مولانا حمید الدین فراہی کے

# بنیادی افکار

الطاف احمد اعظمی

Marfat.com

# مولانا حمید الدین فراہیؒ
# کے
# بنیادی افکار

الطاف احمد اعظمی

Marfat.com

11973

جملہ حقوق بحقِ مصنف محفوظ

کتاب کا نام : مولانا حمید الدین فراہیؒ کے بنیادی افکار

مصنف : الطاف احمد اعظمی

صفحات : ۲۲۰

سال طباعت : ۲۰۱۰ء

قیمت : ۱۵۰ روپے

کمپوزنگ : ندیم احمد (فراہی کمپیوٹرس)

ناشر

۱۱۰ اعظمی اپارٹمنٹ، البلاغ پبلیکشنز، N-1، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر نئی دہلی-۲۵

Prof. Altaf Ahmad Azmi, RZ. 901 B, Flat No. 402, Lane No. 24.
Tughlaqabad Extn. N. Delhi-19

Marfat.com

# انتساب

مولانا بدرالدین اصلاحی مرحوم کے نام

جو

فکر فراہی کے قدرداں

اور

اس کے نکتہ شناس تھے

Marfat.com

Marfat.com

چہ خوش بودے اگر مردِ نکوئے
ز بندِ پاستاں آزاد رفتے
اگر تقلید بودے شیوۂ خوب
پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے

(اقبال)

Marfat.com

Marfat.com

# فہرستِ مضامین


| | | |
|---|---|---|
| ۱- | دیباچہ | ۶ |
| ۲- | نظریۂ نظمِ قرآن اور مولانا فراہیؒ | ۱۳ |
| ۳- | نظمِ قرآن کے شواہد (افاداتِ فراہیؒ) | ۴۴ |
| ۴- | حدیث کے بارے میں مولانا فراہیؒ کا نقطۂ نظر | ۷۰ |
| ۵- | فی ملکوت اللہ: مولانا فراہیؒ کی ایک اہم تصنیف | ۱۳۵ |
| ۶- | تفہیمِ انجیل اور مولانا فراہیؒ | ۱۸۸ |


Marfat.com

Marfat.com

# دیباچہ

زیرِ نظر کتاب چند متفرق مضامین پر مشتمل ہے جو مولانا حمید الدین فراہیؒ (م۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء) کے افکار و خیالات پر مختلف اوقات میں لکھے گئے۔ یہ مضامین ہند و پاک کے اہم رسائل میں شائع ہو چکے ہیں۔

مولانا فراہیؒ اپنے عہد کے ایک بلند پایہ عالم، نامور محقق، وسیع النظر مفکر اور صاحب طرز مفسرِ قرآن تھے۔ وہ بلاشبہ جامعِ علوم تھے۔ ایک طرف وہ نقلی علوم میں کامل دستگاہ رکھتے تھے تو دوسری طرف عقلی علوم بالخصوص جدید فلسفہ کے فاضل و نکتہ داں تھے۔ عربی زبان و ادب کے ساتھ فارسی، انگریزی اور عبرانی زبان سے بھی کامل آشنائی رکھتے تھے۔ اس علمی جامعیت نے ان کے زاویۂ فکر و نظر کو کافی وسیع کر دیا تھا۔ مولانا کو جس علمی میدان میں درجۂ اختصاص حاصل تھا وہ علوم قرآن تھے، اور ان کے دقائق و معارف پر ان کی نظر نہایت عمیق اور مجتہدانہ تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس میدان میں ان کا کوئی ہم سر نہ تو ان کے عہد میں تھا اور نہ آج کہیں دکھائی دیتا ہے۔

مولانا فراہی نے اپنی پوری علمی زندگی قرآن حکیم کے اسرار و معارف پر غور و تدبّر میں صرف کی اور پھر اپنے حاصلِ فکر کو مختلف چھوٹے بڑے رسائل کی شکل میں اہلِ علم کے سامنے پیش کیا۔ ان رسائل میں تفسیر نظام القرآن، دلائل النظام، اسالیب القرآن،

Marfat.com

التکمیل فی اصول التاویل ، امعان فی اقسام القرآن، مفردات القرآن، حجج القرآن، الرای الصحیح فیمن ھوالذبیح، القایدالی عیون العقایداور فی ملکوت اللّٰہ قابل ذکر ہیں۔ یہ سب رسائل شائع ہو چکے ہیں، بعض رسائل ابھی اشاعت کے منتظر ہیں۔

مولانا فراہی کا سب سے بڑا علمی کارنامہ اور لائقِ تحسین دینی خدمت ان کا نظریۂ نظمِ قرآن ہے۔ یہ نظریہ ابتدا میں علمِ مناسبت کے نام سے معروف تھا، یعنی قرآن کی ہر آیت اپنے ماقبل کی آیت سے معنوی مناسبت رکھتی ہے۔ اس سلسلے میں متعدد علماء نے قابلِ قدر کام کیے ہیں لیکن یہ اس راہ کے بالکل ابتدائی نقوش ہیں۔ مولانا فراہیؒ پہلے عالم اور مفسرِ قرآن ہیں جنھوں نے علم مناسبت کو زیادہ واضح اور مدلّل شکل میں پیش کیا اور بتایا کہ قرآن ایک منظّم ومرتب کتاب ہے۔ اس کی ہر سورہ کا ایک مرکزی موضوع (عمود) ہے جس سے اس سورہ کی تمام آیتیں مختلف جہتوں سے مربوط ہیں۔ گویا ہر سورہ اپنا ایک نظام رکھتی ہے اور تمام آیتیں اس نظام کے تحت باہم اس طرح منسلک ہیں جس طرح نظامِ شمسی کے تمام سیارے اپنے اپنے دائرۂ حرکت میں گردش کرتے ہوئے سورج سے مربوط ہوتے ہیں۔ آیات کی طرح سورتیں بھی ایک دوسرے سے معنوی اتصال رکھتی ہیں۔ مولانا نے یہ بھی بتایا کہ علمِ مناسبت نظام ہی کا ایک حصّہ ہے، اس سے الگ کوئی چیز نہیں ہے۔

مولانا فراہی کا دوسرا بڑا علمی کارنامہ صحیح اصولِ تاویل کی تخریج ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ قرآن کی تاویل وتفسیر میں شروع سے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ مولانا فراہی کے نزدیک اس کی ایک بڑی وجہ صحیح اصولِ تاویل سے ناواقفیت اور تفسیر کے خارجی ذرائع پر حد سے زیادہ اعتماد ہے۔ چنانچہ انھوں نے اصولِ تاویل پر ایک معرکہ آرا رسالہ ''التکمیل فی اصول التاویل'' کے نام سے لکھا اور اس میں تاویل کے صحیح اصول پیش کیے۔ ان اصولوں میں آیات کے سیاق وسباق اور نظائر قرآن کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ اس کے علاوہ مولانا نے ''تفسیرُ القرآن بالقرآن'' کے اصول پر چند منتخب سورتوں کی تفسیر لکھ کر

Marfat.com

ثابت کیا کہ قرآن کے حقیقی مفہوم ومدعا کی تفہیم کا یہ سب سے عمدہ طریقہ ہے[1]۔اس میں خطا کا امکان بہت کم ہے۔متقدمین علماء تفسیر بھی اس اصول تفسیر کے قائل تھے لیکن اپنی تفاسیر میں انھوں نے اس اصول کی بہت کم رعایت کی ہے۔شاید اس کی وجہ وہ مشکلات تھیں جو اس طرزِ تفسیر کی راہ میں حائل ہیں۔ان کے مختلف النوع علمی مشاغل بھی اس کام میں مانع ہوئے۔

زیرِ نظر کتاب کا پہلا مضمون نظم قرآن سے متعلق ہے۔اس میں تفصیل سے بتایا گیا ہے کہ نظریۂ نظم کا آغاز علمِ مناسبت کی صورت میں ہوا جو اعجازِ قرآن ہی کا ایک حصہ ہے،اور متعدد علماء نے اس کو اپنے غور وفکر کا محور بنایا لیکن متعدد وجوہ سے یہ کام زیادہ آگے نہیں بڑھا اور وہ محض ایک غیر ثابت شدہ علمی نظریہ رہا۔مولانا فراہی پہلے عالم ہیں جنھوں نے اس نظریے کو اپنے مطالعہ کا اختصاصی موضوع بنایا اور طویل غور وفکر کے بعد اس نتیجے تک پہنچے کہ قرآن میں نظم وترتیب ایک بدیہی حقیقت ہے۔اس کا انکار وہی شخص کرسکتا ہے جو بصیرت سے محروم یا تقلیدِ جامد کی بیماری میں مبتلا ہوگا۔

دوسرا مضمون ''نظم قرآن کے شواہد'' راقمِ سطور کی کتاب ''تفسیرِ قرآن کے اصول ومسائل'' (مقدمہ تفسیر میزان القرآن) سے ماخوذ ہے۔اس مضمون کو کتاب میں اس لیے شامل کیا گیا ہے تاکہ نظم قرآن سے متعلق مولانا فراہیؒ کے خیالات کی تفہیم میں آسانی ہو اور اس باب میں اہلِ علم کے ایک بڑے حلقے میں جو شکوک پائے جاتے ہیں ان کا ازالہ ہو۔یہ ایک عجیب بات ہے کہ جب بھی کسی شخص یا علمی حلقے کی طرف سے اس خیال کا اظہار کیا جاتا ہے کہ قرآن ایک منظم ومرتب کتاب ہے تو مذہبی لوگوں کا ایک گروہ جن میں سے زیادہ تر دینی مدارس کے تعلیم یافتہ ہیں،فوراً اس کی تردید کے لیے اٹھ کھڑا ہوتا

---

[1] مولانا فراہی کے شاگرد مولانا امین احسن اصلاحی کی معروف تفسیر ''تدبر قرآن'' اس طرز تفسیر کا ایک عمدہ نمونہ ہے۔لیکن یہ حرف آخر نہیں،اس راہ میں ابھی مزید علمی وفکری کاوش درکار ہے۔ (مصنف)

Marfat.com

ہے اور اسلام اور قرآن کے معاندین کی آواز میں آواز ملا کر کہتا ہے کہ قرآن کی آیات میں نظم و ترتیب کی بات محض افسانہ ہے، یہ ایک ''عقلی ورزش''[1] ہے۔ گویا ان کے نزدیک قرآن کا غیر منظم ہونا کوئی علمی اور فنی نقص نہیں ہے اور اس سے اس کے معجزہ ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔

اس بات کا دعویٰ تو کوئی شخص بھی نہیں کرتا کہ قرآن میں اس طرح کا تصنیفی نظم و ترتیب ہے جو عام طور پر مصنفین کی کتابوں میں پایا جاتا ہے، لیکن یہ کہنا کہ خدا کی آخری کتاب نظم و ترتیب سے خالی ہے، استخفافِ قرآن کے مترادف ہے۔ نظم و ترتیب کے اعتبار سے قرآن کا ایک اپنا جداگانہ طرز و انداز ہے جو عام نثر سے مختلف ہے لیکن زور و قوت اور تاثیر میں اس سے کہیں زیادہ ممتاز ہے۔

موجودہ دور میں جو لوگ قرآن کی آیات میں نظم و ترتیب کے منکر ہیں ان کے انکار کے دلائل وہی ہیں جو ماضی میں نظم کے منکر علماء دیتے آئے ہیں۔ لیکن یہ دلائل کمزور ہیں اور ان کے علمی ضعف کو اس مضمون میں بالکل واضح کر دیا گیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن میں نظم و ترتیب محض کوئی قیاسی نظریہ نہیں بلکہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے کسی خارجی شہادت کی ضرورت نہیں، خود قرآن کا متن اس پر شاہد ہے۔ جب تسلیم کر لیا گیا کہ قرآن نہایت فصیح و بلیغ کلام ہے تو پھر نظم و ترتیب سے انکار کیوں، کیا کوئی غیر منظم کلام بھی فصیح و بلیغ ہو سکتا ہے؟ بات دراصل یہ ہے کہ قرآن کے اسلوبِ بیان میں غیر معمولی ایجاز ہے اس لیے اس میں بظاہر معنوی بے ترتیبی نظر آتی ہے، لیکن غور و فکر سے روابطِ کلام کا علم ہو جانے کے بعد یہ بے ترتیبی رفع ہو جاتی ہے اور صاف دکھائی دیتا ہے کہ وہ حیرت انگیز نظم و ترتیب کا حامل ہے اور اس کی ہر سورہ میں بصائر و معارف کا خزانہ مستور ہے۔

---

[1] دیکھیں، سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ (جنوری — مارچ ۲۰۱۰ء) ص ۱۰۸

Marfat.com

تیسرا مضمون حدیث کے بارے میں مولانا فراہی کے نقطۂ نظر سے متعلق ہے۔ اس سلسلے میں بڑی غلط فہمی پائی جاتی ہے۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ مولانا حدیث کے منکر تھے اور کچھ لوگ یہ خوش گمانی رکھتے ہیں کہ وہ نہ صرف حدیث کے قائل تھے بلکہ اس کو شرحِ قرآن کا درجہ دیتے تھے۔ یہ دونوں ہی خیال بے اصل ہیں۔ مولانا کے نقطۂ نظر کو سمجھنے میں دونوں فریقوں سے جو غلطی ہوئی اس کی خاص وجہ حدیث وسنت میں فرق نہ کرنا ہے جس کے مولانا فراہی قائل تھے۔ وہ سنن متواترہ کو نہ صرف مانتے تھے بلکہ اپنی عملی زندگی میں ان پر سختی کے ساتھ عمل پیرا تھے۔

حدیث کے سلسلے میں اکثر اربابِ تحقیق کی طرح مولانا فراہی کا بھی خیال تھا کہ وہ ظنی ہیں، ان سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا۔ معلوم ہے کہ زیادہ تر حدیثیں آحاد ہیں اور علماء اصول کا اس پر اتفاق ہے کہ اس نوع کی احادیث مفیدِ یقین نہیں ہیں۔ چنانچہ فقہاءِ احناف نے جن میں امام ابوحنیفہؒ بھی شامل ہیں، آحاد حدیثوں کے مقابلے میں قیاس کو ترجیح دی ہے۔ دوسرے ائمۂ فقہ بھی متعدد مسائل میں جس کی تفصیل اس مضمون میں ملے گی، قیاس کی طرف گئے ہیں اور خبر واحد سے چشم پوشی کی ہے۔

لیکن مولانا فراہی نے حنفی فقہاء کی طرح حدیث یعنی خبر واحد کو کلیتہً رد نہیں کیا بلکہ اس کو فرع کے درجہ میں رکھا ہے۔ ان کے نزدیک قرآن اصل واساس ہے اور بقیہ سارے دینی علوم کی حیثیت فرع کی ہے۔ اس لیے ان علوم کو بشمول حدیث، قرآن کی تائید وتصویب میں لانا چاہیے نہ کہ اصل کی حیثیت سے۔ کون صاحبِ علم دعویٰ کرسکتا ہے کہ قرآن جس مرتبۂ یقین پر فائز ہے حدیث کو بھی وہی حیثیت حاصل ہے۔

اہل علم جانتے ہیں کہ ابتدا میں قرآن کی جتنی تفسیریں لکھی گئیں ان میں تفسیر بالرّوایت کا حصہ زیادہ ہے اور عام خیال ہے کہ اس سے ہٹ کر تفسیر کرنا ناجائز اور تفسیر بالرّائے ہے۔ مولانا فراہی تفسیرِ ماثور کی اہمیت اور افادیت کو تسلیم کرنے کے باوجود اس کو

Marfat.com

واحد طریقۂ تفسیر نہیں سمجھتے تھے، کیونکہ اس سے تدبّر فی القرآن کا دروازہ بند ہو جاتا ہے جب کہ خدا نے اس میں تدبر کا حکم دیا ہے۔ اس کے علاوہ تفسیر ماثور کا بیشتر حصہ اخبار آحاد اور تفسیری روایات پر مشتمل ہے، اس لیے جیسا کہ اکثر محقق علماء کی رائے ہے، ان پر کلی اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ان سے اخذ و استفادہ میں محتاط روش کی ضرورت ہے۔

اس کتاب کا چوتھا مضمون مولانا فراہیؒ کے ایک رسالہ ''فی ملکوت اللہ'' کا تعارف ہے۔ مولانا کی دینی فکر میں توحید کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ملکوت اللہ یعنی خدا کی حاکمیتِ مطلقہ اور اس کے اقتدارِ اعلیٰ کو سمجھے بغیر قرآن کے علوم و معارف تک رسائی مشکل ہے۔ یوں تو خدا کی جملہ صفات کی معرفت اہل ایمان کے لیے ضروری ہے لیکن صفتِ ربوبیت یعنی اس کی آقائی و بادشاہی کی یکتائی کا صحیح علم و عرفان فہمِ دین میں کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔ جس نے اس چیز کو ٹھیک طور پر نہیں سمجھا اس کے لیے دین کی معرفت مشکل ہے۔

اس علم کی اہمیت اس وجہ سے بھی ہے کہ عالمِ تشریعی کا معاملہ اسی بنیادی فکر سے جڑا ہوا ہے۔ فرد کی عزت و ذلت اور قوموں کے عروج و زوال جیسے مسائل اسی وقت قابلِ فہم ہوں گے جب ہم کو معلوم ہو کہ ان معاملات میں بادشاہ حقیقی کا آئین اور اس کی سنت کیا ہے۔ کیا دنیا میں افراد و اقوام کی عزت و سربلندی محض ایک اتفاقی واقعہ ہے یا کسی علیم و خبیر ہستی کے دستِ تصرف کی کارفرمائی ہے۔ علمِ ملکوت اللہ سے یہ اور اس طرح کے دوسرے سوالات کا صحیح جواب ملے گا اور قلب کو اطمینان اور ذہن کو روشنی حاصل ہوگی۔

مولانا فراہیؒ کا یہ رسالہ اپنے موضوع کے اعتبار سے بے حد اہم ہے۔ مولانا عالم اسلام کے پہلے اور واحد عالم ہیں جنھوں نے اس موضوع سے تعرض کیا ہے۔ اس مضمون سے رسالے کے بنیادی مباحث کا تعارف ہوگا اور دین میں علمِ ملکوت اللہ کی اہمیت واضح ہوگی۔

Marfat.com

اس کتاب کا آخری مضمون ''انجیل'' سے متعلق ہے۔ مولانا فراہی کا ایک نامکمل رسالہ ''الاکلیل فی شرح الانجیل'' کے نام سے ہے، جو ۹ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس رسالے کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا نے انجیل کا جائزہ ایک مخلص داعیِ دین کی حیثیت سے لیا اور اس سے مقصود عیسائیوں پر اتمامِ حجت تھا نہ کہ ان کی تردید وتحقیر، جیسا کہ اکثر متکلمینِ اسلام کی روش رہی ہے اور اب بھی بہت سے علماء اس غیر حکیمانہ روش پر قائم ہیں۔

اس مضمون سے نہ صرف عیسائی علماء کی تحریفات کا علم ہوگا جو انھوں نے وقتاً فوقتاً انجیل میں کی ہیں بلکہ یہ بھی معلوم ہوگا کہ ان تحریفات کے باوجود اس کتاب میں حق اب بھی موجود ہے اور اس کے تمثیلی اسلوب میں چھپا ہوا ہے۔

راقم کا احساس ہے کہ مولانا فراہیؒ کے بنیادی افکار پر ابھی مزید کام کی ضرورت ہے اور یہی خیال محرک بنا کہ متفرق مضامین پر مشتمل اس کتاب کو شائع کیا جائے۔ توقع ہے کہ یہ کتاب مولانا فراہیؒ کے بنیادی افکار کے تعارف میں مددگار ثابت ہوگی اور تدبّر فی القرآن کی طرف رغبت میں اضافہ ہوگا۔

وما توفیقی الا باللہ

الطاف احمد اعظمی

۱۳؍اپریل ۲۰۱۰ء

(تغلق آباد، نئی دہلی)

Marfat.com

Marfat.com

# نظریۂ نظمِ قرآن اور مولانا فراہیؒ

اللہ تعالیٰ نے اُمتِ مسلمہ کو جو سب سے بڑی نعمت عطا کی وہ قرآن مجید ہے۔ سورۂ رحمٰن کا آغاز اسی نعمت کے ذکر سے ہوا ہے: الرّحمٰن علّم القراٰن ''رحمٰن جس نے قرآن سکھایا۔'' ہدایت کے نقطۂ نظر سے قرآن بلاشبہ ایک بڑی نعمت ہے۔ یہ کتاب بلامبالغہ ریب وگماں کی ظلمت میں یقین واعتماد کی روشن قندیل، قلبی امراض کے لیے نسخۂ شفا، حق وباطل کے درمیان فیصلہ کن کسوٹی، بصائر ومعارف کا گنجینہ اور علم وحکمت کا بحرِ بے کراں، اس کا ایک ایک لفظ کائناتِ معنی اور اس کا ایک ایک جملہ بصیرت افروز ہے۔ اس کا ظاہر بھی معجزہ اور باطن بھی معجزہ حتیٰ کہ اس کا نام بھی معجزہ ہے۔ کیا دنیا میں اس سے زیادہ پڑھی جانے والی کوئی کتاب ہے؟ لاریب اس کے عجائب کبھی ختم نہ ہوں گے[1]۔

اُمتِ مسلمہ نے اس کتاب عزیز سے جس غیر معمولی محبت وشیفتگی بلکہ عشق حقیقی کا مظاہرہ کیا ہے اس کا عشر عشیر بھی کسی دوسری مذہبی کتاب کو آج تک میسّر نہیں ہوا۔ علماء و فضلاء نے اس کے اسالیبِ بیان، صنائع و بدائع، لغات، امثال ومحاورات اور معانی و بیان کو اپنے مطالعے کا موضوع اور تحقیق کا خاص میدان قرار دیا۔ بیس بیس اور تیس تیس بلکہ اس سے زیادہ جلدوں میں اس کتاب کی تفسیریں لکھی گئیں جو اس کے مضامین کی وسعت و بوقلمونی، معانی کی کثرت اور معارف کی فراوانی کی روشن دلیل ہے۔ اصول دین، احکام و

Marfat.com

شرائع، مواعظ و قصص، بحث و جدل اور احوالِ قیامت جیسے موضوعات ان کے علاوہ ہیں جن پر علیٰحدہ سے متعدد گراں پایہ تالیفات وجود میں آچکی ہیں۔ لیکن جس علم کی طرف علماء اور ادبا نے خاص توجہ دی وہ اعجازِ قرآن ہے۔

## اعجازِ قرآن

اعجاز قرآن کے متعدد پہلو ہیں۔ کوئی عالم ایک پہلو کی طرف گیا ہے تو کوئی دوسرے پہلو کی طرف۔ ایک جماعت کا خیال ہے کہ قرآن کا اعجاز اس کی آیات میں غیر معمولی نظم و ترتیب ہے۔ انھوں نے اس کو علم مناسبت کا نام دیا ہے۔ اس سے مراد وہ علم ہے جو قرآن مجید کی آیات میں ربط و مناسبت کی نشاندہی کرتا ہے اور ان میں پوشیدہ حکمتوں سے پردہ اٹھاتا ہے[۲]۔ لیکن علماء کے ایک دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ قرآن کا اعجاز اس کی بے نظیر فصاحت و بلاغت ہے۔

اس پہلو سے اعجاز قرآن پر سب سے پہلے معتزلہ نے بحث کا آغاز کیا اور قرآن کی بلاغت کے گوناگوں پہلوؤں کو نمایاں کیا۔ اس سلسلے میں ابراہیم بن سیار النظام (م ۸۳۸ء) عیسیٰ بن صبیح (م ۸۵۰ یا ۸۷۰ء) اور جاحظ[۳] (م ۲۵۵ھ/ ۸۶۸ء) کے نام قابل ذکر ہیں[۴]۔

معتزلہ کے بعد اس میدان میں متکلمینِ اسلام نے اپنے علمی و ادبی جوہر دکھائے۔ علی بن ربن طبری (م ۸۵۵ء) پہلا متکلمِ اسلام ہے جس نے اپنی کتاب ''الدین والدولۃ'' میں مسئلہ اعجاز پر گفتگو کی ہے۔ یہ خلیفہ متوکل (۲۳۲-۲۴۷ھ) کے عہد کا طبیب اور فلسفی تھا۔ ابوالحسن علی اشعری (م ۳۲۴/ ۹۳۶ء) نے بھی اس مسئلہ میں کلام کیا ہے لیکن ان کی اکثر تصانیف ضائع ہوگئیں۔ ان کے علاوہ جن متکلمین نے اعجاز قرآن پر بحث کی ہے ان میں محمد بن یزید واسطی (م ۳۰۶/ ۹۱۸ء) صاحب اعجاز القرآن، ابوالحسن علی بن عیسیٰ رمانی (م ۳۸۴/ ۹۹۴ء) صاحبِ النکت فی اعجاز القرآن، ابوسلیمان محمد بن

Marfat.com

ابراھیم خطّابی (م ۲۸۸/ ۹۰۱ء) صاحبِ اعجاز القرآن، ابوبکر محمد بن طیب بن محمد بن جعفر بن قاسم معروف بہ باقلانی (م۴۰۳/ ۱۰۱۲ء)، محمد بن یحییٰ بن سراقہ (م۴۱۰/ ۱۰۱۹ء)، شریف مرتضیٰ (م ۴۳۶/ ۱۰۴۴ء)، ابو اسحٰق فرائینی (م۴۱۸/ ۱۰۲۷ء)، ابن حزم (م۴۵۶/ ۱۰۶۲ء) صاحب الملل والنحل، امام غزالی (م۵۰۵/ ۱۱۱۱ء) صاحب الاقتصاد فی الاعتقاد، قاضی عیاض (م۵۴۴/ ۱۱۴۹ء) صاحب الشفاء زیادہ شہرت رکھتے ہیں۔ متکلمینِ اسلام نے قرآن کے اعجاز کو ثبوتِ نبوت میں پیش کیا ہے[5]۔

مفسرین میں علامہ ابن جریر طبری (م۳۱۰/ ۹۲۳ء) نے اپنی تفسیر میں اعجاز کے دلائل لکھے ہیں جو زیادہ تر قرآن مجید سے ماخوذ ہیں۔ اصفہانی (م۵۰۲/ ۱۱۰۸ء)، زمخشری (م۵۳۸/ ۱۱۴۴ء)، ابن عطیہ غرناطی (م۵۴۲/ ۱۱۴۷ء)، امام رازی (م ۶۰۶/ ۱۲۰۹ء)، امام زرکشی (م۷۹۴/ ۱۳۹۱ء)، امام سیوطی (م۹۱۱/ ۱۵۰۵ء) اور علا آلوسی (م۱۲۷۰/ ۱۸۵۳ء) نے بھی اعجاز قرآن کو اپنے تفسیری مباحث میں شامل کیا ہے[6]۔

ادباء میں جاحظ کا نام قابل ذکر ہے جس کی کتاب ''نظم القرآن'' اب ناپید ہے۔ اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ امام عبدالقاہر جرجانی (م۴۷۱/ ۱۰۷۸ء) وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے علم بلاغت کی بنا ڈالی۔ ''دلائل الاعجاز'' اور ''اسرار البلاغۃ'' انھی کی تالیفات ہیں۔ جرجانی نے ان دونوں کتابوں کے شروع میں بلاغت اور مسائلِ نحو سے بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ وہ شخص اعجاز قرآن کی حقیقت تک رسائی حاصل نہیں کرسکتا جو تعبیر کے مختلف اشکال یعنی اسالیب بیان میں تمیز کی قدرت نہیں رکھتا۔ ''دلائل الاعجاز'' میں اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ بلاغتِ کلام کی اصلی روح اس کا نظم ہے۔

جرجانی کے بعد فخر الدین رازی (م ۶۰۶/ ۱۲۰۹ء) نے اپنی کتاب ''نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز'' میں قرآن کے اعجازی پہلو پر دقیق بحث کی ہے۔ جن ادباء نے جرجانی کے طرز پر کتابیں لکھیں ان میں ابن ابی اصبع قیروانی (م۶۵۴/ ۱۲۵۶ء) اور

Marfat.com

زمخشری (م ۵۳۸/۱۱۴۳ء) کی ادبی کاوشیں قابل ستائش ہیں[۷]۔ زمخشری نے اکثر مباحث میں جرجانی کی تقلید کی ہے[۸]۔

بہر حال ایک زمانہ تک اعجاز قرآن کے معنی علم بلاغت کے تھے۔ ابو بلال عسکری (م ۳۹۵/۱۰۰۴ء) نے اپنی تالیف ''کتاب الصناعتین'' میں جاحظ کی کتاب ''البیان و التبیین'' پر تنقید کی ہے اور لکھا ہے کہ وہ ظواہر بیان اور فصاحت و بلاغت کے عام تصورات کی پیروی کرتا ہے اور اطناب و تشبیہ وغیرہ سے آگے قدم نہیں بڑھاتا۔ اعجاز قرآن کے متعلق اس نے لکھا ہے:

> احق العلوم بالتعلم بعد معرفة اللّٰہ علم البلاغة و معرفة الفصاحة الّذی یعرف به کتاب اللّٰہ[۹]
>
> ''جن علوم کا سیکھنا ضروری ہے ان میں اللہ کی معرفت کے بعد سب سے اعلیٰ وارفع علم، علم بلاغت اور معرفت فصاحت ہے جو کتاب اللہ کے فہم کا ذریعہ ہے۔''

ابو عبیدہ (م ۲۰۹/ ۸۲۱ء) کی کتاب ''مجاز القرآن'' الفراء دیلمی (م ۲۰۷/ ۸۲۲ء) کی ''معانی القرآن'' اور ابن قتیبہ کی ''مشکل القرآن'' اسی زمرہ کی چیزیں ہیں۔ موخر الذکر میں قرآن مجید کے اسلوب بیان کے علاوہ مجازات عرب، مثلاً استعارہ، تمثیل، تقلیب، تعریض وغیرہ پر گفتگو کی گئی ہے[۱۰]۔

## علمِ مناسبت

سب سے پہلے جس عالم نے اعجاز قرآن کے اوّل الذکر مفہوم یعنی علمِ مناسبت پر اپنی خصوصی توجہ مبذول کی وہ شیخ ابوبکر نیشاپوری (م ۳۲۶/ ۹۳۷ء) ہیں۔ آیتوں اور سورتوں میں مناسبات کے وجوہ اور اس کے اسرار و معارف پر ان کی گہری نگاہ تھی۔ چنانچہ جب ان کے سامنے آیت الکرسی پڑھی جاتی تو وہ فرماتے کہ یہ آیت اس آیت کے پہلو میں کیوں رکھی گئی ہے، اور اس سورہ کو فلاں سورہ کے ساتھ ملانے میں کیا حکمت ہے[۱۱]؟ شیخ ولی

Marfat.com

الدین ملوی نے اس علم کو مزید آگے بڑھایا۔ وہ لکھتے ہیں:

"جس شخص نے یہ کہا کہ آیات کریمہ کے لیے کسی مناسبت کی تلاش وجستجو درست نہیں وہ وہم میں مبتلا ہے۔ اس کی یہ دلیل صحیح نہیں ہے کہ آیات قرآنی متفرق واقعات کے تعلق سے نازل ہوئیں اس لیے ان میں ربط وترتیب کی تلاش کار فضول ہے۔ اس معاملے میں قول حق یہ ہے کہ آیات کا نزول بلاشبہ واقعات کے مطابق ہوا لیکن ان کے وصل وترتیب میں حکمت کو ملحوظ رکھا گیا ہے یعنی موجودہ ترتیب حکیمانہ ہے۔ چنانچہ موجودہ مصحف بالکل اس قرآن کے مطابق ہے جو لوحِ محفوظ میں درج ہے۔ اس کی تمام آیتیں اور سورتیں توقیف کے ساتھ ترتیب دی گئی ہیں۔ قرآن مجید کا کھلا ہوا معجزہ اس کا اسلوب بیان اور ربط وترتیب ہے۔ ہر آیت کے بارے میں یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ وہ اپنے معنی ومفہوم کے اعتبار سے مکمل اور مستقل ہے یا ماقبل کی آیت کی تکمیل کرنے والی ہے۔ اس کے بعد یہ معلوم کیا جائے کہ ان دونوں آیات میں وجہ مناسبت کیا ہے کیوں کہ اسی چیز میں بڑے بڑے علم وحکمت پوشیدہ ہیں۔ اسی طرح سورتوں میں ان کے اتصال کی وجہ تلاش کرنا چاہیے کہ آخر وہ اپنے ماقبل کے ساتھ کس طرح کا ربط واتصال رکھتی ہیں اور ان کو ایک ساتھ کیوں رکھا گیا ہے؟"[۱۲]

ابوالفرج احمد بن مقری ہمدانی (م ۴۰۰/ ۱۰۰۹ء) نے اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب "علم المناسبة" کے نام سے لکھی[۱۳]۔ قاضی ابوبکر ابن العربی (م ۵۴۳/ ۱۱۴۸ء) نے اس فن کو بہت آگے بڑھا دیا۔ وہ پہلے مفسر ہیں جو نظم آیات کے اس درجہ قائل تھے کہ

Marfat.com

پورے قرآن مجید کو کلمۂ واحدہ کی مانند قرار دیتے تھے جس میں جملہ آیات ایک خاص نظم و ترتیب کے ساتھ وحدتِ بسیطہ کی طرح پیوست ہیں۔[۱۴] اپنی کتاب ''سراج المریدین'' میں لکھتے ہیں:

> ''قرآن مجید کی آیتوں کو اس طرح ایک دوسرے کے ساتھ ربط دینا کہ وہ سب مل کر باہم مناسبت رکھنے والے الفاظ اور مسلسل معانی کا ایک مجموعہ، ایک مرتب کلام اور ایک کلمۂ واحدہ معلوم ہونے لگے، نہایت شریف علم ہے۔[۱۵]''

لیکن جب ابن العربی نے دیکھا کہ اس علم کی طرف لوگوں کی رغبت نہیں ہے تو انھوں نے یہ کہہ کر اس باب کو بند کر دیا ''کہ جب اس علم کا کوئی طالب نظر نہ آیا اور اس معاملہ میں خلقِ خدا کو سہل انگار پایا تو اس مبحث کو ہم نے زیادہ نہیں پھیلایا اور اس کو اپنے اور خدائے علیم کے درمیان محدود کر کے اس کی تکمیل اس کی مرضی پر چھوڑ دی۔''

آگے چل کر علم مناسبت کو جس عالم نے اپنا موضوع فکر بنایا اور قرآن مجید کی تفسیر میں اس کو بکثرت برتا وہ امام فخر الدین رازیؒ (م ۶۰۶/۱۲۰۹) ہیں جن کی تفسیر ''مفاتیح الغیب'' معروف بہ ''تفسیر کبیر'' عربی تفاسیر میں اپنا ایک امتیازی مقام رکھتی ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے لکھا ہے کہ ''جن علماء نے بکثرت مناسبات کو بیان کیا ہے ان میں سے ایک فخر الدین رازیؒ ہیں۔ انھوں نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ قرآن شریف کے اکثر لطائف (خوبیاں) اس کے نظم و ترتیب اور روابط میں ودیعت کیے گئے ہیں۔[۱۶]

امام رازی نے سورہ بقرہ کی تفسیر میں نظم آیات پر خصوصی توجہ دی ہے۔ چنانچہ انھوں نے لکھا ہے کہ ''جو شخص اس سورہ کے نظم کے لطائف اور اس کی ترتیب کے بدائع پر غور کرے گا اس کو بخوبی معلوم ہوگا کہ جس طرح قرآن مجید اپنے الفاظ کی فصاحت اور معانی کی بلندی کی وجہ سے معجزہ ہے اسی طرح وہ نظم و ترتیبِ آیات کے اعتبار سے بھی معجزہ

Marfat.com

ہے۔ جن لوگوں نے قرآن مجید کے اسلوب بیان کو اس کا معجزہ قرار دیا ہے اس سے غالباً ان کی یہی مراد ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی مگر افسوس کہ ہم نے اکثر مفسرین کو ان لطائف سے گریزاں اور اسرارِ آیات کی طرف عدمِ التفات کا مرتکب پایا۔ ان کی حالت اس شعر کے عین مطابق ہے:

والنّجم تستصغر الابصار صورته

والذنب للطّرف لا للنّجم فی الصغر

''اگر نگاہیں تارے کو چھوٹا دیکھتی ہیں تو اس میں

خطا آنکھوں کی ہے نہ کہ تارے کے چھوٹے ہونے کی۔''[۱۷]

امام رازی کے بعد علامہ ابو جعفر بن زبیر غرناطی (۷۰۸/ ۱۳۰۸ء) نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب ''البرہان فی مناسبۃ ترتیب القرآن'' کے نام سے لکھی ہے[۱۸]۔ امام برہان الدین بن عمر بقاعی (م ۸۸۵/ ۱۴۸۰ء) کی کتاب ''نظم الدُّرر فی تناسب الآی والسور'' اس موضوع پر بڑے معرکہ کی کتاب ہے۔ اس کی تالیف میں چودہ سال صرف ہوئے[۱۹]۔ علامہ جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱/ ۱۵۰۵ء) کی کتاب ''اسرار التنزیل'' بھی اسی موضوع پر ہے۔ اس کا خلاصہ انھوں نے ''تناسق الدرر فی تناسب السور'' کے نام سے تیار کیا۔ ان کی کتاب ''الاتقان فی علوم القرآن'' میں بھی اس موضوع سے متعلق قیمتی مواد موجود ہے[۲۰]۔

عہد جدید کے عربی علماء میں شیخ محمد عبدہ (م ۱۳۲۳/ ۱۹۰۵ء)، علامہ رشید رضا مصری (م ۱۳۵۴/ ۱۹۳۵ء) اور علامہ طنطاوی جوہری نے اپنی تفاسیر میں دیگر علوم کے ساتھ نظم و مناسباتِ آیات کو اپنا موضوعِ بحث بنایا ہے[۲۱]۔

اس میدان میں ہندی علماء کے کارنامے بہت نمایاں ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس علم کی تکمیل کا شرف اسی سرزمین کو حاصل ہے تو کوئی مبالغہ نہ ہوگا۔ اس ضمن میں علامہ

Marfat.com

مخدوم مہائمی (م ۸۳۵/ ۱۴۳۱ء) کی تفسیری کاوش قابل قدر ہے۔ انھوں نے اپنی تفسیر ''تبصیر الرحمٰن وتیسیر المنان'' میں ترتیب آیات کے پہلو کو خصوصیت کے ساتھ ملحوظ رکھا ہے۔ لکھتے ہیں:

''ہم نے اپنی تفسیر میں ربط کلمات اور ترتیب آیات کے بارے میں ایسے نکات ولطائف بیان کیے ہیں جن تک ہم سے پہلے کسی اور کی رسائی نہیں ہوئی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے ہم پر خاص احسان کیا اور توفیق بخشی کہ نظم قرآن کے مخفی گوشوں کو بے نقاب کریں اور اس کے حسنِ اعجاز کو ظاہر کریں۔''[۲۲]

گیارھویں صدی ہجری کے عالم شیخ منور بن عبدالحمید لاہوری (م ۱۰۱۱/ ۱۶۰۲ء) کی کتاب ''الدرر النظم'' بھی قابل ذکر ہے جس میں مناسبتِ آیات کے بیان کا التزام کیا گیا ہے[۲۳]۔ متاخرین ہندی علماء میں مولانا انور شاہ کشمیری (م ۱۳۵۴/ ۱۹۳۵ء) کی ''مشکلات القرآن''[۲۴]، مولانا اشرف علی تھانوی کی اردو تفسیر ''بیان القرآن''، ''سبیل النجاح''[۲۵] (اردو رسالہ)، سبق الغایات فی نسق الآیات (عربی)، مولانا عبیداللہ سندھی[۲۶] (م ۱۳۶۵/ ۱۹۴۵ء) کے امالیِ تفسیر القرآن، ان کے شاگرد موسیٰ جاراللہ[۲۷] کی ''ترتیب السور الکریم فی النزول والمصاحف''، مولانا حسین علی کی ''بلغۃ الحیران فی ربط آیاتِ الفرقان'' اور ''جواہر القرآن''[۲۸]، مولانا محمد طاہر کی ''سمط الدرر فی ربط الآیات والسور وخلاصتھا المختصر لمن اراد ان یتذکر او یتدبر'' کا موضوع جیسا کہ ان کے ناموں سے ظاہر ہے، آیات اور سورتوں کے مابین ربط ومناسبت ہے۔ اس سلسلۂ زرّیں کی آخری کڑی مولانا حمید الدین فراہیؒ تھے جنھوں نے اس علم میں گراں قدر اضافہ کیا جیسا کہ آگے آپ کو معلوم ہوگا۔

علمِ مناسبت کے سلسلے میں متذکرہ صدر علماء کی بیش بہا کاوشوں کے باوجود تسلیم کرنا ہوگا کہ یہ علم تشنۂ تکمیل رہا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ نظری طور پر نظم وترتیبِ آیات کا قائل

Marfat.com

ہونے کے باوجود کسی عالم نے بھی پورے قرآن مجید کی تفسیر اس علم کی روشنی میں نہیں کی اور بہت سی آیتوں کا واقعی مفہوم نہیں کھولا جاسکا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ ان علماء نے قرآن مجید کی آیات اوراس کی سورتوں میں ربط وترتیب کی تلاش میں ضروری غور وتدبر سے کام نہیں لیا اور نہ ہی صحیح اصول تاویل ان کے پیش نظر تھے۔اس معاملہ میں انھوں نے مکمل طور پر اپنی ذہانت پر انحصار کیا اور زیادہ تر قیاس کی بنیاد پر آیات کے مابین نظم ومناسبت کا فیصلہ کیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بہت سے مقامات پر ان سے لغزشیں ہوئیں اور وہ ٹھیک طور پر وجوہِ مناسبت کو نہ سمجھ سکے۔

اس کی ایک مثال سورۂ بقرہ کی آیت: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰةِ وَ الصَّلَوٰةِ الْوُسْطٰى (آیت: ۲۳۸) ہے۔امام رازیؒ اور دوسرے بہت سے مفسرین اس آیت کا تعلق ماقبل کی آیت سے صحیح طور پر معلوم نہ کر سکے[۲۹]۔اسی سورہ میں انفاق کے بعد حکم ربا ہے۔آیتِ ربا کو آیاتِ انفاق کے پہلو میں کیوں رکھا گیا ہے اس کی وجہ بھی اکثر مفسرین نہیں سمجھ سکے[۳۰]۔ اسی طرح سورۂ بقرہ میں لفظ فتنہ کی تاویل میں امام رازیؒ اور علامہ زمخشری نے غلطی کی ہے[۳۱]۔

صوفی علماء کی غلطیاں اس باب میں اتنی زیادہ ہیں کہ ان کا شمار مشکل ہے۔ایک مثال کافی ہے۔سورۂ مومن کی آیت ہے: لمن الملک الیوم ،لله الواحد القهار (آیت:۱۶) ’’آج حکومت کس کی ہے؟ صرف اللہ کی جو زبردست ہے۔‘‘اس آیت کی تفسیر میں حضرت خواجہ عبداللہ احرار نے بیان فرمایا ہے:

> ’’ہوسکتا ہے کہ ملک سے مراد سالک کا دل ہو یعنی جب اللہ تعالیٰ قہر احدیت سے کسی کے دل پر تجلّی فرماتا ہے تو اس دل میں اپنے غیر وغیریت کا کوئی نشان واثر نہیں چھوڑتا پھر اس دل میں لمن الملک کی صدا داخل فرماتا ہے اور جب اس میں اپنے علاوہ کسی کو نہیں دیکھتا تو

Marfat.com

خود ہی جواب دیتا ہے: للّٰہ الواحد القہار[۳۲]

اس تفسیری لغزش کی وجہ بالکل واضح ہے۔ فاضل صوفی نے مذکورہ آیت کے ماقبل اور مابعد کی آیات سے صرف نظر کرکے اس کا ایک ایسا مفہوم بیان کیا جس کا نظم کلام سے دور کا بھی کوئی تعلق نہیں ہے۔ سیاقِ کلام صاف بتا رہا ہے کہ اس مقام پر محاسبۂ آخرت سے لوگوں کو خبردار کیا گیا ہے کہ اس دن فیصلے کا سارا اختیار صرف اللہ کے ہاتھوں میں ہوگا اور ہر شخص کی کمائی کسی کمی وبیشی کے بغیر اس کے آگے رکھ دی جائے گی۔

## مولانا فراہیؒ کا نظریۂ نظم

مولانا فراہیؒ نے نظمِ قرآن کے مسئلہ کو ایک بالکل مختلف زاویۂ نگاہ سے دیکھا اور بالآخر ان کی نظر اس مقام تک پہنچ گئی جہاں نظم کے قائل دوسرے علماء کی نگاہیں نہیں پہنچ سکیں۔ مولانا پر یہ راز منکشف ہوگیا کہ نظم وترتیب اس عالمِ کون ومکاں کا ایک بنیادی عنصر ہے۔ دنیا میں جتنی چیزیں عمدہ اور حسین ہیں ان کے حسن وجمال کی وجہ ان کے اجزائے ترکیبی کا ایک خاص نظم ہے۔ اگر اس نظم وترکیب کو ختم کردیا جائے تو ان کا حسن آن واحد میں معدوم ہوجائے گا۔ یہ ممکن ہی نہیں کہ ایک چیز بظاہر حسین وجمیل ہو لیکن باعتبار نظم وترکیب عمدہ نہ ہو۔ جس شے میں جس قدر زیادہ نظم وترتیب ہوگی اسی قدر وہ شے اپنے منتہائے کمال پر ہوگی۔ اشیاء سے جو نفع حاصل ہوتا ہے اس کی کثرت وقلت بھی حسنِ ترتیب پر منحصر ہے بلکہ اگر یہ کہا جائے تو مطابق حقیقت ہوگا کہ وہی ماہیتِ اشیاء کی اصل اور ان کے وجود کی حقیقت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صنعت اور اس کا کمال دراصل ترکیب کی درستی کا نام ہے۔ کسی شے کے صانع کی تعریف کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے کہ اس کی صنعت میں کمال درجے کی ترکیب وتنظیم ہے اور اس کی تنقیص کے معنی یہ ہیں کہ مصنوع کی ترکیب و

111873

Marfat.com

ترتیب حد درجہ بودی ہے۔ یہی حال اعمال وتدابیر کا ہے۔ یہ ایک ایسا منضبط اصول اور قائدۂ راسخہ ہے جو یقیناً اہل نظر سے مخفی نہ ہوگا۔[۴۳]

اس اصول کا انطباق انسانی کلام کی ترکیب پر بھی ہوگا۔ کلام اسی وقت بامعنی بنتا ہے جب اس کے اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ ٹھیک طور پر مربوط ہوں۔ یہ دراصل کلام کی صورتِ ترکیبی ہے جو اس کے معنی پر دلالت کرتی ہے۔ ایک لفظ کی ترکیب پر غور کریں تو یہ بات بالکل عیاں ہو جائے گی۔ لفظ بامعنی اس وقت بنتا ہے جب اس کے حروف ایک ترکیب کے ساتھ جمع ہوتے ہیں۔ یہی معاملہ ایک جملے کے اندر کلمات کی ترکیب کا ہے، جب اس کے کلمات ایک مخصوص ترکیب حاصل کرتے ہیں اس وقت اس میں معنی پیدا ہوتا ہے۔ اسی پر جملوں کی ترکیب کو قیاس کرلیں۔ کلام کا حسن و جمال، اس کی اثر انگیزی، اس کی قوتِ استدلال، اس کا حسنِ بلاغت اور اس کی حکمتِ بالغہ سب اس کے جملوں کے نظم و ترتیب کی خوبی پر منحصر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر کلام اپنے اندر ایک نظم رکھتا ہے اور اس میں جو حسن پیدا ہوتا ہے یا وہ سخنِ بلیغ بنتا ہے تو محض اس کے اجزاء کی وجہ سے نہیں بلکہ ان اجزاء کے نظم و ترتیب کی کرشمہ سازی ہوتی ہے۔ اس لیے جو شخص کلام کے حسنِ بیان، اس کے زورِ استدلال اور نفوس کے اندر اس کی تاثیرات اور اس میں پوشیدہ حکمتوں سے باخبر ہونا چاہتا ہے اس کے لیے لازم ہے کہ وہ جملوں کی ترکیب اور وجوہِ ترکیب سے پوری طرح آگاہ ہو۔[۴۴]

یہ بات کہ کلام کی ظاہری خوبی اور اس کی تاثیر اس کے نظم و ترتیب سے وابستہ ہے، ایک بدیہی حقیقت ہے۔ آپ ایک بلیغ خطبہ کو لیں جو ترغیب، ترہیب، امثال و حکم اور حجت و استدلال پر مشتمل ہو اور اس سے اس کا نظام الگ کردیں یعنی کسی رعایت کے بغیر اس کے جملوں کو مقدم اور مؤخر کردیں پھر دیکھیں گے کہ کس طرح اس خطبہ کا سارا حسن زائل ہو جاتا ہے۔ دعویٰ اور دلیل میں کوئی مطابقت باقی نہ رہے گی، حسن بیان اور

Marfat.com

کمال بلاغت کا کہیں نام ونشان بھی نہ ہوگا، کلام کا مقصد ومنشا پورے طور پر فوت ہو چکا ہو گا اور پڑھنے والے کو صاف محسوس ہوگا کہ یہ خلل دماغ کے کسی مریض کی بے سروپا ہرزہ سرائی ہے۔[۳۵]

اس کلامی حقیقت کی روشنی میں غور فرمائیں کہ اگر قرآن مجید نظم وترتیب سے خالی ہے تو پھر اس کے اعجاز کے کیا معنی؟ اگر آپ قرآن کو کلامِ معجز مانتے ہیں تو پھر یہ بھی ماننا ہوگا کہ وہ نظم وترتیب کے اعتبار سے ایک بے نظیر کلام ہے۔ کوئی بلیغ کلام سوءِ ترتیب کا متحمل نہیں ہوسکتا ہے۔[۳۶] مولانا فراہیؒ نے اس بات پر بڑے تعجب کا اظہار کیا ہے کہ جب عرب قدیم کے بڑے بڑے خطیب اور شاعر قرآن مجید کی ایک سورہ کا جواب پیش کرنے سے قاصر رہے تو ایک مومن کس طرح ایک لحجہ کے لیے بھی گمان کرسکتا ہے کہ قرآن مجید حسنِ نظام سے خالی ہوگا اور اس کی آیات میں کوئی نظم وترتیب نہ ہوگی۔ ان کے الفاظ ہیں:

ولا سیما إذا تحدّی به البُلغاءُ فعجزوا عن الاتیان بمثله و لو بسورةٍ واحدةٍ ، فلا ادری کیف یظنّ به ظانّ وهو من المسلمین المومنین باللّٰه و تنزیله، انّه خال عن حسن النظام ؟[۳۷]

قرآن مجید کے اجزاء میں جو نظم وترتیب پائی جاتی ہے اس کے ثبوت کے لیے کسی خارجی شہادت کی ضرورت نہیں ہے۔ خود قرآن کے اندر اس کے شواہد اس کثرت سے موجود ہیں کہ کوئی کور چشم ہی اس سے بے خبر رہ سکتا ہے۔ جس طرح اہلِ نظر کے لیے نمودِ صبح کے ثبوت کی کوئی ضرورت نہیں؛ اسی طرح جس شخص نے قرآن مجید میں تدبّر کیا ہے وہ اس کے نظام سے ناواقف نہیں ہوسکتا اس لیے کہ فہم کلام اس کے نظام کو سمجھے بغیر ممکن نہیں ہے۔[۳۸]

مولانا فراہیؒ نے اپنی کتاب ''دلائل النظام'' میں مختلف مقامات پر اس خیال کا

Marfat.com

اظہار کیا ہے کہ قرآن مجید کی تفسیر میں جو کثرت سے اختلافات واقع ہوئے اور ایک ہی آیت کی متعدد تاویلیں کی گئیں تو اس کی ایک بڑی وجہ نظم کلام کی عدم رعایت ہے۔ مثال کے طور پر سورہ نور کی آیت: لا تجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضا (آیت ۶۳) کے بارے میں امام رازی نے لکھا ہے کہ اس کی مختلف تاویلیں ہیں: (۱) نبی جو حکم تم کو دیں اور کسی کام کے لیے بلائیں اس کو اس طرح نہ سمجھو جیسے تم ایک دوسرے کو حکم دیتے یا بلاتے ہو اس لیے کہ نبی کا حکم فرض و لازم ہے۔ اس کی دلیل ماقبل کی آیت ہے: فَلْیَحذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِ رَبِّہٖ (۲) نبی کو اس طرح نہ پکارو جس طرح تم دوسروں کو پکارتے ہو، مثلاً یا محمد یا ابو القاسم بلکہ کہو یا رسول اللہ یا نبی اللہ (عن سعید بن جبیرؓ)، (۳) نبی کو پکارنے میں اپنی آواز کو بلند نہ کرو جیسا کہ ایک جگہ فرمایا گیا ہے: اِنَّ الَّذِیْنَ یغضّون اَصْواتکم عندَ رَسولِ اللّٰہ (عن ابن عباسؓ)، (۴) نبی کی دعا سے بچو جب کہ تم اس کو ناراض کرو اس لیے کہ اس کی دعا سنی جاتی ہے۔ مولانا فراہی نے ان تاویلات پر نقد کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''لیکن اس کے صحیح معنی یہ ہیں کہ جب رسول تم کو بلائیں تو تمہارے لیے لازم ہے کہ تم آؤ خواہ معاملہ تمہارے خلاف ہو یا موافق۔ ان کی سنو اور اطاعت کرو اور جب تک رسول نہ کہیں ان کے پاس سے نہ ہٹو اس لیے کہ رسول کے حکم کی مخالفت گناہ ہے۔ مبرد اور قفال نے یہی معنی مراد لیے ہیں۔ لیکن رازی اس کو نہ سمجھ سکے۔ اس معنی پر آیت کے آخری الفاظ شاہد ہیں: لا تَجعلوا دعاءَ الرسول بینکم کدعاءِ بعضِکم بعضاً قد یعلمُ اللّٰہُ الّذین یَتسلّلُون منکم لِواذاً ○ فَلْیَحذرِ الّذین یُخالفون عن امرہ أن تُصیبھم فتنۃٌ او یُصیبھم عذابٌ الیم○ اس کے علاوہ اس سورہ کی آیات

Marfat.com

۴۷ اور ۵۲ سے بھی اس معنی کی تائید ہوتی ہے[۳۹]۔

دوسری مثال سورۂ مائدہ کی آیات ۳۵-۳۶ ہیں:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَابْتَغُوْٓا اِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ وَجَاهِدُوْا فِيْ سَبِيْلِهٖ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۝ اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْ اَنَّ لَهُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا وَّمِثْلَهٗ مَعَهٗ لِيَفْتَدُوْا بِهٖ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۝

اس آیت میں وسیلہ سے اکثر مفسرین نے عملِ صالح مراد لیا ہے لیکن بعض مفسرین دوسرے معنی کی طرف گئے ہیں، مثلاً مولانا شاہ عبدالقادر دہلوی نے لکھا ہے کہ اس سے مراد نبی کی اطاعت ہے۔ مولانا فراہی نے لکھا ہے کہ یہ تاویل بذاتِ خود غلط نہیں ہے لیکن موقع و محل کے لحاظ سے وسیلہ کے یہ معنی نہیں ہو سکتے۔ اور یہاں کسی محذوف کو ماننے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ عملِ صالح میں نبی کی اطاعت بھی شامل ہے اس لیے کہ وہ اس کی دعوت کے لیے مبعوث ہوتا ہے اور اس کی وضاحت کرتا ہے[۴۰]۔

تیسری مثال سورۂ انعام کی آیت ۱۲۶ ہے:

وَهٰذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيْمًا ۭ قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ يَّذَّكَّرُوْنَ ۝

مولانا شاہ عبدالقادر دہلوی نے آیت میں صراطِ مستقیم سے اطاعت و فرماں برداری اور ترکِ عقل مراد لیا ہے۔ مولانا فراہی نے اس تاویل کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ قرآن میں صراطِ مستقیم کا بیان بکثرت مقامات پر آیا ہے اور اس سے مراد توحید ہے[۴۱]۔

چوتھی مثال سورۂ مائدہ کی آیت ۴۰ ہے:

اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۭ يُعَذِّبُ مَنْ يَّشَاۗءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَّشَاۗءُ ۭ وَاللّٰهُ عَلٰي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۝

Marfat.com

شاہ عبدالقادر دہلوی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ چھوٹے گناہ پر سخت عذاب دے سکتا ہے اگر وہ چاہے اور اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا ہے۔ مولانا فراہی نے اس تاویل کو رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ظالموں کو عذاب دیتا ہے اور توبہ گزاروں کی توبہ قبول کرتا ہے۔ وہ مالک علی الاطلاق ہے۔ جس طرح وہ عذاب کی قدرت رکھتا ہے اسی طرح معاف کر دینے کی بھی قدرت رکھتا ہے۔ یہی تاویل نظم کلام کے موافق ہے۔ اللہ فاعلِ مختار ہے، جو چاہے کرے اس پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے لیکن کرتا وہی ہے جو حق وانصاف کا تقاضا ہوتا ہے[۴۲]۔

نظم کلام کی عدم رعایت سے کلام کے حقیقی منشا کی تعیین میں ہی دشواری پیش نہیں آتی بلکہ اس سے تاویلاتِ فاسدہ کا دروازہ بھی کھلتا ہے اور کھلا ہے۔ اہلِ بدعت وضلالت نے قرآن مجید کی متفرق آیات سے اپنے اپنے مذہب اور مسلک کے حق میں ثبوت فراہم کیے ہیں۔ انھوں نے اس بات کی مطلق پروانہ کی کہ آیت کا جو مفہوم مراد لیا گیا ہے اس کی تائید نظم کلام سے بھی ہوتی ہے یا نہیں؟ کلام الٰہی میں مختلف تاویلات کے احتمال سے بچنے کا واحد راستہ یہ ہے کہ نظم کلام کو مضبوطی کے ساتھ پکڑا جائے اور اس کو کسی صورت میں چھوڑا نہ جائے۔ مولانا فراہی لکھتے ہیں:

> ’’جس شخص نے قرآن مجید کے مطالب پر تو نظر ڈالی لیکن سورہ کے اجزاء کی مناسبت اور اس کے نظم پر غور و تامل نہ کیا تو وہ قرآن کی حکمت، اس کی بلاغت، اس کے طرز استدلال اور اس کے حسنِ نظام سے یکسر غافل ہوگا۔ اور معانی میں احتمال کے وقت اس کو باہر نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ملے گا۔ چنانچہ وہ بسا اوقات اس تاویل باطل کو اختیار کر لیتا ہے جس کا تعلق کسی غلط رائے یا مرجوح مذہب یا فاسد عقیدہ سے ہوتا ہے اور اس طرح وہ دبیز تاریکی میں گھر جاتا

Marfat.com

ہے۔اس سے بھی زیادہ بری بات یہ ہے کہ وہ اہل بدعت اور باطل پرستوں کے لیے تاویل فاسد کی راہ کھول دیتا ہے۔تم دیکھتے ہو کہ بعض لوگ قرآن کی تاویل کرتے ہیں اور محض اپنی رائے سے لوگوں کو گمراہ کرتے ہیں پھر بھی خیال کرتے ہیں کہ وہ حقائقِ عالم اور اسرارِ دین سے زیادہ آگاہی رکھتے ہیں۔اس کے برخلاف جو شخص قرآن مجید اور اس کے حکیمانہ نظم میں تدبّر کرتا ہے وہ یقیناً اس کے حسنِ نظام، اعجازِ بلاغت اور حکیمانہ دقائق سے واقف ہوگا اور معانی کا ایک بڑا دروازہ اس کے لیے کھل جائے گا۔تاویلات میں احتمال کے وقت وہ پوری طرح روشنی میں ہوگا اور اسی تاویل کو لے گا جو واضح اور حق کے مطابق ہوگی اور تاویل باطل کو چھوڑ دینے میں اس کو ذرا بھی تامل نہیں ہوگا۔[۴۳]

## خفائے نظم کے وجوہ

اس گفتگو سے واضح ہو گیا کہ نظم کا اصول قرآن کی صحیح تفہیم کی کلید، اس کے بکثرت معارف تک رسائی کا وسیلہ اور اس کی مشکل آیات کی صحیح تاویل تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر یہ نظم علماء سلف سے مخفی کیوں رہا اور اکثر مفسرین نے اس سے تعرّض کیوں نہیں کیا؟ یہ ایک اہم سوال ہے۔مولانا فراہیؒ نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے اس کو ہم یہاں اختصار کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

چوں کہ معرفتِ نظم ایک مشکل علم ہے اور اس راہ میں کئی طرح کی دشواریاں حائل ہیں اس لیے اکثر علماء نے ہمت چھوڑ دی اور اس سے صرف نظر کرلیا۔اس طرح اس علم کو دین کے مہمّات اُمور میں جگہ نہیں مل سکی۔اس کے علاوہ علماء نے اس وجہ سے بھی اس

Marfat.com

کی طرف کم توجہ کی کہ قرآن مجید کا مقصدِ نزول عمل اور ہدایت ہے نہ کہ اس کے لطائف اور نکاتِ بلاغت کی تخریج اور اس میں اشتغال۔ اس میں شبہ نہیں کہ لطائفِ بلاغت اور وجوہِ اعجاز مقصود بالذّات نہیں ہیں۔ اصل مقصود قرآن کے معانی میں تدبّر اور ان کی تفہیم ہے اور اس کا ذریعہ نظم کلام کی معرفت ہے، جس میں حکمت، نور اور شفا کے خزانے مخفی ہیں[۴۴]۔

لیکن حکمتِ قرآن سے وہ شخص باخبر نہیں ہوسکتا جو تیز رفتار سوار یا آندھی کی طرح چلتا ہے۔ اگر قرآن مجید میں معارف کا خزانہ پوشیدہ نہیں ہے تو پھر اللہ تعالیٰ نے اس کی آیات میں تدبّر اور تفکّر کی دعوت کیوں دی ہے؟ اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ قرآن کے معارف اس کے مکمل جملوں کے اندر موجود ہیں اور جس نے ان کو سمجھ لیا اس نے گوہر مراد پالیا خواہ آیات کے نظم اور نظام سے واقف نہ ہو تو وہ سخت غلط فہمی میں مبتلا ہے[۴۵]۔

اسی طرح بعض لوگ یہ گمان رکھتے ہیں کہ اللہ کے اوامر ونواہی کے علم کے لیے کتب فقہ کافی ہیں اور اس ضمن میں اب قرآن کی کوئی حاجت باقی نہیں رہ گئی ہے۔ یہ خیال بھی صحیح نہیں ہے۔ ظواہرِ احکام کا سررشتہ عقاید اور نیات سے بندھا ہوا ہے اور ان دونوں کا تعلق اخلاق سے ہے۔ اسی طرح افراد کی اصلاح جماعت کی اصلاح پر منحصر ہے۔ اور یہ معاملہ حکمت اور تدبّر کا محتاج ہے۔

ہمارے بعض علماء نے نظم قرآن کا انکار کیا ہے، لیکن ان کے دلائل کچھ زیادہ وزنی نہیں ہیں۔ انکار نظم کی ایک دلیل یہ خیال ہے کہ خدا کا کلام ہر عیب ونقص سے پاک ہے لیکن بعض مواقع پر نظم کلام واضح نہیں ہے اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ سلسلۂ کلام ٹوٹ گیا ہے۔ اس سے اس خیال کو تقویت پہنچتی ہے کہ قرآن کی تمام آیات میں نظم نہیں ہے۔ بعض نے اس خیال سے نظم کا انکار کیا کہ جو علماء نظم قرآن کے قائل تھے وہ اپنی تمام جلالتِ علم کے باوجود اس کے نظم کو پورے طور پر واضح نہ کرسکے اور قرآن کے اکثر مقامات کا نظم ان سے مخفی رہ گیا۔ اس صورت میں ان کے بعد کے لوگوں کے لیے یہ قطعاً ممکن نہ رہا کہ وہ

Marfat.com

قرآن میں نظم وترتیب کا دعویٰ کریں[۴۶]۔ اس خیال سے ذہنی مرعوبیت صاف عیاں ہے اور اس کی تردید کی ضرورت نہیں۔

نظم قرآن کے انکار کی ایک بڑی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ قرآن مختلف حالات و اسباب کے تحت نجماً نجماً نازل ہوا اس لیے اس میں نظم کا ہونا ممکن نہیں ہے۔ انھوں نے یہ بھی دیکھا کہ ایک ہی آیت کی مختلف تاویلات بیان کی جاتی ہیں اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ اس میں کوئی نظام نہیں ہے[۴۷]۔

انکار نظم کی وجہ بعض تاریخی غلط فہمیاں بھی ہیں۔ بعض اہلِ علم بالخصوص دانشورانِ مغرب کا خیال ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد قرآن کی آیات کو کسی ترتیب کا لحاظ کیے بغیر جمع کر کے موجودہ صورت دی گئی ہے۔ آیتوں کی طرح سورتوں کے مابین بھی کوئی نظم و ترتیب نہیں ہے۔ اس کی وجہ وہ توضیحی آیات (آیاتِ مُبیّنات) ہیں جو نزولِ اوّل کے بعد نازل ہوئیں اور پھر ان کو مختلف سورتوں میں رکھ دیا گیا جس سے نظم کلام درہم برہم ہو گیا۔

مولانا فراہی نے ان دونوں اقوال کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جمعِ قرآن اور اس کی ترتیب اور نزولِ اوّل کے بعد نازل ہونے والی آیاتِ مبیّنات کے مواقع سے بالکل ناواقف ہیں۔ اب ذرا پہلی دلیل کو لیں یعنی آیتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جمع کی گئی ہیں۔ یہ بات ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں سورتوں کی تلاوت کی جاتی تھی اور خود اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جبریل علیہ السلام کی تلاوت کے مطابق قرآن پڑھنے کی ہدایت کی ہے جیسا کہ قرآن نے تصریح کر دی ہے۔ اس کے علاوہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو پوری سورہ کی تعلیم دیا کرتے تھے اور خود لوگوں سے سنا کرتے تھے۔ مزید برآں قرآن مجید مصاحف میں درج ہے اور اسی کے مطابق جبریل علیہ السلام اس کو لاتے تھے اور اسی کے مطابق انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو آخری بار پورا قرآن پڑھ کر سنایا۔ اگر منکرین کا قول صحیح ہے تو پھر اللہ تعالی

Marfat.com

نے اپنے نبی کو جبریلؑ کی قرأت کی اتباع کا حکم کیوں دیا اور کیوں آیات کو ان کے مخصوص مقام پر رکھنے کی ہدایت کی جاتی تھی؟

منکرین نظم کی دوسری دلیل کے متعلق یہ کہنا ہے کہ اگر مدخولہ آیات کو ان کے مناسب حال مقام پر رکھا جائے تو اس سے نظم کلام منقطع نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ آیاتِ مدخولہ اپنے ماقبل و مابعد سے پوری طرح مربوط ہیں (کتابٌ اُحْكِمَتْ اٰيٰتُه ثمّ فُصِّلَتْ مِنْ لدُن حَكِيْمٍ خبيرٍ (سورۃ ھود: ۱)

اگر وہ کہیں کہ اللہ کو یہ منظور نہ تھا کہ کوئی منظم کلام نازل کیا جائے جیسے اس نے یہ پسند نہیں کیا کہ اس کو شعر یا سجع بنائے جس میں متکلّم بدائع کا اہتمام کرتا ہے اور تکلّف سے کام لیتا ہے تو ان کا یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ قرآن سے ہدایت اور حکمت مقصود ہے۔ چنانچہ احوال اور دلائل کا جو تقاضا ہوا اس کے مطابق وہ نازل کیا گیا۔ ایک ہی سورہ کے اندر زمانہ نزول کے اعتبار سے مختلف مطالب غایت درجہ حسن کے ساتھ منظم طور پر موجود ہیں"۔[۴۸]

بعض اکابر علماء نے لکھا ہے کہ اگر نظم کی رعایت نہ ہوتی تو ہم کو ایک طویل کلام ایک جامع اسلوب پر نہ ملتا یا ایک فقرہ دوسرے فقرے کے جو اس سے بہت دوری پر واقع ہے، مقابل نہ ہوتا۔ مثلاً "ھدیً للمتقین" جو سورہ بقرہ کے بالکل آغاز میں ہے، پھر کلام اہلِ تقویٰ کے ذکر کی طرف مڑ گیا ہے اور پھر اللہ نے فرمایا: اولٰئک علیٰ ھدیً مّن ربّھم واولٰئک ھم المفلحون۔ یہ فقرہ ابتدائی فقرے کے بالکل مقابل ہے۔ ان دونوں فقروں کے مابین جو نظم ہے وہ غور و تامّل سے بالکل ظاہر ہو جاتا ہے۔ یہ محض کوئی اتفاقی بات نہیں ہے۔ قرآن مجید میں اس کی مثالیں کثرت سے موجود ہیں۔[۴۹]

## علمِ نظام

قرآن میں نظم و ترتیب کے قائل تنہا مولانا فراہی نہیں تھے بلکہ ان سے پہلے بھی

Marfat.com

علماء کی ایک جماعت اس کی قائل رہی ہے اور اس سلسلے میں بعض مفید کتابیں بھی تالیف کی گئی ہیں جیسا کہ شروع میں بیان ہوا۔ مولانا فراہی کا اصلی کارنامہ جس نے ان کو قائلینِ نظم کا سرخیل بنایا وہ ان کا نظریۂ نظام ہے یعنی قرآن کی ہر سورہ ایک محکم نظام رکھتی ہے اور ایک عمود کے تحت سورہ کی تمام آیتیں باہم منسلک ہیں۔ مولانا فراہی لکھتے ہیں:

"نظام سے ہماری مراد ہر سورہ کی ایک متعیّن اور مشخّص صورت ہے۔ اس لیے کہ جب کلام کے معانی ایک دوسرے سے مربوط ہوں اور ان کا ایک ہی موضوع یعنی عمود ہو اور ان میں وحدانیت بھی ہو تو اس وقت کلام خود بخود ایک متعیّن صورت میں ڈھل جاتا ہے۔ اگر تم کلام کو اس جہت سے دیکھو تو تم کو اس میں جمال ملے گا، نظم و ترکیب کی مضبوطی ملے گی اور اس میں وضاحت بھی ہوگی"[۵۰]

ایک دوسری جگہ نظام کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا نے لکھا ہے کہ "کلام جو درست بھی ہو اور نظام بھی رکھتا ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ اس میں ایک مرکزی موضوع یعنی عمود ہو جس کی طرف کلام راجع ہو۔ اس لیے طالبِ نظام کے لیے ضروری ہے کہ وہ سلسلۂ کلام میں غور و تامّل کرے۔ تم دیکھتے ہو کہ ایک ہی سورہ میں مختلف مطالب ہوتے ہیں اور تم کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کا عمود کیا ہے جس کی طرف معانی راجع ہیں۔ کلام کے مختلف اجزاء کے درمیان ربط واتّصال ہوتا ہے اور اس کی معرفت اس وقت تک ممکن نہیں جب تک پورے سلسلۂ کلام پر نظر نہ ہو اور وہ علّت معلوم نہ ہو جس سے کلام کے اجزاء منسلک ہیں۔ یہ علّت عمود ہے۔ جب تم اس علّت کو معلوم کر لو گے تو تم کو نظر آئے گا کہ سارا کلام یعنی سورہ کی آیتیں ایک لڑی میں پروئی ہوئی ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ نظام وہ چیز ہے جو سورہ کو وحدانیت عطا کرتی ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیں کہ اس سے سورہ اپنی ذات کے اعتبار سے ایک مستقل حیثیت کی حامل بن جاتی ہے جس کا ایک عمود

Marfat.com

ہوتا ہے اور کلام کے سارے اجزاء اس سے مربوط ہوتے ہیں"۔[۵۱]

"لیکن وحدانیت، مناسبت اور ترتیب کے لحاظ سے ہر کلام ایک جیسا نہیں ہوتا۔ عین ممکن ہے کہ کلام میں وحدانیت ہو لیکن اس میں تناسب اور ترتیب نہ ہو۔ مثلاً آپ نصائح پر مشتمل ایک کتاب لکھیں جس میں ان تمام اقوال کو کسی ترتیب کے بغیر جمع کر دیں جن کا تعلق دین واخلاق اور معاشرت وسیاست سے ہو تو اس میں وحدانیت تو ہو گی اگرچہ نہایت کمزور کیونکہ ان سب کا تعلق نصائح سے ہے لیکن اس میں مناسبت اور ترتیب نہ ہو گی۔

اگر آپ اس کتاب کو ابواب میں تقسیم کر دیں، مثلاً ایک باب دین کا ہو، ایک اخلاق کا وغیرہ، اور ہر نصیحت کو اس کے خاص باب میں درج کریں تو ساری کتاب متناسب الاجزاء ہو گی لیکن اس میں وحدانیت کی کمزوری بہر حال موجود ہو گی۔

اس کتاب کی تالیف کی ایک تیسری صورت بھی ہے اور وہ یہ کہ ہر طرح کے نصائح کو ایک جامع قصے کی صورت میں جمع کر دیں جیسا کہ "کلیلہ ودمنہ" میں ہے تو ہر باب میں نمایاں وحدانیت پیدا ہو جائے گی، لیکن پوری کتاب میں وحدانیت پیدا نہ ہو سکے گی اور اس کا ضعف محسوس ہو گا۔ اس کے برخلاف ابواب کو اس طرح تقسیم کریں کہ ان میں مکمل طور پر مناسبت اور ترتیب ہو اور اس کے ساتھ ہر باب کے اندر ایک ہی طرح کا بیان ہو جو اپنے اصل موضوع کی طرف راجع ہو اور کلام کے سارے اجزاء میں تناسب ہو تو پوری کتاب ایک کامل نظام کی صورت اختیار کر لے گی۔ پس کلام میں حسنِ نظام اسی وقت پایا جائے گا جب اس میں نہایت عمدہ ترتیب وتناسب ہو اور مضبوط وحدانیت بھی"۔[۵۲]

نظام کی تفہیم میں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، جو چیز کلیدی حیثیت رکھتی ہے وہ عمود ہے۔ وہی کلام کا مقصود ہوتا ہے اور اس کے سارے اجزاء اس سے مربوط ہوتے ہیں۔ ایک موضوع (عمود) کلام کا جز نہیں ہوتا بلکہ اس کی روح بن کر اس کے اندر پوشیدہ ہوتا ہے۔

Marfat.com

کلام کی حیثیت اس کی شرح وتفصیل کی ہے۔عمود کے تعیّن کے لیے غور وفکر کی ضرورت ہے۔مطالب کے اعتبار سے مشابہ سورتوں پر بار بار نظر ڈالی جائے یہاں تک کہ عمود واضح اور متعیّن ہو جائے۔عمود متعیّن ہونے کے ساتھ ہی پوری سورہ روز روشن کی طرح چمکنے لگتی ہے،اس کا نظام بالکل واضح ہو جاتا ہے، ہر آیت کا جو حقیقی مفہوم ہے وہ بھی معلوم ہو جاتا ہے اور مختلف تاویلات میں سے جو تاویل راجح ہوتی ہے وہ بھی متعیّن ہو جاتی ہے۔لیکن عمود کا تعیّن ایک دشوار کام ہے اور اس کی متعدد وجہیں ہیں:

پہلی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید معنی ومفہوم کے اعتبار سے باہم مشابہ ہے اور اس میں تکرار بھی ہے۔کبھی صورت یہ ہوتی ہے کہ عمود تو مختلف ہوتے ہیں لیکن مطالب یکساں ہوتے ہیں،اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عمود ایک ہوتا ہے لیکن مطالب مختلف ہوتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن عقاید اور شرائع کے ساتھ حکمت کی تعلیم کے لیے بھی نازل ہوا ہے اور اس کا حصول عقل وفکر کے استعمال کے بغیر ممکن نہیں ہے۔اسی لیے قرآن ایک پہلو سے ظاہر اور دوسرے پہلو سے مخفی ہے،اور اس کی غرض یہ ہے کہ ہم ظاہر کی مدد سے باطن تک پہنچیں جو حکمت کا خزانہ ہے۔اس باطن کے بھی درجات ہیں تاکہ مجتہد ترقی کے مختلف درجات طے کر سکے۔اگر کلام ظاہر کے اعتبار سے منظّم ہو تو اس میں غور وفکر کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔لیکن اگر کہیں اس کا نظم واتصال ظاہر ہے اور کہیں پوشیدہ تو قاری کے لیے لازم ہو جاتا ہے کہ وہ ٹھہر کر اس مقام پر غور کرے اس لیے کہ حکیم وعلیم ہستی کے کلام میں بے نظمی کا تصور بھی محال ہے۔

تیسری وجہ کا تعلق اس مصلحت سے ہے جس کا اوپر ذکر ہوا یعنی عقل کی تربیت اور اسی لیے غایت درجہ ایجاز کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے اور اس میں اس کثرت سے حکیمانہ امور بیان کیے گئے ہیں کہ قاری اس کو دیکھ کر متحیّر رہ جاتا ہے اور حقائق ومعارف کے ہجوم میں کسی ایک کا انتخاب اس کے لیے مشکل ہوتا ہے[۵۳]۔

Marfat.com

استخراجِ عمود کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ کلام کے اجزائے ترکیبی پر گہری نظر ہو۔ جس طرح ایک جملہ نحو کے اعتبار سے چند اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے، مثلاً مبتدا، خبر، فعل و فاعل، اقسام مفاعیل، حال، تمیز اور توابع وغیرہ اسی طرح کلام جو جملوں کا مجموعہ ہوتا ہے اپنے اجزائے ترکیبی رکھتا ہے۔ اس کے اجمالی اجزاء میں موضوع (عمود)، تمہید، منہج اور خاتمہ ہیں، اور تفصیلی اجزاء میں تعلیل (اثبات یا دفع شبہہ کے لیے)، تفریع (فروع کا بیان، اس میں شرائع داخل ہیں)، تاصیل (اصولوں کا بیان، شرائع کے اسرار اور استدلالِ برہانی وغیرہ)، تفصیل مجمل (تدبر و حکمت سے متعلق)، تمثیل (توضیح یا دلیل کے لیے، اس میں حوادث وقصص داخل ہیں)، ایراد مشابہ (بیان کا حصہ ہے)، ایراد مقابل وضد (جیسے شرک کے ساتھ زنا، توحید کے ساتھ والدین سے حسن سلوک کا بیان) اور تنبیہ (وعدہ و وعید، تحسین و تقبیح) جیسے امور ہیں[۵۴]۔

کلام کے ان اجزاء کی تفہیم کے بغیر معنی مراد تک رسائی مشکل ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کلام کے اجزاء کا علم تو حاصل ہو گیا لیکن اس کے باوجود کسی آیت یا مجموعۂ آیات کا مفہوم غیر واضح ہوتا ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ کلام ابھی ایک رخ پر چل رہا تھا کہ اچانک کسی دوسرے رخ پر مڑ جاتا ہے جس کی وجہ سے سلسلۂ بیان باعتبار معنی منقطع ہو جاتا ہے۔ ایسے مقامات پر دراصل عقد واتصال ہوتا ہے جو پوشیدہ ہوتا ہے۔ ان کو معاطفِ کلام کہا جاتا ہے۔ نظم کی تلاش کرنے والوں کو ان مقامات پر وقوف کرنا چاہیے اور کامل غور وفکر سے کام لینا چاہیے۔ عقد واتصال کا سرا ہاتھ میں آجانے کے بعد آیات کا نظم اطمینان بخش حد تک واضح ہو جائے گا[۵۵]۔

نظم قرآن کی صحیح معرفت کے لیے جہاں عمود کا تعین اور کلام کے اجزائے ترکیبی کا علم ضروری ہے وہاں مختلف اسالیب بیان، مثلاً حذف، مجاز، تبدیل محل، اعتراض، التفات وغیرہ، اور روابطِ نظم، مثلاً تقابل، عموم وخصوص کی نسبت، بیان مجمل، دفع دخل،

Marfat.com

مقدر، نسبت تشابہ، نسبت اصل وفرع وغیرہ سے واقفیت بھی لازمی ہے[56]۔ لیکن ان سارے امور سے واقفیت اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ طالب نظم تدبّر کا عادی نہ ہو۔ تدبّر کے بغیر نظام کی معرفت ناممکن ہے۔

## علم مناسبت کی تکمیل

مولانا فراہی نے جس طرح قرآن کے نظم ونظام کو ایک واضح علم کی شکل دی اور اس کے اصول متعیّن کیے جس میں ان کا کوئی شریک وسہیم نہیں، اسی طرح علم مناسبت کی تکمیل کی اور اس کی اصل حقیقت واضح کی جو دراصل نظام ہی کا ایک حصّہ ہے۔ متقدّمین علماء اس حقیقت سے آگاہ نہیں تھے۔ مولانا فراہی لکھتے ہیں:

''بلاشبہ ان لوگوں نے جو آیات میں تناسب کے قائل ہیں علم مناسبت کو ایک شریف علم کا درجہ دیا لیکن وہ اسے مفہوم قرآن کا جزوِ اعظم نہ بنا سکے اور اسی لیے ان کے اشکالات باقی رہ گئے۔ مناسبتِ آیات سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ کلام مستقلاً ایک شئے واحد ہے۔ اور نظام سے یہی مراد ہوتا ہے کہ سورہ مکمل اور واحد ہے اور اپنے سے پہلے اور بعد کی سورہ سے معناً مربوط ہے۔ جس طرح بعض آیات کی حیثیت جملۂ معترضہ کی ہوتی ہے اسی طرح ایک سورہ بھی کبھی جملۂ معترضہ کے طور پر آجاتی ہے۔ قرآن مجید کلام واحد کی طرح ہے جس کے اجزاء میں اوّل سے آخر تک مناسبت اور ترتیب پائی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تناسبِ آیات نظام ہی کا ایک جزء ہے (إن التناسب انّما هو جزء من النظام)۔''[57]

مناسباتِ آیات کے حکیمانہ پہلوؤں کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا فراہی

Marfat.com

نے مقدمہ نظام القرآن میں لکھا ہے : ''اگر تم اس بات کا یقین رکھتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں نہایت اعلیٰ حکمت مدِ نظر رکھی ہے تو جب تم ایک شے کو کسی دوسری شے کے ساتھ دیکھو گے تو ضرور ان دونوں کے درمیان مناسبت تلاش کرو گے۔ یہ تلاش ایسے مخفی دقائقِ حکمت تک تمہاری رہبری کرے گی جن تک وہ شخص کبھی نہیں پہنچ سکتا جو تدبّر کا عادی نہ ہو۔ ایک ہی شئے کے مختلف پہلو ہوتے ہیں، ایک پہلو سے وہ کسی چیز سے مناسبت رکھتی ہے اور دوسرے پہلو سے کسی اور چیز سے۔ مثلاً دیکھو نماز اور حج میں کتنی مناسبتیں جمع ہیں۔ دونوں ذکرالٰہی کی صورتیں ہیں، دونوں بدنی عبادتیں ہیں، دونوں بیت اللہ سے تعلق رکھتی ہیں، نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ طواف نماز ہے۔

نماز میں اتنی مناسبتیں تو حج کے ساتھ تھیں۔ اب روزہ کے ساتھ نماز کی مناسبتوں پر غور کرو۔ دونوں کسی مخصوص جگہ کی قید سے آزاد ہیں، دونوں کی بنیاد صبر پر ہے یہاں تک کہ پہلے ادیان میں سکوت بھی روزہ کے شرائط میں شامل تھا، اس اعتبار سے گویا نماز نفس کا باطنی روزہ ہے۔

پھر نماز کی مناسبت زکوٰۃ کے ساتھ دیکھو۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے مقابل ہیں۔ دونوں ایک دوسرے سے کمال کو پہنچتی ہیں۔ دونوں ایک ہی جڑ سے پھوٹی ہیں۔ نماز کی حقیقت بندہ کا خدا کی طرف محبت اور خشیّت سے مائل ہونا ہے اور زکوٰۃ کی حقیقت بندے کا بندہ کی طرف محبت اور شفقت سے مائل ہونا ہے۔ پس کمال سعادت کے لیے دونوں لازم ٹھہریں اور ان دونوں کی روح محبت ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ خود دین کی حقیقت بھی محبت، گداز باطن اور لطافت احساس ہے... پس نماز کی مناسبتوں پر غور کرنے سے ہم کو دین کی اصل اور تمام شرائع کی روح کا سراغ لگ گیا''[۵۸]

نماز اور دیگر عبادات کے مابین مناسبت کے جو گونا گوں پہلو ہیں ان کی وضاحت کے بعد مولانا فراہیؒ نے نماز اور طیّبات (پاکیزہ چیزیں) کے درمیان جو

Marfat.com

لطیف مناسبت پائی جاتی ہے اس کو بیان کیا ہے اور حق یہ ہے کہ غور و فکر کا حق ادا کر دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"سورۂ عقود (مائدہ) میں اللہ تعالیٰ نے پہلے کھانے کی چیزوں میں سے جو چیزیں جائز ہیں ان کو بیان کیا۔ پھر جن عورتوں سے نکاح جائز ہے ان کو بیان کیا۔ پھر وضو کا ذکر فرمایا۔ اب ان کی مناسبت پر غور کرو گے تو دو چیزیں تمہارے سامنے آئیں گی۔ ایک شئی اور دوسری شرط شئی۔ شرائط میں سے وہ چیزیں بیان کیں جن سے یہ چیزیں پاک ہوتی ہیں۔ اب دیکھو ذبح چوپایوں کو پاک کرتا ہے، مہر اور نکاح سے عورتیں پاک ہوتی ہیں اور وضو نماز کی پاکی ہے۔ .....یہ شرائط کا بیان ہے۔ اب اشیاء پر غور کرو تو معلوم ہوگا کہ یہاں تین چیزیں بیان کی گئی ہیں: طیّبات طعام، طیّبات نساء، طیّبات نماز۔ اگر اس سے زیادہ تعمق کی نگاہ سے دیکھو تو معلوم ہوگا کہ یہ دنیا چونکہ عالمِ کون و فساد ہے اس وجہ سے یہاں تین عالموں، عالمِ شخص، عالمِ نوع اور عالمِ روح کے نقص کی تلافی تین چیزوں: طعام، نکاح اور نماز سے فرمائی ہے۔

پھر طعام اور نکاح میں ایک اور مناسبت بھی ہے کہ دونوں میں سے جو چیزیں حرام ہیں ان کی تخصیص کر دی گئی ہے۔ چنانچہ دیکھو دونوں آیتیں بالکل ایک ہی نہج پر وارد ہوئی ہیں: حرمت علیکم أمھتکم وبناتکم الخ اور حُرمت علیکم المیتۃ والدم الخ۔

اسی طرح نماز اور نکاح میں مناسبت کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ نکاح بدکاری کی آلودگیوں سے حفاظت کرتا ہے اور نماز فحشاء اور منکر سے

Marfat.com

روکتی ہے: انّ الصّلوٰۃ تنھیٰ عن الفحشاء والمنکر ۔ یہ مناسبت دونوں میں پاکیزگی کے پہلو سے تھی۔ اب سورۂ بقرہ میں تخفیف کے پہلو سے ان کی مناسبت پر غور کرو۔ نماز کے متعلق فرمایا: حافظوا علی الصّلوٰۃ ... فان خفتم فرجالاً او رکباناً۔ اسی طرح نکاح کی حفاظت حتّی الامکان واجب ہے مگر ضرورت کے وقت طلاق کی اجازت دے کر اس میں تخفیف کر دی گئی ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید میں جب کوئی چیز کسی دوسری چیز کے ساتھ ملائی جاتی ہے تو اس میں قرانِ نجوم کی مانند گوناگوں مناسبتیں ہوتی ہیں اور ہر ترتیب اپنے اندر ایک نیا جلوۂ حسن رکھتی ہے۔[59]

گذشتہ صفحات میں نظریۂ نظم قرآن کی جو تفصیل پیش کی گئی ہے اس سے بالکل واضح ہو گیا کہ علماءِ سلف نے علمِ مناسبت کی جو طرح ڈالی تھی اس کو مولانا فراہی نے درجۂ کمال تک پہنچا دیا۔ ان کی غیر معمولی فکری کاوشوں سے علمِ مناسبت نے ایک ایسے مبارک علم کی صورت اختیار کر لی جو پہلے سے کہیں زیادہ جامع اور ہمہ گیر ہے یعنی علم نظام۔ اس نئے علم سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید کی آیات میں صرف ترتیب اور مناسبت ہی نہیں پائی جاتی بلکہ وہ ایک جامع نظام رکھتی ہیں۔ ہر سورہ کا ایک مرکزی موضوع (عمود) ہے اور اس کے متفرق مطالب اس مرکزی موضوع سے مختلف جہتوں سے ربط و تعلق رکھتے ہیں گویا عمود سورہ کے متفرق مضامین کی شیرازہ بندی کا کام کرتا ہے۔ اس نظم و نظام کو ٹھیک طور پر سمجھنے کے لیے تدبّر لازمی ہے۔ اس کے بغیر نظام تو کجا سورہ کے عام مضامین کا صحیح فہم و ادراک بھی مشکل ہے۔

Marfat.com

# ماخذ و حواشی

۱۔ جامع ترمذی، طبع مصر، باب: ماجاء فی فضل القرآن، ص ۱۰۸

۲۔ مناع خلیل قطان، مباحث فی علوم القرآن، طبع بیروت، ص ۹۷

۳۔ ابراہیم نظام کی دلیل صرفہ کے جواب میں جاحظ نے ''نظم القرآن'' لکھی جو اب ناپید ہے۔

۴۔ محمد حنیف فیقی، نظریۃ اعجاز القرآن عند عبدالقاہر الجرجانی، الطبعۃ الاولیٰ، طبع قطر، ۱۴۰۱/۱۹۸۱ء، ص ۲۷

۵۔ ایضاً، ص ۲۹

۶۔ ایضاً، ص ۳۱، مزید دیکھیں، مباحث فی علوم القرآن، ڈاکٹر صبحی الصالح، الطبعۃ الثانیۃ، دمشق، ص ۳۶۰

۷۔ نظریۃ اعجاز القرآن عند عبدالقاہر الجرجانی، ص ۳۲-۳۳

۸۔ زمخشری، الکشاف، دارالمعرفہ بیروت، ج ۲، ص ۱۷۰، ۲۳۱، ۳۰۱، وفی باب حذف المفعول ص ۴۹۶

۹۔ نظریۃ اعجاز القرآن عند عبدالقاہر الجرجانی، ص ۵۱

۱۰۔ نظریۃ اعجاز القرآن عند عبدالقاہر الجرجانی، ص ۴۸، مزید دیکھیں، ضحیٰ الاسلام، ڈاکٹر احمد امین، مجلۃ ثانیۃ، ص ۱۶۱

Marfat.com

۱۱۔ جلال الدین سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، طبع مصر، ۱۳۷۹ھ، ج ۲، ص ۱۲۴، مزید دیکھیں، اعجاز القرآن، مصطفیٰ صادق رافعی ص ۲۷۷

۱۲۔ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۲۴

۱۳۔ عبد الصمد ازہری، تاریخ التفسیر، مطبوعہ انار کلی لاہور، ص ۱۳۳

۱۴۔ مباحث فی علوم القرآن، ص ۹۷

۱۵۔ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۲۴

۱۶۔ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۲۴

۱۷۔ ایضاً ص ۱۲۵

۱۸۔ ایضاً ص ۱۲۴

۱۹۔ ایضاً، مزید دیکھیں اعجاز القرآن، رافعی، ص ۲۷۷

۲۰۔ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۲۴

۲۱۔ غلام محمد حریری، تاریخ تفسیر و مفسرین، مطبوعہ استقلال پریس لاہور، ص ۶۷۶

۲۲۔ شیخ علاء الدین علی بن احمد المہائمی، تبصیر الرحمٰن وتیسیر المنان، ج ۱، ص ۳

۲۳۔ مولانا عبد الحیٔ حسنی، نزہۃ الخواطر وبہجۃ السامع والنواظر، حیدر آباد ۱۹۰۴ء، ج ۵، ص ۴۱۲

۲۴۔ ان کے شاگرد مولانا یوسف بنوری نے اپنے اضافات کے ساتھ ''یتیمۃ البیان لمشکلات القرآن'' کے نام سے ادارہ مجلس علمی کی طرف سے شائع کیا ہے۔

۲۵۔ عبد الباری (پروفیسر عثمانیہ یونیورسٹی) جامع المجدد دین، مطبوعہ بارڈنگ روڈ لکھنؤ، ص ۸۱

۲۶۔ مولانا عبید اللہ سندھی فلسفۂ ولی اللہ کے شارح کی حیثیت سے مشہور ہیں۔ لکھتے ہیں ''میں نے شاہ ولی اللہ کی حکمت کی روشنی میں قرآن مجید کے چند مقاصد متعین کیے ہیں۔ پھر ان کی روشنی میں ہر سورہ کے ایک خاص مرکزی مضمون کا تعین کیا ہے اور اس طرح سورتوں میں تسلسل قائم کرنے میں کامیاب ہو سکا ہوں'' شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، مطبوعہ سندھ ساگر

Marfat.com

اکاڈمی لاہور، ص۹۶

۲۷۔عبیداللہ سندھی کے شاگرد تھے اوران کے امالی تفسیرانہی کے ذریعہ ہم تک پہنچے ہیں۔یہ کتاب بھوپال (ہند) سے شائع ہوچکی ہے۔ان کے ایک دوسرے لائق شاگرد عبداللہ لغاری جزءعم کی تفسیر ''المقام المحمود'' کے جامع ہیں۔

۲۸۔راقم کی معلومات کی حدتک اس تفسیر کاصرف ایک جزءشائع ہواہے۔

۲۹۔امام رازی،تفسیر کبیر،داراحیاءالتراث العربی،بیروت ۱۳۰۸ھ،ج۲،ص۲۱۸

۳۰۔مولانااشرف علی تھانوی،تفسیر بیان القرآن،مطبوعہ تاج کمپنی لاہور،ج۱،ص۹۴

۳۱۔تفسیر کبیر،ج۲،ص۲۲۰،۲۲۱،الکشاف،ج۱،ص۹۱-۹۲

۳۲۔دانش (فصلنامۂ رایزنی فرہنگی، سفارت جمہوری اسلامی ایران، اسلام آباد) ۳۷ بہار ۱۳۷۳ ژوئن،۱۹۹۴م،ص۱۲۸

۳۳۔مولاناحمیدالدین فراہی،دلائل النظام،الدائرۃ الحمیدیۃ،سرائے میراعظم گڑھ،۱۳۸۸ھ ص۱۹

۳۴۔دلائل النظام ص ۱۹

۳۵۔ایضاً ص ۲۰

۳۶۔ایضاً

۳۷۔ایضاً ص ۲۲

۳۸۔ایضاً ص ۲۷،۲۸

۳۹۔ایضاً ص ۴۲

۴۰۔ایضاً ص ۶۸،۶۹

۴۱۔ایضاً ص ۷۰

۴۲۔ایضاً ص ۷۰

Marfat.com

۴۳۔ دلائل النظام ص ۴۲

۴۴۔ ایضاً ص ۱۷

۴۵۔ ایضاً ص ۱۸

۴۶۔ ایضاً ص ۲۳

۴۷۔ ایضاً ص ۲۴

۴۸۔ ایضاً ص ۴۰

۴۹۔ ایضاً

۵۰۔ ایضاً ص ۷۵

۵۱۔ ایضاً ص ۷۶

۵۲۔ ایضاً ص ۷۶، ۷۷

۵۳۔ ایضاً ص ۷۷، ۷۹

۵۴۔ ایضاً ص ۷۲

۵۵۔ ایضاً ص ۷۳

۵۶۔ ایضاً ص ۴۱

۵۷۔ ایضاً ص ۷۴، ۷۵

۵۸۔ مولانا حمید الدین فراہی، تفسیر نظام القرآن، اردو ترجمہ: مولانا امین احسن اصلاحی، دائرہ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر، اعظم گڑھ، ۱۹۹۰ء (مقدمہ) ص ۵۰

۵۹۔ ایضاً ص ۵۰، ۵۱

Marfat.com

# نظمِ قرآن کے شواہد

غالباً قرآن مجید واحد مذہبی کتاب ہے جس کے بارے میں یہ سوال اٹھا اور بار بار اٹھا کہ اس میں معنوی نظم و ترتیب ہے یا نہیں؟ قرآن مجید پر مستشرقین نے جو اعتراضات کئے ہیں ان میں سب سے بڑا اعتراض یہی ہے کہ اس کی آیات میں نظم و ترتیب کا فقدان ہے، دوسرے لفظوں میں وہ منتشر افکار و خیالات کا ایک بے ترتیب مجموعہ ہے۔ اس کے اجزاء میں منفرد طور پر لفظی اور معنوی دلربائی تو ہے لیکن وہ حسن و زیبائی کہاں جو معنوی اعتبار سے منظم و مرتب کلام کا خاصہ ہے۔

اس خیال کا اظہار ان مستشرقین نے بھی کیا ہے جو پیغمبر اسلام کی عظمت و بزرگی کے قائل ہیں۔ کارلائل کا تعلق اسی گروہ سے ہے۔ قرآن مجید کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے اس نے لکھا ہے کہ ''تمام رورعایت کے باوجود ایک شخص کے لیے یہ سمجھنا مشکل ہے بالخصوص اس آدمی کے لئے جو مخالف ہے کہ قرآن کی تخلیق آسمان پر ہوئی، دنیا کے لئے ایک بہترین نعمت کے طور پر، ایک عمدہ طرز پر لکھی ہوئی کتاب کی حیثیت سے، عمدہ چھوڑیے، محض ایک کتاب کی حیثیت سے، بلکہ وہ یہ ماننے کے لئے مجبور ہوگا کہ یہ بے ربط اور منتشر مضامین کا مجموعہ ہے۔ جہاں تک تحریر کا تعلق ہے وہ یقیناً ایک لکھی ہوئی کتاب ہے لیکن شاید دنیا کی سب سے خراب لکھی ہوئی کتاب۔ لیکن اسی کے ساتھ میں کہوں گا کہ

Marfat.com

یہ نا قابلِ فہم نہیں ہے ورنہ عرب اس سے اس درجہ محبت کیوں کرتے۔ جو چیز دل سے نکلتی ہے وہ دوسروں کے دل پر بھی اثر کرتی ہے۔ میرے نزدیک قرآن کی جو خوبی (Merit) ہے وہ اس کی اصلیت (Genuineness) ہے۔ وہ بلاشبہ سچائی اور نیک نیتی پر مبنی کتاب (Bonafide book) ہے۔ میں جانتا ہوں کہ بہتوں نے اس کتاب کو مکر و فریب (Juggleries) کا مجموعہ کہا ہے لیکن اب وقت آ گیا ہے کہ اس قسم کے خیالات کو رد کر دیا جائے۔ میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہمیشہ سنجیدہ (Sincere) رہے ہیں، کون ہمیشہ سنجیدہ رہتا ہے۔ لیکن میں ان ناقدوں سے اتفاق نہیں کر سکتا جو کہتے ہیں کہ انھوں نے دیدہ و دانستہ فریب کاری کی ہے اور اس قرآن کو ایک جعلی اور فریبی کی حیثیت سے لکھا ہے۔ جو شخص بھی قرآن مجید کو پڑھے گا وہ اس خیال کی نفی کرے گا۔

میرا خیال ہے کہ قرآن ایک عظیم ناتراشیدہ (Rude) روح کا غیر واضح اور پراگندہ جوش و خروش (Confused ferment) ہے، ناتربیت یافتہ جو کہ پڑھ بھی نہیں سکتا تھا لیکن پر جوش خیالات کو الفاظ کا قالب دینے کی شدید کوشش کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ ان کے پاس خیالات کا ہجوم ہے، وہ بہت کچھ کہنے کی کوشش میں کچھ زیادہ کہہ نہیں پاتے، جو معانی ان کے پاس تھے وہ کسی باضابطہ تالیف کی صورت میں نہیں ڈھل سکے۔ بس اسے افکارِ پریشاں کہہ سکتے ہیں۔ جو کچھ انھوں نے کہا ہے وہ حد درجہ بے نظمی اور بے ترتیبی کا شکار ہے۔ اسی لیے میں نے پہلے اسے سادہ لوحی (Stupidity) سے تعبیر کیا ہے لیکن فطری سادہ لوحی (Natural stupidity) ہی اسے کہا جائے گا۔ اور یہی قرآن کی خصوصیت ہے[1]۔''

انیسویں صدی کے ایک مستشرق سر ولیم میور نے بھی اسی قسم کے خیال کا اظہار کیا ہے۔ اپنی کتاب ''لائف آف محمد'' میں اس نے لکھا ہے کہ ''اس میں حد درجہ بے نظمی اور بے ترتیبی پائی جاتی ہے۔ مضامین ایک دوسرے کے ساتھ گڈ مڈ ہیں (Chaotic)

Marfat.com

(mingling of subjects) اس میں نہ زمانی ترتیب ہے اور نہ معنوی ترتیب۔ جو ٹکڑا مدینہ میں نازل ہوا وہ مکی ٹکڑے سے پہلے آگیا ہے۔ بعد کا قانون پہلے قانون کا ناسخ ہے یا اس میں ترمیم کرتا ہے، ابھی ایک بحث چل رہی ہے کہ اچانک ایک دوسرا جملہ ایسا آجاتا ہے جو موقع ومحل کے لحاظ سے بالکل بے تعلق بلکہ اجنبی ہوتا ہے۔ اس صورتِ حال کے پیشِ نظر ہمارے لئے یہ باور کرنا مشکل ہے کہ اس وقت قرآن مجید جس مرتب شکل میں ہے عہدِ نبوی میں بھی وہ اسی نظم وترتیب سے تھا۔[۲]''

یہ مستشرقین کے خیالات ہیں جو قرآن مجید کو آسمانی کتاب نہیں مانتے بلکہ اس کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف قرار دیتے ہیں۔ اس رائے میں کچھ تو ان کے قومی ومذہبی تعصب کا دخل ہے اور کچھ یہ بھی کہ ان میں سے اکثر عربی زبان وادب اور قرآن کے اسالیبِ کلام سے پوری واقفیت نہیں رکھتے تھے اس لئے اگر ان کو قرآن مجید میں نظم و ترتیب کی کمی یا فقدان نظر آیا تو وہ قابلِ فہم ہے۔ لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ بعض علماءِ اسلام بھی یہی خیال رکھتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ وہ مستشرقین کے برخلاف قرآن مجید کو کلامِ الٰہی مانتے ہیں اور اس بات پر بھی ایمان رکھتے ہیں کہ وہ علوم ومعارف کا گنجِ گرانمایہ اور ہدایت کا آخری معتبر وسیلہ ہے۔ لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ چوں کہ قرآن مجید مختلف اسباب وحوادث اور احوال وحاجات کے تحت نازل ہوا ہے اس لیے اس میں نظم وترتیب کا نہ ہونا کچھ تعجب خیز بات نہیں ہے۔ اس کی مثال سمندر کی ہے جس میں بے شمار لولو اور مرجان پائے جاتے ہیں لیکن منتشر حالت میں۔

اس خیال کے حامل علماء میں شیخ عز الدین بن عبد السلام (م ۶۶۰/۱۲۶۱ء) بھی تھے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ''مناسبت ایک عمدہ علم ہے مگر ارتباطِ کلام کے حسن میں یہ بات شرط ہے کہ وہ کسی ایسے کلام کے پیچھے واقع ہو جو کہ متحد ہو اور اس کا اوّل اس کے آخر سے ربط واتصال رکھتا ہو۔ لہٰذا اگر کلام کا وقوع مختلف اسباب کے تحت ہوگا تو اس میں ہرگز

Marfat.com

ارتباط نہ ہوگا اور جو شخص ایسے کلام کو ربط دے گا وہ خواہ مخواہ ایک امرِ ناشدنی کی تکلیف کرے گا ...... قرآن مجید کا نزول بیس سال سے بھی کچھ زیادہ عرصہ میں ہوا اور مختلف اسباب کی بنا پر مختلف اوقات میں مختلف احکام کے لیے نازل ہوا تھا۔ اس طرح کے کلام کو کبھی مربوط نہیں کیا جاسکتا ہے[۳]۔"

ہندی علماء میں شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (م ۱۷۶۲ء) کا بھی یہی خیال تھا کہ قرآن کی جملہ آیتوں اور سورتوں میں نظم و ترتیب کی تلاش بے سود ہے کیوں کہ اہلِ عرب کلام میں اس طرح کے تصنیفی نظم و ترتیب سے کلیۃً ناآشنا تھے جس کا رواج متأخرین کے یہاں ملتا ہے۔ اپنی کتاب "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر" میں انھوں نے لکھا ہے کہ "قرآن مجید میں علومِ پنجگانہ کا بیان قدیم عربوں کی روش پر ہوا ہے، متأخرین کا اسلوب اختیار نہیں کیا گیا ہے۔ آیاتِ احکام میں اختصار جیسا کہ متن نویسوں کا قاعدہ ہے اور غیر ضروری قیود کی تنقیح کا التزام جیسا کہ اصولیوں کا قاعدہ ہے، نہیں کیا گیا۔ علمِ مباحثہ کی آیات میں مشہور و مسلم اقوال اور خطابیاتِ نافعہ کا التزام تو ہے مگر ترتیب براہین میں منطقیوں کے اسلوب کی پیروی اور ایک مضمون کے بعد دوسرے مضمون کے شروع کرنے میں مناسبت کی رعایت جیسا کہ ادباءِ متأخرین کا قاعدہ ہے، نہیں کی گئی ہے بلکہ خداوند تعالیٰ نے جس حکم کو بندوں کے لئے مہتم بالشان سمجھا اس کو بیان کیا خواہ کوئی حکم مقدم ہو جائے یا مؤخر[۴]۔"

اس کے بعد شاہ صاحبؒ نے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ قرآن مجید میں ان بنیادی موضوعات کو ایک خاص ترتیب سے کیوں نہیں بیان کیا گیا؟ فرماتے ہیں: "اگرچہ اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ سے یہ بات ناممکن نہ تھی لیکن ایسا نہ کرنے کی وجہ حکمت اور مصلحت ہے اور وہ حکمت یہ ہے کہ قرآن مجید کے ادب و زبان اور اسلوبِ بیان میں عربوں کی زبان اور طرزِ کلام کے ساتھ موافقت کی گئی ہے[۵]۔"

شاہ صاحبؒ قرآن مجید کی سورتوں کے مابین بھی کسی نظم و ترتیب کے قائل نہ

Marfat.com

تھے۔ ان کے نزدیک قرآن مجید کا اسلوب بیان شروع سے آخر تک مکتوب یا شاہی فرمان کی مانند ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ”قرآن مجید کو ادنیٰ درجہ کی کتابوں کی طرح ابواب و فصول میں اس طرح تقسیم نہیں کیا گیا ہے کہ ہر مبحث ایک جداگانہ باب یا فصل میں بیان کیا جاتا بلکہ قرآن مجید کو مجموعۂ مکتوبات کے مثل سمجھنا چاہیے۔ جس طرح بادشاہ اپنی رعایا کو حسبِ ضرورت ایک فرمان لکھتا ہے، اس کے بعد دوسرا اور تیسرا فرمان یہاں تک کہ بہت سے فرامین جمع ہو جاتے ہیں اور کوئی شخص ان فرامین کو ایک مجموعہ کی شکل میں مرتب کر دیتا ہے۔ بعینہٖ قرآن مجید کی سورتوں کو جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ مبارک میں جداگانہ مرتب اور محفوظ تھیں، ایک مصحف کی صورت میں جمع کر دیا گیا۔“[۹]

قرآن مجید کی آیات اور اس کی سورتوں میں بے نظمی کی جو توجیہ متذکرہ صدر علماء نے کی ہے وہ بعض جزوی صداقتوں کے باوجود متعدد وجوہ سے صحیح نہیں ہے۔ قرآن مجید مختلف حالات و کوائف میں نجماً نجماً نازل ہوا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کی سورتوں اور آیتوں میں کوئی نظم و ترتیب نہیں ہے۔

معلوم ہے کہ قرآن مجید کی موجودہ ترتیب نزولی نہیں، توقیفی ہے۔ جو سورتیں پہلے نازل ہوئیں وہ ترتیب میں مؤخر اور جو بعد میں نازل ہوئیں وہ مقدّم ہو گئیں اور اس کی وجہ سورتوں کے مضامین کی مناسبت ہے۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی آیت یا آیتیں نازل ہوتیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کاتبینِ وحی سے فرماتے کہ ان کو فلاں سورہ میں فلاں آیت کے پہلو میں رکھو۔ اگر دو آیات یا سورتوں کے درمیان کوئی معنوی مناسبت نہ ہوتی تو پھر اس حکم کی کیا ضرورت تھی؟

سورتوں کی موجودہ مقداری تقسیم سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ اگر ہر سورہ کا ایک خاص موضوع اور معنوی نظام نہیں ہے تو آیات کی حد بندی اور ان کے تسمیہ کی کوئی ضرورت نہ تھی کہ یہ سورۂ بقرہ ہے اور یہ سورۂ آلِ عمران ہے۔ تمام سورتیں کسی نام کے

Marfat.com

بغیر اوّل سے آخر تک ایک ہی سلسلۂ تحریر میں منسلک ہوتیں لیکن ایسا نہیں ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آیات کو ایک خاص نظم و ترتیب سے لکھواتے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اور جب ایک سورہ متعین مقداری حد پر پہنچ جاتی تو وہ ایک خاص نام سے موسوم ہوتی اور اسے ایک مکمل سورہ کا درجہ حاصل ہو جاتا۔ اس طرح ۲۳ سال کی طویل مدت میں تمام سورتیں درجۂ تکمیل کو پہنچیں۔

شاہ صاحبؒ کا یہ خیال بھی درست نہیں ہے کہ ایک لفظ کا دوسرے لفظ سے، ایک جملہ کا دوسرے جملہ سے اور ایک باب کا دوسرے باب سے واضح طور پر مربوط ہونا اہل عرب کے نزدیک جزو بلاغت نہیں تھا اس لیے قرآن مجید کی آیات کے مابین ہر جگہ نظم و مناسبت کی تلاش لاحاصل ہے۔

حق بات یہ ہے کہ قرآن مجید نے اپنے بیانات میں اہلِ عرب کے مذاق کلام کی رعایت تو کی لیکن اس کی مکمل پابندی نہیں کی بلکہ ان کے مروّجہ اسالیب بیان میں اضافہ کیا اور بلاغت کے نت نئے جلوے دکھائے۔ جو اسالیبِ کلام عربوں میں مقبول تھے ان میں بھی اس نے جدّت طرازی کی اور ان کو منتہائے کمال تک پہنچایا۔ یہی وجہ ہے کہ اہلِ عرب اپنے معروف اسالیبِ کلام میں بھی قرآن مجید سے معارضہ کی جرأت نہ کر سکے۔

اربابِ بلاغت نے اعجاز قرآن کے وجوہ میں اس کے اسلوبِ بدیع کو سب سے زیادہ نمایاں حیثیت دی ہے۔ اعجاز قرآن پر ابوعیسیٰ رمانی (م ۳۸۴/۹۹۴ء) کی ایک کتاب ہے جس میں اس نے لکھا ہے کہ ''عربوں کے معروف انواعِ کلام معدودے چند تھے جیسے شعر، سجع اور محاورہ (بول چال کی زبان) قرآن مجید نے ان سے بالکل الگ طریقہ اختیار کیا جو عربوں کی معروف عادتِ کلام کے بالکل خلاف تھا لیکن حسن و جمال میں اس سے بڑھ کر، مثلاً شعر میں وزن اس کے حسن کو بڑھاتا ہے لیکن قرآن مجید نے شعری وزن کو باقی نہیں رکھا یعنی دو مصرعوں کا برابر ہونا لیکن اس کے باوجود اس کا حسن

Marfat.com

شعر کے حسن سے کہیں زیادہ ہے۔[7]''

اعجاز قرآن پر گفتگو کرتے ہوئے استاذ الحمصی نے لکھا ہے کہ ''قرآن مجید کے امتیازی اوصاف میں اس کے اسلوبِ بیان کی خوبی کا درجہ بڑھا ہوا ہے۔ یہ اسلوبِ بیان عربوں کے اسالیب کلام کے برعکس ہے۔ دیکھو، آیتوں اور سورتوں کا آغاز کس طرح ہوتا ہے۔ مثلاً سورتوں کے شروع میں حروفِ مقطّعات آئے ہیں۔ پھر اسلوبِ خطاب دیکھو: یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا، یٰا عِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا۔ اس کے علاوہ آیات کا خاتمہ ایسے فواصل پر ہوتا ہے جن میں موسیقی کی کیفیت ملتی ہے۔ بالعموم اس کا آخری حرف ساکن اور اس کے ماقبل حرفِ مدہ (ی، و) آتا ہے جس سے ایک شیریں ضرب پیدا ہوتی ہے جو موسیقی کا خاصہ ہے۔ الفاظ کی داخلی موسیقی اس کے علاوہ ہے۔ اواخرِ آیات میں حروف کا توافق و تقارب بھی قابلِ غور ہے، جو سجع کے مشابہ ہے لیکن نفوس پر اثر اندازی کے لحاظ سے اس سے بالکل مختلف چیز ہے۔ جملوں کی مقدار میں جو تقارب ہے وہ بھی کم اہمیت نہیں رکھتا۔ اس کے مفرد اور مرکب الفاظ میں غیر معمولی موزونیت اور حسنِ ترتیب ہے جس سے آیات ایک مخصوص وزن پر رواں دواں نظر آتی ہیں۔[8]''

استاذ رافعی نے بھی یہی بات لکھی ہے کہ ''قرآن کا اعجاز اس کے اسلوبِ بدیع میں ہے۔ اس کا اسلوب جملہ انسانوں کے معروف اسالیبِ کلام سے جداگانہ ہے۔ اسی وجہ سے عرب قدیم اس کا جواب دینے سے قاصر رہے۔ انھوں نے دیکھ لیا کہ یہ کلام کی ایک ایسی جنس ہے جو ان کے طبائع اور مذاق کے خلاف ہے لیکن لطف و شیرینی میں اس سے بڑھ کر ہے۔[9]''

دل چسپ بات یہ ہے کہ خود شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اعجاز قرآن کے بیان میں اسی دلیل کو پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں: ''اعجازِ قرآن کے بہت سے وجوہ ہیں جن میں اوّل اس کا اسلوبِ بدیع ہے۔ عربوں کے پاس بلاغت کے چند میدان تھے جن میں وہ اپنی

Marfat.com

فصاحت کی ترکتازی دکھاتے اور ہم عصروں سے مسابقت کی سعی کرتے تھے، وہ میدان قصائد، خطبے، رسائل اور محاورات ہیں۔ اہلِ عرب ان چار اسالیب کے علاوہ کسی اور اسلوب سے واقف نہ تھے اور نہ کسی پانچویں اسلوب کے اختراع پر قادر تھے۔ اس بنا پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ اگرچہ آپ امّی تھے، ایک خاص اور ممتاز اسلوب کی ایجاد جو ان کے مروّجہ اسالیب کے علاوہ ہے، بے شک زمرۂ اعجاز میں شمار ہوگا۔"[۱۰]

قرآن مجید کے اس اعجازی پہلو کو وزن اور قوافی کے ذکر میں بھی انھوں نے نمایاں کیا ہے۔ لکھتے ہیں: "اگر کوئی سوال کرے کہ شعراء کے وزن اور قافیہ کو جو زیادہ حلاوت بخش ہیں کیوں نہیں اختیار کیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ کلام کی حلاوت میں زیادتی ہر قوم اور ہر ذہن کے مذاق کے اعتبار سے مختلف ہے۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ شعراء کا وزن لذیذ تر ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے باوجودیکہ آپؐ امّی تھے، ایک عدیم المثال وزن و قافیہ کی ایجاد آپؐ کی نبوت کا کھلا ہوا نشان ہے۔ اگر شعرائے عرب کے وزن اور قافیہ میں قرآن مجید نازل کیا جاتا تو کفار برملا کہتے کہ یہ تو ایسے ہی اشعار ہیں جو عربوں میں عام ہیں اور ہر کس و ناکس کی زبان پر ہیں۔ اس خیالِ باطل کی وجہ سے قرآن مجید کی طرف ادنیٰ التفات بھی نہ کرتے اور اس کو کسی شمار میں نہ رکھتے۔ نظم و نثر کے اربابِ کمال بھی جب اپنے ہم عصر فضلاء میں خود کو نمایاں اور ممتاز کرنا چاہتے ہیں تو وہ اس مقصد کے لئے کوئی تازہ زمین یا کوئی جدید اسلوب اختراع کرتے ہیں اور پھر دعویٰ سے کہتے ہیں کہ ہے کوئی جو اس زمین میں ایسی غزل یا اس اسلوب میں ایسی نثر لکھ سکے؟ اگر یہ لوگ قدیم طرز انشاء کی پیروی کریں یا پامال زمینوں میں طبع آزمائی کریں تو محقّقین کے علاوہ کوئی دوسرا ان کے کمال کا اعتراف نہ کرے گا۔"[۱۱]

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید اپنے اسلوب بیان اور انواعِ مضامین دونوں کے لحاظ سے ایک منفرد اور یکتا کتاب ہے۔ قرآن مجید کے علاوہ دنیا میں ایسی کوئی کتاب نہیں

Marfat.com

خواہ دینی ہو یا غیر دینی، جو ہر اعتبار سے کامل اور دین و دنیا کے تقاضوں کا ایک خوشگوار آمیزہ ہو۔ مثلاً اس میں عقاید و عبادات بھی ہوں اور اخلاقی تعلیمات بھی، انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے ہر شعبہ سے متعلق واضح رہنمائی بھی ہو اور حیاتِ اُخروی کے جملہ احوال و مقامات کا واضح بیان بھی، دعوت انبیاء کے تذکرے بھی ہوں اور اقوامِ ماضیہ کے عروج و زوال کی داستان بھی، تزکیۂ نفس کی دعوت بھی دی گئی ہو اور باطل کے خلاف جہاد کی ترغیب بھی، ذکرِ اللہ کا بیان بھی ہو اور آثارِ کائنات پر غور و فکر کی تلقین بھی، خلقِ عالم کی نیرنگیاں بھی دکھائی گئی ہوں اور اس کے اسرار سے پردہ بھی اٹھایا گیا ہو، تخلیقِ عالم کی غرض و غایت بیان کی گئی ہو اور تخلیقِ انسان کا مقصد و منشاء بھی واضح طور پر متعین کیا گیا ہو غرضیکہ جسم و روح، عقل و جذبات اور فرد اور جماعت کے مسائل کے بیان میں کامل درجہ کا عدل و توازن ہو۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس کی ہر تعلیم انسانی فطرت کے عین مطابق ہو۔ اس میں نہ رہبانیت کو راہ دی گئی ہو اور نہ دنیا پرستی کی اجازت ہو، ایک صاف و سیدھی اور روشن شاہراہ، فکر کے اعتبار سے بھی اور عمل کے لحاظ سے بھی۔

ادبی زاویۂ نگاہ سے دیکھیے تو بھی قرآن مجید کی انفرادیت اور اس کی یکتائی مسلّم ہے۔ بلا مبالغہ وہ دنیا کے ادبی ذخیرہ کا گوہرِ شب تاب ہے، ہومر، شیکسپیر، فردوسی اور دنیا کے دوسرے ادباء و فضلاء کے ادبی کمالات اس کے ادبی محاسن کے سامنے خزف ریزوں سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ ہر دور کے اربابِ علم نے اس کتاب کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے۔ بڑے بڑے شعراء و ادباء نے اس کے آگے اعتراف کی پیشانی جھکائی ہے۔

اس کے الفاظ کا دروبست، اس کی تراکیب کی بندش، اس کے جملوں کی سبک خرامی، اس کے قوافی کی ندرت و نغمگی، اس کے طرز بیان کی سحر انگیزی، اس کے استعارات و تشبیہات اور امثال و محاورات کی جدّت طرازی اور اثر آفرینی بے مثل و بے نظیر ہے۔ ہر آیت میں الفاظ تراشے ہوئے نگینوں کی طرح جڑے ہوئے ہیں۔ معانی کی

Marfat.com

وسعت و بے کرانی کا حال یہ ہے کہ لفظ لفظ میں جہانِ معنی پنہاں ہے، ہر آیت سے علوم و معارف کے چشمے ابلتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

شیکسپیر اٹھارہویں صدی کا ایک عظیم شاعر اور ڈرامہ نگار گزرا ہے لیکن اس کی زبان بیسویں صدی کی زبان سے یکسر مختلف ہے۔ اس کے ڈراموں کے بہت سے الفاظ و تراکیب اب متروک ہو چکے ہیں لیکن قرآن مجید کا ایک بھی لفظ، ایک بھی ترکیب اور ایک بھی محاورہ آج تک متروک الاستعمال نہیں ہوا۔ متروک ہونا تو بڑی بات ہے وہی اب بھی فصیح تر مانے جاتے ہیں۔ علم بلاغت میں بیان کے نئے نئے طرز ایجاد ہو گئے ہیں لیکن اس کی روح اور اس کا معیار کمال اب بھی وہی ہے جو ۱۴۰۰ سو سال پہلے قرآن حکیم کی بلاغت نے متعین کر دیئے تھے یعنی اثر انگیزی جو دراصل کلام کی سچائی اور مؤثر پیرائے میں اس کے اظہار کا دوسرا نام ہے۔ اس اعتبار سے قرآن مجید ایک بے مثل کلام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو سن کر ایک کافر کی روح بھی وجد کرنے لگتی ہے۔ اس پر تاثیر کتاب نے عرب قدیم کے شعراء، خطباء اور بلغاء کو جن کو اپنی زباں دانی اور طلاقتِ لسانی پر بڑا غرّہ تھا، چیلنج دیا کہ وہ اس کا مثل لائیں:

اَمْ یَقُوْلُوْنَ تَقَوَّلَهٗ بَلْ لَّا یُؤْمِنُوْنَ ۝ فَلْیَاْتُوْا بِحَدِیْثٍ مِّثْلِهٖۤ اِنْ كَانُوْا صٰدِقِیْنَ ۝ (سورۂ طور: ۳۳-۳۴)

"کیا یہ کہتے ہیں کہ اس شخص نے قرآن خود تصنیف کر لیا ہے؟ اصل بات یہ ہے کہ وہ ایمان ہی لانا نہیں چاہتے۔ اگر وہ اپنے قول میں سچے ہیں تو اسی طرح کا کوئی کلام پیش کریں۔"

جب کہیں سے کوئی حریفانہ صدا بلند نہ ہوئی تو کہا گیا، اچھا پورا قرآن نہ سہی دس سورتیں ہی بنا لاؤ[۱۲] لیکن یہ بھی ان سے بن نہ پڑا۔ آخر الامر اتمامِ حجت کی خاطر کہا گیا کہ ایک ہی سورہ، چھوٹی بڑی کی قید نہیں، اس کی مانند پیش کرو[۱۳] مگر اس کی جراُت بھی وہ نہ کر سکے

Marfat.com

اور تب اعلان کر دیا گیا کہ اگر سارے جن مل کر اس کام میں انسانوں کی مدد کریں تو بھی اس کا مثل لانا ان کے بس میں نہیں ہے۔[۱۴]

غور فرمائیں، کیا اس تحدّی کا محل ایک ایسی کتاب ہو سکتی ہے جو اپنی ساخت و ترکیب میں غیر منظم ہو، جس کے مضامین میں کوئی ربط و تسلسل نہ ہو، جس کا ایک حصہ دوسرے حصہ سے معناً غیر مربوط ہو۔ اور کیا اسی پراگندہ خیالی کا جواب پیش کرنے سے عرب کے نامور شعراء اور خطباء عاجز آ گئے؟ ان کے لئے تو نہایت آسان تھا کہ وہ قرآن کا چیلنج سنتے ہی بول اٹھتے کہ اس کتاب کا جواب کون لکھ سکتا ہے جس کی ہر سورہ خیالاتِ پریشاں کا ایک دفتر ہے، جس کے اجزائے ترکیبی میں نظم و ترتیب نام کی کوئی چیز نہیں پائی جاتی، لیکن وہ قرآن پر اس نوع کا الزام عائد نہ کر سکے۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ وہ اس کو ایک منظم اور مرتب کتاب سمجھتے تھے۔ تاریخ کے اوراق شاہد ہیں کہ ان کے ذہین افراد نے اعتراف کیا کہ یہ ایک غیر معمولی کلام ہے۔ اس سلسلے میں مکی سردار مغیرہ بن شعبہ[۱۵] کے تاثرات ملاحظہ ہوں:

> ''بخدا شعر ہو یا رجز، قصائد ہوں یا جنّی اشعار، عربی کلام کی ایک ایک صنف کو میں تم سب سے زیادہ جانتا ہوں۔ لیکن خدا کی قسم یہ شخص جو کلام پیش کر رہا ہے وہ ان میں سے کسی چیز کے بھی مشابہ نہیں۔ بخدا اس کے کلام میں ایک عجیب حلاوت ہے اور ایک خاص طرح کا حسن ہے۔ اس کی شاخیں پھلوں سے لدی ہوئی اور اس کی جڑیں بالکل شاداب ہیں۔ یقیناً وہ ہر کلام سے بلند ہے اور کوئی دوسرا کلام اسے نیچا نہیں دکھا سکتا۔ کوئی شک نہیں کہ وہ ہر اس چیز کو توڑ کر رکھ دے گا جو اس کے نیچے آئے گی۔''[۱۶]

قرآن مجید کی اسی بے پناہ تاثیر کا نتیجہ تھا کہ کفار قریش عاجز آ کر تلاوتِ قرآن

Marfat.com

کے دوران شور و ہنگامہ کرتے تھے تاکہ لوگ اسے سن نہ سکیں:

وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا تَسْمَعُوْا لِهٰذَا الْقُرْاٰنِ وَالْغَوْا فِيْهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُوْنَ ○ (سورہ حٰم سجدہ: ٢٦)

''کفار کہتے ہیں کہ اس قرآن کو ہرگز نہ سنو اور جب یہ سنایا جائے تو اس میں شور وغل مچاؤ شاید کہ تم اس طرح غالب آجاؤ۔''

قرآن مجید کی یہ بے مثل اثر آفرینی خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ایک منظّم کلام ہے۔ کیا کسی غیر منظّم کلام سے اس نوع کی اثر انگیزی ممکن ہے؟ کلامِ خدا کو چھوڑیں، انسانی کلام کی کسی صنف، مثلاً ایک موثر خطبہ کو لیں اور اس کی ترتیب بدل دیں، جو مقدّم ہے اسے مؤخر اور جو مؤخّر ہے اس مقدّم کردیں پھر دیکھیں کہ کیا اس خطبہ کی پہلی تاثیر باقی رہتی ہے؟ تاثیر تو کجا اس کو ایک معمولی درجہ کا خطبہ کہنا مشکل ہوگا بلکہ اس کی سماعت بھی سامعہ پر بار ہوگی۔

قرآن کی غیر معمولی تاثیر کی وجہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کلام کی سچائی اور اس کی بے نظیر فصاحت و بلاغت ہے۔ جو کلام جس درجہ سچا اور فصیح و بلیغ ہوگا اسی قدر مؤثر ہوگا اور نظم و ترتیب بلاغت ہی کا حصہ ہے۔ پس اگر قرآن مجید بلیغ کلام ہے اور یقیناً ہے تو لازمی ہے کہ اس میں غایت درجہ کا نظم و ترتیب ہو۔ بطور ثبوت یہاں چند سورتوں کا تجزیاتی مطالعہ پیش کیا جاتا ہے تاکہ یہ امر متحقق ہو جائے کہ قرآن مجید ایک منظّم و مرتب کلام ہے۔

سورۂ فاتحہ قرآن مجید کی پہلی سورہ ہے۔ یہ فاتحۃ الکتاب کے نام سے بھی موسوم ہے۔ اس کو غور سے پڑھیں، کہیں ادنیٰ احساس بھی نہ ہوگا کہ اس میں کوئی معنوی بے ربطی ہے۔ سورہ کی ہر آیت اپنے ماقبل و مابعد کی آیت سے پوری طرح مربوط ہے۔ اس سورہ کا مرکزی موضوع اجمالاً توحید ہے۔ اسی کو صراطِ مستقیم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ بندہ اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کے بعد اس کی عبادت اور اسی سے استعانت کا عہد و پیماں کرتا ہے۔ اس کے بعد

Marfat.com

اللہ تعالیٰ کی جناب میں درخواست کرتا ہے کہ وہ اس کو توحید کی سیدھی راہ دکھائے۔ اس سلسلے میں وہ صرف اس بات کی التجا نہیں کرتا کہ خدا اس کو توحید کی علم بردار جماعت (مُنعم علیھم) کے نقوشِ قدم پر چلنے کی توفیق بخشے بلکہ یہ استدعا بھی کرتا ہے کہ جن لوگوں نے توحید کی راہ سے دیدہ و دانستہ روگردانی اختیار کی (مَغضُوب علیھم) یا جو لوگ اس راہ سے بھٹک گئے (ضالّین) ان کی اتباع سے اس کو محفوظ رکھے۔ ہے اس میں کوئی معنوی بے ربطی؟

سورۂ فاتحہ کے بعد سورۂ بقرہ ہے۔ اس کا یہ نام بظاہر عجیب معلوم ہوتا ہے لیکن غور سے دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ اس سے بہتر اس کا کوئی دوسرا نام نہیں ہوسکتا تھا۔ اس میں ایک مقام (آیات: ٦٧-٧٣) پر گائے کی قربانی کا ذکر ہے۔ موسیٰ علیہ السلام نے یہود سے کہا کہ "اللہ تم کو ایک گائے کی قربانی کا حکم دیتا ہے (انّ اللّٰہ یامُرکم اَن تذبحوا بقرۃ)"۔ یہ حکم سن کر یہود نے کہا "کیا آپ ہم سے ہنسی مذاق کرتے ہیں (قالوا اَتَتّخِذُنا ھُزُوًا)۔ موسیٰ علیہ السّلام نے فرمایا: میں اس بات سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ جاہلوں کی سی بات کروں (قَالَ اَعُوذُ بِاللّٰہِ اَنْ اَکُونَ مِنَ الْجَاھِلِیْن) لیکن اس کے بعد بھی یہود نے سرِ تسلیم خم نہیں کیا اور تعمیلِ حکم سے بچنے کے لئے لیت و لعل سے کام لیا جس سے ان کی سرکش طبیعت کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس سورہ کے تقریباً نصف حصے میں ان کی نافرمانیوں کا ذکر ہے۔ اس بنا پر ماننا ہوگا کہ اس سورہ کا یہ موزوں ترین نام ہے۔ اس کے نام ہی سے اس کا ایک اجمالی تعارف ہوجاتا ہے۔

اس سورہ کے نظم کو ٹھیک طور پر سمجھنے کے لیے اس کی ساخت و ترکیب کا مطالعہ ضروری ہے۔ سورہ کو غور سے پڑھیں تو صاف معلوم ہوگا کہ یہ دو ابواب پر مشتمل ہے اور ہر باب میں متعدد فصلیں (رکوعات) ہیں۔ پہلے باب کا تعلق بنی اسرائیل (یہود) کے اقوال و اعمال یا دوسرے لفظوں میں ان کی داستانِ سرکشی سے اور دوسرے باب کا تعلق اہلِ ایمان (مسلمانوں) کی تعلیم و تربیت سے ہے۔ بالفاظ دیگر پہلے باب میں "مَغضُوب

Marfat.com

علیھم" کی داستانِ کبر و تمرّد اور دوسرے باب میں "مُنعَم علیھم" کے عقائد و اعمال کی تفصیل ہے اور انہی کی راہ پر مسلمانوں کو چلنے کی تلقین کی گئی ہے تا کہ وہ دنیا اور آخرت دونوں میں کامیاب و بامراد ہوں۔

ترکیبِ سورہ کی تفہیم کے بعد اس کے مرکزی موضوع کا تعین ضروری ہے۔ اس سورہ کا مرکزی موضوع ایمان و عمل اور اس کا لزوم ہے۔ یہود نے جس طرح زبان سے دعوائے ایمان کے باوجود عمل سے گریز کیا اور اللہ کے احکام سے روگردانی کی اس کی تفصیل سورہ کے پہلے باب میں جو ۱۲۳ آیات پر مشتمل ہے، موجود ہے۔ اس کے بعد اہلِ ایمان یعنی مسلمانوں کو ایمان و عمل کی دعوت اس کی جملہ تفصیلات کے ساتھ دی گئی ہے اور انھیں ایمان کے ساتھ اللہ کے حکموں کی تعمیل پر ابھارا گیا ہے۔ ان سے واضح لفظوں میں کہا گیا ہے کہ یہود کی طرح محض زبانی ایمان اور جزوی اطاعت پر اکتفا نہ کریں بلکہ پوری زندگی کو اسلام کے تابع کریں: یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ادْخُلُوْا فِی السِّلْمِ کَافَّۃً وَّلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوَاتِ الشَّیْطَانِ ط اِنَّہٗ لَکُمْ عَدُوٌّ مُّبِیْنٌ (آیت ۲۰۸) اور یہ کامل اتباع صبر اور صلوٰۃ کے ذریعہ ہی ممکن ہے: یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اسْتَعِیْنُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوۃِ اِنَّ اللّٰہَ مَعَ الصّٰبِرِیْنَ (آیت ۱۵۴)

ترکیبِ سورہ اور مرکزی موضوع کے تعین کے بعد اب ہم سورہ کا نظم اجمالاً بیان کرتے ہیں۔ سب سے پہلے یہ امر ذہن نشین کیا گیا ہے کہ قرآن مجید اللہ کا کلام ہے اور اس میں ان سب لوگوں کے لئے ہدایت کا سامان ہے جو اللہ سے ڈرتے ہیں۔ اس کے بعد خدا ترسوں (اہلِ تقویٰ) کے اوصاف بیان کیے گئے ہیں۔ تقابل قرآن مجید کا معروف اسلوب کلام ہے۔ چنانچہ اہل تقویٰ کے ذکر کے بعد کفار و منافقین کا تذکرہ ہے۔ منافقین کے مفسدانہ اعمال اور ان کے ذہنی تردّدات کو ایک تمثیل کے ذریعہ نہایت عمدہ پیرائے میں بیان کیا گیا ہے۔

Marfat.com

مخاطبینِ کتاب کے ذکر کے بعد اس کے بنیادی موضوعات، توحید، رسالت اور معاد کا اجمالی بیان ہے۔ اس کے بعد اصل موضوع یعنی یہود کی داستانِ فسق و فجور شروع ہوتی ہے۔ لیکن اس سے پہلے خلافتِ آدم کا تذکرہ ہے اور ایک تمثیل کے ذریعہ ابلیس و آدم کے کردار کو نمایاں کیا گیا ہے تاکہ یہود دیکھ لیں کہ وہ کس مقام پر کھڑے ہیں اور ان دونوں میں سے کس کے اسوہ کا اتباع کر رہے ہیں؟

اس تمثیل کے بعد بنی اسرائیل پر اللہ کی پیہم عنایات کا ذکر ہے اور اس کے ساتھ ان کی نافرمانیوں کو بھی ایک ایک کر کے بیان کیا گیا ہے اور واضح کیا گیا ہے کہ اس قوم کے اندر سے زندگی اور ترقی کے سارے امکانات ختم ہو چکے ہیں اور ہدایتِ ربانی کے جس منصب پر وہ فائز کیے گئے تھے اب اس کے اہل نہیں رہے بلکہ سزا کے مستحق ہیں اور وقت آ گیا ہے کہ امامتِ عالم کی ابراہیمی وراثت ان سے چھین کر بنی اسمٰعیل کے سپرد کر دی جائے۔

اس باب کا خاتمہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ذکر پر ہوا ہے اور اس سلسلے میں یہود کی متعدد غلط بیانیوں کی تردید کی گئی ہے۔ مثلاً وہ کہتے تھے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اللہ سے عہد لیا ہے کہ وہ بنی اسرائیل کو تا قیامت نوازتا رہے گا اور ان کو برابر دینی سیادت حاصل رہے گی۔ انھیں بتایا گیا کہ اس عہد کا تعلق ظالموں سے نہیں ہے، اور وہ یقیناً ظالم و مشرک ہیں۔ اسی طرح یہود بیت اللہ یعنی خانۂ کعبہ کے بارے میں کتمانِ حق سے کام لیتے تھے۔ واضح کیا گیا کہ اصل بیت اللہ خانۂ کعبہ ہی ہے اور اس کی تعمیر خود حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے ہاتھوں سے کی ہے اور اس کا سب سے بڑا ثبوت مقامِ ابراہیم ہے جو آج بھی جائے عبادت ہے۔ آخری پیغمبر کی بعثت بھی دعائے ابراہیمی کا ثمرہ ہے۔ بیت اللہ کی تعمیر کے وقت انھوں نے دعا کی تھی کہ بنی اسمٰعیل کے اندر ایک پیغمبر مبعوث ہو اور اللہ نے یہ دعا قبول کی۔

Marfat.com

یہودی فخر کی نفسیات میں مبتلا تھے چنانچہ وہ گھمنڈ سے کہتے تھے کہ ابراہیمؑ ہمارے باپ ہیں۔ان سے کہا گیا کہ ان کا طرز زندگی ابراہیمؑ کے طرز زندگی سے قطعاً مختلف ہے، وہ نہ یہودی تھے اور نہ ہی عیسائی بلکہ مسلم کامل تھے جب کہ ان کی اکثریت فاسق و فاجر اور مشرک ہے۔اس لیے ابراہیمؑ سے قولی نسبت جوڑنے سے ان کو کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ابراہیمؑ سے نسبت جوڑنے کا حق صرف اس شخص کو حاصل ہے جس نے ان کی مخلصانہ پیروی کی اور شرک سے محفوظ رہا۔

اس سورہ کے دوسرے باب کا تعلق جیسا کہ پہلے بیان ہوا، مسلمانوں کی تعلیم و تربیت سے ہے۔اس کا آغاز تحویلِ قبلہ کے ذکر سے ہوا ہے اور مسلمانوں کو تاکید کی گئی ہے کہ وہ ہر حال میں خانۂ کعبہ کی طرف منہ کر کے عبادت کریں کہ وہی اہلِ توحید کا حقیقی قبلہ ہے۔تحویلِ قبلہ کا واقعہ کوئی معمولی واقعہ نہیں تھا۔یہ دراصل دینی سیادت سے بنی اسرائیل کی معزولی اور اس منصب پر بنی اسمٰعیل کی سرافرازی کا اعلان تھا۔

اس دینی سیادت کی ذمّہ داریوں سے کماحقّہٗ عہدہ برآ ہونے کے لیے مسلمانوں کو سب سے پہلا حکم یہ دیا گیا کہ وہ صبر اور صلوٰۃ سے مدد لیں کہ اللہ صبر و ثابت قدمی دکھانے والوں کے ساتھ ہے (اِسْتَعِیْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوۃِ اِنَّ اللّٰہَ مَعَ الصّٰبِرِیْنَ) اس سے معلوم ہوا کہ جو قوم صبر و استقلال کا جوہر نہیں رکھتی اللہ اس کی مدد نہیں کرتا۔نماز پر صبر کا تقدّم معنی خیز ہے۔اس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ دین میں صبر کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔اس کے بغیر دین کی مکمل پیروی ممکن نہیں ہے، یہاں تک کہ نماز کا قیام بھی مشکل ہے۔دین میں صبر کی اس اہمیت کو ظاہر کرنے کے لیے آگے صفا اور مروہ کا ذکر ہے جو شعائرُ اللہ میں سے ہیں۔یہی وہ مقام ہے جہاں ''ذبحِ عظیم'' کا واقعہ پیش آیا اور اسی واقعہ نے بنی اسمٰعیل کے عروج و سربلندی کی راہ کھولی۔

صبر اور صلوٰۃ کی تعلیم کے بعد توحید کی حقیقت واضح کی گئی ہے کہ اس کائنات میں

Marfat.com

اللہ کے سوا ہر مخلوق بالذات بے اقتدار ہے (إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا) وہ تنہا جملہ مخلوقاتِ عالم کا حاجت روا اور مشکل کشا ہے۔ اللہ کے علاوہ کسی اور کو مافوق الفطری طاقت کا مالک سمجھنا توحید کے منافی اور کھلا ہوا شرک ہے۔

توحید میں یہ بات بھی داخل ہے کہ اللہ ہی اصل شارع و قانون ساز ہے۔ اس کے علاوہ کسی دوسرے کو علی الاطلاق قانون سازی کا حق حاصل نہیں ہے۔ اس سلسلے میں یہودی فقہاء (فریسی) کی روش کی مذمت کی گئی ہے جو بزعم خود شارع اور قانون ساز بن بیٹھے تھے اور اللہ کی سند کے بغیر اپنی تاویلاتِ فاسدہ کے ذریعہ حلال و حرام کے فتوے دیتے تھے۔ انھوں نے اللہ کے قانونِ قصاص اور قانونِ وصیت میں بھی تبدیلی کر دی تھی۔ مسلمانوں کو اس روش سے اجتناب کی ہدایت کی گئی ہے۔

توحید اور متعلقاتِ توحید کے بیانات کے بعد عبادات کا ذکر ہے اور بالترتیب روزہ (نماز کا ذکر پہلے آچکا ہے) حج، جہاد اور انفاقِ مال کے بارے میں احکام بیان کئے گئے ہیں۔ انفاقِ مال کے ضمن میں مالی معاملات میں کتابت اور حرمتِ سود کا بھی ذکر آ گیا ہے۔ غور سے دیکھیں تو یہ سارے امور مقاماتِ صبر ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس دوسرے باب کا اختتام توحید کے مضمون پر ہوا ہے اور اس کے بعد ایک حد درجہ مؤثر دعا ہے جس میں بندہ سمع و طاعت کے عہد کے ساتھ اللہ سے عفو و درگزر اور احکام و فرائض میں تخفیف کا طالب ہے۔ اور اس کی علت بالکل واضح ہے کہ سورہ میں کثرت سے احکام بیان ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ بندہ اللہ کی کارسازی کے اقرار کے ساتھ کفار کے مقابلے میں اس کی نصرت کا خواہاں ہے (أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ)

آپ نے دیکھ لیا کہ یہ سورہ بھی بطریقِ احسن ایک سلسلۂ نظم میں پروئی ہوئی ہے۔ تمہید، اصل موضوع اور خاتمہ تینوں اعتبار سے اس میں کہیں کوئی معنوی انتشار نظر نہیں آتا بلکہ حیرت انگیز حد تک وہ منظم و مرتب ہے۔

Marfat.com

سورۂ فاتحہ اور سورۂ بقرہ میں اجمالاً نظم وترتیب دکھانے کے بعد اب ہم قرآن مجید کی آخری تین سورتوں کو لیتے ہیں یعنی اخلاص اور معوّذتین۔ اخلاص تمام تر توحید کی تعلیم پر مشتمل ہے۔ معوذتین میں توحید کے دشمنوں سے اللہ کی پناہ مانگی گئی ہے گویا وہ توحید پر استقامت کی دعا ہے۔ ان تینوں سورتوں میں باہم جو معنوی ربط واتصال ہے وہ بالکل واضح ہے اور چنداں محتاجِ تشریح نہیں۔

یہ بات بڑی اہم اور معنی خیز ہے کہ قرآن مجید کا آغاز دعا (سورہ فاتحہ) سے ہوتا ہے اور دعا (معوّذتین) ہی پر ختم ہوجاتا ہے اور دعا کا موضوع بھی ایک ہے یعنی توحید۔ پہلی دعا میں توحید کی راہ پر چلنے کی خواہش کا اظہار ہے اور آخری دعا میں اس راہ کے خطرات سے خدا کی پناہ چاہی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید دراصل کتابِ توحید ہے۔ اس کا اوّل بھی توحید اور اس کا آخر بھی توحید ہے۔ درمیان میں جو امور حیطۂ تحریر میں آئے ہیں، خواہ ان کا تعلق رسالت وآخرت سے ہو، خواہ عبادات وشرائع سے، خواہ اخلاق اور اقوام وملل کی سرگذشت سے اور خواہ انفس وآفاق کے اسرار وحقائق کی پردہ کشائی سے ہو، ان سب کا رشتہ توحید سے جڑا ہوا ہے۔ توحید اصل ہے اور بقیہ ساری چیزیں اسی اصل کی فرع ہیں۔ ان کی حیثیت سرچشمۂ توحید سے نکلی ہوئی نہروں کی ہے۔

اس زاویۂ نگاہ سے جو شخص بھی قرآن مجید کو پڑھے گا وہ تسلیم کرے گا کہ وہ اعجاز کی حد تک ایک مرتب اور منظم کتاب ہے۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ اگر قرآن مجید کی سورتوں اور آیتوں میں نظم وترتیب ہے جیسا کہ تم نے بیان کیا تو پھر کیا وجہ ہے کہ اکثر علماء کی نگاہ سے یہ نظم پوشیدہ رہا؟ جو علماء نظم کے قائل تھے وہ بھی اپنی جملہ مساعی کے باوجود دو چار سورتوں کے اندر بھی نظم وترتیب کو ایک واضح حقیقت کے طور پر دکھانے سے قاصر رہے۔ اور ہنوز یہ صورت برقرار ہے[17]۔

راقم کے نزدیک اس کی دو بڑی وجہیں ہیں۔ ایک وجہ قرآن مجید کا ایجازِ بیان

Marfat.com

ہے جس کی وجہ سے عام اذہان تو کجا نہایت ذہین لوگ بھی بسا اوقات اس کے فہم سے قاصر رہتے ہیں۔ کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ جب قرآن مجید کتاب ہدایت ہے اور اس کا دعویٰ ہے کہ اس میں سارے انسانوں کے لئے رہنمائی ہے (ھُدًی لِّلنَّاسِ) تو اس ایجاز کی وجہ؟ جہاں تک قرآن مجید کی تذکیری تعلیمات کا تعلق ہے وہ بالکل واضح اور مفصل ہیں (وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّکْرِ فَھَلْ مِنْ مُّدَّکِرٍ (سورہ قمر:۱۷)۔ لیکن کتاب کا وہ حصہ جو حقائق و معارف پر مشتمل ہے اور جس کا دوسرا نام حکمت ہے اس کے بیان میں ایجاز کا رنگ پوری طرح غالب ہے اور تدبر کے بغیر اس کی تفہیم ممکن نہیں ہے۔ ان مقامات کا تعلق عوام النّاس کے بجائے اربابِ علم ودانش سے ہے۔

اسلوب بیان میں ایجاز کا لحاظ رکھنے کی وجہ سے جہاں کلام کے ادبی حسن و جمال میں اضافہ ہوا اور اس کی تاثیر دو چند ہوگئی وہاں حفّاظِ قرآن کے لئے حفظ و قرأت دونوں آسان ہوگئے کہ وعدۂ الٰہی کے مطابق قرآن کی حفاظت بھی ضروری تھی۔ اس کے علاوہ قرآن کے مخاطب اوّل یعنی عربوں پر اتمامِ حجّت بھی مقصود تھا۔

یہ بات معلوم ہے کہ عربی ادب جاہلی کا بڑا حصہ اشعار پر مشتمل ہے۔ عرب اپنے احساسات و جذبات کا اظہار زیادہ تر اشعار ہی میں کرتے تھے اور ان کا یہ قومی مزاج بن چکا تھا، وہ اس طرزِ کلام کے اس قدر خوگر تھے کہ خطبوں میں بھی اس کے اثر سے دامن بچالے جانا ان کے لیے ممکن نہ تھا۔ چنانچہ مقفّیٰ اور مسجّع عبارتیں ان کے خطبوں میں بھی ملتی ہیں، لیکن کلام میں جو چیز سب سے زیادہ ان کو عزیز تھی وہ ایجاز تھا۔ چوں کہ اہل عرب نہایت ذہین اور ذکی الحس تھے اس لیے تفصیل وصراحت کے بجائے اشارہ و کنایہ میں اظہارِ مدعا کو پسند کرتے تھے اور اشعار میں اس کا خصوصی التزام کرتے تھے۔ ویسے بھی رمزو ایما شعر کی روح ہے اور دنیا کا کوئی ادب اس خصوصیت سے خالی نہ ملے گا۔ عربوں کے اس قومی مزاج اور مذاقِ ادب کا لحاظ کرتے ہوئے قرآن میں ایجازِ بیان کو ترجیح دی گئی

Marfat.com

ہے۔ جاحظ نے اپنی کتاب ''کتاب الحیوان'' میں اس کی مثالیں دیتے ہوئے لکھا ہے:

ولی کتاب جمعت فیه ایٰ من القراٰن لنعرف بها ما بین الا یجازو الحذف وبین الزوائد والفضول والاستعارات. فاذا قرائتها رأیت فضلها فی الإیجاز والجمع للمعانی الکثیر بالالفاظ القلیلة. فمنها قوله حین وصف خمر اهل الجنة" لَا يُصَدَّعُوْنَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُوْن" وهاتان الکلمتان جمعتا جمیع عیوب خمراهل الدنیا، وقوله عزّ وجل حین ذکر فاکهة اهل الجنة" لَا مَقْطُوْعَةٍ وَّلَا مَمْنُوْعَةٍ" جمع بهاتین الکلمتین جمیع تلک المعانی.[۱۸]

''میں نے ایک کتاب لکھی ہے جس میں قرآن مجید کی کچھ آیات کو جمع کیا ہے تا کہ ان سے ہم کو ایجاز وحذف اور زوایدو فضول اور استعارات کی حقیقت معلوم ہو۔ جب تم ان آیتوں کو پڑھو گے تو تم کو ایجاز کے پہلو سے ان کی فضیلت و برتری معلوم ہوگی کہ کس طرح تھوڑے الفاظ میں بہت زیادہ معانی جمع کر دیے گئے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کی شراب کی تعریف میں فرمایا ہے کہ ''نہ اس سے دردِ سر لاحق ہوگا اور نہ ہی بے خودی و بے عقلی پیدا ہوگی۔'' ان دو فقروں نے اہلِ دنیا کی شراب کی تمام خرابیوں کو اپنے اندر سمیٹ لیا ہے۔ اسی طرح اللہ عزّ وجل نے اہل جنت کے پھلوں کے ذکر میں فرمایا ہے ''نہ وہ ختم ہوں گے اور نہ روکے جائیں گے۔'' ان دو فقروں میں سارے معانی آگئے۔''

ظاہر ہے کہ جب کلام میں غایت درجہ کا ایجاز ہوگا تو لازماً بکثرت محذوفات

Marfat.com

ہوں گے جیسا کہ ہم اشعار میں دیکھتے ہیں اس لیے اس میں غور وفکر کی ضرورت پڑے گی۔ غور وتامّل سے ان روابط کا علم ہوگا جو کلام میں ارتباط پیدا کرتے ہیں۔ فہم کلام کے لئے ان روابط کی تفہیم نہایت ضروری ہے اور یہ تدبر کے بغیر ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے اپنی آیات میں غور وتدبر کی دعوت دی ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے۔

اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَقْفَالُهَا (سورہ محمد- ٢٤)

''کیا وہ قرآن کی آیات میں تدبّر نہیں کرتے یا ان کے دلوں پر تالے چڑھے ہوئے ہیں۔''

دوسری جگہ فرمایا ہے:

کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَیْکَ مُبٰرَکٌ لِّیَدَّبَّرُوْٓا اٰیٰتِهٖ وَلِیَتَذَکَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ ۝ (سورہ صٓ- ٣٠)

''ہم نے تمہاری طرف ایک مبارک کتاب اتاری ہے تاکہ وہ اس کی آیات میں غور وفکر کریں اور عقل منداس سے نصیحت حاصل کریں۔''

اس تدبر کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ اس سے ذہن وفکر کو جلا ملتی ہے اور اس کے پوشیدہ کمالات کو ظہور کا موقع ملتا ہے۔ بہر حال تدبر کے بعد قرآن مجید کی تمام سورتیں اپنے معنی ومفہوم کے اعتبار سے واضح اور مرتب کلام معلوم ہوتی ہیں اور صاف ظاہر ہوجاتا ہے کہ ایجاز کے دامن میں معارف وبصائر کے کیسے خزانے مستور تھے۔ بطور مثال سورہ رحمٰن کی بالکل ابتدائی آیات کو لیں:

اَلرَّحْمٰنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ ۝ خَلَقَ الْاِنْسَانَ ۝ عَلَّمَهُ الْبَیَانَ ۝
اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ۝ وَّالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدَانِ ۝
وَالسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِیْزَانَ ۝ اَلَّا تَطْغَوْا فِی الْمِیْزَانِ ۝
وَاَقِیْمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِیْزَانَ ۝ وَالْاَرْضَ

Marfat.com

وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ ○ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَّالنَّخْلُ ذَاتُ الْاَكْمَامِ ○ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ ○ فَبِاَيِّ الَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ○ (سورہ رحمن: ۱-۱۲)

"رحمٰن نے قرآن کی تعلیم دی۔ اس نے انسان کو پیدا کیا، اس کو بولنا سکھایا۔ سورج اور چاند ایک حساب سے (چلتے) ہیں، اور پودے اور درخت سب (اللہ کے) مطیع ہیں۔ اور اسی نے آسمان کو بلند کیا اور اس میں میزان رکھی (یعنی توازن)۔ تم میزان میں زیادتی نہ کرو (یعنی توازن نہ بگاڑو)، اور انصاف کے ساتھ ٹھیک تولو اور وزن میں کمی نہ کرو۔ اور اسی نے خلق کے لئے زمین کو (نہایت موزوں جگہ) رکھا ہے (تاکہ وہ اس میں گزر بسر کرے)، اس میں میوے ہیں اور غلافوں والی کھجوریں بھی، اور بھس والے اناج اور خوشبودار پھول ہیں۔ تو اے جنو اور انسانو! تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں اور کرشموں کو جھٹلاؤ گے۔"

اس سورہ کا موضوع اللہ تعالیٰ کے آثارِ علم وقدرت کا بیان ہے جو دراصل آثارِ رحمت ہیں۔ مذکورہ ابتدائی چار آیتوں میں جن تین بڑی عنایات کا ذکر ہوا ہے ان کا تعلق براہِ راست انسان کی ذات سے ہے، یعنی تعلیمِ قرآن، تخلیقِ انسان اور تعلیمِ بیان (نطق)۔ تعلیم قرآن کو باقی نعمتوں پر مقدم کر کے بتایا گیا ہے کہ یہ خدائے رحمان کی سب سے بڑی عنایت ہے جس سے اس نے انسان کو نوازا ہے۔

ان عنایاتِ ثلاثہ کے ذکر کے بعد بتایا گیا کہ اس عالمِ مادی کی ہر چیز خدا کے مقررہ کردہ قوانین کی پیروی کر رہی ہے۔ کچھ اور نہیں تو انسان سورج اور چاند ہی کو دیکھ لے کہ وہ کس طرح خدا کے بنائے ہوئے قانون کے مطابق ایک متعین فاصلے پر مضبوطی کے

Marfat.com

ساتھ قائم رہ کر شب و روز گردش میں مصروف ہیں۔ زمین کے اشجار و نباتات بھی اسی کے حکم و قانون کے مطابق اپنے طبعی وظائف انجام دے رہے ہیں۔ (پھر وہ کیوں خود کو خدا کی اطاعت سے بالاتر سمجھتا ہے؟)۔

اس کے بعد رفعِ آسمان کا ذکر ہے کہ وہ اس کے حکم سے فضا میں قائم ہے۔ یہ حکم دراصل میزان یعنی قانونِ عدل و توازن ہے۔ آگے ایک استطرادی جملے کے ذریعے سے انسان کو اس کے ایک غیر عادلانہ رویّے کی طرف متوجہ کیا گیا ہے یعنی ناپ تول میں کمی۔ نصیحت کی گئی ہے کہ وہ اس غلط روش سے باز آجائے۔

اس نصیحت کے بعد انسان کو زمین کی پیدائش اور اس کی نعمتوں کی طرف متوجہ کیا گیا ہے کہ وہ ان سے مستفید ہونے کے باوجود اپنے محسن و منعم کے اعتراف سے گریز کرتا ہے اور اس کے دل میں شکر کا جذبہ نہیں پیدا ہوتا ہے۔

اوپر سورہ رحمٰن کی ابتدائی آیات کی جو تشریح کی گئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ان آیتوں کی ظاہری معنوی بے ترتیبی کی اصل وجہ ایجاز ہے۔ چنانچہ اس اجمال کی تفصیل سے آیات کا معنوی ربط و نظم بالکل واضح ہو گیا۔

قرآن مجید کے نظم کے مخفی رہ جانے کی دوسری بڑی وجہ سورتوں بالخصوص بڑی سورتوں کی موجودہ ترکیب و ترتیب ہے۔ چھوٹی سورتوں میں تقریباً ہر جگہ نظم واضح ہے۔ جہاں غیر واضح ہے وہاں تھوڑے سے غور و فکر سے واضح ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سورتوں میں جو نظام ہے وہ ایک ہی عمود (مرکزی موضوع) کے گرد گھومتا ہے یعنی عمود اور نظام دونوں میں وحدت ہے لیکن بڑی سورتوں کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ ان میں نظام اور بنیادی عمود تو ایک ہی ہیں لیکن ثانوی عمودات بھی ہیں جو ایک دوسرے میں مدغم ہیں اس لیے پڑھتے وقت آیات میں بظاہر معنوی بے ربطی معلوم ہوتی ہے۔ اگر ان ثانوی موضوعات (عمودات) کو الگ الگ ابواب و فصول کے تحت ظاہر کر دیا جائے جیسا کہ ہم

Marfat.com

نے سورۂ بقرہ میں کیا ہے تو ہر سورہ کا نظم بالکل واضح ہو جائے گا۔

گزشتہ صفحات میں نظم قرآن کے جو دلائل وشواہد پیش کیے گئے ہیں ان سے واضح ہو گیا کہ قرآن مجید نہ صرف ایک منظّم ومرتب کتاب ہے بلکہ باعتبار نظم ایک معجزانہ کلام ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی کلام کی بعض اصناف، مثلاً فلسفہ وسائنس اور ادبِ عالیہ میں ان کے مضامین غور وفکر کے بعد ہی سمجھ میں آتے ہیں۔ فلسفہ وسائنس میں اس دقت کی وجہ ان کے دقیق معانی ہوتے ہیں اور اشعار میں رمز وکنایہ اور استعارات وغیرہ کا استعمال۔

قرآن مجید میں نہ صرف دقیق معانی ہیں بلکہ ان کے بیان میں غایت درجہ اختصار وایجاز ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی پیشِ نظر رہے کہ قرآن کی نثر کوئی سادہ نثر نہیں بلکہ ایک اعلیٰ پایہ کی منفرد کلاسیکی اور علمی نثر ہے جس میں نظم کے تمام محاسن پائے جاتے ہیں۔ اس وجہ سے بھی ایک عام قاری کو اس کے مضامین میں بے ترتیبی نظر آتی ہے، لیکن علم میں رسوخ رکھنے والوں اور اصحابِ فکر کی نظر میں ساری آیتیں مرتّب اور منظّم ہیں۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے ایک عام ناظر کی نگاہ میں آسمان کے تارے منتشر نظر آتے ہیں لیکن علم ہیئت کے ماہرین جب ٹیلی اسکوپ سے ان کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ان کے درمیان غیر معمولی نظم وترتیب دیکھ کر حیران رہ جاتے ہیں۔

یہی معاملہ قرآن کا ہے۔ جس وقت اربابِ علم اس پر نگاہِ تدبّر ڈالتے ہیں تو اس کی ظاہری بے ترتیبی آنِ واحد میں معدوم ہو جاتی ہے اور مختلف النوع مضامین اور معانی کا ایک ایسا عالمِ زرنگار نظروں کے سامنے روشن ہو جاتا ہے جس میں ہر طرف علم وحکمت کے موتی بکھرے ہوئے نظر آتے ہیں اور ان کی زبان سے بے اختیار صدا نکلتی ہے کہ یہ یقیناً اللہ کا کلام ہے، اس کے علاوہ کسی اور کا کلام ہو ہی نہیں سکتا۔

Marfat.com

# ماخذ وحواشی


۱۔ Thomas Carlyle, The Hero As Prophet, Islamic Service League, Bombay, PP.35-37

۲۔ William Muir, The Life of Mohammad, ESQ, 1957, Vol.I, P. VII

۳۔ جلال الدین سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، طبع مصر، ج ۲، ص ۱۲۴

۴۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، اردو ترجمہ: مولوی رشید احمد انصاری، مکتبہ برہان، جامع مسجد دہلی، ص ۵

۵۔ ایضاً ص ۷۱

۶۔ یضاً ص ۶۰

۷۔ محمد حنیف فقیہی، نظریۃ اعجاز القرآن عند عبدالقاہر الجرجانی: اسرار البلاغۃ ودلائل الاعجاز، طبع قطر، الطبعۃ الاولی ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء، ص ۱۴۶

۸۔ ایضاً ص ۱۸۶-۱۸۷

۹۔ ایضاً ص ۱۹۰

۱۰۔ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، ص ۷۲-۷۳

۱۱۔ ایضاً ص ۷۲


Marfat.com

۱۲۔ سورہ ہود: ۱۳

۱۳۔ سورہ بقرہ: ۲۳، سورہ یونس: ۳۸

۱۴۔ سورہ بنی اسرائیل (اسراء): ۸۸

۱۵۔ یہ قریشی سردار نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ نے اسے قرآن پڑھ کر سنایا۔ وہ بہت متاثر ہوا اور چپکے سے اپنے گھر چلا گیا۔ یہ خبر ابوجہل تک پہنچی تو وہ گھبرایا ہوا اس کے پاس آیا اور کہا: چچا جان! محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بارے میں چند الفاظ ایسے فرما دیجئے جن کو سن کر آپ کی قوم کو اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ آپ اس شخص کے دعویٰ نبوت کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس کے جواب میں ولید نے مذکورہ خیال کا اظہار کیا ہے۔

۱۶۔ حاکم نیشاپوری، المستدرک، ج ۲، ص ۵۰۶

۱۷۔ اس سلسلے میں مولانا فراہیؒ کا کام استثنائی حیثیت رکھتا ہے۔

۱۸۔ نظریۃ اعجاز القرآن عند عبدالقاہر الجرجانی، ص ۱۴۴

Marfat.com

# حدیث کے بارے میں مولانا فراہی کا نقطۂ نظر

حدیث کے بارے میں مولانا فراہیؒ کے نقطۂ نظر کو سمجھنے میں اکثر اہلِ علم نے غلطی کی ہے اور اس میں ان کے عقیدت مند بھی شامل ہیں۔ بعض لوگوں نے مولانا کی متفرق تحریروں کی بنیاد پر ان کو منکرِ حدیث قرار دیا اور جو لوگ ان سے محبت و عقیدت رکھتے تھے انھوں نے اس الزام کی تردید کی اور دعویٰ کیا کہ مولانا کسی معنی میں منکرِ حدیث نہیں تھے اور اس باب میں ان کا مسلک وہی تھا جو محققینِ اُمت کا رہا ہے۔ مولانا کے شاگرد رشید اور ان کے علمی ورثہ کے وارث مولانا امین احسن اصلاحیؒ (م ۱۹۹۷ء) لکھتے ہیں:

> ''میں پورے وثوق کے ساتھ کہتا ہوں کہ مجھے ان کی صحبت میں یہ گمان بھی نہیں گزرا کہ مولانا حدیث کے بارہ میں اس نقطۂ نظر سے کوئی مختلف نقطۂ نظر رکھتے تھے جو محققینِ امت کا رہا ہے.... وہ زیادہ تر احادیث کو قرآن سے مستنبط مانتے تھے۔''[۱]

''دبستان فکر فراہی'' کے ایک متوسل نے تو ''زیادہ تر احادیث'' کے الفاظ نکال کر پورے ذخیرۂ حدیث کو قرآن مجید کی تفسیر قرار دیا ہے۔[۲] یہ دونوں ہی باتیں محلِ نظر ہیں، اور جس شخص نے بھی مولانا فراہی کی تحریروں کا بغائر مطالعہ کیا ہے وہ ان سے اتفاق نہیں کر سکتا۔ مولانا اصلاحی کی تحریر میں شدید نوعیت کی مغالطہ انگیزی ہے۔ یہ بات ملحوظِ خاطر رہے

Marfat.com

کہ مولانا فراہیؒ حدیث وسنّت میں فرق کرتے تھے اس لیے مولانا اصلاحی کا علی الاطلاق یہ کہنا کہ فراہیؒ ''زیادہ تر احادیث کو قرآن سے مستنبط مانتے تھے'' صحیح نہ ہوگا۔ رہا مؤخّر الذکر خیال تو وہ مولانا فراہی کی فکر سے بے خبری کی افسوسناک مثال ہے۔

انکارِ حدیث کا الزام بھی کلیتہً صحیح نہیں ہے۔ لیکن ان نزاعی مسائل پر گفتگو سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں علمِ حدیث سے متعلق بعض ضروری اُمور، مثلاً حدیث وسنت میں فرق، اقسامِ حدیث، حدیثِ متواتر اور خبر واحد کی دینی حیثیت اور اس باب میں محدّثین اور فقہاء کے مسالک کی وضاحت کردی جائے تا کہ حدیث کے بارہ میں مولانا فراہی کے نقطۂ نظر کو ٹھیک طور پر سمجھا جاسکے۔

## حدیث وسنّت میں فرق

عام تعریف کے مطابق حدیث نام ہے رسول اللہ کے اقوال وافعال اور تقریر کا۔ تقریر کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی کام کیا گیا ہو اور آپ نے اس سے منع نہ کیا ہو۔ اس تعریف کی رو سے حدیث اور سنّت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اصحابِ حدیث (محدّثین) کا یہی مسلک ہے۔ لیکن فقہاء اور بہت سے علماء حدیث کی اس تعریف کو صحیح نہیں سمجھتے اور حدیث اور سنّت میں فرق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف متعدد ایسے اقوال منسوب ہیں جن کا تعلق توحید، رسالت، معاد، تاریخِ اُمم اور قصصِ انبیاء وغیرہ سے ہے۔ ظاہر ہے کہ ان اُمور پر افعالِ رسول کا اطلاق نہیں ہوسکتا ہے، انھیں بہرصورت قول ہی کے خانہ میں رکھنا ہوگا۔

اس کے علاوہ آپ کی اہم سنّتیں حدِ تواتر تک پہنچی ہوئی ہیں جب کہ حدیثوں کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے، وہ اخبارِ آحاد ہیں۔ مزید برآں قرآن مجید میں جس چیز کو اسوۂ رسول کہا گیا ہے اور اس کے اتباع کی ہدایت کی گئی ہے وہ دراصل سننِ متواترہ ہیں۔

Marfat.com

ظاہر ہے کہ مجرد اقوال پر جس کا بیشتر حصّہ ظنّی ہے اس کا اطلاق نہ ہوگا۔

## اقسامِ حدیث

طرقِ روایت کے اعتبار سے حدیث کی دو قسمیں ہیں، ایک متواتر اور دوسری آحاد۔ حدیثِ متواتر وہ ہے جس کی روایت ہر زمانے میں اس کثرت سے ہوئی ہو کہ عقل اس کے جھوٹ ہونے کو محال جانے[۳]، اور آحاد وہ حدیثیں ہیں جن کے راویوں کی تعداد بہت کم ہو۔

متواتر کی دو قسمیں ہیں، متواتر اللفظ اور متواتر المعنی۔ متواتر اللفظ روایتوں کی تعداد نہ ہونے کے برابر ہے۔ بعض علماء نے دو چار حدیثوں کی نشاندہی کی ہے[۴]۔ متواتر المعنی روایات کی تعداد بھی زیادہ نہیں ہے۔ صحیحین کی بعض روایتیں متواتر المعنی کہی جاتی ہیں[۵]۔

آحاد کی تین قسمیں ہیں: مشہور، عزیز اور غریب یا فرد۔ مشہور وہ حدیث ہے جس کو ہر زمانے میں تین یا اس سے زائد لوگوں نے روایت کیا ہو، عزیز وہ ہے جس کو ہر زمانے میں دو راویوں سے کم نے روایت نہ کیا ہو، اور غریب وہ حدیث ہے جس کا راوی کسی زمانہ میں ایک ہی ہو۔

صحت و ضعف کے اعتبار سے حدیث کی تین قسمیں ہیں: صحیح، حسن اور ضعیف۔ صحیح وہ حدیث ہے جس کے راوی عادل، ثقہ اور قوی الحافظہ ہوں، سند موصول و متصل اور علّت و شذوذ سے خالی ہو[۶]۔ حدیثِ حسن کا پایہ اس سے کم تر ہے یعنی جس کی سند تو متصل ہو لیکن اس کے راوی اعلیٰ درجہ کے نہ ہوں[۷]۔ ضعیف وہ حدیث ہے جس میں سند موصول و متصل نہ ہو، بالفاظ دیگر صحیح اور حسن کی مخالف ہو۔ اس کی متعدد قسمیں ہیں جن کے ذکر کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔ صحت و ضعف کے اعتبار سے اوپر حدیث کی جو قسمیں بیان کی گئی

Marfat.com

ہیں ان کا تعلق اخبارِ آحاد سے ہے۔

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 جمِّ 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۔[8] حدیثِ مشہور سے علم یقین حاصل ہو جاتا ہے لیکن خبرِ متواتر سے حاصل شدہ علم سے اس کا درجہ کم تر ہوتا ہے۔[9]

## حدیثِ متواتر اور خبرِ واحد کی دینی حیثیت

فقہاء اور محدّثین دونوں کے نزدیک یہ بات متفق علیہ ہے کہ حدیثِ 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 بزدویؒ (متوفی ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

> وهذا لانّ خبر الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واضلّ عقله۔[10]
>
> ''یہ اس لیے ہے کہ خبر واحد میں احتمال ہوتا ہے اور جس میں احتمال ہو اس پر یقین نہیں کیا جاسکتا ہے۔ جو شخص اس کا منکر ہے وہ احمق اور بے عقل ہے۔''

وہ مزید لکھتے ہیں:

> وهكذا نجد نصوص العلماء متكلّمين واصوليين مجتمعة على أن خبر الآحاد لا يُفيد اليقين، فلا تثبت به العقيدة، ونجد المحققين من العلماء يصفون ذلك بانه ضروری

Marfat.com

لا يصحّ أن ينازع احد في شيء منه۔[11]

''اسی طرح ہم تمام متکلّمین اور اصولیین کو اس امر پر متفق علیہ پاتے ہیں کہ خبر واحد 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 ''المستشفیٰ'' میں جو اصولِ احکام پر ہے، صاف لفظوں میں لکھا ہے کہ خبر واحد یقین کا فائدہ نہیں دیتی[12] (خبر الواحد لا يفيد العلم)۔ خبر واحد سے ان کی کیا مراد ہے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

انا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الاخبار الى حدّ التواتر المفيدِ للعلم۔ فما نقله جماعة من خمسة او ستّة فهو خبر الواحد۔[13]

''اس مقام پر خبر واحد سے مراد وہ حدیث ہے جو حدِّ تواتر تک کہ مفیدِ یقین ہے، نہ پہنچی ہو۔ چنانچہ وہ حدیث جسے پانچ یا چھ راویوں پر مشتمل ایک جماعت روایت کرے خبر واحد ہے۔''

لیکن محدّثین کے نزدیک اخبارِ آحاد عقیدہ و احکام دونوں میں مفید یقین اور واجب العمل ہیں۔ علامہ ابن القیّم الجوزیہ نے ''الصواعق المرسلہ'' (۲/۴۷۵)، علامہ ابن حزم نے ''الاحکام فی أصولِ الاحکام'' (۱/۱۰۷) اور علامہ شوکانی نے ''ارشاد الفحول'' (ص ۴۷) میں اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ شوکانی کے الفاظ ہیں: وقد ذهب الجمهورُ الى وجوب العمل بخبر الواحد وأنه قد وقع التعبّد به۔[14] محمد ناصر الدین البانی ''حديث الآحاد حجّة في العقائد و الأحكام'' میں لکھتے ہیں:

ان القائلين بأنّ حديث الآحاد لا تثبت به عقيدة، يقولون

Marfat.com

فی الوقت نفسه بأنّ الاحکام الشرعیة تثبت بحدیث الآحاد، وهم بهذا قد فرّقوا بین العقاید والاحکام، فهل تجد هذا التفریق فی النصوص المتقدّمة من الکتاب والسنة، کلا والف کلا، بل هی بعمومها واطلاقاتها تشمل العقاید ایضا۔[۱۵]

''جولوگ اس بات کے قائل ہیں کہ حدیث آحاد سے عقاید کا اثبات نہیں کیا جاسکتا ہے وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس سے احکام شرعیہ ثابت ہوتے ہیں اور اس طرح انھوں نے عقاید اور احکام میں تفریق کردی۔ کیا تم کو کتاب و سنّت کے نصوص میں یہ تفریق ملتی ہے؟ ہرگز ہرگز نہیں، بلکہ سنت میں اس کے عموم اور اطلاقات کی بنا پر عقاید بھی شامل ہیں۔''

لیکن محدّثین 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 عسقلانیؒ لکھتے ہیں:

الخبر المحتف بالقرائن قد یفید العلم[۱۶]

''وہ خبر جو قوی قرائن رکھتی ہو مفید علم ہے۔''

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

ولهذا کان الصحیح أن خبر الواحد قد یُفید العلم اذا احتفّت بالقرائن مفید العلم[۱۷]

''اس بنا پر یہ کہنا صحیح ہے کہ خبر واحد سے علم یقین حاصل ہوجاتا ہے جب وہ ایسے قرائن رکھتی ہو جو مفید علم ہیں۔''

مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے صحیح بخاری کی تعلیق میں لکھا ہے:

Marfat.com

حاصله أنه يفيد القطع اذا احتف بالقرائن ... ونسب الى احمد أن أخبار الآحاد تفيد القطع مطلقا۔[۱۸]

''حاصل کلام یہ کہ خبر واحد مفید یقین ہے جب وہ مضبوط قرائن رکھتی ہو...امام احمد کی طرف یہ قول منسوب کیا جاتا ہے کہ اخبار آحاد مطلقاً مفید یقین ہیں۔''

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جو آحاد روایتیں صحیحین میں مروی ہیں یا مشہور ہو چکی ہیں یا ائمہ حفاظ میں برابر روایت ہوتی چلی آ رہی ہیں وہ سب مفید علم ہیں۔چنانچہ صحیحین کی جو روایتیں حدّ تواتر کو نہیں پہنچتی ہیں وہ قرائن کی بنا پر مفید یقین ہیں۔ان کے الفاظ ہیں: ما أخرجه الشيخان في صحيحهما مما لم يبلغ التواتر فانّه إحتف بالقرائن۔[۱۹]

قرائن سے محدّثین کی کیا مراد ہے وہ بھی جان لیں۔حافظ ابن حجر عسقلانی نے لکھا ہے کہ خبر واحد کے مفید یقین ہونے کا سب سے بڑا قرینہ خود جامعینِ حدیث بالخصوص شیخین کی جلالتِ شان، صحیح اور غیر صحیح کے امتیاز میں دوسروں پر ان کا تقدّم و تفوّق، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ علماء نے ہر دور میں ان کی کتابوں کو حسنِ قبول عطا کیا ہے۔اور یہ چیز مجرّد کثرتِ طرق کے مقابلہ میں کہیں زیادہ مفید یقین ہے۔[۲۰]

خبر واحد کے مفید یقین ہونے کے کم و بیش یہی دلائل حافظ ابن کثیرؒ[۲۱] (متوفی ۷۷۴ھ) نے ''مختصر علوم الحدیث'' (ص ۳۵) ، علامہ شوکانی نے ارشاد الفحول (ص ۴۹) اور امام ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاوی میں نقل کیے ہیں۔مؤخر الذکر کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

فهذا يفيد العلم ونجزم بانه صدق، لانّ الامّة تلقّه بالقبول تصديقاً وعملاً لموجبه والامّة لا تجتمع على ضلالة ...
أجمعت الامّة على صحّة احاديث البخاري و مسلم۔[۲۲]

Marfat.com

''خبر واحد مفید علم ہے۔ اور ہم پختہ یقین رکھتے ہیں کہ وہ سچی حدیث ہے اس لیے کہ اُمت نے اس کی تصدیق کر کے اور اس پر عمل کر کے اسے حسن قبول عطا کر دیا ہے۔ پوری اُمت ضلالت پر مجتمع نہیں ہو سکتی ہے۔ بخاری اور مسلم کی احادیث کی صحت پر اُمت کا اجماع ہے۔''

محدّثین نے خبر واحد کے مفید ہونے کے جو دلائل دیئے ہیں وہ تمام ترظنّی اور غیر علمی ہیں۔ دین کے اندر کسی چیز کے صحیح ہونے کے لیے یہ دلیل کافی نہیں ہے کہ یہ فلاں عالم کا قول ہے، یا یہ فلاں شخص کی کتاب میں مذکور ہے، یا یہ کہ ان اقوال و اعمال کو اُمت نے حسن قبول عطا کیا ہے۔ اگر اس دلیل کو صحیح مان لیا جائے تو پھر دنیا کے کسی مذہبی گروہ کو بھی بر سر غلط نہیں کہا جا سکتا ہے اس لیے کہ ہر گروہ کے اقوال و اعمال پر ان کے مقتدر علماء کی مہرِ تصدیق لگی ہوئی ہوتی ہے، بالفاظِ دیگر ہر قوم کے مذہبی پیشواؤں کے اقوال و اعمال کو اس قوم کے افراد میں حسنِ قبول حاصل ہوتا ہے اور وہ ان پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔

اس بنا پر ماننا ہوگا کہ مہمّاتِ دین بالخصوص عقاید کے اثبات میں خبر واحد حجّت نہیں ہو سکتی ہے۔ اس کے لیے نصِ صریح ضروری ہے، البتہ اخبار آحاد کو اس کی تائید میں لایا جا سکتا ہے۔ علماءِ سلف و خلف کی ایک بڑی تعداد کا یہی خیال ہے۔ معروف ہندی عالم مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ لکھتے ہیں:

''جن عقاید پر کسی شخص کے مسلمان ہونے یا نہ ہونے کا مدار ہے ان کے ثبوت کے لیے محض اخبار آحاد کافی نہیں۔ ان کے لیے یا تو قرآن سے ثبوت ملنا چاہیئے یا متواتر اللّفظ روایات سے یا کم از کم ایسی روایات سے جو متواتر المعنیٰ ہوں یعنی بکثرت راویوں کے بیانات متفقہ طور پر بتاتے ہوں کہ حضور فلاں عقیدہ کی تعلیم دیا

Marfat.com

کرتے تھے۔ جزئی وفروعی احکام کے ثبوت کے لیے تو اخبار آحاد بھی کافی ہیں جب کہ وہ صحیح سند سے مروی ہوں لیکن کفر وایمان کا فیصلہ کرنے والے امور کے لیے بہت زیادہ قوی شہادت کی ضرورت ہے[۲۳]۔"

## خبر واحد اور احکام شرعیہ

جہاں تک محدثین کا تعلق ہے وہ عقیدہ کی طرح احکام میں بھی خبر واحد کو واجب العمل سمجھتے ہیں لیکن فقہاء بالخصوص احناف کے نزدیک عقیدہ کی طرح بنیادی احکام شرعیہ کا ماخذ بھی خبر واحد نہیں ہوسکتی ہے البتہ فروعی احکام اس سے مستنبط کیے جاسکتے ہیں۔ ان کے نزدیک بنیادی احکام شرعیہ کا واحد ماخذ قرآن مجید ہے اور اس کے بعد مشہور آثار۔ شیخ محمد ابوزہرہ لکھتے ہیں:

والحق انا اذا استثینا الشافعی واحمد بن حنبل وفقهاء الظاهر الذین جاء وا من بعده نجد الفقهاء جمیعا من لدن عصر الصحابة الی آخر عصر الاجتهاد، قد ترکوا اخبار الآحاد وردّوا نسبتها الی رسول اللّٰہ صلوات اللّٰہ وسلامه علیه لمخالفتها لاصول ثابتة لدیهم قد اخذوا بالاستنباط من القرآن او المشهور من الآثار۔[۲۴]

"واقعہ یہ ہے کہ اگر ہم امام شافعی، احمد بن حنبل اور ان کے بعد کے فقہاء ظاہر کو مستثنیٰ کردیں تو عہد صحابہ سے لے کر دور اجتہاد کے آخر زمانہ تک کے تمام فقہاء کو پائیں گے کہ انھوں نے اخبار آحاد کو ترک اور رسول اللہ کی طرف ان کی نسبت کو رد کیا ہے۔ اس لیے کہ وہ

Marfat.com

حدیثیں ان کے اصولِ مسلّمہ کے خلاف تھیں جن کو انھوں نے
قرآن یا مشہور آثار سے بطریقِ استنباط اخذ کیا تھا۔"

امام سرخسیؒ نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اخبارِ آحاد سے جو احکام مستنبط ہوتے ہیں وہ فرض ہوتے ہیں اور نہ واجب اور نہ ہی ان کا تارک مستوجبِ سزا ہے۔[۲۵] (لا یعاقب بترکها لانها لیست بفریضة ولا واجبة)

## مولانا فراہی کا نقطۂ نظر

علم حدیث کے مختصر تعارف اور اس باب میں محدثین اور فقہاء کے نقطۂ نظر کے ذکر کے بعد اب ہم مولانا فراہی کا خیال پیش کرتے ہیں۔

### ظنّیتِ حدیث

اصولیین کی طرح مولانا فراہی کا بھی خیال ہے کہ احادیث (اخبار آحاد) ظنّی ہیں یعنی ان سے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ انھوں نے صاف لفظوں میں لکھا ہے کہ خبرِ واحد میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہے۔ شبہہ ہوسکتا ہے کہ مبادا راوی سے قصور فہم سرزد ہوا ہو یا روایت کے الفاظ یا ادائے مطلب میں تبدیلی واقع ہوگئی ہو۔ ان کے الفاظ ہیں:

"آحاد خبر محتمل صدق و کذب و خطاء فهم و تبدیل در ادائے خبر است[۲۶]"

حدیث میں احتمالِ کذب کے متعدد اسباب ہیں جن کو جان لینا ضروری ہے تاکہ حدیث کی ظنّیت کی اصل حقیقت معلوم ہو۔ محدّثین نے جمعِ حدیث اور تحقیقِ رجال میں قابلِ تحسین کوششیں کی ہیں لیکن اس کے باوجود ہر حدیث (خبر واحد) کے بارہ میں پورے یقین و جزم کے ساتھ کہنا مشکل ہے کہ وہ آپؐ ہی کا فرمودہ ہے اور اس میں معناً کوئی تقدیم و تاخیر یا حذف و اضافہ شعوری یا غیر شعوری طور پر نہیں ہوا ہے۔ اس لیے کہ کسی

Marfat.com

منطوق قول کے تمام اجزائے ترکیبی کا احاطہ قوی حافظہ کے باوجود ایک مشکل کام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عبداللہ ابن مسعودؓ اور انس ابن مالکؓ جب کوئی حدیث بیان کرتے تو یہ الفاظ ضرور کہہ دیتے: هكذا يا نحو هكذا (یعنی اسی طرح یا اسی قسم کے الفاظ) یا او كما 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 الفاظِ رسول تو کجا الفاظِ صحابہ کو بھی پورے طور پر محفوظ نہیں رکھا اور نہ رکھ سکتے تھے۔ الفاظِ رسول کے محفوظ نہ ہونے کی وجہ سے اختلاف کا پیدا ہونا ناگزیر تھا۔ چنانچہ عہد صحابہ ہی میں اختلافِ روایت شروع ہو گیا تھا[۲۷]۔ الفاظ کے محفوظ نہ ہونے کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: من كتب عنى غير القرآن شيئا فليمحه[۲۸] ''جس نے قرآن کے سوا میری کوئی بات لکھی ہے تو چاہیے کہ اس کو مٹا دے''۔ صرف انہی حدیثوں (معدودے چند) کے لکھنے کی اجازت دی گئی جن کا تعلق زکوٰۃ وغیرہ کے احکام سے تھا۔ مشہور صحیفۂ علی میں احکامِ صدقہ کی تفصیل درج تھی[۲۹]۔

بیانِ روایت میں صحابہ کے اختلاف کو دیکھ کر ہی حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اپنے عہد خلافت میں صحابہ کو مشورہ دیا تھا: فلا تحدثوا عن رسول الله شيئا فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله[۳۰] ''تم رسول اللہ سے کوئی حدیث بیان نہ کرو۔ تم سے اگر کوئی پوچھے تو کہہ دو، ہمارے تمہارے درمیان کتاب اللہ ہے (یعنی وہی کافی ہے)'' اور اسی اختلاف کی وجہ سے حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے دور میں حدیث کے مجموعے جلوا دیے تھے اور صحابہؓ کی مجلس میں یہ الفاظ ارشاد فرمائے: وانی والله لا اشوب كتاب الله بشیء ابدا[۳۱] ''اور قسم ہے اللہ کی، میں اللہ کی کتاب کو کسی دوسری چیز کے ساتھ ہرگز مخلوط نہ ہونے دوں گا''۔ اس معاملے میں حضرت عمر فاروقؓ کی سختی کا یہ حال تھا کہ انھوں نے کثرت سے حدیثیں بیان کرنے والے تین جلیل القدر صحابی، ابن مسعودؓ، ابن ابودرداءؓ اور ابومسعودؓ کو قید کر دیا تھا[۳۲]۔

Marfat.com

ضبطِ حدیث کے معاملے میں راوی کے فہم کا اختلاف بھی ایک اہم چیز ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی بات کہی اور راوی نے اس کا مطلب بالکل غیر شعوری طور پر غلط سمجھ لیا ہو۔ علماءِ درایت نے اس طرح کی متعدد حدیثوں کی نشاندہی کی ہے جن میں سے چند کا یہاں تذکرہ کیا جاتا ہے:

(۱) صحیح مسلم میں حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد نقل ہوا ہے کہ: ان المیت لیعذب ببکاء اھلہ علیہ ''بے شک مردے کو اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔'' حضرت عائشہؓ نے سنا تو فرمایا:

یرحم اللہ عمر، لا واللہ ما حدث رسول اللہ، ان اللہ یعذب المومن ببکاء احد ولکن قال ان اللہ یزید :لکافر عذابًا ببکاء اھلہ علیہ ۔ وقالت عائشۃ: حسبکم القرآن: ولا تَزِرُ وازرۃٌ وِزْرَ اُخریٰ[۳۴]

''اللہ تعالیٰ عمر پر رحم کرے، بخدا رسول اللہ نے یہ نہیں فرمایا ہوگا کہ اللہ تعالیٰ مومن کو کسی کے رونے کی وجہ سے عذاب دیتے ہیں۔ بلکہ کافر کے بارے میں فرمایا ہوگا کہ اس کے اہل خانہ کے رونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ اس کے عذاب میں اضافہ کر دیتے ہیں۔ اور حضرت عائشہ نے فرمایا: تمہارے لیے قرآن کافی ہے اور یہ آیت تلاوت فرمائی کہ ''کوئی شخص کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔''

(۲) مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ: الطیرۃ فی المرأۃ والدابۃ والدار ''عورت، سواری اور گھر میں نحوست ہے۔'' اس حدیث کو سن کر حضرت عائشہؓ نے فرمایا:

والذی انزل الفرقان علی ابن ابی القاسم ما ھکذا کان یقول

Marfat.com

ولكن كان يقول كان اهل الجاهلية يقولون الطيرة الخ [۳۴]

''اس ذات کی قسم جس نے رسول اللہ (ابوالقاسم) پر فرقان نازل کیا، انھوں نے ایسا نہیں فرمایا۔ آپ نے اہل جاہلیت کے بارے میں فرمایا ہوگا کہ وہ یوں کہتے ہیں کہ نحوست الخ''

(۳) مسند ابی داؤد (طیالسی) میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ اللہ نے ایک عورت کو محض اس وجہ سے دوزخ میں ڈال دیا کہ اس نے ایک بلی کو باندھ رکھا تھا، نہ اس کو کھلاتی اور پلاتی اور نہ ہی چھوڑتی تھی کہ وہ کیڑے مکوڑے کھا کر اپنا پیٹ بھرے۔ حضرت عائشہؓ نے اس حدیث کی تردید کی اور فرمایا کہ شاید آپ نے کافرہ عورت کے بارے میں فرمایا ہوگا اور پھر کہا:

ابا هريره حدثت عن رسول الله فانظر كيف تحدث [۳۵]

''ابو ہریرہ، جب رسول اللہ سے کوئی حدیث بیان کرو تو سوچ سمجھ کر بیان کرو۔''

(۴) جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے روایت ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ عبداللہ ابن عباس نے اس حدیث کو سنا تو خلافِ عقل ہونے کی وجہ سے رد کر دیا اور فرمایا:

أنتو ضامن الدهن، أنتو ضامن الحميم [۳۶]

''کیا ہم چکناہٹ سے وضو کریں، کیا ہم گرم پانی سے وضو کریں''

آخری مگر بے حد اہم بات یہ ہے کہ جو احادیث یا ''اقوالِ منسوب الی الرسول'' ہم تک پہنچے ہیں وہ لفظاً نہیں معناً روایت ہو کر پہنچے ہیں اور بیشتر اخبارِ آحاد کے زمرہ سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ جس قول کو قول رسول کہا جاتا ہے وہ قول رسول نہ ہو یا محرّف صورت رکھتا ہو یعنی اس کا مفہوم روایت در روایت کے ایک طویل سلسلے سے

Marfat.com

گزر کر کچھ سے کچھ ہو گیا ہو یا جزءً روایت ہوا ہو۔ علامہ فقیہ محدّث علی قاری ہروی (متوفی ۱۰۱۴ھ) لکھتے ہیں :

لأنّ هذا كلّه بحسب ما ظهر للمحدّثين من حيث النظر إلى الإسناد، وإلّا فلا مطمع للقطع في الاستناد، لتجويز العقل ان يكون الصحيح في نفس الامر موضوعًا، والموضوع صحيحا۔[۳۷]

"یہ وہ امور واحکام ہیں جو روایات کے اسناد پر نظر ڈالنے سے محدّثین کو معلوم ہوئے ہیں۔ ورنہ یقین کی کوئی صورت نہیں۔ عقل اس بات کو جائز رکھتی ہے کہ جس کو انھوں نے صحیح کہا ہے وہ فی الحقیقت موضوع ہو اور جس کو موضوع کہا ہے وہ صحیح ہو۔"

متذکرہ صدر وجوہ سے دوسرے علماءِ محققین کی طرح مولانا فراہی بھی اخبار آحاد کو ظنّی سمجھتے تھے اور ان کی بنیاد پر عقاید کے اثبات کے منکر تھے[۳۸]۔

## حدیث (خبر واحد) کا صحیح مقام

چونکہ خبر میں صدق کا بھی احتمال ہے اس لیے مولانا فراہی نے اخبار آحاد کو فقہاءِ احناف کی طرح بالکل رد نہیں کیا بلکہ ان کو فرع کے درجہ میں رکھا اور قرآن کو اصل واساس کی حیثیت دی۔ انھوں نے واضح لفظوں میں لکھا ہے کہ خبر واحد کو قرآن کی تائید وتصدیق کے لیے لایا جائے جب کہ دونوں کے مضامین میں معنوی مطابقت ہو۔ مقدمہ تفسیر نظام القرآن میں لکھتے ہیں :

"بعض ماخذ اصل واساس کی حیثیت رکھتے ہیں اور بعض فرع کی۔ اصل واساس کی حیثیت تو صرف قرآن کو حاصل ہے۔ اس کے سوا

Marfat.com

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 وشبہ 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 ایک دوسرے کی تائید کرتے۔[۳۹]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

''ایک اور قابل 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 ہوسکتا۔''[۴۰]

مولانا فراہی کی اس تحریر کو پڑھ کر بعض اہل علم نے ان کو منکرِ حدیث کہا ہے۔ اگر یہ خیال انکارِ حدیث کی دلیل بن سکتا ہے تو ائمۂ اربعہ بالخصوص امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب بدرجۂ اولیٰ منکرِ حدیث تھے۔ مولانا فراہی نے خبر واحد کو جیسا کہ بیان ہوا، بالکلیہ نظر انداز نہیں کیا ہے بلکہ اس کو فرع کے درجہ میں رکھا ہے لیکن فقہاء کرام نے تو اخبار آحاد کو لائقِ اعتناء ہی نہیں سمجھا ہے اور صحیح حدیث کی موجودگی میں قیاس کو ترجیح دی ہے۔ مثلاً، صحیح بخاری کی مشہور روایت ہے کہ ۵ وسق سے کم غلے اور پھل میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ نے اس حدیث کو نظر انداز کر کے غلے اور پھلوں پر زکوٰۃ عائد کر دی خواہ وہ پانچ وسق سے کم ہوں۔ کیا اس خیال کی بنا پر ان کو منکرِ حدیث کہا جائے گا؟

Marfat.com

اسی طرح امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وقت تحیۃ المسجد جائز نہیں جب امام منبر پر خطبہ شروع کر چکا ہو حالانکہ صحیح حدیث میں اس کی اجازت دی گئی ہے۔ یہی معاملہ نماز میں دعائے استفتاح سے متعلق حدیث کا ہے جو بخاری و مسلم دونوں میں موجود ہے لیکن امام مالک اس کے قائل نہیں کیونکہ اہلِ مدینہ کا عمل اس کے خلاف تھا۔ اس سلسلے میں چند مزید مثالیں درج ذیل ہیں:

(۱) حدیث ہے کہ: **لا تصروا الا بل والغنم فمن اتباعها بعد ذلک فانه بخیر النظرین بعد ان یحتلبها ان شاء امسکها وان شاء ردها ومعیا صاعا من تمر** [۴۱] ''اونٹ اور بکری کا دودھ نہ روکو (بغرض بیع) اگر کسی نے مصراۃ جانور خرید لیا تو دودھ دوہنے کے بعد اس کو اختیار ہے کہ جانور کو اپنے پاس روک لے یا اس کے مالک کو لوٹا دے، ایک صاع کھجور کے ساتھ۔'' اس حدیثِ صحیح کو علماءِ احناف اس لیے نہیں مانتے کہ وہ قیاس کے خلاف ہے۔

(۲) ایک شخص جس نے شادی کی لیکن نہ تو عورت کے ساتھ دخول ہوا اور نہ ہی اس کا مہر متعین ہوا اور وہ مر گیا تو وراثت میں اس عورت کو کیا ملے گا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ وہ مہر مثل کے ساتھ وراثت میں بھی حقدار ہوگی۔ اور یہ چیز حدیث سے ثابت ہے[۴۲]۔ لیکن مالکیہ اس حدیث کو اس لیے قبول نہیں کرتے کہ وہ مخالفِ قیاس ہے۔ امام شافعیؒ اس حدیث کو صحیح نہیں مانتے اس لیے وہ بھی مالکیہ کے ہم خیال ہیں۔

(۳) حدیث ہے کہ: **إذا تبایع الرجلان فکل واحد منهما بالخیار مالم یتفرقا وکانا جمیعاً** [۴۳] ''جب دو آدمی خرید و فروخت کریں تو دونوں کو سودا منسوخ (فسخ) کرنے کا اختیار حاصل ہے جب تک دونوں ایک دوسرے سے جدا نہ ہو جائیں، اور دونوں مقام بیع پر اکٹھا ہوں۔'' اس مسئلے کو فقہ کی اصطلاح میں ''خیار مجلس'' کہا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اس حدیث کو صحیح سمجھتے ہیں اور خیار مجلس کے قائل ہیں لیکن امام مالکؒ

Marfat.com

اور امام ابو حنیفہؒ اس کو قبول نہیں کرتے کہ حدیث قیاس کے خلاف ہے۔

آپ نے دیکھا کہ متعدد مسائل میں صحیح حدیث کی موجودگی میں قیاس کو ترجیح دی گئی ہے اور اس سے کوئی بھی امام فقہ مستثنیٰ نہیں ہے۔ لیکن اس طرز عمل کے باوجود ان کو منکر حدیث نہیں کہا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حدیث کے باب میں محدّثین اور فقہاء میں سے کوئی جماعت بھی جادۂ اعتدال پر قائم نہیں ہے، دونوں کے طرز فکر میں افراط وتفریط پائی جاتی ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ ان کے اس رویّے پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ان میں سے جو طبقہ اہل حدیث کہلاتا ہے اس کے سواد اعظم کی معراجِ سعی و عمل صرف یہ ہے کہ روایتوں کو بیان کرے، سندوں کو جمع کرے اور ایسی غریب[۴۴] اور شاذ[۴۵] حدیثوں کو بھی جن کی عبارتوں کا بڑا حصہ موضوع یا مقلوب[۴۶] ہے، تلاش کرتا رہے۔ یہ لوگ سند کے دلدادہ ہوتے ہیں، نہ تو متن روایت کا کوئی لحاظ کرتے ہیں نہ اپنی نگاہ کو مدعائے حدیث سے آشنا کرتے ہیں۔ ... رہا دوسرا طبقہ یعنی اہل 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 علیحدہ 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 پروا نہیں کرتے[۴۷]"

## حدیث اور سنّت

مولانا فراہی دوسرے محقق علماء کی طرح حدیث اور سنت میں فرق کرتے تھے

Marfat.com

جیسا کہ پہلے لکھا جاچکا ہے۔ اور اس فرق کی وجہ بھی بتائی جاچکی ہے یعنی اخبار آحاد کا ظنّی ہونا۔ سنن کا معاملہ اخبار آحاد سے مختلف ہے۔ ان کے ضبط واشاعت کا تعلّق صرف قولی روایات سے نہیں ہے بلکہ وہ بکثرت اہل ایمان کے اعمال کے قالب میں ڈھل کر محفوظ ترین صورت میں اُمّت تک پہنچی 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۔ ازواجِ مطہّرات 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 والتسلیم 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۔ ان کے عمل کو دوسرے لوگوں نے دیکھا اور اس پر عمل کیا اور اس طرح عمل کا سلسلہ ہر دور میں جاری رہا اور اس تواتر 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 نماز پڑھتے ہیں، اسی طرح روزہ رکھتے تھے جس طرح ہم روزہ رکھتے ہیں، آپؐ نے اسی طرح حج کیا تھا جس طرح آج حج کیا جاتا ہے وغیرہ۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا فراہیؒ سنن متواترہ کو ہر حال میں واجب العمل سمجھتے تھے۔[۴۸] 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۔''[۴۹]

اس عبارت سے بالکل واضح ہے کہ مولانا فراہی انکارِ سنّت کو کفر والحاد کے درجہ کی چیز سمجھتے تھے اور قرآن و سنّت میں تفریق کے منکر تھے۔ رسالۂ مذکور میں لکھتے ہیں:

Marfat.com

''رسول اللہ کا حکم یکساں طور پر پُر از حکمت ہوتا ہے خواہ وہ کتاب اللہ کی بنیاد پر ہو یا اس نور اور حکمت کے مطابق جس سے خدا نے آپ کا سینہ بھر دیا تھا۔''[50]

مولانا فراہیؒ اس بات کے قائل تھے کہ اللہ نے جس طرح قرآن مجید کی حفاظت فرمائی ہے اسی طرح صلوٰۃ، زکوٰۃ، روزہ اور حج وغیرہ شرعی اصطلاحات اور ان سے متعلق اعمال کے معنی و مدلول کی بھی حفاظت فرمائی ہے۔ مقدمہ تفسیر نظام القرآن میں لکھتے ہیں:

''اسی طرح تمام اصطلاحاتِ شرعیہ، مثلاً نماز، زکوٰۃ، جہاد، روزہ، حج، 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 ناقابل لحاظ ہیں۔ شیر کے معنی ہر شخص کو معلوم ہیں اگرچہ مختلف ممالک کے شیروں کی شکل و صورت میں کچھ نہ کچھ فرق و اختلاف ہے۔ 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 دین فطرت کے مزاج سے بالکل ناواقف ہیں جس کی تعلیم قرآن پاک نے دی ہے۔''[51]

اس سلسلے میں مولانا عبید اللہ سندھی کا ایک بیان بھی قابلِ ملاحظہ ہے جس سے حدیث اور سنّت کے باب میں مولانا فراہیؒ کے نقطۂ نظر کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ مولانا سندھی لکھتے ہیں:[52]

Marfat.com

''جس سال میں کابل، روس اور ترکی کے طویل قیام کے بعد مکہ معظمہ پہنچا اسی سال وہ (مولانا فراہی) بھی حج کو آئے تھے۔ اس زمانہ میں ہماری تفصیلی ملاقاتیں ہوتی رہیں۔ ہم دونوں کے افکار میں توافق پیدا ہوگیا تھا۔ لیکن حدیث کے ماننے نہ ماننے پر وہاں بھی بحث شروع ہوگئی۔ ہم نے اصرار کیا کہ ضرور ماننا ہوگا اور ان کے انکار کی سختی سے تردید کی۔ تنگ آکر فرمانے لگے کہ آخر آپ چاہتے کیا ہیں۔ میں نے کہا، مؤطا امام مالک مانیے۔ فرمایا، ہم اس کو مانتے ہیں۔ میں نے کہا: آج سے ہمارا اور آپ کا نزاع ختم ہے۔ ہم آپ کو صحیح بخاری ماننے کے لیے مجبور نہیں کرتے[۵۴]۔''

اس بیان سے بالکل واضح ہے کہ دیگر علماء کی طرح مولانا عبیداللہ سندھی کو بھی حدیث اور سنّت میں فرق نہ کرنے کی وجہ سے مولانا فراہی کا نقطۂ نظر سمجھنے میں زحمت پیش آئی۔ لیکن جب انھوں نے مؤطا کو تسلیم کرلیا تو وہ سمجھ گئے کہ مولانا فراہی کا روئے انکار دراصل اخبار آحاد کی طرف تھا۔ اور پھر یہ جملہ ارشاد فرمایا ''آج سے ہمارا اور آپ کا نزاع ختم ہے۔''

مولانا فراہی کا یہ کہنا کہ وہ مؤطا کو مانتے ہیں اس امر کی ایک بڑی دلیل ہے کہ وہ سنّت کے قائل تھے۔ مؤطا کیا ہے؟ ان احادیث کا مجموعہ ہے جو تعاملِ اہلِ مدینہ کے اصول پر مرتب کیا گیا ہے یعنی اس میں انہی حدیثوں کو لیا گیا ہے جن پر اہل مدینہ کی اکثریت بالخصوص ان کے علماء وفقہاء کا عمل تھا۔ اس میں اگر کسی قولِ مجرّد کو جگہ ملی ہے تو صرف اسی قول کو جو اہلِ مدینہ (اربابِ علم) کے درمیان مشہور و مقبول ہو چکا تھا۔

قرآن مجید میں اہل ایمان کو جس اسوۂ حسنہ کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے (سورہ ممتحنہ-٦) اس کا تعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعمالِ دینی سے ہے کیونکہ دین کے اصول و

Marfat.com

کلّیات کی وضاحت قرآن مجید نے کردی ہے اور اس طرح کردی ہے کہ اس میں عقلِ سلیم کے لیے کوئی معنوی ابہام و اشکال باقی نہیں رہ گیا ہے۔ اور اگر کسی کو ایسا نظر آتا ہے تو وہ اس کی قلّتِ علم و تدبّر کا نتیجہ ہے نہ کہ حقیقت واقعہ۔

مولانا فراہیؒ سنّت کے صرف قائل ہی نہیں تھے بلکہ اپنی عملی زندگی میں ان پر سختی کے ساتھ عمل پیرا تھے۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے لکھا ہے:

''عمل میں بھی وہ نہایت سخت متبع سنت تھے۔ میں ان کی صحبت میں اکثر یہ محسوس کرتا تھا کہ وہ عملی مسائل میں علامہ ابن قیّم کی زادالمعاد زیادہ پیشِ نظر رکھتے تھے۔ مولانا کا طرزِ 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 اتباعِ سنّت کے معاملہ میں وہ اپنا اور اپنے شاگردوں کا تو جزئیات پر بھی محاسبہ کرتے تھے۔''[۵۴]

سنّت اور حدیث کے بارے میں مولانا فراہی 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 دوسرے تفسیرُ القرآن بالحدیث۔ آیئے دیکھیں کہ ان مسائل میں مولانا فراہی کا مسلک کیا تھا۔

## حدیث کی تشریعی حیثیت

اکثر علماءِ اُمّت کا خیال ہے کہ حدیث قرآن کے بعد دین کا دوسرا ماخذِ قانون ہے۔ اس نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ لکھتے ہیں:

''یہی محمدی تعلیم وہ بالاتر قانون ہے جو حاکم اعلیٰ (یعنی اللہ تعالیٰ)

Marfat.com

کی مرضی کی نمایندگی کرتا ہے۔ یہ قانون محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم کو
دوشکلوں میں ملا ہے۔ ایک قانون جو لفظ بلفظ خداوند عالم کے احکام
وہدایات پر مشتمل ہے، دوسرے محمدؐ کا اسوۂ حسنہ یا آپ کی سنت جو
قرآن کے منشاء کی توضیح وتشریح کرتی ہے۔ محمدؐ خدا کے محض نامہ بر
نہیں تھے کہ اس کی کتاب پہنچا دینے کے سوا ان کا کوئی کام نہ تھا۔
... یہ پورا کام جو ۲۱ سال کی پیغمبرانہ زندگی میں آپ نے انجام دیا وہ
سنت ہے جو قرآن کے ساتھ مل کر حاکم اعلیٰ کے قانونِ برتر کی
تشکیل وتکمیل کرتا ہے اور اسی قانون برتر کا نام اسلامی اصطلاح
میں شریعت ہے۔[۵۵]

لیکن یہ تعمیم صحیح نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جملہ احکامِ رسول کو علیحدہ ماخذِ قانون کی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جس قدر احکام منسوب ہیں ان پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ ان میں سے اکثر احکام قرآن کے کسی نہ کسی اصول و کلّیہ کی شرح ووضاحت کی حیثیت رکھتے ہیں خواہ ان کا تعلق تعمیم سے ہو یا تخصیص سے یا عملی تشکیل سے، بالفاظ دیگر ان کی حیثیت توضیحی احکام کی ہے۔ رہے وہ احکامِ رسول جو قرآن کی فہرستِ احکام میں داخل نہیں ہیں تو اس نوع کے احکام بلاشبہ ماخذِ قانون کی حیثیت رکھتے ہیں بشرطیکہ وہ قرآن مجید کی کسی نصِ صریح سے متعارض نہ ہوں۔ اس نوع کے تمام احکام دراصل اجتہاداتِ رسول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ اجتہادات قرآن مجید کے کسی نہ کسی اصولی حکم سے مستنبط ہیں خواہ وجوہِ استنباط معلوم نہ ہوں۔ قرآن میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

وَلَا یُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ (سورۂ توبہ-۲۹)

"جسے اللہ اور اس کے رسول نے حرام ٹھہرایا ہے وہ اس کو حرام نہیں

Marfat.com

ٹھہراتے۔

اس آیت میں تحریم کی نسبت اللہ کے ساتھ اس کے رسول کی طرف بھی کی گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول بھی تحریم کا اختیار رکھتا ہے لیکن یہ اختیار مطلق نہیں بلکہ اللہ کی تحریم کے تحت ہے، اسی لیے آیت میں اس کو مؤخر کیا گیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں رسول اسی چیز کو حرام یا حلال کر سکتا ہے جو قرآن مجید کے کسی منصوص حکم سے باعتبارِ علت مماثل ہو۔ فرمایا گیا ہے:

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗ (سورہ انعام-۱۴۵)

''کہہ دو کہ جو کچھ میری طرف نازل کیا گیا ہے اس میں (ان کے علاوہ) کوئی چیز نہیں پاتا جو کھانے والے پر حرام کی گئی ہو۔''

اس آیت کے مطابق صرف وہ چیز حلال ہے جسے قرآن مجید نے حلال کیا ہے اور وہی 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 ہی کے کسی اجمالی حکم کی تفصیل یا اس کے کسی اصولی حکم پر مبنی ہیں۔ مثلاً، اسلامی شریعت میں تمام شکاری جانور (درندے) حرام قرار دیے گئے ہیں جب کہ قرآن مجید میں ان کی حرمت کا ذکر واضح لفظوں میں نہیں آیا ہے۔ لیکن اس میں دو قرینے ایسے موجود ہیں جو ان کی حرمت کی طرف واضح اشارہ کرتے ہیں۔ ایک ''دمِ مسفوح'' (سورۂ انعام-۱۴۵) اور دوسرا ''اکل السبع'' (مائدہ-۳)۔ انہی اشارات کی بنیاد پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام جانوروں کو حرام قرار 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۔[۵۶]

Marfat.com

مولانا فراہی نے ''احکام الاصول'' میں اس مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ[۵] ''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 فرضِ تبیین کے مطابق ہیں۔ ان احکام میں اصل وفرع 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 نصِّ کتاب کی روشنی میں فیصلہ کرنے کا حکم بھی دیا، فرمایا: إنّـا أنزَلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک اللّٰہ (نسآء-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 وکنایات کو خوب سمجھنے والے تھے اور حضور کو چونکہ نور وہدایت اور بصیرت خدا کی طرف سے حاصل تھی اس لیے آپ اس معاملہ میں سب سے زیادہ ذکی تھے۔ احکام کی یہی قسمِ ثانی ہے جس میں بعض وجوہِ استنباط علماء پر مخفی رہ گئے ہیں لیکن غور وفکر کر کے آدمی ان تک پہنچ سکتا ہے۔

پس اگر وجوہِ 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

Marfat.com

قرآن کے اشارات سے ان کو مستنبط کیا خواہ ان کے وجوہِ 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 سنت 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 وسنت کے درمیان توفیق پیدا کی جاسکے تو نزاع ختم ہو سکتی ہے[۵۸]۔''

مولانا فراہی کی اس تحریر سے احکام کی تین صورتیں سامنے آئیں،ایک وہ احکامِ رسول جن کا تعلق قرآن مجید کے اجمال کی تفصیل سے ہے خواہ اس اجمال کا تعلق جزئیاتِ احکام سے ہو یا عمومِ احکام کی تخصیص سے۔ یہ دراصل توضیحی احکام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ دوسرے وہ احکام جن کا تعلق نصوصِ قرآن کے مطابق رسول کے فیصلوں سے ہے یعنی فتاوی،اور تیسرے وہ احکام جن کی اصل ظاہر کتاب میں موجود نہیں ہے۔مولانا فراہی نے صرف اسی تیسری قسم کو اصل ماخذِ قانون کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔احکام کی یہ تیسری قسم جیسا کہ اوپر بیان ہوا،دراصل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہادات تھے[۵۹]۔

مولانا فراہی نے احکام رسول کی واقعی قسموں میں سے دوسری اور تیسری قسم کو

Marfat.com

مثالوں سے واضح کیا ہے۔ دوسری قسم کی توضیح کے لیے انھوں نے آیۂ میراث کو لیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"آیۂ میراث میں دو وصیتوں کا ذکر ہے۔ ایک اللہ کی وصیّت جسے فریضۃً من اللہ سے تعبیر کیا گیا ہے (فریضةٌ مِنَ اللّٰه اِنَّ اللّٰه کان علیما حکیما۔ سورہ نسآء-۱۱) اور دوسری وصیت میّت کی طرف سے ہے جسے درجۂ تقدم حاصل ہے۔ اور ہم کو یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ سب سے بڑھ کر علم وحکمت والا ہے اور اس کی وصیّت مقدّم۔ اس سے یقینی طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ میّت کی وصیّت دراصل غیر وارثین کے لیے ہے جو صدقہ کے زمرہ کی چیز ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے: الا لا وصية لوارث۔ ہے[60]

تیسری قسم کی تشریح کا تعلق حدِ زنا سے متعلق قرآنی آیت سے ہے۔ قرآن مجید میں کسی تخصیص کے بغیر زانی کی سزا خواہ وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، سو کوڑے بیان کی گئی ہے (الزّانية والزّانی فاجلِدُوا کلَّ واحد منهما مائة جَلدةٍ -سورہ نور-۲) جب کہ حدیث میں غیر شادی شدہ زانی کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی (ماة جلدة وتغريب عام) اور شادی شدہ کی سزا سو کوڑے اور رجم (ماة جَلدة والرّجم) بیان کی گئی ہے[61] لیکن ایک روایت کے مطابق ماعزا سلمی اور غامدیہ عورت پر جو شادی شدہ تھے آنحضورؐ نے صرف حدِّ رجم جاری فرمائی تھی[62]۔ سزائے زنا سے متعلق مذکورہ احادیث سے صاف طور پر حکم قرآن پر اضافہ معلوم ہوتا ہے۔

مولانا فراہی نے اس مسئلے پر نہایت بصیرت افروز بحث کی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ "جن احادیث کا ماخذ قرآن سے معلوم کرنے میں علماء کو اشتباہ ہوا ہے ان میں وہ

Marfat.com

حدیث بھی ہے جو حدِ زنا کے باب میں وارد ہوئی ہے یعنی: البکر بالبکر مائة جلدة وتغریب عام والشیب بالشیب مائة جلدة والرجم ''اگر زانی غیر شادی شدہ ہے تو سزا سو کوڑے اور ایک سال جلاوطنی ہے اور اگر زانی شادی شدہ ہے تو سزا سو کوڑے اور رجم ہے۔'' ان کو خیال ہوا کہ حضور کے اس قول سے شادی شدہ زانی کے لیے رجم اور غیر شادی شدہ کے لیے جلاوطنی کی سزا کا حکم بھی لازم آتا ہے لیکن ماعز اسلمی اور غامدیہ عورت کے قضیہ میں رجم کی سزا نے شادی شدہ زانی کے لیے سو کوڑوں اور غیر شادی شدہ کے لیے ایک سال کی جلاوطنی کا حکم منسوخ کر دیا ہے۔ ان کے نزدیک گویا آیت حدِ زنا اپنے ظاہر مفہوم پر باقی نہیں رہی بلکہ سنّت سے تبدیل ہوگئی اور پھر سنّت بھی ایک ایسے قضیہ سے تبدیل ہوگئی جس کا موقع ٹھیک سے معلوم نہیں اور یہ بھی یقین سے نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اسے اس کے صحیح محل پر محمول کیا جا رہا ہے یا نہیں۔

جاننا چاہیے کہ سب سے بنیادی چیز قرآن کے ساتھ سنّت کی تطبیق ہے۔ مجرّد ظن کی بنا پر ان کے نسخ کا فیصلہ نہیں کر دینا چاہیے۔ حضور کے مذکورہ ارشاد میں واضح طور پر آیا ہے کہ غیر شادی شدہ زانیوں کے لیے سزا سو کوڑے اور جلاوطنی ہے۔ دوسری روایت میں ''ثم تغریب عام'' (یعنی سو کوڑے پھر ایک سال جلاوطنی) کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ اسی طرح شادی شدہ زانیوں کے لیے الفاظ ''ثم الرجم'' (یعنی سو کوڑے پھر رجم) بھی آئے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں صورتوں میں پہلی حد سو کوڑوں کی ہے۔ لیکن اگر مجرم سزا پانے کے بعد پھر اسی گناہ میں مبتلا ہو تو انھیں سخت سزا دینا اولیٰ ہے کیونکہ اب ان کا گناہ حدود اللہ کے مقابلہ میں جسارت دکھانے کا ہے۔ اور قرآن نے مفسدین فی الارض اور حدود اللہ کے معاملہ میں سرکشی کرنے والوں کے لیے ان کے گناہ کے درجات کے لحاظ سے سزا کے مختلف درجے بیان کیے ہیں، مثلاً تقتیل (بری طرح قتل) سولی، قطعِ اطراف (یعنی دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹنا) اور جلاوطنی وغیرہ۔ چنانچہ حضور نے

Marfat.com

ماعز کے قضیہ میں یہ تصریح فرمائی کہ چونکہ وہ بہت بڑے گناہ کا مرتکب ہوا اور اس کی بداخلاقی حد سے بڑھی ہوئی تھی (ینبّ کنبیب التیس)[۶۳] اس لیے اس کو جو سزا دی گئی وہ نکال (عبرت کی سزا) ہے۔ یہودی عورت کے قضیہ میں آپ نے رجم کا جو حکم دیا وہ توریت کے حکم کے مطابق تھا اور قرآن میں احکام نازل ہونے سے پہلے حضور توریت کے مطابق فیصلے فرمایا کرتے تھے۔

فی الجملہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب جرم ایک سے زیادہ بار صادر ہوا تو حضور نے شادی شدہ لوگوں کو عبرت کے لیے سخت سزا دی اور غیر شادی شدہ لوگوں کو نسبتاً خفیف سزا دی اسی لیے حدیث میں حرف "ثم" (پھر) واقع ہوا ہے۔ بعض حدیثوں میں جو "واؤ" آئی ہے اس سے بھی "ثم" ہی کا مفہوم مراد ہے۔ اور عربی میں کبھی کبھی "واؤ" اس معنی میں استعمال ہوتا ہے[۶۴]"

اوپر کی گفتگو سے واضح ہوگیا کہ حدیث کی تشریعی حیثیت کے بارہ میں علماء کا خیال پورے طور پر صحیح نہیں ہے۔ صرف انہی احادیث کو جیسا کہ بیان ہوا، علیحدہ ماخذِ 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 ہوجاتی ہے[۶۵]۔ مولانا فراہی لکھتے ہیں:

> کم من آیات القرآن إن تدبّرت فیها و فهمت معناها وجدت من الاحادیث ماجاء موافقاً له. فالحدیث لم یزد شیئًا علی القرآن.ولکن صرح من الآیة امراً غامضاً یکاد یخفی علی من لا یتدبّر۔[۶۶]

> "قرآن مجید کی بہت سی آیات ہیں کہ اگر تم ان پر تدبّر کرو اور ان کے معنی سمجھو تو ان میں اور اس بارہ میں وارد روایات میں تم کو

Marfat.com

موافقت ملے گی۔ پس حدیث سے قرآن پر کچھ اضافہ نہیں ہوتا بلکہ اس سے آیت کے کسی مخفی پہلو کی وضاحت ہو جاتی ہے جو تدبّر نہ کرنے والے پر بالعموم مخفی رہ جاتا ہے۔"

## تفسیرُ القرآن بالحدیث

علماءِ 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[۶۷]۔ حافظ ابن کثیرؒ اپنے مقدمہ تفسیر میں لکھتے ہیں:

قال قائل: فما احسنُ طرق التفسير؟ فالجواب أنّ اصح الطريق في ذلك أن يفسّر القرآن بالقرآن. فما اجمل في مكانة فانّه بسط في موضع آخر۔ فان اعياك ذلك عليك بالسنّة فانّها شارحة للقرآن وموضّحة له .......

وحينئذ اذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنّة رجعنا في ذلك الى اقوال الصحابة فإنهم ادرى بذلك لما شاهده من القرائن والاحوال التي اختصّوا بها ولما لهم من الفهم التام والعمل الصالح ....... اذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنّة ولا وجدته عن الصحابة فقد رجع كثير من الائمة في ذلك الى اقوال التابعين۔[۶۸]

"ایک شخص نے پوچھا کہ تفسیر کا سب سے اچھا طریقہ کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا سب سے احسن طریقہ یہ ہے کہ قرآن کی تفسیر

Marfat.com

قرآن سے کی جائے اس لیے کہ اس میں اگر ایک جگہ کوئی بات مجمل ہے تو دوسری جگہ وہ مفصّل کردی گئی ہے۔ اگر قرآن مجید سے تفسیر نہ کرسکو تو سنّت سے کرو اس لیے کہ وہ قرآن کی شارح اور اس کی وضاحت کرنے والی ہے۔ لیکن جب ہم قرآن اور سنّت دونوں سے تفسیر نہ کرسکیں تو اس صورت میں اقوالِ صحابہ کی طرف رجوع کریں اس لیے کہ انھوں نے ان احوال وقرائن کا مشاہدہ کیا تھا جو ان ہی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس کے علاوہ وہ کامل فہم اور عملِ صالح رکھتے تھے ....... جب قرآن، سنّت اور اقوال صحابہ سے بھی تفسیر نہ کرسکو تو اس حالت میں بہت سے ائمہ نے اقوالِ تابعین کی طرف رجوع کیا ہے۔''

لیکن عملاً ایسا نہیں ہوا اور زیادہ تر تفسیریں تفسیرُ القرآن بالحدیث کے اصول پر لکھی گئی ہیں اور ان میں اقوالِ صحابہ وتابعین کی کثرت ہے۔ اس طرزِ تفسیر کا اصطلاحی نام تفسیرِ ماثور ہے۔ اس طرزِ تفسیر کے قائل علماء کے نزدیک احادیث اور آثارِ صحابہ وتابعین سے قطع نظر کرکے تفسیر کرنا سرے سے جائز نہیں ہے۔ امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

نحن نعلم أنّ القرآن قرّاه الصحابة والتّابعون وتابعوهم وأنهم كانوا اعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم اعلم بالحق الّذى بعث اللّٰه به رسوله، فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد اخطأ فى الدليل والمدلول جميعا۔[۲۹]

''ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین قرآن کے قرّاء تھے اور جس طرح وہ اس کی تفسیر ومعانی کے سب سے بڑے عالم تھے اسی طرح وہ اس حق کو سب سے زیادہ جانتے تھے

Marfat.com

جسے اللہ نے اپنے رسول کے ذریعہ بھیجا تھا۔ پس جس نے ان کے قول کی مخالفت کی اور ان کی تفسیر کے برخلاف تفسیر کی اس نے دلیل اور مدلول دونوں میں خطا کا ارتکاب کیا۔"

لیکن یہ **قول** محلِّ نظر ہے۔ امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

فقوم تشدّدوا فی ذلک فلم یجرأ علی تفسیر من القرآن ولم یجوز له لغیرهم وإن کان عالما ادیبا متّسعا فی معرفة الادلة والفقه والنحو والاخبار والآثار، وانّما له ان ینتهی الی ما روی عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم وعن الذین شهدوا التنزیل من الصحابة والذین اخذوا عنهم من التابعین۔[۲]

"علماء کا ایک گروہ تفسیر قرآن کے باب میں نہایت متشدّد واقع ہوا ہے۔ وہ نہ خود تفسیر قرآن کی جرأت کرتا ہے اور نہ دوسروں کے لیے اس کو جائز سمجھتا ہے خواہ وہ عالم، ادیب، فقیہ، نحوی اور اخبار و آثار کا وسیع علم رکھنے والا ہو۔ ان کا خیال ہے کہ تفسیر کے سلسلے میں جو کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے جن کے سامنے وحی کا نزول ہوا، اور تابعین سے جنھوں نے ان سے علم حاصل کیا، مروی ہے اسی پر وہ اکتفا کرے۔"

یہاں یہ سوال لازماً پیدا ہوگا کہ علماء تفسیر بالحدیث کی طرف کیوں مائل ہوئے اور تفسیر القرآن بالقرآن پر مکتفی کیوں نہیں ہوئے؟ اس کی ایک بڑی وجہ یہ خیال ہے کہ قرآن مجید قطعی الدلالت نہیں ہے یعنی اس کی آیتیں معنوی احتمالات رکھتی ہیں اس لیے انھوں نے گمان کیا کہ اگر محض رائے 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

Marfat.com

تفسیر کرے گا اور اس طرح اُمّت میں زبردست فکری اور عملی نزاع شروع ہوجائے گی۔ اس بناپر ان کے نزدیک محفوظ و مامون طریقہ تفسیرُ القرآن بالحدیث کے سوا کوئی دوسرا نہیں تھا۔ اس غلط خیال پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا فراہی لکھتے ہیں:

فمنهم من اطمأنوا بالحديث بعد النقد كاكثر اصحاب الروايات لما علموا أن كلام النبى لابد أن يوافِق بالقرآن وهكذا كلام الصحابة بكلام النبى صلى اللّٰه عليه وسلم. ووجدوا فى الاحاديث فسحة فجعلوها اصلا لقلة الخطر فيها وفسروا القرآن بها، حتى أن أصبح زمام القرآن بيد الحديث بقل اعتناء هم بفهم معانى القرآن۔[اے]

''ان میں بعض وہ لوگ ہیں جو احادیث کو نقد ونظر کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد ان پر مطمئن ہوگئے۔ اکثر اصحابِ روایات اسی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ انھوں نے گمان کرلیا کہ کلام نبی لامحالہ قرآن کے اور کلام صحابہ کلامِ نبی کے موافق ہوگا۔ 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 یہانتک کہ قرآن کی زمام حدیث کے ہاتھ میں چلی گئی۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ معانیِ قرآن کے فہم سے ان کی دلچسپی بہت کم ہوگئی۔''

دوسری جگہ لکھتے ہیں :

إن كل فرقة من المسلمين يتمسّك بالقرآن، يأول أياته إلى رايه حتى اضطر المومنون الى التمسّك بالسنّة ظنا

Marfat.com

منهم بأن القرآن ذو وجوه والسنّة بيّنة والظاهر أن القرآن هو المعتصم والمتمسک المعتمد۔[۲]

''مسلمانوں کا ہر فرقہ تمسّک بالقرآن کے دعویٰ کے باوجود اس کی آیات کی تاویل اپنی رائے کے لحاظ سے کرتا ہے۔ اس صورتِ حال نے مومنین کو تمسّک بالسنّۃ کی طرف مائل کیا محض اس گمان کے تحت کہ قرآن ایک سے زیادہ معنوی احتمالات رکھتا ہے اور سنّت قطعی اور واضح ہے حالانکہ قرآن ہی اعتصام، 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 وہ صحیح اور قابلِ اعتماد ہے اور جو اس کے خلاف ہے وہ تفسیر بالرّائے ہے اس لیے نا قابلِ اعتماد ہے۔ اس خطرناک رجحان کا ذکر کرتے ہوئے مولانا فراہی لکھتے ہیں:

من الناس من يزعم أنّ التفسير إما أن يكون منقولا من السلف الصالحين او يكون خلافه وهو بالرائي والاوّل هو المُعتمد والثاني فهو المنهي عنه، ثم استنجوا من هذا أن المنقول وإن كان ضعيفاً احق بالاتباع. وعلىٰ هذا الاصل كتب كثير من التفاسير مثل تفسير محمد بن جرير الطبرى الذى قيل فيه أنه لم يصنف مثله ولا شك أنه كذلک فى بابه.ومثل التفسير البغوى وابن كثير والسيوطى وغيرهم من المحدثين، وهذا الذى زعموا قول عليه طلاوة الحق وفى طيه اباطيل مضلة، من هوى فى هوتها لم يخرج منها الا

Marfat.com

ماشاء اللہ۔ [۴۳]

" کچھ لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ تفسیر یا تو سلف صالحین سے منقول ہوگی اور یا اس کے برعکس ہوگی اور یہ تفسیر بالرائی ہے اس لیے اوّل الذکر قابل اعتماد اور موخر الذکر ممنوع اور ناپسندیدہ ہے پھر اس سے انھوں نے یہ نتیجہ اخذ کرلیا کہ منقول ہی قابلِ اتباع ہے خواہ وہ ضعیف ہو۔ اکثر کتبِ 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 کثیرؒ، سیوطیؒ اور دوسرے محدثین کی تفاسیر بھی اسی ذیل میں آتی ہیں۔ یہ ایک ایسا قول ہے جس پر حق کا ملمع ہے لیکن اس کے باطن میں ناحق پوشیدہ ہے۔ جو شخص بھی اس گڑھے میں گرا اس سے نکلنا نصیب نہ ہوا الا ماشاء اللہ۔ [۴۴]

مولانا فراہی جن وجوہ سے تفسیرُ القرآن بالحدیث کے خلاف تھے ان میں سے ایک بڑی وجہ خود احادیث کا ضعف، ان کی وضعیت اور ان کا باہمی تناقض ہے۔ انھوں نے صاف لفظوں میں لکھا ہے:

فإن الكلام لا يحتمل معنى يخالف نظمه ورباط معانيه، فإنّ خلل النظم منفي عن كلام العقلاء، فما ابعده عن كلام الله المُعجز؟ وهذا اصل ظاهر ولكن اهل الزيغ سعوا في هدمه، وضعوا الاحاديث ففتنوا بها الضعفاء العقول من صالحي المومنين عفا الله عنهم۔ [۴۵]

" کلام اُس معنی کا متحمل نہیں ہوسکتا ہے جو نظم کلام اور ربط معنی کے

Marfat.com

خلاف ہو اس لیے کہ نظم کلام میں خلل عقلاء کے کلام کے منافی ہے۔ پھر اللہ کا کلامِ معجز تو اس سے کہیں زیادہ بلند ہے (اس کے متعلق اس نقصِ کلام کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے) اور یہ ایک ایسا اصول ہے جو بالکل واضح ہے لیکن اہلِ ضلالت نے اس اصول کی بیخ کنی کی پوری کوشش کی اور حدیثیں وضع کیں اور بہت سے صالح مسلمانوں کو جو ضعیف العقل تھے، اس فتنہ میں مبتلا کیا۔ اللہ ان سے درگزر فرمائے۔"

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

فإنّ المنقول جله الاحاديث الضعاف والمتناقض بعضها بعضًا، بل المتناقض لظاهر القرآن. فهل يعتمد عليها او يترك القرآن لا يتدبّر فيه ولا يفهم معانيه؟[۷۶]

"بلاشبہ منقول کا ایک بڑا حصہ ضعیف احادیث پر مشتمل ہے۔ اور یہ حدیثیں ایک دوسرے سے بلکہ ظاہر قرآن سے بھی متعارض ہیں۔ تو کیا ان پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے؟ کیا قرآن کو چھوڑ دیا جائے، اس کی آیات میں تدبّر نہ کیا جائے اور اس کے معانی کو نہ سمجھا جائے۔"

تفسیری روایات کے متعلق مولانا نے لکھا ہے[۷۷]:

الأخذ باحسن الوجوه ليس من التفسير بالرائ، اذا كان مراعيًا لاصول التاويل الاوّلية، ويرجح على الروايات فإنّ اكثرها آراء من اهل التاويل، ربما لم يهتدوا الى ما كان احسن، وهذا ابن جرير مع اعتناءه بالرّوايات ياخذ بما يراه احسن تاويلاً ويترك الرواية[۷۸]-

Marfat.com

"اگر قرآن کی تفسیر سلف کے اصولِ تاویل کی ٹھیک رعایت کرتے ہوئے احسن وجوہ کے مطابق کی جائے تو اسے تفسیر بالرائے نہیں کہا جا سکتا ہے اور اسے روایات پر ترجیح دی جائے گی۔ اس لیے کہ اس کا بڑا حصہ اہلِ تاویل کے اقوال پر مشتمل ہے جو بسا اوقات احسن تاویل کی طرف رہبری نہیں کرتے۔ ابن جریر کا یہی مسلک تھا، وہ روایات سے اعتناء کے باوجود اس معنی کو لیتے تھے جو باعتبار تاویل عمدہ ہوتا اور روایت کو چھوڑ دیتے تھے۔"

ایک اور مقام پر لکھا ہے:

ولٰكن فی ذلک العصر كثرتِ الروایات الضعیفة واعتمدوا علیها فی التفسیر فصارت كتب التفسیر حاملة لروایات من الیهود والدجّالین الواضعین۔ [۹۷]

"لیکن اس دور میں ضعیف روایتوں کی کثرت تھی اور تفاسیر میں ان پر بھروسہ کر لیا گیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ کتب تفسیر میں کثرت سے وہ روایتیں جگہ پا گئیں جن کے راوی یہود اور دجّال واضعین تھے۔"

مولانا فراہی نے تفسیرُ القرآن بالحدیث کے خلاف جو دلائل دیے ہیں یعنی ان کا ضعف و وضعیت اور ان کا باہمی تناقض، وہ اگرچہ بہت اہم ہیں لیکن ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ تمام احادیث کو وضعی اور متناقض نہیں کہا جا سکتا ہے بالخصوص وہ حدیثیں جو صحاحِ ستہ میں مندرج ہیں۔ اور ان میں وہ روایتیں بھی شامل ہیں جو ان کے ابواب التفسیر کے تحت درج ہیں۔ یہ اعتراض بظاہر درست معلوم ہوتا ہے لیکن فی الواقع ایسا نہیں ہے۔ چونکہ مولانا فراہی نے اس پہلو پر کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے اس لیے ہم چاہتے ہیں کہ اس کو بیان کر دیں تاکہ بات پورے طور پر واضح ہو جائے۔

Marfat.com

## قرآن کلامِ مفصّل ہے

اہل علم واقف ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً چند ہی آیات کی تفسیر مروی ہے۔ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پورے قرآن کی تفسیر کردی ہوتی اور وہ قرآن مجید ہی کی طرح محفوظ شکل میں امّت تک منتقل بھی ہوگئی ہوتی تو پھر کسی بحث و اختلاف کی گنجائش کہاں باقی رہتی۔ جملہ اہل ایمان اس کو حرزِ جاں بنالیتے اور وہی ایک چیز سب کے لیے مشعلِ ہدایت کا کام دیتی۔ لیکن ایسا نہیں ہوا۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قدر اہم دینی کام سے صرف نظر کیوں کیا؟

غور سے کام لیں تو وجہ بالکل واضح ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی تفسیر اس وجہ سے بیان نہیں کی کہ قرآن اپنے مفہوم و مدعا میں بالکل واضح ہے اور جہاں اجمال ہے اس کی تفصیل خود اللہ تعالیٰ نے دوسرے مقام پر کردی ہے۔ قرآن کی متعدد آیات سے ہمارے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ بطور مثال چند آیات ملاحظہ فرمائیں:

(۱) الٓر قف کتٰبٌ اُحکِمَت اٰیٰتُہ ثم فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حکیمٍ خبیرٍO (سورۂ ہود-۱)

"الرٰ، یہ ایک ایسی کتاب ہے جس کی آیات (باعتبار معانی و دلائل) محکم کی گئی ہیں پھر حکیم و خبیر خدا کی جانب سے اس کی تفصیل کی گئی ہے۔"

(۲) ولا یاتُونک بِمَثَلٍ الّا جئنٰک بالحق واحسنَ تفسیراًO (سورۂ الفرقان-۳۳)

"اور یہ لوگ کیسا ہی عجیب سوال تمہارے سامنے پیش کریں لیکن ہم اس کا مطابق حق اور نہایت واضح جواب تم کو عنایت کردیتے ہیں۔"

(۳) اَفَغیر اللّٰہِ اَبْتَغِیْ حَکَماً وّھو الذی اَنزل الیکم الکتٰبَ

Marfat.com

مُفَصّلاً ط (سورۂ انعام-۱۱٤)

''کیا میں اللہ کے سوا کسی اور کو فیصلہ کرنے والا بناؤں؟ اور وہی ہے جس نے تمہاری طرف کتاب بھیج دی ہے جو پوری طرح مفصّل ہے۔''

(۴) ولقد جِئنٰھم بکتٰبٍ فَصّلناہُ علیٰ علمٍ ھُدیً وّرحمۃً لقومٍ یّومنون ○ (سورۂ اعراف-۵۲)

''اور ہم نے ان تک ایک ایسی کتاب پہنچا دی ہے جس کو ہم نے اپنے علم سے نہایت واضح اور مفصّل بنایا ہے، اور وہ ہدایت اور رحمت ہے ان لوگوں کے لیے جو ایمان لاتے ہیں۔''

آیاتِ مذکورہ میں دو لفظ خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں، ایک تفصیل اور دوسرا تفسیر۔ یہ الفاظ بتاتے ہیں کہ آخری کتاب کے معنی و مفہوم کی وضاحت خود نازلِ کتاب نے کردی ہے۔ اس لیے ماننا ہوگا کہ وہ ایک مفصّل و مشرّح کتاب ہے، اس کا مفہوم و مدعا بالکل واضح ہے، اس میں کہیں کوئی اشکال اور معنوی خفا نہیں ہے۔ اگر کسی مقام پر کوئی بات مجمل ہے تو دوسری جگہ وہ مفصّل کردی گئی ہے۔ اس طریقۂ توضیح کو قرآن میں تصریفِ آیات کہا گیا ہے، مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

اُنظر کیف نُصرّفُ الاٰیٰتِ لعلّھم یَفقھون (سورۂ انعام-٦٥)

''دیکھو ہم کس طرح اپنی آیات کو گھما پھرا کر بیان کرتے ہیں تاکہ وہ سمجھ لیں۔''

یہ ساری تفصیل و شرح دراصل اس وعدہ کے مطابق ہے جس کا ذکر سورۂ قیامہ میں ان الفاظ میں آیا ہے: ثم إنّ علینا بیانہ (آیت ۱۹) ''پھر ہمارے ہی ذمہ ہے اس کی تفصیل۔'' یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں تبیین کی نسبت تقریباً ہر جگہ اللہ تعالیٰ کی طرف کی

Marfat.com

گئی ہے مثلاً:

(۱) کذٰلک یُبیّنُ اللّٰہُ لکم اٰیاتہٖ لعلکم تعقلون ۝ (سورۂ بقرہ-۲۴۱)

''اسی طرح اللہ اپنی آیات کی وضاحت کرتا ہے تا کہ وہ عقل سے کام لیں۔''

(۲) یُرید اللّٰہ لِیُبَیّن لکم ویَھدِیَکم سُنَنَ الّذین من قبلکم لا (سورۂ نسآء-۲۶)

''اللہ چاہتا ہے کہ تمہارے سامنے (اپنے احکام) بالکل واضح کردے اور تم کو ان (صالح) لوگوں کے طریقوں پر چلائے جو تم سے پہلے گزر چکے ہیں۔''

(۳) وما کان اللّٰہُ لِیُضِلّ قوماً بعد اذھداھم حتّی یُبَیّن لھم ما یتّقون ۝ (سورۂ توبہ-۱۱۵)

''یہ اللہ کا کام نہیں کہ وہ کسی قوم کو ہدایت دینے اور اس پر راہ تقویٰ واضح کر دینے کے بعد گمراہ کر دے۔''

(۴) یُبیّنُ اللّٰہُ لکم أن تَضِلّوا واللّٰہ بِکل شئ علیم ۝ (سورۂ نسآء-۱۷۶)

''اللہ تمہارے لیے (اپنے احکام کی) توضیح کرتا ہے کہ مبادا تم گمراہ ہو جاؤ اور اللہ ہر چیز سے واقف ہے۔''

(۵) ویُبیّنُ ایاتہٖ للنّاس لعلّھم یتذکّرون ۝ (سورۂ بقرہ-۲۲۱)

''اور وہ اپنے احکام لوگوں کے لیے وضاحت کے ساتھ بیان کرتا

Marfat.com

ہے تاکہ وہ نصیحت قبول کریں۔“

قرآن مجید میں احکام کے ذکر کے بعد بالعموم: کذلک یُبیّن اللّٰہُ لکم ایاتہٖ (اللہ اسی طرح تمہارے لیے اپنے احکام کی تفصیل کرتا ہے۔) کا جملہ ضرور آتا ہے جیسا کہ سورہ نور اور دوسری احکامی سورتوں میں ملتا ہے۔

اس گفتگو سے واضح ہو گیا کہ اللہ نے اپنی آخری کتاب کی تبیین و تشریح خود کر دی ہے۔ اس کام کو اس نے کسی اور کے سپرد نہیں کیا ہے کہ اس سے اختلافِ فکر و عمل کے واقع ہونے کا اندیشہ تھا۔ علماء کا کام قرآن کے اصول و مبادی کی تفسیر و توضیح کرنا نہیں جیسا کہ انھوں نے سمجھ رکھا ہے بلکہ اللہ نے تصریفِ آیات کے ذریعہ کلیاتِ دین کی جو وضاحت کر دی ہے اس کو ٹھیک ٹھیک سمجھنا اور پھر اس سے بندگانِ خدا کو آگاہ کرنا ہے[۸۱]۔

جہاں تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے شارحِ قرآن ہونے کا معاملہ ہے تو اس کی دو نوعتیں ہیں۔ ایک یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائضِ نبوت میں یہ بات داخل تھی کہ اللہ کی آیات کو جوں کا توں اس کے بندوں تک پہنچا دیں (یا ایّھا الرسول بلّغ ما اُنزل الیک من ربک وإن لم تفعلُ فما بلّغتَ رسالتَہ٥ (سورہ مائدہ – ٦٧) اور جہاں کہیں ان کو اس کے مدّعا کے سمجھنے میں دشواری لاحق ہو اس کو اللہ کی تشریح کے مطابق اس کی عطا کردہ بصیرت کی روشنی میں دور فرما دیں[۸۲]۔ یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ تمام انسان دماغی صلاحیت اور قوت فہم کے اعتبار سے یکساں نہیں ہوتے اس لیے بسا اوقات ایک واضح کلام بھی بہتوں کی فہم سے بالاتر ہوتا ہے اس وقت یہ ضرورت لاحق ہوتی ہے کہ کوئی ذی علم اس کی مزید وضاحت کر کے اسے قابل فہم بنا دے[۸۳]۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا دوسرا فریضہ یہ تھا کہ وہ ان آیاتِ احکام کی عملی توضیح کر دیں جن کی عملی شکل خود قرآن نے متعیّن نہیں کی ہے یا ان کی جزئی تعیین کی ہے، مثلاً عبادات وغیرہ۔ اس آخری معنی کے اعتبار سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم یقیناً شارحِ قرآن

Marfat.com

تھے۔لیکن علماء نے تشریحِ رسول کے اس مخصوص دائرہ کو وسیع کر کے پورے قرآن پر محیط کر دیا جو صحیح نہیں ہے۔ان کے اس خیال کی بنیاد درج ذیل آیت ہے:

وانزلنا الیک الذکر لتبیّن للناسِ مانزّل الیهم (سورۂ نحل-٤٤)

''اور ہم نے تمہاری طرف ذکر (قرآن) نازل کیا تا کہ جو چیز ان کی طرف نازل کی گئی ہے تم اس کو جوں کا توں ان سے بیان کر دو۔''

اس آیت میں لفظ تبیین کا وہ مطلب نہیں ہے جسے بہت سے علماء نے سمجھا ہے۔ تبیین کے ایک سے زیادہ معنی ہیں، ایک معنی بے کم وکاست بیان کر دینے کے ہیں اور یہ کتمان کی ضد ہے۔مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

قد جاء کم رسولنا یبیّن لکم کثیراً ممّا کنتم تخفون مِنَ الکتابِ ویَعفوا عَنْ کثیر ط (سورۂ مائدہ-١٥)

''اے اہل کتاب! تمہارے پاس ہمارا رسول آ گیا ہے۔کتاب (توراۃ وانجیل) میں سے جن باتوں کو تم چھپاتے ہو ان کو وہ تمہارے سامنے ٹھیک ٹھیک بیان کر دیتا ہے اور بہت سی باتوں سے صرف نظر کر جاتا ہے جن کو تم چھپاتے ہو۔''

دوسری جگہ ارشاد ہوا ہے:

إنّ الّذین یکتمُون مِن البیّناتِ والهُدیٰ مِنْ بعدِ ما بیّنّه لِلنّاس فی الکتٰب اُولٰئِکَ یَلعنُهُم اللّٰهُ ویَلعنُهُم اللّٰعنونَ ○ الاّ الذین تابوا واصلَحوا وبیّنُوا فاُولٰئک اتوبُ علیهم ج (سورۂ بقرہ-١٥٩، ١٦٠)

''جو لوگ چھپاتے ہیں ان باتوں کو جن کا تعلق دلائلِ واضحہ اور

Marfat.com

(اُمور) ہدایت سے ہے جب کہ ہم ان کو کتاب (تورات وانجیل)
میں لوگوں کے لیے پوری وضاحت کے ساتھ بیان کر چکے ہیں۔
ایسے لوگوں پر اللہ لعنت کرتا ہے اور دوسرے لعنت کرنے والے بھی
لعنت کرتے ہیں مگر جو لوگ توبہ کرلیں اور اپنی اصلاح کرلیں اور ان
باتوں کو لوگوں کے سامنے بیان کریں (جن کو وہ اب تک چھپاتے
رہے ہیں) تو اللہ ایسے لوگوں کی توبہ قبول فرماتا ہے۔''

تبیین کے دوسرے معنی توضیح کے ہیں یعنی کلام کو اس طرح بیان کرنا کہ منشاءِ کلام بالکل واضح ہو جائے، کہیں کوئی اشکال یا ابہام باقی نہ رہے۔ سورۂ بقرہ میں جہاں یہود کو گائے کی قربانی کا حکم دیا گیا ہے وہاں یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، مثلاً:

قالوا ادعُ لنا ربّک یُبیّنْ لنا ما ھی (سورۂ بقرہ-۶۸)

''انھوں نے (موسیٰ سے) کہا کہ آپ اپنے رب سے درخواست
کریں کہ وہ ہم کو صاف صاف بتائے کہ اس کا رنگ کیسا ہو؟''

اسی معنی میں ایک دوسری جگہ آیا ہے:

وما ارسلنا من رّسول اِلّا بلسانِ قومہٖ لِیُبیّنَ لھم ط (سورۂ ابراھیم-۴)

''ہم نے جو رسول بھی کسی قوم کی طرف بھیجا ہے تو اسی کی زبان میں
تاکہ وہ (حق کو) ان کے سامنے پوری وضاحت کے ساتھ بیان
کردے۔''

ایک اور مقام پر ارشاد فرمایا گیا ہے:

وما انزلنا علیکَ الکتاب اِلّا لِتُبیّنَ لھم الّذی اختلفُوا فیہ لا (سورۂ نحل-۶۴)

Marfat.com

''ہم نے تمہاری طرف جو کتاب بھیجی ہے اس کی غرض بس یہ ہے کہ تم اس چیز (حق) کو ان کے سامنے پوری وضاحت کے ساتھ بیان کردو جس میں وہ اختلاف کرتے ہیں۔''

لفظ تبیین کی اس تشریح کی روشنی میں غور کریں اور آیت کے سیاق وسباق کو بھی پیش نظر رکھیں تو معلوم ہوگا کہ سورۂ نحل میں یہ لفظ اوّل الذکر معنی میں استعمال ہوا ہے یعنی وحی کو بے کم و کاست بیان کرنا تا کہ مخاطب قوم اس کو پوری طرح سمجھ لے۔ اس لیے اس آیت سے اس بات پر استدلال کرنا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمّہ پورے قرآن کی تبیین تھی صحیح نہ ہوگا کیوں کہ اُمّہاتِ دین کی تبیین خود اللہ نے کردی ہے جیسا کہ بیان ہوا۔ نبیؐ کے ذمّہ صرف احکامِ مجمل کی عملی تبیین تھی۔

اس اصول کی روشنی میں غور کریں تو یہ بات بآسانی سمجھ میں آجائے گی کہ صحاحِ ستہ کے تفسیری ابواب میں مرفوع احادیث کی تعداد کم کیوں ہے، اور یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ صحابہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے معدودے چند ہی سوالات کیوں کیے؟ بات بالکل واضح ہے کہ قرآن مجید انہی کی زبان اور انہی کے احوال وظروف کے مطابق نازل ہوا تھا اس لیے اس کے معنی و مفہوم اور اس کے اطلاقات کو سمجھنے میں کوئی قابل ذکر دشواری حائل نہ تھی[84]۔ اس کے علاوہ صحابہ کی ساری دلچسپی عملی مسائل سے تھی، نظری مسائل بالخصوص آیاتِ متشابہات میں غور وخوض سے وہ مکمل طور پر اجتناب کرتے تھے۔

کسی شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے یوم کان مقدارہ خمسین الف سنة میں 'یوم' کے بارے میں پوچھا تو فرمایا: فما یوم کان مقدارہ خمسین الف سنة ''جو دن بھی ہو اس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے۔'' سائل نے کہا کہ میں نے اس کا مطلب دریافت کیا ہے۔ فرمایا: ھما یومان ذکرھما اللّٰہ فی کتابہ، واللّٰہ اعلم بھما[85] ''یہ دو دن ہیں جن کا ذکر اللہ نے اپنی کتاب میں کیا ہے اور اللہ ہی ان کو بہتر طور پر جانتا ہے۔''

Marfat.com

امام طبری نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: فکرہ ان یقول فی کتاب، اللّٰہ ما لا یعلم[۸۶] ''انھوں نے اس بات کو ناپسند کیا کہ اللہ کی کتاب کے بارہ میں وہ بات کہیں جس کا انھیں علم نہیں تھا۔'' طبری نے حضرت ابن عباسؓ ہی کے بارہ میں ایک دوسری روایت نقل کی ہے کہ:

أنٗ ابن عباس سئل عن آیت، لو سُئل عنها بعضکم یقال فیها، فابیٰ ان یقول فیها۔[۸۷]

''ابن عباس سے کسی آیت کے بارہ میں پوچھا جاتا — اگر تم میں سے کسی سے پوچھا جاتا تو اس کے متعلق اپنی رائے ضرور ظاہر کر دیتا تو اس کے متعلق کچھ کہنے سے انکار کر دیتے۔[۸۸]''

سعید بن مسیّب کے بارہ میں روایت ہے کہ:

إنّه کان لا یتکلّم الا فی المعلوم من القرآن۔[۸۹]

''قرآن کی جو باتیں ان کو معلوم ہوتیں وہ صرف انہی کے متعلق گفتگو کرتے تھے۔''

انہی تابعی کے بارے میں ایک دوسری روایت ہے:

إنّه کان اذا سئل عن تفسیر آیة من القرآن قال: انا لا نقول فی القرآن شیئا۔[۹۰]

''ان سے جب قرآن کی کسی آیت کی تفسیر پوچھی جاتی تو کہتے کہ ہم قرآن کے متعلق کچھ نہیں کہیں گے۔''

صحابہؓ صرف آیاتِ احکام کے متعلق گفتگو کرنا پسند کرتے تھے۔ چنانچہ تابعیِ مذکور کے بارہ میں روایت ہے کہ جب ان سے حلال وحرام کے متعلق پوچھا جاتا تو وہ اس کو بتا دیتے لیکن جب کسی آیت کی تفسیر پوچھی جاتی تو وہ اس طرح خاموش رہتے گویا سنا ہی

Marfat.com

نہیں۔روایت کے الفاظ ہیں:

كنا نسئلُ سعيد بن المسيب عن الحلال والحرام، وكان اعلمُ الناسِ، فاذا سئلناه عن تفسير آية من القرآن سكت كان لم يسمع۔[91]

تفسیر قرآن کے باب میں صحابہ اور تابعین کے اس طرز عمل کے پیش نظر کون کہہ سکتا ہے کہ قرآن کی تفسیر احادیث سے کرنا صحیح ہوگا۔حقیقت یہ ہے کہ کتب حدیث کے ابواب التفسیر میں مرفوع اور موقوف دونوں طرح کی روایتیں شامل ہیں۔ان میں ضعیف روایتیں بھی موجود ہیں، مثلاً تسع آیات والی آیت (ولقد اٰتینا موسیٰ تسع آیات بینات: بنی اسرائیل-۱۰۱) کو لیں۔قرآن کی تصریح کے مطابق تسع آیات سے یہ چیزیں مراد ہیں: عصا، ید بیضاء، قحط، نقص ثمر، طوفان، ٹڈی، جوں، مینڈک، خون (دیکھیں سورہ: ۷/۱۳۳، ۷/۱۰۷، ۷/۱۳۰)۔لیکن ترمذی، مسند احمد، نسائی اور ابن ماجہ کی حدیث کے مطابق نو نشانیاں یہ تھیں: خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرنا، زنا نہ کرنا، کسی بے گناہ کو قتل نہ کرنا، چوری نہ کرنا، حاکم کے پاس کسی معصوم کی چغلی نہ کھانا، سود نہ کھانا، پاک دامن عورت پر تہمت نہ لگانا، میدان جہاد سے نہ بھاگنا، سبت کے دن زیادتی نہ کرنا۔" (یہ دراصل تورات کے احکام عشرہ ہیں) ان احکام کو سن کر وہ یہودی جو آپ سے "تسع آیات" کا مطلب دریافت کرنے آئے تھے نہایت خوش ہوئے اور آپ کے دست و پا کو بوسہ دیا[92]۔

بعض روایتیں نص قرآن سے متعارض ہیں، مثلاً آیہ تطہیر سے متعلق حدیث۔ حضرت ابراہیمؑ کے جھوٹ بولنے کا قصہ بھی اسی زمرہ سے تعلق رکھتا ہے، اور "وعلیھن درجة" سے متعلق حدیث بھی صریحاً نص قرآن سے متعارض ہے۔روایت ہے کہ ایک عورت نے آنحضورؐ سے شکایت کی کہ اس کے شوہر نے اسے ایسا طمانچہ مارا ہے جس سے اس کے

Marfat.com

چہرے پر نشان پڑ گیا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اسے اس کا حق حاصل نہیں ہے۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی: الرجال قوّامون ...'' گویا حدیث کے مطابق اس آیت نے مرد کو اختیار دے دیا کہ وہ قوّام ہونے کی بنا پر عورت کو شدید طور پر مارنے کا حق رکھتا ہے[۹۳]۔ (نعوذ باللہ)

جہاں تک کتب تفسیر میں مندرج روایات کا معاملہ ہے تو ان کے متعلق امام احمد بن حنبلؒ کا یہ فیصلہ ہے:

ثلاثة امور لیس لها إسناد، التفسیر و الملاحم و المغازی۔[۹۴]

''تین چیزوں کا اعتبار نہیں، ایک تفسیر[۹۵]، دوسرے ملاحم اور تیسرے مغازی۔''

اس سلسلے میں امام ابن تیمیہؒ کی رائے بھی ملاحظہ فرمالیں:

و الموضوعات فی کتب التفسیر کثیرة۔[۹۶]

''کتب تفسیر میں موضوع روایتوں کی کثرت ہے۔''

متذکرہ بالا حقائق کے باوجود تقلیدی ذہن کے علماء کہتے ہیں کہ صحاحِ ستّہ بالخصوص صحیحین کے غیر تفسیری ابواب کی حدیثوں پر اس رائے کا اطلاق نہ ہوگا۔ ان کا یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ صحاحِ ستّہ کی احادیث کا بڑا حصّہ جس میں صحیحین کی احادیث بھی شامل ہیں، اخبار آحاد پر مشتمل ہے اور تمام محقّقین کے نزدیک جیسا کہ بیان ہوا، اخبار آحاد مفیدِ یقین نہیں[۹۷] یعنی ان سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف گمانِ غالب حاصل ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف قرآن مجید قطعی الدلالت ہے یعنی وہ یقینی ذریعۂ علم ہے اس لیے قطعی الدلالت کی تفسیر ظنّی الدلالت چیز سے نہیں کی جاسکتی ہے۔ جو لوگ حدیث کو کسی طور پر مفیدِ یقین خیال کرتے ہیں وہ بھی یہ نہیں کہتے کہ قرآن اور صحیحین میں مذکور احادیث باعتبارِ یقین یکساں درجہ رکھتی ہیں۔ اس لیے قرآن کے اصول و کلیات کی تفسیر صرف قرآن سے کی جاسکتی ہے، کسی اور چیز سے نہیں۔

Marfat.com

## تفسیرِ قرآن میں حدیث کا صحیح مقام

اکثر علماء نے حدیث کے بارہ میں جیسا کہ اس سے پہلے بیان ہوا، افراط وتفریط کی روش اختیار کی ہے۔ تفریط کی مثال فقہاء ہیں۔ بعض فقہاء اس معاملے میں اس درجہ متشدد تھے کہ وہ نصوصِ قرآن کے مقابلے میں حدیث کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے۔ شیخ محمد ابوزہرہ نے فقہاءِ عراق کے متعلق لکھا ہے:

فإنک تراهم قد بالغوا فی الاخذ بنصوص القرآن ولم یلتفتوا إلی احادیث واردة فی موضوع الآیة ۔[۹۸]

''تم دیکھو گے کہ انھوں نے نصوصِ قرآن سے اخذ و استدلال میں مبالغہ سے کام لیا ہے اور آیت سے متعلق منقول احادیث کی طرف ملتفت نہیں ہوئے۔''

فقہاءِ احناف کے مسلک کا ذکر کرتے ہوئے مولف مذکور لکھتے ہیں:

فهم یاخذون بدلالات القرآن و مفهوم عباراته و اشاراته ویترکون الاحادیث عند ذلک احتیاطًا فی قبول الروایة وترجیحًا لنص قرآنی لا شک فی صدقه علی روایة حدیث محتمل الصدق۔[۹۹]

''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 قبولِ روایت میں احتیاط اور نصِ قرآن کی جس کی صحت وصداقت مسلّم ہے، روایتِ حدیث پر ترجیح ہے جو محتملِ صدق ہے (یعنی اس میں کذب کا بھی امکان پایا جاتا ہے۔)''

Marfat.com

افراط کی مثال محدّثین ہیں جو تفہیمِ قرآن میں حدیث کی کلیدی حیثیت کے قائل ہیں اور اس سے ہٹ کر کسی اور طریقۂ تشریح کو جائز نہیں سمجھتے۔ مولانا فراہی نے اس معاملے میں حد درجہ مبنی براعتدال رویّہ اختیار کیا ہے۔ انھوں نے فقہاء کی طرح نہ تو احادیث سے کلیۃً صرف نظر کیا اور نہ ہی محدّثین کی طرح زمامِ تفسیر حدیث کے ہاتھ میں دے دی ہے۔ انھوں نے تفہیمِ قرآن کا اصل الاصول یہ قرار دیا کہ قرآن کی تشریح قرآن سے کی جائے[۱۰۰] یعنی نظم کلام، سیاق وسباق اور نظائر کی روشنی میں۔ اس طرح ایک قطعی[۱۰۱] مفہوم متعیّن کر لینے کے بعد ان منقول روایات کو جو اس باب میں وارد ہوں اور روایت و درایت کے اعتبار سے صحیح وثابت ہوں، بطور تائید وتصدیق لایا جائے۔ مولانا نے حدیث کی اس حیثیت کا ذکر ایک سے زیادہ مقامات پر کیا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

والیاس من القرآن والتمسّک بالاحادیث وھن وفتح لابواب الاکاذیب ولا یتم الحجّة علیھم.فلیعتصم بالقرآن وبنظمه ویشیده بالسنّة والخبر الصحیح والعقل الصریح۔[۱۰۲]

''قرآن سے نا اُمیدی اور تمسّک بالحدیث نے لوگوں کو سہل انگار بنایا اور دروغ گوئی کا دروازہ کھول دیا، اور اسی پر بس نہیں ہے۔ پس قرآن اور اس کے نظم کو پوری قوت سے پکڑے رہنا چاہیے، اور اس کے بعد سنّت، 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 ماھو لیس فی القرآن ربما یکون رایا محضا وضلالةً۔ واما ما کان له نظیر فی الحدیث فلا بد من صحته روایة و درایة.ثم المصیر الی

Marfat.com

النظير الذی فی القرآن اوثق۔[۱۰۳]

"جب کلام میں مختلف تاویلات کا احتمال ہو تو محتاط اور قابل اعتماد طریقہ یہ ہے کہ متعلقہ قرآنی نظیر کی طرف رجوع کیا جائے اس لیے کہ جو چیز خارج از قرآن ہے 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 قابل اعتماد طریقہ ہے۔"

ایک اور مقام پر لکھا ہے:

فلا بد أن يوخذ من النقل مع التنقيد والاختيار بما صح وثبت۔ ولا يحمل ذلک على ترک النظر فی دلالة القرآن وحمل الأية على نظائرها، والجمود على المنقول المحض، وعدم الفرق بين صحيحه وسقيمه وتسويته فی الاعتماد ..... نعم، ينظر فی ما نقل من السلف للتائيد عند الموافقة ورجع النظر عند المخالفة حتى يطمئن القلب مما يفهم من الكلام فانه اوثق وأبعد عن الخطاء ولذلک قال علماء التفسير إنّ أحسن التفسير ما كان بالقرآن۔[۱۰۴]

"اس میں کوئی حرج نہیں کہ منقول سے اخذ و استفادہ کیا جائے بشرطیکہ وہ تنقید کے بعد صحیح ثابت ہو۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ دلالتِ قرآن اور اس کے نظائر سے صرف نظر اور منقولِ محض پر جمود اختیار کر لیا جائے اور صحیح و سقیم روایات میں کوئی فرق نہ کیا جائے اور

Marfat.com

باعتبار اعتماد دونوں کو مساوی درجہ 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 ہوجائے اس لیے کہ وہ قابلِ اعتماد ہے اور خطا سے پاک بھی۔اسی لیے علماء تفسیر نے لکھا ہے کہ سب سے اچھی تفسیر وہ ہے جوقرآن سے کی جائے۔''

مولانا فراہی کے نزدیک یہ معاملہ صرف تفسیر قرآن تک محدود نہیں بلکہ اس کا تعلق پورے دین کی تشریح وتعبیر سے ہے،یعنی دین کے ہر معاملے میں قرآن مجید اور حدیث کی حیثیت بالترتیب اصل وفرع کی ہے۔لکھتے ہیں:

فهذا يؤيد ما فهمت من القرآن ولكن ههنا مزلة وخطر. وذلک انک قبل ان تفهم القرآن،تتهافت على الحديث وفيه صحيح وسقيم فيعلق بقلبک من الآراء ما ليس له في القرآن اصل وربما يخالف هدى القرآن،فتاخذ في تاويل القرآن الى الحديث ويلبس عليک الحق بالباطل،فالسبيل السّوى أن تعلم الهدى من القرآن وتبنى عليه دينک،ثم بعد ذلک تنظر في الاحاديث۔ فان وجدت ما كان شارداً عن القرآن حسب بادى النظر،اولته الى كلام اللّٰه فان تطابقا فقرت عيناک وإن اعياک فتوقف فى امر الحديث واعمل بالقرآن۔[۱۰۵]

''یہ صحیح ہے کہ بہت سی حدیثیں قرآن سے تمہارے اخذ کردہ مفہوم

Marfat.com

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۔ 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 اسے 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 معاملے میں توقف اختیار کرو اور قرآن کے مطابق عمل کرو۔"

مولانا فراہی نے یہ بات واضح لفظوں میں لکھی ہے کہ وہ آیات قرآن جن کا تعلق مہمات امورِ دین یعنی عقیدہ و مذہب سے ہے ان کی تفسیر کسی حال میں بھی حدیث سے نہیں کرنی چاہیے البتہ وہ آیات جن کا تعلق تاریخی واقعات وغیرہ سے ہے ان کی تفسیر احادیث سے کی جا سکتی ہے لیکن یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اس کے علاوہ آیت کی کوئی دوسری تفسیر نہیں ہو سکتی ہے۔ اس اہم اصولِ تفسیر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والتفسير بحديث يناسب المقام، اذا لم يقرر عقيدة و مذهباً مامون، ولكن مع ذلك ظنّي، فآخذ به مع امكان غيره كما في سورة الحجر[106]: الْمُقْتَسِمِينَ الّذين جعلوا القرآن عِضِينَ۔ رُوِى أنّ الكافرين قالوا بعضهم لبعض

Marfat.com

استهزاءاً:انا اخذ البقرة، واعطيک المائدة أو العنكبوت۔ فهذا المعنى مامون ولكن غير يقيني۔[۱۰۷]

''موقع ومحل کے لحاظ سے حدیث کے ذریعہ تفسیر میں اس وقت کوئی حرج نہیں جب کہ عقیدہ ومذہب کا اثبات مقصود نہ ہو گو کہ اس کے باوجود وہ ظنی ہی ہوگی۔ پس اس سے تفسیر میں مدد لو لیکن اس خیال کے ساتھ کہ اس کی دوسری تاویل بھی ممکن ہے، مثلاً سورۂ حجر میں ہے: المقتسمین الذین جعلوا القرآن عضین۔ روایت ہے کہ کفار آپس میں بطور استہزاء کہتے تھے کہ میں بقرہ لیتا ہوں اور تم کو مائدہ یا عنکبوت دیتا ہوں۔ اس معنی کے لینے میں کوئی خطرہ نہیں لیکن یہ غیر یقینی ہے۔''

## تعارض کی صورت میں صحیح طرز عمل

اکثر علماء تفسیر نے ظاہر قرآن سے متعارض روایات کے معاملہ میں غلط طرز فکر کا مظاہرہ کیا ہے۔ وہ بجائے اس کے کہ قرآن کے مطابق اس قسم کی احادیث کی تاویل کرتے الٹا انھوں نے قرآن کی تاویل کر ڈالی ہے حالانکہ اگر وہ قرآن کی روشنی میں ان احادیث پر غور کرتے تو اکثر مقامات پر دونوں میں توافق کی صورت پیدا ہو سکتی تھی۔ مولانا فراہی لکھتے ہیں:

وكان عليهم أن يأولوا الاحاديث الى القرآن.فانى رأيت كم من روايات متضادة حسب الظاهر، توافقت حين اولناه الى القرآن۔ فإنّ القرآن كالمركز واليه ترجع الاحاديث من جهات مختلفة۔[۱۰۸]

Marfat.com

''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 مختلف جہات سے احادیث کو اس کی طرف پھیرنا چاہیے۔''

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 فراہی 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 حديثان فيأخذون بالثابت، فلم لا يفعل كذلك اذا تعارض القرآن والحديث؟ او يوافقون بين المتعارضين اذا تساويا في السند، والقرآن اوثق سندا فلا بدأن يأول الاحاديث بالقرآن كما في معنى أهل البيت نأول حديث المباهلة۔[۱۰۹]

''جب دو حدیثوں میں تعارض واقع ہوتا ہے تو جو حدیث صحیح و ثابت ہوتی ہے اس کو لے لیا جاتا ہے تو قرآن و حدیث میں تعارض واقع ہونے کی صورت میں اس اصول کے مطابق کیوں عمل نہیں کیا جاتا ہے۔ اسی طرح باعتبار سند دو مساوی حدیثوں میں

Marfat.com

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 جیسا کہ اہل بیت کے معنی میں ہم حدیثِ مباہلہ کی تاویل کرتے ہیں۔''

## حدیث اور نسخِ قرآن

ماضی میں علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل رہی ہے اور شاید اب بھی کچھ لوگ قائل ہوں کہ حدیث ناسخِ قرآن ہے۔ یعنی اس کے ذریعہ قرآن کے بعض احکام منسوخ ہو گئے ہیں۔ مولانا فراہی اس بے بنیاد خیال کے سخت خلاف تھے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ: ''خبر اگر چہ 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 اگر چہ وہ متواتر ہو۔ پس جب یہ ائمۂ حدیث جو حدیث کے معاملہ میں صاحب البیت کی حیثیت رکھتے ہیں، اس بات کے قائل نہیں ہوئے تو اس بارے میں ہم 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۔''[110]

تمام محقّقین علماء کا یہی مسلک رہا ہے۔ اوپر امام احمد بن حنبل کا ذکر ہو چکا ہے۔ ان کے متعلق روایت ہے:

قال الفضل بن زیاد: سمعتُ ابا عبدالله یعنی احمد بن حنبل وسُئل عن الحدیث الّذی روی أنّ السنّة قاضیة علی الکتاب ـ فقال ما اجسر علی هذا أن اقوله أنّ السنّة قاضیة

Marfat.com

علی الکتٰب، إنّ السنّة تفسیر الکتٰب و تبینه، قال الفضل: وسمعت احمد بن حنبل یقول لا تنسخ السنّة شیئا من القرآن، قال لا ینسخ القرآن الا القرآن۔[۱۱۱]

''فضل بن زیاد کہتے ہیں: ابوعبداللہ یعنی احمد بن حنبل سے حدیث ''إن السنّة قاضیة'' کے بارہ میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا: میں یہ کہنے کی جسارت نہیں کرسکتا کہ سنّت کتاب اللہ پر قاضی ہے، سنت تو کتاب اللہ کی تفسیر و شرح کرتی ہے۔ فضل کہتے ہیں کہ میں نے ان کا یہ ارشاد بھی سنا کہ ''سنّت قرآن کی کسی بات کو بھی منسوخ نہیں کرسکتی ہے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ قرآن کو صرف قرآن منسوخ کرسکتا ہے۔''

گزشتہ صفحات میں ہم نے حدیث کے متعلق مولانا فراہی کے خیالات کا جو تفصیلی جائزہ لیا ہے اس کی روشنی میں کسی خوفِ تردید کے بغیر کہا جاسکتا ہے کہ وہ منکرِ حدیث نہیں تھے البتہ دوسرے علماءِ محقّقین کی طرح حدیث کے معاملہ میں محتاط اور معتدل روّیہ رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک قرآن کی حیثیت اصل اور مرکز کی تھی باقی دوسرے علوم فروعی حیثیت رکھتے تھے علم حدیث بھی اس سے مستثنیٰ نہیں تھا۔ لیکن وہ اپنی عملی زندگی میں جیسا کہ بیان ہوا، سخت متبعِ سنّت تھے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ سنّت اور حدیث میں فرق کرتے تھے اور اس کی وجہ ہم بیان کرچکے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ مولانا فراہیؒ نے حدیث کی ٹھیک وہ حیثیت متعیّن کی جو مطابقِ 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۔

Marfat.com

# ماخذ وحواشی

۱۔مولانا حمید الدین فراہیؒ،تفسیر نظام القرآن، اردو ترجمہ: مولانا امین احسن اصلاحی، دائرہ حمیدیہ،مدرستہ الاصلاح سرائے میر آعظم گڑھ،۱۹۹۰ء،مصنف کے مختصر حالات زندگی،ص ۱۶

۲۔نسیم ظہیر: مولانا فراہی کا طریقۂ تفسیر،تحقیقات اسلامی، دودھ پور علی گڑھ (جنوری-مارچ ۱۹۹۱ء) ص ۱۰۶

۳۔راویوں کی تعداد میں اختلاف ہے،بعض علماء نے ۴،بعض نے ۵،بعض نے ۱۲،بعض نے ۲۰، بعض نے ۴۰ اور بعض نے ۷۰ بتائی ہے۔

۴۔مثلاً شق القمر کی حدیث،مسح علی الخفین،انما الاعمال بالنیات، من کذب علیّ متعمّداً فلیتبوأ مقعده فی النار۔ابن حجرؒ نے تصریح کی ہے کہ اس حدیث کے چالیس سے زیادہ راوی ہیں اور سب صحابی ہیں اوران میں سے بیشتر کا تعلق عشرۂ مبشرہ سے ہے۔

۵۔دعا میں ہاتھ اٹھانے سے متعلق جو روایت ہے اس کے راویوں کی تعداد بقول امام سیوطیؒ ۱۰۰ تک پہنچ گئی ہے۔

۶۔اس کی دو قسمیں ہیں،الصحیح لذاته اور الصحیح لغیره

۷۔اس کی بھی دو قسمیں ہیں، الحسن لذاته اور الحسن لغیره

۸۔عمر سلیمان الاشقر،اصل الاعتقاد،الدار السلفیہ کویت،۱۳۹۹ھ،ص ۲۴،۲۵

Marfat.com

۹۔ بدران ابوالعینین، اصول الفقہ، طبع کویت، ص ۱۰۸ واصول السرخسی، ج ۱، ص ۲۹۱
۱۰۔ شیخ شلتوت، الاسلام عقیدۃ وشریعۃ، طبع مصر، ص ۷۴
۱۱۔ الاسلام عقیدۃ وشریعۃ، ص ۷۶
۱۲۔ امام غزالی، المستصفیٰ، طبع مصر، ص ۱۴۰
۱۳۔ ایضاً
۱۴۔ علامہ شوکانی، ارشاد الفحول الی علم الاصول، دار المعرفۃ، بیروت، ص ۴۸
۱۵۔ شیخ محمد ناصر الدین البانی، حدیث الآحاد حجۃ فی العقاید والأحکام، طبع ثالث، الدار السلفیہ کویت، ۱۴۰۰ھ، ص ۴۵
۱۶۔ ابن حجر عسقلانی، شرح النخبۃ بتصرف یسیر، طبع کویت، ص ۶، ۷
۱۷۔ امام ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ، طبع ریاض، ۱۸/ ۴۰
۱۸۔ مولانا انور شاہ کشمیری، فیض الباری، دار المعرفۃ، بیروت ۴/ ۵۰۶
۱۹۔ شرح النخبۃ، ص ۷
۲۰۔ ایضاً
۲۱۔ حافظ ابن کثیر، مختصر علوم الحدیث، تحقیق احمد محمد شاکر، دار المعارف، ص ۳۵ - ابن کثیر نے واضح لفظوں میں لکھا ہے کہ صحیحین کی تمام روایتیں صحیح اور مفید یقین ہیں۔
۲۲۔ مجموع الفتاویٰ، ۱۸/ ۱۷
۲۳۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، سنت کی آئینی حیثیت، لاہور پاکستان ۱۹۶۳، ص ۱۵۸
۲۴۔ الشیخ محمد ابوزہرہ، ابوحنیفہ، حیاتہ وعصرہ (طبع رابع)، دار الفکر، ص ۲۴۸
۲۵۔ فخر الاسلام علی بن محمد بزدوی، کشف بزدوی (کشف الاسرار)، طبع بیروت ۱۹۷۴، ج ۲، ص ۳۱۰
۲۶۔ برحاشیہ شرحِ موطا، دیکھیں ماہنامہ تدبر، لاہور پاکستان، خالد مسعود، نومبر ۱۹۹۱ء، ص ۳۹
۲۷۔ حافظ ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، دائرۃ المعارف، حیدرآباد، انڈیا، ج ۱، ص ۷

Marfat.com

۲۸۔امام مسلم،صحیح مسلم،طبع امیریہ۱۳۲۵ھ

۲۹۔علامہ ابن عبدالبر، جامع بیان العلم،طبع مصر، ج۱،ص۱۱۹

۳۰۔تذکرۃ الحفاظ، ج۱،ص۳

۳۱۔جامع بیان العلم، ج۱،ص۶۴

۳۲۔تذکرۃ الحفاظ، ج۱،ص۷

۳۳۔صحیح مسلم، رقم ۲۱۵۰

۳۴۔مسند احمد، ج۶ ص۲۴۰

۳۵۔مسند ابی داؤد الطیالیسی، رقم ۱۹۹

۳۶۔ترمذی، رقم ۷۹

۳۷۔ملا علی قاری ہروی، المصنوع فی معرفۃ الحدیث الموضوع (طبع رابع) تحقیق عبدالفتاح ابو غدہ،
قاہرہ،۱۴۰۴/۱۹۸۴ء،ص۴۴

۳۸۔مولانا حمید الدین فراہی، التکمیل فی اصول التاویل (طبع ثانی) دائرہ حمیدیہ سرائے میر،
اعظم گڑھ،۱۴۱۱ھ،ص۶۹

۳۹۔تفسیر نظام القرآن (مقدمہ)،ص۳۹

۴۰۔ایضاً ص۴۱

۴۱۔امام بخاری، صحیح بخاری، قاہرہ ۱۳۷۸ھ، کتاب البیوع، باب النهی للبائع أن لا یحفل
الابل والغنم الخ، مزید دیکھیں، صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب: حکم بیع المصراۃ

۴۲۔جامع ترمذی، ابواب الفرائض، باب: ماجاء في میراث المرأة من دیة زوجها۔

۴۳۔صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب: اذا خیر احدهما صاحبه بعد البیع فقد وجب۔
مزید دیکھیں، صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب: ثبوت خیار المجلس للمتبایعین

۴۴۔غریب، وہ حدیث ہے جس کو صرف ایک راوی بیان کرے۔

Marfat.com

۴۵۔ شاذ، اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند اگر چہ 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۔

۴۶۔ مقلوب، وہ حدیث ہے جس کے الفاظ یا جملوں میں راوی نے غلطی سے تقدیم و تاخیر کر دی ہو۔

۴۷۔ مولانا صدر الدین اصلاحی، اختلافی مسائل میں استدلال کی راہ (افادات شاہ ولی اللہ)، مکتبہ اسلامی رام پور، ۱۹۵۲، ص ۱۰۰، ۱۰۱

۴۸۔ حدیث کی طرح سنّت کی بھی دو قسمیں ہیں، سنّت متواترہ اور سنّت غیر متواترہ۔ سنن متواترہ واجب العمل ہیں کیونکہ ان سے یقین کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ سننِ غیر متواترہ کو قرآن کی روشنی میں دیکھنا ہوگا۔ اگر کسی نصِ صریح کے خلاف نہ ہوں تو واجب العمل ہیں ورنہ اس میں توقف بہتر ہے۔

۴۹۔ رسالہ تدبّر، نومبر ۱۹۹۱ء، ص ۳۳

۵۰۔ ایضاً، ص ۳۲

۵۱۔ تفسیر نظام القرآن، (مقدمہ)، ص ۴۱

۵۲۔ مولانا عبید اللہ سندھی، شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، سندھ اکادمی لاہور، ۱۹۸۲ء، ص ۱۴۱

۵۳۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے مولانا سندھی کے اس بیان کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ وہ مولانا فراہی کو زیادہ بہتر جانتے ہیں (دیکھیں تفسیر نظام القرآن: مصنف کے مختصر حالات زندگی، ص ۱۶) راقم کے نزدیک مولانا سندھی کا بیان صحیح ہے۔

۵۴۔ تفسیر نظام القرآن، مصنف کے مختصر حالات زندگی، ص ۱۶

۵۵۔ مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ، سنّت کی آئینی حیثیت، ص ۳۱، ۳۲

۵۶۔ فقہاء کی اصطلاح میں اس طریقۂ تخریج کو قیاس کہتے ہیں۔ لیکن نبی 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

Marfat.com

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 پیروؤں کے استنباطات میں خطا کا امکان بہر حال موجود ہے۔

۵۷۔ مولانا حمید الدین فراہیؒ، احکام الاصول باحکام الرسول، رسالہ تدبّر، افاداتِ فراہی، خالد مسعود، ص ۱۳، ۱۴

۵۸۔ مولانا نے توفیق کی چند مثالیں بھی دی ہیں ان میں حدیث رویت 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

۵۹۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آپ کے یہ اجتہادات آج بھی قرآن میں غور و فکر اور اس سے استنباط مسائل کرنے والوں کے لیے مشعل ہدایت ہیں۔ یہاں یہ سوال اٹھ سکتا ہے کہ کیا یہ اجتہادات احوال و ظروف زمانہ کی تبدیلی سے تبدیل ہو سکتے ہیں؟ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض اجتہادات کا تعلق ایک مخصوص عہد اور قوم کے سیاسی و سماجی اور اقتصادی حالات سے تھا۔ ان حالات میں تبدیلی سے اجتہادی حکم کا تبدیل ہو جانا ناگزیر ہے۔ قارئین راقم کی کتاب ''خطبات اقبال، ایک مطالعہ'' کا چھٹا خطبہ (اجتہاد) ملاحظہ فرمائیں۔

۶۰۔ التکمیل فی اصول التاویل، ص ۶۵

۶۱۔ مسلم، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، دارمی (کتاب الحدود) بخاری (تفسیر سورہ نسآء)

۶۲۔ بخاری و مسلم (کتاب الحدود)

۶۳۔ مسلم، کتاب الحدود، باب حدّ الزنا۔ بعض روایتوں میں لـہ نبیـب کنبیب التیـس کے الفاظ ہیں۔

۶۴۔ أحکام الاصول باحکام الرسول، رسالہ تدبر، ص ۱۹، ۲۰

۶۵۔ مثلاً قرآن مجید نے خمر کو حرام کیا ہے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دائرہ میں ان تمام

Marfat.com

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 وتفصیل کو قرآن کے عموم کی تخصیص قرار دیا ہے۔

۶۶۔التکمیل فی اصول التاویل، ص ۹۵

۶۷۔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۔

۶۸۔حافظ ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، طبع مصر ۱۳۵۶/ ۱۹۳۷، ج ۱، ص ۳، ۴ مزید دیکھیں، الاتقان فی علوم القرآن (امام سیوطیؒ)، مصر ۱۹۷۸ء (طبع رابع) ج ۲، ص ۲۲۵، و مقدمہ فی اصول التفسیر (امام ابن تیمیہؒ) طبع دمشق ۱۹۷۱ء، ص ۹۳

۶۹۔مقدمہ فی اصول التفسیر، ص ۹۱

۷۰۔محمد بن حسین الذھبی، التفسیر والمفسرون، قاہرہ ۱۹۶۱ء، ج ۱، ص ۲۵۶

۷۱۔التکمیل فی اصول التاویل، ص ۲۱

۷۲۔ایضاً، ص ۱۵

۷۳۔ایضاً، ص ۶۶

۷۴۔حیرت ہے کہ مولانا فراہی کی اس شدید تنقید کے باوجود فراہی اسکول کے بہت سے وابستگان تفسیر ابن جریر کے مدح خواں ہیں، مثلاً ایک صاحب لکھتے ہیں: ”یہی وجہ ہے کہ ہمارے علقہ میں تفسیر ابن جریر کے مطالعہ پر خاص زور دیا جاتا ہے کیونکہ یہ تفسیر دراصل صحابۂ کرام کے اقوال و آثار کا مجموعہ ہے۔“ (تحقیقات اسلامی، جنوری-مارچ ۱۹۹۱ء) نسیم ظہیر اصلاحی، ص ۱۰۶)

اس میں شک نہیں کہ اس تفسیر میں اقوال سلف جمع کر دیے گئے ہیں اور قول راجح کی بھی نشاندہی کر دی گئی ہے۔اس کے علاوہ لغت اور اعراب سے بھی اس میں تعرض کیا گیا ہے

Marfat.com

اور کلام عرب سے شواہد پیش کیے گئے ہیں۔ لیکن ان خوبیوں کے ساتھ اس میں ایک بڑا نقص بھی ہے اور وہ یہ کہ روایات کو کسی تنقید کے بغیر لے لیا گیا ہے، بالفاظ دیگر قرآن مجید، معقول اور تاریخ کی روشنی میں ان کی تنقیح نہیں کی گئی ہے۔ چنانچہ اس میں بے شمار ضعیف روایات نے راہ پالی ہے اور یہ اس کا سب سے بڑا عیب ہے۔ مولانا فراہی لکھتے ہیں:

فاعلم أنّ تفسير ابن جريرؒ هو الجامع لكل ماجاء من طريق النقل من غير نقد في الرواية ولكنّه بعد نقل الوجوه المنقولة يُبيّن ما هو الصواب عنده. واذا امكنه يجعل المفهوم جامعاً للوجوه، و يبحث عن اللّغة والإعراب وكثيرا ما يستند بكلام العرب ـ ومن اجل محاسن هذا التفسير كونه جامعا لروايات السلف مع التعرض باللّغة والنّحو وترجيح الاولىٰ بالصواب عنده.و لهذه الوجوه اقبلت العلماء عليه ـ وأما النظر في الروايات من جهة القرآن والمعقول والتاريخ فليس من شانه حتى أنه جمع من المناكير الكبر من غير تنبيهٍ على نكارتها ـ وإنما ترك ذلك لاهل النظر فإنّه لو أراده لعلّه لم يتيسّر له اتمامُ هذا الجامع الكبير" (التكميل، ص ٦)

مولانا فراہی نے فی الواقع جس تفسیر کی مدح کی ہے اور طلبۂ قرآن کے لیے اُسے مفید بتایا ہے وہ زمخشری کی تفسیر ہے۔ اس لیے کہ اس میں روایات سے بہت کم تعرض کیا گیا ہے اور قرآن مجید ہی کو اصل قرار دے کر اس کی آیات کا مفہوم متعین کیا گیا ہے (دیکھیں التکمیل، ص ٦)

۷۵۔ التکمیل فی اصول التاویل، ص ۵۲

۷۶۔ ایضاً، ص ۷

Marfat.com

۷۷۔التکمیل فی اصول التاویل، ص ۶۰

۷۸۔مولانا نے بطور مثال سورہ یوسف آیت ۱۱ کو پیش کیا ہے، دیکھیں التکمیل، ص ۶۰

۷۹۔التکمیل فی اصول التاویل، ص ۱۹

۸۰۔آیات احکام اس سے مستثنیٰ ہیں۔

۸۱۔یہ کام تدبر فی القرآن (کتاب انزلناہ مبارک لیدبّروا ایاتہ (سورہ ص-۲۹) اور اجتماعی طریقۂ تفسیر کے بغیر ممکن نہیں ہے۔تمام تفسیری اختلافات انفرادی طریقۂ تفسیر کے پیدا کردہ ہیں اس لیے اس طریقۂ تفسیر سے اجتناب ضروری ہے۔

۸۲۔وہ احادیث جن کا مضمون قرآن کے مضمون سے مشابہت رکھتا ہے وہ دراصل اسی زمرے کی چیزیں ہیں یعنی تشریحِ مزید۔

۸۳۔قرآن مجید میں روزے کے ذکر میں ہے کہ تم اس وقت تک کھاؤ پیو جب تک سفیدی سیاہی سے الگ نہ ہو جائے۔(حتیٰ یتبیّن لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر۔ بقرہ-۸۷) ایک صحابی نے خیط الابیض اور خیط الاسود کو سفید اور سیاہ دھاگہ سمجھ لیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بتایا کہ اس سے مراد سپیدۂ سحری کا ظاہر ہونا ہے۔(مصنف)

۸۴۔ابن خلدون لکھتے ہیں: إن القرآن نزل بلغة العرب، وعلی اسالیب بلاغتہم فکانوا یفہمونہ ویعلمون معانیہ فی مفرداتہ وتراکیبہ (التفسیر والمفسرون، ص ۴۸۹)

۸۵۔تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۶، ۷

۸۶۔محمد بن جریر طبری، تفسیر طبری، مصر ۱۳۸۸/ ۱۹۶۸ء، ج ۱، ص ۸۶

۸۷۔تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۵

۸۸۔تفسیر ابن عباس کے نام سے جو مجموعہ مرتب کیا گیا ہے اس کے بارے میں اہل علم کا خیال ہے کہ اس کا بیشتر حصہ جعلی ہے (مصنف)

۸۹۔تفسیر طبری، ج ۱، ص ۸۶

Marfat.com

۹۰۔ تفسیر طبری، ج ۱، ص ۸۶

۹۱۔ ایضاً

۹۲۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو سورہ بنی اسرائیل کی تفسیر میں نقل کیا ہے اور اسے صحیح حسن کہا ہے۔

۹۳۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی، تفسیر مظہری، طبع حیدر آباد، ج ۱، ص ۹۸

۹۴۔ مقدمہ فی اصول التفسیر، ص ۵۱

۹۵۔ تفسیری روایات کا بڑا حصہ مراسیل پر مشتمل ہے۔

۹۶۔ مقدمہ فی اصول التفسیر، ص ۷۷

۹۷۔ محدثین اخبار آحاد کو قرائن کی بنیاد پر مفید یقین کہتے ہیں لیکن وہ بھی یہ نہیں کہتے کہ درجۂ یقین کے اعتبار سے احادیث اور قرآن مساوی حیثیت رکھتے ہیں۔ اخبار آحاد تو درکنار حدیث متواتر بھی باعتبار یقین قرآن سے کم تر درجہ رکھتی ہے۔

۹۸۔ ابوحنیفہؒ، حیاتہ وعصرہ، ص ۲۶۱

۹۹۔ ایضاً، ص ۲۴۸

۱۰۰۔ اس اصول کو سب مانتے ہیں لیکن اس کے بعد ''اگر'' کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے یعنی اگر قرآن سے تفسیر نہ ہو سکے تو سنت سے کی جائے وغیرہ۔ مولانا کے یہاں لفظ ''اگر'' نہیں ملتا۔ وہ تفسیر القرآن بالقرآن کے قائل تھے اور پختہ یقین رکھتے تھے کہ قرآن مجید کی ہر آیت کی تفسیر قرآن سے کی جا سکتی ہے، اس کے لیے کسی فروعی علم کی طرف مراجعت کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۰۱۔ مولانا کے تفسیری اصول میں یہ نکتہ مرکزی حیثیت رکھتا ہے کہ قرآن قطعی الدلالت ہے اور ایک آیت کا ایک ہی مدلول ہو سکتا ہے خواہ آیت بظاہر متعدد معنوی احتمالات رکھتی ہو:

القرآن لا یحتمل إلا تاویلا واحدا. وقد قدمت القول فی أنّ القرآن قطعی الدلالت ولیس لعبارتہ الا مدلول واحد۔ (دیکھیے التکمیل فی اصول التاویل، ص ۲۰)

Marfat.com

۱۰۲۔ التکمیل فی اصول التاویل، ص ۱۵

۱۰۳۔ ایضاً ص ۵۴

۱۰۴۔ ایضاً ص ۷

۱۰۵۔ ایضاً ص ۶۵، ۶۶

۱۰۶۔ سورۂ حجر، آیت ۹۰، ۹۱

۱۰۷۔ التکمیل فی اصول التاویل، ص ۶۹

۱۰۸۔ ایضاً ص ۲۱

۱۰۹۔ ایضاً ص ۶۸

۱۱۰۔ تفسیر نظام القرآن (مقدمہ) ص ۱۴

۱۱۱۔ علامہ ابن عبدالبر، جامع بیان العلم، ج ۲، ص ۲۲۴

Marfat.com

# فی ملکوت اللہ: مولانا فراہیؒ کی ایک اہم تصنیف

مولانا حمید الدین فراہیؒ نے ایک رسالہ "فی ملکوت اللّٰہ" کے نام سے لکھا ہے، جو دراصل ان کی تفسیر "نظام القرآن" کے مقدمہ کا ایک حصہ ہے۔ یہ رسالہ جو بڑی تقطیع کے ۷۴ صفحات پر مشتمل ہے، دائرۂ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ (ہند) سے ۱۳۹۱ ہجری میں شائع ہو چکا ہے۔ زیرِ نظر مضمون میں اسی رسالے کا تعارف کرایا گیا ہے۔[1]

اس رسالے میں جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، ملکوت اللہ یعنی اللہ کی بادشاہت اور اس کی یکتائی سے متعلق امور و مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ اس میں بعض مقامات پر نقطے لگے ہوئے ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا آگے کچھ مزید لکھنا چاہتے تھے جسے وہ نہیں لکھ سکے۔ اس کے علاوہ اس رسالے کے بعض مباحث مجمل ہیں۔ تعارف میں ان سب امور کا لحاظ رکھا گیا ہے تاکہ کوئی بات غیر واضح یا نامکمل نہ رہ جائے۔

مولانا فراہیؒ سے پہلے کسی عالمِ دین نے اس موضوع سے تعرض نہیں کیا حالانکہ توحیدی نقطۂ نظر سے یہ ایک اہم موضوع ہے۔ اس کے فہم کے بغیر معارفِ قرآن تک

---

[1] راقم سطور نے اس کا اردو میں ترجمہ کیا ہے جو ان شاء اللہ مع عربی متن کے جلد ہی شائع ہوگا۔

Marfat.com

رسائی مشکل ہے۔ مولانا فراہی نے رسالے کا تعارف ان لفظوں میں کرایا ہے:

فهذا كتاب من مقدمة نظام القرآن، باحث عن مسئلة ملكوت الله الجامعة لمعارف مهمة من علوم القرآن التى لا يطلع عليها الطالب الا اذا قام على هذه النقطة الجامعة التى تنفجر منها انهار علوم، كانها نبعت من عين جموم. واذلم يتعرض لها أحد من علمائنا ينبغى اولاً ان نعرفها ونبيّن وجوهها[1]

''اس کتاب کا تعلق مقدمہ نظام القرآن سے ہے۔ اس میں 'ملکوت اللہ' کے مسئلہ سے بحث کی گئی ہے جو علوم قرآن کے اہم معارف کا جامع ہے۔ ان معارف سے اس کا طالب اس وقت تک آگاہی حاصل نہیں کرسکتا ہے جب تک کہ اس کی نگاہ اس مرکزی نقطہ یعنی علم ملکوت اللہ پر برابر مرتکز نہ رہے جس سے علوم کی نہریں اس طرح جاری ہیں گویا کسی لبریز چشمہ سے پھوٹ نکلی ہوں۔ چونکہ ہمارے علماء میں سے کسی نے اس علم سے تعرض نہیں کیا ہے اس لیے سب سے پہلے ضروری ہے کہ ہم اس کا تعارف کرائیں اور دین میں اس کی اہمیت کے وجوہ کو تفصیل سے بیان کریں''۔

## ملکوت اللہ کا مفہوم

مولانا فراہی کے نزدیک اس علم کا مقام بہت اونچا ہے۔ جملہ دینی علوم کی بنیاد اور ان کی حقیقی غرض وغایت خدا کی صفات کاملہ کی صحیح معرفت ہے[2]۔ یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ علم صفات کا معاملہ علم ذات سے بالکل مختلف ہے۔ خدا کی صفات کا علم انسان کے لیے بقدرِ ظرف وحاجت ممکن ہے لیکن ذاتِ خداوندی کا عرفان ناممکن ہے۔ انسانی عقل بہرحال محدود ہے اور اس پر ہر دور کے اربابِ عقل کا اتفاق رہا ہے۔ عہدِ حاضر کے

Marfat.com

اصحابِ علم ونظر کا بھی یہی خیال ہے کہ انسانی عقل اپنی محدودیت کی وجہ سے ہستیِ مطلق کے ادراک سے عاجز ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خدائے بزرگ وبرتر نہ تصور کی گرفت میں آسکتا ہے اور نہ تخیل کا پر پرواز وہاں تک پہنچ سکتا ہے۔ برہان واستدلال کی نارسائی بھی معلوم کہ وہ عقل ہی کے ساز وبرگ ہیں۔

لیکن کائناتِ مرئی جو اللہ کی صفاتِ علم وقدرت کا آئینہ ہے انسانی عقل وشعور کے دائرۂ علم وفہم سے ماورا نہیں ہے۔ انسان اس آئینہ کے اندر خالق عالم کا معنوی دیدار کرسکتا ہے۔ اس سلسلے میں ہستیِ مطلق کی جو صفت سب سے زیادہ لائق توجہ ہے وہ اس کی ہمہ گیر اور خالص بادشاہی ہے یعنی یہ کہ اس کائنات میں اس کے سوا کوئی دوسرا اعلی الاطلاق حاکم ومتصرّف نہیں ہے۔ اس بنا پر انسان کا حقیقی معبود ومطاع اس کے سوا کوئی دوسرا نہیں ہوسکتا ہے[۳]۔

قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مشاہدۂ فطرت کا ذکر ان لفظوں میں آیا ہے: وَكَذٰلِكَ نُرِیْۤ اِبْرٰهِيْمَ مَلَكُوْتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلِيَكُوْنَ مِنَ الْمُوْقِنِيْنَ (سورۂ انعام۔ ۷۶) ''اور ہم نے بایں طور ابراہیم کو آسمانوں اور زمین کے اقتدار کا مشاہدہ کرایا تاکہ وہ یقین کرنے والوں میں سے ہو''۔

اس آیت کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ کے اقتدارِ اعلیٰ (ملکوت اللہ) کی معرفت نظم کائنات کے مشاہدہ سے حاصل ہوئی۔ اس مشاہدہ سے ان پر یہ راز کھلا کہ اس عالمِ رنگ وبو پر ایک ہی ذاتِ بے نہایت کی حکم رانی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی دوسرا وجود کائنات کے کسی گوشے پر کسی نوع کا حکم وتصرّف نہیں رکھتا اور اس خاکداں کی ہر چھوٹی بڑی چیز اس کے حکم کے آگے سرنگوں ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص توحید کے اساسی پہلو یعنی خدا کی بادشاہی کی یکتائی سے

Marfat.com

نا آشنا ہے وہ دنیا کے واقعات وحوادث بالخصوص قوموں کے عروج وزوال کے حقیقی اسباب کے فہم سے قاصر ہوگا۔ اشخاص کے ساتھ ہدایت وضلالت اور عزت وذلّت کے جو معاملات پیش آتے ہیں ان کی توجیہ بھی اس کے لیے مشکل ہوگی۔ وہ ہر واقعہ اور ہر حادثہ کو ظاہری اسباب وعلل سے مربوط کر کے دیکھے گا اور نتیجتاً غلط نتائج تک پہنچے گا اور بایں طور فکر وعمل کی مسلسل جادہ پیمائیوں کے باوجود نہ تو اس کو زندگی کی سیدھی شاہراہ مل سکے گی اور نہ ہی تخلیقِ حیات کی حقیقی غایت سے وہ واقف ہو سکے گا۔

## ملکوت اللہ کے فوائد

مولانا فراہی ۔نے 'علم ملکوت اللہ' کے فوائد پر اجمالاً گفتگو کی ہے۔ ہم یہاں ان کی تفصیل کرتے ہیں تاکہ اس علم کی اہمیت اور اس کے فوائد پورے طور پر واضح ہو جائیں۔

(۱) اس علم سے دنیا کی تاریخ کا فہم حاصل ہوتا ہے اور قلب کو اطمینان ملتا ہے اور اس حقیقت سے انسان باخبر ہوتا ہے کہ بہت سے دنیوی احوال وواقعات جو بظاہر شر معلوم ہوتے ہیں باعتبار انجام خیر ہوتے ہیں۔ یہ ایک فلسفیانہ مسئلہ ہے[۴]۔

اس میں شک نہیں کہ اس دنیا میں خیر کے ساتھ شر کا بھی وجود ہے۔ لیکن یہ ایک اضافی وجود ہے، اس کو مستقل بالذات وجود کی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ اس لیے کہ جو خدا اس کائنات کا خالق ہے اس سے شر کا صدور ممکن نہیں ہے کہ وہ خیر محض ہے[۵]۔

یہاں ہم شر کے وجود کو بعض مثالوں سے واضح کرتے ہیں۔ ہر شخص کی نظر میں بہادری ایک عمدہ صفت ہے اور ایک معنی میں یہ خیر ہی کا ایک پہلو ہے لیکن اس سے دشمن کو جو نقصان پہنچتا ہے وہ اس کی نظر میں شر ہے ۔ اسی طرح آگ بذاتِ خود خیر ہے اور انسانی زندگی کے لیے اس کا وجود ناگزیر ہے لیکن اسی آگ سے تباہی وبربادی کے واقعات بھی پیش آتے ہیں، کھیت کھلیان اور مکان جل کر خاکستر ہو جاتے ہیں۔ کیا ہم آگ کے

Marfat.com

اس عمل کو شر کہیں گے؟ کون ہے جو شب کو شر کہے گا، وہ تو گہوارۂ راحت ہے۔ لیکن دیکھیں کہ دنیا کے اکثر گناہ اور جرائم تاریکی کے پردے ہی میں انجام پاتے ہیں۔ ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ شر دراصل ایک سلبی حالت ہے، اس کو ایجابی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ یہ حیثیت صرف خیر کو حاصل ہے۔

بعض موجوداتِ عالم کی شکل میں ہم کو جو شر نظر آتا ہے وہ بھی اضافی وجود ہے اور ترکیبِ مادّی کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے۔ یہ بات معلوم ہے کہ اس عالمِ خاکی کی ہر شے کی ترکیب و تعمیر میں مختلف النّوع عناصر شامل ہیں لیکن وہ عناصر بجائے خود خیر و شر کی صفات سے خالی ہیں۔ اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ انہی عناصر کی ترکیب سے ایسی بھی چیزیں بنتی ہیں جن سے شر کا صدور ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شر کا تعلق ترکیب سے ہے نہ کہ جوہرِ تخلیق سے۔

وجودِ شر پر ایک دوسرے پہلو سے غور کریں۔ ہر چیز کی تخلیق میں اصولِ اضداد کی کارفرمائی ہے یعنی ہر وجود مثبت اور منفی دو اکائیوں پر مشتمل ہے۔ اس کائناتِ مادّی کا سب سے چھوٹا جز ایٹم ہے اور یہ اصولِ اضداد کی سب سے عمدہ مثال ہے۔ اس کے اجزائے ترکیبی (الیکٹران، پروٹان، نیوٹران وغیرہ) میں الیکٹران منفی اور پروٹان مثبت صفت رکھتا ہے لیکن ایٹم کا وجود اور اس کی ساری قوت اسی مثبت اور منفی صفت کی مرہونِ منّت ہے۔ اس پہلو سے کائنات کا مطالعہ کیجئے تو معلوم ہوگا کہ وہ تمام اشیاء جو بظاہر شر دکھائی دیتی ہیں دراصل حصولِ خیر کا ذریعہ ہیں۔ اگر ان چیزوں میں شر موجود نہ ہوتا تو خیر کی معرفت ممکن نہ تھی: تعرف الاشیاء باضدادھا ''چیزیں اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہیں''۔ اس کے علاوہ شر کی عدم موجودگی میں ہمارے اندر خیر کی طرف رغبت بھی پیدا نہ ہوتی اور نہ ہی ہمارے نفوس کے پوشیدہ کمالات ظاہر ہوتے۔ یہ شر ہی ہے جو انسان کی فطری قوتِ ایجاد و تخلیق کو برابر مہمیز کرتا رہتا ہے۔

Marfat.com

حقیقت یہ ہے کہ انسان کی ساری تمدنی ترقیاں اس مخالف ماحول کی دین ہیں جو دراصل شر کی ایک صورت ہے اور جس سے وہ آغاز آفرینش سے برابر دوچار رہا ہے۔ اگر خالق عالم کی طرف سے یہ مخالف ماحول مہیا نہ کیا جاتا تو انسان کے نفسی کمالات کا اظہار ممکن نہ تھا۔ غرض جس پہلو سے بھی دیکھیے یہی معلوم ہوتا ہے کہ شر انسان کی روحانی اور مادی دونوں طرح کی ترقی کے لیے ایک ناگزیر عامل ہے۔

اس مسئلہ کو ایک اور زاویۂ نگاہ سے دیکھیں۔ قرآن مجید کے بیان کے مطابق انسان کی غایت تخلیق امتحان ہے: خلق الموۃ والحیاۃ لیبلوکم ایکم احسن عملا (سورہ ملک: ۲) "اس نے موت اور زندگی پیدا کی تاکہ تمہارا امتحان لے کہ تم میں کون باعتبار عمل اچھا ہے۔" اگر خیر کے ساتھ شر کی تخلیق نہ ہوتی تو پھر امتحان کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ انسان کو ارادہ و اختیار اسی لیے دیا گیا ہے کہ وہ اپنی مرضی سے خواہ خیر کی پیروی کرے یا شر کی، دوسرے لفظوں میں خدا کا مطیع بنے یا نفسِ امّارہ کا جو انسان کو برابر برائی کے لیے اُکساتا رہتا ہے۔

اس امتحان کا تعلق افراد کے ساتھ اقوام سے بھی ہے۔ ان کے ساتھ شر کے جو معاملات پیش آتے ہیں وہ دراصل اس امتحان کے نتائج ہیں جن کو اللہ تعالیٰ کبھی کبھی اس دنیا میں اس لیے ظاہر کر دیتا ہے تاکہ برے لوگوں کو تنبیہ اور اچھے لوگوں کو تسلّی کہ اللہ کا قانونِ مکافات برحق ہے۔

(۲) ملکوت اللہ سے ہم کو تاریخ دین کا علم حاصل ہوتا ہے جس کا تعلق اقوام کے عروج و زوال سے ہے۔ یہ ایک تاریخی مسئلہ ہے۔[۶]

ایک تاریخ تو وہ ہے جس کا دائرہ مادی اسباب و علل کے گرد گھومتا ہے اور اس میں سیاسی، سماجی اور اقتصادی عوامل کو اہمیت حاصل ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ یہی عوامل تاریخ کی صورت گری کرتے ہیں۔ لیکن ایک دینی تاریخ بھی ہے جس میں تاریخ کی تعبیر اخلاقی قدروں کی بنیاد پر کی جاتی ہے یعنی اخلاق کی بلندی ایک قوم کو بامِ عروج تک لے جاتی

Marfat.com

ہے اور اسی کی پستی اس کو ذلت کے کھڈ میں گرا دیتی ہے۔ بلاشبہ قوموں کے عروج و زوال میں سماجی اور اقتصادی عوامل بھی کام کرتے ہیں لیکن اس معاملہ میں فیصلہ کن چیز اعمالِ اخلاق ہیں جن کا تعلق تمام تر باطن سے ہے۔ قرآن مجید کی دو آیتیں اس اخلاقی اصول کی طرف ہماری رہ نمائی کرتی ہیں اور وہ درج ذیل ہیں:

إِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (سورۃ رعد۔۱۱)

"بے شک اللہ کسی قوم کی (اچھی) حالت کو (بری حالت میں) اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ اپنی اندرونی حالت کو تبدیل نہ کرلے"۔

ذٰلِكَ بِأَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نعمةً انعمها علىٰ قوم حتّٰى يُغَيِّروا مَابانفُسِهِمْ (سورۃ انفال۔۵۳)

"یہ اس بنا پر ہوا کہ اللہ اس نعمت کو جو کسی قوم کو عطا کر چکا ہو اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ اپنی اندرونی حالت کو تبدیل نہ کرلے"۔

ان دونوں آیتوں سے جو اصول مستنبط ہوتا ہے وہ اخلاقی اصول ہے۔ اللہ تعالیٰ جب کسی قوم کو کوئی نعمت مثلاً مال و دولت اور ملک و اقتدار وغیرہ عطا کرتا ہے تو اس نعمت کی بقا اور اس کا زوال دونوں اس قوم کی اندرونی حالت پر منحصر ہوتے ہیں۔ جب تک اس کی نفسی (اخلاقی) حالت نعمت کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہوتی ہے اس وقت تک وہ نعمت اس کے پاس باقی رہتی ہے۔ لیکن جس وقت اس کی نفسی حالت تبدیل ہو کر نعمت کے تقاضوں کے برخلاف ہو جاتی ہے تو وہ نعمت اس سے چھین لی جاتی ہے۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ اقوام کا عروج و زوال ان کی نفسی یعنی اخلاقی حالت کے تابع ہے، خارجی

Marfat.com

حالات کا اس سے بہت کم تعلق ہے۔ خارجی حالات دراصل قوموں کے باطنی احوال کا عکس ہوتے ہیں۔ وہ ایک ایسا آئینہ ہے جس میں کسی قوم کی اخلاقی حالت کے تمام مراحل ومنازل صاف طور پر دیکھے جاسکتے ہیں۔

اس زاویۂ نگاہ سے اگر تاریخ عالم کا مطالعہ کیا جائے تو وہ نہایت مفید اور نتیجہ خیز ثابت ہوگا، بالخصوص ان لوگوں کے لیے جو اہلِ تقویٰ ہیں۔ یہ مطالعہ انھیں اس حقیقتِ نفس الامری سے آگاہ کرے گا کہ اس دنیا میں عروج وسربلندی صرف متقین یعنی اللہ تعالیٰ کے سچے فرماں برداروں کے لیے مخصوص ہے۔ اگر اس کے برخلاف صورت ملے تو یقین کرلیں کہ متقین موجود نہیں ہیں۔ غیر متقین کو حکومت ملتی ہی اس وقت ہے جب خدا کی زمین اہلِ تقویٰ سے خالی ہوجاتی ہے۔ ایک اجلِ معیّن تک کاروبارِ دنیا کو بہر حال چلنا ہے اس لیے مشیّتِ الٰہی اس کام کے لیے اس قوم کا انتخاب کرتی ہے جو مخلوق خدا کی کفالت اور اس کے معاملات کے نظم وانصرام کی بہتر صلاحیت رکھتی ہو۔ لیکن یہ انتظام بالکل عارضی ہوتا ہے۔ مشیتِ الٰہی برابر اس بات کی منتظر رہتی ہے کہ اہلِ تقویٰ (یہاں تقویٰ اور خشیت الٰہی سے محروم صرف سیاسی غل غپاڑا کرنے والے مذہبی گروہ مراد نہیں ہیں) کا کوئی منظّم گروہ اٹھے اور غیر متقین سے اقتدار لے کر ان کے حوالے کردے۔

(۳) اس سے شریعتوں کے اختلاف کی حقیقت معلوم ہوتی ہے ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کے بڑے مذاہب بالخصوص اسلام، یہودیت اور عیسائیت کی شریعتوں میں واضح فرق واختلاف ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ یہ فرق واختلاف بالکل ظاہری ہے، ان کی روح وکنہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور نہ ہوسکتا تھا۔ تمام شریعتوں کا جوہر اصلی ایک ہے یعنی خیر وتقویٰ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اگر اس جوہر اصلی پر برابر نظر رہتی تو شرائع ۔ کر ظاہری اختلاف کے باوجود دین کے نام پر نہ تو فرقے بنتے اور نہ ہی مختلف قوموں کے درمیان مذہبی جھگڑے پیدا ہوتے۔ لیکن

Marfat.com

ایسا نہیں ہوا۔ شرائع کے ظاہری اختلاف کو بنیاد قرار دے کر ہر مذہب کے پیروؤں نے دوسرے مذہب کے پیروؤں کو گم راہ، بے دین اور کشتنی قرار دیا۔ یہود و نصاریٰ نے اس معاملہ میں زیادہ غلو کیا۔ انہی کے متعلق قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا ہے:

وقالت الیهود لیست النصٰریٰ علٰی شئی وقالت النصٰریٰ
لیست الیهود علیٰ شئی وهم یتلون الکتاب الخ

(سورۂ بقرہ۔۱۱۳)

''یہود کہتے ہیں کہ عیسائی بے اصل ہیں اور عیسائی کہتے ہیں کہ یہود بے اصل (و بے دین) ہیں حالانکہ یہ کتاب (تورات) کی تلاوت کرتے ہیں (جس میں لکھا ہوا ہے کہ حق کیا ہے اور باطل کیا ہے)''۔

دوسری جگہ فرمایا ہے:

ومن اظلمُ ممّن منع مسٰجدالله ان یذکرفیها اسمه وسعیٰ
فی خرابها ط (سورۂ بقرہ۔۱۱۴)

''اور اس سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا جو اللہ کی عبادت گاہوں میں اس کے ذکر سے روکے اور ان کی ویرانی کے درپے ہو''۔

مسلمانوں کی روش بھی یہود و نصاریٰ سے مختلف نہیں ہے۔ انھوں نے بھی ظاہرِ شریعت کو دیکھا، اس کے باطن یعنی تقویٰ کو نہ دیکھا۔ اس طرزِ فکر کا لازمی نتیجہ وہی نکلا جو اس سے پہلے نکل چکا تھا۔ چنانچہ مسلمانوں میں بھی یہود و نصاریٰ کی طرح فرقے بنے، صف بندیاں ہوئیں، مساجد و مدارس الگ ہوئے اور ایک فرقے نے دوسرے فرقے کو کافر و بے دین کہا، حتیٰ کہ مساجد کی بے حرمتی اور معصوم نمازیوں کے قتل کے واقعات سے بھی اس قوم کی تاریخ خالی نہیں ہے۔ اور ہنوز یہ افسوس ناک سلسلہ جاری ہے۔

Marfat.com

وحدتِ الٰہ کالازمی تقاضا وحدتِ شریعت ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس کائنات کاایک ہی حاکم و آمر ہے تو اصلاً اس کی شریعت بھی ایک ہوگی۔ قرآن مجید کی یہ آیت اس حقیقت کی ترجمان ہے:

أفغير دين الله يبغون وله اسلم من فى السمٰوٰت والارض طوعاً و كرها وّاليه يرجعون۔ (سورۂ آل عمران۔۸۳)

"کیا وہ دین خداوندی کے سوا کوئی اور دین چاہتے ہیں حالانکہ آسمانوں اور زمین میں جو بھی ہے سب چارونا چار اسی کے آگے سراطاعت جھکائے ہوئے ہیں اور سب کو اسی کی طرف لوٹ کر جانا ہے"۔

نظم کلام سے بالکل واضح ہے کہ 'دین اللہ' سے جو عالم تکوینی اور عالم تشریعی دونوں کے لیے یکساں ہے، خدا کا آئینِ اطاعت مراد ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ عالمِ تکوینی میں یہ جبراً نافذ ہے اور عالمِ تشریعی میں طوعاً مطلوب ہے۔ اگر آپ عالمِ تکوینی کے قوانین کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ وہ مختلف النوع ہیں۔ جو قوانین عالمِ سماوی کے لیے ہیں وہ عالمِ خاکی کے قوانین سے مختلف ہیں حتی کہ ان دونوں عوالم کے اپنے قوانین بھی مختلف ہیں۔ لیکن ان سب قوانین کو جو چیز ایک رشتۂ وحدت میں پروتی ہے وہ قانونِ اطاعت ہے یعنی خالق کائنات کی کامل فرماں برداری۔

عالمِ تشریعی کے قوانین کا بھی یہی حال ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہر دور میں مختلف انبیاء ورسل کے ذریعہ جو شریعت بھی آئی اس کی روح ایک تھی یعنی دل کی پوری رضا ورغبت کے ساتھ خدا کی اطاعت و بندگی۔ اسی کا اصطلاحی نام تقویٰ ہے۔ شرائع میں جو ظاہری فرق واختلاف نظر آتا ہے وہ اعتباری ہے نہ کہ حقیقی۔ شرائع کی روح جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، تقویٰ ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ قرآن مجید میں ایک جگہ اس کو

Marfat.com

'خیرات' کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے:

لکل جعلنا منکم شرعة ومنهاجا ط ولو شاء اللّٰہ لجعلکم
اُمة وّاحدة ولکن لیبلوکم فی ما اتکم فاستبقوا الخیرات ط
الی اللّٰہ مرجعکم جمیعا فینبئکم بما کنتم فیه تختلفون o
(سورۂ مائدہ۔۴۸)

''ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور طریقہ مقرر کر دیا ہے اور اگر اللہ کو منظور ہوتا تو تم سب کو ایک ہی اُمت بنا دیتا۔ (لیکن ایسا نہیں کیا تو اس لیے کہ) جو شریعت تم کو دی ہے اس میں تمہارا امتحان لے۔ پس (شریعت کے ظاہری اختلاف کو زیادہ اہمیت نہ دو بلکہ) نیکی میں (ایک دوسرے سے) مسابقت کرو۔ تم سب کو اللہ ہی کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ پھر جس چیز میں تم اختلاف کیا کرتے تھے اس (کی حقیقت) سے تم کو باخبر کرے گا''۔

اس آیت کے مطابق دنیا کی ہر قوم کو الگ الگ شریعت دی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ اس امر پر قادر تھا کہ جملہ اقوام کو ایک ہی شریعت دیتا جس میں کوئی فرق نہ ہوتا، لیکن اس نے ایسا نہیں کیا اور اس کی وجہ بھی بتا دی یعنی امتحان۔ کس بات کا امتحان؟ اس بات کا امتحان کہ لوگ اشکالِ شریعت کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں یا روحِ شریعت یعنی خیر و تقویٰ کو جو تمام شرائع کی اصل و اساس ہے اور جس پر روزِ آخرت فوز و فلاح کا حصول منحصر ہے۔

قرآن میں ایک جگہ قربانی کے ذکر میں فرمایا گیا ہے: لن ینال اللّٰہ لحومها ولا دماء ها ولکن یناله التقوی منکم (سورۂ حج۔۳۷) ''اللہ تک جانور کا گوشت اور اس کا خون نہیں پہنچتا بلکہ جو چیز اس تک پہنچتی ہے وہ تمہارا تقویٰ ہے''۔ حقیقتِ نماز کے بیان میں ارشاد ہوا

Marfat.com

ہے: قد افلح المومنون الذین هم فی صلاتهم خاشعون (سورۂ مومنون۔۱) ''وہ مومن کامیاب ہیں جو اپنی نمازوں میں خشوع اختیار کرتے ہیں''۔

ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ کے نزدیک اصل چیز جو قابل لحاظ ہے وہ روحِ شریعت یعنی تقویٰ ہے۔ اگر کسی نے قربانی کی اور اس کا دل تقویٰ سے خالی ہے تو ظاہرِ شریعت کے اعتبار سے اس کی قربانی ہوگئی لیکن اللہ کی نظر میں یہ قربانی معتبر نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے نماز پڑھی اور اس کے واجبات و فرائض میں کوئی کمی وبیشی نہیں کی مگر دل میں خشوع کی کیفیت نہ تھی تو شریعت کے نقطۂ نظر سے اس کی نماز ہوگئی لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ یہ نماز روزِ آخرت اس کے لیے کامیابی کا ذریعہ بن سکے گی۔

آیتِ مذکورہ میں ایک اور اہم بات کہی گئی ہے کہ شریعتوں کے ظاہری فرق کی بنا پر مذہبی نزاع غلط ہے۔ قرآن کے بیان کے مطابق اس دنیا میں مذہبی اختلافات کا فیصلہ ممکن نہیں ہے۔ اس غرض کے لیے اللہ نے آخرت کا دن مقرر کیا ہے[۸]۔ اس لیے ظاہرِ شریعت میں اختلاف پر جھگڑا کرنے کے بجائے روحِ شریعت یعنی نیکی وتقویٰ کی طرف تیز گامی ہو کہ تنہا یہی چیز فلاحِ آخرت کی ضامن ہے۔ ''فاستبقوا الخیرات'' کا یہی مفہوم ہے۔

(۴) اس سے خدا کے اصولِ سیاست (حکومت) کا علم حاصل ہوتا ہے اور وہ عدل اور حکمت کا اصول ہے[۹]۔ کائنات کی ہر چیز اس اصول کے مطابق اپنے فطری وظائف انجام دے رہی ہے۔ اس علم کا لازمی تقاضا ہے کہ انسانی معاشرہ بھی اس اصول پر قائم ہو۔ اس سے انحراف کر کے کسی اچھے سماج کا قیام وبقا ممکن نہیں ہے۔ اس کی ایک عبرت ناک مثال عہدِ جدید میں روس کی ہے۔ اس ملک میں اشتراکیت کی ناکامی کی سب سے بڑی وجہ اصولِ حکمت سے انحراف تھا۔ اشتراکیت نوازوں نے جو سماجی، معاشی اور سیاسی قوانین وضع کیے اس میں سماج کے تمام طبقات کے لیے انصاف نہیں تھا۔ اس کے علاوہ وہ انسانی فطرت کے خلاف تھے۔

Marfat.com

لیکن عدل اور حکمت پر مبنی قانون سازی ایک مشکل کام ہے۔ قانون سازی کرنے والوں کا تعلق لازمی طور پر سماج ہی سے ہوگا اس لیے جو بھی قانون بنے گا اس میں اس کے غالب طبقہ کے مفادات دوسرے طبقات کے مفادات پر لازماً حاوی ہوں گے۔ اگر حکومت غیر جمہوری ہو تو پھر عدل کا قیام اور بھی مشکل ہے۔

انسانی معاشروں کی تاریخ میں ظلم و استحصال کے جو اندوہ ناک واقعات ملتے ہیں اس کی وجہ وہی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ شخصی اور جماعتی خود غرضیوں کے علاوہ انسان کی فطرت میں انتہا پسندی کے رجحانات بھی پائے جاتے ہیں۔ وہ ہمیشہ ایک انتہا سے دوسری انتہا تک گیا ہے۔ اس انتہا پسندی کا واحد علاج یہ ہے کہ 'وحی' کو جو عدل و حکمت پر مبنی خدائی قانون ہے، عقل کے ساتھ مخلوط کیا جائے۔ اس وحی کا دوسرا نام قرآن حکیم ہے۔ یہ کتاب بتاتی ہے کہ اللہ کی سلطنت کس طرح حکمت، عدل اور رحمت کے اصولوں پر قائم ہے۔ رحمت کا مطلب قانون شکنی نہیں بلکہ حدودِ آئین کے اندر ضروری حد تک عفو و درگزر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک مثالی انسانی معاشرہ کا قیام انہی اصولِ ثلاثہ کی پیروی کے ذریعہ ممکن ہے۔

(۵) اس علم سے عقل کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے نہ۔ خدا جس ہستی کا نام ہے اس کو حکماء کی زبان میں عقلِ مجرّد اور شعورِ مطلق کہا گیا ہے اور اسی کی ایک ادنیٰ تجلّی انسانی شعور بھی ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہمارا کوئی عمل عقل و شعور کے منافی نہ ہو۔ عقل کی توہین و تردید کا مطلب دراصل خدا کی ایک صفت کی تنقیص و تردید ہے۔

اہل علم جانتے ہیں کہ کسی دور میں بھی اللہ کی طرف سے قوانین کی تفصیلی صورتیں نازل نہیں ہوئیں بلکہ زیادہ تر اصول یعنی کلیاتِ قانون دیئے گئے تا کہ انسان اپنی عقلِ خداداد کی مدد سے حالات و ظروف کی رعایت کرتے ہوئے ذیلی قوانین بنا سکے۔ خدا کی آخری کتاب یعنی قرآن مجید میں بھی یہی طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ اس کے زیادہ تر قوانین

Marfat.com

کلی نوعیت کے ہیں۔ اور اس کی غرض وہی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔

لیکن یہ ایک عجیب بات ہے کہ اہلِ مذہب نے تقریباً ہر دور میں عقل کی توہین کی ہے اور دین ومذہب کے معاملات میں اس کے استعمال کو اچھا نہیں سمجھا ہے۔ مسلمان بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ مولانا رومؒ نے عقل کو شیطان اور ان کے شاگرد معنوی علامہ اقبالؒ نے اسے عیار کہا ہے [۱۱]۔ حالانکہ قرآن مجید میں عقل کی توصیف وارد ہے [۱۲] اور بکثرت مقامات پر انفس وآفاق کے آثار ومظاہر میں غور وفکر کی دعوت دی گئی ہے [۱۳]۔ قرآن نے ان لوگوں کو جانور کہا ہے جو عقل سے کام نہیں لیتے [۱۴]۔

قرآن کی اس واضح تعلیم کے باوجود آخر کیا وجہ ہے کہ بہت سے علماءِ اسلام نے عقل کی برائی بیان کی ہے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ انھوں نے عقل کے جو عملی مظاہر دیکھے ان سے یہ قیاس کر لیا کہ عقل ایمان کی دشمن ہے۔ اس کے علاوہ انسان جذبات اور خواہشات بھی رکھتا ہے۔ اس لیے جن لوگوں کی عقل خام ہوتی ہے وہ بسا اوقات جذبات سے مغلوب ہو جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں مخدوم سے خادم بن جاتی ہے۔ لیکن جو عقل پختہ ہوتی ہے وہ جذبات سے مغلوب نہیں ہوتی اور اپنے وظیفۂ اصلی یعنی استدلال (Reasoning) کے کام کو صحیح ڈھنگ سے انجام دیتی ہے اور اس کے اکثر فیصلے صحیح ہوتے ہیں۔ لیکن خطا کا امکان پھر بھی رہتا ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس کا رویہ ہر حال میں غیر جذباتی ہوگا۔ اس کے علاوہ عقل محدودیت رکھتی ہے۔ اس لیے مامون طریقہ یہ ہے کہ عقل کو وحی کے ساتھ مربوط کیا جائے اور وحی کو ہی رہ نمائی کا مقام حاصل ہو۔

(۶) اس علم سے ہمارے لیے آسان ہو جاتا ہے کہ ہم اللہ کی طرف منسوب بعض متضاد افعال، مثلاً ہدایت وضلالت اور رحمت وعذاب کی صحیح توجیہ کر سکیں [۱۵]۔ بظاہر یہ بات پریشان کن ہے کہ جو اللہ ہدایت دیتا ہے وہ گم راہ بھی کرتا ہے۔ اسی طرح جو ذات رحمان ورحیم ہے، اس درجہ رحیم کہ کل آسمان وزمین کی پہنائیاں بھی اس کا احاطہ کرنے سے قاصر

Marfat.com

ہیں، اس کی طرف عذاب کی نسبت کس طرح کی جاسکتی ہے۔ ہر دور کے اصحابِ علم نے جن میں مذہبی اور غیر مذہبی دونوں طرح کے لوگ سامل ہیں، اس مشکل سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

ایک طرف ہم دیکھتے ہیں کہ اس عالم مادی کی ہر چیز اطاعت وانقیاد کی راہ میں گام زن ہے، معمولی حکم عدولی کا تصور بھی ان کے لیے محال ہے۔ لیکن انسان کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ وہ اگر اطاعت کرتا ہے تو نافرمانی بھی کرتا ہے۔ اس سے بالکل واضح ہے کہ وہ ارادہ واختیار رکھتا ہے جس سے دوسری مخلوقات محروم ہیں۔ قرآن مجید کی متعدد آیات سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے: انّا ھدینا ہ السبیل امّا شاکراً واما کفورا (سورۂ دہر۔۳) ''ہم نے اس کو راستہ دکھا دیا ہے، اب وہ شکر کرنے والا بنے یا کفر (ناشکری) کرنے والا''۔ دوسری جگہ ہے: الم نجعل لہ عینین ولساناً وشفتین وھدیناہ النجدین (سورۂ بلد۔۱۰) ''کیا ہم نے اس کے لیے دو آنکھیں اور ایک زبان اور دولب نہیں بنائے اور ہم نے اس کو دونوں راستے نہیں دکھائے؟'' ایک اور جگہ فرمایا ہے: ومن یکسب اثما فانما یکسب علیٰ نفسہ (سورۂ نساء۔۱۱۱) ''جو شخص برائی کماتا ہے تو اس کے کسب کا وبال خود اس کے اوپر ہے''۔ ایک اور مقام پر ہے: ولقد اتینا لقمان الحکمة اَن اشکر للّٰہ ط ومن یشکر فانّمایشکر لنفسہٖ ومن کفر فانّ اللّٰہ غنی حمید (سورۂ لقمان۔۱۲) ''ہم نے لقمان کو حکمت عطا کی کہ (اس نعمت کے اعتراف کے طور پر) تم اللہ کا شکر بجالاؤ۔ اور جو شخص شکر کرتا ہے وہ اپنے لیے کرتا ہے (یعنی اس کا فائدہ اسی کو ملے گا) اور جو کفر کرتا ہے یعنی ناشکری تو (اس کے نتائج کا وہ خود ذمہ دار ہوگا،) اللہ بے نیاز اور سزاوارِ حمد ہے''۔

لیکن انسانی ارادہ واختیار مطلق نہیں بلکہ محدود اور مشیتِ الٰہی کے تابع ہے جیسا کہ قرآن مجید ایک جگہ فرمایا گیا ہے: وما تشآء ون الآ أن یشآء اللّٰہ ربّ العٰلمین (سورۂ

Marfat.com

تکویر۔۲۹) ''اور تم نہیں چاہتے مگر یہ کہ دونوں جہاں کا رب بھی چاہے''۔

انسانی ارادہ واختیار کو تسلیم کر لینے کے بعد ہدایت وضلالت کا مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔اس سلسلے میں قانون قدرت یہ ہے کہ جو بندہ اپنی مرضی سے ہدایت کی راہ پر چلنا چاہتا ہے خدا کی مشیت اس کی ہم نوائی کرتی ہے اور اسی کا نام خدائی ہدایت ہے جیسا کہ فرمایا ہے: والذین جاهدوا فینا لنهدینّهم سبلنا وانّ اللّٰه مع المحسنین (سورۂ عنکبوت۔۶۹) ''اور وہ لوگ جو ہماری راہ میں انتہائی کوشش کرتے ہیں ہم ان کو اپنی (رضا کی) راہ ضرور دکھائیں گے اور اللہ نیکو کاروں کے ساتھ ہے''۔اور جو بندہ اپنی خوشی سے ضلالت کا راستہ اختیار کرتا ہے تو مشیتِ خداوندی اس میں مزاحم نہیں ہوتی اور ضلالت کی راہ میں چلنا اس کے لیے آسان ہو جاتا ہے[۱۶]۔اللہ کے گم راہ کرنے کا یہی مطلب ہے۔ فرمایا ہے:

یا ایّها النّاس انّ وعداللّٰه حق فلا تغرّنکم الحیٰوة الدنیا ولا یغرّنکم باللّٰه الغرور ○ انّ الشیطٰن لکم عدو فاتخذوه عدوا ط انّما یدعوا حزبه لیکونوا من اصحٰب السعیر ○ الّذین کفروا لهم عذاب شدید ط والّذین اٰمنوا وعملوا الصّٰلحٰت لهم مغفرة واجر کبیر ○ أفمن زیّن له سوء عمله فراٰه حسنا ط فان اللّٰه یضل من یشآء ویهدی من یشآء فلا تذهب نفسک علیهم حسرات ط انّ اللّٰه علیم بما یصنعون (سورۂ فاطر۔۵تا۸)

''اے لوگو! اللہ کا وعدہ بالکل سچا ہے۔ تو ایسا نہ ہو کہ دنیوی زندگی تم کو دھوکا میں ڈال دے اور نہ ایسا ہو کہ دھوکے باز (یعنی شیطان) اللہ کے بارے میں تم کو کسی دھوکے میں مبتلا کر دے۔

Marfat.com

بے شک شیطان تمہارا دشمن ہے، اس لیے تم بھی اس کو اپنا دشمن سمجھو۔ وہ اپنے گروہ کو (باطل کی طرف) بلاتا ہے تاکہ وہ دوزخیوں میں شامل ہو جائیں۔ جن لوگوں نے کفر کیا ان کے لیے سخت عذاب ہے، اور جو لوگ ایمان لائے اور انھوں نے اچھے کام کیے ان کے لیے بخشش اور اجر عظیم ہے۔ تو کیا ایسا شخص جس کو اس کا عملِ بد اچھا کر کے دکھایا گیا، پھر وہ اس کو اچھا سمجھنے لگا، (اور ایسا شخص جو برائی کو برائی سمجھتا ہے، دونوں برابر ہو سکتے ہیں؟) اللہ جس کو چاہتا ہے گم راہ کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔ پس (اے پیغمبر) تم ان کے حال پر افسوس کر کے اپنے آپ کو ہلکان نہ کرو۔ بے شک اللہ کو ان کے تمام کاموں کی خبر ہے"۔

ان آیات سے معلوم ہوا کہ ایمان اور کفر بندے کے اختیاری اعمال ہیں اور یہ اختیار اس کو اس لیے دیا گیا ہے تاکہ اس کی آزمائش ہو کہ کون اچھا عمل کرتا ہے اور کون اختیار کا غلط استعمال کر کے برے کام کرتا ہے (سورۂ ملک۔۲)

خدا کا عذاب اس کی رحمت کے منافی نہیں بلکہ اس کا عین اقتضاء ہے۔ اللہ نے انسان کو ارادہ و اختیار کی نعمت سے نواز، خیر و شر میں امتیاز کی صلاحیت عطا کی اور لطفِ مزید کے طور پر انبیاء و رسل کے ذریعہ اچھائی اور برائی دونوں کی راہیں بالکل واضح کر دیں۔ اب یہ فیصلہ کرنا انسان کا کام ہے کہ وہ ہدایت کی راہ پر چلے یا کفر کی راہ اختیار کرے لیکن اس حقِ انتخاب کے نتائج سے وہ نہیں بچ سکتا ہے۔ دنیا میں اعمالِ بد کے نتائج کو کبھی کبھار صرف اس لیے ظاہر کر دیا جاتا ہے کہ غافل لوگ خبردار ہو جائیں اور برے لوگ توبہ کی طرف مائل ہوں تاکہ آخرت کے زیادہ بڑے عذاب سے بچ سکیں۔ فرمایا ہے:

Marfat.com

ظھر الفساد فی البرّ والبحر بما کسبت ایدی الناس لیذیقھم بعض الذی عملوا لعلّھم یرجعون O (سورۂ روم۔۴۱)

''انسان کے اپنے ہاتھوں کی کمائی کی وجہ سے خشکی اورتری میں فساد برپا ہوگیا ہے تاکہ ان کے بعض اعمال کا ان کو مزہ چکھائے، تاکہ باز آجائیں''۔

دوسری جگہ ہے:

فاخذہ اللّٰہ نکال الأخرۃ والاولیٰ O انّ فی ذلک لعبرۃ لمن یخشیٰ O (سورۂ نازعات۔۳۶)

''پس اللہ نے اس کو (یعنی فرعون کو) آخرت اور دنیا (دونوں) کے عذاب میں پکڑلیا۔ بے شک اس (واقعہ) میں عبرت ہے ہراس شخص کے لیے جو اللہ سے ڈرے''۔

ایک اور مقام پر ہے:

ولنذیقنھم من العذاب الادنیٰ دون العذاب الاکبر لعلّھم یرجعون O (سورۂ سجدہ۔۲۱)

''اور ہم (روز آخرت کے) بڑے عذاب سے پہلے ان کو قریب (یعنی دنیا) کے عذاب کا مزہ چکھائیں گے تاکہ وہ باز آجائیں''۔

''لعلھم یرجعون'' کا جملہ بتاتا ہے کہ خدا اپنے بندوں کے حق میں کس درجہ رحیم وشفیق ہے۔ وہ نہیں چاہتا کہ اس کے بندے روز آخرت اعمال بد کے تلخ نتائج سے دوچار ہوں۔ دنیا کی سزا تنبیہ کی غرض سے ہے نہ کہ جذبۂ انتقام کی تسکین کے لیے کہ خدا اس عیب سے بالکل پاک ہے۔

Marfat.com

## حاکمیتِ مطلقہ

ملکوت اللہ کا بنیادی مفہوم جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، اللہ کی حاکمیتِ مطلقہ (توحیدِ ربوبیت) ہے جو تمام آسمانی مذاہب میں ایک متفق علیہ اصول رہا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ امتدادِ زمانہ کے ساتھ ہر مذہب کے ماننے والے اس بنیادی اصول سے منحرف ہو کر شرک کی مختلف راہوں میں بٹ گئے۔ اس متفق علیہ اصول کا ذکر قرآن مجید میں ان لفظوں میں ہوا ہے:

> قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الّا نعبد الّا اللّٰه و لانشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضاً اربابا من دون اللّٰه ط (آل عمران۔۶۴)
>
> ”کہہ دو کہ اے اہل کتاب، آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں (یعنی متفق علیہ) ہے۔ (وہ یہ کہ) ہم اللہ کے سوا کسی دوسرے کی بندگی نہ کریں اور کسی کو اس کا شریک نہ ٹھہرائیں، اور ہم میں سے ایک دوسرے کو خدا کے سوا رب (یعنی آقا اور کارساز) قرار نہ دے“۔

اس حاکمیتِ مطلقہ کے دو پہلو ہیں، ایک کا تعلق عالمِ تکوینی سے اور دوسرے کا عالم تشریعی سے ہے۔ مولانا فراہیؒ نے حاکمیت مطلقہ کے ان دونوں پہلوؤں سے بحث کی ہے اور اثبات میں عقلی و نقلی دونوں طرح کے دلائل دیے ہیں [۲۷]۔ مؤخر الذکر کی تشریح میں تاریخ بالخصوص مذہبی تاریخ کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔

## عالم تکوینی میں اللہ کی حاکمیت

عالم تکوینی میں اللہ کی حاکمیت کے متعلق شروع سے مختلف نقطہ ہائے نظر رہے ہیں۔ بعض لوگوں نے دنیا میں معاصی اور آلام کو دیکھا اور یہ بھی دیکھا کہ جو لوگ جور و ظلم

Marfat.com

کے ذمہ دار ہیں انہی کو غلبہ حاصل ہے اور صالح لوگ مغلوب ہیں، اس سے انھوں نے یہ نتیجہ اخذ کرلیا کہ اس دنیا کا کوئی حاکم و آمر نہیں ہے۔ اگر کوئی خدا ہے جو علم وعدل کی صفات بھی رکھتا ہو تو ان معاصی ومصائب کی کیا توجیہ کی جائے گی؟ یہ ملاحدہ کا گروہ ہے [۱۸]۔

مجوسیوں نے اس مشکل کو اس طرح حل لیا کہ دو الٰہ بنالیے، ایک معبودِ خیر (یزداں) اور دوسرا معبودِ شر [۱۹] (اہرمن)۔ نصاریٰ ان سے بھی دو قدم آگے نکل گئے۔ انھوں نے صاف کہہ دیا کہ دنیا پر شیطان کی حکومت ہے [۲۰]۔ معتزلہ نے یہ توجیہ پیش کی کہ شرور وذنوب کا تعلق بندوں کے افعال سے ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ بچوں کی تکالیف کی وجہ کیا ہے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ اس کی وجہ ان کے افعال ہیں [۲۱]۔ اور مشرکین نے فرض کرلیا کہ اس کائنات پر ایک کے بجائے متعدد خداؤں کی حکومت ہے۔ یونان کے مشرکین کا یہی عقیدہ تھا [۲۲]۔

مولانا فراہیؒ نے خدا کے وجود اور اس کی حاکمیت کے متعلق مختلف مکاتب فکر کا تنقیدی جائزہ لیا ہے اور یہ بات واضح کردی ہے کہ انسان کی عقل اور اس کے علوم ہر چیز کی روح وکنہ کے ادراک سے قاصر ہیں۔ انسان کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے تمام افعال کی حقیقت وغایت کو مکمل طور پر جان سکے۔ اس سلسلے میں مولانا نے رواقیین کا قول نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دنیا کا ہر واقعہ اپنے اندر خیر وحکمت کے پہلو رکھتا ہے، خواہ وہ خیر وحکمت ظاہر ہو یا پوشیدہ۔ ہماری عقل محدود ہے اس لیے ہر چیز کی حقیقت کا ادراک اس کے لیے مشکل ہے۔ عقل کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ خدائے واحد پر ایمان لائے [۲۳]۔

جن لوگوں نے وجود خدا کا انکار کیا ہے ان کے انکار کی بنیاد علم کے بجائے سراسر ظن وتخمین پر ہے۔ اگر وہ غور وتدبر سے کام لیتے تو دنیا میں شر کے وجود اور ظلم واستحصال کے واقعات کی حقیقی علت معلوم کرسکتے تھے۔ ان کا انکار خدا خود ان کے قول کے خلاف

Marfat.com

ہے۔ ان کا انکار ثابت کرتا ہے کہ وہ خود کو اس کائنات کے بالمقابل ایک برتر وجود خیال کرتے ہیں۔ اور یہی چیز اس بات کی دلیل ہے کہ کوئی اس سے بھی برتر وجود ہے جس نے ان کے نفوس کو کائنات پر برتری عطا کی ہے۔ نفس کی یہ برتری ارادہ واختیار کی مظہر ہے۔ انسانی نفوس میں ارادہ واختیار کی قوت تسلیم کر لینے کے بعد دنیا میں ظلم واستحصال کے واقعات اور خود نفس انسانی میں شر کی موجودگی کا مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ یہ ارادہ و اختیار کے لازمی ثمرات ہیں [۲۴]۔

انسان کی تخلیق کی غرض جیسا کہ مکرّر ذکر ہوا، امتحان ہے۔ فرمایا ہے:

انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراo انّا هديناه السبيل امّا شاكراً و امّا كفوراً o (سورۂ دہر ۲-۳)

''ہم نے انسان کو مخلوط نطفہ سے بنایا تا کہ اس کا امتحان لیں۔ پس اس کو دیکھنے والا اور سننے والا بنایا۔ ہم نے اس کو راستہ دکھا دیا ہے، اب وہ شاکر بنے یا ناشکری کرنے والا''۔

اس امتحان کے لیے ضروری تھا کہ اس کو ارادہ واختیار دیا جائے اور وہ دیا گیا۔ اس کے ساتھ عقل بھی عطا کی گئی تا کہ وہ بھلے اور برے میں فرق وامتیاز کر سکے۔ ان نعمتوں کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ عرصۂ امتحان میں ہے۔ جن لوگوں نے اس حقیقت پر غور نہیں کیا وہ اس دنیا میں معاصی اور منکرات کی غایتِ وجود کو نہیں سمجھ سکے [۲۵]۔

دنیا میں مصائب وآلام، غربت وافلاس، عزت وذلّت اور عروج وزوال کے واقعات کی مختلف علتیں ہیں۔ بیشتر مصائب وآلام وہ ہیں جو انسانی ارادہ واختیار کی آزادی کے غلط استعمال سے پیدا ہوتے ہیں اور بعض کا تعلق انسانی عقل کے عروج وتربیت سے ہے، اور بعض مصائب کی علّت خدائی تدبیر وحکمت ہے اور ان کی حیثیت تہدیدات

Marfat.com

وتنبیہات کی ہے[۲۶]۔

جو لوگ متعدد خداؤں کے قائل ہیں ان کا خیال بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ نظامِ عالم جس توافق وسازگاری کا مظاہرہ کرتا ہے اس سے متعدد خداؤں کے وجود کی نفی ہوتی ہے۔ اقتدار کی ایک اہم خصوصیت توسیع وتصادم ہے۔ ایک سے زیادہ خدا ہونے کی صورت میں ان کے درمیان رزم آرائی لازمی تھی اور بایں طور نظام عالم درہم برہم ہو جاتا۔ لیکن معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی کائنات کے کسی گوشہ میں بھی کسی نوع کا انتشار واختلال نظر نہیں آتا بلکہ حیرت انگیز حد تک نظم وانضباط پایا جاتا ہے جو اس بات کی ایک قوی دلیل ہے کہ اس میں متعدد خداؤں کے بجائے ایک ہی قادرِ مطلق خدا کی حکم رانی ہے۔

نصاریٰ کا خیال حد درجہ لغو ہے اور اللہ کے بارے میں ظنِ فاسد کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس خیال کے مطابق کائنات کی تخلیق ایک کارِ فضول ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے بہت بلند ہے کہ وہ کوئی فضول کام کرے۔ یہ بات ناقابلِ تصور ہے کہ اللہ جو خیرِ مطلق ہے اس کی تخلیق پر شیطان کو تصرف حاصل ہو جائے۔ اس سے تو اللہ کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے حالانکہ ہمارا عقیدہ ہے کہ خدا اس کائنات کی سب سے عظیم اور برتر قوت ہے اور کل موجوداتِ عالم اس کے تابعِ فرمان ہیں۔

## عالم تشریعی میں اللہ کی حاکمیت

عالم تکوینی کی طرح عالم تشریعی یعنی انسان کے تمدنی امور میں بھی اللہ کی حاکمیت ایک حقیقت ہے۔ جو اصحابِ علم قوموں کے عروج وزوال کے واقعات پر نظرِ غائر رکھتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ یہ واقعات ایک متعین اصول کے تحت ظاہر ہوتے ہیں اور یہ اخلاقی اصول ہے۔ نفوسِ انسانی کو کائناتِ مادی پر جو برتری حاصل ہے اس کی وجہ اس کے عقلی کمالات ہیں۔ جو قوم اپنے نفوس کی صحیح تربیت کرتی ہے اس کو عروج حاصل ہوتا ہے اور جو

Marfat.com

قوم اس سے غفلت برتتی ہے وہ زوال سے دوچار ہوتی ہے۔

کسی قوم کا غلبہ اس بات کا اعلان ہوتا ہے کہ اس کے نفوس زیادہ تربیت یافتہ ہیں اور وہ مغلوب قوم کے مقابلے میں حکومت کی بہتر صلاحیت رکھتی ہے۔ مولانا فراہیؒ کے الفاظ ہیں: فان اللّٰہ لا یسلط قوماً علیٰ قومٍ اِلا لحکمۃ ومصلحۃ وصلاح الغالب للحکومۃ وعدم صلاح المغلوب لھا[۲۷]۔

لیکن مغلوب قومیں بالعموم جاہلی حمیّت کی وجہ سے اپنے نفوس کی کمزوری سے چشم پوشی کرتی ہیں[۲۸] اور اس غلط فہمی میں رہتی ہیں کہ وہ غالب قوم سے افضل و اعلیٰ ہیں[۲۹]۔ اس کی نہایت عمدہ مثال ہندوستانی مسلمان ہیں۔ آج تک انھوں نے سنجیدگی کے ساتھ غور نہیں کیا کہ ان کی مغلوبیت کی حقیقی وجہ کیا ہے اور ہندو قوم کیوں کر ان پر غلبہ رکھتی ہے؟ مغلوبیت کے باوجود وہ خود کو اہلِ ہنود سے برتر سمجھتے ہیں۔ فخر کی اس نفسیات کا مظاہرہ انھوں نے انگریزی دورِ حکومت میں بھی کیا تھا اور مدتوں اس کم فہمی کا خمیازہ ان کو بھگتنا پڑا۔

کسی قوم کے نفسی کمالات (عقلی برتری اور سیاسی عروج) کا اس کے اخلاق سے گہرا رشتہ ہے۔ ان کا تعلق درخت اور اس کے پھل جیسا ہے۔ جس طرح پھل سے درخت کی پہچان ہوتی ہے اسی طرح کسی قوم کے اخلاق کو دیکھ کر اس کے نفسی حالات اور اس کی ترقی کے مدارج معلوم ہو جاتے ہیں اور ان کی بنیاد پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ عروج واقتدار کی اہل ہے یا نہیں؟

قوموں کے عروج و زوال کا اخلاقی قانون ناقابلِ تغیّر ہے، اور اس کا غیر متبدّل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کوئی اتفاقی قانون نہیں بلکہ ایک علیم وخبیر ہستی کا بنایا ہوا حکیمانہ قانون ہے جو انسان کے تمدّنی امور میں فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے۔ یہی غیر متبدّل اخلاقی قانون عالمِ تشریعی میں اللہ کی حاکمیتِ مطلقہ کی ایک ناقابلِ تردید دلیل ہے۔

لیکن یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ عالم تشریعی میں اللہ کی حاکمیت کا مفہوم اس

Marfat.com

کے تکوینی اقتدارِ اعلیٰ سے قدرے مختلف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے واقعی مفہوم کی تفہیم میں بہت سے اہل علم اور مذہبی جماعتوں کو ہر دور میں شدید غلط فہمی لاحق ہوئی ہے۔

عالمِ تکوینی میں خدا کا اقتدار اعلیٰ کسی واسطہ کے بغیر نافذ ہے جب کہ عالمِ تشریعی میں یہ بالواسطہ ہے اور یہ واسطہ انسان ہے۔ اللہ کی طرف سے انسان کو ارادہ واختیار کا عطا کیا جانا اس امر کا متقاضی تھا کہ عالمِ تشریعی میں حکومت کی زمامِ کار اس کے ہاتھ میں دی جائے تا کہ اس کے نفسی کمالات کو ظہور کا موقع ملے۔ اسی کا نام اصطلاحِ شریعت میں خلافت ہے۔ اس پر تفصیلی گفتگو آگے آرہی ہے۔

عالمِ تشریعی میں انسان کے اقتدار وحکومت کا یہ مطلب نہیں کہ اس کو زمین پر مطلق حاکمیت حاصل ہے۔ حاکمیتِ مطلقہ تمام تر خدا کے ہاتھ میں ہے۔ اسی کی مرضی سے عالمِ تشریعی میں حکومت بنتی اور بگڑتی ہے۔ وہی فیصلہ کرتا ہے کہ کس شخص یا جماعت کے ہاتھ میں زمین کا اقتدار ہو اور کس وقت یہ اقتدار اس سے واپس لے لیا جائے۔ فرمایا ہے:

ثم جعلنکم خلائف فی الارض من بعدھم لننظر کیف تعملونO (سورۂ یونس۔۱۴)

''پھر ان کے بعد اس نے تم کو زمین میں ایک دوسرے کا جانشین بنایا، تا کہ دیکھے کہ تم کیسا عمل کرتے ہو''۔

دوسری جگہ فرمایا ہے:

ان یشآء یذھبکم ویستخلف من بعدکم مایشآء کما انشکم من ذریۃ قومٍ اخرینO (سورۂ انعام۔۱۳۳)

''اگر وہ چاہے تو تم کو لے جائے (یعنی حکومت سے محروم کردے) اور تمہارے بعد جس کو چاہے تمہارا جانشین مقرر کرے، جیسا کہ تم کو ایک دوسری قوم کی نسل سے اٹھایا''۔

Marfat.com

## خلافت کی حقیقت

خدا نے عالم تشریعی میں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، انسان کو اقتدار وحکومت سے نوازا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کی حیثیت خلیفہ[۳۰] کی ہے۔ اس تفویضِ اقتدار کی ایک غرض تو وہ ہے جس کا اس سے پہلے ذکر ہوا یعنی امتحان کہ اقتدار واختیار ملنے کے بعد اس کا طرزِ عمل کیا ہوتا ہے (لننظر کیف تعملون : یونس۔۱۴)۔ اور دوسری غرض یہ ہے کہ نفوسِ انسانی کے پوشیدہ کمالات ظاہر ہوں اور ان کی تکمیل ہو[۳۱]۔ ان دونوں اغراض کا تقاضا تھا کہ خلافت قائم ہو، دوسرے لفظوں میں زمین پر انسان کو اقتدار واختیار دیا جائے تا کہ اس کے ذریعہ تمدن کا اظہار ہو۔ تمدن کیا ہے؟ انسان کے نفسی کمالات کا درجہ بدرجہ ظہور وشیوع[۳۲]۔

## خلافت کا سیاسی مفہوم

سیاسی معنی میں ہر فرد اپنی جگہ ایک خلیفہ ہے، لیکن کوئی اجتماع یعنی ریاست اس وقت تک وجود میں نہیں آسکتی جب تک اس کے تمام افراد اختیار وحریّت کے اپنے فطری حق سے برضا ورغبت دست بردار ہو کر کسی ایک فرد کو اپنا حاکم یعنی خلیفہ تسلیم نہ کر لیں۔ اور یہی خلافت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ خلافت کی بنیاد معاہدہ پر ہے جو خلیفہ اور افراد ریاست کے درمیان انجام پاتا ہے۔ قیامِ خلافت سے افراد کو جو فائدے پہنچتے ہیں ان کی خاطر ہر شخص اپنے حقِ حریّت کو بخوشی چھوڑ کر خلیفہ کی اطاعت قبول کرتا ہے۔ سمع وطاعت کے عہد کے ساتھ ہی افراد کی حریّت ختم ہو جاتی ہے، لیکن یہ ضائع نہیں ہوتی بلکہ محفوظ ہو جاتی ہے کیونکہ سمع وطاعت کا عہد جس امام سے کیا جاتا ہے وہ عادل اور متقی شخص ہوتا ہے۔ اس طرح امت جابر وقاہر حکمراں کی دست درازی سے محفوظ ہو جاتی ہے۔

اس معاہدے کے قیام وبقا کا انحصار جمہور کے صدق واخلاص پر ہے[۳۳]۔ اس سلسلے

Marfat.com

میں خلیفہ کا انتخاب بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اگر خلیفہ کسی ایسے شخص کو بنایا گیا جو عمدہ خصائص کا حامل نہیں ہے تو جمہور کی طرف سے لازماً سمع وطاعت کے اظہار واقرار میں جس پر بنائے معاہدہ ہے، کمی واقع ہوگی اور اُمت بتدریج خلافت کے فوائد سے محروم ہوتی جائے گی اور انجام کار خلافت کا وجود ہی خطرے میں پڑ جائے گا۔ اس لیے اس معاملہ میں بڑے حزم واحتیاط اور دور بینی کی ضرورت ہے[۳۴]۔

## خلیفہ کا انتخاب

مولانا فراہیؒ نے انتخاب کے طریقے سے بحث نہیں کی ہے۔ کتاب میں اس مقام پر نقطے لگے ہوئے ہیں[۳۵]۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اس مسئلہ پر اظہار خیال کا ارادہ رکھتے تھے لیکن اس کا انھیں موقع نہ ملا۔ اسلامی مفکرین میں ابوالحسن ماوردیؒ (۹۷۴-۱۰۵۸ء) نے اپنی کتاب 'الاحکام السلطانیہ' میں لکھا ہے کہ خلیفہ کا انتخاب بھی صحیح ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ خلیفہ نامزد ہو جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت عمر فاروقؓ کو اپنا جانشین مقرر کیا تھا۔

لیکن اس کا انحصار حالات وظروف پر ہے، کسی متعین طریقے کو لازم کرنا قرینِ حکمت نہیں ہے۔ حالات ومقتضیاتِ زمانہ کے لحاظ سے خلیفہ کے انتخاب کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں، البتہ عوام کے ذریعہ خلیفہ کا براہِ راست انتخاب صحیح نہ ہوگا۔ یہ طریقہ اپنے اندر بڑے مفاسد رکھتا ہے۔ خلیفہ کا انتخاب بہر صورت اہل الرائے کے ذمّہ ہونا چاہیے البتہ اہل الرائے کے انتخاب میں بعض شرائط کے ساتھ عوام کے نمایندے حصّہ لے سکتے ہیں۔ کون اہل الرائے ہے، اس کا فیصلہ حالات اور قومی ضروریات کو سامنے رکھ کر کیا جائے اور یہ کام قوم کے دانش مند لوگ انجام دیں۔ مغرب کے جمہوری ملکوں میں اہل الرائے کا انتخاب براہِ راست عوام کرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ ان ملکوں میں معیارِ خواندگی کے بلند

Marfat.com

ہونے کی وجہ سے یہ طریقہ ٹھیک ہو لیکن مشرقی ممالک کے مخصوص حالات کی وجہ سے جہاں شرحِ خواندگی بہت کم ہے یہ طریقہ غیر مفید بلکہ نقصان دہ ہوگا۔ غالباً اسی لیے مولانا فراہیؒ نے اس نوع کی حکومت کو 'فوضیٰ' کے مثل کہا ہے۳۶؂۔

## خلیفہ کے اوصاف

ابوالحسن ماوردیؒ نے اپنی محولہ بالا کتاب میں لکھا ہے کہ امام مرد ہو، عاقل و بالغ ہو، بلند کردار ہو، عدالت، شجاعت، سخاوت، تواضع، اولوالعزمی اور ثابت قدمی جیسے اوصاف رکھتا ہو، حواس و اعضاء بالکل صحیح و سالم ہوں، اتنا علم رکھتا ہو کہ اجتہاد کر سکے، اصابتِ رائے اس حد تک ہو کہ موقع و محل کے لحاظ سے فیصلے کر سکے اور اہم معاملات میں اصحابِ عقل و دانش سے مشورہ کرے لیکن فیصلہ اپنی عقل و فہم کے مطابق کرے۔ امام غزالیؒ (۱۰۵۸-۱۱۱۱ء) نے 'الاقتصاد فی الاعتقاد' اور 'احیاء العلوم' میں امامت کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے اور خلیفہ کے جو اوصاف بیان کیے ہیں ان میں اس عہد کے سیاسی حالات کا عکس صاف نظر آتا ہے۔ اس وقت خلیفہ طاقتور سلطان کے مقابلے میں بے بس تھا۔ چنانچہ امام صاحب خلیفہ کے لیے جہاد، اصابتِ رائے اور قوتِ اجتہاد کو ضروری نہیں سمجھتے کہ ان امور میں وہ سلطان وقت اور علماء دربار پر بھروسہ کر سکتا ہے۔ امام صاحب ورع یعنی خوف خدا کو خلیفہ کے لیے ضروری خیال کرتے ہیں۔

امام ابن تیمیہؒ (۱۲۶۳-۱۳۲۸ء) نے ''السیاسۃ الشرعیۃ'' میں امام کے اوصاف بیان کرنے کے بجائے لکھا ہے کہ اگر خلیفہ کتاب و سنّت کے مطابق حکومت کرے خواہ بہت سارے اوصاف و کمالات نہ رکھتا ہو، تو باعثِ خیر و برکت ہے۔ ابن خلدون (۱۳۳۲-۱۴۰۶ء) کے بیان کے مطابق خلیفہ کے لیے چار بنیادی اوصاف ضروری ہیں، علم (علمِ اجتہاد)، عدالت، کفایت (سیاسی مہارت)، شجاعت اور اعضاء و حواس کی درستی۔

Marfat.com

شاہ ولی اللہؒ (۱۷۰۳ء-۱۷۶۳ء) نے "حجة اللّٰه البالغه، ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، الخیر الکثیر اور البدور البازغه" میں جابجا سیاسی امور پر گفتگو کی ہے۔ شاہ صاحب نے خلیفہ کے جو اوصاف بیان کیے ہیں وہ تقریباً وہی ہیں جو ماوردی نے ذکر کیے ہیں یعنی وہ عاقل و بالغ، آزاد، بہادر، صائب الرّائے، اور عادل ہو۔ عمدہ شہرت کا مالک ہونا بھی شاہ صاحب کے نزدیک ضروری ہے۔ علامہ جمال الدین افغانی (۱۸۳۹ء-۱۸۹۷ء) کے نزدیک اصابتِ رائے، بلند حوصلگی اور سلیم الطبعی ایک اچھے حکم راں کے بنیادی اوصاف ہیں۔ علامہ اقبال (۱۸۷۷ء-۱۹۳۸ء) نے خلیفہ کے اوصاف کے تعیّن میں ماوردی کا اتباع کیا ہے۔

اوصافِ خلیفہ کے متعلق مولانا فراہی کا خیال زیادہ جامع اور دورِ جدید کے حالات کے لحاظ سے قابلِ ترجیح ہے۔ مولانا کے نزدیک خلیفہ کے لیے درج ذیل اوصاف ضروری ہیں:

(۱) سب سے زیادہ خدا سے ڈرنے والا اور اس کی فرماں برداری کرنے والا ہو[۳۷]۔

(۲) دور بیں اور حقیقت شناس ہو[۳۸]۔

(۳) متواضع اور خاکسار ہو[۳۹]۔

(۴) صاحبِ عزم و ہمت ہو[۴۰]۔

(۵) خدا پر بھروسہ رکھنے والا ہو[۴۱]۔

(۶) حق کے معاملہ میں اس کا دل تذبذب سے خالی ہو اور اس کی حمایت میں کوئی تامّل نہ ہو[۴۲]۔

(۷) جاہ و منزلت کی طلب سے بے نیاز اور اس سے دور بھاگنے والا ہو[۴۳]۔

(۸) لیکن کرسی اقتدار پر فائز ہونے کے بعد عدل و قسط کے قیام میں ساعی ہو[۴۴]۔

Marfat.com

خلیفہ کے مذکورہ اوصاف میں پہلی صفت غیر واضح ہے۔ یہ طے کرنا بہت مشکل ہے کہ کون سب سے زیادہ متقی اور خدا کا فرماں بردار ہے۔ اس لیے یہ ایک زائد شرط ہے۔ بقیہ شرطوں سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔ قرآن کی درج ذیل آیت میں ایک اچھے حکم راں کے اوصاف کو بڑے جامع اسلوب میں بیان کیا گیا ہے۔ فرمایا:

قالوا انّٰی یکون له الملک علینا ونحنُ احقّ بالملک منه ولم یوت سعة من المالؕ قال انّ اللّٰه اصطفٰه علیکم وزاده بسطة فی العلم والجسمؕ (سورۂ بقرہ۔ ۲۴۷)

"انھوں (یعنی یہودیوں) نے کہا کہ وہ (یعنی طالوت) کیونکر ہم پر بادشاہ ہوگا، ہم اس سے کہیں زیادہ بادشاہت کے حقدار ہیں، اور وہ کچھ صاحبِ مال وزر بھی نہیں ہے۔ (ان کے نبی نے) کہا، اللہ نے تم پر بادشاہت کے لیے اسی کو چنا ہے، اور اس کو علم اور جسم میں کشادگی عطا کی ہے"۔

اس آیت کے مطابق ایک اچھے حکم راں کے اندر دو صفتوں کا ہونا ضروری ہے، ایک علم اور دوسرے جسم۔ علم سے مراد یہ ہے کہ حکم راں عاقل و دانا ہو، یعنی دور بیں اور معاملہ فہم، ان مبادیاتِ سیاست سے پوری طرح آشنا ہو جو ریاست کے معاملات چلانے کے لیے اساسی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسی کے ساتھ وہ دین کے کلیات سے بھی بخوبی واقف ہو، عالم و فاضل ہونا ضروری نہیں ہے۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ علماء کارِ حکومت کے لیے موزوں نہیں ہیں، اس لیے کہ وہ جذباتی اور غیر حقیقت پسند ہوتے ہیں۔ علامہ ابن خلدون نے اپنے مشہور مقدمہ میں اسی خیال کا اظہار کیا ہے جو راقم کے نزدیک بالکل صحیح ہے۔ علماء کا کام محض مذہبی معاملات کی دیکھ بھال ہے۔

آیت میں 'جسم' سے مراد واضح طور پر حکم راں کا صاحبِ عزم و ہمت ہونا ہے جیسا

Marfat.com

کہ دوسرے مفکرین نے بھی لکھا ہے۔ وہ جسمانی لحاظ سے صحت مند اور بارعب ہو، اس میں کہیں کوئی معمولی سا خلقی نقص نہ ہو۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ حوصلہ مند اور جری ہو، یعنی نامساعد حالات میں ہمت و حوصلہ نہ ہارے بلکہ چٹان کی طرح اپنی جگہ ثابت و قائم رہے، حتیٰ کہ اس کو اپنی جان کی بھی فکر نہ ہو۔ مولانا فراہیؒ اور دوسرے مفکرین نے خلیفہ کے جن اوصاف کا ذکر کیا ہے وہ دراصل انہی دو صفات کی شرح و تفصیل ہے۔

## خلیفہ کے فرائض

مولانا فراہیؒ نے خلیفہ کے فرائض سے کوئی بحث نہیں کی ہے۔ ممکن ہے کہ ان کو اس کا موقع نہ ملا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ چونکہ قرآن میں حکم راں (خلیفہ) کے فرائض واضح لفظوں میں مذکور ہیں اس لیے ان کا ذکر ضرور، انہیں سمجھا۔ قرآن مجید کے بیان کے مطابق خلیفہ کے درج ذیل فرائض ہیں:

(۱) نماز اور زکوٰۃ کے نظامات کا قیام

(۲) امر بالمعروف و نہی عن المنکر

(۳) قیامِ عدل

پہلے اور دوسرے فرض کا ذکر ایک جگہ ان لفظوں میں ہوا ہے: الذین ان مکّنّٰھم فی الارض اقاموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ وامروا بالمعروف ونھوا عن المنکر ط وللہ عاقبۃ الامور (سورۂ حج۔۴۱) ''(وہ لوگ کہ) اگر ہم ان کو زمین میں جمادیں (یعنی اقتدار عطا کریں) تو وہ نماز کا اہتمام کریں گے اور زکوٰۃ دیں گے اور اچھے کاموں کا حکم دیں گے اور برے کاموں سے روکیں گے۔ اور معاملات کا انجام اللہ کے ہاتھ میں ہے''۔

تیسرے فرض یعنی قیامِ عدل کے سلسلے میں فرمایا ہے: اذا حکمتم بین الناس اَن تحکموا بالعدل (سورۂ نسآء۔۵۸) ''جب تم لوگوں کے درمیان (ان کے معاملات کا)

Marfat.com

فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو"۔ دوسری جگہ ہے: ولا یجرمنکم شنان قوم علیٰ الّا تعدلوا ط اعدلوا ھو اقرب للتقوی '(سورۂ مائدہ۔۸) "کسی قوم کی دشمنی تمھیں اس بات پر آمادہ نہ کردے کہ تم انصاف سے پھر جاؤ۔ انصاف کرو کہ یہ بات تقویٰ سے زیادہ قریب ہے"۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے ذکر میں ہے: یٰداؤد انا جعلنک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الھویٰ فیضلک عن سبیل اللّٰہ ط (سورۂ ص۔۲٦) "اے داؤد، ہم نے تم کو زمین میں خلیفہ بنایا، پس تم لوگوں کے درمیان حق کے مطابق فیصلہ کرو اور (اس معاملے میں) خواہش نفس کی پیروی نہ کرو کہ یہ چیز تم کو راہ حق سے برگشتہ کردے گی"۔

## خلافت اور ملوکیت

مولانا فراہیؒ نے لکھا ہے کہ سلبِ خلافت کی ایک اہم وجہ مسلوب قوم کے اعمال ہوتے ہیں۔ جب کسی قوم کے اربابِ حلّ وعقد عدل وقسط کی راہ چھوڑ دیتے ہیں اور یہ فساد بڑھ کر پوری قوم میں سرایت کرجاتا ہے تو پھر لوگ صالح افراد کی پیروی چھوڑ کر غیر صالح لوگوں کی پیروی کرتے ہیں، جن کے اقوال واعمال ان کی خواہشات نفس کے مطابق ہوتے ہیں۔ انجام کار ظالم اور شرپسند ان پر غالب آجاتے ہیں اور وہ کسی کی رائے یا مرضی کا لحاظ کیے بغیر ظالمانہ طریقوں سے ان پر حکومت کرتے ہیں۔ اسی کا نام ملوکیت ہے[۴۵]۔ خلافت وملوکیت میں جو چیز فرق وامتیاز پیدا کرتی ہے وہ انتخاب امیر ہے۔ حقِ انتخاب کے مسلوب ہونے کے ساتھ ہی خلافت ختم ہوجاتی ہے اور ملوکیت کا آغاز ہوتا ہے[۴٦]۔

خلافت اور ملوکیت کی بحث میں بہت سے علماء نے غلطی کی ہے۔ انھوں نے خلافت کی دو قسمیں بتائی ہیں، ایک یہ کہ مسلمانوں کے اربابِ معاملہ کسی کو خلیفہ منتخب کریں جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیق ؓ کو منتخب کیا گیا تھا، دوسرے یہ کہ خود خلیفہ کسی شخص کو اپنا

Marfat.com

جانشین مقرر کردے جیسا کہ خلیفۂ اوّل نے حضرت عمر فاروقؓ کو اپنا جانشین مقرر کیا تھا۔ خلافت کی ایک تیسری قسم بھی ہے اور وہ یہ کہ کوئی صاحب قوت شخص جبراً تختِ اقتدار پر فائز ہوجائے۔ علماء کے نزدیک اس صورت میں بھی خلافت قائم ہوجاتی ہے۔ ردّالمحتار میں ہے:

فقد علم انه يصير اماماً بثلثة لكن الثالث فى الامام المتغلب وان لم تكن فيه شروط الامامة وقد يكون بالتغلب مع مبايعة وهو الواقع فى سلاطين الزمان نصرهم الرحمٰن [۴۷]۔

''پس معلوم ہوا کہ امام تین طرح سے ہوسکتا ہے لیکن تیسری صورت امامِ متغلّب کی ہے اگرچہ اس میں شرائط امامت مفقود ہوں۔ اور کبھی تغلّب کے ساتھ مبایعت (یعنی بیعت کرنے) سے بھی ہوتی ہے جیسا کہ اس زمانہ کے سلاطین میں جاری ہے۔ اللہ ان کی مدد فرمائے''۔

اکثر علماء وفقہاء کے نزدیک امامِ متغلّب کی اطاعت واجب ہے اور اس کے خلاف خروج جائز نہیں ہے۔ ردّالمحتار کے الفاظ ملاحظہ ہوں: بعد استقرار سلطنته ونفوذ قهره لا يجوز الخروج عليه كما صرحوا به ''امامِ متغلّب کی سلطنت کے استقراء کے بعد اس کے خلاف خروج جائز نہیں ہے جیسا کہ فقہاء نے تصریح کی ہے''۔ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے: فيه دليل بوجوب طاعة المستولين للامامة بالقهر من غير اجتماع ولا عهد [۴۸] ''اس حدیث میں اس امر کی دلیل ہے کہ جو شخص بزورِ قوت کسی رضا مندی اور وصیّت کے بغیر امامت پر قابض ہوجائے اس کی اطاعت واجب ہوتی ہے''۔

لیکن مولانا فراہیؒ اس کو خلافت کے بجائے ملوکیت قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک قیامِ خلافت بغیر انتخاب کے ممکن نہیں ہے۔ قہر وغلبہ کی حکومت ہی کا دوسرا نام ملوکیت ہے۔ لیکن امامِ متغلّب کی اطاعت کو وہ بھی جائز کہتے ہیں کیونکہ حکومت نہ ہونے

Marfat.com

سے اس کا ہونا بہتر ہے، بالخصوص اُمّتِ غیر صالحہ کے لیے۔ اگر سرے سے حکومت ہی ختم ہو جائے تو پھر سماج میں فساد و انارکی پھیل جائے گی۔ اس وجہ سے مخصوص حالات میں ملوکیت کو گوارا کیا جا سکتا ہے[۴۹]۔

امامِ متغلّب کی اطاعت اس وجہ سے بھی ضروری ہے کہ غیر صالح قوم میں بھی صالح افراد موجود ہوتے ہیں، اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ کبھی کوئی ایسا شخص برسرِ اقتدار آ جائے جو صالح اور متقی ہو[۵۰]۔ ایسا شخص خود رائے بھی ہو سکتا ہے کیونکہ غیر صالح قوم اپنے حقِ حریت کو ضائع کر چکی ہوتی ہے۔ اس کی ایک عمدہ مثال حضرت سلیمان علیہ السلام اور ذوالقرنین ہیں[۵۱]۔ گو کہ یہ ملوک تھے اور اپنے فیصلوں میں کسی کی رائے اور مشورے کے پابند نہ تھے لیکن اس کے باوجود ان کی حکومت عدل و تقویٰ کی بنیاد پر قائم تھی۔

ملوکیت سے خلافت کی طرف مراجعت کے لیے ضروری ہے کہ عوام کے اخلاق و معاملات کو پوری سختی کے ساتھ درست کیا جائے، کیونکہ جمہور کا فسادِ اخلاق ہی تمام برائیوں کی جڑ ہے[۵۲]۔ حاکم بہر حال جمہور ہی کا ایک فرد ہوتا ہے۔ اگر قوم درست ہے تو لازماً حاکم بھی درست ہوگا اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قوم باعتبارِ باطن نادرست ہے۔ اور اس کی اصلاح کے بغیر حقیقی معنی میں قیامِ خلافت ممکن نہیں ہے۔

مولانا فراہیؒ نے خلیفہ کی معزولی سے کوئی بحث نہیں کی ہے۔ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ اکثر اہلِ علم کے نزدیک خلیفہ کو معزول نہیں کیا جا سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا یہی مختار مذہب ہے۔ امام ابو محمدؒ کے نزدیک فسق کی وجہ سے خلیفہ کا عزل جائز ہے۔ 'شرح مواقف' میں ہے کہ جس طرح امت کو خلیفہ بنانے کا حق حاصل ہے اسی طرح وہ منصبِ خلافت سے اس کو معزول کرنے کا حق بھی رکھتی ہے، جب کہ خلیفہ سے ایسے افعال صادر ہوں جن سے مسلمانوں کے احوال و معاملات میں اختلال پیدا ہو اور اُمورِ دینی میں ضعف آنے کا قوی اندیشہ ہو۔ لیکن اگر اس کی معزولی سے فتنہ کا اندیشہ ہو تو

Marfat.com

پھراس سے گریز بہتر ہے اور کم تر درجہ کی مضرت کو برداشت کیا جائے۔

## قیامِ خلافت واجب ہے

ملوکیت کے نقصانات اور خلافت کے فوائد کے پیش نظر قیامِ خلافت مسلمانوں پر واجب ہے۔ضروری ہے کہ وہ اس کو اپنا نصب العین اور مقصدِ حیات بنائیں اور اس کے لیے ہر ممکن جدّوجہد کریں اور اس راہ میں ایثار وقربانی سے دریغ نہ کریں حتیٰ کہ اس کے لیے اپنی فطری آزادی کو بھی قربان کرنے میں ان کو ذرّہ برابر تامّل نہ ہو[۵۳]۔

قیام خلافت کی اس بات کو ہندوستان کی ایک دینی جماعت نے اس مفہوم میں لیا کہ مسلمانوں پر حکومتِ الٰہیہ کا قیام واجب ہے خواہ وہ سیاسی اعتبار سے مغلوب ہوں، یعنی انھیں نہ آزاد علاقہ حاصل ہو اور نہ سیاسی اقتدار۔ قیام خلافت کی یہ تعبیر غلط اور مضرت رساں ہے[۵۴]۔

مولانا فراہی نے جس قیام خلافت کی بات کہی ہے اور اس راہ میں سب کچھ قربان کردینے کی ترغیب دی ہے اس کا تعلق ان مسلمانوں سے ہے جن کو علاقائی خودمختاری اور سیاسی بالادستی حاصل ہو، کیونکہ حرّیت اور اختیار کے بغیر قیام خلافت ممکن نہیں ہے۔ سیاسی اعتبار سے مغلوب مسلمان ان دونوں نعمتوں سے محروم ہوتے ہیں۔جن ملکوں میں مسلمانوں کو سیاسی اقتدار حاصل ہے وہاں بھی قیام خلافت سے پہلے عام مسلمانوں کے اخلاق کی اصلاح وتربیت ضروری ہے، یعنی ان کو عمل صالح کی دعوت دی جائے جس میں توحید اور اخلاقِ حسنہ کی تعلیمات کو بنیادی حیثیت حاصل ہو۔مولانا فراہی لکھتے ہیں:

> ''اس سے معاملہ کی اصل حقیقت سامنے آتی ہے کہ مسلمانوں کو اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ پہلے عمل صالح کریں، پھر ادائے حقوق کے معاملہ میں ایک دوسرے کی مدد

Marfat.com

کریں۔اور چونکہ ادائے حقوق بغیر خلافت وریاست کے ممکن نہیں
ہے اس لیے ضروری ہے کہ خلافت قائم کریں اور خلافت کا قیام
چونکہ اطاعت امیر پر منحصر ہے اس لیے ضروری ہے کہ ان کے اندر
اطاعت بھی موجود ہو''۵۵۔

عملِ صالح کے مرحلہ سے گزرے بغیر بالفرض کسی مذہبی گروہ کو حکومت مل بھی جائے تو باعتبار نتائج وہ دنیوی حکومت سے مختلف نہ ہوگی، کیونکہ عدل وقسط کی بنیاد پر حکومت چلانے کے لیے جس طرح کے ذی استعداد اور صاحب کردار افراد کی ضرورت ہے وہ قوم میں موجود نہ ہوں گے۔اس لیے ضروری ہے کہ پہلے قوم کی اخلاقی اور ذہنی حالت کو درست کرنے کے لیے ایک طویل المدت لائحہ عمل بنایا جائے اور اس کے مطابق جدّوجہد کی جائے۔جس وقت یقین ہوجائے کہ ایک ایسا گروہ تیار ہوگیا ہے جو صلاحیت اور کردار کے اعتبار سے زمامِ حکومت سنبھالنے کی استعداد رکھتا ہے تو اس وقت قوم کے سیاسی معاملات میں حصّہ لیا جائے اور حکومت میں تبدیلی کے لیے حالات کے لحاظ سے مناسب اقدامات کیے جائیں۔

اس کے برخلاف جن ملکوں میں مسلمان سیاسی اعتبار سے مغلوب ہوں وہاں ان کا طریقۂ کار اس سے مختلف ہوگا۔ان کو صبر اور تقویٰ کی راہ میں ایک طویل مدت تک چلنا ہوگا یہاں تک کہ غالب قوم کی اجلِ معیّن پوری ہوجائے۔

اصولی طور پر یہ بات سمجھ لیں کہ حکومت اللہ کے ہاتھ میں ہے اور یہ اسی فرد یا جماعت کو ملتی ہے جس میں حکومت کرنے کی زیادہ اہلیت ہوتی ہے۔اس میں کافر ومسلم کی کوئی تفریق نہیں ہے۔منکرین خدا کو بھی اسی اصول کے تحت حکومت ملتی ہے۔یہ دوسری بات ہے کہ اللہ کسی غیر صالح حکمراں سے راضی نہیں ہوتا۔کون کہہ سکتا ہے کہ فرعون اور نمرود کی حکومت سے اللہ خوش تھا لیکن وہ خدا کی مرضی ہی سے تختِ حکومت پر متمکن ہوئے۔فرمایا ہے:

Marfat.com

اَلَم تَر الی الّذی حآج ابراھیم فی ربه أن اتاہ اللّٰہ الملک
(سورۂ بقرہ۔۲۵۸)

''کیا تم کو اس شخص کا قصہ نہیں معلوم جس نے ابراہیم سے اس کے رب کے بارے میں مباحثہ کیا اس وجہ سے کہ اللہ نے اس کو حکومت دی تھی''۔

سوال یہ ہے کہ خدا نے نمرود جیسے کافر ومشرک کو حکومت کیوں دی تھی؟ جواب بالکل واضح ہے کہ اس دور کے مخصوص حالات میں خاندان نمرود کے اندر حکومت کرنے کی اہلیت زیادہ تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذہنی اعتبار سے ناکارہ اور اخلاقی لحاظ سے بودی قوم کو اللہ کبھی زمینی اقتدار عطا نہیں کرتا، خواہ وہ کتنی ہی ظاہری عبادتیں کرے اور کتنی ہی دعائیں کرے۔ اس معاملے میں دعا اور عبادت جیسے اعمال اسی وقت مؤثر بنتے ہیں جب قوم کا اجتماعی شعور بیدار ہو اور وہ اخلاقی لحاظ سے اپنے حریفوں سے بلند و برتر ہو۔

یہاں یہ بات بھی جان لیں کہ کسی قوم کے پاس اقتدار دائمی طور پر نہیں رہتا ہے۔ سنّت اللہ کے مطابق اس کی ایک مدت متعیّن ہوتی ہے۔ قرآن میں اس کو 'اجل' کہا گیا ہے۔ جب وہ معیّنہ اجل آجاتی ہے تو پھر اقتدار اس قوم کے ہاتھ سے لے لیا جاتا ہے، اس میں معمولی تقدیم وتاخیر نہیں ہوتی: ماتسبق من اُمة اجلها وما یستاخرون (سورۂ مومنون۔۴۳)

اس بنا پر حکیمانہ طریقہ یہ ہوگا کہ پہلے غیر مسلم اقتدار کی معیّنہ اجل کا ٹھیک ٹھیک تعیّن ہو جو ان کے اخلاق و معاملات کی گہری جانچ سے ممکن ہے، اور پھر منظّم طریقے سے سیاسی جدّوجہد کا آغاز ہو اور اس کے لیے ضروری اسباب ووسایل فراہم کیے جائیں۔ ان وسائل میں مادّی اور اخلاقی دونوں طرح کے اسباب داخل ہیں جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ ان دو کاموں کی انجام دہی کے بعد حکومت کے معاملے کو اللہ کے اوپر چھوڑ دیا جائے کہ وہ بہترین فیصلہ کرنے والا ہے۔

Marfat.com

## ملک کے اندر جہاد

علماء حق کا یہ خیال بالکل درست ہے کہ جہاد ملک کے اندر جائز نہیں ہے۔ وہ جہاد نہیں، فساد فی الارض ہے۔ جہاد کے لیے آزاد علاقہ اور سیاسی قوت لازمی ہیں۔ اس کے علاوہ جہاد کی غرض وغایت عدل وقسط کا قیام ہے، اس لیے جو گروہ اس غرض سے اٹھے وہ پہلے خود عدل وقسط پر قائم ہو۔ مولانا فراہیؒ لکھتے ہیں:

''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نبی خاتم کی حیثیت سے مبعوث ہوئے تھے اور اللہ تعالیٰ اپنے دین کو تمام ادیان پر غالب کرنے والا تھا۔ اس مقصد کے لیے پہلے آپ کو حکم ہوا کہ لوگوں کو وعظ وتلقین فرمائیں کہ لوگ آپ کی باتوں کو سنیں اور مانیں اور اپنے حالات کی اصلاح کریں۔ آپ کو قتال کی اجازت اس وقت تک نہیں دی گئی جب تک لوگوں پر اللہ کی حجت تمام نہیں ہوگئی اور تبلیغ کا فرض اچھی طرح ادا نہیں ہوگیا۔ جب فرض تبلیغ اچھی طرح ادا ہو چکا تب آپ کو حکم ہوا کہ آپ خانۂ کعبہ کو مشرکین کے قبضہ سے آزاد کرائیں اور عہد ابراہیمی کے بموجب دین حنیفی کو اس سرزمین میں ازسرنو تازہ کریں اور اگر ضرورت پیش آئے تو اس کے لیے قوت کو بھی استعمال کریں۔ قوت کے استعمال کی یہ اجازت بھی آپ کو ہجرت کے بعد دی گئی۔ ہجرت کے بعد اس لیے کہ ہجرت سے پہلے جہاد سوائے اس کے جو حفاظت نفس کے لیے ہو، سرتاسر ظلم وفساد ہے''[۵۶]۔

انھوں نے مزید لکھا ہے:

''جہاد کے متعلق یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ رفع فساد کی خاطر جو لوگ جہاد کے لیے اٹھیں ان کے لیے سب سے مقدم خود اپنے آپ کو

Marfat.com

شائبہ فساد سے پاک کرنا ہے۔ جب تک خلیفہ اور اس کے متبعین خود عدل پر قائم نہ ہوں اس وقت تک ان کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ عدل قائم کرنے کے لیے تلوار لے کر اٹھیں۔ پھر اپنے ملک کے اندر بغیر ہجرت کے جہاد جائز نہیں ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سرگذشت اور ہجرت سے متعلق دوسری آیات سے یہی حقیقت واضح ہوتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاد اگر صاحبِ جمعیت اور صاحبِ اقتدار امیر کی طرف سے نہ ہو تو وہ محض شورش و بدامنی اور فتنہ و فساد ہے۔ قتال کی اجازت حصول قوت کے بعد دی گئی ہے۔ حضرت شعیبؑ کی سرگذشت میں اس کی دلیل موجود ہے (اعراف۔۸۷) مذکورہ بالا تین شرطوں کے ساتھ جہاد قیامت تک کے لیے واجب ہے۔ دین کے معاملہ میں جبر اور شورش اور بدامنی جائز نہیں ہے۔ لیکن حق کی شہادت اور تبلیغ اور مجادلۂ حسنہ ہمیشہ ضروری ہے[۵۷]۔

مولانا فراہیؒ کی اس تحریر کے بعد کسی کے لیے یہ کہنا مشکل ہوگا کہ وہ حکومتِ الٰہیہ کے قیام کے داعی یا اس تصور کے حامی تھے۔ مولانا نے 'فی ملکوت اللہ' میں تین مقامات پر حکومتِ الٰہیہ کے الفاظ استعمال کیے ہیں لیکن ہر جگہ اس کا تعلق عالمِ تکوینی میں اللہ تعالیٰ کے اقتدارِ اعلیٰ سے ہے[۵۸]۔ اور اس کے ذکر کی غرض یہ ہے کہ عالمِ تکوینی میں اللہ کے قواعدِ حکومت اور آئینِ جہاں بانی کو ٹھیک طور پر سمجھا جائے اور جس وقت خدا کی طرف سے ارضی حکومت ملے تو ان ہی قواعد پر خلافت کی بنیاد رکھی جائے[۵۹]۔

ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ عالمِ تکوینی کی طرح عالمِ تشریعی میں بھی خدا کا اقتدارِ اعلیٰ قائم ہے۔ اس لیے حکومتِ الٰہیہ کی اقامت کی بات بالکل بے معنی اور طفلانہ طرزِ عمل ہے۔

Marfat.com

اللہ تعالیٰ کو اس بات کی مطلق حاجت نہیں کہ اس کے بندے عالمِ تشریعی میں اس کی حکومت قائم کرنے کے لیے جدّوجہد کریں۔ کل کی طرح آج بھی دنیا میں جس قوم کے پاس ملک وحکومت ہے وہ اللہ کی مرضی سے اور ایک معیّنہ اجل تک کے لیے ہے۔ اس اجلِ معیّن سے پہلے حکومت چھیننے کی کوشش کرنا سنّت اللہ کے خلاف چلنا ہوگا۔ ایسا کر کے کسی جماعت کو نہ پہلے کامیابی ملی ہے اور نہ آئندہ مل سکتی ہے۔ مختلف ملکوں میں سیاسی ذہن ومزاج رکھنے والی دینی جماعتوں کی مسلسل ناکامیوں کی ایک بڑی وجہ یہی ہے کہ وہ حکومتوں کے عزل ونصب کے خدائی قانون سے بے خبر ہیں۔ وہ دنیا میں کامیابی کے لیے حالات وظروف کی رعایت کے تاریخی اصولوں سے بھی ناآشنا ہیں۔ مناسب وقت پر اقدام کی اہمیت کے بارے میں مولانا فراہیؒ لکھتے ہیں:

> ''یہ ضروری ہے کہ موزوں وقت کو جانا جائے اور اس موقع پر جن امور کا اہتمام ضروری ہے ان کو ملحوظ رکھا جائے۔ اس لیے کہ کوئی اچھا کام بھی اگر ناوقت کیا جائے تو وہ وقت اور واجباتِ وقت دونوں کی تضییع ہے۔ اور رہا امام قوم تو وہ وقتِ حاضر کے مصالح سے خوب واقف ہوتا ہے اس لیے وہ مناسب وقت کو غنیمت جان کر اس میں سرگرم عمل ہوتا ہے''[۶۰]۔

غیر موزوں وقت میں اقدام کا نتیجہ بالعموم ناکامی کی صورت میں نکلتا ہے۔ تاریخ کے صفحات سے اس کی واضح شہادتیں ملتی ہیں۔ اور یہی خدا کی سنّت بھی ہے۔

### خدائی نصرت اور تدابیر

عالمِ تشریعی میں سنّت اللہ کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ انسان کی پوری زندگی، انفرادی بھی اور اجتماعی بھی، اللہ کے اقتدار وتصرّف کے تحت ہے، ملک وحکومت کا تنہا وہی

Marfat.com

مالک ہے، وہی قادرِ مطلق اور مختارِ کل ہے۔ اس کے اذن ومرضی کے بغیر اس دنیا میں کوئی واقعہ ظاہر نہیں ہوتا۔ اس صورت حال کے پیش نظر یہ سوال لازماً پیدا ہوگا کہ انسان کی کامیابی اور ناکامی میں دنیوی اسباب وتدابیر کا بھی کوئی دخل ہے؟

اس معاملے میں انسان نے ہمیشہ افراط وتفریط کی روش اختیار کی ہے۔ اہلِ دنیا اسباب پر تکیہ کرتے ہیں اور ان کو انسانی معاملات میں واحد فیصلہ کن عنصر مانتے ہیں۔ لیکن جب ناکامی سے دوچار ہوتے ہیں تو حیران وپریشان ہوتے ہیں اور اس کی حقیقی توجیہ سے قاصر رہتے ہیں۔ اس کے برخلاف اہلِ مذہب بالخصوص تصوف کے دلدادہ لوگ اسباب و تدابیر سے بے نیازی اختیار کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اللہ فاعلِ حقیقی ہے اس لیے کامیابی وناکامیابی سے اسباب وتدابیر کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ نتیجے کے طور پر جب وہ ناکام ہوتے ہیں تو بسا اوقات ان کے اعتقاد کی بنیاد تک ہل جاتی ہے اور ان کے دلوں میں اللہ کے وعدۂ نصرت کے بارے میں بدگمانی پیدا ہوجاتی ہے۔

بطور مثال جنگ اُحد کو لیں۔ معلوم ہے کہ اس جنگ میں مسلمانوں کو ہزیمت اٹھانی پڑی جوان کے لیے ایک بالکل غیر متوقع واقعہ تھا۔ وہ سوچ بھی نہیں سکتے تھے کہ جس لشکر کی قیادت اللہ کے جلیل القدر نبی کررہے ہوں وہ کفار مکہ کے مقابلے میں شکست سے دوچار ہوگا۔ جنگ بدر میں وہ اپنی آنکھوں سے اللہ کی نصرت دیکھ چکے تھے، اس لیے اس ناقابلِ تصور شکست سے بالکل بدحواس ہوگئے۔ ان میں جو ضعیف الایمان تھے ان کے دلوں میں اللہ کے بارے میں جاہلانہ سوءظن پیدا ہوگیا۔ (سورۂ آل عمران۔۱۵۴)۔ خدا نے انھیں بتایا کہ اس شکست کے وہ خود ذمہ دار ہیں (آل عمران۔۱۶۵)۔ اس جنگ میں مسلمانوں سے جو بڑی غلطی سرزد ہوئی وہ تدبیر کی غلطی تھی یعنی درّے کی حفاظت سے بے پروائی اور دشمن کی جنگی قوت کو توڑنے سے پہلے مال غنیمت لوٹنے میں مصروف ہوجانا[۱]۔

اہل ایمان کو ہمیشہ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اللہ نے اہلِ حق سے نصرت کا جو وعدہ

Marfat.com

کیا ہے وہ غیر مشروط نہیں ہے بلکہ اس کو اسباب دنیوی سے مربوط کیا ہے۔ فرمایا ہے:

یاایّھا الذین اٰمنوا اذا لقیتم فئۃً فاثبتوا واذکروا اللّٰہ کثیرا لعلکم تفلحون ○ واطیعوا اللّٰہ ورسولہ ولا تنازعوا فتفشلوا وتذھب ریحکم واصبروا ط انّ اللّٰہ مع الصابرین (سورۂ انفال۔۴۶)

''اے ایمان والو، جب کسی دشمن گروہ سے تمہاری مڈبھیڑ ہو تو ثابت قدمی دکھاؤ اور اللہ کو کثرت سے یاد کرو تاکہ تم کو کامیابی حاصل ہو، اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور باہم نزاع نہ کرو ورنہ کم ہمت ہو جاؤ گے اور تمہاری ہوا خیزی ہوگی، اور ثابت قدمی دکھاؤ، بے شک اللہ ثابت قدمی دکھانے والوں کے ساتھ ہے''۔

اسی سورہ میں دوسری جگہ فرمایا ہے:

واعدّوا لھم مااستطعتم من قوۃ ومن رباط الخیل ترھبون بہ عدّو اللّٰہ وعدّوکم واٰخرین من دونھم ج لاتعلمونھم ج اللّٰہ یعلمھم ط (سورۂ انفال۔۶۰)

''تم جس قدر کر سکتے ہو (ان کے مقابلے کے لیے قوت (یعنی ہتھیار) اور پلے ہوئے گھوڑے تیار رکھو۔ ان کے ذریعہ تم اللہ کے اور خود اپنے دشمن کو خوف زدہ رکھو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی جن سے تم بے خبر ہو، اور اللہ انھیں جانتا ہے''۔

ان آیات سے معلوم ہوا کہ دنیا میں کامیابی کے لیے حتّی الوسع اسباب وتدابیر کی فراہمی ضروری ہے۔ ان سے چشم پوشی کے معنی ناکامی کو دعوت دینے کے ہیں۔

Marfat.com

## تدبیر اور توکّل

تدبیر اور توکّل میں تعلق کے بارے میں بڑی غلط فہمی پائی جاتی ہے۔ بہت سے مسلمان بالخصوص اصحابِ تصوف خیال کرتے ہیں کہ تدبیر سے توکل کی نفی ہوتی ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ اللہ نے توکل کے ساتھ تدبیر کا بھی حکم دیا ہے یعنی اسبابِ ضروری کی فراہمی کے ساتھ اللہ پر بھروسہ رکھنا۔ چنانچہ جب کوئی بندہ اپنے رب پر بھروسہ کرتا ہے اور ضروری تدابیر کے بعد گردوپیش سے بے نیاز ہوجاتا ہے تو اللہ اس کی مدد کو اپنے اوپر لازم کرلیتا ہے[۶۲]۔ مثلاً فرمایا ہے:

الّذین قال لهم الناس أن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايماناً وقالوا حسبنا اللّٰه ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من اللّٰه وفضل لم يمسسهم سوء واتّبعوا رضوان اللّٰه ط واللّٰهُ ذو فضل عظيم ٥ (سورۂ آل عمران۔۱۷۳،۱۷۴)

''وہ ہیں کہ لوگوں نے ان سے کہا کہ تمہارے لیے (یعنی تم سے مقابلہ کے لیے) انھوں نے کافی سامان جمع کیا ہے تو ان سے ڈرو۔ اس بات نے ان کا ایمان اور زیادہ کردیا اور انھوں نے کہا کہ اللہ ہی ہمارے لیے کافی ہے اور وہی سب سے اچھا کارساز ہے۔ پس یہ لوگ اللہ کے فضل وکرم سے واپس آئے، ان کو کوئی گزند نہیں پہنچا۔ اور انھوں نے اللہ کی رضا کا اتباع کیا۔ اور اللہ بڑا فضل والا ہے''۔

## خدائی نصرت کے ذرائع

قرآن مجید کے بیان کے مطابق اللہ کی نصرت کے صرف دو ذریعے ہیں، صبر اور

Marfat.com

نماز، ایک جگہ فرمایا ہے: یاایھا الذین امنوا استعینوا بالصبر والصلوٰۃ انّ اللّٰہ مع الصابرین (بقرہ۔۱۵۳) ''اے ایمان والو، صبر اور نماز سے مدد لو، بے شک اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے''۔ 'مع الصابرین ' کا جملہ ظاہر کرتا ہے کہ صبر کو دین میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ دیکھیں، یہ نہیں کہا کہ اللہ نماز پڑھنے والوں کے ساتھ ہے بلکہ یہ کہا کہ وہ صبر و ثابت قدمی دکھانے والوں کے ساتھ ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ صبر کو زندگی میں اساسی حیثیت حاصل ہے، اس کے بغیر کوئی کام حتیٰ کہ قیام نماز بھی مشکل ہے۔ مولانا فراہیؒ نے لکھا ہے کہ تقویٰ صبر ہی کا ایک حصّہ ہے کہ احکام و شرائع پر عمل صبر کے بغیر ممکن نہیں ہے[۶۳]۔

تمام انبیاء کی زندگی میں جو چیز سب سے زیادہ نمایاں حیثیت رکھتی ہے وہ صبر اور استقامت ہے، جیسا کہ آخری نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا گیا ہے: فاصبر کما صبر اولوالعزم من الرسل ولا تستعجل لھم (سورۂ احقاف۔۳۵) ''صبر کرو جیسا کہ (تم سے پہلے) اولوالعزم پیغمبروں نے صبر کیا ہے، اور ان کے معاملہ میں جلدی نہ چاہو''۔ دوسری جگہ ہے: فاصبر علیٰ مایقولون واھجرھم ھجرا جمیلا (سورۂ مزمل۔۱۰) ''جو کچھ وہ (یعنی کفّار) کہتے ہیں اس کو برداشت کرو اور ان سے بھلے ڈھنگ سے جدا ہو جاؤ''۔ ان آیات سے واضح ہو گیا کہ صبر نفس کی شائستگی اور اولوالعزمی کی علامت ہے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کسی قوم میں زندہ رہنے اور ترقی کرنے کی کتنی صلاحیت ہے۔ آیاتِ مذکورہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو نصیحت کی گئی ہے اس سے مسلمانوں کو یہ سبق ملتا ہے کہ وہ صبر اور ثابت قدمی سے کبھی غافل نہ ہوں کہ اسی ذریعہ سے وہ اللہ کی نصرت حاصل کر سکتے ہیں[۶۴]۔

یہی وجہ ہے کہ شدائد و فتن کے زمانے میں اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو کثرت سے نماز اور صبر کی تلقین کی ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کو صراحت کے ساتھ حکم دیا گیا: استعینوا بالصبر والصلوٰۃ (بقرہ۔۱۵۳) ''صبر اور نماز سے مدد چاہو''۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب کوئی اُمّت مظلوم و مقہور ہو تو اس کو صبر اور صلوٰۃ کے دامن کو خوب مضبوطی کے ساتھ پکڑنا چاہیے۔

Marfat.com

حضرت عیسیٰ علیہ السلام سراپا صبر اور صلوٰۃ تھے، بالخصوص زندگی کے آخری ایّام میں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری زندگی صبر کے سانچے میں ڈھلی ہوئی تھی۔ لیکن صبر کا مطلب عاجزی اور بزدلی نہیں جیسا کہ عام لوگ خیال کرتے ہیں بلکہ اس کا مفہوم عزم واستقامت ہے۔ راہ حق میں مصائب اور مشکلات کے سامنے ایک مضبوط چٹان کی طرح کھڑا رہنا اور ہر طرح کے شدائد کو خندہ لبی کے ساتھ جھیلنا ایک مومنِ صابر کا ہمیشہ سے طرّۂ امتیاز رہا ہے۔

## عصری سیاسی نظامات

خلافت اور اس سے متعلق امور کی وضاحت کے بعد مولانا فراہیؒ نے عصری سیاسی نظامات پر نقد وتبصرہ کیا ہے اور یہ بحث ''افادات فراہی'' کے عنوان کے تحت درج ہے[۶۵]۔

انسان کے اجتماعی معاملات کی تنظیم وتشکیل کی صورت ہر دور میں مختلف رہی ہے۔ تاریخ انسانی کا ایک طویل دور ایسا گزرا ہے جس میں حکومت شخصی اور موروثی رہی ہے۔ ایک شخص یا ایک خاندان کے لوگ ہی اس کے اہل سمجھے جاتے تھے کہ وہ حکومت کریں۔ چالاک بادشاہوں نے اس مقصد کے لیے بہت سے ہتھکنڈے استعمال کیے ہیں۔ مثلاً انھوں نے عوام کو یقین دلایا کہ وہ عام لوگوں سے مختلف ہیں، ان کی رگوں میں دیوی دیوتاؤں کا خون ہے، وہ سورج اور چاند کی اولاد ہیں وغیرہ۔ ہندوستان میں سورج بنسی اور چندر بنسی جیسے الفاظ اس کی یادگار ہیں، رام راج اور ظلِ الٰہی بھی اسی قبیل کی چیزیں ہیں۔

اس طلسمِ اقتدار کو توڑنا عوام کے لیے ممکن نہ تھا۔ کسی بادشاہ کی حکومت کا خاتمہ صرف اس وقت ہوتا جب کوئی دوسرا بادشاہ حملہ کر کے اس کے تخت اقتدار پر قابض ہو جاتا تھا۔ بادشاہوں کی ہوسِ ملک گیری کی خونی داستانوں سے تاریخ کے صفحات بھرے ہوئے ہیں۔ اپنی جان ومال اور آبرو کی حفاظت کے لیے عام لوگ ان بادشاہوں کے اقتدار کے

Marfat.com

آگے سر جھکانے کے لیے مجبور تھے۔

مطلق العنان بادشاہت کے اس طویل دور کا خاتمہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں ہوا اور اس کی جگہ جمہوری اور اشتراکی نظامات نے لی۔ قدیم عہد میں یونان وہ واحد ملک تھا جہاں کے لوگ جمہوریت کے تصور سے آشنا ہوئے گوکہ وہ شہری جمہوریت تھی اور اس میں بھی آبادی کا ایک بڑا حصہ شامل نہیں تھا۔ صحیح معنی میں جمہوریت کا آغاز انقلاب فرانس سے ہوا جو روسو کے معاہدۂ عمرانی پر مبنی تھی۔ اشتراکی نظام کا قیام بیسویں صدی عیسوی کے اوائل (۱۹۱۷ء) میں ہوا اور روس اس کا پہلا مولد و مسکن بنا۔

مولانا فراہیؒ نے ان دونوں نظامہائے حکومت پر سخت تنقید کی ہے۔ ان کی نظر میں اشتراکی نظام کی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ اس میں انسان کی فطری استعداد کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ نظام انسانی سماج کے مختلف طبقات کے درمیان بغض وعداوت کو ہوا دیتا ہے اس لیے یہ ایک بڑا فتنہ ہے[۶۶]۔ جمہوری نظام کو مولانا نے 'فوضی'[۶۷] کے مشابہ بتایا ہے جو عربوں کے نزدیک ایک ناپسندیدہ طریقۂ حکومت تھا۔ اس کو وہ احمقوں کی حکومت قرار دیتے تھے۔ آج دنیا کے بیشتر ملک بالخصوص اہل مغرب اس طرزِ حکومت کے حامی وشیدا ہیں لیکن اشتراکی نظام کی طرح یہ بھی ایک فتنہ اور انسانی معاشرہ کی تباہی کا باعث ہے[۶۸]۔

جمہوریت کے بارے میں مولانا فراہیؒ کا خیال محلِ نظر ہے۔ اس میں ان کے عہد کے حالات کا عکس صاف طور پر نظر آتا ہے۔ جمہوری نظام اپنی بعض خرابیوں کے باوجود دوسرے سیاسی نظامات پر برتری رکھتا ہے اور اگر سماج خواندہ ہو تو اس سے بہتر کوئی دوسرا نظام نہیں ہے۔ رہا خلافت کا معاملہ تو وہ خلافت راشدہ کے بعد پھر کبھی دنیا میں قائم نہیں ہوسکی۔ خلافت تو بڑی چیز ہے مسلمان تو اس سے کم تر درجہ کا نظام حکومت بھی دینے سے قاصر رہے۔ اسلامی تاریخ کا ایک طویل دور شخصی اور استبدادی نظام حکومت کا دور رہا ہے

Marfat.com

اور آج بھی بیشتر مسلم ملکوں میں مطلق العنان حکومتیں یا بادشاہتیں قائم ہیں۔ ان حالات میں جمہوری نظام حکومت کا کوئی متبادل نہیں ہے اور بادل نخواستہ ہی سہی اس کو اختیار کرنا ہوگا۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مسلمانوں کے مخصوص مزاج کی وجہ سے ان کے لیے مغربی طرز کی جمہوریت موزوں نہیں ہے۔ اس لیے مناسب یہ ہوگا کہ مسلمانوں کے امیر (صدرِ مملکت) کا انتخاب براہِ راست عوام کے بجائے ان کے منتخب نمائندوں کے ذریعہ ہو جو اہل الرائے ہوں[۶۹]۔ امیر اور عوام کے نمائندوں کا 'علم اور جسم' کی صفات سے متصف ہونا لازمی ہے۔ اور ان کے مفہوم کی وضاحت کی جا چکی ہے۔

## حکومت میں مساوات

مولانا فراہیؒ نے لکھا ہے کہ حکومت میں مساوات کا تصور اصولِ حکم رانی کے خلاف ہے۔ اس سے نہ تو فرد کی عائلی زندگی کے قیام وانصرام میں مدد مل سکتی ہے اور نہ ہی اجتماعی امور صحیح ڈھنگ سے انجام دیے جا سکتے ہیں۔ اگر مختلف امور کی انجام دہی کے لیے ایک سے زیادہ حاکم ہوں تو ضروری ہے کہ وہ سب ایک حاکم اعلیٰ کے ماتحت ہوں اور معاملات کی انجام دہی میں سب اسی کی طرف رجوع ہوں گے۔

مولانا فراہی نے سماجی مساوات کے تصور سے جسے آج کل مغرب میں پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا جا رہا ہے اور اشتراکی ملکوں مین تو کبھی اس کی حیثیت دین ومذہب کی رہ چکی ہے، کوئی بحث نہیں کی ہے۔ اسلام میں سماجی مساوات کا تصور مغربی اور اشتراکی تصورِ مساوات سے مختلف ہے۔

یہ بات معلوم ہے کہ سماج کا ہر فرد یکساں جسمانی اور ذہنی قوت واستعداد نہیں رکھتا اس لیے ان کی جدّوجہد کے نتائج یکساں نہیں ہوسکتے ہیں (انّ سعیکم لشتّیٰ، سورۂ لیل۔۴)۔ پھر سماجی ضرورتیں بھی مختلف النّوع ہیں، اس لیے لازماً سماج میں مختلف طبقات

Marfat.com

پیدا ہوں گے اور یہ ایک فطری حالت ہوگی جو اس کی مختلف سماجی ضروریات کی تکمیل کے لیے ضروری ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بات فراموش نہ ہو کہ وہ غیر مساواتی حالت جو سماج کے طاقتور طبقات کے ظلم واستحصال کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے ہرگز قابل قبول نہیں اور اس کا استیصال ناگزیر ہے۔ سماج کا ہر فرد یکساں طور پر عزت اور ترقی کا حقدار ہے، رنگ ونسل اور زبان وعلاقہ کی بنیاد پر کسی طرح کا امتیاز جائز نہیں ہے۔ اسلامی حکومت یا خلافت کی ایک اہم غرض یہ ہے کہ انسانی تمدن مضبوط بنیاد پر قائم ہو اور اس کے لیے ضروری ہے کہ ہر فرد کی فطری صلاحیتوں کی نمود وترقی کے لیے یکساں مواقع موجود ہوں۔ فطری قابلیت کے اعتبار سے جو شخص جہاں تک جاسکتا ہے اس کو جانے دیا جائے۔ اس معاملے میں کسی فرد یا سماج کے کسی طاقت ور طبقہ کی طرف سے کسی طرح کی رکاوٹ بالکل ممنوع ہے۔ بالفاظ دیگر خدائی قوانین کے دائرے میں سماج کے ہر فرد کو فکر وعمل کی یکساں آزادی حاصل ہے۔

سماجی عدل کے اس تصور کو روبہ عمل لانے کے لیے ضروری ہے کہ نظام حکومت مرکزی سطح پر وحدانی ہو یعنی حکومت کے سارے عمّال ایک حاکمِ اعلیٰ (خلیفہ) کے ماتحت ہوں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اور حاکمِ اعلیٰ قوم کے اصحاب الرّائے کے مشورہ سے حکومت کے فرائض انجام دے۔

مغربی ملکوں میں سماجی مساوات کا تصور ابھی نظریہ کی حد سے آگے نہیں بڑھا ہے۔ نسلی برتری کا قدیم تصور اب تک ان کے ذہنوں سے نہیں نکل سکا ہے۔ امریکہ میں آج بھی کالوں کو گوروں سے فروتر سمجھا جاتا ہے اور ان کو سماجی مساوات حاصل نہیں ہے۔ اشتراکی ملکوں کا حال بھی اچھا نہیں ہے۔ کبھی روس سماجی مساوات کے تصور کا سب سے بڑا علم بردار تھا، لیکن عملاً اس کو ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ خود حکومت کے کار پردازوں کی شکل میں مخصوص حقوق کا حامل ایک طبقہ پیدا ہوگیا جو بالآخر اس کے زوال کا باعث ہوا۔ دنیا

Marfat.com

نے دیکھا کہ ایک بڑی سلطنت چشم زدن میں اس طرح بکھر گئی جس طرح رشتۂ تسبیح کے ٹوٹنے سے اس کے دانے بکھر جاتے ہیں۔

اس حادثہ سے دنیا کو یہ سبق ملا کہ غیر طبقاتی سماج کا تصور ایک شاعرانہ تصور سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا اور اس طرح کا سماج نہ پہلے کبھی وجود میں آیا اور نہ آئندہ اس کی توقع کی جاسکتی ہے۔ اصل مسئلہ سماج میں طبقات کی موجودگی نہیں کہ وہ ایک ناگزیر سماجی ضرورت ہے، بلکہ بنیادی مسئلہ سماج کے مختلف طبقات کے درمیان مصنوعی امتیاز اور ان کا استحصال ہے۔ اس مسئلہ کا حل نہ مغرب کے پاس ہے اور نہ اشتراکی ملکوں کے پاس، اس کا حل صرف اسلام کے پاس ہے۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ آج اسلامی نظام دنیا میں کہیں عملاً نافذ نہیں ہے، وہ اب کتابوں کی زینت اور تاریخِ اسلام کے ایک روشن باب کے حوالے کی حیثیت رکھتا ہے۔ دنیا منتظر ہے کہ اسلام کے ماننے والے اس کو ایک بار پھر متشکل کر کے دکھائیں تاکہ خدا کی زمین امن وراحت کا گہوارہ بن سکے۔

Marfat.com

# ماخذ وحواشی

۱۔ مولانا حمید الدین فراہی ، فی ملکوت اللہ، الدائرۃ الحمیدیہ، سرائے میر اعظم گڑھ، ۱۳۹۱ھجری، ص۳

۲۔ ایضاً ، ص۴

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً

۵۔ ابن سینا اور بعض دوسرے مسلم فلاسفہ کا یہی نقطۂ نظر ہے۔(مصنّف)

۶۔ فی ملکوت اللہ،ص۴،۵

۷۔ ایضاً،ص۵

۸۔ دیکھیں، بقرہ۔۱۱۳، ال عمران۔۵۵، مائدہ۔۴۸، انعام۔۱۶۴،نحل۔۹۲، حج۔۶۹

۹۔ فی ملکوت اللہ،ص۵

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ عقل عیّار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے      عشق بیچارہ نہ ملاّ ہے نہ زاہد نہ حکیم

۱۲۔ سورۂ فاطر۔۲۸

۱۳۔ سورۂ بقرہ۔۱۶۴، روم۔۲۴،نحل۔۱۲،ال عمران۔۱۹۱

۱۴۔ سورۂ انفال۔۲۲،اعراف۔۱۷۹

Marfat.com

۱۵۔ فی ملکوت اللہ، ص ۶

۱۶۔ سورۂ بقرہ۔ ۲۶

۱۷۔ فی ملکوت اللہ، ص ۱۶، ۱۷

۱۸۔ ایضاً، ص ۸

۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ ایضاً

۲۱۔ ایضاً

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ایضاً، ص ۹
اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو مولانا فراہی نے اپنی کتاب ''حجج القرآن'' میں کی ہے۔

۲۴۔ ایضاً، ص ۱۲

۲۵۔ ایضاً، ص ۱۰

۲۶۔ ایضاً، ص ۱۳، ۱۷

۲۷۔ ایضاً، ص ۲۰

۲۸۔ ایضاً، ص ۱۸

۲۹۔ ایضاً

۳۰۔ اکثر علماء نے خلیفہ سے خلیفۃ اللہ مراد لیا ہے یعنی اللہ کا نائب۔ اس تصور کے ساتھ بعض دینی جماعتوں نے جب دیکھا کہ زمین پر فساق وفجار کو غلبہ حاصل ہے تو اس سے انھوں نے یہ سمجھا کہ وہ غاصب ہیں، اس لیے اللہ کے ماننے والوں کا فرض ہے کہ وہ ان کے غلبہ واقتدار کو ختم کرنے کے لیے جہاد کریں۔ خلیفہ کا یہ مفہوم کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں، راقم کی کتاب ''احیائے امّت اور دینی

Marfat.com

جماعتیں'' صفحہ ۱۷۸ تا ۱۸۹

۳۱۔ فی ملکوت اللہ، ص ۱۰، ۱۱

۳۲۔ ایضاً ص ۲۲

۳۳۔ ایضاً ص ۳۲

مغربی مفکرین مثلاً ہابس (۱۵۸۶۔۱۶۷۹ء) اور جان لاک (۱۶۳۲۔۱۷۰۴ء) نے گوکہ حکومت کی بنیاد معاہدہ (Contract) پر رکھی ہے لیکن اقتدار اعلیٰ کے معاملے میں افراط وتفریط کی روش اختیار کی ہے۔ ہابس کا حاکم مطلق العنان ہے اور جان لاک کا بے اختیار کیونکہ اس کے خیال میں اصل مقتدر اعلیٰ پارلیمنٹ ہے۔ فرانسیسی مفکر روسو (۱۷۱۲۔۱۷۷۸ء) نے ان دونوں سے الگ راہ اختیار کی ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ انسان فطرتاً آزاد پیدا ہوا ہے اور اس نے جان و مال کی حفاظت کی غرض سے معاہدہ کیا ہے۔ یہ معاہدہ حاکم اور محکوم کے درمیان نہیں بلکہ افراد کا ایک باہمی معاہدہ ہے اور وہی اس معاہدہ کی اصلی قوت ہیں۔ اس نظریے کے مطابق عوام ہی مقتدرِ اعلیٰ ہیں۔ مغرب کی جمہوریت اسی اصول پر مبنی ہے۔

اسلام میں گوکہ خلیفہ کو غیر معمولی اختیارات حاصل ہیں لیکن اسے مشورہ کا پابند کیا گیا ہے۔ یہ دراصل خودرائی اور مطلق العنانی پر ایک روک ہے۔ جس طرح افرادِ ریاست پر خلیفہ کی اطاعت ازروئے معاہدہ واجب ہے، اسی طرح خلیفہ پر لازم ہے کہ وہ معاملات حکومت میں عوام کے اہل الرائے سے مشورہ کرے۔ اور یہ قرآن مجید کے اس حکم کے مطابق ہوگا: وامرھم شوریٰ بینھم (سورۂ شوریٰ۔ ۳۸)۔ اس سے معلوم ہوا کہ خلیفہ نہ مطلق العنان ہوتا ہے اور نہ مجبور محض بلکہ وہ درمیانی حیثیت رکھتا ہے۔ (الطاف)

۳۴۔ فی ملکوت اللہ، ص ۲۵

۳۵۔ ایضاً

Marfat.com

۳۶۔ ایضاً، ص ۴۶

۳۷۔ ایضاً، ص ۴۹

۳۸۔ ایضاً

۳۹۔ ایضاً

۴۰۔ ایضاً

۴۱۔ ایضاً

۴۲۔ ایضاً

۴۳۔ ایضاً

۴۴۔ ایضاً

۴۵۔ ایضاً، ۲۵

۴۶۔ ایضاً

۴۷۔ ابن عابدین، ردّالمحتار علی الدرالمختار، ج ۳ ، ص ۲۳۸

۴۸۔ امام نووی، شرح مسلم (کتاب الامارة، باب وجوب الوفاء ببیعة الخلیفة الاوّل)، کتب خانہ رشیدیہ دہلی، ۱۳۷۶ھجری، ج ۱۲، ص ۲۳۴

۴۹۔ فی ملکوت اللہ، ص ۲۶

۵۰۔ ایضاً

۵۱۔ ایضاً ص ۲۷

۵۲۔ ایضاً ص ۲۸

۵۳۔ ایضاً ص ۳۱

۵۴۔ قارئین راقم کی کتاب، ''احیائے ملّت اور دینی جماعتیں'' ملاحظہ کریں۔

۵۵۔ مولانا حمید الدین فراہی، تفسیر سورہ والعصر (تفسیر نظام القرآن) دائرہ حمیدیہ، سرائے میر اعظم گڑھ، ۱۹۹۰ء ، ص ۳۴۴

Marfat.com

۵۶۔ مقدمہ نظام القرآن، (تفسیر نظام القرآن)، ص ۵۷

۵۷۔ ایضاً

۵۸۔ فی ملکوت اللہ، ص ۲۰، ۲۱

۵۹۔ ایضاً، ص ۲۰

۶۰۔ ایضاً، ص ۲۹

۶۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیں، سورۂ ال عمران، آیات ۱۶۷۔۱۷۸

۶۲۔ فی ملکوت اللہ، ص ۴۱، ۴۲

۶۳۔ ایضاً، ص ۴۲

۶۴۔ ایضاً، ص ۴۵

۶۵۔ ایضاً، ص ۴۶، ۴۷

۶۶۔ ایضاً ۴۶

۶۷۔ فوضی، اس حکومت کو کہتے ہیں جس میں سب کی حیثیت مساوی ہو۔

۶۸۔ فی ملکوت اللہ، ص ۴۶

۶۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیں، راقم کی کتاب 'اسلامی ریاست'

۷۰۔ فی ملکوت اللہ، ص ۴۷

Marfat.com

# تفہیمِ انجیل اور مولانا فراہیؒ

انجیل کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔ لیکن یہ کس زبان میں نازل ہوئی، کیا آج عیسائی جس انجیل (اناجیلِ اربعہ) پر ایمان رکھتے ہیں وہ وہی انجیل ہے جو عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی، اور کیا اس کی تعلیمات حذف و اضافہ سے محفوظ ہیں؟ ان اہم امور کے بارے میں گفتگو سے پہلے انجیل کے مادہٗ اشتقاق اور اس کے لغوی معنی کی وضاحت ضروری ہے۔

## مادہٗ اشتقاق

اس سلسلے میں ایک خیال یہ ہے کہ انجیل عبرانی یا سریانی زبان کا لفظ ہے، اور دوسرا خیال ہے کہ یہ عربی لفظ ہے۔ جو لوگ اس کو عربی الاصل بتاتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ یہ اِکلیل اور اِخریط کے وزن پر ہے اور لفظ ''نجل'' سے مشتق ہے۔ نَجَلَ الشّی (یَنْجُلُه نَجْلًا) کے معنی ہیں، اسے ظاہر اور روشن کیا۔ نجل کے معنی اصل، بنیاد، چشمہ اور جمع ہونے کے بھی ہیں[1]۔

لیکن صاحب تاج العروس اور دوسرے اصحابِ لغت نے اس مادہٗ اشتقاق کو تسلیم نہیں کیا ہے[2]۔ اصمعی سے روایت ہے کہ أنجیل (بفتح ہمزہ) أفعیل کے وزن پر ہے اور أنجیل اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں بہت سی سطریں ہوں[3]۔ یہ بات اس کے عجمی ہونے

Marfat.com

کی دلیل ہے کیوں کہ أفعیل کا وزن عربی اوزان میں داخل نہیں ہے۔ علامہ زمخشری (م ۵۳۸/۱۱۴۳ء) لکھتے ہیں:

"تورات اور انجیل دونوں عجمی لفظ ہیں۔ جن لوگوں نے اس کا مادہَ اشتقاق وَرَی اور نَجَل اور ان کا وزن تَفعِلۃ اور اِفعیل بتایا ہے انھوں نے تکلّف سے کام لیا ہے۔ یہ دونوں باتیں اسی وقت صحیح ہو سکتی ہیں جب یہ دونوں عربی لفظ ہوں۔ حضرت حسن بصری نے اس کی قرأت أنجیل بفتح ھمزہ کی ہے جو اس کے عجمی ہونے کی دلیل ہے کیوں کہ أفعیل بفتح ھمزہ اوزان عرب میں شامل نہیں ہے[۴]۔"

علامہ بیضاوی (م ۶۸۵/۱۲۸۶ء) نے "انوار التنزیل" میں لکھا ہے کہ انجیل عجمی لفظ ہے[۵]۔ مفتی محمد عبدہ (م ۱۳۲۲/۱۹۰۵ء) کا بھی یہی خیال ہے[۶]۔ اب اگر یہ عجمی لفظ ہے تو کس زبان کا ہے؟ ایک رائے ہے کہ یہ سریانی زبان کا لفظ ہے[۷]۔ اس کی تائید میں یہ دلیل دی گئی کہ سریانی زبان میں شائع ہونے والی اناجیل Evaggelion کے نام سے شائع کی گئی ہیں۔ یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ عربی میں انجیل کے قدیم ترین تراجم سریانی ہی سے ہوئے ہیں۔ دوسری رائے ہے کہ انجیل یونانی زبان کا لفظ ہے[۸] اور وہیں سے سریانی میں اور سریانی کی وساطت سے عربی میں آیا[۹]۔ راقم کے نزدیک یہی دوسری رائے صحیح ہے۔

## لغوی معنی

انگریزی میں انجیل کو Gospel کہا جاتا ہے۔ یہ قدیم انگریزی لفظ Godspel (گڈسپل) سے ماخوذ ہے۔ یہ دو لفظوں سے مل کر بنا ہے، ایک god اور دوسرا spel۔ god (گڈ) کے معنی اچھا اور spel (اِسپل) کے معنی خبر کے، Godspel

Marfat.com

کے معنی ہوئے، اچھی خبر (بشارت)۔ قدیم انگریزی کا یہ لفظ اور رومی لفظ Evangelium جو یونانی لفظ Evaggelion کا بالکل لفظی ترجمہ ہے، معناً مترادف ہیں۔

قدیم یونانی لٹریچر میں Evaggelion کے معنی میں ہر وہ چیز داخل تھی جس کا تعلق Evaggelos سے ہوتا تھا جس کے معنی اچھی خبر لانے والے قاصد کے ہیں۔ یہ دو لفظوں سے مرکب ہے، ev اور aggelos، ایو کے معنی اچھا اور اِگیلاس کے معنی قاصد یا مُعْلِن کے ہیں[۱۰]۔ آگے چل کر یہ لفظ ہر اس بات کے لیے استعمال کیا جانے لگا جس کا تعلق بادشاہ سے ہوتا تھا بالخصوص شاہی خاندان میں ولادت اور بادشاہ کی تخت نشینی وغیرہ کے اعلانات یہاں تک کہ اس کا اطلاق شاہی فرامین پر بھی ہوتا تھا[۱۱]۔

بہرحال اس بحث سے واضح ہو گیا کہ یونانی لفظ Evaggelion کے لغوی معنی بشارت اور خوش خبری کے ہیں۔ اس کی مزید تائید عبرانی لفظ ''بسر'' (bsr) سے ہوتی ہے۔ اس کا ترجمہ یونانی میں Evaggelion ہی کیا جاتا ہے۔ یہی عبرانی لفظ عربی میں آکر بشارت ہو گیا اور اسی سے مُبشّر بنا ہے[۱۲]۔

## انجیل کی زبان

انجیل سب سے پہلے یونانی زبان میں مرتب کی گئی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی زبان بھی یونانی تھی۔ بعض اہلِ علم کا خیال ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مادری اور مذہبی زبان عبرانی تھی۔ لیکن رینن (Renen) جیسے محقق کی رائے ہے کہ یہ عبرانی آمیز سریانی تھی۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے مضمون نگار کا خیال ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور آپ کے حواری آرامی زبان بولتے تھے[۱۳]۔ Moses Butten Wieser نے جو عبرانی کے پروفیسر تھے، لکھا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کے عہد میں روزمرہ کی زبان آرامی تھی[۱۴]۔ راقم کی تحقیق یہ ہے کہ انجیل کی زبان آرامی تھی لیکن وہ اس میں لکھی نہیں گئی۔ سب سے پہلے اسے یونانی زبان میں ضبطِ تحریر میں لایا گیا۔

Marfat.com

## انجیل کی تاریخی حیثیت

اکثر علماء اسلام کا خیال ہے کہ اصل انجیل جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی وہ اب موجود نہیں ہے۔ آج جن کتابوں یعنی متی، مرقس، لوقا اور یوحنا کو انجیل کہا جاتا ہے وہ حضرت عیسیٰؑ کے بہت بعد ان کے متبعین نے مرتب کی ہیں۔ اس مکتب فکر کی ترجمانی کرتے ہوئے امام رازیؒ لکھتے ہیں:

"اس ابتری کے زمانہ میں اصل انجیل جو اللہ نے نازل فرمائی تھی وہ
تو ضائع ہوگئی۔ اس میں سے صرف چند حصے ہی بفضلِ خدا باقی ہیں
اُنہی کی روشنی میں ان پر حجت تمام کی جاسکتی ہے[۱۵]"

علامہ رشید رضا مصری کی تحقیق یہ ہے کہ "چوتھی صدی عیسوی میں متعدد اناجیل موجود تھیں جن میں سے چار انجیلیں منتخب کر کے موجودہ عہد نامۂ جدید میں شامل کر لی گئی ہیں۔ ان کتابوں کو ہم وہ انجیل نہیں کہہ سکتے ہیں جس کا ذکر قرآن میں ہر جگہ صیغۂ واحد سے کیا گیا ہے اور جو حضرت عیسیٰؑ پر نازل کی گئی تھی۔[۱۶]"

اس سلسلے میں ہندی عالم و مفسّر مولانا عبد الحق حقّانی کی رائے ہے کہ "آنحضرت کے زمانے میں اصلی تورات اور انجیل موجود نہ تھی ..... موجودہ فرضی مجموعے کو وہی تورات اور انجیل بتانا محض کم فہمی اور دھوکا ہے۔[۱۷]"

ڈاکٹر حمید اللہ نے لکھا ہے کہ "عیسائی مورخوں کے بیان کے مطابق ستّر سے زیادہ انجیلیں پائی جاتی تھیں جن میں سے چار کو قابلِ اعتماد اور باقی کو مشتبہ قرار دیا گیا ہے۔ ان کو پڑھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خدا کی طرف سے بھیجے ہوئے الہام یا وحی پر مشتمل نہیں بلکہ وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی سوانح عمریاں ہیں[۱۸]"

زیادہ تر علماء اسلام کی تحقیق یہ ہے کہ موجودہ اناجیل باعتبارِ صحت مشکوک ہیں۔ مسعودی (م ۳۴۵/۹۵۱)، البیرونی (م ۴۴۰/ ۱۰۴۸ء)، علامہ ابن حزم (۴۵۶/۱۰۶۴)،

Marfat.com

امام غزالیؒ (م ۵۰۵/۱۱۱۱ء)، سُہروردی، صاحبِ عوارف المعارف (م ۶۳۲/۱۲۳۴)، امام ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸/ ۱۳۲۸ء) اور علامہ ابن قیم (م ۷۵۱ھ) نے اپنی تحریروں میں اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب ''الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح''، علامہ ابن قیم نے ''ھدایۃ الحباری''، اور ہندوستانی عالم مولوی رحمت اللہ کیرانوی نے ''ازالۃ الشکوک''[19] میں اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ موجودہ اناجیل لفظی اور معنوی دونوں اعتبار سے محرّف ہیں۔[20]

## مولانا فراہیؒ کا نقطۂ نظر

متقدمین علماء میں امام ابن تیمیہؒ اور متاخرین میں مولانا حمید الدین فراہیؒ اس اعتبار سے درجۂ امتیاز رکھتے ہیں کہ وہ عبرانی زبان سے واقف تھے۔ موخر الذکر کی واقفیت کے شواہد ان کی تحریروں میں بکثرت موجود ہیں۔ انھوں نے اپنی کتاب ''الرائ الصحیح فیمن ھو الذبیح'' میں ''مروہ'' کی جو تحقیق کی ہے وہ عبرانی زبان سے واقفیت کے بغیر ممکن نہ تھی۔ اسی طرح ''إمعان فی اقسام القرآن'' میں عبرانی لفظ ''یمین'' بمعنی قَسم کے انگریزی ترجمہ پر انھوں نے جو نقد کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عبرانی زبان سے واقف ہی نہیں تھے بلکہ اس پر ان کی گرفت کافی مضبوط تھی۔

انجیل سے مولانا فراہیؒ کی دلچسپی اور ان کی نظر میں اس کی اہمیت کا اندازہ ان کے اس ناتمام رسالے سے ہوتا ہے جس کا نام ''الاکلیل فی شرح الانجیل'' ہے۔ اگر یہ رسالہ مکمل ہو گیا ہوتا تو یہ ایک بڑی علمی اور دینی خدمت ہوتی۔ مولانا اس کے مقدمہ میں انجیل کے معنی اور مسیح علیہ السلام کی بعثت کی غرض و غایت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

Marfat.com

إنّ المسيح جاء مُبشّرا بهذا النّبی وبعثته وسوّی له الطريق كما قال ولذالک سمّی کتابه انجیلاً ای بشری وضرب امثالاً کثیرةً علی سلب الشریعة الالٰهة من الیهود وبشّر ببنی یاتی بعده[۲۱]

''مسیح علیہ السلام آخری پیغمبر اور ان کی بعثت کی خوش خبری دینے والے کی حیثیت سے تشریف لائے تھے اور ان کے لیے راستہ ہموار کیا جیسا کہ انھوں نے (انجیل میں) فرمایا۔ اور اسی لیے انھوں نے اپنی کتاب کا نام انجیل رکھا یعنی بشارت، اور یہود سے شریعتِ الٰہیہ کے چھن جانے سے متعلق بہت سی مثالیں دے کر اپنے بعد ایک آنے والے نبی کی بشارت دی ہے۔''

انجیل کی زبان کے سلسلے میں مولانا فراہیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ وہ عبرانی تھی[۲۲] جب کہ ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی نے تدبّر قرآن میں لکھا ہے کہ وہ سریانی تھی[۲۳]۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ انجیل کی زبان آرامی تھی، جیسا کہ اس سے پہلے ہم لکھ چکے ہیں۔

## انجیل کی دینی حیثیت

اکثر علماء اسلام انجیل کی دینی حیثیت متعیّن کرنے میں افراط وتفریط کا شکار ہوئے ہیں۔ کسی نے اس کو میلادنامہ کہا[۲۴] اور کسی نے ایک آسمانی کتاب کی حیثیت سے اسے ہر خطا اور نقص سے مبرّا قرار دیا ہے[۲۵]۔ مولانا فراہیؒ نے اس معاملہ میں جو موقف اختیار کیا وہ زیادہ معتدل اور قرینِ حق وصواب ہے۔

مولانا فراہیؒ کے نزدیک اصل واساس کی حیثیت صرف قرآن مجید کو حاصل ہے اس کے سوا جو چیز بھی ہے اس کی حیثیت فرع کی ہے۔ انھوں نے تین چیزوں کو فرع

Marfat.com

کے درجہ میں رکھا ہے، احادیث، قوموں کے ثابت شدہ اور متفق علیہ حالات اور گزشتہ انبیاء کے صحیفے جو محفوظ ہیں۔ اس سلسلے میں وہ مقدمہ تفسیر نظام القرآن میں لکھتے ہیں:

"اگر احادیث، تاریخ اور قدیم صحیفوں میں ظن و وہم کو دخل نہ ہوتا تو
ہم ان کو فرع کے درجہ میں نہ رکھتے بلکہ سب کی حیثیت اصل کی قرار
پاتی اور سب بلا اختلاف ایک دوسرے کی تائید کرتے"[۲۶]

اس اقتباس کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ دوسرے مذہبی صحیفوں کی طرح انجیل کی حیثیت بھی مولانا فراہیؒ کے نزدیک اصل کے بجائے فرع کی تھی۔

## تحریف

مولانا فراہی اس بات کو مانتے تھے کہ انجیل میں حذف و اضافہ ہوا ہے۔ اس بارے میں علماء اسلام کے خیالات کی اصولی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "ہمارے علماء کا یہ دعویٰ ہے اور مسیحی علماء بھی اس دعوےٰ کی تصدیق کرتے ہیں کہ اصل انجیل مفقود ہو چکی ہے۔ ہمارے ہاتھوں میں آج جو چیز انجیل کے نام سے موجود ہے اس کی حیثیت محض ترجمے کی ہے جس میں مسیح علیہ السلام کے اقوال کے ساتھ انجیل کے راویوں کے اقوال بھی خلط ملط ہیں اور یہ روایتیں باہم دگر مختلف بلکہ بعض جگہ بالکل متضاد ہیں۔ اتّصال اور صحت کا سوال تو درکنار خود متن کا اضطراب اور اس کا بے سند ہونا بالکل واضح ہے"[۲۷]

## نوعیتِ تحریف

لیکن نوعیتِ تحریف کے سمجھنے میں اکثر علماء نے غلطی کی ہے۔ مولانا فراہی پہلے عالمِ دین ہیں جنھوں نے اس سلسلے میں تحقیق کی اور تحریف کی صحیح نوعیت کو متعین کیا۔ جن لوگوں نے انجیل کا مطالعہ کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ اس کا بڑا حصہ تمثیلی اسلوب میں ہے اور بہت سے الفاظ مجازی معنوں میں استعمال کیے گئے ہیں۔ انجیل کا یہی مجازی اور تمثیلی

Marfat.com

اسلوب اس کے متبعین کے لیے فتنہ بن گیا۔[۲۸]

عیسائی اپنے ہادیِ برحق کے اس ارشاد کو بھول گئے کہ "آدمی لفظوں سے ہلاک ہوتا ہے اور معانی سے نجات پاتا ہے۔"[۲۹] وہ الفاظ پر جم کر رہ گئے اور انجام کار ہلاک ہوئے۔

عیسائی علماء کی بیشتر تحریفات کا تعلق معدودے چند الفاظ سے ہے جن میں ابن، اَب، رب اور ملکوت اللہ خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں۔ عبارتوں میں جو تحریف کی گئی ہے وہ دراصل انہی الفاظ کی غلط تاویل کا لازمی نتیجہ ہے۔

مولانا فراہیؒ نے "مفردات القرآن" میں اوّل الذکر تین الفاظ "ابن، اَب اور رب" کے واقعی مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: "عبرانی زبان میں لفظ ابن دو معنوں میں مستعمل ہے، ایک نسبت کے لیے، مثلاً ابن السبیل، ابن اللّیل وابن صبح وابن حول وسنتہ، دوسرے عبد کے معنی میں، مثلاً الرجل، الفتی اور الغلام۔ ابن کا لفظ ولد کی طرح نہیں ہے کیوں کہ ولد کے لفظ میں اِبنیت کا مفہوم بالکل صریح طور پر پایا جاتا ہے۔ اسی لیے تم دیکھتے ہو کہ قرآن مجید میں صرف ولد کے لفظ کی شناعت وارد ہے۔ اور واضح کر دیا گیا ہے کہ لفظ ابن کے استعمال میں چوں کہ شائبہ کفر ہے اس لیے اس کے استعمال سے اجتناب لازمی ہے، بالکل اسی طرح جیسے رب کا لفظ معبود کے مشابہ ہے۔ چنانچہ قرآن مجید سے بالکل واضح ہے کہ انھوں نے ان دونوں لفظوں میں افراط سے کام لیا ہے۔"[۳۰]

ابن کے معنی ومفہوم کی وضاحت کے بعد مولانا فراہی نے "اَب اور رب" کے حقیقی مدلول سے بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ "انجیل میں جہاں ابن اللہ کا لفظ استعمال ہوا ہے وہ دراصل عبداللہ ہے اور جہاں "ابونا وابوکم" کے الفاظ ہیں تو ان سے مراد "ربُنا وربُکم" ہے جیسا کہ قرآن مجید میں وارد ہے۔ عیسیٰؑ نے خود اپنے لیے لفظ رب کے استعمال کی ممانعت کر دی تھی اور فرمایا کہ ہمارا ربّ واحد ہے اور وہ اللہ ہے اور ہم تم سب بھائی ہیں (ربُنا

Marfat.com

واحد هو اللّٰہ وانا وأنتم اِخوة ) لیکن نصاریٰ نے اس واضح تعلیم کو بدل دیا[۳۱]۔'' اس نوع کی تحریف کی ایک واضح مثال متی کی درج ذیل آیات ہیں:

ویحبون المتکأ الاوّل فی الولائم والمجالس الاولیٰ فی المجامع والتحیات فی الاسواق وأن یدعوهم الناس ربی ربی واما انتم فلا تدعوا ربّی لانّ ربکم واحد، المسیح وانتم جمیعاً اخوة ولا تدعوا لکم ربا علی الارض لأنّ ربّکم واحد الذی فی السمٰوٰت ولا تدعوا معلمین لانَّ معلّمکم واحد المسیح واکبرکم یکون خادما لکم فمن یرفع نفسه یتضِعُ ومن یضع نفسه یرتفع[۳۲]

''وہ دعوتوں میں صدر نشینی اور عبادت خانوں میں اعلیٰ درجہ کی کرسیاں اور بازاروں میں سلام اور آدمیوں سے ربّی کہلانا پسند کرتے ہیں مگر تم ربّی نہ کہلاؤ کیوں کہ تمہارا رب ایک ہے۔ مسیح اور تم سب بھائی ہو۔ اور زمین پر کسی کو اپنا رب نہ کہو کیوں کہ تمہارا رب ایک ہی ہے جو آسمانوں میں ہے۔ اور نہ تم معلّم کہلاؤ کیوں کہ تمہارا معلّم ایک ہی ہے یعنی مسیح۔ اور جو تم میں بڑا ہے وہ تمہارا خادم ہے اور جو کوئی خود کو بڑا بنائے گا وہ چھوٹا کیا جائے گا اور جو اپنے آپ کو چھوٹا بنائے گا وہ بڑا کیا جائے گا۔''

اوپر ہم نے متی کی انجیل سے جو اقتباس نقل کیا ہے وہ مولانا فراہیؒ کے رسالہ ''مفردات القرآن'' سے ماخوذ ہے۔ ان کی تصریح کے مطابق انجیل کی اصل آیات یہی تھیں۔ ان آیات میں جو تحریف کی گئی ہے وہ اَب اور رب کے الفاظ سے متعلق ہے۔ چنانچہ بیروت کے عربی اڈیشن میں جیسا کہ مولانا فراہیؒ نے رسالۂ مذکور کے حاشیہ میں لکھا

Marfat.com

ہے، محرّفین نے "ربّی ربیؔ" کی جگہ "سیدی سیدیؔ" اور "لانّ ربکم واحدؔ" کی جگہ "لانّ معلمکم واحدؔ" کے الفاظ رکھ دیے ہیں۔ اسی طرح "لانّ ربّا علی الارض" کی جگہ "ابا علی الارضؔ" اور "لانّ ربکم واحدؔ" کی جگہ "لانّ اباکم واحدؔ" کے الفاظ نے لے لی ہے۔[۳۳]
حسنِ اتفاق سے اس وقت ہمارے پیشِ نظر جو عربی اڈیشن ہے وہ بیروت ہی سے طبع ہوا ہے اور اس میں یہ تحریف موجود ہے، ملاحظہ ہو:

"وأن یدعوهم الناس سیدی سیدی واما انتم فلا تدعوا سیدی لانّ معلمکم واحد المسیح وانتم جمیعا اخوة ولا تدعوا لکم أبا علی الارض لانّ اباکم واحد الذی فی السمٰوات۔[۳۴]

مذکورہ آیات کے انگریزی ترجمہ کے متعلق مولانا نے محوّلہ بالا حاشیہ میں لکھا ہے کہ اس میں ربّی ربی کے الفاظ تو باقی رکھے گئے ہیں لیکن بقیہ ترمیمات اپنی جگہ پر قائم ہیں۔ اس کے علاوہ مترجم نے ایک اور ستم ڈھایا ہے اور وہ یہ کہ لفظ المسیح اور "انتم جمیعا اخوةؔ" کے جملے میں ایک علامت (;) کے ذریعہ فصل کر دیا ہے جس سے مسیح کا تعلق "وانتم جمیعا اخوةؔ" کے بجائے ماقبل کی آیت سے قائم ہو گیا ہے۔ ہمارے پیشِ نظر بائبل کا جو انگریزی ترجمہ ہے اور نہایت قدیم ہے اس میں یہ فصل موجود ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

"They Like to have places of honour at feast nd chief seats in synagogues, and greetings in the market, and to be called of men, Rabbi Rabbi. But be not ye called Rabbi: for one is your master, even Christ; and all ye are brother, and call no man your father upon the earth: for one

Marfat.com

is your father, which is in heaven." ۳۵

ایک دوسرے ترجمہ میں جو جدید انگریزی میں ہے، مترجم نے سرے سے مسیح کا لفظ ہی غائب کر دیا ہے اور اس کی جگہ ربّی کا لفظ حرفِ کلاں (Capital letter) سے لکھ دیا ہے، ترجمہ ملاحظہ ہو:

"But you must not be called "rabbi"; for you have one Rabbi and you are all brothers" ۳۶

لیکن ان تمام تحریفات کے باوجود حضرت عیسیٰؑ کی یہ تعلیم کہ "تمہارا رب واحد ہے اور وہ اللہ ہے اور اس کے سوا کسی کو رب نہ کہو" اپنی جگہ قائم رہی۔ اس پر مزید گفتگو ہم آگے کریں گے۔

چوتھا لفظ ملکوت اللہ ہے جس کی عیسائی علماء نے اپنی نادانی کی وجہ سے غلط تاویل کی اور نتیجے کے طور پر خدا کی بادشاہی میں داخل ہونے کے شرف سے محروم ہو گئے اور ان کی قوم کا سوادِ اعظم آج تک محروم ہے۔

اس بات کی وضاحت گزشتہ صفحات میں ہو چکی ہے کہ حضرت عیسیٰؑ اپنے بعد آنے والے نبی کے مبشّر کی حیثیت سے دنیا میں تشریف لائے تھے۔ چنانچہ آپ نے اپنی دعوت کا آغاز ہی اس بشارت سے کیا۔ انجیل متی میں ہے:

"اس وقت سے یسوع نے منادی کرنا اور یہ کہنا شروع کیا کہ توبہ کرو کیوں کہ آسمان کی بادشاہی تمہارے نزدیک آگئی ہے۔" ۳۷

اس آسمان کی بادشاہی یا خدا کی بادشاہی سے عیسیٰ علیہ السلام کی کیا مراد تھی اس میں خود عیسائی مختلف رائے رکھتے ہیں۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ اس سے عیسیٰ علیہ السلام کی آمدِ ثانی مراد ہے جب وہ ابن آدم اور لارڈ کی حیثیت سے دنیا میں تشریف لائیں گے اور زمین پر خدا کی بادشاہت قائم کریں گے۔ اس کے برعکس دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ یہ دنیا

Marfat.com

جلد ہی ختم ہو جائے گی اور زمین پر خدا کی بادشاہت قائم ہوگی۔ انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن کا مقالہ نگار لکھتا ہے:

"The coming of God's kingdom implied the end of the world order as it was then known" [۳۸]

لیکن موجودہ اناجیل میں جہاں یہ الفاظ آئے ہیں ان پر سیاق و سباق کی روشنی میں غور کرنے سے عیسائیوں کے مذکورہ دونوں مکاتب فکر کی غلطی بالکل واضح ہو جاتی ہے اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس سے نہ تو مادی دنیا کا اختتام مراد ہے اور نہ ہی عیسیٰ علیہ السلام کی آمد ثانی اور ان کے ہاتھوں زمین پر خدا کی بادشاہت کا قیام بلکہ اس سے فی الواقع آخری پیغمبر کی بعثت مراد ہے۔

گمان غالب ہے کہ متقدمین عیسائی علماء ملکوت اللہ کی اس حقیقت سے واقف تھے اسی لیے انھوں نے اس میں تحریف کی بھرپور کوشش کی ہے۔ مولانا فراہیؒ نے اپنے محولہ بالا رسالہ "الإکلیل فی شرح الانجیل" میں ملکوت اللہ سے متعلق متی اور مرقس کی ہم مضمون آیات نقل کر کے خدا کی بادشاہت کے متعلق ان کے تضادِ بیان کو دکھایا ہے۔

متی میں ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام نے فریسیوں (فقہاء یہود) کے ایک مجمع سے سوال کیا کہ: ماذا تظنون فی المسیح (ای مُلک الموعود) "مسیح کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے (یعنی ملک موعود کے بارے میں) اس سوال کے بعد جو آیات ہیں یعنی "ابنُ من ھو" سے "مَن ذالک الیوم لم یحسر احد أن یسألہ تک وہ عیسائی شارحین کا اضافہ ہے کیوں کہ وہ مذکورہ سوال کا ایک غیر متعلق جواب ہے۔ سوال نسب سے متعلق نہیں بلکہ ملکوت اللہ سے متعلق تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جواب کی عبارت حد درجہ ژولیدہ بلکہ نا قابلِ فہم ہے۔

مرقس کی انجیل میں سرے سے سوال: ماذا تظنون فی المسیح کو حذف کر دیا

Marfat.com

گیا ہے اور صرف فریسیوں کے پہلے سوال: اٰیۃٌ وصیّۃ ھی اوّل الکل کو نقل کیا گیا ہے۔ اس سوال کا عیسیٰ علیہ السلام نے جو جواب دیا اس کی تصدیق ایک شخص نے (غالباً وہ فریسی تھا) کی یعنی تورات میں ایسا ہی لکھا ہے۔ اس تصدیق کو سن کر عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا:

لست بعیدا عن ملکوت اللہ۔ "تم خدا کی بادشاہی سے دور نہیں ہو۔"

یہ عجیب بات ہے کہ متی میں ملکوت اللہ سے متعلق سوال تو ہے گو کہ غیر واضح لیکن اس کا صحیح جواب حذف کر دیا گیا ہے اور مرقس میں جواب ہے لیکن صحیح سوال غائب ہے۔ اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ دونوں اناجیل کے مولفین نے ملکوت اللہ کی حقیقت پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی ہے۔

عیسیٰ علیہ السلام کے ایک اہم وعظ میں جو پہاڑی وعظ کے نام سے مشہور ہے، ملکوت اللہ کا ذکر ہے۔ متی کی انجیل میں یہ وعظ تفصیل سے بیان ہوا ہے۔ اس کا آغاز ان آیات سے ہوتا ہے:

> "مبارک ہیں وہ جو دل کے غریب ہیں کیوں کہ آسمان کی بادشاہی اُن ہی کی ہے۔ مبارک ہیں وہ جو غمگین ہیں کیوں کہ وہ تسلی پائیں گے۔ مبارک ہیں وہ جو حلیم ہیں کیوں کہ وہ زمین کے وارث ہوں گے۔ مبارک ہیں وہ جو راستبازی کے بھوکے اور پیاسے ہیں کیوں کہ وہ آسودہ ہوں گے۔ مبارک ہیں وہ جو رحم دل ہیں کیوں کہ ان پر رحم کیا جائے گا.... مبارک ہیں وہ جو راستبازی کے سبب ستائے گئے کیوں کہ آسمان کی بادشاہی اُن ہی کی ہے۔[۳۹]

مولانا فراہیؒ نے اس وعظ پر نقد و تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "جس شخص نے انجیل کے نسخوں کو غور و تامّل کے ساتھ پڑھا ہے اس سے یہ حقیقت مخفی نہ ہوگی کہ حضرت مسیح علیہ السلام ایک آسمانی بادشاہت کی آمد کی بشارت دینے کے لیے آئے تھے۔ یہ آسمانی

Marfat.com

بادشاہت کیا تھی؟ ایک خالص دینی اقتدار جو پہلے یہود کو بخشا گیا تھا لیکن انھوں نے اس کو ضائع کر دیا تھا اور اللہ تعالیٰ کے وعدہ کے مطابق ہزاروں گردشوں کے بعد اب پھر اس کے دوبارہ ظہور کے منتظر تھے۔ حضرت مسیح علیہ السلام نے ان کو اس کے قرب کی بشارت سنائی اور متعدد ایسی تمثیلات سے اس کی حقیقت سمجھائی جو ٹھیک ٹھیک حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر منطبق ہوتی تھیں لیکن ان کی قوم کے عوام اس پر ایمان نہیں لائے اور علماء بھی چوں کہ سخت دل اور سروسامان دنیا کی طمع میں گرفتار ہو چکے تھے اس لیے انھوں نے ان کی مخالفت کی۔ بالآخر ان لوگوں سے مایوس ہو کر انھوں نے سادہ دل غریبوں کی ایک چھوٹی سی جماعت کو منتخب کیا جو ہر قسم کے تعیشات اور سروسامانِ دنیا کی آلائشوں سے پاک تھی اور اس کو دعوت دی تا کہ جب آسمانی بادشاہت کا ظہور ہو تو وہ اس میں داخل ہونے کے لیے تیار رہے[۴۱]۔"

آگے مولانا نے مزید لکھا ہے: "حضرت مسیح علیہ السلام نے جو کچھ فرمایا تھا وہ مسیحیوں کے حالات پر ٹھیک ٹھیک منطبق ہو کے رہا۔ ان کے اندر ایک جماعت تو اپنے فقر و فاقے کی زندگی پر قانع رہی لیکن دوسری جماعت مسیح علیہ السلام کی نصیحتوں کو بھلا کر دنیوی زندگی کی لذتوں میں مشغول ہو گئی اور پھر وہی ہوا جس کی حضرت مسیح علیہ السلام نے اس خطبے کے آغاز میں خبر دی تھی یعنی دنیا داروں نے غریبوں کو غربت و ناداری کے طعنے دیئے اور ان کے قرب سے نفرت کرنے لگے۔ ان لوگوں کا گناہ صرف یہ تھا کہ انھوں نے اپنا تمام مال و متاع خدا کی راہ میں لٹا کر اپنے اوپر فقر و ناداری کی زندگی طاری کر لی تھی، توریت پر قائم تھے، خنزیر کو حرام سمجھتے تھے، ختنے کو ضروری خیال کرتے تھے، مسیح علیہ السلام کو اللہ نہیں بلکہ بندہ سمجھتے تھے، انجیل کے صرف عبرانی نسخے کو مانتے تھے جس کو اوروں نے ضائع کر دیا تھا اور پال کے شدید مخالف تھے جس نے نصرانیت کو بدل ڈالا تھا۔۔۔۔

جب یہ آسمانی بادشاہت جس کی حضرت مسیح علیہ السلام نے بشارت دی تھی،

Marfat.com

حضرت خاتم النبیین علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بعثت سے ظہور میں آئی تو ان فقراء کا بڑا حصہ اس میں داخل ہو گیا لیکن دولت مندوں نے اس کی مخالفت کی اور وہ اس آسمانی بادشاہت میں داخل ہونے سے محروم رہے[۴۱]۔''

متی کی مذکورہ بالا آیات میں عیسائی علماء نے جو تحریف کی ہے اس کی پردہ دری کرتے ہوئے مولانا فراہیؒ نے لکھا ہے[۴۲]: ''حضرت مسیح علیہ السلام کے ان ارشادات کو اگر عام سمجھا جائے تو اس سے حضرت ابراہیم اور حضرت داؤد علیہما السلام جیسے جلیل القدر انبیاء کی سنتوں کی مخالفت لازم آتی ہے۔ ان بزرگ انبیاء نے خدا کی راہ میں جہاد کیا، اس کے لیے فوجیں جمع کیں، مال اکٹھا کیا، اس کو اچھے مواقع پر صرف کیا اور کبھی دوسروں کی کمائی پر تکیہ نہیں کیا۔ پھر کیسے کہا جا سکتا ہے کہ حصولِ کمال کے لیے ترکِ دنیا لازم ہے۔ یہ بات عیسائیوں کو بھی کھٹکی چنانچہ انھوں نے اس کو رفع کرنے کے لیے متی کی انجیل میں ایسے اضافے کر دیے ہیں جس سے اصل کلام کی بالکل قلبِ ماہیت ہو گئی ہے۔ متی کے الفاظ ہیں ''مبارک ہیں وہ جو دل کے غریب ہیں... مبارک ہیں وہ جو راستبازی کے بھوکے اور پیاسے ہیں'' حالاں کہ ان تبدیلیوں کے بعد بھی بقیہ کلام کی روح میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکی ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اصلی مخاطب مال کے فقراء و مساکین ہیں، روح و دل کے فقراء و مساکین نہیں ہیں[۴۳]۔''

اس گفتگو سے بالکل واضح ہو گیا کہ انجیل میں شرح و تفسیر کے نام سے یقیناً [illegible]ف و اضافہ ہوا ہے۔ مولانا فراہیؒ نے نہ صرف ان تحریفات سے پردہ اٹھایا بلکہ ان کی اصلاح بھی کی جیسا کہ اوپر کے اقتباس سے واضح ہے۔

## احترامِ انجیل

انجیل میں مذکورہ تحریفات کی نشاندہی سے کسی کو یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ

Marfat.com

مولانا فراہی کی نظر میں موجودہ انجیل کسی ادب واحترام کی مستحق نہیں ہے جیسا کہ اکثر علماءِ اسلام کی تحریروں کو پڑھ کر اس قسم کا گمان ہوتا ہے۔ مولانا فراہی بعض تحریفات کے باوجود انجیل کا پورا پورا احترام کرتے تھے کیوں کہ قرآن مجید کی یہی تعلیم ہے کہ تمام کتب سماویہ پر کسی تفریق کے بغیر ایمان رکھا جائے۔

مولانا فراہیؒ نے بڑے دکھ کے ساتھ لکھا ہے کہ ''بعض مسلمان انجیل کی بعض عبارتوں کا مذاق اڑاتے ہیں حالاں کہ اگر وہ قرآن کی تعلیم سے ان کو مطابقت دے سکیں تو ان کو معلوم ہو کہ ان باتوں کے ماننے کی سب سے بڑی ذمہ داری مسلمانوں ہی پر ہے۔ قرآن میں ہم کو متشابہات پر ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے۔ ہم کوئی وجہ نہیں دیکھتے کہ آخر یہ حکم دوسری آسمانی کتابوں کے متعلق بھی کیوں نہ ہو۔ قرآن مجید میں صاف وارد ہے کہ اگر ایک شخص ایک بات کی تاویل نہ جاننے کی وجہ سے اس کا انکار کردے تو وہ سخت گنہگار ہے (بل کذّبوا بِمَا لم یُحیطوا) الخ...

اس سلسلے میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: لا تصدقوا اھل الکتاب ولا تکذبوھم ''اہلِ کتاب کی تصدیق نہ کرو (یعنی جو کچھ کتب مقدّسہ سے روایت کریں اس کی تصدیق نہ کرو کیوں کہ انھوں نے اس کو محفوظ نہیں رکھا) اور نہ ان کی تکذیب کرو (کیوں کہ ممکن ہے وہ ان باتوں میں سے ہو جس کی حقیقت ابھی ہمارے سامنے نہیں آئی ہے)''[۴۴]

اس اقتباس سے معلوم ہوا کہ مولانا فراہیؒ نے انجیل کا جائزہ ایک مخلص داعی کی حیثیت سے لیا اور اس کے جو تقاضے ہیں ان کو ملحوظ رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے انجیل کی آیات پر نقد وتبصرہ کرتے وقت مناظرانہ لب ولہجہ اختیار نہیں کیا جس سے مقصود صرف مخالف کے نقطۂ نظر کی تردید وتنقیص ہوتی ہے۔ علماء اسلام نے انجیل اور اہلِ انجیل پر جو تنقیدیں کی ہیں ان میں مناظرانہ رنگ وآہنگ بالکل نمایاں ہے۔ اس سے نقصان یہ ہوا کہ عیسائی ردِّ عمل کے طور پر قرآن مجید سے دور ہوتے گئے۔

Marfat.com

مولانا فراہیؒ اس غیر حکیمانہ طرزِ عمل کو ناپسند کرتے تھے۔ انھوں نے کربناک لہجے میں لکھا ہے: ”بعض مسلمان انجیل کی آیتوں کا مذاق اڑاتے ہیں اور جو لوگ حضرت مسیح علیہ السلام کا مذاق اڑائیں ان کی شکایت اللہ تعالیٰ کے سوا اور کس سے کی جا سکتی ہے۔ مسلمانوں کو یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ ان کو صرف خوبصورت انداز سے مباحثہ کی اجازت دی گئی ہے اور فریقِ مخالف کو برا بھلا کہنے سے نہایت سختی کے ساتھ روکا گیا ہے۔ اس چیز کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہوا کہ ہم سے ان کی دوری بڑھتی گئی اور خلیجِ اختلاف وسیع تر ہوتی چلی گئی اور پھر لازمی نتیجہ کے طور پر قبولِ حق سے بھی وہ محروم رہے۔ حالاں کہ اگر یہ سچ ہے کہ حق باطل پر غالب رہتا ہے اور روشنی تاریکی کو مٹا دیتی ہے تو ہمارے اور ان کے درمیان اس سے بڑھ کر کوئی حجت نہیں ہو سکتی کہ ہم دونوں چیزوں کو ایک ساتھ برابر برابر رکھ دیں کہ جس کے اندر عقل اور مذاقِ سلیم موجود ہے وہ ان میں بہتر کو خود منتخب کر لے[۴۵]۔“

مولانا فراہیؒ کا یہی داعیانہ جذبہ انھیں اس خیال کی طرف کھینچ کر لے گیا کہ وہ انجیل کی شرح لکھیں تا کہ اہلِ انجیل کی گمراہی کا سدِ باب ہو اور ان کے لیے قبولِ حق کی راہ کھل سکے۔ چنانچہ ایک جگہ انھوں نے لکھا ہے: ”ایک مستقل مقدمہ میں ان باتوں کا ذکر کروں گا جو نصاریٰ کی گمرہی کا باعث ہوئیں اور جن پر ان کے موجودہ دین کی تمام عمارت قائم ہے، مثلاً ابن اور اَبْ کے الفاظ، روٹی اور شراب کا حضرت عیسیٰ کا گوشت اور خون بن جانا، یہ بات کہ وہ خداوند کے داہنے جانب بیٹھے ہیں، فرشتوں کی فوج میں اتریں گے اور قیامت کے دن عدالت کریں گے، یہ بات کہ وہ فارقلیط کو بھیجیں گے جو نصاریٰ کو تمام تفصیلاتِ شریعت کی تعلیم دے گا، نیز یہ امر کہ ان کے زمانہ کے لوگ ان تمام باتوں کو دیکھیں گے جن سے انھوں نے ڈرایا ہے[۴۶]۔“

مولانا فراہی نے یہ شرح ”الاکلیل فی شرح الانجیل“ کے نام سے لکھنی شروع کی تھی لیکن اس کی تکمیل نہ کر سکے۔ پھر بھی یہ ناتمام رسالہ اس بات کی ایک قوی

Marfat.com

شہادت ہے کہ وہ اہلِ انجیل کے سچے بہی خواہ تھے اور ان کی نظر میں موجودہ انجیل بعض تحریفات کے باوجود قابلِ احترام ہے۔

## کیا انجیل میں حق ہے؟

جب یہ کہا جاتا ہے کہ انجیل محرّف ہے تو اس کا مطلب عام طور پر لوگ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ اس میں اب حق موجود نہیں رہا۔ حیرت تو اس وقت ہوتی ہے جب اس قسم کی بات اہلِ علم کی زبان سے سننے کو ملتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ انجیل کا بغور مطالعہ نہیں کرتے۔ انجیل کو چھوڑیے کہ وہ ان کے نزدیک محرّف ہے، خود قرآن مجید کی آیات میں تدبّر کرنے والے لوگ کتنے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انجیل میں حق اب بھی موجود ہے۔ آیات کے سیاق وسباق اور نظائر سے اور سب سے بڑھ کر قرآن مجید سے نہ صرف تحریف کا سراغ مل جاتا ہے بلکہ اصل تعلیم بھی معلوم ہو جاتی ہے۔

اس سلسلے میں مولانا فراہی کی تحقیق کا ماحصل یہ ہے کہ انجیل میں حق موجود ہے۔ ترکِ دنیا کے سلسلے میں حضرت مسیح علیہ السلام کی ایک گفتگو کے حوالے سے انھوں نے لکھا ہے کہ ''دنیا کو یک قلم ترک کر دینا اصل کمال نہیں ہے، یہ کمال اضافی ہے۔ ترکِ دنیا کی شکل میں انسان گناہوں سے جو پاکی حاصل کرتا ہے وہ امتحان سے فرار اختیار کر کے حاصل کرتا ہے اور یہ ترک دنیا کی سنت مسیح علیہ السلام نے ان لوگوں کی تعلیم کے لیے اختیار کی ہے جو پورے کمال کے حصول سے عاجز ہیں۔ چنانچہ فرمایا ''شاگرد اپنے استاد سے بڑا نہیں بلکہ ہر ایک جب کامل ہوا تو اپنے استاد جیسا ہوگا'' (لوقا) لیکن بعد کے مبتدعین اس بات پر راضی نہیں ہوئے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کی سنت محض ایک اضافی کمال کی سنت سمجھی جائے چنانچہ انھوں نے متی کی روایت میں اضافہ کر دیا کہ ''پس چاہیے کہ تم کامل ہو جیسا کہ تمہارا آسمانی باپ کامل ہے'' اور لوقا کی روایت میں اس جملے کے

Marfat.com

بجائے یہ الفاظ رکھ دیے گئے ''جیسا تمہارا باپ رحیم ہے تم بھی رحم دل ہو''، حالاں کہ ان الفاظ کی کراہت نہایت نمایاں ہے۔ کوئی بندہ اپنے پروردگار کے برابر کیوں کر ہوسکتا ہے۔ مگر خدا کا شکر ہے کہ تحریف کرنے والوں کی ان تمام دراندازیوں کے باوجود حق غالب رہا اور انجیل میں ایسی تصریحات ان کی خواہش کے خلاف باقی رہ گئیں جن سے ایک طرف تو ہر طرح کے شائبہ شرک کی نفی ہوتی ہے اور دوسری طرف یہ واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کا کمال ایک اضافی کمال تھا جو فقراء کے لیے مخصوص ہے۔[۲۲]

مولانا فراہی کا یہ فرمانا کہ ''تحریف کرنے والوں کی تمام دراندازیوں کے باوجود حق غالب رہا'' نہایت اہمیت کا حامل ہے اور اکثر لوگوں کے لیے باعثِ استعجاب بھی۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تھوڑی تفصیل کردی جائے۔ اس مقصد کے لیے ہم ان تین لفظوں کو لیتے ہیں جو عیسائی علماء کی تحریف کا سب سے زیادہ نشانہ بنے ہیں یعنی رب، ملکوت السموٰت (ملکوت اللہ) اور احمد (فارقلیط)۔

رب اور ملکوت اللہ پر گزشتہ صفحات میں گفتگو ہوچکی ہے اس لیے یہاں صرف اسی قدر بحث کی جائے گی جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ تحریف کے باوجود ان الفاظ کا معنیٰ مراد اب بھی محفوظ ہے۔

عیسائیوں کا موجودہ عقیدہ یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ان کے لارڈ یعنی رب ہیں اور اسی حیثیت سے وہ دوبارہ اس دنیا میں تشریف لائیں گے۔ لیکن یہ عقیدہ عیسیٰ علیہ السلام کی واقعی تعلیم کے سراسر خلاف ہے۔ انھوں نے واضح لفظوں میں ایک اللہ کے سوا کسی اور کو رب کہنے سے منع کردیا تھا اور اس ممانعت میں اپنی ذات کو بھی شامل کیا تھا۔ لیکن بعد کے مبتدعین نے اس تعلیم کو بدل دیا۔ اس سلسلے میں ہم متی کی انجیل سے ایک اقتباس پہلے نقل کر چکے ہیں۔ اس کے صرف درج ذیل حصے پر دوبارہ ایک طائرانہ نگاہ ڈال لیں، فرمایا ہے:

Marfat.com

''بازاروں میں سلام اور آدمیوں سے ربّی کہلانا پسند کرتے ہیں۔
مگر تم ربّی نہ کہلاؤ کیوں کہ تمہارا استاد ایک ہی ہے اور تم سب بھائی
ہو۔ اور زمین پر کسی کو اپنا باپ نہ کہو کیوں کہ تمہارا باپ ایک ہی ہے
جو آسمانوں میں ہے۔ اور نہ تم ہادی کہلاؤ کیوں کہ تمہارا ہادی
(معلّم) ایک ہی ہے یعنی مسیح۔''[۴۸]

اس اقتباس میں جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، ''تمہارا رب ایک ہی ہے'' کی جگہ ''تمہارا استاد ایک ہی ہے'' کے الفاظ رکھ دیے گئے ہیں صرف اس لیے کہ عیسائی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو رب (لارڈ) مانتے ہیں اور آیت میں اس کی ممانعت تھی۔ اگر تھوڑی دیر کے لیے یہ مان لیا جائے کہ ''تمہارا استاد ایک ہی ہے'' اصل آیت تھی جیسا کہ عیسائیوں کا دعویٰ ہے تو یہ جملہ نظم کلام کے اعتبار سے بے جوڑ معلوم ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس تعلیم کے ذکر کی یہاں مطلق ضرورت نہ تھی کیوں کہ یہ تعلیم اسی سلسلۂ کلام میں ایک آیت کے بعد موجود ہے۔ فرمایا گیا ہے ''اور نہ تم ہادی کہلاؤ کیوں کہ تمہارا ہادی (معلّم) ایک ہی ہے یعنی مسیح۔'' کیا اس سے بالکل واضح نہیں ہو جاتا کہ اصل آیت ''تمہارا رب ایک ہی ہے'' کو عیسائی علماء نے بدل کر ''تمہارا استاد ایک ہی ہے'' کر دیا ہے۔

لیکن اس تبدیلی کے باوجود انجیل کے دوسرے مقامات پر اصل تعلیم اب بھی محفوظ ہے۔ مثلاً متی کی انجیل کے شروع میں جہاں ابلیس کے ذریعہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آزمائش کا بیان ہے، یہ آیت موجود ہے:

''یسوع نے اس سے کہا، اے شیطان دور ہو کیوں کہ لکھا ہے کہ تو
خداوند اپنے خدا کو سجدہ کر اور صرف اسی کی عبادت کر۔''[۴۹]

اس آیت میں خداوند کا لفظ رب کا ہم معنی ہے جسے انگریزی میں لارڈ کہتے ہیں اور یہاں خدا کی ایک صفت کے طور پر استعمال ہوا ہے، دوسرے لفظوں میں خدا ہی

Marfat.com

انسانوں کا لارڈ ہے۔ متی ہی میں ایک دوسری جگہ یہ تعلیم اور زیادہ واضح طور پر موجود ہے۔ فریسیوں (یہودی فقہاء) نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو آزمانے کے لیے سوال کیا: ''اے استاد توریت میں کون سا حکم بڑا ہے''۔ آپ نے فرمایا ''خداوند اپنے خدا سے اپنے سارے دل اور اپنی ساری جان اور اپنی ساری عقل سے محبت رکھ۔ بڑا اور پہلا حکم یہی ہے''[50] اس آیت میں بھی آپ دیکھ رہے ہیں کہ خدا کے ساتھ خداوند کا لفظ ایک ہی ذاتِ واجب الوجود کے لیے استعمال ہوا ہے۔ گویا جو خدا ہے وہی خداوند یعنی رب بھی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی دوسرا رب نہیں ہے۔ اس طرح کے مقامات انجیل میں اور بھی ہیں۔

کیا ان آیات کے بعد بھی کوئی کہہ سکتا ہے کہ انجیل میں توحید کی تعلیم موجود نہیں ہے۔ رہا یہ سوال کہ ان آیات کے باوجود عیسائی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو لارڈ کیوں مانتے ہیں تو اس کا جواب بالکل واضح ہے۔ قرآن مجید میں واضح لفظوں میں بکثرت مقامات پر لکھا ہے کہ تمام انبیاء بشر تھے اور ختم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم بھی بشر تھے لیکن اس واضح تعلیم کے باوجود کیا وجہ ہے کہ مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ آپ کو فوق البشر مانتا ہے۔ وجہ دونوں جگہ ایک ہے یعنی علماء سو جو تاویلِ فاسد کے ذریعہ اصل خدائی تعلیم کو بدل دیتے ہیں۔

ملکوت اللہ کے لفظ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مراد جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، آخری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تھی۔ اس لئے عیسائی علماء نے ان تمام مقامات پر جہاں اس بشارت کا ذکر ہے بعض الفاظ اور جملے بڑھا دیے ہیں تا کہ ان آیات کا انطباق خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم پر نہ ہو سکے۔ اس کوشش میں وہ بعض مقامات پر کامیاب بھی ہوئے ہیں لیکن انجیل میں اب بھی ایسے مقامات خدا کے فضل و کرم سے باقی ہیں جو صاف طور پر شہادت دیتے ہیں کہ آسمان کی بادشاہی سے مراد ختمُ الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے سوا کوئی اور چیز ہو ہی نہیں سکتی ہے۔

Marfat.com

مثال کے طور پر متی میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے ایک تمثیل بیان کی ہے کہ

''ایک گھر کا مالک تھا جس نے تاکستان لگایا اور اس کے چاروں طرف احاطہ گھیرا اور اس میں حوض کھودا اور بُرج بنایا اور اسے باغبانوں کو ٹھیکے پر دے کر پردیس چلا گیا۔ اور جب پھل کا موسم قریب آیا تو اس نے اپنے نوکروں کو باغبانوں کے پاس اپنا پھل لینے کو بھیجا۔ باغبانوں نے اس کے نوکروں کو پکڑ کر کسی کو پیٹا اور کسی کو قتل کیا اور کسی کو سنگسار کیا۔ پھر اس نے اور نوکروں کو بھیجا جو پہلوں سے زیادہ تھے اور انھوں نے ان کے ساتھ بھی وہی سلوک کیا۔ آخر اس نے اپنے بیٹے کو ان کے پاس یہ کہہ کر بھیجا کہ وہ میرے بیٹے کا تو لحاظ کریں گے۔ جب باغبانوں نے بیٹے کو دیکھا تو آپس میں کہا، یہی وارث ہے آؤ اسے قتل کر کے اس کی میراث پر قبضہ کرلیں۔ اور اسے پکڑ کر تاکستان سے باہر نکالا اور قتل کر دیا۔ پس جب تاکستان کا مالک آئے گا تو ان باغبانوں کے ساتھ کیا کرے گا؟ انھوں نے کہا، ان بدکاروں کو بری طرح ہلاک کرے گا اور باغ کا ٹھیکہ دوسرے باغبانوں کو دے گا جو موسم پر اس کو پھل دیں۔ یسوع نے ان سے کہا، کیا تم نے کتاب مقدس میں کبھی نہیں پڑھا کہ ''جس پتھر کو معماروں نے رد کیا وہی کونے کے سرے کا پتھر ہوگیا۔ یہ خداوند کی طرف سے ہوا اور ہماری نظر میں عجیب ہے۔'' اس لیے میں تم سے کہتا ہوں کہ خدا کی بادشاہی تم سے لے لی جائے گی اور اس قوم کو جو اس کے پھل لائے دیدی جائے گی۔ اور جو اس پتھر پر گرے گا ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے گا لیکن جس پر وہ گرے گا اسے پیس ڈالے گا[۵۱]۔''

متی کی انجیل میں اور بھی دلچسپ اور معنی خیز تمثیلات اس بارے میں بیان ہوئی ہیں، خوفِ طوالت کی وجہ سے ان کو چھوڑتا ہوں[۵۲]۔

عیسائی علماء کی تحریف کا دوسرا نشانہ لفظ ''احمد'' بنا ہے۔ قرآن کی سورہ صف میں فرمایا گیا ہے:

وَاِذْ قَالَ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ یٰبَنِیْٓ اِسْرَآئِیْلَ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰہِ

Marfat.com

الیکم مُصَدِّقًا لما بین یَدَیَّ مِنَ التوراۃِ ومُبشراً برسولٍ یَّاتی من بَعدِی اسمُہٗ احمَدُ ط

''اور اسی طرح وہ وقت بھی قابل ذکر ہے جب عیسیٰ ابن مریم نے کہا کہ اے بنی اسرائیل، میں تمہاری طرف اللہ کا رسول بنا کر بھیجا گیا ہوں۔ مجھ سے پہلے جو تورات (آچکی) ہے اس کی تصدیق کرنے والا ہوں) اور میرے بعد جو ایک رسول آنے والا ہے جس کا نام احمد ہے، اس کی بشارت دینے والا ہوں۔''

اس آیت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اپنے بعد آنے والے رسولؐ کا نام احمد بتایا ہے۔ غالباً تاریخ انبیاء میں یہ واحد مثال ہے کہ کسی نبی نے اپنے بعد آنے والے رسول کی بشارت اس کے نام کے ساتھ دی ہے۔ ظاہر کہ اس واضح اور متعین بشارت کے بعد عیسائیوں کے لیے آخری پیغمبر پر ایمان لانا نہایت آسان تھا، لیکن محض قومی اور مذہبی تعصب کی وجہ سے عیسائی علماء نے انجیل کے ترجمہ کے وقت اس نام میں تحریف کر دی۔

انجیل کا پہلا ترجمہ یونانی زبان میں ہوا۔ اس میں احمد کا مترادف لفظ Periclytos ہے[۵۳]۔ لیکن اس سے ملتا جلتا ایک دوسرا لفظ Paracletus بھی ہے۔ عیسائی علماء نے اس لفظی مشابہت سے فائدہ اٹھایا اور اس کا ترجمہ مددگار کر دیا۔ لیکن کیا اس تحریف سے آخری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارت انجیل سے معدوم ہو گئی؟ نہیں، ان کی ہر ممکن سعی کے باوجود یہ بشارت غیر مبہم الفاظ میں آج بھی موجود ہے۔ انجیل یوحنّا کی درج ذیل آیات ملاحظہ فرمائیں:

''اور میں باپ سے درخواست کروں گا تو وہ تمہیں دوسرا مددگار بخشے گا کہ ابد تک تمہارے ساتھ رہے[۵۴]۔'' (باب ۱۴: ۱۶، ۱۷)

Marfat.com

''میں نے یہ باتیں تمہارے ساتھ رہ کر تم سے کہیں لیکن مددگار یعنی[۵۵]
روح القدس جسے باپ میرے نام سے بھیجے گا وہی تمہیں سب باتیں
سکھائیگا اور جو کچھ میں نے تم سے کہا ہے وہ سب تمہیں یاد دلائے
گا۔'' (باب ۱۴: ۲۵، ۲۶)

''لیکن جب وہ مددگار آئے گا جس کو میں تمہارے پاس باپ کی
طرف سے بھیجوں گا یعنی روحِ حق جو باپ سے صادر ہوتا ہے تو وہ
میری گواہی دے گا۔'' (باب ۱۵: ۲۶)

''اس کے بعد میں تم سے بہت سی باتیں نہ کروں گا کیوں کہ دنیا کا
سردار آتا ہے اور مجھ میں اس کا کچھ نہیں۔'' (باب ۱۴: ۳۰)

''لیکن میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ میرا جانا تمہارے لیے فائدہ مند
ہے کیوں کہ اگر میں نہ جاؤں گا تو وہ مددگار تمہارے پاس نہ آئے
گا۔'' (باب ۱۶: ۷)

''مجھے تم سے اور بھی بہت سی باتیں کہنا ہے مگر اب تم ان کو برداشت
نہیں کر سکتے۔ لیکن جب وہ یعنی روح حق آئے گا تو تم کو تمام سچائی کی
راہ دکھائے گا اس لیے کہ وہ اپنی طرف سے نہ کہے گا لیکن جو کچھ سنے گا
وہی کہے گا اور تمہیں آیندہ کی خبریں دے گا۔'' (باب ۱۶: ۱۲، ۱۳)

کون عیسائی کہہ سکتا ہے، ضد اور تعصب کی بات دوسری ہے، کہ آیاتِ مذکورہ بالا میں ٹھیک ٹھیک اس بشارت کا ذکر نہیں ہے جس کا تذکرہ قرآن مجید کی سورۂ صف میں آیا ہے۔ آخری حوالہ (باب ۱۶: ۱۲، ۱۳) مکمل طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر منطبق ہوتا ہے۔ اس کے یہ الفاظ ''وہ اپنی طرف سے نہ کہے گا لیکن جو کچھ سنے گا وہی کہے گا'' سورۂ نجم کی آیت: وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (وہ خواہش نفس سے نہیں بولتا مگر وہ وحی ہے جو

Marfat.com

اس کی طرف بھیجی جاتی ہے۔) سے کس قدر معنوی مشابہت رکھتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ انجیل میں بعض تحریفات کے باوجود حق اب بھی موجود ہے۔ اس کی وجہ اس کا تمثیلی اسلوب ہے جس کی وجہ سے تحریف کرنے والے اپنے مذموم مقاصد میں پوری طرح کامیاب نہیں ہو سکے ہیں۔ اگر اس میں حق موجود نہ ہوتا تو قرآن مجید میں عیسائیوں کو اس کی اقامت کا حکم نہ دیا جاتا۔ آیاتِ ذیل اس باب میں حجّتِ قطعی کی حیثیت رکھتی ہیں، فرمایا گیا ہے:

قُل یـا اهـل الـکتـاب لَسْتُـم عـلـی شيءٍ حتّی تُقیمَ التّوراةَ والانجیلَ وما اُنزِلَ الیکم مِنْ ربِّکُم ط (سورۂ مائدہ-۶۸)

"(اے پیغمبر) کہو کہ اے اہلِ کتاب، تم کسی چیز پر نہیں ہو (یعنی بے راہ رو ہو) جب تک کہ تم تورات اور انجیل کو اور اس چیز کو جو تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے پاس بھیجی گئی ہے، قائم نہیں کرتے۔"

دوسری جگہ فرمایا گیا ہے:

وَلَـو انّهـم اقـامُـوا التّوراةَ والانجیلَ وما اُنزِلَ الیهم من ربهم لَاَکلوا من فوقهم ومن تحتِ اَرجُلهم ط (سورۂ مائدہ-۶۶)

"اور اگر وہ تورات اور انجیل کو اور اس چیز کو جو ان کے رب کی طرف سے ان کے پاس بھیجی گئی ہے قائم کرتے (یعنی اس کے احکام کی پابندی کرتے) تو یہ لوگ اپنے اوپر سے اور اپنے نیچے سے خوب فراغت سے کھاتے۔"

ان آیات میں توریت اور انجیل کی اقامت کے حکم کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان میں حق موجود ہے کیوں کہ محرّف کتاب کی اقامت کے کوئی معنی نہیں۔ لیکن علماءِ

Marfat.com

اسلام نے اس مفہوم کو قبول نہیں کیا اور دعویٰ کیا کہ ان کتابوں سے وہ توریت اور انجیل مراد نہیں جو اس وقت پائی جاتی ہیں بلکہ وہ آسمانی کتابیں مراد ہیں جو عہدِ نبوی میں موجود تھیں اور اب مفقود ہو چکی ہیں۔

لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ انجیل کا جو قدیم ترین نسخہ ملا ہے وہ چوتھی صدی عیسوی کا ہے۔ اس سے علماء اسلام کے اس خیال کی تردید ہوتی ہے کہ موجودہ انجیل کا عہد نبوی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کے علاوہ اگر انھوں نے مذکورہ بالا آیات پر نگاہِ تدبر ڈال لی ہوتی تو اس غلطی کا شکار نہ ہوتے۔ قرآن نے اہل کتاب کو صرف توریت اور انجیل کی اقامت کا حکم نہیں دیا ہے بلکہ اس میں قرآن مجید کی اقامت بھی شامل ہے، "وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ" کے الفاظ سے اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ قرآن مجید کو ان کتابوں کا مُهيمن[56] کہا گیا ہے یعنی قرآن نے تورات اور انجیل کی بنیادی تعلیمات کو محفوظ کر دیا ہے۔ اختلاف کی صورت میں وہ کسوٹی کا کام دے گا۔

جو لوگ قوموں کی نفسیات اور ان کے قومی و مذہبی تعصبات پر نظر رکھتے ہیں وہ اس بات کو اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں کہ اقامتِ قرآن کے ساتھ اہل کتاب کو توریت اور انجیل کی اقامت کا حکم کیوں دیا گیا ہے۔ غیر مسلموں میں تبلیغِ دین کے سلسلے میں یہ آیت مشعلِ راہ کا درجہ رکھتی ہے۔ اگر مسلمانوں نے اس حکمتِ تبلیغ سے کام لیا ہوتا تو اسلام کی روشنی سے نہ جانے کتنے انسانوں کے قلوب منوّر ہو چکے ہوتے۔ لیکن افسوس کہ ہم مسلمان اس حکمتِ تبلیغ سے بالکل غافل ہیں۔

گزشتہ صفحات میں ہم نے انجیل کے تعلق سے مولانا فراہیؒ کے نقطۂ نظر کا جو تفصیلی جائزہ لیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مولانا نے انجیل کا جائزہ ایک مخلص داعی کی حیثیت سے لیا ہے۔ انھوں نے انجیل میں تحریفات کا سراغ اس لیے نہیں لگایا کہ اس سے

Marfat.com

عیسائیوں کو مذہبی احساسِ کمتری اور مسلمانوں کو احساسِ برتری کے فریب میں مبتلا کریں بلکہ اس کی غرض محض یہ تھی کہ عیسائیوں پر حق کی راہ کھل سکے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اگر ایک طرف عیسائی شارحین کی تحریفات کی نشاندہی کی تو دوسری طرف محرّف آیات کی صحیح تاویل خود انجیل کے حوالے سے پیش کی ہے۔ یہ طرزِ عمل مولانا فراہیؒ کو انجیل کے دوسرے مسلم ناقدین سے ممتاز کرتا ہے اور اہلِ علم کے لیے کتبِ سماویہ کے مطالعہ کی صحیح راہ و سمت متعیّن کرتا ہے۔

Marfat.com

# ماخذ وحواشی


۱۔ابن منظور،لسان العرب،طبع بیروت ۱۹۵۶ء،ج ۱۱،ص ۶۴۸

۲۔محمد مرتضی زبیدی،تاج العروس،طبع بیروت،ج ۸،ص ۱۳۸

۳۔تاج العروس،ج ۸،ص ۱۳۸

۴۔علامہ زمخشری،الکشاف،طبع مصر ۱۳۵۴،ج ۱،ص ۳۷

۵۔ناصرالدین بیضاوی،انوار التنزیل (تفسیر بیضاوی)،نولکشور لکھنؤ ۱۳۸۲ء،ص ۶۲

۶۔ رشید رضا مصری،تفسیر المنار،طبع مصر ۱۲۳۴ھ،ج ۳،ص ۱۵۸

۷۔تاج العروس،ج ۸،ص ۱۳۸

۸۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا،طبع ۱۹۵۰ء،ج ۱۰،ص ۵۳۶ (تحت Gospel)

۹۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (طبع لیڈن ۱۹۷۱) کے مقالہ نگار نے لکھا ہے کہ انجیل حبشی لفظ Wangel کا معرب ہے،(دیکھیں ج ۳،ص ۱۲۵) راقم کے نزدیک یہ تحقیق صحیح نہیں ہے۔

۱۰۔ انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن، نیو یارک/لندن ۱۹۸۷ء،ج ۶،ص ۷۹،۸۰

۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ ایضاً

۱۳۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا،ج ۳،ص ۲۲


Marfat.com

۱۴۔ جیوش انسائیکلو پیڈیا، ج ۸، ص ۵۰۵ (تحت مادہ Messiah)

۱۵۔ امام رازی، العلل، طبع مصر، ج ۲، ص ۲-۳۹

۱۶۔ تفسیر المنار، ج ۳، ص ۱۵۸-۱۵۹

۱۷۔ مولانا عبدالحق حقانی، فتح المنان، طبع لاہور، ۱۳۶۴ھ، ج ۴، ص ۴۶

مولانا جوش تنقید میں قرآن مجید کی یہ آیت بھول گئے :قل فاتوا بالتوراۃ فاتلوھا ان کنتم صادقین (ال عمران - ۹۳)

۱۸۔ ڈاکٹر حمید اللہ، خطبات بہاولپور، ادارۂ تحقیقات اسلامی پاکستان، ۱۹۸۵، ص ۳۰۹

۱۹۔ ان ہی کی کتاب "اظہار الحق" ہے جو "میزان الحق" کے جواب میں جو ایک پادری کی تالیف ہے، لکھی گئی ہے۔

۲۰۔ عیسائی علماء اور محققین کی ایک جماعت بھی تسلیم کرتی ہے کہ موجودہ اناجیل محرّف ہیں۔ مشہور جرمن ڈاکٹر مل نے ۱۷۰۷ء میں اور ویٹ شٹائن نے ۱۷۵۱ء میں بڑی تحقیق و تدقیق سے ثابت کیا ہے کہ عہد نامۂ جدید میں تحریف ہوئی ہے۔ مشہور مصنف برکٹ (F.C. Burkit) نے انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا میں تحریف کی متعدد مثالیں دی ہیں (دیکھیں ج ۳، ص ۵۱۸)

ان تحریفات کا تعلق زیادہ تر متن سے ہے۔ علماء اسلام نے تحریف کی جو مثالیں دی ہیں ان کا تعلق بھی متن سے ہے لیکن اس متن کا تعلق ترجمہ بلکہ ترجمہ در ترجمہ سے ہے، کیوں کہ اصل انجیل کا تو وجود ہی نہیں ہے اس لیے ماننا ہوگا کہ انھوں نے اناجیل میں جو بھی تحریفات کی ہیں وہ از قبیل ترجمہ و تفسیر ہیں۔

اگر آج قرآن مجید کا متن الگ کر دیا جائے اور صرف اس کے ترجمے اور تفسیریں ایک دوسرے کے مقابل رکھ دی جائیں تو اضطرابِ متن کا جو منظر سامنے آئے گا وہ اس سے زیادہ ہوش ربا ہوگا جو انجیل کی صورت میں ہم کو نظر آتا ہے۔ ان میں تحریف کی مکروہ کوششیں بھی

Marfat.com

نظر آئیں گی اور ذہنِ کوتاہ اندیش کی عجوبہ کاریاں بھی۔ اہلِ کتاب کے معاملہ میں قرآن مجید کی یہ آیت ہمیشہ پیش نظر رہنی چاہیے: ولا یجرمنکم شنان قوم علیٰ الّا تعدلوا ط اِعدلوا ھو قرب للتقویٰ (سورہ مائدہ - ۸)

۲۱۔ مولانا حمید الدین فراہی، الاکلیل فی شرح الانجیل، (مخطوطہ) ورق ا

۲۲۔ مولانا فراہیؒ، تفسیر نظام القرآن، اردو ترجمہ: مولانا امین احسن اصلاحی، دائرہ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر اعظم گڑھ، ۱۹۹۰ء، (مقدمہ) ص ۴۴

۲۳۔ مولانا امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، تاج کمپنی دہلی، ۱۹۸۹ء، ج ۸، ص ۳۶۴

۲۴۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی، منصب نبوت اور اس کے عالی مقام حاملین، طبع لکھنؤ (یو۔ پی)، ص ۲۳۲

۲۵۔ دیکھیں، محمود عقاد، عبقریات المسیح، قاہرہ، ۱۹۵۲ء

۲۶۔ تفسیر نظام القرآن، (مقدمہ)، ص ۳۹

۲۷۔ مولانا حمید الدین فراہی، اِمعان فی اقسام القرآن، اردو ترجمہ: اقسام القرآن، مولانا امین احسن اصلاحی، دائرہ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ، (طبع دوم) ص ۱۲۲، ۱۲۳

۲۸۔ تمثیل سے صرف عیسائی علماء ہی گمراہ نہیں ہوئے ہیں خود مسلمانوں کے بعض علماء اور صوفیاء بالخصوص وجودی صوفیاء اس سے محفوظ نہیں رہ سکے ہیں۔ مثلاً وہ حدیث قدسی جسے امام مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ روز قیامت فرمائے گا: ''اے ابن آدم میں بیمار تھا تو نے میری عیادت نہ کی، بندہ عرض کرے گا: میں تیری عیادت کیسے کرتا کہ تو ربّ العٰلمین ہے۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا ''میرا فلاں بندہ بیمار تھا تو نے اس کی عیادت نہ کی، اگر تو اس کی عیادت کو جاتا تو مجھے اس کے پاس پاتا ......''
اس تمثیل کا جو مفہوم محی الدین ابن عربی نے سمجھا ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں۔ اسی طرح کی اور بھی تمثیلی حدیثیں ہیں جن کا مفہوم صوفیاء نے بالکل غلط سمجھا ہے۔

Marfat.com

۲۹۔انجیل متی

۳۰۔مولانا حمیدالدین فراہیؒ، مفردات القرآن، مطبع اصلاح، سرائے میر اعظم گڑھ، ۱۳۵۸ھ، ص ۱۰

اس سلسلہ میں شاہ ولی محدث دہلویؒ کی تحقیق یہ ہے کہ قدیم زمانہ میں لفظ 'ابن' مقرب اور محبوب اور مختار کے ہم معنی تھا اور اس کی نظیر انجیل میں کثرت سے موجود ہے۔ (دیکھیں الفوزالکبیر فی اصول التفسیر، (اردو ترجمہ) مکتبہ برہان دہلی ۱۹۶۳ء، ص ۱۸)

توریت سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے، کتاب سموئیل میں اللہ کا ارشاد ہے:

''اور جب تیرے دن پورے ہو جائیں گے اور تو اپنے باپ دادا کے ساتھ سو جائے گا تو میں تیرے بعد تیری نسل کو جو تیرے صلب سے ہوگی، کھڑا کر کے اس کی سلطنت کو قائم کروں گا۔ وہی میرے نام کا گھر بنائے گا اور میں اس کی سلطنت کا تخت ہمیشہ کے لیے قائم کروں گا۔ اور میں اس کا باپ ہوں گا اور وہ میرا بیٹا ہوگا۔'' (باب ۷: ۱۲ تا ۱۴)

ہر زبان کا یہ ایک عام اسلوب ہے کہ جب کوئی بزرگ اپنے کسی خورد سے قرب و محبت کا اظہار کرنا چاہتا ہے تو اس کو اپنا بیٹا کہہ کر مخاطب کرتا ہے۔ لیکن افسوس کہ عیسائی علماء نے اس طرز خطاب کو اصلیت پر محمول کر لیا یعنی حقیقی معنی میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کا بیٹا سمجھا اور گمراہ ہوئے۔

۳۱۔ مفردات القرآن، ص ۱۰

۳۲۔ انجیل متی، (کتاب مقدس) برٹش اینڈ فارن بائبل سوسائٹی، انارکلی، لاہور، طبع برطانیہ، ۱۹۵۸ء، باب ۲۳: ۶ تا ۱۲

۳۳۔ مفردات القرآن، ص ۱۱

۳۴۔ انجیل متی (عربی، الکتاب القدس ای کتب القدیم والعہد الجدید) طبع بیروت ۱۹۳۰ء، باب ۲۳: ۸ تا ۱۰

۳۵۔انجیل متی (انگلش، ہولی بائبل۔اولڈ اینڈ نیو ٹسٹامنٹ) لندن، ۱۶۱۱ء، باب ۲: ۶-۱۱

Marfat.com

۳۶۔ دی نیو انگلش بائبل- نیو ٹسٹامنٹ، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، کیمبرج یونیورسٹی، ۱۹۶۱ء،
باب۲:۶-۱۱

۳۷۔ متی باب۴:۱۷

۳۸۔ انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن، ج۲،ص۱۸۴

۳۹۔ متی، باب۵:۱تا۱۰

۴۰۔ اقسام القرآن، ص۱۳۲،۱۳۳

۴۱۔ ایضاً،ص۱۳۳،۱۳۴

۴۲۔ اکثر مقامات پر عیسائی علماء محض اس وجہ سے تحریف کے مرتکب ہوئے کہ وہ منشائے کلام سمجھنے سے قاصر رہے جیسا کہ اس اقتباس سے واضح ہے۔

۴۳۔ اقسام القرآن، ص۱۲۸،۱۲۹

۴۴۔ تفسیر نظام القرآن، (مقدمہ)،ص۴۵

۴۵۔ ایضاً،ص۴۶

۴۶۔ ایضاً

۴۷۔ اقسام القرآن، ص۱۲۵،۱۲۶

۴۸۔ متی، باب۲۲:۷تا۱۱

۴۹۔ ایضاً باب۴:۱۰،۱۱

۵۰۔ ایضاً باب۲۲:۳۶،۳۷

۵۱۔ ایضاً باب۲۱:۲۳تا۴۵

۵۲۔ دیکھیں:متی، باب ۱۳ :آیات ۲۴-۳۴، باب ۱۸:آیات ۱-۶، باب۲۰:آیات۱-۱۶،
باب۲۲:آیات۱-۱۴

۵۳۔سریانی میں اس کا مرادف منحمنا اور رومی (لاطینی) میں برقلیطس ہے۔دیکھیں: سیرۃ النبی،

Marfat.com

ابن ہشام، مطبع محمد علی صبیح، ازہر شریف، قاہرہ، ج ۱، ۱۴۹

۵۴۔ اس کے آگے کی آیت "یعنی روح حق جسے دنیا حاصل نہیں کر سکتی ہے" الحاقی ہے۔

۵۵۔ یہ عیسائی علماء کا تفسیری جملہ ہے اس لیے الحاقی ہے۔ یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ خود ہمارے یہاں قرأتوں کا اختلاف ملتا ہے، مثلاً ابن عباس کی قرأت: لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربکم فی مواسم الحج اور حضرت عائشہؓ وحفصہؓ کی طرف منسوب یہ قرأت: والصلوٰۃ الوسطی، صلوٰۃ العصر خدا کا شکر ہے کہ یہ تفسیری جملے قرآن میں شامل نہیں ہو سکے۔

۵۶۔ وأنزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقاً لما بین یدیه من الکتاب و مهیمناً علیه ....

(سورۂ مائدہ-٤٨)

Marfat.com

Marfat.com

Al-Balagh Publications

[illegible] Abul Fazal Enclave,
[illegible] Nagar, New Delhi 110025
[illegible] 011-26942592
[illegible]@[illegible]

Marfat.com