیں رکھتے۔"[4]

مولانا فراہیؒ کا دامنِ فکر افراط و تفریط سے پاک تھا۔ انھوں نے نہ تو اہل الرائے کی طرح احادیث سے کلیتہً صرف نظر کیا اور نہ اہل روایت کی طرح آنکھ بند کر کے ہر حدیث کے معاملہ میں "آمنّا وصدّقنا" کی روش اختیار کی ہے۔ وہ غیر معمولی تحقیقی و تنقیدی شعور سے بہرہ ور تھے۔ کسی بات کو تحقیق و تدقیق کی خراد پر چڑھائے بغیر تسلیم نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ دیگر علوم منقولہ کی طرح انھوں نے علم حدیث پر بھی تحقیقی و تنقیدی نظر ڈالی۔ انھوں نے شدت کے ساتھ محسوس کیا کہ قرآن کی تفسیر میں احادیث کے اخذ و قبول میں احتیاط برتنے کی ضرورت ہے۔ ایک گروہ ان اصحاب علم کا ہے جو جوشِ عقیدت میں حدیث کے درجہ کو بڑھا کر قرآن کے برابر کر دیتا ہے اور اسے ناسخ قرآن بھی مانتا ہے۔ اس کے

---

[1] غریب وہ حدیث ہے جس کو صرف ایک راوی بیان کرے۔

[2] شاذ اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند اگرچہ متصل ہو اور اس کے راوی بھی معتبر ہوں لیکن وہ صرف ایک طریقہ سے مروی ہو اور کسی دوسری صحیح اور قوی حدیث کے خلاف ہو۔

[3] مقلوب وہ حدیث ہے جس کے الفاظ یا جملوں میں راوی نے غلطی سے تقدیم و تاخیر کر دی ہو۔

[4] مولانا صدرالدین اصلاحی اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ (افادات شاہ ولی اللہ) ص ۱۰۰-۱۰۱

برعکس دوسرا گروہ ان متشدّدین کا ہے جو سرے سے حدیث کی اہمیت ہی کا منکر ہے۔

مولانا فراہیؒ نے یہ بھی دیکھا کہ احادیث (بشمول اقوالِ صحابہ و تابعین) کو قرآن مجید کی تفسیر میں کلیدی حیثیت حاصل ہے اور اس سے ہٹ کر تفسیر کو تفسیر بالرائی سمجھا جاتا ہے۔ ایک طرف علمارِ تفسیر کہتے ہیں کہ سب سے اچھی تفسیر وہ ہے جو قرآن سے کی جائے۔ چنانچہ "یفسّر بعضہ بعضًا" کو تفسیر کا زرّیں اصول قرار دیا گیا۔ لیکن جب تفسیریں لکھی گئیں تو ان کا بیشتر حصہ کمزور احادیث اور اہلِ تاویل کے اقوال کی نذر ہو گیا۔

مولانا نے یہ بھی محسوس کیا کہ حدیث اور سنت میں فرق نہیں کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ حدیث متواتر اور غیر متواتر (خبرِ واحد) کو عملاً ایک ہی خانہ میں رکھا جاتا ہے۔ کہا تو یہی جاتا ہے کہ اخبارِ آحاد ظنّی ہیں لیکن عقائد اور اساسی احکام شرعیہ کی شرح و تعبیر میں ان سے استناد کیا جاتا ہے۔

ان احساسات نے مولانا فراہی کو جو ایک بے لاگ محقق اور خدا ترس عالم دین تھے مجبور کیا کہ وہ اس راہ میں پیش رفت کریں اور امرِ حق کو بالکل واضح اور محقق کر دیں۔ چنانچہ انھوں نے طویل مطالعہ اور عمیق غور و فکر کے بعد دین میں حدیث کی صحیح حیثیت کو متعین کیا، اور حدیث اور قرآن میں جو واقعی تعلق ہونا چاہیے اس کی نشان دہی کی۔ لیکن وا عبرتا کہ ان کی اس گراں بہا دینی خدمت کا اربابِ دین متین کی طرف سے یہ صلہ ملا کہ ان کو منکر حدیث کہا گیا۔ اس سے بڑی ستم ظریفی یہ ہے کہ جو لوگ مولانا فراہی کے عقیدت کیش اور ان کی قرآنی فکر و فلسفہ کے شارح و مبلغ تھے وہ بجائے اس کے کہ ان کے نقطۂ نظر کو پوری وضاحت کے ساتھ پیش کرتے اور اسی کو کسی لومۃ لائم کی پروا کیے بغیر صحیح راہِ فکر و عمل قرار دیتے، انھوں نے وکیل صفائی کی پوزیشن اختیار کر لی۔ چنانچہ "دبستان فکر فراہی" کے ایک متوسل لکھتے ہیں:

> "فراہی اسکول کے لوگ پہلے دن سے پورے ذخیرۂ احادیث کو قرآن کی تفسیر سمجھتے ہیں[1]۔"

---

[1] سہ ماہی تحقیقات اسلامی، (جنوری - مارچ) دودھ پور علی گڑھ، ص ۱۰۶

راقم کے نزدیک حدیث کے بارہ میں مولانا فراہیؒ کی فکر کی یہ غلط ترجمانی ہے۔ یہ بات کہ مولانا فراہیؒ پورے ذخیرۂ حدیث کو قرآن مجید کی تفسیر سمجھتے تھے، سرے سے غلط ہے۔ لیکن قبل اس کے کہ ہم اس اجمال کی تفصیل کریں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فنِ حدیث سے متعلق بعض بنیادی امور اور اس بارہ میں فقہاء و محدثین کے نقطۂ نظر کی اختصار کے ساتھ وضاحت کر دی جائے تاکہ مولانا کا نقطۂ نظر سمجھنے میں آسانی ہو۔

اقسام حدیث

عام تعریف کے مطابق حدیث نام ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کا۔ اور ایک تیسری چیز بھی اس میں شامل ہے، یعنی "تقریر"[1]۔ اہل علم جانتے ہیں کہ طرق حدیث کے اعتبار سے حدیث کی دو قسمیں ہیں، ایک متواتر اور دوسری آحاد۔ متواتر کی بھی دو قسمیں ہیں، متواتر اللفظ اور متواتر المعنی۔ متواتر اللفظ روایات کی تعداد نہ ہونے کے برابر ہے۔ بعض علماء نے دو چار حدیثوں کی نشان دہی کی ہے[2]۔ متواتر المعنی روایات کی تعداد بھی بہت زیادہ نہیں ہے۔ صحیحین کی کچھ روایتیں بلاشبہ متواتر المعنی کہی جا سکتی ہیں[3]۔

حدیث متواتر وہ حدیث ہے جس کی روایت ہر زمانے میں اس کثرت سے ہوئی ہو کہ عقل اس کے جھوٹ ہونے کو محال جانے[4] اور آحاد ان حدیثوں کو کہتے ہیں جن کی روایت

---

[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی کام کیا گیا ہو اور آپ نے اس سے منع نہ کیا ہو۔ اس میں رسوم بھی شامل ہیں۔

[2] مثلاً شق القمر کی حدیث، مسح علی الخفین، انما الاعمال بالنیات، من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعده فی النار۔ ابن حجر نے تصریح کی ہے کہ اس حدیث کے راوی چالیس سے زیادہ ہیں اور سب کے سب صحابی ہیں اور ان میں دس عشرۂ مبشرہ ہیں۔

[3] دعا میں ہاتھ اٹھانے سے متعلق جو روایت ہے اس کے رُواۃ کی تعداد بقول سیوطی سنو تک پہنچ جاتی ہے۔

[4] رواۃ کی تعداد میں اختلاف ہے۔ بعض نے چار، بعض نے پانچ، بعض نے بارہ، بعض نے بیس، بعض نے چالیس اور بعض اہل علم نے ستر قرار دی ہے۔

اس کثرت سے نہ ہوئی ہو[1]

احناف کے نزدیک حدیث کی تین قسمیں ہیں، متواتر، مشہور اور آحاد۔ آحاد کی تعریف انھوں نے یہ کی ہے کہ جو درجۂ تواتر کو نہ پہنچے۔ اور متواتر وہ ہے جس کی روایت جم غفیر کرے کہ اس کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا محال ہے۔ اور مشہور وہ ہے جس کی روایت کسی ایک صحابی نے کی ہو لیکن اس کے بعد وہ مشہور ہو گئی ہو[2]

حدیث متواتر اور آحاد کی دینی حیثیت

خواہ فقہاء ہوں یا محدثین یہ بات سب کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ حدیث متواتر سے علم یقین حاصل ہو جاتا ہے لیکن خبر واحد کے مفید یقین ہونے کے بارہ میں اختلاف ہے۔ متکلمین اور اصولیین کا قول ہے کہ خبر واحد سے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ امام بزدوی (متوفی ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

وھذا لان خبرالواحد محتمل	یہ اس لیے ہے کہ خبر واحد میں احتمال
لامحالة ولا یقین مع الاحتمال	ہوتا ہے اور جس میں احتمال ہو اس پر
ومن انکر ھذا فقد سفه نفسه	یقین نہیں کیا جا سکتا ہے۔ جو شخص اس کا
واضل عقله[3]	منکر ہے وہ احمق اور بے عقل ہے۔

وہ مزید لکھتے ہیں:

وھکذا نجد نصوص العلماء	اسی طرح ہم تمام متکلمین اور اصولیین کو
ومتکلّمین واصولیین مجتمعة	اس امر پر متفق علیہ پاتے ہیں کہ خبر واحد

---

[1] فقہاء اس سے اتفاق نہیں کرتے۔

[2] اصل الاعتقاد ص ۲۴، ۲۵ — مشہور سے علم یقین حاصل ہو جاتا ہے لیکن خبر متواتر سے حاصل شدہ علم سے اس کا درجہ کم تر ہوتا ہے۔ دیکھیں اصول الفقہ ص ۱۰۸ و اصول السرخسی ۱/۲۹۱

[3] الاسلام عقیدة وشریعة ص ۴۔

على ان خبر الآحاد لايفيد اليقين، فلا تثبت به العقيدة ونجد المحققين من العلماء يصفون ذلك بأنّه ضروري لايصح أن ينازع احد في شئ منه[1]	مفید یقین نہیں۔ اس لیے اس سے عقیدہ کا اثبات نہیں کیا جاسکتا ہے اور تمام محققین علماء کے نزدیک یہ ایک امر قطعی ہے۔ اگر کوئی شخص اس میں اختلاف و نزاع پیدا کرتا ہے تو وہ غلطی پر ہے۔

امام غزالیؒ (متوفی ۵۰۵ھ) نے اپنی کتاب "المستصفیٰ" میں جو اصول احکام پر ہے، صاف لفظوں میں لکھا ہے کہ خبر واحد یقین کا فائدہ نہیں دیتی (خبر الواحد لایفید العلم[2]) خبر واحد سے ان کی کیا مراد ہے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

انا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لاينتهى من الاخبار الى حد التواتر المفيد للعلم۔ فمانقله جماعة من خمسة اوستة فهو خبر الواحد۔[3]	اس مقام پر خبر واحد سے مراد وہ حدیث ہے جو حد تواتر تک کہ مفید یقین ہے، نہ پہنچتی ہو۔ چنانچہ وہ حدیث جسے ایک جماعت پانچ یا چھ راویوں سے روایت کرے خبر واحد ہے۔

لیکن محدثین کے نزدیک اخبارِ آحاد عقیدہ واحکام دونوں میں مفید یقین اور واجب العمل ہیں۔ علامہ ابن القیّم الجوزیہ نے الصواعق المرسلہ (۲/ ۲۷۵) علامہ ابن حزم نے الاحکام فی أصول الاحکام (۱/ ۱۰۷) میں، اور علامہ شوکانی نے ارشاد الفحول (ص ۴۸) میں اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ شوکانی کے الفاظ ہیں: "وقد ذهب الجمهور الى وجوب العمل بخبر الواحد وأنّه قد وقع التعبّد به[4]"۔ شیخ محمد ناصر الدین البانی نے "حدیث

---

[1] الاسلام عقیدۃ وشریعۃ ص ۷۶

[2] المستصفیٰ ص ۱۴، [3] ایضاً

[4] ارشاد الفحول ۴۸

الآحاد حُجّۃ فی العقاید والأحکام" میں لکھا ہے :

ان القائلین بأنّ حدیث الآحاد	جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ حدیث
لاتثبت بہ عقیدۃ، یقولون	آحاد سے عقاید کا اثبات نہیں کیا جا سکتا
فی الوقت نفسہ بأن الأحکام	ہے وہی یہ بھی کہتے ہیں اس سے احکام شرعیہ
الشرعیۃ تثبت بحدیث الآحاد	ثابت ہوتے ہیں اور اس طرح انھوں
وھم بھذا قد فرقوا بین العقاید	نے عقاید اور احکام میں تفریق کردی
والاحکام۔ فھل تجد ھذا التفریق	کیا تم کو کتاب و سنت کے نصوص میں
فی النصوص المتقدمۃ من الکتاب	یہ تفریق ملتی ہے ؟ ہرگز ہرگز نہیں۔
والسنۃ ؟ کلاّ وألف کلا، بل ھی بعمومھا	بلکہ سنت میں اس کے عموم اور اطلاقات
واطلاقاتھا تشمل العقاید ایضاً۔[1]	کی بنا پر عقاید بھی شامل ہیں۔

لیکن محدثین نے یہ بھی لکھا ہے کہ اخبار آحاد کا مفید یقین ہونا قرائن پر منحصر ہے یعنی اس کا فیصلہ قرائن کی قوت وضعف پر ہوگا۔ حافظ ابن حجر عسقلانی (متوفی ۸۵۲ھ) لکھتے ہیں :

الخبر المحتفّ بالقرائن قد	وہ خبر جو قوی قرائن رکھتی ہو، مفید
یفید العلم[2]	علم ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں :

ولھذا کان الصحیح أنّ خبر	اس بنا پر یہ کہنا صحیح ہے کہ خبر واحد
الواحد قد یفید العلم اذا	مفید علم ہے جب کہ وہ ایسے قرائن رکھتی
احتفّت قرائن مفید العلم[3]	ہو جو مفید علم ہیں۔

مولانا انور شاہ کشمیری نے صحیح بخاری کی تعلیق میں لکھا ہے :

---

[1] حدیث الآحاد حجۃ فی العقاید والاحکام ص ۵۴

[2] شرح النخبۃ بتصرف یسیر ص ۶، ۷

[3] مجموع فتاویٰ ۱۸/۴۰

حاصله أنّه یفید القطع	حاصل کلام یہ کہ خبر واحد مفید یقین ہے
اذا احتف بالقرائن....	جب کہ وہ مضبوط قرائن رکھتی ہو....
ونسب الی "احمد" أنّ	امام احمد کی طرف یہ قول منسوب کیا
اخبار الآحاد تفید القطع	جاتا ہے کہ اخبارِ آحاد مطلقاً مفید
مطلقاً۔[1]	یقین ہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جو آحاد روایتیں صحیحین میں مروی ہیں یا مشہور ہو چکی ہیں یا ائمہ حفّاظ ہیں برابر روایت ہوتی چلی آرہی ہیں وہ سب مفید علم ہیں۔ چنانچہ صحیحین کی وہ روایتیں جو حد تواتر کو نہیں پہنچی ہیں وہ قرائن کی بنا پر مفید یقین ہیں۔ انہی کے الفاظ ہیں "ما اخرجه الشيخان فی صحيحهما ممالم يبلغ التواتر فانه احتفّ بالقرائن"[2]

قرائن سے محدّثین کی کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے لکھا ہے کہ خبر واحد کے مفید یقین ہونے کا سب سے بڑا قرینہ خود جامعین حدیث بالخصوص شیخین کی جلالتِ شانِ صحیح اور غیر صحیح کے امتیاز میں دوسروں پر ان کا تقدّم و تفوّق ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ علماء نے ہر دور میں ان کی کتابوں کو حسن قبول عطا کیا اور یہ چیز مجرد کثرت طرق کے مقابلہ میں کہیں زیادہ مفید یقین ہے۔[3]

اخبارِ آحاد کے مفید یقین ہونے کے کم و بیش یہی دلائل حافظ ابن کثیرؒ[4] (متوفی ۷۷۴ھ) نے مختصر علوم الحدیث (ص ۳۵) میں علامہ شوکانی نے ارشاد الفحول (ص ۴۹) میں اور امام ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں نقل کیے ہیں۔ موخر الذکر کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

---

[1] فیض الباری ۴/۵۰۶

[2] شرح النخبۃ ص ۷، [3] ایضاً

[4] مختصر علوم الحدیث ص ۳۵۔ ابن کثیر نے واضح لفظوں میں لکھا ہے کہ صحیحین کی تمام روایتیں صحیح اور مفید یقین ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں مختصر علوم الحدیث ص ۳۵

فهذا يفيد العلم ونجزم	خبر واحد مفید علم ہے اور ہم پختہ یقین
بأنه صدق، لأن الأمة	رکھتے ہیں کہ وہ سچی حدیث ہے۔ اس
تلقته بالقبول تصديقًا	لیے کہ اُمت نے اس کی تصدیق کر کے
وعملاً لموجبه والأمة	اور اس پر عمل کر کے اسے حسن قبول
لا تجتمع على ضلالة	عطا کر دیا ہے۔ پوری امت ضلالت
أجمعت الأمة على	پر مجتمع نہیں ہو سکتی ہے۔ بخاری اور مسلم
صحة احاديث البخاری	کی احادیث کی صحت پر اُمت کا
ومسلم[1]	اجماع ہے۔

حدیث اور سنّتِ رسول

آپ کی طرف منسوب وہ تمام اقوال جو کتب حدیث میں مذکور ہیں ان کے بارے میں محدثین کی تمام قابل تحسین مساعی کے باوجود پورے جزم و یقین کے ساتھ کہنا مشکل ہے کہ یہ آپ ہی کے فرمودہ ہیں اور ان میں معناً کوئی تقدیم و تاخیر یا حذف و اضافہ نہیں ہوا ہے۔ اس لیے کہ کسی منطوق قول کے تمام اجزائے ترکیبی کا احاطہ قوی حافظہ کے باوجود ایک مشکل امر ہے اور اس کے جملہ معنوی اطراف و جوانب کا احاطہ تو اور بھی مشکل بلکہ ناممکن ہے[2]۔ اس کی

---

[1] مجموع فتاویٰ ۱۸/۱۷

[2] یہی وجہ ہے کہ قوی حافظہ کے باوجود صحابۂ کرام مثلاً عبد اللہ ابن مسعودؓ اور انس بن مالکؓ جب کوئی حدیث بیان کرتے تو یہ الفاظ ضرور کہہ دیتے: ھکذا یا نحو ھکذا (یعنی اسی طرح یا اسی قسم کے الفاظ) یا او کما قال (یعنی یا تو یہ الفاظ تھے یا جس طرح حضور نے فرمایا) یہ حدیث کے بالکل ابتدائی راویوں کا حال ہے۔ اس کے بعد کے رُواۃ نے الفاظ رسول تو کجا الفاظ صحابہ کو بھی پورے طور پر محفوظ نہیں رکھا اور نہ رکھ سکتے تھے۔ الفاظ رسول کے محفوظ نہ ہونے کی وجہ سے اختلاف کا پیدا ہونا ناگزیر تھا۔

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر) ←

ایک بڑی وجہ قوت فہم کا اختلاف ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت نے کوئی بات کہی اور سامع نے اس کا مطلب غیر شعوری طور پر غلط سمجھ لیا ہو۔ اس قسم کے واقعات کتب حدیث میں مذکور ہیں اور جلیل القدر صحابی حضرت ابو ہریرہ بھی اس سے محفوظ نہ رہ سکے۔ مزید برآں جو "اقوال منسوب الی الرسول" ہم تک پہنچے ہیں وہ زیادہ تر لفظاً نہیں معناً روایت ہو کر پہنچے ہیں اور بیشتر اخبارِ آحاد کے زمرہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان تمام وجوہ سے یہ عین ممکن ہے کہ جس کو قول رسول کہا جاتا ہے وہ قول رسول نہ ہو یا محرّف صورت رکھتا ہو یعنی اس کا مفہوم معناً روایت در روایت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

چنانچہ عہد صحابہ ہی میں اختلاف روایت شروع ہو گیا تھا۔ (دیکھیں تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۷) الفاظ کے محفوظ نہ ہونے کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: من کتب عنی غیر القرآن شیئاً فلیمحہ (مسلم) "جس نے قرآن کے سوا میری کوئی بات لکھی ہے تو چاہیے کہ اس کو مٹا دے" صرف انہی حدیثوں (معدودے چند) کو لکھنے کی اجازت دی گئی جن کا تعلق زکوٰۃ وغیرہ کے احکام سے تھا مشہور صحیفۂ علی میں صدقہ کے حصول کی تفصیل درج تھی۔ (دیکھیں جامع بیان العلم ج ۱ ص ۱۱۹)

بیان روایت میں صحابہ کے اختلاف کو دیکھ کر ہی حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اپنے عہد خلافت میں صحابہ کو مشورہ دیا تھا: فلا تحدثوا عن رسول اللہ شیئاً فمن سألکم فقولوا بیننا وبینکم کتاب اللہ (تذکرۃ الحفاظ، ج ۱ ص ۳) "تم رسول اللہ سے کوئی حدیث بیان نہ کرو۔ تم سے اگر کوئی پوچھے تو کہہ دو ہمارے اور تمہارے درمیان کتاب اللہ ہے (یعنی وہی کافی ہے)" اور اسی اختلاف کی وجہ سے حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے دور میں حدیث کے مجموعوں کو جلوا دیا تھا اور صحابہؓ کی مجلس میں یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے: وانی واللہ لا اشوب کتاب اللہ بشئ ابدا (جامع بیان العلم ج ۱ ص ۶۴) "اور قسم ہے اللہ کی میں اللہ کی کتاب کو کسی دوسری چیز کے ساتھ ہرگز مخلوط نہ ہونے دوں گا۔" اس معاملہ میں حضرت عمر فاروقؓ کی سختی کا یہ حال تھا کہ انھوں نے کثرت سے حدیثیں بیان کرنے والے تین جلیل القدر صحابیوں یعنی ابن مسعودؓ، ابن ابو درداء اور ابو مسعود رضی اللہ عنہم کو قید کر دیا تھا۔ (تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۷)

کے ایک طویل سلسلے سے گزر کر کچھ سے کچھ ہو گیا ہو یا جزءً روایت ہوا ہو۔ علامہ فقیہ محدّث علی قاری ہروی (متوفی ۱۰۱۴ھ) لکھتے ہیں:

لان ھذا کلہ بحسب ما	یہ وہ امور و احکام ہیں جو روایات
ظھر للمحدثین من حیث	کے اسناد پر نظر ڈالنے سے محدّثین کو
النظر إلی الاسناد وإلاّ	معلوم ہوتے ہیں۔ ورنہ یقین کی کوئی
فلا مطمع للقطع فی الاستناد،	صورت نہیں۔ عقل اس بات کو جائز
لتجویز العقل أن یکون	رکھتی ہے کہ جس کو انھوں نے صحیح کہا
الصحیح فی نفس الأمر موضوعًا،	ہے وہ فی الحقیقت موضوع ہو اور جس
والموضوع صحیحًا[1]	کو موضوع کہا ہے وہ صحیح ہو۔

لیکن سنن[2] کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ ان کے ضبط و اشاعت کا تعلق صرف قوی روایات سے نہیں ہے بلکہ یہ اقوال بکثرت اہلِ ایمان کے اعمال کے قالب میں ڈھل کر محفوظ ترین صورت میں اُمّت تک پہنچے ہیں۔ اگر ان میں کہیں کوئی اختلاف ہے تو وہ جزئی و فروعی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اعمالِ دینی کی حیثیت اعلانِ عام کی تھی یہاں تک کہ آپ کے خانگی احوال و معاملات بھی سب صحابہ پر عیاں تھے، ازواج مطہرات کو حکم تھا کہ جو کچھ گھر کے اندر دیکھیں اسے برملا باہر بیان کریں۔ اس لیے یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ دینی نقطۂ نظر سے کوئی اہم فعل نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے صادر ہوا ہو اور صحابہ کی ایک بڑی جماعت کو اس کا علم نہ ہو، اور انھوں نے اس پر عمل نہ کیا ہو۔ بعد کے لوگوں نے ان کے عمل کو دیکھا اور اس پر عمل کیا اور اس طرح تواترِ عمل نے عملِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو محفوظ کر دیا۔ آج ہم پورے یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح نماز پڑھتے تھے جس طرح ہم آج پڑھ

---

[1] المصنوع فی معرفۃ الحدیث الموضوع ص ۴۴

[2] بالخصوص تعبّدی سنن

رہے ہیں، اسی طرح روزہ رکھتے تھے جس طرح ہم آج رکھتے ہیں، اسی طرح آپ نے حج کیا تھا جس طرح آج حج کیا جاتا ہے وغیرہ[1]

یہی وہ اسباب تھے جن کے پیش نظر مولانا فراہیؒ حدیث اور سنت میں فرق کرتے تھے اور سنن متواترہ کو ہر حال میں واجب العمل تسلیم کرتے تھے۔ احکام الاصول میں لکھتے ہیں:

"سلف اور ائمہ نے اپنے مذہب کی صحت کی بدولت کتاب اور سنّت کو مضبوطی سے پکڑا۔ یہ نہیں کیا کہ باطل پسندوں اور ملحدوں کی طرح ان میں تفریق کر کے ایک چیز کو ترک کر دیتے۔"[2]

اس عبارت کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ مولانا منکر سنّت تھے۔ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ انکار سنّت کو کفر و الحاد کے درجہ کی چیز سمجھتے تھے، اور قرآن و سنّت میں تفریق کے رجحان کے سخت خلاف تھے۔ اسی رسالہ میں دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"رسول اللہ کا حکم یکساں طور پر پُر از حکمت ہوتا ہے خواہ وہ کتاب اللہ کی بنیاد پر ہو یا اس نور و حکمت کے مطابق جس سے خدا نے آپ کا سینہ بھر دیا تھا۔"[3]

مولانا فراہیؒ اس بات کے قائل تھے کہ اللہ نے جس طرح قرآن مجید کی حفاظت فرمائی ہے اسی طرح سنّت بالخصوص صلوٰۃ، زکوٰۃ، روزہ اور مناسک حج وغیرہ شرعی اصطلاحات کے معنی و مدلول کی بھی حفاظت فرمائی ہے۔ مقدمہ تفسیر نظام القرآن میں فرماتے ہیں:

"اسی طرح تمام اصطلاحات شرعیہ مثلاً نماز، زکوٰۃ، جہاد، روزہ، حج،

---

[1] حدیث کی طرح سنّت کی بھی دو قسمیں ہیں: سنت متواتر اور سنت غیر متواتر۔ سنت متواترہ واجب العمل ہیں کیونکہ ان سے یقین کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ سنت غیر متواتر کو قرآن کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔ اگر کسی نص صریح کے خلاف نہیں ہے تو اسے قبول کرنا چاہیے ورنہ اس معاملہ میں توقف بہتر ہے۔

[2] رسالہ تدبّر، نومبر ۱۹۹۱ء خالد مسعود ص ۳۳

[3] ایضاً ص ۳۲

مسجد حرام، صفا، مروہ اور مناسک حج وغیرہ اور ان کے ساتھ جو اعمال متعلق ہیں تواتر و توارث کے ساتھ، سلف سے خلف تک سب محفوظ رہے۔ ان میں جو معمولی جزوی اختلافات نظر آتے ہیں وہ بالکل ناقابلِ لحاظ ہیں۔ شیر کے معنی ہر شخص کو معلوم ہیں اگرچہ مختلف ممالک کے شیروں کی شکلوں اور صورتوں میں کچھ نہ کچھ اختلافات ہیں۔ اسی طرح جو نماز دین میں مطلوب ہے وہ وہی نماز ہے جو مسلمان پڑھتے ہیں ہر چند کہ اس کی ہیئت میں بعض جزئی اختلافات ہیں۔ جو لوگ اس طرح کی چیزوں میں زیادہ کرید اور موشگافی سے کام لیتے ہیں وہ اس دینِ فطرت کے مزاج سے بالکل ناواقف ہیں جس کی تعلیم قرآن پاک نے دی ہے۔"[1]

مولانا فراہیؒ سنّت کے صرف قائل ہی نہیں تھے بلکہ اپنی عملی زندگی میں ان پر سختی کے ساتھ عمل پیرا بھی تھے۔ ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی نے لکھا ہے:

"عمل میں بھی وہ نہایت سخت متبع سنّت تھے۔ میں ان کی صحبت میں اکثر یہ محسوس کرتا تھا کہ وہ عملی مسائل میں علامہ ابن قیمؒ کی زاد المعاد زیادہ پیش نظر رکھتے تھے۔ مولانا کا طرز عمل بالکل حکیمانہ تھا اس وجہ سے سابقہ پڑنے سے پہلے ان کے بارہ میں گمان تھا کہ وہ کم از کم فروعی مسائل میں زیادہ جزرسی اور خردہ گیری سے کام نہ لیتے ہوں گے لیکن اتباع سنّت کے معاملہ میں وہ اپنا اور اپنے شاگردوں کا تو جزئیات پر بھی محاسبہ کرتے تھے۔"[2]

اخبارِ آحاد

اوپر ہم نے جو کچھ لکھا ہے وہ سنّت کے باب میں مولانا فراہیؒ کے نقطۂ نظر کی

---

[1] مقدمہ تفسیر نظام القرآن ص ۴۱

[2] تفسیر نظام القرآن، مصنّف کے مختصر حالاتِ زندگی ص ۱۶

وضاحت کرتا ہے۔ لیکن حدیث یعنی اخبار آحاد کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ اس سلسلہ میں مولانا کا نقطۂ نظر اعتدال پر مبنی اور اصولیین کے نقطۂ نظر سے اس حد تک مطابقت رکھتا ہے کہ وہ بھی ان کی طرح اخبارِ آحاد کو ظنّی مانتے ہیں یعنی ان سے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ انھوں نے صاف لفظوں میں لکھا ہے کہ ان میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہے۔ شبہ کیا جا سکتا ہے کہ مبادا راوی سے فہم کا قصور سرزد ہوا ہو یا روایت کے الفاظ یا ادائے مطلب میں تبدیلی واقع ہو گئی ہو[1]۔ چنانچہ مولانا دیگر علمائے محققین کی طرح اخبارِ آحاد کی بنیاد پر عقاید کے اثبات کے معاملہ میں محتاط تھے[2]۔

لیکن خبر میں صدق کا بھی احتمال ہے اس لیے اس کو بالکلیہ رد بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اصولیین کے برخلاف مولانا فراہیؒ نے اخبار آحاد کو رد کرنے کے بجائے انھیں فرع کے درجہ میں رکھا ہے اور قرآن مجید کو اصل و اساس کی حیثیت دی ہے۔ چنانچہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ حدیث کو اصل کے طور پر نہیں بلکہ بطور فرع تائید و تصدیق کے لیے لایا جائے جب کہ اس کا مضمون قرآن مجید کے مضمون سے مطابقت رکھتا ہو۔ اپنے اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے مقدمہ تفسیر نظام القرآن میں لکھتے ہیں:

> "بعض مآخذ اصل و اساس کی حیثیت رکھتے ہیں اور بعض فرع کی۔ اصل و اساس کی حیثیت تو صرف قرآن کو حاصل ہے۔ اس کے سوا کسی چیز کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ باقی فرع کی حیثیت سے تین ہیں: (۱) احادیث (۲) قوموں کے ثابت شدہ اور متفق علیہ حالات (۳) گزشتہ انبیاء کے صحیفے جو محفوظ ہیں۔ اگر احادیث، تاریخ اور قدیم صحیفوں میں ظن و شبہ کو دخل نہ ہوتا تو ہم ان سب کو فرع کے درجہ میں نہ رکھتے بلکہ سب کی حیثیت اصل کی قرار پاتی اور سب بلا اختلاف

---

[1] مولانا کے الفاظ ہیں: "آحاد خبر محتمل صدق و کذب و خطاء فہم و تبدیل در ادائے خبر است"۔ برحاشیہ شرح مؤطا۔ دیکھیں تدبّر، خالد مسعود نومبر ۱۹۹۱ء ص ۳۹

[2] التکمیل فی اصول التاویل ص ۶۹

ایک دوسرے کی تائید کرتے "۔[1]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"ایک اور قابلِ لحاظ حقیقت یہ ہے کہ قرآن سے جو کچھ ثابت ہے اس میں اور فرع سے جو کچھ معلوم ہو اس میں فرق کرنا چاہیے دونوں کو خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ کیونکہ قرآن میں جو کچھ ہے وہ قطعی ثابت ہے اور فروع میں وہم وظن کے لیے بہت کچھ گنجائش ہے۔ پس اگر کوئی شخص فروع میں سے کسی بات کا منکر ہو تو وہ قرآن کے منکر کی طرح نہیں ہو سکتا"۔[2]

سنّت اور حدیث کے بارہ میں مولانا فراہیؒ کے اصولی نقطۂ نظر کا جائزہ لینے کے بعد اب ہم دو نہایت اہم مسئلوں کی طرف آتے ہیں۔ ایک حدیث کی تشریعی حیثیت اور دوسرا تفسیر القرآن بالحدیث۔ آئیے دیکھیں کہ ان کے بارہ میں مولانا فراہی کیا نقطۂ نظر رکھتے تھے؟

حدیث کی تشریعی حیثیت

اکثر علمائے اُمّت کا خیال ہے کہ حدیث[3] قرآن کے بعد دین کا دوسرا مآخذ قانون ہے، اس نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

"یہی محمدی تعلیم وہ بالاتر قانون ہے جو حاکم اعلیٰ یعنی اللہ تعالیٰ کی مرضی کی نمایندگی کرتا ہے۔ یہ قانون محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم کو دو شکلوں میں ملا ہے۔ ایک قانون جو لفظ بہ لفظ خداوندعالم کے احکام و ہدایات پر مشتمل ہے، دوسرے محمدؐ کا اسوۂ حسنہ یا آپ کی سنّت جو قرآن کے منشار کی توضیح و تشریح کرتی ہے۔ محمدؐ خدا کے محض نامہ بر نہیں تھے کہ اس کی کتاب پہنچا دینے کے سوا ان کا کوئی

---

[1] مقدمہ تفسیر نظام القرآن ص ۲۷-۲۸

[2] ایضاً ص ۳۲

[3] یہاں حدیث سے وہ روایتیں مراد ہیں جو آیات احکام کی تفصیل کرتی ہیں۔

کام نہ تھا۔۔۔۔ آنحضرتؐ کا یہ پورا کام جو ۲۱ سال کی پیغمبرانہ زندگی میں آپ نے انجام دیا وہ سنّت ہے جو قرآن کے ساتھ مل کر حاکم اعلیٰ کے قانون برتر کی تشکیل و تکمیل کرتا ہے اور اسی قانون برتر کا نام اسلامی شریعت ہے۔"[1]

لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ جملہ احکام رسول کو علیحدہ مآخذ قانون کی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جتنے احکام منسوب کیے جاتے ہیں ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے اکثر احکام قرآن مجید کے کسی نہ کسی اصول و کلیہ کی شرح و وضاحت کی حیثیت رکھتے ہیں خواہ ان کا تعلق تعمیم سے ہو یا تخصیص سے یا عملی تشکیل سے۔ بالفاظ دیگران کی حیثیت توضیحی احکام کی ہے۔ رہے وہ احکام رسول جو قرآن مجید کی فہرست احکام میں داخل نہیں ہیں تو اس نوع کے احکام بلا شبہ مآخذ قانون کی حیثیت رکھتے ہیں بشرطیکہ وہ قرآن مجید کی کسی نصّ صریح سے متعارض نہ ہوں۔ اس نوع کے تمام احکام دراصل اجتہادات رسول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ اجتہادات بھی قرآن مجید کے کسی نہ کسی اصولی حکم سے مستنبط ہیں ــــ خواہ وجوہِ استنباط معلوم نہ ہوں۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے :

وَلَا یُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰہُ	جسے اللہ اور اس کے رسول نے حرام
وَرَسُوْلُہٗ۔ (توبہ ـ ۲۹)	ٹھہرایا ہے وہ اس کو حرام نہیں ٹھہراتے۔

اس آیت میں تحریم کی نسبت اللہ کے ساتھ اس کے رسول کی طرف بھی کی گئی ہے جس سے واضح ہے کہ رسول بھی تحریم کا اختیار رکھتا ہے۔ لیکن یہ تحریم اللہ کی تحریم پر منحصر ہے یعنی غیر مقیّد نہیں ہے۔ اسی لیے آیت میں اس کو مؤخّر کیا گیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں رسول اسی چیز کو حرام یا حلال کر سکتا ہے جو قرآن مجید کے کسی منصوص حکم سے باعتبار علّت مماثلت رکھتی ہو۔ اسی لیے فرمایا گیا ہے :

قُلْ لَآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ	کہہ دو کہ جو کچھ میری طرف نازل کیا گیا
اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ	ہے اس میں (ان کے علاوہ) کوئی چیز نہیں

---

[1] سنّت کی آئینی حیثیت ص ۳۱-۳۲

يَطْعَمُهُ۔ (انعام-۱۴۵) پاتا جو کھانے والے پر حرام کی گئی ہو۔

اس آیت کے مطابق وہی چیز حلال ہے جسے قرآن مجید نے حلال کیا ہے، اور وہ چیز حرام ہے جسے قرآن میں حرام کہا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ ان کے علاوہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چیزوں کو حلال یا حرام قرار دیا ہے وہ زائد از قرآن نہیں ہیں، وہ قرآن مجید ہی کے کسی اصولی حکم پر مبنی ہیں۔[1]

مولانا فراہی نے احکام الاصول میں اس بارہ میں جو گفتگو کی ہے اس کو ہم یہاں نقل کرتے ہیں تاکہ ان کا نقطۂ نظر معلوم ہو سکے۔ لکھتے ہیں:

"قرآن کی نسبت کے لحاظ سے رسول اللہ کے احکام تین واقعی اور دو فرضی قسموں پر مشتمل ہیں۔ پہلی قسم ان احکام کی ہے جن کے بارہ میں حضور نے صراحت فرمائی ہے کہ وہ کتاب اللہ سے مستنبط ہیں حالانکہ ظاہر کتاب کی نص میں وہ حکم موجود نہیں گویا وہ حکم مستنبط ٹھہرے اور حضور کے فرض تبیین کے مطابق ہیں۔

---

[1] مثلاً اسلامی شریعت میں تمام شکاری جانور (درندے) حرام قرار دیئے گئے ہیں۔ جب کہ قرآن مجید میں ان کی حرمت کا ذکر واضح لفظوں میں نہیں آیا ہے۔ لیکن اس میں دو اشارے ایسے موجود ہیں جو ان کی حُرمت کی طرف واضح اشارے کرتے ہیں۔ ایک دم مسفوح (انعام ۱۴۵) اور دوسرا "اُکل السبع" (مائدہ۔ ۳) انہی ارشادات کی بنیاد پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام جانوروں کو حرام قرار دے دیا جو دوسرے جانوروں کا خون اور گوشت کھاتے ہیں۔ اور اسی بنا پر شکاری پرندوں کو بھی حرام کے زمرہ میں داخل فرمایا جن کی حرمت کی طرف قرآن مجید میں ادنیٰ اشارہ بھی موجود نہیں ہے۔

اسی کو فقہاء کی اصطلاح میں قیاس کہتے ہیں۔ لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن سے استنباط اس معنی میں مختلف ہے کہ وہ اس نور و حکمت کے مطابق انجام پایا ہے جس سے اللہ نے آپ کے قلب و دماغ کو منوّر کر دیا تھا۔ اس میں کسی خطا و لغزش کا کوئی امکان نہیں، جب کہ آپ کے پیرؤوں کے استنباطات میں خطا کا امکان بہرحال موجود ہے۔

ان احکام میں اصل و فرع پر غور کر کے ان کے استنباط کا پہلو معلوم کرنا دشوار نہیں ہوتا۔ دوسری قسم ان احکام کی ہے جن کے متعلق حضور نے خود کوئی صراحت نہیں فرمائی، مگر قرآن سے ان کے استنباط کا پہلو کلام کی دلالتوں کے ایک عارف پر ظاہر ہے۔ پس ایک تو یہ حکم قرآن سے ماخوذ ہونے کی بنا پر صحت سے قریب تر ہوتا ہے اور خدا نے نصّ کتاب کی روشنی میں فیصلہ کرنے کا حکم بھی دیا، فرمایا:

إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ۔ (نسار: ۱۰۵)

دوسرے رسول تمام انسانوں سے زیادہ کتاب اللہ کو سمجھنے والے تھے۔ آپ کے لیے یہ کیسے ممکن تھا کہ جس معاملہ کے بعض پہلوؤں کا اشارہ کتاب اللہ میں موجود ہو اس کا کتاب کی روشنی کے بغیر فیصلہ کریں۔ تیسرے عرب قوم کی یہ خصوصیت تھی کہ وہ کلام کے اشارات و کنایات کو خوب سمجھنے والے تھے اور حضور کو چوں کہ نور و ہدایت اور بصیرت خدا کی طرف سے حاصل تھی اس لیے آپ اس معاملہ میں سب سے زیادہ ذکی تھے۔ احکام کی یہی قسم ثانی ہے جس میں بعض وجوہ استنباط علما پر مخفی رہ گئے لیکن غور و فکر کر کے آدمی ان تک پہنچ سکتا ہے۔

پس اگر وجوہ استنباط ہم پر واضح ہو جائیں گے تو اصول یہ ہوگا کہ ہم کتاب اللہ کو اصل اور سنّت کو اس کی فرع قرار دیں گے۔ صحابہ کا اس پر اتفاق تھا کہ وہ سب سے پہلے قرآن پر غور کرتے اور جب اس میں کوئی رہنمائی نہ پاتے تو سنّت کی طرف رجوع کرتے، اور یہی بات عقلی بھی ہے۔ ان احکام کے متعلق ہمارا یقین ہے کہ حضور نے قرآن کے اشارات سے ان کو مستنبط کیا خواہ ان کے وجوہ استنباط ہم پر مدت ہائے دراز تک مخفی رہیں۔

تیسری قسم ان احکام کی ہے جن کے متعلق قرآن کی کوئی نص وارد نہیں البتہ وہ اس اضافہ کا متحمل ہے۔ ایسے احکام میں ہم سنّت کو مستقل اصل

قرار دیں گے کیونکہ ہمیں اطاعتِ رسول کا حکم دیا گیا ہے اور رسول کا حکم یکساں طور پر پُر از حکمت ہوتا ہے خواہ وہ کتاب اللہ کی بنیاد پر ہو یا اس نور و حکمت کے مطابق ہو جس سے خدا نے آپ کا سینہ بھر دیا تھا۔ ۔ ۔

چوتھی قسم ان احکام پر مبنی ہے جو کتاب اللہ سے زائد ہیں اور کتاب ان کی متحمل نہیں۔

پانچویں قسم ان احکام پر مشتمل ہے جو قرآن کے مخالف ہیں۔ یہ آخری دونوں قسمیں فرضی ہیں جن کا حقیقت میں کوئی وجود نہیں کیونکہ ان سے قرآن کا جلی یا خفی نسخ لازم آتا ہے۔ علماء کے درمیان جو اختلاف ہوا ہے وہ انہی احکام میں ہوا ہے۔ لیکن یہ احکام گنے چنے ہیں۔ اگر ان کے بارہ میں کتاب و سنّت کے درمیان توفیق پیدا کی جا سکے تو نزاع ختم ہو سکتی ہے۔"[1]

اوپر کی گفتگو سے واضح ہو گیا کہ حدیث کی تشریعی حیثیت کے بارہ میں علماء اُمت کا خیال تشریح و توضیح کا محتاج ہے۔ صرف انہی احادیث کو جیسا کہ بیان ہوا، علیحدہ مآخذ قانون کی حیثیت حاصل ہے جن کا تعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہادات سے ہے۔ باقی احادیث جو آیات احکام سے کسی طور پر متعلق ہیں ان سے قرآن مجید پر کسی نوع کا اضافہ نہیں ہوتا بلکہ اجمال کی تفصیل ہو جاتی ہے[2] مولانا فراہیؒ لکھتے ہیں :

کم من آیات القرآن إن	قرآن مجید کی بہت سی آیات ہیں کہ
تدبرت فیھا وفھمت	اگر تم ان پر تدبّر کرو اور ان کے معنی

[1] افادات فراہی احکام الاصول رسالہ تدبّر خالد مسعود ص ۱۳، ۱۴۔ مولانا نے توفیق کی چند مثالیں بھی دی ہیں ان میں حدیث رؤیت باری تعالیٰ، ماں کے حقوق، نکاح میں پھوپھی و بھتیجی کو جمع کرنے کی ممانعت وغیرہ۔ تفصیل کے لیے دیکھیں رسالہ تدبّر ص ۱۵ تا ۱۹

[2] مثلاً قرآن مجید نے خمر کو حرام کیا ہے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دائرہ میں ان تمام چیزوں کو داخل کر دیا جو نشہ آور ہیں خواہ وہ کثیر مقدار میں استعمال کرنے سے نشہ پیدا کریں یا قلیل مقدار میں۔ امام شافعیؒ نے اس نوع کی توضیح و تفصیل کو قرآن کے عموم کی تخصیص قرار دیا ہے۔

معناها وجدت من	سمجھو تو ان میں اور اس بارہ میں
الاحادیث ماجاء موافقاً	وارد روایات میں تم کو موافقت
لہ۔ فالحدیث لم یزد	ملے گی۔ پس حدیث سے قرآن پر کچھ
شیئاً علی القرآن ولکن	بھی اضافہ نہیں ہوتا، بلکہ اس سے
صرح من الآیۃ امراً	آیت کے کسی مخفی پہلو کی وضاحت
غامضاً یکاد یخفی علیٰ	ہو جاتی ہے جو تدبّر نہ کرنے والے پر
من لا یتدبّر[1]	بالعموم مخفی رہ جاتا ہے۔

تفسیر القرآن بالحدیث

علمائے تفسیر نے قرآن مجید کی تفسیر کے لیے جو اصول مقرر کیے ہیں وہ یہ ہیں کہ پہلے قرآن کی تفسیر قرآن سے کی جائے۔ اگر اس سے ممکن نہ ہو تو سنّت سے کی جائے اور اگر سنّت سے بھی ممکن نہ ہو تو آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے، اور اگر اس سے بھی کام نہ چلے، تو اقوالِ تابعین سے مدد لی جائے[2] حافظ ابن کثیرؒ اپنے مقدمۂ تفسیر میں لکھتے ہیں:

قال قائل فما أحسن	ایک شخص نے پوچھا کہ تفسیر کا سب سے
طرق التفسیر؟ فالجواب	اچھا طریقہ کیا ہے؟ اس کا جواب یہ
أن اصح الطریق فی	ہے کہ اس کا سب سے احسن طریقہ یہ
ذٰلك أن یفسّر القرآن	ہے کہ قرآن کی تفسیر قرآن سے کی جائے
بالقرآن۔ فما اجمل	اس لیے کہ اس میں اگر ایک جگہ کوئی
فی مکانہ فانّہ بسط	بات مجمل ہے تو دوسری جگہ وہ مفصّل
فی موضع آخر۔ فان	کر دی گئی ہے۔ اگر قرآن مجید سے

---

[1] التکمیل ص ۶۵

[2] ابتدا میں یہ اصول فقہی احکام کی تخریج کے لیے وضع کیے گئے تھے۔ بعد میں ان کو بجز قیاس کے قرآن مجید کی تفسیر میں استعمال کر لیا گیا۔

اعياك ذٰلك عليك
بالسنّة فانها شارحة
وموضحة له.... وحينئذٍ
اذ لم نجد التفسير في القرآن
ولا في السنة رجعنا في
ذٰلك الى اقوال الصحابة
فانّهم ادرى بذٰلك
لما شاهدوه من القرائن
والاحوال التي اختصّوا بها
ولما لهم من الفهم التام
والعمل الصالح.... اذا لم تجد
التفسير في القرآن لا في السنّة
ولا وجدته عن الصحابة فقد
رجع كثير من الائمة في ذٰلك
الى اقوال التابعين[1]

تفسیر نہ کر سکو تو سنت سے کرو اس
لیے کہ وہ قرآن کی شارح اور اس کی
وضاحت کرنے والی ہے۔ لیکن جب
ہم قرآن اور سنت دونوں سے تفسیر
نہ کر سکیں تو اس صورت میں اقوالِ صحابہ
کی طرف رجوع کریں اس لیے کہ انھوں
نے ان احوال و قرائن کا مشاہدہ کیا
تھا جو انھیں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس
کے علاوہ وہ کامل فہم اور عمل صالح
رکھتے تھے،..... جب قرآن، سنت
اور اقوال صحابہ سے بھی تفسیر نہ کر سکو تو
اس حالت میں بہت سے ائمہ نے
اقوال تابعین کی طرف رجوع کیا ہے۔

تفسیر کے یہی اصول شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے رسالہ "مقدمہ فی اصول التفسیر"[2] اور علامہ جلال الدین سیوطیؒ کی معروف کتاب "الاتقان فی علوم القرآن"[3] میں بھی مذکور ہیں۔ اغلب ہے کہ حافظ ابن کثیر نے تفسیر کے مذکورہ اصول ابن تیمیہ سے لیے ہیں۔ بہر حال اب ان اصولوں کو تفسیر قرآن کے مسلّمہ اصول کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ لیکن امرِ واقعہ یہ ہے کہ کتب تفسیر کا بڑا

---

[1] تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۳، ۴
[2] مقدمہ فی اصول التفسیر ص ۹۳
[3] الاتقان فی علوم القرآن ج ۲ ص ۲۲۵

حصّہ تفسیر بالحدیث کے اصول پر لکھا گیا ہے اور اقوال صحابہ و تابعین کی ان میں کثرت ہے۔ اسی کا نام ان کی اصطلاح میں تفسیر ماثور ہے۔ اس طرز تفسیر کے قائل علماء کے نزدیک احادیث اور آثار صحابہ و تابعین سے قطع نظر کر کے تفسیر کرنا سرے سے جائز ہی نہیں ہے، اور یہ تفسیر بالرائی ہے۔

تفسیر ماثور کے قائل علماء کے اس مسلک پر تنقید کرتے ہوئے امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

فقوم تشدّدوا فی ذلك	علماء کا ایک گروہ تفسیر قرآن کے
فلم یجرأعلی تفسیر من	باب میں نہایت متشدّد واقع ہوا ہے
القرآن ولم یتجوّز له	وہ نہ خود تفسیر قرآن کی جرأت کرتا ہے
لغیرھم وإن کان عالمًا	اور نہ دوسروں کے لیے اس کو جائز
ادیبًا متسعًا فی معرفة الأدلة	سمجھتا ہے خواہ وہ عالم، ادیب، فقیہ،
والفقه والنحو والاخبار	نحوی اور اخبار و آثار (تاریخ) کا وسیع
والآثار وأنّما له أن ینتھی	علم رکھنے والا ہو۔ ان کا خیال ہے کہ
الی ما روی عن النبی صلی الله	تفسیر کے سلسلے میں جو کچھ نبی صلی اللہ علیہ
وعن الذین شھدوا	وسلم اور صحابہ سے جن کے سامنے وحی
لتنزیل من الصحابة	کا نزول ہوا، اور تابعین سے جنھوں نے
والذین اخذوا عنھم	ان سے علم حاصل کیا، مروی ہے اسی
من التابعین[1]۔	پر وہ اکتفا کرے۔

سوال یہ ہے کہ علماء، تفسیر بالحدیث کی طرف کیوں مائل ہوئے اور انھوں نے پہلے اصول تفسیر یعنی تفسیر القرآن بالقرآن پر اکتفا کیوں نہیں کیا؟ — اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان کے خیال میں قرآن مجید قطعی الدلالۃ نہیں ہے یعنی اس کی آیتیں معنوی احتمالات رکھتی ہیں

---

[1] محمد بن حسین الذہبی، التفسیر والمفسرون ج ۱ ص ۲۵۶

اس لیے انھوں نے گمان کیا کہ اگر محض رائے اور ظن سے قرآن کی تفسیر کی گئی تو اس سے بڑے مفسدات رونما ہوں گے۔ ہر شخص اپنی رائے اور مسلک کے مطابق قرآن مجید کی تفسیر کرے گا اور اس طرح اُمّت میں زبردست فکری اور عملی نزاع شروع ہو جائے گی اس بنا پر ان کے نزدیک محفوظ و مامون طریقہ، تفسیر القرآن بالحدیث کے سوا کوئی دوسرا نہیں تھا۔ اس خیال پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا فراہی لکھتے ہیں :

فمنهم من اطمأنوا بالحديث بعد النقد كاكثر اصحاب الروايات لما علموا أنّ كلام النبي لابد ان يوافق بالقرآن وهٰكذا كلام الصحابة بكلام النبي صلى الله عليه وسلم ووجدوا في الاحاديث فسحة فجعلوها أصلاً لقلّة الخطر فيها وفسّروا القرآن بها، حتىٰ أن أصبح زمام القرآن بيد الحديث فقلّ اعتناءهم لفهم معاني القرآن[1]

ان میں بعض وہ لوگ ہیں جو احادیث کو نقد و نظر کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد ان پر مطمئن ہو گئے، جیسا کہ اکثر اصحاب روایات کا مسلک ہے۔ ان کا خیال تھا کہ کلام نبی لامحالہ قرآن کے اور کلام صحابہ کلام نبی کے موافق ہو گا۔ اس کے علاوہ انھوں نے احادیث میں کافی وسعت پائی اس لیے انھوں نے اسی کو اصل قرار دے لیا کہ اس میں خطرات کم تھے اور اسی کے مطابق قرآن کی تفسیر کی یہاں تک کہ قرآن کی زمام حدیث کے ہاتھ میں چلی گئی۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ معانی قرآن کے فہم سے ان کی دلچسپی بہت کم ہو گئی۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں :

---

[1] التکمیل فی اصول التاویل ص ۲۱

انّ کل فرقۃ من المسلمین	مسلمانوں کا ہر فرقہ تمسّک بالقرآن
یتمسك بالقرآن یاول	کے دعویٰ کے باوجود اس کی آیات
اٰیاتہ إلیٰ رایہ حتّیٰ	کی تاویل اپنی رائے کے لحاظ
اضطرّ المومنون الی التمسك	سے کرتا ہے۔ اس صورت حال
بالسنۃ ظنًا منھم بأنّ	نے مومنین کو تمسّک بالسّنۃ کی طرف
القرآن ذو وجوہ'	مائل کیا محض اس گمان کی بنا پر کہ
والسنۃ بیّنہ والظاھر	قرآن ایک سے زیادہ معنوی احتمالات
ان القرآن ھو	رکھتا ہے اور سنّت قطعی اور واضح
المعتصم والمتمسّك	ہے حالانکہ فی الواقع قرآن ہی اعتصام'
المعتمد[1]	تمسّک اور اعتماد کے قابل ہے۔

تفسیر القرآن بالحدیث کی طرف غیر معمولی میلان کی وجہ سے اب یہ خیال عام ہو گیا ہے کہ جو تفسیر سلف سے منقول ہے صرف وہی صحیح اور قابلِ اعتماد ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ تفسیر بالرائی ہے اس لیے نا قابلِ اعتماد ہے۔ اس رجحان کا ذکر ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

من الناس من یزعم	کچھ لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ تفسیر
أنّ التفسیر إمّا أن یکون	یا تو سلف صالحین سے منقول ہوگی
منقولا من السلف الصالحین	یا اس کے خلاف ہوگی اور یہ تفسیر
أو یکون خلافہ وھو	بالرائی ہے اس لیے اوّل الذکر قابلِ اعتماد
بالرائ والاوّل ھو	اور مؤخّر الذکر ممنوع اور ناپسندیدہ
المعتمد والثانی فھو المنھی	ہے پھر اس سے انھوں نے یہ نتیجہ
عنہ۔ ثم استنتجوا من ھذا	اخذ کر لیا کہ منقول ہی قابلِ اتباع ہے'

---

[1] التکمیل ص ۱۵

انّ المنقول وان کان ضعیفًا احق بالاتّباع وعلیٰ ھـذا الاصل کتب کثیر من التفاسیر مثل تفسیر محمد بن جریر الطبری الذی قیل فیه أنّه لم یصنف مثله ولا شك أنه کذٰلك فی بابه ومثل التفسیر البغوی وابن کثیر والسیوطی وغیرھم من المحدثین۔ وھذا الذی زعموا قول علیه طَلاوة الحق و فی طَیِّه اباطیل مضلّة، من ھوی فی ھُوّتھا لم یخرج منھا الا ما شاء الله[1]

خواہ وہ ضعیف ہو۔ اکثر کتب تفاسیر اسی اصول پر لکھی گئی ہیں مثلاً تفسیر ابن جریر جس کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ اس جیسی کوئی دوسری تفسیر نہیں لکھی گئی اور اس میں شک نہیں کہ اس نوع کی یہ سب سے عمدہ تفسیر ہے۔ بغویؒ، ابن کثیر اور سیوطیؒ اور دوسرے محدثین کی تفاسیر بھی اسی ذیل میں آتی ہیں۔ یہ ایک ایسا قول ہے جس پر حق کا ملمّع ہے لیکن اس کے باطن میں ناحق پوشیدہ ہے۔ جو شخص بھی اس گڑھے میں گرا اسے نکلنا نصیب نہ ہوا الا ما شاء اللہ۔

تفسیر قرآن میں حدیث کا صحیح مقام

بعض علماء نے تفسیر القرآن بالحدیث کے معاملہ میں افراط و تفریط کی روش اختیار کی ہے۔ تفریط کی مثال فقہاء ہیں۔ بعض فقہاء اس معاملہ میں اس درجہ متشدّد تھے کہ وہ نصوص قرآن کے مقابلے میں احادیث کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے۔ شیخ محمد ابوزہرہ نے فقہاء عراق کے متعلق لکھا ہے:

فانك تراھم قد بالغوا فی

تم دیکھو گے کہ انھوں نے نصوص قرآن

---

[1] التکمیل ص ۶۶

الأخذ بنصوص القرآن و لم يلتفتوا الى الاحاديث واردة فى موضوع الآية[1]

سے اخذ و استدلال میں مبالغہ سے کام لیا ہے اور آیت سے متعلق منقول احادیث کی طرف ملتفت نہیں ہوتے تھے۔

فقہاء احناف کے مسلک کا ذکر کرتے ہوئے مؤلف مذکور لکھتے ہیں :

فهم يأخذون بدلالات القرآن ومفهوم عباراته واشارته ويتركون الاحاديث عند ذٰلك احتياطا فى قبول الرواية وترجيحًا لنص قرانى لاشك فى صدقه علىٰ رواية حديث محتمل الصدق[2]

وہ قرآن کی دلالت، اس کی عبارات کے مفہوم اور اس کے اشارات کو اختیار کرتے ہیں اور اس صورت میں وہ احادیث کو ترک کر دیتے ہیں جس کی وجہ قبول روایت میں احتیاط اور نص قرآن کی جس کی صحت و صدق مسلّم ہے، روایت حدیث پر ترجیح ہے جو بہر حال محتمل صدق ہے (یعنی اس میں کذب کا بھی امکان پایا جاتا ہے۔)

مولانا فراہیؒ نے حدیث کے معاملہ میں حد درجہ مبنی بر اعتدال رویہ اختیار کیا ہے۔ انھوں نے تفسیر کا اصل الاصول یہ قرار دیا کہ قرآن کی تفسیر قرآن سے کی جائے[3] پھر منقول روایات کو جو صحیح و ثابت ہیں، بطور تائید و تصدیق لایا جائے۔ مولانا نے حدیث کی اس حیثیت کا ذکر ایک سے زیادہ مقامات پر کیا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں :

---

[1] الشیخ محمد ابوزہرہ، ابوحنیفہؒ حیاتہ وعصرہ، ص ۲۶۱۔ [2] ایضاً ص ۲۶۸

[3] مولانا کے تفسیری اصول میں یہ نکتہ مرکزی حیثیت رکھتا ہے کہ قرآن قطعی الدلالۃ ہے اور ہر آیت کا ایک ہی مدلول ہو سکتا ہے خواہ آیت بظاہر متعدد معنوی احتمالات کی حامل نظر آتی ہو۔ (القرآن لا يحتمل الّا تاويلاً واحدًا وقد قدمت القول فى ان القرآن قطعى الدلالة وليس بعبارته الا مدلول واحد۔ دیکھیں التکمیل ص ۲۰)۔

والیاس من القرآن والتمسك بالاحادیث وهن و فتح لابواب الاکاذیب ولا یتم الحجة علیهم فلیعتصم بالقرآن وبنظمه ویشیده بالسنة والخبر الصحیح والعقل الصریح [1]	قرآن سے ناامیدی اور تمسک بالحدیث نے لوگوں کو سہل انگار بنا دیا اور دروغ گوئی کا دروازہ کھول دیا اور دلیل ان کے لیے ناکافی ہے۔ پس قرآن اور اس کے نظم کو پوری قوت سے پکڑے رہنا چاہیے اور اس کے بعد سُنّت، خبر صحیح اور عقل صریح سے اس کو مضبوط بنانا چاہیے۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

اذا کان الکلام محتملاً لتاویلات مختلفة فالمصیر الی ما له نظیر فی القرآن احوط۔ فان ماهو لیس فی القرآن ربما یکون رایاً محضاً وضلالة۔ واما ما کان له نظیر فی الحدیث فلابد من صحته روایة ودرایة ثم المصیر الی النظیر الذی فی القرآن اوثق [2]	جب کلام میں مختلف تاویلات کا احتمال ہو تو محتاط اور قابلِ اعتماد طریقہ یہ ہے کہ متعلقہ قرآنی نظیر کی طرف رجوع کیا جائے۔ اس لیے کہ جو چیز خارج از قرآن ہے ــ وہ بسا اوقات رائے محض اور ضلالت کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی، اور اگر اس کی نظیر حدیث میں موجود ہے تو اسے ضرور دیکھنا چاہیے بشرطیکہ باعتبار روایت و درایت صحیح ہو۔ پھر نظیر قرآن کی طرف رجوع کیا جائے۔ یہ زیادہ قابلِ اعتماد طریقہ ہے۔

---

[1] التکمیل ص ۱۵، [2] ایضاً ص ۵۴

ایک اور مقام پر لکھا ہے:

فلابد أن یوخذ من النقل مع التنقید والاختیار بما صحّ وثبت، ولا یحمل ذٰلك علی ترك النظر فی دلالة القرآن وحمل الآیة علی نظائرها، والجمود علی المنقول المحض، وعدم الفرق بین صحیحه وسقیمه وتسویته فی الاعتماد ..... نعم ینظر فی ما نقل من السلف للتائید عند الموافقة ورجع النظر عند المخالفة حتی یطمئن القلب بما یفهم من الکلام فانّه أوثق وأبعد عن الخطأ ولذٰلك قال علماء التفسیر انّ أحسن التفسیر ما کان بالقرآن[1]

چنانچہ ضروری ہے کہ منقول سے اخذ و استفادہ کیا جائے بشرطیکہ وہ تنقید کے بعد صحیح ثابت ہو۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ دلالت قرآن اور اس کے نظائر سے صرف نظر کر لیا جائے اور منقول محض پر جمود اختیار کر لیا جائے اور صحیح و سقیم روایات میں کوئی فرق نہ کیا جائے اور باعتبار اعتماد دونوں کو مساوی درجہ دے دیا جائے..... بلاشبہ تائید کی غرض سے سلف سے منقول اقوال کو دیکھنا چاہیے جب کہ دونوں میں موافقت ہو لیکن مخالفت کی صورت میں قرآن کی طرف رجوع کیا جانا چاہیے یہاں تک کہ کلام (قرآن) سے اخذ کردہ مفہوم پر قلب مطمئن ہو جائے۔ اس لیے کہ وہ قابلِ اعتماد ہے اور خطاء سے پاک بھی۔ اسی لیے علماء تفسیر نے لکھا ہے کہ سب سے اچھی تفسیر وہ ہے جو قرآن سے کی جائے۔

مولانا فراہیؒ کے نزدیک یہ معاملہ صرف تفسیر قرآن تک محدود نہیں بلکہ اس کا

---

[1] التکمیل ص ۷

تعلق پورے دین کی تشریح وتعبیر سے ہے، یعنی دین کے ہر معاملہ میں قرآن مجید کی حیثیت اصل کی اور حدیث کی حیثیت فرع کی ہے۔ لکھتے ہیں:

فهذا يؤيد ما فهمت من القرآن ولكن ههنا مزلة وخطر۔ وذلك انك قبل ان تفهم القرآن تتهافت على الحديث وفيه صحيح وسقيم فيعلق بقلبك من الآراء ما ليس له في القرآن اصل وربما يخالف هدى القرآن فتأخذ في تأويل القرآن الى الحديث و يلبس عليك الحق بالباطل۔

یہ صحیح ہے کہ بہت سی حدیثیں قرآن سے تمہارے اخذ کردہ مفہوم کی تائید میں مل جائیں گی۔ لیکن یہاں ایک لغزش اور خطرے کا بھی امکان ہے۔ اور وہ یہ کہ فہم قرآن سے پہلے تم حدیث پر ٹوٹ پڑو جس میں صحیح وسقیم ہر طرح کی روایتیں ہیں، اور تمہارے دل میں وہ بات گھر کر جائے جس کی اصل قرآن میں موجود نہ ہو اور بسا اوقات وہ قرآنی ہدایت کے خلاف ہوتی ہیں۔ پس تم قرآن کی تاویل حدیث سے کرنے لگو؛ اور تم پر حق مشتبہ ہو جائے۔

فالسبيل السوي ان تعلم الهدى من القرآن وتبني عليه دينك ثم بعد ذلك تنظر في الاحاديث۔ فإن وجدت ما كان شاردا عن القرآن حسب بادي النظر اولته الى كلام الله فإن تطابقا قرت عيناك وإن اعياك فتوقف في الحديث

اس لیے سیدھی راہ یہی ہے کہ تم قرآن سے ہدایت معلوم کرو اور اسی پر اپنے دین کی بنیاد رکھو۔ اس کے بعد احادیث کو دیکھو اگر تم بادی النظر میں انہیں خلافِ قرآن پاؤ تو کلام اللہ کے مطابق اس کی تاویل کرو۔ اگر دونوں میں مطابقت ہو جائے تو اس سے تمہاری آنکھیں ٹھنڈی ہوں گی اور اگر ایسا نہ ہو سکے تو حدیث کے معاملہ میں توقف اختیار کرو اور قرآن کے مطابق

واعمل بالقرآن[1] عمل کرو۔

مولانا نے یہ بات واضح لفظوں میں لکھی ہے کہ وہ آیات جن کا تعلق تاریخی واقعات وغیرہ سے ہے ان کی تفسیر احادیث سے کی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اس کے علاوہ آیت کی کوئی دوسری تفسیر نہیں ہوسکتی ہے۔ اس اہم اصول تفسیر کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

والتفسیر بحدیث یناسب	ایسی حدیث کے ذریعہ تفسیر کرنے میں
المقام اذا لم یقرر عقیدة	جو مناسب حال ہو کوئی حرج نہیں
ومذھبا، مامون، ولکن	جب کہ عقیدہ و مذہب کا اثبات
مع ذٰلك ظنّی۔ فآخذ به	مقصود نہ ہو لیکن اس کے باوجود
مع امکان غیرہ کما فی سورة	وہ ظنّی ہوگی۔ میں اسے لے لیتا ہوں
الحجر (۹۱) "المقتسمین الذین	لیکن دوسرے معنی کا امکان رہتا ہے
جعلوا القرآن عضین"	مثلاً سورۂ حجر میں ہے: المقتسمین
روی أنّ الکافرین قالوا	الذین جعلوا القرآن عضین۔
بعضھم لبعض استھزاء:	روایت ہے کہ کفار آپس میں بطور
انا آخذ البقرة واعطیك	استہزاء کہتے تھے کہ میں بقرہ لیتا ہوں
المائدة أو العنکبوت	اور تم کو مائدہ یا عنکبوت دیتا ہوں۔
فھذا المعنی مامون و	اس معنی کے لینے میں کوئی خطرہ نہیں
لکن غیر یقینی[2]	لیکن یہ غیر یقینی ہے۔

قرآن و حدیث میں تعارض واقع ہونے کی صورت میں صحیح طرزِ عمل

بعض علماء تفسیر کا ظاہر قرآن سے متعارض روایات کے معاملہ میں یہ رویّہ رہا ہے

---

[1] التکمیل ص ۶۵، ۶۶، [2] ایضاً ص ۶۹

کہ بجائے اس کے کہ قرآن کے مطابق ان احادیث کی تاویل کرتے اُلٹا انھوں نے قرآن مجید کی تاویل کر ڈالی ہے۔ حالانکہ اگر وہ قرآن کی روشنی میں اس نوع کی احادیث پر غور کرتے تو اکثر مقامات پر دونوں میں توافق کی صورت پیدا ہوسکتی تھی۔ مولانا لکھتے ہیں:

وکان علیھم أن یأولوا الاحادیث الی القرآن فانی رأیت کم من روایات متضادۃ حسب الظاھر، توافقت حین أولناہ الی القرآن۔ فان القرآن کالمرکز والیہ ترجع الاحادیث من جہات مختلفۃ[1]	ان پر لازم تھا کہ وہ احادیث کی تاویل قرآن کی روشنی میں کرتے اس لیے کہ کتنی ہی روایتیں ہیں جو بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہیں لیکن جب ہم قرآن کی روشنی میں ان کی تاویل کرتے ہیں تو دونوں میں موافقت پیدا ہو جاتی ہے۔ پس قرآن کی حیثیت مرکز کی ہے اور احادیث مختلف جہات سے اس کی طرف راجع ہوتی ہیں۔

اگر کوشش کے باوجود روایت اور قرآن میں مطابقت کی کوئی صورت نہ نکل سکے تو اس وقت قرآن کو ترجیح دی جائے گی اس لیے کہ وہ قطعی اور ثابت ہے۔ اس کی دلیل مولانا نے یہ دی ہے کہ جب دو حدیثوں میں تعارض واقع ہوتا ہے تو اس حدیث کو لے لیا جاتا ہے جو ثابت ہوتی ہے۔ اسی طرح دو متناقض روایات میں جب کہ وہ باعتبار سند مساوی ہوں، موافقت پیدا کی جاتی ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ قرآن مجید باعتبار سند نہایت مستند ہے، اس بنا پر لازم ہے کہ حدیث کی تاویل قرآن کے مطابق کی جائے۔ ان دلائل کو مولانا کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں:

واذا تعارض حدیثان فیأخذون باثبت، فلم	جب دو حدیثوں میں تعارض واقع ہوتا ہے تو جو صحیح و ثابت ہوتی ہے اس

---

[1] التکمیل ص ۲۱

لا یفعل کذٰلک اذا تعارض القرآن والحدیث، أو یوافقون بین المتعارضین اذا تساویا فی السند، والقرآن اوثق سندا، فلا بد أن یأول الاحادیث بالقرآن۔[1]

کو لے لیا جاتا ہے۔ تو جب قرآن وحدیث میں تعارض واقع ہو تو اس اصول کے مطابق کیوں عمل نہیں کیا جاتا ہے۔ اسی طرح باعتبار سند دو مساوی حدیثوں میں موافقت پیدا کی جاتی ہے اور قرآن باعتبار سند زیادہ مضبوط اور قابل اعتماد ہے اس لیے ضروری ہے کہ احادیث کی تاویل قرآن کے مطابق کی جائے۔

سُنّت اور نسخ قرآن

ماضی میں علمار کی ایک جماعت اس بات کی قائل رہی ہے اور شائد اب بھی کچھ لوگ قائل ہوں کہ سنّت ناسخ قرآن ہے، یعنی اس کے ذریعہ قرآن کے بعض احکام منسوخ ہو گئے ہیں۔ مولانا فراہیؒ اس بے بنیاد خیال کے سخت خلاف تھے، ان کے نزدیک سنت متواترہ بھی قرآن مجید کی کسی آیت کو منسوخ نہیں کر سکتی ہے۔ لکھتے ہیں:

"اسی طرح یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ خبر اگرچہ متواتر ہو قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتی ہے۔ اس کی یا تو تاویل کریں گے یا اس میں توقف کریں گے۔ لیکن اس کی خاطر قرآن کو منسوخ نہیں کریں گے۔ امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور عام اہل حدیث، حدیث کو قرآن کے لیے ناسخ نہیں مانتے اگرچہ حدیث متواتر ہو۔ پس جب یہ ائمہ حدیث جو حدیث کے معاملہ میں صاحب البیت کی حیثیت رکھتے ہیں، اس بات کے قائل نہیں ہوئے تو اس بارہ میں ہم فقہار

---

[1] التکمیل ص ۶۸

ومتکلّمین کی رائے کو کوئی وزن نہیں دیتے۔ اللہ تعالیٰ ہم کو اس فتنہ سے امان میں رکھے کہ ہم اس بات کے قائل ہوں کہ رسول، اللہ کے کلام کو منسوخ کر سکتا ہے۔"[1]

اور یہی محققین علماء کا مسلک رہا ہے۔ اُوپر امام احمد بن حنبل کا ذکر ہو چکا ہے۔ ان کے متعلق روایت ہے:

قال الفضل بن زیاد: سمعت اباعبد اللّٰہ یعنی احمد بن حنبل وسئل عن الحدیث الذی روی انّ السنة قاضیة علی الکتاب۔ فقال ما اجسر علیٰ ھذا أن اقوله أنّ السنة قاضیة علی الکتاب، ان السنة تفسر الکتاب وتبیّنه، قال الفضل: وسمعت احمد بن حنبل یقول لا تنسخ السنة شیئًا من القرآن، قال لا ینسخ القرآن الّا القرآن[2]	فضل بن زیاد کہتے ہیں: ابو عبداللہ یعنی احمد بن حنبل سے حدیث " ان السنة قاضیة " کے بارہ میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا: میں یہ کہنے کی جسارت نہیں کر سکتا کہ سنّت کتاب اللہ پر قاضی ہے سنّت تو کتاب اللہ کی تفسیر و شرح کرتی ہے۔ فضل کہتے ہیں کہ میں نے ان کا یہ ارشاد بھی سُنا کہ "سنّت قرآن مجید کی کسی بات کو بھی منسوخ نہیں کر سکتی ہے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ قرآن کو صرف قرآن منسوخ کر سکتا ہے۔

خاتمۂ کلام

گزشتہ صفحات میں ہم نے حدیث کے متعلق مولانا فراہیؒ کے خیالات کا جو تفصیلی

---

[1] مقدمہ تفسیر نظام القرآن ص ۳۲

[2] جامع بیان العلم لابن عبد البر، باب موضوع السنّة عن الکتاب وبیانہا۔ ج ۲ ص ۲۲۲

جائزہ لیا ہے اس کی روشنی میں کسی خوف تردید کے بغیر کہا جا سکتا ہے کہ وہ منکر حدیث نہیں تھے البتہ حدیث کے معاملہ میں محتاط اور معتدل روش ضرور رکھتے تھے۔ ان کی فکر کا واحد مرکز قرآن مجید تھا باقی دوسرے علوم فروعی حیثیت رکھتے تھے۔ علم حدیث بھی اس سے مستثنیٰ نہ تھا۔ لیکن اس کے باوجود وہ اپنی عملی زندگی میں جیسا کہ گزشتہ صفحات میں بیان ہوا، سخت متّبع سنّت تھے۔ یہ بات بڑی اہمیت رکھتی ہے جو اہل نظر سے مخفی نہیں حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے قرآن مجید اور حدیث کی ٹھیک ٹھیک وہ حیثیت متعیّن کی جو مطابق حق تھی۔ نہ اس میں افراط کو جگہ ملی اور نہ تفریط کو۔ اور یہ مولانا کی وہ بیش بہا دینی خدمت ہے کہ اس کی جس قدر ستائش کی جائے کم ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

ترجمان القرآن فراہیؒ کا مسلک حدیث

ترجمان القرآن مولانا حمید الدین فراہیؒ (۱۲۸۰ھ - ۱۳۴۹ھ) تاریخ اسلامی کی اُن نابغۂ روزگار ہستیوں میں سے ہیں جو فکر و فہم کی دنیا میں کسی کے نرے مقلد نہ ہو کر اپنی الگ راہ نکالتے ہیں اور اپنے پیچھے افکار و خیالات کی ایک نئی دنیا چھوڑ جاتے ہیں۔ علامہ کی عظمت کے لیے صرف یہ بات کافی ہے کہ وہ اس دور آخر میں تفسیر اور علوم قرآن کے امام کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں۔ علم تفسیر سے متعلق ایسے گوناگوں موضوعات وہ منظر عام پر لائے کہ اس کے ایک ایک جزئیہ کو تحقیق کا موضوع بنایا جا سکتا ہے اور اس کی بنیاد پر 'علم نافع' کے مصداق تازہ افکار و خیالات کی ایک نئی گیتی پیدا کی جا سکتی ہے۔ علامہ کی اسی فکر تازہ کا ایک اہم پہلو ان کا 'مسلک حدیث' ہے جس پر آج کی مجلس میں ہمیں کچھ عرض کرنا ہے۔

افسوس کہ ترجمان القرآن فراہی اپنے پھیلے ہوئے کاموں کی وجہ سے دوسری اکثر و بیشتر چیزوں کی طرح اپنے مسلک حدیث کی بھی تفصیل و تشریح نہ کر سکے، تاہم اپنی مطبوعہ و غیر مطبوعہ کتابوں اور یادداشتوں میں انھوں نے اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس سے کافی حد تک حدیث کے سلسلے میں ان کا نقطۂ نظر واضح ہو جاتا ہے۔ بنیادی طور پر حدیث کے سلسلے میں مولانا کے خیالات ہمیں ان کے مقدمۂ تفسیر؛ فاتحۂ نظام القرآن، التکمیل فی اصول التاویل اور ان کی غیر مطبوعہ یادداشت "احکام الاصول باحکام الرسول" میں ملتے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مولانا فلسفۂ شریعت اور احکام شریعت دونوں کے سلسلے میں اصل و اساس قرآن حکیم کو قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے خیال کے مطابق اگر کسی موقع پر کسی حدیث کا قرآن سے ٹکراؤ ہو تو قرآن چونکہ قطعی الدلالۃ ہے جس کے الفاظ کی من جانب اللہ ہونے کی ضمانت ہے اور احادیث ظنی ہیں جن میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کے ساتھ بالمعنیٰ روایات کا حصہ بھی کم نہیں ہے، تو اس ٹکراؤ کی صورت میں علامہ حدیث کے مقابلہ میں

قرآن کی ترجیح کے قائل ہیں اور قرآن کی تاویل کے مقابلے میں وہ حدیث کو اس کا زیادہ مستحق قرار دیتے ہیں۔ خواہ یہ حدیث یا روایت اصح الکتب بعد کتاب اللہ بخاری اور اس کی ہم پلہ صحیح مسلم ہی میں مذکور کیوں نہ ہو۔ حدیث کے سلسلے میں علامہ کے اس مسلک کو فقہاء صحابہ میں سے حضرت عمرؓ بن الخطاب، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ جیسے لوگوں کے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے، جس کا کہ ایک موقع پر انھوں نے تذکرہ بھی کیا ہے[1]

حدیث کے سلسلے میں علامہ کے ان خیالات کو ان کے الفاظ میں سُننا مناسب ہے۔ فاتحہ نظام القرآن کے دوسرے مقدمہ خبری مآخذ میں حدیث کے ساتھ تاریخ اور سابق صحف سماوی کی حیثیت بیان کرتے ہوئے قرآن کی نسبت سے ان کی حیثیت کی بابت فرماتے ہیں:

من المآخذ ماھو اصل	مآخذ میں بعض کی حیثیت اصل اور رہنما
وامام ومنھا ماھو کالفرع	کی ہے اور بعض کی فرع اور تابع کی۔
والتبع، اما الامام والأساس	جہاں تک رہنما اور بنیاد کا معاملہ ہے
فلیس الا القرآن نفسہ	تو وہ صرف قرآن ہے۔ باقی فرع اور
واما ماھو کالتبع والفرع	تابع کی حیثیت سے تین چیزیں ہیں:
فذٰلك ثلاثة: ما[1] تلقته	(۱) احادیث نبویؐ جو علمائے امت تک
علماء الأمة من الاحادیث	پہنچیں۔ (۲) قوموں کے ثابت شدہ اور
النبویة، وما[2] ثبت واجتمعت	متفق علیہ حالات۔ (۳) حضرات انبیاءؑ
الأمة علیه من احوال الامم	پر نازل شدہ کتابوں کا وہ حصہ جو دستبرد زمانہ
وما[3] استحفظ من الکتب المنزلة	سے محفوظ رہ گیا۔ اگر احادیث، تاریخ
علی الانبیاء۔ ولو لا تطرق	اور حضرات انبیاءؑ پر نازل شدہ کتابوں
الظن والشبهة الی الاحادیث	میں ظن اور شبہے کا دخل نہ ہوتا تو ہم
والتاریخ والکتب المنزلة	ان کو فرع قرار نہ دیتے بلکہ سب کی

---

[1] التکمیل فی اصول التاویل، ص ۲۲، الدائرۃ الحمیدیۃ، مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر، اعظم گڑھ (الہند) ۱۳۸۸ھ

من قبل لما جعلناها كالفرع بل كان كل ذلك اصلاً ثابتاً يعضد بعضه بعضًا من غير مخالفة فوجب على من يحاول فهم القرآن أن لا يأخذ من الروايات ما يهدم الاصل او يقلعه فانی رأيت بعض الروايات تقلع الآيات وتقطع نظمها الا أن تاول ولكن التعجب ممن يأول الآية ولا يأول الرواية وربما لا يأول الآية بل يرضی بقطع نظامها والفرع اولیٰ بالقطع[1]

حیثیت اصل و اساس کی ہوتی اور سب بلا اختلاف ایک دوسرے کی تائید کرتے۔ پس جو شخص قرآن مجید کو سمجھنا چاہتا ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ روایات میں سے ایسی کسی چیز کو نہ لے جو اصل کو ڈھا دینے والی اور اُسے جڑ سے اُکھاڑ دینے والی ہو۔ اس لیے کہ میں نے دیکھا ہے کہ بعض روایات اگر ان کی تاویل نہ کی جائے تو آیات قرآنی ہی کو جڑ سے اکھاڑ دیتی اور ان کے نظم کو درہم برہم کر دیتی ہیں۔ لیکن تعجب ہے ان لوگوں پر جو آیت کی تو تاویل کر لیتے ہیں لیکن روایت کی تاویل کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ بلکہ بسا اوقات صرف آیت کی تاویل ہی پر بس نہیں کرتے بلکہ اس کے نظام کی بھی قطع و برید کرنے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ اصل کے مقابلہ میں فرع اس کی زیادہ مستحق ہے کہ اس کی قطع و برید کی جائے۔

مقدمۂ تفسیر کے اپنے اسی رسالہ کے آخری مقدمہ ۱۷ 'فی تاویل القرآن بالحدیث' (قرآن کی حدیث سے تاویل) میں وہ اپنے اس نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہیں جس میں احادیث

---

[1] فاتحۂ تفسیر نظام القرآن و تاویل الفرقان بالفرقان، ص ۱۰، مطبعۃ الاصلاح، سرائے میر اعظم گڑھ، الہند ۱۳۵۷ھ

کے ذیل میں بخاری و مسلم کے نام کے ساتھ صراحت ہے :

قد سبق منی القول بأن	میں یہ بات پہلے کہہ چکا ہوں کہ جب
القرآن ھو الحاکم عند	احادیث کا اس سے ٹکراؤ ہوگا تو قرآن
اختلافہ بالاحادیث	ہی فیصلہ کن ہوگا۔ اس موقع پر میں اس
فھٰھنا نرید الایضاح	کی کسی قدر وضاحت کرنا چاہتا ہوں۔
وکنت افرق عن طعن بعض	میں اپنے بھائیوں کے طعن و تشنیع سے
اخوانا ولکن ذھب	کسی قدر ڈرتا تھا لیکن حدیث سے
بھم الشغف بالحدیث	ان کی محبت نے ان کو اس حد تک پہنچایا
الیٰ ان قالوا ان الحدیث	کہ وہ یہاں تک کہنے لگے کہ حدیث
داخل تحت آیۃ (انا	آیت کریمہ (ہم ہی نے اس ذکر کو
نحن نزلنا الذکر وانا	اتارا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت
لہ لحافظون[1]) و لم	کرنے والے ہیں) کے تحت داخل ہے
یتفکروا فی نتائج ھٰذا	اور انھوں نے اس قول کے نتائج پر
القول۔ فحان لی أن ارفع	غور نہیں کیا۔ پس میرے لیے وقت آگیا
رایۃ الصدق ولا	ہے کہ میں حق و صداقت کا علم بلند کروں
ابالی ولو قطعوا رأسی	اور مجھے کچھ پروا نہیں کہ میرے سر کو
لدیہ و اوصالی[2]	میرے تن سے جدا کر دیا جائے۔

اس تمہیدی گفتگو کے بعد وہ اصل موضوع کی طرف آتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

فاعلم ان فی قلوب اکثر	معلوم ہو کہ اکثر حضرات اہل حدیث کے
اھل الحدیث ان ما رواہ	دلوں میں یہ بات بیٹھی ہوئی ہے کہ بخاری
البخاری والمسلم لا مجال	و مسلم نے جو کچھ روایت کر دیا ہے اس میں

---

[1] سورۃ الحجر: ۹ [2] فاتحہ نظام القرآن، ص ۳۲

فیہ للشک فنورد بعض ما فیہا لکی تعلم ان اللہ تعالی شنع اتخاذ العلماء اربابا فلا نؤمن بما فھموا من غیر النظر و الفکر[1]

اب کسی قسم کے شک و شبہے کی گنجائش نہیں۔ تو اس مقصد سے ہم ان میں سے بعض مثالیں پیش کرتے ہیں جس سے تم کو اندازہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے کیونکر علماء کو خدائی مقام دینے پر شناعت کا اظہار کیا ہے۔ پس ہمارے لیے کچھ ضروری نہیں کہ انھوں نے جو کچھ سمجھا ہے اس کی، بلا سوچے سمجھے تصدیق کر دیں۔

صحیح بخاری کے سلسلے میں مولانا کے ان خیالات کا تذکرہ مولانا عبید اللہ سندھی نے بھی کیا ہے۔ مولانا سندھی کی اس روداد کو ہم انہی کے الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

" مولانا حمید الدین مرحوم میرے بہت پرانے دوست تھے۔ قرآن شریف کے تناسق آیات میں ہمارا مذاق متحد تھا۔ . . . جب تک ہندوستان میں ان سے ملتا رہا حدیث شریف کے ماننے نہ ماننے کا جھگڑا کبھی ختم نہیں ہوا۔ اتفاقاً جس سال میں مکہ معظمہ پہنچا ہوں، اسی سال وہ بھی حج کے لیے آئے، ہماری باہمی مفصّل ملاقاتیں رہیں، افکار میں بعد توافق پیدا ہو گیا تھا، مگر وہاں بھی حدیث کے ماننے نہ ماننے پر بحث شروع ہو گئی، ہم نے سختی سے ان پر انکار کیا اور کہا کہ حدیث کو ضرور ہی ماننا پڑے گا۔ تنگ آ کر فرمانے لگے، آخر آپ ہم سے کیا چاہتے ہیں۔؟ میں نے کہا موطا مالک! فرمایا، ہم اس کو مانتے ہیں۔ میں نے کہا بس آج سے ہمارا نزاع ختم ہے، ہم آپ کو صحیح بخاری ماننے کے لیے مجبور نہیں کرتے۔"[2]

---

[1] فاتحہ تفسیر نظام القرآن، ص ۳۲-۳۳

[2] الفرقان بریلی کا شاہ ولی اللہ نمبر، طبع دوم ۱۳۶۰ھ / ۱۹۴۱ء، مرتبہ مولانا محمد منظور نعمانی، ص ۳۰۲، مضمون

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس پس منظر میں ہم صحاح کی احادیث اور ان میں بھی خاص طور پر بخاری و مسلم کی روایت کردہ حدیثوں پر ایک نظر ڈالنا چاہتے ہیں۔ اس میں سے پہلی روایت 'کذب ابراہیمؑ' کی ہے جو بخاری و مسلم دونوں میں مذکور ہے[1] جس کا خلاصہ ہے کہ سیدنا ابراہیمؑ نے تین مواقع پر خلاف واقعہ بات کہی۔ ایک یہ کہ میں بیمار ہوں " انی سقیم[2]" نیز یہ کہ ان بتوں کو ان کے بڑے بُت نے توڑا ہے، " بل فعلہ کبیرھم[3]"۔ تیسرے اپنی بیوی سارہ کو ایک جابر کے ہاتھوں آبرو ریزی سے بچانے کی خاطر انھیں اپنی بیوی کے بجائے اپنی بہن قرار دینے کی تلقین۔ مولانا فراہیؒ اس روایت کو نص قرآنی کی تکذیب کرنے والی 'مکذب لنص القرآن[4]' قرار دیتے ہیں۔ صحیحین کی اس حدیث کے سلسلے میں علامہ فراہی سے سب سے زیادہ قریب تر موقف

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مولانا عبید اللہ سندھی بہ عنوان " امام ولی اللہ دہلوی کی حکمت کا اجمالی تعارف★"۔ اس موقع پر مولانا سندھی نے صحیح بخاری کے سلسلے میں اپنے خیالات کا بھی اظہار کیا ہے۔ مولانا کے ان خیالات کو انہی کے الفاظ میں نقل کرنا مناسب ہے: " رہا یہ کہ صحیح بخاری کے سلسلے میں میرے اشکالات کیا ہیں، اور میں ایک یورپین نومسلم کو وہ کتاب کیوں نہیں پڑھا سکتا، ان تفاصیل پر میں مجالس عامہ میں گفتگو کرنے کا روادار نہیں۔ اہلِ علم جو تکمیل کر چکے ہیں، یا تکمیل کے قریب ہیں ان سے میں مذاکرات میں سب کچھ کہہ دوں گا۔" حوالہ سابق۔ اسی مضمون میں اس سے پہلے وہ اس سلسلے میں مزید کہتے ہیں: "مگر جس قدر میری توجہ قرآن عظیم کی طرف بڑھتی گئی اور نوجوانوں کو بخاری کی بعض احادیث کا سمجھانا مشکل ہوتا گیا' اسی قدر میرے سابقہ یقین میں تزلزل پیدا ہونے لگا۔" (ص ۳۰۰)

★ اس مضمون کا مفصّل جواب حضرت مولانا امین احسن اصلاحی مدظلہ العالی نے ماہنامہ "معارف، اعظم گڑھ" کے فروری ۱۹۴۲ء کے شمارہ میں دے دیا تھا جس کا حوالہ جناب خالد مسعود صاحب کے مقالہ میں گزر چکا ہے۔ (مرتب)

[1] بخاری جلد ۱۔ کتاب الانبیاء، باب قول اللہ عزّ وجل واتخذ اللہ ابراھیم خلیلاً الخ، اصح المطابع، دہلی۔
مسلم جلد ۲۔ کتاب الفضائل، باب فضائل ابراہیم الخلیل صلی اللہ علیہ وسلم، اصح المطابع، دہلی۔

[2] صافات: ۸۹، [3] انبیاء: ۶۳، [4] فاتحہ تفسیر نظام القرآن، ص ۱۰

امام رازیؒ کا ہے جو آیت مذکورہ کی تفسیر میں اس روایت کے ذکر کے بعد سیدنا ابراہیمؑ جیسے جلیل القدر پیغمبر کے بالمقابل حدیث کے راوی کی طرف کذب کے انتساب کو زیادہ قرین قیاس باور کرتے ہیں۔ اس موقع پر امام موصوف کے الفاظ کو نقل کرنا مناسب ہے:

... قلت لبعضهم هٰذا الحديث لا ينبغي أن يقبل لأن نسبة الكذب الى ابراهيم لا تجوز فقال ذٰلك الرجل فكيف يحكم بكذب الرواة العدول فقلت لما وقع التعارض بين نسبة الكذب الى الراوى وبين نسبته الى الخليل عليه السلام كان من المعلوم بالضرورة ان نسبته الى الراوى اولىٰ۔[1]	... میں نے طبقۂ محدثین کے بعض لوگوں سے کہا کہ یہ حدیث اس کی حقدار نہیں کہ اسے قبول کیا جائے، اس لیے کہ حضرت ابراہیمؑ کی طرف کذب کا انتساب درست نہیں ہوسکتا ہے۔ تو ان صاحب نے کہا کہ تو پھر عادل راویوں کے کذب کا فیصلہ کیونکر کر دیا جائے؟۔ اس پر میں نے کہا کہ جب تعارض کہ یہ صورت پیدا ہو کہ یا تو کذب کی نسبت راوی کی طرف جائے یا ابراہیم خلیل اللہؑ کی طرف اس کا انتساب کیا جائے تو بالکل کھلی ہوئی اور بدیہی بات ہے کہ راوی کی طرف اس کا انتساب کیا جانا زیادہ بہتر اور مناسب ہوگا۔

لیکن اس کے ساتھ ہی امام ممدوح دوسری رائے کا تذکرہ کرتے ہیں اور وہ یہ کہ:

لم لا يجوز ان يكون المراد بكونه كذبًا خبرًا	ایسا کیوں نہیں ہوسکتا ہے کہ اس کے کذب ہونے کا مطلب ہو کہ ایسی خبر

---

[1] مفاتیح الغیب: ۷/۱۴۵۔ مطبعہ عامرہ (مصر) ۱۳۰۸ھ۔

شبیھًا بالکذب[1] جو کذب سے مشابہ اور اس کی ہم صورت ہو۔

بخاری و مسلم میں اس روایت کا تذکرہ حضرات انبیا علیہم السلام کے احوال اور ان کے فضائل و مناقب کے بیان میں ہے۔ صحیحین میں دوسرے موقع پر اس روایت کا تذکرہ روز محشر شفاعت کے بیان میں ہے[2] جب کہ دوسرے تمام انبیا بر بنائے تواضع اپنی بعض کمزوریوں کا تذکرہ کرکے اس سے اپنی عدم اہلیت ظاہر کرتے ہوئے اس کے معاملے کو آخری پیغمبر سیدنا محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف محول کریں گے۔ روایت کا یہ پس منظر خود بتاتا ہے کہ دیگر انبیا کی طرح سیدنا ابراہیمؑ بھی بر بنائے تواضع دعوتی مصالح اور سخت حالات کے باوجود اپنی تعریض و توریہ کو اپنے بلند مقام عبدیت کی مناسبت سے 'کذب' سے تعبیر کرتے ہیں۔*

علامہ فراہیؒ نے دوسری حدیث جو حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے پیش کی ہے۔ اس میں

---

[1] مفاتیح الغیب: ۷/۱۴۵، مطبعہ عامرہ (مصر) ۱۳۰۸ھ۔

[2] بخاری جلد ۲۔ کتاب الرقاق، باب صفۃ الجنۃ والنار، مسلم جلد ۱۔ کتاب الایمان، باب اثبات الشفاعۃ واخراج الموحدین من النار۔

* یہ تاویل روایت کے پس منظر سے قطعی مناسبت نہیں رکھتی کیونکہ روایت کے لحاظ سے حضرت ابراہیمؑ کا اللہ تعالیٰ کے حضور بندوں کی شفاعت کے لیے جانے کی ہمت نہ کرسکنا اپنے جھوٹ پر خدا کی ناراضگی کے خوف اور پشیمانی کے احساس ہی کے تحت ہوسکتا ہے نہ کہ بربنائے تواضع وغیرہ جیسا کہ صاحب مقالہ کا گمان ہے۔ ان کی یہ توجیہ کہ حضرت ابراہیمؑ "اپنی تعریض و توریہ کو اپنے بلند مقام عبدیت کی مناسبت سے کذب سے تعبیر کرتے ہیں"، صحیح نہیں ہوسکتی، اس وجہ سے کہ بخاری ہی کی ایک حدیث میں جو باب "اتخذ اللہ ابراھیم خلیلا" میں ہے حضرت ابراہیمؑ نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: لم یکذب ابراھیم الا ثلاثًا۔ "توریہ" سے حضرت ابراہیمؑ کے قرآن میں مندرج اقوال کی تاویل تو ہوسکتی ہے (گرچہ بہتر یہ ہے کہ انھیں حجت کے حکم میں داخل سمجھا جائے جو اللہ تعالیٰ نے انھیں عطا کی تھی) لیکن مذکورہ احادیث میں اس کی گنجائش نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ اگر یہ توریہ ہے تو ناقابلِ ذکر ہے کجا یہ کہ حضرت ابراہیمؑ اس کی وجہ سے روز حشر عاجز و بے بس نظر آئیں۔

سورج کے حق سبحانہ وتعالیٰ کے عرش تلے سجدہ کرنے کا ذکر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی کو آیت کریمہ "والشمس تجری لمستقر لہا (یٰس: ۳۸) کی تفسیر قرار دیتے ہیں۔ مولانا نے اس موقع پر روایت کے جو الفاظ نقل کیے ہیں وہ بخاری شریف کتاب التفسیر کے ہیں[۱] بخاری شریف میں یہ روایت اس سے قبل وبعد دو مواقع پر مزید آئی ہے[۲] امام مسلم نے اسے اپنے یہاں کتاب الایمان میں نقل کیا ہے[۳] علامہ فراہی نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد آگے بیاض چھوڑی ہے اور کوئی تبصرہ نہیں کیا ہے۔ غالباً علامہ کا اعتراض حدیث کے الفاظ "مستقرها تحت العرش" پر ہے جسے وہ مذکورہ آیت کریمہ میں "لمستقر لہا" کی تفسیر ماننے کے لیے تیار نہیں[*]۔ غالباً اس مستقر سے وہ 'اجل' مراد لیتے ہیں اور آیت بالا کو ان آیات کے ہم معنی قرار دیتے

---

[۱] بخاری جلد ۲۔ کتاب التفسیر، باب قولہ والشمس تجری لمستقر لہا الخ۔

[۲] بخاری جلد ۱۔ کتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر بحسبان، جلد ۲۔ کتاب الرد علی الجهمية، باب قوله وكان عرشه علی الماء۔

[۳] مسلم جلد ۱۔ کتاب الایمان، باب بیان الزمن الذی لایقبل فیہ الایمان۔

[*] جس حدیث کے آگے مولانا نے بیاض چھوڑی ہے صاحب مقالہ نے اسے نقل نہیں کیا۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں: قال (ابوذرؓ) كنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المسجد عند غروب الشمس، فقال یا اباذر أتدری این تغرب الشمس؟ قلت اللہ ورسولہ اعلم، قال فانها تذهب حتی تسجد تحت العرش فذٰلك قوله تعالیٰ "والشمس تجری لمستقر لہا" ص ۳۳۔ بخاری کی اس حدیث میں آیت "والشمس تجری لمستقر لہا" کی تفسیر سورج کے تحت العرش جاکر غروب ہونے سے کی گئی ہے، اور ماقبل کی حدیث میں "مستقرها تحت العرش" سے کی گئی ہے۔ اسی سلسلہ کی ایک اور حدیث کا ذکر صاحب مقالہ نے کیا ہے جو غروب کے بعد سورج کے دوبارہ طلوع کی اجازت سے متعلق ہے۔ ان احادیث سے باعتبار مجموعی جو منظر اُبھر کر سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ سورج کا طلوع وغروب اس کے ایاب و ذہاب یا اس کی اپنی گردش کی وجہ سے ہے نہ کہ زمین کی گردش سے۔ مولانا کا نقطۂ اعتراض اسی پہلو سے معلوم ہوتا ہے نہ کہ جو کچھ صاحب مقالہ نے "غالباً" کے خانہ میں رکھا ہے اُس پہلو سے۔

ہیں جن میں سورج اور چاند کے ایک متعین مدت تک چلتے رہنے کا تذکرہ ہے: کل یجری لاجل مسمی"[1]* حالانکہ بخاری کتاب بدأ الخلق اور مسلم کتاب الایمان کی روایات میں اس کی جو تفصیل مذکور ہے وہ خود اپنے اندر 'مستقر' کے اس مفہوم کو سمیٹے ہوئے ہے۔ جس میں کہا گیا ہے سورج عرش الٰہی کے نیچے سجدہ کرتے ہوئے ایک وقت تک تو دوبارہ طلوع ہونے کی اجازت پاتا رہے گا** لیکن ایک مرحلہ وہ آئے گا جب کہ اس کا سجدہ شرف باریابی سے محروم ہوگا اور اسے دوبارہ طلوع ہونے کی اجازت سے محروم ہو کر جہاں سے آیا تھا اسے پھر وہیں لوٹ جانے کے لیے کہا جائے گا جس کے بعد وہ بجائے مشرق سے مغرب سے ہی طلوع ہوگا۔ اور دوسری صحیح حدیث نبویؐ کے بموجب یہ قرب قیامت کی علامت ہوگی[2]

اس حدیث کا یہ انداز صاف بتا رہا ہے کہ یہ غیب کے وہ حقائق ہیں جنھیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم اشارۂ غیبی سے ہی ظاہر فرما سکتے ہیں۔ قرآن میں اگر سائے کے سجدہ کرنے کا تذکرہ ہے جس کی مناسب توجیہ کی جاتی ہے تو سورج کے عرش الٰہی کے سجدہ کرنے کی توجیہ کیوں نہیں کی جا سکتی ہے؟***

حدیث کے موضوع پر مولانا فراہی نے "فاتحہ نظام القرآن" اور "التکمیل فی اصول التاویل" کے علاوہ بعض دوسری تصانیف میں بھی گفتگو کی ہے۔ جب تک ان سب کو پیش نظر نہ رکھا جائے اس وقت تک ان کے موقف کو ٹھیک طور پر سمجھنا ممکن نہیں۔ مثلاً احکام الاصول میں وہ سنت کو

---

[1] رعد: ۲، لقمان: ۲۹، فاطر: ۱۳، زمر: ۵۔

* "مستقر" کی جو تفسیر صاحب مقالہ نے بیان کی وہ مولانا کی نہیں خود ان کی ہے۔ اس ضمن میں مولانا نے کچھ لکھا ہو اس کا علم مرتب کو نہیں۔

** دوبارہ طلوع ہونے کا کیا مطلب؟

[2] بخاری جلد ۲۔ کتاب الفتن۔ مسلم جلد ۲۔ کتاب الفتن واشراط الساعۃ، ص ۳۹۳

*** مسئلہ تحت العرش سجود شمس کا نہیں ہے بلکہ غروب کے لیے وہاں اس کے چل کر جانے اور پھر طلوع کے لیے مشرق کی طرف واپسی کا ہے۔

شریعت کا ایک مستقل ماخذ قرار دیتے ہیں، جس کے مضمرات کو کھول دیا جائے تو جمہور امت سے ان کا سارا اختلاف کافور ہوجاتا ہے۔ اس موقع پر ترجمان القرآن کے الفاظ نقل کرنا مناسب ہے:

والقسم الثالث ما لا نجده فی الکتاب ولکن الزیادة محتملة فجعلنا السنة فیه اصلا مستقلا فان الله تعالیٰ أمرنا عمومًا باطاعة الرسول وأمر الرسول بالحکم بما یرید الله تعالیٰ سواء کان بالکتاب او بالنور والحکمة التی ملأ الله بها قلبه[1]	تیسری قسم وہ ہے جسے ہم کتاب اللہ میں نہیں پاتے، لیکن اس زیادتی کا وہ پوری طرح تحمل کرسکتی ہے۔ تو اس معاملے میں ہم نے سنّت کو ایک مستقل اصل مانا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو علی الاطلاق رسول کی پیروی کا حکم دیا ہے اور رسولؐ کو حکم دیا ہے کہ وہ لوگوں کے لیے اس چیز کا حکم کرے جو اللہ تعالیٰ کو پسند ہو۔ خواہ وہ اس کی کتاب کے ذریعہ ہو یا اس نور اور حکمت کے ذریعہ جس سے کہ اس نے اس کے سینے کو بھر رکھا ہے۔

اس پوری گفتگو میں ترجمان القرآن فراہی کا اصل مذاق یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ احادیث کو قرآن سے مستنبط سمجھتے ہیں، اور یہ کوئی نئی بات نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ آج سے بہت پہلے فرما چکے ہیں کہ:

کل ما حکم به رسول الله صلی الله علیه وسلم فهو مما فهمه من القرآن۔	رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے (جملہ معاملات زندگی سے متعلق) جو کوئی فیصلہ بھی کیا ہے تو وہ وہی ہے جو قرآن سے ان کا سمجھا ہوا ہے۔

---

[1] احکام الاصول

[2] فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۳/۳۶۳، نیز الاتقان فی علوم القرآن: ۲/۱۲۶

ترجمان القرآن کا یہی مسلک ہے جس کا انھوں نے اپنے مقدمہ تفسیر میں حوالہ بھی دیا ہے۔

اس طرح اصول کی حد تک ترجمان القرآن کا سلف سے اختلاف نہیں۔ یہ اختلاف بس جزئیات کا ہے جس کی نظیریں سلف کے یہاں بھی موجود ہیں[1]۔

اس پہلو سے ترجمان القرآن فراہی کے تعمق کی ایک اچھی مثال آیت میراث میں وصیت کا مسئلہ ہے۔ ان کی اس رائے کو انہی کے الفاظ میں دیکھنا چاہیے۔ کتاب 'التکمیل' میں "ھل یأول الحدیث الیٰ القرآن أم یعکس الأمر؟ (کیا حدیث کی تاویل قرآن کی روشنی میں کی جائے یا معاملہ اس کے برعکس ہوگا) کے تحت فرماتے ہیں:

کم من آیات القرآن	قرآن کی کتنی ہی آیتیں ہیں کہ اگر تم
ان تدبرت فیھا وفھمت	ان پر غور کرو اور ان کے معنیٰ کو سمجھ لو
معناھا وجدت من	تو احادیث سے تم کو وہ چیز مل جائے گی
الاحادیث ماجاء موافقا	جو اس کے موافق ہوگی۔ چنانچہ حدیث
لہ۔ فالحدیث لم یزد	قرآن پر کوئی اضافہ نہ کرے گی۔ بلکہ وہ
شیئا علی القرآن۔ و	آیت قرآنی کے کسی باریک پہلو کی نشاندہی
لکن صرح بہ من	کرے گی جس کا اس شخص پر پوشیدہ
الآیۃ أمرا غامضا	رہ جانا عین قرین قیاس ہے جو فہم و تدبر کا حق
یکاد یخفی علیٰ من	ادا نہ کرسکے۔ مثال کے طور پر آیت میراث کے
لایتدبر۔ مثلاً فی آیۃ	اندر تم کو دو طرح کی وصیتیں نظر آئیں گی۔ اللہ
المیراث تری وصیتین:	کی طرف سے وصیت، جسے وحی الٰہی نے
وصیۃ من اللہ وسماھا	فریضۃ من اللہ کہا اور جس کے

---

[1] مثال کے طور پر علامہ ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) جو صحیحین کی مختلف روایات کو روایت و درایت ہر دو پہلو سے نقد و نظر سے بالا نہیں سمجھتے تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۸/۱۷-۲۱۔ (سعودی عرب) ترتیب: عبدالرحمن بن قاسم و ابنہ محمد، بدون سنۃ۔

فَريضة من الله. وقال فيها:
"آباؤكم وابناءكم لا تدرون أيهم اقرب لكم نفعًا فريضة من الله ان الله كان عليمًا حكيمًا".[1]
ووصية اخرى من الميت وجعل التقدم لوصية الميت. وقد علمنا أن الله اعلم واحكم ووصيته اقدم، فلابد أن تكون هذه وصية الميت لغير وارثيه من الخيرات، ثم ترى النبي عليه الصلوات صرح بذلك فقال: ألا لا وصية لوارث".[2]

بارے میں ارشاد ہوا: "تمھارے باپ اور تمھارے بیٹے تم نہیں جانتے کہ ان میں سے کون تمھارے لیے نفع رسانی کے لحاظ سے قریب تر ہے۔ یہ اللہ کی طرف سے مقرر کردہ فریضہ ہے۔ بیشک اللہ بڑا جاننے والا، حکمت والا ہے۔"
اور دوسری، وصیت میت کی طرف سے ہے، اور میت کی وصیت کو مقدم کیا گیا ہے۔ ہم کو معلوم ہے کہ اللہ سب سے بڑھ کر علم رکھنے والا اور حکمت والا ہے۔ چنانچہ اس کی وصیت بھی دوسروں سے مقدم ہونی چاہیے۔ پس ضروری ہے کہ میت کی طرف سے بھلائی کے کاموں کی جو وصیت ہو وہ اس کے غیر وارثین کے حق میں ہو۔ اب تم دیکھو کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کی صراحت فرماتے ہیں، ارشاد ہوتا ہے: "سن لو وارث کے حق میں وصیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔"

---

[1] سورہ نساء: ١١

[2] التکمیل فی اصول التاویل، ص ٦٥، مولانا اصلاحی حفظہ اللہ نے اپنی تفسیر تدبر قرآن میں آیاتِ میراث کی تفصیل میں چوتھے نکتے کی وضاحت میں بعینہٖ یہی بات کہی ہے۔ تدبر قرآن: ٢/٢٣- انجمن خدام القرآن، لاہور، طبع دوم ١٣٩٦ھ / ١٩٧٦ء۔

اس گفتگو میں مولانا حدیث 'لا وصیۃ لوارث' کا ماخذ قرآن سے تلاش کرتے ہیں۔ دیکھنے کی بات ہے کہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کے عدم جواز کے قائل امام محمد بن حسن شیبانی کو حضرت امام شافعیؒ بعض دیگر نظائر کے ساتھ حدیث بالا کے حوالہ سے لاجواب کر دیتے ہیں جس سے آیت کریمہ: "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت" الآیۃ۔ (بقرہ: ۱۸۰) پر اضافہ ہوتا ہے[1] لیکن امام فراہیؒ اس کی بنیاد کتاب اللہ ہی سے تلاش کر لیتے ہیں۔ اسی طرح احکام الاصول کی یادداشتوں میں بھی وہ تھوڑے سے فرق کے ساتھ غیر وارثین کے لیے تہائی سے زیادہ کی وصیت کی ممانعت کی حدیث نبویؐ کا ماخذ کتاب اللہ سے ڈھونڈھ نکالتے ہیں[2]

ترجمان القرآن فراہی حدیث کے ذریعہ قرآن کے نسخ کے قائل نہیں جس کے لیے انھوں نے اپنی تائید میں صاحب خانہ کی حیثیت سے حضرت امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا تذکرہ کیا ہے۔ شافعی اور حنبلی اصول فقہ میں اس کی صراحت ہے۔

ولا یجوز نسخ الکتاب بالسنۃ	کتاب کا نسخ سنت سے جائز نہیں ہے۔
ویجوز نسخ السنۃ بالکتاب و	ہاں سنت کا نسخ کتاب سے جائز ہے۔
یجوز نسخ المتواتر بالمتواتر ونسخ	اسی طرح خبر متواتر کا متواتر سے اور آحاد
الآحاد بالآحاد والمتواتر ولا یجوز	کا آحاد سے نسخ جائز ہے۔ البتہ آحاد سے
نسخ المتواتر بالآحاد[3]	متواتر کا نسخ جائز نہیں ہے۔

اسی طرح فقہ حنبلی میں ہے:

ویجوز نسخ القرآن	اور قرآن، سنت متواترہ اور آحاد میں
والسنۃ المتواترۃ	ایک دوسرے کا نسخ اپنے مثیل سے

---

[1] حجۃ اللہ البالغۃ : ۱/۱۴۶

[2] احکام الاصول (مخطوطہ)

[3] الورقات للجوینی مشمولہ مجموع متون اصولیہ/۵۴۔ ابتدا میں متن کا حصہ مقلوب ہو گیا ہے جس کی محشی نے نشاندہی کر دی ہے۔ ہم نے اسی کو بحال کر دیا ہے محشی نے حضرت امام شافعیؒ کے ساتھ امام احمد بن حنبلؒ کا بھی یہی مسلک قرار دیا ہے۔

والآحاد بمثلها	جائز ہے۔ اسی طرح سنت کا نسخ قرآن سے
والسنة بالقرآن	جائز ہے۔ اس کے برعکس قرآن کا نسخ
لاهو بها [1]	سنت سے جائز نہیں۔

قرآن کو معیار بنا کر حدیث اور روایت کو پرکھنے کے سلسلہ میں امام فراہیؒ کا اصل جوہر قرآنی تاریخ اور ارض القرآن کے میدان میں ظاہر ہوتا ہے۔ جس کی مثال حضرت ہاجرہؑ کی حضرت سارہؑ کی خدمت گزاری اور سیدنا ابراہیمؑ کی طرف سے حضرت اسماعیلؑ کو شیر خواری کی عمر میں انتہائی بے کسی کے عالم میں سرزمین مکہ میں چھوڑ دینے کی روایات کے ضمن میں ملتی ہے ــــ ترجمان القرآن فراہیؒ نے اپنی معرکۃ الآرا رسالے 'ذبیح' میں ان دو واقعات کی تردید اگرچہ پرزور دلائل سے کی ہے لیکن اس کی زد صحیح بخاری پر بھی پڑتی ہے جس میں ان روایات کا تذکرہ ایک سے زیادہ مقامات پر کیا گیا ہے۔

۱۔ صحیح بخاری میں حضرت ہاجرہؑ کی حضرت سارہؑ کی خدمت گزاری کا ذکر کذبِ ابراہیمؑ والی اس روایت میں بھی ہے جس کا حوالہ اس سے پہلے گزرا۔ اس کے مطابق ملک جبار نے حضرت سارہؑ کی کرامات سے ششدر ہو کر اپنی بیٹی ہاجرہ کو ان کی خدمت کے لیے دے دیا[2]

اس کے علاوہ بخاری شریف میں یہ روایت دوسرے مقامات پر بھی ہے[3] جہاں حضرت ہاجرہؑ کی حضرت سارہؑ کی خدمت گزاری کا یہ تذکرہ تقریباً انہی الفاظ میں مذکور ہے۔

۲۔ صحیح بخاری کی دوسری روایت سیدنا ابراہیمؑ کی طرف سے حضرت اسماعیلؑ کو شیر خواری کی عمر میں سرزمین مکہ میں بے یار و مددگار اپنی ماں ہاجرہ کے ساتھ تنہا چھوڑ آنے کی ہے۔ یہ ایک طویل روایت ہے۔ جس کا ابتدائی حصہ ہماری زیر نظر گفتگو سے متعلق ہے۔ اس کی عبارت ہے:

---

[1] قواعد الاصول و معاقد الفصول لصفی الدین البغدادی الحنبلی م ۷۳۹ھ مشمولہ مجموع متون اصولیہ، ص ۱۴۲

[2] بخاری جلد ا۔ کتاب الانبیاء، باب قول اللہ عزوجل واتخذ اللہ ابراهیم خلیلاً۔

[3] بخاری جلد ا۔ کتاب البیوع، باب شری المملوك من الحربی وهبته الخ۔ نیز کتاب مذکور، باب قبول الهدیه من المشرکین۔

عن سعيد بن جبير قال ابن عباس اول ما اتخذ النساء المِنطَق من قبل ام اسماعيل اتخذت مِنطقا لتعفى اثرها على سارة ثم جاء بها ابراهيم و بابنها اسماعيل وهى ترضعه حتى وضعهما عند البيت عند دوحة فوق زمزم فى اعلى المسجد وليس بمكة يومئذ أحد و ليس بها ماء فوضعهما هنالك و وضع عندهما جرابًا فيه تمر وسقاءً فيه ماء ثم قفى ابراهيم منطلقًا فتبعته أم اسماعيل فقالت يا ابراهيم

حضرت سعید بن جبیر (تابعی م ۹۵ھ)[1] سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ سب سے پہلے عورتوں نے جو کمر بند باندھنا سیکھا تو وہ حضرت اسماعیلؑ کی ماں سے سیکھا جنھوں نے کمر بند اس مقصد سے باندھا کہ (اس کے سہارے لمبے غرارے یا سایے کے ذریعہ) اپنے نقوشِ پا کو مٹا سکیں جس کی وجہ سے حضرت سارہ ان کا پیچھا کرنے میں کامیاب نہ ہو سکیں۔ پھر ایسا ہوا کہ حضرت ابراہیمؑ انھیں اور ان کے بیٹے اسماعیلؑ کو لے کر آئے یہاں تک کہ انھیں خانۂ کعبہ کے پاس چاہِ زمزم کے بالائی حصے میں ایک بڑے درخت کے نیچے لاکر ڈال دیا۔ ان دنوں مکہ میں کوئی آدمی آدم زاد نہ تھا اور نہ وہاں پانی کا کوئی سراغ تھا۔ تو انھوں نے ان دونوں کو وہاں لاکر ڈال دیا اور ان کے پاس ایک تھیلا رکھ دیا جس میں کھجوریں تھیں، اور ایک مشکیزہ جس میں پانی تھا۔ اس کے بعد ابراہیمؑ اُلٹے پاؤں

---

[1] حجاج بن یوسف نے آپ کو شعبان ۹۵ھ میں قتل کرا دیا تھا جب کہ آپ کی عمر کل انچاس (۴۹) سال تھی۔ الاکمال فی اسماء الرجال للخطیب التبریزی صاحب المشکوٰۃ ملحقا بآخر المشکوٰۃ، کتب خانہ رشیدیہ دہلی۔ بدون سنۃ

اين تذهب وتتركنا في هذا الوادي الذي ليس فيه أنيس ولا شيئ فقالت له ذٰلك مرارا وجعل لا يلتفت اليها فقالت له آللّٰه امرك بهٰذا قال نعم قالت اذن لا يضيعنا ثم رجعت ۔ الخ [1]

واپس جانے لگے تو اسماعیلؑ کی ماں ان کے پیچھے ہولیں، اور پوچھا اے ابراہیمؑ! ہم لوگوں کو اس وادی میں چھوڑ کر آپ کہاں جا رہے ہیں، جہاں نہ کوئی ہمدم و ہمساز ہے، نہ کہیں کسی چیز کا پتہ ہے؟ ۔ انھوں نے ان سے یہ بات کئی بار کہی۔ لیکن ان کا حال تھا کہ وہ مڑ کر دیکھنے کو تیار نہ تھے۔ اس پر انھوں نے ان سے کہا کہ کیا ایسا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس کا حکم دیا ہے؟ انھوں نے کہا ہاں! ۔ اس پر انھوں نے کہا پھر تو کوئی بات نہیں۔ وہ ہمیں ضائع نہیں ہونے دے گا۔ اس کے بعد وہ واپس آگئیں۔

اسی باب میں اس سے قبل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مختصر روایت سعید بن جبیرؒ کے واسطے سے ان الفاظ میں نقل ہوئی ہے:

قال اقبل ابراهيم باسماعيل وامه وهي ترضعه معها شنة ۔ [2]

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ حضرت ابراہیمؑ، اسماعیلؑ اور ان کی ماں کو لے کر جس وقت (مکہ) آئے تو وہ انھیں دودھ پلا رہی تھیں اور ان کے ساتھ ایک مشکیزہ تھا۔

---

[1] بخاری جلد ۱۔ کتاب الانبیاء، باب یزفون النسلان فی المشی۔

[2] ایضاً۔

صحیح بخاری کی شرح فتح الباری میں حضرت ہاجرہؓ سے حضرت سارہؓ کی رقابت اور اس کے نتیجے میں سیدنا ابراہیمؑ کی اول الذکر کی اپنے بیٹے کے ساتھ مہاجرت کی مزید تفصیل بیان کی گئی ہے۔ اس کو بھی ہم اس کے اصل الفاظ میں ہی نقل کرنا مناسب سمجھتے ہیں:

وكان السبب فى ذلك	اس کی وجہ یہ تھی کہ حضرت سارہؓ نے
ان سارة كانت	حضرت ہاجرہؓ کو حضرت ابراہیمؑ کے
وهبت هاجرة	لیے دے دیا تھا، تو ان سے ان کے
لابراهيم فحملت	ہاں اسماعیلؑ حمل میں ٹھہرے۔ تو جب
منه باسماعيل	ان کے ہاں ان کی پیدائش ہوئی تو
فلما ولدته غارت	سارہؓ کو ان سے رشک ہوا۔ چنانچہ
منها فحلفت لتقطعن	انھوں نے قسم کھالی کہ وہ ان کے جسم
منها ثلاثة اعضاء	کے تین اعضاء کاٹے بغیر نہ رہیں گی۔ اس سے
فاتخذت هاجر	بچنے کے لیے ہاجرہؓ نے ایک کمربند تیار
منطقا فشدت به	کیا اور اس سے اپنی کمر باندھ لی۔ اس
وسطها وهربت	کے بعد وہ بھاگ نکلیں اور (کمربند
وجرت ذيلها	سے بندھے) اپنے (لمبے) دامن کو وہ
لتخفى اثرها على	اپنے پیچھے گھسیٹتی رہیں جس سے کہ ان کے
سارة۔ [1]	نشانِ پا سارہؓ کو نظر نہ آسکیں۔

تیسری روایت میں تنہا اسی واقعے کو سیدنا ابراہیمؑ کی اس مہاجرت کی وجہ قرار دیا گیا ہے۔[2]

اس سلسلے کی آخری روایت جو مجاہد اور دوسرے لوگوں سے ہے اس میں اس واقعے کی تفصیل تو اس سے مختلف ہے، لیکن سیدنا اسماعیلؑ کے شیر خواری میں مکہ پہنچنے کا تذکرہ اس میں بھی اسی طرح موجود ہے۔[2]

---

[1] فتح الباری شرح صحیح البخاری: ۶/ ۲۵۱، مطبعہ خیریہ، مصر ۱۳۲۵ھ، طبعہ اولیٰ

[2] ایضاً۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر صحیح بخاری اور اس کی شرح کے ساتھ اس سلسلے میں توراۃ کے بیان پر بھی ایک نظر ڈالتے چلیں۔ کتاب مقدس، پرانے عہد نامے کی کتاب پیدائش کے اکیسویں باب میں ہے:

''تب ابرہام نے صبح سویرے اٹھ کر روٹی اور پانی کی ایک مشک لی اور اسے ہاجرہ کو دیا بلکہ اسے ان کے کندھے پر دھر دیا اور لڑکے کو بھی اس کے حوالہ کر کے اسے رخصت کر دیا۔ سو وہ چلی گئی اور بیر سبع کے بیابان میں آوارہ پھرنے لگی ٥ اور جب مشک کا پانی ختم ہو گیا تو اس نے لڑکے کو ایک جھاڑی کے نیچے ڈال دیا ٥ اور آپ اس کے مقابل دور ایک تیر کے ٹپے پر جا بیٹھی اور کہنے لگی کہ میں اس لڑکے کا مرنا تو نہ دیکھوں۔ سو وہ اس کے مقابل بیٹھ گئی اور چلا چلا کر رونے لگی اور خدا نے اس لڑکے کی آواز سنی اور خدا کے فرشتے نے آسمان سے ہاجرہ کو پکارا اور اس سے کہا اے ہاجرہ تجھ کو کیا ہوا؟ مت ڈر کیونکہ خدا نے اس جگہ سے جہاں لڑکا پڑا ہے اس کی آواز سن لی ہے ٥ اٹھ اور لڑکے کو اٹھا اور اسے اپنے ہاتھ سے سنبھال کیونکہ میں اس کو ایک بڑی قوم بناؤں گا ٥''[1]

اسی کے ساتھ ہی کتاب پیدائش کے باب ۱۶ کے مضمون پر بھی ایک نظر ڈالنی مناسب ہے جس سے صحیح بخاری میں مذکور حضرت ہاجرہ کی حضرت سارہ کی خدمت گزاری کی تفصیل سامنے آتی ہے:

''اور ابرام کی بیوی ساری کے کوئی اولاد نہ ہوئی۔ اس کی ایک مصری لونڈی تھی جس کا نام ہاجرہ تھا ٥ اور ساری نے ابرام سے کہا کہ دیکھ خداوند نے مجھے تو اولاد سے محروم رکھا ہے سو تو میری لونڈی کے پاس جا شاید اس سے میرا گھر آباد ہو اور ابرام نے ساری کی بات مانی اور ابرام کو ملک کنعان میں رہتے رہتے دس برس ہو گئے تھے جب اس کی بیوی ساری نے اپنی مصری لونڈی اسے دی کہ اس کی بیوی بنے ٥ اور وہ ہاجرہ کے پاس گیا اور وہ حاملہ ہوئی اور جب اسے معلوم ہوا کہ وہ حاملہ

---

[1] کتاب مقدس، پرانا عہد نامہ پیدائش باب ۲۱: ۱۴-۱۸

ہو گئی تو اپنی بی بی کو حقیر جاننے لگی۔ تب ساری نے ابرام سے کہا کہ جو ظلم مجھ پر ہوا وہ تیری گردن پر ہے۔ میں نے اپنی لونڈی تیری آغوش میں دی اور اب جو اس نے آپ کو حاملہ دیکھا تو میں اس کی نظروں میں حقیر ہو گئی۔ سو خداوند میرے اور تیرے درمیان انصاف کرے ○ ابرام نے ساری سے کہا کہ تیری لونڈی تیرے ہاتھ میں ہے جو تجھے بھلا دکھائی دے تو اس کے ساتھ کر۔ تب ساری اس پر سختی کرنے لگی اور وہ اس کے پاس سے بھاگ گئی ○ اور وہ خداوند کے فرشتہ کو بیابان میں پانی کے ایک چشمہ کے پاس ملی۔ یہ وہی چشمہ ہے جو شور کی راہ پر ہے ○ اور اس نے کہا اے ساری کی لونڈی ہاجرہ تو کہاں سے آئی اور کدھر جاتی ہے؟ اس نے کہا میں اپنی بی بی ساری کے پاس سے بھاگ آئی ہوں ○ خداوند کے فرشتہ نے اس سے کہا تو اپنی بی بی کے پاس لوٹ جا اور اپنے کو اسی کے قبضہ میں کر دے۔ اور خداوند کے فرشتہ نے اس سے کہا کہ میں تیری اولاد کو بہت بڑھاؤں گا یہاں تک کہ کثرت کے سبب سے ان کا شمار نہ ہو سکے گا ○ اور خداوند کے فرشتہ نے اس سے کہا کہ تو حاملہ ہے اور تیرے بیٹا ہوگا۔ اس کا نام اسماعیل رکھنا اس لیے کہ خداوند نے تیرا دکھ سن لیا ○ وہ گورخر کی طرح مرد آزاد ہوگا۔ اس کا ہاتھ سب کے خلاف اور سب کے ہاتھ اس کے خلاف ہوں گے اور وہ اپنے سب بھائیوں کے سامنے بسا رہے گا۔[1]

عہد نامہ قدیم کی ان تفصیلات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ صحیح بخاری اور اس کی شرح کے حوالہ سے سیدنا اسماعیلؑ اور ان کی ماں ہاجرؓہ کی نسبت سے بعض جزئیات اور اجمال و تفصیل کے فرق کے علاوہ ان کے اور کتاب مقدس کے مذکورہ بیانات میں کوئی بنیادی فرق نہ ہونے کے برابر ہے۔ اور تو اور اس بیان میں ابرام کے ساتھ خدا کا فرشتہ بھی حضرت سارہ کا ہم زبان ہو جاتا ہے۔ ترجمان القرآن فراہیؒ اپنے معرکۃ الآراء رسالے "الرأی الصحیح فی من ھو الذبیح" میں تورات کے حوالہ سے ان دونوں واقعات کی تردید ایک ساتھ کرتے ہیں:

---

[1] پیدائش باب ۱۶۔ آیات: ۱۔ ۱۲

"یہود نے صرف اسی پر بس نہیں کیا کہ حضرت اسماعیل کو اس شرف عظیم[1] سے محروم کردینا چاہا بلکہ تورات میں یہ بھی لکھ دیا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان کو ان کی ماں کے ساتھ گھر سے باہر نکال دیا اور یہ کہ ان کی ماں حضرت ہاجرہ حضرت اسحاقؑ کی والدہ حضرت سارہ کی لونڈی تھیں۔ اس جھوٹ اور اس توہین کا وبال اگرچہ یہود کے سر پر آیا اور ان کو مصر کی غلامی اور ذلت و مسکنت کی ایک طویل آزمائش سے دوچار ہونا پڑا۔ لیکن آباء واجداد کا گھمنڈ اس طرح ان کی گھٹی میں پڑا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی بار بار کی تنبیہ کے باوجود یہ ان کے اندر سے نہ نکل سکا۔"[2]

اسی رسالے میں آگے دوسرے موقع پر فرماتے ہیں:

"تیسرا عظیم الشان وہ فتنہ ہے جو انھوں نے حضرت اسماعیلؑ اور ان کے اخراج سے متعلق گڑھا کہ چونکہ حضرت سارہؑ حضرت اسماعیلؑ اور ان کی والدہ سے نفرت کرتی تھیں، ان کی خواہش یہ تھی کہ حضرت اسماعیلؑ حضرت اسحاقؑ کے ساتھ حضرت ابراہیمؑ کی وراثت میں شریک نہ ہوں، اس لیے حضرت ابراہیمؑ نے حضرت اسماعیل اور ان کی والدہ کو فاران کے بیابان کی طرف نکال دیا۔ حالانکہ یہ واقعہ جس صورت میں ان کے صحیفوں میں بیان ہوا ہے، اس میں اس قدر کھلا تضاد موجود ہے کہ ہر صاحب نظر اس کو بالکل لغو قصہ خیال کرنے پر مجبور ہے اور اس زمانہ میں تو خود ان کے اپنے اندر کے بہت سے ناقدین نے اس کی لغویت کا اعتراف کرلیا ہے"[3]

---

[1] شرف عظیم یعنی حضرت اسحاقؑ کے بجائے سیدنا اسماعیل کا ذبیح ہونا۔

[2] اردو ترجمہ 'الرأی الصحیح' از مولانا امین احسن اصلاحی، ذبیح کون ہے؟ ص ۱۱۸، دائرہ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر اعظم گڑھ۔ کوہ نور پرنٹنگ پریس دہلی، طبع اول۔ اس موقع پر یہود کی غلامی کی بابت علامہ نے اپنی تفسیر سورۂ فیل کا حوالہ دیا ہے۔ مولانا اصلاحی کے ترجمہ تفسیر سورہ فیل میں اس کی تفصیل ص ۳۲، ۳۴ پر ہے۔ اسی موقع پر سیدنا اسماعیلؑ اور حضرت ہاجرہؑ کے متعلق یہود کی مذکورہ تحریفات کا حوالہ بھی ہے۔ تفسیر سورۂ فیل تالیف استاذ امام مولانا حمید الدین فراہیؒ ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی، ص ۳۲-۳۳، دائرہ حمیدیہ مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر اعظم گڑھ مطبوعہ کوہ نور پرنٹنگ پریس، دہلی

[3] ذبیح کون ہے؟، ص ۱۲۷

اس سلسلے میں جہاں تک صحیح بخاری کی حضرت ہاجرہؑ کی حضرت سارہؑ کی خدمت گزاری والی روایت ہے، اس میں دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ تورات کی طرح بخاری کی اس روایت میں بھی سیدنا ابراہیمؑ کے مقابلے میں حضرت سارہؑ کی شخصیت اُبھری ہوئی ہے۔ فرعون مصر یا ملک جبّار حضرت ابراہیمؑ سے زیادہ حضرت سارہؑ کی شخصیت سے متاثر ہوتا ہے اور ان سے اس کی عقیدت مندی اس انتہا کو پہنچتی ہے کہ کہاں تو وہ ان کی عزت سے کھیلنا چاہتا تھا اور کہاں دوسری روایت کے مطابق ان کی خدمت گزاری کے لیے اپنی بیٹی کو ان کے حوالہ کر دیتا ہے۔[1] جب کہ ایک اور روایت کے مطابق حضرت سارہؑ کی کرامات کو دیکھ کر شاہ مصر یہ تک کہہ دیتا ہے کہ میری بیٹی کا اس کے گھر میں لونڈی بن کر رہنا دوسرے گھر میں ملکہ بن کر رہنے سے بہتر ہے[2] علامہ سید سلیمان ندویؒ اسی روایت کے حوالہ سے صحیح بخاری کی حدیث مذکور کو نبھانے کی خاطر اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ "بڑی بیوی ہونے کی حیثیت سے حضرت ہاجرہؑ حضرت سارہؑ کی خدمت گزار تھیں"[3]۔ اس کے ساتھ ہی وہ بخاری کی حدیث بالا کا حوالہ دیتے ہیں: "اور یہ خود ہماری حدیث کی کتابوں میں مذکور ہے"۔[4]

ایسی صورت میں ایک جلیل القدر پیغمبر کا اس ظلم کی سرپرستی کرنا کہ اس کی چھوٹی بیوی بڑی بیوی کی خدمت گزار ہو، یہ بات کچھ سمجھ میں نہیں آتی ہے۔ یہود نے تو حضرت ہاجرہؑ کو باقاعدہ حضرت سارہؑ کی باندی بنا دیا۔ اور بات اس قدر آگے بڑھی کہ ہمارے بزرگوں کو دفاعی پوزیشن میں آکر حضرت ہاجرہؑ کی آزادی کے دلائل کو زور و قوت کے ساتھ پیش کرنے کے لیے مجبور ہونا پڑا۔[5] سوال یہ ہے کہ اگر حضرت ہاجرہؑ حضرت سارہؑ کی خادمہ اور دوسرے

---

[1] مولانا محمد حفظ الرحمن سیوہارویؒ: قصص القرآن، ۱/ ۲۱۳، ندوۃ المصنفین، دہلی، طبع جدید عکسی بار ہفتم ۱۹۸۶ء

[2] مولانا سید سلیمان ندویؒ، ارض القرآن، ۲/ ۴۱، دار المصنفین، اعظم گڑھ، طبع چہارم ۱۳۷۵ھ/ ۱۹۵۶ء۔

[3] ایضاً، [4] ایضاً

[5] اشارہ ہے مولانا عنایت رسول چریا کوٹی کے رسالے "النصوص الباھرۃ فی حریۃ ھاجرۃ"

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لفظوں میں ان کی باندی تھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس صحیح حدیث کی کیا توجیہ کیجا سکتی ہے کہ:

انا سید ولد آدم یوم القیامۃ ولا فخر[1]	میں روزِ قیامت تمام اولادِ آدمؑ کا سردار ہوں گا۔ اور یہ حقیقت ہے اس میں فخر ومباہات کی کوئی بات نہیں۔

دوسری روایات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس سرداری اور عالی نسبی کی مزید صراحت ہے۔ صحیح مسلم میں ہے:

ان اللہ اصطفیٰ من ولد ابراھیم اسماعیل، واصطفیٰ من بنی اسماعیل بنی کنانۃ، واصطفیٰ من بنی کنانۃ قریشًا، واصطفیٰ من قریش بنی ھاشم، واصطفانی من بنی ھاشم[2]	اللہ تعالیٰ نے اولاد ابراہیمؑ سے حضرت اسماعیلؑ کو چُنا اور بنی اسماعیلؑ سے بنی کنانہ کو چُنا اور بنی کنانہ سے قریش کو چُنا اور قریش سے بنی ہاشم کو چُنا اور مجھ کو بنی ہاشم میں سے چیدہ قرار دیا۔

اس مضمون کی روایات بکثرت ہیں[3]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کی طرف جس کا حوالہ مولانا سید سلیمان ندوی نے ارض القرآن اور مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی نے قصص القرآن میں دیا ہے۔ ارض: ۲/۴۰۔ قصص: ۱/۲۱۳۔ البتہ قصص القرآن میں اس کا نام 'النصوص' کے بجائے 'البراھین الباھرۃ' الخ۔ اسی طرح مصنف کا نام بجائے عنایت رسول' کے 'غلام رسول' لکھا ہے۔ قصص القرآن، حوالہ سابق۔ افسوس کہ علی گڑھ میں یہ رسالہ ہم کو دستیاب نہ ہوسکا جس سے رسالے اور مصنف کے نام کی تصدیق ہوسکتی۔

[1] السیرۃ النبویۃ لابن کثیر الدمشقی م ۷۷۴ھ: ۲/۱۹۴۔ دار المعرفۃ، بیروت ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء تحقیق: مصطفیٰ عبدالواحد۔

[2] ایضًا، ۲/ ۱۹۱۔

[3] مثال کے طور پر دیکھئے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ایک طویل روایت کا آخری ٹکڑا جس کی روایت حاکم اور بیہقی نے کی ہے۔ حوالہ مذکور ۲/۱۹۳-۱۹۴

حاکم اور بیہقی کی حضرت عائشہ رضؓ سے روایت ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صاف لفظوں میں فرماتے ہیں :

قال لی جبریل : قلّبت الأرض من مشارقها ومغاربها فلم اجد رجلاً افضل من محمّدؐ، وقلّبت الأرض مشارقها ومغاربها فلم اجد بنی اب افضل من بنی هاشم[1]	مجھ سے جبرئیلؑ نے صاف کہا: میں نے روئے زمین کو مشرق سے مغرب تک پلٹ کر دیکھ لیا تو مجھ کو محمدؐ سے بڑھ کر کوئی دوسرا شخص نہ ملا۔ اور میں نے روئے زمین کو مشرق سے مغرب تک پلٹ کر دیکھ لیا تو میں نے کسی خانوادے کو بنی ہاشم سے بڑھ کر نہیں پایا۔

ترجمان القرآن فراہی صحیح بخاری کی مذکورہ روایت کے حوالہ کے بغیر سیدنا ابراہیمؑ کے حالات کے بیان میں حضرت ہاجرہؑ کے حضرت سارہ کی خدمت گزار بنانے کے بجائے سیدنا ابراہیمؑ کی خدمت میں پیش کیے جانے کا تذکرہ کرتے ہیں جس سے ظاہر ہے کہ انھیں حضرت ہاجرہؑ کی جناب سارہؑ کی خدمت گزاری منظور نہیں۔ چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ بابل سے روانگی کے بعد جب حضرت ابراہیمؑ نے کنعان میں قیام کیا تو اللہ تعالیٰ کی مہربانی سے ان کے یہاں بھیڑ بکریوں اور نوکروں چاکروں کی بڑی افزائش ہوئی اور وہ ایک دولت مند رئیس بن گئے۔ یہیں ایک میدان میں اس نواح کے ایک عرب سردار ابو ملک نے آپ کو اپنا خلیفہ بنایا اور حضرت ہاجرہؑ کو آپ کی خدمت میں حوالہ کیا[2]۔ صحیح بخاری کا استناد اپنی جگہ مسلم اور روایات کی جانچ پرکھ اور ان کے راویوں کے عدل و ثقاہت کی بات اپنے آپ میں تسلیم لیکن اوپر کی تفصیلات کی روشنی میں دل چاہتا ہے کہ شاذ و نادر مقامات میں کسی راوی کے سہو و نسیان اور

---

[1] حوالہ سابق، ۲/ ۱۹۴

[2] رسالہ "آنحضرتؐ کا سلسلۂ نسب اور اہل کتاب"۔ ص ۱۴۱، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، بار اول ۱۹۹۱ء۔ علامہ کا یہ رسالہ تحقیق کا ایک مستقل موضوع بن سکتا ہے۔

اس کی نادانستہ غلط فہمی و غلط نظری کے امکان کو اس کے اندر تسلیم کیا جائے۔

۲۔ سیدنا اسماعیلؑ کی شیر خواری والی صحیح بخاری کی دوسری روایت اس سے بھی زیادہ اپنے ساتھ پیچیدگیاں اور دشواریاں لیے ہوئے ہے۔ یہ صحیح ہے کہ قرآن میں حضرت سارہؑ کے مومنہ ہونے کی صراحت نہیں۔ لیکن مختلف مقامات پر ان کا تذکرہ اس نے جس انداز سے کیا ہے، خاص طور پر فرشتوں نے ان کی ہمکلامی کا جو تذکرہ سورۂ ہود اور سورۂ ذاریات میں[1] ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ صرف مومنہ ہی نہیں بلکہ انتہائی نیک و صالح اور اپنے شوہر کی وفاشعار اور فرماں بردار خاتون تھیں۔ یہ تسلیم کہ سوکنوں میں باہمی غیرت اور چشمک فطری ہے اس نسبت سے حضرت ہاجرہؑ کے ان سے پہلے صاحب اولاد ہوجانے کی صورت میں اس غیرت و رقابت کا کچھ مزید بڑھ جانا بھی مستبعد نہیں، لیکن اس غیرت و رقابت کا علانیہ دشمنی اور عداوت میں تبدیل ہوجانا اس طور پر کہ انھیں اپنی سوکن کی صورت دیکھنا بھی گوارہ نہ ہو، اور اسے ملک بدر کیے بغیر انھیں کسی طرح چین نہ آئے، شقاوت قلبی اس درجہ بڑھے کہ سوکن کے ساتھ اس کے معصوم شیر خوار بچے پر بھی کچھ رحم نہ آئے، یہاں تک کہ جاتے وقت انھیں سیدھے طریقے سے جانے بھی نہ دیں اور انھیں مارتے پیٹتے بھاگنے کے لیے مجبور کریں بلکہ اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر اپنی سوکن کے اعضا کو کاٹنے کی قسم کھالیں، اور بیوی کو ان مظالم کا نشانہ بنتے دیکھنے کے باوجود، محض اس کے تماشائی بنے رہنے سے سیدنا حضرت ابراہیمؑ کی جو کردارکشی ہوتی ہے صرف اس لیے کہ حضرت سارہؑ کی اس سے عزت افزائی ہو رہی ہے یقیناً اس سے صرف یہود کو ہی خوشی ہو سکتی ہے۔ روایت کے اس پہلو سے قطع نظر سیدنا ابراہیمؑ کا اپنے چہیتے اور اکلوتے صاحبزادے حضرت اسماعیلؑ کو مکہ کی سرزمین میں اپنی ماں کے ساتھ یکہ و تنہا چھوڑ کر چلے آنا، ان کی 'حلیم داداہ' کی صفات سے مغایر اور عقل عام کے خلاف ہونے کے ساتھ، سورہ صافات کی آیت کریمہ کے الفاظ:

فَلَمَّا بَلَغَ مَعَہُ السَّعْیَ۔	توجب اسماعیلؑ اپنے باپ کے ساتھ رہتے ہوئے دوڑنے کی عمر کو پہنچ گئے۔
(آیت: ۱۰۲)	

سے اس کا صریحی ٹکراؤ ہے۔ سیدنا اسماعیلؑ کی اپنے والدہ گرامی کی معیت میں پرورش کنعان

---

[1] سورۂ ہود: ۷۱، سورۂ ذاریات: ۲۹

یا بئر سبع میں ہوئی ہو[۱] یا ان کے کسی قدر سیانے ہو جانے کے بعد حضرت ابراہیم انھیں مکہ میں لائے ہوں اور ان کے ساتھ رہائش اختیار کر لی ہو، ان میں جو بھی صورت ہو، آیت کریمہ کے الفاظ "فلما بلغ معہ السعی" سے ہم کو اصرار ہے[۲] کہ دوڑنے کی اس عمر تک حضرت اسماعیل اپنے والد گرامی کی معیت میں رہے اور شیر خوارگی کی عمر میں مکہ کی سرزمین میں باپ کے بغیر صرف ماں کے ساتھ پڑے رہنے کے بجائے سمجھداری کی اس عمر تک ان کی پرورش و پرداخت ان کے والد ماجد کی آغوش اور ان کی معیت اور ان کی نگرانی میں ہوئی۔ علامہ سید سلیمان ندویؒ نے صحیح بخاری کی پہلی روایت کی طرح اس دوسری روایت کو بھی بڑی حد تک نبھانے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس کے درایتی سقم کے پیش نظر یہ کہنے کے لیے مجبور ہو گئے کہ یہ روایت مرفوع نہیں بلکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی اسرائیلیات سے ہے[۳]۔

کہاں سیرت اسماعیلؑ کی یہ روایتی بے جانی اور کہاں قرآن کا یہ بیان کہ دوسری بیوی کے بھگانے سے نہیں بلکہ خدا تعالیٰ کے حکم اور اس کی ہدایت کے مطابق ایک خاص مقصد اور ایک خاص مشن یعنی بیت اللہ کی آبادکاری کے لیے انھیں سرزمین مکہ میں جا بسنے کا حکم ہوا:

۱۔ ربنا انی اسکنت من ذریتی	بارالٰہا! میں اپنی اولاد کو ایک بے آب
بواد غیر ذی زرع عند	و گیاہ وادی میں تیرے قابل احترام گھر
بیتک المحرم۔ ربنا لیقیموا	کے پاس لا بسایا ہے۔ بارالٰہا! تاکہ وہ

۱؎ بئر سبع اور کنعان کی تعیین و تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو "آنحضرت کا سلسلۂ نسب اور اہل کتاب"، مسکن ابراہیمؑ و اسماعیلؑ کی مزید تفصیل کے لیے دیکھئے "ذبیح کون ہے؟" ص ۴۴-۴۸، نیز ص ۱۲۲-۱۲۴۔

۲؎ ارض القرآن میں علامہ سید سلیمان ندویؒ بھی "فلما بلغ معہ السعی" سے اسی استدلال کے قائل ہیں۔ ارض ۲/۴۲

۳؎ ارض القرآن: ۲/۴۴-۲ ۔ اس موقع پر علامہ کا اس روایت کو غیر مرفوع کہنا ان کی اپنی رائے ہے ورنہ بخاری میں اس سے پہلے کی حدیث کے ذیل میں ایک عدم رفع کا جو تذکرہ ہے اس کی توجیہ اس سے مختلف ہے۔ یہ اس ضمن کے ایک واقعے کے جزئیے کا اختلاف ہے۔ سیدنا اسماعیلؑ کی شیر خوارگی کا واقعہ اس سے متاثر نہ ہو کر اپنی جگہ جوں کا توں برقرار رہتا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے فتح الباری: ۶/۲۵۰-۲۵۱)۔

الصلوٰۃ فاجعل افئدۃ	نماز قائم کریں۔ تو تو ایسا کر دے کہ لوگوں
من الناس تھوی	کے دل ان کی طرف جھک جائیں اور تو ان
الیھم وارزقھم من الثمرات	کے لیے پھلوں سے روزی کا سامان کر
لعلھم یشکرون [1]	جس سے کہ وہ تیرے شکر گزار ہوں۔
۲۔ واذ یرفع ابراھیم	وہ بھی کیا وقت تھا جب کہ ابراہیمؑ کعبہ
القواعد من البیت	کی بنیادوں کو اُٹھا رہے تھے اور اسماعیلؑ
واسمٰعیل ط ربنا	اس کام میں ان کے مددگار تھے، اور ان
تقبل منا انک	کی زبانوں پر یہ دعا جاری تھی کہ بار الٰہا!
انت السمیع	تو ہماری اس محنت کو قبول فرمالے بیشک
العلیم [2] ○	تو ہی سب سے بڑھ کر سُننے اور جاننے والا ہے۔

کتاب اللہ کی روشنی میں احادیث و آثار کی تحقیق اور کتاب الٰہی سے ان کے استناد واستنباط کے سلسلے میں ترجمان القرآن فراہی نے اپنے پیچھے جو نا تمام ذخیرہ چھوڑا ہے، اس کے بعض نکات اور بعض دفعات سے اختلاف کے باوجود بہ حیثیت مجموعی اس میدان میں بھی ان افکار و آراء کی گہرائی اور گیرائی میں کوئی کلام نہیں۔ جسے پھیلایا جائے اور اس کی روشنی میں نئے کاموں کی منصوبہ بندی کی جائے تو علوم الحدیث کی دنیا میں ایک انقلاب آسکتا ہے، اور اس کی بدولت ایک کارآمد اور حیات بخش اسلامی لٹریچر سامنے آسکتا ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی رسولہ النبی الکریم۔

---

[1] سورۂ ابراہیم: ۳۷

[2] سورۂ بقرہ: ۱۲۷

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

مولانا فراہیؒ اور تفسیری روایات

خدمتِ قرآن میں اپنی زندگی وقف کر کے علوم قرآن کے مختلف پہلوؤں پر مولانا حمید الدین فراہیؒ نے جو گرانقدر سرمایہ فراہم کیا ہے وہ قرآنیات سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے گنج گرانمایہ ہے۔ اگرچہ مولانا کی زندگی نے وفا نہ کی جس کی وجہ سے ان کی تفسیر نظام القرآن کے علاوہ قرآنیات پر متعدد رسائل پایۂ تکمیل تک نہ پہنچ سکے لیکن وہ اپنی نا تمام صورت میں بھی اتنے قیمتی ہیں کہ محققین کے لیے رہنمائی کر سکتے ہیں۔

تفسیر قرآن کے سلسلہ میں مولانا کا عظیم کارنامہ یہ ہے کہ نظم قرآن کے جس نظریہ کا اظہار قدماء مفسّرین کرتے آرہے تھے۔ مولانا نے اسے نہ صرف یہ کہ بہت واضح شکل میں پیش کیا بلکہ اس کے قوی دلائل دیے اور متعدد سورتوں پر اس کا عملی انطباق بھی کر کے دکھایا۔ اسی طرح تفسیر القرآن بالقرآن کے نظریہ پر بھی زور دیا اور قرآن کی تفسیر میں صرف قرآن کے سیاق اور نظم پر اعتماد کرنے کی تاکید کی۔

تفسیر قرآن سے متعلق اصولی مباحث پر بحث کرتے ہوئے مولانا نے اس کے خبری مآخذ میں احادیث و روایات، ثابت شدہ تاریخی واقعات اور صحف سماویہ سابقہ کا تذکرہ کیا ہے اور تفسیر قرآن میں ہر ایک کی حیثیت کا تعین کیا ہے۔ پیش نظر مقالہ میں تفسیری روایات سے متعلق مولانا فراہیؒ کی آراء کا مطالعہ کرنے کی ایک متواضع کوشش کی گئی ہے۔

تفسیری روایات سے مراد؟

تفسیری روایات سے متعلق مولانا فراہیؒ کے آراء وافکار کا مطالعہ کرنے سے قبل یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ تفسیری روایات سے مراد کیا ہے؟

مولانا فراہیؒ تفسیری روایات میں احادیث اور آثارِ صحابہ و تابعین دونوں کو شامل کرتے

ہیں اور دونوں کو ایک صف میں رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک احادیث و روایات، قوموں کے ثابت شدہ اور متفق علیہ حالات اور گزشتہ انبیاء کے محفوظ صحیفے ایک درجہ میں ہیں، جنھیں وہ "فرع" کا نام دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ احادیث کے لیے لفظ روایات اور صحابہ و تابعین کے اقوال کے لیے لفظ احادیث کا استعمال بلا تکلف کرتے ہیں[۲] مولانا امین احسن اصلاحی نے بھی یہی وضاحت کی ہے، لکھا ہے:

"مولانا مرحوم نے مقدمہ نظام القرآن میں حدیث پر جو کچھ لکھا ہے اس کا تعلق محض روایاتِ تفسیر سے ہے اور ظاہر ہے کہ وہ اس کتاب میں اسی حیثیت سے حدیث پر بحث کر سکتے تھے۔"[۳]

لیکن پیشِ نظر مقالہ میں میں نے حدیث کو شامل نہیں کیا ہے۔ حدیث نبوی سے متعلق مولانا فراہیؒ کے افکار کے مطالعہ پر مبنی ایک مقالہ میں نے الگ سے تحریر کیا ہے[۴] اور اصولی مباحث پر دوسرا مقالہ آئندہ لکھنے کا ارادہ ہے۔ اس مقالہ میں تفسیری روایات سے مراد صحابہ و تابعین کے اقوال ہیں جو آیاتِ قرآنی کی تفسیر و تشریح، ان کی شانِ نزول اور زمانۂ نزول کی تعیین وغیرہ کے سلسلہ میں مروی ہیں۔ مولانا فراہی کے نزدیک ان کے قبول و عدم قبول کے کچھ اصول ہیں۔ آپ نے انھیں آیاتِ قرآنی کی تصدیق و تائید کے لیے پیش کیا ہے۔ ان پر نقد و محاکمہ کیا ہے اور ان کی تضعیف کی ہے۔ اس مقالہ میں انھیں کا ایک تجزیاتی مطالعہ پیش کیا جائے گا۔

تفسیری روایات کی اصولی حیثیت

تفسیر قرآن میں اصولی اعتبار سے احادیث و روایات کی کیا حیثیت ہے، اس کی وضاحت مولانا فراہیؒ نے تفسیر نظام القرآن کے مقدمہ میں کی ہے۔ ذیل کے اقتباسات سے ان کی حیثیت کے بارے میں مولانا فراہی کا موقف واضح ہو کر سامنے آجائے گا۔

"مجھ پر یہ حقیقت واضح ہوئی کہ پہلی چیز جو قرآن کی تفسیر میں مرجع کا کام دے سکتی ہے وہ خود قرآن ہے۔ اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کا فہم ہے۔ پس میں اللہ تعالیٰ کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ مجھے سب سے پسند وہی تفسیر ہے جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہو۔"[۵]

"احادیث و روایات کے ذخیرہ سے صرف وہ چیزیں لینی چاہئیں جو نظمِ قرآن کی تائید کریں، نہ کہ اس کے تمام نظام کو درہم برہم کر دیں"۔ [۶]

"جو شخص قرآن مجید کو سمجھنا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ روایات کے ذخیرہ میں سے ان روایات کو نہ لے جو اصل کو ڈھانے والی ہوں۔ بعض روایتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی تاویل نہ کی جائے تو ان کی زد براہ راست اصل پر پڑتی ہے اور ان سے سلسلۂ نظم درہم برہم ہو جاتا ہے"۔ [۷]

"سب سے زیادہ تعجب ان لوگوں پر ہے جو ایسی روایتیں تک قبول کر لیتے ہیں جو نصوصِ قرآن کی تکذیب کرتی ہیں۔ مثلاً حضرت ابراہیمؑ کے جھوٹ بولنے کی روایت یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خلافِ وحیِ قرآن پڑھ دینے کی روایت۔ اس طرح کی روایات کے بارہ میں ہم کو نہایت محتاط ہونا چاہیے۔ صرف وہ روایتیں قبول کرنی چاہئیں جو قرآن کی تصدیق و تائید کریں"۔ [۸]

"یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ قرآن اپنی تفسیر کے لیے ان فروع [یعنی احادیث، قوموں کے ثابت شدہ اور متفق علیہ واقعات اور گزشتہ انبیاء کے محفوظ صحیفے] کا محتاج نہیں ہے۔ وہ تمام کتابوں کے لیے خود مرکز و مرجع کی حیثیت رکھتا ہے اور جہاں کہیں اختلاف واقع ہو تو اسی کی روشنی جھگڑے کو چکانے والی بنے گی۔ لیکن اگر تم کو قرآن مجید کی تصدیق و تائید کی ضرورت ہو تو ان فروع کی مراجعت سے تمھارے ایمان و اطمینان میں اضافہ ہوگا"۔ [۹]

"میرے نزدیک سب سے زیادہ بے خطر راہ یہ ہے کہ استنباط کی باگ قرآن مجید کے ہاتھ میں دے دی جائے، اس کا نظم و سیاق جس طرف اشارہ کرے اسی طرف چلنا چاہیے"۔ [۱۰]

مذکورہ بالا اقتباسات کی روشنی میں تفسیری روایات کی اصولی حیثیت کے سلسلہ میں مولانا فراہیؒ کے درج ذیل آراء معلوم ہوتے ہیں:

۱۔ تفسیرِ قرآن میں مرجع کی حیثیت صرف قرآن ہی کو حاصل ہے۔ البتہ روایات کو تائید

وتصدیق کے لیے پیش کیا جاسکتا ہے۔

۲۔روایات سے وہی چیزیں لینی چاہئیں جونظم قرآن کی تائید کریں۔

۳۔ایسی روایات قبول نہیں کرنی چاہئیں جو نصوصِ قرآن کی تکذیب کرتی ہوں۔

۴۔صرف وہ روایات قبول کرنی چاہئیں جو قرآن کی تصدیق وتائید کریں۔

۵۔سب سے پسندیدہ تفسیر وہی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرامؓ سے منقول ہو۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ مولانا فراہی فہم قرآن میں روایات سے استفادہ کے قائل نہیں ہیں٭۔ وہ قرآن کو براہ راست نظم اور سیاق سے سمجھتے ہیں۔ پھر جو مفہوم ان کی سمجھ میں آتا ہے٭٭۔ اس کے مطابق جو روایات ملتی ہیں انھیں قبول کر لیتے اور جو اس کے مطابق نہیں ہوتیں انھیں رد کر دیتے ہیں۔

یہ رائے جمہور علماء کی رائے کے برعکس ہے٭٭٭ کیونکہ اس کے مطابق فہم قرآن میں صرف

٭ اگر روایات سے استفادہ کے قائل نہ ہوتے تو ان کی قبولیت کے لیے اصول اور طریقے کیوں بیان کرتے، البتہ قرآن کی باگ وہ روایات کے ہاتھ میں دینے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان سے استفادہ کا طریقہ خود ان کے اپنے بیان کے مطابق یہ ہے کہ "میں روایات کو بطور اصل نہیں بلکہ بطور تائید کے پیش کرتا ہوں پہلے ایک آیت کی تاویل اس کی ہم معنی دوسری آیات سے کرتا ہوں، اس کے بعد تبعاً اس سے متعلق صحیح احادیث کا ذکر کرتا ہوں۔" (ترجمہ تفسیر نظام القرآن، ص ۲۶)

٭٭ یہ جملہ مولانا کے تفسیری مسلک کی پوری ترجمانی نہیں کرتا، نیز اس میں ایک مغالطہ بھی ہے۔ پوری بات یوں ہونی چاہیے: "وہ قرآن کو براہ راست قرآن (مماثل آیات، نظائر، الفاظ اور اسلوب کی دلالتوں) سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اور ہر سورہ کے نظام کو اس کے سیاق کو سمجھ کر معلوم کرتے ہیں۔ پھر باعتبار مجموعی ان سب کی روشنی میں جو مفہوم متعین ہوتا ہے۔۔۔"

٭٭٭ یہ دعویٰ جس انداز سے کیا گیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ جمہور کی رائے سے کتنی واقفیت کے

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قرآن پر اکتفا کرنا صحیح نہیں بلکہ سنت اور اقوال سلف سے بھی استفادہ ضروری ہے* مثال کے طور پر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بعد ہی کیا گیا ہوگا۔ لیکن اسے مرتب کی قاصر النظری پر محمول کیجئے کہ صاحب مقالہ کے "جمہور علماء کی رائے کے برخلاف بہت سے علماء محققین کی نظر میں تفسیری روایات کا تو ذکر ہی کیا حدیث اور سنت کے لیے بھی یہ ضروری ہے کہ وہ قرآن کے موافق ہو ورنہ پایۂ اعتبار سے ساقط ہے۔ امام شاطبی جن کا ایک اقتباس آگے صاحب مقالہ نے کہیں سے نقل کیا ہے فرماتے ہیں: لابد فی کل حدیث من الموافقة لکتاب اللہ.... والحاصل من الجمیع صحة اعتبار الحدیث بموافقة القرآن وعدم مخالفته۔ (الموافقات ۲۱/۴ و ۲۳)

* ـــــ مقالہ نگار نے "سنت اور اقوال سلف" کو تفسیری روایات میں شامل کر کے خلط مبحث کر دیا ہے، حالانکہ مولانا کا یہ بیان وہ خود نقل کر چکے ہیں کہ "مجھے سب سے زیادہ پسند وہی تفسیر ہے جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہو" رہا سنت اور اقوال سلف سے استفادہ کے ضروری ہونے اور قرآن کے اپنے معنی و مفہوم اور مدلول میں خود مکتفی نہ ہونے کا صاحب مقالہ کا خیال تو اس ضمن میں امام شاطبی ہی کے حوالہ سے بعض اصولی باتیں یہاں درج کر دینا کافی معلوم ہوتا ہے، فرماتے ہیں:

◉ فلا تجد فی السنة امرا الا والقرآن قد دلّ علیٰ معناه دلالة اجمالیة اوتفصیلیة (الموافقات ۱۲/۴)

◉ ... أن السنة إما بیان للکتاب او زیادة علی ذلك، فان کان بیانا فهو ثان علی المبین فی الاعتبار... وان لم یکن بیانا فلا یعتبر الا بعد أن لا یوجد فی الکتاب۔ (الموافقات ۴/۷)

قاضی شریح کو حضرت عمرؓ کی ہدایات سے متعلق روایت کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اذا وجدت شیئا فی کتاب اللہ فاقض فیه ولا تلتفت الیٰ غیره"۔ وقد بین معنی هذا فی روایة أخریٰ أنه قال له: "انظر ما تبین لك فی کتاب اللہ فلا تسئل عنه أحدا، وما لم یتبین لك فی کتاب اللہ فاتبع فیه سنة رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم"، .... وهو کثیر فی کلام السلف والعلماء"۔ (الموافقات ۸/۴)

چند تصریحات حسب ذیل ہیں۔ امام شاطبی فرماتے ہیں:

لاینبغی فی الاستنباط من القرآن الاقتصار علیه دون النظر فی شرحه وبیانه وهو السنة، لانه اذا کان کلیا وفیه امور جلیة کما فی شأن الصلاة والزکاة والحج والصوم ونحوها فلا محیص عن النظر فی بیانه وبعد ذلک ینظر فی تفسیر السلف الصالح له ان اعوزته السنة فانهم أعرف به من غیرهم والا فمطلق الفهم العربی لمن حصله یکفی فیما اعوز من ذلک، والله اعلم۔ [1]	قرآن سے استنباط میں صرف اسی پر اکتفا کرنا اور اس کی شرح و بیان یعنی سنت کو نظر انداز کرنا مناسب نہیں۔ اس لیے کہ اسے کل کی حیثیت حاصل ہے اور اس میں عظیم امور کا بیان ہے مثلاً نماز، زکاۃ، حج، روزہ وغیرہ اس لیے اس کے بیان و شرح کا مطالعہ کرنے سے مفر نہیں۔ پھر اگر سنت سے اس کی تشریح نہ ہو سکے تو سلف صالح کی تفسیر کی تفسیر کی طرف رجوع کیا جائے گا، اس لیے کہ وہ دوسروں کے مقابلہ میں سنت کو زیادہ جاننے والے تھے۔ اگر سلف صالح کی تفسیر بھی نہ ملے تو مطلق عربی زبان کا فہم کافی ہے۔

مفسّر طبری فرماتے ہیں:

وانزلنا الیک الذکر لتبیّن للناس ما نزل الیهم (النحل۔۴۴) وما انزلنا علیک الکتاب الا لتبیّن لهم (النحل۔۶۴) قد تبین ببیان الله جل ذکره أن مما انزل الله من القرآن علی نبیه ما لا یوصل الی علم تاویله الا ببیان الرسول	وانزلنا الیک الذکر.... ارشاد باری سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی پر جو قرآن نازل کیا ہے اس کے بعض حصّوں کی تاویل صرف رسول کی تشریح ہی سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اس میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جن میں وجوب یا استحباب کے درجے

وذلك تاويل جميع ما فيه من	میں کوئی حکم دیا گیا ہے یا منع کیا گیا ہے
وجوه أمره - واجبه وندبه	یا حقوق وحدود بیان کیے گئے ہیں یا
وارشاده - وصنوف نهيه	فرائض یا بندوں کے باہمی معاملات
ووظائف حقوقه وحدوده	کا تذکرہ ہے وغیرہ۔ ان آیات کے
ومبالغ فرائضه ومقادير	احکام کا علم صرف رسول کے بیان سے
اللازم بعض خلقه لبعض	ہی ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں کسی کے
وما اشبه ذلك من احكام	لیے جائز نہیں ہے کہ اپنی جانب سے
آيه التى لم يدرك علمها	ان کی تاویل کرے۔ بلکہ اس پر لازم
الابيان رسول الله صلى الله	ہے کہ وہ تشریح اختیار کرے جسے
عليه وسلم لامته وهذا	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت
وجه لا يجوز لاحد القول فيه	سے بیان کیا ہے، اس کی طرف
الا ببيان رسول الله صلى الله	اشارہ کیا ہے۔
عليه وسلم له تاويله بنص	
منه عليه أو بدلالة قد	
نصبها داله امته على تاويله[12]*	

مولانا فراہی کی یہ رائے اس لیے بھی قابل قبول نہیں معلوم ہوتی کیونکہ قرآن کے نظم اور سیاق کو پیش نظر رکھ کر متعین کیا جانے والا مفہوم قطعی نہیں ہو سکتا** اگر ایسا ہوتا تو مولانا

* مذکورہ بالا دونوں اقتباسات احکام شرعیہ کے سلسلہ میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی تبیین و تشریح سے متعلق ہیں۔ ان کا نفس موضوع سے کوئی تعلق نہیں۔

** کیا تفسیری روایات سے کوئی ایک مفہوم قطعی طور پر متعین ہوتا ہے؟۔ یہ بات تو کسی نے بھی نہیں کہی اور نہ کوئی مفسر اس طرح کا دعویٰ کرتا ہے۔ مفسرین تو بس آیتوں کے ذیل میں مختلف تفسیری اقوال

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فراہی اور مولانا امین احسن اصلاحی کے استنباطات میں کوئی اختلاف نہ ہوتا۔ اس لیے کہ دونوں نظم اور سیاق کو پیش نظر رکھ کر ہی آیات کا مفہوم متعین کرتے ہیں۔ اس کے باوجود ان آیات کی ایک لمبی فہرست ہے جن کی تفسیر میں دونوں کا اختلاف ہے[۱۳] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نظم وسیاق کے ذریعے آیات کی تفسیر میں ذاتی رجحانات شامل ہو جاتے ہیں[*]۔ پھر اس بات کا کیا ثبوت ہوگا کہ مفسر نے نظم اور سیاق کو پیش نظر رکھ کر آیت کا جو مفہوم متعین کیا ہے وہی صحیح ہے اور جو روایات اس کے برعکس ہیں وہ ضعیف نا قابل قبول اور محض واہمہ ہیں[**]

آیات کی تصدیق وتائید روایات سے

تفسیری روایات کی اسی اصولی حیثیت کو پیش نظر رکھ کر مولانا فراہی نے متعدد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نقل کر دیتے ہیں اور یہ تک نہیں بتاتے کہ ان میں سے کس قول پر اعتماد کیا جائے۔ نیز اپنے قول مختار کے سلسلہ میں کوئی وجہ ترجیح بھی نہیں بیان کرتے کہ اس کے کسی متعین اصول پر مبنی ہونے کا اندازہ ہو۔ جب کہ مولانا فراہی نظم، سیاق وسباق اور نظائر یا دوسرے لفظوں میں قرآن مجید کے داخلی شواہد کی روشنی میں کسی مفہوم تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔

* نظم اور سیاق وسباق قرآن سے باہر کی نہیں اس کے اندر کی چیز ہے۔ تفسیر میں اس کے لحاظ وخیال کے ساتھ ذاتی رجحانات کے شامل ہونے کا کیا سوال؟ یہ تو اجماع نقیضین کی مثال ہوئی۔ رہا تفسیر میں اختلاف کا مسئلہ تو یہ صحابہ اور تابعین کی تفسیروں میں بھی ہے۔ کیا محض اس وجہ سے صاحب مقالہ یہ کہنے کی جسارت کریں گے کہ اس میں صحابہ کے ذاتی رجحانات شامل ہو گئے ہیں؟ ویسے مقالہ نگار کے اصول سے ذاتی رجحانات کا شامل ہونا ہی تفسیری اختلافات کا سبب معلوم ہوتا ہے۔ اصل مسئلہ اختلاف کا نہیں اختلاف کی نوعیت کا ہے۔

** اس لیے کہ قرآن کے الفاظ واسالیب، آیات کے سیاق وسباق، نظائر اور نظم کے لحاظ سے جو مفہوم متعین کیا گیا ہو وہ "القرآن یفسر بعضہ بعضا" کے حکم میں داخل ہوگا جو تفسیر کا ایک متفق علیہ اصول ہے۔ اگر کوئی روایت اس کے برعکس ہے اور اس کی مناسب توجیہ نہ ہو سکے تو وہ محل نظر ہوگی۔

مقامات پر آیات کے مفہوم کی تصدیق و تائید میں روایات کو پیش کیا ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی صراحت کی ہے کہ ان روایات کا استنباط کن آیات سے کیا گیا ہے؟ چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ آیت "وفی اموالهم حق للسائل والمحروم" کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"قتادہ اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ" وہ مسکین جو لوگوں کے سامنے ہاتھ نہ پھیلائے"۔ زہری فرماتے ہیں کہ" محروم کے معنی خود دار کے ہیں"۔ ان حضرات کی نظر غالباً اس آیت پر ہے: للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللّٰہ ..... لا یسألون الناس الحافا۔" (البقرہ-۲۷۳) [۱۴]

۲۔ آیت "ظل ذی ثلاث شعب" کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے:

"ابو عبداللہ جدلی فرماتے ہیں.... عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ کتاب میں ہم پاتے ہیں کہ قیامت کے دن جہنم سے **ایک گردن نمودار** ہوگی اور جب **وہ لوگوں** کے سامنے آئے گی تو کہے گی اے لوگو! میں **تین قسم کے لوگوں** کے پاس بھیجی گئی ہوں: خدا کا شریک ٹھہرانے والا، جبار و سرکش اور متمرد شیطان (ابن ابی حاتم) مجھے خیال ہوتا ہے کہ یہاں عبداللہ بن عمرؓ نے جن تین جماعتوں کا ذکر فرمایا ہے وہ آیت ذیل سے اخذ کر کے فرمایا ہے: القیا فی جهنم کل کفار عنید۔ منّاع للخیر معتد مریب۔ الذی جعل مع اللّٰہ الٰها آخر۔ (ق: ۲۴-۲۶)

۳۔ سورۂ کوثر میں آیت "ان شانئك هو الابتر" کی تشریح کرتے ہوئے سورہ کے شان نزول کی طرف یوں اشارہ کرتے ہیں:

"مدینہ ہجرت کے بعد قریش کو خیال ہوا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رشتۂ رحم کاٹ کر ایک طرف عرب کے معزز ترین خاندان کی تمام عظمتوں اور حمایتوں سے اپنے کو محروم کر لیا، دوسری طرف تولیت کعبہ کی عزت و سعادت بھی اپنے ہی ہاتھوں برباد کر دی۔ اس طرح آپ کی حیثیت شاخِ بریدہ کی ہو گئی۔ اس آیت کے ذریعے ان کے خیال کی تردید کی گئی"۔

پھر فرماتے ہیں:

"لغت اور نظمِ کلام کے علاوہ روایات سے بھی اس مطلب کی تائید ہوتی ہے۔"[۱۶]

تفسیری روایات میں سند کی اہمیت؟

مولانا فراہیؒ نے تفسیری روایات پر اپنی تنقیدوں کے دوران جابجا ایسی تصریحات کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک سند کی بہت اہمیت ہے اور وہ روایات کو اس لیے قبول نہیں کرتے کیونکہ ان کی سندیں نہایت ضعیف ہوتی ہیں۔ مثلاً:

۱۔ سورۂ عبس کی شانِ نزول کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت انسؓ، ضحاک اور ابو مالک وغیرہ سے جو روایات مروی ہیں، ان میں ہے کہ حضرت ابن ام مکتوم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر۔ جب کہ آپ کچھ کفار سرداروں سے محوِ گفتگو تھے، قرآن کی تعلیم دینے کی درخواست کی تھی۔ ان روایات کو بیان کرنے کے بعد مولانا لکھتے ہیں:

> ان تمام روایات پر غور کرنے سے ایک امر واضح ہے کہ یہ سب روایتیں ایسے لوگوں سے مروی ہیں جن میں سے کوئی بھی شریکِ واقعہ نہیں تھا۔ پس اگر ان کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے تو بھی ان کی نوعیت استنباط کی ہوگی خبر کی نہ ہوگی۔ پھر ان میں باہم دگر اس قدر اختلاف ہے کہ ان کی حیثیت صرف اوہام کی رہ جاتی ہے۔ واہمہ نے ایک تاویل اختراع کی اور جھٹ اس کے لیے ایک قصہ کا جامہ تراش لیا گیا اور اس کی نسبت ان لوگوں کی طرف کر دی گئی جن کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ باعتبار سند یہ تمام روایتیں نہایت ضعیف ہیں۔ ان میں سے ایک روایت بھی قابلِ اعتماد نہیں۔"[۱۷]

۲۔ واقعۂ ابرہہ سے متعلق لکھتے ہیں:

> "ابرہہ کے حملے کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ وہ عربوں سے ناراض ہو گیا تھا اس وجہ سے اس نے مکہ پر حملہ کر دیا۔ لیکن حملہ کے اس سبب اور اہل مکہ کے فرار اور ابرہہ و عبدالمطلب کی گفتگو سے متعلق جو حالات و واقعات بیان کیے گئے ہیں

سب یک قلم بے بنیاد ہیں، از روئے سند ان میں سے ایک روایت بھی قابلِ اعتماد نہیں ہے۔ یہ تمام روایات ابن اسحاق پر ختم ہوتی ہیں اور اہلِ فن کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت کرتے ہیں۔ نیز دوسری روایات سے بھی ان کی تردید ہوتی ہے"۔[۱۸]

۳۔ لفظ "ابّا" کی لغوی تشریح کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"پس یہ بات کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتی کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ جیسا کہ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے اس لفظ سے ناواقف تھے۔ اس روایت کا پہلا حصہ منقطع ہے، اور دوسرا حصہ مضطرب"۔[۱۹]

۴۔ واقعۂ ذبح کے سلسلہ میں فرماتے ہیں:

"یہ قطعی ہے کہ اس باب میں جو روایات منقول ہیں ان کا صحت کے ساتھ مرفوع ہونا ثابت نہیں ہے"۔[۲۰]

۵۔ تفسیر سورۂ فیل میں رمی جمار کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"صحیح روایات میں سنت رمی جمرہ کی اصل کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اگر اس کے متعلق کوئی بات صحیح روایات سے ثابت ہوتی تو اس سے بڑھ کر کیا بات ہو سکتی تھی لیکن جہاں تک ہم کو معلوم ہے اس کے متعلق کوئی صحیح روایت موجود نہیں ہے۔ اس وجہ سے اس کے معاملہ میں ہر قسم کی روایات پر اعتماد کر لینا کسی طرح صحیح نہیں ہے"۔[۲۱]

ان اقتباسات سے یہ تاثر ملتا ہے کہ مولانا فراہی نے تفسیری روایات کی قبولیت کے سلسلہ میں سند کو نظر انداز نہیں کیا ہے، بلکہ وہ ان کی صحت وضعف کو درایت کے ساتھ ساتھ روایت پر بھی پرکھتے ہیں، اور یہ وہی طریقہ ہے جس پر علمائے متقدمین بھی گامزن تھے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ مولانا فراہی نے اس اصول کو عملاً نہیں برتا ہے۔ ان کے نزدیک روایات کی جانچ کا پیمانہ صرف اور صرف درایت ہے، جیسا کہ "تفسیری روایات کی اصولی حیثیت" میں گزرا*۔ اس سلسلہ کی چند مثالیں

---

* روایات کی صحت، ضعف اور انقطاع وغیرہ سے متعلق مولانا کے مختلف اقتباسات جو صاحب مقالہ نے
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

درج ذیل ہیں:

۱۔ واقعہ اصحاب الفیل کے متعلق فرماتے ہیں:

"اصحاب الفیل کا واقعہ اجمالاً اور تفصیلاً دونوں طریقہ سے بیان کیا گیا ہے۔ اجمالاً تو خود قرآن مجید نے بیان کر دیا ہے اور اس کی تفصیلی شکل وہ ہے جو مختلف قسم کی صحیح وضعیف روایات سے اخذ کر کے تفسیروں میں پیش کی گئی ہے۔ مفسرین عموماً قصہ کی تمام تفصیلات روایات سے اخذ کر کے بیان کرتے ہیں اور ضعیف و قوی روایات میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ یہ شکل مضر اور عموماً صحیح تاویل تک پہنچنے میں مانع ہوتی ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ واقعہ کی اصلی شکل روایات سے بالکل الگ کر کے دیکھی جائے۔ اس کے بعد روایات پر نظر ڈالی جائے اور کمزور روایات کو صحیح روایات سے چھانٹ کر الگ کیا جائے۔" [۲۲]

گویا روایات سے بالکل الگ ہو کر واقعہ کی جو اصل شکل نظر آئے۔ جو روایات اس کے مطابق ہوں وہ صحیح ہوں گی اور جو اس سے متعارض ہوں وہ ضعیف ہوں گی۔*

۲۔ آیت "فقد صغت قلوبکما" پر بحث کرنے کے بعد اس کی شانِ نزول میں حضرت ابن عباس سے منسوب روایت سے متعلق فرماتے ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

پیش کیے ہیں وہ خود ان کے اس حکم اور فیصلہ کی تردید کرتے ہیں۔ اپنے عنوان "تفسیری روایات کی اصولی حیثیت" کے تحت مقالہ نگار نے مولانا کے جن خیالات کو پیش کیا ہے یعنی یہ کہ "ایسی روایات قبول نہیں کرنی چاہئیں جو نصوص قرآن کی تکذیب کرتی ہوں" اور "صرف وہ روایات قبول کرنی چاہئیں جو قرآن کی تائید و تصدیق کریں" کیا وہ اس کے برخلاف کوئی دوسرا اصول اپنے پاس رکھتے ہیں جو اسے رد کر سکے؟ مولانا کے اس اصول کی تائید میں دوسرے مقالہ نگاروں نے بہت سے اقوال پیش کیے ہیں اور مرتب نے بھی گزشتہ صفحات کے حاشیہ میں بعض اصولی باتیں نقل کی ہیں۔

* مولانا کی عبارت بالکل واضح ہے اور صاحب مقالہ نے اس سے جو نتیجہ اخذ کیا اس پر انھیں خود غور کرنا چاہیے۔

"نہیں معلوم یکسر جھوٹی روایات پر بھروسہ کرکے جو حضرت ابن عباس کی طرف منسوب کی جاتی ہیں حالانکہ ان کا دامن ان سے پاک ہے، لوگوں نے لفظ کے ٹھیک معنیٰ اور کلام کے صحیح مدعا سے اعراض کیوں جائز سمجھا۔؟"[۲۳]

یہاں بھی مولانا فراہی نے روایت کو محض درایۃً "جھوٹی" قرار دیا ہے*۔ حالانکہ اس کے بعض حصّوں کو وہ صحیح مانتے ہیں اور اسی بنیاد پر "تتوبا" کا فاعل حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کو قرار دیتے ہیں اور اسی بنیاد پر انھوں نے حضرت عمرؓ کے بعض اقوال نقل کیے ہیں[۲۴]۔

۳۔ لفظ "ابّا" کے ذیل میں یہ تو لکھتے ہیں کہ "اس روایت کا پہلا حصہ منقطع ہے اور دوسرا حصہ مضطرب" لیکن انقطاع اور اضطراب کی کوئی وضاحت نہیں کرتے**۔ بلکہ اس کے بعد جتنے وجوہِ ضعف بیان کرتے ہیں وہ سب درایت سے متعلق ہیں[۲۵]۔

۴۔ حضرت ابن ام مکتومؓ کے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر تعلیم سیکھنے کی درخواست کرنے سے متعلق متعدد روایات نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ "باعتبار سند یہ روایتیں انتہائی ضعیف ہیں" لیکن ان میں کیا ضعف ہے اس کی وضاحت بالکل نہیں کرتے***۔

---

* مقالہ نگار کو مغالطہ ہوا ہے۔ ابن عباس کی طرف جس روایت کو مولانا نے جھوٹی قرار دیا ہے وہ شہد والی روایت نہیں ہے۔ مولانا کے نزدیک آیت "واذ اسرّ النبی ..." سے "... وابکارًا" تک کا تعلق کسی اور واقعہ سے ہے" (ترجمہ تفسیر نظام القرآن)۔ چنانچہ آیت "فقد صغت قلوبکما" اسی دوسرے واقعہ سے متعلق ہے نہ کہ شہد والے واقعہ سے۔

** حضرت ابوبکرؓ سے متعلق روایت کے منقطع ہونے کے سلسلہ میں ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر (۴/۴۷۳) اور حضرت عمرؓ کے سلسلہ میں جو روایتیں مختلف طرق سے مروی ہیں ان کے الفاظ باہم مختلف ہیں۔

*** مولانا نے واضح طور پر یہ بات لکھی ہے کہ "یہ سب روایتیں ایسے لوگوں سے مروی ہیں جن میں سے کوئی بھی شریک واقعہ نہیں تھا" (ترجمہ تفسیر نظام القرآن ص ۲۵۸)۔ یہی وجہ ہے کہ سرداران قریش کے نام جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مصروف گفتگو تھے ہر روایت میں الگ الگ ہیں۔ حضرت عائشہؓ کی جو روایت

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قبولیتِ روایات کے شرائط

کسی آیت کی تفسیر میں اگر متعدد روایات ہوں تو ان میں سے کس کو قبول کیا جائے اور کس کو ترک کیا جائے؟ یا ان میں ترجیح یا تطبیق کی کیا صورت ہو؟ اس سلسلہ میں بھی مولانا فراہیؒ نے متعدد تصریحات کی ہیں۔ درج ذیل اقتباسات سے ان کی وضاحت ہو سکے گی:

۱۔سورۂ فیل کے ضمن میں "طیر" سے متعلق ۲ قسم کے بیانات ذکر کر کے لکھتے ہیں:

"اب ہم دونوں قسم کی روایتیں تفسیر ابن جریر سے نقل کرتے ہیں۔ہم نے صرف اسی کتاب پر اکتفا کیا ہے اور قصداً ایسی کتابوں کو نظر انداز کر دیا ہے جن میں بغیر کسی جرح و تنقید کے ضعیف و موضوع روایات بھر دی گئی ہیں۔"[۲۶]

۲۔فمایکذبک بعد بالدین" کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"اس آیت کی تاویل میں ۲ قول ہیں:

۔ اس کا مخاطب انسان ہے۔یہ تاویل مجاہد کی ہے۔زمخشری نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

۔ اس کا مخاطب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔یہ قول فراء کا ہے۔

سیاق اور حسن نظم سے اقرب تاویل وہی ہے جو مجاہد نے اختیار کی ہے۔"[۲۷]

۳۔ابولہب کی بیوی کے لیے قرآن میں "حمّالۃ الحطب" آیا ہے۔اس کی تفسیر میں متعدد روایات وارد ہیں۔مولانا فراہی نے ان پر یوں محاکمہ کیا ہے:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ترمذی میں ہے اس میں کسی کا نام نہیں بلکہ "رجل من عظماء المشرکین" کے الفاظ ہیں (تحفۃ الاحوذی ۲۵۰/۹۔ ۲۵۱، دار الفکر)۔حضرت عائشہؓ بھی اس واقعہ کی شاہد نہیں ہیں۔چنانچہ بعض لوگوں نے یہ روایت ان کے نام کے بغیر کی ہے (ایضاً)، اور موطا میں بھی اس روایت میں حضرت عائشہؓ کا نام نہیں ہے (ما جاء فی القرآن) مزید برآں روایتوں کے الفاظ بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

"مطلب یہ کہ ابو لہب کی بیوی بھڑکتی آگ میں پڑے گی اور اس وقت اس کی حالت ایندھن ڈھونے والی لونڈی کی سی ہوگی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ دنیا میں ایندھن ڈھوتی تھی۔ یہ تاویل نہ صرف بعید بلکہ بالکل غلط ہے . . . بعض لوگوں نے ایک دوسرا مذہب اختیار کیا وہ کہتے ہیں کہ ابو لہب کی بیوی چغل خور تھی۔ اس بُری عادت کو حمالۃ الحطب سے بطریق کنایہ ظاہر کیا گیا ہے . . . لیکن جب کلام کو حسن تاویل کے ساتھ ظاہر پر محمول کرنا ممکن ہو تو مجازی معنی لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے . . . اسی طرح بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ اور آپ کے صحابہ کے راستے میں کانٹے بچھاتی تھی، اس وجہ سے اس کو حمالۃ الحطب کہا گیا۔ ابن جریر کا یہی مذہب ہے۔ لیکن یہ تاویل بھی بہت بعید از قیاس ہے۔ راستہ میں کانٹے بچھانے والے کو حامل الحطب کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے۔"[۲۸]

مذکورہ اقتباسات سے قبولیتِ روایات کے درج ذیل شرائط و اصول معلوم ہوتے ہیں:

۱۔ ضعیف و موضوع روایات سے اجتناب کیا جائے۔

۲۔ وہ تاویل اختیار کی جائے جو سیاق اور حسن نظم سے اقرب ہو۔

۳۔ وہ تاویل قبول نہ کی جائے جو بداہتہً بعید اور بالکل غلط ہو۔

۴۔ کلام کو حسن تاویل کے ساتھ ظاہر پر محمول کرنا ممکن ہو تو مجازی معنی لینے کی ضرورت نہیں۔

۵۔ وہ روایت قبول نہ کی جائے جو از روئے لغت صحیح نہ ہو۔

۶۔ مختلف روایات میں اگر تطبیق دی جا سکتی ہو تو بہتر ہے۔

اصول کی حد تک قبولیتِ روایات کے سلسلہ میں یہ نکات اہم ہیں۔ قدیم مفسرین نے بھی ان کی رعایت کی ہے۔

مختلف روایات میں تطبیق کی بہترین مثال "کوثر" کی تاویل ہے جو مولانا فراہی نے اختیار کی ہے۔ انھوں نے پہلے "کوثر" کے سلسلہ میں سلف کے اقوال بیان کیے ہیں۔ پھر بتایا ہے کہ ان سب کا مرجع ایک جامع حقیقت ہے اور یہ کہ "تمام اقوال کے جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس

سلسلہ میں صرف دو مذہب ہیں۔ ایک یہ کہ کوثر سے کوئی خاص چیز مراد لی جائے یعنی حوض محشر، نہر جنّت یا حکمت یا قرآن وغیرہ۔ دوسرا مذہب یہ کہ یہ عام ہے۔ ہر چیز جس میں خیر کثیر ہو اس میں داخل ہے"۔[۲۹] پھر فرماتے ہیں کہ "بعض لوگوں نے دونوں اقوال میں تطبیق کی کوشش کی ہے۔ مثال کے طور پر سعید بن جُبیر کا قول پیش کیا ہے جسے بخاری نے نقل کیا ہے"۔[۳۰] پھر فرماتے ہیں:

"اب اگر قرآن اور حدیث کے درمیان کامل تطبیق کے لیے یہ کہا جائے کہ جو کوثر اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو دنیا میں عطا فرمایا ہے وہی اپنی حقیقی شکل میں موقف کا حوض اور جنّت کی نہر ہے تو یہ تطبیق زیادہ بہتر ہوگی اور باعتبار تاویل بھی یہ تاویل زیادہ مناسب اور خوب صورت ہے"۔[۳۱]

اس کے بعد آپ نے چند اشارات میں کوثر، جنّت اور خانہ کعبہ میں مختلف اعتبارات سے مشابہت دکھلاتے ہوئے لکھا ہے کہ کوثر خانہ کعبہ اور اس کا ماحول ہے، اور جنت کی نہر کوثر خانہ کعبہ اور اس کے ماحول کی روحانیت کی تصویر ہے۔ فرماتے ہیں:

"معراج میں جو نہر کوثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاہدہ کرائی گئی تھی اس کی صفات پر جو شخص بھی غور کرے گا اس پر یہ حقیقت منکشف ہو جائے گی کہ نہر کوثر درحقیقت کعبہ اور اس کے ماحول کی روحانی مثال ہے"۔[۳۲]

مولانا فراہی نے خانۂ کعبہ کو کوثر کی حقیقی صورت اور نہر کوثر کو اس کی روحانی مثال قرار دیا ہے جو صحیح نہیں۔ بلکہ نہر کوثر کو حقیقت قرار دینا چاہیے، کیونکہ صحیح احادیث میں صراحت کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کو کوثر کا مصداق قرار دیا ہے۔ اور چونکہ خانہ کعبہ اس سے یک گونہ مشابہت ہے جس کا علم استنباط سے ہوا ہے، اس لیے اسے دنیا میں نہر کوثر کا پرتو قرار دینا چاہیے۔*

---

* لفظ "کوثر" کو اس کے عموم سے ہٹا کر نہر جنت کے ساتھ خاص کرنے کی صورت میں جو سوالات پیدا ہوتے ہیں مولانا نے ان کا تفصیل سے ذکر کیا ہے (ترجمہ تفسیر نظام القرآن ص ۴۱۵-۴۱۷) صاحب مقالہ نے
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شانِ نزول کی روایات کا مقام

شانِ نزول کے سلسلہ میں جو روایات ملتی ہیں ان کے سلسلہ میں مولانا فراہی کا ایک خاص موقف ہے۔ اس لیے ان پر بحث سے قبل یہ جان لینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شانِ نزول سے مولانا کی مراد کیا ہے؟ فرماتے ہیں:

"شانِ نزول کا مطلب ـــ جیسا کہ بعض لوگوں نے غلطی سے سمجھا ہے۔ یہ نہیں ہے کہ وہ کسی آیت یا سورہ کے نزول کا سبب ہوتا ہے بلکہ اس سے مراد لوگوں کی وہ حالت و کیفیت ہوتی ہے جس پر وہ کلام برسرِ موقع حاوی ہوتا ہے۔ کوئی سورہ ایسی نہیں ہے جس میں کسی خاص امر یا چند خاص امور کو مدنظر رکھے بغیر کلام کیا گیا ہو اور وہ امر یا امور جن کو کسی سورہ میں مدنظر رکھا جاتا ہے اس سورہ کے مرکزی مضمون کے تحت ہوتے ہیں، لہٰذا اگر تم کو شانِ نزول معلوم کرنی ہو تو اس کو خود سورہ سے معلوم کرو کیونکہ کلام کا اپنے موقع و محل کے مناسب ہونا ضروری ہے۔"[۳۳]

"شانِ نزول خود قرآن کے اندر سے اخذ کرنی چاہیے اور احادیث و روایات کے ذخیرہ میں سے صرف وہ چیزیں لینی چاہئیں جو نظم قرآن کی تائید کریں نہ کہ اس کے تمام نظام کو درہم برہم کر دیں پھر سب سے زیادہ لائق اہتمام وہ شانِ نزول

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ان کی طرف کوئی توجہ نہیں دی۔ اگر احادیث میں کوثر سے متعین طور پر نہر کوثر مراد ہوتی تو ابن عباسؓ سے روایت کے ضمن میں حضرت سعید بن جُبیر کا جو قول بخاری (کتاب التفسیر) میں نقل ہوا ہے اور جس سے مقالہ نگار کے خیال کی تردید ہوتی ہے اس کا کوئی محل نہ ہوتا۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: قال ابوبشر قلت لسعید بن جبیر فان الناس یزعمون انہ نہر فی الجنۃ۔ فقال سعید' النہر الذی فی الجنۃ من الخیر الذی اعطاہ اللہ ایاہ"۔ نیز یہ کہ کوثر اگر صرف نہر جنت کے لیے خاص ہے تو "فصلّ لربک وانحر" کو اس سے کس طرح مناسبت دی جاسکتی ہے۔

ہے جو خود نظم قرآن سے مترشح ہو رہی ہے۔ اس کو پوری مضبوطی سے پکڑو کیونکہ جب کوئی حکمِ عام کسی خاص حالت وصورت میں نازل ہوتا ہے تو وہ حالت وصورت اس حکم کی حکمت وعلت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔"[۳۴]

اسی اہمیت کے پیشِ نظر مولانا فراہی "اسباب النزول" کے موضوع پر ایک کتاب تصنیف کرنا چاہتے تھے جو پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکی۔ لیکن اس کے نا تمام حصّوں سے مولانا کا نقطۂ نظر مزید واضح ہوتا ہے۔ اس کی ابتدا میں مولانا نے تحریر کیا ہے کہ غلط اسباب نزول، قرآن کے معنی، نظم اور فہم تینوں پر اثر انداز ہوتے ہیں:

السبب الباطل ربما يغير المعنى ويبطله وقد حفظ الله كتابه وأيئس المتطلبين عن تحريفه، فلم يجدوا سبيلا الى الاضلال الا باختلاق القصص وضمها بمواقع نزول الآيات، ولذلك امثلة كثيرة والقرآن نفسه يبطلها فانه آخر الوحي....	غلط سبب نزول سے بسا اوقات قرآن کا معنی بدل جاتا ہے اور اس میں خبط واقع ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کو محفوظ رکھا ہے اور اس میں تحریف چاہنے والوں کو مایوس کر دیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس میں گمراہی داخل کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہ پائی کہ مختلف قصے گڑھ کر آیات کے مواقع نزول کے نام سے شامل کر دیں۔ اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ قرآن جو آخری وحی ہے اس کا ابطال کرتا ہے۔
السبب الباطل حجاب عظيم على النظم القرآني فان القصص الباطلة كثيرا تخالف نظم القرآن كان القرآن نفسه يكذب الكاذبين، ولعل	غلط سبب نزول نظم قرآن کا حجاب ہے کیونکہ بے بنیاد قصے اکثر نظم قرآن کے خلاف ہوتے ہیں، قرآن خود جھوٹ بولنے والوں کی تکذیب کرتا ہے۔ شاید اللہ تعالیٰ

الله صرّفهم عن قول يلتئم بالقرآن وبذلك نبّه الراسخين في العلم على ما يلقيه الشيطان من زخرف القول فالذي يتشبث بمحكم القرآن و بنظمه لا يزعزعه القصص الباطلة التي سموها اسباب النزول تسميه باطلة... الاسباب الباطلة سدّدون فهم القرآن فان ضعفاء العقول زعموا ان الروايات الضعيفه اوثق في مجرّد الرأى، فيتركون ما يفهم من ظاهر القرآن ويقبلون ما هو أضعف رواية ودراية۔ ۳۵

نے انھیں قرآن کے مناسب حال کلام سے پھیر دیا۔ اسی لیے راسخین فی العلم کو ان اقوال سے متنبہ کیا ہے جو شیطان دلوں میں ڈال دیتا ہے۔ جو شخص قرآن کی محکم باتوں کو اور اس کے نظم کو مضبوطی سے پکڑ لیتا ہے اسے وہ جھوٹے قصے راہ راست سے نہیں ہٹا سکتے جنھیں لوگوں نے غلط طریقے پر اسباب نزول کا نام دے دیا ہے۔ غلط اسباب نزول فہم قرآن کی راہ میں رکاوٹ ہیں کمزور عقلوں کے لوگ کہتے ہیں کہ ضعیف روایات مجرّد رائے کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوتی ہیں چنانچہ وہ ان چیزوں کو ترک کر دیتے ہیں جو ظاہر قرآن سے سمجھ میں آتی ہیں اور ان چیزوں کو اختیار کر لیتے ہیں جو روایت اور درایت کے لحاظ سے نہایت ضعیف ہوتی ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ مولانا فراہی شانِ نزول کے سلسلہ میں مروی روایات کو کوئی اہمیت نہیں دیتے، بلکہ انھیں وہ "سلف کے قیاسات" قرار دیتے ہیں:*

---

* مولانا کے اقتباس میں جس چیز پر نقد ہے وہ جھوٹے قصّے اور ضعیف روایات ہیں جو ←

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

"چونکہ آیت کے مصداق کے بارہ میں سلف کے قیاسات کو **لوگ بالعموم** خبر
و روایت کی حیثیت دے دیتے ہیں۔ اس وجہ سے اتنی مختلف اور متضاد روایات
جمع ہوجاتی ہیں کہ ان کے انبار میں اصل حقیقت بالکل کھو جاتی ہے:

شد پریشاں خواب من از کثرت تعبیرہا

پھر مزید ستم یہ ہوتا ہے کہ اس انبار میں ملحدین کے وساوس بھی شامل ہو کر انڈے
بچے دے دیتے ہیں۔"[۳۶]

شانِ نزول سے متعلق تفسیری روایات کو نظر انداز کرنے کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ روایات میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم **بالعموم** ہر روز عصر کے بعد تمام ازواجِ مطہرات کے یہاں چکر لگاتے تھے۔ ایک موقع پر ایسا ہوا کہ آپ **حضرت زینب بنت جحش** کے یہاں جا کر زیادہ دیر تک بیٹھنے لگے کیونکہ ان کے یہاں کہیں سے شہد آیا تھا اور حضور کو شیریں چیز بہت پسند تھی۔ اس لیے آپ ان کے یہاں شہد کا شربت نوش فرماتے تھے۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ مجھ کو اس پر رشک لاحق ہوا اور میں نے حضرت حفصہ، حضرت سودہ اور حضرت صفیہ سے مل کر یہ طے کیا کہ ہم میں سے جس کے پاس بھی آپ آئیں وہ آپ سے یہ کہے کہ آپ کے منہ سے مغافیر کی بو آتی ہے۔۔۔۔ جب متعدد بیویوں نے آپ سے یہ کہا تو آپ نے عہد کر لیا کہ اب یہ شہد استعمال نہیں فرمائیں گے۔[۳۷]

مولانا فراہی روایات کا اتنا حصہ تو قبول کر لیتے ہیں کہ آپ نے شہد نوش کرنا ترک کر دیا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

شانِ نزول کے نام سے تفسیر کی کتابوں میں شامل ہو گئی ہیں۔ ممکن ہے صاحب مقالہ کے نزدیک ان کی اہمیت ہو، لیکن مولانا سلف کو اس سے بلند سمجھتے تھے کہ ان مفتریات کو ان کے قیاسات قرار دیتے۔ یہ الگ بات ہے کہ شانِ نزول کا ایک بڑا حصہ قیاسات پر مبنی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے الفوز الکبیر میں اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث کی ہے، خاص طور پر "روایات المحدثین التی لاعلاقۃ لہا باسباب النزول" کے عنوان کے تحت جو کچھ انھوں نے لکھا ہے، نیز "قسمان من اسباب النزول" کے ذیل میں القسم الثانی کے تحت جو امور وہ زیر بحث لائے ہیں انھیں دیکھنا چاہیے۔

تھا۔ مگر بقیہ حصّہ کو نظر انداز کرتے ہوئے* اس کا سبب صرف یہ بتاتے ہیں کہ آپ کی بعض ازواج کو شہد نامرغوب تھا، اس لیے آپ نے ان کی خوشی کے لیے ترک کر دیا۔ فرماتے ہیں:

"عورتیں اپنے ضعف اور ذکاوتِ حس کی وجہ سے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بعض کھانے کی چیزیں ناپسند کرتی ہیں۔ یہ عام نسوانی فطرت امہات المومنین میں بھی موجود تھی۔ ان میں سے کسی کسی کو بعض چیزیں طبعًا نامرغوب تھیں۔ ہوسکتا ہے کہ کسی کو شہد (جیسا کہ روایات میں وارد ہے) ناپسند رہا ہو۔ بالخصوص شہد کی بعض قسمیں اپنی بوٗ اور مزے کی تلخی کی وجہ سے ایسی ہوتی بھی ہیں کہ ہر شخص ان کو پسند نہیں کر سکتا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شہد بہت مرغوب تھا، لیکن جب آپ کو معلوم ہوا کہ آپ کی ازواج میں سے بعض کو ناپسند ہے تو آپ نے ترک فرما دیا۔" [۳۸]

حالانکہ اس روایت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو بداہتہً غلط ہو۔ حضرت عائشہؓ کی طرف سے جو کچھ مظاہرہ ہوا وہ دوسری بیوی کے شوہر سے زیادہ قریب ہوتے محسوس کر کے محض رشک کا ایک اظہار تھا، اور یہ ایک فطری بات تھی۔**

۲۔ روایات میں ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دعوتِ عام پیش کرنے کا حکم دیا گیا اور قرآن مجید میں یہ ہدایت نازل ہوئی "وانذر عشیرتک الاقربین" تو آپؐ نے صبح سویرے کوہِ صفا پر چڑھ کر بلند آواز سے پکارا "یا صباحاہ"۔ یہ آواز سُن کر قریش کے تمام خاندانوں کے لوگ جمع ہو گئے۔ آپؐ نے انھیں مخاطب کر کے فرمایا: اگر تمھیں یہ بتاؤں کہ پہاڑ کے پیچھے ایک لشکر تم پر حملہ کرنے کے لیے تیار ہے تو تم میری بات سچ مانو گے؟ لوگوں نے کہا: ہاں، ہمیں کبھی تم سے جھوٹ سُننے کا تجربہ نہیں ہوا ہے۔ آپؐ نے فرمایا: تو میں تمھیں خبردار کرتا ہوں کہ آگے سخت عذاب آرہا ہے۔ اس پر ابولہب نے کہا، تبًا لک، ألھذا جمعتنا۔ اس پر یہ سورہ نازل ہوئی۔ [۳۹]

---

* مولانا نے اس روایت کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ جتنا حصہ آیت کی تفسیر سے متعلق تھا اسے وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا۔

** یہ سلسلۂ بحث مقالہ نگار کی جس غلط فہمی پر مبنی ہے اس کا ذکر ص ۳۱۲ کے حاشیہ میں آچکا ہے۔

مولانا فراہی اس روایت کو تو صحیح مانتے ہیں۔ اسی لیے انھوں نے اسے نقل بھی کیا ہے، لیکن اسے سورۂ لہب کی شان نزول نہیں مانتے★ فرماتے ہیں:

"عام خیال ہے کہ ابولہب نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرکے کہا تھا تباً لك ألهذا دعوتنا۔ اس کے جواب میں خداوند تعالیٰ نے ابولہب اور اس کی بیوی کی مذمت میں یہ سورہ اُتاری، کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ابولہب کی گستاخی سے جو رنج پہنچا تھا وہ رفع ہوجائے۔ لیکن صحیح تاویل روشن ہوجانے کے بعد کوئی وجہ نہیں کہ ہم اس رائے کو قبول کریں۔" [۴۰]

یہاں یہ واضح رہے کہ مولانا فراہی نے اس روایت کے تعلق سے جو یہ عام خیال نقل فرمایا ہے کہ "یہ سورہ مذمت میں اُتری کہ محمدؐ کو ابولہب کی گستاخی سے جو رنج پہنچا تھا وہ رفع ہوجائے"، یہ روایت کا جزو نہیں ہے۔ روایت میں صرف یہ ہے کہ مذکورہ واقعہ کے بعد اس سورت کا نزول ہوا۔ اور مفسّرین نے صراحت کی ہے کہ "صحابہ و تابعین کا معروف طریقہ ہے کہ جب وہ کہتے ہیں کہ فلاں آیت فلاں بارہ میں نازل ہوئی تو اس کا مطلب یہ ہوا کرتا ہے کہ وہ آیت اس حکم پر مشتمل ہے۔ یہ مطلب نہیں ہوتا ہے کہ بعینہٖ وہ بات اس آیت کے نزول کا سبب ہے۔" [۴۱]

۳۔ سورۂ عبس کی ابتدائی آیات کی شانِ نزول کے سلسلہ میں مروی روایات کی تضعیف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بالکل علم نہیں تھا کہ ابن ام مکتوم اس وقت تعلیم و تزکیہ کا کوئی مقصد لے کر آئے ہیں۔ آپ کو جو چیز ناگوار ہوئی وہ محض ان کا اس وقت آنا تھا اور اس کا باعث وہی خیال تھا جو اوپر بیان ہوا۔ باقی رہی یہ بات کہ ابن ام مکتوم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلیم قرآن کی درخواست کی تھی

★ یہ بات جس سیاق میں کہی گئی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ صاحب مقالہ مذکورہ روایت کو سورۂ لہب کا شانِ نزول مانتے ہیں کیونکہ اسی پہلو سے وہ مولانا پر معترض ہیں لیکن مولانا کے اقتباس کے بعد آگے چل کر جو کچھ انھوں نے لکھا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ خود بھی اسے سورہ کا شانِ نزول نہیں سمجھتے۔

اور آپ نے اعراض فرمایا تو یہ بات از روئے روایت بھی ثابت نہیں ہے اور از روئے قرآن تو اس کے ضعف کا جو حال ہے وہ نمایاں ہی ہے۔"[۴۲]

جن روایات سے حضرت ابن ام مکتوم کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلیم قرآن کی درخواست کرنے کے بارے میں علم ہوتا ہے ان کی وجہ ضعف کی طرف مولانا نے کوئی اشارہ نہیں کیا۔* بہر کیف اگر ابن ام مکتوم نے تعلیم قرآن کی خواہش کا اظہار صراحتہً نہ بھی کیا ہو تو ان کا حضورؐ کی خدمت میں آنا خود اس بات کی علامت تھا کہ وہ آپ سے کچھ سیکھنا چاہتے ہیں۔** اور چونکہ آنحضرتؐ کو ان کا اس وقت آنا بعض دینی مصالح کے پیش نظر ناگوار گزرا (جس کا اعتراف مولانا نے بھی کیا ہے) اس لیے آپ کو تنبیہ کر دی گئی۔

جس طرح مولانا فراہی شانِ نزول کے سلسلہ کی روایات کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اسی طرح ان روایات کو بھی قبول نہیں کرتے جو آیات کے زمانۂ نزول کی طرف اشارہ کرتی ہیں مثلاً سورۂ لہب کے زمانۂ نزول سے متعلق فرماتے ہیں:

"جو لوگ اس سورہ کے زمانۂ نزول میں موجود تھے ان سے اس کے زمانۂ نزول کے متعلق کوئی روایت ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ البتہ بعض علماء نے قرائن وحالات اور سورہ کے سیاق و سباق سے استنباط کر کے یہ رائے قائم کی ہے کہ یہ مکہ میں اُتری ہے۔ غالباً اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ یہ لوگ اس کو ابولہب کی سخت کلامی کا جواب سمجھتے ہیں۔"[۴۳]

اس سورہ کا زمانۂ نزول مکی دور کا ابتدائی زمانہ قرار دینا تو صحیح نہیں جیسا کہ عموماً مفسرین

---

* مولانا کے اشارات کی روشنی میں ان روایات کے وجوہ ضعف ص ۳۱۲ کے حاشیہ میں بیان کر دیے گئے ہیں۔

** اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ابن ام مکتوم کے آنے کا مقصد یعنی یہ کہ "وہ آپؐ سے کچھ سیکھنا چاہتے ہیں"، معلوم رہا ہوتا تو "مایدریک لعلہ یزکّٰی او یذکر فتنفعہ الذکریٰ" کی بات کیوں کہی جاتی۔ یہ آیت واضح طور پر ان کی آمد کی غرض و غایت سے آپؐ کی لاعلمی کو ظاہر کرتی ہے۔

نے کہا ہے* لیکن اسے مدنی کہنا بھی قرینِ قیاس نہیں ہے۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سورہ کا نزول مکّی دور کے اس زمانے میں ہوا ہوگا جب ابولہب حضور کی عداوت میں حد سے تجاوز کر گیا تھا، اس کا رویہ اسلام کی راہ میں بڑی رکاوٹ بن گیا تھا اور اس کی ہدایت کی ساری امیدیں ختم ہو گئی تھیں۔**

اسی طرح سورۂ کوثر کے زمانۂ نزول کے سلسلہ میں فرماتے ہیں:

"قیاس یہ ہے کہ یا تو یہ سورہ فتح مکہ سے پہلے نازل ہوئی ہے یا پہلی فتح یعنی صلح حدیبیہ کے دن نازل ہوئی۔ روایات سے بھی ہمارے اس قیاس کی تائید ہوتی ہے۔ سعید بن جُبیر سے روایت ہے کہ فصلّ لربّك وانحر والی آیت حدیبیہ کے دن نازل ہوئی (تفسیر ابن جریر) امام سیوطی نے یہ حدیث نقل کر کے لکھا ہے کہ "اس میں سخت غرابت ہے" لیکن اس غرابت کی وجہ انھوں نے نہیں بیان کی۔ چونکہ یہ روایت مختلف وجوہ سے ان کو مشہور خیال کے مخالف نظر آئی اس وجہ سے انھوں نے وجہ غرابت کی تشریح ضروری نہیں سمجھی۔"[۴۴]

مولانا فراہیؒ نے یہاں جس چیز کو مشہور خیال قرار دیا ہے وہ بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد اور احمد وغیر کی روایت کردہ حضرت انسؓ کی ایک روایت پر مبنی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت کی نہر کوثر معراج میں دکھائی جا چکی ہے۔ اسی وجہ سے جمہور مفسّرین کا قول ہے کہ یہ سورہ مکّی ہے***۔ خاص طور سے سورہ کی آخری آیت واضح طور پر اس کے مکّی

---

* کیا مفسّرین نے بھی ان روایات کو جو سورہ کے "زمانۂ نزول کی طرف اشارہ کرتی ہیں"، قبول نہیں کیا کہ صاحب مقالہ نے ان کی آراء کو رد کر دیا؟

** خود صاحب مقالہ نے جو زمانۂ نزول متعین کیا ہے اس کے متعلق یہ نہیں بتایا کہ اس کی بنیاد سورہ کے "زمانۂ نزول کی طرف اشارہ" کرنے والی کس روایت پر ہے؟

*** سورۂ کوثر کے زمانۂ نزول کے سلسلہ میں صاحب مقالہ کا یہ بیان کہ جمہور مفسّرین اس کے مکّی

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اسی وجہ سے مولانا امین احسن اصلاحی صاحب نے بھی مولانا فراہی سے اختلاف کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"مکی زندگی کے آخری دور میں جب مسلمانوں پر مکہ میں عرصۂ حیات تنگ ہو رہا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کو مخاطب کرکے فتح و غلبہ کی بشارت مختلف سورتوں میں دی گئی ہے۔ یہ بشارت بھی اسی نوعیت کی ہے۔ اگرچہ بعض لوگوں نے اس بشارت ہی کے سبب سے اس سورہ کو واقعۂ حدیبیہ کے دور سے متعلق مانا ہے۔ استاد امام مولانا حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ لیکن میرے نزدیک اس تکلف کی ضرورت نہیں ہے۔"[۴۵]

بعض روایات پر تنقیدیں

مولانا فراہیؒ نے بعض آیات کی تفسیر کے دوران بعض روایات پر تنقیدیں کی ہیں، اور انھیں بے بنیاد قرار دیا ہے یا ان کی تاویل کی زد بعض روایات پر پڑی ہے۔ مناسب ہوگا کہ ان کا تجزیہ کر لیا جائے:

۱۔ سورۂ تحریم کی پانچویں آیت ہے ان تتوبا الی اللہ فقد صغت قلوبکما۔ اس آیت میں جس واقعہ کی طرف اشارہ ہے اس کا تذکرہ حضرت ابن عباس سے مروی روایت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ہونے کے قائل ہیں صحیح نہیں ہے۔ بلکہ مفسّرین کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے۔ ایک تو سعید بن جُبیر ہی والی روایت ہے جو مولانا کے مندرجہ بالا اقتباس میں ہے۔ اس کے علاوہ ابن عباس کی کئی روایتیں ہیں (طبری، ابن کثیر، درمنثور وغیرہ) جو اس کے مدنی ہونے کا پتہ دیتی ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن کثیر اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: "... وقد استدل بہ کثیر من القراء علیٰ أن ھٰذہ السورۃ مدنیۃ" اسی طرح امام سیوطی نے اس کے متعلق الانقان (۱۹/۱) میں ایک جگہ لکھا ہے کہ: "الصواب انھا مدنیۃ ورجحہ النووی فی شرح مسلم"۔

میں تفصیل سے ملتا ہے۔ یہ روایت بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، مسند احمد اور کتب تفسیر میں مذکور ہے۔ صغت قلوبکما کی تشریح حضرت ابن عباس اور بعض دوسرے صحابۂ کرام سے زاغت قلوبکما سے منقول ہے۔ رازی نے لکھا ہے عدلت ومالت عن الحق وھو حق الرسول۔[۴۶] آلوسی نے لکھا ہے مالت عن الواجب من موافقتہ صلی اللہ علیہ وسلم بحب مایحبہ وکراھۃ مایکرھہ الی مخالفتہ۔[۴۷] مولانا فراہی کو اس تشریح پر سخت اعتراض ہے۔ انھوں نے اس کا مطلب مالت قلوبکما الی اللہ ورسولہ بتلایا ہے اور کلام عرب اور حدیث سے متعدد شہادتیں پیش کی ہیں کہ صغو کے معنی میل الی الشئ کے آتے ہیں نہ کہ میل عن الشئ کے۔ ان شہادتوں کو نقل کرنے کے بعد مولانا کتب حدیث میں مروی روایات پر سخت تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"جن لوگوں کو حق کی تلاش ہے ان کے لیے یہ شواہد بس ہیں۔ وہ ان کو پاکر پوری طرح مطمئن ہو جائیں گے اور گھڑنے والوں نے روایات وآثار میں جو زہر ملا دیا ہے اس سے ہلاک نہ ہوں گے۔ انھوں نے جب کتاب الٰہی سے لفظی تحریف کی راہیں بند دیکھیں تو معنوی تحریف ہی کے لیے اپنے حربے اٹھا لیے۔"[۴۸]

"یہ ایک بالکل واضح اور صاف تاویل ہے جس میں نہ کسی قسم کا اشکال ہے نہ کوئی شائبۂ تکلف۔ پھر نہیں معلوم یکسر جھوٹی روایات پر بھروسہ کرکے جو حضرت ابن عباس کی طرف منسوب کی جاتی ہیں حالانکہ ان کا دامن ان سے پاک ہے۔ لوگوں نے لفظ کے ٹھیک معنی اور کلام کے صحیح مدعی سے اعراض کیوں جائز سمجھا؟"[۴۹]

مولانا فراہی نے آیتِ زیرِ بحث میں صغو کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے جو بحث کی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ "صغت" کی تشریح "مالت عن" سے کرنا صحیح نہیں بلکہ صحیح تشریح "مالت الی" سے ہوگی۔ لیکن یہ بات ناقابلِ فہم ہے کہ "مالت الی" کے بعد "اللہ ورسولہ" پوشیدہ ماننے کی کیا دلیل ہے؟* اگر کوئی شخص آیت کی تفسیر میں پائی جانے والی

---

* یہ تو بالکل سامنے کی بات ہے۔ جب "صغت" سے پہلے "ان تتوبا الی اللہ" آچکا تو پھر "صغت" کے بعد "الی اللہ" کے اعادہ کی ضرورت نہ رہی۔

روایات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اور قرآن اور روایات میں تطبیق دیتے ہوئے صنعت کی تشریح "مالت إلیٰ إساءۃ الرسول" سے کرے تو اس کی تشریح کو کیونکر غلط کہا جا سکتا ہے؟* آخر مولانا فراہی نے کس بنیاد پر حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو جو اکثر کتبِ حدیث میں منقول ہے "یکسر جھوٹی" اور "زہر آلود" قرار دیا ہے۔ جب کہ وہ خود اس کے بعض حصّوں کو مانتے ہیں۔**

۲۔ "التفات" کے سلسلہ میں اہم دلالتوں کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

منها احضار البعيد ليجعله اوقع في القلب اذا خاطب بعد صيغة الغائب مثلاً قوله تعالىٰ "وان منكم الا واردها"... فان هٰذا ذكر الانسان وهم المنكرون كما قال قبل ذٰلك "ويقول الانسان أإذا ما مت لسوف اخرج حيًا... فوربك لنحشرنهم (أي هٰؤلاء المنكرون) والشياطين ثم لنحضرنهم حول جهنم جثيا... وبعد هذه الآيات قال تعالى: يوم نحشر المتقين الى الرحمٰن وفدًا... فاختلفوا في تاويل الوارد فقال فريق هذا عام وقال فريق هو خاص بالمجرمين ۵۳

التفات کی ایک دلالت بعید کو حاضر کر کے پیش کرنا ہے۔ تاکہ جب غائب کے صیغے کے بعد مخاطب کا صیغہ استعمال کیا جائے تو یہ زیادہ موثر ہو۔ مثلاً ارشادِ باری ہے ان منکم الا واردھا...... یہ انسان کا ذکر ہے اور اس سے مراد منکرین ہیں جیسا کہ اس سے پہلے کی آیتوں میں تذکرہ ہے...... ان آیتوں کے بعد اللہ تعالیٰ حقیقتوں کا ذکر فرماتا ہے یوم نحشر المتقین...... مفسرین نے "وارد" کی تفسیر میں اختلاف کیا ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ تمام انسانوں کے لیے عام ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ مجرموں کے ساتھ مخصوص ہے۔

---

* انھیں روایات کے حوالہ سے جو باتیں صاحبِ مقالہ پچھلے صفحات میں لکھ آئے ہیں، یعنی "حضرت عائشہؓ کی طرف سے جو کچھ مظاہرہ ہوا وہ دوسری بیوی کے شوہر سے زیادہ قریب ہوتے محسوس کر کے محض رشک کا ایک اظہار تھا اور یہ ایک فطری بات تھی" شاید اسے بھول گئے ورنہ ان کے متعلق "مالت إلیٰ إساءۃ الرسول" کی بات زبان سے نہ نکلتی۔ مولانا نے "ان تتوبا الی اللہ فقد صغت قلوبکما" کے اسلوب پر جو گفتگو کی ہے مقالہ نگار نے اس پر توجہ نہیں دی۔

** اس روایت پر مولانا نے کلام نہیں کیا ہے۔ مقالہ نگار کو اس سلسلہ میں جو مغالطہ ہوا ہے اس کے لیے ص ۳۱۲ کا حاشیہ دیکھیں۔

اس اقتباس میں اگرچہ صراحت نہیں ہے لیکن اس کی زد ان روایات پر پڑتی ہے جن میں ہے کہ مومنین اور کافرین سب کو جہنّم کے اوپر سے (پُل صراط سے ہو کر) گزرنا ہے۔ اس نقطۂ نظر کے اثبات کے لیے جو دلائل دیے گئے ہیں ان میں سے اہم دو دلائل ہیں: ایک یہ کہ قرآن کے دیگر مقامات پر صراحت ہے کہ پختہ اہلِ ایمان کو جہنم سے کوئی سابقہ نہ ہوگا۔ وہ اس سے بہت دور رکھے جائیں گے: "ان الذین سبقت لھم منا الحسنیٰ أولٰئک عنھا مبعدون لایسمعون حسیسھا وھم فی ما اشتھت انفسھم خالدون" (انبیاء: ۱۰۱-۱۰۲)، اور دوسری دلیل یہ کہ لغت میں "واردھا" کو جہنّم سے پرے گزرنے کے معنی میں لینا صحیح نہیں ہے۔[۸۵]

یہ دلائل کوئی خاص وزن نہیں رکھتے٭ اس لیے کہ سورۂ انبیاء کی جن آیات کو اس دلیل کے لیے پیش کیا جاتا ہے کہ پختہ اہلِ ایمان کو جہنّم سے دور رکھا جائے گا وہ انسانوں کے آخری انجام یعنی جنّت یا جہنم میں داخل ہونے کے بعد کا واقعہ ہے۔ آیت ۱۰۲ وھم فیما اشتھت أنفسھم خالدون واضح دلیل ہے کہ یہ بیان میدان حشر کا نہیں بلکہ جنت میں داخل ہونے کے بعد کا ہے۔ اہلِ جنّت کو اس موقع پر جہنم سے دور رکھنے کا مفہوم یہ ہے کہ جنّت میں نہ تو عذاب جہنم کا کوئی اثر پہنچے گا اور نہ اہلِ جہنم کی چیخ و پکار ان کے عیش و آرام میں خلل انداز ہوگی۔ رہی یہ بات کہ پہلے دخولِ جنت کی بات کہی گئی ہے اس کے بعد میدان حشر کا ذکر ہے تو اس کی حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ باغیوں کا آخری انجام بیان کرنے کے فوراً بعد وفاداروں کے بھی آخری انجام کا ذکر کر دے٭٭۔ اسلوب قرآن میں یہ تقدیم و تاخیر عام ہے۔ دوسری دلیل

٭ یہ معاملہ اتنا سادہ نہیں جتنا کہ صاحب مقالہ نے سمجھا اور "یہ دلائل کوئی خاص وزن نہیں رکھتے" کا فیصلہ صادر کر کے اسے ختم کر دینے کا حوصلہ کیا۔ کیونکہ بہت سے علماء نے آیت "ان الذین سبقت لھم منا الحسنیٰ أولٰئک عنھا مبعدون" ہی کے پیش نظر مسئلہ ورود میں توقف اختیار کیا ہے۔ فتح القدیر میں ہے "وقد توقف کثیر من العلماء عن تحقیق ھٰذا الورود وحملہ علی ظاھرہ لقولہ تعالیٰ "إن الذین سبقت..." الآیۃ۔ قالوا فلا یدخل النار من ضمنہ اللہ ان یبعدہ عنھا" (۳/۳۴۴ مصر ۱۹۶۴ء)

٭٭ ورنہ اس "آخری انجام سے پہلے" وفاداروں" اور "باغیوں" دونوں کا حشر شروع میں ایک ہی جیسا ہے"

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی صحیح نہیں اس لیے کہ ورود کے معنی صرف داخل ہونے کے نہیں بلکہ قریب پہنچنے کے بھی آتے ہیں*۔ قرآن میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں جیسے :"ولما ورد ماء مدین وجد علیه أمة

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

سبحان اللہ! اب یہ پتہ نہیں کہ آیت "لا یحزنهم الفزع الاکبر" کو صاحب مقالہ نے میدان حشر سے متعلق رہنے دیا یا اسے بھی دخول جنّت کے بعد کے مرحلہ میں ڈال دیا۔ اگر تقدیم و تاخیر کے اصول کے لحاظ سے جیسے انھوں نے بیان کیا یہ میدان حشر سے متعلق ہے تو یہ ایسی کیفیت ہے جو "أولئك عنها مبعدون" کی آغاز ہی سے متقاضی ہے۔ صاحب مقالہ قرآن مجید کی ایک آیت بھی پیش نہیں کر سکتے جس میں روز حشر مُتقین و مُحسنین کے جہنم سے قریب ہونے کا کسی مرحلہ میں ذکر ہو۔

* "ورود" کے یہ معنی بیکار ہی بتائے کیونکہ اس سے بھی ان کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ کہ صاحب مقالہ پہلے روایات ہی کے حوالہ سے "جہنم کے اوپر سے (پُل صراط سے ہوکر) گذرنا" کی بات لکھ چکے ہیں، نیز "ورود" دخول یا قرب دخول کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ "ورد الماء" کے معنی کسی گھاٹ یا چشمہ پر پہنچنے کے ہوتے ہیں۔ مزید برآں قرآن مجید میں جہاں بھی جہنم یا نار جہنم کے تعلق سے ورد کے الفاظ آئے ہیں سب جگہ داخل ہونے ہی کے معنی میں ہیں۔ سورۂ مریم کی آیت "وان منکم الا واردها کان علی ربك حتماً مقضیاً" (۷۱)۔ جس کا حوالہ مولانا کے مذکورہ اقتباس میں "التفات" کے ذیل میں ہے وہ ماقبل کے سلسلۂ کلام سے جُدا ہو کر بغیر کسی قرینہ کے کس بنیاد پر مجرمین و محسنین سب کے لیے عام ہو سکتی ہے۔ آیت زیر بحث سے پہلے پچھلی پانچ آیتوں سے صیغۂ غائب میں مجرمین کا ذکر چلا آرہا ہے، بیچ میں کہیں بھی مومنین و متّقین کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ مجرمین ہی کے سلسلہ میں یہ آیت آتی ہے "فوربك لنحشرنهم والشیاطین ثم لنحضرنهم حول جهنم جثیا" (۶۸)۔ اس آیت دفعۃً اسلوب بدلتا ہے اور مخاطب کا صیغہ آجاتا ہے جو ظاہر ہے شدّتِ عتاب کی دلیل ہے۔ کیونکہ اسلوب جب یوں بدلتا ہے اور غائب کو حاضر کیا جاتا ہے تو کلام ہمیشہ سخت ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اس آیت کے اسلوب سے خود ہی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ "کان علی ربك حتماً مقضیاً کی شدّت خود اس بات کی متقاضی ہے کہ خطاب کا رُخ صرف مُجرمین کی طرف ہو۔ مومنین کا تو غائب میں کہیں ذکر ہی نہیں کہ انھیں مخاطب کیا جائے۔

من الناس یسقون"۔ (القصص: ۲۳)۔ "وجاءت سیارۃ فارسلوا واردھم فادلیٰ دلوہ"۔ (یوسف۔ ۱۹)

ضعیف روایات کا تذکرہ

ایک طرف مولانا فراہی کا روایات کے سلسلہ میں یہ تشدّد ہے دوسری طرف اگر وہ خود آیات کی تشریح ضعیف اور خلاف نظم روایات سے کرنے لگیں تو یہ تعجب کی بات ہوگی۔ اس سلسلہ کی ایک مثال سطور ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔ قبولِ روایت کے اصولی مباحث کے تحت فرماتے ہیں:

"قرآن کی تفسیر ایسی حدیث کے ذریعے کرنے میں جو مناسب حال ہو اور اس سے کسی عقیدہ اور مسلک کا اثبات نہ ہوتا ہو، کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود ظنّی ہے۔ میں اسے اختیار کر لیتا ہوں لیکن اس کے علاوہ دوسرے معنی کا بھی امکان رہتا ہے جیسے سورہ حجر کی آیت ہے" المقتسمین الذین جعلوا القرآن عضین (الحجر: ۸۹۔۹۰) اس کی تفسیر میں ایک روایت ہے کہ کافروں نے ایک دوسرے سے قرآن کا استہزاء کرتے ہوئے کہا کہ میں البقرہ لوں گا اور المائدہ یا العنکبوت دوں گا۔ اس تفسیر میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن غیر یقینی ہے"۔ [۵۲]

یہ روایت طبری نے عکرمہ سے نقل کی ہے۔ بعد میں طبری نے حضرت ابن عباس، مجاہد اور دوسرے لوگوں سے بھی کچھ اقوال بیان کیے ہیں جن میں المقتسمین سے مراد اہل کتاب لیا گیا ہے اور الذین جعلوا القرآن عضین کا مطلب یہ بتایا گیا ہے کہ انھوں نے قرآن (یعنی اپنی آسمانی کتاب تورات و انجیل) کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا، کچھ حصّوں پر ایمان لائے اور کچھ کا انکار کر دیا۔ [۵۳]

بخاری اور ابن کثیر نے بھی اس آیت کی تفسیر حضرت ابن عباس سے یہی روایت کی ہے: ھم اھل الکتاب جزءوہ اجزاءً فآمنوا ببعضہ وکفروا ببعضہ۔ [۵۴]

مولانا فراہی نے آیت زیر بحث کی تفسیر میں عکرمہ کی جو روایت اختیار کی ہے* وہ نہ صرف ناقابلِ قبول معلوم ہوتی ہے بلکہ نظم قرآن کے بھی خلاف ہے۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر زیادہ برمحل اور موافق نظم ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے اسی کو اختیار کیا ہے اور اس کی یہ تشریح کی ہے:

"اس آیت کا تعلق اوپر کی آیت ۸۷ سے ہے۔ یعنی پوری بات یوں ہے کہ ہم نے تمھیں سبع مثانی اور قرآن عظیم اسی طرح عطا کیا ہے جس طرح ان لوگوں پر اپنا کلام اُتارا تھا جنھوں نے اس کے حصے بخرے کرکے اپنے قرآن کے ٹکڑے ٹکڑے کرکے رکھ دیے۔ یہ اشارہ یہود کی طرف ہے جنھوں نے حق کو چھپانے کے لیے اپنے قرآن یعنی توریت کی ترتیب بھی بدل ڈالی اور اس کو مختلف اجزا میں تقسیم کرکے اس کے بعض کو چھپاتے اور بعض کو ظاہر کرتے تھے۔ سورۂ انعام آیت ۹۲ میں ان کی اس شرارت کا ذکر گزر چکا ہے دوسرے آسمانی صحیفوں کے لیے لفظ قرآن کے استعمال کی نظیر خود قرآن میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو سورۂ رعد کی آیت ۳۱"۔[۵۵]

---

* مولانا کی جس عبارت کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں آیت مذکورہ کی تفسیر ان کے پیش نظر نہیں ہے بلکہ کسی حدیث سے تفسیر کرنے کے سلسلہ میں اپنے ایک اصول یا طریقہ کا بیان ان کا مقصود ہے۔ چنانچہ حدیث سے تفسیر کرنے میں وہ کوئی حرج نہیں سمجھتے لیکن اس لحاظ کے ساتھ اسے آیت کا کلی مفہوم نہ سمجھ لیا جائے۔ اسی اصول کے موافق وہ کسی حدیث یا روایت کو اپنی تفسیر میں نقل کرتے یا لے لیتے ہیں نہ کہ "اختیار" کر لیتے ہیں۔ مذکورہ آیت کی جو تاویل مولانا نے اختیار کی ہے وہ ان کے تفسیری حواشی سے نقل کی جاتی ہے: "وعندی واللہ اعلم أنھم الیھود اقتسموا القرآن فجعلوہ عضین لیلبسوا الحق کما تعلم من النظر فی کتبھم بأنھم بدلوا الترتیب وجعلوھا قراطیس، ویبدون بعضاً ویخفون کثیراً کما قال فی سورۃ الانعام ۹۱۔ والقرآن یطلق علی کتب اللہ کما قال فی سورۃ الرعد آیۃ ۳۱ وآی اخر وھکذا روی عن ابن عباس"۔

حاصلِ بحث

اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ تفسیرِ قرآن میں تفسیری روایات جتنی اہمیت کی مستحق تھیں مولانا فراہیؒ نے انھیں اتنی اہمیت نہیں دی ہے*۔ یہ صحیح ہے کہ تفسیری روایات کا جو ذخیرہ اس وقت موجود ہے وہ غث و سمین پر مشتمل ہے۔ اس کا بڑا حصہ ضعیف اور موضوع ہے لیکن اس بنیاد پر تمام تفسیری روایات سے صرفِ نظر کر لینا بھی صحیح نہیں**۔ عموماً مکتبِ فراہی کی طرف سے اس موقف کی تائید میں امام احمد کا یہ قول نقل کیا جاتا ہے:

ثلاثة كتب لا اصل لها،	تین قسم کی کتابوں کی کوئی اصل نہیں،
المغازی والملاحم والتفسیر[۵۶]	مغازی، ملاحم اور تفسیر۔

لیکن جیسا کہ واضح ہے، اس کا مطلب یہ نہیں کہ تفسیر کا سارا ذخیرہ ہی بے اصل ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کا بڑا حصہ ضعیف و موضوع روایات پر مشتمل ہے۔ اور اس بات کے قائل تمام ہی علما ہیں۔ علامہ زرکشی نے امام احمد کے مذکورہ قول کی تشریح ان کے بعض شاگردوں کے حوالے سے یہ کی ہے:

قال المحققون من اصحابه:	امام احمد کے بعض محقق شاگردوں نے کہا
مراده ان الغالب انه ليس	ہے کہ امام احمد کے اس قول سے مراد یہ
لها أسانيد صحاح متصلة	ہے کہ تفسیر کی بیشتر روایات صحیح متصل
والا فقد صح من ذلك	سندوں سے مروی نہیں ہیں ورنہ صحیح

---

* روایات کو جس قدر اہمیت دینے کا یہاں مطالبہ کیا گیا ہے وہ اسی وقت پورا ہو سکتا ہے جب تفسیر کی بنیاد روایات پر رکھی جائے۔ ورنہ قرآن مجید کی تفسیر اگر قرآن ہی سے کی جائے جیسا کہ مولانا فراہی کا مسلک ہے تو روایات کی وہ حیثیت نہیں رہ جاتی جو صاحبِ مقالہ کی نظر میں ہے، بلکہ انھیں تبعاً اور ضمناً ہی لایا جا سکتا ہے۔

** یہ بات اس انداز سے کہی گئی ہے جیسے مولانا نے اپنی تفسیر میں جو بہت کم سورتوں پر مشتمل ہے سرے سے کوئی روایت لی ہی نہیں۔ حالانکہ یہ بات خلافِ واقعہ ہے۔

کثیر، کتفسیر الظلم بالشرك فی آیـة الانعـام والحساب الیسیر بالعـرض، والقوة بالـرمی فی قولـه واعدّوا لـهـم مـا استطعتم مـن قـوة ۔ ۵۷

روایات کی تعداد بھی کافی ہے مثلاً وہ روایت جو آیت الانعام میں وارد لفظ "شرک" کی تفسیر ظلم سے کرتی ہے یا وہ روایت جو آیت "حساب یسیر" کی تفسیر عرض سے کرتی ہے یا وہ روایت جو آیت واعدوا لهم ما استطعتم من قوة کی تفسیر رمی سے کرتی ہے۔

یہ نقل کرنے کے بعد علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں:

الذی صحّ من ذلك قلیل جدًا بل اصح المرفوع منه فی غایة القلّة۔ ۵۸

صحیح روایات بہت کم ہیں۔ بلکہ صحیح ترین مرفوع روایات تو انتہائی قلیل ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ باوجود یہ کہ تفسیر سے متعلق روایات میں بڑی تعداد میں ضعیف اور موضوع روایات شامل کردی گئی ہیں پھر بھی صحیح روایات کا ذخیرہ کم نہیں ہے جس سے تفسیر قرآن میں استفادہ کرنا چاہیے۔

حواشی

۱ تفسیر نظام القرآن، علامہ حمید الدین فراہیؒ۔ ترجمہ امین احسن اصلاحی، دائرہ حمیدیہ سرائے میر، اعظم گڑھ ۱۹۹۰ء (مقدمہ) ص ۳۹

۲ التکمیل فی اصول التاویل، العلامہ عبدالحمید الفراہیؒ۔ الدائرۃ الحمیدیۃ، ۱۴۱۱ھ، الطبعۃ الثانیہ ص ۶۶ وص ۶۹، تفسیر نظام القرآن (کوثر)، ص ۲۲۴، ۲۳۴، ۲۵۴، (کافرون) ص ۴۸۱ وغیرہ۔

۳ ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ۔ مضمون: "مولانا فراہی اور حدیث" از مولانا امین احسن اصلاحی ص ۸۶، نیز دیکھیے ص ۹۷۔

۴ شائع شدہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ۔ اکتوبر تا دسمبر ۹۰ء وجنوری تا مارچ ۹۱ء۔

۵ے تفسیر نظام القرآن (مقدمہ)، ص ۳۵
۶ے ایضاً، ص ۳۸
۷ے ایضاً، ص ۳۹
۸ے ایضاً، ص ۳۹
۹ے ایضاً، ص ۴۰
۱۰ے ایضاً (کوثر)، ص ۴۵۱
۱۱ے الشاطبی بحوالہ تفسیر القاسمی۔ جمال الدین القاسمی ۱/۱۳۴
۱۲ے تفسیر الطبری، دار المعارف مصر، تحقیق محمود محمد شاکر، احمد محمد شاکر، ج ۱، ص ۴۷
۱۳ے مولانا فراہیؒ اور مولانا امین احسن اصلاحی کے ما بین اختلاف کی بعض مثالیں اس مقالہ میں بھی ذکر کی گئی ہیں۔ مثلاً آیت المقتسمین الذین جعلوا القرآن عضین اور آیت ان شانئک ھوالابتر کی تاویل میں اختلاف۔ یہ ایک دلچسپ موضوع ہے جس پر الگ سے ایک مستقل مقالہ تحریر کرنا راقم کے پیش نظر ہے۔
۱۴ے تفسیر نظام القرآن (ذاریات)، ص ۱۰۷
۱۵ے ایضاً (مرسلات)، ص ۲۴۰-۲۴۱
۱۶ے ایضاً (کوثر)، ص ۴۵۲
۱۷ے ایضاً (عبس)، ص ۲۵۸
۱۸ے ایضاً (فیل)، ص ۳۸۲
۱۹ے ایضاً (عبس)، ص ۲۷۰
۲۰ے ذبیح کون ہے؟ مولانا حمید الدین فراہی، ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی، دائرہ حمیدیہ، سرائے میر اعظم گڑھ، طبع اول، ص ۱۴۹
۲۱ے تفسیر نظام القرآن (فیل)، ص ۴۰۳
۲۲ے ایضاً، ص ۳۸۲
۲۳ے ایضاً (تحریم)، ص ۱۷۹

۲۴؎ تفسیر نظام القرآن، ص ۱۷۲، ۱۷۵

۲۵؎ ایضاً (عبس)، ص ۲۷۰

۲۶؎ ایضاً (فیل)، ص ۳۹۰

۲۷؎ ایضاً (التین)، ص ۳۳۱

۲۸؎ ایضاً (لہب)، ص ۵۰۳

۲۹؎ ایضاً (کوثر)، ص ۴۱۷

۳۰؎ ایضاً، ص ۴۱۸

۳۱؎ ایضاً، ص ۴۱۸

۳۲؎ ایضاً، ص ۴۲۱

۳۳؎ ایضاً (مقدمہ)، ص ۳۷ نیز دیکھیے ص ۳۸

۳۴؎ ایضاً، ص ۳۸

۳۵؎ اسباب النزول (مخطوط) مولانا فراہی بحوالہ الفراہی و اُثرہ فی تفسیر القرآن (شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی سے پی ایچ۔ڈی کا مقالہ ۱۹۶۳ء) ڈاکٹر معین الدین اعظمی، ص ۱۵۷-۱۵۸

۳۶؎ تفسیر نظام القرآن (تحریم)، ص ۱۶۷

۳۷؎ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، کتاب الایمان والنذور، کتاب الطلاق، تفسیر ابن کثیر، المکتبۃ التجاریۃ مصر، ۴/۳۸۷-۳۸۸

۳۸؎ تفسیر نظام القرآن (تحریم)، ص ۱۷۰

۳۹؎ یہ روایت بخاری، مسلم، ترمذی، احمد وغیرہ میں مروی ہے۔

۴۰؎ تفسیر نظام القرآن (لہب)، ص ۴۹۳

۴۱؎ البرہان فی علوم القرآن۔ الزرکشی، دار المعرفۃ، بیروت، طبع دوم ۱/۳۲

۴۲؎ تفسیر نظام القرآن (عبس)، ص ۲۵۳

۴۳؎ ایضاً (لہب)، ص ۵۰۹-۵۱۰

۴۴؎ ایضاً (کوثر)، ص ۴۵۴-۴۵۵

۴۵؎ تدبر قرآن، مولانا امین احسن اصلاحی، تاج کمپنی، دہلی، جلد ۹، ص ۵۹۰

۴۶؎ تفسیر کبیر، المطبعۃ العامرۃ الشرقیۃ، مصر، ۱۳۰۸ھ، ۸/۱۶۵

۴۷؎ روح المعانی، علامہ آلوسی الطباعۃ المنیریۃ الجزء ۲۸، ص ۱۵۲

۴۸؎ تفسیر نظام القرآن (تحریم)، ص ۱۷۸

۴۹؎ ایضاً، ص ۱۷۹

۵۰؎ اسالیب القرآن۔ المعلم عبد الحمید الفراہی، طبع اول ۱۳۸۹ھ، ص ۲۲

۵۱؎ مولانا ضیاء الدین اصلاحی صاحب نے آیت کا خطاب مجرمین سے ہونے کے متعدد دلائل دیے ہیں۔ دیکھئے معارف جلد ۷۶، شمارہ ۱، جولائی ۱۹۵۵ء۔ مضمون آیت "ان منکم الا واردھا" کی صحیح تاویل، ص ۲۷-۴۲

۵۲؎ التکمیل فی اصول التاویل، ص ۶۹

۵۳؎ تفسیر الطبری، جلد ۱۴، ص ۴۳، ۴۴

۵۴؎ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ الحجر، تفسیر ابن کثیر، مکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ ۱۳۵۶ھ، جلد ۲، ص ۵۵۵

۵۵؎ تدبر قرآن، جلد ۳، ص ۶۲۵

۵۶؎ البرہان فی علوم القرآن۔ الزرکشی جلد ۲، ص ۱۵۶۔ اس قول کو مولانا امین احسن اصلاحی نے اپنے مضمون "مولانا فراہی اور حدیث" (معارف فروری ۱۹۴۲ء، ص ۹۷-۹۸) اور برادر نسیم ظہیر اصلاحی نے اپنے مضمون "مولانا فراہی کا طریقۂ تفسیر"، تحقیقات اسلامی، جلد ۸، شمارہ ۴، اکتوبر تا دسمبر ۱۹۸۹ء میں نقل کیا ہے۔

۵۷؎ البرہان فی علوم القرآن، الزرکشی ۲/۱۵۶، نیز دیکھئے الاتقان فی علوم القرآن، علامہ جلال الدین السیوطی، ص ۱۷۸-۱۷۹

مولانا نسیم ظہیر اصلاحی

تفسیر بالرائے اور تفسیر ماثور کے بارے میں امام فراہیؒ کا نقطۂ نظر

انسانی ذہن و فکر میں ہمیشہ ارتقاء و تغیر ہوتا رہتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد عہد صحابہ میں ہر شخص کے غور و فکر کے انداز میں کچھ نہ کچھ فرق رہا۔ اختلاف طبائع اور صلاحیتوں کے فرق و تفاوت کی وجہ سے ان کے درمیان بعض مقامات پر اختلافات رونما ہوئے۔ عہد تابعین میں اختلاف کا دائرہ مزید وسیع ہوا، دوسری قوموں کے ساتھ اختلاط کی وجہ سے جب علمی، سیاسی، سماجی، معاشی اور معاشرتی تبدیلیاں واقع ہونے لگیں تو فکر و نظر کے زاویے بھی تبدیل ہوئے، اس طرح جزئی اور فروعی مسائل ہی نہیں، بعض اصولی اور بنیادی مسائل و عقائد بھی زیر بحث آئے اور بتدریج قرآن مجید کو فقہی، کلامی، اور فلسفیانہ بحثوں اور موشگافیوں کا میدان بنایا گیا، اس کے نتیجہ میں متعدد مکاتب فکر اور مختلف فرقے وجود میں آگئے، ہر فرقے اور مکتب فکر کے علماء اپنے اپنے میلانات و رجحانات کے مطابق قرآن مجید کی تشریح و تفسیر کرنے لگے، ہر مفسر کی یہ کوشش ہوتی کہ وہ جس مسلک کا حامی ہے اس کو قرآن مجید سے ثابت کرے اور دوسرے مسلک کی تردید میں اسی سے استدلال پیش کرے۔

تفسیر بالرائے کی ممانعت

ارتقاء و تغیر کے اس موڑ پر محتاط علماء کے سامنے یہ سوال بڑی شدت کے ساتھ اٹھا کہ تفسیر قرآن کے حدود کیا ہیں؟ ـــــ اس میں غور و فکر کا دائرہ اور استنباط مسائل

واستخراج معانی کا میدان کتنا وسیع ہے؟ اس سوال کے جواب نے علماء کو دو گروہوں میں تقسیم کر دیا۔

ایک گروہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن مجید کی تفسیر محض روایات سے کی جائے اور مدارِ تفسیر ان روایات و منقولات کو قرار دیا جائے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا ان کے صحابہ کرام (رضی اللہ عنہم) سے ثابت و مروی ہیں، اس میں رائے و اجتہاد سے مدد نہ لی جائے، کیوں کہ اس سے غیر ضروری بحثوں کا دروازہ کھلتا ہے۔ اس گروہ نے تفسیر قرآن میں مطلقاً رائے و اجتہاد کو ممنوع قرار دے دیا۔

اس کے برعکس دوسری جماعت کا نظریہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں تفسیر میں رائے و اجتہاد سے مدد لی جاسکتی ہے بشرطیکہ وہ رائے کتاب و سنت اور عربیت کے عام اصول و قواعد کے خلاف نہ ہو۔

امام فراہیؒ کا نقطۂ نظر

امام حمید الدّین فراہی علیہ الرحمہ کے نزدیک ان لوگوں کا مسلک صحیح ہے جو کہتے ہیں کہ قرآن مجید کی تفسیر میں رائے و اجتہاد سے مدد لینا جائز ہے، بلکہ وہ قرآن مجید میں غور و تدبّر کو ایک فریضہ بتاتے ہیں[1]۔ ان کے نزدیک رائے کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم مذموم و ناروا ہے۔

دوسری قسم جائز اور درست ہے۔

جس رائے کی سند و صراحت کتاب و سنّت میں نہ ہو اور وہ عربی زبان کے مسلمہ اصولوں کے بھی خلاف ہو اور اس کا دار و مدار محض رائے اور ہوائے نفس پر ہو وہ رائے مذموم اور حرام ہے۔ لیکن جو رائے کتاب و سنّت کے منافی نہ ہو اور کلام عرب کے اصول و قواعد بھی اسے قبول کرنے میں مانع نہ ہوں وہ جائز اور محمود و مطلوب ہے۔ امام فراہی کے اس نقطۂ نظر کی وضاحت عبارت ذیل سے ہوتی ہے:

"آیات کی تاویل میں صحابہ و تابعین کا بہت سے مقامات پر اختلاف ہے۔

گو ان کے اکثر اختلافات میں نمایاں فرق نہیں ہوتا، تاہم اس سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اگر ان کی تاویلات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے ماخوذ ہوتیں تو ان میں اختلاف نہ ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان بزرگوں نے تفسیر و تاویل میں عربی زبان، قرآنی نظائر، سنت نبوی اور خود اپنی فہم و بصیرت کو بنیاد بنایا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اختلاف کے باوجود نتائج کے لحاظ سے یہ لوگ ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں، اور قرآن مجید کی تاویل میں اس رائے مذموم سے اجتناب کرتے ہیں جس کی سند و صراحت کتاب و سنت اور عربی زبان میں موجود نہیں ہے۔"[۲]

امام فراہیؒ کا منشا یہ ہے کہ صحابۂ کرام سے قرآن کریم کے جو معانی و مطالب منقول ہیں وہ سب کے سب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسموع اور اخذ کردہ نہیں ہیں، ان میں سے بعض آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیے ہیں اور کچھ انھوں نے اپنی ذاتی فہم و بصیرت اور اجتہاد و رائے سے معلوم کیے ہیں۔ اگر تفسیر قرآن میں اجتہاد و رائے سے کام لینا واقعی ممنوع و حرام ہوتا تو صحابۂ کرام کیوں ایسا کرتے، کیا ان کے متعلق یہ تصوّر کرنا درست ہو سکتا ہے کہ وہ ایک فعل حرام کے مرتکب ہوں گے؟ جب صحابۂ کرام نے قرآن مجید کی تفسیر و تاویل میں اپنی عقل و فہم سے کام لیا ہے اور خود قرآن بھی بار بار اس کی تلقین کرتا ہے تو پھر غور و فکر سے کام لینے اور علم و نظر کے اصولوں کے مطابق قرآن کی تفسیر کرنے کو مطلقاً ممنوع و حرام قرار دینا صحیح نہیں ہو سکتا اور نہ ایسا کرنا اس حدیث کا مصداق بن سکتا ہے جس میں تفسیر بالرائے کی ممانعت آئی ہے۔ امام فراہیؒ کہتے ہیں:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرام کی مرویات بہت کم ہیں، تابعین اور تبع تابعین کے اقوال کو روایات کا نام دے دیا گیا ہے جن کا مجموعہ تفسیر طبری ہے۔ لیکن اس کے بعد بھی علمار نے قرآن کے حقائق و معارف کی تلاش جاری رکھی، چنانچہ ان علمار کو ایسے رموز و نکات ہاتھ آئے جو منقولی تفسیروں میں نہیں ہیں۔"[۳]

گویا امام فراہیؒ کے نزدیک فہم قرآن کے لیے منقولات اور دلائل لغویہ کے پہلو بہ پہلو عقل و فہم کو

بھی کام میں لانا ضروری ہے تاکہ قرآن کریم کے دور رس، وسیع اور گہرے معانی کا استخراج کیا جاسکے۔

قول سلف کی وضاحت

فہم قرآن کے لیے غور و تدبّر اور عقل و فہم کا استعمال ناگزیر ہے امام فراہی نے اس کے متعدد ٹھوس دلائل دیے ہیں۔ لیکن ہم اس بحث کو نظر انداز کر کے یہ واضح کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ ایسی صورت میں علماء کے اس قول کی کیا تاویل و توجیہ ہوگی جنھوں نے تفسیر بالرائے کی مذمت کرتے ہوئے قرآن مجید میں غور و تدبّر کو ممنوع و حرام قرار دے دیا۔ امام فراہیؒ سلف کے اس قول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "جن بزرگوں نے یہ فرمایا ہے کہ "سلف سے جو تفسیر مروی نہ ہو وہ تفسیر بالرائے ہے۔" ان کا منشا یہ ہے کہ منقول کو چھوڑ دینے سے آدمی اوہام و شکوک میں گرفتار ہو جاتا ہے اور وہ باطل کو بھی حق سمجھنے لگتا ہے، بعینہٖ یہی بات فقہ و فتاویٰ کے باب میں بھی موجود ہے کہ جس نے سلف کی تقلید چھوڑ کر براہ راست اپنی سمجھ پر اعتماد کیا اس کے بارہ میں اندیشہ ہے کہ وہ جادۂ شریعت سے منحرف ہو جائے۔

سلف کے مذکورۃ الصدر قول کا یہ منشا بھی ہو سکتا ہے کہ قرآن مجید کی تاویل کے لیے اس کے موقع نزول اور سبب نزول کا علم ضروری ہے، اس صورت میں بھی نقد و تحقیق ضروری ہے تاکہ صحیح و ثابت بات اختیار کی جاسکے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ قرآن مجید میں غور و فکر ہی نہ کیا جائے، اس کے نظائر و شواہد پر بھروسہ نہ کیا جائے اور آنکھ بند کر کے محض نقل پر اعتماد کر لیا جائے جب کہ منقولات کا بڑا حصہ ضعیف روایتوں پر مبنی ہے، جو باہم متناقض ہونے کے علاوہ ظاہر قرآن کے بھی خلاف ہیں۔

سلف کے اس قول کو اس پس منظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے کہ اہل بدعت

اور ارباب باطل جب قرآن کی تاویل ہوا و ہوس سے کرنے لگے اور نصوص کو اپنے مزعومات کے مطابق ڈھالنے لگے تو اہل سنت نے تفسیر میں قیل وقال اور رائے زنی کو ناپسند کیا۔ ظاہر ہے اس سے ان کا مقصد فتنہ کے دروازے کو مسدود کرنا تھا، لیکن رفتہ رفتہ یہ عام خیال کہ "جو بات سلف سے مروی نہ ہو وہ تفسیر بالرائے ہے" اس قدر مستحکم ہو گیا کہ تدبر و تفکر کے لیے بھی مانع بن گیا۔"[۳۴]

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تفسیر بالرائے کی ممانعت کا ایک خاص مفہوم اور خاص پس منظر ہے، اس کا مقصد تدبّر فی القرآن کی ممانعت نہیں ہے، بلکہ ایک غور و فکر کرنے والے کو باشعور اور محتاط بنانا، خرافات و اوہام اور ہوائے نفس میں مبتلا ہونے سے بچانا، مخالفت قرآن سے روکنا اور فتنے کا دروازہ بند کرنا اس کا اصل منشا ہے۔

تفسیر ماثور

امام فراہی علیہ الرحمہ تفسیر قرآن میں حدیث رسول اور آثار صحابہ کو وہی مقام دیتے ہیں جو مقام دوسرے ائمہ و مفسرین نے دیا ہے۔ اپنا موقف وہ اس بیان کرتے ہیں:

فعلمت من هذا التفصيل ان اول	اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ سب سے
شئ يفسر القرآن هو القرآن	پہلے جو چیز قرآن کی تفسیر کرتی ہے وہ
نفسه ثم بعد ذلك فهم	خود قرآن ہے اس کے بعد نبی صلی اللہ
النبی صلی الله عليه وسلم	علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کا فہم ہے
والذين معه ولعمري احب التفسير	اور میری جان کی قسم میرے نزدیک سب
عندي ماجاء من النبی صلی الله	سے محبوب تفسیر وہی ہے جو نبی صلی اللہ
عليه وسلم واصحابه۔[۳۵]	علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب سے ثابت ہو۔

آگے پھر لکھتے ہیں:

"میں یقین رکھتا ہوں کہ صحیح احادیث اور قرآن میں کوئی تعارض نہیں ہے تاہم میں روایات کو بطور اصل نہیں بلکہ بطور تائید کے پیش کیا کرتا ہوں۔ پہلے ایک

آیت کی تاویل اس کے ہم معنی دوسری آیات سے کرتا ہوں اس کے بعد تبعاً اس سے متعلق صحیح احادیث کا ذکر کرتا ہوں، تاکہ ان منکرین کو کسی اعتراض کا موقع نہ ملے جنھوں نے قرآن کو پس پشت ڈال دیا ہے۔"[۶]

امام فراہی تفسیر کے باب میں اصل الاصول کی حیثیت صرف قرآن مجید کو قرار دیتے ہیں، کیونکہ احادیث میں صحیح وسقیم ہر طرح کی روایات موجود ہیں جن میں تمیز کرنا مشکل کام ہے، اس لیے احادیث پر کلّی اعتماد کر لینے سے حق و باطل گڈمڈ ہو سکتے ہیں۔ التکمیل فی اصول التاویل میں لکھتے ہیں:

"اگر قرآن مجید کو سمجھے بغیر حدیث پر زیادہ توجہ دی جائے جب کہ اس میں صحیح وسقیم دونوں طرح کی روایات موجود ہیں تو آدمی کوئی ایسی رائے اختیار کر سکتا ہے جس کی قرآن مجید کے اندر کوئی اصل و بنیاد نہ ہو بلکہ بعض اوقات تو یہ اس کے سراسر خلاف ہو سکتی ہے، ظاہر ہے اس طرح کی حدیثوں سے قرآن مجید کی تاویل کرنے سے حق و باطل گڈمڈ ہو جائیں گے اس لیے صحیح اور سلامتی کی راہ یہ ہے کہ اوّلاً قرآن مجید سے ہدایت اور رہنمائی حاصل کی جائے اس کے بعد احادیث پر غور کیا جائے، اگر کوئی حدیث بادی النظر میں قرآن مجید کے خلاف معلوم ہو تو اس کی ایسی تاویل کی جائے جو کلام الٰہی کے مطابق ہو، اگر دونوں میں مطابقت ہو جائے تو اس پر خوش ہونا چاہیے۔ لیکن اگر مطابقت ممکن نہ ہو تو حدیث کے معاملہ میں توقف کر کے قرآن پر عمل کرنا چاہیے۔"[۷]

امام فراہی علیہ الرحمہ تفسیر القرآن بالقرآن پر بڑا زور دیتے ہیں، وہ اپنی تفسیر میں سورہ کے مرکزی موضوع، آیات کے سیاق وسباق اور ان کے نظائر کی روشنی میں ہی مفہوم متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس سے بعض لوگوں کو یہ خیال ہوتا ہے کہ امام فراہیؒ ذخیرہ حدیث کو نظر انداز کر رہے ہیں، حالانکہ یہ محض وہم ہے، وہ اپنی تفسیر میں احادیث کا حوالہ بالکل اسی طرح دیتے ہیں جس طرح قدیم مفسرین کے یہاں اس کا حوالہ ملتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ امام فراہیؒ احادیث کو بطور اصل نہیں بلکہ قرآن مجید کی تائید و تصدیق کے طور پر پیش کرتے ہیں، اگر کہیں کسی صحیح حدیث سے اختلاف کرنا پڑا ہے تو انھوں نے تنقید حدیث کے انہی اصولوں کی روشنی میں تنقید کی ہے جن

اصولوں کو ناقدین حدیث استعمال کرتے ہیں۔

تفسیری روایات

تفسیر قرآن کے باب میں حدیث رسول اور آثار صحابہ کو ان کے صحیح مقام پر رکھنے کے ساتھ امام فراہیؒ نے تفسیری روایات کے باب میں بھی وہی نقطۂ نظر اختیار کیا ہے جو عام مفسّرین و محدّثین کا نقطۂ نظر رہا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ جو علمائے سلف کے بہت بڑے ترجمان ہیں لکھتے ہیں:

فان الكتب المصنفة فی	تفسیر کی جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں
التفسیر مشحونه بالغث	رطب و یابس سب بھرا ہوا ہے، ان
والسمین والباطل الواضح	میں ایسی چیزیں بھی ہیں جن کا حق ہونا
والحق المبین والعلم	بالکل واضح ہے اور ایسی باتیں بھی ہیں
إما نقل مصدق	جن کے باطل ہونے میں شبہ نہیں کیا
عن معصوم وإما	جا سکتا۔ علم اصلاً یا تو وہ ہے جو نبی
قول علیه دلیل	معصوم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح صحیح
معلوم وما سوا	منقول ہو یا وہ بات ہے جس پر کوئی
ذلك فاما مزیف	واضح دلیل ہو، اس کے علاوہ جو کچھ
مردود واما موقوف	ہے، یا تو وہ کھوٹا اور نا قابل قبول ہے
لا یعلم انه بهرج	یا اس قابل ہے کہ اس کے سلسلہ میں
ولا منقود وحاجة	توقف کیا جائے کہ اس کے کھوٹے یا
الامة ماسة الى	کھرے ہونے کا علم نہیں، امت کے
فهم القرآن ۱؎	لیے قرآن پاک کا سمجھنا اور اس کا فہم
	حاصل کرنا ناگزیر ہے۔

امام احمد بن حنبل کا مشہور قول ہے:

ثلاثه امور لیس لها اسناد:	تین چیزیں ہیں جن کی کوئی اصل وسند

التفسیر والملاحم والمغازی[۹] نہیں، تفسیر، ملاحم اور مغازی۔

تفسیری روایات کے باب میں امام فراہیؒ اپنا نقطۂ نظر اس طرح واضح کرتے ہیں:

"بعض علماء نے اپنی کتابوں کی بنیاد روایات پر رکھی ہے مثلاً ابن جریر طبری، ان کی تفسیر کے متعلق عام خیال یہ ہے کہ اس کے مثل کوئی اور تفسیر نہیں لکھی گئی۔ لیکن اس میں اکثر حدیثیں ضعیف ہیں، مرفوع حدیث کا حصہ بہت تھوڑا ہے۔"[۱۰]

التکمیل فی اصول التاویل میں لکھتے ہیں:

"قرآن مجید کی تفسیر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کی مرویات بہت کم ہیں، تابعین اور تبع تابعین کے اقوال کو روایات کا نام دے دیا گیا ہے انہی کا مجموعہ امام ابن جریر (بغوی، ابن کثیر اور سیوطی وغیرہ) کی تفسیر ہے، . . . . مسلمانوں میں ان تفسیروں کو حسن قبول حاصل ہے، مگر اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان میں رطب و یابس ہر قسم کی چیزیں شامل ہیں، اس لیے نقد و امعان کی بڑی ضرورت ہے۔"[۱۱]

مقدمہ نظام القرآن میں لکھتے ہیں:

"جو شخص قرآن مجید کو سمجھنا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ روایات کے ذخیرہ میں سے ان روایات کو نہ لے جو اصل کو ڈھانے والی ہوں، بعض روایتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی تاویل نہ کی جائے تو ان کی زد براہ راست اصل پر پڑتی ہے . . . . اس طرح کی روایات کے بارہ میں ہم کو نہایت محتاط ہونا چاہیے، صرف وہ روایتیں قبول کرنی چاہئیں جو قرآن کی تصدیق و تائید کریں، مثلاً جو آثار حضرت ابن عباس سے منقول ہیں وہ بالعموم نظم قرآن سے بہت اقرب ہیں۔"[۱۲]

اسرائیلیات

اہل کتاب کی جو روایات تفسیر و حدیث کی کتابوں میں داخل ہو گئی ہیں

ان کے بارے میں امام فراہیؒ اپنا نقطۂ نظر اس طرح بیان کرتے ہیں :

"اہلِ کتاب کی جو روایات ہمارے یہاں پھیلی ہوئی ہیں ان کے مقابل میں خود اہلِ کتاب کی تاریخ قابلِ ترجیح ہے، کیونکہ مفسرین نے بالعموم یہ روایتیں ایسے لوگوں سے نقل کی ہیں جو بنی اسرائیل اور ان کی انبیاء کی تاریخ سے بہت کم واقف تھے۔ پس بہتر یہ ہے کہ ان کے بے اصل افسانوں کے بجائے ان کی معتبر کتابوں کو ہم ماخذ بنائیں، اور ان کو تائید کے طور پر پیش کریں، اور جہاں کہیں قرآن سے مختلف ہوں وہاں ان کو چھوڑ دیں، کیونکہ یہ قطعی معلوم ہے کہ ان کتابوں میں حق کو چھپایا گیا ہے۔" [۱۳]

مطالعۂ قرآن کا طریقہ

تفسیر بالرائے، تفسیر بالحدیث اور تفسیری روایات کے باب میں امام فراہیؒ کے نقطۂ نظر کی وضاحت کے بعد مناسب ہوگا کہ ان کے طریقۂ مطالعہ قرآن کی قدرے وضاحت کر دی جائے۔

امام فراہی علیہ الرحمہ کے نزدیک مطالعۂ قرآن کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ پہلے خود قرآن مجید کا براہ راست مطالعہ کیا جائے، سیاق و سباق اور مماثل آیات کی روشنی میں اس پر غور و تدبّر کیا جائے اور کلام عرب کے اسالیب و استعمالات کو پیش نظر رکھا جائے، اس طرح ذاتی غور و مطالعہ کے ذریعہ آیت کے معنی و مفہوم کو متعین کرنے کی کوشش کی جائے، اس کے بعد مزید اطمینان اور شرح صدر کے لیے احادیث و روایات اور تفاسیر کی طرف رجوع کیا جائے، اگر کسی تاویل پر شرح صدر حاصل ہو جائے تو خدا کا شکر ادا کرنا چاہیے، بصورت دگر اپنے قصورِ علم و فہم کا اعتراف کرتے ہوئے غور و فکر اور تلاش و جستجو کا سلسلہ جاری رکھا جائے اور اللہ تعالیٰ سے دعا کی جائے کہ وہ فہم قرآن کی راہیں کشادہ کر دے اور یہ دعا و جستجو اس وقت تک جاری رہنی چاہیے جب تک کامل شرح صدر حاصل نہ ہو جائے۔ امام فراہیؒ اپنے طریقۂ مطالعۂ قرآن کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"میں نے آیات کے معانی تفسیر کی کتابوں سے نہیں لیے ہیں، بلکہ خود آیات پر ان کے سیاق وسباق اور مماثل آیات کی روشنی میں غور کیا ہے، اس طرح جب چند آیتوں کے معنی روشن ہو گئے ہیں تب میں نے تفسیر رازی یا تفسیر طبری اٹھائی ہے، اس میں کبھی تو ایسا ہوا کہ کوئی قول، سلف کا میرے موافق مل گیا، کبھی میں سلف کے قول کے بالکل قریب پہونچ گیا اور کبھی ایسا بھی ہوا کہ جو معنی میری سمجھ میں آئے تھے ان سے رجوع کرنا پڑا، اور ایسا بھی بارہا ہوا کہ کوئی مشکل ایسی پیش آگئی جس کے لیے مجھے عرصہ تک توقف کرنا پڑا، لیکن ہر حال میں اشکال وابہام کو میں نے اپنے علم وفہم کی کوتاہی اور غلط رایوں کی عامیانہ تقلید پر ہی محمول کیا"[۴۲]

مذکورہ تفصیل سے تفسیر ماثور اور تفسیر بالرائے کے سلسلہ میں امام فراہی علیہ الرحمہ کا جو نقطۂ نظر سامنے آیا وہ افراط وتفریط سے پاک، نہایت محتاط، معتدل اور متوازن نظریہ ہے، اس پر وہ پوری مضبوطی کے ساتھ قائم رہے، ان کا یہ نظریہ ان کی تفسیر میں شروع سے آخر تک برقرار نظر آتا ہے، جب کہ علمائے متأخرین نے زیادہ تر احادیث وروایات کا سہارا لیا جن میں صحیح وسقیم ہر طرح کی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہی آیت کی متضاد اور دور از کار تاویلیں انھیں اختیار کرنا پڑیں۔ اس سلسلہ میں ان کی واحد دلیل یہ رہی ہے کہ قرآن میں مختلف وجوہ واحتمالات ہوتے ہیں اور اس کے مقابلہ میں حدیث وروایات زیادہ واضح ہوتی ہیں، حالانکہ قرآن اصل ہے اور وہی اعتماد وسہارے کے لائق ہے۔

مراجع

[۱] امام حمید الدین فراہیؒ۔ التکمیل فی اصول التاویل، ص ۸، مطبع حمیدیہ سرائے میر طبع اول ۱۳۸۸ھ

[۲] ایضاً، ص ۵-۶، [۳] ایضاً، ص ۵، [۴] ایضاً ص ۷-۸

[۵] امام حمید الدین فراہیؒ۔ فاتحہ تفسیر نظام القرآن ص ۷، مطبع اصلاح، سرائے میر اعظم گڑھ ۱۳۵۷ھ

۶ے امام حمید الدین فراہی۔ فاتحۃ تفسیر نظام القرآن، ص ۷، مطبع اصلاح سرائے میر اعظم گڑھ ۱۳۵۷ھ۔

۷ے التکمیل فی اصول التاویل ص ۶۵-۶۶

۸ے عنایت اللہ سبحانی۔ علامہ حمید الدین فراہی، ص ۴۴، اسرار کریمی پریس، الہ آباد طبع اول ۱۹۷۸ء۔
یہ عبارت ڈاکٹر سبحانی نے علامہ ابن تیمیہؒ کے رسالہ مقدمہ فی اصول التفسیر کے حوالہ سے نقل کی ہے۔
لیکن اس رسالہ میں یہ عبارت راقم کو نہیں مل سکی۔

۹ے علامہ ابن تیمیہ۔ مقدمہ فی اصول التفسیر، ص ۱۶، طبع ثالث، مطبع سلفیہ قاہرہ ۱۳۹۷ھ۔

۱۰ے امام فراہی۔ تفسیر نظام القرآن اردو ترجمہ، ص ۳۵-۳۶، روبی آفسیٹ پریس دہلی ۱۹۹۰ء۔

۱۱ے التکمیل فی اصول التاویل، ص ۵

۱۲ے تفسیر نظام القرآن اردو ترجمہ، ص ۳۹

۱۳ے ایضاً، ص ۴۰

۱۴ے ایضاً ص ۴۷

اشہد رفیق ندوی

مولانا فراہیؒ اور اصول تفسیر

مولانا ابوالکلام آزاد کے بقول: "چوتھی صدی ہجری تک علوم اسلامیہ کی تاریخ کا مجتہدانہ دور ختم ہوگیا اور شواذ و نوادر کے علاوہ عام شاہراہ تقلید کی شاہراہ ہوگئی۔ اس داء عضال نے جسم تفسیر میں بھی پوری طرح سرایت کی۔ ہر شخص جو تفسیر کے لیے قدم اٹھاتا تھا کسی پیش رو کو اپنے سامنے رکھ لیتا تھا اور پھر آنکھیں بند کرکے اسی کے پیچھے چلتا رہتا۔ اگر تیسری صدی میں کسی مفسّر سے کوئی غلطی ہوگئی ہے تو ضروری ہے کہ نویں صدی ہجری تک وہ برابر نقل در نقل ہوتی چلی آئے۔ کسی نے اس کی ضرورت محسوس نہیں کہ چند لمحوں کے لیے تفسیر سے الگ ہوکر تحقیق کرے کہ معاملہ کی اصلیت کیا ہے۔ رفتہ رفتہ تفسیر نویسی کی ہمتیں اس قدر پست ہوگئیں کہ کسی متداول تفسیر پر حاشیہ چڑھا دینے سے آگے نہ بڑھ سکیں"۔[1]

مولانا حمید الدین فراہیؒ کا شمار مولانا آزاد کے لفظوں میں ان شواذ و نوادر میں کرنا چاہیے جنھوں نے اس معروف اور سہل طریقۂ تصنیف کو چھوڑ کر بحث و تحقیق کی راہ اختیار کی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی جو چیزیں منظر عام پر آئیں اگرچہ وہ اسلاف کے فکر و خیال سے الگ نہیں ہیں، مگر ان سب میں ان کی تبحر علمی، جودت طبع اور مجتہدانہ ذوق کی شان نمایاں ہے۔

علوم اسلامیہ میں غالباً سب سے مظلوم فن اصول تفسیر ہے جس پر چند مختصر رسائل اور بعض تفسیروں کے مقدمات کے علاوہ باقاعدہ کچھ لکھا نہیں گیا ہے۔ سب سے پہلے ایک فن کی حیثیت سے شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ (متوفی ۷۲۸ھ) نے متعارف کرایا، انھوں نے

---

[1] ابوالکلام آزاد۔ ترجمان القرآن، ساہتیہ اکیڈمی، نئی دہلی ۱۹۸۹ء، ۴۳/۱

زیر بحث موضوع پر ایک مختصر رسالہ "المقدمۃ فی اصول التفسیر" تصنیف فرمایا، اس کے علاوہ بعض کتابیں اور رسائل منظر عام پر آئے، جن میں شاہ ولی اللہ دہلوی (متوفی ۱۱۷۶ھ) کی الفوز الکبیر خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ تفسیروں کے مقدمات میں مقدمہ تفسیر مظہری، مقدمہ البحر المحیط، مقدمہ تفسیر قرطبی، مقدمہ ابن کثیر، مقدمہ تبصیر الرحمٰن، مقدمہ تفسیر المنار، اور اردو میں مقدمہ تفسیر حقانی، مقدمہ تفہیم القرآن، مقدمہ تدبر قرآن زیادہ اہمیت کے حامل ہیں۔ ان مقدمات میں اصول تفسیر سے متعلق بڑی قیمتی بحث کی گئی ہے۔ لیکن ان مقدمات کی حیثیت چوں کہ مقدمۂ کتاب کی ہے اس لیے ان کے مصنفین نے اپنی تفسیروں کی خصوصیات بیان کرنے پر زیادہ زور دیا ہے اور فنی مباحث پر کما حقہ، بحث نہیں کی ہے۔

مولانا فراہیؒ نے اصول تفسیر پر متعدد کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں التکمیل فی اصول التاویل، دلائل النظام اور اسالیب القرآن[1] کے علاوہ خود ان کی تفسیر کا مقدمہ بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس مضمون میں مولانا فراہیؒ کی تحریروں کی روشنی میں ان کے تفسیری اصولوں کا تجزیاتی مطالعہ کیا گیا ہے، نیز بعض مواقع پر قدما کی رایوں سے موازنہ بھی کیا گیا ہے۔

کسی فن کی ترویج وارتقا کے لیے اصول وضوابط کی کلیدی حیثیت ہوتی ہے، اسی وجہ سے ماہرینِ فن ہمیشہ اس کے حدود وقیود اور اصول وضوابط مقرر کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تاکہ ان کی روشنی میں متعلقہ فنون پر کام ہو، نیز یہی اصول کھرے اور کھوٹے کے درمیان وجہِ امتیاز بن سکیں۔

علوم اسلامیہ میں علم تفسیر کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے، کیوں کہ تفسیر کتاب اللہ کی تفہیم وتشریح کا نام ہے جو تمام علوم اسلامی کا منبع و ماخذ اور تمام بنی نوع انسان کے لیے ذریعہ ہدایت ہے، اس لیے اس کے اصول کی اہمیت وافادیت بھی اپنی جگہ مسلّم ہے۔ مولانا فراہیؒ نے اس بات پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ حدیث فقہ اور دیگر علوم وفنون کے اصول تو

---

[1] یہ تینوں رسائل، رسائل الامام الفراہی فی علوم القرآن کے نام سے حال ہی میں دائرہ حمیدیہ سرائے میر، اعظم گڑھ سے مجموعہ کی شکل میں دوبارہ شائع ہوگئے ہیں۔

منضبط ہو گئے، مگر تفسیر کو اصول فقہ کا جز مان کر اس کی تدوین و ترتیب کی جانب کما حقہٗ توجہ نہیں دی گئی جب کہ سب سے پہلے اسی کی جانب توجہ ہونی چاہیے تھی۔ اس کا سب سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ تفسیروں میں بہ کثرت اختلافات رونما ہو گئے۔ عام طور پر لوگوں نے روایات کے ذریعہ آیات قرآنی کی تفسیر شروع کی، اور صحیح وسقیم کی تمیز نہیں کی، اسی طرح فلاسفہ اور متکلمین نے اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لیے من مانی تاویلات کی ایسی طرح ڈالی کہ جس کا قرآن اور روح قرآن سے کوئی تعلق نہیں۔

مولانا فراہیؒ نے اپنی کتاب 'التکمیل فی اصول التاویل' کے ابتدائی صفحات میں موضوع کی اہمیت بیان کرتے ہوئے ایک علیحدہ فن کی حیثیت سے اس کے اصول وضوابط مقرّر کرنے پر زور دیا ہے اور اس کے فوائد شمار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"(۱) اس سے غلطیوں کا امکان کم ہوجاتا ہے، (۲) کتاب اللہ کے اسرار وحکم کی بازیافت ہوتی ہے، (۳) ہدایت کی نئی نئی راہیں کھلتی ہیں، (۴) متشابہات کے بارہ میں بھٹکنے کا امکان نہیں رہتا، (۵) اور تفسیر بالرائی کی راہیں مسدود ہوجاتی ہیں۔" [1]

اسی احساس کے تحت انھوں نے اس فن کی ترتیب نو کے لیے ایک عظیم الشان خاکہ تیار کیا اور اس خاکہ میں رنگ بھرنے کے لیے کئی کتابیں لکھنی شروع کیں، مگر یہ منصوبہ اتنا بڑا تھا کہ تنہا ایک شخص کے لیے اس کا حق ادا کرنا ممکن نہ تھا، اسی وجہ سے اکثر کتابیں ناتمام رہ گئیں، مگر ان کتابوں میں ایسے واضح راہ نما خطوط موجود ہیں جن کی روشنی میں اسے منظم شکل دی جا سکتی ہے۔

قرآن مجید کی تفسیر کے لیے سب سے پہلے اس کے وسائل کو جاننا ضروری ہوتا ہے۔ مولانا فراہیؒ نے انھیں اساسی اور فروعی میں تقسیم کیا ہے اور اصل و اساس صرف قرآن مجید کو قرار دیا ہے۔ اس طرح فہم قرآن کے لیے جو چیزیں بنیادی اہمیت کی حامل ہوسکتی ہیں ان کی انھوں نے نشان دہی کی ہے۔ اس ضمن میں تفسیر القرآن بالقرآن کے اصول کو اوّلیت دی ہے

---

[1] التکمیل فی اصول التاویل، دائرہ حمیدیہ سرائے میر ۱۴۱۱ھ، ص ۲

جس میں لغت، کلام عرب، اسالیب اور سب سے بڑھ کر نظم کا سہارا لینے پر زور دیا ہے۔ باقی تائید کے لیے حدیث، صحف سماویہ اور تاریخ عالم کو بھی وسائلِ تفسیر میں گنایا ہے۔

تفسیر قرآن کے بنیادی اصول

تفسیر کے ان وسائل اور مآخذ پر مولانا نے اپنے مقدمہ تفسیر اور دیگر اصولی کتابوں میں بہت تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس کے علاوہ کسی آیت کی تاویل کے سلسلہ میں بھی کچھ بنیادی اصولوں کی طرف انھوں نے رہنمائی کی ہے جن سے آیت کے مفہوم میں متعدد احتمالات ہونے کی صورت میں، یا کثرت اختلافات کو رفع کرنے کے لیے مدد لی جاسکتی ہے۔ ایسے اصولوں کو انھوں نے تین حصّوں میں تقسیم کیا ہے:

(۱) بنیادی اصول (۲) ترجیحی اصول (۳) باطل اصول

۱۔ **بنیادی اصول**: اس ضمن میں چار امور کی نشان دہی کی ہے:

(الف)۔ کلام کی معرفت کے لیے اس کے بعض حصّوں کا بعض سے تقابل اور نظائر جس کا نام تفسیر القرآن بالقرآن ہے۔

(ب)۔ نظم کلام اور سیاق وسباق سے جو تاویل سامنے آئے اسے قبول کرنا، کیونکہ کلام ایسے معنی کا متحمل نہیں ہوتا جو اس کے نظم اور سیاق کے موافق نہ ہو۔

(ج)۔ شاذ معانی کا اعتبار نہ ہوگا، یعنی قرآن کے الفاظ کا وہی مفہوم معتبر ہوگا جو معلوم ومشہور اور ثابت ومسلّم ہو۔ کیوں کہ وہ عربی مبین میں نازل ہوا ہے، اس لیے وہ فصیح، معروف اور واضح کو چھوڑ کر شاذ، منکر اور غریب لفظ استعمال نہیں کرسکتا۔

(د)۔ خطاب اور مخاطب کو مدّنظر رکھنا، اس سے کلام کا رُخ متعین ہوجاتا ہے اور اس کے لب ولہجہ کا پتہ چلتا ہے کہ وہ تسلی وتثبیت کے لیے آیا ہے یا زجر وتوبیخ کے لیے رافت پر مبنی ہے یا غضب پر، اور وعدہ ہے یا وعید، نیز استدلال کا کیا طریقہ ہے؟۔

۲۔ **ترجیحی اصول**: اس سے مراد مولانا فراہیؒ کے نزدیک ایسے اصول ہیں جو کلام میں مختلف احتمالات کی صورت میں قریب الصحۃ معنی تک پہنچنے میں معاون ہوتے ہیں۔ وہ اصو

درج ذیل ہیں :

(الف)۔ کلام میں اگر متعدد احتمالات ہوں تو اس احتمال کو ترجیح حاصل ہوگی جس کی نظیر قرآن مجید میں موجود ہو۔

(ب) کلام کی جب مختلف توجیہیں سامنے ہوں تو اس مفہوم کو ترجیح دی جائے گی جو موقع و محل اور عمود کلام سے زیادہ موافق ہو۔ ہر کلمہ کے اطراف وجہات ہوتے ہیں، جن کی حیثیت معانی کی ہوتی ہے، اور ہر امر واقعہ کے اعتبارات مختلف ہوتے ہیں۔

(ج)۔ ہمیشہ کلام میں احسن پہلو کو ترجیح دی جائے گی۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جو احتمال معالی اور مکارم اخلاق کے شایانِ شان ہو، محکماتِ قرآنی کے موافق ہو، اللہ و رسول سے زیادہ حسن ظن پر مبنی اور عربیت کے لحاظ سے زیادہ نمایاں ہو، وہ قابل ترجیح ہوگا۔

(د) اگر معنی کسی ایسی عبارت کا مقتضی ہو جو کلام میں مذکور نہیں ہے تو یہ مرجوح ہوگا۔

۳۔ **باطل اصول** : مولانا فراہیؒ کے نزدیک ایسے تمام اصول باطل ہیں جو قرآن و سنت کی روح کے منافی ہوں، جیسے نصوص شرعیہ کے مقابلہ میں عقل و دانش کا استعمال اور روایات و آثار کو اصل قرار دے کر قرآن کریم کو ان کے مطابق بنانا وغیرہ[1]

ایک آیت کی ایک ہی تاویل

قرآن مجید میں جن مقامات پر ایک ہی آیت کے کئی معانی کا احتمال ہوتا ہے تو قدیم مفسرین ایسے مواقع پر تمام احتمالات نقل کر دیتے ہیں، ان میں سے کچھ لوگ مذکورہ احتمالات میں راجح و مرجوح کا فرق واضح کر دیتے ہیں، اور کچھ لوگ اس کا فیصلہ بھی قاری پر چھوڑ دیتے ہیں، مولانا فراہیؒ اس طریقہ تفسیر کے سخت مخالف ہیں، انھوں نے متعدد مقامات پر زور دے کر لکھا ہے کہ ایک آیت ایک ہی آیت کی متحمل ہو سکتی ہے، اس لیے کسی آیت کی تفسیر کرتے وقت تمام اصولِ تفسیر کو پیشِ نظر رکھ کر ایک ہی تفسیر کرنی چاہیے، رسول اللہ

---

[1] التکمیل فی اصول التاویل، ص ۵۲ - ۶۸

صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی ایک آیت کا ایک سے زیادہ مفہوم نہیں بیان کیا، اور نہ صحابۂ کرام کے اقوال میں ایسی چیزیں پائی جاتی ہیں، کیوں کہ نظائر قرآن پر وہ براہ راست اعتماد کرتے تھے۔

قدیم مفسّرین میں امام ابن جریر طبری نے یہ طرح ڈالی کہ کسی آیت کے سلسلہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم، صحابۂ کرام، تابعین عظام سے جو اقوال یا رائیں بھی منقول ہوں سب جمع کر دی جائیں۔ پھر جب فلسفیانہ موشگافیوں کا دور شروع ہوا تو قیل و قال کی راہیں وسیع تر ہو گئیں۔ اسی بنیاد پر امام رازی نے کئی جلدوں میں اپنی تفسیر مکمل کی اور اس پر سب سے بڑا الزام یہ آیا کہ "اس میں سبھی کچھ ہے مگر تفسیر نہیں۔ اس کے بعد تفسیروں کا یہ عام طرز ہو گیا کہ زیادہ سے زیادہ اقوال نقل کیے جائیں۔

مولانا فراہیؒ کا کہنا ہے کہ ایک آیت ایک ہی تاویل کی متحمل ہو سکتی ہے، اس لیے تفسیر کے تمام اصول و آداب کو مدّ نظر رکھتے ہوئے آیت کے کسی ایک مفہوم تک پہونچنے کی کوشش کرنا چاہیے، بکثرت اقوال نقل کرنے سے اختلافات کے دروازے وا ہوتے ہیں اور معاندین کو موشگافی کا موقع فراہم ہوتا ہے۔

مولانا فراہیؒ نے بکثرت اقوال نقل کرنے کے اسباب و علل کا بھرپور تجزیہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

۱۔ اکثر طبیعتیں اجمال پر قناعت نہیں کرتیں اور وہ تفصیل کی طالب ہوتی ہیں، مثلاً ان کے سامنے اگر قیامت کا ذکر آتا ہے تو فوراً یہ سوال کر بیٹھتی ہیں کہ کب آئے گی، کیوں آئے گی، اس کی علامات کیا ہیں؟—

۲۔ اکثر لوگ ہر چیز کو مجسم اور مشخص بیان کیے جانے کے آرزو مند ہوتے ہیں، اس لیے وہ مجرد علم و حکم سے مطمئن نہیں ہوتے بلکہ ان کے نام، شکل اور مکان سے ان کو جاننا چاہتے ہیں، اس قسم کی طبیعت اور مزاج رکھنے والوں کے لیے تفسیروں میں قصے اور ان کی تفصیلات بیان کی جاتی ہیں، اس طرح قرآن مجید میں جو باتیں مذکور نہیں ہیں وہ بھی تفسیروں میں نقل و بیان کر دی جاتی ہیں۔

۳۔ مذہبی اور سیاسی ضروریات بھی کبھی رکیک تاویلات کا باعث بنتی ہیں، اور ان سے بحث و جدال کے مواقع پیدا ہوتے ہیں۔

۴۔ علم کلام کی ترویج کے بعد فلسفی مفسرین نے اپنے موقف کو مدلل کرنے کے لیے تاویلات کا سہارا لیا اور متعدد مقامات پر جائز حدود کو بھی پار کر گئے۔[۱]

تفسیروں میں اختلافات کے اسباب کا تجزیہ کرنے کے بعد مولانا فراہیؒ نے ان سے بچنے کے لیے بھی کچھ اصول وضع کیے ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے :

۱۔ تاویل کے گوناگوں احتمالات بسا اوقات الفاظ میں یا آیت کے مجموعی مفہوم میں اشتراک کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں مواقع استعمال کو فیصلہ کن ماننا چاہیے، کیونکہ قرآن مجید میں آیات کی تکرار بے مقصد نہیں ہے۔ بلکہ اس میں نہایت عظیم حکمت مضمر ہوتی ہے اور اس سے واقفیت سیاق و سباق، نظم کلام اور محل استعمال کے گہرے مطالعہ سے ہی ممکن ہے۔

۲۔ جب کسی لفظ میں ایک سے زیادہ معنی کا احتمال ہو تو یہ دیکھنا چاہیے کہ یہ لفظ اس معنی و مفہوم کے لیے زیادہ مناسب و موزوں ہے یا دوسرا لفظ، جس کو قرآن نے ترک کر دیا ہے۔ چونکہ قرآن مجید واضح، بہتر اور مناسب لفظ کو نہیں چھوڑتا، اس لیے مفہوم کو چھوڑ دینا چاہیے، جو قرآن کے لفظ سے نہیں نکلتا۔ اور اس معنی کو اختیار کرنا چاہیے جو زیادہ صائب ہو۔ مولانا فراہیؒ اس کی مثال سورہ بقرہ کی آیت ۱۸۴ "وعلی الذین یطیقونہ۔۔۔۔" کو پیش کرتے ہیں، لفظ "اطاقۃ" بالعموم جسمانی قوی کے سلسلہ میں آتا ہے۔ لیکن حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اس کے معنی فطرہ ادا کرنے کی استطاعت لیا ہے[۲] مولانا فراہی کے بقول یہ مفہوم سیاق و سباق اور قرآن کے لسانی اعجاز کے خلاف ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی اس کی تاویل کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"عام طور پر لوگ یطیقونہ میں "ہ" کا مرجع صوم کو مانتے ہیں، اس

---

[۱] التکمیل فی اصول التاویل ۲۰-۲۲

[۲] الفوز الکبیر فی اصول التاویل (ترجمہ سلمان الحسینی) لکھنؤ، ۱۹۸۵ء، ص ۸۰

سے سارے اشکالات پیدا ہوتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔ لیکن اس کا مرجع صوم نہیں طعام ہے' جس کا ذکر آگے آرہا ہے۔ ۔ ۔ ۔ یہاں پوری بات یوں تھی: "وعلی الذین یطیقون طعام مسکین ففدیۃ طعام مسکین (اور جو لوگ ایک مسکین کو کھانا کھلا سکتے ہوں تو ان کے لیے بطور فدیہ ایک مسکین کو کھانا کھلا دینا ہے) ۔ لیکن اس صورت میں جملہ نہایت ثقیل ہوجاتا، اس وجہ سے کلام کی روانی، ایجاز اور بلاغت کا تقاضا یہ ہوا کہ ایک جگہ طعام مسکین کو حذف کرکے اس کی جگہ ضمیر لائی جائے، اور دوسری جگہ جہاں اس کا ذکر ناگزیر ہے اس کو ظاہر کردیا جائے تاکہ کلام غیر ضروری تکرار کے عیب سے پاک ہوجائے۔

اس تاویل کو قبول کرلینے کے بعد مسئلہ کی جو شکل سامنے آئی ہے وہ یہ نہیں ہے کہ پہلے جو روزے فرض ہوتے تھے اس میں اس بات کی گنجائش تھی کہ اگر لوگ روزے نہ رکھنا چاہیں تو اس کا بدل مسکین کو کھانا کھلاکر پورا کردیا کریں، بلکہ قرآن کے الفاظ سے اس کی اصل شکل یہ سامنے آتی ہے کہ جو لوگ بیماری یا سفر کی وجہ سے رمضان کے روزے پورے نہیں کرسکتے تھے ان کو اس بات کی اجازت تھی کہ دوسرے دنوں میں یا تو روزے رکھ کر ان چھوڑے ہوئے روزوں کی تلافی کردیں، یا ایک روزے کی جگہ ایک مسکین کو کھانا کھلاکر اس کا بدل پورا کردیں۔ گویا اس وقت قضا روزوں کی تلافی مسکین کو کھانا کھلاکر بھی ہوسکتی تھی بعد میں یہ اجازت منسوخ ہوگئی"۔[1]

۲۔ قرآن مجید کے اسلوب کی خصوصیات کے علم سے بھی احتمالات کی کثرت رفع ہوتی ہے۔ دراصل ہر شخص کی بات کا ایک مخصوص اسلوب ہوتا ہے، اگر اس کی رعایت نہ کی جائے اور اپنی عادت کے مطابق تاویل کی جائے تو مفہوم میں غلطی ہوجائے گی، مثلاً قرآن مجید کا ایک اسلوب ایجاز ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مختلف طبقۂ خیال کے لوگوں کو ایک عام جواب دینے پر

---

[1] تدبر قرآن، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، ۱۹۸۵ء، ۱/۴۴۹

اکتفا کرتا ہے، اور اس کے عموم و اشتراک میں وہ سب کو شامل کر لیتا ہے۔ اس اسلوب میں یہ حکمت ہوتی ہے کہ آدمی دوسرے کی غلطی سے متنبہ ہو کر اپنی اصلاح کر لے۔

۴۔ ان باتوں کے علاوہ تفسیر قرآن کے بنیادی اصول و آداب، متن قرآن کی روح، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات، آسمانی کتابوں کے مندرجات اور تاریخی و معاشرتی پس منظر کو ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے۔ ان باتوں سے خود بخود آیت کا کوئی ایک منشا، یا آیت کی ایک تاویل واضح ہو کر سامنے آجائے گی[1]

تفسیر قرآن کے لیے کتب تفسیر کی اہمیت

علوم اسلامیہ میں ایک بہت بڑا ذخیرہ تفاسیر کا ہے۔ صدر اول ہی سے علماء اسلام نے اس جانب خصوصی توجہ دی ہے، اور مختلف خصوصیات کی حامل متعدد تفسیریں لکھی گئیں۔ ان میں اگر کوئی قدر مشترک ہے تو بس یہ کہ اس میں "نقل در نقل" بہت زیادہ ہے۔ مدارس عربیہ کے نصاب تعلیم میں بھی یہی مروّجہ طریقہ پسند کیا گیا اور چند منتخب تفاسیر پڑھانے یا مختلف مفسرین کے اقوال طلبہ کو سنا دینا کافی سمجھا گیا۔

مولانا فراہیؒ نے اس طریقہ کو نامناسب خیال کرتے ہوئے اس کے بالمقابل براہ راست قرآن مجید پر خود قرآن کی روشنی میں دوسرے مقتضیات کے ساتھ غور کرنے کا طریقہ رائج کیا، اور اسی طریقہ کے مطابق برسہا برس تعلیم دیتے رہے۔

جہاں تک ان کے طریقۂ تالیف کا تعلق ہے اس کی وضاحت مولانا نے مقدمہ تفسیر کی ابتدائی سطروں میں خود کر دی ہے کہ:

> " میں نے آیات کے معانی کی تفسیر کتابوں سے نہیں کی ہے، بلکہ خود آیات پر ان کے سیاق و سباق اور مماثل آیات کی روشنی میں غور کیا ہے، اسی طرح جب چند آیتوں کے معنی روشن ہو گئے ہیں،

---

[1] التکمیل فی اصول التاویل ص ۲۹-۳۱

تب میں نے تفسیر رازی یا تفسیر طبری اٹھائی ہے۔ ان میں کبھی تو ایسا ہوا ہے کہ کوئی قول سلف کا میرے موافق مل گیا ہے، کبھی میں سلف کے قول کے بالکل قریب پہونچ گیا، اور کبھی ایسا بھی ہوا کہ جو معنی میری سمجھ میں آتے تھے، ان سے مجھے رجوع کرنا پڑا، اور ایسا بھی بارہا ہوا کہ کوئی مشکل ایسی پیش آگئی جس کے لیے مجھے عرصہ تک توقف کرنا پڑا۔" [1]

---

[1] مقدمہ تفسیر نظام القرآن، ص ۴۷

ڈاکٹر سید غیاث الدین ندوی

امام فراہیؒ کی تفسیر سورۂ اخلاص

چند دیگر تفاسیر و تراجم کے تقابل میں

تفسیر سورۂ اخلاص امام حمید الدین فراہیؒ کی دستیاب تفاسیر میں واحد اردو تفسیر ہے جو امام علیہ الرحمہ نے اردو زبان ہی میں املا کرائی تھی۔ یہ تفسیر ایک مختصر رسالہ کی صورت میں طبع ہوئی اور مجموعہ تفاسیر میں بھی اسے شامل کرکے شائع کیا گیا ہے۔ رسالہ کے مرتب نے "ضروری گزارش" کے زیر عنوان اس کا تعارف ان الفاظ میں کرایا ہے:

> "استاذ امام مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کتاب (تفسیر سورۂ اخلاص) غالباً قیام کراچی کے زمانے میں کسی دوست کی فرمائش اور اصرار پر اردو زبان میں لکھوانی شروع کی تھی، لیکن کسی وجہ سے مکمل نہ ہوسکی اور ہمیشہ کے لیے ناتمام رہ گئی۔ ناچار جس شکل میں اس کا مسودہ ملا اسی شکل میں شائع کیا جارہا ہے۔"
>
> "آپ دیکھیں گے کہ اس میں جابجا بعض مباحث بہت ہی مجمل ہیں کہیں کہیں صرف اشارات پر اکتفا کیا گیا ہے اور دو ایک مقام تو ایسے بھی ہیں جہاں بیاض بالکل سادہ ہے۔ یہ کتاب دراصل "یادداشت تصنیف" کی صورت میں ہے۔ اس لیے اس کے سمجھنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کے لیے سرسری نظر کے بجائے غور و تعمق کی نگاہ کی ضرورت ہے۔ امید ہے کہ ناظرین اس کے مطالعہ کے وقت اس "ضروری گزارش" کا خاص طور پر خیال رکھیں گے۔"

اس حیثیت سے اس تفسیر کا مطالعہ نہایت اہم بھی ہے اور ضروری بھی۔ اس ناچیز نے اس سلسلہ میں ایک ادنیٰ سی کوشش کی ہے۔

تفسیر کے دیباچہ سے قبل قرآن حکیم کی ایک آیت کریمہ کا ترجمہ ان الفاظ میں تحریر ہے:

"کیا یہ لوگ قرآن میں تدبر نہیں کرتے ؟ کیا ان لوگوں کے دلوں پر قفل پڑے ہیں"؟ (سورہ محمد، آیت ۲۴ - ذکر منافقین)

اس کے بعد" بنام خدائے ہمہ مہر و مہربا " سے شروع ایک دیباچہ ہے جس میں پانچ اہم نکات بیان کیے گئے ہیں۔

ان نکات کے بعد ایک صفحہ پر "ھو اللّٰہ" درج ہے اور ساتھ ہی فارسی کا یہ شعر بھی:

مذہب عشق از ہمہ ملّت جدا ست
عاشقاں را مذہب و ملت خدا ست

اس کے بعد سورۂ اخلاص کا ترجمہ ہے پھر محبّت، اخلاص، تکمیل علم کے لیے معرّف اور حجّت کی ضرورت، فائدہ معرّف، فوائد حجّت، قرآن حجّت و حکمت کی طرف رہبری کرتا ہے، ضرورت اخلاص، ضرورت سورۂ اخلاص کے ذیلی عناوین کے تحت "مضمون سورہ علی سبیل الاجمال" بیان کیا گیا ہے۔

اس کے بعد امام فراہیؒ نے مضمون الفاظ سورہ بیان فرمایا ہے، جس کو ہم آئندہ سطور میں بالاختصار نقل کریں گے اور ساتھ ہی ترجمہ و تفسیر فراہیؒ کا چند دیگر تراجم و تفاسیر سے تقابل کریں گے۔ اس کے لیے ہم نے زیادہ تر اردو تراجم و تفاسیر کو اختیار کیا ہے لیکن حسب ضرورت عربی، فارسی و ہندی تراجم و تفاسیر سے بھی استفادہ کیا ہے۔

ترجمہ فراہی: ——— کہہ کہ وہ اللہ بے ہمہ ہے، اللہ باہمہ ہے، نہ وہ باپ ہے، نہ وہ بیٹا، نہ کوئی اس کی برابری کا ہے۔ (ادارہ الحسنات رام پور سے شائع شدہ ترجمہ میں "اللہ" کی جگہ لفظ "خدا" ہے۔

رسالہ تفسیر میں ترجمہ کے فوراً بعد مختصر تشریح اس طرح ہے:

۱۔ وہ یعنی جس کی ہم بندگی کرتے ہیں، (بے ہمہ) سب سے نرالا، اکیلا۔

۲۔ (باہمہ) سب کا مقصود، سب کا ملجا۔

۳۔ اللہ کا مفہوم باپ کے مفہوم سے برتر اور محبوب تر ہے۔

۴۔ بیٹا ہونا زبردستی کے بغیر نہیں۔ اور خدائی مفہوم کے بالکل خلاف ہے،

۵۔ برابری: ذات، برادری (سے پاک ہے، کہ کوئی اس کے جوڑ کا نہیں، سب مخلوق وہ خالق، سب محتاج وہ تونگر، سب اس کے آگے سربسجود، اور وہ تنہا معبود، سب باطل اور وہی تنہا حق۔)

فارسی ترجمہ حضرت شاہ ولی اللہؒ: بگو خدا یگانہ است، خدا بے نیاز ست، نہ زاد، نہ زادہ شد، ونیست ہیچکس اورا ہمسر

اردو ترجمہ حضرت شاہ عبدالقادرؒ: تو کہہ وہ اللہ ایک ہے، اللہ نرادھار ہے، نہ کسی کو جنا اور نہ کسی سے جنا، اور نہیں اس کی جوڑ کا کوئی[1]

ترجمہ حضرت شاہ رفیع الدینؒ: کہہ (اے محمدؐ!) وہ اللہ ایک ہے۔ اللہ بے احتیاج ہے، نہیں جنا اس نے اور نہ جنا گیا، نہیں ہے واسطے اس کے برابری کرنے والا کوئی۔

ترجمہ مولانا ثناء اللہ امرتسریؒ: اے رسول! تو کہہ کہ بات یہ ہے کہ اللہ ایک ہے، اللہ بے نیاز ہے۔ اس نے نہ کسی کو جنا اور نہ کسی سے وہ جنا گیا نہ اس کا کوئی ہمسر ہے۔

ترجمہ شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ: تو کہہ وہ اللہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے، نہ کسی کو جنا نہ کسی سے جنا اور نہیں اس کے جوڑ کا کوئی۔

ترجمہ ڈپٹی نذیر احمدؒ: (اے پیغمبر! یہ لوگ تم سے خدا کا حال پوچھتے

---

[1] یہی ترجمہ مولوی سید امیر علیؒ نے اپنی تفسیر مواہب الرحمٰن میں نقل کیا ہے۔

ہیں تو تم ان سے) کہو کہ وہ اللہ ایک ہے،
اللہ بے نیاز ہے۔ نہ اس سے کوئی پیدا ہوا
اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا اور نہ کوئی اس کے
برابر کا ہے۔

ترجمہ مولانا عبدالحق حقانیؒ : اے نبیؐ! کہہ کہ وہ اللہ یگانہ ہے۔ اللہ بے نیاز ہے، نہ کوئی اس سے پیدا ہوا نہ وہ کسی سے اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔

ترجمہ مولانا اشرف علی تھانویؒ : آپ (ان لوگوں سے) کہہ دیجیے کہ وہ یعنی اللہ (اپنے کمال ذات وصفات میں) ایک ہے، اللہ (ایسا) بے نیاز ہے (کہ وہ کسی کا محتاج نہیں اور اس کے سب محتاج ہیں) اس کے اولاد نہیں اور نہ وہ کسی کی اولاد ہے، اور نہ کوئی اس کے برابر ہے۔

ترجمہ مولانا فتح محمد خاں جالندھری : کہو کہ وہ (ذات پاک جس کا نام) اللہ ہے، ایک ہے، (وہ) معبود برحق بے نیاز ہے، نہ کسی کا باپ ہے اور نہ کسی کا بیٹا اور کوئی اس کا ہمسر نہیں۔

ترجمہ مولانا ابو محمد مصلحؒ : تم کہو وہ اللہ واحد ہے، اللہ بے نیاز ہے، اس کے کوئی اولاد نہیں، اور نہ وہ کسی کی اولاد ہے، اس کی برابری کا کوئی نہیں۔

ترجمہ مولانا احمد رضا خاںؒ : تم فرما، وہ اللہ ہے وہ ایک ہے، اللہ بے نیاز ہے، نہ اس کی کوئی اولاد اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا اور نہ اس کے جوڑ کا کوئی۔

ترجمہ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: کہو وہ اللہ ہے یکتا، اللہ سب سے بے نیاز
ہے اور سب اس کے محتاج ہیں۔ نہ اس کے
کوئی اولاد ہے اور نہ وہ کسی کی اولاد، اور
کوئی اس کا ہمسر نہیں۔

ترجمہ مولانا عبدالماجد دریابادیؒ: آپ کہہ دیجیے کہ وہ اللہ ایک ہے ۔ اللہ
بے نیاز ہے، نہ اس کے کوئی اولاد ہے
اور نہ وہ کسی کی اولاد ہے اور نہ کوئی اس کے
برابر کا ہے۔

ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحیؒ: کہہ کہ وہ اللہ سب سے الگ ہے، اللہ سب
کے ساتھ ہے، نہ وہ کسی کا باپ اور نہ کسی کا
بیٹا اور نہ کوئی اس کا کفو۔

ترجمہ مولانا وحیدالدین خاں: کہو وہ اللہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے،
نہ اس کے کوئی اولاد ہے اور نہ وہ کسی کی
اولاد، اور کوئی اس کے برابر کا نہیں۔

ہندی ترجمہ خواجہ حسن نظامیؒ:

(ऐ पैगम्बर !) कहदो कि वह (हमारा पूज्य ऐसा पवित्र है जिसे हम) अल्लाह (के नाम से पुकारते हैं) एक (और केवल एक) है (और हमारा) अल्लाह बेपर्वाह है । उसकी कोई सन्तान नही और न ही वह किसी की सन्तान है । और कोई उसके समान नही ।

ترجمہ مولانا محمد فاروق خاں:

कहो वह अल्लाह है यकता अल्लाह सबसे निरपेछ है और सब उसके मोहताज हैं । न उसकी कोई सन्तान है और न वह किसी की सन्तान है । कोई उसके समकछ नही ।

ترجمہ نند کمار اوستھی:

(ऐ पैगम्बर !) कहो कि अल्लाह एक (अद्वितीय) है अल्लाह ही सब का आधार है । उसका कोई आधार नही । न कोई उससे जन्मा और न वह किसी से जन्मा । और न कोई उसकी समता का है ।

مندرجہ بالا تراجم میں "اَحد" کا ترجمہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے "یگانہ" فرمایا ہے۔ جس میں "یکتائی" اور "بے ہمتائی" کے معانی پنہاں ہیں[1]۔ مولانا عبدالحق حقانیؒ نے اپنے اردو ترجمہ میں یہی لفظ اختیار کیا ہے۔ امام فراہیؒ نے "بے ہمہ" اور مولانا مودودیؒ نے "یکتا" ترجمہ فرمایا ہے۔ مولانا ابو محمد مصلحؒ نے "واحد" اور باقی تمام بزرگوں نے "ایک" ترجمہ کیا ہے۔ ہندی تراجم میں مولانا فاروق نے مولانا مودودیؒ کا لفظ اختیار کیا ہے۔ خواجہ حسن نظامیؒ نے "ایک اور کیول ایک" لکھا ہے، جب کہ نند کمار اوستھی نے بین القوسین میں "ایک" کی وضاحت "ادتیہ" سے کی ہے جس کے معنی ہیں لاثانی۔ مولوی سید امیر علیؒ نے مواہب الرحمٰن میں شاہ عبدالقادرؒ کا ترجمہ نقل کیا ہے اور تفسیر میں رقم طراز ہیں: "بعضے لوگوں نے مجوس وغیرہ کے شرک سے نجات

---

[1] ملاحظہ ہو، فرہنگ آصفیہ (۳:۲۴۲۵) مولوی سید احمد دہلوی، ترقی اردو بیورو نئی دہلی، دوسرا ایڈیشن ۱۹۸۷ء۔

پائی لیکن وہ سمجھے کہ اس کے یہ معنی کہ وہ ایک ہے یعنی دو تین نہیں بلکہ گنتی میں ایک ہے یہ بھی غلطی ہے کیونکہ گنتی سے مخلوق گنی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ پاک ہے اسی نے گنتی کو پیدا کیا اوسکو نہیں گنتی گن سکتی ہے۔"

مفتی محمد شفیع صاحب معارف القرآن میں تحریر فرماتے ہیں: "احد اور واحد ترجمہ تو دونوں کا ایک ہی کیا جاتا ہے مگر مفہوم کے اعتبار سے لفظ احد کے معنی میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ ترکیب اور تجزیہ اور تعدد سے اور کسی چیز کی مشابہت اور مشاکلت سے پاک ہے۔ یعنی وہ کسی ایک یا متعدد مادوں سے نہیں بنا، اس میں تعدّد کا کوئی امکان ہے اور نہ کسی کے مشابہ ہے۔"

مولانا عبدالحق حقانیؒ تحریر فرماتے ہیں: "الغرض وصف احدیت اسی کا حصہ ہے اس لیے لفظ احد آیا جس کے معنی ہیں یکتا نہ واحد، جس کے معنی ہیں ایک۔ احد اور واحد میں فرق ہے جمہور کے نزدیک۔ ازہری فرماتے ہیں کہ احدیت کے ساتھ بجز حق سبحانہ کے اور کوئی متصف نہیں ہوسکتا، رجل احد، درہم احد نہیں کہتے بلکہ رجل واحد، درہم واحد کہتے ہیں اور واحد، احد میں داخل ہے نہ احد واحد میں، اس لیے کہ ایک اور یکتا میں فرق ہے۔ اور کوئی یوں کہے کہ ایک شخص اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا تو سمجھا جائے گا کہ دو اور کر سکتے ہیں برخلاف احد کے اور اسی طرح عربی میں کہیں گے لایقاومہ احد اس کے معنی یہ ہوں گے کہ کوئی بھی مقابلہ نہیں کر سکتا اور اسی لیے واحد اثبات کے موقعہ میں اور احد نفی کے موقعہ میں مستعمل ہوتا ہے اور یہ بھی ہے کہ واحد کے اوپر اثنین ہے احد پر نہیں۔ بعض فرماتے ہیں کہ احد وہ ذات ہے من حیث ھی ھی جس میں کسی کثرت کا لحاظ ہے نہ قلت کا، نہ کسی شرط کے وجود کا نہ عدم کا۔ یہی حقیقت محضہ جو منبع ہے جمیع صفات اور جمیع شئون کا۔"

مولانا مودودیؒ لکھتے ہیں: "یکتا اور یگانہ ہونا اللہ کی خاص صفت ہے، موجودات میں سے کوئی دوسرا اس صفت سے متصف نہیں۔"

مولانا عبدالماجد دریابادیؒ تحریر فرماتے ہیں: "ذات، صفات سب کے لحاظ سے واحد و یکتا، نہ عدد میں دو نہ اس کا مثل و نمونہ — وہی اپنی ذات میں بے نظیر و بے ہمتا ہے۔"

مولانا امین احسن اصلاحی مدظلہ، نے "سب سے الگ" ترجمہ کیا ہے جس کو بہرحال "بے ہمہ"

کی صحیح ترجمانی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ تفسیر میں لکھتے ہیں: "اہلِ لغت نے واحد اور احد میں یہ فرق کیا ہے کہ احد وہ ہے جس کی ذات میں کوئی شریک نہ ہو اور واحد وہ جس کی صفات میں اس کا کوئی شریک نہ ہو۔ غالباً اسی وجہ سے لفظ "احد" اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی کے لیے صفت کے طور پر نہیں آیا اس سے یکتائی اور بے ہمگی من کل الوجوہ سمجھی جاتی ہے۔"

امام فراہیؒ "شرح احد" کے ضمن میں فرماتے ہیں: "بے ہمہ ہے" کوئی نہیں تھا تب بھی وہ تھا اور اب بھی ویسے ہی ہے، کلمہ "احد" جس کا ترجمہ "بے ہمہ" کیا گیا ہے عربی زبان میں صرف ذاتِ پاک کی صفت میں مستعمل ہوتا ہے۔ اس سے یکتائی اور بے ہمتائی من کل الوجوہ سمجھی جاتی ہے۔ تمام رشتہ سے پاکی اور برتری اس کا مضمون ہے۔ اس کلمہ کو سرسری نظر سے دیکھنا غلطی ہے۔ بہ نظر تدبّر دیکھو تو معلوم ہوگا کہ وہ قدیم ہے اور باقی سب مخلوق ہیں کیونکہ سب سے پہلے جو آپ ہی آپ تھا وہ ہمیشہ سے تھا۔ اس لیے ظاہر ہے کہ جو کبھی نیست تھا وہ خود تو ہرگز ہست ہو نہیں سکتا۔ اس لیے دو بات ماننی ضرور ہوگی۔ ایک یہ کہ وہ ہمیشہ سے ہے، اور دوسری یہ کہ اس کے سوا جو ہیں وہ سب اس کی مخلوق ہیں۔ "بے ہمگی" کے یہ دونوں ضروری نتیجے ہیں جن کا انکار کرنا خلافِ عقل ہے۔ پس یہ کہنا کہ وہ "بے ہمہ" ہے یہ کہنا ہوا کہ وہ قدیم لم یزل اور خالق کُل ہے۔"

"الصمد" کا ترجمہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے "بے نیاز" کیا ہے۔ مولانا ثناء اللہ امرتسریؒ، حضرت شیخ الہندؒ، ڈپٹی نذیر احمدؒ، مولانا حقانیؒ، مولانا تھانویؒ، مولانا ابو محمد مصلحؒ، مولانا احمد رضا خانؒ، مولانا فتح محمد جالندھریؒ، مولانا عبدالماجد دریابادیؒ اور مولانا وحید الدین خاں صاحب نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ مولانا مودودی نے "سب سے بے نیاز" ترجمہ کیا ہے۔ مولانا تھانویؒ نے بین القوسین (کہ وہ کسی کا محتاج نہیں اور اس کے سب محتاج ہیں) تحریر فرمایا ہے۔ شاہ رفیع الدینؒ نے "بے احتیاج" اور شاہ عبدالقادرؒ نے "نرادھار" ترجمہ فرمایا ہے، اور موضح القرآن میں یہ تفصیل درج فرمائی ہے: "خدائے تعالیٰ بے پرواہ ہے سب سے اور پناہ دینے والا ہے عاجزی کرنے والوں کو، اور نہ کھاتا ہے اور نہ پیتا ہے اور سب کو کھلاتا ہے اور پلاتا ہے اور ہمیشہ سے جیسا ہے ویسا ہی رہے گا، جو چاہے سو کرتا ہے

اور کسو سے کسو کام میں مصلحت نہیں کرتا جو اسے کیونکر کرے اور کسو کی سمجھ میں نہیں آتا جو وہ کیسا ہے"۔ جب کہ ترجمہ کے مختصر حاشیہ میں صرف "یعنی کھاتا پیتا" نہیں درج ہے۔ مولانا عبدالرشید نعمانی نے لغات القرآن (۴/ ۳۸) میں حاشیہ پر شاہ صاحبؒ کے حوالے سے یہی معنی نقل کیے ہیں۔

راقم کی نظر میں محض نہ کھانے پینے کی صفت کے لیے "نرادھار" کا لفظ موزوں معلوم نہیں ہوتا۔ اس کی جگہ "نراہار" زیادہ موزوں ہے۔ البتہ اگر "نرادھار" کو اس کے وسیع مفہوم میں لیا جائے تو یہ "احد" کا بہترین ترجمہ ہے اور "صمد" کے "سرو ادھار" بہتر ہوگا یعنی وہ سب کا آدھار ہے۔ گویا "نرادھار" "بے ہمہ" ہے اور "سرو ادھار" "باہمہ"۔

ہندی تراجم میں خواجہ حسن نظامیؒ نے "بے پرواہ" مولانا فاروق خاں نے "نرپیکچھ" ترجمہ کیا ہے، اور ادستھی نے "اللہ سب کا آدھار ہے اس کا کوئی آدھار نہیں" کے الفاظ میں ترجمانی کی ہے۔

امام فراہی نے "الصمد" کا ترجمہ "باہمہ" فرمایا ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے اسی کی اردو ترجمانی "سب کے ساتھ" کے لفظوں میں کی ہے۔ امام فراہیؒ "شرح الصمد" کے ضمن میں فرماتے ہیں:

> "بعضے وہ معنی جو بے ہمہ میں جھلکتے تھے اور اس سے بتدبر سمجھے جاتے تھے اسے باہمہ نے روشن کر دیا۔ محض اس کی 'بے ہمگی' اور بے نیازی کو خیال کر کے بعضے لوگوں نے تنگ فہمی کی وجہ سے اس کی بے شمار نعمتوں پر بھی کچھ توجہ نہ کی اور اسے ایک بے پروا گوشہ نشین علت العلل سمجھ لیا۔ پس ان کی غلطی دور کرنے کے لیے اس کی "باہمگی" کی تصریح کی حاجت ہوئی۔ خود بے شک بے نیاز ہے مگر سب کی دستگیری اور خبر گیری کرتا ہے، نصرت اور مدد اور تسلی کا اعلیٰ قبلہ کوئی اس کے سوا ہو ہی نہیں سکتا، تمام قوت اور تمام احسان کا سرچشمہ ہونے کے ساتھ جب مانگو عطا کرتا ہے، مانگنے کی خواہش بھی وہی بخشتا ہے یعنی بلا کر بخشش کرتا ہے، بلکہ بن مانگے دیتا ہے۔ لیکن اگر کوئی قبول نہ کرے تو یہ کام اس کے دائرۂ عمل سے باہر ہے۔ بندگی تو تم ہی کرو گے تمھاری طرف سے وہ بندگی

نہیں کر سکتا، اور تعجب آتا ہے کہ کیونکر نصاریٰ مانتے ہیں کہ اس نے خود اپنے تئیں ہمارا کفّارہ کر دیا۔ اگر یہ ممکن ہوتا تو ہماری طرف سے نیکی کر دیتا، بلکہ اپنی بے انتہا نیکیوں کو ہمارا کفّارہ بنا دیتا۔"

آگے چل کر "لغوی معنی الصمد" کے ضمن میں فرماتے ہیں:

"کلمہ صمد جس کا ترجمہ "باہمہ" کیا گیا اصل وضع میں بڑی چٹان کو کہتے ہیں اور چونکہ دشمنوں کے حملے کے وقت اس کی پناہ پکڑتے ہیں، اس لیے سردار کو جو قوم کی پشت پناہ ہو اور سب لوگ اس کی طرف متوجہ ہوں "صمد" کہنے لگے۔ زبور اور دیگر کتب مقدسہ میں خدائے تعالیٰ کو اکثر چٹان، مدد کی چٹان کہا گیا ہے۔"

پھر "بلاغتِ ترکیب صفت احد و صمد" کے ضمن میں فرماتے ہیں:

"احد (بے ہمہ) اور صمد (باہمہ) دو ثبوتی صفتیں ہیں اور بظاہر متقابل ہیں، مگر خدائے پاک کی تمام صفتیں ایک ہی ذات کے مختلف مظاہر ہیں۔ ایک پر غور کرو تو دوسری سب اس میں شامل ہو جاتی ہیں، مختلف صفات سے اس کو مرکّب سمجھنا غلطی ہے، پس جو کچھ تقابل ہے وہ بنظر ظاہر ہے۔"

"احد اور صمد دو صفتوں کے ساتھ ساتھ ذکر کرنے سے ظاہر طور پر ان شبہوں کو دور کر دیا جو راہِ مستقیم سے اِدھر اُدھر ہٹا سکتے تھے، اور ان بظاہر متقابل صفتوں کو مثل دو آئینہ متقابل کر کے معرفت الٰہی کا جلوۂ کامل دکھلا دیا۔ درحقیقت چونکہ وہاں دوئی کا شائبہ نہیں اس لیے ان دونوں صفتوں کو ایک ساتھ تصوّر کرنا اور دونوں کے اثر سے جو حالت معتدل بین الخوف والرجاء پیدا ہوتی ہے اس پر ثابت رہنا نہایت مشکل کام ہے۔ صفات باری میں تقابل کو جمع کرنا اس لیے مشکل ہے کہ اس کی ہر صفت غیر متناہی ہے اور اسی وجہ سے مجوسی کی عقل اس کی متحمل نہ ہوئی اور دو خدا مان لیے اور ہنود نے بلا ضرورت تین فرض کر لیے، زندگی بخشنے والا، زندہ رکھنے والا، زندگی لینے والا۔ مگر جب

دوئی آئی کمال جاتا رہا، کمال کے ساتھ بقا بھی رخصت ہوئی۔ پس ایک خیال خام کو خدا بنا لیا جس کا کچھ وجود نہیں۔ معدوم محض سے جی لگا کر ہلاکت کے سوا اور کیا مل سکتا ہے۔"

مولوی سید امیر علی نے ترجمہ شاہ عبدالقادرؒ کا اختیار کیا ہے، اور تفسیر میں لکھتے ہیں:

"علی ابن طلحہ نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ الصمد کے معنی وہ سید جو سرداری میں کامل ہو، اور وہ شریف جو شرافت میں کامل ہو، اور وہ عظیم جو عظمت میں کامل ہو۔ خلاصہ یہ کہ الصمد وہ ہے جو سب صفات میں کامل ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ بہت لوگ کمال کے معنی نہیں جانتے کیونکہ مسلمانوں میں بھی دوسری قوموں کی طرح جھوٹی تعریفیں شاعروں کی دروغ گوئی سے شروع ہو گئیں کہ فلاں مولوی علم میں کامل ہیں اور فلاں حکیم حکمت میں کامل ہیں، یہ دروغ ہے۔ کمال کے یہ معنی ہیں کہ اس سے بڑھ کر ممکن نہ ہو اور کسی چیز کی کسر نہ ہو، یہ شان سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی میں ممکن نہیں، مولوی بے چارہ تو اپنے سر کے بالوں کی گنتی نہیں جانتا ہے۔"

آگے رقم طراز ہیں:

"حضرت ابن مسعودؓ نے بھی کہا کہ الصمد سید کامل ہے۔ حسن بصریؒ و قتادہؒ نے کہا کہ الصمد جو اپنی مخلوقات کے بعد باقی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بطور مثال ہے کیونکہ دائم باقی بھی صفت کمال ہے تو یہ الوہیت کی صفت ہے اسی واسطہ حسن بصریؒ سے دوسری روایت ہے کہ الصمد کے معنی الحیّ القیّوم یعنی جو کہ خود ہست ہے ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا اس کو فنا نہیں بلکہ فنا کو اس نے پیدا کیا ہے۔ عکرمہؒ نے کہا کہ نہ وہ کسی سے چیز سے پیدا ہوا اور نہ کھانا کھاتا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بھی مثال ہے کہ اوسکا کمال ہے کیونکہ جو چیز کسی دوسری چیز سے نکلی تو وہ اس چیز کی محتاج تھی اور جس سے نکلی وہ بھی ناقص ہے کیونکہ دوسری چیز کا نکلنا ضرور ہوا اور علیٰ ہٰذا القیاس کھانا

احتیاج پر ہے لہذا فرمایا "لم یلد ولم یولد۔"

مولانا حقانیؒ الصمد کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"صمد کے لغت میں دو معنی ہیں: اوّل قصد وارادہ کرنے کے، اس تقدیر پر صمد بمعنی مصمود ہوگا کس لیے کہ فَعَلٌ بمعنی مفعول زبان عرب میں بکثرت مستعمل ہے۔ اس صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ وہ ہر ایک کا مقصود ہے، ہر کوئی اس کی طرف قصد کرتا ہے۔ دوئم صمد کے معنی ہیں ٹھوس کے کہ اس پر کوئی تغیر نہیں آتا وہ قوی اور مستقل ہے اس تقدیر پر یہ لفظ واجب الوجود کے معنی میں ہے۔"

مولانا مودودیؒ نے اپنی تفسیر میں مادہ ص م د کے مشتقات اور ان کے مختلف ومتعدد معانی بیان کرتے ہوئے آخر میں تحریر فرمایا ہے:

"صمد کا لفظ چونکہ مخلوقات کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، اس لیے اللہ صمدٌ کہنے کے بجائے اللہ الصمد کہا گیا، جس کے معنی یہ ہیں کہ اصل اور حقیقی صمد اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ مخلوق اگر کسی حیثیت سے صمد ہو بھی تو کسی دوسری حیثیت سے وہ صمد نہیں ہے، کیونکہ وہ فانی ہے لازوال نہیں ہے، قابل تجزیہ وتقسیم ہے، مرکب ہے کسی وقت اس کے اجزا بکھر سکتے ہیں۔ بعض مخلوقات اس کی محتاج ہیں تو بعض کا وہ خود محتاج ہے۔ اس کی سیادت اضافی ہے نہ کہ مطلق، کسی کے مقابلہ میں وہ برتر ہے تو اس کے مقابلے میں کوئی اور برتر ہے، بعض مخلوقات کی بعض حاجات کو وہ پورا کر سکتا ہے مگر سب کی تمام حاجات کو پورا کرنا کسی مخلوق کے بس میں نہیں ہے۔ بخلاف اس کے اللہ تعالیٰ کی صمدیت ہر حیثیت سے کامل ہے، ساری دنیا اس کی محتاج ہے اور وہ کسی کا محتاج نہیں، دنیا کی ہر چیز اپنے وجود و بقا اور اپنی حاجات وضروریات کے لیے شعوری طور پر یا غیر شعوری طور پر اسی کی طرف رجوع کرتی ہے اور سب کی تمام حاجات پوری کرنے والا وہی ہے، وہی غیر فانی اور لازوال ہے، رزق دیتا

ہے لیتا نہیں ہے، مفرد[1] ہے، مرکب نہیں ہے کہ قابل تجزیہ وتقسیم ہو، ساری کائنات پر اس کی سیادت قائم ہے اور وہ سب سے برتر ہے، اس لیے وہ محض صمد نہیں بلکہ الصمد ہے۔"

مولانا عبدالماجد دریا بادیؒ لکھتے ہیں:

"(اور مقصودیت اسی کے لیے خاص ہے) صمد وہ ہے کہ سب اس کے محتاج ہیں وہ کسی کا محتاج نہیں۔"

آگے لکھتے ہیں:

"اس میں تردید آگئی آریہ سماجی شرک کی اور بعض دوسرے جاہلی فرقوں کے اس عقیدہ کی کہ "صانع عالم" روح اور مادہ کا محتاج رہا ہے۔"

فیضی نے سواطع الالہام میں الصمد کی تفسیر میں "المصمود المعمود آمالا واعمالا لکل ماعداہ وھو المالک الحاکم لما اراد لا مردّ لحکمہ ولا رادّ لامرہ" لکھا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ سورۂ اخلاص میں تحریر فرماتے ہیں:

"والإسم "الصمد" فیہ للسلف اقوال متعددۃ قد یظن أنھا مختلفۃ ولیست کذالک بل کلّھا صواب والمشھور منھا قولان احدھما: ان الصمد ھو الذی لاجوف لہ۔ والثانی: انہ السید الذی یصمد الیہ فی الحوائج۔ والاول ھو قول اکثر السلف من الصحابۃ والتابعین وطائفۃ من اھل اللغۃ، والثانی قول طائفۃ من السلف والخلف وجمھور اللغویین۔"

آگے تحریر فرماتے ہیں:

"وکذالک لفظ الصمد فیہ الجمع والجمع فیہ القوۃ،

---

[1] راقم کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ "مفرد" موزوں نہیں ہے۔ اس کے مقابلہ میں مناسب لفظ "فرد" ہے۔ مفرد غیر مرکب ہو بھی تو قابل ترکیب تو ہے، پھر مفرد کے مقابلہ میں تثنیہ اور جمع بھی ہے۔

فان الشیئ کلما اجتمع بعضہ الی بعض ولم یکن فیہ خلل کان اقوی مما اذا کان فیہ خلل ولہذا یقال للمکان الغلیظ المرتفع صمد لقوتہ وتماسکہ واجتماع اجزاءہ والرجل الصمد ھو السید المصمود ای المقصود یقال: قصدت لہ وقصدت الیہ وکذا ھو مصمود ومصمود لہ والیہ: والناس انما یقصدون فی حوائجھم من یقوم بہا وانما یقوم بہا من یکون فی نفسہ مجتمعا قویا ثابتا وھو السید الکریم بخلاف من یکون ھلوعا جزوعا یتفرق ویتمزق من کثرۃ حوائجھم وثقلہا۔ فان ھذا لیس بسید صمد یصمدون الیہ فی الحوائج۔"

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ امام فراہیؒ نے علامہ ابن تیمیہؒ کی سورۂ اخلاص کے حاشیہ پر کچھ تعقیبات کی ہیں۔ مندرجہ بالا عبارت کے حاشیہ پر امام فراہیؒ نے تحریر فرمایا ہے:

"لیس کما زعم بل "صمد" بمعنی قصد الیہ ماخوذ من معنی العلو۔"

علامہ ابن تیمیہؒ آگے چل کر لکھتے ہیں:

"ومن مخلوقاتہ الملائکہ وھم صمد لا یأکلون ولا یشربون۔"

امام فراہیؒ نے اس کی تعقیب ان الفاظ میں فرمائی:

"تسمیۃ الملائکۃ بالصمد لم تثبت۔"

راقم آثم کے والد ماجد جناب مولانا سید محمد عبد الغفار ندوی نگرامی مدظلہ نے (جن کی ابتدائی تعلیم مدرسۃ الاصلاح میں ہوئی تھی اور یہ وہ زمانہ تھا جب امام فراہیؒ مدرسہ میں قیام فرمایا کرتے تھے) صمد کے معنی یہ بتلائے کہ "وہ جو سب کا سہارا ہو اور جسے خود کسی سہارے کی ضرورت نہ ہو۔"

مولانا عبد الرشید نعمانی نے لغات القرآن (۴: ۳۸) میں لباب التاویل کے حوالے

سے علامہ خازن بغدادیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے : "اولیٰ یہ ہے کہ صمد کو ان تمام پر محمول کیا جائے کہ جو اس کے متعلق بیان کیے گئے ہیں کیونکہ وہ ہر ایک کا محتمل ہے "۔

مولانا شبیر احمد عثمانیؒ حضرت شیخ الہندؒ کے ترجمہ کے حاشیے میں لکھتے ہیں : "صمد کی تفسیر کئی طرح سے کی گئی ہے ۔ طبرانی ان سب کو نقل کر کے فرماتے ہیں (یہ سب معانی صحیح ہیں اور یہ سب ہمارے رب کی صفات ہیں)۔

مولانا تھانویؒ بیان القرآن میں تحریر فرماتے ہیں : "منکرین توحید کئی قسم کے ہیں ، منکر وجود ، منکر کمال صفات ، مشرک فی العبادہ ۔ ان سب کا ابطال "اللہ احد" میں ہو گیا ، مشرک فی الاستعانہ اس کا ابطال "اللہ الصمد" میں ہو گیا ۔

"وہ کسی کا باپ نہیں" ، کے ضمن میں امام فراہیؒ نے اتمام نبوت ، توحید خالص اور شرک سے بحث کی ہے ۔ توحید کو داخل فطرت اور شرک کو تقاضائے فطرت کے خلاف ثابت کرتے ہوئے آخری نکتہ یوں بیان فرمایا ہے :

> "یہ مسئلہ کہ توحید داخل فطرت ہے اگرچہ ثابت ہو چکا تاہم یہ سوال باقی رہا کہ شرک کہاں سے پیدا ہوتا ہے ۔ اگر شرک جزو فطرت نہیں تو کم سے کم یہ بیماری اس قدر کثیر الوقوع ہے اور اسی کے ساتھ مہلک بھی کہ اس کے اسباب کا دریافت کرنا نہایت ضروری ہے ورنہ اس سے محفوظ رہنا ممکن نہ ہو گا ۔ تفصیل کی نہ یہاں ضرورت ہے نہ گنجائش ، بطور اصل الاصول کے یہ جاننا کافی ہے کہ شرک کے صرف دو سبب ہیں : غفلت اور دنائت ، پہلا عقلی ہے اور دوسرا اخلاقی اور یہ دونوں عدمی ہیں "۔

"شرح ولم یکن لہ کفوا احد" کی سرخی تو ہے لیکن افسوس بیاض خالی رہ گئی اور مرتب کے الفاظ میں "ہمیشہ کے لیے خالی رہ گئی "۔

اس کے بعد امام علیہ الرحمہ نے " نتائج ھذا التعلیم فی ھذہ النشأہ " کے زیر عنوان مساویانہ حقوق کی اسلامی تعلیمات سے مفصل بحث کی ہے ۔ خلاصۂ بحث مندرجہ ذیل چند ابتدائی سطروں ہی میں آگیا ہے :

> "جب وہی ذات پاک سب کا ملجا و مرکز ہے اور تمام عالم کا روئے نیاز

صرف اس کی طرف ہے تو تمام بندگانِ خدا ایک ہی سطح عبودیت پر آ گئے، اور ہر ایک قسم کا فرق جس سے بنی آدم ایک دوسرے کے ارباب بن رہے تھے مٹا دیا گیا۔ غلام اور آقا ایک کر دیے گئے، پیغمبر اور عام امت کے حقوق برابر ہو گئے"۔

اس کے بعد "التوحید فی الحقوق" کے زیرِ عنوان تحریر فرماتے ہیں:

" دین جب فطرت انسانی ہے اور انسان نے اپنی بے گانگی کو چھوڑ کر نفس واحد بنا لیا اور اپنی فطرت اولیٰ پر لایا گیا تو ضرور ہوا کہ ان کے لیے ایک ہی عام قانون ہو۔ شریعتِ موسوی میں دیکھو تو صاف معلوم ہو گا کہ لاوی قبیلہ کو خدمت گار دینی بنایا گیا اور بلاشبہ برہمنوں کی طرح ان کے حقوق مقرر کیے گئے اور جو طریقِ عبادت کہ وہاں قائم کیا گیا اس کے لیے ایسے ہی لازم تھا، مگر اسلام نے کوئی فرقہ پجاریوں کا نہ بنایا ہر ایک شخص اپنا آپ کاہن بنا، ایک اللہ اکبر قربانی کے لیے کافی تھا اور مذبح پر خون چھڑکنا اور گوشت اور چربی اور گردوں کو جلانا اور اس قسم کے احکام جو عقل کی گردن میں طوق اور زنجیر تھے اور عبادت الٰہی کے چہرہ پر نقاب ڈال رہے تھے موقوف کر دیے، اور بجائے اس کے کہ آسمان پر دھواں پہونچا کر دل کو تسلی دیں کہ خدا کو ہماری نذر پہونچی، یہ سچا طریق قربانی قرار دیا کہ بندگانِ خدا کو جن کے دل میں بھوک کی آگ جل رہی ہو آسودہ کرو اور ان کی شکر اور دعا کا بخور آسمان کی طرف بھیجو، یہاں ہر دل مذبح قربانی ہے، قربانی کرنے والا اور اس کا کھانے والا دونوں ایک ہیں، اس لیے اس کے کھانے میں دونوں برابر ہیں۔ یہ دعوت الٰہی کا فطری اور حقیقی طریقہ ہے۔ وہ ذات پاک "بے ہمہ" کھانے کا وہاں کیا کام؟ — پھر وہ ذات پاک "باہمہ" بھی ہے بندوں کو کھلایا تو اس کو قربانی پہونچی"۔

اخیر میں سورۂ اخلاص کی "اہمیت" اس طرح بیان فرماتے ہیں:

" مذکورہ بالا بیان کے ضمن میں یہ بات تو معلوم ہو چکی کہ سورہ حقیقی اور

خالص اور کمال توحید کا سبق دیتی ہے، اور یہی دین اور مذہب کی جان ہے، لیکن اس کے اندر ایک عظیم الشان حقیقت بھی مضمر ہے۔ یعنی یہ ایک اکسیر ہے جس سے بدعات مذہبی کی مہلک بیماریوں کا استیصال ہو جاتا ہے، گویا اس سورہ کی تعلیم نے مذہبی گمراہیوں کو بیخ و بن سے اکھاڑ دیا، اس اجمال کو ذرا تفصیل کی ضرورت ہے"

اس مقام پر امام علیہ الرحمہ نے حسب ذیل یادداشت لکھی تھی :

(۱) بدعت بُدھیت (۲) بدعت ہندویت (۳) بدعت یہودیت (۴) بدعت نصرانیت۔ لیکن ان کی تفصیل مذکور نہیں، افسوس کہ یہ حصہ بھی ناتمام رہ گیا۔

کتابیات

۱۔ ترجمہ و تفسیر سورۂ اخلاص۔ امام فراہیؒ

۲۔ فارسی ترجمۂ قرآن۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ

۳۔ اردو تراجم: شاہ عبدالقادرؒ، شاہ رفیع الدینؒ، مولانا فتح محمد جالندھریؒ، ڈپٹی نذیر احمدؒ، مولانا اشرف علی تھانویؒ، مولانا احمد رضا خاں، حضرت شیخ الہندؒ سے حاشیہ، شبیر احمد عثمانیؒ۔

۴۔ ہندی تراجم: خواجہ حسن نظامیؒ، مولانا محمد فاروق خاں، نند کمار اوستھی۔

۵۔ توضیح القرآن۔ مولانا ابو محمد مصلح۔

۶۔ فتح المنان معروف بہ تفسیر حقانی۔ مولانا عبدالحق حقانیؒ

۷۔ مواہب الرحمٰن۔ مولوی سید امیر علیؒ

۸۔ تفسیر ثنائی۔ مولانا ثناء اللہ امرتسریؒ

۹۔ بیان القرآن۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ

۱۰۔ موضح القرآن۔ حضرت شاہ عبدالقادرؒ

۱۱۔ تفسیر ماجدی۔ مولانا عبدالماجد دریا بادی

۱۲۔ تفہیم القرآن۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ

۱۳۔ تدبر قرآن ۔ مولانا امین احسن اصلاحی
۱۴۔ تذکیر القرآن ۔ مولانا وحید الدین خاں
۱۵۔ سواطع الالہام ۔ ابو الفضل فیضی
۱۶۔ معارف القرآن ۔ مولانا مفتی محمد شفیعؒ
۱۷۔ فتاویٰ ابن تیمیہ ۔ (تفسیر سورۂ اخلاص)
۱۸۔ حواشی امام فراہیؒ بر تفسیر ابن تیمیہؒ (قلمی)
۱۹۔ لغات القرآن ۔ مولانا عبد الرشید نعمانی
۲۰۔ فرہنگ آصفیہ
۲۱۔ Arabic English Lexicon By Edward William Lane,

مولانا آفتاب عالم ندوی

علّامہ فراہیؒ اور مفردات قرآن کی تحقیق

علّامہ فراہیؒ قرآن کریم کو علوم و معارف سے لبریز اور حکمت و بصیرت سے معمور ایک مربوط و منظم کتاب کی حیثیت سے جاننے اور سمجھنے کے لیے علوم قرآنی کی تدوین کا ایک وسیع و ہمہ گیر پروگرام رکھتے تھے۔ اس جامع اور مثالی پروگرام کو عملی جامہ پہنانے کے لیے انھوں نے جن چیزوں سے مدد لی ان میں ایک نہایت بنیادی اور مہتم بالشان چیز مفردات قرآنی کی تحقیق و تشریح ہے۔

مفردات سے صحیح واقفیت کی اہمیت و ضرورت پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ فراہیؒ اپنی کتاب مفردات القرآن میں یوں لکھتے ہیں:

> "یہ بات بالکل عیاں ہے کہ فہم کلام کے لیے مفرد الفاظ سے واقفیت پہلا قدم ہے اور جزء سے تھوڑی سی ناواقفیت پوری بات سے ناواقفیت کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ انسان غلطی سے اسی وقت محفوظ رہ سکتا ہے جب کہ غلطی کی تمام راہوں کو مسدود کردے۔ اس لیے جو شخص مفردات قرآنی سے صحیح واقفیت حاصل نہیں کرتا اور اس میں تحقیق و جستجو سے کام نہیں لیتا لامحالہ اُس کے لیے غور و فکر کا دروازہ بند ہوجاتا ہے، جملہ کا سمجھنا دشوار ہوجاتا ہے اور سورہ اور آیتوں کا نظم و ربط اس کی نگاہوں سے مستور ہوجاتا ہے۔ یہ نقصان اگر مفرد لفظ کے نہ سمجھنے ہی تک محدود رہتا تو بات آسان تھی لیکن زیادہ نقصان دہ اور خطرناک بات یہ ہوتی ہے کہ مفرد لفظ سے عدم واقفیت کا بالآخر لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ:
>
> ۱۔ انسان لفظ کا بالکل برعکس مفہوم سمجھ لیتا ہے اور بسا اوقات غلط مفہوم سمجھ کر خلاف مقصود رُخ پر جا پڑتا ہے۔
>
> ۲۔ مفرد لفظ کا غلط مفہوم سمجھ لینا کوئی معمولی بات نہیں۔ کیونکہ اکثر یہ غلط فہمی پورے

کلام کا مفہوم غلط سمجھنے اور اس میں مضمر علوم و معارف کو غلط سمجھنے کا سبب بن جاتی ہے۔ کیونکہ کلام کے تمام اجزاء باہم مربوط اور ایک دوسرے کی تفسیر و توضیح ہوتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔ ۔

۳۔ بسا اوقات ایک لفظ کی غلطی پوری سورہ کی صحیح تفسیر کی راہ میں مانع بن جاتی ہے اور انسان کو ایسے رُخ پر ڈال دیتی ہے کہ اس پر وہ جتنا آگے بڑھتا ہے اتنا ہی منزلِ مقصود سے دور ہوتا جاتا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اسی طرح آپ یہ بھی دیکھیں گے کہ تنہا ایک لفظ کی غلطی نے بسا اوقات ایک باطل مسلک کو جنم دیا اور ایک ہی لفظ کی غلطی ایک بڑی جماعت کی گمراہی اور شیرازہ بندِ ملّت کے افتراق و انتشار کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔"[1]

علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اپنی کتاب الاتقان فی علوم القرآن میں بعض اہل علم کے حوالہ سے مفسّرِ قرآن کے لیے جن پندرہ علوم سے واقفیت کو ضروری قرار دیا ہے ان میں سرِفہرست علم اللغۃ ہے۔ کیونکہ ان کے بقول اس کے بغیر مفرد الفاظ کی شرح اور ان کے مفہوم کی تعیین و تحدید ممکن نہیں۔ مزید برآں امام مجاہدؒ کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور آخرت پر ایمان رکھنے والے کسی بھی شخص کے لیے قرآن کی تفسیر و توضیح اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ وہ لغاتِ عرب سے واقف نہ ہو۔ اس سلسلہ میں جزئی واقفیت بالکل ناکافی ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ لفظ مشترک ہو اور تفسیر کرنے والے کو صرف ایک ہی معنی معلوم ہو جب کہ مقصود دوسرا معنی ہو۔[2]

مفرداتِ قرآن پر تصنیفات پر اجمالی ذکر

مسلمانوں میں قرآن کریم کی لغوی تفسیر و تحقیق کے کام کا آغاز ابتدائے اسلام ہی میں ہو گیا تھا۔ تیسری صدی میں علم غریب القرآن مستقل فن کی شکل اختیار کر گیا اور پھر بعد کی صدیوں میں تفسیر، قرأت اور لغت کے ائمہ و ماہرین نے غریب القرآن، معانی القرآن، مجاز القرآن، مایستعجم الناس من القرآن، غرائب القرآن، مفردات القرآن اور مشکلات القرآن کے عنوان سے مستقل کتابیں تصنیف کیں حتیٰ کہ ساتویں صدی کے

اختتام تک اس موضوع پر اتنا بڑا کتب خانہ تیار ہو گیا کہ اس سلسلہ کی تصنیفات دائرہ شمار سے متجاوز ہو گئیں ۔[۳]

قرآن کریم کی لغوی تفسیر و تحقیق سے تعلق رکھنے والی کتابوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :

۱۔ مفردات قرآنی کی تفسیر عمومی انداز سے

اس موضوع پر سب سے پہلا رسالہ عبداللہ بن عباسؓ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن اغلب یہ ہے کہ ان کے کسی راوی نے الفاظ قرآنی کی تشریح سے متعلق ان کے اقوال کو کتابی شکل میں جمع کر دیا ہے۔ جیسا کہ علامہ سیوطیؒ نے 'الاتقان' میں عبداللہ بن عباسؓ کے اُن اقوال کو جمع کیا ہے جو علی بن ابی طلحہ سے منقول ہیں ۔[۴]

اس موضوع پر دیگر مشہور تصانیف درج ذیل ہیں :

غریب القرآن	مؤلفہ کسائی	متوفی ۱۸۹ھ
معانی القرآن	" یحییٰ بن زیاد فراء	" ۲۰۷ھ
مجاز القرآن	" ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ	" ۲۱۰ھ
معانی القرآن	" اخفش الاوسط	" ۲۱۵ھ
غریب القرآن	" محمد بن سلام جمحی	" ۲۳۱ھ
تفسیر غریب القرآن	" ابن قتیبہ دینوری	" ۲۷۶ھ
غریب القرآن	" ابن جریر طبری	" ۳۱۰ھ
معانی القرآن یا اعراب القرآن و معانیہ	" الزجاج	" ۳۱۱ھ
غریب القرآن	" نفطویہ	" ۳۲۳ھ
نزہۃ القلوب فی تفسیر غریب القرآن	" محمد بن عزیز سجستانی	" ۳۳۰ھ
معانی القرآن	" ابوجعفر النحاس	" ۳۳۸ھ
العمدۃ فی غریب القرآن	" مکی بن ابی طالب	" ۴۳۷ھ

المفردات فی غریب القرآن	مؤلف راغب اصفہانی	متوفی ۵۰۲ھ
الأریب بما فی القرآن من الغریب	〃 ابن الجوزی	〃 ۵۹۷ھ
تحفۃ الأریب بما فی القرآن من الغریب	〃 ابوحیان النحوی	〃 ۷۴۵ھ
عمدۃ الحفاظ فی تفسیر اشرف الالفاظ	〃 ابن السمین حلبی	〃 ۷۵۶ھ

۲۔ لغات قرآنی

اس ناحیہ سے لکھی گئی کتابوں میں اُن الفاظ و کلمات کو موضوع بحث بنایا گیا جن کی اصل دوسری زبانوں سے ملتی ہے یا وہ قریش کے لہجہ سے تعلق نہیں رکھتے ہیں۔ اس صنف میں بھی تالیف کا آغاز پہلی صنف کی طرح ابتدائے اسلام ہی سے ہوا۔ چنانچہ اس سلسلہ کا بھی سب سے پہلا رسالہ عبداللہ بن عباس ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کو ڈاکٹر صلاح الدین منجدؔ نے ظاہریہ کے ایک نسخہ سے ایڈٹ کرکے شائع کیا ہے[۵]

اس صنف میں دیگر مشہور تصانیف درج ذیل ہیں:

اللغات	مؤلف فرا نحوی	متوفی ۲۰۷ھ
لغات القرآن	〃 ہیثم بن عدی	〃 ۲۰۷ھ
لغات القرآن	〃 ابو زید انصاری	〃 ۲۱۵ھ
اللغات	〃 اصمعی	〃 ۲۱۶ھ
اللغات	〃 ابن درید ازدی	〃 ۳۲۱ھ
المعرّب من الکلام الاعجمی علی حروف المعجم	〃 ابومنصور جوالیقی	〃 ۵۴۰ھ
المہذب فیما وقع فی القرآن من المعرب	〃 علامہ سیوطی	〃 ۹۱۱ھ

۳۔ وجوہ و نظائر

وجوہ سے وہ الفاظ مراد ہیں جو قرآن مجید میں متعدد مواقع پر مختلف معانی کے لیے استعمال ہوئے ہیں، اور نظائر سے وہ کلمات مراد ہیں جو متعدد مواقع پر ایک ہی معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔[۶]

اس فن کا آغاز بھی عبداللہ بن عباس کے نام منسوب کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ابو عبدالرحمٰن حیری (۴۳۰ھ) اپنی کتاب "وجوہ القرآن" کے مقدمہ میں تحریر فرماتے ہیں :

"اس صنف میں سرفہرست عبداللہ بن عباس ہیں، پھر مقاتل بن سلیمان، پھر کلبی" ۵ے

متقدمین میں اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب مقاتل بن سلیمان بلخی (۱۵۰ھ) کی ملتی ہے جسے ڈاکٹر عبداللہ شحاتہ نے ۱۳۹۵ھ۔ ۱۹۷۵ء میں الوجوہ والنظائر کے نام سے شائع کیا ہے۔

اس موضوع کے چند مشہور مصنفین کے نام یہ ہیں :

۱۔ یحییٰ بن سلام متوفی ۲۰۰ھ	۲۔ ابو العباس المبرد متوفی ۲۸۶ھ
۳۔ حکیم ترمذی متوفی ۳۲۰ھ	۴۔ محمد النقاش متوفی ۳۵۱ھ
۵۔ احمد بن فارس قزوینی ۳۹۵ھ	

اس موضوع کی چند معروف کتابیں حسب ذیل ہیں :

الوجوہ والنظائر	مؤلفہ مقاتل بن سلیمان بلخی	متوفی ۱۵۰ھ
الوجوہ والنظائر	" ابو الفرج ابن الجوزی	" ۵۹۷ھ
الاشباہ والنظائر	" ابو منصور ثعالبی	" ۴۲۹ھ
وجوہ القرآن	" اسماعیل بن احمد حیری	" ۴۳۰ھ
قاموس القرآن او اصلاح الوجوہ والنظائر فی القرآن الکریم	" فقیہ دامغانی	" ۴۷۸ھ
الاشباہ والنظائر	" علامہ سیوطی	" ۹۱۱ھ

مولانا فراہیؒ کا ان کتابوں کے بارے میں تاثر

مفردات قرآنی سے متعلق اتنے بڑے ذخیرہ کے موجود ہوتے ہوئے مولانا فراہی نے مفردات قرآنی کی تحقیق و تفسیر کو خاص اہمیت دی اور اسے علوم قرآنی سے متعلق اپنے جامع و توسیعی پروگرام کا بنیادی جز محض اس لیے قرار دیا کہ مفردات کی اہمیت تو مسلم ہے مگر یہ متداول کتابیں الفاظ کے صحیح حدود

و قیود اور مناسب خدوخال کی نشاندہی اور ان کی اصلیت وحقیقت کو اُجاگر کرنے سے بالعموم قاصر ہیں اور ان سے الفاظ کی ایسی خاطرخواہ تفسیر و توضیح سامنے نہیں آپاتی جس سے قرآن کریم کو ایک زندہ و تابندہ اور مربوط و منظم کتاب کی حیثیت سے پڑھنے اور سمجھنے میں مدد ملے، اور اس بات کا یقین و اطمینان حاصل ہو سکے کہ واقعی قرآن کریم کی تمام سورتیں اور ساری آیتیں ربط و نظام کے سنہری تاروں سے بندھی ہوئی ہیں۔ چنانچہ مقدمۂ نظام القرآن میں تفسیر کے لسانی مآخذ کے ضمن میں لکھتے ہیں:

"باقی رہے دوسرے الفاظ (جو شرعی اصطلاحات سے تعلق نہیں رکھتے) اور حقیقت و مجاز کے مختلف اسلوب، تو اسی باب میں مآخذ قدیم کلام عرب اور خود قرآن مجید ہے، لغت کی کتابیں ان چیزوں کی تحقیق میں کچھ زیادہ رہنمائی نہیں کرتیں، ان سے بالعموم نہ تو الفاظ کی پوری حقیقت معلوم ہوتی ہے، نہ عربی خالص اور عربی مولد کے درمیان کوئی امتیاز ہوتا ہے، اور نہ لفظ کی اصل کا ہی پتہ لگتا کہ معلوم ہو سکے کیا اصل ہے کیا فرع، کیا حقیقت ہے کیا مجاز؟ تو جو لوگ کلام عرب میں مہارت بہم نہیں پہنچاتے بلکہ صرف لغت کی کتابوں پر قانع ہو جاتے ہیں وہ بسا اوقات قرآن مجید کے معانی سمجھنے سے قاصر رہ جاتے ہیں۔" ؎

علامہ فراہی اپنی کتاب مفردات القرآن میں ان کتابوں کے سلسلہ میں اپنے اسی تأثر کو یوں بیان فرماتے ہیں:

"لغت اور غریب کی کتابوں میں ہمیں کلمات کے حدود و قیود کی مکمل تصویر کشی نہیں ملتی، سیر و تفسیر کی کتابیں قرآن کے بیان کردہ مفاہیم سے ہمیں کلی طور پر روشناس نہیں کراتیں، اسی طرح اخلاق اور فلسفہ کی کتابیں قرآن کریم کے جملہ اسرار و رموز کی نقاب کشائی سے قاصر ہیں۔ اس لیے ہمیں لغت، تاریخ اور حکمت تینوں کی بیک وقت ضرورت ہے۔ اور جو شخص قرآن سے وابستہ رہے، اور اللہ تعالیٰ اس کی برکت سے اس کے دل و دماغ کو روشن کر دے تو اسے لوگوں کی تصنیفات میں خاص طور پر فلسفہ کی کتابوں میں بے شمار لغزشیں اور گمراہ کن باتیں نظر آئیں گی، قرآن کریم سراپا علم و حکمت اور اصل و اساس ہے۔ اس کے علوم

و معارف کی تہ تک رسائی حاصل کرنے کے لیے مفرداتِ قرآنی اور علوم لسانی سے خاطر خواہ واقفیت ناگزیر ہے۔" [۹]

مفردات کی تحقیق میں علامہ فراہی کا طریقۂ کار

فہم کلام میں مفردات کو جو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اور لغت و غریب کی کتابوں میں اس سلسلہ میں جو تہی دامنی اور تشنہ لبی پائی جاتی ہے، اسی کے پیش نظر علامہ فراہی نے "مفردات القرآن" لکھنے کا بیڑہ اٹھایا، جس میں ان کا مطمح نظر یہ تھا کہ قدیم کلام عرب اور قرآنی استعمالات کو مدنظر رکھتے ہوئے نمونے کے کچھ اہم اور مخصوص مفردات کی تحقیق و تشریح کی جائے۔ الفاظ کی اصل کا سُراغ لگایا جائے، ان کی روح کو سمجھنے اور باریکیوں اور لطافتوں کو دریافت کرنے کی کوشش کی جائے اور عام اہل لغت کی طرح محض کسی لفظ کے بہت سے معانی یکجا کر دینے پر اکتفا نہ کیا جائے بلکہ الفاظ و لغات سے متعلق کچھ ایسی اصولی بحثوں سے بھی روشناس کرایا جائے جن سے بخوبی معلوم ہو سکے کہ الفاظ کی تحقیق کس انداز سے ہونی چاہیے اور بحث و تحقیق کے کیا اصول ہمارے پیش نظر رہنے چاہئیں۔ جیسا کہ علامہ موصوف "مفردات القرآن" کے مقدمہ میں رقم طراز ہیں:

> "اس کتاب میں ہم صرف انھیں الفاظ و کلمات کو موضوع بحث بنائیں گے، کلام کا نظم و ربط جن کی تشریح و توضیح کا متقاضی ہو، باقی عام کلمات سے ہم کوئی تعرض نہیں کریں گے۔ لغت و ادب کی کتابیں اس کے لیے کافی ہیں۔" [۱۰]

مگر چونکہ یہ کتاب پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچ سکی۔ اس لیے محض اس کتاب کی بنیاد پر مفردات کی تحقیق میں علامہ فراہی کے مکمل طریقۂ کار کی نشاندہی کرنا علمی حق تلفی کے مرادف ہے۔ البتہ علامہ موصوف کی اس کتاب اور ان کی دیگر تصنیفات کی روشنی میں ان بعض رہنما اصولوں کی نشاندہی کی جا سکتی ہے جنھیں علامہ فراہی نے مفرداتِ قرآنی کی تحقیق کے سلسلہ میں پیش نظر رکھا ہے۔

۱۔ وہ مفردات کی تحقیق میں محض لغت و تفسیر کی کتابوں کی نقل و حکایت اور ان کے بیان کردہ معانی کی تلخیص و تفصیل پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ لفظ کو اس کے اصل منبع و مرجع یعنی

خود قرآن کریم اور پھر کلام عرب کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں۔ کیونکہ قرآن کریم خالص عربی زبان میں نازل ہوا ہے اور زبان بھی وہ زبان جو فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے معجزے کی حد تک پہنچی ہوئی ہے اس کے اعجاز بلاغت کے آگے تمام عائدین جاہلیت حتیٰ کہ معلقات کے شعراء نے جو کہ فصاحت و بلاغت کا نشان و علم تھے سر افگندگی اور سپر اندازی کا کھلے بندوں اظہار و اعتراف کیا۔ اس لیے یہ جاننے کے لیے کہ لفظ کا صحیح استعمال کیا ہے اور نزول قرآن کے وقت بالضبط اس کا کیا مفہوم تھا کلام عرب کی طرف رجوع نہایت ضروری ہے۔

۲۔ علامہ فراہی نے مفردات القرآن کی ایک یادداشت میں بھی اپنے طریقۂ کار کے بعض اصولوں پر روشنی ڈالی ہے[۱۱] اور اس بات کی وضاحت کی ہے کہ اگر کسی لفظ کا صحیح معنی متعین نہ ہو سکے تو اس کی توضیح و تفسیر کا طریقہ یہ ہے کہ عربی زبان سے مشابہت رکھنے والی عبرانی و سریانی زبانوں میں اس لفظ کا استعمال معلوم کیا جائے اور اس کی روشنی میں اس کا صحیح مفہوم متعین کیا جائے، عربی زبان اور عبرانی زبان میں جو مماثلت و مشابہت پائی جاتی ہے اس کے سلسلہ میں مقدمۂ نظام القرآن میں یوں تحریر فرماتے ہیں:

> "یہ معلوم ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کا کلام جس کی روایت یونانی زبان میں ہوئی، دراصل عبرانی زبان میں تھا۔ انجیل اور توریت کی زبان ایک ہی ہے، اور یہ امر بھی ہر شخص کو معلوم ہے کہ عربی اور عبرانی جو آسمانی کتابوں کی زبانیں ہیں دونوں ایک ہی اصل سے نکلی ہیں ایسی صورت میں ناگزیر ہے کہ ان دونوں میں نہایت گہری مماثلت و مشابہت ہو اور ان میں سے ہر ایک دوسرے معانی کی طرف رہبری کرے۔ پھر ان تمام صحیفوں کے مطالب بھی ایک سے ہیں، یہ سب وحی کے پاک سرچشمے سے نکلے ہیں اس لیے بھی ان میں یکسانی و ہمرنگی ہونا قدرتی بات ہے۔"[۱۲]

عبرانی و سریانی زبان سے واقفیت ہی کی بنیاد پر علامہ فراہی بہت سے ایسے الفاظ کی بحث و تحقیق سرانجام دے سکے جن کی اصل عبرانی یا سریانی زبان سے ملتی ہے، مثلاً عصر، آلاء، اب اور سفرہ وغیرہ۔

۳۔ تحقیق مفردات میں علامہ فراہیؒ کا ایک اصول ہے "عدم الالتفات إلی المعنی

الشاذ'' یعنی شاذ معنی ہرگز نہ لیا جائے، چنانچہ اپنی کتاب'' التکمیل فی اصول التاویل'' میں تاویل وتفسیر کے اولین اصول وضوابط پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''تاویل کے اولین اصول و قواعد میں سے دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ شاذ معنی ہرگز نہ لیے جائیں۔ بلکہ لفظ کا معروف ومستند اور قطعی معنی میں مراد لیا جائے۔ کیونکہ اگر غیر معروف، شاذ اور بے بنیاد معنی مراد لیا گیا تو یہ کلام میں ابہام وتعقید پیدا کرنے کے مرادف ہوگا۔ قرآن کریم توشستہ وشگفتہ عربی زبان میں نازل ہوا ہے، پھر آخر یہ شگفتگی اور فصاحت کس بنیاد پر نظر انداز کر دی جائے''۔ [۱۳]

ایک اور موقع پر مقدمہ نظام القرآن میں تفسیر کے لسانی مآخذ پر بحث کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''ضروری ہے کہ تفسیر قرآن میں صرف وہ معنی لیے جائیں جو اصل کلام عرب سے ماخوذ ہوں، مزید برآں شاذ معنی ہرگز نہ لیے جائیں۔ مثلاً بعض لوگوں نے آیت وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في امنيته الخ میں تمنّی کے معنی تلاوت کرنے کے لیے ہیں، اس طرح کے غیر ثابت اور شاذ معنی کی طرف جو لوگ گئے ہیں محض بعض اشکالات سے بچنے کے لیے گئے ہیں، حالانکہ یہ بجائے خود ایک بہت بڑا فتنہ ہے، اور اس سے امت میں اختلاف کا دروازہ کھلتا ہے، جو شخص اصل شاہراہ کو چھوڑ کر چلے گا اس کے لیے ناگزیر ہے کہ وہ مختلف وادیوں میں ٹھوکریں کھائے''۔ [۱۴]

۴۔ علامہ فراہیؒ الفاظ کی بحث وتحقیق میں موقع ومحل اور کلام کے عمود (مرکزی مضمون) کو بھی خاص اہمیت دیتے ہیں۔ چنانچہ تاویل وتفسیر کے ترجیحی اصول وقواعد میں سے ایک قاعدہ یہ بتاتے ہیں کہ مختلف جہتیں اور متعدد معانی پائے جانے کی شکل میں اس معنی کو ترجیح دی جائے جو سیاق وسباق اور کلام کے عمود سے زیادہ مناسبت رکھتا ہو، جیسا کہ اپنی کتاب'' التکمیل فی اصول التاویل'' میں اس قاعدہ کی وضاحت درج لفظوں میں کی ہے:

''ہر لفظ کی متعدد جہتیں ہوتی ہیں جو اس کے مختلف معانی کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس لیے جس طرح مشترک لفظ کا معنی موقع ومحل کی مناسبت سے متعین کیا

جاتا ہے، ٹھیک اسی طرح دیگر الفاظ وکلمات کی تعیین بھی موقع ومحل کے تناظر میں ہی ہونی چاہیے۔ الغرض یہ ضروری نہیں کہ غیر مشترک لفظ کو صرف ایک ہی معنی کے لیے محدود کر دیا جائے جیسا کہ بعض اہلِ رائے کی خام خیالی ہے، کیونکہ مجاز وحقیقت اور عموم وخصوص کے لحاظ سے ایک لفظ کے متعدد معانی ہو سکتے ہیں، اور موقع ومحل کے لحاظ سے وہ ہر ایک معنی میں استعمال ہو سکتا ہے۔

مثلاً کامل وحدانیت کی صفت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا ذکر مختلف ناموں سے اور مختلف ترتیب کے ساتھ کیا ہے مثلاً (ربِّ الناس، ملكِ الناس، إلٰهِ الناس) اور مثلاً (ربِّ العالمين، الرحمٰنِ الرحيم، مالكِ يوم الدين) تو جو شخص الفاظ کے موقع ومحل کو مدِّنظر نہیں رکھے گا طبعی طور پر لفظ کا معنی سمجھنے سے قاصر ہوگا"۔ [۱۵]

۵۔ اسی طرح علامہ فراہیؒ کے نزدیک تاویل کے ترجیحی اصولوں میں سے ایک اصول ہے "الأخذ بأثبت الوجوہ لغةً"، یعنی مختلف شکلوں میں سے سب سے زیادہ پائیدار اور ثابت شدہ شکل کو اختیار کیا جائے، چنانچہ اپنی کتاب "التكميل في أصول التاويل" میں تحریر فرماتے ہیں:

"جو معنی کلام عرب میں کثرت سے مستعمل ہو، اُسے اُس وقت تک ترک نہ کیا جائے، جب تک کہ کوئی زبردست مانع نہ پایا جائے۔ چنانچہ جب دیگر وجوہ: (سورہ کا ربط ونظام، آیات کا سیاق، صریح عقائد اور دیگر آیاتِ قرآنی سے ہم آہنگی اور مطابقت) یکساں طور پر پائی جائیں تو ایسے وقت میں لازمی طور پر معروف ومشہور معنی ہی اختیار کرنا چاہیے۔ اس کی مثال ہے آیت نزّاعةً للشوى.... الخ میں لفظ "شوى"، جس کے معنی کلام عرب میں عموماً پنڈلی کے گوشت کے ہیں، جب کہ شاہ عبدالقادر دہلویؒ نے غلطی سے اس کا ترجمہ "جگر سے کیا ہے.... اور بعض دوسرے حضرات نے "سر کی کھال" سے کیا ہے،

حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ اگر تمام معانی یکساں ہوتے تو بھی ربط و نظام اور
دیگر قرآنی آیات سے زیادہ مطابقت رکھنے والے معنی ہی کو ترجیح دی جاتی،
تو بھلا اُس معنی کو کس طرح اختیار کیا جائے جو نہ معروف ہے اور نہ مستند"۔[۱۶]

مفردات کی تحقیق کے باب میں علامہ فراہیؒ کے کام کی نوعیت لغت و تفسیر کی کتابوں کی نقل و حکایت، ان کے اقوال و افکار کی شرح و تلخیص اور عام اہلِ لغت کی طرح محض کسی لفظ کے بہت سے معانی یکجا کر دینے کی سعی نہیں ہے، بلکہ دیگر موضوعات کی طرح اس باب میں بھی ان کی تحقیق میں اصالت و انفرادیت، فکر کی گہرائی و گیرائی، ذہن کی جولانی و دراکی اور استدلال و استنباط میں دقیقہ رسی صاف جھلکتی ہے۔ بلاشبہ اس سے ہمارے تفسیری سرمایہ میں نہایت گراں قدر اضافہ ہوتا ہے۔

ابو عبیدہ، فرا نحوی اور راغب اصفہانی کی کتابوں کے بعد لغت و غریب کی کتابیں کچھ منجمد سی ہو کر رہ گئیں اور ان کا مقصد صرف قدماء کے اقوال کی تلخیص و تفسیر اور جمع و حکایت تک محدود ہو کر رہ گیا۔ بحث و تحقیق کے اعلیٰ معیار کے فقدان کی وجہ سے کتنے ہی ضعیف اقوال زبان زدِ خاص و عام ہو گئے اور کتنی ہی شاذ اور بے بنیاد آراء دلیل و سند بن گئیں۔ اس لحاظ سے بھی علامہ فراہیؒ کی یہ علمی و تحقیقی کاوش گراں قدر اہمیت کی حامل ہے کہ اس سے ایک طرف تو بحث و تحقیق کے بہت سے گم نام اور متروک پہلو منظرِ عام پر آتے ہیں، بے بنیاد اقوال و آراء کی تصحیح و تصویب ہوتی ہے، تو دوسری طرف بہت سے تشنہ کام مباحث دادِ تحقیق پاتے ہیں اور علوم قرآنی کی تاریخ میں ایک زرّیں باب کا اضافہ ہوتا ہے۔ علامہ فراہیؒ نے آلاء، ابّ، غثاء، حرد، ھادوا، درس، عصر، صغو، قسم اور کوثر کی بحث و تحقیق میں جو کچھ لکھا ہے اس دعوے کی کھلی دلیل ہے۔

حواشی

[۱] مفردات القرآن، ص ۴-۵

۲؎ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۲۳۱، مطبوعہ حلبی۔ مصر
۳؎ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۱۳، " "
۴؎ الاتقان ج ۱، ص ۱۱۴
۵؎ "مفردات القرآن" پر مولانا اجمل ایوب اصلاحی کا مقالہ ڈاکٹریٹ، ص ۳۱
۶؎ ملاحظہ ہوں "وجوہ" کی کتابیں، نیز الاتقان، ج ۱، ص ۱۴۱، اور "وجوہ" کی تعریف میں
مقدمۂ التصاریف، ص ۱۷۔۲۴
۷؎ مقدمۂ التصاریف، ص ۲۸
۸؎ مقدمۂ نظام القرآن، ص ۴۲
۹۔ مفردات القرآن ص ۵
۱۰؎ ایضاً ص ۳
۱۱؎ مفردات القرآن پر مولانا اجمل ایوب اصلاحی کا مقالہ ڈاکٹریٹ، ص ۳۹
۱۲؎ مقدمۂ نظام القرآن ص ۴۴۔۴۵
۱۳؎ رسائل الامام الفراہی فی علوم القرآن (المجموعۃ الاولیٰ)، ص ۲۶۲۔۲۶۳
۱۴؎ مقدمۂ نظام القرآن، ص ۲۴
۱۵؎ رسائل الامام الفراہی فی علوم القرآن (المجموعۃ الاولیٰ)، ص ۲۶۷۔۲۶۸
۱۶؎ " " " (")، ص ۲۷۲۔۲۷۳

مولانا نعیم الدین اصلاحی

قرآن کے بعض اسالیب سے متعلق مولانا فراہیؒ کی توضیحات

(ایک مطالعہ)

علامہ حمید الدین فراہیؒ نے اپنی علمی اور فکری کاوشوں سے مختلف علوم و فنون میں نہایت قیمتی اضافہ فرمایا ہے۔ علم تفسیر، علم لغت اور علم نحو اور بلاغت کے سلسلے میں ان کا علمی اور فکری سرمایہ جو ہمارے سامنے موجود ہے، مختصر ہونے کے باوجود بہت ہی وقیع اور گراں قدر ہے۔

مولانا ویسے تو علوم قدیمہ کے ساتھ ساتھ علوم جدیدہ سے بھی بہرہ ور تھے مگر انھوں نے انہی علوم و فنون کو اپنی تحقیق و جستجو کا مرکز و محور بنایا جن کا تعلق قرآنی علوم سے تھا۔

قرآن مجید کا علم عام ہو، اس کی بلاغت اور اس کے مخصوص اسالیب کی اس انداز سے وضاحت ہو کہ اس کتاب کی زندہ اور متحرک تصویر سامنے آجائے، اس کے لیے مولانا نے 'جمہرۃ البلاغۃ' اور 'اسالیب القرآن' وغیرہ جیسی کتابیں لکھیں، جو مختصر ہونے کے باوجود نہایت اہم ہیں۔ ان کتابوں سے زبان و ادب، بلاغت اور اسلوبِ قرآن کے بہت سے حیرت انگیز گوشے سامنے آجاتے ہیں۔

یہاں علم بلاغت، فن لغت اور اسلوبِ قرآنی کے سلسلے میں مولانا فراہیؒ کے افکار و خیالات کا احاطہ مقصود نہیں ہے۔ اس مختصر سے مقالہ میں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں، جن سے مولانا کے کام کا تھوڑا بہت اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

'اسالیب القرآن' مولانا کی ایک مختصر سی تصنیف ہے لیکن اس میں انھوں نے بڑی اہم باتیں بیان فرمائی ہیں۔ اگر ان کو سامنے رکھا جائے تو قرآن مجید کی بہت سی مشکلات حل ہو جاتی ہیں۔

ذیل میں کچھ مثالیں پیش کی جاتی ہیں جن سے واضح ہو جائے گا کہ مولانا کی رائے کس قدر ٹھوس، مدلّل، واضح اور موقع و محل کے اعتبار سے انسب ہے۔

۱۔ واو عاطفہ

'اسالیب القرآن' کی ایک اہم بحث 'واو عاطفہ' کی ہے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ 'واو عاطفہ' بیانیہ بھی ہوتا ہے۔ عام طور پر علمار لغت اور ائمہ نحو 'واو' کو بیانیہ نہیں مانتے حالانکہ کلام عرب اور قرآن مجید دونوں میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ ایک حماسی شاعر کہتا ہے:

وقل لهم بادروا بالعذر والتمسوا

قولا يبرئكم انى انا الموت

ان سے کہو: "جلد از جلد معذرت پیش کرو، یعنی کوئی ایسی بات تلاش کرو جو تمھیں بے گناہ ثابت کرے۔ ورنہ میں موت ہوں۔ تمھاری خیریت نہیں ہے۔"

علامہ فراہیؒ نے سورۂ توبہ سے 'واو بیانیہ' کی ایک مثال پیش کی ہے:

"واذا انزلت سورة ان آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استأذنك اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين۔"

(سورۃ التوبہ آیت ۸۶)

بظاہر محسوس ہوتا ہے کہ آیت کریمہ میں ایمان باللہ اور جہاد دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اسی طرح رسول اللہؐ سے منافقین کی اجازت طلبی اور جنگ میں عدم شرکت کی درخواست، الگ الگ حیثیت رکھتی ہیں۔ چنانچہ علامہ شوکانی 'ایمان باللہ' اور جہاد کے سلسلے میں فرماتے ہیں:

انما قدم الأمر بالايمان بالله لان الاشتغال بالجهاد لايفيد الابعد الايمان۔	جہاد سے پہلے ایمان باللہ کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ بغیر ایمان کے جہاد کرنا بے معنی ہے۔

مگر مولانا فراہی کہتے ہیں کہ آیت کریمہ میں وجاهدوا ان آمنوا بالله کی تفسیر ہے۔ اسی

طرح وقالوا ذرنا نکن مع القاعدین، استاذنک کی توضیح ہے۔

مولانا امین احسن اصلاحی نے یہاں اگرچہ 'واو' کا ترجمہ اور سے کیا ہے لیکن تفسیر تقریبًا اس انداز سے کی ہے کہ 'واو' بیانیہ بن جاتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں، فعل آمنوا یہاں اپنے حقیقی اور کامل معنی میں استعمال ہوا ہے۔ یعنی اپنے ایمان باللہ کا ثبوت دو جو یہ ہے کہ اللہ کے رسول کے ساتھ ہو کر جہاد کے لیے نکلو۔ البتہ دوسرے ٹکڑے کی وضاحت 'واو بیانیہ' کی روشنی میں نہیں کی گئی ہے[1]

مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے آیت کی وضاحت اسی انداز سے کی ہے۔ یعنی قرآن کی کسی صورت میں جب تنبیہ کی جاتی ہے کہ پوری طرح خلوص و پختگی سے ایمان لاؤ جس کا اثر یہ ظاہر ہونا چاہیے کہ پیغمبرؐ کے ساتھ ہو کر خدا کے راستہ میں جہاد کریں، تو یہ منافقین جان چرانے لگتے ہیں اور ان میں سے استطاعت و مقدور والے بھی جھوٹے عذر تلاش کر اجازت طلب کرنے آتے ہیں کہ حضرت ہمیں یہیں مدینہ میں رہنے دیجئے۔

مولانا شبیر احمد عثمانی کی اس توضیح سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ان کے نزدیک 'واو' یہاں پر بیان کے لیے آیا ہے۔

البتہ اسی سورہ توبہ کی ایک دوسری آیت ہے جس کی تاویل میں علماء کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے، اور یہ اختلاف صرف اس وجہ سے پیدا ہوا کہ ان علماء کے سامنے یہ اسلوب پورے طور پر سامنے نہیں رہا ہے۔ آیت کریمہ ہے:

"یایھا النبی جاھد الکفار والمنافقین واغلظ علیھم۔"

(سورہ توبہ آیت ۷۳)

اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں علماء کے اقوال کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسنؒ، ضحاکؒ، ربیع بن انسؒ وغیرہ کا خیال ہے کہ کفار و مشرکین سے تو جہاد بالسیف کیا جائے گا مگر منافقین سے صرف جہاد باللسان پر اکتفا

---

[1] ملاحظہ ہو تدبر قرآن ۶۲۰/۴

کیا جائے گا۔

۲۔ دوسری رائے یہ ہے کہ کفار سے جنگ کی جائے گی۔ لیکن منافقین سے جہاد کا مطلب یہ ہے کہ ان پر حدود اللہ نافذ کی جائیں گی۔ یہ حضرت قتادہ کی رائے ہے اور ایک قول کے مطابق حضرت حسن کی بھی یہی رائے ہے[1]

یہاں دونوں اقوال کے سلسلے میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب منافقین کا عطف کفار پر ہے تو کیوں ان کے ساتھ صرف جہاد باللسان پر اکتفا کیا جائے گا؟ یا کس دلیل کی بنا پر کفار کے ساتھ تو جنگ کی جائے گی اور منافقین پر صرف حدود اللہ نافذ کی جائیں گی؟

امام المفسرین ابن جریر طبریؒ ان سارے اقوال کو جمع کرنے کے بعد اپنے مخصوص طرز کے مطابق اپنی رائے اس طرح ظاہر فرماتے ہیں:

واولی الاقوال فی تاویل ذٰلک بالصواب عندی ما قال ابن مسعود من أن اللہ امر النبیؐ من جهاد المنافقین بنحو الذی أمره به من جهاد المشرکین۔	ہمارے نزدیک اس آیت کی تاویل کے سلسلے میں سب سے زیادہ مناسب رائے وہی ہے جس کو حضرت ابن مسعودؓ نے اختیار فرمایا ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کو یہ حکم دیا ہے کہ آپ منافقین کے ساتھ بھی اسی طرح جنگ کریں جس طرح مشرکین سے کرتے ہیں۔

اس تاویل میں تو بلاشبہ وہ کمزوری نہیں ہے جو دوسرے مفسرین کی رایوں میں پائی جاتی ہے۔ البتہ اس میں سب سے بڑا سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ نبیؐ نے منافقین کے ساتھ کون سی جنگ لڑی؟ کیا تاریخ اسلام میں اس کی کوئی نظیر ملتی ہے؟

مولانا فراہیؒ کے اصول کے مطابق اگر 'وا' کو بیانیہ مان لیا جائے تو آیت کا مفہوم بالکل صاف اور انتہائی واضح ہو جاتا ہے۔ اس روشنی میں ترجمہ ہوگا: "اے نبی! کفار یعنی

---

[1] دیکھئے زاد المسیر لابن الجوزی ۳/۴۶۹

منافقین سے جہاد کرو، یعنی ان کے ساتھ نہایت ہی سختی کے ساتھ پیش آؤ۔" اس آیت کریمہ میں کفار و منافقین دو الگ الگ گروہ کا ذکر نہیں ہوا ہے بلکہ منافقین ہی کو ان کی مسلسل خیانتوں، غدّاریوں، بے وفائیوں اور فحش کلامی کی وجہ سے کافر کہا گیا۔ چنانچہ اگلی آیت میں خود اس کی وضاحت کردی گئی ہے:

یحلفون باللہ ما	یہ منافقین اللہ کی قسمیں کھا کر کہتے
قالوا ولقد قالوا	ہیں کہ انھوں نے کچھ نہیں کہا، حالانکہ
کلمۃ الکفر۔	انھوں نے کفر کا کلمہ کہا۔

اس اہم اسلوب کی وضاحت اسی سورہ کی ایک اور آیت سے ہوتی ہے۔ سورہ توبہ آیت ۱۲۴ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"یا ایھا الذین آمنوا قاتلوا الذین یلونکم من الکفار ولیجدوا فیکم غلظۃ۔"

اس آیت کریمہ میں بھی 'یلونکم' من الکفار کی تاویل میں مفسرین کے کُل پانچ اقوال پائے جاتے ہیں:

۱۔ یلونکم من الکفار سے مراد رومی ہیں۔
۲۔ اس سے مراد قریظہ، نضیر اور خیبر کے یہود ہیں۔
۳۔ دیلم مراد ہیں۔
۴۔ عرب کے مشرکین ہیں۔
۵۔ اس میں کوئی گروہ مراد نہیں ہے بلکہ الاقرب فالاقرب کے اصول پر تمام ہی مشرکین سے جنگ کی جائے گی۔[1]

یہاں بھی آیت کریمہ کی تاویل اگر مولانا فراہی کے اصول کی روشنی میں کی جائے تو آیت ۷۳ اور اس میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ بلکہ اسے اور زیادہ واضح کر دیا ہے۔

---

[1] ملاحظہ ہو زاد المیسر ۳/۵۱۸

اس آیت میں من الکفار، الذین کا بیان ہے اور اس سے مراد منافقین ہیں۔ ولیجدوا فیکم غلظۃ، قاتلوا کی وضاحت ہے۔ جس طرح آیت ۷۳ میں جاھد کی تفسیر واغلظ علیہم سے کی گئی ہے۔ یلونکم کا لفظ معاشرتی اعتبار سے مسلمانوں اور منافقین کے قریبی تعلق کی تصویر پیش کر رہا ہے۔

آیت کریمہ کا مفہوم یہ ہے کہ یہاں مخلص اہل ایمان سے یہ کہا جا رہا ہے کہ تم سب سے زیادہ منافقین سے چوکنے رہو، ان کا معاشرتی بائیکاٹ کرو، ان کے ساتھ نرمی، ہمدردی اور ملاطفت کا رویہ نہ اپناؤ، کیونکہ یہ آستین کے سانپ ہیں۔ یہ رہتے تو ہیں تم سب سے بہت قریب لیکن ہمیشہ تمھیں نقصان پہونچانے کے لیے کسی مناسب وقت کا انتظار کرتے رہتے ہیں۔

آیت کی یہ تاویل اس سورہ کے تفصیلی مضمون، سیاق وسباق اور نظم کلام سے بھی واضح طور پر مربوط اور ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔

۲۔ حذف

اسالیب القرآن کے اصولوں میں سے ایک اہم اصول حذف بھی ہے۔ عام طور پر مفسرین اور نحوی حضرات حذف کے قائل تو ہیں، لیکن بعض مواقع کو چھوڑ کر حذف کو کلام کی ایک خامی تصور کرتے ہیں۔

مولانا فراہی فرماتے ہیں کہ حذف کا قاعدہ تو دنیا کی تمام ہی زبانوں میں پایا جاتا ہے، البتہ عرب اپنی فطری ذہانت وطباعی کی وجہ سے حذف کے معاملے میں تمام اقوام سے ممتاز اور نمایاں ہیں، وہ کلام کے ان اجزاء کو جنھیں مخاطب بادنیٰ تامل سمجھ جائے بے تکلف حذف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک کلام کا اعلیٰ معیار یہی ہے کہ وہ حشو وزوائد سے پاک ہو۔ مولانا فراہیؒ نے اس سلسلے میں کلام عرب اور قرآن مجید سے بہت سے شواہد پیش کیے ہیں جنھیں "التکمیل فی اصول التاویل" میں اجمالاً اور "اسالیب القرآن" اور "جمھرۃ البلاغۃ" میں تفصیلاً دیکھا جا سکتا ہے۔ ہم یہاں پر چند مثالیں پیش کرتے ہیں تاکہ اس ضمن میں مولانا فراہی کے خیالات کی ایک جھلک ہمارے سامنے آ جائے:

۱۔ مولانا فراہیؒ اپنی انتہائی بلند پایہ کتاب "جمہرۃ البلاغۃ" میں اصول حذف پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ومن الحذف الذی یتصل بالنحو ولم یهتد الیه النحویون فمنه الحذف من المعطوف بعض ما فی المعطوف علیه وبالعکس"[1]

(حذف کی بعض مثالیں وہ ہیں جن کا تعلق علم نحو سے ہے لیکن عموماً نحویوں کی رسائی وہاں تک نہیں ہو سکی، جیسے معطوف سے اس جزء کو حذف کر دینا جو معطوف علیہ میں ہو اور معطوف علیہ سے اس حصہ کو حذف کر دینا جو معطوف کے اندر موجود ہو۔)

اسے سمجھنے کے لیے آیت "یسبح الرعد بحمدہٖ والملائکۃ من خیفتہٖ" پیش نظر رکھیں۔ اس کے اندر مذکورہ اسلوب استعمال کیا گیا ہے۔ اسے کھول دیجئے تو عبارت یوں بنے گی:

"یسبح الرعد بحمدہٖ من خیفتہٖ والملائکۃ یحمد من خیفتہٖ۔

۲۔ اسی طرح سورہ ہود کی یہ آیت بھی ہے:

"یا نوح اهبط بسلام منا وبرکات علیك" (سورہ ہود ۴۸)

(اے ہود! اترو زمین پر ہماری طرف سے سلامتی اور برکتوں کے ساتھ)

اس حذف کو کھولیے تو گویا پوری عبارت یوں بنے گی: "یا نوح اهبط بسلام منا علیك وبرکات منا علیك"

ان دونوں آیتوں میں حذف کی مثالیں بالکل واضح ہیں لیکن مولانا فراہی کے علاوہ کسی نے بھی اس کی نشان دہی نہیں کی ہے۔ حالانکہ مولانا فراہی کے بقول یہ حذف کی مثالیں بالکل اسی طرح ہیں جس طرح ذهب زید وعمر میں زید کے بعد ذهب فعل اور صلی زید وصام میں صام کا فاعل زید حذف ہو گیا۔[2]

مولانا فراہی نے حذف کے اصول اور مواقع کو سب سے زیادہ اپنی کتاب "اسالیب القرآن" میں بیان فرمایا ہے۔ تقریباً پندرہ اصول پیش کر کے اس اسلوب پر مفصل روشنی ڈالی

---

[1] جمہرۃ البلاغۃ ص ۶۸، [2] ایضاً

ہے۔ اس موقع پر اسالیب ہی سے ایک مثال پیش ہے تاکہ مولانا کا موقف اور زیادہ واضح ہوسکے:

منها حذف جانبين من المتقابلين لما دلّ عليه مقابله
كما قال تعالى: "فاذاقها الله لباس الجوع والخوف"۔ اى اذاقها
الله طعم الجوع والبسها لباس الخوف۔[1]

یہاں دونوں مقابل کے ایک ایک پہلو کو ایک دوسرے کی دلیل کے تحت حذف کر دیا گیا ہے۔
عام طور پر مفسّرین نے اس آیت کریمہ میں اس اسلوب کو استعارہ یا تشبیہ قرار دیا ہے[2]۔
امام فراہی اسے تشبیہ یا استعارہ نہیں بلکہ حذف کی ایک انتہائی اعلیٰ مثال قرار دیتے ہیں۔
مولانا فراہی کے ان اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے مندرجہ ذیل آیات پر غور کریں ـــــ
سورہ اعراف (۱۲) میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"قال يا ابليس ما منعك أن لا تسجد اذ امرتك۔"

اس آیت میں عام طور پر مفسّرین کو "ان لا تسجد" کے "لا" کے معنی کی تعیین میں بڑی دقتیں پیش آئی ہیں، کیونکہ یہی آیت سورہ جن (۷۵) میں بھی ہے۔ مگر وہاں ان لا تسجد" کے بجائے" ان تسجد" ہے۔ لہذا انھوں نے آسانی اسی میں سمجھی کہ سورہ اعراف میں" لا" کو زائد بنا دیا جائے۔ چنانچہ نحو کی تمام کتابوں میں یہاں پر" لا" کو زائد ہی مانا گیا ہے۔ حالانکہ قرآن مجید میں کسی بھی حرف یا لفظ کو زائد قرار دینے میں حد درجہ احتیاط برتنی چاہیے۔ خصوصاً اس لفظ یا حرف کو جسے زائد قرار دینے سے مثبت منفی، اور منفی مثبت ہوجاتا ہو۔ اس سے تو ہمارا پورا نظام دین ہی درہم برہم ہوجائے گا۔

مولانا فراہی کے اصول حذف کو سامنے رکھا جائے تو عبارت اس طرح ہوگی:

"ما منعك ان تسجد وامرتك ان لا تسجد اذ امرتك۔"

۲۔ اسی سے ملتی جلتی سورہ طٰہٰ کی بھی ایک آیت ہے۔ یہاں بھی عام طور پر مفسّرین نے

---

[1] اسالیب القرآن، ص ۲۹

[2] ملاحظہ ہو کشاف ۲/۳۴۶ (بیروت)، فتح القدیر ۳/۲۰۰، دار الفکر بیروت ۱۹۸۳ء

لا کو زائد قرار دیا ہے:

"یاھارون مامنعك اذ رأیتهم ضلّوا ان لاتتبعن"

حذف کو کھولیے تو عبارت یہ بنتی ہے:

"یاھارون مامنعك اذ رأیتهم ضلّوا ان تتبعنی وأمرتك أن لاتتبعنی"

۳۔ نفی

قرآن کا ایک اہم اسلوب نفی بھی ہے۔ مولانا فراہی نے اس اسلوب کی کچھ مثالیں پیش کی ہیں جن میں سے ایک نفی الشیئ بلازمہ کی مثال بھی ہے۔ اس اسلوب کی تائید میں مولانا نے کلام عرب سے امرا القیس کے ایک شعر کا یہ مصرعہ نقل کیا ہے:

علیٰ لاحب لایھتدی بمنارہ

(اس راستے پر آہ و فغاں نہ کر جس کے میناروں کی روشنی سے رہنمائی نہیں حاصل کی جاسکتی ہے)

مطلب یہ ہے کہ یہاں کسی مینارۂ نور کا وجود ہی نہیں ہے کہ اس سے روشنی حاصل کرنے کا سوال پیدا ہو۔ اس اسلوب کو اصطلاح میں نفی الشیئ بلازمہ کہتے ہیں۔ یہی اسلوب قرآن کریم کی اس آیت میں بھی ہے:

"قل أتنبؤن الله بما لا یعلم فی السمٰوٰت ولا فی الارض۔" (سورہ یونس ۱۸)

اس آیت میں لایعلم کا مفہوم یہ ہے کہ اس شئے کا وجود ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وجود ہوتا تو اللہ تعالیٰ کو ضرور اس کا علم ہوتا۔

اس آیت کی توضیح کرتے ہوئے مولانا فراہیؒ کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی نے اس اسلوب کی اس طرح وضاحت کی ہے: یہ نفی الشیئ بنفی لازمہ کے اسلوب پر ان کے فرضی سفارشیوں کی تردید ہے، یعنی ان کے فرضی سفارشیوں کا آسمان و زمین میں کوئی وجود ہوتا تو سب سے زیادہ ان سے باخبر تو خود اللہ تعالیٰ ہوتا جس کے وہ مقرب اور چہیتے ٹھہرائے جاتے ہیں۔ لیکن خدا کو تو کوئی ان کا پتہ نہیں ہے، بس یہی لوگ ان کا سراغ بھی دے رہے ہیں

اور یہی ان کو آسمان پر بھی چڑھا رہے ہیں۔ بعینہٖ یہی مضمون سورۂ رعد (۳۳) میں بھی ہے:

"وجعلوا للّٰه شرکاء قل سمّوھم أم تنبئونه بما لا یعلم فی الارض أم بظاھر من القول"

(اور انھوں نے اللہ کے شریک ٹھہرائے ہیں کہ ان سے کہو کہ ذرا ان کے نام تو لو، کیا تم اس کو ایسی چیز کا پتہ دے رہے ہو جس کے زمین میں وجود کا خود اس کو علم نہیں یا یونہی ہوائی بات کر رہے ہو") [1]

مولانا فراہی کا پیش کردہ یہ اصول گو نادر نہیں ہے کیونکہ عموماً مفسرین نے ان آیات کا مفہوم وہی بیان کیا ہے جو مولانا فراہی اور مولانا اصلاحی نے بیان کیا ہے۔ البتہ مولانا فراہی اس کو کلام عرب اور قرآن مجید کے معروف اسلوب کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ لیکن دوسرے مفسرین اس اسلوب کو کہیں کہیں نظر انداز کر جاتے ہیں، یا ان کا ذہن اس کی جانب منتقل نہیں ہو پاتا جس کی وجہ سے ان کی تاویل کوئی اور ہی رُخ اختیار کر لیتی ہے۔ ملاحظہ ہو سورۂ آل عمران کی ایک آیت کریمہ:

"ان الذین کفروا بعد ایمانھم ثم ازدادوا کفرًا لن تقبل توبتھم" (آل عمران ۹۰)

اس آیت کریمہ کے ٹکڑے "لن تقبل توبتھم" کی تفسیر میں مفسرین کے مختلف اقوال ہیں۔ علامہ ابن الجوزی 'زاد المسیر' میں فرماتے ہیں:

وفی علة امتناع توبتھم اربعة اقوال:

احدھا: انھم ارتدوا وعزموا علی اظھار التوبة لستر احوالھم والکفر فی ضمائرھم۔ قاله ابن عباس رضی اللّٰه تعالیٰ عنه۔

والثانی: انھم قوم تابوا من الذنوب ولم یتوبوا من

---

[1] تدبر قرآن ۴/ ۳۵ (فاران فاونڈیشن ۱۹۸۴ء)۔

الشرك ۔ قاله ابو العالية

والثالث: ان معناه لن تقبل توبتهم فيمن يحضرهم الموت وهو قول الحسن وقتادة وعطاء الخراسانی والسدّی ۔

والرابع: لن تقبل بعد الموت اذا ماتوا علی الکفر۔ قاله المجاهد[1]

(ان کی توبہ قبول نہ ہونے کے سلسلے میں چار اقوال ہیں:

۱۔ ان کی توبہ اس لیے نہیں قبول کی جائے گی کہ انھوں نے ارتداد کی روش اختیار کی اور لوگوں کو صرف دکھانے کے لیے توبہ کا اظہار کیا۔ حالانکہ کفران کے دلوں میں راسخ ہو چکا تھا۔ یہ رائے حضرت ابن عباس کی ہے۔

۲۔ ابوالعالیہ کہتے ہیں کہ چونکہ انھوں نے شرک کی آلائشوں میں رہتے ہوئے توبہ کی اس لیے ان کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔

۳۔ حسن بصری، قتادہ، عطاء الخراسانی اور سدّی کا خیال ہے کہ جو لوگ موت کے فرشتے دیکھنے کے بعد توبہ کریں گے ان کی توبہ قبول نہیں ہوگی۔

۴۔ حضرت مجاہد فرماتے ہیں کہ موت کے بعد ان کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ انھوں نے کفر کی حالت میں جان دی ہے۔

جیسا کہ مفسرین کے اقوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تمام کے تمام اس پر متفق ہیں کہ وہ لوگ توبہ کریں گے البتہ مختلف وجوہات کی بنیاد پر بارگاہِ خداوندی میں، ان کی توبہ شرف قبولیت سے ہمکنار نہیں ہو سکتی۔

علامہ فراہیؒ نے نفی کا جو اسلوب کلامِ عرب اور قرآن مجید کی روشنی میں پیش فرمایا ہے اس کو اگر سامنے رکھا جائے تو مذکورہ آیت کا یہ ٹکڑا بھی 'نفی الشیئ بلازمہ' کی مثال ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ چونکہ وہ کفر و انکار اور بغاوت و سرکشی کی حدوں کو تجاوز کر چکے ہیں اور اس میں آگے ہی بڑھتے جا رہے اب ان میں حق و انصاف اور ایمان و اسلام کی ذرّہ برابر

---

[1] زاد المیسر ۱/ ۴۱۹

بھی رمق باقی نہیں ہے، اس لیے یہ ہرگز ہرگز توبہ کرکے اپنی زندگی سدھار ہی نہیں سکتے۔

"لن تقبل توبتھم" کا مفہوم یہ ہوگا کہ وہ ہرگز توبہ نہیں کریں گے کہ ان کی توبہ قبول کرنے کا سوال پیدا ہو۔

۴۔ تقدیم وتاخیر

مولانا فراہی قرآنی اسلوب کے اس پہلو پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں:

فاعلم ان الترتیب یکون علی انحاء شتیٰ والشئ یقدم ویؤخر لوجوہ ولیس ان المقدم افضل فی کل موضع کما قال تعالیٰ: "فمنھم ظالم لنفسہ ومنھم مقتصد ومنھم سابق بالخیرات"۔ وتری المفسرین کثیرًا منھم یقولون ھٰذا تقدیم ماحقہ التاخیر وانی لا أحب ھٰذا القول، وکل موضع ذھبوا فیہ إلیٰ ھٰذا القول لم أجد أمرًا خلاف ماحقہ۔ [1]

یہ بات جان لو کہ ترتیب کلام کے مختلف پہلو ہوتے ہیں۔ عبارت میں کسی جزء کا مقدم یا مؤخر ہونا مختلف وجوہ کے تحت ہوتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ جو چیز مقدم ہو لازمًا وہ ہر جگہ سب سے افضل ہی ہو۔ جیسا کہ آیت کریمہ میں ہے: "اُن سے کچھ اپنی جانوں پر ظلم ڈھانے والے ہیں، کچھ میانہ رو ہیں اور کچھ اللہ کی توفیق سے بھلائیوں میں سبقت کرنے والے ہیں"۔ (فاطر ۳۲) لیکن تم اکثر مفسرین کو دیکھتے ہو کہ کہتے ہیں کہ عبارت میں اس کو مؤخر ہونا چاہیے تھا لیکن مقدم ہوگیا۔ مجھے یہ بات پسند نہیں ہے۔ جہاں بھی انھوں نے اس طرح کا خیال ظاہر کیا ہے وہاں کسی امر کو میں نے اس کے برخلاف نہیں پایا جہاں اسے ہونا چاہیے۔

---

[1] اسالیب القرآن، ص ۴۹

دیگر ائمہ تفسیر بھی تقدیم و تاخیر کے قائل ہیں لیکن اس کے باوجود وہ معذرت خواہانہ انداز میں کہتے ہیں کہ یہ مقدم تو ہو گیا ہے لیکن سچی بات یہ ہے کہ اسے مؤخر ہونا چاہیے ۔ ان بزرگوں کے نزدیک تقدیم و تاخیر گویا ایک طرح کا عیب ہے جس کو دور کرنے کے لیے یہ اصطلاح وضع کی گئی ہے ۔

لیکن علامہ فراہی بڑی بلند آہنگی سے فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں جو مقدم ہے اس کا مقدم ہونا حق ہے اور جو مؤخر ہے اسے مؤخر ہونا چاہیے ۔ اگر مقدم کو مؤخر اور مؤخر کو مقدم کر دیا جائے تو کلام کی تاثیر اور زور بیان، عبارت کی رعنائی و دل کشی اور جملہ کا حسن و جمال غارت ہو کر رہ جائے گا ۔

علامہ فراہیؒ نے اپنے اس نقطۂ نظر کو 'جمہرة البلاغة' میں اور تفصیل کے ساتھ واضح کیا ہے ۔ 'دلالة الوصل' کے عنوان کے تحت فرماتے ہیں :

ومن هذا الباب ما يراد	اسی باب میں وہ اسلوب بھی داخل
فيه الاتصال والفصل	ہے جس میں اتصال اور انفصال کو
لاجل التصوير للواقعة	پورے واقعہ کی تصویر کشی کے لیے لایا
ومثاله في قصة نوح	جاتا ہے، اس کی مثال حضرت نوحؑ کا
فان دعاء نوح في	قصہ ہے، کیونکہ حضرت نوحؑ کا بیٹے کے
ابنه ورده من الله	لیے دعا کرنا اور اس کا رد ہونا اور
تعالیٰ واستغفار نوح	پھر ان کا اللہ سے نہایت عاجزی کے
والاستجابة، کل ذٰلك	ساتھ طالب عفو ہونا اور اس کی طرف
جاء متاخرا بعد تمام	سے دعا کا قبول ہونا، یہ ساری باتیں
الواقعه ولا شك	واقعہ کی تکمیل کے بعد کی ہیں ۔ حالانکہ اس
أن سؤال نوح في	میں شک نہیں کہ حضرت نوحؑ کی دعا
ابنه كان قبل	بیٹے کی غرقابی اور جودی پہاڑ پر کشتی
غرقه وقبل استواء	کے ٹکنے سے پہلے کی ہے لیکن اگر واقعہ

الفلك على الجودی فلو وضع هٰذه الامور فی محلها الزمانی لتباعدت اجزاء التصویر و لم یتضح[1]

کی تفصیل میں ترتیب زمانی کا لحاظ کیا جاتا اور تقدیم و تاخیر سے کام نہ لیا جاتا تو تصویر کے اجزاء بکھر جاتے اور واقعہ کا پورا نقشہ نگاہوں کے سامنے نہیں آسکتا تھا۔

مولانا آگے مزید فرماتے ہیں:

ثم انظر کیف ادمج القصه فی خمس آیات وجعل الخمس الباقیة لدعاء نوح والبرکة فجمع القصة فی آیات عشر وجعلها صورتین کاملتین احدهما بجنب الثانیة فهٰذا هو الوجه الصحیح للتقدیم والتاخیر ثم من احسن البیان فیه ان هلاك ابنه صور بغتة وفی اسرع حالة ومع ذلك هو ابین تصویرا[2]

اس واقعہ پر غور کرو کہ اللہ تعالیٰ نے صرف پانچ آیات میں پورے واقعہ کو سمیٹ دیا ہے۔ بقیہ پانچ آیات میں حضرت نوحؑ کی دعا اور اس کی برکتوں کا تذکرہ ہے۔ اس طرح دس آیات میں پورا واقعہ دو کامل ترین مناظر کے ساتھ ایک دوسرے کے پہلو میں جلوہ گر نظر آتا ہے۔ یہ ہے تقدیم اور تاخیر کا صحیح رُخ۔ اور حُسنِ بیان اور اعجاز قرآن کا کمال یہ ہے کہ ایک ہی لمحہ میں نہایت سُرعت کے ساتھ بیٹے کی ہلاکت کو بیان کیا گیا ہے۔ لیکن پھر بھی واقعہ کی تصویر نہایت مکمل اور حد درجہ واضح اور روشن ہے۔

متقدمین اور متاخرین علماء میں شاید ہی کسی نے تقدیم و تاخیر کے اسلوب کو سامنے

[1] جمہرۃ البلاغۃ، ص ۶۴، [2] ایضاً

رکھ کر سورۂ ہود کی ان آیات کی اتنی جامع اتنی حکیمانہ اور اتنی موثر توضیح کی ہو۔

معاصرین میں صرف سید قطب شہید رحمۃ اللہ علیہ نے تصویر کے پہلے رُخ کو بڑی جامعیت، عمدگی، شگفتگی اور سلیقہ مندی کے ساتھ واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

وانا بعد الآلاف السنين	ہزاروں سال بعد بھی آج ہم جب کہ
لنمسك انفاسنا ونحن	آیات کے سیاق پر مسلسل غور کر رہے
نتابع السياق والهول	ہیں تو دم بخود رہ جاتے ہیں اور دلوں
يأخذنا كأننا نشهد	پر دہشت طاری ہو جاتی ہے اور ایسا
المشهد وهي تجري	لگتا ہے جیسے منظر سامنے آگیا ہے کشتی
بهم في موج كالجبال	کہساروں کے مانند لہروں کے اندر
ونوح الوالد الملهوف	اصحاب ایمان کو لے کر رواں دواں
يبعث بالنداء تلو	ہے۔ نوح، پدرِ غمزدہ آواز پر آواز دے
النداء وابنه الفتى	رہے ہیں، فرزند جواں سال، متکبّر و سرکش
المغرور يأبى اجابة	سُن کر جواب نہیں دے رہا ہے اور ادھر
الدعاء والموجة الغامرة	موج سرکش آناً فاناً ڈراپ سین کر دیتی
تحسم الموقف في سرعة	ہے۔ پردے کی ہر چیز غائب ہو جاتی ہے،
خاطفة وينتهي كل شيئ وكان	جیسے کوئی پکار ہوئی نہ اسے قبول کرنے
لم يكن دعاء ولا جواب۔	کا کوئی مسئلہ رہا۔

---

[1] فی ظلال القرآن ۱۸۷/۴

پروفیسر مسعود الرحمٰن خاں ندوی

قرآنی فکرِ فراہی میزانِ شبلی میں

علامہ شبلیؒ نے اجلاس ندوۃ ۱۸۹۴ء کو "علماء کے فرائض" پر خطاب کرتے ہوئے کہا تھا کہ:

"ہم اختلاف و اتفاق کو اصل حدود پر نہیں رہنے دیتے"۔ [۱]

اس سے پہلے انھوں نے صحابۂ کرامؓ اور سلفِ صالحین کے اختلاف و اتفاق کے حدود کا تعین کرتے ہوئے بتایا تھا کہ ان کا اختلاف و اتفاق خدا ترسی، دیانت اور علمی رویہ پر مبنی ہوتا تھا۔ موجودہ مسلم معاشرہ کا عام روگ اور علماء کرام کا خاص المیہ یہ ہے کہ وہ اتفاق پر آتے ہیں تو پھر ہر چیز سے۔ خواہ وہ کتنی ہی غیر اسلامی، غیر دینی اور غیر اخلاقی کیوں نہ ہو، درگزر کر دیتے ہیں، اور اگر اختلاف کرنے پر آجائیں تو اسے ناقابلِ معافی مخالفت کا رنگ و آہنگ دے دیتے ہیں، حالانکہ بسا اوقات اس اختلاف کی پشت پر صرف نجی رنجش، مسلکی عصبیت، اداراتی یا مدرسی تعصّب اور غیر علمی اور غیر دینی حساسیت کارفرما ہوتی ہے۔ افراط و تفریط کا یہ رجحان اور عدم اعتدال و توازن کا یہ میلان پیش رو مصنفین و مؤلفین کے کاموں اور کارناموں کے سلسلہ میں اکثر و بیشتر علماء کرام اور دوسرے صاحبانِ علم و قلم کے ہاں بھی نظر آتا ہے۔[۲] علامہ شبلیؒ کو یہ شرف و امتیاز حاصل ہے کہ وہ نہ صرف اختلاف و اتفاق کے حدود کو صحیح طور پر جانتے اور پہچانتے تھے، بلکہ ان کو ان کے حدود کے اندر قائم بھی رکھتے تھے۔ مولانا حمید الدین عبدالحمید الفراہیؒ کی قرآنی تحقیقات کے بارے میں بھی ان کا طریقہ مثبت اور خالص علمی تھا — ان کی تشریحات و تعبیرات اگر علامہ شبلیؒ کے معیارِ نقد و علم پر پوری اترتی تھیں تو وہ ان کی دل کھول کر تحسین و تعریف کرتے تھے، اور اگر وہ ان کے معیار پر کھری نہیں اترتی تھیں تو وہ نہ صرف

ان پر نقد کرتے تھے بلکہ مولانا فراہیؒ کو متوجہ اور متنبہ بھی کرتے تھے۔ اس مختصر مقالہ میں تحقیقاتِ فراہی سے متعلق علامہ شبلیؒ کی تحسین و تعریف اور تنقید و تبصرہ کا ایک علمی تجزیہ پیش کیا جائے گا۔

الف۔ تحسین و تعریف

مولانا فراہی مرحوم سے علامہ شبلیؒ کی الفت و محبت اور تعلقِ خاطر کے کئی اسباب تھے، جن کی وجہ سے وہ ان کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ وہ علامہ مرحوم کے ماموں زاد بھائی تھے، قریبی رشتہ کے علاوہ وہ ان کے شاگردِ رشید تھے، اور شاگردِ رشید تھے، اور سب سے بڑھ کر وہ جوہرِ قابل تھے جن سے علامہ مرحوم کو بہت سی توقعات تھیں۔ وہ مولانا فراہیؒ کی طالب علمی کے زمانہ سے ان کی قابلیت و صلاحیت کے قدردان اور معترف تھے۔ انھوں نے علی گڑھ کالج میں ان کے داخلہ کی کوشش کی، اور ان کی فارسی و عربی دانی اور علم و فضل کی سرسید مرحوم اور کالج کے اساتذہ سے اتنی تعریف و تحسین کی کہ جس پر دانشورانِ کالج کو حیرت و استعجاب کے ساتھ کبیدگی بھی ہوئی تھی۔

مولانا فراہیؒ سے علامہ شبلیؒ کا غیر معمولی تعلق دراصل ان کی عظیم صلاحیتوں کی وجہ سے تھا، جو اللہ تعالیٰ نے ان کی فطرتِ سلیمہ میں کوٹ کوٹ کر بھری تھیں۔ یہی وجہ تھی کہ مولانا فراہیؒ کی نادر علمی تحقیقات جب منظرِ عام پر آتیں تو وہ ان کی بھرپور تعریف و تحسین کرتے، تقاضا کر کے ان کی نئی تحقیقات منگواتے، خود پڑھتے اور دوسروں کو روشناس کراتے، اور ان کے امتیازی خصائص کو منظرِ عام پر لاتے، جیسے کہ ان کی کتابوں نظام القرآن" "جمھرۃ البلاغۃ"، پر رسالہ الندوہ میں اپنے ایک تعارفی نوٹ کے ساتھ شاندار تبصرہ فرماتے ہوئے لکھا کہ:

> "یہ تصنیف (خصوصاً اس زمانہ میں) اسلامی جماعت کے لیے اسی قدر مفید اور ضروری ہے، جس قدر ایک تشنہ لب اور سوختہ جاں کے لیے آبِ زلال"۔[۳]

اس کے بعد نظم قرآن کی تعریف و اہمیت، اس موضوع پر قدماء کی آراء، خاص کر شاہ ولی اللہ دہلویؒ اور ان کے ہمنوا علماء کا ذکر کیا ہے جو نظم قرآن کے منکر ہیں۔ پھر بقائی کی تفسیر نظم الدرر

فی تناسب الآیات والسور اور نظمِ قرآن کے قائل بعض علمار کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد اس موضوع پر مولانا فراہی کی تقریر اور دلائل کا مختصر ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :

''مولوی حمید الدین صاحب نے اسی مسئلہ پر یہ کتاب لکھی ہے۔ وہ اسی اخیر رائے کے مدعی ہیں، یعنی یہ کہ ایک سورہ میں جس قدر آیتیں ہیں، ان میں ضرور کوئی قدر مشترک ہے، اور اس لحاظ سے وہ سب آیتیں باہم متناسب ہیں۔ .... اس بنا پر مصنف نے تمام سورتوں میں تناسب کا دعویٰ کیا ہے، اور نہایت دقتِ نظر سے ہر جگہ اس کو ثابت کیا ہے۔

کتاب کا اصل موضوع اسی قدر تھا، لیکن اس بحث کے ضمن میں قرآن مجید کی وضاحت و بلاغت کی بحث بھی آگئی ہے۔ مصنّف ان کتابوں سے واقف تھا، جو قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت پر لکھی گئی ہیں۔ لیکن اس کو نظر آیا کہ یہ تمام کتابیں ناتمام ہیں.... اس بنا پر اصل فن پر توجہ کی، اور اس کو ایک نہایت وسیع پیمانہ پر نئے سرے سے ترتیب اور فصاحت و بلاغت کے بہت سے جدید اصول قائم کیے۔ اس طرح ایک اور مستقل کتاب تیار ہوگئی جس کا نام انھوں نے جمهرة البلاغة رکھا.. ''[۳۰]

اس کے بعد علامہ شبلی نے اس کتاب کی تمہید اور اہم مباحث خاص کر مولانا فراہی کے اصول فصاحت پر پورا مضمون لکھا، اور ان کو پہلی بار اردو زبان میں اہلِ علم سے روشناس کرایا، اور بلاغت کے اصول و قواعد پر آئندہ شمارہ میں بحث کرنے کا وعدہ فرمایا[۳۱]

نظمِ قرآن کے ضمن میں مولانا فراہی کی ایک اور بحث اقسامِ قرآنی ہے، جو پھیل کر ایک پوری مستقل کتاب بن گئی اور امعان فی اقسام القرآن کے نام سے شائع ہوئی اور بعد میں وہ اردو میں اقسام القرآن کے نام سے چھپ بھی گئی۔

علامہ شبلی نے ازراہِ علم پروری اور معارف شناسی اس کو بھی الندوہ میں متعارف کراتے ہوئے لکھا کہ :

''مولوی حمید الدین صاحب، جن کا ذکر الندوہ کے ایک پرچہ میں

ایک خاص تقریب سے آچکا ہے، قرآن مجید کے حقائق واسرار پر جو کتاب عربی میں لکھ رہے ہیں، اس کے بعض اجزا آجکل ہم کو ہاتھ آئے۔ ان میں اس مسئلہ پر بھی بحث تھی۔ انھوں نے جو کچھ لکھا ہے نہایت محققانہ اور ادیبانہ لکھا ہے"[۳۳]

علامہ شبلی نے پہلے قرآن مجید کی قسموں پر مخالفانہ نکتہ چینیوں اور امام رازی وغیرہ کے جوابات اور فلسفیانہ دلائل سے بحث کی ہے اور اس کے پس منظر مولانا فراہی کی تحقیقات عالیہ کا خلاصہ پیش کر کے اس کے محاسن گنائے ہیں۔[۳۴]

اسی طرح مکاتیب شبلی میں جا بجا مولانا فراہیؒ کی قرآنی تحقیقات کی داد و تحسین ملتی ہے:

مکتوب نمبر ۱۷، مورخہ ۹ر مارچ ۱۹۰۲ء میں حیدرآباد سے مولانا فراہی کو لکھتے ہیں:

"نظام القرآن کا میں شوق سے خیر مقدم کروں گا۔ ابو مسلم ہی ایک (ایسا) شخص ہے جو دل و دماغ رکھتا ہے۔ وہ معتزلی ہے۔ اس کی تفسیر بارہ جلدوں میں تھی، اور رازی کی تفسیر سے پہلے اسی کا نام کبیر تھا۔۔۔"[۳۵]

مکتوب نمبر ۱۸ میں پھر نظام القرآن کو شوق سے دیکھنے اور اس پر معتدبہ وقت صرف کرنے کا ذکر کرتے ہیں[۳۶]

مکتوب نمبر ۱۹ مورخہ ۱۱ر مئی ۱۹۰۳ء میں پھر لکھتے ہیں:

"نظام القرآن کو اول سے آخر تک دیکھا، عبارت اور طرز کلام کی خوبی میں کلام نہیں" [۳۷]

مکتوب نمبر ۲۰ مورخہ یکم جون ۱۹۰۳ء میں تحریر کرتے ہیں:

"پہلی مرتبہ ہندسوں کا کچھ مطلب سمجھ نہ سکا، اس مرتبہ تمھاری ہدایت کے موافق قرآن مجید پر ہندسے لگائے، اور پھر نظام القرآن کے اجزا کو دیکھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ اب کی زیادہ وجوہ ربط معلوم ہوئے۔۔۔ تاہم مجموعی طور سے یہ کوشش بے سود نہیں۔ المنار میں ضرور بھیج دو۔۔۔"[۳۸]

مکتوب نمبر ۲۱ جو مولانا فراہی کے خط کے جواب میں ہے، اس میں لکھتے ہیں:

"ہاں، اب یہی کروں گا، یعنی قرآن کو بلحاظ ربط آیات دیکھوں گا، اور پھر تم کو اطلاع دوں گا۔"[۹]

مکتوب ۲۸، مورخہ ۲ جون ۱۹۰۵ء میں داد دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"تفسیر سورۂ ابی لہب اور جمہرۃ البلاغہ کے اجزاء بغور دیکھے، تفسیر پر تم کو مبارکباد دیتا ہوں۔ تمام مسلمانوں کو تمہارا ممنون ہونا چاہیے۔ . . . ارسطو کا رد البتہ قابل قدر ہے۔ میں الندوہ میں اس کا اقتباس درج کروں گا۔ . . ."[۱۰]

مکتوب ۳۳، مورخہ ۱۴ اپریل ۱۹۰۶ء میں ہے:

"بواپسی ڈاک جو اجزاء حقائق قرآنی سے تعلق رکھتے ہیں، بھیجدو۔ یوں بھی ان سے کام ہے۔"[۱۱]

جب کہ مکتوب ۳۵، مورخہ ۱۴ اگست ۱۹۰۶ء میں ایک دلچسپ توارد کا ذکر کیا ہے:

"سورۂ قیامت کی تفسیر دیکھی۔ لا کے باب میں توارد ہوا۔ میرا مدت سے یہ خیال تھا۔ یہ محاورہ عام ہے۔"[۱۱]

مکاتیب شبلی کے مرتب و محقق گرامی علامہ سید سلیمان ندوی نے اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے حاشیہ میں لکھا ہے:

"قرآن مجید میں اکثر واو قسم سے پہلے "لا" آتا ہے۔ عام مفسرین اس "لا" کو ہمیشہ زائد لکھتے ہیں۔ یعنی اس کو معنی میں کوئی دخل نہیں۔ مولانا کی رائے تھی، جو محاورہ کے بالکل مطابق ہے، کہ اس لا سے خصم کے دعوی کی نفی، اور قسم سے اپنے دعوے کی تائید مقصود ہے۔ عربی میں لا واللہ، لا و رب الکعبہ عام بول چال ہے۔ اردو میں بولتے ہیں: نہیں، خدا کی قسم۔ "نہیں" بیکار نہیں ہے۔ اس سے مخاطب کی تردید مقصود ہے۔"[۱۱]

مکتوب ۳۶، مورخہ ۲۳ اکتوبر ۱۹۰۶ء میں "اجزائے تفسیر واپس" کرنے کی بات لکھتے ہیں[۱۲] اور مکتوب ۳۷، مورخہ ۱۲ دسمبر ۱۹۰۶ء میں ندوہ کے دو ہوشیار اور مستعد طلبا کو "تفسیر القرآن مصنفہ خود" پڑھانے کی ہدایت کرتے ہیں۔[۱۲] پھر کافی مدت کے وقفہ کے بعد مکتوب ۵۶، مورخہ ۲۶ اکتو

۱۹۱۲ء میں لکھتے ہیں کہ :

"سورۂ تحریم کی تفسیر جو تم نے شائع کی ہے، وہ بھیجدو"۔[۱۳]

اور مکتوب ۶۶ (۱۹۱۳ء) میں تفسیر سورۂ تحریم دیکھ چکنے کا ذکر اور مزید دو نسخوں کے بھیجنے کا مطالبہ ہے۔[۱۴]

مکتوب ۴۸، مورخہ ۱۲ نومبر ۱۹۱۳ء میں حضرت اسماعیل علیہ السلام کے اپنے والد ماجد حضرت ابراہیمؑ کے ہاتھوں قربانی سے متعلق تحقیق فراہی کی داد دی ہے :

"قربانی کے مضمون سے اب کام لے رہا ہوں۔ نہایت عمدہ ہے"۔[۱۵]

نگاہِ شبلی میں تحقیقات و افکار فراہی کی جو قدر و منزلت تھی، وہ اس حقیقت سے اور بھی مستند و مدلل ہوتی ہے کہ انھوں نے اپنی معرکۃ الآرا تصنیف سیرۃ النبیؐ کی تصنیف میں ان کی تحقیقات سے استفادہ کیا اور کئی جگہ ان کی آرا و دلائل قبول کیے۔ اس سلسلہ میں حضرت اسماعیلؑ کی قربانی سے متعلق مولانا فراہیؒ کے دلائل، اور خود قربانی کی حقیقت و مفہوم کے تعین کے بارے میں ان کی رائے سب سے اہم ہے۔

مولانا فراہیؒ چونکہ عبرانی زبان کے عالم بھی تھے، اور اصل تورات و دیگر صحف سماوی کا براہ راست گہرا مطالعہ رکھتے تھے، اس لیے علامہ شبلی نے ان سے مکہ / بکہ، فاران، حج کعبہ، مسکنِ ابراہیم، مقامِ قربانی، ہجرتِ ہاجرہ وغیرہ موضوعات کے بارے میں کتب مقدسہ کے حوالے پوچھے اور جاہلی عربوں کے بارے میں اشعار عرب دریافت کیے اور ان سے اپنی ضرورت و اتفاق کے مطابق سیرت النبیؐ میں کام لیا۔ ایلاء، تخییر اور اعتزال پر علامہ شبلی کی بحثوں میں مولانا فراہی کی تفسیر سورۂ تحریم کی نمایاں جھلک ملتی ہے۔ ان تمام شواہد کی روشنی میں یہ بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ علامہ شبلیؒ تحقیقات فراہی کے اولیں مداح و قدرشناس تھے۔ انھوں نے نہ صرف اپنے نجی خطوط میں ان کی فکرِ قرآنی کی اہمیت کا اعتراف کیا، بلکہ مقالات و تبصروں کے ذریعہ بھی برسرِ عام ان پر تعریف و تحسین کے ڈونگرے برسائے۔[۱۶]

ب۔ تنقید و تبصرہ

بایں ہمہ علامہ شبلی کو تحقیقاتِ فراہی اور خاص کر ان کی فکرِ قرآنی سے جہاں کہیں علمی

اختلاف ہوا، اس کا اظہار بھی انھوں نے برملا کیا۔ لیکن ان کی تنقید علمی اور مبنی بر انصاف ہوتی تھی۔ وہ پوری ایمانی دیانت اور اسلامی امانت سے علمی اختلاف کا اظہار کرتے تھے۔ مولانا فراہی کے جواب سے اگر مطمئن ہوجاتے تو وہ اپنی رائے کو واپس لینے کی اخلاقی جرأت بھی رکھتے تھے۔ مگر محض قربت و قرابت اور شاگردی و ہم مسلکی کی بنیاد پر ان کی تحقیق و تفسیر کو آنکھ بند کرکے قبول نہیں کرتے تھے اور نہ یہ ان کے مقام کے مناسب تھا۔ ان کی یہی علمی دیانت وللّٰہیت تھی جو ان کو تنقید کی جگہ پر تنقید پر آمادہ کرتی تھی، اور تحسین و آفریں کے موقع پر داد و تعریف کے دریا بہا دینے پر اُکساتی تھی۔ سچ یہ ہے کہ وہ اختلاف و اتفاق کو ان کے اصلی حدود پر رکھنا جانتے تھے۔ اسی لیے ان کے مقالات و مکاتیب میں تعریف و تحسین کے پہلو بہ پہلو افکارِ فراہی پر نقد و تبصرہ بھی ملتا ہے۔ جس کا مختصر جائزہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

الندوہ کے جس شمارہ میں مولانا فراہی کی کتاب نظام القرآن اور جمہرۃ البلاغۃ کا تعارف داد و تحسین سے کرایا گیا ہے۔ اسی شمارہ میں علامہ شبلی، مصنف کے اردو زبان میں علمی کاموں سے گریز کی طرف اشارہ بڑے لطیف لیکن واضح الفاظ میں اس طرح کرتے ہیں:

"افسوس ہے کہ مصنف نے یہ کتاب عربی زبان میں لکھی ہے، اور اس لیے عام لوگ اس سے متمتع نہیں ہوسکتے۔ ہم نے ان سے بار بار کہا کہ اس زمانہ میں جو کچھ لکھنا چاہیے، ملکی زبان میں لکھنا چاہیے، لیکن ان کی قدامت پرستی اردو کی طرف ان کو مائل نہیں ہونے دیتی۔ (اور سچ یہ ہے کہ وہ اردو لکھ بھی نہیں سکتے)۔" [۱۷۱]

اس سے قبل انھوں نے مولانا فراہیؒ کے گمنام رہنے پر ان کی اپنی کاوش کو موردِ تنقید سمجھا تھا۔ نیز نظام القرآن جس کے وہ بہت مشتاق تھے، پھر اس پر مفصّل تعریفی و تنقیدی تبصرہ شائع کر چکے تھے، خود اس کتاب کے نام سے متفق نہ تھے۔ چنانچہ مکتوب ۱۸۱، میں مولانا فراہی مرحوم کو لکھتے ہیں:

"لیکن نام بدل دو۔ یعنی الف گھٹا دو۔ جاحظ اور عبدالقاہر نے بھی اس موضوع پر کتاب لکھی ہے۔ اس کا نام نظم القرآن تھا۔ نظام میں ذرا بھدّا پن ہے..." [۱۷۲]

مکتوب ۱۹ میں نظام القرآن کے مواد و موضوع کے بارے میں فرماتے ہیں:

"... لیکن اصل مدعا کی نسبت ابھی کوئی یکسو رائے نہیں دے سکتا۔ جس قسم کا ربط تم بتاتے ہو، وہ بہت وسیع معنوں کے لحاظ سے ہے۔ ایک دقت یہ پڑتی ہے کہ دفعہ وار جو مطالب بیان کیے ہیں، اور ان میں ربط ثابت کیا ہے، اس کے ساتھ ساتھ قرآن کی آیتیں نقل نہیں کیں۔ اس لیے خود قرآن کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ ایک اور امر یہ ہے کہ تم صرف مرابط چیزوں کو لے لیتے ہو، حالانکہ اعتراض یہ ہے کہ دو مربوط مطالب کے بیچ میں جو غیر متعلق باتیں آجاتی ہیں، وہ سلسلۂ کلام کو برہم اور غیر منظم کر دیتے ہیں (کذا۔ کر دیتی ہیں)۔ ان کا تعلق اور ربط ثابت کرنا چاہیے۔ بہر حال اور اجزا بھیج دو۔ بہت بڑا کام ہے۔ جس قدر بھی کامیابی ہو غنیمت ہے۔ اس قدر کاوش تم کسی ممکن الحصول کام میں کرتے تو خدا جانے کیا کرتے؟..." [۱۹]

اسی تعریف و تنقید کے ملے جلے لہجے میں مکتوب ۲۰ میں فرماتے ہیں:

"... لیکن جن دو آیتوں میں تم ربط بتاتے ہو، ان کے درمیان میں اور آیتیں آجاتی ہیں، جو بظاہر ان دونوں سے بے تعلق معلوم ہوتی ہیں۔ تاہم مجموعی طور سے یہ کوشش بے سود نہیں۔ المنار میں ضرور بھیجو، لیکن ہر شخص کو ہند سے لگانے کی فرمائش نہیں کی جا سکتی۔ اس لیے حاشیہ پر تمام آیتیں نقل کرنی چاہئیں کہ ساتھ کے ساتھ آدمی دیکھتا جائے۔" [۱۹]

جمہرۃ البلاغۃ میں مولانا فراہی نے جرجانی اور جاحظ پر بحث کی تھی اور بقول مرتب مکاتیب "مولوی حمید الدین صاحب جرجانی کے معتقد نہیں ہیں۔ وہ اس کو صرف لفّا سمجھتے ہیں۔ مولانا (شبلی) اس کے بے انتہا معتقد تھے۔ اس خط میں جرجانی کی فضیلت کا بیا مقصود ہے" [۲۰] چنانچہ علامہ شبلی مکتوب ۲۷، مورخہ ۵ اپریل ۱۹۰۵ء میں رقم طراز ہیں:

"جرجانی اور جاحظ کی بحث کو میں نے دیکھا ہے۔ زیادہ تدقیق کے بعد نزاع لفظی رہ جاتی ہے۔ جرجانی صرف یہ کہتا ہے کہ محض صوت اور آواز کوئی چیز

نہیں۔ بلکہ معنی اور معنی کا طریقہ بلاغت ہے۔۔۔۔ جرجانی کو اگر تقلیداً تو توکُل اہلِ فن اس کی زلّہ ربائی کو فخر سمجھتے ہیں۔ مطول وغیرہ میں اس کے اقوال بطور وحی کے نقل کیے جاتے ہیں۔ اسی نے قواعد بلاغت اول منضبط کیے، پھر اس کے نقشِ قدم پر سب لوگ چلے ہیں۔۔۔" [۲۰]

جمھرة البلاغة جس کی علامہ شبلی پہلے بہت تعریف و توصیف کر چکے تھے، اس کے کمزور حصوں پر مکتوب [۲۸]، مورخہ ۳ جون ۱۹۰۵ء میں تنقید کرتے ہوئے لکھا:

"۔۔۔ بلاغت کے بعض اجزا معمولی اور سرسری ہیں — عبارت میں جابجا کمزوریاں ہیں۔ تعجب ہے کہ "اِذَا" اور "لمّا" کے محلِ استعمال میں فرق نہیں کرتے۔" [۲۱]

مکتوب [۳۴]، مورخہ ۴ اگست ۱۹۰۶ء میں سورۂ والشمس کی تفسیر فراہی پر تنقیدی الفاظ یہ تھے:

"۔۔۔ والشمس میں کوئی اہم بات نہ تھی۔ بعض جگہ وہم پرستی کی جھلک تھی، مثلاً حضرت عثمانؓ اور امام حسینؓ کی شہادت کو سبب عذاب قرار دینا۔ اس کو میں نے تمہاری متاثرانہ طبیعت کا اثر سمجھا اور کچھ تعرض نہ کیا۔۔۔" [۲۲]

یہ تنقید اُس عالم فاضل اور مؤرخ یگانہ کے قلم سے نکلی ہے جو مولانا فراہی کی قرآن فہمی اور علمیت کا نہ صرف قائل، بلکہ فکری طور سے بیانگِ دہل حضرت عمرؓ کے باب میں اپنے سُنّی اور حضرت علیؓ کے بارے میں شیعہ ہونے کا اعلان و اظہار کرتا تھا۔ [۲۳]

سیرت النبیؐ کی تالیف کے دوران علامہ شبلیؒ کو قرآن مجید، صحف سماوی، خاص کر تورات و انجیل اور جاہلی عربی شاعری سے متعلق مواد کی بعض مباحث میں ضرورت تھی۔ انھوں نے بلاتکلف مولانا فراہی کو ان کے متعلق کئی مکاتیب میں لکھا، اور ان کے بھیجے ہوئے مواد اور تحقیقات سے اپنی عظیم تالیف میں استفادہ کیا۔ تاہم یہ کورانہ تقلید یا جاہلانہ استفادہ نہ تھا۔ وہ جن تحقیقاتِ فراہی سے مطمئن نہ ہوتے، ان کو نہ صرف مسترد کر دیتے بلکہ نقد و جرح کرکے ان کے کمزور حصوں کی نشان دہی کرتے تھے۔ جیسے حضرت اسماعیلؑ کے ذبیح ہونے کے بارے میں علامہ شبلی نے تقریباً سارے دلائلِ فراہی کو قبول کرتے ہوئے ان کی ستائش بھی کی، تاہم وہ حضرت اسحٰقؑ کی صغرِ سنّی کی تحقیقِ فراہی سے متفق نہ ہوئے۔ چنانچہ مکتوب [۵۸]، مورخہ ۱۳ نومبر ۱۹۱۲ء میں صرف

اسی موضوع پر کلام کرتے ہوئے لکھا:

"تم نے حضرت اسحٰق کی صغر سنّی سے جو استدلال کیا ہے وہ ناتمام ہے..." [۲۴]

اس کے بعد تورات میں مذکور حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسحٰقؑ کی باہمی عمروں کا موازنہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"... میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ قربانی کے وقت حضرت اسحٰق صغیر السن تھے۔
تم نے صغر سنّی کی دلیل یہ قرار دی ہے کہ انھوں نے اس وقت شادی نہیں کی تھی۔
لیکن یہ صغر سنّی کی کوئی دلیل نہیں۔ حضرت اسحٰق نے تو چالیس برس کی عمر تک شادی
نہیں کی، تو کیا تیس، پینتیس برس تک ان کو صغیر السن کہہ سکتے ہیں۔ خدا نے اسحٰقؑ کی
بشارت کے ساتھ کثرتِ نسل کی اگر بشارت دی، تو اس سے قربانی سے کوئی منافات
نہیں۔ ممکن ہے کہ شادی ہوجاتی، اور اولاد ہوجاتی، پھر وہ قربان کیے جاتے۔" [۲۴]

اسی لیے سیرت النبیؐ کی ذبیح کی بحث میں علامہ شبلیؒ نے مولانا فراہی مرحوم کی تقریباً پوری بحث قبول کرنے کے باوجود صغر سنّی کی دلیل شامل نہ کی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مذکور مکتوب ۵۸ کے جواب میں مولانا فراہیؒ نے حضرت اسحٰقؑ کی صغر سنّی سے متعلق اور دلائل اور تورات کے حوالے لکھے ہوں گے، چنانچہ علامہ شبلیؒ نے اپنے مکتوب نمبر ۶۲، مورخہ ۲۰ اگست ۱۹۱۳ء میں لکھا:

"... ان آیتوں کا حوالہ لکھو جن میں قربانی کے لیے "بکر" ضروری ہے۔
بعض اور باتیں جو تم نے لکھیں ان کے حوالے نہیں نقل کیے۔" [۲۵]

اسی طرح مکتوب نمبر ۶۳، مورخہ ۸ ستمبر ۱۹۱۳ء میں لکھا:

"... جس خط میں تم نے حضرت اسمٰعیلؑ کے ذبیح ہونے پر آٹھ نو دلیلیں
لکھی تھیں، اس میں تورات کے نصوص نہیں نقل کیے۔ وہ لکھ بھیجو..." [۲۶]

مکتوب نمبر ۶۹، ۲۲ نومبر ۱۹۱۳ء میں بھی حوالوں کے نہ ملنے کا ذکر ہے:

"... مجھ کو تکوین کی اصحاح ۱۱ میں عبارت کہیں نہ ملی۔ صفحہ ۱ پر تم نے لکھا
ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کا مسکن صفا کی جانب تھا۔ پھر تکوین ۱-۸ کا حوالہ دیا ہے۔
لیکن تکوین میں صفا کا کوئی ذکر نہیں۔" [۲۷]

سورۂ تحریم کی تفسیر فراہی کے سلسلہ میں علامہ شبلیؒ کا طرزِ عمل پہلے واقعہ سے مختلف نظر آتا ہے۔ حضرت حفصہؓ اور حضرت عائشہؓ کے مظاہرہ کے سلسلہ میں وہ اوّلاً مولانا فراہیؒ کی تحقیق سے متفق نہ تھے، چنانچہ ان کو مکتوب نمبر ۶۸، مورخہ ۳ نومبر ۱۹۱۳ء میں لکھتے ہیں:

"مظاہرہ کو سیاست سے کیا تعلق ہے؟ مفسرین تو وہی نفقہ کا جھگڑا بناتے ہیں۔ اس کو سیاست سے کیا تعلق ہے۔" [۲۸]

لیکن سیرت النبیؐ کی متعلقہ بحث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بحث کی عمارت مولانا فراہی کی تحقیق و دلائل پر قائم ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ابتدا میں اختلاف کے باوجود جب علامہ شبلیؒ مولانا فراہی کی تحقیق سے مطمئن ہو گئے تو پھر اس بات کو قبول کرنے میں کوئی مانع نہ رہا۔

ج۔ حاصل کلام

علامہ شبلی کی ان تمام خوردہ چینیوں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ بلا تنقید و مقابلہ کسی بھی عالم و فاضل کی تحقیق قبول کرنے پر بالعموم آمادہ نہ ہوتے تھے۔ علمائے دین اور جویائے حق اہل بحث و تحقیق کا یہی طرزِ عمل ہوتا ہے کہ وہ جس چیز کو صحیح سمجھتے ہیں، اس کو تعریف و تحسین و اعتراف کے ساتھ قبول کرتے ہیں۔ اور جس چیز کو صحیح نہیں سمجھتے اس کو نقد و جرح کی کسوٹی پر کس کو مسترد کرتے ہیں۔ ان کی داد و تعریف تحسین ناشناس اور طرفداری غالب پر مبنی نہیں ہوتی۔ اور نہ ان کی تنقید و تبصرہ کور چشم و بدطینت دشمن کی مخالفت و عداوت پر منحصر ہوتا ہے۔

علامہ شبلیؒ بقول خود اختلاف و اتفاق کو ان کے اصلی حدود پر رکھنا جانتے تھے۔ اسی لیے انھوں نے قرآنی تحقیقاتِ فراہی کے ان حصّوں کی بھرپور تعریف و توصیف کی جن کو وہ صحیح سمجھتے تھے، اور بوقتِ ضرورت ان سے اخذ و استفادہ میں حرج نہ سمجھا، اور جن آرا سے وہ متفق نہ ہوئے اور علمی طور پر ان کو غیر صحیح سمجھا، ان کو دلیل سے رد کیا اور خوش اسلوبی سے ان پر متنبہ کیا۔ اسی لیے میزانِ شبلی میں تحقیقاتِ فراہی کو تولنے کے بعد دونوں پلڑے اپنی اپنی جگہ متوازن نظر آتے ہیں۔ اور اسی لیے تمام مذکور ردّ و قدح اور نقد و جرح کے باوجود نگاہِ شبلی میں

تحقیقاتِ فراہی کی نہ اہمیت کم ہوئی اور نہ کسی صاحبِ علم و دیانت کی نظر میں کم ہوسکتی ہے۔
مولانا فراہی کی فکرِ قرآنی نے بلاشبہ اپنے معاصرین، جانشینوں اور بعد میں آنے والی نسلوں کو متاثر کیا ہے، اور قرآن عظیم کی تفسیر و فہم پر کام کرنے والوں کو ہمیشہ متاثر کرتی رہے گی۔ تاہم ان سے کلّی اتفاق کرنا اور ان کی تحقیقات کے ہر ہر جزئیہ کو تسلیم کرنا ناممکن بلکہ محال ہے۔ آج تک ایسا نہ کسی مصنف و مؤلف کے ساتھ ہوا ہے، اور نہ کبھی آئندہ ہوگا۔ خود مولانا فراہیؒ نے متعدد بزرگانِ سلف اور علمائے امت سے اختلاف کیا ہے اور ان کے نمایاں شاگردوں نے بھی ان سے بہت سے مسائل و آراء پر اتفاق نہیں کیا ہے۔ اختلاف و عدم اتفاق سے کسی کی قدر و منزلت کم نہیں ہوتی۔ بشریت کے ناطے ہر مصنف و مؤلف اور ہر صاحبِ فکر و نظر کے ہاں بھول ہوتے ہیں۔ اس لیے ان سے علمی اختلاف کرنے کا ہر صاحبِ علم کو بشرطِ تقویٰ اور دیانت حاصل ہے۔ اختلاف کا حق اگر نہیں حاصل ہے تو صرف اللہ رب العٰلمین کے کلامِ صحیح اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح احادیث کے باب میں۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العٰلمین۔

اللّٰھم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعہ، وارنا الباطل باطلاً وارزقنا اتباعہ۔

حواشی و حوالے

۱؎ شبلی نعمانی، خطباتِ شبلی، مرتب سید سلیمان ندوی، مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۶۵ء، ص ۳۲

۲؎ ایضاً۔ ص ۴۶-۴۸، علامہ مرحوم کا یہ خطبہ اس موضوع پر معرکۃ الآرا مواد رکھتا ہے۔

۳؎ شبلی نعمانی، مقالاتِ شبلی، مرتب سید سلیمان ندوی، معارف پریس اعظم گڑھ، ۱۹۸۵ء، دوم، ص ۱۸-۱۳

۴؎ ایضاً، ۱۹۵۴ء، اول، ص ۴۵-۳۸

۵؎ شبلی نعمانی، مکاتیبِ شبلی، مرتب سید سلیمان ندوی، معارف پریس اعظم گڑھ، ۱۹۲۷ء، دوم ص ۱۲-۱۱ مرتب نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ "اس کی تفسیر اب ناپید ہے، امام رازی کی تفسیر کبیر میں اس کے

جستہ جستہ فقرے منقول ہیں۔"

۶؎ ایضاً۔ دوم ص ۱۳ ۷؎ ایضاً۔ دوم ص ۱۴

۸؎ ایضاً۔ دوم ص ۵۔۱۴، مورخہ یکم جون ۱۹۰۳ء، از حیدرآباد۔ مرتب نے حاشیہ میں لکھا ہے: "یعنی نمونہ کے لیے نظام القرآن کے بعض اجزاء مصر کے رسالہ المنار میں بھیج دو۔ اس کے چند سال بعد شاید ۱۹۱۰ء یا اس کے حوالی میں مصنف نے چند اجزاء بھیجے تھے۔ سید رشید رضا، صاحب المنار نے مصنف کو بڑی داد دی تھی، اور المنار میں اس پر مفصل تقریظ لکھی تھی۔"

۹؎ ایضاً۔ دوم ص ۱۵۔

۱۰؎ ایضاً۔ دوم ص ۲۰ مورخہ ۳ر جون ۱۹۰۵ء از لکھنؤ

۱۱؎ ایضاً۔ دوم ص ۲۳ و ۲۴، حاشیہ ۲، ان کی تاریخ بالترتیب ۱۴ر اپریل ۱۹۰۶ء، اور ۱۴ر اگست ۱۹۰۶ء ہے۔ پہلے مکتوب کا مقام کتابت غیر مذکور ہے، جب کہ دوسرے کا بمبئی ہے۔

۱۲؎ ایضاً۔ دوم ص ۲۶۔۲۵، مورخہ ۲۳ر اکتوبر ۱۹۰۶ء اور ۱۲ر دسمبر ۱۹۰۶ء بالترتیب مقام ارسال دونوں میں مذکور نہیں۔

۱۳؎ ایضاً۔ دوم ص ۳۷، مورخہ ۲۶ر اکتوبر ۱۹۱۲ء، مقام کتابت مذکور نہیں۔ گویا یہ خط ۶ سال کے وقفہ کے بعد تفسیر فراہی کے تعلق سے لکھا گیا ہے۔

۱۴؎ ایضاً۔ دوم ص ۴۵، مورخہ ۱۹۱۳ء از حیدرآباد، غالباً ۱۹۱۳ء کا خط ہے۔

۱۵؎ ایضاً۔ دوم ص ۴۸ مورخہ ۱۲ر نومبر ۱۹۱۳ء از حیدرآباد۔

۱۶؎ اس پوری بحث کے لیے ملاحظہ ہو محمد یٰسین مظہر صدیقی کا مقالہ "سیرت النبی شبلی میں فکر فراہی" پیش کردہ امام فراہی سمینار، سرائے میر، ۸۔۱۰ر اکتوبر ۱۹۹۱ء

۱۷؎ مقالات شبلی، دوم ص ۱۴

۱۸؎ مکاتیب شبلی، دوم ص ۱۳۔ مرتب نے مولانا فراہی کی تفسیر نظام القرآن پر حاشیہ میں مختصراً تعارف پیش کیا ہے۔

۱۹؎ ایضاً دوم ص ۱۵۔۱۴، مکتوب ۱۹، ۲۰

۲۰؎ ایضاً۔ دوم ص ۲۰۔۱۹، مورخہ ۵ر اپریل ۱۹۰۵ء از اعظم گڑھ۔ اسی خط میں علامہ شبلیؒ نے

ارسطو پر تنقید فراہی سے بھی تعرض کیا ہے، اور اپنے مضمون پر تنقید مکتوب الیہ سے بھی۔

۲۱؎ ایضاً۔ دوم ص ۲۰، مکتوب ۲۸، مورخہ ۳ جون ۱۹۰۵ء از لکھنؤ

۲۲؎ ایضاً۔ دوم ص ۴۴، مورخہ ۴ اگست ۱۹۰۶ء از بمبئی

۲۳؎

۲۴؎ مکاتیب شبلی۔ دوم ص ۳۹-۳۸، مورخہ ۱۳ نومبر ۱۹۱۲ء، نیز ملاحظہ ہو جامع مکاتیب کا توضیحی حاشیہ ۱

۲۵؎ ایضاً۔ دوم ص ۴۱، مورخہ ۲۰ اگست ۱۹۱۳ء از بمبئی

۲۶؎ ایضاً۔ دوم ص ۴۳، مورخہ ۸ ستمبر ۱۹۱۳ء از بمبئی

۲۷؎ ایضاً۔ دوم ص ۴۹، مورخہ ۲۲ نومبر ۱۹۱۳ء، غالباً از حیدرآباد

۲۸؎ ایضاً۔ دوم ص ۴۷، مورخہ ۳ نومبر ۱۹۱۳ء، از حیدرآباد

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

سیرت النبیؐ شبلیؒ میں فکرِ فراہیؒ

مولانا حمید الدین فراہیؒ کی علمی عبقریت اور فنّی صلابت کی اس سے بڑی شہادت اور کیا ہو سکتی ہے کہ عہدِ جدید کے معلمِ اوّل اور علوم اسلامی کے امام عصر استاذ الاساتذہ مولانا شبلی نعمانی نے نہ صرف ان کے علم و فضل کا اعتراف کیا بلکہ تا زندگی ان سے کسبِ فیض، اخذِ معلومات اور استفادۂ علمی کرتے رہے۔[1] اور کچھ مولانا شبلی ہی پر منحصر نہیں، ان کے بہت سے بزرگ و خورد معاصرین علمائے کرام اور فضلائے عظام نے مولانا فراہیؒ کے علم و فضل، حکمت و تدبّر اور علمی تبحّر سے فائدہ اٹھایا تھا۔[2] مولانا شبلی کے ان سے استفادہ کرنے میں جہاں ان کی اپنی عظمت و بڑائی موجود ہے وہاں مولانا فراہی کی رفعتِ منزلت اور علمی اعتبار و استناد کی شہادت بھی کہ مولانا شبلی ان کے شخصیت ساز معلم و مربی تھے۔[3] شاگردِ رشید و عزیز سے استاد گرامی قدر کے استفادہ کی شہادتیں مکاتیبِ شبلی، حیاتِ شبلی اور سیرت النبیؐ وغیرہ کے اوراق و صفحات پر ثبت ہیں۔ ان سے دوطرفہ استفادۂ و افادۂ علمی کی نوعیت کا اندازہ بھی کیا جا سکتا ہے اور ان کی وسعت و گہرائی کا تجزیہ بھی۔

مصنفِ سیرت النبیؐ کو اس علمی دیانت و تالیفی شرافت کا شرف ملتا ہے کہ انھوں نے اپنی مایۂ ناز سیرت کی تالیف و تصنیف میں جن اہلِ علم و اصحابِ دانش سے کوئی بھی علمی معاونت لی تھی اس کا بھرپور اعتراف و ذکر کیا ہے اور ان میں مولانا فراہی کا اسم گرامی بڑی محبت و توقیر کے ساتھ لیا ہے۔[4] اس مقالہ میں اصل بحث تو سیرت النبیؐ میں مولانا فراہی کے علمی، فنّی اور تحقیقی عطیات و اضافات پر مرکوز رہے گی تاہم بعض دوسرے علمی یا غیر علمی معاونت و امداد کا بھی ضمناً ذکر آئے گا۔

جانشینِ شبلی اور جامع سیرت النبی مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا فراہی سے استفادہ کی نوعیت کو متعین کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"سیرت کا ان مباحث میں جن کا تعلق صحفِ بنی اسرائیل اور قرآن پاک

سے ہے، وہ اپنے بھائی مولوی حمید الدین صاحب سے جنھوں نے اس قسم کے مسائل پر بہ تحقیق غور کیا تھا، اکثر مشورے کرتے رہتے تھے جن کا حوالہ مکاتیبِ شبلی میں جا بجا ہے"۔[۵]

مکاتیبِ شبلی حصہ دوم میں مولانا فراہی کے نام جو خطوط ہیں ان کی کل تعداد چھہتر ہے[۶] اور ان کی مدتِ مکاتبت ۳۰ جون ۱۸۹۵ء تا ۲۸ اکتوبر ۱۹۱۴ء کے انیس[۱۹] برسوں اور چار مہینوں پر محیط ہے[۷]۔ سیرتِ نبوی کے بارے میں مولانا فراہی سے مولانا شبلی کے استفسارات و استفادات ۲۶ اکتوبر ۱۹۱۲ء سے شروع ہوتے ہیں اور ۳۰ جنوری ۱۹۱۴ء کے نامۂ شبلی پر ختم ہوتے ہیں[۸] اگرچہ سیرت کے بارے میں مولانا شبلی ان سے تا آخر کسی نہ کسی قسم کا ربط و تعلق رکھتے نظر آتے ہیں۔ سیرتِ نبوی کے حوالہ سے ان مکاتیبِ شبلی کا جائزہ لیا جاتا ہے تو گوناگوں مضامین و امور میں مولانا فراہی سے استفسارات کا سلسلہ نظر آتا ہے۔ ان میں سے اہم ترین مضامین و امور یہ ہیں:

قرآن مجید سے متعلق جو مضامین ہیں وہ ازواجِ مطہرات رضی اللہ عنہن کے بارے میں بعض آیات کی تشریح و تفسیر کی طلبِ شبلی کا اظہار کرتے ہیں یا سورۂ برارۃ کی شانِ نزول کے متعلق توضیح و تحقیقِ فراہی کی چاہت۔ اسی ضمن میں حضرت اسمٰعیل ذبیح کی قربانی کی حقیقت و نوعیت بھی بیان کی جا سکتی ہے اگرچہ اس کا زیادہ تعلق قبل اسلام عرب کے مباحث سے ہے۔ موخر الذکر کے بارے میں مولانا شبلی نے جن امور کی تحقیق مولانا فراہی سے چاہی تھی وہ حسب ذیل ہیں: حضرت اسمٰعیل کے ذبیح ہونے کے دلائل و شواہد تورات، بخاری اور تورات کی روایات میں اختلاف کی تشریح، حضرت اسمٰعیل و حضرت اسحاق کے بارے میں تورات کی روایت اور اس کا حوالہ حضرت ابراہیم کے بارے میں معلومات، وادیٔ بکہ، فاران، تعمیر کعبہ، حج سے متعلق تحقیقی معلومات اور جاہل عرب کے کتبات سے متعلق توضیحات، بعض انگریزی کتابوں اور مقالوں سے قبل اسلام عرب کے بارے میں جغرافیائی معلومات بھی طلب کی تھیں۔ اسی سلسلہ میں بعض کتابوں کے حوالے بھی دریافت کیے تھے۔ ان کے علاوہ بعض ضمنی امور دریافت کیے تھے۔ ان کے علاوہ بعض ضمنی امور دریافت کیے تھے یا ان کو از راہِ تعلق خبر دی تھی اور مشورے چاہے تھے۔

مکاتیبِ شبلی سے مولانا شبلی کے استفسارات تو معلوم ہوتے ہیں لیکن جواباتِ فراہی کا

اکثر و بیشتر پتہ نہیں چلتا۔ البتہ بعد کے بعض مکاتیب سے ان کی کسی حد تک نشان دہی کی جاسکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان یک طرفہ معلومات سے سیرت النبیؐ میں افادات فراہی کی کمیت و کیفیت حتمی طور سے متعین نہیں کی جاسکتی۔ اس کی ایک صورت یہ ہوسکتی ہے کہ شبلی کی سیرت النبی کے متعلقہ مباحث کا بھی ساتھ ہی تجزیہ کیا جائے اور جہاں جہاں مواد دستیاب ہو وہاں تصانیف فراہی سے بھی موازنہ کیا جائے۔ یہ خاصا مشکل کام ہے مگر اس سے کہیں زیادہ دشواری یہ ہے کہ تحقیقات شبلی سے افادات فراہی کو کیسے الگ کیا جائے؟ بہرحال مقابلہ و موازنہ اور تجزیہ سے سیرت النبیؐ میں فکرِ فراہی کی تاثیر کا کسی حد تک اندازہ تو لگایا ہی جاسکتا ہے۔ خاص کر ان مقامات و مباحث میں جہاں علامہ شبلی نے طرزِ عام سے ہٹ کر یا فکرِ فراہی کے موافق روش اپنائی ہے۔

پہلے مکتوب میں مولانا شبلی نے قرآن مجید سے متعلق دو باتیں لکھی ہیں: اول "سورۂ تحریم کی تفسیر جو تم نے شائع کی ہے وہ بھیج دو"۔ اور دوم یہ کہ "سورۂ احزاب میں آنحضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کو ازواج کی جو اجازت ہے اور عدل کی قید اڑا دی گئی ہے، یہ کیا بات ہے؟"[۸] غالباً مولانا فراہی کے جواب ملنے کے بعد مولانا شبلی نے اپنے دوسرے مکتوب ۵۷ مورخہ ۲ نومبر ۱۹۱۲ء میں اسی سے متعلق مزید لکھا تھا کہ "طبقات ابن سعد وغیرہ میں مذکور ہے کہ آنحضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) نے نو میں سے صرف چار ازواج کو رکھ لیا تھا، پانچ الگ کر دی گئی تھیں، گو ان کو طلاق نہیں دی، ان کے نام بھی لکھے ہیں، یہ غالباً تحدید اربع کی تعمیل ہوگی لیکن نزولِ آیت کا زمانہ نہیں معلوم ہوتا۔"[۹] ان دونوں سے متعلق مولانا شبلی کا تیسرا اور چوتھا مکتوب (۶۵ اور ۶۶) ہیں۔ اول الذکر میں ہے کہ "آیتِ تخییر (ازواج)، اعتزال اور مظاہرۂ ازواج تین واقعے الگ الگ بیان کیے جاتے ہیں۔ لیکن میرے نزدیک سب ایک ہی سلسلہ کے اور ہم زمان ہیں۔ ابنِ حجر کی بھی یہی رائے ہے، تم اپنی تحقیق لکھو۔ لیکن سب سے مقدم بحث یہ ہے کہ حضرت عائشہ اور حفصہ کا مظاہرہ ایسی کیا چیز تھی جس کے لیے خدا و ملائکہ و صالح المومنین کی ضرورت پڑی۔" مسئلہ متعلقہ سے چوتھے مکتوب میں یہ تحریر فرمایا تھا: "سورۂ تحریم کی تفسیر دیکھ تو چکا ہوں، لیکن دو نسخے بھیج دو، اس وقت میرے پاس نہیں۔"[۱۰] مولانا شبلی کے پانچویں مکتوب (۶۸) سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا فراہی نے جواب میں جو کچھ لکھا تھا اس سے مکتوب نگار کی تشفی نہیں ہوئی، لہٰذا ان کو اس مسئلہ پر مزید لکھا: "مظاہرہ کو سیاست

سے کیا تعلق ہے؟ مفسرین تو وہی نفقہ کا جھگڑا بتلاتے ہیں، اس کو سیاست سے کیا تعلق ہے"؟[۱۱]
ان دونوں آیتوں سے متعلق استفسارات کے علاوہ مکاتیبِ شبلی میں اس مسئلہ پر اور کچھ مذکور نہیں۔
قرآن مجید سے متعلق دو اور مکتوب ہیں ان کا ذکر بعد میں آئے گا۔

سیرت النبیؐ میں مولانا شبلی نے سورۂ احزاب کی آیت ۵۱ کی روشنی میں ازواجِ مطہرات کے باب میں نہ تو عام" اجازتِ الٰہی" سے بحث کی ہے اور نہ ہی" عدل کی قید اٹھانے سے"۔ انھوں نے اسی طرح ابن سعد کی اس روایتِ نامعقول سے بھی تعرض نہیں کیا جس کے مطابق تحدیدِ اربع کی تعمیل میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار ازواج کو رکھ لیا تھا اور پانچ کو بلا طلاق الگ کر دیا تھا۔[۱۲] دراصل ازواجِ مطہرات سے متعلق ابواب وفصول میں یہ بحث مولانا شبلی اپنی وفاتِ حسرت آیات کا سبب مکمل ہی نہ کر سکے تھے اور مولانا عبدالسلام ندوی نے جو مواد و مضمون ان کو لکھ کر دیا تھا اس کو معمولی رد و بدل کے ساتھ اپنی زبان بیان اور اسلوبِ مبین میں تحریر کر کے شاملِ کتاب کر لیا تھا۔[۱۳] اگر اجلِ غیر مُبرم نے انھیں مہلتِ تکمیل دی ہوتی تو وہ اس موضوع پر مکمل بحث ضرور فرماتے۔
جہاں تک مولانا فراہی کی تحقیق و تدقیق کا معاملہ ہے کم از کم اس راقم سطور کو اس آیت کریمہ کے بارے میں کچھ نہیں مل سکا۔[۱۴] البتہ سورۂ تحریم کے حوالہ سے ان دونوں بزرگوں کے ہاں نہ صرف ان کے اپنے نقطۂ نظر ملتے ہیں بلکہ سیرت النبی میں فکرِ فراہی سے علامہ شبلی کی اثر پذیری یا عدمِ تاثیر کا سراغ بھی لگایا جا سکتا ہے۔ مولانا شبلی نے سیرت النبیؐ کے باب' واقعہ ایلاء و تخییر و غزوۂ تبوک' میں اپنے مکتوب ۶۵ والی عبارت یا نقطۂ نظر دہرایا ہے کہ ایلاء، تخییر، مظاہرۂ حفصہ و عائشہ... واقعہ یہ ہے کہ یہ تینوں واقعے ہم زمان اور ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں ہیں۔" ان کے نزدیک سببِ ایلاء نان ونفقہ میں ازواجِ مطہرات کا بہ تقاضائے بشریت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اضافہ کا مطالبہ تھا۔ اسی دوران حضرت زینب کے گھر آپ کے نسبتاً طویل قیام یا تشریف فرما ہونے کا واقعہ اس بنا پر پیش آیا کہ وہ آپ کو شہد پیش کرتی تھیں جو آپ کو بہت مرغوب تھا۔ حضرت عائشہ کو رشک ہوا اور انھوں نے حضرت حفصہ سے کہا کہ آپ کی تشریف آوری پر آپ سے کہنا چاہیے کہ دہنِ مبارک سے مغافیر کی بُو آتی ہے۔ آپ چونکہ لطیف المزاج تھے اور" رائحہ کی ذرا سی ناگواری کو برداشت نہیں فرما سکتے تھے اس لیے آپ نے شہد نہ کھانے کی قسم کھالی جس پر

سورۂ تحریم کی آیت ۱ اُتری کہ آپ "اپنی بیویوں کی خوشی کے لیے خدا کی حلال کی ہوئی چیزیں کیوں حرام کرتے ہو"، علامہ شبلی فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک مغافیر کی بو کا اظہار کرنا کوئی جھوٹ بات نہ تھی... البتہ ازواج مطہرات کا ایکا کرنا بہ ظاہر محلِ اعتراض ہوسکتا ہے لیکن یہ کسی کا اعتقاد نہیں کہ ازواجِ مطہرات معصوم تھیں یا اپنے اِنجاحِ مقاصد کے لیے جائز وسائل نہیں اختیار کرتی تھیں۔ اسی زمانہ میں یہ واقعہ پیش آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی راز کی بات حضرت حفصہ سے فرمائی اور تاکید کر دی کہ کسی سے نہ کہنا لیکن انھوں نے حضرت عائشہ سے کہہ دیا اس پر سورۂ تحریم کی آیت ۳ اتری... "شکر رنجیاں بڑھتی گئیں اور حضرت عائشہ وحفصہ نے باہم مظاہرہ کیا یعنی دونوں نے اس پر اتفاق کیا کہ دونوں مل کر زور ڈالیں۔ اس پر حضرت عائشہ وحضرت حفصہ کی شان میں سورۂ تحریم کی آیات ۴ وغیرہ اتریں... حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ نے جن معاملات کی وجہ سے ایکا کیا تھا وہ خاص تھے لیکن توسیعِ نفقہ کے تقاضے میں تمام ازواجِ مطہرات شریک تھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سکونِ خاطر میں یہ تنگ طلبی اس قدر خلل انداز ہوئی کہ آپ نے عہد فرمایا کہ ایک مہینہ تک ازواجِ مطہرات سے نہ ملیں گے..." مولانا نے پھر پوری تفصیلِ ایلاء بیان کر کے لکھا ہے کہ مظاہرہ کے متعلق جو آیت نازل ہوئی اس سے بظاہر مفہوم ہوتا ہے کہ کوئی بڑی ضرر رساں سازش تھی جس کا اثر بہت پُرخطر تھا... اس بنا پر بعضوں نے قیاس کیا ہے کہ یہ مظاہرہ کوئی معمولی معاملہ نہ تھا... جب ازواج مطہرات کی کشش خاطر اور کبیدگی اور تنگ طلبی کا حال منافقوں کو معلوم ہوا تو ان بدنفسوں نے اشتعال دے کر بھڑکانا چاہا ہوگا... آیت میں روئے سخن منافقین کی طرف ہے۔ یعنی عائشہ وحفصہ سازش بھی کریں گی اور منافقین اس سے کام لیں گے تو خدا پیغمبر کی اعانت کے لیے موجود ہے اور خدا کے ساتھ جبریل و ملائکہ بلکہ تمام عالم ہے..." مولانا شبلی نے اس کے بعد حضرت ماریہ قبطیہ کے حوالہ سے منقول ہونے والی روایات کا ذبہ کی قلعی کھولی ہے۔[۱۵]

اگر مولانا شبلی مرحوم کے مذکورہ بالا بیانات وتصریحات وتحقیقات کا موازنہ مولانا فراہی کی تفسیر سورۂ تحریم سے کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان پر فکرِ فراہی کا بہت گہرا اثر پڑا ہے اور خود مولانا مرحوم نے اس کا بعضوں کا قیاس کہہ کر بالواسطہ اعتراف بھی کیا ہے،

اگرچہ اس میں رنگِ ابہام وطرزِ ایہام زیادہ ہے۔ مولانا فراہی کے نزدیک ممکن ہے کہ ازواجِ مطہراتؓ میں سے "بعض کو شہد ناپسند رہا ہو کہ ان کو بعض چیزیں طبعاً نامرغوب تھیں۔۔ جب آپ کو معلوم ہوا کہ آپ کی ازواج میں سے بعض کو یہ چیز ناپسند ہے تو آپ نے ترک فرمادیا۔۔ جب صحابہ کو آپ کے اس ارادہ کا حال معلوم ہوا ہوگا تو آپ کی پیروی میں انھوں نے شہد کا استعمال ترک کردیا ہوگا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے سب لوگوں کو حکم دیا کہ اپنا یہ عہد توڑ دیں۔۔۔"۔ مولانا فراہی نے سورۂ تحریم کی آیت ۳ کے متعلق فرمایا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج کو اپنا محرمِ راز بھی بناتے تھے اور پہلے واقعہ یعنی شہد کے استعمال ترکِ استعمال سے مماثل واقعہ یہ ہے کہ آپ نے جو بات حضرت حفصہ سے راز کے طور پر کہی تھی وہ حضرت حفصہ نے حضرت عائشہؓ سے اس لیے کہہ دی کہ دونوں میں "یہ باہمی محبت ہی تھی جس نے آپس میں رازداری کے تمام پردے اٹھا دیے تھے اور ایک نے دوسرے سے ایک راز کی بات بے تکلف ظاہر کردی جس پر اللہ تعالیٰ نے ان کو تنبیہ فرمائی۔۔۔ یہ لغزش۔۔۔ بربنائے محبت واخلاص صادر ہوئی تھی۔۔۔ اس باہمی اعتماد کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے افشائے راز پر کسی قدر ناخوشی کا اظہار فرمایا اور کچھ کھنچے کھنچے سے ظاہر ہوئے تو ان دونوں بیبیوں پر یہ بات شاق گذری۔۔۔ یہ دونوں بیویاں آپ سے روٹھ گئیں۔۔۔" مولانا فراہی نے عرب کی غیرت وخودداری کی فطرت اور ملکی ومدنی معاشرت میں عورت کے مختلف طرزِ عمل ومرتبہ پر بحث کرکے واضح کیا ہے کہ ان آیات میں پہلے اپنے احتساب پھر اپنے اہلِ خانہ اور اعزہ واقربا کے احتساب اور پھر پورے معاشرہ کے احتساب کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے۔ اگرچہ مولانا فراہی نے مظاہرۂ ازواج سے منافقین وسازشیوں کے فائدہ اٹھانے اور اشتعال دے کر معاملات بگاڑنے کا واضح ذکر نہیں کیا ہے تاہم وہ اس سورہ کی تفسیر میں ہر جگہ صاف زیریں لہریں لیتا ہوا محسوس ہوتا ہے اور جس کو انھوں نے مولانا شبلی کے استفسار میں واضح کیا ہوگا۔ مختصر یہ کہ مولانا شبلی کے بیانات پر جو فکرِ فراہی کا اثر نظر آتا ہے وہ کئی امور میں واضح ہے یعنی حضرت حفصہ اور حضرت عائشہ کا آپ سے مغافیر کی بُو آنے کا ذکر جھوٹ بات نہ تھی، یہ بات بربنائے محبّت تھی، دونوں کا ایکا کرنا جائز تھا اور باہمی محبت کا عمل، حضرت حفصہ کا حضرت عائشہ سے راز

کی بات کہنا بھی باہمی محبت کا نشان تھا، مکی معاشرت میں عورت شوہروں سے دبتی تھیں جب کہ مدنی معاشرت میں وہ آزاد تھیں، مظاہرہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اللہ، ملائکہ اور نیک مومنوں کی طرف سے مدد کرنے کی جو بات کہی گئی ہے وہ دراصل منافقین مدینہ اور دشمنان اسلام کو مخاطب کرکے بطور تہدید کہی گئی ہے کہ وہ ایک خانگی معاملہ کو سیاست کی بازی گری نہ بنائیں۔[۱۱۶]

سیرت نبوی کے حوالہ سے قرآن مجید کے بارے میں آخری استفسار شبلی سورۂ براءۃ کے متعلق ہے جو مولانا فراہی سے کیا گیا تھا۔ مکتوب شبلی بنام فراہی ۳۷ مورخہ ۱۶ جنوری ۱۹۱۴ء میں ہے کہ "سورۂ براءۃ کے متعلق ایک امر نہایت اہم اور اساس مباحث عظیمہ ہے، یعنی یہ سورہ کب اُتری، صحاح ستہ میں فتح مکہ کے بعد اس کا زمانہ ہے یعنی ۹ھ میں۔ لیکن بظاہر صلح حدیبیہ کو جب کفار نے توڑ ڈالا ہے، اس کے بعد اور اسی کے متعلق یہ واقعہ معلوم ہوتا ہے۔ اس سورہ میں صاف مسجد حرام کے پاس جو معاہدہ ہوا تھا اس کا ذکر ہے اور یہ ذکر ہے کہ "اس پر جب تک کفار قائم رہیں، تم بھی قائم رہو"۔ ظاہر ہے کہ مسجد حرام کے پاس حدیبیہ کے سوا اور کوئی معاہدہ نہیں ہوا تھا لیکن فتح مکہ کے وقت تمام اہل مکہ مطیع ہو گئے اور پہلا معاہدہ بالکل بے تعلق ہو گیا اور پھر کوئی دوسرا معاہدہ نہیں ہوا، اس لیے اگر یہ سورہ ۹ھ میں اُتری تو اس کا تعلق کس معاہدہ سے ہے؟"[۱۱۷]۔ مولانا شبلی نے یہ بحث سیرت النبیؐ میں سرے سے چھیڑی ہی نہیں۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے اس کے متعلق اپنا یہ حاشیہ لگایا ہے:

"ان آیات میں یہ بیان ہے کہ مسجد حرام کے پاس (صلح حدیبیہ میں) جو معاہدے ہوئے تھے وہ ٹوٹ گئے، لیکن وہ معاہدے تو فتح مکہ سے پہلے ہی ٹوٹ گئے تھے، اور اس کے بعد کفار سے کوئی معاہدہ نہیں ہوا۔ مصنف نے اس بنا پر اپنے ایک مکتوب ۴۰۔ ۳۷ میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ آیتیں ۸ھ میں فتح مکہ وقت نازل ہوئی ہوں گی اور شاید اسی لیے مصنف نے یہ واقعات قلم انداز کر دیے ہیں۔ لیکن خاکسار جامع کا خیال یہ ہے کہ ممکن ہے کہ معاہدہ کے متعلق یہ آیتیں گو ۸ھ میں نازل ہوئی ہوں، لیکن ان کا عام اعلان مع دیگر ضروری احکام کے جیسا کہ صحاح ستہ کے مستند روایات میں مذکور ہے ۹ھ میں موسم حج

میں ہوا ہو"[۱۸]

مولانا فراہی کے جواب کے بارے میں نہ کچھ معلوم ہوتا ہے اور نہ ہی ان کی تفسیر میں اس موضوع پر کوئی واضح بحث ہے۔ اس لیے مولانا شبلی کی اثر پذیری فراہی کا سوال ہی نہیں اٹھتا[۱۹]

اگرچہ مکاتیب شبلی میں حضرت اسمٰعیل کے ذبیح ہونے کی حقیقت اور اس کے متعلقہ دوسرے امور و مباحث کے بارے میں قرآن کریم کے حوالے سے مولانا فراہی سے کوئی استفسار نہیں ملتا تاہم اس کا تعلق قرآنی آیات سے ہے اس لیے اس کو بھی اسی ضمن میں زیر بحث لانا چاہیے۔ مولانا شبلی نے تورات وغیرہ کے حوالے سے اس مسئلہ پر مولانا فراہی کی تحقیقات اپنے کئی مکاتیب میں طلب کی ہیں۔ زمانی ترتیب کے اعتبار سے مولانا شبلی کا پہلا مکتوب ۵۸ مورخہ ۱۲ نومبر ۱۹۱۲ء ہے جس میں وہ صرف اسی مسئلہ پر بحث کرتے ہیں :

"تم نے حضرت اسحٰق کی صغرسنی سے جو استدلال کیا ہے وہ ناتمام ہے۔ تورات سے ثابت ہے کہ حضرت اسحٰقؑ کی ولادت کے وقت حضرت ابراہیم کی عمر سو برس کی تھی۔ یہ بھی توراۃ میں ہے کہ حضرت ابراہیم ایک سو پچھتر برس کی عمر میں مرے۔ اس لیے حضرت اسحاق حضرت ابراہیم کی زندگی میں ستر برس سے زیادہ عمر کے ہو چکے تھے۔ توراۃ میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ قربانی کے وقت حضرت اسحاق صغیر السّن تھے۔ تم نے صغرسنی کی دلیل یہ قرار دی ہے کہ انھوں نے اس وقت شادی نہیں کی تھی۔ لیکن یہ صغرسن کی کوئی دلیل نہیں۔ حضرت اسحاق نے تو چالیسؔ برس کی عمر تک شادی نہیں کی تو کیا ۳۰۔ ۳۵ برس تک ان کو صغیر السن کہہ سکتے ہیں۔ خدا نے اسحاق کی بشارت کے ساتھ کثرتِ نسل کی اگر بشارت دی تو اس کو قربانی سے کوئی منافات نہیں۔ ممکن ہے کہ شادی ہو جاتی اور اولاد ہوتی، پھر وہ قربانی کیے جاتے۔"

جامع مکاتیب علامہ سید سلیمان ندوی نے اس مکتوب پر یہ توضیحی نوٹ لگایا ہے :

"مسئلہ یہ ہے کہ ذبیح حضرت اسحٰق تھے یا اسمٰعیل؟ مولوی حمیدالدین نے یہ ثابت کیا ہے کہ وہ اسمٰعیل تھے۔ یہ بحث سیرۃ کے دیباچہ میں مفصل ہے۔ مولوی

حمیدالدین صاحب کا استدلال یہ ہے کہ خدا نے قربانی سے پہلے حضرت اسحاق کو تکثیر نسل کی بشارت دی ہے، اگر ان کی قربانی مقصود تھی، جس کے بعد قطع نسل ہوگا، تو اس بشارت کی صحت کیونکر ہوتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ وہ شادی کے بعد اولاد ہونے کے بعد قربان ہوتے تو یہ اس لیے صحیح نہیں کہ وہ اس وقت صغیرالسن تھے۔"[20]

مولانا شبلی نے اس موضوع پر اور بعض مکاتیب میں بھی مولانا فراہی کو لکھا ہے۔ مکتوب ۶۲ مورخہ ۲۰ راگست ۱۹۱۳ء میں بمبئی سے لکھتے ہیں:

"ان آیتوں کا حوالہ لکھو جن میں قربانی کے لیے "بکر" ضروری ہے۔ بعض اور باتیں جو تم نے لکھیں ان کے حوالے نہیں نقل کیے، (۲) مزمور ۸۳ میں اوس و خزرج کا تو ذکر نہیں صرف اسمٰعیل کا لفظ ہے، (۳) مورۃ کا کیا معنیٰ جس کو انگریزی میں تحریف کر دیا ہے۔ . .

ایک مبسوط کتاب ایک انگریز نے صرف اس بحث پر لکھی ہے کہ حضرت اسمٰعیل ذبیح نہ تھے اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے کوئی نسبی تعلق ہے۔ میں اس کو ساتھ لیتا آؤں گا، عبرانی عبارتیں بھی نقل کی ہیں اور مسلمانوں کے تمام استدلالات بھی۔ . . ."[21]

پھر اس کے بعد والے مکتوب ۶۳ مورخہ ۸ رستمبر ۱۹۱۳ء میں بمبئی ہی سے مولانا فراہی کو لکھتے ہیں:

". . . جس خط میں تم نے حضرت اسمٰعیل کے ذبیح ہونے پر آٹھ نو دلیلیں لکھی تھیں، اس میں توراۃ کے بعض نصوص نہیں نقل کیے، وہ لکھ بھیجو، مثلاً یہ کہ قربانی سے مراد خدمت ہیکل ہے، اولاد اسمٰعیل کا بڑے بال رکھنا وغیرہ وغیرہ۔ کتاب کے ابتدائی حصہ میں صرف یہی بحث ناتمام ہے، اس لیے کتاب مطبع میں جانے سے رکی ہوئی ہے، جلدی لکھ بھیجو۔ . . ."[22]

مولانا شبلی نے حیدرآباد سے ۱۹۱۳ء کا شاید ماہ اکتوبر کی ۲۱ تاریخ کو مولانا فراہی کے نام صرف ایک سطری جواب میں اس موضوع پر یہ پیغام لکھا تھا کہ "خط پہونچا۔ قربانی کا مضمون بہت صحیح ہے، میں اس سے کام لوں گا۔"[23]، پھر حیدرآباد ہی سے اپنے مکتوب ۶۹ مورخہ ۱۲ نومبر

۱۹۱۳ء اپنے وعدہ کو ایفا کرنے کے بارے میں لکھتے ہیں:

"... قربانی کے مضمون سے کام لے رہا ہوں، نہایت عمدہ ہے، لیکن بعض جگہ تقرب تمام نہیں۔ آیندہ لکھوں گا۔ وہ آیت بھی توراۃ میں نہیں ملی جس میں حضرت ابراہیم کا استغنا حضرت اسحاق سے تم نے بیان کیا ہے۔" [۲۴]

اگرچہ قربانی کا ذکر نہیں ہے لیکن چونکہ بعض مکاتیب کا تعلق حضرت ابراہیم یا حضرت اسمٰعیل علیہما السلام سے ہے اس لیے ان کو بھی یہاں اسی لیے سلسلہ میں نقل کیا جاتا ہے۔ مکتوب ۵۹ مورخہ ۲۱ جولائی ۱۹۱۳ء میں بمبئی سے لکھتے ہیں کہ:

"... میں اب سیرۃ ابتدا سے اس طرح لکھ رہا ہوں کہ مکمل ہوتی جاتی ہے اور ساتھ ہی مطبع میں دے دی جائے لیکن اس ترتیب میں بعض جگہ رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اور بعض مباحث ایسے پیش آجاتے ہیں کہ تم سے استفسار و تحقیق کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس وقت دو یا تین باتیں تحقیق طلب ہیں: (۱) توراۃ میں بہ تصریح موجود ہے کہ حضرت اسمٰعیل بیر سبع یا فاران میں آباد ہوئے، کتاب پیدائش باب ۲۵ درس ۱۸ میں یہ الفاظ ہیں: "اور وہ حویلہ سے شور تک جو مصر کے سامنے اس راہ میں ہے جس سے اسور کو جاتے ہیں بستے تھے ان کا قطعہ زمین ان کے سب بھائیوں کے سامنے پڑا تھا۔" ان عبارتوں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اسمٰعیل و ہاجرہ عرب میں نہیں آئے اس کے متعلق تمہاری کیا تحقیق ہے؟ اور کیا توراۃ سے بالکل قطع نظر کر لینی چاہیے؟ — (۲) دوسری بات یہ ہے کہ بخاری کتاب الانبیاء میں ایک حدیث مرفوع ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اسمٰعیل جب مکہ میں آئے تو شیر خوار تھے لیکن توراۃ میں جہاں ختنہ کا ذکر ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم نے جب حضرت اسمٰعیل کا ختنہ کیا تو ان کی عمر ۱۳ برس کی تھی۔ ان دونوں میں کیوں کر تطبیق ہو سکتی ہے۔" [۲۵]

ایک اور مکتوب ۷۰ مورخہ ۲۲ نومبر ۱۹۱۳ء میں تحریر فرماتے ہیں:

"تم نے صفحہ ۷ میں ایک جگہ لکھا ہے: "انه لما جاءته البشارة

باسحٰق اظهر انه لاحاجة له الیٰ غیر اسمٰعیل فانه ملأ قلبی'' اس کے بعد تم نے یہ علامات لکھے ہیں، ت ۱۱: ۱۸۔ مجھ کو تکوین کی اصحاح ۱۱ میں یہ عبارت کہیں نہیں ملی۔ صفحہ ۱۰ میں تم نے لکھا ہے کہ حضرت ابراہیم کا مسکن صفا کی جانب تھا، پھر تکوین ۱-۸ کا حوالہ دیا ہے لیکن تکوین میں صفا کا ذکر نہیں۔''[۲۶]

حضرت اسمٰعیل کے ذبیح ہونے کا معاملہ اور اس کے متعلقات پر مولانا فراہی کے نام مولانا شبلی کا یہ آخری خط ہے۔

سیرت النبی میں مولانا شبلی نے ''سلسلۂ اسماعیلی'' کے باب کے تحت یہ دو[۲] بحثیں کی ہیں کہ:

۱۔ حضرت ہاجرہ اور حضرت اسماعیل عرب میں آکر آباد ہوئے یا نہیں؟

۲۔ حضرت ابراہیم نے حضرت اسحاق کو قربانی کرنا چاہا تھا یا حضرت اسمٰعیل کو؟

مولانا شبلی نے پہلے توراۃ سفر پیدائش باب ۲۱ کے حوالہ سے یہ واضح کیا ہے کہ حضرت ہاجرہ نے حضرت اسمٰعیل کو ان کے بچپن میں اپنے کاندھے پر لاد کر سفر ہجرت کیا اور بیر سبع کے میدان میں بھٹکتی پھریں، پھر فاران میں ان کے ساتھ مقیم ہوگئیں۔ انھوں نے پھر حضرت ابراہیم اور حضرت اسمٰعیل کے سن پر بحث کی ہے اور وہ بھی توراۃ کے حوالہ سے اور پھر عیسائی علماء کے دعوی کو کہ فاران فلسطین میں واقع ہے مسترد کر کے ثابت کیا ہے کہ وہ حجاز کے ایک پہاڑ کا نام ہے اس کے لیے موسیولیبان کے تمدن عرب سے ایک اقتباس دیا ہے اور مکتوب[۵۹] میں مذکور توراۃ کی عبارت بھی نقل کی ہے اور آخر میں گلیتون کے نام پولوس کے خط کا اقتباس نقل کیا ہے جو عہد نامہ جدید کے باب ۲ آیت ۲۴ کا ہے اور اس میں حضرت ہاجرہ کو عرب کا کوہ سینا کہا گیا ہے جس کا مفہوم یہ لیا ہے کہ وہ عرب میں آباد ہوئی تھیں۔

دوسری بحث ذبیح کون ہے'' ؟ کی ذیلی سرخی کے تحت کی ہے کہ:

''... توراۃ میں گو تصریحاً حضرت اسحٰق کا ذبیح ہونا لکھا ہے لیکن مطاوی کلام میں اس بات کے قطعی دلائل موجود ہیں کہ وہ ہرگز ذبیح نہ تھے اور نہ ہوسکتے

تھے ..."

اور اس ضمن میں تورات کے مختلف حوالے دیے ہیں اور چھ دلائل نقل کیے ہیں :
(۱) قربانی پہلوٹے بچہ کی ہوسکتی ہے' (۲) پہلوٹے بچہ کی افضلیت زائل نہیں ہوسکتی' (۳) اللہ کو نذر کردہ اولاد کو ترکہ نہیں ملتا' (۴) نذر کردہ بچہ/شخص سر کے بال چھوڑ دیتا ہے اور معبد کے پاس جاکر منڈاتا ہے' (۵) خادم خدا کے لیے خدا کے سامنے کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے' اور (۶) قربانی اکلوتے اور محبوب بیٹے کا حکم حضرت ابراہیم کو دیا گیا تھا۔ اس کے بعد قربانی کرنے سے مراد مولانا شبلی نے معبد کی خدمت لی ہے اور "حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خواب میں بیٹے کی قربانی کا جو حکم ہوا تھا اس سے یہی مراد تھی کہ بیٹے کو معبد کی خدمت کے لیے نذر چڑھادیں۔ حضرت ابراہیم نے پہلے اس خواب کو عینی اور حقیقی سمجھا اور . . . لیکن بعد میں ظاہر ہوا کہ وہ تمثیلی خواب تھا . . ." پھر چھ مزید دلائل دے کر ثابت کیا ہے کہ ذبیح حضرت اسمٰعیل تھے نہ کہ حضرت اسحٰق، کیونکہ (۱) حضرت اسحاق حضرت اسمٰعیل کے بعد پیدا ہوئے تھے اس لیے وہ اکلوتے نہ تھے' (۲) حضرت اسمٰعیل کو پدری ترکہ نہیں ملا، (۳) حضرت اسمٰعیل کی سنت یہ تھی کہ حج کے زمانے میں بال نہیں منڈاتے تھے' (۴) ملّتِ ابراہیمی میں قربانی اور نذر کے الفاظ حضرت اسمٰعیل کے لیے تھے نہ کہ حضرت اسحٰق کے لیے' (۵) حضرت اسمٰعیل ہی محبوب ترین فرزند تھے' (۶) حضرت اسحٰق کو پیدائش کے پہلے سے ہی کثرت نسل کی بشارت دی گئی' جب کہ حضرت اسماعیل کو قربانی کرنے کے صلہ میں۔

مولانا شبلی آخری نتیجہ میں فرماتے ہیں کہ "... حضرت اسمٰعیل کو ذبیح تسلیم کیا جائے تو تمام نصوص منطبق ہو جاتے ہیں، حضرت اسمٰعیل اکبر اولاد تھے، محبوب تر تھے، قربانی کے وقت بالغ یا قریب البلوغ تھے، قربانی سے پہلے ان کو کثرت نسل کی بشارت نہیں دی گئی تھی . . . (بلکہ) یہ کثرت نسل اسی قربانی کے صلہ میں تھی اس لیے ذبیح حضرت اسمٰعیل ہی ہو سکتے ہیں۔"

مولانا شبلی نے اس کے بعد "مقام قربانی" پر تورات میں بیان کردہ نام "مریا"، اس کی تعیین، اس کے مختلف ناموں موریا، مورہ پر بحث کر کے اس کو "مروہ" سے شناخت کیا ہے اور اسلامی روایات اور قرآن و حدیث کے دلائل دیے ہیں اور قربانی کی یادگار کے تحت بعض مناسکِ حج

کا ذکر کر کے ان کو ہی قربانی کی یادگار قرار دیا ہے۔ اور آخر میں قربانی کی حقیقت کے تحت اس کو خدمت کعبہ کے لیے نذر چڑھانا بتایا ہے۔[۲۷]

حضرت اسمٰعیل کے ذبیح ہونے سے متعلق مولانا شبلی کی پوری بحث پر مولانا فراہی کی تحقیقات کا اثر ہے بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ فراہی تحقیقات سے جزوی اختلاف کے ساتھ ماخوذ و مستعار ہے۔ مولانا فراہی کی تصنیف "الرأی الصحیح فی من ھو الذبیح" (اردو ترجمہ "ذبیح کون ہے"؟) میں یہی دلائل و شواہد پورے شرح و بسط کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ مولانا فراہی کی کتاب مذکورہ بالا کے تین ابواب ہیں۔ ان میں سے باب اول کے دلائل کمی بیشی کے ساتھ مولانا شبلی نے قبول کر لیے ہیں۔ اس کتاب کے صرف اسی باب کے اہم مباحث کی سُرخیاں پیش کی جا رہی ہیں:

(۱) حالت خواب میں وحی اور قربانی سے متعلق بعض اصولی مباحث، (۲) یہود کے صحیفوں پر غور کرنے کے لیے چند بنیادی اصول، (۳) واقعہ ذبح تورات کے بیان کے مطابق (۵) پہلی دلیل: حضرت ابراہیم اور حضرت اسمٰعیل کا مسکن (۶) دوسری دلیل: حضرت اسمٰعیل ہی اپنے باپ کے اکلوتے بیٹے تھے، (۷) تیسری دلیل: حضرت اسمٰعیل اپنے باپ کے محبوب تھے، (۸) چوتھی دلیل: حضرت ابراہیم کی قربان گاہ مروہ ہے جو خانہ کعبہ کے پاس ہے، (۹) پانچویں دلیل: قربان ہونے کے اصلی حق دار حضرت اسمٰعیل تھے، (۱۰) حضرت اسحاق کے لیے کثرت ذریت کی بشارت اس سے مانع ہے کہ وہ قربان ہوں، (۱۱) ساتویں دلیل: قربانی کا واقعہ حضرت اسحاق کی ولادت سے پہلے پیش آیا، (۱۲) آٹھویں دلیل: حضرت اسمٰعیل خداوند کی نذر تھے اور یہی قربانی کی حقیقت ہے، (۱۳) حضرت اسمٰعیل کے لیے "خداوند کے حضور" کا لفظ آیا ہے اور یہی قربانی کی حقیقت ہے، (۱۴) دسویں دلیل: شریعت یہود میں اس عظیم واقعہ کی کوئی نشانی نہیں ہے اور یہ ہماری ملّت کی اساس ہے، (۱۵) گیارہویں دلیل: یہود کو خانۂ کعبہ کی طرف قربانی کرنے کا حکم دیا گیا، (۱۶) بارہویں دلیل: مسکن اسمٰعیل تمام ذرّیت ابراہیم کا قبلہ تھا، (۱۷) خانہ کعبہ ہی حضرت ابراہیم کی تعمیر اور ان کی قربان گاہ ہے مولانا فراہی نے باب دوم میں حضرت اسمٰعیل کے ذبیح ہونے پر قرآن سے استدلال کیا

ہے اور اصول بیان کر کے تیرہ[۱۳] دلائل دیے ہیں، اور باب سوم روایات و اقوال سلف پر ہے۔ دلچسپ بات ہے کہ بعض صحابہ مفسرین خاص کر حضرت ابن عباس حضرت اسمٰعیل کے ذبیح ہونے کے قائل تھے اور ان کے بعد مفسرین کی ایک کثیر جماعت جن میں ابن کثیر بھی شامل ہیں انھیں کو ذبیح مانتے ہیں اور جن لوگوں نے حضرت اسحٰق کو ذبیح مانا ہے ان کو علمائے اہل کتاب سے بلا کسی دلیل و حجت کے قبول کرنے یا متاثر ہونے کی بات کہی ہے[۲۸]

تحقیقاتِ فراہی سے اس معاملہ میں مولانا شبلی کی اثر پذیری تعریف و تحسین کے ساتھ نقد و تبصرہ کا بھی موجب ہوئی ہے۔ سب سے پہلے جامع سیرت النبی علامہ سید سلیمان ندوی نے قربانی کی حقیقت پر ناقدانہ نظر احتیاط و احترام کے ساتھ ڈالی ہے۔ انھوں نے حضرت ابراہیمؑ کے خواب بابت ذبح اسمٰعیل کو رویائے عینی جمہور علمار امت کے مطابق ثابت کیا ہے اور اس کو رویائے تمثیلی قرار دینے پر استاذ گرامی علامہ شبلی کو اس کے قائلین علماء امت کی اتباع و پیروی کہا ہے تاہم انھوں نے استاذ گرامی کے اس بیان پر کہ رویائے تمثیلی کو رویائے عینی سمجھ کر حضرت ابراہیم نے بعینہٖ اس کی تعمیل کرنی چاہی گو یہ اجتہادی غلطی تھی نقد کیا ہے کہ "ہیچمدان جامع کا ذوق اس مقام پر اس واقعہ کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اجتہادی غلطی ماننے سے ابا کرتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جو محبت الٰہی میں سرشار تھے خطائے اجتہادی سے نہیں بلکہ غلبۂ شوق و اطاعت و محبت میں اس حکم الٰہی کی تعمیل اپنی طرف سے بالکل بعینہٖ و بلفظہٖ کرنے پر آمادہ ہو گئے تا کہ اس ابتلا میں وہ اللہ تعالیٰ کے حضور میں پورے اُتریں اور اپنی طرف سے بیٹے کی جان کی قربانی کی جگہ اس کی خدمت توحید و تولیت کعبہ کے لیے وقف کر دینے کی تاویل کا سہارا لے کر نفس کی متابعت کے شبہ اور دھوکے سے بھی پاک رہیں تا آنکہ اللہ تعالیٰ خود اس حقیقت کو خود اپنے لفظوں میں واضح فرما دے"[۲۹]

اگرچہ اس خاکسار راقم سطور کی جسارت بے جا سمجھی جائے گی تاہم یہ کہے بغیر نہیں رہا جاتا کہ قرآن مجید کی ذبح عظیم سے متعلق سورۂ صافات کی آیات کریمہ ۱۰۱-۱۰۸ میں اصل آیت ۱۰۲ میں خواب ابراہیمی میں فرزند کو ذبح کرنے کی بات کہی گئی ہے اور آیت ۱۰۵ میں حضرت ابراہیم کے خواب کو سچ کر دکھانے کی بات کہی گئی ہے یعنی قد صدّقت الرؤیا (تو نے

سچ کر دکھایا خواب)۔ اس سے بلاشبہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ ذبح سے مرادِ الٰہی حقیقی قربانی تھی یعنی چھُری سے گردن کی شہ رگ کاٹ کر خون بہا کر جان کی قربانی اور حضرت ابراہیم نے صحیح مرادِ الٰہی کو سمجھا تھا جس پر تصدیق خواب کا لفظ گواہی دیتا ہے اور آیت ۱۰۶ میں مذکور اسی کو بلاءِ مبین کہا گیا ہے۔ تیسری دلیل ذبحِ عظیم سے اس کا فدیہ قرار دینا ہے جس پر آیت ۱۰۷ دلالت کرتی ہے*۔ قرآن سے قربانی کے معنٰی خدمتِ کعبہ اور تولیتِ کعبہ کے لیے نذر کرنا قطعی ثابت نہیں ہوتا**۔ یہ دوسری بات ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام نے اپنا خواب سچ کر دکھانا

---

* فاضل مقالہ نگار کی یہ رائے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم کو ان کے بیٹے کی "چھری سے گردن کی شہ رگ کاٹ کر خون بہا کر جان کی قربانی" کا حکم دیا تھا اگر مان لی جائے تو لامحالہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا یہ حکم عمل سے پہلے ہی منسوخ کر دیا۔ اور یہ بات بہت ہی عجیب معلوم ہوتی ہے کہ پیغمبر کو واضح لفظوں میں کسی فعل پر مامور کیا جائے پھر اس پر عمل درآمد سے اسے روک دیا جائے۔ اسی اشکال کی وجہ سے بہت سے فقہاء (احناف و شوافع) کا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں ذبح کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ مقدمات ذبح کا حکم دیا تھا (دیکھیے رازی کی تفسیر کبیر) لیکن اس سے دوسرے سوالات اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ اس لیے اس ضمن میں مولانا فراہیؒ نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے یا علامہ شبلیؒ کے بیان پر حضرت سید صاحب نے جو حاشیہ لگایا ہے وہی قرین صواب معلوم ہوتا ہے۔ مولانا فراہیؒ نے "... الذبیح" کے علاوہ تفسیر سورۂ کوثر اور "مفردات القرآن" میں "الاسلام" کے تحت بھی اس حقیقت پر کچھ روشنی ڈالی ہے۔ نیز ملاحظہ ہو رسالہ "التکمیل فی اصول التاویل"، ص ۲۲۶-۲۲۷ (مرتب)

** قرآن مجید میں لفظ "قربان" انھیں معنوں میں استعمال ہوا ہے جو اہلِ لغت نے بیان کیے ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کے لیے اس کے حضور یا خدمت میں جو چیز بطور نذر پیش کی جائے اسے قربان کہتے ہیں (آل عمران ۱۸۳ و مائدہ ۲۷) یا جسے تقرب الٰہی کا ذریعہ بنایا جائے (احقاف)۔ چنانچہ یہ لفظ خواص، مقربین، وزراء و جلساء وغیرہ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے (لسان قرب)۔ جہاں تک حضرت اسمٰعیلؑ کو خدمت کعبہ کے لیے نذر کرنے کا تعلق ہے تو اس پر درج ذیل آیتیں شاہد ہیں: "ربنا انی اسکنت من ذریتی بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم" (ابراہیم ۳۷)۔ "وعہدنا الی ابراھیم واسمٰعیل ان طھرا بیتی للطائفین والعاکفین والرکع السجود"۔ (بقرہ - ۱۲۵) (مرتب)

چاہا تو اللہ تعالیٰ نے فرزند کی قربانی کو ذبح عظیم سے بدل دیا کہ اصلاً مقصود آزمائش تھی۔[۲۰]

فاران کا حوالہ اوپر گزر چکا ہے۔ مکاتیب شبلی میں دو جگہ اور فاران، بکہ/مکہ یعنی مقامات سکونت حضرت اسمٰعیل و ہاجرہ کے بارے میں مولانا شبلی نے مولانا فراہی سے ان کی تحقیق دریافت کی تھی یا ان سے معلومات مہیا کرنے کو کہا تھا۔ مکتوب نمبر ۶۰ مورخہ ۲۱ جولائی ۱۹۱۳ء میں رقم طراز ہیں:

"مدت سے تمہارا کوئی خط نہیں آیا، سیرۃ کے لیے چند روز بہ استقلال الہ آباد رہنا بھی ضروری ہے، توراۃ سے اب کام پڑا ہے، عبدالسلام نے ضروری مباحث کے متعلق تم کو خط لکھا ہوگا۔ زبور ۸۴ آیت ۶ میں وادی بکا کا لفظ ہے، بعض یورپین کی رائے ہے کہ یہ بکہ ہے جو مکہ کا نام ہے لیکن موجودہ نسخوں میں اس کی شکل "بکا" کی ہے، اس کے متعلق تحقیق کر کے لکھو۔"

پھر مکتوب نمبر ۶۲ مورخہ ۲۰ اگست ۱۹۱۳ء میں لکھتے ہیں:

"مفصل خط پہونچا جو باتیں تم نے لکھی ہیں پہلے سے پیش نظر ہیں، لیکن امور ذیل پر لحاظ کرو: (۱) وادی بکا، بکا کا املا اس طرح لکھتے ہیں کہ "بکار" بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ایک نسخہ میں یہی معنی لیے ہیں، اس لیے عبرانی نسخہ دیکھو کہ کیا ہے؟..."

مولانا نے اس کے بعد ذبیح اسمٰعیل علیہ السلام سے متعلق دوسرے امور لکھے ہیں جن کا اوپر ذکر آچکا ہے۔ پھر مکتوب نمبر ۶۳ میں دو باتیں اس ضمن میں لکھی ہیں:

"سید صاحب کے استدلال فاران پر ایک مفصل کتاب ایک پادری نے ۱۸۸۴ء میں لکھی، وہ میرے پاس ہے لیکن نہایت لغو جواب دیے ہیں۔ تاہم فاران کے متعلق جغرافیہ دانان یورپ کی تصریح مشکل ہے، انسائیکلوپیڈیا، بائبل ڈکشنری دیکھو، کوئی پختہ بات ملے تو لکھ بھیجو۔"

اس کے بعد مکتوب نمبر ۷۱ مورخہ ۷ جنوری ۱۹۱۴ء لکھنؤ سے لکھتے ہیں:

"... اشعار عرب میں جہاں حج کعبہ، یا کعبہ یا مکہ کا ذکر ہو ان کا پورا پتہ

لکھ بھیجو، میں یہی مقام لکھ رہا ہوں۔ عبرانی زبان میں بکہ کا تلفظ بُکا ہے، اور اس کے معنی رونے کے ہیں۔ اس بنا پر زبور کی آیت کو نصاریٰ مکہ کے متعلق نہیں سمجھتے۔" [۳۱]

مولانا شبلیؒ کی اپنی کتاب سیرۃ النبیؐ کے باب "مکہ معظمہ" میں مکہ کا قدیم اور اصلی نام بکّہ ہے۔ پھر اس کو قرآن مجید، آل عمران ع ۱۰، کتاب زبور ۸۴۔۶ کی عبارتوں اور آیتوں کی سند پر ثابت کیا ہے اور بکہ کو اگر اسم علم کے بجائے مُشتق قرار دیں تو اس کے معنی رونے کے ہوں گے اور یہ وہی عربی لفظ "بُکاء" ہے، اور مورۃ سے مراد "مروہ" لیا ہے، اور پھر ڈاکٹر ہسٹنگس کا مضمون بعنوان "وادی بکا" مشمولہ "ڈکشنری آف دی بائبل" کا خلاصہ دے کر نقد کیا ہے کہ اس نے اس کو مکہ معظمہ سے کیوں شناخت نہیں کیا۔ پھر "بکہ" اور "بکا" کو ایک لفظ قرار دیا ہے اگرچہ ان کا تلفظ الگ ہے۔ انھوں نے اس ضمن میں جدید انسائیکلوپیڈیا میں مارگولیتھ کے مضمون بعنوان محمد صلی اللہ علیہ وسلم، پروفیسر دوزی اور پھر کارلائل کے حوالے دے کر مارگولیتھ پر نقد کیا ہے جو بکہ کو مکہ نہیں سمجھتے۔ مولانا شبلی نے حج، کعبہ اور مکہ وغیرہ کے بارے میں اشعارِ عرب کا قطعی ذکر نہیں کیا ہے۔ [۳۲] مولانا فراہی کی "ذبیح کون ہے؟" کی بحثوں سے موازنہ کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شبلی نے اس بحث میں زیادہ تر انحصار اپنی تحقیقات و معلومات پر کیا ہے اور مولانا فراہی کے جوابات و تحقیقات سے کم فائدہ اٹھایا ہے۔ انھوں نے زیادہ تر اپنی اِنھیں معلومات اور مآخذ پر بھروسہ کیا ہے جن کا ذکر انھوں نے اپنے مکاتیب میں کیا ہے۔ علامہ فراہی نے بکہ، مکہ، بکا وغیرہ سے بحث نہیں کی ہے* صرف مسکن حضرت اسمٰعیل و ہاجرہ سے کی ہے [۳۳] بہرحال یہ عین ممکن ہے کہ مولانا فراہی کے جوابات سے علامہ شبلی نے فاران اور بکہ وغیرہ کی تحقیق میں فائدہ اٹھایا ہو۔

ایک اور بحث جس پر مولانا شبلی نے تحقیقاتِ فراہی طلب کی تھیں قبل اسلام کا دینِ حنیفی سے متعلق ہے۔ مکتوب ۶۲ مورخہ ۲۰ اگست ۱۹۱۳ء میں مولانا فراہی سے دریافت فرماتے ہیں:

---

* "مکہ" اور "بکہ" پر مولانا فراہی کی بحث کے لیے ملاحظہ ہو مفردات القرآن (۵۷) تحقیق ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی۔

"... ہاں دین حنیفی جو اسلام سے پہلے بھی تھا اور زید وغیرہ اس کے پیرو تھے، اس کا پتہ کہیں جاہلیت کی صحیح شاعری میں بھی ہے، یا کسی اور مستند کتاب میں؟ بخاری اور اصابہ و ملل و نحل وغیرہ میں جس قدر ہے پیش نظر ہے۔"[۳۴]

علامہ شبلی نے سیرت النبی میں عرب کے مذاہب کے تحت مذہب حنیفی پر اسی عنوان سے جو بحث کی ہے اس کے مآخذ و مصادر میں ابن اسحاق، ابن ہشام، بخاری (کی صحیح) اور ابن حجر (کی اصابہ) کا ذکر کرنے کے علاوہ امیہ کے دیوان اور شمائل (ترمذی) کے اشعار اور مرثیہ کا ذکر ضرور کیا ہے تاہم نہ تو اس کے اشعار نقل کیے ہیں اور نہ کسی اور کے بلکہ انھوں نے امیہ بن ابی صلت کے دیوان کے بڑے حصہ کو جعلی بھی قرار دیا ہے[۳۵] علامہ فراہی کے ہاں دین حنیفی پر اس نوع کی بحث نہیں ملتی جیسی مولانا شبلی کو درکار تھی۔ اس بحث میں موخر الذکر کی اثر پذیری یا استفادہ مفقود ہے۔ اگر پس مکاتیب رہا ہو تو برائے نام ہوگا۔[۳۶]

جاہلی عرب کے بعض اہم مقامات سے متعلق کتبات اور ان کے متعلقات ایک اور مبحث تھا جس میں مولانا شبلی نے مولانا فراہی سے مدد چاہی تھی۔ مکتوب ۶۸ مورخہ ۳ نومبر ۱۹۱۳ء میں حیدرآباد سے ان کو لکھتے ہیں:

"یہاں جرمن زبان میں کئی کتابیں ملیں جن میں یمن وغیرہ کے کتبات دو تین ہزار برس قبل کے فوٹو ہیں۔ یہ بالکل معلومہ خطوط سے الگ ہیں۔ وہاں لائبریری میں دیکھو ایسی کتابیں عرب کے متعلق موجود ہیں یا نہیں۔ ابتدائی حصہ کی تکمیل اسی پر موقوف ہے۔"[۳۷]

پھر مکتوب ۷۰ مورخہ ۲۲ نومبر ۱۹۱۳ء میں حیدرآباد ہی سے اسی سلسلہ میں تحریر کرتے ہیں:

"جرمن کی مبسوط کتاب صرف کتبات پر ہے۔ جس میں نابتی خط کے بہت کتبے ہیں۔ میں نے ولایت خط لکھ دیا ہے، اور بھی چند کتابوں کے لیے۔"

اس کے بعد مکتوب ۷۲ مورخہ ۱۶ جنوری ۱۹۱۴ء میں لکھنؤ سے ان کو اطلاع و مشورہ دیتے ہیں:

"یورپ نے جو کتبے یمن و حضرموت و حجر و تبوک وغیرہ میں پائے اور جن کو فارسٹر نے بعینہٖ اصلی خطوط قدیمہ میں نقل کیا ہے ان سے قرآن مجید کے تاریخی بیانات کی تصدیق ہوتی ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ امیر معاویہ کے زمانہ میں ان

کتبوں کو عبدالرحمٰن گورنرِ عرب نے پڑھا تھا اور اس کا ترجمہ نویری نے نقل کیا ہے،
وہ یورپ کے حاصل کردہ کتبوں سے قریب قریب بالکل متفق ہے۔ تم کو فارسٹر
صاحب کا جغرافیہ عرب ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے میں نے خرید لیا ہے اور جا بجا
سے ترجمہ کر رہا ہوں۔"

جامع مکاتیب نے اس پر حاشیہ لگایا ہے کہ فارسٹر نے صرف حضر موت کے دو کتبے نقل کیے ہیں؛ مولانا غلطی سے دیگر مقامات کے نام لکھے ہیں۔

اسی سے متصل مکتوب ۲۴ مورخہ ۳۰ جنوری ۱۹۱۴ء کو لکھنؤ ہی سے مولانا فراہی کو یہ اطلاع دیتے ہیں :

"بات یہ ہے کہ ایک کتبہ حصن غراب میں آج کل ۱۸۳۶ء میں یورپ کو ملا
جس پر خط حمیری میں چند سطریں ہیں، جن کا یہ مطلب ہے کہ ہمارے بادشاہ ہم کو
ہود کی شریعت کی تعلیم دیتے ہیں۔ یہ کتبہ میرے پاس ہے، اور عجیب طرح کا خط
ہے، انگریزی ترجمہ بھی ہے۔"

علامہ سید سلیمان ندوی نے اس پر یہ توضیحی نوٹ لگایا ہے کہ :

"حضر موت میں ولسٹڈ نام ایک انگریز نے دریافت کیا تھا۔ فارسٹر
نے اپنے جغرافیہ میں اس کتبہ کو نقل کیا ہے۔ مولانا کا مآخذ بھی وہی ہے۔"[۳۷]

اس باب میں مولانا شبلی کا یہ آخری خط ہے۔ سیرت النبی میں مصنف مرحوم نے عرب کے طویل باب میں معلومات کے ماخذ میں عرب کی قدیم ویران شدہ عمارتوں کے کتبات اور یورپ کی قدیم تصنیفات کو بھی گنایا ہے اور عرب کی قدیم حکومتیں والی فصل میں ان کا ذکر کیا ہے خاص کر انسائیکلوپیڈیا کے ایک آرٹکل سے جو جی۔ ڈبلو تھیاچر کا تحریر کردہ ہے۔ دوسری یورپی تصانیف میں نکلسن کی لٹریری ہسٹری آف عرب، نولدیکی، جغرافیہ فارسٹر کا ذکر کیا ہے[۳۸] بظاہر مولانا فراہی سے ان کو اس باب میں زیادہ مدد نہیں ملی تھی اور انھوں نے اپنی ہی عام معلومات پر بھروسہ کیا تھا۔

تحقیقات و معلوماتِ فراہی سے آخری استفادۂ شبلی کا علم ہم کو ان کے مکتوب ۲۷

مورخہ ۱۰ جنوری ۱۹۱۴ء سے ہوتا ہے جو لکھنؤ ہی سے لکھا گیا تھا اور جس کا آغاز اس جملہ سے ہوتا ہے:

"برادرم! سیرت کا ایک مضمون آج مرسل ہے یہ بہت کمزور اور ناتمام ہے، اس کو تم وسیع اور پُرزور کر کے بھیج دو۔ میں اب شروع سے چل رہا ہوں، یعنی مسودہ جس قدر نظر ثانی ہوتا جاتا ہے، مطبع میں جانے کے قابل ہوتا جاتا ہے۔ اس لیے اس مضمون کی جلدی ہے کہ سلسلہ ٹوٹنے نہ پائے۔"[۳۹]

جامع مکاتیب نے اپنے حاشیہ میں اس مضمون کی شناخت نہیں بتائی اس لیے یہ کہنا مشکل ہے کہ کس مضمون کی کمزوری اور ناتمامی دور کرنی اور وسعت و پُرزوری پیدا کرنی مقصودِ شبلی تھی۔ غالباً مکہ، کعبہ اور حج کعبہ والے حصہ سے مولانا شبلی کی مراد تھی، کیونکہ اس سے پہلے تین دن قبل لکھے جانے والے مکتوب ۲۷ میں اشعارِ عرب کے حوالہ سے مولانا شبلی نے ان سے مدد چاہی تھی اور جس کے بارے میں کہا تھا کہ "میں یہی مقام لکھ رہا ہوں"۔[۴۰]

سیرت النبیؐ میں "مکہ معظمہ" والے باب میں مکہ سے متعلق بحث واقعی ناتمام ہے اور کعبہ اور حج کعبہ کا بیان بھی کمزور ہے۔[۴۱] لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا فراہی نے اس پر یا تو سرے سے کوئی اضافہ نہیں کیا تھا یا اگر کیا تھا تو وہ ناقابلِ ذکر تھا* کیونکہ پورا باب علامہ شبلی کے برانے

* علامہ شبلیؒ کے خطوط کے جو جوابات مولانا فراہیؒ نے دیے وہ محفوظ نہیں رکھے گئے۔ علامہ کے بعض خطوط تفصیلی جواب کے طالب تھے۔ مذکورہ خط بھی اسی نوعیت کا ہے جو انتقال سے تقریباً گیارہ ماہ پہلے لکھا گیا۔ بہت ممکن ہے کام کی نوعیت کے لحاظ سے تعمیل حکم میں مولانا فراہی سے تاخیر ہوئی ہو یا بروقت اسے انجام نہ دے سکے ہوں۔ ویسے مولانا فراہیؒ نے سورۂ تین، سورۂ فیل اور سورۂ کوثر کی تفسیر میں جو علامہ کے انتقال کے کافی عرصہ بعد شائع ہوئیں ان موضوعات سے بحث کی ہے۔ اس کے علاوہ "نسب نامہ نبوی" کے عنوان سے مولانا کا ایک مضمون معارف کے دسمبر ۱۹۱۶ء اور جنوری ۱۹۱۷ء کے شماروں میں شائع ہوا تھا جو انھیں مباحث سے متعلق ہے۔ مزید برآں سورۂ تین کی تفسیر میں مولانا فراہیؒ نے "فاران" کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "سورۂ صافات کی تفسیر میں ہم اس پر مفصل بحث کر چکے ہیں"۔ ملاحظہ ہو ترجمہ تفسیر نظام القرآن ص ۳۲۵، اس سورہ کی تفسیر ابھی تک شائع نہیں ہو سکی۔

خیالات و معلومات پر مبنی ہے اس میں اضافاتِ فراہی نظر نہیں آتے۔ بعض قرائن و شواہد کی بنا پر یہ قیاسِ خاکسار ہی ہے اس سلسلہ میں کوئی حتمی بات مولانا فراہی یا جامع سیرۃ النبی ہی کہہ سکتے تھے۔

آخری تجزیہ

سیرتِ نبوی کے حوالہ سے علامہ شبلی نعمانی کی مولانا حمید الدین فراہی کی قرآنی اور علمی تحقیقات سے استفادہ کی کل مدت جیسا کہ مکاتیب شبلی کی تصریحات سے ثابت ہوتا ہے لگ بھگ دو سال یعنی ۱۹۱۲ء سے ۱۹۱۴ء تک رہی تھی۔ ظاہر ہے کہ سیرتِ نبوی کے علاوہ بعض دوسرے علمی مسائل کے ضمن میں یا فراہی تحقیقاتِ قرآنی کے تعلق سے یہ مدت اس سے کہیں زیادہ تھی جیسا کہ مولانا شبلی کے بعض مکاتیب و مقالات وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے۔ علامہ سید سلیمان ندوی کا یہ تبصرہ قریب قریب بالکل صحیح ہے کہ فراہی تحقیقات سے استفادہ شبلی زیادہ تر "صحفِ بنی اسرائیل اور قرآن پاک کے مباحث" سے تھا۔ اس کی صحت پر گذشتہ مفصّل و مدلّل بحث بھی شہادت دیتی ہے۔ اس پر زیادہ سے زیادہ اشعار عرب یا قدیم جاہلی شاعری کا اضافہ کیا جا سکتا ہے مگر اس پر استفادہ شبلی کے شواہد صفر کے برابر ہیں لہٰذا وہ درجۂ امکان تک رہ جاتا ہے۔

علامہ شبلی کا تحقیقاتِ فراہی سے استفادہ کی نوعیت وہ نہ تھی جو ایک سائل کی معطی سے یا ایک طالب علم کی استاذ سے ہوتی ہے بلکہ وہ ایک صاحبِ علم و فضل اور محقق و مصنف کی ایک متخصصِ علوم یا ماہرِ فنون سے استفادہ کی تھی۔ مصنفِ سیرۃ النبی اوّل تو مولانا فراہیؒ کی قرآنی مہارت اور صحفِ سماوی اور عربی شاعری پر عبور سے فائدہ اٹھانا چاہتے تھے، دوم وہ قلّتِ وقت اور عدیم الفرصتی اور بیماری کے سبب خود ان موضوعات پر تحقیق کر کے وقت ضائع کرنے کے قائل نہ تھے۔ سوم ان میں وسعتِ نظر، کشادگیٔ فکر اور تبحر علم تھا کہ وہ دوسرے ماہرینِ علوم و فنون کے اکتسابات سے فائدہ اُٹھا کر خالص علمی اور تحقیقی روایات کی پاسداری اور بڑی حد تک ان کی نشاۃ ثانیہ کرنا چاہتے تھے کہ علماء کرام، دانشورانِ عظام اور اربابِ علم و قلم میں یہ روایات مُردہ ہو چکی تھیں، اور آخر یہ کہ وہ اپنے قابل تلامذہ، شاگردانِ رشید اور

متوسلانِ دامنِ شبلی کی ہمّت افزائی، علم پروری اور قدردانی بھی کرنا چاہتے تھے۔

اپنے ان استفاداتِ علمی اور تحقیقاتِ فنی میں مولانا شبلی نے تمام پیش رو اور معاصر علمائے کرام، محدثین عظام اور صاحبانِ تصنیف و تحریر سے عام طور پر اور مولانا فراہی کی تحقیقاتِ عالیہ سے خاص کر کلّی اتفاق نہیں کیا بلکہ ان کو نقدِ فن اور معیارِ علم کی کسوٹی پر پرکھ کر قبول یا مسترد کیا۔ گزشتہ مباحث میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ انھوں نے ازواجِ مطہرات کے تعلق سے آیاتِ تخییر، ایلاء اور مظاہرہ کے بارے میں رد و قبول کا یہی طریقہ اختیار کیا۔ حضرت اسمٰعیل کے ذبیح ہونے اور حضرت اسحٰق کے ذبیح نہ ہونے کی بنیادی تحقیقِ فراہی تو قبول کر لی مگر حضرت اسحٰق کی صغر سنی پر ان کی دلیل اور تقرب کی ناتمامی* پر نقد بھی کیا۔ سورۂ براءۃ کے بارے میں اور بعض دوسرے مباحث جیسے مکہ/ بکہ، فاران وغیرہ کی تحقیق و بحث میں مولانا شبلی نے یا تو فراہی تحقیقات سے فائدہ نہیں اٹھایا یا ان سے اتفاق نہیں کیا**۔ اسی طرح تورات کی بعض نصوص کے حوالے نقل نہ کرنے پر بھی نقد کیا۔ جاہلی عرب شاعری کے بارے میں مولانا شبلی کا خیال تھا کہ بہت سا الحاقی کلام ان شعراء کے دواوین میں شامل کر دیا گیا ہے اس لیے وہ ان سے استناد کرنے کو ثانوی درجہ پر رکھتے تھے اور اکثر انھوں نے اس سے استناد کیا ہی نہیں۔ علامہ فراہی کی دوسری قرآنی تحقیقات کے بارے میں بھی علامہ شبلی کا یہی رویہ ہے کہ وہ معیارِ نقد پر کس کر

---

* حضرت اسحٰق کی صغر سنی وغیرہ سے متعلق علامہ شبلی نے جو سوالات اٹھائے ہیں وہ فاضل مقالہ نگار کے بیان کے مطابق مسئلہ ذبح سے متعلق علامہ کے مکتوب مورخہ ۱۲ ؍نومبر ۱۹۱۲ء میں ہیں۔ اس کے بعد بعد کے کسی خط میں حضرت اسحٰق کی صغر سنی کا مسئلہ انھوں نے نہیں اٹھایا۔ مولانا فراہی نے "... الذبیح" میں اس عنوان کے تحت جو بحث کی ہے اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ انھوں نے علامہ کے استفسارات کو پیش نظر رکھا ہے۔ پھر مولانا فراہی نے تو تورات ہی سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ قربانی کا واقعہ حضرت اسحٰق کی پیدائش سے ایک سال قبل پیش آیا۔ اس لیے اس امر میں "تقرب کی ناتمامی" کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

** فاضل مقالہ نگار کی یہ رائے اس سے مختلف ہے جو انھوں نے صفحہ ۴۳۴ میں ظاہر فرمائی کہ "بہر حال یہ عین ممکن ہے کہ مولانا فراہی کے جوابات سے علامہ شبلی نے فاران اور بکہ وغیرہ کی تحقیق میں فائدہ اٹھایا ہو"۔

قبول یا مسترد کرتے ہیں اور ایسا کئی جگہ کیا ہے۔ سیرت النبیؐ میں تحقیقاتِ فراہی سے استفادۂ شبلی بہت محدود ہے اور حجم و ضخامت یا کمیت و کیفیت دونوں کے لحاظ سے خاصا کم ہے۔ اس کے علاوہ بعض استفاداتِ شبلی علماء کرام اور ناقدینِ عظام کے نقد و تبصرہ کا باعث بھی بنی ہیں خاص کر حضرت اسمٰعیل کی قربانی کی حقیقت اور اس باب میں حضرت ابراہیم کے رویائے صادقہ کو رویائے تمثیلی قرار دینے کی تحقیق فراہی★۔ مجموعی طور سے ہم اس استفادۂ شبلی کو ایک بالغ نظر، صاحبِ تحقیق و تدقیق اور دوربین عالم و مصنف کا وہ استفادۂ علمی قرار دے سکتے ہیں جو معیارِ علم اور معیارِ نقد پر کھرا اُتر سکے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العٰلمین۔

★ اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو ص   پر حاشیۂ مرتب۔

تعلیقات و حواشی

۱۔ محمد عنایت اللہ سبحانی، علامہ حمید الدین فراہی، مکتبۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ ۱۹۷۸ء، ص ۹۔ ۴۸ پر الجمعیۃ مورخہ ۱۴ جولائی ۱۹۳۶ء کے حوالہ سے مولانا فارقلیط کا تبصرہ نقل کرتے ہیں: "مرحوم علامہ شبلی ان کی استعداد قرآنی سے تاحیات بہرہ اندوز ہوتے رہے..."

۲۔ سبحانی، مذکورہ بالا، ص ۴۹۔۴۰، ص ۲۔ ۵۱، ص ۶۱۔ ۱۵۶ وغیرہ نے مولانا شبلی، مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا مناظر احسن گیلانی، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا عبدالماجد دریابادی وغیرہ جیسے عظیم معاصرین پر ان کے اثرات و افاضات کا ذکر کیا ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی اور مولانا اختر احسن اصلاحی ان کے معاصرین ہونے کے علاوہ ان کے شاگردانِ خاص تھے جو بعد میں فکرِ فراہی کے سب سے بڑے ترجمان بنے خاص کر اول الذکر۔

۳۔ مولانا فراہی کی تعلیم و تربیت شبلی کے لیے ملاحظہ ہو: سبحانی، مذکورہ بالا، ص ۸، علامہ حمید الدین فراہی' تفسیر نظام القرآن دائرہ حمیدیہ' مدرسۃ الاصلاح سرائے میر ۱۹۹۰ء کا باب 'مصنف کے مختصر حالاتِ زندگی'

از قلم مترجم مولانا امین احسن اصلاحی ص ۱۰۔۹، نیز مکاتیب شبلی، دوم ص ۱ پر حاشیہ مرتب جس میں ان کا مختصر سوانحی خاکہ ہے۔ سید سلیمان ندوی، حیاتِ شبلی، دار المصنفین اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء، ص ۹۷

۴۔ ملاحظہ ہو مکاتیب شبلی کے آئندہ متعدد حواشی۔

۵۔ حیاتِ شبلی، ص ۷۲۰

۶۔ مکاتیب شبلی، مطبع معارف ۱۹۲۷ء (طبع دوم)، دوم ص ۱۔۵۵

۷۔ مکتوب ۵۶ سے مکتوب ۷۴ تک۔

۸۔ مکاتیب شبلی، دوم ص ۳۷

۹۔ مکاتیب، دوم ص ۳۸۔ پہلے اور دوسرے خط کے درمیان صرف ایک ہفتہ کا وقفہ ہے، اور دونوں خط لکھنؤ سے لکھے گئے تھے۔

۱۰۔ مکاتیب، دوم ص ۴۵۔۴۶، مولانا نے یہ دونوں خطوط حیدر آباد سے مولانا فراہی کو لکھے تھے۔ اوّل کی تاریخ ۲۱ اکتوبر ۱۹۱۳ء جب کہ دوسرے میں صرف سنہ دیا ہے تاریخ و ماہ نہیں۔ لیکن اگلے پچھلے خطوط سے واضح ہوتا ہے کہ اسی دن یا دوسرے دن یعنی ۲۱ یا ۲۲ اکتوبر ۱۹۱۳ء کو لکھا گیا تھا کیونکہ اگلا مکتوب ۶۷ حیدر آباد ہی سے ۲۲ اکتوبر ۱۹۱۳ء کو تحریر کیا تھا۔ اور اس سے اگلا یعنی ۶۸ حیدر آباد ہی سے ۳ نومبر ۱۹۱۳ء کو۔ اس طرح ان خطوط کے درمیان صرف دو ہفتوں کا وقفہ ہے۔

۱۱۔ مکاتیب دوم ص ۴۷۔ مکتوب ۶۸ مورخہ ۳ نومبر ۱۹۱۳ء از حیدر آباد

۱۲۔ سیرت النبی، اول ص ۶۲۔۵۴۷، باب ایلا، تخییر، غزوہ تبوک وغیرہ، دوم ۴۴۰۔۲۸۷ میں یہ بحث اخلاق نبوی، ازواج مطہرات اور ازواج مطہرات کے ساتھ برتاؤ تینوں ابواب میں نہیں ہے۔

۱۳۔ مکاتیب، اول، ص ۹۔۲۵۸ میں منشی محمد امین زبیری کے نام اپنے مکتوب ۲۸ مورخہ ۳۰ جون ۱۹۱۴ء کو بمبئی سے لکھتے ہیں: "بہرحال سیرت عائشہ تو وہ (سید سلیمان ندوی) لکھ دیں گے بقیہ ازواج مطہرات کو میں نے سیرت میں لے لیا ہے لیکن بہت پھیلا کر نہیں۔ یہ حصہ اپنی زیر ہدایت میں نے عبد السلام سے طیار کرایا گو ابھی نظر ثانی نہیں کی۔ ان لوگوں کے حالات اتنے نہیں کہ الگ الگ رسالے لکھے جا سکیں، بلکہ سب کو ایک رسالہ کرنا ہوگا تاکہ ایک معقول ضخامت کی کتاب ہو جائے۔

۱۴۔

۱۵۔ سیرت النبی اول ص ۵۸ ۔ ۵۴۷ اور بعد کے صفحات ص ۶۲ ۔ ۵۵۸

۱۶۔ تفسیر نظام القرآن، ص ۸۷ ۔ ۱۶۰ تفسیر سورۂ تحریم ۔

۱۷۔ مکاتیب دوم ص ۲ ۔ ۵۱ ، یہ خط لکھنؤ سے لکھا گیا تھا۔

۱۸۔ سیرت النبی اول، ص ۵۰۷، حاشیہ ۱۔ علامہ سید سلیمان ندوی نے مذکورہ بالا خط کا جو حوالہ دیا ہے اس میں فتح مکہ کے وقت ۸ھ میں ان آیات کے نزول کا مولانا شبلی کا خیال مذکور یا مضمر نہیں ہے۔ مکتوب کا نمبر اور صفحہ اگر صحیح ہے تو اس کا تعلق مذکورہ بالا خط سے ہے۔

۱۹۔ تفسیر نظام القرآن

۲۰۔ مکاتیب دوم، ص ۹ ۔ ۴۸، خط کا مقام ارسال نہیں لکھا ہے۔ نیز جامع کا حاشیہ ۱

۲۱۔ مکاتیب دوم، ص ۲ ۔ ۴۱ ۔ اس موضوع سے متعلق پہلے خط کے تقریباً ۹ ماہ بعد یہ خط لکھا گیا ہے۔ جامع محترم نے انگریزی کتاب مذکورہ بالا کی نشان دہی نہیں کی ہے۔

۲۲۔ مکاتیب دوم، ص ۴۳

۲۳۔ مکاتیب دوم، ص ۵۴ مکتوب ۶۶ میں ۱۹۱۳ء ہے مگر ماہ و تاریخ نہیں ہے۔ اس کی توجیہ اوپر ایک حاشیہ میں کی گئی ہے۔

۲۴۔ مکاتیب دوم، ص ۴۸

۲۵۔ مکاتیب دوم، ص ۴۰ ۔ ۳۹

۲۶۔ مکاتیب دوم، ص ۴۹

۲۷۔ سیرت النبی، اول، ص ۴۸ ۔ ۱۲۹

۲۸۔ مولانا فراہی، ذبیح کون ہے؟ اردو ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی، دائرۂ حمیدیہ مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر طبع اول غیر مورخہ، کل صفحات ۱۸۵، (چھوٹی تقطیع)

۲۹۔ سیرت النبی اول ص ۱۴۷، حاشیہ اسی صفحہ پر جو ص ۱۴۵ سے شروع ہو کر ص ۱۴۸ تک پھیلا ہوا ہے۔

۳۰۔ اس مفہوم پر تمام علماء امت اور مفسرین قرآن کا اجماع ہے۔

۳۱۔ مکاتیب شبلی، دوم، ص ۴۰، ۴۱، ۴۲ اور ص ۵۰

۳۲۔ سیرت النبی اول، ص ۱۵۳-۱۴۹

۳۳۔ ملاحظہ ہو، ذبیح کون ہے؟ کا باب "حضرت ابراہیم و حضرت اسمٰعیل کا مسکن" ص ۸-۳۴ نیز باب آخر ص ۸۳-۱۷۷ جس میں انھوں نے خانۂ کعبہ کے بارے میں بعض اشعار عرب کا ذکر حج کعبہ وغیرہ کے متعلق کیا ہے۔

۳۴۔ مکاتیب، دوم ص ۲-۴۲

۳۵۔ سیرت النبی، اول، ص ۶-۱۲۲

۳۶۔ ذبیح کون ہے؟ ص ۲-۱۸۲ میں صرف امیہ بن ابی صلت کے وہ اشعار درج ہیں، جو خانہ کعبہ کے تقدس سے متعلق ہیں۔

۳۷۔ مکاتیب، دوم، ص ۴۷، ۴۹، ۵۲۔ جامع کے حواشی ۱ اور ۲

۳۸۔ سیرت النبی، اول، ص ۱۸-۱۰۴، ان کے علاوہ کئی عرب ماخذ کا بھی ذکر کیا ہے۔

۳۹۔ مکاتیب، دوم، ص ۱-۵۰

۴۰۔ مکاتیب، دوم، ص ۵۰

۴۱۔ سیرت النبی، اول، ص ۵۹-۱۴۹، دس ساڑھے دس صفحات کے اس باب میں تین مباحث ہیں: مکہ معظمہ/بکہ، خانہ کعبہ کی تعمیر اور حضرت اسمٰعیل کی قربانی۔

ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی

مولانا فراہیؒ مکاتیب شبلی کے آئینہ میں

مولانا حمید الدین فراہیؒ علامہ شبلی نعمانیؒ کے ماموں زاد بھائی اور شاگرد تھے۔ علامہ شبلی مولانا کو اپنے تمام تلامذہ کے مقابلے میں زیادہ چاہتے تھے، مولانا فراہیؒ کو علمی دنیا میں متعارف کرانے کا کسی حد تک سہرا علامہ کے سر بھی ہے۔ عربی اور فارسی کے ابتدائی اسباق علامہ سے ہی پڑھے، اوائل عمر ہی سے علامہ کو مولانا کی ذکاوت و فراست کا اندازہ ہو چکا تھا[1]۔ مولانا فراہیؒ کی علمیت اور وسعتِ مطالعہ کے پیشِ نظر علامہ نے ان سے دریافت کیا کہ "تم بتاؤ

---

[1] مولانا حمید الدین فراہیؒ کی حیات و افکار سے متعلق درج ذیل کتابیں اور مضامین دیکھے جا سکتے ہیں:

۱۔ علامہ حمید الدین فراہی۔ عنایت اللہ سبحانی اصلاحی، مکتبہ اصلاح سرائے میر اعظم گڑھ، نومبر ۱۹۷۸ء۔

۲۔ حیات حمید۔ (مرتبہ) عبد الرحمان ناصر اصلاحی۔ دائرہ حمیدیہ مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر اعظم گڑھ۔

۳۔ یاد رفتگاں۔ علامہ سید سلیمان ندویؒ۔ (بدون مطبع و تاریخ) ص ۱۱۰۔ ۱۳۲

۴۔ کتابیات فراہی (تعارف مولانا حمید الدین فراہیؒ) ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی۔ ادارہ علوم القرآن۔ علی گڑھ ۱۹۹۱ء ص ۲۲۔

۵۔ حمید الدین فراہیؒ۔ اقسام القرآن۔ دار القرآن۔ کویت، ۱۹۸۰ء، (اس کتاب کے مقدمہ میں سید سلیمان ندویؒ نے مولانا فراہیؒ کی حیات و خدمات پر روشنی ڈالی ہے)۔

۶۔ COHERENCE IN THE QURAN MUSTANSIR MIR, U.S.A.

۷۔ ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی۔ ترجمان القرآن مولانا حمید الدین فراہیؒ۔ معارف، ۱۴۷/۲، فروری ۱۹۹۱ء، ص ۸۵۔ ۱۰۹

۸۔ ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی نے "ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد" سے فراہی پروجکٹ پر بڑا تفصیلی کام کیا ہے۔ مولانا فراہیؒ پر اب تک جو کچھ بھی کام ہوا اس پروجکٹ کو ان تمام پر فوقیت حاصل ہے لیکن افسوس کہ چند موانع کی وجہ سے ابھی تک منظر عام پر نہ آ سکا۔

کہ عربی زبان میں کون کون سی کتابیں ترجمہ کے لائق ہیں[1]؟ علامہ شبلی بہت سے علمی موضوعات پر مولانا فراہیؒ سے تبادلۂ خیال کرتے تھے جس کا مکاتیب شبلی سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ انھیں مولانا کی لیاقت وصلاحیت کا ہمیشہ اعتراف رہا۔ مکاتیب شبلی کی روشنی میں مولانا فراہیؒ کی شخصیت کے کئی پہلو سامنے آتے ہیں۔ اس مضمون میں یہ کوشش کی جائے گی کہ مکاتیب شبلی کی مدد سے مولانا فراہیؒ کا ایک مرقع تیار ہوجائے۔

انگریزی زبان

پہلے ان مکاتیب کا جائزہ لیا جائے گا جن میں علامہ نے مولانا فراہیؒ کی عربی اور انگریزی زبان اور مغربی علوم پر ان کی قدرت کے سلسلہ میں اظہار خیال کیا ہے۔ ان خطوط سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ انگریزی اور عربی علوم کے باب میں علامہ کو مولانا پر غیر معمولی حد تک اعتماد تھا۔ مستشرقین کے شبہات اور اعتراضات کے جوابات دینے کے سلسلے میں منشی محمد امین صاحب[2] کو لکھتے ہیں:

> "قرآن مجید کے شبہات کا جواب .... تمام ہندوستان میں کوئی شخص مولوی حمیدالدین فراہی پروفیسر میور کالج سے بہتر بلکہ برابر بھی نہیں دے سکتا۔ وہ مولانا عبدالحی فرنگی محلی اور علماء کرام سے کتابیں ختم کرکے بی۔اے ہوئے اور ۸ برس سے قرآن مجید کی خدمت کر رہے ہیں، قرآن مجید کے اشکالات پر ان کے متعدد رسالے عربی زبان میں شائع ہوچکے ہیں، جس پر علماء مصر نے حیرت ظاہر کی۔"[3]

انھیں کے یہاں ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں:

"اچھی انگریزی لکھنے والے مسلمانوں میں ناپید ہیں اور غیر مذہب والے اس

---

[1] مکاتیب شبلی۔ سید سلیمان ندوی (مرتب) مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۷۱ء۔ ۲/۱۶

[2] منشی جی سینہ' تاریخ ریاست بھول کے مہتمم تھے، انھیں علامہ شبلی سے گہری عقیدت تھی۔

[3] سید سلیمان ندوی (مرتب)، مکاتیب شبلی طبع چہارم مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۷۱ء، ۱/۲۵۰-۲۵۱

کام کو اچھی طرح انجام نہیں دے سکتے، اس کام کو بخوبی حمیدالدین ہی کر سکتے ہیں"۔[1]

مولانا فراہی کی انگریزی زبان وادب پر غیر معمولی قدرت کا اندازہ مذکورہ خطوط سے بخوبی ہو جاتا ہے۔ مزید وضاحت کے لیے علامہ کا ایک اور خط ملاحظہ کریں جو سید سلیمان ندویؒ (۱۸۸۴-۱۹۳۵) کی ملازمت سے متعلق ہے:

"تمہارے لیے موقع کی تلاش میں ہوں۔ لیکن اتنی جلدی کون کامیاب ہوا ہے۔ میاں حمید اس لیاقت پر تھے جو زمانہ کے موافق بھی تھی، کتنے دنوں کے بعد ٹھکانے لگے"۔[2]

ظاہر ہے یہاں زمانے کی لیاقت سے مولانا فراہیؒ کی عصری علوم سے واقفیت کی طرف اشارہ ہے۔

علامہ شبلی نعمانی مستشرقین کے رکیک حملوں سے حد درجہ متفکر تھے، مستشرقین کے بیجا اعتراضات کے مدلل جوابات دینے کے لیے انھوں نے پورا ایک خاکہ تیار کیا۔ تاریخ علم کلام اور سیرۃ النبیؐ اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ حالات کے تقاضے کے پیش نظر جدید علم کلام پر بھی لکھنا چاہتے تھے، اس موضوع سے متعلق تمام تر مواد انگریزی میں تھا، جن سے استفادہ کرنا ان کے لیے آسان نہ تھا، اس سلسلے میں مولانا فراہیؒ کو لکھا کہ:

"انگریزی داں تھے، عربی داں تھے، عزیز تھے، لیکن ان سب کچھ ہونے کے ساتھ بھی کچھ نہیں، بہترا کہا کہ یورپ کے فلسفہ کا ہلکا سا ڈھانچہ بھی کھڑا کر دو تو بہت بصیرت ہو۔ تم کو کس کی پرواہ ہے، حالانکہ جو حصہ اب لکھ رہا ہوں اس میں مدد دینا ایک مذہبی اور قومی کام ہے"۔[3]

مولانا فراہیؒ کی انگریزی دانی سے متعلق آرنلڈ (۱۹۳۰-۱۸۶۴ء) کا وہ واقعہ ملاحظہ کریں جس میں انھوں نے علامہ شبلی نعمانی سے کسی عربی قواعد کی کتاب کو انگریزی میں منتقل

---

[1] مکتوب بنام منشی امین ۱/۴۲۵۴، [2] مکتوب بنام سید سلیمان ندوی ۲/ ۶۸

[3] مکتوب ۱۶، ۲/ ۱۰

کروانے کی خواہش کا اظہار کیا تو اس کام کے لیے علامہ نے مولانا فراہیؒ کا نام پیش کیا اور انھیں لکھا کہ "تم اسے قبول کر لو، کتاب نہایت مختصر ہے اور اصطلاحیں نہایت آسان ہیں" [1]

سلطنت افغانستان سے جب ابن خلدون کے ترجمہ کا استفسار آیا اور اس پر سلطنت نے دس ہزار نقد دینے کا اعلان کیا تو اس کے لیے علامہ کو پیشکش ہوئی لیکن خرابیٔ صحت کی وجہ سے علامہ نے انکار کر دیا اور مولانا کو لکھا:

"اگر تم اس کام کو پائے اختتام تک پہنچا دو تو اس کی وجہ سے تمھاری عظمت وقعت لوگوں کی نظروں میں آجائے، نیز تمھیں زندگی گزارنے کے بہت سے وسائل میسّر آجائیں گے، لیکن تم کو جنبش نہیں ہوتی" [2]

اعزہ کے اصرار پر مولانا نے اسے قبول کر لیا، اس کے بعد امیر کابل عبدالرحمان نے یہ چاہا کہ کلکتہ میں دارالترجمہ قائم کریں، جس میں چار انگریزی اور سولہ ہندوستانی ملازم ہوں اور اس کے سکریٹری کے فرائض علامہ انجام دیں، لیکن علامہ نے انکار کر دیا، جس کی وجہ سے یہ کام ناتمام رہا۔ [3]

قرآن کا انگریزی ترجمہ

ندوہ کا اجلاس ۱۹۱۰ء میں جب دلّی میں ہوا تو علامہ نے قرآن مجید کے انگریزی ترجمہ کی تجویز پیش کی، کیونکہ عیسائیوں کے ترجمے قابل اعتبار نہیں تھے۔ اس کے لیے علامہ کو ایسے لوگوں کی تلاش تھی جنھیں عربی اور انگریزی دونوں زبانوں پر عبور حاصل ہو، چنانچہ ان کی نگہ انتخاب مولانا فراہیؒ اور نواب عمادالملک (۱۹۲۶ - ۱۸۴۴) پر گئی۔ نواب صاحب نے ترجمہ کا کام شروع کر دیا اور پندرہ پارہ کے بعد ضعف کی وجہ سے آگے نہ بڑھ سکے۔ اس ترجمہ کے لیے علامہ ایک ایسی کمیٹی تشکیل دینا چاہتے تھے جو اس کام کا بخوبی جائزہ لے سکے۔ اس کے

---

[1] مکتوب ۲، ۲/۲ - [2] مکتوب ۱۰، ۲/۷

[3] سید سلیمان ندوی۔ حیات شبلی۔ مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۴۳ء، ص ۳۵۱

لیے مولانا فراہیؒ کو لکھا:

"اس کے متعلق افغانستان کے سفیر سردار اسماعیل خاں نے سردست پانچ ہزار روپیہ دے دیے اور جو مصارف آئیں گے اسے وہ برداشت کریں گے۔ تم ایسے لوگوں کا نام بتاؤ جو معاوضہ پر یہ کام کرسکیں اور اب تک جس قدر قرآن مجید کے انگریزی تراجم موجود ہیں ان سے مطلع کرو۔"[1]

اس خط میں علامہ نے معاوضہ پر کام کرنے والوں کے نام مولانا فراہیؒ سے اس لیے دریافت کیے کہ وہی معیاری عربی اور انگریزی جاننے والوں کی نشان دہی کرسکتے تھے۔ مولانا فراہیؒ نے چار پاروں کے انگریزی ترجمے کو دیکھا بھی تھا۔[2]

فارسی زبان

اب تک مکاتیب شبلی میں سے ان خطوط کو پیش کیا گیا جن سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مولانا فراہیؒ عربی اور انگریزی دونوں ہی زبانوں سے اچھی طرح واقف تھے۔ اب کچھ ایسے خطوط کے اقتباسات نقل کیے جائیں گے جن سے مولانا کی فارسی زبان و ادب پر قدرت کا اندازہ ہوگا۔ مولانا فراہیؒ فارسی کے ایک اچھے اور قادرالکلام شاعر تھے۔ فارسی شاعری پر مشتمل "نوائے پہلوی"[3] کے نام سے ایک مجموعہ بھی ہے۔ یہ مجموعہ جب پہلی بار شائع ہوا تو اس کی ایک کاپی علامہ نے مولانا حبیب الرحمن خاں شیروانی (۱۸۶۶-۱۹۵۰ء) کی خدمت میں ارسال کرتے ہوئے لکھا:

"مولوی عزیزی حمیدالدین کا کچھ کلام چھاپا گیا ہے۔ ایک نسخہ ارسال خدمت ہے۔ آخر کے دونوں قصیدے ملاحظہ فرمائیے، فارسی زبان اس کا نام ہے۔"[4]

---

[1] مکتوب ۴۹، ۲/۳۴-۳۳، [2] وضاحت کے لیے دیکھیے حیات شبلی۔ ص ۵۸۰-۵۸۱

[3] یہ فارسی مجموعہ ۱۹۶۷ء میں "دائرہ حمیدیہ" مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر اعظم گڑھ سے شائع ہوا۔

[4] مکتوب بنام شیروانی ۱/۱۲۴

مولانا فراہیؒ کا فارسی زبان و ادب پر عبور کو مدنظر رکھتے ہوئے علامہ نے انھیں اس وقت بھی یاد کیا جب علی گڑھ سے مسٹر آرنلڈ کی رخصت پر الوداعیہ میں مختلف زبانوں میں مختلف لوگوں کو سپاسنامے پیش کرنے تھے۔ فارسی سپاس نامہ کی ذمہ داری علامہ کے سپرد تھی۔ علامہ نے مولانا فراہیؒ کو لکھا کہ:

"مسٹر آرنلڈ قطع تعلق کر کے ولایت جا رہے ہیں۔ علی گڑھ میں ان کو ایڈرس دیے جائیں گے۔ ایک فارسی میں بھی ہوگا، اس کی مجھ سے فرمائش ہے، لیکن میں فارسی اچھی نہیں لکھتا، اس لیے تم فوراً ایک تقریر لکھ کر پروفیسر ابوالحسن علی گڑھ کالج کے پاس بھیج دو۔" [1]

مولانا کی فارسی دانی ہی سے متعلق علامہ کا ایک خط اور ملاحظہ کریں جس میں انھوں نے مثنوی مولانا روم (۶۰۴-۶۷۲ھ) کے متعلق کچھ معلومات فراہم کرنے کی خواہش ظاہر کی۔ لکھتے ہیں:

"تم نے ایک زمانہ میں مجھ سے کہا تھا کہ تم نے مثنوی مولوی روم غور سے پڑھی ہے اور ان کے اصول اور پرنسپلز متعین کیے، اگر خیال میں ہو تو لکھ بھیجو۔" [2]

یہ خط علامہ نے انھیں اس وقت تحریر کیا جب وہ "سوانح مولانا روم" لکھ رہے تھے۔ اس خط سے واضح ہے کہ علمی و فکری مباحث میں علامہ کو مولانا پر کس حد تک اعتماد تھا۔

مولانا فراہیؒ کو فارسی قدیم اور جدید دونوں پر دسترس حاصل تھی۔ چنانچہ بہت سے فارسی کے نامانوس الفاظ کی اصل معلوم کرنے کے لیے علامہ نے مولانا فراہیؒ سے رجوع کیا۔ فردوسی (۹۳۲-۱۰۲۰م) کے شاہنامہ سے متعلق مولانا فراہیؒ کو لکھا:

"فردوسی کے اشعار میں کہیں کہیں الفاظ کے معنی تحت اللفظ لکھ دینا، اس کے اکثر لفظ اب نامانوس ہیں۔" [3]

---

[1] مکتوب ۴۴، ۱۷/۲۔ [2] مکتوب ۲۵، ۱۸/۲

[3] مکتوب ۴۱، ۲۸/۲

مولانا کی فارسی دانی کا اظہار علامہ کے اس خط سے بھی ہوتا ہے :

"فارسی شاعری میں تخیّل کی چند مثالیں حسب خیالاتِ یورپ لکھ بھیجو"۔ [۱]

علامہ شبلی نعمانی خود فارسی کے زبردست عالم تھے جس کے ثبوت کے لیے ان کی تصنیف "شعر العجم" کافی ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی انھیں کہیں کوئی اشکال نظر آیا تو اس کے لیے مولانا فراہیؒ سے رجوع کیا۔

تحریک ندوۃ العلماء کو دارالعلوم ندوہ کی شکل دینے میں علامہ کا جو حصہ ہے تاریخ اسے کبھی فراموش نہیں کرسکتی، اس کی در و دیوار میں علامہ کا پسینہ ہی نہیں خونِ جگر بھی شامل ہے، انھیں ندوہ کے انتظام و انصرام سے غیر معمولی عشق تھا، یہی وجہ ہے کہ مکاتیب شبلی اور ان کی دیگر تحریروں میں جا بجا ندوہ کا ذکر موجود ہے۔ ان کی خواہش تھی کہ دارالعلوم کے طلبہ اچھے اساتذہ سے استفادہ کریں، اس کا انھوں نے بارہا انتظام بھی کیا۔ اسی سلسلے کے کئی خطوط انھوں نے مولانا فراہی کو بھی لکھے کہ وہ کبھی کبھی چند روز قیام کرکے طلبہ کو پڑھائیں۔ علامہ کی حسب خواہش مولانا نے طلبہ کو فلسفۂ جدیدہ اور قرآن کریم کے درس دیے[۲] ایک بار وعدے کے باوجود مولانا نہ آسکے تو اس پر علامہ نے خط میں ان کا سخت نوٹس لیا۔ جب ندوہ میں مولانا کی آمد کی اطلاع ہوجاتی تو ہر طرف ان کی آمد کا چرچا شروع ہوجاتا۔ مولانا شبلی کے الفاظ میں :

"یہاں مدت سے غلغلہ تھا کہ رخصت لے کر آؤ گے اور "دروس الاولیۃ" پڑھاؤ گے۔ تمھارے بھی متعدد وعدے ہوچکے تھے، سب کو انتظار تھا بلکہ مستقل قیام کی توقع تھی، اب تم نے اپنے وعدے پر، میری ضمانت و اعتبار پر، طلبہ کی امید پر، قومی کام پر، ان سب باتوں پر بچوں کی طرح گھر کے قیام کو مقدم رکھا اور کہا کہ وہیں کوئی لڑکا چلے اور تم پڑھا دو۔ افسوس صد افسوس"۔ [۳]

مندرجہ بالا خط سے واضح ہے کہ وہ علامہ کو بہت عزیز تھے۔ اتنا تلخ لہجہ صرف اس لیے اختیار کیا کہ ندوہ کے طلبہ ان سے فیضیاب ہوسکیں، خفگی کے عالم میں یہاں تک لکھ گئے۔

---

[۱] مکتوب ۲۵، ۱۸/۲ - [۲] معارف اعظم گڑھ، ۲۷/ ۱ و ۲ - [۳] مکتوب ۳۱، ۲۲/۲

اس خط کا جواب لکھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

"الدروس الاولیۃ فی علوم الطبیعیۃ" یہ ایک عربی کتاب کا نام ہے جو جدید طبیعیات پر مشتمل ہے جسے علامہ نے ندوہ کے نصاب میں داخل کیا تھا۔ اس کتاب کو وہی عالم پڑھا سکتا تھا جسے انگریزی پر بھی عبور ہو، اس کے لیے بار بار ان کی نظر مولانا ہی پر گئی اور انھیں الدروس الاولیۃ پڑھانے پر زور دیتے رہے:

> "دو تین مہینہ قیام کر کے صرف الدروس الاولیۃ پڑھا دو۔ تمہارے لیے میرا کوٹھا نہایت مناسب اور حسب مزاج ہوگا۔ اگر تم ترک تعلق کر دو گے تو سد رمق کے بقدر کچھ بندوبست ہو رہے گا۔"[1]

اسی سے متعلق دو خط اور بھی ہیں۔ اس کے علاوہ ان سے اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ مولانا درس قرآن بھی دیا کرتے، اور علامہ نے یہ بھی کہا کہ "درس قرآن میں اپنی کتابیں بھی پڑھایا کرو۔"[2]

مدرسۃ الاصلاح

علی گڑھ اور ندوہ کے بعد علامہ شبلی نے مستقل قیام کے لیے وطن عزیز اعظم گڑھ کا رُخ کیا، جہاں آخری وقت تک ان کی توجہ کا مرکز مدرسۃ الاصلاح اور شبلی نیشنل اسکول رہا، ان دونوں کو ایک ہی نقطۂ اتصال پر لا کر ان کے ذہن میں "جامعہ اسلامیہ" کا تصوّر اُبھرا، یہ وہ وقت تھا جب آریوں کی تحریک شباب پر تھی، اس تحریک سے مسلمانوں پر بڑے خطرناک اثرات مرتب ہو رہے تھے۔ اس تحریک کے مہلک اثرات سے مسلمانوں کو بچانے کے لیے علامہ "الاصلاح" کو مستحکم کرنا چاہتے تھے۔ اسی سلسلے میں مولانا فراہی کو لکھا:

> "کیا تم چند دنوں سرائے میر کے مدرسہ میں قیام کر سکتے ہو؟ میں بھی شاید آؤں اور اس کا نظم و نسق درست کر دیا جائے، اس کو گروکل کے طور پر خالص

---

[1] مکتوب ۳۲، ۲۳/۲۔ [2] مکتوب ۳۷، ۲۶/۲، مکتوب ۳۰۹، ۲۷/۲

مدرسہ بنانا چاہیے یعنی سادہ زندگی، قناعت اور مذہبی خدمت مطمح زندگی ہو۔[1]"

اسی سے متعلق ایک دوسرے خط میں مولانا کو لکھا کہ :

"اعظم گڑھ شبلی اسکول اور مدرسۃ الاصلاح کا خرچ قوم برداشت کرنے سے قاصر ہے۔ میرا خیال ہے کہ دونوں کو یکجا کر دیا جائے اور ایک ہی مرکز سے دینی وعصری تعلیم دی جائے، بالکل گروکل کے طرز پر ہو، ندوہ کے حالات سے تنگ آگیا ہوں۔ ہم کو اب اعظم گڑھ میں قیام کرنا چاہیے اور وہیں ایک اچھے سے کتب خانہ کی بنیاد ڈال دی جائے۔ اگر تم تیار ہو جاؤ تو میں اس کے لیے تیار ہوں۔ جب کہ اس وقت یہاں تمھاری پرنسپلی کا مسئلہ چل رہا ہے اور آج منظور بھی ہو جائے گا۔ لیکن یہ پرنسپلی اور تنخواہ چند روزہ ہیں، قومی خدمت اور تھوڑے معاش کے مقابلے میں اسے ہرگز نہ ترجیح دی جائے۔[2]"

اپنے استاذ کی اس درخواست کو حکم کا درجہ دیتے ہوئے مولانا فراہیؒ نے حیدرآباد کی ملازمت سے مستعفی ہو کر اپنی ساری زندگی الاصلاح کے نظم ونسق اور اساتذہ کے درس وتدریس کے لیے وقف کر دی اور اسے درس قرآن کا مرکز بنا کر ۱۹۳۰ء میں مالک حقیقی سے جاملے۔ الاصلاح کے بانی تو مولانا محمد شفیع ہیں لیکن اسے ایک عظیم قرآنی درسگاہ بنانے میں مولانا حمیدالدین فراہیؒ کا ہی کلیدی رول ہے۔

دارالمصنّفین اعظم گڑھ

۱۹۱۴ء میں مولانا آزاد (۱۹۵۸-۱۸۸۸ء) کے 'الہلال' میں علامہ شبلی نے دارالمصنفین کا خاکہ پیش کیا تھا، علامہ اس ادارہ کے ذریعہ ایسے اسکالر پیدا کرنا چاہتے

---

[1] مکتوب ۵۰، ۲/۳۳

[2] مکتوب ۶۸، ۲/۶-۴۷-۴۸۔ سید صاحب نے اس مسئلے پر "حیات شبلی" (ص ۶۸۶) میں روشنی ڈالتے ہوئے حمید ۶۷ کا حوالہ دیا ہے جو غلط ہے۔

تھے جن کی تاریخ اسلامی پر گہری نظر ہو اور وہ دشمنانِ اسلام (مستشرقین) کا مدلل و مسکت جواب دے سکیں، اس کے علمی و انتظامی امور کی نگرانی کے لیے علامہ کی نظر مولانا فراہیؒ پر گئی اور انھیں لکھا کہ :

"تم کو متولیوں میں رکھا ہے، اگر دارالمصنّفین قائم ہوا تو تمھارے سوا کون چلائے گا۔"[1]

مولانا نے ہر بار کی طرح اس بار بھی اپنے استاذ محترم کی آواز پر لبیک کہتے ہوئے آخری ایّام تک اس کی صدارت کے فرائض انجام دیے، پوری تندہی سے اس کے علمی امور و انتظامی معاملات میں منہمک رہے۔ دارالمصنفین کی نشوونما میں مولانا فراہی نے ناقابلِ فراموش کردار ادا کیا۔

سیرۃ النبیؐ اور مولانا حمیدالدین فراہیؒ

علامہ شبلی سیرۃ النبیؐ کی تالیف کے دوران مولانا فراہی کی قرآن دانی، عبرانی زبان سے ان کی واقفیت اور کتب سماوی پر ان کی محققانہ نظر کی وجہ سے ان مقامات پر جہاں اہلِ کتاب اور مستشرقین کی فریب کاریوں کا پردہ چاک کرنے کے لیے زبور، تورات اور انجیل سے صرف نظر کرنا ناممکن تھا مولانا فراہی سے رجوع کرتے تھے۔ مثلاً ذبح اسماعیل سے اہلِ کتاب کے انکار اور اس کے بجائے حضرت اسحاق کو ذبیح قرار دینے سے متعلق ان کو سات خطوط لکھے۔ مقام قربانی کے تعین کے بارے میں صحف سماوی کی روشنی میں تحقیقی نتائج بھیجنے کے لیے دو اور مسکن اسماعیل کے سلسلہ میں اہلِ کتاب کے مزعومات سے متعلق اپنی تحقیقات ارسال کرنے کے لیے دو خط تحریر کیے۔ علاوہ ازیں مکہ کی وجہ تسمیہ، کتب سماوی میں اس کے تذکرہ، تلفظ اور معنی سے متعلق اہلِ کتاب کی فریب کاریوں کے بارے میں بھی مولانا فراہی کو تین خطوط لکھ کر ان کی تحقیقات طلب کیں۔ علامہ شبلی نے سیرۃ النبیؐ میں آنحضرت

---

[1] مکتوب ۷۶، ۵۴/۲

صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج پر قلم اٹھایا تو خاص طور سے ان واقعات کے بارے میں مولانا فراہی کو تین خطوط تحریر کیے جن کا ذکر قرآن میں آیا ہے۔ اس کے علاوہ صلح حدیبیہ اور سورۂ براۃ کے نزول سے اس کے تعلق پر روشنی ڈالنے کے لیے علاّمہ نے ان سے متعدد خطوط میں استفسار کیا۔ سیرۃ النبیؐ کی تالیف کے دوران علاّمہ نے کُل ملا کر بائیس ۲۲ خطوط مولانا فراہی کو لکھے ہیں، جس کے جواب میں وہ اپنے گراں قدر نتائجِ تحقیق علامہ کو بھیجتے تھے جس کی شہادت خود مکاتیب شبلی سے ملتی ہے۔ حق یہ ہے کہ سیرۃ النبیؐ میں شیر شبلی سے قند فراہی کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔

مولانا نظام الدین اصلاحی

مولانا فراہیؒ اور حکومتِ الٰہیہ

آج کا یہ سمینار اس ذات گرامی کے نام پر منعقد کیا جارہا ہے جو علامہ حمید الدین فراہیؒ کے نام سے علمی دنیا میں معروف ہے جنھوں نے سارے اسلامی علوم و فنون کو قرآن مجید کی دی ہوئی نور ہدایت سے دیکھنے، سمجھنے اور پرکھنے کی کوشش کی اور قرآن فہمی کے اصول و ضوابط بھی مرتب کیے۔ میں نے اپنے لیے جو عنوان منتخب کیا وہ مولانا کی مطبوعہ عربی تالیف "فی ملکوت اللہ" کو پڑھ کر منتخب کیا ہے، جس کا اردو ترجمہ اس طرح کیا جاسکتا ہے: "اللہ تعالیٰ کا اقتدار اعلیٰ اور اس کا دائرہ کار" میں اس عنوان کے ذریعے یہ واضح کرنا چاہتا ہوں کہ اقتدار اعلیٰ یا حکومت الٰہیہ کے باب میں مولانا فراہی کے خیالات کیا تھے؟۔ مولانا نے اپنی اس کتاب میں کئی مقامات پر حکومت الٰہیہ کا لفظ استعمال کیا اور اس کے بارے میں قرآنی دلائل کے ذریعے واضح اشارات کیے ہیں جس سے یہ بات صاف ہوجاتی ہے کہ حکومت تکوینی اور حکومت تشریعی ان دونوں کا محور و مرکز خالق کائنات ہی کی ذات ہے۔ جس طرح تمام مخلوقات پر اللہ تعالیٰ کی حکومت تکوینی نافذ ہے اسی طرح اس کی حکومت تشریعی بھی دنیا میں نافذ ہونی چاہیے۔

اس کتاب کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے کلمۃ الجامع کے تحت مولانا بدر الدین اصلاحی مدظلہ العالی تحریر فرماتے ہیں:

ولاشك ان علم الملكوت	اس میں کوئی شک نہیں جیسا کہ علامہ فراہیؒ
كما قال استاذ الامام رحمه الله	نے فرمایا ہے کہ خدائی اقتدار کا علم قرآن مجید
من اعظم المعارف القرآنية واهمها	کے عظیم ترین واہم ترین معارف میں سے
لايستقيم الدين الحق ولايطمئن	ہے جس کے بغیر نہ تو دین درست ہوسکتا
القلب والعقل إلا بها۔ وهي	اور نہ ہی اس کے علاوہ کسی چیز سے عقل

معرفة ملكوت الله وعدله و
إن الله حاكم في الارض والسماء،
وليس شيئ خارجا عن ملكه و
وكل شيئ يجري حسب رضاه
وإذنه تصريفه ولاشك أن
الايمان بصفاته تعالىٰ من كمال
قدرته واحاطة علمه وحبه
العدل والحق، لايدع محلا
للشك في ان كل شيئ يجري حسب
حكمه وحكمته، ولاتصرف
في الارض ولا في السماء لاحد
علىٰ ضد حكومته۔

و قلب مطمئن ہو سکتے ہیں اور یہی اللہ کا
اقتدار اعلیٰ اور اس کا نظام عدل ہے اور
یہ کہ اللہ ہی زمین و آسمان کا حاکم ہے
اور کوئی چیز اللہ تعالیٰ کی حکومت سے
باہر نہیں ہے اور ہر چیز اسی کی مرضی اور
اسی کے تصرّف سے چل رہی ہے۔ بے شک
صفات خداوندی یعنی اس کی قدرت کاملہ،
وسعت علم و عدل پر ایمان لانے کا یہ تقاضا
ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حکومت، حکمت اور
اس کے تصرّف میں کسی کو شک و شبہ نہ ہو
اور اس میں بھی کسی کو شبہ نہ ہو کہ آسمان و زمین
میں کسی کو بھی خدا کی حکومت کے خلاف تصرّف
کرنے کا کوئی حق ہے۔

قرآن میں سیاسی تعلیم کی بنیاد

مولانا نے اپنی کتاب میں قرآن کی سیاسی تعلیمات پر وضاحت کے ساتھ روشنی ڈالی ہے اور اگر فلسفہ سیاست کے نقطۂ نظر سے جائزہ لیا جائے تو حسب ذیل نکات ہمارے سامنے آئیں گے۔

۱۔ آسمان و زمین کا اقتدار اللہ تعالیٰ کے لیے مخصوص ہے جس کے بغیر دنیا میں عدل و انصاف قائم نہیں ہو سکتا ہے۔

له ملك السمٰوٰت والارض والله
علىٰ كل شيئ شهيد۔ (البروج ۱)
تبارك الذي بيده الملك وهو علىٰ كل
شيئ قدير۔ (الملك ۱)

آسمان و زمین کا اقتدار اللہ تعالیٰ کے لیے
مخصوص ہے اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر گواہ ہے۔
وہ ذات بڑی بابرکت ہے جس کے ہاتھ اقتدار اعلیٰ
ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

سبح لله ما فی السمٰوٰت والارض
وهو العزیز الحکیم له ملك
السمٰوٰت والارض یحیي ویمیت
وهو علیٰ کل شیئ قدیر هو
الاول والآخر والظاهر
والباطن وهو بکل شیئ علیم
هو الذی خلق السمٰوٰت
والارض فی ستة ایام ثم
استوی علی العرش یعلم
مایلج فی الارض وما یخرج
منها وما ینزل من السماء وما
یعرج فیها وهو معکم اینما
کنتم والله بما تعملون
بصیر۔ له ملك السمٰوٰت
والارض والی الله ترجع
الأمور۔ یولج اللیل فی
النهار ویولج النهار
فی اللیل وهو علیم
بذات الصدور۔
(الحدید ۶ - ۹)

آسمان و زمین کی تمام چیزیں اللہ تعالیٰ
کی پاکی بیان کرتی ہیں وہی عزیز و حکیم
ہے، آسمان و زمین کی حکومت اسی کی
ہے، وہی مارتا اور جلاتا ہے، اور
وہ ہر چیز پر قادر ہے، وہی اول و آخر
ہے اور وہی ظاہر و پوشیدہ ہے اور
وہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔ اسی نے
زمین و آسمان کو پیدا کیا چھ دن میں،
پھر عرش سلطنت پر جلوہ افروز ہوا۔ زمین
میں جو چیز اندر جاتی ہے اور جو کچھ اس سے
نکلتا ہے ہر چیز کو وہ جانتا ہے، آسمان
سے جو چیز اترتی ہے اور جو کچھ آسمان
میں چڑھتا ہے سب کچھ اسے معلوم ہے
وہ تمھارے ساتھ ہر جگہ ہوتا ہے۔ وہ
تمھارے اعمال کو دیکھتا ہے، آسمان
و زمین کا اقتدار اسی کا حق ہے۔ سارے
معاملات اسی کے پاس لوٹائے جائیں گے،
رات کو دن میں اور دن کو رات میں
داخل کرتا ہے۔ وہ دلوں کے بھید
سے واقف ہے۔

دوسری جگہ فرمایا:

وهو الذی فی السماء اله
وفی الارض اله وهو الحکیم

وہی آسمان کا خدا ہے اور وہی زمین
کا خدا ہے، وہ حکیم و علیم ہے۔ وہ ذات

العليم وتبارك الذی لہ	بڑی خوبیوں والی ہے جس کا آسمان
ملك السموٰت والارض وما	وزمین وما فیہا پر اقتدار ہے۔ قیامت
بینھما وعندہ علم الساعۃ و	کا علم اسی کو ہے۔ تم سب لوگ اسی کے
إلیہ ترجعون۔ (الزخرف ۸۴-۸۵)	پاس لوٹائے جاؤگے۔

قرآن کی اپنی تعلیمات کی بنا پر یہ بات واضح طور سے کہی جارہی ہے کہ انسانوں کا حاکم حقیقی وہی ہے جو آسمان وزمین اور پوری کائنات کا حاکم ہے۔ انسانوں کے جملہ امور و معاملات میں حاکمیت کا حق صرف اسی کو پہونچتا ہے اور اس کے سوا کسی کو بھی بطور خود حکم دینے یا فیصلہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی یہ حاکمیت نظام کائنات کے اندر بطور خود نافذ ہے، جس کا مشاہدہ روزانہ ہوتا رہتا ہے۔ لیکن انسان کی زندگی کے اختیاری حصے میں وہ اپنی حاکمیت بزور خود مسلط نہیں کرتا جس کے گوناگوں مصالح ہیں۔ اس لیے وہ قرآن مجید کے ذریعہ انسانوں کو اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ باختیار خود شعور و احساس کے ساتھ اپنے جملہ امور و معاملات میں اس کی حکومت تشریعی کو تسلیم کریں، اور پیغمبر کو مامور کرتا ہے کہ وہ قرآن کے دیے ہوئے قوانین کو انسانی زندگی پر غالب کرنے کے لیے جدوجہد کریں۔ مولانا نے اپنی کتاب میں حاکمیت الٰہ کے تصوّر کو انسان کے عقیدے سے جوڑا ہے۔ اور فرمایا:

فھٰذہ عقیدۃ اتفق فیھا	یہ ایسا عقیدہ ہے جس پر عقل اور وحی
العقل والوحی وانما لم	دونوں متفق ہیں۔ ہم نے عقلی دلائل کو
نذکر دلائل العقل لوضوحھا	اس لیے یہاں بیان نہیں کیا ہے کہ وہ
فإن الایمان بصفاتہ تعالیٰ	بالکل واضح ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی
من کمال قدرتہ واحاطۃ	قدرت کاملہ اس کے علم وسیع اور اس کی
علمہ وحبہ العدل	پسندیدگی حق وعدل جیسی صفات پر ایمان
والحق لایدع محلا	لانے کا یہ لازمی تقاضا ہے کہ اس امر میں
للشك فی أن کل شیئ	شک کی کوئی گنجائش باقی نہ رہ جائے کہ
یجری حسب حکمہ وحکمتہ	ہر چیز پر اللہ تعالیٰ کی حکومت اور حکمت

ولا تصرّف فی الارض ولا	حاوی ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کی حکومت
فی السماء لأحد علیٰ ضد	کے خلاف کوئی دوسرا آسمان وزمین میں
حکومۃ اللہ تعالیٰ" [1]	تصرّف کر ہی نہیں سکتا۔

اسلامی حکومت کی قانونی بنیادیں

انسانوں کے جملہ امور و معاملات میں خدا ہی کا قانون لاگو ہو اور اس کو چھوڑ کر دوسروں کی یا اپنے نفس کی خواہشات کی پیروی منع ہے۔ اس کی بنیادیں یہ ہیں:

انا انزلنا الیك الكتاب	ہم نے آپ کے پاس مقصد کے تحت
بالحق* فاعبد اللہ	کتاب اُتاری ہے لہٰذا آپ اللہ کی
مخلصًا له الدین۔ ألا	عبادت کریں اور اطاعت بھی اسی کے
للہ الدین الخالص	لیے مخصوص رکھیں۔ خالص اطاعت اللہ
قل انی امرت أن	ہی کے لیے سزاوار ہے۔ آپ یہ بھی کہہ دیں
اعبد اللہ مخلصًا	کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں اسی کے لیے
له الدین وامرت	اطاعت کو خالص کرتے ہوئے اس کی
لان اكون اول المسلمین۔	عبادت کروں۔ مجھے اس کا بھی حکم دیا گیا
(الزمر ۱۱-۱۲)	ہے کہ میں سب سے اول مسلم بنوں۔

---

[1] فی ملکوت اللہ ص ۷

* مولانا تھانوی نے "حق" کا ترجمہ "سچائی"، شیخ الہند نے "ٹھیک ٹھیک" اور مولانا اصلاحی نے "قول فیصل" کیا ہے۔ مولانا فراہی تفسیر سورۂ والعصر میں "حق" کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "حق اصل میں تو موجود و قائم کو کہتے ہیں لیکن استعمال کے لحاظ سے اس کے معانی مختلف ہو گئے ہیں۔ کم از کم تین معنوں میں تو اس کا استعمال عام ہے: (۱) وہ بات جس کا واقع ہونا قطعی ہو۔ (۲) وہ بات جو عقل کے نزدیک مسلم ہو۔

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ولقد بعثنا فی کل أمۃ رسولاً ان اعبدوا اللّٰہ واجتنبوا الطاغوت ۔ (النحل ۳۶)

ہم نے ہر قوم میں رسول بھیجے ہیں، ان کو یہی ہدایت دی گئی کہ وہ صرف خدا کی عبادت کریں اور طاغوت سے اجتناب کریں ۔

اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم ولاتتبعوا من دونہ اولیاء ۔ (الاعراف ۳)

خدا کی جانب سے جو کچھ آپ کے پاس بھیجا گیا ہے اس کی اتباع کریں اور اس کے سوا دوسرے اولیاء کی اتباع نہ کریں۔

ثم جعلناک علی شریعۃ من الأمر فاتبعھا ولاتتبع أھواء الذین لا یعلمون ۔ (الجاثیہ ۱۸)

پھر ہم نے آپ کو ایک واضح شریعت پر قائم کیا لہٰذا اسی کی اتباع کریں اور نادان لوگوں کی خواہشات کی اتباع نہ کریں۔

تلک حدود اللّٰہ فلاتعتدوھا ومن یتعد حدود اللّٰہ فاولٰئک ھم الظٰلمون۔ (البقرہ ۲۲۹)

یہ اللہ تعالیٰ کے قوانین ہیں، اس سے تجاوز نہ کرو، اور جو اس سے تجاوز کریں گے وہ ظالم ٹھہریں گے ۔

ومن لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولٰئک ھم الکافرون۔ (المائدہ ۴۴)

خدا کے نازل کردہ قانون کے مطابق جو لوگ فیصلہ نہ کریں وہ کافر ہیں۔

ومن لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولٰئک ھم الظٰلمون۔ (المائدہ ۴۵)

جو لوگ خدا کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہ ظالم ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۳) وہ بات جو اخلاقاً فرض ہو ۔ ترجمہ تفسیر نظام القرآن ص ۳۵۴ ۔ آگے فرماتے ہیں:
"حق اپنے وسیع معنی میں اس چیز کو کہیں گے جو عقل اور دل دونوں کو ایک ساتھ محبوب ہو اور جو علم و عمل دونوں پر یکساں طور پر حاوی ہو جائے نیز ظلم و فساد کی ضد ہو۔" ترجمہ تفسیر نظام القرآن، ص ۳۵۵' (مرتب)

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئك	جو لوگ خدا کے نازل کردہ قانون کے
هم الفاسقون۔ (المائدہ ۴۷)	مطابق فیصلہ نہ کریں وہ فاسق ہیں۔
ألم تر الی الذین یزعمون	ان لوگوں کو دیکھو جو اس بات کے مدعی
انهم آمنوا بما انزل الیك وما	ہیں کہ وہ آپ کی اور ماضی کی کتب سماوی
أنزل من قبلك یریدون أن	پر ایمان لائے ہیں وہ طاغوت کے پاس
یتحاکموا الی الطاغوت وقد أمروا	اپنا مقدمہ لے جاتے ہیں، حالانکہ انھیں
أن یکفروا به ویرید الشیطان	طاغوت کے انکار کا حکم دیا گیا ہے،
أن یضلهم ضلالاً بعیداً۔	شیطان ان لوگوں کو اچھی طرح گمراہ کردینا
(النساء ۶۰)	چاہتا ہے۔

حکومتِ الٰہیہ اور قیام عدل

مولانا کے لکھنے کے مطابق دنیا میں عدل کا قیام صرف حکومت الٰہیہ کے قیام سے ہی ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ کی حکمت و مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا فضل و کرم اور اس کی رحمت اور عدل و انصاف سے پوری دنیا مالا مال ہو اور جب تک دنیا میں عدل و انصاف قائم نہیں ہوگا انسان کی اخروی زندگی بھی کامیابی سے ہمکنار نہیں ہو سکے گی، اور اس سے اہم تر بات یہ ہے کہ جب تک اللہ تعالیٰ کے تمام قوانین کی چاہے وہ انفرادی ہوں یا اجتماعی، سیاسی ہوں یا معاشی، ملکی ہوں یا بین الاقوامی، تعلیمی ہوں یا سماجی اطاعت نہ کی جائے اس وقت تک انسان کا عقیدۂ توحید ہی مکمل نہیں ہوتا، اسی بات کو مولانا نے اپنی کتاب میں مختلف جگہوں پر واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

اعلم ان جماع علوم الدین	علم دین کی بنیاد ہی یہ حقیقت ہے کہ
معرفة الرب تعالیٰ بصفاته	اللہ تعالیٰ کی صفات کاملہ کا علم ہو اور
الکاملة واهمها تفرده بالملك	اس کی اہم ترین صفت یہ ہے کہ وہ تنہا
فلا ننذعن لسواه، وملکه بالعدل	حاکم ہے اس لیے ہم اس کے سوا کسی

والرحمة ۔ والمعاد مبنی	حاکم کی اطاعت نہیں کر سکتے اور اللہ تعالیٰ
علیٰ ملکہ وعدلہ	کی حکومت عدل و رحمت پر مبنی ہوتی
والنبوۃ من ملکہ	ہے ۔ آخرت بھی اس کی حکومت اور
ورحمتہ وعدلہ	اس کے عدل کا تقاضا ہے اور نبوّت
وتاخیر المعاد لحکمتہ	بھی اس کی حکومت، رحمت وعدل کا
وحلمہ ورسالۃ محمدؐ	مقتضی ہے اور معاد کی تاخیر بھی اس کی
کمال النبوۃ وتمام	حکمت اور حلم کی وجہ سے ہے نیز آنحضورؐ
الرحمۃ والعدل	کی رسالت جو کہ کمال نبوت اور دنیا
فی الدنیا کافلۃ باتمامہا	میں تمام عدل و رحمت الٰہی ہے وہ درحقیقت
فی الآخرۃ، فہی صورۃ	آخرت میں اس کے عدل و رحمت کے
ملکوتہ کما ان احوال	اتمام کو متضمن ہے، اور یہ اسی طرح
وقائع الدنیا صورۃ	اللہ تعالیٰ کے اقتدار کی علامت ہے
ملکوتہ المبنی علیٰ اصول	جیسے دنیا کے واقعات اس کے اقتدار اعلیٰ
الحکمۃ والعدل والرحمۃ	کا جو حکمت عدل، رحمت اور ربوبیت
والتربیۃ والغافلون	پر مبنی ہے کا ظہور ہیں۔ مگر غافل لوگ
لا یرونہا فاحتجنا إلیٰ	اس کو نہیں سمجھ پاتے ۔ اسی لیے ہمیں
کشف الحجب عن ملکوت	ضرورت محسوس ہوئی کہ اس پر پڑے
اللہ تعالیٰ...[1]	ہوئے دبیز پردوں کو ہٹا دیں۔

ان سطروں میں مولانا نے واضح الفاظ میں تحریر فرمایا ہے کہ اللہ کی حکومت عدل و انصاف کی ضامن ہوتی ہے اور وہ تمام بنی نوع انسان پر رحمت و رأفت کے ساتھ سایہ فگن ہوتی ہے۔ اور اسی کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا ہے :

---

[1] فی ملکوت اللہ، ص ۴

ولقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط وانزلنا الحدید فیه بأس شدید ومنافع للناس ولیعلم اللّٰہ من ینصرہ ورسلہ بالغیب ان اللّٰہ قوی عزیز۔ (الحدید ۲۵)

ہم نے اپنے رسولوں کو واضح دلائل کے ساتھ بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب اور (عدل کا) ترازو اُتارا تاکہ لوگ دنیا میں عدل قائم کریں۔ اور ہم نے لوہا پیدا کیا جس میں بڑی قوت پنہاں ہے اور دیگر فوائد بھی ہیں تاکہ اللہ تعالیٰ یہ جائزہ لے سکے کہ کون شخص اللہ کی اور اس کے رسولوں کی بن دیکھے مدد کرتا ہے۔ بے شک اللہ تعالیٰ قوی و عزیز ہے۔

حکومت الٰہیہ کے اصول وضوابط کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صاحب ملکوت اللہ نے فرمایا:

نحن الآن نذکر اصول الحکومة الالٰھیة کما اخبرنا اللّٰہ تعالیٰ فی کتابه العزیز وکما أرانا فی تاریخ العالم وجریان مقادیرہ[1]

اب ہم حکومت الٰہیہ کے اصول وضوابط بیان کرتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب حکیم میں واضح فرمایا ہے اور جیسا کہ تاریخ عالم میں اللہ تعالیٰ کے فیصلوں میں دیکھتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حکومت الٰہیہ کا تصور مولانا کے ذہن میں بہت واضح اور نمایاں تھا اور اس عنوان پر کوئی مفصل کتاب بھی لکھنا چاہتے تھے۔ ان اصول کو تو مفصل طریقے سے مولانا بیان نہ کر سکے، لیکن ایسے اشارے کر گئے ہیں جو ہمارے لیے سنگ میل کا کام دے سکتے ہیں، اور اگر قرآن مجید کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا جائے تو اسے مرتب کیا جا سکتا ہے۔ مولانا نے اشارۃً اپنی اسی کتاب میں فرمایا ہے:

فبعد الوثوق بأن امور

یہ اطمینان حاصل ہو جانے کے بعد کہ

---

[1] فی ملکوت اللہ، ص ۲۱

العالم وحوادث الأمم	دنیا اور اقوام عالم کے سارے امور
تحت تصرف خفی	و معاملات اللہ تعالیٰ کے تصرف اور
وحکومة الٰهیة	اس کے اقتدار کے تحت انجام پذیر
ینبغی لنا تطلب	ہوتے ہیں، اب ہمیں یہ چاہیے کہ اس
اصولها وفروعها	اصول و فروع کو دو فوائد کے لیے
لفائدتین[1]	دریافت کریں۔

ان دونوں فائدوں کا ذکر کرتے ہوئے مولانا نے لکھا ہے کہ:

۱۔ لکی نعمل بما یجلب	پہلا فائدہ یہ ہے کہ ہم ایسی حکومت کی مدد سے
الخیر لنا۔	وہ کام کرسکیں جو ہمارے لیے فوائد لاسکے*
۲۔ ولکی نوسس قواعد	اور اس کے ذریعہ ہم
السیاسة علی اصول الحکمة	خدائی حکمت کے مطابق سیاست کی
الالٰهیة فنسوس الملك کما	بنیاد مضبوط کرسکیں تاکہ اللہ تعالیٰ کی
یقتضی الامر الالٰهی و	مرضی کے مطابق حکومت کرسکیں اور اس
یرتضیها ربنا الرحمٰن[2]	سے اللہ تعالیٰ کی پسندیدگی حاصل ہوسکے۔

پہلے فائدے کی تشریح یہ ہے کہ اسلامی ریاست کے تحت رہنے والے شہریوں کو لازماً یہ فائدہ حاصل ہونا چاہیے کہ اسے عدل و انصاف کما حقہ حاصل ہو، اور وہ ظلم و جور سے کما حقہ، محفوظ رہ سکیں، اسی کی طرف یہ آیت رہنمائی کرتی ہے:**

ولقد ارسلنا رسلنا بالبینات	ہم نے اپنے رسولوں کو واضح ہدایات

---

[1] فی ملکوت اللہ، ص ۲۰۔ [2] ایضاً ص ۲۰

* ناچیز مرتب کے خیال میں مولانا کی عبارت کا ترجمہ کچھ اس طرح ہونا چاہیے "تاکہ ہم اس پر عمل پیرا ہوں جو ہمارے لیے حصول خیر کا موجب بن سکے"۔

** فاضل مقالہ نگار کی تشریح عبارت کے مفہوم سے مطابقت نہیں رکھتی۔

وانزلنا معھم الکتاب والمیزان	کے ساتھ بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب
لیقوم الناس بالقسط ۔	اور (عدل کا) ترازو اتارا تاکہ لوگ
(الحدید ۲۵)	انصاف قائم کریں۔*

دوسرا فائدہ جو اس ریاست کے ذریعہ ہوگا وہ یہ ہے کہ یہ حکومت اپنے سارے وسائل و ذرائع سے اقامت صلوٰۃ اور ایتائے زکوٰۃ کا نظام قائم کرے جو اسلامی زندگی کا ستون اور اس کی بنیاد ہے، معروف کو پھیلائے اور منکر سے پوری سوسائٹی کو پاک کرے۔

الذین ان مکناھم فی الارض	اگر ہم ان لوگوں کو زمین میں اقتدار
أقاموا الصلوٰۃ و آتوا	بخشیں گے تو یہ لوگ نماز کا نظام قائم
الزکوٰۃ وأمروا بالمعروف	کریں گے اور زکوٰۃ کا بھی، اور معروف
ونھوا عن المنکر ۔	کا حکم دیں گے اور منکر سے لوگوں کو
(حج ۴۱)	روکیں گے۔

اب رہا یہ سوال کہ حکومت الٰہیہ کن اصولوں پر مبنی ہوگی اس کی وضاحت بھی کلام پاک میں سورۂ نساء میں کردی گئی ہے:

یا ایھا الذین آمنوا اطیعوا	اے ایمان والو! اللہ اور اللہ کے
اللہ واطیعوا الرسول و اولی	رسول کی اطاعت کرو اور اپنے اصحاب امر
الأمر منکم فان تنازعتم فی	کی بھی۔ اور اگر تم میں کسی معاملہ میں نزاع
شیئ فردوہ الی اللہ والرسول	پیدا ہو تو اس میں اللہ اور اس کے رسول
ان کنتم تومنون باللہ والیوم	کے قانون کی طرف رجوع کرو اگر تمھیں
الآخر ۔ (نساء ۵۹)	اللہ اور آخرت پر ایمان ہو۔

اس آیت نے اسلامی ریاست کے حسب ذیل اصول واضح کر دیے ہیں:

---

* مولانا تھانویؒ نے اس کا ترجمہ "تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہیں" کیا ہے اور مولانا امین احسن اصلاحی نے "... عدل پر قائم ہوں" کیا ہے۔

۱۔ اللہ و رسول کی اطاعت ہر صورت میں ضرورت ہوگی۔
۲۔ ہر شہری کو اختلاف رائے اور آزادئ فکر و ضمیر کا حق حاصل ہوگا۔
۳۔ اولی الامر کا مسلم ہونا ضروری ہوگا اور اس کی اطاعت اللہ و رسول کے فرمان کے تحت ہوگی نہ کہ اس سے آزاد۔ لاطاعة لمخلوق فی معصیة الخالق۔
۴۔ اختلاف رائے کی شکل میں فیصلہ کا مدار قانونِ الٰہی ہوگا۔

اسی لیے نظام خلافت میں ایک ادارہ ہوگا جو منتظمہ (EXECUTIVE) کے نام سے موسوم ہوگا جو لازماً حدود اللہ کے دائرہ میں محدود ہوگا اس سے آزاد نہیں ہوسکتا اور اسی کے مطابق نظام سلطنت کو چلائے گا۔

دوسرا ادارہ مقننہ (LEGISLATIVE) بھی ہوگا جو لازماً شورائی ہوگا "وأمرھم شوری بینھم" اور اس ادارے کی قانون سازی بھی ان حدود کے اندر ہوگی جو خدا اور رسول کی جانب سے طے کردہ ہوں گی۔ یہ مجلس ان حدود کی تشریح تو کرسکتی ہے لیکن اس کے اندر کسی طرح کا رد و بدل کرنے کی مجاز نہ ہوگی، البتہ جن امور و معاملات میں کوئی صریح حکم وارد نہ ہو اس میں وہ شریعت کے مزاج و منشا اور اس کی روح کو ملحوظ رکھتے ہوئے اجتہاد کرسکے گی۔

تیسرا ادارہ عدلیہ (JUDICIARY) ہوگا، جو ہر طرح کے دباؤ سے آزاد ہوگا اور ٹھیک ٹھیک انصاف اور حق کے مطابق فیصلہ کرے گا۔

فاحکم بینھم بما أنزل اللہ ولا تتبع أھوائھم۔ (مائدہ ۴۸)	ان کے درمیان اللہ کے قانون کے مطابق فیصلہ کیجیے اور لوگوں کی خواہشات کی اتباع نہ کیجیے۔
ولا تتبع الھویٰ فیضلك عن سبیل اللہ۔ (مائدہ ۲۶)	تم خواہشِ نفس کی پیروی نہ کرو کہ وہ تمھیں اللہ کے راستے سے بہکا دے۔
واذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل۔ (نساء ۵۸)	(تمھیں یہ بھی حکم ہے کہ) جب تم لوگوں کے معاملات میں فیصلہ کرو تو عدل کے ساتھ کرو۔

قرآن مجید کی ان آیتوں نے اسلامی سیاست کے وہ اصول و قواعد واضح کر دیے ہیں جس کی طرف مولانا فراہیؒ نے اپنی مذکورہ بالا عبارت میں اشارہ فرمایا ہے اور اگر مولانا اس کو مرتب فرما دیتے تو یہ ایک نہایت بیش قیمت علمی سرمایہ ہوتا۔

انتخاب امیر کا طریقہ

دورِ خلافت راشدہ میں جب بھی انتخاب امیر کا مرحلہ پیش آیا اس میں کوئی ایک متعین طریقہ اپنایا نہیں گیا اور اس وقت موجودہ زمانے کی طرح Adult Faranchise بالغ حق رائے دہی کا طریقہ رائج نہیں تھا اور نہ ہی اس سلسلے کی کوئی رہنمائی ہمیں کتاب و سنت میں ملتی ہے، البتہ جمہوریت کی روح کو ضرور دورِ خلافت میں باقی رکھا گیا۔ مولانا فراہی نے انتخاب کے بارے میں اپنی یہ رائے ظاہر کی ہے کہ:

كما ان الحاكم	جس طرح امت کا خلیفہ وہ ہوگا جو ان
عليهم من هو خيرهم	میں سب سے اچھا، سب سے زیادہ
وأعلمهم بالتدبير وأتقاهم	انتظامی صلاحیت والا اور سب سے
لله وأقواهم في العزم	زیادہ تقویٰ والا اور سب سے زیادہ
فلذلك الذين يعينونه	باعزم و ہمت ہو۔ اسی طرح وہ لوگ
بالمشورة ويساعدونه	بھی ہونے چاہئیں جو اس کو اپنے مشورے
بانفاذ الأمور هؤلاء هم	کے ذریعہ مدد دیتے ہیں اور معاملات
اهل الحل والعقد	کو نافذ کرنے میں اس کے لیے قوت کا
وموضع السر	ذریعہ بنتے ہیں۔ یہی لوگ اہلِ حل و عقد
والرای [1]	اور خلیفہ کے رازداں ہوتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ اہل حل و عقد امیر کے معاون و مددگار رہوں گے اور امیر کے

---

[1] فی ملکوت اللہ، ص ۲۴

رازداں بھی یہی لوگ ہوں گے۔ پھر آگے فرماتے ہیں:

ولایکون احد منھم أولی	کوئی آدمی حاکم اسی وقت ہو سکتا ہے
الأمر الابما ظھر من	جب اس کی طرف اعمال صالحہ ظاہر
صالح اعمالہ فاذعن	ہوتے ہوں اور لوگ برخوشی اس کی
لہ الناس طوعًا	اطاعت کے لیے تیار ہوں اور محبّت
وعظموہ حبًّا واعتمدوا	کی بنا پر اس کی تعظیم کرتے ہوں اور
علی رأیہ مصلحۃً، فجعلوہ	اس کی رائے پر کلّی اعتماد کرتے ہوں
وکیلا فی اکبرالأمور	اور اسے اپنے اکثر و بیشتر معاملات میں
وھو انتخاب الامیر	اپنا ذمہ دار بناتے ہوں۔ . . . . ٭ کیونکہ
فإنہ ذو خطر عظیم	خلافت و حکومت بہت ہی اہم چیز ہے
ومع ذٰلک صعب جدا	اور ان تمام باتوں کی طرف قرآن میں
والقرآن ھدی إلیٰ	ہدایات موجود ہیں۔ اسلاف نے بھی
کل ماذکرنا، وعمل	اسی پر عمل کیا ہے چنانچہ یہ ہمارے
السلف بہ فصارلنا سنۃ[1]	لیے طریقۂ عمل ہو گیا ہے۔

میں نے مولانا کے اہل حل وعقد کا اردو ترجمہ مجلس نمائندگان ٭٭ سے کیا ہے۔ مجھے یہی ترجمہ زیادہ انسب وارجح معلوم ہوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی نظام حکومت کے قیام کا پورا نقشۂ کار مولانا کے ذہن میں واضح طور سے موجود تھا اور یہی نہیں کہ مرحوم نے اس کا نقشہ پیش کرنے پر اکتفا کر لیا بلکہ اس مقصد اعظم کے لیے لوگوں کو اجتماعی جدوجہد پر بھی آمادہ کیا ہے۔

دوسری جگہ "بناء الخلافۃ علی المعاھدۃ" کے عنوان کے تحت مولانا فرماتے ہیں:

٭ فاضل مقالہ نگار نے "وھو انتخاب الامیر" کا ترجمہ نہیں فرمایا۔

[1] مفردات القرآن، ص ۲۴-۲۵

٭٭ اس لفظ سے عوامی انتخاب کے ذریعہ قائم شدہ کسی مجلس کا گمان ہوتا ہے جو مولانا کا مدعا بہر حال نہیں ہے۔

لما كانت الخلافة تأليف الناس بهيأة وحدانية حتى يكون لهم قلب واحد وتجتمع قواهم على اراداتهم وتتجه اراداتهم الى مصالح عمومية. فلا يبقى فيهم تصادم وتناقض وبذلك تزداد مصالحهم، وتشتد قواهم، وتبقى حريتهم، وتعلو كلمتهم وتسمو أخلاقهم وتتسع بركتهم ليكون وجودهم رحمة للخلق وبركة على الأرض، كانت هي اعظم خيرا واتم نعمة لهم فلا بد أن يجتهدوا لها كل الاجتهاد وتكون هي نصب عيونهم وقبلة همتهم ووجب لهم أن يعطوا لها اكرم

خلافت وحکومت کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کے دلوں کو باہم جوڑ کر ایک قالب بنا دے تاکہ ان سب کے دل ایک ہو جائیں اور ان کی قوتیں ان کے مقصد زندگی میں صرف ہونے لگیں اور ان کے سارے کام اجتماعی مفاد کے لیے ہونے لگیں، یہاں تک کہ ان کے درمیان کسی طرح کا نزاع اور تصادم راہ نہ پا سکے۔ اسی اتحاد و ہم آہنگی کے ذریعہ ملّت کے مفادات محفوظ ہوں گے اور ان کی قوتیں بڑھتی چلی جائیں گی اور اسی کے ذریعہ ان کی آزادی محفوظ ہو سکے گی اور دبدبہ ترقی کرے گا ان کے اخلاق روبہ ارتقاء ہوں گے اور برکتیں نازل ہوں گی اور ان کا وجود خلق خدا کے لیے رحمت ثابت ہوگا اور یہی سب سے بڑی نعمت اور برکت ہے اس لیے ضروری ہوگا کہ تمام افراد ملت خلافت اسلامی قائم کرنے کے لیے مکمل جدوجہد کریں اور یہی ان کا نصب العین بن جائے اور یہی ان کا منتہائے نظر بنے، اور یہ بھی ضروری ہوگا کہ لوگ اس مقصد کے لیے اپنی عزیز ترین متاع قربان

و انفس ما لدیھم[1] کر دیں[1]

اس عبارت سے تین باتیں معلوم ہوئیں:

پہلی یہ کہ اس مقصد پاک کی خاطر لوگوں کو آپس میں ایک ایسی ٹھوس اور مضبوط تنظیم قائم کرنی چاہیے کہ سب کے سب ایک جسد واحد کی طرح مجتمع ہو جائیں اور جملہ وسائل ان کے نصب العین کے حصول کے لیے وقف ہو جائیں تاکہ باہم اس تنظیم میں کوئی تصادم، کوئی انتشار اور کوئی بے ربطی باقی نہ رہ جائے۔

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اسی خلافت کے احیاء اور قیام سے اہلِ دنیا کو راحت و سکون اور برکت حاصل ہو سکتی ہے۔

تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ حکومت الٰہیہ کے قیام کو ایسا انعام تصوّر نہ کیا جائے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے دین دارانہ زندگی گزارنے کے صلے میں عطا ہو جاتی ہے* چاہے اس کے لیے کوئی جد و جہد نہ کی گئی ہو، اور اس کے لیے جان و مال کی کوئی قربانی نہ دی گئی ہو بلکہ مولانا

---

[1] مفردات القرآن، ص ۳۰-۳۱

*خلافت الٰہیہ کے استحقاق کے لیے اللہ تعالیٰ نے دین دارانہ زندگی گذارنے ہی کی شرط عائد کی ہے، جیسا کہ فرمایا "ان الارض یرثھا عبادی الصالحون إن فی ھذا لبلٰغا لقوم عابدین" (انبیاء ۱۰۶)۔ اس سلسلہ میں مولانا فراہی لکھتے ہیں: "عبادت کرنے والی قوم، یعنی وہ قوم جو اللہ تعالیٰ کے احکام کی تابعدار ہو کیونکہ تمام صلاح و تقویٰ کی جڑ جیسا کہ معلوم ہو چکا اللہ تعالیٰ کے احکام کی تابعداری ہی ہے . . . صالحین زمین کے نمک ہیں۔ تمام عالم کی صلاح و ترقی انھیں کے دم سے وابستہ ہوتی ہے . . . یہی وجہ ہے کہ وہ وراثت عالم اور خلافت الٰہیہ کے مستحق ہوتے ہیں"۔ ترجمہ تفسیر نظام القرآن ص ۴۵۳۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مولانا کی تفسیر سورۂ والعصر۔ رہا خلافت الٰہیہ کے قیام کے لیے جد و جہد اور قربانی کا مسئلہ تو اس کا مطلب اس کے حصول کے لیے مطلوبہ شرائط کو بہ تمام و کمال پورا کرانے کی کوشش کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔ جن لوگوں نے اسے دین دارانہ زندگی کا صلہ یا نتیجہ قرار دیا ہے ان کا مقصود بھی ان شرائط کی تکمیل ہی ہے جن کا ذکر قرآن مجید میں جابجا ہوا ہے اور جس کی مثال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کی زندگیاں رہی ہیں۔ (مرتب)

کے نزدیک اس کے لیے مل کر منظم جدوجہد کرنی چاہیے اور اپنی عزیز سے عزیز تر متاع کو بھی اس راہ میں قربان کر دینا چاہیے۔

غور کرنے کا مقام ہے کہ مولانا نے اپنی اس مختصر تالیف میں تحریک اسلامی کا کتنا واضح نقشہ پیش فرمایا ہے وہ ساری بنیادیں اس کتاب میں فراہم کر دی گئی ہیں جو آئندہ چل کر کام کرنے والوں کے لیے مشعل راہ اور سنگ میل ثابت ہو سکتی ہیں۔

راہ کی مشکلات

قرآن مجید کا ہر طالب علم اس بات کو تسلیم کرلے گا کہ اس مقصد کو دنیا میں غالب اور برپا کرنے کے لیے ہر طرح کی مشکلات کا سامنا کرنا پڑے گا۔ مولانا اس بارے میں کتنا واضح تصوّر بیان فرماتے ہیں:

کما ان اللہ تعالیٰ	جس طرح اللہ تعالیٰ مغضوب اقوام
یعذب القوم المهجور	کو عذاب دیتا ہے اسی طرح وہ مومنین
أو یومنوا فکذٰلك	و مہاجرین سے نصرت اور دنیوی غلبہ
وعد اللہ النصر	کا وعدہ بھی کرتا ہے اور جس طرح نبی
للمؤمنین المهاجرین	کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ وہ ہجرت
والفوز فی الدنیا وکما	سے پہلے سارے مصائب و آلام کو
ان للنبی أن یصبر	برداشت کرے اور صبر کا دامن ہاتھ
ویقاسی الشدائد	سے نہ چھوڑے اسی طرح مومنین کے
قبل الهجرة فکذٰلك	لیے بھی ضروری ہوتا ہے کہ وہ حکومت الٰہیہ
للمؤمنین أن یصبروا	کے قیام کے معاملے میں★ صبر سے کام
فیستحقوا وعد النصر	لیں تا کہ اللہ تعالیٰ کے وعدہ نصرت

★ اصل عبارت میں کوئی ایسا جملہ نہیں ہے جس کا ترجمہ "حکومت الٰہیہ کے معاملہ میں" ہو سکے۔ (مرتب)

والدليل علىٰ مانقول کے حق دار قرار پائیں۔ ہماری اس بات
آیات [1] پر قرآن مجید کی آیتیں واضح دلیل ہیں۔

ظاہر ہے جب مشکلات و مصائب سے انبیاء مستثنیٰ نہیں ہو سکتے تو دیگر انسانوں کا اس سے بچ رہنا کیسے ممکن ہے اور اس کٹھن راہ سے گزرے بغیر منزل مقصود پانا کہاں ممکن ہے؟

ایک سوال اور اس کا جواب

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب مولانا فراہیؒ کے نزدیک خلافت الٰہیہ کے قیام کا مسئلہ اتنا واضح تھا جس میں انھوں نے اہل حل و عقد، مجلس شوریٰ، تشکیل جماعت اور اجتماعی جدوجہد جیسے تمام مسائل پر اظہار خیال کیا اور لوگوں کو اس مقصد کے لیے منظم جدوجہد کرنے اور اس راہ میں پیش آنے والی ہر مصیبت پر صبر کرنے کی تلقین کی ہے تو آخر خود اس کام کے لیے آمادہ کیوں نہیں ہوئے؟ — یہ سوال ایسا ہے جو "فی ملکوت اللہ" نامی کتاب پڑھنے والے ہر قاری کے ذہن میں پیدا ہوگا، اور اس کا جواب ملنا ضروری ہے۔ بجائے اس کے کہ میں خود اس کا جواب دوں۔ علامہ مرحوم کے شاگرد رشید استاد محترم مولانا امین احسن اصلاحی مدظلہ العالی کا جواب آپ حضرات کی خدمت میں پیش کروں گا جو نہایت ہی مستند اور شافی جواب ہوگا۔ میری خوشی کی انتہا نہ رہی جب میں نے مولانا اصلاحی کی تحریروں میں یہ جواب دیکھا۔ اب اسے من و عن حوالہ کے ساتھ نیچے درج کرتا ہوں۔ استاذ محترم مولانا اصلاحی فرماتے ہیں:

> "اسی طرح ایک دن ایک مجلس میں مولانا نے خالص شرعی نظام کی ضرورت اور اہمیت پر اس قدر مدلل اور پُرزور تقریر کی کہ تمام حاضرین نہایت متاثر ہوئے۔ مجلس میں مولانا کے ایک عقیدت مند اور ہمارے ایک نہایت گہرے مخلص پنجابی دوست بھی موجود تھے جو ایک نہایت دین دار اور نہایت بے لوث عملی انسان تھے۔ وہ مولانا کی یہ مدلل تقریر سُن کر اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے کہا اگر شرعی نظام

---

[1] فی ملکوت اللہ، ص ۴۵

اس قدر ضروری چیز ہے تو بسم اللہ ہاتھ بڑھائیے، میں آپ کے ہاتھ پر بیعت کرتا ہوں، آپ سے بڑھ کر اس کام کے لیے موزوں شخص اور کون ہو سکتا ہے؟۔ مولانا نے اس وقت تو بات ٹال دی لیکن بعد میں انھوں نے یہ فرمایا کہ مجھے اللہ تعالیٰ نے اس کام کے لیے نہیں بنایا ہے، میں جو خدمت بہتر طریقہ پر انجام دے سکتا ہوں وہ یہ کہ لوگوں کے لیے فہم قرآن کی راہ کھول دوں۔ اگر فہم قرآن کی راہ کھُل گئی تو اللہ تعالیٰ صحیح اسلامی طریق پر کام کرنے کے لیے بھی راہیں کھول دے گا۔"[1]

مولانا فراہیؒ نے بالکل صحیح فرمایا، مشہور شعر ہے:

ہر کسے را بہر کارے ساختند
میل او اندر دلش انداختند

اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہر انسان کو ہر خصوصیت عطا نہیں ہوتی یہ بالکل ضروری نہیں ہوتا کہ ایک مایۂ ناز محقق قائد بھی ہو، یا ایک قائد مایۂ ناز محقق۔ اگر مولانا فراہیؒ کو اپنے بارے میں یہ اندازہ ہوتا کہ وہ نظام شرعی غالب کرنے کے لیے کوئی تنظیم قائم کرکے اسے چلا بھی سکتے ہیں تو وہ ہرگز اس سے گریز نہ فرماتے*۔ پھر بھی مرحوم نے اپنی خداداد صلاحیت کو پہچان کر جو کام اپنے ذمہ لیا اس کا بھی اپنی جگہ پر بہت اونچا مقام ہے اور ان کے اسی کارنامے کے ذریعہ قرآن فہمی کی راہیں ہموار ہوئیں۔

مولانا حمیدالدین فراہی کا یہی سب سے بڑا کارنامہ ہے جسے ہم اصول قرآن فہمی کی ترتیب و تدوین سے تعبیر کر سکتے ہیں جس میں انھوں نے اپنی زندگی کھپا دی اور ان کے فکر میں کبھی کوئی تزلزل پیدا نہ ہو سکا۔ ان کی قرآنی تحقیق کا بنیادی مقصد ہی یہ تھا کہ اس کے ذریعہ سے لوگوں کی فکری اصلاح ہو اور وہ جامد تصورِ اسلام سے محفوظ رہ سکیں، مولانا کے الفاظ میں:

---

[1] مصنف کے مختصر حالات زندگی، مضمون مشمولہ ترجمہ تفسیر نظام القرآن، ص ۱۹

* مولانا اصلاحی کے مذکورہ اقتباس میں کوئی ایسی بات نہیں معلوم ہوتی جس سے اندازہ ہو کہ مولانا فراہیؒ علیحدہ سے کوئی تنظیم قائم کرنے کے قائل رہے ہوں۔ (مرتب)

"اگر فہم قرآن کی راہ کھل گئی تو اللہ تعالیٰ صحیح اسلامی طریق پر کام کرنے کے لیے راہیں بھی کھول دے گا۔"[1]

مولانا کا یہ تحقیقی کام صرف ایک اکیڈمک طرز کا کام نہیں تھا کہ کچھ کتابیں مرتب کردیں اور بس۔ بلکہ اس کے پیچھے ایک زبردست انقلابی جذبہ کارفرما تھا خود مولانا اصلاحی اپنے استاد امام کے بارے میں فرماتے ہیں:

"مولانا کے اس جواب سے مجھ پر یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہوگئی کہ وہ محض ایک اکیڈمک طرز کے مصنف اور محقق نہیں تھے بلکہ ان کی تمام فکری کاوشوں کے اندر ایک گہرا جذبۂ اصلاح کام کر رہا تھا۔ وہ عملی اصلاح سے پہلے فکری اصلاح کو ضروری سمجھتے تھے اور اس فکری اصلاح کی بنیاد انھوں نے قرآن پر رکھی تھی وہ قرآن کی روشنی میں مسلمانوں کے تمام علوم و افکار کا جائزہ لے کر ایک طرف تو یہ چاہتے تھے کہ فکر و نظر کے مختلف گوشوں میں جو باطل تصورات و نظریات گھس چکے ہیں ان کو بے دخل کریں اور دوسری طرف ان کی کوشش یہ تھی کہ زندگی کے تمام پہلوؤں اور اس کے تمام مسائل پر غور کرنے کے لیے قرآن سے رہنمائی حاصل کرنے کی راہیں کھول دیں۔"[2]

---

[1] مصنف کے مختصر حالات زندگی، مضمون مشمولہ ترجمہ تفسیر نظام القرآن، ص ۱۹، [2] ایضاً، ص ۲۰

جناب عبید اللہ فہد فلاحی

اسلام کا نظریۂ حاکمیت و خلافت اور مولانا فراہیؒ

قرآن پاک کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ فیصلہ کرنے کا اختیار اور فرماں روائی کا حق صرف اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہے۔ اللہ کی حاکمیت جس طرح کائناتی ہے اسی طرح سیاسی و قانونی بھی ہے اور اخلاقی و اعتقادی بھی[1] حاکمیت کا یہ تصور اسلام کے بنیادی اصولوں میں سے ہے اور آغاز اسلام سے آج تک تمام علماء و فقہاء کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ محض کونی حاکمیت ہی نہیں بلکہ سیاسی حاکمیت بھی اللہ ہی کے لیے خاص ہے اور اس میں کوئی فرد یا ادارہ یا عوام شریک نہیں ہیں۔ اللہ ہی مختار مطلق ہے[2] وہی غیر مسئول اور غیر جواب دہ ہے[3] وہی تمام اقتدار کا مالک ہے[4] وہی ایک ہستی ہے جس کے اختیارات کو محدود کرنے والی کوئی طاقت نہیں ہے[5] اور اسی کی ذات منزہ عن الخطا ہے[6]

علم سیاست کی اصطلاح میں حاکمیت یا اقتدار اعلیٰ (SOVEREIGNTY) کا لفظ جب کسی شخص یا ادارہ کے لیے بولا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا حکم قانون ہے، اُسے ریاست کے شہریوں پر غیر محدود اختیارات حاصل ہیں، افراد اس کی غیر مشروط اطاعت پر مجبور ہیں، اس کے حاکمانہ اختیارات کو کوئی طاقت محدود نہیں کر سکتی۔ صاحب حاکمیت کو محدود اور پابند کرنے والا کوئی قانون نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ ایسے وسیع اختیارات قرآنی نقطۂ نظر کے مطابق، اللہ کے سوا کسی کو حاصل نہیں ہیں۔

قرآن کا مطالعہ ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ انسان اس دنیا میں حاکم اعلیٰ کا نائب ہے[7]۔ وہ خدا کی سیاسی و قانونی حاکمیت کو نافذ کرنے والا خلیفہ ہے اس کے اختیارات محدود اور متعین ہیں اسے نہ قانونی حاکمیت حاصل ہے نہ سیاسی خود مختاری۔ اس کا فریضہ اللہ کے احکام و اوامر کو نافذ کرنا ہے[8] لیکن نیابت خداوندی یا الٰہی خلافت کا یہ مقام کسی فرد واحد،

کسی خاندان یا کسی مخصوص طبقے کا حق نہیں ہے بلکہ ان تمام لوگوں کا حق ہے جو اللہ کی حاکمیت کو تسلیم کریں اور رسول کے لائے ہوئے قانون الٰہی کے سامنے سر جھکا دیں یہیں سے اسلام کا نظامِ خلافت مغرب کے سیاسی نظام سے متضاد اور مختلف ہو جاتا ہے کیونکہ مغرب کی ریاست مطلق العنان اور مختار مطلق ہے اور اسلام کی جمہوری خلافت اللہ کے قانون کی پابند ہے۔

علومِ سیاسیہ کی جدید اصطلاح میں صاحبِ حاکمیت (SOVEREIGNTY) سے مراد ہے ایسا شخص یا مجموعۂ اشخاص ہے جو سب پر بالادست ہو، قوت و طاقت میں، مقام و مرتبہ میں اور حقوق واختیارات میں سب سے عظیم اور بزرگ ہو[۹]۔ معروف ہے کہ (SOVEREIGNTY) کا لفظ دراصل فرانسیسی لفظ (SOVERAIN) سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں عظیم الشان، بلند و بالا اور بالادست، اور یہ فرانسیسی لفظ لاطینی زبان کے (SUPRANUS) سے نکلا ہے جس سے (SUPER) بطور صفت کے مشتق ہوا[۱۰]۔ مغرب میں بتدریج یہ لفظ اس طرح ارتقار کے مراحل سے گزرا کہ بالادستی، مطلق العنانی اور اختیارات کی غیر محدودیت جیسی صفات ریاست کو عطا ہوتی رہیں اور اس طرح دن بدن سیاسی ریاست مضبوط تر اور مستحکم تر ہوتی رہی پہلے قوم اور قومیت (NATION, NATIONALITY, NATIONAL ISM) کے تصورات نے جنم لیا اور پھر مطلق العنان اقتدار اعلیٰ کا تصور جڑ پکڑتا گیا۔ جین بوڈن (JEAN BODIN) (۱۵۳۰ء ۔ ۱۵۹۶ء) سولہویں صدی عیسوی کے فرانسیسی مفکر نے سب سے پہلے مغرب کو یہ نظریہ دیا۔ اس طرح اسے ہم مغرب کے تصور حاکمیت کا بانی کہہ سکتے ہیں۔*

جین بوڈن نے یورپ میں مذہبی منافرت دیکھی، اندرونی انتشار، خانہ جنگی اور مذہب کے نام پر عوام کا استحصال دیکھا اور اس کے بالمقابل طاقتور بادشاہوں کا عروج اور اختیاراتِ پاپائیت کے ردِّ عمل میں سیاسی طالع آزماؤں کی قوت کا بھی مشاہدہ کیا اور اسے مجبور ہو کر فرانس میں امن و قانون کی بحالی اور مذہبی منافرت کے خاتمہ کے لیے قومی و ملکی بادشاہوں کے ہاتھ

---

* اس ضمن میں مشہور عالم سیاسی مفکّر MACHIAVELLI (میکیاولی ۱۴۶۹ء ۔ ۱۵۲۷ء) کا ذکر نہ جانے کیوں نہیں کیا گیا جب کہ اس کی کتاب THE PRINCE نے مغربی سیاسیات کو کافی متاثر کیا ہے۔ میکیاولی کی غیر اخلاقی سیاست کی وجہ سے علامہ اقبال نے اس کے لیے "مرسلے از حضرت شیطان" کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ (مرتب)

مضبوط کرنا پڑے اور اس طرح ایک استبداد کے خاتمہ کے لیے اس نے دوسرے استبداد کا سہارا لیا۔ اس نے سیاسی حکمرانوں کو قانونی، اخلاقی اور فلسفیانہ جواز فراہم کیا اور اقتدار اعلیٰ کی تعریف اس طرح کی کہ مزاحمت و مخالفت اور ریاست سے اختلاف کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے۔ اس کے خیال میں مقتدر اعلیٰ کی اعلیٰ شناخت یہ ہے کہ وہ عوام کی مرضی کی پروا کیے بغیر اپنا قانون ان پر نافذ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے[۱۱]۔ بوڈن کا کہنا تھا کہ ایک طاقت ایسی ہونی چاہیے جو تمام اختیارات اور طاقتوں کا سرچشمہ ہو، جس کے چشم ابرو سے حاکمیت کے تمام مسائل حل ہوتے ہوں اور جس پر پابندی عائد کرنے والی کوئی طاقت نہ ہو۔ اس مفکر کے بقول حاکمیت ریاست کے شہریوں پر مطلق اور غیر مشروط کنٹرول اور اقتدار کا نام ہے۔ وہ تمام قوانین پر فوقیت اور تمام ضابطوں پر بالاتری کی متقاضی ہے۔ بوڈن کے مطابق جو شخص دوسروں سے قانون اخذ کرتا ہو حاکم اعلیٰ نہیں ہو سکتا کیونکہ حاکمیت اپنی فطرت میں ناقابل تقسیم ہے[۱۲]۔

تھامس ہابس (۱۵۸۸ء-۱۶۷۹ء) انگریز فلسفی کو کلیسا اور ریاست کے باہمی تصادم سے دلچسپی تھی۔ اس نے فرانس اور اٹلی کے تمام بڑے شہروں کا سفر کیا۔ وہاں کے سیاسی مسائل و مشکلات کا بچشم خود مشاہدہ کیا اور اس سے اس کے خیالات میں انقلابی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ درحقیقت انگلینڈ کی خانہ جنگی اور فرانس میں فرانڈ کی جنگوں نے ہابس کے افکار کی تعمیر و تشکیل میں نمایاں کردار ادا کیا ہے[۱۳]۔ ۱۶۴۲ء میں، جب کہ کروم ویل (CROMWELL) نے چارلس اول کو شکست فاش دی، اس نے فرانس میں پناہ لی اور وہیں اپنی مشہور زمانہ تصانیف (DE CIVE) اور (LEVIATHAN) تیار کیں[۱۴]۔ آخر الذکر کتاب میں اس نے معاہدہ عمرانی (SOCIAL CONTRACT THEORY) کا تصور پیش کیا۔ ہابس کے نظریہ کے مطابق فطری ریاست دراصل خانہ جنگی کی ریاست تھی۔ اس قدرتی دور میں باہمی آویزش، عناد پرستی اور بربریت معمولات میں شامل تھی، چنانچہ تحفظ زیست اور تحفظ ناموس کی خاطر تمام انسانوں نے اپنی فطری خواہشات سے دست بردار ہو کر ایک ایسے فرد یا مجموعۂ افراد کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا جو ان پر حکومت کر سکے، انھیں تحفظ فراہم کر سکے اور ان کے مفادات کی پاسبانی کر سکے[۱۵]۔ ہابس کا یہ عمرانی معاہدہ حکمراں اور معاشرہ کے درمیان منعقد نہ ہوا تھا بلکہ افراد نے خود ہی جمع ہو کر یہ ذمہ داری قبول کر لی تھی۔ حکمراں اس معاہدہ

کا کردار نہ تھا بلکہ افرادِ معاشرہ نے اپنے مفادات کو سامنے رکھ کر حکمراں کے سامنے از خود جبینِ اطاعت جُھکا دی تھی۔ جین بوڈن کی طرح تھامس ہابس نے بھی کلیت پسندی، آمریت اور مطلق العنانی کا نعرہ لگایا۔ ہابس نے معاشرہ کے باہمی خلفشار اور تصادم کو روکنے اور امن عامّہ کو بحال کرنے کے لیے ایک خود مختار اور آمر مطلق کے وجود کو ضروری قرار دیا۔[۱۶]

جان لاک (JOHN LOCKE) (۱۶۳۲ء۔۱۷۰۴ء) نے بھی معاہدۂ عمرانی کا تصوّر پیش کیا مگر قدرے مختلف انداز میں۔ لاک کے مطابق فطری ریاست محبّت و اتحاد، امن و شانتی اور آزادی و مساوات کی ریاست تھی تاہم افراد اور معاشرے کے درمیان معاہدہ ہوا تاکہ فطری حقوق کی حفاظت ہو سکے اور تحفظ ذات کا احساس پیدا ہو۔ افراد نے اپنے بعض حقوق سے معاشرہ کے حق میں دست برداری اختیار کر لی اور اس طرح یہ معاہدہ وجود میں آیا۔[۱۷] ریاست کی مطلق طاقت لاک نے سوسائٹی کو عطا کی اور ریاست معاشرہ کی مشنری اور ایجنٹ قرار پائی تاکہ عوام کے مسائل حل ہو سکیں۔[۱۸]

جان جاک رُوسو (JEAN JAQUES ROUSSEAU) (۱۷۱۲ء۔۱۷۷۸ء) نے معاہدۂ عمرانی کا اپنا تصوّر پیش کیا۔ اس نظریہ کے مطابق ہر فرد نے اپنے تمام حقوق پوری اجتماعیت کے حوالہ کر دیے۔ اس معاہدہ نے اجتماعیت یا معاشرہ کو افراد پر مکمل بالادستی اور آمرانہ خود مختاری عطا کر دی۔[۱۹] رُوسو کے مطابق عوام ہی حاکم مطلق ہیں اور ریاست میں ان سے بالاتر کوئی طاقت نہیں ہے اس لیے ریاست کے حکمرانوں کو تبدیل کرنے کا حق صرف عوام کو حاصل ہے اور قانون کی ترمیم و تنسیخ بھی انہی کے فرائض و اختیارات میں شامل ہے۔

رُوسو نے فرانس کے سیاسی مدّ و جزر سے دلچسپی لیتے ہوئے "حکومتی اختیارات کی محدودیت" (LIMITATION OF GOVERNMENT POWER) کا نظریہ دیا جس میں اخلاقی و اعتقادی پابندیوں کی جگہ قانونی موشگافیوں کا زیادہ دخل تھا۔ اس نے حکومت اور مقتدرِ اعلیٰ کے درمیان تفریق قائم کی اور اول الذکر کو حاکم اعلیٰ کا انتظامی و تنفیذی ایجنٹ (EXCECUTIVE AGENT) قرار دیا۔[۲۰] روسو کا خیال تھا کہ حکومت کو محدود و پابند کرنا ناگزیر ہے کیونکہ قانون کی تنفیذ اور ریاست کے انتظام و انصرام کے دوران طاقت کا غلط استعمال

ہو سکتا ہے۔ وہ حکومت کو قانون سازی کے اختیارات نہیں دیتا اور اسے عوام کے اندر محدود اوران کے لیے خاص کر دیتا ہے تاکہ حکومت ریاست پر مالک ومختار بن کر نہ بیٹھ جائے۔ روسو نے گرچہ مسائل سے بحث کی اوران کی اہمیت پر روشنی ڈالی مگر انھیں حل نہ کر سکا۔★ حکومت اور ریاست کے درمیان متناسب اور موزوں تعلقات و روابط کی عدم موجودگی آج بھی سیاسی دنیا کا ایک اہم ترین مسئلہ ہے۔

جان آسٹن (JOHN AUSTIN) (۱۷۹۰ء - ۱۸۵۹ء) کے نزدیک مقتدر اعلیٰ وہ شخص یا مجموعہ اشخاص ہے جس کی مرضی اور خواہش کے آگے معاشرہ جھکنے پر مجبور ہوتا ہے مگر وہ خود کسی برتر کی اطاعت کا عادی نہیں ہوتا۔[۲۲] آسٹن کے مطابق قانون اُن احکامات کے مجموعہ کا نام ہے۔ جو مقتدر اعلیٰ سے صادر ہوتے ہیں۔[۲۳] یہ مقتدر اعلیٰ ہر اُس معاشرہ میں موجود ہوتا ہے جہاں قانون کا وجود ہو، اس لیے آسٹن کے حساب سے مقتدر اعلیٰ ایک بھی ہو سکتا ہے اور متعدد بھی۔ مثال کے طور پر انگلینڈ میں بادشاہ یا ملکہ، اراکین ہاؤس آف لارڈز اور عوام سب کے مجموعہ کو اس نے مقتدر جماعت کا نام دیا۔[۲۴]

آسٹن نے اقتدار اعلیٰ کی جو تعریف کی ہے اس میں (Sovereignty) اور حکومت کے درمیان کوئی اُمتیاز نہیں ہے بلکہ اس کی تحریروں سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حکومت ہی اقتدار اعلیٰ کا دوسرا نام ہے۔ دراصل اس نے معاشرہ کو بحیثیت مجموعی مقتدر اعلیٰ ماننے سے انکار کر دیا۔ اس کے نزدیک معاشرہ کا ایک طبقہ ہمیشہ حکمراں اور مقتدر اعلیٰ رہا ہے اور دوسرا طبقہ رعیت بن کر ذمہ دار شہری کا کردار ادا کرتا رہا ہے۔[۲۵] آسٹن کے اس نظریہ پر تنقید کی گئی ہے کہ اس سے کلیت پسندی و آمریت کو تقویت ملی اور مطلق العنان حکومت کو استحکام ملا۔ مزید یہ کہ یہ نظریہ اُن معاشروں میں ناقابلِ عمل ہے جہاں قانون سازی اور حاکمیت دستور ریاست کی تابع ہے۔[۲۶]

★ روسو کا کمال یہی ہے کہ اس نے عوام کی آواز کو وزن دیا اور حکمرانوں کے اختیارات کو محدود کرنے کی بات کی۔ چنانچہ اسے ۱۷۸۹ء کے انقلاب فرانس کے معماروں میں شمار کیا جاتا ہے اس نے ان مسائل کے حل کا دعویٰ بھی نہیں کیا بلکہ دوسروں کی توجہ ان مسائل کی طرف مبذول کرائی۔ (مرتب)

آسٹن کی مندرجہ بالا تعریفِ حاکمیت کو بالکلیہ رد کرتے ہوئے لیون ڈگیٹ (LEON DUGUIT) (۱۸۵۹-۱۹۲۸ء) نے دعویٰ کیا کہ ریاست کی ایک ناگزیر اساسی صفت کے بطور حاکمیت کو پیش کرنا محض ایک افسانہ ہے جس کی تغلیط ہونی چاہیے۔ اس نے (SOCIAL CONTRACT) معاہدۂ عمرانی کی بجائے (SOCIAL GROUP) یعنی اجتماع عمرانی کا تصور پیش کیا۔[۲۷] حکومت کے لیے اس نے خدمتِ عوام (PUBLIC SERVICE) کا نظریہ دیا۔ ڈگیٹ کے مطابق حکومت کی طاقت و قوت محض اس لیے ہے کہ "عمرانی و سماجی اجتماع" کی مرضی کی تکمیل ہو اور اس کی خواہش کی تنفیذ ہو۔

ڈگیٹ کہتا ہے کہ سچی حکومت اسی وقت تک باقی رہ سکتی ہے جب تک کہ وہ عوام کی مرضی اور آرزو کی ترجمان ہو۔ حکومت چلانے والے دوسرے شہریوں کی طرح محض افراد ہیں وہ عوام سے کسی معنی میں قوت وطاقت یا مقام و مرتبہ کے اعتبار سے بالاتر اور ممتاز نہیں ہیں۔ ہر پہلو سے ان دونوں طبقوں میں مساوات اور برتری پائی جاتی ہے۔ البتہ ڈگیٹ اتنا فرق ضرور مانتا ہے کہ حکومت کے مناصب پر فائز لوگ "دباؤ کی طاقت" (THE FORCE OF CONSTRAINT) کو قابو میں رکھتے ہیں۔[۲۸]

ڈگیٹ نے سیاسی اخلاقیات کے کچھ اصول مرتب کرنے کی کوشش کی۔ اس کے لیے اس نے POSITIVE LAW (مثبت قانون) اور OBJECTIVE LAW (مقصدی قانون) میں تفریق کی۔ مثبت قانون کا مطلب اس کے نزدیک ایسے احکام و قوانین سے ہے جو عوامی طاقت کے ذریعہ بنتے، نافذ ہوتے اور عمل میں آتے ہیں۔ جب کہ مقصدی قانون عبارت ہے ایسے ضوابط و قواعد سے جو عوام کی منظم منظوری اور استناد رکھتے ہیں۔[۲۹] اس کا نقطۂ نظر ہے کہ عوام مثبت قانون کی اطاعت اس لیے کرتے ہیں کہ اسے مقصدی قانون کی منظوری حاصل ہوتی ہے۔ اگر مثبت قانون کے کسی عمل کو مقصدی قانون کی حمایت اور پشت پناہی حاصل نہ ہو تو وہ غیر قانونی اور ناجائز ہو جاتا ہے۔[۳۰] اس طرح ڈگیٹ نے فطری قانون کے نظریہ کا ابطال کیا اور ایسے قوانین کی تردید کی جو ہر دور کے تمام لوگوں کے لیے جائز اور درست ثابت ہوں۔ اس نے مثبت قانون کو فطری قانون سے مختلف پایا کیونکہ مثبت قانون کی تائید میں

سائنسی و عقلی طریقے اور منہاج ہوتے ہیں جب کہ فطری قانون کو مذہبی عقاید کی حمایت حاصل ہوتی ہے اور سائنٹفک طریقۂ کار کی مخالفت۔[۳۱]

ہیرالڈ جے لاسکی (HERALD J. LASKI) (۱۸۹۳ء تا ۱۹۵۰ء) نے بھی اقتدار اعلیٰ کے تصور کو چیلنج کیا۔ اس نے برملا کہا کہ دنیا میں ایسی کسی چیز کا وجود نہیں ہے جسے اقتدار اعلیٰ (Soverei gnty) سے تعبیر کیا جائے کیونکہ یہ تصور ہمیشہ محدودیت کا شکار ہوتا رہا ہے۔ ہر ملک کے سیاسی، معاشی اور سماجی حالات اس کی کارکردگی پر اثر انداز ہوتے رہے ہیں۔ لاسکی کے بقول اقتدارِ اعلیٰ کا تعیّن کرنا دشوار کام ہے۔ اس نے ریاست ہائے متحدہ امریکہ کا نام لیا جہاں مقتدر اعلیٰ کی تعیین خاصا مشکل ہے۔[۳۲]

لاسکی بنیادی طور پر (LABOUR MOVEMENT) کا متحرک کارکن تھا اور اُسے مزدور تنظیموں کو مقتدر ریاست (SOVEREIGN STATE) کے دست برد سے بچانا اور اس کے کنٹرول سے گلوخلاصی کرانا تھا۔ اس نے اپنی تصانیف (AUTHORITY IN THE MODERN STATE) اور (THE FOUNDATION OF SOVEREIGNTY) میں مقتدر اعلیٰ اور صاحبِ حاکمیت کے خلاف بحث کی اور سیاسی تکثیریت (POLITICAL PLURALISM) کے اصول کا دفاع کیا۔ بعد میں (A GRAMMAR OF POLITICS) میں اس نے عدم ارتکاز کے نظریہ (THEORY OF DECENTRALIZATION) کی وکالت کی اور حکومت کے اختیارات پر بڑی قدغنیں لگائیں۔ اس نے منظم اجتماعیتوں کے حقوق کی آواز بلند کی اور عوامی معاملات میں ان سے صلاح و مشورہ کی تاکید کی۔[۳۳]

اس مختصر مطالعہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حاکمیت کے متعلق مندرجہ بالا نظریات مغربی ممالک کے مختلف ادوار کی مخصوص ضروریات کی پیداوار تھے۔ جس طرح کے حالات معاشرہ میں موجود تھے اور ان کے جو تقاضے اور ضروریات تھیں اُن کو سامنے رکھ کر ان مفکرین اور سیاسی فلاسفر نے افکار و نظریات تراشے اور اپنے فہم اور مقدور کے حساب سے حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے نظریہ سازی کی۔

جین بوڈین اور تھامس ہابس نے ایک فرد یا مجموعۂ افراد کو مطلق العنان اور آمر بنانے

کی حمایت اس لیے کی کہ اس وقت کے فرانس اور انگلینڈ میں جو مذہبی تصادم، اندرونی انتشار ولاقانونیت، سیاسی افراتفری اور کلیسا وریاست کی آپسی چپقلش پائی جاتی تھی شاید اس کے تدارک کے لیے کسی مردِ آہن کے فولادی ہاتھوں ہی کی ضرورت تھی چنانچہ اس ضرورت کو سامنے رکھ کر Leviathan تصنیف کی گئی اور مقتدر اعلیٰ کو معاہدۂ عمرانی میں شریک نہ کر کے عوام کے حقوق واختیارات پر اسے غیر مشروط غلبہ عطا کر دیا گیا۔

دوسری طرف لاک اور روسو نے عوام کی مطلق العنانی اور حاکمیت کا اعلان اس لیے کیا کہ فرانس میں عوامی جدوجہد شروع ہو چکی تھی اور عوام کج کلاہوں کی قبائیں نوچ رہے تھے۔ ایسے عوامی دور میں عوامی حاکمیت کا نعرہ ہی وقت کی ضرورت تھا جسے لاک اور روسو کی نظریہ سازی نے پورا کیا۔ لاسکی نے معاہدہ عمرانی کے تمام تصورات اور حاکمیت کے تمام نظریات کو افسانہ قرار دیا کیونکہ تمام ریاستوں میں مختلف منظم اجتماعیات وجود میں آچکی تھیں اور بیسویں صدی کے آغاز میں PRESSURE OF GROUPS اور جماعات مفادات کے اثرات بڑھتے جا رہے تھے چنانچہ لاسکی نے ان اجتماعیتوں کے مفادات کی وکالت کی، انھیں سندِ جواز عطا کیا اور انتظامی وحکومتی معاملات میں ان کی شرکت کے لیے نظریات کی تراش خراش کی۔ بعد میں پولینڈ میں کمیونسٹ پارٹی کا جو حشر ہوا اور روس میں پروسترائیکا کی جو مہم چلی اس نے لاسکی کے افکار ونظریات کی تصدیق کر دی۔

مغرب میں تصور حاکمیت کی آفرینش وارتقار کے جملہ مراحل جس طرح طے ہوئے انھیں دیکھ کر یہ نتیجہ نکالنا چنداں مشکل نہیں کہ اس مسئلہ میں ان کے یہاں زبردست اختلافات موجود ہیں۔ ہر مفکر نے اپنے ملک کے مخصوص مسائل کو سامنے رکھ کر حاکمیت کا وہ پیکر پسند کیا جو اس کی قوم کو راست آسکتا تھا۔ ہاں ان تمام فلاسفہ کے یہاں قوت (power) کا تصور قدرِ مشترک کے طور پر موجود ہے۔ حاکمیت کا ہر نظریہ اپنے ساتھ اقتدار اور طاقت رکھتا ہے۔ دوسری خاص بات یہ ہے کہ حاکمیت کا تصور دراصل کلیسا کے بڑھتے ہوئے اقتدار کو چیلنج کرنے کے لیے تراشا گیا تھا۔ ابتدا میں کلیسا کے مقابلہ میں بادشاہوں کو مقتدر اعلیٰ بنایا گیا اور بعد میں یہ اقتدار جمہور کو منتقل ہو گیا، اس لیے حاکمیت کا لفظ جب مغربی مصنفین ومفکرین استعمال

کرتے ہیں تو کلیسا و ریاست کے درمیان تفریق بلکہ اول الذکر پر آخر الذکر کا اقتدار ہمیشہ ایک نصب العین کے طور پر ان کے ذہنوں میں موجود ہوتا ہے۔

مسلمانوں کے سیاسی افکار کی تاریخ میں بھی حاکمیت اعلیٰ کی بحثیں ملتی ہیں گرچہ مختلف اصطلاحات کے ساتھ اور دوسرے سیاق میں ان پر گفتگو کی گئی ہے۔ مسلمان مفکرین نے مغرب سے بہت پہلے اس اہم مسئلہ پر توجہ دی ہے اور حاکمیت کی نظریہ سازی کے ساتھ اسے ہم عصر سلاطین و خلفاء پر منطبق بھی کیا ہے۔ مثال کے طور پر ابن ابی الربیع (نویں صدی)، ابوالنصر فارابی (۸۷۰ء-۹۵۰ء) ـــ اور صاحب المقدمہ عبدالرحمٰن بن خلدون (۱۳۳۲ء-۱۴۰۶ء) کے نظریاتِ حاکمیت بڑے دلچسپ اور لائقِ مطالعہ ہیں۔

ابن ابی الربیع کے خیال میں انسان ایک صاحبِ فکر حیوان ہے مگر اپنی تمام ضروریات خود بخود پوری نہیں کرسکتا۔ اسے دوسرے فن کاروں اور ماہرین کے مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر وہ لوہار ہے تو بڑھئی کی ضرورت سے بے نیاز نہیں ہوسکتا۔ گویا کوئی آدمی تنہائی کی زندگی بسر نہیں کرسکتا۔ اسے معاشرے میں دوسروں کے تعاون و تعامل سے ہی زندگی کو خوش گوار اور دلچسپ بنانا ہوتا ہے۔ یہی ضرورت تھی جس نے گاؤں، شہر اور ملک کو وجود بخشا۔

ابن ابی الربیع کے بقول مختلف راستوں سے بُرائیاں جنم لیتی ہیں: ایک تو خود اس کی ذات بُرائیوں کی طرف راغب ہوتی ہے جس پر عقل کے ذریعہ غلبہ پایا جاسکتا ہے۔ دوسرے ہم عصر شہریوں کی جانب سے بھی بُرائی سرزد ہوتی ہے جیسے ضوابط و قواعد اور قوانین کے ذریعہ حدود میں رکھا جاسکتا ہے۔ تیسرے نمبر پر دوسرے شہروں اور قصبات سے بھی بُرائی داخل ہوجاتی ہے اور اس پر قابو پانے کے لیے شہر کے گرد فصیلیں اور خندقیں کھودی جاسکتی ہیں اور فوجیوں کی باڑ بھی کھڑی کی جاسکتی ہے۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ابن ابی الربیع کے خیال میں انسان "قانون امر و نہی" کے تحت ہی منظم زندگی گزار سکتا ہے۔ اگر متعدد روسا منظر عام پر آجائیں تو ان کی باہمی آویزش کے نتیجہ میں بُرائیاں جڑ پکڑیں گی اس لیے اس کے خیال میں خواہ شہر ایک ہو یا متعدد شہر آباد ہوں حکمراں ہر حال میں ایک ہوگا تاکہ پوری رعیت اسی کی اطاعت کرے۔[۳۴]

ابن ابی الربیع کے بقول اس حاکم واحد کو اپنے فرامین و احکام کی تنفیذ کے لیے عمّال و افسران

بھی رکھنے ہوں گے، لیکن عمّال اس کے ماتحت ہوں گے اور حاکم ریاست کی مرضی اور خواہش کی اطاعت اسی طرح کریں گے جس طرح بدن کے مختلف اعضاء انسان کی مرضی کے تحت حرکت کرتے رہتے ہیں۔ ریاست میں کوئی بالاتر اور بالادست طاقت ایسی نہ ہوگی جو حاکم کو کسی قانون کی تنفیذ میں روک سکے یا اس پر کوئی پابندی لگا سکے۔[۳۵]

اس سے اس امر کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ ابن ابی الربیع نے وحدتِ اختیارات یا حاکمیت پر اس قدر زور دیا ہے کہ اس نے حکومت کو عضویت (ORGANISM) کا کردار عطا کر دیا ہے اس کا مطلب ہے کہ وہ حاکم اعلیٰ کی بالادست قوت اور حتمی اقتدار کو تسلیم کرتا ہے۔ اور ابن ابی الربیع کے الفاظ میں رئیس (حاکم اعلیٰ) وہ ہے جس کا اقتدار ریاست میں مطلق ہو، غیر محدود ہو، کوئی انسانی طاقت اس پر قدغن نہ لگا سکے اور اس کے اختیارات ناقابلِ تقسیم اور ناقابلِ تفریق ہوں۔[۳۶]

ابن ابی الربیع کے ان خیالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ LEGAL SOVEREIGNTY قانونی حاکمیت کا قائل و معترف تھا اور اس کا یہی وہ نظریہ تھا جسے متعدد صدیوں بعد سولہویں اور سترہویں صدی میں جین بوڈین اور تھامس ہابس نے اپنے اپنے الفاظ میں پیش کیا اور اس فکر کے بانیانِ اولین میں اپنا نام لکھوایا۔

ابو النصر فارابی نے حاکمیت کے متعلق جن نظریات کی تبلیغ کی ہے ان کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مثالی ریاست (المدینۃ الفاضلۃ) میں انسانی اجتماع و تنظیم کی غایت شہریوں کے لیے خوشی و مسرت کا حصول ہے اور اس مثالی ریاست کا مقتدر اعلیٰ وہی ہو سکتا ہے جو اخلاقی اور فکری و علمی سطح پر مکمل اور کامل ہو۔[۳۷]

فارابی بھی اپنی بحث کا آغاز "سبب اوّل" یعنی اللہ کی ذات سے کرتا ہے[۳۸] جس سے "العقل الفعّال" وجود میں آتی ہے۔ یہی فعّال عقل اسے حیوانوں سے ممتاز کرتی اور بامِ عروج پر پہونچاتی ہے۔ ذہن انسانی کو فارابی "العقل المستفاد" کا نام دیتا ہے جو "العقل الفعّال" کے بغیر بے حس و حرکت رہتی ہے۔ فارابی کے نزدیک انسان میں چار فطری صلاحیتیں ودیعت ہیں: قوت متخیلہ یعنی غور و فکر کی صلاحیت، قوت ناطقہ یعنی عقلی صلاحیت، قوت حسّاسہ یعنی محسوس

کرنے کی صلاحیت اور قوت نزوعیہ یعنی بحث وتکرار کی صلاحیت۔ ان چاروں صلاحیتوں میں سے فارابی قوت ناطقہ اور قوت نزوعیہ کو انسانوں میں منفرد ومخصوص قرار دیتا ہے جن کی وجہ سے دوسرے حیوانات سے انسان ممتاز ہوجاتا ہے۔ انسان قوت ناطقہ کے ذریعہ علم حاصل کرتا ہے اور خیر وشر، نیک وبد اور نفع ونقصان میں تمیز کرتا ہے اور قوت نزوعیہ انسان میں کسی چیز کی محبّت یا اس سے نفرت پیدا کرتی ہے۔ اس قوت کے باعث حسرت ومسرّت اور حظ والم کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ فارابی کا انسان ارسطو کے انسان کے برعکس مدنی الطبع نہیں ہے بلکہ اپنی قوت نزوعیہ کے باعث جھگڑالو اور تصادم پسند واقع ہوا ہے لیکن قوت ناطقہ اسے اپنی اس جبلّت وطبیعت پر قابو پانے کے لیے راہ ہموار کردیتی ہے اور وہ باہمی فوائد کے پیش نظر آپسی جھگڑوں سے کنارہ کش ہوجاتا ہے[۳۹]

فارابی ریاست کو انسانوں کے ایک معاہدۂ عمرانی کا نتیجہ تصور کرتا ہے جو اس کے نزدیک انسان کی جنگ جو فطرت کے باعث وجود میں آیا۔ اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ اپنی نزوعی جبلّت کی وجہ سے شب وروز کے تصادم اور آویزش سے تنگ آکر ہر فرد معاشرہ نے اپنی مرضی سے اپنے حقوق کا ایک حصہ ایک مرکزی قوت کے سپرد کردیا۔ اس طرح اس نے (SOCIAL CONTRACT) کے اُس نظریۂ مملکت کی بنیاد رکھی جس کا سہرا اہل یورپ سات سو سال بعد پیدا ہونے والے تھامس ہابس کے سر باندھتے ہیں جب کہ حقیقت یہ ہے کہ فارابی نے ہابس، لاک اور رُوسو سے بہت پہلے معاہدۂ عمرانی کا نظریہ کسی قدر بہتر شکل میں پیش کیا تھا[۴۰]

فارابی المدینۃ الفاضلۃ کا جو تصوّر پیش کیا ہے اُس کے مقتدر اعلیٰ کو وہ الرئیس الاوّل کہتا ہے[۴۱] جسے سب سے زیادہ عالم اور سب سے زیادہ قوی ہونا چاہیے۔ علم میں فارابی قوت اخذ واستنباط کے ساتھ قوت تبلیغ اور قوت توصیل کو بھی ضروری قرار دیتا ہے۔ فارابی کے نزدیک جو شخص سب سے زیادہ ان صلاحیتوں کا مالک ہو اسے رئیس اوّل بنایا جائے، اور یہ رئیس اوّل اوروں سے کچھ سیکھنے کی بجائے انھیں تعلیم وتلقین کرسکے، مملکت کے تمام امور پر مکمل گرفت رکھے۔ کسی بات میں کسی کا محتاج نہ ہو اور کوئی دوسرا شخص اس پر کسی معاملہ میں سیادت وقیادت نہ کرسکے۔ وہ مختار مطلق ہو اور تمام انسانی عیوب ونقائص سے پاک ہو[۴۲]

فارابی کے نزدیک اگر رئیس اول کا حصول ناممکن ہو جائے اور ایسا آدمی دستیاب نہ ہو سکے جس میں ناگزیر صفات معیار مطلوب تک موجود ہوں تو رئیس ثانی کو حاکم بنایا جا سکتا ہے یعنی کوئی ایسا شخص جس نے رئیس اول کی صحبت و تربیت سے فائدہ اٹھایا ہو، اور اگر رئیس ثانی کا حصول بھی دشوار ہو جائے تو دو یا دو سے زائد حتیٰ کہ پانچ افراد تک منتخب کیے جا سکتے ہیں، جن میں مجموعی طور پر مندرجہ بالا صفات موجود ہوں بشرطیکہ اُن میں ایک حکیم اور فلسفی بھی ہو جو لوگوں کی ضروریات معلوم کر سکے اور ریاست کی فلاح و بہبود سے واقف ہو[۴۳] فارابی کا دعویٰ ہے کہ اگر ایسا فلسفی دستیاب نہ ہو تو یقین کر لینا چاہیے کہ حکومت بس چند دن کی مہمان رہ گئی ہے۔

فارابی کی تشریحاتِ حاکمیت کا مطالعہ ہمیں اس نتیجہ تک پہونچاتا ہے کہ اس کا مقتدرِ اعلیٰ اور حاکم ہر پہلو سے مکمل اور جامع الصفات ہے قانونی و سیاسی حاکمیت کی تعریف بھی اس پر صادق آتی ہے اور اخلاقی و علمی صفات سے بھی وہ غیر مسلّح نہیں ہے کیونکہ علم اور اخلاقیات میں بھی اسے تمام شہریوں سے افضل اور برتر ہونا چاہیے۔ لاسکی نے تھامس ہابس کے نظریات پر گفتگو کرتے ہوئے اسے PRINCE OF MONISTIC THINKERS قرار دیا تھا کیا فارابیؒ جس نے ہابس سے بہت پہلے یہ نظریہ زیادہ جامع شکل میں پیش کیا تھا، اس خطاب کا زیادہ سزاوار نہیں ہے — جب کہ اس کے نظریہ میں قوت و طاقت کے ساتھ صداقت و حقانیت کا عنصر بھی شامل ہے اور علم و کردار کا وافر حصّہ بھی اس میں سمویا گیا ہے اور ہابس کا نظریہ اس سے بالکلیہ خالی ہے۔؟

عبدالرحمٰن بن خلدون کے نزدیک انسان مدنی الطبع واقع ہوا ہے، ہابس کے برخلاف وہ امن اور سلامتی کی ضرورت پر مجتمع کی بنیاد رکھتا ہے، انسانی اجتماع کا دوسرا محرک دفاع ہے۔ حیوانات اپنی جسمانی ساخت کی مدد سے اپنی مدد اور دفاع کر سکتے ہیں مگر انسان اپنے دفاع کے لیے دوسرے انسانوں کا محتاج ہے اگر اپنی عقل اور دستی صلاحیت کا استعمال کر کے وہ دفاعی اسلحے تیار کر لے تو بھی ایک ایسے گروہ کی ضرورت باقی رہتی ہے جس کے ساتھ مل کر وہ اپنی مدافعت کر سکے۔ ابن خلدون کے مطابق انسانی اجتماع اس لیے بھی ضروری ہے کہ اس کے بغیر انسان کا وجود نامکمل ہے اور خدا کی یہ مشیت کہ روئے زمین کی آبادکاری اور

تعمیر ہو، انسانی اجتماع کے بغیر ممکن نہیں ہے[۴۴]

ابن خلدون کے مطابق اجتماع انسانی وجود میں آتے ہی حیوانی فطرت، خصومت اور تشدّد اور جنگ جوئی کی جبلّت انسان کو خوں ریزی، ظلم و استحصال اور باہمی جدال پر آمادہ کرنے لگتی ہے جس کے سدّباب کے لیے ایک عادل حکمراں کی ضرورت پڑتی ہے اور یہیں سے ایک مملکت وجود میں آتی ہے۔ ابن خلدون کا دعویٰ ہے کہ یہ عادل حکمراں غلبہ و تسلّط کی صفت سے بھی متصف ہوگا۔ وہ دوسرے انسانوں پر حاوی و قادر ہوگا اور اسی کو حاکم یا مَلِک کہتے ہیں۔ حکمِ حاکم کو ماننے کا یہ جذبہ، ابن خلدون کے بقول، فطرت انسانی کو ودیعت ہے اور اطاعت کی یہ خاصیت اس سے جُدا نہیں کی جاسکتی۔ اس مفکر کے مطابق اطاعت کا یہ طریقہ ٹڈیوں اور مکھیوں کی فطرت میں بھی داخل ہے کیونکہ وہ بھی اپنے حاکموں کی اطاعت کرتی ہیں[۴۵]

ابن خلدون کہتا ہے کہ نظام کے اعتبار سے کوئی قبیلہ کتنا ہی سادہ اور فطری کیوں نہ ہو، اس میں حکومت کے حصول کی فطری خواہش موجود ہوتی ہے اور اسی خواہش کی بنیاد پر مجتمع وجود میں آتا اور حکومت قائم ہوتی ہے۔ یہی خواہش قبیلہ کا دفاع کرتی ہے اور اسے فتح و جنگ پر آمادہ کرتی ہے۔ ابن خلدون قبائل کے اسی خاصّہ کو عصبیت کا نام دیتا ہے[۴۶] عرب و بربر کی تاریخ کا تفصیلی مطالعہ کرنے کے بعد وہ اس نتیجہ تک پہونچا کہ سیاسی معاشرہ کی اصلی قوت عصبیت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی فطرت میں اپنے اعزّہ و اقربا کی محبّت ودیعت کی ہے اسی کے ذریعہ باہمی تعاون و امداد حاصل ہوتا ہے۔ اس مفکر کے مطابق اہل بادیہ میں عصبیت زیادہ پائی جاتی ہے۔ داخلی فسادات کی روک تھام قبیلہ کے سربرآوردہ افراد یا حکّام کرتے ہیں لیکن بیرونی حملوں کا مقابلہ اس قبیلے کے سرفروش نوجوان ہی کرتے ہیں اور ان مقابلوں میں کامیابی کے لیے نوجوانوں میں عصبیت کی موجودگی لازمی ہے۔ عصبیت کا یہ جذبہ جتنا قوی ہوگا مملکت کی سرحدیں اتنی ہی مستحکم و محفوظ ہوں گی اور حاکمیت اور اقتدار کو اتنا ہی استحکام بھی نصیب ہوگا۔ اسی لیے ابن خلدون کے نزدیک بادشاہ میں عصبیت کاملہ کا ہونا ضروری ہے[۴۷]

عصبیت کاملہ سے مراد وہ ملوکی عصبیت ہے جس میں تسلّط و تغلّب موجود ہو[۴۸]۔ ابن خلدون کے نزدیک دنیا میں دو طرح کے نظام ظہور پذیر ہوتے ہیں، ایک نظام دنیاوی خوش حالی کے ساتھ

اخروی سعادت کو بھی مطلوب و مقصود بناتا ہے جسے وہ سیاست دینی سے تعبیر کرتا ہے۔ دوسرا نظام وہ ہے جس میں دنیاوی اصول ملحوظ رکھے جاتے ہیں اور جس کی بنیاد مسلّم قوانین پر ہوتی ہے اس طرزِ حکومت کو وہ سیاست عقلی یا ملوکیت کا نام دیتا ہے۔ اس نظام میں سربراہ مملکت شہریوں کو ظلم و ستم سے محفوظ رکھتا ہے لیکن وہ خود مطلق العنان اور خود مختار رہتا ہے۔ بر بنائے احتیاط اور تدبیرِ مملکت کے نام پر وہ عوام کی وفاداری کو مشکوک نگاہ سے دیکھتا ہے اور خیالی بغاوت کی پیش بندی کے طور پر وفاکیش افراد کو بھی ظلم کا نشانہ بنا ڈالتا ہے[۴۹]

ابن خلدون کے نزدیک حکومت اور ملوکیت لازم و ملزوم ہیں کیونکہ حاکم اور رعایا کے درمیان مخصوص نوعیت کا تعلق ہوتا ہے۔ حاکم کا فرض عدل و انصاف کا قیام، رعایا کے مفادات کا تحفّظ اور ظلم و ستم کا استیصال ہے لیکن رعیت کا کام حکمراں کی غیر مشروط اطاعت ہے اور اگر حکومت کی بنیاد ظلم و ستم پر ہو تو رعایا کی تباہی و بربادی یقینی ہوجاتی ہے اور اس صورت میں حکومت کے اندر ملوکانہ جراثیم پیدا ہوجاتے ہیں۔ ابن خلدون کے مطابق حکمراں وہ ہے جو رعیت رکھتا ہے اور رعیت وہ ہے جو حکمراں رکھتی ہے اس طرح دونوں کے روابط ملکیت بلکہ ملوکیت کے ہیں[۵۰]

اس طرح ابن خلدون کے نظریۂ حاکمیت میں وحدت، ارتکاز اور عصبیت ہی کے عناصر نہیں ہیں بلکہ اس کا مقتدرِ اعلیٰ مطلق العنان، خود مختار، تسلط و تغلّب کا عادی اور قہر و جبر کا عامل ہے۔ یہ حاکمیت اول مرحلہ میں ناقابلِ تقسیم ہے اور اگر اسے تقسیم کردیا جائے تو اس میں ضعف و اضمحلال آجاتا ہے۔ ابن خلدون کے اسی تصورِ حاکمیت کو بعد میں انیسویں صدی میں جان آسٹن نے پیش کیا اور اس نظریہ کی بھرپور وکالت کی کہ "مقتدرِ اعلیٰ معاشرہ میں صاحبِ حاکمیت ہے اور معاشرہ خود حاکمیت کا مالک نہیں ہے نہ وہ آزاد و خود مختار ہے" جیسا کہ بعض مفکرین نے بلند بانگ دعوے کیے۔*

---

*مسلم مفکرین کے سیاسی نظریات کے اس تعارفی سلسلہ میں نظام الملک طوسی کی کتاب 'سیاست نامہ' اور سید علی ہمدانی کی "ذخیرۃ الملوک" نظر انداز ہوگئی ہے۔ اسی طرح ہندوؤں کے سیاسی افکار بھی پیش نہیں کیے گئے۔ (مرتب)

مولانا حمید الدین فراہی[۵۱] (۱۸۶۲ء۔ ۱۹۳۰ء) کوئی سیاسی مفکر نہ تھے اور نہ انھوں نے عملی سیاست میں کبھی حصہ لیا۔[۵۲] مولانا کا اصل میدان تفسیر و تاویل قرآن تھا۔ وہ زندگی بھر قرآن پاک کے عمیق مطالعہ میں مصروف رہے، ان کے فہم قرآن اور تقویٰ و بصیرت پر علمائے ممالک اسلامیہ کا اتفاق ہے ان کے افکار قرآن کے محقق افکار ہیں اور انھوں نے اسلام کے تصور حاکمیت پر جو کچھ لکھا ہے وہ بھی دراصل قرآن فہمی کی راہ ہموار کرنے کے لیے لکھا ہے چنانچہ اپنے مشہور رسالہ " فی ملکوت اللہ" کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

"یہ کتاب مقدمۂ نظام القرآن ہے۔ اس میں اللہ کی حاکمیت اور اقتدار سے بحث کی گئی ہے۔ ملکوت کا یہ مسئلہ قرآنی علوم کی اہم معرفتوں کا جامع ہے۔ اِن علوم قرآنیہ سے کوئی طالب علم اسی وقت روشناس ہو سکتا ہے جب وہ اس نقطۂ جامعہ یعنی حاکمیت الٰہ پر اپنی توجہ مرکوز کرے جس سے قرآنی علوم کی نہریں اس طرح پھوٹتی ہیں گویا پانی کے بہت بڑے ذخیرے سے بھرے ہوئے کسی چشمہ سے نکل رہی ہوں"۔[۵۳]

حاکمیت و ملکوت کا صحیح تصوّر

مولانا کے نزدیک حاکمیت الٰہ اور اقتدار اعلیٰ کا نظریہ محض کوئی سیاسی نظریہ نہیں ہے، جیسا کہ بعض علمائے دین سمجھتے ہیں، بلکہ اس کا تعلق اللہ کی صفات و خصوصیات سے براہ راست ہے، اس نظریہ کی صحیح معرفت پر نبوت اور آخرت کے عقائد کی معرفت کا انحصار ہے، کیونکہ مولانا کے مطابق خدا کی حاکمیت عدل اور رحمت پر مبنی ہے اور آخرت کا سارا حساب کتاب اس کی حاکمیت اور عدل پر منحصر ہے اور نبوت بھی اس کی حاکمیت، رحمت اور عدل کا نتیجہ ہے اور معاد کی تاخیر اس کی حکمت اور بُردباری کی وجہ سے ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت نبوت کی تکمیل ہے اور اللہ کی رحمت اور عدل کی تکمیل دنیا میں ہے جس کے اتمام کی ضمانت آخرت میں ہے۔ مولانا کے بقول، یہ سب اللہ کی حاکمیت و فرماں روائی ہی کی شکلیں ہیں جس طرح دنیا کے احوال و واقعات اس کی حاکمیت کی، جو حکمت، رحمت،

عدل اور تربیت کے اصولوں پر مبنی ہے، ایک شکل ہے[۵۴]

مولانا کے خیال میں حاکمیت واقتدار کا صحیح فہم اور اس کے اسرار و رموز سے مکمل آگاہی اس لیے بھی ضروری ہے کہ دنیا کی تاریخ، دین و مذہب کی تاریخ، شریعتوں کے اصول اور ان کی حکمتیں، انجیل اور بشارت احمدیہ کا فہم، سیاست الٰہیہ، مثالی سیاست، شریعت خداوندی کی تطبیق، بندوں کے ساتھ اللہ کے مختلف معاملات، دنیاوی معاملات اور دینی امور کے درمیان اللہ کا پیدا کردہ ربط وضبط، سعاوت وشقاوت کا انجام، یہ سارے بنیادی امور حاکمیت کے صحیح علم ہی سے سمجھ میں آسکتے ہیں[۵۵]

حاکمیت الٰہ کے حق میں مولانا نے عقل ونقل سے متعدد ثبوت و دلائل دیے ہیں:

۱۔ حاکمیت خداوندی کے صحیح علم کے بغیر نہ توحید کا صحیح عقیدہ جاگزیں ہوسکتا ہے نہ عقل وقلب کو اطمینان حاصل ہوسکتا ہے۔

۲۔ سورۂ بروج: ۹، سورۂ ملک: ۱، سورۂ حدید: ۶-۹، اور سورۂ زخرف: ۸۴-۸۵ کی آیات سے مولانا نے استدلال کیا ہے کہ خدا کا ملکوت پوری کائنات میں جاری وساری ہے، کوئی شے اس کی فرماں روائی سے باہر نہیں ہے۔ گویا مولانا نے تکوینی حاکمیت کے حق میں آیات الٰہی سے استشہاد کیا ہے[۵۶]

۳۔ اقوام عالم کی تاریخ، ان کے عروج و زوال اور شکست وریخت کی داستان بھی بتاتی ہے کہ اللہ کا ملکوت اور اس کی حاکمیت پوری کائنات میں جاری وساری ہے۔ شر کے نتیجہ میں ذلّت اور خیر کے صلہ میں فتح وعزت کا اصول بھی خدائی اقتدار کا پتہ دیتا ہے[۵۷]

۴۔ ملکوت الٰہی کے علم سے خیرات وحسنات پر عمل کی توفیق ملتی ہے اور اقتضائے خداوندی کے تحت حکومت وسیاست کا نظم کرنے کے اصول بھی معلوم ہوتے ہیں۔ مولانا فراہی کا کہنا ہے کہ حکمت الٰہی کے تحت سیاست کے اصول وضوابط کی تشکیل و تنظیم بھی ملکوت الٰہی کے علم کا نصب العین ہے۔ حاکمیت الٰہ کے اسرار و رموز سے آشنائی کے بعد علم سیاست کی تنظیم نو ضروری ہے ورنہ علم تاریخ کا حصول فائدہ کی بجائے نقصان کا موجب ہوگا۔ ہم ماضی پر فخر کرتے رہیں گے اور مستقبل سے بے پروا ہوجائیں گے یا تاریخ کے ان پہلوؤں سے دلچسپی کا مظاہرہ کریں گے جن سے پڑوسی اقوام وملل کے خلاف نفرت اور غیظ وغضب کی آگ بھڑکے گی جس طرح ہندوستان کے ہندو مسلمانوں کے خلاف

تاریخ سے گڑے مُردے نکال کر نفرت وحقارت کی فصل اُگا رہے ہیں[۵۵]۔ مولانا فراہی کے ان اصولوں سے حاکمیت کی سیاسی وقانونی حیثیت بھی واضح ہو جاتی ہے۔

حکومت کی تقسیم

مولانا نے اقتدار کی دو[۲] قسمیں قرار دی ہیں:

۱۔ آزاد آفریں سلطنت (سلطنة حرّة)، جو شورائیت پر قائم ہوتی ہے۔ اس میں اقتدار موروثی نہیں ہوتا نہ سلطان کے تحفّظ کے لیے خدم وحشم اور عسکر ولشکر کا اہتمام ہوتا ہے۔ اس حکومت میں داد ودہش اور عطایا کی بنیاد جمہوری وملّی خدمات ہوتی ہیں۔ حاکم دولت وثروت کا پُجاری نہیں ہوتا، وہ رعیت کے عام آدمیوں جیسا ہوتا ہے اور بس، اس کے منصب اور مرتبہ کا خوف اور احترام عوام کے دلوں میں رہتا ہے۔ رعایا اس کی طرف سے مامون ومحفوظ رہتی ہے اور اسے حکومت کے ظلم وستم کا خوف نہیں ہوتا۔ مولانا نے آزاد سلطنت کو زیادہ مستحکم، پائیدار اور قوی قرار دیا ہے اور مثال میں حضرت عمر فاروق رضؓ کے دورِ حکومت کو پیش کیا ہے جو اپنی رعایا کو کوئی ایسی سزا دینا پسند نہ کرتے تھے جس سے اُن کی عزّتِ نفس اور خود داری پر چوٹ لگتی ہو۔ اس طرح کی حکومت میں عوام کی غیرت وحمیت نہ صرف محفوظ رہتی ہے بلکہ اس کی افزائش بھی ہوتی ہے۔

۲۔ غلام آفریں سلطنت (سلطنة معبّدة)، جو عوام کی آزادی وخود داری کو برداشت نہیں کرتی بلکہ انھیں غلام بنانے پر مُصر رہتی ہے۔ یہ سلطنت اسی وقت باقی رہ سکتی ہے جب کہ رعیت میں بادشاہ اور اس کے خاندان سے محبّت پائی جاتی ہو، اور یہ محبت اتنی شدید ہو کہ غلامی اور عبودیت دپرستش تک نوبت پہونچ جائے۔ مولانا نے مثال کے طور پر فرعون اور اکبر مغل کے عہدِ غلامی کو پیش کیا ہے۔ اس دورِ حکومت میں جود وسخا اور محرومی وتعزیر کے کوئی پیمانہ ہوتا ہے نہ بندش۔ حاکم کو مطلق اختیار اور آزادی ہوتی ہے، وہ بدترین سزائیں دے سکتا ہے، وہ رعایا کے آپسی تمام تعلقات کو منقطع کر دیتا ہے یہاں تک کہ ملوکیت ہی واحد رشتہ وواسطہ رہ جاتی ہے اور ہر قسم کی عزّت اور ہر موضوع کا امتیاز فنا ہو جاتا ہے، سوائے اس کے کہ بادشاہ

خود کسی پر نوازش کرے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ریزرو فوج رکھ کر اپنی شوکت وحشمت میں اضافہ کرتا ہے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ جب غلام آفریں سلطنت (سلطنة معبّدة) کا اقتدار مستحکم ہوجاتا ہے تو رعایا انسانی اعضاء و جوارح کی طرح اشاروں پر حرکت کرتی ہے اور بادشاہ جس طرح چاہتا ہے ان کا استعمال کرتا ہے۔[۵۹]

حکومت کی ایک تقسیم وہ ہے جو ابن خلدون نے کی ہے۔ اس نے حکومت و ریاست کو تین مختلف زاویوں سے دیکھا ہے[۶۰]: (۱) سیاست طبعی (۲) سیاست عقلی اور (۳) سیاست دینی۔ آخرالذکر ریاست مصنف کے نزدیک مقبول و مطلوب ہے مگر ابن خلدون کے یہاں سیاسی افکار میں اتنا اُتھل پُتھل ہے کہ وہ کسی ایک فکر پر ثابت قدم نہیں رہتے۔ وہ ایک طرف سیاست عقلی کو دنیوی سیاست اور اسے مذموم اور نور الٰہی سے منحرف قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف مسلمان بادشاہوں میں رائج سیاست عقلی اور ریاست بالقوۃ کو جائز اور وقت کی ناگزیر ضرورت قرار دیتے ہیں*۔ افلاطون اپنی مثالی ریاست میں مختلف حالات میں مختلف اصناف حکومت کے قیام کا مدّعی ہے۔ وہ بادشاہت، اشرافیہ اور جمہوریت تینوں کے حق میں دلائل دیتا ہے، اور بہترین نظام حکومت (MONARCHY) بادشاہت کو قرار دیتا ہے۔ ارسطو ملوکیت، اشرافیہ اور دستوری حکومت کے تین نظاموں کا خاکہ ہمارے سامنے رکھتا ہے اور جمہوریت پر کڑی تنقید کرتا ہے۔ فارابی رئیس اول، رئیس ثانی اور پھر پانچ رکنی حکومت کا تصور دیتا ہے لیکن مولانا فراہی کا تصورِ حکومت زیادہ واضح اور تقسیم حکومت زیادہ قابل فہم ہے۔

مولانا کی اس تقسیم یا درجہ بندی CLASSIFICATION سے جمہوری قدروں کو بڑھاوا ملتا ہے، اور وہ تمام سلطنتیں جو آزادی کی مخالف اور عوام کی عزتِ نفس اور خودداری کی دشمن ہیں، غلام پرور حکومتیں ہیں۔ مولانا ملوکیت، شاہی اشرافیہ، فوجی ریاست اور ان تمام اصناف حکومت کے خلاف ہیں جن میں امور حکومت کو شورائیت اور جمہوریت کی بنیادوں پر نہ حل کیا جائے۔

---

* علامہ ابن خلدون نے مسلمانوں کے سیاسی حالات کے پیش نظر یہ بات کہی ہے، امام ابن تیمیہ بھی انتخاب اور شوریٰ کو افضل مانتے ہیں، لیکن تخت خلافت پر بزور شمشیر قبضہ کرنے کو بھی ناجائز تصور نہیں کرتے۔ دیکھیے منہاج السنۃ ج ۲ کا ابتدائی حصہ۔

مولانا کی اس درجہ بندی سے حاکمیت الٰہ کے متعلق ان کا نظریہ بھی مزید واضح ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ تمام اختیارات کا مالک، متصرف، قادر و قدیر اور حیّ و قیوم ہے لیکن اس کے احکام کی تنفیذ کے لیے جو حکومت زمین پر قائم ہو گی وہ موروثی نہ ہو گی، اس میں جاہ وحشم اور خدم وعسکر کا بے جا مظاہرہ نہ ہو گا۔ وہ حکومت عوام کی عزّت وتکریم نفس کا احترام کرے گی۔ اس طرح مولانا کا تصور حاکمیت جین بوڈین اور تھامس ہابس سے بھی مختلف ہے اور آسٹن اور لاسکی سے بھی۔ دونوں کی افراط و تفریط سے محفوظ یہ تصور دراصل قرآنی تصور ملکوت سے مستفاد ہے۔

اَساسِ حکومت

مولانا فراہی کے نزدیک قرآن جس حکومت اور ریاست کا تذکرہ کرتا ہے اس کی بنیاد مطلق آزادی، عہد اور بیعت پر ہے۔ جبر و اکراہ اور تشدّد و مقہوریت سے اسے کوئی سروکار نہیں۔ مولانا کا استدلال یہ ہے کہ قرآن نے انبیاء کرام کا جہاں تذکرہ کیا ہے وہاں بھی عہد و میثاق ہی کا ذکر ہے کہ حضرت آدمؑ، حضرت ابراہیمؑ، حضرت موسیٰؑ سب سے اللہ نے پیمان باندھا تھا اور باہمی رضامندی سے نبوت کی ذمہ داری کا مسئلہ طے ہوا تھا۔ مولانا فراہی کہتے ہیں کہ قرآنی نقطۂ نظر کے مطابق بادشاہوں کا تقرّر بھی عوام کے مطالبہ سے ہی ہوا تھا۔ قرآن کہتا ہے:

إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ۔ (بقرہ: ۲۴۶)	جب کہ (سرداران بنی اسرائیل) نے اپنے نبی سے کہا ہمارے لیے ایک بادشاہ مقرر دو تاکہ ہم اللہ کی راہ میں جنگ کریں۔

مولانا کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ انسانوں سے اطاعتِ رب کا ایک میثاق روز ازل ہوا تھا اور " اَلَستُ بِرَبِّکُم قالوا بلیٰ" کے فرمانِ الٰہی کے ذریعہ بار بار اس باہمی معاہدہ کی تذکیر کرائی جاتی ہے اور دوسرا میثاق وہ ہے جو بیعت کی شکل میں ہر نبی اپنی قوم سے کرتا ہے۔ اسی لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ عہد و میثاق کے واقعات سے پُر ہے۔

مولانا نے تیسری دلیل یہ دی ہے کہ چونکہ ہر شخص بیعت کے لیے حاضر نہیں ہو سکتا اس لیے اُولو الأمر اور ارباب حل و عقد کے اوامر و نواہی کی پیروی اسی بیعت کا حصّہ قرار دی گئی یہاں تک کہ یہود نے خلاف شریعت حرکتیں شروع کیں تو قرآن نے اسے نقضِ عہد سے ہی تعبیر کیا[۶۱]

مولانا کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ جس بیعت اور میثاق کا قرآن نے تذکرہ کیا ہے اس کی حیثیت انفرادی و شخصی بیعت کی نہیں ہے بلکہ یہ ایک اجتماعی، قومی و ملّی بیعت ہے اور بہ حیثیت مجموعی پوری قوم نے حاکم ریاست اور اُولو الأمر کی اطاعت کا عہد کیا ہے[۶۲]

معاہدۂ خلافت کا تصوّر

مغربی مفکّرین نے معاہدۂ عمرانی کا جو تصوّر پیش کیا تھا اسے مولانا فراہی نے قبول نہیں کیا بلکہ اس کی جگہ معاہدۂ خلافت کا تصوّر (KHALIFAH CONTACT THEORY) پیش کیا۔ اس نقطۂ نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ خلافت عوام الناس کو سیاسی وحدت کی ایسی لڑی میں پرونے کا نام ہے کہ ان کا دل ایک ہو جائے اور ان کی قوتیں اور صلاحیتیں ان کے عزائم اور ارادوں پر مرکوز ہو جائیں اور ان کے ارادے اور منصوبے عمومی مفادات اور مصالح کے تحفّظ کو اپنا محور بنالیں، ان میں کوئی آویزش ہو گی نہ منافرت۔ اس طرح ان کے مفادات و مصالح میں اضافہ ہوگا، ان کی طاقت مستحکم ہو گی، ان کی حرّیت باقی رہے گی، ان کا سر بلند ہوگا، ان کے بلند اخلاق چار دانگ عالم میں معروف ہوں گے اور ان کی برکت میں وسعت ہو گی۔ ان کا وجود خلق خدا کے لیے رحمت کا موجب ہوگا اور اس سرزمین کے لیے باعثِ برکت ثابت ہوگا۔

خلافت کے اس عظیم نصب العین کے حصول کے لیے مولانا فراہی کے بقول، عوام کو پوری جد و جہد کرنی ہوگی اور اپنی پوری جمع پونجی اس پر نچھاور کرنا پڑے گی۔ مولانا کے نزدیک انسان کا سب سے قیمتی سرمایہ اس کی آزادی و خود مختاری ہے اور خلافت کے قیام کے لیے اسے اس عظیم نعمت سے محرومی بھی گوارا کرنی پڑے گی۔ مولانا کا کہنا ہے کہ مسلمانوں نے سمع و طاقت کا معاہدہ کر کے اپنی آزادی و خود داری کو خلافت کی تنفید کے لیے بیچ دیا ہے تاکہ جو شخص ان

میں زیادہ افضل اور رحیم ہو اسے خلافت کی ذمہ داری سونپ دی جائے۔[۶۳]

مولانا فراہی کے مطابق انسان کی فطرت نہ جنگ جو ہے جیسا کہ ہابس نے دعویٰ کیا تھا، نہ محض امن و محبت کی مبلّغ اور فطری حقوق کے تحفّظ کی فکر مند ہے جیسا کہ جان لاک نے لکھا تھا بلکہ انسان اپنی فطرت کے اعتبار سے آزادی پسند، خود دار اور محبّت و اخوت کا پیامبر ہے اور الٰہی اقدار کے فروغ کے لیے اس نے خلافت کا معاہدہ کیا ہے کیونکہ مولانا کہتے ہیں کہ انسانوں نے خلافت کے قیام کے لیے جب سمع و طاقت کا معاہدہ کیا اور اپنی حرّیت سے دست برداری کا اعلان کیا تو درحقیقت انھوں نے اپنی آزادی ضائع نہیں کی بلکہ اس کا بہترین انداز میں تحفظ کیا جیسے مولانا کے بقول :

"کسی نے مضبوط و مستحکم عمارت تعمیر کی تاکہ اس کے خزانے محفوظ رہیں لیکن ظاہر ہے کہ اسے اس عمارت کی تعمیر پر اپنی دولت خرچ کرنا پڑے گی تاکہ بقیہ دولت، جو خرچ ہونے والی دولت سے کہیں زیادہ ہے، کا تحفظ کر سکے۔"[۶۴]

مولانا فراہی کے نظریہ کے مطابق امت جب کسی عادل حکمراں کو منتخب کر لیتی ہے تو گویا قاہر و جابر حکمرانوں کے ظلم و استحصال سے خود کو محفوظ کر لیتی ہے اور یہ اس صورت میں ممکن ہے جب کہ اس عہد و میثاق اور رضامندی سے طے پانے والے معاہدہ کا اسے خیال رہے جو اس نے اللہ سے کیا ہے۔[۶۵]

خلافت کا وسیع مفہوم

قرآن اس کائنات کا حاکم حقیقی اللہ کو قرار دیتا ہے اور جو لوگ خدا کے قانون کو نافذ کرنے کے لیے اس دنیا میں جد و جہد کریں وہ حاکم اصلی کے نائب کہلائیں گے۔ وہ اس سرزمین کے حاکم اور فرماں روا تو ہوں گے مگر ان کی فرماں روائی بالاصالت نہیں بلکہ تفویض کردہ (DELEGATED) ہوگی۔ ان اختیارات مفوّضہ (DELEGATED POWERS) کو قرآن نے امانت[۶۶] اور خلافت[۶۷] سے تعبیر کیا ہے*۔ قرآن کے مطابق خدا کی حاکمیت کا مظہر جو حکمراں ہوگا

* بعض مفسرین نے سورۂ احزاب کی اس آیت میں امانت سے اطاعت بالاختیار کا عہد مراد لیا ہے۔

(باقی اگلے صفحہ پر)

وہ حاکم اعلیٰ کا خلیفہ ہوگا جو محض تفویض کردہ اختیارات استعمال کرنے کا مجاز ہوگا۔

قرآن اس حقیقت کا بھی اعلان کرتا ہے کہ سارے مسلمان خلافت کے اہل ہیں۔ اللہ نے جو خلافت مسلمانوں کو عطا کی ہے وہ عمومی خلافت ہے، کسی شخص یا خاندان یا نسل یا طبقہ کے لیے مخصوص نہیں ہے۔ ہر مسلمان خلافت کا برابر مستحق ہے[68] طبقات کی تقسیم اور پیدائشی یا معاشرتی امتیازات قرآن کی رو سے بے بنیاد ہیں۔ تمام انسان مساوی الحیثیت اور مساوی المرتبہ ہیں۔ فضیلت جو کچھ بھی ہے، شخصی قابلیت اور سیرت کے اعتبار سے ہے۔

خلافت کے مسئلہ پر قدیم فقہاء و مفکرین نے بہت کچھ لکھا ہے اور اس کی تعریف، دائرہ کار اور فرائض پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ امام بغدادی (م ۴۲۹ھ) نے خلیفہ اس حاکم کو قرار دیا ہے جو مسلمانوں میں شریعت کے احکام نافذ کرے، حدود کی تنفیذ کرے، فوجی و جنگی مہمات روانہ کرے، بیوہ عورتوں کے عقد ثانی کا انتظام کرے اور عوام میں مال غنیمت اور فئے کو تقسیم کرے[69]۔ ماوردی (م ۴۵۰ھ) نے زیادہ صراحت سے خلافت کی تعیین کی ہے اور خلیفہ کے فرائض زیادہ وضاحت سے بیان کیے ہیں۔ اس کے مطابق خلیفہ دین کے تحفظ اور عوام کے دنیاوی امور کی نگہداشت میں نبوّت کی جانشینی کرتا ہے[70]۔ امام الحرمین الجوینی (م ۴۷۸ھ) نے خلیفہ کے فرائض زیادہ تعیّن کے ساتھ بتلائے ہیں:

> "امامت عوام النّاس اور اشراف پر مکمّل اقتدار اور عمومی سیادت کا نام ہے۔ خلیفہ تمام امور کی رہنمائی کرتا ہے۔ دینی و دنیاوی تمام معاملات کی دیکھ ریکھ کرتا ہے۔ دارالاسلام کے سرحدوں کی حفاظت، عوام کے مصالح و مفادات کی رعایت، دلیل و بُرہان اور قوت کے استعمال سے اسلامی دعوت کی نشر و اشاعت، الحاد و بدعت کا خاتمہ، ظلم و استحصال کا استیصال، ظالموں کے

(بقیہ صفحہ گزشتہ)

ملاحظہ ہو زمخشری کی کشاف اور اس کی تفصیل کے لیے مولانا امین احسن اصلاحی کی "تدبر قرآن"۔ مولانا شبیر احمد عثمانی نے امانت سے ایمان مراد لیا ہے اور اس پر بہت عالمانہ بحث کی ہے۔ (مرتب)

خلاف مظلوموں کی مدد اور حمایت، منکرین وظالمین سے چھین کر محرومین کو ان کا حق دلانا، ان تمام فرائض کی انجام دہی خلیفہ کی ذمہ داری ہے[۴۱]۔"

امام الجوینی نے مذکورہ بالا تعریف میں ریاستہ عامۃ اور زعامۃ عامۃ کی اصطلاح استعمال کر کے خلافت امارت میں قدرے تفریق کر دی ہے۔ اس مفکر کے مطابق امارت کا لفظ صوبوں کی گورنری کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن خلافت مسلم معاشرہ میں اعلیٰ ترین منصب اور اقتدار کی حامل ہے۔ امام ابوالحسن اشعری کے مطابق امامت اور شریعت دونوں جڑواں ہیں کیونکہ شریعت کی تنفیذ امامت کے استحکام پر موقوف ہے[۴۲]۔ ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) کے بقول " امام امت کا راعی ہوتا ہے[۴۳]۔" اور تفتازانی کے مطابق " خلیفہ دینی و دنیاوی معاملات میں جانشین نبوت کی حیثیت میں رئیس عام یعنی عمومی رہنما ہوتا ہے[۴۴]۔" عضدالدین الایجی (م ۷۵۶ھ) نے خلافت کی تعریف ان لفظوں میں کی ہے: " یہ دراصل دین کی اقامت اور امت کے معاملات کی نگہداشت میں نبوت کی خلافت و جانشینی کا نام ہے[۴۵]۔"

ابن خلدون کے مطابق خلیفہ مذہبی و دنیاوی معاملات کا نگراں ہوتا ہے۔ اس کا نقطۂ نظر ماوردی سے بایں طور مختلف ہے کہ اس نے دینی و مذہبی پہلوؤں پر زیادہ زور دیا ہے کیونکہ ابن خلدون کے مطابق عصبیت کی بنیاد پر مستحکم دینی سیادت آخرت کے فوز و فلاح کا موجب ہوتی ہے اور دنیا کی صلاح و فلاح کا بھی[۴۶]۔

شاہ ولی اللہ دہلوی نے خلیفہ کے فرائض پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ:

> " خلافت نبوت کی حیثیت سے امامت دراصل عمومی اقتدار کا نام ہے جس کا مقصد مذہبی علوم کی تجدید، شعائر اسلام کا قیام اور فوجوں کی تنظیم اور عسکریوں کی تنخواہ ادا کر کے اور فے تقسیم کر کے جہاد کی اقامت، عدل و انصاف قائم کرنا، حدود نافذ کرنا، ظلم وستم کا خاتمہ کرنا اور معروف کا حکم دینا اور منکر سے روکنا ہے[۴۷]۔"

مولانا عبدالحمید فراہی نے تمدن کی ترقی اور خلافت کے قیام کو لازم وملزوم قرار

دیا ہے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ اللہ نے نوعِ انسانی پر اپنی کامل رحمت کا ارادہ کیا تو اس کی تربیت کے اسباب بھی فراہم کر دیے اور ثقافت و تمدن کو نوعِ انسانی کی تکمیل کا زینہ بنایا اور وہ زینہ خلافت ہے۔ چنانچہ اللہ نے ایک قوم کے بعد دوسری قوم کو خلیفہ بنایا، اُسے اختیار و انتخاب کی صلاحیت عطا کی اور آزمائش و امتحان سے بھی دوچار کیا۔ مولانا کا کہنا ہے کہ خلافت آزادی و حرّیت کا ضامن اور مرکزی محور ہے کیونکہ خلافت کی بنیاد ہی انسان کے اختیار اور انتخاب پر ہے۔ نوعِ انسانی نے اپنے درمیان میں سے ایک شخص کو خلیفہ اپنی مرضی سے بنایا تاکہ وہ ان کے مفادات و مصالح کا تحفظ کرے اور ان کی ملکیت کی حفاظت کرے۔ مولانا کے نزدیک خلیفہ کی حیثیت امین کی ہوتی ہے، وہ رعایا کی امانتوں کا رکھوالا ہوتا ہے تاہم اختیار و انتخاب سے وجود پانے والے معاہدہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خلیفہ کی حاکمانہ حیثیت میں کوئی کمزوری واقع ہوگئی ہے۔ مولانا فراہی کے بقول خلیفہ بہر حال مُطاع ہے کیونکہ عوام نے اسے حاکمیت کے مقام پر لا بٹھایا ہے۔ اب اس کی نافرمانی یا اس پر الزام تراشی جائز نہیں ہے۔ پھر مولانا یہ بھی کہتے ہیں کہ جس طرح خلیفہ سب سے زیادہ متقی، عزم محکم کا مالک اور تدابیر سے سب سے زیادہ آگاہ ہوتا ہے اسی طرح اس کے مشیر اور اس کی انتظامیہ بھی ان صفاتِ حسنہ سے مزیّن ہوتی ہے اس لیے تمام اُولوالأمر کی اطاعت عوام پر واجب ہو جاتی ہے۔ لیکن مولانا فراہی کے مطابق یہ اطاعت جبری نہیں ہوتی بلکہ آزادانہ اور اختیاری ہوتی ہے اور کوئی شخص اُولوالامر میں شامل اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے صالح اعمال کو دیکھ کر مسلمان اس کی اطاعت کے لیے راضی نہ ہو جائیں، محبّت سے اس کی تعظیم نہ کرنے لگیں اور اپنے مفادات کے لیے اس کی رائے پر اعتماد نہ کرنے لگیں، اور اسلامی ریاست کے اہم ترین فرض انتخابِ امیر کی انجام دہی میں اسے اپنا وکیل اور نمائندہ نہ بنالیں[۵۶]

مولانا فراہی کے نزدیک حکومت کی اعلیٰ ترین صنف خلافت ہے جس میں انسانوں کی عظیم نعمت آزادی و حرّیت باقی رہتی ہے اور عدل و قسط کا نظام جاری و نافذ رہتا ہے لیکن جب عوام اپنی حرّیت گنوا دیتے ہیں اور عدل و انصاف کی قیمت چکانے کے لیے تیار نہیں

رہنتے تو ملوکیت آجاتی ہے اور خلافت رخصت ہو جاتی ہے۔ نظام ملوکیت کا پہلا کام امت کا حقِ انتخابِ امیر غصب کرنا ہے[۹۸]

مولانا کے نزدیک اگر خلافت کا خاتمہ ہو گیا ہو اور ملوکیت آ گئی ہو تو یہ بھی غنیمت ہے کیونکہ اس سے فساد فی الارض کی روک تھام ہو جاتی ہے۔ مولانا کا یہ نظریہ محلِ نظر ہے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ کوئی امت جب بنیادی صفات سے محروم ہو جائے تو اس کے درمیان کسی بادشاہ کا پیدا ہو جانا بھی گرچہ وہ ظالم اور جبّار ہو، اللہ کی رحمت کا مظہر ہے۔ مولانا کا استدلال یہ ہے کہ بادشاہوں کے وجود کو اربابِ دانش گوارا کر لیتے ہیں اور جبری حکومت کی اطاعت کرنے لگتے ہیں کیونکہ اس کے سوا کوئی چارہ انھیں نظر نہیں آتا[۹۹] مولانا کا یہ نظریہ دراصل تاریخ اسلام کے قدرے منحرف عملی حقائق سے ہم آہنگی کے سوا کچھ نہیں۔ کیونکہ مولانا دیکھ رہے تھے کہ خلافت راشدہ کے خاتمہ کے ساتھ ہی ملوکیت نے کس طرح سر اُبھارنا شروع کیا اور دھیرے دھیرے علما و فقہا کی اکثریت نے کس طرح مفاہمت کی راہ اپنائی۔ تاہم تاریخ اسلام کا یہ تجزیہ بالکلیہ صداقت پر مبنی نہیں ہے کیونکہ ہماری تاریخ ایسے ناموروں سے خالی نہیں ہے جنھوں نے اعلاء کلمۃ اللہ کے لیے حکومت وقت کو چیلنج کیا (سیدنا امام حسینؓ سے لے کر سید احمد شہیدؒ تک نے مفاہمت ناروا کے خلاف اعلان جہاد کیا اور اپنی جانوں کا نذرانہ خدا کے حضور پیش کر کے کامیاب اور سرفراز ہوئے)* مولانا کا یہ نظریہ مفاہمت اور ہم آہنگی پر مبنی ہونے کے علاوہ اسلام کے انقلابی پیغام سے کچھ زیادہ میل نہیں کھاتا[۱۰۰]**

---

* ان مثالوں کے حوالہ سے جو بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے متعلقہ تاریخی مواد سے وہ ثابت نہیں ہوتی۔ (مرتب)

** مولانا فراہی کا نظریہ قرآن و سنت اور اجماع امت کے عین مطابق اور تاریخی حقائق کی روشنی میں زیادہ قابلِ عمل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملت اسلامیہ کو انتشار و افتراق سے محفوظ رکھنے کی خاطر حاکم کے خلاف خروج سے ممانعت کی ہے۔ سوائے اس کے کہ حکمراں کفر او ر ارتداد کا مرتکب ہو جائے۔ حضرت عبداللہ بن عباس روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مولانا کے اس مفاہمتی نظریہ کی ایک توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ انھوں نے روٗ بہ زوال معاشرہ کے حالات کی عکّاسی کی ہے ورنہ ان کا مثالی تصوّرِ خلافت کا قیام و نفاذ ہی ہے۔

مولانا فراہی کا یہ انقلابی نظریہ بھی لائق مطالعہ ہے کہ معاشرہ میں بنیادی مسئلہ حرّیت اور عدل و قسط کا قیام ہے اور انتخاب امیر کی آزادی اس کی علامت ہے۔ اگر یہ بنیادی قدریں موجود نہ ہوں تو بادشاہ کی ذاتی نیکی اور اس کا تقویٰ مطلوب و محمود نہیں ہے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ اصل

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

من رأى من اميره شيئاً فكرهه	جو شخص اپنے امیر میں کوئی بُرائی دیکھے اور اس
فليصبر فانه ليس احد يفارق الجماعة	سے ناگواری محسوس ہو تو صبر سے کام لے کیوں کر
شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية.	جو شخص بالشت بھر جماعت سے الگ ہو کر
(بخاری ج ۲، ص ۲۹)	مرگیا وہ جاہلیت کی موت مرا۔

اس بارے میں کتب احادیث میں بکثرت روایات موجود ہیں، (دیکھئے بخاری ج ۲ کتاب الفتن و دیگر کتب) انھیں احادیث کو بنیاد بنا کر علمائے اہلِ سنّت نے حاکمِ وقت کے خلاف خروج کو ناجائز قرار دیا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے مسلک اہل سنّت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

كان المشهور من مذهب اهل السنة	اہلِ سنت کا مشہور مسلک ہے کہ وہ حاکم کے
انهم لايرون الخروج على الايمة وقتالهم	خلاف خروج کرنے اور ان کے خلاف تلوار
بالسيف وان كان فيهم ظلم كما دلت	اٹھانے کو جائز نہیں سمجھتے اگر وہ ظالم بھی ہوں
على ذالك الاحاديث الصحيحة المستفيضة	اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث صحیحہ
عن النبى صلى الله عليه وسلم لأن الفساد	مستفیضہ دلالت کرتی ہیں کیونکہ ان کے ساتھ
فى القتال والفتنة اعظم من الفساد الحاصل	قتال کرنے میں جو فتنہ و فساد ہے وہ اس سے کہیں
بظلمهم بدون القتال. (منہاج السنۃ ۲/۸۷)	بڑھ کر ہے جو بغیر قتال کے ان کے ظلم کی وجہ سے پیدا ہو۔

شاہ ولی اللہ دہلوی صاحب لکھتے ہیں:

"چوں بیعت برائے شخصے منعقد شود و تسلّط او مستقر گشت اگر دیگرے بروے خروج نماید و قتال کند او را می باید کشت افضل باشد از وے یا مساوی یا مفضول۔" (ازالۃ الخفاء ج ۱، ص ۱۳۸)

مطلوب نظام کی تبدیلی ہے، محض ہاتھ کی تبدیلی سے معاشرہ میں کوئی خوش گوار اثر رونما نہیں ہوگا چنانچہ مولانا کہتے ہیں کہ "غیر صالح اور غیر موزوں معاشرے میں جب کوئی بادشاہ نمودار ہوتا ہے تو بسا اوقات وہ متقی اور خدا ترس ہوتا ہے تاہم استبداد اور مطلق العنانی سے وہ باز نہیں آتا، کیونکہ معاشرہ خود اس کی اہلیت نہیں رکھتا اور اپنی آزادی کو قربان کر چکا ہوتا ہے"[۸۱]۔ البتہ اس کلیہ کا مصداق جن مثالوں کو بنایا گیا ہے وہ ایک طالب علم کے ذہن کو کھٹکتے ہیں۔ مولانا نے حضرت سلیمانؑ اور ذوالقرنینؑ کا تذکرہ بطور مثال کیا ہے اور یہ موقف اختیار کیا ہے کہ یہ دونوں صالح اور متقی بادشاہ تھے تاہم خود مختار، خود رائے اور مستبد تھے اور ان کے استبداد کا تذکرہ قرآن میں موجود ہے[۸۲]۔

مولانا فراہی کا یہ موقف محلّ نظر ہے کیونکہ انبیاء کرامؑ تو خلافت الٰہی کے اعلیٰ ترین نمائندہ اور اسلامی تعلیمات کا بہترین اسوہ تھے اور اسلامی نظام سیاست میں شورائیت، حرّیتِ رائے اور عوامی شراکت کا جو مقام ہے وہ قرآن کے کسی طالب علم سے مخفی نہیں★۔ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر بفرض محال حضرت سلیمانؑ مستبد اور خود مختار تھے اور قرآن میں ان کے سیاسی طریقۂ کار پر کوئی تنقید نہیں کی گئی ہے تو آج کے دور میں کوئی آمر، ڈکٹیٹر، فوجی حکمراں ان کی مثال کو اسوہ بناتے ہوئے خود مختاری اور استبدادِ فکر کے لیے جواز کیوں نہیں نکال سکتا اور وہ یہ توجیہ کیوں نہیں کر سکتا کہ ہمارا معاشرہ حریتِ فکر اور عادلانہ نظام کی اہلیت نہیں رکھتا اور کوئی بادشاہت یا آمریت ہی

★ اس بات کا تو شاید کوئی بھی قائل نہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی حکومت کی بنیاد "شورائیت، حریت رائے اور عوامی شراکت" پر تھی۔ ان کے بے مثل اقتدار کے پیش نظر مولانا فراہی نے ان کے خود مختار ہونے اور اپنے حکم اور فیصلوں کو بزور نافذ کرنے سے متعلق جو بات کہی ہے اس کی تائید امام ابن تیمیہ کے درج ذیل بیان سے بھی ہوتی ہے:

"فاما طاعة مثل طاعة سليمانؑ فهذا لم يكن لغير سليمانؑ. ومحمد صلى الله عليه وسلم أعطى أفضل فما أعطى سليمانؑ فانه ارسل الى الجن وامروا أن يومنوا ويطيعوه فهو يدعوهم الى عبادة الله وطاعته، لا يامرهم بخدمته وقضاء حوائجه كما كان سليمانؑ يامرهم؛ ولا يقهرهم باليد كما كان سليمانؑ يقهرهم، بل يفعل فيهم كما يفعل فى الانس فيجاهدهم الجن المومنون ويقيمون الحدود على منافقيهم فيتصرف فيهم تصرف العبد الرسول لا تصرف النبى الملك كما كان سليمانؑ يتصرف فيهم (كتاب النبوات ص ۱۱۶) (مرتب)

اس کے حسب حال ہو سکتی ہے۔ اگر اس کی یہ توجیہ کوئی وزن رکھتی ہے اور اہلِ علم اس کی ہمنوائی کر بیٹھتے ہیں تو نظام خلافت کے احیار کی کوشش کون کرے گا؟*

خلیفہ کے اوصاف

امام ماوردی اور متعدد فقہار نے خلافت کے بنیادی اوصاف کے ساتھ قوت اخذ و استنباط اور اجتہادی صلاحیت کو ناگزیر قرار دیا ہے۔ ابن المقفّع (م ۱۳۹ھ) نے اپنے دور کے خلیفہ کو اس بات کے لیے تیار کرنے کی کوشش کی کہ وہ مختلف معاملات میں خود اجتہاد رائے سے کام لے اور فقہار کی انفرادی رائے کے اظہار پر پابندی لگا دے۔ دراصل اسے اندیشہ تھا کہ فقہائے اسلام حکومت کے اقدامات کے خلاف فتویٰ نہ دینے لگیں اور اس طرح حکومت کا رعب و دبدبہ عوام کے دلوں سے اٹھ جائے مگر لیمبٹن کے بقول ابن المقفّع کا یہ نظریہ اسلام کی تاریخ میں مقبول نہ ہو سکا[۸۳]۔

ابن خلدون نے خلافت کے لیے چار شرطیں ضروری قرار دی ہیں: (۱) احکامات الہیہ کا علم (۲) محرّمات و منکرات سے اجتناب کرنا اور عادل ہونا (۳) کفایت یعنی حدود و تعزیرات کی تنفیذ کی جرأت، جنگوں کا تجربہ، سیاست کی گتھیوں کو سلجھانے کی صلاحیت اور عوامی مفادات و مصالح کی نگہداشت کا سلیقہ (۴) اعضار و حواس کی سلامتی[۸۴]۔ متعدد مصنفین اور فقہار نے قرشیت کی شرط بھی عائد کی ہے مگر ابن خلدون کو اس سے اتفاق نہیں ہے[۸۵]۔

مولانا فراہی کے نزدیک خلیفہ کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ تمام جزئیات و تفصیلات کا علم رکھتا ہو البتہ اسے حق اور اصلح و مناسب تر اقدامات اور تجاویز سے آگاہ ہونا چاہیے۔ اسے دوسرے شہریوں کی نسبت دورِ جدید کے مفادات و مصالح کا زیادہ علم ہو اور اوقات کو غنیمت جان کر اقدام کرے۔

---

* اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اہلِ علم اصلاح معاشرہ کے فرض منصبی سے سبکدوش ہو جائیں۔ اصلاح معاشرہ کا فریضہ تو اپنی جگہ پر قائم ہے۔ معاشرہ صالح بن جائے گا تو وہ خود بخود صلح و تقویٰ کی روش اپنا کر صالح انقلاب لا سکتا ہے۔ (مرتب)

مولانا فراہی نے خلیفہ کے لیے دوسری شرط تقویٰ کی رکھی ہے[۶] کیونکہ اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ معزّز و مکرّم وہ ہے جو سب سے زیادہ خدا ترس ہے۔ اور جو شخص تقویٰ اور خشیت سے معمور ہوگا اور خدا ترسی و خدا خوفی جس کی متاعِ حیات ہوگی وہ حقائق سے زیادہ آگاہ بھی ہوگا۔ مولانا فراہی نے مندرجہ قرآنی آیت سے یہ استشہاد کیا ہے کہ علم، خشیت اور حقائق سے آگاہی لازم و ملزوم ہیں:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ‏ — حقیقت یہ ہے کہ اللہ کے بندوں میں سے صرف علم رکھنے والے لوگ ہی اس سے ڈرتے ہیں۔ (فاطر: ۲۸)

مولانا کا کہنا ہے کہ خلیفہ کو قوی العزم، متوکل علی اللہ اور جری ہونا چاہیے تاکہ حق کی حمایت اور تنفیذ میں وہ کسی قسم کے تردّد اور تذبذب سے کام نہ لے۔ مولانا فراہی کے نزدیک اسے متواضع، خاکسار اور طلبِ ریاست سے بہت دور ہونا چاہیے البتہ جب خلافت کی ذمہ داری اس پر ڈال دی جائے تو عدل و قسط کے قیام کے لیے وہ یکسو ہو جائے اور لوگوں سے خوش گمانی رکھتے ہوئے ان سے مشورے طلب کرتا رہے۔ اربابِ دانش کے افکار و آرا سے استفادہ کرے اور جب حق کا پہلو اس پر روشن ہو جائے تو کوئی طاقت اس سے پھیر نہ سکے۔

مولانا کا استدلال یہ ہے کہ طلبِ ریاست کی خواہش اس وقت پیدا ہوتی ہے جب انسان اپنی رائے کو سب پر مقدم سمجھنے لگتا اور اپنی ذات کو سب سے زیادہ باصلاحیت اور تجربہ کار پاتا ہے اور یہ نتیجہ ہے خدا خوفی اور تقویٰ کی کمی کا۔ اس لیے مولانا کے نزدیک خلیفہ کے لیے سب سے بنیادی اور اہم وصف تقویٰ میں افضلیت ہے[۶۷]

مولانا کے ان افکار کا تجزیہ بتاتا ہے کہ قرآن کی روح ان کی سیاسی فکر پر حاوی ہے۔ گرچہ انھوں نے مغربی مصنفین و مفکرینِ سیاست اور مسلم علما سے بھی استفادہ کیا تھا جس کا ثبوت ان کی تحریروں میں اِن عالمانِ سیاست کے جا بجا حوالے ہیں۔ تاہم چونکہ مولانا کے یہاں تخلیقی رجحان پایا جاتا ہے اور تقلید کی بجائے اجتہاد کی راہ پر وہ گامزن نظر آتے ہیں اس لیے حاکمیت و خلافت کے مروّج نظریات میں آپ نے کچھ اضافہ بھی کیا ہے اور کچھ نئے قندیل بھی روشن کیے ہیں جن کی روشنی میں مفکرینِ سیاست چند منازل مزید طے کر سکتے ہیں۔

تعلیقات وحواشی

لہ مثال کے طور پر قرآن پاک کی مندرجہ ذیل آیات کا مطالعہ کیجئے: مائدہ ۴۴، اعراف ۳، ۵۴، بنی اسرائیل ۱۱۱، آل عمران ۲۶، الناس ۱-۳، یوسف ۴۰

مولانا مودودی نے آخرالذکر آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہاں کوئی ایسا لفظ یا قرینہ موجود نہیں ہے جس کی بنا پر اس حاکیت کو کائناتی حاکیت (UNIVERSAL SOVEREIGNTY) کے مفہوم میں مقید کر دیا جائے۔ دیکھئے 'اسلامی ریاست' لاہور ۱۹۸۶ء، ص ۳۶۵

۲ہ قرآن کریم، ہود ۱۰۷

۳ہ قرآن کریم، الانبیاء ۲۳

۴ہ قرآن کریم، المومنون ۸۸

۵ہ نفس مصدر

۶ہ قرآن کریم، الحشر ۲۳

۷ہ قرآن کریم، نور ۵۵، بقرہ ۳۰

۸ہ قرآن کریم، النساء ۶۵، الاحزاب ۳۶ ـ مولانا مودودیؒ (تفہیم القرآن جلد اول ص ۶۲) نے خلیفہ کی تشریح یوں کی ہے کہ جو کسی کی ملک میں اس کے تفویض کردہ اختیارات اس کے نائب کی حیثیت سے استعمال کرے۔ خلیفہ مالک نہیں ہوتا بلکہ اصل مالک کا نائب ہوتا ہے۔ اس کے اختیارات ذاتی نہیں ہوتے بلکہ مالک کے عطا کردہ ہوتے ہیں۔ وہ اپنے منشا کے مطابق کام کرنے کا حق نہیں رکھتا بلکہ اس کا کام مالک کے منشا کو پورا کرنا ہوتا ہے۔ اگر وہ خود اپنے آپ کو مالک سمجھ بیٹھے اور تفویض کردہ اختیارات کو من مانے طریقے سے استعمال کرنے لگے یا اصل مالک کے سوا کسی اور کو مالک تسلیم کرکے اس کے منشا کی پیروی اور اس کے احکام کی پیروی کرنے لگے تو یہ سب غداری اور بغاوت کے افعال ہوں گے۔

۹ہ Above or Superior to all others, the greatest and Supreme in power rank or authority '

Webster : New World & Dictionary of the American Language, College Edition, World Publishing Co. New York, 1960, p.1395

[10] Johannes Mattern, Concept of State ' Sovereignty ' and International Law Johns Hopkins Press Baltimore 1928 p.1

[11] Bernard Crick. ' Sovereignty ' International Encyclopaedia of the Social Sciences, Macmillan .Co. New York Vol.15,p.79

[12] جونس مارٹن، محوّلہ بالا، ص ۲

[13] George G.E. Catlin, ' Hobbes,Thomas' , Encyclopaedia of the Social Sciences, Vol. 7, p. 394

[14] جونس مارٹن، محوّلہ بالا، ص ۱۳-۱۴، نیز دیکھئے :

Ilyas Ahmad, Sovereignity : Islamic and Modern, The Allies Book Corp. Karachi, 1965 p. 69

Su Ching Chen Recent Theories of Sovereignity, Lingnan University Book Store, Cauton, 1928 p.p. 13 - 15

[15] سوچنگ چین، محوّلہ بالا، ص ۱۴

[16] برنارڈ کرک، محوّلہ بالا، ص ۷۹، سوچنگ چین، محوّلہ بالا، ص ۱۵، الیاس احمد محوّلہ بالا، ص ۶۹۔

[17] جونس مارٹن، محوّلہ بالا، ص ۱۵-۱۷، الیاس احمد، محوّلہ بالا، ص ۱۳۵-۱۳۷۔

[18] نفس مصدر، ص ۱۷۔ جان لاک کے الفاظ میں ریاست کی ذمہ داری یہ ٹھہری کہ عوام کی ایک امانت TRUST یا AGENT کے طور پر انتظامی امور کی نگہداشت کرے۔

[19] Robert Derathe, ' Rousseau, Jean Jaques ' , International Encyclopaedia of the Social Sciences, 1968, Vol. 13 p. 567

[۲۰] جونس ماٹرن، محوّلہ بالا، ص ۱۸-۱۹، رابرٹ دراتھی، محوّلہ بالا، ص ۵۶۸

[۲۱] رابرٹ دراتھی، محوّلہ بالا، ص ۵۶۸

[۲۲] H.L.A. Hart, ' Austin John ' International Encyclopaedia of the Social Sciences, New York, 1968, Vol I, p. 471

[۲۳] نفس مصدر، ص ۴۷۱؛ جونس ماٹرن، محوّلہ بالا، ص ۴۷

[۲۴] نفس مصدر، ص ۴۷۱

[۲۵] جونس ماٹرن، محوّلہ بالا، ص ۴۹-۵۱

[۲۶] برنارڈ کرک، محوّلہ بالا، ص ۸۰-۸۱، ایچ. ایل. اے. ہارٹ۔ محوّلہ بالا، ص ۲۷۱-۲۷۲، جونس ماٹرن، محوّلہ بالا، ص ۴۷-۵۱

[۲۷] جونس ماٹرن، محوّلہ بالا، ص ۱۱۰-۱۱۷

[۲۸] Charles Eisenmann, ' Duguit, Leon ', International Encyclopaedia of the Social Sciences, 1968, Vol. 4 p. 306

[۲۹] نفس مصدر، ص ۳۰۶

[۳۰] نفس مصدر، ص ۳۰۶-۳۰۷

[۳۱] نفس مصدر، ص ۳۰۶-۳۰۷

[۳۲] الیاس احمد، محوّلہ بالا، ص ۳۶۵-۳۶۸

[۳۳] Herbert A. Deane, ' Laski, ' Harold J.,' International Encyclopaedia of the Social Sciences, 1968, Vol. 9 p.p. 31-32

See also the following works by Laski. A Grammar of Politics, ed. 5. Allen and Unwin London, 1967 : Authority in the Modern State, Archon Books, Hamden. C.T., 1968 : The Foundation of Sovereignity and Other Essays, Harcourt Brace and Co., New York, 1921

۳۴؎ ابن ابی الربیع، سلوک المالک فی تدبیر الممالک، کردستان پریس، جمالیہ، مصر، ۱۳۲۹ھ، ص ۷۹۔

۳۵؎ نفس مصدر، ص ۸۰۔ یہاں یہ نکتہ دلچسپ ہے کہ افلاطون سے لے کر موجودہ دور تک تمام مفکرین سیاست نے ریاست کے عضوی نظریہ کی تائید وحمایت کی ہے — ORGANIC THEORY OF STATE کا مطلب یہ ہے کہ فرد سماجی وسیاسی تنظیمیت کا ایک ناگزیر جزو ہے۔ تاہم ابن ابی الربیع شاید پہلا مفکر ہے جس نے اتنی صراحت اور وضاحت سے اس پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔

۳۶؎ نفس مصدر، ص ۸۔ مصنف وحدتِ حاکمیت کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:
"اللہ نے انسان کی تخلیق کی ہے، اسے اخلاق واخلاص کی دولت ودیعت کی ہے، فطری ذہانت اور عقل جس سے مزین کیا ہے تاکہ دنیا کی اصلاح کرے، مذہبی قیادت کا فریضہ انجام دے، ظلم واستبداد سے عوام کا تحفظ کرے تاکہ ان کے جان ومال محفوظ رہیں اور ایک ریاست کے اندر ایک حکمراں کے زیر حکومت سرحدوں کی تنظیم وتشکیل کرے (ریاسة واحدة ورئیس واحد)"۔

۳۷؎ تفصیلی بحث کے لیے دیکھئے:

P.K. Hitti, History of the Arabs p. 371 ; H. K. Sherwani, Studies in the Muslim Political Thought and Administration p.p. 84 - 85

۳۸؎ ابونصر فارابی، السیاسة المدنیة، دائرۃ المعارف، حیدرآباد، ص ۴۲

۳۹؎ نفس مصدر، ص ۴۳

۴۰؎ لیکن یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ تھامس ہابس اور فارابی کے نظریات معاہدہ عمرانی (THEORIES OF SOCIAL CONTRACT) میں کئی بنیادی فرق ہیں، مثال کے طور پر:

(الف) فارابی نے اس عمرانی معاہدہ کی بنیاد انسان کی نزاعی اور جنگ جویانہ جبلت پر رکھی ہے اور ہابس کے نزدیک انسانوں نے ایک دوسرے پر اعتماد نہ کرنے اور شک وشبہ میں مبتلا ہونے کی وجہ سے یہ معاہدہ کیا۔

(ب) فارابی جملہ حقوق و اختیارات کو ترک کر دینے کا قائل نہیں ہے بلکہ اپنے حقوق کے صرف ایک حصہ سے دست برداری پر اس کا عقیدہ ہے مزید برآں وہ کسی شخصی حکومت کی حمایت نہیں کرتا بلکہ ایک مرکزی حکومت کے استحکام پر زور صرف کرتا ہے جو مطلق العنان نہیں بلکہ مختلف بندشوں میں جکڑی ہوئی ہے۔ جب کہ ہابس کا نظریہ ایک کلیت پسندانہ آمر حکومت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اور یہ فرق دونوں مفکروں کے ذاتی عقائد و رجحانات اور دونوں کے سیاسی حالات کے باعث پیدا ہوا ہے۔

(ج) فارابی حصول سعادت اور قیام انصاف کے لیے اس معاہدہ کو ناگزیر قرار دیتا ہے گویا کہ موہوم خطرات، جن کے خوف سے انسانوں نے معاہدہ کیا ہے خارجی نہیں بلکہ داخلی ہیں جب کہ ہابس اس اجتماع و معاہدہ کی بنیاد ہی بیرونی دشمن کے حملے پر رکھتا ہے۔

(د) ہابس کے نزدیک معاہدۂ عمرانی میں شرکت رضامندی سے بھی ہو سکتی ہے اور جبر سے بھی، لیکن دونوں ہی صورتوں میں معاہدہ ناقابلِ تنسیخ ہوتا ہے، جب کہ فارابی کا معاہدہ رضا و رغبت پر مبنی ہے گرچہ المدینۃ الفاضلۃ کے بجائے وہ مدینۃ التغلّب کا کا بھی قائل ہے۔

۴۱ھ ابو نصر فارابی، السیاسۃ المدنیۃ، محوّلہ بالا، ص ۵۴

۴۲ھ فارابی نے مندرجہ ذیل بارہ صفات مقتدر اعلیٰ کے ناگزیر قرار دی ہیں:

۱۔ جسمانی لحاظ سے بے عیب ہو، اور اس میں کوئی نقص نہ ہو۔

۲۔ ذکی اور عاقل ہو۔

۳۔ قوت بیان اتنی عمدہ ہو کہ جو کچھ کہے اس کا نقشہ مخاطب کے سامنے کھینچ کر رکھ دے۔

۴۔ بہت کم بحث و مباحثہ سے بھی چیزوں کی گہرائی میں پہونچنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

۵۔ قوت حافظہ اچھی ہو۔

۶۔ حسب خواہش لوگوں پر علم کے لیے اپنی محبت واضح کر سکے۔

۷۔ لہو و لعب سے گریزاں ہو۔

۸۔ خواہشاتِ نفس پر قابو رکھتا ہو خاص طور پر اکل و شرب اور جسمانی و جنسی تعلقات پر اسے

مکمل گرفت ہو۔

۹۔ سچ سے محبّت کرتا ہو اور جھوٹ سے نفرت۔

۱۰۔ وسیع القلب ہو، عدل و انصاف کا عاشق ہو اور ظلم و استحصال سے متنفّر۔

۱۱۔ جسے درست سمجھتا ہو اسے بلا خوف نافذ کر سکے اور

۱۲۔ دولت وافرہ رکھتا ہو اور اس کا خزانہ آباد ہو۔

۴۳؎ فارابی کا یہ مصالحتی فارمولہ دراصل افلاطون کی اُس متبادل تجویز سے متاثر ہے جو اس نے فلسفی بادشاہ کی عدم موجودگی میں پیش کی ہے اگر دونوں کے افکار و نظریات کا تقابل کیا جائے تو دلچسپ حقائق سامنے آسکتے ہیں۔

۴۴؎ عبدالرحمٰن ابن خلدون، مقدمہ، المکتبۃ التجاریۃ، قاہرہ، ص ۴۱-۴۲

۴۵؎ نفس مصدر، ص ۴۳-۴۴

۴۶؎ نفس مصدر، ص ۱۵۴

۴۷؎ نفس مصدر، ص ۱۶۶

۴۸؎ نفس مصدر، ص ۱۵۳، ۱۶۷، ۱۳۹

۴۹؎ نفس مصدر، ص ۳۰۲-۳۰۳

۵۰؎ نفس مصدر، ص ۱۶۶

۵۱؎ مولانا حمیدالدین فراہی اعظم گڑھ صوبہ اتر پردیش کے ایک گاؤں پھریہا میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم مکمل کرنے کے بعد علامہ شبلی نعمانی، ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی، اور علامہ فیض الحسن سہارنپوری سے مشرقی علوم کا درس لیا۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں داخل ہوئے تو ٹامس آرنلڈ سے فلسفۂ جدیدہ کی تعلیم حاصل کی اور جوزف ہارویز سے عبرانی زبان سیکھی پھر بعض اسباب کی وجہ سے علی گڑھ چھوڑنا پڑا تو الٰہ آباد یونیورسٹی سے بی۔اے کی ڈگری لی۔ بعد میں جامعہ عثمانیہ حیدرآباد، دارالمصنفین اعظم گڑھ اور مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ سے مختلف مراحل میں وابستہ رہے۔ آپ نے عربی و فارسی میں شاعری بھی کی اور چالیس بیالیس سال تک مسلسل قرآن پر غور و فکر کے بعد قرآن فہمی کے اصول دریافت کیے اور ایک بے مثل تفسیر لکھی جس کے بعض

اجزاء تفسیر نظام القرآن کی صورت میں طبع ہو چکے ہیں۔ فراہی مبادیٔ فہم قرآن کی تدریس و تعلیم میں مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اور جامعۃ الفلاح بلریا گنج دو معروف دینی اداروں نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے انہی اصولوں کو سامنے رکھ کر قرآن پاک کی مکمل تفسیر بھی لکھی جو نو ضخیم جلدوں میں ہند و پاک دونوں ملکوں سے طبع ہو کر اہلِ علم سے خراج تحسین وصول کر چکی ہے۔

۵۲ؔ مولانا فراہی کے بارے میں مولانا امین احسن اصلاحی کا بیان ہے کہ گرچہ انھوں نے عملی سیاست میں حصہ نہ لیا لیکن اصلاحِ امت کے لیے ان کا ایک سوچا سمجھا طریقہ کار تھا جسے انھوں نے اپنا رکھا تھا۔ وہ پہلے علماء کی اصلاح کرنا چاہتے تھے اور اُن کی اس اصلاح کو امت کی اصلاح کا ذریعہ بنانا چاہتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ مولانا فراہی نے ذریعۂ اظہار عربی زبان کو بنایا تاکہ مسلم ممالک کے ایک بڑے حصہ کو متاثر کر سکیں۔

۵۳ؔ عبد الحمید الفراہی، فی ملکوت اللہ، دائرہ حمیدیہ اعظم گڑھ، ۱۳۹۱ھ، ص ۳

۵۴ؔ نفس مصدر، ص ۴

۵۵ؔ نفس مصدر، ص ۴-۵

۵۶ؔ نفس مصدر، ص ۶-۷

۵۷ؔ نفس مصدر، ص ۱۷-۱۹

۵۸ؔ نفس مصدر، ص ۲۰-۲۱

۵۹ؔ نفس مصدر، ص ۳۲

۶۰ؔ ابن خلدون، مقدمہ، محوّلہ بالا، ص ۱۹۰-۱۹۱

۶۱ؔ القرآن الکریم، بقرہ ۱۰۰

۶۲ؔ عبد الحمید فراہی، فی ملکوت اللہ، محوّلہ بالا، افادات ص ۳۰-۳۱

۶۳ؔ نفس مصدر، ص ۳۰-۳۱ کا اصل متن۔

۶۴ؔ نفس مصدر، ص ۳۲

۶۵ؔ نفس مصدر، ص ۳۲

۶۶ؔ سورہ احزاب میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور

پہاڑوں پر پیش کیا تھا مگر انھوں نے اس کا بار اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے
اور انسان نے اس کو اٹھا لیا۔ بے شک وہ ظالم اور انجام سے بے خبر نکلا۔" (۷۲)
اس آیت میں بارِ امانت سے مراد اختیار FREEDOM OF CHOICE اور ذمہ داری
و جواب دہی RESPONSIBLITY ہے۔ (مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، اسلامی ریاست،
محوّلہ بالا، ص ۲۰۳)

۶۷ قرآن کریم، نور ۵۵

۶۸ دیکھئے، مولانا مودودی، اسلامی ریاست، محوّلہ بالا، ص ۱۴۰

۶۹ عبدالقاہر بغدادی، اصول الدین، استنبول، ۱۹۲۸ء، ص ۲۷۱

۷۰ ابوالحسن علی الماوردی، الاحکام السلطانیۃ

۷۱ امام الحرمین الجوینی، غیاث الامم، مرتب مصطفیٰ حلمی، اسکندریہ، ۱۹۷۹ م، ص ۱۵

۷۲ عبدالقاہر البغدادی، اصول الدین، محوّلہ بالا، ص ۲۷۲

۷۳ ابن تیمیہ، السیاسۃ الشرعیۃ فی اصلاح الراعی و الرعیۃ، مرتب علی المغربی، کویت، ۱۹۸۶م، ص ۲۳

۷۴ تفتازانی، شرح المقاصد، لاہور، ۱۹۸۱ء جلد دوم ص ۲۷۲

۷۵ عضدالدین الایجی، المواقف، بیروت، ۱۹۷۹م، ص ۳۹۵

۷۶ ابن خلدون، مقدمہ، محوّلہ بالا، ص ۲۸، ۷۸ - ۲۷۷، ۳۳۷

۷۷ شاہ ولی اللہ، ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء، جلد اول، ص ۲۸

۷۸ عبدالحمید فراہی، فی ملکوت اللہ، محوّلہ بالا، ص ۲۳ - ۲۵

۷۹ نفس مصدر، ص ۲۵

۸۰ نفس مصدر، ص ۲۶

۸۱ نفس مصدر، ص ۲۶ - ۲۷

۸۲ نفس مصدر، ص ۲۷

۸۳ Lambton, A.K.S., 'KHALIFAH in Political Theory', Encyclopaedia of Islam

۸۴ ابن خلدون، مقدمہ، محوّلہ بالا، ص ۱۹۳

۸۵ نفس مصدر، ص ۱۹۵-۱۹۶

۸۶ قرآن کریم، حجرات ۱۳

۸۷ عبدالحمید فراہی، فی ملکوت اللہ، محوّلہ بالا، ص ۲۹-۳۰

۸۸ مثال کے طور پر فی ملکوت اللہ ص ۴۶ پر اشتراکیت پر گفتگو کی ہے اور افلاطون اور دوسرے یونانی مفکّرین کے نظریات پر تنقید کرتے ہوئے اشتراکیت کو خلاف فطرت، خلاف عقل اور ناقابلِ عمل قرار دیا ہے، اور قرآن کے صحیح نقطۂ نظر کی طرف اشارے کیے ہیں۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی

امام فراہیؒ کا اقتصادی مسلک

دنیائے مغرب میں آج سے ایک صدی قبل کے اقتصادی افکار و نظریات پر نظر ڈالیں تو ہمیں نظر آئے گا کہ عمل اور رد عمل کے نتیجہ میں دو نمایاں معاشی نظام یا مسلک ایک دوسرے پر غالب ہونے کے لیے دست بگریباں ہیں۔ یہ دو نظام سرمایہ داری اور اشتراکیت ہیں۔ بیسویں صدی کے آغاز میں ان علوم کی مشرق میں برآمد پر سماجی و معاشی علوم و مسائل پر سوچنے والے علماء میں سے بہت کم ایسے ملیں گے جنھوں نے ان سے متاثر ہونے کے بجائے ان کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر ان پر تنقید یں کی ہوں، اور کسی مسلک وسط کی طرف رہنمائی کی ہو۔ امام فراہیؒ کے یہاں تفصیلی معاشی بحثیں نہیں ملتیں مگر جو مختصر رائیں انھوں نے ظاہر کی ہیں ان سے ان کے معاشی مسلک کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ پیش نظر مختصر تحریر میں سرمایہ داری و اشتراکیت کے منظر و پس منظر کا مختصر تذکرہ کرنے کے بعد مولانا فراہیؒ کے اقتصادی مسلک کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ جائزہ یوں اہمیت کا حامل ہے کہ مولانا کے سیرت نگاروں سے آپ کی زندگی و فکر کا یہ پہلو اوجھل رہا۔ اس سے کچھ اس کا بھی اندازہ ہوگا کہ مغرب سے درآمدہ افکار سے متعلق امام فراہی کا کیا موقف رہا۔

سرمایہ دارانہ نظام اور سود

بے قید ملکیت، اخلاقی اقدار سے لاتعلقی، بے جا استحصال اور اغنیا و فقرا میں روزافزوں تفاوت سرمایہ دارانہ نظام کے چند اہم مظاہر ہیں۔ اس نظام کی بار آوری میں سود کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ پیداواری عمل انجام دینے والا شخص اسی کی اساس پر سرمایہ حاصل کرتا ہے اور اس کو پیداوار کی لاگت میں شامل کر کے عام صارفین سے وصول کرتا ہے۔ اس نظام میں سود

کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ کلاسیکی ماہرینِ معاشیات نے سود کو ایسا خودکار آلہ قرار دیا ہے جو معیشت میں مکمل روزگار کی ضمانت دیتا ہے[۱]۔ اس اجمال کی تفصیل میں جانے کا موقع نہیں لیکن یہ بتانا دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ معیشت میں سود کو یہ اثر و رسوخ کس طرح حاصل ہوا۔

قرآن سے پیشتر کی الہامی کتابوں میں بھی سود سے ممانعت وارد ہے، بلکہ یونان کے فلسفیوں نے بھی سود کی مخالفت کی ہے۔ عہدِ وسطیٰ کے وسط تک مسیحی علماء بھی ہر طرح کے سود کے مخالف رہے، صلیبی جنگوں کے بعد جب چرچ کے پاس بے شمار دولت و جاگیریں آگئیں اور تجارت و صنعت میں ترقی شروع ہوئی تو اس وقت یہ بحث چھڑی کہ کیا سود کی ہر شرح اور ہر مقصد کے لیے، لیے گئے سرمایہ پر سود ممنوع ہے یا اس میں کچھ تخصیص ہے؟ عہدِ وسطیٰ کے معاشی افکار کی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسیحی علماء میں اس مسئلہ پر بڑی بحثیں رہیں۔ شروع میں ان کا موقف سخت رہا لیکن تجارت و صنعت کے ساتھ مادیت کے فروغ اور خود چرچ کے ساہوکاری میں مبتلا ہونے کی وجہ سے مسیحی علماء نے یہ کہہ کر سپر ڈال دی کہ ممنوع سود وہ ہے جو صرفی قرضوں پر لیا جائے۔ رہا وہ سود جو پیداواری قرضوں پر وصول کیا جائے وہ ممنوع نہیں ہے اسی طرح شرحِ سود میں بھی فرق کیا گیا کہ سود وہ غلط ہے جس کی شرح بہت بھاری ہو، آسان اور معمولی شرح ممنوع نہیں ہے۔ اول الذکر کو ربا یا یوژری اور ثانی الذکر کو فائدہ یا انٹرسٹ کہا گیا۔ اس فرق نے سودی کاروبار اور بینکنگ کے نظام کو جو تمام تر سود پر مبنی تھا کافی فروغ دیا اور ربع مسکوں کو تقریباً پورے طور پر اپنے تسلط میں لے لیا۔[۲]

یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ یورپ میں اس بحث کے چھڑنے سے چند ایک صدی قبل مسلمانوں میں بھی اس طرح کی سوچ پروان چڑھنے لگی تھی چنانچہ امام فخر الدین رازیؒ (متوفی ۱۲۱۰ء) نے اپنی تفسیر کبیر میں پیداواری قرضوں پر بھی سود کے ممنوع ہونے کے حق میں کئی دلائل دیے ہیں اور غالباً پہلے مصنف ہیں جنھوں نے اس کا معاشی تجزیہ کیا ہے[۳]۔

موجودہ صدی کے آغاز میں مسلم علماء کا عام رویّہ

انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے شروع میں تمام مسلم ممالک براہ راست یا بالواسطہ مغرب کے سیاسی، فکری اور معاشی تسلّط کے بے رحم پنجوں میں جکڑے ہوئے نظر آتے ہیں، مغرب کا سرمایہ دارانہ نظام ان پر اس طرح مسلّط ہو گیا کہ اس سے ہٹ کر سوچنے کی ہمّت نہیں رہی چنانچہ اس نظام کے فاسد ترین جز سود کو جائز قرار دینے کی کوششیں ہونے لگیں۔ اس صورت حال کا نقشہ کھینچتے ہوئے اس موضوع پر ایک فاضل مصنّف یوں رقم طراز ہیں:

> "سیاسی و معاشی تسلّط اور تہذیبی و ذہنی مرعوبیت نے خود مسلمانوں کے درمیان ایسا طبقہ پیدا کر دیا جو اپنے فروتر علمی معیار، غیر تخلیقی ذہانت، کم سوادی اور پست ہمتی کی بنا پر اپنے نظریۂ زندگی، قدروں اور علمی و تہذیبی ورثے کے بارے میں احساس کمتری کا شکار ہے، اور ہر مسئلہ کو مغربی افکار و تہذیب کے معیار پر تولتا ہے، اور جس کے علم و تحقیق اور جدّت پسندی کا منتہائے کمال یہ ہوتا ہے کہ مغرب کے رائج الوقت نظریات اور سکہ بند خیالات کی تائید اسلام کی زبان سے کرا دی جائے، سود کے بارے میں بھی یہی رویہ اس طرح کے لوگوں کا رہا۔ غیر سودی نظام معیشت کے خاکے کی تشکیل اور اس کا برپا کرنا تو بس کا روگ نہ تھا کم ہمتی نے یہ راہ البتہ سجھائی کہ ایک ایسی چیز کو جو بدترین محرمات میں سے ہے تاویل و تعبیر کے ذریعہ جائز قرار دے لیا ہے۔"[۱۹]

قرون وسطیٰ کے دلائل کو یہاں بھی دُہرایا گیا اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ تجارتی اور پیداواری قرضے اور ان پر سود کا طریقہ عرب میں رائج نہیں تھا یہ ایک نو پیدا صورت حال ہے۔ اس وقت جو قرضے دیے جاتے تھے وہ ذاتی حوائج اور صرفی مقاصد کے لیے ہوتے تھے ان پر زائد رقم بے شک ربا یا یوژری ہے، باقی خوش حال افراد یا تجار سے جو رقم زائد وصول کی جائے وہ ربا نہیں انٹرسٹ ہے۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن گنوری نے اپنی کتاب "تجارتی سود

"تاریخی اور فقہی نقطۂ نظر سے" میں ان دلائل کا بڑی باریکی سے جائزہ لیا ہے اور ان کا کافی وشافی بلکہ کہنا چاہیے دنداں شکن جواب دیا ہے۔[۵] موضوع سے دلچسپی رکھنے والے اس کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔

امام فراہیؒ کا موقف

اس زمانہ میں جب اہلِ فہم وقلم ان دلائل کی رو میں بہے جا رہے تھے امام حمید الدین فراہیؒ نے ہر طرح کے سود کی حرمت کو یکساں قرار دیا اور خود قرآن مجید سے اس بات کا ثبوت فراہم کیا کہ اہلِ عرب میں زیادہ تر سودی کاروبار خوش حال و تجارت پیشہ لوگوں کے ساتھ تھا۔ آیت ربا کی تشریح میں آپ نے تحریر کیا ہے:

"وان کان ذوعسرة فنظرة	وان کان ذوعسرة فنظرة
إلى میسرة وان تصدقوا	الی میسرة۔۔۔ الخ سے یہ بات
خیرلکم" یلوح من هٰذه	صاف نکلتی ہے اہل عرب خوش حالوں
الکلمات انهم کانوا یأخذون	سے سود لیتے تھے۔ پھر قریش تاجر لوگ
الربا من ذی میسرة	تھے اور سودی کاروبار ان میں رائج
والقریش کانت تجارا	تھا اس وجہ سے اس معاملہ میں ان کے
واصحاب الربا فلا اریٰ	اور ہمارے حالات کے درمیان کوئی
فرقا بین حالهم وحال ابناء	خاص فرق مجھے سود کے بارے میں
زماننا فی الربا۔ والله اعلم	نظر نہیں آتا۔ واللہ اعلم[۶]

خوش حال لوگوں کو قرضہ دیے جانے اور اس پر سود کمانے کا قرآن سے ثبوت ایک ایسا نکتہ ہے جو مجھے اپنے علم کی حد تک کسی اور کے یہاں نظر نہیں آیا۔ یہ چیز آپ کی قرآن فہمی کی خداداد صلاحیت کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ اس نکتہ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے آپ کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی اپنی تفسیر "تدبر قرآن" میں رقم طراز ہیں:

"اس زمانہ میں بعض کم سواد یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عرب میں زمانۂ نزول سے پہلے جو سود رائج تھا یہ صرف مہاجنی تھا، غریب و نادار لوگ اپنی ناگزیر

ضروریات زندگی فراہم کرنے کے لیے مہاجنوں سے قرض لینے پر مجبور ہوتے تھے اور یہ مہاجن ان شخصوں سے بھاری بھاری سود وصول کرتے تھے۔ اسی سود کو قرآن نے ربا قرار دیا ہے اور اسی کو یہاں حرام ٹھہرایا ہے جب یہ تجارتی کاروباری قرضے جن کا اس زمانہ میں رواج ہے قرآن کے اس زمانہ میں نہ دستور تھا نہ ان کی حرمت وکراہت سے قرآن نے کوئی بحث کی ہے، ان لوگوں کا نہایت واضح جواب خود اس آیت کے اندر ہی موجود ہے۔ جب قرآن یہ حکم دیتا ہے کہ اگر قرضدار تنگ دست (ذوعسرۃ) ہو تو اس کو کشادگی (میسرۃ) حاصل ہونے تک مہلت دو تو اس آیت نے گویا پکار کر یہ خبر دے دی کہ اس زمانہ میں قرض لینے والے امیر اور مالدار لوگ بھی ہوتے تھے بلکہ یہاں اگر اسلوب بیان کا صحیح صحیح حق ادا کیجیے تو یہ بات نکلتی ہے کہ قرض لین دین کی معاملت زیادہ تر مالداروں ہی میں ہوتی تھی البتہ امکان اس کا بھی تھا کہ کوئی قرض دار تنگ حالی میں مبتلا ہو کہ اس کے لیے مہاجن کی اصل رقم کی واپسی بھی ناممکن ہو رہی ہو تو اس کے متعلق یہ ہدایت ہوئی کہ مہاجن اس کو اس کی مالی حالت سنبھلنے تک مہلت دے اور اگر اصل بھی معاف کر دے تو یہ بہتر ہے۔ اس معنی کا اشارہ الفاظ کے آیت سے نکلتا ہے اس لیے کہ فرمایا ہے کہ "ان کان ذوعسرۃ فنظرۃ الیٰ میسرۃ" (اگر قرضدار تنگ حال ہے تو اس کو کشادگی حاصل ہونے تک مہلت دی جائے)۔ عربی زبان میں 'اِن' کا استعمال عام اور عادی حالات کے لیے نہیں ہوتا۔ بلکہ عموماً نادر اور شاذ حالات کے بیان کے لیے ہوتا ہے۔ عام حالات کے بیان کے لیے عربی میں 'اِذا' ہے۔ اس روشنی میں غور کیجیے تو آیت کے الفاظ سے یہ بات صاف نکلتی ہے اس زمانہ میں عام طور پر قرض دار ذومیسرہ (خوش حال) ہوتے تھے لیکن گاہ گاہ ایسی صورت بھی پیدا ہو جاتی تھی کہ قرضدار غریب ہو یا قرض لینے کے بعد غریب ہو گیا ہو تو اس کے ساتھ اس

رعایت کی ہدایت فرمائی"۔ ۷ے

سرمایہ دارانہ نظام کے رکن رکین سود سے متعلق امام فراہیؒ کے مسلک کی وضاحت کے بعد آئیے اب ہم اس دور کے دوسرے اہم معاشی نظام سے متعلق آپ کی رائے معلوم کرتے ہیں۔

تاریخ کی مادی یا اقتصادی تفسیر پر امام فراہیؒ کی تنقید

بہت سے اشتراکی مصنفین نے جن میں مارکس کا نام سب سے نمایاں ہے معاشرہ کے مختلف مراحل کے ارتقاء سے بحث کی ہے۔ ان کے خیال میں انسانی تاریخ کے مختلف ادوار میں جو معاشرتی عروج و زوال پایا گیا ہے اس کے پیچھے ہمیشہ معاشی عوامل کارفرما رہے ہیں۔ پیداوار اور مبادلہ کے ذرائع و مناہج اور معاشی مفادات کی کشمکش ہی تاریخ میں اہم کردار ادا کرتے رہے ہیں، اور یہی سماجی ڈھانچہ اور طبقاتی مفادات کو تشکیل دیتے رہے ہیں۔ ۸ے

مارکس اور اشتراکی مصنفین کے متذکرہ صدر نظریہ کو تاریخ کی مادی یا معاشی تفسیر کا نام دیا جاتا ہے۔ امام فراہیؒ اس مارکسی نظریہ کی قرآن کی روشنی میں پُرزور تردید کرتے ہوئے اپنی کتاب "فی ملکوت اللہ" میں تحریر فرماتے ہیں:

"تاریخ میں واقعات دراصل اخلاقی عوامل کے مطابق مرتب ہوتے ہیں۔ یہ عالم اللہ تعالیٰ کے قبضہ و تصرف میں ہے۔ آسمانی کتابیں (جن میں اس حقیقت کو واشگاف کیا گیا ہے) تاریخ کی ساری کتابوں سے مختلف ہوتی ہیں۔ کسی قوم کی تعمیر و ترقی یا شکست و ریخت اس کے اخلاق کے مطابق ہوتی ہے......
سورۂ اعراف میں عذاب کے اسباب میں شرک، فساد فی الارض، فواحش اور حرص و طمع کا تذکرہ ہے۔ کسی قوم پر عذاب اتمام حجت اور کافی مہلت کے بعد آتا ہے۔ پھر ایسے لوگ اچانک پکڑ میں آجاتے ہیں..... جب کہ ایمان و تقویٰ کے نتیجہ میں برکات کا ظہور ہوتا ہے"۔ ۹ے

امام فراہی علیہ الرحمہ کے ان مختصر ملاحظات پر قرآن کے نظریۂ تاریخ کو بخوبی مرتب کیا جا سکتا ہے۔

اشتراکیت کے پُرفریب نظریات

صنعتی انقلاب اور سرمایہ داری کے ارتقار کے نتیجہ میں دولت و ثروت کے تفاوت میں اضافہ ہوا، بے کاری بڑھی، محنت پیشہ لوگوں کا استحصال شروع ہوا، گندی بستیاں، گنجان آبادیاں اور طرح طرح کی بیماریاں نمودار ہوئیں۔ ان سب کے ردعمل کے طور پر سماجی علوم کے مختلف مفکّرین نے اشتراکیت کے نظریہ کو فروغ دیا کہ نجی ملکیت کا خاتمہ ہو، ذرائع پیداوار حکومت کے قبضہ میں ہوں اور حکومت کی معرفت معاشی ثمرات سے تمام لوگ برابر متمتع و مستفید ہوں۔ اس نظریہ کو مارکس (متوفی ۱۸۸۶ء) نے منطقی دلائل سے نقطۂ عروج کو پہنچایا۔ اس کے خیالات سے متاثر جماعت ۱۹۱۷ء میں بڑی عیاری سے اس نظریہ پر مبنی حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہوگئی۔ اس نظریہ کی حقیقت کیا تھی اور معاشی مسئلہ کو حل کرنے میں یہ کس قدر ناکام رہا اس کا اندازہ آج کرنا کچھ مشکل نہیں، جب کہ روسی حکومت کا شیرازہ ایک ایک کر کے بکھر رہا ہے۔ غیر فطری مساوات اور ظالمانہ اشتراک نے معاشی سرگرمیوں کو ایسا کند کیا کہ یہ نظام اپنی پوری تاریخ میں مغرب کے سرمایہ دار ممالک کا بھکاری بن کر رہا۔ اور اب اس کی تلافی کے لیے اس نے نجی ملکیت کی قیود میں ڈھیل دینی شروع کر دی ہے اور بازار پر مبنی معاشی نظام (MARKET SYSTEM) کو اپنانے جا رہا ہے۔ لیکن آج سے ستّر سال قبل جب یہ نظام قائم ہوا تو اس کے دلفریب نعروں اور پُرفریب دعووں نے بہتوں کو مسحور کر لیا، اور انھوں نے یہ نہیں محسوس کیا کہ جبر و استبداد کے آہنی پردوں کے پیچھے کیا ہو رہا ہے۔

اشتراکیت سے متعلق علامہ فراہیؒ کی رائے

اس نظام سے متعلق بھی ہدایت و بصیرت امام فراہیؒ نے قرآن مجید سے حاصل کی ہے۔ آپ کی کتاب "فی ملکوت اللہ" میں ہمیں درج ذیل رائے ملتی ہے:

الاشتراکیۃ حسنہا بعض الحکماء	بعض یونانی حکما رشلاً اسپارٹا کا قانون ساز
مثل لائی کرگس مقنن اسبارطہ	لائی کرگس (LYCURGUS)[سلہ] اور

وفلاطن ووضعها علىٰ امة ولكنها لم تبق لاختلاف الاستعدادات وهي الآن ايضا يدعوا اليها بعض الدعاة ويتهالك عليها العامة ولكنها ممقوتة عند الامراء والاغنياء فصارت مثارا للتخالف والتشاكش في الامة واشرأب منها فتنة لا تكاد تطفا نطاها۔ قال الله تعالىٰ أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون ○ (۳۲ : ۴۳)

افلاطون (۳۴۷ قبل مسیح) نے اشتراکیت کی تعریف کی ہے بلکہ ایک قوم پر اس کا تجربہ بھی کیا لیکن صلاحیتوں کے اختلاف کی وجہ سے یہ چل نہ سکی۔ آج بھی اس کی طرف کچھ لوگ دعوت دے رہے ہیں اور عوام کالانعام اس پر ٹوٹے پڑ رہے ہیں، لیکن امراء و اغنیاء کو اس سے سخت نفرت ہے جس کی وجہ سے طبقاتی کشمکش اور افتراق پیدا ہو گیا ہے اور اس سے ایک ایسا فتنہ جنم لے رہا ہے جس کی آتش سوزاں سرد ہونے کا نام نہیں لیتی۔ سچ ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "کیا یہ لوگ تیرے رب کی رحمت کو بانٹنا چاہتے ہیں جب کہ ان کی اس دنیوی زندگی میں ہم نے ان کی معیشت بانٹ رکھی ہے اور ان میں سے بعض کو بعض کے اوپر اونچا کر رکھا ہے تاکہ ان کے بعض، بعض کو تابع بنا کر رکھیں تمہارے رب کی رحمت تو اس سے کہیں بہتر چیز ہے جو یہ جمع کر رہے ہیں۔

اس مختصر سے بیان میں علامہ نے کمیونزم پر جو بے لاگ تبصرہ کیا ہے وہ بڑی بڑی تحریروں پر بھاری ہے۔ آپ کی رائے میں دورِ جدید کا کمیونزم قدیم یونانیوں کا ایک چبایا ہوا لقمہ ہے۔ یہ تجربہ ایک بار ناکام ہو چکا ہے اور تاریخ پھر اپنے کو دُہرانے والی ہے یہ نظام

غیر فطری ہے، چونکہ لوگوں کی صلاحیتیں یکساں نہیں ہیں، اس لیے ان کے ساتھ یکساں سپاٹ میکانکی سلوک بھی نہیں ہو سکتا۔

اشتراکیت کے بعض دھڑوں نے انارکی یا فوضی کی راہ کو اپنے لیے راہ نجات سمجھنا اور ان ظریفوں نے اس کو باقاعدہ ایک نظام حیات کے طور پر پیش کرنا شروع کر دیا۔ ان میں پیئر جوزف پرھادون (۱۸۶۵ - ۱۸۰۹) اور میخائیل باکونین (متوفی ۱۸۷۶) قابل ذکر ہیں۔ ان کے مطابق حکومت ہی ساری برائیوں کی جڑ ہے۔ اس لیے اپنے سارے معاملات انفرادی طور پر حل کیے جائیں اور کوئی مرکزی حکومت نہ ہو۔[12] علامہ فراہیؒ نے اس نظریہ کو بھی تاریخ اور قرآنی آیات کی روشنی میں گمراہ کن قرار دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

الفوضی کانت ممقوتة عند العرب ویعدونها من إمارة الحمق ولٰکن الآن قامت لها الدعاة فی المغرب واستغووا بها العامة وهی کاختها مثار للفتن و هدم للنظام الانسانی قال تعالٰی: اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الأمر منکم (۴: ۵۹)، ثم قال تعالٰی: "وأمرهم شوریٰ بینهم۔ (۴۲: ۳۸)[13]

انارکی عربوں کے یہاں سخت ناپسندیدہ تھی اور اس کو وہ حماقت کی علامت قرار دیتے تھے لیکن آج مغرب میں اس کے مبلغین اٹھ کھڑے ہوئے ہیں اور عامۃ الناس کو گمراہ کر رہے ہیں۔ حالانکہ یہ اپنی ہم جنس کی طرح ہی فتنہ انگیز اور انسانی نظام کو ملیامیٹ کرنے والی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور اپنے میں سے صاحب امر لوگوں کی"۔ ایک اور جگہ ارشاد ہے: "ان کا معاملہ باہم مشورہ سے طے ہوتا ہے"۔

اشتراکیت کا ایک اہم اصول یہ ہے کہ مقصد و غایت اصل ہے خواہ وہ کسی ذریعہ سے حاصل ہو۔ دوسرے لفظوں میں یہ نظام انسانی قدروں کی پروا نہیں کرتا اگر وہ اس کے مقاصد کی راہ میں رکاوٹ ہوں۔ علامہ فراہیؒ نے اس کا سختی سے انکار کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: فلیس

الامر کما زعم الظالمون ان حسن الغایۃ یحسن الذریعۃ السیئۃ۔[۱۴] (بات وہ نہیں ہے جو ظالم لوگوں نے سمجھ رکھا ہے کہ مقصد کی اچھائی نامحمود ذریعہ کو محمود بنا دیتی ہے) مقصود اچھا ہو تو بھی اس کے حصول کے لیے نامحمود ذریعہ محمود نہیں بن سکتا۔ سرمایہ دارانہ نظام جو کہ انسانی اقدار کے سلسلہ میں بے پرواہے اور اشتراکی نظام جو کہ بعض حالات میں اخلاقی قدروں کو پامال کر دینے کی دعوت دیتا ہے اور دونوں کے برخلاف علامہ فراہیؒ نے اقدار پر مبنی نظام معیشت کی حمایت کی ہے۔

خاتمۂ کلام

اس طرح جہاں ایک طرف امام فراہی نے سرمایہ دارانہ نظام کے لہو فاسد، ہر طرح کے سود پر ضرب کاری لگا کر اسے قرآنی نظام صدقات کی ضد اور فساد فی الارض قرار دیا۔[۱۵] وہیں اشتراکیت کو قرآنی نظام تقسیم اور تسخیر و تعاون پر مبنی انسانی فطرت سے بغاوت سمجھا۔ ان دو باہم متحارب و متغالب نظامہائے معیشت کو رد کرنے کے بعد آپ کی تحریروں سے آپ کا اقتصادی مسلک جو سامنے آتا ہے اسے قرآنی اقتصادی نظام کہنا زیادہ مناسب رہے گا۔ جس میں سود کی جگہ صدقات و انفاق کی تائید کی گئی ہے۔[۱۶] اس نظام میں ملکیت ایک امانت ہے جس کا مالک حقیقی ایک دن حساب لے گا۔[۱۷] نعمت و ثروت اللہ تعالیٰ نے امتحان کے لیے دیا ہے کہ بندہ شکر کرتا ہے یا کفر۔ کسی نعمت کو اپنے علم اور جد و جہد کا ثمرہ سمجھنے کی وجہ سے ظلم و تعدّی کا رجحان پیدا ہوتا ہے[۱۸] اور ملک و مال پر غرور کے نتیجہ میں استعلاء اور فساد فی الارض پیدا ہوتا ہے[۱۹] تفاوت حالات و درجات اس مقصد سے ہے کہ نوع انسانی ایک دوسرے کے ساتھ تعاون و تناصر سے کام لے۔ اصل کامیابی و کامرانی آخرت کی ہے جو متقین و محسنین کے لیے مقدر ہے۔[۲۰]

جیسا کہ آغازِ کلام میں عرض کیا، علامہ فراہیؒ نہ تو ماہر معاشیات تھے اور نہ ہی انھوں نے معاشی موضوعات پر قلم اٹھایا لیکن مطالعۂ قرآن کے دوران آپ نے معاشی نکات پر جو جستہ جستہ فقرات لکھ دیے ہیں انھیں دیکھتے ہوئے خیال ہوتا ہے کہ اگر آپ اس طرف توجہ فرماتے تو اس وقت

ہمارے سامنے قرآنی معاشیات کا ایک بہترین مرقع موجود ہوتا۔
وفوق کل ذی علم علیم۔

حواشی

[۱] شپیرو، اڈورڈ، میکرواکنامکس انلیسس

SHAPIRO , E. ' MACROECONOMIC ANALYSIS ' 5th ed. NEWYORK HARCOURT BRACE JOVANRICH, 1990 p.p. 163 - 68

[۲] اس بحث کی بعض تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو،

ISLAHI, ABDUL AZIM. ' ECONOMIC CONCEPTS OF IBN TAIMIYA LEICESTER ISLAMIC FOUNDATION, 1988 p.p. 123 - 26

[۳] الرازی، فخرالدین، التفسیر الکبیر، قاہرہ المطبعۃ البہیۃ المصریہ ۱۹۳۸ء، جلد ۵ ص ۹۲

[۴] فضل الرحمٰن (گنوری)، تجارتی سود تاریخی اور فقہی نقطۂ نظر سے۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ۱۹۶۷ء از پیش لفظ ص ۱۔

[۵] فضل الرحمٰن (گنوری) حوالہ بالا

[۶] فراہی، حمیدالدین۔ مخطوطہ تفسیری حواشی سورہ بقرہ آیت۔
اصلاحی، امین احسن۔ تدبر قرآن جلد اول، لاہور، فاران فاونڈیشن ۱۹۸۵ء ص ۶۳۹

[۷] اصلاحی، امین احسن۔ تدبر قرآن حوالہ بالا، ص ۶۳۸ - ۶۳۹

[۸] HANEY, LEWIS H., ' HISTORY OF ECONOMIC THOUGHT ' NEWYORK, MACMILLAN, 1921 p.443

[۹] فراہی، حمیدالدین۔ فی ملکوت اللہ، سرائے میر، الدائرۃ الحمیدیۃ ۱۳۹۱ھ، طبع اول ص ۱۹

[۱۰] جہانیاں جہاں گشت لائی کرگس کا زمانہ ۹۰۰ سے ۷۰۰ قبل مسیح کا بتایا جاتا ہے۔ اس نے اسپارٹا کی حکومت کے دستور و قوانین کو مرتب کیا اور سماجی ڈھانچہ کی تعمیر نو کی۔

[۱۱] فراہی، حمیدالدین۔ فی ملکوت اللہ، سرائے میر، الدائرۃ الحمیدیۃ ۱۳۹۱ھ، ص ۶۴ من افاداتہ۔

۱۲ه OSER, JACOB. ' THE EVOLUTION OF ECONOMIC THOUGHT
NEWYORK, H.B. & WORLD INC. 1971 p.p. 133 - 34

۱۳ه فراہی، حمیدالدین۔ فی ملکوت اللہ حوالہ سابق

۱۴ه فراہی، تفسیری حواشی برآیات ۷۰۔۷۶ سورۃ البقرہ (مخطوط)

۱۵ه فراہی، حوالہ بالا حاشیہ برآیت ۲۷۵ " "

۱۶ه ایضاً حاشیہ برآیت ۷۷ سورۃ القصص "

۱۷ه ایضاً حاشیہ برآیت ۵۲ سورۃ الزمر "

۱۸ه ایضاً حاشیہ برآیات ۳۱۔۳۵ سورۃ الزخرف "

۱۹ه ایضاً حاشیہ برآیت ۸۳ سورۃ القصص "

۲۰ه ایضاً دربارۂ عمود سورۃ القصص "

جناب مظفر حسین غزالی

علامہ حمید الدین فراہیؒ کے تعلیمی افکار

علامہ فراہی چودہویں صدی ہجری کی ان عظیم شخصیات میں سے ایک تھے جن سے عالم اسلام اور مسلمان نہ صرف متاثر ہوئے ہیں بلکہ ان کے نظریات پر اسکول SCHOOL OF THOUGHT قائم ہوئے ہیں۔ آپ کا نام آتے ہی ذہن قرآنی افکار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ لیکن مولانا کے بہت سے افکار ایسے ہیں جن کی طرف ایک عام ذہن تو کیا غور و فکر کرنے والا ذہن بھی مشکل سے منتقل ہوتا ہے۔ ان کا نظریہ تعلیم بھی ان کے فکر عالی ہی کا ایک حصہ ہے۔ لگ بھگ اکہتر سالوں پر محیط زندگی (مدرسۃ الاسلام کراچی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، الہ آباد یونیورسٹی کی پروفیسری اور دارالعلوم حیدرآباد (جامعہ عثمانیہ) کی پرنسپلی) کے سفر کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآنی افکار کی طرح مولانا کے تعلیمی افکار بھی بہت وسیع ہیں۔

مولانا کا یہ سفر ایسے دور میں شروع ہوا جب کہ سرسید کی تعلیمی تحریک کا غلغلہ بلند ہو چکا تھا اور ملت کی تعلیمی پسماندگی کو دور کرنے اور حالت کو بدلنے کے لیے بہت سے تعلیمی ادارے قائم کیے جا رہے تھے یا ہو چکے تھے۔ جن میں ندوۃ العلماء، جامعہ ملیہ اسلامیہ اور جامعہ عثمانیہ اہم ہیں۔ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کی ناکامی کے بعد مسلمانوں کے تعلیمی نظام کی بساط اُلٹ چکی تھی، اور ملت زبوں حالی کی شکار تھی۔ اُس وقت مسلمانوں کے لیے تعلیمی نظام کے ساتھ ان کے وجود کی بقا بھی ایک اہم مسئلہ تھا۔ انگریزوں نے مسلمانوں کے تعلیمی نظام کو نہ صرف ختم کر دیا تھا بلکہ ہر اُس چیز کو مٹانے کے درپے تھے جس سے مسلمانوں کے بیدار ہونے کی توقع تھی۔ ایسے وقت میں علامہ فراہیؒ نے تعلیم کا ایک نیا نظام پیش کرنے کی کوشش کی۔

ایک طالب علم کی حیثیت سے میں نے حتی المقدور علامہ فراہی کے تعلیمی افکار جمع کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ اہل علم و دانش، علماء اور محققین کو اس طرف متوجہ کر سکوں۔ مولانا کے

تعلیمی افکار کا جائزہ لینے کے لیے آپ کے وسیع لٹریچر کی ورق گردانی کرنے کے ساتھ ساتھ مدرسۃ الاصلاح سرائے میر کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے، کیونکہ یہ مدرسہ مولانا کے تعلیمی نظریات کا آئینہ دار ہے۔ مولانا نے حیدرآباد سے واپسی کے بعد وفات تک اپنے اوقات کا بڑا حصہ مدرسہ پر صرف کیا۔ مولانا "ہر ہفتہ تین دن مدرسہ میں قیام کرتے، اساتذہ اور طلبہ کو قرآن مجید کا درس دیتے، منتظمین کو اپنے تعلیمی اور اصلاحی نظریات سے آگاہ کرتے۔ (آخر زمانہ میں) چند آدمیوں کو منتخب کر کے انھوں نے ان کی خاص طور پر تربیت فرمائی تاکہ وہ ان کے طریق فکر و نظر کو اچھی طرح اپنا لیں اور ان کے بعد اس تعلیمی اور فکری اصلاح کے کام کو جاری رکھ سکیں جو مولانا نے شروع کیا تھا۔"[۱]

علامہ فراہی اپنے تعلیمی نظریات کو محدود رکھنے کے بجائے انھیں وسیع حلقہ تک پھیلانے کے خواہاں تھے۔ وہ اس کے لیے پوری زندگی سرگرداں رہے۔ اس کا اندازہ اس تخیل سے کیا جا سکتا ہے جو حیدرآباد میں قیام کے دوران ان کے پیش نظر تھا:

> "مولانا کے سامنے ایک ایسی یونیورسٹی کا تخیل آیا جس میں تمام دینی اور عصری علوم کی تعلیم اردو میں دی جائے۔ اگرچہ اس زمانہ میں اردو زبان کو ذریعۂ تعلیم بنانے کے وہ تمام امکانات مفقود تھے جو آج موجود ہیں۔ لیکن مولانا نے اپنے ٹھوس دلائل سے ریاست کے تعلیمی کارفرماؤں کو اپنے نظریہ کا قائل بنا لیا اور اس کی ایک ایسی اسکیم تیار کر کے لوگوں کے سامنے پیش کر دی جس کے بعد کسی کو بھی ان کے نظریہ سے اختلاف کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی مولانا کا یہی تخیل بالآخر جامعہ عثمانیہ کی شکل میں عملی صورت میں ظاہر ہوا۔"[۲]

اردو یونیورسٹی کے قیام کی اسکیم اور نکات جو مولانا نے ریاست کے کارفرماؤں کے سامنے پیش کیے تھے ان کی تفصیل نہیں ملتی اور نہ ہی اس کا واضح ثبوت ملتا ہے کہ جامعہ عثمانیہ حقیقتاً ان کی دی ہوئی اسکیم کے تحت ہی وجود میں آئی البتہ اس سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اپنا منفرد تعلیمی نظریہ تھا اور کے تحت وہ ایک تعلیمی نظام ترتیب دینا چاہتے تھے۔ جس سے عملی اصلاح سے پہلے فکری اصلاح ہو سکے۔ کیونکہ عمل فکر کا نتیجہ ہوتا ہے، اور فکر کی اصلاح کے ذریعہ عمل کی اصلاح کا کام بہت

آسان ہوتا ہے۔ بقول امین احسن اصلاحی صاحب :

"اس فکری اصلاح کی بنیاد انھوں نے (علامہ فراہی نے) قرآن پر رکھی تھی۔ وہ قرآن کی روشنی میں مسلمانوں کے تمام علوم وافکار کا جائزہ لے کر ایک طرف تو یہ چاہتے تھے کہ فکر و نظر کے مختلف گوشوں میں جو باطل تصوّرات و نظریات گھس چکے ہیں ان کو بے دخل کریں اور دوسری طرف ان کی کوشش یہ تھی کہ زندگی کے تمام مسائل پر غور کرنے کے لیے قرآن سے رہنمائی حاصل کرنے کی راہیں کھول دیں۔"[۳]

مقصد تعلیم

علاّمہ فراہیؒ نے تعلیم کا مقصد متعین کرنے کے لیے قرآن (سورۃ التوبہ، آیت ۱۲۲) سے استدلال کیا ہے اور مقصد تعلیم ان الفاظ میں ظاہر فرمایا ہے :

"تعلیم حاصل کرنے کے لیے تفقّہ فی الدّین کا لفظ (اس آیت میں) استعمال ہوا ہے جس کے معنی ہیں دین میں فہم و بصیرت حاصل کرنا۔ اور تعلیم دینے کے لیے اِنذار کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کے معنی ڈرانے، ہوشیار کرنے اور خاص طور پر آخرت کی زندگی کی تیّاریوں کے لیے بیدار کرنے کے ہیں۔ یہ دونوں لفظ اسلام میں تعلیم کا جو اصل مقصد ہے اس کے لحاظ سے استعمال ہوئے ہیں۔ اسلام میں تعلیم و تعلّم کا اصل مقصد دین میں بصیرت حاصل کرنا اور آخرت کی فلاح کے لیے اپنی اور دوسروں کی تربیت کرنا ہے۔ باقی چیزیں سب ثانوی حیثیت رکھتی ہیں اور اسی نصب العین کے تابع ہیں۔"[۴]

ان مختصر الفاظ میں تعلیمی نظام کے نقائص کی طرف بھی اشارہ ہے اور اسلامی ریاست کی تعلیمی پالیسی کی طرف بھی۔ یہ دونوں باتیں اس سے واضح ہو جاتی ہیں۔ اسلامی تعلیمی نظام کی یہی کلید ہے اور یہی اس کا مقصد بھی۔ علامہ فراہیؒ تفسیر نظام القرآن کے مقدمہ میں تعلیم کے انتہائی بنیادی دو اصولوں پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں :

"کسی تعلیم و دعوت کی ابتدا میں اس کے لیے لوگوں کے دل اچھی طرح نہیں

کھلتے جس کے سبب سے نہ تو تفصیلات کلام کے لیے ان کے اندر گنجائش ہوتی ہے نہ جزئیات احکام کے لیے۔ اس وجہ سے ابتدا میں لوگوں کو جو تعلیم دی جاتی ہے وہ جوامع الکلم یعنی چھوٹے چھوٹے پُرحکمت فقروں اور جملوں میں دی جاتی ہے۔ یہ جوامع الکلم کے بیج جب پھوٹتے ہیں تو تفصیلات سے ان کی آبیاری کی جاتی ہے، اور اس طرح آہستہ آہستہ دل کی وسعت اور اس کے علم دونوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔" ۵ے

اس کے اندر مولانا نے تعلیم کے جو اصول بیان کیے ہیں، ان میں اوّل آموزش کا اصول ہے یعنی انسان کے اندر نطق و گویائی کی صلاحیت دھیرے دھیرے پیدا ہوتی ہے۔ دوم اس نطق و گویائی اور علم کو وسعت دینے کے لیے ایک خاص تکنیک ہے جس سے مواد تیار کیا جاتا ہے۔ اس مواد کی تیاری میں اس بات کا بہت خیال رکھا جاتا ہے کہ جملوں کی ساخت اور ان میں استعمال ہونے والے الفاظ کس عمر کے طلبہ کے لیے کس طرح کے ہوں گے۔ طلبہ کے ذہن کے لحاظ سے ہی ان جملوں اور الفاظ میں مفاہیم پیش کیے جاتے ہیں، بتدریج اُس کو اس منزل تک لایا جاتا ہے کہ مشکل سے مشکل چیزوں تک ان کی رسائی ہو سکے۔ مندرجہ بالا عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ فراہیؒ تعلیمی اصولوں سے بھی اچھی طرح واقف تھے اور تعلیمی نفسیات سے بھی۔ مولانا کی درسیات اس پر دلیل ہیں۔

سورۂ الرحمٰن کی آیات "اَلرَّحۡمٰنُ عَلَّمَ الۡقُرۡاٰنَ خَلَقَ الۡاِنۡسَانَ عَلَّمَہُ الۡبَیَانَ" (۱/۳) کے ذیل میں فرماتے ہیں:

"ان آیات کا آغاز اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے کیا، کیوں کہ وہی رحمت اور تعلیم کا مبدا ہے اور تمھیں بتلایا کہ اس کی بے پایاں رحمت یہ ہے کہ اس نے قرآن کی تعلیم دی۔ اس نے تمھیں پیدا کیا اور بولنا سکھایا تاکہ تم اپنے آپ کو اس تعلیم کے لیے تیار کر سکو۔" ۶ے

سورۂ التوبہ کی ۱۲۲ویں آیت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اگر سب ہی لوگ اپنی اپنی جگہوں سے اُٹھ کر مجلس نبویؐ میں نہیں پہنچ سکتے تھے تو ایسا کیوں نہیں کیا گیا کہ ہر گروہ میں سے ایک جماعت علم دین میں فہم و بصیرت

حاصل کرنے کے لیے مجلس نبوی میں حاضر ہوئی تاکہ وہاں سے مستفید ہو کر اپنی قوم کو بھی اس سے مستفید کرتی۔ مطلب یہ ہے کہ ہر بستی سے لوگ باری باری مدینہ آئیں، دین سیکھیں اور سمجھیں اور پھر اپنی قوم میں واپس جا کر لوگوں کو بتائیں اور سکھائیں۔ اس طرح دیہات کے لوگ اپنے گھر، در اور مال مویشی کی دیکھ بھال بھی کر سکیں گے اور نبیؐ اور صحابہؓ کے فیوض صحبت سے بھی مستفید ہو سکیں گے۔"

اگر اقلیتوں کی ترقی کی تاریخ کو اس تشریح کی روشنی میں دیکھیں تو محسوس ہوتا ہے کہ ان کے سامنے تعلیم اور معاش دو اہم مسئلہ ہوتے ہیں۔ ان مسائل کو حل کرنے کے لیے سماج کو دو حصّوں میں تقسیم کرنا ہوگا۔ ایک وہ لوگ ہوں گے جو معاشی اعتبار سے قوم کو دوام واستحکام بخشیں، اور دوسرے وہ جو تعلیم حاصل کریں اور اسے عام کریں۔ تعلیم حاصل کرنے والے گروہ کی کفالت پہلا گروہ کرے اور دوسرے گروہ کی ذمہ داری ہو کہ وہ پہلے گروہ کے لوگوں کو خواندہ کرے۔ اس طرح پوری قوم میں سمجھ بھی پیدا ہوگی اور معاشی اعتبار سے مضبوطی بھی۔

صلاح وفلاح کا مدار

علامہ فراہیؒ نے مدرسۃ الاصلاح کے دستور میں مسلمانوں کی صلاح وفلاح کا مدار دینی تعلیم بتایا ہے۔ پھر سوال کرتے ہیں لیکن دینی تعلیم کیا چیز ہے؟ کیا وہی جس پر ہم صدیوں سے اپنی صلاحیت اور دولت برباد کر رہے ہیں؟ یقیناً وہ نہیں ہے۔ اگر وہی چیز ہوتی تو اس تعلیم کا ہماری زندگی پر وہی اثر ظاہر ہوتا جو صدر اول میں ظاہر ہوا تھا۔ ایسا نہ ہوتا کہ مسلمان اس تعلیم کے باوجود برابر گرتے جاتے یہاں تک کہ ذلّت ونکبت کی آخری سرحد تک پہنچ کر دنیا کے لیے صرف سرمایۂ عبرت بن کر رہ جاتے۔

پھر اپنے کرب کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"حقیقت یہ ہے کہ صدر اول کے مبارک دور کے بعد مسلمانوں نے اپنی سب سے زیادہ عزیز متاع جو کھوئی ہے وہ صحیح مذہبی تعلیم ہے۔ اگر ہم اس تعلیم پر قائم رہتے تو ہمارے جیب و دامن ان ثمرات و برکات سے خالی

نہ ہوتے جس سے دورِ اول کا گوشہ گوشہ معمور تھا۔"

اس کیفیت سے نکلنے کا تاریخ کی روشنی میں حل بتاتے ہوئے فرماتے ہیں :

"جب سطحِ ارضی ایک ہمہ گیر تاریکی میں روپوش تھی تو خدا نے قرآن ہی کے ذریعہ اس میں اُجالا کیا، اور آج بھی جب کہ اسلام پھر غربت اولیٰ میں مبتلا ہو گیا ہے اور خدا کے بندوں پر خدا کی کھولی ہوئی راہ گم ہو گئی ہے تو قرآن ہی کی روشنی اس بند دروازے کو کھول سکتی ہے۔

پس دینی تعلیم کی اصل راہِ عمل یہ ہے کہ قرآن کو اس کا اصلی مقام دیا جائے اور وہ یہ ہے کہ قرآن ہمارے تمام علم و عمل کا سرچشمہ ہو۔ سب سے پہلے ہم وہ جانیں جس کی ہمیں وہ تعلیم دیتا ہے اور ہم وہ کریں جس کا وہ ہم سے مطالبہ کرتا ہے۔ علم و عمل کی ہر شکل میں سب سے پہلے ہم اس کا دروازہ کھٹکھٹائیں وہ ہماری رہبری کرے گا۔ اگر اس کا کوئی اشارہ ہم پر مخفی رہ جائے تو ہم اس ذاتِ گرامیؐ کے اقوال و اعمال کی طرف رجوع کریں، جس کی پاک اور مقدس سیرت، اس کی عملی شرح و تفسیر ہے، اگر یہاں بھی کوئی ابہام رہ جائے تو اس سیرتِ پاک کے مقدس حاملین یعنی صحابہ کرام، تابعین عظام، ائمہ انام کے اقوال و اعمال میں اپنے دل کی تشفی ڈھونڈھیں کیوں کہ انھوں نے جو کچھ کہا اور کیا اسی نورِ الٰہی اور نورِ نبوت سے ماخوذ ہے"۔ [۵]

مدارسِ دینیہ کے نصاب پر تنقید

علامہ فراہیؒ نے مدارس کے نصاب اور نظام تعلیم پر سخت تنقید کی ہے۔ وہ قرآن مجید کی محققانہ تعلیم کو مدارس کا بنیادی نصب العین قرار دیتے ہیں۔ مولانا نے مدارس کا بہت گہرائی سے جائزہ لے کر ایک تحقیقی تجزیہ پیش کیا ہے، رقم طراز ہیں :

"اس اصل عظیم (قرآن) کو پیش نظر رکھ کر آپ تمام دینی مدارس پر نگاہ ڈالیں تو آپ کو نظر آئے گا کہ کتابِ الٰہی ہر جگہ متروک اور مہجور ہے۔ نصابوں

کی جدولیں منطق و فلسفہ اور علم کلام کی کتابوں سے اٹی ہوئی ہیں مگر سرچشمۂ علم یعنی قرآن کا کہیں پتہ نہیں۔ اگر کچھ اعتنا ہے تو صرف اس قدر کہ جلالین اور بیضاوی کے چند پارے تبدیلِ ذائقہ کے لیے پڑھا دیے جاتے ہیں۔ اس سے مسلمانوں کی ذہنی حالت بالکل برباد ہوگئی۔ وحی الٰہی کا سررشتہ ہاتھوں سے چھوٹ گیا اور یہود کی طرح مسلمان بھی خدا کی کتاب کی جگہ یونانیات اور اسرائیلیات کے ٹونوں اور ٹوٹکوں میں پھنس گئے۔ کتاب الٰہی مہیمن اور حکم تھی جس کی کسوٹی پر ہم کھرے کھوٹے کی تمیز کر سکتے تھے۔ اس سے لاپروائی کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمیز اور معرفت برباد ہوگئی۔ اور پھر یہ ہوا کہ جس کے ہاتھ جو کتاب لگی وہ صحیفہ آسمانی بن گئی، الگ الگ فرقے قائم ہوگئے۔'' ۸؎

علامہ فراہیؒ مدارس اور تعلیم کی سطحی اصلاح کے مشنوں سے بھی مطمئن نہیں تھے۔ اس طرح کی کوششوں کے بارے میں وہ لکھتے ہیں:

''ملّت کی زبوں حالی نے روشن خیال اور بیدار مغز علماء میں یہ تحریک پیدا کی کہ تعلیم کی اصلاح کی جائے اور دینی مدارس کے اندر ایسا نصاب تعلیم جاری کیا جائے جو مقتضیات زمانہ کے مطابق ہو تاکہ ضروریات زمانہ کے مطابق روشن خیال اور بیدار مغز علماء پیدا ہو سکیں۔ اس نظریہ کو عملی جامہ پہنانے کے لیے ہندوستان میں بعض درسگاہیں قائم ہوئیں جن کے نصاب تعلیم میں بعض ایسے علوم و فنون کا اضافہ کیا گیا جس کو مذاق حال عزّت و احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ یہ کوشش نیک اور مبارک تھی لیکن مسلمانوں کی حالت میں اس سے کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی تھی، مسلمانوں کو مقتضیات زمانہ کے مطابق نہیں بننا ہے بلکہ زمانہ کو خدا اور خدا کے رسول کی پسند کے مطابق بنانا ہے''۔ ۹؎

تعلیم کا ایک جامع خاکہ

مولانا نے مدارس کے تعلیمی نصاب اور نظام کی اصلاح کے لیے ایک جامع تعلیمی خاکہ بھی

مرتب کیا ہے۔ اس خاکہ میں ان تمام پہلوؤں کو ملحوظ رکھا گیا ہے جو اصلاح کے لیے ضروری ہیں اور جن سے ملّت کی زبوں حالی دور کی جا سکتی ہے۔ اس خاکہ میں وسعت بھی ہے اور جدّت بھی۔ علوم وفنون کے بے جا وزن کو بھی کم کیا گیا ہے اور بلند معیار کو حاصل کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہے۔ کم وقت، کم خرچ کے ساتھ مفید اور موجودہ زمانہ کی ضروریات کے تحت کار آمد تعلیم کا ایک واضح نقشہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

"قرآن مجید کی محققانہ تعلیم مدرسہ کا بنیادی نصب العین ہو، اس کے بعد حدیث اور فقہ پر زور دیا جائے۔ منطق، فلسفہ، علم کلام کی غیر ضروری کتابیں نصاب سے نکال دی جائیں اور ان کی جگہ ادب عربی کی تعلیم دی جائے، حدیث کی تعلیم جماعتی عصبیت سے آزاد ہو، فقہ میں فقہ اسلامی پڑھائی جائے تاکہ طلبہ میں وسعت نظر اور رواداری پیدا ہو، تکفیر وتفسیق اور فضول مذہبی مناقشات کا کوئی ولولہ ان کے اندر نہ ابھرے، صرف ونحو کی تعلیم عملی ہو، فنون کی تعلیم میں اہمات فن پیش نظر رہیں، درس دینے میں لیکچر کا طریقہ اختیار کیا جائے، بقدر ضرورت انگریزی بھی پڑھائی جائے، حصول معاش کے لیے اگر حالات سازگار ہوں تو مفید صنعتیں بھی ضرور سکھائی جائیں۔ مدت تعلیم کم سے کم ہو اور نرخ تعلیم انتہائی حد تک ارزاں۔"[۱۰]

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مولانا نے اسباق النحو حصہ اول و دوم اور دوسری درسیات اسی خاکے کی روشنی میں تیار کی تھیں۔ اسباق النحو کے دونوں رسالوں کے جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا نے اس کے ذریعہ طلبہ کی اس دشواری کو بڑی حد تک دور کرنے کی کوشش کی ہے جو انھیں عوامل کی بحثوں میں ہوتی تھی۔ ان کے مطالعہ سے طلبہ میں عربی پڑھنے کے لیے شوق پیدا ہوتا ہے اور زبان کا استعمال آسان محسوس ہونے لگتا ہے۔ یہ رسالے ابتدائی نحو وصرف کی تعلیم کے لیے بہت مفید ہیں۔

مدرسۃ الاصلاح مولانا کی علمی کاوشوں کا ایک نتیجہ ہے۔ اس کے نصاب پر گفتگو موقع کی مناسبت سے کچھ ضروری محسوس ہوتی ہے۔ گفتگو کو طویل کرنے کے بجائے اس وقت ان الفاظ پر اکتفا کروں گا جو علامہ فراہیؒ نے اس نصاب کے بارے میں فرمائے ہیں:

"وہ (مدرسۃ الاصلاح کا نصاب) تمام علوم دینیہ اور بقدر ضرورت علوم دنیویہ

کی تعلیم دیتا ہے، لیکن اس طرح کہ شاخیں اصل کی جگہ نہ لے لیں۔ اس کے نصاب تعلیم میں قرآن مجید ایک آفتاب ہے جس سے تمام تارے روشنی حاصل کرتے ہیں۔ حدیث، فقہ، اصول فقہ، منطق، فلسفہ، علم کلام، تاریخ وسیر، فلسفہ، تاریخ، اسرار شریعت، ادب و بلاغت، نحو وصرف جملہ فنون پڑھائے جاتے ہیں۔ کچھ اس لیے کہ فہم کتاب الٰہی کے لیے وسیلہ و ذریعہ ہیں اور کچھ اس لیے کہ اس کی شرح وتفسیر ہیں۔ لیکن یہ سب اس انداز سے پڑھائے جاتے ہیں کہ جس فن کی طرف قدم بڑھے قرآن کی روشنی میں، اور جس علم کا دروازہ کھلے قرآن کے اندر سے" [۱۱]

اس تجزیہ سے علامہ فراہیؒ کے جو تعلیمی افکار اُبھر کر سامنے آتے ہیں وہ مختصراً یہ ہیں کہ جہاں وہ تعلیم لاحاصل ہے جس سے بصیرت و معرفت حاصل نہ ہو وہیں اس تعلیم کی بھی کوئی وقعت نہیں جس میں قرآن سے رہنمائی حاصل نہ کی گئی ہو۔ جو تعلیم ذہن کو شیطان کی مقصد برآری میں صرف کرے وہ بربادی کے سوا کچھ نہیں دے سکتی۔ اس سے خیر کی امید لاحاصل ہے۔ جو تعلیم اپنے محور (یعنی قرآن) سے ہٹی ہوئی ہے وہ صحیح مذہبی تعلیم نہیں۔ اور مذہبی تعلیم کے بغیر انسان کو معرفت اور بصیرت کا نور نہیں مل سکتا، وہ ظلمت کی تاریکیوں میں بھٹکتا رہے گا جب تک کہ اسے حکمت و معرفت نصیب نہ ہو جائے۔

علامہ فراہیؒ ہر مسئلہ کو قرآن کی روشنی میں دیکھنے اور حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، چاہے وہ ملّت کی ذلّت و رسوائی کا مسئلہ ہو یا اس کی سربلندی کا، حکومت کا مسئلہ ہو یا سماج کا، معاشی کا مسئلہ ہو یا تعلیم کا، الغرض وہ ایک ہی وسیلہ سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں اور وہ وسیلہ ہے قرآن۔ اسی کی بنیاد پر ان کی فکر بنی ہے۔ ایسی صورت میں ان کے سیاسی افکار ہوں یا سماجی، معاشی افکار ہوں یا تعلیمی، انھیں مرتب کرنے، جائزہ لینے یا مستفید ہونے کے لیے قرآن کے افکار سے واقف ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ مولانا کے افکار قرآن سے ماخوذ اور مستنبط ہیں۔ چنانچہ قرآن کے تصور علم سے واقف ہوئے بغیر مولانا کے تعلیمی افکار کو سمجھنا دشوار ہے۔ قرآن اور مولانا فراہیؒ کے تعلیمی افکار پر الگ سے کام ہونا چاہیے۔

تعلیقات وحواشی

۱۔ دیباچہ تفسیر نظام القرآن، ص ۱۴

۲۔ ایضاً، ص ۱۳

۳۔ ایضاً، ص ۲۰

۴۔ تدبر قرآن جلد سوم، ص ۲۵۱

۵۔ مقدمہ تفسیر نظام القرآن، ص ۵۵

۶۔ سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ، اکتوبر۔ دسمبر ۱۹۹۰ء، ص ۴۳

۷۔ مدرستہ الاصلاح کا دستور، مطبوعہ ۱۹۸۵ء، کوثر پریس، سرائے میر اعظم گڑھ، ص ۱۷

۸۔ ایضاً، ص ۱۳

۹۔ ایضاً، ص ۱۳

۱۰۔ ایضاً، ص ۸

۱۱۔ ایضاً، ص ۱۹

۱۲۔ علامہ حمید الدین فراہیؒ۔ ایک عظیم مفسر، مؤلف محمد عنایت اللہ سبحانی اصلاحی، مکتبۃ الاصلاح، سرائے میر اعظم گڑھ، اشاعت اوّل، نومبر ۱۹۷۶ء۔

پروفیسر محمد راشد ندوی

مولانا فراہیؒ کے تنقیدی نظریات
"جمہرۃ البلاغۃ" کی روشنی میں

دُنیا کی قوموں میں عرب ایک ایسی قوم ہے جو اسلام سے پہلے دنیا کی ترقی یافتہ قوموں کے مقابلہ میں کوئی حیثیت نہیں رکھتی تھی۔ لیکن خدا نے اس کو اپنی بعض ایسی نعمتوں سے نوازا جن کی وجہ سے اپنی معاصر قوموں کے مقابلہ میں وہ ہر طرح ممتاز ثابت ہوئی۔ وہ نعمت زبان و بیان، شجاعت وحمیت اور سچائی و سادگی تھی۔ جغرافیائی اعتبار سے وہ دنیا کی ترقی یافتہ اقوام سے الگ تھلگ تھی اس لیے اس کی مقامی خصوصیات مضبوط سے مضبوط تر ہوتی گئیں۔ اور اسلام سے پہلے عربوں نے اپنی زبان و بیان کو بغیر لکھے ہوئے یا مرتب اصول و قوانین کے اتنا وسیع اور جامع بنایا کہ آج تک زبان و بیان کے جو بھی اصول مرتب ہوئے ہیں ان کا صحیح سرچشمہ ان کی اسی دور کی زبان ہے عربوں کی سب سے بڑی خوش نصیبی یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں میں سب سے آخری نبی کا انتخاب فرمایا اور انھیں کی زبان میں اپنی آخری کتاب نازل فرمائی۔ "اذ بعث فی الأمیین رسولاً من انفسھم یتلوا علیھم اٰیاتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ وإن کانوا من قبل لفی ضلٰل مبین"[1] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس قوم میں پیدا ہونا اور آخری کتاب کا ان کی زبان میں نازل ہونا، اس بات کا ثبوت ہیں کہ یہ قوم دنیا کی قوموں میں مجموعی طور پر سب سے افضل و اشرف تھی، کیونکہ آخری نبی کے پیغام کا علمبردار اسی کو ہونا تھا۔ اور کلام پاک کا اس زبان میں نازل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ زبان دنیا کی زبانوں میں ہر لحاظ سے مستحکم اور مکمل تھی۔ یہی وجہ ہے کہ عربی زبان

---

[1] سورۂ آل عمران۔ ۱۶۴

کا وہ ذخیرہ جو اسلام سے پہلے کا تھا اسے مسلمانوں نے محفوظ رکھا بلکہ اپنے سینہ سے لگائے رکھا کیونکہ بغیر اس سرمایہ کے کلام پاک کا اعجاز چاہے وہ ظاہری ہو یا معنوی سمجھا نہیں جاسکتا تھا۔ اسی زبان کے سہارے اللہ کے احکام جو اس کتاب میں ہیں لوگوں کے ذہنوں میں اترتے اور بستے گئے اور اس کا پڑھنے والا بے ساختہ کہنے لگا "إن ھٰذا الا سحر یؤثر" [1]

کلام پاک کی بدولت بہت سے علوم وجود میں آئے اور ان علوم میں زمانہ کے لحاظ سے ترقی ہوتی رہی اس میں قرآن اور اسلام کا معجزہ کھُل کر سامنے آتا ہے۔ وہ عرب جو علوم وفنون، فلسفہ وثقافت کے اعتبار سے دنیا کی قوموں میں سب سے پیچھے تھے، کلام پاک کی دولت سے مالا مال ہونے کے بعد ان کے ظاہری حواس کے ساتھ ساتھ ان کی اندرونی کیفیات میں ہمہ گیر تبدیلی وانقلاب پیدا ہوا، اور آہستہ آہستہ انھوں نے اسلام کی خدمت کے لیے ان تمام علوم کو حاصل کرنا شروع کیا جو اس کی تبلیغ اور افہام وتفہیم کے لیے ضروری تھے۔ یہ قدرت کا عجیب وغریب کرشمہ ہے کہ جو علوم وفنون اسلام کی بدولت وجود میں آئے، عربوں نے ان میں اپنی ذہانت اور محنت کے جوہر دکھا دیے۔ مثال کے طور پر فقہ کی تدوین وترتیب جس انداز میں ہوئی اس کی وجہ سے سو دو سو برس کے عرصہ میں اس قوم نے فقہ وقانون کے میدان میں دنیا کی دوسری قوموں کو پیچھے کر دیا۔ فقہ اور اصول فقہ کے موضوع پر جو کتابیں بہت کم عرصہ میں وجود میں آئیں وہ محیر العقول ہیں۔ مثال کے طور پر امام شافعیؒ کی کتاب الأم، امام مالکؒ کی مؤطا، امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج، اور امام محمدؒ کی کتاب المبسوط اپنی جگہ پر فقہ واصول میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اسی طرح کلام پاک کے الفاظ وتراکیب کو سمجھنے کے لیے اور غیر عرب قوموں کو صحیح زبان سکھانے کے اصول اور طریقے، جو بعد میں نحو وصرف کے نام سے جانے گئے۔ اس موضوع پر زمخشری کی المفصل، سیبویہ کی الکتاب، ابن ہشام کی مغنی اللبیب، ایسی علمی کاوشیں ہیں کہ نحو وصرف کے موضوع پر کام کرنے والے کبھی ان سے مستغنی وبے نیاز نہیں رہ سکتے۔ اسی طرح ان علوم کے وجود میں آنے کے بعد فصاحت وبلاغت، عروض اور تنقید کے علوم کا وجود میں آنا لازمی تھا۔ دیگر علوم کی طرح ان میں بھی مسلمانوں نے اپنی پوری

---

[1] سورۂ المدثر۔ ۲۴

ذہنی صلاحیتیں لگادیں لیکن ان علوم میں جو کچھ انھوں نے لکھا ان میں بڑا التباس اور خلط مبحث رہا ہے۔ جن کے کچھ اسباب ہیں۔

پہلا سبب تو یہ ہے کہ اسلام سے پہلے عربوں کے یہاں نقد و بلاغت کی کوئی بنیاد نہیں تھی اور نہ اسلام کے آنے کے فوراً بعد یہ فن وجود میں آیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نقد و بلاغت کے اصول زیادہ تر ذوق پر مبنی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ عربوں کے یہاں نقد و بلاغت کے اصول نہیں تھے لیکن زبان و بیان کا ملکہ اتنا مستحکم تھا کہ وہ فن کے محاسن کو بڑی آسانی سے سمجھ لیتے تھے۔ اسی لیے ان کے سامنے کوئی شعر پڑھا جاتا اور اس میں کوئی بھی سُقم ہوتا تو وہ فوراً اس کی طرف نشاندہی کر دیتے، گویا اعلیٰ ذوق ہی ان کے یہاں معیار تھا۔ چنانچہ اسی بنیاد پر انھوں نے قرآن کے اعجاز کو سمجھا اور محسوس کیا اور ماھٰذا قول البشر إن ھو الا سحر یؤثر کا ادراک وہی قوم کر سکتی تھی جو بلاغت کو صحیح معنی میں محسوس کرتی۔ لیکن بعد میں مرور زمانہ سے جب اس ذوق میں آہستہ آہستہ فتور آتا گیا تو اس وقت کے عرب علماء نے اس فن کو اصول وضوابط کے دائرہ میں لانے کی کوشش کی اور اس کے اصول وضوابط مرتب کرتے وقت انھوں نے دوسری قوموں کے اصولوں کو سامنے رکھا جو اس فن کے اصولوں کو مرتب کر چکی تھیں۔ اس فن میں سب سے زیادہ جس قوم نے ترقی کی تھی وہ یونانی تھے۔ ان کے یہاں تقریباً دو سو سال تک علوم وفنون میں ترقی ہوتی رہی اور اسی کے ساتھ ساتھ فن نقد و بلاغت بھی مرتب ہوا۔ یونانیوں کے آخری مفکر اور ناقد ارسطو نے یونانی ادب و شاعری اور اپنے پیش رؤں کے افکار و نظریات کو سامنے رکھ کر فن شاعری اور خطابت پر دو اہم رسالے لکھے۔ یہ دونوں رسالے عربی زبان میں عباسی دور میں منتقل ہو چکے تھے۔

دوسری صدی ہجری کے بعد جب عربوں نے نقد و بلاغت کے اصولوں کو مرتب کرنا چاہا تو ان کے سامنے دو چیزیں تھیں: ایک تو زمانۂ جاہلیت کی شاعری اور قرآن وحدیث ——— اور دوسرے یونانی نقد و بلاغت۔ ان دونوں بنیادوں پر انھوں نے فن نقد و بلاغت کی عمارت تعمیر کرنی شروع کی۔ ایسا لگتا ہے کہ انھوں نے یونانی اصول وضوابط کو پہلے سامنے رکھا اور اس کے بعد عربی زبان کے سرمایہ سے استفادہ کر کے نقد و بلاغت کے اصول مرتب کرنے شروع کیے اور یہ چیز ان کے ذہن سے نکل گئی کہ نقد و بلاغت کے اصول جو یونان میں مرتب ہوئے ہیں اس کا

سرچشمہ یونانی ادب ہے۔ اور یونانی سماج، جیسا کہ ہم جانتے ہیں بہت آزاد سماج تھا۔ اخلاق اور اعلیٰ اقدار کے اصول ان کے یہاں وہ نہیں تھے جو اسلام نے متعین کیے تھے۔ اس لیے ان کے ادب میں آزادیٔ فکر اور آزادیٔ خیال کی پوری گنجائش تھی اور فنکار پر اپنے جذبات کے اظہار میں کہیں سے بھی کوئی اخلاقی یا مذہبی پابندی نہیں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں بلاغت اور تنقید کے اصولوں میں مذہب اور اخلاق کا کوئی دخل نہ تھا، بلکہ فن کی عظمت باعتبار فن تھی خواہ اس کی تہوں میں کچھ بھی ہو۔ چنانچہ ان اصولوں کے تحت جب عربوں نے اپنے تنقیدی اصول مرتب کرنے شروع کیے تو انھیں بڑی پیچیدگیوں کا سامنا کرنا پڑا کیونکہ اسلام میں مذہب و اخلاق کے ایسے اصول ہیں جنھیں کسی حال میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن عربوں نے تنقید کے اصول اور فن کے محاسن کی ترتیب میں مذہب اور اخلاق کے اصولوں کو ملحوظ نہ رکھا۔ ان کے پیش نظر صرف وہ محاسن تھے جو ان کے یہاں رائج تھے۔ مجموعی طور پر جاہلی دور کی سوسائٹی بالکل آزاد تھی۔ چنانچہ ان کی بے راہ روی ہی کی بنیاد پر قرآن نے "والشعراء یتبعہم الغاوون"[1] کہا ہے۔ خود عربوں کے یہاں شاعری کے ملکہ کو شیطان سے تعبیر کیا گیا ہے۔ گویا شیطان فنکار کی شاعری میں وحی والہام کا ذریعہ ہے۔

عربوں نے اس موضوع پر جو کچھ لکھا اس سے ان کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ وہ کلام مجید کے اعجاز اور اس کے فنّی محاسن سے لوگوں کو باخبر کریں۔ چوتھی صدی ہجری تک اس موضوع پر جو کچھ لکھا گیا اس میں اصول وضوابط کی ترتیب اور مسائل کی توضیح پائی جاتی ہے چنانچہ نقد الشعر لابن قدامۃ، کتاب الصناعتین للعسکری، المثل السائر لابن الاثیر، کتاب العمدہ لابن رشیق القیروانی، کتاب البدیع لابن المعتز، اسرار البلاغۃ اور دلائل الاعجاز لعبد القاہر الجرجانی اپنی جگہ پر بہت اہم ہیں۔ اس کے بعد کی جو تصانیف ہیں وہ عربوں کے سیاسی وعلمی زوال کے دور کی ہیں، اس لیے ان میں فنّی خوبیوں پر بحث کے بجائے لفظی بحثوں پر زیادہ زور رہا ہے۔ المطول اور مختصر المعانی اس کی

---

[1] سورۃ الشعراء۔ ۲۲۴

مثالیں ہیں۔ ان دونوں کتابوں کے بعد اور جو کتابیں سامنے آئیں ان کی حیثیت نقش اول کی نقل در نقل سے زیادہ نہیں تھی۔ بڑی حیرت کی بات ہے کہ اس موضوع پر ہندوستان کے ایک عالم نے جن کی مادری زبان عربی نہیں تھی اس موضوع پر قلم اٹھایا اور اس دور تک جو کچھ لکھا گیا اس پر عالمانہ اور ناقدانہ بحث کی، وہ ہیں مولانا حمید الدین الفراہی۔

ان کے بارے میں مولانا شبلی نعمانی 'نظم القرآن' اور 'جمہرۃ البلاغۃ' پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"عام قیاس یہ ہے کہ صاحب کمال کسی حالت میں گمنام نہیں رہ سکتا۔ تجربا اور تاریخ بھی اس کی شہادت دیتے آئے ہیں لیکن کوئی کلیہ مستثنیٰ سے خالی نہیں۔ مولوی حمید الدین جن کی ایک عجیب و غریب تصنیف کا اس وقت ہم ذکر کرنا چاہتے ہیں، اس استثنا، کی عمدہ مثال ہیں۔ مولوی صاحب موصوف نے پہلے قدیم طریقہ کے موافق تعلیم پائی یعنی درس نظامیہ کے مطابق فارغ التحصیل ہوئے، پھر مولانا فیض الحسن صاحب شارح حماسہ سے، جو میرے بھی استاذ ہیں، ادب کی تکمیل کی۔ اس کے بعد انگریزی شروع کی اور مدرسۃ العلوم (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) میں رہ کر بی۔ اے کی سند حاصل کی۔ زمانۂ طالب علمی ہی میں سر سید کے حکم سے انہوں نے سیرت نبویؐ سے متعلق دو کتابیں عربی سے فارسی میں ترجمہ کیں جو مدرسۃ العلوم کے نصاب دینیات میں شامل ہیں اور چھپ کر شائع ہو چکی ہیں۔ مدرسہ سے نکل کر کراچی کے مدرسۃ الاسلام میں عربی کے پروفیسر مقرر ہوئے اور اب تک اسی عہدہ پر ہیں۔ ان کا فارسی دیوان چھپ کر شائع ہو چکا ہے۔ لارڈ کرزن جو سواحل عرب کی مہم پر گئے تھے تو یہ بھی ساتھ تھے اور سرداران عرب کے سامنے عربی زبان میں لارڈ کرزن کی طرف سے جو تقریر پڑھی گئی وہ انھیں کی لکھی ہوئی تھی۔ اس قسم کے واقعات میں سے ایک واقعہ بھی انسان کی شہرت کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔ لیکن مولوی صاحب ابھی بھی گمنام ہیں اور ان کی یہی خواہش ہے۔" [۱]

---

[۱] مقالات شبلی، طبع پنجم، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۶۴ء، ج دوم، ص ۱۳-۱۴

علامہ فراہیؒ کو قرآن مجید سے غیر معمولی لگاؤ تھا۔ انھوں نے علوم قرآن سے متعلق مختلف رسالے لکھے، جن میں قرآن مجید کا اعجاز بھی شامل ہے۔ ان کی کتاب 'جمہرۃ البلاغۃ' اس فن میں ان کی کوشش کا بہترین نمونہ ہے۔ مولانا نے جہاں جاہلی دور کے کلام کا بنظر غائر مطالعہ کیا تھا وہیں نقد و بلاغت پر جو کتابیں ان کے زمانہ تک لکھی گئی تھیں انھیں بھی تعمق کی نگاہ سے دیکھا تھا۔ مولانا کلام پاک کی فصاحت و بلاغت کو اپنی زبان دانی کی بدولت پوری طرح محسوس کرتے تھے۔ ان کے سامنے کلام جاہلی، کلام مجید اور علمار نقد و بلاغت کی تصانیف تھیں۔

مولانا نے نقد و بلاغت کے اصول کلام جاہلی اور کلام پاک سے مرتب کیے اور پھر انھیں علمار اسلام کی تصانیف کی روشنی میں پرکھنا شروع کیا تو انھیں ہر مرحلہ میں تضاد نظر آیا۔ چنانچہ وہ علمار متقدمین کی تصانیف سے اس قدر بیزار ہوئے کہ یہ کہنے پر مجبور ہو گئے کہ علمائے اسلام نے فن شعر و بلاغت کی بنیاد ارسطو کی کتاب پر قائم کی۔ ارسطو اگر عرب میں پیدا ہوا ہوتا اور کلام عرب کے تتبع اور استقرار کے بعد اس فن کی بنیاد قائم کرتا تو یقیناً کامیاب ہوتا۔ لیکن وہ یونان میں پیدا ہوا، وہیں تربیت پائی، یونانیوں ہی کا کلام اس کے پیش نظر رہا اس لیے شاعری اور فن بلاغت کے جو اصول اس نے قائم کیے وہ یونانی شعرار کے کلام سے مستنبط کر کے قائم کیے۔ یونان میں جو شعر کا بہتر سے بہتر نمونہ سمجھا جاتا تھا وہ ہومر اور سوفوکلیس کی شاعری تھی۔ ان دونوں نے شاعری کی بنیاد مصنوعی قصوں اور حکایتوں پر رکھی تھی۔

فنون لطیفہ کی تدوین کا عام قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کا حسن عام طور پر مسلم الثبوت ہوتا ہے اس پر نظر ڈالتے ہیں اور اس کے اجزار کی تحلیل کرتے ہیں کہ اس میں کیا باتیں پائی جاتی ہیں، پھر انھیں چیزوں کو محاسن قرار دے کر کلیات قائم کرتے ہیں۔ یونان میں ہومر اور سوفوکلیس کا کلام فصاحت و بلاغت میں بے نظیر تسلیم کیا جاتا ہے۔ ارسطو نے تحلیل کر کے دیکھا تو ان کا کلام تمام تر حکایتیں اور افسانے تھے۔ اس نے یہ بھی دیکھا کہ یہ حکایتیں واقعی نہیں بلکہ اکثر مصنوعی اور فرضی واقعات ہیں۔ اس سے اس کو یہ خیال پیدا ہوا کہ کلام کی اصل خوبی صرف یہ ہے کہ کسی واقعہ کی تصویر کھینچی جائے، واقعہ فی نفسہ صحیح ہے یا نہیں، اس سے غرض نہیں۔ ارسطو نے یہ بھی دیکھا کہ جو چیزیں فی نفسہ بدصورت اور کریہہ المنظر ہیں ان کی بھی اگر بعینہٖ تصویر کھینچ دی جائے تو طبیعت کو

مزہ آتا ہے۔ اس سے اس نے یہ فیصلہ کیا کہ واقعہ صحیح ہو یا غلط، اگر اس طرح ادا کر دیا جائے کہ اس کی تصویر آنکھوں میں کھنچ جائے تو وہ لائق پذیرائی ہے۔ اس نے یہ خیال قائم کر لیا کہ انسان میں محاکاۃ کا مادّہ تمام حیوانات سے زیادہ پایا جاتا ہے۔ بچہ وہی کام کرتا ہے جو اوروں کو کرتے دیکھتا ہے۔ اس بنا پر کسی واقعہ کی تصویر کھینچنا انسان کی اصل فطرت کا اقتضا ہے۔ علم فی نفسہٖ ایک مرغوب چیز ہے اور کسی واقعہ کا بیان کرنا بھی ایک طرح کا علم ہے۔ اسی وجہ سے واقعہ نگاری مرغوب عام ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر ارسطو نے محاسنِ کلام کی تمام تر بنیادیں انھیں دو اصولوں پر رکھیں اور ان کے خلاف جو باتیں نظر آئیں ان کو رد کر دیا۔ سوفوکلیس پر لوگوں نے اعتراض کیا تھا کہ تم نے لوگوں کے اخلاق و عادات کی جو تصویر کھینچی وہ اصل کے مطابق نہیں ہے۔ تو اس نے کہا کہ، "میں نے ان کا ویسا ہی حُلیہ بیان کیا جیسا ہونا چاہیے نہ کہ جیسا ان کا واقعی حُلیہ ہے۔ ارسطو نے سوفوکلیس کے جواب کو تسلیم کر لیا۔

بلاغت کے سلسلہ میں ارسطو کے اس خیال اور نظریہ کا ذکر کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں کہ ارسطو کے یہاں بلاغت کا مدار کذب، سخن سازی اور مبالغہ پر ہے۔ اس کے خیال کی تردید کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں:

"انسان فطرتاً ناطق پیدا کیا گیا ہے۔ انسان اور دیگر تمام جانوروں میں جو چیز اصل مابہ الامتیاز ہے اور جس کو منطق کی اصطلاح میں فصل کہتے ہیں، یہی چیز نطق ہے۔ لیکن نطق سے آواز یا لہجہ یا راگ مقصود نہیں۔ یہ چیزیں بلبل اور طوطی میں بھی پائی جاتی ہیں اور انسان سے بڑھ کر پائی جاتی ہیں۔ بلکہ نطق سے یہ مراد ہے کہ دل میں جو خیالات آئیں ان کا اظہار کر سکے۔ عقل کا کام سوچنا اور غور و فکر کرنا ہے۔ غور و فکر سے جو خیال پیدا ہوتا ہے، عقل جب اس کو ظاہر کرنا چاہتی ہے تو نطق ہی کے ذریعہ کر سکتی ہے اس لیے نطق عقل کا آلہ ہے۔ ارسطو کی پہلی غلطی یہ ہے کہ وہ انسان کی اصل فضیلت اور اس کا اصل خاصہ محاکات قرار دیتا ہے۔ حالانکہ یہ خاصہ محاکات نہیں بلکہ نطق ہے۔ محاکات بھی نطق ہی کا ایک نتیجہ ہے، انسان میں قوت نطق نہ ہوتی تو محاکات بھی نہ ہوتی۔ نطق کا کمال دو چیزوں پر منحصر ہے ــ خیالات اور مطالب صحت خوبی سے ادا کیے

جائیں اور جو مطالب ادا کیے جائیں خود بھی عمدہ اور صحیح ہوں۔ ارسطو اور پیروانِ ارسطو کے نزدیک یہ دوسری شرط ضروری نہیں۔ ان کے نزدیک نطق کا کام صرف یہ ہے کہ وہ مضمون کو بعینہٖ ادا کرے، مضمون فی نفسہٖ بُرا ہو یا بھلا، اس سے غرض نہیں۔ قدامہ نقدالشعر میں لکھتا ہے: "اگر کسی شعر میں کوئی بیہودہ اور لغو مطلب ادا کیا گیا ہو تو اس سے شعر کی خوبی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ شعر کی خوبی کے لیے اس قدر کافی ہے کہ جو مضمون ادا کیا گیا وہ کس خوبی اور لطافت سے ادا کیا گیا۔"

ایک جگہ فرماتے ہیں:

"عام لوگوں کا خیال ہے کہ شاعری کا اصل حسن تشبیہات اور استعارات میں ہے چنانچہ حضرت عیسیٰ کے مواعظ کو اس بنا پر ایک قسم کی شاعری سمجھتے ہیں کہ وہ تشبیہات سے مملو ہیں لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے۔ شاعر کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ وہ نہایت سریع الانفعال اور موسیقی الطبع ہوتا ہے۔ جب اس پر کوئی خاص اثر طاری ہوتا ہے تو نغمہ، وزن اور رقص کی قوتیں جو اس میں فطری طور پر موجود ہوتی ہیں حرکت میں آجاتی ہیں۔ حضرت داؤد پر جب خدا کے احسانات کا اثر غالب آتا تھا تو بے ساختہ وہ وجد میں آکر رقص کرنے لگتے تھے۔ ان کا کلام جس قدر ہے سرتاپا شعر ہے جو ان کے پُرجوش دل سے بے ساختہ نکلتا تھا۔ اس بنا پر ان کے اشعار کو مزامیر کہتے ہیں۔ برخلاف ان کے حضرت عیسیٰ پر شاعرانہ احساس غالب نہ تھا اس لیے ان کے کلام میں شاعری کے بجائے حکمت ہوتی تھی۔ ارسطو نے اس بحث میں بھی سخت غلطی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شاعری کے جذبہ کے وقت انسان جو گانے یا ناچنے لگتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نغمہ اور رقص ایک قسم کی محاکات ہے یعنی انسان کے دل میں جو جذبات پیدا ہوتے ہیں، آواز و حرکات کے ذریعہ سے وہ ان کی تصویر کھینچتا ہے چنانچہ رقاص جو کچھ گاتے ہیں، حرکاتِ رقص کے ذریعہ سے اس کو بتاتے جاتے ہیں۔ لیکن یہ خیال غلط ہے اصل حقیقت یہ ہے کہ جذباتِ انسانی مثلاً رنج، خوشی، تعجب، شوق اور نفرت یہ چیزیں انسان کے دل میں ایک پُرزور حرکت پیدا کرتی ہیں۔ یہی حرکت آواز یا راگ یا

رقص یا طرب بن جاتی ہے، مثلاً انسان کو جب ہنسی آتی ہے تو دل میں ایک قسم کی حرکت پیدا ہوتی ہے، یہی حرکت ہنسی بن جاتی ہے۔ چونکہ یہ آثار حرکات نفسانی کے مشابہ ہوتے ہیں اس لیے وہ حرکات نفسانی پر اس طرح دلالت کرتے ہیں، جس طرح الفاظ معانی پر دلالت کرتے ہیں۔"

مولانا نے اپنی کتاب میں الفاظ و معانی کے فلسفہ اور ان کی ہیئت پر تفصیلی بحثیں کی ہیں اور اسی ذیل میں انھوں نے استعارہ و کنایہ و تشبیہات پر بھی فاضلانہ بحث کی ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے بلاغت کے جو اصول مرتب کیے ہیں اس میں بھی وہ بڑی حد تک دیگر علماء بلاغت و نقد سے منفرد نظر آتے ہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں:

"کلام جو انسان اپنی زبان سے ادا کرتا ہے اس کے سامنے کبھی جذبات ہوتے ہیں، کبھی عقل اور کبھی روح اور ہر ایک کے لیے الگ الگ اسٹائل اور اسلوب ہوتا ہے۔ جذبات کو اُبھارنے کی زبان کچھ اور ہوتی ہے، ذہنوں کو متاثر کرنے اور اپنی بات منوانے کی زبان دوسری ہوتی ہے، اور اسی طریقہ سے روح اور وجدان کی زبان و اسٹائل کچھ اور ہوتی ہے۔ اسی میں شاعر یا خطیب کی ذہانت اور مہارت نظر آتی ہے۔ کیونکہ بلاغت کی تعریف یہ ہے کہ جو بات کہی جائے وہ مقتضائے حال کے مطابق ہو۔" [1]

اسی طرح شعر اور نثر بلیغ کے درمیان جو بنیادی فرق ہے مولانا اس کی وضاحت بھی علمی انداز میں کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ شعر کے جو بنیادی مقاصد ہیں وہ نثر سے بالکل مختلف ہیں۔ اس لیے دونوں کا دائرہ الگ الگ ہے، اور اگر دونوں کو خلط ملط کیا گیا تو دونوں کے فرق کو سمجھنے سے ہم قاصر رہ جائیں گے۔ الفاظ کے سلسلہ میں مولانا نے بڑی تفصیلی بحث فرمائی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تشبیہات اور استعارات ہی زبان میں بلاغت پیدا کرنے کے لیے ضروری نہیں ہیں بلکہ الفاظ کے ذریعہ سے جو خیالات و معانی کی تصویر بنائی جاتی ہے

---

[1] جمهرة البلاغة ص ۲۱

وہ استعارہ وکنایہ سے کسی طرح کم نہیں ہوتی۔ تشبیہ اور استعارہ کا یہی بنیادی مقصد ہوتا ہے کہ احساسات اور جذبات جو غیر مرئی ہوتے ہیں ان کو مرئی بنا دے اور ایسا لگے کہ وہ کاغذ پر یا فضا میں بولتے ہوئے اور رقص کرتے ہوئے نظر آئیں۔ اس سلسلہ میں اموی دَور کے شاعر نصیب کے چند اشعار پیش کیے ہیں:

کان القلب لیلۃ قیل یغدی — بلیلی العامریۃ اویراح
قطاۃ عزّھا شرك فباتت — تجاذبہ وقد علق الجناح
لھا فرخان قد ترکا بوکر — فعشھما تصفقہ الریاح
اذا سمعا ھبوب الریح نصا — وقد اودی بہ القدر المتاح
فلا فی اللیل نالت ما ترجی — ولا فی الصبح کان لھا براح[1]

مولانا نے نقد وبلاغت کے جو اصول اپنی اس مختصر کتاب میں بیان فرمائے ہیں وہ ان کے ادبی اور تنقیدی نظریات کا نچوڑ ہیں۔ ان کی زبان ایجاز پر مبنی ہے، بلکہ ایجاز سے بھی کوئی دقیق لفظ ہو تو ان کی تحریروں کے لیے کہا جا سکتا ہے۔ کبھی کبھی بہت سے اہم مسائل کی طرف وہ صرف اشارہ کرکے آگے بڑھ جاتے ہیں، حالانکہ وہاں وضاحت کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ مولانا کے ذہن میں مسائل کو بیان کرتے وقت یہ بات رہتی ہے کہ ان کی تحریروں کو پڑھنے والے بھی انھیں کی طرح ان موضوعات پر عالم وفاضل ہوں گے۔ مولانا بہت اچھے معلّم اور استاذ تھے۔ شاید یہ بات ان کے ذہن میں ہو کہ ان کی تحریروں کو پڑھانے والے اساتذہ کو بھی انھیں کی طرح ماہر ہونا چاہیے۔ بہرصورت یہ مولانا کا اپنا انداز تھا۔ چند باتیں مولانا کے نظریات کے سلسلہ میں پیش کر دینی ضروری ہیں۔

مولانا نے یہ ایک عام رائے ظاہر فرمائی ہے کہ علماء اسلام نقد وبلاغت کے مسائل میں علماء عجم کے خوشہ چیں رہے ہیں جیسا کہ بلاغت اور نقد کے سلسلہ میں عرب علماء بلاغت مثلاً عبدالقاہر جرجانی یا قدامہ بن جعفر وغیرہ کے یہاں اس کی مثالیں ملتی ہیں لیکن جاحظ کو

---

[1] جمہرۃ البلاغۃ ص ۴۴-۴۵

انھوں نے بارہا اپنی کتاب میں تقلید سے مبرا رکھا ہے اور اس کو صحیح معنی میں ناقد اور علم بلاغت کا ماہر تصور کیا ہے۔ جاحظ کے علاوہ میری نظر میں بعض علماء اور بھی ہیں۔ مثلاً ابن رشیق القیروانی نے کتاب العمدہ میں، ابو ہلال العسکری نے کتاب الصناعتین میں، ابن المعتز نے کتاب البدیع میں، آمدی نے الموازنہ میں، اور جرجانی نے کتاب الوساطۃ بین المتنبی وخصومہ میں، ابن الاثیر نے المثل السائر میں، اور ابو الفرج اصفہانی نے کتاب الاغانی میں مختلف جگہوں پر تبصرہ کرتے ہوئے جو رائیں پیش کی ہیں ان میں عربیت کی صحیح روح کارفرما ہے اور ان کے تنقیدی ذوق پر کہیں بھی عجمی اثرات نظر نہیں آتے۔

ابن الاثیر کے سلسلہ میں مولانا شبلی نے الندوہ میں ایک مضمون ۱۳۲۴ھ میں تحریر فرمایا جس میں وہ فرماتے ہیں:

> "مسلمانوں نے جو علوم و فنون خود ایجاد کیے جن میں وہ کسی کے مرہون منت نہیں، ان میں فن بلاغت بھی ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ اور خود ہم کو ایک مدت تک یہ گمان تھا کہ یہ فن بھی مسلمانوں نے یونانیوں سے لیا ہے۔ ابن اثیر نے المثل السائر میں ایک جگہ لکھا ہے کہ یونانیوں نے فن بلاغت پر جو کچھ لکھا اگر اس کا ترجمہ عربی میں ہو چکا ہے، میں اس سے واقف نہیں، اور اس لیے اس فن میں جو نکتے اضافہ کیے ان میں کسی کا مقلد نہیں بلکہ خود مجتہد ہوں۔ ابن اثیر نے اپنے آپ کو یونان کے خوشہ چینی کے الزام سے بچا لیا۔ لیکن فحوائے عبارت سے اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ اصل فن یونان ہی سے آیا تھا۔" [1]

مولانا نے جمہرۃ البلاغۃ میں متقدمین میں جاحظ، ابن قدامہ اور عبدالقاہر جرجانی کا ذکر مختلف موقعوں پر کیا ہے۔ ان میں وہ جاحظ کے فن بلاغت کے سلسلہ میں نظریات سے کافی متاثر نظر آتے ہیں، بلکہ ان کا کہنا ہے کہ متقدمین میں اگر کسی نے فن بلاغت کو عربی فکر اور مزاج کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی ہے تو وہ جاحظ ہیں۔ مولانا فراہی کی رائے جاحظ کے سلسلہ میں بڑی

---

[1] مقالات شبلی ج ۲، ص ۴

وقیع ہے۔ نقد و بلاغت کے علمار نے خواہ وہ کسی دَور کے ہوں جاحظ کی علمی اور ادبی کاوشوں کا پوری طرح اعتراف کیا ہے۔ چنانچہ نثر کے سلسلہ میں جن لوگوں نے متاخرین کے کلام کو بطور نمونہ پیش کیا ہے ان میں جاحظ سرفہرست ہیں۔ جاحظ کے بعد مولانا فراہی نے قدامہ کا ذکر اپنی کتاب میں بارہا کیا ہے۔ مولانا فراہی کے یہاں سب سے معتوب شخصیت قدامہ کی ہے۔ ان کے بیان کے مطابق یہ پہلا عالم ہے جس نے یونانی فن بلاغت کو عربی میں منتقل کیا اور اس کے اصول و ضوابط کو من وعن قبول کرکے عربی زبان میں مرتب کیا۔ اس سے اس نے فن بلاغت کو ایک طرف مسخ کیا تو دوسری طرف عربی زبان کے مزاج کو اس کے صحیح رُخ سے عجمی رُخ پر لانے کی کوشش کی، اور اگر اس کو اپنے مقصد میں کامیابی حاصل ہوجاتی تو عربی زبان کی تاریخ میں عربی زبان و ادب کے لیے یہ بہت بڑا سانحہ ہوتا۔ مولانا نے قدامہ پر جو نقد کیا ہے وہ حقیقت پر مبنی ہے۔

قدامہ کے سلسلہ میں جب ہم دیگر علمار نقد و بلاغت کی کتابوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو سب کے یہاں یہ چیز نظر آتی ہے کہ ان میں سے کسی نے اس کی رائے سے اتفاق نہیں کیا ہے اور یہ عربی زبان کی بڑی خوش قسمتی تھی کہ قدامہ کے نظریات اس کی زندگی سے آگے نہیں بڑھ پائے، اور عربی زبان و ادب پر ان کا اثر کسی زمانہ میں نہیں رہا۔ چنانچہ آمدی نے ایک مستقل کتاب قدامہ کی غلطیوں پر مرتب کی جس کا نام اس نے "تبیین غلط قدامۃ بن جعفر فی کتاب نقد الشعر" رکھا، اور آمدی کی حیثیت تاریخ نقد و بلاغت میں اتنی اہم ہے کہ بعد کے علمار بلاغت نے تنقیدی اصول مرتب کرنے میں ان کی کتاب "موازنۃ" سے پوری طرح فائدہ اٹھایا۔ آمدی نے موازنہ میں جہاں ابوتمام اور بحتری کے فن پر سیر حاصل بحث کی ہے وہیں اس نے جا بجا لغت اور ادب کے سلسلہ میں اپنے نظریات پیش کیے ہیں۔

قدامہ کے بعد علمار میں مولانا فراہی نے جس کا ذکر کیا ہے وہ عبدالقاہر جرجانی ہیں۔ مولانا نے ان کی دونوں کتابوں اسرار البلاغۃ اور دلائل الاعجاز کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ لیکن جمہرہ میں جہاں جہاں ان کا ذکر ہوا ہے ان کے نظریات پر تنقید ہی ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے مولانا نے عبدالقاہر کی اس رائے پر کھُل کر تنقید کی ہے کہ ادب میں اصل چیز معنی و افکار ہیں، الفاظ کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ مولانا کے یہاں لفظ و معنی میں گہرا تناسب ہے۔ اگر اس مناسبت میں ذرا بھی فرق ہوجائے

تو زبان کی ادبی حیثیت ختم ہو جاتی ہے۔ عبدالقاہر کی یہ رائے جس کا ذکر مولانا نے کیا ہے اس زمانہ میں اس نے پیش کی تھی جب کہ عربی نثر اپنے صحیح مرکز و محور سے ہٹ چکی تھی اور صنائع و بدائع کا ایسا چلن اور رواج تھا کہ صحیح اور سلیس زبان کو ایک طبقہ ادب کے دائرہ سے خارج سمجھنے لگا تھا۔ مقامات اور رسائل کی زبان الفاظ کے جال میں پھنس کر دم توڑ رہی تھی۔ چنانچہ عبدالقاہر جرجانی نے اس طریقہ اور اسٹائل پر ضرب لگانے کی کوشش کی اور زبان کو صحیح رُخ پر لانے کی بنیاد رکھی۔ اس کی واضح مثال یہ ہے کہ عبدالقاہر جرجانی بار بار اپنی دونوں کتابوں میں انہیں لوگوں کے کلام کے نمونے پیش کیے جو صحیح اور سلیس زبان کے لیے مثال تھے۔ مثال کے طور پر جاحظ۔ وہ جاحظ کی بلاغت اور ان کے علمی انداز کے صرف معتقد ہی نہیں بلکہ ان کے اسلوب اور اسٹائل کے مبلّغ بھی تھے۔ عبدالقاہر جرجانی نے اپنی کتاب اسرار البلاغۃ اور دلائل الاعجاز میں جاحظ کے کلام کو بطور نمونہ پیش کیا ہے۔ لفظ کی حیثیت واہمیت کے سلسلہ میں انھوں نے اسرار البلاغۃ میں مختلف مقامات پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مشکل اور ثقیل الفاظ کے بجائے اگر آسان اور مانوس، پیچیدہ اور مبہم ترکیبوں کے بجائے سلیس اور شستہ ترکیبیں استعمال کی جائیں تو ان سے زبان وادب میں فصاحت و بلاغت پیدا ہو سکتی ہے۔ زبان میں فصاحت و بلاغت پیدا کرنے کے لیے اگر ادیب فصل و وصل، تقدیم و تاخیر، ایجاز و اطناب اور استعارہ و تشبیہ کے مواقع کو پوری طرح ملحوظ رکھے تو زبان فصیح سے فصیح تر ہو سکتی ہے۔ اور بقول ڈاکٹر محمد مندور "عبدالقاہر جرجانی کے لسانی نظریات کو موجودہ دور کے علمار لسانیات نے پوری طرح سے قبول کیا ہے اور لسانیات کے فن کو آگے بڑھانے میں ان سے پوری طرح فائدہ اٹھایا ہے۔"

بہر صورت مولانا فراہی نے اپنی اس مختصر کتاب میں بلاغت اور نقد نیز لسانیات کے جن موضوعات سے بحث کی ہے اس سے ان کے رچے ہوئے ذہن کا اندازہ ہوتا ہے۔ اور دوسرے اللہ کی کتاب کے اعجاز و بلاغت سے ان کو جو عشق و لگاؤ تھا وہ بھی پوری طرح واضح ہوتا ہے۔ مولانا کو اگر نقد و بلاغت کی اہم کتابیں مثلاً کتاب الصناعتین، کتاب الوساطۃ بین المتنبی وخصومہ للجرجانی، المثل السائر لابن الأثیر اور خود جاحظ کے بہت سے رسائل جو اب تک مخطوطہ ہیں، دستیاب ہوتے تو مولانا کی یہ کتاب اپنے موضوع

پر آج تک منفرد ہوتی۔ لیکن اس کے باوجود اس کتاب کو پڑھ کر پوری طرح اندازہ ہوتا ہے کہ ان اشاروں کی روشنی میں نقد و بلاغت کے بہت سے دروازے کھلے ہیں اور کھلتے رہیں گے اور یہی چیز ایک بڑے مصنف کی عظمت کی علامت ہے۔

سب سے زیادہ حیرت کی بات یہ ہے کہ یہ کتاب اس صدی کی پہلی دہائی میں مرتب کی گئی۔ اس وقت ہندوستان میں نقد و بلاغت کی تعلیم و تدریس کا طریقہ بالکل بے جان و بے مقصد ہو چکا تھا۔ مختصر المعانی اور تلخیص المفتاح کے منتخب ابواب جو نصاب تعلیم میں تھے انھیں پر اکتفا کیا جاتا تھا۔ جہاں تک اس موضوع پر تصنیف و تالیف کا تعلق ہے اس پر کچھ کتابیں ضرور لکھی گئیں لیکن ان کے پڑھنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتابیں عربوں کے زمانۂ زوال کے علماء نقد و بلاغت کی کتابوں کی تقلید یا ان پر حواشی کے علاوہ کچھ نہیں ہیں۔ اس سے زیادہ حیرت کی بات یہ ہے کہ خود بلاد عربیہ میں فن بلاغت و نقد کی تعلیم و تدریس اور تصنیف و تالیف علماء ہند کی تصانیف سے کسی بھی حالت میں بہتر نہیں تھی۔ اعلیٰ تعلیم کا مرکز جامعہ ازہر تھا۔ لیکن وہاں بھی علمی اور ادبی ذوق کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔

میری حقیر رائے میں یہ کتاب عربی زبان میں اس موضوع پر پہلی تصنیف ہے جو مولانا حمید الدین فراہی کے لیے ہی نہیں بلکہ پورے برصغیر کے علماء کے لیے باعثِ افتخار ہے۔

ڈاکٹر سید عبدالباری

مولانا فراہی اور شعریات مشرق

مولانا حمید الدین فراہیؒ گذشتہ صدی ہجری کی نابغہ روزگار شخصیتوں میں سے تھے، جنھوں نے قرآن حکیم کی تفسیر و تفہیم میں جو مقام بلند حاصل کیا اور کلام اللہ کی دورِ حاضر کے ذہن اور عصر مسائل کے تناظر میں تشریح و توضیح کے سلسلہ میں جو کارہائے نمایاں انجام دیے انھیں فراموش نہیں کیا جاسکے گا۔ لیکن اسی کے ساتھ مولانا فراہیؒ مختلف علوم و فنون میں جو نشاناتِ راہ چھوڑ گئے ہیں ان کی روشنی میں علم و تحقیق کے قافلے اپنی منزل کا سراغ پاتے رہیں گے۔ موصوف کو عربی زبان وادب نیز ادبیات پر جو غیر معمولی قدرت حاصل تھی اس کے حیرت انگیز کرشمے ان کی تحریروں میں جا بجا نظر آتے ہیں۔ علماء وصوفیہ، مبلغین و داعیانِ حق، مفسرین و فقہاء اور اہل درس و تدریس کو انھوں نے جن گراں قدر خزائن فکر و تحقیق سے نوازا ہے اس وقت مجھے اس پر کچھ اظہار خیال نہیں کرنا ہے بلکہ موصوف نے علم بلاغت و بیان کے ضمن میں ہماری پوری مشرقی شعریات پر جس کا مبداء یونان قدیم کی شعریات و انتقادیات ہے جو گراں قدر رائے ظاہر فرمائی ہے اور جو بصیرت افروز نکات غور و خوض کے لیے عطا کیے ہیں انھیں اس مقالہ میں موضوعِ گفتگو بنانا چاہتا ہوں۔ مولانا کی مشہور و معروف کتاب "جمہرۃ البلاغۃ" کا اس صدی عیسوی کے ابتدائی عشرہ میں تعارف کراتے ہوئے علامہ شبلی نعمانی نے تحریر فرمایا تھا کہ "یہ تصنیف اس زمانہ میں اس قدر مفید اور ضروری ہے جس قدر ایک تشنہ لب اور سوختہ جاں کے لیے آبِ زلال۔" اس مقالہ میں اس آبِ زلال کے چند جرعات کی قدر و قیمت بیان کی گئی ہے۔

مولانا فراہی قرآن کریم کے نظم اور اس کی بلاغت اور اعجاز کلام پر اظہار خیال کرتے ہوئے اس بات پر شکوہ سنج ہیں کہ فارسی اور عربی کے علمائے بیان و بلاغت نے فصاحت و بلاغت کا جو فن مرتب کیا وہ افسوس ہے کہ ناتمام و ناقص تھا اور تمام لوگوں نے اسی فن کے موافق قرآن مجید کی

فصاحت و بلاغت ثابت کی۔ مولانا فراہی نے فصاحت و بلاغت کے جدید اصول قائم کرتے ہوئے قدمار پر بلکہ قدمار جس چراغ کی روشنی میں سرگرم سفر رہے ہیں یعنی ارسطو پر زبردست تنقید کی۔ مولانا کو افسوس تھا کہ ماضی میں سخن شناسی کا کوئی معتبر معیار قائم نہ ہوسکا اور زیادہ تر لوگ حکمائے یونان کے خیالات سے گمراہ ہوتے رہے۔ مولانا کے دل میں یہ آرزو تھی کہ یونانی شعریات کے بجائے جسے مغرب و مشرق میں غیر معمولی قبول عام حاصل ہوا عرب شعریات کو مرتب کیا جائے اور شعر و سخن کی قدر شناسی صحیح بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی جائے۔ ارسطو نے شاعری اور فن بلاغت کے اصول یونانی شعراء کے کلام سے مستنبط کیے تھے اور اس کے معیاری نمونے ہومر اور سوفاکلیس کے یہاں موجود تھے۔ مولانا فراہی کے نزدیک ان دونوں نے شاعری کی بنیاد مصنوعی قصوں اور حکایتوں پر رکھی تھی۔ یہ زیادہ تر مصنوعی اور فرضی تھیں جن کا واقعات کی دنیا سے تعلق نہیں تھا بلکہ یہ صنمیاتی روایات پر مبنی تھیں۔ چنانچہ مولانا کے الفاظ میں "ارسطو نے یہ سمجھا کہ کلام کی اصل خوبی یہ ہے کہ کسی واقعہ کی اصل تصویر کھینچ دی جائے، واقعہ فی نفسہٖ صحیح ہو یا نہ ہو اس سے غرض نہیں"۔ یعنی واقعہ صحیح ہو یا غلط، اگر اس طرح ادا کر دیا جائے کہ اس کی تصویر آنکھوں میں پھر جائے تو حُسن کلام کا مزا حاصل ہو جائے گا۔ پھر اس نے شاعر کے تخلیقی ذوق کا رشتہ انسان کی جبلّت سے جوڑنے کی کوشش کی۔ یعنی "نقل کرنا بچپن سے انسان کی جبلت ہے۔ اسی باعث وہ دوسرے جانوروں سے ممتاز ہے کہ وہ سب سے زیادہ نقال ہے اور اسی جبلّت کے ذریعہ اپنی سب سے پہلی تعلیم پاتا ہے۔ اس طرح تمام آدمی قدرتی طور پر حظ حاصل کرتے ہیں"[1]۔

مولانا فراہی نے ارسطو کے محاکات کے نظریہ کو غلط قرار دیا۔ ان کے نزدیک یہ دعویٰ کہ انسان میں محاکات کا مادہ سب جانوروں سے زیادہ ہے محض غلط ہی نہیں، بے بنیاد ہے۔ مولانا کا خیال ہے کہ "بچہ" جو اپنے ماں باپ کی نقل کرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ جب پیدا ہوتا ہے تو اس میں تمام خصائل انسانی بالقوۃ موجود ہوتے ہیں۔ البتہ یہ خصائل نمونہ و مثال دیکھنے سے ابھرتے اور ظہور کرتے ہیں۔ انسان میں جو قوتیں خدا نے رکھی ہیں وقتاً فوقتاً خود ان کا

---

[1] بوطیقا ترجمہ عزیز احمد ص ۳۹

ظہور ہوتا ہے۔ محاکات کی فطرت کی وجہ سے نہیں وجود میں آتی ہیں"[1]

مولانا فراہی نے یونان کے حکماء بالخصوص ارسطو کی شعر کی حقیقت اور منصب کو سمجھنے میں دوسری لغزشوں کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ یونان میں چونکہ ارسطو کے عہد میں شاعری سے مذاقیہ جلسوں کو گرم کرنے کا کام لیا جاتا تھا اور شعرا عموماً مذاقیہ قصے نظم کیا کرتے تھے اس لیے شاعروں کو سخن ساز اور دروغ باز کے لقب سے پکارا جاتا تھا۔ اسی بنا پر افلاطون اپنے عہد کے شاعروں کو دروغ گو، جذبات کو برانگیختہ کرنے والے اور دوسرے درجہ کی نقالی یعنی نقل کی نقل کا قصور وار ٹھہراتا ہے اور اپنی ریاست سے ان کے اخراج کا مشورہ دیتا ہے تاکہ لوگوں کے اخلاق خراب نہ ہوں۔ ارسطو اگرچہ شاعری کی حمایت میں قلم اٹھاتا ہے اور اپنے استاد افلاطون کے اعتراضات کا جواب دینا چاہتا ہے لیکن وہ بھی شاعروں کے اصل منصب کی نشان دہی میں زبردست ٹھوکر کھاتا ہے اور اپنے ماحول سے اثرات قبول کرتے ہوئے شاعری کا اصل مقصد لطف انگیزی قرار دیتا ہے اور لطف انگیزی کی خاطر راست گوئی کو ترک کرنے اور واقعہ کے گھٹانے بڑھانے کو جائز قرار دیتا ہے۔ مولانا فراہی سوفاکلیس کے اپنے معترضین کے اس اعتراض پر کہ تم نے لوگوں کے اخلاق و عادات کی جو تصویر کھینچی ہے وہ اصل کے مطابق نہیں، اس جواب کو غلط قرار دیتے ہیں کہ میں نے ان کا ویسا حلیہ بیان کیا ہے جیسا ہونا چاہیے نہ کہ جیسا اُن کا واقعی حلیہ ہے"۔ ارسطو نے سوفاکلیس کے اسی نقطۂ نظر کو اپنے تصور شعر و ادب کی بنیاد بنایا اور اس سے حقیقت کو مسخ کرنے اور جھوٹے طلسم باندھنے کا دروازہ شاعری میں کھل گیا اور اس طلسم سازی کو نظریاتی بنیادیں فراہم ہوگئیں نیز تاریخ کے ایک طویل دور میں مشرق و مغرب میں ارسطو کے اسی نظریہ کو لوگوں نے شعر کی اساس اور اس کے ناپنے کا پیمانہ بنا لیا۔ مولانا فراہی اس صورت حال کی طرف اشارہ فرماتے ہیں: "ارسطو نے جھوٹے طلسم باندھنے کو کمال شاعری قرار دیا۔ علمائے اسلام نے بھی فرمایا 'احسن الشعر اکذبہ' یعنی اچھا شعر وہ ہے جس میں زیادہ جھوٹ ہو"۔ حالانکہ اسلامی عہد کے عربی ادب کے ناقدین کے لیے

---

[1] جمہرۃ البلاغہ کی تلخیص بحوالہ مقالات شبلی حصہ دوم

شعر کو اس سے زیادہ بہتر پس منظر میں سمجھنے سمجھانے کے لیے اچھا خاصا مواد ان کے ادبی سرمایہ میں موجود تھا۔ خود عہدِ جاہلیت میں شاعری صداقت و حقیقت کے بہت زیادہ قریب تھی اور تفنّنِ طبع کے بجائے معاشرہ میں سنجیدہ اور مہتم بالشان کردار ادا کرتی تھی۔

مولانا فراہی نے ارسطو کے بلاغت کے بارے میں تصورات کو بھی آنے والی نسلوں کے لیے بے حد گمراہ کن قرار دیا۔ ارسطو نے چوں کہ فنونِ لطیفہ اور تخلیقی ادب کو نقالی اور محاکات کا نتیجہ قرار دیا تھا اس لیے اس کی شعریات میں ادب تصویر کشی قرار پایا اور بلاغت کا یہ اولین منصب ٹھہرا کہ وہ مضمون کو جیوں کا تیوں ادا کرے۔ یعنی خیالات و مطالب کی صحت و خوبی کے ساتھ ادائیگی ارسطو کے نزدیک محاکات کا بنیادی تقاضا ہے۔ اُسے اس بات سے کوئی سروکار نہیں کہ جو مطالب ادا کیے جا رہے ہیں وہ عمدہ و صحیح ہیں یا خراب و مکروہ۔ ارسطو کے اس طرزِ فکر کی چوٹ یہ پڑی کہ ادب میں ہیئت پرستی کو بنیادی اہمیت حاصل ہوگئی اور اس سے مشرق و مغرب کے بے شمار اہلِ نظر متاثر ہوئے۔ خود عربی ادب کا باوائے تنقید ابو جعفر قدّامہ اپنی تصنیف "نقدالشعر" میں رقم طراز ہے: "اگر کسی شعر میں کوئی بیہودہ اور لغو مطلب ادا کیا گیا ہے تو اس سے شعر کی خوبی پر اثر نہیں پڑتا ہے۔" یعنی مضمون کوئی ہو اُسے صرف خوبی و لطافت سے ادا کر دینا فن کار کی اصل ذمہ داری ہے۔ لطف یہ ہے کہ جاہلی دور میں عرب فن کاروں کے یہاں الفاظ کا خیال اس قدر نہیں تھا جتنا معنی پر زور دیا جاتا تھا اور یہ دیکھا جاتا تھا کہ شاعر نے قبائل کے رسوم و ضوابط کا کہاں تک خیال و لحاظ کیا ہے اور ارسطو کے اثرات مترتب ہونے کے بعد علمائے اسلام نے بھی بلاغت کی اصل روح تشبیہ و تمثیل کو قرار دیا۔ تشبیہ بھی ایک قسم کی مصوری ہے۔ عبدالقاہر جرجانی نے اسرار البلاغہ میں لکھا ہے کہ بلاغت کے مہمات مسائل تشبیہ ہی سے متفرع ہیں۔ پھر تشبیہ سے ایک قدم آگے بڑھ کر استعارہ کو جب شاعری کا حُسن قرار دیا گیا تو شاعری میں واقعیت کا جو پہلو تھا وہ بھی رخصت ہونے لگا۔ اس لیے کہ مولانا فراہی کے الفاظ میں یہ تمام تر جھوٹ اور مبالغہ پر مبنی ہوتا ہے۔ علمائے اسلام یہ سمجھنے لگے کہ بلاغت اور شاعری میں جھوٹ کو سچ پر ترجیح ہے۔ اس طرح مبالغہ اور کذب بلاغت اور شاعری کا جوہر قرار پایا اور یہ آندھی صدیوں عربی، فارسی اور اردو شاعری پر چلتی رہی۔

مولانا فراہی کی اوّلیں صدائے احتجاج تھی جو اس طوفان کے خلاف اٹھی۔ انھوں نے پہلی بار واضح طور پر یہ کوشش کر ارسطو نے پوری دنیائے تنقید کو جس پٹری پر ڈال دیا ہے اس سے ہٹا کر صحیح پٹری پر لایا جائے، ان کے خیال میں شاعری کو بہر حال اخلاق کا پابند ہونا چاہیے۔ فنون لطیفہ بالخصوص شاعری کا تخلیقی محرّک نقّالی و محاکات کی جبلّت نہیں، اور ادب کا مقصد تفریح و دل بستگی نہیں نیز لفظ سے زیادہ جو چیز اہمیت کی حامل ہے وہ معنی ہے۔

مولانا فراہی کے نزدیک نطق و بلاغت کی حقیقت یہ ہے کہ نطق کی صفت کی بنا پر وہ تمام مخلوقات سے ممتاز ہے۔ نطق آواز، لہجہ یا راگ نہیں بلکہ نطق سے مراد دل میں جو خیالات آئیں ان کے اظہار کی قوت کا یہ نام ہے۔ عقل کی بنا پر انسان غور و فکر کرتا ہے اور جب عقل اس کو ظاہر کرنا چاہتی ہے تو نطق کے ذریعہ ظاہر کرتی ہے۔ یعنی نطق عقل کا آلہ ہے۔ مولانا فراہی کے نزدیک محاکات، نطق ہی کا ایک نتیجہ ہے۔ اگر نطق نہ ہوتی تو محاکات بھی نہ ہوتی۔ نطق کا کمال یہ ہے کہ خیالات صحت و خوبی سے ادا ہوں نیز خیالات خود بھی عمدہ و صحیح ہوں۔ اس طرح مولانا نے الفاظ کے مقابلہ میں معنی کو، اور طرز ادا کے مقابلہ میں مضمون کو فوقیت عطا کی۔ ان کے خیال میں الفاظ کبھی کبھی مضمون کا حجاب بن جاتے ہیں اور کبھی کبھی مضمون اس حجاب کو چاک کر کے دل میں اُترتا ہے۔ انھوں نے واضح طور پر یہ طرز فکر عطا کیا کہ ہیئت پرستی کے بجائے فکر بلند اور نگاہ حقیقت رس پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔ حسن کلام بہر حال الفاظ کا پابند نہیں۔ مولانا کے اس خیال نے بلاغت کو صحیح بنیادوں پر کھڑا کر دیا کہ مضمون اصل ہوتا ہے نہ کہ الفاظ۔ لغت میں بلیغ کے معنی ہیں پہنچنے والے کے، اور جو چیز دل کو پہنچتی ہے وہ دراصل معنی ہیں الفاظ نہیں جیسا کہ اس شعر سے واضح ہوتا ہے:

ان الکلام لفی الفواد و انما

جعل اللسان علی الفواد دلیلا

یعنی کلام دل میں ہوتا ہے زبان اور زبان سے نکلنے والے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں، بقول اکبر:

اثر ہو سُننے والے پر بلاغت اس کو کہتے ہیں

اور اثر سننے والے پر اسی صورت میں ہوتا ہے جب خود مضمون اثر انگیز ہو ـــــ حیرت ہے کہ علمائے بدیع و بیان نے کیونکر اس حقیقت کو ارسطو کے غلط یا صحیح اتباع میں فراموش کر دیا تھا کہ بیہودہ مضمون اگر فصیح الفاظ میں بھی ہو تو دل میں جگہ نہیں کر سکتا۔ مولانا فراہی نے بلاغت کی از سر نو تعمیر کرتے ہوئے اسے عقل کا دست و بازو، انسانیت کا عنصر، راستی کی مترجم اور فخر کا تاج قرار دیا۔ انھوں نے خود شاعری کے مادّہ اور اصل و اساس کی طرف ہماری توجہ مبذول کرائی۔ شاعر صاحب شعور ہوتا ہے اور شعور احساس سے بالیدہ ہوتا ہے۔ اس طرح مولانا فراہی نے الفاظ و بیان سے زیادہ شاعر کی شخصیت اور اس کے دل و نگاہ کو اہمیت عطا کی۔ تجربہ حیات کی کثرت نگاہ پر مبنی ہے اور انسان کے احساس کا وزن و وقار دل پر منحصر ہے۔ روشنیٔ دل و نگاہ کس طرح پیدا ہوتی ہے اور شخصیت کس طرح ہمہ گیر بنتی ہے اس پر غور کیجیے تو شاعری کا تعلق لامحالہ علم اخلاق سے ہو جاتا ہے۔ ہر ایک فن کی تشکیل میں شخصیت کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔ شاعر کی ذہنی ساخت پر اچھے یا بُرے شعر کی تشکیل کا انحصار ہے۔

اب ہم یہ جائزہ لینا چاہتے ہیں کہ ارسطو سے شعریات کے پیمانے بنانے میں جن غلطیوں کا صدور ہوا اس کے اثرات مغرب و مشرق کی تنقید پر کیا مرتب ہوئے جن کے سبب مولانا فراہی کی نشاندہی کے بموجب ہمارے یہاں فن شاعری کا صحیح بنیادوں پر ارتقا نہ ہو سکا اور اس کا احتساب کرنے اور جائزہ لینے والے نقاد بھی مسلسل کن فکری لغزشوں سے ہمکنار ہوتے رہے۔

ارسطو کے محاکات کے تصور پر ہمارے ناقدین نے بڑی بڑی فلسفہ آرائیاں کیں اور بے شمار حاشیے چڑھائے گئے۔ ان لوگوں کو اس بات پر بے حد مسرت تھی کہ انسان کی ایک جبلّت یعنی عمل تقلید کا رشتہ ارسطو نے اس کے ذہنی جذباتی و عقلی عمل یعنی عمل تخلیق سے جوڑ دیا ہے۔ ان کو اس پر بھی خوشی تھی کہ جمالیات کا رشتہ اخلاقیات سے منقطع کر دیا گیا ہے، جیسا کہ اسکاٹ جیمس رقم طراز ہے: "افلاطون نے اخلاقیات اور جمالیات کو گڈمڈ کر دیا تھا۔ ارسطو نے اس گڑبڑ کو دور کر کے جمالیات کی بنیاد رکھی"۔[1]

---

[1] MAKING OF LITERATURE BY SOCTT JAMES P. 59

افلاطون کا تصور یہ تھا کہ اس نے اس دنیا یعنی عالم اسفل کو عالم مثال کی نقل اور فنون لطیفہ کو نقل کی نقل یعنی تیسرے درجہ کی چیز قرار دیا تھا۔ اس نے اپنے عہد کے ادب سے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ تمام شاعرانہ نقلیں سامعین کے لیے ضرر رساں ہیں۔ ان کی اصل حقیقت کا علم ہی اس کا سدّ باب کر سکتا ہے[1]

افلاطون نے ادب کے مطالعہ میں بقول حامد اللہ افسر "سب سے زیادہ اہمیت مواد کو دی تھی اور اخلاق کو اس کا ضروری وصف قرار دیا تھا۔ اسلوب بیان اور تفریح خاطر کو اس نے کوئی وقعت نہیں دی ہے۔ اس کے نزدیک ادب کی خوبی کا انحصار اس امر پر ہے کہ اس میں ان مادّی و خارجی اشیاء کا عکس جو اس کا موضوع ہیں کس حد تک صداقت کے ساتھ موجود ہے[2]

ارسطو نے اپنے خیال میں شاعری کو بزعم خویش خود اپنے قدموں پر کھڑا کرنے کی کوشش کی۔ اس نے شاعری کو ایک مستقل بالذات فن قرار دیا جس کا فن کار اپنی مشق و ریاضت سے اکتساب کرتا ہے۔ اسلوب یا طرز بیان فن کار کی فن کارانہ شخصیت کا تعین کرتا ہے۔ ارسطو نے یہ بھی کہا کہ تاریخ خاص حقیقت کو بیان کرتی ہے اور شاعری عام حقیقت سے تعلق رکھتی ہے۔ چنانچہ بقول عزیز احمد "مشرق پر اس ایک جملہ کا اثر اتنا ہوا کہ شاید ہی کسی اور تنقیدی اصول کا ہوا ہو۔ چنانچہ مشرق کی تمام تر شاعری خواہ وہ فارسی ہو، ترکی ہو، یا اردو، ارسطو کے اس ایک اصول کے جاگزیں ہو جانے کے باعث عام روش پسند کرتی رہی اور انفرادی جذبات، خاص جذبات اور خاص واقعات سے احتراز کرتی رہی۔ اسلامی مشرق کے شعراء اگر ایک دوسرے سے مختلف ہیں تو اپنے اسالیب بیان و زبان یا دوسری شاعرانہ خصوصیات کی وجہ سے لیکن جہاں تک مضامین کا تعلق ہے سب کے مضامین کی انہیں عام روایات پر بنیاد ہے جو مشرقی شاعری کا صدیوں تک موضوع بنے رہے۔"[3]

---

[1] قدیم ادبی تنقید۔ وہاب اشرفی ص ۶۲

[2] نقد الادب، ص ۴۶، نولکشور ۱۹۲۱ء

[3] عزیز احمد، بوطیقا ص ۱۹

لطف یہ ہے کہ شعریات کے معاملہ میں تو عالم اسلام کے ماہرین علم بیان یونان سے متاثر تھے ہی، دوسری طرف یونان کے فلسفیانہ خیالات نے بھی عرب وعجم کے لوگوں کو بُری طرح متاثر کیا اور بقول حالی: "بطلیموس وارسطو کے خیالات گلی کوچوں میں منتشر ہو گئے تو الحاد و بے دینی نے لوگوں کے دلوں میں چٹکیاں لینی شروع کیں یہاں تک کہ نصوص قرآن اور احادیث نبوی پر دھڑا دھڑ اعتراضات ہونے لگے"۔[1]

جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ عربوں کے یہاں عہد جاہلیت میں الفاظ کا زیادہ خیال نہیں کیا جاتا تھا بلکہ عام طور پر تنقید کے وقت معانی کو پیش نظر رکھتے تھے۔ اظہار معنی میں وہ یہ بھی دیکھتے تھے کہ شاعر نے جو بات کہی ہے وہ قبائل کے عقائد اور سوسائٹی کے عام رسوم پر کہاں تک منطبق ہے۔ ایسے شاعروں کو ترجیح دی جاتی تھی جن کے یہاں جذبات آفرینی اور ولولہ انگیزی زیادہ ہو۔[2]

لیکن بوطیقا کے اثر سے عربی تنقید اس موقف سے ہٹ گئی۔ ارسطو نے تو قرین قیاس ناممکن الوقوع کی مصوری و ترجمانی کی اجازت دی تھی۔ ہمارے مشرق کے شعرا مبالغہ میں اس قدر آگے بڑھے کہ ناقابلِ قیاس و ناممکن الوقوع کو اپنا محور بنا لیا۔ قدامہ نے بعض اصناف شعر میں خلاف قیاس ناممکنات پر زور دیا، ابن المعتز اور ابن حجہ حموی نے بھی یونانیوں کی آواز سے آواز ملائی۔ ڈاکٹر عبداللہ کے بقول شعر میں کذب کا مطلب یہ تھا کہ وہ حقیقت واقعی کے مطابق نہیں۔ اس معاملہ میں یونانی ناقدین قدامہ کے ہم خیال ہیں[3]

قدامہ نے تو اس حد تک قافلہ شعر و ادب کو پہنچا دیا کہ "اگر کسی شعر میں کوئی بیہودہ اور لغو مطلب ادا کیا گیا ہو تو اس سے شعر کی خوبی پر کوئی اثر نہیں پڑتا"۔[4]

---

[1] مقالات حالی اوّل، ص ۳۷، انجمن ترقی اردو ۱۹۸۲ء

[2] اردو تنقید کا ارتقاء، ڈاکٹر عبادت بریلوی، ص ۶۹

[3] اشارات تنقید، ص ۲۲۷

[4] مقالات شبلی حصہ دوم، ص ۲۱

عبدالقاہر جرجانی نے بھی شعر کو انبساط کا وسیلہ اور ذوقِ جمال کی تسکین کا ذریعہ اور لطف مہیا کرنے کا سامان قرار دیا۔ یہاں بھی ارسطو ہی کی آواز پس پردہ سنائی پڑتی ہے جس نے شاعری کو محاکات اور اس کا مقصد لطف و انبساط کا حصول قرار دیا تھا۔ جاحظ کی "کتاب البیان والتبیین"، پر بھی ارسطو کا اثر ہے۔ جاحظ نے لفظ حکایت کو اداکاری اور نقالی کے مترادف قرار دیا ہے[1]

ان کے علاوہ ابن قتیبہ، باقلانی، ابن رشیق قیروانی، ابن المعتز اور ابن خلدون وغیرہ نے یونانی شعریات کی ٹیڑھی بنیاد پر اپنے افکار کی عمارت تعمیر کی، شاعری کو مصوری سمجھتے ہوئے بلاغت کی روح تشبیہ و تمثیل کو سمجھتے رہے اور سب سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ شاعری عملاً پیغمبری نہ رہی بلکہ ہمارے مشرق و مغرب کے اہل قلم ادب برائے ادب کی وادی میں بے جادہ و منزل بادیہ پیمائی کرتے رہے۔ یونانی ادب برائے ادب کے قائل تھے اور انھیں کے تتبع میں حامد حسن قادری کے الفاظ میں "قدیم عرب نقاد ادب برائے ادب کے قائل ہیں۔" شعروادب میں اسلوب و بیان کو خاص اہمیت دیتے ہیں، علم معنی و بیان میں بڑی باریکیاں پیدا کی ہیں۔ حیرت ہے کہ انھوں نے اس معاملہ میں قرآن حکیم سے رہنمائی کیوں حاصل نہ کی جس نے کذب و مبالغہ کے بجائے حقیقت اور سچائی کی تلقین کی ہے، شاعری اور دیگر علوم و فنون کو رشد و ہدایت کا وسیلہ اور خیر و صداقت کا ترجمان بنانے پر زور دیا ہے۔

لطف یہ ہے کہ شعروادب ہی نہیں زندگی و کائنات کے بارے میں اپنے بنیادی تصورات میں بھی ہمارے علما افلاطون و ارسطو کی گداگری میں مبتلا ہو گئے۔ بقول شبلی اخلاقیات میں بھی صوفی منش علما ارسطو و افلاطون سے متاثر ہو کر توازن و اعتدال کو زندگی کی بنیادی قدر قرار دیتے ہیں۔ ارسطو و افلاطون نے زندگی کو خیر و شر کے عناصر کے درمیان ایک لطیف اعتدال و توازن قائم رکھنے کو نیکی سے تعبیر کیا ہے جو اپنے آپ میں نہ اچھے ہیں نہ بُرے بلکہ اپنے وسائل کی صحیح یا غلط ترتیب کرنے پر یا تو ایسی ہم آہنگی پیدا کر سکتے ہیں جسے نیکی کہا جائے یا تو ایسا انتشار

---

[1] اشارات تنقید، ص ۲۴۴

داختلال پیدا کر سکتے ہیں جسے بدی کہا جاتا ہے۔[1]

فارسی تنقید عربوں کے نقش قدم پر چلتی نظر آتی ہے۔ فارسی میں رشید بلخی کی کتاب "حدائق السحر فی دقائق الشعر"، شمس قیس رازی کی "المعجم فی معاییر اشعار العجم" عوفی کی "لب الالباب"، امیر خسرو کی "اعجاز خسروی"، پر نظر ڈالیے تو سبھی کے یہاں عرب نقادوں کے خیالات کا انعکاس نظر آتا ہے اور لفظ و معنی کے مباحث، صنائع و بدائع، فصاحت و بلاغت اور عروضی نظام نقد کی تفصیلات بکھری ہوئی ہیں۔ فارسی نقادوں کے یہاں بھی عروض، ظاہری خوبیوں اور اسلوب و ہیئت کو پرکھنے کے پیمانے موجود ہیں اور معنوی خوبیوں سے زیادہ لفظی صنّاعی پر زور دیا گیا ہے۔ گویا یہاں بھی ارسطو کے تصور محاکات کا طلسم قائم ہے یعنی جس نے اچھی تصویر کشی کی وہی کامیاب فن کار ہے اس لیے کہ جو تصویر بالکل مطابق اصل ہوتی ہے اُسے دیکھ کر لطف و انبساط حاصل ہوتا ہے۔

اردو ادب اور تنقید کی جب بنیاد پڑی تو فارسی و عربی ادب کا بول بالا تھا۔ اردو تنقید کا ارتقا بھی فارسی و عربی تنقید کی رہنمائی میں ہوا۔ ظاہری حسن و آرائش شعر کی سب سے بڑی خوبی قرار دی گئی اور فکر و خیال یا موضوع و مواد سے خال خال بحث کی گئی۔ نفس مضمون سے زیادہ شیوۂ گفتار پر داد و تحسین کے نعرے بلند کیے گئے۔ ہمارے تذکرہ نگاروں نے فن کار کے طرز فکر پر کبھی کوئی بحث نہ کی۔ موضوع سنجیدہ ہے یا غیر سنجیدہ اس سے ان کو بہت کم تعلق رہا۔ البتہ شعر کی بنیادی خوبی یہ قرار پائی کہ تکلّف و آورد سے پاک اور تشبیہات و استعارات سے مرصع ہو، زبان سادہ بندش چست اور کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ معنی ادا کر دیے جائیں۔ ہمارے بزرگوں کو پیرایہ بیان سے اس قدر دلچسپی تھی کہ وہ چھوٹتے ہی فصاحت و بلاغت کے اصولوں کی پابندی، محاوروں کی صحت، وزن و قافیہ کی درستی پر بحث شروع کر دیتے تھے۔ اس کے لیے ان کے پاس سب سے ٹھوس بنیاد یہی تھی کہ استادان یونان ایسا ہی کچھ فرما گئے ہیں۔ لطف یہ ہے کہ ارسطو اور دیگر یونانی نقادوں نے شعر و ادب کی غایت و حقیقت

---

[1] مقالات شبلی جلد ہفتم، ص ۴۵

پر جو کچھ لکھا تھا اس کو کچھ مسخ کر کے ہی پیش کیا گیا۔ محمد حسین آزاد لکھتے ہیں: "فلاسفۂ یونان کہتے ہیں شعر خیالی باتیں ہیں جن کو واقعیت اور اصلیت سے تعلق نہیں، قدرتی موجودات یا اس کے واقعات کو دیکھ کر جو خیالات شاعر کے دل میں پیدا ہوتے ہیں وہ اپنے مطلب کے موقع پر ادا کر دیتا ہے۔ اس خیال کو سچ کی پابندی نہیں ہوتی"۔ [1]

گو واقعیت و اصلیت سے اس درجہ یونان میں دامن نہیں چھڑایا گیا ہے۔ آزاد کے لاشعور میں شاید ارسطو کا نقالی والا نظریہ کارفرما ہے۔ چنانچہ وہ خود بھی عہد سرسید کی اصطلاحی وافادی ادب کی لہروں سے بے نیاز رہتے ہوئے انداز بیان اور اسلوب کی اہمیت پر بار بار زور دیتے ہیں اور فن کار کے فکر و خیال کی خلوتوں میں داخل نہیں ہوتے۔ امداد امام اثر بھی لفظ نقل سے دامن نہیں چھڑا پاتے اور اس چبائے ہوئے بدمزہ نوالے کو اپنے قارئین کے حوالے اس انداز سے کرتے ہیں کہ ہمیں اپنے بزرگوں کی ذہنی مرعوبیت پر افسوس ہوتا ہے۔ رقم طراز ہیں:

> "شاعری حسب خیال راقم رضائے الٰہی کی ایسی نقل صحیح ہے جو الفاظ بامعنی کے ذریعہ ظہور میں آتی ہے۔ رضائے الٰہی سے مراد فطرت اللہ ہے اور فطرت اللہ سے مراد وہ قوانین قدرت ہیں جنھوں نے حسب مرضی الٰہی نفاذ پایا ہے اور جن کے مطابق عالم درونی و بیرونی نشو و نما پا گئے ہیں۔ ضروری ہے کہ جو شاعر ہو وہ رضائے الٰہی کی نقل پوری صورت کے ساتھ الفاظ بامعنی کے ذریعہ اُتارے"۔ [2]

یہ ارسطو کی کرم فرمائی تھی کہ اس نے شاعر کو مرتبہ شعور سے نقالی کی سطح تک پہنچا دیا تھا۔ ضرورت ہے کہ ایک بار پھر محاکات کے سلسلہ میں اس کے فرمودات کو نذر قارئین کیا جائے۔ وہ رقم طراز ہے:

---

[1] آب حیات، ص ۸۵، ۱۹۶۳ء

[2] کاشف الحقائق۔ امداد امام اثر، مرتبہ وہاب اشرفی، ص ۵۱-۵۲

"جس طرح آدمی اپنے فن کے لیے اور کچھ عادتاً رنگ یا شکلوں کے ذریعہ مختلف چیزوں کی نقل اُتارتے ہیں اسی طرح مذکورہ بالا فنون (رزمیہ شاعری، المیہ، طربیہ، بھجن، بانسری و چنگ وغیرہ) میں موزونیت الفاظ اور نغمے وہ مختلف ذرائع ہیں جو یا الگ الگ یا طرح طرح سے ایک دوسرے سے مل کر یہ سب نقلیں پیدا کرتے ہیں۔" لہ

خواجہ الطاف حسین حالی ارسطو کا نظریہ میکالے کے حوالے سے پیش کرتے ہیں اور فخر کے ساتھ شاعری کو نقالی قرار دیتے ہیں۔ میکالے بھی ان کا ہم خیال ہے البتہ وہ اس میں تخئیل کا اضافہ کر دیتے ہیں جو ان کے نزدیک ایسی قوت ہے کہ معلومات کا ذخیرہ جو تجربہ یا مشاہدہ کے ذریعہ ذہن میں پہلے سے مہیّا ہو چکا ہے اس کو مکرّر ترتیب دے کر نئی صورت بخشتی ہے۔

حالی کے نزدیک شعرا کا حُسنِ قبول ان کی جادو بیانی پر منحصر ہے۔ لیکن وہ شاعری کا تعلق علم اخلاق سے جوڑتے ہیں۔ ان کے خیال میں "اسی بنا پر صوفیائے کرام کے ایک جلیل القدر سلسلہ میں سماع کو جس کا جزو اعظم اور رکن رکین شعر ہے وسیلہ قرب الٰہی اور باعث تصفیۂ نفس اور تزکیۂ باطن مانا گیا ہے۔"

غرض شاعری کا جذبات سے رشتہ استوار کر کے اور اسے خوشی اور مسرت کے حصول کا وسیلہ قرار دے کر حالی بھی یونانی ناقدین کی صف میں کھڑے ہو جاتے ہیں اور ارسطو کے نظریہ کو تسلیم کر لیتے ہیں جس کے تحت شاعری انسانی نفس کے فاسد مادے کو سرد کر کے تقرّب الٰہی کی منزلیں طے کرنے میں معاون ثابت ہوتی ہے۔

علامہ شبلی وہ واحد نقاد ہیں جنھوں نے ارسطو کے سلسلہ میں مولانا حمیدالدین فراہیؒ کے خیالات اور اس کی شعریات پر مولانا کے کل تنقیدی نکات کی تائید کی ہے لیکن وہ بھی ارسطو کے طلسم سے خود کو آزاد نہیں کر سکے ہیں۔ بقول ڈاکٹر شمیم اطہر صدیقی شبلی ارسطو پر تو نکتہ چیں ہیں لیکن جب وہی نظریات فن شعوری یا غیر شعوری طور پر ابن رشیق، الفارابی، محقق طوسی اور

لہ بوطیقا، ص ۴۲-۴۳

جرجانی وغیرہ کے توسط سے اخذ کرتے ہیں تو اسے بے چوں وچرا تسلیم کر لیتے ہیں۔ وہ ارسطو پر معترض تو ہیں لیکن اپنی تحریروں سے یہ تاثر دیتے ہیں کہ "اگر موضوع کے انتخاب میں غلطی ہو جائے تو شعر کی خوبی و شعریت پر حرف نہیں آئے گا"۔ شبلی بھی مبالغہ کے قائل ہیں البتہ کذب کے مخالف ہیں، یعنی مبالغہ کو قیاس کی حدود کے اندر رہنا چاہیے۔ ارسطو بھی اسی حد تک مبالغہ کا قائل ہے اور قانون لزوم اور قانون احتمال کے دائرہ میں اس کے جواز کا قائل ہے۔ شبلی شعر کو محض کوری نقالی نہیں تسلیم کرتے۔ وہ شعر العجم میں رقم طراز ہیں: "شعر جیسا کہ ارسطو کا مذہب ہے ایک قسم کی مصوّری ہے۔ فرق یہ ہے کہ مصور صرف مادّی اشیاء کی تصویر کھینچ سکتا ہے بخلاف اس کے شاعر ہر قسم کے خیالات، جذبات واحساسات کی تصویر کھینچ سکتا ہے"۔[1] اسکاٹ جیمس بھی ارسطو کی نقل کو زندگی کی تخئیلی تعمیر نو قرار دیتا ہے۔[2]

شبلی محاکات کا پشت پناہ تخیل کو بتاتے ہیں اور نطق کو تخلیق شعر کا سبب مانتے ہیں لیکن نطق و نواد پر انھوں نے زیادہ توجہ نہیں کی اور بالآخر محاکات کو انسان کا قوی تر جذبہ تسلیم کر لیا ہے جس کے طاری ہونے پر زبان سے موزوں اشعار نکلنے لگتے ہیں۔ مزید برآں شبلی بھی شعر کی تشریح میں اس روایتی فکر سے ہم آہنگ ہیں کہ جو کلام جذبات انسانی کو برانگیختہ کرے اور اس کو تحریک میں لائے وہ شعر ہے۔ افلاطون کو شاعری پر یہی اعتراض تھا کہ یہ بنیادی صداقتوں تک کیوں کر رسائی حاصل کر سکتی ہیں جب کہ اس کا سفر مشتعل جذبات کی سطح پر ہوتا ہے۔ شبلی بھی ارسطو کے اس بنیادی تصور میں اس کے ہم آواز ہیں کہ شعر کا مقصد سرور وانبساط ہے۔ چنانچہ وہ شاعر کے بارے میں رقم طراز ہیں: وہ فلاسفر کی طرح کسی مسئلہ کی تعلیم کا دعویٰ نہیں کرتا بلکہ وہ ہم کو خوش کرنا چاہتا ہے"۔[3] حیرت ہے کہ شبلی جو سر سید کی اصلاحی تحریک سے ایک عرصہ تک وابستہ رہے اور جنھوں نے مشرق کے تابناک ماضی کی ثناخوانی

---

[1] شعر العجم حصہ اول، ص ۱۱ ۱۹۷۳ء

[2] MAKING OF LITERATURE P. 53

[3] شعر العجم حصہ چہارم، ص ۱۰

کی اور جو مذہب واخلاق کو انسان کی شخصیت کی تعمیر کا بنیادی عنصر تصور کرتے تھے شعر کے بارے میں اس سطحی طرز فکر پر کس طرح قانع ہو گئے حالانکہ وہ مولانا فراہی کی جمہرۃ البلاغۃ پر جب اظہار خیال کرتے ہیں تو عرب کے ممتاز جاہلی شاعر زہیر ابن سلمٰی کے ان اشعار کو جیسے خود مولانا فراہی نے نقل کیا اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ زہیر نے یاوہ گوئی، فضول گوئی اور مسجع وقافیہ کے ان پرستاروں پر جو حق کی حمایت اور معروف کی تائید سے گریز کرتے ہیں زبردست تنقید کی ہے اس طرح اس نے شاعری کو فقط لوگوں کو خوش کرنے کا وسیلہ بنانے کے بجائے حق کی حمایت اور معروف کی تائید کا ذریعہ قرار دیا ہے:

وذی نعمة تممتها وشكرتها　　وخصم يكاد يغلب الحق باطله

دفعت بمعروف من القول صائب　　اذا ما اضل الناطقين مفاصله

وذی خطل فی القول يحسب انه　　مصيب فما يلمم به فهو قائله

عبأت له حلما واكرمت غيره　　واعرضت عنه وهو بادٍ مقاتله

غرض گزشتہ ایک ہزار سال سے حالی کے الفاظ میں ہماری شاعری کی کل مشرق ہو یا مغرب ہر جگہ الفاظ کے پرزوں سے چلتی رہی، ہمارے بزرگوں نے اجتہادی نگاہ اور انقلابی انداز فکر کا مظاہرہ نہ کیا۔ مشرق ومغرب کی شعریات میں یہ تنہا آواز مولانا حمید الدین فراہی کی ہے جو محاکات اور حصول حظ کے طلسم سے شاعری کو نجات دلانے کے لیے بلند ہوتی ہے اور شاعر کو عقل کی سفارت و پیامبری کی منزل تک لانا چاہتے ہیں۔ نقل کے بجائے غور وفکر اور تلاش حق کو شاعری کے لیے لازمی قرار دیتے ہیں اور مرصع سازی و ہیئت پرستی کے بجائے قلب و نگاہ کی بالیدگی، فکر و خیال کی بلندی، خون جگر اور اخلاص کی فراوانی کو شاعر کے لیے بنیادی اوصاف میں شمار کرتے ہیں۔ شاعری کو اس خود غرض دنیا میں شریفانہ جذبات کو زندہ رکھنے کا وسیلہ بنانا چاہتے ہیں۔ شاعری میں زندگی کی تنقید اسی وقت ممکن ہے جب کہ فن کار علم بیان کے ساتھ بلاغت کے صحیح تقاضوں کا ادراک رکھتا ہو۔ مولانا فراہی نے اسی غرض سے بلاغت کے ایک واضح شاہراہ متعین کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے کلام میں الفاظ سے زیادہ فکر صالح کو اہمیت عطا کی۔ قول بلیغ جو دل میں اتر جائے فکر صالح کے بغیر وجود پذیر نہیں ہو سکتا۔ کلام کی غایت اگر عقل کی سفارت ہے تو

ضروری ہے کہ فن کار صدق و راستی کا سر رشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹنے دے۔ مولانا عروج قادری رقم طراز ہیں کہ: "عرب نہ اُس کلام کو بلیغ کہتے تھے جس میں متکلم نے اپنے نفس کی خباثت انڈیل دی ہو اور نہ اس کو جو ابہام کا شکار ہو۔ ایسے شخص کو عرب عاجز عن الکلام کہتے تھے۔" [1]

مولانا فراہی جمہرۃ البلاغۃ میں تفصیل سے جاہلیت عرب کے کلام سے اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ وہ لوگ کلام کی تعریف حُسنِ معنی ہی کی بنا پر کرتے تھے اور قبیح المعنی اشعار کی مذمت کرتے تھے چاہے وہ کتنی ہی فنّی چابک دستی سے ادا کیے گئے ہوں۔ امرؤالقیس اسی لیے 'ضلیل' کے لقب سے ملقب ہوا کہ اس کے کلام میں عریانی و فحاشی کی آمیزش تھی۔ مولانا فراہی کے خیال میں تشبیہ و تمثیل معنی کی توضیح و تشریح کے لیے ہوتی ہیں نہ کہ فقط کلام میں حُسن پیدا کرنے کے لیے۔ اس معاملہ میں قدما نے جو افراط و تفریط کا رویہ اختیار کیا اس پر مولانا شکوہ سنج ہیں۔ انھیں افسوس ہے کہ قرآن کی بلاغت کو سمجھانے کے لیے جو کتابیں لکھی گئیں ان میں بھی تشبیہ و تمثیل کی حقیقت کو بگاڑ کر پیش کیا گیا، نتیجہ یہ ہوا کہ عوام و خواص دونوں کا ذوق بگڑتا گیا۔

غرض شعر کے منصب اس کی حقیقت اور بلاغت کے رموز پر مولانا فراہی کے تاثرات بے حد انقلاب آفریں ہیں۔ مذکورہ بالا سطور میں یونان کے ماہرین شعریات سے لے کر مغرب اور بالخصوص مشرق میں شعر کی تعیین قدر کے سلسلہ میں جو لغزشیں ہوئیں مولانا فراہی نے اس پر پہلی بار جرأت کے ساتھ تنقیدی نگاہ ڈالی ہے۔ مولانا کے فرمودات کی مزید تشریح و توضیح کی ضرورت ہے اور قرآن نے فنون لطیفہ کے سلسلہ میں جو نقطۂ نظر عطا کیا ہے اور بلاغت کی جن حدود کا تعین کیا ہے اس پر مزید غور و خوض کی ضرورت ہے تاکہ یونانی و مغربی اور ایک حد تک قدیم مشرقی شعریات سے الگ اسلامی شعریات کے خد و خال متعین کیے جا سکیں۔ مولانا فراہی کی جملہ تصانیف کے گہرے مطالعہ کے بعد مستقبل کا نقاد مجھے یقین ہے کہ اسلامی شعریات کی حقیقت کو پوری طرح واضح کر سکے گا۔

---

[1] ماہنامہ دانش، اداریہ ستمبر ۱۹۵۶ء

عبیداللہ فراہی

عقائد و شرائع میں نظم کے بعض پہلو
فکر فراہی کی روشنی میں

مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اسلام مکمل نظامِ حیات ہے، لیکن اس سے بالعموم ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اسلام زندگی کے ہر معاملہ میں ہماری رہنمائی کے لیے کوئی نہ کوئی حکم رکھتا ہے، یہ مراد نہیں ہوتی کہ اس کے احکام جو تمام گوشہ ہائے حیات پر محیط ہیں ان میں باہم کوئی نظم و توافق ہے جس کی وجہ سے اس پر ایک نظام کا اطلاق ہو سکے۔ چنانچہ دین کو کچھ اس طور پر سمجھا اور پیش کیا جاتا ہے کہ وہ متفرق احکام اور مختلف قسم کی ہدایات کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے جس کا ہر جزو گویا دوسرے سے الگ ہے اور ان میں کوئی ربط و تعلق نہیں۔ ایمانیات اور عقائد جیسے اہم گوشہ میں بھی اسی بے ربطی کا احساس ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ عقیدۂ توحید میں بھی اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کے متعلق ہمارا رویہ انھیں کچھ متفرق ہی سمجھنے کا رہا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کی صفات جن کی معرفت پر دین کی بنیاد ہے اور جس کے بغیر اسلام کا صحیح اور مکمل تصوّر قائم نہیں ہو سکتا ان میں ربط اور مناسبت معلوم کرنے کو اہمیت نہیں دی گئی تو دین و شریعت کے دیگر امور میں ربط و نظام دینے کا خیال کہاں سے آتا۔ حالانکہ ایسا نہ کرنے کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ کی بعض صفات بعض کے مغایر ہو گئیں اور اس کی طرف کذب، اضلال، تعذیب بلا ذنب اور انعام بغیر حق جیسی باتیں منسوب کر دی گئیں اور دین کا ہر گوشہ اس سے متاثر ہو گیا۔[1] چنانچہ یہ بات خارج از امکان نہیں کہ عقائد و شرائع کے متعلق جامع تصوّر نہ ہونے کی وجہ

---

[1] اس سلسلہ میں امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: "وهذا الاصل دخل فی جمیع ابواب الدین۔ اصوله وفروعه فی خلق الرب لما یخلقه ورزقه واعطاءه ومنعه وسائر ما یفعله تبارك وتعالیٰ، ودخل فی امره ونهیه وجمیع ما یأمره به وینهیٰ عنه ودخل فی المعاد۔ فعندهم یجوز ان یعذب الله جمیع أهل العدل والصلاح والدین والانبیاء والمرسلین بالعذاب الأبدی وأن ینعم جمیع اهل الکذب والظلم والفواحش بالنعیم الأبدی"۔ کتاب النبوات، مکتبۃ الریاض الحدیثۃ ۱۳۴۶ھ، ص ۹۸

سے دین کے حقائق اور اس کے مقصود سے ہم کما حقہ واقف نہ ہو سکے ہوں اور اس وجہ سے ہمارے نظام حیات میں نقص رہ گیا ہو۔

آئندہ سطور میں اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ مولانا حمید الدین فراہیؒ، جو نظم قرآن کے داعی اور مبلّغ بلکہ معلّم کی حیثیت سے معروف ہیں اور جنھوں نے قرآن مجید میں نظم کے حوالہ سے پورے دین کے نظام کو سمجھنے کی سعی بلیغ کی ہے[1]، ان کے اس سے متعلق اشارات کو پیش کرنے کی سعادت حاصل کی جائے۔

کسی چیز کے نظام کو سمجھنے کے لیے اس کے عناصر یا اجزا میں ترتیب و ترکیب کو جاننا اور ان کے مرکز جامع یا انھیں باہم مربوط اور زندہ و متحرک رکھنے والی قوت یعنی اس کی روح کو معلوم کرنا ضروری ہوتا ہے۔ دین کی حد تک یہ بات سب جانتے ہیں کہ وہ عقائد و اعمال کے مجموعہ کا نام ہے۔ اگر ان دونوں کی اصل کا اعتبار کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ دین نام ہے علم کے پہلو سے ایمان باللہ اور معرفت الٰہی کا اور عمل کے پہلو سے اس کی بندگی اور اطاعت کا۔ اور یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں بلکہ ثانی الذکر اول الذکر کی تفصیل ہے[2]۔

---

[1] قرآن مجید چونکہ عقائد و شرائع یعنی ایمان اور اسلام کی بنیاد ہے اس لیے دین کے نظام کو سمجھنے کے لیے اس پر غور کرنا ضروری ہو جاتا ہے، اور جب قرآن محل تدبّر ہو گا تو ظاہر ہے کہ اس کے ساتھ دین کی حکمت اور اس کے نظام کی طرف بھی رہنمائی ہو گی۔ اس ضمن میں مولانا فراہیؒ نے سورۂ شوریٰ کی آیت (۵۲) کو بطور اصل کے پیش کیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے: "وکذٰلک أوحینا الیک روحًا من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب ولا الایمان ولٰکن جعلناہ نورًا نھدی بہ من نشاء من عبادنا وانک لتھدی الی صراط مستقیم"۔ ملاحظہ ہو دلائل النظام مشمولہ "رسائل الامام الفراھی فی علوم القرآن" الدائرۃ الحمیدیۃ بمدرسۃ الاصلاح سرای میر اعظم گڑھ ۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱ء، المجموعۃ الاولیٰ، ص ۷۶۔ مولانا اصلاحی لکھتے ہیں کہ "استاذ امام یہاں ایمان سے حکمت مراد لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایمان: قول، عمل اور حال تینوں کا مجموعہ ہے اور یہی حقیقت حکمت کی بھی ہے"۔ تدبّر قرآن، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء، ۶/۱۹۵۔ مولانا فراہیؒ نے ایمان کو حکمت کا دوسرا نام بتایا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو حکمت قرآن، ترجمہ خالد مسعود، بحوالہ ششماہی علوم القرآن، علی گڑھ، جلد ۳، جنوری۔ دسمبر ۱۹۸۸ء، قسط اول، ص ۲۰-۲۲

[2] اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو تفسیر سورۂ والعصر، ترجمہ تفسیر نظام القرآن، دائرہ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر اعظم گڑھ ۱۴۱۱ھ/۱۹۹۰ء، ص ۳۴۹۔

معرفتِ الٰہی

جب فہم دین کی شرط معرفت الٰہی ٹھہری اور تمام اعمال کا انحصار اس پر ہوا تو یہ جاننا کہ اللہ تعالےٰ کی معرفت اور اس پر ایمان لانے کا مطلب کیا ہے آپ سے آپ ضروری ہوجاتا ہے۔ اس سلسلہ میں مولانا فراہی فرماتے ہیں:

"ایمان باللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی تین صفاتِ کمال: رحمت، قدرت اور حکمت پر ایمان لانا ہے۔ ان تینوں صفات کے دائرہ میں دوسری تمام صفات جلال وصفات جمال داخل ہیں۔" [۱]

آگے فرماتے ہیں:

"جو شخص اللہ تعالیٰ کی ان تین صفاتِ کمال پر ایمان لاتا ہے اس کو ایمان باللہ کے باقی ارکان کی ہدایت بھی حاصل ہوجاتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے: من یؤمن باللہ یہد قلبہ۔" [۲] (تغابن ۱۱)

تمام صفات میں سے انھیں تین کو مولانا نے کیوں منتخب کیا؟ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ انسان اور دیگر تمام مخلوقات بلکہ پوری کائنات کی تخلیق اور اس میں اللہ تعالیٰ کی تدبیر کا جاری رہنا جس کی وجہ سے ہر شے میں حیات اور نمو ہے اور ہر ایک کی پرورش و پرداخت یا ان کی منفعت کے الگ الگ سامان مہیا ہیں سب ایک بے عیب، مکمّل اور عجیب و غریب حساب اور اندازہ کے مطابق معلوم ہوتے ہیں اور یہ سارا محیر العقول نظام ایک حکیم، قادر اور رحیم ہستی پر دلالت کرتا دکھائی دیتا ہے [۳]

---

[۱] حکمت قرآن، مشمولہ ششماہی علوم القرآن، جلد ۵، جنوری۔جون ۱۹۹۰ء، قسط چہارم، ص ۱۸

[۲] ایضاً، قسط چہارم، ص ۱۸

[۳] امام ابن تیمیہ نے سورۂ علق کی ابتدائی آیات کی روشنی میں انسان کی تخلیق ہدایت اور مختلف علوم سے اس کے بہرہ ور ہونے کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کی انھیں تین صفات کا ذکر کیا فرماتے ہیں: "وفی ذلك من بیان قدرته وحکمته ورحمته" کتاب النبوات، ص ۱۶۵۔ ایک جگہ فرماتے ہیں: "فقد تبین ثبوت حکمته من جهة علمه ومن جهة نفس افعاله المتقنة والمحکمة" ایضاً ص ۲۳۶۔

چنانچہ مولانا ملاحدہ پر نکیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"لکل امر ذی حکمة وتدبیر ومنافع لابد من مرید، حکیم، قادر، رحیم"۔[1]

اللہ تعالیٰ کا قادر ورحیم ہونا تو بالکل واضح ہے لیکن موجودات اور ان کے امور کے اندر اس کی حکمت کا ہونا ایک مخفی امر ہے جیسا کہ حضرت موسیٰ وخضر سے متعلق واقعہ سے ظاہر ہے۔ یہاں اس پر بحث مقصود نہیں ہے، بلکہ اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ بغیر حکمت کے نہ کوئی نظام قائم ہو سکتا ہے اور نہ باقی رہ سکتا ہے۔ نظام عالم کے تعلق سے اللہ تعالیٰ کی اس صفت کا ذکر کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں کہ:

"کائنات فطرت کی ہر شے ایک اندازہ کے مطابق اور توازن کے ساتھ برقرار ہے۔ پھر نفع وآرام کے مقصد سے ان میں توافق بھی ہے اور ان میں توافق کا پایا جانا ایک ذات حکیم پر دلیل ہے"۔[2]

نیز فرماتے ہیں کہ:

"ثم هذا الحكمة راجعة الى توحد العالم ينظم بعضها ببعض"۔[3]

یہ تینوں صفاتِ کمال ۔ رحمت، قدرت اور حکمت ۔ جو بظاہر الگ الگ معلوم ہوتی ہیں

---

[1] عیون العقائد، دائرہ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر، اعظم گڑھ ۱۳۹۵ھ/۱۹۷۵ء، ص ۲۹

[2] ایضاً، ص ۳۰

[3] ایضاً، ص ۲۹۔ اس کی تفصیل ایک جگہ اس طرح کی ہے: "حکمت کی تعمیر اس اساس پر ہوتی ہے کہ ہستی کے مختلف اجزاء کے درمیان موافقت کی نوعیت معلوم ہو۔ یہ علم اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ کائنات کے نظام کو نہ سمجھا جائے اور یہ نظام اسی وقت سمجھ میں آتا ہے جب یہ حقیقت روشن ہو جائے کہ اس کے تمام اجزاء ایک ہی نظام کے اجزاء ہیں"۔ اس بات کو انھوں نے ایک جملہ کی معنویت سے واضح کیا ہے کہ "آپ ایک جملہ کے ہر جزو کا موقع ومحل اور تمام اجزاء کی باہمی نسبت جانے بغیر جملہ کے معنی نہیں سمجھ سکتے"۔ ملاحظہ ہو حکمت قرآن، ششماہی علوم قرآن جلد ۴، جولائی۔ دسمبر ۱۹۸۹ء، قسط سوم ص ۱۵۔

مولانا کی نظر میں ایک دوسرے سے جُدا نہیں ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ "حکمت قدرت کاملہ کا نتیجہ ہے اور اس کی بنیاد رحمت ہے"[1]۔ اس کی توضیح مزید ایک جگہ ان الفاظ میں ہے:

"باری تعالیٰ کی پہچان کے لیے صرف اس کی صفات قدرت وصنعت پر انحصار کیا جائے تو یہ شرک کی نفی تو کر دیتی ہے اور مزید غور و فکر پر اُبھارتی ہے لیکن آدمی جب تک صفاتِ ربوبیت و رحمت کا ادراک نہیں کرتا وہ دین تک نہیں پہنچ پاتا کیوں کہ یہ وہ صفات ہیں (یعنی رحمت اور اس سے متعلق صفات) جو غایت کی حیثیت رکھتی ہیں اور صفات حکمت و قدرت انھیں کی خاطر ہیں"[2]۔

یہی وجہ ہے کہ "رحمت" کو اللہ تعالیٰ نے اپنی غالب صفت بتایا ہے" ورحمتی وسعت کل شیٔ"[3]۔ یعنی اس کی رحمت ہر چیز پر مقدم ہے اور بنیادی طور پر سب کے لیے عام ہے[4]۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی یہ صفت اتنی محبوب ہے کہ اسے اپنے نام کے بدل کے طور پر استعمال کیا اور اسے اپنے اوپر خود ہی لازم ٹھہرا لیا "کتب ربکم علی نفسه الرحمة"[5]۔ جب یہ ہے تو دیگر تمام صفات اسی کو شامل ہونی چاہئیں۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

"رحمتِ کاملہ ہی غنا رتام ہے اور اسی کا نام قدرتِ کاملہ ہے۔ چنانچہ رحمت وہ صفت ہے جو قدرت، حکمت اور خلق وعدل سب کو اپنے دائرہ میں لیے ہوئے ہے اور جملہ صفات کا مرکز ہے۔ باری تعالیٰ کو رحمٰن کہو یا اللہ دونوں میں کوئی فرق نہیں"[6]۔

اور یہ جو رحمت کے مقابل اللہ تعالیٰ کے غضب اور انتقام کی صفات آتی ہیں تو انھیں بھی مولانا نے رحمت ہی پر مبنی ٹھہرایا ہے اور اس کو دو پہلوؤں سے ثابت کیا ہے: ایک تو خود رحمت ہی کی حفاظت

---

[1] عیون العقائد، ص ۳۶

[2] حکمت قرآن، قسط چہارم، ص ۱۹-۲۰۔ اس بات پر یہ آیت دلیل ہوسکتی ہے" مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ۔ (فاطر ۲)

[3] سورۂ اعراف ۔ ۱۵۶

[4] ملاحظہ ہو عیون العقائد، ص ۶۳

[5] سورۂ انعام ۔ ۵۴

[6] عیون العقائد، ص ۳۶

وصیانت اور اس کے نفاذ میں موانع کو دور کرنے کے لیے جیسا کہ ہم فطری طور پر کسی کے اوپر ظلم ہوتے دیکھ کر غیظ و غضب میں آجاتے ہیں اور مظلوم کے ساتھ رحم دلی اور ہمدردی کی وجہ سے اس کی مدافعت کے لیے اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ "غضب" کا تعلق غیرت سے ہے اور غیرت عزّت کی سرشت میں پائی جاتی ہے اور اس کی حفاظت کے لیے ہوتی ہے[1]۔ چنانچہ جو شے دل کو جس قدر عزیز ہوتی ہے اس کے لیے اسی درجہ کا جذبۂ غیرت وحمیت بھڑکتا ہے[2]۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کو حق[3] عزیز و محبوب ہے اس وجہ سے کہ اس نے آسمان و زمین کو حق کے ساتھ پیدا کیا[4] اس لیے جو لوگ حق کو پامال کرتے ہیں ان پر اس کا قہر و غضب بھڑکتا ہے[5]۔ اس حقیقت کو مولانا نے فطرت انسانی میں اس کے وجود سے ثابت کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"نعلم من فطرتنا انا نغضب علیٰ من یبطل العدل ویکذب بالحق ویھتک الحرمات ویھضم الارامل والیتامیٰ "[6]

نیز فرماتے ہیں کہ:

". جو شے تم کو عزیز و محبوب ہو گی کیا تم اس کی تحقیر و اہانت چپ چاپ برداشت

---

[1] عیون العقائد، ص ۶۵ [2] تفسیر سورۂ والعصر، ترجمہ تفسیر نظام القرآن، ص ۳۵۶

[3] "حق" اسم ذات ہے اور یہ اسم، صفت اور فعل ہر اعتبار سے استعمال ہوا ہے۔ مولانا نے سورۂ والعصر کی تفسیر میں حق کے بنیادی معنی اور اس سے نکلے ہوئے مفاہیم کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ اس کے ایک خاص معنی کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "حق کے خاص معنی مواسات و ہمدردی کے ہیں۔ اس کے لیے دوسرا معروف لفظ "مرحمۃ" ہے"۔ اس مفہوم کو ثابت کرنے کے لیے انھوں نے کلام عرب سے شواہد پیش کیے ہیں اور یہ بتایا ہے کہ اس سورہ میں "وتواصوا بالحق" بالکل اسی طرح آیا ہے جیسے سورہ بلد (۱۷) میں "وتواصوا بالمرحمۃ"۔ تفصیل کے لیے دیکھیے تفسیر سورۂ والعصر، ترجمہ تفسیر نظام القرآن، ص ۳۴۴-۳۴۵ نیز ص ۳۵۴-۳۶۲

[4] مولانا فرماتے ہیں کہ حق سے مراد حکمت و عدل ہے، ترجمہ تفسیر ص ۳۵۸۔ حکمت اور عدل بظاہر دو الگ الگ چیزیں معلوم ہوتی ہیں لیکن حکمت عدل کے اندر پنہاں ہوتی ہے کیونکہ "حکمت" نام ہے حق کے ساتھ فیصلہ کرنے والی قوت کا۔ ملاحظہ ہو "الحکم والحکمۃ" مفردات القرآن للفراہی، تحقیق ڈاکٹر محمد اجمل۔

[5] تفسیر سورہ والعصر ص ۳۵۶ [6] عیون العقائد، ص ۶۵

کروگے۔ اس کی حمایت کے لیے تمھاری غیرت ضرور جوش میں آئے گی"۔[1]

غضب اور انتقام ایسی چیز نہیں جو شروع سے ہو۔ اس کے برعکس رحمت آغاز سے انجام تک ہے۔ غضب و انتقام کا ظہور خلاف حق اعمال کے بعد عدل اور قسط کی ضرورت کے تحت ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں مولانا فرماتے ہیں: فالرحمة السابقة لاتتزاحم معها واما بعد الأعمال فتزاحمها الضرورة العدل والقسط فان الله تعالیٰ هوالحق ولذلك يبطل الباطل ويحق الحق ولايحكم الا بالقسط۔[2]

یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انتقام کا ذکر اپنے کلمہ، اپنے امر اور اپنی سنّت کے خلاف انسانی اعمال و افعال کے ضمن میں انجام کار کے طور پر کرتا ہے کیونکہ یہی تقاضائے عدل ہے اور اسی سے حق کا قیام ہے۔ اگر کوئی شخص حق کے خلاف باطل کے ذریعہ جدال سے اس کے انتقام کو دعوت دیتا ہے تو لازم ہے کہ اس کے اوپر کلمۂ حق یا امرِ الٰہی بتقاضائے عدل و قسط نافذ ہو[3] جیسا کہ فرمایا: "وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ وَكَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ"[4] (اور باطل کے ذریعہ انھوں نے جدال کیا تاکہ اس سے حق کو پسپا کر دیں۔ سو ہم نے ان کو پکڑ لیا، دیکھو کیسی رہی میری پکڑ اور عقوبت! اور ایسے ہی پوری ہو چکی ہے تیرے رب کی بات ان لوگوں پر جنھوں نے کفر کیا ہے۔ یہ دوزخ میں جانے والے لوگ ہیں) اس لیے اللہ تعالیٰ کے غضب کی نفی درحقیقت اس کی رحمت کی نفی ہے۔[5]

رسالت اور معاد

جس طرح حقیقت توحید تک پہنچنے کے لیے مولانا نے اللہ تعالیٰ کی تین صفات پر ایمان لانے کی بات کہی اسی طرح رسالت اور معاد پر ایمان لانے کے لیے بھی انھوں نے انھیں تین صفات الٰہی کا ذکر کیا اور رسالت اور معاد پر ایمان لانے کو ایمان باللہ کا لازمی نتیجہ قرار دیا، جیسا کہ فرماتے ہیں:

"رسالت اور معاد پر ایمان لانا ایک ایسے خدا پر ایمان لانے کا لازمی نتیجہ ہے

---

[1] تفسیر سورۂ والعصر، ص ۳۵۶   [2] عیون العقائد، ص ۶۴۔   [3] ایضاً، ص ۶۴

[4] سورۂ مومن ۵-۶   [5] عیون العقائد، ص ۶۵

جس کو واحد، مہربان اور قادر و حکیم مانا گیا ہے[1]۔"

اور معاد پر ایمان لانے کا مطلب ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"الایمان بالمعاد ھو ایمان بصفۃ العدل والحکمۃ والرحمۃ والربوبیۃ والقدرۃ الکاملۃ للہ تعالیٰ"[2]

اور معاد کے انکار کا مطلب یہ بتایا کہ یہ خدا اور اس کی صفات کا انکار ہے[3] اور چونکہ ایمان بالآخرۃ پر دین و شریعت کی اساس ہے اس لیے اس کا انکار خدا اور اس کے رسولؐ کا انکار ہے[4]

مولانا نے رسالت کو معاد پر مبنی ٹھہرایا ہے، اس اعتبار سے کہ پیغمبر مبشر اور نذیر بنا کر بھیجے گئے ہیں اور ان کا بشیر اور نذیر ہونا عبارت ہے معاد کی خبر دینے سے[5]۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے معاد کو اپنی تعلیم کی اساس بنایا ہے اور ابتدائے وحی میں زیادہ تر اسی کی طرف دعوت دی ہے اور توحید و معاد دونوں کی تعلیم کو ایک ساتھ جوڑ دیا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں دونوں کا ذکر اکثر ساتھ ساتھ آتا ہے[6]۔ رہی نبوت تو یہ انھیں دونوں کی تعلیم کے لیے ہے[7] بلکہ نبی کی تعلیم توحید اور جزاء سے شروع ہی ہوتی ہے[8]۔ چنانچہ انبیاء علیہم السلام ابتدائے امر میں اپنی نبوت کو نہیں ثابت کرتے بلکہ توحید اور معاد کو ثابت کرتے ہیں[9] اور ان کا ایسا کرنا خود ان کی اپنی نبوت کا اثبات ہوتا ہے۔

رسالت، توحید اور معاد کے بیچ میں واقع ہے۔ توحید کی طرف پیغمبر کی دعوت کا مطلب خدا کی رحمت کی طرف لے جانا ہے اور عذابِ آخرت سے اس کے ڈرانے کا مقصد خدا کے غضب اور انتقام سے بچانا ہے۔ دنیا میں بھی جب تک پیغمبر اپنی قوم کے اندر ہوتا ہے اس پر عذاب نہیں آتا اور قوم امان میں رہتی ہے" وما کان اللہ لیعذبھم وأنت فیھم[10]"۔ اس سلسلہ میں مولانا لکھتے ہیں:

---

[1] تفسیر سورہ ذاریات، ترجمہ تفسیر نظام القرآن ص ۱۴۳-۱۴۴ [2] عیون العقائد، ص ۱۹۱
[3] ایضاً، ص ۱۹۱، [4] ایضاً، ص ۱۹۲ [5] ایضاً، ص ۱۹۱، [6] ایضاً، ص ۱۹۲
سورۂ انعام میں تینوں کے مضامین ساتھ ساتھ بیان ہوئے ہیں اور باہم دگر پیوستہ ہیں۔ اس سلسلہ میں مولانا لکھتے ہیں کہ "ھٰذہ الامور أمر واحد" تفسیری حواشی، سورۂ انعام۔
[7] تفسیری حواشی، سورۂ انعام [8] عیون العقائد، ص ۱۲۵، [9] ایضاً، ص ۱۶۹ [10] انفال ۳۳

"جب تک رسول قوم کے اندر رہتا ہے وہ قوم کے لیے سپر بنا رہتا ہے۔ اس لیے خدا کا قہر و غضب اس وقت تک نمودار نہیں ہوتا۔"[1]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول کی بعثت اور اس کا وجود سرتاپا رحمت ہے "وما ارسلناك الا رحمة للعالمین"[2]۔ یہی بات معاد کے متعلق بھی مولانا نے فرمائی کہ "اس کی غایت رحمت ہے"[3]، کیونکہ قیامت کا واقع ہونا صالحین پر رحمت کے مقصد سے ہے[4]۔ رہا مجرمین پر عذاب کا معاملہ تو یہ مظلومین کی طرف سے انتقام کا تقاضا ہے۔ یعنی یہ مظلومین کا حق ہے کہ ان کی طرف سے انتقام لیا جائے اور یہی عدل و قسط ہے، کیونکہ نیکوکاروں اور مجرموں کے ساتھ ایک جیسا معاملہ کرنا ناانصافی، ظلم اور خلاف حق و عدل ہے[5]۔ "أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ"[6] معاد کے رحمت اور عدل و قسط ہونے پر مولانا نے قرآن مجید سے یہ آیات بطور دلیل پیش کی ہیں:

كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ[7] — تیرے رب نے اپنے اوپر رحمت واجب کر رکھی ہے، وہ تم کو ضرور لے جائے گا جمع کر کے قیامت کے دن کی طرف۔

إِنَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا — بے شک وہی خلق کا آغاز کرتا ہے، پھر وہی اس کا اعادہ کرے گا تاکہ جو لوگ

---

[1] تفسیر سورۂ کافرون، ترجمہ تفسیر ص ۴۷۲ [2]

[3] تفسیری حواشی، سورۂ انعام۔ ایک جگہ مولانا فرماتے ہیں "جزا کوئی ظلم اور ناانصافی نہیں ہے۔ یہ بھی ظہور رحمت ہی کا ایک بھیس ہے، بلکہ اس سے جو رحمت ظہور میں آتی ہے وہ بالکل کامل ہوتی ہے۔ پس جزا کی اصل بنیاد بھی رحمت ہی ہے اور اس کے نتائج و ثمرات بھی رحمت ہیں"، تفسیر سورہ والتین، ترجمہ تفسیر ص ۳۲۸، چنانچہ قرآن مجید میں جس طرح خدا کی صفت قدرت کے ساتھ معاد کا ذکر آتا ہے جیسا کہ فرمایا "فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝ (یٰس ۸۳) اسی طرح آثار رحمت کے بیان کے ساتھ قیامت کا ذکر آتا ہے جیسا کہ فرمایا "وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ۝ (ذاریات۔ ۲۲)

[4] عیون العقائد، ص ۱۹۳

[5] عیون العقائد، ص ۱۹۳ [6] سورۂ قلم ۳۵ - ۳۶ [7] انعام ۱۲

الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ۔ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيْمٍ وَعَذَابٌ اَلِيْمٌ بِمَا كَانُوْا يَكْفُرُوْنَ[1]	ایمان لائے اور نیک کام کیے ان کو عدل کے ساتھ بدلہ دے۔ اور جنھوں نے کفر کیا ان کے لیے ان کے کفر کی پاداش میں کھولتا پانی اور دردناک عذاب ہے۔

اور رسالت کا عدل و قسط ہونا شہادت اور اتمام حجّت کے لحاظ سے ہے۔ کیونکہ پیغمبر اپنے رب کی طرف سے جو کچھ جانتا، دیکھتا اور سُنتا ہے اسے بے کم و کاست اپنی قوم تک پہنچا دیتا ہے۔ اس طرح وہ امر معلوم و مشہود کی شہادت دیتا ہے۔ گویا پیغام رسالت کے پہنچانے کا جو فرض اس پر حق واجب کی طرح عائد تھا اس نے اسے ادا کر دیا۔ دوسرے اس کے علم اور مشاہدہ سے جو بات اس پر واضح اور بین ہوتی ہے اس کی شہادت دلائل و براہین اور اپنے عمل سے دے کر اس کی تصدیق کر دیتا ہے جس سے اس کی قوم پر حُجّت قائم ہوتی ہے۔ اسی لیے پیغمبر کو شہید کہا گیا ہے[2] اور اہلِ ایمان کو بھی شہادت کا حکم ہوا جیسا کہ فرمایا:

لِتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا۔[3]	تاکہ تم لوگوں پر گواہ بنو اور رسول تم پر گواہ ہوں۔
يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ[4]	اے ایمان والو! حق کی شہادت دینے والے بنو، اللہ کے لیے اس کی گواہی دیتے ہوئے۔
كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ[5]	حق پر قائم رہو اللہ کے لیے اس کی شہادت ہوئے۔

جس طرح انفس و آفاق کی شہادت توحید اور معاد پر ہے اسی طرح پیغمبر کی شہادت بھی دونوں پر ہے۔ شہادت اس بات کی کہ اللہ تعالیٰ قائم بالقسط ہے۔ یہ شہادت خود اللہ تعالیٰ نے بھی اپنے متعلق یہ

---

[1] یونس ۴ ، [2] تفصیل کے ملاحظہ ہو مولانا فراہی کی تصنیف مفردات القرآن میں لفظ "شہید"، تحقیق ڈاکٹر محمد اجمل

[3] سورہ بقرہ ۱۴۳ ، [4] سورہ مائدہ ۸ ، [5] سورہ نساء ۱۳۵

کہہ کر دی کہ:

شَهِدَ اللّٰهُ أَنَّهُ لَآ إِلٰـهَ	اللہ کی گواہی ہے کہ اس کے سوا کوئی
إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا	معبود نہیں، فرشتے اور اہل علم بھی اس کے
الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ	گواہ ہیں وہ حق و عدل کو قائم رکھنے والا
لَآ إِلٰـهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ	ہے۔ کوئی معبود نہیں سوا اس کے جو غالب
الْحَكِيمُ [1]	اور حکمت والا ہے۔

اور اپنے قائم بالقسط ہونے کو اپنی صفت عزیز و حکیم سے متعلق کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عدل ربوبیت کے اوصاف کا مرکز ہے[2]۔ جب ربوبیت، معاد اور پورے نظام کائنات کا محور عدل ہے تو لازم ہے کہ پیغمبر بھی عدل کی شاہراہ (صراط مستقیم) پر قائم ہوں اور یہی ان کا دین خالص اور دین قیم ہو[3] جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہنے کا حکم دیا:

قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ	کہہ دو میرے رب نے میری رہنمائی ایک
مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ	سیدھے راستہ کی طرف کردی ہے۔ دین صحیح،
حَنِيفًا۔[4]	ملت ابراہیم کی طرف جو یکسو تھے۔

چنانچہ مولانا فرماتے ہیں کہ دین کے نظام کی بنیاد عدل ہے[5]۔ اسی بات کو امام ابن تیمیہؒ نے دو ٹوک انداز میں اس طرح کہا ہے:

---

[1] آل عمران ۱۸، [2] اس سلسلہ میں مولانا فرماتے ہیں: واعلم أن العدل كما أنه محور لتفاصيل افعال العبودية فكذلك هو محور لتفاصيل اوصاف الربوبية.... ولولا العدل لتزاحم بعضها بعضا وهكذا فيما خلق، وانما بقاء كل ذٰلك بالعدل، تفسیری حواشی سورہ فاتحہ۔ [3] مولانا فرماتے ہیں کہ "صراط مستقیم"، ہی دین قیم اور دین خالص ہے جو بندہ کو اس کے رب تک پہنچاتا ہے، تفسیری حواشی سورہ فاتحہ۔ اور وہ راستہ شریعت کا راستہ ہے، تفسیر سورۃ الفاتحۃ، مطبعۃ اصلاح، سرائے میر، اعظم گڑھ ۱۳۵۷ھ، حاشیہ ص ۴۶۔ اس لفظ کے وسیع معنی پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فرماتے ہیں کہ اسلام، دین فطرت، توحید اور صراط مستقیم ایک ہی شے کی مختلف تعبیریں ہیں، تفسیری حواشی سورہ انعام۔ [4] سورہ انعام ۱۶۱، [5] حکمت قرآن قسط چہارم، ص ۲۱

"والمقصود هنا أن ما جاء به الرسول يدل عليه السمع
والعقل وهو حق فى نفسه كالحكم الذى يحكم به فانه يحكم
بالعدل وهو الشرع فالعدل هو الشرع، والشرع هو العدل.
ولهذا يأمر نبيه أن يحكم بالقسط وأن يحكم بما انزل
الله. والذى انزل الله هو القسط، والقسط هو الذى انزل الله"[1]

شریعت جس طرح عدل پر مبنی ہے اسی طرح رحمت پر بھی ہے، بلکہ عدل جیسا کہ پہلے گذرا دائرۂ رحمت کے اندر ہے کیونکہ عدل ایفاء حق کا نام ہے[2] اور رحمت ایفاء حق سے بڑھ کر ہے۔ رہا شریعت کا مبنی بر حکمت ہونا تو یہ دو پہلوؤں سے ہے۔ ایک تو یہ کہ شریعت اللہ تعالیٰ کا حکم ہے، اور حکم جب خدا کی طرف سے ہو تو ممکن نہیں کہ وہ خالی از حکمت ہو، کیونکہ دونوں کی اصل ایک ہے چنانچہ حکمت ہی کی طرح حکم کا اطلاق بھی ایسے قول پر ہوتا ہے جو علم کے مطابق حق اور واضح فیصلہ پر مشتمل ہو۔ جیسا کہ ارشاد ہوا "وَكَذٰلِكَ اَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ بَعْدَمَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَالَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا وَاقٍ"[3] (اور اسی لیے ہم نے اتاری ہے یہ کتاب ایک قول فیصل کی حیثیت سے عربی زبان میں۔ اور اگر تم اس علم کے آجانے کے بعد چلے ان کی خواہشوں کے موافق تو نہ تمہارا کوئی اللہ کے مقابل مددگار نہ بچانے والا) دوسرا پہلو یہ ہے کہ شریعت سے اللہ تعالیٰ کا مقصود بندوں کی خیر و صلاح ہے اور حکمت کے اندر خیر و صلاح کا ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں کہ "واما الصلاح فهو عبارة عن اثر الحكمة والعلم، فيشير الى العمل الصالح"[4]۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شریعت اپنی اصل اور اپنے اثر دونوں کے لحاظ سے حکمت ہے جس کی غایت رحمت ہے۔

رحمت تمام

انسان کو صفات الٰہی کا مظہر اتم کہا گیا ہے کیونکہ وہ اپنے اندر ایسے اوصاف رکھتا ہے جو خدا کی صفات کا عکس معلوم ہوتے ہیں۔ اسے علم، قدرت، حیات اور دوسری بہت سی نعمتیں ملی ہیں۔

---

[1] کتاب النبوات، ص ۱۴۶۔ [2] تفسیری حواشی سورہ نحل۔ [3] سورہ رعد ۳۷، دیکھیے مفردات القرآن میں "الحکم والحکمۃ"۔ [4] ایضاً "الحکم والحکمۃ والصالح"۔

اس کے اندر رحم دلی اور غصہ ہے اور وہ فطری طور پر عدل وانصاف کو پسند کرتا ہے۔ یہ تمام خصوصیات جو اس میں ہیں اس زمین پر کسی نظام کو چلانے کے مقصد سے معلوم ہوتی ہیں چنانچہ انھیں اوصاف کی بنا پر وہ اپنے محدود اور مختصر دائرہ کے اندر زندگی کا ایک نظام قائم کرتا ہے۔ لیکن یہ نظام اسی وقت صحیح اور مکمل ہو سکتا ہے اور نظام کائنات سے اس کی مطابقت ہو سکتی ہے جب وہ اپنے اوصاف کو اپنے خالق کے اوصاف کے موافق بنالے ورنہ جس منصب پر اسے فائز کیا گیا ہے اس کا حق ادا نہیں ہو سکتا کیونکہ ایسا کیے بغیر وہ مکمل نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ کی مرضی یہی معلوم ہوتی ہے کہ وہ اپنی اس مخلوق کو درجۂ کمال تک پہنچائے تاکہ جس طرح وہ پورے عالم کے نظام کو چلاتا ہے اسی کے موافق اس کا بندہ اس زمینی نظام کو چلائے۔ انسان کی خلقت سے لے کر زمین و آسمان تک کا سارا اہتمام اسی بات کی شہادت دے رہا ہے۔ یہ انسانوں پر اللہ تعالیٰ کا سب سے عظیم احسان اور سب سے بڑی رحمت ہے۔ اس سلسلہ میں مولانا فرماتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ کی رحمت کا تقاضا ہوا کہ وہ تخلیق کرے۔ پھر رحمت کی تکمیل کے لیے اس نے نعمت کی تکمیل کی۔ رحمت کی تکمیل ہی کی خاطر یہ ضروری ہوا کہ وہ ایسی مخلوق پیدا کرے جو اس بات کی اہلیت رکھتی ہو کہ اس پر نعمت تمام کی جائے۔"[1]

آگے لکھتے ہیں:

"انسان پر نعمت کی تکمیل کے لیے اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر اختیار اور اعلیٰ مراتب کے لیے رغبت کی صفات رکھیں۔ یہیں سے اس کے اندر شر، کج روی اور خواہشات نفسانی کے در آنے کی راہ ملی۔۔۔ اگر اختیار نہ ہوتا تو نعمت کی تکمیل نہ ہوتی اور اگر بندے گناہ نہ کرتے تو رحمت کی وسعت میں کسر رہ جاتی۔ لہٰذا انسان کو جو اختیار ملا ہے اس نے اس کو اعلیٰ مراتب حاصل کرنے کا اہل بنایا ہے۔"[2]

نیز فرماتے ہیں کہ:

"چونکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ارادہ واختیار کی نعمت سے سرفراز فرمایا ہے

---

[1] حکمت قرآن، قسط چہارم، ص ۱۵۔ [2] ایضاً ص ۱۵، اس سلسلہ میں تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تفسیر سورہ والتین، ص ۳۲۸ - ۳۳۰

اس وجہ سے اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جو ایک آزاد اور با اختیار مخلوق کے شایانِ شان ہے، یعنی اس سے اطاعت و بندگی کا عہد لیا۔ اس کو مجبور و محکوم نہیں بنایا۔"[۱]

لیکن انسان اپنی ابتدائے آفرینش کے اس عہد کو بھول جایا کرتا ہے، جیسا کہ حضرت آدمؑ کے ساتھ ہوا، اس لیے اسے توبہ کے کلمات سکھلانے اور اس عہد کو یاد دلاتے رہنے کے لیے انتہائے رحمت اور وسعتِ مغفرت کے تقاضے سے انبیاء و رسل کتاب و شریعت کے ساتھ مبعوث کیے گئے، تاکہ اسے جس درجۂ کمال (یعنی قربتِ الٰہی جس سے وہ دور ہوا) تک پہنچانا مقصود ہے وہ پورا ہو اور اس پر نعمتِ الٰہی کی تکمیل و تتمیم ہو، جیسا کہ مولانا فرماتے ہیں:

"یہ اللہ کی رحمت ہے کہ اس نے خلق کا آغاز بھی رحمت سے کیا اور اختتام بھی اسی پر رکھا۔ چنانچہ انسان کو نعمتوں سے سرفراز کیا اور اس پر رحمت کی تکمیل کی۔ اس غرض کے لیے اس نے پیغمبر بھیجے اور انسانوں کی تربیت کی اور درجہ بدرجہ انھیں اوپر اٹھایا یہاں تک خاتم الرسل نبی امی حامل علم لدنی متمم کمال انسانی رسول اکرم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ انھیں درجۂ کمال تک پہنچا دیا۔"[۲]

رحمت اور شریعت

جس طرح انسان کی زندگی اور نشو و نما اور اس کے قوائے جسمانی کے تغذیہ و تقویہ کے لیے عالم اسفل میں اسباب مہیا ہیں اسی طرح اس کے قوائے روحانی کی تربیت اور تغذیہ و تقویہ کے لیے عالم روحانی سے سامان آتے ہیں۔ اس سلسلہ میں حضرت مسیحؑ کی بیان کردہ ایک خوبصورت تمثیل مولانا نے نقل کی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "آدمی صرف روٹی ہی سے جیتا نہ رہے گا بلکہ ہر بات سے جو خدا کے منھ سے نکلتی ہے"[۳] یعنی اس کے امر و حکم سے زندگی پاتا ہے، پس تمھاری زندگی اس کی شریعت کی پابندی میں ہے۔[۴] اس کی وضاحت دوسری جگہ اس طرح کی ہے:

"اللہ تعالیٰ نے شریعت کو عالمین کے لیے رحمت بنایا ہے اور اس میں ان کی زندگی اور ترقی رکھ دی ہے۔ چنانچہ یہ بہترین نعمت اور بہترین رزق ہے۔"[۵]

---

[۱] تفسیر سورہ والتین، ص ۳۲۹
[۲] عیون العقائد، ص ۱۱۳ - ۱۱۴
[۳] متی باب ۴: ۴،
[۴] ترجمہ تفسیر سورہ فاتحہ ص ۸۶،
[۵] عیون العقائد ص ۱۱۴

شریعت کے رحمت ہونے پر اس آیت سے استدلال کیا ہے:

قال یاقوم أرأیتم إن	اس نے کہا اے میری قوم کے لوگو!
کنت علیٰ بینة من ربی	بتاؤ، اگر میں اپنے رب کی جانب سے ایک
و آتانی منه رحمة	واضح دلیل پر ہوں اور اس نے اپنی رحمت
فمن ینصرنی من اللہ	سے مجھے نوازا ہے تو اگر میں اس کی نافرمانی
ان عصیته ۔ فما تزیدوننی	کروں تو اللہ کی پکڑ سے مجھے کون بچائے گا؟
غیر تخسیر"[1]	تم تو میری بربادی میں اضافہ ہی کروگے۔

اور اس کے بہترین رزق ہونے پر اس آیت سے:

قال یاقوم أرأیتم	اس نے کہا اے میری قوم کے لوگو! بتاؤ،
إن کنت علیٰ بیّنة من	اگر میں اپنے رب کی جانب سے ایک واضح
ربّی و رزقنی منه	دلیل پر ہوں اور اس نے مجھے اپنی طرف
رزقاً حسنا و ما	سے بہترین رزق دیا ہے، تو میں یہ نہیں
أرید أن اخالفکم	چاہتا کہ خود وہی کرنے لگوں جس سے تمہیں
الیٰ ما انهاکم عنه[2]	روک رہا ہوں۔

ایک جگہ فرماتے ہیں کہ:

"قرآن مجید اور کتب مقدسہ میں بہت سی آیات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت کا دارومدار تمام تر رحمت اور مواساة پر ہے جو کہ تخلیق کی بنیاد ہے۔"[3]

یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے اپنے نام اللہ اور رحمٰن و رحیم سے ہمیں واقف کرایا اور سورہ الحمد سے اپنی کتاب کا آغاز کیا۔[4]

خلاصۂ بحث اور مطالب عالیہ

اوپر کی ساری بحث یعنی اللہ تعالیٰ کی تینوں صفات کاملہ اور ان سے عقیدہ و شریعت

---

[1] سورہ ہود ۶۳، اس سورہ کی آیات ۱۷ اور ۲۸ میں بھی شریعت کو رحمت کہا گیا ہے۔
[2] سورہ ہود ۸۸، [3] عیون الفتاویٰ، ص ۱۱۰، [4] ایضاً، ص ۱۱۱

کے تعلق نیز رحمت کے اصل الاصول اور عدل کے ان سب کے محور ہونے کو اگر چند لفظوں میں سمیٹا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ انسان کے اخلاق و اعمال پر ان کا کیا ترتب ہے، تو بات مولانا ہی کے بیان کے مطابق کچھ یوں ہو گی:

''عقیدۂ الوہیت کی بنیاد اللہ تعالیٰ کی صفت عزت و حکمت پر ہے (لا الٰہ الا ہو العزیز الحکیم)۔ صفت ''عزت'' کے ساتھ وحدانیت کا لزوم ہے اور صفت ''حکمت'' کے ساتھ انصاف اور یوم جزا کا۔ حکمت کا تقاضا ہے کہ مخلوق کو مہلت ملے اور فوراً ان کی گرفت نہ ہو۔ اس طرح دیکھئے تو حکمت کی اساس رحمت ہے، کیونکہ حکمت ایسے عمل کو کہتے ہیں جو نیک انجام ہو، یا جس میں خیر مقصود ہو۔

چونکہ اللہ تعالیٰ ہر ضرورت سے بے نیاز ہے اس لیے اس نے مخلوق کو صرف اس لیے پیدا کیا کہ ان پر رحم کرے۔ اسی رحمت کے پہلو سے حکمت کا لازمی تقاضا معاد ہے، اور اسی کے تحت اللہ تعالےٰ نے دنیا کی طرف انبیاء و رسول اور داعی بھیجے۔

رحمت جس طرح ''حکمت'' کی اساس ہے اسی طرح صفت ''عزت'' کی بھی ہے کیونکہ شر اور ظلم کے لیے طاقت کا استعمال عزت کے خلاف ہے۔ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر اس طرف اشارے کیے گئے ہیں۔

بندہ میں مرحمت کے وصف کا ہونا اس کے شکر کو مستلزم ہے جو منعم کی حق ادائی ہے۔ چنانچہ شکر بندہ کا پہلا فرض ہے، اور شکر ہی کے لحاظ سے نعمتوں میں اضافہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ سب سے اعلیٰ نعمت یعنی حکمت اسے عطا کی جاتی ہے۔ رحمت، شکر اور حکمت میں مناسبت کی وجہ سے جیسا کہ ابھی واضح ہوا حکمت صرف رحم دل انسانوں کے لیے خاص ہے۔ اس لحاظ سے رحمت اصل الاصول ہے۔ رب کی صفات کی بھی اصل اصل یہی ہے اور بندہ کی صفات کی بھی۔ پس مخلوق میں اللہ تعالیٰ سے سب سے زیادہ قریب رحم دل انسان ہوتے ہیں۔ یہی نماز کی اصل ہے جس طرح زکوٰۃ کی ہے۔ اور یہی توحید کی اساس ہے اور معاد، رسالت اور شریعت کی بھی۔ یہی معاملہ عدل کا ہے جو خدا اور بندہ دونوں کی صفات کا محور ہے۔ اللہ تعالیٰ کی صفات کا محور اس لحاظ سے کہ اس کی صفات کاملہ کا نظام اس پر ہے اور بندہ کی صفات کا محور اس اعتبار سے کہ یہ شکر کی بنیاد ہے جو کہ عبودیت کی جڑ ہے۔'' (تفسیری حواشی سورہ آل عمران)

شکر

خدا کی بے پایاں رحمت اور بے شمار احسانات کے جواب میں انسان کے پاس پیش کرنے کے لیے اگر کوئی چیز ہو سکتی ہے تو وہ شکر ہے جس کا جذبہ فطری طور پر اس کے اندر سے ابھرنا چاہیے۔

اس سلسلہ میں مولانا فرماتے ہیں:

"اس نے خلق کو ظاہری اور باطنی ہر طرح کی نعمتوں سے نوازا جس سے خلق پر واجب ہو گیا کہ وہ خدا کی حمد کرے اور اس کا شکر بجالائے"[۱]

کیونکہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے اوپر رحمت واجب کر رکھی ہے اسی طرح بندہ کو چاہیئے کہ اپنے اوپر شکر کو واجب کرے۔ گویا شکر ادا کرنا انسان کے اوپر ایک حق واجب ہے۔ اسی لیے مولانا نے شکر کو عدل میں داخل بتایا ہے کیونکہ شکر کی ادائیگی کو واجب قرار دینا عدل کا تقاضا ہے[۲] شکر کا مفہوم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"شکر کا مفہوم امکان کی حد تک اور اگر کوتاہی ہو تو اس کے اعتراف کے ساتھ احسان کا بدلہ چکانا ہے"[۳]

یا دوسرے لفظوں میں شکر احسان کے مساوی بدلہ کا نام ہے[۴]

چونکہ شکر تقاضائے عدل ہے اور عدل انسان کی فطرت میں ہے اس لیے جذبۂ شکر کی طرف اپیل کے لیے مولانا نے بالکل فطری انداز اختیار کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"آخر اس کا کیا جواز ہے کہ آپ تمام نعمتیں تو بلا معاوضہ حاصل کرلیں اور ان کے جس حق کی ذمہ داری آپ پر ہے اسے ادا نہ کرنا چاہیں"[۵]

مولانا کے نزدیک نعمتوں کے حق ادا کرنے کا مطلب نعمت کو اس کا ٹھیک مقام دینا اور جس مقصد کے لیے وہ دی گئی اس مقصد میں اس کو استعمال کرنا ہے۔ یہی نعمت کی قدر پہچاننا ہے جس سے شکر کا جذبہ پیدا ہوتا ہے[۶] اور یہ جذبہ مولانا کے بیان کے مطابق اگر عقل کی جانب سے ہو تو اس کی بصیرت اور قلب کی جانب سے ہو تو اس کی حیرت کی دلیل ہے[۷] وجہ حیرت یہ کہ نعمتیں بے شمار اور اس کی رحمت لامتناہی۔ کن کن چیزوں کا اور کس کس طرح شکر ادا کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ نعمتوں کا شکر ادا کرنے سے نعمتوں میں افزونی ہوتی ہے "لئن شکرتم لازیدنکم"[۸] جس سے مزید شکر لازم آتا ہے اور شکر مزید سے پھر نعمتوں میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ اس سلسلہ کو جتنا بھی دراز کیجئے شکر واجب در واجب

[۱] حکمت قرآن، قسط اول ص ۲۹، [۲] ایضاً، قسط چہارم، ص ۲۱، [۳] ایضاً ص ۲۳، [۴] ایضاً ص ۲۳،
[۵] ایضاً ص ۲۱، [۶] ایضاً، قسط اول، ص ۳۰، [۷] ایضاً، قسط چہارم، ص ۲۲، [۸] سورۂ ابراہیم ۷

ہوتا چلا جائے گا اور بات بالآخر اس کی رحمت پر جا کر ختم ہو گی۔

چونکہ نعمتوں کے احساس سے شکر کا جذبہ پیدا ہوتا ہے جو کہ اولین معرفت ہے اس لیے یہ احساس اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ شکر ایمان کی اصل قرار پائے۔ اس سلسلہ میں مولانا فرماتے ہیں:

"ایمان کی اصل شکر ہے اور اسی کے تحت تمام شریعت آجاتی ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی رحمت، حکمت اور قدرت کی نشانیوں کو دیکھتا ہے اور اپنے رب کو رحیم، حکیم، قادر، غالب اور عادل پاتا ہے تو اس کا شکر گذار اور حمد کرنے والا بن جاتا ہے۔ اس کی رضا کا طالب ہوتا ہے اور اس کی ناراضگی اور عذاب سے ڈرنے لگتا ہے۔ اس وقت اس کا ایمان اور بندگی کامل ہو جاتی ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

ما یفعل اللہ بعذابکم	اللہ تعالیٰ تمہیں عذاب دے کر کیا کرے گا
إن شکرتم وآمنتم وکان	اگر تم شکر گذاری اختیار کرو اور ایمان لاؤ۔
اللہ شاکراً علیماً[1]	اللہ قدر داں اور علیم ہے۔

اس آیت میں "آمنتم" سے پہلے "شکرتم" آیا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ شکر کا احساس ایمان پر مقدم ہے۔ یہی سبب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سورہ الحمد کو اپنی کتاب کا دیباچہ اور حمد کو نماز کی اصل اور شریعت اور اسلام کا مقدمۃ الباب بنا دیا ہے۔"[2]

شکر ایمان و اسلام اور عقائد و شرائع کی اصل کس طور پر ہے؟ اس کے متعلق مولانا کا بیان ہے کہ شکر کے دو پہلو ہیں ایک نعمتوں کا ذکر اور منعم کی تعریف اور بڑائی، دوسرے جو نعمتیں حاصل ہوں ان کی نذر اور قربانی۔ پہلے پر نماز قائم ہے اور دوسرا تمام خیر و احسان اور انفاق کی بنیاد ہے۔

---

[1] سورۂ نساء ۴، ۱۴۷ [2] دلائل النظام ص ۷۴۔ سورۂ فاتحہ کے تحت اپنے تفسیری حواشی میں مولانا نے شکر کو شرائع و ایمان یعنی کتاب و حکمت یا دوسرے لفظوں میں پورے دین کا جامع کہا ہے اور اسے وحی و رسالت کی روح بتایا ہے۔ اس طرح گویا توحید، معاد، نبوت، نماز، زکوٰۃ اور عبودیت تامہ یعنی عقائد و اعمال سب اس کے دائرہ میں آجاتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ "شکر جس طرح ایمان کی اصل ہے اسی طرح اسلام کی بھی ہے۔"

چنانچہ منع زکوٰۃ ایسے ہی کفر سے قریب ہے جیسے ترک صلوٰۃ۔ اس حقیقت کو تمام صحابہ میں سب سے پہلے حضرت ابو بکرؓ نے سمجھا۔ حضرت مسیح علیہ السلام نے توحید میں اخلاص اور مخلوق کے ساتھ احسان کی وصیت کے بعد فرمایا: ان سے بڑا اور کوئی حکم نہیں[1] اور جب ان سے پوچھا گیا کہ توریت کے احکام میں سب سے اعلیٰ حکم کیا ہے؟ تو فرمایا: "اپنے خدا کی اپنے سارے دل اور اپنی ساری جان اور اپنی ساری عقل سے محبّت رکھ۔ بڑا اور پہلا حکم یہی ہے اور دوسرا اس کی مانند ہے کہ اپنے پڑوسی سے اپنے برابر محبّت رکھ۔ انھیں دو حکموں پر تمام توریت اور تمام انبیاء کے صحیفوں کا مدار ہے[2]، یعنی مخلوق کا اپنے خالق کی طرف محبّت سے دیکھنا اور مخلوق کا مخلوق کی طرف محبّت کی نظر سے دیکھنا۔ اول الذکر کو مولانا نے نماز کی حقیقت بتایا ہے، اور موخر الذکر تمام خیرات و احسان اور زکوٰۃ کی۔ چنانچہ نماز اور زکوٰۃ کے متعلق فرماتے ہیں کہ دونوں کی روح محبّت ہے[3]۔

محبّت اور شکر

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دین کی حقیقت بھی محبّت ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ رحمت چونکہ تمام صفات الٰہی پر مقدّم ہے اس لیے بندہ کی طرف سے اس کے مشابہ اگر کوئی چیز ہو سکتی ہے تو وہ محبّت کامل ہی ہو سکتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے بالکل خالص ہو[4] چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

"جو شخص اپنی انتہائی وسعت کے مطابق اللہ تعالیٰ سے محبّت نہیں کر سکتا وہ خدا کا شکر ادا کرنے والا نہیں ہے"۔[5]

یہی وجہ ہے کہ مولانا نے محبّت کو دین کی حقیقت اور اس کی غایت کہا ہے[6] اور بتایا ہے کہ محبّت کی جان اخلاص ہے[7] یعنی اخلاص نہیں تو محبّت بھی نہیں۔ اور محبّت ہمیشہ صدق دل سے ہوتی ہے۔ یہی اخلاص ہے جس میں جھوٹ کی ذرا بھی گنجائش نہیں۔ چنانچہ مولانا لکھتے ہیں کہ: "اس میں جھوٹ کی ذرا آمیزش بھی زہر ہے[8]"، اس لیے کہ جھوٹ کا ذرا بھی شائبہ آیا اور اخلاص رخصت ہوا۔ جس طرح محبّت کے لیے خلوص ضروری ہے اسی طرح ایمان کے لیے بھی ضروری

---

[1] دیکھئے مرقس ۱۲: ۲۹-۳۱، [2] متی ۲۲: ۳۷-۴۰، تفصیل کے ملاحظہ ہو دلائل النظام ص ۴۷-۴۸
[3] مقدمہ تفسیر نظام القرآن ص ۵۰، [4] ملاحظہ ہو حکمت قرآن، قسط چہارم ص ۲۳، [5] ایضاً ص ۲۳
[6] تفسیر سورہ اخلاص مشمولہ تفسیر نظام القرآن، ص ۵۲۴، [7] ایضاً ص ۵۲۴، [8] ایضاً ص ۵۲۶

ہے کیونکہ ایمان اخلاص کا دوسرا نام ہے اور جس طرح محبّت کو اپنی بقا کے لیے ثبات چاہیے کیونکہ محبّت کا تقاضا ہے کہ شئ محبوب کے لیے آدمی کے اندر ثابت قدمی اور استقامت پیدا ہو[1] اسی طرح ایمان کو بھی اپنی بقا کے لیے ثبات و استحکام چاہیے۔ یہاں اس کی تفصیل نہیں بیان کرنا ہے بلکہ صرف یہ کہنا ہے کہ شکر چونکہ ایمان کی اصل ہے اس لیے ثبات کے پہلو سے اس کے ساتھ صبر ضروری ہے۔

صبر اور شکر

مولانا نے مختلف اجزاء دین سے صبر کے تعلق پر اس کے دین کے ایک بنیادی عنصر ہونے کی حیثیت سے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے[2] یہاں شکر کے ساتھ اس کے تعلق پر مولانا کے خیالات پیش کیے جاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ دونوں سے دین کا دائرہ کس طرح مکمل ہوتا ہے اور بالآخر کیا نتیجہ نکلتا ہے۔ فرماتے ہیں:

> "شکر کی حقیقت پر آپ غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ یہ رب رحیم پر ایمان کی بنیاد ہے اور صبر کے متعلق غور کریں گے تو جان لیں گے کہ یہ یوم آخرت پر ایمان کی اساس ہے۔ یہ ایمان کے دو رکن ہوئے، رہا تیسرا رکن یعنی رسالت پر ایمان تو ایک پہلو سے یہ ہدایت اور رزق حسن دینے والے رب پر ایمان سے متعلق ہے اور دوسرے پہلو سے عادل و حکیم رب پر ایمان کے تحت آتا ہے۔"[3]

یہ تو شکر و صبر سے عقائد کا تعلق ہوا، رہا شرائع و اخلاق کا ان سے تعلق کا معاملہ تو اس کی تفصیل مولانا کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ:

> "دین کے دو پہلو ہیں، اس کا ایک پہلو شکر سے متعلق ہے اور دوسرا صبر سے۔ مثلاً نماز، زکوٰۃ، خضوع، والدین کی اطاعت اور ان کے ساتھ حُسن سلوک، قرابت داروں کا لحاظ و خیال اور ان کے حقوق کی ادائیگی نیز تمام بھلائی کے کام شکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور روزہ، جہاد، پاکبازی، حلم، ترک لایعنی، توکل، خشیت اور تقویٰ صبر سے متعلق ہیں۔ احکام شریعت میں اوامر سے شکر کو زیادہ نسبت ہے اور نواہی سے صبر کو۔"[4]

---

[1] تفسیر سورہ والعصر ص ۳۵۶، [2] ایضاً ص ۳۴۵-۳۴۶، ۳۵۵-۳۵۷، دلائل النظام ص ۴۷-۴۹، ۱۳۷، مفردات القرآن فی ملکوت اللہ ص ۴۱-۴۳، [3] دلائل النظام ص ۴۸، [4] ایضاً ص ۴۸

اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ شکر اور صبر تمام شرائع اور اچھی خصلتوں کو اپنے دائرہ میں لیے ہوئے ہیں۔ شکر اور صبر کے بارے میں مزید فرماتے ہیں کہ :

"ہر واقعہ و حادثہ یا تو آپ کو صبر کی دعوت دیتا ہے یا شکر کی، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "ان فی ذٰلک لآیات لکل صبار شکور"[۱]

بعض اعتبار سے صبر کو شکر پر تقدم حاصل ہے اور بعض اعتبار سے شکر کو صبر پر۔ شکر کی فضیلت یہ ہے کہ شکر سے اطاعت کی توفیق اور ہدایت ملتی ہے اور صبر سے اس پر ثابت قدمی پیدا ہوتی ہے[۲] نیز یہ کہ جس طرح ایمان کو عمل پر اولیت حاصل ہے اسی طرح شکر کو صبر پر ہے کیونکہ شکر وہ کیفیت ہے جو نعمتوں کے احساس و شعور سے پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ اولین عبودیت شکر ہی ہے، وجوباً اور زماناً دونوں لحاظ سے[۳]۔ شکر کا تعلق ماضی و حال سے ہے اور صبر کا حال اور مستقبل سے[۴]۔

صبر کی اولیت کے پہلو یہ ہیں: صبر ایک طرح سے شکر کے لیے بنیاد کا کام کرتا ہے[۵]۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ تقویٰ جو صبر سے تعلق رکھنے والی صفت ہے اگر اس سے قلب کی صفائی نہ ہو تو شکر کا احساس بھی نہ رہ جائے کیونکہ غیر متقی شخص شکر کے احساس سے محروم ہوتا ہے[۶]۔ دوسرے یہ کہ شکر کو صبر کی احتیاج ہوتی ہے، کیونکہ بندہ کو آزمائشوں سے گذرنا پڑتا ہے اور وہ اس جزا کے انتظار میں رہتا ہے جس کا آخرت میں واقع ہونا عین حق و انصاف ہے۔ یہی صبر کا شکر کی بنیاد ہونا ہے۔ اسی لیے "صبار شکور" کے الفاظ آئے ہیں[۷]۔ اس طرح صبر کے علیحدہ محاسن مرتب کیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً یہ صبر کی خوبی ہے کہ وہ نفس کو ہمیشہ تقویٰ پر ثابت و قائم رکھتا ہے، وعدۂ الٰہی کے انتظار میں استقامت بخشتا ہے، عقل کو جلد بازی سے روکتا ہے، ایک داعی اور مصلح کو منکرین سے دل برداشتہ نہیں ہونے دیتا اور ان کی ایذا رسانیوں کو انگیز کرنے کی قوت دیتا ہے[۸]۔

گرچہ شکر کے قیام و استحکام کے لیے صبر ایک امر ضروری ہے، لیکن جس طرح اعمال صالحہ سے

---

[۱] سورہ ابراہیم ۵، دلائل النظام ص ۴۸، [۲] ایضاً ص ۴۹، [۳] ملاحظہ ہو مفردات القرآن "الصبر والشکر" اپنے تفسیر حواشی میں مولانا فرماتے ہیں: "وھو اول الواجبات و اول المعارف، وھو ایفاء العھد الاول الذی ھو الاقرار بالربوبیۃ ولھذا ذکر ھذا الوصف اولاً" (سورہ فاتحہ)۔ [۴] دلائل النظام ص ۴۹ [۵] مفردات القرآن، [۶] دلائل النظام ص ۴۸-۴۹، [۷] مفردات القرآن، [۸] دلائل النظام، ص ۴۶

پہلے ایمان ضروری ہے اسی طرح شکر کو بھی صبر پر فضیلت اور اولیت حاصل ہے۔چنانچہ شکر ہر عمل صالح سے پہلے ہے[1] اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ان الذین قالوا ربنا اللہ ثم استقاموا[2] اعمال صالحہ سے پہلے شکر کے وجود کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ تمام اعمال صالحہ رب کی اطاعت اور اس کی رضا کے لیے قوتوں کے استعمال سے پیدا ہوتے ہیں اور یہی شکر ہے۔جیسا کہ فرمایا:

اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ اَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيْهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيْعًا بَصِيْرًا، اِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيْلَ اِمَّا شَاكِرًا وَّ اِمَّا كَفُوْرًا[3]	ہم نے پیدا کیا انسان کو ملے جلے پانی کی ایک بوند سے۔اسی کو الٹتے پلٹتے رہے یہاں تک کہ ہم نے اسے دیکھنے سننے والا بنا دیا۔ہم نے اس کو راہ سجھادی۔ چاہے شکر کرنے والا بنے یا کفر کرنے والا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ عدل تمام حقوق کی بنیاد ہے اور پہلا حق بندگی اور رب کے لیے سرفگندگی ہے۔یہ حق کے وجوب کے لحاظ سے ہے۔رہا حق کے وجود کا پہلو تو پہلا حق شکر ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے پہلا فیضان اس کی رحمت ہے جو ہماری جانب سے اس کے شکر کو لازم ٹھہراتی ہے۔چنانچہ رحمت کے ساتھ شکر کا لزوم عدل و قسط پر اس کے مبنی ہونے کی دلیل ہے، اور یہی حق ہے جو باطل کی ضد ہے۔یہ شکر کی جامعیت کا پہلو ہے اور اپنی جامعیت کے لحاظ سے شکر صبر کا معاون اور مددگار ہے۔کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا عرفان جس کو حاصل ہوتا ہے وہ مشکلات و شدائد پر اس کی رضا کے لیے صبر کرنے والا بن جاتا ہے۔آیت وآخر دعواھم أن الحمد للہ رب العلمین[4] سے اس حقیقت کو سمجھا جاسکتا ہے[5]

مولانا نے صبر اور شکر کی حقیقت اور ان کے باہمی ربط کو سمجھنے کے لیے سورہ فاتحہ کی آیت" ایاك نعبد و ایاك نستعین" پر غور کرنے کی دعوت دی ہے۔اس میں " ایاك نعبد" کا ٹکڑا جو اللہ تعالیٰ کی خالص بندگی کو ظاہر کرتا ہے اس کے متعلق فرماتے

---

[1] مفردات القرآن، [2] فصلت ۳۰، الاحقاف ۱۳، [3] سورۃ الانسان ۲-۳
[4] ۔ [5] یہ بحث مفردات القرآن سے ماخوذ ہے۔

ہیں کہ یہی شکر ہے[1] اور دوسرا ٹکڑا " ایاك نستعین"، جو کہ توکل کا مقام ہے اسے انھوں نے صبر سے زیادہ متعلق بتایا ہے[2]

اب سورۂ اعراف میں ابلیس کی زبانی جو حکایت اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائی اُس پر غور کیجئے:

لَاَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ	میں ضرور بیٹھوں گا ان کی گھات میں
الْمُسْتَقِيْمَ ثُمَّ لَاٰتِيَنَّهُمْ	تیری سیدھی راہ پر۔ پھر ان پر حملہ آور
مِنْ بَيْنِ اَيْدِيْهِمْ وَمِنْ	ہوں گا ان کے آگے سے اور پیچھے سے
خَلْفِهِمْ وَعَنْ اَيْمَانِهِمْ	اور دائیں سے اور بائیں سے۔ اور تو
وَعَنْ شَمَآئِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ	نہیں پائے گا ان میں سے اکثر کو اپنا
اَكْثَرَهُمْ شٰكِرِيْنَ[3]	شکر گزار۔

پس ثابت ہوا کہ شکر ہی حقیقی ایمان ہے[4] یعنی وہ ایمان جس میں عمل صالح اور اس پر ثابت قدمی یا اس کا استحکام بطور لزوم کے شامل ہے کیوں کہ آیت مذکورہ کی دلالت اسی بات پر ہے۔

---

[1] مفردات القرآن، [2] ایضاً [3] ۱۶-۱۷، [4] مفردات القرآن

فراہی سمینار کے پروگرام کی تفصیلات

انجمن طلبۂ قدیم مدرسۃ الاصلاح (سرائے میر، اعظم گڑھ، یو۔پی) کی جانب سے مولانا فراہیؒ کی حیات وافکار پر جو سہ روزہ سمینار مدرسۃ الاصلاح (سرائے میر) میں ۸۔۱۰ر اکتوبر ۱۹۹۱ء کو منعقد ہوا تھا اس سے متعلق اب تک بیس سے زائد رپورٹیں ہند و پاک کے مختلف جرائد و رسائل میں شائع ہو چکی ہیں، یہاں اس سمینار کی مفصل رپورٹ پیش کرنے کے بجائے اس کے مختلف اجلاسوں کے پروگرام کی تفصیلات اور مقالہ نگار حضرات کے اسمائے گرامی اور ان کے مقالوں کے عناوین کی صراحت پر اکتفا کیا جارہا ہے۔

یہ سہ روزہ سمینار ایک افتتاحی اجلاس، ایک عوامی سشن، ایک تقریب تقسیم انعامات اور پانچ مقالات نشستوں پر مشتمل تھا، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

افتتاحی اجلاس: ۸ر اکتوبر ۱۹۹۱ء ۹½ بجے - ۱۲½ بجے

۱۔ تلاوت قرآن مجید	حافظ محمد مرتضیٰ
۲۔ خطبۂ استقبالیہ	ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی
۳۔ افتتاحی کلمات	مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی مدظلہ
۴۔ مولانا فراہیؒ کا سوانحی خاکہ	ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی
۵۔ پیغام مولانا امین احسن اصلاحی	پیش کردہ جناب سلطان احمد (پاکستان)
۶۔ صدارتی کلمات	مولانا نجم الدین اصلاحی
۷۔ ہدیۂ تشکر	مولانا احمد محمود اصلاحی

عوامی سشن (خطاب عام): ۸ر اکتوبر ۱۹۹۱ء بعد نماز مغرب تا عشاء

زیر نظامت، مولانا احمد محمود اصلاحی، نائب ناظم مدرسۃ الاصلاح

مقررین کرام:

مولانا نظام الدین اصلاحی، صدر مدرس جامعۃ الفلاح، بلریا گنج، اعظم گڑھ
مولانا سید جلال الدین انصر عمری، سکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، علی گڑھ
مولانا محمد طاہر مدنی، استاذ جامعۃ الفلاح، بلریا گنج، اعظم گڑھ

تقریب تقسیم انعامات: (بہ سلسلۂ مقابلہ مضمون نگاری و معلومات عامہ منعقدہ زیر اہتمام انجمن طلبہ قدیم مدرسۃ الاصلاح، علی گڑھ شاخ)

۹ر اکتوبر ۱۹۹۱ء ۳ بجے - ۴ بجے سہ پہر

نظامت: ڈاکٹر ابو سفیان اصلاحی، صدر انجمن طلبہ قدیم علی گڑھ شاخ
صدارت: مولانا عبد الحسیب اصلاحی، استاذ جامعۃ الفلاح، بلریا گنج، اعظم گڑھ
مہمان خصوصی: جناب حکیم محمد مختار اصلاحی، اصلاحی دواخانہ بمبئی
رپورٹ انجمن و شکریہ: محمد صادق اصلاحی، سکریٹری انجمن طلبہ علی گڑھ شاخ

مقالات اجلاس: زیر نظامت: ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی

(سمینار کے لیے ۴۵ مقالات موصول ہوئے تھے۔ موضوع کے اعتبار سے انھیں پانچ حصوں میں تقسیم کیا گیا اور اسی کے مطابق ان کے پانچ اجلاس مقرر کیے گئے۔ ذیل کی فہرست میں تین طرح کے مقالے شامل ہیں:

اوّل، وہ جو پیش کیے گئے۔
دوم، وہ جو وقت کی کمی کی وجہ سے پیش نہیں کیے جا سکے۔
سوم، وہ جن کے لکھنے والے شریک سمینار نہ ہو سکے۔

ان تینوں قسموں میں امتیاز کے لیے ذیل کی فہرست میں ان کے لیے الگ الگ نشانات (قسم اول ● - قسم دوم ※ - قسم سوم ×) استعمال کیے گئے ہیں۔
مقالات کی فہرست سمینار کے جاری کردہ پروگرام کے مطابق ہے گرچہ مقالات کے پیش

کرنے میں یہ ترتیب پوری طرح ملحوظ نہ رہ سکی جیسا کہ اکثر سیمناروں میں یہ صورت پیش آتی ہے۔

پہلا اجلاس: ۸ اکتوبر ۱۹۹۱ء ۲ ½ سے ۴ بجے (سہ پہر) تک

زیر صدارت پروفیسر محمد راشد ندوی

- ۱۔ مولانا فراہیؒ کے اساتذہ — ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی، اسلام آباد، پاکستان
- ۲۔ علامہ تقی الدین ہلالیؒ اور مولانا فراہیؒ — مولانا ابو سحبان ندوی، استاد ادب دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ
- ۳۔ علامہ فراہی کا مقام، مولانا مناظر احسن گیلانی کے نزدیک — مولانا محمد یحییٰ ندوی، مونگیر
- ۴۔ مولانا فراہیؒ مکاتیب شبلی کی روشنی میں — ڈاکٹر ابو سفیان اصلاحی، لکچرر شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- ۵۔ مولانا فراہیؒ اور علی گڑھ — ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی، لکچرر شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
- ۶۔ استاد امام حمید الدین فراہیؒ — مولانا نجم الدین اصلاحی، سکرور، اعظم گڑھ

دوسرا اجلاس: ۹ اکتوبر ۱۹۹۱ء ۸ ½ صبح سے ۱۲ ½ بجے دوپہر تک

زیر صدارت مولانا ضیاء الدین اصلاحی

- ۱۔ حکمت کا مفہوم امام فراہیؒ کے نزدیک — جناب خالد مسعود، ادارہ تدبر قرآن و حدیث، لاہور پاکستان
- ۲۔ سیرت النبیؐ شبلی میں فکر فراہیؒ — ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی، ریڈر ڈپارٹمنٹ آف اسلامک اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
- ۳۔ قرآنی فکر فراہیؒ میزان شبلیؒ میں — پروفیسر مسعود الرحمٰن خان ندوی، ڈائرکٹر مرکز دراسات ایشیائے غربی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
- ۴۔ حکومت الٰہیہ اور مولانا فراہیؒ فی ملکوت اللہ" کی روشنی میں — مولانا نظام الدین اصلاحی، صدر مدرس جامعۃ الفلاحؒ بلریا گنج، اعظم گڑھ
- ۵۔ اسلام کا نظریۂ حاکمیت و خلافت اور مولانا فراہیؒ — جناب عبید اللہ فہد فلاحی، ریسرچ اسکالر شعبۂ سیاسیات مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
- معجزہ کے سلسلہ میں شاہ ولی اللہؒ اور مولانا فراہیؒ کے رجحانات کا مطالعہ — مولانا مسعود عالم قاسمی، ناظم دینیات، علی گڑھ

● ۷۔ مولانا فراہیؒ کا زاویۂ فکر "جمہرۃ البلاغۃ" اور "اسالیب القرآن" کی روشنی میں — مولانا نعیم الدین اصلاحی، استاذ جامعۃ الفلاح، بلریا گنج، اعظم گڑھ

● ۸۔ مولانا فراہی کا اقتصادی مسلک — ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، ریڈر شعبۂ معاشیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

تیسرا اجلاس:

۹ر اکتوبر ۱۹۹۱ء ۶ ½ بجے سے ۹ بجے (رات) تک

زیرِ صدارت: ڈاکٹر یٰسین مظہر صدیقی ندوی

● ۱۔ رسائل ابن تیمیہؒ پر مولانا فراہی کے حواشی — مولانا ضیاء الدین اصلاحی، ناظم دار المصنفین، اعظم گڑھ

× ۲۔ علامہ حمید الدین فراہی کا منہج تفسیر — مولانا شمس تبریز خاں، لکچرر شعبۂ عربی، لکھنؤ یونیورسٹی

● ۳۔ قرآن کا شانِ نزول امام فراہیؒ کا نقطۂ نظر — جناب وصی اقبال، کھیر سیف الدین خاں، رام پور

※ ۴۔ انجیل کے بارے میں امام فراہیؒ کا نقطۂ نظر — ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی، ریڈر جامعہ ہمدرد، نئی دہلی

● ۵۔ مولانا فراہی کے تفسیری اصول — جناب اشہد رفیق ندوی، شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

× ۶۔ قرآن فہمی میں عربی ادب کے مطالعہ کی اہمیت — مولانا محمد حنیف ملیؔ۔ مالیگاؤں، مہاراشٹر

● ۷۔ امام فراہی اور علم تفسیر پانچ امتیازی خصوصیات — مولانا عنایت اللہ سبحانی، استاذ جامعۃ الفلاح، بلریا گنج، اعظم گڑھ

● ۸۔ مولانا فراہی اور علم تفسیر — مولانا سید جلال الدین عمری، سکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

● ۹۔ نظریۂ نظم قرآن اور مولانا فراہیؒ — مولانا محمد عارف اصلاحی، رفیق دار المصنفین، اعظم گڑھ

چوتھا اجلاس:

۱۰ر اکتوبر ۱۹۹۱ء ۸ بجے سے ۱۰ ½ بجے تک (صبح)

زیرِ صدارت: مولانا سید جلال الدین انصر عمری

× ۱۔ حدیث و سنت کی تحقیق کا فراہی منہاج — جناب خالد مسعود، ادارۂ تدبر قرآن و حدیث، لاہور، پاکستان

● ۲۔ ترجمان القرآن مولانا فراہیؒ کا مسلک حدیث — مولانا سلطان احمد اصلاحی، ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، علی گڑھ

● ۳۔ مولانا فراہیؒ اور تفسیری روایات — ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی، اجمل خاں طبیہ کالج، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

● ۴۔ تفسیر بالرای اور تفسیر ماثور کے بارے میں امام فراہیؒ کا نقطۂ نظر — مولانا نسیم ظہیر اصلاحی، استاذ مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر، اعظم گڑھ

○ ۵۔ مولانا فراہیؒ اور علم حدیث — ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی، ریڈر جامعہ ہمدرد، نئی دہلی

پانچواں اجلاس: ۱۰ را کتوبر ۱۹۹۱ء ۱۱ بجے سے ایک بجے (دوپہر) تک

زیرِ صدارت: مولانا نظام الدین اصلاحی

○ ۱۔ مکانۃ الفراھی بین المفسرین — پروفیسر معین الدین اعظمی، سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف انگلش اینڈ فارن لینگویجز، حیدرآباد

× ۲۔ مولانا فراہیؒ کی غیر مطبوعہ تصانیف، ایک تعارف — ڈاکٹر محمد اجمل ایوب اصلاحی، استاد مدینہ یونیورسٹی، مدینہ منورہ

○ ۳۔ امام فراہیؒ کی تفسیر سورۂ اخلاص چند دیگر تفاسیر و تراجم کے تقابل میں — ڈاکٹر غیاث الدین ندوی، لکچرر طبیہ کالج، لکھنؤ

○ ۴۔ مولانا فراہیؒ کا تنقیدی نظریہ — پروفیسر محمد راشد ندوی، شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

※ ۵۔ مفردات القرآن۔ ایک تعارفی مطالعہ — مولانا آفتاب عالم ندوی، استاذ ندوۃ العلماء، لکھنؤ

※ ۶۔ مولانا فراہی اور علم نحو — مولانا محمد ایوب اصلاحی، استاذ جامعۃ الفلاح، بلریا گنج، اعظم گڑھ

× ۷۔ مولانا فراہیؒ کی فارسی شاعری — پروفیسر نذیر احمد، سابق صدر شعبۂ فارسی مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

○ ۸۔ مولانا فراہی کا نظریۂ شعر و ادب — ڈاکٹر سید عبد الباری شبنم سبحانی، صدر شعبۂ اردو، اودھ یونیورسٹی، فیض آباد، یوپی

○ ۹۔ الاستاذ الامام الفراھی من خلال کتبہ فی القواعد — ڈاکٹر شمیم الحسن، جواہر لال نہرو یونیورسٹی، دہلی

○ ۱۰۔ حساس نگاہی اور مولانا فراہیؒ — مولانا محمد فاروق خاں، انچارج شعبۂ ہندی، جماعت اسلامی ہند، دہلی

※ ۱۱۔ مولانا فراہیؒ کی فارسی شاعری — مولانا مطیع الرحمٰن ندوی، استاذ ندوۃ العلماء، لکھنؤ

○ ۱۲۔ المعلم الفراھی کشاعر عربی — ڈاکٹر محمد اسلم اصلاحی، ریڈر شعبۂ عربی، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر

※ ۱۳۔ الامام المفسر الملھم عبد الحمید الفراھیؒ — جناب محی الدین غازی، طالب علم جامعۃ الفلاح، بلریا گنج، اعظم گڑھ

× ۱۴۔ مولانا فراہیؒ کی فارسی شاعری — پروفیسر شعیب اعظمی، صدر شعبۂ فارسی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

۞ ۱۵۔ مولانا فراہیؒ کا نظریۂ تعلیم	جناب مظفر حسین غزالی، ریسرچ اسکالر، شعبۂ اردو، جواہر لال نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی
※ ۱۶۔ امعان فی اقسام القرآن کا جائزہ	ڈاکٹر فخر الاسلام اعظمی، لکچرر شبلی نیشنل کالج، اعظم گڑھ
× ۱۷۔ مسئلہ حسن و قبح اور علامہ فراہیؒ	جناب اسرار احمد، ہفتہ وار ریڈینس، دہلی

سمینار کے مقالات اجلاس کے اختتام پر مولانا امانت اللہ اصلاحی صاحب نے جو اس اجلاس میں شرکت کے لیے نائیجیریا سے تشریف لائے تھے، مولانا فراہیؒ کی شخصیت کے اہم پہلوؤں پر مختصر مگر جامع انداز میں روشنی ڈالی اور مولانا فراہی کے حامیوں و ناقدوں کو مفید مشوروں سے بہرہ ور کیا۔ آخر میں مولانا اشفاق احمد اصلاحی صاحب نے سمینار کے سیاق میں انجمن طلبۂ قدیم کی کارکردگی کو مختصراً واضح کیا اور سمینار کے بحسن وخوبی انجام کو پہنچنے پر بارگاہ رب العزّت میں حمد و شکر کا نذرانہ پیش کیا اور شرکاء و حاضرین، طلبہ و اساتذہ وارکان مدرسہ، سمینار انتظامیہ، غیر تدریسی عملہ اور ان تمام حضرات کا شکریہ ادا کیا جنھوں نے سمینار کو کامیاب بنانے کے لیے اپنی اپنی سطح پر فراخ دلانہ تعاون کا مظاہرہ کیا۔

امام فراہی سیمینار سے متعلق
شائع شدہ رپورٹیں اور تبصرے

مرتب	تاریخ اشاعت	مقام اشاعت
(نامہ نگار)	۱۱؍اکتوبر ۱۹۹۱ء	قومی آواز (لکھنؤ)
ڈاکٹر حمد اللہ فراہی	۱۴؍اکتوبر ۱۹۹۱ء	قومی آواز (لکھنؤ)
(نامہ نگار)	۱۴؍اکتوبر ۱۹۹۱ء	قومی آواز (دہلی)
جناب پرواز رحمانی	۲۲؍اکتوبر ۱۹۹۱ء	سہ روزہ دعوت (دہلی)
ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی	یکم نومبر ۱۹۹۱ء	سہ روزہ دعوت (دہلی)
ڈاکٹر ابو سفیان اصلاحی	۱۹؍نومبر ۱۹۹۱ء	سہ روزہ دعوت (دہلی)
		(نقد رپورٹ جناب پرواز رحمانی صاحب)
جناب اے۔یو۔ آصف	۳-۹؍نومبر ۱۹۹۱ء	ریڈینس ویکلی (دہلی)
ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام خاں	۱۵-۲۱؍دسمبر ۱۹۹۱ء	ریڈینس ویکلی (دہلی)
		(نقد رپورٹ جناب اے۔یو۔ آصف صاحب)
جناب آفتاب عالم ندوی	۲۲؍ربیع الثانی۔۸؍جمادی الاولیٰ ۱۴۱۲ھ	الرائد۔ نصف شہریہ (لکھنؤ)
ڈاکٹر ظفر الاسلام خاں	یکم دسمبر ۱۹۹۱ء	الہلال الدولی (لندن)
ڈاکٹر ابو سفیان اصلاحی	۱۵؍دسمبر ۱۹۹۱ء	علیگ ٹائمز۔ پندرہ روزہ (علی گڑھ)
ڈاکٹر ظفر الاسلام خاں	۱-۱۵؍جنوری ۱۹۹۲ء	کریسنٹ انٹرنیشنل (ٹورنٹو، کناڈا)
(مدیر)	اکتوبر ۱۹۹۱ء	ماہنامہ نوائے دارالعلوم (مئو)
جناب محمد اسمٰعیل فلاحی (مدیر)	اکتوبر۔نومبر ۱۹۹۱ء	ماہنامہ حیات نو (بلریا گنج)
مولانا سید جلال الدین عمری (مدیر)	اکتوبر۔دسمبر ۱۹۹۱ء	سہ ماہی تحقیقات اسلامی (علی گڑھ)

مقام اشاعت	تاریخ اشاعت	مُرتب
ماہنامہ معارف (اعظم گڑھ)	نومبر ۱۹۹۱ء	مولانا ضیاء الدین اصلاحی (مدیر)
ماہنامہ تدبّر (لاہور)	نومبر ۱۹۹۱ء	جناب خالد مسعود (مدیر)
ماہنامہ تدبّر (لاہور)	فروری ۱۹۹۲ء	ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی
ماہنامہ اشراق (لاہور)	دسمبر ۱۹۹۱ء	جناب جاوید الغامدی (مدیر)
ماہنامہ اشراق (لاہور)	جنوری ۱۹۹۲ء	مولانا ضیاء الدین اصلاحی
ماہنامہ اشراق (لاہور)	مارچ ۱۹۹۲ء	ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی
ماہنامہ زندگی (نئی دہلی)	دسمبر ۱۹۹۱ء	مولانا سعود عالم قاسمی
البعث الاسلامی (لکھنؤ)	جمادی الاولیٰ والاخریٰ ۱۴۱۲ھ	(ادارۂ تحریر)
البعث الاسلامی (لکھنؤ)	شوال ۱۴۱۲ھ	جناب ابونافع فلاحی
ماہنامہ رفیق منزل (نئی دہلی)	جنوری ۱۹۹۲ء	جناب ایاز احمد اصلاحی
ماہنامہ افکار ملی (نئی دہلی)	جنوری ۱۹۹۲ء	جناب ایاز احمد اصلاحی
ششماہی علوم القرآن (علی گڑھ)	جنوری۔دسمبر ۱۹۹۱ء	ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلّی (مدیر)

علامہ حمید الدین فراہیؒ

حیات و افکار

مقالات

فراہی سمینار

دائرہ حمیدیہ ۔ مدرسۃ الاصلاح ۔ سرائمیر ، اعظم گڑھ