www.KitaboSunnat.com

كشف النظر

(ترجمہ و شرح اردو)

كتاب النشر

في القراآت العشر

الجزء الثاني

تالیف: الحافظ المحقق ابی الخیر محمد بن الجزری [۷۵۱-۸۳۳ھ]

ترجمہ و شرح: قاری محمد طاہر رحیمی غفرلہ اللہ

ادارۂ کتب طاہریہ

جامعہ رحیمیہ اشاعۃ القرآت

مسجد باب الرحمۃ

ملتان پاکستان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی کے زیر اہتمام

محدث لائبریری

کتاب وسنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

KitaboSunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

باب هاء الكناية

وهي عبارة عن هاء الضمير التي يكنى بها عن المفرد المذكر الغائب وهي تأتي على قسمين : الاول قبل متحرك ، والثاني قبل ساكن . فالتي قبل متحرك ان تقدمها متحرك وهو فتح او ضم فالاصل ان توصل بواو بجميع القراء نحو : انه هو . انه انا . قال له صاحبه وهو . وان كان المتحرك قبلها كسراً فالاصل ان توصل بياء عن الجميع نحو : يضل به كثيراً . في ربه اذ قال . وقومه اني . وان تقدمها ساكن فانهم اختلفوا في صلتها وعدم صلتها كما سنبينه . واما التي قبل ساكن فان تقدمها كسرة او ياء ساكنة فالاصل ان تكسر هاؤه من غير صلة عن الجميع نحو : على عبده الكتاب . ومن قومه الذين . وبه الله . وعليه الله . واليه المصير . ويأتيه الموت . وان تقدمها فتح او ضم او ساكن غير الياء فالاصل ضمه من غير صلة عن كل القراء نحو : فقد نصره الله اذ اخرجه الذين . وله الملك . تحمله الملائكة . قوله الحق وله الملك . يعلمه الله . تذروه الرياح . وقد خرج مواضع عن هذه الاصول المذكورة نذكرها مستوفاة ان شاء الله وذلك بعد ان نبين اختلافهم في الهاء الواقعة بعد كل ساكن قبل متحرك فنقول لا يخلو الساكن قبل الهاء من ان يكون ياء او غيرها فان كان ياء فان ابن كثير يصل الهاء بياء في الوصل وان كان غير ياء وصلها ابن كثير ايضاً بواو وذلك نحو : فيه هدى . وعليه آية . ومنه آيات . واجتباه وهداه الى خذوه فاعتلوه الى . والباقون يكسرونها بعد الياء ويضمونها بعد غيرها من غير صلة الا ان حفصاً يضمها في موضعين : وما انسانيه الا الشيطان في الكهف ، عاهد عليه الله . في الفتح . وافقه حفص على الصلة في حرف واحد وهو

كلمة شكر

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد الحمد لله العلي القدير والصلوة والسلام على نبيه المصطفى الامين نقول ان من نعم الله الكبرى كتابه الحكيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد فمن افضل الاعمال واشرفها الاشتغال بخدمة هذا الكتاب المبين تعلما وتعليما ودرسا وتدريسا ولاجل ذالك جعل اسلافنا الكرام اعمارهم وقفا لهذا العمل الجليل ،وجعلوه نصب اعينهم طيلة حياتهم وبذلوا في هذا السبيل الاقوم ما كانوا يملكونه من نفس ونفيس لينالهم من كرام ،وجزاهم الله عنا وعن سائر المسلمين .

ومن جهودهم الطيبة المتلالئة كتبهم القيمة والتي تركوها ذخرا للاسلام والمسلمين ولا زالت مستنيرة منيرة الى يومنا هذا ولا تزال كذالك ان شاء الله تبارك وتعالى الى ان يرث الله الارض ومن عليها فانه ما كان لله دام واتصل وما كان لغيره انقطع وانفصل ومن هذه السلسلة الطيبة المباركة ((كتاب النشر في القرآت العشر)) لفريد دهره ووحيد عصره شمس الملة والدين الامام ابي الخير محمد بن محمد الجزري الشافعي رح (٧٥١ - ٨٣٣) فانه كتاب جامع لمهمات فنى القراءة والتجويد حتى قال فيه شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني رح ((انه لجوده)) ولما كان الكتاب المذكور باللغة العربية وكانت فائدته مقصورة على من يعرف هذه اللغة فاراد شيخنا الجليل واستاذنا الكبير ورئيس القراء في البلاد الشيخ رحيم بخش الپاني پتي والذي وافته المنية قبل ان يرى بغيته بعينيه فرحمه الله رحمة واسعة اراد الشيخ ان يترجم الكتاب الى لغة اردو التي تعتبر لغة ثانية للاسلام بعد العربية وان يشرح فيها تعميما للفائدة ،وامرني بالقيام بهذا العمل الجليل فشمرت عن ذراع الجد والاجتهاد امتثالا لامر الشيخ متوكلا على الله ومستعينا به ،حتى وفقني الله لتكميل هذا العمل الجليل بصورة ((كشف النظر لحل كتاب النشر)) ولله الحمد والمنة .

وبعد تكميل الكتاب لما جاء دور الطبع والاخراج عارضتنا قلة الوسائل وفقدان المعارف ،فقدمنا الامر لبعض الاخوة المخلصين توكلا على الله ومستعينا به ،وعلى رأس هؤلاء المخلصين الاخ القارئ المقرئ غلام رسول حسين الامام والمدرس بمسجد حذيفة بن اليمان رض بالذيد في الشارقة بدولة الامارات العربية المتحدة وفضيلة الشيخ محمد اسحاق خان المحترم الداعية بمركز الدعوة والارشاد في دبي فبذل هذان المحترمان ما كان في وسعهما نحو هذا الامر الخير ،حتى قضاه الله لسعادة الشيخ فيصل بن سلطان القاسمي بواسطة الشيخ علي بن صالح المحويتي قاضي محكمة ذيد الشرعية ،جزى الله الجميع الخير في الدنيا والاخرة .

فنشكر الله سبحانه وتعالى الذي شرفنا بهذا العمل الجليل واستخدمنا له اول كل شئ وبعده فانه هو الواهب المطلق وجواد كريم ولا تتم الصالحات الا بتوفيق منه ،فلك الحمد يا ربنا والشكر على ما كرمت علينا وشرفتنا بهذا بمحض مَنِّك واحسانك ،ثم نقدم جزيل الشكر

لسعادة الشيخ فيصل القاسمي الذي اختاره الله لتحمل اكثر مصارف الطباعة لهذا الكتاب الكريم فانه لم يشكر الله من لم يشكر الناس كما ورد، فجزاه الله خيرا في الدنيا والاخرة وضاعف اجره. كما نقدم جزيل الشكر لفضيلة الشيخ علي بن صالح المحويتي قاضي محكمة ذيد الشرعية حفظه الله فانه هو الذي توسط الى سعادة الشيخ القاسمي حفظه الله فجزاه الله خيرا في الدارين ثم نقدم الشكر لكل من فضيلة الشيخ محمد اسحاق خان الداعية بمركز الدعوة والارشاد بدبي وفضيلة الاخ غلام رسول حسين الامام والمدرس بمسجد حذيفة بن اليمان رض بالذيد في الشارقة على ما قاما بجهود طيبة مشكورة مباركة بهذا الشأن فتقبل الله مساعيهما وضاعف اجرهما انه سميع قريب مجيب الدعوات فنعم المولى ونعم النصير.

والسلام خير ختام

اخوكم في الاسلام محمد طاهر الرحيمي مدير الجامعة الرحيمية اشاعة القرآت ببلدة ملتان الباكستان

١٢ جمادى الاولي سنة ١٤٠٤ هـ

الموافق ١٥ فبرائر سنة ١٩٨٤ م

يوم الاربعاء

www.KitaboSunnat.com

وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا (القرآن)

فہرست

مضامین و موضوعاتِ کتاب

کشف النظر

اردو ترجمہ:

کتاب النشر

جلد دوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مضامین وعنوانات

جلد دوم

کشف النظر لحل کتاب النشر

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	مقدمہ کشف النظر جلد دوم	
۱	پہلی فصل تبصرۂ قراآت اور تعارف علم قراآت معہ حل اشکالات وازالۂ شبہات متعلقہ علم قراآۃ	۵۳
۲	امر اول اختلاف قراآت کی وجہ اختلاف لغات عرب۔ [الف] علم قراآت کی تعریف کا حاصل۔	"
۳	[ب] لغت کی تعریف [ج] مختلف لغات اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت اور قدرت کی نشانی ہیں۔	۵۴
۴	(د) واضع وموجد لغت (ھ) مختلف زبانیں کب اور کس طرح پیدا ہوئیں (و) سب سے پہلی زبان کون سی ہے؟	۵۵
۵	(ز) عربی زبان کی وسعت اختلاف اقوال لغویین کی روشنی میں	۵۶
۶	امر دوم قرآن میں سبعہ احرف ولغات کی اجازت کے متعلق مرفوع روایات واحادیث۔	۵۷
۷	بعض فرشی وجزئی اختلافات قراآت کے بارے میں جزوی ومخصوص روایات	۵۸
۸	تشریح سبعہ احرف کے متعلق اقوال مختلفہ کا بیان۔	۵۹
۹	دو شبہات مع جوابات، حکمت سبعہ احرف سہولت وتخفیف ہے۔	۶۰
۱۰	اختلاف قراءت کے پانچ اہم اور بنیادی فوائد (۱) سہولت وآسانی۔ (۲)۔۔۔۔	۶۱
۱۱	۔۔قرآن کے چیلنج کا عام کرنا	۶۲

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۲	(۳) ایک مقصد کو کئی عبارتوں سے بیان کرنا۔ (۴) دو مختلف حکموں کو جمع کر دینا (۵) بعض اقوالِ علماء کی ترجیح و تقویت۔	۶۳
۱۳	امر سوم ازالۂ شبہات: شبہ اولیٰ: حضرت عثمانؓ نے لغتِ قریش کے علاوہ تمام لغات منسوخ فرما دیئے تھے۔ اس شبہ کے دو اجمالی جوابات ۱۔ غیر تسلیمی ۲۔ تسلیمی۔	۶۴
۱۴	شبہ اولیٰ پر تفصیلی کلام از رسالہ حفاظ و محافظین قرآن تمہید جواب۔	۶۵
۱۵	اصل جواب مع دلائل و شواہد۔	۶۷
۱۶	فائدہ مصاحف عثمانیہ میں قریش کے سوا اور لغات کے بالکلیہ منسوخ نہ ہونے پر چند شواہد و دلائل۔	۷۰
۱۷	شبہ ثانیہ لغات تو سات ہیں اور قراآتِ مروجہ دس ہیں تو سات اور دس میں تعارض ہوا؟ اس شبہ کا جواب:	۷۳
۱۸	ائمہ قراءت کا اجمالی خاکہ	۷۴

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۹	فہم کی آسانی کے لیئے قراآت کی وضاحت ایک مثال سے۔ شبہ ثالثہ: قراآت کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کی جانب کیونکر نہیں ہوتی؟ اس شبہ کا جواب۔	۷۵
۲۰	شبہ ثالثہ پر تفصیلی کلام۔	۷۶
۲۱	شبہ رابعہ: قراآت محض ناشی عن الخط ہیں۔	۷۷
۲۲	اس شبہ کا جواب، شبہ رابعہ پر تفصیلی کلام مع بیان شواہد و مؤیدات۔	۷۸
۲۳	شبہ خامسہ احادیث کے ذخیرہ میں قراآت کا ذکر کیوں نہیں؟ اس شبہ کا جواب۔	۸۱
۲۴	شبہ سادسہ تمام قراآت کی حقیقت خبرِ واحد سے زیادہ نہیں؟ اس شبہ کا جواب۔ حاصل کلام	۸۲
۲۵	شبہ سابعہ قرآن کی شاذ قراءتوں کی بنیاد پر۔	۸۳
۲۶	اس شبہ کا مفصل جواب۔	
۲۷	امر چہارم تعلیم القرآن و القراآت کے مراکز	۸۵

نمبرشمار	مضامین	صفحہ
۲۸	ہندوستان میں تعلیم قرآت گیارہویں بارہویں صدی میں دہلی قرارت کا مرکز بن گیا	۸۶
۲۹	تیرہویں صدی میں پانی پت مرکزِ قرآن بن گیا۔	۸۷
۳۰	سلسلۂ پانی پت کی نمایاں خصوصیت	۸۸
	دوسری فصل نزول و خصوصیت قرآن کے بیان میں۔	۸۹
۱	[الف] نزولِ قرآن	
۲	(ب) قرآن کے تین تنزلات، نزول اوّل نزولِ دوم۔ نزولِ سوم	۹۰
۳	(ج) قرآن کی دو بڑی خصوصیات، محافظت الٰہیہ اور حفاظتِ قرآن۔	۹۱
۴	وعدۂ الٰہیہ کا اتمام حیرت انگیز طریقہ سے	۹۲
۵	فائدہ رمضان المبارک نزولِ قرآن کی سالگرہ ہے	۹۳
	تیسری فصل محفوظیتِ قرآن کے بیان میں۔ انتخاب موضوع	۹۴
۱	از رسالہ معلّم التجوید مع اضافات و تغیرات:	”
۲	حفاظِ قرآن کی حیرتناک تعداد۔	۹۶
۳	فائدہ۔ حضرت عثمان بن ابی العاص ثقفیؓ کا بچپن میں پورے قبیلہ سے پہلے اسلام لاکر خفیۃً قرآن کے حفظ و فہم معانی سے مالا مال ہونا	۹۷
	چوتھی فصل تلاوت و حفظِ قرآن کے فضائل احادیث کی روشنی میں۔	۹۸
۱	حدیث عثمانؓ، حدیثِ نعمانؓ، حدیث ابی سعید الخدریؓ، حدیث معاذ الجہنیؓ	
۲	حدیث علیؓ مَنْ قرأ القرآن فاستظہرہٗ الخ	۹۹
۳	بعض دیگر احادیث متعلقہ فضائل قرآن حفاظِ قرآن کی ایک بہت بڑی فضیلت یعنی حفظِ قرآن سے حفاظتِ قرآن اور نیابتِ خداوندی بدرجۂ اسباب،	۱۰۰
۴	بعض دیگر احادیث و آثارِ فضائل قرآن	۱۰۱
	پانچویں فصل انعاماتِ قرآن واقعات کی روشنی میں۔	۱۰۲
۱	متعدد حکایات و قصص بغرضِ ترغیب و تشویق۔	۱۰۳
۲	بسم اللہ کی برکت سے زہر بے اثر ہو گیا	۱۰۴

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳	کتابتِ بسم اللہ کی برکت و فضیلت	
۴	امام نافع مدنیؒ کی ایک عجیب منقبت بواسطہ	۱۰۴
۵	قرآن، امام حمزہ پر قرآنی انعام،	
	قرأۃ کی برکت سے شنوائی کا لوٹ آنا، قرآن کریم کی وجہ سے امام کسائی پر اُخروی انعامات کی ایک جھلک۔	۱۰۵
	چھٹی فصل عظمت و احترام وادبِ قرآن مجید کے بیان میں	
۱	حضرت مولانا محمد یعقوب کا واقعہ بسلسلہ عظمتِ قرآن، علوم قرآن کی قدر شناسی کے متعلق ایک عجیب واقعہ۔	۱۰۶
۲	نقوشِ قرآنیہ پر انگلی پھیرنا بھی باعثِ خیر و برکت ہے اس کے متعلق ایک دلچسپ واقعہ۔	۱۰۷
۳	نسخہ قرآن مجید کے ادب احترام کی بابت ایک اور عجیب واقعہ، حفظِ قرآن کا ثواب حاصل کرنے کی آسان راہ۔	۱۰۸
۴	قرآن حفظ کرانے کے بعد دوسری لائن پر لگا دینا بہت بُرا ہے۔ انگریزی	۱۰۹

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	پڑھ کر دیندار بننا عربی پڑھ کر بے دین بننے سے بہتر ہے۔	۱۰۹
	ساتویں فصل فضائل ختمِ قرآن و محافظت علی القرآن کے بیان میں۔	
	(الف) فضائل ختم قرآن مجید کے متعلق چھ	۱۱۰
۱	احادیث و آثار (ب) محافظت علی القرآن کی اہمیت اور نسیانِ قرآن کی وعید۔	
۲	(ج) مدت ختم قرآن شریف، اس کے متعلق اکابر و اسلاف کے مختلف معمولات اور بعض کرامات کا بیان۔	۱۱۱
	آٹھویں فصل حفظِ قرآن و حفاظتِ قرآن کے متعلق چند محیر العقول واقعات	۱۱۴
۱	حافظ محمد قاسم لدھیانوی نابیناؒ کا عجیب حفظِ قرآن۔	
۲	برکتِ حفاظتِ قرآن ایک یہودی کے اسلام لانے کا عجیب واقعہ۔	۱۱۵
۳	امام عاصم کوفی کا فقید المثال اور بے نظیر	۱۱۶

نمبرشمار	مضامین	صفحہ
	حفظِ قرآن۔	
۴	ابن لبانؒ پانچ سال کی عمر میں حافظِ قرآن ہو گئے تھے۔	۱۱۶
۵	ہشام بن کلبی کے حافظہ اور نسیان دونوں کے متعلق ایک ایک عجیب واقعہ۔	
۶	خواجہ حذیفہ مرعشی سات سال کی عمر میں حافظِ قرآت سبعہ ہو گئے تھے حفظِ قرآن کے متعلق ایک مزاحی لطیفہ	۱۱۷
۷	حضرت نانوتویؒ کے حفظِ قرآن کا واقعہ حضرت مدنیؒ کے حفظِ قرآن کا واقعہ	۱۱۸
۸	امام محمدؒ کا ہفتہ بھر میں پورا قرآن حفظ کر لینا حفظِ قرآن میں خواتین کا بے مثال کردار۔ پانی پت کی ایک خاتون کے حفظِ قرآن کی بابت ایک عجیب واقعہ:	۱۱۹ و ۱۲۰
۹	شیخ الشیوخ امام الوقت حضرت مولانا المقری القاری فتح محمد صاحب دامت فیوضہم کا معجزانہ حفظِ قرآن	
	نویں فصل حفظ کے بعد عمل بالقرآن کی اہمیت	۱۲۰
۱	حضرت وکیعؒ کا قول امام احمد بن حنبل کا ارشاد۔	
۲	ابن عمرؓ نے صرف سورۃ بقرہ آٹھ برس میں سیکھی۔ عبد اللہ بن مسعودؓ کا فرمان دربارۂ عمل بالقرآن۔	۱۲۱
	دسویں فصل عجب خود پسندی سے احتراز کے بیان میں۔	
۱	اس بارے میں دو حدیثیں اور ایک آیت مبارکہ،	۱۲۲
۲	چند واقعات (۱) حبیب عجمی اور حسن بصری کا واقعہ	
۳	(۲) فقہاء کی ایک جماعت اور ایک غیر صحیح خوان شیخ و بزرگ کا واقعہ (۳) امام کسائی	۱۲۳
۴	کوفی اور یحییٰ یزیدی کی چشمک اور دونوں کی غلطی کا عجیب واقعہ۔	
۵	خواجہ باقی باللہ کا واقعہ دربارۂ عجب	۱۲۴
	گیارہویں فصل فہم معانی و تدبر فی القرآن کے بیان میں	
۱	ابن عمرؓ کا ارشاد لَقَدْ عِشْنَا بُرْهَةً مِّنْ دَهْرِنَا الخ	۱۲۵
۲	آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا ایک ہی آیت کی تلاوت پر پوری شب گذار دینا	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳	سعید بن جبیر کا عبرت انگیز حال	۱۲۵
	بارہویں فصل قرآن کریم کے متعلق عجیب و غریب واقعات و مشاہدات	۱۲۶
۱	(۱) تاثیراتِ آیاتِ قرآنیہ، قاری لالہ اور ایک نابینا حافظ جی کا واقعہ	
۲	(۲) ہدہد کا سماعِ قرآن (۳) یہود کا مسلمان ہونا۔	۱۲۷
۳	(۴) مادرزاد حافظہ لڑکی۔ (۵) نسخۂ قرآن کی برکت سے حادثہ سے محفوظ رہنا	۱۲۸
۴	(۶) نسخۂ قرآن کا بچ جانا (۷) ضبط عفو، احسان کا مظاہرہ۔ آیتِ قرآنیہ کی روشنی میں (۸) روزن سے آیت قرآنیہ کی آواز کا اصلاح کے لیے باعث بن جانا۔	۱۲۹
۵	(۹) قرآنی فیصلہ کے سامنے عدالت کا جھک جانا (۱۰) جوابِ سورۃ لکھنے کا ارادہ اور اس کا ردِ عمل (۱۱) قرآنی رہنمائی (۱۲)	۱۳۰
۶	قرآن کی بدولت بحالیِ معافی۔	
	تیرہویں فصل تاثیر و تسخیرِ قرآنی کے واقعات کے بیان میں	۱۳۲
۱	(۱) نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا دوسروں سے قرآن کریم سُن کر متاثر ہونا۔ (۲) صدیق اکبرؓ کی تلاوت سے کفارِ مکہ کا متاثر ہونا۔ (۳) حضرت عمرؓ پر قرآن کا اثر	۱۳۲
۲	(۴) شاہِ حبشہ پر قرآن کی تلاوت کا اثر (۵) ضماد اَزدی پر قرآنی تاثیر۔	
۳	(۶) عتبہ بن ربیعہ (۷) طفیل بن عمرو دوسی وغیرہ پر قرآنِ کریم کی اثر انگیزی۔	۱۳۳
	چودہویں فصل قرآن کریم کا کتابتی اعجاز	
۱	مسلمان فنکاروں کے چند قرآنی شہکاروں کا تذکرہ (۱) ہر صفحہ گول آیت پر ختم	۱۳۴
۲	ہونیوالے نسخے۔ (۲) ہر صفحہ کی گیارہ سطروں کے ابتدائی حروف کی عجیب ترتیب	
۳	والا قرآنی نسخہ۔ (۳) زری اور	
۴	سنہرا قرآن مجید (۴) چھوٹی اور بڑی لکھائی۔	
۵	(۵) موٹی لکھائی والا ایک عجیب نمونۂ قرآن	۱۳۵

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	پندرھویں فصل۔ اعجاز قرآنی کی چند مثالوں کے بیان میں۔	
۱	(الف) ایجاز حذف کی مثال مع تشریح (ب) اعجاز قرآن باعتبار ترتیب کلمات اور اس کی چند مثالیں۔	۱۳۶
۲	اطناب فی الکلام اور اسکی صورتیں وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ میں بارزائدہ کا نکتہ۔ تَرٰى اَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ میں اعجاز قرآنی کی توضیح۔	۱۳۸ و ۱۳۹
۳	وَتَصِفُ اَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ میں طوالت کا نکتہ	۱۴۰
۴	قرآن مجید کے چند لطائف نفیسہ (۱) وَلَا تَقْتُلُوْا اَوْلَادَكُمْ کی دو تعبیروں کا نکتہ۔	۱۴۱
۵	(۲) حَتّٰى اِذَا جَآءُوْهَا فُتِحَتْ اور وَفُتِحَتْ کے اختلافِ تعبیر کا نکتہ	۱۴۲

آغازِ فہرستِ مضامین و موضوعات اصل کتاب کشف النظر لحل کتاب النشر جلد دوم

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	بابِ چہارم۔ ہائے کنایہ کے صلہ و عدمِ صلہ اور کسرہ ضمہ و سکون کے بیان میں۔	۱۴۷
۱	ہائے کنایہ کی تعریف، اسکی دو قسمیں قبل از متحرک، قبل از ساکن۔ پھر ہر ایک کی تین تین صورتیں۔	"
۲	وہ ہاآت جنمیں قراء نے اپنے قواعد کی مخالفت کی ہے۔ يُؤَدِّهٖ نُؤْتِهٖ۔ نُوَلِّهٖ وَنُصْلِهٖ کا حکم اور ان میں قراء عشرہ کی چھ قراءتوں کا بیان۔ مع تفصیلِ وجوہ و طرق۔	۱۴۸
۳	فَاَلْقِهْ اِلَيْهِمْ کی ہا کا حکم مع تفصیلِ وجوہ و طرق۔	۱۴۹

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۴	وَيَتَّقْهِ کی نو قراءتیں مع تفصیلِ وجوہ وطرق۔	۱۵۰
۵	يَرْضَهُ کی نو قراءتیں مع تفصیلِ وجوہ وطرق۔	۱۵۱
۶	وَمَنْ يَأْتِهِ کی پانچ قراءتیں مع تفصیلِ وجوہ وطرق	۱۵۳
۷	أَنْ لَّمْ يَرَهُ کی چار قراءتیں مع تفصیلِ وجوہ وطرق	۱۵۴
۸	يَرَهُ زلزال کی چار قراءتیں مع تفصیلِ وجوہ وطرق۔ أَرْجِئْهُ کی نو قراءتیں مع تفصیلِ وجوہ وطرق۔	۱۵۵
۹	بِيَدِهِ کی دو اور تُرْزَقَانِهِ کی تین قراءتیں مع تفصیلِ وجوہ وطرق	۱۵۶
۱۰	يَأْتِيكُمْ بِهِ انْظُرْ اور لِأَهْلِهِ امْكُثُوا کی دو دو قراءتوں کی تفصیل عَنْهُ تَلَهَّى کا حکم۔	۱۵۷
	باب پنجم ۵ ۔ مدّ و قصر کے اقسام اور ان کے اجماعی و اختلافی احکام و اصول	۱۵۸

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	کے بیان میں۔	
۱	مد و قصر کی تعریف، حروفِ مدّہ۔ مد لفظی کے اسبابِ لفظیہ کی توضیح	۱۵۸
۲	ساکن کی چار قسمیں۔ ساکن لازم مدغم ساکن عارض مدغم۔ ساکن لازم غیر مدغم۔ ساکن عارض غیر مدغم	۱۵۹
۳	مد متصل پر بحث و کلام۔ پہلا مذہب ایک مرتبہ والا مع تفصیلِ طرق و قائلین	۱۶۰ و ۱۶۱
۴	دوسرا مذہب تفاوتِ مراتب والا مع تفصیلِ طرق و قائلین۔	
۵	تفاوتِ مراتب مد متصل میں چار اقوال قولِ اول چار مراتب۔ قولِ دوم پانچ مراتب مع تفصیلِ طرق و قائلین۔	۱۶۲
۶	قولِ سوم تین مراتب۔ قولِ چہارم دو مراتب۔ ایک ضروری تنبیہ۔ مدّ لازم پر بحث و کلام، دو وجوہِ تسمیہ۔	۱۶۳
۷	مدّ لازم کی مقدار کی بحث۔	۱۶۴
۸	مدّ لازم مثقّل و مخفّف میں تفاوت اسمیں تین مذاہب ہیں۔ مذہب مدغم کی ترجیح۔ مذہب غیر مدغم کی فوقیت	۱۶۵

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	مع تفصیلِ طُرق و قائلین۔	
۹	مذہبِ طول علی التساوی مع تفصیلِ طُرق و قائلین۔	۱۶۶
۱۰	مدّ منفصل پر بحث و کلام مختلف اسماء، مدّ منفصل کی مقدار اور اختلافِ قراءت	″
۱۱	اس کے متعلق نو تفصیلی مذاہب کا بیان (۱) دو مراتب طولیٰ، توسّط۔ (۲) تین مراتب توسّط، فوق التوسّط، طول۔ (۳) تین مراتب فوق القصر، توسّط، فوق التوسّط (۴) تین مراتب فوق القصر توسّط، طولیٰ (۵) چار مراتب فوق القصر، توسّط، فوق التوسّط، اشباع (۶) اسی طرح قدرے اختلاف کے ساتھ (۷) پانچ مراتب اور پانچواں مرتبہ فوق الطول ہے۔	۱۶۷
۱۲	(۸) سات مراتب مع شمولِ قصر اور ساتواں مرتبہ افراط ہے جس کی مقدار چھ الفی ہے (۹) آٹھ مراتب مع شمولِ قصر، اور آٹھواں مرتبہ قصر سے بھی کم ہے	۱۶۸
	یعنی بتّر۔ اس مرتبہ کی تفصیل	
	مراتبِ مدود کی مقادیر اور اختلاف القراء فی مراتب المدود کی بحث۔	
۱۳	پہلا مرتبہ قصرِ محض مع بیان و تفصیلِ قراء اہلِ قصر، اور اس بارے میں تفصیلی طور پر قُرّاء کے سات فریق ہیں۔ (۱) ابوجعفر و مکی (۲) قالون۔	۱۶۹
۱۴	(۳) ورش بطریق اصبہانی (۴) ابوعمرو (۵) یعقوب	۱۷۰
۱۵	(۶) ہشام بطریق حلوانی (۷) حفص دوسرا مرتبہ فوق القصر دو یا ڈیڑھ الفی، مدّ منفصل میں اس مرتبہ کے بارے میں کتابوں کی آٹھ قسمیں۔	۱۷۱
۱۶	تیسرا مرتبہ توسّط۔ تین یا اڑھائی الف مع بیان اختلاف القراء	۱۷۲
۱۷	مدّ منفصل میں اس مرتبہ کے بارہ میں کتابوں کی نو قسمیں۔	۱۷۳
۱۸	چوتھا مرتبہ فوق التوسّط چار یا ساڑھے تین الفی مع بیان اختلاف القراء مدّ منفصل میں اس مرتبہ کے بارے	۱۷۴

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	ہیں کتابوں کی ساتۓ قسمیں۔	
۱۹	پانچواں مرتبہ طول پانچ یا ساڑھے چار الف مع بیان اختلاف القراء۔ مدّ منفصل میں اس مرتبہ کے بارے میں کتبِ قراآت کی گیارہ قسمیں۔	۱۷۵
۲۰	ایک ضروری تنبیہ جو حضرات مدّ متصل میں تفاوت کے قائل نہیں ان کے یہاں یہ مرتبہ مدّ متصل و مدّ لازم دونوں میں تمام قراء کیلئے ہے چھٹا مرتبہ فوق الطول چھ یا ساڑھے پانچ الف مع اختلاف القراء اس مرتبہ کا ذکر چار کتابوں میں ہے	۱۷۶
۲۱	ساتواں مرتبہ افراط چھ الفی یا اس سے زائد۔ مگر یہ وہم ہے۔ مراتبِ مد کے اندازۂ الفات میں تفاوت و اختلاف محض لفظی و تقریبی ہے نہ کہ تحقیقی۔	۱۷۷
۲۲	البتہ نفسِ زیادتی یہ امر تحقیقی ہے جس کا تعلق مشافہت کے ساتھ ہے تحقیق و تجوید اور مشق و ریاضت کے	۱۷۸
	وقت مبالغہ آمیزی سے کام لینا۔	
۲۳	تفاوتِ مراتبِ مدود میں اختلاف القراء کے متعلق متعدد کتب کی بائیس نصوص و تصریحاتِ ائمہ۔ نص ۱ تا ۳ تذکرۂ ابن غلبون، تیسیر دانیؒ، جامع البیان للدانیؒ	۱۷۹
۲۴	نص ۴ تا ۷ تبصرۂ مکی، ہدایۂ مہدوی، کافی ابنِ شریح۔ وجیزِ اہوازی،	۱۸۰
۲۵	نص ۸ تا ۱۰ تجرید ابنِ فحام، تلخیصِ طبری، اقناع ابن باذش،	۱۸۱
۲۶	نص ۱۱ و ۱۲ ابن شیطا، غایۃ ابی العلاء الہمدانیؒ۔	۱۸۲
۲۷	نص ۱۳ و ۱۴ مبہج سبط الخیاط، کفایہ سبط الخیاط۔	۱۸۳
۲۸	نص ۱۵ تا ۱۷ ارشادِ ابی العز، کفایۂ کبریٰ للقلانسی، مستنیرِ ابی طاہر ابن سوار۔	۱۸۴
۲۹	نص ۱۸ تا ۲۱ جامع ابی الحسن فارس، روضۂ ابی علی مالکی، غایہ و مبسوطِ ابن مہران	۱۸۵

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۰	نص ۲۲ عُنوانِ ابی طاہر اسماعیل بن خلف۔	۱۸۶
	مراتب منضبطہ صرف تین ہیں (۱) قصرِ محض (۲) مدِّ مُشبَع (۳) توسّط تفاوتِ مراتبِ مُدود والی نُصوص پر اعتماد کے باوجود دو مراتب والے اُس قول کا بیان جس کو مؤلف نے قراءِ عشرہ کے لیئے پسندیدہ اور زیادہ قابلِ اعتماد قرار دیا ہے۔	״
۳۱	مدساکن عارض اور اس کی اَوجُہ و مقادیر کا بیان مع تفصیلِ مذاہبِ اہلِ اَدا۔	۱۸۹
۳۲	ادغامِ کبیر کے مدساکن عارض میں بھی تینوں وجوہ درست ہیں۔	۱۹۲
۳۳	تاآتِ بزّی میں یتکلمہُ اللہُ کے برخلاف صلہ وغیرہ کے حرف مد کے حذف نہ ہونے کے متعلق ایک سوال اور اس کا جواب۔	۱۹۳
	پہلی فصل بطریقِ ازرق مدِّ بدل میں مذہبِ ورش کی بحث	۱۹۴
۳۴	مدِّ بدل وہ ہے جس میں حرفِ مدّ ہمزہ سے پہلے نہیں۔ بلکہ اس کے بعد واقع ہورہا ہو۔ اس کی پوری تفصیل و توضیح مع بیانِ وُجوہ و تفصیلِ طُرق و مذاہب۔	۱۹۵
۳۵	ایک کلمہ اور دو قواعدِ کلیہ کا ازرق کے لیے بدل کے طول و توسط سے بالاتفاق مستثنیٰ ہونا	۱۹۶
۳۶	بدل کے اُن تین کلمات اور ایک ایسے قاعدۂ کلیہ کا بیان جن کے استثناء میں اہلِ اَدا کا اختلاف ہے	۱۹۸
۳۷	ایک سوال اور اس کا جواب۔	۲۰۰
۳۸	تنبیہ، بدل والے کلمہ سے ابتداء یا اعادہ کا حکم۔	۲۰۲
	دوسری فصل سببِ مدِّ معنوی اور مدِّ تعظیم و مدِّ مبالغہ کا بیان	۲۰۴
۳۹	مدِّ تعظیمی لَآ اِلٰہَ میں بطریقِ نشر و طیبہ اصحابِ قصر کے لیئے ہوتا ہے	
۴۰	مدِّ مبالغہ لائے نفیِ جنس میں بطریق	۲۰۵

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	نشر و طیبہ امام حمزہ کے لیے ہوتا ہے۔	
	حروفِ لین کے مدّ کی بحث	
۴۱	لین کے دونوں حرفوں میں مدّ کی محلیت کی وجہ۔	۲۰۷
۴۲	حروفِ لین میں قدرے خفاء و مدّیت کے پائے جانے کی چار وجوہ کا بیان	
۴۳	بطریقِ ازرق امام ورش کے لیے مدّ حرف لین بالہمزہ [سوءۃ، کھیئۃ جیسی مثالوں کے مدّ] کا بیان مع مذاہب القراء و تفصیلِ وجوہ و طرق	۲۱۰
۴۴	مدِ لین بالسکون کی بحث۔ اِس ضمن میں سکون کی چار قسموں کا بیان سکون لازم غیر مشدّد [عٓیٓن] سکون لازم مشدّد۔ [ھٰتَیْنِّ] سکون عارض غیر مشدّد [الْمَیْلْ] سکون عارض مشدّد [الَّیْلَ لِبَاسًا]	۲۱۳
۴۵	حرف لین قبل از سکون لازم غیر مشدّد کی تفصیل مع بیانِ وجوہ و مذاہب۔	〃 و ۲۱۴
۴۶	حرفِ لین قبل از سکون لازم مشدّد کی تفصیل۔	
۴۷	حرف لین قبل از سکون عارض غیر مشدّد کی تفصیل مع تفصیلِ اوجہ و مقادیرِ مدّ	۲۱۶
	حرفِ لین قبل از سکون عارض مشدّد کی تفصیل	۲۱۸
۴۸	**تیسری فصل** اُن چند اصول و قواعد، مختلف فوائد و مسائل اور متفرق تفریعات و تنبیہات کے بیان میں جو اس باب میں نہایت اہم اور ضروری ہیں۔	〃
۴۹	اسبابِ مد میں سے اضعف و اقوائے سبب کے تذکرہ میں چند جامع ضوابط و قوانین کا بیان۔	۲۱۹
۵۰	مد کے اسباب کے مراتب کی مندرجہ بالا ترتیب کی وجوہ و علل۔	۲۲۰
۵۱	مدّ کی مشترک و مرکب نو اقسام جو شرطِ مدّ اور سببِ مدّ کی مختلف نوعوں۔ لازمی و عارضی، ثابت و متغیر،	۲۲۱

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
.	قوی وضعیف، کے مِلانے سے مرکب طور پر نکلتی ہیں۔	
۵۲	شرائط واسبابِ مد کے اِن قواعد وضوابط کی روشنی میں چھ مسائل مع فروع کا بیان۔	۲۲۲
۵۳	مسئلہ نمبر۱ خلوا الی اوراس جیسی دوسری مثالوں میں مد نہ ہونا اوراس کی عِلّت ولِم۔	۲۲۳
۵۴	مسئلہ نمبر۲ الشیٔ اور المسیٔ جیسی مثالوں میں حمزہ وہشام کے یہاں وقفاً نقل کی صورت میں مد نہ ہونا۔ اوراسکی علت ووجہ۔	۲۲۴
۵۵	مسئلہ نمبر۳: الِئ ۔ جاءَ اٰجلُهُمْ جیسی مثالوں میں ابدال کی تقدیر پر ورش کیلئے مدِّ بدل کا جاری نہ ہونا۔ اوراس کی وجہ۔ اوراسی مسئلہ کے ضمن میں ادخال کے الف کی بحث۔	۲۲۵
۵۶	مسئلہ نمبر۴ سببِ مد کے عارض ہونے کی چند صورتیں مثلاً نَسْتَعِينُ	۲۲۹
	وقفاً۔ اور رعایتِ ابتداءً اوراِن دونوں میں وجہ فرق کا بیان۔	
۵۷	مسئلہ نمبر۵ سببِ مدّ کے متغیر ہونے کے بعد اثرِ سبب کے باقی رہنے یا نہ رہنے کے اعتبار سے اِس کی مختلف صورتیں اوران کی پُوری تفصیلات کا بیان۔	۲۳۰
۵۸	ایک نہایت عُمدہ ومفید اور عجیب وغریب قاعدہ۔ یعنی تغیرِ سببِ مدّ کے بعد غلبۂ تخفیف، لزومِ ابدال وغلبۂ اعتبارِ عارض کی بناء پر استصحاب اور سابقہ حکمِ مدّ کا مرجوح یا قطعی ممتنع ومعدوم ہوجانا مثلاً آلْئٰنَ وغیرہ	۲۳۲
۵۹	مسئلہ نمبر۵ کی دس فروع وجزئیات جو ہمزہ کی نقل وتسہیل اوراس کے حذف وابدال سے متعلق ہیں اوراسی ضمن میں درج ذیل بحث بھی آگئی ہے یعنی	۲۳۵
	"ہمزوں میں نقل وحذف یاتسہیل کے	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	اعتبار سے تغیر کرنے والوں کے یہاں اِن ہمزات کی وجوہِ قراءت کا بیان۔	
۶۰	((فرع ۱)) سَوۡءٰتُ کی وجوہ	۲۳۵
۶۱	((فرع ۲)) سَوۡءٰتِہِمَا کی وجوہ۔	۲۳۶
۶۲	((فرع ۳)) ہٰٓاَنۡتُمۡ ہٰٓؤُلَآءِ کی وجوہ کی تفصیل۔	۲۳۸
۶۳	((فرع ۴)) السُّفَہَآءُ وغیرہ کی تسہیل مع الروم کی توضیح۔	
۶۴	((فرع ۵)) زَکَرِیَّآءُ پر حمزہ اور ہشام کے لیے وقف کرنے کا حکم	۲۴۰
۶۵	((فرع ۶)) مدّ بدل کے تغیّر والے ہمزہ کا حکم۔	۲۴۱
۶۶	((فرع ۷)) آلۡئٰنَ کی وجوہ بروایت ورش کی تفصیل و توضیح۔	۲۴۲
۶۷	((فرع ۸)) الٓمّٓ اللّٰہُ وغیرہ کا حکم مع تفصیلِ وجوہ۔	۲۴۶
۶۸	((فرع ۹)) ورش کے لیے مِنَ النِّسَآءِ اِنِ اتَّقَیۡتُنَّ	۲۴۷

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	وغیرہ کا حکم۔	
۶۹	((فرع ۱۰)) سکونِ اصلی و عارضی کے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب یعنی الٓمّٓ اللّٰہُ میں وصلاً اور نَسۡتَعِیۡنُ وغیرہ وقفاً۔ اِن دونوں کے مدّ کی وجوہ کے تفاوت و فرق کا بیان۔ یا دوسرے لفظوں میں سببِ مد کے تغیّر اور اس کے عروض کے درمیان توسط کے لحاظ سے تفریق کا بیان۔	۲۴۸
۷۰	مسئلہ ۱۔ مد کے دو سببوں کے جمع ہو جانے کی صورت میں اُن میں سے قوی تر سبب پر عمل کرنے اور ضعیف سبب کو منسوخ و ساقط الاعتبار قرار دیدینے کے بیان میں اور اسمیں پانچ فروع و جزئیات ہیں	۲۴۹
۷۱	((فرع ۱)) سببِ لفظی اور سببِ معنوی کے اجتماع کی صورت اور اس کا حکم۔	۲۵۰
۷۲	((فرع ۲)) یَشَآءُ وغیرہ کی وقفی وجوہ کا حکم۔	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۷۳	ایک ضمنی بحث یعنی خلاصۂ وجوہِ وقفیہ	۲۵۲
۷۴	وقفی وجوہ کی مزید تفصیل میں اوّل ضربی اور حسابی وجوہ۔ دوم صحیح اور درست وجوہ۔	۲۵۳
	مثالوں کے ذریعہ ان وجوہ کی توضیح وتشریح۔	۲۵۴
۷۵	فائدہ۔ اسکان وروم کے دو بابوں میں مقدارِ مدّ کی تفریق وعدمِ تفریق کے دو مذاہب کا بیان	۲۵۵
۷۶	((فرع ۳)) وقفی بدل کی وجوہ کی تفصیل۔	۲۵۶
۷۷	((فرع ۴)) مدّ کے دو سببوں کے جمع ہونے کی چند صورتیں مثلاً رءا آ آیلِ یُہمْ وغیرہ اور ان کا حکم	″
۷۸	((فرع ۵)) حرفِ مدہ کے بعد تشدید والے حرف پر وقف کرنے کا بیان۔ یا دوسرے لفظ میں تلازم اور سکون عارض کا اجتماع۔	۲۵۷
۷۹	ضمیمۂ باب ہٰذا اللّٰی کی وجوہ بروایتِ ورش کا خلاصہ واجمال۔	۲۵۸
	باب ششم ان دو ہمزوں کے احکام کے	۲۵۹

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	بیان میں۔ جو ایک کلمہ میں جمع ہو رہے ہوں	
۱	ایک کلمہ کے دو ہمزوں کی جملہ صور و اقسام کا ایک اجمالی خاکہ۔ اور ان پر مجمل بحث وکلام۔ اور یہ تمام صورتیں اور قسمیں اجمالاً چار اور تفصیلاً آٹھ ہیں	۲۵۹
۲	تفصیل: (الف) استفہامی قطعی کے بعد والا غیر استفہامی قطعی متحرک ہمزہ، اس کی تین قسمیں ہیں۔	۲۶۰
۳	پہلی قسم مفتوحتین۔ نوع ۱ اتفاقی۔	
۴	اس قسم میں دوسرے ہمزہ کی تحقیق وتخفیف کا بیان جسمیں قراء کے چار فریق ہیں۔	″
۵	ان چار فریقوں کا مفصل بیان مع ذکرِ وجوہ وطرق۔	۲۶۱
۶	اس قسم میں ایک کلمہ کے دو قطعی مفتوح ہمزوں کے درمیان ادخالِ الف وعدمِ ادخالِ الف کا بیان جس میں قراء کے تین فریق ہیں۔ اختلافِ	۲۶۲

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	قراء مع تفصیلِ وجوہ وطرق	
۷	مفتوحتین کی اِس اتفاقی قسم میں سے وہ دو کلمے ءَ آلِدُ ءَ اٰمَنتُمْ جنمیں دو ہمزوں کے بعد متحرک حرف ہے مع بیان وجہِ فرق	۲۶۴
۸	اِس اتفاقی قسم کا وہ ایک کلمہ ءَ آلْئٰنَ جسمیں بعد والا حرف مدہ ہے اور اسکی قرآت کی تفصیل۔ نیز اسمیں ادخال وابدال والوں کے لیے ادخال و ابدال کے جائز نہ ہونے کی توجیہ و تعلیل پر مفصّل کلام۔	″
۹	نوع ۲ اختلافی یعنی مفتوحتین کے وہ سات کلمے جنمیں استفہام وخبریت کی رُو سے قراءِ عشرہ کا اختلاف ہے اور ان میں بعض نے اپنے اُصول کے خلاف کیا ہے	۲۶۷
۱۰	پہلا موقع ءَ اَنْ یُّؤْتیٰ مع اختلاف القراء، دوسرا موقع ءَ اَعْجَمِیٌّ وَّ عَرَبِیٌّ۔ اسمیں قُراء کے اجمالاً پانچ فریق ہیں (۱) قنبل کی دو وجوہ مع تفصیل	۲۶۸

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	طرق (۲) ہشام۔	
۱۱	(۳) رُوَیس (۴) حمزہ، کسائی، امام خلف شعبہ روح (۵) باقی قُرّا حضرات	۲۶۹
۱۲	تیسرا موقع ءَ اَذْهَبْتُمْ ..... طَیِّبٰتِکُمْ اور اس کی قرآت کی تفصیل۔	۲۷۰
۱۳	چوتھا موقع اَنْ کَانَ ذَا مَالٍ اور اسکی قرآت کا بیان۔ اِس کلمہ میں ہشام کی تین وجوہ کے طُرق کی تفصیل۔	۲۷۲
۱۴	ءَ اَنْ کَانَ اور ءَ اَعْجَمِیٌّ دونوں میں ابن ذکوان کے لیے دو دو وجوہ ہیں (۱) ادخال و تسہیل۔	۲۷۳
۱۵	دانیؒ کے یہاں ادخال والی وجہ درست نہیں۔ اس کا رد۔	۲۷۴
۱۶	ابو جعفر بن باذش کے قول سے ادخال کی تائید۔	۲۷۵
۱۷	ادخال و تسہیل والی وجہ کے لیے ایک استشہاد عربی شعر سے	۲۷۶
۱۸	(۲) عدمِ ادخال مع تسہیل، مفتوحتین	۲۷۷

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	کی اختلافی قسم کا وہ موقع جس کے بعد حرفِ مدہ ہو یعنی ءَ اٰمَنْتُمْ اور اس کا اختلافِ قراءت مع تفصیلِ وجوہ طرق۔	۲۷۷
۱۹	ءَ اٰمَنْتُمْ میں ورش کے لیے دوسرے ہمزہ کا الف سے ابدال درست نہیں، ایک ضروری و اہم ضمنی فائدہ۔	۲۸۰
	دو قطعی متحرک ہمزوں کی دوسری قسم کی بحث۔ جسمیں اوّل مفتوح اور ثانی مکسور ہوتا ہے۔	
۲۰	اِس کے ذیل میں اتفاقی استفہام والے اور اختلافی استفہام والے دونوں طرح کے کلمات کا ذکر ہے	۲۸۱
	نوع ۱ استفہام مفرد اجماعی۔ جسمیں سب نے استفہام سے پڑھا ہو۔	
۲۱	اِس قسم میں دوسرے ہمزہ کی تحقیق و تسہیل کا بیان۔ جس کے ذیل میں	۲۸۲
	قراء کے تفصیلی چار فریقوں کا ذکر ہے	
۲۲	اِس دوسری قسم میں ادخال و عدمِ ادخال کا بیان جس کے ذیل میں قراء کے تین فریقوں کا ذکر ہے ہشام کے تین مذاہب۔ پہلا مذہب ادخال و فصل مع تفصیلِ طرق۔	۲۸۳
۲۳	دوسرا مذہب قصر و عدمِ ادخال مع تفصیلِ طرق۔	۲۸۴
۲۴	تیسرا مذہب، تفصیل و تفریق کہ سات موقعوں میں صرف ادخال اور باقی کلمات میں فقط عدمِ ادخال اور اس مذہب کی توضیح۔	۲۸۵
۲۵	"مُلْحَقَات" یعنی وہ تین کلمات جو حکماً و تبعاً اِس اتفاقی استفہام والے باب کے ساتھ ملحق ہیں (۱) أَئِنَّكُمْ عنکبوت کا دوسرا، (۲) ءَ اِذَا مِتْنَا واقعہ (۳) أَئِنْ ذُكِّرْتُمْ یٰس۔	۲۸۷
	نوع ۲ اختلافی۔	
۲۶	اس کی پھر دو صورتیں ہیں ۱ استفہام	۲۸۸

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	مفرد اختلافی ۲۔ استفہام مکرر اختلافی	
۲۷	پہلی صورت استفہام مفرد اختلافی کے پانچ کلمات و مواقع۔	
۲۸	پہلا موقع ءَ اِنَّکُمْ لَتَاتُوْنَ۔ اعراف۔ اور اسمیں قراء کے دو فریق ہیں۔	
۲۹	دوسرا موقع ءَ اِنَّ لَنَا لَاَجْرًا اعراف اور قراء کے دو فریق۔	۲۸۹
۳۰	تیسرا موقع ءَ اِنَّکَ لَاَنْتَ یُوْسُفُ اور قراء کے دو فریق۔	
۳۱	چوتھا موقع ءَ اِذَا مِتْنَا اور قراء کے دو فریق مع تفصیلِ وجوہ و طرق	
۳۲	پانچواں موقع ءَ اِنَّا لَمُغْرَمُوْنَ اور اختلافِ قراء۔	۲۹۰
۳۳	دوسری صورت استفہامِ مکرر اختلافی جسمیں پاس پاس دو جگہ دو دو ہمزے جمع ہوں۔	״
۳۴	اس صورت میں اجمالی طور پر قراء کے تین فریق ہیں۔	۲۹۱
	تفصیل کی رو سے جن مواقع میں بعض قراء نے اپنے عام قاعدہ کی مخالفت کی ہے	۲۹۲

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	ان کی مفصل بحث۔	
۳۵	پہلا موقع نمل ع۲۔ اسمیں نافع و ابن عامر نے عام قاعدہ کے خلاف کیا ہے۔	
۳۶	دوسرا موقع عنکبوت ع۵ اسمیں نافع و ابنِ کثیر، یعقوب، حفص اور کسائی نے خلافِ قاعدہ پڑھا ہے	۲۹۳
۳۷	تیسرا موقع صٰفّٰت کا پہلا (ع) اسمیں ابوجعفر نے قاعدہ کی مخالفت کی ہے	
۳۸	چوتھا موقع واقعہ ع۲۔ اسمیں ابوجعفر اور ابنِ عامر نے خلاف کیا ہے،	۲۹۴
۳۹	پانچواں موقع نزعت ع۱ اسمیں ابنِ عامر نے عام قاعدہ کی خلاف ورزی کی ہے	
۴۰	استفہامِ مکرر کے موقعوں میں استفہام سے پڑھنے والے قراء کے لیے ادخال و تسہیل وغیرہ کا قاعدہ۔	״
۴۱	فائدہ: ہر قاری کے لیے الگ الگ استفہامی مواقع کے بیان میں۔	۲۹۵
	ایک کلمہ کے دو قطعی متحرک ہمزوں کی تیسری قسم کی بحث	۲۹۶

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	جسمیں اول ہمزہ مفتوح اور ثانی مضموم ہو۔	
۴۲	اور اس کے ذیل میں اتفاقی استفہام والے اور اختلافی استفہام والے دونوں طرح کے کلمات کا ذِکر ہے نوع ۱ اتفاقی صورت،	۲۹۶
۴۳	اِس صورت میں اختلافِ اوّل یعنی دوسرے ہمزہ کی تسہیل و تحقیق میں قراء کے اختلاف کا بیان۔ اختلافِ ثانی یعنی ادخال و عدمِ ادخال کے متعلق قُرّاء کے تفصیلی پانچ فریقوں کا ذِکر۔	
۴۴	ابو عمرو کے لیے ادخالِ الف کی بحث۔	۲۹۷
۴۵	قصر و عدمِ ادخال کی بحث۔	۲۹۸
۴۶	قالون کے لیے مد وادخال اور قصر و ترکِ ادخال کے طُرق کی بحث۔	۲۹۹
۴۷	ہشام کے تینؔ طرق کی تفصیل تحقیق مع ادخال۔	۳۰۰
	تحقیق بلا ادخال، تفصیل و تفریق کہ	״
	اول کلمہ میں تحقیق بلا ادخال اور باقی دوؔ موقعوں میں تسہیل مع ادخال۔	
۴۸	نوع ۲ اختلافی صورت جس کا صرف ایکؔ کلمہ ہے یعنے ءَاُشْهِدُوا خَلْقَهُمْ اسمیں قراء کے اختلاف کا بیان مع تفصیلِ وجوہ و طُرق۔	۳۰۱
۴۹	ایکؔ کلمہ کے دوؔ ہمزوں میں سے اُس صورت کی بحث جسمیں پہلا ہمزہ استفہامی قطعی اور دوسرا وصلی مفتوح ہو۔ اور اس کے ذیل میں اتفاقی و اختلافی دونوں صورتوں کا بیان ہے پہلی اتفاقی صورت۔ جس کے تینؔ کلمے ہیں جو چھؔ جگہ آئے ہیں۔	۳۰۳
	اِس قسم کی تخفیف کی کیفیت میں دوؔ اقوال کا بیان۔ پہلا قول ابدال اور اسکی وجوہِ ترجیح۔ دوسرا قول تسہیل	۳۰۴

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	اور اس کی توجیہات۔	
	دوسری اختلافی صورت	
۵۰	جس کا فقط ایک کلمہ ہے یعنی مَا جِئْتُمْ بِهِ ءَ السِّحْرُ اور اس کا اختلافِ قراءت۔	
	ایک کلمہ کے دو ہمزوں میں سے اُس صورت کی بحث جسمیں پہلا ہمزہ استفہامی قطعی اور دوسرا ہمزہ وصلی مکسور ہو۔	۳۰۷
۵۱	اِس قسم کے سات کلمات کا ذکر جنمیں سے پانچ اجماعی اور دو اختلافی ہیں۔	
	اُن دو ہمزوں کا بیان جن میں سے پہلا بھی غیر استفہامی ہو۔	۳۰۸
	ان کی پھر دو قسمیں ہیں۔	
	پہلی قسم متحرکہ یعنی دونوں ہمزے متحرک ہوں۔	
۵۲	اور یہ صورت فقط اَئِمَّة کے ایک ہی کلمہ میں واقع ہوئی ہے جو پانچ جگہ آیا ہے۔	۳۰۸
۵۳	أئمّة میں اختلافِ قراء یعنی دوسرے ہمزے کی تخفیف (تسہیل و تبدیل) اور تحقیق کا بیان۔ جسمیں قراء کے دو فریق ہیں۔	۳۰۹
۵۴	اَئِمَّة کے دوسرے ہمزہ کی تخفیف وتحقیق میں نُحات کے مذاہب و اقوال کا بیان۔	۳۱۱
۵۵	ابن جنّی کے یہاں دونوں ہمزوں کی تحقیق شاذ ہے۔	۳۱۲
۵۶	ابو علی فارسی کے یہاں اسمیں دوسرے ہمزہ کا یاء سے ابدال ہی ضروری ہے یعنی اَیِمَّة،	۳۱۳
۵۷	بہت سے نحویوں نے دوسرے ہمزہ کی تسہیل بین بین کو منع کیا ہے۔ زمخشری نے اس بارہ میں تمام نُحات کی مخالفت کرکے دوسرے ہمزہ کی تسہیل بین بین کو پسند کیا ہے۔	۳۱۴
۵۸	اَئِمَّة میں ادخال وعدم ادخال کی بحث اور اس بارہ میں قُراء کے چار	۳۱۵

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	فریقوں کا تذکرہ۔	
۵۹	ہشام کے لیئے مدّ و ادخال کے طرق کی تفصیل۔	۳۱۶
۶۰	قصر و عدمِ ادخال کے طُرق کا بیان	۳۱۷
۶۱	**دُوسری قسم ہمزۂ ساکنہ جو حرکت والے غیر استفہامی ہمزہ کے بعد آرہا ہو۔** جیسے ءَاٰمَنَ، اُوْتِیَ، اِیْلَافُ وغیرہ۔	۳۱۹
۶۲	ضمنی فائدہ اس بیان میں کہ جب ان دو ہمزوں میں سے پہلا ہمزہ وصلی اور دوسرا حسبِ دستور قطعی ساکن ہو۔ جیسے یَقُوْلُ ائْذَنْ لِّیْ تو پھر یہ قاعدہ صرف ابتداء و اعادہ کی حالت میں جاری ہوگا نہ کہ وصل کی صورت میں بھی۔ البتہ ہمزۂ ساکنہ کے ابدال والوں کے مذہب پر حالین میں ابدال ہوگا۔	رر
	باب ہفتم	
	اُن دو قطعی ہمزوں کے	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	احکام کے بیان میں جو دو کلموں میں اس طرح جمع ہو رہے ہوں کہ پہلا ہمزہ کلمہ کے آخر میں ہو اور دوسرا آئندہ کلمہ کے شروع میں ہو۔ (۱) پہلی صورت متفقتین۔	۳۲۱
۱	پہلی قسم مُتَّفِقَتَیْن بالکسر یا مکسورتین	
	دوسری قسم مُتَّفِقَتَیْن بِالْفَتْحِ یا مفتوحتین	۳۲۲
	تیسری قسم مُتَّفِقَتَیْن بالضم یا مضمومتین	
۲	ان تینوں قسموں میں بحالتِ وصل ہمزتین کی تحقیق و تخفیف کے اعتبار سے قراءِ عشرہ کے سات فریقوں کا بیان مع تفصیلِ وجوہ و طرق۔	۳۲۳
۳	تفصیل:۔ ابو عمرو و رُوَیس، قالون و بزی۔	
۴	بِالسُّوْٓءِ اِلَّا کی دو وجوہ کی توضیح مع تفصیلِ طرق و مذاہب۔	
۵	لِلنَّبِیِّٓ اِنْ اور بُیُوْتَ النَّبِیِّٓ اِلَّآ میں قالون کے لیئے وصلاً دو	۳۲۴

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	وجوہ کی توضیح مع تفصیلِ طُرق و مذاہب۔	
٦	ابوجعفر رُوَیس، اصبہانی، قنبل	٣٢٧
٧	ازرق کے طریق سے ورش کی وجوہ کا بیان۔ پہلی وجہ، دوسری وجہ	٣٢٨ و ٣٢٩
	باقی ساڑھے پانچ قرار، شامی، عاصم حمزہ، کسائی، امام خلف، رَوح۔	٣٣١
	(٢) دوسری صورت مختلفتین	
٨	پہلی قسم مفتوحہ ومضمومہ، دوسری قسم مفتوحہ ومکسورہ۔	٣٣٢
٩	تیسری مضمومہ ومفتوحہ، چوتھی مکسورہ ومفتوحہ	٣٣٣
	پانچویں قسم، مضمومہ ومکسورہ،	٣٣٤
١٠	اِن پانچوں قسموں کی تخفیف کے متعلق قُراءِ عشرہ کے اختلافی مذاہب مع تفصیلِ وجوہ	٣٣٥
١١	چار تنبیہات: تنبیہ ١ اِس بیان میں کہ ابوعمرو اور انکے موافقین کے لئے متفقتین کے دو ہمزوں میں سے کون سا ہمزہ محذوف ہے؟ اِس بارے میں تفصیلِ مذاہبِ اہلِ اَدا	٣٣٦
١٢	تنبیہ ٢ متفقتین کے دو ہمزوں میں	٣٣٧

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	سے دوسرے کے ابدال بحرفِ المد کی تقدیر پر حرفِ مدہ میں مد وقصر کے متعلق ازرق کے مذہب کا بیان	
١٣	تنبیہ ٣ جاءَ اٰل میں ازرق کے لیے دوسرے ہمزہ کی صرف تسہیل ہے یا ابدال بھی؟ اس کے متعلق اہلِ اَدا کے مذاہب کی پوری تفصیل۔	٣٣٨
١٤	تنبیہ ٤: دو کلموں کے دو ہمزوں کی تخفیف فقط وصل کی حالت میں ہوتی ہے نہ کہ وقف یا ابتداء واعادہ کی صورت میں بھی۔	٣٣٩
	بابِ ہشتم۔ اُس اکیلے ہمزہ کے بیان میں جس کے ساتھ دوسرا ہمزہ نہ ہو۔	
١	پہلی قسم ہمزۂ ساکنہ: اس قسم کے ابدال وعدمِ ابدال کے بارہ میں قراء کے پانچ فریق ہیں۔ پہلا فریق۔ ابوجعفر ان کے مذہب کی تفصیل مع توضیحِ وجوہ وطُرق۔ مع	٣٤٠

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	بیانِ مستثنیات و دیگر تفصیلات،	
۲	دوسرا فریق اصبہانی ان کے مذہب کا بیان مع تفصیلِ مستثنیات۔	۳۴۲
۳	تیسرا فریق ازرق۔	۳۴۳
۴	چوتھا فریق ابوعمروؒ۔ ان کے یہاں ابدال کے استعمال کے متعلق اہلِ اداء کے پانچ مذاہب کا بیان ۱؎ نماز یا حدر یا ادغام۔	۳۴۴
۵	۲؎ حدر یا نماز ۳؎ حدر و تیزی ۴؎ نماز ۵؎ جب بھی تلاوت کرتے	۳۴۵
	ابوعمرو کے مستثنیات کا بیان۔	۳۴۶
	جزم ۱ امر ۲ بناء، ثقل ۳، معنوی ۴ اشتباہ ۵ والتباس۔ اشتقاقی ۶ ولغوی التباس	۳۴۷ و ۳۴۸
۶	بارئکم کی تحقیق اور اس کی چار وجوہ کا بیان۔	۳۴۹
۷	پانچواں فریق۔ قالون ابن کثیر ابن عامر کوفیین یعقوب کے لیے ہر جگہ بلا خلاف ہمزۂ ساکنہ کی تحقیق ہے۔	۳۵۰
۸	اُن سات کلمات کی اجمالی فہرست جنمیں بعض قراء نے اپنے قاعدہ کے	//

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	برخلاف ابدال یا تحقیق کی ہے۔	
۹	پہلا کلمہ الذِّئْبُ دوسرا کلمہ اللُّؤْلُؤُ وغیرہ۔ تیسرا کلمہ وَالْمُؤْتَفِكَةَ وغیرہ۔ اس کلمہ کے ابدال و عدمِ ابدال دونوں وجوہ کے متعلق قالون کے طرق کی تفصیل۔	۳۵۱
۱۰	چوتھا کلمہ وَرِءْيًا۔ پانچواں کلمہ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ۔ چھٹا کلمہ ضِيزَىٰ۔ ساتواں کلمہ مُؤْصَدَةٌ	۳۵۳
	دوسری قسم وہ ہمزہ جو خود بھی متحرک ہو اور اس سے پہلے حرف پر بھی حرکت ہو۔	
۱۱	اس کی اختلافی صورتیں سات ہیں ایک ضمہ کے بعد اور تین تین کسرہ اور فتحہ کے بعد ۱ اوّل ۱ ضمہ کے بعد فتحہ والا ہمزہ۔ مع تفصیلِ مذاہب وخلافِ قراء — اسکی پھر تین نوعیں ہیں (الف) فعل کے فا کلمہ میں	۳۵۴
۱۲	(ب) فعل کے عین کلمہ (ج) فعل کے لام کلمہ میں۔	۳۵۵

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۳	[دوم] کسرہ کے بعد فتحہ والا مع تفصیلِ مذاہب وخلافِ قراء	۳۵۶
۱۴	ابوجعفر کے لیئے مؤطِیًا کی تحقیق و ابدال دونوں وجوہ کے طرق کی تفصیل اصبہانی کے مذہب کی توضیح مع تفصیلِ وجوہ وطرق۔	۳۵۷
۱۵	ازرق کے طریق سے ورش کیلئے صرف لِئَلاَّ میں ابدال ہے	۳۵۸
۱۶	[سوم] کسرہ کے بعد ضمہ والا جس کے بعد واو ہو مع تفصیلِ اختلافِ قرارت اَلْمُنْشِـُٔوْنَ میں ابنِ وردان کی دو وجوہ کے طرق کی تفصیل۔	" و ۳۵۹
۱۷	(چہارم) فتحہ کے بعد ضمہ والا ہمزہ جس کے بعد واو ہو اور اس کے اختلاف قراءت کا بیان۔ (پنجم) کسرہ کے بعد کسرہ والا جس کے بعد یاء ہو مع بیانِ اختلافِ قراءت (ششم) فتحہ کے بعد فتحہ والا ہمزہ اور اس کی چار شاخیں (الف) اَرَءَیْتَ اِس کے اختلافِ قراءت میں قراء کے	۳۶۰

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	چار فریق ۱ قالون اصبہانی، ابوجعفر ۲ ازرق مع جملہ وجوہ وطرق۔	
۱۸	۳ کسائی ۴ باقی سات قراء (ب) وہ تیرہ کلمات واقسام جن میں صرف اصبہانی کے لیئے بلاخلاف تسہیل ہے (ج) لَاَعْنَتَكُمْ (د) مُتَّكَاً۔	۳۶۲
۱۹	[ہفتم] فتحہ کے بعد کسرہ والا ہمزہ اور اسکے متعلق کلام وبحث۔	۳۶۵
	تیسری قسم۔ وہ ہمزہ جو خود متحرک ہو اور اس کا ماقبل ساکن ہو۔	
۲۰	اس کی تین صورتیں ہیں [اول] یہ کہ ہمزہ سے پہلا ساکن، الف ہو اِس صورت میں سے صرف چار کلموں میں قراء کا اختلاف ہے پہلا اور	۳۶۶
۲۱	دوسرا کلمہ اِسْرَآءِیْلَ اور .... کَاَیِّنْ مع اختلافِ قراء۔	
۲۲	تیسرا کلمہ فَادّٰرَءْتُمْ اسمیں قراء کے پانچ فریق ہیں ۱ قالون وابوعمرو اورابوجعفر ۲ ورش بطریق	۳۶۷

نمبرشمار	مضامین	صفحہ
	ازرق کی پہلی وجہ، دوسری وجہ	
۲۳	تیسری وجہ ۳ اصبہانی کے طریق سے ورش کے لیئے دو وجوہ مع تفصیلِ طُرق ۴ بزی ابن عامر.. کوفیین یعقوب۔	۳۶۸
۲۴	۵ قنبل کے لیئے دو وجوہ اوران کے طُرق کی تفصیل۔	۳۶۹
۲۵	الف کے حذف والی وجہ کی تحقیق۔	״
۲۶	ابوبکر زبلیؒ نے ھَاَنْتُمْ پر تین اعتراضات کیئے ہیں (۱) ابنِ مجاہد کو وہم کی طرف منسوب کیا ہے۔ (۲) یہ وجہ کلامِ عرب میں جائز وصحیح نہیں (۳) اگر یہ درست ہوتا تو ھٰذا میں ھَذَا بھی ضرور درست ہوتا	۳۷۰
۲۷	محققؒ کی جانب سے پہلے اعتراض کا شافی ومُسکِت جواب۔ دوسرے اعتراض کا شدید رَدّ وجواب	״
۲۸	تیسرے اعتراض کا جواب۔ ھَاَنْتُمْ کی قراآت کی توجیہات وعلل کی بحث یعنی یہ کہ اس کی ہا تنبیہ کیلئے ہے یا ہمزہ سے بدلی ہوئی ہے؟	۳۷۱
۲۹	اِس کلمہ کی توجیہ کے متعلق حضرت دانیؒ کے قول وارشادِ گرامی کی حکایت	۳۷۲
۳۰	اِس بارہ میں ناظم شاطبیؒ کے مذہب ورائے گرامی کا بیان اوران کے قول وارشاد کی تشریح۔	۳۷۴
۳۱	حضرت محققؒ کی ذاتی وتحقیقی رائے اور تحقیق کی رُو سے اِس بحث کا تکلف وتعسّف پر مبنی وغیرضروری ہونا۔ نیز اس سے کسی معتدبہٖ فائدہ کا حاصل نہ ہونا اوران توجیہات سے متعدد خرابیوں کا لازم آنا۔	۳۷۶
۳۲	تقریبی وثانوی قول کے اعتبار سے ھَا کی اِن توجیہات کا وہ جامع وراجح اور قوی وعُمدہ خلاصۂ بحث جو حضرتِ محققؒ کے یہاں مناسب وجَیِّد تر ہے۔	۳۷۹
۳۳	ابن عامر کوفیین یعقوب وبزّی کیلئے ھَا تنبیہ ہی کے لیئے ہے۔	״
۳۴	باقی ساڑھے تین قرّاء نافع، قنبل،	۳۸۰

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۵	ابو عمرو اور ابو جعفر کی قراءت میں اِس حا میں ابدال و تنبیہ دونوں وجوہ کا احتمال ہے۔	
۳۶	اِس خلاصہ کی روشنی میں حا کے تنبیہ کے لیئے اور اس کے ہمزہ کے بدلہ میں آنے والی ہونے کے اختلاف کا نتیجہ اور اس پر تفریع اور اس کے موافق الف کے مد و قصر کا حکم	۳۸۱
۳۷	چوتھا کلمہ الیٔ مع بیانِ اختلافِ قراءت بتفصیلِ وجوہ و طُرق۔	۳۸۲
۳۸	تیسری قسم کی ثانی صورت۔ یہ کہ ہمزہ سے پہلا ساکن یا ہو۔ اِس صورت میں سے صرف چھ کلموں میں قُراء کا اختلاف ہے۔ پہلا کلمہ النسیٓءُ اور اس کی قراآت۔	۳۸۳
۳۹	دوسرا، تیسرا اور چوتھا کلمہ بریٓءٌ بریٓـٔون، ھنیٓـٔا، مریٓـٔا مع تفصیل اختلاف و طرق و وجوہ	۳۸۴
۴۰	پانچواں کلمہ کھیٓـٔۃ اور اسمیں ابوجعفر کی دو وجوہ کے طرق کی تفصیل	۳۸۵

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۴۱	چھٹا کلمہ یایٔس اور اس کی قراآت مع تفصیلِ طُرقِ بزی۔	
۴۲	تیسری قسم کی ثالث صورت یہ کہ ہمزۂ متحرکہ سے پہلا ساکن حرفِ نرا ہو۔ جس کا فقط ایک کلمہ ہے یعنی جُزءً مع بیانِ اختلافِ قراءت	۳۸۶
۴۳	تتمۂ باب ھذا۔ اسکے باقی ماندہ چھ کلمات کے بیان میں۔ پہلا کلمہ النبیّٓ مع اختلافِ قراءت	۳۸۷
۴۴	دوسرا کلمہ یضاھون اور اسکی قراآت تیسرا کلمہ مرجون اور ترجی مع اختلافِ قراءت۔	۳۸۸
۴۵	چوتھا کلمہ ضیاءً اور اس کی قراآت پانچواں کلمہ بادی مع بیان اختلافِ قراء۔	۳۸۹
	چھٹا کلمہ۔ البریۃ اور اس کی قراآت	۳۹۰
	ہمزۂ مفردہ کے بارہ میں چار تنبیہات۔	
۴۶	(تنبیہ ۱) من یشاءُ اللہُ جیسی مثالوں میں ابدال والوں کے یہاں صرف وقفًا ابدال ہے نہ کہ وصلًا	〃

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	بھی۔	
۴۷	(تنبیہ ۲) اُنشَأ جیسی مثالوں میں وقفاً، ہمزۂ ساکنہ کا ابدال کرنے والوں کی قراءت پر بھی ابدال نہیں	۳۹۰
۴۸	اس ضمن میں ابوعمرو کی قراءت میں بَادِیَ پر وقف کرنے کی صورتیں ابدال کا رد دو وجوہ سے۔	۳۹۱
۴۹	(تنبیہ ۳) ھٰاَنتُم کے بارہ میں	
۵۰	(تنبیہ ۴) آلْئٰنَ میں تسہیل والوں کے یہاں وقف بالسکون ووقف بالروم کے حکم کی تفصیل۔	۳۹۲
	باب نہم ہمزہ کی حرکت اس سے پہلے ساکن کی طرف نقل کرنے اور ہمزہ کو حذف کردینے کے بیان میں۔	۳۹۵
	پہلی قسم دو کلموں کی نقل۔	
۱	اس نقل کی تین شرطیں۔	
۲	تنبیہ آلْئٰنَ کی نقل کے حکم کی پوری تفصیل وتحقیق مع توجیہ و	۳۹۷

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	تعلیل و بیانِ طُرق۔	
۳	ابن جماز کے لیے ورش کے مذہب کی طرح پورے قرآن میں ہر جگہ نقل وحذف کے متعلق ایک انفرادی وشاذ روایت جو قابل عمل نہیں۔	۴۰۰
۴	موافقات: یعنی وہ چار کلمات جن میں بعض دوسرے حضرات نے نقل میں ورش کی موافقت کی ہے	″
۵	پہلا کلمہ مِنِ اِستَبرَقٍ دوسرا کلمہ آلْئٰنَ	
۶	تیسرا کلمہ آلْئٰنَ اسمیں ابنِ وردان کی دو وجوہ کے طُرق کی تفصیل وتنقیح	۴۰۱
۷	چوتھا کلمہ عَادًا الاُولیٰ۔ اسمیں وقف و وصل سے بحث [الف] وصل کی حالت کا حکم اور اس کے متعلق قُراءِ عشرہ کے اجمالاً دو فریق ہیں۔	۴۰۲
۸	قالون کی دو وجوہ کی تفصیل مع تعینِ طُرق	
۹	عَادًا الُّؤلیٰ میں بروایتِ قالون اس کے ہمزہ کی توجیہات کی بحث،	۴۰۵
۱۰	پہلی توجیہ یہ کہ یہ ہمزہ ماقبل کے لام کے ضمہ کی وجہ سے ہے۔ دوسری	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	توجیہ یہ کہ اسمیں اصل ہی سے واو کی بجائے ہمزہ تھا۔ اس بنا پر کہ یہ وَاَلَ سے مشتق ہے۔	
۱۱	[تیسری توجیہ یہ ان اہلِ عرب کے لغت کے موافق ہے جو کبیبۃٌ میں لَبَابَۃٌ کہتے ہیں]	۴۰۶
۱۲	اُولیٰ کے ہمزہ اور واو کی توجیہ کی تفصیل، امام دانیؒ کی کتاب "التمہید" سے۔	۴۰۷
۱۳	اُولیٰ واو والے کی دو وجوہ کا بیان (۱) اہلِ بصرہ کے نزدیک اسکی اصل وُولیٰ ہے جو اَوّل کی تانیث ہے۔	
۱۴	(۲) اہلِ کوفہ کے یہاں یہ وَاَلَ ہی سے مشتق ہے پھر واو کو ہمزہ سے بدل کر دوسرے ہمزہ کو واو ساکنہ سے بدل دیا ہے۔	۴۱۰
۱۵	(ب) اس کلمہ سے ابتداء یا اعادہ کرنے کا حکم۔ اور اس بارے میں قراء کے چار فریقوں کا بیان۔ اور	۴۱۱

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	ہر قاری کی وجوہِ طرق کی پوری پوری تفصیل و تنقیح۔	
۱۶	ایک ضروری انتباہ۔ حافظ ابوالعلاءؒ کے ایک تسامح کے متعلق۔	۴۱۵
	دوسری قسم۔ ایک کلمہ کی نقل۔	
۱۷	نقل کی یہ قسم صرف چار مخصوص کلمات میں جاری ہے۔	۴۱۶
۱۸	پہلا کلمہ رِدْءًا مع اختلافِ قراء	
۱۹	دوسرا کلمہ مِلْءُ مع اختلافِ قراءت	
۲۰	ابنِ وردان کی دو وجوہ مع تفصیلِ طرق و مذاہبِ ناقلین اہلِ اداء	۴۱۷
۲۱	اصبہانی کی دو وجوہ اور ان کے طرق و ناقلین کی تشریح و توضیح۔	۴۱۸
۲۲	تیسرا کلمہ اَلْقُرْاٰن اور اس کی نقل کا حکم۔	
۲۳	چوتھا کلمہ بعد از واو و فاء سَاَلَ کا امر حاضر۔ یعنی وَسْـَٔلْ.... فَسْـَٔلُوْا وغیرہما اور اس کی قراءات چار تنبیہات (تنبیہ ۱) اَلْ التعریفی	۴۱۹

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	کی اصل کا بیان۔ اور اس کی طرف نقلِ حرکت ہونے کا سبب۔	
۲۴	تعریف کا حرف صرف لامؔ ہے یا ہمزہ اور لام دونوں؟ اس کے متعلق نُحات و اہلِ عربیت کے مذاہب کا بیان۔ مع دلائل۔	۴۲۱
۲۵	(تنبیہ ۲) اہلِ نقل کے یہاں نقل والے الْ تعریفی سے ابتداء یا اعادہ کرنے کی کیفیت و حکم کا مفصّل بیان۔	۴۲۳
۲۶	بِئْسَ الِاسْمُ میں الِاسْمُ سے ابتداء کرنے کی مفصّل بحث مع وجوہ و عِلَل۔	۴۲۵
۲۷	(تنبیہ ۳) لام تعریفی کی طرف ہمزۂ قطعی کی حرکت نقل کرنے کے بعد اس سے پہلے حرفِ مدّہ محذوفہ کا نہ لوٹانا جیسے فِی الْاَرْضِ	۴۲۷
۲۸	نیز التقاءِ ساکنین کی وجہ سے متحرک ہو جانے والے حرف کے سکون کا نہ لوٹانا جیسے فَلْیَنْظُرِ الْاِنْسَانُ وغیرہ۔	
	لام کی عارضی حرکت کے اعتبار کرنے اور نہ کرنے کے بارہ میں ابوشامہ کی رائے کا بیان۔ جس کے ذیل میں انہوں نے لام تعریفی والے کلمات کی دو۲ قسمیں بنائی ہیں۔	۴۳۰
۲۹	سوال: آلْ سے ابتدائی حالت میں ایک۱ وجہ کی رُو سے لام کی عارضی حرکت کا اعتبار کر کے لام سے ابتداً کرتے ہیں۔ لیکن وصلاً نقل کا اعتبار کر کے حروفِ مدّہ محذوفہ کو نہیں لوٹاتے؟	۴۳۲
۳۰	اس سوال کا جواب۔	
۳۱	(تنبیہ ۴) ہمزۂ قطعی سے پہلے میم جمع کی نقل و عدمِ نقل کی بحث اور اس میں ورشؔ، ابن جمازؔ، حمزہؔ ان تینوں کے مذاہب و طُرق درج ہیں۔	۴۳۳
۳۲	ہاشمی کے طریق سے ابنِ جمّاز کیلئے خاص میم جمع میں نقل نہیں۔ بلکہ حسبِ قاعدہ صلہ ہے اِسکے پانچ۵ شواہد و دلائل	۴۳۳ و ۴۳۴

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	باب دہم ۱۰ ہمزہ وغیرہ سے پہلے ساکن حرف پر سکتہ کرنے کے بیان میں۔	
۱	سکتہ کی تعریف و حقیقت۔ نیز اس کے زمانہ کے طُول و قصر اور اسمیں عدمِ تنفُّس کے متعلق سابقہ بیان کا حوالہ۔	۴۳۸
۲	سکتہ کی دو۲ قسمیں، سکتہ لفظیہ ۱، سکتہ معنویہ ۲ اور دونوں کی حقیقت و تعریف۔ پہلی بحث سکتہ لفظیہ میں۔	۴۳۹
۳	جو ہمزہ سے پہلے والے ساکن پر ہمزہ کی تحقیق و تبیین کے لیئے ہوتا ہے۔	
۴	یہ سکتہ پانچ۵ حضرات سے منقول ہے (۱) حمزہ، (۲) ابنِ ذکوان (۳) حفص (۴) ادریس۔ (۵) رُوَیس۔ اِن پانچوں۵ کے مذاہب کی تفصیل۔	۴۴۰
۵	(الف) حمزہ کے سکتہ کی توضیح اور اس بارہ میں اُن سے سات طُرق و مذاہب آئے ہیں۔ پہلا۱ مذہب و طریق دونوں روایتوں سے فقط لامِ تعریفی پر سکتہ۔ اِس طریق کی پُوری تفصیل مع حوالۂ کتب و مذاہب	۴۴۱
۶	دوسرا۲ مذہب و طریق لام تعریفی کے ساتھ ساکن صحیح منفصل پر بھی سکتہ۔ یعنے	۴۴۳
۷	آلْ (۱)، شَیْءٌ (۲) ساکن (۳) منفصل صحیح غیر مدّہ تینوں۳ پر	؍؍
۸	تیسرا۳ مذہب و طریق پُورے حمزہ کے لیے آلْ (۱)، شَیْءٌ (۲) و ساکن منفصل صحیح نیز ساکن (۳) متصل غیر مدّہ پر بھی سکتہ۔	۴۴۴
۹	چوتھا۴ اور پانچواں۵ مذہب و طریق اِن تینوں کے ساتھ ساکن منفصل مدّہ (۴)۔ نیز ساکن (۵) متصل مدہ پر بھی سکتہ۔ اِن دونوں طُرق کی پُوری تشریح۔	؍؍

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۰	چھٹا مذہب وطریق خلاد کے لیے بالکلیہ ترکِ سکتہ۔ اور صرف خلف کے لیئے ثبوتِ سکتہ۔	۴۴۶
۱۱	ساتواں مذہب وطریق حمزہ کیلئے دونوں ہی روایتوں سے بالکلیہ عدمِ سکتہ۔	،،
۱۲	امام حمزہ کے لیئے حضرت محقق مؤلف رح کا اختیار و عمل مع دلائل نقلیہ و عقلیہ۔	۴۴۷
۱۳	حمزہ کے موافقین کے سکتوں کا بیان (ب) ابن ذکوان کے سکتہ کی توضیح جس کے ذیل میں ان کے لیئے چار اقوال مذکور ہیں۔ پہلا قول ہر ساکن متصل ومنفصل غیر مدہ پر سکتہ و عدمِ سکتہ دونوں وجوہ۔	۴۴۸
۱۴	دوسرا اور تیسرا قول صاحبِ ارشاد کے یہاں تینوں قسموں میں صرف علوی کے طریق سے سکتہ اور ابوالعلاء کے قول پر ساکن متصل کے علاوہ... اَلْ، شَیْءٌ ساکن منفصل غیر مدہ پر سکتہ۔	۴۴۹
۱۵	چوتھا قول صرف ساکن منفصل پر سکتہ	
۱۶	(ج) حفص کے سکتہ کی توضیح اُن کے لیے سکتہ کے بارہ میں دو قول ہیں۔ پہلا قول ہمزہ سے پہلے مدہ کے سوا ہر ساکن پر سکتہ، دوسرا قول صرف دو کلموں والے منفصل ساکن اور لام تعریفی نیز شَیْءٌ پر سکتہ۔	
۱۷	حفص رح کے لیے حرف ممدود پر سکتہ بعض حضرات کا انفراد ہے جو قابلِ اعتبار نہیں۔	۴۵۰
۱۸	(د) ادریس کے سکتہ کی توضیح اور اِس بارہ میں دو اقوال کا تذکرہ،	۴۵۲
۱۹	(ھ) رُوَیس کے سکتہ کی بحث جو انفرادی و قلیل اور شاذ و غیر معتبر ہے۔ دوسری بحث سکتہ معنویہ کے بیان میں۔	۴۵۳
۲۰	قاعدۂ کلیّہ کے طور پر ابوجعفر کے لیے تمام حروفِ مقطعات پر سکتہ معنویہ	۴۵۴

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۲۱	چار جزوی کلمات کے معنوی سکتوں کا بیان اور اس بارہ میں حفص کے لیے اہل ادا کے پانچ مذاہب کا ذکر۔ پہلا مذہب چاروں میں سکتہ مع تفصیلِ طرق	۴۵۵
۲۲	دوسرا مذہب چاروں میں عدمِ سکتہ مع تفصیلِ طرق۔ تیسرا مذہب چاروں میں دونوں وجوہ۔	۴۵۶
۲۳	چوتھا مذہب صرف مَنْ سکتہ رَاقٍ اور بَلْ سکتہ رَانَ میں سکتہ،	
۲۴	پانچواں مذہب صرف عِوَجًا میں سکتہ۔ ان چاروں موقعوں میں سکتہ معنویہ کی توجیہ و تعلیل۔	۴۵۷
	تنبیہات۔	
۲۵	ان امور و وجوہ کے بیان میں جو سکتہ کے ساتھ جائز ہیں یا ممنوع ہیں۔	۴۵۸
۲۶	تنبیہ ۱: سکتہ صرف وصل کی حالت میں ہے نہ کہ وقف کی تقدیر پر بھی۔ اس کی پوری توضیح	
۲۷	تنبیہ ۲: حفص کے لیے سکتہ لفظیہ صرف مد کے ساتھ ہے نہ کہ قصر پر بھی۔	۴۵۹
۲۸	تنبیہ ۳: حمزہ کے لیے وقفی تخفیف والی وجوہ وصلی سکتہ کو منسوخ و ساقط کر دیتی ہیں اس کا مفصل بیان۔	۴۶۰
۲۹	(الف) الٓ میں وقفاً سکتہ و نقل	
۳۰	(ب) مَنْ اٰمَنَ جیسے ساکن منفصل صحیح میں وقفاً ۱ سکتہ ۲ عدمِ سکتہ ۳ نقل۔ تینوں ہی وجوہ درست ہیں۔	۴۶۱
۳۱	قَالُوْٓا اٰمَنَّا وغیرہ میں ۱ سکتہ و ۲ عدمِ سکتہ اور ۳ تخفیف (نقل و حذف یا ابدال و ادغام) سبھی وجوہ صحیح ہیں۔	"
۳۲	تنبیہ ۴: حمزہ کے لیے بعض طرق کی رو سے جو شَیْءٍ میں مذہب ہے وہ دیگر مواقع (الٓ، ساکن منفصل وغیرہما) کے سکتہ پر ہی صحیح ہے نہ کہ عدمِ سکتہ پر بھی۔	۴۶۲

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	باب یازدہم (۱۱) ہمزہ پر وقف کرنے کے بارہ میں حمزہ اور ہشام کے مذہب کے بیان میں۔	۴۶۴
۱	فائدہ ۱، اس باب کی اہمیت و دِقّت کے بیان میں۔	
۲	فائدہ ۲، اس باب پر چھ حضرات نے مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔	
۳	فائدہ ۳، ہمزہ کے ثقیل ترین حرف ہونے اور اسکی تخفیف کے جائز وعمدہ ہونے کے بیان میں۔	۴۶۵
۴	فائدہ ۴، حدیث مَا ہَمَزَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ الخ کی بحث جو ہمزہ کے متعلق ہے۔	۴۶۶
۵	فائدہ ۵، ہمزہ کی وصلی تخفیف کی مزید تقریر وتائید میں۔	۴۶۷
۶	فائدہ ۶، ہمزہ کی وقفی تخفیف کے تذکرہ میں۔	۴۶۸
۷	فائدہ ۷، وقف کی حالت میں ہمزہ کی تخفیف سے متعلق حمزہ اور ہشام کے خصوصی مذہب اور ان کے موافقین کے بیان میں۔	۴۶۹
۸	طریقۂ بیان: اصل مقصود، پہلی قسم ہمزۂ ساکنہ	
۹	اس میں دو بحثیں ہیں، پہلی بحث اس ہمزۂ ساکنہ کی اقسام وانواع کی۔ اوّل ہمزۂ ساکنہ متطرفہ لازمہ، دوم	۴۷۲
	ہمزۂ ساکنہ متطرفہ عارضہ، سوم ہمزۂ ساکنہ متوسطہ بنفسہ، چہارم ہمزۂ ساکنہ متوسطہ بالحرف، پنجم ہمزۂ ساکنہ متوسطہ بالکلمہ، چھٹی قسم ہمزۂ ساکنہ متوسطہ بنفسہ جس کے بعد یا یا واؤ ہو۔ دوسری بحث۔ اس قسم کی تخفیف کی کیفیت کی	۴۷۳
۱۰	اس پہلی قسم کی تخفیف کے متعلق دو تنبیہات: پہلی تنبیہ، ساکنہ متوسطہ بالحرف اور ساکنہ متوسطہ بالکلمہ کی تحقیق کے متعلق۔	۴۷۵
۱۱	دوسری تنبیہ، اَنۢبِئۡهُمۡ۔ وَنَبِّئۡهُمۡ کے بارہ میں۔ ایک اور تیسری تنبیہ وَرِءۡيًا۔ الرُّءۡيَا۔ تُـْٔوِي کے متعلق	۴۷۷ و ۴۷۸
	دوسری قسم وہ ہمزۂ متحرکہ جس سے	۴۷۹

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	پہلا حرف ساکن ہو۔ اس کی دو نوعیں۔ پہلی نوع ہمزۂ متحرکہ متطرفہ ماقبل اُو ساکن۔	۴۷۹
۱۲	[الف] وہ ساکن الف ہو [ب] وہ ساکن یا یا واؤ زائدہ ہو۔	۴۸۰
۱۳	[ج] وہ ساکن الف اور واؤ و یائے زائدہ کے علاوہ اور کوئی حرف ہو۔ ۱ ساکن صحیح ۲ یائے اصلیہ ۳ واؤ اصلیہ۔	۴۸۱
۱۴	دوسری نوع ہمزۂ متحرکہ متوسطہ ماقبل ساکن پہلی صورت متوسط بنفسہ۔ [الف] وہ ساکن الف ہو [ب] یائے زائدہ ہو [ج] الف اور یائے زائدہ کے سوا اور کوئی حرف ہو ۱ ساکن صحیح۔	۴۸۲
۱۵	۲ یائے اصلیہ ۳ واؤ اصلیہ دوسری صورت متوسط بغیرہ۔ اس کی چھ شاخیں ہیں۔ پہلی شاخ متوسط بغیرہ سے پہلا ساکن متصل الف ہو۔ دوسری شاخ متصل لام تعریفی ہو۔	۴۸۳
۱۶	تیسری شاخ متوسط بغیرہ سے پہلا ساکن	
	منفصل صحیح ہو۔ اس کی وقفی وجوہ کی تفصیل۔	۴۸۵
۱۷	ایک ضروری انتباہ ہمزۂ منفصلہ میں تخفیف طرقِ تیسیر کے خلاف ہے	۴۸۶
۱۸	چوتھی شاخ، ہمزۂ متحرکہ متوسط بغیرہ ماقبل ساکن میں پہلا ساکن، حرف لین ہو۔	۴۸۷
۱۹	پانچویں شاخ، وہ ساکن الف مدہ ہو۔ اس نوع کی وجوہ کے بارہ میں اہلِ اداء کے دو اقوال۔	۴۸۸
۲۰	چھٹی شاخ، یہ کہ ہمزۂ متوسط بغیرہ سے پہلا ساکن یا یا واؤ مدہ ہو مثلاً تَزْدَرِیْٓ اَعْیُنُکُمْ۔	۴۸۹
	تیسری قسم وہ ہمزۂ متحرکہ جس سے پہلا حرف بھی متحرک ہو	
۲۱	پہلی نوع، متوسط بنفسہ اس کی تین صورتیں پہلی صورت ضمہ کے بعد فتحہ والا۔ دوسری صورت کسرہ کے بعد فتحہ والا تیسری صورت، فتحہ کے بعد فتحہ والا۔	۴۹۱
۲۲	چوتھی صورت، فتحہ کے بعد کسرہ والا	۴۹۲

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۲۳	پانچویں صورت، کسرہ کے بعد کسرہ والا	
۲۴	چھٹی صورت، فتحہ کے بعد کسرہ والا۔	
۲۵	ساتویں صورت، ضمہ کے بعد ضمہ والا	
۲۶	آٹھویں صورت، کسرہ کے بعد ضمہ والا	
۲۷	نویں صورت، فتحہ کے بعد ضمہ والا ہمزہ ان صورتوں کی تخفیف کی کیفیت سُئِلَ اور سَنُقْرِئُكَ جیسی مثالوں میں اخفش کے مذہب کا بیان۔	۴۹۲
۲۸	دوسری نوع، متوسط بغیرہ، پہلی فرع متوسط بغیرہ متصل جس کو متوسط بزائدہ سے تعبیر کرتے ہیں۔	۴۹۳
۲۹	پہلی صورت، کسرہ کے بعد فتحہ والا جیسے بِأَنَّهُ، دوسری صورت فتحہ کے بعد فتحہ والا جیسے فَأَذَنَ تیسری صورت، کسرہ کے بعد کسرہ والا جیسے لَبِإِمَامٍ۔ چوتھی صورت فتحہ کے بعد کسرہ والا جیسے فَإِنَّهُمْ۔ پانچویں صورت کسرہ کے بعد ضمہ والا جیسے لِأُولٰهُمْ۔ چھٹی صورت فتحہ کے بعد ضمہ والا جیسے وَأُوحِيَ ان کی کیفیت تخفیف کا بیان۔	۴۹۴
۳۰	دوسری فرع ہمزہ متوسط بغیرہ متحرک ماقبل متحرک منفصل الرسم۔ پہلی صورت ضمہ کے بعد فتحہ والا جیسے مِنْهُ آيٰتٌ دوسری صورت کسرہ کے بعد فتحہ والا جیسے مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ تیسری صورت، فتحہ کے بعد فتحہ والا جیسے أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ۔ چوتھی صورت ضمہ کے بعد کسرہ والا جیسے يَرْفَعُ إِبْرٰهِمُ	۴۹۵
۳۱	پانچویں صورت، کسرہ کے بعد کسرہ والا جیسے مِنْ بَعْدِ إِكْرٰهِهِنَّ	
۳۲	چھٹی صورت فتحہ کے بعد کسرہ والا جیسے عَلَىٰ إِخْرَاجِ، ساتویں صورت ضمہ کے بعد ضمہ والا جیسے الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ	
۳۳	آٹھویں صورت، کسرہ کے بعد ضمہ والا جیسے مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ۔ نویں صورت، فتحہ کے بعد ضمہ والا جیسے كَانَ أُمَّةً ان کی کیفیت تخفیف کا بیان۔	۴۹۶
	تخفیف قیاسی متفق علیہ کے بعد تخفیف قیاسی وتصریفی	۴۹۷

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	مختلف فیہ کا بیان:	
۳۴	پہلی صورت واو یائے زائدہ کی طرح اصلیہ کے بعد والے ہمزہ میں بھی ابدال وادغام۔	۴۹۷
۳۵	دوسری صورت، یا اور واو منفصلہ کے بعد والے ہمزہ میں ابدال وادغام	۵۰۰
۳۶	تیسری صورت، ساکن کے بعد والے ہر ہمزہ میں تسہیل بین بین۔	
۳۷	چوتھی صورت، یا اور واو مدہ کے بعد والے ہمزہ میں حذف کے ذریعہ تخفیف حاصل کرنا۔ پانچویں صورت ساکن صحیح کے بعد والے ہمزہ میں علی الاطلاق نقل وحذف کا جائز بتانا عام ہے کہ وہ ساکن میم جمع ہو یا اس کے علاوہ اور کوئی حرف ہو۔	۵۰۱
۳۸	ابن مہران نے اپنی وقف حمزہ والی کتاب میں میم جمع کے متعلق تین مذاہب بیان کئے ہیں۔ ان مذاہب کی تفصیل وتوضیح۔	۵۰۲
۳۹	چھٹی صورت، ساکن صحیح کے بعد والے	۵۰۳

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	ہمزۂ متطرفہ میں وقفاً بعض نحات کا ساکن سے پہلی حرکت کے موافق ہمزہ کے ابدال کا جائز بتانا مثلاً هٰذَا الْخَبْءُ سے هٰذَا الْخَبَا۔ اسی طرح	۵۰۳
۴۰	بعض نحویوں کے یہاں اسی قسم میں ہمزہ کے حذف کے بغیر محض نقل کا جائز ہونا مثلاً هٰذَا الْخَبْءُ سے هٰذَا الْخَبُءُ۔	
۴۱	ساتویں صورت، نحات کے یہاں ہمزہ میں نقل کے بعد الف سے ابدال کرنے کا بیان مثلاً يَسْأَلُوْنَ سے يَسَالُوْنَ وغیرہ جو اس میں رسمی وکتابتی وجہ ہے۔	۵۰۴
۴۲	آٹھویں صورت، بعض نحات کا فعل ہی میں ہمزہ کو یا سے بدل لینا مثلاً اِسْتَهْزَأْتُ سے اِسْتَهْزَيْتُ اس پر مفصل بحث وکلام	۵۰۵
۴۳	امام شاطبی کے کلام پر بحث	۵۰۸
۴۴	نویں صورت، کسرہ کے بعد ضمہ والے ہمزہ کا یا سے اور ضمہ کے بعد کسرہ	۵۰۹

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	والے کا واؤ سے بدل لینا مثلاً سَنُقْرِئُكَ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ ۔ اور سُوِلُوا۔ مِنْهُ أُلَّا۔	٥٠٩
۴٥	تخفیفِ قیاسی مختلف فیہ کی اِس نویں صورت سے متعلق نحات وقراء رابلِ اُدا کے چھ مذاہب کا بیان [۱] ابوالعز القلانسی۔	٥١٠
۴٦	[۲] حافظ ابوالعلاء [۳] ابوالعز [۴] اُستاذ ابوحیان [٥] قراءت کے جمہور ائمہ [٦] دوسرے بعض ائمہ کا مسلک۔	٥١١
۴٧	دسویں صورت۔ نحات کی ایک جماعت کی رائے پر ہمزۂ متطرفہ میں وقفاً خود اُس کی حرکت کے موافق حرفِ علت سے اِبدال کا جائز ہونا جیسے۔ جَاءَ الْمَلَوُا۔	٥١٢
	تخفیفِ قیاسی کے بعد تخفیفِ رسمی وکتابتی کی بحث۔	٥١۴
۴٨	رسم سے مُراد عثمانی مصاحف میں کلماتِ قرآنیہ کی شکل وصورت ہے امام حمزہ سے موافقِ خط وقف کرنے والی روایت کا مقصد ومفہوم۔	
۴٩	ایک ضمنی فائدہ رسمی تخفیف کے بارہ میں ضابطہ جس کے ذیل میں رسمی تخفیف کی دو صورتیں مذکور ہیں۔	٥١٦
	ہمزہ کی رسم وکتابت کے قواعد واُصول۔	
٥٠	آگے آنے والے سارے بیان کا خلاصہ۔ ہمزۂ ساکنہ کی رسم ہمزۂ متحرکہ	"
٥١	ماقبل متحرک کی رسم۔ مبتدئہ کی رسم جیسے أُولَٰئِكَ۔ متوسطہ کی رسم جیسے سَنُقْرِئُكَ۔ متطرفہ کی رسم جیسے قَرَأَ۔	٥١٧ و ٥١٨
٥٢	ہمزۂ متحرکہ ماقبل ساکن کی رسم کا بیان حضرت محققؒ کے مفصّل کلام کا آغاز	٥١٩
٥٣	ہمزہ کی رسم کے قواعد معلوم کرنے کی اہمیت وضرورت۔	"
٥۴	پہلا فائدہ: ہمزۂ مبتدئہ کی رسم کا عام قیاسی وکُلّی قاعدہ۔ دوسرا فائدہ: ہمزۂ	٥٢٢

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	ساکنہ لازمہ کے خلافِ قیاس کلمات والے ہمزات کے بیان میں [الف] ماقبل مکسور۔	۵۲۲
۵۵	[ب] ہمزۂ ساکنہ لازمہ کا ماقبل مضموم ہو۔ [ج] ہمزۂ ساکنہ لازمہ کا ماقبل مفتوح ہو۔	۵۲۴ و ۵۲۵
۵۶	تیسرا فائدہ: اُس ہمزۂ متحرکہ کے خلافِ قیاس کلمات والے ہمزات کے بیان میں جو الف کے سوا کسی اور ساکن کے بعد ہو۔	۵۲۶
۵۷	پہلا کلمہ النَّشْاَةَ۔ دوسرا کلمہ یَسْاَلُوْنَ	۵۲۷
۵۸	تیسرا کلمہ مَوْئِلًا۔ چوتھا کلمہ السُّوْآی	″
۵۹	پانچواں کلمہ اَنْ تَبُوْٓءَ۔ چھٹا کلمہ لِیَسُوْٓءٗا	۵۲۸ و ″
۶۰	ساتواں اور آٹھواں کلمہ جُزْءًا، کُفُوًا	۵۲۹
۶۱	لَتَنُوْٓاُ قصص ع ۸ کے ہمزہ کی رسم کی بحث۔	۵۳۰
۶۲	تکمیلِ فائدہ اور مزید وضاحت کی غرض سے اِس قسم میں سے اُن چھ کلمات کا بیان جو عام قیاس کے موافق مرسوم ہیں۔ چوتھا فائدہ: الف	۵۳۱ ۵۳۲

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	کے بعد ہمزۂ متحرکہ متوسطہ بنفسہٖ کے خلافِ قیاس کلمات کے بیان میں۔	
۶۳	اِس قسم میں سے ایک قاعدۂ کلیہ کا استثناء۔ چند مخصوص کلمات کے مستثنیٰ اور خلافِ قیاس مرسوم ہونے کا بیان	۵۳۳ و ۵۳۴
۶۴	حق تعالیٰ کے قول تَسْوٰٓءُ شعراء ع ۱۱ کی رسم کی بحث۔	۵۳۶
۶۵	اِس بارہ میں علماء کے دو اقوال۔ اوّل دوم مع بیانِ دلائل و اَجوِبہ	″
۶۶	پانچواں فائدہ: الف کے بعد ہمزۂ متحرکہ متطرفہ خلافِ قیاس رسم والے کلمات کے بیان میں [الف] ہمزۂ مضمومہ بصورتِ واو والے کلمات۔	۵۳۸
۶۷	[ب] الف کے بعد کسرہ والے ہمزۂ متطرفہ بصورتِ یا کے کلمات، اٰلَآئِ کی رسم کی بحث۔	۵۳۹ ۵۴۰
۶۸	چھٹا فائدہ: اُس ہمزۂ متحرکہ متطرفہ کے خلافِ قیاس کلمات کے بیان میں جس سے پہلا حرف فتحہ کے ساتھ متحرک ہو۔ [الف] ہمزۂ مضمومہ	۵۴۱

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	بصورتِ واو والے کلمات جیسے تَفْتَؤُا۔	
۶۹	[ب] زبر کے بعد زیر والا ہمزہ صرف ایک موقع میں بصورتِ یا مرسوم ہے۔	۵۴۲
۷۰	الف اور فتحہ کے بعد ہمزۂ متحرکہ متطرفہ مضمومہ و مکسورہ کے مندرجۂ بالا کلمات کے خلافِ قیاس مرسوم ہونے کی وجوہ و علل۔	۵۴۴
۷۱	ساتواں فائدہ: اُس ہمزۂ متوسطہ کے غیر قیاسی رسم والے مواقع و کلمات کے بیان میں جو حرکت والے حرف کے بعد متحرک ہو۔ اِس قسم میں سے ایک قاعدۂ کُلیہ کا استثناء۔	۵۴۵ ″
۷۲	چند مخصوص کلمات کا مستثنیٰ اور خلافِ قیاس مرسوم ہونا جیسے سَیِّاٰت وغیرہ۔	۵۴۶
۷۳	آٹھواں فائدہ: مبتدئہ بنفسہ اور متوسط بغیرہ و بزائدہ کے غیر قیاسی رسم والے کلمات و مواقع کے بیان میں۔	۵۵۰
۷۴	ہمزۂ مبتدئہ کی پہلی صورت ہمزۂ	۵۵۱

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	مضمومہ کے خلافِ قیاس والے کلمات	
۷۵	ایک خاص مناسبت سے تکمیلِ فائدہ کے لیے ضمناً مصحفِ شامی اور مصحفِ عثمانی اور مصحفِ امام تینوں کی مختصر سی تاریخ و سرگزشت	۵۵۲
۷۶	هَآؤُمُ اقْرَءُوا کی رسم کی بحث	۵۵۳
	ہمزۂ مبتدئہ کی دوسری صورت، ہمزۂ مکسورہ کے خلافِ قیاس کلمات،	۵۵۵
۷۷	تیسری صورت ہمزۂ مفتوحہ کے خلافِ قیاس کلمات۔	۵۵۶
۷۸	ہمزۂ مبتدئہ مکسورہ کے اُن دو کلمات کا بیان جن کے عام قیاس کے خلاف مرسوم ہونے میں اختلاف ہے۔	۵۵۷
۷۹	قولِ عثمانؓ اَرٰی فِی الْمَصَاحِفِ لَحْنًا سَتُقِیْمُہُ الْعَرَبُ بِاَلْسِنَتِہَا کی بحث	۵۵۹
۸۰	اِس قول کے باطل و غیر ثابت ہونے کی سات وجوہ۔ وجہ اوّل۔ وجہ دوم۔ وجہ	۵۶۰ تا
۸۱	سوم۔ وجہ چہارم۔ وجہ پنجم۔ وجہ	
۸۲	ششم۔ وجہ ہفتم۔	۵۶۲
۸۳	رسمی تخفیف کے بارہ میں اہلِ اداء کے تین فریق۔ فریقِ اوّل پہلی نقل۔ دوسری	۵۶۳

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	نقی سے۔	۵۶۵
۸۴	اَلْمَلَئِکَۃُ. اور مِنْ نَّبَاْیِ کے راجح ہونے کی تین وجوہ۔	۵۶۶
۸۵	فریق دوم، وہ بعض حضرات جنہوں نے رسمی تخفیف میں تعمیم کی ہے۔	۵۶۷
۸۶	فریق سوم، جمہور اہلِ اَدا کا مسلک	۵۶۹
۸۷	تنبیہات ۵۔ [تنبیہ ۱] ہمزہ کی تخفیف کے ساتھ۔ وقف بالروم اور وقف بالاشمام کی بحث، وہ چار قسمیں جن میں روم و اشمام جائز نہیں۔	۵۷۰
۸۸	[تنبیہ ۲] تسہیل مع الروم کے متعلق چار مذاہب۔ مذہب اوّل صرف ضمہ اور کسرہ میں جواز۔	۵۷۱
۸۹	مذہب دوم تینوں حرکتوں میں ناجائز لیکن حق یہ ہے کہ وقفی ہمزہ میں ابدال کی طرح تسہیل مع الروم بھی جائز ہے اس کے متعلق چند تصریحات۔	۵۷۲
۹۰	مذہب سوم، صرف واؤ اور یا کی صورت والے ہمزۂ مضمومہ و مکسورہ میں جوازِ روم .... مذہب	۵۷۳
۹۱	چہارم تینوں حرکتوں میں مطلقاً روم کا جواز۔	۵۷۳
۹۲	تین انفرادی مذاہب، مذہب ۱ صرف الف کے بعد جوازِ روم۔ مذہب ۲ الف کے بعد تینوں حرکتوں میں وجوبی روم علی الاطلاق مذہب ۳ الف کے بعد وجوبی و اطلاقی روم اور حرکت کے بعد عدمِ جوازِ روم۔	۵۷۴
۹۳	[تنبیہ ۳] ابدال کے بعد حرفِ علت کا ساقط کر دینا جائز نہیں۔	〃
۹۴	[تنبیہ ۴] الف کے بعد ہمزۂ متطرفہ کے ابدال اور الف کی وجوہِ مد کی بحث۔ طول توسط قصر تینوں کی مفصل توجیہات اور اس کے متعلق علماء قرارت کی چند نصوص و تصریحات	۵۷۵
۹۵	[تنبیہ ۵] تخفیف رسمی کا تعلق صرف ہمزہ کے ساتھ ہے۔	۵۷۸
۹۶	[فصل] قراءۃ حمزہ کے متعلق ایک انفرادی قول	〃

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	اور مذہبِ ہشام کی تفصیل میں۔	
۹۷	[الف] ابن الجزری کے قول کی رد سے حمزہ کے لئے وقفاً تمام ہمزوں میں صرف تحقیق ہے [ب] کلمہ کے آخر والے ہمزہ میں وقفاً ہشام کیلئے ۲ دو وجوہ ہیں تخفیف و تحقیق	۵۷۸
۹۸	خاتمہ ہمزۂ متطرفہ و متوسطہ بزائدہ ہمزہ والے چند کلمات کے احکام اور بصورتِ مسائل ہمزۂ متطرفہ و متوسطہ کی صحیح و ممتنع یعنی جائز و ناجائز وجوہ کے بیان میں	۵۷۹
	پہلی قسم ہمزۂ ساکنہ کے چند کلمات کی وجوہ کا بیان	〃
۹۹	[الف] متطرفہ لازمہ۔	
۱۰۰	[ب] متطرفہ عارضیہ، مسئلہ ۱ اِنِ امْرُؤٌا کی جائز و ناجائز وجوہ	۵۸۰
۱۰۱	مسئلہ ۲ یُنَشَّؤُا، مسئلہ ۳ مِنْ شَاطِیٍٔ کی وجوہ مسئلہ ۴ کَاَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ، مسئلہ ۵ بَدَاَ کی وجوہ	۵۸۱، ۵۸۲
۱۰۲	[ج] ساکنہ متوسطہ مسئلہ ۱ تُٔوِیْهِ	۵۸۳

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	کی وجوہ، مسئلہ ۲ فَادّٰرَءْتُمْ مسئلہ ۳ الَّذِی اؤْتُمِنَ کی وجوہ	۵۸۴
۱۰۳	اس قسم کے کلمات میں ابو شامہؒ کے یہاں مد فرعی بھی جائز ہے۔ اس کا مفصل رد حضرت محققؒ کی جانب سے	۵۸۵
۱۰۴	ابو شامہؒ کے مذہب مذکور کے رد کی عقلی و قیاسی دلیل۔	۵۸۷
	دوسری قسم ساکن کے بعد ہمزۂ متحرکہ کے چند کلمات کی جائز و ناجائز وجوہ کا بیان	۵۸۸
۱۰۵	[الف] متطرفہ بعد از الف کی وجوہ بُرَءٰٓؤُا کی صحیح و ممنوع دونوں طرح کی وجوہ کی سیر حاصل بحث [ب] متطرفہ واو اور یائے ساکنہ زائدہ کے بعد	۵۸۹، ۵۹۱
۱۰۶	[ج] متطرفہ، ساکن صحیح کے بعد [د] متطرفہ، حرف علت ساکن اصلی کے بعد۔	۵۹۲
۱۰۷	[ھ] ہمزۂ متوسطہ، الف مدہ کے بعد، مسئلہ ۱ شُرَکَآؤُنَا وغیرہ کی جائز و ناجائز وجوہ۔	۵۹۳

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۰۸	مسئلہ ۲ وَاَحِبَّآؤُهٗ کی صحیح وغیر صحیح وجوہ	۵۹۵
۱۰۹	مسئلہ ۳۔ تَرَآءَ الْجَمْعٰنِ کے تَرَآءٰ کی وقفی وجوہ۔	۵۹۶
۱۱۰	اِس کے متعلق ابن مجاہد کے کلام کا صحیح مطلب اور اس کی تائید کے لئے دو شہادتیں۔	۵۹۷
۱۱۱	[د] ہمزۂ متوسط، یاء زائدہ کے بعد [ہ] متوسط، واو یائے اصلیہ کے بعد مسئلہ ۱ سِیْٓـَٔتْ السُّوْٓاٰی کی وجوہ	۵۹۹
۱۱۲	مسئلہ ۲ مَوْئِلًا کی وجوہ مسئلہ ۳ الْمَوْءٗدَةُ کی وقفی وجوہ۔	۵۹۹ و ۶۰۰
۱۱۳	[ح] ہمزۂ متوسط، ساکن صحیح کے بعد مسئلہ ۱ مَسْـُٔوْلًا کی وجوہ۔	۶۰۱
۱۱۴	مسئلہ ۲ جُزْءًا کی صحیح وغیر صحیح وجوہ مسئلہ ۳ هُزُوًا، كُفُوًا کی وجوہ۔	۶۰۲
۱۱۵	هُزُوًا اور جُزْءًا والی وجوہ پر مہدوی کا رد اور مہدوی کی تردید حضرت محقق کی طرف سے۔	۶۰۳
	تیسری قسم حرکت کے بعد حرکت والے ہمزۂ متوسطہ کے چند کلمات کی جائز و ممنوع وجوہ کا بیان۔	۶۰۵
۱۱۶ ۱۱۷	مسئلہ ۱ فتحہ کے بعد فتحہ والا جیسے سَاَلَ کی وقفی وجوہ۔ اور اس کے ضمن میں مَلْجَاً وغیرہ میں ابدال والی وجہ کا ضعف مفصل طور پر بیان فرمایا ہے	۶۰۵
۱۱۸	مسئلہ ۲ کسرہ اور ضمہ کے بعد فتحہ والے ہمزہ کی جائز وغیر جائز وجوہ مسئلہ ۳ فتحہ کے بعد ضمہ والے ہمزہ کی وقفی وجوہ پر کلام۔	۶۰۷
۱۱۹	مسئلہ ۴ ضمہ کے بعد ضمہ والے ہمزہ کی وجوہ مسئلہ ۵ کسرہ کے بعد ضمہ والے ہمزہ کی وجوہ۔	۶۰۸
۱۲۰	مسئلہ ۶ فتحہ کے بعد کسرہ والے ہمزہ کی جائز وناجائز وقفی وجوہ مسئلہ ۷ کسرہ کے بعد کسرہ والے ہمزہ کی وجوہ	۶۰۹
۱۲۱	مسئلہ ۸ ضمہ کے بعد کسرہ والے ہمزہ کی وقفی وجوہ۔ پس یہ ہمزۂ متوسط بنفسہٖ اور ہمزۂ متطرفہ کی وجوہ کے متعلق چند	۶۱۰

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	کلمات ہیں۔ جن کی وجوہ کی تفصیل لکھی گئی ہے۔	
۱۲۲	ہمزۂ متوسطہ بغیرہ کے چند کلمات کی صحیح اور غیر صحیح وجوہ کا بیان۔	۶۱۰
۱۲۳	مسئلہ ۱ آلٰن کی وقفی وجوہ ہیں۔	
۱۲۴	مسئلہ ۲ وَلِلّٰہِ الْأَسْمَآءُ کی مجموعی وجوہ۔	۶۱۱
۱۲۵	مسئلہ ۳ ھٰٓؤُلَآءِ کی فرقی وصحیح وجوہ۔	
۱۲۶	مسئلہ ۴ قُلْ أَؤُنَبِّئُکُمْ کے تینوں ہمزوں کی جائز وغیر جائز وجوہ اِس کی صحیح دس وجوہ کا مفصل بیان مع تفصیل طرق وحوالہ کتب۔	۶۱۲
۱۲۷	قُلْ أَؤُنَبِّئُکُمْ کی ستائیس وجوہ کی بحث مع ابیات منظومہ پہلے ہمزہ کی	۶۱۴
	نقل کے ساتھ دوسرے کی تحقیق کے ناجائز ہونے کی علت۔	۶۱۵
۱۲۸	مسئلہ ۵ قُلْ ءَأَنْتُمْ بقرہ ع ۱۶ کی جائز وغیر جائز وقفی وجوہ۔	۶۱۶
۱۲۹	مسئلہ ۶ قَالُوْٓا اٰمَنَّا کی صحیح وغیر صحیح وقفی وجوہ۔	
۱۳۰	مسئلہ ۷ بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ کی وجوہ	۶۱۷
۱۳۱	مسئلہ ۸ بِمَآ أُنْزِلَ کی وقفی وجوہ کی تفصیل۔	
۱۳۲	مسئلہ ۹ فَسَوْفَ یَأْتِیْھِمْ أَنْبٰٓؤُا کے دونوں ہمزوں کی وقفی وجوہ کی توضیح۔ مسئلہ ۱۰ یَشَآءُ إِلٰی کی وجوہ	۶۱۸
	خاتمۃ الکتاب	۶۱۹

تَمَّ الْفِهْرِسُ

وَلِلّٰہِ الْحَمْدُ

وَالْمِنَّةُ

عَنْ اُبَیِّ بْنِ کَعْبٍ

اَنَّ جِبْرِیْلَ عَلَیْہِ السَّلَامُ قَالَ لِلنَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکَ اَنْ تَقْرَأَ اُمَّتُکَ الْقُرْاٰنَ عَلٰی سَبْعَۃِ اَحْرُفٍ فَاَیُّمَا حَرْفٍ قَرَءُوْا عَلَیْہِ فَقَدْ اَصَابُوْا ۔

ترجمہ

حضرت ابی ابن کعبؓ کہتے ہیں کہ جبریل علیہ السلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حکم کرتے ہیں کہ آپ کی اُمت کو سات (۷) لُغات میں قرآن کریم پڑھنے کی اجازت ہے اور ان لغات میں سے جس لغت پر بھی وہ قرآن پڑھیں گے اسی میں صحت و درستگی کو پہنچیں گے — (رواہ مسلم ص ۲۷۳ ج ۱)

مقدمہ

کشف النظر لحلّ کتاب النشر

المجلد الثانی

مُقدمہ

کشفُ النظر لحل کتابُ النشر

(جلد دوم)

پہلی فصل :- تبصرۂ قرآآت اور تعارفِ علم قرآآت

معہ حل اشکالات وازالۂ شُبہات متعلقہ علم قرآآت

امر اول - اختلافِ قرآآت کی وجہ اختلاف لغات عرب :- (الف) علم قراءت الفاظ وحی کے اُس اختلافی طرزِ ادا کو کہتے ہیں جو کلمات قرآنیہ میں منجانب اللہ مختلف قرآآت کی صورت میں اختلاف طرز تکلم نازل فرمایا گیا ہے کہ قرآنی کلمات کو وحی الٰہی نے اِس اِس طرح پڑھنے کی اجازت دی ہے مثلاً مٰلِكِ اور مَلِكِ، مُوسٰی ـ مُوسِی اور عَلَيْهِمْ ـ عَلَيْهُمْ ـ قِيلَ لَهُمْ ـ قِيلَ لَهُمُ ـ جِبْرِيْلَ ، اَرْجِهِ ـ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ قرآن کریم سات حروف اور سات لغات

ــه ایک صحیح حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ اُنْزِلَ عَلٰی سَبْعَةِ اَحْرُفٍ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ (صحیح البخاری کتاب فضائل القرآن ص۷۴۷ ج ۲) یہ حدیث معنی کے اعتبار سے متواتر ہے چنانچہ مشہور محدث امام ابو عبید قاسم بن سلام رحمہ اللہ نے اس کے تواتر کی تصریح کی ہے اور حدیث و قرآآت کے معروف امام علامہ ابن الجزری رح فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مستقل رسالہ میں اس حدیث کے تمام طرق جمع کئے ہیں۔ اور ان کے مطابق یہ حدیث ابو بکرہ رض۔ ابو جہم رض ابو سعید خدری رض ابو طلحہ رض۔ ابو ہریرہ رض۔ ام ایوب انصاریہ رض۔ انس بن مالک رض۔ حذیفہ بن یمان رض۔ زید بن ارقم رض۔ سمرہ بن جندب رض۔ عبدالرحمٰن بن عوف رض۔ ابی بن کعب رض۔ عبداللہ بن عباس رض۔ عبداللہ بن مسعود رض۔ عمر بن ابو سلمہ رض۔ عمر بن خطاب رض۔ عمرو بن عاص رض۔ معاذ بن جبل رض۔ ہشام بن حکیم بن حزام رض سے مروی ہے (النشر ج ۱ ص ۲۱ مطبوعہ دمشق) اسکے علاوہ متعدد محدثین نے یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے منبر پر یہ اعلان فرمایا کہ وہ تمام حضرات کھڑے ہو جائیں جنہوں نے آنحضرت صلعم سے یہ حدیث سُنی ہو کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل کیا گیا ہے جن میں سے ہر ایک کافی وشافی ہے چنانچہ صحابۂ کرام کی اتنی بڑی جماعت کھڑی ہو گئی جسے شمار نہیں کیا جا سکا (النشر ایضاً) ــــ ۱۲

پر نازل ہوا ہے۔ جن سات حروف کا اس حدیث میں ذکر آیا ہے وہ یہ ہیں "قریش، ہذیل، ثقیف ہوازن، کنانہ، تمیم، یمن۔" قرآن کریم کے لغات اور قرآت کے اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح ہمارے ہاں ہر علاقہ کی زبان مختلف ہے اسی طرح اہل عرب کی زبان گو عربی تھی لیکن ہر قبیلہ کا لب ولہجہ ایک دوسرے سے مختلف تھا اور ان کے لغات جُدا جُدا تھے یہاں تک کہ ایک لغت اور حرف والے کے لئے دوسروں کے لغت اور حرف میں پڑھنا بہت دشوار تھا اور بعض فی الواقع پڑھ بھی نہ سکتے تھے اس لئے حق تعالیٰ شانہ نے لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا کے اصول کے ماتحت امت محمدیہ کی آسانی کے لئے قرآن کریم کو مختلف لغات و حروف میں نازل فرمایا تاکہ اس کے پڑھنے میں کسی کو تکلیف اور مشقت نہ اٹھانی پڑے (ب) **لغت کی تعریف** لغت اُن آوازوں کا نام ہے جن سے ہر قوم اپنے اغراض و مقاصد کا دوسروں پر اظہار کرتی ہے (ج) مختلف لغات اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت اور قدرت کی نشانی ہیں۔ انسان کی چلتی پھرتی فیکٹری میں ایک خودکار (آٹومیٹک) مشین اس کی زبان ہے جو دل و دماغ میں آتے ہوئے خیالات کی ترجمانی اس حیرت انگیز طریق پر کرتی ہے کہ جو مضمون دل و دماغ میں آیا اس کے ادا کرنے کے لئے مناسب حروف و الفاظ کا انتخاب، پھر ان کی صحت کے ساتھ ادائیگی اس تیز رفتاری کے ساتھ کر ڈالتی ہے کہ ایک سیکنڈ کا وقفہ نظر نہیں آتا۔ اللہ تعالیٰ نے اظہارِ مقصد کے لئے انسان کو لغات کی بڑی مقدار اور بیان کے طریقے سکھلائے اور اس کی لغت کو اتنی وسعت عطا فرمائی کہ ایک انسان اپنے مقصد کو مختلف الفاظ اور مختلف عنوانات سے ادا کر سکتا ہے اسی لئے حق تعالیٰ نے انسانی لغات اور ان کے اختلاف کو اپنی قدرت کاملہ کی نشانیوں میں شمار فرمایا ہے وَمِنْ اٰیٰتِہٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِکُمْ وَاَلْوَانِکُمْ الخ زبانوں کے اختلاف میں لغات کا اختلاف بھی داخل ہے کہ ایک عربی، عبرانی، سریانی بولتا ہے ایک فارسی، رومی، ایک ترکی بولتا ہے، ایک انگریزی، کوئی ہندی کا عادی ہے کوئی لاطینی کا، پھر ان میں بھی خطوں کے اختلاف سے ہزاروں لغات اور زبانیں

ـــه یہ مضمون مقدمۂ المنجد اردو سے ملخص و ماخوذ ہے۔ ۱۲ ط

مختلف ہیں اور ہر ایک انسان کے لب و لہجہ کا دوسرے سے مختلف ہونا بھی اس اختلاف لغات میں داخل ہے کہ ایک ہی قسم کی زبان، حلق، ہونٹوں سے بولنے والے بنی نوع انسان اپنی اپنی بولی اور لب و لہجہ کے اعتبار سے بالکل ممتاز ہیں ہر ایک کی آواز الگ پہچانی جاتی ہے ایک ہی ماں باپ سے پیدا ہونے والے انسانوں میں زبانوں اور لب و لہجہ کا یہ اختلاف و امتیاز بلاشبہ قدرتی صنعت کاری کا اعلیٰ شاہکار ہے اور اس میں ہزاروں حکمتیں ہیں (د) **واضع و موجدِ لغت** ابتداءً وضعِ لغت حق تعالیٰ نے فرمائی جبکہ آدمؑ کو یہ لغات سکھلائے اس کے بعد اضافے اور حرفوں کی کمی بیشی اور دوسری قسم کے تغیر و تبدل انسان کی طرف سے ہر زمانہ ہر ملک اور ہر خطہ میں انسانوں کے مختلف حالات و استعمالات کے تابع ہوتے رہے (ہ) **مختلف زبانیں کب اور کس طرح پیدا ہوئیں!** آدمؑ کو صرف ایک ہی زبان سکھائی گئی تھی اور وہ ایک ہی زبان بولتے تھے پھر ان کی اولاد مختلف خطوں میں پھیل گئی اور نسلیں بڑھ گئیں تو اس زبان میں مختلف قسم کے ایسے تغیرات پیدا ہو گئے۔ جن سے ہر ایک زبان ایک الگ لغت بن گئی۔ جیسا کہ موجودہ دنیا کے مختلف خطوں کی زبانوں پر نظر ڈالنے سے اس کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ جب دو مختلف زبانوں کے بولنے والے کہیں جمع ہو جائیں تو رفتہ رفتہ ان دونوں کے امتزاج سے ایک تیسری زبان پیدا ہو جاتی ہے جیسا کہ ہمارے ملک میں فارسی اور ہندی کے امتزاج نے اُردو زبان کو جنم دیا (و) **سب سے پہلی زبان کونسی ہے!** حضرت آدمؑ کو جو لغت سب سے پہلے جنت میں بصورتِ تعلیم اسماء سکھائی گئی روایات اس پر متفق ہیں کہ وہ عربی زبان تھی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت میں ہے کہ جنت میں آدمؑ کی زبان عربی ہی تھی۔ پھر ان سے شجرۂ ممنوعہ کے کھانے میں لغزش ہوئی۔ تو یہ زبان سلب کر لی گئی اور وہ سریانی زبان بولنے لگے پھر توبہ قبول ہونے پر عربی زبان واپس کر دی گئی اور یہی عربی زبان وہ دنیا میں بولتے تھے۔[1] غرض اینکہ انسان کی سب سے پہلی زبان عربی ہے اور اس کا تمام اہلِ جنت کی زبان ہونا[2] معتبر حدیث سے ثابت ہے حدیث میں ہے احبوا العرب لثلاثٍ فانی عربی والقرآن عربی ولسان اهل الجنة عربی (رواہ الحاکم فی المستدرک

والبیہقی فی الشعب والطبرانی فی الکبیر) اور ظاہر روایات سے تمام آسمانی فرشتوں کی زبان کا بھی عربی (۳) ہونا معلوم ہوتا ہے نیز یہ معلوم ہوتا ہے کہ برزخ اور قبر میں بھی فرشتوں اور میت کا سوال و جواب (۴) سب عربی میں ہوگا ان تمام روایات سے اگر یہ نتیجہ نکالا جائے تو کوئی مبالغہ نہیں معلوم ہوتا کہ جس طرح ہر حکومت کی کوئی ایک دفتری و سرکاری زبان و لغت ہوتی ہے اسی طرح حکومت الٰہیہ کی دفتری زبان عربی ہے کہ سب سے پہلے انسان کو وہی سکھائی گئی اور بالآخر جنت میں پہنچ کر تمام انسانوں کی زبان بھی وہی ہوجائے گی بلکہ اس دنیا سے رخصت ہوتے ہی برزخ کا پہلا امتحانی داخلہ اسی زبان میں ہوگا آسمانی حکومت کے تمام کارگزار فرشتوں کی بھی یہی زبان ہے۔ عربی زبان کی فضیلت و شرافت کے لئے اس سے بڑھ کر اور کیا شہادت و دلیل ہوسکتی ہے! اس کے علاوہ عربی زبان کی فصاحت و بلاغت اور اس کی وسعت و سہولت میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے .... اس زبان کا انتخاب ہی اس لئے فرمایا ہے کہ وہ کل دنیا کی زبانوں کے مقابلہ میں ہر حیثیت سے بہتر و افضل ہے (ترجمہ)

عربی زبان کی وسعت (۱) حضرت امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ عربی زبان تمام زبانوں میں وسیع تر زبان ہے اور اس زبان کے پورے الفاظ کا احاطہ سوائے نبی کے اور کوئی نہیں کر سکتا (۲) حضرت خلیل کتاب العین میں فرماتے ہیں کہ عربی زبان کے کل الفاظ پانچ کروڑ چھ لاکھ بیس ہزار ہیں (۳) عربی لغت کی بے مثال وسعت کا کچھ اندازہ اس سے ہوسکتا ہے۔ کہ اس میں ایک چیز کے بہت سے نام اور بہت سی لغات پائی جاتی ہیں علماء لغت نے ایسے ہم معنی الفاظ کو مستقل کتابوں میں جمع کیا ہے (۴) ابن خالویہ کہتے ہیں کہ میں نے عربی لغت سے شہر کے پانسو (۵۰۰) نام جمع کئے ہیں اور سانپ کے دوسو (۲۰۰)۔ اور حمزہ اصبہانی نے مصائب و آفات کے چار سو (۴۰۰) نام لغت عرب سے جمع کئے ہیں (۵)۔ عربی لغت کی کتابیں شمار کی جائیں تو ہزاروں کی تعداد ہو جاتی ہے۔ صاحب بن عباد کا یہ واقعہ منقول ہے کہ ان کو کسی بادشاہ نے اپنے یہاں طلب کیا تو انہوں نے جواب دیا۔ کہ میں یہاں سے کہیں منتقل ہوں تو مجھے ساٹھ (۶۰) اونٹ فن لغت کی کتابیں منتقل کرنے کے لیے چاہئیں (۶) گویا زبانوں کی انواع میں عربی زبان نوع انسانی کا درجہ رکھتی ہے اور عربی لغت اپنی خصوصیات

لفظ و معنی کی حیثیت سے عام زبانوں میں ملکۂ السنہ کی حیثیت رکھتی ہے امر دوم قرآن میں سبعہ

احرف ولغات کی اجازت کے متعلق مرفوع روایات واحادیث ہیں (الف)

صحیح مسلم ص۲۷۲ ج۱ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے ہشام بن حکیم بن حزام رض کو سورۂ فرقان اُس طریق کے خلاف پڑھتے ہوئے سنا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے پڑھایا تھا۔ تو میں نے پوچھا کہ تم نے یہ سورت کس سے پڑھی ہے؟ کہا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ میں ان کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں لے گیا اور واقعہ عرض کیا تو آپ نے ہم دونوں سے سن کر دونوں کی تصدیق وتصویب فرمائی اور ارشاد فرمایا اِنَّ ھٰذَا الْقُرْاٰنَ اُنْزِلَ عَلٰی سَبْعَةِ اَحْرُفٍ فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنْهُ یہ قرآن سات طریقوں اور لغتوں پر اتارا گیا ہے پس ان میں سے جو لغت و حرف تمہارے لئے آسان وممکن ہو اُسے پڑھو (ب) صحیح مسلم ص۲۷۳ ج۱ میں حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبیلۂ بنی غفار کے حوض کے پاس تشریف فرما تھے آپ کے پاس حضرت جبرئیل علیہ السلام آئے اور عرض کیا کہ بے شک حق تعالیٰ آپ کو یہ حکم دیتے ہیں کہ آپ کی امت قرآن کو ایک حرف ولغت کے موافق پڑھے آپ نے فرمایا کہ میں اللہ تعالیٰ سے عافیت و آسانی کی دعاء و درخواست کرتا ہوں تو دوسری بار جبرئیل ۲ دو حرف کا اور تیسری مرتبہ تین حروف کا حکم لے کر آئے اور آپ ہر بار یہی فرماتے رہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے عافیت مانگتا ہوں چوتھی دفعہ جبرئیلؑ آئے اور فرمایا کہ حق تعالیٰ آپ کو یہ حکم دیتے ہیں کہ آپ کی امت قرآن کریم کو سات حروف ولغات کے موافق پڑھے پس وہ ان میں سے جس حرف ولغت کے موافق بھی پڑھینگے اسی میں درستی کو پہنچیں گے (ج) حضرت اُبیؓ فرماتے ہیں کہ میں مسجد میں نماز کے لئے داخل ہوا۔ تو دیکھا کہ ایک شخص مسجد میں آیا اور اس نے سورۂ نحل اُس طریق کے خلاف پڑھی جس طریق سے میں پڑھتا تھا۔ جب وہ نماز سے فارغ ہوا۔ تو میں نے پوچھا۔ تمہیں یہ سورت کس نے پڑھائی ہے؟ کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر ایک شخص اور آیا اور اس نے بھی نماز میں سورۂ نحل پڑھی۔ اور ہم دونوں کے خلاف تیسری طرح پڑھی۔ جب وہ نماز سے فارغ ہوا تو میں نے اس سے بھی پوچھا۔ تو اس نے بھی وہی جواب

دیا۔ جس سے میرے دل میں زمانہ جاہلیت سے بھی زیادہ سخت شک اور تکذیب پیدا ہوئی یہ سرسری وسوسہ تھا جو فوراً رفع ہو گیا۔ یا اس کو سبعہ احرف کے علم سے پہلے والی حالت پر محمول کریں گے اور ظاہر ہے کہ دونوں صورتوں میں شرعاً کوئی مؤاخذہ نہیں) اور میں دونوں کا ہاتھ پکڑ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمتِ اقدس میں لے گیا۔ اور عرض کیا کہ ان دونوں سے تلاوت کے لئے فرمائیے سو آپؐ نے ان میں سے ایک کو قراءت کا حکم دیا اور سن کر فرمایا۔ اَحْسَنْتَ (تونے اچھا اور صحیح پڑھا) جس سے میرے دل میں پھر وہی وسوسۂ ناجستہ (سرسری خیال) پیدا ہوا۔ پھر آپؐ نے دوسرے شخص سے پڑھنے کے متعلق فرمایا اور سن کر کہا اَصَبْتَ (تو درستی کو پہنچا) جس سے میرے دل میں سہ بارہ وہی خیال آیا۔ پھر مجھ سے سن کر فرمایا هٰکَذَا اُنْزِلَتْ (یہ سورت اسی طرح نازل کی گئی ہے) پھر میرے سینہ پر ہاتھ مار کر ارشاد فرمایا اُعِیْذُکَ بِاللّٰهِ یَا اُبَیُّ مِنَ الشَّکِّ (اے اُبیؓ! میں تمہیں شک اور وسوسہ سے اللہ کی پناہ میں دیتا ہوں۔ اور یہ شک آپؐ نے حضرت اُبی رضؓ کے چہرہ کی سرخی سے معلوم کر لیا تھا) پھر فرمایا کہ میرے پاس جبرئیلؑ آئے۔ اور عرض کیا کہ آپ کے پروردگار (عزّوجلّ) آپ کو یہ حکم دیتے ہیں۔ کہ قرآن کو ایک حرف پر پڑھیں میں نے کہا۔ اے اللہ! میری امت پر آسانی اور تخفیف فرما۔ تو جبرئیلؑ دوبارہ آئے۔ اور کہا کہ حق تعالیٰ یہ حکم دیتے ہیں کہ قرآن کو دو حرفوں پر پڑھیے۔ میں نے پھر وہی دعا کی۔ جبرئیلؑ تیسری مرتبہ آئے۔ اور عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ یہ حکم دیتے ہیں کہ آپؐ قرآنِ کریم کو سات حرفوں پر پڑھیں (الحدیث) (حارث فی مسندہ ورواہ مسلمؒ ایضاً) (د) **بعض فرشی اختلافات کے بارے میں جزوی روایات**

(جو سنن ابی داؤد ص ۵۵۲/۲ تا ص ۵۵۶/۲ ابواب الحروف والقرآءات سے ماخوذ ہیں) ۱۔ مَلِكِ (سعید بن المسیّب) (عم جمزہ) پارہ ۱۔ ۲۔ لَا تَحْسِبَنَّ (لقیط بن صبرہ رضؓ) (نافع حق روی) پارہ ۴۔ ۳۔ غَیْرُ اُولِی الضَّرَرِ (زید بن ثابت رضؓ) (عم روی) پارہ ۵۔ ۴۔ وَالْعَیْنُ بِالْعَیْنِ (انس رضؓ) (کسائی) پارہ ۶۔ ۵۔ فَلْتَفْرَحُوا (ابی بن کعبؓ) (رویس) پارہ ۱۱۔ ۶۔ اِنَّهٗ عَمِلَ غَیْرَ صَالِحٍ (اسماء بنت یزید رضؓ) (کسائی یعقوب) پارہ ۱۲۔ ۷۔ فِیْ عَیْنٍ حَامِیَةٍ (ابو ذر رضؓ) (شامی صحبہ یزید) پارہ ۱۶۔ ۸۔ دُرِّیٌّ (ابو سعید خدری رضؓ) پارہ ۱۸۔ ۹۔ فَرُوْحٌ (عائشہ رضؓ) (رویس) پارہ ۲۷ ۱۰۔ لَا یُعَذِّبُ

وَلَا يُوثِقُ (ابوقلابہ رح کسائی یعقوب) پارہ نمبر ۳۰ (۵) **تشریح سبعہ احرف**: سبعہ احرف کی شرح میں علامہ سیوطیؒ نے اتقان جلد اول صفحہ ۴۵ میں چالیس قول اور علامہ آلوسیؒ نے روح المعانی میں سات قول بیان کئے ہیں جن میں سے چند یہ ہیں قول نمبر ۱ یہ حدیث مشکل ہے اور اس کی مراد واضح نہیں کیونکہ "حرف" کے کئی معنی آتے ہیں قول نمبر ۲ معانی سبعہ مراد ہیں۔ عقائد۔ احکام، اخلاق۔ قصص۔ امثال۔ وعد۔ وعید۔ قول نمبر ۳ معانی سبعہ یہ ہیں امر۔ نہی۔ حلال۔ حرام۔ محکم۔ متشابہ۔ امثال۔ قول نمبر ۴ اقالیم سبعہ مراد ہیں یعنی قرآن کا قانون پوری دنیا کے لئے عام ہے قول نمبر ۵ تلفظ کے سات مختلف طریقے مراد ہیں ۱ حرکات میں تغیر واقع ہوجائے لیکن لفظ کی صورت خطی اور معنی میں نہ ہو جیسے قَرَحٌ۔ قُرْحٌ ۲ حرکات اور معنیٰ میں تغیر ہو لیکن صورت میں نہ ہو جیسے وَقَدْ اَخَذَ مِيثَاقَكُمْ اور وَقَدْ اُخِذَ مِيثَاقُكُمْ ۳ حروف اور معنیٰ میں تغیر ہو صورت خطی میں نہ ہو۔ جیسے تَتْلُوْا۔ تَبْلُوْا ۴ حروف اور صورت میں تغیر ہو معنیٰ میں نہ ہو جیسے الصِّرَاطَ۔ السِّرَاطَ ۵ حروف معنیٰ، صورت تینوں میں تغیر ہو جیسے اَشَدَّ مِنْهُمْ اور اَشَدَّ مِنْكُمْ ۶ تقدیم وتاخیر کا تغیر ہو جیسے وَقَتَلُوْا وَقُتِلُوْا اور وَقُتِلُوْا وَقَتَلُوْا ۷ کمی اور زیادتی کا تغیر ہو جیسے وَسَارِعُوْا اور سَارِعُوْا، امام مالک بن انسؒ، محقق ابن الجزریؒ، ابوالفضل رازیؒ، ابن طیب باقلانیؒ اور ابن قتیبہ رح نے مختلف عنوانات سے یہی تقریر کی ہے اور محقق ابن الجزریؒ فرماتے ہیں کہ مجھے بہت عرصہ تک اس حدیث میں تردد رہا اور میں اس میں تیس ۳۰ سال سے زیادہ تک غور وفکر کرتا رہا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا یہ مطلب مجھ پر منکشف فرمادیا، قول نمبر ۶ سبعہ احرف سے قبائل عرب کی سات لغات مراد ہیں علامہ توربشتیؒ فرماتے ہیں کہ حرف کے لغوی معنیٰ طرف کے ہیں اور یہاں اس سے لغت عربیہ کے اطراف یعنی مختلف لغات مراد ہیں اور وہ سات لغات یہ ہیں (۱) لغت قریش۔ (۲) لغتِ ہذیل (۳) لغت ثقیف (۴) لغتِ ہوازن (۵) لغت طی (۶) لغتِ تمیم (۷) لغت یمن یہی قول راجح ہے ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ وعليه ائمة اللغويين وصححه البيهقي وابن عطية بجيئ التصريح به عن ابن عباسؓ (مرقات ج ۱ ص ۲۹۵) پھر یہ مطلب نہیں کہ ہر ہر لفظ وکلمہ میں ساتوں

لغات پائے جاتے ہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ مجموعی طور پر قرآن مجید میں ساتوں لغات موجود ہیں **شبہ** عرب کے لغات تو سات سے زائد ہیں پھر سات کی خصوصیت کیوں ہے؟ **جواب نمبر۱** عرب کے افصح اللغات سات ہیں **جواب نمبر۲** سبعہ سے کثرت مراد ہے قاضی عیاض کا رجحان اسی طرف ہے **جواب نمبر۳** احقر کے نزدیک عرب کے بڑے بڑے سات قبائل کے لغات مراد ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) عُلیا ہوازن یعنی سعد، ثقیف، کنانہ، ہذیل، قریش (۲) نجد یعنی تمیم، قیس۔ اسد وغیرہم (۳) یمن (۴) ربیعہ (۵) ضبہ (۶) تیم الرباب (۷) ایک لغت تمام اہل حجاز کا، واللہ اعلم **شبہ** حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ہشام بن حکیم بن حزامؓ دونوں قریشی تھے اگر اختلافِ لغات مراد ہوتا تو وہ دونوں اختلاف نہ کرتے **جواب** ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ نے آنحضرتؐ سے دوسرے[۱] لغت کے مطابق سنا ہو یا ان دونوں میں سے کسی کی تربیت[۲] دوسرے قبیلہ میں ہوئی ہو اس لئے اختلاف کی نوبت آئی[۵] فافہم وتامل **تنبیہ**: سبعہ احرف سے خاص قرآت سبعہ مروّجہ مراد نہیں کیونکہ حضور[۴] کے زمانہ میں تو ان ائمہ سبعہ کا وجود ہی نہ تھا البتہ منجملہ اور قرآت کے قرآت سبعہ بھی سبعہ احرف کے عُموم واطلاق میں داخل ہیں فلیتنبہ لذلک (ق) **حکمت سبعہ احرف سہولت وتخفیف**: حق سبحانہٗ وتعالیٰ نے قرآن کریم کے لئے اقوام عالم کی لغات اور کل دنیا کی زبانوں میں سے عربی لغت وزبان کو منتخب فرمایا، عربی کے انتخاب کی وجوہ اولیت، آخریت، سہولت ووسعت ہے جیسا کہ پہلے گذرا، پھر اولاً قرآن مجید لغت قریش میں نازل ہوا جو لغاتِ عرب میں سے افصح اللغات ہے اور اس کے ساتھ ساتھ دوسرے لغات کی بھی اجازت تھی اِس اجازت کی وجہ سہولت وحمیت وچیلنج ہے اور تفصیل یہ ہے کہ دراصل قرآن مجید لغت قریش میں نازل ہوا جو افصح اللغات ہے پھر چونکہ قرآن کے اولین مخاطب عرب تھے اور ان کے مختلف قبیلے اور مختلف زبانیں تھیں اور ایک قبیلہ کے لئے دوسرے قبیلہ کے لغت میں پڑھنا نہایت[۱] دشوار تھا

[۵] وسبب اختلاف قراءتہما کما ذکرہٗ ابن حجر فی فتح الباری ان عمر حفظ ہٰذہ السورۃ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قدیماً ثم لم یسمع ما نزل فیہا بخلاف ما حفظہٗ وشاہدہٗ ولان ہشاماً من مسلمۃ الفتح فکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اقرأہٗ علی ما نزل اخیراً فنشأ اختلافہما من ذٰلک (تاریخ القرآن ص۲۸) ۔ ۱۲ ط

نیز وہ زمانہ ابتداءِ اسلام کا تھا اور ہر قبیلہ میں حمیّت و عصبیّتِ جاہلیت کا ہنوز اثر تھا نیز قرآن کا چیلنج بھی تمام قبائل کے لئے عام تھا اس لئے حضرت ﷺ نے سہولت و رخصت و وسعت کی دُعا کی۔ تو سہولت کے لئے ہر قبیلہ کو اپنے لغت میں تلاوت کی اجازت دے دی گئی۔ یہ سلسلہ حضرت عثمان غنی رضؓ کے دورِ خلافت تک جاری رہا پھر آپ کی خلافت میں اسلامی حکومت کا دائرہ وسیع ہو چکا تھا۔ اور کثرت سے عجمی لوگ مسلمان ہو گئے تھے تو دُور دراز کے علاقوں میں اختلافِ لغات کی بناء پر جھگڑے ہوتے لگے اس لئے حضرت عثمان رضؓ نے پچاس ہزار صحابۂ کرامؓ کے اجماع سے قرآن کی حفاظت کے لئے اِس عارضی رخصت کو ختم کر دیا اور لغت قریش کے موافق قرآن کے چند نسخے لکھوا کر تمام اسلامی ممالک کو بھیج دئیے اور باقی لغات میں سے غیر فصیح لغات کو ختم کر دیا جو قریش کے نزدیک معتبر نہ تھے کیونکہ باقی لغتوں میں قرآن پڑھنا واجب نہیں تھا بلکہ محض رخصت تھی ایک عذر و ضرورت کی وجہ سے، جب وہ عذر ختم ہوا تو رخصت بھی ختم ہو گئی (دتر) اختلافِ قراءت کے پانچ اہم اور بنیادی فوائد:۔ ① سہولت اور آسانی۔ اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو (پہلے انبیاء کے خلاف) عرب و عجم سرخ و سیاہ تمام مخلوق کی طرف مبعوث فرمایا گیا ہے اور قرآن عرب کے لغت میں نازل ہوا تھا۔ اور ان کے لغات جُدا جُدا تھے اور زبانیں متفرق تھیں اور ایک لغت اور حرف والے کو دوسرے کے لغت اور حرف میں پڑھنا دشوار تھا۔ بلکہ بعض پڑھ ہی نہ سکتے تھے خصوصاً بوڑھوں، عورتوں اور ان پڑھ لوگوں کو اور بھی دشواری تھی۔ پس اگر اس حالت میں یہ حکم ہوتا کہ چار و ناچار سب کو ایک ہی لغت اور حرف میں پڑھنا ہوگا تو یہ تکلیف تحمل سے باہر ہوتی یا سخت مشقت پیش آتی۔ اور طبیعتیں اس کی تلاوت سے ہٹ جاتیں۔ پس حق سبحانہ وتعالیٰ نے جس طرح امت کو دین میں سہولت و آسانی دی تھی اسی طرح اپنے لطف و کرم اور انعام سے اُس کے لئے قرآن کے لُغات اور حرکات میں بھی رخصت و وسعت فرما دی۔ امام ابو محمد عبداللہ بن

ـــہ مثلاً بغیر مسجد کے نماز نہ ہونا، غنائم کی حرمت، اونٹ اور چربی کی حرمت، اور بلا قطع ثوب و بدن کی طہارت کا حاصل نہ ہونا، بلا قتل نفس توبہ کا قبول نہ ہونا۔ اور اگر کوئی رات کو چھپ کر گناہ کرتا تو صبح کو اپنے مکان کے دروازے پر اس کو لکھا ہوا پاتا۔ اور پوری قوم کا مسخ و خسف - ١٢ - ط

قتیبہؒ اپنی کتاب "المشکل" میں کہتے ہیں "حق تعالیٰ نے آسانی عطا کرنے کے لئے اپنے پیارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ اپنی امت کو ان کی زبان اور عادت (ولغت) کے موافق الفاظ میں قرآن پڑھائیں۔ چنانچہ قبیلۂ ہذیل والے حَتّٰی حِیْنٍ کی بجائے عَتّٰی حِیْنٍ پڑھتے اور استعمال کرتے تھے اور اسدی تِعْلَمُوْنَ تِعْلَمُ۔ تِسْوَدُّ وُجُوْہٌ۔ اَلَمْ اِعْهَدْ اِلَيْكُمْ میں مضارع کی علامت کو اسی طرح کسرہ سے ادا کرتے تھے اور بنو تمیم (یُؤْمِنُوْنَ۔ شِئْتَ۔ کَذَاْبِ میں) ہمزہ پڑھتے تھے۔ اور قریش ابدال کرتے تھے اور بعض حضرات قِیْلَ لَهُمْ اور وَغِیْضَ الْمَآءُ میں کسرہ کا ضمہ سے اور بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ میں را کے ضمہ کا کسرہ سے اشمام کرتے تھے اسی طرح مَالَكَ لَا تَاْمَنَّا میں ادغام اور اشمام کرتے تھے" حضرت محققؒ فرماتے ہیں کہ اسی طرح بعض حضرات عَلَيْهُمْ اور فِيْهُمْ کو ہا کے ضمہ سے اور بعض عَلَيْهِمُوْ۔ مِنْهُمُوْ کو صلہ سے پڑھتے تھے، اور بعض قَدَ افْلَحَ۔ قُلُ اُوْحِیَ۔ خَلَوِا اِلٰی میں نقل کرتے تھے۔ اور بعض مُوْسٰی۔ عِیْسٰی اور الدُّنْیَا کو امالہ (محضہ) سے اور بعض تلطیف وتقلیل (امالۂ بین بین) سے اور بعض خَبِيْرًا اور بَصِيْرًا کی را کو ترقیق سے اور بعض اَلصَّلٰوۃَ اور اَلطَّلَاقُ کے لام کو تغلیظ سے پڑھتے تھے وغیرہ وغیرہ (ابن قتیبہؒ کہتے ہیں) "اور اگر ان حضرات میں سے کوئی فریق یہ چاہتا کہ وہ اپنے لغت کو اور اپنی بچپن وجوانی اور بڑھاپے کی پڑی ہوئی عادت کو چھوڑ دے اور کوئی دوسرا لغت اختیار کرلے تو اس میں اس کو بڑی دشواری پیش آتی۔ اور انتہائی محنت اٹھانی پڑتی اور بہت کافی عرصہ تک مشق کرنے اور زبان کو مسخر وتابع اور عادت کو ترک کرنے کے بعد یہ ممکن ہوتا پس حق سبحانہ وتعالیٰ نے اس امت کو جس طرح دین (کے احکام) میں آسانی دی تھی اسی طرح انہوں نے اپنے لطف وکرم واحسان سے قرآن کے لغات اور اس کی حرکات وسکنات میں بھی وسعت اور متعدد طرق سے پڑھنے کی اجازت مرحمت فرمادی

(۱۲) آسانی کے علاوہ ایک حکمت یہ بھی ہے کہ حق تعالیٰ شانہٗ نے آیت قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ الخ پیش کرکے تمام مخلوق کو چیلنج دیا تھا۔ کہ قرآن جیسی کتاب کوئی بنا کر نہیں لاسکتا۔ پس اگر قرآن ایک لغت پر نازل ہوتا تو دوسرے لغت والوں کو یہ کہنے کی گنجائش ہوتی۔ کہ اگر

ہمارے لغت میں ہوتا تو ہم اس کے مثل بنالاتے ③ ایک مقصد کو کئی عبارتوں سے بیان کرنا کلام کی خوبیوں میں سے ہے اور قرآءت وروایات کی شان بھی یہی ہے کہ باوجود اس کے کہ الفاظ کی شکلیں متعدد ہو جاتی ہیں لیکن مفہوم اس پر بھی متحد ہی رہتا ہے۔ بلکہ ہر ایک قراءت پر دوسری سے اعلیٰ ترین معنیٰ نکلتے ہیں مثلاً یَکْذِبُوْنَ کے معنیٰ ہیں "وہ جھوٹ بولتے ہیں" اور یُکَذِّبُوْنَ کے معنیٰ ہیں "وہ جھوٹا بتاتے ہیں" اور منافقین میں یہ دونوں صفتیں پائی جاتی ہیں۔ کیونکہ وہ ایمان کے دعوے میں جھوٹے بھی ہیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کو جھوٹا بھی بتاتے ہیں۔ اور فَاَزَلَّهُمَا کے معنیٰ ہیں "شیطان نے آدم وحوّا علیہما السلام دونوں کو جنت سے پھسلا دیا" اور فَاَزَالَهُمَا کے معنیٰ ہیں "شیطان نے ان دونوں کو جنت سے ہٹا دیا۔ اور دور کر دیا۔ پس ان کو اس عیش سے نکال دیا جس میں کہ وہ تھے" اور حاصل دونوں قراءتوں کا ایک ہی ہے کہ ان دونوں کو جنت میں نہ رہنے دیا اور نسآء میں فَتَبَيَّنُوْا کے معنیٰ ہیں "جو تمہیں سلام کرے اسے جلدی سے قتل نہ کر دو۔ بلکہ تحقیق کر لو۔ اور بیان طلب کر لو۔ کیونکہ جب یہ پتہ چلے گا کہ ہم نے اسے فریبی اور مکّار سمجھ کر قتل کر دیا۔ حالانکہ وہ مخلص مؤمن تھا تو سوائے پچھتانے کے کچھ بھی ہاتھ نہ آئے گا" اور فَتَثَبَّتُوْا کے معنیٰ ہیں" خوب غور وفکر کرو۔ اور اطمینان اور پختگی سے کام لو۔" اور ظاہر ہے کہ جب کسی معاملہ میں اطمینان سے کام لیتے ہیں تو اس کی تحقیق بھی ہو جاتی ہے پس تبیُّن وتحقیق، تثبُّت واطمینان کا نتیجہ ہے اور دونوں باتوں میں کوئی منافات وضدّیت نہیں ④ دو مختلف حکموں کو جمع کر دینا جیسے حَتّٰى يَطْهُرْنَ اور حَتّٰى يَطَّهَّرْنَ پس اول سے خون کا بند ہونا اور ثانی سے غسل کر لینا مراد ہے احناف کے یہاں تخفیف والی قراءت اُن عورتوں کے بارے میں ہے جن کا خون پورے دس دن پر بند ہو اور تشدید والی اُن عورتوں کے متعلق ہے جن کا خون دس دن سے کم پر بند ہو اور اسی طرح وَاَرْجُلِكُمْ میں پاؤں کا مسح تو اُس پر فرض ہے جس نے موزے پہن رکھے ہوں اور یہی جر کی قراءت کا تقاضا ہے اور دھونے کی فرضیت اس کے لئے ہے جو موزے پہنے ہوئے نہ ہو اور نصب کی قراءت کا تقاضا یہی ہے ⑤ بعض علماء کے قول کی ترجیح وتقویت کا باعث بنجانا جیسے اَوْلٰمَسْتُمْ سے ابوحنیفہؒ کے اِس مذہب کی ترجیح

ہو جاتی ہے کہ یہاں جماع کے معنٰی مراد ہیں رہی دوسری یعنی لمستم والی قراءت تو لمس کے حقیقی معنٰی گو چھونے کے آتے ہیں مگر مجازی معنٰی جماع کے بھی آتے ہیں اور پہلی قراءت اس معنٰی میں محکم ہے۔ اور دوسری قراءت محتمل ہے تو محتمل کو محکم پر محمول کیا جائے گا۔ لہٰذا یہاں لمس کے مجازی معنٰی جماع ہی کے مراد ہیں جیسا کہ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ میں ہے **امر سوم ازالۂ شبہات: شبہ اولیٰ:**
پورے غور سے کام نہ لینے کی بنا پر بعض علماء بھی یہ فرمادیا کرتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ نے تمام لغات اور حروف کو منسوخ کردیا تھا اور صرف ایک حرف اور لغت کو باقی رکھا تھا اور وہ قریش کا لغت ہے۔ اس لئے قراءت بس یہی ایک ہے جو رائج ہے۔ (الف) اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو یہ تسلیم ہی نہیں کہ حضرت عثمانؓ نے لغتِ قریش کے علاوہ باقی تمام لغات کو منسوخ کردیا تھا۔ اس لئے کہ روایتِ حفصؒ ہی کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں لغتِ قریش کے سوا بعض اور لغات بھی موجود ہیں چنانچہ ان کے لئے مَجْرٖىهَا (ہود ۴ ع ۱۲ پ) میں را اور اس کے بعد والے الف کا امالہ ہے حالانکہ امالہ عام اہل نجد کا لغت ہے اسی طرح فُعُلٌ کے وزن میں عین کا ضمہ حجازی اور سکون تمیمی لغت ہے اور روایت حفصؒ میں دونوں ہی لغت موجود ہیں۔ اسی طرح ہمزۂ ساکنہ کی تحقیق تمیمی لغت ہے وغیرہ وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ قریش کے علاوہ باقی سب لغت ہی ختم نہیں کردیئے تھے۔ بلکہ اُن لغات کو منسوخ کیا تھا جو غیر فصیح تھے اور قریش کے یہاں معتبر نہیں تھے مثلاً ہذیل کے یہاں حَتّٰی کی بجائے عَتّٰی۔ اور اسد کے یہاں تِعْلَمُوْنَ۔ اِعْهَدْ وغیرہ میں علامت مضارع کا کسرہ اور بنو تمیم کے یہاں رُدَّتْ۔ رُدُّوْا میں را کا کسرہ اور غَيْرِ اٰسِنٍ کی بجائے غَيْرِ يَاسِنٍ وغیرہٖ۔ البتہ حضرت عثمانؓ نے مصاحف میں رسم الخط قریشی ہی رکھا تھا (ب) اور اگر یہ تسلیم بھی کرلیں کہ آپ نے باقی لغات کو بالکلیہ منسوخ کردیا تھا تو یہ تمام قراءات لغتِ قریش ہی کے اندر ہیں کیونکہ قبیلۂ قریش کی بہت سی شاخیں و فروع ہیں مثلاً بنو فہر، بنی عدیؓ وغیرہم جیسا کہ دہلی اور لکھنؤ کی اردو زبان میں اور پشاور و قندھار کی پشتو میں اختلاف پایا جاتا ہے وقال ابو عبید اللہ بن ابی صفرۃ هذه القراآت السبع انما شرعت من حرفٍ واحدٍ من السبعة المذكورة في الحديث وهو

الذی جمع عثمان علیه المصحف وهذا ذکره النحاس وغیره (دیکھو نووی شرح مسلم ج ۱ ص ۲۷۲)

شبہ اولیٰ پر تفصیلی کلام (از رسالہ حفاظ و محافظین قرآن مؤلفہ شیخنا استاذ القراء حضرت مولانا المقرئ القاری رحیم بخش صاحب قدس اللہ سرہٗ) اوّلاً چند باتیں انتہائی غور کے ساتھ ملاحظہ فرمائیں اس کے بعد تحقیقی جواب معلوم کریں۔ (۱) یہ ثابت کرنا ہوگا کہ حضرت عثمانؓ کے وقت سے ہی حفصؒ کی روایت کا رواج تھا حالانکہ حفصؒ اس وقت تک پیدا بھی نہیں ہوئے تھے (۲) ان کی روایت میں صرف ایک ہی لغت ہے اور وہ بھی قریشی ہے دوسرے نہیں ہیں حالانکہ ایک سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہوگا کہ اس میں بھی مختلف لغات ہیں جیسے (۱) فتح و امالہ دو لغت ہیں فتح حجاز کا اور امالہ نجد، تمیم اور قیس کا، اور حفصؒ کی روایت میں دونوں ہی ہیں۔ (مَجْرٖهَا وَمُرْسٰهَا ہود ع ۴) (۲) ہمزہ میں تحقیق و تخفیف دو وجوہ جاری ہیں اور حفصؒ کی روایت میں دونوں ہی موجود ہیں (ءَاَنْذَرْتَهُمْ ۔ ءَاَعْجَمِیٌّ ۔ ءٰٓالذَّكَرَيْنِ وغیرہ) (۳) ساکن کے بعد متحرک سے پہلے ھاء ضمیر میں صلہ و عدم صلہ دونوں ہیں (فِیْهِ هُدًی، فِیْهٖ مُهَانًا) (۴) یاء اضافت ہمزۂ قطعیہ یا ہمزہ کے علاوہ کسی اور حرف سے پہلے آئے تو یاء کا فتحہ اور سکون دو ہیں اور اس میں دونوں ہیں (مَعِیَ اَبَدًا، وَاُمِّیَ اِلٰهَیْنِ اور اِنِّیْٓ اَعُوْذُ، مِنِّیْٓ اِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ وغیرہ اور مَالِیَ لَا، مَعِیَ عَدُوًّا اور وَلْیُؤْمِنُوْا بِیْ لَعَلَّهُمْ، لِیْ فَاعْتَزِلُوْنِ اور الْ تعریفی سے پہلے اس یاء کا فتحہ اور سکون و حذف دو ہیں اور حفصؒ نے دونوں کو لیا ہے رَبِّیَ الَّذِیْ، عَهْدِی الظّٰلِمِیْنَ وغیرہ) (۵) فُعُلٌ کے وزن میں عین کا ضمہ حجاز کا اور سکون تمیم، اسد اور قیس کا لغت ہے اور حفصؒ کی روایت میں دونوں طرح ہے (شُغُلٍ، عُرُبًا، نُكُرٍ اور الرُّعْبَ، عُذْرًا اَوْ نُذْرًا، نُكْرًا وغیرہ) (۶) ضُعْفًا اور ضُعْفٍ میں ضاد کا فتحہ تمیمی اور ضمہ حجازی اور اسدی لغت ہے ابو عبید کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اور آپ کے قبیلہ کا لغت ضمہ ہے اور حفصؒ نے دونوں ہی کو لیا ہے چنانچہ انفال (ع ۹) میں ان کے یہاں صرف فتحہ اور روم میں ضمہ اور فتحہ دونوں ہیں (۷) جن کلمات مفردہ میں تاء دراز لکھی ہوئی ہے جیسے رَحْمَتَ گیارہ جگہ (بقرہ ع ۲۷ اور آل عمران ع ۱۱ وغیرہ) اور رَحْمَتَ سات جگہ (بقرہ ع ۲۹ اور اعراف

ع وغیرہ)) اور ان کے علاوہ باقی نو کلمات جو سب کی قراءت ہیں اور کلمت چار جگہ اور غیبت دونوں اور
۱۴ جملت یہ تینوں حفص کی روایت میں واو کے صیغہ سے پڑھے جاتے ہیں ان سب میں قریش کے لغت میں ھاء کے ساتھ اور بنو طے کے یہاں تاء ہی کے ساتھ وقف ہے اور حفص رسم کی پیروی کرتے ہوئے طے کے لغت کے موافق تاء ہی سے وقف کرتے ہیں (۸) ہمزۂ ساکنہ میں قریش ماقبل کی حرکت کے مطابق ابدال کرتے ہیں اور بنو تمیم ہمزہ ہی پڑھتے ہیں اور حفص نے بنو تمیم کا لغت اختیار کیا ہے۔ اور ممکن ہے کہ حفص کی روایت میں ان مختلف لغات کے باقی رکھنے میں حق تعالیٰ شانہٗ کی ہزارہا حکمتوں میں سے ایک حکمت یہ بھی ہو کہ بعض لغات کے منسوخ ہو جانے کی بناء پر کسی کو یہ دھوکا نہ ہو جائے۔ کہ سب وجوہ ہی ختم ہو گئی ہیں اور اس بناء پر وہ قرآآت کا انکار نہ کر بیٹھیں فَسُبْحَانَ مَنْ دَقَّتْ فِیْ کُلِّ شَیْءٍ حِکْمَتُہٗ (۹) نیز لازم آئے گا کہ خود حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہٗ اور حضرت ابن عباس، حضرت ابن مسعود، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابی رضی اللہ عنہم وغیرہم جلیل القدر حضرات جو قرآن مجید اور اس کی تمام قرآآت کے مدارِ سند ہیں اور دیگر تمام صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین اور بعد کے سب لوگ اجماع کے خلاف کرتے رہے اور اسی طرح نماز پڑھتے اور پڑھاتے رہے اور جماعت میں شامل ہونے والے سب حضرات بھی اسی طرح سنتے رہے۔ اور ائمہ کے حالات میں آپ نے پڑھا ہی ہے کہ انہوں نے ۷۵ سال سے لے کر ۹۹ سال تک عمر پائی اور ہر ایک نے قرآن مجید کی خدمت میں ۶۰ برس سے زیادہ صرف کئے۔ روزانہ بے شمار طلباء ان کے درس میں شریک ہوتے تھے۔ نافع فجر سے پہلے پڑھانا شروع کر کے عشاء تک برابر پڑھاتے رہتے تھے اور ہر شخص کیلئے تیس آیتوں کا وقت مقرر تھا۔ بڑی کوشش کے بعد ورش کو تہجد کے بعد زیادہ وقت ملا تھا۔ ابو عمرو کے گرد مجمع دیکھ کر حسن بصری نے تعجب سے کہا تھا کہ کیا علماء ارباب بن گئے۔ عاصم سے پڑھنے کا موقع مشکل سے ملتا تھا۔ کسائی سے دور اور قراءۃ کے طور پر پڑھنا ناممکن ہو گیا تھا بلکہ طلباء کی کثرت کی بناء پر دور بیٹھنے والوں کو شکل دیکھنی بھی دشوار تھی۔ اس لئے کسائی منبر پر بیٹھ کر خود پڑھتے تھے اور شائقین آپ کی قراءۃ سے حاصل کرتے جاتے تھے دوسرے اماموں کا بھی یہی حال تھا خدائے تعالیٰ کے سوا کسی کو

پتہ نہیں کہ ان سے کتنی مخلوق نے پڑھا اور فیض حاصل کیا۔ اسلامی دنیا کی کونسی بستی ان کے خوشہ چینوں اور شاگردوں سے خالی تھی۔ اور پھر اسی پر بس نہیں بلکہ اس فن میں علماء نے اتنی کتابیں تصنیف کیں کہ ان کا احصاء نہیں ہو سکتا جہاں تک ہماری معلومات کی حد ہے اس کی رو سے بھی تین سو بلکہ اس سے بھی زائد کتابیں بنتی ہیں ان سب کو ہمارے شیخ مدظلہٗ نے عنایات رحمانی کے مقدمہ میں سن وار بتایا ہے اور ہر ایک کے مصنف کا حال بھی ذکر کیا ہے۔ مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مصنفین بھی کوئی معمولی حضرات نہ تھے ایک کتاب القراءۃ ہی کو لے لیجئے۔ اس کے مصنف امام ابو عبید قاسم بن سلام ہیں جو تمام اسلامی علوم میں بڑے درجہ کے امام تھے بقولِ بعض انہوں نے ہی سب سے پہلے قرآآت میں کتاب لکھی ہے ذہبیؒ ان کے بارہ میں کہتے ہیں کہ بیس سے زیادہ تصانیف آپ کی یادگار ہیں۔ جو اُن کو دیکھتا ہے اس کو آپ کے حفظ و ضبط، علم و فضل کا پتہ چلتا ہے۔ ابو قدامہ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ فہم میں، امام احمدؒ پرہیزگاری میں امام اسحٰقؒ حافظہ میں سب پر فائق ہیں اور امام ابو عبیدؒ لغت و عربیت میں اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم ہیں۔ اسحٰقؒ بن راہویہ کہتے ہیں کہ آپ علم میں سب پر فائق تھے اور سب سے زیادہ ادیب اور علوم کے جامع تھے ہم سب علوم میں ان کے محتاج تھے۔ ان کو ہماری حاجت نہ تھی۔ ثعلب کہتے ہیں کہ اگر یہ بنی اسرائیل میں ہوتے تو حبر ہوتے۔ ابراہیم حربی کہتے ہیں کہ گویا آپ علم کے ایک پہاڑ تھے جس میں روح پھونک دی گئی تھی۔ ہیبت اور وقار والے تھے اور امین تھے۔ روایات کے بارہ میں مقبول تھے۔ دین کے امور میں کسی نے کبھی بھی ان پر کوئی اعتراض نہیں کیا ۱۵۴ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۲۴ھ میں مدینہ میں وفات پائی رحمۃ اللہ علیہ (اہل الموارد) اسی سے باقی کا اندازہ لگا لیجئے کیا ان حالات میں کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ سب قراءتیں منسوخ ہو چکی تھیں۔ جو چیز قرآن مجید میں نہ ہو اس کے خلاف پڑھنے سننے اور لکھنے پر تو ادنیٰ درجہ کا مؤمن بھی صبر نہیں کر سکتا چہ جائیکہ یہ ذمہ دار اکابر اور خصوصًا صحابہ کرامؓ ان حضرت سے تو یہ بات بالکل ہی ناممکن ہے اصل جواب (۱) پس معلوم ہوا کہ قریش کے سوا باقی سب ہی لغت ختم نہیں کر دیئے تھے بلکہ اُن لغات کو منسوخ کیا تھا جو غیر فصیح تھے اور قریش کے یہاں معتبر نہیں سمجھے جاتے

تھے جیسے ہذیل کے یہاں حَتّٰی کی بجائے عَتّٰی بولتے تھے اور اسدی تِعْلَمُوْنَ، تِعْلَمُ، تِسْوَدُّ اور اَلَمْ اِعْهَدْ اِلَيْكُمْ وغیرہ میں علامتِ مضارع کو کسرہ سے ادا کرتے تھے اور باقی لغات میں اس کا فتحہ ہے سو ان کو اور ان کی طرح کے دیگر لغات کو حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ضرور منسوخ فرما دیا تھا اسی لئے اب عَتّٰی کسی قراءۃ میں نہیں ہے اور علامت مضارع کا کسرہ بھی صرف دو جگہ اَمَّنْ لَّا يَهِدِّيْٓ (یونس ع۴) اور يَخِصِّمُوْنَ (یٰسٓ ع۳) میں ہے جو شعبہؒ کی قراءۃ ہے اور یہ حفصؒ کے استاذ بھائی ہیں اور موصوف نے ان دونوں کلمات میں یاء کا کسرہ اپنی رائے سے نہیں پڑھا ہے "حاشا وکلا" کلام الٰہی کے حرکات وغیرہ میں رائے کا دخل ذرہ برابر بھی نہیں ہے بلکہ یاء کا فتحہ اور کسرہ دونوں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سند کے ذریعہ منقول ہیں اور ان میں یاء کی یہ دونوں حرکتیں عربیت کی رو سے عمدہ ترین خوبی کی حامل ہیں چنانچہ فتحہ اس لئے ہے کہ یاء پر کسرہ کی حرکت قدرے دشواری سے ادا ہوتی ہے۔ پس فتحہ آسانی کے لئے ہے رہا یاء کا کسرہ سو وہ ان دونوں کلمات میں ھاء اور دال اور خاء اور صاد کے کسرہ کی مناسبت سے ہے اور یہ مناسبت بھی لفظ میں عجیب حسن پیدا کرتی ہے۔ ہاں البتہ رسم الخط قریشی ہی رکھا تھا قَالَ الشَّاطِبِيُّ رَحْ ؎ عَلٰى لِسَانِ قُرَيْشٍ فَاكْتُبُوْهُ كَمَا　　عَلَى الرَّسُوْلِ بِهِ اِنْزَالُهُ انْتَشَرَا

(ترجمہ) اور عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لکھنے والوں سے فرمایا کہ اس (قرآن) کو قریش کے لغت کے موافق لکھو جیسا کہ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) پر اسی (لغت) میں اس (قرآن) کا نازل ہونا مشہور ہو گیا ہے (یعنی یہ فرمایا کہ جب کسی لفظ کی کتابت میں آپ حضرات کا اختلاف ہو تو اس کو قریش کے لغت کے موافق لکھنا کیونکہ قرآن اسی لغت میں نازل ہوا چنانچہ اَلتَّابُوْتُ کی تاء میں اختلاف ہوا اور معاملہ آپ کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو لمبی تاء سے لکھو کیونکہ قریش کے لغت میں یہ تاہی سے ہے (اسہل الموارد) (۲) اور متعدد قرآت کے باقی رہنے کا بیّن ثبوت یہ بھی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے متعدد مصاحف لکھوائے اور جن مقامات میں ایک ہی رسم سے سب قراءتیں نکل سکتی تھیں وہاں سب کا رسم ایک ہی رکھا۔ شاطبیؒ رائیہ میں کہتے ہیں ؎

فَقَامَ فِيْهِ بِعَوْنِ اللّٰهِ يَجْمَعُهُ　　(۱)　　بِالنُّصْحِ وَالْجِدِّ وَالْحَزْمِ الَّذِيْ بَهَرَا

مِنْ كُلِّ أَوْجُهِهِ حَتَّى اسْتَتَمَّ لَهُ　(٢)　بِالْأَحْرُفِ السَّبْعَةِ الْعُلْيَا كَمَا اشْتَهَرَا

نیز فرماتے ہیں ؎

فَجَرَّدُوهُ كَمَا يَهْوَى كِتَابَتَهُ　(٣)　مَا فِيهِ شَكْلٌ وَلَا نَقْطٌ فَيَحْتَجِبَا

ترجمہ شعر (۱) سو وہ (حضرت زیدؓ) اس (کام) کے لئے کھڑے (اور مستعد) ہوگئے حالانکہ آپ اس (قرآن) کو اس کی تمام وجوہ سمیت خالص نیتی (خیر خواہی) اور (پوری) کوشش اور اس احتیاط سے جمع کر رہے تھے جن میں سے ہر ایک غالب تھی (یعنی کوشش اور خلوص اور احتیاط کا کوئی دقیقہ بھی باقی نہیں چھوڑا)

(۲) یہاں تک کہ وہ (قرآن) ان (زید) کے لئے ان سات حروف کے ساتھ پورا ہوگیا جو بلند ہیں (یعنی جن کا ذکر حدیث میں آیا ہے پس سات حروف سے قراء سبعہ کی قراءتیں مراد نہیں کیونکہ وہ تو ان کا ایک جزو ہیں) جیسا کہ وہ (سات حروف کا ذکر حدیث کی رو سے) مشہور ہوگیا ہے (یعنی مشہور حدیث میں آیا ہے کہ قرآن سات حرفوں پر نازل ہوا ہے)

(۳) پس ان لکھنے والوں (حضرت زید بن ثابتؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ حضرت ابی بن کعب۔ حضرت عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام رضی اللہ عنہم) نے اس (قرآن) کو (تفسیری الفاظ اور حرکات اور نقطوں سے اسی طرح) خالی رکھا جس طرح وہ (عثمان رضی اللہ عنہ) اس (قرآن) کی کتابت کی خواہش رکھتے تھے (کہ) نہ اس (مصحف) میں حرکت تھی اور نہ نقطہ تاکہ یہ دونوں (چیزیں حرکات اور نقطے قراآت کے اختلاف کو) روک دیں (اور دوسری قراءت ظاہر نہ ہونے دیں یعنی حرکات اور نقطے اس لئے نہیں لگائے گئے تھے کہ اگر یہ دونوں چیزیں ہوتیں تو ان سے صرف ایک ہی قراءۃ ظاہر ہوتی۔ رہی دوسری قراءۃ سو اس کے لئے یہ دونوں چیزیں رکاوٹ بن جاتیں مثلاً يُقْبَلُ میں یاء کے نیچے دو نقطے لکھتے تو تاء والی قراءۃ ظاہر نہ ہوتی اور اسی طرح قَدَرُهُ میں دال پر زبر لکھتے تو جزم والی قراءۃ کی گنجائش نہ رہتی اور نقطہ اور حرکات نہ ہونے کی صورت میں يُقْبَلُ اور تُقْبَلُ اور قَدْرُهُ اور قَدَرُهُ دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔ (اسہل) اسی طرح هَيْتَ (یوسف) میں متواتر قراءتیں چار ہیں (۱) هَيْتَ بصریؒ و کوفیؒ کی (۲) هَيْتُ مکیؒ کی (۳) هِيتَ مدنیؒ و ابن ذکوانؒ کی (۴) هِئْتَ ہشامؒ کی قراءۃ ہے (اور یہ چاروں

هَیْئَتَ کے لغت ہیں اور چاروں قراءتیں اسی ایک رسم سے نکلتی ہیں) اور جن مواقع میں ایک ہی رسم سے دوسری قراءتیں نہیں نکل سکتی تھیں ان کا رسم مختلف کرایا چنانچہ ۱؎ قُلْ سُبْحَانَ میں ابن کثیرؒ اور ابن عامرؒ کی قراءۃ قَالَ ہے اور مکی اور شامی مصحف کی رسم بھی الف ہی کے ساتھ ہے۔ شاطبیؒ رائیہ میں کہتے ہیں ؎ وَقَالَ مَكٍّ وَشَامٍ قَبْلَهُ خَبَرًا (ای قَبْلَ سُبْحَانَ) ۲؎ مُفْسِدِيْنَ ٥ قَالَ الْمَلَاُ (اعراف ع۹) میں ابن عامرؒ کے لئے وَقَالَ ہے واو کے ساتھ اور شامی مصحف کی رسم بھی اسی طرح ہے چنانچہ رائیہ میں ہے ؎ وَبَعْدَهٗ بِاتِّفَاقٍ مُفْسِدِيْنَ وَقَا ؛ لَ الْوَاوُ شَامِيَّةٌ مَشْهُوْرَةٌ أَثَرًا اسی طرح باقی مقامات کو خوب سمجھ لو وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ وَالْمُعِيْنُ۔ قائدہ:

مصاحف عثمانیہ میں قریش کے سوا اور لغات کے بالکلیہ منسوخ نہ ہونے پر چند شواہد و دلائل

(۱) علامہ بدر الدین زرکشیؒ قاضی ابوبکرؒ کا قول نقل کرتے ہیں: "والسابع اختاره القاضي ابوبكر، وقال الصحيح ان هذه الاحرف السبعة ظهرت واستفاضت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وضبطها عنه الائمة واثبتها عثمانؓ والصحابة في المصحف"۱؎ "ساتواں قول قاضی ابوبکرؒ۲؎ نے اختیار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ ساتوں حروف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شہرت کے ساتھ منقول ہیں، ائمہ نے انہیں محفوظ رکھا ہے، اور حضرت عثمانؓ اور صحابہؓ نے انہیں مصحف میں باقی رکھا ہے۔" (۲) اور علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی حافظ ابن جریرؒ کے قول کی بڑے سخت الفاظ میں تردید کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ چھ حروف کے ختم کرنے کا قول بالکل غلط ہے اور اگر حضرت عثمانؓ ایسا کرنا بھی چاہتے تو نہ کر سکتے کیونکہ عالم اسلام کا چپہ چپہ ان حروف سبعہ کے حافظوں سے بھرا ہوا تھا۔ وہ لکھتے ہیں: "واما قول من قال ابطل الاحرف الستة فقد كذب من قال ذلك ولو فعل عثمانؓ ذلك او اراده لخرج عن الاسلام ولما مطل ساعة بل الاحرف السبعة كلها موجودة عندنا قائمة كما كانت مثبوتة في القراآت المشهورة المأثورة"۳؎ "رہا یہ قول کہ حضرت عثمانؓ نے چھ حروف کو منسوخ

۱؎ البرہان فی علوم القرآن، ص ۲۲۳ ج ۱ ۲؎ غالبًا قاضی ابوبکر باقلانیؒ مراد ہیں، کیونکہ یہی عبارت علامہ نوویؒ نے قاضی باقلانی کے نام سے روایت کی ہے (نووی شرح مسلم، ص ۲۷۲ ج ۱) ۳؎ ابن حزمؒ، الفصل فی الملل والاہواء والنحل، ص ۷۷ و ۷۸ ج ۲ مکتبۃ المثنیٰ بغداد۔

کر دیا۔ تو جس نے یہ بات کہی ہے اس نے بالکل غلط کہا ہے۔ اگر حضرت عثمانؓ ایسا کرتے یا اس کا ارادہ کرتے تو ایک ساعت کے توقف کے بغیر اسلام سے خارج ہو جاتے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ساتوں کے ساتوں حروف ہمارے پاس بعینہٖ موجود اور مشہور اور قراءتوں میں محفوظ ہیں"۔ (۳) مشہور شارحِ مؤطا علامہ ابوالولید باجی مالکی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۴۹۴ھ) "سبعۃ احرف" کی تشریح سات وجوہِ قراءت سے کرنے کے بعد لکھتے ہیں:۔ فان قیل هل تقولون ان جمیع هذه السبعة الاحرف ثابتة فی المصحف فان القراءة بجمیعها جائزة قیل لهم کذلك نقول، والدلیل علی صحة ذلك قوله عز وجل إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ، ولا یصح انفصال الذکر المنزل من قراءته فیمکن حفظه دونها ومما یدل علی صحة ما ذهبنا الیه ان ظاهر قول النبی صلی الله علیه وسلم یدل علی ان القرآن انزل علی سبعة احرف تیسیرًا علی من اراد قراءته لیقرأ کل رجل منهم بما تیسر علیه وبما هو اخف علی طبعه واقرب الی لغته لما یلحق من المشقة بترك المالوف من العادة فی النطق و نحن الیوم مع عجمة السنتنا وبعدنا عن فصاحة العرب احوج[1]" "اگر یہ پوچھا جائے کہ کیا آپ کا قول یہ ہے کہ یہ ساتوں حروف مصحف میں (آج بھی) موجود ہیں اس لئے کہ ان سب کی قراءت (آپ کے نزدیک) جائز ہے؟ تو ہم یہ کہیں گے کہ جی ہاں، ہمارا قول یہی ہے، اور اس کی صحت کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ (ہم نے ہی قرآن نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں) اور قرآن کریم کو اس کی قرآءت سے الگ نہیں کیا جاسکتا کہ قرآن تو محفوظ رہے اور اس کی قرآءت ختم ہو جائیں اور ہمارے قول کی صحت پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کھلے طور پر دلالت کرتا ہے کہ قرآن کو سات حروف پر اس لئے نازل کیا گیا ہے کہ اس کی قراءت کرنے والے کو آسانی ہو تاکہ ہر شخص اُس طریقہ سے تلاوت کر سکے جو اس کے لئے آسان ہو اس کی طبیعت کے لحاظ سے زیادہ سہل اور اس کی لغت سے زیادہ قریب ہو کیونکہ گفتگو میں جو عادت پڑ جاتی ہے اُسے ترک کرنے میں مشقت ہوتی ہے اور آج ہم لوگ اپنی زبان کی عجمیت اور عربی فصاحت سے دور ہونے

[1] ابوالولید الباجیؒ، المنتقی شرح المؤطا، ص ۳۴۷ ج ۱ مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۳۱ھ

کی بناء پر اس سہولت کے زیادہ محتاج ہیں" (۴) حضرت امام غزالیؒ اصولِ فقہ پر اپنی مشہور کتاب "المستصفیٰ" میں قرآن کریم کی تعریف اس طرح فرماتے ہیں "مانقل الینا بین دفتی المصحف علی الاحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً"[1] "وہ کلام جو مصحف کی دو دفتیوں میں مشہور سات حروف کے مطابق متواتر طریقہ پر ہم تک پہنچا ہے"۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ امام غزالی بھی حروف سبعہ کے آج تک باقی رہنے کے قائل ہیں۔ (۵) اگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے چھ حروف کو ختم کر کے صرف ایک حرف پر مصحف تیار کیا ہوتا تو اس کی کہیں کوئی صراحت تو ملنی چاہئے تھی، حالانکہ نہ صرف اس کی کوئی صراحت موجود نہیں ہے، بلکہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مصحف عثمانی میں ساتوں حروف موجود تھے، مثلاً روایات میں یہ تصریح ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنا مصحف حضرت ابو بکرؓ کے جمع فرمودہ صحیفوں کے مطابق لکھوایا تھا اور لکھنے کے بعد دونوں کا مقابلہ بھی کیا گیا جس کے بارے میں خود حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں:۔ فعرضت المصحف علیها فلم یختلفا فی شیءٍ[2] "میں نے مصحف کا مقابلہ ان صحیفوں سے کیا، تو دونوں میں کوئی اختلاف نہیں تھا" اور ظاہر ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کے زمانے میں ساتوں حروف موجود تھے اس لئے حضرت ابو بکرؓ کے صحیفوں میں قرآن کریم کو یقیناً ان ساتوں حروف پر لکھا گیا ہوگا لہٰذا اگر حضرت عثمانؓ نے چھ حروف کو ختم کر دیا ہوتا تو حضرت زید بن ثابتؓ کا یہ ارشاد کیسے درست ہو سکتا ہے کہ "دونوں میں کوئی اختلاف نہیں تھا"۔ اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ صحیح بخاریؒ کی روایت کے مطابق جس وقت حضرت عثمانؓ نے حضرت زید بن ثابتؓ کی قیادت میں مصحف قرآنی مرتب کرنے کے لئے صحابہؓ کی ایک جماعت بنائی، تو ان سے فرمایا تھا:۔ اذا اختلفتم انتم و زید بن ثابتؓ فی شیءٍ من القرآن فاکتبوه بلسان قریش فانما نزل بلسانهم[3] "جب تمہارے اور حضرت زید بن ثابتؓ کے درمیان قرآن کے کسی حصہ میں اختلاف ہوا۔ تو قریش کی زبان پر لکھنا کیونکہ قرآن انہی کی زبان پر نازل ہوا ہے" اگر حضرت عثمانؓ نے ساتوں حروف

---

[1] المستصفیٰ ص ۶۵ ج ۱۔ المکتبة التجاریة الکبریٰ مصر ۱۳۵۶ھ [2] مشکل الآثار، ص ۱۹۳ ج ۴۔
[3] صحیح البخاری باب جمع القرآن مع فتح الباری ص ۱۶ ج ۹۔

باقی رکھے تھے تو اس ارشاد کا کیا مطلب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہی وہ جملہ ہے جس سے حافظ ابن جریرؒ اور بعض دوسرے علماء نے یہ سمجھا ہے۔ کہ حضرت عثمانؓ نے چھ حروف ختم کر کے صرف ایک حرفِ قریش کو مصحف میں باقی رکھا تھا۔ لیکن درحقیقت اگر حضرت عثمانؓ کے اس ارشاد پر اچھی طرح غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا یہ مطلب سمجھنا درست نہیں ہے کہ انہوں نے حرفِ قریش کے علاوہ باقی چھ حروف کو ختم فرمادیا تھا۔ بلکہ مجموعی روایات دیکھنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس ارشاد سے حضرت عثمانؓ کا یہ مطلب تھا۔ کہ اگر قرآن کریم کی کتابت کے دوران رسم الخط کے طریقے میں کوئی اختلاف ہو تو قریش کے رسم الخط کو اختیار کیا جائے اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کی اس ہدایت کے بعد صحابہؓ کی جماعت نے جب کتابت قرآن کا کام شروع کیا تو پورے قرآن کریم میں ان کے درمیان صرف ایک اختلاف پیش آیا جس کا ذکر امام زہری نے اس طرح فرمایا ہے۔ "فاختلفوا یومئذ فی التابوت والتابوۃ فقال النفر القرشیون التابوت وقال زید بن ثابتؓ التابوۃ فرفع اختلافهم الی عثمان فقال اکتبوہ التابوت فانہ بلسان قریش نزل[لہ]"۔ "چنانچہ اس موقعہ پر ان کے درمیان "تابوت" اور "تابوۃ" میں اختلاف ہوا، قریشی صحابہ کہتے تھے کہ تابوت (بڑی تاء سے لکھا جائے) اور حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے تھے کہ تابوۃ (گول تاء سے لکھا جائے) پس اس اختلاف کا معاملہ حضرت عثمانؓ کے سامنے پیش ہوا جس پر انہوں نے فرمایا کہ اسے التابوت لکھو کیونکہ قرآن قریش کی زبان پر نازل ہوا ہے۔" اس سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت عثمانؓ نے حضرت زیدؓ اور قریشی صحابہؓ کے درمیان جس اختلاف کا ذکر فرمایا اس سے مراد رسم الخط کا اختلاف تھا۔ نہ کہ لغات کا لہٰذا کلہ ماخوذ و ملخص من علوم القرآن لمولانا محمد تقی العثمانی) **شبہ ثانیہ** لغات تو سات ہیں اور اس وقت... جو قرآت مروج ہیں وہ دس ہیں تو سات اور دس میں تعارض ہوا **جواب** قراءت نام ہے لغات سبعہ میں سے خاص خاص لغات کو منتخب کر کے ان کی ایک خاص ترتیب قائم کر دینے

لہ کنز العمال ص ۲۸۲ ج ۱ حدیث ۴۷۸۳ بحوالہ ابن سعدؒ وغیرہ و فتح الباری ص ۱۶ ج ۹ بحوالہ ترمذی۔

کا مثلاً یُؤْمِنُوْنَ، الصَّلٰوۃَ - رَزَقْنٰهُمْ، اور یُؤْمِنُوْنَ - الصَّلٰوۃَ - رَزَقْنٰهُمْ وغیرہ اور یہ ترتیبات بہت سی ہو سکتی ہیں لیکن اس وقت جو صحیح و متصل سند کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہیں وہ دس ہی ہیں حاصل یہ کہ لغات سبعہ بمنزلہ اصول و کلیات کے اور قراآت عشرہ بمنزلہ فروع و جزئیات کے ہیں۔ فلا اشکال، (دیکھو شامی ج ۱ ص ۳۵) اور تفصیل یہ ہے کہ قرآن کریم کے وہ الفاظ جن کو لغات کے مختلف فیہ ہونے کی بناء پر حق تعالیٰ نے کئی کئی طرح نازل فرمایا ہے (مثلاً جَبْرِیْلَ - جَبْرَءِیْلَ - جَبْرِئِلَ - جِبْرِیْلَ - اَرْجِئْهُ - اَرْجِهِ - اَرْجِهِ - اَرْجِئْهُ - اَرْجِئْهِ - اُفِّ - اُفَّ - اُفٍّ - هَیْهَاتَ - هَیْهَاتِ وغیر ذلک) اور پھر انھیں سے ائمۂ قراءت نے بہ پابندیِ شرائط موافقتِ رسم[۱] و عربیت[۲] و صحتِ سند[۳] جدا جدا ترتیبیں اختیار کر لیں بس اصطلاح قراء میں انہی مختلف ترتیبوں کا نام قراآت و روایات ہے۔

مثلاً ایک[۱] امام نے یہ ترتیب اختیار کی یُؤْمِنُوْنَ، الصَّلٰوۃَ، رَزَقْنٰهُمْ جیسا کہ امام عاصم وغیرہ کی قراءت میں ہے اور دوسرے[۲] امام نے یوں ترتیب قائم کی یُؤْمِنُوْنَ، الصَّلٰوۃَ، رَزَقْنٰهُمْ جیسا کہ امام ابن کثیر کی قراءت ہے۔ اور تیسرے[۳] امام نے یہ ترتیب اختیار کی یُوْمِنُوْنَ۔ الصَّلٰوۃَ۔ رَزَقْنٰهُمْ جیسا کہ امام ورش کی روایت میں ہے اسی طرح دیگر ترتیبات کو قیاس کریں اور یہ ترتیبات اور قراآت بہت سی ہو سکتی ہیں یہی وجہ ہے کہ دور اول میں بے شمار قراءتیں پڑھی اور پڑھائی جاتی تھیں جنکی تعداد ابو عبیدؒ اور قاضی اسماعیلؒ نے پچیس[۲۵] لکھی ہے بعد میں جوں جوں لوگوں میں سستی پیدا ہوتی گئی شوق اور ہمت بھی گھٹتی چلی گئی اور قوت ضبط و حافظہ میں کمی بھی واقع ہوتی گئی جس سے ان کی تعداد بھی کم ہوتے ہوتے دس قراآت یا بلفظ دیگر بیس[۲۰] روایات تک آ رہی پھر اس علم کی نسبت ان قراآت و روایات کے ائمہ ہی کی طرف ہونے لگی کیونکہ انہوں نے اپنے آپ کو اس علم کی خدمت و اشاعت کیلئے فارغ اور وقف کر دیا تھا اسی لئے وہ اس میں مشہور ہو گئے اور عوام و خواص سبھی نے ان پر اعتماد کر لیا

ائمۂ قراءت:- اس وقت قراآت کل دس اماموں کی طرف منسوب ہیں جن میں سے ہر ایک کے دو[۲] دو راوی ہیں اور انہی کی دو[۲] دو روایتیں مل کر ایک قراءت کہلاتی ہے، وہ دس قراء اور ان کے بیس[۲] رُوات یہ ہیں۔ امام[۱] نافع مدنی بروایت قالونؒ و ورشؒ۔ امام[۲] ابن کثیر مکی بروایت

بزیؒ و قنبلؒ۔ امام[3] ابو عمرو بصری بروایت دوریؒ و سوسیؒ۔ امام[4] ابن عامر شامی بروایت ہشامؒ و ابن ذکوانؒ۔ امام[5] عاصم کوفی بروایت شعبہؒ و حفصؒ۔ امام[6] حمزہ کوفی بروایت خلفؒ و خلادؒ امام[7] کسائی کوفی بروایت ابو الحارثؒ و دوریؒ۔ امام[8] ابو جعفر مدنی بروایت ابن وردانؒ و ابن جمازؒ۔ امام[9] یعقوب حضرمی بروایت رویسؒ و روحؒ۔ امام[10] خلف بزار بروایت اسحاقؒ و ادریسؒ۔ **قراآت کی مثال** :۔ ان ائمۂ قراآت نے سات لغات کی روشنی و پابندی میں جو مختلف قراآت و روایات کی خاص خاص ترتیبات قائم کی ہیں ان کی مثال یوں ہے جیسے سات قسم کے پھولوں کے درخت اور بیلیں ہوں اور پھر کئی اشخاص اپنے اپنے ذوق اور اپنی اپنی پسند کے مطابق ان سات درختوں اور بیلوں سے مختلف قسم کے رنگا رنگ اور گوناگوں گلدستے اور مجموعے تیار کریں کوئی پہلے درخت سے ایک پھول، دوسرا شخص پہلے درخت سے دو پھول لے، کوئی دوسرے درخت سے دو پھول اور دوسرا آدمی اس سے تین پھول لے۔ کوئی تیسرے درخت سے ...... کوئی پھول نہ لے دوسرا شخص اس سے ایک پھول لیلے۔ کوئی چوتھے درخت سے چار پھول لے۔ اور دوسرا شخص اس سے دو پھول لے یا اسے بالکل چھوڑ دے اور اس طرح مختلف قسم کے گلدستے ترتیب دیں تو جس طرح یہ متعدد قسم کے گلدستے ہیں اسی قیاس پر قراآت و روایات کی ترتیبوں کو تصور کریں۔ **شبہ ثالثہ** عام طور پر لوگ کہا کرتے ہیں کہ جب قراءت کی تمام وجوہ کا سرچشمہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی ہے اور سب قراءتیں اللہ تعالیٰ کی نازل کی ہوئی ہیں تو پھر قراءتوں کی نسبت آپ ہی کی طرف کیوں نہیں کی گئی اور مثلاً نافعؒ، ابن کثیرؒ وغیرہ کی قراءت کیوں کہتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چوں کہ قراءت کی وجوہ، عرب کے اقسام اور ان کے لغات کے موافق نازل ہوئی ہے اس لئے ہر وجہ کی نسبت اُس کی طرف کی گئی ہے جس نے اس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے تاکہ ان تمام وجوہ کو ناقلین سے معلوم کر کے پوری طرح یاد اور محفوظ کر سکیں پس ناقلین نے ہر وجہ کی نسبت اُس شخص کی طرف کی ہے جو اپنے زمانہ میں اس کو پڑھتا تھا چنانچہ صحابہ کے زمانہ میں حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت زیدؓ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت ابیؓ وغیرہم کی اور تابعین کے زمانہ میں امام ابو جعفرؒ۔ امام شیبہؒ۔ امام سُلمیؒ

امام نرتہ وغیرہم کی قراءت کہلاتی تھی۔ پھر جب ان ثقات اور دس مشہور اماموں کا زمانہ آیا تو چونکہ ان پر عوام وخواص سب اعتماد کرتے تھے اس لئے اب قراءت کی نسبت ان کی طرف ہونے لگی۔ اور اس وقت شدت کے ساتھ یہ احساس ہو رہا تھا کہ ان حضرات کے بعد ایسے بڑے بڑے عالم پیدا نہ ہو سکیں گے اس لئے اس وقت کے ارباب حل وعقد (بڑے بڑے علما) نے فن کی امامت کا عہدہ انہی حضرات کے سپرد کر دیا اور ان کو امام مان کر خود ان کے مقلد بن گئے۔ اور قریب وبعید کے مقابلہ میں انہی کو پسند کیا۔ پھر ان کے شاگرد شاخ در شاخ ہو کر دنیا میں پھیل گئے۔ اور ان کے تمام علوم کو نقل کر کے ملکوں میں پھیلا دیا۔ پس ان حضرات کی طرف قراآت وروایات کی نسبت۔ ترتیب واختیار۔ لزوم وشہرت اور محنت و خدمت کی بنا پر ہے نہ کہ اختراع وایجاد کی بنا پر۔ یعنی چونکہ ان حضرات کے ذریعہ علم قراءت نے رواج اور شہرت پائی۔ اس لئے قراآت وروایات انہی کی طرف منسوب ہونے لگ گئیں شبہ ثالثہ پر **تفصیلی کلام**۔

چونکہ قراءۃ کی وجوہ عرب کے اقسام اور ان کے لغات کے موافق نازل ہوئی ہیں اس لئے ہر وجہ کی نسبت اُس کی طرف کی گئی ہے جس نے اس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے تاکہ ان تمام وجوہ کو ناقلین سے معلوم کر کے پوری طرح یاد اور محفوظ کر سکیں۔ نیز ہم ایک متواتر طریق (کثیر مجمع) کے محتاج ہیں جس سے اُس وجہ کے قرآن ہونے کا یقین اور علم حاصل ہو جائے جو ہم تک پہنچی ہے۔ اس لئے ناقلین نے ہر وجہ کی نسبت اس شخص کی طرف کی ہے جو اپنے زمانہ میں اس کو پڑھتا تھا۔ پس صحابہؓ کے زمانہ میں حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ حضرت زید بن ثابتؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت ابی بن کعبؓ وغیرہم رضی اللہ عنہم کی اور تابعین کے زمانہ میں امام ابو جعفر، امام شیبہ بن نصاح۔ امام ابو عبداللہ مسلم بن جندب ہذلی قاضی، امام ابو روح، یزید بن رومان، امام ابو عبدالرحمٰن سُلَمِی۔ امام ابو مریم زر بن حبیش وغیرہم رحمہم اللہ کی قراءۃ کہلاتی تھی۔ پھر تابعین کے بعد علماء کئی حصوں میں تقسیم ہو گئے ۱؎ وہ جنہوں نے اپنے آپ کو قرآن پڑھانے اور اس کا طریقہ سکھانے کے لئے مخصوص اور فارغ کر دیا ۲؎ وہ جو قرآن کے معانی اور مطالب حل کرنے اور قرآن وحدیث سے مسائل نکالنے کی طرف متوجہ ہو گئے ۳؎ وہ جو ان کے علاوہ دوسرے علوم میں مشغول ہو گئے ۴؎ وہ جو مخلوق سے

الگ تھلگ ہو کر خالص حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو گئے پس جس نے جس علم کے لئے اپنے آپ کو فارغ کیا وہ اسی میں مشہور ہو گیا اور اس علم کی نسبت اس کی طرف ہونے لگی۔ حالانکہ اسی زمانہ میں دوسرے حضرات بھی اس علم میں ماہر تھے (جیسا کہ اجتہادی مسائل کی نسبت چاروں اماموں کی طرف اس لئے کی جاتی ہے کہ اس بارہ میں ان کا مرتبہ نہایت بلند تھا ورنہ قرآن وحدیث سے مسائل کا استنباط کرنے والے اور حضرات بھی بیشمار تھے) لیکن چونکہ اس قدر مشہور نہ تھے اور نہ خالص اسی کے لئے فارغ تھے اس لئے ان کی طرف نسبت نہیں کی گئی کیونکہ جو شخص کسی علم میں مشہور ہوتا ہے اور اس کے لئے اپنے آپ کو مخصوص کر دیتا ہے اس کی طرف لوگ زیادہ مائل ہوتے ہیں۔ اور مقلدین اور شاگرد اس کی فرمانبرداری بھی بڑے شوق سے کرتے ہیں پس اس کی تحقیقات کو بھی قابلِ اعتماد سمجھتے ہیں اور مقصود یہی ہے کہ علمی مسائل کی تحقیق صحیح طریقہ سے کی جائے اس صورت میں یہ مقصود آسانی سے پورا ہو جاتا ہے اور غیر مشہور آدمی میں یہ بات نہیں ہوتی کیونکہ اس کی تحقیقات پر اعتماد نہیں ہوتا۔ پھر جب ان سات اور دس مشہور اماموں کا زمانہ آیا تو چونکہ ان پر عوام وخواص سب اعتماد کرتے تھے اس لئے اب قرآٓت کی نسبت ان کی طرف ہونے لگی اور اس وقت یہ حالت تھی کہ صدر اول جو علم کے عروج کا زمانہ تھا وہ دُور ہو چکا تھا اور اس فن کے حاصل کرنے کی طرف توجہ کم ہو گئی تھی ہمتوں میں ضعف آ گیا تھا ترقی کی طرف قدم سست پڑ چکے تھے اور زمانہ میں شدت کے ساتھ یہ احساس ہو رہا تھا کہ ان حضرات کے بعد اتنے بڑے عالم پیدا نہ ہو سکیں گے اس لئے اس وقت کے اربابِ حل وعقد (بڑے بڑے علماء) نے فن کی امامت کا عہدہ انہی حضرات کے سپرد کر دیا اور ان کو امام مان کر خود ان کے مقلد بن گئے۔ اور قریب وبعید کے مقابلہ میں انہی کو پسند کیا پھر ان کے شاگرد در شاگرد ہو کر دنیا میں پھیل گئے اور ان کے تمام علوم کو نقل کر کے ملکوں میں پھیلا دیا یہی وجہ ہے۔ ان ائمہ (نافعؒ، ابن کثیرؒ، ابو عمروؒ۔ ابن عامرؒ، عاصمؒ حمزہؒ، کسائیؒ، ابو جعفرؒ، یعقوبؒ، خلفؒ) کی طرف قراءۃ کے منسوب ہونے کی کہ ان کے ذریعہ علم قراءۃ نے رواج اور شہرت پائی۔ **شبہ رابعہ**:۔ بعض مغربیت زدہ لوگ کہتے ہیں کہ قرآٓت ناشی عن

الخطاہیں یعنی لوگوں نے مصاحف میں جو کچھ لکھا دیکھا۔ اسی کے موافق پڑھ لیا۔ اور اس طرح متواتر قراآت بنالیں جو اب ہیں۔ ان کا یہ قول صراحۃً ناواقفیت پر مبنی ہے اس لئے کہ فن کے بہت سے احکام مثلاً ادغام واظہار اور ہائے ضمیر کا صلہ اور عدم صلہ اور اس کا کسی جگہ کسرہ اور کسی جگہ ضمہ اور مدّات کی مقداریں اور ہمزہ کی تحقیق و تخفیف اور فتح واماله اور تائے دراز پر ھاء سے وقف اور یاآتِ اضافت کا کہیں فتحہ اور کہیں سکون اور یاآت زوائد کا کہیں اثبات اور کہیں حذف اور بعض کلمات میں غیبت وخطاب اور تکلم یا رفع، نصب جر اور جزم اور کسی کلمہ میں ایک جگہ اختلاف ہونا اور دوسری جگہ نہ ہونا ان سب باتوں کا نقل کے بغیر کس طرح پتہ لگا۔ نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ بعض جگہ رسم میں کچھ حروف زائد لکھے ہوئے ہیں جو کسی قراءت میں بھی پڑھنے میں نہیں آتے۔ جیسے بِاَیِّکُمُ الْمَفْتُوْنُ اور بِاَیْیدٍ وَّاِنَّا لَمُوْسِعُوْنَ اور بِاٰیٰتِ اللّٰہِ میں دو یائیں لکھی ہوئی ہیں اور لَا اَذْبَحَنَّهٗ اور لَاِلَی الْجَحِیْمِ وغیرہ اور جَائْیءَ اور لِشَائْیءٍ اِنِّیْ میں الف کی زیادتی ہے پس معلوم ہوا کہ نقل ہی سے یہ سب باتیں ثابت ہوئی ہیں محض رسم ان کے لئے کافی نہیں۔ اور اس سے بھی زیادہ بیّن ثبوت یہ ہے کہ ابن عامرؒ لِاِیْلٰفِ میں تو یا کا حذف کرتے ہیں اور اِلٰفِهِمْ میں نہیں کرتے حالانکہ رسم کا تقاضا تو یہ ہے کہ اول میں یا پڑھی جائے اور ثانی میں حذف کی جائے

شبہ رابعہ پر تفصیلی کلام :- قرآن کریم کی مختلف قراءتوں کی حقیقت ہم پیچھے تفصیل کے ساتھ ذکر کرچکے ہیں، لیکن مستشرقین کی ایک بڑی جماعت نے اس معاملے میں ایک دوسرا گمراہ کن نظریہ پیش کیا ہے، تولدیکی، گولڈزیہر اور آرتھر جیفرے وغیرہ نے لکھا ہے کہ قراءتوں کا اختلاف درحقیقت سماعی نہیں تھا بلکہ اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ حضرت عثمانؓ نے جو نسخے تیار کرائے تھے ان پر نقطے اور حرکات نہیں تھے اس لئے اسے مختلف طریقوں سے پڑھا جاسکتا تھا چنانچہ جس شخص نے جس طرح چاہا۔ اپنے اجتہاد سے پڑھ لیا۔ اور وہ اس کی قراءت بن گئی ہے[1] مستشرقین کے اس دعویٰ کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کریم کی

---

[1] دیکھئے "مذاہب التفسیر الاسلامی" گولڈزیہر، ترجمہ عربی ڈاکٹر عبدالحلیم نجار، ص ۸ مکتبۃ الخانجی قاہرہ ۱۳۷۴ھ اور مقدمۂ کتاب المصاحف، آرتھر جیفرے ، ص ۷، المطبعۃ الرحمانیہ، مصر ۱۳۵۵ھ۔

جو مختلف قراءتیں معروف ہیں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں بلکہ مصاحف عثمانی کو پڑھنے میں لوگوں کا جو اختلاف ہوا اس کی بناء پر پیدا ہوئی ہیں حالانکہ یہ دعویٰ صراحتہً بے بنیاد اور بالکل غلط ہے، واقعہ یہ ہے کہ مصاحفِ عثمانی کا نقطوں اور حرکات سے خالی ہونا قراءتوں کے وجود میں آنے کا سبب نہیں بنا، بلکہ ان مصاحف عثمانی کو نقطوں اور حرکات سے جان بوجھ کر اسی لئے خالی رکھا گیا تھا۔ کہ قرآن کریم کی جتنی قراءتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں وہ سب اس رسم الخط میں سما سکیں۔ ہم پیچھے عرض کر چکے ہیں کہ ہر دَور میں قرآن کریم کی کسی قراءت کو قبول کرنے کے لئے تین شرائط کو لازمی سمجھا گیا ہے ایک یہ کہ مصاحف عثمانی رضؓ کے رسم الخط میں اس کی گنجائش ہو دوسرے یہ کہ وہ عربی زبان کے قواعد کے مطابق ہو اور تیسرے یہ کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سند کے ساتھ ثابت ہو لہٰذا کوئی قراءت اُس وقت تک صحیح تسلیم نہیں کی گئی۔ جب تک صحیح سند کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت نہیں مل گیا، اگر قراءتوں کے وجود میں آنے کا سبب محض عثمانی رسم الخط ہوتا تو ہر اُس قراءت کو درست مان لیا جاتا۔ جو رسم الخط میں سما جاتی اور اسے قبول کرنے کے لئے یہ تیسری شرط عائد نہ کی جاتی، چنانچہ جو شخص بھی قرآن کریم کی مختلف قراءتوں پر غور کرے گا اسے کھلی آنکھوں نظر آجائے گا کہ عثمانی رسم الخط میں ایک لفظ کو مختلف طریقوں سے پڑھنے کی گنجائش موجود تھی۔ لیکن چونکہ وہ طریقے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں تھے اس لئے انھیں اختیار نہیں کیا گیا، یہ بات دو مثالوں سے واضح ہوگی سورۂ بقرہ (۱) میں ارشاد ہے۔ وَلَا یُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَّلَا یُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَّلَا هُمْ یُنْصَرُوْنَ "یہاں ایک قراءت میں وَلَا یُقْبَلُ (یاء کے ساتھ) ہے اور ایک قراءت میں وَلَا تُقْبَلُ (تا کے ساتھ) ہے لیکن اسی قسم کی ایک آیت سورۂ بقرہ میں ایک دوسری جگہ ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَّلَا هُمْ یُنْصَرُوْنَ یہاں وَلَا تَنْفَعُهَا صرف تاء کے ساتھ آیا ہے وَلَا یَنْفَعُهَا (یاء کے ساتھ) کوئی قراءت نہیں ہے حالانکہ رسم عثمانی میں وَلَا یَنْفَعُهَا کی بھی گنجائش ہے کیونکہ عثمانی مصاحف میں یہ جملہ اس طرح لکھا ہوا تھا "ولا ںںڡعها" اور عربی زبان کے قواعد

میں یاء اور تاء دونوں کی گنجائش موجود تھی۔ لیکن چونکہ یہ قراءت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں تھی اس لیے اس کو کسی نے بھی اختیار نہیں کیا، (۲) اسی طرح سورۂ یٰس[۳] میں ارشاد ہے "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" یہاں ایک قراءت میں فَيَكُونُ (نون پر پیش کے ساتھ) آیا ہے اور دوسری قراءت میں فَيَكُونَ (نون پر زبر کے ساتھ) لیکن اسی طرح کی ایک آیت سورۂ آل عمران ع ۱۴ میں ہے "خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"[۱] یہاں صرف ایک ہی قراءت ہے (یعنی نون پر پیش) دوسری قراءت رسم الخط کی گنجائش کے باوجود کسی نے اختیار نہیں کی[۲]، اس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں قراآت کے مجموعوں میں موجود ہیں جن سے صاف ظاہر ہے کہ قراءتیں رسم الخط سے وجود میں نہیں آئیں بلکہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھیں، اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے اُن کو محفوظ رکھنے کے لئے مصاحف کو نقطوں اور حرکات سے خالی رکھا تھا، یہی وجہ ہے کہ پوری امت میں صرف ایک صاحب (یعنی ابو بکر بن مقسم[۳]) ایسے گزرے ہیں جنہوں نے یہ مسلک اختیار کیا تھا۔ کہ عثمانی مصاحف سے اپنے اجتہاد کے مطابق قراءتیں ایجاد کی جا سکتی ہیں، اور ان کا سند کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونا ضروری نہیں لیکن جس وقت انہوں نے اپنا یہ گمراہانہ نظریہ پیش کیا تو پورے عالم اسلام نے ان پر شدید نکیر کی، خلیفۂ وقت نے انہیں قرّاء اور فقہاء کی ایک مجلس میں طلب کر کے اُن سے توبہ کرنے کا مطالبہ کیا، چنانچہ انہوں نے توبہ کی اور اپنے نظریئے سے رجوع کا تحریری اعلان کر دیا[۴]۔ اس واقعہ سے صاف واضح ہے کہ عثمانی مصاحف سے اپنے اجتہاد کے مطابق قراءتیں

---

[۱] یہاں اصل میں إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ع ۵ /۱۲ درج ہے جو صحیح نہیں کیونکہ اس میں نون کے زبر اور پیش کا اختلاف ہے لہٰذا یہ متفق علیہ کلمہ فَيَكُونُ کی مثال نہیں بن سکتا۔ فتدبّر۔ ۱۲ ط [۲] یہ دونوں مثالیں علامہ طاہر کردیؒ کی تاریخ القرآن ص ۱۲۸ و ۱۲۹ سے ماخوذ ہیں [۳] ان کا پورا نام محمد بن الحسن بن یعقوب ابن مقسم ہے ولادت ۲۶۵ھ اور وفات ۳۵۴ھ [۴] تفصیلات کے لئے دیکھو تاریخ بغداد للخطیبؒ ص ۲۰۶ تا ۲۰۸ ج ۲ طبع بیروت، خطیب بغدادیؒ نے ان کا یہ لطیفہ بھی نقل کیا ہے، کہ ان کی وفات کے بعد ابو احمد الفرضیؒ نے انھیں خواب میں دیکھا کہ وہ قبلہ کی طرف پشت کر کے نماز پڑھ رہے ہیں فرضیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس کی یہ تعبیر لی۔ کہ انہوں نے قراآتِ قرآن میں ائمہ کی مخالفت کی ہے۔

مستنبط کرتے کو امت مسلمہ میں ہمیشہ ایک گمراہی سمجھا گیا ہے اور اس بات پر ہر دور میں مسلمانوں کا اجماع رہا ہے کہ قرآن کریم کی صرف وہی قراءت معتبر ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سند کے ساتھ ثابت ہو، اگر قراءتوں کا وجود محض عثمانی رسم الخط کے پڑھنے میں اجتہادی اختلافات کی وجہ سے ہوا ہوتا تو ابن مقسم پر اتنی شدید نکیر کیوں کی جاتی؟ لہٰذا مستشرقین کا یہ دعویٰ بالکل بے اصل اور بے بنیاد ہے کہ قراءتیں عثمانی مصاحف میں نقطوں اور حرکات کی غیر موجودگی سے پیدا ہوئی ہیں، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ قراءتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر طریقے پر ثابت ہیں۔ اور اُن کو محفوظ کرنے کے لئے ہی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنے مصاحف کو نقطوں اور حرکات سے خالی رکھا تھا، تاکہ یہ تمام قراءتیں ان کے رسم الخط میں سما سکیں۔ **شبہ خامسہ**:۔ اگر یہ سب قراآت درست ہیں تو احادیث کے ذخیرہ میں ان اختلافات کا ذکر کیوں نہیں آتا؟ **جواب** (۱) اجمالی ذکر تو اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ اُنْزِلَ عَلٰى سَبْعَةِ اَحْرُفٍ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ میں آیا ہے اور تفصیل اس فن کی کتابوں میں ہے (۲) بخاری شریف وغیرہ کتب میں وہ احادیث جمع کی گئی ہیں جن کا تعلق احکام سے ہے اور اس فن کی کتب تیسیر وغیرہ ہیں اور تیسیر کا اہل فن کے نزدیک وہی مرتبہ ہے جو فنِّ حدیث میں بخاری شریف کا ہے اور شاطبیہ مسلم شریف کے مرتبہ میں ہے، اسی طرح نشر کا درجہ ہے اور جس طرح کتب احادیث میں ہر روایت کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک سند ذکر کی گئی ہے ٹھیک اسی طرح تیسیر و نشر میں بھی ہر روایت کی سند بتمامہ وکمالہ مذکور ہے۔ اور جس طرح رجالِ حدیث کی جرح و تعدیل کی گئی ہے اسی طرح ہر روایت بلکہ ہر اختلاف کے رجال کی بھی پوری پوری تنقیح کی گئی ہے اور جس اختلاف کی نقل میں تفرّد یا اس کے راوی میں کسی قسم کی کمزوری پائی گئی اس کو بتایا گیا ہے حتیٰ کہ جو اختلاف طریق کے خلاف ہے اس تک کو بھی جتادیا گیا ہے اور گو فی نفسہٖ اس کا پڑھنا صحیح بھی ہو اس بناء پر کہ وہ منزّل من اللہ ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تعلیم فرمائی ہے اور صحیح طریق کے ذریعہ ہم تک پہونچا ہے لیکن جو شخص طرق و روایات میں ماہر اور قراآت کے اختلافات کا عارف ہو اس کے لئے ارباب فن اُس کے طریق کے خلاف ہونے کے سبب اس کو عیب جانتے ہیں

دیکھا آپ نے اہلِ فن نے اس بارہ میں کس قدر احتیاط برتی ہے اور قرآن مجید کی شان بھی یہی ہے

شبہ سادسہ:۔ بعض کا قول ہے کہ تمام قراآت کی حقیقت خبرِ واحد سے زیادہ نہیں ہے کیونکہ ان کی اصلیں تیسیر، شاطبیہ و نشر ہیں۔ جواب (۱) پھر حفصؒ کی روایت ہی کا کیا اعتبار ہے اس کی اصل بھی یہی کتب ہیں اس کے سوا آپ کوئی سند نہیں بتا سکتے اور نہ حفصؒ کے اختلافات کو کسی اور کتاب سے نکال سکتے ہیں بس اب تو قصہ ہی تمام ہوا اور سارے کا سارا کام ہی ختم ہوا اور اگر یہ روایت درست ہے اور یقیناً درست ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ ان کی بیان کی ہوئی ایک روایت تو قبول کی جائے اور باقی کو نظر انداز کر دیا جائے (۲) جب ان کے بیان کردہ اختلافات کو ان کے زمانہ میں اور بعد کے تمام زمانوں میں تمام امت نے قبول کیا ہے اور اسی طرح پڑھا اور پڑھایا ہے اور کسی نے بھی انکار نہیں کیا تو آپ ہی تواتر ثابت ہو گیا۔ نیز آج بھی یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ ہر امام کے جو اختلافات ہمارے ملک میں پڑھے اور پڑھائے جاتے ہیں ٹھیک اسی طرح دیگر ممالک میں نقل کئے جاتے ہیں ایک سرِ مو بھی فرق نہیں ہے بلکہ معانی میں تو اتنی بات ہو بھی جاتی ہے کہ ایک مترجم اور مفسر ایک لفظ کے ایک معنی کرتا ہے اور دوسرا مترجم دوسرے معنی کرتا ہے اور گو وہ دونوں مقصد کے لحاظ سے متحد ہی ہوں لیکن اختلاف ضرور ہے اور قراآت کے اختلافات میں تو ذرہ برابر بھی فرق نہیں ہے اور اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بالکل اسی طرح ثابت ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح پڑھایا اور ادا کر کے بتایا ہے کیا اس کے بعد بھی کسی کے لئے یہ کہنے کی گنجائش باقی رہ جاتی ہے کہ قراآت حدِ تواتر تک نہیں پہونچی ہوئی ہیں حاصل کلام یاد رکھئے جو قراءۃ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح طور پر ثابت ہو جائے اس کا قبول کرنا واجب ہے اور امت میں سے کسی کو بھی یہ حق حاصل نہیں کہ اس کو رد کر دے اور اس پر ایمان لانا ضروری ہے اور اس پر بھی کہ ہر قراءۃ حق تعالیٰ شانہٗ کی جانب سے نازل ہوئی ہے کیونکہ ہر قراءت کا دوسری کے ساتھ ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ ایک آیت کا دوسری آیت کے ساتھ ہے پس ہر آیت کی طرح ہر قراءۃ پر بھی ایمان لانا واجب ہے۔ اور وہ آیت و قراءت جس معنی پر مشتمل ہے اعتقاداً بھی اس کی پیروی کرنا واجب ہے اور عملاً بھی۔ حضرت عمرو

بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں۔ ان میں سے جو وجہ پڑھو وہی درست ہے مگر شک نہ کرو۔ کیونکہ ان میں شک کرنا کفر ہے اعاذنا اللہ منہ۔ آخر میں یہ بات پوری طرح ذہن نشین کر لیجئے۔ کہ اب امت کے پاس صرف دس قراءتیں اور ان کی دو دو روایتیں باقی ہیں ان میں سے سبعہ (یعنی نافع، ابن کثیر، ابو عمرو، ابن عامر، عاصم، حمزہ، کسائی سا توں اماموں کی قراءتیں) متواتر ہیں۔ اور ثلاثہ (یعنی ابو جعفر، یعقوب، خلف کی قراءتیں) مشہورہ ہیں ان دسوں کی قرآنیۃ کا اعتقاد رکھنا ضروریاتِ دین سے ہے اور ان کا نماز وغیرہ میں پڑھنا بھی صحیح اور درست ہے اور ان کے کسی ایک حرف کا انکار کرنا کفر ہے ان کے ماسوا چار اور ہیں جو شاذ ہیں یہ صرف کتابوں میں درج ہیں۔ پڑھی پڑھائی نہیں جاتیں۔ ان کا نماز وغیرہ میں پڑھنا درست نہیں اور ان کی قرآنیۃ کا اعتقاد رکھنا بھی جائز نہیں۔ قاضی القضاۃ ابو نصر عبد الوہاب بن امام سبکی محقق جزری (صاحب حصن) کے استفتاء کے جواب میں فرماتے ہیں الحمد للہ قرآآت سبعہ جو شاطبی نے بیان کی ہیں اور ان کے بعد کی تین قراءتیں متواترہ معلومہ اور ضروریاتِ دین سے ہیں اور اسی طرح ہر وہ حرف جس کو عشرہ میں سے کوئی ایک امام روایت کرے، منزل من اللہ اور ضروریاتِ دین سے ہے اس میں جاہل ہی مکابرہ کر سکتا ہے اور یہ قرآآت ان ہی کے لئے متواتر نہیں جنہوں نے ان کو روایۃً پڑھا ہو بلکہ کلمۂ شہادت پڑھنے والے ہر مسلمان کے لئے متواتر ہیں۔ خواہ وہ ایسا عامی ہو جس نے قرآن مجید کا ایک حرف بھی نہ پڑھا ہو۔ ہذلی کہتے ہیں کہ کسی کے لئے یہ بات جائز نہیں کہ اُن قراءتوں کو شاذ کہہ دے جو اسے نہ پہنچی ہوں کیونکہ جو قراءۃ پڑھی جائے اور روایت کی جائے اور رسم کے موافق ہو اور اجماع کے خلاف نہ ہو وہ صحیح ہے (عنایات از نشر) **شبہ سابعہ**۔ بعض مستشرقین نے قرآن کریم کی شاذ قراءتوں کو بنیاد بنا کر غلط مفروضات کا ایک قلعہ تعمیر کر لیا ہے اور رائی کا پہاڑ اور سوئی کا بھالا بنانے کی کوشش کی ہے۔ خاص طور سے گولڈزیہر اور آرتھر جیفرے نے ان قراءتوں کی بہت سی مثالیں پیش کر کے ان سے من مانے نتائج نکالے ہیں[1]۔ یہاں اُن تمام مثالوں کو پیش کر کے اُن کی حقیقت واضح کرنا تو مشکل ہے

[1] دیکھئے مذاہب التفسیر الاسلامی، گولڈزیہر، ترجمہ عربی ڈاکٹر عبد الحلیم النجار، اور:
Arthur Jeffery : Materials for the History of the text of the Quran, Leiden 1937 P. 6

اس لئے کہ اس کام کے لئے ایک پوری کتاب درکار ہوگی[1]۔ اس کے علاوہ ہماری رائے میں اس کی ضرورت بھی نہیں ہے لیکن ہم یہاں شاذ قراءتوں کے بارے میں چند اصولی باتیں عرض کرنا چاہتے ہیں امید ہے کہ ان اصولی حقائق کو مد نظر رکھنے کے بعد مستشرقین کے اُن تمام باطل نظریات کی تردید اچھی طرح سمجھ میں آسکے گی جو انہوں نے شاذ قراءتوں کی بنیاد پر قائم کئے ہیں جیسا کہ ہم پیچھے عرض کر چکے ہیں پوری امت مسلمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ قرآن کریم کی صرف وہ قراءتیں معتبر ہیں جن میں تین[2] شرائط پائی جائیں:- (۱) وہ قراءت عثمانی مصاحف کے رسم الخط میں سما سکتی ہو (۲) عربی قواعد کے مطابق ہو (۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا پڑھنا متواتر طریقے سے ثابت ہو یا کم از کم علماء قراءت میں مشہور و معروف ہو۔ جس قراءت میں ان تین[3] شرائط میں سے کوئی ایک مفقود ہو وہ شاذ قراءت کہلاتی ہے اور پوری امت میں سے کسی نے اسے معتبر نہیں مانا۔ ان شاذ قراءتوں پر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں مندرجہ ذیل باتوں میں سے کوئی ایک بات پائی جاتی ہے:- (۱) بعض اوقات وہ قراءت بالکل موضوع ہوتی ہے جیسے کہ ابو الفضل محمد بن جعفر خزاعی کی قراءتیں، جن کو انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کیا ہے امام دارقطنی اور تمام علماء نے تحقیق کر کے بتایا ہے کہ یہ تمام قراءتیں موضوع ہیں[2] (۲) بعض اوقات ان کی سند ضعیف ہوتی ہے جیسے ابن السمیفع اور ابو السمال کی قراءتیں[4] یا بہت سی وہ قراءتیں جو ابن داؤدؒ نے کتاب المصاحف میں مختلف صحابہ و تابعینؒ سے منسوب کی ہیں (۳) بعض اوقات سند صحیح ہوتی ہے، لیکن درحقیقت وہ قرآن کریم کی قراءت نہیں ہوتی۔ بلکہ کوئی صحابی یا تابعی عام گفتگو میں قرآن کریم کے کسی لفظ کی تشریح کے لئے اس کے ساتھ دو ایک لفظ بڑھا دیتے تھے قرآن کریم چونکہ پورا کا پورا متواتر تھا۔ اور ہر دور میں اس کے ہزاروں حفاظ موجود رہتے تھے اس لئے ان الفاظ کے اضافہ سے قرآن کریم کے متن میں اضافے کا کوئی اندیشہ نہیں تھا لہٰذا اس قسم کی تشریحات میں کوئی حرج نہیں سمجھا گیا[5]۔ مثلاً حضرت سعد بن ابی وقاصؓ

---

[1] گولڈزیہر کے نظریات پر ڈاکٹر عبدالحلیم النجارؒ نے بھی مذاہب التفسیر الاسلامی کے حاشیہ پر مختصر مگر اچھا تبصرہ کیا ہے [2] النشر فی القراآت العشر لابن الجزریؒ، ص ۱۶ ج ۱ والاتقان ص ۷۸، ۷۹ ج ۱ [3] النشر ص ۱۶ ج ۱ [4] النشر لابن الجزریؒ ص ۳۱ و ۳۲ ج ۱ والاتقان ص ۷۹ ج ۱ نوع ۲۲ تا ۲۷ وشرح المؤطا للزرقانیؒ ص ۲۵۵ ج ۱۔

سے مروی ہے کہ انہوں نے وَلَہٗ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ مِّنْ اُمٍّ پڑھا اس میں مِنْ اُمٍّ کا لفظ تفسیری اضافہ تھا اسی طرح حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک آیت اس طرح پڑھی وَلْتَکُنْ مِّنْکُمْ اُمَّۃٌ یَّدْعُوْنَ اِلَی الْخَیْرِ وَیَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْھَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَیَسْتَعِیْنُوْنَ اللّٰہَ عَلٰی مَا اَصَابَھُمْ وَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ[1] اس میں وَیَسْتَعِیْنُوْنَ اللّٰہَ عَلٰی مَا اَصَابَھُمْ بلاشبہ تفسیری اضافہ ہے کیونکہ اگر یہ جملہ حضرت عثمانؓ کی قراءت میں واقعۃً قرآن کا جزء ہوتا تو ان کے مرتب کردہ مصحف میں ضرور موجود ہوتا، حالانکہ ان کے مرتب فرمائے ہوئے سات مصاحف میں سے کسی میں یہ جملہ منقول نہیں، شاذ قراءتوں میں اس طرح کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ (۴) بعض مرتبہ ایسا بھی ہوا ہے کہ قرآن کریم کی بعض قراءتیں آخر میں منسوخ ہوگئیں، لیکن کسی صحابی کو ان کے منسوخ ہونے کا علم نہ ہوسکا، اس لئے وہ قدیم قراءت کے مطابق پڑھتے رہے[2] لیکن چونکہ دوسرے تمام صحابہؓ جانتے تھے کہ یہ قراءت منسوخ ہوچکی ہے اس لئے وہ نہ اُسے پڑھتے تھے، اور نہ قرآن کریم کی صحیح قراءتوں میں شمار کرتے تھے (۵) بعض شاذ قراءتوں کو دیکھ کر ایسا بھی محسوس ہوتا ہے کہ کسی وقت کسی تابعیؒ وغیرہ سے قرآن کریم کی تلاوت میں کوئی بھول چوک ہوگئی۔ جیسا کہ اکثر بڑے بڑے حافظوں سے ہوجاتی ہے اُس وقت کسی سننے والے نے سن کر اسے روایت کردیا۔[3] قرآن کریم کی جتنی شاذ قراءتیں منقول ہیں وہ زیادہ تر انہی پانچ صورتوں میں دائر ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں ان قراءتوں کو معتبر قرار دینے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا چنانچہ امت نے کسی بھی دور میں انہیں قابلِ اعتبار نہیں سمجھا اور اسی لئے یہ قراءتیں متواتر تو کیا ہوتیں مشہور بھی نہ ہوسکیں۔ لہٰذا ان کو بنیاد بنا کر مستشرقین نے جو یہ نتیجہ نکالنے کی کوشش کی ہے۔ کہ (معاذ اللہ) قرآن کریم کے متن میں کچھ اختلافات پائے جاتے تھے یہ ایسا بے بنیاد اور لغو خیال ہے جو علم و تحقیق کے اعتبار سے قابلِ غور بھی نہیں ہے واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم (از علوم القرآن) امر چہارم ـ تعلیم القرآن و

---

[1] کنز العمال لعلی المتقیؒ ص ۲۸۶ ج ۱، بحوالہ عبد بن حمیدؒ وابن جریرؒ وغیرہ۔ [2] مشکل الآثار للطحاویؒ ص ۱۹۶ تا ۲۰۲ ج ۴ [3] النشر لابن الجزریؒ ص ۱۶ ج ۱۔ والمبانی فی نظم المعانی۔ مقدمتان فی علوم القرآن ص ۱۷۰ مکتبۃ الخانجی مصر ۱۹۵۴ء۔

القرآت کے مراکز:- حجاز[1]، عراق[2]، دمشق[3]، بغداد[4]، مصر[5]، اندلس[6]۔ یہ واقعہ ہے کہ مسلمان جہاں گئے قرآن ساتھ گیا۔ لیکن بمصداق "الملک والدین توامان" (حکومت و دین جوڑواں بھائی ہیں) جو شہر خالص اسلامی عربی حکومت کا دارالخلافہ بنا وہی قرآن اور قرآت کا مرکز بن گیا۔ چنانچہ ۲۵ھ تک قراوت کا سب سے بڑا مرکز حجاز (۱) مدرس تھا پھر حضرت علیؓ کے عہد میں کوفہ (۲) اور بصرہ کو یہ فخر ملا پھر بنوامیہ کے عہد میں دمشق (۳) کو یہ اعزاز نصیب ہوا، دوسری صدی میں جب بغداد (۴) دارالخلافہ و دارالعلوم بنا تو یہ تاج بھی اُس کے سر پر رکھا گیا۔ چوتھی صدی میں (۵) مصر اور پانچویں صدی میں اندلس (۶) مرکز قرآت بن گئے قرآت کے بڑے بڑے ماہر ائمہ ان میں قرآن کا درس دیتے تھے، اختلاف قراءت کی حفاظت و خدمت، تدریس و تصنیف دونوں کے ذریعہ سے بجالاتے رہے ساتویں صدی میں مغلوں نے بغداد اور اس کے علوم کو تاراج کیا[1] اور نویں صدی میں عیسائیوں نے اندلس کے مسلمانوں کو اپنے سخت مظالم سے ہلاک کیا اور اُن کی تمام علمی یادگاریں بھی فنا کر دیں جس کی بنا پر ان بلاد مقدسہ کی مرکزیت میں ضعف آگیا۔ ہندوستان میں تعلیم قراءت:- پہلی صدی کے آخر میں عرب ہندوستان میں آئے اور سندھ اور ملتان اُن کی قیامگاہ بنے۔ پانچویں صدی کے اوائل میں مسلمان پنجاب کے اور چھٹی اور ساتویں صدی میں دارالخلافہ دہلی اور اکثر ہندوستان کے فرمانروا بن گئے۔ گیارھویں بارھویں صدی میں دہلی قرآت کا مرکز بن گیا ۱۰۵۰ھ کے قریب شاہجہاں کے عہد میں شیخ القراء مولانا قاری عبدالخالق منوفی تلمیذ شیخ القراء محمد بقری ازہری

لہ یہ مضمون مقدمہ شرح سبعہ قرآت سے ماخوذ و ملخص ہے۔ ۱۲۔ ط[2] تاتار نے جب مسلمانوں پر قبضہ کیا اور بغداد کی خلافت کو تہ و بالا کیا ہے۔ تو مسلمانوں نے پل توڑ دیا تھا تاکہ دشمن دریا عبور نہ کر سکے تو صرف ایک کتب خانہ جو دریا کے قریب تھا۔ تاتاریوں نے اس پر قبضہ کیا اور اس کی کتابیں دریا میں ڈال کر پار تک اتنی چوڑی سڑک بنائی کہ تین گاڑی برابر گذاری جاسکتی تھیں، اور روشنائی جو گھلی ہے تو ایک مہینہ تک دجلہ کا پانی سیاہ چلتا رہا۔ لکھتے ہیں کہ اس زمانے میں علماء کو دوات میں روشنائی ڈالنے کی ضرورت نہیں تھی۔ دجلہ کا پانی دوات میں بھرتے تھے اس سے قلم چلتا تھا۔ اتنی سیاہی پھیل گئی تھی یہ ایک کتب خانے کا حال ہے کہ جس سے تاتاریوں نے پل بنا دیا۔ اور ایسے ہزاروں کتب خانے بغداد میں موجود تھے۔ اندلس کے اتنے کتب خانے تھے کہ جب مسلمانوں کا قبضہ اٹھا اور پھر عیسائیوں نے قبضہ کیا ہے تو انہوں نے کہا کہ ان کے لٹریچر کو تباہ کرو۔ جب تک یہ لٹریچر باقی ہے۔ ان میں روح ایمان باقی رہے گی تو عیسائی حکومت نے مستقلاً ارادہ کیا کہ مسلمانوں کے کتب خانے تباہ کئے جائیں (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

مصری ہندوستان میں آئے اور حضرت اورنگ زیب عالمگیر کے عہد تک سایہ افگن رہے۔ شاہ ممدوح کی سرپرستی سے اس وقت دہلی دارالعلوم اور مرکز قراآت بن گیا۔ دہلی کے متعدد علماء وفضلاء نے شیخ موصوف سے قراآت پڑھیں اور دو سو برس سے زیادہ یہ سلسلہ دلّی میں جاری رہا، ہر محلہ اور کوچہ میں ان کے خوشہ چین موجود تھے اس وقت دہلی کا ہر شخص تجوید قراآت کا شیدائی تھا، مسجدوں، خانقاہوں اور گھروں میں روزانہ تلاوت ہوتی تھی۔ رمضان المبارک میں جو حال ہوتا تھا اس کو تو بیان کرنا ہی دشوار ہے اس عرصہ میں دہلی میں بیشمار شیوخ قراءت پیدا ہوئے مثلاً شاہ عبدالمجید قادری۔ قاری قادر بخش انصاری قاری حافظ محمد حیٰ انصاری۔ قاری سید امام الدین امروہی نقشبندی مجددی۔ ۱۲۷۳ھ (۱۸۵۷ء) کے غدر نے دہلی کے ساتھ وہی کیا جو بغداد کے ساتھ ہوا تھا۔ یعنی دلّی سے ماہران فن جلاوطن ہو گئے اور دہلی سے یہ فن کالمفقود ہو گیا۔ **تیرھویں صدی میں پانی پت مرکز قرآن بن گیا**۔ پانی پت ہمیشہ سے دہلی کا مضافاتی قصبہ ہے یہ وہ قصبہ ہے جس کو شاہ بوعلی قلندرؒ اور مخدوم جلال الدین کبیر الاولیاء نے اپنے پاک قدوم سے سرفراز فرمایا ہے اور جہاں سے خواجہ امان قاضی ثناء اللہ، حضرت قاری عبدالرحمٰن محدث انصاری پانی پتی پیدا ہوئے۔ پانی پت میں مسلمان پانچویں صدی کے شروع سے (۱) آباد تھے دوسرے اسلامی شہروں کی طرح وہ بھی قرآن پڑھتے تھے مگر بارھویں صدی میں قاری مصلح الدین عباسی پانی پتی نے مدینہ طیبہ سے تجوید سیکھ کر طریقۂ ادا کی از سر نو بنیاد رکھی (۲) آپ کے بعد آپ کے فرزند ارجمند قاری عبیداللہ عرف قاری لالہ اور آپ کے تلمیذ قاری قادر بخش نے پانی پت کو فخر ہند بنا دیا۔ تیرھویں صدی میں دہلی اور پانی پت کے اکثر مجودین انہی حضرات سے تجوید اخذ کرتے (۳) تھے ان کے بعد قاری نجیب اللہ عثمانی، قاری کبیر الدین، حضرت قاری عبدالرحمٰن محدث انصاری (۴) پانی پتی نے پانی پت اور دہلی میں تجوید کی خدمت کی ان تینوں بزرگوں کے بعد حضرت قاری عبدالرحمٰن اعمٰی اور آپ کے فرزند ارجمند مولانا قاری عبدالسلام انصاری نے اس فن کو سنبھالا۔ پھر حضرت مولانا قاری

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اس کے لئے ایک مستقل عملہ بنایا گیا جو سارے کتب خانوں کو آگ لگا دے، جلا دے، تلف کر دے اس کا ایک انچارج آفیسر مقرر کیا گیا۔ تو لکھتے ہیں۔ پچاس برس میں اندلس کے کتب خانے کہیں مٹ سکے ہیں۔ ۱۲۔ از خطبات حکیم الاسلامؒ

⑤ محی الاسلام عثمانی اور ان کے بعد حضرت قاری فتح محمد صاحب مدظلہ ⑥ اور حضرت قاری رحیم بخش رحمہ اس فن میں ان کے جانشین بنے۔ اور مؤخر الذکر حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ کی بدولت اب مرکزیت قراآت کی یہ نسبت وخصوصیت "شہر ملتان" کی طرف منتقل ہوئی ہے اور موجودہ دور میں ملتان ہی حفظ قرآن وضبطِ قراآت اور علمی وفنی تصنیفات کا اعلیٰ ومعیاری اور عظیم الشان وفقید المثال مرکز ومرجع ہے فللّٰہ الحمد ولہ المنۃ، سلسلۂ پانی پت کی نمایاں خصوصیت ہے متحدہ ہندوستان میں تجوید وقراءت کی تین ۳ درسگاہیں تھیں، ایک دارالعلوم دوسرا مدرسہ عالیہ فرقانیہ لکھنؤ تیسرا پانی پت، مگر پانی پت کو یہ امتیازی حیثیت حاصل ہے کہ وہاں تجوید وقراءت پر علمی وتصنیفی کام زبردست ہوا۔ بڑی مایۂ ناز کتابیں تصنیف ہوئیں حضرت مولانا قاری عبدالرحمٰن محدث پانی پتی فن قراءت کے امام تھے انہوں نے تجوید پر ایک بے نظیر رسالہ تحفۂ نذریہ بزبان فارسی لکھا۔ حضرت قاری محی الاسلام صاحب عثمانی کی شرح سبعہ قراآت لاجواب کتاب ہے۔ دور حاضرہ میں حضرت قاری فتح محمد صاحب قراءِ پانی پت کے تاج فخر وامام ہیں فنِ قراءت کے مشکل ترین قصیدہ شاطبیہ کی اردو زبان میں تین ۳ ضخیم جلدوں میں بہترین شرح تالیف فرمائی اس کے علاوہ کثیر التعداد کتابوں کے مؤلف وشارح ہیں ان کے شاگرد رشید حضرت قاری رحیم بخش صاحب رحمہ اللہ نے بھی تجوید وقراءت پر بڑا زبردست علمی و تصنیفی کام کیا اور اردو کے دامن کو علومِ تجوید وقراءت سے خوب بھاری بھرکم کردیا ہے پانی پت میں اِس تمام کام پر مستزاد یہ کہ وہاں حفظِ کلام اللہ کا خوب چرچا تھا۔ نہایت جید وعمدہ حفاظ کی فوج ظفر موج محلہ محلہ ہوتی تھی۔ رمضان شریف میں ہر مسجد پڑھنے والے حافظوں سے پُر رونق ہوتی خصوصاً اخیر عشرہ میں تو تمام راتیں تلاوتوں سے زندہ رہتی تھیں۔ حفظ قرآن مجید کا شغل جوانوں سے لے کر عورتوں میں بھی بے حد تھا، شرفاء کے گھرانوں میں بچیوں کو حفظ کرانے کا رواج بڑے زور شور سے تھا۔ ہندوستان کی چار آبادیوں کی مسلمان مستورات میں دینداری قابل رشک تھی۔ کاندھلہ۔ تھانہ بھون، دیوبند، پانی پت مگر پانی پت میں حافظہ عورتوں کی وجہ سے اس کا پلہ بھاری تھا۔ اور کاندھلہ میں دینیات اور عربی کی عالمہ زیادہ تھیں۔ (ماخوذ از الرشید دارالعلوم دیوبند نمبر)

دوسری فصل

نزول و خصوصیتِ قرآن کے بیان میں

(الف) نزولِ قرآن:۔ قرآن کریم کس حفاظت کے ساتھ نازل ہوا؟ اس کی تاریخ خود قرآن کریم نے بیان کی ہے کہ حق تعالیٰ اس غرض کے لئے فرشتے منتخب کرتا ہے اَللّٰہُ یَصْطَفِیْ مِنَ الْمَلٰٓئِکَۃِ رُسُلًا (الحج پ۱۷) اللہ تعالیٰ پیغام (وحی) پہنچانے والے فرشتے منتخب کرتا ہے۔ قرآن کریم لانے کے لئے جس فرشتے کا انتخاب ہوا اس کا نام قرآن کریم نے جبریل بتایا ہے قُلْ مَنْ کَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِیْلَ فَاِنَّہٗ نَزَّلَہٗ عَلٰی قَلْبِکَ بِاِذْنِ اللّٰہِ (بقرہ پ۱) (اے پیغمبر) آپ کہہ دیجئے کہ جو جبریل کا دشمن ہو۔ سو (ہو) انہوں نے تو یہ قرآن حکم خداوندی سے آپ کے قلب پر اتارا ہے۔۔ یہ فرشتہ کن صفات کا مالک ہے اس پر بھی خود قرآن کریم نے روشنی ڈالی ہے کہ یہ فرشتہ اپنی جماعت ملئکہ میں "روح القدس" "روح الامین" ہے۔ عند اللہ معزز و مقرب ہے اور بڑی قوتوں اور زور والا ہے جیسا کہ ان آیاتِ کریمہ سے ظاہر ہے قُلْ نَزَّلَہٗ رُوْحُ الْقُدُسِ مِنْ رَّبِّکَ بِالْحَقِّ (النحل پ۱۴) (اے پیغمبر) آپ کہدیجئے کہ قرآن کو بلا شبہ پاک فرشتہ آپ کے رب کی طرف سے لایا ہے وَاِنَّہٗ لَتَنْزِیْلُ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ۔ نَزَلَ بِہِ الرُّوْحُ الْاَمِیْنُ عَلٰی قَلْبِکَ لِتَکُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِیْنَ۔ بِلِسَانٍ عَرَبِیٍّ مُّبِیْنٍ (الشعراء ۱۱/۱۹) یہ قرآن پروردگار عالم کا بھیجا ہوا ہے اس کو (معتبر) امانت دار فرشتہ نے صاف عربی زبان میں آپ کے قلب پر اتارا ہے تاکہ آپ ڈرانے والوں میں سے ہو جائیں۔ اِنَّہٗ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ کَرِیْمٍ ذِیْ قُوَّۃٍ عِنْدَ ذِی الْعَرْشِ مَکِیْنٍ مُّطَاعٍ ثَمَّ اَمِیْنٍ (التکویر پ۳۰) یہ قرآن، کلام ہے ایک عزت والے فرشتہ کا لایا ہوا جو قوت والا ہے۔ عرش کے مالک کے نزدیک اس کا بڑا

رُتبہ ہے وہاں اس کا کہنا مانا جاتا ہے۔ معتبر ہے عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى ذُوْمِرَّةٍ (النجم ۶/۲۷)۔ اُن (رسول) کو سکھلایا ہے سخت قوتوں والے نے، زور آور نے، لیکن ان صفات حمیدہ کے مالک حضرت جبریل علیہ السلام جب کلام الٰہی لے کر چلتے ہیں تو ان کے ساتھ پہرہ دار فرشتوں کی ایک جماعت بھیجی جاتی ہے تاکہ پیغام ربانی کسی تصرف شیطانی کے بغیر ان کے پیغمبر تک بحفاظت پہنچ جائے۔ جس کی وضاحت قرآن کریم نے اِن الفاظ میں کی ہے فَاِنَّهٗ يَسْلُكُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهٖ رَصَدًا (الجن ۲۹/۲)، تو اُن (جبریل) کے آگے اور پیچھے چوکیدار فرشتے چلاتا ہے ——————

(ب) قرآن کے تین ۳ تنزلات: نزول اول:۔ بارگاہ خداوندی سے لوح محفوظ میں اس نزول کا ذکر قرآن کی اس آیت میں ہے بَلْ هُوَ قُرْاٰنٌ مَّجِيْدٌ فِيْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ (البروج ۱۴/۱) بلکہ وہ ایک باعظمت قرآن ہے جو لوح محفوظ میں (درج) ہے۔ نزول دوم۔ لوح محفوظ سے آسمان دنیا کے مقام بیت العزت میں، یہ نزول اِن آیات میں مذکور ہے اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةٍ مُّبٰرَكَةٍ (دخان ۱۵/۱) ہم نے اِس (کتاب) کو ایک برکت والی رات میں اُتارا ہے اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ (القدر ۱۰/۱) بے شک ہم نے قرآن کو شب قدر میں اُتارا ہے شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ (بقرہ ۲۳/۲)۔ اور رمضان وہ ہے جس میں قرآن مجید اُتارا گیا ہے، یہ دونوں نزول مجموعی شکل میں یکبارگی اور دفعۃً ہوئے۔ مذکورہ آیات میں تعارض نہیں کیونکہ لیلۃ مبارکہ اور لیلۃ القدر ایک ہے اور وہ رمضان المبارک میں ہے لہٰذا بیت العزۃ میں رمضان المبارک کے مہینہ میں... قرآن لیلۃ مبارکہ یا لیلۃ القدر میں اُتارا گیا۔ نزول سوم۔ بواسطہ جبرئیل قلب نبوی پر ہوا اس نزول کا ذکر اِس آیت میں ہے نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ (الشعراء ۱۱/۱۱) یہ نزول تقریباً تیئیس ۲۳ سال میں مکمل ہوا۔ اور قلب سے یہ شبہ نہ کیا جائے کہ معانیِ قرآن کا نزول ہوا ہوگا بلکہ الفاظِ قرآن کا نزول ہوا تھا اسی لئے آیت مذکورہ میں عَلٰى قَلْبِكَ کے بعد یہ تصریح کی گئی ہے بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ، جس میں الفاظ کے نزول کو لسان عربی کہہ کر واضح کیا گیا ہے۔ قرآن کا دو۲ بار یکبارگی نزول ہوا اول لوح محفوظ میں دوم آسمانِ دنیا

کے بیت العزت میں اور تیسری بار تدریجی نزول حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا بخلاف دیگر کتب سماوی کے، کہ ان کا نزول صرف ایک بار دفعۃً کتابی شکل میں ہوا، قرآن کے لئے دونوں نزول جمع ہوئے اس کی حکمت یہ ہے کہ آخری کتاب ہونے کی وجہ سے اس کتاب کی حفاظت کا مکمل انتظام مقصود تھا۔ ایک بار انتظام عمومی کی صورت میں قرآن کو لوح محفوظ میں محفوظ کیا گیا جو حکومت الٰہیہ کا مرکزی محافظ خانہ ہے۔ دوسری مرتبہ بیت العزت میں سماوی حفاظت کا انتظام کیا گیا، تیسری مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب اطہر پر نازل فرما کر ارضی حفاظتِ قرآن کا انتظام کیا گیا، پھر امت محمدیہ کے قلوب کو قرآن کی طرف مائل کرکے چوتھی مرتبہ اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ کے وعدہ کے مطابق صدری حفاظت کا انتظام ہوا، بعدہٗ ابوبکر صدیق، عمر فاروق، عثمان غنی رضی اللہ عنہم کو آمادہ کرکے پانچویں مرتبہ تحریری صورت میں حفاظتی انتظام عمل میں لایا گیا، اس طرح کمالِ حفاظتِ قرآن کی شان کا ظہور ہوا (ج) قرآن کی دو بڑی خصوصیات:- قرآن کی حفاظت کی ذمہ داری حق تعالیٰ نے خود لی ہے۔ اور قرآن مجید اپنی حفاظت کے لئے صحیفہ کا محتاج نہیں۔ دنیا کی مختلف اقوام کی ہدایت ورہنمائی کے لئے وقتاً فوقتاً جو الہامی کتابیں نازل ہوتی رہیں وہ اپنی حفاظت کیلئے صحیفہ کی محتاج تھیں اور آنکھ کی مدد سے پڑھی جاتی تھیں۔ ان کو اپنے سینوں کے اندر محفوظ کرنے کا کسی زمانہ میں رواج نہیں تھا۔ چونکہ وہ وقتی یا زمانی ضرورتوں کے لئے نازل ہوتی رہیں اس لئے قدرت نے ان کو حفظ کرلینے کی کسی کو بھی نہ استعداد بخشی اور نہ ان کی حفاظت وبقا کا کوئی خصوصی اہتمام کیا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جب تک ان الہامی کتابوں کے انبیاء وعلماء موجود رہے۔ وہ اپنے طور پر ان کی حفاظت کرتے رہے لیکن جونہی وہ اس دنیا سے اٹھالئے گئے ارباب غرض نے اپنی اپنی ضروریات وخواہشات کے مطابق ان الہامی کتابوں میں ترمیم وتحریف کرنی شروع کردی۔ یہاں تک کہ کسی الہامی کتاب کا صحیح نسخہ ملنا محال ہوگیا۔ قرآن کریم کا تعلق چونکہ کسی زمانہ یا کسی قوم سے نہیں ہے بلکہ اسے قیامت تک پیدا ہونے والی اقوام وملل کی رشد وہدایت کے لئے نازل کیا گیا ہے۔ اس لئے حق تعالیٰ نے اس کی حفاظت و ذمہ داری خود سنبھالی اور اعلان فرمادیا

اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّكۡرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوۡنَ (الحجر ۱۵) ہم نے آپ پر یہ نصیحت اتاری ہے اور ہم خود اس کے نگہبان ہیں۔ یعنی وہ جس شان اور ہیئت سے اُتارا گیا ہے قیامت تک ایک شوشہ، زیر و زبر کی تبدیلی کے بغیر چار دانگ عالم میں موجود رہے گا، کوئی اس میں لفظی یا معنوی ہیر پھیر نہیں کر سکے گا۔ یہی وجہ ہے کہ یہ کتاب جو صحیفہ یا آنکہ کی مدد کے بغیر محض قوت حافظہ کے ذریعہ سینہ میں اُتاری گئی۔ چودہ سو سال سے اپنے حروف، نقوش اور الفاظ کے ذریعہ سینہ بسینہ محفوظ چلی آتی ہے جس کا خود اُن مغربی مشاہیر کو بھی اعتراف ہے جنہوں نے اسلام دشمنی میں اپنا کوئی نظیر و مثیل نہیں چھوڑا چنانچہ مشہور انگریز مصنف مسٹر میور لکھتا ہے کہ "جہاں تک ہماری معلومات ہیں دنیا بھر میں ایک بھی ایسی کتاب نہیں جو قرآن کی طرح بارہ صدیوں تک ہر قسم کی تحریف سے پاک ہو"۔ ایک دوسرا یوروپین مصنف لکھتا ہے کہ: "ہم ایسے ہی یقین سے قرآن کو بعینہٖ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ سمجھتے ہیں جیسے مسلمان اسے خدا کا کلام سمجھتے ہیں"۔ غرضکہ وہ لوگ جو قرآن کریم کو خدا کا کلام ماننے کے لئے تیار نہیں وہ اس کی جامعیت اکملیت وابلغیت سے قطع نظر اس کی کامل محفوظیت کے ضرور قائل ہیں۔ وعدۂ الٰہیہ کا اہتمام حیرت انگیز طریقہ سے :۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے وعدہ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوۡنَ کو ایسے حیرت انگیز طریقہ سے پورا فرمایا۔ کہ جسے دیکھ کر یہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اس قسم کی حفاظت، بشری طاقت سے باہر ہے اور یہ کسی ایسے زبردست اور حکمت والے مالک کی کارفرمائی ہے جس کے ارادہ کو کوئی متزلزل نہیں کر سکتا اور وہ جو کچھ چاہتا ہے کر گزرتا ہے کوئی اس کے ارادہ میں حائل نہیں ہو سکتا خواہ وہ کتنا ہی پیچ و تاب کھاتے اور اس کی کتاب کو خدانخواستہ معدوم کرنے کیلئے ایڑی چوٹی کا زور لگائے وہ یہ کہ حق تعالیٰ شانہٗ نے اس حفاظت کی یہ صورت پیدا فرمائی کہ قرآن کے اترنے کے زمانہ سے اس وقت تک ہر زمانہ میں سینکڑوں ہزاروں بلکہ لاکھوں کی تعداد میں ایسے لوگوں کو پیدا فرماتے رہے اور رہتے ہیں اور رہیں گے جو اپنے سینوں میں اُس کی اِس پاک کتاب کو تمامۃً محفوظ کرتے رہے اور یہ لوگ اللہ کی توفیق اور اس کی مدد سے اتنی ضخیم کتاب کو اول سے آخر تک

اس طرح حفظ کرتے رہے کہ اس کا ایک کلمہ تو کیا ایک حرف اور ایک حرکت بلکہ ایک نقطہ بھی ضائع نہیں ہونے پایا۔ اور اس پُرفتن دور میں بھی ہزاروں بلکہ لاکھوں اشخاص ایسے موجود ہیں جن کے سینوں میں پورے کا پورا قرآن مجید محفوظ ہے اور وہ اس کو ایک حرف و حرکت اور نقطہ کی کمی کے بغیر فرفر پڑھ کر سنا سکتے ہیں اور ایسے لوگوں کو عُرفِ عام میں حفاظِ قرآن کہا جاتا ہے اور یہ عجیب و غریب اور ناقابلِ فناء حفاظت صرف قرآن کریم ہی کے حصہ میں آئی ہے پہلی کتابوں کی حفاظت کے لئے یہ صورت موجود نہ تھی۔ ف :۔ رَمَضَانُ المُبَارَک کو نزولِ قرآن کی سالگرہ ہونے کا شرف حاصل ہے ''یہی وجہ ہے کہ ہر رَمَضَانْ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ نازل شدہ حصۂ قرآن کا دَوْر و تکرار فرماتے تھے اور وفات کے سال ۲ دُو مرتبہ دَور فرمایا اور آنحضرتؐ کے بعد امت کے بڑے بڑے بزرگانِ دین کا معمول بھی آج تک یہی رہا ہے کہ اِس ماہ میں تلاوتِ قرآن کی کثرت رکھتے تھے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد در شاگرد ہیں۔ ماہ رمضان میں ایک دن رات میں قرآن کے ۲ دُو ختم کرتے تھے ایک قرآن رات کو تراویح میں اور ایک دن میں ختم کرتے تھے۔ ابو حنیفہ شب کی نماز میں پورا قرآن مجید ایک رکعت میں ختم کر دیتے تھے (زفرؒ) آپ نے ۳۵ سال تک ایک ہی وضوء سے پانچوں نمازیں پڑھیں۔ اور ۲ دُو رکعتوں میں پورا قرآن مجید ختم کر دیتے تھے (ابنِ مبارک) جس مقام پر آپ کا انتقال ہوا وہاں آپ نے سات ہزار ختم قرآن کئے (ابن مبارک) امام شعبہ نے چوبیس ہزار مرتبہ ختم قرآن کیا۔ ابو عبدالرحمٰن سُلمیؒ ۴۰ سال سے زائد جامع کوفہ میں اور امام نافع مدنی ۷۰ سال سے زائد مسجد نبوی میں تعلیم قرآن دیتے رہے۔

www.KitaboSunnat.com

تیسری فصل

محفوظیت قرآن کے بیان میں

[از معلم التجوید]

جس طرح اللہ تعالیٰ نے رب العٰلمین ہونے کی حیثیت سے انسان کی جسمانی ضروریات کا انتظام فرمایا ہے جس کا ہم روزمرہ اپنی زندگی میں مشاہدہ کرتے ہیں اسی طرح اُس نے اس کی روحانی زندگی کی ضروریات کا بھی انتظام فرمایا ہے وہ یہ کہ اُس نے انسان کی فلاح وبہبود اور اس کی ہدایت کے لیئے بہت سے نبی بھیجے اور بہت سی چھوٹی بڑی کتابیں بھی نازل فرمائیں نازل شدہ کتابوں کی صحیح تعداد تو اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے البتہ بعض علماء نے لکھا ہے کہ ان کتابوں کی تعداد ایک سو چار ہے جن میں سے سو چھوٹی اور چار بڑی کتابیں ہیں اور سو صحیفوں میں سے دس حضرت آدمؑ پر اور پچاس حضرت شیثؑ پر تیس حضرت ادریسؑ پر اور دس حضرت ابراہیمؑ پر نازل ہوئے، اور چار بڑی کتابوں کے نام یہ ہیں (۱) تورات (۲) زبور (۳) انجیل (۴) قرآن مجید اور اسی ترتیب کے موافق تورات حضرت موسیٰ علیہ السلام پر زبور حضرت داؤد علیہ السلام پر انجیل حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر اور سب سے آخر میں قرآن مجید خاتم النبیین حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا، اور ان میں سے صرف قرآن مجید ہی ایک ایسی کتاب ہے جو اپنی اصلی شکل میں ایک حرف اور ایک نقطہ کی کمی کے بغیر آج دنیا میں محفوظ و موجود ہے اور باقی تمام کتابیں محرّف ہوکر ضائع ہوگئی ہیں مگر ان سب پر ایمان لانا یعنی یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ یہ سب کی سب کتابیں برحق اور اللہ ہی کی طرف سے نازل شدہ ہیں اور ان میں سے کسی ایک کا انکار کرنا گویا قرآن ہی کا انکار کرنا ہے ہاں یہ عقیدہ رکھنا بھی ضروری ہے کہ اب ان میں سے قرآن مجید کے سوا کوئی بھی محفوظ نہیں اور اس حقیقت کا انکشاف بھی قرآن مجید ہی نے

کیا ہے کہ قرآن کے علاوہ باقی سب کتابیں ضائع و محرّف ہوگئی ہیں چنانچہ فرمایا ثُمَّ یُحَرِّفُوْنَهٗ مِنْۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوْهُ وَهُمْ یَعْلَمُوْنَ (البقرہ) (پھر وہ لوگ کلام اللہ میں تحریف وتبدیلی کر دیتے ہیں اس کو سمجھنے کے بعد حالانکہ وہ بھی جانتے ہیں) اور فرمایا مِنَ الَّذِیْنَ هَادُوْا یُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ (النساء) (یہ یہودی لوگ کلام الٰہی کو اس کے مواقع ومحل سے دوسری طرف پھیر دیتے ہیں) بخلاف قرآن کے کہ وہ اپنے زمانۂ نزول سے چودہ سو برس بلکہ اس کے بعد تک بھی بعینہٖ وبلفظہٖ محفوظ ہے، اور یہ فرق اس لئے ہے کہ قرآن مجید کی حفاظت کا کام تو خود اللہ جل شانہٗ نے اپنے ذمہ لیا ہے اور اس سے پہلے کی نازل شدہ کتابوں کی حفاظت انسانوں کے سپرد کی گئی پس جس طرح حق تعالیٰ کی ذات لازوال ہے اسی طرح اس کی حفاظت بھی دائمی ہے اور جس طرح انسان فانی ہے اسی طرح اس کی حفاظت بھی غیر باقی ہے۔ پھر اس حقیقت کا اعلان بھی خود قرآن مجید کی دو الگ الگ آیتوں میں فرمایا گیا ہے کہ قرآن مجید کی حفاظت کا کام تو خود اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لیا اور دوسری کتابوں کی حفاظت کا ذمہ دار انسانوں کو ٹھیرایا۔ چنانچہ قرآن مجید کے متعلق ارشاد ہے اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ (الحجر ع۱) ہم نے قرآن کو نازل کیا ہے اور ہم خود ہی اس کے محافظ ونگہبان ہیں۔ اور تورات کے متعلق حفاظت کی نوعیت سورۂ مائدہ کے رکوع ۷ کی اس آیت میں بیان کی گئی ہے اِنَّآ اَنْزَلْنَا التَّوْرٰىةَ فِیْهَا هُدًى وَّنُوْرٌ ۚ یَحْكُمُ بِهَا النَّبِیُّوْنَ الَّذِیْنَ اَسْلَمُوْا لِلَّذِیْنَ هَادُوْا وَالرَّبّٰنِیُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوْا مِنْ كِتٰبِ اللّٰهِ وَكَانُوْا عَلَیْهِ شُهَدَآءَ۔ تحقیق ہم نے موسیٰ علیہ السلام پر تورات نازل فرمائی جس میں ہدایت وروشنی تھا۔ انبیاء بنی اسرائیل جو اللہ کے مطیع تھے وہ اس تورات کے موافق یہود کو حکم وفیصلہ دیا کرتے تھے اور اسی طرح اہل اللہ اور علماء ومشائخ بھی۔ بوجہ اس کے کہ وہ لوگ اس کتاب اللہ کی نگہداشت کا حکم دئے گئے تھے اور وہ اس کتاب کی حفاظت کے اقراری ہوگئے تھے۔ اھ، پھر قرآن وغیر قرآن کی نوعیتِ حفاظت میں اس امتیاز وفرق کی کیا وجہ ہے؟ سو اللہ تعالیٰ کی مصلحتوں اور اس کی حکمتوں کا احاطہ تو کسی انسان کے بس میں نہیں البتہ اس امتیاز اور فرق کی بڑی وجہ ایک یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ

کی تقدیر نے یہ فیصلہ کیا کہ تورات، زبور اور انجیل یہ سب کتابیں اپنے اپنے وقت پر نازل ہوں اور انسان ان کے احکام پر عمل کرکے دین و دنیا دونوں کی سعادت حاصل کریں اور پھر ایک وقت ایسا آئے کہ سب سے آخر میں قرآن مجید نازل ہو کر پہلی تمام کتابوں کو منسوخ کردے اور قیامت تک اس کا قانون جاری و ساری ہو اور اس کے احکام پر عملدرآمد ہو، قیامت تک صرف یہی پڑھا پڑھایا جائے پس پہلی کتابوں کی محفوظیت چونکہ قیامت تک مقصود نہیں تھی اس لئے ان کی حفاظت کا ذمہ دار بھی انسان کو ٹھیرایا گیا۔ اور قرآن مجید کو چونکہ قیامت تک باقی رکھنا مقصود تھا اور اس کے بعد کسی نئی کتاب کا نازل کرنا بھی منظور نہیں تھا اس لئے حق تعالیٰ شانہٗ نے اس کی حفاظت خود اپنے ذمہ لی، کیونکہ اگر اس کی حفاظت بھی انسانوں کے حوالہ کردی جاتی تو قیامت تک اس کا باقی رہنا بھی ناممکن تھا، پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس وعدہ کو ایسے حیرت انگیز طریقہ سے پورا فرمایا کہ جسے دیکھ کر یہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اس قسم کی حفاظت بشری طاقت سے باہر ہے اور یہ کسی ایسے زبردست اور حکمت والے مالک کی کارفرمائی ہے جس کے ارادہ کو کوئی متزلزل نہیں کرسکتا اور وہ جو کچھ چاہتا ہے کر گزرتا ہے کوئی اس کے ارادہ میں حائل نہیں ہو سکتا خواہ وہ کتنا ہی پیچ و تاب کھائے اور اس کی کتاب کو خدانخواستہ معدوم کرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگائے اور حق تعالیٰ شانہٗ نے اس حفاظت کی یہ صورت پیدا فرمائی کہ قرآن پاک کے اترنے کے زمانہ سے اِس وقت تک ہر زمانہ میں سینکڑوں، ہزاروں بلکہ لاکھوں کی تعداد میں ایسے لوگوں کو پیدا فرماتے رہے۔ رہتے ہیں رہینگے جو اپنے سینوں میں اس کی اس پاک کتاب کو بتمامہ محفوظ کرتے رہے اور یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کی مدد سے اتنی ضخیم کتاب کو اول سے آخر تک اس طرح حفظ کرتے رہے کہ اس کا ایک کلمہ تو کیا ایک حرف اور ایک حرکت بلکہ ایک نقطہ بھی ضائع نہیں ہونے پایا اور اس پُرفتن دَور میں بھی ہزاروں بلکہ لاکھوں اشخاص ایسے موجود ہیں جن کے سینوں میں پورے کا پورا قرآن مجید محفوظ ہے اور وہ اس کو ایک حرف و حرکت و نقطہ کی کمی کے بغیر فرفر پڑھ کر سنا سکتے ہیں۔ حفاظِ قرآن کی حیرتناک تعداد:۔ اس کثرتِ حُفّاظ کا معمولی اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۳۷۱ھ ہجری

میں جب دارا شکوہ لاہور آیا تو اس وقت یہاں تیس ہزار ۳۰۰۰۰ حفاظ موجود تھے (قرآن نمبر سیارہ ڈائجسٹ جلد اول ص۲۷ انٹرویو مولانا علم الدین سالک) اور یہ تو قریب کا واقعہ ہے کہ احقر کو ایک بار خیر پور گھوٹہ جانے کا اتفاق ہوا جو ملتان کے نواحی میں ایک مشہور بستی ہے تو وہاں کے باشندوں نے بتایا کہ اس وقت یہاں اِس مختصر سی بستی میں پانچصد ۵۰۰ حفاظ قرآن موجود ہیں۔ سبحان اللہ ما اعظم شانہٗ۔ اور ایسے لوگوں کو عُرف عام میں حُفاظ قرآن کہا جاتا ہے۔ اور یہ عجیب و غریب اور ناقابلِ فنا حفاظت صرف قرآن ہی کے حصہ میں آئی ہے۔ پہلی کتابوں کی حفاظت کے لئے یہ صورت موجود نہ تھی۔ پھر ہر زمانہ کے مسلمانوں کو قرآن پاک کے حفظ پر آمادہ کرنے والی چیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ احادیث ہیں جن میں آپ نے قرآن مجید کو حفظ کرتے اور اس کو پڑھنے پڑھانے والے لوگوں کے حق میں یہ ارشاد فرمایا ہے کہ آخرت میں اُن کو اللہ تعالیٰ کے یہاں ایسے ایسے بلند درجات اور اونچے مراتب حاصل ہوں گے۔ جو اِس دنیا اور اُس کی نعمتوں سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہوں گے۔

ف: حضرت عثمان بن ابی العاص رضؓ اپنے قبیلۂ ثقیف کے وفد کے ہمراہ ۹ھ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں آئے۔ آپ بہت کمسن بچے تھے، اہلِ وفد جب نبی علیہ السلام کی خدمت میں بغرضِ مناظرہ و مقابلہ جاتے۔ تو آپ کو اپنی منزلوں میں بغرضِ حفاظتِ اسباب چھوڑ جاتے ایک روز جب وفد کے لوگ واپس ہوئے اور سو گئے تو یہ ذی فہم اور عاقبت اندیش بچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں گیا اور وفد سے پہلے خفیۃً اسلام لے آیا۔ اور ساتھیوں سے اس چیز کو پوشیدہ رکھا اور موعود و معیّن وقت میں برابر آنحضرت م کی بارگاہ میں حاضری دیتے رہے اور آپ سے دین کے متعلق استفسارات کرتے رہے اور قرآن کریم کی قراءت طلب کرتے رہے۔ جب کبھی یہ بچہ آنحضرت م کو محوِ خواب پاتا۔ تو ابوبکر رضؓ یا ابیؓ بن کعب رضؓ کے پاس چلا جاتا۔ اور ان سے استفسار و استقراء کرتے (سیرت ابن ہشام طبقات ابن سعد بحوالۂ القرآن و علومہٗ فی مصر ص۱۱)۔

چوتھی فصل

تلاوت و حفظ قرآن کے فضائل احادیث کی روشنی میں

اس باب میں احادیث تو بے شمار وارد ہوئی ہیں مگر ہم صرف چند حدیثوں کے ذکر پر ہی اکتفاء کرتے ہیں ① عَنْ عُثْمَانَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْاٰنَ وَعَلَّمَهٗ (رواہ البخاری) حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تم میں سب سے بہتر وہ شخص ہے جو خود قرآن شریف کو سیکھے اور دوسروں کو اس کی تعلیم دے۔ روایت کیا اس حدیث کو بخاری نے انتھی ② عَنْ نُعْمَانَ مَرْفُوْعًا اَفْضَلُ عِبَادَةِ اُمَّتِيْ تِلَاوَةُ الْقُرْاٰنِ۔ رواہ البیہقی و صاحب کنز العمال حضرت نعمان رض سے بطور مرفوع مروی ہے کہ میری امت کیلئے سب سے افضل عبادت، قرآن کی تلاوت ہے ③ عَنْ اَبِيْ سَعِيْدِنِ الْخُدْرِيِّ فِي الْحَدِيْثِ الْقُدْسِيِّ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى مَنْ شَغَلَهُ الْقُرْاٰنُ عَنْ ذِكْرِيْ وَمَسْاَلَتِيْ اَعْطَيْتُهٗ اَفْضَلَ مَا اُعْطِي السَّائِلِيْنَ وَفَضْلُ كَلَامِ اللّٰهِ عَلٰى سَائِرِ الْكَلَامِ كَفَضْلِ اللّٰهِ عَلٰى خَلْقِهٖ (رواہ الترمذی) حضرت ابو سعید خدری رض سے حدیث قدسی میں مروی ہے اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ جس شخص کو قرآن کی مشغولیت کی وجہ سے میرے ذکر کی اور مجھ سے سوال کرنے کی فرصت نہیں ملتی میں اس کو دعا مانگنے والوں سے زیادہ اور بہتر چیز عطا کروں گا اور اللہ تعالی کے کلام کو سب کلاموں پر ایسی ہی فضیلت حاصل ہے جیسی کہ حق تعالی کو تمام مخلوق پر ④ عَنْ مُعَاذِنِ الْجُهَنِيِّ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَرَأَ الْقُرْاٰنَ وَعَمِلَ بِمَا فِيْهِ اُلْبِسَ وَالِدَاهُ تَاجًا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ ضَوْءُهٗ اَحْسَنُ مِنْ ضَوْءِ الشَّمْسِ فِيْ بُيُوْتِ الدُّنْيَا لَوْ كَانَتْ فِيْكُمْ فَمَا ظَنُّكُمْ بِالَّذِيْ عَمِلَ بِهٰذَا (رواہ احمد وابوداؤد وصححہ الحاکم) حضرت

معاذ جہنی رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ جو شخص قرآن پڑھے۔ اور اس کے احکام پر عمل بھی کرے قیامت کے دن اس کے ماں باپ کو ایک ایسا تاج پہنایا جائیگا جس کی روشنی اور چمک آفتاب کی اُس وقت کی روشنی سے زیادہ ہوگی جبکہ وہ اس دنیا میں تمہارے گھروں میں ہو تو تمہارا خود اس شخص کے متعلق کیا گمان ہے جس نے اس پر عمل کیا ہوگا اھ یعنی اگر بالفرض سورج ہم میں سے کسی کے گھر میں اُتر آئے تو جتنی روشنی اور چمک اُس کی اس صورت میں معلوم ہوگی اس تاج کی چمک اور روشنی اس سے بھی زیادہ ہوگی اور جب حافظِ قرآن کے والدین پر اتنا بڑا انعام حق تعالیٰ شانہٗ عطا فرمائیں گے تو خود وہ شخص جس نے قرآن پڑھا ہوگا اور اس پر عمل کیا ہوگا اس پر اللہ تعالیٰ کا کتنا بڑا انعام اور اس کا کس قدر اعزاز و اکرام ہوگا۔ اس کی کوئی انتہا ہی نہیں، ہاں یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ یہ انعام اُس شخص کے لئے موعود ہے جس نے قرآن پڑھا بھی اور اس پر عمل بھی کیا جس کا واضح نتیجہ یہ ہے کہ بے عمل حُفّاظ و قراء اس انعام کے مستحق نہیں سمجھے جائیں گے اس لئے قراءتِ قرآن کے ساتھ ساتھ اعمالِ صالحہ کا اہتمام بھی ضرور ہونا چاہئے

⑤ عَنْ عَلِیٍّ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مَنْ قَرَأَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَظْھَرَہٗ فَاَحَلَّ حَلَالَہٗ وَحَرَّمَ حَرَامَہٗ اَدْخَلَہُ اللّٰہُ الْجَنَّۃَ وَشَفَّعَہٗ فِیْ عَشَرَۃٍ مِّنْ اَھْلِ بَیْتِہٖ کُلُّھُمْ قَدْ وَجَبَتْ لَہُ النَّارُ (رواہ احمد والترمذی) حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کیا ہے کہ جس شخص نے قرآن پڑھا اور پھر اس کو حفظ یاد کیا اور اس کے حلال کو حلال جانا اور حرام کو حرام سمجھا حق تعالیٰ شانہٗ اس کو جنت میں داخل فرمائیں گے اور اس کے گھرانہ میں سے ایسے دس آدمیوں کے بارہ میں اس کی سفارش قبول فرمائیں گے جن میں سے ہر ایک پر اس کے گناہوں کے سبب دوزخ کا عذاب واجب ہو چکا ہوگا۔ انتہیٰ۔ سبحان اللہ! کیا اونچی شان ہے حافظِ قرآن کی، کہ خود بھی جنت میں جائے گا اور دسؔ اوروں کو بھی ساتھ لے جائے گا مگر یہ حقیقت بھی بھولنے نہ پائے کہ یہ فضیلت حافظِ قرآن کو اُسی صورت میں حاصل ہوگی جبکہ وہ قرآن کی دولت سے مالا مال ہونے کے ساتھ عقائد کی درستی اور خیالات کی پاکیزگی سے بھی آراستہ

اور مزین ہو ورنہ خدا نخواستہ اگر حافظ قرآن کے عقائد کی اصلاح نہ ہوئی اور وہ غیر اسلامی عقائد کو اپنا تا رہا مثلاً ختم نبوت کا انکار، صحابۂ کرام کی شان میں گستاخی اور انکارِ حدیث اور اس قسم کی دوسری بدعقیدگیوں میں مبتلا رہا تو ایسی صورت میں نہ صرف یہ کہ وہ اس فضیلت سے محروم ہی رہے گا بلکہ اِن بُرے عقیدوں کی وجہ سے نارِ جہنم کا مستحق بھی قرار پائے گا أعاذنا الله منها (آمین) اور حدیث بالا میں فَأَحَلَّ حَلَالَهُ وَحَرَّمَ حَرَامَهُ سے اسی مضمون کی طرف اشارہ فرمایا ہے ⑥ صاحب قرآن اسلام کا جھنڈا لئے ہوئے ہے جو اس کی تعظیم کرے گا اللہ اس کو عزت دے گا اور جو اس کی توہین کرے گا اس پر اللہ کی لعنت ہوگی (دیلمی عن ابی امامہؓ) ⑦ قرآن پڑھو کیونکہ یہ قیامت کے دن اپنے پڑھنے والوں کے لئے سفارشی بن کر آئے گا (مسلم عن ابی امامہؓ) ⑧ جس نے قرآن پڑھا اور کسی دوسرے شخص کی بابت یہ خیال کیا کہ اس کو اُس سے بہتر چیز ملی ہے جو مجھے ملی ہے اس نے چھوٹی چیز کو بڑا اور بڑی چیز کو چھوٹا سمجھا (ابوبکر صدیق رضؓ) ⑨ قیامت کے دن قرآن آکر کہے گا کہ یا رب اس کو آراستہ کر دیجئے پس اس کو عزت کا تاج پہنا دیا جائیگا قرآن پھر کہے گا یا رب اس کو اور زیادہ خوبصورت بنا دیجئے پس اس کو عزت کا جوڑا پہنا دیا جلئے گا قرآن پھر کہے گا یا رب اس سے راضی ہو جائیے تو حق تعالیٰ اس سے خوش ہو جائیں گے (ترمذی عن ابی ہریرۃؓ) ⑩ میری اُمت کے اشراف لوگ قرآن کے خُدام اور شب بیدار لوگ ہیں (بیہقی عن ابن عباسؓ) ⑪ حُفاظِ قرآن کی ایک بہت بڑی فضیلت یعنی حفظِ قرآن سے حفاظتِ قرآن۔ دوسری کتب سماویہ کے بارہ میں فرمایا بِمَا اسْتُحْفِظُوا یعنی ان کی حفاظت اہل کتاب علماء و مشائخ کے ذمہ کی گئی تھی اور ان کی حفاظت کے لئے وہی مامور تھے خود اللہ تعالیٰ نے ان کی حفاظت کی ذمہ داری نہیں لی تھی پھر انہوں نے حفاظت کا طریقہ یہی نکالا کہ نسخے لکھتے رہے مگر آخر ان سے حفاظت نہ ہوسکی دن بدن تحریف و تصحیف سے بھرپور ہو گئے مگر قرآن حکیم کی حفاظت کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے خود لی ہے پھر عالمِ اسباب میں اس کی حفاظت کا طریقہ یہ رکھ دیا کہ کروڑ ہا انسانوں کے سینوں میں قرآن کو محفوظ کر دیا۔ اب ایک حرکت اور ایک نقطہ یا شوشہ کی تبدیلی بھی ناممکن ہے اسی لئے ان حضرات

کو حافظ کہا جاتا ہے۔ فی الواقع یہ بہت بڑا لفظ ہے کیونکہ درحقیقت حافظ اللہ تعالیٰ ہے اسی کے ذمہ اس کی حفاظت ہے۔ مگر عالم ظاہری میں چونکہ یہ لوگ حفاظت قرآن میں اللہ تعالیٰ کے نائب و خلیفہ ہیں اس لئے یہ لفظ ان پر بھی مستعمل ہو گیا۔ ⑫ قرآن مجید پڑھنے والے سے اوپر کوئی درجہ نہیں ہے۔ (علی قاری) ⑬ جو شخص قرآن پڑھے تاکہ اس کی وجہ سے کھائے لوگوں سے، قیامت کے دن وہ ایسی حالت میں آئے گا کہ اس کا چہرہ محض ہڈی ہو گا جس پر گوشت نہ ہو گا (بیہقی) ⑭ تقویٰ کا اہتمام کر کہ تمام امور کی جڑ ہے۔ میں نے عرض کیا کہ اس کے ساتھ کچھ اور بھی ارشاد فرمائیے تو آپ نے فرمایا کہ تلاوت قرآن کا اہتمام کیا کرو کہ دنیا میں یہ نور ہے اور آخرت میں ذخیرہ (ابن حبان عن ابی ذرؓ) ⑮ تم لوگ اللہ کی طرف رجوع اور اس کے یہاں تقرب اس چیز سے بڑھ کر کسی اور چیز سے حاصل نہیں کر سکتے جو خود حق تعالیٰ شانہٗ سے نکلی ہے یعنی قرآن پاک (حاکم) ⑯ کلام اللہ شریف کا حفظ پڑھنا ہزار درجہ ثواب رکھتا ہے اور قرآن پاک میں دیکھ کر پڑھنا دو ہزار تک بڑھ جاتا ہے۔ (بیہقی) ⑰ حق تعالیٰ کے لئے لوگوں میں سے بعض لوگ خاص گھر کے لوگ ہیں۔ صحابہ نے عرض کیا وہ کون لوگ ہیں! فرمایا کہ قرآن شریف والے، کہ وہ اللہ کے اہل ہیں اور خواص (نسائی وغیرہ) ⑱ قرآن کریم کی خبرگیری کیا کرو (کثرت سے تلاوت کیا کرو) قسم اس پاک ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ قرآن پاک جلد نکل جانے والا ہے (سینوں سے) بہ نسبت اونٹ کے (اپنی رسیوں سے) (صحیحین) ⑲ جو شخص ایک آیت کلام اللہ کی سنے اس کیلئے دو چند نیکی لکھی جاتی ہے اور جو تلاوت کرے اس کے لئے قیامت کے دن نور ہو گا (احمد) ⑳ کلام اللہ کا آواز سے پڑھنے والا علانیہ صدقہ کرنے والے کے مشابہ ہے اور آہستہ پڑھنے والا خفیہ صدقہ کرنے والے کی مانند ہے (ترمذی) ㉑ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلام پاک سے بڑھ کر کوئی سفارش کرنے والا نہ ہو گا نہ کوئی نبی نہ فرشتہ وغیرہ (عبد الملک) ㉒ حق تعالیٰ شانہٗ اس کتاب (قرآن) کی وجہ سے کتنے ہی لوگوں کو بلند کرتا ہے اور کتنے ہی لوگوں کو پست و ذلیل کرتا ہے (مسلم) ㉓ بہت سے فتنے ظاہر ہوں گے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (فرشتہ سے) دریافت کیا کہ ان سے خلاصی کی کیا صورت ہے؟ انہوں نے کہا قرآن شریف (رزین) ✲

پانچویں فصل

انعامات قرآن واقعات کی روشنی میں

① منقول ہے کہ ایک قاضی مرگیا اور اس نے اپنی بیوی حاملہ چھوڑی جس سے لڑکا پیدا ہوا جب وہ لڑکا بڑا ہوا۔ تو اس کی ماں نے اس کو مدرسہ میں بھیجا۔ معلّم نے اس کو بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم کی تعلیم دی۔ اللہ تعالیٰ نے اس کے باپ سے عذاب اٹھایا اور فرمایا کہ اے جبرئیل ہمیں یہ مناسب نہیں ہے کہ جس کا لڑکا ہمارا ذکر کرے وہ ہمارے عذاب میں رہے تم اس کے پاس جاؤ۔ اور اس کو لڑکے کی مبارکباد دو چنانچہ حضرت جبریلؑ گئے اور اس کو لڑکے کی مبارکباد دی (انوارِ محبوبی ص۱۵) ② بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم کی برکت ہے بیان کرتے ہیں کہ ایک عورت کا شوہر منافق تھا اور اس عورت کی یہ حالت تھی کہ ہر چیز پر خواہ وہ قول ہو یا فعل بسم اللہ کہتی تھی۔ اس کے شوہر کو اس کی یہ عادت ناگوار تھی اس نے سوچا کہ کبھی اسے شرمندہ کروں۔ چنانچہ اس نے اپنی بیوی کو ایک تھیلی دی اور اس سے کہا کہ اس کو محفوظ رکھنا۔ اس عورت نے اس کو ایک جگہ رکھ کر چھپا دیا۔ شوہر نے عورت کو غافل پاکر وہ تھیلی اور جو کچھ اس میں تھا لے لیا۔ اور اس کو اس کنوئیں میں پھینک دیا جو اس کے گھر میں تھا اس کے بعد اُس سے وہ تھیلی طلب کی جب وہ عورت اُس تھیلی کی جگہ میں آئی اور بسم اللہ کہی تو اللہ تعالیٰ نے حضرت جبریل علیہ السلام کو حکم دیا کہ جلد سے جلد نیچے اتریں اور اُس تھیلی کو اُس کی جگہ میں لوٹا دیں پس اس عورت نے اپنا ہاتھ اس جگہ رکھا تا کہ اُس کو لے چنانچہ جس طرح اُس نے اُس کو رکھا تھا اسی طرح اس کو پاگئی۔ یہ واقعہ دیکھ کر اُس کے شوہر کو تعجب ہوا اور اللہ تعالیٰ سے توبہ کر کے اس کی طرف رجوع

کیا (انوار محبوبی ترجمہ نوادر قلیوبی ص۱۴ و ۱۵) ③ ایضاً منقول ہے کہ ایک یہودی کی ایک یہودیہ عورت پر عاشق ہوا وہ اس کے عشق میں مجنون سا ہو گیا اور کھانا پینا اس کو اچھا نہ لگتا تھا چنانچہ وہ عطاء اکبرؒ کے پاس آیا اور انہوں نے اس کا حال دریافت کیا اس کے بعد عطاءؒ نے ایک کاغذ میں بسم اللہ لکھدی اور اُس سے فرمایا کہ اس کو نگل جا۔ امید ہے کہ اللہ تعالیٰ تجھ کو اس سے تسلی دے یا اُس عورت کو تیرے نصیب کر دے جب اس نے اس کو نگلا تو کہا اے عطاءؒ! میں نے بیشک ایمان کی حلاوت پائی اور میرے دل میں نور ظاہر ہوا۔ اور میں اُس عورت کو بھول گیا۔ اب آپ میرے سامنے ایمان پیش کیجئے چنانچہ عطاءؒ نے اس پر ایمان پیش کیا اور وہ بسم اللہ کی برکت سے مسلمان ہو گیا۔ اس کے بعد اس عورت نے اس کے اسلام کی خبر سنی۔ وہ بھی عطاءؒ کے پاس آئی اور کہا کہ اے مسلمانوں کے امام! میں ہی وہ عورت ہوں جس کا اس یہودی نے آپ سے ذکر کیا تھا جو مسلمان ہوا ہے۔ اور میں نے گذشتہ شب کو اپنے خواب میں دیکھا ہے کہ میرے پاس ایک آنیوالا آیا اور اس نے مجھ سے کہا کہ اگر تو اپنا مقام جنت میں دیکھنا چاہتی ہے تو عطاءؒ کے پاس جا وہ تجھے وہ مقام دکھا دے گا اب میں آپ کے پاس آئی ہوں پس آپ مجھسے فرمائیے کہ جنت کہاں ہے؟ عطاءؒ نے اُس سے کہا کہ اگر تو جنت دیکھنا چاہتی ہے تو پہلے تجھ پر لازم ہے کہ اس کا دروازہ کھول اس کے بعد اُس میں داخل ہو اُس عورت نے کہا کہ میں اس کا دروازہ کیونکر کھولوں۔ عطاءؒ نے فرمایا کہ بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ کہو چنانچہ اس نے کہا پھر اُس عورت نے کہا کہ اے عطاء! میں اپنے دل میں نور پاتی ہوں اور اللہ تعالیٰ کی خدائی اور عالمِ آخرت دیکھتی ہوں۔ آپ مجھ پر اسلام پیش کیجئے۔ چنانچہ عطاءؒ نے اس پر اسلام پیش کیا اور وہ بسم اللہ کی برکت سے مسلمان ہو گئی پھر وہ اپنے گھر گئی اور اس رات سوئی تو اُس نے اپنے خواب میں دیکھا کہ وہ جنت میں داخل ہوئی اور محلات اور قبے دیکھے اور اس میں ایک قبہ دیکھا جس پر لکھا ہوا ہے "بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوۡلُ اللّٰہِ" اس عورت نے اس کو پڑھا۔ ناگاہ ایک منادی کو سنا کہ وہ کہتا ہے اے پڑھنے والی بی بی! ایسا ہی اللہ تعالیٰ نے تجھ کو وہ تمام چیزیں دے دیں جن کو تو نے پڑھا اور دیکھا ہے

اس کے بعد وہ عورت بیدار ہوئی اور کہا کہ الٰہی میں جنت میں داخل ہوچکی تھی پس تو نے مجھے اس سے باہر کردیا۔ اے معبود تو اپنی قدرت سے مجھے دنیا کے غم سے نکال دے جب وہ اپنی دعا سے فارغ ہوئی تو اس کا گھر اس پر گر پڑا۔ اور وہ مرکر شہید ہوگئی۔ اللہ تعالیٰ نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اور الحمد کی برکت سے اس پر رحم فرمایا (انوار محبوبی ص۲۶ و ۲۷) ④ بسم اللہ کی برکت سے زہر بے اثر ہوگیا:۔ بیان کرتے ہیں کہ ابو مسلم خولانیؒ کی ایک لونڈی تھی جو ان سے بغض وعداوت رکھتی تھی۔ اور ان کو زہر پلاتی تھی لیکن وہ ان پر کچھ اثر نہ کرتا تھا جب اس طرح ایک عرصہ گذر گیا تو اس لونڈی نے ابو مسلم سے کہا کہ میں نے تمہیں زمانۂ دراز تک زہر پلایا مگر وہ تم پر اثر انداز نہیں ہوا۔ ابو مسلم نے اس سے کہا کہ تو یہ کیوں کرتی رہی ہے؟ اس نے یہ کہا کہ تم بہت بوڑھے ہوگئے ہو۔ ابو مسلم نے اس سے کہا کہ زہر کے اثر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ میں کھانے اور پینے کے وقت بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہتا ہوں۔ پھر انہوں نے اس لونڈی کو آزاد کردیا (انوار محبوبی ص۶۲ و ۶۳) ⑤ کتابت بسم اللہ کی برکت:۔ حضرت انسؓ سے مرفوعاً مروی ہے من کتب بسم اللہ الرحمن الرحیم فجوّد غفر اللہ لہ رواہ ابو نعیم فی تاریخ اصبہان وابن اشتہ فی کتاب المصاحف۔ جس نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو عمدگی سے لکھا اللہ تعالیٰ اس کو بخش دیں گے (نثر المرجان ص۹۵/ج۱) ⑥ امام نافع مدنیؒ جو قراءِ عشرہ میں سے اول قاری ہیں۔ جب آپ قرآن پڑھتے یا بات کرتے تو منہ سے مشک اور کستوری کی خوشبو آتی تھی کسی نے دریافت کیا کہ اے ابو عبداللہ جب آپ لوگوں کو پڑھانے کیلئے بیٹھتے ہیں تو کیا خوشبو لگا کر بیٹھتے ہیں .... فرمایا، خوشبو کا استعمال تو کیا کرتا میں تو اس کے قریب بھی نہیں جاتا۔ بلکہ بات یہ ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا کہ میرے منہ سے منہ ملا کر قرآن شریف پڑھ رہے ہیں اسی وقت سے میرے منہ سے یہ خوشبو آتی ہے۔ سبحان اللہ! کیا عظیم الشان انعام ہے جس کے مقابلے میں ہفت اقلیم کی سلطنت بھی گرد ہے ⑦ ایک مرتبہ امام حمزہ نے جو چھٹے قاری ہیں خواب میں دیکھا کہ حق تعالیٰ نے آپ کو مرحبا فرمایا اور ان کے لئے کرسی بچھوائی۔ اور ان کی تعظیم کی اور ان کو حکم

فرمایا کہ قرآن کی تلاوت کرو اور ترتیل کے ذریعہ اس کو خوب روشن اور ظاہر کر کے پڑھو اور چند موقعوں میں جس طرح آپ نے پڑھا تھا حق تعالیٰ نے اس کے خلاف دوسری طرح بتایا اور انہی میں سے وَ اَنَا اخْتَرْنٰكَ طٰہٰ ع بھی ہے جس کو آپ نے وَ اَنَا اخْتَرْنٰكَ پڑھا تھا، اور تَنْزِيْلَ الْعَزِيْزِ یٰس ع بھی ہے جس کو آپ نے لام کے رفع سے پڑھا اور حق تعالیٰ نے نصب سے پڑھنے کا حکم دیا ⑧ امام ابو جعفر جو آٹھویں امام القراءۃ ہیں۔ جب آپ کو غسل دیا گیا تو لوگوں نے آپ کے سینہ اور دل کے درمیان میں قرآن کے ورق کے مانند ایک سفید حلقہ اور گول دائرہ دودھ کی طرح دیکھا۔ اس سے حاضرین نے بلاشک جان لیا کہ یہ قرآن کا نور ہے سلیمان بن ابی سلیمان عمری کہتے ہیں کہ میں نے وفات کے بعد ابو جعفر کو خواب میں دیکھا تو فرمایا کہ مجھے حق تعالیٰ نے شہیدوں میں سے بنا دیا۔

⑨ **قرآن مجید کی برکت سے شنوائی کا لوٹ آنا**:۔ عبد القاہر جوہری کہتے ہیں مجھے احمد بن عثمان عرف غلام سباک نے بتایا۔ کہ میری سماعت بھاری ہو گئی۔ اور ایک حسین و جمیل نوجوان شخص میرے پاس قرآن مجید پڑھتا تھا۔ میں اس کی تلاوت کی غلطی معلوم کرنے کیلئے اس کے منہ اور زبان کی طرف دیکھتا تھا۔ دوسرے لوگ کھڑے ہو ہو کر اس کے حسن و جمال کا نظارہ کرتے اس بارہ میں مجھ پر تہمت لگائی گئی کہ یہ اس شخص کے چہرے کو تکتا ہے یہ الزام مجھے ناگوار گذرا میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ میری سماعت کو لوٹا دیں تو اللہ تعالیٰ نے برکتِ قرآن کریم میری سماعت کو لوٹا دیا فسبحان اللہ والحمد للہ (طبقات القراء ص ج ۱)

⑩ **قرآن کریم کی وجہ سے اُخروی انعامات کی جھلک**:۔ امام کسائی رحمۃ اللہ علیہ کو انکی وفات کے بعد کسی نے خواب میں دیکھا اور پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپ کیساتھ کیا معاملہ فرمایا؟ جواب دیا کہ مجھے بخش دیا اور میرے رب نے قرآن کی وجہ سے مجھ پر رحم فرمایا۔ ایک روایت میں ہے کہ اُس شخص نے آپ سے پوچھا۔ آپ کا انجام کیا ہوا؟ کہا جنت مل گئی اس نے پوچھا امام حمزہ زیات اور سفیان ثوری کا معاملہ کیا ہوا؟ جواب دیا وہ ہم سے اوپر کے درجہ میں ہیں ہم انہیں ایسے ہی دیکھتے ہیں جیسے چمکدار ستارہ کی طرف نظر کرتے ہیں۔ ایک اور روایت میں ہے فرمایا اللہ تعالیٰ نے میری مغفرت فرما دی اور مجھے اعزاز و اکرام سے نوازا مجھے اور نبی کریم حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو جمع فرمایا۔ آنحضرتؐ نے مجھ سے فرمایا کیا تم علی بن حمزہ کسائی نہیں ہو؟ میں نے عرض کیا جی ہاں یا حضرتؐ! آپ نے فرمایا قرآن پڑھو میں نے سورۃ وَالصّٰٓفّٰتِ صَفًّا پڑھی یہانتک کہ شِهَابٌ ثَاقِبٌ تک پہنچا آپ نے ارشاد فرمایا اے کسائی! میں قیامت کے روز تمہارے ذریعہ امتوں پر فخر کرونگا (ابراز المعانی ص ۶ مطبوعہ مصر)

چھٹی فصل

عظمت و احترام و ادب قرآن مجید کے بیان میں

① حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب قدس سرہٗ فرماتے ہیں کہ مجھے جالندھر کے ایک بزرگ کی بات بہت پسند آئی۔ میری نوعمری تھی انہوں نے دریافت فرمایا۔ کہ کیا پڑھا ہے؟ میں نے انکسار میں کہا کہ میں نے کچھ ایسے علوم دینیہ نہیں پڑھے ہیں تھوڑا سا قرآن شریف یاد کیا ہے۔ فرمایا اپنے لفظوں کو تبدیل کرو تم نے سب علوم پڑھ لئے، جب قرآن شریف پڑھ لیا تو سب کچھ پڑھ لیا، سب علوم اسی سے نکلے ہیں احقر عرض کرتا ہے کہ ایک حدیث میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ آپ نے حافظِ قرآن کے متعلق فرمایا ان النبوۃ ادرجت بین جنبیہ (کہ علوم نبوت حافظ کے دو پہلوؤں کے درمیان میں درج کئے گئے ہیں) (فتح العلیم ص۱۲۷) ② علوم قرآنی کی قدر شناسی کے متعلق ایک عجیب واقعہ امام جزری کا واقعہ ہے کہ آپ کے پاس قصیدۂ شاطبیہ جو قرآت سبعہ میں ہے اور قصیدۂ رائیہ جو قرآن کی رسم میں ہے یہ دونوں قصیدے ایک جلد میں مجلد تھے جو سخاوی کے شاگرد جعجع کے ہاتھ سے لکھے ہوئے تھے آپ سے ان کے حاصل کرنے کے لئے ان کے وزن کے برابر چاندی دینے کی پیشکش کی گئی لیکن آپ نے اس کو نامنظور فرما دیا (طبقات) سبحان اللہ! یہ ہے حقیقی معنٰی میں قرآن اور اس کے علوم سے متعلق کتب کی قدر شناسی، اللہ تعالیٰ ہمیں بھی توفیق عطا فرمائیں آمین۔

③ بشر بن حارث سے سوال کیا گیا۔ کہ آپ کی ابتدائی حالت کیا تھی؟ کیونکہ تمہارا نام ایسا روشن ہے جیسا کہ انبیاء کا ہوتا ہے کہنے لگے یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے، میں ایک چالاک آدمی تھا ایک دن میں نے سڑک پر ایک پرچہ پایا۔ جس میں بسم اللہ لکھا ہوا تھا میں نے اسے صاف کر کے جیب میں رکھ لیا۔ اور

ان دنوں میری جیب میں صرف دو درہم تھے میں نے ان کا عطار سے عطر خرید کر اس پرچہ پر مل دیا۔ جب رات کو سویا تو میں نے خواب میں ایک قائل کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ کہہ رہا ہے اے بشر! تو نے میرے نام کو خوشبو سے مہکایا ہے ہم بھی تیرے نام کو دنیا و آخرت میں خوشبودار اور مشہور کر دیں گے ④ منصور بن عمار کی توبہ کا سبب یہ ہوا کہ انہوں نے راستہ میں ایک پرچہ پایا جس میں بسم اللہ لکھی ہوئی تھی اس کو رکھنے کے لئے کوئی جگہ نہ ملی تو اسے چبا گئے، رات کو خواب میں دیکھا کہ ایک قائل کہہ رہا ہے اس پرچہ کے احترام و اعزاز کے سبب حق سبحانہٗ و تعالیٰ نے تجھ پر حکمت کے دروازے کھول دیئے ہیں ⑤ نقوشِ قرآنیہ پر انگلی پھیرنا بھی باعث خیر و برکت ہے

اس کے متعلق ایک دلچسپ واقعہ

:۔ بعض بزرگانِ دین سے یہ حکایت سُنی ہے کہ ایک دیندار متشرع سرکاری ملازم کا کسی گاؤں سے گذر ہوا، وہاں اس نے کئی لوگوں کو ایک جنازہ پر بیٹھے ہوئے دیکھا، دریافت کرنے پر معلوم ہوا۔ کہ ان لوگوں میں سے کوئی بھی نماز جنازہ نہیں پڑھا سکتا لوگوں نے ان صاحب سے درخواست کی تو انہوں نے نماز جنازہ پڑھا دی۔ پھر دل میں خیال کیا کہ ابھی دفتری وقت میں گنجائش ہے کیوں نہ اس جنازہ کی تدفین میں شرکت کر لوں۔ تدفین کے بعد دفتر پہنچا تو معلوم ہوا کہ سرکاری پاس والی پرچی موجود نہیں ہے بلکہ کہیں گر گئی ہے، وہ شخص اپنی پرچی تلاش کرنے کی غرض سے واپس لوٹا۔ گاؤں والوں سے دریافت کیا۔ انہوں نے لاعلمی کا اظہار کیا، اس شخص نے وارثوں سے قبر کھودنے کی اجازت چاہی کہ شاید اس کی پرچی قبر میں گر گئی ہو۔ انہوں نے از رہِ تشکرُ اجازت دے دی۔ قبر کھودی تو دیکھا کہ اُس مُردہ کے کفن کے اوپر پھولوں کی چادر بچھی ہوئی ہے اور اس چادر کے اوپر وہ پرچی رکھی ہوئی ہے اس نے پرچی اُٹھالی۔ اور قبر بند کر دی، اس نے لوگوں سے پوچھا۔ کہ اس شخص کا کونسا ایسا عمل تھا جس کی بدولت اُسے یہ انعام حاصل ہوا۔ لوگوں نے بتایا کہ بس وہ نماز روزہ تو کر لیتا تھا۔ اس سے زائد کوئی خاص عمل نہیں کرتا تھا، وہ شخص پوچھتے پوچھتے اس کی بیوی کے پاس گیا اور اس سے یہی سوال کیا۔ اوّلاً اس کی بیوی نے بھی یہی جواب دیا، وہ شخص کہنے لگا ایسا نہیں۔ تم غور و فکر کر کے جواب دو

آخر اس کی بیوی نے کافی سوچ بچار کے بعد بتایا کہ ہاں میرا خاوند ایک خاص عمل بھی کیا کرتا تھا وہ یہ کہ جب وہ صبح کی نماز سے فارغ ہو جاتا تو قرآن کھول کر بیٹھ جاتا، چونکہ وہ ناخواندہ تھا اس لئے صرف اپنی انگلی ایک ایک سطر پر پھیرتا جاتا اور یوں کہتا جاتا تھا کہ اے اللہ! تو نے یہ سچ فرمایا، یہ بھی سچ فرمایا، یہ قول بھی حق ہے یہ بھی حق ہے اسی طرح آخر تک کرتا جاتا تھا بس اس کا یہی ایک خاص عمل ہے جو مجھے معلوم ہے اس کے علاوہ اور کوئی اس کا امتیازی عمل مجھے معلوم نہیں ہے اس شخص نے کہا بس بس اسی عمل کے سبب تیرے خاوند کو یہ انعام و اکرام حاصل ہوا ہے ۔ فَسُبْحَانَ اللّٰہِ یُعْطِیْ مَایَشَاءُ لِمَنْ یَّشَاءُ جب قرآن پاک کی سطور پر انگلی پھیرنے سے اس قدر اعزاز حاصل ہوا تو بغیر معانی سمجھے الفاظ قرآن کی تلاوت کے ثواب کا کیا ٹھکانا ہو گا، جو لوگ تلاوت کو بیکار سمجھتے ہیں وہ کلام الٰہی کی محبت وعشق سے خالی ہیں ایسے لوگوں کے لئے اس واقعہ میں مقام عبرت ہے۔ فاعتبروا یا اُولِی الاَبْصار ،،،،

⑨ **قرآن مجید کے ادب و احترام کے متعلق ایک اور عجیب واقعہ** :- شاہانِ اسلام کے حالات میں ایک واقعہ نظر سے گذرا۔ کہ ایک بادشاہ سیر و شکار میں تنہا رہ کر کسی قریہ میں ایک دیہاتی کا مہمان ہوا۔ شب کو جس دالان میں وہ مقیم ہوا دیکھا کہ اس کے ایک طاق میں قرآن مجید رکھا ہوا ہے۔ یہ دیکھ کر اس کی عظمت و جلالت اس کے دل و دماغ پر چھا گئی اور ساری رات ایک گوشہ میں بیٹھ کر جاگتے ہوئے صبح کر دی۔ لیٹا یا سویا اس لئے نہیں کہ قرآن مجید کا ادب مانع رہا اور یہ بھی گوارا نہ ہوا۔ کہ اپنے آرام کی وجہ سے اس عظیم المرتبت وحی الٰہی کو کسی دوسرے کمرہ میں منتقل کرا دے اس بادشاہ کے مرنے کے بعد سلطان الاولیاء حضرت خواجہ نظام الدین نے خواب میں دیکھا۔ پوچھا۔ خدا نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ بادشاہ نے جواب دیا کہ بخشدیا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اس رات کا میرا جاگنا اور قرآن مجید کا اس قدر احترام کرنا پسند آگیا تھا (انوار الباری)

⑩ **حفظ قرآن کا ثواب حاصل کرنے کی آسان راہ** :- حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نے فرمایا۔ کہ یہاں بھوپال میں ایک بڑے عہدیدار تھے۔ وہ تھوڑا تھوڑا قرآن شریف بھی یاد کرتے تھے ایک دن کہنے لگے کہ حضرت! قرآن شریف یاد کرنے کی بڑی

تنا ہے لیکن وقت بہت کم ملتا ہے اور بہت تھوڑا یاد ہوتا ہے۔ میں نے کہا کہ میں آپ کو ایسی توجہ دوں کہ سارا قرآن شریف ابھی یاد ہو جائے میں نے کہا کہ قرآن شریف یاد کرنے کی نیت کر لیجئے۔ تھوڑا سا بھی اگر یاد ہو گیا اور موت آگئی تو قرآن شریف کے حفاظ میں لکھے جاؤ گے اور حفظِ قرآن کا ثواب ملے گا (صحبتے با اہلِ دل ص۵۳) ⑧ **قرآن حفظ کرانے کے بعد دوسری لائن پر لگا دینا بہت برا ہے** حضرت مولانا محمد یعقوب صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بہت سے لوگ اپنے بچوں کو حفظ کرا دیتے ہیں اور اس کو فخریہ بیان کرتے ہیں مگر اس کی پرواہ نہیں کرتے کہ یہ بچہ اس دولت کی قدر و حفاظت بھی کر سکے گا یا نہیں؟ حفظ کرانے کے بعد ایسی تعلیم دلواتے ہیں کہ وہ اس سب محنت پر پانی پھیر دیتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے کوئی قورمہ اچھا تیار کرے اور اس کو چینی کے پیالہ میں بڑے تکلف سے نکالے۔ پھر گوبر یا کسی نجس چیز کو پیس کر اس پر چھڑک دے تو کیا یہ سب غارت نہیں چلا جائے گا؟ حفظِ قرآن کے بعد جو زندگی اختیار کی جاتی ہے اس کو اس سے کوئی مناسبت نہیں ہوتی (صحبتے با اہل دل ص۱۸۶) ⑨ **انگریزی پڑھ کر دیندار بننا عربی پڑھ کر بے دین بننے سے بہتر ہے**: فرمایا۔ انگریزی کو ذریعۂ معاش کے طور پر پڑھنے میں حرج نہیں۔ اس کو اصل کام اور ترقی نہ سمجھے۔ الفاظ اور تعبیرات میں بڑی خاصیت ہے انھیں سے آدمی کے ذہن و تخیل کا اندازہ ہوتا ہے۔ میرے پاس ایک آدمی آئے۔ ان کا لڑکا انگریزی فوج میں تھا۔ وہ میدانِ جنگ میں ختم ہو گیا۔ کہنے لگے کہ میرا لڑکا کام آگیا میں نے کہا۔ یہ لفظ ہرگز نہ کہیے۔ اس کو کام نہیں کہتے۔ کہنے لگے کہ اس نے وصیت کی ہے کہ میرے لڑکے کو تعلیم دلائی جائے میں نے ارادہ کیا ہے کہ پہلے اس کو حفظ کراؤں گا۔ پھر انگریزی تعلیم دلاؤں گا میں نے کہا کہ اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے نہایت اعلیٰ قسم کا کھانا تیار ہو پھر گوبر یا لید کو پیس کر مصالحہ کی طرح اوپر سے ڈال دیا جائے وہ قرآن کے حفظ کی کیا قدر و حفاظت کر سکے گا۔ سوائے اس کے کہ اس کو ضائع کرے اور وقت کے ضائع ہونے پر افسوس کرے۔ کچھ اور نتیجہ نہ ہو گا۔ انگریزی پڑھ کر دیندار بننا عربی پڑھ کر بے دین بننے سے بہتر ہے ⑩ شیخ عبدالوہاب شعرانی نے اپنے لڑکے کے اُستاد کو جبکہ اس نے بچے کو قرآن مجید کی ایک منزل ختم کرادی ... سو دینار عطا کئے تو معلم نے کہا حضرت! میں نے اتنا کام نہیں کیا جس کے عوض اس رقم کثیر کا مستحق ہو جاؤں آپ نے اپنے لڑکے کو دوسرے معلم کے پاس بھیج دیا۔ کہ یہ شخص قرآن مقدس کی بے توقیری کرنے والا ہے (یہ آپکا غلبۂ حال تھا)

ساتویں فصل

فضائل ختم قرآن و محافظت علی القرآن کے بیان میں

(الف) فضائل ختم قرآن مجید ① مجاہد تابعی سے منقول ہے کہ دن کی کسی گھڑی میں ختم کرنے والے کے لئے شام تک اور رات کی کسی گھڑی میں ختم کرنیوالے کے لئے صبح تک فرشتے دعائے مغفرت کرتے رہتے ہیں (مسند دارمی) ② مجاہد کی بعض روایات میں ہے کہ ختم قرآن کے وقت رحمت نازل ہوتی ہے ③ حمید اعرج سے مروی ہے کہ جو قرآن پڑھے۔ پھر دعا کرے اس کی دعا پر چار ہزار فرشتے آمین کہتے ہیں (مسند دارمی) ④ قرآن کے ختم کے وقت ایک دعا ملتی ہے جو قبول کی جاتی ہے نیز جنت میں ایک درخت ملتا ہے (ترمذی وغیرہ عن السخاوی) ⑤ زراہ بن اوفیٰ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ کونسا عمل سب اعمال سے افضل ہے فرمایا الحالّ المرتحل (کا عمل سب عملوں سے بہتر ہے) عرض کیا گیا یا رسول اللہ الحال المرتحل کیا ہے (اور وہ کون ہے) آپ نے فرمایا کہ وہ قرآن ختم کرنے والا جو فوراً شروع بھی کر دینے والا ہو (ترمذی) ⑥ حبیب بن عمرو رضی اللہ عنہ سے موقوفاً منقول ہے کہ جب کوئی شخص قرآن ختم کرتا ہے تو فرشتہ اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان کی جگہ کو بوسہ دیتا ہے ——

(ب) محافظت علی القرآن - قرآن مجید کا یاد رکھنا فرض عین اور نسیان و ذہول کبیرہ گناہ ہے کما اوضحہ ابن حجر المکی فی کتاب الزواجر۔ چنانچہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا۔ بار بار تلاوت سے قرآن کی دیکھ بھال رکھو۔ کیونکہ قسم ہے اُس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ کہ اونٹ جس قدر تیزی کے ساتھ اپنی رسی سے نکل بھاگتا ہے اس سے بھی زیادہ تیزی کے ساتھ یہ قرآن حافظہ سے نکل جاتا ہے (بخاری و مسلم) ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ

نے کہ قرآن کے پڑھنے والے کی مثال اُس اونٹ والے کی طرح ہے جس کے اونٹ کا پاؤں رسی میں بندھا ہوا ہو اگر وہ اس کی دیکھ بھال رکھیگا تو اس کو روکے رکھیگا اور اگر اس کو آزاد چھوڑ دے تو وہ نکل بھاگے گا۔ اسی طرح قرآن کی تلاوت بار بار کی جائے تو وہ حافظہ میں محفوظ رہے گا ورنہ وہ طاقِ نسیان کی نظر ہو جائے گا (بخاری و مسلم) حضرت انس بن مالکؓ کہتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہؐ نے میری امت کے ثواب میرے روبرو پیش کئے گئے یہاں تک کہ اس کوڑے اور خس و خاشاک کا ثواب بھی پیش ہوا۔ جس کو آدمی مسجد سے باہر نکالتا ہے اور اسی طرح میری امت کے گناہ بھی مجھ پر پیش کئے گئے تو میں نے اس سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں دیکھا۔ کہ ایک انسان کو قرآن کی کوئی سورت یا آیت یاد ہو اور پھر وہ اس کو بھول گیا ہو (ابوداؤد و ترمذی) سعد بن عبادہؓ کہتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہؐ نے جس نے قرآن پڑھا اور پھر اس کو بھول گیا تو قیامت کے روز وہ اللہ سے ایسی حالت میں ملے گا کہ اس کا ہاتھ کٹا ہوا ہو گا (ابوداؤد) اور یاد رکھو کہ یہ کہنا بھی مکروہ ہے کہ فلاں آیت یا سورت میں بھول گیا۔ بلکہ یوں کہیں کہ میں فلاں آیت یا سورت بُھلا دیا گیا۔ چنانچہ صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا تم میں سے کوئی یوں نہ کہے کہ میں فلاں فلاں آیت بھول گیا بلکہ وہ ایک ایسی چیز ہے جو اُسے بُھلا دی گئی ہے اور وجوہ تین[۳] ہیں ① اس میں اظہارِ حسرت و رسوائی ہے کہ میرے کسی گناہ کی شومی اور میری تقصیر و کوتاہی کے سبب نسیان کرا دیا گیا ہے (قرطبی) ② اگر نَسِیتُ کہے تو اس میں قرآن کے بارہ میں تساہل و تغافل و ترکِ توجہ کا اعتراف ہے جو مسلمان کی شان سے بعید ہے اور اس میں قرآن کی بے ادبی بھی ہے (ابن حجر) ③ یہاں حالتِ نسیان کی مذمت بتانی مقصود ہے کہ ایسی حالت اختیار نہ کرے جو اس قول کے لئے متقاضی ہو تو نفسِ قول کی مذمت بیان کرنا مقصود نہیں (قاضی عیاض)۔ **(ج) مدتِ ختم قرآن:** قرآن کے ختم کی مدت میں سلف صالحین کی عادات مختلف تھیں۔ چنانچہ بعض حضرات دو ماہ میں بعض ایک ماہ میں، بعض دس یا آٹھ یا چھ یا پانچ یا چار یا تین یا دو دن میں ختم کرتے تھے اور اکثر حضرات سات روز میں ختم کرتے تھے۔ بہتر یہ ہے کہ ختمِ قرآن میں چالیس[۴] دن سے زیادتی نہ ہو

اور تین دن سے کمی نہ ہو اور بعض اسلاف ایک دن رات میں ختم کیا کرتے تھے اور انہی میں سے عثمان بن عثمانؓ، تمیم داریؓ، سعید بن جبیرؒ۔ مجاہدؒ اور شافعیؒ ہیں۔ بعض بزرگ ایک دن رات میں دو ختم کرتے تھے چنانچہ امام بخاری ماہ رمضان میں اسی طرح کیا کرتے تھے کہ ایک قرآن رات کو تراویح میں اور ایک دن میں ختم کرتے تھے۔ بعض حضرات ایک دن رات میں تین اور بعض آٹھ قرآن ختم کرتے تھے اور یہ بات عادت کے خلاف ہے اور بعض حضرات کو حق تعالیٰ نے اس سے بھی زیادہ توفیق کے ساتھ نوازا ہے چنانچہ حضرت شاہ اسمٰعیل شہیدؒ عصر سے مغرب تک قرآن شریف ختم کر لیتے تھے لوگوں نے آپ سے اصرار کیا اور کہا کہ حضرت ہم کو بھی اس کرامت کا مشاہدہ کرا دیجئے۔ چنانچہ گومتی کے پل پر لوگ اکٹھے ہوئے اور مولانا نے ہزاروں آدمیوں کے مجمع میں عصر سے مغرب تک قرآن شریف ختم کر دیا، ممکن ہے کہ اس وقت آپ اظہارِ کرامت میں ماذون ہوں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ طیِ ارض کی طرح بسطِ زمانہ بھی ایک کرامت ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نیک بندوں کے اوقات میں درازی و برکت عطا فرما دیتے ہیں اور جو کام کئی روز میں نہیں ہو سکتا وہ اس کو چند گھنٹوں میں کر لیتے ہیں (ارواحِ ثلاثہ مطبوعہ دارالاشاعت کراچی ص۸۷) اور حضرت علی کرّم اللہ وجہہ ایک رکاب میں قدم مبارک رکھتے تھے اور دوسری تک پہنچ جاتے جاتے قرآن ختم کر دیتے (عالمِ خلق و امر سب خدا کے دستِ قدرت میں ہے جس سے چاہے اس سے متعلق فرما دے) (امداد المشتاق ص۸۹) اور اس بارہ میں زیادہ سے زیادہ مقدار جو ہمیں پہنچی ہے وہ یہ کہ سید علی مرصفی اپنے سلوک کے ایام میں ہر درجہ میں ایک ہزار اور پورے ایک دن رات میں تین لاکھ ساٹھ ہزار (۳۶۰۰۰۰) ختم کرتے تھے ان کے شاگرد عارف شعرانی نے جب آپ کے بارہ میں یہ بات سنی تو پوچھا۔ کیا آپ قرآن کو حروف و آواز سمیت پڑھتے ہیں (یا محض تصور کرتے ہیں)؟ فرمایا۔ ہاں (حروف و آواز سمیت تلاوت کرتا ہوں) حق تعالیٰ نے میرے لئے زمانہ اور وقت کو دراز فرما دیا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اکرام و اعزاز کی بناء پر ہے کیونکہ میں آپ کے متبعین میں سے ہوں، یہ ایسا امر ہے جو عقول کی وسعت سے خارج و ماوراء ہے اور اس میں ہمارا حصہ فقط تصدیق کا ہے کیونکہ حق تعالیٰ اپنے فضل و

کرم سے جو چاہتے ہیں اور جس کو چاہتے ہیں عطا فرما دیتے ہیں (غیث النفع فی القرآت السبع للسید علی النوری المصری) بہر حال یومیہ کچھ نہ کچھ منزل پڑھنی ضروری ہے ورنہ خسارہ ہی خسارہ ہے۔ ملا علی قاری نے ایک حدیث سے نقل کیا ہے کہ اگر دنیا میں بکثرت تلاوت کی تب تو آخرت میں یاد ہوگا۔ ورنہ بھول جائیگا (آداب تلاوت) بلکہ قرآن تو قراءت وتلاوت اور وِرد وخواندگی ہی کی کتاب ہے یہ پڑھا جانا اسلام کی ایک مستقل عبادت ہے جو معنیٰ فہمی سے جداگانہ ایک موضوع ہے۔ پھر یہ وِرد کوئی ایسا عام انداز کا ورد نہیں کہ قرآن کی چند سطریں کسی نہ کسی وقت بیٹھ کر پڑھ لی جائیں اور حقِّ تلاوت ادا ہو جائے بلکہ کثرتِ تلاوت ہی سے حقِ تلاوت ادا ہو سکتا ہے چنانچہ یَتْلُوْنَهٗ حَقَّ تِلَاوَتِهٖ کی ایک تفسیر محققین نے کثرتِ تلاوت قرار دی ہے۔ جس کی کوئی حد مقرر نہیں۔ ایک پارہ یومیہ سے لے کر ایک قرآن یومیہ تک اس حد میں داخل ہے اسی لئے قرآن کی لغت وزبان عربی رکھی گئی ہے کیونکہ ایک قرآن یومیہ یا نصف وثلث اور رُبع قرآن یومیہ پڑھنے والا اُسی صورت میں کثرتِ تلاوت کا وظیفہ ادا کر سکتا تھا جبکہ قرآن اپنے الفاظ کی خفت کے سبب سلاست کے ساتھ بآسانی زبانوں پر رواں دواں ہو سکے اور اس کے لغات میں کوئی ایسا ثقل وتشدد نہ ہو جو زبانوں پر ادائیگی کے وقت بوجھ ہو جائے جس سے اُسے رواں نہ پڑھا جا سکے اور یہ بات عربی زبان ہی میں پائی جاتی ہے کہ وہ نہ ثقیل ہے نہ ادائیگی میں کٹھن ہے نہ زبان کے لئے اینٹھن ہے اس لئے اس کو اختیار کیا گیا۔ ورنہ مقصدِ تلاوت اور کثرتِ قراءت کبھی نہ حاصل ہو سکتی (مقدمۂ بیان اللسان صفحہ ۹ از حضرت قاری محمد طیب صاحب نَوَّرَ اللّٰہُ مَرْقَدَہٗ)، اِس سے آگے یہ ہے کہ بقول حضرت علامہ انور شاہ صاحبؒ تلاوتِ قرآن اِس امت کی خصوصیت ہے حتیٰ کہ یہ نعمت فرشتوں کو بھی حاصل نہیں۔ اسی لئے فرشتے نماز میں شریک رہتے ہیں۔ کہ امام کی تلاوت سُنیں۔ جب سورۂ فاتحہ ختم ہوتی ہے تو آمین کہتے ہیں اور جہاں قرآن مجید پڑھا جائے وہاں ملائکہ جمع ہو کر عرش تک اوپر نیچے پرا لگا دیتے ہیں اور گھیرا ڈال دیتے ہیں کہ اس قرآن کی تلاوت کی وجہ سے جو رحمتیں نازل ہوتی ہیں فرشتے بھی اس کے

ممنونِ ذہن سکیں اور اُسے سُن سکیں۔ تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن کی تلاوت کی فضیلت ومنقبت صرف اِس اُمت کو حاصل ہے اگلی اُمتیں اِس سعادت سے محروم تھیں اس لئے بھی قرآن کی تلاوت کی سعادت حاصل کرنی چاہیئے۔

آٹھویں فصل

حفظِ قرآن و حفاظتِ قرآن کے متعلق چند محیّر العقول واقعات

① حافظ محمد قاسم لدھیانوی نابینا: حضرت سیدعطاء اللہ شاہ صاحب بخاریؒ فرماتے ہیں۔ کہ ایسا جیّد حافظ تاریخ نے پیدا نہیں کیا، میں اپنے والد مرحوم سے حافظ صاحب کے بہت سے کمالات سُن چکا تھا۔ والد مرحوم بتایا کرتے تھے کہ میرے استادگرامی کو تمام عمر کلام پاک کی تلاوت میں کبھی غلطی نہیں لگی اور نہ ہی تمام عمر انہوں نے کلام پاک کے کسی لفظ کو لوٹا کر پڑھا ابا جی مرحوم بتاتے تھے۔ کہ حافظ صاحب امرتسر رمضان المبارک میں لدھیانہ سے تشریف لے جاتے اور وہیں تراویح پڑھاتے بیسیوں حفاظ مختلف شہروں سے ان کے کلام پاک کی سماعت کے لئے آتے مگر کبھی کسی حافظ نے حافظ محمد قاسمؒ کو لقمہ نہیں دیا اور یادداشت کا یہ عالم تھا کہ ایک گھنٹے میں ایک پارہ کی رفتار سے پڑھیں۔ یا پانچ پاروں کی رفتار سے، تلاوت کے حُسن اور صحتِ اداء میں ذرا فرق نہ آتا۔ یہ انتہائی یادداشت کا کمال ہے، حفاظ صاحبان جانتے ہیں کہ معمولی یادداشت کا حافظ کم رفتار سے نہیں پڑھ سکتا۔ اگر پڑھیگا تو بیشمار غلطیاں ہوں گی، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ لدھیانہ میں خواجہ احمد شاہ نہایت بزرگ اور خدارسیدہ شخص تھے انہوں نے قرآن کریم کی کتابت کرائی۔ جب کتابت مکمل ہو چکی تو کتابت کی تصحیح کا مسئلہ درپیش تھا، خواجہ صاحب کتابت شدہ کلام پاک مولانا ذکریا جو مولانا

حبیب الرحمٰن رئیس الاحرار کے والد محترم تھے ان کے پاس لائے مولانا زکریا مرحوم نے چھ ماہ میں کلام پاک حفظ کیا تھا۔ اور ان کا شمار جید حفاظ میں ہوتا تھا، خواجہ صاحب نے اپنے آنے کا مقصد بیان کیا۔ مولانا فرمانے لگے کہ اس کام کے لئے سارے ہندوستان میں ایک ہی حافظ ہیں۔ وہ حافظ محمد قاسم ہیں۔ میں یہ کلام پاک ان کو سناؤں گا اس کے بعد غلطی کا امکان نہیں رہے گا۔ مولانا زکریا حافظ صاحب کے پاس آئے اور عرض کیا کہ میں کلام پاک پڑھتا جاتا ہوں۔ آپ سنتے جائیں۔ تاکہ اشاعت سے پہلے کتابت کی کوئی غلطی نہ رہے، حافظ صاحب نے فرمایا کیا اس طرح کلام پاک درست ہوجائے گا مولانا نے عرض کیا کہ آپ نابینا ہیں۔ اس کے علاوہ کوئی طریقہ میری سمجھ میں نہیں آتا۔ حافظ صاحب مسکرائے۔ فرمایا اور طریقہ بھی ہے وہ یہ ہے کہ آپ کلام پاک دیکھتے جائیں، میں اعراب بولتا جاتا ہوں اور بسم اللہ سے شروع کر کے والناس تک صرف اعراب بولتے گئے۔ کوئی لفظ نہیں بولا، شاہ جی نے فرمایا، کہ واقعہ سننے کے بعد مجھے یقین نہیں آیا۔ میں مولانا زکریا صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا۔ انہوں نے اس محیّر العقول واقعہ کی حرف بحرف تصدیق کی اور شہادت دی کہ یہ واقعہ میرے ساتھ گذرا ہے واقعی حافظ محمد قاسمؒ کے ایسا ہی کلام پاک یاد تھا۔ جس کی مثال تاریخ پیش نہیں کرسکتی (قرآن نمبر جلد دوم ص۴۷۹ و ص۴۸۰) ② **ایک یہودی کے اسلام لانے کا عجیب واقعہ**۔ بیہقی نے یحییٰ بن اکثم سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک یہودی مامون پر داخل ہوا۔ اور خوش اسلوبی سے گفتگو کی۔ مامون نے اس کو اسلام کی طرف دعوت دی۔ اس نے انکار کیا پھر وہ ایک سال کے بعد مسلمان ہوکر آیا اور فقہ کے بارہ میں بات چیت کی اور خوب عمدہ بحث کی۔ مامون نے اس سے اس کے اسلام لانے کا سبب دریافت کیا تو اس نے کہا۔ میں آپ کے پاس سے واپس ہوا تو میں نے ان ادیان کی آزمائش کی، اس طرح کہ (اولاً) تورات کا قصد کیا اور اس کے تین ۳ نسخے اس طور پر کتابت کئے کہ ان میں کمی وزیادتی کردی پھر ان کو کنیسہ میں لے گیا تو وہ مجھ سے خرید کرلئے گئے۔ اس کے بعد میں نے انجیل کی طرف توجہ کی اور اس کے بھی اسی طرز پر تین نسخے لکھے کہ ان میں کمی وبیشی کردی اور ان کو گرجا گھر میں لے گیا وہ بھی مجھ سے خرید لئے گئے اس کے بعد میں نے قرآن کی طرف التفات

کیا اور اس کے بھی اسی کیفیت سے تین نسخے تیار کیئے کہ ان میں زیادت ونقصان کر دیا اور پھر ان کو کتب فروشوں کے پاس لے گیا انہوں نے ان نسخوں کو جو دیکھا اور ان میں کمی بیشی پائی تو ان کو رد کر دیا اور خریدنے پر آمادہ نہ ہوئے اس سے میں نے معلوم کر لیا کہ بس یہی ایک کتاب ایسی ہے جو حقیقی معنی میں تحریف وتبدیلی اور غلطی وضیاع سے) محفوظ ہے اس بنا پر میں مسلمان ہو گیا فللّٰہ الحمد (اس واقعہ کو زرقانی نے شرح مواھب کی پانچویں جلد میں ذکر کیا ہے) (بحوالہ تاریخ القرآن ص۵۸ وص۵۹ تالیف علامہ محمد طاہر بن عبد القادر کردی مکی)" ③ امام عاصم کوفی کا فقید المثال حفظِ قرآن:۔ شعبہ بن عیاش کہتے ہیں کہ مجھے (میرے اُستاد) امام عاصم نے فرمایا کہ میں دو سال تک مسلسل بیمار رہا اور اس دوران تلاوت کی توفیق کماینبغی میسر نہ آئی لیکن صحتیاب ہوتے کے بعد جب قرآن پڑھا تو اس میں بفضلہ تعالیٰ ایک حرف اور ایک اختلافِ قراءت کی بھی غلطی نہ ہوئی، فسبحان اللّٰہ والحمد للّٰہ (طبقات القراء) ④ ابن لبان پانچ سال کی عمر میں حافظ ہو گئے علامہ ابن لبان کہتے ہیں کہ میں پانچ سال کی عمر میں پورے قرآن مجید کا حافظ ہو گیا تھا اور میں نے تمام قرآن صرف ایک برس میں حفظ کر لیا تھا اور جب مجھے ابو بکر بن مقری کے پاس بغرض تعلیم چار سال کی عمر میں حاضر کیا گیا تو بعض لوگوں نے مجھ سے اُستاذ مذکور سے خواندہ حصہ کے سیکھنے کا ارادہ کیا اس پر بعض حضرات نے کہا کہ ابھی ان کی عمر چھوٹی ہے تو مجھ سے ابن مقری نے امتحاناً فرمایا کہ سورۂ کفرون سناؤ میں نے یہ سورت سنا دی پھر فرمایا کہ سورۂ تکویر پڑھو میں نے وہ بھی سنا دی پھر ایک اور شخص نے کہا کہ سورۂ مرسلت سناؤ میں نے وہ بھی صحیح صحیح سنا دی اس پر ابن مقری نے فرمایا کہ اس سے قرآن حاصل کرو اور ذمہ داری مجھ پر ہے (مقدمۂ فتح الملہم ص۷۵ شرح صحیح مسلم للعلامۃ مولٰنا شبیر احمد العثمانی قدس سرہٗ) ⑤ ہشام بن کلبی کے بارہ میں محمد بن ابی السری کہتے ہیں کہ مجھ سے ہشام بن الکلبی نے کہا کہ میں نے حفظ بھی ایسا کیا کہ کسی نے ایسا نہ کیا ہوگا اور مجھ سے بھول بھی ایسی ہوتی جو کسی سے نہ ہوئی ہوگی، میرے چچا ایسے تھے کہ مجھ پر حفظ قرآن سے خفا ہوتے تھے تو میں ایک گھر میں داخل ہوا اور قسم کھائی کہ جب تک پورا قرآن حفظ نہ کر لوں گا گھر سے نہ نکلوں گا

تو میں نے قرآن کو تین[۳] دن میں حفظ کر لیا اور (نسیان کا یہ واقعہ پیش آیا کہ) ایک دن میں نے آئینہ میں اپنی صورت دیکھی (چونکہ داڑھی زیادہ بڑھ گئی تھی اس لئے) میں نے اس کو مُٹھی میں پکڑا تاکہ باہر بڑھے ہوئے بالوں کو مُٹھی کے نیچے سے کاٹ دوں لیکن مُٹھی سے اوپر کا حصہ کاٹ دیا (الطائف علمیہ ص۱۱۳ اُردو ترجمہ کتاب الاذکیاء از علامہ ابن الجوزیؒ) ⑥ خواجہ حذیفۃ المرعشی جو مشائخ چشت کے ایک درخشاں و تابندہ ماہتاب ہیں ساتؔ برس کی عمر میں ہفت قراءت کے حافظ ہو چکے تھے اور خواجہ مودود چشتی ساتؔ سال کی عمر میں پورے قرآن شریف کے حافظ ہو گئے تھے۔

⑦ **حفظِ قرآن کے متعلق ایک مزاحی لطیفہ**:۔ ایک صاحب کاتب تھے ان کی عادت تھی، کہ جو چیز ان سے نقل کروائی جاتی اس میں اپنی طرف سے کچھ گھٹاتے بڑھاتے ضرور تھے، لوگ کہتے تھے کہ فلاں کاتب کو (کوئی مسودہ وغیرہ) مت دینا وہ اپنی طرف سے کمی بیشی کر دیتا ہے۔ تو قرآن شریف انہیں لکھنے کو دیا گیا۔ کہ بھئی اس کی نقل کر دو اور یہ کہہ دیا گیا کہ دیکھو یہ اللہ کا کلام ہے اس میں کمی بیشی ممکن نہیں کوئی لفظ گھٹانا بڑھانا نہیں۔ اگر تم نے گھٹایا بڑھایا تو تم جہنمی بن جاؤ گے۔ قرآن غلط نہیں ہو گا۔ پھر صحیح ہو جائے گا اور تمہاری عاقبت خراب ہو جائے گی وہ کہنے لگے صاحب! یہ کلامِ خداوندی ہے اس میں کمی بیشی کیسے کر سکتا ہوں یہ تو لوگوں کے کلام میں اپنی مرضی سے کچھ گھٹا بڑھا دیتا ہوں۔ خیر انہوں نے لکھا لکھ کر لائے تو بہت خوش قلم۔ پوچھا کہ بھئی گھٹایا بڑھایا تو نہیں۔ کہا نہیں بالکل نہیں۔ بھلا خدا کا کلام ہے اس میں کیسے زیادتی کمی کر سکتا ہوں۔ ہاں تھوڑی سی کمی بیشی میں نے کر دی ہے وہ یہ کہ قرآن کے اندر کہیں فرعون کا نام کہیں ہامان کا نام کہیں قارون کا نام۔ یہ نام کیسے؟ یہ بڑے بڑے فُسّاق، بھلا قرآن اور اس میں کافروں کا ذکر؟ میں نے ان کے نام مٹا کے کہیں آپ کا نام۔ کہیں آپ کے والد ماجد کا نام لکھدیا اور کہیں آپ کے دادا کا نام۔ بس اتنا تو کیا اور کچھ نہیں ہے تو ایسا کوئی احمق ہو تو کچھ گھٹا بڑھا دے۔ وہ اپنی عاقبت خراب کرتا ہے کوئی مانتا نہیں ہے۔ ہزاروں پیدا ہوئے ہوں گے جنہوں نے تحریف کرنی چاہی ہو گی۔ مگر وہ مٹ چکے ہیں ان کا نام و نشان تک نہیں۔ قرآن اسی طرح اپنی جگہ ہے۔

⑧ حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے حفظِ قرآن کا واقعہ: حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے جب پہلا حج کیا تو کراچی کے راستہ سے کیا تھا اس زمانے میں اسٹیمر نہیں تھی، بادبانی جہاز تھے۔ بادبان باندھ دیا گیا تو کشتی چل رہی ہے۔ ہوا جب مخالف چلی لنگر ڈال دیئے جس سے کشتی کھڑی ہو جاتی تھی۔ پانچ پانچ چھ چھ مہینے میں جدّہ پہنچتے تھے۔ تو حضرت بھی بادبانی جہاز میں سوار ہوئے اور رمضان شریف آگیا، گویا شعبان میں چلے تھے، کشتی کے اندر رمضان آگیا۔ اور اتفاق سے کوئی حافظ نہیں۔ تراویح الم ترکیف سے ہوئی تو حضرت کو بڑی غیرت آئی کہ اڑھائی تین سو آدمی جہاز میں موجود اور تراویح میں قرآن کریم نہ سنایا جائے ایک بھی حافظ نہیں بس الم ترکیف سے سورتیں یاد ہیں۔ اسی دن قرآن یاد کرنے بیٹھے۔ روز ایک سیپارہ حفظ کرتے، رات کو تراویح میں سنا دیتے۔ میں کہتا ہوں یہ بھی قرآن کا معجزہ ہے کہ اس طرح سے محفوظ ہو جانا کہ بوڑھے بوڑھے بھی اس کو یاد کرلیں اور ذہن کے اندر اتر جائے۔ یہ بھی معجزہ ہے آپ کسی کتاب کو جو لمبی چوڑی کتاب ہو، دلچسپی بھی ہو کوئی پانچ سو ہزار کا ناول ہو بیس دفعہ بھی رٹیں گے تو نہ اس کے الفاظ یاد ہیں نہ اس کے معانی۔ قصے کہانیاں بھی یاد نہیں رہیں گے روز کا مشاہدہ ہے۔ قرآن یاد کرتے ہیں تو سینوں میں اتر جاتا ہے یہ بھی معجزہ ہے یہ اس کے اندر طاقت ہے کہ وہ قلوب میں محفوظ ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ عین فطرت کے مطابق ہے فطری چیزوں کو فطرت خود جذب کرتی ہے تو قرآن کریم جب پہنچتا ہے تو فطرتیں قبول کرلیتی ہیں چاہے شعور بھی نہ ہو تب بھی محفوظ ہو جاتا ہے تو امت میں بچے تو لاکھوں بلکہ کروڑوں اربوں پیدا ہوں گے، حافظ ہوں گے اور ہوئے بعد میں جوان ہو کر حافظ رہے بوڑھے بوڑھوں نے بھی قرآن یاد کیا ⑨ حضرت مدنی رحمہ اللہ کے حفظ قرآن کا واقعہ: حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی رحمۃ اللہ علیہ کو انگریزوں نے ۶۲ھ میں گرفتار کیا تو جیل میں کوئی اور مشغلہ نہیں تھا۔ قرآن کریم یاد کرنا شروع کر دیا اور تقریباً دو ثلث یاد کیا اور روز اسے تراویح میں پڑھا کرتے تھے۔ تو مولانا مرحوم کی عمر ستر پچھتر سال کی تھی اور اس عمر میں یادداشت کمزور ہو جاتی ہے مگر یہ بھی قرآن کا اعجاز ہے۔ جو

اس کی طرف متوجہ ہو وہ خود اسکے قلب کے اندر آجاتا ہے۔ خود بے اعتنائی کرے تو وہ ایک طرف ہوجاتا ہے (از خطبات حکیم الاسلام) ⑩ **امام محمد** جو امام ابو حنیفہؒ کے مایۂ ناز شاگرد ہیں وہ کہتے ہیں کہ میں امام صاحب کی خدمت میں بغرضِ تحصیلِ علم حاضر ہوا۔ امام صاحب نے دریافت فرمایا کہ قرآن مجید حفظ کیا ہوا ہے! میں نے عرض کیا نہیں، فرمایا کہ پہلے قرآن حفظ کرو۔ پھر تحصیلِ علم کے لئے آنا۔ امام محمد کا بیان ہے کہ میں نے ایک ہفتہ کے اندر پورا قرآن یاد کرلیا اور امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوگیا۔ آپ نے امتحاناً متعدد مقامات سے میرا قرآن سُن کر تصدیق کردی اور مجھے داخل فرمالیا ⑪ **حفظِ قرآن میں خواتین کا بیمثال کردار**:۔ ایک حافظہ بوڑھی عورت حجاج بن یوسف کے پاس گئی۔ اور اپنی ایک حاجت پیش کی۔ حجاج نے اس کی ضرورت پوری نہ کی۔ اس پر بڑھیا نے کہا اے حجاج! خدا کرے کہ تو ایسا ہی نیست و نابود ہوجائے جیسا کہ قرآن مجید کے پہلے پندرہ[۱۵] پاروں میں لفظ کلّا نہیں ہے، حجاج نے تھوڑی دیر سر جھکایا اور پھر سر اُوپر اٹھا کر کہا اے بڑھیا! تو درست کہتی ہے اگر آج مجھے قرآن کے پہلے پندرہ[۱۵] پاروں میں لفظِ کلّا مل جاتا تو تیری گردن اُڑا دیتا۔ اِس واقعہ سے اُس بوڑھی عورت اور حجاج بن یوسف دونوں ہی کا کمالِ حفظِ قرآن ثابت ہوتا ہے ⑫ **پانی پت کی ایک خاتون کا عجیب واقعہ**:۔ قرآن پاک کی سورۃ النساء کا دوسرا رکوع یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ ہے اس کی آیتوں میں تشابہات اور باہم ملتے جلتے الفاظ بکثرت پائے جاتے ہیں۔ مثلاً اِنْ کَانَ لَہٗ وَلَدٌ۔ اِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّھُنَّ وَلَدٌ، اِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّکُمْ وَلَدٌ۔ فَاِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّہٗ وَلَدٌ۔ فَاِنْ کَانَ لَھُنَّ وَلَدٌ، فَاِنْ کَانَ لَکُمْ وَلَدٌ۔ فَلِاُمِّہِ الثُّلُثُ، فَلِاُمِّہِ السُّدُسُ، یُّوْصِیْ بِھَا۔ یُوْصِیْنَ بِھَا۔ تُوْصُوْنَ بِھَا۔ یُوْصٰی بِھَا۔ یہ رکوع حفاظ میں خاصا مشکل شمار کیا جاتا ہے، پانی پت میں ایک عورت نے اعلان کیا کہ جو شخص مجھے یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ والا رکوع اس طرح صحیح اور پختہ سُنا دے کہ میں جو لفظ بولوں وہ اس سے آگے صاف صاف پڑھ دے تو میں اس آدمی سے نکاح کرلوں گی۔ اس پر کئی بڑے بڑے جید حُفّاظ آئے۔ لیکن ناکام واپس ہوتے رہے۔ حتّٰی کہ کافی دنوں کے بعد ایک شخص نے اُسے یہ رکوع حسب منشا سنا دیا ..... اور اس خاتون نے اُس حافظ مرد سے نکاح کرلیا۔ ⑬ **شیخ الشیوخ امام الوقت حضرت**

مولانا القاری المقری فتح محمد دامت فیوضہم نے بچپن ہی میں حفظِ قرآن میں ایسا کمال حاصل کیا کہ کوئی صاحب کسی سورت یا رکوع کو اس کے آخر کی طرف سے سُننا چاہتے تو اس طرح سُنادیتے کہ سب سے پہلے رکوع کی آخری آیت پڑھتے پھر اس سے اوپر والی، پھر اس سے اوپر والی اسی طرح رکوع کی شروع والی آیت تک پڑھتے اور پڑھنے میں ۱۰ والی اور بغیر ۱۰ والی تمام آیات کی ترتیب کا پورا پورا لحاظ رکھتے غرضیکہ جس طرح کسی رکوع کو شروع کی طرف سے بلا تکلف پڑھتے تھے اسی طرح آخر کی طرف سے پڑھنے میں بھی آپ کو تکلف پیش نہیں آتا تھا۔ بعد میں آپ کے شیخ نے اس طرح پڑھنے سے آپ کو منع فرمادیا تھا اور یہ تو قریب زمانہ ہی کا واقعہ ہے کہ آپ نے ایک مرتبہ پورے قرآن پاک کے رُؤُسِ آیات (آیات کے ختم والے کلمات) اس طرح سنائے تھے کہ بغیر پوری آیت پڑھے صرف رأسِ آیت پڑھتے جاتے تھے اور آپ کو اس میں ذرا بھی رکاوٹ اور جھجک نہ ہوتی تھی۔ بلکہ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ گویا آپ مسلسل قرآن پاک پڑھ رہے ہیں۔ فللّٰہ درّہٗ وسبحانہٗ ما اعظم شانہٗ

نویں فصل

حفظ کے بعد عمل بالقرآن کی اہمیت

عبادات، اخلاق، آداب کی جو آیت وحدیث پڑھے اس پر عمل کرے اس سے وہ آیت وحدیث محفوظ رہتی ہے چنانچہ حضرت وکیعؒ فرماتے ہیں اِذَا اَرَدْتَ اَنْ تَحْفَظَ الْحَدِیْثَ فَاعْمَلْ بِهٖ۔ جب تم یہ چاہو کہ حدیث حفظ یاد کرلو تو اس پر عملدرآمد کرو۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں مَاکَتَبْتُ حَدِیْثًا اِلَّا وَقَدْ عَمِلْتُ بِهٖ حَتّٰی مَرَّبِیْ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اِحْتَجَمَ وَاَعْطٰی اَبَا طَیْبَةَ الْحَجَّامَ دِیْنَارًا فَاحْتَجَمْتُ وَاَعْطَیْتُ الْحَجَّامَ دِیْنَارًا۔ میں نے کوئی حدیث نہیں لکھی مگر اس پر

..... عمل کیا۔ حتیٰ کہ میرے سامنے سے یہ حدیث گزری کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سینگی کھنچوائی اور ابو طیبہ حجام کو ایک اشرفی دی تو میں نے سینگی کھنچوائی اور حجام کو ایک اشرفی دی۔ لیکن طالب علم کو نوافل کی اتنی کثرت نہ کرنی چاہیئے کہ پڑھنے میں اور تکرار و مطالعہ میں حرج واقع ہو اور ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے سورۂ بقرہ آٹھ سال میں سیکھی (موطا مالک) مقصد یہ ہے کہ اس کی لفظی تعلیم کے بعد فرائض واحکام وغیرہ اُمور اتنے عرصہ میں حاصل کئے اور عبد اللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ دس آیات پڑھتے اور جب تک اُن کے معانی واعمال نہ سیکھ لیتے آگے نہ پڑھتے (تفسیر ابن کثیر) اور تعلیم المتعلم کے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علم کے واجبات میں سے پرہیز گاری (بھی) ہے۔ کیونکہ طالب العلم جس قدر زیادہ متقی ہوگا۔ اسی قدر اس کا علم زیادہ نافع اور اس کا سیکھنا زیادہ آسان ہوگا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً آپ کا یہ ارشاد مروی ہے کہ جو علم سیکھ کر تقویٰ اختیار نہ کرے اللہ تعالیٰ اُس کو تین۳ چیزوں میں سے ایک میں مبتلا فرمادیں گے یا تو وہ اپنی جوانی میں انتقال کر جائے گا۔ یا اس کو کسی پس ماندہ بستی میں ڈال دیں گے یا کسی حکمران کی خدمتگذاری کا ابتلاء پیش آئے گا۔ او کما قال۔ اور ایک حدیث میں ہے رُبَّ قَارِئٍ لِلْقُرْاٰنِ وَالْقُرْاٰنُ يَلْعَنُهٗ (شروح جزریہ) بہت سے لوگ قرآن مجید کی تلاوت اِس حال میں کرتے ہیں کہ قرآن ان پر لعنت کرتا ہے اھ۔ اس بناء پر کہ وہ اس کے حروف والفاظ کی ادائیگی میں یا اس کے معانی کی تفسیر یا اس کے احکام واَوَامِر پر عمل کرنے میں خلل پیدا کرتے ہیں علماء فرماتے ہیں کہ یہ حدیث عام ہے۔ جو ذیل کی تین۳ جماعتوں کو شامل ہے ۱ وہ جو قرآن پر عمل نہ کریں ۲ جو حروف کو غلط پڑھیں ۳ جو معنیٰ اور تفسیر میں اَدَل بَدَل کریں (المنح الفکریہ شرح المقدمۃ الجزریہ لملا علی القاری) حضرت جنید بغدادیؒ کا ایک مُرید ایک اَمْرَدْ پر نظر کرنے سے قرآن مجید بھول گیا

دسویں فصل

عجب و خود پسندی سے احتراز کے بیان میں

حفاظ و قراء قرآن عموماً عجب و تکبر جیسے مہلک امراض میں مبتلا ہوتے ہیں اسی لئے ایک حدیث میں آیا ہے کہ اَکْثَرُ مُنَافِقِیْ ھٰذِہِ الْاُمَّۃِ قُرَّاءُ الْقُرْاٰنِ وجہ یہ ہے کہ جس قدر فضائل زیادہ ہیں اسی قدر وعید بھی زیادہ ہے لہٰذا عجب و خود پسندی اور خصوصاً کسی عالم دین کی توہین و تحقیر و تذلیل سے کامل اجتناب ضروری ہے ورنہ تمام محنت اکارت ہوجانے کا شدید اندیشہ ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے فَلَا تُزَکُّوْٓا اَنْفُسَکُمْ (النجم پ۲۷) پس تم اپنے نفسوں کو مقدس مت بناؤ۔ اور فرمان نبوی ہے لَا یُحَقِّرُ اَحَدُکُمْ اَخَاہُ تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو حقیر و ذلیل نہ سمجھے۔ اور معلوم نہیں کہ اللہ کے یہاں کس کا درجہ بلند ہے چند واقعات ① ایک بار حبیب عجمی جو بہت بڑے بزرگ ہیں۔ بصرہ تشریف لائے، حسن بصری۔ جو بہت بڑے امام و صوفی قاری و عالم بزرگ ہیں چنانچہ دس کے بعد کی چار شاذ قراءتوں میں سے دوسری قراءت کے امام آپ ہی ہیں اور سلوک و تصوف میں حضرت علیؓ سے اکتساب فیض کیا ہے۔ وہ ان کی زیارت کے لئے تشریف لے گئے۔ جب آپ پہنچے تو اتفاقاً حبیب عجمی صبح کی نماز پڑھا رہے تھے اور آپ کی قراءت زیادہ صحیح ... اور مجوّد نہ تھی یہ دیکھ کر حسن بصری بدظن سے ہوکر واپس آگئے کہ جس شخص کا قرآن مجید ہی صحیح نہ ہو وہ بزرگ کیونکر ہوسکتا ہے رات کو سوئے تو خواب میں حضرت حق جل مجدہٗ کی زیارت ہوئی حسن بصری نے پوچھا بارالٰہا! سب سے اچھا اور اونچا عمل جس سے آپ کا تقرب زیادہ حاصل ہو کیا ہے؟ جواب ملا اَلصَّلٰوۃُ خَلْفَ حَبِیْبِ نِ الْعَجَمِیِّ حبیب عجمی کے پیچھے نماز پڑھنا۔ آپ کو تنبیہ ہوا اور فوراً خدمت اقدس میں تشریف لے گئے اور توبہ و استغفار کیا (ارداحِ ثلاثہ)

اس قصہ سے کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ غلط پڑھنے کی رخصت ہے کیونکہ ممکن ہے کہ حبیب عجمی زبان کی سختی وغیرہ کے سبب معذور ہوں اور حضرت حسن بصریؒ کو جو تنبیہ کی گئی تو وہ اس وجہ سے کہ آپ قدرے عُجب میں مبتلا ہوگئے اور حبیب عجمی کی تحقیر کی طرف مائل ہوئے، اسی لئے حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہٗ کا ملفوظ مبارک ہے کہ محض مرض سے نفرت و پرہیز ہونی چاہیئے نہ کہ مریض سے بھی ② منقول ہے کہ فقہاء کی ایک جماعت کسی شیخ کی ... زیارت کے لئے گئی جب ان کے پیچھے نماز پڑھی تو ان کو قراءت میں غلطی کرتے دیکھا یہ سن کر ان کا اعتقاد بدل گیا، جب سوئے تو اس رات سب کو احتلام ہوا صبح ہی غسل کے لئے گئے اور حوض کے پاس کپڑے اُتار کر رکھے اور پانی میں اُترے اتنے میں ایک شیر آیا اور ان کے کپڑوں پر بیٹھ گیا۔ اب انھیں سردی کی شدت سے سخت تکلیف ہوئی۔ اسی اثنا میں شیخ تشریف لائے اور شیر کا کان پکڑ کر فرمایا کہ میں نے تجھ سے نہیں کہا تھا کہ میرے مہمانوں کو مت ستانا پھر فرمایا کہ تم اصلاحِ ظاہر میں ہو تو شیر سے ڈرتے ہو۔ اور ہم اصلاحِ باطن میں ہیں تو ہم سے شیر ڈرتا ہے (نزہۃ البساتین ص ۲۷۲ ج ۱) یہاں بھی وہی توجیہ سمجھیں کہ ممکن ہے وہ شیخ معذور ہوں یا محض استحبابی قواعد کی خلاف ورزی کرتے ہوں مثلاً غنہ، اخفاء، کیفیتِ وقف، تسہیل وغیر ذلک ③ ابن دورقی کہتے ہیں کہ ایک دفعہ خلیفہ ہارون الرشید کے یہاں امام کسائی کوفی اور امام یحییٰ یزیدی دونوں اکٹھے ہوگئے۔ اور ان دونوں حضرات میں بتقاضائے فطرت وطبیعتِ بشریہ قدرے معاصرتی چشمک تھی۔ جیسا کہ مَثَل مشہور ہے۔ المعاصرۃ سبب المنافرۃ کہ ہمعصری باہمی نفرت وکدورت کا ذریعہ ہے اتنے میں ایک جہری نماز کا وقت ہوگیا لوگوں نے امامت کے لئے حضرت امام کسائی کوفی کو آگے بڑھا دیا۔ آپ نے نماز میں سورۂ کٰفرون پڑھی اور اس میں (کسی وجہ سے) سہو ہوگیا۔ نماز کے بعد یزیدی نے (طنز کے طور پر) کہا کہ کوفہ کا (اتنا بڑا) قاری کٰفرون جیسی (چھوٹی سی) سورت میں بھول گیا۔ ابن دورقی کہتے ہیں کہ اس کے بعد دوسری جہری نماز کا وقت آگیا۔ تو لوگوں نے امام یحییٰ یزیدی کو آگے بڑھا دیا۔ پس یزیدی سورۂ فاتحہ ہی میں بھول گئے سلام نماز کے بعد امام کسائی نے

فرمایا سے اِحۡفَظۡ لِسَانَكَ لَا تَقُوۡلُ فَتُبۡتَلٰی اِنَّ الۡبَلَاۤءَ مُوَكَّلٌ بِالۡمَنۡطِقِ

اپنی زبان کی حفاظت رکھو کہ جو بات بھی (طنزاً وطعناً) کہو گے اسی میں مبتلا کر دئے جاؤ گے۔ کیونکہ (قانونِ الٰہی یہی جاری ہے کہ ابتلاء کا مدار و معیار زبان کے نطق و گویائی پر منحصر ہے (طبقات القراء للعلامۃ ابن الجزری) ارشاد باری بجا طور پر حق و صحیح ہے وَلَوۡلَا دَفۡعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعۡضَهُمۡ بِبَعۡضٍ لَّفَسَدَتِ الۡاَرۡضُ (اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ اللہ تعالیٰ بعض آدمیوں کو بعض کے ذریعہ دفع کرتے رہا کرتے ہیں تو سر زمین فساد سے پُر ہو جاتی) ۴ **خواجہ باقی باللہ کا واقعہ:-**

ایک مرتبہ خواجہ باقی باللہ کی زبان سے یہ لفظ نکل گیا کہ اب مجھ میں صبر اور تحمل اور توکل کا اس قدر مادہ پیدا ہو گیا ہے کہ میں بڑی سے بڑی مصیبت پر بھی صبر کر سکتا ہوں اللہ کو یہ کلمہ ناپسند ہوا۔ عتاباً اور تنبیہاً فوراً پیشاب بند ہو گیا اور مچھلی کی طرح تڑپنے لگے ارشاد ہوا کہ مکتب کے بچوں سے جا کر دُعا کراؤ جو بلا شبہ خواجہ صاحب سے مرتبۂ ولایت میں کمزور اور فروتر تھے۔ چنانچہ خواجہ صاحب مکتب میں گئے اور بچوں سے درخواست کی، جس طرح خواجہ صاحب کو اپنے سے کمتروں کے پاس جانے کا حکم ہوا اسی طرح خضر علیہ السلام کا مقام موسیٰ علیہ السلام کے مقام سے فروتر تھا۔ کیونکہ موسیٰ علیہ السلام کو احکام شریعہ کے کلیات اور ضوابط کا علم عطا کیا گیا تھا وہ موسیٰ علیہ السلام سے افضل نہ تھے مگر موسیٰ علیہ السلام کو محض عتاباً و تنبیہاً ان کے پاس جانے کا حکم ہوا۔ [ماخوذ از الابواب والتراجم للعلامۃ الکاندھلویؒ]

۱۱ گیارھویں فصل

فہم معانی و تدبر فی القرآن کے بیان میں

قرآن کی لفظی تعلیم سے فراغت کے بعد اس کی معنوی تعلیم میں محنت و مشغولیت نورٌ علیٰ نورٍ

کا مصداق ہے۔ جس سے طالب علم درجۂ کمال تک پہنچ جاتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں لَقَدْ عِشْنَا بُرْهَةً مِّنْ دَهْرِنَا وَاِنَّ اَحَدَنَا لَيُوْتَى الْاِيْمَانَ قَبْلَ الْقُرْاٰنِ وَتَنْزِلُ السُّوْرَةُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَنَتَعَلَّمُ حَلَالَهَا وَحَرَامَهَا وَاَمْرَهَا وَزَجْرَهَا وَمَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُّوْقَفَ عِنْدَهٗ مِنْهَا۔ ہم نے اپنے زمانہ میں عرصۂ دراز اس حالت میں گذارا ہے کہ ہم میں سے ایک فرد اوّلاً ایمان کی دولت سے مالا مال ہوتا۔ اس کے بعد وہ (تعلیم کے موافق) قرآن (کی تلاوت اور اس کے احکام) پر عمل شروع کرتا اور جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی سورت نازل ہوتی تو ہم آپ سے اُس کے حلال وحرام، امرونہی اور محلِّ وقف یہ تمام چیزیں سیکھتے تھے (نہایۃ القول المفید ص۱۵) اور مؤطا امام مالک میں ہے اَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ مَكَثَ عَلٰى سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ ثَمَانَ سِنِيْنَ يَتَعَلَّمُهَا۔ کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ آٹھ برس تک سورۂ بقرہ سیکھتے رہے یعنی سورۂ بقرہ کے فرائض واحکام اور اس کے متعلقات آٹھ سال میں پڑھے، اور خطیب نے روایت کیا ہے کہ جب سورۂ بقرہ ختم ہوئی۔ تو ایک اونٹ ذبح کیا۔ اور عبداللہ بن مسعودؓ کا ارشاد ہے كَانَ الرَّجُلُ مِنَّا اِذَا تَعَلَّمَ عَشْرَ اٰيَاتٍ لَمْ يُجَاوِزْهُنَّ حَتّٰى يَعْرِفَ مَعَانِيَهُنَّ وَالْعَمَلَ بِهِنَّ۔ کہ ہم میں سے جب کوئی آدمی دس آیتیں سیکھنی شروع کرتا تو اُن سے آگے نہ بڑھتا یہاں تک کہ اُن کے مکمل معانی اور عملی احکام سیکھ لیتا (تب آگے چلتا تھا) (تفسیر ابن کثیر) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رات اِس آیت کو پڑھتے پڑھتے گذار دی اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ (اے اللہ! اگر تو ان کو عذاب کرے تو یہ تیرے بندے ہیں اور اگر مغفرت فرمائے تو تو عزت وحکمت والا ہے) سعید بن جبیرؓ نے ایک رات اِس آیت کو پڑھتے پڑھتے صبح کردی وَامْتَازُوا الْيَوْمَ اَيُّهَا الْمُجْرِمُوْنَ (اے مجرمو! آج قیامت کے دن فرماں برداروں سے الگ ہو جاؤ) یہ تدبر اور غور وفکر ہی تو تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن پڑھو اور روؤ اگر نہ رو سکو تو کم از رونے کی صورت بناؤ۔ حضرت عمرؓ کے بارہ میں منقول ہے کہ آپ نے صبح کی نماز پڑھائی اور اس میں سورۂ یوسف پڑھی اس میں آپ اس قدر روئے کہ آپ کے آنسو سینہ تک بہ نکلے۔ یہ تمام باطنی کیفیات

بغیر فہم وتدبر فی معانی القرآن کے حاصل نہیں ہوسکتیں لہٰذا لفظ کے ساتھ ساتھ معنیٰ کی طرف بھی توجہ ضروری ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں توفیق عطا فرمائے آمین۔

بارھویں فصل

قرآن کریم کے متعلق عجیب وغریب واقعات ومشاہدات کے بیان میں

① تاثیراتِ آیاتِ قرآنیہ: تذکرۂ غوثیہ میں مولانا حافظ قاری گل حسنؒ خلیفہ ثانی حضرت مولانا سید غوث علی شاہ صاحبؒ نے لکھا ہے کہ ایک روز میرے مرشد حضرت موصوفؒ نے ارشاد فرمایا کہ ایک بار ہم نے قاری عبید اللہ عرف قاری لالہ پانی پتی سے پوچھا کہ آپ کو کبھی کوئی قاری بھی ملا؟ فرمایا ہاں ایک دفعہ میں دکن کو جا رہا تھا، راستہ میں ایک گاؤں میں ٹھیرا اور حسب عادت پوچھا۔ کہ یہاں کوئی قاری بھی ہے؟ لوگوں نے کہا کہ قاری تو ہم جانتے نہیں لیکن ایک نابینا حافظ جی یہاں رہتے ہیں لڑکوں کو پڑھاتے ہیں۔ جب ان کے پاس گیا تو دیکھا کہ لڑکے باہر بیٹھے ہیں۔ اور حافظ جی حجرے میں ہیں ایک ایک لڑکا جاتا ہے اور سبق پڑھ کر چلا آتا ہے جو لڑکا اندر جانے والا تھا۔ اس کی معرفت میں نے اپنی اطلاع کرائی۔ تو حافظ جی نے اندر بلا لیا۔ مزاج پوچھا۔ میں نے کلام مجید سننے کا اشتیاق ظاہر کیا۔ فرمایا۔ پہلے آپ پڑھیں۔ خیر میں نے ایک رکوع پڑھا تو حافظ نابینا کے کان کھڑے ہوگئے۔ اور کہا۔ کہ کیا تم قاری لالہ ہو۔ میں نے کہا، ہاں۔ آپ نے کیونکر پہچانا؟ انہوں نے کہا۔ کہ آج سارے ہندوستان میں اس شد ومد کے ساتھ پڑھنے والا سوائے قاری لالہ کے اور کوئی نہیں ہے اس کے بعد حافظ جی نے پڑھنا شروع کیا۔ ہنوز اعُوذُ پڑھی تھی۔ کہ ایک برتن جو ان کے پاس رکھا تھا، اس کا سرپوش ہلا۔ اور رکوع شروع کرتے ہی وہ سرپوش گر کر اوپر نیچے پھیرا رہا۔ جب

حافظ جی پڑھ چکے تو وہ اپنی جگہ پر آگیا۔ مجھے بہت حیرت ہوئی۔ انہوں نے خاموشی کا سبب پوچھا۔ میں نے یہ ماجرا بیان کیا۔ فرمایا تمہیں فال میں ید طولیٰ ہے مجھے حال میں۔ اور میں تمام کلام مجید کا عامل ہوں اور آج شام کو اور بھی تماشا دکھاؤں گا غرض ظہر کے وقت مجھے جنگل میں لے گئے۔ وہاں ایک کنواں تھا۔ کہا آؤ، وضو کرکے نماز پڑھ لیں، میں نے کہا بہت اچھا۔ میں رہٹ کھینچتا ہوں آپ وضو کریں۔ کہا اس کی ضرورت نہیں۔ تم سورۂ یٰسؔ کنوئیں کے کنارے پر کھڑے ہو کر پڑھو۔ میں نے پڑھنا شروع کیا۔ اور پانی نے جوش مارا۔ آخر پڑھتے پڑھتے پانی کنارے پر آگیا۔ ہم نے وضو کرکے نماز پڑھی۔ پھیر سیر کرتے ہوئے دوسرے کنوئیں پر پہونچے۔ حافظ جی بولے پیاس لگی ہے۔ تم سورۂ رحمٰن پڑھ کر انگلی پر دم کرو۔ اور تین[۳] بار رہٹ کی طرف اشارہ کرکے چکر دیدو۔ میں نے ایسا ہی کیا۔ رہٹ خود بخود چلنے لگا۔ جب پانی پی کر چل دئے تو کھیت والا ہمارے پیچھے دوڑا ہوا آیا۔ اور کہا حضرت یہ کیا کر چلے رہٹ تھمتا نہیں۔ میرا کھیت ڈوبا جاتا ہے۔ حافظ جی نے کہا جاؤ اسی طور سے پڑھ کر انگلی پر دم کرکے الٹے تین[۳] چکر دیدو، اول تو میں نے زور کیا اور یوں ہی روکنا چاہا۔ بھلا میری کیا ہستی تھی۔ وہ ایسے زور سے چل رہا تھا کہ ہاتھی سے بھی نہ رکتا۔ آخر وہی عمل کیا، فوراً بند ہوگیا، حافظ جی نے سورۂ وَالضُّحیٰ سے سورۃ الناس تک مجھے بھی اجازت دے دی اور جو انہوں نے فرمایا تھا۔ امتحان کے وقت وہی اثر وعمل پایا۔ قاری صاحبؒ نے ہمیں بھی ان تاثیرات کا مشاہدہ کرایا۔ ارادہ تھا کہ حج کے بعد نابینا حافظ جی کے پاس جاکر رہینگے لیکن جب بیت اللہ سے واپس آئے تو ان کا انتقال ہوچکا تھا۔ فرحمہم اللہ (عذار القرآن ص۱۶۷ تا ۱۷۰) ② **ہُدہُد کا سماعِ قرآن۔** امام صائغ مصری، جو تجوید کے استاد تھے انہوں نے ایک دن صبح کی نماز میں یہ آیت پڑھی وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَالِيَ لَآ أَرَى الْهُدْهُدَ (نمل ع۲) اور اس کا بار بار اعادہ کیا۔ اسی اثناء میں ایک پرند اڑا اور شیخ کے سر پر بیٹھ گیا۔ نماز کے بعد دیکھا تو وہ ہُدہُد تھا۔ ③ **یہود کا مسلمان ہونا۔** استاد ابو محمد عُرف، سبط الخیاط، آپ کو خوش آوازی اور عمدگیٔ ادائیگی سے اتنا وافر حصہ عطا ہوا تھا کہ آپ کی قراءت سن کر یہود و نصاریٰ کی ایک جماعت مسلمان ہوگئی (النشر الکبیر) ④ مادرزاد

حافظہ لڑکی، حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں ایک واقعہ میرا خود دیکھا ہوا ہے جس زمانہ میں میرا قیام مدرسہ راندیریہ رنگون میں تھا تو ہندوستان سے ایک شخص رنگون آیا اس کے ساتھ اس کی لڑکی بھی تھی، جس کی عمر چار سال سے زیادہ نہیں تھی اس نے کہا یہ لڑکی حافظِ قرآن ہے اور بغیر پڑھے پڑھائے پیدائشی حافظہ ہے آپ جہاں سے چاہیں۔ ایک آیت اس کے سامنے پڑھ دیں یہ اس سے آگے دس بارہ آیتیں پڑھ دے گی چنانچہ رنگون میں بہت مقامات پر اس کا امتحان لیا گیا تو جیسا کہا تھا ویسا ہی دیکھا گیا۔ رنگون کے لوگوں نے اس لڑکی کو بہت انعام دیا۔ اس کے باپ کی آمدنی اسی لڑکی کے اس کمال ہی سے تھی میں نے اس سے کہا اس کو آمدنی کا ذریعہ مت بناؤ مجھے اندیشہ ہے کہ اس طرح یہ لڑکی زیادہ نہ جئے گی۔ چنانچہ میرا خیال صحیح نکلا۔ اگلے سال میں نے سُن لیا کہ اس بچی کا انتقال ہو گیا ہے (بحوالہ سیارہ ڈائجسٹ قرآن نمبر جلد ۳ ص ۴۲۸) ⑤ **نسخہ قرآن کی برکت**:۔ ایک دفعہ بعض دوستوں نے بیان کیا اور کہا یہ اخبارات میں بھی شائع ہو گیا ہے کہ ایک دفعہ اے، کے فضل الحق مرحوم (جو کسی زمانہ میں مسلم لیگ کی وزارتِ بنگال و کلکتہ میں وزیر اعظم تھے) دہلی سے کلکتہ جانے کے لئے فرسٹ کلاس میں سوار ہوئے اور ملازم سے پوچھا ہمارا قرآن شریف بھی آگیا ہے؟ ملازم نے کہا ابھی پورا سامان ڈبے میں نہیں آیا، قرآن جس بکس میں ہے وہ ابھی نہیں آیا۔ ابھی لاتا ہوں یہ سُن کر وہ فوراً ڈبہ سے یہ کہ کر اتر گئے کہ تم کو ہم نے بار بار کہا ہے کہ قرآن کریم سب سے پہلے آنا چاہئے سامان اتار لو، ہم اس گاڑی سے نہ جائیں گے دوسری گاڑی سے جائیں گے چنانچہ سامان اتار لیا گیا۔ بعض ہندو جو اس ڈبے میں سوار تھے۔ اے۔ کے فضل الحق کی اس بات پر ہنسنے لگے کہ عجب مذہبی دیوانہ ہے کہ قرآن پہلے نہ آیا تو گاڑی ہی چھوڑ دی جب یہ گاڑی کلکتہ کے قریب پہنچی تو فرسٹ کلاس کے اس ڈبے کے نیچے سے بم پھٹا اور ڈبے کے پرخچے اڑ گئے جتنے سوار تھے اکثر ہلاک ہو گئے بعض زخمی ہوئے۔ معلوم ہوا کہ بعض ہندوؤں نے جو اے کے فضل الحق کے دشمن تھے یہ سُن کر کہ فضل الحق اس گاڑی سے آرہے ہیں فسٹ کلاس کے ڈبے کے نیچے بم لگا دیا تھا۔ وہ تو قرآن کی برکت سے بچ گئے کہ اس گاڑی کو چھوڑ چکے تھے دوسروں

کی شامت آگئی۔ دوسری گاڑی سے جب اے، کے فضل الحق کلکتہ پہنچے انہیں اس واقعہ کا علم ہوا۔ تو تقریر میں فرمایا۔ ہندو مجھے مارڈالنا چاہتے ہیں۔ وہ یاد رکھیں کہ میرے پاس قرآن ہر وقت رہتا ہے میرا کوئی کچھ نہیں بگاڑ سکتا۔ جو ہندو اس ڈبے میں سوار تھے اور زخمی ہو گئے تھے انہوں نے اخبار میں یہ واقعہ لکھ کر کہا۔ کہ جب فضل الحق اس ڈبے سے اترے تھے تو ہم ہنس رہے تھے مگر اب معلوم ہوا کہ ان کا اُتر جانا اچھا ہوا۔ قرآن نے ان کو بچالیا (بحوالہ مذکورہ ص۴۲۷ و ۴۲۸ حصہ ۳) ⑥ **نسخۂ قرآن کا بچ جانا**:۔ ایک واقعہ ۱۹۶۵ء کا اخبارات میں شائع ہوا تھا۔ کہ جب ہندو مسلم جنگ ہو رہی تھی تو ہندوؤں کی بمباری سے پاکستان کا ایک ٹینک تباہ ہو گیا، اگلے دن چند سکھ اسلامی کیمپ میں آئے اور کہا رات جو ٹینک ہماری بمباری سے تباہ ہوا تھا اس کے آدمی تو سب مرگئے مگر دو قرآن محفوظ رہ گئے وہ ہم لے کر آئے ہیں اور کہا واقعی یہ قرآن کا معجزہ ہے کہ ٹینک کی ہر چیز تو جل گئی مگر قرآن محفوظ رہا (ص۴۳۲ حصہ ۳) ⑦ **ضبط، عفو، احسان**:۔ حضرت امام حسنؓ کے یہاں معززین مکہ مدعو تھے ایک لونڈی دستر خوان پر کھانا چننے میں مصروف تھی۔ جب وہ شوربے کا پیالہ حضرت امام حسنؓ کے سامنے رکھنے لگی تو اچانک اس کا پاؤں پھسل گیا۔ جس سے تمام شوربا حضرت امامؓ کے اوپر گر گیا۔ امام حسنؓ نے قہر آلود نظروں سے لونڈی کی طرف دیکھا۔ لونڈی تھر تھر کانپنے لگی۔ اِس خوف کی حالت میں اُس کے منہ سے قرآن کے یہ الفاظ نکلے۔ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ (اور جو لوگ غصے کو پی جاتے ہیں) حضرت امامؓ نے لونڈی سے فرمایا "میں نے اپنے غصے کو روک لیا" پھر لونڈی نے کہا وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ (اور جو لوگوں کی خطائیں معاف کر دیتے ہیں) حضرت امامؓ نے فرمایا۔ اور مَیں نے تمہاری خطا معاف کر دی" اس کے بعد لونڈی نے آیت کا آخری حصہ پڑھا وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (اور اللہ احسان کرنے والوں سے محبت فرماتا ہے) یہ سُن کر حضرت نے فرمایا "جاؤ میں نے تمہیں آزاد کر دیا" (حصہ اول ص۱۳۱) ⑧ **روزن سے آواز**:۔ ایک وقت تھا کہ فضیل بن عیاضؒ ڈاکہ زنی کرتے تھے۔ ڈاکو بھی اِس درجہ کے تھے کہ پہلے سے اعلان کر کے ڈاکہ ڈالا کرتے تھے۔ ایک رات وہ اِسی نیت سے مکانوں کی چھتوں سے گزر رہے تھے کہ کسی روزن سے ان کو کچھ آواز سنائی دی۔ اُنہوں

نے رُک کر روزن سے کان لگادیے۔ کوئی شخص اپنے گھر میں قرآن پاک کی تلاوت کررہا تھا فضیل بن عیاضؒ کے لمحہ سماعت کے وقت یہ آیت پڑھی گئی، اَلَمْ یَاْنِ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُهُمْ لِذِکْرِ اللّٰهِ (کیا ابھی تک ایمان لانے والوں کے لیئے وہ گھڑی نہیں آئی کہ ان کے دل ذکرِ الٰہی کے لیئے گداز ہو کر جھک جائیں) اِن کلمات مبارکہ نے کیا عجیب تاثیر دکھائی۔ تیر کی طرح فضیل کے دل میں اتر گئے۔ ایک دم نعرہ مارا "ہائے میرے اللہ"! اور پھر اُسی لمحہ چوری سے توبہ کرلی بلکہ اپنی ایسی اخلاقی اصلاح کی اور روحانی منازل طے کئے کہ آج اُن کا شمار ذی مرتبہ صلحائے امت میں ہوتا ہے (ص۱۳۲)

⑨ عدالت جھک گئی:۔ ایک عالی مرتبہ بزرگ خاتون کو عدالت میں ایک مرد اور عورت کے ہمراہ گواہی دینے کے لیے جانا پڑا۔ قاضی نے دونوں عورتوں کے بیانات جُدا جُدا لینے چاہے۔ بزرگ خاتون نے الگ گواہی دینے سے قرآن کی ایک آیت "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰىهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰىهُمَا الْاُخْرٰى" کی بنا پر انکار کردیا اور عدالت سے کہا کہ خدا نے دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر اِس غرض سے قرار دی ہے کہ اگر ایک کوئی بات بھول جائے تو دوسری یاد دلادے اور ظاہر ہے کہ جُدا جُدا گواہی سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوسکتا، قاضی نے اس قرآنی استدلال کو قبول کرلیا اور دونوں خواتین کی گواہی ایک ہی ساتھ لی۔ یہ بزرگ خاتون حضرت امام شافعیؒ کی والدہ محترمہ تھیں (ص۱۲۳) ⑩ جوابِ سورت لکھنے کا ارادہ:۔ یحییٰ بن حکم اندلس کا مشہور فصیح وبلیغ گذرا ہے وہ کہتا ہے کہ میں نے بطورِ امتحان سورۂ اخلاص کا جواب لکھنا چاہا میں نے ارادہ کیا ہی تھا کہ میرے دل پر یکایک ہیبت طاری ہوگئی اور اچانک ایسا گداز پیدا ہوگیا۔ کہ میری آنکھوں سے خودبخود آنسو بہنے شروع ہوگئے۔ میں نے اُسیوقت توبہ کی (ص۱۲۶) ⑪ قرآنی رہنمائی:۔ ایک صاحب لکھتے ہیں کہ میں ایک بار ایسا قدم اُٹھانے کا فیصلہ کرچکا تھا جس سے ایک خاندان سے قطعِ تعلق کا خدشہ تھا۔ نماز میں حاضر ہوا تو امام صاحب نے سورۂ بنی اسرائیل کی یہ آیت پڑھی وَیَدْعُ الْاِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَآءَهٗ بِالْخَیْرِ اور (بسا اوقات) انسان اُسی طرح (اپنی) بُرائی کی دعا مانگتا ہے جیسے وہ (بالعموم اپنی) بھلائی کی دُعا مانگتا ہے الی آخر الآیۃ، تو میں نے اپنا فیصلہ بدل لیا (قرآن نمبر حصہ سوم ص۳۳۶) ⑫ قرآن کی بدولت بحالیٔ معافی

جب غدر ۱۸۵۷ء میں انگریزوں نے پانی پت والوں کی معافی ضبط کرلی تو قاری "لالا" صاحب قسطنطنیہ چلے گئے۔ ماہ شعبان کا اخیر تھا، سلطان عبدالحمید خان رحمۃ اللہ علیہ نے شیخ الاسلام سے فرمایا کہ جامع مسجد تک جانے کی میری ہمت نہیں (شاید بڑھاپے کی وجہ سے ضعف زیادہ ہوگیا تھا) کسی قاری کو تجویز کرو جو شاہی محل میں ہم کو تراویح میں قرآن سنادے۔ شیخ الاسلام نے اعلان کردیا کہ سلطان اپنے محل میں قرآن تراویح میں سننا چاہتے ہیں جو قاری حافظ اس کے لئے آمادہ ہو۔ اپنا نام پیش کرے۔ کسی حافظ کی ہمت نہ ہوئی تو قاری "لالا" صاحب نے شیخ الاسلام سے کہا میں سلطان کو قرآن سناؤں گا، آپ میرا نام بھیج دیں۔ شیخ الاسلام نے کہا سلطان خود بھی حافظ ہیں۔ ان کے آگے وہی قرآن پڑھ سکتا ہے جو پکا حافظ ہو، کہا آپ میرا نام بھیج دیں، میں اس کے لئے تیار ہوں چنانچہ نام بھیج دیا گیا اور سلطان کا حکم صادر ہوا۔ کہ ان قاری صاحب کو ہمارے پاس بھیج دو۔ پہلے ہم ان کا امتحان لیں گے۔ ان کو پیش کردیا گیا اور سلطان نے کسی خاص مقام سے (جو حفاظ کے یہاں دشوار ہے) قرآن پڑھنے کی فرمائش کی۔ قاری "لالا" صاحب نے پڑھنا شروع کیا۔ جب کئی رکوع پڑھے گئے، سلطان پر بڑا اثر ہوا اور فرمایا بس ہم آپ کا قرآن ضرور سنیں گے۔ جب تراویح میں قرآن ختم ہوگیا تو سلطان نے شیخ الاسلام سے فرمایا قاری صاحب کو اتنی اشرفیاں اور خلعتِ فاخرہ دے دیا جائے۔ قاری صاحب نے کہا حضور میں اس کے واسطے ہندوستان سے نہیں آیا اور قرآن سنا کر روپیہ لینا مجھے گوارا بھی نہیں۔ میں تو دوسرے کام سے آیا ہوں، فرمایا وہ کیا؟ کہا انگریزوں نے میری بستی کے مسلمانوں کی معافی ضبط کرلی ہے کیونکہ وہ بھی غدر میں شریک تھے۔ آپ بادشاہ ہیں۔ آپ سفارش کردیں کہ پانی پت کے مسلمانوں کی معافی بحال کی جائے۔ سلطان نے کہا میں یہ بھی کردوں گا۔ آپ میرا ہدیہ قبول فرمائیں یہ قرآن کا معاوضہ نہیں ہے۔ سلطان نے ملکہ وکٹوریہ کو خط لکھدیا۔ اور اس کی نقل قاری "لالا" صاحب کو دے دی تاکہ وائسرائے ہند کو دکھلادیں۔ اس طرح پانی پت کے مسلمانوں کی معافی ضبط ہونے کے بعد بحال ہوگئی

(از سیارہ ڈائجسٹ قرآن نمبر)

تیرھویں فصل

تاثیر و تسخیر قرآنی کے واقعات کے بیان میں

① خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب جناب عبد اللہ بن مسعودؓ سے قراءت سنتے تو آپؐ کی چشم مبارک سے آنسو جاری ہو جاتے تھے۔ ② حضرت صدیق اکبرؓ کی عادت تھی۔ کہ وہ مکہ میں اپنے گھر سے باہر چھوٹی سی مسجد میں بیٹھ کر قرآن پاک کی تلاوت بآواز بلند کرتے تھے۔ اس وقت اُن پر اتنی رقت طاری ہو جاتی تھی۔ کہ اُن کی ریش مبارک آنسوؤں سے تر ہو جاتی تھی۔ اور اُن کے کفار ہمسائے متأثر ہوئے بغیر نہ رہ سکتے تھے۔ چنانچہ اسی بناء پر انہیں مکہ سے ہجرت کرنے پر مجبور کر دیا گیا ③ حضرت عمرؓ جیسا جلیل القدر شخص جسے آج بھی یورپ "جنرل عمر" کے نام سے یاد کرتا ہے گھر سے مسلح ہو کر نکلتا ہے۔ تاکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کام تمام کر دے۔ لیکن قرآن پاک کی چند آیات سن کر اتنا مسخر ہو جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خون کی پیاسی تلوار گلے میں حمائل کر کے دربار نبوی میں پہنچ کر غلامی کا طوق اپنے گلے میں ڈال لیتا ہے ④ حبشہ کے شہنشاہ نجاشی کے دربار میں جب حضرت جعفر طیارؓ نے سورۂ مریم کی آیات تلاوت فرمائیں۔ تو نجاشی پر رقت طاری ہو گئی۔ وُہ اس قدر رویا۔ کہ داڑھی تر ہو گئی۔ کہنے لگا خدا کی قسم۔ یہ کلام اور انجیل ایک ہی چراغ کے پرتو ہیں"

⑤ ضماد ازدی جھاڑ پھونک کیا کرتا تھا کفارِ مکہ سے سُنا۔ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم دیوانہ ہو گئے ہیں۔ وُہ آپؐ کے علاج کے لئے مکہ آیا۔ آپؐ نے مختصر سی حمد اور کلمۂ شہادت پڑھا۔ تو سُن کر کہنے لگا۔ خدا کی قسم۔ میں نے کاہنوں کی بولی جادوگروں کے منتر اور شاعروں کے قصیدے سُنے ہیں لیکن تمہارا کلام کچھ اور ہی ہے یہ تو سمندر تک میں اثر کر جائے گا۔ یہ کہہ کر اسلام قبول کر لیا ⑥ مشرکین مکہ نے ایک دن جمع ہو کر مشورہ کیا۔ کہ ایسے شخص کے ذریعے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے آپؐ کی دعوت

کا مقصد پوچھا جائے۔ جو جادو بھی جانتا ہو، علم کہانت میں بھی ماہر ہو اور شعر و شاعری سے بھی قلبی لگاؤ رکھتا ہو۔ اس مقصد کے لئے اُنہوں نے عتبہ بن ربیعہ کا انتخاب کیا۔ اُس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حسین ترین عورت، دولت و مال اور شاہی و سرداری کی پیشکش کی۔ آپؐ نے جواب میں سورۂ فُصّلت کی تلاوت شروع کی۔ ابھی چند ہی آیات تلاوت فرمائی تھیں۔ کہ عتبہ اُٹھا۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دہن مبارک پر ہاتھ رکھ کر کہا "بس محمد بس"۔ یہ کہہ کر قریش کے پاس واپس چلا گیا اور اُنہیں بتایا۔ کہ میرے جواب میں محمدؐ نے جو کلام پڑھا۔ وہ نہ تو جادو تھا، نہ شعر اور نہ کہانت۔ میں نے اِس سے پہلے ایسا کلام کبھی نہیں سُنا تھا۔ اس کلام میں عذابِ الٰہی کی دھمکی تھی اس لئے میں نے اُنہیں قرابت کا واسطہ دے کر چُپ ہو جانے کو کہا۔ کہ کہیں ایسا نہ ہو۔ کہ ہم سب عذاب کی لپیٹ میں آجائیں میری رائے یہ ہے۔ کہ تم محمدؐ کو اپنے حال پر چھوڑ دو۔ اگر وہ کامیاب ہو گیا تو اِس میں تمہاری عزت کا سامان ہو گا۔ ورنہ عرب کے لوگ خود اس کو فنا کر دیں گے۔ ابوجہل اور دُوسرے مشرکین نے یہ سُنا۔ تو کہنے لگے۔ کہ عتبہ پر بھی محمدؐ کا جادو چل گیا ہے ⑦ طفیل بن عمرو دوسی ایک اچھے شاعر تھے۔ قریش نے اُنہیں کہا۔ کہ محمدؐ کی باتیں نہ سننا۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ تم بھی مسحور ہو جاؤ۔ اُس نے کانوں میں روئی ٹھونس لی اور بیت اللہ گئے۔ وہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں قرآن پاک کی تلاوت فرما رہے تھے۔ دل میں کہا۔ کہ مجھے اپنے دل پر بڑا اعتماد ہے میں اپنی اچھائی اور بُرائی کو بخوبی پرکھ سکتا ہوں، یہ کہکر کانوں سے روئی نکال لی اور قرآن سُننے لگا۔ آپؐ نے نماز ختم کی اور گھر کو تشریف لے جانے لگے، تو وہ پیچھے ہو لیا۔ اور آپؐ سے قرآن سُن کر حلقہ بگوشِ اسلام ہو گیا۔ ⑧ لبید بن ربیعہ عرب کا ایک سر برآوردہ شاعر تھا۔ اُس کا ایک قصیدہ سبعہ معلقہ میں شامل تھا قرآن پاک کی چند آیات سنیں۔ تو شعر و شاعری ہمیشہ کے لیے چھوڑ دی اور اسلام قبول کر لیا ⑨ ولید بن مغیرہ قریش کا بڑا صاحبِ اثر اور مالدار رئیس تھا۔ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے چند آیات سُنیں تو بہت متاثر ہو گیا۔ ابوجہل نے یہ سُنا۔ تو اُس کے پاس گیا اور کہا۔ کہ تمہارے متعلق قریش کو شک ہے۔ ایسی باتیں کہو جن سے قریش کو یقین ہو جائے۔ کہ تمہیں محمدؐ کی باتوں سے نفرت ہے۔

اس نے کہا۔ مجھ سے بڑھ کر شعروسخن کو پرکھنے والا اور کون ہو سکتا ہے۔ خدا کی قسم۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو شعر اور جادو سے کوئی واسطہ نہیں۔ اُس کے کلام میں اور ہی شیرینی اور تازگی ہے یہ کسی انسان کا کلام نہیں ہو سکتا ⑩ اسی طرح اسعد بن زرارہؓ۔ ثمامہ بن اثالؓ، خالد بن عقبہؓ، حضرت ابو عبیدہؓ جناب ابو سلمہؓ اور حضرت ارقم بن ارقمؓ بھی قرآن پاک کی کشش سے ہی حلقہ بگوش اسلام ہوئے تھے (از بعض رسائل غیر مطبوعہ)

۱۴ چودھویں فصل

قرآن کریم کا کتابتی اعجاز

مسلمان فنکاروں اور خطاطوں نے قرآن مجید کو وقتاً فوقتاً اعلیٰ سے اعلیٰ صورت خطی میں لکھ کر اپنی عقیدت مندی کا ثبوت دیا ہے چنانچہ ① اِس قسم کے قرآنی نسخے تو بہت ہیں جن میں ہر صفحہ گول آیت پر ختم ہوتا ہے یا ہر صفحہ کے شروع میں حرف واؤ ہے ② اعجاز الصنعت لاہور میں ایک نادر حمائل شریف ہے جس کے ہر صفحہ کی گیارہ سطریں ہیں اور عجیب بات یہ ہے کہ ہر صفحہ کی پہلی اور آخری ۱۱ سطر کا حرف ..... ایک ہے علیٰ ہٰذا سطر ۲و۱۰ اور ۳و۹ اور ۴و۸ اور ۵و۷ ہم حرف ہیں ③ زری اور سنہرا قرآن مجید:۔ یہ سبز رنگ کی نائیلون پر سونے کے تاروں سے تیار کیا گیا ہے ایک ایک پارہ کی جلد بندی کی گئی ہے۔ زری قرآن کے کُل صفحات بارہ صد چودہ ۱۲۱۴ ہیں اور اُن کا وزن تقریباً ساڑھے چار ۴½ من ہے۔ اندازہ یہ ہے کہ زری قرآن پاک کی تکمیل پر تین لاکھ ۳۰۰۰۰۰ روپے لاگت آئی ہے اور یہ تقریباً ایک ہزار ۱۰۰۰ سال تک اپنی اصلی حالت میں رہے گا، یہ نسخہ اسلامی یادگار کے طور پر پاکستان کے قومی عجائب گھر میں رکھا گیا ہے۔ ④ بڑی اور چھوٹی لکھائی: اس طرح منظر نامیں تو بڑے بڑے حرفوں میں لکھا ہے جیسے بعض روایات

سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایک حرف "کوہِ قاف" کے برابر تھا تو جیسے کلام کرنے والا اور جیسا کاتب ہوگا ویسی کتابت بھی ہوگی، اللہ کی ذات لامحدود تو قلم بھی اس کا اعلیٰ ہوگا۔ حروف بھی اس کے اتنے چوڑے ہوں گے کہ ہم تصور بھی نہیں کر سکتے تو بڑے بڑے موٹے حرفوں میں لوح محفوظ پہ لکھا گیا۔ اور احادیث میں فرمایا گیا کہ باریک حرفوں میں اس کو حضرت اسرافیل علیہ السلام کی پیشانی پر لکھا گیا۔ تو وہ باریک حرفوں میں بھی لکھا ہوا ہے۔ تو حقیقت یہ ہے کہ آپ کلام کو موٹے حرفوں میں چھاپیں تو بھی آپ حق تعالیٰ شانہٗ کا اتباع کر رہے ہیں کہ انہوں نے بھی بڑے موٹے حرفوں میں لوح محفوظ میں لکھ دیا اور اگر آپ نے چھوٹے حرفوں میں چھاپا تو حمائل بن گئی۔ اس کی بھی نظیر ہے کہ اسرافیل علیہ السلام کی پیشانی پر اس طرح لکھا گیا۔ وہ حمائل ہی تھی باریک باریک حرفوں سے۔ اور آپ نے اس کو عکسی قرآن میں اور زیادہ باریک کر دیا۔ وہ اتنی سی ڈبیا میں آجاتا ہے کہ جیب میں رکھ لو بہت ہی چھوٹی قسم کی حمائل۔ تو مسلمانوں نے کلام خداوندی کے جتنے نقشے تیار ہو سکتے ہیں وہ سارے تیار کر دئے موٹے حرفوں میں بھی باریک حرفوں میں بھی۔ ⑤ **ایک عجیب نمونۂ قرآن:۔** بڑودہ میں ہم نے ایک قرآن شریف دیکھا ہے۔ وہاں کی جامع مسجد میں محفوظ ہے اس کے اوراق کی لمبائی تقریباً ساڑھے تین (۳½) گز ہے اور چوڑائی ڈو (۲) گز ہے ایک بڑی میز پر پندرہ (۱۵) سپارے رکھے ہوئے ہیں جو چھت تک پہنچ گئے۔ دوسری میز پر پندرہ (۱۵) سپارے دوسرے رکھے ہوئے ہیں خدا جانے کاتب کو کیا سوجھی ہوگی! کونسا قلم لیا ہوگا! یعنی تقریباً چار چار انگشت چوڑے اس کے حروف ہیں تو چھت تک وہ قرآن شریف آگیا۔ تو مسلمانوں نے کوئی نمونہ نہیں چھوڑا۔ قرآن کریم کے لکھنے میں، چوڑے حروف باریک حروف، پتلے حروف، عکسی حروف ہر قسم کے نمونے مہیا کر دئے الغرض قرآن کریم عبارت و الفاظ، مضمون و معانی، رسم و کتابت، تلاوت و حسنِ صوت، حفظ و ضبط اور تفسیر ہر لحاظ سے معجزہ ہے چنانچہ ہمارے مخدوم و مکرم شیخ الحدیث مجاہد و مفتی اعظم، عظیم سیاستدان و مدبر حضرت الحاج مولانا مفتی محمود صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے

ہے اِنَّ الْقُرْاٰنَ نَزَلَ فِی الْحِجَازِ وَقُرِئَ فِی مِصْرَ وَفُهِمَ فِی الْهِنْدِ وَکُتِبَ فِی التُّرْکِیِّ۔
یعنی قرآن مجید نازل ہوا حجاز میں، پڑھا گیا مصر میں، سمجھا گیا ہندوستان میں اور لکھا گیا ترکی میں اھ
احقر کا اس پر تھوڑا سا اضافہ یہ ہے وَحُفِظَ وَاُقْرِئَ فِی فَانِی فَتْ یعنی قرآن ضبط کیا گیا اور
اس کی قرآت یاد کی گئیں پانی پت میں، اور اب یہی نسبت وخصوصیت "ملتان" کی طرف منتقل
ہوئی ہے اور موجودہ دور میں ملتان ہی حفظِ قرآن وضبطِ قرآت کا اعلیٰ ومعیاری اور عظیم
الشان وفقید المثال مرکز ومرجع ہے۔ فَلِلّٰهِ الْحَمْدُ وَلَهُ الْمِنَّةُ۔

پندرھویں فصل

اعجاز قرآنی کی چند مثالوں کے بیان میں

[ازمناہل العرفان]

(الف) اعجاز حذف:۔ اقسام ایجاز میں سے ایک ایجاز حذف بھی ہے جس کی مختلف اور متعدد صورتیں ہیں کلام اللہ میں ایجاز کی یہ نوع بھی پائی جاتی ہے۔ کلام میں کبھی ایجاز حذف جملہ سے ہوتا ہے خواہ ایک جملہ مستقلہ کا حذف ہو یا متعدد جملوں کا۔ مثلاً آیت فَقُلْنَا اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ کہ ہم نے موسیٰ کو حکم دیا کہ اپنا عصا اس پتھر پر مارو تب اس پتھر سے بارہ چشمے پھوٹے نکلے تو یہاں ایک جملہ فَضَرَبَ بِهَا یعنی عصا مارا محذوف ہے۔ چونکہ یہ جملہ سبب ہے۔ بارہ چشموں کے نکلنے کے لئے تو مسبب مذکور ہونے کی صورت میں قرینۂ مقام سے سبب کا مضمون خود بخود سمجھا جا سکتا تھا اس لئے جملہ سببیہ حذف کر دیا گیا (ب) اعجاز قرآن باعتبار ترتیب کلمات:۔ اعجاز قرآن باعتبار ترکیب کلمات یہ ہے کہ قرآن ایک ایسی ترکیب اختیار کرتا ہے کہ اس مقام پر اس مقصد کے ادا کرنے کے لئے اگرچہ اور کئی تعبیرات ممکن تھیں۔ لیکن قرآن نے جو تعبیر اختیار کی وہی سب سے زیادہ بلیغ اور مراد کو ادا کرنے کے لئے سب سے زیادہ

جامع ہوتی ہے۔ اور اگر اس میں ذرہ برابر بھی تغیّر یا تقدّم یا تأخر کر دیا جائے تو وہ حُسن و خوبی اور درجۂ بلاغت نہیں رہتا۔ اور نہ ہی اس تغیر کردہ تعبیر میں پوری پوری مُراد اس خوبی کے ساتھ ادا ہوتی ہے مثلاً قرآن کریم میں جن کو الوہیت و معبودیتِ خداوندی میں شریک کرنے والوں کا رد کرتے ہوئے فرمایا۔ وَجَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَآءَ الْجِنَّ (یعنی اور تجویز کئے ان مشرکوں نے اللہ کے لئے شریک جنّوں کو) بادی النظر میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ تعبیر اس طرح ہوتی وَجَعَلُوا الْجِنَّ شُرَكَآءَ اللّٰهِ کہ بنایا انہوں نے جنات کو اللہ کا شریک لیکن قرآن کی غرض صرف اسی امر کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ غرض اولاً غیر اللہ کو اللہ کی الوہیت میں شریک بنانے اور ارتکابِ شرک کی قباحتوں کو بیان کرنا اور ثانیاً اس حماقت کو کہ شریک بھی بنایا تو جنوں کو بنایا تو گویا اس عنوان نے ان کی ہر دو حماقتوں کو نمایاں کیا۔ اوّل بیہودگی اور حماقت شرک مع اللہ اور پھر حماقت بالائے حماقت یہ کہ خدا کا شریک بنایا بھی جنّات کو تو یہ مقصد صرف یہی تعبیر ادا سکتی تھی اس کی جگہ ہر ممکن تعبیر متعدّد تعبیرات میں سے اس معنیٰ کو ادا کرنے سے قاصر تھی۔ اسی لئے جعلوا اللہ کے بعد شرکاء کو جعلوا کا مفعول بنا کر پھر اس سے لفظ "الجنّ" بدل قرار دیا۔ اس لئے اب ترجمہ ان کلمات کا اس طرح کرنا کہ "بنایا انہوں نے جن کو اللہ کا شریک" تقریبًا غلط ہوگا کیونکہ یہ ترجمہ غرضِ قرآنی کو ادا نہیں کر سکے گا، البتہ یہ ترجمہ کیا جائے "اور بنائے انہوں نے اللہ (ربّ العزت) کے لئے شریک (کہ جو ایک عظیم الشان جرم ہے اور وہ شریک بھی اچھی مخلوقات میں سے نہیں کہ فرشتہ کو خالق کا شریک بنائیں یا کسی انسان کو بلکہ خالق کے ساتھ شریک بھی بنایا تو اس کی مخلوق میں سے اردل ترین اور شر مخلوق) یعنی جن کو"۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ میں اِمْرَأَةُ عزیز (زلیخا) کا یوسفؑ کو اپنی طرف مائل کرنے کا واقعہ بیان کیا گیا۔ جس عنوان سے قرآن نے اس کو ادا کیا ہے اس مقصد کو اس کے علاوہ کوئی دوسری تعبیر ہرگز نہ ادا کر سکتی تھی مثلاً فرمایا:۔ وَرَاوَدَتْهُ الَّتِيْ هُوَ فِيْ بَيْتِهَا عَنْ نَّفْسِهٖ وَغَلَّقَتِ الْاَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ۔ "اور پھسلایا یوسف کو ان کے نفس سے اس عورت نے کہ جس کے گھر میں وہ تھے اور دروازے بند کر دیئے اور کہا کہ جلدی کر" اپنی

جانب مائل کرنے اور پھسلانے والی اس عورت کے لئے اور بہت سی تعبیریں ممکن تھیں اس کا نام یا امراۃ العزیز۔ یا سیدۃ البیت وغیرہ اور لفظ امراۃ العزیز خود قرآن نے آگے چل کر بولا بھی ہے " قَالَتِ امْرَاَتُ الْعَزِيْزِ الْئٰنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ اَنَا رَاوَدْتُّهٗ عَنْ نَّفْسِهٖ " لیکن یہاں نام ولقب اور کوئی دوسرا مختصر عنوان چھوڑ کر یہ عنوان اَلَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَا اختیار کیا جس کے ذریعے ایک ایسا مقصد ادا ہو رہا ہے کہ دوسرے کسی عنوان سے اس کا ادا ہونا ممکن نہ تھا۔ وہ یہ کہ مخاطب اس عنوان کے ذریعے یہ جان لے کہ مائل کرنے والی محض کوئی عورت نہ تھی۔ کہ وہ صرف جنسی میلان اور طبعی دواعی اور تقاضوں ہی سے مائل کرتی ہو بلکہ پھسلانے والی تو وہ تھی کہ جس کے گھر میں حضرت یوسفؑ موجود تھے خود اسی کی طرف سے رغبت کا اظہار، پھر اس کے یہاں کے انعامات اور ظاہری عطاؤں سے حضرت یوسفؑ ممنون بھی تھے۔ اسی کے گھر میں بھی اور تنہائی وخلوت بھی۔ ان سب امور کے بعد نکلنے کے لئے راستوں کی بندش تھی۔ اور اسی پر بس نہیں بلکہ اس کے تقاضوں پر لبیک نہ کہنے پر تنبیہی عنوان کے ساتھ یہ بھی کہ آخر آمادگی کیوں نہیں ــ مگر اللہ اکبر کیا عفت و پاکدامنی تھی کہ ان سب احوال کے جمع ہونے کے باوجود خدا کے پیغمبر کا جواب یہ ہوتا ہے مَعَاذَ اللّٰهِ اِنَّهٗ رَبِّیْۤ اَحْسَنَ مَثْوَایَ اِنَّهٗ لَا یُفْلِحُ الظّٰلِمُوْنَ خدا کی پناہ (ہر مصیبت سے) وہ عزیز میرا محسن ہے مجھے اچھا ٹھکانہ دیا (میں اس کی امانت میں کیسے خیانت کروں ایسا کروں گا تو ظالم ہوں گا اور) حقیقت یہ ہے کہ ظالم لوگ کبھی فلاح نہیں پاتے تو حضرت یوسف علیہ السلام کی عفت و پاکدامنی مقصدِ بیان ہے وہ اس شان کے ساتھ صرف وَرَاوَدَتْهُ الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَا کے عنوان سے بیان کی جا سکتی تھی جس کے لئے قرآن نے یہ تعبیر اختیار کی۔ اہلِ فکر سوچ لیں۔ اور خوب سوچ لیں کہ کیا ان حقائق اور لطیف معانی کو اس تعبیر کے سوا کوئی دوسری تعبیر ادا کر سکتی تھی، نہیں ہرگز نہیں حاشا وکلا ثم حاشا وکلا۔

(۶) اطناب فی الکلام اور اس کی صورتیں: مقصود کو بسط و توضیح کے ساتھ بیان کرنا اطناب فی الکلام ہے۔ مثلاً حق تعالیٰ نے سورۂ بقرہ و دیگر مواقع میں خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ کا مضمون

بڑی تفصیل کے ساتھ ذکر فرمایا۔ کیونکہ یہ خطاب جن وانس۔ عالم وجاہل۔ ذکی وغبی، موافق ومخالف اور ہر زمان ومکان میں بسنے والوں سے تھا۔ اس وجہ سے تمام دلائلِ قدرت کے ذکر میں بسط وتفصیل ہی کو اختیار فرمایا۔ ایجاز جس طرح ایجاز قصر اور ایجاز حذف کی جانب منقسم ہے اور ایجاز حذف کے انواع بکثرت کلام اللہ میں موجود ہیں اسی طرح اطناب کے انواع بھی کثیر ہیں۔ شیخ سیوطیؒ نے الاتقان میں اکیس انواع تفصیل کے ساتھ بیان کی ہیں۔ اس بسط وتوضیح کے عنوان سے یہ گمان نہ کرنا چاہیئے۔ کہ کلام اللہ میں بعض الفاظ اور تعبیریں زائد از ضرورت ہیں بلکہ اس بسط وتوضیح اور ان الفاظ وحروف میں جن کو مفسرین زائد کہ دیتے ہیں بہت سے فوائد اور معارف ومعانی ایسے ہوتے ہیں کہ وہ بغیر اختیار کردہ تعبیر اور بیان کردہ حروف وکلمات کے مفہوم نہیں ہو سکتے ابن جنیؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ حرف جو کلام میں اضافہ کیا جاتا ہے وہ قائم مقام ایک مستقل جملہ کے ہوتا ہے جس کو دوبارہ ذکر کیا گیا ہو۔ زمخشریؒ بیان کرتے ہیں کہ مَا اور لَیْسَ کی خبر پر باؔ کا آنا (جس کو بالعموم مفسرین زائد کہا کرتے ہیں) تاکیدِ نفی کے لئے ہوتا ہے مثلاً وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ (۱) جیسا کہ لامؔ تاکیدِ ایجاب کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اسی لئے وَمَا رَبُّكَ آیت کا ترجمہ صرف یہ نہیں کیا جائے گا کہ "اور تمہارا رب نہیں ہے ظلم کرنے والا اپنے بندوں پر" بلکہ دلالت عربیہ کی رُو سے ترجمہ صحیح یہ ہوگا "اور نہیں ہے تمہارا رب قطعاً (ذرہ برابر) ظلم کرنے والا اپنے بندوں کے لئےؔ" ۔ اور اہلِ ذوق کے نزدیک ہر دو تعبیروں میں بڑا تفاوت ہے تو ظاہر قواعد کی رُو سے تو کہہ دیا جاتا ہے کہ بؔ لفظ ظلّام پر زائد ہے مگر اس اشارہ سے معلوم ہوا کہ معنًا زائد نہیں ہے بلکہ اس بؔ کے آنے سے معنوی طور پر کلام کی مراد میں بڑا عظیم تفاوت پیدا ہوگیا۔ اسی طرح آیت وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ (۲) (سورۂ مائدہ) "اور جب سنتے ہیں وہ اس کلام کو جو نازل کیا گیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر (یعنی قرآن) تو آپ دیکھیں گے ان کی آنکھوں کو کہ

لہ اس میں اشارہ ہے لفظ علی کے بجائے ظلم کے صلہ میں لام استعمال کرنے کے نکتہ کی جانب کہ اس جگہ لام نے معنوی نوعیت اس طرح نمایاں کی۔ کہ اللہ نہیں فرمانے والا ہے ذرہ برابر ظلم اپنے بندوں کے لئے چہ جائیکہ ان پر کوئی ظلم کیا جائے۔

بہتی ہوئی ہیں آنسوؤں سے اِس وجہ سے کہ اُنہوں نے پہچان لیا ہے کہ وہ حق ہے"۔ قرآن کریم نے نصاریٰ میں سے مشرف باسلام ہونے والے قسیسین و رُہبان (یعنی علم دوست اور تارک الدنیا درویش حضرات) کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کا یہ حال بیان فرمایا۔ بظاہر اس عنوان میں کچھ کلمات کی زیادتی معلوم ہوتی ہے اور یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ مضمون اس سے مختصر عبارت میں ادا کیا جانا ممکن تھا مثلاً فرما دیا جاتا تَرَى اَعْيُنَهُمْ الخ کے لئے يَبْكُوْنَ۔ لیکن یہ عنوان محض رونے کے مضمون کو بیان کر سکتا تھا لیکن شدت بکاء و گریہ کی جو کیفیت ان عُبّاد و زُہّاد پر طاری تھی اس کو تو صرف یہی تعبیر ادا کر سکتی تھی جو اختیار کی گئی کہ مخاطب ان الفاظ کو سن کر یہ سمجھ لے کہ ان حضرات کا گریہ و بکا اس درجہ کا تھا کہ آنکھوں سے آنسوؤں کا ایک بہتا ہوا سیلاب نظر آتا ہے اور ان کی یہ کیفیت دیکھنے والے کو نهرٌ جارٍ کے طور پر یہ بتاتی کہ اس بکاء کو یہی کہنا درست ہے کہ آنکھیں بہہ رہی ہیں آنسوؤں سے، تو ظاہر ہے کہ یہ کیفیتِ بکاء محض لفظ یبکون سے ادا نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح آیت "وَتَصِفُ اَلْسِنَتُهُمُ (۳) الْكَذِبَ اَنَّ لَهُمُ الْحُسْنٰى" ہے جس میں کافروں کے اُس دعویٰ کی تردید ہے جو وہ اپنے متعلق کیا کرتے تھے کہ ان کے واسطے انجام بہترین ہے تو اس مضمون کے واسطے اگرچہ یہ تعبیر بھی ممکن تھی وَيَكْذِبُوْنَ اَنَّ لَهُمُ الْحُسْنٰى جو تعبیر مذکور کی نسبت مختصر بھی ہوتی۔ لیکن ظاہر ہے کہ اختیار کردہ تعبیر کی خوبی اور لطافت و بلاغت اس مختصر عبارت میں کبھی نہیں آ سکتی تھی۔ کیونکہ "تَصِفُ اَلْسِنَتُهُمُ" کے عنوان سے صرف ان کا جھوٹا بیان ہی نہیں بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ یہ لوگ تو دروغ گوئی میں امام اور مقتدیٰ ہیں اس لئے ان کی زبانیں بیان کرتی ہیں جھوٹ کو (یعنی یہ کہ جھوٹ ایسا ہوتا ہے) تو ان کی زبانیں دُنیا کے جھوٹ کے واسطے معیار اور کسوٹی ہیں جو دُنیا کو بتاتی ہیں کہ جھوٹ ایسا ہوتا ہے اس کی مثال محاوراتِ فصحاء میں ایسی ہے کہ کمالِ حُسن کو بیان کرنے کے لئے کہا جاتے فلان يَصِفُ وجهه الحسن کہ فلاں شخص ایسا ہے کہ اس کا چہرہ حُسن کی حکایت کرتا ہے اور حسن کو بیان کرتا ہے جس کا مفہوم یہ ہے نہ صرف یہ کہ وہ حسین ہے بلکہ اس کا چہرہ معیارِ حسن ہے کہ اسے دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ حسن ایسا ہوتا ہے غرض کلام اللہ کے اطناب میں ہر جگہ اور ہر مقام میں ایسی

قسم کے بے شمار نکتے اور لطائف ہیں **قرآن مجید کے چند لطائف نفیسہ** :۔ ① وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ ایام جاہلیت کے لوگ دو وجہ سے اس جرم عظیم کے مرتکب ہوتے تھے۔ بعض تو صرف لڑکیوں کو اس خیال سے قتل کرتے تھے کہ کوئی ان کا داماد نہ بنے اور بعض فقر و فاقہ کی وجہ سے لڑکوں کو بھی قتل کر دیتے تھے پھر ان کی بھی دو قسمیں تھیں ایک وہ جو زمانہ حال میں فقیر تھے اور دوسرے وہ جو زمانہ حال میں تو فقیر نہ تھے مگر اولاد کی وجہ سے فقر سے خائف تھے ان دونوں قسم کے لوگوں پر تردید کے لئے دو آیتیں نازل ہوئیں وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَاِيَّاهُمْ اور دوسری جگہ فرمایا وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَاِيَّاكُمْ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان دونوں آیتوں میں جداگانہ اسلوب کیوں اختیار کیا گیا؟۔ آیۂ اُولیٰ میں "مِنْ اِمْلَاقٍ" اور ثانیہ میں "خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ" ہے۔ اور آیۂ اُولیٰ میں "نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَاِيَّاهُمْ" بتقدیم ضمیر مخاطب اور ثانیہ میں "نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَاِيَّاكُمْ" بتقدیم ضمیر غائب ہے۔ پس اس میں حکمت یہ ہے کہ آیۂ اُولیٰ سے اُس فریق پر تردید کرنا مقصود ہے جو زمانہ حال میں فقیر تھے لہٰذا "مِنْ اِمْلَاقٍ" فرمایا، چونکہ ان کے ہاں ان کا اپنا نفس زیادہ مہتم بالشان تھا کہ اپنی ہی زندگی خطرہ میں سمجھتے تھے اس لئے "نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ" بتقدیم ضمیر مخاطب فرمایا۔ اور آیۂ ثانیہ میں فریق ثانی پر تردید ہے جو زمانہ موجود میں تو فقیر نہ تھے مگر اولاد ہونے پر مستقبل میں فقر سے خائف تھے اس لئے یہاں "خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ" فرمایا۔ ان کی نظر میں اولاد کا معاملہ زیادہ اہم تھا۔ کہ ہم تو کھاتے پیتے ہیں اولاد کہاں سے کھائے گی، اس لئے یہاں "نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ" کو مقدم فرمایا۔ قرآن مجید کے طرز بیان میں جہاں کوئی اختلاف و تغیر ہوگا اس میں ضرور کوئی حکمت ہوتی ہے ہر زیر و زبر کا اختلاف نکاتِ نفیسہ پر شامل ہوتا ہے ؎

زفرق تا بقدم ہر کجا کہ مے نگرم ! کرشمہ دامن دل میکشد کہ جا ایں جاست

مخدرات سراپردہ ہائے قرآنی چہ دلبر اند کہ دل مے برند پنہانی

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے نکات قرآنیہ پر ایک مستقل کتاب بنام "کتاب الفوائد المشوق الیٰ علوم القرآن" لکھی ہے، بے نظیر کتاب ہے اس میں عجیب لطائف بیان فرمائے ہیں ② سورۂ زمر

کے آخری رکوع میں فرماتے ہیں۔ وَسِیْقَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْٓا اِلٰی جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتّٰٓی اِذَا جَآءُوْهَا فُتِحَتْ اَبْوَابُهَا اور آگے چل کر اہلِ جنت کے بیان میں فرمایا وَسِیْقَ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ اِلَی الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتّٰٓی اِذَا جَآءُوْهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا۔ اہلِ جہنم کے ذکر میں فتحت سے پہلے واو نہیں اور اہلِ جنت کے ذکر میں ہے۔ اس میں نکتہ یہ ہے کہ معزز مہمان کو بھی مکان میں داخل کیا جاتا ہے اور مجرم کو بھی، مگر دونوں کو داخل کرنے کا طریقہ جداگانہ ہوتا ہے معزز مہمان کے ساتھ تو یہ معاملہ ہوتا ہے کہ اس کے پہنچنے سے قبل ہی دروازے کھول دئے جاتے ہیں۔ دروازے پر پہنچنے کے بعد دروازہ کھولنا احترام و اعزاز کے خلاف سمجھا جاتا ہے اس لئے اہلِ جنت کے بارے میں "وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا" فرمایا یہ واو حالیہ ہے، یعنی جب جنت کی طرف جائیں گے تو اس کے دروازے پہلے سے کھلے ہوئے پائیں گے بخلاف مجرمین کے کہ ان کے لئے جیل کا دروازہ پہلے سے کھلا ہوا نہیں ہوتا بلکہ انھیں دروازہ پر کھڑا کر کے دروازہ کھول کر اندر دھکیل کر دروازہ پھر بند کر دیا جاتا ہے۔ اس لئے کفار کے ذکر میں "حَتّٰٓی اِذَا جَآءُوْهَا فُتِحَتْ اَبْوَابُهَا" فرمایا، یعنی ان کے پہنچنے کے بعد جہنم کے دروازے کھولے جائیں گے ③ سورۂ مزمل میں "رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ" اور سورۂ رحمٰن میں "رَبُّ الْمَشْرِقَیْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَیْنِ"۔ اور سورۂ معارج میں "بِرَبِّ الْمَشٰرِقِ وَالْمَغٰرِبِ" ہے ④ یہود کے بارے میں پہلے پارے کے گیارھویں رکوع میں فرماتے ہیں "وَلَنْ یَّتَمَنَّوْهُ اَبَدًا ۢ بِمَا قَدَّمَتْ اَیْدِیْهِمْ ؕ وَاللّٰهُ عَلِیْمٌۢ بِالظّٰلِمِیْنَ" اور سورۂ جمعہ میں فرمایا "وَلَا یَتَمَنَّوْنَهٗٓ اَبَدًا ۢ بِمَا قَدَّمَتْ اَیْدِیْهِمْ ؕ وَاللّٰهُ عَلِیْمٌۢ بِالظّٰلِمِیْنَ" اس قسم کے کئی مقامات ابن قیمؒ نے بیان فرمائے ہیں اور بتایا ہے کہ ہر ایک اپنی اپنی جگہ پر موزوں ہے بدون اس کے کلام میں موزونیت نہیں رہتی۔

[از ارشاد القاری]

یہاں پہنچ کر جلد دوم کشف النظر لحل کتاب النشر کا مقدمہ اختتام پذیر ہوا۔ اب اصل مقصد شروع ہوتا ہے وَبِاللّٰهِ التَّوْفِیْقُ فِیْ الْبِنَاءِ وَمِنْهُ التَّکْمِیْلُ۔ فقط۔ محمد طاہر رحیمی عفا اللہ عنہ،

۸ اکتوبر ۱۹۸۴ء　　مطابق ۱۲ محرم الحرام ۱۴۰۵ھ بروز دوشنبہ

آغاز اصل کتاب

کشف النظر

(ترجمہ و شرح اردو)

کتاب النشر

فی القرآت العشر

المجلد الثانی

تالیف: الحافظ المحقق ابی الخیر محمد بن الجزری رحمہ اللہ [۷۵۱-۸۳۳ھ]

ترجمہ و شرح: قاری محمد طاہر رحیمی غفر لہ اللہ

ادارۂ کتب طاہریہ

جامعہ رحیمیہ اشاعۃ القرآت

مسجد باب الرحمۃ

ملتان پاکستان

تشریح رموز کلمیہ قراء عشرہ

۱ مدنی یا مدنیان سے مراد نافعؒ - ابوجعفر یزیدؒ

۲ حمیؔ یا بصری یا بصریان سے ابوعمرو مازنیؒ - یعقوب حضرمیؒ

۳ حبر سے مکیؒ - مازنیؒ ۴ حق: مکیؒ - مازنیؒ - حضرمیؒ

۵ حرمی: نافعؒ - مکیؒ - یزیدؒ ۶ عم: نافعؒ - شامیؒ - یزیدؒ

۷ نفر: مکیؒ - مازنیؒ - شامیؒ ۸ ابنان: مکیؒ شامیؒ

۹ اخوین یا رضیؔ: حمزہؒ وکسائیؒ ۱۰ سما: نافعؒ - مکیؒ - مازنیؒ - یزیدؒ - حضرمیؒ

۱۱ کوفی یا کفی: عاصمؒ - حمزہؒ - کسائیؒ - خلفؒ ۱۲ شفا: حمزہؒ - کسائیؒ - خلفؒ

۱۳ صحب: حفصؒ - حمزہؒ - کسائیؒ - خلفؒ ۱۴ صحبۃ: شعبہؒ - حمزہؒ - کسائیؒ - خلفؒ

۱۵ صفا: شعبہؒ وخلفؒ ۱۶ فتی: حمزہؒ وخلفؒ

۱۷ روی: کسائیؒ وخلفؒ ۱۸ ثوی: یزیدؒ وحضرمیؒ

۱۹ کنز: شامیؒ اور چاروں کوفیؒ ۲۰ سبعہ: پہلے سات امام جو نافعؒ سے کسائیؒ تک ہیں۔ ۲۱ ثلاثہ: آخری تین امام یعنی یزیدؒ ویعقوبؒ وخلفؒ

۲۲ شط (شاطبیہ اور طیبہ دونوں سے) دُط (دُرّہ اور طیبہ دونوں سے) ط (صرف طیبہ سے)

فَاحْفَظْ هٰذَا فَاِنَّهٗ يَنْفَعُكَ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنَ الْمَوَاضِعِ
وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ وَهُوَ خَيْرُ التَّوْفِيْقِ ،

باب چہارم (۴)

ہائے کنایہ (کے صلہ و عدم صلہ اور کسرہ، ضمہ و سکون) کے بیان میں

ھاءالکنایہ سے مراد وہ ہائے ضمیر ہے جس کے ذریعہ مفرد مذکر غائب سے کنایہ کیا جاتا ہے اور یہ دو قسم پر آتی ہے۔ اوّل یہ کہ متحرک حرف سے پہلے ہو دوم یہ کہ ساکن سے قبل ہو۔ پھر متحرک سے پہلے آنے والی ہاء کنایہ کی تین قسمیں ہیں (الف) اُس سے پہلے فتحہ یا ضمہ والا حرف متحرک ہو۔ اس قسم میں اصل یہ ہے۔ کہ تمام قُرّاء کے لیے ھا کا واؤ کے ساتھ صِلہ کیا جاتا ہے جیسے اِنَّہٗ ھُوَ۔ اِنَّہٗ اَنَا، قَالَ لَہٗ صَاحِبُہٗ وَھُوَ۔ (ب) اُس سے پہلے کسرہ والا حرف متحرک ہو اس قسم میں اصل یہ ہے کہ سب قُرّاء کے لیے ہا کا یا کے ساتھ صِلہ کیا جاتا ہے جیسے یُضِلُّ بِہٖ کَثِیْرًا۔ فِیْ رَبِّہٖٓ اِذْ قَالَ۔ وَقَوْمِہٖٓ اِنَّنِیْ۔ (ج) اُس سے پہلے حرف ساکن ہو اس قسم میں ہاء کے صلہ و عدمِ صلہ میں قُرّاء کا اختلاف ہے چنانچہ قرّاء عشرہ میں سے ابن کثیر وصلاً اس ہاء کا صلہ کرتے ہیں۔ اگر یہ ہا یاء ساکنہ کے بعد ہو تو یا سے ورنہ واؤ سے جیسے فِیْہِ ھُدًی، عَلَیْہِ اٰیَۃٌ: مِنْہُ اٰیٰتٌ، اِجْتَبٰہُ وَھَدٰىہُ اِلٰی:۔ خُذُوْہُ فَاعْتِلُوْہُ اِلٰی: اور باقی نو قُرّاء یاء ساکنہ کے بعد... اس ہاء کو صلہ کے بغیر کسرہ اور یاء کے علاوہ کسی اور حرف ساکن کے بعد صلہ کے بغیر ضمہ دیتے ہیں لیکن حفصؒ نے دو جگہ اس قاعدہ کے خلاف ہا کو ضمہ دیا ہے۔ (۱) وَمَآ اَنْسٰنِیْہُ اِلَّا الشَّیْطٰنُ۔ (کہف ع ۹) (۲) عٰھَدَ عَلَیْہُ اللّٰہَ (فتح ع ۱) نیز حفصؒ نے ایک کلمہ میں صلہ میں مکّی کی موافقت کی ہے یعنی فِیْہٖ مُھَانًا (فرقان ع ۶) اور ساکن حرف سے پہلے آنے والی ہاء کنایہ کی دو قسمیں ہیں (الف) یہ کہ اُس سے پہلے کسرہ یا یاء ساکنہ ہو اس میں اصل یہ ہے کہ تمام قرّاء کے لیئے صلہ کے بغیر ہا کا کسرہ ہوتا ہے۔ جیسے عَلٰی عَبْدِہِ الْکِتٰبَ: مِنْ قَوْمِہِ الَّذِیْنَ: بِہِ اللّٰہُ:۔ عَلَیْہِ اللّٰہَ: اِلَیْہِ الْمَصِیْرُ۔ وَیَاْتِیْہِ الْمَوْتُ (ب) یہ کہ اس سے پہلے فتحہ و ضمہ یا یاء کے علاوہ کوئی اور حرف ساکن ہو۔ اسمیں قاعدہ یہ ہے کہ سب قُرّاء کے لیے صلہ کے بغیر ہا کا ضمہ ہوتا ہے جیسے فَتَنّٰہُ

نَصَرَهُ اللّٰهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِيْنَ ــــ لَهُ الْمُلْكُ :- تَحْمِلُهُ الْمَلٰٓئِكَةُ ، قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ :- يَحْكُمُهُ اللّٰهُ - تَذْرُوْهُ الرِّيٰحُ :- مگر چند مواقع میں بعض قراء نے ان اصول مذکورہ کی مخالفت بھی کی ہے جن کو بالتفصیل ذکر کیا جاتا ہے پس واضح ہو کہ اس مخالفت کے لحاظ سے ہائے کنایہ کی تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت، وہ ہائے جن کا ماقبل و مابعد دونوں متحرک ہیں۔ اس صورت میں سے بارہ کلمات جو اکیس جگہ واقع ہوئے ہیں قاعدہ مذکورہ سے مستثنیٰ ہیں اور وہ یہ ہیں۔ (۱، ۲) يُؤَدِّهٖٓ إِلَيْكَ اور لَا يُؤَدِّهٖٓ إِلَيْكَ (آل عمران ع ۸) (۳ تا ۵) نُؤْتِهٖ مِنْهَا تین جگہ یعنی دو جگہ آل عمران ع ۱۵ میں اور ایک جگہ شوریٰ ع ۳ میں۔ (۶، ۷) نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ (نساء ع ۱۷) (۸) وَمَنْ يَّأْتِهٖ مُؤْمِنًا (طٰہٰ ع ۴) (۹) وَيَتَّقْهِ (نور ع ۷) (۱۰) فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ (نمل ع ۳) (۱۱) يَرْضَهُ لَكُمْ (زمر ع ۱) (۱۲) أَنْ لَّمْ يَرَهٗٓ (بلد) ــــ (۱۳، ۱۴) خَيْرًا يَّرَهٗ اور شَرًّا يَّرَهٗ (زلزال) (۱۵، ۱۶) أَرْجِهْ دو جگہ (اعراف ع ۱۴ و شعراء ع ۳) (۱۷ تا ۲۰) بِيَدِهٖ چار جگہ (بقرہ ع ۳۲ و ۳۳ و مؤمنون ع ۵ و یٰس ع ۵) ــــ (۲۱) تُرْزَقٰنِهٖ (یوسف ع ۵) اور توضیح یہ ہے ہائے يُؤَدِّهٖ ، نُؤْتِهٖ - نُوَلِّهٖ و نُصْلِهٖ ان سات میں چھ قراءتیں ہیں (۱) ابو عمرو، ابو بکر، حمزہ کے لیے ساتوں میں ہاء کا سکون ہے (شط) (۲) ہشام کے لیے تین وجوہ ہیں (الف) سکون، یہ داجونی کے تمام طرق سے ہے (ط) (ب) ہاء کا اختلاس و قصر یعنی عدمِ صلہ (شط) یہ ابن عبدان کا حلوانی سے اور ابن مجاہد کا ابو عبد اللہ جمال سے طریق ہے۔ جس کو جمال نے حلوانی کے ذریعہ ہشام سے روایت کیا ہے۔ دانی نے فارس بن احمد سے یہی وجہ پڑھی ہے جس کو فارس نے عبد اللہ بن حسین سامری سے اور انہوں نے ابن عبدان کے ذریعہ حلوانی سے پڑھا ہے۔ دانی نے "تیسیر" میں بھی یہی وجہ ذکر کی ہے۔ (ج) ہاء کے کسرہ کا اشباع وصلہ (ط) اس کو نقاش، احمد رازی، ابن شنبوذ نے اپنے تمام طرق سمیت جمال سے روایت کیا ہے نیز عراقی، شامی، مصری، مغربی، تمام مؤلفین نے ہشام سے بطریق حلوانی اسی وجہ کو ذکر کیا ہے نہ کہ اس کے علاوہ کسی اور وجہ کو بھی ــــ

میں کہتا ہوں کہ "دونوں وجوہ درست ہیں۔ شاطبی اور ان کے متبعین نے دونوں کو بیان کیا ہے (۳) ابو جعفر کے لیے دو وجوہ ہیں (الف) اسکان (ط) یہ ابو الفرج نہروانی اور ابو بکر محمد بن ہارون رازی کا طریق ہے ان کے تمام طرق سے جس کو نہروانی نے ابن شبیب سے اور ابن ہارون و ابن شبیب نے فضل بن شاذان کے ذریعہ عیسیٰ بن وردان سے روایت کیا ہے۔ اسی طرح ابن جماز سے ہاشمی نے بھی اسکان ہی روایت کیا ہے اور ان سے یہی وجہ منصوص ہے

(ب) صلہ کے بغیر ہا کا کسرہ (ط) یہ ابن علاف، ابن مہران، خبازی، وراق۔ اور ہبۃ اللہ کا طریق ہے جس کو پہلے چاروں حضرات نے ابن شبیب سے اور انہوں نے فضل سے اور ہبۃ اللہ نے اپنے والد جعفر سے اور فضل و جعفر نے ابن وردان سے روایت کیا ہے اسی طرح دوری کے طریق سے ابن حجاز کے لیئے بھی عدم صلہ ہے نیز ابن سوار کی کلام کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن حجاز سے ہاشمی کا طریق بھی یہی ہے (۴) قالون اور یعقوب کے لیے چاروں کلمات میں بلاخلاف ھا کا عدم صلہ ہے (شلط) (۵) ابن ذکوان کے لیئے دو وجوہ ہیں (الف) ھا کا صلہ (شط) اس وجہ کو ابو العز وغیرہ کے طریق سے بواسطہ رملی، صوری سے اور صوری نے ابن ذکوان سے روایت کیا ہے اسی طرح اخفش نے اپنے تمام طُرق سے ابن ذکوان کے لیے اس وجہ کو نقل کیا ہے۔ (ب) عدم صلہ (ط) اس وجہ کو ابو بکر محمد بن علی اور معدل، حارثی، ابو بکر محمد بن عبد الرحمٰن، ابو اسحٰق ان پانچوں حضرات نے بواسطہ مطوعی، صوری سے اور اسی طرح ابو العز کے طریق کے سوا دوسرے طُرق سے زید بن علی نے نیز ابو بکر قباب ان دونوں حضرات نے بواسطہ رملی، صوری سے روایت کیا ہے۔ حافظ ابو العلاء نے اور اسی طرح صاحب ارشاد (ابو العز) نے اپنی اُس روایت کی رُو سے جو زید کے ماسوا دوسرے حضرات سے ہے ان دونوں نے ابن ذکوان کے لیئے عدم صلہ ہی کو قطعًا بیان کیا ہے۔ نیز صاحب مبہج (سبط الخیاط) نے ان کے لیئے رملی و اجونی کے طریق سے اس وجہ کے علاوہ کسی اور وجہ کو ذکر نہیں کیا ہے۔ اور ابن ذکوان سے ثعلبی کی روایت بھی یہی ہے۔ (۶) باقی چاروں حضرات یعنی ورش، مکی، حفص، کسائی امام خلف کے لیئے صرف صلہ ہے۔ واضح ہو کہ ابو بکر شذائی نے ابن بویان سے انہوں نے ابو نشیط سے انہوں نے قالون سے صلہ بھی روایت کیا ہے۔ لیکن اس بارہ میں شذائی منفرد ہیں اور انہوں نے ابو نشیط کے تمام رُوات کی مخالفت کی ہے (اسلیئے اس وجہ کا پڑھنا صحیح نہیں ہے) ۷ فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ (نمل ع ۲) اسمیں بھی وُہی اختلاف ہے جو ابھی یُؤَدِّهٖ وغیرہ میں گذرا۔ لیکن اسمیں حفص نے بھی اسکان والوں کی موافقت کر کے ہا کو ساکن پڑھا ہے پس اسمیں پورے عاصم کیلیئے ہا کا سکون ہے نہ کہ صرف شعبہ کیلیئے نیز ابن وردان کے لیئے ہا کے سکون و عدم صلہ میں سے سکون روایت کرنے والوں کے ساتھ حنبلی بھی شریک ہیں جس کو انہوں نے ہبۃ اللہ کے ذریعہ ابن وردان سے روایت کیا ہے — نتیجہ یہ کہ ان کیلیئے ہا کا سکون تین نہروانی۔ ابن ہارون، حنبلی، سے اور عدم صلہ ابن علاف، ابن مہران اور حمامی سے ہے۔ جس کو ان حضرات نے اپنے

شیوخ کے واسطہ سے ابن وردان سے نقل کیا ہے۔ نیز اہوازی نے بھی ان دونوں سے عدم صلہ ہی روایت کیا ہے پس اب قرآءت کی تفصیل اس طرح ہوگی (۱) قالون و یعقوب کے لیئے صرف عدم صلہ (شد ط) (۲) ورش مکی، کسائی امام خلف ان ساڑھے تین حضرات کے لیئے صرف صلہ (شد ط) (۳) ابوعمرو، عاصم، حمزہ کے لیئے صرف سکون (شط) (۴) ہشام کیلئے تین وجوہ ہیں (الف) سکون (ط) (ب) عدم صلہ (شط) (ج) صلہ (ط) (۵) ابن ذکوان کیلئے دو وجوہ ہیں (الف) صلہ (شط) (ب) عدم صلہ (ط) (۶) ابوجعفر کے لیے بھی دو ہیں (الف) سکون (د ط) (ب) عدم صلہ (د ط) ۹ وَيَتَّقْهِ (نور ع) اسمیں نو قراءتیں ہیں (۱) ابوعمرو و ابوبکر کے لیے ھا کا سکون ہے یعنی وَيَتَّقْهْ۔ (شط) (۲) ہشام کے لیئے سکون، عدم صلہ اور صلہ تینوں وجوہ ہیں اور اس خلاف کی تفصیل ان کیلئے اسی طرح ہے جس طرح اُن پانچ کلمات میں ہے جو ملا تا ۸ میں پہلے گذر چکے ہیں (۳) خلاد کیلئے دو وجوہ ہیں (الف) اسکان۔ (شط) اس وجہ کو ابوبکر بن مہران اور ابوالعز القلانسی نے کفایہ میں اور ابوطاہر بن سوار، حافظ ابوالعلاء، صاحب مبہج۔ صاحب روضہ اور جملہ اہل عراق نے ان کے لیے نصًا بیان کیا ہے۔ نیز دانی نے ابوالفتح سے اور ابن فحام نے فارسی و مالکی سے یہی وجہ پڑھی ہے اور فارسی و مالکی نے یہ وجہ حامی سے پڑھی ہے لیکن سبط الخیاط (صاحب مبہج) نے اسکان پورے حمزہ کے لیے بیان کیا ہے۔ جو سہو ہے۔ کیونکہ اُن کے شیخ شریف ابوالفضل نے اسکان صرف خلاد کے لیے نصًا ذکر کیا ہے (نہ کہ خلف کیلئے بھی)) (ب) ھا کا صلہ، (ط) اس وجہ کو صاحبین تلخیص (ابن بلیمہ و ابومعشر طبری) صاحب عنوان صاحب تبصرہ صاحب ہدایہ، صاحب کافی، صاحب تذکرہ اور جملہ اہل مغرب نے ان کے لیے نصًا بیان کیا ہے۔ دانی نے ابوالحسن سے یہی وجہ پڑھی ہے۔ صاحب تیسیر نے اور ان کی اتباع میں شاطبی نے ان کیلئے دونوں وجوہ کو نصًا ذکر کیا ہے۔ (۴) ابن وردان کے لیے بھی دو وجوہ ہیں (الف) اِسکان (د ط) اس وجہ کو اُن سے نہروانی ابن ہارون رازی اور ہبۃ اللہ نے روایت کیا ہے۔ حافظ ابوالعلاء نے بھی اُن کے لیے اسی وجہ کی تشریح کی ہے۔ (ب) ھا کا اشباع و صلہ (د ط) اس کو ابن مہران، ابن علاف، وراق نے اُن سے نقل کیا ہے اور خبازی نے اسکان و صلہ دونوں وجوہ کو روایت کیا ہے۔ (۵) قالون اور یعقوب کے لیے بلاخلاف ھا کا عدم صلہ ہے یعنی وَيَتَّقِهِ (شد ط) (۶) حفص کے لیے قاف کا سکون اور ھا کا عدم صلہ ہے یعنی وَيَتَّقْهِ (شط) (۷) ابن ذکوان کے لیے صلہ و عدم صلہ دونوں وجوہ ہیں اور اسی تفصیل سے ہیں جو ان کے لیے مذکورہ بالا پانچ کلمات میں گذری ہے (۸) ابن جماز کے لیئے بھی دو وجوہ ہیں (الف) ھا کا

عدمِ صلہ (ط) اس وجہ کو اُن سے دوری نے اور بطریقِ ازرق جمال ہاشمی نے روایت کیا ہے۔ ہذلی نے ان کیلئے صرف اسی وجہ کو بیان کیا ہے (ب) ھا کا صلہ (د ط) اس کو ہاشمی نے ابن رزین کے طریق سے نقل کیا ہے۔ استاذ ابوعبداللہ بن قصاع نے اُن کے لیے اسی وجہ کو نصًّا بیان کیا ہے۔ ابن سوار نے ابن جمّاز سے صرف اسی وجہ کو ذکر کیا ہے۔ (۹) ورش، مکی، راوی خلف، کسائی۔ امام خلف ان چار قراء کے لیے ھا کا صرف اشباع وصلہ ہے یعنی وَيَتَّقِهِ (ش د ط) واضح ہو کہ مذکورۂ بالا پانچ کلمات کی طرح اسمیں بھی شذائی نے ابونشیط سے انہوں نے قالون سے صلہ روایت کیا ہے۔ لیکن وہ اسمیں منفرد ہیں اسلیئے ان کے لیے اس وجہ کا پڑھنا درست نہیں ہے۔

۱۱ يَرْضَهُ (زمرع) اسمیں نو قراءتیں ہیں۔ (۱) نافع، حفص، حمزہ، یعقوب۔ ان ساڑھے تین قراء کے لیئے ھا کے ضمہ کا عدم صلہ ہے یعنی يَرْضَهُ (ش د ط) (۲) مکی، کسائی، امام خلف ان تین کیلئے ھا کا صلہ ہے یعنی يَرْضَهُۥ (ش د ط) (۳) دوری کیلئے دو وجوہ ہیں (الف) ھا کا اسکان یعنی يَرْضَهْ (د ط) اس وجہ کو ابوالزعراء نے بطریقِ معدل اور ابن فرح نے بطریقِ مطوعی، دوری سے روایت کیا ہے نیز اس کو حمامی اور بکر بن شاذان قطان نے زید بن ابی بلال کے طریق سے ابن فرح سے اور انہوں نے دوری سے نقل کیا ہے۔ صاحبِ عنوان نے صرف اسی وجہ کو بیان کیا ہے۔ دانی نے بطریقِ ابن فرح یہی وجہ پڑھی ہے۔ صاحبِ تجرید نے بھی فارسی سے یہی وجہ پڑھی ہے۔ نیز دوری سے قاسم علاف اور عمر بن محمد کاغذی کی روایت بھی یہی ہے۔ (ب) ھا کا صلہ (دشط) اس وجہ کو ابن مجاہد نے اپنے تمام طرق سے۔ ابوالزعراء سے اور زید بن ابی بلال نے قطان و حمامی کے طریق کے سوا دوسرے طُرق سے، ابن فرح سے روایت کیا ہے۔ دانی نے اپنے شیوخ سے بطریقِ ابی الزعراء یہی وجہ پڑھی ہے ہدایہ، تبصرہ، کافی، تلخیص کے مصنفین نے اور اہلِ مغرب میں سے تمام مصریین نے دوری کے لیے اسی وجہ کو ذکر کیا ہے تیسیر کا ظاہر بھی یہی ہے۔ صاحب تجرید نے ابن نفیس اور عبدالباقی سے یہی وجہ پڑھی ہے۔ ابوالقاسم شاطبی نے ان کے لیئے دونوں وجوہ ذکر کی ہیں۔ (۴) سوسی کے لیے ھا کا صرف سکون ہے یعنی يَرْضَهْ (۵) ہشام کے لیے دو وجوہ ہیں (الف) اسکان (د ط) صاحبِ تیسیر نے اپنی اُس قراءت کی رُو سے جو ابوالفتح سے ہے ان کے لیے اسکان ہی روایت کیا ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ ابن عبدان کے طریق سے ہے۔ اس بارہ میں شاطبی نے بھی دانی کی پیروی کی ہے "میں کہتا ہوں کہ" میں نے اسکی جامع البیان سے تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ دانی نے اس کی

تصریح کی ہے کہ انہوں نے اس وجہ کو ابو الفتح سے انہوں نے عبد الباقی بن حسن خراسانی سے انہوں نے ابو الحسن بن خلیع سے انہوں نے مسلم بن عبید اللہ بن محمد سے انہوں نے اپنے والد عبید اللہ سے انہوں نے حلوانی سے پڑھا ہے اور عبید اللہ بن محمد، تیسیر اور شاطبیہ کے طرق میں نہیں ہیں۔ خود دانی فرماتے ہیں کہ عبید اللہ بن محمد کے متعلق معلوم نہیں کہ وہ کون ہیں اور میں نے ہشام سے اسکان کی روایت کو تلاش کیا تو اس کو اپنے بیان کردہ مقام کے علاوہ صرف تین مقامات میں پایا۔ ایک تو ہذلی نے اس کو زید اور جعفر بن محمد بلخی سے اور انہوں نے حلوانی سے روایت کیا ہے دوسرے اہوازی نے اس کو عبید اللہ بن محمد سے اور انہوں نے ہشام سے نقل کیا ہے۔ اور تیسرے اہوازی ہی نے مفردۂ ابن عامر میں اس کو اخفش، ہبۃ اللہ اور داجونی کے طریق سے ہشام سے ذکر کیا ہے اور اس بارہ میں طبری نے بھی اپنی جامع میں اُنہی کی پیروی کی ہے اسی طرح ابو الکرم نے بھی مصباح کے باب ہاء الکنایہ میں اخفش سے اور انہوں نے ہشام سے سکون ذکر کیا ہے لیکن سورۂ زمر میں اس اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے انہوں نے بھی ہشام کے لیے اسکان کو بیان نہیں کیا لیکن یہ سب ہمارے طرق سے نہیں ہے۔ اور میرے نزدیک داجونی کے طریق سے اسکان کے ثبوت میں نظر ہے اور اگر یہ وجہ نفس الامر میں ہشام سے مشہور و صحیح نہ ہوتی تو ہم اس کو ذکر ہی نہ کرتے (ب) ھا کا عدم صلہ (شط) اس کو تمام ناقلین نے روایت کیا ہے اور شہروں کے اماموں نے اپنی تمام تالیفات میں اس پر اتفاق کیا ہے (واللہ تعالیٰ اعلم) (۶) ابن ذکوان کے لیے بھی دو وجوہ ہیں۔ (الف) ھا کا صلہ (شط) اس کو ابو الحسن بن اخرم نے مبہج کے سوا باقی تمام طرق سے اخفش سے روایت کیا ہے اسی طرح دانی اور ابن فحام صقلی نے اپنے تمام طرق سے اس وجہ کو ابن ذکوان سے نقل کیا ہے صاحب تذکرہ، ابن مہران، ابن سفیان، صاحب عنوان اور تمام اہل مصر و اہل مغرب نے اُن سے صرف یہی وجہ بیان کی ہے (ب) ھا کا عدم صلہ (ط) اس کو صوری نے اور اسی طرح نقاش نے طریق دانی اور طریق ابی القاسم ابن فحام کے سوا اپنے تمام طرق سے اخفش سے روایت کیا ہے۔ مبہج میں ابن ذکوان کے لیے صرف یہی وجہ مذکور ہے، ارشادین اور مستنیر اور اہل عراق کی تمام کتب میں ان طرق مذکورہ سے یہی وجہ ہے (اور ارشادین سے مراد ابو العز اور ابو الطیب کی دو کتابیں ہیں) حافظ ابو العلاء نے ابن اخرم کے طریق سے اس وجہ کو نصاً بیان کیا ہے (۷) ابو بکر کے لیے بھی دو وجوہ ہیں (الف) ھا کا عدم صلہ (شط) اس کو علیمی نے اپنے تمام طرق سے اور یحییٰ بن آدم نے ابن خیرون کے سوا طریق شعیب کے باقی تمام طرق سے ابو بکر سے روایت کیا ہے۔ (ب) اسکان

(د ط) اس کو یحییٰ بن آدم نے بطریق ابی حمدون۔ ابوبکر سے روایت کیا ہے اور تجرید میں یہ وجہ یحییٰ کے تمام طرق سے ہے۔ اسی طرح ابن خیرون نے بطریق شیب۔ ابو یحییٰ بن آدم سے نقل کیا ہے۔ صاحب عنوان نے دونوں وجوہ ذکر کی ہیں (۸) ابن وردان کے لیے بھی دو وجوہ ہیں (الف) ھا کا اشباع وصلہ (د ط) اس کو ابن ہارون رازی اور ہبۃ اللہ بن جعفر نے اپنے تمام طرق سے اور ابن شبیب نے بطریق نہروانی۔ اپنے شیوخ کے واسطہ سے۔ ابن وردان سے روایت کیا ہے (ب) ھا کا عدم صلہ (ط) اس کو ابن علاف، ابن مہران، خبازی وراق نے بواسطۂ شیوخ ابن وردان سے نقل کیا ہے۔ نیز اہوازی ورہادی نے اپنے شیوخ کے ذریعہ ابن وردان سے بھی روایت کیا ہے (۹) ابن جماز کے لیے بھی دو وجوہ ہیں (الف) سکون (د ط) اس کو ہاشمی نے اشنانی کے سوا باقی تمام طرق سے ابن جماز سے روایت کیا ہے۔ صاحب کامل نے اسی کو نصًّا بیان کیا ہے (ب) ہار کا صلہ (د ط) اس کو دوری نے خود ابن جماز سے اور اشنانی نے ہاشمی کے ذریعہ ابن جماز سے روایت کیا ہے ۱۲ وَمَنْ يَّأْتِهٖ (طٰہٰ) اسمیں پانچ قراءتیں ہیں (۱) ورش، مکی، دوری، شامی، عاصم، حمزہ، کسائی۔ ابن جماز، روح، امام خلف ان آٹھ قراء کے لیے ہار کا صلہ ہے یعنی یَأْتِہٖ (د ش ط) اور روح کے لیے عدم صلہ بیان کرنے میں ابن مہران منفرد ہیں جسمیں انہوں نے تمام لوگوں کی مخالفت کی ہے۔ اسلئے ان کے لیے اس وجہ کا پڑھنا درست نہیں ہے (۲) قالون کے لیے دو وجوہ ہیں (الف) ھا کا عدم صلہ (ط) صاحب تجرید، صاحب تذکرہ، صاحب تبصرہ، صاحب کافی، صاحب تلخیص نے اور ابوالعلاء نے اپنی غایہ میں۔ سبط الخیاط نے اپنی کفایہ میں یہی ایک وجہ روایت کی ہے اور صالح بن ادریس کا طریق ہے قزاز کے ذریعہ ابونشیط سے نیز ابن مہران، ابن علاف اور شذائی کا طریق ہے ابن بویان کے ذریعہ ابونشیط سے۔ اسی طرح ابو احمد فرضی نے اس کو اپنے تمام طرق سے ابن بویان کے ذریعہ ابونشیط سے روایت کیا ہے نیز ابن ابی مہران نے بطریق سامری ونقاش اس کو حلوانی سے نقل کیا ہے اور دانی نے ابوالحسن سے بھی وجہ پڑھی ہے (ب) ہار کا صلہ (د ش ط) صاحب ہدایہ وصاحب کامل نے ہمارے تمام طرق سے قالون سے اسی ایک وجہ کو روایت کیا ہے۔ دانی نے ابوالفتح سے یہی وجہ پڑھی ہے دانی نے جامع البیان میں حلوانی سے یہی وجہ ذکر کی ہے نیز یہ ابراہیم طبری اور غلام ہراس کا طریق ہے۔ ابن بویان سے۔ اور جعفر ابن محمد کا طریق ہے حلوانی سے۔ صاحب تیسیر وشاطبی اور ان کے متبعین نے قالون کے لیے مطلقاً خلاف بتایا ہے (۳) سوسی کیلئے

بھی دو وجوہ ہیں (الف) ہا کا اسکان یعنی وَمَنۡ یَّاۡتِہٖ (شط) دانی نے اپنے تمام طرق سے اور اسی طرح .....
طاہر بن غلبون، عبدالمنعم بن غلبون نے، اسی طرح صاحب کافی، صاحب تلخیص، صاحب تبصرہ اور شاطبی اور تمام اہل
مغرب نے سوسی سے اسکان روایت کیا ہے۔ (ب) ھا کا صلہ (ط) اس کو ابن سوار، ابن مہران، سبط الخیاط
حافظ ابوالعلاء اور اسی طرح صاحب ارشادین، صاحب عنوان، صاحب تجرید، صاحب کامل اور جملہ اہل عراق
نے سوسی سے روایت کیا ہے اور ابوالعباس مہدوی نے اپنی ہدایہ میں سوسی سے دونوں وجوہ کو نصًّا بیان کیا ہے
(۴) ابن وردان کے لیے بھی دو وجوہ ہیں (الف) ھا کا عدمِ صلہ (ط) اس کو ھبۃ اللہ بن جعفر نے ابن وردان سے
اور اسی طرح ابن علاف، وراق۔ ابن مہران نے اپنے شیوخ کے ذریعہ فضل سے روایت کیا ہے۔ نیز خبازی نے
زید سے پہلے ختم میں یہی وجہ پڑھی ہے (ب) ھا کا صلہ۔ (د ط) اس کو نہروانی نے اپنے تمام طرق سے
ابن شبیب سے اور انہوں نے اور اسی طرح ابن ہارون رازی نے بواسطہ فضل۔ ابن وردان سے روایت
کیا ہے اور ابوالحسین خبازی نے زید سے دوسرے ختم میں ان کے لیے ھا کا سکون پڑھا ہے لیکن وہ اسمیں منفرد
ہیں (۵) رویس کے لیے بھی دو وجوہ ہیں (الف) عدمِ صلہ (د ط) اس کو تمام اہلِ عراق نے ان سے روایت کیا ہے
جس کے بارہ میں ہم اُن کے درمیان کوئی خلاف نہیں جانتے۔ (ب) صلہ (ط) ابوالحسن طاہر بن غلبون اور دانی نے
اُن کے دونوں طرق سے اور اسی طرح ہمارے محقق کے خیال کے مطابق ابوالقاسم بن فحام نے اور تمام اہلِ مغرب نے
رویس کے لیے صلہ ہی روایت کیا ہے ۱۲ اَنۡ لَّمۡ یَرَہٗۤ (بلد) اسمیں چار قراءتیں ہیں (۱) ہشام کے لیے دو وجوہ ہیں
(الف) ہا کا صلہ (شط) (ب) ھا کا سکون، یعنی یَرَہۡ (ط) داجونی کا طریق ہے۔ ہشام سے اسی طرح ابوالعز
نے اپنی کفایۂ کبریٰ میں ہشام کیلئے اس وجہ کو بطریق ابن عبدان عن الحلوانی روایت کیا ہے (۲) ابن وردان
کے لیے بھی دو وجوہ ہیں (الف) ھا کا عدمِ صلہ یعنی یَرَہٗ (ط) اس کو ھبۃ اللہ بن جعفر نے اپنے تمام طرق سے
اور ابن شبیب نے صرف ابن علاف کے طریق سے اور اسی طرح ابن ہارون رازی نے اپنے تمام طرق سے فضل سے
اور فضل و ھبۃ اللہ نے بواسطہ شیوخ ابن وردان سے روایت کیا ہے نیز ابوالحسین خبازی نے زید سے دوسرے
ختم میں یہی وجہ پڑھی ہے (ب) ھا کا صلہ (د ط) اس کو نہروانی، وراق، ابن مہران نے بواسطہ شیوخ۔ ابن
وردان سے روایت کیا ہے۔ نیز خبازی نے زید سے پہلے ختم میں یہی وجہ پڑھی ہے۔ (۳) یعقوب کے لیے

بھی دو وجوہ ہیں (الف) عدم صلہ (ط) ابوالقاسم ہذلی نے اسمیں رویس کے تمام طرق سے مطلقاً خلاف بتایا ہے اور ہبۃ اللہ نے معدل سے انہوں نے ابن وہب سے انہوں نے رَوح سے ھا کا عدم صلہ ہی روایت کیا ہے اور یعقوب کی قرارت کا قیاس بھی یہی ہے۔ (ب) ھا کا صلہ (د ط) یہ یعقوب سے جمہور کی روایت ہے، اور اُن سے دونوں وجوہ درست ہیں۔ ہم نے دونوں ہی پڑھی ہیں۔ اور دونوں ہی ہمارے یہاں ماخوذ و مستعمل ہیں (۴) باقی آٹھ قرار نافع، مکی، مازنی۔ ابن ذکوان، کوفی، ابن جمّاز کے لیے بلاخلاف ھا کا صلہ ہے۔ ۱۳ و ۱۴ یَرَہٗ (زلزال میں دونوں جگہ) اسمیں بھی چار قراتیں ہیں۔ (۱) ہشام کے لیے دونوں جگہ ھا کا سکون ہے یعنی یَرَہْ (شط) یہ وجہ ان کے تمام طرق سے ہے لیکن مبہج کی رُو سے کارزینی نے بطریق حلوانی ہشام سے ھا کا اشباع وصلہ روایت کیا ہے۔ لیکن اس کے بارہ میں وہ منفرد ہیں۔ اسلیئے اس وجہ کا پڑھنا صحیح نہیں ہے (۲) ابن وردان کیلئے تین وجوہ ہیں (الف) دونوں موقعوں میں ھا کا اسکان (ط) یہ اُن سے نہروانی کا طریق ہے۔ (ب) ھا کا صلہ۔ (د ط) اس کو ابن مہران و وراق نے اُن سے روایت کیا ہے نیز خبازی نے زید سے پہلے ختم میں یہی وجہ پڑھی ہے۔ (ج) ھا کا عدم صلہ (ط) اس کو اُن کے باقی تلامذہ نے روایت کیا ہے (۳) یعقوب کیلئے دو وجوہ ہیں (الف) ھا کا عدم صلہ (ط) اس کو ابوالحسن طاہر بن غلبون اور ابوعمرو دانی وغیرہ نے اُن سے روایت کیا ہے اور یہی اُن کے مذہب کا قیاس ہے (ب) ھا کا صلہ (د ط) سبط الخیاط نے مبہج میں اور ابوالعلاء نے غایہ میں اپنے تمام طرق سے اور اسی طرح ابوبکر بن مہران وغیرہم حضرات نے ان سے صلہ ہی روایت کیا ہے اور ابوالقاسم ہذلی نے کامل میں صرف رویس کیلئے دونوں وجوہ کو خلافاً روایت کیا ہے۔ ابوطاہر بن سوار اور ابوالعز القلانسی وغیرہما حضرات نے رَوح کیلئے صرف عدم صلہ اور رویس کیلئے صرف صلہ مخصوص کیا ہے۔ اور یعقوب کے لیئے دونوں وجوہ صحیح ہیں۔ (۴) باقی آٹھ قرار کے لیئے دونوں میں صرف صلہ ہے۔ ۱۵ و ۱۶ أَرْجِهْ دونوں جگہ، اسمیں نو قراتیں ہیں (۱) قالون کیلئے أَرْجِهِ ہے، ہمزہ اور صلہ کے بغیر ہا کے کسرہ سے (مشط) واضح ہو کہ شنذائی نے ابونشیط سے أَرْجِئْهُ بھی روایت کیا ہے۔ لیکن وہ اسمیں منفرد ہیں اسلیئے یہ وجہ درست نہیں ہے۔ (۲) ورش، کسائی، ابن جمّاز، امام خلف۔ ان تین قرار کے لیئے أَرْجِهِي ہے۔ ہمزہ کے بغیر ھا کے کسرہ اور اس کے یا کے ساتھ صلہ سے (مشل ط) (۳) مکی کیلئے أَرْجِئْهُو ہے

ہمزۂ ساکنہ اور ہا کے ضمہ اور واؤ کے ساتھ اشباع سے، (شطی) (۴) مازنی و یعقوب کیلئے أَرْجِئْهُ ہے ہمزۂ ساکنہ اور ہاء کے ضمہ سے۔ اشباع کے بغیر (شطی) (۵) ہشام کیلئے دو۲ وجوہ ہیں (الف) أَرْجِئْهُ مکی کی طرح (شطی) یہ داجونی کا طریق ہے (ب) أَرْجِئْهِ بصریان کی طرح (ط) یہ حلوانی کا طریق ہے (۶) ابن ذکوان کے لیے أَرْجِئْهِ ہے، ہمزۂ ساکنہ اور ہا کے کسرہ سے صلہ کے بغیر (شط) واضح ہو کہ ہذلی کے بیان کی رو سے ابوالحسین خبازی نے ان سے أَرْجِئْهِ بھی روایت کیا ہے، ہمزۂ ساکنہ اور ہا کے کسرہ مع الصلہ سے لیکن وہ اس بارہ میں منفرد ہیں "میں کہتا ہوں کہ" میں اس کو وہم سمجھتا ہوں۔ کیونکہ ہمارے علم میں یہ کسی کی بھی قرارت نہیں ہے۔ (۷) ابوبکر کیلئے دو۲ وجوہ ہیں (الف) أَرْجِئْهُ بصریان کی طرح (ط) اس کو ابوحمدون نے یحیی بن آدم سے اور اسی طرح سبط الخیاط کے قول کے موافق نفطویہ نے شعیب صریفینی سے اور انہوں نے یحیی بن آدم سے روایت کیا ہے۔ (ب) أَرْجِهْ ہمزہ کے بغیر ہا کے سکون سے (شط) یہ ابوحمدون اور نفطویہ کے علاوہ دوسرے طرق سے ہے (۸) حفص و حمزہ کے لیے أَرْجِهْ ہے۔ ہمزہ کے بغیر ہاء ساکنہ سے (شط) (۹) ابن وردان کیلئے دو۲ وجوہ ہیں (الف) أَرْجِهِ قالون کی طرح (دط) یہ ہبۃ اللہ بن جعفر کا اور اسی طرح ابن ہارون رازی کا طریق ہے۔ ابن وردان سے بواسطہ شیوخ کے (ب) أَرْجِهِ۔ ورش وغیرہ کی طرح (دط) یہ ان کے باقی طرق سے ہے پس اس کلمہ میں قراء کی کل چھ قراءتیں ہیں، خبازی کے اس انفراد کے سوا جو ابن ذکوان سے ہے یعنی أَرْجِئْهِۦ

نکتہ تا ۲۰ بِیَدِہٖ (۴) چاروں جگہ اسمیں دو قراءتیں ہیں (۱) رویس کیلئے چاروں جگہ ھا کا عدم صلہ ہے یعنی بِیَدِہٖ (دط) (۲) باقی ساڑھے نو قراء کیلئے سب جگہ ھا کا صلہ ہے (شط) ۲۱ تُرْزَقٰنِہٖ (یوسف ع ۵) اسمیں تین قراءتیں ہیں (۱) قالون کیلئے دو۲ وجوہ ہیں (الف) ھا کے کسرہ کا عدم صلہ یعنی تُرْزَقٰنِہٖ (دط) اس کو ابوالعز القلانسی نے کفایہ کبریٰ میں اور ابوالعلاء نے غایہ میں بطریق ابونشیط قالون سے روایت کیا ہے اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات نے بھی اس کو نقل کیا ہے اور صاحب مستنیر نے اس کو ابوعلی عطار سے بواسطہ فرضی ابونشیط سے اور بطریق ابراہیم طبری، حلوانی سے اور صاحب مبہج نے اس وجہ کو بطریق شنذائی، ابونشیط سے روایت کیا ہے اور ابن فحام نے تجرید میں اپنی اس قرارت کی رو سے جو ابوالحسین فارسی سے ہے۔ اس وجہ کو قالون سے بطریق ابی نشیط و حلوانی روایت کیا ہے (ب) ھا کا صلہ (شط) اس کو دونوں طرق کے تمام رواۃ نے قالون سے نقل کیا ہے اہل مغرب نے اس

کے علاوہ کسی وجہ کو ذکر نہیں کیا ہے۔ (۲) ابن وردان کیلئے بھی دو وجوہ ہیں (الف) ھا کا عدمِ صلہ (د ط) اس کو ابوبکر محمد بن احمد بن ہارون رازی نے اُن سے روایت کیا ہے۔ استاذ ابوالعز القلانسی نے کفایہ کبریٰ اور ارشاد میں اس وجہ کو نصّاً بیان کیا ہے (ب) ھا کا اشباع وصلہ (ط) یہ تمام رُوات کی روایت ہے۔ ابن وردان سے (۳) باقی نو قرّاء کے لیے ھا کا صرف صلہ ہے۔ اور ھاءِ ضمیر کی اس قسم میں سے (جسمیں ھا کی دونوں جانبوں میں متحرک حرف ہوتا ہے) ایک کلمہ یعنی ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهٗ (بیّنہ) میں ہمدانی کے بیان کے موافق ابوبکر خیاط نے فرضی سے اور انہوں نے بطریق ابی نشیط قالون سے۔ ھاء کے ضمہ کا عدمِ صلہ بیان کیا ہے "میں کہتا ہوں" یعنی اس کو بسملہ کے ساتھ ملاکر پڑھنے کی حالت میں۔ اسلیئے کہ ھا کا ضمہ۔ اُسی صورت میں ممکن ہے (نہ کہ وقف کی صورت میں بھی۔ کیوں کہ اسمیں تو ھاء ساکن پڑھی جائیگی) لیکن اسمیں وہ منفرد ہیں۔ اسی طرح فرضی سے ابن سوار نے بھی اس کو ذکر کیا ہے۔ مگر جملہ طرق کے تمام ناقلین صلہ پر ہیں اور یہی باقی ساڑھے نو قرّاء کی قرارت ہے۔

دوسری صورت: وہ ہائے کنایہ جن کا ماقبل متحرک اور مابعد ساکن ہے اس قسم میں سے دو کلمات جو تین جگہ آئے ہیں، قاعدہ مذکورہ سے خارج ہیں۔ اور وہ یہ ہیں۔ ۱ يَأْتِيكُم بِهِ انظُرْ كَيْفَ (انعام ع) اسمیں دو قرائتیں ہیں (۱) ورش کیلئے دو وجوہ ہیں (الف) ھا کا ضمہ یعنی بِهُ انْظُرْ (ط) یہ اصبہانی کا طریق ہے۔ (ب) ھا کا کسرہ (ش ط) یہ ازرق کا طریق ہے (۲) باقی ساڑھے نو قرّاء کے لیئے ھا کا کسرہ ہی ہے (ش ط) ۲ و ۳ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا دو جگہ (طٰہٰ ع و قصص ع) اسمیں بھی دو قرائتیں ہیں (۱) حمزہ کیلئے دونوں جگہ ھا کا ضمہ ہے یعنی لِأَهْلِهُ امْكُثُوا (ش ط) (۲) باقی نو قرّاء کیلئے دونوں جگہ ھا کا کسرہ ہے (ش ط) **تیسری صورت**: وہ ہائے جن میں دونوں جانبیں ساکن ہوں۔ اس قسم میں سے صرف ایک کلمہ یعنی عَنْهُ تَّلَهّٰى (عبس) میں بزی نے قاعدہ مذکورہ کا خلاف کیا ہے کیونکہ ان کی روایت میں یہ تا کی تشدید کے ساتھ ہے۔ پس وہ تائے مشددہ سے پہلے اور ھا کے بعد۔ صلہ کے واؤ کو ثابت رکھ کر دو ساکنوں کے جمع ہوجانے کی وجہ سے اُسمیں مدّ لازم بھی کرتے ہیں جیسا کہ عنقریب باب المد میں مفصّل طور پر آئے گا۔ وَاللّٰهُ تَعَالٰى الْمُوَفِّقُ۔

تَمَّ بَابُ هَاءِ الْكِنَايَةِ وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ اَوَّلًا وَّاٰخِرًا

باب پنجم (۵)

مد و قصر کے اقسام اور ان کے اجماعی و اختلافی احکام و اصول کے بیان میں

ف۱ اس باب میں مد سے مراد یہ ہے کہ حرفِ مد میں مد فرعی سے زیادہ (ایک مقررہ اور مطلوب حد تک) درازی و کشش پیدا کی جائے۔ اور مد طبعی وہ ہے جس کے بغیر حرفِ مد کی ذات قائم نہیں رہتی ہے۔ ف۲ قصر سے مراد یہ ہے کہ اس زیادتی کو ترک کر دیں اور مد طبیعی کو اس کے حال پہ باقی رکھیں ف۳ حروفِ مدہ جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے حروفِ جوفیہ ہی ہیں۔ یعنی الف جو خود ہمیشہ ساکن اور اس سے پہلا حرف ہمیشہ مفتوح ہوتا ہے اور واؤ ساکن جس سے پہلا حرف مضموم ہو اور یائے ساکن جس سے پہلا حرف مکسور ہو۔ ف۴ حروفِ مدہ میں جو مد طبعی سے زیادہ مد ہوتا ہے وہ کسی نہ کسی سبب سے ہوتا ہے اور سبب کی دو قسمیں ہیں (۱) لفظی (۲) معنوی پھر لفظی سبب دو ہیں (۱) ہمزہ (۲) ساکن۔ ان میں سے ہمزہ یا تو حرفِ مد سے پہلے ہوگا یا بعد میں۔ پھر بعد میں آنے والا یا متصل ہوگا یا منفصل۔ پس یہ تین قسم پر ہے ایک یہ کہ حرفِ مد سے پہلے ہو جیسے اٰدَمُ۔ رَاٰی۔ اِیْمَانٌ۔ خٰطِئِیْنَ۔ اُوْتِیَ۔ الْمَوْءٗدَةُ دوسرے یہ کہ ہمزہ حرفِ مد کے بعد ایک ہی کلمہ میں ہو اور اس کو متصل کہتے ہیں۔ جیسے اُولٰٓئِكَ۔ اَوْلِیَآءُ۔ یَشَآءُ اللّٰهُ۔ السُّوْٓاٰی۔ مِنْ سُوْٓءٍ۔ لَمْ یَمْسَسْهُمْ سُوْٓءٌ۔ یُضِیْٓءُ۔ سِیْٓئَتْ اور جیسے بُیُوْتَ النَّبِیِّٓءِ ہمزہ والوں کی قراءت پر۔ تیسرے یہ کہ حرفِ مد ایک کلمہ کے آخر میں اور ہمزہ دوسرے کلمہ کے شروع میں ہو۔ اور اس کو منفصل کہتے ہیں۔ جیسے بِمَآ اُنْزِلَ۔ یٰٓاَیُّهَا۔ قَالُوْٓا اٰمَنَّا۔ اَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ اور جیسے عَلَیْهِمُوْٓ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ۔ لِمَنْ خَشِیَ رَبَّهٗٓ اِذَا زُلْزِلَتِ، میم جمع کے صلہ اور دو سورتوں کے درمیان وصل کرنے والوں کی قراءت پر۔ فِیْٓ اَنْفُسِكُمْ۔ بِهٖٓ اِلَّا الْفٰسِقِیْنَ۔ اور جیسے اَتُمِدُّوْنَنِیْٓ۔ اٰخِرِ اَهْلِكُمْ یائے زائدہ کے اثبات والوں کی قراءت پر۔ پھر حرفِ مدہ بھی عام ہے کہ رسم میں ثابت ہو یا رسم سے ساقط اور فقط تلفظ میں

ثابت ہو۔ جیسا کہ ہم نے اس کی مثالیں دی ہیں۔ واضح ہو کہ ان میں سے پہلی قسم جس میں ہمزہ حرفِ مد سے پہلے ہوتا ہے۔ اس کا پورا بیان بعد میں الگ اور مستقل طور پر آئے گا۔ یہاں صرف دوسری اور تیسری قسم کا ذکر ہوگا ان شاء اللہ پھر ہمزہ کی وجہ سے مدّ اسلئے ہوتا ہے کہ حرف مد خفی اور ہمزہ (بُعدِ مخرج کی وجہ سے) مشکل وصعب الادا حرف ہے تو اس حرف خفی کی آواز میں اضافہ کیا جاتا ہے تاکہ صعب اور مشکل حرف کے ادا کرنے پر قدرت حاصل ہو جائے (اور ہمزہ کی ادائیگی تحقیق ہو سکے ورنہ ہمزہ میں بھی خفت اور تسہیل پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہے) اور ان دوسرے اسباب میں ساکن یا تو لازم ہوگا یا عارض۔ اور ان میں سے ہر ایک یا مدغم ہوگا یا غیر مدغم۔ پس اس لحاظ سے ساکن کی چار قسمیں ہو گئیں۔ اوّل۔ ساکن لازم مدغم، جیسے الضَّآلِّیْنَ۔ دَآبَّةٍ۔ ءَآلذّٰکَرَیْنِ ابدال والوں کے نزدیک اور وَالَّذٰنِّ هٰذٰنِّ تشدید والوں کی قراءت پر اور تَاْمُرُوْنِّیْ۔ اَتُعِدٰنِّنِیْ ادغام والوں کے یہاں۔ اور جیسے وَالصّٰٓفّٰتِ صَفًّا۔ فَالزّٰجِرٰتِ زَّجْرًا۔ فَالتّٰلِیٰتِ ذِّکْرًا۔ حمزہ کی قراءت پر اور فَالْمُلْقِیٰتِ ذِّکْرًا۔ فَالْمُغِیْرٰتِ صُّبْحًا ان حضرات کے نزدیک جو خلّاد کیلئے ادغام کرتے ہیں اور جیسے فَلَآ اَنْسَابَ بَّیْنَهُمْ۔ رویس کی روایت میں۔ اور جیسے الْکِتٰبَ بِّاَیْدِیْهِمْ ان حضرات کے نزدیک جو رُویس کیلئے ادغام کرتے ہیں اور جیسے وَلَا تَّیَمَّمُوْا وَلَا تَّعَاوَنُوْا، عَنْهُ تَّلَهّٰی۔ بزّی کی روایت میں۔ دوم ساکن عارض مدغم۔ جیسے قَالَ لَّهُمْ۔ قَالَ رَّبُّکُمْ یَقُوْلُ لَّهٗ، فِیْهِ هُّدًی۔ یُرِیْدُ ظُّلْمًا۔ فَلَآ اَنْسَابَ بَّیْنَهُمْ، وَالصّٰٓفّٰتِ صَّفًّا۔ فَالزّٰجِرٰتِ زَّجْرًا ابو عمرو کی قراءت پر، سوم۔ ساکن لازم غیر مدغم۔ جیسے الٓمّٓ، مِیْمْ، صٓادْ، نُوْنْ وغیرہ وہ حروف مقطعات جو سورتوں کے شروع میں آتے ہیں اور جیسے وَمَحْیَایْ یاء کو ساکن پڑھنے والوں کی قراءت پر۔ اور جیسے الّٰٓیْ ہمزہ کو یاء ساکنہ سے بدلنے والوں کی قراءت پر اور جیسے ءَآنْذَرْتَهُمْ، ءَآشْفَقْتُمْ دوسرے ہمزہ کو الف بدلنے والوں کی قراءت پر اور جیسے هٰٓؤُلَآءِ اٖیْ کُنْتُمْ، جَآءَ اٰمْرُنَا۔ ان حضرات کی قراءت پر جو فتحہ والے دوسرے ہمزہ کو الف سے اور کسرہ والے کو یاء سے بدلتے ہیں چہارم۔ ساکن عارض غیر مدغم جیسے الرَّحْمٰنْ الْمِهَادْ۔ الْعِبَادْ۔ الدِّیْنْ۔ نَسْتَعِیْنْ۔ یُوْقِنُوْنْ۔ تُکَفِّرُوْنْ اور جیسے بَیْتْ۔ اللَّیْلْ۔ الضَّانْ ابدال والوں کی قراءت پر۔ یہ سب مثالیں وقف بالسکون و بالاشمام کی حالت میں ہیں۔ جب کہ اشمام سے وقف کرنا صحیح بھی ہو۔ اور ساکن کی وجہ سے مدّ اسلئے ہوتا ہے کہ اس سے دو ساکنوں کے بیکدم ادا کرنے پر قدرت ہو جاتی ہے

گویا یہ مد حرکت کے قائم مقام ہوجاتا ہے ۔ مٹ ا۔ مد کی ان اقسام میں سے متصل و لازم ان دو قسموں کے مد پر سب ائمہ کا اجماع ہے کہ ان دونوں میں یا ان میں سے کسی ایک میں قصر کے جائز ہونے کا کوئی امام بھی قائل نہیں ہے اگرچہ اس مد کی مقدار میں اہل اداء یا بعض ائمہ کی آراء مختلف ہیں۔ لیکن قصر کسی کے یہاں نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم عنقریب اس کو بیان کریں گے۔ ان شاءَ اللہ۔ رہا مد منفصل اور مد عارض۔ سو ان کے مد و قصر میں اور اسی طرح قائلینِ مد کے یہاں اس مد کی مقدار میں بھی اختلاف و تفاوت ہے جیسا کہ عنقریب ہم اس کی وضاحت کریں گے۔ انشاء اللہ!

مٹ۔ مَدِّ مُتَّصِل :۔ اس مد کے بارہ میں اہلِ اداء کے دو مذہب ہیں پہلا مذہب ایک مرتبہ والا ہے کہ بجز چند قلیل لوگوں کے اکثر عراقی اور بہت سے مغاربہ اہلِ اداء ائمہ نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اسمیں تمام قراء کے لیے بلا استثناء مد طویل ہے جس کی مقدار ایک ہی ہے کہ اسمیں نہ تو حد سے تجاوز ہو کہ بہت ہی زیادہ کھینچ دیں اور نہ ایسی صورت ہو کہ لفظ عربیت کے منہاج و طریق سے نکل جائے چنانچہ ابو الفتح بن شیطا ابو طاہر بن سوار، ابو العز القلانسی، ابو محمد سبط الخیاط، ابو علی بغدادی ابو معشر طبری۔ ابو محمد مکی بن ابی طالب، ابو العباس مہدوی اور حافظ ابو العلاء ہمدانی وغیرہم نے اس کی تصریح کی ہے حتّٰی کہ ابو القاسم ہذلی نے تو اس حکم کے مؤکد کرنے میں خوب مبالغہ کیا ہے اور (انہوں نے اس عدمِ تفاوت کو اتنے زور سے بیان کیا ہے کہ) ابو نصر عراقی کی جنہوں نے اس قسم (مد متصل) کے مد میں مراتب کے تفاوت کا ذکر کیا تھا۔ انکی سخت تردید کی ہے اور اس بارہ میں ان کے ارشاد کی صریح عبارت یہ ہے" عراقی نے یہ بیان کیا ہے کہ مد متصل کے مد میں اختلاف اسی طرح ہے جس طرح کہ مد منفصل کے مد میں ہے لیکن ہذلی کہتے ہیں کہ میں نے ان کے علاوہ اور کسی سے یہ بات نہیں سنی اور میں نے کافی عرصہ تک کتابوں کی ورق گردانی اور علماء کی صحبت اختیار کی ہے۔ سو میں نے بجز عراقی کے اور کسی کو ایسا نہیں پایا جو ایک کلمہ کے مد کو دو کلموں کے مد کی طرح قرار دیتا ہو (اور مد منفصل کی طرح مد متصل میں بھی مراتب کے تفاوت کا قائل ہو) بلکہ (جہاں تک مشائخ اور ان کی کتابوں کا تعلق ہے ہم نے ان میں یہی دیکھا کہ وہ تمام حضرات ان دو قسموں (متصل و منفصل) میں تفصیل و فرق کرتے ہیں انتہیٰ" پھر جب ابو شامہ نے ہذلی کے اس کلام پر اطلاع پائی تو اس سے وہ یہ سمجھے کہ عراقی کا مقصود یہ ہے کہ منفصل کی طرح متصل میں بھی قصر ہوتا ہے چنانچہ ابو شامہ اپنی شرح میں فرماتے ہیں لیکن بعض حضرات نے مد متصل میں بھی وہی خلاف جاری کیا ہے جو منفصل میں گذرا ہے" پھر انہوں نے ہذلی کا وہی کلام نقل کیا ہے جو انہوں نے عراقی سے بیان کیا ہے۔ حالانکہ اس شئے کا نہ تو ہذلی نے ہی ارادہ کیا

ہے اور نہ عراقی نے۔ بلکہ عراقی کا قصد صرف مد متصل کے مد میں تفاوت ذکر کرنے کا ہے نہ کہ قصر کا بھی۔ چنانچہ میں نے عراقی کی کتاب "الاشارہ فی القراٰت العشر" میں خود ان کی کلام کو اور ان کے بیٹے عبدالحمید کی مختصر "البشارۃ" میں ان کے بیٹے کی کلام کو دیکھا۔ تو معلوم ہوا کہ انہوں نے متصل و منفصل میں مد کے تین مراتب ذکر کیے ہیں (۱) طُولیٰ (۲)، وُسطیٰ (۳) اس سے کم۔ پھر انہوں نے متصل اور منفصل میں یہ فرق ذکر کیا کہ متصل میں تو مد ہی ہوتا ہے اور منفصل میں قصر بھی ہوتا ہے۔ اور ورش، سہل، یعقوب کے علاوہ اہل حجاز کا بھی مسلک ہے اور ابوعمرو سے اختلاف منقول ہے۔ یہ عبارت ہمارے قول کی صاف مؤید ہے۔ لہٰذا یہ امر ضروری ہے کہ یہ اعتقاد نہ رکھا جائے کہ مد متصل میں قرّاء میں سے کسی کے نزدیک بھی قصر جائز ہے۔ چنانچہ میں نے اس قصر کو بہت تلاش کیا۔ مگر کسی بھی قراءت صحیحہ یا شاذّہ میں میں نے اسکو نہیں پایا۔ بلکہ مد متصل کے مد کی بابت مجھے ایک خاص تصریح دستیاب ہوئی جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے وارد ہوئی ہے۔ جس کو وہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک مرفوع کرتے ہیں۔ چنانچہ مجھے حسن بن محمد صالحی نے خبر دی۔ اُن پر پڑھے جانے کی حالت میں۔ نیز انہوں نے مجھے بالمشافہ اس کی اجازت دی۔ انہوں نے علی بن احمد مقدسی سے روایت کیا وہ کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن ابی زید کرانی نے اپنی کتاب میں خبر دی۔ ان کو محمود بن اسماعیل صیرفی نے ان کو احمد بن محمد بن حسین اصبہانی نے ان کو حافظ سلیمان بن احمد نے خبر دی ان کو محمد بن علی صائغ مکی نے ان کو سعید بن منصور نے ان کو شہاب بن خراش نے ان کو مسعود بن یزید کندی نے حدیث بیان کی۔ فرماتے ہیں کہ ابن مسعودؓ ایک شخص کو قرآن پڑھا رہے تھے۔ تو اُس نے اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلۡفُقَرَاءِ وَالۡمَسٰكِیۡنِ کو روانی کے ساتھ بغیر مد کے پڑھا۔ ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تو مجھے اس طرح نہیں پڑھایا۔ اس شخص نے کہا کہ اے ابوعبدالرحمٰن (یہ ابن مسعودؓ کی کنیت ہے) تو پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آپ کو کس طرح پڑھایا؟ پس آپ نے فرمایا کہ مجھے آپ نے اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَالۡمَسٰكِیۡنِ پڑھایا۔ اور ابن مسعودؓ نے اس پر مد کیا یہ حدیث باب مد میں حجت اور نص ہے اسکی سند کے رجال ثقہ ہیں اس کو طبرانی نے اپنی "معجم کبیر" میں روایت کیا ہے۔ دوسرا مذہب ۲ (تفاوتِ مراتب والا) یہ ہے کہ مذکورۃ بالا حضرات یعنی عراقی اور ان کے فرزند اور اسی طرح دوسرے ائمہ اہل اداء (مشائخ و محققین) کے نزدیک مد متصل میں بھی مد کے مراتب کا اسی طرح تفاوت و تفاضل ہے جس طرح ان کے یہاں مد منفصل میں ہے۔ پھر ان حضرات

کا اس میں اختلاف ہے کہ اس تفاوت کے مراتب کتنے ہیں۔ چنانچہ اس بارے میں ان کے چار اقوال ہیں۔

قول اول چار مراتب:- ابوالحسن طاہر بن غلبون، حافظ ابو عمرو دانی۔ ابو علی حسن بن بلیمہ اور ابو جعفر بن باذش وغیرہم کی رائے پر اس مد کے مراتب چار ہیں (الف) اشباع (ب) اس سے کم (ج) اس سے بھی کم۔ (د) اس سے بھی کم۔ پھر اس درجہ کے بعد قصر ہی کا مرتبہ ہے جو مدِ عرضی کے ترک کا نام ہے۔ (مقصد یہ ہے کہ مدِ فرعی کا یہ چوتھا اور آخری مرتبہ قصر (مدِ اصلی) سے ذرا اوپر ہے لہٰذا اس کے بعد والا مرتبہ قصر ہی کا ہو سکتا ہے) مگر تیسیر کی ظاہری عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان ایک اور مرتبہ بھی ہے۔ چنانچہ تیسیر کی ظاہری عبارت پر عمل کرتے ہوئے مجھے بعض شیوخ نے اس طرح پڑھایا بھی ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح یہی ہے کہ ان کے طرق سے چار مراتب پر ہی عمل کیا جائے۔ جیسا کہ صاحبِ تیسیر نے غیرِ تیسیر میں اس کی تصریح کی ہے چنانچہ اپنی تالیف "المفردات" میں فرماتے ہیں۔ کہ انہوں نے سوسی و مکی کیلئے منفصل میں قصر اور متصل میں مدِ متوسط پڑھایا ہے اور دوری و قالون کیلئے متصل میں بلا خلاف تمام شیوخ سے اور منفصل میں بخلاف بعض شیوخ سے مدِ متوسط پڑھا ہے۔ (پس اس عبارت سے معلوم ہو گیا کہ مد کے آخری درجہ کے بعد قصر ہی کا مرتبہ ہے کیونکہ قالون و مکی، مازنی کیلئے تمام قراء سے کم مد ہوتا ہے اگر اس مرتبہ سے کم اور قصر سے اوپر کوئی اور مرتبہ ہوتا۔ تو وہ انہی کیلئے ہوتا) **قول دوم پانچ مراتب**:- علامہ دانی نے اپنی کتاب جامع میں بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ لیکن اس میں ہمزہ سے پہلے ساکن پر سکتہ کرنیوالوں کیلئے متصل و منفصل دونوں قسموں میں ایک پانچویں مرتبہ کا اضافہ کیا ہے۔ جو پہلے مرتبہ (یعنی اشباع) سے بھی طویل ہے اور یہ چار حضرات کیلئے ہے (الف) روایت ابی بکر میں۔ شمونی کے طریق سے جس کو انہوں نے اعشی کے ذریعہ ابو بکر سے روایت کیا ہے (ب) روایت حفص میں یہ ان سے اشنانی کا طریق ہے۔ اپنے شیوخ کے واسطہ سے (ج) حمزہ سے خلاد کی روایت کے علاوہ اور روایات میں (د) کسائی سے قتیبہ کی روایت کی رو سے۔ اور یہ مدِ طویل جو پہلے مرتبہ سے بھی زائد ہے۔ اس بنا پر کرتے ہیں کہ اس کے ذریعہ وہ تمکین و قدرت حاصل ہو جائے جو سکتہ کے زمانہ کے بقدر ہو۔ اور یہ مرتبہ ان قراء کیلئے جاری ہوتا ہے جو حرفِ مد پر سکتہ اور مد میں اشباع کرتے ہیں۔ جیسا کہ عنقریب آئے گا۔ ان شاء اللہ! (حاصل یہ کہ ان حضرات کے یہاں پہلے مرتبہ پر مدِ مُشبع ہوتا ہے اور اس کے بعد ہمزہ ادا کرنے

سے پہلے سکتہ ہی کیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ مرتبہ خامسہ صرف انھیں حضرات کے لیے مخصوص ہے جو مدِ مشبع بھی کرتے ہیں اور سکتہ بھی۔ لیکن یہ امر یاد رہے کہ متصل و منفصل میں سکتہ بطریق شاطبی یا جزری مروّج و متداول نہیں ہے)

قولِ سوم تین مراتب :- امام ابوبکر بن مہران کا بسیط میں اور ابوالقاسم بن فحام، اور استاذ ابوعلی اہوازی، ابونصر عراقی، ان کے فرزند عبدالحمید۔ اور ابوالفخر جاجانی وغیرہم کئی حضرات کا مذہب یہ ہے کہ "متصل میں مد کے تفاوت کے مراتب..... تین ہیں (الف) وُسطےٰ (ب) اس سے ذرا اوپر یعنی فوق التوسط (ج) اس سے ذرا نیچے یعنی فوق القصر گویا ان حضرات نے مدِ مشبع والا درجہ کُلیا ساقط کر دیا ہے۔ اور ابن مہران نے ان تینوں مقداروں کا اندازہ علی الترتیب۔ تین الف، چار الف اور دو الف کے ساتھ مقرر کیا ہے **قولِ چہارم دو مراتب** :- استاذ ابوبکر بن مجاہد، ابوالقاسم طرسوسی اور ابو طاہر بن خلف وغیرہم کا مذہب یہ ہے کہ مد کے مراتب صرف دو ہیں (الف) طولیٰ (ب) وسطیٰ۔ گویا ان مشائخ نے مرتبہ اولیٰ اور ما فوق الوسطیٰ دونوں مرتبوں کو ساقط کر دیا ہے اور ہر درجہ کی مقدار کی تعیین عنقریب منفصل میں آئے گی۔ انشاء اللہ **تنبیہ** :- خلف کے ذریعہ سُلیم سے یہ بات منقول ہے کہ حمزہ کے نزدیک زیادہ لمبا مد۔ فتحہ والے ہمزہ سے پہلے ہوتا ہے جیسے تِلْقَآءَ اَصْحٰبِ، جَآءَ اَحَدٌ، یٰٓاَیُّهَا۔ اور اس سے کم خَآئِفِیْنَ ۝ اَلْمَلٰٓئِكَةُ، یٰبَنِیٓ اِسْرَآءِیْلَ میں اور اس سے بھی کم اُولٰٓئِكَ میں ہوتا ہے لیکن ائمہ میں سے کسی کے نزدیک بھی اس پر عمل نہیں ہے بلکہ تمام زمانوں میں شہروں کے ائمہ کا عمل ماخوذ اس کے خلاف ہے کیونکہ نظر اس امر کو رد کرتی ہے اور قیاس اس کا انکار کرتا ہے اور نقل متواتر اس کے مخالف ہے نیز اُولٰٓئِكَ اور خَآئِفِیْنَ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اسلئے کہ دونوں میں الف کے بعد ہمزہ مکسور ہے (پس مقدارِ مد میں فرق کرنے کے کوئی معنیٰ نہیں)

۷:- مدِّ لازم :- یعنی وہ مد جو ساکن لازم کی وجہ سے ہو۔ خواہ وہ ساکن مدغم ہو خواہ غیر مدغم۔ اور اس کو مدِ لازم کہنے کی وجوہ دو ہیں (۱) مضاف کے محذوف ماننے کی تقدیر پر کہ اس مد میں سبب مد سکون لازم ہوتا ہے اَیْ مَدُّ سُکُوْنِ السَّاکِنِ اللَّازِمِ (۲) تمام قراءتوں میں ایک متفق علیہ اور یکساں مقدار (طول) کیساتھ یہ مد کرنا ضروری ہے اور اسی مد کو "مد عدل" بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ حرکت کے برابر ہوتا ہے۔ (اور عدل کے معنی برابری ہی کے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ یہاں حرف مد پہلے ہی ساکن تھا۔ اس کے بعد دوسرا ساکن

آگیا اور اجتماع ساکنین ہوگیا لہٰذا اجتماع ساکنین کی ثقالت دور کرنے کے لیے حرفِ مد کو اس کی اصل مقدار سے زیادہ کھینچ کر پڑھا گیا اور اس طرح یہ مد فرعی رفعِ ثقالت میں مثل حرکت کے ہوگیا) واضح رہے کہ تمام قراء اس پر تو متفق ہیں کہ اس مدِ لازم کا مد طویل۔ اور یکساں مقدار والا نیز افراط و تجاوز کے بغیر ہوتا ہے۔ چنانچہ میں اس بارہ میں اُن قراء کے سلف و خلف میں سے کسی کا خلاف بھی نہیں جانتا ہوں۔ البتہ استاذ ابو الفخر حامد بن علی بن حسنویہ جاجانی کا وہ کلام جو انہوں نے اپنی کتاب "حلیۃ القراء" میں ابوبکر بن مہران سے نصًّا ذکر کیا ہے۔ اس کے خلاف ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں "کہ مدِ لازم کی مقدار میں قراء مختلف ہیں۔ پس تحقیق سے پڑھنے والوں کے نزدیک اسمیں چار الف اور بعض کے یہاں تین الف اور حدر سے پڑھنے والوں کے نزدیک دو الف کے بقدر مد ہے اور دو الثات میں سے ایک الف تو وہ ہے جو متحرک کے بعد ہے اور دوسرا الف وہ مد ہے جو دو ساکنوں کے درمیان اس غرض سے داخل کیا گیا ہے کہ وہ حرکت کے برابر ہو جائے۔ (یعنی ایک الف مد اصلی کا ہے اور دوسرا مد زائد کا)" نیز فرماتے ہیں کہ ابو مزاحم خاقانی کا وہ قول بھی اس آخری درجہ کے موافق ہے جو ان کے قصیدہ میں ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔ وَاِنْ حَرْفُ مَدٍّ کَانَ مِنْ قَبْلِ مُدْغَمٍ: کَاٰخِرِمَا فِی الْحَمْدِ فَامْدُدْهُ وَاسْتَحْسِمِدْ دَتْ لِاَنَّ السَّاکِنَیْنِ تَلَاقَیَا:۔ فَصَارَ کَتَحْرِیْكٍ کَذَا قَالَ ذُوالْخَبْرِ۔ یعنی اگر حرف مد۔ مدغم سے پہلے ہو۔ جیساکہ فاتحہ کے آخر میں (وَلَا الضَّآلِّیْنَ) ہے تو تو اس میں مد کر۔ نیز اس کلمہ کو تلاش کر لے (یا لائق و عمدہ مقدار کو تلاش کر لے) اور یہ مد اسلیئے کر کہ یہاں دو ساکن جمع ہو گئے ہیں پس یہ مد تحریک کی طرح ہو جائے گا۔ اہلِ علم نے اسی طرح کہا ہے۔ "میں کہتا ہوں کہ" صاحبِ تجرید کی ظاہری عبارت سے بھی یہی نکلتا ہے کہ مدِ لازم کے مراتب میں بھی اُسی طرح تفاوت ہے۔ جس طرح مدِ متصل کے مراتب میں ہے۔ اور تلخیص میں ابو الحسن بن بلیمہ کے مضمون کلام سے بھی یہی نکلتا ہے۔ لیکن تمام مشہور میں ائمۂ اہلِ ادا اس کے خلاف ہیں۔ البتہ اس متفق علیہ مقدارِ طول کی تعیین میں۔ ہمارے ائمہ میں سے اہلِ ادا کی آراء مختلف ہیں۔ چنانچہ ان میں سے محققین[1] اہل ادا کی رائے پر تو طول کی مقدار اشباع (بھرپور مد) یعنی پانچ الف ہے (۲) اور جمہور اہلِ ادا کے یہاں اس مد میں مطلق تمکین ہے (یعنی اس کو اتنی مقدار میں کھینچا جائے کہ مدِ صوت اور مطلق درازی و کشش کی گنجائش پیدا ہو جائے یعنی بقدر تین الف) (۳) اور بعض حضرات

کا قول یہ ہے کہ اس طول کی مقدار اُس مد متصل کی مقدار سے کچھ کم ہے جو ہمزہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ چنانچہ استاذ علامہ ابوالحسن سخاوی نے اپنے قصیدہ میں مندرجہ ذیل قول سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے ؎ وَالْمَدُّ مِنْ قَبْلِ الْمُسَكَّنِ دُوْنَ مَا ۔ قَدْ مُدَّ لِلْهَمَزَاتِ بِاسْتِيْقَانٖ یعنی وہ مد جو ساکن سے پہلے ہوتا ہے اس کی مقدار یقیناً اُس مقدار سے کم ہے جو ہمزوں کی وجہ سے کیا جاتا ہے (حضرت محققؒ اس کی تشریح میں فرماتے ہیں) مطلب یہ ہے کہ مدلازم کی مقدار مد کے اعلیٰ مرتبہ سے کچھ کم اور توسط سے کچھ اُوپر ہے اور یہ تمام باتیں قریب قریب ہی ہیں۔ **(مد لازم مثقل و مخفف میں تفاوت)** پھر مدلازم کی قسموں میں سے بعض کی بعض پر ترجیح وزیادتی کے بارے میں بھی ائمہ کا اختلاف ہے (کہ مدلازم کی کون سی قسم میں زیادہ مد ہے مثقل میں یا مخفف میں؟) اور تفصیل یہ ہے کہ (اسمیں تین مذاہب ہیں۔ مذہب ۱) بہت سے حضرات کی رائے یہ ہے کہ مدلازم میں سے بنسبت مظہر کے مدغم یعنی مثقل میں مد باعتبار تمکین وقوت کے طویل وبھرپور ہے۔ کیونکہ اسمیں ادغام کی وجہ سے (حرفِ مد کے مابعد پر تشدید ہوتی ہے اور تشدید کی وجہ سے اس کی) آواز میں اتصال و درازی ہوتی ہے (اور وہ حرفِ مشدد بقدر ایک الف کی تاخیر کے خوب جم کر ادا ہوتا ہے) بخلاف مظہر کے کہ اسمیں (مابعد حرف مد کے ساکن ہونے کی وجہ سے سکون کے ادا ہوتے ہی) آواز منقطع ہو جاتی ہے۔ (لہٰذا مثقل میں ثقالت وتشدید کی وجہ سے مد زیادہ ہے اور مخفف میں کم) نتیجہ یہ کہ الٓمّٓ میں لام کا اشباع ادغام کی وجہ سے میم کے اشباع سے زیادہ ہوگا اسی طرح دَآبَّةٍ میں بنسبت وَمَحْيَايَ کے۔ سکون والوں کی قرأت پر اشباع زیادہ ہوگا۔ نیز ان حضرات کے یہاں صٓ ذِكْرُ، يٰسٓ ۚ اور نٓ وَالْقَلَمِ میں اظہار کرنے والوں کا مد۔ ادغام والوں کی بنسبت کم ہوگا۔ یہ ابوحاتم سجستانی کا قول ہے۔ جس کو انہوں نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے نیز یہ مکی بن ابی طالب اور ابوعبداللہ بن شریح کا اور ابوبکر شذائی کی روایت سے ابن مجاہد کا مذہب ہے۔ حافظ ابوعمرو دانی نے اس قول کو قبول کیا ہے۔ اور اس کی تحسین کر کے اس کو پسند کیا ہے۔ اور فرماتے ہیں کہ ہمارے شیخ حسن بن سلیمان یعنی انطاکی کا قول بھی یہی تھا۔ اور وہ اسی کو اختیار کرتے تھے۔ (مذہب ۲) اور بعض اہلِ اداء کی رائے اسکے برعکس ہے وہ یہ کہ انہوں نے مد غیر مدغم کو مد مدغم پر فوقیت دی ہے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ حرفِ مدغم فیہ میں حرکت

ے یا یہ کہ یہ دونوں مدود قریب قریب ہی ہیں ۱۲ ط

ہونے کی وجہ سے مدغم میں قوت و مضبوطی پیدا ہوجاتی ہے۔ گویا مدغم فیہ کی حرکت مدغم کو بھی حاصل ہے تو وہ اس حرکت کی وجہ سے قوت والا ہوگیا ہے۔ گو ادغام حرف کو چھپا ضرور دیتا ہے (مگر بایں ہمہ اسکا بالکلیہ فقدان وانعدام قطعاً نہیں ہوتا۔ بلکہ تلفظ میں اُس کا وجود و اثر یقیناً باقی رہتا ہے جبکہ مظہر میں خالص و محض سکون ہوتا ہے) اس قول کو ابوالعزؒ نے اپنی کفایۂ کبریٰ میں ذکر کیا ہے (منیٰ ھب ۳) لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ مد لازم کے پورے باب میں مدغم و مظہر کے مد میں مساوات و برابری ہے۔ (اور وہ حضرات ان دونوں قسموں میں تساوی ہی کے قائل ہیں۔ اور کسی قسم کو دوسری پر ترجیح و فوقیت نہیں دیتے) کیونکہ مد کا سبب التقاء ساکنین ہے جو دونوں قسموں میں موجود ہے لہٰذا دونوں میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ جمہور ائمہ اہل عراق تمام تمام اسی پر ہیں اور اُن کے مؤلفین میں سے کسی سے بھی اسکے خلاف اختیار کرنے کی نص نہیں جانی جاتی۔ دانی کہتے ہیں کہ ہمارے اکثر شیوخ کا مذہب یہی ہے۔ اور میں نے اپنے بغدادی و مصری اکثر اساتذہ سے یہی پڑھا ہے (یعنی علامہ دانی کے اکثر مشائخ کا معمول یہی ہے)۔ نیز محمد بن علی یعنی اذفوی اور علی بن بشر یعنی انطاکی نزیل اندلس کا مذہب بھی یہی ہے۔ ۸۔ مدِّ منفصل۔ اس کو مدِّ بسط بھی کہا جاتا ہے کیوں کہ یہ دو کلموں میں پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ نیز اس کو مدِّ فصل بھی کہتے ہیں۔ کیوں کہ یہ دو کلموں میں جدائی کر دیتا ہے۔ اور اس کو مدِّ اعتبار بھی کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں مد کرتے ہوئے گویا دو کلموں کو کلمۂ واحدہ کی طرح اعتبار کیا جاتا ہے۔ نیز اس کو مدِّ حرفٍ لحرفٍ بھی کہتے ہیں (اور حرف بمعنیٰ کلمہ ہے) یعنی ایک کلمہ کا مد دوسرے کلمہ کی وجہ سے ہے اور مدّ منفصل کو مدِّ جائز بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کے مد اور قصر میں قراء کا اختلاف ہے۔ (مدّ منفصل کی مقدار اور اختلافِ قراءت)۔ پھر اس کے مد کی مقدار میں بھی عبارات اس قدر مختلف ہیں کہ اختلاف کا ضبط کرنا ناممکن ہے اور اُس کا جمع کرنا نادرست ہے۔ چنانچہ یہ بات شاذ و نادر ہی ہوتی ہے کہ ایک مصنف نے کسی قاری کے لیے کوئی مرتبہ ذکر کیا ہو اور دوسرے نے اُسی قاری کے لیے اس مرتبہ سے زیادہ یا کم مرتبہ بیان نہ کیا ہو۔ اب ہم اس کے متعلق ایسا کلام ذکر کرتے ہیں جس کی طرف آئمہ کا رجحان و میلان ہوا ہے اور ایسی بحث ثابت کرتے ہیں جس کا ضبط کرنا ممکن ہے۔ پس واضح ہو کہ اس بارہ میں ائمہ کے مذاہب اجمالاً چھ اور تفصیلاً نو ہیں۔ اجمالی چھ یہ ہیں اول یہ کہ

قصر کے علاوہ مد کے مراتب دو۲ ہیں (۲) یہ کہ قصر کے علاوہ تین۳ ہیں (۳) یہ کہ قصر کے علاوہ چار۴ مراتب ہیں۔ (۴) یہ کہ مد کے مراتب پانچ۵ ہیں۔ (۵) یہ کہ قصر کے بغیر مراتب مد چھ۶ ہیں (۶) یہ کہ قصر کے علاوہ مد کے مراتب سات۷ ہیں۔ پس اگر قصر کو بھی شمار کرلیں۔ تو مراتب کی تعداد علی الترتیب تین۳ چار۴، پانچ۵، چھ۶، سات۷ آٹھ۸ ہوجائیگی۔ اور تفصیل تو۹ یہ ہیں۔ (الف) ابن مجاہد، طرسوسی، ابوطاہر بن خلف اور بہت سے اہل عراق مثلاً ابو طاہر بن سوار، ابوالحسن بن فارس، ابن خیرون وغیرہم نے قصر کے سوا مد کے دو۲ مراتب ذکر کیئے ہیں طولیٰ، توسط۔ (ب) ابوالقاسم بن فحام صقلی نے قصر کے علاوہ تین۳ مراتب بیان کیئے ہیں (۱) توسط۔ (۲) فوق التوسط (۳) طول۔ یعنی انہوں نے توسط و قصر کے درمیان کسی مرتبہ کا ذکر نہیں کیا ہے (ج) صاحب کتاب الوجیز نے بھی تین۳ مراتب بیان کیئے ہیں لیکن انہوں نے عُلیا یعنی طول کو ساقط کرکے تفصیل اس طرح کی ہے (۱) فوق القصر (۲) توسط۔ (۳) فوق التوسط (تو انہوں نے قصر و توسط کے درمیان فوق القصر کا مرتبہ ذکر کیا ہے) ابن مہران، عراقی اور ان کے فرزند وغیرہ حضرات نے بھی اس بارہ میں اُن کی پیروی کی ہے (د) ابوالفتح بن شیطا نے بھی تین۳ مراتب بتائے ہیں لیکن انہوں نے عُلیا سے کم والے درجہ کو ساقط کرکے تفصیل اس طرح کی ہے (۱) قصر سے اوپر (۲) اُس سے بھی اوپر۔ یعنی توسط۔ (۳) طولیٰ۔ پس ان تینوں حضرات نے قصر کے سوا مد کے مراتب تین۳ تین۳ ذکر کیئے ہیں۔ لیکن پھر ان کی تعیین میں اختلاف کیا ہے (ہ) ابوعمرو دانی نے اپنی تیسیر میں اور مکّی نے اپنے تبصرہ میں اور اسی طرح صاحب کافی، صاحب ہادی، صاحب ہدایہ صاحب تلخیص العبارات اور اکثر مشائخ اہل مغرب نے اور سبط الخیاط نے اپنی مبہج میں اور ابو علی مالکی نے اپنی روضہ میں اور بعض اہل مشرق نے مد کے چار۴ مرتبے ذکر کیئے ہیں یعنی (۱) قصر سے اوپر (۲) اُس سے بھی اوپر یعنی توسط (۳) اُس سے بھی اوپر (۴) اشباع (و) ابومعشر طبری نے بھی اسی طرح ذکر کیا ہے لیکن انہوں نے منفصل میں "قصر محض" کا ذکر نہیں کیا ہے۔ جیساکہ اُن کے شیخ ہذلی نے بھی اسی طرح کیا ہے۔ اور تفصیل عنقریب آئے گی۔ (ز) علامہ حافظ ابوعمرو دانی ہی نے اپنی کتاب جامع البیان میں قصر کے سوا مد کے پانچ۵ اور کل چھ۶ مراتب ذکر کیئے ہیں۔ پس انہوں نے ایک چھٹا مرتبہ (فوق الطول) اور زیادہ کیا ہے جو اُس طولیٰ سے اُوپر ہے۔ جس کو انہوں نے تیسیر میں ذکر کیا ہے (حاصل یہ کہ مذکورہ پانچ مرتبے اور چھٹا مرتبہ فوق الطول

ہے) حافظ ابو العلاء ہمدانی نے بھی اپنی "غایہ" میں اسی طرح بیان کیا ہے (ح) ابو القاسم ہذلی نے بھی اپنی کامل میں ان دونوں حضرات کی پیروی کی ہے۔ لیکن انہوں نے ایک ساتواں مرتبہ اور زیادہ کیا ہے اور وہ افراط ہے۔ جس کی مقدار انہوں نے چھ الفی بتائی ہے اور اس کو ورش سے منفرداً بیان کیا ہے اور ابن نفیس، ابن سفیان، ابن غلبون اور حداد یعنی اسماعیل ابن عمرو کی طرف اس کو منسوب کیا ہے۔ مگران کے بارہ میں یہ ہذلی کا وہم ہے حقیقت نہیں ہے اسی طرح انہوں نے منفصل میں قُرّاء میں سے کسی قاری کیلئے بھی قصر نہیں بتایا ہے۔ اور ہذلی اور ابو معشر طبری یہ دونوں اس پر متفق ہیں۔ اوران دونوں کی ظاہری عبارت سے یہی نکلتا ہے کہ منفصل کا قصر ہرگز درست نہیں ہے۔ اوران کے یہاں مد منفصل کی تفصیل اُسی طرح ہے۔ جس طرح تیسیر میں متصل کی ہے۔ (وَاللّٰہُ اَعْلَمُ (ط) ابو علی اہوازی نے ایک آٹھواں مرتبہ اور زیادہ کیا ہے، جو قصر سے بھی کم ہے اور وہ بَتْر ہے جس کو انہوں نے حلوانی و ہاشمی سے۔ اوراُن دونوں نے قواس سے اور انہوں نے ابن کثیر سے مد منفصل میں ہرجگہ روایت کیا ہے۔ اہوازی کہتے ہیں کہ بَتْر کے معنیٰ ہیں منفصل کے مقام میں ہر الف واوٗ اور یاء کا حذف کرنا۔ نیز فرماتے ہیں کہ حلوانی نے قواس سے نقل کرکے اس قسم میں سے صرف الف والے تین کلمات کو مستثنیٰ کرکے اُن میں مد متوسط کیا ہے اور وہ یہ ہیں (۱) یٰٓاٰدَمُ ہرجگہ (۲) یٰٓاُخْتَ ھٰرُوْنَ (۳) یٰٓاَیُّھَا ہرجگہ۔ اوران کے علاوہ باقی تمام باب میں بَتْر ہے "مَیں کہتا ہوں کہ" حلوانی نے جوان تین کلمات کو مستثنیٰ کیا ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ ان کا مد منفصل ہے۔ بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ حلوانی یہ وہم کرتے تھے کہ یہ متصل کے قبیل سے ہیں۔ اسلیئے کہ رسم کے لحاظ سے یہ موصول ہیں۔ چنانچہ حلوانی نے اپنی جامع میں متصل کی مثالیں یہ دی ہیں۔ اَلسَّمَآءِ، مَآءً، فِدَآءً، یٰٓاُخْتَ، یٰٓاَیُّھَا، یٰٓاٰدَمُ۔ دانی فرماتے ہیں کہ حلوانی نے اس بارہ میں غلطی کی ہے — "مَیں کہتا ہوں کہ" اس بَتْر کے بارہ میں فقط اہوازی ہی منفرد نہیں ہیں۔ بلکہ حافظ ابو عمرو دانی نے بھی اس کو دو روایتوں میں نقل کیا ہے۔ (۱) روایت قواس میں، اسکو خزاعی نے ہاشمی و حلوانی سے اور انہوں نے قواس سے نقل کیا ہے (۲) روایت قنبل میں۔ جس کو اُن سے ابن شنبوذ نے روایت کیا ہے۔ پھر دانی کہتے ہیں کہ ایسا کرنا ناپسندیدہ اور قبیح اور غیر معمول و غیر ماخوذ ہے۔ اسلیئے کہ یہ لحن ہے جو کسی طرح بھی درست

نہیں ہے۔ اور جس کا پڑھنا حلال نہیں ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ شاید حذف سے ان حضرات کی مراد اس زیادتی کا حذف و اسقاط ہو جو حرفِ مد سے زائد ہوتی ہے (نہ کہ اصل حرفِ مد کا) پھر انہوں نے اس کو مجازاً حرفِ مد کے حذف و اسقاط سے تعبیر کر دیا ہو (کیونکہ مد طبعی مد فرعی کے لیے بمنزلہ موقوف علیہ کے ہے)"میں کہتا ہوں کہ" دانی کے اس قول کی کہ حذف سے ان حضرات کی مراد حذفِ زیادت ہے نہ کہ حذفِ حرفِ مد۔ اس کی دلیل خود حلوانی کا وہ قول بھی ہے جس کو اہوازی نے حلوانی سے اور انہوں نے قواس سے روایت کیا ہے کہ اس قسم میں سے تین کلمات مستثنیٰ ہیں۔ اور ان میں مد متوسط ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ۔ واضح ہو کہ اب ہم ان ساتوں مراتب میں سے ہر ہر مرتبہ کی مقدار کی تعیین اور اس کے بارہ میں ائمہ و قراء عشرہ اور ان کے رُوات کے لیے اہلِ اداء کے مذاہب کو ذکر کرتے ہیں۔ نیز اُن مذاہب میں سے مذہبِ اَوْلیٰ پر بھی تنبیہ کریں گے۔ اسکے بعد مؤلفین کی صریح نصوص بیان کریں گے۔ تاکہ صاحب اتقان شخص اُن میں سے قریب ترین قول کو حاصل کر لے۔ اور تقلید سے ہٹ کر درست ترین مذہب اختیار کر لے۔ وَاللّٰہُ الْمُسْتَعَانُ۔ پہلا مرتبہ :- قصرِ منفصل ہے یعنی مدِ فرعی کا حذف کر دینا۔ اور صرف حرف مد کی ذات کو کسی زیادتی کے بغیر اُس کی اصلی حالت پر باقی رکھنا اس کو قصرِ محض بھی کہتے ہیں اور یہ مرتبہ ابوجعفر اور ابن کثیر کے لیے بلااختلاف اور قالون، ورش بطریق اصبہانی، ابوعمرو، یعقوب، ہشام بطریق حلوانی، حفص بطریق عمرو بن صباح کے لیے بخلاف ہے (یعنی قصر و مد دونوں وجہیں ہیں) اور اس بارہ میں تفصیلی طور پر قراء کے سات فریق ہیں۔ (الف) پورے ابوجعفر اور پورے ابن کثیر کے لیے صرف قصر ہے۔ اور یہ اُن تمام کُتب وطُرق کی رُو سے ہے۔ جن کو ہم نے جانا ہے اور روایت کیا ہے۔ اُس تفصیل کے موافق جس کو ہماری کتاب متضمن ہے۔ مگر ابو معشر کی تلخیص اور ہذلی کی کامل کی عبارتوں کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ان کے لیے بھی قصرِ محض پر زیادتی ہے۔ جیسا کہ عنقریب ان دونوں کی نصوص آئیں گی۔ (ان شاء اللہ) (ب) قالون :- ان کے لیے یہ وجہ ابوبکر بن مجاہد، ابوبکر بن مہران، ابوطاہر بن سوار۔ ابو علی بغدادی نے اور ابوالعز نے کفایہ کبریٰ اور ارشاد میں اپنے تمام طرق سے۔ اسی طرح ابن فارس نے اپنی جامع میں،

اہوازی نے اپنی وجیز میں۔ سبط الخیاط نے اپنی مبہج میں اُن کے دونوں طرق سے۔ اور ابن خیرون نے اپنی کفایہ میں۔ اور جمہور اہلِ عراق نے اسی طرح ابوالقاسم طرسوسی۔ ابو طاہر بن خلف اور بعض اہلِ مغرب نے قطعًا بیان کی ہے اور ابن فحام (صاحب تجرید) مکی (صاحب تبصرہ) مہدوی (صاحب ہدایہ) نے اور ابن بلیمہ نے اپنی تلخیص میں اور بہت سے مؤلفین جیسے طاہر بن غلبون، عبدالمنعم بن غلبون اور صفراوی نے قالون کیلئے صرف حلوانی کے طریق سے قصر کو قطعیت کے ساتھ بیان کیا ہے اور یہ تیسیر و شاطبیہ کی دو وجوہ میں سے ایک وجہ ہے۔ دانی نے ابوالفتح فارس بن احمد سے یہی قصر پڑھا ہے۔ (ج) ورش بطریقِ اصبہانی ان کے لیے یہ وجہ مشرقی و مغربی اکثر مؤلفین نے قطعًا بیان کی ہے جیسے ابن مجاہد، ابن مہران، ابن سوار صاحبِ روضہ، ابوالعز، ابن فارس، سبط الخیاط اور دانی وغیرہم۔ اور یہ اعلان کی دو وجوہ میں سے ایک وجہ ہے۔ صاحبِ اعلان (صفراوی) نے قصر کو ذکر کرنے کے بعد دونوں وجوہ کو بطور تخییر کے نصًّا بیان کیا ہے (د) ابو عمرو اپنی دونوں روایتوں سے ان کے لیے یہ وجہ ابن مہران، ابنِ سوار، ابن فارس، ابو علی بغدادی، ابوالعز، ابنِ خیرون، اہوازی۔ صاحبِ عنوان۔ اور ان کے شیخ اور اکثر حضرات نے دونوں روایتوں سے قطعًا ذکر کی ہے اور ابنِ مجاہد کے یہاں روایت کی رو سے یہ قصر دو وجوہ میں سے ایک وجہ ہے نیز جامع البیان میں بھی یہ دو وجوہ میں سے ایک وجہ ہے۔ دانی کی اُس قرارت کی رو سے جو ابوالفتح پر ہے۔ نیز تجرید، مبہج اور تذکار کی بھی ایک وجہ یہی ہے۔ البتہ ان کے لیے یہ قصر والی وجہ صرف ادغام والی وجہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس کو سبط الخیاط، ابوالفتح بن شیطا نے اور طرق تجرید میں قصاع نے اسی طرح ان کے علاوہ اور حضرات نے نصًّا ذکر کیا ہے۔ اور یہی وہ صحیح مذہب ہے جس کے خلاف ہم کوئی نص نہیں جانتے۔ اور یہی ہمارے یہاں معمول و ماخوذ ہے۔ اور ابن سفیان، ابنِ شریح، مہدوی، مکی صاحبِ تیسیر و صاحب شاطبیہ، ابنِ بلیمہ اور تمام اہلِ مغرب نے، اسی طرح طاہر بن غلبون، عبدالمنعم بن غلبون اور صفراوی وغیرہ حضرات نے ابوعمرو کیلئے صرف روایتِ سوسی سے قصر کو قطعًا بیان کیا ہے۔ اور یہی وجہ اُن سے مشہور ہے۔ اور کافی، اعلان اور شاطبیہ وغیرہ کتب میں یہ قصر دوری کی دو وجوہ میں سے ایک وجہ ہے۔ (ہ) یعقوب۔ ان کے لیے یہ وجہ ابن سوار، مالکی، ابنِ خیرون

ابو العز، جمہور اہلِ عراق۔ اور اسی طرح اہوازی، طاہر بن غلبون، عبد المنعم بن غلبون نے اور صاحبِ تجرید نے اپنے مفردۂ یعقوب میں، اور اسی طرح دانی ابن شریح وغیرہ حضرات نے قطعیت کے ساتھ ذکر کی ہے اور یہی قصر اُن سے مشہور ہے (۹) ہشام بطریقِ حلوانی۔ ان کے لیے ابو العز القلانسی نے بطریقِ ابن عبدان عن الحلوانی۔ یہ وجہ قطعًا بیان کی ہے۔ اسی طرح ابن خیرون، ابن سوار، اہوازی وغیرہ حضرات نے ہشام کے لیے بطریقِ حلوانی، قصر کو قطعًا بیان کیا ہے۔ اور اہلِ عراق کے نزدیک حلوانی کے تمام طرق سے یہی وجہ مشہور ہے۔ ابنِ مہران نے اور اسی طرح وجیز میں اہوازی نے پورے ہشام کے لیئے قصر کو قطعًا ذکر کیا ہے (۱۰) حفص۔ ان کے لیے ابو علی بغدادی نے بطریقِ زرعان عن عمرو۔ اور اسی طرح ابن فارس نے اپنی جامع میں اور صاحبِ مستنیر نے بطریقِ حمامی عن الولی عن الفیل۔ اور اسی طرح ابو العز نے بطریقِ فیل عن عمرو۔ یہ وجہ قطعیت کے ساتھ بیان کی ہے اور اہلِ عراق کے نزدیک فیل کے طریق سے یہی وجہ مشہور ہے۔ **دوسرا مرتبہ: فوق القصر:** یعنی قصر سے ذرا زیادہ بڑھا کر پڑھنا جس کا اندازہ دو الفی مد سے کیا گیا ہے۔ اور بعض حضرات نے اس کا اندازہ ڈیڑھ الفی سے کیا ہے ہذلی کا مذہب یہی ہے اور اس مقدار کو ابن شیطا نے زیادتی متوسطہ سے۔ اور سبط الخیاط نے زیادتی ادنیٰ سے اور ابو القاسم بن فحام نے تمکین بلا اشباع سے تعبیر کیا ہے اور یہ مرتبہ متصل و منفصل دونوں میں جاری ہوتا ہے۔ متصل میں تو ان قراء کے لیئے ہے جو منفصل میں ۔۔۔۔ قصر کرتے ہیں۔ اور وہ قالون اور ورش بطریقِ اصبہانی، مکی، مازنی، ہشام بطریقِ حلوانی، حفص بطریقِ عمرو، یزید، یعقوب یہ چھ قراء ہیں اور یہ اُن حضرات کے نزدیک ہے جنہوں نے متصل کے مراتب چار بنائے ہیں۔ جیسے صاحبِ تیسیر، صاحبِ تذکرہ، صاحبِ تلخیص العبارات وغیرہ حضرات جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور منفصل میں اس مرتبہ کے بارہ میں کتابوں کی آٹھ قسمیں ہیں۔ (الف) صاحبِ تیسیر کے نزدیک ابو عمرو کیلئے روایت دوری سے ہے۔ دانی کی اُس قراءت کی رو سے جو ابو الحسن اور ابو القاسم فارسی پر ہے۔ اسی طرح قالون کے لیے بھی یہ مرتبہ خلاف کے ساتھ ہے۔ اور دانی نے ان کیلئے یہ مرتبہ بطریقِ ابی نشیط، ابو الحسن سے پڑھا ہے (ب) ہادی، ہدایہ، تبصرہ، تلخیص العبارات

تذکرہ اور اہلِ مغرب کی عام کتابوں میں قالون و دوری کے لیئے یہ مرتبہ بلا خلاف ذکر کیا گیا ہے۔ اور اسی طرح کافی میں بھی ہے مگر صاحبِ کافی کہتے ہیں "کہ میں نے ان کے لیئے قصر پڑھا ہے" اور اس بارہ میں مؤلفین قرارت کی کتب چھ قسم پہ ہیں (ج) مبہج میں یہ مرتبہ چار حضرات کے لیئے بیان کیا گیا ہے (۱) یعقوب (۲) ہشام۔ (۳) حفص بطریقِ عمرو (۴) ابو عمرو۔ جبکہ ان کے لیے اظہار کیا جائے (د) تذکار میں پانچ حضرات کیلئے ہے۔ (۱) نافع۔ (۲) ابو جعفر (۳) ہشام بطریقِ حلوانی۔ (۴) حفص۔ یہ حمامی کا طریق ہے ولی سے (۵) ابو عمرو، جبکہ ان کے لیئے اظہار پڑھا جائے (ھ) روضہ میں دو حضرات کے لیئے ہے (۱) امام خلف کے لیے ان کی اختیار کردہ قرارت میں (۲) کسائی کیلئے قتیبہ کے سوا اوروں کی روایت سے (و) ابو العلاء کی غایہ میں چھ حضرات کیلئے ہے (۱) ابو جعفر۔ (۲) نافع۔ (۳) ابو عمرو (۴) یعقوب۔ (۵) ہشام بطریق حلوانی (۶) حفص بطریق ولی۔ (ز) طبری کی تلخیص میں پانچ حضرات کیلئے ہے (۱) ابنِ کثیر (۲) نافع بروایت غیر ورش (۳) ہشام بطریقِ حلوانی (۴) ابو عمرو (۵) یعقوب (ح) کامل میں چار حضرات کیلئے ہے (۱) قالون بطریقِ حلوانی و ابی نشیط (۲) ابو عمرو۔ بروایتِ سوسی وغیرہ (۳) ابو جعفر بطریق حلوانی یعنی بروایت ابنِ وردان (۴) ابنِ کثیر۔ بطریقِ قواس یعنی قنبل اور ان کے اصحاب کے لیے۔ (خلاصہ یہ کہ متصل میں قالون اور ورش بطریقِ اصبہانی۔ مکی، مازنی۔ ہشام بطریقِ حلوانی، حفص بطریق عمرو اور یزید و یعقوب ان چھ کیلئے دو الفی یا ڈیڑھ الفی مد ہے۔ اور منفصل میں۔ (۱) قالون، ورش، بطریق اصبہانی، مازنی، ہشام بطریقِ حلوانی، حفص بطریقِ عمرو، اور یعقوب ان چار قراء کیلئے قصر اور دو یا ڈیڑھ الفی مد دونوں وجوہ ہیں (۲) مکی و یزید کیلئے تلخیص و کامل کے سوا باقی تمام طرق سے صرف قصر ہے۔ اور روضہ کی رو سے کسائی و امام خلف کیلئے بھی منفصل میں دو یا ڈیڑھ الفی مد ہے) **تیسرا مرتبہ: توسط** یعنی مرتبۂ ثانیہ سے ذرا زیادہ۔ اور یہ تمام اہل اداء کے نزدیک توسط ہے۔ جس کا اندازہ جمہور کے یہاں تین الف مد سے کیا گیا ہے۔ اور ہذلی وغیرہ نے اس کا اندازہ اڑھائی الفی سے کیا ہے اور انہوں نے اپنے شیخ عبداللہ بن محمد طبرانی ذراع سے دو الفوں کی مقدار بھی نقل کی ہے اور یہ ان حضرات میں سے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اس سے پہلے والا دوسرا مرتبہ ڈیڑھ الف کی مقدار ہے۔ اور یہ مقدار متصل و منفصل

دونوں قسموں میں تیسیر و تذکرہ اور تلخیص العبارات میں اور اسی طرح جامع البیان میں ابن عامر و کسائی کیلئے ہے۔ سوائے اس روایت کے جو قتیبہ کی کسائی سے ہے۔ اور ابن مجاہد کے نزدیک یہ مرتبہ حمزہ اور ابوبکر بروایتِ اعشیٰ اور قصر کرنے والوں (قالون، مکی) کے سوا باقی قراء کیلئے ہے نیز اداء کی رو سے ابو عمرو کی دو وجوہ میں سے یہ ایک وجہ ہے اور اسی طرح یہ مرتبہ حمزہ اور ورش بطریق ازرق ان دو حضرات کے سوا باقی تمام قراء کے لیئے اُن سب حضرات کے نزدیک بھی ہے۔ جنہوں نے متصل و منفصل دونوں قسموں میں مد کے دو مراتب بنائے ہیں۔ یعنی طولیٰ اور وسطیٰ۔ جیسے صاحب عنوان۔ اور انکے شیخ طرسوسی اور یہی امام شاطبی کے یہاں مختار ہے۔ اسی طرح ان حضرات کے یہاں متصل میں اُن قراء کیلئے بھی یہی مرتبہ ہے جو منفصل میں قصر کرتے ہیں۔ اور اسی طرح صاحب تجرید کے یہاں یہ مرتبہ دونوں قسموں میں چھ حضرات کے لیے ہے (۱) کسائی (۲) عاصم۔ اُن کی اس قراءت کی رو سے جو عبدالباقی سے ہے (۳) ابن عامر، اُن کی.... اُس قراءت کی رو سے جو فارسی سے ہے (۴) قالون بطریق ابی نشیط (۵) ورش بطریق اصبہانی (۶) پورے ابو عمرو۔ اُن کی اُس قراءت کی رو سے جو فارسی و مالکی سے ہے۔ اور یہ اظہار کی روایت میں ہے (اور ادغام کی روایت میں بھی)...... اور منفصل میں اس مرتبہ کے بارہ میں کتابوں کی نو قسمیں ہیں۔ (الف) صاحب مبہج کے یہاں صرف منفصل میں یہ مرتبہ پانچ حضرات کیلئے ہے۔ (۱) شعبہ۔ (۲) حفص، عمرو کے سوا اور تمام طرق سے (۳) کسائی۔ (۴) امام خلف۔ (۵) ہشام کے سوا ابن عامر کیلئے۔ (ب) صاحب مستنیر کے یہاں صرف منفصل میں یہ مرتبہ دس حضرات کیلئے ہے (۱) عبسی کے لیے حمزہ سے (۲) علی بن مسلم کیلئے۔ سُلیم کے ذریعہ حمزہ سے (۳) قالون کیلئے ایک وجہ کی رو سے۔ (۴) دوری کیلئے ایک وجہ کی رو سے۔ (۵) ہشام۔ (۶) شعبہ۔ اعشیٰ کے سوا اوروں کی روایت سے (۷) حفص (۸) کسائی قتیبہ کے سوا اوروں کی روایت سے (۹) امام خلف (۱۰) ابن ذکوان کیلئے حمامی عن النقاش عن ابن ذکوان کی روایت کے سوا باقی روایات سے۔ (ج) ابن فارس کی جامع میں یہ مرتبہ حمزہ اور اعشیٰ کے سوا باقیین کیلئے ہے (د) ابن خیرون کے نزدیک یہ مرتبہ حمزہ، اعشیٰ، اور ورش بطریق اہل مصر ان تین حضرات کے سوا باقیین کیلئے ہے۔ (ہ) (معدل کی) روضہ میں دو حضرات کیلئے ہے (۱) عاصم کیلئے اعشیٰ کے سوا اوروں کی روایت

(۲) کسائی کے لیے بروایتِ قتیبہ (و) وجیز میں بھی دو حضرات کے لیئے ہے (۱) کسائی (۲) ابنِ ذکوان (ز) ابو العز کی ارشاد میں یہ مرتبہ اُن تمام حضرات کے لیے ہے جو منفصل میں مد کرتے ہیں سوائے حمزہ کے اور ابن ذکوان بطریقِ اخفش کے (ح) کامل میں یہ مرتبہ چھ حضرات کیلئے ہے (۱) ابنِ عامر (۲) ورش بطریق اصبہانی (۳) حلوانی کے سوا ابو جعفر کے باقی اصحاب کے لیے (۴) ابو عمرو سے دوری وغیرہ کے لیئے (۵) [illegible] یعنی عمرو کے سوا باقی تمام طرق سے (۶) قنبل وغیرہ کے سوا ابن کثیر کے باقی اصحاب کے لیئے یعنی بزی وغیرہ۔ (ط) ابو علی کی روضہ میں یہ مرتبہ اعشی کے سوا اوروں کی روایت میں عاصم کے لیے ہے

(۴) چوتھا مرتبہ، فوق التوسط، یعنی توسط سے کچھ زیادہ (اس سے بھی کچھ اوپر) اور اس کی مقدار کے بارہ میں تین قول ہیں (۱) جو حضرات تیسرے مرتبہ کا اندازہ بقدر تین الف بتاتے ہیں۔ اُن میں سے بعض کے نزدیک اس کی مقدار چار الف۔ اور (۲) بعض کے یہاں بقدر ساڑھے تین الف ہے (۳) ہذلی کہتے ہیں کہ اس کی مقدار تمام حضرات کے یہاں تین الف ہے۔ یعنی اُن سب حضرات کے نزدیک جو تیسرے کا اندازہ دو یا اڑھائی الف سے کرتے ہیں، پھر صاحبِ تیسیر، صاحبِ تذکرہ نیز ابن بلیمہ کے نزدیک امام عاصم کے لیے متصل اور منفصل دونوں قسموں میں یہی چوتھے مرتبہ کا مد ہے اور اسی طرح تجرید میں یہ مرتبہ دو حضرات کیلئے ہے (۱) عاصم کے لیئے اُن کی اُس قرارت کی رُو سے جو عبدالباقی پر ہے (۲) ابنِ عامر کے لیے، اُن کی اُس قرارت کی رُو سے جو فارسی پر ہے۔ سوائے اُس طریق کے جو نقاش کا حلوانی کے ذریعہ ہشام سے ہے جیسا کہ عنقریب آئیگا (ان شاء اللہ) اور منفصل میں اس مرتبہ کے بارہ میں کتابوں کی سات قسمیں ہیں۔ (الف) صاحبِ وجیز، صاحبِ کتابِ کبرٰے، صاحبِ ہادی، صاحب ہدایہ، صاحب کافی۔ صاحب تبصرہ کے یہاں یہ مرتبہ منفصل میں عاصم کے لیے ہے۔ (ب) ابن خیرون کے نزدیک یہ مرتبہ عاصم و حمزہ کیلئے ہے۔ سوائے اُس طریق کے جو رزاز کا ادریس سے ہے جس کو وہ خلف کے ذریعہ حمزہ سے روایت کرتے ہیں۔ (ج) ابو العلاء کی غایہ میں یہ مرتبہ صرف حمزہ کیلئے ہے (د) ابو معشر کی تلخیص میں یہ مرتبہ صرف ورش کیلئے ہے (ہ) کامل میں یہ مرتبہ چار حضرات کیلئے ہے (۱) ابو بکر (۲) حفص کے لیے بطریقِ عبید (۳) ابن ذکوان کے لیے اخفش کے طریق سے۔ (۴) دوری کسائی۔

(ی) ابن مہران کی بسوط میں ابوبکر کیلئے ہے۔ اعشیٰ کے طریق سے (یا) ابوعلی مالکی کی روضہ میں صرف ابن عامر کیلئے ہے، اور اسمیں ہشام سے حلوانی کا طریق نہیں ہے۔ بلکہ صرف داجونی کا طریق ہے پانچواں مرتبہ:۔ طول، چوتھے مرتبہ سے کچھ ہی زیادہ۔ اور اس کی مقدار کے اندازہ میں بھی حسب سابق تین مختلف اقوال ہیں۔ (۱) پانچ الف (۲) ساڑھے چار الف (۳) چار الف۔ اور یہ اختلاف اُس اختلاف پر مرتب ہے جو اس سے پہلے والے چوتھے مرتبہ کے اندازہ کرنے میں ہے یہ مرتبہ دونوں قسموں (متصل و منفصل) میں صاحب تیسیر، صاحب تذکرہ، صاحب تلخیص العبارات، صاحب عنوان۔ اور اُن کے شیخ وغیرہ حضرات کے نزدیک امام حمزہ اور ورش بطریق ازرق ان دو کیلئے ہے۔ اور جامع البیان میں یہ مرتبہ دو حضرات کے لیے ہے (۱) حمزہ بروایت خلاد (۲) ورش بطریق اہل مصر۔ اور تجرید میں یہ مرتبہ تین حضرات کیلئے ہے (۱) حمزہ (۲) ورش کیلئے بطریق ازرق و یونس، (۳) ہشام کیلئے بطریق نقاش، حلوانی سے اور یہ اُن کی اُس قراءت کی رُو سے ہے جو فارسی پر ہے اور ہشام سے یہ مقدار روایت کرنے میں وہ منفرد ہیں اور ابوعلی کی روضہ میں یہ مرتبہ صرف دو حضرات کے لئے ہے (۱) حمزہ (۲) اعشیٰ۔ اور منفصل میں اس مرتبہ کے بارہ میں کتب قراءات کی گیارہ قسمیں ہیں۔ (الف) صاحب مبہج کے یہاں صرف حمزہ کے لیے ہے (ب) مستنیر میں تین حضرات کے لیئے ہے (۱) حمزہ کیلئے۔ دو کے سوا باقی تمام طرق سے۔ اور وہ دو طرق عبسی اور علی بن سلم کے بواسطہ سُلیم حمزہ سے ہیں۔ (۲) کسائی بروایت قتیبہ (۳) ابوبکر بروایت اعشیٰ صاحب مستنیر کہتے ہیں کہ اسی طرح ہمارے شیوخ نے حامی عن النقاش کے طریق سے ابن ذکوان کے لیے بھی یہ مرتبہ ذکر کیا ہے۔ (ج) روضہ میں اور اسی طرح جامع ابن فارس میں یہ مرتبہ حمزہ اور اعشیٰ کے لیئے ہے (د) ابوالعز کی ارشاد میں دو حضرات کے لیے ہے (۱) حمزہ (۲) ابن ذکوان بطریق اخفش۔ (ہ) انہی کی کفایۂ کبریٰ میں چار کے لیے ہے (۱) حمزہ (۲) اعشیٰ۔ (۳) قتیبہ (۴) ابن عامر بطریق حامی۔ یعنی بروایت ابن ذکوان (و) ابن خیرون کی دونوں کتابوں یعنی موضح و مفتاح میں بھی چار کے لیے ہے (۱) حمزہ (۲) اعشیٰ (۳) قتیبہ (۴) ورش بطریق اہل مصر (ز) ابوالعلاء کی غایہ میں صرف اعشیٰ کے لیے ہے (ح) ابومعشر کی تلخیص میں اور اسی طرح ابن مہران کی بسوط میں یہ مرتبہ صرف حمزہ کے لیے ہے۔ (ط) وجیز میں حمزہ اور

ورش کے لیئے ہے۔ (ی) تذکار میں چار حضرات کیلیئے ہے (۱) حمزہ (۲) اعشی (۳) قتیبہ (۴) ابن ذکوان کے لیئے بطریق حمامی عن النقاش عن الاخفش عن ابن ذکوان (ای)، کامل میں یہ مرتبہ تین حضرات کیلیئے ہے (۱) حمزہ کے لیئے، صرف عدمِ سکتہ والوں کے طریق سے۔ نہ کہ سکتہ والوں کے طریق سے بھی۔ اور اُن کا ذکر ابھی چھٹے مرتبہ میں آئے گا۔ (۲) ابوبکر کیلیئے بروایتِ اعشی (۳) قتیبہ کے لیئے نہاوندی کے سوا اوروں کی روایت سے (تنبیہ: "میں کہتا ہوں" اور لائق و موزوں یہ ہے کہ جو حضرات مدِّ متصل میں تفاوت نہیں کرتے اُن کے یہاں یہ مرتبہ متصل میں تمام قراء کی جماعت کیلیئے ہو ورنہ اُن کے نزدیک مدِّ منفصل کی ترجیح متصل پر لازم آئیگی۔ اسلیئے کہ مشہور مذہب کی رُو سے سکتہ کرنے والوں کے سوا اوروں کے لیئے کوئی مرتبہ بھی اس اوپر نہیں ہے۔ حالانکہ اس ترجیح کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اسی طرح مدِّ لازم مذکور میں بھی یہ مرتبہ سب ائمہ کیلیئے ہوگا۔ کیونکہ اُس کا سبب بالاجماع قوی ترین ہے۔ **چھٹا مرتبہ**: اس سے بھی اوپر جس کا اندازہ ہذلی نے پانچ الف سے کیا ہے اور اُس کو انہوں نے ابن غلبون سے نقل کیا ہے۔ اور بعض حضرات اس سے کم بھی کہتے ہیں۔ مگر صحیح یہ ہے کہ اس کا اندازہ پانچویں مرتبہ کی مقدار پر متفرع ہے (یعنی چھ یا ساڑھے پانچ یا پانچ الف)۔ اور اس... مرتبہ کا ذکر چار کتابوں میں ہے۔ **(الف)** ہذلی کی کامل میں چار حضرات کیلیئے ہے (۱) حمزہ کیلیئے۔ رجاء، ابن قلوقا۔ ابن رزین۔ خلف بطریقِ ادریس و محفی وغیرہم اُن حضرات کے طُرق سے جو حمزہ سے سکتہ روایت کرتے ہیں۔ (۲) شمونی کیلیئے بطریقِ اعشی۔ ابن ابی امیہ کے سوا اوروں کی روایت سے (۳) قتیبہ کے لیئے بروایتِ زند و اُبی (۴) ورش کے لیئے اصبہانی کے اور اُن حضرات کے سوا اوروں کے طُرق سے۔ جن کا ذکر ابھی ساتویں مرتبہ میں آئے گا۔ **(ب)** ابوالعلاء کی غایہ میں یہ مرتبہ قتیبہ کے لیئے کسائی سے ہے۔ **(ج)** ابنِ مہران کی بسوط میں ورش کیلیئے ہے **(د)** جامع البیان میں یہ مرتبہ چار حضرات کے لیئے ہے (۱) حمزہ کے لیئے۔ روایتِ خلاد کے سوا اور روایات میں (۲) ابوبکر کے لیئے، شمونی کی روایت سے جو اعشی کے ذریعہ ابوبکر سے ہے (۳) حفص کیلیئے بطریقِ اشنانی جو اُن کے شیوخ کے ذریعہ حفص سے ہے (۴) کسائی کیلیئے بطریقِ قتیبہ۔ دانی فرماتے ہیں۔ یہ مرتبہ اسلیئے ہے کہ یہ حضرات ہمزہ سے پہلے حرفِ ساکن پر سکتہ کرتے ہیں۔ پس اس سکتہ کی وجہ سے ان کے لیئے بنسبت اور قراء کے ہمزہ

میں شدید ترین تحقیق اور بلیغ ترین تمکین مقصود ہوتی ہے "میں کہتا ہوں کہ" دانی نے تیسیر اور اپنی مفردات میں اس قول کی مخالفت کی ہے۔ کیونکہ وہاں انہوں نے حمزہ کا مد۔ خلف و خلاد اور ان کے تمام راویوں کی روایت میں یکساں طور پر بیان کیا ہے۔ مگر درست یہ ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ یہ مرتبہ اُن حضرات کے لیئے ہے جو حرف مد پر سکتہ کرتے ہیں۔ نہ کہ مطلق سکتہ کرنے والوں کیلئے۔ کیونکہ یہ حضرات جس طرح ہمزہ سے پہلے ساکن غیر مدہ پر سکتہ کرتے ہیں اسی طرح ہمزہ سے پہلے حرف ساکن مدہ پر بھی سکتہ کرتے ہیں۔ پس اب ان کے لیے ضروری ہے کہ مد کے بعد سکتہ کے اندازہ کے موافق زیادتی کریں۔ سو جنہوں نے اس زیادتی کو مد کے ساتھ ملحق کیا۔ انہوں نے تو پانچویں مرتبہ پر ایک مرتبہ اور زیادہ کر دیا۔ اور جنہوں نے اُس کو مد کے ساتھ ملحق نہیں کیا وہ پانچویں مرتبہ سے آگے نہیں بڑھے۔ اور جس نے اس تفصیل سے عدول کیا۔ سو اُس نے صحیح ترین اور درست ترین مذہب سے عدول کیا۔ (حاصل یہ کہ ان اصحابِ سکتہ کے یہاں سکتہ کا عرصہ مد کے عرصہ کے ساتھ ملحق و مرکب ہو کر مجموعی طور پر مد کی مقدار مرتبۂ خامسہ سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے جسکو مقادیر مد کا چھٹا مرتبہ کہنا چاہیئے) وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔ ساتواں مرتبہ:۔ اِس سے بھی اوپر۔ اور یہ افراط ہے۔ جس کا اندازہ ہذلی نے چھ الف سے کیا ہے اور اس کو انہوں نے اپنی کامل میں ورش کیلئے بروایت خلاد، ابن نفیس، ابن سفیان، ابن غلبون۔ ذکر کیا ہے۔ مگر ہذلی نے اس بارہ میں اُن پر وہم کیا ہے اور وہ اس مرتبہ کے بیان کرنے میں منفرد اور اہلِ ادا کے اجماع سے خارج ہیں۔ اور جن حضرات کو ہذلی نے ذکر کیا ہے اُن کی ادا، اور اسی طرح اُن کی نصوص اُس بیان کے خلاف مشہور و صریح ہیں جس کو ہذلی نے ذکر کیا ہے۔ اور اُن میں سے کسی نے بھی پانچویں مرتبہ سے تجاوز نہیں کیا۔ بلکہ تمام حضرات نے ورش بطریقِ ازرق اور حمزہ ان دونوں کے درمیان برابری کی ہے اور اُن کی نصوص کی نقل عنقریب آئے گی وَاللّٰہُ الْمُوَفِّقُ۔ واضح ہو کہ مراتب مد کا الفات سے اندازہ کرنے کے بارہ میں اختلاف جو مذکور ہوا وہ تحقیقی نہیں ہے بلکہ اُس کا رجوع اس طرف ہوتا ہے کہ لفظی ہو اور وہ اس طرح کہ سب سے نچلے مرتبہ یعنی قصر پر جب تھوڑی سی زیادتی کر دی جائے۔ تو وہ دوسرا مرتبہ ہو جاتا ہے۔ پھر اسی طرح زیادتی ہوتی رہے گی۔ یہاں تک کہ یہ سب سے آخری مرتبہ تک جاکر ختم ہو جائیگی، اور بعینہٖ اسی زیادتی کا اندازہ اگر الف یا نصف الف سے کر لیا جائے تو یہ ایک ہی چیز ہے۔ (یعنی مد کی زیادتیوں کا الف یا نصف الف کے ساتھ اندازہ لگانے کا ایک ہی مطلب ہے)

پس یہ اندازہ کی ہوئی مقدار تحقیقی نہیں ہے۔ بلکہ تحقیقی امر تو صرف وہ زیادتی ہے۔ اور یہ امر اس قسم کا ہے کہ مشافہہ اُس کا حکم لگاتا ہے۔ اور حکایت و نقل اس کو واضح اور اعتبار و تحقیق اس کو ظاہر اور حسن و زینت اس کو عیاں کر دیتی ہے۔ حافظ ابو عمروؒ فرماتے ہیں کہ یہ پوری کی پوری بحث اہل عرب کی اُن طبیعتوں اور اُن کے اُن مذاہب پر جاری ہے جو حروف کے جدا جدا کرنے اور کئی ساکنوں سے نجات پانے اور تلاوت کی تحقیق و روانی کے بارہ میں ہیں اور قراء میں سے کسی کا مذہب بھی ایسا نہیں ہے جس میں وہ دوسرے پر ایسی زیادتی و اسراف کرتا ہو۔ جو لغت و قراءت کے متعارف و معلوم قواعد سے خارج ہو۔ بلکہ یہ سب آپس میں ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں اور مشافہہ اس کی حقیقت کو واضح اور حکایت و نقل اس کی کیفیت کو ظاہر کر دیتی ہے۔ ''میں کہتا ہوں کہ'' بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ استاذ شاگرد پر تحقیق و تجوید اور مدّ و تشکیک کے بارہ میں مبالغہ کرتا ہے۔ تاکہ وہ اتنی مقدار بجالائے جو جائز و مطلوب ہے۔ جیسا کہ ہمیں خبر دی ابوالحسن بن احمد بن ہلال وقاق نے، اس طرح کہ میں نے جامع اموی میں اُن کے سامنے پڑھا۔ اور وہ روایت کرتے ہیں امام ابوالفضل ابراہیم بن علی ابن فضل واسطی سے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں خبر دی عبدالوہاب بن علی صوفی نے، ہمیں خبر دی حافظ حسن بن احمد عطار نے۔ ہمیں خبر دی احمد بن علی اصبہانی نے۔ ہمیں خبر دی احمد بن فضل باطرقانی نے۔ ہمیں خبر دی محمد بن جعفر مقری جرجانی نے۔ ہمیں حدیث بیان کی ابوبکر بن محمد بن نصر شذائی نے۔ ہمیں حدیث بیان کی ابوالحسن بن شنبوذ نے۔ بطور املاء کے، ہمیں حدیث بیان کی محمد بن حبان نے۔ ہمیں حدیث بیان کی ابو حمدون نے۔ ہمیں حدیث بیان کی سُلیم نے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حمزہ کو یہ کہتے ہوئے سُنا ہے کہ میں بچّہ سے زیادہ مدّ کراتا ہوں تاکہ وہ مطلوب مقدار کو بجالائے (انتہٰی)۔ نیز ہم نے حمزہ سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص مدّ کرتے ہوئے اُن سے قرآن پڑھ رہا تھا۔ امام حمزہ نے اُس سے کہا کہ ایسا نہ کر۔ کیا تجھے معلوم نہیں کہ جو سفیدی حد سے زیادہ ہو وہ برص کہلاتی ہے اور جو بال حد سے زیادہ پیچ دار ہوں وہ قطط (اُلجھے ہوئے بال) کہلاتے ہیں۔ اسی طرح جو قراءت حد سے زیادہ ہو، وہ بھی صحیح قراءۃ نہیں ہے۔ ''میں کہتا ہوں کہ'' پہلے شخص نے جب حق پورا ادا نہیں کیا تو اُس سے زیادتی کے لیے کہا تاکہ وہ پورا حق ادا کر دے، اور دوسرے نے جب حق میں

زیادتی کی تو اس کی تردید کی۔ تاکہ اس کو ہدایت کریں۔ پس یہ نہ تفریط ہوگی اور نہ افراط۔ اسی طرح وہ روایت ہے جس کو دوری نے سُلیم سے نقل کیا ہے، سُلیم کہتے ہیں کہ ثوری نے حمزہ سے کہا اور حمزہ پڑھا رہے تھے کہ اے ابوعمارہ! یہ تحقیق و مد اور تشدید و ہمزہ کیا ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ اے ابوعبداللہ! یہ طالب علم کے لیے ریاضت و مجاہدہ ہے۔ **ائمہ کی نصوص**:۔ واضح ہو کہ اب ہم مد کے بارہ میں حسب وعدہ ائمہ کی وہ نصوص ذکر کرتے ہیں جو ہمیں مستحضر ہوئی ہیں، پس (۱) ابوالحسن طاہر بن غلبون، تذکرہ میں فرماتے ہیں کہ ابن کثیر، ابوشعیب اور قالون ابونشیط کے سوا باقی طرق سے۔ اور اسی طرح یعقوب یہ تینوں قرا، حروفِ مدّہ میں درمیانہ مد کرتے ہیں۔۔۔ جبکہ وہ ہمزہ کے ساتھ ایک کلمہ میں ہوں۔ اور اگر حرفِ مد۔ ہمزہ کے ساتھ ایک کلمہ میں نہ ہو۔ تو یہ حضرات حروفِ مدہ کی اُس مدیت و لینیت پر زیادتی نہیں کرتے جو ان میں اصلی و طبعی ہے۔ ابن غلبون فرماتے ہیں کہ باقی حضرات (ورش، شامی، عاصم، حمزہ، کسائی) نے اور اسی طرح قالون بطریق ابی نشیط اور دوری ابی عمرو نے ان دونوں قسموں میں ہمزہ سے پہلے حروفِ مدّ و لین کو یکساں طور پر مدِ مُشبع کے ساتھ پڑھا ہے۔ لیکن مد کی مقدار کے بارہ میں یہ حضرات تفاوت والے ہیں پس ان میں سب سے زیادہ مد ورش و حمزہ کیلئے، پھر ان سے کم۔ عاصم کیلئے۔ پھر ان سے کم ابن عامر و کسائی کے لیے۔ پھر ان دونوں سے بھی کم۔ قالون بطریق ابی نشیط اور دوری ابی عمرو کیلئے ہے (۲) حافظ ابوعمرو۔ تیسیر میں فرماتے ہیں کہ ابن کثیر بلاخلاف اور قالون بخلاف اسی طرح یزیدی سے ابوشعیب وغیرہ حرفِ مد میں قصر کرتے ہیں۔ پس یہ حضرات حرفِ مد کو تمکین کے لحاظ سے اُس مقدار پر زیادہ نہیں کرتے۔ جو اس کی اصلی ہے اور جس کے بغیر حرفِ مد تک وصول نہیں ہو سکتا۔ پھر انہوں نے منفصل کی مثال دی ہے۔ پھر کہتے ہیں کہ باقی حضرات اسمیں حرف مد کو زیادتی کے ساتھ لمبا کر کے پڑھتے ہیں۔ اور دونوں قسموں میں سب سے لمبا مدّ ورش و حمزہ کے لیے۔ اور ان دونوں سے کم عاصم کیلئے۔ پھر اس سے کم ابن عامر و کسائی کیلئے۔ اور ان دونوں سے کم۔ ابوعمرو بطریق اہل عراق بلاخلاف۔ اور قالون بطریق ابی نشیط بخلاف۔ ان دو حضرات کیلیے ہے۔ (۳) دانی جامع البیان میں کہتے ہیں کہ مد کے تفاوت کے اعتبار سے قُرّاء کے چھ گروہ ہیں:۔ (الف) متصل و منفصل دونوں

قسموں میں تمکین کے لحاظ سے سب سے لمبا اور زیادہ مد تین حضرات کے لیے ہے (۱) حمزہ کیلئے خلاد کے سوا اوروں کی روایات میں (۲) ابوبکر کیلئے بروایتِ شمونی عن الاعشی عن ابی بکر (۳) حفص کیلئے بروایت اشنانی، جو ان کے شیوخ کے ذریعہ حفص سے ہے۔ (ب) اشباع و تمکین میں ان سے کم مد دو حضرات کیلئے ہے (۱) حمزہ کے لیے بروایتِ خلاد (۲) نافع کیلئے بروایت ورش بطریقِ اہلِ مصر (ج) ان سے کم مد عاصم کیلئے ہے شمونی عن الاعشی کے اور اسی طرح اشنانی عن حفص کے سوا اوروں کی روایات میں (د) اس سے بھی کم مد دو حضرات کے لیئے ہے (۱) کسائی کے لیئے قتیبہ کے سوا اوروں کی روایات میں (۲) ابنِ عامر (ہ) ان دونوں سے کم مد دو حضرات کے لیے ہے (۱) ابوعمرو کے لیے بطریق ابن مجاہد و جملہ اہلِ بغداد (۲) نافع کے لیے بروایتِ قالون بطریقِ ابی نشیط (و) ان دونوں سے بھی کم ابنِ کثیر اور ان حضرات کے لیے ہے جنہوں نے متصل اور منفصل کی تفریق و تمیز میں مکی کی موافقت کی ہے (۴) ابومحمد مکی تبصرہ میں کہتے ہیں کہ ابن کثیر اور اسی طرح ابوعمرو بروایتِ اہلِ رقہ یعنی سوسی۔ اور قالون بطریقِ حلوانی۔ یہ تینوں حضرات منفصل میں قصر کرتے ہیں اور قالون بطریقِ ابی نشیط اور ابوعمرو بروایتِ اہلِ عراق یعنی دوری یہ دونوں حضرات مدِ تمکین کرتے ہیں اور اسی طرح ابنِ عامر و کسائی کیلئے۔ ان سے کچھ زیادہ۔ اور عاصم کے لیے ان سے بھی قدرے زیادہ اور ورش و حمزہ کیلئے ان سے بھی کچھ اوپر مدِ متمکن ہے۔ (۵) ابوالعباس مہدوی ہدایہ میں کہتے ہیں کہ منفصل میں سب سے زیادہ مد حمزہ اور ورش کے لیئے پھر عاصم کے لیے پھر ابن عامر و کسائی کے لیے۔ پھر قالون بطریقِ ابی نشیط یزیدی سے دوری کے لیے پھر باقی حضرات کے لیئے ہے (۶) ابوعبداللہ بن شریح۔ کافی میں کہتے ہیں کہ منفصل میں ورش و حمزہ کیلئے سب سے زیادہ اور عاصم کے لیے ان سے کم اور ابن عامر و کسائی کے لیے ان سے بھی کم۔ اور قالون اور اسی طرح یزیدی سے دوری کے لیے ان دونوں سے بھی کم اور ابن کثیر و ابوشعیب کے لیے سب سے کم مد ہوتا ہے۔ اور میں نے قالون اور دوری عن الیزیدی۔ ان دو حضرات کے لیے ابنِ کثیر و ابوشعیب کی طرح بھی پڑھا ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ ان حروفِ مدہ میں زیادہ مد اس وقت ہوتا ہے جبکہ ان کے بعد ہمزہ یا حرفِ ساکن ہو عام ہے کہ وہ ساکن مدغم ہو یا غیر مدغم (۷) ابوالعلی اہوازی، وجیز میں کہتے ہیں

کہ ابن کثیر۔ ابوعمرو یعقوب، قالون وہشام یہ چار قرّاء منفصل میں مد نہیں کرتے ہیں (اور باقی حضرات کیلئے مد ہے) پھر ان میں سے سب سے زیادہ مد ورش وحمزہ کیلئے اور اس سے کچھ ہلکا اور لطیف مد عاصم کیلئے اور اس سے لطیف و کم کسائی و ابن ذکوان کے لیے ہوتا ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ جب حرفِ مدّ ہمزہ کے ساتھ ایک ہی کلمہ میں ہو تو تمام قرّاء نے ایک الفی سے زیادہ اس کے مد کرنے پر اجماع کیا ہے اور اس زیادتی کے بارہ میں تمام حضرات اپنے ان مذاہب کے اندازہ کے موافق تفاضل و تفاوت والے ہیں جو ان کے لیے تجوید و تحقیق کے اعتبار سے ہیں (انتھی) "میں کہتا ہوں کہ" یہ قول بھی مد متصل میں تفاوت کا مقتضی ہے۔ جماعت کے مذہب کی طرح (۸) ابوالقاسم بن فحام۔ تجرید میں فرماتے ہیں کہ دونوں قسموں میں تین حضرات کے لیے مشبع اور تام مد ہے (۱) حمزہ (۲) ہشام کیلئے بطریق نقاش عن الحلوانی (۳) ورش بطریق یونس و ازرق۔ پھر ان سے کم دو حضرات کے لیے ہے (۱) عاصم بطریق عبدالباقی (۲) ابن عامر بطریق فارسی۔ سوائے نقاش کے اُس طریق کے جو حلوانی کے ذریعہ ہشام سے ہے۔ پھر ان سے کم پانچ حضرات کے لیئے ہے (۱) کسائی (۲) ابن عامر بطریق عبدالباقی (۳) قالون بطریق ابی نشیط۔ (۴) ورش بطریق اصبہانی (۵) ابوعمرو بطریق ابی الحسین فارسی یعنی اظہار کے طُرق سے اور باقی حضرات بھی ان کی طرح ہیں۔ لیکن وُہ مد حرف لحرف میں مد نہیں کرتے (اور یہ مد منفصل کا دوسرا نام ہے) اور وہ یہ ہیں۔ (۱) ابن کثیر، (۲) قالون بطریق قاضی ابی حسان و حلوانی۔ (۳) ابوعمرو۔ ادغام کے طرق سے اور اسی طرح عبدالباقی اور ابن نفیس کے طریق سے جو ان کے شیوخ کے ذریعہ ابوعمرو سے ہے (۹) ابومعشر طبری۔ تلخیص میں کہتے ہیں کہ مد کے بارہ میں قراء کے تین فریق ہیں (۱) ورش اور ہشام بطریق حلوانی ان دو کے سوا تمام حجازیین مد منفصل میں مد ترک کرتے ہیں۔ اور مد اصلی سے زیادہ مدّ تمکین کرتے ہیں (۲) عاصم، کسائی اور اسی طرح حلوانی کے سوا تمام طرق سے ابن عامر ان تین قرّاء کیلئے اس سے کچھ زیادہ مد متوسط کرتے ہیں (۳) حمزہ اور ورش مدّ تام کرتے ہیں۔ اور ان میں سے بھی حمزہ کیلئے زیادہ لمبا مد ہے (انتھے) "میں کہتا ہوں کہ" اس قول کا تقاضا بھی یہی ہے کہ قصرِ محض والا کوئی درجہ نہیں ہے (۱۰) ابوجعفر بن باذش۔ اقناع میں کہتے ہیں کہ دونوں قسموں میں سب سے زیادہ مد ورش و حمزہ کے

لیئے ہے۔اور ان دونوں حضرات کا مدّ قریب قریب ہے اور ان دونوں سے کم مد عاصم کے لیئے ہے۔کیونکہ عاصم کی قرأت تحقیق اور مدّ و شد والی تھی۔ پھر ان سے کم مد ابن عامر و کسائی کیلئے ہے پھر فرماتے ہیں کہ اگر ہشام کے لیے ابن عبدان کے طریق کے سوا اوروں کے طرق سے۔حلوانی کا وہ طریق نہیں جس کی رُو سے مَیں نے مد منفصل کا ترک پڑھا ہے تو پھر ابن عامر کا مدّ کسائی کے مد سے کم ہوگا۔اور ان سے کم مدّ دو حضرات کے لیے ہے (۱) ابو عمرو کے لیئے بطریق ابن مجاہد و اہلِ بغداد عن ابی عمرو (۲) قالون کے لیے فرضی کی روایت کے سوا ابو نشیط کے طریق سے پھر کہتے ہیں کہ یہ سب کے سب قریب قریب اور افراط و تجاوز کے بغیر ہیں۔(۱۱) ابنِ شیطا کہتے ہیں کہ ابن کثیر مد منفصل میں حرفِ مد کو کسی زیادتی کے بغیر اُس کی اصل حالت پر رکھتے ہیں، اور مدنی اور اسی طرح ہشام بطریقِ حلوانی اور حفص بطریقِ حمامی عن الولی۔ یہ تینوں حضرات اس مد میں متوسط درجہ کی زیادتی کرتے ہیں اور ابو عمرو کے لیئے دو مذہب ہیں (۱) ابنِ کثیر کی طرح قصر۔اس کے ساتھ ادغام مخصوص ہے (۲) نافع اور ان کے متبعین کی طرح مدّ متوسط بلکہ اس کے بھی تام۔اس کے ساتھ اظہار خاص ہے فرماتے ہیں کہ ابو عمرو سے مشہور بھی یہی ہے۔اور ابنِ مجاہد نے اپنے تلامذہ کو ابو عمرو کیلئے یہی مرتبہ پڑھایا ہے۔اور باقی حضرات کیلئے لمبا مدّ جو حد سے زائد اور متجاوز نہ ہو۔پھر ان میں سے حمزہ، اعشیٰ، قتیبہ اور ابنِ ذکوان بطریق حمامی عن النقاش عن الاخفش عن ابنِ ذکوان۔ان چار حضرات کے لیے سب سے زیادہ تام مدّ ہے اور باقی حضرات کے لیئے قریب قریب درجہ کا مد ہے۔ "مَیں کہتا ہوں کہ" یہ عبارت اس بارہ میں صاف ہے کہ منفصل میں ابنِ کثیر کے سوا کسی کے لیے بھی قصر نہیں ہے۔(۱۲) حافظ ابو العلاء غایہ میں مد منفصل اور اس کی مثال بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ حجازی اور ہشام بطریقِ حلوانی اور حفص بطریقِ ولی۔ان تینوں حضرات نے اس کو مد کے بغیر تمکین کے ساتھ پڑھا ہے پھر ان میں سے بھی سب سے کم مد مکّی کے لیے ہے پھر فرماتے ہیں کہ باقی حضرات کے لیے اس پوری قسم میں تمکین سمیت پورا مدّ ہے اور اُن میں سے سب سے زیادہ مد حمزہ کے لیئے۔پھر اعشیٰ پھر قتیبہ کے لیے ہے اور جب حرفِ مد اور اس کے بعد ہمزہ دونوں ایک ہی کلمہ میں ہوں تو اس قسم میں تمام قرّاء کا تام و مشبع مد یعنی پورے اور لمبے مد کرنے پر اتفاق ہے۔

میں کہتا ہوں کہ "پہلی عبارت کی طرح یہ عبارت بھی اس بارہ میں صاف ہے کہ منفصل میں مکی کے سوا کسی کے لیئے بھی قصر نہیں ہے۔ (۱۳) سبط الخیاط مبہج میں منفصل کے بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ابن کثیر اور ابن محیصن یہ دونوں حضرات ان حروفِ مدہ میں معمولی اور تھوڑی سی تمکین کرتے ہیں۔ پھر فرماتے ہیں۔ بلکہ محققین تو اس بارہ میں یہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں حضرات حروف مدہ میں قصرِ محض کرتے ہیں۔ یعنی یہ دونوں اس فصل میں حروفِ مدہ کا ان کی صورتِ خطی کے موافق تلفظ کرتے ہیں۔ اور چار حضرات کے لیے اسمیں مدِ متوسط ہے۔ پس وہ حروفِ مدہ کے مد میں سانس خوب دراز کرتے ہیں۔ اور وہ یہ ہیں (۱) نافع، سوائے اُن دو طرق کے جو ابو سلیمان اور ابو مروان کے قالون سے ہیں (۲) ہشام۔ (۳) حفص بروایت عمرو بن صباح (۴) یعقوب۔ پھر فرماتے ہیں کہ ابو عمرو کے ان حروفِ مدہ کے مد کے بارہ میں دو مذہب ہیں۔ (الف) قرارۃ ابنِ کثیر کی طرح ان کے لیے بھی قصر، جبکہ متحرک حرفوں میں ادغامِ کبیر کریں۔ اس کو شذائی نے صراحۃً ذکر کیا ہے۔ رہے مطوعی سو اُن سے مجھے ابو عمرو کے متعلق کسی نص کا علم نہیں ہے (۲) نافع اور ان کے متابعین کی طرح ان کے لیے بھی مدِ حسن۔ اور میں نے اپنے شیخ شریف سے یہی وجہ پڑھی ہے پھر کہتے ہیں کہ تین حضرات کے لیے افراط کے بغیر تام و حسن اور دراز مد ہے (۱) اہلِ کوفہ کے لیے سوائے اعمش بروایتِ شنبوذی اور حفص بروایتِ عمرو بن صباح کے (۲) ابنِ عامر کے لیے ہشام کے سوا۔ (۳) قالون کیلئے بروایتِ ابی سلیمان و ابی مروان۔ پھر ان میں سے بھی حد و مقدار کے لحاظ سے کامل و زائد ترین مد حمزہ کے لیے۔ پھر ان کے قریب قتیبہ کے لیے اور ان سے بھی قریب ہشام کے علاوہ ابنِ عامر کیلئے ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ اگر حروفِ مدہ کے ساتھ ایک ہی کلمہ میں ہمزہ یا ساکن مدغم آجائے۔ تو تمام قراء کا اس پہ اتفاق ہے کہ ان حروفِ مدہ میں پوری تمکین اور شافی مد کیا جائے گا۔ (۱۴) سبط الخیاط ہی اپنی کفایہ میں فرماتے ہیں کہ مد و قصر کے بارہ میں قراء کا اختلاف ہے اور اس بارہ میں اُن کے تین مذاہب ہیں یعنی مدِ منفصل کے متعلق۔ اور وہ یہ ہیں (الف) عاصم، کسائی، امام خلف ان تین قراء کے لیے اس قسم میں حسن اور تام مد ہے (ب) ابنِ کثیر کے سوا باقی حضرات کے لیے اس قسم میں تھوڑی سی تمکین ہے (ج) مکی کے لیے سب سے کم تمکین ہے۔ پس اگر حرفِ مد اور ہمزہ دونوں ایک کلمہ میں جمع ہو جائیں تو حرفِ مد میں بلا خلاف تمام قراء نے

مدکرنے پر اتفاق کیا ہے۔ اور مد کے اندازہ کرنے کے بارہ میں قراء کا آپس میں تفاوت ہے اور اس مقدار کی تبیین مشافہہ کرتا ہے۔" انتہی۔ "میں کہتا ہوں کہ" یہ عبارت بھی اس بارہ میں صریح ہے کہ متصل کے مد میں بھی تفاوت ہے (۱۵) ابو العز القلانسی۔ اپنی ارشاد میں فرماتے ہیں کہ مد منفصل میں اہلِ حجاز و اہلِ بصرہ کے لیے مد کے بغیر حروفِ مدہ کی تمکین ہے اور باقی قراء کیلئے مد ہے لیکن ان میں سے حمزہ اور ابن ذکوان بطریقِ اخفش۔ ان دو حضرات کے لیئے سب سے لمبا مد ہے۔ (۱۶) ابو العز ہی کفایہ کبریٰ میں فرماتے ہیں کہ حفص بطریقِ ولی اور اہلِ حجاز و اہلِ بصرہ اور ہشام بطریق ابن عبدان۔ ان کے لیے حروفِ مد ولین میں مد کے بغیر تمکین ہے۔ یعنی مد منفصل میں۔ پھر اسکی مثال دے کر فرماتے ہیں کہ حمزہ اور اعشی کے لیے سب سے زیادہ مد ہوتا ہے۔ اسی طرح کسائی کے اصحاب میں سے سب سے زیادہ قتیبہ کے لیے اور اسی طرح ابن عامر بطریقِ حمامی یعنی بروایتِ ابن ذکوان۔ ان کے لیے سب سے زیادہ مد ہوتا ہے پھر فرماتے ہیں کہ باقی حضرات کے لیے مد متوسط ہے اور ان میں سے عاصم کے لیئے سب سے لمبا مد ہے (انتہٰی) "میں کہتا ہوں کہ" ارشاد کے بیان کے خلاف اِس بیان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عاصم کا مد دوسروں کے مد کی بلنسبت طویل ہے (۱۷) ابو طاہر بن سوار مستنیر کے منفصل کے بیان میں فرماتے ہیں کہ مندرجہ ذیل حضرات کے لیے مد کے بغیر حروفِ مدہ میں تمکین ہے۔ اور اگر آپ چاہیں تو اس کو یوں تعبیر کر دو کہ اِن قراء کے لیے اِس صورت میں حرف مد کا تلفظ اُسی طرح ہے جس طرح باقی حروفِ ہجا کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ حضرات یہ ہیں (۱) اہلِ حجاز کے لیے سوائے اُن دو طُرق کے جو ازرق اور ابو الازہر کے ورش سے ہیں (۲) ہشام بطریقِ حلوانی۔ (۳) حفص بطریقِ حمامی عن الولی۔ (۴) اہلِ بصرہ اور تین حضرات کے لیے تمطیط (زیادتی) اور افراط (تجاوز) کے بغیر دراز مد ہے (۱) حمزہ کیلئے عبسی اور علی بن سلم کے سوا اوروں کی روایت سے (۲) اعشی (۳) قتیبہ۔ پھر فرماتے ہیں کہ ہمارے شیوخ نے ابنِ ذکوان کیلئے بطریقِ ابی الحسن الحمامی عن النقاش عن الاخفش بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ اور باقی حضرات کے لیئے تمکین و مد ہے لیکن حمزہ اور ان کے موافقین سے کم۔ پھر کہتے ہیں کہ اگر کتاب اللہ میں حرف مدہ سے آگے ہمزہ یا ادغام آجائے۔ تو تو مد کو اچھی طرح ادا کر۔ جیسے حَآدَّ اللّٰهَ

وَلَا الضَّآلِّيْنَ، طَآئِعِيْنَ - وَالْقَآئِمِيْنَ - پھر فرماتے ہیں کہ اگر حرفِ مد کے بعد ساکن یا ہمزہ ایک کلمہ میں آجائیں تو اس صورت میں مد و تمکین کے بارہ میں کسی قاری کا خلاف نہیں ہے "انتہٰی" "میں کہتا ہوں کہ"، اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اگر ساکن دوسرے کلمہ میں ہو تو اس کے مد میں خلاف ہے (وَاللّٰهُ اَعْلَمُ)

(۱۸) ابوالحسن علی بن فارس - جامع میں فرماتے ہیں کہ اہلِ حجاز و اہلِ بصرہ اور حفص بروایت ولی اور قتیبہ یعنے بطریقِ ابن مرزبان - ان حضرات کے لیے مدِ منفصل میں مد نہیں ہے - پھر کہتے ہیں کہ باقین کیلئے لمبا مد ہے اور ان میں سے بھی حمزہ اور اعشیٰ کے لیے سب سے لمبا مد ہے (۱۹) ابوعلی مالکی - روضہ میں فرماتے ہیں کہ جماعت میں سے سب سے لمبا مد حمزہ اور اعشیٰ کے لیے - پھر ان سے کم ابن عامر کیلئے - اور ان سے بھی کم عاصم کیلئے ہے - اعشیٰ کے سوا اوروں کی روایت میں - اور ان سے بھی کم کسائی کیلئے ہے مگر کسائی کے اصحاب میں سے قتیبہ کے لیے سب سے زیادہ مد ہے - (انتہٰی) "میں کہتا ہوں کہ" یہ مدِ منفصل کے بارہ میں ذکر کیا ہے - (۲۰) ابوبکر احمد بن حسین بن مہران - غایہ میں فرماتے ہیں کہ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ جیسی مثالوں میں کوفی، ورش، ابن ذکوان نے مدِ منفصل کیا ہے (انتہٰی) اور انہوں نے اس سے زیادہ کچھ ذکر نہیں کیا - (۲۱) ابن مہران ہی مبسوط کے منفصل کے باب میں فرماتے ہیں کہ ابوجعفر، نافع ابنِ کثیر، ابوعمرو، یعقوب - یہ پانچ قراء مدِ حرف لحرف نہیں کرتے ہیں - اور عاصم، حمزہ، کسائی، امام خلف ابن عامر اور نافع بروایتِ ورش یہ حضرات منفصل میں مد کرتے ہیں اور ان میں سے ورش کے لیے سب سے زیادہ اور حمزہ کے لیے اُن سے کم - پھر عاصم بروایتِ اعشیٰ کیلئے اس سے بھی کم ہے اور باقی حضرات افراط کے بغیر مدِ متوسط کرتے ہیں - پھر متصل کے بیان میں فرماتے ہیں کہ مد کلمہ کے بارہ میں قراء کا اختلاف نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ مدہ اور ہمزہ - ایک کلمہ میں ہوں - لیکن اُن میں سے بعض کے لیے زیادہ اور بعض کے لیئے کم مد ہوتا ہے - جیساکہ ہم نے مدِ منفصل میں اُن کے مذاہب ذکر کیئے ہیں - (انتہٰی) "میں کہتا ہوں کہ" اس عبارت سے دو باتیں صاف طور پر معلوم ہوتی ہیں (۱) متصل کے مد کی مقدار میں تفاوت ہے (۲) ہشام و ابن ذکوان اور ورش اپنے دونوں طریقوں سے یہ تینوں حضرات منفصل کے مد کرنے پر متفق ہیں - اور دونوں امر صحیح ہیں - واللّٰہ اعلم -

(۲۲) ابو طاہر اسماعیل بن خلف ۔ عنوان میں فرماتے ہیں کہ ابن کثیر، قالون اور ابو عمرو منفصل میں مدِ اصلی پر زیادتی نہیں کرتے ہیں ۔ اور متصل میں طویل زیادتی کے ذریعہ مد کرتے ہیں اور باقی حضرات کے لیے دونوں قسموں میں دراز مد ہے ۔ اور ان میں سے سب سے زیادہ مد ورش و حمزہ کیلئے ہے ۔ انہوں نے "الاکتفاء" میں اسی طرح ذکر کیا ہے اور اسی طرح اُن کے شیخ عبدالجبار طرسوسی نے مجتبیٰ میں اس کو نصاً بیان کیا ہے پس یہ مد کے بارہ میں ائمہ کی وہ نصوص ہیں جو مجھے مستحضر ہوئی ہیں ۔ اور ان میں جو مراتب کے تفاوت کے بارہ میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے وہ مخفی نہیں ہے ۔ اور یہ کہ قراء میں سے کوئی مخصوص قاری ایسا نہیں ہے کہ اس کے لیے پہلے ایک مرتبہ ذکر کر کے دوسرا وہ مرتبہ بیان نہ کیا گیا ہو جو اُس پہلے کے متصل و قریب ہے ۔ اور یہ پوری کی پوری بحث اس پر دال ہے کہ ہر مرتبہ اپنے بعد والے مرتبہ کے نہایت قریب ہے اور یہ کہ اس قسم کا تفاوت منضبط نہیں ہو سکتا ۔ اور غالب طور پر اسمیں جتنی بات منضبط ہے ۔ وہ تین مراتب ہیں (۱) قصر محض (۲) ما شبع جو افراط کے بغیر قراء کے عُرف کے موافق ہو (۳) توسط جو ان دونوں کے درمیان ہے ۔ اور منفصل میں یہ تینوں کے تینوں مراتب جاری ہوتے ہیں، رہا متصل سو اُس میں ان میں سے آخری دو یعنی اشباع و توسط جاری ہوتے ہیں (نہ کہ قصر محض بھی) اس کے پہچاننے میں اکثر لوگ برابر اور اس کے ضبط کرنے میں بہت سے حضرات شریک ہوتے ہیں اور مشافہہ اس کی حقیقت کا حکم اور اداء اس کی کیفیت کو ظاہر کر دیتی ہے اور اسکی معرفت کسی پر بھی مخفی نہیں ہے اور ہمارے قدیم و جدید تمام ائمہ محققین کی رائے اسی پر قرار پذیر ہوئی ہے (یعنی نئے اور پرانے محقق ائمہ کا عمل برابر اسی پر متوارث رہا ہے) اور امام ابو بکر بن مجاہد، ابو القاسم طرسوسی اور ان کے شاگرد ابو طاہر بن خلف اسی پر اعتماد کرتے تھے ۔ اور امام ابو القاسم شاطبی بھی اسی کو اختیار کرتے تھے ۔ اسی لیے امام شاطبی نے اپنے قصیدہ میں دونوں قسموں میں نہ تو کوئی تفاوت ذکر کیا اور نہ ہی اس پر تنبیہ کی ۔ بلکہ اس کو اُس قبیل سے قرار دیا جس کا حکم اداء میں مشافہہ لگاتا ہے ۔ نیز استاذ محقق ابو عبداللہ، محمد بن قصاع دمشقی بھی اسی کو لیتے تھے ۔ اور فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ اسی قول کو اخذ کیا جائے ــــ اور اس کے علاوہ اور کسی قول کو بھی حق و ثبوت و الا نہ سمجھیں ۔ میں کہتا ہوں کہ میرا میلان بھی اسی قول کی طرف ہے اور میں غالباً اسی کو اختیار کرتا اور اسی پر اعتماد کرتا ہوں ۔ پس میں

مدّ منفصل میں ابن کثیر اور ابوجعفر کیلئے صریح نصوص اور صحیح روایات پر عمل کرتے ہوئے بالاتفاق قصرِ محض لیتا ہوں، اور چھ حضرات کے لیے بالخلف قصر اختیار کرتا ہوں (۱) قالون کے لیے اُن کے دونوں طریقوں سے۔ (۲) یعقوب کے لیے اُن کی دونوں روایتوں سے۔ تاکہ تمام طرق جمع ہو جائیں (۳) ابوعمرو کے لیے جبکہ ادغام کبیر کے موقعوں میں ادغام کیا جائے۔ اور یہ اس بنا پر ہے کہ اُن حضرات کی نصوص پر عمل ہو جائے جو گذر چکے ہیں اور ہیں ان کے لیے اظہار کے ساتھ خلاف جاری کرتا ہوں۔ کیونکہ وہ بھی نصًّا اور اداءً ثابت ہے (۴) حفص کیلئے عمرو بن صبّاح کے طریق سے۔ جیساکہ پہلے مذکور ہو چکا ہے۔ (۵) ہشام کے لیے حلوانی کے طریق سے۔ اور یہ اس بنا پر ہے کہ اہلِ مشرق و اہلِ مغرب دونوں کے طرق جمع ہو جائیں۔ نیز اسلیئے کہ ہشام سے جماعہ اہلِ عراق کے طریق سے قصر ثابت ہے۔ اور (۶) ورش کیلئے اصبہانی کے طریق سے۔ قالون کی طرح خلاف لیتا ہوں۔ کیونکہ ان کے لیے ائمہ مذکورین سے دونوں وجوہ نصًّا ثابت ہیں۔ اگرچہ اُن سے قصر زیادہ مشہور ہے۔ مگر چوں کہ ہماری عادت یہ ہے کہ ہم اُن تمام وجوہ کو جمع کر لیتے ہیں جو ہمارے طُرق سے ثابت و صحیح ہوئی ہیں۔ اور ہم اُن سے تجاوز نہیں کرتے نیز اُن کو اور طُرق سے خلط نہیں کرتے۔ اس بناء پر یہاں بھی دونوں وجوہ کو جمع کیا جائے گا۔ پھر منفصل میں ان کے سوا باقین کیلئے اور مدِ متصل میں تمام قراء کے لیئے مد اختیار کرتا ہوں۔ اور دونوں قسموں میں افراط کے بغیر سب سے زیادہ مدّ تین حضرات کے لیے لیتا ہوں (۱) حمزہ (۲) ورش بطریقِ ازرق۔ دونوں کے لیے برابر اور مُساوی۔ (۳) ابنِ ذکوان کے لیے بطریقِ اخفش جیساکہ ہم نے پہلے اہلِ عراق کا مذہب ذکر کیا ہے اور ابنِ ذکوان کیلئے اخفش و صوری دونوں کے طرق سے اور اسی طرح اُن تمام قراء کے لیے۔ جو منفصل میں مد کرتے ہیں توسّط اختیار کرتا ہوں جو دونوں مرتبوں کے درمیان ہے نیز متصل میں اُن تمام حضرات کے لیے بھی یہی توسّط اختیار کرتا ہوں جو منفصل میں قصر کرتے ہیں (خلاصہ یہ کہ ۱۔ قالون ورش بطریق اصبہانی، ابوعمرو، ہشام بطریقِ حلوانی۔ حفص بطریقِ عمرو، یعقوب۔ ان کیلئے منفصل میں قصر و والفی دونوں۔ اور متصل میں توسّط ہے ۲۔ ورش بطریقِ ازرق اور حمزہ کے لیے دونوں قسموں میں طول ہے ۳۔ ہشام و حفص کیلئے مذکورہ طُرق کے سوا دوسرے طرق سے دونوں قسموں میں توسط ہے ۴۔ مکّی و یزید کیلئے منفصل میں صرف

قصر اور متصل میں صرف توسط ہے ۵ ۔ ابن ذکوان کیلئے دونوں قسموں میں ۔ اخفش کے طریق سے طول و توسط دونوں اور صوری کے طریق سے صرف توسط ہے، ۶ شعبہ، کسائی، امام خلف کیلئے دونوں قسموں میں صرف توسط ہے) اور گو میں مراتب (توسط) کے تفاوت (اور چار مراتب والے قول) پر عمل کرنے سے کسی کو نہیں روکتا ہوں ۔ اور نہ ہی اسکی تردید کرتا ہوں ۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے ۔ جبکہ میں نے خود اپنے عام مشائخ پر اسی کے مطابق پڑھا ہے ۔ نیز میرے نزدیک یہ تفاوت، ائمۂ مذکورین سے نصًّا اور اداءً صحیح طور پر ثابت بھی ہوا ہے لیکن میرا خود اپنا عمل یہ ہے کہ اکثر دو مرتبوں والے قول ہی کو اختیار کرتا ہوں میرا اکثر اسی پر اعتماد ہے اور اسی جانب (طبیعت کا) میلان ہے ۔ اور جب میں اس (چار مراتب والے) قول کو لیتا ہوں تو تفصیل اس طرح ہوتی ہے کہ ۱ منفصل میں قصر اُن حضرات کے لیے ہے ۔ جن کے لیے میں نے ذکر کیا ہے ۔ یعنی ابن کثیر و ابو جعفر کیلئے بلا خلاف اور قالون و ابو عمرو و ہشام و حفص و یعقوب کے لیے بالخلاف ۔ اور ۲ قصر سے کچھ اوپر، متصل میں اُن حضرات کے لیے جو منفصل میں قصر کرتے ہیں اور دونوں قسموں میں اُن حضرات کے لیئے جن کے لیئے منفصل میں خلاف ہے ۔ پھر ۳ اس سے بھی کچھ زیادہ کسائی، امام خلف کیلئے اور اسی طرح ابن عامر کے لیے ۔ اُن طرق کے سوا جن کو ہم دونوں روایتوں میں پہلے بیان کر چکے ہیں ۔ پھر ۴ اس سے بھی کچھ اوپر ۔ عاصم کے لیئے اور ۵ اس سے بھی کچھ زیادہ تین حضرات کے لیئے (۱) حمزہ (۲) ورش ۔ (۳) ابن ذکوان بروایت اخفش ۔ بطریق اہلِ عراق ۔ اور میرے نزدیک اس سے اوپر کوئی مرتبہ نہیں ہے، سوائے اُس مرتبہ کے جو حرفِ مد پر سکتہ کرنے والوں کے لیے ہے جیسا کہ پہلے بھی گذر چکا ہے اور عنقریب آگے بھی آئے گا ۔ یہ اُس وقت ہے جبکہ میں دونوں ہی قسموں میں تفاوت والا قول لوں ۔ جیسا کہ دانی وغیرہ کا یہی مذہب ہے اور اگر فقط منفصل میں تفاوت کا قول لیا جائے جیسا کہ اہلِ عراق وغیرہ ائمۂ مذکورین کا یہی مذہب ہے ۔ تو پھر میرے نزدیک منفصل میں تو تمام قراء کے لیے وہی مراتب ہوں گے جو ابھی ذکر کیئے ہیں ۔ رہا متصل سو وہ تمام کے لیئے ایک ہی طریق پر ہوگا اور اسی طرح مد لازم (مثقل و مخفف) میں تفاوت کی جو تفصیل میں نے اس سے پہلے (شروع باب میں "مثقل و مخفف میں تفاوت" کے عنوان کے ذیل میں) بیان کی ہے ۔ (اگر کوئی اس تفاوت پر عمل کرے تو) میں اس

دپر عمل کرنے) سے (کسی کو) منع تو نہیں کرتا ہوں۔ لیکن میرا پسندیدہ طریقہ اور مسلک وہی ہے جس کو میں نے اختیار کیا ہے (یعنی باہمی تساوی ہی مجھے پسند ہے۔ اور وہی میرا پسندیدہ طریقہ ہے) اور آگے اللہ جلّ جلالہٗ، وعمّ نوالہٗ ہی توفیقِ عمل عطا فرمانے والے ہیں۔ واضح ہو کہ تجرید میں ابو القاسم بن فحام اس بارے میں منفرد ہیں کہ انہوں نے فارسی سے۔ انہوں نے شریف زیدی سے انہوں نے نقاش سے۔ انہوں نے حلوانی سے۔ انہوں نے ہشام سے۔ دونوں قسموں میں اشباع مد روایت کیا ہے۔ پس اس بارہ میں انہوں نے تمام حضرات کی مخالفت کی ہے۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ۔ تنبیہ:۔ یہ بات مخفی نہ رہے کہ جو حضرات متصل کے تفاوت کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے یہاں اسمیں صرف اشباع ہوگا جو منفصل کے سب سے اوپر والے مرتبہ کی طرح ہوگا ورنہ اس کی کمی کرنے کی صورت میں منفصل کی ترجیح متصل پر لازم آئے گی۔ جو درست نہیں ہے اور اسی سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ جو مدّ لازمی ساکن کی وجہ سے ہوتا ہے وہ بھی اشباع ہی ہے جیساکہ محققین کا یہی مذہب ہے۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ۔ ۹ مدّ ساکن عارض:۔ اور اس کو جائز و عارض بھی کہاجاتا ہے۔ ائمہ قرارت میں سے اہلِ اداء کے اسمیں تین مذاہب ہیں۔ (الف) اشباع۔ مدّ لازم کی طرح کیونکہ یہاں دو ساکن جمع ہیں اور دوسرے ساکن عارض کا اعتبار کر دیا گیا ہے' دانی فرماتے ہیں کہ مشائخ اہلِ مصر میں سے قدماء کا یہی مذہب ہے۔ نیز کہتے ہیں کہ میں خاقانی یعنی خلف بن ابراہیم بن محمد مصری کے سامنے اسی وجہ کیساتھ وقف کیا کرتا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ'' امام شاطبی نے تمام قرّاء کیلئے یہی وجہ اختیار کی ہوئی تھی۔ اور یہ کافی میں دو وجوہ میں سے ایک ہے اور بعض حضرات نے اس کو تحقیق والوں کے لیے اختیار کیا ہے۔ اور تحقیق والے حضرات یہ ہیں۔ حمزہ، ورش، ابن ذکوان بطریقِ اخفش، بطریقِ اہلِ عراق وغیرہم وہ حضرات جنہوں نے ان کے طریق کی اقتداء کی ہے۔ جیسے عاصم وغیرہ کے تلامذہ (ب) توسّط۔ اسمیں دونوں باتوں کی رعایت ہے۔ یعنی اجتماع ساکنین کی بھی اور دوسرے کے عارضی ہونے کی بھی۔ اور یہی ابوبکر بن مجاہد اور ان کے اصحاب کا مذہب اور ابوبکر شذائی، اہوازی، ابن شیطا نیز شاطبی اور دانی کا اختیار ہے۔ دانی فرماتے ہیں کہ میں ابوالحسن اور ابوالفتح اور ابوالقاسم یعنی عبدالعزیز بن جعفر بن خواستی فارسی کے سامنے اسی وجہ کے ساتھ وقف کیا کرتا تھا۔ نیز کہتے ہیں کہ مجھے حسین بن شاکر

نے احمد بن نصر یعنی شذائی سے نقل کر کے اسی وجہ کو بیان کیا ہے ــــــــ نیز فرماتے ہیں کہ اُن کا اختیار بھی یہی ہے اور ابن مجاہد اور اُن کے عام اصحاب بھی اسی پر ہیں " میں کہتا ہوں کہ " تبصرہ میں یہی وجہ ہے اور بعض حضرات نے اس کو توسط اور تدویر قرارت والوں کے لیے اختیار کیا ہے۔ یعنی کسائی کی اور اسی طرح خلف کی اختیار کردہ قرارت ہیں۔ اور ابن عامر کیلئے اُن کے مشہور طرق کے اعتبار سے اور اسی طرح عاصم کے لیئے اُن کی عام روایات ہیں۔ (ج) قصر۔ کیوں کہ سکون عارضی ہے۔ پس اس کا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔ نیز اس بنا پر کہ یہ اجتماع ساکنین اُس قبیل سے ہے جو وقف ہی کے ساتھ مخصوص ہے جیسے اَلْفَضْلُ، وَالْفَجْرِ۔ اور یہ ابوالحسن علی بن عبدالغنی حصری کا مذہب ہے۔ چنانچہ آپ اپنے قصیدہ میں فرماتے ہیں ؎ وَاِنْ یَتَطَرَّقْ عِنْدَ وَقْفِكَ سَاكِنٌ ۔ فَقِفْ دُوْنَ مَدٍّ ذَاكَ رَأْيِيْ بِلَا فَخْرِ۔ فَجَمْعُكَ بَيْنَ السَّاكِنَيْنِ يَجُوْزُ اِنْ ۔ وَقَفْتَ وَهٰذَا مِنْ كَلَامِهِمُ الْحُرِّ (یعنی اگر تیرے وقف کرنے کے وقت ساکن پیش آجائے، تو تو بغیر مد کے وقف کر، اور یہ میری رائے ہے۔ بغیر فخر کے۔ پس تیرا دو ساکنوں کے درمیان جمع کرنا وقف میں جائز ہے۔ اور یہ قرائے کے قوی و عمدہ کلام میں سے ہے) اور یہی ابواسحٰق جعبری وغیرہ حضرات کا اختیار ہے اور کافی میں دوسری وجہ ہے۔ اہوازی نے اس وجہ کو ناپسند کیا ہے۔ اور کہتے ہیں کہ میں نے اپنے بعض شیوخ کو دیکھا کہ وہ اس قسم میں مد کو ناپسند کرتے تھے۔ پھر جب میں نے اُن سے تلفظ کا مطالبہ کیا تو انہوں نے وقف میں تعبیر و بیان کے خلاف اس کو تلفظ میں تھوڑی سی تمکین کے ساتھ ادا کر کے بتلایا اسی طرح شاطبی بھی اس وجہ کو پسند نہیں کرتے۔ اور بعض حضرات نے اس کو حدر و تخفیف والے اُن ائمہ کے لیے پسند کیا ہے۔ جو منفصل میں قصر کرتے ہیں۔ یعنی مکّی یزید، مازنی، یعقوب اور قالون کیلئے، دانی فرماتے ہیں کہ میں اپنے شیخ ابوعلی کو دیکھتا تھا کہ وہ اس وجہ کو ان حضرات کے.... مذہب میں لیتے تھے۔ اور انہوں نے مجھے احمد ابن نصر سے نقل کر کے اسکو بیان کیا۔ "میں کہتا ہوں کہ" صحیح یہ ہے کہ تمام قراء کے لیئے تینوں وجوہ میں سے ہر وجہ جائز ہے کیونکہ عارض کے اعتبار کرنے.... اور نہ کرنے کا قاعدہ سب کے یہاں عام ہے۔ البتہ یہ حضرات مد لازم میں مراتب کا تفاوت ثابت کرتے ہیں

ان کے یہاں ہر قاری کے لیے مد عارض میں صرف دو وجوہ جائز ہیں (۱) وہ مرتبہ جو اس قاری کے لیے مد لازم میں ہے (۲) وہ مرتبہ جو اس سے کم ہے۔ کیونکہ قاعدۂ مذکورہ یہاں بھی جاری ہوگا۔ رہی وہ وجہ جو لازم کے مرتبہ سے اوپر ہے۔ سو وہ کسی حال میں درست نہیں ہے۔ جیساکہ عنقریب باب کے آخر میں اس کی وضاحت آئیگی۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ۔ بعض حضرات نے ابو عمرو کیلئے وقف و ادغام کبیر کے عارضی سکون میں اس طرح فرق کیا ہے کہ وہ ان کے لیے وقف میں تو تینوں وجوہ جاری کرتے ہیں لیکن ادغام میں صرف مد کو مخصوص کرتے ہیں۔ اور اس کو لازم کے ساتھ ملحق کرتے ہیں۔ جیساکہ ابو شامہ نے "بَابُ المد" میں اسی طرح کیا ہے۔ مگر درست یہ ہے کہ ابو عمرو کے ادغام کا سکون اُسی طرح عارضی ہے جس طرح وقف کا سکون عارضی ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ادغام میں بھی وقف کے احکام جاری کرتے ہیں۔ یعنی اسکان، رَوم، اشمام۔ جیساکہ پہلے گزر چکا ہے۔ امام ابو اسحٰق ابراہیم بن عمر جعبری فرماتے ہیں کہ جب ادغام سے پہلے حرف مد ہو تو ابو عمرو کیلئے اسمیں قصر، توسط، طول۔ تینوں وجوہ ہیں۔ وقف کی طرح۔ پھر انہوں نے اس کی مثال دی ہے اور کہتے ہیں کہ ابو العلاء نے اسکو نصًّا بیان کیا ہے۔ نیز باب المد میں ناظم یعنی شاطبی کی عبارت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے۔ "مَیں کہتا ہوں کہ" ان میں سے ابو العلاء کا وہ کلام جس پر میں نے واقفیت پائی ہے۔ وہ تو "باب الادغام الکبیر" کے اخیر میں پہلے گذر چکا ہے۔ رہی شاطبی کی عبارت۔ سو انہوں نے ادغام کے عارض ہونے کی تصریح کی ہے۔ اور اسی سے یہ بات مفہوم ہو جاتی ہے کہ اسمیں مد اور غیر مد دونوں وجوہ ہیں کیوں کہ شاطبی نے ساکن وقفی میں قصر بیان نہیں کیا۔ بلکہ طول و توسط دو وجوہ ذکر کی ہیں۔ جیساکہ سخاوی نے اپنی شرح میں تصریح کی ہے اور وہ اپنے شیخ کے کلام اور ان کی مراد کی زیادہ خبر رکھتے ہیں۔ اور ویسے بھی اُن کے کلام کی شرح کے بارہ میں یہی قول درست ہے۔ کیونکہ اس کے بعد شاطبی فرماتے ہیں وَفِي عَيْنِ الْوَجْهَانِ۔ پس وَجْهَانِ سے ناظم کی مراد وہی دو وجوہ ہیں۔ جو پہلے گذر چکی ہیں یعنی طول و توسط۔ اور اس کی دلیل ناظم کا وہ قول ہے جو اس کے بعد ہے۔ یعنی وَالطُّولُ فُضِّلَا۔ کیونکہ اگر وَجْهَانِ سے ناظم کی مراد مد و قصر والی دو وجوہ ہوتیں تو وَالْمَدُّ فُضِّلَ فرماتے۔ نہ کہ

وَالطُّوْلُ فُضِّلَا۔ پس شاطبیؒ کے اختیار کا مقتضیٰ یہ ہے کہ سکونِ وقفی میں قصر نہ ہو۔ اسی طرح ادغام کبیر کے سکون میں بھی اُن کے نزدیک قصر نہیں ہوگا۔ اسلیئے کہ وقف و ادغام دونوں کے سکون میں اُن حضرات کے یہاں کوئی فرق نہیں ہے، جو ادغام میں اشارہ روایت کرتے ہیں، اسی بنا پر وَالصّٰٓفّٰتِ صَفًّا کا مد حمزہ کے یہاں لازم کے ساتھ ملحق ہوگا۔ جیساکہ ہم پہلے مثالوں میں اس کو بیان کر چکے ہیں۔ پس حمزہ کے لیے اسمیں صرف وہی وجہ جائز ہوگی۔ جو دَآبَّةٍ اور الْحَآقَّةُ میں درست ہے۔ اسی لیے ان کے لیے اسمیں رَوم جائز نہیں ہے۔ جیساکہ اہلِ فن نے اس کی تصریح کی ہے۔ پس حمزہ کے یہاں اسمیں اور اَتُمِدُّوْنَنِ میں کوئی فرق نہیں، جو حمزہ اور یعقوب کے لیئے ہے۔ جس طرح کہ ان دونوں کے لیے اس میں اور الٓمّٓ کے لام میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور مندرجۂ ذیل کلمات کے ادغام کا حکم بھی اسی طرح ہے (١) اَنْسَابَ بَّيْنَهُمْ وغیرہ۔ رُوَیس کی روایت میں (٢) اَتُحَآجُّوْٓنِّیْ، ہشام کی روایت میں (٣) تَاْمُرُوْٓنِّیْٓ..... ادغام والوں کی قراءت پر۔ (٤) تَاْمُرُوْنِّیْٓ بزی وغیرہ۔ رہے ابوعمرو سوان کے بارہ میں اہلِ ادا کے چار مذاہب ہیں (الف) جن حضرات نے..... اُن سے ادغام کبیر میں اشارہ روایت کیا ہے۔ اُن کے نزدیک تو سکونِ وقفی اور سکونِ ادغامی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ پس جو مذہب ان کا وقف میں ہے۔ وہی ادغام میں ہے۔ مد ہے تو مد۔ قصر ہے تو قصر۔ جیسے صاحبِ تیسیر صاحبِ شاطبیہ اور جمہور ائمۂ ادا۔ اور اسی طرح ہمیں ان ائمہ میں سے کوئی امام بھی ایسا معلوم نہیں جس نے ادغام میں مد کی تصریح کی ہو۔ اور وقف میں وہ مد کا قائل نہ ہو اور قصر کا قائل ہو۔ بلکہ ادغام میں مد کرنے والا وقف میں بھی مد کا قائل ہے۔ جیسے ابوالعزؒ۔ سبط الخیاط، ابوالفضل رازی۔ جاجانی وغیرہم (ب) جو حضرات ادغام میں اشارہ کے قائل نہیں ہیں۔ انکے یہاں دو احتمال ہیں اوّل یہ کہ اس سکون کو لازم کے ساتھ ملحق کردیں۔ کیونکہ یہ تلفظ میں اسی طرح ہے۔ دوم یہ کہ ان دونوں میں اس طرح فرق کریں کہ ادغام والا سکون جائز اور لازمی سکون واجب ہے۔ پس اگر اس کو لازمی سکون کے ساتھ ملحق کردیں اور ان حضرات کا قول لیں جو لازم کے مراتب میں تفاوت کے قائل ہیں۔ جیسے ابنِ مہران اور صاحبِ تجرید۔ تب تو ادغامی سکون میں ابوعمرو کے لیے وہی مرتبہ ہوگا جو لازم میں ہے۔ یعنی ادنیٰ مرتبہ۔ بس اس صورت میں یہی

ایک قول ہوگا: اور اسمیں دوسری کوئی وجہ نہیں ہوگی۔ (ج) اور اگر اُن حضرات کا قول اختیار کریں جو لازم میں تفاوت کے قائل نہیں ہیں جیسے ہذلی۔ تو ابوعمرو کے لیے بھی اس میں درجہ غلبایا جائے گا۔ اسلئے کہ اس قول کی رُو سے ابوعمرو میں اور باقی قراء میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اسی لیے ہذلی نے ادغام میں صرف مد کی تصریح کی ہے (د) اور اگر اس سکون کو لازم کے ساتھ ملحق نہ کریں۔ بلکہ وقف کی جگہ جاری کریں۔ تو پھر اس کا حکم وہی ہوگا جو پہلے گذر چکا ہے۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔ نیز واضح ہو کہ اسمیں یہ تینوں وجوہ اختیاری ہیں نہ کہ اختلافی۔ پس جو وجہ بھی پڑھ لیں گے۔ وہی کافی ہو جائے گی۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔ "میں کہتا ہوں کہ" ان میں سے مختار مذہب پہلا ہی ہے (کہ ابوعمرو کیلئے ادغام کبیر کا سکون وقفی سکون کی طرح عارضی ہے۔ اور ان کے لئے مدغم سے پہلے والے حرفِ مد میں قصر توسط طول تینوں وجوہ درست ہیں۔ اور امام حمزہ اور بزی کیلئے ادغام کبیر والے مواقع میں صرف مد ہے اس بناء پر کہ ان کیلئے یہ مواقع مد لازم کے قبیل سے ہیں) اور اسکی وجوہ چار ہیں (۱) مشہور قول کا اخذ کرنا (۲) جمہور کے مذہب پر عمل کرنا (۳) قیاس اور قاعدہ کا مطرد و عام کرنا۔ (۴) اکثر حضرات کی موافقت کرنا۔ (حاصل یہ کہ یہاں تفصیل ہے کہ مدغم میں جن حضرات کے لئے رَوم و اشمام صحیح ہوگا۔ ان کے لئے مد عارض ہے۔ اور جن کیلئے رَوم و اشمام صحیح نہ ہو بلکہ صرف اسکان ہو تو ان کیلئے اس مد کو مدّ لازم کہنا چاہئیے اور رَوم و اشمام کی اجازت صرف قراءت ابی عمرو بصری میں ہے۔ چنانچہ انھوں نے ادغام کے ساتھ قصر توسط اور طول تینوں کی اجازت دی ہے جیسا کہ ان سے جعبری نے نقل کیا ہے۔ بہرحال جزری، جعبری، شاطبی وغیرہم جمہور کا قول یہی ہے کہ ابوعمرو کے ادغامِ کبیر جائز میں چونکہ سکون عارضی ہے اسلئے اوجہ ثلاثہ صحیح ہیں۔ اور ابو شامہ اور ہذلی نے اس کو مد لازم میں شمار کرتے ہوئے صرف طول کو اختیار کیا ہے) سوال: صلہ وغیرہ کا وہ حرفِ مد جو بزّی کی تاآت وغیرہ میں آتا ہے۔ اور جس کے بعد متصل ہی ساکن مدغم ہوتا ہے۔ وہ کس بناء پر ثابت رکھا جاتا ہے۔ حالانکہ اسکے بعد ساکن مدغم آرہا ہے یہاں تک کہ التقاءِ ساکنین کی وجہ سے اسمیں زیادہ مد کرنے کی بھی حاجت ہوتی ہے۔ پس یہاں عام قاعدہ کے موافق حرفِ مد کو حذف کیوں نہیں کیا جاتا۔ جیسا کہ وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يَحْلِفُهُ اللّٰهُ، اور وَكَ الَّذِينَ جیسی مثالوں میں کیا جاتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ تاآت وغیرہ میں ادغام۔ حرفِ مد کے بعد طاری و عارض ہوتا ہے۔ پس اسکی وجہ سے حرفِ مد حذف نہیں کیا جاتا۔ اور اس ادغام کی مثال دَآبَّةٍ اور

الصَّاخَّةُ کے ادغام کی طرح ہے۔ اب اگر یہاں حرفِ مد کو حذف کر دیں تو اس سے اجحاف (یعنی نقصانِ فاش) لازم آتا ہے۔ کیونکہ اب دو تغیرات جمع ہو جائیں گے (۱) ادغام۔ جو طاری وعارض ہے (۲) حرفِ مد کا حذف۔ پس اس اندیشہ کی بناء پر یہاں حرفِ مد کو حذف نہیں کیا گیا۔ بخلاف اُس ادغام کے جو اَلَّذِیْنَ اور اَلَّذَامُ وغیرہ کے لام کا ہے، کیونکہ یہ اصلی اور لازمی ہے حرفِ مد پر طاری نہیں ہوا ہے۔ اسلئے کہ یہ ادغام ہر حال میں اسی طرح رہتا ہے۔ خواہ اس سے پہلے حرفِ مد ہو۔ خواہ نہ ہو۔ اس بناء پر یہاں مطرد اور عام قاعدہ کے موافق حرفِ ساکن کی وجہ سے حرفِ مد کو حذف کرنا پڑے گا۔ پس وَمِنْهُمُ الَّذِیْنَ نہ پڑھا جائے گا جیساکہ قَالُوا اطَّیَّرْنَا اور اُدْخُلُوا النَّارَ جیسی مثالوں میں بھی حرفِ مد ثابت نہیں رہتا۔ دانیؒ نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ "جامع البیان" میں کہتے ہیں وہ کہ جب مشدد تاء سے پہلے حرف مد و لین۔ الف یا واؤ واقع ہو۔ جیسے وَلَا تَّیَمَّمُوا۔ عَنْهُ تَّلَهّٰی وغیرہ۔ تو اس وقت وہ حرفِ مد تلفظ میں ثابت رکھا جائے گا۔ کیونکہ یہ تشدید عارضی ہے۔ پس حرفِ مد کے حذف کرنے کے بارہ میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اور حرفِ مد کی تمکین میں زیادتی کر دی گئی۔ تاکہ اس کی وجہ سے دو ساکن آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہو جائیں اور ملاقی نہ ہوں" اور اسی طرح اثْنَا عْشَرَ میں یزید کی قراءت میں بھی یہی ہوگا۔ جو عین کا سکون پڑھتے ہیں۔ جامع البیان میں دانیؒ نے اس کی بھی تصریح کی ہے۔

(پہلی **فصل** : (بدل کے بیان میں) **مد**۔ اگر حرفِ مد ہمزہ سے پہلے آنے کی بجائے اس کے بعد آئے۔ جیساکہ ہم پہلے اس کی مثالیں بیان کر چکے ہیں۔ تو اس میں ورشؒ کیلئے ازرق کے طریق سے ایسا مذہب ہے جو انہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ عام ہے کہ یہ ہمزہ ورش کے یہاں ثابت ہو یا ان کے مذہب میں بدلا ہوا ہو۔ ثابت کی مثال جیسے اٰمَنُوْا۔ وَنَا۔ سَوْاٰتِ۔ اٰتَیْنَا۔ لِاِیْلٰفِ، دُعَآءِیَ الْمُسْتَاْخِرِیْنَ۔ النَّبِیّٖنَ۔ اُوْتُوْا۔ یَئُوْسًا۔ النَّبِیْٓئُوْنَ، اور ہمزہ مغیرہ کی تین صورتیں ہیں (۱) یہ کہ تسہیل والا ہو اور وہ ءَاٰمَنْتُمْ (اعراف وطٰہٰ وشعراء) اور ءَاٰلِهَتُنَا (زخرف) جاءآل (حجر وقمر) میں ہے۔ (۲) یہ کہ ابدال والا ہو اور وہ هٰؤُلَآءِ اٰلِهَةً (انبیاء) اور مِّنَ السَّمَآءِ اٰیَةً (شعراء) میں ہے (۳) یہ کہ نقل والا ہو جیسے الْاٰخِرَةَ۔ الْاٰنَ جِئْتَ۔ الْاِیْمَانُ، الْاُوْلٰی۔ مَنْ اٰمَنَ، ابْنَیْ اٰدَمَ

ٰاٰلْفَوْا اٰبَآءَهُمْ، قُلْ اِیْ وَرَبِّیْ۔ قُلْ اُوْنَبِّئُکُمْ۔ وغیرہ۔ پس ورش نے ازرق کے طریق سے اس پورے باب میں اہلِ اداء کے اختلاف کے موافق مد کیا ہے۔ پس ابوعبداللہ بن سفیان (صاحب ہادی) ابومحمد مکی (صاحب تبصرہ) ابوعبداللہ بن شریح (صاحب کافی) ابوالعباس مہدوی (صاحب ہدایہ) ابوطاہر بن خلف (صاحب عنوان) ابوالقاسم ہذلی۔ ابوالفضل خزاعی۔ ابوالحسن مصری۔ ابوالقاسم بن فحام (صاحب تجرید) ابوالحسن بن بلیمہ (صاحب تلخیص) ابوعلی اہوازی۔ ان تمام حضرات نے، نیز ابوعمرو دانی نے اپنی اس قرارت کی رُو سے جو ابوالفتح اور خلف بن خاقان پر ہے۔ اور ان کے علاوہ جملہ اہلِ مصر و اہلِ مغرب نے اس پورے بیان میں مد کی زیادتی روایت کی ہے۔ پھر اس زیادتی کی مقدار میں ان حضرات کا اختلاف ہے پس ہذلی کا مذہب یہ ہے کہ یہ اشباع مفرط ہے۔ جس کو انہوں نے اپنے شیخ ابوعمرو اسماعیل بن راشد حداد سے نقل کیا ہے۔ نیز ہذلی کا شیخ مذکور سے مدِ منفصل میں بھی یہی مذہب ہے۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ ہذلی فرماتے ہیں کہ محمد بن سفیان قروی کا۔ اور ابومحمد مصری یعنی عبدالرحمٰن بن یوسف سے ابوالحسین یعنی خبازی۔ ان دونوں حضرات کا بھی یہی قول ہے اور یہ ابومحمد مصری۔ ابن ہلال کے شاگردوں میں سے ہیں اور ائمہ مذکورین میں سے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ یہ مد اشباع ہے تفریط کے بغیر۔ اور ان حضرات نے اس مد بدل میں اور اُس مد میں جس میں حرفِ مد ہمزہ سے پہلے ہو۔ ان دونوں میں برابری کی ہے، نیز تبصرہ اور تجرید کی ظاہری عبارت سے بھی یہی نکلتا ہے۔ اور دانی۔ اہوازی، ابن بلیمہ کا اور ابوعلی ہراس کا اُس روایت کی رُو سے جس کو وہ ابن عدی سے نقل کرتے ہیں۔ ان تمام حضرات کا مذہب یہ ہے کہ یہ مد۔ توسط ہے۔ اور ابوعلی حسن بن بلیمہ کا اختیار بھی یہی ہے۔ ابوشامہ فرماتے ہیں کہ مکی نے اشباع اور توسط دونوں ذکر کیے ہیں۔ اور سخاوی نے مکی سے صرف اشباع بیان کیا ہے۔ "مَیں کہتا ہوں کہ" میں نے مکی کی ایک تالیف پر اطلاع پائی۔ جس میں انہوں نے اس بارہ میں مد کی تقویت کی ہے اور اس کی تردید کرنے والوں کی تردید فرمائی ہے جو نہایت عمدہ اور مبالغہ والی ہے۔ اور تبصرہ میں اُن کی عبارت دونوں وجوہ کا احتمال رکھتی ہے۔ اور میں نے اُن کے طریق سے اشباع ہی پڑھا ہے۔ اور ابوالحسن طاہر بن غلبون کا مذہب اس بارہ میں قصر ہے اور انہوں نے تذکرہ میں اُن حضرات کی تردید کی ہے جنہوں نے مد نقل کیا ہے

اور اس کو اختیار کیا ہے۔ نیز انہوں نے مد کے اصحاب کی تغلیط کی ہے۔ دانیؒ نے اُن سے قصر ہی پڑھا ہے ابن بلیمہ نے بھی اس کو اپنی تلخیص میں بیان کیا ہے۔ اور اُس روایت کی رُو سے جس کو ابو شامہ نے ابوالحسن سخاوی سے نقل کیا ہے، امام شاطبی کا اختیار بھی یہی ہے، ابو شامہ فرماتے ہیں کہ ابن غلبون کا قول حق ہے (انتہٰی) اور اُس روایت کی رُو سے جس کو ابو عبداللہ فارسی نے مکیؒ سے نقل کیا ہے اُن کا اختیار بھی یہی ہے۔ اور اسمیں نظر ہے۔ نیز ابو اسحٰق جعبری نے بھی اس کو پسند کیا ہے۔ اور ابوالقاسم صفراوی نے اعلان میں اور شاطبی نے اپنے قصیدہ میں تینوں وجوہ کو ثابت کیا ہے نیز شاطبی نے مد طویل کو ضعیف بتایا ہے۔ مگر اس بارہ میں حق یہ ہے کہ یہ قصر بھی شائع اور ذائع ہے اور اُمت نے اس کو قبولیت کے ساتھ لیا ہے۔ پس اس کی تردید کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اگرچہ قصر کے علاوہ دوسری وجوہ اس کی بنسبت اولیٰ ہیں۔ واللہ اعلم۔ پھر اس باب میں ورش سے مد روایت کرنیوالوں کا ایک کلمہ اور دو قواعد کلیہ کے مستثنیٰ ہونے پر اتفاق ہے۔ پس ایک کلمہ یُؤَاخِذُ ہے جس طرح بھی واقع ہو۔ جیسے لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ۔ لَا تُؤَاخِذْنَا۔ وَلَوْ یُؤَاخِذُ اللّٰہُ۔ مہدوی، ابن سفیان، مکی، ابن شریح نے اور اسی طرح ابدال کے تغیر والے مد بدل میں مد کی تصریح کرنے والے تمام حضرات نے اس کلمہ کے استثناء کو نصًّا بیان کیا ہے۔ اور صاحب تیسیر نے جو تیسیر میں اسکو ذکر نہیں کیا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس کے سوا دوسری کتابوں میں ذکر کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ اور گویا شاطبی رحمہ اللہ نے اُن کے تیسیر میں ذکر نہ کرنے سے یہ سمجھ لیا کہ یہ کلمہ بھی اطلاق کے مقتضیٰ کے سبب اُسی قسم میں داخل ہے جسمیں ورش کیلئے مد ہوتا ہے۔ اسی بناء پر انہوں نے وَبَعْضُہُمْ یُؤَاخِذُکُمْ فرمایا ہے۔ یعنی مد روایت کرنے والوں میں سے صرف بعض حضرات نے یُؤَاخِذُ میں قصر کیا ہے نہ کہ سب حضرات نے۔ حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے کیونکہ مد روایت کرنے والے تمام حضرات کا یُؤَاخِذُ کے استثناء پر اتفاق ہے پس اسکے قصر میں کسی کا خلاف نہیں ہے۔ دانی اپنی ایجاز میں فرماتے ہیں کہ تمام اہل اداء اس پر متفق ہیں کہ لَا یُؤَاخِذُکُمْ۔ اور لَا تُؤَاخِذْنَا۔ وَلَوْ یُؤَاخِذُ میں ہر جگہ الف کی تمکین کی زیادتی کا ترک ہے۔ فرماتے ہیں کہ گویا اُن کے نزدیک یہ وَاخَذَتْ غیر مہموز سے مشتق ہے۔ مفردات میں کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے قول لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ اور

اس کے باب میں تمام ناقلین نے الف کی تمکین میں زیادتی نہیں کی ہے۔ اسی طرح دانیؒ نے جامع البیان میں بھی اسی کو مستثنیٰ کیا ہے۔ اور اسمیں خلاف نقل نہیں کیا ہے۔ استاذ ابو عبداللہ بن قصاع کہتے ہیں کہ یُؤَاخِذُ میں ہر جگہ تمام ناقلین نے الف کی زیادتی کے ترک پر اتفاق کیا ہے، دانی، مکی، ابن سفیان۔ اور ابن شریح نے اس کی تصریح کی ہے۔ "میں کہتا ہوں کہ" تیسیر میں اسکے مستثنیٰ نہ ہونے کی وجوہ تین ہیں (۱) یہ وَاخَذَ سے ہے۔ جیساکہ دانی نے اس کو "ایجاز" میں بیان کیا ہے۔ اس بنا پر یہ غیر ممدود ہے (۲) لزوم بدل کی وجہ سے۔ پس یہ لزوم نقل کی طرح ہے جو تَرَاءی میں ہے۔ اسلئے اسکی استثناء کی ضرورت نہیں ہے (۳) یہ کہ دانیؒ نے تیسیر کے علاوہ اپنی دوسری نصوص پر اعتماد کیا ہے۔ واللہ اعلم۔ رہے دو قواعد کلیہ جو مستثنیٰ ہیں۔ سو اُن میں سے پہلا یہ ہے کہ ہمزہ سے پہلے ساکن صحیح ہو۔ اور وہ دونوں ایک کلمہ میں ہوں اور اس قسم کے پانچ کلمات ہیں (۱) اَلْقُرْاٰن (۲) اَلظَّمْاٰنُ (۳) مَسْـُٔوْلًا (۴) مَذْءُوْمًا (۵) مَسْـُٔوْلُوْنَ ۔ پھر اس کی وجہ میں اختلاف ہے۔ پس بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس ہمزہ کے بعد والا حرف مد پوشیدگی سے مامون ہے اور دوسرے بعض کہتے ہیں کہ یہاں نقل کا توہم ہے گویا یہ ہمزہ معرض حذف میں ہے۔ "میں کہتا ہوں کہ" میرے لیئے اس کی علت کے بارہ میں یہ ظاہر ہوا کہ چونکہ اسمیں ہمزہ رسم کی رو سے محذوف ہے۔ اسلیئے اس بات پر تنبیہ کرنے کی غرض سے اسمیں مد کی زیادتی ہی ترک کر دی گئی۔ اور جو حضرات اِسْرَاءِیْلَ کو مستثنیٰ کرتے ہیں۔ اُن کے یہاں اس کے مستثنیٰ ہونے کی صحیح علت بھی یہی ہے وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔ پس اگر ہمزہ سے پہلے ساکن، حرف مد یا حرف لین ہو۔ جیساکہ مذکورہ مثالوں میں گذر چکا ہے تو اسمیں ورش کے تمام ناقلین اپنے اُنہی قواعد پر ہیں جو مذکور ہو چکے ہیں۔ اور صاحب کافی اس بارہ میں منفرد ہیں کہ وہ اَلْمَوْءُدَةُ میں ہمزہ کے بعد والے واؤ میں (بھی) مد نہیں کرتے۔ پس اسمیں انہوں نے اُن تمام اہل ادا کی مخالفت کی ہے۔ جو اس باب میں ازرق سے مد روایت کرنے والے ہیں۔ اور دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ ہمزہ کے بعد ایسا الف ہو جو وقف میں تنوین سے بدل کر آیا ہو جیسے دُعَآءً، نِدَآءً، هُزُوًا، مَلْجَاً۔ کیونکہ یہ الف لازمی نہیں ہے پس اس کا ثبوت عارضی ہے۔ اور اس کا استثنا بھی اُس قبیل سے ہے جسمیں کسی کا

خلاف نہیں ہے۔ پھر ورش سے مد روایت کرنے والوں کا تین کلمات اور ایک قاعدہ کلیہ۔ اِن چار کے استثناء میں اختلاف ہے۔ پس تین کلمات میں سے پہلا کلمہ اِسْرَآءِیْلَ ہے جہاں بھی واقع ہو۔ ابو عمرو دانی اور اُن کے اصحاب نے اس کے استثنا کی تصریح کی ہے۔ اور شاطبی نے بھی اس بارہ میں اُن کی اتباع کی ہے۔ اور اسمیں خلاف نقل نہیں کیا۔ اور اسکے مستثنیٰ کرنے کی وجہ چار ہیں (۱) کلمہ کا طویل ہونا (۲) اس کا کثیر الدور ہونا۔ (۳) عجمہ کی وجہ سے اس کا ثقیل ہونا۔ (۴) یہ اکثر بَنِیْ کے کلمہ کے ساتھ مل کر آتا ہے، پس اگر اس کی یاء میں بھی مد کریں تو تین مد جمع ہو جائیں گے۔ اسلئے تخفیف کی غرض سے۔ یا کا مد مُستثنیٰ کر دیا گیا، اور ابنِ سفیان، ابو طاہر بن خلف، ابنِ شریح نے اس کے مستثنیٰ نہ ہونے کی تصریح کی ہے۔ اور مکی، اہوازی، خزاعی، ابوالقاسم ابن فحام۔ ابوالحسن حصری کی عبارات کا ظاہر بھی یہی ہے۔ کیوں کہ ان حضرات نے اس کو مستثنیٰ نہیں کیا ہے۔ اور دوسرا کلمہ استفہام والا آٰلْئٰنَ ہے جو سورۂ یونس میں دو جگہ ہے یعنی آٰلْئٰنَ وَقَدْ کُنْتُمْ بِهٖ تَسْتَعْجِلُوْنَ ۞ اور آٰلْئٰنَ وَقَدْ عَصَیْتَ قَبْلُ ۞۔ اور اس میں لام کے بعد والا مد مراد ہے۔ ابنِ سفیان۔ مہدوی۔ ابن شریح نے اس کے استثنار کی تصریح کی ہے اور مکی نے اپنی تمام کتابوں میں اور اسی طرح دانیؒ نے تیسیر میں اس کو مستثنیٰ نہیں کیا ہے اور دانی نے جامع میں اس کو مستثنیٰ کیا ہے اور ان دو کے علاوہ باقی کتابوں میں خلاف کی تصریح کی ہے۔ چنانچہ ایجاز و مفردات میں فرماتے ہیں کہ بعض ناقلین نے اس کی تمکین میں زیادتی نہیں کی ہے۔ اور شاطبی نے اسمیں خلاف جاری کیا ہے۔ اور تیسرا کلمہ سورۂ نجم ع ۳ میں عَادَ الْاُوْلٰی ہے۔ دانیؒ نے اس کو تیسیر میں مستثنیٰ نہیں کیا ہے۔ اور اپنی جامع میں مستثنیٰ کیا ہے۔ اور ان دو کے سوا دوسری کتابوں میں خلاف کی تصریح کی ہے آٰلْئٰنَ (یونس) کے دونوں کلمات کی طرح اور مکی، ابن سفیان۔ مہدوی ابن شریح نے اس کے استثنا کی تصریح کی ہے۔ اور صاحبِ عنوان، صاحب کامل، اہوازی، ابو معشر، ابنِ بلیمہ۔ ان حضرات نے اپنی تصانیف میں نہ تو آٰلْئٰنَ کا ذکر کیا ہے اور نہ ہی عَادَ الْاُوْلٰی کا۔ بلکہ انہوں نے بدل کے باب میں نہ تو ہمزۂ مُغیّرہ کی تصریح کی ہے اور نہ ہی مثال وغیرہ کے ذریعہ اُس سے تعرض کیا ہے۔ انہوں نے صرف ہمزۂ مُحقّقہ کو بیان کیا ہے اور اسی کی مثال دی ہے

اب ہمزۂ مغیرہ والے بدل میں دو احتمال ہیں (۱) یہ کہ اسمیں بھی اُس قاعدہ کے موافق مد ہو۔ جو باب کے آخر میں آرہا ہے۔ کیونکہ یہ بھی اُس قاعدہ میں داخل ہے جس کو انہوں نے ذکر کیا ہے۔ اسلیئے کہ تسہیل یا بدل یا نقل کے ذریعہ ہمزہ کی تخفیف عارضی ہے۔ اور عارض کا اعتبار نہیں ہوا کرتا۔ جیساکہ عنقریب اس کا قاعدہ آئے گا۔ (۲) یہ کہ اسمیں مد نہ ہو۔ کیونکہ ملفظ میں ہمزۂ محققہ نہیں پایا جاتا ہے۔ اور ائمہ کے یہاں دونوں احتمال معمول بہا ہیں۔ جیساکہ آنیوالے قاعدہ میں ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن ان حضرات کے مذہب کے موافق میرے نزدیک دوسرا احتمال زیادہ قوی ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ انہوں نے نہ تو ہمزۂ مخففہ کو ذکر کیا ہے۔ اور نہ ہی اس کی کوئی مثال دی ہے۔ اور نہ ہی اُس سے کوئی استثناء کیا ہے۔ حتیٰ کہ انہوں نے اس قسم میں سے اُس بدل کو بھی مستثنیٰ نہیں کیا۔ جس کی استثناء پر اجماع ہے۔ نیز ان میں سے اکثر حضرات نے ہمزۂ مغیرہ سے پہلے اُس متصل میں بھی قصر ذکر کیا ہے۔ جس کے مد پر اتفاق ہے۔ پس ہمزۂ مغیرہ کے بعد والے حرفِ مد میں ان کے یہاں بطریق اولیٰ قصر ہی ہونا چاہیئے (کیونکہ اس قسم کے مد پر تو اجماع بھی نہیں ہے) رہے صاحب تجرید۔ سو انہوں نے "بابُ النقل" کے آخر میں نقل والے ہمزۂ مغیرہ میں مد کی تصریح کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں "کہ جب ورش حرفِ مد سے پہلے والے ہمزہ کی حرکت اُس سے پہلے ساکن کی طرف نقل کرتے تھے۔ تو مد کو نقل سے پہلے والے حال پر باقی رکھتے تھے" (انتہے) "میں کہتا ہوں کہ" اُن ہمزوں کو بھی اسی پر قیاس کریں گے۔ جن میں نقل کے سوا کسی اور وجہ سے تغیر کیا گیا ہو۔ بلکہ اُن کے بعد والے حروفِ مدہ میں بطریقِ اولیٰ مد بدل ہوگا (کیونکہ تخفیف میں نقل زیادہ واضح اور قوی تر ہے۔ جب اسی میں مدِ بدل بحالہ رہتا ہے تو اس کے سوا تخفیف کی دوسری وجوہ (تسہیل و ابدال) میں اسکو بطریقِ اولیٰ باقی رہنا چاہیئے۔ اسلیئے کہ ان وجوہ میں نقل کی بنسبت تخفیف و تغییر کم ہے) اور آگے اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتے ہیں۔ اور اسی طرح دانیؒ نے بھی تیسیر میں اور اپنی دوسری کتابوں میں ہمزۂ مغیرہ میں سے صرف نقل اور ابدال والے ہمزہ ہی کو نصًا بیان کیا ہے — (تسہیل والے کو بیان نہیں کیا) چنانچہ فرماتے ہیں "(مدِ بدل ہمزہ کے بعد والے حرفِ مد میں ہوتا ہے) عام ہے کہ وہ ہمزہ تحقیق والا ہو یا اس کی حرکت پہلے ساکن کو دیکر اس کو حذف کر دیا گیا ہو۔ یا اس ہمزہ کا

کسی حرفِ علت سے ابدال ہوگیا ہو۔ اسکے بعد دانیؒ نے تخفیف والے ان دو ہمزوں کی دونوں قسموں کی مثالیں بیان کی ہیں۔ پس انہوں نے تسہیل والے ہمزہ کو نہ تو صراحۃً بیان کیا ہے اور نہ ہی مثال وغیرہ کے ذریعہ قطعی اسکی کسی قسم کا تعرّض کیا ہے۔ سو اب احتمال ہے کہ دانیؒ نے ہمزۂ مُسَہّلہ والی قسم کو اس بناء پر بیان نہ کیا ہو کہ ان کی رائے پر اس قسم میں قصر سے زائد مدّیت وتمکین جائز نہیں۔ کیونکہ اگر اسمیں یہ زیادتی جائز ہو جائے تو گویا یہاں چار الف جمع ہو جائیں گے۔ جن میں سے ایک تحقیق والا ہمزہ ہے اور دوسرا تسہیل بین بین والا ہمزہ اور تیسرا اس کے بعد والا الف ہے۔ اور چوتھا اب مد کی درازی والا ہو جائے گا (کیونکہ جب پہلے الف میں مدّ کیا تو گویا وہ دو الفوں کے مرتبہ میں ہوگیا اور) اس طرح کل چار الفات جمع ہو گئے۔ اور اس کا ثقیل ہونا نہایت واضح ہے۔ چنانچہ اس قسم کے کلمات (ءَاٰلِهَتُنَا ءَاٰمَنتُمْ) میں ادخال والوں کیلئے دو ہمزوں کے درمیان الف کا ادخال بھی اسی علت کی بناء پر ممنوع ہے (کہ اس سے چار الفات جمع ہو کر ثقل لازم آجاتا ہے) جیساکہ عنقریب اپنے مقام پر اس کی پوری تفصیل آئے گی۔ (انشاء اللہ تعالیٰ) سوال:۔ اگر علامہ دانیؒ کا مذہب یہ ہوتا کہ تسہیل والے ہمزہ کے بعد مد نہیں ہے تو وہ اس قسم کو مستثنیات کے ساتھ ضرور بیان کرتے۔ حالانکہ انہوں نے ایسا نہیں کیا اسکا جواب یوں دے سکتے ہیں کہ اس قسم کو مستثنیٰ کرنا ضروری نہیں تھا کیونکہ ان کے ذمّہ تو بس انہی قسموں کو مستثنیٰ کرنا ضروری ولازمی تھا جو پہلے مقرر شدہ قاعدہ کی جنس میں سے ہیں (اور اس کے باوجود ان میں مدّ نہیں۔ سب کی سب قسموں کو مستثنیٰ کرنا لازم نہیں تھا۔ پس چونکہ دانیؒ نے پہلے صرف اسی حرف مد کی تمکین و مدّیت کو صراحۃً بیان کیا ہے جو تحقیق والے یا نقل و ابدال کے تغیر والے ہمزہ کے بعد ہو۔ اور ہمزۂ مُسَہّلہ کے بعد والے حرفِ مدّ کو سرے سے ذکر ہی نہیں کیا) اس بناء پر آئندہ بیان میں ہمزۂ محققہ کے بعد والے حرفِ مدّ کو طول و توسط سے مستثنیٰ کرنا.......

... تو بلاشبہ درست اور ضروری ہے۔ اسلئے کہ یہ استثناء مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہے لیکن تسہیل بین بین کے ذریعہ متغیر شدہ ہمزہ کے بعد آنے والے حرفِ مد کو صراحۃً مستثنیٰ کرنا قطعاً صحیح اور لازم نہیں تھا۔ کیونکہ اگر اس قسم کو مستثنیٰ کرتے تو یہ استثناء مستثنیٰ منہ کی جنس کے غیر سے

ہوتا۔ اس بنا پر یہ ضروری نہ رہا۔ رہی یہ بات کہ پھر دانیؒ نے اُس حرفِ مد کو بھی تو مستثنیٰ کیا ہے جو ہمزۂ وصلی کے بعد آرہا ہو جس کو ابتدار کیلئے لایا جاتا ہے (حالانکہ یہ ہمزہ بھی مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہیں) سو یہ اسلیئے درست ہے کہ ابتدار کے وقت ہمزۂ وصلی محقق وثابت ہوتا ہے۔ پس یہ استثنار بھی مُستثنیٰ منہ کی جنس ہی سے ہے۔ اور اسی طرح ہدایہ، کافی وتبصرہ کے مصنّفین (مہدوی ابن شریح، مکی) اور ان کے علاوہ وہ تمام حضرات جو ہمارے علم میں آئے ہیں۔ ان سب نے بھی ہمزۂ مسہّلہ والی قسم کی کوئی مثال نہیں دی۔ البتہ انہوں نے جو تسہیل کا لفظ کہا ہے اگر اس کو عام معنے میں استعمال کرکے اس سے مطلق تخفیف وتغییر والے معنیٰ مراد لے لیں تو پھر تسہیل بین بین کی نوع کا اس میں شامل کرنا۔ بلاشک کسی حد تک صحیح وراجح ہے۔ گو ان حضرات نے اُس کی کوئی مثال بیان نہیں کی۔ غرضنکہ ہمارے آئمۂ متقدمین میں سے ایسا کوئی شخص بھی میرے علم میں نہیں۔ جس نے ہمزۂ مسہّلہ والے بدل کے بارہ میں کوئی صاف اور واضح تصریح کی ہو۔ البتہ علامہ شاطبیؒ کی عبارت (اَوْ مُغَیَّرٍ) اس کی شمولیت کے بارہ میں واضح وصریح ہے۔ اسی لیے شاطبیؒ کے کلام کے شارحین نے ہمزۂ مسہّلہ کی مثال بھی دی ہے۔ اور یہی اَدار کی رُو سے صحیح نیز ماخوذ ومعمول بہ ہے لیکن اس کے باوجود بھی میں تسہیل وابدال ونقل والی تینوں قسموں میں خلاف (یعنی استثنار وعدم استثنار والی دونوں وجوہ) کے جاری کرنے کو منع نہیں کرتا۔ تاکہ اُن لوگوں کی عبارتوں کے ظاہری حصّوں پر عمل ہوجائے۔ جنہوں نے ان قسموں کو بیان نہیں کیا۔ اور یہی قیاس ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں (اور اس خلاف کا فائدہ اٰمَنَّا اور الْاٰخِرِ نیز اٰمَنُوْا اور مِنَ الْاٰخِرَةِ نیز وَاٰتَیْنٰهُمْ مِّنَ الْاٰیٰتِ نیز جَآءَ اِبِالْاِیْمَانِ۔ جیسی آیتوں میں ظاہر ہوگا۔ کہ عوارض کا اعتبار نہ کرنے والوں کے نزدیک تو دونوں بدلوں میں برابری ہوگی۔ اور اعتبار کرنے والے حضرات کے یہاں اوّل کے توسّط وطول پر بھی ثانی میں صرف قصر ہوگا نہ کہ توسّط وطول بھی۔ اسی طرح مَنْ اُوْتِیَ۔ اِقْرَءُوْا، اور وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ اٰبَآءَ کُمْ اور اَنْفَوْا اٰبَآءَ هُمْ۔ اٰثٰرِهِمْ جیسی مثالوں میں پہلی تقدیر پر دونوں بدلوں میں تساوی رہے گی۔ اور دوسری صورت میں اول میں فقط قصر اور ثانی میں تینوں وجوہ ہوں گی ۱ھ اور

آجکل عمل پہلے قول پر ہے۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ (تنبیہ) بدل کے جس ہمزہ میں نقل سے تغیر ہوگیا ہو۔ اس کے بعد والے مدہ میں وصلاً تو تینوں وجوہ جائز ہیں۔ رہی اس کلمہ سے ابتدار یا اعادہ کی حالت۔ سو اگر یہ ہمزہ تعریف کے لام کے بعد ہو۔ اور لام کی عارضی حرکت کا اعتبار نہ کرنے کی بنار پر ابتدار یا اعادہ ہمزہ وصلی سے کریں تب بھی تینوں وجوہ ہونگی جیسے اَلْاٰخِرَۃَ۔ اَلْاِیْمَانُ۔ اَلْاُوْلیٰ۔ اور اگر عارضی حرکت کا اعتبار کرکے لام ہی سے ابتدار یا اعادہ کریں تو پھر صرف قصر ہوگا۔ جیسے لَاٰخِرَۃَ۔ لِاِیْمَانُ لُاُوْلیٰ۔ کیونکہ اس صورت میں جب لام کی عارضی حرکت کا اعتبار کرلیا۔ تو وہ قوی ہوکر ایسی ہوگئی کہ گویا اصلی ہے۔ اور پہلے سے لام ہی پر تھی۔ اور ہمزہ جو مد کا سبب ہے وہ تھا ہی نہیں۔ نیز اس تقدیر پر جب لام کی حرکت کو اصل قرار دیدیا تو اب مد کی اصل وجہ یعنی قصر مدِ ذاتی میں۔ اور اس حالت میں تصادم و تکراؤ نہیں بخلاف توسط و طول کے کہ ان میں اور عارض کے اعتبار کرنے میں تصادم و تخالف اور ٹکراؤ ہے جس کی تقریر واضح ہے۔ ہمارے اماموں میں سے محققین نے اس کی تصریح کی ہے۔ چنانچہ مکی رحؒ کشف میں کہتے ہیں ''کہ یقیناً ورشؒ لُاُوْلیٰ جیسی مثالوں میں ابتدار یا اعادہ کی حالت میں مد نہیں کرتے۔ گو ان کے مذہب کی رُو سے ہمزۂ مغیّرہ کے بعد والے حرفِ مد میں بھی مد ہوتا ہے۔ مگر چونکہ یہاں انہوں نے لام کی عارضی حرکت کا اعتبار کرکے اس کو اصلی کی طرح سمجھ لیا ہے۔ گویا پہلے سے لام ہی پر ہے اور ہمزہ جو مدّ کا سبب ہے کلمہ میں سرے سے ہے ہی نہیں۔ اس بنار پر مد نہ ہوگا'' اھ۔ (اور باب النقل میں آئے گا کہ ہمزہ کی حرکت لام تعریف کی طرف نقل کرنے کے بعد ہمزہ اور لام دونوں سے ابتدار اور اعادہ جائز ہے اور اوّل اولیٰ ہے۔ لیکن اگر لام تعریف سے پہلے ایک حرفی کلمہ آرہا ہو جیسے وَالْاَرْضِ اور وَالْاٰخِرَۃِ تو اس صورت میں اُسی حرفِ بسیط سے ابتدار یا اعادہ ضروری ہوگا۔ نہ ہمزہ سے جائز ہے نہ لام سے) اور وہ قاعدۂ کلیہ جس کی استثنار کے بارہ میں خلاف ہے۔ وہ یہ ہے کہ حرفِ مد اس ہمزۂ وصلی کے بعد ہو جو ابتدار کی حالت میں آرہا ہو جیسے اِیْتِ بِقُرْاٰنٍ۔ اِیْتُوْنِیْ، اُوْتُمِنَ۔ اِیْذَنْ لِّیْ۔ پس ابوعمرو دانیؒ نے اپنی تمام کتابوں میں اور اسی طرح ابومعشر طبری اور شاطبیؒ اور ان کے علاوہ کئی حضرات نے اس قسم کو نصًّا طول و توسط سے مستثنیٰ کیا ہے۔ اور ابن سفیان۔ ابن شریح۔ مکی نے مدّ و قصر دونوں وجوہ

کو صراحۃً بیان کیا ہے۔ اور مکی تبصرہ میں فرماتے ہیں "کہ دونوں وجوہ عمدہ ہیں۔ مگر قصر قیاس سے زیادہ موافق ہے" اور مہدوی، ابن فحام، ابن بلیمہ۔ نیز صاحب عنوان (ابوطاہر اسماعیل) اور اہوازی نے اس قسم کو بیان ہی نہیں کیا۔ سو اب دو احتمال ہیں (۱) مد کرنا کیوں کہ یہ عام قاعدہ میں داخل ہے۔ رہا یہ کہ ان حضرات نے اس قسم کی مثال بیان نہیں کی۔ سو یہ مُضر نہیں (۲) قصر کرنا اس بنا پر کہ ان حضرات نے اس قسم کے علاوہ دوسری قسموں کی جو مثالیں بیان کی ہیں۔ ان کے ذریعہ اس کے استثناء سے استغناً اور بے نیازی حاصل کرلی ہو۔ اور یہی احتمال اولیٰ اور بہتر ہے۔ پھر اس قسم میں مد کی وجہ یہ ہے کہ حرف مد اس ہمزہ کے بعد آرہا ہے جو تلفظ کی رُو سے محقق و ثابت ہے۔ گو ابتداء و اعادہ کی حالت میں وہ عارضی طور پر آیا ہوا ہے۔ اور قصر کی وجہ یہ ہے کہ ہمزۂ وصلی نیز اس سے ابتداء اور اسی طرح اس کے بعد کا مدہ جو ہمزہ کے بدلہ میں آیا ہے تینوں عارضی ہیں۔ پس عارض کا اعتبار نہیں کیا۔ اور یہی وجہ صحیح تر ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ رہی رَاَ الْقَمَرَ۔ رَاَ الشَّمْسَ تَرَآءَ الْجَمْعٰنِ (اور تَبَوَّءُ والدَّارَ) جیسی مثالیں۔ سو ان میں اگر رَاَ، اور تَرَآءَ اور تَبَوَّءُ وغیرہ پر وقف کردیں۔ تو ہمزہ کے بعد والے الف اور واؤ میں اہل اداء کے مذاہب و اصول کے موافق طول، توسط، قصر تینوں وجوہ ہوں گی۔ کیوں کہ یہ الف اور واؤ کلمہ کے اصلی حروف میں سے ہیں جو وصلاً دو ساکن جمع ہوجانے کے سبب عارضی طور پر حذف ہوگئے تھے۔ اس بنا پر وصل کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اور اس کو اہل اداء نے نصًا بیان کیا ہے اور مِلَّةَ اٰبَآءِیْ اِبْرٰهِیْمَ (یوسف ع ۵) اور فَلَمْ یَزِدْهُمْ دُعَآءِیْ اِلَّا (نوح ع ۱) میں اٰبَآءِیْ اور دُعَآءِیْ کی یا میں وقفاً اور وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ۝ رَبَّنَا (ابراہیم ع ۱۸) کی یا میں وصلاً۔ غرضکہ ان تینوں میں بھی اسی طرح ورش کیلئے اہل اداء کے مذاہب و قواعد کے موافق تینوں وجوہ ہوں گی۔ کیونکہ اول کے دو کلمات میں مد کے حرف اور اضافت کی یا میں اصل سکون ہے اور فتحہ وصلاً بعد کے ہمزہ کی وجہ سے عارضی طور پر آگیا تھا۔ اور جب وقف کیا تو یا اپنے اصلی سکون کی طرف لوٹ آئی۔ اور دُعَآءِ۝ (ابراہیم) میں اصل یا کا اثبات ہے اور وقفاً رسم کی پیروی کے سبب عارضی طور پر حرفِ مد حذف ہوگیا تھا۔

پس وصل میں اصل کی طرف لوٹ آیا۔ حاصل یہ کہ ان تینوں کلمات میں اہلِ ادا کے مذاہب اصل کے موافق جاری ہیں۔ اور ان میں عارض کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اور ان کا حکم مِنْ وَرَآءِیْ کی یا کی طرح ہو گیا جو حالین میں ساکن ہے۔ نیز مدّ بدل سے ہے۔ اور ان کے بارہ میں مجھے کسی کی کوئی نص نہیں ملی۔ بلکہ اسکو میں نے قیاس سے بیان کیا ہے۔ اور صحیح علم اللہ تبارک و تعالیٰ کے پاس ہی ہے۔ اور دُعَآءِیْ (ابراہیم ع) میں میں نے شیوخ سے ادائً بھی اسی طرح حاصل کیا ہے پس اسکے خلاف عمل کرنا مناسب نہیں۔ (دوسری فصل)۔ (سبب معنوی اور مدِّ معنوی کے بیان میں)

یہ سارا بیان تو سببِ لفظی کا ہوا۔ رہا سببِ معنوی۔ سو وہ یہ ہے کہ نفی میں مبالغہ اور کثرت کا قصد کیا جائے۔ اور یہ ایسا سبب ہے جو عرب کے یہاں قوی و معتبر اور مطلوب بالذات ہے۔ گو قرّاء کے نزدیک یہ لفظی سبب کی نسبت سے کمزور تر ہے۔ اور اس نوع کے مد کی دو قسمیں زیادہ مشہور ہیں۔ مدِّ تعظیم۔ مدِّ مبالغہ یا تبرئہ یا نفی جنس۔ پس (۱) مدّ تعظیمی وہ ہے جو لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ، لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ اور لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ جیسی مثالوں کے لَآ اِلٰهَ میں ہوتا ہے اور یہ مدّ اسی تعظیم کی غرض سے اُن قرّاء سے مروی ہے جو مدِّ منفصل میں قصر کرتے ہیں۔ اِسکو ابو معشر طبری، ابوالقاسم ہذلی۔ ابنِ مہران اور جاجانی اور ان کے علاوہ کئی حضرات نے نقلاً بیان کیا ہے۔ اور ان حضرات کے طریق سے میں نے بھی یہ وجہ پڑھی ہے اور اس کو اختیار بھی کرتا ہوں۔ اور اس کو مدِّ مبالغہ بھی کہتے ہیں۔ چنانچہ ابنِ مہران اپنی کتاب المدات" میں کہتے ہیں "کہ اس کا نام مدِّ مبالغہ اسلیے رکھا گیا کہ اس سے مقصود یہ ہے کہ اللہ سبحانہ، و تعالیٰ کے سوا دوسرے معبودانِ باطلہ ...... کی الوہیت و معبودیت کی نفی و انکار میں خوب مبالغہ اور قوت پیدا کی جائے" پھر کہتے ہیں "کہ یہ اہلِ عرب کے لیے ایک معروف و مشہور طریقہ ہے کیوں کہ وہ دُعاء اور استغاثہ (فریاد خواہی) کے وقت اور کسی چیز کی نفی میں مبالغہ کرنے کے وقت مد کرتے ہیں۔ اور جس چیز کے مد کی کوئی اصل اور خاص وجہ نہ ہو وہ اس میں اسی حالت کی بناء پر مد کیا کرتے ہیں" پھر کہتے ہیں "پس جس چیز کے مد کی ایک اصل اور معقول وجہ بھی موجود ہے اسمیں تو بطریقِ اولیٰ مد کرنا چاہیے کیونکہ بے اصل چیز

......کی نسبت سے اسمیں مدکرنا تولائق تر ہے" "میں کہتا ہوں کہ" ابن مہران کا اشارہ اس طرف ہے کہ لَا اِلٰہَ
کے لَا کے مد میں دو سبب جمع ہیں۔ جن میں سے ایک مبالغہ اور دوسرا ہمزہ کا پایا جانا ہے۔ جیساکہ
عنقریب آجائیگا۔ اور اس بارہ میں ان کا یہ قول عمدہ اور ظاہر ہے۔ اور یقیناً محقق علماء نے لَآ اِلٰہَ اِلَّا
اللّٰہُ میں آواز کی کشش اور درازی کو پسندیدہ جانا ہے۔ تاکہ مندرجہ بالا وجہ (تعظیم و مبالغہ حسن تلفظ
وتقویتِ مدہ) اور اس کے علاوہ دوسری وجوہ (مثلاً حلاوت و تاثیر ذکر و تدبر و تفکر وغیرہ) کا پتہ دے
دیں۔ چنانچہ شیخ محی الدین نووی رحمہ اللہ "اذکار" میں فرماتے ہیں "کہ اسی بناء پر صحیح اور پسندیدہ مذہب
یہ ہے کہ ذکر کرنیوالا اپنے قول" لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ" میں مدکرے اور درازی پیدا کرے
کیونکہ اسمیں تدبر و تفکر اور اس کے علاوہ (ذکر کی حلاوت و تاثیر میں مبالغہ وغیرہ) بہت سی وجوہ وارد
ومروی ہیں" پھر فرماتے ہیں "کہ اسکی مد کے متعلق سلفِ صالحین اور آئمہ متاخرین کے اقوال مشہور
ومعروف ہیں۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں" اھ "میں کہتا ہوں کہ" ہم نے اس
بارہ میں دو مرفوع حدیثیں روایت کی ہیں: اول یہ کہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جس شخص نے
"لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ" کہا۔ اور اسمیں اپنی آواز کو دراز کیا۔ اسکو اللہ تعالیٰ "دار الجلال"
(بزرگی وعظمت کے مقام) میں جگہ عطا فرمائیں گے۔ اور یہ ایسا مقام ہے جس کے الفاظ کو حق تعالیٰ
شانہٗ اپنی ذات کے صفاتی ناموں میں بھی لاتے ہیں۔ چنانچہ ان کا ارشاد ہے " ذُو الْجَلٰلِ وَالْاِکْرَامِ"
(عظمت و احسان والی ذات) (رحمٰن ع) نیز ایسے شخص کو حق تعالیٰ اپنے نورانی چہرے کا دیدار نصیب
فرمائیں گے۔ دوم یہ کہ حضرت انسؓ سے منقول ہے کہ جس نے لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ کہا اور اس میں
مدکیا۔ اس کے چار ہزار گناہ مٹا دیے جائیں گے۔ اور گو یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں۔ مگر چونکہ اعمال
کے فضائل و مناقب سے متعلق ہیں۔ اس بناء پر مقبول و معتبر ہیں" (مسئلہ) مد مبالغہ حمزہ سے
اس لائے جنسیہ میں منقول ہے جو لَا رَیْبَ فِیْہِ۔ لَا شِیَةَ فِیْھَا۔ لَا مَرَدَّ لَہٗ اور لَا
جَرَمَ۔ فَلَا رَآدَّ۔ لَا خَیْرَ۔ لَا ضَیْرَ۔ لَا مَوْلٰی۔ جیسی مثالوں میں برات ظاہر کرنے اور
جنس کی نفی کرنے کیلئے آتا ہے (اور اسکے بعد تنوین کے بغیر فتحہ والا اسم ہوتا ہے) اور اسکا مقصود

یہ ہوتا ہے کہ نفی میں خوب مبالغہ و تاکید کر دیں۔ اس مد کو مندرجہ ذیل تین حضرات نے حمزہ کیلئے صراحۃً بیان کیا ہے (۱) ابو طاہر نے مستنیر میں۔ (۲) ابو محمد سبط الخیاط نے مبہج میں خلف کی اُس روایت کی رُو سے جس کو انہوں نے سُلیم سے اور سُلیم نے حمزہ سے نقل کیا ہے (۳) ابو الحسن بن فارس نے اپنی کتاب الجامع میں۔ اُس روایت کی رُو سے جس کو محمد بن سعدان نے سُلیم سے نقل کیا ہے اور ابو الفضل خزاعی کہتے ہیں "کہ میں نے اداء کی رُو سے خلف، ابن سعدان، خلاد۔ ابن جبیر اور رُویم بن یزیدان پانچوں کے طریق سے یہ مدِ مبالغہ پڑھا ہے۔ اور انہوں نے یہ مد حمزہ سے روایت کیا ہے"۔ اھ "میں کہتا ہوں کہ" ہماری قرارت کی رُو سے نفی کے مبالغہ کے بارہ میں مد کی مقدار متوسط (اور درمیانی) درجہ کی ہے۔ جو اشباع و طول کی حد تک پہنچے اور استاذ ابو عبداللہ بن قصاع نے بھی اس کو نصّاً اسی طرح بیان کیا ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ ہمزہ کے لفظی سبب کے مقابلہ میں اس مدِ مبالغہ نفی کا معنوی سبب ضعیف ہے (البتہ جہاں لفظی اور معنوی سبب دونوں جمع جائیں جیسے فَلَآ اِثْمَ۔ لَآ اِكْرَاهَ وغیرہ وہاں قوی سبب پر عمل کرتے ہوئے فقط طول کیا جائے گا) اور میں نے کتاب الکفایہ فی القرآءتِ الستۃ (تالیفِ امام سبط الخیاط) کی رُو سے حفص کیلئے بھی بطریقِ ہبیرہ از حفص یہ مد صرف لَارَيْبَ میں پڑھا ہے۔ شروع باب سے

اُس پوری تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ مد کا سبب معنوی یہ ہے کہ مبالغہ فی النفی مقصود ہو۔ عربی میں بھی ایک اہم سبب مانا گیا ہے اگرچہ یہ قراء کے یہاں سبب لفظی کے مقابلہ میں ضعیف ہے چنانچہ امام حمزہ کی قرارت کے بعض طرق میں توسط کے ساتھ لائے نفی الجنس پر یہ مد ہے جیسے لَارَيْبَ فِيهِ۔ لَاشِيَةَ فِيهَا اسی طرح مد منفصل میں قصر کرنے والوں کے یہاں لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ اور لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ میں یہ مد مستحب ہے اور اس کے استحباب میں بعض احادیث بھی وارد ہوئی ہیں جو سنداً اگرچہ ضعیف ہیں مگر فضائل اعمال میں مقبول ہیں گویا اس مد سے غیر اللہ کی نفی میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے۔ اسی طرح دعا اور استغاثہ میں بھی عرب میں یہ مد کرنا معروف رہا ہے تاہم یہ مدود جن کے اسباب معنوی ہیں بطریقِ شاطبی و جمہور قراء معمول نہیں البتہ بطریقِ جزری ان کی گنجائش ہے کذا فی المنح (حاشیہ بقیہ آئندہ صفحہ)

یہاں تک جو مذکور ہوا یہ سب وہ ہے جو حروفِ مدّہ کے مد سے متعلق ہے جس کو ہم نے کامل و مفصّل طور پر ذکر کر دیا ہے اور اس ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حروفِ مدّہ میں سے کسی حرف میں بھی مندرجۂ بالا اسباب میں سے کسی سبب کے بغیر ایک الف سے زیادہ مد کرنا درست نہیں (اس بنا پر ضروری ہوا کہ حروفِ مدّہ کے مد کے اسباب مفصّلاً بیان کر دیے جائیں) اور یقیناً ابو عبداللہ بن شُرَیح نے "کافی" میں انفرادی طور پر سورتوں کے شروع میں آنے والے حروفِ مقطّعات میں سے اُن حروف کا مد بھی بیان کیا ہے۔ جن کے نام میں دو حرف ہیں (اور جو حٰمٓ، طٰهٰ میں جمع ہیں) چنانچہ انہوں نے اہلِ مغرب کی روایت کی رُو سے ورش سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ ان سب حروفِ مقطّعات میں مد کرتے تھے۔ البتہ انہوں نے الٓرٰ اور الٓمّٓرٰ کی رَا اور طٰهٰ کی طَا اور ھَا کو مستثنیٰ کیا ہے۔ "میں کہتا ہوں کہ" گویا انہوں نے اس مد میں اُس ہمزہ کے پائے جانے کا اعتبار کیا ہے جو ان حروف میں اصل کی رُو سے مُقدّر اور محذوف ہے۔ لیکن یہ مذہب اور روایت شاذ اور نادر ہے۔ جس کو ہم اخذ نہیں کرتے۔ اور آگے اللہ خوب ہی جانتے ہیں —

(حروفِ لین کے مد کی بحث)

اور لین کے دو حرفوں کو مدّ بالسبب کے اعتبار سے حروفِ مدّہ کے ساتھ ملحق و شامل کرنے میں ائمّہ اور اہلِ ادا کا اختلاف ہے اور لین کے دو حرف واؤ اور یاء ہیں۔ جو ساکن ہوں اور ان سے پہلا حرف مفتوح ہو۔ پس ہمزہ اور سکون کے دو بڑے سببوں کی بناء پر ان دونوں میں بھی مد کی زیادتی اور کشش وارد ہوئی ہے جبکہ یہ دونوں سبب قوی ہوں اور چونکہ حروفِ لین میں ماقبل کی حرکت متغیر اور ان کے مخالف ہے۔ اس بناء پر اُن کا مد کیلئے شرط اور محل بننا ضعیف ہے۔ مگر اس کے باوجود بھی لین کے دونوں حرفوں میں مد کی شرطیت و محلیت کا اعتبار اسلئے کیا گیا ہے کہ ان میں بھی کسی قدر خفا اور پوشیدگی و ضُعف نیز قدرے مدّیت و درازی ہے۔ گو حروفِ مدہ کی نسبت سے ان میں یہ دونوں چیزیں کم

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ) الفکریہ صفحہ ۵۶ و حاشیہ ابراز المعانی للضباع صفحہ ۸۵ بحوالہ الجواہر النقیۃ کو صفحہ ۱۶۵ ۱۲ منہ

درجہ کی ہیں دگمہ ہیں ضرور۔ اس بنا پر ان میں حروفِ مدّہ کی مشابہت و تبعیت پیدا ہو گئی جس کی وجہ سے ان کو حروفِ مدّہ کے ساتھ ملحق کر دیا گیا) اور حروفِ لین میں قدرے خفا و مدّیت کے پائے جانے کی وجوہ چار ہیں (جن سے اس بات کی تائید و شہادت ملتی ہے) (۱) کَیْفَ فَعَلَ جیسی مثالوں میں ادغامِ کبیر کسی دشواری اور مشقت کے بغیر درست ہے (اور اس میں ساکن صحیح والا ثقل نہیں۔ پس یہ دلیل ہے اس پر کہ حروفِ لین میں قدرے مدّیت ہے تبھی تو یہ دشواری نہیں) (۲) جو اہلِ عرب بَکْرٌ اور عَمْرٌو جیسی مثالوں میں وقف کی حالت میں موقوف علیہ کی حرکت اس کے ماقبل کی طرف نقل کرتے ہیں۔ ان کے یہاں بھی زَیْدٌ اور عَوْفٌ جیسی مثالوں میں وقفاً آخری حرف کی حرکت ماقبل حرفِ لین کی طرف منتقل نہیں ہوتی۔ (پس یہ بھی دلیل ہے اس پر کہ حروفِ لین کا حکم عام حروفِ صحیحہ جیسا نہیں۔ بلکہ ان سے مختلف ہے کیونکہ ان میں قدرے خفا اور مدّیت ہے) (۳) ایک ہی قصیدہ کے شعروں میں رَوِیٌّ[1] کے حرف سے پہلے حروفِ مدّہ اور حروفِ لین دونوں ایکدوسرے کی جگہ آتے ہیں۔ مثلاً عمرو بن کلثوم شاعر اپنے قصیدۂ[2] نونیہ میں اوّل یہ شعر کہتا ہے ؎ کَاَنَّ سُیُوْفَنَا مِنَّا وَمِنْهُمْ ٭ مَخَارِیْقٌ بِاَیْدِیْ اللَّاعِبِیْنَا ٭ (ہم اور دشمن ایسے بیباکانہ لڑتے ہیں گویا ہماری اور ان کی تلواریں چوبیں شمشیریں یا لپٹے ہوئے کپڑوں کے کوڑے ہیں جو کھیلنے والوں کے ہاتھوں میں ہیں یعنی جس طرح چھوٹے بچے اس کھیل

---

[1] رَوِیٌّ: یہ قافیہ کی چھ قسموں (رَوِیٌّ۔ وصل۔ خروج۔ ردف۔ تاسیس۔ دخیل) میں سے ایک قسم ہے۔ یعنی وہ آخری حرف جس پر پورے قصیدہ کی بنا ہو۔ اور اس کی طرف منسوب ہو کر پورا قصیدہ دالیہ، میمیہ، لامیہ، قافیہ وغیرہ کہلاتا ہو۔ مثلاً (۱) رَوَاحِلُهٗ کا لام (قصیدہ لامیہ میں) (۲) وَيَدَّعِيْ کا دال۔ (دالیہ میں) (۳) وَغَرَامِ کا میم۔ (میمیہ میں) وغیرہ۔ ۱۲ منہ۔

[2] یہ قصیدہ سبعہ معلقہ میں سے پانچواں معلقہ ہے۔ ۱۲ منہ۔

ہیں ضرب کی ذرا پرواہ نہیں کرتے۔ اسی طرح ہمارا حال ہے) پھر دوسری جگہ کہتا ہے ؎ کَاَنَّ مُتُوْنَہُمْ مُتُوْنُ غُدْرٍ : تُصَفِّقُہَا الرِّیَاحُ اِذَا جَرَیْنَا۔ (گویا دلیروں کی کمریں یعنی ان کے بدن کا ظاہری حصہ بلاشبہ حوض کی سطح ہے۔ جس پر چلتی ہوائیں تالیاں دیتی ہیں۔ یعنی جس طرح حوض کی ظاہری سطح پر ہوا کے جھونکوں سے شکن پڑتے ہیں۔ پھر وہ خود ہی فرو ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح بہادروں کے اجسام پر تلواروں کے جو شکن اور زخم پڑتے ہیں وہ ان پر کوئی اثر نہیں کرتے بلکہ خود بخود ٹھیک ہو جاتے ہیں) (دیکھو پہلے شعر کے اَللّٰاعِبِیْنَا میں ردِی (نون سے پہلا حرف) یا مدہ ہے اور دوسرے شعر کے جَرَیْنَا میں پہلا حرف یا لین ہے۔ پس شعر میں مدہ ولین کا ایک دوسرے کی جگہ مستعمل ہونا بھی ظاہری شہادت ہے اس بات کی کہ حروف مد ولین آپس میں مشابہ اور متقارب ہیں ورنہ یہ ایک دوسرے کی جگہ مستعمل نہ ہوتے خوب سمجھ لو) (۴) اہل عرب مُکَّوْکٌ (کوٹنے کی موصلی، دستہ) اور اَصَمُّ (بہرا) کی تصغیر میں مُکَیْکٌ اور اُصَیْمٌّ کہتے ہیں۔ پس جس طرح عرب نے یہاں اُن دو ساکنوں کا جمع ہونا درست ہے۔ جن میں سے پہلا مدہ ہو۔ (مثلاً دَآبَّۃٌ۔ اٰلْئٰنَ) اسی طرح انہوں نے اُن دو ساکنوں کا جمع ہونا بھی روا رکھا ہے جن میں سے پہلا لین ہو (جیسا کہ مندرجہ بالا دو مثالوں میں گذرا۔ اسی طرح عَیْنْ وغیرہ کو قیاس کریں) سو انہوں نے لین والے دو ساکنوں کو حروف مدہ والے دو ساکنوں کے مرتبہ میں قرار دیا ہے۔ حاصل یہ کہ ان چار وجوہ کی بناء پر لین کے دو حرفوں کو مد کیلئے شرط اور محل بننے کے اعتبار سے مد کے تین حروف پر عمل کیا گیا ہے۔ اور گو یہ دونوں حروف خفاء و درازی کے پائے جانے کے اعتبار سے اُن تین حروف سے کم مرتبہ ہیں۔ مگر نفس خفا اور نفس مدیت کی رُو سے اُن کے قریب ضرور ہیں، اس بناء پر مندرجہ ذیل دو صورتوں نے حروف لین میں مدیت و درازی کی زیادتی کو جائز کر دیا۔ پہلی صورت یہ کہ ان حروف لین کے بعد آنے والا ہمزہ مد کا سبب بن رہا ہو۔ اور ساتھ یہ بھی ہو کہ اُن حروف لین کے ساتھ اس ہمزہ کا اتصال قوی ہو اس طور پر کہ یہ دونوں چیزیں (یعنی لین اور ہمزہ) ایک ہی کلمہ میں جمع ہو رہی ہوں۔ (مثلاً شَیْءٍ سُوْٓءٍ) دوسری صورت یہ کہ حروف لین کے بعد سکون آ رہا ہو جو قوی سبب ہے (مثلاً وَالصَّیْفْ وَتَفَا نِیْزِ عَیْنْ حٰمٓ

دونوں حالتوں میں) اور تفصیل یہ ہے۔ (ملا) مَدِّ لِیْن بِالْهَمْزَةِ۔ جب واؤ یا لین کے بعد متصل طور پر ایک ہی کلمہ میں ہمزہ آجائے۔ جیسے شَیْءٌ (جس طرح بھی واقع ہوں) کَهَیْئَةِ وَسَوْءَةَ۔ اَلسَّوْءِ وغیرہ۔ تو اس واؤ اور یا میں ورش کیلئے ازرق کے طریق سے طول وتوسط وغیرہ کا اختلاف ہے پس چند موقعوں کے سوا ہر جگہ ایسے واؤ اور یا میں ان کے لیے وصل و وقف دونوں حالتوں میں دو وجوہ ہیں ملا طول و اشباع (پانچ الفی تاکہ لین اور ہمزہ میں پوری طرح جدائی ہوجائے) یہ مہدوی کا مذہب ہے۔ اور یہی ابو الحسن حصری کا پسندیدہ ہے۔ نیز ہادی و کافی اور شاطبیہ میں دو وجوہ میں سے ایک وجہ ہے اور تجرید سے بھی احتمالی طور پر یہ وجہ نکلتی ہے ملا توسط (تین الفی کیونکہ جدائی کے لیے اتنی مقدار بھی کافی ہے) یہ ابو محمد مکیؒ اور ابو عمرو دانیؒ کا مذہب ہے۔ اور دانیؒ نے ابو القاسم خلف بن خاقان اور ابو الفتح فارس بن احمد سے اسی کے موافق پڑھا ہے۔ اور یہی کافی اور شاطبیہ کی دوسری اور تجرید کی ظاہری وجہ ہے نیز حصری نے اپنے قصیدہ میں اس کو بھی بیان کیا ہے گو ان کے یہاں پسندیدہ اور معمول بہ طول ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں سہ (۱) وَفِیْ مَدِّ عَیْنٍ ثُمَّ شَیْءٍ وَسَوْءَةٍ خِلَافٌ جَرٰی بَیْنَ الْاَئِمَّةِ فِیْ مِصْرِ (اور عَیْنٍ اور شَیْءٍ اور سَوْءَةٍ وغیرہ کے مد میں ورش کیلئے ایسا اختلاف ہے جو مصر کے اہل ادا ائمہ کے درمیان جاری ہوا ہے) (۲) فَقَالَ اُنَاسٌ مَدُّهٗ مُتَوَسِّطٌ۔ وَقَالَ اُنَاسٌ مُفْرِطٌ وَبِهٖ اَقْرِیْ (پس بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ان کا مد درمیانی ہے۔ اور بعض نے کہا کہ خوب دراز ہے اور میں اسی کے موافق پڑھاتا ہوں) اور اس قسم میں سے مَوْئِلًا (کہف پ۱۵) اور اَلْمَوْءٗدَةُ (تکویر پ۳۰) ان دونوں کلموں کو مد سے مستثنیٰ کرنے پر تمام ناقلین کا اتفاق ہے پس ان دونوں کے واؤ لین میں کسی نے بھی اصل صیغہ اور نفس کلمہ کے ذاتی و اصلی مد سے زیادہ مدیت وتقویت پیدا نہیں کی۔ (بلکہ سب کے قول پر صرف قصر ہے۔ ان میں طول وتوسط کسی نے بھی نقل نہیں کیا۔ اس بنا پر کہ یہ دونوں وَاْدٌ اور وَاَلٌ سے بنے ہیں۔ پس ان میں واؤ کا سکون عارضی ہے نیز اَلْمَوْءٗدَةُ میں ثقل تھا۔ اس بنا پر کہ اسمیں دو مد جمع ہیں اور ہمزہ پر ضمہ تھا۔ اسلیئے لین کے مد کو کم کردیا اور مَوْئِلًا

ہیں ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ اپنے پاس والے لاَیں اَبت یعنی مَوْعِدًا کا ہمشکل ہوجاتا ہے) اور صاحب تجریدیہ (ابنِ فحام) نے انفرادی طور پر مَوْئِلًا کو مدّ سے مستثنیٰ نہیں کیا (بلکہ دوسرے موقعوں کی طرح اسمیں بھی طول و توسط نقل کیا ہے) پس اس بارہ میں انہوں نے ازرق کے باقی تمام ناقلین کی مخالفت کی ہے۔ (اس بنا پر یہ قول قابلِ عمل نہیں) اور سَوْاٰتِہِمَا (اعراف ع۲ و ع۲) سَوْاٰتُہُمَا (اعراف ع۲ طٰہٰ ع۲) اور سَوْاٰتِکُمْ (اعراف ع۳) ان پانچوں موقعوں کے سَوْاٰتِ کے واؤ میں مدّ کے ذریعہ تقویت پیدا کرنے میں ناقلین کا اختلاف ہے۔ پس مہدوی نے ہدایہ میں۔ ابنِ سُفیان نے ہادی میں۔ ابنِ شُریح نے کافی میں۔ اور ابو محمد مکی نے تبصرہ میں نیز جمہور اہلِ ادا نے اسکو نصًّا طول و توسط سے مستثنیٰ کیا ہے۔ اور ابوعمرو دانی نے تیسیر میں اور اسی طرح اپنی باقی تمام کتابوں میں نیز اہوازی نے اپنی کتاب "الکبیر" میں اس کو توسط سے مستثنیٰ نہیں کیا۔ (بلکہ دوسرے موقعوں کی طرح اسمیں بھی توسّط بتایا ہے پس سَوْاٰتِ کے واؤ میں توسط و قصر ہے طول نہیں) اور ابوالقاسم شاطبیؒ نے سَوْ کے واؤ میں خُلف کی تصریح کی ہے اور مناسب و حق یہ ہے کہ یہ خلاف مدّ متوسط اور مدّ مقصور (یعنی توسط و قصر) میں ہے (نہ کہ مدّ و قصر یا طول و توسط میں) کیونکہ میرے علم کی رو سے جو حضرات لین کے باب میں طول روایت کرتے ہیں وہ سب سَوْاٰتِ کے واو کے (طول سے) مستثنیٰ کرنے پر متفق ہیں۔ ایسا کوئی بھی نہیں جو دوسرے موقعوں کی طرح اسمیں بھی طول روایت کرتا ہو۔ (اور جو اس کے واؤ میں توسط نقل کرتے ہیں وہ بدل میں بھی صرف توسط بتاتے ہیں) پس اس طرح سَوْاٰتِ میں ورش کیلئے صرف چار وجوہ درست ہوں گی۔ (۱ تا ۳) واؤ کے قصر پر اٰتِ کے ہمزہ اور الف کی تینوں یہ اُن حضرات کا طریق ہے جن کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (۴) واؤ کے توسّط پر اٰتِ کے الف میں بھی صرف توسّط، یہ دانی کا طریق ہے اور آگے اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتے ہیں۔ اور مَیں نے ان چاروں کو مندرجہ ذیل ایک بیت میں نظم کردیا ہے ؎ وَسَوْاٰتِ قَصْرُ الْوَاوِ وَالْہَمْزَ ثَلِّثَا، وَوَسِّطْہُمَا فَالْکُلُّ اَرْبَعَۃٌ فَادْرِہَا۔ (یعنی سَوْاٰتِ میں واؤ کے قصر کے ساتھ ہمزہ میں تینوں وجوہ ضرور پڑھ۔ پھر دونوں کا توسّط ہے۔ پس کُل چار ہوگئیں

خوب سمجھ لو) اور بعض دوسرے حضرات کا مذہب یہ ہے کہ ایک کلمہ میں ہمزہ سے پہلے آنے والے واؤ اور یاء لین کے باب میں سے صرف شَیْءٍ میں تینوں حالتوں میں قصر سے زائد مد ہے۔ (یہ کلمہ جس طرح بھی آئے یعنی عام ہے کہ مرفوع ہو یا منصوب مجرور ہو) اور اس کے علاوہ باب کے تمام کلمات (کَهَیْـَٔةِ، سَوْءَةَ، سَوْءٍ وغیرہ) میں صرف قصر ہے۔ اور یہ ابوالحسن طاہر بن غلبون، ابوطاہر صاحب عنوان، ابوالقاسم طرسوسی، ابوعلی حسن بن بلیمہ صاحب تلخیص العبارات اور ابوالفضل خزاعی اور ان کے علاوہ کئی حضرات کا مذہب ہے جس کی رُو سے صرف شَیْءٍ میں مد ہے) پھر اس مد کی مقدار میں ان حضرات کا اختلاف ہے پس ابن بلیمہ اور خزاعی اور ابنِ غلبون کی رائے پر توسط ہے اور دانیؒ نے ابن غلبون سے توسط ہی پڑھا ہے اور طرسوسی اور صاحب عنوان (ابوطاہر) کی رائے پر اس کی مقدار طول ہے۔ اور میں نے ان دونوں کے طریق سے یہی وجہ پڑھی ہے۔ اور مصری و مغربی اماموں میں سے بعض حضرات نے حمزہ کیلئے بھی شَیْءٍ کی یاء کے مد میں وصلاً اختلاف نقل کیا ہے (یہ کلمہ جس طرح بھی آئے) پس ابوالطیب بن غلبون، صاحب عنوان، اور ابوعلی حسن بن بلیمہ وغیرھم کی رُو سے اسمیں حمزہ کیلئے (درمیانہ درجہ کا) مد ہے، اور تذکرہ میں ابوالحسن طاہر بن غلبون کی تصریح کا ظاہر بھی یہی ہے اور دوسرے حضرات کی رائے پر اسمیں سکتہ ہے نہ کہ مد، اور دانیؒ نے ابنِ غلبون کے کلام کو بھی اسی پر حمل کیا ہے نیز اُن سے اسی کے موافق پڑھا بھی ہے۔ اور ہم بھی اسی کو اخذ کرتے ہیں۔ اور ابن شریح کافی میں فرماتے ہیں "کہ ہم نے مد اور سکتہ دونوں ہی وجوہ پڑھی ہیں" اور تبصرہ میں دونوں وجوہ درج ہیں۔ اور مندرجۂ بالا جن حضرات (ابوالطیب و ابوطاہر وغیرھما) نے اس میں مد نقل کیا ہے۔ ان کے یہاں مد سے توسط مراد ہے۔ اور میں نے مد نقل کرنے والوں کے طُرق سے یہی وجہ پڑھی ہے۔ اور یہ یاد رکھیں کہ حمزہ سے شَیْءٍ میں مد انہی حضرات نے روایت کیا ہے جنہوں نے اس کے علاوہ دوسرے موقعوں میں ان سے سکتہ نقل کیا ہے (پس شَیْءٍ کا توسط اور موقعوں کے سکتہ ہی کے ساتھ صحیح ہے (ذکر عدم سکتہ پر بھی) عام ہے کہ صرف اَلْ پر سکتہ پڑھ رہے ہوں یا اَلْ اور ساکن منفصل دونوں پر پڑھتے آرہے ہوں پس اگر اَلْ اور دوسرے

ساکنوں میں عدمِ سکتہ پڑھ رہے ہوں تو پھر شیءٍ میں توسط نہ ہوگا۔ فافہم) اور آگے اللہ ہی خوب جانتا ہے اور اگر لین کے حرف کے بعد ہمزہ منفصل طور پر (یعنی دوسرے کلمہ میں) آئے تو اس صورت میں طول و توسّط کے ترک پر سب کا اتفاق ہے۔ جیسے خَلَوْا اِلٰی، ابْنَیْ اٰدَمَ پس اِس لین میں اور اُس لین میں جس کے بعد سرے سے ہمزہ ہی نہ ہو (نیز سکون بھی نہ ہو کیوں کہ یہ بیان ہمزہ کے سبب کا چل رہا ہے۔ سکون کا تو یہاں کوئی ذکر ہی نہیں) جیسے عَلَیْنَا۔ ھُوْنًا۔ تَوَلَّوْا ۔ فَاِنَّمَا۔ اِن دونوں میں ذرا بھی فرق نہیں۔ بلکہ دونوں ہی میں سب قراء اور ناقلین کے یہاں بلا خلاف طول و توسّط ممنوع ہیں۔ اور اسکی وجہ وہ ہے۔ جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ (اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حرفِ لین ایک لحاظ سے ساکن صحیح کے حکم میں ہے) البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ خَلَوْا اِلٰی۔ جیسی مثالوں میں ورش اپنے قاعدہ کے موافق ہمزہ کی حرکت ماقبل کے ساکن کی طرف نقل کرکے اس کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیساکہ اس کا مفصّل بیان نقل کے باب میں آئے گا۔ (اِنْ شَآءَ اللّٰہُ تَعَالٰی) (اسی طرح اگر واو یا یا لین کے بعد والا حرف وقف یا ادغام کی بناء پر ساکن ہو جائے جیسے مَیْتٌ۔ خَوْفٌ۔ (وقفاً) اور بِالْخَیْرِ لَّقُضِیَ۔ لَقَوْلُ رَّسُوْلٍ وغیرہ تو اس صورت میں سب کے لیے تینوں وجوہ ہیں لیکن ورش کیلئے ہمزہ کی صورت میں صرف طول و توسط ہے جیسے شَیْءٍ، سَوْءٍ وغیرہما) (۲۔ مَدِّ لِیْنِ بِالسُّکُوْنِ) جس طرح حروفِ مدّہ کے بعد آنیوالے سکون کی کئی قسمیں ہیں۔ اسیطرح حروفِ لین کے بعد آنیوالے سکون کی بھی کئی قسمیں ہیں۔ پس وہ سکون یا تو لازمی ہوگا یا عارضی۔ پھر ان میں سے ہر ایک یا تو مشدّد ہوگا یا غیر مشدّد (اِس طرح یہ کُل چار قسمیں ہوگئیں ۱۔ سکون لازم غیر مشدّد جیسے عٓیٓنٓ ۲۔ سکون لازم مشدّد۔ جیسے مکّی کی قراءت پر ھٰتَیْنِّ ۳۔ سکون عارض غیر مشدّد جیسے اَلْمَیْلُ وقفاً ۴۔ سکون عارض مشدّد جیسے اَلَّیْلَ لِبَاسًا وغیرہ، مازنی کی ادغامِ کبیر والی قراءت پر۔ اب اسی ترتیب سے ان چاروں کی تفصیل درج کی جاتی ہے) پس (الف) ۱۔ حروفِ لین کے بعد سکون لازم غیر مشدّد (یعنی مدّ لین لازم غیر مشدّد) صرف ایک کلمہ یعنی حرفِ عٓیٓنٓ میں ہے۔ جو سورۂ مریم اور شوریٰ کے اوائل مقطعات میں ہے۔ پس اس کے اشباع و توسّط اور قصر میں اہلِ اداء کا اختلاف ہے

اور یہ اختلاف کسی روایت سے مخصوص نہیں۔ بلکہ تمام قراءتوں کے مشائخ اہلِ اداء سے منقول ہے اور تفصیل یہ ہے کہ (اس میں سب قرّاء کے لیے تین[۳] وجوہ ہیں (۱) طول یعنی) ا۔ بعض اہلِ اداء نے حرفِ لین کو حروفِ مد کے مرتبہ و حکم میں قرار دیکر (حرفِ مد کی طرح اس کو بھی) التقائے ساکنین کی وجہ سے اشباع و طول سے پڑھا ہے (مقصد یہ ہے کہ جس طرح مدّہ میں سکونِ لازمی کی وجہ سے طول کرتے ہیں۔ اسی طرح اس میں بھی وہ سکونِ اصلی کی بناء پر طول ہی کرتے ہیں اسلئے کہ یہاں دو[۲] ساکن جمع ہیں۔ اور اکثر جگہ دو[۲] ساکنوں میں طول ہی سے جدائی کی جاتی ہے۔ نیز اس سے عَیۡنۡ اپنے پاس والے مقطعات "کَافۡ، صَادۡ، مِیۡمۡ، سِیۡنۡ، قَافۡ" کے بھی موافق ہو جاتا ہے کیونکہ ان میں بھی طول ہی ہے) ابوبکر بن مجاہد، ابوالحسن علی بن محمد بن بشر انطاکی۔ اور ابوبکر اذفوی کا یہی مذہب ہے۔ اور ابومحمد مکی و علامہ ابوالقاسم شاطبی کے نزدیک یہی مختار و پسندیدہ ہے۔ اور ابوعمرو دانیؒ نے اپنی جامع میں اس کو مندرجہ بالا حضرات میں سے بعض سے نقل کیا ہے نیز دانیؒ نے فرمایا کہ "شَیۡءٍ اور السَّوۡءِ اور ان جیسی دوسری مثالوں میں جن حضرات نے ورش کے لیئے طول روایت کیا ہے۔ اُن کے قول پر قیاس کرتے ہوئے حرف عَیۡنۡ میں طول ہی بہتر معلوم ہوتا ہے" (کیوں کہ جب ہمزہ کی وجہ سے حرفِ لین میں طول کیا گیا ہے تو سکون کی وجہ سے حرفِ عَیۡنۡ میں بدرجہ اولیٰ طول ہونا چاہیئے کیونکہ سکون زیادہ قوی سبب ہے) اور ہدایہ (تالیف مہدوی) میں یہ وجہ صرف ورش کیلئے بیان کی ہے۔ یعنی ازرق کے طریق سے۔ اور اسی طرح ابن سفیان (صاحب ہادی) بھی اسی وجہ کو اخذ کرتے تھے۔ (پس ہدایہ اور ہادی کی رو سے عَیۡنۡ میں ورش کیلئے طول اور باقین کے لیے قصر ہے۔ جیسا کہ آگے آتا ہے۔ (۲) توسّط) اور بعض مشائخ وہ ہیں جنہوں نے پہلے حرف کے فتحہ اور دو[۲] ساکنوں کے اجتماع دونوں کی رعایت و نظر سے اسمیں توسّط (تین[۳] الفی) کو اخذ کیا ہے (کیونکہ جدائی کیلئے اتنی مقدار بھی کافی ہے۔ حاصل یہ کہ بعض اہلِ اداء نے عَیۡنۡ میں توسّط اختیار کیا ہے۔ یعنی جمع بین الساکنین کی رعایت سے مد، اور یا لین ہونے کی وجہ سے وہ مد بطورِ توسّط اختیار کیا گیا۔ تاکہ دونوں

تقاضوں کی رعایت ہوجائے) ابو الطیب عبد المنعم بن غلبون۔ ان کے صاحبزادے ابو الحسن طاہر بن غلبون، ابو الحسن علی بن سلیمان انطاکی۔ ابو طاہر صاحبِ عنوان، ابو الفتح بن شیطا۔ اور ابو علی صاحبِ روضہ وغیرھم کا یہی مذہب ہے۔ اور جن حضرات نے ورش کیلئے شیء و عین اور اس کے باب میں توسط نقل کیا ہے ان کی روایت کا تقاضا بھی یہی ہے اور ورش کے علاوہ باقی حضرات کے لیے بھی یہی وجہ قیاس سے زیادہ موافق اور ظاہر تر ہے۔ اور یہ جامع البیان، حرز الامانی اور تبصرہ وغیرہا کی دوسری وجہ ہے (پس ان کتابوں کی رُو سے عین میں سب کے لیے طول و توسط دو وجوہ ہیں)۔ اور ابو العز قلانسی کی کفایہ میں سب کیلئے اور ابن شریح کی کافی میں صرف ورش کیلئے یہ دو وجوہ ہیں جن سے پہلی وجہ ہے (اور دوسری وجہ قصر ہے۔ پس کفایہ کی رُو سے سب کے لیے توسط و قصر اور کافی میں ورش کیلئے توسط و قصر اور باقین کے لیئے صرف قصر درج ہے) تمام اہلِ ادا مصریین و مغاربہ نیز ان کے وہ متبعین حضرات جنہوں نے ان کی پیروی کی ہے اور ان کے طریقہ کو اخذ کیا ہے ان سب کے یہاں یہ دونوں وجوہ تمام قُراء کے لیے مختار اور پسندیدہ ہیں۔ (۳) قصر) اور بعض مشائخ نے حرفِ لین کو حروفِ صحیحہ کا درجہ دیتے ہوئے (اور ان کے قائم مقام بناتے ہوئے) لین کی ذاتی و اصلی درازی میں اور کسی قسم کی زیادتی اور تقویت پیدا نہیں کی۔ بلکہ اصلی حالت کے اعتبار سے فقط۔ قصر ہی کیا ہے۔ چنانچہ ابو طاہر بن سوار، ابو محمد سبط الخیاط اور ابو العلاء ہمدانی کا یہی مذہب ہے۔ نیز یہ امام ابو العز القلانسی کے یہاں دوسری وجہ ہے۔ اور تمام متاخرین اہلِ عراق کے نزدیک یہی وجہ پسندیدہ ہے اور ہدایہ و ہادی اور کافی میں ورش کے علاوہ دوسرے قُراء کے لیئے یہی وجہ درج ہے۔ اور کافی میں ورش کی دوسری وجہ بھی یہی ہے (اور پہلی وجہ توسط ہے) اور صاحبِ کافی کہتے ہیں وہ کہ عین میں کسی قاری نے بھی مد نہیں کیا۔ لیکن ورش نے ایک وجہ کی رُو سے اس میں مد (توسط) کیا ہے " میں کہتا ہوں کہ " ازرق کے طریق سے ورش کیلئے عین میں قصر (نہایت ضعیف ہے کیوں کہ اس) کے بیان کرنے میں ابن شریح (صاحبِ کافی) منفرد ہیں نیز یہ ورش کے اصول و قواعد کے بھی منافی و

برخلاف ہے کیونکہ بطریق ازرق، ورش تو شَیۡءٌ وغیرہ میں بھی ہمزہ کی وجہ سے مد کرتے ہیں (اور حرفِ لین قبل الہمزہ میں بطریق ازرق ان کے لیئے قصر قطعًا نہیں ہے۔) اور (ہمزہ و سکون کے دو اسباب میں سے) سببِ سکون سببِ ہمزہ سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ پس عَيۡنٌ میں تو ان کے لیئے بدرجۂ اولٰے مد ہی ہونا چاہیئے (حاصل یہ کہ قصر کو روایتِ ورش میں اُن مشائخ نے ناجائز قرار دیا ہے۔ جو شَیۡءٌ کے باب میں طول یا توسط کرتے ہیں) البتہ جو حضرات (اصبہانی وغیرہ) ہمزہ سے پہلے والے حرفِ لین میں مد کے قائل نہیں۔ ان کے یہاں عَيۡنٌ میں بھی ورش کے لیئے قصر بلاشبہ درست ہے اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (ب) حروفِ لین کے بعد سکونِ لازم مشدّد (یعنی مدِّ لازم لین مثقل) ان دو کلموں میں واقع ہوا ہے۔ (جنھیں حرفِ لین کے بعد جو سکون لازم ہے وہ بصورت تشدید ہے)۔ (۱) هٰتَيۡنِّ (قصص ع۳) (۲) الَّذَيۡنِّ (فُصِّلَتْ ع۴) دونوں ابنِ کثیر کی قرارت پر جس کی رُو سے یہ دونوں لفظ بتشدید نون پڑھے گئے ہیں پس چونکہ ان کی قرارت پر ان میں لین کے بعد ساکنِ لازم مشدّد موجود ہے۔ اس بنار پر مکّی کیلئے ان دونوں میں بھی مندرجۂ بالا تینوں وجوہ جاری ہوں گی۔ اور ان تینوں وجوہ میں اہلِ ادار کے مذاہب کی تفصیل وہی ہے جو پہلے گذر چکی ہے اور جن حضرات نے یہ بات نصًّا بیان کی ہے " کہ ان دونوں کا مدّ الضَّآلِّيۡنَ اور هٰذٰنِّ کے مد کی طرح ہے " ان میں سے حافظ ابو عمرو دانیؒ بھی ہیں۔ چنانچہ انہوں نے اپنی جامع البیان " کے بابُ المدّ میں اس کی صراحت کی ہے اور تیسیر کا ظاہر بھی یہی ہے اور انہوں نے "جامع" میں سورۂ نسار میں یہ بات نصًّا بیان کی ہے " کہ هٰذٰنِّ میں مد کی مقدار طول اور هٰتَيۡنِّ اور الَّذَيۡنِّ ان دونوں میں تمکین ہے" اور یہ عبارت توسط کے بارہ میں صریح و واضح ہے اور ان کے علاوہ باقی جملہ مؤلفین نے دونوں میں نہ تو اشباع و طول بیان کیا ہے اور نہ ہی توسط و تمکین۔ اسی بنار پر ان دونوں میں قصر، جمہور اور اکثر اہلِ ادار کا مذہب ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (ج) :۔ اگر حرفِ لین کے بعد ساکن عارض غیر مشدّد آجائے جیسے اَلَّيۡلُ۔ الۡخَيۡلُ۔ الۡمَيۡتُ۔ الۡمُسۡتَيۡنُ

وَالْخَوْفُ - اَلْمَوْتُ - اَلطَّوْلُ وغیرہ وقف کی حالت میں عام ہے کہ وہ اسکان کے ساتھ ہو یا اشمام کے ساتھ۔ بشرطیکہ وہ اس موقعہ میں جائز اور صحیح ہو۔ پس ایسے مقامات میں شاطبی وغیرہ نے اداء کے اماموں سے تین مذاہب نقل کیے ہے۔ اور وہ یہ ہیں: طول، توسط، قصر۔ اور جن موقعوں میں لین کے بعد ہمزہ کلمہ کے آخر میں آرہا ہے جیسے شَیْءٍ، اَلسَّوْءِ ان کے علاوہ باقی سب جگہ ازرق کے طریق سے ورش کے لیے بھی وقفاً یہ تینوں..... وجوہ جاری ہوں گی۔ جیسے خَیْرٌ۔ اَلْقَوْلُ۔ رہا ہمزہ والا موقع سو اس میں ان کیلئے قصر ممنوع اور حالین میں طول و توسط ہی معین و ضروری ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا (اور اس کا کسی قدر بیان پہلے بھی گذر چکا ہے) اور ساکن عارض غیر مشدّد والے موقعوں میں مندرجہ بالا تین وجوہ کے مذاہب کی تفصیل یہ ہے (۱) اشباع وطول:- یہ ابوالحسن علی بن بشر کا اور اسی طرح تحقیق و ترتیل اور اشباع و تطویل کو اخذ کرنے والے حضرات (یعنی اہل مصر اور ان کے امثال) میں سے بعض کا مذہب ہے۔ (۲) توسط:- یہ اکثر محققین کا مذہب اور ابوعمرو دانیؒ کا پسندیدہ ہے۔ اور ابوالقاسم شاطبیؒ بھی اسی کے موافق پڑھاتے تھے۔ جیسا کہ ابوعبداللہ بن قصاع نے کمال ضریر سے اور انہوں نے امام شاطبیؒ سے نقل کرکے اسکو نصًّا بیان کیا ہے۔ دانیؒ فرماتے ہیں کہ لین میں تمکین و تقویت پیدا کرنے کی صورت میں جو مد ہوتا ہے اس کی مقدار توسط ہے۔ جو افراط و زیادتی کے بغیر ہو۔ اور میں نے اسی کے موافق پڑھا ہے۔ (۳) قصر:- یہ بہت سے حذاق و ماہرین کا مذہب ہے جیسے ابوبکر شذائیؒ، حسن بن داؤد نقار۔ ابوالفتحؒ بن شیطا، ابومحمدؒ سبط الخیاط، ابوعلیؒ مالکی اور ابوعبداللہ بن شریح۔ اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات۔ اور اکثر اہل اداء نے قصر پر اور اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ حروف لین، حروف صحیحہ کے قائم مقام اور ان کے مرتبہ میں ہیں۔ اور استاذ ابوالجود مصری بھی اسی کے موافق پڑھاتے تھے، جیسا کہ ابن قصاع نے کمال ضریر سے اور کمال نے ابوالجود مصری سے نقل کرکے اس کی تصریح کی ہے اور یہی تمام نحویوں کا قول ہے اور یقیناً امام ابوالقاسم شاطبیؒ نے تینوں کی تینوں وجوہ کو نصًّا بیان کیا ہے۔ "میں کہتا ہوں کہ" اس بارہ میں تحقیقی قول یہ ہے کہ وقفی لین میں یہ تینوں وجوہ صرف انہی حضرات کے یہاں درست ہیں۔ جن کے مذہب کی رو سے اس باب کے حروف مدہ کے

وقفی مد میں طول ہوتا ہے۔ رہے وہ حضرات جن کی رائے پر حروف مدہ میں قصر ہوتا ہے۔ سو ان کے نزدیک مدلین عارض میں بھی صرف قصر جائز ہے (نہ کہ توسّط وطول بھی)۔ اسی طرح جو حضرات حروفِ مدّہ میں توسّط کے قائل ہیں۔ ان کے یہاں لین عارض میں فقط توسّط وقصر صحیح ہے (نہ کہ اشباع وطول بھی) عام ہے کہ عارض کا اعتبار کریں یا نہ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ مدلین عارض والی قسم میں طول واشباع کو اخذ کرنا نادر وقلیل ہے (کیوں کہ یہ فقط ایک ہی طریق سے ہے۔ بخلاف توسّط وقصر کے کہ ان میں سے توسّط دو۲ طرق سے اور قصر تینوں۳ ہی طریقوں سے ہے۔ اسی بنا پر پہلا درجہ قصر کا ہے۔ پھر توسّط کا پھر طول کا مرتبہ ہے۔ اور مد ولین دونوں کے جمع ہونے کی مثال تَعۡمَلُوۡنَ۔ اَلۡبَیۡعُ ہے۔ پس ان میں کل چھ۶ وجوہ صحیح ہیں یعنی ۱تا۳ مدہ کے طول پر لین میں تینوں ۴تا۵ توسط پر توسّط وقصر نہ کہ طول بھی۔ ۶ قصر پر فقط قصر نہ کہ توسّط وطول بھی۔ اور اگر لین مقدم ہو تب بھی چھ۶ وجوہ صحیح ہیں۔ جیسے اَلسَّیۡرُ، اٰمِنِیۡنَ۔ اور وہ یہ ہیں ۱تا۳ لین کے قصر پر مدّہ کی تینوں ۴تا۵ توسط پر توسط وطول نہ کہ قصر بھی ۶ طول پر فقط طول نہ کہ توسّط وقصر بھی۔ یہی وجہ ہے کہ مدِ عارض میں طول اولیٰ واکثر ہے کیونکہ یہ تینوں طُرق سے ہے۔ بخلاف توسّط اور قصر کے کہ ان میں سے توسّط دو۲ طُرق سے اور قصر فقط ایک ہی طریق سے ہے اسی بنا پر مدہ میں پہلا درجہ طول کا ہے پھر توسّط کا پھر قصر کا مرتبہ ہے خوب سمجھ لو) (د):۔ اگر حرفِ لین کے بعد ساکن عارض مشدّد آجائے جیسے اَلَّیۡلَ لِبَاسًا، کَیۡفۡ فَّعَلَ، اَلَّیۡلُ تَّرَا، بِالۡخَیۡرُ لَّقُضِیَ یہ سبب ابوعمرو کی ادغام کبیر والی قراءت پر۔ تو اس حرفِ لین میں بھی۔ قصر، توسّط، طول۔ یہ تینوں ہی وجوہ درست ہیں اور انکی تفصیل اسی طرح ہے جس طرح ابھی ساکن عارض غیر مشدد میں گذری۔ اور جمہور قصر پر ہیں۔ اور جن حضرات نے اس باب میں طول وتوسّط کو نقل کیا ہے۔ اُن میں سے استاذ ابوعبداللہ بن قصاع بھی ہیں۔ وَاللّٰهُ اَعۡلَمُ

تیسری فصل:۔ اُن چند اصول وقواعد (مختلف فوائد ومسائل اور متفرق تفریعات وتنبیہات) کے بیان میں جو اس باب میں نہایت اہم اور ضروری ہیں

پہلے گذر چکا ہے کہ مد کی شرط اور اس کا محل تو حرفِ مد ولین ہے اور اس کا سبب وہ ہے جو مد کیلئے موجب

وباعث اور داعی ہو پھر شرطِ مد کی اجمالاً چھ اور تفصیلاً آٹھ قسمیں ہیں۔ اجمالی چھ یہ ہیں (۱) لازم (۲) عارض (۳) ثابت (۴) متغیر (۵) قوی۔ (۶) ضعیف۔ اور تفصیلی آٹھ یہ ہیں (۱) لازمِ حالی (۲) لازمِ اصلی۔ (۳) عارضِ حالی۔ (۴) عارضِ غیر اصلی (۵) ثابت (۶) متغیر (۷) قوی، (۸) ضعیف۔ اور مزید توضیح یہ ہے (الف)۔ لازمی:۔ اس کی دو صورتیں ہیں (۱) لازمِ حالی:۔ جو ہر حال میں لازم وضروری ہو جیسے اُولٰٓئِكَ قَالُوْٓا اٰمَنَّا۔ اَلْحَآقَّةُ (۲) لازمِ اصلی:۔ جو اصل کے موافق ہو (پس اسکو اصل کی موافقت کی بنار پر لازمی کہتے ہیں کیوں کہ گو یہ ہر حال میں نہیں رہتا۔ مگر اصل کے موافق ہونے کے سبب کلمہ کی ذات میں داخل اور اس کا لازمی جزو اور مقصودی حصہ ہے) جیسے وَاَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ۔ بَعْضُهُمْ اِلٰى بَعْضٍ اُنْ سِلْتُ بِهٖٓ اِلَيْكُمْ (ب) عارضی:۔ اسکی بھی دو قسمیں ہیں (۱) عارضِ حالی:۔ جو ہر حال میں لازمی نہ ہو۔ بلکہ صرف بعض حالتوں میں عارضی طور پر پیش آجاتا ہو جیسے مَلْجَا۔ تَوّابًا (وقف کی حالت میں) (۲) عارضِ غیر اصلی:۔ جو اصل کے خلاف ہو (پس اسکو اصل کی مخالفت کی بنار پر عارضی کہتے ہیں کیونکہ گو یہ ہر حال میں باقی رہتا ہے مگر اسکا وجود اصل کے مخالف ہونے کے سبب جواز اً عارضی ہے جو زوال کے معرض و دور میں ہے) جیسے ءَاَنْتُمْ ادخال والوں (قالون، مازنی، ہشام یزید) کی قرارت پر اور اَلّٰٓیْ (ھود) اٰمَنْتُمْ (ثلاث) اور مِنَ السَّمَآءِ اِلَى الْاَرْضِ (سجدہ) دوسرے ہمزہ کو حرفِ مدّہ سے بدلنے والوں (ورش بطریق ازرق نیز قنبل) کی روایت پر (ج)؛ (۵)..... ثابت:۔ جو سالم ومحقق ہو۔ پس یہ شرطِ مد ہمیشہ ساکن ہوتی ہے جس کی سکون والی حالت میں فرا تبدیلی نہیں آتی۔ جیسے قَالُوْٓا اٰمَنَّا وغیرہ۔ (د)۔ (۶) متغیر:۔ وہ شرطِ مد جسکی سکون والی حالت ایک بار تغیر وتبدّل آچکا ہو جیسے یُضِیْ۔ سُوْ۔ حمزہ اور ہشام کے یہاں وقف کی حالت میں نقل والی وجہ پر۔ (کہ اوّلاً ان کی یا اور واو نقل کی وجہ سے متحرک ہوگئی ہیں۔ پھر وقف کے سبب ان پر سکون آگیا۔ اور اس کی وجہ سے یہ دونوں دوبارہ محلِ مد بن گئے۔) (ہ) (۷) قوی:۔ یہ وہ شرطِ مد ہے جس کے ماقبل (پہلے حرف) کی حرکت اُس کی جنس سے ہو (یعنی حروفِ مدّہ) (و) (۸) ضعیف:۔ جس کے ماقبل کی حرکت اسکی جنس سے نہ ہو۔ بلکہ اسکی مخالف ہو (یعنی حروفِ لین) اور

اسی طرح سببِ مد ، کی بھی کئی قسمیں ہیں ۔ چنانچہ اسکی اجمالی قسمیں پانچ ہیں ۔ (۱) لازم (۲) عارض (۳) متغیر (۴) قوی ۔ (۵) ضعیف ۔ جن کی تفصیل یہ ہے (۱) لازمی ۔ جیسے اَتُحَآجُّوٓنِّیْ ، اِسْمٰعِیْلَ (۲) عارضی ، جیسے وَالنُّجُوْمُ مُسَخَّرٰتٌ ۔ ادغام اور وقف کی اور اُوْتُمِنَ ابتدا کی حالت میں (۳) متغیر ، (جسمیں تبدیلی ہوگئی ہو) جیسے وصل کی حالت میں الٓمّٓ اللّٰہُ سب کی اور ھٰٓؤُلَآءِ اِنْ ۔ قالون و بزی کی اور ھٰٓؤُلَآاِنْ ابوعمرو کی نیز ابن شنبوذ کے طریق سے قنبل کی اور ابوالطیب کے طریق سے رُویس کی قرارت پر بھی ۔ اور وقف کی حالت میں ھٰٓؤُلَاۤ یا ھٰٓؤُلَآءْ حمزہ اور ہشام کی قرارت پر ۔ (۴) قوی ، جیسے سکونِ لازم وغیرہ ۔ (۵) ضعیف : جیسے ہمزۂ منفصلہ اور ہمزۂ متقدمہ ۔ پھر قوت و ضعف کی رُو سے بھی سبب مد کے کئی درجات ہیں (جو آپسمیں متفاضل و متفاوت ہیں ۔ چنانچہ سکونِ لازم سب سے قوی ہے پھر ہمزۂ متصل ۔ پھر سکونِ عارض ۔ پھر ہمزۂ منفصل ، پھر ہمزۂ مقدم ۔ پھر سببِ معنوی کا درجہ ہے) تفصیل یہ ہے کہ سب سے زیادہ قوی سبب وہ ہے جو لفظی ہو (پس معنوی کا درجہ لفظی سے کم ہے) پھر لفظی میں سے بھی زیادہ قوی ، ساکن پھر ہمزۂ متصلہ ہے ۔ اور ساکن میں سے بھی ساکنِ لازم اصلی والا سبب قوی تر اور ساکنِ عارض ضعیف تر ہے ۔ اور بعض حضرات کے یہاں ساکنِ لازمی و ساکنِ عارضی کے بھی دو دو مراتب ہیں ۔ چنانچہ مدغم و مثقل قوی تر اور مُظہر و مخفف کے ضعیف تر ہے (مثلاً الٓمّٓ اور صَوَآفَّ ۔ اَلرَّحْمٰنْ دونوں وقفاً وغیرہ وغیرہ) جیساکہ پہلے گذرا ۔ اور ساکنِ عارض کے بعد اُس ہمزہ کا درجہ ہے جو منفصل (یعنی الگ کلمہ میں) ہو اس کے بعد وہ ہمزہ ہے جو حرفِ مد سے پہلے آرہا ہو ۔ پس یہ ہمزہ سببِ لفظی کی تمام قسموں سے ضعیف تر (اور آخری درجہ میں) ہے (اور چھٹا مرتبہ سببِ معنوی (تعظیم و مبالغہ) کا ہے پس مدّوں کے کُل مراتب نو ہوگئے ۱ مدِّ لازم ۲ مدِّ متصل ۳ مدِّ عارض ۴ مدِّ منفصل ۵ مدِّ بدل ۶ مدِّ لین الازم ۷ مدِّ لین عارض ۸ مدِّ لین بالہمزۃ المتصلہ ۹ مدِّ معنوی) ۔ (مد کے اسباب کے مراتب کی مندرجہ بالا ترتیب کی وجوہ و دلائل) اور ہم نے لفظی سبب کو معنوی سے قوی تر اسلئے کہا کہ لفظی پر تمام قراء کا اتفاق ہے (بخلاف معنوی کے کہ وہ مختلف فیہ ہے ۔) پھر لفظی

اسباب میں سے بھی ساکن والا سبب ہمزہ سے قوی تر اس بنا پر ہے کہ اس میں مد حرکت کا قائم مقام بن کر دو ساکنوں میں جدائی کر دیتا ہے پس دونوں ساکنوں کو کماحقہٗ اسی صورت میں ادا کر سکتے ہیں جبکہ مدہ سے پہلے ساکن (یعنی حرفِ مد ولین) میں مد کریں۔ یہی وجہ ہے کہ جمہور کے یہاں بالاتفاق اس کے مد کی مقدار ایک ہی ہے۔ (جمیں تفاوت نہیں۔ اور وہ طُول ہے جس سے پوری طرح جُدائی ہو جاتی ہے) اور اسی بنا پر ہمزۂ متصلہ سے قوی تر ہے۔ پھر ہمزۂ متصلہ۔ منفصلہ سے قوی تر اسلئے ہے کہ مدِ متصل کے مد پر توسب کا اتفاق ہے۔ گو اسکی مقدار میں اختلاف و تفاوت ہے (مگر مد ہے ضرور) اور مدِ منفصل میں یہ بات نہیں۔ بلکہ اس کے مد و قصر میں قرّاء کا اختلاف ہے (یعنی بعض کے یہاں صرف مد اور بعض کے یہاں صرف قصر اور بعض قرّاء کے نزدیک دونوں ہیں) پھر مدِ منفصل مدِ بدل (جس میں ہمزہ حرفِ مد سے پہلے ہوتا ہے اس) سے قوی تر اس بنا پر ہے کہ جن حضرات نے ہمزہ کی تقدیم والے مدِ بدل کے مد و قصر میں اختلاف کیا ہے۔ ان میں سے اکثر کا مدِ منفصل کے مد پر اجماع ہے۔ **مشترک اور مرکب اقسامِ مد**:۔ شرطِ مد اور سببِ مد کی مندرجہ بالا قسموں (لازمی و عارضی، ثابت و متغیر۔ قوی و ضعیف) کے ملانے سے مرکب طور پر کل نو صورتیں نکلتی ہیں۔ جن کو حکم سمیت یہاں درج کیا جاتا ہے (۱) شرط اور سبب دونوں جمع ہوں اور دونوں ہی لازمی و قوی ہوں۔ جیسے اَتُحَآجُّوٓنِّیْ، اُولٰٓئِكَ، اِسْرَآءِیْلَ۔ اس صورت میں مد بالاتفاق لازم و واجب ہے (۲) شرط اور سبب میں سے کوئی ایک موجود نہ ہو۔ مثلاً مَنْ میں شرط اور رَاَیْتَكَ میں سبب موجود نہیں (۳) شرط اور سبب دونوں مجتمع ہوں اور ضعیف ہوں۔ جیسے خَلَوْا اِلٰی کہ شرطِ مد، حرفِ لین ہے جو ضعیف ہے اور سببِ مد ہمزۂ منفصلہ ہے اور وہ بھی انفصال و جُدائی کی وجہ سے ضعیف ہے) (۴) شرطِ مد میں تغیر و تبدیلی آجائے (جیسے یَشَآءُ ۔ سُوٓءٌ حمزہ اور ہشام کے یہاں سے وقفاً نقل والی وجہ میں) (۵) شرط عارضی ہو اور ساتھ ساتھ یہ بھی ہو کہ سبب قوی نہ ہو (جیسے مَلْجَا وقفاً۔ نَزَّالَ اللّٰہُ ورش کی روایت پر) ان چاروں صورتوں میں مد بالاتفاق ممتنع ہے (۶) شرط اور سبب میں سے کوئی ایک

ضعیف ہو (جیسے عَیْنٓ۔ وَالْخَوْفُ نیز مدلین بالہمزۃ المتصلہ میں شرطِ مد اور مد منفصل و بدل میں سبب مد ضعیف ہے) (۲) سببِ مد عارضی طور پر آگیا ہو۔ (جیسے مدِ وقفی میں ہوتا ہے) (۳) مد کے سبب میں تغیر ہو جائے۔ (جیسے الٓمٓ اللّٰہُ اور ھٰٓؤُلَآءِ اِنْ وغیرہ) ان تینوں صورتوں میں مدو قصر دونوں درست ہیں۔ اور اس بارہ میں قرّاء کے اختلاف کا بیان مفصل طور پر عنقریب آجائیگا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ (۴) مد کے دونوں سبب (ساکن وہمزہ) جمع ہو جائیں اس صورت میں بالاتفاق ان دو سببوں میں سے زیادہ قوی سبب کا اعتبار کر کے اس پر عمل کریں گے۔ اور ضعیف تر سبب کو بے عمل اور غیر معتبر قرار دیکر ساقط کر دیں گے۔ مثلاً آٰمِّیْنَ میں بدل و سکونِ لازم اور وَجَآءُوْٓ اَبَاهُمْ میں بدل و ہمزہ منفصلہ اور یَشَآءُ میں وقفاً ہمزہ متصل اور سکونِ عارض اور بُرَءٰٓؤُا میں بدل و متصل جمع ہیں۔ پس ان میں سکون لازم و منفصل اور متصل کا اعتبار کریں گے اور بدل و سکونِ عارض کے لحاظ سے توسط و قصر نہیں کریں گے) اور جعبری کے اس قول کے معنی بھی یہی ہیں "کہ قوی سبب ضعیف کے حکم کو منسوخ و ساقط کر دیتا ہے" اھ۔ اب ان قواعد و ضوابط سے بہت سے مسائل و احکام مستنبط و مفہوم ہوں گے۔ جن کی کسی قدر تفصیل یہ ہے (یاد رکھو کہ آگے مصنف محققؒ نے ان قواعد کی روشنی میں چھ مسائل بیان کیے ہیں ۱ خَلَوْا اِلٰی میں مد نہ ہونا اور اس کی علت و لِمّ ۲ التَّنُوْءُ۔ الْمُسِیْٓءُ وغیرہ میں حمزہ وہشام کے یہاں وقفاً نقل کی صورت میں مد نہ ہونا۔ اور اس کی علت و وجہ ۳ اٰلْـٰٔنَ وغیرہ میں ورش کیلئے مد بدل کا جاری نہ ہونا۔ اور اس کی وجہ اور اسی کے ضمن میں ادخال کے الف کی بحث بھی آگئی ہے ۴ سبب کے عارض ہونے کی چند صورتیں جیسے نَسْتَعِیْنُ وقفاً اور رایتِ ابتداءً وغیرہما ۵ سبب کے متغیر ہونے کی صورتیں اور ان کی پوری تفصیلات ۶ دو سببوں میں سے قوی تر سبب پر عمل کرنے کی چند صورتیں اور ان کے احکام، پھر ان چھ مسائل میں سے ۵ کی دس اور ۶ کی پانچ فروع ذکر کی ہیں پس ۵ کی دس فروع یہ ہیں (۱) ھٰٓؤُلَآءِ اِنْ کی وجوہ (۲) ھٰٓؤُلَآءِ اٰلِهَةً کی وجوہ (۳) ہٰٓاَنْتُمْ ھٰٓؤُلَآءِ کی وجوہ کی تفصیل (۴) السُّفَهَآءُ اَ وغیرہ کی تسہیل مع

الروم کی توضیح (۵) نُکِرٍ تِیَاءِ پر حمزہ اور ہشام کیلئے وقف کرنے کا حکم (۶) مدّ بدل کے تغیر والے ہمزہ کا حکم (۷) اٰلْئٰنَ کی وجوہ کی تفصیل (۸) الٓمٓ اللّٰہُ وغیرہ کا حکم (۹) ورش کیلئے مِنَ النِّسَآءِ اٰتٰنِیْ اتَّقَیْتُنَّ وغیرہ کا حکم (۱۰) الٓمٓ اللّٰہُ وصلاً اور نَسْتَعِیْنُ وغیرہ وقفاً ان دونوں کے مد کی وجوہ کے تفاوت وفرق کا بیان، یا دوسرے لفظوں میں سبب کے تغیر اور اس کے عروض کے درمیان تفریق کا بیان اور مسئلہ کی پانچ فروع یہ ہیں (۱) سبب لفظی اور سبب معنوی کے اجتماع کی صورت اور اس کا حکم۔ (۲) یَشَآءُ وغیرہ کی وقفی وجوہ کا بیان۔ (۳) وقفی بدل کی وجوہ کی تفصیل (۴) دو سببوں کے جمع ہونے کی چند صورتیں (مثلاً رَاٰ اٰیٰتِ یٰاٰسُرُ وغیرہ) اور ان کا حکم (۵) حرف مدّہ کے بعد تشدید والے حرف پر وقف کرنے کا بیان۔ حاصل یہ کہ یہاں کل اکیس عنوانات ہیں۔ جن میں سے چھ اصل اور باقی پندرہ ان کے تابع ہیں۔ اب پوری تفصیل دیکھیے) مسئلہ ۱۔ خَلَوْا اِلٰی اور ابْنَیْ اٰدَمَ جیسی مثالوں میں مد بالاتفاق ممنوع ہے۔ جیساکہ پہلے گذر چکا۔ اور وجہ یہ ہے کہ یہاں مد کی شرط ہی ضعیف ہے اسلیئے کہ حرفِ علت کے ماقبل کی حرکت اس کے مخالف ہے اور انفصال وجدائی (یعنی ہمزہ کے جدا ہونے) کی بنا پر سبب مد بھی ضعیف ہے (اور ایسی صورت میں مد ممنوع ہوتا ہے۔ جیساکہ گذرا۔ پس یہ مندرجہ بالا نو مشترک اور مرکب اقسام وصُوَر میں سے ۳ کی فرع ہے) اور اس کے برخلاف سَوْءَۃَ اور کَھَیْئَۃِ جیسی مثالوں میں ازرق کے طریق سے ورش کے لیئے مد ہے اور باقی قراء کیلئے قصر ہے جیساکہ گذرا اور وجہ یہ ہے کہ یہاں ہمزہ کے متصل ہونے کی بنا پر سبب مد قوی ہے۔ اور اسی طرح عَیْنٍ میں سب کے لیئے اور ھٰذٰنِ، الَّذٰنِّ میں صرف مکی کے لیے دونوں حالتوں میں اور الْمَوْتُ اور الَّیْلُ وغیرہ میں سب کے لیے صرف وقفاً ایک وجہ کی رو سے حرفِ لین میں مد بلاشبہ جائز وصحیح ہے کیونکہ گو حرفِ لین مد کے لیے ضعیف شرط ہے مگر سکون کی وجہ سے مد کا سبب قوی ہے (اس بنا پر مد کی ممانعت کی کوئی وجہ نہیں۔ پس یہ چار میں

اُمورِ مد سے متعلق ہیں۔) مسئلہ ۱۲۔ وَ تَنُوٓءُ، قُرُوٓا السُّوٓءَ۔ اور حَتّٰی تَفِیٓءَ، مِنْ سُوٓءٍ، سِیٓءَ، اُلْهُنِیٓءَ۔ وَجِایٓءَ، اَنْ تَبُوٓءَ۔ لَتَنُوٓءُ، سِیٓءَ) جیسی مثالوں میں حمزہ اور ہشام کیلئے وقفاً نقل کی حالت میں سکون سے ٹھہرتے ہوئے بھی واؤ اور یآ مدہ میں مد جائز نہیں۔ کیونکہ ان کلمات میں واؤ اور یآ کی طرف ہمزہ کی حرکت منتقل کرنے کے سبب حرفِ مدہ کی اصلی حالت میں تغیر آگیا ہے اور وہ ساکن کی بجائے متحرک ہوگیا ہے۔ اس بنا پر اب اس کے بارہ میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ (هٰٓؤُلَآءِ، اٰلٰئٰنَ وغیرہ کے الف کی طرح) ایسا حرف مد ہے جو تغیر و تبدیل والے ہمزہ سے پہلے ہے اور وجہ یہ ہے کہ جب نقل کے سبب ہمزہ زائل و غائب ہوگیا تو اس کی حرکت سے ماقبل کا حرفِ مد متحرک ہوگیا (اور اس کا سکون باقی نہیں رہا کہ اس کو حرفِ مد کہہ سکیں) پھر وقف کی بنا پر یہ حرفِ مد ساکن کر دیا گیا۔ (اور ظاہر ہے کہ یہ سکون عارضی ہے اسی وجہ سے اسمیں رَوم و اشمام بھی جائز ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ اصل وہ حرکت ہے جو نقل سے آئی ہے۔ اور اس کو اصل سمجھ لیا ہے کیوں کہ عارضی حرکت میں رَوم و اشمام ناجائز ہیں۔ پس حرکت کے اصلی ہوتے ہوئے یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ان کا عارضی سکون اصلی کے مرتبہ میں ہے اور سببِ مد (ہمزہ) کے تغیر کی وجہ سے اسمیں مد و قصر دونوں جائز ہیں خوب سمجھ لو) رہا سخاویؒ کا یہ قول کہ تم (اَلْهُنِیٓءُ میں وقفاً حمزہ اور ہشام کیلئے اوّلاً ہمزہ کی حرکت یآ کی طرف نقل کرکے ہمزہ کو حذف کر دو۔ (اَلْهُنِیُ) پھر وقف کی وجہ سے اس یآ کو ساکن پڑھو (اَلْهُنِیْ) اور اب اس یآ کا مد ساقط نہیں ہوگا۔ (بلکہ بدستور باقی رہے گا) کیونکہ گو نقل کے سبب یآ کا سکون زائل ہو گیا ہے۔ لیکن سکون سے وقف کرنے کی صورت میں وہ اس کی طرف لوٹ آیا ہے (اس بنا پر مد کے ساقط کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔) سو اس مد سے اگر تو ان کی مُراد وہ مد ہے جو نقل سے پہلے تھا۔ اور وہ مدِ فرعی ہے جو مدِ طبیعی سے زائد ہوتا ہے۔ تب تو یہ قول عمدہ اور درست نہیں کیونکہ اس مد کے ساقط کرنے میں تو کوئی خلاف ہی نہیں (بلکہ سب قرّاء اس کی بجائے فقط قصر اور مدِ ذاتی ہی بتاتے ہیں) اور اگر ان کی مراد وہ مدِ اصلی ہے جو حروفِ مدہ کی صفتِ

لازمہ ذاتیہ ہے۔ اور وہ یار ہیں اُس وقت تو نہیں تھی..... جب کہ وہ نقل سے متحرک ہوگئی تھی۔ لیکن پھر وقف کی وجہ سے اس کے ساکن ہو جانے کے سبب اس کی طرف لوٹ آئی ہے۔ تو یہ مسلّم اور بلا شبہ معتبر و مقبول ہے۔ کیونکہ اب یہ یار، وَهُوَ بِكُلِّ اور وَهِيَ تَجْرِي جیسی مثالوں کے وَهُوْ وَهِيْ کی وقفی واؤ اور یار کی طرح ہو جائے گی (اور ظاہر ہے کہ ان میں مدِ ذاتی یقینی ہے پس اسی طرح الْمُسِيْءُ وغیرہ میں بھی ہوگا) اور لِيَسُوْٓءٗا (اسرا ع) وغیرہ میں بھی سخاوی نے اسی طرح بیان کیا ہے (کہ حمزہ کیلئے وقفاً اس میں بھی نقل کی صورت میں مد جائز ہے ــــ ولیکن اصل تحقیق وہی ہے جو پہلے گذر چکی) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (یہ پورا مسئلہ صورت ۲/۴ سے متعلق ہے) مسئلہ ۳: ءَ الِدُ، ءَامَنْتُمْ، جَآءَ اَجَلُهُمْ، مِنَ السَّمَآءِ اِلَى الْاَرْضِ اور اَوْلِيَآءُ اُولٰٓئِكَ جیسی مثالوں میں ازرق کے طریق سے ورش کیلئے دوسرے ہمزہ کو حرفِ مد سے بدلنے کی صورت میں مدّہ مبدلہ میں اٰمَنُوْا۔ بِاِيْمَانٍ اور اُوْتِيَ۔ وغیرھا کی طرح مدّ بدل اسلئے درست نہیں کہ ابدالِ جوازی کی وجہ سے حرفِ مدّ عارضِ محض ہے۔ نیز مدّ کا سبب (ھمزہ) ضعیف ہے۔ کیونکہ وہ شرطِ مد پر مقدم ہے۔ (پس یہ صورت ۵/۴ سے متعلق ہے) اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان کلمات میں مد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تدارک و تلافی ہو جائے جس کی تفصیل یہ ہے کہ ان میں ہمزہ کا حرفِ مد سے ابدال عام قیاس اور مشہور قاعدہ کے خلاف ہونے کے سبب اصل کے مخالف ہے۔ اور مدّ بھی اصل کے خلاف ہے۔ پس ان میں تدارک و تلافی کی غرض سے قصر متعین ہوگیا جو اصل کے موافق ہے۔ تاکہ وہ خلافِ اصل والے ابدال کا عوض بن جائے۔ اور اس کا تدارک کر دے۔ اس بنار پر مدّ نہیں کیا گیا۔ لیکن یہ دلیل مخدوش ہے اس لیئے کہ جامع و مانع نہیں۔ جامع تو اس لیئے نہیں کہ مَلْجَاً جیسے منصوب کلمات میں وقفاً تنوین کا الف سے ابدال اصل کے موافق ہے۔ لیکن پھر بھی ان میں بالاتفاق قصر ہوتا ہے (حالانکہ مندرجۂ بالا دلیل کا تقاضا یہ ہے۔ کہ ان میں قصر نہ ہو۔ اسلیئے کہ ان میں تکافؤ و تدارک کی ضرورت نہیں۔ پس یہ دلیل ان کلمات کو خارج کر دیتی ہے) اور مانع

اسلیئے نہیں کہ ءَآنْذَرْتَهُمْ اور جَآءَ اٰمْرُنَا جیسی مثالوں میں بھی ہمزۂ ثانیہ کا الف سے ابدال اصل کے خلاف ہے۔ اس بناء پر ان میں بھی تدارک و تلافی کی غرض سے قصر ہی ہونا چاہیئے حالانکہ ایسی تمام مثالوں میں بالاتفاق مد ہوتا ہے (پس مندرجۂ بالا دلیل ان کلمات کے قصر کو خارج نہیں کرتی۔ اور اس کے دخول کیلیئے مانع نہیں بنتی۔ بلکہ ان کلمات کے قصر کو بھی شامل کر لیتی ہے۔ حالانکہ اس کیلیئے مانع بننا چاہیئے) پس اس قصر کی اعلیٰ و اولیٰ اور صحیح تر وجہ یہی ہے کہ یوں کہا جائے کہ ان مثالوں میں مد اس لیئے منع ہے کہ حرفِ مد عارضی اور سببِ مد ضعیف ہے۔ سو اب اس وجہ میں مَلْجَا جیسی مثالیں داخل ہو جائیں گی۔ کیونکہ ان میں بھی مد کا سبب ضعیف ہے اور ءَ اَنْذَرْتَهُمْ جیسے کلمات اس سے خارج ہو جائیں گے۔ کیونکہ ان میں مد کا سبب (سکون لازمی) قوی اور اصلی ہے اسی طرح اٰمَنَ وغیرہ میں ابدال لزومی و وجوبی طور پہ ہے جو اصل کے مرتبہ میں ہے۔ اس بناء پر اس میں متبدل جاری ہوتا ہے۔ بخلاف اٰلِّ وغیرہ کے کہ ان میں یہ ابدال محض جوازی و عارضی ہے اس لیئے ان کو اٰمَنَ وغیرہ پر قیاس نہیں کر سکتے)

اِدْخالُ کے الف کی بحث:۔

ءَاَنْتُمْ، اٰئِنَّا اور ءَاُنْزِلَ جیسی مثالوں میں دو ہمزوں کے درمیان الف داخل کرنے والوں کے مذہب کی رُو سے اختلاف ہے کہ آیا یہ ادخال والا الف مد متصل کے ساتھ ملحق ہے یا نہیں؟۔ اور اس خلاف و نزاع کی وجہ یہ ہے کہ گو ان کلمات میں مد کا سبب ہمزۂ متصلہ قوی ہے لیکن یہ الف مقحم و زائد اور ضعیف و عارض ہے۔ جس کو دو ہمزوں کے درمیان جدائی کرنے کیلیئے لاتے ہیں کیونکہ ان دونوں کے جمع ہونے سے کلمہ میں ثقل ہو جاتا ہے۔ پس (۱) بعض اہل اداء (ابنِ شُرَیح، شیباء الدُّرُّ النَّثِیر کے مصنفؒ اور تیسیر کے شارح عبدالواحد بن ابی السداد مالقی وغیرہم) کا مذہب یہ ہے کہ چونکہ ادخال کے الف کے بعد والے ہمزہ کی سببیت قوی ہے۔ نیز یہ ادخال والا الف مدّہ اور اس کے بعد مد کا سبب (ہمزہ) دونوں ایک کلمہ میں جمع ہیں۔ اس بناء پر ادخال والے الف کا اعتبار ضروری ہے۔ پس اس کو اصلی و لازمی کے مرتبہ میں قرار دے کر مد متصل کے باب کے ساتھ ملحق کر دیں گے (اور اب اس میں تحقیق والوں کے لیئے صرف مد اور تسہیل والوں کیلیئے

مد و قصر دونوں وجوہ جائز ہوں گی) یہ حضرات کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ الف عارضی ہے۔ لیکن ابدال کرنے والے بھی اس کا اعتبار کرکے بعد کے ساکن کے سبب (ءَآنذَرْتَهُمْ جیسے کلمات ہیں) مد کرتے ہیں اور یہ ایک جماعت کا مذہب ہے۔ جن میں سے ابو عبداللہ بن شریح اشبیلی بھی ہیں چنانچہ انہوں نے کافی میں اس کی تصریح کی ہے پس "باب المد" (م۱) میں فرماتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ ہشام استفہام کی صورت میں جب دو (۲) ہمزوں کے درمیان الف داخل کرتے ہیں تو وہ بھی (ورش کی طرح) ہمزہ کے بعد والے الفِ مدہ میں مد کرتے ہیں (تو مد بدل کی ورش کے ساتھ کیا خصوصیت ہے؟) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہشام تو دوسرے ہمزہ کی وجہ سے مد کرتے ہیں۔ نہ کہ پہلے کی وجہ سے۔ پس ان کے یہاں یہ خَآئِفِينَ وغیرہ کی طرح ہے" اور "باب (م۲) الهمزتين من كلمة" میں کہتے ہیں "کہ قالون اور ابو عمرو اور ہشام دو ہمزوں کے درمیان الف داخل کرتے ہیں۔ پھر اسمیں مد (بھی) کرتے ہیں" اھ اور دانی نے تیسیر (م۳) میں جو هَاَنْتُمْ کے مسئلہ پر کلام اور بحث کی ہے اس کے ظاہر سے بھی یہی نکلتا ہے (کہ ادخال کے الف میں مد ہوگا) چنانچہ فرماتے ہیں "کہ جو حضرات هَا کو ہمزہ سے بدلی ہوئی کہتے ہیں ان میں سے جن کا مذہب دو ہمزوں کے درمیان ادخال ہے (اور وہ قالون ابو عمرو و ہشام ہیں) وہ هَا کے الف میں مد کرتے ہیں۔ عام ہے کہ وہ ہمزہ کو تحقیق سے پڑھتے ہوں۔ (اور وہ ہشام ہیں) خواہ تسہیل سے (اور وہ قالون اور ابو عمرو ہیں کیونکہ اس صورت میں هَا کا مد، متصل کی قسم سے ہوگا۔ اس بنا پر کہ اسی کلمہ کے ہمزہ کی وجہ سے ہو رہا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ قالون و ابو عمرو کیلئے قصر بھی ہوگا۔ کیوں کہ تسہیل کی بناء پر مد کے سبب میں تغیر ہوگیا ہے۔ پس یہاں دانی نے جمہور کے مذہب کے خلاف بعض کا مذہب اختیار کرکے ادخال کے الف کے مد کو مد متصل قرار دیا ہے)" اھ۔ اور "جامع البیان" (م۴) میں انہوں نے اس کی تصریح کی ہے۔ جیسا کہ عنقریب "باب الهمز المفرد" میں هَاَنْتُمْ کے بیان میں اس کی پوری بحث مفصل طور پر آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور استاذ محقق عبدالواحد (م۵) بن محمد بن ابو السداد مالقی تیسیر کی شرح میں "باب الهمزتين من كلمة" میں دانی کے قول "اور قالون و ہشام اور ابو عمرو دو ہمزوں

کے درمیان الف داخل کرتے ہیں" کی تشریح میں فرماتے ہیں "پس اس بناء پر تحقیق اور تسہیل وتلیین والے دوؔ ہمزوں کے درمیانی الف میں مد بھی ضروری ہوگا۔ لیکن ان میں سے ہشام کا مدّ طویل تر اور سوسی کا قصیر تر اور قالون و دوری کا اوسط و درمیانی ہے۔ اور یہ سب مدِ متصل کے قبیل سے ہیں" اھ "میں کہتا ہوں کہ" مالقیؒ نے جو سوسی کے مد کو قصیر تر بتایا ہے اسکی وجہ محض یہ ہے کہ انہوں نے تیسیر کے کلام کے ظاہری حصّہ پر اعتماد کرتے ہوئے مد متصل کے پانچؔ مراتب بنائے ہیں (ڈیڑھ الفی، دوؔ الفی۔ اڑھائیؔ الفی، تینؔ الفی۔ ساڑھے تینؔ الفی) اور ان میں سے ادنیٰ (اور سب سے نچلا درجہ یعنی ڈیڑھ الفی) اُن قراء کیلئے مقرر کیا ہے جو منفصل میں صرف قصر کرتے ہیں (اور وہ مکی سوسی ہیں یا مد و قصر دونوں کرتے ہیں۔ اور وہ تیسیر کی رُو سے صرف قالون ہیں) جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور میں نے کافی کے طریق سے ادخال والی اس قسم کے سب کلمات میں مدّ کی زیادتی ہی سے پڑھا ہے۔ اور آگے خدائے...... بزرگ و برتر ہی خوب جانتے ہیں۔ اور (۲) جمہور کی رائے پر اس الف میں صرف قصر ہے کیونکہ یہ خود بھی عارضی ہے اسلیئے اعتداد و اعتبار کے لائق نہیں اور اس کے بعد جو سبب (ہمزہ) ہے وہ بھی ضعیف ہے۔ اور مد کا ایسا قوی سبب نہیں جیساکہ سکونِ لازم ہے (پس اس کا ءَاَنذَرْتَهُمْ پر قیاس کرنا درست نہیں) اور یہی تمام اہل عراق کا اور اہل مصر و اہلِ شام اور اہل مغرب میں سے جمہور کا اور عام اہلِ ادار کا مذہب ہے۔ اور بعض حضرات نے اسی پر اجماع نقل کیا ہے۔ چنانچہ ابوالفخر حامد بن حسنویہ جاجانیؒ نے اپنی کتاب "حلیۃ القراء" میں مد کی قسموں کے بیان میں استاذ ابوبکر بن مہران سے نقل کرکے ان کا یہ قول بیان کیا ہے "رہا مدِّ حاجز سو وہ ءَاَنذَرْتَهُمْ، اَءُنَبِّئُكُمْ اور اَءِذَا۔ اور ان جیسی دوسری مثالوں میں ادخال کی صورت میں ہوتا ہے" ابن مہران ہی فرماتے ہیں "کہ اسکو مدِ حجز اسلیئے کہتے ہیں کہ یہ دوؔ ہمزوں کے درمیان ایک حاجز و فاصل حرف یعنی الف مدّہ داخل کر دیتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اہلِ عرب دوؔ ہمزوں کے جمع ہونے کو ثقیل جانتے ہیں۔ اس بناء پر دونوں کے درمیان ایک مدّہ داخل کر دیتے ہیں۔ جو دونوں میں آڑ و جدائی اور ایک ہمزہ کو دوسرے سے دُور

اور علیحدہ کر دیتا ہے" پھر کہتے ہیں "کہ اس کی مقدار بالاجماع ایک پورے الف کے برابر ہے۔ کیونکہ یہ حجز و فاصلہ اور علیحدگی و جدائی اتنی ہی مقدار سے حاصل ہو جاتی ہے زیادتی کی حاجت نہیں" اور قیاس و نظر کی رو سے بھی یہی ظاہر ہے کیونکہ ہر جگہ جو ثابت و محقق اور سالم حرفِ مدّ میں ایک الف سے زیادہ مد کرتے ہیں۔ اس کی وجوہ تین ہیں (۱) حرفِ مد خوب واضح اور ظاہر ہو جائے (۲) حرفِ مد خفی و ضعیف اور پوشیدہ حرف ہے اس بنا پر اس کے ساقط و غائب ہونے کا اندیشہ تھا۔ پس اسمیں زیادتی کر دی تاکہ غائب نہ ہو۔ (۳) حرفِ مد کے بعد ہمزہ ہے جس کا ادا کرنا ثقیل و دشوار ہے۔ اس بنا پر یہ زیادتی کر دی تاکہ اس ہمزہ کی ادائیگی میں سہولت و مدد حاصل ہو۔ اور اس کا ادا کرنا آسان ہو جائے۔ اور یہاں جو دو ہمزوں کے درمیان اس زائد الف کو لاتے ہیں اس کی وجوہ دو ہیں۔ (۱) دونوں ہمزوں میں جدائی ہو جائے (۲) دوسرے ہمزہ کے ادا کرنے میں سہولت و مدد حاصل ہو جائے اور اس کا تلفظ آسان ہو جائے۔ پس یہاں اس زائد الف کی زیادتی اسی طرح ہے جس طرح وہاں (دوسرے موقعوں میں) حرفِ مد میں مد فرعی کی زیادتی ہے۔ اسلئے یہاں الف کی زیادتی کے علاوہ ایک اور زیادتی کرنے کی حاجت نہیں اور قیاس و اداکی رو سے یہی اولٰی و صحیح تر ہے اور آگے خدا ئے ...... بزرگ و برتر ہی خوب جانتے ہیں (پس قیاس و نظر کا تقاضا بھی یہی ہے۔ صاحبِ غیث فرماتے ہیں "کہ میرے خیال میں اس وقت ابن غازی وغیرہ کے مقلدین کے سوا اور کوئی بھی اس الف میں مد نہیں کرتا (یہ ساری بحث بھی صورت ۵ سے تعلق رکھتی ہے)۔

مسئلہ ۱۴:- اگر مد کا سبب عارض ہو جائے تو محلِ مد میں مدّ و قصر دونوں جائز ہیں۔ پھر سبب مد جتنا قوی ہوگا۔ اتنا ہی مد قوی ہوگا۔ اور جس قدر سبب ضعیف ہوگا اسی قدر مد بھی ضعیف ہوگا پس نَسْتَعِیْنُ اور یُؤْمِنُوْنَ جیسی مثالوں میں تو وقفًا عارضی و وقفی سکون کا اعتبار کرنے والوں کے یہاں مد قوی تر ہے اور اس کے مقابلہ میں اِیْذَنْ اور اُوْتُمِنَ جیسے کلمات میں ابتدا کی حالت میں ہمزۂ متقدمہ کا اعتبار کرنے والوں کے نزدیک ورش کے لیے یہ مد ضعیف ہے کیونکہ اس دوسری قسم میں ہمزہ کے مقدم ہونے کا سبب پہلی قسم کے کلمات کے وقفی سکون سے ضعیف ہے

یہی وجہ ہے کہ صحیح تر مذہب کی رُو سے پہلی قسم میں تو تینوں وجوہ جاری ہوں گی۔ لیکن دوسری قسم میں نہیں ہوں گی (بلکہ اس میں صرف قصر ہوگا) جیساکہ پہلے گذر چکا ہے۔ اور اگر رائیت سے ابتدا کر کے اسی پہ وقف کر دیں۔ تو پھر ورش اور ان کے علاوہ دوسرے قُرّاء سبھی کیلئے تینوں وجوہ جائز ہوں گی۔ اسلئے کہ اب دو سبب جمع ہیں۔ اور ان میں سے سکون والا سبب ہمزہ متقدمہ والے سبب پہ مقدم اور اس سے قوی ہے۔ اس لیے اُسی کا اعتبار ہوگا۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں (یہ مسئلہ مندرجہ بالا نو مشترک و مرکب اقسام میں سے ۲ سے متعلق ہے) مسئلہ ۵:۔ جس جگہ مد کے سبب میں مد والی کیفیت وحالت کے لحاظ سے تغیر آجائے۔ عام ہے کہ وہ سبب ہمزہ ہو یا سکونِ لازم ہو۔ نیز ہمزہ میں یہ تغیر تسہیل بین بین سے ہو یا ابدال یا نقل یا حذف سے ہو۔ (اور ساکن لازم میں یہ تغیر سکون کی بجائے حرکت کا آنا) یا تو اسلئے ہو کہ اس کے بعد کوئی اور ساکن آجائے جیسے الٓمّٓ اللّٰهُ آل عمران ع میں سب کی اور مِنَ النِّسَآءِ اِنِ اتَّقَيْتُنَّ۔ احزاب ع میں ازرق و قنبل کی ابدال والی وجہ پہ یا اس لیئے ہو کہ اس ساکن کی طرف ہمزہ کی حرکت نقل کر دی گئی ہے جیسے آلْئٰنَ حالین میں نافع وابنِ وردان کی اور وقفاً نقل والی وجہ کی رُو سے حمزہ کی قرارت پہ بھی اور الٓمّٓ اَحَسِبَ النَّاسُ عنکبوت ع۱ میں ورش کی اور عَلَى الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ نور ع۴ اور لِلنَّبِيِّ اِنْ اَرَادَ احزاب ع۶ دونوں ورش کی ابدال والی وجہ پر)۔ جیساکہ اس تغیر کی پوری تفصیل عنقریب دو کلموں کے دو ہمزوں کے اور حمزہ و ہشام کے وقف اور ابوجعفر کی قرارت کے بیان میں۔ نیز اس کے علاوہ دوسرے موقعوں میں آجائے گی۔ (ان شاء اللہ تعالیٰ) تو اس سبب سے پہلے مدہ میں مد و قصر دونوں جائز ہیں اور تفصیل یہ ہے کہ۔ اس کی وجوہ تین ہیں (۱) اُس عارض کا اعتبار نہ کرنا جس کی طرف لفظ راجع و عائد (اور انجام پذیر) ہوا ہے (۲) استصحاب حال۔ یعنی اس سبب کے تلفظ میں حکماً اُسی صورتِ حال کا ملحوظ و باقی رکھنا جس میں وہ پہلے موجود تھا (گویا تلفظ میں پہلی ہی کیفیت وحالت کے بقا اور اُس کی رفاقت و معیت کا خیال کیا جا رہا ہے کیونکہ یہ تغیر عارضی ہے

اور اصل کے اعتبار سے حرفِ علت کے بعد ہمزۂ محققہ اور سکون نہیں ہے (۲) سبب مغیر کو ثابت کے اور معدوم کو ملفوظ کے قائم مقام کرنا۔ ۲ قصر ۱۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عارض ہونے والے تغیر اور موجودہ تلفظ دونوں کا اعتبار کر لیا ہے یعنی چوں کہ موجودہ حالت کے لحاظ سے ہمزۂ محققہ باقی نہیں رہا ہے۔ نیز ساکن پر حرکت آگئی ہے۔ گو وہ ہمزہ مغیرہ اور حرکت عارضیہ ہے اس بنا پر قصر کرتے ہیں۔ یہ دونوں مذہب قوی اور دونوں آرا صحیح و مشہور ہیں اور نص وادا، دونوں ہی کی رُو سے ان پر عمل ہے۔ اور میں نے دونوں کی دونوں وجوہ کے موافق پڑھا ہے اور ائمہ کی ایک جماعت کی رائے پر ان میں سے پہلی وجہ (مد) راجح تر ہے جیسے ابو عمرو دانیؒ، ابن شریحؒ۔ ابو العزؒ قلانسیؒ، شاطبیؒ اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات اور ان کی دلیل یہ ہے کہ مد کرنے والے نے اصل کا۔ اور قصر کرنے والے نے موجودہ تلفظ کا اعتبار کیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اصل کا لحاظ کرنا وقیع تر اور قیاس سے زیادہ موافق و قرین ہے۔ اور یہی جعبریؒ کا اختیار ہے۔ لیکن اس بارہ میں تحقیقی قول یہ ہے کہ اگر تو تغیر کے بعد سبب بالکل معدوم و غائب اور حذف ہو گیا ہو کہ اس کا کوئی اثر بھی باقی نہ رہا ہو جیسا کہ ..... جَا اَمْرُنَا وغیرہ میں ہمزہ کے حذف کی اور الٓمّٓ اللّٰہُ میں ساکن کے متحرک ہو جانے کی صورت میں ہوتا ہے) تب تو قصر اولیٰ ہے (پھر مد کا درجہ ہے کیوں کہ سبب کا بالکل حذف ہو جانا یہی چاہتا ہے کہ موجودہ حالت کے اعتبار کو مقدم رکھا جائے) اور اگر سبب کا کوئی اثر باقی ہو۔ جو اس پر دلالت کرتا ہو۔ (جیسا کہ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا، اٰبَآءَنَا، مِنْ نِّسَآئِکُمْ، اَبْنَآؤُکُمْ اور اِسْمٰٓعِیْلَ وغیرہ میں تسہیل کی صورت میں ہوتا ہے) تو اولاً مد ہوگا۔ پھر قصر۔ کیوں کہ ہمزہ کا وجود یہی چاہتا ہے کہ پہلے اس کا لحاظ کیا جائے پھر تبدیلی کے ذریعہ معدوم ہو جانے والے حصّہ کا۔ پس اس صورت میں موجود کو معدوم پر ترجیح دیتے ہوئے اولاً مد اختیار کریں گے۔ پھر قصر کا درجہ ہوگا۔ اور ہمارے اس بیان کی تائید مندرجہ ذیل دو امور سے ہوتی ہے۔ (الف) ابو بکر داجونیؒ نے احمد بن جبیر سے اور انہوں نے اپنے شیوخ کے ذریعہ

نافعؒ سے قطعی طور پر السَّمَآ اَنْ تَقَعَ جیسی مثالوں کے اتفاقی حرکت والے دو ہمزوں کے بارہ میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے وہ کہ قرّاء حضرات السَّمَآ اَنْ جیسی مثالوں میں تین باتوں کا لحاظ کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ ان میں ہمزۂ (ثانیہ) پڑھتے ہیں اور دوسری یہ کہ السَّمَآ وغیرہ میں (ایک الف سے زائد) درازی نہیں کرتے۔ اور تیسری یہ کہ ان مثالوں میں (پہلا) ہمزہ بھی نہیں پڑھتے ہیں۔ پس نافع کا یہ قول اس بارہ میں صریح و واضح ہے کہ حذف کی صورت میں قصر ہوتا ہے (یعنی پہلے قصر کا درجہ ہے پھر مد کا) اور یہ بعینہٖ وہی بات ہے جس کو ہم نے بیان کیا ہے۔ اور آگے اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتے ہیں۔ (ب) ہمارے اس بیان کی درستی کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اِسْرَآءِیْلَ میں ابوجعفر کی اور اٰبَآءَنَا اور مِنْ نِّسَآئِکُمْ اور اَلْمَلٰٓئِکَۃِ وغیرہ میں وقفاً حمزہ کی قراءت پر غرضکہ ان کلمات میں تو مد کو قصر پر ترجیح دیتے ہیں کیونکہ ان میں تسہیل و تلیین کی وجہ سے ہمزہ کا کچھ اثر باقی ہے۔ لیکن اس کے برخلاف شَآءَ کا ہِیَ (انحل ۴۷) اور اس جیسی دوسری مثالوں میں بزّی سے ہمزہ کا حذف نقل کرنے والوں کی روایت پر ہمزۂ محذوفہ سے پہلے مدّہ کے مد کو بالکل ممنوع قرار دیتے ہیں کیوں کہ ہمزہ بالکل غائب و معدوم ہو گیا ہے (اور اس حذف کا اعتبار بھی کر لیا ہے)... اسی طرح ابنِ غلبون نے آلْمَّ اللّٰہُ اور آلْمَّ اَحَسِبَ میں قصر کو راجح قرار دیا ہے۔ سو اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ حرکت کے سبب پہلے والے ساکن کا کچھ اثر بھی باقی نہیں رہا۔ اس بنا پر قصر راجح ہے) (ایک نہایت عمدہ مفید اور عجیب و غریب قاعدہ) جو حضرات استصحاب و مد کا لحاظ کرتے ہیں (یعنی ان کے یہاں بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ پہلے حکم کے استصحاب و اعتبار کے ساتھ ایک اور کوئی مانع (غلبۂ تخفیف و تغییر لزوم ابدال و غلبۂ اعتبارِ عارض) معارض و مزاحم ہو جاتا ہے جو استصحاب کو روک دیتا ہے۔ پھر یا تو عارض و قصر کا اعتبار راجح (اور استصحاب مد کا اعتبار مرجوح) ہو جاتا ہے (جس سے استصحاب و مد کا اعتبار کرنے والوں کے دو فریق بن جاتے ہیں ایک وہ جو حسبِ سابق استصحاب و مد ہی کا لحاظ کرتا ہے۔ اور یہ مرجوح ہے۔ دوسرا وہ

جو سابق کے برخلاف عارض وقصر کا اعتبار کرتا ہے اور یہی راجح ہے) یا استصحاب و مد
قطعی ممتنع ومعدوم (اور اس کے مقابلہ میں عارض وقصر کا اعتبار یقیناً متعین وضروری اور معتبر
ہوجاتا ہے (پس اس صورت میں بالاتفاق قصر ضروری ہوتا ہے) چنانچہ ذیل کی چار مثالیں اسی
قاعدہ پر متفرع ہیں (جن میں سے دو اس صورت کی ہیں جسمیں عارض وقصر کا اعتبار راجح اور
استصحاب و مد کا لحاظ مرجوح ہے۔ اور دو اس صورت کی ہیں جس میں استصحاب و مد قطعی
ممتنع اور عارض وقصر کا اعتبار یقیناً متعین وضروری ہے اور وہ یہ ہیں) (۱) آلْئٰنَ یونس ع ۹
و ع ۱۴) میں دو جگہ۔ اسمیں عارض وقصر کا اعتبار نہ کرنے (اور استصحاب و مد کا اعتبار کرنے) والوں
میں سے ایک جماعت دوسرے مد (لَـٰٔ) کو ازرق کے طریق سے ورش کیلئے مد سے مستثنیٰ
کرتی ہے۔ کیونکہ اسمیں نقل کے سبب تخفیف کے غلبہ کا عارض ومانع پایا جارہا ہے (جو
استصحاب و مد کے لحاظ کو منع کرتا ہے) یہی وجہ ہے کہ نافع نے اسی کلمہ کی نقل کو خاص کیا ہے
کہ اس میں دو ہمزوں کے لگاتار جمع ہونے اور لام کے سکون کی وجہ سے ثقل تھا (اس بنا
پر تخفیف ونقل تقریباً ضروری تھی) پس اب نقل کی وجہ سے اس کے لام کی حرکت لازمی
واصلی اور قوی ومستند بہ حرکت کے مشابہ ہوگئی۔ (اور ایسی ہوگئی کہ گویا پہلے سے لام پر
ہی تھی۔ اور ہمزہ تھا ہی نہیں اور وہی مد کا سبب تھا، پس جب سبب نہیں رہا تو بدل کی
دونوں وجوہ (طول وتوسط) بھی نہیں رہیں۔ اسلئے قصر متعین ہوگیا۔ اور اَلْاٰخِرَۃُ وغیرہ
میں لام پر نقل سے جو حرکت آئی ہے۔ وہ یقینی طور پر عارضی ہے کیونکہ اس حرکت کو اصلی
ولازمی بنانے اور استصحاب و مد کو روکنے والا کوئی سبب ومانع نہیں ہے۔ جیسا کہ آلْئٰنَ
میں تخفیف ونقل کا غلبہ ہے پس اَلْاٰخِرَۃُ وغیرہ میں نقل کے عارضی ہونے کی وجہ سے
ہمزہ مقدر ہے اسلئے اس میں تو بدل کی تینوں وجوہ جاری ہوں گی۔ مگر آلْئٰنَ کے لَـٰٔ میں
توسط وطول یہ دو وجوہ جاری نہیں ہوں گی۔ اور وجہ گذر چکی ہے۔) اور بعض حضرات نے
لَـٰٔ کے مستثنیٰ ہونے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ آلْئٰنَ میں دو مد جمع ہیں (جن میں سے پہلا

(۱) مدِ لازم ہے۔ جو مقدر ساکن کی بنا پر ہے اور دوسرا (لَا) مدِ بدل ہے) اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں ثقل و دشواری ہے (کیونکہ اسکی نظیر قرآن میں نہیں) اس بنا پر دوسرے مد کا اعتبار نہیں کیا (اور اس کو طول و توسط سے مستثنیٰ کر دیا) اسلئے کہ ثقل و دشواری اُسی کی وجہ سے تھی۔ (حاصل یہ کہ بعض نے دو مدوں کے جمع ہونے سے بچنے کیلئے دوسرے مد کو بدل سے مستثنیٰ کر دیا ہے چنانچہ اِسْرَآءِیْلَ میں بھی دو مد جمع تھے۔ جن میں سے پہلا مد متصل اور دوسرا مدِ بدل ہے اسلئے اس کو بعض حضرات بدل سے مستثنیٰ کرتے ہیں اور اس میں توسط و طول جاری نہیں کرتے۔ اسلئے کہ اسمیں بدل کی یہ وجوہ جاری کرنے سے ایک ہی کلمہ میں دو مد جمع ہو جاتے ہیں۔ اسی بنا پر دو مدوں کے ثقل سے بچنے کے لیئے دوسرے مد کو بدل سے مستثنیٰ کر دیا یہ ایک جماعت کا مذہب ہے اور دوسرے حضرات استصحاب و اصل کا اعتبار کرنے کی بنا پر اٰلْـٰٔنَ کے لَا کو مد سے مستثنیٰ نہیں کرتے۔ اور مزید تفصیل کا یہ موقع نہیں) (۲) عَادًا الُّوْلٰی (نجم ع۳) اس کے واؤ میں عارض و قصر کا اعتبار نہ کرنے والوں میں سے جمہور اہلِ اداء نے واؤ کو مدِ بدل سے مستثنیٰ کیا ہے۔ کیونکہ اسمیں نقل کے بعد ادغام سے تغیر کا غلبہ ہو گیا ہے اور تنوین کے ادغام نے لام کی نقل والی حرکت کو لازم و اصلی اور قوی و معتد بہ بنا دیا ہے۔ (اسلئے کہ ادغام نہ اصلی اور حقیقی ساکن میں ہوتا ہے اور نہ اُس میں جو حکماً ساکن ہو۔ پس اب اُس ہمزہ کے وجود کا اعتبار قطعاً ساقط ہو گیا۔ جس کی وجہ سے بعد والے مدہ کا مد ہوتا تھا۔ اور یہ حرکت ایسی ہو گئی کہ گویا پہلے سے لام پر تھی۔ اور بعض حضرات نے لام کی حرکت کو عارضی قرار دیتے ہوئے۔ واؤ کو مد سے مستثنیٰ نہیں کیا) (یہ دو مثالیں اُس صورت کی ہیں جسمیں کسی دوسرے مانع کے سبب عارض و قصر کا اعتبار راجح اور استصحاب و مد کا لحاظ مرجوح ہے۔ (۳) یُؤَاخِذُ۔ اس کو سب حضرات نے بالاتفاق مدِ بدل کے ذیل و افراد سے مستثنیٰ کیا ہے۔ کیونکہ اس کا ابدال لازمی ہے (پس مد کا سبب نہیں رہا)

(۴) اَلْاِیْمَانُ، اَلْاُوْلٰی اور آلْئٰنَ اور ان جیسی دوسری مثالیں۔ ان میں ابتدا یا اعادہ لام سے کریں تو بالاجماع صرف قصر ہوگا (نہ کہ توسط و طول بھی) کیونکہ اس تقدیر پر نقل کی عارضی حرکت کا اعتبار غالب ہو جاتا ہے (اور لام کی عارضی حرکت معتبر ہو کر اصلی کی طرح ہو جاتی ہے۔ گویا پہلے سے لام ہی پر ہے اور ہمزہ جو مد کا سبب ہے وہ سرے سے ہے ہی نہیں۔ اس بنا پر مد نہ ہوگا۔ نیز ابتدا میں آل کے ہمزہ وصلی کے لانے کی بھی حاجت نہیں رہے گی) جیسا کہ ہم اس کی پوری تفصیل پہلے درج کر چکے ہیں۔ (یہ دو مثالیں اس صورت کی ہیں۔ جنمیں استصحاب و مد قطعی ممتنع اور عارض و قصر یقیناً معتبر و متعین اور ضروری ہے) **تنبیہ**: مد کے سبب کے تغیر والے اس قاعدہ کی رو سے حرفِ مد میں صرف دو وجوہ درست ہیں۔ (۱) طول۔ اصلی حالت اور سابقہ حکم کا لحاظ کرنے کی وجہ سے (۲) قصر، عارض کا اعتبار کر لینے کی بنا پر۔ رہا حرفِ مد کا توسط۔ سو وہ جائز نہیں البتہ ایک روایت میں اس کا توسط بھی آیا ہے۔ لیکن ہمیں اس روایت کا علم نہیں۔ رہی یہ بات کہ سبب کے عارض ہونے اور اس کے متغیر ہو جانے میں یہ فرق کیوں ہے (کہ پہلی صورت میں تو تینوں وجوہ درست ہیں (جیسے نَسْتَعِیْنُ وقفاً اور اِیْتِ ابتداءً) لیکن دوسری تقدیر پر طول و قصر صرف دو ہی وجوہ ہیں نہ کہ توسط بھی (جیسے اَلْکٰفِرُ اللّٰهُ وغیرہ)) سو یہ واضح ہے (اسلئے کہ سبب کے عروض سے مد آتا ہے جو دو طرح ہے۔ اس بنا پر اس میں تینوں وجوہ جائز ہیں اور سبب کے تغیر سے قصر آتا ہے جو ایک ہی طرح ہے اسلئے اس صورت میں فقط دو وجوہ صحیح ہیں نہ کہ تینوں اور اس فرق کی پوری تقریر (مسئلہ ۵ کی آگے آنے والی دس فروع و جزئیات میں سے دسویں فرع اور تنبیہ میں آجائے گی (ان شاء اللہ تعالیٰ) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں......

(مسئلہ ۵ کی دس فروع و جزئیات جو ہمزہ کی نقل و تسہیل اور اس کے حذف و ابدال سے متعلق ہیں): مد کے سبب کے تغیر کی جو تقریر و تفصیل ہم نے اوپر درج کی ہے۔ اس کی روشنی میں اب بہت سی تفریعات و جزئیات نکلیں گی۔ (جن میں سے دس تفریعات یہاں لکھی جاتی ہیں) **فرع ۱**: جب ابو عمرو اور ان کے موافقین

(یعنی ابو الطیب کے طریق سے روایت) کے لیے منفصل کے قصر کی صورت میں هٰؤُلَاءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ۝ (بقرہ ع۴) جیسی مثالوں میں دو ہمزوں میں سے ایک کا حذف پڑھیں۔ اور جمہور کے مذہب کے موافق ان مثالوں میں پہلے ہمزہ کو محذوف مانیں تو (۱ و ۲) "ھا" میں مد منفصل کی وجہ سے قصر اور اس کے ساتھ اُولَاءِ اِنْ كُنْتُمْ میں مد و قصر دونوں وجوہ ہوں گی۔ جن میں سے مد حذف کے عارض ہونے کی۔ اور قصر، عارض کا اعتبار کر لینے کی بنا پر ہوگا۔ (یہ دو وجوہ ہو گئیں) پس اگر منفصل میں مد والی وجہ پڑھ رہے ہوں تو (۳) "ھا" کے مد کے ساتھ اُولَاءِ اِنْ میں بھی مد ہی والی صرف ایک وجہ جائز ہوگی۔ رہا "ھا" کا مد اور اُولَاءِ اِنْ کا قصر۔ سو یہ درست نہیں۔ کیوں کہ اُولَاءِ اِنْ کا مد دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو متصل ہوگا (جب کہ دوسرے ہمزہ کو محذوف مانیں یا پہلے ہمزہ کو محذوف مان کر الف کو ہمزۂ مغیرہ سے پہلے مانیں) یا منفصل ہوگا (جبکہ پہلے ہمزہ کو محذوف مان کر الف کو ہمزۂ منفصلہ سے قبل تصور کریں)۔ پس اگر اس کو منفصل قرار دیں تب تو ھا کے حکم میں ہوگا۔ کہ اُس کے مد کے ساتھ اس میں بھی مد ہوگا۔ اور اس کے قصر کے ساتھ اسمیں بھی قصر ہوگا (کیوں کہ جب ھا کی طرح اُولَاءِ کا مد بھی منفصل ہے تو دونوں میں فرق کرنا جائز نہیں۔ پس جب اوّل میں مد ہے تو ثانی میں بھی مد ہی ہونا چاہیئے) اور اگر اس کو متصل مانیں تو اس وقت ھا (منفصل) کے قصر کے ساتھ اس کا مد تو بلا شبہ درست ہے لیکن ھا (جو بالاتفاق منفصل ہے اس) کے مد پر اُولَاءِ کے قصر کی کوئی وجہ نہیں۔ کیوں کہ اس میں اتصال و انفصال دونوں کا اعتبار موجود ہے۔ اور اس وقت اتصال کا اعتبار کیا ہوا ہے (اور ھا کے منفصل کے مد کے ساتھ متصل میں قصر کرنے سے ضعیف کو قوی پر ترجیح ہو جائے گی جو نا جائز ہے۔ اس بنا پر یہ وجہ درست نہیں) حاصل یہ کہ ھٰؤُلَاءِ اِنْ جیسی مثالوں میں کل جائز وجوہ صرف تین ہیں (۱ و ۲) ھا کے قصر پر اُولَا میں دونوں ۳ ھا کے مد پر اُولَا میں فقط مد۔ رہی چوتھی وجہ یعنی ھا کے مد پر اُولَا کا قصر سو یہ درست نہیں۔ جیسا کہ گذرا)

فرع ۲:- جب قالون اور ان کے موافقین (یعنی بزی) کیلئے ھٰؤُلَاءِ اِنْ اور اس

جیسی دوسری مثالوں میں پہلے ہمزہ کی تسہیل پڑھیں تو (ان میں سے بزی کے لیئے تو دو وجوہ ہیں۔ یعنی ھا کے قصر ہی کے ساتھ اُو لَآءِ کی دونوں۔ کیوں کہ ان کا مذہب منفصل میں صرف قصر ہے اور اُو لَآءِ کی دونوں وجوہ ہمزۂ متصلہ کے تغیر کی بنا پر ہیں اور قالون کے لیے) مندرجۂ بالا چاروں ہی وجوہ جائز ہیں۔ یعنی ھا کے قصر اور مد دونوں کے ساتھ اُو لَآءِ میں مد و قصر۔ پہلے مد پھر قصر۔ جن میں سے مد اصل کی موافقت اور استصحاب کی رعایت کی۔ اور قصر عارض کا اعتبار کر لینے کی بنا پر ہے۔ مگر ان میں سے ھا کے مد کے ساتھ اُو لَآءِ کے قصر والی (وہ) ایک وجہ ضعیف ہے (جو ابو عمرو وغیرہ کے لیے قطعاً ناجائز ہے) اس بنا پر کہ متصل کا سبب (ہمزہ) تغیر و تسہیل کے بعد بھی منفصل سے قوی تر ہے۔ کیوں کہ منفصل میں قصر کرنے والوں کا متصل کے مد کے جائز ہونے پر اتفاق ہے۔ گو اس کے سبب میں تغیر بھی آجائے۔ لیکن اس کا عکس نہیں (کہ متصل میں مد کرنے والوں کا منفصل کے مد پر بھی اجماع ہو۔ کیوں کہ بعض قرار (مثلاً مکی، سوسی وغیرھما) کے لیے متصل میں مد اور منفصل میں قصر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مد متصل قوی اور منفصل ضعیف ہے۔ گو متصل کے ہمزہ میں تغیر بھی آجائے اس لیے منفصل کے مد کے ساتھ متصل میں قصر نہ ہونا چاہیئے۔ ف: گو مصنف محقق نے قالون کے لیے ھا کے مد کے ساتھ اُو لَآءِ کے قصر کو ضعیف بتایا ہے۔ لیکن اس سے اس کا غیر صحیح ہونا لازم نہیں آتا کیوں کہ یہ نقلاً صحیح اور ثابت ہے۔ اور رہا یہ قیاس کہ متصل کا ہمزہ تسہیل کے بعد بھی منفصل سے قوی ہے۔ اسلیئے منفصل کے مد کے ساتھ متصل میں قصر نہ ہونا چاہیئے۔ سو اگر اس کا اعتبار کر لیں تو لازم آئے گا کہ جب الٓمّٓ اللّٰهُ کی یا میں عارض کے اعتبار پر قصر کیا جائے تو لَآ اِلٰهَ کے منفصل میں مد جائز نہ ہو۔ کیوں کہ مدِ لازم جو سب مدوں میں قوی ہے۔ جب اسی میں قصر ہو گیا تو منفصل میں بدرجۂ اولیٰ قصر ہونا چاہیئے۔ حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ اور اتحاف البریہ (از خلف حسینیؒ) میں ہے ۔ وَفِی ؤُعٓ اُوْلَآءِ اِنْ مَدًّا ھَا مَعَ قَصْرٍ مَا تَلَاہُ لَهٗ اَمْنَعُ مُسْتَھِلًّا تَأَ مُّلًا یعنی ؤُعٓ اُوْلَآءِ میں ھا کا مد اور اس کے پاس والے اُولٓا میں قصر ہمزہ کے حذف

کرنے کی حالت میں (ابو عمرو و رویس) کیلئے ناجائز ہے تسہیل کی حالت میں (قالون کے لیئے ناجائز) نہیں.....
(ارشاد المرید از علی ضباع) احقر عرض کرتا ہے کہ هٰٓؤُلَآءِ آل عمران اور الٓمّٓ اللّٰهُ میں فرق واضح ہے کہ اول میں تو تسہیل کی صورت میں مد کے سبب (ہمزہ) کا اثر باقی ہے لیکن ثانی میں ساکن پر حرکت آجانے کے بعد سبب کا کوئی اثر بھی باقی نہیں۔ اس بنا پر ہمزۂ مسہلہ کو سکون متغیر پر قیاس کرنا درست نہیں۔ اور تحقیق وہی ہے جو مصنف محققؒ نے بیان فرمائی فَلِلّٰهِ دَرُّهٗ] اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ فرع ۳:۔
جب هٰٓاَنْتُمْ هٰٓؤُلَآءِ (آل عمران ع۸ ونساء ع۱۶ ومحمد ع۴) کو ابو عمرو اور قالون کی قراءت کے موافق تلاوت کریں اور یہ فرض کریں کہ هٰٓاَنْتُمْ میں هَا تنبیہ کے لیے ہے تو کل تین وجوہ درست ہیں ۱ یہ کہ جن حضرات کے یہاں قالون و مازنی کے لیے منفصل میں مد ہے۔ ان کے مذہب پر هٰٓاَنْتُمْ میں ہمزہ کے تغیر کی بنا پر مد و قصر دونوں جائز ہیں اور هٰٓؤُلَآءِ کی هَا میں صرف مد ہے ۳ جن اہل اداء کے نزدیک ان کے لیے منفصل میں صرف قصر ہے ان کے قول کی رو سے هٰٓاَنْتُمْ اور هٰٓؤُلَآءِ.....
دونوں کی هَا میں صرف قصر ہے (حاصل یہ کہ هٰٓاَنْتُمْ کے قصر پر هٰٓؤُلَآءِ کی هَا میں دونوں اور مد پہ صرف مد ہے) رہی چوتھی وجہ یعنی هٰٓاَنْتُمْ کی هَا میں مد اور هٰٓؤُلَآءِ کی هَا میں قصر، سو (یہ جائز نہیں کیونکہ نقلاً) اس کی کوئی وجہ نہیں (اسلیئے کہ دونوں منفصل ہیں۔ جن میں برابری ضروری ہے اور مد مع القصر میں دونوں میں فرق ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر یہ جائز نہیں) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ اور اس کی باقی تفصیل عنقریب (ہمزۂ مفردہ کے باب میں) آجائے گی۔ (ان شاء اللہ تعالیٰ).....
فرع ۴ :۔ اگر کُمُ السُّفَهَآءُ اَمْ اور مِنَ السَّمَآءِ جیسی مثالوں میں وقفاً حمزہ اور ہشام کے لیے ایک وجہ کی رو سے تسہیل مع الروم پڑھیں۔ تو سبب کے تغیر والے..... عام قاعدہ کے موافق ان کے لیئے ہمزہ سے پہلے الف مدہ میں مد و قصر دونوں جائز ہوں گے۔ اور اگر ابدال والی وجہ سے وقف کریں۔ اور یہ مانیں کہ ہمزہ کے بدلہ میں آنے والا الف حذف ہو گیا ہے، تب بھی مد (یعنی توسط و طول) اور قصر دونوں وجوہ ہیں۔ لیکن فرق اتنا ہے کہ (تسہیل مع الروم میں مد راجح اور قصر مرجوح ہے اور) اس صورت میں مد مرجوح اور قصر راجح ہے۔ کیونکہ یہاں سبب منتشر ہو گیا ہے (جس کا کوئی

اثر بھی باقی نہیں رہا۔ اور اگر پہلے الف کو محذوف مانیں تو پھر قصر ہی معین و ضروری ہے) اور (مد و قصر کی راجحیت و مرجوحیت والے) اس خلاف کا فائدہ و ثمرہ ھٰؤُلَآءِ جیسی مثالوں میں حمزہ کے مذہب پر ظاہر ہوگا۔ (پس دونوں ہمزوں کی تسہیل مع المد یا تسہیل مع القصر پر تو دونوں کے مد و قصر کی حیثیت ایک ہی ہے کہ مد راجح اور قصر مرجوح ہوگا۔ لیکن اول کی تسہیل مع المد پر ثانی میں ابدال مع المد اور اسی طرح اول کی تسہیل مع القصر پر ثانی میں ابدال مع القصر ان دونوں وجوہ میں مد و قصر کی حیثیت مختلف ہے کیونکہ تسہیل مع المد میں مد راجح اور ابدال مع المد میں مد مرجوح ہے اور تسہیل مع القصر میں قصر مرجوح اور ابدال مع القصر میں قصر راجح ہے) اور تفصیل یہ ہے کہ اگر ان مثالوں میں وقفاً حمزہ کے لیے پہلے ہمزہ میں تسہیل کریں۔ اس بنا پر کہ وہ الف کے بعد متوسط بزائدہ ہے (جس میں تین وجوہ ہوتی ہیں ۱ تحقیق مد کے ساتھ ۲و۳ تسہیل مد و قصر دونوں سے) اور دوسرے میں بھی تسہیل مع الروم ہی پڑھیں تو دونوں سے پہلے الفات میں یا تو یکدم مد ہوگا یا یکدم قصر۔ اس لئے کہ حروفِ مدہ کے بعد ہمزہ میں تغیر ہوگیا ہے رہا ان دو الفوں میں سے ایک کا مد اور دوسرے کا قصر۔ سو یہ جائز نہیں کیوں کہ اس میں ترکیب و تخلیط اور تلفیق ہے (جو ممنوع ہے) اور اگر دوسرے ہمزہ کے ابدال سے وقف کریں اور سابق کی طرح اب بھی یہی فرض کریں کہ ہمزہ کے بدلہ میں آنے والا الف حذف ہوگیا ہے تو پھر ھٰا کے الف میں تسہیل مع الرَّوم کی صورت میں مد کی دونوں اور اُولَآ کے الف میں راجح تر مذہب کی رُو سے قصر ہے کیوں کہ پہلے الف کے بعد والے ہمزہ میں تو تغیر کا کچھ اثر باقی ہے اس بناء پر اس میں مد راجح ہے لیکن دوسرے الف کے بعد والے ہمزہ میں تغیر کا کچھ اثر باقی نہیں۔ اسلئے اس میں قصر راجح ہے (پس معلوم ہوا کہ پہلے ہمزہ کی دونوں وجوہ (تسہیل مع المد اور تسہیل مع القصر) پر دوسرے میں ابدال مع المد بھی جائز ہے گو مرجوح ہے۔ اس طرح یہ کل چھ وجوہ ہو گئیں۔ ۱ تا ۳ اول کی تسہیل مع المد پر ثانی میں ابدال کی تینوں (یعنی طول و توسط مرجوح مذہب پر اور قصر راجح مذہب پر) ۴ تا ۶ اول کی تسہیل مع القصر پر بھی ثانی میں ابدال کی تینوں (اسی تفصیل سے) اور دو پہلے گذر چکی ہیں ۷ دونوں میں تسہیل مع المد ۸ دونوں میں تسہیل مع القصر) اور جس طرح رَوم سے وقف کرنے کی صورت میں دونوں ہمزوں میں

تسہیل مع المد اور اسی طرح دونوں میں تسہیل مع القصر جائز ہے۔ اسی طرح ابدال کی حالت میں بھی دونوں کا مد اور دونوں کا قصر جائز ہے لیکن فرق اتنا ہے کہ تسہیل مع الروم کی صورت میں تو دونوں کے مد یا قصر کی حیثیت متحد ہے مگر ابدال کی حالت میں دونوں کے مد یا قصر کی حیثیت مختلف ہے (کیوں کہ دونوں کے مد کی صورت میں اول کا مد راجح اور ثانی کا مرجوح ہے اور اسی طرح دونوں کے قصر کی حالت میں اول کا قصر مرجوح اور ثانی کا راجح ہے) اسلئے کہ اول میں سبب کا اثر باقی اور ثانی میں زائل و غائب اور محذوف ہے..... اور آگے اللہ تعالٰے ہی خوب جانتے ہیں۔ اور اس کی سیر حاصل بحث اور پوری تفصیل عنقریب وقف حمزہ وہشام علی الہمز کے باب میں آئے گی (ان شاء اللہ تعالیٰ... اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ هٰٓؤُلَآءِ میں دو[2] ہمزہ ہیں۔ پہلا الف کے بعد متوسطہ بزائدہ ہے۔ اس میں تین[3] وجوہ ہیں ۱ تحقیق مد کے ساتھ ۲، ۳ تسہیل مد و قصر کے ساتھ اور دوسرا الف کے بعد متطرفہ ہے۔ اس میں پانچ[5] وجوہ ہیں ۱ تا ۳ الف سے ابدال کے بعد طول۔ توسط۔ قصر۔ تینوں سکون کے ساتھ ۴ و ۵ تسہیل مع الروم مد و قصر کے ساتھ۔ پس پہلے کی تینوں[3] میں سے ہر ایک پر دوسرے کی پانچ پانچ پڑھی جائیں تو کل پندرہ[15] ہو جائیں گی۔ لیکن پہلے کی تحقیق اور مد کے ساتھ تو دوسرے کی پانچوں صحیح ہیں اور پہلے کی تسہیل مع المد پر۔ دوسرے میں قصر مع الروم نہ ہوگا۔ باقی چار[4] ہوں گی۔ اور پہلے کی تسہیل مع القصر پہ دوسرے کی تسہیل مع الروم میں مد نہ ہوگا۔ اور باقی چار[4] ہوں گی۔ اس لیے اس میں صحیح وجوہ تیرہ[13] ہیں۔ اور بعض نے ان تیرہ[13] میں بارہ[12] اور ملا کر کل پچیس[25] بتائی ہیں۔ ان میں سے پندرہ[15] تو وہی ہیں جو اوپر لکھی گئیں جن میں دو[2] غیر صحیح بھی شامل ہیں اور باقی دس[10] غیر صحیح یہ ہیں: پہلے کا واو سے ابدال مد و قصر کے ساتھ اور دوسرے میں وہی پانچ پانچ جو اوپر درج ہو چکی ہیں۔ لیکن چونکہ پہلے کا واو سے ابدال صحیح نہیں ہے۔ اسلئے یہ دس[10] کی دس[10] ساقط ہیں)

فرع ۵: اگر زَكَرِيَّآءُ میں وقفاً ہشام کے لئے تخفیف والی وجہ پڑھیں (جو صرف حلوانی کے طریق سے ہے) تو ابدال کی صورت میں الف میں عام قاعدہ کے موافق مد و قصر دونوں جائز ہیں۔ لیکن اگر اس پر حمزہ کیلئے وقف کریں تو ان کے یہاں صرف قصر جائز ہے (نہ کہ مد بھی) کیونکہ ان کی قراءت کی رو سے اس میں لغۃً تخفیف لازم و ضروری ہے یہی وجہ ہے

کہ تبدّی جیسی مثالوں میں ورش کے لیے صرف قصر ہی درست ہے نہ کہ مد بھی (کیونکہ ان میں بھی نقل و حذف والی تخفیف لازم و واجب ہے۔ اس بنا پر ہمزہ جو مد کا سبب تھا وہ سرے سے موجود ہی نہیں۔ پس قصر متعین و ضروری ہے) فرع ملا۔ سبب کے تغیر والے مندرجہ بالا قاعدۂ کلیہ کے عموم کے اعتبار سے ازرق کے طریق سے ورش کے لیے (مِنَ الْاُوْلٰی، مَنْ اٰمَنَ جیسی مثالوں میں) تغیر والے ہمزہ کے بعد حرفِ مدّہ میں مد و قصر دونوں کا جاری کرنا ممتنع نہیں (بلکہ جائز و صحیح ہے۔ پس ایسے حرفِ مدّہ میں بعض کے یہاں صرف مد اور بعض کے یہاں صرف قصر ہے) بلکہ قصر تو عنوان و کامل اور تلخیص و وجیز کے مصنفین (ابوطاہر، ابوالقاسم ہذلی، ابو معشر طبری و ابن بلیمہ اور ابو علی اھوازی) کی عبارتوں کے ظاہر سے بھی نکلتا ہے یہی وجہ ہے کہ ان میں سے کسی نے بھی ہمزۂ مغیّرہ کی قسم میں سے نہ تو یُؤَاخِذُ جیسے اُن کلمات کو مد سے مستثنیٰ کیا ہے جن کے استثناء پر اتفاق ہے اور نہ ہی اٰلْئٰنَ اور عَادًا الْاُوْلٰی کے اُن دو کلمات کو مستثنیٰ کیا ہے۔ جن کے استثناء میں اختلاف کیا گیا ہے۔ نیز ان حضرات میں سے کسی نے ہمزۂ مغیّرہ کی قسم کی نہ تو کوئی مثال بیان کی ہے اور نہ ہی اشارہ یا کنایہ کے طور پر اس سے کسی قسم کا تعرض ہی کیا ہے بلکہ ان سب نے ہمزۂ محققہ والی نوع ہی کی تصریح کی ہے اور اُسی کی مثال بیان کی ہے۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور امر تحقیقی یا تقریبی طور پر اس بارہ میں صریح و واضح ہے کہ یہ حضرات عارض کا اعتبار کرتے ہیں (اور تقریبی طور پر اس لئے کہا کہ سکوت میں یہ بھی احتمال ہے کہ عارض کا اعتبار نہ کرنے والے قاعدہ کی رُو سے یہاں بھی عارض کا اعتبار نہ کیا گیا ہو) اور اس (اعتدادِ عارض والے) مذہب کے لیے بھی ایک قوی علت و وجہ موجود ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اول تو یہاں مد کا سبب (ہمزہ) ہی مقدم ہونے کی بنا پر..... ضعیف ہے۔ پھر یہ کہ اس میں تغیر کی وجہ سے اور بھی ضعف آگیا ہے (اس بنا پر وہ لحاظ کے زیادہ قابل نہیں) اور ہمزۂ مغیّرہ کے اعتبار کرنے یا نہ کرنے والے اس خلاف کا فائدہ مَنْ یَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ جیسی مثالوں (اٰمَنُوْا۔ مِنَ الْاٰخِرَةِ اور وَاٰتَیْنٰهُمْ مِّنَ الْاٰیٰتِ وغیرہا) میں ظاہر ہوگا۔ پس جو حضرات الْاٰخِرِ میں عارض کا اعتبار نہ کر

کرتے۔ ان کے یہاں تو اٰمَنَّا اور اَلْاٰخِرِ کے دونوں بدلوں میں طول و توسط اور قصر کی رُو سے برابری ہوگی اور جو عارض کا اعتبار کرتے ہیں ان کے نزدیک اٰمَنَّا کے طول و توسط پر بھی اَلْاٰخِرِ میں صرف قصر ہوگا۔ (نہ کہ توسط و طول بھی جس طرح کہ اٰمَنَّا کے قصر پر سبھی کے یہاں اَلْاٰخِرِ میں صرف قصر ہے) مگر آجکل عمل اس پر ہے کہ ہمزۂ مغیّرہ کے پورے کے پورے باب میں عارض کا اعتبار نہیں کرتے (اور ہمزۂ محققہ کی نوع کی طرح اس میں بھی تینوں وجوہ جاری کرتے ہیں) البتہ سابق میں اس باب میں سے جو کلمات (یُؤَاخِذُ اجماعی اور اٰلْـٰٔنَ، عَادًا الْاُوْلٰی اختلافی) طول و توسط سے مستثنیٰ کیے ہیں۔ وہ حسبِ دستور مستثنیٰ ہی رہیں گے۔ (اور ان میں عارض کا اعتبار کر لینے کی بناء پر صرف قصر ہوگا۔ نہ کہ توسط و طول بھی) اور میں نے عارض کا اعتبار نہ کئے والے قول ہی کے موافق پڑھا ہے اور اسی کو اخذ کرتا ہوں۔ لیکن عارض کے اعتبار والے مذہب کو بھی منع نہیں کرتا ہوں۔ خصوصاً اُن حضرات (ہذلی، ابن بلیمہ و ابو معشر وغیرھم) کے طرق سے جن کو میں نے پہلے ذکر کیا ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ **فرع** :۔ اٰلْـٰٔنَ جو یونس (ع ۵/۱۰ و ع ۹/۱۴) میں دو جگہ ہے۔ جب اسمیں نافع کیلئے دونوں روایتوں سے اور ابو جعفر کیلئے صرف ابن وردان کی روایت سے ہمزۂ وصلی کے الف سے ابدال والی وجہ پڑھی جائے اور لام کے بعد والے ہمزہ کی حرکت لام کی طرف نقل بھی کر دیں تو ان دونوں (نافع و ابنِ وردان) کے لیے ہمزۂ وصلی کے بدلہ میں آنے والے اس الف میں دو وجوہ جائز ہیں (۱) طول۔ اس اعتبار سے کہ اصل میں جو ساکن کی وجہ سے مدّ لازم کا حکم تھا۔ اس کی رفاقت و معیت کا لحاظ کرتے ہیں۔ (۲) قصر۔ مندرجۂ بالا قاعدہ کی رُو سے عارض کا اعتبار کر لینے کی بناء پر۔ پس اگر ان دونوں کیلئے اٰلْـٰٔنَ پر وقف کر دیں تو آ کی ان دونوں وجوہ (طول و قصر) میں سے ہر ایک وجہ پر لام کے بعد والے الف میں طول و توسط اور قصر والی وہ تینوں وجوہ صحیح ہیں جو وقفی سکون کی وجہ سے جائز ہوتی ہیں۔ اور نقل سے وقف کرنے کی صورت میں حمزہ کے لیے بھی یہی حکم ہے کہ آ کی دونوں میں سے ہر ایک پر لاَ میں تین تین وجوہ جائز ہیں۔ رہے ازرق کے طریق سے ورش۔

سو ان کے لیے او ر حکم ہے اور وجوہ دو ہیں (۱) ا اور لٓ کے دونوں الفوں میں سے ہر ایک ہمزہ کے بعد آرہا ہے۔ جن میں سے پہلا ہمزہ، محقق و ثابت اور دوسرا نقل کے ذریعہ مُغیّر و مبدّل ہے (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ہمزۂ وصلی کا وہ ابدال جس سے الف پیدا ہوا ہے۔ اور اس کی تسہیل بین بین ان دونوں میں اہلِ ادا کا اختلاف ہے سو بعض کی رائے پر تو ہمزۂ وصلی کا ابدال لازمی و ضروری ہے.... (اٰمَنَ کی طرح) اور بعض کے یہاں جوازی ہے۔ اسی طرح بعض اہلِ ادا کے قول پر تو ہمزۂ وصلی کی تسہیل لزومی و وجوبی ہے۔ اور دوسرے بعض کی رائے پر جوازی و عارضی ہے اور اسکی پوری تحقیق و تفصیل عنقریب "ایک کلمہ کے دو ہمزوں کے باب" میں آجائے گی (ان شاء اللہ) پس ا کے ابدال کو لازمی و ضروری کہنے والوں کی رائے پر اس کو اُس مدّہ کے باب سے ملحق کردیں گے جو ہمزہ کے بعد آرہا ہو اور اب اس کا حکم اٰمَنَ کے حکم کی طرح ہوجائے گا۔ سو اس میں ازرق کے لیئے طول و توسط اور قصر تینوں وجوہ جاری ہوں گی۔ اور ابدال کے بارہ میں جواز و عُروض والے دوسرے قول کی رُو سے ا کو ازرق کے طریق سے ورش کی روایت کے موافق ءَاَنْذَرْتَهُمْ اور اٰلِںْٔ کے باب کے ساتھ ملحق کردیں گے۔ اور اس میں دو وجوہ جاری ہوں گی (الف) اٰلِںْٔ کی طرح قصر۔ اس بنا پر کہ عارض کا اعتبار کرلیا ہے (ب) ءَاَنْذَرْتَهُمْ کی طرح طول۔ عارض کا اعتبار نہ کرنے کی بنا پر۔ اور اب یہ الف اٰمَنَ اور اس جیسے دوسرے کلمات (اٰدَمُ، اُوْتِیَ، بِاِیْمَانٍ وغیرھا) کے باب سے نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اس تقدیر پر اسمیں توسط جاری نہیں ہوگا اور (جواز و لزوم والی) ان دونوں تقدیروں کے اختلاف کا فائدہ دوسرے الف میں ظاہر ہوگا۔ (مثلاً یہ کہ جواز کی صورت میں پہلے الف کے طول پر دوسرے میں فقط طول و توسط اور لزوم بدل کی تقدیر پر تینوں وجوہ جائز ہیں) اور تفصیل یہ ہے کہ اٰلںٰٔ میں ازرق کے طریق سے ورش کے لئے ابدال کی صورت میں چھ وجوہ ہیں ۱ تا ۳: پہلے الف کے ابدال و طول پر دوسرے میں طول و توسط اور قصر تینوں جن کی توضیح یہ ہے (۱) دونوں کا طول۔ جن میں سے اول کا طول ابدال کے لزوم کی یا ابدال کے جواز اور عارض کا اعتبار نہ کرنے کی بنا پر ہے اور دوسرے کا طول اسمیں عارض کا اعتبار نہ کرنے

کی وجہ سے ہے۔ یہ وجہ مکی کے تبصرہ اور شاطبیؒ کی شاطبیہ میں ہے نیز احتمالی طور پر صاحب تجریدہ کی عبارت سے بھی نکلتی ہے (۲) اوّل کا طول اور ثانی کا توسط۔ اور وجوہ کی تقریب وہی ہے جو اوپر درج ہوئی کہ اوّل کا طول لزوم یا جواز کی اور ثانی کا توسط عارض کا اعتبار نہ کرنے کی بناء پر ہے (احقر عرض کرتا ہے کہ اس وجہ میں اوّل کا طول فقط استصحاب وعدم اعتداد بالعارض ہی کی بناء پر ہو سکتا ہے نہ کہ لزوم کی بناء پر بھی، کیوں کہ اس سے دونوں بدلوں میں ترکیب اور دونوں وجہوں کے اختلاف سمیت مذاہب وطُرق میں تصادم ہے جو ممنوع ہے) یہ وجہ تیسیر وشاطبیہ میں ہے (۳) اوّل کا طول اور ثانی کا قصر جن میں سے اوّل کا طول ابدال کے لازم ہونے کی اور ثانی کا قصر عارض کا اعتبار کر لینے کی بناء پر ہے اور یہ کہنا زیادہ موزوں اور عمدہ نہیں "کہ اس وجہ میں اول کا طول جوازِ بدل سمیت اسمیں عارض کا اعتبار نہ کرنے کی بناء پر بھی ہو سکتا ہے" کیوں کہ اس صورت میں لام کی عارضی حرکت کے بارے میں دو مذہبوں کا تصادم اور ٹکراؤ ہو جائے گا (کہ اوّل کے طول میں اس حرکت کا عدم اعتبار اور ثانی کے قصر میں اس کا اعتبار ملحوظ ہوگا۔ اور یہ صریح تصادم وتزاحم ہے جو ناجائز ہے لیکن اگر ثانی کے قصر کو بدل کی ابتدائی وجہ والے قول کی رُو سے فرض کریں تو کسی قسم کا تصادم لازم نہیں آئے گا۔ کیوں کہ اب دونوں جگہ عارض کا عدمِ اعتبار ملحوظ ہوگا فافھم وتامل) یہ وجہ ہدایہ و کافی نیز شاطبیہ میں ہے۔ اور تلخیص العبارات وتجرید اور وجیز کے مصنّفین کی عبارتوں سے بھی احتمالاً نکلتی ہے۔ ۴ و ۵: پہلے الف کے ابدال وتوسط پر دوسرے میں صرف دو وجوہ یعنی توسط وقصر۔ رہا اس کا طول۔ سو وہ اس بناء پر ممنوع ہے کہ اس سے ترکیب وخلط اور تلفیق لازم آجاتی ہے۔ پھر پہلی دو وجوہ کی تشریح یہ ہے (۱) دونوں کا توسط: ان میں سے پہلے کا توسط ابدال کے لزوم کی اور دوسرے کا توسط اس میں عارض کا اعتبار نہ کرنے کی بناء پر ہے۔ یہ وجہ ابوالقاسم خلف بن خاقان کا طریق ہے۔ نیز یہ تیسیر میں ہے اور شاطبیہ سے بھی نکلتی ہے۔ اسی طرح تلخیص العبارات اور وجیز سے بھی ظاہر ہوتی ہے۔ (۲) اوّل کا توسط اور ثانی کا قصر۔ ان میں سے اوّل کا توسط ابدال کے لزوم کی اور دوسرے کا قصر اسمیں عارض کا اعتبار کر لینے کی بناء پر ہے۔ یہ جامع البیان

میں ہے۔ اور شاطبیہ سے بھی نکلتی ہے۔ نیز ابن بلیمہ کی تلخیص اور اہوازی کی وجیز سے بھی احتمالی طور پر نکلتی ہے ؏ ؛ پہلے الف کے قصر پر دوسرے میں صرف قصر۔ کیوں کہ اگر اوّل کا قصر اس بنا پر ہے کہ اس میں ابدال کے لزوم کا اعتبار کر کے اس کو بدل کے باب سے قرار دیا ہے۔ اور پھر اس میں طاہر بن غلبون وغیرہ اُن حضرات کا مذہب اختیار کر لیا ہے۔ جن کی رائے پر ہمزہ کے بعد والے مدّہ میں مد نہیں ہوتا تو دوسرے میں بطریقِ اولیٰ مدنا جائز اور قصر جائز و ضروری ہونا چاہیئے (کیوں کہ وہ تو ہمزۂ مغیرہ کے بعد ہے۔ پس اس کے طول و توسط میں ترکیب لازم آجاتی ہے جو ممنوع ہے) اور اگر اوّل کا قصر ابدال کے جواز سمیت عارض کا اعتبار کر لینے کی بناء پر ہے۔ جیسا کہ شاطبیہ کے ظاہر سے یہی نکلتا ہے۔ تو پھر دوسرے الف میں بھی عارض کا اعتبار کرنا ضروری و اولیٰ اور لائق تر ہے۔ پس اب اوّل کے قصر پر ثانی میں طول و توسط دونوں ناجائز ہوں گے۔ سوتم اس مسئلہ کی مندرجۂ بالا تحریر و تحقیق کو اُس کی تمام وجوہ و طرق اور جملہ وجوہ و علل اور جائز و ممتنع دونوں قسم کی صورتوں سمیت اخذ کر لو کیوں کہ تم اس کو ہمارے مذکورہ بیان کے سوا کسی جگہ بھی نہیں پاؤ گے۔ اور میں نے قدیم ابتدائی زمانہ میں بھی اس کے متعلق ایک املاء کرایا تھا۔ لیکن اس میں اس تحقیق و تدقیق کو نہیں پہنچ سکا۔ اور اسی طرح میرے علاوہ کئی حضرات نے بھی انفرادی طور پر خاص اس کلمہ کے بارہ میں کافی کچھ کلام اور بحث اور طبع آزمائی کی ہے۔ لیکن جو تحقیق ہم نے یہاں درج کی ہے اس کے برخلاف کسی بھی تفصیل و تقریر پر اعتماد نہ کرنا چاہیئے۔ اور حق بات ہی پیروی کی زیادہ حقدار ہے اور ابدال والوں کے مذہب کی رُو سے دونوں الفوں کی وہ چھ جائز وجوہ جن کے علاوہ کوئی اور وجہ درست نہیں۔ میں نے ان چھوں کو مندرجۂ ذیل دو شعروں میں نظم کر دیا ہے ؎ (۱) لِلْاٰزْرَقِ فِي اٰلْئٰنَ سِتَّةُ اَوْجُهٍ: عَلٰی وَجْهِ اِبْدَالٍ لَدٰى وَصْلِهٖ تَجْرِیْ (الئٰن میں ازرق کے طریق سے ورش کے لیئے ابدال کی صورت میں وصلاً چھ وجوہ جاری و صحیح اور جائز و معمول ہیں) (۲) فَمُدَّ وَ ثَلِّثْ ثَانِيًا ثُمَّ وَسِّطَنْ: بِهٖ وَ بِقَصْرٍ ثُمَّ بِالْقَصْرِ مَعْ قَصْرِ۔ (پس تو (۱ تا ۳) الئٰن کے ا میں طول کر اور دوسرے الف یعنی لٰ میں طول و توسط اور قصر تینوں وجوہ پڑھ۔ پھر (۴ و ۵) دوسرے الف کے توسط و قصر

سمیت پہلے الف (' ا ') میں ضرور توسط پڑھ۔ پھر (ملا) پہلے الف کے قصر پہ دوسرے میں بھی قصر پڑھ)
اور میں نے اس نظم میں لَدٰی وَصْلِہٖ اور عَلٰی وَجْہِ اِبْدَالٍ کی دو قیدیں اسلئے لگائیں کہ پہلی قید سے
یہ معلوم ہوجائے کہ وقف کا حکم اس طرح نہیں۔ کیونکہ ملا توسط مع الطول اور ملا۳ قصر مع التوسط والطول والا
وہ تین وجوہ جو نقل والوں کے یہاں وصل کی حالت میں ناجائز ہیں۔ وقف کی حالت میں اُن سب کے لیے
یہ تینوں بھی جائز و صحیح ہیں۔ اور نقل والوں کا بیان پہلے گزرچکا ہے۔ اور عَلٰی وَجْہِ اِبْدَالٍ کی
قید اسلئے لگائی کہ یہ معلوم ہوجائے کہ یہ چھے وجوہ اُسی صورت میں ہیں جبکہ ہمزۂ وصلی کا الف سے ابدال
کریں۔ رہی اس کی تسہیل والی وجہ سو اس کی رُو سے ازرق کے طریق سے ورش کے لیے دوسرے الف
میں طول و توسط و قصر تینوں وجوہ جائز و ظاہر اور مشہور ہیں۔ جن کی تفصیل یہ ہے (۱) تسہیل و طول:
یہ شاطبی و ہذلی دونوں کے کلام کا ظاہر ہے۔ نیز کتاب العنوان بھی اس کا احتمال رکھتی ہے (۲) تسہیل و
توسط:۔ یہ ابوالفتح فارس کا طریق ہے۔ نیز تیسیر میں ہے اور یہ شاطبیؒ کے کلام کا ظاہر بھی ہے (۳)
تسہیل و قصر:۔ یہ وجہ ازرق کے طریق سے نادر و قلیل ہے۔ کیونکہ اٰمَنَ کے باب میں قصر ابوالحسن
طاہر بن غلبون اور ابن بلیمہ سے منقول ہے اور ان دونوں کا مذہب اٰلْئٰنَ کے ہمزۂ وصلی میں ابدال ہے
نہ کہ تسہیل لیکن شاطبیؒ کے کلام اور اُن کے اختیار دونوں سے یہ ظاہر و خارج اور مفہوم و معلوم ہوتا ہے
کہ تسہیل کے ساتھ بھی قصر ہے۔ اور کتاب العنوان سے بھی اس وجہ کے نکلنے کا قوی احتمال موجود
ہے۔ (کیونکہ اَلْاٰخِرِ جیسی مثالوں میں اُن کا مذہب یہ ہے کہ عارض کا اعتبار کرنا جائز ہے) البتہ یہ ورش
سے اصبہانی کا طریق ضرور ہے۔ نیز یہ قالون و ابوجعفر کے لئے بھی بلاشبہ جائز و صحیح ہے۔ اور
آگے اللہ تعالےٰ ہی خوب جانتے ہیں فـ(ع) ۵ ا۔ الٓمّٓ اللّٰہُ (آل عمران ع) شروع مقطعات کو
جب وصل سے پڑھیں (اور ان مقطعات پر وقف نہ کیا جائے) تو میٓم کی یار میں مذکورہ قاعدہ کے
موافق تمام قراء کے لیے طول و قصر دونوں وجوہ صحیح ہیں (توسط صحیح نہیں) جن میں سے اوّل وجہ (طول)
مد کے سابق حکم اور اصل کی رعایت و موافقت کے اور قصر، عارض کے اعتبار کی بناء پر ہے۔ (یعنی
وصل میں میم پر فتحہ پڑھا جائے گا۔ میم میں چونکہ سکون اصل ہے اور فتحہ عارضی ہے۔ اسلئے اصل کا اعتبار

کرتے ہوئے اور عارضی فتحہ کو کالعدم شمار کرتے ہوئے طول کیا گیا۔ اور عارضی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے قصر جائز ہوا) اسی طرح الٓمّٓ ۝ اَحَسِبَ النَّاسُ (شروع عنکبوت) میں ورش اور ان کے موافقین کے لیے (روایت ورش کے اصول کے مطابق) نقلِ حرکت کی وجہ سے (میم مفتوح ہوگی اور اب) حسب قاعدہ مذکورہ ان کے لیئے اسمیں بھی مندرجۂ بالا دونوں وجوہ (طول وقصر) صحیح ہیں۔ اور جن حضرات نے اس میں ان کے لیے مد کا ترک اور قصر نصًّا بیان کیا ہے ان میں اسماعیل بن عبداللہ نحاس اور محمد بن عمر بن خیرون قیروانی بھی شامل ہیں۔ جنہوں نے اپنے اصحاب و شیوخ کے ذریعہ اس کو ورش سے نقل کیا ہے۔ اور حافظ ابوعمرو دانیؒ فرماتے ہیں "کہ دونوں وجوہ عمدہ ہیں" اور دانیؒ کے علاوہ جن حضرات نے دونوں وجوہ نصًّا بیان کی ہیں ان میں ابومحمد مکیؒ اور ابوالعباس مہدوی بھی داخل ہیں۔ اور استاذ ابوالحسن طاہر بن غلبون "تذکرہ" میں فرماتے ہیں "کہ دونوں قول عمدہ ہیں۔ لیکن میں نے دونوں کلموں میں مد کے بغیر (قصر سے) پڑھا ہے اور اسی کو اخذ کرتا ہوں" اھ **میں کہتا ہوں کہ**، ابن غلبون نے قصر کو راجح اس بنا پر قرار دیا ہے کہ حرکت کے سبب ساکن بالکل ختم ہوگیا ہے (جس کا کوئی اثر بھی باقی نہیں رہا۔ اس بنا پر قصر مختار و پسندیدہ ہے جیساکہ پہلے گذرا۔ غرضیکہ الٓمّٓ اللہُ اور الٓمّٓ اَحَسِبَ میں جمہور مشائخ طول وقصر انھیں دو وجوہ کو صحیح قرار دیتے ہیں) رہا ابوعبداللہ فاسی کا یہ قول "کہ اگر اسمیں تلفظ و حکم (یعنی اصل) کی دونوں جانبوں کی رعایت کرتے ہوئے توسط کو بھی اخذ کرلیں۔ تو یہ بھی وجیہ و وقیع ہے" سو یہ محض تفقہ اور عقلی وقیاسی فیصلہ ہے۔ جس کی نقل و روایت میں تائید و موافقت نہیں ملتی۔ اور اس کے منع کی علت نیز سبب کے عروض اور اس کے تغیر کا فرق یہ دونوں باتیں ابھی (فرع ۹ کے بعد) تنبیہ و فرع ۱۰ میں آتی ہیں۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔

فرع ۹: جب ورش کے لیے دو کلموں کے اتفاقی حرکت والے دو ہمزوں میں سے دوسرے ہمزہ کا حرفِ مدہ سے ابدال کرکے پڑھیں۔ اور پھر ہمزہ کے بدلہ میں آنے والے حرفِ مدہ کے بعد والا حرف ساکن ہو وصل میں عارضی حرکت سے متحرک ہوجائے۔ یا تو اسلیئے کہ اسکے بعد کوئی اور ساکن آجائے جس کی وجہ سے دو ساکن جمع ہوجائیں (اور ان میں سے پہلے پر حرکت آجائے) جیسے لَسْتُنَّ كَاَحَدٍ

مِّنَ النِّسَآءِ اِنِ اتَّقَيْتُنَّ (احزاب ع۴) یا اسلیئے کہ اُس ساکن کی طرف بعد والے ہمزہ کی حرکت نقل کردی گئی ہو جیسے عَلَى الْبِغَاۤءِ اِنْ اَرَدْنَ (نور ع۴) اور لِلنَّبِىِّ اِنْ اَرَادَ (احزاب ع۶) تو ان کے لیے اس حرف مدہ میں دو وجوہ جائز ہیں (۱) قصر، بعد والے ساکن حرف کی حرکت کا اعتبار کرلینے کی بنا پر پس اب یہ فِى السَّمَآءِ اِنَّ لَہٗ کی طرح ہوجائے گا (۲) مد، عارضی حرکت کا اعتبار نہ کرنے کی بنا پر۔ پس اب یہ هٰۤؤُلَاۤءِ اِنْ كُنْتُمْ کی طرح ہوگا۔ اور یہ دونوں وجوہ مد کے سبب کے تغیر والے اُس عام قاعدہ کی بنا پر ہیں جو ابھی اوپر گزرا (فرع ۱۵)۔

(سکونِ اصلی و عارضی کے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب) اس بات پر اجمالی تنبیہ پہلے (فرع ۱۲ میں) گذر چکی ہے کہ جس جگہ مندرجۂ بالا قاعدہ کی رو سے مد کے سبب میں تغیر آگیا ہو جیسے الٓمّٓ اللّٰہُ) وہاں تو حرفِ مد میں توسط درست نہیں (بلکہ صرف طول و قصر ہے یعنی اصل کی بنا پر طول اور حرکت عارضہ کا اعتبار کرتے ہوئے قصر) اور جس موقع میں قصر کا سبب متغیر ہوگیا ہو۔ جیسے نَسْتَعِيْنُ (وقف کی حالت میں) وہاں توسط بھی جائز ہے (اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مدِ عارض کی طرح میم میں تینوں وجوہ (طول و توسط و قصر) کا جواز کیوں نہیں؟ یعنی توسط بھی کیوں جائز نہیں؟ پس مدِ عارض میں جس طرح اصلی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے قصر کیا گیا۔ اور سکونِ عارضی کا اعتبار کرتے ہوئے مد کی دونوں وجہیں توسط اور طول جائز سمجھی گئیں۔ اسی طرح میم میں بھی کہا جاسکتا تھا کہ حالت اصلی یعنی سکون لازمی کا اعتبار کرتے ہوئے طول جائز ہوا۔ اور حرکت عارضہ کا اعتبار کرتے ہوئے توسط اور قصر جائز ہوا۔ پھر ایسا کیونکر نہیں ہوا؟ جواب یہ ہے کہ) گو یہ بات دونوں مواقع میں مشترک ہے کہ ان کی وجوہ میں سے ایک وجہ (یعنی اول موقع الٓمّٓ اللّٰہُ کے قصر اور ثانی یعنی مدِ وقفی کے مد) میں عارض کا اعتبار ہوتا ہے اور دوسری وجہ (یعنی اول کے مد اور ثانی کے قصر) میں عارض کا اعتبار نہیں ہوتا (یعنی میم اور مدِ عارض میں اس قدر تو بے شک قدرِ مشترک موجود ہے کہ دونوں میں عارضی حالت کا اعتبار اور عدمِ اعتبار ہوتا ہے) لیکن دونوں میں (وجہ) فرق یہ ہے کہ (سبب کے تغیر والے) پہلے موقع (الٓمّٓ اللّٰہُ وغیرہ) میں اصل مد ہے۔ پھر اجتماعِ ساکنین یا نقل کی وجہ سے) اُس کے سبب مد (یعنی سکون) میں تغیر پیش آگیا ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ عارض کا اعتبار نہ کیا جائے اور اصلی حالت کے مطابق

مد کیا جائے۔ لیکن عارض کا اعتبار بھی کیا گیا۔ اور اس اعتبار کی وجہ سے قصر جائز ہوا۔ کیونکہ مد کی ضد قصر ہی ہے۔ مگر یہ واضح ہے کہ قصر میں کوئی تفاوت۔ یعنی کمی زیادتی نہیں (لہٰذا حالتِ عارضہ کا اعتبار قصر میں ہی محدود رہا) اس کے برخلاف (سببِ مد کے عارض ہونے والے) دوسرے موقع یعنی مدِ عارض میں قصر اصل تھا۔ کیونکہ قیاس و اصل یہ ہے کہ عارض کا اعتبار نہ کیا جائے۔ گویا مدِ عارض میں قصر ایسا ہی اصل ہے جس طرح اول موقع (مستیم) میں مد اصل ہے پھر چونکہ سببِ مد یعنی سکون عارض ہوا۔ تو اس عارضی سبب کے اعتبار کرنے کی بنا پر مد کیا گیا۔ اور مد اگرچہ قصر کی ضد ہے۔ مگر وہ توسط اور طول اور کمی زیادتی کی گنجائش رکھتا ہے۔ لہٰذا اس تفاوت و تفریق کا اعتبار کر لیا گیا۔ اور دونوں صورتیں جاری ہوئیں (اور کُل وجوہ تین ۳ ہو گئیں) پھر یہ قاعدہ سبب کے عروض و تغیر کے سبھی موقعوں میں مطرد و کلی اور عام قیاس کے طور پر جاری ہونے والا بن گیا۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں (حاصل یہ کہ بعض حضرات (تحفہ کے شارح وغیرہ) ساکن عارض پر قیاس کر کے حرکتِ عارضی سے پہلے والے حرفِ مد میں توسط بھی جائز رکھتے ہیں، کیوں کہ... عارض ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ پس جس طرح سکون عارضی میں تین ۳ وجوہ ہیں۔ اسی طرح حرکتِ عارضی کی صورت میں بھی تینوں ۳ جائز ہونی چاہئیں۔ لیکن یہ قیاس صحیح نہیں۔ کیوں کہ ساکن عارضی سے پہلے مدّہ میں حرکت کے وقت قصر تھا اور سکون سے قصر کے سبب میں تغیر ہو کر مد آگیا ہے۔ اور مد دو ۲ طرح ہوتا ہے طول سے بھی اور توسط سے بھی۔ پس سکونِ عارضی میں تینوں ۳ وجوہ نکل آئیں۔ قصر؛ اصل کے اعتبار پر کہ اصل میں حرکت تھی، اور طول و توسط؛ موجودہ حالت کے لحاظ سے۔ رہا ساکنِ لازم۔ سو اس میں مد اصل ہے۔ اور حرکت کے آنے سے مد کے سبب میں تغیر ہو کر قصر آیا ہے اور قصر ایک ہی طرح ہوتا ہے (یعنی ایک الف کے برابر) پس اس میں توسط کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی، (اتحاف، تنبیہ ۲ ما) (غرضیکہ مسئلہ ۵ کی یہ دس ۱۰ تفریعات و تنبیہات ہیں اور یہ سب کی سب مندرجہ بالا نو ۹ مشترک و مرکب اقسام و صُوَر میں سے صورت ۸/۳ سے متعلق ہیں۔ خوب سمجھ لو اور سوچ لو اور دیکھ لو) **مسئلہ نمبر ۶**: دو ۲ سببوں (کے جمع ہو جانے کی صورت میں ان) میں سے قوی تر سبب پر عمل کرنے (اور ضعیف کو ملسوخ

وساقط کر دینے کے بیان میں ہے اور اس میں پانچ فروع وجزئیات ہیں :-

فرع ۱ :- جن حضرات (ابنِ سوار، ابنِ فارس، ابن قصاع، سبط الخیاط وخزاعی) نے حمزہ سے لائے نفیٔ جنس میں نفی کے مبالغہ کا مد نقل کیا ہے۔ ان کے مذہب کی رُو سے جب حمزہ کیلئے لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ اور لَآ اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ اور فَلَآ اِثْمَ عَلَیْہِ جیسی مثالوں کی تلاوت کریں گے۔ تو ان میں لفظی اور معنوی دونوں سبب جمع ہو جائیں گے۔ اور ظاہر ہے کہ ان میں سے لفظی قوی تر ہے۔ جیسا کہ پہلے گذرا۔ اس بنا پر ان میں حمزہ کے لیئے لفظی سبب کا اعتبار کرتے ہوئے مدِ طویل ہی پڑھیں گے۔ جیسا کہ ان کا عام قاعدہ ہے کہ وہ بِمَآ اُنْزِلَ وغیرہ میں حرفِ مدہ کے بعد والے ہمزہ کی وجہ سے طول کرتے ہیں۔ رہا معنوی سبب سو اس کو مُلغی اور غیر معتبر قرار دیں گے پس ان مثالوں میں حمزہ کے لیئے قوی تر سبب کو معمول و برقرار اور ضعیف تر سبب کو مُلغی و بے اعتبار قرار دینے کی بنا پر لَارَیْبَ فِیْہِ، اور لَاجَرَمَ اور لَاعِوَجَ اور ان جیسی دوسری مثالوں کی طرح توسط ہرگز نہیں پڑھیں گے۔ فرع ۲ :- اگر یَشَآءُ اور تَفِیْٓءَ اور السُّوْٓءِ جیسی مثالوں پر سکون یا اشمام سے وقف کریں۔ تو ان میں (۱) قصر تو کسی کیلئے بھی جائز نہیں۔ گو ان میں ہمزہ وقف کی وجہ سے ساکن ہے (اور سکونِ وقفی میں تینوں وجوہ ہوتی ہیں) اور اسی طرح (۲) جن حضرات.... (ازرق وحمزہ واخفش) کے مذہب پر متصل میں وصلاً اشباع وطول ہوتا ہے۔ ان کے لیئے متصل میں وقفاً (قصر کی طرح) توسط (بھی) درست نہیں۔ بلکہ (۳) اس کا عکس جائز ہے اور وہ یہ ہے کہ جن حضرات (قالون ومکی وغیرہم) کے مذہب پر متصل میں وصلاً توسط ہے۔ ان کے لیے وقفاً (توسط کی طرح) طول (بھی) جائز ہے اور ان تینوں امور کی وجہ یہ ہے کہ (یہاں اصل سبب ہمزہ ہے جو حالین میں باقی رہتا ہے اور وقفی سکون عارضی ضعیف ہے اس بنا پر) ان مثالوں میں وقفاً اصلی سبب کو معمول و برقرار رکھتے ہوئے بروئے کار لائیں گے۔ اور عارضی و وقفی سبب کا اعتبار نہ کریں گے یہی وجہ ہے کہ ان میں قصر سب کے لیئے

ے روم کا حکم وصل کی طرح ہے ۱۲ منہ

اور توسط - طول والوں کے مذہب پر ناجائز ہے - کیوں کہ ان دونوں کو جائز قرار دینے میں اصلی سبب (ہمزہ) کا الغا اور عارضی سبب و مدِ وقفی کا اعتبار لازم آتا ہے جو قرینِ قیاس نہیں اور اس کے برخلاف توسط والوں کے لیئے طول بلا شُبہ جائز ہے - کیوں کہ وقفی سکون و عارضی سبب سے اصلی سبب اور وصلی ہمزہ میں قوت و زیادتی پیدا ہو گئی ہے) پس اگر کوئی قاری مثلاً ابو عمرو کے لیے (جو توسط کرنے والوں میں سے ہیں) السَّمَآءْ پر سکون سے وقف کرے تو عارض (یعنی وقفی سکون) کا اعتبار نہ کرنے کی تقدیر پر تو اس میں وصل کی حالت کی طرح صرف توسط ہی پڑھے گا - اور اس کی مثال یوں ہو گی جیسے کوئی شخص ابو عمرو کے لیے الْكِتَابْ اور الْحِسَابْ پر سکون کی حالت میں عارض کا اعتبار نہ کرنے کی بنا پر قصر سے وقف کرے - اور اگر السَّمَآءْ میں عارض کا اعتبار کر لیں تو ابو عمرو کے لیے اس توسط میں اشباع و طول تک زیادتی و درازی بھی کر سکتے ہیں - اور اب اس قاری کی مثال یوں ہو گی - جیسے کوئی شخص الْكِتَابْ اور الْحِسَابْ پر عارض کا اعتبار کر لینے کی بنا پر مد کی درازی (یعنی طول و توسط) سے وقف کرے - اور اگر قاری مثلاً ورش کے لیے (جو طول والوں میں سے ہیں) السَّمَآءْ پر وقف کرے تو ان کے لیے فقط اشباع و طول ہی جائز ہو گا - اس کے علاوہ توسط و قصر والی وجہ ہرگز درست نہیں ہو گی - پس اب ان کے لیے اس کو عام وقفی سکون کے حکم میں قرار نہیں دیں گے - کیوں کہ یہاں نہ تو مد کا سبب ہی متغیّر ہوا ہے اور نہ ہی وہ سبب، وقف کی حالت میں عارض ہوا ہے - بلکہ وقفی سکون کی وجہ سے مد کے سبب کی قوت میں مزید قوت آ گئی ہے - اس بنا پر ان کے لیئے اس میں توسط و قصر قطعاً جائز نہیں بلکہ طول و اشباع ہی متعین و ضروری ہے - اور یہ بھی یاد رکھو کہ ازرق کے طریق سے ورش کے لیئے شَیْءٍ میں وقفاً صرف طول و توسط ہی جائز ہیں اور قصر ممتنع ہے (کیوں کہ جب ان کے لیے وصل کی حالت میں فقط ہمزہ کی موجودگی میں قصر جائز نہیں حالانکہ وہ ضعیف سبب ہے تو وقفاً بطریقِ اولیٰ قصر ناجائز ہونا چاہیئے - کیوں کہ اب تو ہمزہ و سکون دونوں جمع ہیں اور ظاہر ہے کہ ان دونوں کی قوت اکیلے ہمزہ کی قوت سے کہیں زیادہ ہے) البتہ ان کے علاوہ اور قراء کے لیئے وقفاً قصر بھی جائز ہے جیسا کہ

پہلے گذر چکا۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں

[خلاصہ وجوہِ وقفیّہ] : ع۱ اگر وقف والے حرف سے پہلے مدہ اور لین نہ ہوں تو زبر کی صورت میں صرف اسکان اور زیر میں اسکان و روم دو۲ اور پیش میں اسکان۔ اشمام۔ روم تین۳ وجوہ ہیں جیسے خَلَقَ۔ فِی الْحَقِّ۔ اَحَلُّ۔ ع۲ و اگر وقف والے حرف سے پہلے مدہ یا لین ہو تو پھر زبر کی صورت میں صرف تین۳ ہیں۔ یعنی طول۔ توسط۔ قصر۔ تینوں اسکان سے اور زیر میں چار۴ ہیں ع۱ تا ۳ یہی تینوں اسکان سے ع۴ قصر روم سے اور پیش میں سات۷ ہیں ع۱ تا ۳ طول۔ توسط۔ قصر اسکان سے ع۴ تا ۶ پھر یہی تینوں اشمام سے ع۷ قصر روم سے۔ لیکن لین میں قصر۔ توسط۔ طول ہے۔ پس مدہ میں اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف آتے ہیں۔ اور لین میں ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف جاتے ہیں اور مثالیں یہ ہیں۔ اَلنَّاسَ۔ اَلْعٰلَمِیْنَ۔ طَالُوْتَ۔ لَاخَیْرَ۔ اَلْقَوْلَ۔ اَلْخَیْرَ۔ اَلْمَالِ۔ الدِّیْنِ۔ النُّوْرِ۔ وَالصَّیْفِ۔ بِقَوْلِ۔ اَلْقَهَّارُ۔ نَسْتَعِیْنُ۔ رَسُوْلُ۔ خَیْرٌ۔ اَلْخَوْفُ۔ ع۳ : اگر مدہ کے بعد آخری حرف ہمزہ ہو تو زبر کی صورت میں ورش کے لیے صرف طول ہے اسکان سے اور توسط والوں کے لیے توسط و طول دونوں ہیں۔ اسکان سے جیسے جَآءَ۔ شَآءَ اور زیر کی صورت میں ورش کیلئے دو۲ ہیں۔ یعنی طول اسکان سے بھی اور روم سے بھی اور توسط والوں کے لیے تین۳ ہیں ع۱ و ۲ توسط اسکان سے پھر روم سے ع۳ طول صرف اسکان سے جیسے مِنَ الْمَآءِ۔ مِنَ السَّمَآءِ اور پیش کی صورت میں ورش کے لیے تین۳ ہیں اور وہ طول ہے اسکان۔ اشمام۔ روم تینوں سے اور توسط والوں کے لیے پانچ۵ ہیں ع۱ تا ۳ توسط۔ اسکان۔ اشمام۔ روم تینوں سے ع۴ و ۵ طول صرف اسکان و اشمام سے جیسے السُّفَهَآءُ۔ وَلَا نِسَآءٌ وغیرہ اور توسط والوں کے لیے طول میں روم کے درست نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ روم صرف اُسی وجہ میں جائز ہے جو وصلاً درست ہو۔ اور توسط والوں کے لیے وصلاً طول کا درست نہ ہونا ظاہر تر ہے ع۴ اگر یہ آخری ہمزہ زائد۔ یا لین کے بعد ہو تو اس میں زیر کی صورت میں ورش کے لیے چار۴ ہیں: ع۱ و ۲ لین کے توسط کے ساتھ ہمزہ میں سکون و روم دونوں ع۳ و ۴ لین کے طول پر بھی ہمزہ میں یہی دونوں اور

ہشام و حمزہ کے لیے بھی چار ۴ ہیں ۱ و ۲: نقل و حذف۔ یار اور واؤ میں سکون و روم دونوں سے ۳ و ۴ ابدال و ادغام پر بھی یار اور واؤ میں یہی دونوں جیسے شَیْءٌ۔ السُّوْءِ اور باقی حضرات کے لیے بھی چار ۴ ہیں: ۱ تا ۳، قصر، توسط، طول اسکان سے ۴ قصر روم سے اور پیش کی صورت میں ورش کے لیے چھ ۶ ہیں: ۱ تا ۳ لین کے توسط کے ساتھ ہمزہ میں اسکان۔ اشمام۔ روم تینوں ۴ تا ۶ لین کے طول پر بھی ہمزہ میں یہی تینوں اور ہشام و حمزہ کے لیئے بھی چھ ۶ ہیں ۱ تا ۳ نقل و حذف پر بھی واؤ اور یار میں اسکان اشمام۔ روم تینوں ۴ تا ۶ ابدال و ادغام پر بھی یہی تینوں اور باقی حضرات کے لیے سات ۷ ہیں ۱ تا ۳ لین میں قصر۔ توسط۔ طول اسکان سے ۴ تا ۶ پھر لین میں یہی تینوں اشمام سے ۷ لین میں قصر روم سے

وقفی وجوہ کی مزید تفصیل: اگر کسی جگہ وقفی مد ایک سے زیادہ دو ۲ یا تین ۳ یا اس سے بھی زیادہ جمع ہوجائیں۔ تو ان سب کی وجوہ کے ملانے سے بہت سی وجوہ نکل آتی ہیں۔ اور ان کی دو ۲ قسمیں ہیں:۔ **اوّل ضربی اور حسابی وجوہ:**۔ اور یہ وہ ہیں کہ ان دو ۲ یا تین ۳ وقوف میں عقلی طور سے جتنی وجوہ بھی نکل سکتی ہوں۔ برابری کی رعایت کے بغیر ان سب کو شمار کرلیں جیسے الرَّحِيْمِ۔ الرَّحِيْمِ۔ الْعٰلَمِيْنَ۔ یہ تین وقوف ہیں۔ ان میں سے الرَّحِيْمِ میں پانچ ۵ ہیں ۱ تا ۳ طول۔ توسط۔ قصر اسکان سے ۴ قصر روم سے ۵ قصر وصل سے اور الرَّحِيْمِ میں بھی یہی پانچ ہیں اور الْعٰلَمِيْنَ میں صرف اسکان کی تین ۳ ہیں۔ پس اگر الرَّحِيْمِ کی پانچوں میں سے ہر ایک پر الرَّحِيْمِ میں پانچ پانچ پڑھی جائیں تو پانچ پنجے پچیس ۲۵ وجوہ ہوجاتی ہیں پھر ان پچیس میں سے ہر ایک پر الْعٰلَمِيْنَ میں تین تین پڑھیں تو یہاں کل وجوہ پچیس ۲۵ تیا پچھتر ۷۵ ہوجاتی ہیں۔ اور اسی طرح دوسری مثالوں میں بھی سمجھ لیجیے اور ان ضربی اور حسابی وجوہ کا پڑھنا محققین کی رائے پر اولیٰ نہیں ہے۔ **دوم صحیح اور درست وجوہ:**۔ اور یہ وہ ہیں۔ جن میں تین ۳ شرطیں موجود ہوں: ۱ اگر سب وقف ایک ہی طرح کے ہوں۔ مثلاً سب میں آخر سے پہلا حرف مدہ ہو جیسے الرَّحِيْمِ۔ الرَّحِيْمِ..... الْعٰلَمِيْنَ میں ہے یا سب میں لین ہو۔ جیسے وَالصَّيْفِ۔ الْبَيْتِ۔ خَوْفٍ میں ہے تو سب کی مقدار یکساں رہے۔ پس طول کے ساتھ سب میں طول اور توسط کے ساتھ سب میں توسط اور

قصر کے ساتھ سب میں قصر ہونا چاہیئے۔ یہ نہ ہو کہ ایک میں طول اور دوسرے میں توسط اور تیسرے میں قصر پڑھ لیں۔ کیونکہ ایسا کرنے سے یہ وجوہ ضربی بن جائیں گی۔ ۲۔ اگر آخر سے پہلا حرف دو طرح کا ہو کہ ایک میں مدہ ہو۔ اور دوسرے میں لین ہو۔ جیسے الرَّحِیْم۔ قُرَیْش۔ تو ضعیف (لین) کی مقدار قوی (مدہ) سے زیادہ نہ ہو جائے ہاں اگر مدہ کی مقدار لین سے زیادہ ہو جائے۔ تو کچھ حرج نہیں ۳۔ ناقلین کے اقوال میں خلط نہ ہو جیسے طول کی مقدار ایک قول پر پانچ اور دوسرے پر تین الفی ہے پس اگر ایک وقف میں طول پانچ الف کے برابر پڑھیں۔ اور دوسرے میں وہی طول تین الف کے برابر پڑھیں تو اس میں اقوال میں خلط ہو جائے گا۔ پس جس قول کو پہلی جگہ لے لیا ہو۔ تلاوت کے آخر تک اسی پر عمل کریں۔ توضیح:۔ پس الرَّحِیْم کے طول پر الرَّحِیْم میں توسط اور الْعٰلَمِیْنَ میں قصر صحیح نہیں کیونکہ یہ تینوں مدہ ہیں۔ اور اسی طرح وَالصَّیْفِ کے قصر پر الْبَیْتِ میں توسط اور خَوْفٍ میں طول بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ تینوں لین ہیں۔ پس جو وجہ ایک میں پڑھی ہو۔ وہی دوسرے اور تیسرے میں بھی پڑھنی چاہیئے۔ مدہ اور لین کے جمع ہونے کی صورت میں عقلاً نو ۹ وجوہ ہیں۔ جو مدہ کی تینوں میں سے ہر ایک پر لین میں تین تین پڑھنے سے نکلتی ہیں۔ لیکن ان میں سے صحیح چھ ۶ ہیں۔ پس اگر مدہ پہلے ہو جیسے الرَّحِیْم۔ قُرَیْشٍ تو اس صورت میں تو چھ ۶ اس ترتیب سے ہیں۔ ۱ تا ۳ مدہ کے طول پر لین میں تینوں یعنی قصر۔ توسط۔ طول۔ ۴ و ۵ مدہ کے توسط پر لین میں صرف دو ۲ یعنی قصر۔ توسط ۶ مدہ کے قصر پر لین میں صرف قصر۔ اور اگر لین پہلے ہو۔ جیسے السَّیْرَ۔ اٰمِنِیْنَ تو چھ ۶ اس تفصیل سے ہیں ۱ تا ۳ لین کے قصر پر مدہ میں تینوں یعنی طول۔ توسط۔ قصر۔ ۴ و ۵ لین کے توسط پر مدہ میں صرف دو ۲ یعنی طول و توسط ۶ لین کے طول پر مدہ میں صرف طول۔ پس الرَّحِیْم۔ الرَّحِیْم۔ الْعٰلَمِیْنَ۔ میں ضربی وجوہ تو پچیس ۴۵ ہیں جن کی تفصیل اوپر درج ہو چکی ہے اور صحیح ستائیس ۲۷ ہیں ۱ تا ۹:۔ الرَّحِیْم کے اسکان کی تینوں میں سے ہر ایک پر الرَّحِیْم میں تین تین۔ سکون۔ روم۔ وصل۔ اور ان سب میں مقدار وہی رہے گی جو الرَّحِیْم میں گذری۔ البتہ روم و وصل دونوں قصر سے ہوں گے۔ پس الرَّحِیْم کے طول پر بھی الرَّحِیْم میں تین ہیں۔ سکون۔ روم۔ وصل اور الْعٰلَمِیْنَ میں صرف طول ہے اور الرَّحِیْم کے توسط اور قصر پر بھی

الرَّحِیْمِ میں یہی تینوں ہیں اور الْعٰلَمِیْنَ میں توسط کے ساتھ توسط اور قصر کے ساتھ صرف قصر ہے ۱۰تا۱۲ الرَّحِیْمِ کے رَوم پر الرَّحِیْمِ۔ الْعٰلَمِیْنَ میں اسکان کی تینوں یکساں مقدار کے ساتھ ۱۳تا۱۵ الرَّحِیْمِ۔ الرَّحِیْمِ دونوں کے رَوم پر الْعٰلَمِیْنَ میں تینوں ۱۶تا۱۸ الرَّحِیْمِ کے رَوم اور الرَّحِیْمِ کے وصل پر الْعٰلَمِیْنَ میں تینوں۔ پھر وصل اوّل۔ فصل ثانی (یعنی صرف الرَّحِیْمِ کے وصل) پر چھ ہیں۔ اور تفصیل یہ ہے: ۱۹تا۲۱ الرَّحِیْمِ کے وصل پر الرَّحِیْمِ۔ الْعٰلَمِیْنَ میں سکون کی تینوں یکساں مقدار سے ۲۲تا۲۴ الرَّحِیْمِ کے وصل اور الرَّحِیْمِ کے رَوم پر الْعٰلَمِیْنَ میں تینوں ۲۵تا۲۷ پھر وصل کل پر الْعٰلَمِیْنَ میں تینوں۔ اِس تفصیل میں غور کرنے سے صحیح وجوہ نکالنے کا طریقہ خوب سمجھ میں آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ **فائدہ:** اگر دو وقفی مدعارضی اس طرح جمع ہوجائیں کہ دونوں میں آخری حرف کی حرکت یکساں ہونے کی بجائے دو طرح کی ہو تو اس صورت میں اہلِ ادار کے دو مذہب ہیں اور اکثر محققین کی رائے پر دونوں صحیح اور اعتبار کے لائق ہیں ۱۔ دونوں کی مقدار یکساں رہے ۲۔ چونکہ دونوں دو بابوں سے ہیں۔ اسلیئے دونوں میں فرق کرنا بھی درست ہے۔ پس اگر آخری حرف پر اوّل میں فتحہ اور ثانی میں کسرہ ہو جیسے الْعٰلَمِیْنَ۔ الرَّحِیْمِ تو برابری والوں کے قول پر تو دونوں میں چار ہیں: ۱۔ دونوں میں طول ۲۔ دونوں میں توسط ۳و۴: اوّل کے قصر پر ثانی میں دو۔ یعنی قصر و اسکان اور قصر و روم۔ اور فرق والوں کی رائے پر چھ ہیں۔ یعنی اوّل کی تینوں میں سے ہر ایک پر ثانی میں دو دو ۱۔ وہی جو اوّل میں ہے ۲۔ قصر و روم۔ اور اگر اوّل میں کسرہ اور ثانی پر ضمہ ہو جیسے الدِّیْنِ۔ نَسْتَعِیْنُ تو ان میں برابری والوں کی رائے پر تو سات ہیں: ۱تا۶ اوّل کے اسکان کی تینوں میں سے ہر ایک پر ثانی میں۔ دو۔ دو یعنی سکون و اشمام یکساں مقدار سے ۷۔ دونوں میں قصر و روم۔ اور فرق والوں کی رائے پر سولہ ہیں۔ ۱تا۹ اوّل کے اسکان کی تینوں میں سے ہر ایک پر ثانی میں تین تین یعنی ۱۔ سکون ۲۔ اشمام۔ اور دونوں میں مقدار وہی رہے گی۔ جو اوّل میں تھی ۳۔ قصر و روم ۱۰تا۱۶ اوّل کے قصر و روم پر ثانی میں ساتوں (ھٰذَا کُلُّہٗ مَاخُوْذٌ مِّنْ تسھیل القواعد ص ۵تا۷ للشیخ المقری فتح

وَجَاءُو مَآ اٰيٰتِ مِّلَّةَ فرع ۳ ۔ جب ازرق کے طریق سے ورش کے لیے یَسۡتَهۡزِءُوۡنَ مُتَّكِـِٕيۡنَ اور اِنَّمَاۤ اٰبَ جیسی مثالوں پر وقف کر دیں تو مدِّ بدل میں وصلاً طول روایت کرنے والوں کے یہاں تو وقف اسی طرح (یعنی صرف طول سے) ہوگا۔ عام ہے کہ وہ عارض (وقفی سکون) کا اعتبار کریں یا نہ کریں اور وصلاً توسط نقل کرنے والوں کے لیئے وقفاً دو وجوہ ہیں۔ (۱) توسط، عارض کا اعتبار نہ کرنے کی بنا پر (۲) طول، عارض کا اعتبار کر لینے کی بنا پر۔ جیساکہ پہلے گذر چکا ہے۔ اور وصلاً قصر روایت کرنے والوں (ابوالحسن طاہر بن غلبون و ابوعلی حسن بن بلیمہ وغیرہما) کے یہاں وقفاً تینؔ وجوہ ہیں (۱) قصر، عارض کا اعتبار نہ کرنے کی بنا پر (۲ و ۳) توسط یا طول، عارض کا اعتبار کر لینے کی بنا پر۔ اور اس کا قاعدہ بھی پہلے گذر چکا ہے۔ فرع ۴ ۔ جب ازرق کے طریق سے ورش ہی کے لیئے رَءَا اٰيٰتِهِمۡ وَجَاۤءُوۡ اٰبَآءَهُمۡ اور السُّوۡٓاٰى اَنۡ كَذَّبُوۡا جیسی مثالوں کو وصل کی حالت میں پڑھیں۔ تو فقط طول ہی والی ایک وجہ ہوگی۔ اس بنا پر کہ یہاں ہمزۂ مقدمہ اور ہمزۂ متاخرہ والے دو سببوں میں سے قوی ترین سبب پر عمل کریں گے۔ اور قوی ترین سبب اٰيٰتِهِمۡ۔ اٰبَآءَهُمۡ اور اَنۡ كَذَّبُوۡا کا وہ ہمزۂ منفصلہ ہے جو رَءَا، وَجَاۤءُوۡ اور السُّوۡٓاٰى کے الف اور واؤ مدہ کے بعد آرہا ہے۔ پس اس کی وجہ سے صرف طول کریں گے، نہ کہ ہمزۂ مقدمہ کے سبب توسط و قصر بھی۔ کیوں کہ وہ ضعیف سبب ہے جو قوی کے مقابلہ میں ساقط الاعتبار ہے پس اگر رَءَا، وَجَاۤءُوۡ اور السُّوۡٓاٰى پر وقف کر دیں تو پھر ہمزۂ مقدمہ کی وجہ سے حرفِ مد میں حسب دستور تینوں وجوہ جائز ہوں گی کیوں کہ اب صرف اُسی ہمزہ کی سببیّت باقی رہ جاتی ہے جو حرفِ مدّہ سے پہلے آرہا ہے۔ رہا وہ ہمزہ جو حرفِ مدّہ کے بعد واقع ہے۔ سو اِس تقدیر پر اس کی سببیّت زائل و حذف اور ختم ہو جاتی ہے۔ اور اسی طرح ازرق کے لیئے بُرَءٰٓؤُا اور آٰمِّيۡنَ الۡبَيۡتَ جیسی مثالوں میں دونوں حالتوں میں طول ہی والی ایک وجہ جائز ہوگی۔ نہ کہ ہمزۂ مقدمہ کی وجہ سے بدل کا توسط و قصر بھی۔ کیوں کہ یہاں دو سبب جمع ہیں ایک ہمزۂ مقدمہ اور دوسرا حرفِ مدّہ کے بعد والا سکونِ لازمی، اور ظاہر ہے کہ ان میں سے سکونِ لازمی قوی تر اور حرفِ مدّہ سے پہلے والا ہمزہ

ضعیف تر ہے۔ اس بنا پر دونوں میں سے قوی تر سبب کو غالب و ناسخ اور ضعیف تر سبب کو مغلوب و منسوخ کرنے کی غرض سے ان مثالوں میں ازرقؔ کے لیئے حالین میں طول ہی ضروری ہے واللہ اعلم

فرع ۵:۔ (مدّ لازم و سکون عارض کا اجتماع):۔ اگر مشدد حرف پر سکون سے وقف کریں (اور اس کے ماقبل حرفِ مدّ ہونے کی وجہ سے مدلازم مثقل کی صورت ہو) جیسے صَوَآفَّ (غَیْرَ مُضَآرٍّ، وَلَا جَآنٌّ، لَا تُضَآرَّ) وَالدَّوَآبِّ سب کی اور تُبَشِّرُوْنَّ اور اسی طرح وَالّٰٓـذَانِّ، الَّذَيْنِّ، هٰتَيْنِّ نون کی تشدید والوں (امام ابن کثیرمکی) کی قرارت پر۔ تو قراء اور مصنفین اہلِ ادار کی عبارتوں کے اطلاق و عموم کا تقاضا یہ ہے کہ ان حروفِ مدہ کے مدکی مقدار (طول) میں۔۔۔ وقف و وصل دونوں حالتوں میں کوئی تفاوت و فرق نہیں آتا۔ (وقف خواہ بالاسکان ہو یا بالاشمام اور بالرّوم بہر حال وقفًا صرف طول ہوگا۔ گویا اس مد کی مقدار میں وقفًا اور وصلًا کوئی فرق نہ ہوگا) البتہ اگر کوئی یہ قول کرے وہ کہ (بحالت وقف بالاسکان یا بالاشمام) اس مدّ کی مقدار، وصل (اور اشباع) کی نسبت وقف میں کچھ زیادہ ہے تو اسمیں کوئی مضائقہ نہیں اور) یہ (بات) عقل و قیاس نیز نقل و روایت سے بعید نہیں۔ کیوں کہ بہت سے اہلِ ادار مشدد کی مقدار کو غیر مشدد سے زائد بتلاتے ہیں۔ چنانچہ ان کے یہاں الٓمّٓ میں لام کا مد تشدید کی وجہ سے میم کے مد سے زیادہ ہوتا ہے پس صَوَآفَّ وغیرہ میں تو وقف کی وجہ سے تین ساکن حروف جمع ہوجاتے ہیں۔ اس بنا پر ان میں تو بدرجہ اولٰی تفریق و زیادتی جائز اور درست ہونی چاہیئے اور دانیؒ کا مذہب یہ ہے کہ وقفی تشدید والی اس قسم میں تخفیف سے وقف ہوتا ہے کیوں کہ یہاں کئی ساکن حروف جمع ہوجاتے ہیں۔ جن کا ادا کرنا ثقیل ہے اس بنا پر تخفیف سے وقف کرنا ضروری ہے۔ ہاں اگر پہلا حرفِ ساکن الف ہو۔ جیسے صَوَآفَّ وغیرہ تو اسمیں حسبِ دستور تشدید ہی سے وقف ہوتا ہے۔" دانیؒ نے الف اور غیر الف دونوں میں فرق کیا ہے۔ اور یہ ایسا قول ہے جس کا ان کے سوا کوئی بھی قائل نہیں ہوا۔ اور اس کا پورا بیان عنقریب اپنے موقع میں "باب الوقف کے آخر میں" آجائیگا (انشاءاللہ تعالیٰ فانتظر)

(مسئلہ ۵ کی یہ پانچوں فروع مندرجۂ بالا نو صورتوں میں سے صورت ۹ سے متعلق ہیں)۔۔۔۔

خوب منطبق کرلو۔ وَفَقَکُمُ اللّٰہُ لِمَا یُحِبُّہٗ وَیَرْضَاہُ وَدُمْتُمْ وَعِشْتُمْ وَطِبْتُمْ)

[ضمیمہ باب ہٰذا آلْـٰٔنَ کی وجوہ بروایت ورش]:- اگر اس کو اٰمَنتُم ملا کر کے پڑھیں تو اس میں وصلاً سات ۷ اور وقفاً نو ۹ وجوہ ہوں گی۔ اس طرح پر کہ دوسرے ہمزہ کا الف سے ابدال کرنے کی صورت میں پہلے الف کے قصر پر لٓا میں وصلاً تو صرف قصر اور وقفاً تینوں ۳ اور پہلے الف کے طول کی صورت میں لٓا میں بحالین میں تینوں ۳، اور دوسرے ہمزہ کی تسہیل کی صورت میں بھی لٓا میں تینوں ۳ ہیں۔ اور اگر اٰمَنتُم (۲) کے ساتھ ملا کر پڑھیں تو اس میں وصلاً تیرہ ۱۳ وجوہ ہونگی۔ یعنی اٰمَنتُم کے قصر پر آلْـٰٔنَ کے ا میں قصر، طول و تسہیل اور تینوں کے ساتھ لٓا میں صرف قصر ۱ تا ۸ اٰمَنتُم کے توسط پر آلْـٰٔنَ کے ا میں وہی تینوں قصر، طول و تسہیل اور ان میں سے قصر کے ساتھ لٓا میں صرف قصر اور طول و تسہیل کے ساتھ لٓا میں دو دو یعنی توسط و قصر ۹ تا ۱۳ اٰمَنتُم کے طول پر ا میں وہی تینوں اور ان میں سے قصر کے ساتھ لٓا میں صرف قصر اور طول و تسہیل دونوں کے ساتھ لٓا میں دو دو یعنی طول و قصر۔ اور وقفاً ستائیس ۲۷ وجوہ ہوں گی۔ اس طرح پر کہ اٰمَنتُم کی تینوں کو دوسرے ا کی تین میں ضرب دینے سے نو ۹۔ پھر ان نو کو لٓا کی تین تین کے ساتھ ملا دینے سے ستائیس ۲۷ ہوجائیں گی۔ اور سب صحیح ہوں گی۔ اور اگر آلْـٰٔنَ کو وَیَسْتَنۢبِـُٔونَكَ کے ساتھ ملا کر پڑھیں تب بھی وصلاً تیرہ ۱۳ وجوہ ہوں گی۔ ۱ تا ۳۔ ا کے قصر پر لٓا میں بھی صرف قصر اور ءُونَكَ میں تینوں ۴ تا ۸، ا کے طول پر لٓا میں تینوں اور ان میں سے قصر کے ساتھ ءُونَكَ میں تینوں اور لٓا کے توسط کے ساتھ ءُونَكَ میں صرف توسط اور لٓا کے طول کے ساتھ ءُونَكَ میں صرف طول ۹ تا ۱۳ ا کے دوسرے ہمزہ کی تسہیل پر لٓا میں تینوں پھر قصر کے ساتھ... ءُونَكَ میں تینوں اور لٓا کے توسط کے ساتھ ءُونَكَ میں صرف توسط اور لٓا کے طول کے ساتھ ءُونَكَ میں صرف طول۔ (از شرح)]

تَمَّ بَابُ الْمَدِّ وَالْقَصْرِ بِعَوْنِہٖ وَنِعْمَتِہٖ سُبْحَانَہٗ

وَاللّٰہُ الْمُوَفِّقُ لِلْاِتْمَامِ

وَمِنْہُ الْعِصْمَۃُ وَالسَّدَادُ

باب ششم (۶)

اُن دو ہمزوں کے احکام کے بیان میں جو ایک کلمہ میں جمع ہو رہے ہوں

ایک کلمہ میں جمع ہونے والے دو ہمزوں میں سے پہلا ہمزہ ہمیشہ زائد ہوتا ہے جو کبھی استفہام (سوال) کے لیئے ہوتا ہے (جیسے ءَاَسْلَمْتُمْ، ءَآلْئٰنَ۔ آفْتَرٰی) اور کبھی استفہام کے علاوہ کسی دوسرے معنیٰ.... (جمع وغیرہ) کے لیے آتا ہے (اَئِمَّةً۔ اٰمَنَ۔ اِیْتُوْنِیْ) اور یہ پہلا ہمزہ ہر حال میں متحرک ہوتا ہے اور استفہام کا ہمزہ ہمیشہ مفتوح ہوتا ہے (جیسے ءَاَئِنَّا، ءَاُنْزِلَ وغیرھما۔ اور یہ پہلا ہمزہ کبھی وصلی بھی ہوتا ہے۔ جیسے اِیْذَنْ وغیرہ) اور ان میں سے دوسرے پر حرکت اور سکون دونوں آتے ہیں (ءَاِذَا اُوْتِیَ، اُوْتُمِنَ) پھر ان میں سے حرکت والا ہمزہ کبھی قطعی ہوتا ہے (جیسے ءَآلِدُ، اَئِنَّكَ) اور کبھی وصلی (جیسے ءَآلْئٰنَ، اَسْتَكْبَرْتَ۔ نیز یہ دوسرا ہمزہ کبھی اصلی ہوتا ہے۔ جیسے ءَاٰمَنَ اور کبھی زائد جیسے اَئِنَّا وغیرہ، پس یہ کُل چار قسمیں ہو گئیں ۱ پہلا ہمزہ استفہامی قطعی اور دوسرا قطعی متحرک ہو جیسے ءَاَنْذَرْتَهُمْ، اَئِنَّا، ءَاُنْزِلَ، ۲ پہلا استفہامی قطعی اور دوسرا وصلی ہو۔ جیسے ءَآلْئٰنَ، ءَاتَّخَذْتُمْ۔ ۳ پہلا غیر استفہامی قطعی اور دوسرا قطعی متحرک ہو (اَئِمَّةً) ۴ پہلا غیر استفہامی قطعی اور دوسرا قطعی ساکن ہو (جیسے ءَاُمَنَ، اُوْتُمِنَ) پھر ان میں سے پہلی قسم کی

تین اور دوسری اور چوتھی کی دو دو اور تیسری کی ایک صورت ہے۔ اسلئے تفصیل کی رُو سے کُل آٹھ....
صورتیں ہو جاتی ہیں۔ جن پر نشانات لگا دیئے ہیں) اور تفصیل یہ ہے **الف: استفہامی قطعی**
کے بعد والا (غیر استفہامی) قطعی متحرک ہمزہ۔ اسکی تین قسمیں ہیں۔ کیونکہ ان دو
ہمزوں میں سے (پہلے پر ہمیشہ فتحہ ہوتا ہے اور) دوسرے پر فتحہ، کسرہ اور ضمّہ تینوں حرکتیں آتی ہیں۔..
(پس دو قطعی متحرک ہمزوں کی تین قسمیں ہوگئیں (۱) دونوں پر فتحہ ہو جیسے ءَ اَنْذَرْتَہُمْ (۲) پہلے پر فتحہ ہو اور
دوسرے پر کسرہ ہو۔ جیسے ءَ اِنَّکَ (۳) پہلے پر فتحہ ہو اور دوسرے پر ضمّہ جیسے ءَ اُنْزِلَ) اور ان کی توضیح
یہ ہے **پہلی قسم**: یہ کہ دونوں پر فتحہ ہو۔ اسکی پھر دو قسمیں ہیں ۱۔ جس کو سب نے استفہام (دو...
ہمزوں) سے پڑھا ہے۔ جیسے ءَ اَنْتَ ۲۔ وہ جس کو بعض نے استفہام سے اور بعض نے اخبار (ایک ہمزہ
سے پڑھا ہے۔ جیسے ءَ اَنْ یُّؤْتیٰ۔ پھر ان میں سے **① پہلی اتفاقی قسم** کے تیرہ کلمہ ہیں جو اکیس جگہ آئے
ہیں ان میں سے (۱) دس میں تو اٹھارہ جگہ دوسرے ہمزہ کے بعد حرف صحیح ساکن ہے، اور وہ یہ ہیں
۱/۲ءَ اَنْذَرْتَہُمْ دو جگہ (بقرہ ۱ و یٰسٓ ۱ میں) ۲/۹ ءَ اَنْتُمْ سات جگہ (بقرہ ۹ و فرقان ۲
و نٰزعٰت ۲ میں ایک ایک اور واقعہ ۲ میں چار مواقع) ۳/۱۰ ءَ اَسْلَمْتُمْ (آل عمران ۲) ۴/۱۱
ءَ اَقْرَرْتُمْ (آل عمران ۹) ۵/۱۲-۱۳ ءَ اَنْتَ دو جگہ (مائدہ ۱۶ و انبیاء ۵) ۶/۱۴ ءَ اَرْبَابٌ (یوسف
۵) ۷/۱۵ ءَ اَسْجُدُ (اسراء ۷) ۸/۱۶ ءَ اَشْکُرُ (نمل ۳) ۹/۱۷ ءَ اَتَّخِذُ (یٰسٓ ۲) ۱۰/۱۸
ءَ اَشْفَقْتُمْ (مجادلہ ۲)۔ اور (۲) دو میں بعد والے حرف پر حرکت ہے ۱۱/۱۹ ءَ اَلِدُ
(ہود ۷) ۱۲/۲۰ ءَ اَمِنْتُمْ (ملک ۲) اور (۳) ایک میں دوسرے ہمزہ کے بعد الف مدّہ ہے
۱۳/۲۱ ءَ اٰلِہَتُنَا (زخرف ۶) پس ان میں سے (الف) ساکن صحیح سے پہلے والے دس اتفاقی کلمات
میں اٹھارہ جگہ ذیل کے دو اختلافات ہوتے ہیں۔ ۱۔ دوسرے ہمزہ میں تخفیف و تحقیق اور...
تسہیل و ابدال کا ۲۔ دونوں ہمزوں کے درمیان ادخال اور اس کے ترک کا۔ (چنانچہ حضرت مصنف
محقق نے پہلے تخفیف و تحقیق کو اور پھر ادخال و عدم ادخال کو بیان کیا ہے) **(دوسرے ہمزہ
کی تحقیق و تخفیف کا بیان)** دوسرے ہمزہ کی تخفیف و تحقیق کے بارہ میں قرّاء کے چار فریق

ہیں [۱] ابن کثیر، ابوعمرو، ابوجعفر، قالون ورویس اور اصبہانی کے طریق سے ورش کے لیئے دوسرے ہمزہ کی الف کی طرح تسہیل ہے۔ اور ازرق کے طریق سے ورش کے اور ہشام کے لیے دو دو وجوہ ہیں۔ جن میں سے [۲] ازرق کی دو [۲] یہ ہیں (۱) دوسرے ہمزہ کا خالص الف سے ابدال (شطـ) اس کو صاحب تیسیر (دانیؒ) ابن سفیان، مہدوی، مکی، ابن فحام و ابن باذش اور ان کے علاوہ کئی حضرات نے ازرق کے طریق سے ورش کے لیے نقل کیا ہے۔ دانیؒ فرماتے ہیں "یہی عام اہل مصر کا قول ہے جس کو انہوں نے ازرق کے ذریعہ ورش سے روایت کیا ہے" پس اس ابدال والی وجہ کو نقل کرنے والوں کے قول پر الف میں، دو [۲] ساکنوں کے جمع ہوجانے کے سبب مد لازم کے عام قاعدہ سے طول بھی ہے (کیونکہ ان میں الف کے بعد ساکن لازم موجود ہے جیسے ءَآنْذَرْتَهُمْ) جیساکہ پہلے گزر چکا (۲) تسہیل بین بین (شطـ) اس کو صاحب عنوان (ابوطاہر) اور ان کے شیخ طرسوسی اور ابوالحسن طاہر بن غلبون ابوعلی حسن بن بلیمہ اور ابوعلی اہوازی اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات نے ازرقؒ کے ذریعہ ورش سے نقل کیا ہے اور ابن شُریح و شاطبی اور صفراوی اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات نے دونوں کی دونوں وجوہ بیان کی ہیں۔ (یہ اہل بغداد کا مذہب ہے اور دانیؒ نے ابدال کی وجہ ابوالفتحؒ اور ابن خاقانؒ سے اور تسہیل ابوالحسن سے پڑھی ہے۔) اور [۳] ہشام کی دو [۲] وجوہ یہ ہیں (۱) تسہیل بین بین (شطـ) اس کو ابن عبدان کے طریق سے حلوانیؒ نے ہشام سے نقل کیا ہے اور تیسیر [۱] و کافی [۲] و عنوان [۳] و مجتبی [۴]۔ قاصد [۵] و اعلان [۶]۔ تلخیص العبارات [۷] معدل کی روضہ [۸] اور ابوالعز کی کفایہ ان نو [۹] کتابوں میں بھی (ابن عبدان از حلوانی از ہشام کے) مندرجہ بالا طریق سے یہی وجہ درج ہے۔ اور تبصرہ [۱] و ہادی [۲]۔ ہدایہ [۳] وارشاد [۴]، ابن غلبون کا تذکرہ [۵] تیسیر [۶] و مبہج [۷]۔ ابوالعلاء کی غایہ [۸]، تجرید [۹] (صاحب تجرید کی اُس قراءت کی رُو سے جو عبدالباقی پر ہے) ان نو [۹] کتابوں میں یہی وجہ ابن عبدان والے مذکورہ طریق کے علاوہ حلوانی کے باقی تمام طرق سے منقول ہے جس کو انہوں نے حلوانیؒ سے روایت کیا ہے اور یہی اخفش کی روایت ہے۔ ہشام سے (۲) تحقیق (شطـ) اس کو ابوعبداللہ ازرق جمال کے طریق سے حلوانی ہی نے ہشام سے روایت کیا ہے اور ابومعشر

کی تلخیص[۲]، ابو علی بغدادی کی روضہ[۳] ابن فحام کی تجرید[۴] اور ابن مجاہد کی سبعہ[۵] ان چار کتابوں میں بھی یہی وجہ مذکور ہے اور داجونی رح نے بھی اپنے مشہور طرق سمیت اپنے شیوخ و اساتذہ (بسیانی ابو ماموبہ، و ابن الحویرس) کے ذریعہ ہشام سے اسی طرح نقل کیا ہے۔ اور[۶] یہی تحقیق باقی پانچ[۵] قراء کی قرارت ہے اور وہ کوفیین و روح اور ابن ذکوان ہیں (شا ط) (پس ان کے لیئے اس قسم میں ہر جگہ دوسرے ہمزہ کی تحقیق ہے) لیکن ان میں سے ابن ذکوان نے ءَ اَسْجُدُ.... (امر ربع) میں دوسرے ہمزہ کی تسہیل کی ہے (ط) اور اس کو ان سے صوری[۷] نے اپنے تمام طرق سمیت نقل کیا ہے اور سبط الخیاط نے مبہج میں اس وجہ کو بیان نہیں کیا۔ اور ذیل کی چار[۸] روایتیں انفرادی و شاذ اور قلیل ہیں (۱) ابن فحام نے تجرید میں ءَ اَسْجُدُ میں انفرادی طور پر پورے ہشام کے لیے ہمزہ کی تسہیل بیان کی ہے یعنی حلوانی و داجونی دونوں کے طریق سے (حالانکہ وہ صرف حلوانی کے طریق سے ہے) اسی طرح انہوں نے اسمیں پورے ابن ذکوان کے لیے تحقیق ذکر کی ہے یعنی اخفش و صوری دونوں[۹] کے طریق سے (حالاں کہ صرف اخفش کے طریق سے ہے) پس اس بارہ میں انہوں نے باقی تمام مصنفین کی مخالفت کی ہے (اس لیئے اس پر عمل.... درست نہیں) (۲) صاحب تجرید کی موافقت میں صاحب روضہ نے بھی ءَ اَسْجُدُ میں پورے ہشام کے لیے تسہیل بیان کی ہے۔ یعنی حلوانی و داجونی دونوں کے طریق سے (حالاں کہ صرف حلوانی سے ہے) (۳) ہبۃ اللہ المفسر نے داجونی رح سے ءَ اَنْذَرْتَهُمْ میں دونوں[۱۰] جگہ تسہیل نقل کی ہے لیکن یہ ان کا انفراد ہے (۴) ہذلی نے ابن عبدان سے مفتوحتین کے پورے کے پورے باب میں دونوں[۱۱] ہمزوں کی تحقیق روایت کی ہے۔ لیکن یہ بھی ان کا انفراد ہے (جس پر عمل صحیح نہیں) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ اور (۲) ادخال و عدم ادخال کا بیان یہ ہے کہ) دونوں ہمزوں کے درمیان الف کے ذریعہ جدائی کرنے اور نہ کرنے کے بارہ میں قراء کے تین[۱۲] فریق ہیں (۱) ابو عمرو ابو جعفر اور قالون کے لیئے بلا خلاف الف کا ادخال ہے (۲) ہشام کے لیے دو[۱۳] وجوہ ہیں (۱) اسی طرح الف کے ذریعہ جدائی (شا ط) اس کو حلوانی نے اپنے تمام طرق سمیت ہشام سے نقل کیا ہے (۲) ادخال و فصل کا ترک

(ط) اس کو داجونیؒ نے اپنے شیوخ کے ذریعہ اُن سے روایت کیا ہے (پس ءَ اَنْذَرْتَهُمْ کے باب میں ہشام کے لیے تین وجوہ ہوگئیں (۱) ادخال و تسہیل (شط) یہ ابن عبدان کا طریق ہے، حلوانی سے (۲) ادخال و تحقیق (شط) یہ جمال کا طریق ہے حلوانی سے (۳) بلا ادخال تحقیق (ط) یہ داجونی کے مشہور طرق سے ہے۔ جو ان کے شیوخ کے ذریعہ ہشام سے ہے۔ رہی چوتھی وجہ بلا ادخال تسہیل سو وہ کسی طریق سے نہیں) اور ۲۶ یہی عدمِ ادخال باقی سب قراء (ورش مکی ابن ذکوان چاروں کوفی حضرمی) کی قراءت ہے عام ہے کہ وہ دوسرے ہمزہ کی تحقیق کرنے والے ہوں ۲۵ اور وہ چاروں کوفی و رَوح اور ءَ اَسْجُدُ کی ایک وجہ کی رُو سے ابنِ ذکوان بطریق اخفش ہیں) یا تسہیل کرنے والے ہوں (اور وہ ورش مکی رویس اور ءَ اَسْجُدُ کی دوسری وجہ کی رُو سے ابنِ ذکوان بطریق صوری ہیں) اور ذیل کی تین روایتیں انفرادی و شاذ ہیں (۱) ہبۃ اللہ المفسر نے داجونی سے اور انہوں نے ہشام سے دو ہمزوں کے درمیان ادخال و فصل نقل کیا ہے جیسا کہ حلوانی نے ہشام سے روایت کیا ہے لیکن یہ ان کا انفراد ہے (۲) ءَ اَسْجُدُ میں داجونیؒ نے بھی ہشام سے ادخال ہی نقل کیا ہے مگر یہ بھی ان کا انفراد ہے (۳) ابو الطیب (عبد المنعم بن عبید اللہ) بن غلبون (جو ابو محمد مکی کے شیخ اور ارشاد کے مصنف ہیں) اور خزاعی دونوں نے ازرق کے ذریعہ ورش سے انفرادی طور پر ادخال و فصل نقل کیا ہے لیکن ابن باذش کہتے ہیں "کہ یہ مشہور نہیں" (میں کہتا ہوں کہ یہ غلط ہے) اور میں اس کو (ناقل کا) وہم (اور مغالطہ) سمجھتا ہوں۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ اب ساکن صحیح سے پہلے آنیوالے دو مفتوح ہمزوں کی قسم میں سے ایک کلمہ ایسا باقی رہ گیا۔ جو ابو جعفر کی قراءت کی رُو سے اس باب کے ساتھ ملحق ہے اور وہ اَءِنْ ذُكِّرْتُمْ (یس ع ۲ پ ۱۹) ہے جس کو ابو جعفر دوسرے ہمزہ کے فتحہ (اور کاف کی تخفیف) سے پڑھتے ہیں۔ جیسا کہ ہم عنقریب اس کو اس کے مقام میں بیان کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ) پس ابو جعفر اس میں دوسرے ہمزہ کی تسہیل اور دونوں ہمزوں کے درمیان الف داخل کرنے میں اپنے عام قاعدہ پر ہیں۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں اور (ب) اس اتفاقی استفہام والی قسم کے وہ دو کلمے یعنی (۱) ءَ اٰلِهَتُنَا (ہود ع) اور (۲) ءَ اَمِنْتُمْ (ملک ع) جن کے بعد متحرک حرف ہے۔ ان میں

دوسرے ہمزہ کی تسہیل و تحقیق و ابدال اور دونوں ہمزوں کے درمیان الف کا داخل کرنا۔ ان چاروں اختلافات میں سب قرّاء اپنے انہی اصول و قواعد پر ہیں جو پہلے (یعنی ساکن صحیح والے دس کلمات کے بیان میں ابھی) مذکور ہوئے لیکن دو فرق ضرور ہیں۔ (۱) ازرق کے طریق سے ورش کے لیئے ابدال کرنے والوں کے یہاں (پہلے دس کلمات میں تو ابدال والے الف میں مدِّ زائد ہے اسلیئے کہ ان میں الف کے بعد ساکن حرف ہے لیکن ان دو کلمات میں ان کے نزدیک) ابدال والے الف میں مدِ فرعی بالکل نہیں۔ بلکہ صرف وہی مدِّ اصلی وطبیعی ہے۔ جو خود الف کی ذات میں موجود ہے (اس سے زائد مد ہرگز نہیں) کیونکہ یہاں اِس الف کے بعد مد کا سبب (سکون) موجود نہیں۔ جیساکہ اس سے پہلے باب المد میں اس کا بیان مفصل طور پر گذر چکا ہے (۲) قُنبل نے مُلک والے کلمہ (النُّشُوْرُ ءَ اَمِنْتُمْ ع) میں اپنے پہلے قاعدہ کے خلاف کیا ہے سو انہوں نے اس میں (وصلاً) دو ہمزوں میں سے پہلے ہمزہ کو (جو استفہام کے لیئے ہے) فتحہ والے واؤ سے بدلا ہے اس بنا پر کہ ءَ اَمِنْتُمْ سے پہلے النُّشُوْرُ کی رَا پر ضمہ ہے (جس کے مناسب واؤ ہے) پھر دوسرے ہمزہ میں ان کے لیئے دو وجوہ ہیں (۱) تسہیل (شط) جو ان کے عام قاعدہ کے موافق ہے۔ یہ ابن مجاہد کا طریق ہے قُنبل سے (۲) اس کی تحقیق (ط) یہ ابن شنبوذ کا طریق ہے یہ تفصیل وصل کی حالت میں ہے رہی اس کلمہ سے ابتداء۔ سو اس صورت میں اپنے قاعدہ کے موافق پہلے ہمزہ کی تحقیق اور دوسرے کی تسہیل کرتے ہیں۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں اور (ج) اس اتفاقی قسم میں سے وہ ایک کلمہ یعنی ءَ اٰلِهَتُنَا (زخرف ع۶) جس کے بعد حرف مدہ ہے اس میں دوسرے ہمزہ کی تحقیق اور اس کی تسہیل بین بین میں قرّاء کے دو فریق ہیں (۱) چاروں کوفی اور روح ان کیلیئے تحقیق ہے (۲) باقی ساڑھے پانچ (نافع، مکی، مازنی، شامی، یزید، رویس) کیلیئے فقط تسہیل ہے (دلیس اس میں شامی نے اپنے قاعدہ کی مخالفت کی ہے۔ اس طرح کہ ہشام کے لیئے خُلف کی بجائے صرف تسہیل اور ابن ذکوان کے لیئے تحقیق کی بجائے تسہیل ہے) اور اس میں دو فرق اور ہیں۔ (۱) ادخال والوں (قالون، مازنی، یزید اور ایک وجہ میں ہشام ان) میں سے کسی نے بھی یہاں (پہلے ہمزہ

کے بعد تینؔ الفوں کے جمع ہونے کو ناپسند رکھنے کی وجہ سے تحقیق و تسہیل والے) دوؔ ہمزوں کے درمیان زائد الف داخل نہیں کیا (جیسا کہ ءَ أَنْذَرْتَهُمْ اور اس جیسے دوسرے کلمات میں الف فاصل زیادہ کرتے ہیں) تاکہ (ادخال سے) کلمہ میں چارؔ الفوں کے اجتماع کی سی شکل پیدا نہ ہو جائے۔ جن میں سے پہلا استفہام کا ہمزہ ہوتا۔ (کیوں کہ متقدمین کی اصطلاح میں ہمزہ اور الف دونوں کی حقیقت متحد ہے) اور دوسرا ادخال والا الف اور تیسرا تسہیل والا ہمزہ قطعی (کیوں کہ تسہیل کے سبب ہمزہ نرم ہو کر الف مدہ کی طرح ہو جاتا ہے۔ گو بالکل الف نہیں ہوتا) اور چوتھا وہ ہے جو اٰلِهَتُنَا میں (ہمزہ کے بعد ظاہراً آرہا ہے اور فا کلمہ والے) ہمزۂ ساکنہ کے ابدال سے آیا ہوا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس سے (یعنی تینؔ الفوں اور دوؔ ہمزوں کے جمع ہونے سے) کلمہ کی (ثقالت و) طوالت اور درازی میں نمایاں اضافہ (اور خوب افراط و زیادتی اور انتہائی مبالغہ) ہو جاتا ہے (جو ادخال کے مقصد یعنی... تخفیف کے خلاف ہے) نیز اس سے کلمہ اہلِ عرب کے کلام سے خارج ہو جاتا ہے (کیوں کہ ان کے کلام میں اس کی کوئی نظیر نہیں۔ اس بنا پر یہاں ادخال کو جائز نہیں رکھتے) (۲) جن حضرات نے ءَ أَنْذَرْتَهُمْ جیسی مثالوں میں ازرقؒ کے طریق سے ورش کے لیئے دوسرے ہمزہ کا الف سے ابدال نقل کیا ہے۔ ان میں سے کسی نے بھی یہاں ابدال نہیں کیا۔ بلکہ ازرق کے تمام اصحاب و تلامذہ اور ناقلین (جن میں ابدال کے سب راوی بھی داخل ہیں) اس کی تسہیل بین بین پر متفق ہیں کیونکہ (یہ کلمہ طویل ہے اور ابدال طوالت کے مناسب نہیں نیز) اگر ابدال کریں تو دوؔ الف جمع ہو جائیں گے جن میں سے ایک کو حذف کرنا پڑے گا۔ پس اب استفہامی و انشائی معنیٰ کا خبری معنیٰ کے ساتھ التباس و اختلاط اور اشتباہ لازم آجائیگا (جو مناسب نہیں اس لیئے ابدال نہیں کرتے) چناں چہ ابن باذش "اقناع" میں کہتے ہیں "کہ جن حضرات نے ورش کے لیے ءَ أَنْذَرْتَهُمْ (جیسی مثالوں) میں ابدال کو اخذ کیا ہے۔ انہوں نے یہاں (ءَ اٰلِهَتُنَا میں ابدال نہیں بلکہ اس کی بجائے) تسہیل بین بین ہی کو اختیار کیا ہے" "میں کہتا ہوں کہ" اسی طرح (یعنی ابن باذش کے مانند) دانیؒ ابن سفیانؒ، مہدویؒ، ابن شریحؒ، مکیؒ، و ابن فحامؒ اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات نے بھی اس

میں صرف تسہیل بین بین ہی بیان کی ہے۔ اور دانیؒ نے تیسیر کے سوا اور کتابوں میں یہ بیان کیا ہے کہ ابوبکر اذفویؒ نے اپنی کتاب "الاستغناء" میں ورش کے لیے ءَ اَنْذَرْتَهُمْ اور اس جیسے دوسرے کلمات کے عام قاعدہ کے موافق ءَ اٰلِهَتُنَا اور اس کے ہم مثل دوسرے کلمہ (یعنی ءَ اٰمَنْتُمْ) میں بھی ابدال والی وجہ بیان کی ہے۔" (اور) اذفویؒ (اس وجہ کو بیان کرنے کے بعد) فرماتے ہیں کہ ءَ اٰلِهَتُنَا اور ءَ اٰمَنْتُمْ میں ازرقؒ کے طریق سے ورش کے لیے ابدال کرنے کے بعد الف مدہ میں دو وجوہ ہیں (۱) قصر (یعنی اٰلِهَتُنَا، اٰمَنْتُمْ) اس بنا پر کہ (جمع اور افعال کے ہمزۂ قطعی (غیر استفہامی) کے بدلہ میں آنے والا الف، اصلی (اور نفسِ کلمہ کے) ہمزہ کے بدلہ میں آنیوالے الف کے ساتھ جمع ہو رہا تھا (اس بنا پر ایک کو حذف کر دیا) تاکہ دو ساکن متصل و مجتمع نہ ہو جائیں (جن کا ادا کرنا ثقیل ہے۔ اِس لیئے قصر متعین ہو گیا)۔" پھر فرماتے ہیں کہ دوسری وجہ (۲) طول و اشباع ہے (یعنی آلِهَتُنَا، آمَنْتُمْ) اس بنا پر کہ اُس سے اِس بات پر دلالت ہو جاتی ہے کہ یہاں اس کلمہ کا مقام استفہام کا ہے نہ کہ خبر کا۔" "مَیں کہتا ہوں کہ" یہ اذفویؒ کا تفرد ہے جس میں انہوں نے باقی تمام لوگوں کی مخالفت کی ہے۔ اور یہ قیاس و درایت اور نقل و روایت دونوں ہی کی رُو سے ضعیف ہے۔ نیز خود ورش کے مذہب کے بھی مخالف و مُصادم اور مزاحم ہے۔ اس لیے کہ (ان دو وجوہ میں سے قصر کا بُطلان تو بالکل واضح ہے کیوں کہ اس میں بداہتہً و ظاہراً استفہام و انشاء کا خبر کے ساتھ التباس ہوتا ہے۔ رہا مد سو اُس کے ضُعف و فساد کی تقریر یہ ہے کہ) جب (آپ کے قول کے موافق آلِهَتُنَا اور آمَنْتُمْ میں) طول و مد استفہام و انشائی معنیٰ کا پتہ دینے کی وجہ سے ہے۔ تو کیا خیال ہے کہ آیا ورش اٰمَنَ الرَّسُوْلُ جیسی مثالوں میں بھی طول و مد کو اسی وجہ سے جائز رکھتے ہیں کہ اُس کے ذریعہ اِن مثالوں کو خبریت سے استفہام کی طرف خارج و منتقل کر دیں اور اس کا پتہ دے دیں؟ (حالانکہ یہ مثالیں بالاتفاق اِخبار کے قبیل سے ہیں۔ اور آپ کے اِس قول سے یہ شُبہ ہوتا ہے کہ شاید ان کا طول و اشباع بھی استفہام و انشاء پر دلالت کرنے کی بنا پر ہے۔ جو ظاہراً باطل ہے۔ اس بنا پر معلوم ہوا کہ یہ مذہب اور اس کی مندرجۂ بالا تعلیل

دونوں ہی نادرست ہیں۔ اور صحیح یہی ہے کہ ءَ اٰلِھَتُنَا اور ءَ اٰمَنْتُمْ میں ورش کے لیئے ابدال قطعاً جائز نہیں۔ ورنہ قصر کی صورت میں اس موقع کے استفہام کا اخبار سے اور طول کی تقدیر پر دوسرے موقعوں کے اخبار کا استفہام سے التباس و اشتباہ لازم آئے گا۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ۔ یہ جواب تو الزامی ہے اور تحقیقی جواب وہی ہے جو اوپر گذرا کہ ابدال روایت و نقل سے ثابت نہیں۔ نیز یہ دونوں کلمے طویل ہیں۔ اور ابدال طوالت کے مناسب نہیں فافھم و تامل) اور تعجب ہے کہ شاطبیہؒ کے بعض شارحین بھی ءَ اٰلِھَتُنَا میں ابدال کو و نیز بدل کی اُن تینوں وجوہ کو جائز رکھتے ہیں جو اٰئِفْكًا اٰلِهَةً جیسی مثالوں میں جاری ہوتی ہیں۔ کاش کہ مجھے علم ہوتا کہ اس صورت میں آٰلِھَتُنَا زخرف اور اٰئِفْكًا آٰلِهَةً۔ صٰفّٰت دونوں میں کیا فرق رہ جائے گا۔ (جو اس بات کا پتہ دے سکے کہ اول انشائی و استفہام اور ثانی اِخبار ہے؟ ظاہر ہے کہ جب کوئی ایسا فرق موجود نہیں تو لامحالہ اول کے انشائی و استفہامی معنیٰ کا ثانی کے اِخباری معنیٰ سے اور ثانی کے اخباری معنیٰ کا اول کے انشائی معنیٰ سے اشتباہ و اختلاط لازم آتا ہے جس کا فساد نہایت واضح ہے۔ اس بناء پر ءَ اٰلِھَتُنَا میں اولاً ابدال اور پھر بدل کی تینوں وجوہ کا اجراء دونوں ہی باتیں سراسر غلط ہیں اور صحیح یہی ہے کہ اس میں فقط تسہیل ہے جس کے ساتھ بدل کی تینوں وجوہ بھی جاری ہوں گی۔ پس اب کسی قسم کی خرابی لازم نہیں آئیگی وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ) اور ءَ اٰمَنْتُمْ (اعراف ع، وطٰہٰ ع، وشعراء ع) کے تینوں موقعوں کا بھی یہی حکم ہے (کہ ان میں نہ تو ادخال والوں کے لیئے ادخال ہے اور نہ ہی ابدال والوں کے لیے ابدال) جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ اور (دو قطعی متحرک ہمزوں میں سے مفتوحتین کی)۔

② **دوسری قسم اختلافی** ہے جس کو بعض نے استفہام (دو ہمزوں) سے اور بعض نے اخبار (ایک ہمزہ) سے پڑھا ہے۔ اس میں (دوسرے) قطعی (متحرک غیر استفہامی) ہمزہ کے بعد صرف ساکن صحیح اور حرفِ مدہی آتا ہے نہ کہ متحرک حرف بھی اور اس کے پانچ کلمے ہیں جو سات جگہ آئے ہیں۔ ان میں سے (۱ تا ۴) چار میں تو دوسرے ہمزہ کے بعد حرفِ صحیح ساکن ہے۔ اور وہ یہ ہیں ۱۔ ءَ اَنْ یُّؤْتٰٓی اَحَدٌ (آل عمران ع) ۲۔ ءَ اَعْجَمِیٌّ وَّعَرَبِیٌّ (فصلت ع) ۳۔ ءَ اَذْهَبْتُمْ طَیِّبٰتِكُمْ.....

(احقاف ع۲) ۱۱ءَاَنْ كَانَ ذَا مَالٍ (قلم ع۱) اور (۱۱) ایک کلمہ میں تین جگہ دوسرے ہمزہ کے بعد الف مدہ ہے ۵تا۷ ءَاٰمَنْتُمْ تین جگہ (اعراف ع۱۴ وطٰہٰ ع۱۱ وشعراء ع۳) پس (الف) ان میں سے ساکن صحیح سے پہلے والے چار موقعوں کے اختلاف کی تفصیل یہ ہے۔ پہلا موقع: اَنْ يُّؤْتٰٓى اَحَدٌ (آل عمران ع۸) اسمیں قراء کے دو فریق ہیں ۱ مکی کے علاوہ باقی نو قراء (نافع، مازنی، شامی، چاروں کوفی، یزید وحضرمی) کے لیئے اسی طرح ایک ہمزہ ہے۔ اِخبار کی بنا پر ۲ صرف ابن کثیر مکی کے لیے ءَاَنْ يُّؤْتٰٓى ہے استفہام کی بنا پر دو ہمزوں سے۔ پھر وہ دوسرے ہمزہ کی تسہیل نیز الف کے ادخال وفصل کے ترک دونوں.... باتوں میں اپنے قاعدہ پر ہیں دوسرا موقع: ءَاَعْجَمِيٌّ وَّعَرَبِيٌّ (فصلت ع۵) اس میں اجمالاً قراء کے پانچ فریق ہیں۔ جن میں سے تین ان قراء (قنبل، ہشام، رویس) کے ہیں جو اس کو ایک وجہ میں اِخبار (ایک ہمزہ) سے پڑھتے ہیں اور دو ان قراء (نافع بزی مازنی، ابن ذکوان چاروں کوفی یزید روح) کے ہیں جن کے لیے اس میں بلاخلاف دو ہمزے ہیں اور توضیح یہ ہے ۱ قنبل کے لیے دو وجوہ ہیں (۱) اَعْجَمِيٌّ اِخبار کی بنا پر ایک ہمزہ سے (ط) اس کو صالح بن محمد کے طریق سے ابن مجاہد نے قنبل سے نقل کیا ہے۔ اسی طرح اس کو ابن مجاہد سے طلحہ بن محمد شاہد، شذائی، مطوعی، اور شنبوذی۔ ان چار نے اپنے اپنے تمام طرق سمیت، اور زید بن ابی بلال اور ابو عیسٰی بکار ان دو نے صرف نہروانی کے طریق سے روایت کیا ہے۔ اور یہی ابن شوذب کی روایت ہے قنبل سے (۲) ءَاَعْجَمِيٌّ استفہام کی بنا پر دو ہمزوں سے (شطی) اس کو ابن شنبوذ نے بلاواسطہ اور سامری نے ابن مجاہد کے ذریعہ قنبل سے نقل کیا ہے اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں ۲ ہشام کے لیئے بھی دو وجوہ ہیں۔ جن کی تفصیل اس طرح ہے (۱) اِخبار (یعنی ایک ہمزہ اور اس کی تحقیق سے اَعْجَمِيٌّ) (شط) اس کو ابن عبدان کے طریق سے حلوانی نے ہشام سے نقل کیا ہے۔ نیز یہ صاحب تجرید کا طریق ہے۔ ابو عبداللہ جمال کے ذریعہ حلوانی سے اور اسی طرح اس کو صاحب مبہج نے داجونی سے اور انہوں نے اپنے اصحاب وشیوخ کے ذریعہ ہشام سے روایت کیا ہے (۲) استفہام (یعنی دو

ہمزوں سے) (ط) اس کو جمالؒ نے تجرید کے طریق کے علاوہ اپنے باقی تمام طرق سمیت حلوانیؒ سے اور اسی طرح داجونیؒ نے مبہج کے طریق کے سوا باقی تمام طرق سمیت ہشام سے نقل کیا ہے (پھر جمال کے لیئے ادخال اور داجونی کے لیے اس کا ترک ہے اور گو دونوں ہمزوں میں جمالؒ و داجونیؒ دونوں ہی کے لیئے تحقیق ہوتی ہے مگر آگے معلوم ہو جائے گا کہ یہاں اس عام دستور کے خلاف دونوں ہی کے لیے تسہیل ہے۔ اس بنا پر ءَاَعْجَمِیٌّ میں ہشام کے لیئے جو تین وجوہ نکلتی ہیں۔ ان کی تفصیل اس طرح ہو گی (۱) اَعْجَمِیٌّ (شط) یہ ابن عبدان کا طریق ہے حلوانی سے، نیز تجرید کا طریق ہے۔ جمال کے ذریعہ حلوانی سے اور مبہج میں داجونیؒ کا طریق ہے جو اُن کے اصحاب کے ذریعہ ہشام سے ہے۔ (۲) ادخال و تسہیل (ط) یہ جمال کا طریق ہے حلوانی سے جو تجرید کے ماسوا میں ہے (۳) بلا ادخال تسہیل (ط) یہ مبہج کے ماسوا میں داجونی کا طریق ہے۔ پس تحقیق وادخال اور بلا ادخال تحقیق کسی طریق سے بھی نہیں) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں ۳ رُوَیسؒ کے لیئے بھی دو وجہیں ہیں جن کی تفصیل یہ ہے (۱) اَعْجَمِیٌّ اِخبار سے (ط) اس کو ابو الطیب بغدادیؒ کے طریق سے ابو بکر تمار نے رُویسؒ سے نقل کیا ہے (۲) استفہام (دَ طْ) اس کو نخاسؒ و ابن مقسمؒ اور جوہریؒ تینوں کے طریق سے تمار ہی نے رویسؒ سے روایت کیا ہے اور یہی باقی قراء (مدنیان بزی، مازنی، ابن ذکوان، چاروں کوفی و روح اور ایک وجہ میں قنبلؒ، ہشامؒ رویس) کی (بھی) قرات ہے پھر ان میں سے ۴ حمزہؒ، کسائی، امام خلفؒ شعبہؒ و روحؒ ان چار قراء کے لیے دونوں ہمزوں میں سے دوسرے کی تحقیق ہے اور ہبۃ اللہ المفسر نے داجونیؒ سے بھی تحقیق ہی نقل کی ہے لیکن وہ اس میں منفرد ہیں۔ اور ۵ استفہام سے پڑھنے والوں میں سے باقی چھ قراء (مدنیانؒ مکیؒ، مازنیؒ، شامیؒ (جملہ طرق سمیت) نیز حفص و رویسؒ) کے لیئے بلا خلاف تسہیل ہے اور (ان میں سے مدنیانؒ، مکی مازنی اور رویسؒ کے لیئے تو) یہ تسہیل بین بین (ان کے عام اُصول و قواعد کے موافق ہے جو پہلے گذر چکے ہیں) اور (شامیؒ و حفصؒ کے لیئے ان کے عام قاعدہ کے خلاف ہے۔ کیوں کہ مذکورہ قاعدہ کی رُو سے تو ان میں سے ہشامؒ کے لیئے خُلف اور ابنِ ذکوانؒ و حفصؒ

کیلئے بلاخلاف تحقیق نکلتی ہے اور واقع میں ان تینوں ہی کے لیے بلاخلاف تسہیل ہے پھر) دوسرے ہمزہ کے ابدال نیز الف کے ادخال اور اس کے ترک میں یہ سب قراء اپنے پہلے قواعد پر ہیں لیکن اتنا فرق ہے کہ ابنِ ذکوانؒ کے لیے (پہلے قاعدہ سے تو صرف عدمِ ادخال نکلتا ہے مگر) یہاں (ان کے لیے) دو ہمزوں کے درمیان الف کا ادخال بھی ہے جس کو ان کے لیئے جمہور اہلِ مغرب اور بعض اہلِ عراق نے نصًّا بیان کیا ہے (رہا عدمِ ادخال سو وہ اکثر ناقلین سے ہے پس اس میں ان کے لیے ادخال وترک ادخال دونوں ہیں) اور اس ادخال و عدمِ ادخال کی پوری تحقیق عنقریب ءَ اَنْ کَانَ کے بیان میں آجائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ (حاصل یہ کہ ءَ اَعْجَمِیٌّ میں ... تفصیل کی رُو سے قُرّاء کے کُل آٹھ فریق ہیں (۱) قالون، مازنی، یزید کے لیئے ءَ اَعْجَمِیٌّ ادخال و تسہیل سے (شل ط) (۲) ازرق کے لیئے دو وجوہ ہیں (الف) آعْجَمِیٌّ ابدال سے (شط) (ب) ءَ اَعْجَمِیٌّ بلاادخال تسہیل سے (شط) (۳) اصبہانی کیلئے صرف بلاادخال تسہیل (ط) (۴) بزّی وحفص کے لیے بھی صرف بلاادخال تسہیل (شط) (۵) قنبل ورُوَیس کے لیے دو۔ دو ہیں (الف) ءَ اَعْجَمِیٌّ۔ ادخال کے بغیر تسہیل سے (شل ط) (ب) آعْجَمِیٌّ ایک ہمزہ سے (ط) (۶) ہشام کے لیئے تین وجوہ ہیں (الف) ایک ہمزہ سے (شط) (ب) دو ہمزوں پھر ادخال وتسہیل سے (ط) (ج) دو ہمزوں پھر بلاادخال تسہیل سے (ط) (۷) ابنِ ذکوان کے لیئے دو وجوہ ہیں (الف) بلاادخال تسہیل (شط) (ب) ادخال وتسہیل (ط) (۸) شعبہ حمزہ، کسائی .... روح۔ امام خلف کے لیئے دو ہمزوں پھر بلاادخال تحقیق سے) تیسرا موقع: ءَ اَذْھَبْتُمْ طَیِّبٰتِکُمْ (احقاف ۴) اس میں اجمالاً دو فریق ہیں (۱) نافع، ابوعمرو اور چاروں کوفی تینوں کیلئے اخبار کی بنا پر ایک ہمزہ سے اَذْھَبْتُمْ ہے (۲) باقی چار قراء ابن کثیر، ابن عامر، ابوجعفر اور یعقوب کے لیئے استفہام کی بنا پر دو ہمزوں سے ءَاَذْھَبْتُمْ ہے پھر تسہیل وتحقیق اور ادخال وعدمِ ادخال کے بارہ میں یہ سب اپنے انہی قواعد واصول پر ہیں جو پہلے گزر چکے ہیں (کہ مکی ورُوَیس کے لیے بلاادخال تسہیل اور ابن ذکوان ورَوح کے لیے بلا

ادخال وتحقیق اور زید کے لیئے ادخال وتسہیل ہے] لیکن اتنا فرق ہے کہ ان میں سے ہشام کیلئے (پہلے بیان کی رُو سے تو داجونی کے طریق سے صرف بلاادخال تحقیق ہے لیکن یہاں ان کے لیئے) داجونی سے (اس وجہ کے علاوہ) دو وجوہ اور بھی ہیں (پس کُل تین ہو گئیں) جن کی توضیح یہ ہے (۱) بلاادخال تسہیل اسکو نہروانی کے طریق سے زید بن علی نے داجونی سے نقل کیا ہے (یعنی یہ وجہ نہ شاطبیہ سے صحیح ہے نہ طیبہ سے) (۲) ادخال وتحقیق (رشط) اس کو مفسر نے زید بن علی کے ذریعہ داجونی سے روایت کیا ہے [(۳) بلاادخال تحقیق (ط) یہ داجونی کے باقی طرق سے ہے یعنی شذائی از داجونی اور ابن خشیش وابن صقر وابن یعقوب وحمامی از زید بن علی از داجونی اور اتحاف وغیرہ میں داجونی کیلئے بلاادخال تحقیق والی یہ وجہ سہواً رہ گئی ہے۔ حاصل یہ کہ اس میں داجونی کے لیے ادخال وتسہیل کے علاوہ باقی تینوں وجوہ ہیں۔ جن میں سے دو (تسہیل وتحقیق) عدمِ ادخال پر ہیں اور ایک (تحقیق) ادخال پر۔ یا یوں کہو کہ تحقیق پر ادخال وعدمِ ادخال دونوں ہیں اور تسہیل پر فقط عدمِ ادخال ہے۔ رہے حلوانی سو ان سے حسبِ سابق دو وجوہ ہی ہیں یعنی (۱) ادخال وتسہیل (رشط) جو ابن عبدان کا طریق ہے حلوانی سے (۲) ادخال وتحقیق (رشط) جو جمال کا طریق ہے حلوانی سے۔ پس اس میں ہشام کیلئے مجموعی طور پر چاروں وجوہ نکلتی ہیں۔ لیکن ان میں سے صحیح تین ہیں (۱) ادخال وتحقیق (رشط) دونوں طریقوں سے۔ جبکہ اور موقعوں میں یہ وجہ صرف حلوانی سے ہوتی ہے۔ لیکن خاص ءَاَذْهَبْتُمْ میں مفسر از داجونی سے بھی مروی ہے (۲) ادخال وتسہیل (رشط) صرف حلوانی سے (۳) بلاادخال تحقیق (ط) صرف داجونی سے۔ رہی چوتھی وجہ بلاادخال تسہیل سو وہ ان کے لیئے کسی طریق سے بھی صحیح نہیں کیونکہ اس میں نہروانی از داجونی متفرد ہیں۔ وَاللّٰهُ تَعَالٰى اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

اور اتحاف وغیرہ سے یہ نکلتا ہے کہ اس میں داجونی کیلئے صرف دو وجوہ ہیں (۱) بلاادخال تسہیل (×) (نہروانی) (۲) ادخال وتحقیق (رشط) (مفسر) اسی طرح حلوانی سے بھی دو ہیں (۱) ادخال وتسہیل (رشط) (ابن عبدان از حلوانی) (۲) ادخال وتحقیق (رشط) (جمال از حلوانی) پس ہشام کیلئے اور جگہ تو بلاادخال تسہیل کے علاوہ باقی تین وجوہ ہوتی ہیں مگر یہاں بلاادخال تحقیق کے علاوہ باقی تین ہیں لیکن ہمارے بیان سے معلوم ہو چکا ہے کہ یہاں ہشام کیلئے اتحاف وغیرہ میں بلاادخال تحقیق والی وجہ سہواً رہ گئی

فافہم و تامل. خلاصہ یہ کہ ءَاَذْهَبْتُمْ میں تفصیل کی رو سے قرّاء کے کل پانچ فریق ہیں ۱ نافع، مازنی کوفیین کیلئے ایک ہمزہ (رشد ط) ۲ مکی رویس کیلئے دو ہمزے - پھر بلا ادخال تسہیل (رشد ط) ۳ ہشام کیلئے تین وجوہ ہیں (الف) ادخال و تسہیل (شط) (ب) ادخال و تحقیق (شط) (ج) بلا ادخال تحقیق (ط) (پھر ان میں سے حلوانی سے ادخال و تسہیل اور ادخال و تحقیق دونوں اور داجونی سے بلا ادخال تحقیق ہے اور انہی سے بواسطہ زید مفسّر کے طریق سے ادخال و تحقیق بھی ہے اور داجونی ہی سے بواسطہ زید نہروانی کے طریق سے بلا ادخال تسہیل بھی ہے جس میں نہروانی منفرد ہیں پس یہ صحیح نہیں ہے۔) ۴ ابن ذکوان و روح کے لیے بلا ادخال تحقیق (رشد ط) ۵ یزید کیلئے ادخال و تسہیل (د ط) [ ] اور حافظ ابو العلاء نے اپنی غایہ میں بیان کیا ہے روح کہ ابن ذکوان سے نقل کر کے صوری مندرجہ ذیل دو وجوہ میں اختیار دیتے تھے (۱) دونوں ہمزوں کی تحقیق ادخال کے بغیر (ءَ اَذْهَبْتُمْ) (۲) پہلے کی تحقیق اور دوسرے کی تسہیل ادخال سمیت ءٰ (لیکن اس دوسری وجہ پر عمل نہیں جیساکہ اتحاف وغیرہ سے مفہوم ہوتا ہے خوب سمجھ لو) چوتھا موقع :- اَنْ كَانَ ذَا مَالٍ (قلم ع) اس میں بھی اجمالی طور پر قرّاء کے دو فریق ہیں ۱ نافع، ابن کثیر، ابو عمرو، کسائی، امام خلف اور حفص ان ساڑھے پانچ کے لیے اخبار کی بناء پر ایک ہمزہ ہے (رشد ط) ۲ باقی ساڑھے چار قرّاء یعنی ابن عامر، حمزہ ابو جعفر، یعقوب اور ابو بکر کے لیے استفہام کی بناء پر دو ہمزوں سے ءَ ان کان ہے پھر ان میں سے ۱ حمزہ، ابو بکر اور روح کے لیے دونوں ہمزوں کی بلا خلاف تحقیق ہے (رشد ط) اور گو مفسّر نے داجونی سے نقل کر کے اس میں ہشام کے لیئے تحقیق و ادخال بیان کیا ہے (جن میں سے تحقیق تو ان کے عام قاعدہ کے موافق ہے اور ادخال اس کے خلاف ہے) مگر یہ ان کا انفراد ہے (جو اعتبار و عمل کے قابل نہیں اور صحیح یہی ہے کہ اس میں ہشام کے لیئے عام قاعدہ کے خلاف تمام کے تمام طرق سے فقط تسہیل ہے نہ کہ تحقیق بھی۔ جیساکہ آگے آتا ہے البتہ ادخال و عدم ادخال میں ہر طریق اپنے قاعدہ پر ہے۔ پس اس میں ہشام کے لیئے کل تین وجوہ ہیں (۱) ادخال و تسہیل (شط) یہ حلوانی سے ہے (۲) بلا ادخال تسہیل (ط) یہ مفسّر کے سوا داجونی سے

کے باقی طرق سے ہے (۳) ادخال وتحقیق (×) یہ مفسر کا طریق ہے داجونی سے جس میں مفسر منفرد ہیں ۔ اور اسی لیے اس کو طیبہ میں بیان نہیں کیا ۔ پس اس میں صحیح وجوہ دو ہیں جو (۱ و ۲) میں درج ہیں ۔ اور ءا ابن عامر، ابوجعفر اور رُویس کے لیے پہلے ہمزہ کی تحقیق اور دوسرے کی تسہیل ہے ۔ (جو یزید و رویس کے لیے تو ان کے عام قاعدہ کے موافق ہے لیکن شامی کے لیے عام اصول کے خلاف ہے کیوں کہ فتحہ والے دو ہمزوں کے دوسرے مقامات میں ہشام کے لیے تسہیل وتحقیق دونوں اور ابن ذکوان کے لیے فقط تحقیق ہوتی ہے ۔ اور یہاں دونوں ہی کے لیے بلاخلاف تسہیل ہے) اور ابوجعفر نے اور حلوانی کے طریق سے ہشام نے بھی دونوں ہمزوں میں بلاخلاف الف کے ذریعہ فصل اور جُدائی کی ہے (یعنی ادخال کیا ہے) اور (داجونیؒ کے طریق سے ہشام نیز شعبہ، حمزہ اور یعقوب کے لیے بلاخلاف عدمِ ادخال ہے رہے) ابن ذکوان (سوان) کے لیے (دوسرے موقعوں میں تو صرف عدمِ ادخال ہوتا ہے مگر) اس موقع میں اور اسی طرح فُصِّلَتْ ع۴۴ کے کلمہ ءَا عْجَمِیٌّ غرضکہ دونوں میں دو دو وجوہ ہیں (۱) ادخال (ط) یہ جمہور اہلِ مغرب اور بعض اہلِ عراق سے ہے (۲) عدمِ ادخال (شط) یہ اکثر ناقلین سے ہے اور دانیؒ نے اس کا رد کیا ہے ۔ اور اس کو ضعیف اور نظر وقیاس کے خلاف بتایا ہے ۔ لیکن واقع میں دونوں کی دونوں وجوہ صحیح ہیں ۔ حاصل یہ کہ ءَانْ کَانَ میں تفصیل کی رُو سے قرّاء کے کُل چھ فریق ہیں (۱) نافع، مکی، مازنی، حفص، کسائی امام خلف کے لیے ایک ہمزہ (شل ط) (۲) ہشام کیلئے دو وجوہ ہیں ۔ (الف) دو ہمزوں پھر ادخال وتسہیل سے (شط) (حلوانی) (ب) دو ہمزوں پھر بلاادخال تسہیل سے (ط) (داجونی مفسر کے سوا باقی طرق سے) (۳) ابن ذکوان کے لیے بھی دو ہیں ۔ (الف) بلاادخال تسہیل (شط) (اکثر ناقلین) (ب) ادخال وتسہیل (ط) جمہور اہلِ مغرب (۴) شعبہ، حمزہ، روح کیلیے صرف بلاادخال تحقیق (شل ط) (۵) یزید کے لیئے صرف ادخال و تسہیل (دط) (۶) رُویس کے لیے صرف بلاادخال تسہیل (دط) پھر ابن ذکوان کی ادخال وعدمِ ادخال والی دو وجوہ کی مزید توضیح وتشریح یہ ہے کہ (ءا) دونوں موقعوں میں ۔ ادخال و

(فصل (ط) اسکو ان کے لیئے ابو محمد مکیؒ، ابن شریحؒ، ابن سفیانؒ، مہدویؒ اور ابو الطیب بن غلبون اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات نے نصًّا بیان کیا ہے۔ اور اسی طرح حافظ ابو العلاءؒ نے بھی یہ وجہ ابن اخرم (از اخفش) اور صوری (از ابن ذکوان) دونوں کے طریق سے بیان کی ہے لیکن حافظ ابو عمرو دانیؒ نے اس کا رد کیا ہے (اور ضعیف بتایا ہے) چناں چہ "تیسیر" میں فرماتے ہیں کہ یہ وجہ نہ نقل کے طریق سے درست ہے اور نہ قیاس کی رو سے صحیح ہے اور اسکی علت یہ ہے کہ جب ابن ذکوان دونوں ہمزوں کو تحقیق سے پڑھنے کی صورت میں ان دونوں کے درمیان ادخال کے الف سے جدائی نہیں کرتے۔ حالانکہ ایسے دو ہمزوں کے جمع ہونے سے ثقل بھی پیدا ہوجاتا ہے تو اس سے معلوم ہوگیا کہ ایک ہمزہ کو تسہیل سے پڑھنے کی صورت میں (جیساکہ ان دونوں کلموں میں ہے) جبکہ اس میں تخفیف بھی موجود ہے۔ دونوں کے درمیان الف سے جدائی کرنا ان کے مذہب کے اعتبار سے درست نہیں (احقر عرض کرتا ہے کہ روایت ونقل کے مقابلہ میں قیاس و عقل کا کوئی اعتبار نہیں۔ پس جب مکیؒ وغیرہ کی نقل سے یہ وجہ مؤید ہے تو انکار کی کوئی وجہ نہیں نیز یہ کیا ضروری ہے کہ ابن ذکوان نے ان دو کلمات میں اولاً تسہیل نقل کی ہو۔ پھر ادخال آیا ہو۔ یہ بھی تو ممکن ہے کہ اولاً ادخال نقل کیا ہو (جسمیں تسہیل کے وجود کا اعتبار نہ ہو۔ جیساکہ عقل کا تقاضا بھی یہی ہے) پھر تسہیل روایت کی ہو۔ پس مندرجہ بالا قیاس کی بنیاد ہی ختم ہوجاتی ہے۔ واللہ اعلم) ۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ اخفش نے اپنی کتاب میں (ان دونوں کلموں میں) ان کے لیئے پہلے ہمزہ کی تحقیق اور دوسرے کی تسہیل بیان کی ہے اور دوسری جگہ دونوں ہمزوں کے درمیان فاصل الف کا ذکر نہیں کیا۔ پس ہمارا مدعا کہ ان میں ..... ابن ذکوان کے لیے صرف تسہیل بلا ادخال ہے قیاس ونقل دونوں کے ذریعہ) واضح ہوگیا۔ [احقر عرض کرتا ہے کہ اخفش کے ذکر نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ادخال وتسہیل والی وجہ سرے سے صحیح ہی نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ اخفش نے دو میں سے ایک ہی وجہ کے بیان پر اکتفا کرلیا ہو۔ جیساکہ وَلَيَجْزِيَنَّ میں ابن ذکوان کے لیے اخفش کی کتاب میں نون والی وجہ کے مذکور نہ ہونے کی بھی ابن الجزریؒ یہی علت بیان کرتے ہیں

کہ ممکن ہے کہ اخفش نے دونوں میں سے ایک ہی وجہ کے بیان میں اکتفا کر لیا ہو پس اس سے دوسری روایت کا غلط اور وہم ہونا لازم نہیں آتا۔ کما فی غیث النفع) اور یہ ان لطیف و باریک مسائل میں سے ہے جن کی تمیز و تحقیق میں صرف وہی حضرات دم مار سکتے ہیں اور وہی ان کے حقائق سے آگاہ ہو سکتے ہیں جو ائمہ کے مذاہب سے واقف ہیں اور جن کو بلند ترین سمجھ اور کامل عقل کی نعمت بھی خصوصی درجہ میں عطا ہوئی ہے۔ (ہر ایرے غیرے کے بس کا کام نہیں)" اھ اور دانیؒ نے اپنی جامعؒ میں اس امر کی تحقیق و تفصیل کے متعلق نہایت شرح و بسط سے کلام کیا ہے (کاش! آج ہمارے پاس یہ گراں قدر کتاب ہوتی اور ہم اس کی بیش بہا اور بے مثال تحقیقات سے لطف اندوز ہوتے۔ فَیَا اَسَفَاہُ وَیَالحَسرَتَاہ) استاذ ابوجعفر بن باذش۔ اقناع میں فرماتے ہیں "رہے ابن ذکوان سو یقیناً ان کیلئے شیوخ و ائمہ نے اخذ و اختیار کی رُو سے اختلاف کیا ہے۔ پس عثمان بن سعید یعنی دانیؒ ان کے لیئے عدمِ ادخال کو اخذ کرتے تھے۔ ابن کثیر کی طرح " اھ۔ پھر فرماتے ہیں "کہ ہمارے لیے ابوالقاسم رحمہ اللہ نے بھی ملنجی سے اور انہوں نے ابوعلی بغدادی سے نقل کر کے اسی طرح روایت کیا ہے اور محمد بن ابراہیم، ابوعبداللہ القیس یعنی ابن عیسون اندلسی جو ابن اشتہ کے صاحب و تلمیذ ہیں۔ ان کا قول بھی اسی طرح ہے" اھ پھر فرماتے ہیں "کہ یہ تینوں (دانیؒ، ابوالقاسمؒ اور ابن عیسونؒ) متقدمین کی نصوص و تصریحات کی تاویل و مراد کے عالم و واقف اور روایات و طُرق کے حافظ و ضابط ہیں (اس بنا پر ان کی نقل کردہ وجہ نہایت قوی اور قابلِ اعتبار ہے) اور اس کے مقابلہ میں ابومحمد مکی بن ابی طالب ان کے لیئے دونوں ہمزوں کے درمیان الفِ فاصل کے ادخال کو اختیار کرتے تھے اور ابوالطیب اور ان کے اصحاب و تلامذہ بھی اسی پر ہیں۔ اور اہلِ ادا میں سے بڑے بڑے ائمہ کی تصریحات و عبارات بھی اسی کی تائید و موافقت کرتی ہیں۔ جیسے ابن مجاہد، نقاش، ابن شنبوذ ابن عبدالرزاق، ابوالطیب تائب، ابوطاہر بن ابی ہاشم، ابن اشتہ، شذائی۔ ابوالفضل خزاعی ابوالحسن دارقطنی، ابوعلی اہوازی اور ان کے علاوہ متقدمین و متاخرین کی ایک بہت بڑی جماعت، پس ان سب حضرات کا مذہب یہ ہے "بِهَمزٍ وَمَدٍّ" (یعنی ءَاَنْ کَانَ اور

ءَ اَعْجَمِيٌّ میں استفہام کے ہمزہ کا اثبات پھر اس کا مد ہے (یعنی ادخال کا الف زیادہ کرکے اسمیں مد اصلی کرتے ہیں جس سے انکی شکل ءَآنْ كَانَ، ءَآعْجَمِيٌّ ہوجاتی ہے)" اھ "میں کہتا ہوں کہ" جن حضرات نے اس بارہ میں "بِهَمْزَة وَمَدَّة" کہا ہے ان کی یہ تصریح اور عبارت نہ تو ظاہراً اور صراحۃً ادخال کا ساتھ دیتی ہے اور نہ ہی اس سے دلالۃً واشارۃً یہ بات نکلتی ہے کیونکہ جو شخص متقدمین اور متاخرین ائمہ کے کلام میں نظر کریگا وہ بلاشبہ یہ بات جان لیگا کہ ایسے موقعوں میں مد سے ان کی مراد صرف تسہیل بین بین ہوتی ہے نہ کہ کچھ اور (کیونکہ تسہیل کے سبب ہمزہ نرم ہوکر الف مدہ کیطرح ہوجاتا ہے گو بالکل الف نہیں ہوتا۔ اور پہلے مصنفین کی عام عادت ہے کہ وہ تسہیل کو اکثر جگہ مد اور مدہ سے تعبیر کردیتے ہیں) اس بناء پر دانیؒ ہی کا قول نص سے قریب تر اور قیاس کی رُو سے صحیح تر ہے (احقر عرض کرتا ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ ان حضرات نے ادخال کو مد ہی سے تعبیر کیا ہو۔ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ انہوں نے اس کو صاف طریق پر بیان کیا ہو۔ اور مد کے لفظ کو کسی مصنف نے اپنے طور پر اختیار کرلیا ہو) "البتہ" حسن بن حبیب جو اخفش کے تلمیذ ہیں ان کا قول ضرور مکیؒ اور ان کے اصحاب وتلامذہ کے قول کے قریب تر ہے۔ کیونکہ حسن نے اپنی (اُس) کتاب میں (جس کو انہوں نے ابن ذکوان سے اور انہوں نے یحییٰ ذماری سے نقل کیا ہے) یہ فرمایا ہے "کہ ابن ذکوان نے ءَاَعْجَمِيٌّ (نیز ءَآنْ كَانَ) کو مدۂ طویلہ سے پڑھا ہے۔ جیساکہ ذوالرمہ شاعر کا قول ہے ءَآأَنْ تَوَسَّمْتِ مِنْ خَرْقَاءَ مَنْزِلَةً" (کیا تو نے فراخ زمین میں منزل ومکان کا خیال کرلیا) "اھ۔ پھر فرماتے ہیں "پس شاعر نے آأَنْ کہا ہے درازی والے ہمزہ سے" (اسی طرح ابن ذکوان کے لیے بھی ءَاَعْجَمِيٌّ اور ءَآنْ كَانَ ہے ادخال والے الف سے) پس یہ عبارت مکیؒ کے قول پر دلالت کرتی ہے (کہ ابن ذکوان کے لیے ادخال والی وجہ بھی ضرور صحیح ہے) لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ شہردانی (وغیرہ) کے قول کو بھی منع نہیں کرتا۔ کیونکہ وزن ادخال وعدم ادخال دونوں ہی کے ساتھ درست رہتا ہے (پس ادخال کی صورت میں ءَآأَنْ تَوَسَّمْتِ کا وزن مُسْتَفْعِلُنْ اور عدم ادخال کی تقدیر پر ءَأَنْ تَوَسَّمْتِ کا وزن مَفَاعِلُنْ ہوگا۔ اور یہ بحر بسیط ہے جس کا وزن مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ (یا فَعِلُنْ) ہے دو مرتبہ اور مُسْتَفْعِلُنْ میں خبن

واقع ہو کر مُتَفعِلُنْ پھر مَفَاعِلُنْ ہو جاتا ہے) اور یہ سب حضرات اس شعر کو تسہیل سے پڑھتے ہیں۔ اور اس کو تسہیل کے لیے دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ باقی رہا دوسرے ہمزہ کا الف سے ابدال سو اس صورت میں وزن قطعاً درست نہیں رہتا۔ (احقر کافی جستجو کے باوجود بھی اس شعر کو تلاش نہ کر سکا۔ لغت و ادب کا ذوق رکھنے والے حضرات سے اس کے تتبع و حل کے متعلق درخواست کرتا ہوں۔ اُمید ہے کہ وہ اس جانب توجہ مبذول فرمائیں گے۔ اور تتبع و حل کے بعد احقر کو بھی کسی ذریعہ سے اس کی اطلاع بخشیں گے۔ جَزَاهُمُ اللهُ تَعَالیٰ وَوَفَّقَهُمْ وَإِيَّانَا لِلْخَيْرِ وَالْإِحْسَانِ) (مؤلف) ؛ **فصل وادخال کا ترک** (شط) اس کو ابنِ ذکوان کے لیے میرے بیان کردہ حضرات کے سوا اُن لوگوں نے یقینی طور پر نصًّا بیان کیا ہے جو نصوص کی دلیلوں اور اُن کی مرادوں سے بخوبی واقف و عارف ہیں۔ جیسے ابنِ شیطا، ابنِ سوار، ابو العز، ابو علی مالکی، ابن فحام و صقلی اور ان کے علاوہ کئی حضرات، اور یقیناً میں نے ان دونوں میں ابنِ ذکوان کے لیئے دونوں ہی وجوہ پڑھی ہیں، اور اس بارہ میں معاملہ بالکل قریب اور انتہائی آسان ہے (یعنی چوں کہ دونوں کی دونوں وجوہ نقل سے ثابت اور منصوص ہیں اس بناء پر دونوں ہی پر عمل کر سکتے ہیں۔ دقت و اشکال اور تکلف و تشویش کی کوئی بات نہیں) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں اور

(ب) ؛ مفتوحتین کی اختلافی قسم کا وہ موقع جس کے بعد حرفِ مدّہ ہو اور اس کو بعض نے استفہام (دو ہمزوں) سے اور بعض نے اخبار (ایک ہمزہ) سے پڑھا ہو۔ ایسی صورت فقط ءَاٰمَنْتُمْ کے ایک ہی کلمہ میں واقع ہوئی ہے جو تین جگہ آیا ہے (۱) قَالَ فِرْعَوْنُ ءَاٰمَنْتُمْ بِهٖ (اعراف ۱۳) (۲،۳) قَالَ ءَاٰمَنْتُمْ لَهٗ (طٰہٰ ۳ و شعراء ۳) پس ان تینوں میں تمام قُرّاء کے اجمالاً تین اور تفصیلاً کُل سات فریق ہیں۔ جن کی توضیح یہ ہے سا حفص، رُویس اور اصبہانی کے طریق سے ورش کیلئے تینوں جگہ اخبار کی بناء پر ایک ہمزہ سے اٰمَنْتُمْ ہے۔ اور گو خزاعی نے شذائی کے ذریعہ نخاس سے اور انہوں نے ازرق کے ذریعہ ورش سے بھی یہ وجہ نقل کی ہے۔ مگر یہ ان کا تفرد ہے جس میں انہوں نے ازرق کے باقی تمام ناقلین و طرق کی مخالفت کی ہے [اسلیئے اس پر عمل کرنا صحیح

نہیں) ۲ تئمنتم کے لیے طٰہ والے کلمے میں دو وجوہ ہیں (الف) اخبار کی بنا پر ایک ہمزہ سے (شط) اس کو اُن سے ابن مجاہد نے نقل کیا ہے۔ (ب) استفہام کی بنا پر دو ہمزوں سے (ط) یہ ان سے ابن شنبوذ کی روایت ہے اور باقی دو جگہ پورے قنبل کے لیے بلاخلاف استفہام ہے اور اعراف میں ان کے لیے وصل کی تقدیر پر پہلے ہمزہ کا ابدال بھی ہے۔ جس کی تفصیل عنقریب آتی ہے ۳ باقی ساڑھے آٹھ قراء (قالون ازرق، بزی، مازنی، شامی، شعبہ، حمزہ، کسائی یزید رُوح امام خلف) کے لیے تینوں جگہ صرف استفہام ہے۔ (اور یہ ابھی گذرا ہے کہ قنبل کے لیے اعراف و شعراء میں بلاخلاف اور طٰہ میں صرف ایک وجہ پر استفہام ہے) پھر ان میں سے ۴ حمزہ کسائی امام خلف اور شعبہ ورَوح ان چار کے لیئے تینوں جگہ دوسرے ہمزہ میں بلاخلاف تحقیق ہے اور ۵ ہشام کے لیے تینوں جگہ دو دو وجوہ ہیں (الف) اسی طرح تحقیق سے (ط) اس کو اُن سے شذائی کے طریق سے داجونی نے نقل کیا ہے (ب) تسہیل بین بین (شط) اسکو اُن سے حُلوانی نے ونیز زید کے طریق سے داجونی نے روایت کیا ہے اور ۶ یہی بین بین باقی چار قراء کی قرارت ہے اور وہ یہ ہیں ابو عمرو، ابوجعفر، قالون، ازرق کے طریق سے ورش بزی اور ابن ذکوان۔ ۷ رہے قنبل سو وہ ان تینوں موقعوں میں سے شعراء میں اور اسی طرح ابن شنبوذ کے (استفہام والے) طریق کی رو سے طٰہ میں غرضکہ دونوں جگہ تسہیل میں ان ... مذکورین (ابوعمرو وغیرہ) کی موافقت کرتے ہیں اور اعراف میں یہ تفصیل ہے کہ وصلاً تو پورے قنبل کے لیے پہلے ہمزہ کا فتحہ والے خالص واؤ سے ابدال ہے۔ اس بنا پر کہ وہ فِرْعَوْنُ کے ضمّہ والے نُون کے بعد ہے۔ جیساکہ النُّشُورُ وَاَمِنْتُمْ میں بھی ان کے لیئے وصلاً پہلے ہمزہ کا ماقبل کے ضمّہ کی بنا پر خالص واؤ سے ابدال تھا۔ پھر وصل ہی میں ان کے لیئے فتحہ والے دوسرے ہمزہ میں دو وجوہ ہیں (الف) تسہیل (یعنی فِرْعَوْنُ وَاٰمَنْتُمْ) (شط) اسکو اُن سے ابن مجاہد نے نقل کیا ہے (ب) تحقیق (یعنی فِرْعَوْنُ وَاٰمَنْتُمْ) (ط) یہ ان سے ابن شنبوذ کا طریق ہے۔ پھر جب وہ اس کلمہ سے ابتداء یا اعادہ کرتے ہیں تو اس صورت میں اپنے عام قاعدہ

کے موافق پہلے کو فقط تحقیق اور دوسرے کو بلاخلاف تسہیل ہی سے پڑھتے ہیں (یعنی ءَاٰمَنتُمْ میں) پھر ءَاٰمَنتُمْ میں استفہام والوں کے لیے دو بڑی باتیں اور یاد رکھیں (۱) ادخال والوں (قالون وغیرہ) نے اس کے تین موقعوں میں سے کسی میں بھی دو ہمزوں کے درمیان زائد الف داخل نہیں کیا جیساکہ ءَاٰلِهَتُنَا میں پہلے مفصل طور پر گذر چکا ہے (۲) اسی طرح ءَاَنذَرْتَهُمْ جیسی مثالوں میں ازرق کے طریق سے ورش کے لیے دوسرے ہمزہ کا الف سے ابدال کرنے والوں نے اس ءَاٰمَنتُمْ کے کسی موقع میں بھی ابدال نہیں کیا۔ جیساکہ پہلے ءَاٰلِهَتُنَا میں اس کی بھی پوری تفصیل گذر چکی ہے۔ (اور یہ دونوں کلمیں (ءَاٰمَنتُمْ اور ءَاٰلِهَتُنَا) مندرجہ بالا دو بڑے حکموں میں متفق) اس بنا پر (ہیں) کہ (صورت و شکل کے اعتبار سے) دونوں میں ذرا بھی فرق نہیں (اسلیئے دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہونا چاہیئے) یہی وجہ ہے کہ دانیؒ نے تیسیر میں اسمیں ورش کے لیے صرف تسہیل ہی بیان کی ہے۔ اور انہوں نے اس کو اُن کی روایت میں قالون اور ابوعمرو وغیرھما (ابن کثیر، ابوجعفر اور رویس) اُن قراء کی قرارت کے مرتبہ میں قرار دیا ہے جو دوسرے ہمزہ کی تسہیل کرتے ہیں (اور ابدال نہیں کرتے) رہی وہ بات جس کو دانیؒ نے ایجاز وغیرہ میں نقل کیا ہے کہ اس میں ورش کے لیے دوسرے ہمزہ کا الف سے ابدال ہے۔ سو یہ ایک ایسی وجہ ہے جس کو ءَاَنذَرْتَهُمْ اور اس جیسے دوسرے کلمات میں ہمزۂ ثانیہ کا الف سے ابدال کرنے والوں میں سے بعض حضرات نے اپنا قول بنایا ہے لیکن واقع میں یہاں وہ وجہ قطعاً صحیح نہیں۔ جس کی علت ہم ماسبق میں ءَاٰلِهَتُنَا کے بیان میں تحریر کر چکے ہیں۔ اسلیئے کہ دونوں کلموں میں صورت و شکل کی رُو سے ذرا بھی فرق نہیں [پس اس بنا پر جو حکم ایک کا ہے وہی دوسرے کا بھی ہے اور اسی طرح اس حکم کی علت و وجہ بھی دونوں جگہ ایک ہی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابدال کی صورت میں انشاء استفہام کا اخبار سے التباس و اشتباہ لازم آتا ہے جو مناسب نہیں۔ اسلیئے ابدال نہیں کرتے باقی تفصیل درکار ہو تو پہلے بیان کا مطالعہ فرمالیں] اور شاید (ابدال کا قول کرنے والے) ان بعض حضرات کو (ابدال کا) یہ وہم اور مغالطہ اس سے ہوگیا کہ انہوں نے اِس کلمہ میں ورش کے بعض

ناقلین کو اخبار کی بناء پر ایک ہمزہ اٰمنتم پڑھتے ہوئے سُنا۔ اور معاً یہ خیال کرلیا کہ یہ شکل اس بناء پر ہوئی ہے کہ اولاً اس میں ابدال کیا گیا ہے پھر دو الفوں میں سے ایک کو حذف کر دیا گیا ہے۔ حالاں کہ واقعہ ایسا نہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ اخبار ورش سے مستقل طور پر ثابت ہے چنانچہ (۱) اس کو اصبہانی نے اپنے شیوخ (ابوالربیع، ابو یحییٰ، ابوالاشعث، ابومسعود، نیز ابوالقاسم، ابوالعباس، ابوعلی وغیرہم) کے ذریعہ ورش سے اور (۲) احمد بن صالح اور یونس بن عبدالاعلیٰ اور ابوالازہر ان تینوں نے خود ورش سے نقل کیا ہے۔ پس یہ سب حضرات اس کلمہ کو حفص کی طرح اخبار (ایک ہمزہ) سے پڑھتے ہیں۔ پھر ان میں سے جو حضرات ہمزہ کے بعد والے حرفِ مدّہ میں مدّ روایت کرتے ہیں اُن کے یہاں اسمیں بھی مدّ ہوتا ہے۔ پس اب یہ ان کے نزدیک اٰمنوا و عملوا جیسی مثالوں کی طرح ہو جائے گا نہ یہ کہ اوّلاً انہوں نے استفہام سے پڑھا ہے۔ پھر دوسرے ہمزہ کا الف سے ابدال کر کے دو الفوں کے اجتماع کی بناء پر ایک الف کو حذف کر دیا ہے (کیوں کہ یہ صورت واقع کے سراسر خلاف ہے) اور ہر چیز کو اللہ ہی خوب جانتے ہیں.....

افادہ: ءَ اٰمنتم میں تینوں جگہ اور ءَ اٰلھتنا میں کلمہ کے طویل ہونے کی بناء پر نہ ورش کے لیے ابدال ہے اور نہ قالون۔ ابوعمرو و ہشام کے لیئے ادخال پس جعبری نے جو ءَ اٰمنتم میں ابدال بیان کر دیا ہے وہ صحیح نہیں اور اسی طرح علی قاریؒ اور ابن القاصحؒ ابوشامہؒ کی یہ تقریر بھی درست نہیں کہ ءَ اَنذرتھم جیسے کلمات میں ورش کے لیے دوسرے ہمزہ کا الف سے ابدال کرنے والے ءَ اٰمنتم میں بھی ابدال کرتے ہیں پھر چونکہ ہمزہ کے بعد دو الف جمع ہو جاتے ہیں۔ اسیلئے ایک کو حذف کر دیتے ہیں۔ ابوعمرو دانیؒ نے ایجاز میں اس کی تصریح کی ہے۔ پس اب ورش کی قراءۃ بھی حفص کی طرح اٰمنتم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ بھی اس میں ایک ہمزہ کو حذف کرتے ہیں۔ پس لفظاً دونوں قراءتیں متحد ہیں۔ لیکن ذیل کی تین باتوں میں دونوں ایک دوسری سے جدا ہیں ۱ ماخذ کے لحاظ سے (کہ اصل میں ورش کے لیئے

ءَامَنتُمْ اور حفص کے لیے اٰمَنتُمْ ہے) ۲ متقضٰی کے اعتبار سے (کہ ورش کی قراءۃ پر استفہام کے اور حفص کی قرات پر اخبار کے معنےٰ دیگا۔) ۳ مد کی وجوہ کے اعتبار سے (کہ ورش کے لیئے ہمزہ کے بعد والے الف میں بدل کی تینوں وجوہ ہیں اور حفص کے لیے صرف قصر ہے) انتھٰی اور ابوبکر اذفوی نے بھی اسمیں ابدال بیان کیا ہے۔ محققؒ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کو یہ دھوکہ اس سے ہوگیا کہ اصبہانی اس کلمہ میں ورش سے حفص کی طرح اخبار (ایک ہمزہ) روایت کرتے ہیں۔ اس سے ان حضرات نے یہ سمجھ لیا کہ اس کی یہ شکل ابدال کی بنار پر ہوگئی ہے نتیجہ یہ کہ ازرق کے طریق سے ورش کے لیئے استفہام (ءَامَنتُمْ) ہے اور ابدال صحیح نہیں ہے۔ پس (شروع باب سے یہاں تک جو مذکور ہوا) یہ سب اُس قطعی اور مفتوح ہمزہ کی تمام قسموں اور اُس کے اتفاقی و اختلافی جملہ احکام و قواعد کا بیان ہے جو استفہام کے قطعی اور مفتوح ہمزہ کے ساتھ آرہا ہو (اور اب آگے دوسری قسم کا بیان شروع ہوتا ہے) **دُوسری قسم** وہ دو متحرک اور قطعی ہمزے جن میں سے پہلے پر فتحہ اور دوسرے پر کسرہ ہو (نیز پہلا ہمزہ استفہامی ہو جیسے أَئِنَّا وغیرہ (پس أَئِمَّةَ اس قسم میں شامل نہیں۔ کیوں اسکا پہلا ہمزہ استفہامی نہیں بلکہ جمع کا ہے اور اس کا بیان آگے آئے گا) پھر اس کی بھی اولاً دو قسمیں ہیں ۱ اتفاقی وہ جس کو سب نے استفہام سے پڑھا ہے ۲ اختلافی وہ جس کو بعض نے استفہام سے اور بعض نے اخبار سے پڑھا ہے (اور آگے آجائے گا کہ اختلافی کی پھر دو قسمیں ہیں تو کل تین صورتیں ہوجائیں گی) پس ان میں سے پہلی **اتفاقی قسم** (۱) (یعنی استفہام مفرد اجماعی جسمیں صرف ایک جگہ دو ہمزے آرہے ہوں۔ اور سب نے دو ہی ہمزوں سے پڑھا ہو اس) کے سات کلمے ہیں جو تیرہ جگہ آئے ہیں (اور ان میں أَئِمَّةَ کے پانچ اور أَئِن ذُكِّرْتُم۔ یہ چھوں شامل نہیں ورنہ کل نو کلمات بن جائیں گے۔ جو انیس جگہ واقع ہوئے ہیں)..... پس وہ سات کلمے یہ ہیں)...

۱ أَئِنَّكُمْ تین جگہ (انعام ع۸ و نمل ع۱۹ و فصلت ع۱۲) ۲ أَئِنَّ لَنَا لَأَجْرًا (شعراء ع۳) ۳ أَءِلَٰهٌ جو نمل ع۵ میں پانچ جگہ ہے ۴ أَئِنَّا لَتَارِكُوا ۵ أَئِنَّكَ لَمِنَ ۶ أَئِفْكًا

(تینوں ءَاُلْقِیَ ع۲ دع ہیں) ءَاِذَا مِتْنَا (قٓ ع۱) اور ان کے اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی قسم کی طرح اس میں بھی دو اختلافات ہوتے ہیں (۱) دو ہمزوں میں سے دوسرے ہمزہ کی تسہیل وتحقیق کا (۲) دونوں ہمزوں کے درمیان الف کے ادخال وعدم ادخال کا [حضرت مصنف علامہ محقق نے پہلے تخفیف وتحقیق کو پھر ادخال وعدم ادخال کو بیان فرمایا ہے] [دوسرے ہمزہ کی تحقیق وتسہیل کا بیان] اس بارہ میں قراء کے اجمالاً دو اور تفصیلاً کل چار فریق ہیں (۱) نافع، ابن کثیر، ابوعمرو، ابوجعفر اور رُوَیس ان ساڑھے چار قراء کیلئے دوسرے ہمزہ کی تسہیل بین بین ہے جو ہمزہ اور یاء کے درمیان ہے (۲) چاروں کوفی، ابنِ عامر و رَوح ان ساڑھے پانچ کیلئے دونوں ہمزوں کی تحقیق ہے۔ لیکن اس قسم میں سے رُوَیس کیلئے اَئِنَّکُمْ لَتَشْهَدُوْنَ (انعام ع۲) میں اور ہشام کے لیے اَئِنَّکُمْ لَتَکْفُرُوْنَ (فصلت ع۲) میں دو دو وجوہ ہیں۔ پس (۳) رُوَیس کیلئے اَئِنَّکُمْ لَتَشْهَدُوْنَ (انعام) والے کلمہ کی دو وجوہ کی تفصیل یہ ہے (۱) تحقیق (ط) اس کو رُوَیس سے ابوالطیب نے اپنے عام قاعدہ کے خلاف نقل کیا ہے اور ابوالعلاء نے اپنی غایہ میں یہ تصریح کی ہے کہ ان کے لیئے اسمیں تسہیل وتحقیق دونوں میں تخییر ہے (۲) تسہیل (دہ ط) اس کو رُوَیس سے نخاس و ابن مقسم اور جوہری نے روایت کیا ہے۔ اور (۴) ہشام کے لیئے اَئِنَّکُمْ لَتَکْفُرُوْنَ (فصلت ع۲) والے کلمہ کی دو وجوہ کی تفصیل یہ ہے (۱) تسہیل جو ان کے عام قاعدہ کے خلاف ہے (شط) اس کو ان سے جمہور اہلِ مغرب نے نقل کیا ہے اور جن حضرات نے ان کے لیئے صرف تسہیل والی ہی ایک وجہ کو نصًّا بیان کیا ہے۔ ان میں سے مندرجہ ذیل نو حضرات بھی ہیں۔ صاحب تیسیر (دانی) صاحبِ کافی (ابنِ شریح) صاحبِ ہدایہ۔۔۔۔ (مہدوی) صاحبِ تبصرہ (مکی) صاحب تلخیص العبارات (حسن بن بلیمہ) صاحبِ ارشاد ابوالطیب عبدالمنعم بن غلبون، صاحبِ تذکرہ ابوالحسن طاہر بن غلبون، صاحب مبہج (سبطؒ) صاحبِ عنوان (ابوطاہر اسماعیلؒ) پھر اس میں ہشام کے لیئے دوسرے ہمزہ کی تسہیل نقل کرنے والے سب حضرات۔ اس سے پہلے دونوں ہمزوں کے درمیان الف کے ذریعہ فصل اور جدائی کرنے پہ

متفق ہیں (پس تسہیل پر فقط ادخال اور تحقیق پر ادخال و عدمِ ادخال دونوں ہیں یا یوں کہو کہ عدمِ ادخال پر فقط تحقیق اور ادخال پر تسہیل و تحقیق دونوں ہیں اس طرح کُل تین وجوہ ہوجائیں گی (۱) ادخال و تسہیل (شط) (جمہور اہلِ مغرب) (۲) ادخال و تحقیق (شط) (جمہور اہلِ عراق بطریق حلوانی) (۳) بلاادخال تحقیق (ط) (جمہور اہلِ عراق بطریقِ داجونی) جیساکہ اس کی پوری تفصیل عنقریب آجائے گی (۲) تحقیق جو ہشام کے عام اصول کے موافق ہے (شط) اس کو اُن سے جمہور اہلِ عراق نے روایت کیا ہے اور جن حضرات نے ان کے لیے صرف تحقیق ہی والی ایک وجہ کو نصًّا بیان کیا ہے اور تسہیل والی وجہ ان کے لیے اسمیں قطعی بیان ہی نہیں کی۔ ان میں..... مندرجۂ ذیل سات حضرات بھی شامل ہیں۔ ابن شیطا، ابن سوار، ابن فارس، ابوالعز، ابوعلی بغدادی، ابن فحام، حافظ ابوالعلاء، اور مندرجۂ ذیل تین حضرات نے ہشام کے لیے خاص اسی کلمہ میں تسہیل و تحقیق دونوں کو صراحۃً بیان کیا ہے۔ ابوالقاسم شاطبیؒ، صفراویؒ۔ اور ان دونوں سے پہلے حافظ ابوعمرو دانیؒ نے جامع البیان میں، اور [ادخال و عدمِ ادخال کا بیان یہ ہے کہ..... اس بارہ میں قرّاء کے تین فریق ہیں ۱] ابوعمرو، ابوجعفر اور قالون (ان اڑھائی قرّاء) کے لیے پورے باب میں دونوں ہمزوں کے درمیان الف کے ذریعہ جُدائی ہے (شط) (۲) ورش، ابن کثیر، ابن ذکوان۔ چاروں کوفی اور یعقوب ان سات ائمہ کیلئے بلاخلاف ادخال و فصل کا ترک ہے (شط) اور (۳) ہشام کے لیئے اس بارہ میں اہلِ اداء کے تین مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب:۔ سب موقعوں میں ادخال و فصل (شط) اس کو مندرجۂ ذیل دو طرق کی روشنی میں ابنِ عبدان کے طریق سے حُلوانی نے ہشام سے نقل کیا ہے۔ اور وہ دو یہ ہیں بطریقِ صاحبِ تیسیر۔ اُن کی اُس قرارت کی رُو سے جو ابوالفتح پر ہے۔ بطریق ابی العز صاحبِ کفایہ۔ نیز یہ ابوعبداللہ جمّال کا طریق ہے.... حُلوانی سے اور تجرید میں بھی جمّال از حلوانی کے طریق سے یہی وجہ درج ہے اور جمہور اہلِ عراق کے ہاں حُلوانی سے یہی ادخال والی وجہ مشہور ہے جیسے ابنِ سوار، ابنِ فارس

ابو علی بغدادی، اور ابن شیطا، اور ان کے علاوہ کئی حضرات، نیز یہ داجونی سے ... شذائی کا اور ہشام سے حلوانی وغیرہ کا طریق ہے۔ جیسا کہ مبہج میں ہے اور دانی نے داجونی کے طریق سے اسی وجہ کو نصًا بیان کیا ہے۔ اور حافظ ابو العلاء نے حلوانی و داجونی دونوں کے طریق سے اسی وجہ کو قطعیت کے ساتھ بیان کیا ہے اور یہ شاطبیہ کی دو وجوہ میں سے ایک وجہ ہے (پھر یہ ادخال اَئِنَّكُمْ فصلت میں تو تسہیل و تحقیق دونوں ہی کے ساتھ ہے۔ اور باقی کلمات میں صرف تحقیق کے ساتھ ہے) دوسرا مذہب: پورے باب میں قصر و عدمِ ادخال، (ط) اسکو جمہور اہل عراق اور ان کے ماسوا کے طریق سے داجونی نے ہشام سے روایت کیا ہے۔ جیسے صاحب مستنیر (ابن سوار) صاحب تذکار (ابنِ شیطا) صاحب جامع (ابو الحسین نصر فارسی) صاحب روضہ (ابو علی بغدادی مالکی) صاحب تجرید (ابن فحام) صاحب کفایہ کبریٰ (ابو العز قلانسی) اور ان کے ماسوا کئی حضرات اور زید بن علی کے طریق سے داجونی کیلئے یہی وجہ صحیح ہے اور مبہج میں جمال از حلوانی کے طریق سے یہی وجہ مذکور ہے] پس اس مذہب کی رُو سے سب کے سب کلمات میں بلا ادخال تحقیق ہے۔ حاصل یہ کہ ان دو مذہبوں کی رُو سے ہشام کے لیے دوسری قسم کے تمام کلمات میں دو وجوہ ہیں (۱) ادخال و تحقیق (شطـ) یہ ابن عبدان کا طریق ہے حلوانی سے۔ اور تجرید میں حلوانی ہی سے جمال کا طریق بھی ہے اور جمہور اہل عراق کے ہاں حلوانی سے یہی مشہور ہے نیز یہ داجونی سے شذائی کا طریق ہے (۲) بلا ادخال تحقیق (ءَ اِنَّكُمْ، ءَ اِنَّ (اعراف) ءَ اِذَا (مریم) اَئِنَّ (شعراء) اَئِنَّكَ، اَئِفْكًا (صفت)... اَئِنَّكُمْ (فصلت) ان سات میں (ط) اور باقی کلمات میں (شطـ) یہ جمہور اہل عراق اور ان کے ماسوا سے... داجونی کا طریق ہے اور داجونی کیلئے زید کے طریق سے یہی وجہ صحیح ہے اور اس قسم میں سے اَئِنَّكُمْ فصلت میں تین وجوہ ہیں (۱) ادخال و تسہیل (شطـ) یہ جمہور اہل مغرب سے ہے (۲) ادخال و تحقیق (شطـ) یہ جمہور اہل عراق سے حلوانی کا طریق ہے۔ (۳) بلا

ادخال تحقیق (ط) یہ بھی جمہور اہل عراق سے داجونی کا طریق ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس قسم میں سے اُن سات کلمات میں بھی ادخال وتحقیق اور بلا ادخال تحقیق دونوں ہیں۔ جن میں حرز سے صرف ادخال وتحقیق ہے اور ءَاۤئِنَّكُمْ فُصِّلَتْ میں تیسری وجہ بلا ادخال تحقیق بھی ہے۔ تیسرا مذہب۔ تفصیل وتفریق؛ اس طرح پر کہ مذکورین کے ماسوا بعض دوسرے حضرات کے یہاں اس قسم میں سے سات موقعوں (نیز استفہام مکرر کے بارہ کلمات) میں تو صرف ادخال (اور الف کے ذریعہ فصل وجدائی) اور باقی کلمات میں فقط عدم ادخال ہے پس جن سات موقعوں میں صرف ادخال وفصل ہے اُن میں سے چار تو اتفاقی استفہام والے اُن تیرہ مقامات میں سے ہیں جو پہلے گذر چکے ہیں۔ اور وہ چار یہ ہیں (۱) أَئِنَّ لَنَا (شعراء ع۳) (۲ و ۳) أَئِنَّكَ اور أَئِفْكًا (دونوں صٰفّٰت ع۲ و ع۵ میں) (۴) أَئِنَّكُمْ (فُصِّلَتْ ع۲) اور باقی تین اختلافی استفہام والی اُس دوسری قسم میں سے ہیں جس کا بیان عنقریب آئے گا (اور وہ یہ ہیں ۵ و ۶ ءَاَئِنَّكُمْ۔ اور ءَاِنَّ لَنَا (دونوں اعراف ع۱۰ و ع۱۴ میں) ۷ ءَاِذَا مَا مِتُّ (مریم ع۵)) یہ مذہب ہدایہ، ہادی، کافی، تلخیص تبصرہ اور عنوان۔ ان چھ کتابوں میں درج ہے اور یہی شاطبیہ کی دوسری وجہ ہے اور دانی نے ابوالحسن سے بھی اسی کے موافق پڑھا ہے [اور آگے آجائیگا کہ ہشام کیلئے أَئِنْ ذُكِّرْتُمْ اور ءَاَئِمَّةً اور ءَاَئِنَّكُمْ، ءَاَئِنَّ (اعراف) ءَاَئِذَا (مریم) ءَاَئِنَّكَ (یوسف) اور استفہام مکرر کے بارہ مواقع (۱ تا ۸) رعد۔ اسراء۔ مومنون۔ عنکبوت۔ سجدہ۔ صٰفّٰت ان آٹھ موقعوں میں دوسرا کلمہ (۹ و ۱۰) نمل ونزعٰت کا پہلا پہلا کلمہ (۱۱ و ۱۲) واقعہ کے دونوں کلمے یہ بائیس مقامات بھی اس اتفاقی قسم کے تیرہ کلمات ہی کے ساتھ ملحق ہیں۔ پس ان میں بھی پہلے مذہب پر ادخال وتحقیق اور دوسرے اور تیسرے کی رُو سے بلا ادخال تحقیق یہ دونوں وجوہ جائز ہیں۔ لیکن استفہام کے بارہ موقعوں میں اکثر ناقلین ادخال پر ہیں۔ اور ان تمام مواقع کی یہ کل تعداد پینتیس ۳۵ ہے۔ جن کی تفصیل یہ ہے کہ ہشام کیلئے ان سب کلمات کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) وہ کلمات جن میں حرز وطیبہ دونوں ہی نظموں سے ادخال مع التحقیق اور بلا ادخال تحقیق دونوں ہیں اور ان میں سے بلا ادخال تحقیق راجح ومقدم ہے اور وہ یہ ہیں۔ (۱ و ۲) ءَاَئِنَّكُمْ (انعام ونمل) (۳ تا ۷) أَئِمَّةً (پانچوں جگہ) (۸) ءَاَئِنَّكَ (یوسف)

(۹ تا ۱۳) ءَاِلٰہٌ (پانچوں) (۱۴) اَئِنْ ذُکِّرْتُمْ (۱۵) اَئِنَّا لَتَارِکُوْا (صٰفّٰت) (۱۶) ءَاِذَا اِمِتْنَا (قٓ) (۲) وہ اٹھارہ کلمات جن میں نظم و تیسیر کی رو سے تو دونوں ہمزوں کی صرف تحقیق مع ادخال ہے اور طیبہ کے طریق سے ادخال و تحقیق اور بلا ادخال تحقیق دونوں ہیں۔ اور ان میں سے ادخال و تحقیق جمہور کا مذہب ہے اور مقدم ہے اور وہ یہ ہیں (۱ تا ۱۲) استفہام مکرر میں سے وہ بارہ کلمات جن میں ان کے لیئے دو ہمزے ہیں یہ پہلے گذر چکے ہیں پس ان میں نظم و تیسیر کی رو سے تو صرف تحقیق مع ادخال ہے اور تمام اہل مغرب اور اکثر اہل مشرق بھی اسی پر ہیں اور یہی جمہور کا مذہب ہے اور نشر و طیبہ کی تحقیق کی رو سے ان میں دو وجوہ ہیں۔ تحقیق مع ادخال اور تحقیق بلا ادخال اور قیاس بھی یہی چاہتا ہے۔ اور ارشاد المرید میں علی ضبّاع کہتے ہیں کہ ہمارا عمل بھی دونوں وجوہ پر ہے" (۱۳ تا ۱۸) ءَاَنّکُمْ، ءَاِنَّ۔ (اعراف) ءَاِذَا (مریم) اَئِنَّ (شعراء) اَئِنَّکَ۔ اَئِفْکًا (صٰفّٰت) ان چھ میں بھی ہمزے سے صرف ادخال و تحقیق اور طیبہ سے ادخال و تحقیق اور بلا ادخال تحقیق دونوں ہیں۔ (۳) وہ ایک کلمہ یعنی اَئِنَّکُمْ (فُصِّلَتْ ع۲) جسمیں حرز سے ادخال و تسہیل اور ادخال و تحقیق دو اور طیبہ سے ان دو سمیت بلا ادخال تحقیق کل تین ہیں اور تفصیل یہ ہے۔ (۱) ادخال و تسہیل (شط) (جمہور اہل مغرب و بعض اہل عراق) (۲) ادخال و تحقیق (شط) (جمہور اہل عراق بطریق حلوانی) (۳) بلا ادخال تحقیق (ط) (جمہور اہل عراق بطریق داجونی) حاصل یہ کہ دوسری قسم جسمیں پہلے ہمزہ پر فتحہ اور دوسرے پر کسرہ ہو جو اَئِنَّکُمْ اور ءَاِذَا وغیرہ میں ہے اس قسم کے تمام کلمات میں ہشام کیلئے ہر جگہ دو وجوہ ہیں (۱) ادخال و تحقیق (شط) ...... یہ ابن عبدان کا طریق ہے حلوانی سے اور تجرید میں حلوانی ہی سے جمال کا طریق بھی ہے اور جمہور اہل عراق کے ہاں حلوانی سے یہی مشہور ہے نیز یہ داجونی سے شذائی کا طریق ہے (۲) بلا ادخال تحقیق ءَاِنّکُمْ، ءَاِنَّ۔ (اعراف) ءَاِذَا (مریم) اَئِنَّ (شعراء) اَئِنَّکَ۔ اَئِفْکًا۔ (صٰفّٰت) اَئِنَّکُمْ (فُصِّلَتْ) ان سات میں (ط) اور باقی کلمات میں (شط) ہے یہ جمہور اہل عراق اور ان کے ماسوا سے داجونی کا طریق ہے

اور داجونی کے لیئے زید کے طریق سے یہی وجہ صحیح ہے اور اس قسم میں سے أَئِنَّكُمْ فُصِّلَتْ میں تین
وجوہ ہیں (۱) ادخال و تسہیل (شط) یہ جمہور اہل مغرب سے ہے (۲) ادخال و تحقیق (رشط) یہ جمہور اہل ۱۴
عراق سے حلوانی کا طریق ہے (۳) بلا ادخال تحقیق (ط) یہ جمہور اہل عراق سے داجونی کا طریق ہے
خلاصہ یہ کہ اس قسم میں سے ان سات کلمات میں بھی ادخال و تحقیق اور بلا ادخال تحقیق دونوں ہیں
جن میں ہمزے سے صرف ادخال و تحقیق ہے اور أَئِنَّكُمْ فُصِّلَتْ میں تیسری وجہ بلا ادخال تحقیق بھی ہے

مُلحقات " (دوسری قسم جسمیں پہلے ہمزہ پر فتحہ اور دوسرے پر کسرہ ہو اور پہلا ہمزہ
استفہامی ہو اس کے اتفاقی استفہام والے کلمات میں سے مندرجہ بالا سات کلمات جو تیرہ جگہ
آئے ہیں۔ یعنی ۱ تا ۳ أَئِنَّكُمْ (انعام و نمل و فصلت) ۴ أَئِنَّ (شعراء) ۵ تا ۹ أَءِلٰهٌ
(نمل) ۱۰ تا ۱۲ أَئِنَّا لَتَارِكُوا - أَئِنَّكَ لَمِنَ، أَئِفْكًا (صٰفّٰت) ۱۳ أَءِذَا مِتْنَا (ق)
یہ تیرہ تو اصالۃً اور حقیقۃً اس میں شامل ہیں) اور ذیل کے تین کلمات حکماً اور تبعاً اس اتفاقی استفہام
والے باب کے ساتھ ملحق ہیں (۱) أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ (عنکبوت ع۳) (۲) أَءِذَا
مِتْنَا (واقعہ ع۲) ان دونوں میں تمام قراء کے لیئے بالاتفاق استفہام کی بناء پر دو ہمزے
ہیں اور یہ دونوں استفہام مکرر کے باب سے ہیں۔ جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ اور اسی طرح
(۳) أَئِن ذُكِّرْتُم (یٰسٓ ع۲) میں بھی سب کے لیے بالاجماع استفہام کی بناء پر
دو ہمزے ہیں۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ ابوجعفر کی قراءت میں تو اسمیں اس کا دوسرا ہمزہ مفتوح ہے
پس ان کے یہاں یہ پہلی قسم کے ساتھ ملحق ہے جسمیں...... دونوں متحرک قطعی ہمزے مفتوح
اور ان میں سے پہلا استفہامی ہوتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ اور باقی نو قراء (سبعہ یعقوب
امام خلف) کی قراءت پر دوسرا ہمزہ مکسور ہے پس ان کے یہاں یہ کلمہ اس دوسری قسم
کے ساتھ ملحق ہے (جسمیں پہلے ہمزہ پر فتحہ اور دوسرے پر کسرہ ہوتا ہے) پھر یہ نو کے نو قراء
ان تینوں کلموں میں تحقیق و تسہیل اور ادخال و عدم ادخال کی رو سے اپنے انہی اصول و قواعد پر ہیں
جو پہلے مذکور ہو چکے ہیں۔ مگر ہشام کے لیئے تفصیل والوں کے مذہب پر ان تین میں سے عنکبوت

وواقعہ کے دو کلمات میں ادخال اور یلیسؔ ع کے ایک کلمہ میں عدم ادخال ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (ءَاِن ذُکِّرۡتُم میں ۱ قالون مازنی کیلئے ادخال و تسہیل ۲ ورش مکی رُوَیس کے لیئے بلا ادخال تسہیل ۳ ابن ذکوان کوفیین رَوح کے لیے بلا ادخال تحقیق ۴ ہشام کے لیئے دو وجوہ ہیں (۱) ادخال و تحقیق (شط) (ابن عبدان وجمال از حلوانی، وشذائی از داجونی۔ اور جمہور اہل عراق کے یہاں حلوانی سے یہی مشہور ہے) (۲) بلا ادخال تحقیق (شط (زید از داجونی، اور جمہور اہل عراق کے یہاں داجونی سے یہی مشہور ہے۔ اور آگے آجائے گا کہ اَئِمَّۃ کے پانچوں مواقع بھی اسی دوسری قسم ہی کے ساتھ ملحق ہیں لیکن ان میں اور دوسرے کلمات میں دو فرق ہیں (۱) دوسرے کلمات میں تو پہلا ہمزہ استفہام کے لیئے ہوتا ہے اور ان پانچ میں جمع کے لیئے ہے (۲) دوسرے کلمات میں قالون و مازنی کے لیئے ادخال ہوتا ہے مگر ان پانچ موقعوں میں نہیں اسی طرح دوسرے کلمات میں قالون ازرق، مکی، مازنی، یزید اور رُوَیس ان ساڑھے چار قراء کے لیے فقط تسہیل ہوتی ہے۔ مگر ان پانچوں میں ان کے لیئے ادخال کے بغیر دوسرے ہمزہ کا یاء سے ابدال بھی ہے۔ اسی طرح اصبہانی کیلئے دوسرے موقعوں میں تو صرف بلا ادخال تسہیل ہے۔ مگر اَئِمَّۃ کے ان پانچ موقعوں میں سے توبہ، انبیاء و قصص ۱ ان تین میں ان کے لیے بلا ادخال تسہیل اور بلا ادخال ابدال یہ دو وجوہ ہیں اور قصص ۲ و سجدہ ان دو میں ادخال و تسہیل اور بلا ادخال ابدال یہ دو ہیں اور پوری تفصیل آگے آجائیگی اِنۡ شَآءَ اللّٰہُ تَعَالٰی) اور (دو قطعی متحرک ہمزوں میں سے مفتوحہ پھر مکسورہ کے دو ہمزوں کی) دوسری ② قسم اختلافی ہے جسمیں بعض کے لیے استفہام اور بعض کے یہاں اخبار ہے۔ اس کی پھر دو صورتیں ہیں ۱ استفہام مفرد اختلافی جسمیں دو ہمزے ایک ہی جگہ ہوں اور ان کے بعد انہی جیسے اور دو ہمزے نہ آرہے ہوں۔ اور بعض نے ایک اور بعض نے دو ہمزوں سے پڑھا ہو۔ ۲ استفہام مکرر اختلافی جسمیں قریب قریب دو جگہ ایک ہی جیسے دو دو ہمزے آرہے ہوں۔ اور بعض نے اول موقع میں

اور بعض نے ثانی موقع میں اخبار و استفہام کا اختلاف کیا ہو۔ پس ۱ پہلی قسم استفہام مفرد اختلافی ۵ کے پانچ کلمات ہیں (۱) ءَ اِنَّکُمْ لَتَاتُوْنَ الرِّجَالَ اور ءَ اِنَّ لَنَا لَاَجْرًا (دونوں اعراف ع ۱۰ و ع ۱۴ میں) (۳) ءَ اِنَّكَ لَاَنْتَ يُوْسُفُ (یوسف ع ۱۰) (۴) ءَ اِذَا مَا مِتُّ (مریم ع ۵) (۵) ءَ اِنَّا لَمُغْرَمُوْنَ (واقعہ ع ۲) اور تفصیل یہ ہے۔ پہلا موقع: ءَ اِنَّکُمْ لَتَاتُوْنَ (اعراف ع ۱۰) اسمیں قراء کے دو فریق ہیں ۱ نافع ابوجعفر اور حفص کیلئے خبریت کی بنا پر ایک ہمزہ۔ ۲ باقی ساڑھے سات قراء (مکی، مازنی، شامی، شعبہ، حمزہ، کسائی، حضرمی، امام خلف) کیلئے استفہام کی بنا پر دو ہمزے ہیں پھر استفہام والے سبھی قراء تسہیل و تحقیق اور ادخال و عدم ادخال کے اعتبار سے اپنے پہلے اُصول و قواعد پر ہیں۔ دوسرا موقع ءَ اِنَّ لَنَا لَاَجْرًا (اعراف ع ۱۴) اسمیں بھی قراء کے دو فریق ہیں ۱ نافع، ابن کثیر، ابوجعفر، اور حفص ان ساڑھے تین کیلئے اِخبار کی بنا پر ایک ہمزہ اور ۲ باقی ساڑھے چھ (مازنی شامی شعبہ، حمزہ، کسائی حضرمی امام خلف) کیلئے استفہام کی بنا پر دو ہمزے ہیں۔ اور اسمیں بھی یہ سب قراء اپنے مذکورہ اصول و قواعد پر ہیں۔ اور یہ دونوں کلمے (بھی) اُن سات مواقع میں سے ہیں۔ جن میں حلوانی کے ذریعہ ہشام سے نقل کرکے تفصیل والوں نے صرف ادخال و فصل کیا ہے (نہ کہ عدمِ ادخال و ترکِ فصل بھی) تیسرا موقع: ءَ اِنَّكَ لَاَنْتَ يُوْسُفُ (یوسف ع ۱۰) اسمیں بھی دو فریق ہیں ۱ ابن کثیر اور ابوجعفر کے لیے اِخبار کی بنا پر ایک ہمزہ اور ۲ باقی آٹھ قراء (نافع، مازنی، شامی کوفیین اور حضرمی) کے لیے استفہام کی بنا پر دو ہمزے ہیں اور یہ آٹھوں ائمہ اپنے پہلے ہی اصول پر ہیں چوتھا موقع: ءَ اِذَا مَا مِتُّ (مریم ع ۵) اسمیں بھی دو فریق ہیں ۱ ابنِ ذکوان کے لیئے دو وجوہ ہیں (الف) اِخبار کی بنا پر ایک ہمزہ (ط) اس کو شذائی (از رملی از صوری از ابنِ ذکوان) کے سوا باقی تمام طرق سمیت صوری نے ابنِ ذکوان سے نقل کیا ہے (اور وہ طُرق یہ ہیں (۱) ابن موفق و قباب

وزید از ملی از صوری ی از ابن ذکوان (۲) مطوعی از صوری از ابن ذکوان) اور صوری کے مندرجۂ بالا طریق کی رُو سے جمہور اہل عراق اسی پر ہیں۔ نیز اس کو ابن اخرم نے اخفش کے ذریعہ ابنِ ذکوان سے مندرجۂ ذیل سات طُرق کی روشنی میں روایت کیا ہے (۱) بطریق تبصرہ (۲) ہدایہ (۳) ہادی (۴) تلخیص العبارات (۵) کافی (۶) ابن غلبون (۷) جمہور اہل مغرب، اور دانیؒ نے اپنے دو شیوخ کرام یعنی ابوالفتح فارس اور ابوالحسن طاہر سے بھی یہی وجہ پڑھی ہے (ب) استفہام کی بنا پر دو ہمزے (دشط) اس کو نقاش نے اپنے جملہ مغربی و مصری اور شامی و عراقی طُرق سمیت اخفش کے ذریعہ ابنِ ذکوان سے نقل کیا ہے۔ نیز یہی شذائی کا طریق ہے از ملی سے جس کو انہوں نے صوری کے ذریعہ ابن ذکوان سے روایت کیا ہے، اور تجرید و مبہج اور کامل اور ابن مہران کی غایہ میں بھی یہی وجہ درج ہے اور شاطبیہ و اعلان میں اور تیسیر کی ظاہری عبارت میں ابنِ ذکوان کے لیے دونوں کی دونوں وجوہ مذکور ہیں اور مفردات و جامع البیان میں دانیؒ نے دونوں وجوہ کو صراحۃً بیان کیا ہے۔ اور دانیؒ نے عبدالعزیز فارسی سے استفہام ہی پڑھا ہے (اور یہی تیسیر و حرز کا طریق ہے) اور (۲) یہی استفہام باقی ساڑھے ۹ نو قراء (نافع، مکّی، مازنی، ہشام کوفیین یزید وحضرمی) کی قرارت بھی ہے اور یہ سب حضرات تحقیق و تسہیل اور ادخال و عدمِ ادخال میں اپنے اپنے اُصول و قواعد پر ہیں اور یہ کلمہ اُن سات حروف و مواقع کا تکملہ اور تتمہ (یعنی ساتواں کلمہ) ہے۔ جن میں ہشام کے لیے حلوانی کے طریق سے اصحابِ تفصیل (تفصیل و تفریق والوں) کے مذہب پر صرف ادخال و فصل ہے (نہ کہ ترکِ ادخال و عدمِ فصل بھی) پانچواں موقع: ءَاِنَّا لَمُغۡرَمُوۡنَ ٥ (واقعہ ع۱) اس میں بھی قراء کے دو فریق ہیں (۱) صرف ابوبکر کے لیے استفہام کی بنا پر دو ہمزے (۲) باقی ساڑھے ۹ نو قراء (نافع، مکّی، مازنی، شامی، حفص، حمزہ، کسائی یزید، حضرمی امام خلف) کے لیے خبریت کی بنا پر صرف ایک ہمزہ سے اِنَّا لَمُغۡرَمُوۡنَ ہے اور (۲) دوسری قسم استفہام مکرّر اختلافی ہے: جیسے ءَاِذَا۔ ءَاِنَّا

یہ صورت گیارہ جگہ (بائیس کلمات ہیں) کُل نو سورتوں میں واقع ہوئی ہے۔ اور وہ یہ ہیں ۱۔ ءَاِذَا کُنَّا تُرٰبًا ءَاِنَّا لَفِیْ خَلْقٍ جَدِیْدٍ (رعد ع۱) (۲، ۳) ءَاِذَا کُنَّا عِظَامًا وَّرُفَاتًا ءَاِنَّا .... لَمَبْعُوْثُوْنَ (اسراء ع۵ و ع۱۱ میں دو جگہ) (۴) ءَاِذَا مِتْنَا وَکُنَّا تُرَابًا وَّعِظَامًا ءَاِنَّا لَمَبْعُوْثُوْنَ (مؤمنون ع۵) (۵) ءَاِذَا کُنَّا تُرٰبًا وَّاٰبَآؤُنَآ اَئِنَّا لَمُخْرَجُوْنَ۔ (نمل ع۶) (۶) ءَاِنَّکُمْ لَتَاْتُوْنَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَکُمْ بِهَا مِنْ اَحَدٍ مِّنَ الْعٰلَمِیْنَ۔ اَئِنَّکُمْ لَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ (عنکبوت ع۳) (۷) ءَاِذَا ضَلَلْنَا فِی الْاَرْضِ ءَاِنَّا لَفِیْ (سجدہ ع۱) (۸، ۹) صٰفّٰت میں دو مواقع جن میں سے پہلا ءَاِذَا مِتْنَا وَکُنَّا تُرَابًا وَّعِظَامًا ءَاِنَّا لَمَبْعُوْثُوْنَ (ع۱) اور دوسرا ءَاِذَا مِتْنَا وَکُنَّا تُرَابًا وَّعِظَامًا ءَاِنَّا لَمَدِیْنُوْنَ (ع۲) ہے (۱۰) ءَاِذَا مِتْنَا وَکُنَّا تُرَابًا وَّعِظَامًا ءَاِنَّا لَمَبْعُوْثُوْنَ (واقعہ ع۲) (۱۱) ءَاِنَّا لَمَرْدُوْدُوْنَ فِی الْحَافِرَةِ۔ ءَاِذَا کُنَّا عِظَامًا نَّخِرَةً (نٰزعٰت ع۱) [نتیجہ یہ کہ ان گیارہ میں سے ۱ تا ۵ اور ۷ تا ۱۰ ان نو میں تو ءَاِذَا اور ءَاِنَّا ہے اور ۶ میں ءَاِنَّکُمْ۔ ءَاِنَّکُمْ ہے اور ۱۱ میں ءَاِنَّا، ءَاِذَا ہے] پس چونکہ ان گیارہ موقعوں میں پاس پاس دو جگہ دو دو ہمزے آرہے ہیں۔ اس لیے تکریر کے حکم کے پیش نظر یہ کُل بائیس کلمات بن جائیں گے اور استفہام مکرر میں اختلاف یہ ہوتا ہے کہ بعض تو ان دو میں سے اوّل میں ایک اور ثانی میں دو ہمزے (اِذَا۔ ءَاِنَّا) پڑھتے ہیں اور بعض اس کا عکس کرکے اوّل میں دو اور ثانی میں ایک ہمزہ (ءَاِذَا۔ اِنَّا) پڑھتے ہیں اور بعض دونوں میں دو دو ہمزہ (ءَاِذَا ءَاِنَّا اور ءَاِنَّکُمْ، اَئِنَّکُمْ اور ءَاِنَّا، ءَاِذَا) پڑھتے ہیں اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس بارہ میں اجمالی طور پر قُرّاء کے تین فریق ہیں ۱۔ ابن عامر اور ابوجعفر کے لیے پہلے موقع میں اخبار (ایک ہمزہ) اور دوسرے میں استفہام یعنی دو ہمزے ہیں (جس کی شکل اِذَا کُنَّا تُرَابًا ءَاِنَّا ہے) ۲۔ نافع، کسائی اور یعقوب کے لیے ایسے

برعکس پہلے موقع میں استفہام (دو ہمزے) اور دوسرے میں اخبار (ایک ہمزہ) ہے ۳ باقی پانچ قراء (یعنی ابن کثیر، ابوعمرو، عاصم، حمزہ اور امام خلف) کیلئے دونوں موقعوں میں دو دو ہیں پھر رعد، اسراء (ع۵ و ع۱۱) مؤمنون، سجدہ اور صٰفٰت کا دوسرا (یعنی ع۲ والا) ان چھ میں توکسی نے بھی اپنے قاعدہ کے خلاف نہیں کیا۔ اور نمل، عنکبوت صٰفٰت کا پہلا موقع (یعنی ع۱ والا)...... واقعہ اور نزعٰت۔ ان پانچ موقعوں میں بعض نے اپنے قاعدہ کے خلاف بھی کیا ہے ....

.......—[چنانچہ نمل میں نافع وشامی نے عکسًا۔ اور یعقوب نے دونوں موقعوں میں استفہامًا۔ اور عنکبوت میں نافع ویعقوب نے عکسًا اور کسائی نے دونوں موقعوں میں استفہامًا۔ اور مکی وحفص نے اوّل میں اخبارًا۔ اور صٰفٰت کے پہلے موقع میں ابوجعفر نے عکسًا۔ اور واقعہ میں ابن عامر نے دونوں موقعوں میں استفہامًا۔ اور ابوجعفر نے عکسًا اور نزعٰت میں ابن عامر نے عکسًا اپنے قاعدہ کی مخالفت کی ہے۔ حاصل یہ کہ استفہام مکرر میں تفصیل کی رُو سے قراء کے کل سات فریق بن جاتے ہیں ۱ نافع کے لیے اول میں دو ہمزے اور ثانی میں ایک (ءَاِذَا، اِنَّا اور ءَاِنَّا، اِذَا) ہے۔ لیکن نمل ع۲ اور عنکبوت ع۳ میں اس کا عکس ہے یعنی نمل میں اِذَا، اَئِنَّا اور عنکبوت میں اِنَّکُمْ، اَئِنَّکُمْ ہے ۲ کسائی کے لیے بھی نافع کی طرح اوّل میں دو۔ اور ثانی میں ایک ہے لیکن نمل کے دوسرے میں ایک نون اور زیادہ کرکے ءَاِذَا اِنَّنَا پڑھتے ہیں اور عنکبوت میں دونوں موقعوں میں دو دو ہمزہ ہیں (یعنے ءَاِنَّکُمْ، اَئِنَّکُمْ) ۳ یعقوب کے لیے بھی نافع وکسائی کی طرح اول میں دو اور ثانی میں ایک ہے۔ لیکن نمل میں دونوں جگہ دو دو ہمزے ہیں اور عنکبوت میں اپنے عام قاعدہ کے برعکس اول میں ایک اور ثانی میں دو ہمزے ہیں ۴ ابن عامر کے لیے اوّل میں ایک اور ثانی میں دو ہمزہ ہیں (اِذَا، ءَاِنَّا) لیکن نمل اور نزعٰت میں اس کا عکس ہے۔ اور نمل کے ثانی میں کسائی کی طرح ایک نون بھی زیادہ کرتے ہیں۔ پس نمل میں ءَاِذَا، اِنَّنَا اور نزعٰت میں ءَاِنَّا، اِذَا ہے اور واقعہ میں دونوں جگہ دو دو ہمزہ (یعنی ءَاِذَا، ءَاِنَّا) پڑھتے ہیں ۵ ابوجعفر کے لیے بھی شامی کی طرح اول میں ایک

اور ثانی میں دو ہمزہ ہیں۔ لیکن صٓفٰت کا پہلا اور واقعہ ان دو میں اس کے برعکس اوّل میں دو اور ثانی میں ایک ہمزہ ہے ابن کثیر اور حفص کے لیئے سب جگہ دونوں میں دو دو ہمزہ ہیں لیکن عنکبوت کے پہلے میں ایک ہے پس وہاں اِنَّکُمۡ۔ اَئِنَّکُمۡ ہے باقی ساڑھے تین ابو عمرو ابو بکر وحمزہ امام خلف کے لیے سب جگہ دونوں میں دو دو ہمزہ ہیں۔ خلاصہ یہ کہ (۱) نافع کسائی یعقوب کے لیئے سب جگہ اول میں دو اور ثانی میں ایک (۲) ابن عامر اور ابو جعفر کے لیئے اول میں ایک اور ثانی میں دو (۳) مکی، مازنی، عاصم، حمزہ، امام خلف کیلئے ہر جگہ دونوں میں دو دو ہیں لیکن نمل، عنکبوت، صٓفٰت کا پہلا۔ واقعہ، نٰزعٰت۔ ان پانچ میں بعض نے اپنے قاعدہ کے خلاف بھی کیا ہے۔ اور ان پانچ موقعوں کی علیحدہ علیحدہ تفصیل یہ ہے [پہلا موقع] نمل (ع ۲) اس میں قراء کے تین فریق ہیں "نافع" اور ابو جعفر کے لیئے پہلے موقع میں ایک اور دوسرے میں دو ہمزے ہیں "ابن عامر" اور کسائی کیلئے پہلے میں دو اور دوسرے میں ایک ہمزہ اور دونوں میں یعنی ءَاِذَا، اِنَّنَا باقی چھ قراء (یعنی) ابن کثیر، ابو عمرو، عاصم، حمزہ، امام خلف اور "یعقوب" کے لیے دونوں موقعوں میں دو دو ہمزے ہیں یعنی ءَاِذَا، اَئِنَّا۔ اور سبط الخیاط نے "مبہج" میں کارزینی سے اور انہوں نے نخاس کے ذریعہ رُویس سے اسمیں (ان کے عام قاعدہ کے برعکس) اوّل میں اِخبار اور ثانی میں استفہام نقل کیا ہے نافع اور ابو جعفر کی قرارت کی طرح۔ لیکن یہ ان کا تفرّد ہے جسمیں انہوں نے رویس کے باقی تمام ناقلین کی مخالفت کی ہے اسلیئے اس پہ عمل کرنا درست نہیں) دوسرا موقع: عنکبوت (ع ۳) اسمیں دو فریق ہیں "نافع"، ابو جعفر، ابن کثیر"

---

۵ اِن موقعوں میں بعض ائمہ کے نام دو دو ہلالی نشانوں (" ") کے اندر ہیں۔ ان کے لیئے یہ اختلاف اُن کے عام قاعدہ کے خلاف ہے اور انہی کا ذکر یہاں مقصود بالذات ہے اور بعض کے اِن نشانات سے باہر ہیں اُن کے لیئے یہ اختلاف اُن کے قاعدہ کے موافق ہے اور ان کا ذکر صرف اسلیئے کیا ہے کہ تخصیص کا شبہ نہ ہو ۱۲ منہ)

ابن عامر، "یعقوب"، اور "حفص" ان ساڑھے پانچ کیلئے پہلے موقع میں ایک اور دوسرے میں دو ہے۔ باقی ساڑھے چار قرّاء یعنی ابو عمرو، حمزہ، "کسائی" امام خلف اور ابوبکر کے لیئے دونوں موقعوں میں دو دو ہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ عنکبوت کے دوسرے (اور اسی طرح واقعہ کے پہلے) موقع میں تمام قرّاء کا دو ہمزوں پر اتفاق ہے۔ **تیسرا موقع: صٰفّٰت** کا پہلا (یعنی ع۱ والا) کلمہ اسمیں تین فریق ہیں ۱ ابن عامر کے لیئے پہلے میں ایک اور دوسرے میں دو۔ ۲: نافع، کسائی، "ابوجعفر" اور یعقوب ان چار کے لیے پہلے موقع میں دو اور دوسرے میں ایک ہے ۳ باقی پانچ قرّاء ابن کثیر، ابوعمرو، عاصم، حمزہ، امام خلف کے لیے اپنے قاعدہ کے موافق دونوں میں دو دو ہیں۔ **چوتھا موقع: واقعہ** (ع۲) اسمیں دو فریق ہیں ۱ نافع،... کسائی، "ابوجعفر" اور یعقوب ہی کیلئے پہلے موقع میں دو اور دوسرے میں ایک ہے ۲ باقی چھ قرّاء یعنی "ابن عامر" ابن کثیر، ابوعمرو، عاصم، حمزہ، امام خلف کے لئے دونوں موقعوں میں دو دو ہیں۔ پس پہلے موقع میں سب کے لیئے بلاخلاف دو ہمزے ہیں **پانچواں موقع: نٰزعٰت** (ع۲) اس میں تین فریق ہیں ۱ ابوجعفر کے لیئے پہلے موقع میں ایک اور دوسرے میں دو ہے ۲ نافع "ابن عامر" کسائی یعقوب کے لیئے اس کے برعکس پہلے موقع میں دو اور دوسرے میں ایک ہمزہ ہے ۳ باقی... پانچ قرّاء یعنی ابن کثیر، ابوعمرو، عاصم، حمزہ امام خلف کے لیے حسب قاعدہ دونوں میں دو دو ہیں۔ پس استفہام مکرر کے ان بائیس ۲۲ موقعوں میں دو ہمزہ پڑھنے والے سب حضرات تحقیق و تسہیل اور الف کے ادخال و عدم ادخال میں اپنے اصول پر ہیں کہ ۱ قالون، مازنی یزید کے لیے ادخال و تسہیل ہے ۲ ورش، مکی رُوَیس کے لیے بلا ادخال تسہیل ہے ۳ ابن ذکوان کوفیین رَوح کے لیئے بلا ادخال تحقیق ہے ۴ ہشام کے لیے دو وجوہ ہیں (الف) ادخال و تحقیق۔ (شطی) (ب) بلا ادخال تحقیق (ط) لیکن دو استفہاموں کے اس باب میں ہشام کے اکثر... طرق الف کے ادخال پر ہیں۔ اور اسی طرح صاحب تیسیر صاحب شاطبیہ اور تمام اہل مغرب اور اکثر اہل مشرق (مثلاً ابن شیطا، ابن سوار، ابوالعز و ہذانی اور ان کے علاوہ کئی حضرات

ان سب) نے ان کیلئے ادخال ہی قطعاً بیان کیا ہے۔ اور دوسرے حضرات جن میں استاذ ابو محمد سبط الخیاط اور ابو القاسم ہذلی اور ابو القاسم صفراوی وغیرھم بھی شامل ہیں۔ ان کے مذہب کی رُو سے استفہام مکرر کے موقعوں میں بھی ہشام کے لیئے اُن کے عام قاعدہ کے موافق ادخال و تحقیق اور بلا ادخال تحقیق دونوں وجوہ جاری کریں گے۔ جیساکہ اس پوری قسم میں ان کا مذہب یہی ہے۔ اور قیاس کی رُو سے بھی یہی قول ظاہر و راجح ہے [پس علامہ کی تحقیق پر ان میں بھی ان کے لیے دو دو وجوہ ہیں تحقیق مع ادخال، تحقیق بلا ادخال اور ارشاد المرید میں علی ضباع کہتے ہیں کہ ہمارا عمل بھی دونوں وجوہ پر ہے۔ **فائدہ: ہر قاری کے استفہامی مواقع کے بیان میں:** ۱ نافع کے لیئے گیارہ ہیں۔ جن میں سے نو رعد، اسرا، مؤمنون، سجدہ، صٰفّٰت، واقعہ، نٰزعٰت کے پہلے پہلے کلمہ میں اور باقی دو نمل و عنکبوت کے دوسرے دوسرے کلمہ میں ہیں۔ ۲ مکی حفص کے اکیس ہیں جو عنکبوت کے پہلے کلمے کے ماسوا ہیں ۳ ابو عمرو ابو بکر، حمزہ، امام خلف کے لیے بائیس کے بائیس ہیں۔ کیونکہ ان کے یہاں کوئی موقع بھی مستثنیٰ اور مخصوص نہیں ۴ ابن عامر کے لیے بارہ ہیں۔ جن میں سے آٹھ رعد، اسرا، مؤمنون، عنکبوت سجدہ، صٰفّٰت کے دوسرے دوسرے کلمہ میں اور دو نمل و نٰزعٰت کے پہلے پہلے کلمہ میں اور دو واقعہ کے دونوں کلموں میں ہیں۔ ۵ کسائی کے لیے بھی بارہ ہیں۔ جن میں سے گیارہ پہلے پہلے کلمہ میں اور ایک عنکبوت کے دوسرے کلمہ میں ہے ۶ ابو جعفر کے لیئے گیارہ ہیں جن میں سے نو رعد، اسرا، مؤمنون، نمل، عنکبوت، سجدہ، صٰفّٰت کا دوسرا موقع نٰزعٰت ان نو کے دوسرے دوسرے میں اور باقی دو صٰفّٰت ۱ اور واقعہ ان دو کے پہلے پہلے کلمہ میں ہیں ۷ یعقوب کے لیئے بارہ ہیں۔ جن میں سے نو رعد، اسرا، مؤمنون، سجدہ، صٰفّٰت، واقعہ، نٰزعٰت کے پہلے پہلے کلمہ میں اور ایک عنکبوت کے دوسرے میں اور دو نمل کے دونوں کلموں میں ہیں حاصل یہ کہ نافع، ابو جعفر کے لیے گیارہ مکی حفص کے لیے اکیس، ابو عمرو، ابو بکر، حمزہ، امام خلف کے لیے بائیس کے بائیس، ابن عامر، کسائی، یعقوب کے لیے بارہ بارہ ہیں اور تفصیل پہلے گذر چکی ہے]...

اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ تیسری قسم: وہ دو متحرک قطعی ہمزے جن میں سے [پہلے پر فتحہ اور] دوسرے پر ضمہ ہو جیسے ءَ اُنْزِلَ وغیرہ اور اس قسم میں یہ ضمہ والا دوسرا ہمزہ استفہام ہی کے ہمزہ کے بعد آتا ہے (نہ کہ غیر استفہامی ہمزہ کے بعد بھی) اس کی بھی پھر دو صورتیں ہیں (الف) وہ کلمے جن میں سب کے لیئے بالاتفاق دو ہمزہ ہیں۔ یہ صورت صرف تین موقعوں میں ثابت ہے۔ (ب) وہ جسمیں اختلاف ہے اور صرف بعض ہی کے لیے دو ہمزہ ہیں۔ یہ صورت صرف ایک جگہ (یعنے ءَ اُشْهِدُوا۔ زخرف ع ۲ ہی) میں ہے (جسمیں صرف مدنیان کے لیے دو ہمزہ ہیں) پس ان میں سے ① پہلی اتفاقی صورت کے تین کلمے یہ ہیں ۱۔ قُلْ اَ ؤُنَبِّئُكُمْ ..... بِخَيْرٍ مِّنْ ذٰلِكُمْ (آل عمران ع ۲) ۲۔ ءَ اُنْزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ (صٓ ع ۱)، ۳۔ ءَ اُلْقِيَ الذِّكْرُ عَلَيْهِ (قمر ع ۲) [اور حسب سابق ان میں بھی دو طرح کا اختلاف ہوتا ہے (۱) دوسرے ہمزہ کی تسہیل و تحقیق کا۔ (۲) دونوں ہمزوں کے درمیان الف کے داخل کرنے اور نہ کرنے کا، چناںچہ حضرت علامہؒ نے دونوں کو اسی ترتیب سے بیان کیا ہے] پس [اختلافِ اول یعنی تسہیل و تحقیق کے بارہ میں فرماتے ہیں کہ اسمیں قرار کے دو فریق ہیں] ۱۔ نافع، ابن کثیر، ابو عمرو، ابو جعفر و رویس ان ساڑھے چار قرار کے لیئے تینوں کلموں میں دوسرے ہمزے کی تسہیل ہے [جو واؤ کی طرح ہوتی ہے] ۲۔ باقی ساڑھے پانچ یعنی ابن عامر، چاروں کوفی اور روح کے لئے اسکی تحقیق ہے، اور [اختلاف ثانی یعنی] ادخال و عدم ادخال [کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس] میں [اجمالی طور پر تین اور تفصیلاً پانچ فریق ہیں پس] اجمالی (تین) فریق یہ ہیں ۱۔ ابو جعفر کے لیے بلاخلاف دونوں ہمزوں میں الف کے ذریعہ جدائی ہے ۲۔ ابو عمرو، قالون اور ہشام کے لیئے ادخال و عدم ادخال دونوں وجوہ ہیں [۳۔ باقی سات قرار یعنی ورش، ابن کثیر، ابن ذکوان، چاروں کوفی یعقوب کے لیے بلاخلاف ادخال کا ترک ہے] اور تفصیلی (پانچ) یہ ہیں [۱۔ ابو جعفر کے لیئے بلاخلاف ادخال مع تسہیل ۲۔ [ابو عمرو کے لیئے دو وجوہ ہیں (الف) فصل و ادخال مع تسہیل (رشاطبیہ)

اس کو اُن سے ابوعمرو دانیؒ نے "جامع البیان" میں نقل کیا ہے۔ نیز اس کو درایت وقیاس اور ابوعمرو کے ناقلین (مثلاً ابوعُمر دُوری، ابوشعیب، ابوحمدون، ابوخلاد، ابوالفتح موصلی۔ اور محمد بن شجاع اور ان کے علاوہ کئی حضرات" کی نصوص وعبارات ونقول دونوں ہی سے تقویت وتائید بہم پہنچائی ہے۔ چنانچہ ان سب حضرات نے یزیدی سے اور انہوں نے ابوعمرو سے نقل کر کے یہ کہا ہے کہ بلاشبہ ابوعمرو (قرآن کے علاوہ عرب کے دوسرے کلام میں) استفہام کے اکیلے ہمزہ کو درازی واِدخال سے ادا کرتے تھے۔ (مثلاً آنہ یُنَّ نَائِمًا ابکُ حَاضِرٌ)" پھر فرماتے ہیں کہ ابوعمرو اسی پر بس نہیں کرتے تھے بلکہ ہر اُن دو ہمزوں کے ساتھ بھی یہی معاملہ فرماتے تھے جو ایک کلمہ میں آپسمیں ملکر آرہے ہوں۔ پس وہ [عربیّت وحقیقت کی رُو سے اِن دونوں ہمزوں کے الگ الگ ہونے کے باوجود بھی نیّت وحکم اور تلفظ واَدا کے اعتبار سے] اُن دونوں کو ایک بنا دیتے تھے اور پھر [اُن دونوں کے اجتماع سے جو ثقل اور دشواری پیدا ہوجاتی تھی اس کے رفع کرنے کے لیئے] اُن میں سے پہلے ایک ہمزہ کو درازی واِدخال سے پڑھتے تھے۔ جیسے ائذا، ءالٰہٌ، ائنّکم اور ءآنتم اور ان کے مانند دوسرے کلمات" اھ [اور ممکن ہے کہ اَنَّہٗ کَانَ یَمُدُّ الِاسْتِفْهَامَ هَمْزَةً وَّاحِدَةً مَّمْدُوْدَةً ——— اور وَكَذٰلِكَ كَانَ يَفْعَلُ بِكُلِّ هَمْزَتَيْنِ الْتَقَتَا فَيُصَيِّرُهُمَا وَاحِدَةً وَّيَمُدُّ اِحْدٰهُمَا" والی عبارت کا معنیٰ یہ ہو کہ ابوعمرو قرآن مجید میں استفہام کے اُس ہمزہ کو درازی سے ادا کرتے تھے جو اس اعتبار سے اکیلا ہو کہ کلمہ میں اُس کے درازی والے الف کے بعد کوئی اور درازی والا الف نہ آرہا ہو۔ کیوں کہ اگر یہ صورت ہوتی تھی تو پھر درازی نہیں کرتے تھے۔ مثلاً ءَاٰمنتم اور ءَاٰلِهَتُنَا۔ پس ان میں چوں کہ دوسرے ہمزہ کے بعد ایک الف پہلے ہی سے موجود ہے۔ اسلیئے یہاں استفہام والے پہلے ہمزہ کے بعد ایک اور الف زائد نہیں کرتے۔ تاکہ دو الفوں کے جمع ہونے سے کلمہ کی طوالت وثقالت میں مزید اضافہ اور مبالغہ نہ ہوجائے" (جیسا کہ اس کی پوری تقریر پہلے گذر چکی ہے) ——— یا معنیٰ یہ ہیں کہ ابوعمرو استفہام

کے ہمزہ کے بعد ایک اور ہمزہ کی زیادتی کیے بغیر صرف ادخال کرتے تھے مثلاً ءٰاَنْذَرْتَهُمْ پڑھتے تھے نہ کہ ءَءَاآنْذَرْتَهُمْ یا مقصد یہ ہے کہ ابو عمرو استفہام کے ہمزہ کو کسی حرف علت کے اثر [یعنی تسہیل] کے بغیر محض تحقیق و ادخال سے پڑھتے تھے " پھر ابو عمرو یہ معاملہ کسی خاص موقع میں نہیں۔ بلکہ ہر اُن دو ہمزوں کے ساتھ فرماتے تھے جو ایک کلمہ میں متصل ہو کر آ رہے ہوں پس وہ اِس قاعدہ کو عام اور مطرد قیاس کے طور پر ہر جگہ جاری کرتے تھے۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔ یہ حل محض قیاسی و عقلی ہے جو کافی غور و خوض کے بعد سمجھ میں آیا ہے۔ باقی اصلی حل تو بڑے حضرات ہی جانتے ہوں گے۔ اگر کسی بزرگ کو اس سے بہتر کوئی اور مطلب سمجھ میں آئے تو اس پر عمل فرمائیں اور درخواست ہے کہ برائے عنایت اس عاجز کو بھی کسی ذریعہ سے اس حل کی اطلاع بخشدیں۔ تاکہ اس کی طرف رجوع کر لیا جائے۔ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ وَهُوَ اَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْحَالِ] اِس قول کے نقل کرنے کے بعد دانیؒ فرماتے ہیں " کہ ابو عمرو کے ناقلین کا یہ قول اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ وہ اُس صورت میں بھی ادخال و درازی کرتے تھے کہ استفہام کا ہمزہ، ضمہ والے ہمزہ پر داخل ہو۔ اسلئے کہ ان حضرات نے اِس ہمزۂ استفہامیہ کو مستثنیٰ نہیں کیا۔ بلکہ ادخال و مد کو استفہام کے پورے باب میں جائز و جیّد (اور صحیح و عمدہ) قرار دیا ہے گو انہوں نے مثالوں کی فہرست میں اِس قسم کی کوئی مثال شامل نہیں کی۔ لیکن قاعدہ کے عموم و تماثل کی بنا پر استفہامی ہمزہ کا یہ قیاس اِس قسم میں بھی جاری اور ادخال و فصل کی یہ درازی اس میں بھی عمومی و کلی طور پر ثابت ہے" اھ۔ اور طرق کی تفصیل یہ ہے (۱) ابوالقاسم صفراوی نے ابن فرح کے طریق سے دوری کیلئے ادخال والی اِس وجہ کو نصًّا بیان کیا ہے۔ جس کو انہوں نے یزیدی کے ذریعہ ابو عمرو سے روایت کیا ہے (۲) اسی طرح ابن سوّار و ابوالعزّ اور صاحب تجرید اور ان کے سوا کئی دوسرے حضرات نے ابن حبش (از ابن جریر از سوسی) کے طریق سے۔ سوسی کے لیے یہ وجہ صراحۃً بیان کی ہے (۳) سوسی ہی کے لیے کافی اور تبصرہ میں ادخال و عدم ادخال دونوں ہیں (۴) ابن بلیمہ اور حافظ ابوالعلاء نے سوسی کے لیئے ادخال ہی کو قطعًا بیان کیا ہے (ب) قصر و عدم ادخال

(شط) اس کو اُن سے اہلِ عراق اور اہلِ مغرب اور اُن کے ماسوا میں سے جمہور اہلِ ادا نے روایت کیا ہے اور تیسیر میں اس کے سوا اور کوئی وجہ مذکور نہیں ہے اور ابو العباس مہدوی، ابو الکرم شہرزوری شاطبی اور صفراوی نے بھی ابو عمرو کے لیئے دونوں کی دونوں وجوہ بیان کی ہیں (۳)......

قالون کیلیئے بھی تینوں کلموں میں دو دو ہیں (الف) مد وادخال: (شط) (۱) اسکو اُن سے ابو عمرو دانیؒ نے اپنی جامع میں اپنی اُس قرارت کی رُو سے — ابو نشیط اور حلوانی دونوں ہی کے طریق سے نقل کیا ہے جو ابو الحسن پر ہے اور اُس قراءت کی رُو سے جو ابو الفتح پر ہے صرف ابو نشیط کے طریق سے روایت کیا ہے [لیکن یاد رکھو کہ ءَ اُشْهِدُوا میں دانیؒ نے ابو الحسن سے عدمِ ادخال پڑھا ہے جیسا کہ عنقریب آجائے گا]۔ اور (۲) تیسیر، شاطبیہ، ہادی، ہدایہ، کافی، تبصرہ، اور تلخیص العبارات بلطیف الاشارات ان ساتوں کتابوں میں ان کے لیے یہی وجہ قطعی طور پر مذکور ہے (۳) اور صاحبِ تذکرہ اور ابو علی مالکی، ابن سوار، قلانسی، ابو بکر بن مہران، ابو العلاء ہمدانی، ہذلی۔ اسی طرح مبہج میں ابو محمد سبط الخیاط ان آٹھوں نے ان کے لیئے دونوں ہی طریقوں سے ادخال نقل کیا ہے۔ اور (۴) سبط نے ہی کفایہ میں یہ وجہ صرف حلوانی کے طریق سے قطعیت کے ساتھ بیان کی ہے اور (۵) جمہور اہلِ ادا دونوں طریقوں سے ادخال ہی پر ہیں اور (۶) صاحبِ تجرید نے فارسی و مالکی سے بھی یہی وجہ پڑھی ہے....

(ب) قصر و ترکِ ادخال: (ط) اسکو (۱) اُن سے ابو القاسم بن فحام نے اپنی تجرید میں اپنی اُس قرارت کی رُو سے جو عبد الباقی بن فارس پر ہے۔ ابو نشیط و حلوانی دونوں ہی کے طریق سے نقل کیا ہے۔ پھر فرماتے ہیں "کہ عبد الباقی بن فارس نے قالون کے لیے قصر و عدمِ ادخال کے سوا اور کوئی وجہ بیان نہیں کی" اور (۲) ابو محمد سبط الخیاط نے اپنی کفایہ میں یہ وجہ صرف ابو نشیط کے طریق سے روایت کی ہے۔ اور (۳) حافظ ابو عمرو دانیؒ نے "جامع" میں اس کو صرف حلوانی کے طریق سے نقل کیا ہے اور (۴) دانیؒ نے (حلوانی کے طریق سے) ابو الفتح فارس بن احمد سے بھی یہی وجہ پڑھی ہے اور (۵) دانیؒ کے بیان کی رُو سے قاضی اسماعیل، احمد بن صالح

اور اشمام - ان تینوں نے بھی قالون سے اسی طرح (عدم ادخال ہی) نقل کیا ہے - اور صاحب عنوان نے (بھی) قالون کے لیے اسی وجہ کو قطعاً بیان کیا ہے - یعنی اسماعیل کے طریق سے (حاصل یہ کہ قالون کے لیے ان تینوں کلموں میں ابو نشیط، اور حلوانی دونوں ہی کے طریق سے دونوں وجوہ صحیح ہیں اور ان میں سے شاطبیہ سے تو صرف تسہیل مع ادخال ہے اور طیبہ سے تسہیل بلا ادخال بھی ہے اور طرق کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے) (۳۵) ہشام کے لیے مندرجہ بالا تینوں موقعوں (أَؤُنَبِّئُكُم آل عمران ۱۵، ءَأُنزِلَ ص ۸، ءَأُلْقِيَ قمر ۲۵) میں خلاف ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ ان میں ہشام کے لیے تین طریق ہیں - **پہلا طریق**، تینوں میں تحقیق مع ادخال (أَؤُنَبِّئُكُم) (شکط) یہ تیسیر کی دو وجوہ میں سے ایک وجہ ہے - اور دانیؒ نے ابو الفتح فارس بن احمد سے بھی یہی وجہ پڑھی ہے - یعنی **ابن عبدان از حلوانی** کے طریق سے اور نیز یہ وجہ ابو العز کی کفایہ اور اسی طرح ہذلی کی کامل اور ابن فحام کی تجرید میں **ابو عبد اللہ الجمال از حلوانی** کے طریق سے مذکور ہے اور ابن سوار اور حافظ ابو العلاء نے ان کے لیے یہ وجہ صرف **حلوانی** کے طریق سے قطعیت کے ساتھ بیان کی ہے **دوسرا طریق** - تینوں میں تحقیق بلا ادخال (شکط) یہ کافی کی دو میں سے ایک وجہ ہے اور جمہور اہل ادا (مثلاً ابو طاہر بن سوار، ابو علی بغدادی صاحب روضہ، ابن فحام صاحب تجرید، ابو العز قلانسی، ابو العلاء ہمدانی، اور سبط الخیاط وغیرہم) نے **داجونی** کے طریق سے ان کے لیے اسی وجہ کو قطعاً بیان کیا ہے جس کو داجونی نے اپنے شیوخ (ابن حویرس وابن مامویہ دبیسانی) کے ذریعہ ہشام سے نقل کیا ہے اور یہی باقی (پانچ) قراء (یعنی ابن ذکوان کوفیین اور ر د ح) کی قراءت بھی ہے - **تیسرا طریق - تفصیل و تفریق** اس طرح پر کہ پہلے کلمہ (أَؤُنَبِّئُكُم آل عمران ۱۵) میں تو تحقیق بلا ادخال ہے اور باقی دو موقعوں (ءَأُنزِلَ ص ۸، ءَأُلْقِيَ قمر ۲۵) میں تسہیل مع ادخال (شکط) یہ تیسیر کی دوسری وجہ ہے اور دانیؒ نے ابو الحسن سے بھی یہی وجہ پڑھی ہے اور تذکرہ اور اسی طرح ہدایہ، ہادی، تبصرہ، تلخیص العبارات اور عنوان ان چھ کتابوں میں نیز جمہور اہل مغرب نے بھی اس

طریق کو قطعاً بیان کیا ہے۔ اور یہی کافی کی دوسری وجہ ہے۔ اور شاطبیہ میں یہ تینوں ہی طرق درج ہیں اور ذیل کے دوٌ طریق انفرادی و شاذ ہیں (عہ) دانیؒ نے اپنی اُس قرارت کی رُو سے جو ابوالفتح پر ہے حُلوانی ہی کے طریق سے ایک چوتھا طریق بھی بیان کیا ہے۔ یعنی تینوں موقعوں میں ادخال سمیت دوسرے ہمزہ کی تسہیل لیکن یہ ان کا تفرد ہے (عہ) اسی طرح کازرینی نے بھی۔ شنبوذی سے بطریقِ جمال از حلوانی ایک اور وجہ بیان کی ہے۔ یعنی آل عمران اور قمر میں ادخال مع تحقیق اور صٓ میں بلا ادخال تحقیق۔ لیکن یہ بھی صحیح نہیں۔ نتیجہ یہ کہ اب ہشام کے لیے تینوں موقعوں میں یہ خلاف کُل پانچؐ طرق کے اعتبار سے ہو جائے گا۔ [لیکن ان میں سے پہلے تینؐ صحیح اور آخری دوٌ غیر صحیح ہیں ﷽ ورش، مکی، ابن ذکوان کوفیین یعقوب کے لیے بلا خلاف عدم ادخال ہے] اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ اور اس باب کی (۲) دوسری اختلافی صورت کا فقط ایکؐ ہی کلمہ ہے یعنی ءَ اُشْهِدُوْا خَلْقَهُمْ (زخرف ع۱) پس اسمیں (اجمالاً دو فریق ہیں ملہ) نافع اور ابوجعفر کے لیئے۔ اسی طرح ءَ اُشْهِدُوْا ہے۔ دوٌ ہمزوں سے۔ جن میں سے پہلا مفتوح اور دوسرا مضموم ہے۔ اور اس کا شین بھی ساکن ہے۔ اور ان دونوں حضرات کے لیئے ان کے قاعدہ کے موافق اسمیں دوسرے ہمزہ کی تسہیل بین بین بھی ہے (ملہ باقی آٹھؐ قراء یعنی ابن کثیر، ابوعمرو، ابن عامر، چاروں کوفی یعقوب کے لیئے أَشَهِدُوا ہے، فتحہ والے ایک ہمزہ سے اور شین کا بھی فتحہ ہے) جیسا کہ ہم عنقریب اسکو اُس کی سورت (زخرف) میں بیان کریں گے۔ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی اور (تفصیلاً چارؐ فریق ہیں ملہ) ابوجعفر کے لیئے اپنے قاعدہ کے موافق دونوں ہمزوں کے درمیان الف کے ذریعہ جدائی ہے (تسہیل سمیت یعنی ءَ اٗشْهِدُوْا) (ملہ) قالون کے لیے یہاں بھی (انکے عام قاعدہ کے موافق) دونوںؐ وجوہ ہیں (البتہ طرق کی تفصیل میں قدرے اختلاف ہے جس کی توضیح یہ ہے) (الف) ادخال (مع تسہیل) (شطبیہ) اس کے طرق کی تشریح یہ ہے (۱) جن حضرات نے قالون کے لیئے سِرِاس جیسے دوسرے اجماعی کلمات (اَ ؤُنَبِّئُكُمْ، ءَ اُنْزِلَ۔

ءَ اُمْنِیَ) میں الف کا ادخال روایت کیا ہے۔ اُن میں سے حافظ ابوعمرو دانیؒ نے اپنی اُس قرارت کی رُو سے جو ابوالفتح پر ہے اس وجہ کو صرف ابونشیط کے طریق سے اور ابو بکر بن مہران نے ابونشیط و حلوانی دونوں ہی کے طریق سے نقل کیا ہے (۲) سبط الخیاطؒ نے مبہج میں صرف ابونشیط کے طریق سے اور اسی طرح ہذلی نے قالون کے جملہ طرق سے اس وجہ کو قطعیت کے ساتھ بیان کیا ہے (۳) ابوالعزؒ اور ابنِ سوار نے حمامی کے طریق کے سوا باقی تمام طرق سے حلوانی کے لیے یہی وجہ قطعی طور پہ بیان کی ہے [اور وہ طرق یہ ہیں ۱؎ ابوالعزؒ از ابوعلی واسطی از علاّمی از نقاش از ابن ابی مہران جمال از حلوانی ۲؎ ابن سوار از ابوعلی عطّار و شنبوذ مقانی از طبری از نقاش از جمال از حلوانی ۳؎ ابن سوار از شنبوذ مقانی از ابنِ علاّف از نقاش از جمال از حلوانی ۴؎ قلانسی از ابوعلی از ابن فحام بغدادی از نقاش] (ب) قصر و عدمِ ادخال مع تسہیل (شطہ) اس کے طرق کی توضیح یہ ہے (۱) جن حضرات نے اس جیسے باقی تین اتفاقی موضعوں میں اُن کیلئے عدمِ ادخال نقل کیا ہے ان سب نے اس میں بھی ان کے لیے اسی طرح ترکِ ادخال ہی روایت کیا ہے (۲) ہدایہ۔ ہادی، تبصرہ۔ کافی، تلخیص، غایۃ الاختصار، تذکرہ۔ ان سات کتابوں میں اور اسی طرح اکثر مصنفین کی تصانیف میں قالون کے لیئے ان کے دونوں ہی طریقوں سے اسمیں ورش کی طرح تسہیل بلاادخال ہی مذکور ہے (۳) دانیؒ نے ابوالحسن سے بھی عدمِ ادخال ہی پڑھا ہے (۴) مبہج۔ مستنیر، اور کفایہ اور ان کے علاوہ کئی کتابوں میں یہ وجہ صرف ابونشیط کے طریق سے درج ہے (۵) سبط الخیاطؒ نے اپنی کفایہ میں یہ وجہ دونوں ہی طریقوں سے قطعیت کے ساتھ بیان کی ہے۔ (۶) تیسیر، شاطبیہ اور اعلان اور ان کے ماسوا دوسری کتابوں میں ابونشیط کے طریق سے دونوں کی دونوں وجوہ مذکور و صحیح ہیں [نتیجہ یہ کہ قالون کے لیے اجماعی تین کلمات میں تو حرز و تیسیر سے صرف تسہیل مع ادخال ہے اور طیبہ سے تسہیل بلاادخال بھی ہے اور ءَ اُشْہِدُوا میں طیبہ کی طرح حرز و تیسیر سے بھی دونوں وجوہ ہیں ۲؎ ورش کے لیے صرف بلاادخال تسہیل ہے ۳؎ باقی آٹھ قراء مکی...

مازنی، شامی، کوفیین حضرمی کے لیے صرف ایک ہمزہ سے ءَ اَشَهِدُوا ہے] پس [شروع باب سے یہاں تک جو مذکور ہوا] یہ سب [اُس] قطعی [و متحرک] ہمزہ کی تمام نوعوں اور قسموں اور صورتوں اور اُس کے جملہ احکام و قواعد کا بیان ہے [جو استفہام والے قطعی ہمزہ کے بعد آرہا ہو۔ رہا ہمزۂ وصلی جو استفہامی ہمزۂ قطعی کے بعد واقع ہو۔ سو اس کا بیان اب آگے شروع ہوتا ہے]

ب: استفہامی قطعی کے بعد والا وصلی ہمزہ:

[اگر ہمزۂ استفہام کے بعد ہمزۂ وصلی پایا جائے تو استفہامی پر تو ہر جگہ فتحہ ہی ہوتا ہے اور وصلی پر فتحہ اور کسرہ دونوں حرکتیں آتی ہیں پس] اس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ استفہامی اور وصلی دونوں پر فتحہ ہو [اس صورت میں وصلی کے بعد ہر جگہ لام تعریف آتا ہے جیسے ءَ اَلذّٰكَرَيْنِ] ۲۔ ہمزۂ استفہامیہ پر فتحہ ہو اور وصلی پر کسرہ ہو جیسے ءَ اِتَّخَذْتُمْ اور تفصیل یہ ہے

پہلی قسم: اس کی پھر دو صورتیں ہیں (۱) وہ جس کو سب نے بالاتفاق استفہام سے پڑھا ہے۔ (۲) وہ جس میں اختلاف ہے کہ بعض نے استفہام سے اور بعض نے اخبار سے پڑھا ہے۔ پس ان میں سے پہلی اتفاقی صورت کے تین کلمے ہیں جو چھ جگہ آتے ہیں ۱، ۲ ءَ اَلذّٰكَرَيْنِ انعام ع میں دو جگہ ۳، ۴ ءَ اٰلْـٰٔنَ وَقَدْ۔ یونس (ع و ع) میں دو جگہ ۵، ۶ ءَ اٰللّٰهُ اَذِنَ لَكُمْ یونس ع اور ءَ اٰللّٰهُ خَيْرٌ نمل ع۔ سو [قیاس تو یہی چاہتا تھا کہ اس صورت میں استفہامی کی حرکت کو کافی سمجھ کر ضرورت نہ رہنے کے باعث عام قاعدہ کے موافق وصلی کو حذف کر دیتے لیکن چونکہ دونوں ہمزوں پر فتحہ ہی تھا اور وصلی کو حذف کر دینے کے بعد یہ شبہ ہو جاتا کہ جو ہمزہ باقی ہے آیا وہ استفہامی ہے یا وصلی؟ اور اس سے استفہام کے انشائی معنیٰ کا خبری معنیٰ کے ساتھ التباس و اشتباہ ہو جاتا اسلیئے] اس قسم میں استفہامی ہمزہ کے ساتھ ہمزۂ وصلی کو بھی حذف نہ کرنے اور دونوں ہی کو ثابت رکھنے پر اتفاق ہے تاکہ استفہام اور خبر دونوں میں فرق باقی رہے۔ لیکن پھر چونکہ وصلی کا بالکل صحیح اور سالم و محقق رکھنا بھی لحن ہے اور نامناسب ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ ہمزہ لامحالہ وصلی وعارضی

ہی ہے۔ اور ہمزۂ وصلی کا عام اور مشہور و مسلّم قاعدہ یہ ہے کہ وہ صرف ابتداء یا اعادہ ہی کی حالت میں ثابت رہتا ہے۔ نہ کہ وصل کی صورت میں بھی، اسلیئے اثبات کے بعد اس ہمزہ کو کامل طور پر محقّق و ثابت و سالم نہ رکھنے پر بھی سب کا اجماع ہے۔ اور اسمیں سب حضرات حذف کی بجائے دوسرے طریقہ سے تلیین و تخفیف کرتے ہیں۔ جس کی کیفیت میں دو قول ہیں پس ۱۔ بہت سے اہلِ اداء کے یہاں تو یہ تخفیف **ابدال** سے ہوتی ہے کہ ہمزۂ وصلیہ مفتوحہ کو خالص الف سے بدل لیتے ہیں اور ان حضرات نے اس ابدال کو ہمزۂ وصلی کے لیئے اُسی طرح لازمی و ضروری قرار دیا ہے جس طرح اٰمَنَ جیسی اُن مثالوں میں دوسرے ہمزہ کا ابدال لازمی و ضروری ہے جن میں ہمزہ کی تخفیف اجماعی و دوامی طور پر تمام حالتوں میں واجب اور لازم ہے۔ [عام ہے کہ یہ صورت قرآن میں واقع ہو یا کسی دوسرے کلام میں، نیز عام ہے کہ دوسرے ہمزوں کو تحقیق سے پڑھ رہے ہوں یا ابدال و تخفیف سے۔ نیز تحقیقاً و ترتیلاً تلاوت کریں۔ خواہ تدویراً و حدراً۔ اور چوں کہ ءٰالٓـٰٔنَ ءٰالذَّکَرَیْنِ وغیرہ میں ابدال والے الف کے بعد لامِ تعریف ساکن ہے اسلیئے دو ساکنوں میں جدائی کرنے کی غرض سے اس الف میں مدّ لازم بھی کرتے ہیں اور اگر اس لام پر نقل کے سبب حرکت آجائے جیساکہ اٰلْـٰٔنَ میں نافعؒ وابنِ وَرْدانؒ کی قراءت و روایت پر حالین میں اور حمزہؒ کی قراءت پر ایک وجہ میں صرف وقفاً ہے تو ہمزہ سے بدلے ہوئے الف (ا) میں مد کے ساتھ قصر بھی جائز ہوجاتا ہے اور اس ہمزہ سے بدلے ہوئے الف میں سب کے لیے ابدال مع مدّ لازم ہی اولیٰ و مختار ہے کیوں کہ ہمزۂ وصلی قطعی کی طرح قوی اور پختہ نہیں تاکہ اس کی تخفیف، تسہیل سے کی جائے۔ نیز تسہیل کی صورت میں کلام کے درمیان ہمزۂ وصلی کو بلا ضرورت حرکت دینا لازم آتا ہے اور ابدال میں تخفیف بھی کامل درجہ کی ہے] دانیؒ فرماتے ہیں وہ کہ یہ اکثر نحویوں کا قول ہے اور اہلِ مصر نے جو ءَاَنذَرْتَهُمْ جیسی مثالوں میں اداء کی رُو سے ورش کے ذریعہ نافع سے ابدال نقل کیا ہے۔ اس کے قیاس کا تقاضا

بھی یہی ہے" اھ۔ اور دانیؒ نے اپنے شیخ ابوالحسن سے بھی یہی وجہ پڑھی ہے اور ہم نے تذکرہ[1] ہادی[2]، ہدایہ[3]، کافی[4]، تبصرہ[5]، تجرید[6]، روضہ[7]، مستنیر[8]، تذکار[9]۔ اور دونوں ارشادین[10-11] [یعنے ایک ارشاد ابوالعزّ القلانسی کی، اور دوسری ابوالطیب عبدالمنعم بن غلبون کی] اور دونوں غایتیں[12-13] [یعنے "غایۃ الاختصار" ہمدانی کی، اور "کتاب الغایۃ" ابن مہران کی] اور ان کے علاوہ جمہور اہلِ مغرب واہل مشرق کی تصانیف اِن سب کے طریق سے ہم نے بھی ابدال ہی پڑھا ہے۔ اور یہ تیسیر وشاطبیہ اور اعلان کی دو[1] میں سے ایک وجہ ہے اور [دوسری نہیں] ابوالقاسم شاطبیؒ نے اسی کو پسند کیا ہے [چنانچہ فرماتے ہیں ع: فَلِلْکُلِّ ذَا اَوْلٰی (ذائی آذجح) الخ۔ جعبریؒ فرماتے ہیں "کہ یہی وجہ اداء کی رُو سے مشہور اور (عربیت و) صرف کے اعتبار سے قوی ہے"] اور[2] دوسرے حضرات کی رائے پر اس ہمزۂ وصلی کی تخفیف، تسہیل بین بین سے ہوتی ہے،.. کیوں کہ[1] جب یہاں وصل و درج کی حالت میں بھی استفہام واخبار میں فرق کرنے کے لیئے اس کا ثبوت و وجود ضروری اور اس کا حذف وسقوط متعذر و دشوار ہے۔ تو اب یہ لازمی ہمزہ کی طرح ہوگیا۔ پھر یہ بھی بالکل عیاں ہے کہ یہ ہمزہ ہے بہر حال وصلی، جس کو کامل طور پر محقّق وثابت اور سالم رکھنے کے جواز کی بھی کوئی سبیل وصورت وراہ نہیں، اس بنا پر ضروری ہوگیا کہ اس ہمزہ کو اُن تمام مفتوح ہمزوں کی تخفیف پر قیاس کریں جو ہمزۂ استفہام کے بعد آرہے ہوں۔ پس جیسا کہ اُن مفتوح ہمزوں میں تخفیف (غالبًا) تسہیل ہی سے کرتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی تسہیل بین بین سے کرتے ہیں۔ [نیز[2] اس ہمزۂ وصلی پر حرکت ہے اور حرکت والے ہمزہ کی تخفیف اکثر جگہ تسہیل ہی سے ہوا کرتی ہے۔ اور چوں کہ اس صورت میں مدّہ نہیں پایا جاتا۔ اور دو[3] دساکن جمع نہیں ہوتے اسلیئے تسہیل والے ہمزہ میں قصر ہی ہوتا ہے اور یہاں ادخال کسی کے لیے بھی صحیح نہیں جیسا کہ آگے آتا ہے] دانیؒ جامع البیان میں فرماتے ہیں۔ "کہ دونوں[4] وجوہ جیّد (عمدہ وقوی) ہیں" اور "جامع" کے علاوہ دوسری کتابوں میں کہتے ہیں "کہ اس ہمزہ کی تخفیف کے بارہ میں یہی (تسہیل والا) قول اولیٰ وافضل اور

جَیّد و وقیع تر ہے" پھر فرماتے ہیں "اسکی وجہ یہ ہے کہ تسہیل والا ہمزہ شعر میں متحرک حرف کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور اگر اس ہمزہ کو خالص الف سے بدل دیں تو وہ شعر میں ساکن محض کے مرتبہ میں ہوگا" پھر فرماتے ہیں "کہ اگر ایسا کریںگے تو مندرجۂ ذیل شعر کا وزن ٹوٹ جائے گا اور درست نہیں رہے گا۔ ءَاَلْحَقُّ اِنْ دَارُ الرَّبَابِ تَبَاعَدَتْ، اٰوِ انْبَتَّ حَبْلٌ اَنَّ قَلْبَكَ طَائِرٌ (کیا بات حق ہے کہ اگر رباب محبوبہ کا گھر دُور ہو جائے یا اُلفت و وصل منقطع ہو جائے تو تیرا دل بے قرار ہو جاتا ہے۔ یہ شعر حسان بن یسار تغلبی کا ہے)" [پس چوں کہ تسہیل والی وجہ میں سہولت و وسعت اور عموم و اطلاق کی خصوصیت زائد ہے اس بنا پر وہی اولےٰ اور افضل ہے لیکن احقر عرض کرتا ہے کہ قرآنی قواعد میں شعر و وزن کا کیا دخل؟ ان میں تو وہی وجہ بہتر ہے جو عربی قیاس اور قرآنی اُصول و قواعد کی رُو سے قرینِ عقل ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں وہ وجہ ابدال ہی ہے اسلیئے کہ وہ صَرف و عربیت اور قرآنی قواعد کے قیاس سے قریب تر ہے جیسا کہ پہلے گذرا۔ فَلْيُتَأَمَّلْ] "میں کہتا ہوں کہ" دانی نے اپنے شیخ ابوالفتح فارس سے بھی تسہیل ہی پڑھی ہے اور وہی ابو طاہر اسماعیل بن خلف صاحبِ عنوان، اور اُن کے شیخ عبدالجبار طرسوسی صاحبِ مجتبٰے کا مذہب ہے اور یہ تیسیر و شاطبیہ اور اعلان کی دوسری وجہ ہے۔ پھر اہلِ اَدا میں سے جن حضرات نے ہمزۂ وصلی کی تسہیل کو جائز رکھا ہے اُن سب کا اس پر اتفاق ہے کہ تسہیل کی صورت میں ہمزۂ وصلی اور ہمزۂ استفہام کے درمیان قالون، مازنی، یزید کے لیئے دو قطعی ہمزوں کے ادخال کے جواز پر قیاس کرتے ہوئے الف فاصل کا داخل کرنا قطعاً درست نہیں (بلکہ ان میں سب کے لیئے تسہیل بلا ادخال ہے) اور وجہ یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ اوّل تو ہمزۂ وصلی، عارضی ہونے کی بنا پر ہمزۂ قطعی کے مقابلہ میں ضعیف ہے (پس ثقل ثابت نہیں ہوا تا کہ ادخال کے الف سے جدائی کرنے کی حاجت پیش آتے۔ اور دوسرے اکثر قُرّاء و نُحات کے قول پر اس ہمزہ کا الف

سے ابدال لازم ہے۔ اور ادخال دو ہمزوں میں جدائی کرنے کے لیئے ہوا کرتا ہے نہ کہ ہمزہ اور الف میں جدائی کرنے کے لیئے اس بنا پر وہ درست نہیں۔ خلاصہ یہ کہ ان چھوں موقعوں میں سب کے لیے دو وجوہ ہیں (۱) تسہیل بلا ادخال (۲) ہمزہ کا الف سے ابدال مدّ لازم کے ساتھ] اور دوسری اختلافی صورت ② کا فقط ایک کلمہ ہے۔ یعنے مَا جِئۡتُمۡ بِهِ السِّحۡرُ (یونس ع ۸) پس اسمیں قرّاء کے دو فریق ہیں سا۔ ابوعمرو اور ابوجعفر کے لیئے بِهِ ءَآلسِّحۡرُ ہے۔ استفہام کی بنا پر دو ہمزوں سے جن میں سے دوسرا وصلی ہے۔ سو ان دونوں اماموں میں سے ہر ایک کے لیئے اسمیں بھی عام قاعدہ کے موافق دوسرے ہمزہ میں مندرجۂ بالا دونوں وجوہ درست ہیں یعنے ابدال و تسہیل، [ءَآلسِّحۡرُ یا ءَ اَلسِّحۡرُ] جیساکہ اس سے پہلے مذکورہ صدر تین کلمات [ءآلذَّكَرَيۡنِ، آلۡـَٰٔنَ، آللّٰهُ] بھی قرّاء کی قراءت کی رُو سے ان دونوں وجوہ کا ذکر آچکا ہے۔ اور یہاں بھی ان دونوں قاریوں کے لیے اپنے عام قاعدہ کے موافق دونوں ہمزوں میں الف کے ذریعہ جدائی کرنا جائز نہیں جیساکہ مندرجۂ بالا تین کلمات میں کسی کی قراءت پر بھی یہ ادخال و فصل درست نہیں تھا۔ ۲۔ باقی آٹھ قرّاء یعنی نافع، ابن کثیر، ابن عامر چاروں کوفی، یعقوب کے لیئے بِهِ السِّحۡرُ ہے۔ خبریت کی بنا پر صرف ہمزۂ وصلی ہے۔ پھر ماقبل سے ملانے کی صورت میں یہ ہمزہ حذف ہوجائے گا۔ اور اسی طرح اُس سے پہلی ھا کے صلہ کی لفظی یاء بھی دو ساکنوں (یاء اور سین) کے جمع ہوجانے کے سبب ساقط ہوجائے گی وَاللّٰهُ اَعۡلَمُ۔ دُوسری قسم: وہ ہمزۂ وصلی جو استفہام کے ہمزہ کے بعد آرہا ہو اور اُس پر کسرہ ہو۔ اس صورت میں ہمزۂ وصلی وصل و درج یعنی ماقبل سے ملاکر پڑھنے کی صورت میں استفہامی ہمزہ کے بعد بالاتفاق حذف ہوجاتا ہے۔ کیوں کہ یہاں حذف سے استفہام کا خبر کے ساتھ التباس نہیں ہوتا [اس بنا پر کہ فتحہ سے ہمزہ کا استفہامی ہونا ظاہر ہوجاتا ہے۔ کیوں کہ اگر وصلی ہوتا تو اس پر کسرہ ہوتا۔ بخلاف پہلی قسم

کہ اسمیں دونوں پر فتحہ ہونے کی وجہ سے یہ التباس لابدی تھا] پس (۱) قسم میں صرف...
استفہامی ہمزہ ہی تلفظ میں آئے گا (نہ کہ وصلی بھی) اور اس قسم کے سات کلمات آئے ہیں
۱۔ أَتَّخَذْتُمْ (بقرہ ع۹) ۲۔ أَطَّلَعَ الْغَيْبَ (مریم ع۵) ۳۔ أَفْتَرَىٰ عَلَى
اللَّهِ كَذِبًا (سبا ع۱) ۴۔ أَسْتَكْبَرْتَ (صٓ ع۵) ۵۔ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ (منافقون
ع۱) [یہ پانچوں سب کی اور] ۶۔ أَصْطَفَى الْبَنَاتِ (صٓفّٰت ع۵) ابوجعفر اور اصبہانی کے سوا
اوروں کی۔ اور ۷۔ أَتَّخَذْنَاهُمْ سِخْرِيًّا (صٓ ع۵) بصریان وشفا [مازنی، حمزہ، کسائی،
حضرمی، امام خلف اِن پانچ] کے سوا اوروں [یعنے نافع، مکی، شامی، عاصم، یزید] کی قرارت پر
دو ہمزوں سے ہیں] اور ان [سات] میں سے آخری دو موقعوں میں جو اختلاف ہے اس کا مفصل
بیان اُس کے موقع پر [یعنے صٓفّٰت اور صٓ میں] آجائیگا۔ انشاءاللہ تعالےٰ پس یہ [سب] اُن دو
ہمزوں کی قسموں کا بیان ہے۔ جن میں سے پہلا استفہامی ہو [رہا غیر استفہامی سو اس کا بیان
آگے آتا ہے]

ج: اُن دو ہمزوں کا بیان جنمیں سے پہلا بھی غیر استفہامی ہو۔ انکی پھر
دو قسمیں ہیں (۱) دونوں کے دونوں متحرک ہو۔ جیسے أَئِمَّةَ (۲) پہلا متحرک اور دوسرا ساکن
ہو۔ جیسے ائْتُونِي، أَأْمَنَ وغیرہ۔ پس پہلی قسم متحرکہ کا بیان یہ ہے کہ اسمیں دوسرے (۱)
ہمزہ پر صرف کسرہ آتا ہے۔ اور یہ صورت فقط أَئِمَّةَ کے ایک ہی کلمہ میں واقع ہوئی ہے جو
پانچ جگہ آیا ہے ۱۔ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ (توبہ ع۲) ۲۔ أَئِمَّةً يَهْدُونَ
بِأَمْرِنَا (انبیاء ع۵) ۳و۴۔ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً۔ اور وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ
إِلَى النَّارِ، دونوں قصص ع۱ و ع۴ میں ۵۔ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ (سجدہ
ع۳)۔ [اگلے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ أَئِمَّةَ میں ادخال وعدمِ ادخال اور تسہیل وتخفیف دونوں
ہی کی رُو سے بعض بعض قُرّاء نے اپنی اپنی اصل کے خلاف کیا ہے۔ چنانچہ ادخال وعدمِ ادخال
کے اعتبار سے قالون، اصبہانی اور مازنی نے خلاف کیا ہے۔ اس طرح پر کہ اور جگہ تو قالون اور
مازنی کے لیے ادخال ہے۔ اور یہاں پانچوں جگہ عدمِ ادخال ہے کیوں کہ أَئِمَّةَ میں ہمزہ اسی کلمہ کا

جمع کا ہے اولاً اصبہانی کے لیئے دوسرے موقعوں میں عدمِ ادخال ہے اور یہاں قصص کے دوسرے (یعنی ۴ع والے) اور سجدہ ۳ع ان دو میں ادخال اور باقی تین میں حسبِ دستور عدمِ ادخال ہی ہے اور تسہیل و تخفیف کی رو سے نافع، مکی، مازنی، یزید، رُوَیس ان ساڑھے چار قراء نے قاعدہ کی مخالفت کی ہے اس طرح پر کہ اور جگہ تو ان حضرات کے لیئے دوسرے ہمزہ میں صرف تسہیل ہے اور یہاں اس کے ساتھ ساتھ پانچوں جگہ ادخال کے بغیر دوسرے ہمزہ کا یاء سے ابدال بھی ہے یعنی اَیِمَّة۔ کیوں کہ یہ ہمزہ اصل کے اعتبار سے ساکن تھا۔ اسلیئے کہ یہ اصل میں اَأْمِمَةٌ ہے پھر ادغام کو جائز کرنے کے لیے پہلے میم کی حرکت دوسرے ہمزہ کی طرف نقل کر کے ادغام کر دیا ہے اور ہمزۂ ساکنہ کی تخفیف ابدال ہی سے ہوتی ہے۔ اور یاء سے اسلیئے ہے کہ فی الحال ہمزہ پر کسرہ ہے اور اکثر نحات کے یہاں اسمیں ابدال ہی ہے۔ جیسا کہ اکثر قراء کے نزدیک تسہیل ہے اور اسمیں زمخشری کا ابدال کو لحن و تحریف اور ابن جنّی کا تحقیق کو لحن و ضعیف بتانا محض قیاس ہے جو نقل کے مقابلہ میں مردود ہے، رہے باقی، باقی قراء یعنی ادخال و عدمِ ادخال میں ازرق مکی، شامی، چاروں کوفی، یزید، یعقوب، یہ ساڑھے آٹھ اور تحقیق میں شامی، کوفیین و روح یہ ساڑھے پانچ سو یہ سب اپنے قاعدہ پر ہیں۔ حاصل یہ کہ آئمّہ میں پانچ قراءتیں ہیں ۱ قالون (ازرق مکی) مازنی (رُوَیس ان ساڑھے تین) کے لئے بلا ادخال تسہیل (دشط) اور بلا ادخال ابدال (ط) دونوں ۲ اصبہانی کے لیئے قصص ۴ع وسجدہ ان دو میں تسہیل مع ادخال اور ابدال بلا ادخال یہ دو اور باقی تین جگہ [براءت و انبیاء و قصص ۵ع میں] تسہیل بلا ادخال اور ابدال بلا ادخال یہ دو ہیں (ط) ۳ ہشام کے لیئے پانچوں جگہ کلمہ کی ظاہری صورت کے اعتبار سے حسبِ دستور ادخال و تحقیق اور بلا ادخال تحقیق دونوں (دشط) ۴ یزید کے لیئے... تسہیل مع ادخال (دکط) اور ابدال بلا ادخال (ط) دونوں ۵ ابن ذکوان کوفیین اور روح ان پانچ قراء کیلئے پانچوں جگہ صرف بلا ادخال تحقیق ہے (دشط)]] اور (اس سارے بیان کی مزید توضیح و تفصیل یہ ہے ۱ دوسرے ہمزہ کی تخفیف (تسہیل و تبدیل)

کہ قرارت وعربیت دونوں ہی کی رُو سے تحقیق وتسہیل اور ابدال تینوں کے تینوں صحیح وثابت ہیں اور عربیت کے اعتبار سے ان میں سے ہر ایک کی ایسی توجیہ موجود ہے۔ جس کا قبول کرنا عمدہ اور درست ہے اور تفصیل وہ ہے جس کو محقق علامہؒ آگے بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں "میں کہتا ہوں کہ" بلاشبہ نحویوں نے بھی اَئِمَّۃ کی اس یار کو بمحقق وشدید یعنی خالص ہمزہ کی شکل میں پڑھنے اور اسی طرح اُس ہمزہ کی تخفیف پھر اُس کی کیفیت کے بارہ میں کئی وجوہ کے اعتبار سے اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ (ا) ابن جنیؒ اپنی کتاب الخصائص کے بابُ شَوَاذِ الْهَمْزِ [ہمزہ کی شاذ ونادر اور قلیل الاستعمال کیفیات ووجوہ کے بیان] میں کہتے ہیں " کہ کسائی (وغیرہ) کی قرارت کی رُو سے اَئِمَّۃ کے دو ہمزے جو تحقیق وشدت کے ساتھ ادا کیے جاتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ بھی اُن شاذ ہمزوں میں سے ہیں۔ جن کا استعمال نادر وقلیل ہے۔ کیونکہ عرب کے کلام میں ایک ہی کلمہ میں تحقیق والے دو ہمزے متصل ومُلاقی ہوکر نہیں آتے۔ بجز اس کے کہ دونوں کے دونوں عین کلمہ ہوں مثلاً سَآّءَلٌ (بہت پوچھنے والا) سَآّرٌ [برتن میں پانی وغیرہ میں سے کچھ باقی چھوڑنے والا] اور جَآّرٌ (مضبوط اور موٹا آدمی، زیادہ بارش) باقی دو کلموں میں تحقیق والے دو ہمزوں کا مل کر آنا بھی ہمارے یہاں ضعیف ضرور ہے گو لحن نہیں [پس ایک کلمہ میں جمع ہونے والے دو ہمزوں کی تحقیق اس شرط سے صحیح ہے کہ دونوں عین کلمہ ہوں ورنہ لحن ہے اور اسی بنا پر اَئِمَّۃ میں کسائی وغیرہ کی قرارت کو شاذ کہا ہے اور دو کلموں کے دو ہمزوں کی تحقیق بھی ضعیف ہے گو لحن نہیں] پھر کہتے ہیں " مگر ایک ہی کلمہ میں تحقیق والے دو ہمزوں کا اس طور پر ملکر آنا کہ وہ دونوں عین کلمہ کبھی نہ ہوں۔ یہ بہرحال لحن ہے بجز اُن ہمزوں کے جن کو ہم نے خَطَائِئُ اور اس کے باب [آدَائِئُ اور رَهَائِئُ] میں نقل کیا ہے " [جن کی توضیح یہ ہے کہ خَطَایَا، خَطِیْئَۃٌ کی جمع ہے جو اصل میں.... خَطَایِئُ تھا پھر سیبویہ کے مذہب پر رَسَائِلُ کے قاعدہ سے یار کو ہمزہ بنا دیا خَطَائِئُ ہو گیا۔ اس کے بعد دوسرے ہمزہ کو ماقبل کے کسرہ کی وجہ سے یار سے بدل لیا خَطَائِیُ ہو گیا

پھر الف کے بعد والے ہمزہ کو نحوی قیاس کی بنا پر فتحہ والی یا سے بدل کر دوسری یا کو یاء کے قانون سے الف سے بدل دیا خَطَایَا ہوگیا اور خلیل کی رائے پر خَطَائِیُ میں قلب مکانی کر کے یا کو ہمزہ کی اور ہمزہ کو یاء کی جگہ لے گئے ہیں جس سے خَطَایِءُ بن گیا۔ پھر وہی تعلیل جاری کر دی جو ابھی گذری۔ اور ان کے یہاں قلب مکانی اسلیئے کیا ہے کہ دو ہمزوں کے جمع ہونے کی نوبت نہ آئے۔ اسی طرح اَدَاوَیٰ اور هَرَاوَیٰ کو سمجھو کہ اَدَاوَیٰ اِدَاوَةٌ (لوٹا، آفتابہ، برتن) کی اور هَرَاوَیٰ، هِرَاوَةٌ (عصا اور لاٹھی) کی جمع ہے۔ جو اصل میں فَعَائِلُ کے وزن پر اَدَائِوُ اور هَرَائِوُ تھے [کیوں کہ جمع کے الف کے بعد مفرد کے الف کو جو مدہ زائدہ تھا ہمزہ سے بدل دیا ہے] پھر واؤ کو کسرہ کے بعد ہونے کی وجہ سے یاء سے بدل لیا اَدَائِیُ، هَرَائِیُ ہوگیا۔ اس کے بعد وہی تعلیل جاری کی گئی جو خَطَائِیُ میں ابھی گذری۔ فَلْيُتَأَمَّلْ] "میں کہتا ہوں" اور [اسی طرح بعض دوسرے حضراتِ نُحات نے بھی اَئِمَّة کی تحقیق کو شاذ کہا ہے چنانچہ] (۲) ابو علی فارسی، اَئِمَّة کی ..... تحقیق بیان کرنے کے بعد کہتے ہیں "کہ یہ کوئی [زیادہ قوی اور راجح] وجہ نہیں۔ کیوں کہ ہم ایسے کسی عالم کو بھی نہیں جانتے۔ جس نے آدَمُ اور آخَرُ اور ان جیسی دوسری مثالوں میں دوسرے ہمزہ کی تحقیق بیان کی ہو [بلکہ ان میں سبھی کا ابدال پر اجماع ہے] پس قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اَئِمَّة میں بھی اسی طرح دوسرے ہمزے کا ابدال ہی ضروری ہو۔ یعنی اَیِمَّةٌ" ..... "میں کہتا ہوں کہ" ان کا اشارہ اس طرف ہے کہ اَئِمَّةٌ اصل میں اَأْمِمَةٌ تھا۔ اَفْعِلَةٌ کے وزن پر [اور یہ اِمَامٌ کی جمع ہے] پھر چوں کہ مثلین جمع تھے اسلیئے ادغام کی صحت و درستی اور سہولت و آسانی کی غرض سے پہلے میم کی حرکت اس سے پہلے ہمزہ ساکنہ کی طرف منتقل کر دی۔ اور میم کا میم میں ادغام کر دیا اَئِمَّةٌ ہوگیا۔ پس چوں کہ اصل کی رُو سے اس ہمزہ میں سکون کے سبب وجوبی ولزومی اور اجماعی ودوامی طور پر ابدال ضروری تھا۔ اس بناء پر اب تعلیل کے بعد بھی اس میں ابدال ہی لازمی ہے کیوں کہ ہمزہ ساکنہ کی تخفیف ابدال

ہی سے ہوا کرتی ہے۔ اور یا سے اسلئے بدلا ہے کہ فی الحال ہمزہ پر کسرہ ہے۔ اور اسی لیے اکثر نحویوں نے یاء کے اس ابدال کو نصًّا بیان کیا ہے۔ جیسا کہ زمخشری نے اس کو مفصّل میں [اور ابوعلی نے حُجّۃ میں] بیان کیا ہے۔ ابوشامہ فرماتے ہیں کہ اس ابدال کی توجیہ یہ ہے کہ اسمیں ہمزہ کی اصل کی طرف نظر کی گئی ہے۔ اور وہ سکون ہے، جو علی الاطلاق ابدال و تخفیف کا تقاضا کرتا ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ یہاں یاء سے ابدال اسلئے معین و ضروری ہوگیا کہ فی الحال ہمزہ مکسور ہے۔ اس بناء پر اسکو کسرہ والی یاء سے بدل لیا۔ اور (۳) بہت سے نحویوں نے دوسرے ہمزہ کی تسہیل بین بین کو منع کیا ہے۔ اور انہوں نے اسکی وجہ یہ بیان کی ہے کہ تسہیل کی صورت میں یہ ہمزہ لامحالہ ہمزہ ہی کے حکم میں باقی رہے گا [یا تو نہیں ہو جائیگا حالانکہ اصل کی رُو سے نیز ہمزہ کے کسرہ کے سبب اُس کا خالص یاء سے ابدال ضروری ہے] کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ عرب کے یہاں جاءَ کے اسم فاعل جاءٍ کی اصل جائِیٌ تھی [اس طرح کہ یہ سب سے پہلے جایِئٌ تھا پھر بائِعٌ کے قاعدہ سے جاءِءٌ بن گیا۔ اس کے بعد دوسرے ہمزہ کو اُس کے ماقبل کے مکسور ہونے کی وجہ سے خالص یاء سے بدل دیا۔۔۔ جاءِیٌ ہوگیا پھر قاضٍ اور رامٍ والی تعلیل جاری کی گئی] پس [جب] اہل عرب نے دوسرے ہمزہ کو اس کے ماقبل کے کسرہ کی وجہ سے یاء سے بدل دیا ہے تو خود اُس ہمزہ کے کسرہ کی وجہ سے تو اس کو بطریق اولےٰ خالص یاء سے بدلنا چاہیئے۔ اسلئے اَیِمّۃ میں تسہیل ممنوع اور ابدال متعین ہے] پھر (۴) زمخشری نے اس بارہ میں تمام نُحات کی مخالفت کی ہے اور اَئِمّۃ میں دوسرے ہمزہ کی تسہیل بین بین کو پسند کیا ہے۔ تاکہ قراءت کے اُن اماموں (نافع وغیرہ) کے قول پر عمل ہو جائے۔ جنہوں نے اس دوسرے ہمزہ کی کیفیت و وجہ کی اسی طرح تحقیق و تدقیق اور تفتیش کی ہے۔ چنانچہ "کشاف" میں سورۂ توبہ میں اَئِمّۃ کے بیان میں کہتے ہیں کہ اگر تم کہو کہ اَئِمّۃ کا تلفظ کس طرح ہے؟ تو میں کہوں گا کہ اسمیں پہلا ہمزہ محقّق ہے اس کے بعد ایک ایسا ہمزہ ہے جو بین بین ہے یعنی اس

کا تلفظ خود ہمزہ کے اور یاء کے مخرج کے درمیان ہے" پھر کہتے ہیں "کہ اس میں دونوں ہمزوں کی تحقیق بھی مشہور قراءت ہے۔ گو اہلِ بصرہ کے یہاں مقبول و معتبر نہیں" پھر کہتے ہیں۔ "رہی اسمیں خالص یاء کی تصریح و ادائیگی، سو یہ نہ تو کسی قراءت میں ہے اور نہ ہی عربیت و کلامِ عرب میں اس کے جواز کی کوئی وجہ ہے اور جن حضرات نے اس کے ہمزہ کو صریح و خالص یاء کی شکل میں ادا کیا ہے وہ بلاشک لحن و تحریف کے مرتکب ہوئے ہیں" میں کہتا ہوں کہ "یہ زمخشری کی طرف سے مبالغہ و غلو اور افراط و زیادتی ہے۔ اور درست بات یہ ہے کہ تحقیق و تسہیل بین بین اور خالص یاء ان تینوں میں سے ہر ایک وجہ عرب سے ثابت اور روایت و نقل کی رُو سے صحیح و جائز ہے۔ جیساکہ ہم اس سے پہلے ہر وجہ کے ناقلین و قراء کو بیان کر چکے ہیں۔ اور اسی طرح عربیت میں بھی ان تینوں میں سے ہر ایک وجہ کی ایسی توجیہ موجود ہے۔ جس کا قبول کرنا درست و عمدہ ہے۔ اور آگے خدائے بزرگ و برتر ہی خوب جانتے ہیں۔ ۳: **ادخال و عدمِ ادخال کا بیان**: دوسرے موقعوں کی طرح اس کلمہ [أَئِمَّةَ] میں بھی قراءت کے اماموں نے دو ہمزوں کے درمیان فاصل الف کے داخل کرنے اور نہ کرنے کا اختلاف کیا ہے۔ عام ہے کہ وہ حضرات دوسرے ہمزہ کی تحقیق کرنے والے ہوں۔ [جو شامی کوفیین اور رَوح ہیں] یا اس کو تسہیل سے پڑھنے والے ہوں [اور وہ نافع، ابن کثیر، ابو عمرو، ابو جعفر اور رُوَیس یہ ساڑھے چار قراء ہیں] اور اس بارہ میں اُن کے چار فریق ہیں ۱: قالون، ازرق، ابنِ کثیر، ابو عمرو ابنِ ذکوان چاروں کوفی اور یعقوب کے لیے پانچوں موقعوں میں بلاخلاف عدمِ ادخال (شدط) ۲: ابو جعفر کے لیے پانچوں جگہ بلاخلاف دو ہمزوں کے درمیان الف کا ادخال ہے [دکط] جیساکہ ایک کلمہ کے دو ہمزوں کے باب میں اُن کا عام قاعدہ یہی ہے۔ پھر یہ ادخال اُن کے لیے دوسرے ہمزہ کی تسہیل سمیت ہے۔ ۳: اصبہانی کے طریق سے ورش نے قصص کے دوسرے [یعنی ع۲ والے] اور سجدہ [ع۲] صرف ان دو

موقعوں میں ادخال مع تسہیل میں ابو جعفر کی موافقت کی ہے [رہے باقی تین مواقع یعنی توبہ ع۱۴ و انبیاء ع۵ نیز قصص کا پہلا [ع۲ والا] سو ان میں ابو جعفر کے خلاف تسہیل بلا ادخال ہی ہے [ط] اسکو اصبہانی نے اپنی کتاب" میں صراحۃً بیان کیا ہے اور اُن کے جملہ طرق سے یہی وجہ ماخوذ و معمول بہ ہے اور ذیل کی دو روایتیں شاذ ہیں (الف) ابو علی عطار کے طریق سے نہروانی نے ھبۃ اللہ سے اور انہوں نے اصبہانی سے انبیاء ع۵ میں الف کا ادخال و فصل نقل کیا ہے، لیکن یہ اُن کا انفراد ہے جسمیں اُنہوں نے اصبہانی کے باقی تمام ناقلین کی مخالفت کی ہے [اسلیئے اس پر عمل کرنا درست نہیں]

(ب) ابن مہران نے ھبۃ اللہ کے ذریعہ اصبہانی سے أئمّۃ کے پانچ موقعوں میں سے کسی موقع میں بھی دو ہمزوں کے درمیان الف کا ادخال نقل نہیں کیا۔ لیکن پہلی روایت کی طرح یہ بھی انفرادی ہے جس میں ابن مہران نے جملہ مصنّفین کے خلاف کیا ہے [اسلیئے اس پر بھی عمل کرنا صحیح نہیں] اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں ۔ ہشام کے لیئے پانچوں میں دو دو وجوہ ہیں (۱) مدّ و ادخال (شط) اس کے طرق کی تفصیل یہ ہے ...... (۱) ہشام کیلئے اسکو ابو العزّ نے ابن عبدان وغیرہ کے طریق سے حلوانی سے اور انہوں نے ہشام سے نقل کیا ہے (۲) جمہور اہل عراق [مثلاً ابن سوار ابن شیطا و ابن فارس وغیرہم] نے اس وجہ کو حلوانی کے لیئے قطعیت کے ساتھ بیان کیا ہے (۳) حافظ ابو العلاء نے یہ وجہ ہشام کے جملہ طرق سے قطعاً بیان کی ہے (۴) تیسیر میں یہ وجہ دانی رح کی اُس قرارت کی رُو سے درج ہے جو ابو الفتح فارس پر ہے " یعنے ابن عبدان کے علاوہ دوسرے طرق سے " رہا ابن عبدان کا طریق سو اسکی رُو سے دانی رح نے ابو الفتح سے قصر ہی پڑھا ہے [نہ کہ ادخال]..... جیساکہ " جامع البیان" میں اس کی تصریح کی ہے، اور یہ بھی منجملہ اُن موقعوں کے ہے۔ جن میں دانی سے ایک طریق کا دوسرے کے ساتھ اختلاط ہو گیا ہے [کیوں کہ تیسیر میں دانی رح کا طریق ابن عبدان سے ہے اور یہ ان کے ماسوا سے ہے] (۵) تجرید میں یہ وجہ ابن فحام کی اُس قرارت کی رُو سے درج ہے جو عبد الباقی پر ہے یعنے بطریق جمال از حلوانی ؛ (۶) مبہج میں لفظ أئمّۃ

اور اِس باب کے دوسرے تمام کلمات میں کوئی تفریق نہیں کی۔ بلکہ ان میں تساوی اور برابری رکھی ہے۔ پس صاحبِ مبہج کے طریق سے ادخال والی وجہ حلوانی کے طریق سے بھی صحیح ہے اور شذائی کے اُس طریق سے بھی جو داجونی سے ہے اسی طرح اِن دوؔ کے علاوہ ہشام کے باقی طرق سے بھی ان کے لیئے یہ وجہ درست ہے (۲) قصر و عدمِ ادخال (مشط) اِس کو اُن سے ابنِ سفیان، مہدوی، ابن شریح، اور غلبون کے دونوں صاحبزادے [یعنے ابوالطیب عبدالمنعم بن غلبون بیٹے اور ابوالحسن طاہر بن غلبون پوتے] مکی، اور صاحبِ عنوان [ابوطاہر اسمٰعیل] اور اسی طرح جمہور اہلِ مغرب ان سب نے نقل کیا ہے۔ اور دانیؒ نے ابنِ عبدان کے طریق سے ابوالحسن اور ابوالفتح دونوں سے یہی وجہ پڑھی ہے۔ اور تجرید میں یہ وجہ جمال کے علاوہ باقی طرق سے مذکور ہے [یعنی بطریق ابنِ عبدان از حلوانی، نیز بطریق داجونی از ہشام] اور مبہج میں یہ وجہ ہشام کے جملہ طرق سے درج ہے۔ **تنبیہ:** اَئِمَّةً میں تحقیق و تسہیل والے دوؔ ہمزوں کے درمیان فاصل الف کے داخل کرنے میں ابوجعفر منفرد نہیں۔ بلکہ مندرجہ ذیل دوؔ روایات کی رُو سے یہ ادخال نافع اور ابوعمرو سے بھی وارد ہوا ہے پس (۱) نافع سے مسیّبی اور اسماعیل اِن دونوں کی اُس روایت کی رُو سے۔ جس کو انہوں نے خود نافع سے نقل کیا ہے۔ اور (۲) ابوعمرو سے، ابنِ سعدان کی اُس روایت کی رُو سے۔ جس کو انہوں نے یزیدی سے نقل کیا ہے نیز یہ وجہ ابوزید کی روایت کی رُو سے بھی ہے۔ پھر یزیدی و ابوزید دونوں نے اِس کو ابوعمرو سے روایت کیا ہے۔ **پس** محققین میں سے جن حضرات نے بھی اَئِمَّةً کے دوؔ ہمزوں میں فاصل و زائد الف کے ذریعہ جدائی کی ہے۔ بس وہ دوسرے ہمزہ کی [تخفیف کی مختلف شکلوں میں سے فقط] تسہیل بین بین ہی کی صورت میں کی ہے، نہ کہ ابدال کی حالت میں بھی، کیوں کہ دوسرے ہمزہ کا خالص یاءؔ سے ابدال کرنے کی صورت میں تو الف کے ذریعہ فصل و جدائی کرنا قطعاً درست نہیں۔ اسلیئے کہ اَئِمَّةً میں اصل کی رُو سے باقی تمام کلموں کے برخلاف پہلا ہمزہ استفہام کی بجائے جمع کیلیئے ہے۔ جسمیں ادخال کا سوال ہی

موقعوں میں ادخال مع تسہیل میں ابوجعفر کی موافقت کی ہے [رہے باقی تین مواقع یعنی توبہ ع۱۲ و انبیاء ع۵ - نیز قصص کا پہلا [ع والا] سو ان میں ابوجعفر کے خلاف تسہیل بلا ادخال ہی ہے [ط]] اسکو اصبہانی نے اپنی کتاب" میں صراحۃً بیان کیا ہے اور اُن کے جملہ طُرق سے یہی وجہ ماخوذ و معمول بہ ہے اور ذیل کی دو روایتیں شاذ ہیں (الف) ابوعلی عطار کے طریق سے نہروانی نے ہبۃ اللہ سے اور اُنہوں نے اصبہانی سے انبیاء ع۵ میں الف کا ادخال و فصل نقل کیا ہے، لیکن یہ اُن کا انفراد ہے جسمیں اُنہوں نے اصبہانی کے باقی تمام ناقلین کی مخالفت کی ہے [اسلیئے اس پر عمل کرنا درست نہیں] (ب) ابن مہران نے ہبۃ اللہ کے ذریعہ اصبہانی سے ائمّۃ کے پانچ موقعوں میں سے کسی موقع میں بھی دو ہمزوں کے درمیان الف کا ادخال نقل نہیں کیا۔ لیکن پہلی روایت کی طرح یہ بھی انفرادی ہے جس میں ابن مہران نے جملہ مصنفین کے خلاف کیا ہے [اسلیئے اس پر بھی عمل کرنا صحیح نہیں] اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں سے ہشام کے لیئے پانچوں میں دو دو وجوہ ہیں (۱) مدّ و ادخال (شط) اس کے طرق کی تفصیل یہ ہے ..... ہشام کیلئے اسکو ابوالعز نے ابن عبدان وغیرہ کے طریق سے حلوانی سے اور انہوں نے ہشام سے نقل کیا ہے (۲) جمہور اہل عراق [مثلاً ابن سوار ابن شیطا و ابن فارس وغیرہم] نے اس وجہ کو حلوانی کے لیئے قطعیت کے ساتھ بیان کیا ہے (۳) حافظ ابوالعلاء نے یہ وجہ ہشام کے جملہ طرق سے قطعاً بیان کی ہے (۴) تیسیر میں یہ وجہ دانی کی اُس قرارت کی رُو سے درج ہے جو ابوالفتح فارس پر ہے" یعنے ابن عبدان کے علاوہ دوسرے طُرق سے " رہا ابن عبدان کا طریق سو اسکی رُو سے دانی نے ابوالفتح سے قصر ہی پڑھا ہے [نہ کہ ادخال] ..... جیساکہ "جامع البیان" میں اس کی تصریح کی ہے۔ اور یہ بھی منجملہ اُن موقعوں کے ہے۔ جن میں دانی سے ایک طریق کا دوسرے کے ساتھ اختلاط ہو گیا ہے [کیونکہ تیسیر میں دانی کا طریق ابن عبدان سے ہے اور یہ ان کے ماسوا سے ہے] (۵) تجرید میں یہ وجہ ابن فحام کی اُس قرارت کی رُو سے درج ہے جو عبد الباقی پر ہے یعنے بطریق جمال از حلوانی: (۶) مبہج میں لفظ ائمّۃ

اور اِس باب کے دوسرے تمام کلمات میں کوئی تفریق نہیں کی۔ بلکہ ان میں تساوی اور برابری رکھی ہے۔ پس صاحبِ مبہج کے طریق سے ادخال والی وجہ حلوانی کے طریق سے بھی صحیح ہے اور شذائی کے اُس طریق سے بھی جو داجونی سے ہے اسی طرح اِن دو کے علاوہ ہشام کے باقی طرق سے بھی ان کے لیئے یہ وجہ درست ہے (۲) قصر و عدمِ ادخال (دشط) اِس کو اُن سے ابن سفیان، مہدوی، ابن شریح، اور غلبون کے دونوں صاحبزادے [یعنی ابوالطیب عبدالمنعم بن غلبون بیٹے اور ابوالحسن طاہر بن غلبون پوتے] مکی، اور صاحبِ عنوان [ابوطاہر اسمٰعیل] اور اسی طرح جمہور اہلِ مغرب ان سب نے نقل کیا ہے۔ اور دانیؒ نے ابن عبدان کے طریق سے ابوالحسن اور ابوالفتح دونوں سے یہی وجہ پڑھی ہے۔ اور تجرید میں یہ وجہ جمال کے علاوہ باقی طرق سے مذکور ہے [یعنی بطریق ابنِ عبدان از حلوانی، نیز بطریق داجونی از ہشام] اور مبہج میں یہ وجہ ہشام کے جملہ طرق سے درج ہے۔ **تنبیہ**: ائمۃ میں تحقیق و تسہیل والے دو ہمزوں کے درمیان فاصل الف کے داخل کرنے میں ابوجعفر منفرد نہیں۔ بلکہ مندرجہ ذیل دو روایات کی رُو سے یہ ادخال نافع اور ابوعمرو سے بھی وارد ہوا ہے پس (۱) نافع سے مسیّبی اور اسماعیل اِن دونوں کی اُس روایت کی رُو سے۔ جس کو انہوں نے خود نافع سے نقل کیا ہے۔ اور (۲) ابوعمرو سے، ابن سعدان کی اُس روایت کی رُو سے۔ جس کو انہوں نے یزیدی سے نقل کیا ہے نیز یہ وجہ ابوزید کی روایت کی رُو سے بھی ہے۔ پھر یزیدی و ابوزید دونوں نے اِس کو ابوعمرو سے روایت کیا ہے۔ **لیکن** محققین میں سے جن حضرات نے بھی آئمۃ کے دو ہمزوں میں فاصل و زائد الف کے ذریعہ جدائی کی ہے۔ بس وہ دوسرے ہمزہ کی [تخفیف کی مختلف شکلوں میں سے فقط] تسہیل بین بین ہی کی صورت میں کی ہے، نہ کہ ابدال کی حالت میں بھی، کیوں کہ دوسرے ہمزہ کا خالص یاء سے ابدال کرنے کی صورت میں تو الف کے ذریعہ فصل و جدائی کرنا قطعاً درست نہیں۔ اسلیئے کہ آئمۃ میں اصل کی رُو سے باقی تمام کلموں کے برخلاف پہلا ہمزہ استفہام کی بجائے جمع کیلئے ہے۔ جسمیں ادخال کا سوال ہی

پیدا نہیں ہوتا۔ باقی اب جو اسمیں فصل و ادخال کو جائز و عُمدہ قرار دیدیتے ہیں۔ تو وہ محض اسلئے
کہ ظاہری صورت کے اعتبار سے لفظ اَئِنَّا اور اَئِنَّ ا اور ان کے علاوہ باب کے باقی تمام کلمات
کے مشابہ ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ مشابہت صرف تحقیق یا تسہیل بین بین ہی کی صورت میں ثابت
ہوتی ہے۔ رہی ابدال والی صورت سو واضح ہے کہ اس میں یہ مشابہت اصل و قیاس کی رُو سے
قطعی ممتنع ہے [کیوں کہ ابدال اصل کے اعتبار سے ہے۔ جبکہ ادخال ظاہری صورت کے لحاظ سے ہے
اور ان دونوں کا جمع ہونا ناممکن ہے۔ اِس لیئے ابدال کی صورت میں عدم ادخال ہی
متعین و ضروری ہوجائے گا۔ خوب سمجھ لو] اور اس کے علاوہ یہ ہے کہ ابدال مع ادخال کے
متعلق کسی بھی معتبر و ماہر مصنّف و قاری سے کوئی صاف اور صریح عبارت وارد نہیں ہوئی گو
بعض حضرات کی محض ظاہری و سرسری عبارت سے اس کا شُبہ ہوتا ہے، [مگر ظاہر ہے کہ قرارت میں
محض ظاہری احتمال سے کام نہیں چلتا۔ اسمیں تو صریح و واضح اور صاف عبارات و اقوال ہی
سے قوت پیدا ہوتی ہے۔ اس بنا پر ابدال مع ادخال کی کوئی وجہ نہیں، خوب یاد رکھو] اور دانیؒ
اَئِمَّة میں دوسرے ہمزہ کی تسہیل بین بین کرنے والے قُراء کے بیان کرنے کے بعد فرماتے
ہیں کہ ان تسہیل والوں کے مذہب کی رُو سے دوسرے ہمزہ کا خالص کسرہ والی یاء سے
ابدال جائز نہیں۔ کیونکہ ان حضرات کی رائے پر اس تسہیل والے اور اس سے پہلے تحقیق والے
ان دو ہمزوں کے درمیان الف کے ذریعہ جُدائی ہوتی ہے۔ پس ان کے یہاں یہ تسہیل
والا ہمزہ ادخال کے سبب تحقیق ہی والے کے حکم میں ہے" [کیوں کہ اسمیں ظاہری صورت
اور لفظی مشابہت کا اعتبار کیا ہے۔ تب ہی تو ابدالِ محض نہیں کیا۔ پس جب ادخال میں ظاہری
شکل کا اعتبار ہے تو ابدال کا جائز نہ ہونا لابدی ہے۔ اسلیئے کہ اسمیں تو اصلی حالت کا اعتبار ہے
نہ کہ ظاہری مشابہت کا۔ اور ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں کا اجتماع نہیں ہوسکتا۔ اسلیئے
تسہیل مع ادخال والوں کے یہاں ابدال کے جواز کی کوئی وجہ نہیں] پھر فرماتے ہیں کہ
اَئِمَّة کے دوسرے ہمزہ کا خالص کسرہ والی یاء سے ابدال بس اُنہی حضرات کے مذہب میں

ثابت اور درست ہے۔ جن کی رائے پر نہ تو دوسرے ہمزہ میں تحقیق جائز ہے اور نہ ہی دونوں ہمزوں کے درمیان الف کے ذریعہ فصل وجدائی اور یہ ..... بصرہ کے عام نحویوں کا مذہب ہے" پھر فرماتے ہیں "رہے وہ حضرات جن کے یہاں ادخال درست ہے۔ سو ان کے یہاں دوسرے ہمزہ کی تخفیف فقط تسہیل بین بین ہی سے جائز ہے نہ کہ ابدال سے بھی اور یہ قراءت کے اکثر اماموں کا مذہب ہے۔ اور اس کی علت و وجہ وہ ہے۔ جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں" [کہ ادخال میں ظاہری صورت کا اور ابدال میں اصلی حالت کا اعتبار ہے۔ اور ان دونوں میں تضاد و تصادم اور تخالف ہے جو ممنوع ہے۔ پس جو وجہ [یعنی ابدال مع ادخال] اسکو مستلزم ہے وہ بھی ممنوع و باطل ہے خوب سمجھ لو، کیونکہ معاملہ کافی دقیق ہے۔ اللہ تعالیٰ مدد فرمائیں (آمین)] اھ۔ اور

دوسری ② قسم ہمزۂ ساکنہ ہے جو حرکت والے غیر استفہامی ہمزہ کے بعد آ رہا ہو۔ [اور دونوں کے دونوں ایک ہی کلمہ میں ہوں] پس اس قسم میں دو ہمزوں میں سے پہلا یعنی متحرک ہمزہ، مفتوح و مضموم اور مکسور تینوں طرح آتا ہے مثلاً اٰسٰی، اٰتٰی، اٰمَنَ (اٰذَنُ، اٰنَسَ) اٰدَمُ۔ اٰزَرُ (مفتوحہ) اور اُوْتِیَ۔ اُوْتِیْتُمْ (اُوْذِیْنَا، اُوْهِلَ، اُوْذُوْا (حالین میں)، اور اُوْتُمِنَ اَمَانَتَهٗ [صرف اعادہ میں) [مضمومہ] اور اِیْمَانًا اِیْلٰفِ [حالین میں] اور اِیْتِ بِقُرْاٰنٍ (صرف اعادہ میں) [ان میں مکسور ہے] سو ان تمام مثالوں میں اور اسی طرح اس باب کے باقی تمام کلمات میں سب قراء کے لیے ضروری و وجوبی طور پر علی الاطلاق دو ہمزوں میں سے دوسرے ہمزہ کو اُس حرفِ مد سے بدل دیتے ہیں جو پہلے ہمزہ کی حرکت کی جنس سے ہو۔ یعنی مفتوحہ کے بعد الف سے [جیسے اٰمَنَ] مضمومہ کے بعد واؤ سے (جیسے اُوْتِیَ) اور مکسورہ کے بعد یاء سے [جیسے اِیْمَانٌ] اور یہ ابدال اجماعی ہے۔ جسمیں کسی قاری سے بھی خلاف منقول نہیں۔ اور آگے خدائے بزرگ و برتر ہی خوب جانتے ہیں [فائدہ: اگر ان دو ہمزوں میں سے پہلا ہمزہ وصلی اور دوسرا حسبِ دستور قطعی ساکن ہو۔ تو یہ قاعدہ صرف ابتداء و اعادہ میں جاری ہوگا نہ کہ وصل کی حالت میں بھی

جیسے اُوْتُمِنَ، اِیتُونِی، اِیذَنْ وغیرہم پس جب اِن کلمات کا ماقبل سے وصل کریں گے۔ توہمزۂ وصلی حذف ہوجائے گا۔ اور اب دُوسرے ہمزہ میں اِبدال والوں [ورش والوجعفر اور ایک وجہ میں مازنی] [حالین میں اور حمزہ صرف وقفاً ان] کیلئے اِبدال اور تحقیق والوں کیلئے تحقیق ہوگی جیسے اَلَّذِی اؤْتُمِنَ۔ فِی السَّمٰوٰتِ ائْتُونِی۔ یَقُوْلُ ائْذَنْ لِّی وغیرہ۔ اور خلف نے کسائی سے ابتدائی حالت میں بھی دونوں ہمزوں کا جو اثبات [اِئْتُونِی وغیرہ] نقل کیا ہے وہ ضعیف وشاذ ہے۔ اور غالباً اسی کے ردّ کیلئے یہاں علامہ نے لِجَمِیْعِ الْقُرَّاءِ کی عبارت کا اضافہ کیا ہے۔ اور یہ قاعدہ قراءت ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ عرب کے پُورے کے پُورے کلام ولُغت میں جاری ہے۔ پس قرآن کے علاوہ دُوسرے کلام میں بھی اس قسم میں دونوں ہمزوں کو ثابت رکھنا ناجائز ہے۔ اور اسی لیئے ناظم شاطبیؒ کا اُؤْهِلَ سے مثال دینا صحیح ہوگیا۔ گویہ قرآن میں نہیں۔ اور یُؤْفِکُوْنَ وغیرہ میں ہمزہ پڑھنا قطعاً جائز نہیں۔ اور اٰدَمُ۔ اَدِیْمُ الْاَرْضِ اَیْ وَجْهُهَا [زمین کی دھوڑی] سے یا اَلْاُدْمُ [س] یا اَلْاُدْمَةُ [ک] (گندم گوں ہونا) سے ہے۔ پس اس کا وزن اَفْعَلُ ہے۔]

☆ تَمَّ هٰذَا الْبَابُ ☆

بِعَوْنِهٖ تَعَالٰی وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ وَلَهُ الْمِنَّةُ وَالْفَضْلُ وَالْاِحْسَانُ وَفَّقَنِیَ اللّٰهُ لِاِتْمَامِ مَابَقِیَ بِمَنِّهٖ وَکَرَمِهٖ وَاِنْعَامِهٖ اٰمِیْنَ یَارَبَّ الْعٰلَمِیْنَ ۝ بِجَاهِ سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ عَلَیْهِ اَفْضَلُ الصَّلٰوةِ وَالتَّسْلِیْمِ ؛

www.KitaboSunnat.com

باب ہفتم (۷)

"اُن دو قطعی ہمزوں کے احکام کے بیان میں جو دو کلموں میں اس طرح جمع ہو رہے ہوں کہ پہلا کلمہ کے آخر میں ہو اور دوسرا آئندہ کلمہ کے شروع میں"۔

اِن ہمزوں کی دو صورتیں ہیں مُتَّفِقَین (یکساں حرکت والے) مُختَلِفَین (دو طرح کی حرکت والے) اور تفصیل یہ ہے۔ پہلی صورت ۱۔ مُتَّفِقَین یہ کہ دونوں ہمزوں کی حرکت یکساں ہو۔ ان کی پھر تین قسمیں ہیں ۱۔ مُتَّفِقَین بِالکَسر۔ یہ کہ دونوں پر کسرہ ہو (جیسے مِنَ السَّمَآءِ اِنَّ فِی سبا ع ۱۔ یہ اٹھارہ جگہ آئے ہیں پندرہ جگہ سب کی اور تین جگہ بعض کی قراءت پر) ۲۔ مُتَّفِقَین بِالفَتح۔ یہ کہ دونوں پر فتحہ ہو (جیسے جَآءَ اَمرُنَا۔ یہ انتیس جگہ آئے ہیں) ۳۔ مُتَّفِقَین بِالضَّم۔ دونوں پر ضمہ ہو (اس کی مثال صرف ایک ہے یعنی اَولِیَآءُ اُولٰٓئِكَ احقاف ع ۴) اور مزید توضیح یہ ہے: پہلی قسم ۱۔ مُتَّفِقَین بِالکَسر یا مکسورتین (کسرہ والے دو ہمزے) اس کی پھر دو نوعیں ہیں۔ ۱۔ اَلمُتَّفَقُ عَلَیہِ۔ جس میں سب کی قراءت پر دو ہمزے ہیں ۲۔ مُختَلَفٌ فِیہِ۔ جس میں صرف بعض کی قراءت پر دو ہمزے جمع ہوتے ہیں پس (الف) اتفاقی نوع کے کل تیرہ کلمے ہیں جو پندرہ جگہ آئے ہیں۔ ۱۔ ھٰٓؤُلَآءِ اِن (بقرہ ع ۴) ۲، ۳۔ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا نساء (ع ۳ و ع ۴) میں دو جگہ ۴۔ وَمِن وَّرَآءِ اِسحٰقَ (ہود ع ۷) ۵۔ بِالسُّوٓءِ اِلَّا (یوسف ع ۷) ۶، ۷۔ ھٰٓؤُلَآءِ اِلَّا دو جگہ،

(اسراء ع ۱۱ وص ع ۲) ۸ علی البغاء ان (نور ع ۴) ۹ من السماء ان کنت (شعراء ع ۱۱) ۱۰ من السماء
الی (سجدہ ع ۱) ۱۱ اور ۱۲ من النساء ان اتقیتن۔ اور ولا ابناء اخوانھن، دونوں احزاب (ع ۴ و ع ۷)
میں ۱۳ اور ۱۴ من السماء ان۔ اور اھؤلاء ایاکم۔ دونوں سبا (ع ۱ و ع ۵) میں ۱۵ فی السماء الٰہ
(زخرف ع ۷) اور (ب) اختلافی نوع کے تین کلمے ہیں ۱ و ۲ / ۱۶ و ۱۷ للنبی ان اراد۔ اور بیوت النبی
الا۔ دونوں احزاب (ع ۴ و ع ۷) میں ان دونوں میں نافع کی قراءت پر (یعنی قالون کے لئے صرف طیبہ کے اور ورش
کے لئے حرز و طیبہ دونوں کے طریق سے دو ہمزے ہیں۔ اور باقی نو کی قراءت پر ایک تشدید والی یا اور
دوسرا ہمزہ ہے) ۳ / ۱۸ من الشھداء ان تضل (البقرہ ع ۳۹) اسمیں حمزہ کی قراءت پر (دونوں ہمزوں کا
کسرہ ہے۔ اور یہ متفقتین میں سے ہے اور باقی نو کی قراءت پر پہلے کا کسرہ اور دوسرے کا فتحہ ہے۔ جو
مختلفتین کی ایک قسم ہے۔ حاصل یہ ہے کہ کسرہ والے دو ہمزوں کی کل سولہ مثالیں ہیں جو اٹھارہ جگہ آئی ہیں
تیرہ سب کی اور تین بعض کی قراءت پر پھر ان اٹھارہ میں سے دو (۱ و ۱۵) میں متحرک سے اور باقی سولہ
(۲ تا ۹ اور ۱۱ تا ۱۴ اور ۱۶ تا ۱۸) میں ساکن صحیح سے پہلے ہیں) **دوسری قسم متفقتین بالفتحہ
یا مفتوحتین**۔ (فتحہ والے دو ہمزے) اس کے کل سولہ کلمے ہیں جو انتیس جگہ آئے ہیں ۱ السفھاء ا
اموالکم (نساء ع ۱) ۲ جاء احد منکم دو جگہ (نساء ع ۷ ومائدہ ع ۲ میں) ۳ جاء احدکم
(انعام ع ۷) ۴ تلقاء اصحب النار (اعراف ع ۵) ۵ / ۶ تا ۹ جاء اجلھم چار جگہ (اعراف ع ۴۔
یونس ع ۵ ونحل ع ۸ وفاطر ع ۵) ۶ / ۱۰ تا ۱۵ جاء امرنا چھ جگہ جن میں سے پانچ ہود میں ہیں (یعنی ع ۴ تا ع ۸
میں ایک ایک) اور ایک مؤمنون ع ۲ میں ہے ۷ وجاء اھل (حجر ع ۵) ۸ / ۱۷ و ۱۸ جاء ال دو جگہ
(حجر ع ۵ وقمر ع ۳) ۹ / ۱۹ السماء ان تقع (حج ع ۹) ۱۰ / ۲۰ جاء احدھم (مؤمنون ع ۶) ۱۱ / ۲۱ من شاء ان
یتخذ (فرقان ع ۵) ۱۲ / ۲۲ ان شاء او یتوب (احزاب ع ۹) ۱۳ / ۲۳ تا ۲۶ جاء امر چار جگہ یعنی
جاء امر ربک ہود ع ۷ و ع ۹ اور جاء امر اللہ مؤمن ع ۸ وحدید ع ۲ ۱۴ / ۲۷ جاء اشراطھا (محمد
ع ۲) ۱۵ / ۲۸ جاء اجلھا (منفقون ع ۲) ۱۶ / ۲۹ شاء انشرہ (عبس ع ۱) (پھر ان سولہ کلمات میں سے
۱ و ۲ و ۶ و ۹ اور ۱۱ تا ۱۴ اور ۱۶ ان دس میں کل انیس جگہ (دوسرے ہمزہ کے بعد ساکن صحیح ہے

اور ش۲ و ش۳ و ش۵ و ش۱۰ و ش۱۵ ان پانچ میں (کل نو جگہ) متحرک ہے اور ش میں دو جگہ الف ہے اس طرح کل سولہ کلمے اور ان کے مجموعی انتیس مواقع پورے ہوگئے) **تیسری قسم مُتَّفِقَتَیْنِ بِالضَّمِّ یا مضمومتین** (ضمہ والے دو ہمزے) ان کا صرف ایک موقع ہے یعنی اَوْلِیَآءُ اُولٰٓئِکَ (احقاف پ۲۶) پس ان تینوں قسموں میں (قراء کا اختلاف دو طرح پر ہے (۱) بعض کیلئے دو ہمزوں میں سے ایک میں حذف و تخفیف (تسہیل وغیرہ) ہوتی ہے اور دوسرے میں تحقیق (اور یہ نافع ابن کثیر ابوعمرو اور ابوجعفر رویس ہیں جن میں سے قالون بزی اور ابوعمرو اور ایک وجہ میں قنبل ورویس ان کے لئے تو یہ تخفیف پہلے ہمزہ میں ہوتی ہے (قالون و بزی کیلئے تسہیل یا ابدال یا حذف سے اور قنبل وابوعمرو اور رویس کے لئے حذف سے) اور ورش ابوجعفر نیز ایک وجہ میں قنبل ورویس ان کے لئے دوسرے میں ہوتی ہے (ورش وقنبل کے لئے تسہیل و ابدال دونوں سے اور ابوجعفر رویس کے لئے صرف تسہیل سے) (۲) بعض قراء کے یہاں دونوں ہمزوں کی تحقیق ہوتی ہے (اور یہ ابن عامر کوفیین اور روح یہ ساڑھے پانچ قراء ہیں اور آگے آنے والے اختلافی بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں وصل کی حالت میں قراء کے آٹھ فریق ہیں ۱ قالون و بزی کے لئے خاص مفتوحتین کی قسم میں پہلے ہمزہ کا حذف (قصر و مد سے) اور مکسورتین و مضمومتین میں پہلے کی تسہیل ہے (مد و قصر سے) اور بِالسُّوْٓءِ اِلَّا میں وصلاً دونوں کے لئے ابدال و ادغام بھی ہے اور وہی مختار اور جمہور کا مذہب ہے اور وقفاً صرف تحقیق و اظہار ہی ہے اور لِلنَّبِیِّ اِنْ اور بُیُوْتَ النَّبِیِّ اِلَّا میں بزی کے لئے تو حالین میں صرف ابدال و ادغام ہے (جماعت کی طرح) اور قالون کے لئے وصلاً اسی طرح اور وقفاً تحقیق و اظہار ہے (نشط اور ان میں قالون کے لئے وصلاً تحقیق و اظہار سمیت پہلے ہمزہ کی تسہیل ضعیف ہے) ۲ ازرق کے لئے تینوں قسموں میں ہر جگہ دوسرے ہمزہ میں تسہیل (بہت سے حضرات سے) اور خالص الف واؤ یا مدہ سے ابدال (جمہور اہل مصر) دونوں ہیں لیکن هٰٓؤُلَآءِ اِنْ اور اَلْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ ان دو میں دوسرے ہمزے کا کسرہ والی یا سے ابدال بھی ہے۔ پس ان میں ان کے لئے تین تین وجوہ ہوگئیں (نشط) ۳ اصبہانی کے لئے تینوں میں دوسرے کی صرف تسہیل ہے (ط) ۴ قنبل کے لئے تینوں قسموں میں ہر جگہ تین تین ہیں (۱) دوسرے ہمزہ کی تسہیل (نشط) (ابن مجاہد کے اکثر اور ابن شنبوذ کے بعض طرق (یعنی ابن سوار) سے (۲) اس کا حرف مدسے ابدال (نشط) (ابن شنبوذ بطریق عام اہل مصر واہل مغرب) (۳) پہلے ہمزہ کا حذف (ط) (ابن شنبوذ کے اکثر طرق سے حاصل یہ کہ ابن مجاہد سے تسہیل و ابدال اور

ابن شنبوذ سے تسہیل وحذف ہے) ۵ ابوعمرو کے لئے تینوں قسموں میں پہلے ہمزہ کا حذف ہے دقصر و مد دونوں سے) (شط) ۶ ابن عامر کوفیین اور روح کے لئے تینوں میں دونوں ہمزوں کی تحقیق ہے (شط) ۷ ابوجعفر کے لئے ہر جگہ دوسرے ہمزہ کی تسہیل ہے (د ط) ۸ رویس کے لئے دو وجوہ ہیں (۱) دوسرے کی تسہیل (د ط) (البطریق نخاس وغیرہ) (۲) پہلے کا حذف (ط) (بطریق ابوالطیب) رہا پہلے ہمزہ پر وقف یا دوسرے سے ابتدا وا عادہ سو ان دونوں صورتوں میں بالاتفاق سب کیلئے ہمزہ کی تحقیق ہے. یعنی وقف کی حالت میں پہلے ہمزہ کی تخفیف والوں (قالون بزی ابوعمرو نیز قنبل ورویس) کیلئے بھی اور ابتدا یا اعادہ میں دوسرے کی تخفیف کرنے والوں (ورش ابوجعفر نیز قنبل ورویس) کے لئے بھی. اور اگر وقف وابتدا، یا اعادہ دونوں یکدم جمع ہو جائیں تو بھی قرا کے لئے یکدم دونوں ہی ہمزوں کی بلاخلاف تحقیق ہوگی. (مثلاً اَوْلِیَآءُ پر وقف کرکے اُولٰٓئِکَ سے ابتدا کریں یا السُّفَہَآءُ پر اختیاری وقف کرکے اَمْوَالَکُمُ سے اختیاری ابتدا کریں. رہی ہشام وحمزہ کی وقفی وجوہ سو وہ تو ظاہر من الشمس ہیں. اور اپنی جگہ پر بدستور ہیں ان کو تو ویسے ہی یاد رکھو. وَاللّٰہُ الْمُوَفِّقُ. اب اس اختلاف کی پوری تفصیل مذکور ہوتی ہے) پس (۱) ابوعمرو کے لئے تینوں قسموں میں دو دو ہمزوں میں سے پہلے پہلے کا حذف ہے (شط) اور (۲) مندرجہ ذیل دو حضرات نے اس بارہ میں ان کی موافقت کی ہے (الف) قنبلؒ نے ابن شنبوذ کے اکثر طرق سے (ط) (ب) رُوَیسؒ نے ابوالطیب کے طریق سے (ط) اور ابوالفرج شنبوذی نے نقاش سے اور انہوں نے ابوربیعہ کے ذریعہ بزی سے بھی تینوں قسموں میں پہلے ہمزہ کا حذف نقل کیا ہے لیکن یہ روایت انفرادی وشاذ ہے پھر اس میں انفراد کے علاوہ ایک کمی یہ بھی ہے کہ اس کی سند کے رجال میں بھی ان کو وہم ہو گیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ سامری کی روایت ہے جس کو انہوں نے ابن فرح کے ذریعہ ابوربیعہ سے نقل کیا ہے جیسا کہ ابن سوار نے اس کو اسی طرح بیان کیا ہے مگر ہے یہ بھی انفرادی وشاذ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابوالعلاء نے اس روایت پر اعتماد نہیں کیا اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں اور (۳) قالونؒ وبزیؒ نے خاص مفتوحتین کی قسم میں ابوعمرو اور قنبل ورویس کی موافقت کرکے پہلے ہمزہ کو حذف کیا ہے اور باقی دو قسموں یعنے مکسورتین ومضمومتین میں ان دونوں کے لئے پہلے پہلے ہمزہ کی تسہیل بین بین اور دوسرے کی تحقیق ہے. اور بِالسُّوٓءِ اِلَّا (یوسف ع) اور لِلنَّبِیِّ اِنْ اَرَادَ اور بُیُوْتَ النَّبِیِّ اِلَّآ (احزاب ع) میں دونوں کے لئے دو دو

وجوہ ہیں اور تفصیل یہ ہے۔ (الف) بِالسُّوٓءِ اِلَّا۔ اس کی دو وجوہ کی توضیح یہ ہے (۱) جمہور اہلِ مغرب اور جملہ اہلِ عراق کے مذہب میں قالون وبزی دونوں کے لئے اس میں پہلے ہمزہ کا واؤ سے ابدال اور اس سے پہلے واؤ کا اس واؤ میں ادغام یعنی بِالسُّوِّ اِلَّا۔ یہی وجہ روایت کی رُو سے مختار و پسندیدہ ہے باوجودیکہ قیاس وعقل کے اعتبار سے بھی یہ صحیح و درست ہے۔ حافظ ابو عمرو دانی اپنی "مفردات" میں فرماتے ہیں "کہ بِالسُّوٓءِ کی تخفیف میں اس ابدال و ادغام کے سوا اور کوئی وجہ جائز نہیں"۔ اھ میں کہتا ہوں کہ دانی کی یہ بات تعجب خیز ہے کیوں کہ یہ تو اس کلمہ میں کہہ سکتے ہیں جس میں ہمزہ سے پہلا واؤ زائد ہو (مثلاً قُرُوٓءٍ) جیسا کہ حمزہ کے وقف کے باب میں عنقریب آجائے گا۔ (ان شاء اللہ تعالیٰ) اور جس جگہ ہمزہ سے پہلے واؤ اصلی ہو وہاں یہ کہنا قطعاً صحیح نہیں۔ کہ اس میں فقط ابدال وادغام ہی جائز ہے نہ کہ اور کوئی وجہ بھی۔ کیوں کہ یہ بات قطعی ویقینی ہے کہ اس قسم کے ہمزہ کی تخفیف کے متعلق تو یہ قاعدہ ہے کہ اس میں قیاس کی رُو سے نقل کرتے ہیں اور یہاں چونکہ بِالسُّوٓءِ میں بھی ہمزہ سے پہلے واؤ اصلی ہی ہے کیوں کہ یہ عین کلمہ میں واقع ہوا ہے اس بنا پر اس میں بھی اصل قاعدہ کے اعتبار سے نقل ہی ہونی چاہیئے۔ جیسا کہ عنقریب آجائے گا (لیکن وہ منقول نہیں اور جس جگہ نقل نہ ہو سکے وہاں قیاس کے اعتبار سے تسہیل ہی ہوا کرتی ہے۔ بس گو کہ میں ابدال کے بعد ادغام صحیح تر اور اَدا کے لحاظ سے مقدم ہے لیکن تسہیل بھی صحیح ہے اس لئے اس کو ناجائز کہنا مناسب نہیں چنانچہ جامع البیان میں خود موصوف نے بھی تسہیل کو جائز بتایا ہے۔ نیز) مکی "تبصرۃ" میں فرماتے ہیں "کہ بِالسُّوٓءِ میں عمدہ تر وجہ جو عام اصول وقواعد کے قیاس کے موافق جاری وساری ہے یہ ہے کہ ہمزہ کی حرکت ماقبل کے ساکن کی طرف نقل کر دیں اور خود اس ہمزہ کو حذف کر دیں یعنی بِالسُّوِ اِلَّا" پھر فرماتے ہیں۔ "لیکن یہ وجہ قالون وغیرہ سے مروی نہیں" اس لئے تسہیل بین بین کر لیتے ہیں" میں کہتا ہوں کہ یقیناً میں نے قالون اور بزی دونوں کیلئے اقناع وغیرہ کے طرق سے یہ نقل والی وجہ پڑھی ہے اور گو یہ قیاس کے اعتبار سے قوی ہے مگر روایت کی رُو سے نہایت ضعیف ہے۔ اور اس کو ابو حیان نے بھی بیان کیا ہے۔ نیز میں نے اُن کے اصحاب و تلامذہ سے یہ وجہ پڑھی ہے جس کو انہوں نے ابو حیان سے روایت کیا ہے (۲) اہلِ ادا کی ایک جماعت کی رائے پر متفقتین کے باب کے ..... قاعدہ کو مطرد و عام اور سب مواقعوں میں یکساں اور برابر رکھنے کی غرض سے اس میں بھی دونوں ہمزوں میں سے پہلے ہمزہ کی یا کے مانند تسہیل بین بین ہے۔ مد و قصر دونوں کے ساتھ۔ اور اس کو مکی نے بھی بیان

کیا ہے نیز یہ شاطبیہ کی دوسری وجہ ہے مگر صاحب عُنوان نے یہ وجہ دونوں ہی کے لئے بیان نہیں کی۔ اور ابن بلیمہ نے دونوں کے لئے ابدال و تسہیل دونوں ہی وجوہ کو بیان کیا ہے (ب) لِلنَّبِیِّ ءِ اِنْ۔ اور النَّبِیُّ ءُ اَلاَّ۔ ان میں صرف قالون کے لئے وصلاً دو وجوہ ہیں جن کی توضیح یہ ہے (۱) ابوالعزؒ نے اپنی کفایہ میں جو عبارت درج کی ہے اس کے ظاہر سے یہ نکلتا ہے کہ ان دونوں میں قالون کے مذہب کی رُو سے پہلے ہمزہ میں حسب قاعدہ تسہیل بین بین ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ گو ان میں ہمزہ سے پہلے یا ساکن ہے مگر وہ تسہیل کے لئے مانع اس لئے نہیں بن سکتی کہ اگر ہمزہ سے پہلے الف ہوتا تو لُغت کی رُو سے اس کے بعد بھی ہمزہ میں تسہیل بین بین ممنوع نہ ہوتی۔ (پس اسی طرح یاءِ ساکنہ مدہ کے بعد بھی تسہیل ممنوع نہیں ہونی چاہئے کیوں کہ یاءِ ساکنہ بھی الف سے قریب ہے۔ اس لئے جس طرح الف کے بعد تسہیل جائز ہے اسی طرح لفظ مَجِیْءُ میں یا کے بعد بھی صحیح ہے) **"میں کہتا ہوں کہ"** یہ وجہ انتہائی ضعیف ہے۔ اور قیاس و روایت دونوں ہی کی رُو سے صحیح وجہ وہ ہے جس پر جملہ ائمہ میں سے جمہور حضرات کا عمل ہے اور وہ (۲) ادغام ہے اور ہمارے نزدیک یہی وجہ مختار و پسندیدہ ہے جس کے سوا ہم اور کوئی وجہ اخذ نہیں کرتے (یہ وصل کا حکم گذرا۔ رہا وقف سو اس میں ان کے لئے عام قاعدہ کے موافق لِلنَّبِیِّ ءْ اور اَلنَّبِیُّ ءْ ہی ہے۔ تحقیق و اظہار سے۔ اور ان دونوں موقعوں میں قالون کی تفریق کی وجوہ دو ہیں۔ (۱) وصل میں دو ہمزوں کے جمع ہو جانے کے عارض کی بناء پر پہلے ہمزہ کو یا سے بدل لیتے ہیں تاکہ تسہیل کے بجائے ابدال و ادغام سے کامل تخفیف حاصل ہو جائے بِالسُّوْٓءِ اِلَّا کی طرح۔ اور وقفاً چوں کہ دو ہمزے جمع نہیں ہوتے اس لئے اس صورت میں لِلنَّبِیِّ ءْ اور اَلنَّبِیُّ ءْ ہی پڑھتے ہیں (۲) تخفیف و ابدال کے واجب نہ ہونے پر تنبیہ ہو جائے) اور آگے اللہ تعالےٰ ہی خوب جانتے ہیں۔ اور یاد رکھو کہ ذیل کی تین روایتیں انفرادی و شاذ ہیں۔ (ر۱) یقیناً سبط الخیاط نے اپنی کفایہ میں فرضی سے اور انہوں نے ابن بویان کے ذریعہ قالون سے مفتوحتین کی طرح مضمومتین میں بھی پہلے ہمزہ کا حذف و اسقاط نقل کیا ہے لیکن یہ ان کا تفرد ہے (ر۲) ابن مہران نے ابن بویان سے متفقتین کی تینوں قسموں میں ... پہلے ہمزہ کا حذف روایت کیا ہے لیکن یہ بھی ان کا انفراد ہے جس میں انہوں نے ابن بویان کے باقی تمام ناقلین کے خلاف کیا ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (ر۳) دانی نے ابوالفتح سے

بطریق حُلوانی قالون کے لئے مضمومتین و مکسورتین دونوں میں پہلے ہمزہ کی تحقیق اور دوسرے کی تسہیل نقل کی ہے (ورشؒ و قنبلؒ اور ابوجعفرؒ و رویسؒ کی طرح) لیکن یہ بھی دانی کا تفرد ہے (جس پر عمل کرنا درست نہیں) اور (۴) مندرجۂ ذیل تین حضرات کے لئے تینوں قسموں میں پہلے کی تحقیق اور دوسرے کی تسہیل ہے (جیساکہ دانی کی مذکورہ بالا انفرادی روایت کی رُو سے قالونؒ کے لئے صرف مضمومتین و مکسورتین میں یہ وجہ اسی طرح ثابت ہے) (۱) **ابوجعفر** (دط) (۲) **رُویسؒ**، ابوالطیبؒ کے سوا باقی طرق (یعنی نخاس، ابن مقسم و جوہری) سے (دط) (۳) **اصبہانی** کے طریق سے ورشؒ (ط)۔ اور قنبلؒ نیز ازرق کے طریق سے ورشؒ اِن دونوں کے لئے تینوں قسموں میں متعدد (کئی) وجوہ ہیں۔ جن کی تشریح یہ ہے (۵) **قنبل** کے لئے تین وجوہ ہیں (الف) تینوں قسموں میں دُوسرے ہمزہ کی تسہیل بین بین۔ ابوجعفرؒ وغیرہ کی طرح (شط) اس کو اُن سے ابن مجاہدؒ کے طریق سے جمہورؒ نے نقل کیا ہے۔ اور اہلِ عراق نیز صاحبِ تیسیر نے ان کیلئے تینوں قسموں کی تخفیف میں اس کے سوا اور کوئی وجہ بیان نہیں کی۔ اور اسی طرح ابن سوارؒ نے ابن شنبوذؒ کے طریق سے قنبلؒ کے لئے یہی وجہ بیان کی ہے (اور ابن سوار کے طریق کی سند یہ ہے ابن سوار از ابو تغلب ملحمی از قاضی ابوالفرج از ابن شنبوذ) (ب) (کامل درجہ کی تخفیف حاصل کرنے کے لئے) دُوسرے ہمزہ کا پہلے کی حرکت کے موافق خالص حرفِ مد سے اِبدال۔ پس کسرہ کی حالت میں خالص یاءِ ساکنہ مدّہ سے۔ اور فتحہ کی صورت میں خالص الف مدّہ سے اور ضمّہ کی حالت میں خالص واو ساکنہ مدّہ سے بدلتے ہیں (شط) اس کو اُن سے عام اہلِ مصر و اہلِ مغرب نے نقل کیا ہے۔ اور ہادی۔ ہدایہ۔ اور تجرید میں بھی اسی وجہ کو قطعیت کے ساتھ بیان کیاہے اور یہ تبصرہ و کافی اور شاطبیہ کی دو میں سے ایک وجہ ہے (ج) تینوں قسموں میں پہلے ہمزہ کا حذف و اسقاط (ط) اِس کو اُن سے ابن شنبوذ نے اپنے اکثر طرق سمیت روایت کیا ہے جیساکہ پہلے گزرا ہے۔ (حاصل یہ کہ ابن مجاہد سے تسہیل و ابدال اور ابن شنبوذ سے تسہیل و حذف ہے) یہ وہ تفصیل ہے جس پر ابن شنبوذ کے اصحاب و تلامذہ میں سے جمہورؒ کا عمل ہے۔ اور ابن سوار کہتے ہیں "کہ ہمارے شیخ ابوتغلب نے کہا کہ ابن شنبوذ کا قول ہے" کہ جب تم دونوں ہمزوں کی تحقیق نہ کرو تو جس طرح چاہو پڑھ لو" (یعنی متفقتین کی تینوں قسموں میں دونوں ہمزوں کی تحقیق تو چھوڑ دو اس کے علاوہ جو

وجہ چاہو پڑھ لو بشرطیکہ وہ قیاسی ہو" اسکے بعد ابن سوار کہتے ہیں "پس ابن شنبوذ کے لئے متفقین کی تینوں قسموں میں قیاس کی رُو سے تین تین وجوہ ہو جائیں گی۔ اوّل: هٰؤُلَاءِ اِنْ ابوعمرو اور ان کے موافقین (رُویس وغیرہ) کی طرح۔ دوم هٰؤُلَاءِ اِنْ بزی اور ان کے موافقین (قالون وغیرہ) کی طرح۔ سوم هٰؤُلَاءِ اِنْ۔ ابوجعفر اور ان کے موافقین (رُویس وورش وغیرہما) کی طرح" اھ (اور گو عقلی احتمال کے طور پر اِس قول سے دُوسرے ہمزہ کا اِبدال بھی نکلتا ہے۔ مگر چوں کہ وہ سماعی ہے نہ کہ قیاسی اس لئے اس کو شامل نہیں کیا۔ لیکن یہ بعض کا قول ہے جس پر عمل کرنا درست نہیں اور صحیح یہی ہے کہ ابن شنبوذ کے لئے صرف دو وجہ جائز ہیں (۱) دُوسرے کی تسہیل (۲) پہلے کا حذف) "میں کہتا ہوں کہ" بلاشبہ دانی نے بیان کیا ہے "کہ یقیناً ابن مجاہد نے (بھی) اِس حذف والی وجہ کو قنبل سے نقل کیا ہے" پھر فرماتے ہیں "لیکن میں نے (ان کے طریق سے) یہ وجہ نہیں پڑھی۔ اور نہ ہی میں اہلِ اَدا میں سے کسی ایسے عالم کو جانتا ہوں جو قنبل کے لئے اس میں ابن مجاہد کے مذہب کی رُو سے حذف والی وجہ کو اخذ کرتا ہو" اھ (۶) ازرق کیلئے (پہلے کی صرف تحقیق اور دُوسرے میں) دو دو وجوہ ہیں (الف) تینوں قسموں میں دوسرے ہمزہ کا خالص حروفِ مدّہ سے اِبدال قنبل کی دُوسری وجہ کی طرح (شط) اِس کو ورش سے اُن کے جمہور مصری اصحاب نے نیز ان کے اصحاب سے اخذ کرنے والے اہلِ مغرب نے نقل کیا ہے اور اہلِ اَدا میں سے متعدد حضرات (مثلاً ابن سفیان و مہدوی اور ابنِ فحام صقلی) نے ان کے لئے اسی وجہ کو قطعیت کے ساتھ بیان کیا ہے اور اسی طرح تبصرہ اور کافی میں بھی یہی وجہ درج ہے۔ اور صاحبِ تبصرہ وصاحبِ کافی دونوں کا قول ہے "کہ ازرق کیلئے یہ وجہ عمدہ تر ہے" اور دانی نے اِسکو تیسیر میں تو بیان نہیں کیا مگر جامع البیان اور اسکے ماسوا میں بیان کیا ہے اور فرماتے ہیں کہ "بلاشک یہ وہ وجہ ہے جسکو ورش سے اہلِ مصر نے اَدا کی رُو سے روایت کیا ہے" پھر فرماتے ہیں کہ "یہ اِبدال قیاس کیخلاف (یعنی محض سماعی) ہے" (کیونکہ عام قاعدہ کے اعتبار سے یہ اِبدال زیادہ مشہور نہیں) (ب) تینوں قسموں میں دُوسرے کی تسہیل بین بین (شط) اِسکو اُن سے بہت سے اہلِ اَدا نے نقل کیا ہے۔ مثلاً ابوالحسن بن غلبون۔ ابوالحسن بن بلیمہ اور ابوطاہر صاحبِ عنوان۔ اور تیسیر میں اِس کے سوا اور کوئی وجہ مذکور نہیں۔ اور ابومحمد مکّی وابنِ شریح اور شاطبی اور ان کے علاوہ کئی حضرات نے ان کے لئے دونوں کی دونوں وجوہ بیان کی ہیں۔ پھر هٰؤُلَاءِ اِنْ كُنْتُمْ (بقرۂ ع۴) اور عَلَى الْبِغَاۤءِ اِنْ اَرَدْنَ (نور ع۴)

اِن دو موقعوں میں تسہیل والوں نے ازرق کے طریق سے ورشؒ کے لئے دو دو وجوہ نقل کی ہیں۔ (پہلی وجہ) دونوں موقعوں میں دوسرے ہمزہ کا کسرہ والی یا سے اِبدال (شطہ) اِس کو تسہیل نقل کرنے والوں میں سے بہت سے حضرات نے ورشؒ سے نقل کیا ہے۔ اور دانیؒ نے تیسیر میں بیان کیا ہے "کہ میں نے ورشؒ کے لئے یہ وجہ ابنِ خاقان سے پڑھی ہے۔ اور یقیناً یہ وجہ ورشؒ کے لئے اداءً مشہور ہے (نہ کہ نقلاً)" اور جامع البیان میں فرماتے ہیں "کہ (ابوالقاسم خلف بن ابراہیم بن محمد بن خاقان) خاقانیؒ۔ اور ابوالفتح (فارس بن احمد) اور ابوالحسن (طاہر بن غلبون) اِن تینوں نے مندرجۂ بالا دونوں کلموں کو (تسہیل سے) مستثنیٰ کر کے اُن میں دو ہمزوں میں سے دوسرے کا خالص کسرہ والی یا سے اِبدال کیا ہے" فرماتے ہیں "کہ مندرجۂ ذیل تین حضرات اِن دونوں موقعوں میں اِسی وجہ کو اخذ کیا کرتے تھے۔ ۱۔ ابوجعفر بن ہلال (از نحاس از ازرق) ۲۔ ابو غانم بن حمدان تُجیبی (از ابنِ ہلال از نحاس از ازرق) ۳۔ ابوجعفر احمد بن اسامہ (از نحاس از ازرق) اور اِسی طرح اسماعیل نحاس نے بھی ابو یعقوب یوسف ازرق سے اداءً اِسی وجہ کو نقل کیا ہے۔" (دوسری وجہ) متقدمین کی باقی نظیروں اور مثالوں پر قیاس کرتے ہوئے اِن دونوں میں بھی دوسرے کی تسہیل (شطہ) دانیؒ "جامع" میں فرماتے ہیں "کہ ابوبکر بن سیفؒ نے ازرق سے اِن دونوں کو اِن کے باقی ہم شکل کلمات کے قیاس پر جاری کرتے ہوئے تسہیل ثانیہ ہی سے روایت کیا ہے اور میں نے ابوالفتح اور ابوالحسن سے یہ وجہ پڑھی ہے (پس خاقانی سے فقط ابدال بالمکسورہ اور فارس و طاہر سے اِبدال و تسہیل دونوں ہیں) اور مصر کے اکثر مشائخ و ائمہ پہلی ہی وجہ پر ہیں۔" "میں کہتا ہوں کہ" پس دانیؒ کا یہ قول اِس پر دلالت کرتا ہے کہ انہوں نے هَٰٓؤُلَآءِ إِن اور عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ میں ابوالفتح اور ابوالحسن دونوں میں سے ہر ایک سے تو تسہیل و ابدال بالمکسورہ دونوں دونوں وجوہ پڑھی ہیں۔ مگر ابنِ خاقان خاقانی سے یاءِ مکسورہ والے ابدال کے سوا اور کوئی وجہ نہیں پڑھی۔ جیسا کہ دانیؒ نے تیسیر میں اِس کی طرف اِشارہ کیا ہے (چنانچہ فرماتے ہیں "(میرے شیخ ابوالقاسم خلف) ابنِ خاقان هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ اور عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ میں ورشؒ کے لئے دوسرے ہمزہ کا زیر والی یا سے اِبدال کرتے تھے" اھ)، اور ابو علی حسن بن بلیمہ نے اپنی تلخیص میں۔ اور ابنِ غلبون نے اپنے تذکرہ میں دونوں موقعوں میں دونوں دونوں وجوہ بیان کی ہیں یعنی دوسرے کی تسہیل بھی اور اس کا کسرہ والی یا سے ابدال بھی۔ اور صاحبِ تذکرہ فرماتے ہیں "کہ بلاشبہ (اِن دونوں میں) تسہیل

ہی مشہور تر ہے"۔ اس کے علاوہ یاد رکھو کہ اس مقام میں جامع البیان کی عبارت (کافی) مشکل و دقیق اور پیچیدہ ہے
(کاش! آج ہمارے پاس یہ کتاب ہوتی اور ہم اس کی دقت و پیچیدگی کا تجزیہ کرتے۔ اور اس کو حل کر کے خوب سمجھ
لیتے۔ لیکن آج تو رجال و کتب دونوں ہی کے قحط کا زمانہ ہے۔ فیا اسفاہ و یاحسرتاہ (۱)) اور دانی کی وہ روایت
جس کو انہوں نے خلف بن ابراہیم بن خاقان خاقانی سے نقل کیا ہے اس کی رُو سے خاقانی نے ازرقؒ کے
اصحاب و تلامذہ اور اپنے شیوخ کے ذریعہ خود ازرقؒ سے انفرادی طور پر روایت کیا ہے کہ وہ مضمومتین کے
ایک موقع میں دُوسرے ہمزہ کو اس مضموم واو سے بدلتے تھے جس کا ضمہ خفیف اور ہلکا ہے۔ دانیؒ فرماتے
ہیں "کہ یہ بعینہٖ اسی طرح ہے جس طرح ھٰٓؤُلَآءِ اِنْ اور اَلْبِغَآءِ اِنْ میں ازرقؒ دوسرے ہمزہ کو اس یا سے
بدلتے ہیں جو خفیف اور ہلکے کسرہ والی ہے"۔ (اور یہاں خفیف سے اختلاس مراد نہیں بلکہ کامل ضمہ و کسرہ مراد ہے اور
اس کو خفیف اس لئے کہا کہ ہمزہ ثقیل ترین حرف ہے اور واو و یا بنسبت ہمزہ کے خفیف ہیں۔ پس جب ابدال سے
پہلے ضمہ ہمزہ پر تھا تو ثقیل تھا۔ اور جب واو اور یا پر آگیا تو خفیف ہو گیا اور یہاں حرکت کو خفیف و ثقیل کہنا مجاز کی بنا پر
ہے۔ کیوں کہ حقیقۃً تو یہ دونوں حرف کی صفتیں ہیں) پھر فرماتے ہیں "کہ میں نے ابو غانم (از ابن ہلال از نحاس از ازرقؒ)
اور اسی طرح اُن کے اصحاب و تلامذہ کو دیکھا کہ انہوں نے بھی مضمومتین کے اس ابدال کو ورشؒ کے لئے صراحۃً
بیان کیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ کہ انہوں نے اس وجہ کی قید اور اُس کے ترجمہ کا انضباط بھی اسی طرح
کیا ہے (یعنی انہوں نے بھی بِوَاوٍ خَفِیْفَۃِ الضَّمِّ کہا ہے)" پھر دانیؒ نے اسی جیسی ایک اور روایت نحاس سے
نقل کی ہے۔ جس کو انہوں نے ورشؒ کے تلامذہ (ازرقؒ وغیرہ) کے ذریعہ خود ورشؒ سے روایت کیا ہے۔ اس
کے بعد فرماتے ہیں "کہ یہ روایت اُس وجہ کے بالکل موافق ہے جس کو میرے لئے خلف بن ابراہیم خاقانی نے
ازرقؒ و ورشؒ کے اصحاب و تلامذہ سے روایت کیا ہے۔ اور پھر خاقانی نے وہ وجہ مجھے پڑھائی بھی ہے"
فرماتے ہیں "کہ (مضمومتین میں بھی) یہ ابدال ہمزہ کی تلیین و تخفیف کے عام اور مشہور قیاس کے خلاف ہے"۔
"میں کہتا ہوں کہ" جملہ اہلِ ادا کے یہاں تمام شہروں میں عمل اس کے ماسوا (تسہیل یا خالص مدۃ سے
ابدال) ہی پر ہے (نہ کہ واو مضمومہ سے ابدال پر بھی) یہی وجہ ہے کہ دانیؒ نے تیسیر میں یہ وجہ بیان نہیں کی:
باوجودیکہ اس میں انہوں نے ورش کی روایت کی تلاوتی سند ابنِ خاقان مذکور ہی کے طریق سے بیان کی

ہے (چنانچہ ان کی وہ تلاوتی سند یہ ہے (۱) شیخ ابوالقاسم خلف بن ابراہیم بن محمد بن خاقانؒ جو مصر میں قرآن کے معلم تھے (۲) شیخ ابوجعفر احمد بن اسامہ تجیبیؒ (۳) شیخ اسماعیل بن عبداللہ نحاسؒ (۴) شیخ ازرق ابویعقوب یوسف بن عمرو بن یسار (۵) سیدنا ورشؒ (۶) امام نافعؒ) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ اور سبط الخیاط (۲) نے مبہج میں شذائی سے اور انہوں نے ابن بویان سے نقل کر کے قالون کی روایت میں مضمومتین کے ایک اور مکسورتین کے جملہ مواقع میں دوسرے ہمزہ کا ضمہ والے واؤ اور کسرہ والی یا سے ابدال بیان کیا ہے اور اس وجہ کا ترجمہ انہوں نے اس طرح بیان کیا ہے " بِكَسْرَةٍ خَفِيفَةٍ وَبِضَمَّةٍ خَفِيفَةٍ ": (خفیف اور ہلکے کسرہ وضمہ سے) لیکن یہ بھی ان کا تفرد ہے (جس پر عمل کرنا درست نہیں) اور اگر سبط الخیاط اس ابدال والے ترجمہ میں اور تسہیل بین بین میں طرزِ بیان کی رُو سے تفریق ومغایرت نہ کرتے (بلکہ دونوں جگہ ایک ہی طرز اور نہج اختیار کرتے) تو یہ کہنا ممکن تھا کہ بِكَسْرَةٍ خَفِيفَةٍ الخ والے مندرجہ بالا ترجمہ سے انہوں نے تسہیل ہی مراد لی ہو (نہ کہ ابدال)۔ مگر چونکہ انہوں نے دونوں تراجم وقیود میں مغایرت ومخالفت کر کے ان کو علیحدہ علیحدہ طور پر بیان کیا ہے اس طرح کہ ایک جگہ تو بَيْنَ بَيْنَ وغیرہ کہا ہے اور دوسری جگہ بِكَسْرَةٍ خَفِيفَةٍ وغیرہ۔ اس بنا پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ دوسرے ترجمہ سے ان کا مقصود تسہیل ہی ہے۔ خوب سمجھ لو اور یاد کر لو اور ہوشیار رہو) اور میں سبط الخیاط موصوفؒ کے سوا اور کسی ایسے عالم کو نہیں جانتا جس نے قالون سے مضمومتین ومکسورتین میں ابدال بالمتحرکہ کو نقل کیا ہو اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں اور (۷) باقی ساڑھے پانچ (۵½) قراء یعنی ابن عامرؒ۔ عاصمؒ۔ حمزہؒ۔ کسائیؒ۔ امام خلفؒ اور روحؒ کے لئے تینوں قسموں میں (حالتین میں) دونوں کے دونوں ہمزوں کی بلاخلاف تحقیق ہے اور علامہ (۳) ابن مہران نے تینوں قسموں میں ہر جگہ اور اسی طرح ابن سوار کے بیان کی رُو سے ابن اشتہ (۴) نے مفتوحتین کے فقط ایک موقع یعنی شَآءَ اَنْشَرَهٗ (عبس ع۱) میں روح کے لئے (اس کے برخلاف) دو ہمزوں میں سے دوسرے کی تسہیل بیان کی ہے۔ ابوجعفر اور ان کے موافقین (ورشؒ وقنبلؒ وغیرہما) کی طرح۔ لیکن یہ ان دونوں حضرات کا تفرد ہے جس میں انہوں نے باقی تمام ناقلین ومصنفین کی مخالفت کی ہے اس لئے ان وجوہ پر عمل کرنا قطعاً جائز نہیں اور صحیح یہی ہے کہ روح کے لئے تینوں قسموں میں ہر جگہ بلاخلاف دونوں ہمزوں کی تحقیق ہی ہے) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ **دوسری صورت مُختلفتین**

یہ کہ دونوں ہمزوں پر دو طرح کی حرکت ہو۔ اور قرآن میں انکی پانچ قسمیں واقع ہوئی ہیں اور قیاسی و عقلی تقسیم کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے ہمزوں کی کل قسمیں چھ ہوں۔ (کیوں کہ ضربی و حسابی احتمال کے اعتبار سے تو پہلے ہمزہ کی تینوں حرکتوں (فتحہ۔ کسرہ۔ ضمہ) میں سے ہر ایک پر دوسرے میں وہ دو دو حرکتیں (یعنی فتحہ کے ساتھ کسرہ و ضمہ۔ اور ضمہ کے ساتھ فتحہ و کسرہ۔ اور کسرہ کے ساتھ فتحہ و ضمہ) آسکتی ہیں جو موافق حرکت کے ماسوا ہوں۔ مگر قرآن میں فتحہ اور ضمہ کے ساتھ تو دونوں دونوں آئی ہیں لیکن کسرہ کے ساتھ دوسرے کا ضمہ نہیں آیا۔ گو عرب کے کلام میں آیا ہے جیسے عَلَى الْمَاءِ أُمَّمٌ اور رَاغِبْتُ فِي دُعَاءِ أُولَٰئِ نیز قرآن میں فقط اس کا معنیٰ وارد ہے چنانچہ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً (قصص ع۳) عَلَى الْمَاءِ أُمَّةً کے معنیٰ میں ہے۔ رہی ظاہری عبارت سو اس میں یہ صورت قطعاً وارد نہیں ہوئی۔ حاصل یہ کہ قرآن میں مُخْتَلِفَتَيْنِ کی کل پانچ قسمیں ہیں۔ اس طرح کہ پہلے کے فتحہ کے ساتھ۔۔ دوسرے پر ضمہ و کسرہ اور پہلے کے ضمہ کے ساتھ دوسرے پر فتحہ اور کسرہ اور پہلے کے کسرہ کے ساتھ دوسرے پر صرف فتحہ آتا ہے۔ اور ان پانچ قسموں کی تفصیل یہ ہے) **پہلی قسم مفتوحہ و مضمومہ** یہ کہ پہلے پر فتحہ اور دوسرے پر ضمہ ہو اس کا صرف ایک موقع ہے یعنی جَاءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا (مؤمنون ع۳) **دوسری قسم مفتوحہ و مکسورہ** یہ کہ پہلے پر فتحہ اور دوسرے پر کسرہ ہو پھر یہ قسم دو طرح وارد ہوئی ہے (۱) متفق علیہ۔ یہ کہ سب کی قرارت کی رو سے یہ صورت ثابت ہو۔ (۲) مختلف فیہ۔ یہ کہ صرف بعض کی قرارت پر یہ صورت ہو نہ کہ سب کے یہاں۔

پس (الف) اتفاقی نوع کے کل تیرہ کلمات اور سترہ مواقع ہیں۔ جو درج ذیل ہیں۔ ۱و۲ شُهَدَاءَ إِذْ دو جگہ (بقرہ ع۱۶ و انعام ع۱۸) ۳و۴ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ، مائدہ (ع۹ و ع۱۰) میں دو جگہ ۵ عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ (مائدہ ع۱۴) ۶و۷ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا اور إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ، دونوں۔ توبہ (ع۳ و ع۴) میں ۸ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ (یونس ع۱۱) ۹و۱۰ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ اور وَجَاءَ إِخْوَةُ۔ دونوں۔ یوسف (ع۳ و ع۱۲) میں ۱۱ أَوْلِيَاءَ إِنَّا (کہف ع۱۲) ۱۲ الدُّعَاءَ إِذَا مَا (انبیاء ع۴) ۱۳ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ (شعراء ع۵) ۱۴و۱۵ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا۔ دو جگہ (نمل ع۶ و روم ع۵) ۱۶ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ (سجدہ ع۳) ۱۷ حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ (حجرات ع۱) ۔ اور (ب) اختلافی نوع کا فقط ایک کلمہ ہے جو دو جگہ آیا ہے یعنی ۱و۲

۱۸و۱۹

زکریا اذ دو جگہ (مریم ع ۱ و انبیاء ع ۶) اس میں حمزہ، کسائی، امام خلف اور حفص کے ماسوا باقی ساڑھے چھ قراء (نافع، مکی، مازنی، شامی، شعبہ، یزید و حضرمی) کی قراءت پر دو اور خود ان ساڑھے تین کے لئے ایک ہمزہ ہے۔ (نتیجہ یہ کہ اس دوسری قسم کے کل کلمات چودہ ہیں جو انیس جگہ آئے ہیں۔ تیرہ کلمات (جو سترہ جگہ ہیں) سب کی اور ایک کلمہ (جو دو جگہ ہے) صرف بعض کی قراءت پر۔ اور تفصیل اوپر گزری ہے) **(۳) تیسری قسم مضمومہ و مفتوحہ** یہ کہ پہلے پر ضمہ اور دوسرے پر فتحہ ہو۔ یہ قسم بھی دو طرح واقع ہوئی ہے (۱) متفق علیہ یعنی سب کی قراءت پر (۲) مختلف فیہ یعنی صرف بعض کی قراءت پر۔ پس (الف) اتفاقی نوع کے کل (دس کلمات اور گیارہ مواقع ہیں جو درج ذیل ہیں ۱ السفہاء الا (بقرہ ع ۲) ۲ و ۳ نشاء اصبنٰہم اور تشاء انت ولینا دونوں اعراف (ع ۱۳ و ع ۱۹) میں ۴ سوء اعمالہم (توبہ ع ۵) ۵ ویسماء اقلعی (ہود ع ۴) ۶ و ۷ الملؤا افتونی دو جگہ (یوسف ع ۶ و نمل ع ۳) ۸ یشاء الم تر (ابراہیم ع ۳) ۹ الملؤا ایکم (نمل ع ۳) ۱۰ جزاء اعداء اللہ (فصلت ع ۴) ۱۱ البغضاء ابدا (ممتحنہ ع ۱) اور (ب) اختلافی نوع کے فقط دو مواقع ہیں ۱ النبی اولی (احزاب ع ۱) ۲ ان اراد النبی ان (احزاب ع ۶) ان دونوں میں نافع کی قراءت پر دو ہمزہ ہیں اور باقی نو کے لئے ایک تشدید والی یا اور دوسرا ہمزہ ہے۔ نتیجہ یہ کہ اس تیسری قسم کے کل کلمات بارہ ہیں جو تیرہ جگہ آئے ہیں۔ دس کلمات (گیارہ جگہ) سب کی اور دو صرف نافع کی قراءت پر۔ اور تفصیل گزر چکی ہے) **(۴) چوتھی قسم مکسورہ و مفتوحہ** یہ کہ پہلے پر کسرہ اور دوسرے پر فتحہ ہو۔ یہ بھی دو طرح واقع ہوئی ہے (۱) متفق علیہ۔ سب کی قراءت پر (۲) مختلف فیہ۔ صرف بعض کی قراءت پر۔ پس (الف) اتفاقی نوع کے کل (تیرہ کلمات اور) پندرہ مواقع ہیں جو درج ذیل ہیں۔ ۱ من خطبۃ النساء او (بقرہ ع ۳۰) ۲ ھؤلاء اھدی (نساء ع ۸) ۳ تا ۵ لا یامر بالفحشاء اتقولون، ھؤلاء اضلونا اور من الماء او مما تینوں اعراف (ع ۳ و ع ۴ و ع ۶) میں۔ ۶ من السماء او ائتنا (انفال ع ۴) ۷ و ۸ قبل وعاء اخیہ اور من وعاء اخیہ دونوں یوسف (ع ۹) میں ۹ ھؤلاء الھۃ (انبیاء ع ۷) ۱۰ و ۱۱ ھؤلاء ام ھم اور مطر السوء افلم دونوں فرقان (ع ۲ و ع ۴) میں ۱۲ من السماء ایۃ (شعراء ع ۱) ۱۳ و لا ابناء اخوتھن (احزاب ع ۷) ۱۴ و ۱۵ فی السماء ان (ملک ع ۲) میں دو جگہ اور (ب) اختلافی نوع کا فقط ایک موقع ہے یعنی ۱ من الشھداء ان

أَنَّ (بقرہ ع ۳۹) اس میں حمزہ کے سوا باقی نو کی قرارت پر پہلے ہمزہ کا کسرہ اور دوسرے کا فتحہ اور حمزہ کے لئے دونوں کا کسرہ ہے۔ جیساکہ اس سے پہلے متفقتین کی مکسورتین والی قسم میں بھی اس کا بیان آچکا ہے (نتیجہ یہ کہ اس چوتھی قسم کے کل کلمات چودہ ہیں جو سولہ جگہ آئے ہیں۔ تیرہ کلمات (پندرہ جگہ) سب کی اور ایک حمزہ کے سوا اوروں کی قرارت پر) **پانچویں (۵) قسم مضمومہ و مکسورہ** یہ کہ پہلے پر ضمہ اور دوسرے پر کسرہ ہو۔ اس کی بھی دو نوعیں ہیں (۱) متفق علیہ۔ جو سب کی قرارت پر ہے (۲) مختلف فیہ۔ جو صرف بعض کی قرارت پر ہے۔ پس (الف) اتفاقی نوع کے کل (پندرہ کلمات اور) بائیس مواقع ہیں۔ جو درج ذیل ہیں۔ ۱ تا ۴ يَشَآءُ إِلَىٰ چار جگہ (بقرہ ع ۲۶ و ع ۳۳ و یونس ع ۳ و نور ع ۶) ۵ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَآءُ إِذَا (بقرہ ع ۳۹ ہی میں) ۶ مَا يَشَآءُ إِذَا (آل عمران ع ۵) ۷ تا ۹ يَشَآءُ إِنَّ تین جگہ (آل عمران ع ۴ و نور ع ۶ و فاطر ع ۳) ۱۰ مَن نَّشَآءُ إِنَّ (انعام ع ۱۰) ۱۱ (وَمَا مَسَّنِيَ) السُّوٓءُ إِنْ (اعراف ع ۲۳) ۱۲ مَا نَشٰٓؤُا إِنَّكَ (ہود ع ۸) ۱۳ تا ۱۵ يَشَآءُ إِنَّهُ تین جگہ (یوسف ع ۱۱ و شوریٰ ع ۵ و ع ۵) ۱۶ مَا نَشَآءُ إِلَىٰ (حج ع ۱) ۱۷ شُهَدَآءُ إِلَّا (نور ع ۱) ۱۸ يَا أَيُّهَا الْمَلَؤُا إِنِّي (نمل ع ۳) ۱۹ تا ۲۱ الْفُقَرَآءُ إِلَى اللهِ اور الْعُلَمٰٓؤُا إِنَّ اللهَ اور السَّيِّئُ إِلَّا۔ تینوں فاطر (ع ۳ و ع ۴ و ع ۵) ہی ۲۲ يَشَآءُ إِنَاثًا (شوریٰ ع ۵) اور (ب) اختلافی نوع کے کل (چار کلمات اور) چھ مواقع ہیں ۲۳ لَن كُنَّ يَتَّعِ إِنَّا (مریم ع ۲) (اس میں) حمزہ کسائی امام خلف اور حفص کے سوا اوروں (یعنی حرمی بصریان شامی شعبہ) ان ساڑھے چھ کیلئے (دو اور خود ان ساڑھے تین کے لئے ایک ہمزہ ہے) ۲۴ و ۲۵ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنٰكَ اور يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا۔ دونوں احزاب (ع ۶) میں ۲۶ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ (ممتحنہ ع ۲) ۲۷ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ (طلاق ع ۱) ۲۸ النَّبِيُّ إِلَىٰ (تحریم ع ۱) یہ پانچوں نافع کی قرارت پر دو ہمزوں سے (اور باقی نو کیلئے ایک تشدید والی یا اور ایک ہمزہ سے) ہیں۔ (نتیجہ یہ کہ اس پانچویں قسم کے کل انیس کلمات ہیں جو اٹھائیس جگہ آئے ہیں پندرہ کلمات (بائیس جگہ) سب کی اور چار (چھ جگہ) بعض کی قرارت پر) یہ ان پانچ قسموں کا ذکر ہے جو قرآن میں واقع ہوئی ہیں۔ رہی چھٹی قسم یعنی یہ کہ دو ہمزوں میں سے پہلا مکسور اور دوسرا مضموم ہو۔ پانچویں قسم کے برعکس سو یہ صورت ظاہری لفظ کے اعتبار سے تو قرآن میں وارد نہیں ہوئی۔ البتہ معنیٰ کی رو سے واقع ہوئی ہے چنانچہ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً (قصص ع ۳) میں یہی صورت ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں وَجَدَ عَلَى الْمَآءِ أُمَّةً۔

(حضرت موسیٰ علیہ السلام نے مُدیَن شہر کے پانی پر ایک جماعت کو اکٹھا پایا) پس ان پانچوں قسموں میں پہلے ہمزہ کی تو سب کے لئے تحقیق ہے اور دُوسرے میں نافعؒ ابن کثیرؒ ابو عمروؒ ابو جعفرؒ اور رُویسؒ ساڑھے چار قراء تخفیف کرتے ہیں۔ اور ان کی تخفیف کا بیان یہ ہے کہ پہلی قسم (جَآءَ اُمَّةً) اور دُوسری قسم (تَفِیْٓءَ اِلٰی وغیرہ) ان دو میں دُوسرے ہمزہ کی تسہیل بین بین کرتے ہیں (پہلی میں واؤ کے اور دُوسری میں یا کے مانند) اور تیسری قسم (السُّفَهَآءُ وَلَآ وغیرہ) میں (پہلے ہمزہ کی حرکت کے موافق) دُوسرے کو خالص (فتحہ والے) واؤ سے اور چوتھی قسم (مِن خِطۡبَةِ النِّسَآءِ اَوۡ وغیرہ) میں بھی اسی طرح (پہلے کی مناسبت سے) اس (دوسرے) کو خالص (فتحہ والی) یا سے بدلتے ہیں۔ رہی پانچویں قسم (پہلے پر ضمہ اور دُوسرے پر کسرہ ہو جیسے یَشَآءُ اِلٰی وغیرہ) سو اس کی تخفیف کی کیفیت کے بارہ میں ہمارے اماموں کا اختلاف ہے۔ پس اس میں دو قول ہیں ۱: بعض اہل عربیت کے مذہب پر دُوسرے ہمزہ کا کسرہ والے خالص واؤ سے ابدال (دونوں ہمزوں کی حرکت کے لحاظ سے یعنی یَشَآءُ وِ لٰی) یہ شہروں کے متقدمین ائمہ میں سے جمہورؒ و اکثر قراء کا مذہب ہے۔ اور ابو العزؒ کی ارشاد و کفایہ میں بھی یہی وجہ ہے۔ دانیؒ اپنی "جامع البیان" میں فرماتے ہیں "کہ یہ اکثر اہل اُدا کا مذہب ہے"۔ نیز فرماتے ہیں "کہ ابوطاہر بن ابو ہاشم نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے ابنِ مجاہد سے اسی طرح اِبدال ہی پڑھا ہے"۔ پھر فرماتے ہیں "کہ اسی طرح ابو بکر شذائی نے بھی نقل کیا ہے کہ انہوں نے ابنِ مجاہد کے سوا اوروں سے اِبدال ہی پڑھا ہے"۔ اس کے بعد دانیؒ فرماتے ہیں "کہ میں نے (بھی) اپنے اکثر شیوخ و اساتذہ سے اِبدال ہی کے موافق پڑھا ہے"۔ اور "جامع" کے علاوہ دُوسری کتابوں میں فرماتے ہیں "کہ میں نے اپنے عام اور اکثر مشائخ و اساتذہ فارسیؒ۔ خاقانیؒ و ابن غلبونؒ سے اِبدال ہی پڑھا ہے"۔ ۲: بعض حضرات (اہلِ بغداد) کے مذہب پر دُوسرے ہمزہ کی یا کے مانند تسہیل بین بین خود ہمزہ کی حرکت کے لحاظ سے؛ یہ نحو کے ائمہ (مثلاً خلیل و سیبویہ وغیرہما) کا نیز متاخرین قراء میں سے جمہورؒ کا مذہب ہے۔ اور اس کو ابنِ مجاہدؒ نے یزیدی کے ذریعہ ابو عمروؒ سے نصاً نقل کیا ہے۔ نیز اس کو شذائیؒ نے ابنِ مجاہدؒ سے روایت کیا ہے اور دانیؒ نے اپنے شیخ فارس بن احمد بن محمد سے یہی وجہ پڑھی ہے اور فارس فرماتے ہیں کہ مجھے میرے شیخ (ابو الحسن) عبد الباقی ابن حسن نے خبر دی کہ میں نے اپنے اکثر شیوخ و اساتذہ سے اسی طرح پڑھا ہے۔ اور دانیؒ فرماتے ہیں "کہ ان دو وجوہ میں سے یہ (دوسری یعنی تسہیل) قیاس کی رُو سے وجیہ و دقیق تر اور

پہلی (یعنی ابدال والی) وجہ نقل کے اعتبار سے راجح تر ہے۔" **"میں کہتا ہوں کہ":** مکّی۔ مہدوی۔ ابن سفیان۔ صاحب عنوان (ابو طاہر) اور کتابوں کے اکثر مصنفین (مثلاً صاحب روضہ۔ صاحب مبہج۔ صاحب غایۃ الاختصار (ہمدانی) صاحب کتاب الغایہ (ابن مہران) صاحب تلخیص (ابن بلیمہ) ان سب نے تسہیل ہی کو قطعاً بیان کیا ہے۔ اور تذکرہ۔ تیسیر۔ کافی۔ شاطبیہ اور تلخیص العبارات (از ابو معشر طبری) ان پانچوں کتابوں میں اور اسی طرح فاطر کے اخیر میں صاحب تجرید نے دونوں وجوہ کو صراحۃً بیان کیا ہے۔ پھر صاحب تجرید (ابن فحام) فرماتے ہیں "کہ میں نے تسہیل فارسی و عبدالباقی دونوں سے پڑھی ہے۔" اور (رہی تیسری وجہ یعنی دُوسرے ہمزہ کی واو کے مانند تسہیل جو اخفش وغیرہ کا مذہب ہے سو اس کے متعلق یہ ہے کہ) ابن شریح نے اپنی کافی میں دُوسرے ہمزہ کی واو کے مانند تسہیل نقل کی ہے۔ لیکن اس بارہ میں وہ بلاشبہ راہِ حق سے دُور چلے گئے ہیں اور انہوں نے یہ نہایت تعجب خیز اور حیران کن بات کہی ہے۔ اسی طرح جن حضرات نے اس بارہ میں ان کی موافقت کی ہے وہ بھی درستی و راہِ حق سے بہک گئے ہیں۔ کیوں کہ یہ وجہ نقلاً بھی صحیح نہیں اور اس کا ادا کرنا بھی ناممکن ہے۔ اس بنا پر کہ کسرہ والے ہمزہ کے تلفظ میں واو کی رعایت رکھنا اور اس جیسا تلفظ کرنا دُشوار ہے۔ اور اس پر موقوف ہے کہ یا تو ہمزہ کے کسرہ کو ضمہ سے بدلیں یا کسی طرح تکلف کر کرا کے کسرہ کا ضمہ کے ساتھ اشمام کریں اور یہ دونوں باتیں ثابت و صحیح اور جائز نہیں اور آگے خدائے بزرگ و برتر ہی خوب جانتے ہیں (پس سخاوی اور ان کی پیروی میں دُوسرے شارحینِ حرز کا یہ قول درست نہیں کہ ناظم شاطبیؒ نے وَعَنْ اَكْثَرِ الْقُرَّاءِ الخ اس لئے کہا ہے کہ بعض کے نزدیک ہمزہ کی واو کے مانند تسہیل بھی ہے) اور باقی ساڑھے پانچ قراء یعنی ابن عامرؒ عاصمؒ حمزہؒ کسائیؒ۔ امام خلفؒ اور رَوحؒ کے لئے پانچوں قسموں میں پہلے ہمزہ کی طرح دُوسرے کی بھی تحقیق ہے۔ اور گو ابن مہران نے رَوحؒ کے لئے بھی رُویسؒ اور باقی جماعت (حرمی مازنی) کی طرح دُوسرے کی تخفیف بیان کی ہے لیکن یہ ان کا تفرد ہے (جس پر عمل کرنا درست نہیں)

تنبیہات

(تنبیہ ۱) متفقتین کی قسموں میں ابو عمرو اور انکے موافقین (یعنی مفتوحتین میں قالون و بزی اور ایک وجہ میں قنبلؒ و رویسؒ بھی۔ اور مکسورتین و مضمومتین میں ایک وجہ کی رُو سے صرف قنبلؒ و رُویسؒ) دو ہمزوں میں سے ایک کو جو ساقط کرتے ہیں اس کی تعیین میں بعض اہلِ ادا نے اختلاف کیا ہے (کہ آیا یہ ہمزہ پہلا ہے یا دوسرا؟) پس صاحب تجرید کی

نقل کی رُو سے ابوالطیب بن غلبون کے اور ابوالعز کے بیان کی رُو سے ابوالحسن حمامی کے مذہب پر تو یہ ساقط ہونے والا ہمزہ دُوسرا ہے (کیوں کہ نقل اسی کے سبب سے پیدا ہوا ہے۔ نیز ایک کلمہ کے دو ہمزوں میں سے بھی دُوسرے ہی میں تخفیف ہوا کرتی ہے جیسے اٰدَمُ۔ اٰخُن) اور یہی خلیل بن احمد اور ان کے سوا کئی نحویوں کا قول ہے۔ اور باقی جملہ اہلِ اَدَا (ناظم شاطبیؒ۔ دانیؒ۔ ابنِ مجاہدؒ۔ مکیؒ۔ اہوازیؒ وغیرہم جمہور) کے قول پر پہلا ہمزہ حذف ہوا ہے (کیوں کہ یہ کلمہ کے آخر میں ہے۔ اور تغیرات اکثر آخری حرف ہی میں ہوا کرتے ہیں نیز حرکت کے یکساں ہونے کی بناء پر دُوسرا پہلے پر دلالت کرتا تھا اس لئے اسی کو کافی سمجھ لیا) اور متعدد حضرات (دانیؒ ابن مجاہدؒ وغیرہما) نے اسی کو قطعاً بیان کیا ہے اور مثلین کے جمع ہونے کے وقت قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے (کہ اوّل ہی میں تغیر کریں) اور اس اختلاف کا فائدہ ہمزہ سے پہلے مد میں ظاہر ہوتا ہے۔ پس جو حضرات (یعنی جمہور) پہلے کے حذف کے قائل ہیں اُن کی رائے پر تو یہ مد منفصل کے قبیل سے ہے۔ (کیوں کہ دُوسرے ہمزہ کی وجہ سے ہو رہا ہے۔ جو مدّہ والے کلمہ میں نہیں ہے۔ جیسے جَآ اَمْرُنَا وغیرہ) اور دُوسرے ہمزہ کا حذف بتانے والوں کے یہاں یہ مد۔ متصل کے باب سے ہے (کیوں کہ اسی کلمہ کے ہمزہ کی وجہ سے ہو رہا ہے لیکن اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ پھر جَآ اَمْرُنَا وغیرہ میں کسی کے لئے بھی قصر نہ ہونا چاہیئے تھا۔ کیوں کہ اس صورت میں مد کا سبب پہلا ہمزہ ہے اور اس میں ذرا بھی تغیر نہیں ہوا پس جو صورت شبہ سے بالکل خالی ہے وہ یہی ہے کہ پہلے ہمزہ کو محذوف مانیں اور مد کو پھر بھی متصل ہی قرار دیں اور علی قاریؒ فرماتے ہیں۔ کہ تحقیق یہ ہے کہ پہلے ہمزہ کے حذف پر یہ مد ایک اعتبار سے منفصل اور دُوسرے لحاظ سے متصل ہے اور اسی بناء پر اس میں سوسیؒ کے لئے دونوں وجوہ ہیں۔ پس اگر ہر لحاظ سے منفصل ہوتا تو اس میں سوسیؒ کے لئے صرف قصر ہوتا انتہیٰ اور ممکن ہے کہ وہ دو اعتبار یہ ہوں کہ ہمزہ جمہور کی رائے پر دوسرے کلمہ کا ہے اس لحاظ سے مد منفصل ہے اور حکم کے اعتبار سے متصل ہے کیوں کہ اس میں بزیؒ اور سوسیؒ مد بھی کرتے ہیں ــــ از عنایاتِ رحمانی ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱)

(تنبیہ ۲) جن حضرات (عام اہلِ مصر) نے ازرقؒ اور قنبلؒ کے لئے اتفاقی حرکت والے دو ہمزوں میں سے دُوسرے کا خالص حرفِ مد سے ابدال نقل کیا ہے۔ ان کے مذہب کی رُو سے یہ تفصیل ہے کہ اگر دوسرے ہمزہ کے بعد حرفِ صحیح ساکن واقع ہو۔ تو وہاں ابدال کے بعد حروفِ مدہ کے مد میں دو ساکنوں کے جمع ہوجانے

کے سبب مد لازم کے قاعدہ سے ایک الف سے زائد کشش یعنی طول کریں گے۔ اور اگر دوسرے ہمزہ کے بعد والا حرف ساکن نہ ہو (بلکہ اس پر حرکت ہو) تو ابدال کے بعد مد کا سبب نہ ہونے کی بناء پر حرف مد کے مدِ اصلی کی مقدار میں زیادتی نہیں کریں گے۔ بلکہ صرف قصر کریں گے۔ پس ساکن کی مثالیں یہ ہیں۔ هٰٓؤُلَآءِ اٰلِهَةً۔ ءَ اٰمَنْتُم۔ جَآءَ اٰمْرُنَا اور غیر ساکن (متحرک) کی مثالیں یہ ہیں فِی السَّمَآءِ اٰلِهٌ۔ جَآءَ اَحَدَهُمُ۔ اَوْلِيَآءُ اُولٰٓئِكَ (وغیرہا) (اور چوں کہ عَلَى الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ اور لِلنَّبِيِّ اِنْ اَرَادَ میں ورشؒ کی اور مِنَ النِّسَآءِ اِنِ اتَّقَيْتُنَّ میں ورشؒ اور قنبلؒ دونوں کی روایت پر مدہ کے بعد والے ساکن پر نقل وغیرہ کی وجہ سے حرکت آجاتی ہے اس بناء پر ان دونوں کے لئے یا مدہ میں قصر و مد دونوں جائز ہو جاتے ہیں) اور اس کی پوری تحقیق و تفصیل "باب المد والقصر" (کے مد لازم کے نیز فصل ثالث کے مسئلہ ۳ کے بیان) میں پہلے گزر چکی ہے (وہاں ملاحظہ کرلیں)

(تنبیہ ۳) اگر کسی جگہ فتحہ والے دو ہمزوں میں سے دوسرے کے بعد الف واقع ہوا ہو۔ جو دو جگہ ہے۔ یعنی جَآءَ اٰلَ لُوْطٍ (حجر ع ۵) اور جَآءَ اٰلَ فِرْعَوْنَ (قمر ع ۳) تو وہاں چونکہ ابدال والوں ہی کے مذہب پر ابدال کے بعد دو الف جمع ہو جاتے ہیں اس بناء پر اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہاں باقی باب کی طرح دو ہمزوں میں سے دوسرے کو الفِ مدہ سے بدلیں گے یا دو الفوں کے جمع ہو جانے سے اندیشہ کرنے کے سبب اور موقعوں کے خلاف فقط تسہیل ہی کریں گے؟ سودانیؒ فرماتے ہیں "کہ اس بارہ میں ہمارے اصحاب و شیوخ کا اختلاف ہے۔ پس بعض حضرات کے قول پر تو ازرقؒ ان دونوں موقعوں میں دوسرے ہمزہ کو الف سے نہیں بدلتے۔ کیوں کہ یہاں دوسرے ہمزہ کے بعد بھی الف ہے۔ اس بناء پر ابدال کی صورت میں دو الف جمع ہو جائیں گے اور ظاہر ہے کہ دو الفوں کا جمع ہونا دشواری و ثقل کا باعث ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ دوسرے ہمزہ میں فقط تسہیل بین بین ہی کریں (نہ کہ ابدال بھی) اور وجہ یہ ہے کہ بین بین والا ہمزہ متحرک ہی کے مرتبہ میں ہے اور دوسرے حضرات کے قول کی رُو سے باب کے دوسرے موقعوں کی طرح یہاں بھی دو ہمزوں میں سے دوسرے کو الف سے بدلتے ہیں۔ پھر چونکہ ابدال کے بعد دو الف جمع ہو جاتے ہیں اس لئے اس میں دونوں کے لئے دو وجوہ ہو جاتی ہیں (۱) دو ساکنوں (الفوں) کے جمع ہو جانے کے سبب ابدال والے پہلے الف کے حذف کی بناء پر قصر (۲) دونوں الفوں کو باقی رکھ کر ان کے مد میں طول تک زیادتی کرنا۔ تاکہ اس

زیادتی کے ذریعہ دو ساکنوں میں جُدائی ہو جائے اور وہ دونوں جمع نہ ہونے پائیں" اھ۔ یہ تحقیق نہایت عُمدہ اور عجیب ہے۔ اور بلاشُبہ بعض اہلِ اَدا نے اس کے برخلاف حذف کی صورت میں ازرقؒ کے لئے بدل کے باب میں مد نقل کرنے والوں کے مذہب کی رُو سے جَآ اٰلَ کے الف میں بھی مد کی زیادتی اور درازی کو جائز قرار دیا ہے۔ اس بنا پر کہ اسمیں حرفِ مدہ ثابت و محقق ہمزہ کے بعد واقع ہو رہا ہے (جس میں ازرقؒ کے لئے بدل کے قاعدہ سے تینوں وجوہ ہوتی ہیں) پس ان حضرات نے باقی کلمات کی طرح جَآ اٰلَ میں بھی ان کے لئے طول و توسط اور قصر تینوں وجوہ نقل کی ہیں۔ لیکن اس میں جو اعتراض و نظر ہے وہ کسی سے مخفی و پوشیدہ نہیں (جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حذف ہونے والا الف دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو پہلا ہوگا جیسا کہ زیادہ واضح و قوی بھی یہی ہے۔ اس صورت میں تو ثابت و باقی رہنے والا الف مدہ، ہمزۂ مقدمہ سے اور ہمزۂ متقدمہ اِس الف مدہ سے منفصل (اور علیحدہ) ہے۔ پس اِس انفصال و علیحدگی کی وجہ سے ہمزۂ متقدمہ میں مد کی سببیّت کی صلاحیت باقی نہیں رہی کیونکہ اوّل تو ہمزۂ متقدمہ ہی مد کا ضعیف سبب ہے پھر جب اسمیں انفصال آگیا وہ تو ضعیف تر ہو گیا اس بنا پر وہ مد کا سبب نہیں بن سکتا۔ اور یا محذوف الف دُوسرا ہوگا۔ اب مد نہ کرنیکی وجوہ دو ہو جائینگی (۱) ہمزۂ متقدمہ منفصل ہے (۲) مدہ عارضی ہے تو اِس الف کو بطریقِ اولیٰ مدِّ بدل کے باب سے قرار نہیں دینا چاہیئے۔ خوب سمجھ لو) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (تنبیہ ۴) اِس باب میں دو ہمزوں میں سے ایک کی تخفیف کے متعلق جو اختلافات و قواعد مذکور ہوئے یہ سب بس اُسی صورت میں ہیں جبکہ دونوں ہمزوں کو مِلا کر پڑھیں۔ پس اگر تم پہلے کلمہ پر وقف کر دیا دوسرے سے ابتدا یا اعادہ کرو۔ تو تمام کی تمام قسموں میں سب قراء کے لئے بلا اختلاف دونوں ہمزوں کی تحقیق ہوگی۔ البتہ حمزہؒ اور ہشامؒ کے لئے وقف کی صورت میں ہمزہ میں یقیناً تخفیف ہوتی ہے (مثلاً قُرِیَ۔ السُّفَهَآءُ وغیرہ) جس کا بیان بَابُ وَقْفِ حَمْزَةَ وَهِشَامٍ عَلَى الْهَمْزِ میں آجائیگا (ان شاء اللہ تعالیٰ) اور آگے خدائے بزرگ و برتر ہی خوب جانتے ہیں۔

باب ہشتم (۸)

"اُس اکیلے ہمزہ کے بیان میں جس کے ساتھ دوسرا ہمزہ نہ ہو"

اِس ہمزہ کی دو۲ قسمیں ہیں۔ ساکنہ، متحرکہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک اُس (لفظِ فعل موزون بہ کے فا کلمہ میں بھی واقع ہوتا ہے (جو کلمات کا وزن معلوم کر لینے کے لئے مقرر ہے) اور عین ولام کلمہ میں بھی۔ (یعنی ف وع ولام سے وزن کرنے کی صورت میں یہ ہمزہ فا کلمہ میں بھی واقع ہوتا ہے جیسے تَاْلَمُوْنَ، وَالْمُؤْتَفِكَةَ وَاْمُرْ۔ اسْتَاْجَرْتَ يُؤَيِّدُ وغیرہ (اور یہ اکثر اَتَيْنَ مُؤْفِ کے سات حروف میں سے کسی ایک کے بعد ہوتا ہے اور ہمزہ سے مراد ہمزۂ وصلی ہے اور میم سے اسم فاعل اور اسم مفعول کا میم مراد ہے) اور عین ولام کلمہ میں بھی جیسے بِئْسَ۔ اَخْطَاْنَا بِسُؤَالِ۔ كُفُوًا وغیرہ۔ اور حرکت والے ہمزہ سے پہلا حرف متحرک بھی ہوتا ہے اور ساکن بھی۔ پس کُل تین۳ قسمیں ہو گئیں (۱) ساکنہ (۲) وہ متحرکہ جس سے پہلا حرف بھی متحرک ہو (۳) وہ متحرکہ جس سے پہلا حرف ساکن ہو) اور تفصیل یہ ہے۔ **پہلی قسم: ہمزۂ ساکنہ:۔** یہ اپنے ماقبل کی حرکت کے اعتبار سے تین۳ طرح آتا ہے (۱) اس کا ماقبل مضموم ہو۔ جیسے يُؤْمِنُوْنَ۔ يُؤْتِيْ۔ رُءْيَا۔ وَالْمُؤْتَفِكٰتِ۔ وَالْمُؤْتَفِكَةَ۔ لُؤْلُؤٌ۔ تَسُؤْكُمْ۔ يَقُوْلُ ائْذَنْ لِّيْ (۲) مکسور ہو جیسے بِئْسَ۔ جِئْتَ۔ شِئْتَ وَرِءْيًا۔ نَبِّئْ۔ الَّذِى اؤْتُمِنَ۔ (۳) ہمزہ کا ماقبل مفتوح ہو جیسے فَاْتُوْهُنَّ۔ فَاْذَنُوْا۔ وَاْتُوا الْبُيُوْتَ وَاْمُرْ اَهْلَكَ۔ الْمَاْوٰى۔ وَمَاْوٰهُمْ۔ مَاْوٰكُمْ، وَمَاْوٰهُ۔ اِقْرَاْ۔ اِنْ نَّشَاْ۔ الْهُدَى ائْتِنَا۔ پس اِس قسم کے اِبدال کے بارہ میں قُرّاء کے پانچ۵ فریق ہیں۔ **پہلا فریق**، ابوجعفرؒ کے لئے اِس قسم

کے تمام کلمات میں ہمزہ کا اس سے پہلے حرف کی حرکت کے موافق حرفِ مد سے ابدال ہے یعنی اگر ما قبل میں ضمہ ہو تو واؤ سے اور کسرہ ہو تو یا سے۔ اور فتحہ ہو تو الف سے بدلتے ہیں لیکن دو کلمات کو بلا خلاف ابدال سے مستثنیٰ کرتے ہیں (جو تین جگہ آئے ہیں) اور وہ یہ ہیں (۱) أَنۢبِئْهُمْ (البقرہ ع ۴) (۲) وَنَبِّئْهُمْ دو جگہ (حجر ع ۴ و قمر ع ۲) اور ایک کلمہ یعنی نَبِّئْنَا (یوسف ع ۵) میں ان کے لئے ابدال (دط) اور تحقیق (ط) دونوں وجوہ ہیں۔ اور ان وجوہ کے طرق کی توضیح یہ ہے۔ ۱ ابو طاہر بن سوارؒ نے ابن وردانؒ و ابن جمازؒ دونوں ہی کی روایتوں کی رُو سے ابو جعفرؒ سے اس ہمزہ کی تحقیق (ط) نقل کی ہے۔ ۲ ہذلیؒ نے ہاشمیؒ کے طریق سے ابن جمازؒ سے اس کا ابدال (دط) روایت کیا ہے (پس ہاشمیؒ کے باقی طرق سے اور دوریؒ سے تحقیق (ط) ہے) اور ہذلیؒ ہی نے ابن شبیبؒ کے طریق سے اس کی تحقیق (ط) نقل کی ہے جس کو انہوں نے فضلؒ کے ذریعہ ابن وردانؒ سے روایت کیا ہے۔ (پس ابن شبیبؒ کے باقی اور ابن ہارونؒ کے جملہ طرق سے اور اسی طرح ہبۃ اللہ سے ابدال (دط) ہے) ۳ اسی طرح ابو العزؒ نے نہروانی کے طریق سے اس کی تحقیق (ط) نقل کی ہے۔ جس کو انہوں نے ابن شبیبؒ کے ذریعہ فضلؒ سے اور انہوں نے ابن وردان سے روایت کیا ہے اور قلانسی ہی نے ابن وردان کے باقی طرق (یعنی ابن مہران۔ وراق۔ خبازی و ابن علاف از ابن شبیبؒ از فضل از ابن وردان اسی طرح ابن ہارونؒ از فضلؒ از ابن وردان۔ اور اسی طرح ہبۃ اللہ از ابن وردان کے جملہ طرق) سے اس ہمزہ کا ابدال (دط) نقل کیا ہے ۴ حافظ ابو العلاءؒ نے پورے ابو جعفرؒ کے لئے تحقیق (ط) کو قطعیت کے ساتھ بیان کیا ہے ۵ ابو بکر ابن مہرانؒ نے ابو جعفرؒ کے لئے دونوں روایتوں سے علی الاطلاق ابدال و تحقیق دونوں وجوہ بیان کی ہیں۔ اور ابو جعفرؒ کے جملہ ناقلین کا اس پر اتفاق ہے کہ جب وہ رُءْيَا اور الرُّءْيَا اور اس کے جملہ کلمات (یعنی رُءْيَاكَ، رُءْيَاىَ، الرُّءْيَا، لِلرُّءْيَا) میں ہمزہ کا واؤ سے ابدال کرتے ہیں۔ تو اس واؤ کو یا سے بدل کر اس یا کا بعد والی یا میں

۵ ابن سوارؒ کی سندوں کی تشریح یہ ہے (۱) ابن سوارؒ از ابو علی شرمقانی و عطار از نہروانی از زید بزاز از ابن شبیبؒ از فضل از حلوانی از قالون از ابن وردان (۲) ابن سوار از ابو الحسن شرمقانی از ابن مرزبان اصبہانی از خرقی اصبہانی از اشنانی از محمد کسائی از ابو بکر از طیان از ابو عمران بزاز از ابن رزین از ہاشمی از ابو اسحاق مدنی از ابن جمازؒ ــــ ۱۲ منہ۔

ادغام بھی کرتے ہیں۔ (اور رُیَّاكَ. رُیَّایَ. الرُّیَّا. لِلرُّیَّا پڑھتے ہیں) اس بنا پر کہ وہ اِس عارضی واؤ کے ساتھ وہی معاملہ کرتے ہیں جو (مَرْمُوْیٌ وغیرہ میں) اصل واؤ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اور تُؤْوِیْ اور تُؤْوِیْهِ میں ابدال کے بعد ادغام نہیں کرتے۔ بلکہ اس میں حسب قاعدہ اظہار ہی کرتے ہیں اس طرح کہ تلفظ میں جو دو واؤ جمع ہو جاتے ہیں ان کو الگ الگ ادا کرتے ہیں اور ایک کا دوسرے میں اِدغام کر کے تُوِّیْ، تُوِّیْهِ نہیں پڑھتے اور وَرِءْیًا کے ابدال وادغام کی بحث عنقریب آجائے گی۔ (ان شاء اللہ اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں قالونؒ ابن ذکوانؒ اور ابو جعفرؒ ابدال وادغام سے وَرِیًّا اور باقی آٹھ قرا، یعنی ورشؒ (جس میں ازرقؒ واصبہانیؒ دونوں آگئے) مکیؒ۔ مازنیؒ۔ ہشامؒ۔ عاصمؒ۔ حمزہؒ۔ کسائیؒ۔ حضرمیؒ۔ امام خلفؒ کے لئے تحقیق واظہار سے وَرِءْیًا ہے) **دوسرا فریق:** اصبہانیؒ کے طریق سے ورشؒ نے پورے باب میں ابو جعفرؒ کی موافقت کر کے ہمزۂ ساکنہ کا ہر جگہ ابدال کیا ہے۔ لیکن پانچ اسموں اور پانچ فعلوں کو ابدال سے مستثنیٰ کر کے تحقیق سے پڑھا ہے۔ پس پانچ اسما یہ ہیں۔ (۱) اَلْبَاْسِ، وَلَا یَاْتُوْنَ الْبَاْسَ. اَلْبَاْسَاۗءِ (۲) اَللُّؤْلُؤُ. لُؤْلُؤًا۔ جس جگہ بھی آئے (۳) وَرِءْیًا (مریم ع ۵) (پس رُءْیَاكَ. رُءْیَایَ. الرُّءْیَا میں ہر جگہ قیاس کے موافق ابدال مع الاظہار ہی ہے) (۴) كَاْسٍ اور وَكَاْسًا جس طرح اور جس جگہ بھی آئے (۵) رَاْسٌ جس جگہ اور جس طرح بھی آئے (جیسے مِنْ رَّاْسِهٖ. بقرہ ع ۲۴) اور پانچ افعال یہ ہیں۔ (۱) جِئْتُ اور اس کے باب کے جملہ کلمات۔ جیسے اَجِئْتَنَا. جِئْتَهُمْ. جِئْتُمُوْنَا (جِئْتُكُمْ. جِئْتُكُمْ وَجِئْتُكَ) (۲) نَبِّئْ اور اِس کے لفظ ومادہ (نَبَأٌ) کے سب کلمات جیسے اَنْبِئْهُمْ. وَنَبِّئْهُمْ. نَبِّئْ عِبَادِیْ. نَبَّاْتُكُمَا. اَمْ لَمْ یُنَبَّاْ (نَبِّئْنَا) (۳) قَرَاْتَ اور اس کے مادہ کے تمام کلمات جیسے قَرَاْنَا. اِقْرَاْ (قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ. قَرَاْنٰهُ) (۴) وَهَیِّئْ. وَیُهَیِّئْ (دونوں کہف ع ۲ و ع ۱۲ ۱۳ میں) (۵) وَتُؤْوِیْ (احزاب ع ۶) اور تُؤْوِیْهِ (معارج ع ۱) (پس فَاْوٗا اِلَی الْكَهْفِ اور مَاْوٰی وغیرہ میں حسب قاعدہ اِبدال ہی ہے) یہ اصبہانیؒ کے مستثنیات کا وہ بیان ہے جس کے استثنا پر اُن کے (جملہ معتبر) ناقلین ورُوات کا نقل وادا دونوں ہی کی رُو سے اجماع واتفاق ہے اور اس کے علاوہ ذیل کی تین روایتیں انفرادی وشاذ اور نادر ہیں (جن پر عمل کرنا درست نہیں اور وہ یہ ہیں)۔ (۱) ابن مہرانؒ نے ہبۃ اللہ

کے ذریعہ اصبہانی سے نقل کرکے مطلقاً ہر جگہ ابدال بیان کیا ہے اور کسی کلمہ کو بھی ابدال سے مستثنیٰ نہیں کیا البتہ ذَرَاْنَا اور تَبَوَّاْنَا میں دونوں وجوہ بتائی ہیں لیکن یہ ان کا تفرد ہے جس میں ان کو وہم ومغالطہ ہوگیا ہے (۲) اسی طرح ہذلی نے اصبہانی کے لئے افعال کو ابدال سے مستثنیٰ نہیں کیا (بلکہ ان میں حسب دستور ابدال ہی بیان کیا ہے مگر یہ روایت بھی انفرادی ہے) (۳) صفراوی نے ان کے لئے یَشَاْ اور تَسُؤْهُمْ اور رِءْيًا کو (بھی) ابدال سے مستثنیٰ کیا ہے۔ پس ان تینوں میں ان کے لئے تحقیق و ابدال دونوں وجوہ نقل کی ہیں۔ لیکن یہ بھی ان کا تفرد ہے اور میرا خیال یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات ابومعشر طبری کے قول سے اخذ کی ہے۔ کیوں کہ ابومعشر نے اوّل تو یَشَاْ تَسُؤْهُمْ اور رِءْيًا اور اسی طرح ہمزۂ ساکنہ کے باقی باب کے ابدال کو نقلاً بیان کیا ہے۔ پھر فرمایا ہے "کہ اس باب میں تحقیق ظاہر تر ہے ان شاء اللہ تعالیٰ" (پس اس سے انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ شاید ان کلمات میں اصبہانی کے لئے ابدال بھی ہے جو عام قاعدہ سے نکلتا ہے اور تحقیق بھی۔ جو اس کو اظہر (واضح تر) کہنے سے معلوم ہوتی ہے) حالانکہ یہ معاملہ اس طرح نہیں جس طرح صفراوی نے سمجھا ہے۔ کیوں کہ ابومعشر کے تحقیق کو ظاہر تر کہنے کا یہ مقتضا ہرگز نہیں کہ ان کلمات میں خاص اصبہانی کے لئے بھی ابدال کے سوا (تحقیق واثبات اور شدت بھی) متحقق وثابت اور جائز ہے (اس لئے کہ یہ بھی ممکن بلکہ یقینی امر ہے کہ ان کے قول کے معنی یہ ہوں کہ ان کلمات میں فی نفسہٖ تحقیق واثبات واضح وعمدہ تر اور اولیٰ وانسب ہے۔ جماعت کی قراءت کی طرح۔ اس لئے کہ ان میں ابدال سے جزم یا وقف کے موقع میں صورۃً حرفِ مد کا باقی رہنا لازم آتا ہے جو پسندیدہ نہیں نیز یہ سکون اعراب کی علامت ہے۔ اس لئے تبدیلی مناسب نہیں اور جزمی سکون عارضی ہے جس میں حرکت اصل ہے نیز ابدال کی صورت میں ان میں سکون وابدال دو تغیر جمع ہوجاتے ہیں اس بناء پر ابدال مناسب نہیں۔ پس اس قول کا یہ مقصد قطعاً نہیں کہ خاص اصبہانی کے لئے بھی ان کلمات میں ابدال کی طرح تحقیق بھی جائز وصحیح ہے خوب سمجھ لو) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ **تیسرا فرق** **ازرق** کے طریق سے ورشؒ صرف اس ہمزۂ ساکنہ کا ابدال کرتے ہیں جو فعل موزون بہ کے فاکلمہ میں واقع ہو جیسے يُؤْمِنُونَ۔ يَأْلَمُونَ۔ يَأْخُذُ۔ مُؤْمِنٌ۔ لِقَآءَنَا ائْتِ۔ وَالْمُؤْتَفِكَتُ۔ لیکن ایک مطرد

وکُلّی اور عمومی اصل و قاعدہ کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو لفظ بھی اِئْوَاءٌ (گھر میں اُتارنا ٹھکانہ دینا) اور اَوِیٌّ وَاِوَاءٌ (مں گھر میں اترنا ٹھکانہ لینا) کے باب سے ہے اس میں ابدال نہیں کرتے اور اس کے صرف چار کلمے ہیں۔ (۱) وَتُئْوِیْٓ اِلَیْكَ (۲) الَّتِیْ تُئْوِیْهِ (۳) اَلْمَاْوٰی ۔ مَاْوٰىكُمْ ۔ وَمَاْوٰىهُ ۔ وَمَاْوٰىهُمْ جس طرح بھی آئے (۴) فَأْوٗا (کہف پ۱۵) اور جو ہمزہ فعل کے عین کلمہ میں واقع ہو اس میں سے صرف ذیل کے تین۳ کلموں میں ابدال کرتے ہیں (۱) بِئْسَ ہر جگہ جس طرح بھی آئے جیسے بِئْسَمَا ۔ وَلَبِئْسَ ۔ فَبِئْسَ (۲) وَبِئْرٍ (حج پ۱۷) (۳) الذِّئْبُ (یوسف پ۱۲ میں تین۳ جگہ) ان کے علاوہ ہر جگہ ابدال کا ترک اور بلاخلاف تحقیق و اثبات ہے۔ **چوتھا فرق از ابوعمرو** کے لئے ہمزۂ ساکنہ میں ہر جگہ دو۲ وجوہ ہیں (۱) ابدال (دوری کے لئے ط اور سوسی کے لئے شط) (۲) تحقیق (دوری کے لئے شط اور سوسی کے لئے ط) (عام ہے کہ ہمزہ فا کلمہ میں ہو یا عین ولام کلمہ میں) جیسا کہ اس سے پہلے ادغام کبیر کے اوّل میں (ادغام و ابدال کی وجوہ کے بیان میں مفصّل و مبسوط طور پر اس کا ذکر آچکا ہے (کہ ادغام کبیر کے موقعوں میں ادغام نقل کرنے والوں کا ہمزۂ ساکنہ میں ابدال پر اجماع ہے۔ اور اس کے خلاف اظہار والوں کے یہاں ہمزۂ ساکنہ میں ابدال و تحقیق دونوں ہیں پس ابدال و تخفیف پر ادغام و اظہار دو۲ نوں۔ اور تحقیق پر فقط اظہار ہے۔ یا یوں کہو کہ ادغام پر فقط تخفیف و ابدال اور اظہار پر تخفیف و تحقیق دونوں ہیں جیسے یَاْتِیْ یَّوْمٌ ۔ اور حَیْثُ شِئْتُمَا خوب سمجھ لو) اور اب ہم یہاں ادغام کبیر و ابدال اور اظہار و تحقیق کے متعلق کچھ اور مفید و جدید اور زائد و عجیب و غریب معلومات کی طرف اجمالی طور پر اشارہ کرتے ہیں جن کی معرفت و واقفیت انتہائی ضروری ہے اور وہ یہ ہیں کہ ابدال کے استعمال کے بارہ میں اہلِ ادا اور حضراتِ ائمہ کے پانچ۵ مذاہب ہیں (الف) دانی "تیسیر" میں فرماتے ہیں "یاد رکھو کہ ابوعمرو جب نماز۱ میں تلاوت کرتے تھے۔ یا تیزی۲ (یعنی قصر) سے پڑھتے تھے۔ یا (مثلین و متقاربین میں) ادغام۳ کرتے تھے۔ تو (ان تینوں۳ صورتوں میں) کسی ہمزۂ ساکنہ کی جگہ بھی ہمزہ نہیں پڑھتے تھے۔ (بلکہ ہر ہمزۂ ساکنہ کا فتحہ کے بعد الف سے۔ اور کسرہ کے بعد یا سے اور ضمہ کے بعد واو سے ابدال کرتے تھے)"(۱۵) پس دانی نے ابدال و تخفیف کے استعمال کو نماز۱ میں یا تیزی۲ سے یا ادغام۳ کبیر سے پڑھنے کی حالت کے ساتھ خاص کیا ہے۔ (یعنی جب ان تین۳ صورتوں میں سے کوئی صورت پائی جائے تب ابدال کرتے ہیں ورنہ نہیں

پس اظہار و مد کے ساتھ ابدال نہیں) (ب) اور مکی وابن شریح اور مہدوی وابن سفیان نے ابدال کو ادراج وحدر اور تیزی سے یا نماز میں پڑھنے کی حالت کے ساتھ مقید و مخصوص کیا ہے (پس ان کے یہاں مد کے ساتھ تو ابدال جائز نہیں۔ البتہ اظہار کے ساتھ جائز ہے) (ج) اور دانی "جامع البیان" میں فرماتے ہیں "کہ ہمزہ کے ترک اور ابدال کے استعمال والی حالت و شرط کے متعلق یزیدی کے اصحاب و تلامذہ نے اُن سے مختلف قول نقل کئے ہیں۔ پس (۱) ابو عمر دوری اور عامر موصلی نیز عبید اللہ کی روایت کی رُو سے ابراہیم اور اسی طرح ابو جعفر جو یزیدی کے تلامذہ ہیں ان چاروں نے یزیدی سے روایت کیا ہے کہ ابو عمرو جب حدر اور تیزی سے پڑھتے تھے۔ تو جن کلمات میں ہمزہ مجزوم وساکن ہے ان میں ہمزۂ ساکنہ کی جگہ ہمزہ نہیں پڑھتے تھے۔ (بلکہ ابدال کرتے تھے)" اس کے بعد دانی فرماتے ہیں "پس یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جب ابو عمرو اپنی قراءت میں تیزی و روانی نہیں کرتے تھے بلکہ اس کی جگہ تحقیق و ترتیل (اور مد) کو استعمال کرتے تھے۔ تو اس صورت میں ابدال نہیں بلکہ تحقیق و اثبات کرتے تھے"۔ (اور اسی طرح ادغام و اظہار دونوں ہی کے ساتھ ابدال کو جائز رکھتے تھے)۔ (د) پھر دانی "جامع" ہی میں فرماتے ہیں "(۲) ابو شعیب سوسی نے یزیدی سے یہ نقل کیا ہے کہ ابو عمرو جب نماز میں پڑھتے تھے تو ہمزۂ ساکنہ کی جگہ ہمزہ نہیں پڑھتے تھے"۔ (عام ہے کہ ادغام و قصر کر رہے ہوں خواہ اظہار و مد نیز حدر و تیزی سے تلاوت کر رہے ہوں خواہ تحقیق و ترتیل سے) اس کے بعد دانی فرماتے ہیں "کہ یہ دلیل ہے اس پر کہ جب ابو عمرو نماز سے باہر پڑھتے تھے تو ہمزۂ ساکنہ میں تحقیق کرتے تھے۔ عام ہے کہ حدر سے پڑھ رہے ہوں یا تحقیق و ترتیل سے (نیز ادغام و قصر کر رہے ہوں خواہ اظہار و مد)" (ھ) پھر دانی "جامع" میں فرماتے ہیں اور (۳) ابو عبد الرحمٰن عبد اللہ بن احمد الیزیدی نیز عباس کی روایت کی رُو سے ابراہیم اسی طرح ابو حمدون وابو خلاد اور محمد بن شجاع یہ پانچوں بلاواسطہ اور احمد بن حرب۔ دوری کے ذریعہ یزیدی سے نقل کرتے ہیں کہ ... ابو عمرو جب بھی تلاوت کرتے تھے تو (ہمزۂ ساکنہ والے کلمہ میں) ہمزہ (کو تحقیق سے) نہیں پڑھتے تھے (بلکہ ابدال کرتے تھے)" اس کے بعد دانی فرماتے ہیں "پس ان حضرات کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ ابو عمرو ہر حال میں ہمزہ نہیں پڑھتے تھے بلکہ علی الاطلاق اس کا ابدال کرتے تھے۔ نماز

میں ہوں خواہ غیر نماز میں. نیز حدر و تیزی اور قصر سے پڑھ رہے ہوں خواہ تحقیق و ترتیل اور اشباع و مدّ سے (اسی طرح ادغام کبیر کے موقعوں میں ادغام کر رہے ہوں خواہ اظہار پڑھ رہے ہوں. بہر حال ابدال کرتے تھے. حاصل یہ کہ یہ قول تمام حالات کو شامل ہے نہ اسمیں حدر و قصر کی خصوصیت ہے نہ نماز کی نہ ادغام کبیر کی)" (اھ) اور یاد رکھو کہ ان پانچ اقوال میں سے اوّل کے تینوں قولوں میں جو اِدْرَاج کا لفظ آیا ہے. اس سے مقصود اِسراع و حدر (اور تیزی و روانی سے تلاوت کرنا) ہے. جو تحقیق و ترتیل اور اشباع (اور اطمینان و سکون سے پڑھنے) کے بالمقابل ہے نہ یہ کہ اِس سے وصل مراد ہے جو وقف کی ضد ہے جیسا کہ بعض بے سمجھ لوگوں نے اِس کا مطلب اِسی طرح سمجھ لیا ہے. اور پھر اس کی بنیاد پر یہ بات بیان کر دی ہے " کہ ابو عمرؒو بس اُسی حالت میں ابدال کرتے ہیں جبکہ وصل سے تلاوت کریں. باقی رہا وقف سو اس صورت میں تحقیق و اثبات ہی سے پڑھتے ہیں (نہ کہ ابدال و تخفیف سے") یہ معنی سراسر غلط ہیں اور اِس کے متعلق نہ تو کوئی ایسی نقل ہے جس کی اتباع کی جا سکے اور نہ ہی کوئی ایسا قیاس ہے جو قابلِ سماعت و لائق اعتماد ہو. اور حافظ ابو العلاءؒ فرماتے ہیں "اور رہے ابو عمرؒو. سو اُن کے لئے دو مذہب ہیں اوّل: یہ کہ یکے بعد دیگرے (یعنی باری باری) مندرجۂ ذیل دو وجوہ پر عمل کریں. (۱) تحقیق مع اظہار (۲) تخفیف مع ادغام. ثانی: یہ کہ فقط تخفیف مع اظہار والی ایک ہی وجہ کی تلاوت کریں" (اھ) اور ابو العلاء کا یہ قول اس بارہ میں نہایت صریح و واضح اور ظاہر ہے کہ ابو عمرؒو کے لئے تحقیق مع ادغام والی وجہ یقیناً ممتنع و ناجائز ہے. اور ابو عمرؒو کے مذہب سے قطعاً خارج و علیحدہ ہے جیسا کہ ہم اِس سے پہلے ادغام کبیر کے شروع میں مفصّل طور پر اس کا تذکرہ کر چکے ہیں. (نتیجہ یہ کہ ابو عمرؒو کے لئے دونوں روایتوں سے یہ ابدال بلا شرط بھی آیا ہے اور شرط کے ساتھ بھی. اور دونوں کی دونوں وجوہ صحیح ہیں. مگر چوں کہ ادغام والوں کے یہاں فقط ابدال و قصر ہی ہے. نہ کہ تحقیق و مد بھی. اور اظہار والوں کے یہاں ابدال و تحقیق اور اسی طرح قصر و مد دونوں دونوں ہیں. اِس بنا پر ادغام مع التحقیق اور ادغام مع المد ناجائز ہے اور تفصیل ادغام کبیر میں گزر چکی ہے فَلْیُرَاجَعْ)

ابو عمرؒو کے مستثنیات کا بیان

اور معلوم کر لو کہ جن اَئمۂ اہلِ اَدا نے ابو عمرؒو کے لئے ابدال بیان کیا ہے اُن سب کا اِس پر اتفاق ہے کہ مندرجۂ ذیل پندرہ کلمات جو پینتیس جگہ آئے

ہیں اِبدال سے مستثنیٰ ہیں۔ اور یہ سب مواقع پانچ معانی و مقاصد اور اُصول و اقسام میں منحصر ہیں اور وہ یہ ہیں اوّل: جزم۔ (وہ کلمات جن میں ہمزہ کا سکون جزم کی وجہ سے ہے) اور یہ (اُن) چھ کلموں میں ہے (جو اُنیس جگہ آئے ہیں) اور وہ یہ ہیں۔ ۱ یَشَأ دس جگہ۔ اِنْ یَّشَأ سات جگہ (نساء ع ۱۹۔ و انعام ع ۳۔ و ابراہیم ع ۱۵۔ و اسراء ع میں دو۔ و فاطر ع ۱۵۔ و شوریٰ ع ۵) اور وَمَنْ یَّشَأ یَجْعَلْهُ (انعام ع ۴) مَنْ یَّشَاِ اللّٰهُ (انعام ع ۹) فَاِنْ یَّشَاِ اللّٰهُ (شوریٰ ع ۳) (پس انعام کے کل مواقع تین اور اسراء و شوریٰ کے دو دو ہیں۔ اور نساء ابراہیم و فاطر میں ایک ایک موقع ہے اور مندرجہ بالا دس موقعوں میں سے آخری دو میں ابدال کا قاعدہ صرف وقفاً پایا جاتا ہے۔ مگر مستثنیٰ ہونے کے سبب ابدال نہیں کرتے) ۲ اِنْ نَّشَأ تین جگہ (شعراء ع ۱ و سبا ع ۱ و یٰسٓ ع ۳) ۳ تَسُؤْ تین جگہ یعنی تَسُؤْهُمْ (اٰل عمران ع ۱۲ و توبہ ع ۷) اور تَسُؤْكُمْ (مائدہ ع ۱۴) ۴ اَوْ نُنْسِئْهَا (بقرہ ع ۱۳) (اس میں ابن کثیرؒ اور ابو عمروؒ ہی کی قراءت پہ ہمزہ ہے کیوں کہ دوسرے قراء کے لئے تو اَوْ نُنْسِهَا ہے) ۵ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ (کہف ع ۲) ۶ اَمْ لَمْ يُنَبَّأْ (نجم ع ۳) دوم: اَمر و بنا۔ جن میں ہمزہ کا سکون امر کی وجہ سے بنائی ہے۔ اور یہ سب امر کے صیغے ہیں اور اس قسم کے کلمات بھی چھ ہی ہیں۔ (جو گیارہ جگہ آئے ہیں) اور وہ یہ ہیں۔ ۱ اَنْۢبِئْهُمْ (بقرہ ع ۴) ۲ اَرْجِئْهُ دو جگہ (اعراف ع ۱۴ و شعراء ع ۳) ۳ نَبِّئْنَا (یوسف ع ۵) ۴ نَبِّئْ تین جگہ یعنی نَبِّئْ عِبَادِیْ (حجر ع ۳) اور وَنَبِّئْهُمْ (حجر ع ۴ و قمر ع ۲) ۵ اِقْرَاْ تین جگہ (اسراء ع ۲ میں ایک اور علق ع ۱ میں دو) ۶ وَهَيِّئْ لَنَا (کہف ع ۲) سوم: ثقل۔ (وہ جن میں اِبدال کرنے سے کلمہ ثقیل ہو جاتا ہے اور نہ کرنے سے نہیں ہوتا) اور اس کا ایک کلمہ تُـْٔوِیْ ہے جو دو جگہ آیا ہے ۱ وَتُـْٔوِیْٓ اِلَیْكَ (احزاب ع ۶) اور تُـْٔوِیْهِ وَمَنْ (معارج ع ۱) کیوں کہ جب ان میں ہمزہ کو ترک کر کے اِبدال کریں گے تو کلمہ میں دو واؤ جمع ہو جائیں گے اور پہلے ایک ہمزہ اور ایک واؤ ہے اور بنسبت ایک واؤ کے دو کے اجتماع میں ثقل زیادہ ہے چہارم: معنوی اشتباہ و التباس: (وہ قسم جس میں ایک معنیٰ کا لغت دوسرے معنیٰ والے کے ساتھ ملتبس ہو جائے) اور ایسا صرف ایک کلمہ ہے ۱ وَرِءْيًا (مریم ع ۵ میں) کیوں کہ ہمزہ والا رِءْيًا۔ ر ء ی (ف) سے ہے اور رِءْیٌ وہ چیز (یا شکل یا منظر یا چہرہ) ہے جو دیکھنے میں خوشنما معلوم ہو۔ پس جب اس

میں ہمزہ کو ترک کرکے اس کا یا سے ابدال کریں گے تو اس میں دو یائیں جمع ہو جائیں گی پھر پہلی کا دوسری میں
ادغام ضروری ہوگا چنانچہ قالونؒ وابن ذکوانؒ اور ابو جعفرؒ اسی طرح پڑھتے ہیں اور اب یہ (رِیًّا) ہو کر اس
رِیًّا (اور یاوی) کے ساتھ ملتبس و مشتبہ ہو جائے گا جس کی ماضی رَوِیَ ہے اور سیراب
ہونے اور پیاس بجھ جانے کے معنی میں ہے (پس چونکہ اس میں ابدال کرنے سے ہمزہ والا لغت غیر ہمزہ
والے کے ساتھ ملتبس ہو جاتا ہے. نیز معنی میں فرق آجاتا ہے اس لئے ابدال نہیں کرتے). اور گو صاحب
تجرید کے بیان کی رو سے عبد الباقی نے اپنے والد (حسین) سے اور انہوں نے ابن حسین سامری کے
ذریعہ سوسی سے اسمیں ہمزہ کا یا سے ابدال پھر ادغام کے بغیر دونوں یاؤں کا اظہار و اجتماع (یعنی رِیْیًا)
نقل کیا ہے. حمزہؒ کی وقفی دو وجوہ میں سے ایک وجہ کی طرح جیسا کہ عنقریب آجائے گا (ان شاء اللہ) مگر ان کا
تفرد ہے (جس پر عمل کرنا درست نہیں) اور اس روایت کے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ تُوْوِیْ اور
تُوْوِیْهِ میں بھی سوسیؒ کے لئے ابدال و اظہار ہو. ابو جعفرؒ و اصبہانیؒ کی قراءت اور حمزہؒ کی صرف ایک وقفی
وجہ کی طرح ولیکن خود عبد الباقی نے اس بارہ میں کچھ بیان نہیں کیا. اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں.

پنجم: اشتقاقی و لغوی التباس: یعنی وہ قسم جس میں ابدال کے بعد لفظ کے اعتبار سے ایک لغت
دوسرے سے مشابہ ہو جائے. اور وہ کلمہ اداء کی رو سے ایک لغت سے نکل کر دوسرے کی طرف منتقل ہو جائے
اور اس قسم کا ایک کلمہ ہے جو دو جگہ آیا ہے. یعنی مُّؤْصَدَةٌ (بلد ۲۰ و ہمزہ ۸ میں) کیونکہ یہ
ابو عمروؒ کے یہاں ہمزہ سے ہے. جو اٰصَدْتُّ (مہموز الفاء بروزن اٰمَنْتُ یعنی میں نے بند کر دیا اور چمٹا دیا
اور منطبق و ملصق کر دیا اور ڈھک دیا) سے بنا ہے. اور دوسرے حضرات کی رائے پر اَوْصَدْتُّ (مثال
واوی بروزن اَوْقَدْتُّ) سے ہے. (جس کے معنی وہی ہیں جو اٰصَدْتُّ کے ہیں) پس اگر اس میں ہمزہ
کو ترک کرکے ابدال کرتے اور مُوْصَدَةٌ پڑھتے تو یہ شبہ ہو جاتا کہ شاید یہ ان لوگوں کے لغت کی طرف
منتقل ہو گیا ہے جن کے یہاں اَوْصَدْتُّ (مثال واوی) سے بنا ہے اور یہ ابو عمروؒ کے نزدیک بھی اَوْصَدَ
ہی سے ہوگا. (پس چونکہ اس میں ابدال کرنے سے لفظ کے اعتبار سے ایک مادہ کا لغت دوسرے مادہ
کے لغت سے ملتبس ہو جاتا ہے گو معنی میں فرق نہیں آتا. اس لئے ابدال نہیں کرتے. اور یہ سب نکات بعد الوقوع

ہیں نہ کہ حقیقی اسباب وعلل کیوں کہ اصل وجہ تو نقل کی پیروی ہے) اور ابن فرح کے طریق سے دوری کی روایت میں مندرجہ ذیل دو روایتیں شاذونادر اور ناقابلِ اعتبار ہیں (۱) دانی اور ابن فحّام صقلی کی وہ روایت جس کو انہوں نے فارس بن احمد کے ذریعہ خراسانی سے نقل کیا ہے۔ اُس کی رُو سے عبدالباقی بن حسن خراسانی نے زید بن ابی بلال سے اور انہوں نے اپنے اساتذہ وشیوخ (ابن فرح از دُوری) کے ذریعہ یزیدی سے روایت کرکے یہ بیان کیا ہے۔ کہ انہوں نے مذکورۂ بالا پندرہ ۱۵ کلمات اور پینتیس ۳۵ موقعوں میں سے کسی کلمہ اور موقع کو بھی ابدال سے مستثنیٰ نہیں کیا۔ (بلکہ حسبِ دستور ان سب میں ابدال کیا ہے) (۲) اسی طرح ابنِ مہران کی وہ روایت جس کو انہوں نے دوُرقی سے نقل کیا ہے اس کی رُو سے ابوصقر دوُرقی نے زید بن ابی بلال سے روایت کرکے یہ بیان کیا ہے کہ انہوں نے بھی کسی کلمہ کو ابدال سے مستثنیٰ نہیں کیا (بلکہ سبھی موقعوں میں علی الاطلاق ابدال کیا ہے) لیکن یہ دونوں روایتیں انفرادی ہیں جن میں ان دونوں حضرات (عبدالباقی وابوصقر) نے باقی سب ناقلین کی مخالفت کی ہے (اس لئے ان پر عمل کرنا درست نہیں) اور آگے خدائے بزرگ وبرتر ہی خوب جانتے ہیں۔ (بَارِئِكُمْ کا بیان) اور (بَارِئِكُمْ جو بقرہ پ۱ میں دو جگہ ہے اس کے ہمزہ میں دوری کیلئے اختلاس وسکون (شط) اور اتمام (ط) تینوں اور سوسی کے لئے سکون (شط) اور اختلاس (ط) دو وجوہ ہیں۔ پس سکون کی صورت میں اسمیں بھی ابدال کا قاعدہ پایا جاتا ہے لیکن اسمیں بھی ابدال نہیں کرتے۔ بلکہ اِس ہمزہ کو سکون وتحقیق سے پڑھتے ہیں)۔ اور (گو دانی کے شیخ) ابوالحسن (طاہر) بن غلبون اور ان کے متبعین (دانی وغیرہ) نے بَارِئْكُمْ بقرہ پ۱ کے دونوں موقعوں میں ابوعمرو کے لئے ہمزہ کو ساکن پڑھنے کی صورت میں حسبِ دستور اس ہمزہ کا یا سے ابدال بیان کیا ہے۔ اس بناء پر کہ اُس ہمزۂ ساکنہ کے ساتھ ملحق ہے جس میں (قاعدہ کی رُو سے ابوعمرو کے لئے ہر جگہ) ابدال ہوتا ہے لیکن وہ اِس میں منفرد ہیں اور ویسے بھی یہ ابدال پسندیدہ نہیں (۱) کیوں کہ بَارِئْكُمْ کے ہمزہ کا سکون (تخفیف کی بنا پر) عارضی ہے، جو اعتبار کے لائق نہیں۔ نیز (۲) جب جزم اور بناء کی صورت میں ہمزۂ ساکنہ کا اعتبار نہیں کرتے (اور اس میں ابدال کا قاعدہ جاری نہیں کرتے) حالانکہ وہ ساکن لازم (وقوی) بھی ہے۔ تو اِس سکونِ عارض کا جو تخفیف کی بناء پر ہے اعتبار وابدال بدرجۂ اولیٰ نہ ہونا چاہیئے (۳) نیز اگر بَارِئْكُمْ کے سکون کا اعتبار کرکے اس کو لازمی ہی کے مرتبہ میں مان لیں تب بھی اس کا ابدال ابوعمرو کے قاعدہ کیخلاف

ہے۔ کیوں کہ ابدال سے یہ شبہ ہو جاتا ہے کہ یہ اَلْبَدِیّ سے بنا ہوگا جو مٹی اور غبار کے معنیٰ میں ہے (حالانکہ یہ بَرَاَ، بَرْاً، بُرُوْءًا (ف) پیدا کرنا سے مشتق ہے) اور یقیناً اسی التباس واشتباہ سے بچنے کے لئے ابوعمرو نے مُؤْصَدَةٌ میں تحقیق کی ہے اور ابدال نہیں کیا۔ حالانکہ اس میں ہمزہ کا سکون ہی اصل ہے (اور التباس بھی فقط اشتقاق و لغت اور مادہ کے اعتبار سے ہے نہ کہ معنیٰ کی رُو سے بھی) پس بَارِئِکُمْ میں بدرجۂ اولیٰ تحقیق ہونی چاہیئے (کیوں کہ اس میں تو سکون بھی عارضی ہے اور ابدال سے معنوی التباس بھی لازم آتا ہے وَرِءْیًا کی طرح اور اس تحقیق کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابوعمرو کے لئے بَارِئُ (ہود ع) میں وقفاً ہمزہ کا یا سے ابدال درست نہیں کیوں کہ اس سے یہ شبہ لازم آتا ہے کہ شاید ان کے یہاں یہ بَدْوٌ معتل سے ہوگا حالانکہ ان کے نزدیک بَارِئُ بَدْءٌ مہموز سے ہے جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ) اور یہی (تحقیق واثبات) حق وصحیح ہے۔ (اور اس کی تحقیق کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جب اَنْشَأَ اور لُؤْلُؤٌ وغیرہ میں حرکت والے ہمزہ پر وقف کرتے ہیں۔ تو اس میں اس لئے ابدال نہیں کرتے کہ ہمزہ کا سکون عارضی ہے پس بَارِئِکُمْ کے ہمزہ کا سکون بھی اسی قبیل سے ہے۔ اس لئے اس میں بھی ابدال نہ ہونا چاہیئے اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (پانچواں فریق ؛ باقی ساڑھے سات قراء قالونؒ ابن کثیرؒ ابن عامرؒ کوفیینؒ یعقوبؒ کے لئے ہر جگہ بلاخلاف تحقیق ہے لیکن کچھ موقعوں میں مندرجہ بالا پانچ فریقوں میں سے بعض نے اپنے اپنے قاعدہ کی مخالفت کی ہے۔ جن کا بیان آگے آتا ہے۔ چنانچہ مصنف محققؒ فرماتے ہیں) اور اب چند کلمات ایسے باقی رہ گئے ہیں۔ جن میں تحقیق والوں میں سے بعض قراء نے اپنے قاعدہ کیخلاف ہمزہ کی تخفیف کرکے ابدال والوں کی موافقت کی ہے اور اس کے برعکس ابدال والوں میں سے بعض نے اپنے عام اصول کے خلاف ان میں ہمزہ کی تحقیق کی ہے۔ اور وہ کلمات یہ ہیں ۱۔ اَلذِّئْبُ یوسف ع ۲ میں تین جگہ ۲۔ اَللُّؤْلُؤُ اور لُؤْلُؤٍ اور لُؤْلُؤًا۔ یعنی معرفہ (ال والا) ہو خواہ نکرہ (ال سے خالی) ۳۔ وَالْمُؤْتَفِکَةَ۔ وَالْمُؤْتَفِکٰتُ۔ دونوں ہر جگہ ۴۔ وَرِءْیًا (مریم ع ۵) ۵۔ یَأْجُوْجَ وَمَأْجُوْجَ دونوں جگہ (یعنی کہف ع اور انبیاء ع میں) ۶۔ ضِیْزٰی (نجم ع ۱) ۷۔ مُؤْصَدَةٌ دونوں جگہ (یعنی بلد ع اور ہمزہ ع میں) (چنانچہ ان میں سے اَلذِّئْبُ میں ازرق وکسائی و امام خلفؒ نے اور لُؤْلُؤ میں شعبہؒ نے بلاخلاف

اور وَالْمُؤْتَفِكَةَ میں قالونؔ نے بخلاف۔ وَرِءْيًا میں قالونؔ وابن ذکوانؔ نے بلاخلاف، اور يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ میں قالونؔ ازرقؔ مکیؔ۔ شامیؔ۔ حمزہؔ۔ کسائیؔ یعقوبؔ امام خلفؔ نے اور ضِيزَىٰ میں قالونؔ شامیؔ۔ کوفیینؔ۔ یعقوبؔ نے بلاخلاف اِبدال والوں کی موافقت کی ہے اور مُؤْصَدَةٌ میں ابوعمروؔ نے اپنے قاعدہ کے خلاف صرف تحقیق اور قالونؔ مکیؔ۔ شامیؔ شعبہؔ۔ کسائیؔ نے اپنے قاعدہ کے خلاف صرف ابدال کیا ہے۔ اور حمزہؔ کے لئے وقفاً جو ابدال ہے وہ تو ظاہر ہی ہے) اور تفصیل یہ ہے

پہلا کلمہ: الذِّئْبُ اس میں (ازرقؔ کے طریق سے) ورشؔ نیز کسائیؔ اور امام خلفؔ نے اِبدال والوں (اصبہانیؔ۔ مازنیؔ۔ یزیدؔ) کی موافقت کی ہے۔ (پس اس میں قراء کے تین فریق ہیں ۱۔ قالونؔ۔ ابن کثیرؔ ابن عامرؔ۔ عاصمؔ۔ حمزہؔ۔ یعقوبؔ۔ اِن ساڑھے پانچ کے لئے قاعدہ کے موافق بلاخلاف تحقیق ہے (شدط) ۲۔ ازرقؔ واصبہانیؔ کسائیؔ اور ابوجعفرؔ نیز امام خلفؔ اِن ساڑھے تین کے لئے بلاخلاف اِبدال ہے۔ (اصبہانیؔ (ط) اور ازرقؔ۔ کسائیؔ وابوجعفرؔ وامام خلفؔ (شدط) جن میں سے اصبہانیؔ وابوجعفرؔ تو اپنے عام اصول پر ہیں۔ اور ازرقؔ وکسائیؔ وامام خلفؔ نے اپنے عام قاعدہ کے خلاف ابدال کیا ہے کیونکہ ازرقؔ صرف فاکلمہ کے ہمزہ میں اِبدال کیا کرتے ہیں اور الذِّئْبُ میں عین کلمہ ہے۔ اور کسائیؔ وامام خلفؔ کا مذہب اِبدال نہیں) ۳۔ مازنیؔ کے لئے عام قاعدہ کے موافق دو وجوہ ہیں (۱) اِبدال (دوریؔ (ط) اور سوسیؔ (شط) (۲) تحقیق (دوریؔ (شط) اور سوسیؔ (ط))

دوسرا کلمہ: اللُّؤْلُؤِ اور لُؤْلُؤٍ اور لُؤْلُؤًا (جس طرح بھی آئے معرفہ ہو خواہ نکرہ) اس میں ابوبکرؔ نے (اپنے عام قاعدہ کے خلاف) پہلے ہمزہ کے ابدال میں تخفیف والوں کی موافقت کی ہے (پس اس میں ۱۔ قالونؔ ازرقؔ۔ ابنانؔ۔ حفصؔ حمزہؔ۔ کسائیؔ یعقوبؔ امام خلفؔ اِن ساڑھے سات کے لئے عام قاعدہ کے موافق بلاخلاف تحقیق ۲۔ اصبہانیؔ شعبہؔ یزیدؔ کے لئے بلاخلاف ابدال ۳۔ مازنی کیلئے دونوں وجوہ ہیں)

تیسرا کلمہ: وَالْمُؤْتَفِكَةَ، وَالْمُؤْتَفِكَاتُ اِن دونوں میں (قراء کے چار فریق ہیں ۱۔ ازرقؔ واصبہانیؔ۔ یزیدؔ کے لئے بلاخلاف ابدال (اصبہانیؔ (ط) اور ازرقؔ ویزیدؔ (شدط) ۲۔ ابن کثیرؔ۔ ابن عامرؔ۔ کوفیینؔ یعقوبؔ اِن سات قراء کے لئے بلاخلاف تحقیق (شدط) ۳۔ مازنی کیلئے دونوں وجوہ ہیں ۴۔ قالون کے لئے (بھی) دونوں وجوہ ہیں جن کی توضیح یہ ہے (الف) دونوں

میں ہمزہ کا واؤ سے ابدال (ط) اور طرق کی تشریح یہ ہے (۱) اس کو قالونؒ سے ابونشیطؒ نے نقل کیا ہے۔ جیساکہ ابنِ سوّار اور حافظ ابوالعلاءؒ نے۔ اور اسی طرح سبط الخیاطؒ نے اپنی کفایہ میں اور ان کے علاوہ کئی حضرات نے اس امر کو قطعیت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ (۲) اسی طرح ابوبکر بن مہرانؒ نے حسن بن عباس جمال (یعنی ابن ابی مہران) وغیرہ کے ذریعہ حلوانیؒ سے ابدال ہی روایت کیا ہے۔ (۳) اور یہی طبری وعلوی کا طریق ہے جس کو ان دونوں نے اپنے شیوخ واساتذہ (ابوبکر نقاش از ابنِ ابی مہران جمال موصوفؒ) کے ذریعہ حلوانیؒ سے نقل کیا ہے۔ (۴) اسی طرح شحامؒ نے بھی قالونؒ سے ابدال ہی روایت کیا ہے۔ (۵) اور حلوانیؒ کے طریق سے یہی وجہ صحیح ہے (نہ کہ تحقیق بھی) اور (۶) دانیؒ نے مفردات میں حلوانیؒ کے لئے اس وجہ کو قطعاً بیان کیا ہے۔ اور (۷) "جامع" میں فرماتے ہیں: "کہ میں نے قالونؒ کی روایت میں (ابوبکر احمد) ابن ابی حماد ثقفی منقی المعروف بہ صاحب المشطاح) اور ابن عبدالرزاق اور ان دونوں کے ماسوا کئی حضرات کے طریق سے ابدال ہی پڑھا ہے۔ (جس کو ان لوگوں نے جمال کے ذریعہ حلوانیؒ سے نقل کیا ہے) اور اسی کو اخذ کرتا ہوں۔" نیز فرماتے ہیں: "کہ میرے لئے ابوالفتحؒ نے اپنی اس قرارت کی رُو سے جو عبداللہ بن حسین سامری پر ہے اور پھر سامری نے اس قرارت کو اپنے شیوخ واساتذہ (ابوالحسن بن شنبوذ از ابن ابی مہران جمال) کے ذریعہ حلوانیؒ سے روایت کیا ہے۔ غرض کہ اس قرارت کی رُو سے فارسؒ نے یہ بیان کیا کہ حلوانی کے لئے اس میں ابدال کی بجائے دوسری وجہ یعنی ہمزہ کی تحقیق ہے۔" دانیؒ فرماتے ہیں: "مگر یہ وہم ہے کیوں کہ حلوانیؒ اپنی کتاب میں اس کے متعلق صراحۃً بِغَیْرِ ہَمْزٍ (تحقیق کے بغیر ابدال) کے الفاظ لائے ہیں (جن سے صاف طور پر ابدال نکلتا ہے۔ اور تحقیق کی ذرا بھی گنجائش باقی نہیں رہتی)" (ا ھ) (ب) تحقیق (شط) اسکو قالونؒ سے (ابونشیطؒ کے طریق سے جمہور اہلِ ادا نے نقل کیا ہے۔ اور اہلِ مغرب و اہلِ مصر نے ان کے لئے اس کے سوا اور کوئی وجہ بیان ہی نہیں کی۔ اور واقع میں قالون کے لئے دونوں کی دونوں وجوہ صحیح ہیں۔ میں نے دونوں ہی کے موافق پڑھا ہے۔ اور دونوں ہی کو اخذ کرتا ہوں اور آگے خدائے بزرگ وبرتر ہی خوب جانتے ہیں۔ (حاصل یہ کہ ابونشیطؒ سے تحقیق وابدال دونوں ہیں لیکن جمہور تحقیق پر ہیں اور حلوانیؒ سے صحیح قول پر فقط

ابدال ہے نہ کہ تحقیق بھی) چوتھا کلمہ: وَدِءْيًا۔ اس میں دو فریق ہیں ۱ ابو جعفرؒ اور قالونؒ وابن ذکوانؒ کے لئے ہمزہ کے بغیر یا کی تشدید سے وِرِيًّا ہے ابدال وادغام سے (جس میں ابو جعفرؒ تو اپنے عام قاعدہ پر ہیں مگر قالونؒ و ابن ذکوانؒ عام اصول کے خلاف ہیں) ۲ باقی آٹھ قراء یعنی ورشؒ۔ ابن کثیرؒ۔ ابو عمروؒ۔ ہشامؒ۔ کوفیینؒ۔ یعقوبؒ کے لئے تحقیق و اظہار سے وَدِءْيًا ہے اور گو ہبۃ اللہ المفسر نے زید بن علی کے ذریعہ داجونی سے اور انہوں نے اپنے شیوخ (حلبانی وابن حویرس وابن مامویہ) کے ذریعہ ہشام سے ابدال وادغام اور تشدید نقل کی ہے۔ مگر یہ ان کا تفرد ہے۔ کیوں کہ ان کے علاوہ باقی تمام ناقلین نے ہشامؒ سے اس کے خلاف تحقیق و اظہار ہی روایت کیا ہے (جماعت کی طرح اس لئے ابدال وادغام والی روایت پر عمل کرنا درست نہیں) پانچواں کلمہ: يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ۔ ان میں بھی دو فریق ہیں ۱ عاصمؒ کے لئے دونوں کلموں میں ہمزہ کی تحقیق ۲ باقی نو قراء یعنی نافعؒ۔ ابن کثیرؒ۔ ابو عمروؒ۔ ابن عامرؒ۔ حمزہؒ۔ کسائیؒ۔ ابو جعفرؒ۔ یعقوبؒ۔ امام خلفؒ کے لئے دونوں میں بلاخلاف ابدال ہے۔ تحقیق کے بغیر (جس میں قالونؒ۔ ازرقؒ۔ ابانؒ۔ حمزہؒ۔ کسائیؒ۔ یعقوبؒ۔ امام خلفؒ کے علاوہ مازنیؒ نے بھی اپنے قاعدہ کی مخالفت کی ہے۔ کیوں کہ ان کے لئے عام قاعدہ سے تو ابدال و تحقیق دونوں وجوہ نکلتی ہیں۔ اور ان دونوں موقعوں میں صرف ابدال ہے۔ رہے اصبہانیؒ وابو جعفرؒ سو وہ ابدال میں اپنے عام اصول پر ہیں خوب سمجھ لو اور یاد رکھو) چھٹا کلمہ: ضِيزَىٰ۔ اس میں ۱ ابن کثیر کے لئے ضِئْزَىٰ ہے ہمزہ کے اثبات سے اور ۲ باقی نو قراء یعنی نافعؒ۔ مازنیؒ۔ شامیؒ۔ کوفیینؒ۔ یزیدؒ و حضرمیؒ کے لئے ہمزہ کی بجائے یاء ساکنہ سے ضِيزَىٰ ہے۔ ساتواں کلمہ: مُّؤْصَدَةٌ۔ اس میں بھی دو فریق ہیں۔ ۱ ابو عمروؒ و یعقوبؒ حمزہؒ۔ امام خلفؒ اور حفصؒ ان ساڑھے چار کے لئے ہمزہ کی تحقیق (جس میں ابو عمروؒ نے اپنے عام قاعدہ کی مخالفت کی ہے جیساکہ گزرا) ۲ باقی ساڑھے پانچ یعنی نافعؒ۔ ابن کثیرؒ۔ ابن عامرؒ۔ شعبہؒ۔ کسائیؒ ابو جعفرؒ کے لئے ہمزہ کے بغیر ابدال سے مُوصَدَةٌ ہے (جس میں قالونؒ۔ مکیؒ۔ شامیؒ۔ شعبہؒ۔ کسائیؒ ان چار قراء نے اپنے عام اصول کے خلاف کیا ہے کما مرّ) یہ تو ہمزہ کی پہلی قسم ساکنہ کا بیان گزرا

رہی دوسری قسم متحرکہ۔ سو اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ (۱) وہ متحرکہ جس سے پہلا حرف بھی متحرک ہی ہو (۲) وہ متحرکہ جس سے پہلا حرف ساکن ہو۔ (پس کل تین قسمیں ہوگئیں۔ (۱) ساکنہ (۲) وہ متحرکہ جس سے پہلا حرف بھی متحرک ہو (۳) وہ متحرکہ جس سے پہلا حرف ساکن ہو۔ ان میں سے پہلی قسم کی تفصیل تو گزر چکی ہے اب دوسری قسم کا بیان آتا ہے) **دوسری قسم: وہ ہمزہ جو خود بھی متحرک ہو اور اس سے پہلے حرف پر بھی حرکت ہو۔** اس کی وہ صورتیں جن میں ہمزہ کی تخفیف کا اختلاف ہے سات ہیں۔ (ایک ضمہ کے بعد اور تین تین کسرہ اور فتحہ کے بعد) **اوّل:** یہ کہ خود ہمزہ مفتوح ہو اور اس سے پہلے حرف پر ضمہ ہو۔ اس کی پھر تین نوعیں ہیں (الف) یہ ضمہ کے بعد فتحہ والا ہمزہ فعل کے فا کلمہ میں ہو۔ سو اس میں ابو جعفرؒ اور ورشؒ کے لئے ہر جگہ بالاتفاق ہمزہ کا فتحہ والے واؤ سے ابدال ہے، جیسے يُؤَدِّهٖ۔ يُؤَاخِذُ۔ يُؤَلِّفُ۔ مُؤَجَّلًا۔ مُؤَذِّنٌ۔ وَالْمُؤَلَّفَةِ۔ يُؤَخِّرُهُمْ (وغیرہ) لیکن اس نوع میں سے مندرجۂ ذیل دو کلمات کا حکم اس قاعدہ سے قدرے مختلف ہے۔ پہلا کلمہ: يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهٖ (آل عمران ۲) اس میں (ورشؒ و ابن جمازؒ کے لئے تو عام قاعدہ کے موافق صرف ابدال ہے۔ لیکن ابن وردانؒ کے لئے (اپنے عام اصول کے خلاف) تحقیق و ابدال دونوں ہیں جن کی تشریح یہ ہے (۱) ہمزہ کی تحقیق سے يُؤَيِّدُ (ط) اس کو ابن علافؒ وغیرہ کے طریق سے ابن شبیبؒ نے اور شطویؒ وغیرہ کے طریق سے ابن ہارون رازیؒ نے فضل بن شاذانؒ سے نقل کیا ہے (اور پوری سند یہ ہے (۱) ابن علافؒ وغیرہ از زید بن علیؒ از ابو بکر داجونیؒ از ابن شبیبؒ از فضلؒ (۲) شطویؒ وغیرہ از ابن ہارونؒ از فضلؒ) اسی طرح رہاویؒ نے اپنے شیوخ اور فضلؒ کے تلامذہ کے ذریعہ فضلؒ سے یہی وجہ نقل کی ہے۔ اور گویا ابن وردانؒ نے خاص اس کلمہ کے ہمزہ کی تحقیق میں اس بات کا لحاظ رکھا ہے کہ اس میں ہمزہ کے بعد تشدید والی یا واقع ہو رہی ہے جو قدر یا دو یاؤں کے قائم مقام ہے۔ پس اگر اس میں ہمزہ کا واؤ سے ابدال کر دیں تو تین حروفِ علت جمع ہو جائیں گے (ایک ابدال والا واؤ اور دو یائیں۔ کیوں کہ اس واؤ کے بعد تشدید والی یا ہے جو دو یاؤں کے مرتبہ میں ہے۔ احقر عرض کرتا ہے کہ ابدال کی تقدیر پر تین نہیں بلکہ چار حروف علت جمع ہو جاتے ہیں کیوں کہ ایک یا و واؤ سے پہلے بھی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ اجتماع ثقل کا باعث ہے۔ اس لئے ابدال نہیں

کرتے. تاکہ تین بلکہ چار حروفِ علت جمع نہ ہونے پائیں) (۲) ابدال (ط) اس کو ابنِ وردان سے فضل کے مندرجۂ بالا طُرق کے علاوہ باقی طرق نے اور اسی طرح ہبۃ اللہ کے جملہ طرق نے نقل کیا ہے. کیوں کہ اِس قسم کے پورے باب میں ابنِ وردان کا عام قاعدہ یہی ہے (کہ وہ ضمّہ کے بعد فتحہ والے ہمزہ کا واؤ سے اِبدال کرتے ہیں اس بنا پر یہاں بھی کر دیا) اور یہی ابن جماز کی روایت ہے (ابو جعفر سے) **دُوسرا کلمہ: مُؤَذِّنٌ** دو جگہ (اعراف ع۵ ویوسف ع۸) اس میں ورشؒ کے لئے دو وجوہ ہیں. (۱) ہمزہ کی تحقیق (ط) اس کو اُن سے اصبہانی نے روایت کیا ہے اور گویا اس میں انہوں نے فَاَذَّنَ اور اَذَّنَ جو مُؤَذِّنٌ کے قریب ہی آ رہا ہے اس کے تلفظ کی مناسبت کو پیش نظر رکھا ہے (یعنی چونکہ اَذَّنَ اور فَاَذَّنَ میں ہمزہ کی تحقیق ہو رہی ہے. اس لئے ان کی مناسبت سے مُؤَذِّنٌ میں بھی تحقیق ہی کر دی) اور ایسی مناسبت اہلِ عرب کے یہاں بہت سے کلمات و حروف میں مقصود و منظور ہوتی ہے (اس لئے معتبر و مقبول ہے) (۲) عام قاعدہ کے موافق ابدال (شط) اس کو ورشؒ سے ازرقؒ نے نقل کیا ہے.

(ب) یہ ہمزۂ مفتوحہ، فعل کے عین کلمہ میں ہو. اِس نوع میں سے صرف فُؤَادٌ کے ایک کلمہ میں پانچ جگہ فقط اصبہانی کے طریق سے ورشؒ کے لئے ابدال ہے. اور وہ پانچ مواقع یہ ہیں (۱ و ۲) فُؤَادَكَ دو جگہ (ہود ع۱۰ و فرقان ع۳ میں) (۳) وَالْفُؤَادَ (اسراء ع۴) (۴) فُؤَادُ اُمِّ (قصص ع۱) (۵) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ (نجم ع۱) (پس یَسْئَالِ میں سب کیلئے تحقیق ہے). (ج) یہ ہمزۂ مفتوحہ فعل کے لام کلمہ میں ہو. اِس نوع میں سے صرف ذیل کے دو کلمات میں خاص حفصؒ کیلئے حالین میں ابدال ہے (۱) هُزُوًا میں گیارہ جگہ اور وہ یہ ہیں (۱ و ۲) اَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا (ع۸) اور وَلَا تَتَّخِذُوْٓا اٰيٰتِ اللّٰهِ هُزُوًا (ع۲۹) دونوں بقرہ میں (۳ و ۴) لَا تَتَّخِذُوا الَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا دِيْنَكُمْ هُزُوًا اور وَاِذَا نَادَيْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ اتَّخَذُوْهَا هُزُوًا. دونوں مائدہ (ع۹) میں (۵ و ۶) وَاتَّخَذُوْٓا اٰيٰتِيْ وَمَآ اُنْذِرُوْا هُزُوًا (ع۸) اور وَاتَّخَذُوْٓا اٰيٰتِيْ وَرُسُلِيْ هُزُوًا (ع۱۲) دونوں سے کہف میں، (۷ و ۸) اِنْ يَّتَّخِذُوْنَكَ اِلَّا هُزُوًا. دو جگہ (انبیاء ع۳ و فرقان ع۴ میں) (۹)

۵ "نشر" میں دس مواقع درج ہیں جو کاتب کی لغزش کا نتیجہ ہے. واللہ اعلم. ۱۲ منہ.

وَیَتَّخِذَ هَا هُزُوًا ۔ (لقمٰن پ۲۱ ع۱) (۱۰ و ۱۱) اِتَّخَذَ هَا هُزُوًا (پ۲۵ ع۱) اور اتَّخَذْتُمْ اٰیٰتِ اللّٰهِ هُزُوًا (پ۲۵ ع۱۹) دونوں جاثیہ میں۔ (۱۲) کُفُوًا (اخلاص پ۳۰ ع۲۶) میں (پس حفصؒ کے علاوہ باقی سب قراء (سما شامی صحبہ) کے لئے هُزُؤًا اور کُفُؤًا ہے۔ واؤ کی بجائے ہمزہ سے۔ البتہ حمزہؒ کے لئے صرف وقفاً ایک وجہ میں ابدال ہے پھر هُزُوًا میں فتیؒ کے لئے عین کلمہ (زا) کا سکون اور سما شامی عاصمؒ کسائیؒ کیلئے ضمہ اور کُفُوًا میں فتیؒ حضرمیؒ کے لئے عین کلمہ (فا) کا سکون اور مدنی نفر عاصمؒ وکسائیؒ کے لئے ضمہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ هُزُوًا میں ۱ حفصؒ کے لئے اسی طرح ۲ فتیؒ کے لئے هُزْؤًا ۳ سما شامی شعبہؒ کسائیؒ کے لئے هُزُؤًا ہے اور کُفُوًا میں ۱ حفصؒ کے لئے اسی طرح ۲ فتیؒ حضرمیؒ کے لئے کُفْؤًا ۳ حرمی مازنی شامیؒ شعبہؒ وکسائیؒ کیلئے کُفُؤًا ہے اور حمزہ کے لئے وقفاً هُزْوَا کُفْوَا (قیاسی) یا هُزُوَا. کُفُوَا (رسمی) یہ دو وجوہ ہیں اور وصلاً فتی[5] سکتہ میں اپنے قاعدہ پر ہیں واللہ اعلم۔ اور اس کی تفصیل فرش میں آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

دوم: یہ کہ خود ہمزہ پر فتحہ ہو اور اس سے پہلا حرف مکسور ہو اس قسم میں صرف ابوجعفرؒ اور اصبہانیؒ اور ازرقؒ بعض بعض کلمات میں ہمزہ کا یا سے ابدال کرتے ہیں۔ اور تفصیل یہ ہے۔ (الف) **ابوجعفرؒ** کے لئے ذیل کے تیرہ ۱۳ کلمات میں بلا اختلاف ابدال ہے ۱ رِیَآءَ النَّاسِ تین ۳ جگہ (یعنی بقرہ پ۳ ع۳۶ و نساء پ۵ ع۶ و انفال پ۱۰ ع۶ میں) ۲ خَاسِیًا (ملک پ۲۹ ع۱) ۳ نَاشِیَةَ الَّیْلِ (مزمل پ۲۹ ع۱) ۴ شَانِیَكَ (کوثر پ۳۰ ع۲۲) ۵ اُسْتُهْزِیَ تین ۳ جگہ (یعنی انعام پ۷ ع۱ و رعد پ۱۳ ع۱۱ و انبیاء پ۱۷ ع۳ میں) ۶ قُرِیَ دو ۲ جگہ (یعنی اعراف پ۹ ع۱۴ و انشقاق پ۳۰ ع۹ میں) ۷ لَنُبَوِّیَنَّهُمْ دو ۲ جگہ (یعنی نحل پ۱۴ ع۶ و عنکبوت پ۲۱ ع۶ میں) ۸ لَیُبَطِّیَنَّ (نساء پ۵ ع۶) ۹ مُلِیَتْ (جن پ۲۹ ع۱۱) ۱۰ تا ۱۳ خَاطِیَةٍ اور بِالْخَاطِیَةِ اور مِایَةٍ سب ۶ جگہ اور فِیَةٍ سب جگہ اور فِیَتُكُمْ اور مِایَتَهُ اور فِیَتَهُ ان دونوں کا تثنیہ یعنی مِایَتَیْنِ اور فِیَتَیْنِ اور اَلْفِیَتَانِ۔ اور گو شطویؒ نے ابن ہارون رازیؒ سے اور اسی طرح ابن علافؒ نے زید کے ذریعہ (داجونیؒ سے اور انہوں نے) ابن شبیبؒ سے ابن وردان کی روایت میں مندرجہ بالا تیرہ ۱۳ کلمات میں سے ان آخری چار ۴ (خَاطِیَةٍ. بِالْخَاطِیَةِ. مِایَةٍ ، فِیَةٍ) میں ہمزہ کی تحقیق نقل کی ہے۔ لیکن یہ ان دونوں کا تفرد ہے جس میں شطویؒ نے ابن ہارونؒ کے اور ابن علاف نے زیدؒ کے اور زیدؒ نے ابن وردان کے جملہ اصحاب و تلامذہ کے جملہ

[5] یعنی حمزہؒ نیز بطریق طیبہ ادریس۔ ۱۲ ط۔

ناقلین کی مخالفت کی ہے۔ (اس لئے ان دونوں روایتوں پر عمل کرنا درست نہیں) اور مُوطِیًا (توبہ پ ۱۱ ع ۴) میں ابوجعفرؒ کے لئے دونوں وجوہ ہیں، جن کی توضیح یہ ہے (۱) مُوطِیًا ابدال سے (د، ط) اس کو حافظ ابوالعلاؒ نے صرف ابن وردان کی روایت سے۔ اور اسی طرح ہذلی نے ابن وردان و ابن جمازؒ دونوں کی روایت سے ابوجعفرؒ کیلئے قطعیت کے ساتھ بیان کیا ہے (۲) مُوطِئًا ہمزہ کی تحقیق سے (د، ط) اس کو ہذلیؒ نے صرف نہروانیؒ کے طریق سے بیان کیا ہے جس کو نہروانیؒ نے اپنے شیوخ و اساتذہ (زیدان داجونیؒ از ابن شبیبؒ از فضلؒ) کے ذریعہ ابن وردانؒ سے نقل کیا ہے۔ نیز اسمیں ابوالعزؒ اور ابن سوارؒ نے دونوں کی دونوں روایتوں سے ابدال بیان نہیں کیا (بلکہ صرف تحقیق بتائی ہے)۔ اور دونوں وجوہ صحیح ہیں۔ میں نے دونوں ہی کے موافق پڑھا ہے اور دونوں ہی کو اخذ کرتا ہوں اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (ب) اصبہانی کے طریق سے ورشؒ کے لئے مندرجہ ذیل پانچ کلمات میں ابدال ہے (جن میں سے تین تو وہ ہیں کہ ان میں اصبہانی نے ابوجعفرؒ کی موافقت کی ہے۔ اور دو ایسے ہیں کہ ان کو ابوجعفرؒ کے کلمات پر زائد کیا ہے۔ پس ان میں صرف اصبہانیؒ کے لئے ابدال اور باقین کے لئے تحقیق ہے اور انہی میں ابوجعفرؒ بھی شامل ہیں) اور وہ کلمات یہ ہیں۔ ۱۔ خَاسِئًا (مُلک پ ۲۹ ع ۱) ۲۔ نَاشِئَةَ (مزمل پ ۲۹ ع ۱۳) ۳۔ مُلِئَتْ (جن پ ۲۹ ع ۱۱) ان تینوں میں اصبہانیؒ نے ابوجعفرؒ کی موافقت کی ہے ۴۔ فَبِأَیِّ جو فا کے ساتھ متصل ہو اسمیں ہر ۳۵ جگہ جیسے فَبِأَیِّ اٰلَآءِ رَبِّكَ (نجم پ ۲۷ ع ۳) ۵۔ بِأَیِّ جو فا سے خالی ہو، اس میں بھی ہر ۳ جگہ (۱) بِأَیِّ اَرْضٍ تَمُوْتُ (لقمٰن پ ۲۱ ع ۴) اور بِأَیِّیكُمُ الْمَفْتُوْنُ۔ (قلم پ ۲۹ ع ۱) (۳) بِأَیِّ ذَنْۢبٍ (تکویر پ ۳۰ ع ۱) لیکن اس آخری میں اصبہانیؒ کے لئے ابدال و تحقیق دونوں ہیں۔ جن کی توضیح یہ ہے (۱) بِأَیِّ ہر ۳ جگہ ہمزہ کے ابدال سے (ط) اس کو حمامیؒ نے اپنے تمام ۱۵ طرق سمیت ہبۃ اللہ بن جعفرؒ سے اور انہوں نے اصبہانیؒ سے نقل کیا ہے۔ نیز یہ مطوعی کا طریق ہے اصبہانی سے۔ اور کامل و تجرید میں بھی یہی وجہ قطعیت کے ساتھ مذکور ہے اور صاحب مبہج نے بیان کیا ہے کہ میں نے صرف بِأَیِّیكُمُ الْمَفْتُوْنُ میں اپنے شیخ شریف سے اصبہانیؒ کے لئے ابدال و تحقیق دونوں وجوہ پڑھی ہیں (۲) تحقیق (ط) اس کو باقی جملہ ناقلین (نہروانی و بطری) نے ہبۃ اللہ سے اور انہوں نے اصبہانی سے روایت کیا ہے۔ (حاصل یہ کہ ہبۃ اللہ سے دونوں اور مطوعی

سے فقط ابدال ہے) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں یہ دو کلمے وہ ہیں جن میں خاص اصبہانی کے لئے ابدال ہے اور ان کو اصبہانی نے ابوجعفر کے کلمات پر زائد کیا ہے۔ اور اصبہانی ہی کے لئے ذیل کی تین روایتیں انفرادی ہیں (جن پر عمل کرنا درست نہیں) (۱) حافظ ابوالعلاء نے نہروانی کے طریق سے شانئك میں ابدال کیا ہے۔ لیکن یہ ان کا تفرد ہے جو شاذ و قلیل ہے (۲) اسی طرح ہذلی نے کامل میں انفرادی طور پر لنبوئنهم میں ابدال بیان کیا ہے (۳) ابن مہران نے اصبہانی کے لئے اس قسم میں کسی جگہ بھی ابدال روایت اور بیان نہیں کیا۔ لیکن یہ ان کا تفرد ہے جس میں انہوں نے باقی سب ناقلین کے خلاف کیا ہے (اس لئے اس پر بھی عمل کرنا درست نہیں) (ج) ازرق کے طریق سے ورش کے لئے صرف ایک کلمہ لئلا میں ہر جگہ (بقرہ ع ۱۸ ونساء ع ۲۳ وحدید ع ۴) ہمزہ کا یا سے ابدال ہے۔ جو انہی کے ساتھ مختص ہے۔ (پس اور سب موقعوں میں ان کے لئے بلا خلاف تحقیق ہے) سوم یہ کہ ہمزہ کسرہ کے بعد ضمہ والا ہو۔ اور اس کے بعد واؤ ہو۔ اس قسم کے تمام الفاظ میں ہر جگہ صرف ابوجعفر ہمزہ کو حذف کرکے اس سے پہلے حرف پر واؤ کی وجہ سے کسرہ کی بجائے ضمہ پڑھتے ہیں۔ جیسے مُستَهزِءُونَ۔ وَالصّٰبِـُٔونَ۔ مُتَّكِـُٔونَ۔ فَمَالِـُٔونَ۔ لِيُوَاطِـُٔوا۔ اَنْ يَّطَـُٔوا۔ قُلِ اسْتَهْزِءُوْا اور ان کے علاوہ وہ تمام الفاظ جو اس طور پر ہیں (یعنی يَسْتَهْزِءُوْنَ۔ تَسْتَهْزِءُوْنَ۔ اَنْبِـُٔوْنِىْ۔ نَبِّـُٔوْنِىْ۔ لِيُطْفِـُٔوْا۔ يُضَاهِـُٔوْنَ۔ اَمْ تُنَبِّـُٔوْنَهٗ۔ اَتُنَبِّـُٔوْنَ اللّٰهَ۔ وَيَسْتَنْبِـُٔوْنَكَ۔ يَتَّكِـُٔوْنَ۔ الْخَاطِـُٔوْنَ۔ الْمُنْشِـُٔوْنَ) اور وَالصّٰبِـُٔوْنَ (مائدہ ع ۱۰) میں نافع نے (اور يُضَاهِـُٔوْنَ توبہ ع ۵ میں نافع ابن کثیر ابوعمرو۔ ابن عامر حمزہ۔ کسائی۔ یعقوب وامام خلف نے بھی ابوجعفر کی موافقت کی ہے۔ (اور حمزہ کے لئے اس قسم کے تمام الفاظ میں صرف وقفاً ایک وجہ کی رو سے اسی طرح ہے) اور اس قسم میں سے ایک کلمہ الْمُنْشِـُٔوْنَ (واقعہ ع ۲) میں (ابن جماز کے لئے تو عام قاعدہ کے موافق صرف حذف وضمہ ہے لیکن) ابن وردان کے لئے حذف وتحقیق دونوں وجوہ ہیں جن کی تشریح یہ ہے (بزا) جماعت کی طرح الْمُنْشِـُٔوْنَ ہمزہ کے اثبات اور شین کے کسرہ سے (وظ) اس کو ابن علاف نے اپنے شیوخ (زید بن علی از ابوبکر داجونی از ابن شبیب از فضل) کے ذریعہ ابن وردان

سے روایت کیا ہے۔ نیز یہ ابوالعزؒ کی ارشاد اور ابوالعلاء کی غایہ دونوں کے طریق سے نہروانی کی روایت ہے ابن شبیبؒ از فضلؒ کے ذریعہ ابنِ وردان سے۔ اور اسی طرح قلانسی کی کفایہ کے طریق سے حنبلی نے اس کو ہبۃ اللہ سے اور انہوں نے جعفرؒ سے اور جعفرؒ نے اپنے شیوخ (حلوانی از قالونؒ) کے ذریعہ ابنِ وردانؒ سے نقل کیا ہے۔ اور اہوازیؒ نے بھی ابنِ وردانؒ کے لئے یہی وجہ قطعاً بیان کی ہے اور ابوالعزؒ نے ارشاد میں اس وجہ کو ہبۃ اللہؒ کے طریق کے سوا باقی طرق سے قطعیت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور یہ ابوالعزؒ کے اُس قول کے برخلاف ہے جو ان کی کفایہ میں درج ہے۔ (کیونکہ اسمیں تو یہ وجہ حنبلیؒ کے طریق سے بیان کی ہے جس کو انہوں نے ہبۃ اللہؒ سے روایت کیا ہے) (۲) ابنِ جمازؒ کی طرح اَلْمُنْشُوْنَ ہمزہ کے حذف اور شین کے ضمّہ سے (دُط) چنانچہ ابنِ مہرانؒ وہذلیؒ اور ان کے ماسوا نے اسی وجہ کو قطعاً بیان کیا ہے۔ اور ابوطاہر بن سوارؒ نے ان کے لئے تحقیق و حذف دونوں کی تصریح کی ہے۔ اور واقع میں بھی اُن سے دونوں وجوہ صحیح و ثابت ہیں (حاصل یہ کہ اَلْمُنْشُوْنَ میں ابنِ وردانؒ کے لئے دونوں طریقوں سے دونوں وُجوہ درست ہیں) اور ابنِ جمازؒ کے لئے اسمیں (عام قاعدہ کے موافق) بلاخلاف ہمزہ کا حذف اور شین کا ضمّہ ہی ہے —

اور بلاشبہ ہمارے بعض اَصحاب و رُفقاء نے اس قسم میں ابوجعفرؒ کے لئے صرف اُنہی کلمات کو خاص کیا ہے جو یہاں شروع میں مذکور ہوئے ہیں۔ (یعنی مُسْتَهْزِءُوْنَ سے قُلِ اسْتَهْزِءُوْا تک کے سات کلمات) اور انہوں نے اَنْبِئُوْنِیْ، نَبِّئُوْنِیْ، یَتَّکِئُوْنَ اور وَیَسْتَنْبِئُوْنَکَ کو بیان نہیں کیا۔ لیکن ابوجعفرؒ اور ہذلیؒ کے کلام کے ظاہر سے عُموم و اطلاق ہی نکلتا ہے علاوہ ازیں کہ اہوازیؒ وغیرہ نے اِن الفاظ کی بھی تصریح کی ہے اور ویسے بھی عام قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ قاعدہ کو عام ہی رکھیں پس اس صورت میں منصوص و غیر منصوص کلمات میں صرف روایت و نص اور تصریح کے اعتبار سے فرق ظاہر ہوگا (نہ کہ اِجراء و تلاوت اور اطلاق و عُموم کے اعتبار سے بھی یعنی جن کلمات کے بارہ میں تصریح آئی ہے ان میں تو یہ حذف و ضمّہ والا قاعدہ نقل و روایت سے ثابت ہے۔ اور جن کے متعلق نقل وارد نہیں ہوئی ان میں فقط جزئی و متفق قیاس کے طور پر ہے۔۔ نہ کہ نص و روایت کی رُو

سے بھی۔ اور واقع میں یہ قاعدہ عام اور مطلق ہے گو نص و روایت اور قیاس و اجراء کا فرق ثابت ہے مگر یہ بات عموم و اطلاق کیلئے مانع و مُضر نہیں) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں **چہارم**: یہ کہ فتحہ کے بعد ضمہ والا ہمزہ ہو (جس کے بعد واو ہو) اس قسم میں سے صرف ابو جعفرؒ کیلئے خاص تین کلموں میں ہمزہ کا حذف ہے (اور پہلے حرف پر فتحہ ہی ہے) (۱) وَلَا یَطُوْنَ (توبہ ع ۱۶ میں) (۲) لَمْ تَطَوْهَا (احزاب ع ۳ میں) (۳) اَنْ تَطَوْهُمْ (فتحنا ع ۳ میں) (اور باقی سب جگہ تحقیق ہے) اور ذیل کی دو روایتیں انفرادی ہیں۔ (۱) حنبلی نے (ابن وردان کے لئے) مَاءُوْفٌ میں ہر جگہ ہمزہ کی تسہیل بین بین نقل کی ہے جو ان کا تفرد ہے (۲) اسی طرح ہذلی نے پورے ابو جعفرؒ کے لئے تَبَوَّءُو الدَّارَ کی تسہیل بیان کی ہے اور یہی اہوازی کی روایت ہے۔ ابن وردان سے۔ لیکن یہ دونوں روایتیں بھی انفرادی ہیں، (جن پر عمل کرنا درست نہیں) **پنجم**: یہ کہ ہمزہ کسرہ کے بعد کسرہ والا ہو جس کے بعد یا ہو اس قسم میں سے ابو جعفرؒ ہی کیلئے صرف ان چار الفاظ میں ہر جگہ ہمزہ کا حذف ہے (۱) مُتَّكِیْنَ ہر جگہ (۲)..... وَالصَّابِیْنَ ہر دو جگہ (۳) الْخَاطِیْنَ۔ خَاطِیْنَ۔ لَخَاطِیْنَ (۴) الْمُسْتَهْزِیْنَ۔ اور اس قسم میں سے وَالصَّابِیُوْنَ (البقرہ ع ۸ و حج ع ۲) میں نافعؒ نے بھی ابو جعفرؒ کی موافقت و شرکت کی ہے۔ پس خٰسِـِٔیْنَ (بقرہ و اعراف) میں صرف تحقیق ہے۔ اور گو ہذلی نے نہروانی سے نقل کر کے ابن وردان کے لئے خٰسِـِٔیْنَ میں بھی ہمزہ کا حذف بیان کیا ہے۔ لیکن یہ ان کا تفرد ہے (جس پر عمل کرنا صحیح نہیں اسی طرح کتاب اصل میں اسمیں پورے ابو جعفرؒ کے لئے یا سے ابدال بتایا ہے لیکن یہ روایت بھی صحیح نہیں پس اس میں ابو جعفرؒ کے لئے صحیح قول کی رُو سے صرف تحقیق ہے۔ حذف و ابدال قطعاً نہیں اور اس قسم کے صرف یہی پانچ کلمات آتے ہیں) **ششم**: یہ کہ ہمزہ فتحہ کے بعد فتحہ والا ہو اس کی چار شاخیں ہیں۔ **(الف)** وہ رَاَیْتَ جو استفہام کے ہمزہ کے بعد واقع ہو جیسے اَرَءَیْتُكُمْ اَرَءَیْتُمْ۔ اَرَءَیْتَ (اَفَرَءَیْتَ۔ اَرَءَیْتَكَ) اور اَفَرَءَیْتُمْ ہر جگہ۔ اس میں قراء کے چار فریق ہیں (۱) **قالونؒ اصبہانیؒ اور ابو جعفرؒ** کے لئے تمام الفاظ میں ہر جگہ بالاتفاق دوسرے ہمزہ کی تسہیل بین بین ہے (۲) **ازرقؒ** کے طریق سے ورشؒ کے لئے سب موقعوں میں دوسرے ہمزہ کی

تخفیف کی کیفیت میں دو قول ہیں جن کی توضیح یہ ہے (۱) تسہیل (۲) اس کا الف سے ابدال مع لازم سمیت (ءَاَمِنتُم ءَاَنتُم وغیرہ) لیکن ءَرَءَیتَ اور اَفَرَءَیتَ میں سب جگہ وقفاً صرف تسہیل ہے ابدال قطعاً نہیں کیوں کہ اس سے ایسے تین ساکن جمع ہو جاتے ہیں جن میں سے ایک بھی مدغم نہیں۔ اور اس کی نظیر عربی میں نہیں ہے چہ جائیکہ قرآن میں ہو جو سب کلاموں سے زیادہ فصیح ہے اور ءَاَنتَ بھی اسی قبیل سے ہے کہ اس میں بھی ازرق کے لئے وقفاً صرف تسہیل ہے ابدال نہیں اور مزید تشریح یہ ہے)(۱) کہ بعض اہلِ ادا نے ان سے دوسرے ہمزہ کا خالص الف سے ابدال نقل کیا ہے پھر جب وہ ابدال کر لیتے ہیں، تو اس الف میں دو ساکنوں کے متصل مجتمع ہو جانے کے سبب مدِ طویل بھی کرتے ہیں۔ جیسا کہ باب المد میں یہ بات قرار پا چکی ہے (کہ حروفِ مدہ میں سکونِ لازمی کی وجہ سے ہر جگہ بالاجماع طول ہوا کرتا ہے)(۲) اور یہ ابدال تبصرہ وشاطبیہ اور اعلان میں اور اسی طرح دانی کے یہاں تیسیر کے ماسوا میں دو وجوہ میں سے ایک وجہ ہے۔ (رہی تیسیر سو اس میں فقط تسہیل درج ہے)(۳) اور دانی اپنی کتاب "التنبیہ" میں فرماتے ہیں۔ "کہ بلاشبہ بعض حضرات کے قول پر اس میں ورش کے لئے دوسرے (یعنی را کے بعد والے) ہمزہ کا الف سے ابدال ہے۔ اور یہ روایت ونقل کی رو سے لائق تر ہے اس لئے کہ (اس میں) ورش سے جو روایت وسماع اور مشافہت واَدا وارد ہوئی ہے۔ وہ فقط مدِ تمکین کے ساتھ ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مد کی تمکین ودرازی صرف اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ دوسرے ہمزہ کا الف سے ابدال کریں۔ رہی دوسری وجہ یعنی ہمزہ کی تسہیل بین بین سو وہ عربیت کے اصول وقواعد کے اعتبار سے قیاس کے زیادہ موافق ہے (کیونکہ متحرک حرف کے بعد متحرک کی تخفیف تسہیل ہی سے کرتے ہیں)" پھر فرماتے ہیں "گو ءَاَرَءَیتَ وغیرہ میں دوسرے ہمزہ کے بعد ساکن حرف ہے (جس کا تقاضا یہ ہے کہ ابدال والی وجہ زیادہ عمدہ اور مناسب نہ ہو کیوں کہ اس سے دو ساکن جمع ہو جاتے ہیں۔ جو دشواری کا باعث ہے) لیکن اس کے باوجود بھی ہمزہ میں ابدال والی وجہ کے جائز وصحیح ہونے کو جس بات نے حسین وعمدہ اور مناسب بنا دیا ہے وہ یہ ہے کہ یہاں ابدال سے جمع ہونے والے دو ساکنوں (الف اور یا) میں سے پہلا ساکن مدولین کا حرف (یعنی الف) ہے جس میں سکون کی وجہ سے مد ہوا کرتا ہے) پس اب بعد کے سکون کے سبب

اِس الف میں جو مد پیدا ہوگا۔ وہ اُس حرکت کے قائم مقام ہو جائے گا جس کے ذریعہ ساکن کی ادائیگی کی طرف رسائی و پہنچ حاصل کرتے ہیں (اور اِس طریقہ سے وہ ثقل رفع ہو جائے گا جو دو ساکنوں کے اجتماع سے پیدا ہوتا ہے۔ اس بناء پر اِبدال کی صحت و عُمدگی میں بھی ذرا برابر اشکال نہیں)" (داعی) اور بعض حضرات کہتے ہیں "کہ ورشؒ کی طرف اِس وجہ کی نسبت یقیناً غلط اور بیجا اور خلافِ واقع ہے" لیکن ابو عبد اللہ فارسیؒ فرماتے ہیں "کہ ورشؒ کی طرف یہ نسبت ہرگز غلط اور نا درست نہیں بلکہ اِبدال کی روایت ورشؒ سے قطعاً صحیح اور یقینی طور پر ثابت و مروی ہے۔ کیونکہ ابو عبید قاسم بن سلام رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے "کہ بلاشبہ ابو جعفر اور نافع اور ان دونوں کے ماسوا دوسرے اہلِ مدینہ أَرَءَيْتَ وغیرہ میں را کے بعد والے ہمزہ کو ساقط کرتے ہیں مگر پھر وہ اس ہمزہ کے عوض میں الف کو لے آتے ہیں" پس یہ روایت بجا طور پر اِبدال کی شہادت دیتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہ یہ اِبدال اہلِ عرب سے بھی مسموع و ثابت اور منقول ہے۔ چنانچہ قطرب وغیرہ نے عرب سے اِس کی حکایت و نقل کی ہے۔ "میں (محقق) کہتا ہوں کہ أَرَآيْتَ وغیرہ کا یہ اِبدال اُسی اِبدال کے قیاس و اندازہ اور حکم میں ہے جو ازرقؒ ہی کے لئے ءَأَنْذَرْتَهُمْ اور اس کے باب میں ہوتا ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ اِس قسم میں اِبدال کی بجائے تسہیل بین بین کثیر تر اور مشہور تر ہے اور جمہور بھی اسی پر ہیں۔ (اور اِبدال صرف بعض کا مذہب ہے، اور ءَأَنْذَرْتَهُمْ کے باب میں اِس کے برخلاف اِبدال اکثر و اشہر اور جمہور کا اور تسہیل صرف بعض کا مذہب ہے) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (۳) کسائیؒ کے لئے اِس قسم کے تمام ۳۴ الفاظ میں ہر جگہ ہمزہ کا حذف ہے۔ (یعنی أَرَيْتَ۔ أَرَيْتُمْ وغیرہا) (۴) باقی ساتؔ قراء یعنی ابن کثیرؒ، ابو عمروؒ، ابن عامرؒ، عاصمؒ، حمزہؒ و یعقوبؒ اور امام خلفؒ کے لئے ۳۴ ہر جگہ ہمزہ کی تحقیق ہے۔ (البتہ حمزہؒ کے لئے صرف وقفاً تسہیل بین بین ہے جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ)

(ب) مندرجۂ ذیل تیرہ ۱۳ کلمات و اقسام میں صرف اصبہانی کے طریق سے ورشؒ ہی کے لئے بلا خلاف تسہیل ہے۔ جو شروع کے چار ۴ کلمات و اقسام میں تو دوسرے ہمزہ میں ہے۔ نہ کہ پہلے میں اور اِن چار ۴ میں سے اوّل کے تین ۳ کلمات میں تو یہ دوسرا ہمزہ۔ استفہام کے ہمزہ کے بعد آرہا ہے (مثلاً أَفَأَصْفَٰكُمْ وغیرہ)

اور چوتھے کلمہ یعنی لَاَمْلَئَنَّ میں علامتِ مضارع والے ہمزہ کے بعد واقع ہے۔ اور اِن چار کے علاوہ باقی نو کلموں میں فقط ایک ایک ہمزہ ہے دوسرا سرے سے ہے ہی نہیں۔ سو اس میں بھی اصبہانی ہی کے لئے تسہیل ہے خوب سمجھ لو اب ان تیرہ کلمات کی تفصیل آتی ہے (م ۱) اَفَاَصْفٰكُمْ رَبُّكُمْ (اسراء ع ۴) (م ۲) اَفَاَمِنَ وغیرہ اور اس قسم کے صرف پانچ ہی کلمات آئے ہیں جو یہ ہیں (۱ و ۲) اَفَاَمِنَ اَهْلُ الْقُرٰی۔ اور اَفَاَمِنُوْا مَكْرَ اللّٰهِ۔ دونوں اعراف ع ۱۲ میں (۳) اَفَاَمِنُوْٓا اَنْ تَاْتِيَهُمْ۔ یوسف ع ۱۲ میں (۴) اَفَاَمِنَ الَّذِيْنَ مَكَرُوا السَّيِّاٰتِ۔ نحل ع ۶ میں (۵) اَفَاَمِنْتُمْ اَنْ يَّخْسِفَ بِكُمْ اسراء ع ۷ میں۔ ان کے ساتھ چھٹا موقع کوئی نہیں۔ (م ۳) اسی طرح اَفَاَنْتَ، اَفَاَنْتُمْ میں ہر جگہ ان تینوں کلمات میں فا کے بعد والے ہمزہ میں تسہیل ہے جو استفہام کے ہمزہ کے بعد واقع ہو رہا ہے۔ (م ۴) اسی طرح لَاَمْلَئَنَّ میں بھی چاروں جگہ دوسرے ہمزے کی تسہیل ہے جو غیر استفہامی ہمزہ کے بعد آ رہا ہے۔ اور وہ چار مواقع یہ ہیں (۱) اعراف ع ۲ (۲) ہود ع ۱۰ (۳) الٓمّٓ السجدہ ع ۲ (۴) صٓ ع ۵۔ (م ۵) اسی طرح كَاَنْ اور كَاَنَّ جس طرح بھی آئے مشدّد ہو خواہ مخفف دونوں میں ہر جگہ ہمزہ کی تسہیل ہے۔ جیسے كَاَنَّهُمْ (بقرہ ع ۱۲۔ احقاف۔ طور و قمر و صف و منفقون ع ۱ و حاقہ و معارج و نٰزعٰت) كَاَنَّكَ (اعراف ع ۲۳)۔ كَاَنَّمَآ (انعام ع ۱۵ و انفال ع ۱ و یونس ع ۳) كَاَنَّهٗ (اعراف ع ۲۱ و نمل ع ۱ و صٓفّٰت ع ۸ و فصلت ع ۲ و مرسلٰت ع ۲۱) كَاَنَّهُنَّ (صٓفّٰت و رحمٰن) وَيْكَاَنَّ۔ وَيْكَاَنَّهٗ (دونوں قصص ع ۸ میں) كَاَنَّ فِيْٓ اُذُنَيْهِ لقمٰن ع ۱۔ كَاَنْ لَّمْ يَدْعُنَآ یونس ع ۲) اور كَاَنْ لَّمْ يَكُنْ (نساء ع ۱۰) كَاَنْ لَّمْ تَغْنَ اور كَاَنْ لَّمْ يَلْبَثُوْٓا (دونوں یونس ع ۳ و ۵ میں نیز كَاَنْ لَّمْ يَسْمَعْهَا لقمٰن ع ۲ و جاثیہ ع ۱) نیز كَاَنَّهَا جَآنٌّ نمل و قصص۔ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ نور ع ۵ اور فَكَاَنَّمَا مائدہ ع ۵ و حج ع ۴ اور كَاَنْ لَّمْ يَغْنَوْا اعراف ع ۱۱ و ہود ع ۶ و ع ۸) (م ۶) اسی طرح خاص اُس تَاَذَّنَ کے ہمزہ میں بھی بلا خلاف تسہیل ہے جو اعراف ع ۲۱ میں ہے۔ (کیوں کہ ابراہیم ع ۱ والے تَاَذَّنَ میں تسہیل و تحقیق دونوں ہیں جیسا کہ آگے آتا ہے) (م ۷) اسی طرح وَاطْمَاَنُّوْا بِهَا یونس ع ۱ اور خَيْرُ نِ اطْمَاَنَّ بِهٖ حج ع ۲ میں بھی ہمزہ میں بلا خلاف تسہیل کرتے ہیں (م ۸ تا م ۱۳) اسی طرح رَاٰى کے مادہ کے مندرجہ ذیل چھ موقعوں

میں بھی بلاخلاف ہمزہ کی تسہیل ہے۔ (اور ۲) رَءَایۡتُ اَحَدَ عَشَرَ کَوۡکَبًا اور رَءَایۡتُھُمۡ لِیۡ
سٰجِدِیۡنَ۔ دونوں یوسف ع۱ میں۔ (۳ و ۴) فَلَمَّا رَءَاہُ مُسۡتَقِرًّا عِنۡدَہٗ اور فَلَمَّا رَءَتۡہُ
حَسِبَتۡہُ لُجَّۃً۔ دونوں نمل ع۳ میں۔ (۵) رَءَاھَا تَھۡتَزُّ خاص قصص ع۴ میں۔ (پس رءاھا نمل
ع۱ میں سب کیلئے تحقیق ہے) (۶) رَءَیۡتَھُمۡ تُعۡجِبُکَ منفقون ع۱ میں پس ان تیرہ قسموں اور کلموں
میں اصبہانی کے لئے صرف تسہیل ہے اور تَاَذَّنَ ابراہیم ع۲ میں ان کیلئے تحقیق و تسہیل دونوں
ہیں جن کی توضیح یہ ہے (۱) تَاَذَّنَ رَبُّکُمۡ ہمزہ کی تحقیق سے۔ اس کو صاحب مستنیر و صاحب تجرید
اور ان دونوں کے ماسوا نے نقل کیا ہے (۲) تَاَذَّنَ ہمزہ کی تسہیل سے۔ اس کو ہذلی و حافظ ابوالعلاء
اور ان دونوں کے ماسوا نے روایت کیا ہے۔ اور ابوالعز سے ان کی کفایہ میں دونوں وجوہ منقول
ہیں سو بعض نسخوں کی رُو سے تحقیق اور بعض کے اعتبار سے اُن سے تسہیل ہے۔ اور ابومحمد نے مبہج
میں دونوں کی دونوں وجوہ کو صراحۃً بیان کیا ہے۔ اور (ذیل کی چھ روایتیں انفرادی و شاذ اور نادر و قلیل
ہیں جن پر عمل کرنا درست نہیں اور ان میں سے شروع کی چار اصبہانی کے اور پانچویں پورے ابوجعفر
کے اور چھٹی صرف ابن وردان کے لئے ہے اور تفصیل یہ ہے) (۱) اَطۡمَاَنَّ بِہٖ (حج ع۲) میں ابن سوار
و ابوالعز اور حافظ ابوالعلاء اور ایک جماعت کے اور (۲) رَءَاتۡہُ حَسِبَتۡہُ (نمل ع۳) رَءَاھَا تَھۡتَزُّ
(قصص ع۴) اور رَءَیۡتَھُمۡ تُعۡجِبُکَ (منفقون ع۱) ان تینوں میں صرف ابوالعز و ابن سوار کے بیان
کی رُو سے نہروانی نے اصبہانی سے انفرادی طور پر ہمزہ کی تحقیق نقل کی ہے۔ (۳) سبط نے مبہج میں ان
تینوں (رَءَاتۡہُ نمل۔ رَءَاھَا قصص۔ رَءَیۡتَھُمۡ منفقون) میں اور اسی طرح رَءَیۡتُھُمۡ لِیۡ (یوسف ع۱) اور
رَءَاہُ مُسۡتَقِرًّا (نمل ع۳) پانچوں میں انفرادی طور پر دونوں وجوہ بیان کی ہیں (۴) ہذلی نے منفرداً
اصبہانی کے لئے رَءَاتۡہُ اور رَءَاھَا اور ان کے مشابہ دوسرے کلمات میں سب جگہ علی الاطلاق
تسہیل بیان کی ہے۔ پس انہوں نے کسی موقع کی تخصیص نہیں کی۔ (بلکہ مطلقاً تمام موقعوں
میں تسہیل بیان کر دی ہے) اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے لئے رَءَایۡتُ اور رَءَاہُ اور اس
مادہ کے دوسرے تمام کلمات میں تسہیل ہی کریں۔ لیکن یہ اس نقل کے خلاف ہے جس کو ان کے

علاوہ باقی سب لوگوں نے مذکورہ طرق سے روایت کیا ہے البتہ حافظ ابوعمرو دانیؒ نے بھی اپنی جامع میں ایسے تمام کلمات میں اسی طرح علی الاطلاق سب جگہ تسہیل کو منصوص طور پر بیان کیا ہے مگر وہ ابراہیم بن عبدالعزیز فارسیؒ کے طریق سے ہے جس کو انہوں نے اصبہانیؒ سے روایت کیا ہے اور ابراہیم فارسیؒ ہمارے طرق میں سے نہیں۔ (مـ۵) ہذلیؒ نے ابوجعفرؒ کے لئے ان کی دونوں روایتوں سے تَأْخُرَ (بقرہ ع۲۵ و فتح ع۱) اور اُوْتِیَتَأَخَّرَ (مدثر ع۲) میں انفرادی طور پر ہمزہ کی تسہیل بیان ہے جس میں انہوں نے باقی سب ناقلین کی مخالفت کی ہے (اس لئے مندرجہ بالا چار روایتوں کی طرح اس پر بھی عمل کرنا درست نہیں) (مـ۶) حنبلیؒ نے ہبۃ اللہؒ سے ابن وردانؒ کی روایت میں تَأَذَّنَ (اعراف و ابراہیم) میں دونوں جگہ تسہیل نقل کی ہے۔ لیکن وہ اس میں منفرد ہیں۔ (ج) لَأَعْنَتَكُمْ (بقرہ ع۲۷) اس کے ہمزہ میں بزیؒ کے لئے حالین میں تسہیل و تحقیق دونوں ہیں۔ جن کی تفصیل یہ ہے (۱) تسہیل (شط) اس کو جمہورؒ نے ابوربیعہؒ سے اور انہوں نے بزیؒ سے نقل کیا ہے اور دانیؒ نے بزیؒ کے دونوں طریقوں سے یہی وجہ پڑھی ہے (۲) تحقیق (شط) اس کو صاحب تجرید (صقلیؒ) نے بزیؒ سے اپنی اس قراءت کی رُو سے روایت کیا ہے جو فارسیؒ پر ہے۔ اور دانیؒ نے صرف ابن حبابؒ کے طریق سے یہی وجہ پڑھی ہے جس کو انہوں نے بزیؒ سے نقل کیا ہے (پس دانیؒ نے ابوربیعہؒ سے صرف تسہیل اور ابن حبابؒ سے تسہیل و تحقیق دونوں پڑھی ہیں) اور ابن مہرانؒ نے ابوربیعہؒ سے اس کے سوا اور کوئی وجہ بیان نہیں کی۔ حاصل یہ کہ اسمیں بزیؒ کے لئے دونوں طریقوں سے دونوں وجوہ صحیح ہیں (اور حمزہؒ کے لئے صرف وقفاً تسہیل و تحقیق دونوں اور وصلاً صرف تحقیق اور باقی سارھے آٹھ عم۔ قنبل۔ بصری۔ عاصم۔ روای کے لئے حالین میں بلا خلاف تحقیق ہے) (د) :- مُتَّكَأً (یوسف ع۴) اس میں صرف ابوجعفرؒ کے لئے ہمزہ ہی کا حذف ہے پس ان کی قراءت پر مُتَّكًا ہو جائے گا، مُتَّقًى کی طرح۔ ہفتم ۱:- یہ کہ ہمزہ فتحہ کے بعد کسرہ والا ہو، سو اس قسم میں سے صرف وَتَطْمَئِنَّ۔ وَلِتَطْمَئِنَّ۔ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ میں ہر جگہ اور يَئِسَ دونوں کلموں میں حنبلیؒ نے ہبۃ اللہؒ سے (اور انہوں نے اپنے شیوخ کے ذریعہ

ابن وردان سے) ہمزہ کی تسہیل نقل کی ہے لیکن یہ ان کا انفراد ہے جس میں ان کے ساتھ اور کوئی بھی شریک نہیں (اس لئے اس پر عمل کرنا درست نہیں) **تیسری قسم:** وہ ہمزہ جو خود متحرک ہو اور اس کا ماقبل ساکن ہو۔ سو یہ ماقبل کا ساکن تین حال سے خالی نہیں یا الف ہوگا یا یا یا زا۔ پس کل تین صورتیں ہوگئیں جن کی تفصیل یہ ہے۔ **اوّل:** یہ کہ ہمزہ سے پہلا ساکن الف ہو اس صورت میں سے صرف چار کلموں میں قراء کا اختلاف ہے۔ ۱ اِسْرَآءِیْلَ ہر جگہ ۲ کَآئِنْ ہر جگہ مدوالی قراءت کی رُو سے ۳ ھَآ اَنْتُمْ ہر جگہ ۴ الّٰئِ ہر جگہ اور گو حنبلی نے ہبۃ اللہ سے اور انہوں نے اپنے شیوخ واساتذہ (جعفر از ابوالحسن حلوانی از قالون) کے ذریعہ ابن وردان سو مندرجہ بالا چار کلموں کے علاوہ کَہَیْـَٔةِ الطَّیْرِ اور فَیَکُوْنُ طَآئِرًا (جو آل عمران ع ۵ و مائدہ ع ۱۵ میں دو دو جگہ آئے ہیں) خاص ان چار موقعوں میں بھی الف کے بعد والے ہمزہ کی تسہیل نقل کی ہے لیکن وہ اس میں منفرد ہیں۔ اور ابو جعفر کے باقی تمام ناقلین ان چاروں میں اور اسی طرح پورے قرآن میں لفظ طَیْر کے ہمزہ کی تحقیق ہی پر ہیں۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں اور مذکورہ صدر چار کلمات کے اختلاف کی توضیح یہ ہے۔ **پہلا اور دوسرا کلمہ: اِسْرَآءِیْلَ اور کَآئِنْ:** دونوں جہاں بھی واقع ہوں ان میں ہر جگہ صرف ابو جعفر کے لئے (مد وقصر سمیت) ہمزہ کی تسہیل اور باقین کے لئے صرف تحقیق ہے (اور یہ باقین اِسْرَآءِیْلَ میں تو نو کے نو ہیں یعنی سبعہ. حضرمی امام خلف۔ لیکن کَآئِنْ میں فقط مکی ہیں۔ جو اس کو ابو جعفر کی طرح کاف کے بعد الف پھر کسرہ والے ہمزہ سے یا کے بغیر پڑھتے ہیں مگر ان کے لئے ہمزہ کی تسہیل نہیں ہے اور اسی لئے ہمزہ سے پہلے الف میں ان کے ہاں قصر بھی نہیں بلکہ فقط مد ہے) رہے باقی آٹھ قراء یعنی نافع ابو عمرو ابن عامر کوفیین یعقوب سو ان کے لئے کَآئِنْ کی بجائے کَاَیِّنْ ہے۔ کاف کے بعد زبر والے ہمزہ پھر تشدید اور زیر والی یا سے۔ پس ان کے یہاں یہ کلمہ اس قسم میں سے ہی نہیں۔ بلکہ اس کی بجائے دوسری قسم میں سے ہے جس کی رُو سے ان سبھی کے لئے ہمزہ کی تحقیق ہے البتہ حمزہ کے لئے صرف وقفاً ایک وجہ کی رُو سے تسہیل بھی جائز ہے یعنی کَاَیِّنْ جیسا کہ عنقریب آجائے گا ان شاء اللہ) اور کَآئِنْ کے اختلاف کی

تفصیل آل عمران میں اپنے موقع پر عنقریب آجائے گی (ان شاء اللہ تعالیٰ) اور کَاَیِّنْ کے بارہ میں ذیل کی دو روایتیں انفرادی وشاذ ہیں جن سے احتراز کرنا از حد ضروری ہے۔ اور وہ یہ ہیں (۱) ہذلی نے ابن حماز سے کَاَیِّنْ میں ہر جگہ ہمزہ کی تحقیق روایت کی ہے۔ لیکن یہ ان کا تفرد ہے جس میں انہوں نے ابن حماز کے باقی سب ناقلین کی مخالفت کی ہے (اس لئے اس پر عمل کرنا قطعاً درست نہیں) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (۲) ابو علی عطار نے نہروانی کے ذریعہ اصبہانی سے صرف عنکبوت رکوع ۶ والے موقع میں ہمزہ کی تسہیل اور اس سے پہلے الف کی زیادتی سمیت وَ کَاَیِّنْ نقل کیا ہے۔ بالکل ابو جعفر کی طرح۔ لیکن یہ بھی ابو علی عطار کا انفراد ہے جس میں انہوں نے بلاشبہ نہروانی ونیز اصبہانی کے باقی ناقلین کی مخالفت کی ہے (اس لئے یہ روایت بھی اعتبار کے لائق نہیں) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔

تیسرا کلمہ: هَاَنْتُمْ چار جگہ (آل عمران رکوع ۷ و رکوع ۱۲ و نساء رکوع ۱۶ و محمد رکوع ۴ میں) اس میں قراء نے چار طرح کا اختلاف کیا ہے (۱و۲) ہمزہ کی تحقیق و تسہیل کا (۳) ہمزہ کے الف سے ابدال کا (۴) هَا کے الف کے حذف کا۔ پس یہاں قراء کے پانچ فریق ہیں (۱) **قالونؒ وابو عمروؒ اور ابو جعفرؒ** کے لئے هَاَنْتُمْ ہے۔ الف کے اثبات سمیت ہمزہ کی تسہیل بین بین سے۔ (پھر قالون ومازنی کے لئے تو الف میں توسط وقصر دونوں ہیں (جو قالون ودوری کے لئے تیسیر ونشر دونوں سے ہیں اور سوسی کے لئے قصر دونوں سے اور توسط صرف نشر سے ہے) توسط اس بناء پر ہے کہ هَا تنبیہ کی ہے جو حکماً ومعنًی منفصل ہے۔ یا ہمزہ سے بدلی ہوئی ہے اور اسکو لفظی ورسمی اتصال شدید کی بناء پر متصل سے ملحق کردیا ہے۔ اور قصر تنبیہ مع اعتداد عارض کی یا ابدال کی بناء پر ہے اور یزید کیلئے صرف قصر ہے تنبیہ یا ابدال کی بناء پر (ذ کما) (۲) **ورشؒ** کیلئے اُنکے دونوں ہی طریقوں سے کئی کئی وجوہ وارد ہوئی ہیں پس **ازرق** سے تین وجوہ ثابت ہیں جن کی تشریح یہ ہے پہلی وجہ۔ هَانْتُمْ۔ الف کے حذف پھر هَا کے بعد تسہیل والے ہمزہ سے هَءَنْتُمْ کے وزن پر (شطا) (ابدال کی بناء پر یہ جمہور کا مذہب ہے) اور تیسیر میں اس کے سوا اور کوئی وجہ مذکور نہیں۔ اور یہ شاطبیہ اور اعلان کی دو میں سے ایک ایک وجہ ہے۔ دوسری وجہ۔ هَانْتُمْ ہمزہ کے خالص الف سے ابدال سے۔ پھر چونکہ اس الف کے بعد نون ساکن آرہا ہے اس لئے

دوؔ ساکنوں کے جمع ہو جانے کے سبب اِس الف میں عام قاعدہ کے موافق طُول کے ذریعہ مدّ لازم بھی ہوگا۔ (شط) اور ہادی وہدایہ میں یہی وجہ درج ہے۔ اور یہی شاطبیہ و اعلان کی دُوسری وجہ ہے تیسری وجہ ھٰاَنتم۔ ابو عمرو و ابو جعفر اور قالون کی قرارت کی طرح الف کے اثبات اور ہمزہ کی تسہیل سے، مگر ان کے یہاں مد عام قاعدہ کے موافق طول و اشباع سے ہوگا نہ کہ توسط سے، اور قصر بھی جائز ہے) (ط)۔ (تنبیہ کی بنا پر) اور تبصرہ کافی عنوان و تجرید۔ تلخیص اور تذکرہ میں یہی وجہ درج ہے۔ اور جمہور اہلِ مصر و اہلِ مغرب بھی اسی پر ہیں (اور اگر اِس وجہ کو طول و قصر کے اعتبار سے دوؔ وجوہ کے مرتبہ میں قرار دیں تو ازرق کے لئے کل وجوہ چارؔ شمار کی جائینگی خوب سمجھ لو) (۳) **اصبہانی** کے طریق سے ورش کے لئے دوؔ وجوہ ہیں۔ پہلی وجہ۔ ھٰاَنتُم۔ الف کے حذف اور ہمزہ کی تسہیل سے۔ ازرق کی پہلی وجہ کی طرح (ط)۔ (ابدال کی بناء پر) یہ مطوعی کا طریق ہے۔ اصبہانی سے۔ نیز حمامی کا طریق ہے اپنے جمہور طرق سے جس کو حمامی نے ہبۃ اللہ سے اور انہوں نے (ابوبکر محمد) اصبہانی سے روایت کیا ہے۔ دُوسری وجہ ھٰاَنتُم۔ قالون اور ان کے شرکاء (ازرق و ابو عمرو و ابو جعفر) کی طرح الف کے اثبات اور ہمزہ کی تسہیل سے۔ (توسط و قصر سمیت) (ط) (تنبیہ کی بناء پر) نہروانی نے اپنے (جملہ) طرق سمیت ہبۃ اللہ سے اِسی وجہ کو نقل کیا ہے۔ اور اسی طرح صاحب تجرید نے فارسی سے اور انہوں نے حمامی کے ذریعہ ہبۃ اللہ سے یہی وجہ روایت کی ہے اور ابن مہران اور ان کے ماسوا (یعنی طبری) نے بھی ہبۃ اللہ سے اسی طرح اثبات و تسہیل ہی نقل کی ہے۔ (پس ہبۃ اللہ سے دونوں اور مطوعی سے فقط حذف و تسہیل ہے) اور دونوں کی دونوں وجوہ صحیح ہیں۔ (اور اگر دُوسری وجہ کو توسط و قصر کے اعتبار سے دوؔ وجوہ کے قائم مقام قرار دیں۔ تو اصبہانی کے لئے کُل وجوہ دوؔ کی بجائے تینؔ شمار کی جائیں گی۔ اور خلاصہ کے طور پر یوں یاد رکھو کہ اصبہانی کے لئے ازرق کی تینؔ وجوہ میں سے ابدال والی وجہ جائز نہیں باقی دوؔ (حذف و تسہیل و اثبات و تسہیل) جائز ہیں) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (۴) باقی ساتؔ قراء میں سے ساڑھے چھ یعنی **بزّیؔ ابن عامر کوفیینؔ اور یعقوبؔ** کے لئے بلا اختلاف ھٰاَنتُم ہے۔ الف کے اثبات پھر ہمزہ کی تحقیق سے (شذ ط) (تنبیہ کی

بنا پر۔ پس ان کے یہاں الف کا مد منفصل ہوگا جس میں ہر ایک اپنے قاعدہ پر ہے یعنی بزی کیلئے صرف قصر، ہشام، حفص و حضرمی کے لئے توسط و قصر دونوں (یعنی ہشام و حفص کے لئے توسط (شط) اور قصر (ط) اور حضرمی کے لئے قصر (دُط) اور توسط (دط) ابن ذکوان کے لئے طول (دط) و توسط (شُط) دونوں شعبہ و دوری کے لئے صرف توسط (شُدُط) اور حمزہ کے لئے صرف طول (شُط) ہے اور اگر ان پانچوں فریقوں میں سے ہر ایک کو الگ الگ شمار کریں تو ھٰاَنتُم کے کل فریق پانچ کی بجائے دس ہو جائیں گے خوب سمجھ لو) اور گو ابوالحسن بن غلبون اور ان کے متبعین نے ان میں سے رُوَیس کے لئے ہمزہ کی تسہیل بیان کی ہے۔ لیکن یہ ان کا انفراد ہے جس میں انہوں نے باقی سب ناقلین کی مخالفت کی ہے (اس لئے اس پر عمل کرنا درست نہیں) اور یہ وہم (و خطا) ہے (اور صحیح یہی ہے کہ بزی شامی کوفی و رَوح کیطرح رُوَیس کیلئے بھی بلا خلاف تحقیق ہی ہے) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (۵) قنبل کے لئے دو وجوہ ہیں (الف): ھٰأنتُم۔ الف کے حذف اور ہمزہ کی تحقیق سے۔ پس یہ سَأَلتُم کے وزن پر ہو جائے گا۔ (شُط) (ابدال کی بنا پر) اور یہ ورش کی پہلی وجہ ہی کی طرح ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ ورش کے لئے ہمزہ کی تسہیل ہے اور ان کے یہاں تحقیق ہے۔ اس کو اُن سے ابن مجاہد نے نقل کیا ہے اور اسی طرح نظیف و ابن بویان اور ابن عبد الرزاق و ابن صباح ان سب نے بھی قنبل سے حذف و تحقیق ہی روایت کی ہے اور قواس سے نقل کر کے احمد بن یزید حلوانی نے بھی اس بارہ میں قنبل کی موافقت کی ہے۔ اور تذکرہ، عنوان۔ ہدایہ۔ ہادی۔ کافی تلخیص، تبصرہ اور ارشاد ان آٹھ کتابوں میں قنبل کے لئے اس کے سوا اور کوئی وجہ مذکور نہیں۔ (ب): ھٰاَنتُم الف کے اثبات (و قصر) اور ہمزہ کی تحقیق سے۔ بزی کی روایت کی طرح (ط) (تنبیہ کی بنا پر) اس کو قنبل سے ابن شنبوذ نے (جملہ طرق سمیت) اور ابن مجاہد نے صرف بعض طرق (یعنی طریق بکار) سے) نقل کیا ہے۔ اور زینبی۔ ابن بقرہ ابو ربیعہ۔ اسحاق خزاعی۔ صہر، امیر، یقطینی اور بلخی اور ان کے ماسوا کئی حضرات نے بھی قنبل سے اسی طرح اثبات و تحقیق ہی روایت کی ہے۔ نیز اس کو بکار نے ابن مجاہد سے نقل کیا ہے۔ اور ابن مہران نے اس کے سوا اور کوئی وجہ بیان نہیں کی۔ (الف کے حذف والی وجہ کی تحقیق) اور بعض حضرات

نے ابوبکر زینبی سے نقل کر کے یہ بیان کیا ہے کہ انہوں نے حذف کا رد کیا ہے اور یہ کہا ہے " کہ میں نے اس میں قنبل سے مدِ تام (یعنی الف کے اثبات) سے (ھٰاَنتُمْ) پڑھا ہے اور اسی طرح ان کے ماسوا کی حضرات یعنی قواس وبزی اور ابن فلیح کے اصحاب وتلامذہ سے بھی اثبات ومد ہی کے موافق پڑھا ہے" نیز زینبی نے حذف والی وجہ کے روایت کرنے میں ابن مجاہدؒ کو وہم کی طرف منسوب کیا ہے اور (زینبی ہی ابوبکر بن مجاہد کی حذف والی وجہ کا انکار کرتے ہوئے) کہتے ہیں "کہ سب حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ بلاشبہ یہ وجہ کلامِ عربؒ میں جائز وصحیح نہیں" پھر کہتے ہیں۔ "کہ اگر ھٰاَنتُمْ میں ھَٰنتُمْ کی طرح ھَاَنتُمْ جائز ہوتا تو ھٰذا میں ھَذَا بھی ضرور درست ہوتا جس سے یہ ایک ایسا حرف بن جاتا جو تنبیہ واشارہ کی بجائے ایک دوسرے معنی یعنی استفہام واشارہ کے لئے مستعمل ہوتا" "میں (محقق) کہتا ہوں کہ" ا۔ زینبی کے اس قول میں نظر و اعتراض ہے کیوں کہ ھَاَنتُمْ میں الف کے حذف والی قراءت ورش کی روایت سے بھی یقینی طور پر صحیح وثابت ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور مندرجۂ بالا حضرات (ابن مجاہد و نظیف و ابن بویان وابن عبدالرزاق وابن الصباح نیز احمد بن یزید حلوانی) کی روایت کی رُو سے قنبل اور ان کے شیخ قواس سے بھی منقول ہے۔ اور اسی طرح ابوعمرو سے بھی صحیح ہے جس کو ابوحمدونؒ نے اور یزیدی کے دو فرزندوں ابراہیمؒ وعبداللہؒ تینوں نے یزیدی کے ذریعہ۔ اور ابوعبیدؒ نے شجاع کے ذریعہ ابوعمرو سے روایت کیا ہے۔ اور عباسؒ بن محمد بن یحییٰ یزیدی نے اپنے چچا ابراہیم بن یحییٰ یزیدی سے اتنی بات زیادہ نقل کی ہے "کہ اس صورت میں ھَاَنتُمْ۔ ءَاَنتُمْ کے معنی میں ہے جس کے ہمزہ کو (مخرج کے اتحاد کی بناء پر) ھا بنا دیا ہے۔ (ھَرَقْتُمْ اور ھِیَّاكَ کی طرح") اور ابوحمدونؒ نے یزیدی سے اور انہوں نے ابوعمرو سے یہ بھی نقل کیا ہے "کہ اس کی اصل ءَاَنتُمْ تھی مد سے پھر ہمزہ کی جگہ ھا لے آئے (ھَاَنتُمْ ہوگیا) اور اہلِ عرب (اپنے کلام میں) ایسا ابدال کیا کرتے ہیں"۔ (پس زینبی کا حذف والی وجہ کو ابن مجاہد کا وہم بتانا درست نہیں) (۲) رہا زینبی کا یہ قول "کہ یہ وجہ کلامِ عرب میں صحیح وجائز نہیں"۔ سو اس کو عربؒ سے ابوعمرو بن علاء اور ابوالحسن اخفش نے نقل کیا ہے۔ اور دونوں ہی لے یہ

کہا ہے "کہ اس کی اصل ءَ اَنْتُمْ تھی پھر استفہام کے ہمزہ کو اس بنا پر ھا سے بدل لیا کہ دونوں ہم مخرج ہیں" اور اسکو ابو جعفر نحاس نے بھی پسند کیا ہے۔ اور یہ تینوں حضرات کلامِ عرب میں حجّت ہیں۔ رہا موصوف (۱۳) کا یہ ارشاد "کہ اگر ھَاَنْتُمْ میں ھَءَنْتُمْ کی طرح ھَانْتُمْ جائز ہوتا تو ھٰذَا میں ھَذَا بھی درست ہوتا۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ ھٰذَا میں بھی حذف و اثبات دونوں درست ہیں۔ جو عرب سے سنے گئے ہیں۔ چنانچہ (حذف کا استشہاد یہ ہے کہ) شاعر کہتا ہے:[۵]

وَاَتٰی صَوَاحِبَھَا فَقُلْنَ ھَذَا الَّذِیْ : مَنَحَ الْمَوَدَّۃَ غَیْرَنَا وَجَفَانَا

(اور وہ اس محبوبہ کی سہیلیوں کے پاس آیا تو انہوں نے کہا کیا یہ وہی ہے جس نے اُلفت و محبّت ہمارے سوا کسی اور کو دے دی ہے اور ہم پر ظلم و جفا کیا ہے) اس کو حافظ ابو عمرو دانی نے (استشہادت میں) پیش کیا ہے۔ اور کہتے ہیں "کہ شاعر کی مراد أذا الَّذِیْ ہے۔ پھر ہمزہ کو ھا سے بدل لیا۔" اھ، "میں (محققؒ) کہتا ہوں کہ" دانی نے جو ھا کو ہمزۂ استفہامیہ سے بدلی ہوئی بتایا ہے۔ یہ احتمال کے طور پر ہے متعین نہیں۔ بلکہ ممکن ہے کہ شاعر کے قول میں ھَذَا اصل میں ھَاذَا ہو۔ تنبیہ کی ھَا سے۔ پھر اس کے الف کو حذف کر دیا ہو۔ جیسا کہ اَیُّہَ الثَّقَلٰنِ میں (حرمی شامی عاصم فتیٰ کی قرارت پر) تنبیہ کا الف وقفاً حذف ہو جاتا ہے (احقر عرض کرتا ہے کہ مقصود پھر بھی ثابت ہی رہے گا اس کی صحت پر ذرا اثر نہیں پڑے گا کیوں کہ اگر ھَانْتُمْ میں بھی حذف کی تقدیر پر ھا کو تنبیہ کے لئے مان کر یہ کہیں "کہ ممکن ہے کہ تنبیہ کی ھا کو ضمیر پر داخل کیا ہو اور اتصال کے پختہ کرنے کے لئے قلیل لغت کی رُو سے الف کو حذف کر دیا ہو" تو یہ بعید نہ ہوگا۔ واللہ اعلم) (ھٰاَنْتُمْ کی قرآءت کی توجیہ کی بحث یعنی یہ کہ اس کی ھا تنبیہ کے لئے ہے یا ہمزہ سے بدلی ہوئی ہے)۔ (فن کے مصنفین کی عادت ہے کہ ھٰاَنْتُمْ کی قرائتیں بیان کرنے کے بعد اس کی ہر قرارت کی توجیہ بھی بتایا کرتے ہیں گو حضرت مصنف علامؒ کی تحقیق کی رُو سے اس کا ضروری قرار دینا مناسب نہیں۔ اِسی عادت پر عمل کرتے ہوئے آگے حضرت محققؒ اِن قرآآت کی توجیہ بیان کرتے ہیں اور اِس بحث میں آپ نے پانچ (۵) باتیں ذکر فرمائی

ہیں ۱۔ اس کلمہ کی توجیہ کے متعلق حضرت دانیؒ کے قول و مذہب کی حکایت ۲۔ اس بارہ میں ناظم شاطبی کی رائے اور ان کے قول کی تشریح تحقیق کی رو سے ۳۔ اس بحث کا تکلف و تعسف پر مبنی اور غیر ضروری ہونا نیز اس سے کسی معتد بہ فائدہ کا حاصل نہ ہونا اور ان توجیہات سے متعدد خرابیوں کا لازم آنا ۴۔ تقریبی و ثانوی قول کے اعتبار سے ان توجیہات کا وہ جامع و راجح اور قوی و عمدہ خلاصہ جو حضرت محققؒ کے یہاں مناسب و جید تر ہے ۵۔ اس خلاصہ کی روشنی میں ھا کے تنبیہ کے لئے اور اس کے ہمزہ سے بدلی ہوئی ہونے کے اختلاف کا نتیجہ اور اس پر تفریع اور اسی کے موافق الف کے مد و قصر کا حکم اور یہ سارا بیان ایک عجیب و غریب تحقیق اور علمی شاہکار اور فن کا گراں مایہ ہے جس کی لذت سے وہی حضرات آشنا ہیں جو فنی مہارت و واقفیت اور علمی ذوق و جستجو کی دولت سے مالا مال اور علم و فہم کے زیور سے آراستہ و پیراستہ ہیں حق تعالیٰ شانہٗ ہمیں ایسی تحقیقات و تفاصیل کی صحیح قدر دانی کی توفیق مرحمت فرمائیں اور حضرت محققؒ کو جملہ اہلِ فن کی جانب سے خصوصاً اور تمام مسلمانوں کی طرف سے عموماً بہتر سے بہتر جزا نصیب فرمائے اور ان کی قبر کو ٹھنڈا کرے۔ اور اس پر رحمتوں کی بارش برسائے اور انہیں اعلیٰ سے اعلیٰ درجات و انعامات سے محفوظ و مسرور فرمائے اور اعلیٰ علیین میں بہترین مقام عطا کرے (آمین یارب العلمین) اب ان پانچوں شاخوں کی تفصیل آتی ہے) **(الف: حضرت دانیؒ کا ارشادِ گرامی)** حافظ ابو عمرو دانی فرماتے ہیں کہ یہ کلمہ قراءت کے مشکل ترین و غامض ترین اور انتہائی مبہم و دقیق اور پیچیدہ اختلافی الفاظ میں سے ہے۔ اور اس کے مد و قصر کی وہ دو وجوہ جن کو قراءت کے اماموں سے نقل کر کے ان کے راویوں نے اس کے الف میں اس حالت میں بیان کیا ہے جبکہ اس کے ہمزہ کی تحقیق و تسہیل کریں۔ غرضکہ مد و قصر کی پوری تحقیق و تفصیل اسی صورت میں میسر آسکتی ہے جبکہ ھٰانتم کے شروع والی ھا کے متعلق کامل طور پر معرفت و واقفیت حاصل کرلیں کہ آیا وہ تنبیہ کے لئے ہے یا ہمزہ سے بدلی ہوئی ہے؟ پس اس معرفت و واقفیت کے بعد دیکھیں گے کہ ائمہ و قراء میں سے ہر ایک کے مذہب میں ان دو وجوہ میں سے کون کونسی وجہ قرار پائی ہے سو اس کی روشنی میں جو جو وجہ طے پائی ہوگی اسی کے موافق ہر ایک کے

لئے مد و قصر کا حتمی فیصلہ کر دیا جائے گا" اھ۔ اس کے بعد دانی نے ھٰاَنتُم کی قرأت کی توجیہ کی تفصیل اسطرح بیان فرمائی ہے "کہ (ھٰاَنتُم کی) ھا کو ابو عمرو۔[1] قالون اور ہشام (اسی طرح ابو جعفر) کے مذہب پر تو تنبیہ کے لئے بھی کہہ سکتے ہیں۔ اور ہمزہ سے بدلی ہوئی بھی (پس تنبیہ کی صورت میں الف اصل کلمہ کا ہوگا کیوں کہ تنبیہ کی ھا میں الف آیا ہی کرتا ہے اور اب قالون و مازنی نیز یزید کے لئے تسہیل یا تو دونوں لغتوں کے جمع کرنے کے لئے ہے یا یہ بتانے کے لئے ہے کہ متوسط بزائدہ میں تخفیف بھی جائز ہے اور ہمزہ سے بدلی ہوئی ہونے کی تقدیر پر الف ادخال کا ہوگا کیوں کہ یہ حضرات دو ہمزوں کے درمیان ادخال کا الف زیادہ کیا کرتے ہیں۔ اور اس صورت میں ہشام کے لئے یہاں صرف تحقیق اس لئے ہے کہ انہوں نے پہلے ہمزہ کی تخفیف کو کافی سمجھ لیا ہے) اور[2] قنبل و ورش کے مذہب پر ھا صرف ہمزہ سے بدلی ہوئی ہوگی (ھَٰٓـاَنتُم اور ھِیَّاكَ کی طرح تاکہ تخفیف میں مبالغہ حاصل ہوجائے۔ اور اب قنبل کی تحقیق موجودہ حالت کے لحاظ سے ہے) تنبیہ کے لئے نہیں ہوسکتی (کیوں کہ یہ دونوں حضرات ھا کے بعد الف نہیں پڑھتے)" پھر فرماتے ہیں "اور[3] کوفیین۔ بزی و ابن ذکوان (اسی طرح یعقوب) کی قراءت پر یہ ھا صرف تنبیہ کے لئے ہوگی (اس بنا پر کہ یہ سب ھا کے بعد الف پڑھتے ہیں اور ان کا مذہب دو ہمزوں کے درمیان ادخال بھی نہیں ہے پس الف، تنبیہ کی ھا ہی کا جزو ہوسکتا ہے) (تفریع) پس جو حضرات ھا کو تنبیہ کے لئے کہتے ہیں۔ ان میں سے جن کا مذہب منفصل و متصل میں تمایز و تفریق کا ہے اس طرح کہ ان کے یہاں مد منفصل کے حروف مدہ میں صرف قصر اور مد متصل کے حروف مدہ میں مد ہے۔ ان کے لئے تو (ھٰاَنتُم کے) الف کی مدیت و تمکین اور ذاتی وطبعی درازی میں کوئی زیادتی نہیں بلکہ صرف قصر ہوگا۔ (کیوں کہ تنبیہ کی صورت میں یہ مد منفصل کے قبیل سے ہوگا) عام ہے کہ وہ حضرات اس الف کے بعد والے (یعنی اَنتُم کے) ہمزہ کو تحقیق سے پڑھتے ہوں (اور وہ بزی ہیں) خواہ تسہیل سے (اور وہ سوسی (بطریق شاطبیہ) نیز یزید ہیں۔ اور باقی وہ حضرات (یعنی قالون۔ دوری۔ ہشام۔ کوفیین۔ ابن ذکوان و یعقوب) جو منفصل و متصل دونوں ہی میں مد فرعی کرتے ہیں۔ (خواہ بلا خلاف جیسے ابن ذکوان شعبہ حمزہ کسائی و امام خلف (شاطبیہ

دُرّہ وطیبہ تینوں ہی کے طریق سے) اور ہشام حفص یعقوب صرف شاطبیہ ودُرّہ کے طریق سے خواہ مع الخلاف جیسے قالون ودوری (شاطبیہ وطیبہ دونوں ہی کے طریق سے) اور ہشام وحفص وحضرمی (صرف طیبہ کے طریق سے)) سو وہ سب مد یا مد وقصر میں اپنے اصول پر ہیں کہ قالون ودوری کے لئے توسط وقصر دونوں (شط) اور ہشام حفص کے لئے توسط (شط) اور قصر (ط) اور ابن ذکوان کے لئے توسط (شط) اور طول (ط) شعبہ رُوی کے لئے صرف توسط (شدط) اور حمزہ کے لئے فقط طول (شط) اور حضرمی کے لئے قصر (دُط) اور توسط (ط) دونوں ہیں) اور جو حضرات ھا کو ہمزہ سے بدلی ہوئی کہتے ہیں (اور الف کو ثابت بھی رکھتے ہیں یعنی قالون. مازنی ہشام ایک وجہ میں اور ورش وقنبل جملہ طرق سمیت) ان میں سے جن کا مذہب دو ہمزوں کے درمیان ادخال (نیز منفصل میں مد کا جواز) ہے (اور وہ قالون ودوری وہشام (شط) اور سوسی (ط) ہیں) وہ ھآ کے الف میں زائد مد کرتے ہیں۔ اور یہاں بھی عام ہے کہ وہ ہمزہ کو تحقیق سے پڑھتے ہوں (اور وہ ہشام ہیں) خواہ تسہیل سے (اور وہ قالون ومازنی ہیں۔ کیوں کہ اس صورت میں ھا کا مد متصل کی قسم سے ہوگا اس بنا پر کہ اسی کلمہ کے ہمزہ کی وجہ سے ہو رہا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ قالون وابو عمرو کے لئے قصر بھی ہوگا کیوں کہ تسہیل کی بنا پر مد کے سبب میں تغیر ہوگیا ہے۔ اور یہاں دانی نے جمہور کے مذہب کے خلاف ابن شریح ومالقی وغیرہما کا مذہب اختیار کر کے ادخال کے الف کے مد کو مد متصل قرار دیا ہے۔ اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جمہور ہی کا مذہب اختیار کیا ہے۔ کیوں کہ گو یہاں یہ الف، ادخال کا ہے جس میں جمہور کے یہاں مد نہیں ہوتا لیکن چوں کہ اس الفِ ادخال کی نوعیت دوسرے الفاتِ ادخال سے مختلف ہے۔ اس لئے کہ یہاں ھا. رسماً ولفظاً اَنْتُمْ سے متصل ہے۔ ونیز یہاں ابدال کا احتمال بھی غیر قطعی ہے۔ اس بنا پر احتمالیتِ تنبیہ کی رعایت اور لفظی ورسمی شدتِ اتصال کی وجہ سے اِس الف کو نفسِ کلمہ کا جزو قرار دے کر مدِ متصل کے ساتھ ملحق کر دیا ہے)" اھ. **(ب: حضرت ناظم شاطبیؒ کے مذہب**

---

۵ پس ابو جعفر نکل گئے کیوں کہ ان کیلئے منفصل میں مد جائز نہیں پس ان کے یہاں صرف قصر ہوگا اور تفصیل آگے آتی ہے۔ ۱۲ منہ۔

وقول کا بیان) اور بلاشبہ ابوالقاسم شاطبی رحمہ اللہ نے بھی اِس پورے بیان میں دانی کی پیروی کی ہے. البتہ اتنی بات زائد ہے کہ انہوں نے تفصیل والا قول (جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ ھا قنبل و ورش کے لئے ہمزہ سے بدلی ہوئی ہے اور بزّی ابن ذکوان کوفیین کے لئے تنبیہ کی ہے اور قالون ابوعمرو ہشام کے لئے دونوں احتمال ہیں. اِس کو) ذکر کرنے کے بعد اس کے علاوہ ایک اور طریق بھی بتایا ہے جو زیادات میں سے ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ (مکی مہدوی وابوعلی جیسے بہت سے باعزت حضرات کے یہاں) سبھی قراء کے لئے ابدال و تنبیہ دونوں وجوہ کا احتمال ہے. (سو قالون ابوعمرو اور ہشام کے لئے دونوں وجہوں کی تقریر تو اوپر گزر چکی ہے اور ورش و قنبل کے یہاں تنبیہ کے لئے بھی ہوسکتی ہے. کیوں کہ ممکن ہے کہ ان دونوں نے اتصال کے پختہ کرنے کے لئے قلیل لغت کی رُو سے الف کو حذف کردیا ہو (کَمَا مَرَّ مِنْ قَبْلُ) اور بزّی ابنِ ذکوان و کوفیین کے لئے ہمزہ سے بدلی ہوئی بھی ہوسکتی ہے اور دُوسرے ہمزہ کی تحقیق میں بزّی اپنے قاعدہ کے خلاف ہیں تاکہ موجودہ صورت کا لحاظ ہوجائے. اور ان سب حضرات کے لئے ادخال. دونوں لغتوں کے جمع کرنے کے لئے ہے) نیز ناظم شاطبی تفریع میں اپنا قول "وَذُو الْبَدَلِ الْوَجْهَانِ عَنْهُ مُسَهِّلَا" لائے ہیں اور یقیناً امام شاطبیؒ کے کلام کے شارحین نے اِس قول کا مطلب بیان کرنے میں کافی اضطراب واختلاف سے کام لیا ہے اور اس میں شک نہیں (اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں) کہ "ذُو الْبَدَلِ" سے انہوں نے وہی حضرات مراد لئے ہیں جو ھا کو ہمزہ سے بدلی ہوئی اور الف کو فصل کے لئے کہتے ہیں. (نیز ان کے یہاں مد منفصل میں مد جائز و صحیح ہے) کیونکہ اس صورت میں الف کا مد متصل کے قبیل سے ہوجاتا ہے. جیسا کہ اِس سے پہلے "بَابُ الْمَدِّ وَالْقَصْرِ" کے آخری قواعد (و اُصول و مسائل میں سے مسئلہ ۳) میں اس کا مفصل بیان گزر چکا ہے. پس اِس قول پر اَنْتُمْ کے ہمزہ کی تحقیق والے (ہشام) کے لئے بلاخلاف مد ہے. کیوں کہ ان کے یہاں یہ مد السَّمَآءِ اور اَلسَّمَآءِ کی طرح ہوجائے گا. (جس میں صرف مد ہوتا ہے نہ کہ قصر بھی) اور تسہیل والوں (قالون و دوری)[۵] کیلئے مدو قصر دونوں وجوہ ہیں کیوں کہ ان کے یہاں هَٰأَنْتُمْ کا الف ایسا حرف مد ہے.

---

۵ سو سی اسلئے نکل گئے کہ ان کے یہاں مد منفصل میں شاطبیہ کے طریق سے مد جائز نہیں پس اب متصل و منفصل کا تعارض لازم آئیگا جسکے رفع کرنے کیلئے متصل وابدال کے احتمال کو منفصل و تنبیہ کے احتمال کے تابع قرار دیدیا جیسا کہ پہلے گزرا فافہم وتامل. ۱۲ منہ

جو تغیر والے ہمزہ سے پہلے آرہا ہے (اور ایسے حرفِ مد میں مد و قصر دونوں وجوہ ہوا کرتی ہیں اس بنا پر یہاں بھی دونوں جائز ہیں) پس اِس تقریر و تشریح پر اس مصرعے کا فائدہ نکل آتا ہے۔ اور اب یہ ماننا ہوگا کہ ناظم ولی اللہ ابو القاسم الشاطبی نے اِس بارہ میں ابن شریح اور ان کے ہمنوا و ہم مسلک حضرات (صاحب الدُّرَّۃ النَّثِیْرُ و شارحِ تیسیر وغیرہما) کی تقلید کی ہے۔ اور بعض (سخاوی) کے قول پر ذُو الْبُدَّلِ سے "ہمزہ کا الف سے ابدال کرنیوالے" ورش مراد ہیں کیوں کہ ھٰاَنْتُمْ میں ورش ہی اپنی دو وجوہ میں سے ایک وجہ کی رُو سے ہمزہ کا الف سے ابدال کرتے ہیں۔ پس ان کے یہاں اُلْبُدَّلِ سے ہمزہ کا الف سے ابدال مراد ہے یعنی ہمزہ کا الف سے ابدال کرنے والے ورش کے لئے ہمزہ میں ابدال و تسہیل کے ذریعہ تخفیف کرتے ہوئے علی الترتیب مد و قصر دونوں وجوہ ہیں یعنی ابدال کی صورت میں مد اور تسہیل کی حالت میں قصر لیکن یہ توجیہ و تشریح فائدہ سے بالکل خالی ہے اور اس کا تعسّف (وضُعف) ظاہر ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں (ج: حضرت محققؒ کی ذاتی و تحقیقی رائے) بہر حال اِس ھا کے ہمزہ سے بدلی ہوئی یا تنبیہ کے لئے ہونے کی دو وجوہ کے متعلق جو طول طویل تقاریر فن کی کتابوں میں مذکور ہیں ان میں سے اکثر مخدوش و مشوش ہیں جو تکلف و تعسّف (خواہ مخواہ کی کھینچا تانی و زبردستی اور بے سود مشقت و تکلیف اور بے قاعدگی) اور ضُعف و فساد پر مبنی ہیں اور ان توجیہات سے کوئی معتد بہ حکمت و علت اور کوئی عُمدہ فائدہ و نتیجہ حاصل نہیں ہوتا۔ اور ہمارے خیال میں اِس تفصیل و مخمصہ اور لاطائل بحث میں پڑنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں کہ اس کی ھَا ہمزہ کے بدلہ میں آئی ہوئی ہے یا اصلی و وضعی (یعنی تنبیہ کی) ہے؟ اور اگر ہمیں ابو عمرو سے یہ صحیح روایت نہ پہنچتی "کہ انہوں نے ھَا کے ہمزہ کے بدلہ میں آنے کی تصریح کی ہے" تو نہ ہم اِس کی طرف رُجوع و میلان کرتے اور نہ یہ بیان کرتے کہ قراءت کے اماموں میں سے کسی کے لئے اِس ابدال کا احتمال بھی ہے۔ اور وجوہ دو ہیں (۱) بدل صرف چند کلمات میں سماع سے ثابت ہے (جس میں قیاس کا ذرا بھی دخل نہیں) پس اب اُس کو قیاسی و کلی نہیں بنا سکتے۔ اور چوں کہ استفہام کے ہمزہ میں ابدال عرب سے سننے میں نہیں آیا۔ اور اِتَضْرِبُ زَیْدًا جیسے

مثالوں میں ھَتَضْرِبُ وارد نہیں ہوا (اس بنا پر ھَاَنْتُمْ میں بھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ ھا استفہامی ہمزہ کے بدلہ میں آئی ہوئی ہے) رہا مذکورۂ بالا وہ شعر (وَاَتیٰ صَوَاحِبُهَا الخ) جس کو علماء نے استفہامی ہمزہ کے ھا سے بدل جانے کے استدلال میں پیش کیا ہے. سو اس کو بھی دلیل نہیں بنا سکتے کیوں کہ پہلے گزر چکا ہے کہ اسمیں یہ بھی ممکن ہے کہ ھا تنبیہ کے لئے ہو اور (قلیل لغت کی رو سے اس کے) الف کو حذف کر دیا ہو (احقر عرض کرتا ہے کہ چوں کہ یہ حذف شاذ و قلیل ہے. اس لئے یہ کہنا اولیٰ ہے کہ هٰذَا کی اصل اَذَا ہی ہے استفہام سے پھر ہمزہ کو مخرج کے اتحاد کی بنا پر ھا سے بدل لیا ہے جیسا کہ پہلے گزرا واللہ اعلم) پھر (۲) یہ کہ جو حضرات (یعنی قالون و ابوعمرو اور ہشام و ابوجعفر) دو ہمزوں کے درمیان ادخال کرتے ہیں ان کے یہاں هٰاَنْتُمْ میں یہ بھی احتمال بتاتے ہیں کہ اصل میں ءَاَنْتُمْ تھا استفہام کے ہمزہ سے پھر پہلے ہمزہ کو ھا سے بدل کر عام قاعدہ کے موافق دونوں ہمزوں کے درمیان الف داخل کر دیا جس سے هٰاَنْتُمْ ہو گیا. حالانکہ استفہام کے ہمزہ کے بدلہ میں آنے والی ھا اور اَنْتُمْ کے ہمزہ میں یہ فصل و ادخال کسی طرح بھی مناسب نہیں کیوں کہ ―――――――――― اِس قسم کے اِدخال کی توجیہ کے متعلق یہ بات یقینی طور پر فیصل شدہ ہے کہ چوں کہ دو ہمزوں کے جمع ہونے سے کلمہ میں ثقل و دشواری پیدا ہو جاتی ہے اس بنا پر اُس کے رفع کرنے کے لئے یہ اِدخال کر دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہاں (هٰاَنْتُمْ میں) جب پہلے ہمزہ کو ھا سے بدل لیا. تو اس کی وجہ سے یہ ثقل و دشواری ہی یقیناً زائل و مرتفع اور ختم ہو گئی (جو ادخال کا سبب تھی. اور زائل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دو ہمزوں کا اجتماع باقی نہیں رہا کیوں کہ پہلا ہمزہ ھا سے بدل گیا ہے اس بنا پر ادخال کی ضرورت نہیں) کیا تم دیکھتے نہیں کہ اُہَرِیْقُهٗ (میں اس پانی وغیرہ کو بہاتا ہوں یا ڈالتا ہوں) جس کی اصل أُأَرِیْقُهٗ ہے اس جیسی مثالوں میں اہلِ عرب دو ہمزوں کے جمع ہو جانے کے سبب تخفیف کی غرض سے ایک ہمزہ کو حذف کرتے ہیں لیکن پھر جب دوسرے ہمزہ کو ھا سے بدل لیتے ہیں تو پہلے ہمزہ کو حذف نہیں کرتے بلکہ اس کو حسبِ سابق ثابت رکھ کر أُهَرِیْقُهٗ بولتے ہیں (کیوں کہ

جب دو ہمزے مجتمع نہیں رہے۔ تو تخفیف کی غرض سے اول کو حذف کرنے کی ضرورت بھی باقی نہیں رہی۔ پس اسی طرح ہٰانتم میں بھی ابدال کی تقدیر پر ادخال والوں کے لئے ادخال کی کوئی حاجت نہیں۔ اس لئے کہ جب پہلا ہمزہ ھا سے بدل گیا۔ تو دو ہمزوں کا اجتماع ہی نہیں رہا کہ ادخال کے ذریعہ ان میں جدائی کرنے کی ضرورت ہو) ہاں اس کا آخری سے آخری جواب صرف یہ رہ گیا ہے کہ یوں کہیں کہ یہاں (ھٰانتم میں) ادخال کی بابت حرف بدل وعوض (ھا) کو حرفِ مُبدَل ومعوَّض (ہمزہ)، ہی کے مرتبہ میں رکھا گیا ہے لیکن اسمیں جو اشکال و اعتراض ہے وہ بھی کسی پر مخفی وپوشیدہ نہیں (اور وہ یہ ہے کہ یہ بات عربی قواعد کے خلاف ہے۔ نیز اس صورت میں لازم آئے گا کہ أَصْدِقُهُ جیسی مثالوں میں بھی ہمزہ کو حذف کریں۔ حالانکہ یہ ثابت نہیں وغیرہ وغیرہ) ویسے ہم فی نفسہٖ اس ابدال کے احتمال کو منع نہیں کرتے۔ (بلکہ تسلیم کرتے ہیں کیوں کہ ممکن ہے کہ ھٰانتم میں ہمزہ کا ھا سے ابدال عرب سے مسموع وثابت ہو۔ نیز یہ ادخال مزید تخفیف کے لئے ہو) لیکن اہلِ فن کے اس حصر والے قول کو ہم ضرور ممنوع وناجائز قرار دیتے ہیں کہ ورش وقنبل کے مذہب میں یہ ھا ہمزہ سے بدلی ہوئی ہی ہو سکتی ہے نہ کہ تنبیہ کے لئے بھی۔ کیوں کہ (جمہور اہلِ عراق سے عنوان وکافی وغیرہما کے طریق سے) ورش (کیلئے) اور (ابن شنبوذ وغیرہ کے طریق سے) قنبل کے لئے بلاشبہ ھا وہمزہ کے درمیان الف کا اثبات بھی صحیح اور ثابت ہے اور ان کی قراءت میں ایک کلمہ میں جمع ہونے والے دو ہمزوں کے درمیان ادخال ہے نہیں پھر یہاں کیسے ہوگیا؟ (پس الف کے اثبات کی تقدیر پر تو اُن کے لئے ھا تنبیہ ہی کی ہو سکتی ہے احقر عرض کرتا ہے کہ اہلِ فن کے اس قول کے معنٰی یہ ہیں کہ ورش وقنبل کے لئے الف کے حذف کی تقدیر پر ھا میں ابدال ہی کا احتمال ہے نہ کہ تنبیہ کا بھی۔ رہا اثبات سو اس کی توجیہ کا ذکر کرنا یہاں مقصود ہی نہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اثبات کی صورت میں بھی ان کے لئے ھا ابدال والی ہی ہو۔ اور ادخال دو لغتوں کے جمع کرنے کے لئے ہو۔ واللہ اعلم) اسی طرح ہم تمام قراء کیلئے ابدال وتنبیہ دونوں وجوہ کے احتمال کو بھی تسلیم نہیں کرتے۔ کیوں کہ یہ ان کے اصول کے مصادم

ہے اور جمہور اہلِ ادا کی روایت کے خلاف ہے (کیوں کہ اگر مثلاً بزی کے لئے ابدال والے احتمال کو مان لیں تو لامحالہ ادخال کرنا پڑے گا (کیوں کہ ان سے حذف تو مروی نہیں) اور یہ بزی کے عام اصل و قاعدہ کے مصادم ہے۔ اسی طرح اگر مثلاً ابنِ ذکوان کے لئے ھا کو ہمزہ سے بدلی ہوئی تسلیم کرلیں تو جمہور اہلِ ادا کے مذہب کے موافق ان کے لئے ھا میں قصر کرنا پڑے گا جو نقل کے خلاف ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس بناء پر اطلاق کے مقابلہ میں تفصیل والا قول ہی پسندیدہ و قرین قیاس ہے کہ اس میں فقط ایک خرابی ہے یعنی تکلف و تعسف بخلاف اِطلاق والے مذہب کے کہ اس میں تکلف و تعسف کے علاوہ تصادم و تزاحم کی خرابی بھی پائی جاتی ہے۔ واللہ اعلم) **(د: تقریبی و ثانوی قول کے اعتبار سے مصنفؒ کے یہاں ھا کی توجیہات کا جامع و راجح تر خلاصہ)** اور اگر بالآخر اِس بحث کی ضرورت کو تسلیم کرلیں اور پھر اُس کو بیان بھی کرنا چاہیں۔ تو اس کے بارہ میں زیادہ راجح اور عمدہ قول (گو ہے وہ بھی احتمالی و ظنی) یہ ہے کہ (۱) **ابن عامرؒ کوفیینؒ یعقوبؒ اور بزیؒ** (ان ساڑھے چھ) کی قرأت میں اِس ھا کا تنبیہ کے لئے ہونا ممکن و جائز ہے۔ (نہ کہ ابدال کے لئے بھی) اور ہم ہشام کے مذہب میں بھی اِس ھا کے ابدال والی ہونے کے احتمال کو قطعاً منع کرتے ہیں کیوں کہ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اور اس کے باب میں ان کے لئے الف سے جُدائی کرنا اور نہ کرنا دونوں درست ہیں (گو دوسری وجہ صرف نشر و طیبہ ہی کے طرق سے ہے نہ کہ تیسیر و حرز سے بھی) پس اگر ھٰاَنْتُمْ (کی اصل ءَاَنْتُمْ ہے اور اس) میں ھا ہمزہ کے بدلے میں آئی ہوئی ہے تو پھر اس میں اور ءَاَنْذَرْتَهُمْ میں کوئی فرق نہیں (پس جس طرح ءَاَنْذَرْتَهُمْ میں ان کے لئے ادخال و ترکِ ادخال دونوں ہیں اسی طرح ھٰاَنْتُمْ میں بھی الف کا اثبات و حذف دونوں ہی درست ہونے چاہئیں۔ حالانکہ اس میں فقط اثبات ہے۔ اس بناء پر معلوم ہوا کہ ہشام کے لئے ھا میں ابدال والا احتمال قطعاً درست نہیں۔ احقر عرض کرتا ہے کہ اہلِ فن جو ہشام کے لئے تنبیہ و ابدال دونوں کا احتمال بتاتے ہیں۔ تو یہ فقط اسی صورت میں ہے جبکہ ءَاَنْذَرْتَهُمْ میں ان کے لئے صرف ادخال و فصل ہی کے قائل ہوں جیسا کہ تیسیر و حرز کا طریق یہی ہے۔ رہا ترکِ ادخال سو اس توجیہ میں

اُس کی رعایت ملحوظ نہیں واللہ اعلم) پس اِن حضرات کے نزدیک ھا کا مد بلا شبہ منفصل کے باب سے ہوگا (کیوں کہ تنبیہ کی صورت میں ھا حکماً اور معنیً منفصل ہے۔ سو اس میں نہ بزی کے لئے مدِ اصلی سے زائد مد کرنا جائز ہوگا۔ اور نہ اُن حضرات کے لئے جو یعقوب و حفص اور ہشام سے قصر روایت کرتے ہیں (پس ان سب حضرات کے لئے صرف قصر ہوگا۔ اور ابن ذکوان، ابوبکر، حمزہ، کسائی اور امام خلف ان چار قراء کے لئے صرف مد ہوگا اور مزید تفصیل یہ ہے کہ یہاں اِن قراء کے چھ ۶ فریق ہیں۔ ما بزی کے لئے صرف قصر (شط) م۲ ہشام حفص کے لئے دو دو ہیں (۱) توسط (شط) (۲) قصر (ط) م۳ یعقوب کیلئے بھی دو ہیں (۱) قصر (دط) (۲) توسط (ط) م۴ ابن ذکوان کے لئے بھی دو ہیں (۱) توسط (شط) (۲) طول (ط) م۵ شعبہ رؤی کے لئے صرف توسط (شدط) م۶ حمزہ کے لئے صرف طول (شط ہے) اور (۷) باقی ساڑھے تین (نافعؒ، قنبلؒ، ابوعمروؒ، ابوجعفرؒ) کی قراءت میں اِس ھا میں ابدال و تنبیہ دونوں وجوہ کا احتمال ہے۔ لیکن ان میں سے ورش و قنبل اور ابوعمرو کے لئے ابدال کا احتمال قوی ہے کیوں کہ ان سے الف کا حذف بھی ثابت ہے (جو ورش و قنبل کے لئے تو ظاہر ہے اور ابوعمرو کے لئے ابوحمدون اور یزیدی کے صاحبزادوں کی روایت سے ہے۔ احقر عرض کرتا ہے کہ کیا ان کیلئے ضعیف مذہب کی رُو سے الف کے اثبات کی صورت میں ابدال کے اور حذف کی حالت میں تنبیہ کے احتمال کی بھی گنجائش ہے جبکہ ورش و قنبل کا مذہب ادخال نہیں اور تنبیہ کی ھا میں حذف نادر و قلیل ہے؟ پس تحقیق یہ ہے کہ ورش و قنبل کیلئے اثبات کی صورت میں تو دونوں وجوہ کا احتمال ہے (لیکن تنبیہ کا احتمال قوی ہے) اور اب ابدال کی صورت میں الف کا اثبات دونوں لغتوں کے جمع کرنے کے لئے ہوگا اور حذف کی صورت میں ابدال ہی والا احتمال متعیّن و ضروری ہے۔ اور ابوعمرو کے لئے اثبات کی حالت میں تو دونوں احتمال ظاہر ہیں البتہ حذف کی صورت میں ابدال ہی والا احتمال ضروری ہے اور اب عدمِ ادخال اس بنا پر ہوگا کہ دو ہمزے باقی نہیں رہے ہیں) اور قالون و ابوجعفر کی قراءت میں ابدال کا احتمال ضعیف ہے۔ کیوں کہ ان سے الف کا حذف ثابت نہیں۔ (اور ضعف کی وجہ یہ ہے کہ دو ہمزوں کا اجتماع باقی نہیں

رہا۔ اس بنا پر ادخال کی کوئی حاجت نہیں ۔ احقر عرض کرتا ہے کہ ادخال مزید تخفیف کی غرض سے ہے یا اِس بنا پر ہے کہ اسمیں اولاً ادخال کیا گیا ہے پھر ابدال ہوا ہے۔ پس قالون و ابو جعفر کے لئے تنبیہ کے احتمال کے قوی اور ابدال کے احتمال کے ضعیف ہونے کی کوئی وجہ نہیں بلکہ ان کے لئے دونوں کے دونوں احتمال مساوی و برابر ہیں فافہم وتامل والعلم عند اللہ) **(ھ: اس خلاصہ کی روشنی میں ھا کے تنبیہ کیلئے اور اس کے ہمزہ کے بدلہ میں آنے والی ہونے کے اختلاف کا نتیجہ اور اس پر تفریع اور اسی کے موافق الف کے مدّ و قصر کا حکم)** پس (۱) جن حضرات کے نزدیک ھا تنبیہ کے لئے ہے اور وہ الف کو ثابت رکھتے ہیں نیز منفصل میں صرف قصر کرتے ہیں (اور وہ بزی (قطعاً) اور ابو جعفر (احتمالاً) ہیں نیز ایک وجہ میں قنبل (احتمالاً) ہیں) ان کے لئے تو ھا کے الف میں مدِ اصلی و ذاتی سے زیادہ مد نہیں (بلکہ صرف قصر ہے) اور جو منفصل میں مد (نیز یہاں ہمزہ میں تسہیل) کرتے ہیں (اور وہ قالون ورش اور ابو عمرو (احتمالاً) ہیں) ان کے لئے دونوں وجوہ جائز ہیں (۱) اپنے مذہب و مرتبہ کے موافق مد (یعنی توسط) (۲) قصر، اس بنا پر کہ ہمزہ میں تسہیل کے سبب تغییر و تبدیلی ہوگئی ہے اور اس عارض کا اعتبار کرلیا ہے (اور جو منفصل میں مد اور یہاں ہمزہ میں تحقیق کرتے ہیں (اور وہ ابن ذکوان شعبہ روی اور حمزہ (قطعاً و تعییناً) ہیں) ان کے یہاں صرف مد ہے۔ اور جن کیلئے منفصل میں مد و قصر دونوں ہیں (اور وہ ہشام حفص۔ یعقوب (قطعاً و تعییناً) ہیں) ان کے یہاں دونوں ہی ہیں) اور (۲) جن حضرات کے یہاں ھا ہمزہ کے بدلہ میں آئی ہوئی ہے نیز وہ الف کو ثابت رکھتے ہیں (اور وہ نافع قنبل۔ مازنی۔ یزید (احتمالاً) ہیں) ان کے لئے مختار مذہب کی رُو سے ھا کے الف میں مدِ اصلی و ذاتی سے زیادہ مد ہرگز نہیں ہوتا (بلکہ قطعی طور پر قصر ہی ہوتا ہے) عام ہے کہ وہ منفصل میں قصر کرتے ہوں (اور وہ قنبل و یزید نیز ایک وجہ میں قالون اصبہانی و مازنی ہیں) یا مد کرتے ہوں (اور وہ ازرق نیز دوسری وجہ میں قالون اصبہانی مازنی ہیں) اور اِس تقدیر پر بھی مذہب مختار و پسندیدہ ہے (کہ ھا کے بعد ادخال والے الف میں صرف قصر ہے نہ کہ مد بھی) کیوں کہ ادخال کی صورت

یعنی جو حرفِ مد الف آتا ہے وہ عارضی ہے (جس کو مد کا محل بنانا درست نہیں) جیساکہ ہم پہلے (باب المد والقصر کے آخری فوائد و مسائل میں سے مسئلہ ۳ میں) اس کو (مفصل طور پر) بیان کرچکے ہیں، اور بسا اوقات ایسا کرتے ہیں کہ ابدال کی صورت میں اُن بعض حضرات (یعنی ابن شریح و مالقی وغیرہما) کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے جو ادخال کے الف (کا اعتبار کرکے اس) کو مدِ متصل کے ساتھ ملحق کردیتے ہیں۔ ان کے مسلک کی رُو سے اِس ابدال والی ھا کے الف میں بھی۔ مدِ اصلی و ذاتی سے زائد مد کرتے ہیں، اور اس الف کو مدِ فرعی کے بارہ میں مدِ متصل کے مرتبہ میں قرار دے دیتے ہیں (لیکن یہ عُمدہ نہیں) جیساکہ پہلے اس کی پوری تفصیل گزرچکی ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ چوتھا

کلمہ: الّٰٓـِٔی ۵ یہ کلمہ چار جگہ آیا ہے (۱) احزاب (ع۱) (۲) مجادلہ (ع۱) (۳ و ۴) طلاق (ع۱) میں دو جگہ، پس اس میں اولاً قراء کے دو فریق ہیں ۱ ابن عامر اور کوفیین کے لئے (اس ہمزہ کے بعد یاءِ ساکنہ کا اثبات ہے (جو الف کے بعد آرہا ہے) ۲ باقی پانچ قراء یعنی نافع۔ ابن کثیر۔ ابو عمرو و ابو جعفر اور یعقوب کے لئے اِس یاءِ ساکنہ کا حذف ہے۔ پھر پہلے فریق کے تو پانچوں قُرّاء بلاخلاف ہمزہ کی تحقیق کرتے ہیں لیکن دوسرے فریق کے) اِن (آخری) پانچ قراء کا ہمزہ کی تحقیق و تسہیل اور اسکے ابدال میں اختلاف ہے۔ اور اس بارہ میں انکے تین فریق ہیں (الف) ۱ یعقوب قالون اور قنبل کیلئے ہمزہ کی تحقیق سے الّٰٓئِی (ب) ۲ ابو جعفر اور ورش کیلئے ہمزہ کی تسہیل بین بین سے الّٰٓـِٔی (ج) ۳ ابو عمرو اور بزی کیلئے دو دو وجوہ ہیں تسہیل و ابدال جنکی تفصیل یہ ہے (۱) ورش و یزید کیطرح الّٰٓـِٔی تسہیل سے (شاطبیہ) اسکو اُن دونوں کیلئے جملہ اہلِ عراق نے قطعیت کیساتھ بیان کیا ہے۔ اور یہی ارشاد۔ کفایہ۔ مستنیر۔ اور غایتین (یعنی ہمدانی کی غایۃ الاختصار اور ابن مہران کی کتاب الغایہ) مبہج تجرید اور روضہ میں ہے (۲) الّٰٓیْ۔ ہمزہ کے یاءِ ساکنہ سے ابدال کے ساتھ (شاطبیہ) اسکو ان دونوں کے لئے جملہ اہلِ مغرب نے قطعاً بیان کیا ہے اور یہی تیسیر۔ ہادی۔ تبصرہ۔ تذکرہ۔ ہدایہ کافی تلخیص العبارات اور عنوان میں ہے۔ پھر اس صورت میں چوں کہ (الف اور یا) دو ساکن جمع ہوجائیں گے۔ اس لئے دو ساکنوں کے التقاء و اجتماع کے سبب (اُن میں جدائی کرنے کی غرض سے عام قاعدہ کے موافق الف میں طول کے ذریعہ) مدِ لازم (کلمی مخفف و مُظہر) بھی کریں گے، ابو عمرو بن علاء،

فرماتے ہیں "کہ یہ قریش کا لغت ہے" اور شاطبیہ اور اعلان میں دونوں وجوہ مذکور ہیں۔ اور دونوں کی دونوں صحیح ہیں۔ اور "جامع البیان" میں دانی نے بھی دونوں ہی وجہوں کو بیان کیا ہے۔ پس دانی نے ان میں سے اوّل وجہ یعنی تسہیل ابوعمرو کی قراءت اور بزی کی روایت میں ابوالفتح فارس بن احمد سے پڑھی ہے۔ (جو تیسیر کے طرق کی رو سے سوسی کی روایت میں دانی کے شیخ ہیں)۔ اور ابدال ابوالحسن بن غلبون اور عبدالعزیز فارسی سے پڑھا ہے (اور ان میں سے فارسی۔ تیسیر کے طرق کی رو سے بزی و دوری کی روایتوں میں دانی کے شیخ ہیں)۔ (حاصل یہ کہ الّٰیٓ میں تفصیلاً قراء کے چار فریق ہیں ۱۔ قالون قنبل حضرمی کے لئے الّٰیٓ ۲۔ کثیر کے لئے الّٰیٓ ۳۔ ورش (یعنی ازرق و اصبہانی دونوں) اور یزید کے لئے الّٰیٓ مدوقصر دونوں سے ۴۔ بزی۔ مازنی کے لئے دو وجوہ ہیں (۱) الّٰیٓ ورش یزید کی طرح (۲) الّٰیٓ اور وقف بالاسکان کی صورت میں ورش۔ بزی۔ مازنی۔ یزید چاروں ہی کے لئے صرف الّٰیٓ ہے اور اگر ان کے لئے وقف بالروم کریں تو فقط تسہیل ہوگی مدوقصر سے۔ جیسا کہ تنبیہ ۴ میں اس کی تفصیل آرہی ہے۔ اور مد کی مقدار میں ہر ایک اپنے قاعدہ پر ہے) ایک انفرادی روایت: ابوعلی عطار نے نہروانی سے اور انہوں نے ہبۃ اللہ سے اور ہبۃ اللہ نے اصبہانی کے ذریعہ ورش سے الّٰیٓ کے چار موقعوں میں سے احزاب میں قالون کی طرح (الّٰیٓ) اور مجادلہ میں ابن عامر کے مانند (الّٰیٓ) اور طلاق میں ازرق کے مثل (الّٰیٓ) روایت کیا ہے لیکن یہ ان کا تفرد ہے جس میں انہوں نے باقی تمام ناقلین کی مخالفت کی ہے (اس لئے اس پر عمل کرنا درست نہیں) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ تیسری قسم کی ثانی صورت: یہ کہ ہمزہ سے پہلا ساکن یا ہو۔ اس صورت میں سے صرف چھ کلموں میں قراء کا اختلاف ہے۔ ۱۔ النَّسِیٓءُ ۲۔ بَرِیٓءٌ اور اس کی جمع یعنی بَرِیٓـُٔوْنَ اور ۳۔ ہَنِیٓـًٔا اور ۴۔ مَرِیٓـًٔا ۵۔ کَہَیْـَٔۃِ ۶۔ یَایْـَٔسُ اور اس مادہ کے باقی تمام الفاظ (یعنی اسْتَایْـَٔسُوْا۔ وَلَا تَایْـَٔسُوْا اسْتَایْـَٔسَ) اور تفصیل یہ ہے۔ پہلا کلمہ: النَّسِیٓءُ سورہ توبہ (ع ۵) میں ہے۔ اس میں قراء کے دو فریق ہیں ۱۔ ابوجعفر کے اور ازرق کے طریق سے ورش کے لئے اس کے ہمزہ کا یا سے

ابدال اور اُس سے پہلی یا کا اس ابدال والی دوسری یا میں ادغام ہے یعنی النَّسِيُّ مد باقی ساڑھے آٹھ قرا یعنی قالون۔ اصبہانی۔ ابنِ کثیر۔ ابوعمرو۔ ابنِ عامر کوفیین۔ یعقوب کے لئے مد سمیت تحقیق واظہار سے النَّسِیْءُ ہے (اور مد کی مقداریں ہر ایک اپنے اپنے قاعدہ پر ہے) اور گو ہذلی نے اصبہانی سے ازرق ویزید کی طرح ابدال وادغام سے النَّسِيُّ نقل کیا ہے لیکن یہ ان کا انفراد ہے جس میں انہوں نے باقی تمام راویوں کے خلاف کیا ہے (اس لئے اس روایت پر عمل کرنا درست نہیں) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ دوسرا اور تیسرا اور چوتھا کلمہ: بَرِیْٓءٌ بَرِیْٓئًا اور اس کی جمع یعنی بَرِیْٓـُٔوْنَ۔ جس جگہ بھی واقع ہوں اور اسی طرح هَنِیْٓئًا اور مَرِیْٓئًا (دونوں نساء میں) ان میں بھی دو دو فریق ہیں (۱) ابوجعفر کے لئے تینوں کلموں میں ہر جگہ دو دو وجوہ ہیں (الف) بَرِیٌّ۔ بَرِیُّوْنَ۔ هَنِیًّا اور مَرِیًّا۔ ابدال وادغام سے۔ النَّسِيُّ کی طرح (ط) اس کو ہبۃ اللہ نے اپنے تمام طرق سمیت ابنِ وردان سے روایت کیا ہے۔ اسی طرح ہذلی نے یہ وجہ اپنے شیوخ (ابو نصر قہندزی از خبازی از زید از داجونی نیز ابن شبیب از خزاعی از منصور وراق از زید از داجونی) کے ذریعہ ابنِ شبیب سے اور انہوں نے فضل کے ذریعہ ابنِ وردان سے نقل کی ہے۔ اور اسی طرح ہاشمی نے صرف جوہری ومغازلی کے طرق سے اور دوری نے اپنے تمام طرق سمیت غرضکہ ہاشمی و دوری دونوں نے بتفصیلِ مذکور یہ وجہ ابنِ جماز سے روایت کی ہے (ب) بَرِیْٓءٌ وغیرہ تحقیق واظہار سے (د کُط) اس کو ابوجعفر کی دونوں روایتوں سے مندرجۂ بالا طرق کے علاوہ ان کے باقی تمام اصحاب وطرق اور تلامذہ وناقلین نے روایت کیا ہے (یعنی ابنِ شبیب نے ہذلی کے علاوہ باقی تمام طرق سمیت اور ابنِ ہارون نے جملہ طرق سمیت فضل کے ذریعہ ابنِ وردان سے۔ اور ہاشمی نے صرف اشنانی کے طریق سے ابنِ جماز کی روایت میں تحقیق واظہار نقل کیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ ابنِ وردان کی روایت میں فضل سے اور ابنِ جماز کی روایت میں ہاشمی سے ابدال وادغام اور تحقیق واظہار دونوں ہیں اور ابنِ وردان کیلئے ہبۃ اللہ کے اور ابنِ جماز کے لئے دوری کے طریق سے صرف ابدال وادغام ہے نہ کہ تحقیق واظہار بھی خوب سمجھ لو

اور اسی کے موافق عمل کرو (م۲) باقی نو قراء یعنی سبعہ یعقوب و امام خلف کے لئے تینوں کلمات میں بلاخلاف تحقیق و اظہار ہے (شدط) پانچواں کلمہ: كَهَيْـَٔةِ دو جگہ (یعنی آل عمران ع۵ و مائدہ ع۱۵ میں) اس میں بھی قراء کے دو فریق ہیں (م۱) ابوجعفر کے لئے دو وجوہ ہیں (الف) كَهَيَّةِ ابدال و ادغام سے بَرِيٌّ وغیرہ کی طرح (دط) اسکو ابن وردان کی روایت میں ابن ہارون نے اپنے تمام طرق سمیت فضل سے اور اسی طرح ہذلی نے اپنے شیوخ کے ذریعہ ابن شبیب سے اور انہوں نے فضل سے نقل کیا ہے اور ابن جماز کے لئے یہ وجہ دُوری وغیرہ سے مروی ہے (ب) تحقیق و اظہار سے كَهَيْـَٔةِ (دط) اس کو ابوجعفر سے ان کے باقی طرق و ناقلین نے روایت کیا ہے (یعنی ابن شبیب نے ہذلی کے علاوہ باقی تمام طرق سمیت فضل کے ذریعہ اور ہبۃ اللہ نے اپنے جملہ طرق سمیت بلاواسطہ ابن وردان سے اور ہاشمی نے اپنے جملہ طرق سمیت ابن جماز سے تحقیق و اظہار نقل کیا ہے) اور اسی طرح ابن سوار وغیرہ نے ابوجعفر کے لئے ان کی دونوں روایتوں سے یہی وجہ قطعیت کے ساتھ بیان کی ہے (حاصل یہ کہ ابن وردان کے لئے فضل سے خُلف (ابن شبیب سے دونوں اور ابن ہارون سے صرف ابدال و ادغام) اور ہبۃ اللہ سے فقط تحقیق و اظہار، اور ابن جماز کے لئے ہاشمی سے صرف تحقیق اور دوری سے صرف ابدال و ادغام ہے واللہ اعلم) اور گو حنبلی نے ہبۃ اللہ کے ذریعہ ابن وردان سے كَهَيْـَٔةِ میں یا کا مدِ متوسط نقل کیا ہے لیکن وہ اسمیں منفرد ہیں کیوں کہ اس کو اُن کے علاوہ اور کسی نے بھی ابن وردان سے نقل نہیں کیا (اسلئے اس روایت سے احتراز کرنا ازحد ضروری ہے) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں (م۲) باقی نو قراء کے لئے بلاخلاف تحقیق و اظہار ہے اور مدلین میں ازرق اور سکتہ میں ابن ذکوان حفص حمزہ اور ادریس اپنے اپنے قاعدہ پر ہیں خود نکال لو) چھٹا کلمہ: يَايْـَٔسُ اور اس کے مادہ کے تمام الفاظ، جن کی تفصیل یہ ہے (ا تا ۴) فَلَمَّا اسْتَايْـَٔسُوا مِنْهُ. وَلَا تَايْـَٔسُوا مِنْ رَّوْحِ اللّٰهِ اِنَّهٗ لَا يَايْـَٔسُ (ع۱۰) اور حَتّٰٓى اِذَا اسْتَايْـَٔسَ الرُّسُلُ (ع۱۲) (چاروں یوسف میں) (۵) اَفَلَمْ يَايْـَٔسِ الَّذِيْنَ (رعد ع۴ میں)۔ ان میں بھی دو فریق ہیں (م۱) بزی

کے لئے پانچوں[۵] میں حالین میں دو[۲] وجوہ ہیں (الف) اِسْتَایَسُوْا ۔ وَلَاتَایَسُوْا، اِلَّایَایَسُ اِسْتَایَسَ ۔ اَفَلَمْ یَایَسِ (رشط) یعنی قلب مکانی کے طور پر ہمزہ (عین کلمہ) کو یا (فا کلمہ) کی جگہ لے جا کر ساکن کر دیتے ہیں ۔ اور یاء ساکنہ (فا کلمہ) کو مؤخر کر کے ہمزہ (عین کلمہ) کی جگہ لے جا کر فتحہ دیدیتے ہیں جس سے اِسْتَاْیَسُوْا ۔ وَلَاتَاْیَسُوْا وغیرہ ہو جاتا ہے پھر ہمزہ کو الف مدہ سے بدل لیتے ہیں (جس سے اِسْتَایَسُوْا وغیرہ بن جاتا ہے اور قلب کے بعد ابدال واجب ہے) اس کو ابوربیعہ نے اپنے عام واکثر اور جمہور طرق سمیت بزّی سے نقل کیا ہے اور یہی لہبی و ابن بقرہ اور ان کے ماسوا کی روایت ہے بزّی سے، اور دانی نے بھی عبدالعزیز بن نواستی الفارسی سے یہی وجہ پڑھی ہے جس کو انہوں نے نقاش کے ذریعہ ابوربیعہ سے نقل کیا ہے (اور تیسیر میں بزّی کا طریق بھی انہی سے ہے) (ب) اِسْتَایْئَسُوْا وغیرہ یعنی قلب و ابدال کے بغیر ہمزہ کی تحقیق سے ۔ جماعت کی طرح (ط) اس کو ابن حباب نے اپنے جملہ طرق سمیت (اور ابوربیعہ نے صرف بعض طرق کی روشنی میں) بزّی سے نقل کیا ہے ۔ اور یہی باقی تمام راویوں کی روایت ہے بزّی سے ۔ اور دانی نے ابوالحسن اور ابوالفتح سے اسی کے موافق پڑھا ہے اور مہدوی اور جملہ اہل مغرب نے بزّی کے لئے اس کے سوا اور کوئی وجہ بیان نہیں کی (ء) باقی ساڑھے نو[۹½] یعنی نافع، قنبل، ابوعمرو، ابن عامر، کوفیین، ابو جعفر، یعقوب کے لئے حالین میں بلا خلاف تحقیق ہے ۔ قلب و ابدال کے بغیر ۔ البتہ حمزہ کے لئے صرف وقفاً عام قاعدہ کے موافق نقل و حذف اور ابدال و ادغام دونوں ہیں ۔ جیسا کہ عنقریب آجائے گا ان شاء اللہ) اور گو حنبلی نے ہبۃ اللہ سے اور انہوں نے اپنے شیوخ (جعفر از احمد حلوانی از قالون) کے ذریعہ ابن وردان سے پانچوں[۵] میں ابوربیعہ کی روایت کی طرح قلب و ابدال سے اِسْتَایَسُوْا وغیرہ نقل کیا ہے لیکن یہ ان کا تفرد ہے (جس پر عمل کرنا درست نہیں) ثالث[۳]: یہ کہ ہمزہ متحرکہ سے پہلا ساکن، زا ہو، جس کا فقط ایک کلمہ ہے یعنی جُزْءٌ جو صرف تین[۳] جگہ آیا ہے (۱) ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰی کُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا (بقرہ ع ۳۵) (۲) جُزْءٌ مَّقْسُوْمٌ (حجر ع ۳) (۳) مِنْ عِبَادِهٖ جُزْءًا (زخرف ع ۱) ان کے ساتھ چوتھا موقع اور کوئی نہیں ۔ ان میں بھی دو[۲] فریق ہیں (۱) ابو جعفر کے

لئے ہمزہ کے حذف اور زا کی تشدید سے جُزٌّ ہے اور اس کی توجیہ یہ ہے کہ اولاً تخفیف کی غرض سے ہمزہ کی حرکت زا کی طرف نقل کرکے اس ہمزہ کو حذف کردیا پھر جو حضرات وصل کو وقف کے مرتبہ میں قرار دیتے ہیں۔ ان کے (وصل بنیّتِ وقف والے) قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے زا میں مضاعفت وتکرار پیدا کرکے اس کو مشدد کردیا (جیساکہ بعض اہلِ عرب کے لغت میں وقف کی حالت میں موقوف وآخری حرف کو مضاعفت وتکرار کے بعد مشدد کردیتے ہیں۔ جبکہ وہ حرکت کے بعد ہو نیز صحیح ہو (حرفِ علت وغیرہ نہ ہو) اس بناء پر کہ یہ تضعیف وتشدید اس حرکت کا بدل وعوض بن جاتی ہے جو وقف کی وجہ سے حذف ہوگئی ہے) جیسے فَرَجّ (فرحّ نخالدّ اور وقفاً عاصم کی قراءت بھی ہر جگہ اس لغت کے موافق آئی ہے۔ اور اہوازی نے جو حمزہ سے وقفاً جُزّ — مِلّ۔ دِفّ۔ الخَبّ میں زا لام فا اور با کی تشدید نقل کی ہے وہ بھی اسی قبیل سے ہے لیکن چوں کہ یہ لغت فصیح وکثیر اور مشہور تر نہیں اس بناء پر یہ کہنا اولیٰ ہے کہ جُزّ وغیرہ میں تشدید ابدال وادغام کی بناء پر ہے نہ کہ تضاعف وتکرارِ حرف کی وجہ سے۔ واللہ اعلم) اور یہی جُزٌّ امام ابوبکر محمد بن مسلم بن شہاب زہری کی قراءت ہے (۲) باقی نو قراء یعنی سبعہ۔ یعقوب۔ امام خلف کیلئے ہر جگہ تحقیق واظہار ہے تشدید وحذف اور نقل کے بغیر) اور اگر ہمزہ سے پہلے ساکن حروف، الف یا اور زا کے علاوہ ہوں (مثلاً مَن اٰمَنَ، قَدْ اَفْلَحَ، مِلْءُ وغیر ہٰذہ) تو انکے متعلق ایک مستقل باب ہے جو خاص انہی سواکن کے بعد آنے والے ہمزات کی تخفیف کی تحقیق وتفصیل کے لئے مقرر ہے اور اس کا ذکر اس باب کے اختتام کے بعد متصلاً آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ تتمہ:۔ اب اس باب کے صرف وہ چند کلمات باقی رہ گئے ہیں۔ جن میں تخفیف وسہولت کے قصد ولحاظ کے بغیر محض وضع ولغت اور صرف وعربیت کے تفاوت وتفارق کے اعتبار سے) قراء نے مستقل طور پر ہمزہ پڑھنے اور نہ پڑھنے کا اختلاف کیا ہے اور وہ یہ ہیں (۱) النَّبِیُّ اور اس کا باب (یعنی نَبِیًّا۔ نَبِیٍّ۔ النَّبِیُّوْنَ۔ النَّبِیّٖنَ وغیرھا) (۲) یُضَاهُوْنَ (۳) مُرْجَوْنَ اور تُرْجِیْ (۴) ضِیَآءً (۵) بَادِیَ (۶) الْبَرِیَّةِ۔ اور توضیح یہ ہے۔ پہلا کلمہ: اَلنَّبِیُّ اور اس کے باب کے تمام الفاظ یعنی النَّبِیُّوْنَ۔ النَّبِیّٖنَ،

اَنۢبِيَآءَ۔ وَالنُّبُوَّةَ۔ نَبِيًّا۔ نَبِيٍّ۔ جس جگہ بھی آئیں۔ ان میں قراء کے دو فریق ہیں ۱۔ نافع کے لئے یا اور واو کی بجائے ہمزہ اور اظہار و مد سمیت اس کی تحقیق سے اَلنَّبِيٓءُ۔ اَلنَّبِيٓـُٔونَ۔ اَلنَّبِيٓـِٕينَ اَنۢبِئَآءَ۔ وَالنُّبُوٓءَةَ۔ نَبِيٓـًٔا۔ نَبِيٓءٍ ہے۔ ۲۔ باقی نو قراء یعنی ابن کثیر۔ ابوعمرو۔ ابن عامر۔ کوفیین ابوجعفر و یعقوب کے لئے ابدال و ادغام سے اَلنَّبِيُّ وغیرہ ہے (لیکن اَنۢبِيَآءَ میں صرف ابدال ہے) اور نافع کی قراءت میں اس قسم میں سے جو (۱) لِلنَّبِيٓءِ اِنْ۔ (۲) اَلنَّبِيٓءُ اِلَّآ (احزاب ۷ و ۶) اور (۳) اَلنَّبِيٓءُ اَوْلٰى (۴) اَلنَّبِيٓءُ اَنْ (احزاب ۷ و ۶) اور (۵ و ۶) يٰاَيُّهَا النَّبِيٓءُ اِنَّآ (احزاب ۷) (۸،۷) يٰاَيُّهَا النَّبِيٓءُ اِذَا (ممتحنہ ۲ و طلاق ۱) (۹) اَلنَّبِيٓءُ اِلٰى (تحریم ۱) ان نو موقعوں میں دو کلموں میں دو ہمزے متصل و مجتمع ہو کر آرہے ہیں ان کا حکم اس سے پہلے (ساتویں) باب میں بیان ہو چکا ہے (جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان نو میں سے اوّل کے دو کلموں میں قالون کے لئے وصلاً ابدال و ادغام ہی مختار و صحیح ہے اور وقفاً اپنے عام قاعدہ کے موافق تحقیق و اظہار ہے اور ورش کے لئے دوسرے ہمزہ میں تسہیل اور خالص یاء ساکنہ مدہ سے ابدال دونوں وجوہ ہیں اور ۳ و ۴ دونوں میں قالون و ورش دونوں ہی کے لئے دوسرے ہمزہ کا واو مفتوحہ سے ابدال۔ اور ۵ تا ۹ ان پانچوں میں دونوں ہی راویوں کے لئے دوسرے ہمزہ میں دو دو ہیں۔ (۱) واو مکسورہ سے ابدال (۲) تسہیل۔ اور پوری تفصیل پہلے درج ہو چکی ہے۔ شوق و طلب ہو تو ملاحظہ فرمالیں۔ حق تعالیٰ توفیق نصیب فرمائیں۔ (آمین)) دوسرا کلمہ: يُضَاهُوْنَ جو سورۂ توبہ ۱۰ میں ہے۔ یعنی يُضَاهُوْنَ قَوْلَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اس میں بھی دو فریق ہیں ۱۔ صرف عاصم کے لئے يُضَاهِـُٔونَ ہے۔ ہمزہ کے اثبات سے جو ضمہ والا ہے۔ کیوں کہ اس کے بعد واو واقع ہو رہی ہے (جس کے مناسب ضمہ ہی ہے) اور اس ہمزہ سے پہلے ھا پر کسرہ ہے ۲۔ باقی نو قراء یعنی نافع۔ ابن کثیر۔ ابوعمرو۔ ابن عامر۔ حمزہ۔ کسائی ابوجعفر۔ یعقوب۔ امام خلف کے لئے يُضَاهُوْنَ ہے۔ ہمزہ کے بغیر۔ پس اب ان کے یہاں اس ہمزہ محذوفہ سے پہلے ھا پر بعد والی واو کی وجہ سے ضمہ آجائے گا۔ تیسرا کلمہ: مُرْجَوْنَ جو توبہ (۱۳) ہی میں ہے۔ یعنی مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللّٰهِ اور تُرْجِيْ جو احزاب (۶) میں ہے یعنی تُرْجِيْ

مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ ۔ سو ان دونوں میں بھی قراء کے دو دو فریق ہیں۔ ۱ ابن کثیر
ابوعمرو۔ ابن عامر۔ یعقوب۔ اور شعبہ ان ساڑھے چار کے لئے ضمہ والے ہمزہ سے مُرْجَؤُنَ
اور تُرْجِئُ ہے۔ ۲ باقی ساڑھے پانچ یعنی نافع حفص حمزہ۔ کسائی۔ ابوجعفر و امام خلف کیلئے
مُرْجَوْنَ اور تُرْجِیْ ہے ہمزہ کے بغیر۔ چوتھا کلمہ: ضِیَآءً جو تین جگہ ہے (۱) یونس ع
(۲) انبیاء ع (۳) قصص ع، ان میں بھی دو فریق ہیں ۱ صرف قنبل کے لئے تینوں میں ضِئَآءً
ضاد کے بعد فتحہ والے ہمزہ سے۔ اور ابن مجاہد کا گمان وخیال یہ ہے کہ یہ وجہ غلط ہے باوجودیکہ
انہوں نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ بلاشبہ میں نے یہ وجہ قنبل سے اسی طرح پڑھی ہے
لیکن باقی لوگوں نے اس تغلیط میں ابن مجاہد کی مخالفت کی ہے (اور یہ کہا ہے کہ بلاشک یہ
وجہ بھی صحیح ہے) غرضکہ ابن مجاہد نے اس کو قنبل سے ہمزہ کے ساتھ نقل کیا ہے اور اس بارہ
میں باقی ناقلین نے بھی ان کی مخالفت نہیں کی (بلکہ سبھی نے اس وجہ کو صحیح وجائز اور قوی ومُعمَد
بتایا ہے۔ پس قنبل کے لئے بلاخلاف ہمزہ ہے) اور احمد بن یزید حلوانی نے قنبل کی موافقت کی ہے
پس انہوں نے اس قرارت کو قواس سے اسی طرح روایت کیا ہے جو قنبل کے شیخ ہیں اور اس کی
توجیہ یہ ہے کہ (یہ اصل میں ضِوَاءٌ (روشنی) تھا) اس میں قلب مکانی کے ذریعہ لام کلمہ (ہمزہ) کو
عین کلمہ (واو) پر مقدم کردیا (اور عین کو لام کی اور لام کو عین کی جگہ لے آئے جس سے ضِئَاوٌ
ہوگیا پھر چونکہ الف کے بعد واو کلمہ کے آخر میں تھی اس لئے اس کو ہمزہ سے بدل لیا ضِئَاءٌ
ہوگیا) چنانچہ عَاثَ عَثَا (وہ سرکش ہوگیا) اور اسی طرح عَاقَ عَقَا۔ کنواں کھودا۔ جھنڈا بلند
ہوا یکروہ جانا۔ روکا۔ رُکا وغیرہ) میں بھی قلب مکانی کا قول کرتے ہیں ۲ باقی ساڑھے نو
نافع۔ بزی۔ ابوعمرو ابن عامر کوفیین۔ ابوجعفر ویعقوب کے لئے ضِیَآءً ہے۔ یا کی جگہ میں ہمزہ
لانے کے بغیر۔ پانچواں کلمہ: بَادِیَ جو ہود ع میں ہے یعنی بَادِیَ الرَّأْیِ۔ اس میں بھی
دو فریق ہیں ۱ صرف ابوعمرو کے لئے دال کے بعد ہمزہ سے بَادِئَ ہے ۲ باقی نو قراء یعنی نافع
ابن کثیر ابن عامر کوفیین ابوجعفر ویعقوب کے لئے بَادِیَ ہے یا کے اثبات سے ہمزہ کے بغیر،

چھٹا کلمہ اَلْبَرِیَّۃِ جو سورۂ لَمْ یَکُنْ (بینہ ع۲) میں دو جگہ ہے (۱) شَرُّ الْبَرِیَّۃِ (۲) خَیْرُ الْبَرِیَّۃِ۔ ان دونوں میں بھی دو فریق ہیں ۱؎ نافع اور ابن ذکوان کے لئے اَلْبَرِیْٓئَۃِ ہے۔ یا کے بعد فتحہ والے ہمزہ سے ۲؎ باقی ساڑھے آٹھ یعنی ابن کثیر۔ ابوعمرو۔ ہشام۔ کوفیین۔ ابوجعفر ولیعقوب کے لئے دونوں موقعوں میں ہمزہ کے بغیر تشدید والی یا سے اَلْبَرِیَّۃِ ہے۔ . . .

تنبیہات

(تنبیہ ۱) جب ہمزۂ ساکنہ کے بعد متصلاً کوئی اور ساکن آرہا ہو جس کی وجہ سے اس پر حرکت آگئی ہو جیسے مَنْ یَّشَاِ اللّٰہُ (انعام ع۴) اور فَاِنْ یَّشَاِ اللّٰہُ (شوریٰ ع۳)۔ تو اس صورت میں ہمزۂ ساکنہ کا ابدال کرنے والوں کے مذہب کی رُو سے بھی ہمزہ میں تحقیق ہی ہوگی۔ نہ کہ ابدال۔ کیوں کہ بعد کے ساکن کی وجہ سے ہمزہ متحرک ہوگیا ہے (ساکن نہیں رہا اس بناء پر اس میں ابدال کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا) ہاں اگر یہ ہمزہ اس ساکن سے جُدا ہوجائے اِس طرح کہ بعد والے ساکن سے ملانے کے بغیر اس ہمزہ پر وقف کردیں۔ تو پھر حسب قاعدہ ابدال والوں کے یہاں اِس ہمزہ میں ابدال ہوگا اس لئے کہ اب وہ ساکن ہوگیا ہے (اور اجتماع ساکنین نہ رہنے کے سبب اُس کا اصلی و لازمی سکون لوٹ آیا ہے جس میں ابدال ہوا کرتا ہے۔ اِس بناء پر اب ابدال نہ ہونے کے کوئی معنی نہیں) اور یہ ابدال ابوجعفر کے اور اسی طرح اصبہانی کے طریق سے ورش کے مذہب میں ہوگا جیسے یَشَا۔ (کیوں کہ ابوعمرو کے لئے تو یہ ابدال سے مستثنیٰ ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ رہے ازرق سو ان کے لئے صرف فا کلمہ میں ہی ابدال ہوتا ہے اور یہ لام کلمہ ہے۔ اور پوری تفصیل باب کے شروع میں درج ہوچکی ہے) اور بلا شبہ حافظ ابوعمرو دانی نے "جامع البیان" میں اِس امر کی اُسی طرح تصریح کی ہے جس طرح ہم نے بیان کیا ہے۔ (تنبیہ ۲) کلمہ کے آخر والا وہ ہمزہ جو وصل میں متحرک پڑھا جاتا ہو۔ جیسے اَنْشَاَ۔ یَسْتَھْزِئُ۔ لِکُلِّ امْرِئٍ جب یہ وقف کی حالت میں ساکن ہوجائے۔ تو ہمزۂ ساکنہ کا ابدال کرنے والوں کی قراءت میں بھی اُس ہمزہ میں تحقیق ہی ہوگی (ابدال قطعاً نہیں ہوگا۔ کیوں کہ سکون عارضی ہے اور وقفی ہمزہ کی تخفیف حمزہ و ہشام ہی کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ عنقریب آجائے گا ان شاء اللہ) اور یہ اُن امور میں سے

ہے جن میں کسی قسم کا خلاف ونزاع نہیں پایا جاتا۔ حافظ دانیؒ اپنی "جامع" میں فرماتے ہیں "کہ یقیناً ہمارے بعض اساتذہ کی رائے یہ تھی کہ بَادِیَ (ہُودؑ رکوع ۳) میں وقف کی صورت میں (ابوعمرو کے لئے) ہمزہ کا ترک اور اُس کا یا سے ابدال ہوگا (یعنی بَادِیَ جماعت کی طرح) کیوں کہ اس میں ہمزہ وقف کی وجہ سے ساکن ہوجاتا ہے (اور ساکن میں ابدال ہوا ہی کرتا ہے اس لئے اس میں بھی ہونا چاہیئے)" پھر فرماتے ہیں "لیکن یہ مذہب وہ رائے جو ابوعمرو کی قرارت کے بارہ میں ہے۔ قطعاً خطا اور غلط ہے اور وجوہ دو ہیں **اوّل**: یہ کہ اِس تقدیر پہ سامع کو اِس اِشکال وایہام میں واقع کرنا لازم آتا ہے کہ شاید یہ کلمہ اُس مادہ سے مشتق ہے جس میں ہمزہ نہیں آتا (بلکہ یہ معتل سے بنا ہے) حالانکہ ابوعمرو کے یہاں یہ اُس بَدْءٌ (ف) اور اِبْتِدَاءٌ سے بنا ہے جس کی اصل ہمزہ ہے (اَیْ فِیْ اَوَّلِ الرَّاْیِ) نہ کہ اُس بُدُوٌّ (ن) اَیْ ظُهُوْرٌ سے جو معتل ہے اور جس میں ہمزہ کے وجود کی کوئی اصل وصورت اور قطعاً کوئی گنجائش ہی نہیں (اور اب معنیٰ یہ ہوں گے فِیْ ظَاهِرِ الرَّاْیِ. حاصل یہ کہ چوں کہ اِس صورت میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید ابوعمرو کے لئے بھی یہ کلمہ بُدُوٌّ (معتل) سے مشتق ہے حالانکہ یہ بَدْءٌ سے بنا ہے اس بنا پر وقفاً ہمزہ کا یا سے ابدال قطعاً درست نہیں) **ثانی**: یہ کہ پھر تو ضروری ہے کہ قُرِیَ اور اَسْتَهْزِئَ اور ان جیسی دوسری مثالوں میں بھی وقفاً ابوعمرو کے لئے بعینہٖ اسی طرح ابدال کریں جس طرح بَادِیَ میں وقفاً ابدال کرتے ہیں (کیوں کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں) حالانکہ ابوعمرو کے مذہب کی رُو سے اِن مثالوں میں یہ ابدال قطعی مشہور ومنقول نہیں۔ (اس بنا پر ثابت ہوگیا کہ بَادِیَ میں بھی وقفاً ابدال کی کوئی وجہ نہیں)" **میں (محقق) کہتا ہوں کہ**: "ہم نے جو اس سے پہلے بَارِئِكُمْ کے متعلق یہ بیان کیا ہے" کہ اس میں ابوعمرو کے لئے ہمزہ کے سکون کی حالت میں تخفیف کی غرض سے ابدال نہیں ہوگا (ورنہ معنوی التباس لازم آئے گا) جیسا کہ اس کی پوری تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔ سودانی کے مندرجہ بالا ارشاد سے ہمارے اس بیان کی (کامل طور پر) تائید وتصحیح ہوجاتی ہے اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں ....

(تنبیہ ۳۱) هٰاَنْتُمْ کے بارہ میں:- اگر اس میں جمہور کے قول کے موافق یہ کہیں کہ اس کی

"ھا" تنبیہ کے لئے ہے جو اَنْتُمْ پر داخل ہوگئی ہے۔ تو اس تقدیر پر (گو ھا معنیً وحکماً منفصل ہے مگر) چوں کہ رسم کے اعتبار سے وہ ھا۔ اَنْتُمْ کے ساتھ متصل وموصول ہے اس بنا پر ھا اور اَنْتُمْ دونوں کو (وجوبی وقطعی طور پر) ایک ہی کلمہ کے مرتبہ میں قرار دیں گے۔ چنانچہ ھٰذَا اور ھٰٓؤُلَآءِ میں بھی یہی صورت ہے (کہ گو ھا معنیً منفصل ہے مگر چوں کہ رسماً موصول ہے اس بنا پر ھا اور ذا اور ھا اور اُولَآءِ دونوں کو ایک ایک ہی کلمہ کے حکم میں بتاتے ہیں) پس اب نہ تو رسم کے اعتبار سے ھا کو اَنْتُمْ سے جدا کر سکتے ہیں اور نہ تلفظ کے اعتبار سے اَنْتُمْ کے بغیر فقط ھا پر وقف کر سکتے ہیں مگر دانی نے اپنی "جامع" میں جو اِس پر کلام اور بحث کی ہے اُس میں بلاشبہ اس مذکور کے خلاف درج ہے۔ چنانچہ انھوں نے ھا کے تنبیہ کے لئے ہونے کے احتمال و وجہ کو بیان کرنے کے بعد جو فرمایا ہے اس کی نقل کا متن (اور اس کا ترجمہ) بعینہٖ یہ ہے" کہ ھا اَنْتُمْ اصل کی رُو سے ھا اور اَنْتُمْ ہے۔ پس اس میں "ھا" (تنبیہ کی ہے جو) اَنْتُمْ پر داخل ہوگئی ہے جس طرح کہ ان کے قول ھٰٓؤُلَآءِ میں یہ ھا، اُولَآءِ پر داخل ہوگئی ہے سو اس توجیہ کے اعتبار سے ھا اور اس کا مدخول علیہ (یعنی وہ کلمہ جس پر وہ داخل ہوتی ہے) دونوں دو الگ الگ کلمے ہوں گے جن میں سے ایک پر وقف کر کے دوسرے سے ابتدا کر سکتے ہیں" اھ، لیکن یہ قول اشکال و دشواری اور غلطی سے خالی نہیں جس کی پوری تحقیق وتفصیل عنقریب "بَابُ الْوَقْفِ عَلٰی مَرْسُوْمِ الْخَطِّ" میں آجائے گی ان شاء اللہ تعالےٰ۔ (پس اُس بیان سے یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہوجائے گی کہ دو موصول کلموں میں سے ایک پر وقف اور دوسرے سے ابتدا کرنا قراءت وعربیت دونوں ہی کے سراسر خلاف ہے۔ فَافْهَمْ وَتَامَّلْ) (تنبیہ[۴]) (الف) اَلّٰٓئِیْ میں جو حضرات (ورش وبزید اور ایک وجہ میں بزی وابوعمرو) ہمزہ کی تسہیل بین بین کرتے ہیں۔ ان کے مذہب کی رُو سے جب اس پر وقف کرنا چاہیں تو اگر رَوم سے وقف کریں تب تو وصل اور وقف دونوں میں ذرا بھی فرق نہیں ہوگا (بلکہ وصل کی طرح وقف میں بھی تسہیل ہی کریں گے) لیکن اگر اسکان سے وقف کریں گے تو پھر چاروں ہی کے لئے تسہیل کی بجائے یاء ساکنہ کے ساتھ وقف کریں گے (یعنی اَلّٰٓئِیْ)

اور اگر وصلاً بزی و ابوعمرو کے لئے یاء ساکنہ پڑھ رہے ہوں تو پھر اغلب یہ ہے کہ وقفاً یاء ساکنہ ہی پڑھیں گے۔ تسہیل مع الروم جائز نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم) اِس بات کو حافظ ابوعمرو دانی اور ان کے ماسوا نے صراحتًہ بیان کیا ہے۔ اور بہت سے اماموں نے اِس امر پر تنبیہ کرنے سے کوئی تعرض نہیں کیا (ب) اسی طرح ءَآنتُمْ اور اَرَاَیتُمْ (اور اَفَرَاَیتُمْ) میں جن حضرات نے ازرق کے طریق سے ورش کے لئے ہمزہ کا الف سے ابدال روایت کیا ہے اُن کے مذہب کی رُو سے اگر ان پر وقف کریں گے تو ابدال کی بجائے ہمزہ کی تسہیل بین بین ہی سے کریں گے (نہ کہ ابدال و مد سے) اُس بیان کے برعکس جو الّٰیٔ کے وقف کے متعلق ابھی اُوپر درج ہوا (کہ الّٰیٔ میں تسہیل والوں کے یہاں وقف بالسکون، ابدال بالیاء الساکنہ سے ہو رہا ہے نہ کہ تسہیل سے۔ پس ءَآنتُمْ وغیرہ میں اس کے برعکس ابدال والوں کے یہاں وقف تسہیل سے کریں گے نہ کہ ابدال سے) اور اِس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان میں ابدال ہی سے وقف کریں تو پے درپے ایسے تین ساکن جمع ہو جاتے ہیں جن میں اظہار ہو رہا ہے (اور ان میں سے کوئی بھی اُس طرح مدغم نہیں جس طرح صَوَآفَّ اور مُضَآرٌ میں دُوسرا ساکن مدغم ہے) اور اِس قسم کے اجتماع کی نظیر عرب کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔ رہی یہ بات کہ کلمہ کے آخر والے مشدّد حرف (صَوَآفَّ وَالدَّوَآبّ۔ وَلَاجَآنّ سب کی اور تَبَشِّرُونَّ اور هٰتَيْنِّ صرف مکّی کی قراءت پر ان) پر وقف کرنے سے بھی تو یہی صورت پیش آجاتی ہے (کہ کلمہ میں پے درپے تین ساکن حروف جمع ہو جاتے ہیں پس ان میں بھی وقف بالاسکان کو ممنوع قرار دینا چاہیئے۔ چنانچہ دانی نے اِس قسم میں سے الف کے سوا دُوسرے موقعوں (یعنی تُبَشِّرُونَّ اور الَّذَانِّ وغیرہما) میں اسی بناء پر وقف بالتشدید کو ممنوع اور وقف بالتخفیف کو ضروری قرار دیا ہے۔ لیکن جمہور اہلِ ادا تو اس قسم میں وقف بالتشدید کو منع نہیں کرتے۔ بلکہ عام قاعدہ کے موافق وقف بالاسکان ہی کو لازم و ضروری ٹھہراتے ہیں حالانکہ مندرجۂ بالا بیان کا تقاضا یہ ہے کہ ءَآنتُمْ وغیرہ کی طرح اِس قسم میں بھی وقف بالاسکان اور وقف بالتشدید کو قطعی طور پر ممنوع و ناجائز قرار دیں۔ کیوں کہ دونوں ہی قسموں میں ابدال و تشدید

سے وقف کرنے کی صورت میں پے در پے تین تین ساکن جمع ہو جاتے ہیں پھر یہ فرق کیوں کر ہے
کہ ءَ آنتُ وغیرہ میں تو وقف بالابدال کو ممنوع بتاتے ہیں اور رمضآنٌ وغیرہ میں وقف بالاسکان
والتشدید کو ناجائز نہیں کہتے؟) سو یاد رکھو کہ ءَ آنتُ وغیرہ میں جو تین ساکنوں کا اجتماع ہو رہا ہے
وہ اس حرفِ مشدد کے تین ساکنوں کے اجتماع کی طرح نہیں ہے جس پر وقف کر دیں۔ (بلکہ دونوں
میں بہت فرق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ءَ آنتُ وغیرہ میں تو دوسرا ساکن مُظْہَر ہے نہ کہ مدغم اور رمضآنٌ وغیرہ
میں مدغم ہے۔ جو حرکت کے مرتبہ میں ہے۔ اس بنا پر ءَ آنتُ وغیرہ میں تو ابدال سے وقف کرنا ممنوع ہے
اور کلمہ کے آخر والے مشدد حرف پر اسکان وتشدید سے وقف کرنا ممنوع نہیں۔ کیونکہ انمیں ادغام
وتشدید کی وجہ سے زبان دونوں ساکنوں کی ادائیگی میں یکبارگی ہی اٹھتی ہے۔ اس بنا پر ان میں دشواری
ودِقّت پیش نہیں آتی بخلاف اَئمَّہ آیتُ اور ءَ آنتُ وغیرہ کے کہ ان میں ادغام وتشدید کے نہ پائے
جانے کے سبب زبان کو متعدد بار حرکت کرنی پڑتی ہے۔ جو دشواری سے خالی نہیں اس لئے ان میں
ابدال سے وقف کرنا ناجائز ہے) جیسا کہ (اوپر گذرا خوب سمجھ لو۔ اور) اس فرق کا (باقی) بیان
عنقریب "باب الوقف علی اواخر الکلم" کے آخر (یعنی تنبیہ ۲) میں آجائے گا (ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور
اس کا خلاصہ ہم نے اوپر درج کر دیا ہے۔ رہا دانی کا یہ قول "کہ مشدّد حرف سے پہلے الف ہو تو
تشدید سے وقف کرنا جائز ہے اور اس کے علاوہ اور کوئی حرف ہو تو ناجائز ہے" سو یہ جمہور کے
مذہب کے خلاف ہے۔ نیز نقل وروایت کے علاوہ عقل ودرایت اور قیاس کے بھی موافق نہیں۔
جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ فافہم وتامل) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔

تمّ "بَابُ الْهَمْزِ الْمُفْرَدِ" وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ وَالْمِنَّةُ وَبِيَدِهِ الْفَضْلُ وَالنِّعْمَةُ

بابِ نہم (۹)

"ہمزہ کی حرکت اس سے پہلے ساکن کی طرف نقل کرنے [اور ہمزہ کو حذف کر دینے] کے بیان میں"

یہ ہمزۂ مفردہ کی تخفیف کی بہت سی نوعوں میں سے ایک نوع ہے۔ جو بعض اہلِ عرب کا لغت ہے۔ [پھر اس کی ۲ دو قسمیں ہیں۔ ۱ دو کلموں کی نقل، ۲ ایک کلمہ کی نقل، —— پہلی قسم: دو کلموں کی نقل، یہ کہ ساکن پہلے کلمہ کے اخیر میں اور ہمزہ دوسرے کلمہ کے شروع میں ہو جیسے قَدْ أَفْلَحَ وغیرہ] : اِس [قسم میں نقل و حذف] کو [اطلاق و اصالت کے طور پر] خاص ورش ہی نے [اپنے دونوں طریقوں سمیت نافع سے] روایت کیا ہے۔ [رہے وہ بعض کلمات جن میں دوسرے قراء نے بھی نقل کی ہے مثلاً آلْئٰنَ، مِنِ اسْتَبْرَقٍ سوان کی یہ نقل موافقت و تبعیت اور تقیید و جزویت کے طور پر ہے۔ نہ کہ عموم و اطلاق اور اصالت و کلیّت کے طریق پر] اور یہ نقل ان (تین ۳) شرطوں سے درست ہے ۱ ساکن پہلے کلمہ کے آخر میں ہو اور ہمزہ دوسرے کلمہ کے شروع میں۔ ۲ ہمزہ سے پہلا ساکن، حرفِ مدہ نہ ہو [یعنی صحیح ہو جس میں لین بھی شامل ہے] [۳ ہمزہ قطعی ہو] پھر

عام ہے کہ وہ ماقبل کا ساکن تنوین۱ ہو یا تعریف۲ کا لام یا اس کے۳ علاوہ کوئی اور ہو۔ پس [الف] : [ان سب صورتوں میں ورش کے لئے تخفیف کی غرض سے وقف و وصل دونوں حالتوں میں] وہ ساکن ہمزہ کی حرکت سے متحرک ہو جاتا ہے۔ اور خود وہ ہمزہ تلفظ و ادائیگی سے ساقط ہو جاتا ہے، کیوں کہ یہ ہمزہ ساکن ہے [یعنی اس پر حرکت نہیں رہی]۔ اور اس کے ماقبل کی حرکت بھی تقدیراً [و فرضاً و حکماً] سکون ہی کے حکم میں ہے [گو تحقیقاً و ظاہراً حرکت ہی کی شکل میں ہے، پس چوں کہ یہاں دو۲ ساکنوں کا التقاء و اجتماع ہو رہا ہے جن میں سے اول کا سکون محض تقدیری و حکمی و فرضی ہے نہ کہ تحقیقی و ظاہری اور ثانی کا سکون، عدم حرکت کے اعتبار سے ہے۔ اس بناء پر دوسرے ساکن (ہمزہ) کو حذف کر دیا کیوں کہ پہلے ساکن پر حقیقۃً و ظاہراً حرکت آ چکی ہے، اب فقط اُس کی تقدیری و حکمی حیثیت باقی رہ گئی ہے جو سکون والی ہے، سو اُس کے اعتبار سے ساکن ثانی کو حذف کر دیا جو حقیقۃً۱ ساکن و غیر متحرک نیز۲ تخفیف کا محل و مقام اور ماقبل۳ کی حرکت کے قرینہ سے حذف کے باوجود بھی موجود و مدلول علیہ ہونے کے سبب حذف کا زیادہ مستحق ہے۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ، هٰذَا مَا لَدَیَّ وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللّٰهِ وَ عِنْدَ الرَّاسِخِیْنَ فِی الْعِلْمِ] اور اس کی مثالیں یہ ہیں ۱ تنوین، جیسے وَمَتَاعٌ اِلٰی حِیْنٍ۔ وَ کُلَّ شَیْءٍ اَحْصَیْنٰهُ، خَبِیْرٌ اَلَّا تَعْبُدُوْا، بِعَادٍ اِرَمَ، لِاَیِّ یَوْمٍ اُجِّلَتْ، حَامِیَةٌ اَلْهٰكُمُ، ۲ لام تعریفی، جیسے الْاٰخِرَةَ، الْاٰخِرِ، وَالْاَرْضَ الْاَسْمَآءَ، الْاِنْسَانَ، وَالْاِیْمَانَ، وَالْاُوْلٰی، وَالْاُخْرٰی، وَالْاُنْثٰی، ۳ کوئی اور ساکن، جیسے مَنْ اٰمَنَ۱، مِنَ اللّٰهِ، مِنْ اِسْتَبْرَقٍ، مَنْ اُوْتِیَ۔ اور۲ وَلَقَدْ اٰتَیْنَا اور۳ الٓمّٓ۴ اَحَسِبَ النَّاسُ۔ اور۵ فَحَدِّثْ اَلَمْ نَشْرَحْ اور۶ خَلَوْا اِلٰی، اور ابْنَیْ اٰدَمَ، اور ان کے مانند دوسرے کلمات، پس اگر یہ ساکن، حرفِ مد ہو تو [اس میں] ورش [نقل نہیں کرتے بلکہ] اس کو اپنے اُسی قاعدہ پر باقی رکھتے ہیں جو ان کے لئے "بَابُ الْمَدِّ وَالْقَصْرِ" میں مقرر و ثابت ہے [یعنی اس میں ازرق اور اصبہانی دونوں اپنے اپنے قاعدہ کے موافق مد کرتے ہیں یعنی ازرق کے لئے صرف طول اور اصبہانی کے لئے قصر یا دو لغی دونوں ہیں] جیسے یٰاَیُّهَا، وَاِنَّا اِنْ [شَآءَ اللّٰهُ لَمُهْتَدُوْنَ]، فِیْ اَنْفُسِكُمْ، اور قَالُوْا اٰمَنَّا، نیز مَعَكُمْ اِنَّمَا،

تَوۡءُزُّهُمۡ اَزًّا ، عَلَيۡهِمۡ ءَاَنۡذَرۡتَهُمۡ اَمۡ ، وَ اَنَّهُمۡ اِلَيۡهِ اسی طرح ایک کلمہ میں بھی نقل نہیں کرتے جیسے مَسۡئُوۡلًا ، الظَّمۡاٰنُ ، نیز اگر ہمزہ وصلی ہو تب بھی نقل نہیں کرتے جیسے الٓمّٓ اللّٰهُ ، بِئۡسَ الِاسۡمُ وغیرہما] اور [ب] ساکن صحیح ہی کے ایک کلمہ یعنی اِقۡرَءُوۡا كِتٰبِيَهۡ اِنِّيۡ ظَنَنۡتُ (حآقّہ ع) میں ورش کے لئے تحقیق و نقل دونوں وجوہ ہیں جن [میں سے اسکان وتحقیق والی وجہ جید وقوی وصحیح وراست وراجح تر اولیٰ وافضل اور جمہور اہلِ ادا کا مذہب ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں نقل وحذف مرجوح وضعیف ہے۔ گو اصبہانی کے طریق سے کئی حضرات نے اس کو قطعاً نقل کیا ہے اور دونوں] کی [مزید] تفصیل یہ ہے [ا] : كِتٰبِيَهۡ اِنِّيۡ ، نقل کے بغیر ھا کے اسکان اور ہمزہ کی تحقیق سے اس ارادہ ونیت کی بنا پر کہ یہاں قطع واستیناف پایا جاتا ہے [یعنی اصل کے اعتبار سے كِتٰبِيَهۡ ، اِنِّيۡ سے مقطوع ومفصول اور جدا اور منوی الوقف ہے اور لفظِ اِنِّيۡ ، استیناف وابتدا اور انفصال وعلیحدگی کے حکم میں ہے] کیوں کہ كِتٰبِيَهۡ کی ھا سکتہ کی ھا ہے [جو وقف وجدائی ہی کے لئے مقرر ہے اور جو حرف موقوف علیہ کی حرکت کو باقی رکھنے اور اس کی محافظت کے لئے آیا کرتی ہے۔ پس گو یہاں یہ لازمی حرف کے مرتبہ میں ہو کر وقف ووصل دونوں ہی حالتوں میں ثابت رہتی ہے مگر ارادۃً ونیۃً تو بہرحال یہ منفصل وجدا ہی ہے۔ اس بنا پر نقل کے کوئی معنیٰ نہیں، اس لئے کہ وہ تو درج واثنا اور اتصال ہی کی صورۃ میں ہوتی ہے نہ کہ انفصال و انقطاع اور استیناف وجدائی کی حالت میں بھی اور یہاں انقطاع واستیناف ہی ہے خوب سمجھ لو] اور اس وجہ کے مذاہب وطرق کی توضیح یہ ہے۔ [۱] اس کو ورش سے جمہور اہلِ ادا نے روایت کیا ہے۔ [۲] ازرق کے طریق کے اعتبار سے بہت سے اماموں نے اسکان وتحقیق ہی کو قطعیت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ [۳] دانیؒ نے "تیسیر" میں اس کے سوا اور کوئی وجہ بیان نہیں کی، اور تیسیر کے ماسوا اور کتابوں میں اس کے ساتھ ساتھ دوسری

وجہ [نقل وحذف] کو بھی ذکر کیا ہے، لیکن پھر فرماتے ہیں "کہ میں نے ورش کے دونوں طریقوں

سے [ابوالقاسم خلف بن ابراہیم بن محمد بن خاقان] خاقانی اور ابوالفتح [فارس بن احمد] اور [ابوالحسن طاہر] ابن غلبون تینوں سے تحقیق و اسکان ہی کے موافق پڑھا ہے۔ اھ [۴] صاحب تجرید [ابن فحام صقلی] نے ازرق کے طریق سے ابن نفیس سے یہی وجہ پڑھی ہے۔ جس کو انھوں نے اپنے شیوخ [ابوعدی ازابن سیف] کے ذریعہ ازرق سے [اور انھوں نے ورش سے] نقل کیا ہے۔ نیز صاحب تجرید نے عبدالباقی سے بھی اسی وجہ کے موافق پڑھا ہے۔ جس کو انھوں نے عمر بن عراک سے اور انھوں نے اپنے شیوخ [حمدان خولانی ازابوالحسن نحاس] کے ذریعہ ابویعقوب یوسف الازرق سے روایت کیا ہے۔ اسی طرح صاحب تجرید نے ابوبکر محمد اصبہانی کے طریق سے بھی ورش کے لئے بلا خلاف یہی وجہ پڑھی ہے۔ [اور سند یہ ہے صاحب تجرید [ابن فحام] ازنصر فارسی ازابوالحسن حمامی از ابوالقاسم ہبۃ اللہ بغدادی ازاصبہانی از اصحاب ورش ازورش] اور [۵] شاطبیؒ وغیرہ نے بھی اسی وجہ کو راجح [وقوی] قرار دیا ہے۔

[۲] : کِتٰبِیَہِ اِنِّیْ ، نقل کے سبب ہمزہ کے حذف اور ھا کے زیر سے۔ اس بناپر کہ قاعدہ پایا جارہا ہے۔ پس باب کے باقی کلمات کی طرح اس میں بھی نقل وحذف جاری کردیا، اس وجہ کے متعلق اقوال وطرق کی تشریح یہ ہے [۱] یہ وجہ اہل ادا کی ایک جماعت نے روایت کی ہے۔ اور انھوں نے اس میں اور اس کے سوا دوسرے الفاظ میں کوئی فرق نہیں کیا [۲] اصبہانی کے طریق کی رُو سے بہت سے اماموں نے اسی وجہ کو قطعیت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور اصبہانی کے لئے اہل عراق کی تصریحات ونُصوص کا ظاہر بھی یہی ہے۔ [۳] بعض حضرات نے یہ وجہ ازرق کے لئے بھی بیان کی ہے، چناں چہ صاحب تجرید نے ازرق کے طریق سے عبدالباقی بن فارس سے یہی وجہ پڑھی ہے۔ جس کو انھوں نے اپنے والد ماجد [فارس] کے ذریعہ ابن ہلال کے طریق سے نقل کیا ہے۔ پھر ابن ہلال نے یہ وجہ نحاس سے اور انھوں نے

ك — یہ عبدالباقی بن حسن بن احمد بن محمد بن عبدالعزیز بن سقا ابوالحسن خراسانی الاصل الدمشقی کے علاوہ ہیں جو فارس بن احمد [استاذ دانیؒ] کے شیخ ہیں کما یعرف من طبقات القراء ۔ ۱۲ط

ازرق سے روایت کی ہے۔ [۴] ابوالقاسم شاطبیؒ نے اس وجہ کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے [کیوں کہ انھوں نے اسکان وتحقیق کو قبولیت کے اعتبار سے صحیح تر کہا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ نقل و حذف بھی صحیح ہے جو مرجوح و ضعیف ہے]، [۵] مکیؒ فرماتے ہیں "کہ ایک قوم نے اس میں نقل کے ترک کو اخذ کیا ہے اور اس کا ترک ہی عمدہ تر اور قوی تر ہے"۔ [۶] ابوالعباس مہدویؒ اپنی "ھدایہ" میں فرماتے ہیں "کہ کِتَـٰبِیَهْ اِنِّیْ میں ورش سے نقل اور تحقیق دونوں مروی ہیں"۔ پس مہدویؒ نے دونوں وجہوں کو برابر قرار دیا ہے، ـــــ

[میں (محققؒ) کہتا ہوں]: ہمارے نزدیک اس کلمہ میں ورش کے لئے نقل کا ترک ہی مختار و پسندیدہ ہے اور وہی ہمارے یہاں صحیح تر اور عربیت کی رُو سے قوی تر ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ یہ ھا سکتہ کی ھا ہے، [جو وقف وجدائی ہی کے لئے مقرر ہے] اور اس کا حکم سکون ہے۔ پس اس پر حرکت صرف شعری ضرورت سے آسکتی ہے، اور وہ بھی قباحت و ضُعف سے خالی نہیں نیز یہ ھا، وقف ہی میں ثابت رہتی ہے، [وصل میں ثابت نہیں رہا کرتی، کیوں کہ یہ اس کی غرض وعلت کے خلاف ہے]۔ پس جب اس میں ایک بات تو اصل کے خلاف یہ ہوئی کہ یہاں وصل کو وقف کا قائم مقام ٹھہرا کر اس ھا کو وصل میں بھی ثابت رکھا گیا، اس بنا پر کہ یہ مصاحف کی رسم میں ثابتا دموجود ہے، تو اب یہ مناسب نہیں کہ اس میں ایک اور طریقہ سے بھی اصل کی مخالفت کی جائے، اور وہ یہ ہے کہ اس میں نقل کے سبب ھا کو حرکت دے دیں، کیوں کہ اگر ایسا کریں گے تو ایک ہی کلمہ میں اصل کی دو مخالفتیں جمع ہو جائیں گی [جو ناقابلِ برداشت ہیں اس بناء پر تحقیق و اسکان ہی عمدہ تر ہے۔ حاصل یہ کہ نقل وحذف ازرق سے بعض کی اور اصبہانی سے اکثر کی، اور اسکان و تحقیق اصبہانی سے بعض کی اور ازرق سے اکثر کی روایت ہے اور دونوں وجوہ صحیح ہیں لیکن عدمِ نقل قوی تر اور جمہور کا مذہب ہے]۔

[احقر عرض کرتا ہے کہ چوں کہ یہاں نقل تو ھا کی اصل وضع کے خلاف ہے اور نقل کا ترک ورش کے عام قاعدہ کے مخالف ہے۔ اس بناء پر ان دونوں سے نجات کی صورت یہ ہے کہ اس ھا

پر وقف کردیں۔ واللہ اعلم]۔ ۔ ـــــ ۔ ۔ ـــــ ـــــ ایک انفرادی روایت:
ہذلی نے اپنے شیوخ کے ذریعہ ھاشمی سے اور انھوں نے ابنِ جمّاز سے ورش کے مذہب کی طرح پورے قرآن میں ہر جگہ اُن تمام کلمات میں نقل و حذف کو روایت کیاہے۔ جن میں ورش کے لئے نقل وحذف ہوتاہے، [اور پوری سندیہ ہے: ہذلی از ابونصر قہندزی از ابوالحسن خبازی از ابوبکر جوہری وابوجعفر مغازلی از ابوعبداللہ ثقفی از ابوبکر از طیّان از ابوعمران بزّاز از ابنِ رزین از ہاشمی از ابو اسحاق از ابنِ جماز]۔ لیکن یہ ان کا تفرد ہے[جس پر عمل کرنا درست نہیں]۔ اور یہی [زبیر بن محمد بن عبداللہ بن سالم بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب ابوعبداللہ وابوعبدالرحمٰن عُمَرِی کی روایت ہے اپنے اصحاب [قالون از ابنِ وردان] کے ذریعہ ابوجعفر سے، [جو ان کی انفرادہے] موافقات : یعنی وہ چار کلمات جن میں بعض دوسرے حضرات نے نقل میں ورش کی موافقت کی ہے۔ اور وہ یہ ہیں، پہلا کلمہ : مِنِ اسْتَبْرَقٍ (رحمٰن ع) پس رُویس نے فقط اسی کلمہ کی حالَیْن والی نقل میں ورش کی موافقت کی ہے [حاصل یہ کہ اس میں ورش ورویس کے لئے نقل اور قالون ابن کثیر ابوعمرو ابنِ عامر کوفیین ابوجعفر اور رَوح ان نو قراء کے لئے تحقیق ہے]۔ دوسرا کلمہ : آلْئٰنَ (یا ءَ آلْئٰنَ) جو یونس (ع ۹ ونیز ع ۹) میں دو جگہ ہے۔ یعنی (۱) آلْئٰنَ وَقَدْ كُنتُمْ (ع ۵)اور (۲) آلْئٰنَ وَقَدْ عَصَيْتَ (ع ۹ میں) اس میں قالون اور ابنِ وردان دونوں نے ورش کی موافقت کرکے ۔ ۔ ۔ حالین میں نقل کی ہے[پس باقی ساڑھے آٹھ [۸½] قراء یعنی ابنِ کثیر ابوعمرو ابنِ عامر کوفیین ابنِ جماز یعقوب کے لئے تحقیق ہے البتہ حمزہ کے لئے صرف وقفاً ایک وجہ نقل وحذف بھی ہے جیساکہ عن قریب آجائے گا ان شاءاللہ تعالیٰ]۔ اور اس کلمہ کے متعلق ذیل کی تین روایتیں انفرادی ہیں [جن پر عمل کرنا صحیح نہیں] [ا] حمامی نے نقاش سے اور انھوں نے ابوالحسن جمال سے اور انھوں نے حلوانی کے ذریعہ قالون سے دونوں موقعوں میں نقل کے بغیر تحقیق روایت کی ہے۔ جماعت کی طرح جوان کا انفراد ہے اور اسی طرح

[۲] سبط الخیاط نے بھی اپنی کفایہ میں ایک وجہ کی رُو سے ابو نشیط کے لئے تحقیق ہی نقل کی ہے لیکن یہ بھی ان کا تفرد ہے اور بلا شبہ اِن دونوں [حمامی و سبط] نے اس بارہ میں قالون کے جملہ اصحاب کی نیز اُن تمام نُصوص و تصریحات کی مخالفت کی ہے جو قالون سے اور اُن کے تلامذہ سے اور نافع سے وارد ہوئی ہیں اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔

[۳] اسی طرح ابوالحسن بن علاف نے بھی اپنے شیوخ [زید بزاز از ابوبکر داجونی از ابن شبیب از فضل بن شاذان از ابوالحسن حلوانی از قالون] کے ذریعہ ابنِ وردان سے دونوں کلموں میں تحقیق و اِسکان ہی روایت کیا ہے لیکن یہ بھی ان کا تفرد ہے کیوں کہ اس بارہ میں انھوں نے باقی تمام لوگوں اور راویوں کے خلاف کیا ہے، [اِس بنا پر اِن روایتوں سے احتراز کرنا از حد ضروری ہے۔ اور صحیح وہی ہے جو اوپر گذرا کہ آلْئٰنَ (ءَآلْئٰنَ) میں دونوں جگہ قالون و ورش و ابنِ وردان تینوں ہی کے لئے بلا خلاف نقل و حذف ہے]

تیسرا کلمہ: آلْئٰنَ، جو [استفہام کے بغیر ہے اور مندرجہ بالا دو مرقعوں کے علاوہ] قرآن کے باقی مقامات میں آیا ہے [اور وہ چھے ہیں] [۱، ۲] قَالُوا الْئٰنَ (عٓ)، فَالْئٰنَ (ع) دونوں بقرہ میں [۳] تُبْتُ الْئٰنَ [نساء ع] (۴) اَلْئٰنَ خَفَّفَ (انفال ع)۔ (۵) الْعَزِيزِ الْئٰنَ (یوسف ع) (۶) فَمَنْ يَّسْتَمِعِ الْاٰنَ (جن ع)]

اِن میں [قراء کے تین فریق ہیں: ۱] ابنِ وردان کے لئے ہر جگہ دو دو وجوہ ہیں (الف): آلْئٰنَ نقل و حذف سے [دُ طُ] یہ ہبۃ اللہ (از ابنِ وردان) کے طریق کے سوا باقی [یعنی فضل کے بعض] طرق [ابنِ ہارون از فضل بجمیع الطرق، اور نہروانی از ابنِ شبیب از فضل] سے ہے جن کی توضیح یہ ہے [۱] اس وجہ کو نہروانی نے اپنے جملہ طرق سمیت [ابوالقاسم زید بزاز سے اور انھوں نے ابوبکر محمد داجونی سے اور انھوں نے ابوبکر احمد بن شبیب رازی سے اور انھوں نے ابوالعباس فضل بن شاذان سے اور انھوں نے ابوالحسن حلوانی سے اور انھوں نے قالون کے ذریعہ عیسیٰ بن وردان مدنی حذاء سے] روایت کیا ہے [۲] اسی طرح یہ وجہ ابنِ ہارون

نے [فضل سے اور انھوں نے اپنے شیوخ کے ذریعہ ابنِ وردان سے] نقل کی ہے [۳]
نیز اس کو نہروانی وابنِ ہارون اِن دوؔ کے ما سوا اور بھی کئی ناقلین نے ابنِ وردان سے روایت
کیا ہے۔ اور [۴] یہی اہوازی اور رہاوی اور ان دونوں کے ماسوا کی روایت ہے
ابنِ وردان سے۔ [ب] : ءَآلۡـَٰٔنَ، تحقیق واِسکان سے [ط] [۱] اس کو ہبۃ اللہ
نے اپنے جملہ طرق سمیت ابنِ وردان سے نقل کیا ہے۔ نیز [۲] ابنِ مہران اور وراق اور
ابنِ علاف اِن تینوں نے اپنے شیوخ [بزاز از داجونی از ابنِ شبیب از فضل از حلوانی
از قالون] کے ذریعہ ابنِ وردان سے روایت کیا ہے، [پس تحقیق ہبۃ اللہ کے تمام اور
فضل کے بعض طرق [ابنِ مہران و وراق وابنِ علاف از ابنِ شبیب] سے ہے۔ حاصل
یہ کہ فضل سے نقل و تحقیق دونوں اور ہبۃ اللہ سے فقط تحقیق ہے] اور ابنِ وردان کے لئے
اس میں دونوں وجوہ صحیح ہیں جن کو بہت سے اماموں نے ان کے لئے صراحۃً بیان کیا ہے اور
آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ [۱] ورش کے لئے چھئوں جگہ بلا خلاف نقل و حذف [۲]
باقی نوؔ قراء یعنی قالون ابن کثیر ابوعمرو ابنِ عامر کوفیین ابنِ جماز یعقوب کے لئے ہر جگہ بلا خلاف
تحقیق واِسکان ہے] اور [ہذلی کے طریق سے] ہاشمی نے جو ابنِ جماز سے ہر جگہ ورش
کی طرح عام نقل کا قاعدہ روایت کیا ہے۔ سورہ مندرجۂ بالا تمام کلمات [مِنۡ اِسۡتَبۡرَقٍ،
ءَآلۡـَٰٔنَ، ءَآلۡـَٰٔنَ] میں اپنے اسی قاعدہ پر ہیں۔ جیسا کہ اِس قاعدہ کی پوری تفصیل پہلے درج
ہوچکی ہے۔ [اور وہاں ہی یہ بھی آچکا ہے کہ یہ ہذلی کا تفرد ہے جس پر عمل کرنا درست نہیں]
اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں، — چوتھا کلمہ : عَادًا ٱلۡأُولَىٰ (نجم ع ۳)۔
اِس میں دوؔ طور پر بحث ہے۔ [الف] : وصل کی حالت کا حکم : سو اس صورت
میں اس کلمہ میں قراء کے اجمالاً دوؔ فریق ہیں۔ پہلا فریق : ورش، قالون، ابوعمرو، ابوجعفر
اور یعقوب چاروں قراء اِس بات پر تو متفق ہیں کہ لام کے بعد ضمّہ والے ہمزہ کی حرکت
لام کی طرف منتقل کر کے اس سے پہلی تنوین کا اُس [لام] میں ادغام کر دیتے ہیں [اور

عَادًا الُّوۡلٰی پڑھتے ہیں] اس بارہ میں تو ان میں سے کسی کا بھی کوئی خلاف ثابت نہیں لیکن پھر لام کے بعد والے واؤ کی بجائے ہمزۂ ساکنہ پڑھنے اور نہ پڑھنے میں ان کا اختلاف ہے۔ سو [ان میں سے ورشؒ وابو عمرو اور ابوجعفر و یعقوب کے لئے تو صرف واؤ ہے ہمزۂ ساکنہ کے بغیر اور] قالونؒ کے لئے دو وجوہ ہیں [(۱) ہمزۂ ساکنہ (شؔطؔ) (۲) واو ساکنہ (ط)۔ پس حلوانی سے ہمزہ اور ابونشیط سے واو اکثر ہے۔ اور جمہور اہلِ مغرب سے ہمزہ اور ابونشیط کے طریق سے جملہ اہلِ عراق سے واؤ ہے اور مزید تشریح یہ ہے]، [مد] عَادًا الُّوۡلٰی ، واو کی بجائے ہمزۂ ساکنہ سے [شؔطؔ] (۱) اس کو قالون سے جمہور اہلِ مغرب نے نقل کیا ہے ، (۲) دانیؒ نیز ابنِ مہرانؒ اور ہذلیؒ نے ان کے جملہ طرق سے اس کے سوا اور کوئی وجہ بیان نہیں کی۔ [۳] ھادی، ھدایہ تبصرہ، کافی ، تذکرہ و تلخیص اور عنوان اوران کے ماسوا دوسری کتابوں میں ابو نشیط وغیرہ کے طریق سے یہی وجہ قطعیت کے ساتھ مذکور ہے [۴] صاحبِ تجرید نے ابنِ نفیس اور عبد الباقی سے ابونشیط کے طریق سے ہمزہ ہی پڑھا ہے نیز [۵] اس کو قالون سے جمہور اہلِ عراق نے حلوانی کے طریق سے روایت کیا ہے ، اور [۶] ابنِ سوار، ابوالعز، ابوالعلا ہمدانی اور سبط الخیاط نے اپنی تالیفات میں حلوانی کے طریق سے اسی وجہ کو قطعاً بیان کیا ہے [مد] عَادًا الُّوۡلٰی ، ہمزہ کے بغیر خالص واو ساکنہ مدہ سے [ورشؒ وابو عمرو اور ابوجعفر و یعقوب کی طرح] [ط] [۱] اس کو اُن سے جملہ اہلِ عراق نے ابونشیط کے طریق سے نقل کیا ہے، مثلاً صاحبِ تذکار (ابنِ شیطا) ، صاحبِ مستنیر ، صاحبِ کفایہ وارشاد ، صاحبِ غایۃ الاختصار ، صاحبِ موضح (ابنِ خیرون) ، صاحبِ مبہج (فی القراآت الثمان) وکفایہ (فی القراآت الستۃ) (سبط الخیاط) ، صاحبِ مصباح (ابوالکرم شہرزوری) اور ان کے علاوہ کئی حضرات، [۲] صاحبِ تجرید نے یہ وجہ حلوانی سے روایت کی ہے،

ــــ اور دونوں وجوہ صحیح ہیں لیکن تحقیق وہمزہ (شطؕ) حلوانی سے اور اس کا ترک یعنی خالص واو ساکنہ (طؕ) ابونشیط سے مشہور تر ہے۔ ــــ [عَادًا الُّؤْلٰی کی ہمزہ والی قراءت، قالون کے علاوہ بعض اور حضرات سے بھی منقول ہے۔]: یاد رکھو کہ عَادًا الُّؤْلٰی میں ہمزۂ ساکنہ والی وجہ اُن وجوہ میں سے نہیں جن کو صرف قالون نے انفرادی طور پر روایت کیا ہے، جیسا کہ اُس شخص نے اسی طرح گمان کر لیا ہے جس کو روایات اور مشہور طرق و قراآت پر اطلاع و آگاہی حاصل نہیں۔ اور وجہ یہ ہے کہ بلاشبہ اِس وجہ کو نافع ہی سے قالون کے علاوہ مندرجۂ ذیل چھ حضرات نے بھی نقل کیا ہے۔ (۱ تا ۳)۔ ابوبکر بن ابی اویس۔ ابنؒ ابو الزناد، کردمؒ مغربی، اِن تین نے بلا واسطہ خود نافع سے (۴) (احمدؒ) بن جبیر (انطاکی)۔ انھوں نے اسماعیل (ابن جعفر بن ابی کثیر مدنی) کے ذریعے (ابن جماز سے اور انھوں نے) نافع سے، (۵ و ۶) عبداللہ بن ذکوان اور محمدؒ بن سعدان، اِن دونوں نے (اسحاق بن محمد بن عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن مسیب بن ابی السائب بن عابد بن عبداللہ بن عمرو بن مخزوم بن یقظہ بن مرہ بن کعب مخزومی ابو محمد مسیبی (مدنی المتوفی ۲۰۶ھ) کے ذریعہ نافع سے، **ایک انفرادی روایت**:

ــــــــــ

ــ ابن جبیر تین ہیں۔ احمدؒ، سعیدؒ، محمدؒ، پس (۱) سعید بن جبیر تابعی جلیل ہیں جن کو حجاج نے ۹۵ھ میں بعمر ۵۹ برس قتل کیا اور (۲) احمد بن جبیر انطاکیؒ، اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر مدنیؒ کے شاگرد ہیں جنھوں نے ابن جماز کے ذریعہ نافع سے نقل کیا ہے۔ انھوں نے ۲۵۸ھ میں وفات پائی، اور (۳) محمد بن احمد بن جبیر، ابو الحسین کتانی بلنسی ہیں جنھوں نے ابو الحسن بن ابو العیش سے اخذ کیا ہے۔ انھوں نے شعبان ۶۱۴ھ میں بعمر ۷۵ سال وفات پائی۔ ــ اِن تینوں کو الگ الگ یاد رکھیں کیوں کہ اکثر ان میں خلط ہو جایا کرتا ہے۔ فتبصّر وتشکّر (ملخصًا من طبقات القراء) ۱۲ منہ

حنبلی نے ہبۃ اللہ سے اور انھوں نے اپنے شیوخ (جعفر از حلوانی از قالون) سے ابن وردان کی روایت میں بھی عَادَا اۨلُّؤْلٰی میں ہمزہ نقل کیا ہے لیکن یہ ان کا تفرد ہے [جس پر عمل کرنا صحیح نہیں]۔ [عَادَا اۨلُّؤْلٰی کے ہمزہ کی توجیہات کی بحث]:۔ اس ہمزہ کی توجیہ میں دو قول ہیں پس [عـ۱]: بعض کی رائے پر اس کی وجہ ہمزہ کے ماقبل کے لام کا ضمہ ہے۔ سو [یہ اصل میں اُولٰی تھا، واو سے، پھر] اس کے واؤ کو ماقبل کے ضمہ کی مجاورت و نزدیکی اور اس کی مناسبت و موافقت کے سبب ہمزہ سے بدل دیا، چناں چہ سُؤْقٌ، یُؤْقِنُ، (اور مُؤْسٰی اور مُؤْقِدَانِ وغیرہا) میں بھی اسی بنا پر واو کو ہمزہ سے بدل دیتے ہیں (کہ ماقبل کے ضمہ کو خود واؤ پر تصور کرلیا ہے پھر اس کو اُجُوْہٌ اور اُقِّتَتْ، اُوْرِیَ، اَدْؤُرٌ کے قاعدہ سے ہمزہ بنادیا ہے) اس لئے کہ واو کا ضمہ دوسرے واو کے حکم میں ہے پس اس طرح دو واؤ جمع ہوگئے اور ظاہر ہے کہ ان کا اجتماع ثقل کا باعث ہے اس بنا پر واؤ کو ہمزہ سے بدل دیا کہ قدرے خفت و سہولت حاصل ہوجائے اور یہ قاعدہ جوازی ہے وجوبی نہیں) اور یہ بعض اہل عرب کا لغت ہے چناں چہ (جریر) شاعر کا قول ہے:

لَحُبُّ الْمُؤْقِدَانِ اِلَیَّ مُؤْسٰی (وَجَعْدَۃُ اِذْ اَضَاءَهُمَا الْوُقُوْدُ)

[قسم بخدا! (میرے دو بیٹے) موسیٰ اور جعدہ مجھے انتہائی محبوب و پیارے ہیں، جو آگ کو سلگانے والے (یعنی انتہائی سخی) ہیں جب کہ آگ کی روشنی اور چمک اُن دونوں کو خوب روشن کردیتی ہے۔ (یعنی وہ انتہائی مشہور بھی ہیں)]۔ [پس اس شعر میں جریر بھی مندرجہ بالا لغت کے موافق مُؤْقِدَانِ اور مُؤْسٰی ہی لایا ہے ہمزہ سے] اس توجیہ کو ابو علی نے "حُجّت" میں نیز ان کے علاوہ کئی حضرات نے بیان کیا ہے اور (عـ۲): بعض کے قول پر اس میں اصل ہی سے واو کی بجائے ہمزہ تھا [اس بنا پر کہ یہ وَأَلَ (ض) اَیْ لَجَأَ وَ نَجَا (اس نے پناہ لی اور نجات طلب کی) سے مشتق ہے

اور اصل میں وُءْلٰی تھا یعنی وہ قوم عاد جو تقدم و سابقیت کے سبب اپنے غیر کو عذاب وسزا اور ہلاکت و عقوبت سے نجات دلانے والی ہے پھر پہلے ہمزہ کو اُجُوْہٌ اور اُقِّتَتْ کے قاعدہ سے ہمزہ سے بدل دیا اُءْلٰی ہوگیا] پھر چوں کہ یہ ہمزہ، ضمہ والے ہمزہ کے بعد ساکن تھا [اور ایسے ہمزہ میں وجوبی واجماعی اور لزومی طور پر ماقبل کی حرکت کے موافق حرف سے ابدال ہوا کرتا ہے] اس بنا پر اُوْتِیَ کے قاعدہ سے اس دوسرے ہمزہ کو (وجوباً) واؤ سے بدل دیا۔ [اُوْلٰی ہوگیا] پھر جب نقل کے سبب پہلا ہمزہ حذف ہوگیا، تو چوں کہ دو ہمزے جمع نہیں رہے۔ اس بنا پر (دوسرے ہمزہ کے ابدال کا قاعدہ بھی باقی نہ رہا اس لئے) وہ ہمزہ (اُسی طرح) لوٹ آیا [جس طرح لِقَآءَ نَا ائْتِ اور قَالَ ائْتُوْنِیْ وغیرہا میں وصل کی حالت میں لوٹ آتا ہے جب کہ ابتدا یا اعادہ کی حالت میں ان میں ابدال ہوتا ہے اس بنا پر کہ اس صورت میں ہمزۂ وصلی کے ثابت رہنے کے سبب دو ہمزوں کا اجتماع ہوتا ہے جو ابدال کا تقاضا کرتا ہے اس لئے ابتداءً واعادۃً تو ابدال کرتے ہیں مگر وصل کی حالت میں چوں کہ ہمزۂ وصلی کے حذف ہوجانے کی وجہ سے دو ہمزوں کا اجتماع نہیں رہتا اس لئے اب دوسرے ہمزہ کے ابدال کا قاعدہ بھی باقی نہیں رہتا اور تحقیق والوں کے یہاں وہ ہمزہ تلفظ میں لوٹ آتا ہے اسی طرح یَقُوْلُ ائْذَنْ لِّیْ، فِی السَّمٰوٰتِ ائْتُوْنِیْ، یٰصٰلِحُ ائْتِنَا، وَلِلْاَرْضِ ائْتِیَا، اور قَالُوا ائْتُوْا، اور اِلَی الْهُدَی ائْتِنَا، الَّذِی اؤْتُمِنَ، قَالُوا ائْتِنَا وغیرہا کو سمجھیں] بعض حضرات کہتے ہیں کہ عَادًا الُّؤْلٰی کا ہمزہ ان اہل عرب کے لغت کے موافق ہے جو لَبَیْتُ میں لَبَأْتُ کہتے ہیں اس بناء پر کہ ہمزہ اور حرفِ لین دونوں میں ایک طرح کی مجانست و مماثلت ہے۔ چناں چہ تَرَءِنَّ کی ہمزہ والی شاذ قراءت کی توجیہ بھی یہی کرتے ہیں (کہ اس میں انہی حضرات کے لغت کا اعتبار کیا ہے جو لَبَیْتُ کی بجائے لَبَأْتُ کہتے ہیں)

[اُوْلیٰ کے ہمزہ اور واؤ کی توجیہ کی تفصیل، دانی کی "کتاب التمہید" سے]:۔
حافظ ابو عمرو دانی اپنی "کتاب التمہید" میں فرماتے ہیں کہ بلاشبہ قراء کے مذاہب واختلافات کو ناحق اپنے ساتھ نسبت دینے والے بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ قالون کی (ہمزہ والی) قراءت کی کوئی وجہ نہیں لیکن یہ ان کی کم فہمی وکم زوری اور توجیہات وعلل سے بے خبری وجہالت پر مبنی ہے، اور وجہ یہ ہے کہ واؤ اور ہمزہ دونوں ہی کے لئے عربیت ولغت سے نہایت معقول وعمدہ توجیہ اور ثبوت موجود ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو حضرات اُوْلیٰ میں واؤ کی بجائے ہمزۂ ساکنہ نہیں پڑھتے [بلکہ خالص واؤ ساکنہ مدہ پڑھتے ہیں۔ اور وہ قالون کے علاوہ باقی قراء اور ایک وجہ میں قالون بھی ہیں] ان کے مذہب کی رُو سے تو اس کی اصل اُوْلیٰ ہی ہے جو ــــــ [اہل بصرہ کے یہاں وُوْلیٰ سے اور اہل کوفہ کے یہاں وُءْلیٰ سے بنا ہے اور یہ] فُعْلیٰ کے وزن پر ہے۔ کیوں کہ یہ اَوَّلُ کا مؤنث ہے جس طرح کہ اُخْریٰ، آخَرُ کی تانیث ہے پس اس تقدیر پر اُوْلیٰ کے معنیٰ "متقدمہ" اور "سابقہ" [پہلے ہونے والی، اگلی و پرانی اور سابقہ چیز] کے ہوں گے، اس لئے کہ شَیْءٌ کا اوّل اس کے متقدم وسابق ہی کے معنیٰ میں آتا ہے، رہے قالون جو اس میں ایک وجہ کی رُو سے ہمزۂ ساکنہ پڑھتے ہیں سو ان کے قول کے اعتبار سے میرے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ یہ وَاَلَ (حن) سے مشتق ہے جس کے دو معنیٰ آتے ہیں (۱) لَجَأَ (اُس نے پناہ لی) (۲) بعض کے قول پر نَجَا (اس نے نجات طلب کی یا نجات پالی) پس اب وُءْلیٰ کے معنیٰ ہوں گے کہ بلاشبہ قومِ عاد نے تقدم کے سبب اپنے غیر کو عذاب اور ہلاکت سے نجات دلا دی ہے ــــ سو یہ لغت وقیاس کی رُو سے ہمزہ کی ظاہر وواضح توجیہ موجود ہے [اس کے ہوتے ہوئے یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ہمزہ کی کوئی وجہ نہیں] گو یہ ممکن ہے کہ اس کے علاوہ اور کوئی توجیہ ایسی ہو جو اس سے زیادہ واضح ومناسب ہو لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں

کہ [وہ کوئی خاص توجیہ جس کو بعض قائلین اپنے زعم میں کسی بھی وجہ سے مرجوح وضعیف جانتے
ہوں اس کی آڑ لے کر] سرے سے اس قراءت ہی کو رد کردیں اور علی الاطلاق اُس پر خطا اور
غلط ہونے کا حکم لگا دیں ، [بلکہ توجیہ اپنی جگہ پر رہے گی اور قراءت اپنے مقام پر] پس یہ
تو ہوسکتا ہے کہ کسی قراءت کی کوئی توجیہ ضعیف ومرجوح اور دوسری اس کے مقابلہ میں قوی
وراجح ہو مگر یہ قطعاً درست نہیں کہ کسی ایک خاص توجیہ کے اعتبار سے (جو بعض قائلین کے
نزدیک کسی وجہ سے ضعیف ہو) سرے سے اس قراءت ہی کی تردید کردیں اور یہ کہہ دیں
کہ چوں کہ اس قراءت کی فلاں توجیہ درست نہیں اس بناء پر خود یہ قراءت ہی صحیح نہیں یہ
سراسر غلط ہے] کیوں کہ قراءت کے ائمہ تو بس اُسی وجہ کو لیتے ہیں جو ان کے یہاں اثر ونقل
کے اعتبار سے ثابت وقوی تر ہو ، نہ کہ اُس کو جو قیاس کی رُو سے واضح تر ہو ۔ اس لئے کہ
قراءت ایسی سنت ہے جس میں نقل ہی کی پیروی کی جاتی ہے ، نہ کہ قیاس وعقل کی ، پس قالون
کے قول پر اُولیٰ کی اصل " وُءْلیٰ " ہے ۔ ضمہ والے واؤ سے جس کے بعد ہمزۂ ساکنہ ہے
پھر واؤ کو اس کے مضموم ہونے کی بنا پر ہمزہ سے بدل لیا ۔ جیساکہ اُقِّتَتْ بھی اصل میں
وُقِّتَتْ تھا کیوں کہ یہ وَقْتٌ (معتل الفاء) سے مشتق ہے ۔ پھر اس کے واؤ کو بھی
ہمزہ سے بدل دیا ہے اس تعلیل کے بعد وُءْلیٰ ، اُءْلیٰ بن گیا ، پس اب یہاں دو
ہمزے جمع ہوگئے جن میں سے دوسرا ساکن ہے ، اور اہل عرب ایسے دو ہمزوں کو ان کی اس
تحقیق والی صورت پر بدستور باقی نہیں رکھتے ، [بلکہ ان میں سے دوسرے میں وجوبی طور پر
تخفیف کر لیتے ہیں] اس بنا پر دوسرے ہمزہ کو (وجوباً) واؤ سے بدل لیا کیوں کہ وہ خود ساکن
اور اس کا ماقبل مضموم ہے [اور اس قسم کے ہمزۂ ساکنہ کے متعلق یہی قاعدہ ہے کہ اس کو ماقبل کے
ضمہ کے موافق واؤ ساکنہ سے بدل لیتے ہیں] جیساکہ یُؤْمِنُ اور یُؤْتِیْ اور ان کے
مانند دوسرے کلمات (یُؤْذِنُ ، تُؤْفَكُ وغیرہما) میں بھی (جوازی طور پر) ہمزہ کو
(ماقبل کے ضمہ کی مناسبت سے) واؤ ہی سے بدلتے ہیں ۔ اب اُوْلیٰ ہوگیا ، اس کے

بعد اُس پر تعریف کا الف ولام داخل کر دیا جس سے اس کا تلفظ اَلْاُوْلٰی بن گیا، لام ساکنہ سے جس کے بعد ضمہ والا ہمزہ پھر واو ساکنہ ہے۔ اس کے بعد جب اَلْ کے لام سے پہلے حق تعالیٰ کے قول عَادًا میں تنوین کا نون ساکن آگیا، تو [چوں کہ اَلْ کا ہمزہ توصلی ہے جو درج و اتصال میں گرجاتا ہے اس بنا پر تنوین اور لام تعریفی یہ] دو ساکن متصل و مجتمع ہو گئے پس اب اُوْلٰی کے ہمزہ کی حرکت تعریف کے لام ساکن کی طرف منتقل کر دی اور اُس (لام) کو ہمزہ کی حرکت کے ذریعہ متحرک بنا دیا تاکہ دو ساکنوں [یعنی تنوین ولام میں سے دوسرے ساکن (لام) پر حرکت آ جانے کے سبب ان دونوں] کا اجتماع و اتصال باقی نہ رہے [بلکہ ان میں سے ایک پر حرکت آ جائے جو یہاں لام تعریفی ہے] سو اب صرف ایک ساکن (نونِ تنوین) باقی رہ گیا جس کا یَرْمَلُوْنَ کے قاعدہ سے لام میں ادغام کر دیا، عَادًا لُّوْلٰی ہو گیا] اور گو یہاں قیاس کی رُو سے یہ التقائے ساکنین اس طرح بھی رفع ہو سکتا تھا کہ آپ (نقل وحذف کی بجائے) عَادًا کے تنوین کے نونِ ساکن پر کسرہ لے آتے۔ اور اس (تنوین) کا (لام تعریفی میں) ادغام نہ کرتے [بلکہ ادغام کے بغیر عَادَانِ الْاُوْلٰی ہی پڑھتے]۔ لیکن چوں کہ یہ [حکم محض قیاس وعقل اور اس کے مقابلہ میں نقل وحذف والوں کی قراءت پر] نقل وحذف والی وجہ روایت ونقل سے ثابت ہے، اس بنا پر ایسا نہیں کیا گیا۔ پس جب نقل کے سبب پہلا ہمزہ جو مضموم تھا تلفظ وادا کی رُو سے معدوم و محذوف ہو گیا۔ (گو نیت و تقدیر کے اعتبار سے وہ اب بھی باقی ہے) اور وہی ہمزہ دوسرے ہمزۂ ساکنہ کے واو سے ابدال کا باعث وسبب تھا، تو قالونؒ نے اُس دوسرے ہمزۂ ساکنہ کو بھی لوٹا دیا۔ اس بنا پر کہ اب وہ علت و وجہ باقی نہیں رہی جو اُس ہمزۂ ساکنہ کے ابدال کے لئے موجب و باعث تھی، پس اس بارہ میں قالون نے تلفظ و موجودہ حالت کا اعتبار و استعمال کیا ہے۔ [نہ کہ اصل و حالتِ سابقہ کا، کہ اس کا تقاضا تو یہ تھا کہ نقل وحذف کے بعد بھی ہمزۂ ساکنہ کو نہ لوٹاتے اس لئے کہ گو اب پہلا ہمزۂ مضمومہ تلفظ میں باقی نہیں رہا مگر نیت و اعتبار میں

تو موجود و ثابت ہے۔ اس بنا پر ابدال بدستور رہنا چاہیئے لیکن انھوں نے اس کا لحاظ نہیں
کیا بلکہ ہمزہ کے لوٹانے میں موجودہ حالت اور لفظی صورت کا اعتبار کیا ہے، وَاللّٰہُ اَعْلَمُ
اھ، اس کے بعد دانی فرماتے ہیں " کہ قالون کی اس قراءت کی نظیر یہ مثالیں ہیں لِقَآءَ نَا
ائْتِ اور قَالَ ائْتُوْنِیْ اور ان کے مانند وہ تمام کلمات جن میں ہمزۂ وصلی، ہمزۂ قطعی پر
داخل ہو کر آرہا ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ ان مثالوں میں جس وقت تو تم ہمزۂ وصلی سے
پہلے کلمات کو ان کے ما بعد کے ساتھ ملا کر پڑھتے ہو تب تو دوسرے ہمزہ میں تحقیق کرتے
ہو۔ اس بناء پر کہ اس صورت میں ہمزۂ وصلی تلفظ میں موجود نہیں ہوتا [کہ دو ہمزوں کے اجتماع
کی نوبت ہو کر دوسرے کا ابدال واجب ہو] لیکن جب تم ہمزۂ وصلی والے کلمات سے ابتداء
یا اعادہ کرتے ہو، تو اس وقت ہمزۂ وصلی کو (ثابت رکھ کر) کسرہ (یا ضمہ) سے پڑھتے
ہو اور اس کے ساتھ ساتھ دوسرے ہمزہ کا ابدال بھی کرتے ہو [کیوں کہ اس تقدیر پر
دو ہمزے جمع ہو جاتے ہیں جن میں سے دوسرے کا ابدال لازم ہے] پس اسی طرح
یہاں عَادًا الُّوْلٰی میں قالون کے لیے سمجھ لو کہ انھوں نے بھی یہاں یہی
معاملہ کیا ہے [کہ نقل و حذف سے پہلے تو چوں کہ دو ہمزے جمع تھے اس بنا پر اس وقت
تو دوسرے ہمزہ کا واو سے ابدال کر دیا لیکن جب نقل و حذف کا قاعدہ جاری کیا تو
اس صورة میں چوں کہ پہلے ہمزہ کے حذف ہو جانے کے سبب دو ہمزے جمع نہیں
رہے۔ اس بناء پر دوسرے ہمزہ کا ابدال بھی نہیں کیا بلکہ اس کو حسب سابق باقی و ثابت
ہی رکھا، خوب سمجھ لو]" اھ، اس کے بعد فرماتے ہیں " کہ اُوْلٰی (واؤ والے)
کی وجہ دو ہیں (۱) اہلِ بصرہ کے نزدیک اس کی اصل وُوْلٰی ہے دو واؤوں سے
جو اَوَّلُ کی تانیث ہے (اَیِ الْمُتَقَدِّمَۃُ) پھر پہلے واؤ کو اس کی جمع (اُوَلٌ
اُوْلَیَاتٌ) یا وُقِّتَتْ وغیرہ) پر حمل کرتے ہوئے وجوباً ہمزہ سے بدل دیا، اُوْلٰی
ہو گیا (۲) اہلِ کوفہ کے یہاں یہ وَأَلَ ہی سے مشتق ہے، اور اس کی اصل وُءْلٰی تھی، ایک

واؤ اور ایک ہمزہ سے، پھر وُجُوۃٌ کے قاعدہ سے واؤ کو ہمزہ سے بدل دیا۔ اُءْلٰی ہوگیا، اب چوں کہ دو ہمزے جمع ہوگئے، اس لئے اُوْتِیَ کے قانون سے دوسرے کو (وجوبی طور پر) واؤ سے بدل دیا، اُوْلٰی ہوگیا،" اھ، پس اس آخری توجیہ پر اَلْاُوْلٰی میں ہمزہ اور واؤ والی دونوں قراء تیں معنیً متحد ہو جائیں گی، اور یہی ظاہر ہے اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں ___ دوسرا فریق : باقی چھے قراء یعنی ابن کثیر، ابن عامر اور چاروں کوفیین کے لئے عَادًا الْاُوْلٰی ہے۔ (دو ساکن جمع ہو جانے کی بنا پر) تنوین (کے نون ساکن) کے زیر اور لام کے سکون اس کے بعد (پیش اور) تحقیق والے ہمزہ (پھر واؤ ساکنہ) سے ۔ ___ یہ تو وصل کا حکم مذکور ہوا [ب] : اس کلمہ سے ابتدا (یا اعادہ) کرنے کا حکم سو اس کی تفصیل یہ ہے کہ (یہاں قراء کے چار فریق ہیں ۱ : ابنان و کوفیین کے لئے تو اصل کے موافق اَلْاُوْلٰی ہے۔ ۲ ورش کے لئے دو وجوہ ہیں (۱) اَلُاُوْلٰی۔ ہمزۂ وصلی کو ثابت رکھ کر لام کے پیش سے (۲) لُوْلٰی۔ ہمزۂ وصلی کے حذف اور لام کے پیش سے ۔ ۳) مندرجۂ ذیل چار حضرات کے مذاہب ہیں اس کلمہ سے ابتدا یا اعادہ کرنے کے وقت تین تین وجوہ جائز ہیں ۔ (۱) ابوعمرو (نشط) (۲) یعقوب (دُط) (۳) قالون، جب کہ ان کے لئے واؤ کی بجائے ہمزہ نہ پڑھیں (بلکہ ہمزہ کو ترک کر کے خالص واؤ ساکنہ ہی پڑھیں) (ط) (۴) ابوجعفر اپنی دونوں روایتوں سے (دط) لیکن یہ دو طرق مستثنیٰ ہیں ۱ ھاشمی کا وہ طریق جو ابن جماز سے ہے (اور اس کی رُو سے ان کے لئے ہر جگہ ورش ہی کی طرح نقل ہے)۔ ۲ حنبلی کا وہ طریق جو ابن وردان سے ہے [اور اس کی رُو سے ان کے لئے بھی قالون کی طرح واؤ کی بجائے ہمزہ سے عَادًا الُّؤْلٰی ہے]، اور وہ تین وجوہ یہ ہیں اوّل : اَلُوْلٰی ہمزۂ وصلی کے اثبات اور اس کے بعد والے لام کے ضمہ سے اس کے طرق کی توضیح یہ ہے (۱) یہی وہ وجہ ہے جس کے سوا ابن سوار نے اور کوئی وجہ نصًّا بیان نہیں کی، اسی طرح (۲) اکثر مؤلفین کی

عبارت ہے اس کے سوا اور کوئی وجہ ظاہر نہیں ہوئی۔ (۳) تیسیر[1]، تذکرہ[2] اور ابو العلاء[3] کی غایہ، ابو العز کی کفایہ[4]۔ نیز اعلان[5] و شاطبیہ[6] اور ان کے ماسوا دوسری کتابیں ان میں تینوں وجوہ میں سے ایک وجہ ہے (۴) تبصرہ[1]، تجرید[2]، کافی[3]، ارشاد، مبہج[4]، کفایہ[5] ان چھے کتابوں میں یہ دو[1]، دو[2] میں سے ایک ایک وجہ ہے (مبہج کافی وارشاد ومبہج وکفایہ کی دوسری وجہ تو لُولٰی ہے اور تبصرہ وتجرید کی اَلْاُوْلٰی ہے۔ اصل کے موافق، مگر صاحب کافی نے قالون کے لئے تیسری وجہ (اصل کے موافق) بھی بیان کی ہے، اسی طرح صاحب تبصرہ نے اَلْاُوْلٰی والی وجہ قالون کے لئے تضعیف ومرجوحیت کے صیغہ سے ذکر کی ہے نہ کہ تقویت وراجحیت کے صیغہ سے، جیساکہ عن قریب آجائے گا۔ ان شاء اللہ)۔ ثانی[2]: لُوْلٰی، لام کے ضمہ کے اثبات اور اس سے پہلے ہمزۂ وصلی کے حذف سے، اس بنا پر کہ جب لام پر حرکت آگئی تو ہمزۂ وصلی کی ضرورت نہیں رہی۔ پس ہمزۂ وصلی کی جانب سے اُسی حرکت پر کفایت کرلی گئی ہے [کیوں کہ ہمزۂ وصلی اسی لئے آیا کرتا ہے کہ ساکن سے ابتداء کرنے میں جو دشواری ہے وہ ہمزہ کی حرکت کے ذریعہ رفع ہو جائے پس ہمزہ کی ضرورت اُسی صورت میں تھی جبکہ لام ساکن تھا] اس کے طرق کی وضاحت یہ ہے (۱) یہ وجہ اُن تین[1] وجوہ میں سے دوسری ہے جو مذکورۂ صدر کتابوں (مثلاً تیسیر[1]، تذکرہ[2]، غایہ[3]، کفایہ[4]، اعلان[5] وشاطبیہ[6]) میں درج ہیں اور (۲) یہی کافی[1] وارشاد[2] اور مبہج[3] اور اس کی کفایہ[4] (فی الست[5] از سبط الخیاط[6]) اور ان کے علاوہ اور کتابوں میں دوسری وجہ ہے۔ [لیکن صاحب کافی نے قالون کے لئے تیسری وجہ اصل کے موافق بھی بیان کی ہے جیساکہ اوپر گذرا، اور مزید تفصیل آگے آجائے گی ان شاء اللہ] اور واضح ہو کہ ورش کے مذہب کی اور ابن جماز سے ہاشمی کے طریق کی رو سے یہ دونوں وجوہ اس کلمہ میں بھی جائز ہیں اور (اسی طرح) اس کے مانند (دوسرے اُن تمام کلمات) میں بھی [جن میں ہمزۂ قطعی کی حرکت لام تعریف کی طرف نقل کی گئی ہو اور اَلْ سے پہلے ایک حرفی کلمہ نہ ہو اور پھر لام ہی والے کلمہ سے ابتدا

یا اعادہ کرنا چاہیں پس ایسے موقعوں میں ورش و ہاشمی کے لئے ہر جگہ اَلُولیٰ ، لُولیٰ ،
اور اَلاَرضَ ، لَارضَ ، اَلاٰخِرِ ، لَاخِرِ ، اَلِانسَانَ ، لِانسَانَ
دونوں طرح ابتدا یا اعادہ کرسکتے ہیں اور وَالاَرضَ میں ہمزۂ وصلی یا لام سے ابتدا نہیں کرسکتے بلکہ واؤ سے کریں گے کیونکہ یہ ایک حرفی کلمہ ہے اور یہ پہلے گذر چکا ہے کہ ہاشمی کا یہ مذہب انفرادی ہے جس پر ہمارے طرق سے عمل کرنا درست نہیں ہے جیساکہ عن قریب (تنبیہ ۲ میں) اس کی پوری تفصیل آجائے گی (ان شاء اللہ تعالیٰ) ثالث : اَلُاوْلیٰ یعنی کلمہ کو اس کی اصل کی طرف لوٹا کر پہلے ہمزۂ وصلی لاؤ پھر لام کا سکون پڑھو اس کے بعد ضمہ والے ہمزہ کو تحقیق و شدت سے ادا کرو، اس کے طرق کی تشریح یہ ہے، (۱) یہ وجہ تیسیر، تذکرہ، غایہ، کفایہ، اعلان اور شاطبیہ ان چھے کتابوں میں پوری صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ نیز (۲) یہ تبصرہ اور تجرید کی دوسری وجہ ہے۔ (اور پہلی اَلُولیٰ ہے۔ لیکن صاحب تبصرہ نے قالون کے لئے یہ وجہ ضُعف کے صیغہ سے بیان کی ہے جیساکہ پہلے درج ہوا اور کچھ تفصیل آگے آجائے گی ان شاء اللہ) (۳) مکی فرماتے ہیں "کہ یہ وجہ عمدہ تر ہے" (۴) ابوالحسن بن غلبون فرماتے ہیں "کہ یہ تمام وجوہ میں جید و عمدہ تر ہے" (۵) دانی "تیسیر" میں فرماتے ہیں "کہ [قالون اور ابوعمرو اسی طرح ابوجعفر و یعقوب کی قراءت میں] میرے نزدیک یہ (تیسری وجہ) سب وجوہ سے خوب تر اور قیاس سے زیادہ موافق ہے اُس علت و دلیل کی بنا پر جو میں نے اس بارہ میں "کتاب التمہید" میں بیان کی ہے" اور "تمہید" میں فرماتے ہیں "کہ یہ (تیسری وجہ) میرے نزدیک تینوں وجوہ میں وقیع و موزوں تر اور پہلی دو وجوہ کی بنسبت لائق تر اور قیاس سے زیادہ موافق ہے اور یہ بات میں نے اس بنا پر کہی ہے کہ [قالون و ابوعمرو وغیرہما ورش کی طرح ہر جگہ نقل نہیں کیا کرتے، پس نقل ان کے اصول میں داخل نہیں اور] وصل میں خاص اسی مقام میں جو علت و وجہ اس عام قاعدہ

کے خلاف (نقل کرنے) کے لئے باعث وداعی اور سبب بنی، وہ یہ ہے کہ یہ نقل صحیح اور متصل روایت سے ثابت و منقول ہے۔ علاوہ ازیں یہ کہ یہاں عَادًا کے کلمہ میں تنوین پائی جاتی ہے جو ساکن ہے اور اس کے بعد لام معرفت بھی ساکن ہی ہے پس چوں کہ اس مقام میں تنوین اور لام تعریف دو ساکن جمع ہو رہے تھے، اس لئے (نقل وحذف کے قاعدہ سے) لام کو ہمزۂ قطعی کی حرکت کے ذریعہ متحرک کر دیا گیا تاکہ دو ساکن بھی جمع نہ رہیں اور تنوین کا لام میں ادغام ہونے کی صورت بھی نکل آئے۔ اور یہ اس صورت کے اختیار کرنے اور اس وجہ کو راجح قرار دینے کے لئے کیا ہے جو اس قسم کی مثالوں میں عرب سے منقول ہے۔ پس جب (اس مقام میں ان حضرات قراء کے لئے ان کے عام اصول کے خلاف) نقل کرنے کی تفصیل اس طرح ہے، اور پہلے کلمہ (عَادًا) پر وقف کر کے دوسرے (اَلُوْلٰى) سے ابتدا یا عَادًا پر وقف کرنے کے بغیر اَلُوْلٰى سے فقط اعادہ) کرنے کی صورت میں دونوں کلموں کے جدا جدا ہو جانے کے سبب نہ تو دو ساکن جمع رہتے ہیں اور نہ ادغام ہی کا قاعدہ پایا جاتا ہے، تو چوں کہ اس ابتدا و اعادہ والی تقدیر پر وہ علت نہیں رہتی جو ہمزہ کی حرکت کو اس کے ماقبل کی طرف منتقل کرنے کے لئے موجب و باعث تھی، اس بنا پر، جو ہمزہ (وصلاً نقل کے سبب) حذف ہو گیا تھا (ابتدأً و اعادۃً) اس کا لوٹانا (اور اصل کے موافق اَلْاُوْلٰى پڑھنا) واجب ہو گیا تاکہ اس طریق سے یہ کلمہ ان حضرات کے اس اصل مذہب اور عام قاعدہ کے موافق (ومماثل) ہو جائے جو (اس قسم کے کلمات میں) تمام قرآن میں (ان کے لئے) جاری ہے" اھ (۲)؛ اسی طرح قالون کے لئے (شطؔ) نیز حنبلی کے طریق سے ابن وردان کے لئے بھی اس کلمہ میں واؤ کی بجائے ہمزہ پڑھنے کی تقدیر پہ ابتدا یا اعادہ کرنے کی صورت میں مندرجہ ذیل تین تین وجوہ درست ہیں۔ (گو حنبلی کے لئے ہمارے طرق سے ان پر عمل کرنا درست نہیں) اوّل: اَلُوْلٰى

ہمزۂ وصلی کو ثابت رکھ کر لام کے ضمہ پھر واؤ کی بجائے ہمزۂ ساکنہ ہے، ثانی: لُؤْلَىٰ، ہمزۂ وصلی کے حذف اور لام کے پیش پھر واؤ کی بجائے ہمزۂ (ساکنہ) سے، ثالث: اَلُؤْلَىٰ (اصل کے موافق) جو ابوعمرو (نیز ابوجعفر ویعقوب) کی (مندرجۂ بالا) تیسری وجہ کی طرح ہے۔

—— اور یہ تینوں وجوہ بھی انھی کتابوں میں ہیں جو اوپر (واؤ والی وجہ کے بیان میں) گذریں اور اُسی تفصیل سے ہیں جو پہلے درج ہوئی، مگر (پہلے بیان میں اور اِس بیان میں)... اتنی تفصیل زائد ہے کہ صاحبِ کافی نے یہ تیسری وجہ ابوعمرو کے لئے تو بیان نہیں کی، مگر قالون کے لئے ذکر کی ہے، اسی طرح صاحبِ تبصرہ نے قالون کے لئے ان تین میں سے دوسری وجہ (لُؤْلَىٰ) تو بالکل بیان نہیں کی، البتہ تیسری وجہ (اَلُؤْلَىٰ) ان کے لئے تضعیف و مرجوحیت کے صیغہ سے ذکر کی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں "کہ بعض کے قول پر قالون کے لئے ابتداءً اَلُؤْلَىٰ پڑھیں گے، ہمزۂ وصلی کے اثبات (پھر لام کے سکون) اور ہمزۂ مضمومہ سے، جماعت کی طرح" **ایک ضروری انتباہ**: حافظ ابوالعلاءؒ کی عبارت کے ظاہر سے یہ نکلتا ہے کہ تیسری وجہ (اَلُؤْلَىٰ) ورش کے لئے بھی جائز ہے۔ لیکن یہ ان کا سہو ہے، اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں [خلاصہ یہ کہ عَادًا الُؤْلَىٰ میں ۱ قالون کے لئے وصلاً دو وجوہ ہیں (۱) عَادًا لُّؤْلَىٰ، نقل و حذف اور لام کے بعد ہمزۂ ساکنہ سے واؤ کے بغیر (شط)۔(۲) عَادًا لُّوْلَىٰ، نقل وحذف اور لام کے بعد واؤ ساکنہ سے، ہمزہ کے بغیر (ط)، اور اعادہ میں پانچ ہیں (۱) اَلُؤْلَىٰ (شط) (۲) لُؤْلَىٰ (شط) (۳) اَلُؤْلَىٰ (شط) (۴) اَلُوْلَىٰ (ط) (۵) لُوْلَىٰ (ط)، اور ۳ اُولَىٰ ہے، ۲ ورش کے لئے وصلاً عَادًا لُّوْلَىٰ نقل وحذف اور واؤ ساکنہ سے، ہمزہ کے بغیر (پھر اِس واؤ میں ازرق کے لئے ایک قول پر صرف قصر اور دوسرے پر بدل کی تینوں ہیں نیز ان کے لئے دوسرے لام کے بعد والے الف میں حسبِ قاعدہ تقلیل بھی ہے) اور اعادہ میں دو وجوہ ہیں (۱) اَلُوْلَىٰ

(اس میں ازرق کے لئے وہی تفصیل ہے جو اوپر درج ہوئی)۔(۲) لُوْلیٰ (اب اس میں صرف قصر ہوگا نہ کہ توسط و طول بھی، اور ازرق کے لئے تقلیل بدستور ہے)۔ ۳ ابن کثیر ابن عامر کوفیین ان چھے قراء کے لئے وصلاً عَادَ انِ الْاُوْلیٰ ہے۔ نقل و حذف کے بغیر تنوین کے کسرہ اور اظہار سے اور اعادہ میں صرف اَلْاُوْلیٰ ہے، اصل کے موافق [پھر ان میں سے ابن ذکوان، حفص و حمزہ ایک وجہ میں اَلْ کے سکتہ ہیں، اور اسی طرح حمزہ کسائی امام خلف الف کے امالۂ محضہ میں، اور حمزہ وقفاً نقل و حذف میں اپنے قاعدہ پر ہیں)۔ ۴ ابوعمرو ابوجعفر اور یعقوب ان تین قراء کے لئے وصلاً عَادَ نِ الُّوْلیٰ ہے نقل و حذف اور واؤ ساکنہ سے، ہمزہ کے بغیر لیکن ابوجعفر اور یعقوب کے لئے صرف فتح اور ابوعمرو کے لئے تقلیل (شط) و فتح (ط) دونوں ہیں اور اعادہ میں تین وجوہ ہیں (۱) اَلُوْلیٰ (۲) لُوْلیٰ (۳) اَلْاُوْلیٰ اور یہی آخری افضل و اولیٰ اور راجح تر ہے]۔ اور [دوسری قسم: ایک کلمہ کی نقل ہے جس کا بیان یہ ہے کہ]: اگر ساکن اور ہمزہ دونوں ایک ہی کلمہ میں ہوں تو اس قسم میں سے صرف چند مخصوص کلمات میں ہمزہ کی حرکت اس ساکن کی طرف نقل کرتے ہیں (ہر جگہ مطلقاً نقل نہیں کرتے)۔ اور وہ کلمات یہ ہیں (۱) رِدْءًا (قصص ع) (۲) مِلْءُ (آل عمران ع۹) (۳) اَلْقُرْاٰنُ (قُرْاٰنًا، قُرْاٰنَهٗ) ہر جگہ)۔ (۴) وَسْئَلْ (فَسْئَلْ، وَسْئَلُوْا، فَسْئَلُوْا ہر جگہ)۔ اور توضیح یہ ہے، پہلا کلمہ: رِدْءًا، جو حق تعالیٰ کے قول رِدْءًا یُّصَدِّقُنِیْٓ (قصص ع) میں ہے۔ سو اس میں نافع اور ابوجعفر دونوں کے لئے نقل و حذف ہے۔ لیکن پھر ان میں سے ابوجعفر تو وقف و وصل دونوں حالتوں میں دال کی تنوین کو الف سے بدل دیتے ہیں۔ (اور حالین میں رِدَا پڑھتے ہیں اِلیٰ کے وزن پر اور وصل میں نیت وقف والا قاعدہ جاری کرتے ہیں) اور نافع صرف وقف میں ان کی موافقت کرتے ہیں (پس ان کے لئے وصلاً رِدًا

اور وقفاً رِدَا ہے اور چوں کہ ایک کلمہ میں نافع کے لئے نقل نہیں ہوا کرتی اس بنا پر بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ نقل نہیں، بلکہ نافع کے یہاں رِدَا، اَرْدٰی عَلٰی کَذَا اَیْ زَادَ سے مشتق ہے۔ یعنی فَاَرْسِلْهُ معی زِیَادَةً پس اس صورۃ میں یہ مہموز کی بجائے ناقص یائی سے ہوگا۔ اور اس سے نکل آیا کہ باقی آٹھ قراء یعنی ابن کثیر ابو عمرو ابنِ عامر کوفیین یعقوب کے لئے نقل کے بغیر تحقیق و اسکان سے رِدْأً ہے، لیکن صرف حمزہ کے لئے وقفاً نقل و حذف سے رِدَا ہے اور وصلاً ایک وجہ میں طیبہ کے طریق سے ابن ذکوان حفص حمزہ ادریس کے لئے دال پر سکتہ بھی ہے) دوسرا کلمہ: مِلْءُ۔ جو حق تعالیٰ کے قول مِلْءُ الْاَرْضِ ذَهَبًا (آل عمران ع ۹) میں ہے، سو اس میں ز ع ا قالون ازرق ابن کثیر ابو عمرو ابنِ عامر کوفیین ابن جماز اور یعقوب کے لئے تو بلا خلاف تحقیق ہے۔ نقل کے بغیر، البتہ صرف حمزہ کے لئے وقفاً نقل و حذف ہے۔ اسکان و اشمام و روم تینوں سے اور ع ۲) ابنِ وردان نیز ازرق کے طریق سے ورش کے لئے نقل و تحقیق دونوں دونوں ہیں چناں چہ (الف): ابنِ وردان کے لئے ان دو وجوہ کی وضاحت اس طرح ہے۔ (۱) نقل و حذف سے مِلُ الْاَرْضِ (د ط) الحسن نہروانی نے اپنے شیوخ (زید از داجونی از ابنِ شبیب از فضل) کے ذریعہ ابنِ وردان سے نقل کیا ہے، اور[۲] حافظ ابوالعلاء نے ابنِ وردان کے لئے اسی وجہ کو قطعاً بیان کیا ہے، اور[۳] مندرجہ بالا طریق کی روشنی میں ابوالعز نے ارشاد و کفایہ میں اور ابنِ سوار نے مستنیر میں یہی وجہ روایت کی ہے۔ اور یہی عمری کی روایت ہے، ابنِ وردان سے، (۲) نقل و حذف کے بغیر تحقیق و اسکان سے مِلْءُ الْاَرْضِ (ط)۔ اس کو ان سے مذکورہ صدر طریق کے علاوہ باقی طرق و ناقلین نے نقل کیا ہے۔ (اور وہ یہ ہیں ۱) ابنِ شبیب کے بعض طرق یعنی ابن علاف و ابن مہران و وراق و خبازی از زید از داجونی از ابنِ شبیب از فضل از ابنِ وردان، (۲) ابنِ ہارون رازی از فضل از ابنِ وردان

اپنے تمام طرق سمیت، (۲) ہبۃ اللہ از ابن وردان، جملہ طرق کے ساتھ) اور ابن وردان کے لئے اس میں نقل و عدم نقل دونوں وجوہ صحیح ہیں (لیکن اکثر طرق نقل کے ترک پر ہیں)۔ اور (ب): اصبہانی کی دو وجوہ کی تشریح یہ ہے (۱) نقل و حذف سے مِلُ (الْاَرْضِ) (ط)۔ اس کو ابوالقاسم ہُذلی نے اپنے تمام طرق سمیت قطعاً بیان کیا ہے۔ (اور وہ یہ ہیں (۱) ہُذلی از ابو نصر بغدادی از حمامی از ہبۃ اللہ از اصبہانی (۲) ہُذلی از کارزینی از مطوعی از اصبہانی)۔ اور یہی ابو نصر بن مسرور اور ابو الفرج نہروانی دونوں کی روایت ہے اپنے شیوخ کے ذریعہ اصبہانی سے (اور پوری سندیں یہ ہیں (۱) ابو نصر از حمامی از ہبۃ اللہ از اصبہانی (۲) نہروانی از ہبۃ اللہ از اصبہانی)۔ اور یہی ابن سوار کی تصریح ہے، جس کو انھوں نے نہروانی کے ذریعہ (ہبۃ اللہ سے اور انھوں نے) اصبہانی سے نقل کیا ہے، اور اسی طرح ابو عمرو دانی نے بھی اصبہانی سے یہ وجہ نصاً روایت کی ہے، (۲) نقل کے بغیر مِلْءُ الْاَرْضِ (ط)، اس کو اصبہانی سے مندرجہ بالا طرق کے علاوہ باقی ناقلین نے روایت کیا ہے، (اور وہ یہ ہیں (۱) رزق اللہ، تیج، ابن سابور ابو سعد الکتانی، ابو نصر ہاشمی، عبدالسید، ابن شیطا، مالکی، ابو علی عطار، ابو علی واسطی، فارسی از حمامی از ہبۃ اللہ از اصبہانی، (۲) ابن مہران و طبری از ہبۃ اللہ از اصبہانی (۳) مطوعی از اصبہانی بجمیع طرقہم)۔ اور ان کے لئے بھی دونوں ہی وجوہ صحیح ہیں میں نے ان کے لئے اور اسی طرح ابن وردان کے لئے دونوں کی دونوں پڑھی ہیں۔ اور دونوں ہی کو اخذ کرتا ہوں۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ اَلْاَرْضِ میں ازرق و اصبہانی کے لئے حالتین ہیں اور حمزہ کے لئے صرف وقفاً ایک وجہ ہیں نقل و حذف ہے۔ حاصل یہ کہ یہاں مِلْءُ الْاَرْضِ کے دونوں ہمزوں میں چار قراءتیں ہیں۔

(۱) دونوں میں نقل (یعنی مِلُ الَارْضِ)۔ یہ اصبہانی کی ایک وجہ ہے (ط) (۲) دونوں میں تحقیق (مِلْءُ الْاَرْضِ)۔ یہ ابن وردان کی ایک وجہ (ط) اور قالون

ابن کثیر ابو عمرو ابن عامر کوفیین ابن جماز اور یعقوب کی قراءت ہے (شدط) (۳) اول میں نقل اور ثانی میں تحقیق (یعنی مِلْءُ الْأَرْضِ) یہ ابن وردان کی دوسری وجہ ہے (۴) اول میں تحقیق اور ثانی میں نقل (یعنی مِلْءُ الْأَرْضِ) یہ ازرق کی روایت ہے ورش سے۔ فافہم وتأمل وتبصر وتشکر) تیسرا کلمہ: اَلْقُرْاٰنُ اور اس کے تمام الفاظ جیسے وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ، وَقُرْاٰنًا فَرَقْنٰهُ، فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ (اور وَ قُرْاٰنٍ، قُرْاٰنٌ) پس اس میں ابن کثیر کے لئے حالین میں (اور حمزہ کے لئے صرف وقفاً) نقل وحذف (اور نافع ابو عمرو ابن عامر عاصم کسائی ابو جعفر یعقوب اور امام خلف ان آٹھ قراء کے لئے حالین میں بلا خلاف تحقیق) ہے۔ [اور سکتہ والے سب حضرات (ابن ذکوان حفص حمزہ ادریس) اپنے قاعدہ پر ہیں] چوتھا کلمہ: وَسْئَلْ اور اس لفظ کے تمام کلمات جیسے وَسْئَلُوا اللّٰهَ، وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ۔ فَسْئَلِ الَّذِيْنَ وَسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ، فَسْئَلُوْهُنَّ وغیرہ جبکہ یہ فعل امر حاضر (کے واحد مذکر یا جمع مذکر مخاطب کا صیغہ) ہو۔ اور سین سے پہلے واؤ یا فا ہو۔ سو اس میں ہر جگہ ابن کثیر کسائی اور امام خلف کے لئے نقل وحذف ہے (یعنی وَسَلْ، وَسَلُوْا، فَسَلْ، فَسَلُوْهُنَّ، وَسَلْهُمْ اور نافع ابو عمرو ابن عامر عاصم ابو جعفر یعقوب ان چھ کے لئے حالین میں تحقیق واسکان اور حمزہ کے لئے صرف وقفاً نقل وحذف ہے) رہے وہ قراء جو باقی رہ گئے ہیں سوان کے لئے چاروں کلمات میں نقل کے بغیر تحقیق و اسکان ہے (اور ان قراء کی تفصیل اوپر درج ہو چکی ہے۔ سوچ لو اور نکال لو) ——

تنبیہات :— [تنبیہ ۱] : گو لام تعریفی اپنے

مدخول علیہ (یعنی وہ کلمہ جس پر لام داخل ہوا ہے اس) کے ساتھ شدید طور پر متصل اور رسماً اس کے سمیت ایک ہی کلمہ کی طرح مرسوم ومکتوب ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی قراء اس کو (اصالت ومعنیٰ نیز کثرت استعمال وتخفیف کی بناء پر) اس منفصل وجدا کلمہ کے حکم میں قرار دیتے

ہیں۔ جس کی طرف ہمزہ کی حرکت نقل کی جاتی ہے، پس اس لام کا اپنے مابعد کے ساتھ یہ رسمی وخطی اتصال اِس بات کا مُوجب وباعث نہیں بناکہ وہ لام اُن حروف کے مرتبہ میں ہوجائے جو کلمہ کے ذاتی وداخلی اور بنائی حروف میں شامل ہیں۔ (اور جن کی طرف ہمزہ کی حرکت منتقل نہیں ہوتی کیوں کہ ایک کلمہ میں نقل وحذف کا قاعدہ جاری نہیں ہوتا، سو اَلْ کا لام گو رسماً مابعد کے ساتھ متصل ہے جس کی وجہ سے اس میں بھی نقل کا قاعدہ جاری نہیں ہونا چاہیئے تھا لیکن معنیً وحکماً اس سے منفصل ہی ہے اور اِس کا رسمی اتصال، حقیقی و معنوی اتصال کا سبب نہیں بن سکتا) کیوں کہ جب تم اِس لامِ تعریفی کو ساقط وزائل اور حذف کردیتے ہو۔ (اور مثلاً اَلْحَمْدُ کی بجائے حَمْدٌ کہتے ہو) تو اس سے کلمہ کے حقیقی ولغوی معنیٰ میں کوئی خلل وخرابی نہیں آتی، صرف یہ ہوتا ہے کہ اس کے جُدا ہونے سے کلمہ کے فقط وہ ایک خاص معنیٰ زائل وختم ہوجاتے ہیں جن کی وجہ سے وہ لام اس پر داخل ہوا تھا، اور وہ معنیٰ یہاں تعریف وتخصیص کے ہیں [پس اگر اَلْ کا لام حقیقۃً ومعنیً بھی مابعد سے متصل اور اس کا ذاتی وداخلی جزو ہوتا تو اس کے جُدا ہونے سے کلمہ کے اصلی ولغوی معنیٰ میں بھی ضرور فرق آجاتا۔ سو جب یہ بات نہیں بلکہ اس لام کے جُدا کردینے سے کلمہ کی صرف تعریف ہی زائل ہوتی ہے اور حقیقی ولغوی معنیٰ پر اِس کا کوئی اثر نہیں پڑتا تو یہ واضح دلیل ہے اِس پر کہ یہ لام حکم واَصل کی رُو سے منفصل ہی ہے گو رسماً متصل ہے۔ اِس لیے اَلْ اور اس کا مابعد دونوں دو الگ الگ کلموں کے مرتبہ میں ہیں۔ اور اسی بنا پر اس کی طرف بھی نقل بلاشبہ درست ہے، خوب سمجھ لو]۔ اور تعریف کے اِس لام کی طرف جو ہمزہ کی حرکت نقل ہوتی ہے۔ اِس بنا پر کہ حقیقی ووضعی اور لغوی واصلی معنیٰ کے اعتبار سے اس پر انفصال وعلیحدگی کے حکم کو باقی رکھتے ہیں گو رسم الخط کے اعتبار سے وہ مابعد سے متصل ہی ہے۔ اِس نقل کی نظیر حمزہ وغیرہ کا وہ سکتہ بھی ہے جو اِس لام پر اُس صورت میں ہوتا ہے جبکہ اُس کے بعد ہمزہ واقع ہو رہا ہو (مثلاً اَلْاَرْضَ، وَلَلْاٰخِرَۃُ

وغیرہا) پس یہ حضرات جس طرح دوسرے منفصل ساکن حروف (مَنْ س اٰمَنَ، خَلَوْا س اِلٰی، قَدْ س اَفْلَحَ وغیرہا) پر سکتہ کرتے ہیں۔ اسی طرح یہاں لام تعریفی پر بھی کرتے ہیں۔ (کیوں کہ وہ بھی حکماً اور اصالۃً منفصل ہی ہے) اور اس سکتہ کے مذاہب کی پوری تفصیل اگلے باب (۱۰) میں آجائے گی (ان شاء اللہ تعالیٰ) ـــــ

[پس جب تم یہ معلوم کر چکے] تو اب یہ بھی جانو کہ [اس میں اختلاف ہے کہ تعریف کا حرف صرف لام ہے یا ہمزہ اور لام دونوں ہیں پس سیبویہ اور اکثر نحویوں کی رائے پر تعریف صرف لام سے پیدا ہوتی ہے اور ہمزہ زائد ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ یہ درج میں حذف ہو جاتا ہے۔ پس اگر یہ بھی مقصود ہوتا تو حذف نہ ہوتا اور خلیلؒ کی رائے پر اَلْ ثنائی (دو حرفوں والا) ہے اور تعریف کا فائدہ دیتا ہے جو اسی طرح اسم کے خواص میں سے ہے جس طرح قَدْ فعل کے ساتھ خاص ہے اور اسی پر آتا ہے۔ رہا یہ شبہ کہ جس طرح قَدْ کا قاف حذف نہیں ہوتا اسی طرح اَلْ کا ہمزہ بھی حذف نہ ہونا چاہیے تھا سو اس کا حل یہ ہے کہ شاید اس میں ہمزہ کا حذف اَلْ کے کثیر الاستعمال اور غالب الابتذال ہونے کی بنا پر ہے۔ مزید تفصیل یہ ہے کہ] ـ تعریف کے لام میں دو قول ہیں۔

(۱) سیبویہ (اور اکثر نحویوں) کے یہاں فقط لام ہی تعریف کا حرف ہے جو حروفِ تہجی میں سے ایک حرف ہے۔ پس ان کے نزدیک صرف لام ہی سے تعریف و تخصیص حاصل ہو جاتی ہے، رہا اس سے پہلا ہمزہ والف سو وہ وصلی و عارضی ہے۔ (جو ابتدا کے لئے لایا گیا ہے کیوں کہ ساکن سے ابتدا کرنا دشوار و محال ہے، اور ابتدا کے لئے کلمہ کا متحرک ہونا ضروری ہے) یہی وجہ ہے کہ یہ ہمزۂ وصلی، درج و اثناء اور اتصال کی حالت میں گر جاتا ہے پس (اگر یہ الف حرفِ تعریفی کا جزو ہوتا تو نہ گرتا۔ سو یہ گرنا واضح دلیل ہے اس پر کہ حرفِ تعریف فقط لام ہے۔ رہا ہمزہ، سو وہ ابتدا کے لئے محض عارضی طور پر لایا گیا ہے پس (اس صورت میں لامِ تعریفی، باءِ جارّہ اور کافِ تشبیہ وغیرہ حروف اور ان

کے علاوہ اُن حروف معانی کے مرتبہ میں ہوگا جو فقط ایک حرف پر مشتمل ہیں اور اسی بنا پر اُس کو رسم الخط میں اس کے مابعد کے ساتھ مِلاکر لکھتے ہیں۔ (۲) دوسرے حضرات کا مذہب یہ ہے کہ حرفِ تعریف، الفؔ اور لامؔ دونوں کا مجموعہ ہے، اور (گو اس تقدیر پر یہ ہمزہ ساقط نہیں ہونا چاہیئے تھا، مگر چوں کہ اَلْ کا استعمال عرب کے کلام میں کثیر و غالب اور بہت زیادہ ہے اِس بنا پر) تخفیف و سہولت کی غرض سے اس ہمزہ کو کلام کے درج و وصل میں حذف کر دیتے ہیں۔ (کیوں کہ اگر ایسا نہ کرتے تو بار بار اور جگہ جگہ اَلْ کے دونوں حرفوں کا ادا کرنا ثقیل و دُشوار ہوتا، جو تحمل و برداشت سے باہر ہے) اور سیبویہؒ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ یہ خلیل کا مسلک ہے۔ اور اِن حضرات نے اس مذہب پر متعدد اُمور سے استدلال کیا ہے، جن میں سے تین یہ ہیں (۱) یہ ہمزہ نقل کی صورت میں لام کے متحرک ہو جانے کے باوجود بھی ثابت و قائم رہتا ہے جیسے اَلَاحْمَرُ، اَلَارْضُ [پس اگر یہ محض عارضی ہوتا تو اِس حالت میں ثابت نہ رہتا، کیوں کہ اب تو لامؔ پر حرکت آگئی ہے، اور ہمزۂ وصلی اسی لئے آیا کرتا ہے کہ ساکن سے ابتدا کرنے کی دشواری رفع ہو جائے اور یہاں یہ بات ہے نہیں اس لئے کہ اول حرف (لامؔ) تو پہلے ہی سے متحرک ہے۔ جس کے ہوتے ہوئے ہمزۂ وصلی لانے کی ضرورت نہیں۔ مگر اس کے باوجود بھی اس کو لاتے ہیں پس یہ واضح دلیل ہے اِس پر کہ ہمزۂ وصلی بھی حرفِ تعریف میں داخل ہے۔ اور الف ولامؔ دونوں کا مجموعہ ہی حرفِ تعریف ہے]۔ (۲) اگر اَلْ کا ہمزہ، استفہامی ہمزہ کے بعد آرہا ہو تو اِس میں ابدال و تسہیل بین بین دونوں وجوہ جاری کرتے ہیں۔ جیسے ءٰآلذَّکَرَیْنِ، یا ءَاَلذَّکَرَیْنِ [اس سے معلوم ہوا کہ ہمزۂ وصلی بھی مقصود و مطلوب ہے، ورنہ اس کی وجہ سے ثقل کے پیش آنے کا اعتبار نہ کرتے، اور یہ سمجھ لیتے کہ چوں کہ یہاں ہمزۂ وصلی مقصود نہیں بلکہ عارضِ محض ہے۔ اس بنا پر اس کی وجہ سے ثقل کے پیش آنے پھر ابدال یا تسہیل کے ذریعہ تخفیف حاصل کرنے کی کوئی حاجت نہیں

مگر ایسا نہیں کیا، بلکہ اس کو مقصود سمجھ کر تخفیف وابدال اور تسہیل کا محل بنایا ہے سو اس سے نکل آیا کہ حرفِ تعریفی ہمزہ و لام دونوں کا مجموعہ ہے نہ کہ صرف لام]۔ (۳) ندار کی صورت میں اسمِ عظیم (یعنی اسمِ ذات وجلالہ اَللّٰہُ) میں یہ ہمزہ مقطوع وثابت اور قائم رہتا ہے، اُڑتا نہیں) جیسے یَا اَللّٰہُ ۔ (اس سے بھی معلوم ہوا کہ اس ہمزہ کی حیثیت دوسرے ہمزوں سے مختلف ومتفاوت ہے، اور لام کے ساتھ یہ بھی حرفِ تعریف میں داخل ہے ورنہ یہاں یہ ہمزہ ساقط ہو جاتا، حالانکہ ساقط نہیں ہوا)، اور یہ مقام اِس بحث کو دلائل وبراہین سمیت مفصل ومکمل طور پہ بیان کرنے کا نہیں۔ (بلکہ اس کا موضع ومحل تو نحو وعربیت اور لغت وادب کی کتب ہیں) یہاں تو صرف اتنا مقصود ہے کہ حرفِ تعریفی کی اِس طویل وعریض بحث میں سے جس قدر مضمون وبیان قراآت سے متعلق ہے فقط اسی کو ذکر کر دیا جائے۔ اور یہ وہ مضمون وبیان ہے جو آگے تنبیہ ۲ میں آرہا ہے [اور ظاہر ہے کہ اس کے سمجھنے کے لئے اتنی بات ہی کافی ہے کہ حرفِ تعریفی کے متعلق ائمہ کے مذاہب و دلائل کا مختصراً علم ہو جائے۔ گو پوری تفصیل معلوم نہ ہو اور ظاہر ہے کہ اس قدر علم ماقبل کے بیان سے پورے طور پر حاصل ہو سکتا ہے۔ اِس بنا پر پوری تفصیل درج نہیں کی گئی اب تنبیہ ۲ آتی ہے] [تنبیہ ۲] : پس ہم کہتے ہیں کہ جب اَلْاَرْضُ اَلْاٰخِرَۃُ ۔ اَلْئٰنَ ، اَلْاِیْمَانُ ، اَلْاُوْلٰی اور اَلْاَبْرَارِ جیسی مثالوں میں ہمزۂ قطعی کی حرکت تعریف کے لام کی طرف نقل کر دی جائے ما (جیسے ورش ہر جگہ اور قالون ابوعمرو ابوجعفر اور یعقوب صرف عَادَا الُّوْلٰی (نجم ع ۳) میں کرتے ہیں) اور پھر نقل کرنے والے قراء کے مذہب کی رُو سے ایسے کلمات سے ابتدا یا اعادہ بھی کرنا چاہیں تو اب یا تو پورے " اَلْ " کو حرفِ تعریفی قرار دیں گے (جیسا کہ خلیل کا مذہب ہے) یا فقط لام کو، (جیسا کہ سیبویہ اور اکثر نحات کا قول ہے)۔ پس اگر تو پورے اَلْ کو حرفِ تعریفی مانیں، تب تو یقیناً ہمزۂ وصلی ہی سے ابتدا کریں گے اور اس کے بعد وہ لام ادا کریں گے جو ہمزۂ

قطعی کی حرکت سے متحرک ہوگیا ہے۔ پس اب تم ان کلمات کا تلفظ اس طرح کروگے اَلَارْضُ ، اَلَاخِرَةُ ، اَلِایْمَانُ ، اَلَابْرَارِ ، اس صورت میں اس کے سوا اور کوئی وجہ جائز نہیں ، اور اگر تم صرف لام کو حرفِ تعریف قرار دو تو اس صورت میں ابتدا یا اعادہ دو طرح کر سکتے ہو۔ کیوں کہ اس تقدیر پر لام کی عارضی حرکت جو نقل کے بعد آتی ہے۔ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا اعتبار کر (کے لام کو حقیقۃً متحرک سمجھ) لیں گے ، یا اعتبار نہیں کریں گے بلکہ (اب بھی لام کو حکماً ساکن ہی سمجھ کر) موجودہ حالت کی بجائے اس کی اصلی حالت کا اعتبار کریں گے۔ پس (۱) اگر ہم عارضی حرکت کا اعتبار کر (کے لام کو حقیقۃً متحرک ہی سمجھ) لیں تب تو (ضرورت نہ رہنے کی بنا پر) ہمزۂ وصلی کو حذف کردیں گے۔ اور لَارْضُ ، لَاخِرَةُ ، لِایْمَانُ ، لَابْرَارِ پڑھیں گے (کیوں کہ ہمزۂ وصلی تو اسی لئے آیا کرتا ہے کہ ساکن سے ابتدا کرنا دشوار ہے اور یہ لام اب ساکن نہیں رہا) اس صورت میں اس کے سوا اور کوئی وجہ جائز نہیں۔ اور اگر (۲) ہم لام کی عارضی حرکت کا اعتبار نہ کریں۔ اور (لام کو اب بھی حکماً ساکن سمجھ کر) عارضی حالت کی بجائے اس کی اصلی حالت کا اعتبار کریں ، تو اس تقدیر پر ہمزۂ وصلی کو بدستور رکھیں گے۔ (اور لام سے پہلے اُسی طرح ہمزۂ وصلی لائیں گے جس طرح نقل نہ کرنے والوں کے لئے ابتدا کرنے کے وقت لاتے ہیں) اور اب اَلَارْضُ اور اَلَاخِرَةُ (وغیرہما) پڑھیں گے۔ جیسا ہم نے اُس صورت میں بیان کیا جس میں تعریف کا حرف پورے اَلْ کو قرار دیتے ہیں۔ اور (رسم کے موافق ہونے کی بنا پر یہی وجہ اولیٰ ہے ویسے دونوں وجوہ جائز ہیں اور یہ دونوں وجہیں (ورش کے مذہب کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ) تعریف کے لامات میں نقل کرنے والے سبھی قرار کے لئے اُن تمام موقعوں میں جائز ہیں جن میں ان کے لئے نقل وحذف ثابت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عَادًا الْاُوْلٰی (نجم ۵۰) کے اَلْاُوْلٰی میں ورش کی طرح قالون ابوعمرو ابو جعفر اور یعقوب ان ساڑھے تین (۳½) قرار کے لئے بھی ابتدا یا اعادہ کی حالت میں یہ دونوں وجوہ جائز و صحیح ہیں۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ اسی طرح اَلْئٰنَ میں ہر جگہ ورش کی طرح ابن وردان

کے لئے بھی نقل کی حالت میں ابتداءً واعادۃً یہ دونوں وجوہ درست ہیں اور جن حضرات نے اس قسم کے کلمات میں ابتدا واعادہ کی حالت میں علی الاطلاق وبالعموم ان دونوں وجہوں کو صراحۃً بیان کیا ہے ان میں سے یہ چھ حضرات بھی ہیں (۱) حافظ ابوعمرو دانیؒ (۲) حافظ ابوالعلاء ہمدانیؒ (۳) ابوعلی حسن بن بلیمہؒ (۴) ابوالعز القلانسیؒ (۵) ابوجعفر بن باذشؒ، (۶) ابوالقاسم شاطبیؒ۔ اوران کے علاوہ اور کئی حضرات نے بھی اس مسئلہ کی تصریح کی ہے، اور ہم نے ورش وغیرہ کے لئے تخییر کے طریق پر دونوں ہی وجوہ کو پڑھا ہے، اور ورش کی روایت میں اور اسی طرح ہذلی کے طریق سے ہاشمی کی اس روایت میں جس کو انھوں نے ابن جماز کے ذریعہ ابوجعفر سے نقل کیا ہے۔ ہم دونوں ہی وجوہ کو اخذ کرتے ہیں لیکن ہاشمی کی روایت انفرادی ہے جس پر عمل کرنا درست نہیں جیسا کہ پہلے گذرا، اور یہ بھی یاد رکھو کہ یہ دو وجوہ اس صورت میں ہیں کہ جو کلمہ لام تعریف سے پہلے ہو وہ بسیط یعنی ایک حرف والا نہ ہو جیسے تَحۡتَهَا الۡاَنۡهٰرُ فِي الۡاَرۡضِ پس ان میں تو ابتدا کے وقت (اَلۡاَرۡضِ۔ اَلۡاَنۡهٰرُ اور لَاَرۡضِ لَانۡهٰرُ) دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں اور اگر لام سے پہلے ایک حرفی کلمہ ہو جیسے وَالۡاُوۡلٰى وَالۡاٰخِرَةُ تو وہاں لام سے ابتدا یا اعادہ درست نہیں۔ بلکہ یہ ضروری ہے کہ اس حرف سمیت ابتدا یا اعادہ کریں اور وَالۡاٰخِرَةُ، وَالۡاُوۡلٰى پڑھیں ... از عنایات ج ا ص ۲۲۲)

-[بِئۡسَ الِاسۡمُ (حجرات ع۲) میں الِاسۡمُ سے ابتدا کرنے کی بحث]- رہی یہ بات کہ حق تعالیٰ کے قول بِئۡسَ الِاسۡمُ (حجرات ع۲) میں ابتدا کیسے کریں گے؟ سو اس کے متعلق جعبریؒ فرماتے ہیں "کہ جب تم الاسمُ سے ابتدا کرو، تو لام کے بعد والا ہمزۂ وصلی تو لزوماً واجباً حذف ہو جائے گا، اور لام سے پہلے والے ہمزۂ وصلی میں قیاس کی رُو سے اثبات (اَلِاسۡمُ) اور حذف (لِاسۡمُ) دونوں وجوہ جائز ہیں اور (لغت وقیاس کی رُو سے) حذف وجیہ تر اور زیادہ موزوں ہے، کیوں کہ یہاں ابتدا واعادہ کی تقدیر پر دو عارض جمع ہو رہے ہیں۔ ایک عارض دائم (جو ہر حال

میں باقی رہتا ہے یعنی لام کا وہ کسرہ جو (لام وسین والے) دو ساکنوں کے التقاء و اتصال کے سبب آیا ہے) دوسرا عارض مفارق، (جو صرف ابتدا و اعادہ کی حالت میں رہتا ہے نہ کہ وصل و اتصال کی صورت میں بھی) اور ظاہر ہے کہ عارض مفارق کے مقابلہ میں عارض دائم راجح و مقدم ہے (اس بنا پر ہمزۂ وصلی کے بغیر لام ہی سے ابتدا کرنا بہتر اور راجح و مقدم ہے) لیکن میں نے اپنے بعض اساتذہ سے اس بارہ میں استفسار کیا تو انھوں نے فرمایا "کہ اس میں ہمزہ ہی سے ابتدا ہوگی" اور یہی رسم کے موافق ہے (نیز یہ اس قاعدہ کے بھی مطابق ہے کہ ہمزۂ وصلی ابتدا میں ثابت رہتا ہے اور درج میں حذف ہوجاتا ہے)" اھ، (اور چوں کہ ناظم شاطبیؒ وغیرہ نے صرف نقل کی صورۃ میں دو وجوہ بتائی ہیں اور اَلِاسْمُ میں نقل نہیں ہے کیوں کہ اس میں تو لام پر کسرہ دو ساکن جمع ہوجانے کی بنا پر آیا ہے نہ کہ نقل کی بنا پر اس لئے اس سے بھی یہی نکلتا ہے کہ اس میں ابتدا ہمزہ ہی سے ہونی چاہیئے اور جعبری اور طاہر اصفہانی کی شرح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں دونوں وجوہ جائز ہیں لیکن یہ ان کا قیاسی اور عقلی فیصلہ ہے روایت سے اس کی تائید نہیں ہوتی (قاری)) "میں (محققؒ) کہتا ہوں کہ"

اس میں اثبات وحذف دونوں ہی وجوہ جائز ہیں جو اُس بیان پر مبنی و قائم ہیں جو ابھی (تنبیہ میں) لام تعریفی کی بحث کے ذیل میں گذرا ہے۔ (کہ سیبویہ و اکثر نحات کے یہاں حرف تعریفی فقط لام ہے سو ان کے یہاں تو لام ہی سے ابتدا کریں گے اور خلیل کی رائے پر ہمزہ ولام دونوں کا مجموعہ حرف تعریف ہے سو ان کے نزدیک التقاء ساکنین کی عارضی حرکت کا اعتبار کر لینے کی تقدیر پر فقط لام سے اور اعتبار نہ کرنے کی صورت میں فقط ہمزۂ وصلی سے ابتدا ہوگی خوب سمجھ لو) لیکن وصل ونقل دونوں ہی صورتوں میں ان دو وجوہ میں سے ہمزۂ وصلی سے ابتدا کرنا اولی و افضل اور بہتر ہے، (یعنی لام تعریفی پر خواہ تو اس بنا پر حرکت آجائے کہ اس کے بعد ہمزۂ وصلی ہو پھر اور کوئی ساکن آرہا ہو جس کی وجہ سے اول ساکن (یعنی لام تعریفی) پر کسرہ کی حرکت آجائے جیسا کہ بِئْسَ الِاسْمُ میں ہے، خواہ اس بنا پر حرکت آجائے کہ اس کے

بعد والے ہمزۂ قطعی کی حرکت اُس لام کی طرف نقل کر دی گئی ہو جیسا کہ اَلْاَرْضُ وغیرہ میں ہے غرضکہ دونوں ہی صورتوں میں ابتدا یا اعادہ کے وقت ہمزۂ وصلی کا ثابت رکھنا ہی اولیٰ اور بہتر ہے] باقی رہا عارضی دائم و عارضی مفارق کا فرق، سو اس کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ روایت و نقل ہی اصل معتبر ہے، جو (کلمہ کی) اصلی حالت کے موافق ہے، اس کے علاوہ یہ کہ یہاں ہمزۂ وصلی رسماً بھی ثابت ہے۔ [پس اس سے بھی اسی بات کی تائید ہوتی ہے کہ ابتداءً و اعادۃً ہمزہ کا اثبات ہی زیادہ راجح اور موزوں تر ہے] لہٰذا حذف جائز ضرور ہے۔ اور اگر (قیاساً ودرایۃً) یہ کہا جائے کہ اَلْاُوْلٰی نجم میں چوں کہ (لام تعریفی کے بعد والا) ہمزۂ قطعی رسماً محذوف ہے، [جس کی وجہ سے نقل کے بعد لام کی عارضی حرکت کا اعتبار کر کے اس کو اصلی و لازمی کے مرتبہ میں قرار دے دینا راجح و اولیٰ ہے] اس بنا پر ابتدا یا اعادہ کی حالت میں نقل والوں کے یہاں ہمزۂ وصلی کا حذف ہی بہت بہتر اور مناسب تر ہے۔ تو یہ قول نہایت عمدہ اور موزوں ہوگا مگر روایت کی رُو سے تفصیل ہے۔ جیسا کہ پہلے گذرا، اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ [تنبیہ] : وہ لام تعریفی جس کی طرف ہمزۂ قطعی کی حرکت نقل کی گئی ہے اگر اس سے پہلے حروفِ مدہ میں سے کوئی حرف ہو (جو التقاءِ ساکنین کے سبب حذف ہوا ہوا ہو) یا ان کے علاوہ اور کوئی حرف ساکن ہو (جس پر اجتماعِ ساکنین... کی بناء پر حرکت آئی ہوئی ہو) تو گو نقل کی صورت میں لام پر حرکت آجاتی ہے [جس کا تقاضا یہ ہے کہ اب چوں کہ دوسرے ساکن (لام تعریفی) پر حرکت آگئی ہے اور التقاءِ ساکنین باقی نہیں رہا۔ اس بناء پر مدۂ محذوفہ کو لوٹا لینا چاہیئے جیسے فِی الْاَرْضِ وغیرہ۔ اسی طرح وہ ساکن حرف جس پر حرکت آگئی ہے اس کو سکون کی طرف لوٹا دینا چاہیئے جیسے فَلْیَنْظُرِ الْاِنْسَانُ وغیرہ] مگر لام کی اس تحریک کے باوجود بھی نہ تو حرفِ مد (محذوف) کا ثابت رکھنا جائز ہے اور نہ ہی مدہ کے علاوہ دوسرے ساکن حرف (جس پر اب حرکت آئی ہوئی ہے اس) کے سکون کا لوٹانا درست ہے کیوں کہ نقل کی صورت میں جو حرکت آتی ہے، وہ عارضی ہے۔ اسی بناء پر اُس کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ اس کو تقدیراً وحکماً اب بھی سکون ہی کے مرتبہ میں قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ اصل سکون ہی ہے (اور یہ حرکت محض عارضی ہے جو تخفیف کی غرض

سے آتی ہے) یہی وجہ ہے کہ نقل کی صورت میں بھی وصل کی حالت میں لام تعریفی سے پہلے والا حرفِ مد حسبِ سابق محذوف اور اس سے پہلا ساکن (جس پر حرکت آگئی ہے) بدستور متحرک ہی رہتا ہے اور اس کی مثالیں یہ ہیں ۱؎ حرفِ مد محذوف: (الف مدہ): جیسے وَاَلْقَى الْاَلْوَاحَ، سِيْرَتَهَا الْاُوْلٰى، وَاِذَا الْاَرْضُ (یا مدہ): وَاُولِى الْاَمْرِ، فِى الْاَنْعَامِ (لَعِبْرَةً)، وَيُحْىِ الْاَرْضَ، (واو مدہ): قَالُوا الْاٰنَ، وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى، اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ ۲؎ حرفِ ساکن (جس پر حرکت آگئی ہو) جیسے فَمَنْ يَّسْتَمِعِ الْاٰنَ، بَلِ الْاِنْسَانُ، اَلَمْ نُهْلِكِ الْاَوَّلِيْنَ، عَنِ الْاٰخِرَةِ (هُمْ غٰفِلُوْنَ) مِّنَ الْاَرْضِ (تُكَلِّمُهُمْ) مِنَ الْاُوْلٰى، وَاَشْرَقَتِ الْاَرْضُ - فَلْيَنْظُرِ الْاِنْسَانُ ـــــ اسی طرح اگر نقل والے تعریفی لام سے پہلے صلہ والی ھا یا حرکت والی میم جمع ہو تو اس صورت میں بھی ھا کا صلہ اور میم کی حرکت بدستور رہے گی، اور مثالیں یہ ہیں ۱؎ صلہ والی ھا: جیسے وَبِدَارِهِ الْاَرْضَ، لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ، وَهٰذِهِ الْاَنْهٰرُ، هٰذِهٖ الْاَنْعَامِ، ۲؎ میم جمع، جیسے وَيُلْهِهِمُ الْاَمَلُ - وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ، ـــــ اور یہ اُن اُمور میں سے ہے جن میں قراءت کے اماموں کے درمیان کسی قسم کا خلاف نہیں پایا جاتا، اس کو متعدد حضرات نے صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے مثلاً حافظ ابو عمرو دانیؒ، ابو محمد سبط الخیاطؒ، ابوالحسن سخاویؒ اور ان کے علاوہ اور کئی حضرات (حاصل یہ کہ اگر لام تعریفی پر نقل کے سبب حرکت آجائے تو اس صورت میں بھی مدہ کو محذوف ہی رکھنا اور ساکن کو اس کی حرکت پر رکھنا واجب ہے اور اس کے خلاف قراءۃ صحیح نہیں پس قَالُوْا الْاٰنَ اور فِى الْاَرْضِ اور مِنْ الْاَرْضِ پڑھنا (جیسا کہ بعض ناواقف اس کے قائل ہیں) قراءت کی رُو سے غلط ہے گو عربیت میں یہ بھی صحیح ہے) گو لغت میں اور عربیت کے اماموں کے یہاں نقل کی عارضی حرکت کا اعتبار کرنا اور نہ کرنا یہ دونوں وجوہ ہر جگہ علی الاطلاق جائز اور درست ہیں۔

پھر یہ حضرات ان دونوں وجوہ میں سے ہر وجہ پر وہ تمام احکام و اصول جاری کرتے ہیں جو اس وجہ کا مقتضیٰ ہوتے ہیں۔ اور وہ حضرات اس بارہ میں وصل و ابتدا، نیز ہمزۂ وصلی کے دخول و عدم دخول ان میں سے کسی حکم کی تخصیص نہیں کرتے، (بلکہ اس قاعدہ کو عام رکھتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ اگر ہم نقل کی عارضی حرکت کا اعتبار کرلیں تو نہ تو فِی الْاَرْضِ میں کسی حرف کے حذف کرنے کی حاجت ہے۔ اور نہ ہی مِنْ الْاَرْضِ اور فَبُحْ الْاٰنَ اور مِنْ الْاَحْمَرِ جیسی مثالوں میں نون وغیرہ کو حرکت دینے کی کوئی ضرورت ہے [پس ان کے یہاں مِنَ الْاَحْمَرِ وغیرہ میں مِنْ کے نون کو عارض کے اعتبار کی صورت میں ساکن رکھنا اور مِنْ الْاَحْمَرِ کہنا اور اعتبار نہ کرنے کی تقدیر پر نون کے فتحہ سے مِنَ الْاَحْمَرِ کہنا دونوں جائز ہیں] اور اس بارہ میں ثعلب نے سلمہ سے اور انھوں نے فرّاء سے نقل کرکے یہ شعر کہا ہے ؎

لَقَدْ كُنْتَ تُخْفِيْ حُبَّ سَمْرَاءَ حِقْبَةً ۔۔۔ فَبُحْ لَانَ مِنْهَا بِالَّذِيْ اَنْتَ بَائِحٌ

[البتہ تو ایک طویل زمانہ اور کافی مدت تک (ریاءً خیفۃً یعنی تو اس سے پہلے ملامت وطعن کے خوف و اندیشہ کی بناء پر) سمراء محبوبہ کی محبت چھپاتا رہا سو اب اُس محبت میں سے جس قدر چاہے بلا خوف و خطر ظاہر کردے]۔ [اس میں فَبُحْ لَانَ میں لام کی عارضی حرکت جو نقل کے سبب آئی ہے اس کو اصلی و لازمی کے مرتبہ میں قرار دے کر اس سے پہلی حاءِ متحرکہ کو حسبِ سابق سکون کی طرف لوٹا دیا ہے اور حرکت پر باقی نہیں رکھا ہے کیوں کہ اب نقل کی وجہ سے التقاءِ ساکنین نہیں رہا کہ اس کی بناء پر پہلے ساکن کو حرکت دینے کی ضرورت پیش آئے] اور ہم نے ابن محیصن (جو چار شاذ قراء توں میں سے پہلی کے امام ہیں اور جن کے دو راوی بزی و ابن شنبوذ ہیں ان) کے لئے يَسْئَلُوْنَكَ عَنْ الْاَهِلَّةِ (بقرہ ع ۲۴) اور عَنْ الْاَنْفَالِ (انفال ع ۱) اور لَمِنْ الْاٰثِمِيْنَ (مائدہ ع ۱۴) اور ان کے مانند دوسرے کلمات (بَلْ الْاِنْسَانُ۔ قیٰمہ ع ۱ اور عَلَى الْاَرْضِ وغیرہ ہٰذہ)

ـــــــــــــــ

؎ یہ شعر عنترہ بن شداد عبسی کا ہے ۱۲-ط

کو اسی توجیہ کی بناء پر نونؔ (ولامؔ) کے اسکان پھر ادغام سے پڑھا ہے [کیوں کہ ان میں جب نقل کے سبب لام پر حرکت آگئی تو اس عارضی حرکت کا اعتبار کر لیا اور پہلے ساکن کو سکون کی طرف لوٹا کر اس کا لامؔ میں ادغام کر دیا اور عَلَی الْاَرْضِ میں یہ اسکان وادغام، کبیر کے باب سے ہے۔ اور ابن محیصن کے اس قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر مِنْ، عَنْ، بَلْ اور عَلٰی کے بعد الْ آجائے تو ان کے یہاں نقل کے بعد نون ولام کا لامِ تعریفی میں ادغام کر دیتے ہیں جیسے عَنِ الْاَهِلَّةِ (بقرہ)۔ بَلِ الْاِنْسَانُ (قیٰمہ) عَلَی الْاَرْضِ، مِنَ الْاَمْنِ، مِنَ الْاٰخِرَةِ، مِنَ الْاٰمِنِيْنَ، عَنِ الْاَنْفَالِ، عَلَی الْاِنْسَانِ۔ عَلَی الْاَرَآئِكِ، وَمِنَ الْاَرْضِ، مِنَ الْاَسْرٰی اور وجہ اوپر گزر چکی ہے لیکن یہ شاذ ہے جس کو قرآنیت کے انتفاد اور ایہام سے پڑھنا ناجائز ہے] اور نافع اور ان کے شرکاء (ابو عمرو اور ابو جعفر و یعقوب) کی قرات میں عَادًا الُّوْلٰی (نجم ع) میں جو تنوین کا لام میں ادغام ہے اس کی توجیہ و تعلیل بھی یہی ہے، جیسا کہ اس کی پوری تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔ [لام کی عارضی حرکت کے اعتبار کرنے اور نہ کرنے کے بارہ میں ابو شامہؒ کی رائے کا بیان]: چوں کہ قراء نے عارض کے اعتبار و عدم اعتبار والے قاعدہ کو ابتدا و اعادہ نیز ہمزۂ وصلی کے دخول و عدم دخول ہی کے ساتھ خاص رکھا ہے۔ (اور وصل کی حالت میں حرفِ مد محذوف و سکونِ محذوف کے ردّ و اعادہ (لوٹانے) میں اس کا لحاظ نہیں کیا)۔ اور نحات نے اور قسموں اور حکموں (مثلاً حرفِ مدِ محذوف وغیرہ کے اعادہ اور ادغام وغیرہا...) کو بھی اس قاعدہ میں شامل کر لیا ہے اس لئے نحات کے اس اطلاق اور قراء کی اس تقیید کے پیشِ نظر ابو شامہ رحمہ اللہ کو اشکال پیش آگیا اور انہوں نے دونوں مذہبوں کو ملا کر ان سے ایک اور درمیانی مذہب نکال لیا، چناں چہ اس بارہ میں ان کے قول و مسلک کی نصّ و تصریح کا پورا متن (و ترجمہ) بعینہٖ یہ ہے ؎ عَادًا الُّوْلٰی کے سوا پورے قرآن کے دوسرے وہ تمام مواقع و کلمات جن میں ورشؒ ہمزۂ قطعی کی حرکت، معرفت و تعریف کے لام کی طرف نقل کرتے ہیں ان کی دو۲ قسمیں ہیں۔

اوّل : وہ جن میں عارض کا اعتبار نہ کرنے پر علامت قائم ہو جیسے اِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَی الْاَرْضِ زِیْنَةً ، وَمَا الْحَیٰوةُ الدُّنْیَا فِی الْاٰخِرَةِ ، وَیَدْعُ الْاِنْسَانُ ، قَالُوا الْئٰنَ اور اَزِفَتِ الْاٰزِفَةُ اور ان کے مانند دوسرے کلمات ، (سِیْرَتَهَا الْاُوْلٰی ، وَ اُولِی الْاَمْرِ ، عَنِ الْاٰخِرَةِ وغیرہا)۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ اِن پانچ مواقع و امثلہ میں سے پہلے چار موقعوں میں حرکت کے نقل کرنے کے بعد وہ حروفِ مدہ (یا، الف، واو) نہیں لوٹائے گئے جو لام کے سکون کی وجہ سے حذف ہو گئے تھے۔ اسی طرح پانچویں مثال (اَزِفَتِ الْاٰزِفَةُ) میں نقل و حذف کے بعد تانیث کی وہ تا ساکن نہیں کی گئی جس پر وصلاً الْاٰزِفَةُ کے لام کے سکون کی بناء پر کسرہ آگیا تھا، پس ہم نے پہلی چار مثالوں میں مدہ کے نہ لوٹانے اور محذوف ہی رکھنے نیز پانچویں مثال میں تا کے کسرہ کو باقی رکھنے اور اُس کو سکون کی طرف نہ لوٹانے سے یہ جان لیا کہ ورش نے اِن موقعوں میں اور اسی طرح ان کے مانند دوسرے تمام کلمات میں عارض کا اعتبار نہیں کیا، (اور نقل کے بعد بھی لام کو ساکن ہی قرار دیا ہے)۔ پس اس قسم میں تو یہ مناسب ہے کہ جب قاری اِن مثالوں میں ورش کے لئے اَلْ سے ابتداء کرنا چاہے، تو ہمزۂ وصلی کو ثابت رکھے اور اُسی سے ابتداء و اعادہ کرے، کیوں کہ گو اِن موقعوں میں لام نقل کے سبب بظاہر متحرک ہو گیا ہے، مگر حکماً اب بھی اس کو انھوں نے ساکن ہی قرار دیا ہے۔ (کیوں کہ یہاں عارض کا اعتبار نہ کرنے پر دلیل و علامت قائم و موجود ہے۔ اس لئے ابتداء و اعادہ میں ہمزۂ وصلی کا اثبات ہی مناسب و لائق تر ہے) **دوم** : وہ جن میں کوئی علامت بھی نہ پائی جائے (نہ اعتبار کرنے کی اور نہ اعتبار نہ کرنے کی) جیسے وَقَالَ الْاِنْسَانُ مَا لَهَا ، پس قاری اگر اس قسم میں ورش کے لئے ابتدا و اعادہ کرنا چاہے تو یہاں وہ دونوں ہی وجوہ وقیع و موزوں اور مناسب ہیں جو پہلے مذکور ہوئی ہیں (یعنی اِس قسم میں ہمزہ اور لام دونوں سے ابتداء کر سکتے ہیں۔ مثلاً اَلْاِنْسَانُ ، لِانْسَانُ ۔ اس بناء پر کہ یہاں اعتبار و عدم اعتبار دونوں ہی کی گنجائش ہے۔) (اور ایک **تیسری قسم** وہ ہے جس میں عارض کا اعتبار کرنے پر

کوئی علامت موجود ہو جیسے عَادًا الُّاوْلیٰ کہ اس میں تنوین کا لام میں ادغام بتا رہا ہے کہ لام کو متحرک سمجھ لیا ہے کیوں کہ اگر ساکن ہی سمجھتے تو اس میں ادغام نہیں ہو سکتا تھا۔ پس اس قسم میں ہمزہ کی حاجت نہیں لام ہی سے ابتداء کرنا موزوں ہے)" اھ ، یہ تفصیل عمدہ ہے بشرطیکہ نقل سے اس کی تائید ہو جائے (مگر چوں کہ نقل سے اس کی تائید نہیں ہوتی اس بناء پر حق وہی ہے جو پہلے ... گذرا کہ قراءۃً یہ مسئلہ ہمزۂ وصلی ہی کے ساتھ خاص ہے۔ اور تینوں صورتوں میں دونوں وجوہ علی الاطلاق جائز و عمدہ ہیں)۔ اور جعبری اس پر گرفت کرتے ہوئے فرماتے ہیں" کہ ابوشامہ کی اس تقریر میں نقل و روایت سے نظر و قیاس کی طرف عدول و انتقال ہے جس کی ممانعت و بندش ہے"۔ (میں (محققؒ) کہتا ہوں) : چوں کہ اس قسم میں ابتداء کی حالت میں یہ دونوں وجہیں بغیر کسی تفصیل و تفریق کے علی الاطلاق اُن حضرات کی تصریحات و نُصوص کے ذریعہ صحیح طور پر ثابت ہوئی ہیں جن کی نقل قابلِ حجت و لائقِ استناد ہے۔ اس بناء پر اس میں تفصیل و تفریق کرنے اور دونوں وجوہ کی درستی و عمدگی کو اعتبار و عدمِ اعتبار کے کسی خاص قرینہ کے قائم و موجود نہ ہونے پر موقوف رکھنے کی کوئی وجہ نہیں۔ سوال : اگر یہ کہا جائے کہ اس کی وجہ کیا ہے کہ ابتداء کی حالت میں تو ایک وجہ کی رُو سے نقل کی عارضی حرکت کا اعتبار کرنا اور ہمزۂ وصلی کے بغیر فقط لام تعریفی سے ابتداء و آغاز کرنا جائز ہے مگر وصل کی صورت میں حرفِ مد محذوفہ و سکونِ محذوف کے ردّ و اعادہ کے متعلق اس عارضی حرکت کا اعتبار کرنا درست نہیں ہا پس اس کا سبب کیا ہے کہ لغت و عربیت میں ابتداء و وصل دونوں ہی حالتوں میں عارض کے اعتبار کے جائز ہونے کے باوجود بھی روایت و نقل کی رُو سے اِن دونوں صورتوں میں فرق کیا گیا ہے کہ قراءۃً و نقلاً ابتداء کی حالت میں تو عارض کا اعتبار کرنا جائز ہے لیکن وصل کی صورت میں قطعاً صحیح نہیں بلکہ اس میں اعتبار نہ کرنا ہی متعین و ضروری ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وصل کی حالت میں ساکن کی وجہ سے حرفِ مد کا حذف ہونا اور اسی طرح التقاءِ ساکنین کے سبب حرف ساکن پر حرکت کا آجانا یہ دونوں چیزیں نقل و حذف سے مقدم و سابق ہیں۔ رہی نقل سو وہ بعد میں عارضی طور پر ان کو لاحق و طاری ہو گئی ہے۔ اس بناء پر ان دونوں امور کو تو اپنے ہی حال پر باقی رکھا گیا ہے۔

اس بنا پر کہ نقل عارضی طور پر طاری ہو گئی ہے (اصلی نہیں) جس کا تقاضا یہ ہے کہ اصلی و سابق چیز کے مقابلہ میں اس کی عارضی حرکت کا اعتبار نہ کیا جائے بخلاف ابتدا و اعادہ کی حالت کے کہ اس میں نقل و حذف، ابتداء و اعادہ سے سابق و مقدم ہے۔ اور ابتدا اس نقل پہ طاری ہوتی ہے۔ اس لئے اس میں عارض کا اعتبار کر لینا عمدہ ہو گیا۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب تم ورش کے لئے ایسے کلمہ سے ابتداء کرنے کا قصد کرتے ہو جس میں ہمزہ کی حرکت لام کی طرف نقل کی گئی ہے تو اس وقت لام کو پہلے ہی سے متحرک پاتے ہو (اور وصل میں نقل کا یہ حال نہیں کہ وہ حرف مد محذوف وغیرہ سے مقدم ہو بلکہ وہ ان سے مؤخر ہے اس بنا پر وصلاً عارضی حرکت کا اعتبار نہ کرنا ضروری ہے) اور اس کی نظیر یہ ہے کہ قراء حضرات وَقَالَا الْحَمْدُ، وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ اور اَفِي اللّٰهِ شَكٌّ جیسی مثالوں میں بالاتفاق حرف مد کو حذف کرتے ہیں مگر وَلَا تَّوَلَّوْا، اور كُنْتُمْ تَّمَنَّوْنَ (اور عَنْهُ تَّلَهّٰى) وغیرہم میں اس کو ثابت رکھتے ہیں کیوں کہ ان مثالوں میں ادغام حرف مد پر طاری ہوا ہے (اور پہلی مثالوں میں ادغام اصل و مقدم ہے۔ اس بنا پر اسی وجہ سے حرف مد کا حذف کرنا مناسب ہے) جیسا کہ ہم اس سے پہلے باب المدّ والقصر میں اس کی پوری تفصیل بیان کر چکے ہیں اور یہ واضح ہے (جو تھوڑے تامل سے سمجھ میں آسکتا ہے)۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (تنبیہ ۴):

(ہمزۂ قطعی سے پہلے میم جمع کی نقل و عدم نقل کی بحث میں):-

اس میں مندرجۂ ذیل تین حضرات کے مذاہب کی تفصیل درج ہے۔ ۱۔ ورش ۲۔ ہاشمی کا وہ طریق جس کو انھوں نے ابن جماز سے نقل کیا ہے (ان دونوں کے لئے حالین میں) ۳۔ حمزہ (ان کے لئے صرف وقفاً)، پس ۱۔ ورش کے لئے تو اس کا حکم ظاہر ہے کیوں کہ ان کے مذہب کی رُو سے تو ہمزۂ قطعی سے پہلے میم جمع میں ہر جگہ واؤ کے ساتھ صلہ ہوتا ہے۔ پس ان کے یہاں یہ ہمزۂ قطعی حرف مد کے بعد ہی واقع ہو رہا ہے اس بنا پر کہ وہ میم جمع میں واؤ کے ساتھ صلہ کرتے ہیں، (اور ظاہر ہے کہ مدہ میں نقل کا قاعدہ جاری نہیں ہوا کرتا اس لئے ورش کے لئے ہمزۂ قطعی سے پہلے میم جمع میں ہر جگہ بلا خلاف صلہ و مد ہے نقل کے بغیر)۔ ۲۔ ہاشمی کے طریق سے ابن جماز

کے لئے اِس میم کے متعلق صلہ و عدمِ صلہ، اور نقل و عدمِ نقل کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا کیوں کہ ہذلی نے (ان کے لئے میمِ جمع میں مطلقاً عدمِ صلہ بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمزۂ قطعی سے پہلے بھی ان کے لئے عدمِ صلہ ہی ہے۔ اور نقل کے بیان میں ان کے لئے مطلقاً نقل وحذف ذکر کیا ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ ہمزہ سے پہلے میمِ جمع میں بھی ان کے لئے نقل ہی کا قاعدہ جاری کیا جائے لیکن حق و صواب یہ ہے کہ ہاشمی کے لئے اس قسم میں نہ عدمِ صلہ ہے اور نہ ہی نقل، بلکہ نقل کے بغیر صلہ و اشباع ہے۔ مثلاً لَكُمُ اٰمَنُوا وغیرہ، اور قرائن پانچ ہیں۔

(۱) ہاشمی کے اصول و مشائخ اور اصحاب و تلامذہ اور رُفقاء و ثمر کا درس اِن تمام حضرات کے مذاہب و اقوال کی مراجعت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہمزۂ قطعی سے پہلے میمِ جمع میں صلہ ہوتا ہے۔

(۲) ورش وغیرہ وہ تمام حضرات جو نافع سے نقل وحذف کو روایت کرتے ہیں ان کے لئے بھی ایسے تمام موقعوں میں نقل کے بغیر صلہ ہی ہے (۳) معتمد حضرات نے میمِ جمع کی نقل کو صراحۃً ممنوع و ناجائز قرار دیا ہے۔ پس اب اصل کے موافق صلہ کرنا اولیٰ ہے تاکہ نصّ و قیاس دونوں ہی پر عمل ہو جائے

(۴) ابوجعفر و نافع کا کوئی شاگرد بھی ایسا نہیں جو ان سے میمِ جمع کے علاوہ اور ساکن حرفوں میں نقل و حذف اور میمِ جمع میں عدمِ صلہ روایت کرتا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ دوسرے موقعوں میں نقل وحذف پڑھتے ہوئے میمِ جمع میں صلہ ہی کریں گے۔ (۵) شہرزوری اور ابنِ خیرون دونوں حضرات نے ہاشمی کے لئے ہمزۂ قطعی سے پہلے میمِ جمع میں صلہ کی تصریح کی ہے۔ جیسا کہ ابوذر اسعد یزدی نے (جو مندرجۂ بالا دونوں ہی حضرات کے شاگرد ہیں)۔۔۔ کتاب "کفایۃ المنتھی ونہایۃ المبتدی" میں صراحت کی ہے اور یزدی قابلِ اعتماد اماموں اور اصحابِ تحقیق اہلِ ادا میں سے ہیں۔ پس اِن تمام اُمور و دلائل اور قرائن سے نکل آیا کہ ہاشمی کے لئے ہمزۂ قطعی سے پہلے میمِ جمع میں نقل کے بغیر صلہ ہی ہے۔ نہ کہ عدمِ صلہ و نقل، اور مزید توضیح یہ ہے کہ ہذلی نے) اس بات کی تصریح کی ہے کہ میمِ جمع میں ہاشمی کا مذہب مطلقاً عدمِ صلہ کا ہے" اور اِس اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے لئے ہمزۂ قطعی سے پہلے بھی میمِ جمع میں عدمِ صلہ ہی ہو، اسی طرح ہذلیؒ نے اِس بات کو بھی نصًّا

بیان کیا ہے "کہ ہاشمی کے لئے ہر جگہ علی الاطلاق نقل و حذف ہے" جس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ان کے لئے ہمزۂ قطعی سے پہلے میم جمع میں بھی نقل کا قاعدہ جاری ہو۔ اور یہ اُن اُمور و مباحث میں سے ہے جن کی تحقیق و تفتیش کافی دشوار و پیچیدہ ہے کیونکہ میں ہاشمی کے لئے بالتخصیص میم جمع کے متعلق کوئی مستقل تصریح نہیں جانتا۔ کہ اس کی طرف رُجوع کر (کے اُسی کو معمول بنا) لوں۔ اور اِس بارہ میں جس امر پر میں اعتماد کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ خاص میم جمع کو نقل کے قاعدہ سے مستثنیٰ کر کے اس میں عدمِ نقل پڑھیں اور اس کے ساتھ ساتھ اُس میں صلہ کو بھی اخذ کریں اور اس بارہ میں میری حجت و دلیل مندرجۂ ذیل پانچ اُمور ہیں (۱) یہ کہ جب میں نے ہاشمی کے لئے خاص میم جمع کے متعلق کوئی مستقل و مخصوص تصریح نہیں پائی تو اُن کے اصول و مشائخ کی نیز ان کے اصحاب و تلامذہ اور اُن رُفقاء و شرکاء کے مذاہب کی طرف رُجوع کیا جو اِس قراءت کے اخذ کرنے میں ہاشمی کے ساتھ شامل و شریک ہوئے ہیں اور جنھوں نے روایت کی رُو سے نقل و حذف میں ہاشمی کی موافقت کی ہے۔ اور وہ زبیر بن محمد بن عبداللہ بن سالم بن عبداللہ بن عمر بن خطاب عمری (ابو عبداللہ و ابو عبدالرحمٰن) ہیں جو ابو جعفر کے اُن مشاہیر ناقلین میں سے ایک فرد ہیں جو اُن سے (قالون کے ذریعہ ابنِ وردان (رفیقِ ابنِ جماز) کی روایت میں اختلافات کو نقل کرتے ہیں۔ پس میں نے ان کی نقل کو اِسی طور پر پایا "کہ وہ اور جگہ تو نص و اداء دونوں کی رُو سے نقل و حذف ہی روایت کرتے ہیں۔ لیکن ہمزۂ قطعی سے پہلے جمع کے میم میں خصوصیت کے ساتھ فقط صلہ ہی کو اخذ کرتے ہیں اور اس کے سوا اور کسی وجہ کو ہرگز جائز نہیں رکھتے" **اسی طرح** (۲) **ورش** اور ان کے علاوہ وہ تمام حضرات جو نافع سے نقل و حذف روایت کرتے ہیں۔ ان سب نے بھی جمع کے میم میں صلہ کے سوا اور کوئی وجہ نہیں پڑھی۔ (اس سے بھی معلوم ہوا کہ جمع کے میم میں نقل نہیں بلکہ نقل کے بغیر صلہ و اشباع ہے)۔ (۳) میں نے قراءت کے ائمہ میں سے معتمد حضرات کی نص اِس بارہ میں صریح و واضح پائی ہے "کہ میم جمع میں نقل جائز نہیں" اس بنا پر میم جمع کی عدمِ نقل کی طرف رُجوع ہونا ضروری ہے۔ پھر عدمِ نقل کے بعد میم کے عدمِ صلہ کے بجائے

اس کے صلہ کی طرف رُجوع ہونا عُمدہ ہے تاکہ نص اور قیاس دونوں جمع اور اکٹھے ہو جائیں جن میں سے
نص کا تقاضا تو یہ ہے کہ اِس میم میں نقل ممتنع ہے اور قیاس کا منشا یہ ہے کہ اس میں اسکان کے
بجائے صلہ واشباع کو اخذ کریں۔ (کیوں کہ وہی اصل ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ جب جمع کی میم کے
بعد کوئی اور ضمیر آجاتی ہے تو پھر میم میں اجماعاً صلہ ہوتا ہے جیسے فَكَرِهْتُمُوهُ ، أَنُلْزِمُكُمُوهَا،
اور ضمیریں کلمات کو ان کی اصل کی طرف منتقل کر دیتی ہیں۔ رہا سکون سو وہ تخفیف کی بناء
پر ہے) اور (۳) ہمارے اس بیان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ بلا شبہہ ہمیں نے ابوجعفر نیز
نافع (جو ابوجعفر کے اصحاب وتلامذہ میں سے ایک فرد واحد ہیں ان) دونوں کے کسی بھی ایسے
شاگرد کو نہیں دیکھا جو اُن سے میم جمع کے علاوہ اور ساکن حروف میں تو نقل وحذف روایت کرتا
ہو اور خود اِس میم کو اسکان وعدمِ صلہ کے ساتھ مخصوص کرتا ہو، (بلکہ اور موقعوں میں نقل روایت
کرنے والے سبھی حضرات میمِ جمع میں صلہ روایت کرتے ہیں) جیسا کہ ہیں اِن دونوں حضرات
(ابوجعفر ونافع) کے ناقلین میں سے کسی ایسے فرد کو بھی نہیں جانتا جس نے میمِ جمع میں نقل کو نصاً
بیان کیا ہو، (پس یہ واضح دلیل ہے اس پر کہ میمِ جمع میں نقل کے بغیر صلہ ہی ہے نہ کہ عدمِ
صلہ یا نقل)۔ اور ظاہر ہے کہ کسی راوی کی روایت کو اُس شخص کی روایت پر حمل کرنا ایک معتمد ومعتبر
اصل ورکن ہے جو اُس راوی کے ساتھ اِس روایت کے نقل کرنے میں شریک ہوا ہو یا اس
قراءت کے اُصول وقواعد میں اُس شخص نے اِس راوی کی موافقت کی ہو۔ خصوصاً تشکیک
واشکال کے وقت تو یہ حمل اور بھی زیادہ معتبر ومناسب اور اولیٰ وبہتر ہو جاتا ہے۔ چناں چہ
ہمارے ائمہ رحمہم اللہ میں سے متعدد حضرات ایسے ہیں کہ انھوں نے جب کسی موقع میں کوئی ایسی نص
وتصریح نہ پائی جس کی طرف رُجوع کرتے۔ تو اسی اصل وقاعدہ پر اعتماد کر کے اُسی کو معمول بنالیا۔
یہی وجہ ہے کہ مکی وغیرہ نے ءَاَعْجَمِیٌّ ، اور ءَاَنْ كَانَ میں ابنِ ذکوان کے لئے دو ہمزوں
کے درمیان ادخال وفصل کے علاوہ اور کسی وجہ کو جائز نہیں رکھا۔ چناں چہ مکیؒ "تبصرہ"
میں اِن دونوں کلمات کے بیان میں فرماتے ہیں " لیکن ابنِ ذکوان کے لئے ہم نے کوئی ایسی

تصریح نہیں پائی جس پر قیاس کیا جاسکے۔ اس بناء پر یہ ضروری ہے کہ ابن ذکوان کے معاملہ کو اس وجہ پر حمل کریں جس کو ہشام نے اَئِنَّكُمْ اور ءَاَنْذَرْتَهُمْ اور ان جیسی دوسری مثالوں میں روایت کیا ہے۔ پس اب ابنِ ذکوان کے لئے ان دونوں کلموں کا تلفظ ابو عمرو اور قالون کی طرح ہو جائے گا، اور نص نہ پائے جانے کے (وقت) کسی راوی کی وجہ کو دوسری وجہ کی بہ نسبت خاص اُس ناقل کے مذہب پر حمل کرنا اولیٰ و بہتر ہے جو ایک قاری و امام سے نقل کرنے میں بعینہٖ اُس راوی کے ساتھ شریک ہے "۔ (۵) پھر میں نے ہاشمی مذکور کے لئے ابو الکرم شہرزوری اور ابو منصور بن خیرون کی یہ تصریح دیکھی ہے کہ ہمزۂ قطعی سے پہلے جمع کے میم میں ہاشمی کے لئے صلہ ہوتا ہے "۔ سو اس سے ہمارا مندرجۂ بالا قول بالکل صحیح و درست اور ہمارا مقصود و مطلوب بہ خوبی واضح و آشکارا ہو گیا۔ وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ وَالْمِنَّةُ (اور تمام حمد و ثناء اور احسان و انعام اللہ ہی کی ذات کے لئے ثابت ہے)۔ مجھے اس تصریح کی واقفیت واطلاع "کتاب کفایۃ المنتھی ونہایۃ المبتدی" سے ہوئی، جو قاضی امام ابو ذر اسعد بن حسین بن سعد بن علی بن بندار یزدی کی تالیف ہے۔ اور یہ یزدی، شہرزوری اور ابنِ خیرون مذکورین دونوں ہی کے تلمیذ ہیں جو قابلِ اعتماد اماموں اور اربابِ تحقیق اہلِ اداء میں سے ہیں۔

۲ حمزہ، ان کے لئے صرف وقفاً میم جمع کی نقل میں قدرے بحث ہے، جو "وقف حمزہ وہشام علی الہمز" کے باب میں آجائے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ [اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں ان کے لئے تحقیقی قول پر صرف سکون و تحقیق ہے۔ ویسے کُل چار قول ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے ۱ نقل کا ترک : چناں چہ سخاوی فرماتے ہیں کہ اعتماد اسی پر ہے کہ عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ جیسی مثالوں میں بلا خلاف تحقیق ہے (یعنی نقل نہیں) فاسی کہتے ہیں کہ جمع کا میم نقل سے جدا ہو کر ساکن شامل ہو گیا۔ اور قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ معتبر قول یہی ہے اور میں نے بھی تحقیق ہی سے پڑھا ہے اور عمل بھی اسی پر ہے اور باقی تین قول ابنِ مہران کے ہیں ۲ ہر حال میں نقل ۳ ہمزہ کے کسرہ اور ضمہ کی صورت میں نقل اور فتحہ کی صورت میں ترک تاکہ هُمَا

ہو کر تثنیہ سے ملتبس نہ ہوجائے۔ ۴ ہمزہ کی تینوں حالتوں میں میم کا صرف ضمہ تاکہ میم پر اس کی اصلی حرکت کے سوا دوسری حرکت نہ آئے اور یہ تینوں قول بعید ہیں۔ از عنایات]

باب دہم (۱۰)

"ہمزہ وغیرہ سے پہلے ساکن پر سکتہ کرنے کے بیان میں"

سکتہ کی تعریف (وحقیقت[۱] نیز اس کے زمانہ کا طول[۲] وقصر اور اس میں عدم[۳] تنفّس کا ضروری ہونا ان تمام اُمور) کی بحث اس سے پہلے کتاب کے شروع میں وُقوف وابتداء کے بیان (کی تنبیہات میں سے تنبیہ ۱۰ کے ذیل) میں گذر چکی ہے، یہاں صرف ان اختلافی حروف ومواقع کی تفصیل وبحث آئے گی۔ جن پر (بعض قراء کے یہاں) سکتہ ہوتا ہے۔ پس تم جان لو کہ سکتہ فقط حرفِ ساکن پر ہی جائز ہوتا ہے (نہ کہ متحرک پر بھی۔ پھر عام ہے کہ وہ ساکن پہلے ہی سے ساکن ہو یا اس کو خود ساکن کریں مثلاً مَنْ س اٰمَنَ اور بقولِ بعض حَتّٰی یُصْدِرَ الرِّعَآءُ[۴] س وَ اَبُوْنَا) لیکن پھر ہر ساکن پر بھی سکتہ درست نہیں ہوتا، (بلکہ صرف بعض خاص خاص ساکن حروف پر جائز ہوتا ہے) اس بنا پر مناسب ہے کہ اوّلاً تم ساکن حرف کی قسموں کو معلوم کر لو تاکہ ان میں سے وہ ساکن حروف

جن پر سکتہ جائز ہے اور وہ جن پر جائز نہیں دونوں کی الگ الگ معرفت و واقفیت حاصل ہو جائے۔

پس وہ ساکن جس پر سکتہ جائز ہے۔ یا تو (۱) اُس کے بعد ہمزہ ہوگا جس کو خوب محقّق و مبین (واضح وصاف) طور پر ادا کرنے کے لئے اُس سے پہلے ساکن پر سکتہ کریں گے، (پس اس کو سکتہ لفظیہ کہتے ہیں جو ہمزہ کو خوب محقق و واضح اور صاف طور پر ادا کرنے کی غرض سے ہوتا ہے) یا اس کے بعد (۲) ہمزہ نہیں ہوگا اور اُس ساکن پر تحقیق و تبیین کے علاوہ کسی اور مقصد و غرض کے لئے سکتہ کریں گے۔ (مثلاً (۱) معنیٰ غیر مراد کے ایہام کا یا (۲) عربیت کی رُو سے دو کلموں کے متصل ہو جانے کے شبہہ کا رفع کرنا۔ یا (۳) حروفِ مقطعات کے آپس میں منقطع و منفصل اور علٰحدہ علٰحدہ ہونے کی خبر دینا اور یہ سکتہ معنویہ کہلاتا ہے جو ہمزہ کی لفظی و ادائی تحقیق و شدت اور وضاحت وصفائی کے لئے نہیں ہوتا، بلکہ عربیت و معنیٰ کے اعتبار سے ہوتا ہے، جیسے عِوَجًا ہ س قَیِّمًا وغیرہ حفص کی اور کٓ س ہٰ س یٰ س عٓ س صٓ س ذِکْرُ وغیرہ یزید کی قراءت پر ـــــ حاصل یہ کہ یہاں دو (۲) بحثیں ہیں (۱) سکتہ لفظیہ کی (۲) سکتہ معنویہ کی،

پہلی (۱) بحث : سکتہ لفظیہ میں

جو اس لئے ہوتا ہے کہ ساکن کے بعد والا ہمزہ سکتہ کے سبب خوب واضح اور صاف ادا ہو۔ کیوں کہ جب سکتہ کے ذریعہ ساکن پر قدرے وقفہ ہو جائے گا تو ہمزہ کی ادائیگی پر خوب تمکین و قدرت حاصل ہو جائے گی اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ خوب وضاحت وصفائی سے ادا ہوگا اور اس کے حذف و غائب یا ضعیف و کمزور اور خفی و پوشیدہ ہو جانے کا کوئی خدشہ و اندیشہ بھی باقی نہیں رہے گا۔) **پس** وہ ساکن جس پر ہمزہ کے پوشیدہ و کمزور (یا غائب و محذوف) ہو جانے کے اندیشہ کے سبب اُس کے ظاہر و واضح اور قوی و مستحکم کرنے کی غرض سے سکتہ کریں (کہ وہ خوب قوی و واضح ہو جائے اور اس کی ادائیگی پر کامل طریق سے تمکن و قدرت حاصل ہو جائے)، وہ ساکن دو (۲) حال سے خالی نہیں یا تو منفصل (۱) ہوگا۔ اس طرح کہ وہ پہلے کلمہ کے آخر میں اور اس کے بعد ہمزہ دوسرے کلمہ کے شروع میں ہو۔

یا متصل، ہوگا اِس طرح کہ وہ ساکن اور اس کے بعد کا ہمزہ دونوں ایک ہی کلمہ میں ہوں۔ پھر اِن دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں ۱۔ یہ کہ وہ ساکن حرفِ مدہو ۲۔ حرفِ مد کے علاوہ کوئی اور حرف ہو۔ پس (کل چار قسمیں ہوگئیں ۱) منفصل غیر حرفِ مد، جیسے مَنْ اٰمَنَ ، خَلَوْا اِلٰى ، اِبْنَیْ اٰدَمَ ، جَدِیْدٍ اِفْتَرٰى ، عَلَیْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ ، فَحَدِّثْ ؛ اَلَمْ نَشْرَحْ ۔ جَاثِیَةً اَلْهٰكُمْ اور صحیح تر قول کی رُو سے اَلْ بھی اِسی قسم میں سے ہے مثلاً اَلْاَرْضُ ، وَالْاٰخِرَةِ ، وَالْاِیْمَانَ ، وَالْاُوْلٰى اور ان کے علاوہ وہ تمام مثالیں جن میں ہمزہ لامِ معرفت و تعریف کے ساتھ مل کر آرہا ہو، پس یہ سب کلمات و مواقع بھی ساکن منفصل غیر حرفِ مد ہی کے قبیل سے ہیں (کیوں کہ اُن میں اَلْ حکم و اصالت کی رُو سے منفصل و علیحدہ کلمہ ہے) گو کتابت و رسم کی رُو سے وہ (اَلْ) مابعد کے ساتھ متصل و متحد ہی ہے (۲) ساکن منفصل حرفِ مد، جیسے بِمَآ اُنْزِلَ ، قَالُوْا اٰمَنَّا ، فِیْٓ اٰذَانِهِمْ ۔ اِسی طرح یٰٓاَیُّهَا ، یٰٓاُولِیْ اور هٰٓؤُلَآءِ جیسی وہ تمام مثالیں جن میں ہمزہ، حرفِ ندا یا حرفِ تنبیہ کے ساتھ مل کر آرہا ہو (کیوں کہ) گو ان میں بھی رسم الخط کی رو سے وہ (حرفِ ندا و تنبیہ) مابعد کے ساتھ متصل و موصول ہی ہے۔ (مگر چوں کہ حکماً و اصالۃً منفصل و علیحدہ ہے اس بناء پر ان کو اسی قسم میں شامل کر دیا گیا)۔ (۳) ساکن متصل غیر حرفِ مد کی مثالیں، جیسے اَلْقُرْاٰنُ ، اَلظَّمْاٰنُ ، شَیْءٌ ، شَیْئًا ، مَسْئُوْلًا ، بَیْنَ الْمَرْءِ ، اَلْخَبْءَ ، دِفْءٌ ، (۴) متصل حرفِ مد کی مثالیں، جیسے اُولٰٓئِكَ ، اِسْرَآءِیْلَ ، وَالسَّمَآءَ بِنَآءً ، وَجَآءُوْ ، یُضِیْٓءُ ، قُرُوْٓءٍ ، هَنِیْٓئًا ، مَرِیْٓئًا ، (اِمَّا عَلِمْتَا عَلَیْهِ) مِنْ سُوْٓءٍ ــــ پس ان میں قراءت کے اماموں کی ایک جماعت سے سکتہ وارد ہوا ہے۔ اور ہمارے مذکورہ صدر طُرق کی رُو سے یہ سکتہ مندرجہ ذیل پانچ حضرات سے نقلاً آیا ہے۔ (۱) حمزہ (۲) ابنِ ذکوان (۳) حفص (۴) ادریس (۵) رُویس۔ اور تفصیل یہ ہے۔ (الف) :- حمزہ کے سکتہ کی توضیح :- سکتہ کے بارہ میں حمزہ کے

یہاں تمام قراء سے زیادہ اہتمام وتفصیل ہے اور اس بارہ میں اُن سے اور اسی طرح اُن کے اصحاب و تلامذہ سے مختلف طرق اور متعدد وکثیر مذاہب منقول ہیں۔ (جن کا خلاصہ یہ ہے کہ سکتہ کے بارہ میں حمزہ کے لئے ناقلین سے سات طریق آئے ہیں) جن کی تشریح یہ ہے۔ ۱ پہلا مذہب وطریق : خلف اور خلاد دونوں کی روایتوں سے پورے حمزہ کے لئے صرف لام تعریفی (یعنی اَل) میں ہر جگہ اور اسی طرح شَیْءٌ میں سب موقعوں میں سکتہ، چاہے یہ جس کیفیت سے بھی واقع ہو۔ یعنی مرفوع ہو خواہ مجرور یا منصوب۔ (شُطَّ لیکن خلاد کے لئے شاطبیہ وتیسیر کے طرق کے موافق نہیں)۔ اس کو اُن سے اہل ادا کی ایک جماعت نے نقل کیا ہے، اور یہ صاحب کافی[۱] وابوعلی حسن بن بلیمہ[۲] کا نیز دانی رح کے طریق سے ابوالحسن بن غلبون[۳] کا اور اسی طرح اُن کے والد ماجد ابوالطیب عبدالمنعم[۴] بن غلبون کا مذہب ہے۔ نیز یہ تیسیر اور شاطبیہ کے ڈو ڈو میں سے ایک ایک مذہب ہے۔ اور دانی رح کے بیان کے موافق انھوں نے ابوالحسن بن غلبون سے یہی وجہ پڑھی ہے، لیکن تذکرہ[۱] اور ابوالطیب عبدالمنعم کی ارشاد اور ابن بلیمہ کی تلخیص[۲] ان تین کتابوں میں ابوالحسن بن غلبون موصوف رح کی جو روایت درج ہے، وہ یہ ہے کہ ان کے مذہب پر شَیْءٌ میں مد اور فقط لام تعریفی پر ہی سکتہ ہے۔ (نہ کہ کسی اور موقع میں بھی)، اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں (اور دانی رح نے اِن روایات کو سکتہ پر ہی محمول کیا ہے واللہ اعلم۔) اور دانی رح "جامع البیان" میں فرماتے ہیں "کہ میں نے ابوالحسن سے حمزہ کی قراءت میں ان کی دونوں روایتوں سے خاص لام معرفت وتعریف ہی میں سکتہ پڑھا ہے اس بنا پر کہ یہ قرآن میں بہت سے موقعوں میں واقع ہوا ہے (یعنی کثیر الاستعمال ہے اس لئے سکتہ کے ذریعہ تخفیف حاصل کرنا مناسب ہے)۔ اور ابن مجاہد رح نے بھی اپنی کتاب (السبعہ) میں حمزہ کے لئے اسی طرح بیان کیا ہے اور ان کے لئے اس میں خلاف ذکر نہیں کیا۔" اھ، اور دانی رح نے یہ جو "جامع البیان" میں اپنے شیخ ابن غلبون سے بیان کیا ہے۔ یعنی صرف لام تعریفی پر سکتہ (نہ کہ شَیْءٌ میں بھی) یہ اُس وجہ کے خلاف ہے جس کو انھوں نے اپنی کتاب "التیسیر" میں نصًّا بیان کیا ہے، کیوں کہ تیسیر

میں دانی رح نے یہ تصریح کی ہے " کہ میں نے ابوالحسن سے لام تعریفی اور شَیْءٌ اور شَیْئًا میں ہر جگہ، صرف انھی دو موقعوں میں سکتہ پڑھا ہے یہ دونوں جس طرح بھی آئیں، اِن کے علاوہ اور کسی جگہ (یعنی ساکنِ منفصل میں) سکتہ نہیں پڑھا " اور " الجامع " میں فرماتے ہیں " کہ میں نے ابوالحسن سے خاص لام تعریفی پر ہی سکتہ پڑھا ہے (نہ کہ شَیْءٌ اور سواکنِ منفصلہ میں بھی) " ۔ پس تیسیر و جامع میں تطبیق کی دو صورتیں ہیں یا تو یہ کہیں کہ " کتاب الجامع " میں شَیْءٌ کے ذکر کو (سہواً) ترک کر دیا ہے (عفا اللہ عنہ)۔ پس اس صورت میں یہ " تیسیر " کے بیان کے موافق ہوجائے گا، یا یہ کہ ابوالحسن سے اَلْ کا سکتہ شَیْءٌ کے مد کے ساتھ ہے (نہ کہ سکتہ کے ساتھ) سو اس تقدیر پر جامع کا یہ بیان تذکرہ کے مضمون کے موافق ہوجائے گا۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں، اور بعض حضرات نے (اَلْ اور شَیْءٌ کے سکتہ والا) یہ مذہب حمزہ کے لئے فقط خلف ہی کی روایت سے نقل کیا ہے اور یہ ابو محمد مکی اور ان کے شیخ ابوالطیب عبدالمنعم بن غلبون کا طریق ہے۔ مگر ابوالطیب نے (خلف کے لئے) شَیْءٌ کا مد بھی بیان کیا ہے۔ جیساکہ پہلے گذرا، (اسی طرح مکی نے تبصرہ میں ابوالطیب کے حوالہ سے خلاد کے لئے عدم سکتہ کے ساتھ مد بھی بیان کیا ہے مگر صحیح یہ ہے کہ یہ مد، سکتہ کے ساتھ ہی درست ہے نہ کہ عدم سکتہ پر بھی۔ جیساکہ تنبیہ میں آجائے گا۔ (ان شاء اللہ) رہا مکی کا مندرجۂ بالا مذہب سو حق وصواب یہ ہے کہ ابوالطیب نے ارشاد میں پورے حمزہ کے لئے شَیْءٌ کا مد اَلْ کے سکتہ پر ہی بیان کیا ہے نہ کہ عدم سکتہ کے ساتھ بھی، حاصل یہ کہ عبدالمنعم نے خلف کے لئے دو اور خلاد کے لئے تین مذہب بیان کئے ہیں ۔ خلف کے دو یہ ہیں (۱) اَلْ اور شَیْءٌ دونوں کا سکتہ (شسط)(۲) اَلْ کا سکتہ اور شَیْءٌ کا مد (ط)۔ اور خلاد کے تین یہ ہیں (۱) دونوں کا سکتہ (شسط) (۲) اَلْ کا سکتہ اور شَیْءٌ کا مد (ط)۔ (۳) دونوں میں عدمِ سکتہ (شسط) اور تبصرہ سے جو خلاد کے لئے اَلْ کا عدمِ سکتہ اور شَیْءٌ کا مد نکلتا ہے وہ صحیح نہیں کیوں کہ انھوں نے یہ ابوالطیب کے طریق سے بیان کیا ہے اور ان سے مد، فقط سکتہ پر ہے نہ کہ عدمِ سکتہ پر بھی۔ خوب سمجھ لو اور یاد رکھو اور اس کی کچھ تفصیل آگے بھی

آجائے گی ان شاء اللہ العزیز) ۔ دوسرا مذہب وطریق : بعض دوسرے حضرات نے حمزہ کے لئے ان کی دونوں روایتوں سے لام تعریفی اور شَیْءٌ کے سکتہ کے ساتھ ساتھ (مَنْ اٰمَنَ، قَدْ اَفْلَحَ، جَنَفًا اَوْ اِثْمًا جیسے) اُس ساکنِ منفصل پر بھی علی الاطلاق ہر جگہ سکتہ نقل کیا ہے جو حرفِ مد نہ ہو (اور اس کے بعد ہمزہ دوسرے کلمہ کے شروع میں آرہا ہو)۔ (خلف (شط) (مگر ساکنِ منفصل میں سکتہ حرز وتیسیر کے طریق کے خلاف ہے) اور خلاد (ط)۔ یہ ابو طاہر[1] اسماعیل بن خلف صاحب عُنوان اور ان کے شیخ عبدالجبار[2] طرسوسی کا مذہب ہے اور جامع البیان میں بھی یہی طریق منصوص ومصرح علیہ ہے، اسی طرح[3] ابنِ فحام نے بھی اپنی تجرید میں اپنی اُس قرأت کی رُو سے جو فارسی پر ہے۔ حمزہ کی دونوں روایتوں میں اسی وجہ کو بیان کیا ہے اور[4] یہ کامل کے دو[2] طریقوں میں سے ایک طریق ہے ـــــ (البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ مندرجۂ بالا حضرات میں سے طرسوسی ودانی وابنِ فحام وہذلی نے تو شَیْءٌ میں بھی سکتہ ہی بیان کیا ہے) مگر صاحبِ عُنوان نے شَیْءٌ میں مد (اور اَلْ اور ساکنِ منفصل میں سکتہ) ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے (باب المد والقصر کی فصلِ ثانی میں "مدلین بسبب الہمز" کی بحث میں) بھی اس کو بیان کر چکے ہیں۔ اور[5] بعض اہلِ ادا نے یہ مذہب حمزہ کے لئے صرف خلف ہی کی روایت سے نقل کیا ہے (نہ کہ خلاد کی روایت سے بھی) (شطک)۔ اور[1] یہ ابو الفتح فارس بن احمد کا مذہب اور ابو عبداللہ بن شریح صاحب کافی کا طریق ہے۔ (اور آگے آتا ہے کہ صاحب کافی نے خلف کے لئے شَیْءٌ کا مد بھی بیان کیا ہے پس صاحبِ کافی کے یہاں خلف کے لئے دو[2] وجوہ ہوجائیں گی (۱) اَلْ اور شَیْءٌ اور ساکنِ منفصل تینوں میں سکتہ جیسا کہ گذرا (۲) اَلْ اور ساکنِ منفصل ان دو[2] میں سکتہ اور شَیْءٌ میں مد، رہے خلاد سو ان کے لئے فقط اَلْ اور شَیْءٌ میں سکتہ بیان کیا ہے نہ کہ ساکنِ منفصل میں بھی کَمَا مَرَّ مِنْ قَبْلُ وَسَیَاْتِیْ اَیْضًا فِیْمَا بَعْدُ)۔ اور[2] شاطبیہ اور تیسیر میں ابو الفتح مذکور کے طریق سے یہی وجہ درج ہے۔ اسی[3] طرح تجرید میں بھی یہی طریق مذکور ہے ابن فحام کی اُس قرأت کی رُو سے جو عبدالباقی (بن فارس بن احمد

ابوالحسن حمصی ثم المصری المتوفی حدود ۴۵۰ھ) پر ہے جس کو انھوں نے اپنے والد (فارس) کے ذریعہ عبدالباقی (بن حسن بن احمد بن محمد بن عبدالعزیز بن السقاء ابوالحسن) خراسانی (الاصل الدمشقی المولد المتوفی بعد ۳۸۰ھ) اور ابواحمد (عبداللہ بن حسین بن حسنون سامری بغدادی المتولد ۲۹۵ یا ۲۹۶ھ والمتوفی لیلۃ السبت ۲۲ محرم ۳۸۶ھ) سے روایت کیا ہے۔ اپھر ان حضرات میں سے ابوالفتح وشاطبی ودانی وابن خام نے تو خلف کے لئے اسی طرح بیان کیا ہے کہ آل اور شیءٍ اور ساکن منفصل تینوں ہی پر سکتہ ہے) مگر صاحب کافی نے (ان کیلئے) دو ۲ وجوہ میں سے ایک وجہ کی رو سے شیءٍ میں مد بھی بیان کیا ہے اور خلاد کے لئے انھوں نے فقط شیءٍ اور لام تعریفی ہی میں سکتہ ذکر کیا ہے، جیسا کہ پہلے (مذہب ۱ کے ذیل میں) گذرا (اور صاحب کافی کے مذاہب کی مزید توضیح بھی پہلے درج ہو چکی ہے فلیراجع)۔ **تیسرا مذہب وطریق**: دوسرے بعض ناقلین نے حمزہ کے لئے دونوں روایتوں سے مطلقاً سکتہ نقل کیا ہے یعنی ساکن منفصل اور ساکن متصل دونوں ہی پر۔ بشرطیکہ وہ ساکن حرف مد نہ ہو (حاصل یہ کہ مندرجہ بالا تین قسموں (آل ۱ اور شیءٍ ۲ اور ساکن ۳ منفصل غیر حرف مد) کے ساتھ اس متصل ساکن پر بھی سکتہ جو ہمزہ سے پہلے اسی کلمہ میں آرہا ہو جس میں ہمزہ ہے جیسے یَسْـَٔلُوْنَ، اِذَا هُمْ یَجْـَٔرُوْنَ، اَلنَّشْاَةَ، وَیَنْـَٔوْنَ، وَلَا تَسْـَٔمُوْٓا، لَا یَسْـَٔمُوْنَ، لَا یَایْـَٔسُ، اسْتَایْـَٔسَ، اسْتَایْـَٔسُوْا، وَلَا تَایْـَٔسُوْا۔ وغیرہا) (ط)۔ یہ ۱ ابوطاہر بن (۱) سوار صاحب مستنیر، ابوبکر بن مہران صاحب غایہ (۲) ابوعلی بغدادی صاحب روضہ (۳)، ابوالعز القلانسی (۴)، ابومحمد سبط الخیاط (۵) اور جمہور (۶) اہل عراق کا مذہب ہے۔ اور ۲ حافظ ابوالعلاء کہتے ہیں "کہ یہ جمہور اہل عراق کا اختیار ہے" ۳ نیز یہ طریق "کامل" میں بھی درج ہے۔ اور ۴ اس کو ابوبکر نقاش نے ادریس کے ذریعہ خلف سے اور انھوں نے حمزہ سے روایت کیا ہے۔ **چوتھا ۵ یا پانچواں مذہب وطریق**: بعض دوسرے اہل ادا نے حمزہ کے لئے دونوں روایتوں سے حرف مد پر بھی سکتہ نقل کیا ہے پھر مدۂ منفصلہ ومدۂ متصلہ کے اعتبار سے اس مدہ کے سکتہ کے متعلق بھی ان ناقلین کے دو ۲ قول ہیں جس

طرح کہ (ساکن غیر مدہ کے سکتہ میں بھی سکتہ والوں کے دو قول ہیں جن کو) ہم پہلے بیان کرچکے ہیں (یعنی ۱ بعض کے مذہب پر تو صرف اُسی مدہ پر سکتہ ہے جو منفصل ہو مثلاً قَالُوٓا اٰمَنَّا وغیرہ۔ جیساکہ غیر مدہ میں بھی بعض کے یہاں فقط ساکن منفصل پر ہی سکتہ ہے مثلاً مَنْ اٰمَنَ اور ۲ بعض کے قول پر منفصل و متصل دونوں ہی قسم کے مدہ میں سکتہ ہے مثلاً فِیْٓ اَنْفُسِکُمْ، اُولٰٓئِکَ۔ جیساکہ غیر مدہ میں بھی بعض کے یہاں منفصل و متصل دونوں ہی طرح کے ساکن پر سکتہ ہوتا ہے جیسے قَدْ اَفْلَحَ، ہر ذٌ ا وغیرہا) اور تشریح یہ ہے ۱ بعض حضرات نے اِس (مدہ کے سکتہ) کو مدۂ منفصلہ کے ساتھ ہی خاص کیا ہے۔ اور انھوں نے لامِ تعریفی اور شَیْءٌ کے سکتہ کے ساتھ ساتھ ساکنِ منفصل پر بھی سکتہ بتایا ہے۔ پس منفصل مدہ اور غیر مدہ میں کوئی تفریق نہیں کی بلکہ دونوں میں مساوی طور پر سکتہ بتایا ہے ـــــ (حاصل یہ کہ اِس مذہب پر اَلْ، شَیْءٌ، ساکنِ منفصل غیر مدہ، ساکن متصل غیر مدہ اِن چاروں کے ساتھ ہمزہ سے پہلے اُس منفصل ساکن پر بھی سکتہ ہے جو مدہ ہو۔ لیکن متصل نہ ہو جیسے بِمَآ اُنْزِلَ، فِیْٓ اَنْفُسِکُمْ، قَالُوْٓا اٰمَنَّا)۔ (ط) یہ حافظ ابوالعلاء ہمدانی صاحبِ غایۃ الاختصار اور ان کے ماسوا کا مذہب ہے۔ اور صاحبِ تجرید نے اِس کو اپنی اُس قراءت کی رُو سے بیان کیا ہے، جو خلاد کی روایت میں عبدالباقی پر ہے۔ ۲ بعض ناقلین نے اِس سکتہ کو مدۂ متصلہ اور منفصلہ دونوں ہی میں علی الاطلاق جاری کیا ہے ـــ (یعنی یہ حضرات اَلْ اور شَیْءٌ اور ساکن منفصل غیر مدہ، و متصل غیر مدہ اور منفصل مدہ اِن پانچوں کے ساتھ اُس مدہ پر بھی سکتہ کرتے ہیں جو متصل ہو جیسے جَآءَ، جَآیءَ۔ سُوْٓءٍ)۔ (ط)۔ یہ ابوبکر شنذائی کا مذہب ہے۔ اور سبط الخیاط نے شریف ابوالفضل سے اور انھوں نے کارزینی کے ذریعہ ابوبکر شنذائی سے یہی وجہ پڑھی ہے نیز یہ طریق "کامل" میں بھی ہے۔ لیکن حق یہ ہے کہ مدہ میں جو مد ہوتا ہے وہی سکتہ کے بجائے کافی ہے اس لئے مدہ پر سکتہ کی حاجت نہیں، پس اس طرح چوتھا اور پانچواں یہ دو طریق کم ہوجائیں گے اور اس کی

پوری تفصیل آگے آجائے گی ان شاء اللہ) **چھٹا مذہب و طریق** : ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ خلاد کے لئے بالکل سکتہ ہے ہی نہیں، (بلکہ صرف خلف کے لئے ہے)۔ (مثلاً)، یہ ابوالفتح[1] فارس بن احمد، اور ابو محمد مکی[2] اور (ایک وجہ میں) ان کے شیخ ابوالطیب[3] اور اسی طرح ابو عبداللہ بن شریح[4] اِن چار حضرات کا مذہب ہے، اور صاحب تیسیر[2] نے یہ وجہ اپنی اس قراءت کی رُو سے بیان کی ہے جو ابوالفتح فارس بن احمد پر ہے، اور شاطبی[3] وغیرہ بھی اس بارہ میں اُن کے ہم نوا ہیں۔ اور یہ کامل[4] کے طرق میں سے ایک طریق ہے، نیز[5] یہ ابوعلی (حسن بن عبداللہ) عطار کا طریق ہے جس کو انھوں نے اپنے شیوخ (ابواسحاق طبری از ابوبکر احمد بن بختری عُرف دلی) کے ذریعہ بختری سے اور انھوں نے جعفر (بن محمد بن احمد) وزان سے اور انھوں نے خلاد سے نقل کیا ہے، جیسا کہ ہم اس کو عن قریب حمزہ کے "باب الوقف" کے آخر (یعنی اُس باب کی فصل کے بالکل شروع) میں بیان کریں گے، (احقر عرض کرتا ہے کہ اگر یہ وزان وہی ہیں جو خلاد کے طرق میں مذکور ہوئے ہیں تب تو جعفر وزان کے بجائے ابو محمد قاسم بن یزید بن کلیب وزان اشجعی کوفی صحیح ہے۔ جو بلا واسطہ خلاد کے شاگرد ہیں۔ اور راجح بھی یہی ہے۔ اور اگر یہ دوسرے وزان ہیں یعنی جعفر بن محمد بن احمد بن یوسف ابو عبداللہ قرشی کوفی صیرفی عُرف وزان المعروف بہ "صنجہ"، تو ان میں اور خلاد میں ایک واسطہ ماننے کی حاجت پیش آئے گی کیوں کہ انھوں نے بلا واسطہ خلاد سے نہیں پڑھا بلکہ علی بن حسین بن سلم کے ذریعہ پڑھا ہے، دیکھو طبقات القراء للعلامۃ المحقق ج ا ص ۱۹۴ ترجمہ ۸۹۵ مطبوعہ مکتبۃ الخانجی بمصر ۱۳۵۱ھ سنہ ۱۹۳۲ء)۔ **ساتواں مذہب و طریق** : بعض دوسرے حضرات کا مذہب یہ ہے کہ حمزہ کے لئے ان کی دونوں روایتوں ہی سے سکتہ نہیں بلکہ خلف و خلاد دونوں ہی کے لئے مطلقاً ہر جگہ عدم سکتہ ہے۔ (ط) یہ ابوالعباس مہدوی[1] صاحب ہدایہ اور ان کے شیخ ابوعبداللہ بن سفیان[2] صاحب ہادی کا مذہب ہے۔ اور ابوبکر بن مہران[2] نے اپنی "کتاب الغایہ" میں اس کے سوا اور کوئی وجہ بیان نہیں کی۔

پس یہ وہ بیان ہے جو ہمارے علم میں مذکورۂ بالا طرق کی رُو سے سکتہ کے بارہ میں حمزہ سے وارد و ثابت ہوا ہے۔ اور میں نے ان سات مذاہب میں سے جو جو مذہب جس جس کے طریق سے اوپر بیان کیا ہے۔ اُس اُس کے طریق سے ان سبھی کے موافق پڑھا بھی ہے۔ اور حمزہ کے لئے میرا اختیار یہ ہے کہ حرفِ مد کے علاوہ اور موقعوں میں تو ان کے لئے سکتہ کرتا ہوں اور حرفِ مد میں عدم سکتہ پڑھتا ہوں تاکہ نقل وادا اور قیاس و درایت دونوں جمع (اور اکٹھے) ہو جائیں، کیوں کہ (مدہ کا سکتہ نقل وادا اور قیاس وعقل دونوں ہی کے خلاف ہے پس اس میں عدم سکتہ کرنے سے روایت ودرایت دونوں ہی پر عمل ہو جائے گا۔ چناں چہ نقلی دلیل کا بیان یہ ہے کہ) بلاشبہ ہم نے خلف وخلاد اور ان دونوں کے ماسوا کے ذریعہ سُلیم سے اور انھوں نے حمزہ سے ان کا یہ قول روایت کیا ہے "کہ جب تم ہمزہ سے پہلے حرفِ مد میں مد کرلوگے تو یہی مد اُس سکتہ کی طرف سے کافی ومکتفی ہو جائے گا جو ہمزہ سے پہلے ہوا کرتا ہے" سُلیم رح فرماتے ہیں "کہ حمزہ جب حرفِ مد میں مد کرنے کے بعد ہمزہ کو اداء کرتے تھے تو اس ہمزہ سے پہلے (اور مد کے بعد) سکتہ نہیں کرتے تھے (بلکہ مد کے بعد فوراً ہمزہ پڑھ دیتے تھے سکتہ کے بغیر) اس سے یہ بھی نکل آیا کہ اگر مدہ میں سکتہ کرنا چاہیں تو یہ سکتہ، مد کے ساتھ ہی ہوگا نہ کہ قصر کے ساتھ کیوں کہ سکتہ کی نفی، مد کے بعد کی گئی ہے پس سکتہ کا اثبات بھی مد کے بعد ہی ہوگا" اھ، (اور عقلی دلیل کا بیان یہ ہے کہ) حافظ ابو عمرو دانی رح فرماتے ہیں "کہ حمزہ کا یہ قول کہ یہ مد ہی سکتہ کی جانب سے کفایت کرجائے گا" ایک عجیب وغریب اور نہایت عمدہ ودل چسپ توجیہ وتعلیل ہے۔ جو اُن کی (فنی) معرفت و واقفیت کی کثرت وزیادتی نیز (وجوہ وعِلَل اور توجیہات کے متعلق) ان کی بصیرت (وحذاقت اور حقیقت شناسی وروشن خیالی) کے نُفوذ و رُسوخ (اور کمال وعُروج) پر

دَال [اور اُس کا آئینہ دار] ہے۔ اور اِس علت و وجہ کی مزید تقریر یہ ہے کہ ہمزہ سے پہلے حرفِ مد میں جو اصلی و ذاتی مقدار سے زائد مدیت و تمکین ہوتی ہے۔ وہ اسی لئے ہوتی ہے کہ ہمزہ خُوب واضح و صاف طور پر ادا ہو۔ اِس بناء پر کہ اِس میں خفاء و پوشیدگی ہے نیز اس کا مخرج مُنہ سے دُور [اور حلق کے آخر میں] ہے۔ [جس کی وجہ سے اِس کے تلفظ میں قدرے خفاء وضعف اور دقّت دُشواری کا سامنا ہوتا ہے] پس اِس مد کے ذریعہ اُس ہمزہ کے ظہور و وضوح اور تحقیق و شدّت والے تلفظ پر قدرت و اعانت حاصل ہوجاتی ہے۔ اسی طرح ہمزہ سے پہلے ساکن پر جو سکتہ ہوتا ہے اس کا مقصد بھی یہی ہوتا ہے کہ سکتہ کے سبب ہمزہ خوب وضاحت و صفائی سے ادا ہو۔ پس جب تم نے ہمزہ سے پہلے حرفِ مد کی تمکین و مدیت کی درازی کے ذریعہ ہمزہ کو خوب واضح و محقّق اور ظاہر بنا دیا۔ تو اب تمہیں اِس بات کی حاجت نہیں کہ حرفِ مد کے سکتہ کے ذریعہ بھی اُس ہمزہ میں مزید وضاحت و صفائی پیدا کرو۔ [کیوں کہ وہ تو مد ہی کے ذریعہ حاصل ہوچکی ہے۔ اب مزید تبیین و توضیح کی کیا ضرورت ہے] پس یہاں سکتہ والی اِس وضاحت و صفائی کی جانب سے تمکین و مدیت والی تحقیق و تبیین ہی نے مستغنی و بے نیاز کر دیا ہے۔" اھ **"میں [محقّق] کہتا ہوں کہ** یہ توجیہ و تقریر نہایت واضح و ظاہر ہے۔ اور آج کل اِسی پر عمل ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔

[ب] : **ابنِ ذکوانؒ کے سکتہ کی توضیح** :۔ ان کے لئے سکتہ کے بارے میں چار۴ قول ہیں۔ پہلا۱ قول : صاحب مُبہج نے اُن کے لئے اپنے تمام طرق سمیت [شَیْءٍ ۔ شَیْئًا۔ اور اَل اور اَلْقُرْاٰنُ ۔ وَقُرْاٰنًا ۔ اَلظَّمْاٰنُ ۔ وَیَنْـئَوْنَ جیسے اور مَنْ اٰمَنَ ۔ قَدْ اَفْلَحَ ۔ فَاٰمِنُوْا اَوْ اَمْسِكْ ۔ جَنَفًا اَوْ اِثْمًا ۔ مَعْرُوْفٍ اَوْ اِصْلَاحٍ ۔ اور خَلَوْا اِلٰی ۔ ابْنَیْ اٰدَمَ جیسے] ہر اُس ساکن متصل اور منفصل پر سکتہ اور عدمِ سکتہ دونوں۲ وجوہ نقل کی ہیں۔ جو ہمزہ کے ساتھ ایک۱ کلمہ یا دو۲ کلموں میں آرہا ہو۔ جب کہ وہ مدہ نہ ہو چنانچہ صاحب مبہج فرماتے ہیں " کہ میں نے ابنِ ذکوان کے لئے شیخنا شریف ابوالفضل سے سکتہ اور ادراج [عدمِ سکتہ] دونوں وُجوہ پڑھی ہیں لیکن میں نے اس کو ابنِ عامر کے تلامذہ کے اختلافی کلمات میں کہیں منصوص و مصرّح نہیں دیکھا۔" اھ

(ط) [اور صاحب مُبہج کی سندوں کی تفصیل یہ ہے (۱) سبط از ابو الفضل عباسی از کارزینی از دالانی از ابنِ اخرم از اخفش (۲) سبط از شریف عباسی از کارزینی از ابو بکر سُلمی وشذائی از ابن اخرم از اخفش (۳) سبط از شریف ابو الفضل از کارزینی از شذائی از رملی داجونی از صوری از عبد الرحمٰن بن ذکوان قرشی فہری دمشقی (۴) سبط از شریف ابو الفضل از کارزینی از مطوعی از صوری از ابنِ ذکوانؒ] دُوسرا اور تیسرا قول : اسی طرح صاحب ارشاد اور حافظ ابو العلاء ان دونوں نے ابنِ ذکوان سے یہ سکتہ صرف علوی کے طریق سے نقل کیا ہے جس کو انہوں نے نقاش کے ذریعہ اخفش سے روایت کیا ہے پھر صاحب ارشاد کے قول کی رُو سے تو یہ سکتہ مندرجۂ بالا تینوں ہی قسموں میں ہے (ط) مگر حافظ ابو العلاء نے اس کو ساکنِ منفصل اور لام تعریف اور شَیْءٍ ہی کیساتھ خاص کیا ہے اور موصوفؒ نے اس کی مقدار بھی حمزہ کے سکتہ سے کم بتائی ہے۔ پس اس بارہ میں انہوں نے ابو العزؒ کے خلاف کیا ہے۔ باوجودیکہ انہوں نے یہ طریق ابو العزؒ ہی سے پڑھا ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں (ط) [حاصل یہ کہ دُوسرا قول یہ ہے کہ صاحب ارشاد کے قول کی رُو سے مذکورۂ بالا تینوں قسموں میں صرف علوی کے طریق سے سکتہ ہے جس کو انہوں نے نقاش کے ذریعہ اخفش سے نقل کیا ہے [اور پوری سند یہ ہے۔ ابو العز از ابو علی واسطی از علوی از نقاش از اخفش] اور تیسرا قول یہ ہے کہ ابو العلاء کے قول پر صرف شَیْءٍ اور شَیْئًا اور اَلْ اور منفصل ساکن پر سکتہ۔ نہ کہ متصل پر بھی۔ اور انہوں نے اس کی مقدار بھی حمزہ کے سکتہ سے کم بتائی ہے [اور پوری سند یہ ہے ابو العلاء از ابو العز از ابو علی واسطی از علوی از نقاش از اخفش]] چوتھا قول : اسی طرح ہُذلی نے یہ سکتہ صرف جبنی کے طریق سے نقل کیا ہے جسکو انہوں نے ابنِ اخرم کے ذریعہ اخفش سے روایت کیا ہے۔ اور موصوفؒ نے اس سکتہ کو دو کلموں والے ساکنِ منفصل کے ساتھ ہی خاص کیا ہے (ط) [حاصل یہ کہ ہُذلی کی رائے پر صرف منفصل ساکن پر سکتہ جس کو انہوں نے محمد بن حسن شیرازی کے ذریعہ ابو بکر محمد جبنی سے اور انہوں نے ابنِ اخرم کے ذریعہ اخفش سے نقل کیا ہے] اور یہ بھی یاد رکھیں کہ ان تمام [چاروں] طریقوں سے ابنِ ذکوانؒ کے لئے سکتہ۔ مدِ متصل و منفصل

کے توسط ہی پر ہے۔ رہا ان دونوں کا مدِ طویل سو اس پر ان کے لئے سکتہ صرف ارشاد سے ہے خوب یاد رکھو۔ [خلاصہ یہ ہے کہ ابن ذکوان کے لئے سکتہ کے بارہ میں چار قول ہیں اور چاروں کی رُو سے مد متصل و منفصل کے توسط ہی کے ساتھ ہے رہا طول سو اس کے ساتھ صرف ارشاد سے ہے] اور پانچواں قول یہ ہے کہ ابن ذکوان کے جملہ طرق کے جمہور حضرات عدم سکتہ پر ہیں (نشر) اور یہی اُن سے مشہور ہے۔ اور اسی پر عمل ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ [ج]:

حفص کے سکتہ کی توضیح:۔ [جو صرف اُشنانی از عُبید بن صبّاح ہی کے طریق سے ہے] ان کے لئے سکتہ کے بارہ میں اُشنانی کے تلامذہ کا اختلاف ہے۔ جس کو اُشنانی نے عُبید بن صبّاح کے ذریعہ حفص سے نقل کیا ہے۔ پس ابو طاہر بن ابی ہاشم نے اُشنانی سے سکتہ روایت کیا ہے پھر ابو طاہر کے تلامذہ کے اس بارہ میں دو قول ہیں جن کو انہوں نے ابو طاہر سے نقل کیا ہے اور ان کی تشریح یہ ہے۔ پہلا قول: ہمزہ سے پہلے مدّہ کے سوا ہر ساکن پر سکتہ عام ہے کہ وہ [ساکن ہمزہ کے ساتھ متصل یعنی] ایک کلمہ میں ہو۔ [جیسے قُرْاٰنٌ۔ اَلظَّمْاٰنُ۔ مَسْـُٔوْلًا شَیْءٍ] یا [منفصل یعنی] دو کلموں میں ہو [جیسے وَالْاُنْثٰى۔ مَنْ اٰمَنَ۔ فَامْنُنْ اَوْ اَمْسِكْ وغیرہ] (ط) اس کو ابو علی مالکی بغدادی صاحب روضہ نے حمامی سے اور انہوں نے ابو طاہر بن ابی ہاشم [کے ذریعہ اُشنانی] سے [اور انہوں نے عبید بن صبّاح کے ذریعہ حفص سے] نقل کیا ہے۔ اور موصوفؒ نے اس بارہ میں اُشنانی کے لئے خلاف بیان نہیں کیا۔ [بلکہ فقط سکتہ ذکر کیا ہے] دوسرا قول:۔ صرف دو کلموں والے منفصل ساکن اور لامِ تعریف اور شَیْءٍ اور شَیْئًا پر سکتہ نہ کہ ان کے سوا کسی اور ساکن پر بھی۔ (ط) اس کو ابو القاسم بن فحام صاحب تجرید نے فارسی سے اور انہوں نے حمامی کے ذریعہ ابو طاہر بن ابو ہاشم سے [اور انہوں نے اُشنانی کے ذریعہ عُبید بن صبّاح سے اور انہوں نے حفص سے] روایت کیا ہے [اور تیسرے قول کی رُو سے حفص کے لئے تمام قسموں میں عدم سکتہ ہے (نشر) جو جمہور [اُشنانی کے اکثر اور عمرو بن صبّاح کے کُل طرق] سے ہے اور یہی زیادہ مشہور ہے] اور گو بعض حضرات نے عبد الباقی سے اور انہوں

نے اپنے والد کے ذریعہ ابو احمد سامری سے اور انہوں نے اُشنانی سے اِن دو قسموں [ال و شئی ؑ و ساکنِ منفصل غیر مدّہ] کے ساتھ ایک تیسری قسم ساکن ممدود یعنی مدّہ منفصلہ پر بھی سکتہ نقل کیا ہے لیکن ممدود کے اِس سکتہ کے اُشنانی سے نقل کرنے میں وہ منفرد ہیں [اِس لئے اِس روایت پر عمل کرنا درست نہیں] اور یہ [ممدود کا سکتہ ہماری] کتاب کے طرق سے [قطعاً صحیح] نہیں اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ اور [اسی طرح دانی ؒ نے جامع البیان میں سکتہ کو ماخوذ و معمول بتایا ہے اس بناء پر کہ ابو طاہر نے اس کو تلاوۃً نقل کیا ہے۔ اور وہ اتقان و ضبط میں بلند پایہ شخصیت ہیں لیکن یہ صحیح نہیں کیوں کہ ابو طاہر کے اکثر تلامذہ [نہر دانی و ابنِ علاف وغیرہما] نے اُن سے یہ سکتہ تلاوۃً نقل نہیں کیا اور وہ بھی اتقان و ضبط میں بلند درجہ رکھتے ہیں۔ اسی طرح حمامی کے اکثر اصحاب [ابو الفضل رازی ابن شیطا وغیرہما] نے بھی اُن سے اور انہوں نے اُشنانی سے عدم سکتہ ہی روایت کیا ہے اِس بناء پر معلوم ہوا کہ اُشنانی سے عدمِ سکتہ ہی مشہور تر ہے۔ اور اسی پر جمہور ہیں۔ اور مزید تقریر یہ ہے کہ دانی ؒ اپنی " جامع " میں فرماتے ہیں " کہ میں نے ابو الفتح سے پورے قرآن میں سکتہ کے بغیر بھی پڑھا ہے اُن کی اُس قراءت کی رُو سے جو عبد اللہ بن حسین پر ہے۔ جس کو انہوں نے اُشنانی سے نقل کیا ہے اور اسی طرح میں نے ابو الحسن بن غلبون سے بھی ترکِ سکتہ ہی پڑھا ہے۔ اُن کی اُس تلاوت کی رُو سے جو ابو الحسن ہاشمی پر ہے۔ جس کو انہوں نے اُشنانی [کے ذریعہ عبید بن صباح سے اور انہوں نے حفص] سے روایت کیا ہے " اھ۔ پھر فرماتے ہیں " کہ میں حفص کی روایت میں سکتہ ہی کو اخذ کرتا ہوں۔ کیوں کہ اس کو ابو طاہر بن ابی ہاشم نے [اُشنانی کے ذریعہ عُبید سے اور انہوں نے] حفص سے تلاوۃً و اداءً نقل کیا ہے۔ اور وہ پختگی و ضبط اور سچائی کے نیز واقفیت و مہارت کی بہتات کے ایسے مقام پر فائز ہیں جس سے اِس فن کے عُلماء میں سے کوئی بھی نا آشنا نہیں پس اُشنانی کا جو تلمیذ بھی اِس بارہ میں ان کے خلاف کرے گا وہ اُن [ابو طاہر] پر حُجت نہیں ہوگا [بلکہ انکے مقابلہ میں اُس مخالف کا قول مرجوح و غیر مشہور قرار دیا جائے گا] " اھ۔ " میں [محقق ؒ] کہتا ہوں کہ " ابو طاہر کے متعلق دانی ؒ نے جو کچھ فرمایا بالکل بجا اور برحق ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ

یہ بات بھی اٹل ہے کہ ابوطاہر کے اکثر و بیشتر تلامذہ نے اُن سے یہ سکتہ تلاوۃً واداءً روایت نہیں کیا۔ اور وہ یہ ہیں مثلاً نہروانی۔ ابن علاف۔ مصاحفی اور ان کے علاوہ کئی حضرات [پس ان سب نے ابو طاہر بن ابی ہاشم کے ذریعہ اُشنانی سے اور انہوں نے عبید بن صبّاح کے ذریعہ حفص سے یہ سکتہ تلاوۃً نقل نہیں کیا]۔ اور یہ سب لوگ بھی پختگی و ضبط اور مہارت و سچائی کے ایسے ہی درجہ پر فائز ہیں جو نامعلوم [اور کسی پر ڈھکا چھپا] نہیں۔ [بلکہ سب پر عیاں و آشکارا ہے] باقی ہمارے نزدیک ابوطاہر سے جو یہ سکتہ تلاوت واداء کی رُو سے صحیح طور پر ثابت ہوا ہے۔ تو وہ محض حمامی کے طریق سے ہوا ہے [جس کو اُن سے مالکی و ابن فحام نے نقل کیا ہے] باوجودیکہ حمامی کے اکثر تلامیذ و اصحاب۔ مثلاً ابوالفضل رازی۔ ابوالفتح بن شیطا۔ ابوعلی غلام ہراس [نیز حسن بن قاسم۔ ابن فارس ہباری ورزق اللہ] نے بھی اُن [حمامی] سے یہ سکتہ روایت نہیں کیا۔ اور یہ سب حضرات اُن کے ضابط ترین اور نہایت ماہر شاگردوں میں سے ہیں پس اِس سے یہ امر بخوبی واضح و ظاہر ہو گیا کہ اُشنانی سے ادراج یعنی عدمِ سکتہ ہی مشہور تر و کثیر تر ہے۔ اور اسی پر جمہور ہیں۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ اور میں نے اُشنانی کے طریق سے سکتہ و ادراج [یعنی عدمِ سکتہ] دونوں میں سے ہر ایک کے موافق پڑھا ہے۔ اور آگے خدائے بزرگ و برتر ہی توفیق دینے والے ہیں۔ [ف: یاد رکھو کہ حفص کے لئے یہ سکتہ منفصل کے مدہی پر ہے۔ نہ کہ قصر پر بھی۔ کیوں کہ سکتہ کے راوی اُشنانی اور منفصل میں قصر کے راوی فیل ازعمرو بن صباح ہیں۔ اور مزید تفصیل تنبیہ۲ میں آئے گی۔ انشاء اللہ]

[د]: ادریسؒ کے سکتہ کی توضیح: جو خلف کے راوی ہیں۔ ان کے لئے اِس بارہ میں دو۲ قول ہیں پہلا قول: ساکن منفصل حقیقی(۱) اور اسی طرح ساکن منفصل حکمی(۲) [یعنی اَل تعریفی] اور شیءٌ(۳) خاص اِن تین۳ قسموں میں سکتہ (ط) اِس کو اُن سے شطّی اور ابن بویان نے روایت کیا ہے۔ اور کفایہ(۱) فی القراآت الست۔ [ازسبط الخیاط] غایۃ الاختصار(۲) اور کامل(۳) اِن تینوں کتابوں میں یہ وجہ صراحتہً مذکور ہے۔ اور گو صاحبِ کامل نے پورے امام خلف کے لئے اُن کے جملہ طرق سمیت یہ سکتہ بیان کیا ہے لیکن وہ اس میں منفرد ہیں۔ دوسرا قول: ایک۱ کلمہ اور دو۲ کلموں کے ہر متصل و منفصل ساکن پر

علی العموم سکتہ [یعنی ساکن منفصل غیر مدہ کی تخصیص نہیں بلکہ ساکن متصل غیر مدہ پر بھی ہر جگہ علی الاطلاق سکتہ] (ط) اس کو اُن سے مطوعی نے نقل کیا ہے۔ اور یہ وجہ مبہج میں صراحۃً مذکور ہے [اور ایک تیسرا[3] قول یہ ہے کہ ہر جگہ علی الاطلاق عدم سکتہ ہے۔ (دکظ) یہ قطیعی کا طریق ہے] ایک انفرادی روایت : ہمدانی نے شطی سے اُس ساکن منفصل پر سکتہ روایت کیا ہے جو واو یا یا لین نہ ہو۔ یعنی خَلَوا اِلی اور ابنَیْ اٰدم جیسی مثالوں میں نہ ہو لیکن یہ اُن کا انفراد ہے اور میرے علم میں ہمدانی کے سوا کوئی شخص بھی ایسا نہیں جس نے سکتہ کرنے والوں میں سے کسی کے لئے بھی واو یا لین والے مثالوں کو سکتہ سے مستثنیٰ کیا ہو۔ یا اس مذہب پر عمل کیا ہو۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں اور یاد رکھو کہ ساکن ممدود میں ادریس کے سبھی طرق وناقلین سکتہ کے ترک پر ہیں اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ [۵] : **رُوَیس کے سکتہ کی بحث جو انفرادی وقلیل اور شاذ وغیر معتبر ہے** :۔ ابو العز قلانسی نے انفرادی طور پر [حسن بن قاسم کے ذریعہ] قاضی ابو العلاء واسطی کے طریق سے نخاس سے اور انہوں نے تمار کے ذریعہ رُوَیس سے سکتۂ لطیفہ وقلیلہ روایت کیا ہے۔ جو مقدار میں حمزہ اور اُن کے موافقین کے سکتہ سے کم ہے۔ اور انہوں نے یہ سکتہ ممدود کے علاوہ ایک[1] کلمہ اور دو[2] کلموں کے ہر متصل ومنفصل ساکن پر بیان کیا ہے۔ جیسا کہ قلانسی نے کفایہ میں اس کی تصریح کی ہے۔ اور "ارشاد" میں ابو العز قلانسی کی عبارت کے ظاہر سے یہ نکلتا ہے کہ ان کے لئے مدۂ منفصلہ پر بھی سکتہ ہے۔ اور جب میں نے استاذ ابو المعالی بن لبان سے قراآت پڑھیں تو انہیں "ارشاد" کے اس کلام کی اطلاع دی۔ پس ابن لبان نے فرمایا "کہ یہ ایک ایسی شئے ہے جس کو ہم نے نہیں پڑھا اور یہ ناجائز وغیر صحیح ہے"۔ پھر میں نے اُن اہلِ واسط کی جو ابو العز کے یا اُن کے شاگردوں کے شاگرد ہیں تصریحات اُس بیان کے موافق دیکھیں جس کی ابو العز نے کفایہ میں صراحت کی ہے اور جس کے موافق مجھے ابن لبان وغیرہ نے تلاوۃً خبر دی ہے اور یہی وہ صحیح مذہب ہے جس کے خلاف کرنا ناجائز نہیں۔ [مگر ہمارے طرق سے رُوَیس کے لئے سکتہ ناجائز ہے] اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ [**دوسری[2] بحث : سکتۂ معنویہ کے بیان میں**] رہے وہ

مواقع جن میں ہمزہ کی تبیین و توضیح اور صفائی و قوّت کے علاوہ کسی اور مقصد و غرض کے لئے سکتہ کرتے ہیں۔ [جو سکتہ معنویہ کہلاتا ہے] سو وہ پانچ[۵] ہیں جن میں سے ایک[۱] قاعدۂ کلیہ اور چار[۴] جزئی کلمات ہیں۔ پس [۱] قَاعِدَۂ کُلِّیَّہ وہ حروف تہجی[۱۴] [یعنی ہجاو شناخت اور شمار کے حروف مَنْ قَطَعَكَ صِلْهُ سُحَيْرًا] ہیں جو [انتیس[۲۹]] سورتوں کے شروع کے مقطعات میں آئے ہیں۔ جیسے الٓمّٓ[۶]۔ الٓرٰ[۵]۔ [الٓمّٓرٰ[۱]] کٓهٰیٰعٓصٓ۔ طٰهٰ۔ طٰسٓمّٓ[۲]۔ طٰسٓ۔ حٰمٓ۔ نٓ [الٓمّٓصٓ[۲]] قٓ۔ یٰسٓ۔ حٰمٓ[۶]۔ عٓسٓقٓ] پس ان میں صرف ابوجعفر کے لئے ہر ایک حرف پر سکتہ [لطیفہ] ہے [یعنی سانس لئے بغیر تھوڑی سی دیر ٹھہرتے ہیں] اور اس سکتہ سے مندرجۂ ذیل تین[۳] امور لازمی ہو جائیں گے۔ [او۱] مقطعات میں سے وہ حروف جن میں ادغام یا اخفاءِ حقیقی تھا۔ اب ان میں اظہار ضروری ہے [کیوں کہ دونوں حرفوں میں اتصال و قرب نہیں رہا۔ پس کٓهٰیٰعٓصٓ[۲]۔ طٰسٓمّٓ[۲]۔ طٰسٓ تِلْكَ۔ یٰسٓ وَالْقُرْاٰنِ۔ عٓسٓقٓ[۲]۔ اور نٓ وَالْقَلَمِ میں نون کا اور الٓمّٓ[۶] میں لام کے میم کا اظہار ضروری ہے] [۳] [آل عمران ع۱ میں سکتہ والے آخری] میم کے بعد [اَللّٰهُ کے] ہمزۂ وصلی کا قطع و اثبات بھی لازمی ہے [اس بناء پر کہ سکتہ کی وجہ سے ماقبل کا ہمزۂ وصلی کے ساتھ اتصال و ارتباط نہیں رہا پس اب یہ ہمزۂ ابتدا کے حکم میں ہو کر ثابت رہے گا] اور اس سکتہ کی [اصل] وجہ [تو نقل کی پیروی ہے اور عقلی دلیل] یہ ہے کہ ابوجعفر اس کے ذریعہ اس بات کو آشکارا و عیاں کرتے ہیں کہ یہ تمام حروفِ مقطعاتِ مفردہ خاص معانی معلومہ کے لئے موضوع نہیں جس طرح کہ حروفِ معانی [حروفِ جارّہ، حروفِ ناصبہ وغیرہا اور] اسماء اور افعال [کے مخصوص و مستقل معانی و مطالب] کے لئے موضوع و مقرر ہوتے ہیں [جن پر وہ داخل ہوتے ہیں مثلاً بِزَيْدٍ۔ اَنْ يَّضْرِبَ وغیرہما] بلکہ یہ [معنیً و حکماً مابعد کے کلام سے] جدا ہیں [نیز ان میں کا ہر ایک حرف دوسرے سے جدا ہے] گو رسماً متصل ہیں۔ مگر حکم و معنیٰ کے اعتبار سے انمیں ترکیب و تنظیم اور اجتماع و ترتیب قطعاً نہیں [مثلاً الٓمّٓ[۲] سے اَلَمُ وغیرہ] اور ان حروف میں سے ہر ایک میں خدا تعالےٰ کے بھیدوں میں سے ایک[۱] بھید ہے جس کے علم کو حق تعالےٰ

نے اپنی ذات کے ساتھ ہی مخصوص کر رکھا ہے۔ اور یہ حروف عامل وعطف اور ربط و اتصال کے بغیر جُدا جُدا وارد کیے گئے ہیں پس ان کو ساکن پڑھیں گے اُن اسماء اعداد کی طرح جو عامل وعطف کے بغیر وارد ہو رہے ہوں۔ پس اب تم اُن اسموں کو یوں کہو گے۔ وَاحِدْ۔ اِثْنَانْ۔ ثَلٰثَہْ۔ اَرْبَعَہْ۔ اسی طرح آخر تک [سو حروفِ مقطعات کا تلفظ بھی اسی طور پر ہوگا مثلاً اَلِفْ۔ لَامْ مِیْمْ وغیرھا] اور اِس بارہ میں ابوجعفر کے لئے ذیل کی تین روایتیں شاذ وقلیل اور منفردانہ ہیں [جن پر عمل کرنا درست نہیں] [۱] ہذلی نے ابن جماز سے آل عمران [ع] کے شروع میں اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ کے ہمزہ کا الٓمّٓ کی میم کے ساتھ [بلا سکتہ] وصل کیا ہے [یعنی اس طرح الٓمّٓ اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ] جماعت کی طرح [مگر اتنا فرق ہے کہ جماعت کے لئے اَلِف اور لَام میں بھی سکتہ نہیں] [۲] ابنِ مہران نے ابوجعفر کے لئے سبھی حروف مقطعات میں سکتہ بیان نہیں کیا۔ یہ دونوں روایتیں انفرادی ہیں [۳] ابوالفضل رازی نے طٰسٓ تِلْكَ [نمل ع] کی سِیْنْ میں ترکِ سکتہ بیان کیا ہے لیکن یہ بھی شاذ ہے۔ اور درست یہی ہے کہ ابوجعفر کے لئے تمام حروف مقطعات پر ہر جگہ کسی حرف وموقع کے استثناء کے بغیر علی الاطلاق سکتہ ہے۔ تاکہ اُن ثقہ ومعتبر حضرات کے اجماع کی موافقت میسر آجائے جو ابوجعفر سے اِس سکتہ کو نص واَدا دونوں ہی کی رُو سے نقل کرتے ہیں۔ اور میں نے اسی کے موافق پڑھا ہے اور اسی کو اخذ کرتا ہوں اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں اور [۲ تا ۵] رہے باقی چار جزئی کلمات۔ سو وہ یہ ہیں [۱] عِوَجًا [کہف ع کے شروع میں] [۲] مِنْ مَّرْقَدِنَا [یٰسٓ ع] [۳] مَنْ رَاقٍ [قیٰمہ ع] [۴] بَلْ رَانَ [تطفیف ع]۔ پس [حفص کے علاوہ باقی ساڑھے نو قراء یعنی نافع ابن کثیر۔ ابوعمرو۔ ابنِ عامر۔ شعبہ۔ حمزہ۔ کسائی۔ ابوجعفر۔ یعقوب وامام خلف کے لئے تو چاروں میں وصلاً بلاخلاف عدم سکتہ ہے۔ پھر ان میں سے اوّل موقع میں اخفأ اور ثالث ورابع میں ادغام کامل بھی ہوگا اور] حفص کے لئے چاروں میں سکتہ (سكْط) اور عدم سکتہ (ط) دونوں وجوہ ہیں۔ جن کی تفصیل یہ ہے کہ یہاں ان کے لئے اہلِ اَدا کے پانچ مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب: چاروں میں سکتہ اِس طرح کہ عِوَجًا

ہیں اوّلاً نصب [دو زبر] کی تنوین کے بدلہ میں آنے والے الف پر سکتہ کرتے ہیں، پھر قَیِّمًا
پڑھتے ہیں اور اسی طرح مِنۢ مَّرْقَدِنَا میں اوّلاً الف پر سکتہ کرتے ہیں پھر هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ
پڑھتے ہیں اسی طرح مَنْ رَاقٍ میں اوّلاً مَنْ کے نون پر سکتہ کرتے ہیں اس کے بعد رَاقٍ
پڑھتے ہیں۔ وعلیٰ ہٰذا القیاس بَلْ رَانَ میں پہلے بَلْ کے لام پر سکتہ کرتے ہیں پھر رَانَ عَلٰى
قُلُوْبِهِمْ پڑھتے ہیں (شظ) اس کو اُن سے جمہور اہلِ مغرب اور بعض اہلِ عراق نے عُبید وعمرو
دونوں ہی کے طریق سے نقل کیا ہے۔ اور یہی شاطبیہ، تیسیر[2]، ہادی[3]، ہدایہ[4]، کافی[5]، تبصرہ[6]، تلخیص
اور تذکرہ[8] اور ان کے ماسوا میں ہے۔ دُوسرا مذہب: چاروں[4] میں اِدراج وعدمِ سکتہ باقی
ساڑھے نو[9½] قراء کی طرح (ط) اس کو اُن سے ابو القاسم ہذلی وابوبکر بن مہران اور بہت سے
اہلِ عراق نے روایت کیا ہے۔ پس اِن حضرات نے اِس بارہ میں حفص اور ان کے ماسوا میں کوئی
تفریق نہیں کی تیسرا[3] مذہب: چاروں[4] میں دونوں دونوں وجوہ (ط) اِس کو اُن سے ابوالقاسم
بن فحام نے اپنی تجرید میں نقل کیا ہے۔ پھر ان چاروں[4] کی تفصیل اِس طرح ہے کہ اِن میں سے [۱ و ۲] عِوَجًا
[کہف] اور مَرْقَدِنَا [یٰس] اِن دو[2] میں انہوں نے سکتہ (شظ) عمرو بن صبّاح کے اور عدمِ سکتہ
(ط) [جو جماعت کی طرح ہے اسکو عُبید بن صبّاح کے طریق سے روایت کیا ہے جس کو اِن دونوں
نے حفص سے نقل کیا ہے اور [۳ و ۴] مَنْ رَاقٍ [قیٰمہ] اور بَلْ رَانَ [مطففین] اِن دو[2] میں ابنِ
فحام نے سکتہ (شظ) اپنی مندرجۂ ذیل دو[2] قراءتوں کی رُو سے نقل کیا ہے [1] جو فارسی پر ہے جس کو انہوں
نے عمرو بن صباح سے نقل کیا ہے [2] جو عبد الباقی پر ہے۔ جس کو انہوں نے فقط عبید بن صباح سے
روایت کیا ہے۔ اور عدمِ سکتہ (ط) [جو جماعت کی طرح ہے اس کو] بھی اپنی اِن دو[2] قراءتوں سے
نقل کیا ہے۔ [1] وہ جو ابنِ نفیس پر ہے۔ صرف عُبید بن صبّاح کے طریق سے [2] جو مالکی پر ہے عمرو
اور عبید دونوں ہی کے طریق سے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ چوتھا[4] مذہب: صاحبِ[1] مستنیر
صاحبِ[2] مبہج اور صاحبِ ارشاد[3] تینوں کا اِس بات پر اتفاق ہے کہ حفص کے لئے عِوَجًا[1] اور مَرْقَدِنَا[2]
میں تو اِدراج [وعدمِ سکتہ] ہے جماعت کی طرح (ط) اور [مَنْ سے رَاقٍ] قیٰمہ میں فقط سکتہ ہے

(شکل) اور [بَلْ سٓ رَانَ] تطفیف میں بھی اصطلاحی وقف کے بغیر اظہار [وسکتہ] ہے (شکل)
اور ان کی عبارت میں اظہار سے اصطلاحی سکتہ مراد ہے۔ کیونکہ صاحب ارشاد نے اپنی الکفایۃ
الکبریٰ" میں اور صاحب مُبہج نے اپنی کتاب الکفایۃ [فی الستِ] میں اس [سکتہ کی یا اس مراد]
کی تصریح کی ہے۔ اور ان دونوں حضرات نے ان کے لئے اس کے سوا اور کوئی وجہ بیان نہیں کی ہے۔
پانچواں مذہب: حافظ ابوالعلاء نے اپنی غایہ میں صرف عِوَجًا میں سکتہ نقل کیا ہے
(شکل) اور باقی تینوں کلمات [مَرْقَدِنَا۔ مَنْ رَاقٍ۔ بَلْ رَانَ] میں سکتہ و عدم سکتہ میں سے
کچھ بھی بیان نہیں کیا۔ بلکہ مَنْ رَاقٍ اور بَلْ رَانَ میں اظہار کا لفظ ذکر کیا ہے [جس سے سکتہ ہی
مراد ہے۔ جیسا کہ گزرا (شکل)۔ رہا مَرْقَدِنَا سو اس کا قطعاً کوئی ذکر نہیں کیا" "میں [محقق]
کہتا ہوں"۔ پس [پانچوں مذہبوں کے ملانے سے خلاصہ دما حصل کے طور پر] چاروں کلمات
میں حفص کے لئے ان کے دونوں ہی طریقوں سے دونوں دونوں وجوہ ثابت ہوگئیں۔ اور سکتہ و
اِدراج [یعنی عدم سکتہ] دونوں کے دونوں ان سے صحیح طور پر منقول ہیں اور میں ان کے لئے دونوں
ہی کو اخذ کرتا ہوں۔ **[ان چاروں موقعوں میں سکتہ کرنے کی وجوہ]** عِوَجًا میں
سکتہ کی وجہ یہ ہے کہ اس سے مقصود یہ بتانا ہے کہ اس کے بعد کا قَيِّمًا اعراب و ترکیب میں اپنے
ماقبل کے ساتھ متصل [اور عِوَجًا کی صفت] نہیں بلکہ [اگر وَلَمْ يَجْعَلْ لَّهُ کو اَلْكِتٰبَ سے
حال قرار دیں تب تو قَيِّمًا، لَهُ کی ھا سے حال ہے۔ اور اگر وَلَمْ يَجْعَلْ لَّهُ کو اَنْزَلَ پر معطوف
مان لیں تو قَيِّمًا] فعل مقدر کی وجہ سے منصوب ہے جس کی تقدیر یہ ہے اَنْزَلَهُ قَيِّمًا۔ پس اب
قَيِّمًا اس ھا سے حال ہے جو اَنْزَلَهُ مقدر میں پائی جاتی ہے [اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ
جَعَلَهُ مقدر کا دوسرا مفعول ہے] اور مَرْقَدِنَا میں سکتہ یہ بتانے کے لئے ہے کہ [هٰذَا
مَرْقَدِنَا کی صفت نہیں بلکہ] یہاں کفار کا حسرت بھرا کلام ختم ہوچکا ہے اور اس کے بعد
حق تعالیٰ کا قول هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ ان کے کلام میں شامل نہیں۔ پس وہ یا تو فرشتوں
کا کلام ہے یا نیک اہلِ ایمان کا جیسا کہ ہم وقف و ابتدا کی بحث [کی تنبیہ] میں اس کی طرف

اشارہ کر چکے ہیں. اور مَنْ رَاقٍ اور بَلْ رَانَ میں لفظ کی حالت ظاہر کرنے کے لئے ہے تاکہ یہ بات واضح و معلوم ہو جائے کہ یہ دونوں دو الگ الگ کلمے ہیں [پس اس سے یہ وہم دور ہو گیا کہ کوئی فَعَّال کے وزن پر ایک ایک ہی کلمہ سمجھ لے] علاوہ ازیں یہ کہ اس سکتہ کے بارے میں صحیح روایت بھی وارد ہوئی ہے [پس ان دونوں میں سکتہ اس لئے ہے کہ وصل میں مَنْ رَّاقٍ میں نون کا را میں اور بَلْ رَّانَ میں لام کا را میں حسب قاعدہ ادغام ہو تو ادغام کے بعد اوّل میں مَارِقٌ کا صیغہ مبالغہ ہونے کا اور ثانی میں بَرَّ کے تثنیہ ہونے کا وہم ہوتا ہے گویا پہلی دو جگہ میں معنیٰ کی رعایت سے اور دوسری دو جگہ لفظ کی رعایت سے سکتہ کیا گیا ہے تاکہ ادغام نہ ہو اور حفص کے علاوہ کسی کے یہاں یہ سکتے نہیں. کیوں کہ پہلی دو جگہ میں وقف کر کے التباسِ معنیٰ کے وہم کو زائل کیا جا سکتا ہے اور دوسری دو جگہ میں وہم کا اعتبار نہیں کیا گیا. کیوں کہ رسم میں کلمات مفصول ہیں. لہٰذا ادغام ہونے میں حرج نہیں. [تفصیل کے لئے دیکھو المنح الفکریہ، ابراز المعانی اور شرح شاطبیہ ملا علی قاری۔ انما الجواہر النقیہ] اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں.

تنبیہات

[تنبیہ ۱] سکتہ اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے جبکہ ساکنِ مسکوت کو اس کے مابعد کے ساتھ ملا کر پڑھیں. پس اگر اس ساکن پر ان موقعوں میں وقف کر دیں جن میں اس پر وقف کرنا درست ہے اور یہ وہ مقامات ہیں جن میں وہ ساکن کتابت و رسم کی رو سے مابعد سے جدا لکھا ہوا ہے. تو اس صورت میں یہ اصطلاحی و عرفی سکتہ تو قطعاً ممتنع و ناجائز ہو جائے گا. اور اب یہ اصطلاحی و عرفی وقف بن جائے گا. اور اگر اس کلمہ پر وقف کریں جس میں ہمزہ پایا جا رہا ہے. عام ہے کہ وہ ماقبل کے ساتھ متصل ہو [مثلاً مَسْئُولًا] یا اس سے منفصل ہو [مثلاً فَامَنُوْا اُوْ] تو اس صورت میں حمزہ کے لئے تو اس وقف کے بارہ میں اپنا ایک مخصوص و مستقل مذہب ہے جو آئندہ باب ۱۱ میں آ جائے گا [ان شاء اللہ] رہے حمزہ کے ماسوا دوسرے حضرات، جو سکتہ کرتے ہیں سو ان کے لئے تین ۳ صورتیں ہیں. (۱) اگر یہ ہمزہ، متوسطہ [درمیانی] ہو جیسے اَلْقُرْاٰنُ. اَلظَّمْاٰنُ. شَیْئًا. اَلْاَرْضُ. تب تو ان کے لئے سکتہ ہی

ے مارق دین سے نکل جانے والا۔ ۱۲ ط۔

پڑھیں گے۔ وصل کی طرح. اس لئے کہ اِس صورت میں وقف و وصل میں کوئی فرق نہیں ہوتا اسی طرح (۲) اگر یہ ہمزہ، مبتدئہ [شروع والا] ہو اور اُس کو ما قبل کے ساکن کے ساتھ ملا کر وقف کریں تو بھی ان کا سکتہ بدستور رہے گا [مثلاً قَدْ اَفْلَحَ] اور (۳) اگر یہ ہمزہ، متطرفہ [کلمہ کے اخیر والا] ہو اور اس پر رَوم سے وقف کریں [بشرطیکہ رَوم جائز ہو مثلاً اَلْمَرْءِ نہ کہ اَلْخَبْءُ] تو پھر بھی یہی حکم ہے [کہ سکتہ اپنے حال پر باقی رہے گا] لیکن اگر [ایسے کلمہ پر رَوم کی بجائے] سکون کے ساتھ وقف کریں تو پھر سکتہ قطعاً ممنوع و نادرست ہو جائے گا۔ کیوں کہ اِس صورت میں وقفاً دو ساکن جمع ہو جاتے ہیں. پس سکتہ کی صورت میں [ان میں سے ایک ساکن کے بعد ہمزہ ساکنہ کا ادا کرنا تقریباً ناممکن سا ہے۔ اس لئے کہ اب سکتہ کی وجہ سے] ہمزہ کے تلفظ میں کسی شے پر اعتماد باقی نہیں رہتا [کہ اس کی وجہ سے تلفظ میں امکان و سہولت کی صورت میسر آجاتی. اس بنا پر سکتہ ممنوع ہوگا بخلاف سکتہ کے ترک کے کہ اِس صورت میں ہمزۂ ساکنہ کا ما قبل کے ساکن پر اعتماد و سہارا ہے اور اس کی وجہ سے ہمزہ کا ادا کرنا قدرے آسان ہو گیا ہے. گو پوری آسانی اب بھی میسر نہیں آئی۔ کَمَا یَشْهَدُ بِهِ الذَّوْقُ السَّلِیْمُ وَالطَّبْعُ الْمُسْتَقِیْمُ. اسی وجہ سے بعض حضرات نے اِس صورت میں عدمِ سکتہ پر بھی وقف بالسکون کو ممنوع قرار دیا ہے. مگر چوں کہ نسبتہً [اور کسی نہ کسی درجہ میں] آسانی ضرور پائی جاتی ہے۔ اِس بنا پر جمہور وقف بالسکون کو جائز کہتے ہیں وَاللّٰہُ اَعْلَمُ [تنبیہ] یہ بات تو پہلے گزر چکی ہے کہ ابنِ ذکوانؒ کے لئے سکتہ پڑھنے کی صورت میں یہ سکتہ مدِّ طویل و مدِّ متوسط دونوں ہی کے ساتھ درست ہے [جن میں سے طول کے ساتھ فقط ارشاد سے ہے اور توسط کے ساتھ باقی تمام طرق سے ہے] اِس بنا پر کہ ان کے لئے اِس کے ساتھ روایت وارد ہوئی ہے. اب یہاں یہ بات اور سمجھو کہ اگر حفص کے لئے اِس سکتہ پر عمل کریں گے. تو وہ فقط مدہی کے ساتھ ہوگا. رہا قصر سو اس کے ساتھ یہ سکتہ قطعاً جائز نہیں. کیونکہ ان کے لئے سکتہ اُشنانی ہی کے طریق سے وارد ہوا ہے جس کو انھوں نے عبید بن صباح کے ذریعہ حفص سے نقل کیا ہے. اور اُشنانی کے لئے منفصل میں فقط مد ہے نہ کہ قصر بھی اور حفص کے لئے قصر

رفیل کے طریق سے مروی ہے جس کو انہوں نے عمرو بن صباح کے ذریعہ حفص سے روایت کیا ہے اور رفیل کے لئے فقط اِدراج و عدم سکتہ ہے [نہ کہ سکتہ بھی۔ اِس بنا پر قصر کے ساتھ فقط عدم سکتہ ہے اور مد پر سکتہ و عدم سکتہ دونوں درست ہیں۔ یا یوں کہو کہ سکتہ کی صورت میں فقط مد اور عدم سکتہ پر مد و قصر دونوں ہیں] اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ [تنبیہ ۲] جن حضرات کے مذہب کی رُو سے حمزہ کے لئے وصلاً ہمزہ سے پہلے، سکتہ یا تحقیق یعنی اِدراج و اظہار و عدم سکتہ ہے اگر اُن کے مذہب کے اعتبار سے ہمزہ والے کسی کلمہ پر وقف کر دیں تو دو صورتیں ہیں پہلی: یہ کہ وہ ساکن اور ہمزہ دونوں اُسی کلمہ میں ہوں جس پر وقف کیا ہے۔ اِس صورت میں تو ہمزہ کی وقفی تخفیف اُس کے وصلی سکتہ اور عدم سکتہ کو منسوخ و ساقط کر دے گی جیسا کہ اِس تخفیف کا پورا بیان عنقریب آجائے گا۔ [مثلاً یجئرون۔ الخبء۔ المرء۔ دفء۔ النشاۃ۔ ھزوا۔ سوا۔ سیئت۔ الموءدۃ۔ سوء۔ شیء] دوسری صورت: یہ کہ ہمزہ سے پہلا ساکن ایک کلمہ کے آخر میں اور خود وہ ہمزہ دوسرے کلمہ کے شروع میں ہو [مثلاً الارض یایھا [منفصل حکماً و معنیً و اصالۃً] اور قل اوحی۔ قالوا امنا [منفصل حقیقۃً]] اِس صورت میں ہمزۂ منفصلہ کی تخفیف والوں کے یہاں اُس کی یہ تخفیف ہی ساکن کے سکتہ اور عدم سکتہ دونوں کو اپنے مقتضا و مُدّعا کے موافق منسوخ و ساقط کر دے گی۔ اور اِن تخفیف کرنے والوں کی نیز اُن کی اِس تخفیف کی تفصیل و توضیح عنقریب آجائے گی [ان شاء اللہ۔ اِسی طرح بسا اوقات وقفی عدم سکتہ۔ وصلی سکتہ کو بھی منسوخ کر دیتا ہے مثلاً یایھا جیسا کہ آگے آتا ہے یہی وجہ ہے کہ [وقفاً الارض وغیرہ میں عدم سکتہ والوں کے لئے صرف نقل اور یایھا وغیرہ میں سکتہ والوں کے یہاں صرف تحقیق ہے۔ کیوں کہ اوّل میں وصلاً عدم سکتہ والوں کا وقفاً نقل پر اور یایھا میں وصلاً سکتہ والوں کا وقفاً تحقیق پر اجماع ہے۔ پس اوّل میں وقفاً صرف دو وجوہ ہیں نقل و سکتہ نہ کہ عدم سکتہ بھی۔ اسی طرح یایھا وغیرہ میں وقفاً فقط عدم سکتہ یا تسہیل ہے نہ کہ سکتہ بھی اور تفصیل یہ ہے کہ [۱] حمزہ کے لئے [الف] الارض اور الانسان جیسی مثالوں میں وقفاً

صرف دو وجوہ ثابت و جائز ہیں۔ اور وہ نقل و سکتہ ہیں۔ کیوں کہ حمزہ کے لئے وصلاً لام تعریفی پر سکتہ کرنے والوں کے وقف کی صورت میں دو فریق ہیں۔ ایک وہ جو وقفاً اس میں نقل کرتا ہے مثلاً ابوالفتح۔ خلف سے۔ اور جمہور اہلِ اَدا، حمزہ سے۔ دوسرا وہ جو نقل نہیں کرتا اس بنار پر کہ یہ [حکماً واصالۃً و معنیً] منفصل کی تقدیر میں ہے [پس یہ ہمزہ متوسط بزائدہ کے مرتبہ میں ہے جس میں تحقیق بھی جائز ہے۔ اس بنار پر نقل نہیں کرتے] پس یہ فریق اس ہمزہ کو اس کے وصل والے حال پر برقرار رکھ کر [وقفاً بھی اُس سے پہلے ساکن میں] سکتہ ہی کرتا ہے۔ جیسا کہ اگر [یہاں وقف نہ کرتے اور اَلْ والے کلمہ کا بعد والے کلمہ سے] وصل ہی کر کے پڑھتے [تو بھی اِسی طرح سکتہ مع التحقیق ہی سے پڑھتے] یہ غلبون کے دونوں صاحبزادوں [ابوالطیب عبدالمنعم بیٹے۔ اور ابوالحسن طاہر پوتے] اور ابو طاہر صاحبِ عنوان اور ابو محمد مکی اور ان کے ماسوا انہی جیسے دوسرے حضرات کا مذہب ہے۔ رہے وہ حضرات جو وصلاً اس میں سکتہ نہیں کرتے۔ مثلاً مہدوی اور ابنِ سفیان حمزہ سے اور ابوالفتح۔ خلاد سے۔ سو یہ سب حضرات وقفاً نقل ہی پر متفق ہیں۔ اِس بارہ میں اُن سے کسی قسم کا بھی خلاف منقول نہیں [اس بنار پر وقفاً کوئی وجہ زائد نہ ہوئی اور کُل وجوہ وہی دو کی دو ہی رہیں۔ جو اوپر گزر چکی ہیں۔ یعنی نقل و سکتہ۔ پس اگر وقفی تخفیف وصلی سکتہ و عدمِ سکتہ کے لئے ناسخ و مُسقط نہ ہوتی تو اُن میں وقفاً کُل وجوہ اجمالاً تین [سکتہ، عدمِ سکتہ و نقل] اور تفصیلاً چار ہو جاتیں۔ یعنی سکتہ والوں کے یہاں سکتہ و نقل اور عدمِ سکتہ والوں کے یہاں عدمِ سکتہ و نقل مگر چوں کہ وقفی تخفیف، عدمِ سکتہ و ادراج کے لئے ناسخ ہے۔ اس لئے کُل وجوہ اجمالاً دو اور تفصیلاً تین رہ گئیں۔ خوب سمجھ لو] اور [ب] قَدْ اَفْلَحَ۔ مَنْ اٰمَنَ اور قُلْ اُوْحِیَ اور اسی طرح قَالُوْٓا اٰمَنَّا فِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اور وَمَآ اُنْزِلَ اور ان جیسے دوسرے کلمات اِن میں تو وقفاً اجمالی تینوں تینوں وجوہ ہی درست ہیں۔ یعنی قَدْ اَفْلَحَ وغیرہ میں سکتہ عدمِ سکتہ اور نقل۔ [جو تفصیل کے درجہ میں چار بن جاتی ہیں یعنی سکتہ و عدمِ سکتہ دونوں میں سے ہر ایک پر دو دو۔ ایک وہی جو وصل میں ہے۔ اور دوسری نقل۔ اور قَالُوْٓا اٰمَنَّا

فِی اَنفُسِکُمْ میں سکتہ وعدم سکتہ تخفیف [جو نقل وحذف اور ابدال واد غام دونوں ہی سے ہوتی ہے پس کل چار ہوگئیں اور یہ چاروں تفصیل کے درجہ میں چھ ہو جائیں گی یعنی سکتہ وعدم سکتہ دونوں میں سے ہر ایک پر وقفاً تین تین] اور وَمَا اُنزِلَ میں اجمالی وقفی تین وجوہ یہ ہیں عدم سکتہ۔ سکتہ۔ تسہیل مع المد والقصر [جو تفصیلاً آٹھ ہو جائیں گی اور وہ واضح ہیں] [حاصل یہ کہ ساکن منفصل حقیقی غیر مدہ اور منفصل حقیقی مدہ ان میں تو اجمالی تینوں تینوں وجوہ ہی درست ہیں] مگر [ساکن منفصل حکمی وغیر حقیقی مدہ یعنی] یٰاَیُّھَا اور ھٰٓؤُلَآءِ میں وقفاً اجمالی طور پر فقط دو وجوہ ہی جائز ہیں یعنی عدم سکتہ اور تخفیف مع المد والقصر [جو تفصیلاً چار بن جائیں گی۔ یعنی عدم سکتہ پر تینوں اور سکتہ پر فقط تحقیق] رہی اجمالی تیسری وجہ یعنی سکتہ سو وہ اس میں وقفاً جائز نہیں کیوں کہ اس میں وصلاً سکتہ نقل کرنے والوں کا وقفاً تحقیق وادراج پر اجماع ہے اس لئے وقف کی حالت میں الف پر سکتہ ممتنع ورنہ جائز ہے [پس اگر اس میں وقفی تحقیق، وصلی سکتہ کے لئے مانع نہ ہوتی تو وقفاً اجمالی طور پر تین اور تفصیلاً چھ وجوہ بن جاتیں] اور آگے خدائے بزرگ و برتر ہی خوب جانتے ہیں۔ [تنبیہ] حمزہ کے لئے جو بعض طرق سے شَیْءٍ کی یا میں مد [توسط] آیا ہے۔ اگر اس کے موافق پڑھیں تو یہ مد سکتہ ہی کے ساتھ صحیح ہے، عام ہے کہ صرف لام تعریفی پر سکتہ پڑھ رہے ہوں۔ یا اَلْ اور ساکن منفصل دونوں پر پڑھتے آرہے ہوں [پس اگر اَلْ اور ساکن منفصل میں عدم سکتہ پڑھ رہے ہوں تو پھر شَیْءٌ اور شَیْئًا میں توسط نہ ہوگا] مگر تبصرہ کے ظاہر سے یہ نکلتا ہے کہ خلاد کے لئے مطلق عدم سکتہ کے ساتھ بھی شَیْءٌ کی یا میں مد [وتوسط] درست ہے چناں چہ صاحب تبصرہ [ابو محمد مکی] فرماتے ہیں ”کہ ابوالطیب نے حمزہ کی دونوں روایتوں میں شَیْءٍ کا مد بیان کیا ہے۔ اور میں اسی کو اخذ کرتا ہوں“ اھ۔ اور اِس سے پہلے انہوں نے اکیلے خلف ہی کے لئے شَیْءٌ کے علاوہ دوسرے موقعوں میں سکتہ بیان کیا ہے۔ پس اِس تقدیر پر ابوالطیب کا مذہب یہ ہوگا کہ خلاد کے لئے شَیْءٌ میں مد، عدم سکتہ پر بھی درست ہے لیکن یہ جائز نہیں اس لئے کہ ابوالطیب مذکور یہ ابن غلبون ہیں جو کتاب الارشاد کے مصنف ہیں اور اِس کتاب میں انہوں نے

پورے حمزہ کے لیے شَیْءٍ کا مد، لام تعریفی کے سکتہ ہی کے ساتھ بیان کیا ہے [نہ کہ عدم سکتہ پر بھی کیوں کہ انہوں نے خلاد کے لئے تین طریق بیان کئے ہیں ۱۔ مطلقاً سکتہ ۲۔ مطلقاً عدم سکتہ۔ ۳۔ اَلْ میں سکتہ اور شَیْءٍ میں مد جیسا کہ پہلے گزرا] نیز اس مد مع السکت کی عقلی وجہ بھی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ شَیْءٍ کا مد اُس سکتہ کے قائم مقام ہے جو اِس کی یا پر ہوتا ہے اس لئے یہ مد، سکتہ والی وجہ ہی کے ساتھ ہوگا۔ [نہ کہ عدم سکتہ کے ساتھ بھی] اور ہم نے اِسی طرح پڑھا ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔

وَقَدْ تَمَّ بَابُ السَّكْتِ بِحَمْدِ اللّٰهِ وَبِنِعْمَتِهٖ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ۔

www.KitaboSunnat.com

باب یازدہم (۱۱)

"ہمزہ پر وقف کرنے کے بارہ میں حمزہؒ اور ہشامؒ کے مذہب کے بیان میں"

(فائدہ: اس باب کی اہمیت و دقت کے بیان میں) یہ کافی مشکل و دشوار باب ہے جس کی پوری معرفت و واقفیت کیلئے ذیل کی چار چیزوں کا حاصل ہونا از حد لابدی و ضروری ہے (۱) اہلِ عربیت کے (اُن) مذاہب و اقوال کی تحقیق و تفصیل کا علم (جو ہمزہ کی تخفیف و تغییر سے متعلق ہیں) (۲) عثمانی مصاحف کی رسم کے احکام (و قواعد اور اصول) کی معرفت (۳) ضعیف و سقیم اور قوی و مستحکم دونوں قسم کی روایتوں کی پوری جانچ پڑتال اور چھان بین کرنا تاکہ ضعیف وجہ کو قوی سے ممتاز و جدا کر سکیں) (۴) درایت (و قیاسِ جزئی کے ملکہ) کی پختگی و مضبوطی (کہ اس سے قواعدِ کلیہ کی تفصیلی جزئیات کا علم حاصل ہوتا ہے) حافظ ابوشامہؒ فرماتے ہیں "کہ یہ باب اپنے قواعد و اصول کی تمہید و اٹھان اور اپنے مقاصد و مطالب کی فہم و دریافت میں نظم و نثر دونوں ہی کے اعتبار سے سخت ترین ابواب میں سے ہے (یعنی ہمزہ کے پانچ بابوں میں سے یہ باب سب سے زیادہ مشکل ہے)" اھ۔ (اور اس کی وجوہ دو ہیں (۱) اس میں تغییر و تخفیف کی بہت سی

صورتیں ہیں۔ جن کی تعیین میں نئے معلمین کے علاوہ منتہی بھی دھوکا کھاجاتے ہیں۔ مبتدی بیچارے کی تو حقیقت ہی کیا ہے (۲) طالب علم شیخ سے پڑھتے وقت تمام کلمات پر تو وقف کرنا نہیں صرف چند کلمات پر کرتا ہے۔ سو ان پر وقف کرنے کا طریقہ معلوم ہوجاتا ہے لیکن جب اس کو کسی اور کلمہ پر بھی وقف کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے یا اس سے کوئی سوال کرتا ہے تو اس کے ادا کرنے کا طریقہ سمجھ میں نہیں آتا اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ اس کلمہ کو ان کے ہم مثلوں میں شامل نہیں کرسکتا اس لئے اس کو حیرت ہوجاتی ہے۔ پس شیخ کے لئے مناسب ہے کہ جب شاگرد ہمزہ والے کلمہ پر پہنچے تو اس پر وقف کرنے کا طریقہ بتانے کی خوب کوشش کرے تاکہ قرآنی کلمات کی روایات غلطی سے محفوظ رہیں اور ان کا تلفظ عقل کے خلاف بھی نہ ہوجائے) ——— (ف[۲]:

اس باب پر کچھ حضرات نے مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں) :۔ ابو شامہ فرماتے ہیں "چوں کہ اس باب میں تغییر و تخفیف کی بہت سی شاخیں اور صورتیں نکلتی ہیں اس بناء پر ابوبکر احمد بن مہران المقری رحمہ اللہ نے اس بارہ میں ایک مستقل تصنیف کی ہے۔ جو نہایت عمدہ اور جامع و کامل ہے اور یہ بھی بیان کیا ہے کہ میں نے متعدد اماموں سے قراآت پڑھی ہیں سو ان میں سے اکثر کی حالت یہ دیکھی کہ وہ اس باب کے ضروری و واجبی حق سے بجا طور پر اسی صورت میں عہدہ برآ ہوتے تھے کہ ہمزہ والے کلمات میں سے ہر ہر کلمہ پر الگ الگ بحث کرتے (اور ہر ایک کی وجوہ کو علیحدہ علیحدہ بتاتے اور پڑھتے پڑھاتے) تھے (تاکہ اختلافی وجوہ میں خوب مہارت و بصیرت حاصل ہوجائے)" اھ۔ "میں (محقق) کہتا ہوں کہ" اسی طرح ابو الحسن بن غلبون اور ابو عمرو دانی نیز متاخرین میں سے بہت سے حضرات مثلاً ابن بضحان اور جعبری اور ابن جبارہ اور ان کے ماسوا نے بھی اس پر مستقل و منفرد اور مخصوص تالیفات کی ہیں۔ لیکن ان میں سے بہت سے حضرات سے ان تالیفات میں کئی موقعوں میں وہم و خطا اور غلطی و لغزش سرزد ہوگئی ہے جن پر تم عنقریب آئندہ کے بیان میں واقفیت پاؤگے (فَاللّٰہُ یَعْفُوْ عَنْھُمْ وَیَصْفَحُ) (ف[۳]: ہمزہ کے ثقیل ترین حرف ہونے اور اس کی تخفیف کے جائز و عمدہ ہونے کے

بیان میں) : چوں کہ ہمزہ تلفظ و ادائیگی کی رُو سے ثقیل ترین حرف ہے۔ اور اس کا مخرج بھی سب حروف سے دُور ہے۔ اس لئے اسمیں عرب طرح طرح سے تخفیف کرتے تھے۔ مثلاً نقل[1]۔ بدل[2]۔ بین بین[3] اور ادغام[4] اور ان کے ماسوا اور کئی وجوہ (اور یہ باب ان میں سے اکثر وجوہ وانواع کو جامع ہے) اور یہ تخفیف اہلِ حجاز (کے لغت میں عموماً) اور قریش کے لغت میں (خصوصاً) دوسرے قبیلوں کی بنسبت کثرت سے پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ تخفیف اکثر و بیشتر اہلِ حجاز و قریش کے طرق ہی سے وارد ہوئی ہے جن میں سے چھ[6] طرق یہ ہیں (۱) ابنِ کثیر۔ بروایت ابنِ فلیح (۲) نافع۔ بروایت ورش وغیرہ (۳) ابوجعفر۔ اپنی اکثر روایتوں سے۔ خصوصاً عمری کی روایت سے۔ جس کو انہوں نے اپنے شیوخ (قالون از ابن وردان) کے ذریعہ ابوجعفر سے نقل کیا ہے۔ پس یقیناً عمری کی روایت سے ابوجعفر وصل کی حالت میں تقریباً کہیں بھی ہمزہ کی تحقیق نہیں کرتے (بلکہ غالباً سبھی موقعوں میں اس کی تخفیف کرتے ہیں) (۴) ابنِ محیصن۔ جو ابنِ کثیر کے زمانہ میں بھی اہلِ مکہ کے قاری تھے اور ان کے بعد بھی مکہ والوں کے قاری و امام القراآت رہے ہیں (۵) ابوعمرو۔ کیوں کہ ان کی قراءت کا مادہ و ماخذ اہلِ حجاز کا لغت ہے۔ (۶) اسی طرح عاصم۔ اعشیٰ کی اُس روایت کی رُو سے جس کو انہوں نے ابوبکرؒ سے نقل کیا ہے۔ اس بنا پر کہ ان کی روایت حضرت ابنِ مسعودؓ کی طرف لَوٹتی ہے (جو اہلِ حجاز میں سے ہیں) (**ف**[4] : **حدیث مَا هَمَزَ رَسُوْلُ اللّٰهِ الخ کی بحث میں جو ہمزہ کے متعلق ہے**) : رہی وہ حدیث جس کو ابوعدی وغیرہ نے موسیٰ بن عبیدہ کے طریق سے نافع سے اور انہوں نے ابنِ عمرؓ سے روایت کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ابنِ عمرؓ نے فرمایا "مَا هَمَزَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا اَبُوْبَكْرٍ وَّلَا عُمَرُ وَلَا الْخُلَفَاءُ وَاِنَّمَا الْهَمْزُ بِدْعَةٌ اِبْتَدَعُوْهَا مِنْ بَعْدِهِمْ" (یعنی نہ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمزہ پڑھا اور نہ ابوبکرؓ نے اور نہ عمرؓ نے اور نہ دُوسرے خُلفاء رضی اللہ عنہم نے۔ یہ تو ایک ایسی بدعت ہے جس کو اُن کے بعد کے لوگوں نے پیدا کر لیا ہے) سو حافظ ابو شامہ اس کے بارہ میں فرماتے ہیں "کہ یہ ایسی حدیث ہے کہ اس کے مثل کے ساتھ حُجّت نہیں پکڑی جا سکتی (یعنی اس کو ہمزہ

کی تحقیق کی ممانعت کی دلیل نہیں بنا سکتے) اس بنا پر کہ اس کی سند ضعیف ہے کیوں کہ یہ موسیٰ بن عبیدہ زیدی ہیں جو حدیث کے اماموں کی رائے پر ضعیف راوی ہیں" اھ **میں (محقق) کہتا ہوں کہ** "زیدی کے متعلق امام احمد فرماتے ہیں" کہ ان سے روایت کرنا حلال (ومباح) نہیں" اور ایک روایت میں ہے" کہ ان کی حدیث نہ لکھی جائے" (یعنی قابلِ حفاظت وکتابت نہیں) (اور اگر اس حدیث کو ثابت بھی مان لیں تب بھی یہ آحاد میں سے ہے جو متواتر نقل کے مساوی اور معارض نہیں ہوسکتی پس ضروری ٹھہرا کہ اس کا یہ مطلب لیا جائے کہ ابن عمر نے وہی قراءۃ سُنی ہوگی جس میں تحقیق والا ہمزہ نہیں ہے یعنی کم ہے اور جن حضرات نے (ہمزہ والی قراءۃ کو یاد اور) محفوظ کیا ہے وہ ان کے مقابلہ میں حجت ہیں جنہوں نے اس کو محفوظ نہیں کیا اور مثبت نافی پر مقدم ہے) **(ف ۵ : ہمزہ کی وصلی تخفیف کی مزید تقریر و تائید میں)** :- (یاد رکھو اور) معلوم کر لو کہ جن لوگوں کے لغت میں ہمزہ کی تخفیف مستعمل ہے ان کے یہاں ہمزہ کی تحقیق فقط ابتدا و اعادہ ہی کی حالت میں ہوتی ہے (نہ کہ وصل کی صورت میں بھی) اور مقصد یہ ہے کہ ہمزہ کی تخفیف عرب کے یہاں ناشائستہ و نادر نہیں (بلکہ نہایت عُمدہ و کثیر ہے) پس قراء میں سے ہر قاری وامام کی قراءت میں ہمزہ کے متعلق کسی نہ کسی قسم کی تخفیف ضرور وارد و ثابت ملے گی عمومی (و کلی اور وجوبی) طور پر ہو خواہ خُصوصی (و جُزئی اور جوازی) طریق پر جیسا کہ ہم سابقہ (چار) بابوں میں اس تخفیف کو بیان کر چکے ہیں۔ اور عربیت کے اماموں نے اس تخفیف کے لئے مستقل و منفرد اقسام و ابواب قائم کئے ہیں جو اُس ہمزہ کے ساتھ ہی مخصوص ہیں نیز انہوں نے ہمزہ کی تخفیف کی دو قسمیں بنائی ہیں۔ وجوبی۔ جوازی۔ اور یہ سب یا ان میں سے اکثر و بیشتر انواع و اقسام ایسی ہیں کہ اُن کے ساتھ قراءت بھی وارد ہوئی ہے۔ اور ان کی روایت بھی صحیح طور پر ثابت ہوئی ہے۔ اس لئے کہ یہ بات تو مُحال و ناممکن ہے کہ کسی قراءت یا روایت میں کوئی ایسی وجہ صحیح و موجود ہو جو عربیت (کے قواعد اور عقلی اُصول) کی رُو سے درست نہ ہو بلکہ (ان کے خلاف ہو اور) عربیت کے بہت سے قواعد و اُصول ایسے ہیں جو قراءت و روایت (اور عقل) کے اعتبار سے صحیح نہیں (بلکہ ان کے خلاف ہیں) اس لئے کہ قراءت ایسی سُنّت ہے جس میں (نقل و ثبوت کی) پیروی

کی گئی ہے ---- اور اس کو پچھلا پہلے سے اخذ کرتا چلا آتا ہے (پس جب قراءت کی ہر وجہ توعربیت میں صحیح ولازم ہے لیکن عربیت کی ہر وجہ قراءت میں ماخوذ وثابت نہیں بلکہ بعض ماخوذ وثابت اور دوسری بعض غیر ماخوذ ہیں (مثلاً بین بین بعید) اس بنا پر یہ کہنا صحیح ہوگیا کہ قراءت میں بعض موقعوں میں توعربیت کی سبھی وجوہ پر عمل ہو جاتا ہے مگر بعض دوسرے مواقع میں صرف غالب وبیشتر وجوہ ہی قراءت میں آتی ہیں۔ نہ کہ تمام کی تمام۔ خوب سمجھ لو سبحان اللہ! حضرت محققؒ کے علوم کس قدر لطیف ودقیق اور جامع وکامل ہیں حق تعالیٰ ان کو ہماری طرف سے بہتر سے بہتر جزاء عطا فرمائے اور اعلیٰ ترین درجات ومراتب سے نوازے اور ان کے طفیل سے ہمیں بھی ان علوم کا ایک شمہ نصیب فرمائے آمین۔

(ف ۹: ہمزہ کی وقفی تخفیف کے تذکرہ میں):۔ اور وہ وجوہ وامور جو قراءت میں صحیح طور پر ثابت اور عربیت کی رو سے شائع وذائع ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وقف میں ہمزہ کی تخفیف وتغییر کا استعمال کرتے ہیں۔ گو وہ ہمزہ ایسا ہو کہ وصلاً اسمیں تحقیق پڑھتے ہوں۔ کیوں کہ وقف تو قاری ومتکلم کی استراحت (راحت وآرام طلب کرنے اور تازہ دم ہونے) کا مقام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وقف میں تو مندرجہ ذیل پانچ امور پر عمل کرتے ہیں لیکن وصل میں نہیں کرتے۔ (۱) تنوین وحرکات کا حذف کرنا (مثلاً اَحَدْ، الْفَلَقْ)۔ (۲) منصوب کلمات کی تنوین کا وقفاً الف سے بدل دینا (مثلاً تَوَّابًا) (۳) وقف میں روم واشمام کا جائز ہونا (مثلاً الصَّمَدُ) (۴) نقل وحذف کرنا (مثلاً الدِّفْءُ اور بعض عرب کے یہاں ایک کلمہ کی نقل مثلاً وَالْعَصِرْ گو یہ قراءت میں مستعمل نہیں۔ اور ابن مجاہد کی یہ روایت اسی قبیل سے ہے کہ ابوعمرو بِالصَّبْرِ میں بآکو کسی قدر کسرہ کی بو دیتے تھے لیکن دراز نہیں کرتے مگر یہ شاذ ہے) (۵) (غیر قرآن میں) آخری حرف کو مکرر لاکر مشدد کر دینا (جبکہ وہ حرکت کے بعد ہو اور ہمزہ اور حرفِ علت نہ ہو جیسے خَالِدّ۔ فَرِحّ وغیرہ تاکہ یہ تضعیف وتشدید اُس حرکت کا عوض بن جائے جو حذف ہوگئی ہے اور عاصم سے عصمہ کی قراءت بھی اسی کے موافق آئی ہے۔ اور اہوازی نے جو حمزہ سے جُنّ، مِلّ، دِفّ، الْخَبّ میں زا لام فا با کی تشدید نقل کی ہے وہ بھی اسی قبیل سے ہے مگر شاذ ہے) پس (جب) ہمزہ کی

تخفیف (وصلاً جائز ہے تو) وقف کی حالت میں تو بدرجۂ اولیٰ اور بطریقِ اَلْیَقْ وَاَنْسَبْ جائز ہونی چاہیئے۔ ابنِ مہران کہتے ہیں" کہ بعض حضرات کے قول پر ہمزہ کی یہ وقفی تخفیف مشہور مذہب اور معروف لغت ہے۔ پس وہ جس طرح وصل و وقف میں فرق کرنے کے لئے وقفاً اعراب کو حذف کرتے ہیں اسی طرح ہمزہ کو بھی سکتہ یعنی وقف کی حالت میں حذف کر دیتے ہیں (یعنی اس میں تخفیف کر لیتے ہیں)" نیز کہتے ہیں" کہ یہ عُمدہ مذہب ہے اور بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ عرب میں سے اکثر فصیح و بلیغ اور اصحاب الرائی لوگوں کا لغت یہ ہے کہ کلمہ کے درمیان میں ہمزۂ ساکنہ کا ابدال کرتے ہیں اور سکتہ (وقف) میں حرکت والے کو حذف کر دیتے ہیں (یعنی اس میں تخفیف کر لیتے ہیں)" اھ۔ (ابو شامہؒ فرماتے ہیں کہ اس سے تخفیف کے علاوہ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (رحمٰن ع۲) اور بِالْخَاطِئَةِ (حاقہ ع۱) اور خَاطِئَةٍ (علق) میں آیات کے سروں میں بھی موافقت ہو جاتی ہے اور اسی لئے میں ان موقعوں میں وقفاً ہمزہ کے ابدال کو پسند کرتا ہوں) **"میں (محققؒ) کہتا ہوں کہ:"** وقف میں ہمزہ کی تخفیف، عربیت کے علماء کے یہاں مشہور و معروف ہے جس کے لئے انہوں نے مستقل باب اور احکام و اصول مقرر کئے ہیں اور وقف ہی میں بعض علماءِ عربیت کے ایسے خصوصی مذاہب و مسالک بھی ہیں جو انہی کے نام سے معروف اور انہی کی طرف منسوب ہیں جیسا کہ ہم (آئندہ بیان میں) اُن کی طرف (اجمالی طور پر) اشارہ کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ (مثلاً سَنُقْرِئُكَ اور رُسُلُنَا اخفش کے یہاں وغیرہ وغیرہ)

(فائدہ: وقف کی حالت میں ہمزہ کی تخفیف سے متعلق حمزہ و ہشام کے خصوصی مذہب اور ان کے موافقین کے بیان میں):

اور بلاشبہ ہمزہ کی وقفی تخفیف کے بارہ میں امام حمزہؒ کا ایک خاص اور مستقل مذہب ہے جو انہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس بناء پر کہ اُن کی قراءت تحقیق و ترتیل اور مدّ و سکتہ کی شدت و کثرت پر مشتمل ہے اس لئے وقفاً ہمزہ کی تخفیف و تسہیل مناسب ہے اور اسی لئے ہم نے حمزہ سے حدرًا پڑھنے کی حالت میں وقفاً ہمزہ کی تحقیق ہی نقل کی ہے جیسا کہ ہم اس کو عنقریب بیان کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ اور اِس (عقلی و قیاسی وجہ) کے ساتھ ساتھ یہ پورا بیان و مذہب حمزہ کے یہاں (نقلی دلیل سے

بھی مؤید ہے. چنانچہ یہ سب) روایت و نقل سے بھی صحیح طور پر ثابت و مروی ہے (محض قیاسی اور قیاس و رائے پر منحصر و قائم نہیں). چنانچہ امام حمزہؒ کے متعلق سفیان ثوریؒ جیسی شخصیت کا یہ ارشاد ہے "کہ حمزہؒ نے کتاب الٰہی میں کوئی حرف اور اختلاف بھی اثر و نقل کے بغیر نہیں پڑھا" (اور یہ بھی یاد رہے کہ ہمزہ کی تخفیف کے بارہ میں حمزہؒ سے دو۲ مذہب منقول ہیں ۱ تخفیف تصریفی و قیاسی جو تمام ائمہ سے منقول ہے اور صرفی قواعد کے بھی موافق ہے اور یہ مشہور تر ہے. اسی لئے مصنفؒ نے اس کو پہلے بیان کیا ہے اور اس کی دو۲ قسمیں ہیں (۱) متفق علیہ اور قرآن میں اس کی سات صورتیں آئی ہیں (۲) مختلف فیہ جو بعض ائمہ سے منقول ہے اور اس کی تین۳ صورتیں آئی ہیں ۲ رسمی جو عربی قواعد کی مطابقت کے بعد ہمزہ کی شکل کے اعتبار سے ہوتی ہے. یہ دانی ان کے شیخ ابوالفتح اور ابو محمد مکیؒ اور ابن شریح اور شاطبی اور ان کے متبعین کا مذہب ہے. سُلیم حمزہ سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہمزہ والے کلمات پر وقف کرتے ہوئے امام حمزہ قرآن کے خط کی پیروی کرتے تھے اور حمزہ سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر کسی کلمہ پر ہمزہ کے بغیر وقف کرنا معنیٰ کو غلط کر دے تو اس پر ہمزہ ہی سے وقف کیا جائے گا کیونکہ لفظ کا لحاظ رکھنے کی بہ نسبت معنیٰ کا خیال رکھنا اولیٰ ہے. اس ارشاد کو خوب یاد رکھیں یہ تمام باب میں کام آئے گا. اور اس بیان کی مزید توضیح یہ ہے کہ تخفیفِ قیاسی کی دو۲ قسمیں ہیں. اوّل متفق علیہ جس کو عربیت کے سب اماموں نے نقل کیا ہے اور اس کی سات صورتیں قرآن میں مستعمل ہیں جن میں سے

ایک ساکنہ میں اور چار۴ ساکن کے بعد حرکت والے میں اور دو۲ حرکت کے بعد حرکت والے ہمزہ میں جاری ہیں ۱ ہمزہ ساکنہ کا پہلی حرکت کے موافق حرف مدہ سے اِبدال جیسے فَادّٰرَءْتُمْ. شِئْتَ يُؤْفَكُوْنَ ۲ الف کے سوا حرفِ اصلی ساکن کے بعد حرکت والے ہمزہ میں نقل، عام ہے کہ یہ ساکن صحیح ہو یا واؤ یا مدہ ہوں یا لین جو زائد نہ ہوں جیسے اَلْخَبْءَ. اَلْمَرْءِ. دِفْءٌ. سِيْءَ. سِيْئَتْ. سُوْءَ. شَيْءٍ. كَهَيْئَةِ ۳ الف کے بعد ہمزۂ متوسطہ میں تسہیل بین بین مد اور قصر کے ساتھ جیسے جَآءَنَا. مِنْ نِّسَآئِهِمْ اٰبَآؤُكُمْ. اَبْنَآؤُكُمْ ۴ الف کے بعد ہمزۂ متطرفہ کا الف سے ابدال کر کے ان میں سے ایک الف کا حذف یا دونوں کو باقی رکھ کر جدائی کے لئے طول توسط اور قصر بھی صحیح ہے ۵ واؤ اور یائے زائدہ کے بعد

ہمزہ کا واؤ اور یا سے اِبدال اور پہلے واؤ اور یا کا دوسرے میں ادغام جیسے النَّسِیّ. بَرِیّ. قُرُوّ. هَنِيًّا خَطِيَّتِكُم ۲ پیش کے بعد زبر والے ہمزہ کا واؤ سے اور زیر کے بعد زبر والے کا یا سے اِبدال جیسے مُوَجَّلًا. يُوَخِّرُ. سَيِّيَاتِكُمْ ۳ حرکت کے بعد حرکت والے ہمزہ کی باقی سات حالات میں تسہیل بین بین یعنی زبر کے بعد تینوں حرکتوں والے ہمزہ میں جیسے سَأَلْتُمُوهُمْ بِئِيسٍ. رَءُوفٌ زیر کے بعد زیر اور پیش والے میں جیسے خَاطِئِينَ. فَمَالِئُونَ اور اسی طرح پیش کے بعد زیر اور پیش میں جیسے سُئِلُوا. بِرُءُوسِكُمْ. **دوم** : مختلف فیہ جو عربیت کے بعض علماء کے یہاں مستعمل ہے اور قرآن میں اس میں سے تین صورتیں آئی ہیں۔ جن میں سے ایک ساکن کے بعد حرکت والے میں اور ایک حرکت کے بعد حرکت والے میں اور ایک دونوں میں جاری ہے (۱) واؤ اور یائے اصلیہ کے بعد والے ہمزہ میں بھی اسی طرح اِبدال و ادغام جس طرح زائدہ کے بعد والے میں ہوتا ہے جیسے شَيًّا. شَيٌّ. سَوَّ. سِيَّتْ السُّوَّىٰ. سُوّ. یہ بعض نحات کا مذہب ہے اور حمزہ سے نصًّا منقول ہے۔ اور ابو محمد مکیؒ اور دانیؒ اور شاطبیؒ وغیرہ اس کو جائز بتاتے ہیں۔ اور یہ زیاداتِ حرز میں سے ہے۔ (۲) الف کے اور حرکت کے بعد زیر و پیش والے ہمزہ میں تسہیل کے ساتھ رَوم جیسے مِن نَّبَإِي. تَفْتَؤُا. الْمَاءُ. يَشَاءُ یہ بعض نحات اور ابو الفتح اور دانی اور شاطبی وغیرہ اکثر قُرّاء کے نزدیک جائز ہے (۳) پیش کے بعد زیر والے ہمزہ کا واؤ سے اور زیر کے بعد پیش والے کا یا سے اِبدال جیسے سُولُوا. سَنُقْرِيُكَ مُسْتَهْزِيُونَ نحات میں سے اخفش اور اہلِ ادا میں سے شاطبی اس کو بلا شرط جائز بتاتے ہیں۔ اور یہ بھی زیادات میں سے ہے اور دانیؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ جس جگہ اِبدال رسم کے موافق ہو وہاں جائز (جیسے لُولُوٌ اور سَنُقْرِيُكَ) ورنہ ضعیف ہے اور یہی حق ہے (شرح سبعہ) "میں (محققؒ) کہتا ہوں کہ": ہمزہ کی اِس وقفی تخفیف میں مندرجہ ذیل سات حضرات نے امام حمزہ کی موافقت کی ہے۔ (۱) حمران بن اعینؒ (۲) طلحہ بن مصرفؒ (۳) جعفر بن محمد صادقؒ (۴) سلیمان بن مہران اعمشؒ (اپنی دو وجوہ میں سے صرف ایک وجہ کی رُو سے) (۵) سلام بن سلیمان طویل بصریؒ۔ اور ان کے علاوہ اور کئی حضرات۔ ان سب نے مطلقاً ہر جگہ (۶) ہشام بن عمار انہوں نے اپنے

دو۲ وجوہ میں سے صرف ایک وجہ کی رُو سے فقط اُسی ہمزہ کی تخفیف میں حمزہ کی موافقت کی ہے جو کلمہ کے آخر میں واقع ہو رہا ہو۔ (۷) ابوسلیمان از قالون انہوں نے فقط نصب کی تنوین والے ہمزہ میں ہی موافقت کی ہے (مثلاً بِنَآءً۔ شَیْئًا۔ خَطَأً۔ سُوٓءًا۔ بَرِیٓئًا۔ لُؤْلُؤًا) (طریقہ بیان) میں (اور میرا طریقہ بیان یہ ہوگا کہ میں) اِس باب میں عنقریب ہمزہ کی تمام قسمیں (اور اُن کی جملہ وُجوہ وصُور) بیان کروں گا۔ اور پُورے بیان میں ان چھ۶ باتوں کا خیال رکھوں گا (۱) یہ بیان خوب واضح ہو (۲) قریب الفہم وسہل الوصول ہو (۳) اشکال وابہام اور دُشواری کے لئے کاشف وفاتح ہو (۴) مہذّب وشائستہ ہو (۵) آراستہ پیراستہ ہو (۶) خوب مرتب ومنظم ہو۔ تاکہ یہ تحریر ونوشت مبتدی ونوآموز حضرات کے لئے قابلِ اعتماد ماخذ وسہارا اور منتہی وکامل فضلاءِ فن کے لئے تذکرہ ویادداشت وتاکیدی نوٹ بک کا درجہ حاصل کرسکے۔ اور آگے اللہ ہی توفیقِ تکمیل دینے والے ہیں (حق تعالےٰ قبول فرمائیں۔ آمین) چنانچہ میں کہتا ہوں

اصل مقصود: ہمزہ کی ابتداءً دو۲ قسمیں ہیں۔ ساکن۱۔ متحرک۲۔ (پھر متحرک سے پہلا حرف ساکن بھی ہوتا ہے اور متحرک بھی۔ جیسا کہ عنقریب آئے گا۔ پس کُل تین۳ قسمیں ہوگئیں (۱) ساکنہ (۲) وہ متحرکہ جس سے پہلا حرف ساکن (۳) وہ متحرکہ جس سے پہلا حرف بھی متحرک ہو) اور تفصیل یہ ہے **پہلی قسم: ہمزۂ ساکنہ:** (جس سے پہلا حرف متحرک ہو) (اس میں دو۲ بحثیں ہیں ۱۔ اقسام وانواع کی ۲۔ اس قسم کی تخفیف کی کیفیت کی اس کے بعد دو۲ تنبیہات آئیں گی۔ پس **پہلی بحث** یہ ہے) اس ہمزہ کی اولاً دو۲ قسمیں ہیں منطرف۱۔ وہ جس پر آواز منقطع (اور ختم) ہو (مثلاً اِقْرَاْ۔ بَدَاْ) متوسطہ۲۔ وہ جو کلمہ کے درمیان میں ہو۔ (جیسے وَأْتُونِیْ۔ تَسُؤْكُمْ) پھر ساکنہ متطرفہ اور ساکنہ متوسطہ دونوں میں سے ہر ایک کی دو۲ دو۲ قسمیں ہیں۔ متطرفہ کی دو۲ یہ ہیں متطرفہ لازمہ۱ (جو وقف ووصل دونوں حالتوں میں ایک ہی حال پر رہتا ہو) متطرفہ عارضہ۲ (جو صرف وقفاً عارضی طور پر ساکن ہوگیا ہو۔ اور وصلاً اصل کے لحاظ سے متحرک ہی ہو) اور متوسطہ کی دو۲ یہ ہیں متوسطہ بنفسہٖ۱ متوسطہ بغیرہٖ۲ پھر متوسطہ بغیرہٖ کی دو۲ صورتیں ہیں متوسط بالحرف۱، متوسطہ بالکلمہ۲ پس اِس طرح تفصیل کے درجہ میں ہمزۂ ساکنہ کی کُل پانچ۵ قسمیں ہوگئیں جن کی توضیح یہ ہے **اوّل:** ہمزۂ ساکنہ متطرفہ لازمہ (جس کا سکون لازمی ہو) اس سے پہلا حرف مفتوح بھی آتا ہے مثلاً اِقْرَاْ۔ اور مکسور بھی جیسے نَبِّئْ اور قرآن میں

اس سے پہلے حرف مضموم نہیں آیا۔ اور غیر قرآن میں اس کی مثال لَم یَسُؤُ ہے۔ **دوم**: ہمزۂ ساکنہ متطرفہ عارضہ، (جس کا سکون وقف کے سبب عارضی ہو) اس سے پہلے تینوں حرکتیں آتی ہیں۔ اور مثالیں یہ ہیں ۱؎ اس سے پہلے ضمہ ہو جیسے کَاَمْثَالِ اللُّؤْلُؤْ۔ اِنِ امْرُؤٌا۔ ۲؎ اس سے پہلے کسرہ ہو جیسے مِنْ شَاطِئِ۔ یُبْدِئُ۔ قُرِئَ ۳؎ اس سے پہلے فتحہ ہو جیسے بَدَاَ۔ قَالَ الْمَلَاُ۔ عَنِ النَّبَاِ۔ **سوم**: ہمزۂ ساکنہ متوسطہ بنفسہٖ (جو خود بخود اور ابتداء وضع ہی سے کلمہ کے درمیان ہو) اس سے پہلے بھی تینوں حرکتیں آتی ہیں۔ اور مثالیں یہ ہیں ۱؎ اس ہمزہ سے پہلے ضمہ ہو۔ مثلاً وَالْمُؤْتَفِکَۃَ۔ یُؤْمِنُ ۲؎ اس سے پہلے کسرہ ہو۔ مثلاً وَبِئْرٍ۔ نَبِّئْنَا ۳؎ اس سے پہلے فتحہ والا حرف ہو۔ مثلاً بِکَاْسٍ۔ کَاْسًا تَاْکُلُ۔ **چہارم**: ہمزۂ ساکنہ متوسطہ بالحرف، (جو کسی زائد حرف کی وجہ سے درمیان آگیا ہو) اس سے پہلے صرف فتحہ آتا ہے جیسے فَاْوٗا۔ وَاْتُوْنِیْ (وَاْتَمِرُوْا) اور قرآن میں اس سے پہلے ضمہ اور کسرہ واقع نہیں ہوا **پنجم**: ہمزۂ ساکنہ متوسطہ بالکلمہ، (جس سے پہلے کوئی کلمہ آرہا ہو اور اسی لئے وہ درمیان میں ہوگیا ہو) اس سے پہلے ضمہ، کسرہ، فتحہ تینوں آتے ہیں۔ اور مثالیں یہ ہیں ۱؎ ضمہ، جیسے قَالُوا ائْتِنَا۔ الْمَلِکُ ائْتُوْنِیْ ۲؎ کسرہ، جیسے الَّذِی اؤْتُمِنَ۔ وَلِلْاَرْضِ ائْتِیَا ۳؎ فتحہ، جیسے الْھُدَی ائْتِنَا۔ قَالَ ائْتُوْنِیْ (رِاَخٍ لَّکُمْ)۔ (اور ایک چھٹی قسم وہ ہمزۂ ساکنہ متوسطہ بنفسہٖ ہے جس کے بعد یا ہو یا واو ہو۔ یہ صرف تین کلمات میں آیا ہے (۱) رِءْیًا (۲) تُؤْیٖ (۳) الرُّءْیَا۔ رُءْیَایَ، رُءْیَاکَ) پس یہ ہمزۂ ساکنہ کی قسموں کا بیان ہے۔ اور (آگے دُوسری بحث آتی ہے۔ جو) اس (پہلی) قسم (کے ہمزہ) کی (قیاسی) تخفیف (کی کیفیت) سے متعلق ہے۔ (اور وہ) یہ ہے کہ اس میں ہر جگہ بلا خلاف ہمزۂ ساکنہ کا اُس سے پہلے حرف کی حرکت کے موافق حرفِ مد سے ابدال کرتے ہیں پس اگر اس سے پہلے ضمہ ہو تو واو سے بدلتے ہیں اور کسرہ ہو تو یا سے اور فتحہ ہو تو الف سے بدلتے ہیں (جیسے اِقْرَاْ بَدَاَ۔ وَاْتُوْنِیْ۔ قَالُوا ائْتُوْا۔ تَسُؤْکُمْ۔ اللُّؤْلُؤْ لیکن دُوسری قسم متطرفہ عارضہ میں اجماعی قیاسی تخفیف کی بنا پر تو ابدال ہی ہے اور اختلافی قیاسی نیز رسمی تخفیف کی رُو سے بعض اور وجوہ بھی ہیں۔ مثلاً کسرہ اور ضمہ والے میں تسہیل مع الروم۔ اور نَبَاِیْ میں یا سے اور اَتَوَکَّؤُا میں واو سے اور شَاطِئِ۔ اٰبْرِیْٔ

وغیرہما میں اخفش کے مذہب پر یاءِ مبدلہ میں رَوم واشمام بھی۔ اور پوری تفصیل یہ ہے کہ ان میں سے ۱ زبر والے ہمزہ میں تو صرف ابدال ہے۔ زبر کے بعد الف سے جیسے بَدَا اور زیر کے بعد یا سے جیسے قُرِئ ۲ اور زبر کے بعد زیر اور پیش والا ہمزہ الف کی صورت میں ہو تو اس میں دو وجوہ ہیں (۱) اکثر کے مذہب پر الف سے ابدال جیسے لِلْمَلَا۔ وَقَالَ الْمَلَأُ۔ (۲) بعض کے مذہب پر رَوم کیساتھ تسہیل ۳ اگر زبر کے بعد زیر والا یا کی صورت میں لکھا ہوا ہو جو صرف مِنْ نَّبَاِیْ (انعام ع ۴) میں ہے تو اس میں چار وجوہ ہیں (۱) الف سے ابدال (مِنْ نَّبَا) (۲) رَوم کے ساتھ ہمزہ کی تسہیل (۳) یائے ساکنہ سے ابدال (مِنْ نَّبَایْ) (۴) اس یا کے زیر میں رَوم۔ ۴ اگر زبر کے بعد پیش والا ہمزہ واؤ کی صورت میں ہو جیسے اَتَوَکَّؤُا تو اس میں پانچ وجوہ ہیں (۱) الف سے ابدال (اَتَوَکَّا) (۲) ہمزہ کی تسہیل رَوم کے ساتھ (۳) رسم کی بنا پر ہمزہ کا واؤ سے ابدال اور اس پر سکون کے ساتھ وقف (اَتَوَکَّوْ) (۴) اس واؤ میں اشمام (۵) واؤ کے پیش میں رَوم اور اس قسم کے یہ گیارہ کلمات آئے ہیں (۱) یَبْدَؤُا ہر جگہ (۲) تَفْتَؤُا (یوسف ع ۱۰) (۳) یَتَفَیَّؤُا (نحل ع ۶) (۴) اَتَوَکَّؤُا (۵) لَا تَظْمَؤُا (طٰہٰ ع ۷) (۶) اَلْمَلَؤُا چار جگہ (مؤمنون ع ۲ پس ع ۳ والا نکل گیا کیوں کہ اس میں ہمزہ الف کی صورت میں ہے۔ نمل ع ۲ میں ایک اور ع ۳ میں دو) (۷) دَرَءُؤُا (نور ع ۱) (۸) یَعْبَؤُا (فرقان ع ۶) (۹) یُنَشَّؤُا (زخرف ع ۲) (۱۰) یُنَبَّؤُا (قیامہ ع ۱) (۱۱) نَبَؤُا چار جگہ (ابراہیم ع ۲ وص ع ۴ و ع ۵ وتغابن ع ۱) ان سب میں واؤ کے بعد ایک الف زائد بھی ہے جو قَالُوْا کے الف کی طرح ہے۔ لیکن آخری دو میں بعض مصاحف میں ہمزہ الف کی اور بعض میں واؤ کی صورت میں ہے پہلی صورت میں انمیں دو اور دوسری میں پانچ وجوہ ہوں گی۔ ۵ اور زیر کے بعد زیر والے میں تین ہیں۔ (۱) جمہور کے مذہب پر یائے ساکنہ سے ابدال (مِنْ شَاطِیْ) اور اب اس میں رَوم نہ ہوگا۔ (۲) ہمزہ میں رَوم کے ساتھ تسہیل (۳) اخفش کے مذہب پر یا کے زیر میں رَوم کیوں کہ وہ اس کے قائل ہیں کہ اولاً ہمزہ کو زیر والی یا سے بدلا گیا ہے پھر یا وقف کے سبب ساکن کی گئی ہے پس چونکہ اصل کے لحاظ سے یا پر حرکت تھی اس لئے رَوم جائز ہوگیا ۶ زیر کے بعد پیش والے میں چار ہیں (۱) جمہور کے مذہب پر یائے ساکنہ سے ابدال (وَمَا اُبَرِّیْ) اور اب اس

میں رَوم واشمام نہ ہوں گے (۲) رَوم کے ساتھ ہمزہ کی تسہیل (۳ و ۴) اخفش کے مذہب پر اس یا میں اشمام ورَوم کیوں کہ وہ ہمزہ کو پیش والی یا سے بدلنے کے بعد ساکن کرتے ہیں۔ ۷۔ پیش کے بعد زیر والے میں تین ہیں (۱) واؤ ساکنہ سے ابدال (وَلُولُوٌ) (۲) رَوم کے ساتھ ہمزہ کی تسہیل (۳) اخفش کے مذہب پر ہمزہ سے بدلے ہوئے واؤ میں رَوم ۸۔ پیش کے بعد پیش والے میں چار ہیں (۱) ہمزہ کا واؤ سے ابدال (مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ) (۲) دوسرے ہمزہ کی تسہیل رَوم کے ساتھ (۳ و ۴) اخفش کے مذہب پر ہمزہ سے بدلے ہوئے واؤ میں اشمام ورَوم) (اب اس پہلی قسم کی تخفیف کے متعلق دو تنبیہات آتی ہیں۔ پہلی تنبیہ): اس پہلی قسم میں حمزہ اسی طرح (ابدال ہی سے) وقف کرتے تھے۔ اس بارہ میں اُن سے خلاف قطعاً ثابت نہیں۔ البتہ بعض اہلِ ادا سے اس میں خلاف بھی منقول ہے جو شاذ ہے چنانچہ ابنِ سفیان اور ان کے مغربی متبعین مثلاً مہدوی۔ ابنِ شریح وابنِ بادش نے متوسط بالکلمہ (قَالُوا اْئتِنَا۔ الَّذِی اؤْتُمِنَ۔ قَالَ ائْتُونِی وغیرہا) میں صرف تحقیق بتائی ہے۔ اس بناء پر کہ ہمزہ ماقبل سے منفصل اور جُدا ہے۔ (اور عام طرق کی رُو سے ہمزہ مبتدئہ میں تخفیف نہیں ہوا کرتی اس لئے اس میں بھی تحقیق ہی ہے) اسی طرح متوسط بالحرف (فَأْوُا۔ وَأْتُونِی وَأْمُرْ۔ وَأْتَمِرُوا وغیرہا) میں ان حضرات نے تحقیق وابدال دونوں وجوہ جاری کی ہیں۔ اس بناء پر کہ اس صورت میں (ہمزہ رسماً ولفظاً ماقبل کے ساتھ متصل ہے۔ (گو حقیقۃً ومعنیً … واصالۃً اُس سے جُدا ومبتدئہ ہے۔ پس جیسے حرکت والے متوسط بزائدہ (هَاَنْتُمْ۔ یٰاٰدَمُ۔ لَاَنْتُمْ وَلِاَبَوَیْهِ۔ بِاَنَّهُمْ۔ ءَاَنْذَرْتَهُمْ۔ سَاَصْرِفُ۔ كَاَنَّهُمْ۔ فَاٰتُوهُنَّ۔ وَاَنْتُمْ۔ لِئَلَّا وغیرہا) میں تخفیف وتحقیق دونوں ہوتی ہیں اسی طرح سکون والے متوسط بزائدہ میں بھی دونوں ہی ہونی چاہئیں۔ تخفیف اس اعتبار سے کہ ہمزہ زائد حرف کی وجہ سے متوسط ہے اور چوں کہ اُس زائد حرف پر وقف نہیں ہو سکتا اس لئے وہ کلمہ کے جزو ہی کی طرح ہو گیا اور اسی بناء پر اس میں تخفیف جائز ہو گئی۔ اور تحقیق اس لحاظ سے کہ ہمزہ اصل کے لحاظ سے مبتدئہ ہے) پس گویا ان حضرات نے (متوسط بالکلمہ میں بلا خلاف اور متوسط بالحرف میں فقط ایک وجہ کی رُو سے) اس

ہمزۂ ساکنہ کو مبتدئہ کے مرتبہ میں قرار دے دیا ہے (اور اسی وجہ سے متوسطہ بالکلمہ میں فقط تحقیق اور متوسطہ بالحرف میں تحقیق وتخفیف دونوں جائز بتا دیں) حالانکہ یہ اُن کا وہم ہے نیز حق وصواب سے خروج وانحراف ہے اور وجہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ ہمزات (حقیقۃً واصالۃً) کلمات کے اوائل (ابتدائی حصّوں) میں آرہے ہیں مگر تلفظ (وادًا) کی رُو سے ان کو مبتدآت (یعنی کلموں کے بالکل شروع میں آنے والے ہمزے) نہیں کہہ سکتے کیوں کہ ان کو ساکن ہونے کی حالت میں ثابت رکھنا اُسی صورت میں ممکن ہے کہ ان کو ماقبل کے ساتھ ملا کر پڑھیں، (پس اگر یہ حکماً بھی مبتدئہ ہوتے تو ان کا علیحدہ پڑھنا ممکن ہوتا۔ حالانکہ ایسا پڑھنا مُحال وناممکن ہے) اس بنا پر ان کے بارہ میں یہی حکم لگا دیا گیا کہ یہ سب ہمزے متوسطہ (درمیانی) ہیں۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ فَأْوُا۔ وَأْمُرْ اور قَالَ ائْتُونِی کا ہمزہ فَادْعُ۔ فَاسْتَقِمْ اور قَالَ ارْجِعْ کے دال وسین ورا کی طرح ہے۔ پس جس طرح ان آخری تین کلمات کے دال وسین اور را کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ یا تو مبتدئہ ہیں (یعنی بالکل ابتدائی حروف) یا جاری مجری المبتدئہ (یعنی وہ حروف جو ابتدائی حروف کے قائم مقام ہیں) اسی طرح شروع والے تین کلمات کے ہمزوں کے بارہ میں بھی یہ قول نہیں کر سکتے کہ ان کے ہمزے یا تو بالکل ابتدائی ہیں یا مجازاً وحکماً مبتدئہ ہیں۔ گو یہ سب کے سب حروف (دال وسین ورا... اور ہمزہ) فعل کے فاکلمہ میں ہی واقع ہیں (مگر اس کے باوجود بھی ان کو مبتدئہ یا جاری مجری المبتدئہ قطعاً قرار نہیں دے سکتے) اسلئے کہ ہر فاکلمہ ایسا نہیں ہوتا کہ وہ یا تو مبتدئہ ہو یا جاری مجری المبتدئہ (بلکہ بعض فاکلمات متوسطہ بھی ہیں۔ جیسا کہ ان مثالوں میں ہے) اور اِس بیان کی توضیح وتائید اِس بات سے بھی ہوتی ہے کہ حمزہ کے علاوہ دوسرے بعض حضرات (مثلاً ابوعمرو۔ ابوجعفر اور ورش) جن کے مذہب کی رُو سے.. ہمزۂ ساکنہ متوسطہ میں جو تخفیف ہوتی ہے ان کے یہاں بھی متوسطہ بالکلمہ اور متوسطہ بالحرف کے سبھی ہمزوں میں فقط تخفیف وابدال ہی ہوتا ہے جس میں اُن میں سے کسی قاری سے بھی کوئی خلاف مروی وثابت نہیں (اور گو یہ ہمزے حقیقۃً واصالۃً فاکلمہ میں ہیں مگر ان حضرات نے اِن کو مبتدئہ یا جاری مجری المبتدئہ قرار نہیں دیا) بلکہ ان سب نے ان ہمزوں کو اُسی طرح متوسطہ قرار دیا ہے جس طرح یُؤْتِی۔ یُؤْمِنُ اور یَاْلَمُوْنَ

میں قرار دیا ہے پس ان حضرات نے متوسط بالکلمہ ومتوسط بالحرف والے ہمزوں میں بھی بلاخلاف ابدال کو جاری کیا ہے۔ اور ان میں اور دوسرے ساکن ومتوسط ہمزوں میں کوئی تفریق نہیں کی۔ اور یہ واضح ہے اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں (اور اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ ان حضرات نے تو فقط ہمزہ کے سکون کیوجہ سے ابدال کیا ہے جس میں متوسطہ یا مبتدئہ یا متطرفہ کی خصوصیت وتفریق کا بالکل لحاظ نہیں اس لئے ان کے مذاہب سے ان ہمزوں کے متوسطہ ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسی طرح حمزہ کے یہاں بھی ہمزہ ساکنہ میں تخفیف فقط اسکے سکون ہی کیوجہ سے ہے جسمیں متوسطہ یا متطرفہ کی خصوصیت کا بالکل لحاظ نہیں پس اگر بالفرض ان ہمزوں کو مبتدئہ یا جاری مجری المبتدئہ بھی قرار دیدیں تب بھی انکی تخفیف پر کوئی اثرانداز واقع نہیں ہوتی۔ فَافْهَمْ وَتَأَمَّلْ وَتَبَصَّرْ وَتَشَكَّرْ۔ احقر یہی عرض کرتا ہے کہ متوسطہ بالکلمہ میں تو ہمزۂ ساکنہ حقیقۃً بھی متوسطہ ہی ہے نہ کہ محض لفظاً ومجازاً۔ اس لئے کہ اس میں اصل کی رو سے ہمزۂ ساکنہ سے پہلے ہمزۂ وصلی موجود ہے جو امر کا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ ہمزۂ ساکنہ اس ہمزۂ وصلی کی وجہ سے متوسطہ بن گیا ہے۔ اور گو وصل کی حالت میں یہ ہمزۂ وصلی حذف ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اس ہمزۂ ساکنہ کو مبتدئہ قرار دینا چاہیئے مگر چونکہ یہ حذف عارضی ہے اور ہمزۂ وصلی نیۃً اب بھی باقی ہی ہے اس لئے اس سے ہمزۂ ساکنہ کے متوسطہ ہونے میں کوئی قدح لازم نہیں آتا۔ واللہ اعلم۔ وَهٰذَا مِنَ الْمَوَاهِبِ وَمِنَ اللّٰهِ التَّوْفِيْقُ وَالْعِصْمَةُ وَالسَّدَادُ فِيْ كُلِّ حِيْنٍ وَّاٰنٍ وَّجَمِيْعِ بَابٍ وَّكِتَابٍ۔ اَللّٰهُمَّ ارْحَمْنَا وَاغْفِرْ لَنَا خَطَايَانَا وَاعْفُ عَنَّا۔ آمین) اور تعجب ہے کہ ابن باذشؒ نے اس قسم کی تحقیق کو ابوالحسن بن غلبونؒ۔ اور ان کے والد حضرت ابوالطیبؒ عبدالمنعم۔ اور ابن سہلؒ کی طرف بھی منسوب کر دیا ہے۔ حالانکہ میں نے ابوالحسن کے تذکرہ میں دیکھا ہے کہ انہوں نے اسمیں بلاخلاف ابدال ہی کو نصاً بیان کیا ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (دوسری تنبیہ) :- اَنْۢبِئْهُمْ (البقرہ ع۴) اور وَنَبِّئْهُمْ (حجر ع۴ وقمر ع۲) میں جب حمزہ کے لئے وقفاً ھا سے پہلے ہمزہ کا یا سے ابدال کر دیں۔ تو اس ابدال کے بعد ھا کی حرکت کی تغییر وعدم تغییر میں ہمارے اماموں کے دو قول ہیں۔ پس (۱) بعض حضرات کی رائے پر تو اس ھا کا کسرہ پڑھیں گے۔ اس بناء پر کہ اس سے پہلے یاء ساکنہ ہے۔ سو جس طرح فِيْهِمْ اور يُؤْتِيْهِمْ

جیسی مثالوں میں یا کی وجہ سے ھا کا کسرہ پڑھتے ہیں۔ اسی طرح ان مثالوں میں بھی کسرہ ہی پڑھیں گے یہ ابوبکر بن مجاہد۔ ابوالطیب بن غلبون۔ اور ان کے صاحبزادے ابوالحسن اور ان کے متبعین کا مذہب ہے۔ اور (۲) دوسرے ائمہ اس ھا میں حسب سابق ضمہ ہی پڑھتے ہیں۔ کیوں کہ اس سے پہلے یا عارضی ہے اس لئے کہ وہ تخفیف ہی کی حالت میں پائی جاتی ہے (نہ کہ تمام حالتوں میں) اس بناء پر ان حضرات نے اس یا کا اعتبار نہیں کیا۔ یہ ابن مہران۔ مکی۔ مہدوی۔ ابن سفیان اور جمہور اہل ادا کا اختیار ہے۔ ابوالحسن بن غلبون فرماتے ہیں "دونوں وجوہ عمدہ ہیں" صاحب تیسیر فرماتے ہیں "دونوں صحیح ہیں" ابن شریح کافی میں فرماتے ہیں "ضمہ عمدہ تر ہے" میں (محقق) کہتا ہوں کہ "ضمہ ہی قیاس کے موافق ہے اور وہی صحیح تر ہے چنانچہ اس کو بلاشبہ محمد بن یزید رفاعی تلمیذ سلیم نے منصوصًا نقل کیا ہے۔ نیز جب حمزہ عَلَیْھُمْ۔ اِلَیْھُمْ اور لَدَیْھُمْ کی ھا میں اس بناء پر ھا کا ضمہ پڑھتے ہیں کہ اس سے پہلی یا۔ الف کے بدلہ میں آئی ہوئی ہے جس کی وجہ سے اسمیں اصل ضمہ ہی ہے (نہ کہ کسرہ) تو اب (قیاس کے تقاضے کی رُو سے) ۔۔۔۔۔۔ اَنْبِیْھُمْ۔ وَنَبِّیْھُمْ کی اس ھا میں بھی ضمہ ہی اولی و صحیح تر اور اصل سے زیادہ موافق ہونا چاہیئے۔ (اور یہی حمزہ سے ابوالفتح کا مذہب ہے) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (اور یہاں ایک تیسری تنبیہ بھی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ وَرِءْیًا (مریم ع ۵) میں وقفًا ہمزہ کا یائے ساکنہ سے ابدال ہے جیساکہ اسی باب کے شروع میں معلوم ہو چکا ہے۔ پھر ابدال کے بعد اس میں اظہار و ادغام دونوں ہیں۔ یعنی وَرِیْیًا اور وَرِیًّا اور دونوں صحیح ہیں۔ اظہار اصل کے لحاظ سے ہے کیوں کہ پہلی یا اصل میں ہمزہ تھی اور اس صورت میں ادغام کا قاعدہ نہیں پایا جاتا تھا۔ اور ابدال عارضی ہے پس یہ یا گویا اب بھی ہمزہ ہی کے حکم میں ہے اور ادغام موجودہ حالت کے اعتبار سے ہے کہ ابدال کے بعد کلمہ میں مثلین جمع ہو گئے ہیں۔ جن میں سے پہلا ساکن ہے اور رسم کی موافقت کی بناء پر یہی اولی ہے۔ کیوں کہ اسمیں ہمزہ بے صورت ہے اور کلمہ میں ایک یا لکھی ہوئی ہے۔ اور ادغام میں بھی ایک ہی یا پڑھی جاتی ہے۔ اور اسی طرح وَتُـْٔوِیْ (احزاب ع ۶) اور تُـْٔوِیْهِ (معارج ع ۱) میں اور رِءْیًا میں ہر جگہ ان میں بھی ابدال کے بعد اظہار

(اور ادغام دونوں ہیں۔ اور تُؤۡوِیۡ میں ادغام اور رِءۡیًا میں اظہار اولیٰ ہے۔ اظہار کی صورت میں تُؤۡوِیۡ رِءۡیًا اور ادغام کی تقدیر پر تُوِّیۡ اور رِیًّا ہے) یہ تو ہمزہ کی پہلی قسم کا بیان گزرا "رہی دوسری قسم ہمزۂ متحرکہ" سو اس کی پھر ۲ دو قسمیں ہیں (۱) وہ متحرکہ جس سے پہلا حرف ساکن ہو (۲) وہ جس سے پہلا حرف بھی متحرک ہی ہو۔ پھر انمیں سے ہر ایک کی ۲ دو ۲ دو قسمیں ہیں (الف) متطرفہ (جیسے ۱ جَآءَ ۲ النَّسِیٓءُ ۳ بَدَاَ) (ب) متوسطہ (جیسے ۱ خَآئِفِیۡنَ. کَهَیۡـَٔةِ. الۡاَرۡضُ. ۲ ذَرَاَکُمۡ وغیر ہم) (حاصل یہ کہ ہمزہ کی اجمالاً کل ۳ تین قسمیں ہیں ۱ ساکنہ جس کا بیان پہلے گزر چکا ہے ۲ متحرکہ ماقبلہا ساکن۔ وہ متحرکہ جس سے پہلا حرف ساکن ہو ۳ متحرکہ ماقبلہا متحرک۔ وہ متحرکہ جس سے پہلا حرف بھی متحرک ہو۔ اِن ۲ دو قسموں کا بیان باقی رہتا ہے۔ سو اب اِن میں سے دوسری قسم کی تفصیل آتی ہے اس کے ختم ہونے کے بعد تیسری قسم کا بیان شروع ہوگا ان شاء اللہ تعالےٰ)

۲ دُوسری قسم

وہ ہمزۂ متحرکہ جس سے پہلا حرف ساکن ہو۔ اِس کی ۲ دو نوعیں ہیں ۱ متطرفہ ۲ متوسطہ

۱ پہلی نوع: ہمزۂ متحرکہ متطرفہ ماقبل اُو ساکن: اِس کی ۳ تین صورتیں ہیں۔ کیوں کہ اِس کے ماقبل والا ساکن ۳ تین حال سے خالی نہیں یا تو ۱ الف ہوگا یا ۲ واؤ زائدہ۔ یا ۳ اُن کے علاوہ اور کوئی حرف۔ پس اگر (الف) وہ ساکن الف ہو۔ تو اس کے بعد ۳ تینوں حرکتوں میں سے ہر ایک حرکت آئے گی۔ جیسے ۱ فتحہ جَآءَ. عَنۡ اَشۡیَآءَ. ۲ ضمہ، السُّفَهَآءُ. مِنۡهُ الۡمَآءُ. ۳ کسرہ، مِنَ السَّمَآءِ. مِنَ الۡمَآءِ. عَلٰی سَوَآءٍ. عَلَی اسۡتِحۡیَآءٍ. وَلَا نِسَآءٌ مِّنۡ نِّسَآءٍ۔ اس قسم کے ہمزہ کی تخفیف کی کیفیت یہ ہے کہ اولاً وقف کی وجہ سے اس کو بھی ساکن کر دیں۔ پھر پہلے حرف کے موافق الف سے بدل دیں۔ اور اس کی توجیہ وعلت یہ ہے کہ جب ہمزہ وقف کی وجہ سے ساکن ہوگیا تو اس سے پہلے الف کو (فتحہ و ہمزہ کے درمیان) حاجز و فاصل اور مانع (ورُکاوٹ) شمار نہیں کرتے۔ (کیوں کہ وہ ضعیف ہے۔ اور ہمزہ کے سکون سے مزید ثقل و قوت پیدا ہو جانے کے سبب اس الف میں اور زیادہ ضُعف وخفاء آگیا ہے۔ پس گویا پہلا زبر ہمزہ سے متصل ہے) اس بنا پر ہمزہ کو الف سے بدل دیا کیوں کہ وہ خود ساکن اور اس کا ماقبل مفتوح ہے۔ (اور زبر کے

بعد ساکنہ کا الف ہی سے ابدال ہوا کرتا ہے۔ مثلاً یَاْمُرُ) پھر کیا یہ الفِ مبدلہ باقی رہے گا یا اجتماع ساکنین کے سبب حذف ہو جائے گا؟ سو اس کا بیان عنقریب (تنبیہ ۴ میں) آجائے گا۔ (جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس صورت میں کلمہ میں دو الف جمع ہو جاتے ہیں ایک اصلی اور دوسرا ہمزہ سے بدلا ہوا پس یا تو وقف کے سبب دونوں الفوں کو باقی رکھ کر ان میں جدائی کرنے کے لئے مد کیا جائے جس کی مقدار علامہ ابن عبد الحق نے تین الف کے برابر بتائی ہے۔ اور عمل پانچ الفی مد پر ہے یا وقفی سکون ہی کی بناء پر توسط کیا جائے جس کی مقدار تین الف کے برابر ہے۔ کیوں کہ جدائی کے لئے اتنی مقدار بھی کافی ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ دونوں میں سے ایک الف کو حذف کر دیں۔ پس اگر پہلے کو محذوف مانیں اور یہی قیاس کے بھی موافق ہے تو دوسرے الف میں صرف قصر ہو گا کیوں کہ اب یہ یَاْمُرُ کے الف کی طرح ہمزۂ ساکنہ سے بدلا ہوا ہے جس کے بعد مد کا سبب نہیں ہے اور اگر دوسرے کو محذوف مانیں تو پہلے میں عارض کا اعتبار کرنے اور نہ کرنے کی بناء پر قصر و مد دونوں ہوں گے کیوں کہ یہ الف اس ہمزہ سے پہلے ہے جس میں اوّل ابدال سے پھر حذف سے تغیر ہو گیا ہے۔ پس اس قسم میں ہمزہ کا الف سے ابدال کرنے کے بعد طول و توسط و قصر تین وجوہ ہیں طول وقفی سکون کے سبب دونوں الفوں کو باقی رکھ کر دونوں میں جدائی کرنے کے لئے یا اس لئے کہ دوسرے الف کو حذف کر دیا ہے اور پہلا الف اس ہمزہ سے پہلے ہے جس میں تغیر ہو چکا ہے اور اس عارض کا اعتبار نہیں کیا گیا توسط دوسرے وقفی سکونوں پر قیاس کرنے کی بناء پر اور قصر یا تو اس لئے کہ پہلے الف کو محذوف مانا ہے۔ یا اس لئے ہے کہ محذوف تو دوسرا ہی ہے۔ لیکن عارض کا اعتبار کر لیا ہے) اسی طرح تسہیل مع الروم سے وقف کرنے کا نیز وقفی تخفیف میں رسم و کتابت کی پیروی کرنے کا حکم اور اس کے علاوہ دوسرے امور (مثلاً روم و اشمام وقفی وغیرہ) ان کی بحث بھی عنقریب باب کے اخیر میں آجائے گی (ان شاء اللہ تعالٰی۔ چنانچہ حضرت مصنف محقق نے رسمی تخفیف کو تو تخفیف تصریفی و قیاسی مختلف فیہ کے بعد اور تسہیل مع الروم کو تنبیہ ۲ میں اور روم و اشمام وقفی کو تنبیہ ۱ میں بیان فرمایا ہے اور تفصیل بمشیت ایزدی اپنے موقع پر آئے گی) اور اگر (ب) ہمزۂ متحرکہ متطرفہ سے پہلا ساکن۔ یاءِ زائدہ یا واوِ زائدہ ہو۔ تو قرآن میں ایسے

ہمزہ کی فقط تین[۳] مثالیں آئی ہیں (ا و ۲) اَلنَّسِیْٓءُ ۔ بَرِیْٓءٌ یہ دونوں یا کی ہیں۔ اور ان کا وزن فَعِیْلٌ
ہے (۳) قُرُوْٓءٍ ۔ یہ واؤ کی ہے۔ اور اس کا وزن فُعُوْلٌ ہے۔ اس صورت کی تخفیف کا قاعدہ یہ ہے
کہ ہمزہ کو اُس زائد حرف کی جنس سے بدل کر اُس حرف کا ہمزۂ مبدلہ والے واؤ اور یا میں ادغام کر دیتے
ہیں (یعنی اَلنَّسِیّ ۔ بَرِیّ ۔ قُرُوّ) اور اگر (ج) یہ ماقبل کا ساکن الف اور واؤ یاءِ زائدہ کے
سوا اور کوئی حرف ہو۔ تو اس کی تخفیف کا ضابطہ یہ ہے کہ ہمزہ کی حرکت اُس ساکن کی طرف نقل کر کے
اس کو ہمزہ کی حرکت سے متحرک کر دیتے ہیں اور خود اس ہمزہ کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیسا کہ باب النقل
میں گزر چکا ہے۔ عام ہے کہ یہ ساکن صحیح ہو یا یا اور واؤ اصلیہ۔ نیز یہ یا اور واؤ حرفِ مد ہوں خواہ
حرفِ لین۔ اور اسی طرح وہ ہمزہ خواہ کسی بھی حرکت سے متحرک ہو۔ (غرضکہ ہر لحاظ سے عُموم ہے) اور
تفصیل یہ ہے ۱ ہمزۂ متحرکہ متطرفہ سے پہلے ساکنِ صحیح ہو۔ اس کے کل سات[۷] مواقع قرآن میں آئے ہیں
جن میں سے چار[۴] میں ہمزہ مضموم ہے اور وہ یہ ہیں (۱) دِفْءٌ (نحل ع) (۲) مِلْءُ (آل عمران ع)
(۳) یَنْظُرُ الْمَرْءُ (نبا ع) (۴) لِکُلِّ بَابٍ مِّنْھُمْ جُزْءٌ (حجر ع)۔ اور دو[۲] میں ہمزہ مکسور ہے
اور وہ یہ ہیں (۱/۵) بَیْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهٖ (بقرہ ع) (۲) بَیْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهٖ (انفال ع)
اور ایک[۱] میں ہمزہ مفتوح ہے اور وہ (۱) یُخْرِجُ الْخَبْءَ (نمل ع) ہے ۲ یاءِ اصلیہ جبکہ وہ
حرفِ مد ہو۔ اس کی مثالیں یہ ہیں ۱ اَلْمُسِیْٓءُ (مؤمن ع) ۲ وَجِایْٓءَ (زمر ع و فجر ع) ۳ سِیْٓءَ
(ہود ع و عنکبوت ع) ۴ یُضِیْٓءُ (نور ع) اور اس یا کے حرفِ لین ہونے کی مثال صرف شَیْءٌ ہے
نہ کہ اس کے سوا اور کوئی بھی۔ جیسے عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ، اِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَیْءٌ ۳ واؤ اصلیہ،
جب کہ وہ حرفِ مد ہو اس کی مثالیں یہ ہیں ۱ لَتَنُوْٓاُ (قصص ع) ۲ اَنْ تَبُوْٓاَ (مائدہ ع) ۳ وَمَا عَمِلَتْ
مِنْ سُوْٓءٍ (آل عمران ع) ۴ لِیَسُوْٓا جو بنی اسرائیل کے شروع (ع) میں ہے۔ یہ صرف حمزہ اور ان
کے موافقین (ابن عامر شعبہ کسائی۔ امام خلف) کی قراءت پر متطرفہ ہے (نہ کہ نافع ابن کثیر ابو عمرو
حفص، ابو جعفر اور یعقوب کی قراءت پر بھی کیوں کہ ان کے یہاں تو یہ ہمزہ متوسطہ ہے اس لئے کہ وہ
لِیَسُوْٓءُوْا پڑھتے ہیں۔ جمع مذکر غائب کے صیغہ سے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ ہمزہ، وسط

میں واقع ہو رہا ہے) اور اس واؤ اصلیہ کے حرف لین ہونے کی صورت میں مثالیں یہ ہیں ۱ اِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمَ سَوْءٍ (انبیاء ع ۵ دع) ۲ لِلَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ (نحل ع ۱۳)

رہا وہ ہمزۂ متطرفہ جو خود بھی متحرک ہو اور اس کا ماقبل بھی متحرک ہو۔ سو یہ ہمزۂ ساکنہ عارضہ متطرفہ ہی ہے۔ جس کی اجماعی قیاسی و تصریفی تخفیف کی کیفیت کا حکم تو ہمزۂ ساکنہ کے بیان میں گزر چکا ہے باقی اس کی اختلافی قیاسی و تصریفی تخفیف یعنی تسہیل مع الروم اور اسی طرح رسمی اتباع والی تخفیف سو ان دونوں کا حکم عنقریب باب کے اخیر میں آجائے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ **دوسری نوع:**

ہمزۂ متحرکہ متوسطہ ماقبل ساکن، اس کی پھر دو صورتیں ہیں۔ متوسطہ بنفسہٖ (جو خود بخود درمیان میں ہو) متوسطہ بغیرہٖ (جو کسی اور حرف یا کلمہ کی وجہ سے درمیان میں آگیا ہو۔ حقیقۃً درمیانی نہ ہو)۔

پہلی صورت۔ متوسطہ بنفسہٖ، اس کی تین شاخیں ہیں کیونکہ اس ہمزۂ متحرکہ متوسطہ سے پہلا ساکن تین حال سے خالی نہیں، یا تو الف ہوگا یا یاءِ زائدہ یا ان کے علاوہ اور کوئی حرف ساکن، رہی واؤ زائدہ سو وہ اس صورت میں قرآن میں واقع نہیں ہوئی۔ پس اگر (الف): وہ ساکن الف ہو۔ تو ہمزہ کی تخفیف کا طریقہ یہ ہے کہ اس میں (مد و قصر دونوں کے ساتھ) تسہیل بین بین کرتے ہیں یعنی ہمزہ کو خود اس کے اور اس کی حرکت کے موافق حرف علت کے مخرج کے درمیان ادا کرتے ہیں ہمزہ پر خواہ کوئی سی حرکت ہو (اس کی کوئی خصوصیت نہیں) مثلاً ۱ ہمزۂ مضمومہ شُرَكَآؤُنَا۔ وَجَآءُوْ۔ اَوْلِيَآؤُ ۲ مکسورہ اَوْلِيَآئِهٖ۔ خَآئِفِيْنَ۔ اَلْمَلٰٓئِكَةُ۔ ۳ مفتوحہ۔ جَآءَنَا۔ دُعَآءً۔ وَنِدَآءً۔ اور اگر (ب) ہمزۂ متحرکہ متوسطہ سے پہلا ساکن، یاءِ زائدہ ہو۔ تو ہمزہ میں ابدال و ادغام کرتے ہیں جیسا کہ پہلے متطرفہ میں گزرا (اَلنَّسِیْٓءُ وغیرہ) اور اس کی مثالیں یہ ہیں۔ جیسے خَطِيْٓئَةً۔ خَطِيْٓئٰتِكُمْ۔ هَنِيْٓئًا۔ مَّرِيْٓئًا۔ بَرِيْٓئُوْنَ۔ (بَرِيْٓئًا)۔ اور اگر (ج) یہ ساکن، الف اور یاءِ زائدہ کے سوا اور کوئی حرف ہو۔ تو متطرفہ کی طرح وہ بھی یا تو صحیح ہوگا یا یا اور واو اصلیہ۔ عام ہے کہ وہ واؤ یا حروف مدہ ہوں یا حروف لین۔ پس ایسے ہمزہ کی تخفیف کا قاعدہ یہ ہے کہ اس میں نقل کرتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح ہمزۂ متحرکہ متطرفہ کی تیسری صورت میں پہلے مذکور ہوا۔ اور تفصیل یہ ہے ۱ ہمزۂ متحرکہ متوسطہ سے پہلے ساکن صحیح ہو۔ اس کی مثالیں یہ ہیں ۱ ہمزۂ مضمومہ

کیساتھ جیسے مَسْئُولًا مَذْءُوْمًا۔ ۲ مکسورہ کے ساتھ اس کی مثال فقط ایک ہے یعنی وَالْاَفْئِدَۃَ۔ اس کے سوا اور کوئی مثال قرآن میں نہیں آئی۔ ۳ ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ جیسے اَلْقُرْاٰنُ۔ اَلظَّمْاٰنُ۔ شَطْاَہٗ۔ تَجْئَرُوْنَ اور ھُزُؤًا۔ اور کُفُؤًا یہ دونوں، حمزہ اور ان کے موافقین (یعنی ھُزْؤًا میں امام خلف اور کُفْؤًا میں حضرمی و امام خلف) کی قراءت پر اور اسی طرح اَلنَّشْاَۃَ۔ اور جُزْءًا۔ ۲ یاء اصلیہ جبکہ وہ حرفِ مد ہو اس کی مثال فقط ایک ہے یعنی سِیْٓئَتْ۔ اس کے سوا اور کوئی مثال قرآن میں نہیں آئی۔ اور یا کے حرفِ لین ہونے کی صورت میں اس کی مثالیں یہ ہیں (۱) کَھَیْئَۃِ (۲) اسْتَایْئَسَ۔ اور اس کے ہم شکل تمام کلمات (اسْتَایْئَسُوْا۔ وَلَا تَایْئَسُوْا۔ لَا یَایْئَسُ) (۳) شَیْئًا جس جگہ بھی واقع ہو۔ (۴) اَفَلَمْ یَایْئَسِ الَّذِیْنَ ۳ واؤ اصلیہ مدہ، اس کی مثال فقط السُّوْٓاٰی ہے نہ کہ اس کے سوا اور کوئی بھی۔ اور حرفِ لین ہونے کی صورت میں مثالیں صرف پانچ ہیں (۱) سَوْءَۃَ اَخِیْہِ (۲) سَوْاٰتِکُمْ (۳) سَوْاٰتِھِمَا (۴) مَوْئِلًا (۵) اَلْمَوْءٗدَۃُ۔ اِن کے سوا اور کوئی مثال قرآن میں نہیں آئی۔ اور ہمزۂ متحرکہ ماقبل ساکن کی **دُوسری صُورت**، متوسط بغیرہ ہے۔ اس کی اوّلاً دُو شاخیں ہیں کیوں کہ ہمزہ سے پہلا ساکن دُو حال سے خالی نہیں یا تو رسم کی رُو سے ہمزہ کے ساتھ متصل ہوگا یا اس سے منفصل و جُدا ہوگا۔ پھر متصل کی دُو اور منفصل کی چار شاخیں ہیں۔ متصل کی دُو یہ ہیں (۱) یہ کہ وہ ساکن متصل الف ہو (۲) یہ کہ اس کے سوا کوئی اور ہو۔ اور یہ فقط ایک ہی موقع یعنی اَل تعریفی کے لام میں ہے۔ یہ جس جگہ بھی واقع ہو۔ اور منفصل کی چار یہ ہیں (۱) وہ ساکن منفصل صحیح ہو (۲) حرفِ لین ہو (۳) الف مدہ ہو (۴) یا یا واؤ مدہ ہو۔ پس کُل چھ شاخیں ہوگئیں جن کی توضیح یہ ہے۔ **پہلی شاخ**: ہمزۂ متحرکہ متوسط بغیرہ سے پہلا ساکن متصل الف ہو۔ یہ فقط دُو موقعوں میں ہوتا ہے یعنی نداء کی یا اور تنبیہ کی ھا میں، مثلاً یٰاٰدَمُ۔ یٰاُولِی۔ یٰاَیُّھَا جس جگہ بھی واقع ہوں۔ اور اسی طرح ھٰاَنْتُمْ۔ ھٰٓؤُلَآءِ۔ **دُوسری شاخ**: ہمزۂ متوسط بغیرہ کا پہلا ساکن **متصل لامِ تعریفی** ہو۔ جہاں بھی آئے جیسے اَلْاَرْضُ۔ وَالْاٰخِرَۃُ۔ وَالْاُوْلٰی۔ اَلْاُخْرٰی۔ اَلْاِنْسَانَ۔ اَلْاِحْسَانُ۔ ان دُونوں شاخوں میں وقفاً دُو دُو وجوہ ہیں (۱) تخفیف جو الف والی شاخ میں تسہیل بین بین سے اور لامِ تعریفی والی شاخ میں نقل و حذف سے ہوتی ہے (شط) یہ اہلِ ادا

میں سے جمہور کا مذہب ہے۔ اور[۲] اسی پر جملہ اہلِ عراق اور اکثر اہلِ مصر و اہلِ مغرب ہیں اور[۳] یہ ابوالفتح فارس بن احمد کا مذہب ہے اور[۴] دانی نے اُن سے یہی وجہ پڑھی ہے۔ اور یہ بھی فرمایا ہے "کہ بلاشبہ یہ جمہور اہلِ ادا کا مذہب اور میرا اختیار ہے" اور[۵] صاحب تجرید نے بھی اپنے شیخ فارسی سے اسی کے موافق پڑھا ہے۔ نیز[۶] متعدد حضرات نے یہ وجہ حمزہ سے منصوصاً نقل کی ہے۔ اور تیسری قسم کے وہ تمام ہمزے جو متوسط بزائدہ ہوں۔ اور یہ وہ ہیں جو حکماً و معنیً منفصل و جُداً اور رسماً و لفظاً متصل و مرتبط ہوں جن کا بیان متوسط بزائدہ کی قسموں میں عنقریب آجائے گا ان شاء اللہ (مثلاً بِأَنَّهُۥ. وَلِأَبَوَيْهِ. فَأْذَنُ. كَأَنَّهُمْ. وَكَأَيِّن. ءَأَنذَرْتَهُمْ. سَأَصْرِفُ. لَبِإِمَامٍ. لِإِيلَٰفِ. فَإِمَّا. ءَإِذَا. لِأَدَمَ. وَلِأُمِّهِم. وَأُوتِينَا. فَأَوَىٰ وغیر ہذہ) ان کا حکم بھی اسی طرح ہے (کہ ان میں بھی تخفیف و تحقیق دونوں ہیں اور ان میں سے تخفیف کے طرق و مذاہب کی تفصیل وہی ہے جو ابھی یہاں اوپر درج ہوئی فاحفظ ہٰذا وفہمہ) (۲) دونوں شاخوں میں وقف بالتحقیق (رشط) اس بنا پر کہ ہمزہ کو مبتدئہ کے مرتبہ میں قرار دے دیا ہے۔ یہ[۱] بہت سے اہلِ ادا کا نیز ابوالحسن[۱] بن غلبون اور ان کے والدِ ماجد ابوالطیب[۲] و ابومحمد مکی[۳] کا مذہب اور[۳] صالح بن ادریس کا اور اسی طرح ان کے علاوہ دوسرے حضرات یعنی ابنِ مجاہد کے تلامذہ کا اختیار ہے اور[۴] یہ بھی حمزہ سے منصوصاً وارد ہوا ہے۔ اور[۵] صاحب تجرید نے عبدالباقی سے اسی کے موافق پڑھا ہے اور[۶] صاحب تیسیر[۱]، صاحبِ شاطبیہ[۲]، صاحب کافی[۳]، صاحبِ ہدایہ[۴] اور صاحب تلخیص[۵] ان پانچوں نے دونوں کی دونوں وجوہ بیان کی ہیں۔ اور[۷] ہدایہ میں هَٰأَنتُمْ اور يَٰأَيُّهَا جیسی مثالوں میں تو حکمی و معنوی انفصال کی تقدیر و رعایت کی بناء پر تحقیق اختیار کی ہے۔ اور اس کے علاوہ دوسری قسموں اور مثالوں میں تخفیف پسند کی ہے اس بناء پر کہ ان میں ہمزہ کے حکمی و معنوی انفصال کی تقدیر و صورت کا لحاظ نہیں کیا۔ (بلکہ لفظی و رسمی اتصال و ارتباط کی رعایت کو پیشِ نظر رکھا ہے) اور[۸] کافی میں فرماتے ہیں "کہ متوسط بزائدہ و بغیرہ میں تخفیف عمدہ تر ہے لیکن هَٰأَنتُمْ اور يَٰأَيُّهَا جیسی مثالوں میں تحقیق احسن ہے"..... و میں (محقق) کہتا ہوں کہ گویا[۲] ان دونوں حضرات (مہدوی و ابن شریح) نے (هَٰأَنتُمْ اور يَٰأَيُّهَا میں) مد کے منفصل ہونے کا لحاظ کیا ہے ورنہ کتابت و رسم کے اعتبار سے تو یہ ہمزہ متصل ہی ہے۔

پس اس (رسم وکتابت کے) لحاظ سے اِن دونوں مثالوں میں اور اسی طرح متوسطہ بزائدہ کی دوسری تمام مثالوں میں کوئی فرق نہیں۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ یہ متوسطہ بغیرہٖ کی اس قسم کا بیان گزرا جس میں ماقبل کا ساکن رسم کے اعتبار سے ہمزہ کے ساتھ متصل ہو۔ اور اگر وہ رسمًا ہمزۂ متحرکہ متوسطہ بغیرہٖ ماقبل ساکن سے منفصل ہو تو یہ ساکن بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو صحیح ہوگا یا حرفِ علت، پس اگر حرفِ صحیح ہو تو وہ تیسری شاخ ہے جس کا بیان اب آتا ہے۔ تیسری شاخ: یہ کہ ہمزۂ متحرکہ متوسطہ بغیرہٖ سے پہلا ساکن منفصل صحیح ہو۔ جیسے مَنْ اٰمَنَ۔ قَدْ اَفْلَحَ۔ قُلْ اِنَّنِیْ۔ عَذَابٌ اَلِیْمٌ .... یُؤَدِّهٖٓ اِلَیْكَ۔ سو بلاشبہ اہلِ ادا نے اس نوع کے ہمزہ کی تخفیف وتحقیق کے بارہ میں اختلاف کیا ہے۔ پس (۱) بہت سے اہلِ ادا نے اس میں حمزہ سے ہمزہ کی تخفیف بالنقل روایت کی ہے۔ اس بناء پر کہ ان کے یہاں یہ ہمزہ اس ہمزہ کے ساتھ ملحق ہے جو ساکن کے ساتھ ایک ہی کلمہ میں آرہا ہو (مثلاً مَسْـُٔولًا وغیرہ) (ط) اس کو ابوسلمہ نے حمزہ کے کوفی رجال وناقلین سے منصوصًا نقل کیا ہے نیز یہ مندرجہ ذیل تین حضرات کا مذہب ہے (۱) ابوعلی بغدادی صاحبِ روضہ کا (۲) ابوعز قلانسی کا ان کی ارشاد میں (۳) ابوالقاسم ہذلی کا۔ اور یہ شاطبیہ کی دو وجہوں میں سے ایک وجہ ہے۔ اور اسی طرح اسکو ابنِ شریح نے بھی اپنی "کافی" میں بیان کیا ہے۔ نیز انہوں نے صاحبِ روضہ سے اسی کے موافق پڑھا ہے۔ اور ان حضرات نے ہمزۂ منفصلہ کی صرف اسی نوع کو تخفیف کے ساتھ خاص کیا ہے۔ ورنہ بعض حضرات نے منفصلہ کی تمام انواع میں بالعموم اور علی الاطلاق تخفیف بتائی ہے عام ہے کہ ان میں ہمزہ سے پہلا حرف متحرک ہو (جیسے مِنْهُ اٰیٰتٌ۔ مِنْ ذُرِّیَّةِ اٰدَمَ۔ اَفَتَطْمَعُوْنَ اَنْ یُّؤْمِنُوْا۔ اَبْنَآءَهُمْ۔ مِنْۢ بَعْدِ اِكْرَاهِهِنَّ۔ غَیْرَ اِخْرَاجٍ۔ الْجَنَّةُ اُزْلِفَتْ) یا ساکن ہو (جیسے مَنْ اٰمَنَ وغیرہ) جیسا کہ عنقریب اہلِ عراق کے مذہب میں آجائے گا (ان شاء اللہ تعالیٰ) سو ان کے نزدیک اس قسم میں بھی یقینًا تخفیف وتغییر ثابت ہے۔ کیوں کہ انہوں نے ساکن ومتحرک دونوں میں کوئی تفریق نہیں کی اور (۲) دوسرے حضرات نے اس ہمزہ میں تحقیق روایت کی ہے (دش) اس بنا پر کہ وہ مبتدئہ ہے۔ یہ وجہ بھی حمزہ سے منصوصًا آئی ہے چنانچہ ابنِ واصل کے طریق سے خلف اور اسی طرح ابنِ سعدان

غرضکہ دونوں نے اس کو سُلَیم کے ذریعہ حمزہ سے روایت کیا ہے۔ اور[۲] یہ بہت سے اہلِ شام واہل مصر اور جملہ اہلِ مغرب کا مذہب ہے۔ اور[۳] ابو عمرو دانی نے اِس کے سوا اور کوئی وجہ جائز قرار نہیں دی۔ اور[۴] یہی ان کے شیخ ابو الفتح[۱] فارس بن احمد۔ اور ابو الحسن طاہر[۲] بن غلبون کا نیز ابو اسحٰق ابراہیم[۳] بن احمد طبری کا اپنے جملہ طرق سمیت۔ اور ابو عبد اللہ[۴] بن سفیان اور ابو محمد[۵] مکّی اور اُن تمام حضرات (ابو الطیب عبد المنعم وصالح بن ادریس وتلامذۂ ابنِ مجاہد وغیرہم) کا مذہب ہے جو رسماً متصل اور حکماً منفصل والے ہمزہ (یعنی یٰاٰدَمُ۔ اَلْاٰنَ وغیرہما) میں تحقیق کرتے ہیں۔ بلکہ اِس میں اُن کے یہاں بطریقِ اولیٰ تحقیق ہونی چاہیئے۔ (کیوں کہ جب ان کے نزدیک محض حکمی انفصال والے اُس ہمزہ میں تحقیق ہوتی ہے جو رسماً و لفظاً متصل ہے تو اُس ہمزہ میں تو بطریقِ اولیٰ تحقیق ہونی چاہیئے جو حکم ولفظ کے ساتھ ساتھ رسم وکتابت اور حقیقت کے اعتبار سے بھی منفصل ہی ہے) (ایک ضروری انتباہ): امام شاطبی کے قصیدۂ لامیہ کے وہ شارحین جنہوں نے ہمزۂ منفصلہ کی تخفیف وتغییر کو ابو الفتح فارس کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ خیال کیا ہے کہ یہ تخفیف ونقل امامِ شاطبی کے اُن زیادات (زائد وجوہ) میں سے ہے جن کو انہوں نے صرف تیسیر کے بیان ومضمون ہی کے اعتبار سے زائد کیا ہے نہ کہ اُس کے طرق کے لحاظ سے بھی۔ (یعنی یہ وجہ ہے تو اُنہی شیوخ سے جن کو دانی نے اپنے طرق میں مقرر کیا ہے۔ اور وہ شیخ یہاں فارس ہیں۔ مگر فرق اتنا ہے کہ اِس وجہ کو دانیؒ نے تو بیان نہیں کیا اور شاطبی نے کر دیا ہے)۔ سو اِن حضرات کا یہ قول وانتساب اور گمان سراسر خطا اور غلط ہے۔ کیوں کہ یقیناً صواب وحق یہ ہے کہ یہ تخفیف ونقل والی وجہ اُن وجوہ میں سے ہے جن کو شاطبیؒ نے تیسیر کے مضمون وبیان نیز دانی کے طرق ومشائخ دونوں ہی کی رُو سے زائد کیا ہے (نہ کہ فقط تیسیر کے بیان ومضمون ہی کے اعتبار سے) اس لئے کہ دانی نے اپنی جملہ تالیفات میں اِس نوع میں تحقیق کے سوا اور کوئی وجہ بیان ہی نہیں کی۔ اِس بنا پر کہ انہوں نے اِس قسم کے ہمزہ کو اُن ہمزات مبتدئات کے مرتبہ میں قرار دیا ہے جو کلمہ کے شروع میں آ رہے ہوں (مثلاً اَلْحَمْدُ۔ اِیَّاکَ وغیرہما۔ پس جس طرح اِن ہمزوں میں بلا خلاف تحقیق ہوتی ہے اسی طرح ساکن کے بعد والے منفصل ہمزوں میں بھی تحقیق ہی ہونی چاہیئے) اور دانیؒ "جامع البیان" میں فرماتے ہیں "کہ وہ ہمزے جو کلمہ کے شروع میں

آرہے ہوں. عام ہے کہ وہ ساکن حرفوں کے ساتھ ہوں (مثلاً قَدْ اَفْلَحَ) یا ان کے علاوہ دوسرے (متحرک) حروف کے ساتھ (مثلاً یَنْفَعُ اِبْرٰھِمَ ۔ قَالَ اِنِّیْ) ان میں جو خلف وابنِ سعدان نے سُلیم کے ذریعہ حمزہ سے وصل و وقف دونوں حالتوں میں تحقیق و شدت کو نصًّا نقل کیا ہے۔ اور اِس بارہ میں باقی ناقلین اور عام اہلِ ادا نے ان دونوں کی متابعت و موافقت کی ہے۔ پس وہی صحیح و معتمد علیہ اور معمول و ماخوذ بہ ہے۔" اھ۔ "میں (محقق) کہتا ہوں کہ"۔ اِس نوع میں نقل و تحقیق دونوں ہی وجوہ صحیح و معمول بہ ہیں۔ اور میں نے دونوں ہی پڑھی ہیں اور دونوں ہی کو اخذ کرتا ہوں۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ یہ نو اُس ہمزۂ متحرکہ متوسطہ بغیرہ کا بیان گزرا جس سے پہلا ساکن منفصل صحیح ہو۔ اور اگر وہ ساکن صحیح کی بجائے حرفِ علت ہو۔ تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو حرفِ لین ہوگا یا حرفِ مد۔ پس اگر حرفِ لین ہو تو وہ چوتھی شاخ ہے جس کا بیان اب آتا ہے۔ **چوتھی شاخ** : یہ کہ ہمزۂ متحرکہ متوسطہ بغیرہٖ ماقبل ساکن میں پہلا ساکن، حرفِ لین ہو۔ جیسے خَلَوْا اِلٰی ۔ ابْنَیْ اٰدَمَ ، پس بلاشبہ یہ نوع اپنے سے پہلی یعنی ساکنِ منفصل صحیح والی نوع کے ساتھ ہی ملحق ہے۔ جیساکہ اِس سے پہلے نقل و سکتہ کے دو بابوں میں گزر چکا ہے (کہ حرفِ لین کا وہی حکم ہے جو ساکنِ صحیح کا ہے۔ کیوں کہ اس کی ذات میں حقیقی نقل کی کامل طور پر مدیت و درازی موجود نہیں۔ گو حکماً مجازاً و جزئیاً و ناقصاً موجود ہے۔ پس لین بھی حرکت کے قبول کرنے میں صحیح کے مشابہ ہے۔ اور گو اس میں قدرے مدیت بھی ہے لیکن قلت کے سبب اس کا اعتبار نہیں کیا گیا) سو جن حضرات نے ساکن منفصل صحیح والی نوع میں حمزہ سے نقل و حذف روایت کیا ہے انہوں نے اِس نوع میں بھی بعینہٖ نقل و حذف ہی روایت کیا ہے۔ اِس طرح کہ دونوں نوعوں میں ذرا بھی تفریق نہیں کی۔ (اور جنہوں نے ساکنِ منفصل صحیح میں تحقیق روایت کی ہے انہوں نے حرفِ لین میں بھی تحقیق ہی نقل کی ہے) اور گو ابنِ سوار اور ابو العلاء ہمدانی اور ان دونوں کے ماسوا نے حرفِ لین والی اِس نوع میں ساکنِ منفصل صحیح والی نوع کے برخلاف تخفیف کے اعتبار سے دو وجوہ نقل کی ہیں جن میں سے ایک تو نقل ہی ہے جیساکہ ہم بیان کر چکے ہیں اور دوسری ابدال و ادغام ہے چنانچہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ خاص حرفِ لین میں ایک دوسری وجہ بھی ہے اور وہ یہ کہ ہمزۂ منفصلہ کو اس کے

ماقبل کے موافق واؤ یا یا سے بدل کر پہلی واؤ اور یا کا دوسری میں ادغام کردیں پس ان حضرات کے قول کی رُو سے اب دونوں حرفوں سے ایک ہی تشدید والا حرف لین بن جائے گا (مثلاً خَلَوْا اِلَی. اَبْنَیْ اٰدَمَ) میں (محقق) کہتا ہوں: مگر اس نوع میں جو وجہ روایت و نقل کے اعتبار سے صحیح و ثابت ہے وہ نقل و حذف ہی ہے۔ نہ کہ اس کے سوا اور کوئی وجہ بھی۔ اور میں نے اپنے شیوخ و اساتذہ میں سے کسی شیخ و استاذ سے بھی اِس کے سوا اور کوئی وجہ نہیں پڑھی۔ اور نہ ہی اس کے ماسوا کو اخذ کرتا ہوں۔ اور آگے اللہ ہی توفیقِ عمل بخشنے والے ہیں۔ اور اگر ہمزہ منفصلہ کے ماقبل والا حرفِ علت، مدّہ ہو تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو الف ہو گا۔ یا اس کے سوا اور کوئی (یعنی یا اور واؤ مدّہ) پس اگر الف مدہ ہو تو وہ پانچویں شاخ ہے۔ جس کا بیان یہ ہے۔ **پانچویں شاخ**: یہ کہ ہمزۂ متحرکہ متوسط بغیرہ ماقبل ساکن میں پہلا ساکن، **الفِ مدّہ** ہو جیسے بِمَا اُنْزِلَ. لَنَا اَلَا. اسْتَوٰی اِلَی، پس اس نوع والے ہمزہ کے بارہ میں اہلِ ادا کے دو قول ہیں (۱) **تسہیل بین بین**۔ (مدو قصر دونوں سے) (ط) یہ اُن حضرات میں سے بعض کا قول ہے جو اس ہمزۂ منفصلہ کی قسم میں سے ساکنِ صحیح کے بعد والی نوع میں نقل و حذف کے ذریعہ تخفیف کرتے ہیں۔ نیز یہ[۲] ابوطاہر[۱] بن ابی ہاشم۔ ابوبکر بن مقسم[۲] ابوبکر بن مہران[۳]۔ ابوالعباس مطوعی[۴] و ابوالفتح[۵] بن شیطا کا اور اسی طرح مکّی وغیرہ کی حکایت و نقل کی رُو سے ابوبکر بن مجاہد[۶] کا مذہب ہے۔ اور[۳] اسی پر اکثر اہلِ عراق ہیں اور یہی[۴] اُن کے مذہب کے اعتبار سے معروف ہے۔ نیز[۵] ہم نے اُن کے طریق سے اسی کے موافق پڑھا ہے۔ اور یہی[۶] اُس مضمون کا مقتضی ہے جو ابوالعز کی "کفایہ" میں ہے۔ اور[۷] حافظ ابوالعلاء نے اِس کے سوا اور کوئی وجہ بیان نہیں کی۔ اور[۸] صاحبِ مبہج نے اپنے شیخ شریف سے اِسی کے موافق پڑھا ہے جس کو انھوں نے کارزینی کے ذریعہ مطوعی سے نقل کیا ہے۔ استاذ[۹] ابوالفتح بن شیطا فرماتے ہیں "کہ جو ہمزہ (الف مدّہ وغیرہ کے بعد) کلمہ کے شروع میں واقع ہو اس میں بھی تخفیف کرتے ہیں کیوں کہ وہ اپنے ماقبل سے متصل ہو جانے کے سبب متوسطہ کے حکم میں ہو جاتا ہے اور یہی قیاس صحیح ہے"۔ نیز فرماتے ہیں "کہ میں نے اسی کے موافق پڑھا ہے"۔ ابن مہران فرماتے ہیں "کہ متقدمین کا کلام بھی اسی بات یعنی ہمزۂ مبتدئہ کی تخفیف و تسہیل پر ہی ہے

دلالت کرتا ہے جبکہ اس کو اپنے ماقبل والے کلمہ کے ساتھ ملا کر پڑھیں اور ابوبکر بن مقسم بھی اسی کو اخذ کرتے
تھے اور کہتے تھے کہ اس قسم کے ہمزہ میں ہر جگہ تحقیق کا ترک (اور تخفیف و تسہیل کا اثبات) ہے چاہے جس
کیفیت سے بھی اس ہمزہ کی ادائیگی کی جانب راہ پائیں۔ (یعنی عام ہے کہ وہ ہمزہ مکسور ہو خواہ مضموم و
مفتوح نیز فتحہ والے الف کے بعد ہو خواہ امالہ والے الف کے بعد بہر حال اس میں تسہیل و تخفیف ہے) لیکن
اگر اس ہمزہ والے کلمہ سے ابتدا یا اعادہ کریں تو اس صورت میں بلاشبہ حمزہ کے لئے بھی ہمزہ کی تحقیق ہی
ضروری ہے۔ اور اب تحقیق کے ترک (اور تسہیل و تخفیف کے اثبات) کی کوئی صورت ممکن نہیں" اھ

(۲) **تحقیق** (نشر[۱]) یہ جمہور اہل اَدا کا مذہب ہے اس نوع میں بھی اور اُن تمام اَنواع و مواقع میں
بھی جن میں ہمزہ متحرک ہونے کی حالت میں منفصل طور پر واقع ہو۔ عام ہے کہ اس سے پہلے ساکن حرف ہو
(مثلاً قُلْ إِنَّنِي. خَلَوْا إِلَىٰ. بِمَا أُنزِلَ. تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ. أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ) یا متحرک حرف ہو
(مثلاً يُوسُفُ أَيُّهَا. فِيهِ آيَاتٌ. إِنَّ أَبَانَا. النَّبِيُّ إِنَّا. يَقَوْمِ إِنَّكُمْ (بقرہ ع۶) قَالَ أَبُوهُمْ. كُلُّ
أُولَٰئِكَ. فِي الْأَرْضِ. أُمَّهَاتُ هُنَّ أُمُّ). اور[۲] اکثر مؤلفین نے اس کے سوا اور کوئی وجہ بیان نہیں کی[۳] اور
یہی روایۃً صحیح تر ہے۔ اور[۴] ابو طاہر بن سوار نے ابن شیطا سے یہی وجہ پڑھی ہے۔ اور[۵] اسی طرح
صاحب مبہج نے بھی اپنے شیخ شریف عباسی سے اسی کے موافق پڑھا ہے جس کو انہوں نے کارزینی کے
ذریعہ ابوبکر شذائی سے نقل کیا ہے۔ اور[۶] ابو اسحاق طبری نے اپنی سند کے ذریعہ حمزہ کے اُن تلامذہ
سے جن کو انہوں نے شمار کیا ہے وقف میں ہمزہ کی تحقیق ہی روایت کی ہے جبکہ ہمزہ کلمہ کے اول میں واقع
ہو۔ (اور پوری سندیں یہ ہیں (۱) اہوازی و شر مقانی و عطار از ابو اسحاق طبری از ابن مقسم از ادریس
از خلف (۲) ابو علی عطار از ابو اسحاق طبری از نقاش از صواف از وزان۔ از خلاد)۔ اسی[۷] طرح دانی
نے اپنے تمام شیوخ سے اپنے جملہ طرق سمیت تحقیق ہی نقل کی ہے۔ اور اگر ہمزہ منفصلہ سے پہلا حرف
مد۔ الف مدہ کے علاوہ اور کوئی ہو تو وہ دو[۱] حال سے خالی نہیں یا تو یا مدہ ہو گا یا واؤ[۲] مدہ۔ اور یہ چھٹی
شاخ ہے جس کا بیان آگے آتا ہے۔ **چھٹی[۱] شاخ**: یہ کہ ہمزہ متحرکہ متوسط بغیرہ سے پہلا ساکن یا یا واؤ
مدہ ہو پس اس صورت میں تین[۲] وجوہ ہیں۔ (۱ و ۲) وہ حضرات (ابو طاہر ابن مقسم و ابن مہران و مطوعی

وابن شیطا وابن مجاہد وغیرہم) جو اس سے پہلی یعنی الف والی قسم میں ہمزہ کی تخفیف تسہیل کے ذریعہ کرتے ہیں۔ ان کے یہاں یا اور واؤ مدہ والی اس قسم میں ہر جگہ یہ تخفیف علی الاطلاق نقل و حذف اور ابدال وادغام کے ذریعہ ہوتی ہے۔ (ط) عام ہے کہ اس صورت میں یہ یا اور واؤ مدہ کلمہ کے اصلی و ذاتی حروف میں سے ہوں مثلاً تَزْدَرِیْ اَعْیُنُکُمْ۔ وَفِیْ اَنْفُسِکُمْ۔ اُدْعُوْا اِلَی اللّٰہِ (جو تخفیف کے بعد تَزْدَرِیْ عْیُنُکُمْ، تَزْدَرِیَّ عْیُنُکُمْ وغیرہ بن جائیں گے) یا ایسی ضمیریں ہوں جو نفس کلمہ اور اصلی حروف سے زائد ہو۔ مثلاً لَتَارِکُوْا اٰلِہَتِنَا۔ ظَالِمِیْ اَنْفُسِہِمْ، قَالُوْا اٰمَنَّا۔ نَفْسِیْ اِنْ۔ اور اہل ادا کی عبارتوں کے اطلاق و عموم کا مقتضیٰ یہ ہے کہ یہ دو وجوہ اس یا اور واؤ میں بھی جاری ہوں گی جو محض اشباع وصلہ کی غرض سے زیادہ کئے گئے ہوں۔ جیسے بِہٖ اَحَدًا۔ وَاَمْرُہٗ اِلَی۔ وَاَھْلَہٗ اَجْمَعِیْنَ۔ لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس قسم میں صرف ابدال وادغام ہی جاری کریں۔ (نہ کہ نقل و حذف بھی۔ کیوں کہ یہ یا اور واؤ رسم و کتابت نیز حقیقت و معنیٰ دونوں ہی کی رو سے زائد ہیں۔ اور ایسے واؤ و یا میں قیاس کی رو سے ابدال وادغام ہی ہوتا ہے۔ نہ کہ نقل و حذف بھی) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں (۳) تحقیق (رشطا) ایک سے انفرادی روایت: حافظ ابوالعلاء نے واؤ و یا مدہ والی اس قسم میں اور اسی طرح اس سے پہلی الف والی قسم ان دونوں کے ہمزوں کی تخفیف میں علی الاطلاق وہی قاعدہ جاری کیا ہے جو حرکت کے بعد والے منفصل و متحرک ہمزہ کی تخفیف میں ہوتا ہے۔ گویا وہ ان دونوں قسموں میں حروف مد کو ملغیٰ و بے عمل اور ساقط الاعتبار قرار دے کر یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ان میں یہ ہمزہ حرکت والے حرف کے بعد واقع ہو رہا ہے۔ پس وہ اس ہمزہ میں بھی قیاس کی رو سے ماقبل کی حرکت کے موافق ہی تخفیف کرتے ہیں (مثلاً بِمَا اُنْزِلَ۔ تَزْدَرِیْ اَعْیُنُکُمْ۔ قَالُوْا اٰمَنَّا۔ جیسا کہ جَآءَ اَجَلُھُمْ، اور اَعُوْذُ بِاللّٰہِ اَنْ۔ اور اَلصِّدِّیْقُ اَفْتِنَا وغیر ہٰذہ میں یہی قاعدہ ہے کہ فتحہ کے بعد فتحہ والے میں تسہیل اور کسرہ کے بعد فتحہ والے میں یاءِ مفتوحہ سے اور ضمہ کے بعد فتحہ والے میں واؤ مفتوحہ سے ابدال کرتے ہیں) لیکن یہ ان کا انفرادی مذہب ہے جو نہ تو قراء کے یہاں معروف ہے اور نہ ہی عربیت والوں کے نزدیک مشہور ہے۔ اور میں نے ان دونوں قسموں میں تخفیف و تغییر کی جو وجہ پڑھی ہے۔ وہ وہی ہے جس کو میں اس سے پہلے

تمہارے لئے بیان کر چکا ہوں (یعنی الف کے بعد تسہیل اور واؤ اور یا کے بعد نقل و حذف اور ابدال وادغام دونوں ہیں) ولیکن میں یا اور واؤ میں نقل وحذف کو اخذ کرتا ہوں (مثلاً وَفِیۡٓ اَنۡفُسِکُمۡ. قَالُوۡٓا اٰمَنَّا) مگر جن موقعوں میں یہ یا اور واؤ خالصًا اور صراحتہً زائد ہوں جو محض مدیت و درازی اور اشباع وصلہ کی ہی غرض سے زائد کئے گئے ہوں۔ ان میں ابدال وادغام کو اختیار کرتا ہوں (مثلاً بِہٖٓ اَحَدًا ..... وَاَمۡرُہٗٓ اِلَی) اور یہی ہمارے شیخ ابو عبداللہ (محمد بن عبدالرحمٰن بن علی بن ابوالحسن) بن صائغ مصری کا اختیار تھا جو اپنے زمانہ میں عربیت و قراءت دونوں ہی کے امام تھے۔ اور آگے خدائے بزرگ و برتر ہی خوب جانتے ہیں۔ **تیسری قسم** :- **وہ ہمزہ متحرکہ جس سے پہلا حرف بھی متحرک ہو**: اس کی اوّلاً دو قسمیں ہیں ۱ متطرفہ۔ کلمہ کے آخر میں واقع ہونے والا۔ یہ وہی ہمزۂ ساکنہ عارضہ متطرفہ ہے جس کا بیان پہلی قسم کے ذیل میں درج ہو چکا ہے۔ (مثلاً بَدَاَ. قُرِئَ. لُؤۡلُؤٌ) ۲ ہمزۂ متوسطہ متحرکہ ماقبل متحرک، جو کلمہ کے درمیان میں واقع ہو۔ اس کی پھر دو نوعیں ہیں۔ کیوں کہ یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو متوسطہ بنفسہٖ ہوگا (یعنی جو خود کسی کلمہ کے درمیان ہو اس پر بھی تینوں حرکتیں آتی ہیں اور اس سے پہلے حرف پر بھی اس لئے اس کی نو قسمیں ہو جاتی ہیں اور) یا (یہ ہمزہ) متوسطہ بغیرہٖ ہوگا (اور یہ وہ ہے جس سے پہلے کوئی زائد حرف آ رہا ہو۔ پس خود اس پر تو تینوں حرکتیں آتی ہیں لیکن اس سے پہلے حرف پر فتحہ اور کسرہ ہی آتا ہے ضمہ نہیں آتا پس اس کی چھ قسمیں ہو جاتی ہیں) اور تفصیل یہ ہے **پہلی نوع**:-

متوسطہ بنفسہٖ: اس قسم کا ہمزہ تین حال سے خالی نہیں۔ یا تو مفتوحہ ہوگا یا مکسورہ یا مضمومہ۔ اسی طرح اس سے پہلی حرکت بھی تین حال سے خالی نہیں یا تو ضمہ ہوگی یا کسرہ یا فتحہ۔ پس اس طرح ہمزۂ متوسطہ بنفسہٖ متحرکہ ماقبل متحرک کی کل نو صورتیں حاصل ہو جائیں گی تین فتحہ والے کی اور تین تین کسرہ اور ضمہ والے کی **پہلی صورت**: ضمہ کے بعد فتحہ والا جیسے مُؤَجَّلًا. یُؤَخِّرُ. فُؤَادَکَ. بِسُؤَالِ. وَلُؤۡلُؤًا. **دوسری صورت**: کسرہ کے بعد فتحہ والا، جیسے مِائَۃٍ. نَاشِئَۃَ. نُنَشِّئَکُمۡ. سَیِّئَاتُ. لَیُبَطِّئَنَّ. سَیِّئًا. خَاسِئًا. خَاطِئَۃٍ (الۡمُنۡشِئٰتُ) **تیسری صورت**: فتحہ کے بعد فتحہ والا جیسے شَنَاٰنُ. سَاَلَھُمۡ. مَاٰرِبُ. مَاٰبِ. رَاَیۡتَ. تَبَوَّاَ. وَنَاٰ. مَلۡجَاً. خَطَاً.

چوتھی صورت: ضمہ کے بعد کسرہ والا جیسے کَمَا سُئِلَ۔ سُئِلُوْا۔ پانچویں صورت: کسرہ کے بعد کسرہ والا جیسے اِلٰی بَارِئِکُمْ۔ خٰسِئِیْنَ۔ مُتَّکِئِیْنَ۔ چھٹی صورت: فتحہ کے بعد کسرہ والا جیسے یَئِسَ۔ وَتَطْمَئِنَّ۔ وَجَبْرَئِیْلُ۔ ساتویں صورت: ضمہ کے بعد ضمہ والا۔ جیسے بِرُءُوْسِکُمْ، کَاَنَّہٗ رُءُوْسُ۔ آٹھویں صورت: کسرہ کے بعد ضمہ والا۔ جیسے لِیُطْفِـُٔوْا۔ اَنْبِـُٔوْنِیْ۔۔۔۔۔ مُسْتَھْزِءُوْنَ۔ سَیِّئُہٗ۔ نویں صورت: فتحہ کے بعد ضمہ والا۔ جیسے رَءُوْفٌ، وَیَدْرَءُوْنَ یَکْلَؤُکُمْ۔ نَقْرَؤُہٗ۔ تَؤُزُّھُمْ۔ پس ان نو صورتوں کے ہمزہ کی تخفیف کی کیفیت کی توضیح یہ ہے کہ ان میں سے پہلی صورت یعنی ضمہ کے بعد فتحہ والے (مُؤَجَّلًا وغیرہ) میں ابدال بالواو کے اور دوسری صورت یعنی کسرہ کے بعد فتحہ والے (رِئَآءَ وغیرہ) میں ابدال بالیا کے اور باقی سات صورتوں (یعنی ۱۔ فتحہ کے بعد فتحہ والا جیسے سَاَلْتُھُمْ ۲تا۴ تینوں حرکتوں کے بعد کسرہ والا جیسے سُئِلَ۔ بَارِئِکُمْ۔ یَئِسَ ۵تا۷ تینوں حرکتوں کے بعد ضمہ والا جیسے بِرُءُوْسِکُمْ۔ لِیُطْفِـُٔوْا۔ رَءُوْفٌ یا یوں کہو کہ ۱تا۳ فتحہ کے بعد تینوں حرکتوں والا جیسے شَنَاٰنُ۔ وَجَبْرَئِیْلُ۔ وَیَدْرَءُوْنَ ۴و۵ کسرہ کے بعد کسرہ اور ضمہ والا جیسے بَارِئِکُمْ۔ نَبِّـُٔوْنِیْ ۶و۷ ضمہ کے بعد کسرہ اور ضمہ والا جیسے سُئِلُوْا۔ رُءُوْسُ غرضکہ ان ساتوں صورتوں) میں تسہیل بین بین قریب کے ذریعہ تخفیف کرتے ہیں۔ اور بین بین قریب کے معنی یہ ہیں کہ ہمزہ کو خود اس کے اور اس حرفِ علت کے درمیان درمیان ادا کرتے ہیں جس کی جنس سے وہ ہمزہ حرکت دیا گیا ہے۔ جیسا کہ تسہیل کا عام قاعدہ بھی ہے۔ (پس فتحہ والے ہمزہ کو ہمزہ اور الف کے اور کسرہ والے کو ہمزہ اور یا کے اور ضمہ والے کو ہمزہ اور واؤ کے درمیان پڑھیں گے) (اور فتحہ کے بعد ضمہ والے میں سے وَلَا یَطَـُٔوْنَ[1] (توبہ ع۱۵/۴) تَطَـُٔوْھَا[2] (احزاب ع۳/۱۹) اور تَطَـُٔوْھُمْ[3] (فتح ع۳/۱۱) ان تین کلمات میں حذف بھی ہے۔ اور کسرہ کے بعد کسرہ والے میں جبکہ اس کے بعد یاء ساکنہ ہو حذف بھی ہے جیسے خٰطِئِیْنَ۔ اسی طرح کسرہ کے بعد ضمہ والے میں اخفش کے مذہب پر یا سے ابدال بھی ہے جیسے سَنُقْرِئُکَ اور اس کے بعد واؤ ہو تو حذف مع الضمہ بھی ہے جیسے مُسْتَھْزِءُوْنَ۔ اسی طرح ضمہ کے بعد کسرہ والے میں ابدال اور ضمہ کے بعد ضمہ والے میں حذف بھی ہے جیسے سُئِلُوْا۔ بِرُءُوْسِکُمْ۔ رہیں باقی

دو صورتیں یعنی فتحہ کے بعد فتحہ اور کسرہ والا سوان میں بلا خلاف تسہیل ہی ہے جیسے سَاَلْتُھُم ۔ یَئِسَ اور پوری تفصیل آگے آجائے گی۔ ان شاء اللہ) دو شاذ روایات: (۱) ابو العزؒ نے اپنی کفایہ میں فتحہ کے بعد فتحہ والے ہمزہ میں الف سے ابدال بھی نقل کیا ہے (جیسے سَاَلْتُھُم وغیرہ) اور اس وجہ کو انہوں نے مالکی و علوی اور ابن نفیس اور ان کے ماسوا دوسرے حضرات کی طرف منسوب کیا ہے۔ اسی طرح اس کو مکیؒ و ابن شریح نے بھی ذکر کیا ہے۔ اور ابن شریح نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ وجہ مطرد و کلی اور عام نہیں۔ (بلکہ بعض موقعوں کے ساتھ خاص ہے۔ اور شاید یہ وہ مواقع ہیں جن میں ابدال سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی مثلاً سَالَ ۔ بَدَاَکُم وغیرہ وغیرہ۔ واللہ اعلم) میں (محقق) کہتا ہوں کہ "یہ وجہ قیاس کے خلاف ہے۔ جو سماع و نقل ہی سے ثابت ہو سکتی ہے (لیکن اس پر عمل نہیں) اور (۲) بعض حضرات نے کسرہ کے بعد ضمہ والے (سَنُقْرِئُکَ وغیرہ) اور اسی طرح ضمہ کے بعد کسرہ والے .... (سُئِلُوْا وغیرہ) میں تسہیل بین بین بعید نقل کی ہے۔ اس طرح کہ ہمزہ کو خود اس کے اور اس حرف علت کے درمیان ادا کریں جو اس کے ماقبل کی حرکت کے موافق ہے (نہ کہ خود اس کی حرکت کے اور وہ حرف علت سَنُقْرِئُکَ وغیرہ میں یا اور سُئِلُوْا وغیرہ میں واؤ ہے)۔ (لیکن یہ شاذ و قلیل اور مُحال و غریب ہے کیوں کہ یہ روایت نقلاً بھی صحیح نہیں اور اداءً بھی اس پر عمل نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ ضمہ والے ہمزہ میں یا کی اور کسرہ والے میں واؤ کی رعایت رکھنا اس پر موقوف ہے کہ یا تو ضمہ کو کسرہ سے اور کسرہ کو ضمہ سے بدل دیں یا ان دونوں حرکتوں میں اشمام کریں۔ اور یہ دونوں ثابت نہیں۔ واللہ اعلم) **دوسری نوع: متوسطہ بغیرہ**، جو اس متحرکہ ماقبل متحرک ہی کی قسم میں سے ہے۔ اس کی پھر دو فروع ہیں۔ کیوں کہ ہمزۂ متحرکہ متوسطہ بغیرہ ماقبل ساکن کی طرح یہ ہمزۂ متحرکہ متوسطہ بغیرہ ماقبل متحرک بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ ہمزہ رسم و کتابت کے اعتبار سے ماقبل کے ساتھ متصل ہوگا یا اس سے منفصل و جدا اور علیحدہ ہوگا۔ پس اگر متصل ہے تو پہلی اور منفصل ہے تو دوسری فرع ہے اور تفصیل یہ ہے **پہلی فرع: متوسطہ بغیرہ متصلہ** جس کو اہل ادا کے یہاں متوسطہ بزائدہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ وہ ہے جو رسم و کتابت کی رُو سے حروف معانی میں سے اُس حرف معنوی کے ساتھ ملا کر

لگا ہوا ہو۔ جو اس پر داخل ہوا ہے اور حروفِ معانی کی مثالیں یہ ہیں (۱) حروفِ عاطفہ۔ مثلاً واؤ
فا۔ جیسے وَاَنْتُمْ۔ وَاِمَّا۔ وَاُولٰٓئِكُمْ۔ اور فَاٰتُوْهُنَّ۔ فَاٰمِنُوْا۔ اَفَاَمِنْتُمْ۔ فَاِمَّا۔ فَاُوَارِیَ (۲)
حروفِ جارّہ۔ مثلاً لام وبا وکاف، جیسے وَلِاَبَوَیْهِ۔ لِاُوْلٰهُمْ۔ لِاُخْرٰهُمْ اور بِاَنَّهُمْ
بِاٰخِرِیْنَ۔ لِبِاِمَامٍ۔ فَبِاَیِّ بِاَسْمَآئِهِمْ۔ اور كَاَنَّهُمْ۔ فَكَاَنَّمَا۔ كَاَنَّهُنَّ (۳) لام ابتدائیہ،
جس پر زبر ہوتا ہے جیسے لَاَنْتُمْ۔ لَاِلَى اللّٰهِ۔ (۴) استفہام کا ہمزہ۔ جیسے ءَاَنْذَرْتَهُمْ۔ ءَاِلٰهٌ۔
ءَاُلْقِیَ۔ اَئِنَّكَ۔ (۵) ان کے علاوہ کوئی دوسرا حرف، مثلاً سین استقبالیہ۔ جیسے سَاَصْرِفُ۔۔۔
سَاُلْقِیْ۔ سَاُورِیْكُمْ۔ فَسَاَكْتُبُهَا۔ سو اس فرع میں ہمزہ تو مفتوحہ[1] مکسورہ[2] اور مضمومہ[3] تینوں طرح آتا
ہے۔ لیکن ان تین[3] حرکتوں میں سے ہر ایک سے پہلے صرف کسرہ[1] اور فتحہ[2] ہی آتا ہے (نہ کہ ضمہ بھی) اس بنا پر
اس کی کل چھ[6] صورتیں ہو جائیں گی۔ دو[2] فتحہ والے کی اور دو دو[2] کسرہ اور ضمہ والے کی۔ اور وہ یہ ہیں۔ پہلی[1]
صورت: کسرہ کے بعد فتحہ والا، جیسے بِاَنَّهٗ۔ بِاَنَّهُمْ۔ بِاَنَّكُمْ۔ بِاَیِّ۔ فَبِاَیِّ۔ وَلِاَبَوَیْهِ۔ لِاَهَبَ
فَلِاَنْفُسِكُمْ۔ لِاٰدَمَ۔ دوسری[2] صورت: فتحہ کے بعد فتحہ والا، جیسے فَاَذِّنَ، اَفَاَمِنَ۔ اَفَاَمِنْتُمْ۔ كَاَنَّهٗ
كَاَنَّكُمْ۔ كَاَنَّهُنَّ۔ كَاَیِّنْ۔ كَاَمْثَالِ۔ فَسَاَكْتُبُهَا۔ ءَاَنْذَرْتَهُمْ۔ سَاَصْرِفُ۔ تیسری[3] صورت:
کسرہ کے بعد کسرہ والا۔ جیسے لِبِاِمَامٍ۔ بِاِیْمَانٍ۔ بِاِحْسَانٍ۔ لِاِیْلٰفِ۔ چوتھی[4] صورت: فتحہ کے بعد
کسرہ والا، جیسے فَاِنَّهُمْ۔ فَاِنَّهٗ۔ فَاِمَّا۔ وَاِمَّا۔ ءَاِذَا۔ اَئِنَّا۔ پانچویں[5] صورت: کسرہ کے بعد
ضمہ والا، جیسے لِاُوْلٰهُمْ۔ لِاُخْرٰهُمْ۔ چھٹی[6] صورت: فتحہ کے بعد ضمہ والا، جیسے وَاُوْحِیَ، وَاُوْتِیْنَا۔
وَاُوْتِیَتْ۔ ءَاُلْقِیَ۔ فَاُوَارِیَ۔ پس متوسط بغیرہ کی اس قسم و فرع میں ہمزہ کی تخفیف اسی طرح ہوتی ہے
جس طرح اس سے پہلی قسم یعنی متوسط بنفسہ کے ہمزہ میں ہوتی ہے کہ پہلی صورت یعنی کسرہ کے بعد فتحہ والے
(بِاَنَّهٗ وغیرہ) میں یا سے ابدال اور باقی پانچ[5] صورتوں (یعنی ۲ فتحہ کے بعد فتحہ والا جیسے فَاَذِّنَ ۳،۲
کسرہ اور فتحہ کے بعد کسرہ والا۔ جیسے لِبِاِمَامٍ۔ فَاِنَّهُمْ۔ ۴،۵ کسرہ اور فتحہ کے بعد ضمہ والا، لِاُوْلٰهُمْ
وَاُوْحِیَ۔ یا یوں کہو کہ ۲ اور ۱ کسرہ کے بعد کسرہ اور ضمہ والا۔ جیسے بِاِیْمَانٍ۔ لِاُخْرٰهُمْ۔ ۳ تا ۵ فتحہ کے بعد تینوں حرکتوں
والا جیسے اَفَاَمِنَ۔ وَاِمَّا۔ وَاُوْتِیْنَا۔ غرضیکہ ان پانچوں[5] صورتوں) میں ہمزہ کی تسہیل بین بین قریب کرتے

ہیں۔ (اور کسرہ کے بعد ضمہ والے میں یا سے ابدال بھی ہے جیسے لِاَبِیۡہِمۡ) مگر بنفسہ اور اس بزائدہ میں اتنا فرق ہے کہ (بنفسہ میں تو بلا خلاف تخفیف ہی ہوتی ہے لیکن) اس متوسط بزائدہ وبغیرہ میں حمزہؒ کے لیے ہر جگہ دو۲ وجوہ ہیں ۱۔ (جو قیاسی یا رسمی قاعدہ اس میں پایا جا رہا ہو اس کی رو سے) تخفیف (جو تسہیل سے بھی ہوتی ہے اور ابدال سے بھی۔ اس بنا پر کہ یہ ہمزہ اس زائد حرف کے سبب متوسط بن گیا ہے اور عارض کا اعتبار کر لیا ہے) ۲۔ تحقیق (اس بنا پر کہ حقیقت کے لحاظ سے ہمزہ کلمہ کے شروع میں ہے اور ان حروف کی زیادتی عارضی ہونے کی بنا پر اعتبار کے قابل نہیں) پھر ان دو۲نوں وجوہ کی تفصیل اسی طرح ہے جس طرح ہمزۂ متحرکہ ماقبل ساکن میں سے متوسط بغیرہ منفصلۃ الرسم (مثلاً یٰاَیُّھَا۔ وَالْاَرْضِ وغیرہ وغیرہ) کی تخفیف وتحقیق والی دو۲ وجوہ کی ہے۔ پس جمہور اہلِ ادا (نیز جملہ اہلِ عراق واکثر اہلِ مصر واہلِ مغرب۔ ابوالفتح) نے اس میں تخفیف کی ہے۔ (اور یہی دانی کا پسندیدہ ہے) جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور اس کے مقابلہ میں بہت سی جماعتوں (مثلاً ابوالحسن طاہر بن غلبون۔ ابوالطیب۔ ابومحمد اور ان کی پیروی میں بہت سے قراء) نے اس قسم کے تمام ہمزوں میں ہر جگہ تحقیق کی ہے۔ (اور حمزہ سے دونوں ہی وجوہ کی بابت نص بھی آئی ہے جیسا کہ اس کی پوری توضیح پہلے درج ہو چکی ہے) **دو۲سری فرع:**

ہمزۂ متوسطہ بغیرہ متحرکہ ماقبل متحرک منفصلۃ الرسم۔ (جو ہمزۂ متحرکہ ماقبل متحرک پہلے کلمہ کے اتصال کی وجہ سے متوسط بن گیا ہو۔ اور رسم وکتابت کی رو سے مابعد سے منفصل وجدا ہو) پس بلا شبہ یہ ہمزہ بھی مفتوح۱ مکسور۲ اور مضموم۳ تینوں طرح آتا ہے۔ اسی طرح یہ اپنے ماقبل کے ساتھ متصل ہونے کے اعتبار سے بھی ضمہ۱ کسرہ۲ اور فتحہ۳ تینوں ہی کے بعد واقع ہوتا ہے۔ پس اس طرح اس ہمزہ کی بھی نو۹ صورتیں بن جاتی ہیں متوسط بنفسہ کی طرح۔ تین۳ فتحہ والے کی اور تین۳ تین۳ کسرہ اور ضمہ والے کی۔ اور وہ یہ ہیں۔ **پہلی۱ صورت:** ضمہ کے بعد فتحہ والا۔ جیسے مِنْهُ اٰيٰتٌ۔ يُوْسُفُ اَيُّهَا۔ الصِّدِّيْقُ اَفْتِنَا۔ السُّفَهَآءُ اَلَا۔ **دو۲سری صورت:** کسرہ کے بعد فتحہ والا۔ جیسے مِنْ ذُرِّيَّةِ اٰدَمَ۔ فِيْهِ اٰيٰتٌ۔ اَعُوْذُ بِاللّٰهِ اَنْ۔ هٰٓؤُلَآءِ اَهْدٰى۔ **تیسری۳ صورت:** فتحہ کے بعد فتحہ والا۔ جیسے اَفَتَطْمَعُوْنَ اَنْ۔ اِنَّ اٰبَانَا۔ قَالَ اَبُوْهُمْ۔ جَآءَ اَجَلُهُمْ۔ **چوتھی۴ صورت:** ضمہ کے بعد کسرہ والا۔ جیسے يَرْفَعُ اِبْرٰهٖمُ،

النَّبِیُّ اِنَّا۔ (فَشَرِبُوْا) مِنْهُ اِلَّا (قَلِیْلاً مِّنْهُمْ) مَا نَشَآءُ اِلٰی۔ پانچویں صورت: کسرہ کے بعد کسرہ والا۔ جیسے مِنْ بَعْدِ اِکْرَاهِهِنَّ۔ لِیَقَوْمِ اِنَّكُمْ (ظَلَمْتُمْ) مِنَ النِّسَآءِ اِلٰی هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ چھٹی صورت: فتحہ کے بعد کسرہ والا۔ جیسے غَیْرَ اِخْرَاجٍ۔ قَالَ اِبْرٰهِیْمُ۔ قَالَ اِنِّیْ۔ قَالَ اِنَّهٗ حَتّٰی تَفِیْٓءَ اِلٰی۔ ساتویں صورت: ضمہ کے بعد ضمہ والا، جیسے الْجَنَّةُ اُزْلِفَتْ، كُلُّ اُولٰٓئِكَ۔ وَالْحِجَارَةُ اُعِدَّتْ۔ اَوْلِیَآءُ اُولٰٓئِكَ۔ آٹھویں صورت: کسرہ کے بعد ضمہ والا۔ جیسے مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ۔ فِی الْاَرْضِ اُمَمًا۔ فِی الْكِتٰبِ اُولٰٓئِكَ۔ عَلَیْهِ اُمَّةً۔ نویں صورت: فتحہ کے بعد ضمہ والا۔ جیسے (اِنَّ اِبْرٰهِیْمَ) كَانَ اُمَّةً۔ هُنَّ اُمُّ۔ (تَظٰهَرُوْنَ) مِنْهُنَّ اُمَّهٰتِكُمْ۔ جَآءَ اُمَّةً۔ پس متوسط بغیرہ کی اِس قسم وفرع میں بھی پہلی قسم وفرع کی طرح تخفیف وتحقیق دونوں ہیں۔ اور ان میں سے ہمزہ کی تخفیف اُنہی اہلِ عراق (نیز ابوطاہر بن ابی ہاشم و ابوبکر بن مقسم و ابنِ مہران والوالعباس مطوعی و ابنِ شنبوذ و مکی وغیرہم) کا مذہب ہے۔ جو ہمزہ کی دوسری قسم یعنی متحرکہ ماقبل ساکن میں سے اُس متوسط بغیرہ میں تخفیف کرتے ہیں جو رسم کے اعتبار سے ماقبل سے منفصل وجدا ہوا ور حروفِ مد کے بعد واقع ہو رہا ہو۔ پھر اِس قسم وفرع کی تخفیف کی کیفیت اُس متوسط بنفسہٖ کی تخفیف کی کیفیت کی طرح ہے جو ہمزہ کی تیسری قسم متحرکہ ماقبل متحرک کی ایک نوع ہے۔ کہ اِس میں سے ضمہ کے بعد فتحہ والی صورت (مِنْهُ اٰیٰتٌ وغیرہ) میں واؤ سے اور کسرہ کے بعد فتحہ والے (مِنْ ذُرِّیَّةِ اٰدَمَ وغیرہ) میں یا سے ابدال کرتے ہیں۔ رہیں باقی سات صورتیں (یعنی ۱۔ فتحہ کے بعد فتحہ والا جیسے اَفَتَطْمَعُوْنَ اَنْ۔ ۲ تا ۴ تینوں حرکتوں کے بعد کسرہ والا جیسے یُوْحِیَ اِبْرٰهِیْمُ۔ مِنْ بَعْدِ اِكْرَاهِهِنَّ۔ غَیْرَ اِخْرَاجٍ۔ ۵ تا ۷ تینوں حرکتوں کے بعد ضمہ والا جیسے الْجَنَّةُ اُزْلِفَتْ۔ مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ۔ كَانَ اُمَّةً۔ یا یوں کہو کہ ۱ تا ۳ فتحہ کے بعد تینوں حرکتوں والا جیسے اِنَّ اٰبَآءَنَا۔ قَالَ اِبْرٰهِیْمُ۔ هُنَّ اُمُّ ۴ و ۵ کسرہ کے بعد کسرہ اور ضمہ والا۔ جیسے لِیَقَوْمِ اِنَّكُمْ۔ فِی الْاَرْضِ اُمَمًا۔ ۶ و ۷ ضمہ کے بعد کسرہ اور ضمہ والا جیسے النَّبِیُّ اِنَّا۔ كُلُّ اُولٰٓئِكَ) سو اِن سب میں تسہیل بین بین قریب کرتے ہیں۔ بالکل اُسی طرح جس طرح متوسط بنفسہٖ میں کرتے ہیں۔ لیکن اخفش کے مذہب پر کسرہ کے بعد ضمہ والے میں یا سے اور ضمہ کے بعد کسرہ والے

ہیں واؤ سے اِبدال بھی ہے مثلاً فِی الْکِتٰبِ أُمُّ وَلٰہِکَ. مِنْہُ اٰیَةٌ وغیرہ وغیرہ۔ جیساکہ متوسطہ بنفسہٖ کے ذیل میں گزرا۔ اور اِس کی باقی تفصیل عنقریب آجائے گی ان شاء اللہ تعالیٰ) **پس شروع باب سے** یہاں تک جو مذکور ہوا یہ سب وہ ہے جس میں ذیل کی دو چیزیں نہایت شرح و بسط اور مکمل تفصیل و توضیح کے ساتھ آگئی ہیں۔ (۱) ہمزہ کی وہ جملہ اقسام و فروع و صُوَر جو اُس کے ساکن و متحرک نیز متوسطہ و متطرفہ ہونے کے اعتبار سے نکلتی ہیں (۲) ہمزہ کی تخفیف و تبدیلی کی وہ تمام انواع و وُجوہ و اَشکال جو **تخفیفِ قیاسی متفق علیہ** کے اعتبار سے نکلتی ہیں جس پر نحو و قراءت کے جمہور اماموں اور قاریوں کا اجماع ہے۔ **اب** تخفیفاتِ ہمزہ کی دو قسموں کا بیان باقی رہ گیا ہے۔ اور وہ دو قسمیں یہ ہیں **۱ تخفیفِ قیاسی و تصریفی مختلف فیہ**: جو نحو و عربیت کے صرف بعض عُلماءِ نُحات کے یہاں مستعمل ہے۔ اور قراء میں سے صرف بعض حضرات نے اس بارہ میں اُن کی موافقت کی ہے اور دُوسرے بعض قراء نے ان کی مخالفت کی ہے۔ **۲ تخفیفِ رسمی**: جو اِسی قیاس پر صرف بعض قُراء کے یہاں مستعمل ہے اور نحات میں سے صرف بعض حضرات نے اِس بارہ میں قراء کی موافقت کی ہے اور دُوسرے بعض نُحات نے اُن کی مخالفت کی ہے۔ اور تخفیف کی اِن دونوں ہی قسموں میں بعض مواقع ایسے بھی ہیں کہ اُن میں فریقین (نُحات و قُراء) میں سے ہر ایک کے بعض بعض افراد نے ضعیف اور شاذ مذاہب اختیار کر لیے ہیں جن میں کسی نے بھی اُن کی موافقت نہیں کی (مثلاً تخفیف قیاسی مختلف فیہ میں بعض نحاتِ کوفیین کے یہاں ہمزۂ متحرکہ ماقبل ساکن میں ہر جگہ تسہیل بین بین (کَھَیۡـَٔةِ وغیرہ) اسیطرح تخفیفِ رسمی میں بعض قُراء کے یہاں اِسْرَآءِیْلَ میں حذف وغیرہ وغیرہ) اور ہم عنقریب حق تعالیٰ شانہٗ کی حمد و ثناء اور قوت و توفیق کی مدد سے اس ساری بحث کو مفصل و مکمل طور پر بیان کریں گے۔ اِس طرح کہ ساتھ ساتھ صواب و حق اور درست و راجح مذہب و قول کو بھی ذکر کرتے جائیں گے (ان شاء اللہ تعالیٰ) اور وہ یہ ہے **پہلی قسم: تخفیفِ قیاسی و تصریفی مختلف فیہ**:- یہ وہ ہے جس کو بعض نحویوں نے ذکر کیا ہے۔ (اور قرآن میں اس میں سے صرف تین صورتیں مستعمل ہیں جو پہلے گزر چکی ہیں۔ اور باقی تفصیل آگے آجائے گی ان شاء اللہ) اِس قسم میں سے دس صُورتوں کا بیان یہ ہے

پہلی صُورت: (واؤ یا یاءِ زائدہ کی طرح اصلیہ کے بعد والے ہمزہ میں بھی ابدال و ادغام) بعض نُحات

یا اور واؤ اصلیہ کو واؤ اور یاء زائدہ کے قائم مقام قرار دیتے ہیں پس یہ حضرات اُن دونوں کے بعد والے ہمزہ کو بھی انہی کی جنس سے تبدیل کرکے پہلے واؤ اور یاء اصلیہ کا اس ابدال والے واؤ اور یا میں ادغام کر دیتے ہیں۔ اور اسمیں متطرفہ[1] اور متوسطہ[2] متصلہ دونوں قسمیں برابر ہیں (یعنی عام ہے کہ وہ ہمزہ متطرفہ ہو جیسے السّی۔ وَجایّ۔ سیّ سیّ یُفیّ (یاءِ اصلیہ مدّہ) اور شَیّ (یاءِ اصلیہ لینیہ۔) لَتَنوّ۔ اَن تَبُوّ۔ مِن سُوّ۔ لِیَسُوّ (واوِ اصلیہ مدّہ) اور سَوّ۔ السّوّ (واوِ اصلیہ لینیہ) یا متوسطہ متصلہ ہو جیسے سِیّت (یاءِ اصلیہ مدّہ) اور کَھَیّۃ۔ اسْتَیّس۔ شَیّا۔ (یاءِ اصلیہ لینیہ) اور السُّوّای (واوِ اصلیہ مدّہ) اور سَوّۃ۔ سَوّاتکم۔ سَوّاتھما۔ مَوّلا۔ الموّدۃ (واوِ اصلیہ لینیہ)۔ غرض کہ بعض نحات نیز بعض اہلِ اَدا دونوں حالتوں میں ابدال و ادغام کرتے ہیں۔ اور اس قسم میں ادغام اس لئے ہے کہ نقل کی حرکت کے قبول نہ کرنے میں بعض نے اصلیہ کو زائدہ کے مرتبہ میں سمجھ لیا ہے۔ پس واؤ اور یاء منفصلہ میں بلا اختلاف نقل و حذف ہے۔ گو وہ زائدہ ہی ہوں مثلاً خَلَوا الی۔ ابنَیِ ادم وغیرہ وغیرہ) اس وجہ کو یونس اور کسائی نے عرب سے سماعاً نقل کیا ہے۔ اسی طرح سیبویہ نے بھی اِس کی حکایت کی ہے۔ لیکن اُنہوں نے اس میں قیاس جاری نہیں کیا۔ بلکہ اس کو سماع و ثبوت اور روایت و نقل ہی کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے اور قاعدۂ کُلیّہ کے طور پر ہر جگہ اِس کو استعمال نہیں کیا اور[1] اِس قسم کے ہمزہ کے ابدال و ادغام میں قراء کی ایک جماعت نے بھی اِن نُحات کی موافقت کی ہے۔ نیز[2] یہ وجہ حمزہ سے منصوصاً آئی ہے۔ اور[3] دانی نے اپنے شیخ ابو الفتح فارس سے اسی کے موافق پڑھا ہے۔ اور[4] انہوں نے اِس کو تیسیر وغیرہ میں بیان کیا ہے۔ اسی[5] طرح ابو محمد نے تبصرہ میں اور ابو عبداللہ بن شریح نے کافی میں اور ابو القاسم شاطبیؒ اور ان کے ماسوا دوسرے حضرات نے بھی یہ وجہ ذکر کی ہے۔ اور[6] ابو علی بن بلیمہ نے یہ وجہ فقط شَیّ۔ کَھَیّۃ اور مَوّلا ہی کے ساتھ خاص کی ہے۔ پس انہوں نے اس کو مطرد و کلی اور عام نہیں بنایا۔ اور اس کے برعکس قراء اور نُحات میں سے اکثر ائمہ مثلاً ابو الحسن بن غلبون[1]۔ اور ان کے والد ماجد ابو الطیب[2]۔ ابو عبداللہ[3] بن سفیان۔ ابو العباس[4] مہدوی۔ ابو طاہر[5] صاحبِ عنوان۔ ان کے شیخ عبد الجبار[6] طرسوسی و ابو القاسم[7] بن فحام اور جمہور اہلِ اَدا نے اس

قسم میں نقل وحذف کے سوا اور کوئی وجہ بیان ہی نہیں کی۔ اور یہی ابن مجاہد وغیرہ کا اختیار... (وپسندیدہ مذہب) ہے۔ اور یہی کلی واجماعی قیاس ہے۔ ایک انفرادی روایت: حافظ ابو العلاء نے اس بارہ میں ایک انفرادی مذہب اختیار کیا ہے۔ پس انہوں نے اس ادغام کے جواز کو واو و یاءِ اصلیہ میں سے حروفِ لین کے ساتھ ہی خاص کر دیا ہے (مثلاً شَیّ۔ سَوّ۔ کَھَیّۃ۔ سَوّاتِکُمْ) اور حروفِ مدہ میں اس کو جائز نہیں بتایا (مثلاً اَلْمُسِیّ۔ لَتَنُوّ۔ سِیّتْ۔ اَلسُّوّای) اور گویا انہوں نے اس (مدہ والے کلمات میں ابدال وادغام کے جائز نہ ہونے) میں اس بات کا لحاظ کیا ہے کہ (ان میں) ہمزہ سے پہلے واو و یاءِ اصلیہ مدہ ہیں۔ اور حرفِ مد کا ادغام درست نہیں۔ (کیوں کہ اس سے مدہ کی ذاتی صفت فوت ہو جاتی ہے۔ جو ممنوع ونامناسب ہے۔ اس بناء پر مدہ کے بعد والے ہمزہ میں یہ قاعدہ جاری نہیں کرتے اور لین کے بعد والے ہمزہ میں جاری کرتے ہیں) ولیکن جن موقعوں میں ہمزہ سے پہلے حرفِ مدہ زائد ہے جیسے ھَنِیّٓئًا۔ قُرُوّٓءٍ۔ ان میں ابو العلاء کے پاس اس اعتراض وشبہ سے خلاصی وچھٹکارا پانے کی کوئی صورت موجود نہیں۔ کیوں کہ ان میں تو بالاجماع اس حرفِ مد زائد کا ابدال والے ہمزہ میں ادغام واجب وضروری ہے جس میں (کوئی دوسرا قول ہے ہی نہیں بلکہ) فقط یہ ایک ہی قول ہے (پس جب ان میں آپ بھی حرفِ مد کا ادغام کرتے ہیں۔ باوجودیکہ آپ کے نزدیک ہر حرفِ مد کا ادغام ناجائز ہے۔ تو مندرجہ بالا اعتراض وشبہ سے خلاصی وچھٹکارا پانے کا آپ کے پاس کیا حل ہے؟ یہ جواب تو الزامی ہوا کہ اگر واؤ ویاءِ اصلیہ مدہ کا ادغام اس بناء پر ممنوع ہے کہ حرفِ مد کا ادغام جائز نہیں ہوتا۔ تو ضروری ہے کہ بعینہٖ اسی علت کی بناء پر واؤ ویاءِ زائدہ مدہ کا ادغام بھی نادرست ہو۔ حالانکہ اسکے جواز ووجوب پر سب کا اتفاق ہے۔ اس لئے آپ کی یہ تفریق بلاوجہ ہے کہ واو ویاءِ اصلیہ لینیہ کا ادغام تو درست ہے لیکن واو ویاءِ اصلیہ مدہ کا درست نہیں) اور اس شبہ واعتراض کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ اَلْمُسِیّ لَتَنُوّ اور سِیّتْ وغیرہ میں ادغام تقدیری (وحکمی اور محض اصطلاحی وعرفی اور قانونی ومجازی) ہے پس جب ہم نے ان مثالوں میں ہمزہ کی تخفیف کی غرض سے (ابتداءً ووضعاً ہی) تشدید والی یاء اور تشدید والے واو کا تلفظ کیا۔ تو اس کے بعد (نکتہ بعد الوقوع کے طور پر) ہم نے یہ فرض کر لیا کہ ان میں پہلے

تو حرفِ مد کے بعد والے ہمزہ کا واؤ یا یا سے اِبدال کیا ہے پھر اس ابدال والے ہمزہ میں اُس حرف مد کا ادغام کر دیا ہے (حاصل یہ کہ اِن مثالوں میں اصلی وتحقیقی و وضعی اور مروی حکم تو صرف یہ ہے۔ کہ تشدید والی یا اور تشدید والے واؤ کا تلفظ کریں۔ نہ یہ کہ اول ابدال پھر ادغام کرو۔ یہ تو بعد میں نکتہ بعد الوقوع کے طور پر محض نحوی اصطلاح وعربی قانون سے انطباق کی غرض سے فرض کر لیا ہے نہ یہ کہ مروی ومنقول بھی اسی طرح ہے۔ اس بنا پر حرفِ مد کے ادغام کا اعتراض وارد نہیں ہوسکتا) اور اس کی نظیر وہ ادغام ہے جو ابوعمرو کے یہاں نُوْدِیَ یٰمُوْسٰی۔ اور ھُوَ وَّالَّذِیْنَ میں ہوتا ہے۔ سو ان مثالوں میں اصل حکم یہی ہے کہ تشدید والی یا اور تشدید والے واؤ کا تلفظ کریں۔ باقی یہ بات "کہ ہم نے پہلے یا اور واؤ کو ساکن کیا ہے۔ حتّٰی کہ وہ مد کے دو حروف بن گئے اس کے بعد اُن دونوں کا بعد والی یا اور واؤ میں ادغام کر دیا" سو یہ محض تقدیری (واصطلاحی اور عرفی وقانونی امر) ہے (جو نکتہ بعد الوقوع کے طور پر فرض کر لیا گیا ہے نہ یہ کہ مروی ومنقول اور وضعی وابتدائی وتحقیقی واصلی حکم بھی اسی طرح ہے خوب سمجھ لو) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ دُوسری صُورت: (یا و واؤِ منفصلہ کے بعد والے ہمزہ میں ابدال وادغام):۔ بعض نحویوں نے یا اور واؤ مدہ کے بعد والے منفصل ہمزہ میں بھی ابدال وادغام بیان کیا ہے۔ جیسے فِیْٓ اَنْفُسِکُمْ۔ اور قَالُوْٓا اٰمَنَّا۔ اور اس کو ابوعمرو نے کتاب "الفرخ" میں بعض عرب سے نقل کیا ہے۔ اور قراء میں سے ابوطاہر بن سوار اور ابوالفتح بن شیطا نے اس کے جواز میں اُن کی موافقت کی ہے۔ تیسری صُورت: (ساکن کے بعد والے ہر ہمزہ میں تسہیل بین بین):۔ کوفی نحویوں نے اس بات کو جائز رکھا ہے کہ (الف کے بعد ہی نہیں بلکہ) ہر ایک ساکن حرف کے بعد ہمزہ بین بین متوسط واقع ہوسکتا ہے۔ (مثلاً وَجَآءُوْ۔ خَطِیْٓـَٔةً۔ هَنِیْٓـًٔا۔ مَسْـُٔوْلًا۔ الْاَفْـِٕدَةَ۔ الْقُرْاٰنَ۔ سِیْٓـَٔتْ۔ کَهَیْـَٔةِ۔ السُّوْٓءَاٰی۔ مَوْئِلًا) جیسا کہ ہر متحرک حرف کے بعد ہمزہ مُسہلہ واقع ہوسکتا ہے (مثلاً شَنَاٰنُ۔ وَجِبْرَئِیْلَ۔ وَیَدْرَءُوْنَ۔ بَارِئِکُمْ۔ سَنُقْرِئُکَ۔ سُئِلُوْا۔ تَؤُزُّهُمْ) اس مذہب کو اُستاذ ابوحیان نے "ارتشاف" میں بیان کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے "کہ یہ وجہ عرب کے کلام کے مخالف ہے"۔ اھ۔ ایک انفرادی روایت: قراء میں سے صرف ابوالعلاء ہمدانی

نے انفرادی طور پر انہی موقعوں میں ہمزہ کی اس تسہیل بین بین کی بابت کوفی نحویوں کی موافقت کی ہے جن میں ہمزہ۔ حرفِ مد کے بعد واقع ہو رہا ہو۔ عام ہے کہ وہ ہمزہ متوسطہ بنفسہٖ ہو (جیسے شُرَكَاؤُنَا خَطِيْٓئَةٌ۔ سَيِّئَتٌ) یا متوسط بغیرہٖ (مثلاً هَآأَنْتُمْ۔ يٰٓأَيُّهَا۔ تَسْتُرُونَ۔ أَعْيُنُكُمْ وغیر ہا) پس ہمدانی نے واؤ اور یا کو الف کے مرتبہ میں قرار دیا ہے۔ اور الف اور اس کے سوا دوسرے حروفِ مدہ میں برابری اختیار کی ہے۔ اس بنا پر کہ وہ سب مدیت و درازی اور کشش میں مشترک و متحد ہیں "میں (محقق) کہتا ہوں کہ"۔ یہ انتہائی ضعیف مذہب ہے اس لئے کہ الف کے بعد والے ہمزہ میں تو قُراء و اہلِ ادا نے تسہیل بین بین کی طرف صرف اس لئے عدول و انتقال کیا ہے کہ الف کے ساتھ ہمزہ میں نہ تو نقل ممکن ہے اور نہ ہی ادغام۔ (اس لئے اس کے بعد والے ہمزہ میں تسہیل اختیار کر لی) بخلاف یا اور واؤ کے (کہ ان میں تو نقل و ادغام دونوں ہی ممکن و جائز ہیں۔ اس بنا پر اُن کے بعد والے ہمزہ میں نقل و ادغام سے تسہیل بین بین کی طرف عدول و انتقال کرنے کی کوئی وجہ نہیں) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ اس مذہب کے بارہ میں دانی کی ایک روایت کا بیان: حافظ ابوعمرو دانی نے مَوْئِلًا اور الْمَوْءُدَةُ میں اس تسہیل بین بین کو نقل کیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ یہ ابوطاہر بن ابو ہاشم کا مذہب ہے"۔ اور یہ وجہ مَوْئِلًا میں قیاس و عقل سے قریب ہے اس بنا پر کہ اس میں ان حضرات کے یہاں رسمی تخفیف کی پیروی حاصل ہو جاتی ہے جو اس رسمی تخفیف کو اخذ کرتے ہیں (لیکن اس پر عمل نہیں) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ چوتھی صورت: (یا اور واؤ مدہ کے بعد والے ہمزہ میں حذف کے ذریعہ تخفیف حاصل کرنا) بعض نحویوں نے یا مدہ اور واؤ مدہ کے بعد والے ہمزہ میں حذف ہی کے ذریعہ نقل و حذف سے استغناء و بے نیازی حاصل کر لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ پس وہ حضرات تَزْدَرِيْٓ أَعْيُنُكُمْ۔ اور اُدْعُوٓا إِلَى جیسی مثالوں میں تَزْدَرِيْٓ أَعْيُنُكُمْ۔ اور اُدْعُوٓا إِلَى اللّٰهِ کہتے ہیں لیکن اس تخفیف کے بارہ میں قُراء میں سے کسی نے بھی اُن کی موافقت نہیں کی۔ پانچویں صورت: (ساکنِ صحیح کے بعد والے ہمزہ میں علی الاطلاق نقل و حذف کا جائز بتانا۔ عام ہے کہ وہ ساکن میم جمع ہو یا اس کے علاوہ اور کوئی حرف ہو): نحویوں نے ساکنِ صحیح کے بعد والے ہمزہ میں مطلقاً

ہر جگہ نقل وحذف کو جائز قرار دیا ہے۔ اور انہوں نے میم جمع اور اس کے علاوہ دُوسرے ساکن حرفوں میں کوئی تفریق نہیں کی لیکن قُراء نے اس بارہ میں انکی موافقت نہیں کی بلکہ انہوں نے میم جمع کے علاوہ اور ساکن حرفوں کے بعد والے ہمزوں میں تو نقل وحذف کو جائز رکھا ہے جیسے قَدْ اَفْلَحَ۔ قُلْ اِنِّیْ مگر عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ اور ذٰلِکُمْ اِصْرِیْ (اور عَلَیْکُمْ اُمَّهٰتُکُمْ) جیسی مثالوں میں میم جمع کے بعد والے ہمزہ میں اُس کو ہرگز جائز نہیں رکھا چنانچہ امام ابوالحسن سخاویؒ فرماتے ہیں "کہ ہمارے یہاں اِس جیسی مثالوں (یعنی عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ۔ ذٰلِکُمْ اِصْرِیْ وغیرہ وغیرہ) میں وقفاً بلا اختلاف تحقیق ہے۔ (یعنی نقل نہیں)" اھ۔ اور یہی وہ صحیح مذہب ہے جس کے موافق ہم نے پڑھا ہے۔ اور اسی پر عمل (واعتماد) ہے۔ اور[۳] میم جمع کے موقعوں میں نقل وحذف کے جائز نہ ہونے کی عقلی وجہ یہ ہے کہ میم جمع کی اصل حرکت ضمّہ ہے۔ پس اگر نقل کے ذریعہ اس پر حرکت آجائے۔ تو وہ ہماری بیان کردہ مندرجہ بالا مثالوں میں اپنی اصل حرکت (ضمّہ) سے دوسری حرکات (فتحہ اور کسرہ) کی طرف متغیّر و منتقل ہوجائے گی (کیوں کہ اب اِن مثالوں میں تلفظ اِس طرح ہوجائے گا عَلَیْکُمَ اَنْفُسَکُمْ۔ ذٰلِکُمِ اِصْرِیْ۔ فتحہ اور کسرہ سے۔ حالانکہ میم جمع کی اصل حرکت ضمّہ ہے نہ کہ فتحہ اور کسرہ خوب سمجھ لو) یہی وجہ ہے کہ وہ قرّاء جن کا مذہب نقل کا ہے۔ انہوں نے ہمزہ سے پہلے میم جمع کے موقعوں میں اُس کے صلہ کو ترجیح دے کر اُسی کو اختیار کیا ہے (اور نقل کو اختیار نہیں کیا) تاکہ (اس صلہ کے سبب) وہ میم اپنی اصل کی طرف لوٹ جائے۔ اور (نقل کے سبب) اپنی حرکت کے سوا دُوسری حرکتوں سے متحرک نہ ہو۔ جیسا کہ ورش وغیرہ نے اِسی طرح عمل کیا ہے۔ علاوہ[۵] ازیں یہ کہ ابنِ مہران نے اپنی وقفِ حمزہ والی کتاب میں اِس میم جمع کے متعلق تین[۳] مذاہب بیان کئے ہیں۔ اوّل[۱]: یہ کہ ہر حال میں ہمزہ کی حرکت اُس کی طرف نقل کرتے ہیں۔ (عام ہے کہ ہمزہ پر ضمّہ ہو یا فتحہ و کسرہ ہو) پس اِس میم کو وَمِنْهُمْ اُمِّیُّوْنَ جیسی مثالوں میں مضموم اور ءَاَنْتُمْ اَعْلَمُ جیسی مثالوں میں مفتوح اور اِیْمَانُکُمْ اِنْ کُنْتُمْ جیسی مثالوں میں مکسور پڑھتے ہیں۔ دوم[۲]: یہ کہ ہمزہ کی تینوں حالتوں میں (حذفِ ہمزہ سمیت) میم کا صرف ضمّہ پڑھتے ہیں۔ گو ہمزہ پر فتحہ یا کسرہ ہی ہو۔ تاکہ میم پر اس کی اصلی حرکت کے سوا دُوسری حرکت آنے سے احتراز

دپر ہیز ہوجائے۔ (اور اُس پر دوسری حرکت نہ آئے) "میں (محقق) کہتا ہوں کہ" عَلَيْهِمُ ءَايٰتُنَا اور رَءَادَتْهُمُ إِيْمَانًا (انفال) جیسی مثالوں میں اس قول پرعمل کرنا ممکن نہیں۔ کیوں کہ (اگر ان میں ہمزہ کے حذف سمیت میم کا ضمہ پڑھیں تو) اس صورت میں اِن میں ضمہ کے بعد الف اور یا کا وقوع وتلفظ نہیں ہوسکتا (اسلئے کہ ضمہ کے بعد الف اور یا کا ادا کرنا ممکن ہے۔ احقر عرض کرتا ہے کہ اگر ابنِ مہران کی مراد یہ ہو "کہ ہر حال میں میم کا صرف ضمہ ہے نہ کہ ہمزہ کا حذف بھی مثلاً عَلَيْكُمُ أَنْفُسَكُمْ وغیرہ" تو پھر یہ اشکال وارد نہیں ہوتا جیسا کہ واضح ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ یہ مراد نقل و روایت سے مؤید ہوجائے۔ واللہ اعلم) **سوم**: یہ کہ ہمزہ کے ضمہ اور کسرہ کی صورت میں نقل کا اثبات اور فتحہ کی صورت میں اس کا ترک ہے۔ تاکہ (عَلَيْكُمُ أَنْفُسَكُمْ اور رَءَيْتُهُمَ أَعْلَمُ جیسے کلمات میں) یہ میم جمع (فتحہ کے سبب) تثنیہ (والی ضمیر یعنی کُمَا اور هُمَا) سے ملتبس نہ ہوجائے۔ (مگر یہ تینوں قول بعید وضعیف اور شاذ ہیں جن پرعمل کرنا درست نہیں اور صحیح وقوی اور راجح وصواب وحق یہی ہے کہ ہمزہ سے پہلے میم جمع میں مطلقاً نقل کا ترک اور بلا خلاف تحقیق واثبات ہے خوب یاد رکھو) **چھٹی صورت**: (ساکنِ صحیح کے بعد والے ہمزۂ متطرفہ میں وقفاً بعض نحات کا ساکن سے پہلی حرکت کے موافق ہمزہ کے ابدال کا جائز بتانا مثلاً هٰذَا الْخَبْءُ سے هٰذَا الْخَبَا اسی طرح بعض نحویوں کے یہاں اسی قسم میں ہمزہ کے حذف کے بغیر محض نقل کا جائز ہونا مثلاً هٰذَا الْخَبْءُ سے هٰذَا الْخَبُأْ): **(الف)** بعض نحویوں نے ہمزۂ متطرفہ سے پہلے والے ساکنِ صحیح کے موقعوں میں وقف کی حالت میں اُس ساکن کے ماقبل کی حرکت کے موافق حرفِ علت سے ہمزہ کے ابدال کو جائز بتایا ہے۔ اور اِن مواقع کی مثالیں یہ ہیں۔ جیسے يُخْرِجُ الْخَبْءَ۔ يَنْظُرُ الْمَرْءُ۔ دِفْءٌ۔ جُزْءٌ پس وہ حضرات نُحات اِن کا تلفظ یوں کرتے ہیں۔ هٰذَا الْخَبْءُ سے هٰذَا الْخَبَا۔ اور رَءَيْتُ الْخَبْءَ سے رَءَيْتُ الْخَبَا۔ اور مَرَرْتُ بِالْخَبْءِ سے مَرَرْتُ بِالْخَبَا۔ (کیوں کہ الْخَبْءُ میں ساکنِ صحیح (با) سے پہلے خا پر فتحہ ہے پس اُسی کے موافق ہمزۂ متطرفہ کا الف مدہ سے ابدال کردیتے ہیں) اسی طرح هٰذَا الدِّفْءُ سے هٰذَا الدِّفِي۔ اور رَءَيْتُ الدِّفْءَ سے رَءَيْتُ الدِّفِي۔ اور مَرَرْتُ بِالدِّفْءِ سے مَرَرْتُ بِالدِّفِي (کیوں کہ الدِّفْءُ میں ساکنِ صحیح (فا) سے پہلے دال

پر کسرہ کی حرکت ہے پس اسی کے موافق ہمزۂ متطرفہ کا یا سے ابدال کر دیتے ہیں) اسی طرح هٰذَا الْجُزْءُ سے هٰذَا الْجُزُوْ اور رَاَيْتُ الْجُزْءَ سے رَاَيْتُ الْجُزْوَ۔ اور مَرَرْتُ بِالْجُزْءِ سے مَرَرْتُ بِالْجُزُوْ (کیوں کہ جُزْءٌ میں ساکن صحیح (زا) سے پہلے جیم پر ضمہ ہے۔ پس اسی کے موافق ہمزۂ متطرفہ کا واؤ مدہ سے ابدال کر دیتے ہیں) اور اس ابدال کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ماقبل کی حرکت کی اتباع و پیروی اور مناسبت و موافقت مقصود ہوتی ہے۔ (اس بناء پر ہمزۂ متطرفہ کا اسی کے موافق حرف علت سے ابدال کر دیتے ہیں) اور یہ وجہ عرب سے مطرد و کلی اور عمومی طور پر مسموع و ثابت ہے جس کو سیبویہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ لیکن اس بارہ میں قراء میں سے کسی نے بھی ان نحات کی موافقت نہیں کی۔ بجز اس کے کہ صرف حافظ ابو العلاء نے اَلْخَبْءَ ہی میں نقل و حذف (اَلْخَبَ) کے علاوہ ایک اور وجہ بھی اسی طور پر روایت کی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں "کہ اس میں نقل کے بعد ہمزہ کو الف سے بدل دیں گے (اَلْخَبَا اور یہ بعینہ وہ وجہ ہے جو اوپر گزری گو تعبیر و بیان میں قدرے فرق و اختلاف ہے)"۔ پس ابو العلاء نے اس مذہب و وجہ کو ہمزۂ مفتوحہ ہی کے ساتھ خاص کیا ہے۔ (اور ہمزۂ مکسورہ و مضمومہ میں جاری نہیں کیا) (ب) اسی طرح بعض نحویوں نے اسی قسم (یعنی ساکن صحیح کے بعد واقع ہونے والے ہمزۂ متطرفہ) کے موقعوں میں وقفاً فقط اس بات کو بھی جائز رکھا ہے کہ ہمزہ کی حرکت ماقبل کے ساکن حرف کی طرف نقل کر دیں (اور ہمزہ کو حذف نہ کریں) پس وہ ان مثالوں کا تلفظ یوں کرتے ہیں۔ هٰذَا الْخَبْءُ سے هٰذَا الْخَبُؤْ۔ اور هٰذَا الدِّفْءُ سے هٰذَا الدِّفُؤْ۔ اور هٰذَا الْجُزْءُ سے هٰذَا الْجُزُؤْ اسی طرح رَاَيْتُ الْخَبْءَ سے رَاَيْتُ الْخَبَأْ۔ اور رَاَيْتُ الدِّفْءَ سے رَاَيْتُ الدِّفَأْ۔ اور رَاَيْتُ الْجُزْءَ سے رَاَيْتُ الْجُزَأْ۔ اسی طرح مَرَرْتُ بِالْخَبْءِ سے مَرَرْتُ بِالْخَبِئْ۔ اور مَرَرْتُ بِالدِّفْءِ سے مَرَرْتُ بِالدِّفِئْ۔ اور مَرَرْتُ بِالْجُزْءِ سے مَرَرْتُ بِالْجُزِئْ۔ اس وجہ کو ابن مالک نے ہمزہ کی تخفیف میں مطرد و کلی اور عمومی طور پر بیان کیا ہے لیکن قراء میں سے کسی نے اس بارہ میں ان کی موافقت نہیں کی۔ ساتویں صورت: نحات کے یہاں ہمزہ میں نقل کے بعد الف سے ابدال کرنے کا بیان۔ مثلاً يَسْاَلُوْنَ

سے یَسَالُوْنَ وغیرہ جو اس میں رسمی وجہ ہے)؛ نحویوں نے کَمَاۃٌ (اسم جنس، سانپ کی چھتری کھمبی جسکو شَحْمُ الْاَرْضِ بھی کہتے ہیں اس) میں کَمَاۃٌ بھی جائز لکھا ہے اس طرح کہ اس میں اوّلاً حرف نقل کی ہے۔ اور ہمزہ کو حذف نہیں کیا پھر اس ہمزہ کو الف سے بدل دیا ہے اور یہ اہل بصرہ کے یہاں شاذ ہے جو مطرد و کلی اور عام ہے۔ اور سیبویہ نے بھی اس وجہ کو نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ قلیل ہے اور اہلِ کوفہ نے بھی اسی پر قیاس کر کے یَسَالُوْنَ اور یَجْاَرُوْنَ اور النَّشَاَۃَ میں یَسَالُوْنَ۔ یَجَارُوْنَ اور النَّشَاۃُ کو جائز بتایا ہے اور اس صورت میں ہمزہ سے پہلے ساکن پر جو فتحہ کی حرکت آتی ہے وہ ہمزہ کی حرکت ہے (جو نقل کے قاعدہ سے اُس کی طرف منتقل ہوگئی ہے) اس کے بعد ہمزہ کو الف سے بدل دیا ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ نہیں بلکہ ان مثالوں میں اوّلاً ہمزہ کو الف سے بدلا ہے۔ پھر اسی سے اُس کے ماقبل کا مفتوح ہونا لازمی و ضروری ہوگیا ہے (کیوں کہ الف کے مناسب فتحہ ہی ہے۔ اس لئے کہ وہ اُسی کے بعد ادا ہوسکتا ہے۔ نہ کہ سکون یا کسی اور حرکت کے بعد بھی۔ اور یہ ظاہر ہے) لیکن اس بارہ میں قراء میں سے کسی نے بھی نحات کی موافقت نہیں کی۔ بجز اس کے کہ صرف ابو العلاء ہمدانی نے اس کو دوسری وجہ کے طور پر ذکر کیا ہے۔ (مگر اس پر عمل نہیں) اسی طرح بہت سے قراء نے صرف النَّشَاۃَ (عنکبوت ونجم وواقعہ نیز یَسَالُوْنَ احزاب اور شَطْاَہٗ فتح ان تینوں کلمات) میں یہ وجہ بیان کی ہے۔ اس بناء پر کہ (ان میں) ہمزہ۔ الف کی صورت میں لکھا ہوا ہے۔ (پس اثباتِ الف سے رسم کی موافقت میسر آجاتی ہے) جیسا کہ عنقریب آجائیگا (ان شاء اللہ تعالےٰ) **آٹھویں صورت**: (بعض نحات کا فعل ہی میں ہمزہ کو یا سے بدل لینا مثلاً اِسْتَھْزَأْتُ سے اِسْتَھْزَیْتُ)؛ اہلِ کوفہ اور بعض اہلِ بصرہ فعل (ماضی) ہی میں ہمزہ کو یا سے بدل لیتے ہیں پھر اُس کی پیروی میں دوسرے (تمام) موقعوں (فعلِ مضارع۔ فعلِ امر اور اسم فاعل و اسمِ مفعول وغیرہ) میں بھی ہمزہ کے اس ابدال کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اور فراء اور ابو زید نے اس لُغت کو اہلِ عرب سے نقل کیا ہے۔ پس عرب میں سے جو حضرات فعل (ماضی ہی) میں ہمزہ کو (یا سے) بدل لیتے ہیں وہ مہموز کلمات کا تلفظ اس طرح کرتے ہیں (۱) اِسْتَھْزَأْتُ سے اِسْتَھْزَیْتُ (میں

نے ٹھٹھا اور مذاق کیا) اِسْتَقْضَيْتُ (میں نے اداء قرض کا مطالبہ کیا۔ یا قضا کے لئے طلب کیا یا میں نے کسی کو قاضی مقرر کیا) کی طرح۔ (۲) اِتَّكَأْتُ سے اِتَّكَيْتُ (میں سہارا اور تکیہ لگا کر بیٹھا) اِكْتَرَيْتُ (میں نے مکان وغیرہ کرایہ پر لیا) کی طرح۔ (۳) اَطْفَأْتُ سے اَطْفَيْتُ (میں نے آگ بجھائی۔ یا فتنہ کو ٹھنڈا کر دیا) اَوْصَيْتُ (میں نے عہد لیا۔ یا حکم دیا یا کسی چیز کی وصیت کی۔ یا وصی مقرر کیا) کی طرح۔ اور تم اِسی لغت کے موافق یوں کہو گے۔ (۱) هٰؤُلَاءِ مُسْتَهْزُوْنَ .... مُسْتَقْضُوْنَ کی طرح (۲) يَسْتَهْزُوْنَ۔ يَسْتَقْضُوْنَ کی طرح (۳) اَلْمُتَّكُوْنَ۔ اَلْمُكْتَرُوْنَ کی طرح (۴) يُطْفُوْنَ۔ يُوْصُوْنَ کی طرح (۵) يَطُوْنَ۔ (وہ روندتے ہیں۔ تیار کرتے ہیں۔ آسان کرتے ہیں) يَرُوْنَ کی طرح۔ پس یہ حضرات نُحات وعرب ہمزہ والے کلمہ کو اس کے فعل (ماضی) پر بنا کرتے ہیں (کہ جس طرح فعل ماضی میں ہمزہ کو یا سے بدل لیتے ہیں اسی طرح دوسرے تمام موقعوں میں یہی قاعدہ جاری کرتے ہیں اور اُن کو فعلِ ماضی ہی سے بنا کرتے ہیں) اِس صورت میں اِبدال کے سبب واؤ کے ماقبل کا ضمہ پڑھنا واجب ولازم ہے۔ بشرطیکہ وہ ابدال کے بعد مضموم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو (مثلاً یہ کہ اُس پر اِبدال سے پہلے کسرہ ہو پس چوں کہ کسرہ کے بعد واؤ ساکنہ نہیں آسکتی۔ اس بنا پر اُس کسرہ کو ضمہ سے بدل لیتے ہیں۔ جیسے يَسْتَهْزُوْنَ۔ اور اگر ابدال والے ہمزہ سے پہلا حرف مفتوح ہو تو وہ بدستور رہے گا جیسے يَطُوْنَ خوب سمجھ لو) اور اب یہ ضمہ نقل والا ضمہ نہیں ہوگا۔ کہ اِس کی وجہ سے ہمزہ کی حرکت کا متحرک حرف کی طرف نقل کرنا لازم آئے۔ جیسا کہ بعض کو اس کا وہم ہوگیا ہے (بلکہ یہ ضمہ ابتدائی وبنائی اور وضعی وتحقیقی ہے جو قَاضُوْنَ اور رَامُوْنَ کے قاعدہ سے شروع ہی سے ماقبل پر آیا ہوا ہے۔ پس یہ ضمہ ہمزہ کا نہیں جو نقل کے ذریعہ ماقبل پر آگیا ہے۔ کیوں کہ نقل تو ساکن کی طرف ہوا کرتی ہے۔ نہ کہ متحرک کی طرف بھی۔ البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اوّلاً ماقبل کی حرکت کو گرا دیا پھر ہمزہ کا ضمہ اس کو دے دیا۔ صَابُوْنَ کی طرح۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہمزہ سے پہلے حرف کا کسرہ گرا دینے کے بعد واؤ کے سالم رکھنے کے لئے اس پر ضمہ لے آتے ہوں) چنانچہ ہماری اس بات کی تائید (کہ یہ ضمہ نقل والا نہیں بلکہ ابدال واعلال والا ہے) زجاج کے اِس قول سے ہوتی ہے۔

"رہا یَسْتَھْزُوْنَ سو یہ اُن حضرات کے لغت کی بنا پر ہے جو اصل (یعنی شروع) ہی میں ہمزہ کو یا سے بدل لیتے ہیں۔ اور اِسْتَھْزَأْتُ کی بجائے اِسْتَھْزَیْتُ بولتے ہیں۔ پس اُن کے یہاں اِسْتَھْزَیْتُ پر بنا کرتے ہوئے مضارع میں بھی یَسْتَھْزُوْنَ کہنا ہی ضروری ولازمی ہے" اھ اور اسی طرح جو حضرات ہمزہ کے بغیر مُسْتَھْزِیْنَ اور خٰسِیْنَ اور خٰاطِیْنَ پڑھتے ہیں ان کے نزدیک بھی اسی مذہب ولغت کے موافق قول کریں گے (کہ ان اسماء کے فعلِ ماضی (اِسْتَھْزَأْتُ۔ خَسَأْتُ (خَسْأً (ن س) دھتکارنا۔ نظر کا کمزور ہونا۔ دور ہونا۔ دھتکارا جانا۔ ذلیل ہونا) اور خَطِئْتُ (خَطَاءً غلطی کرنا۔ قصور کرنا۔ غلط راستہ پر چلنا)) ہی میں ہمزہ کو یا سے بدل لیا ہے۔ (یعنی اِسْتَھْزَیْتُ، خَسِیْتُ، خَطِیْتُ) پھر دوسرے موقعوں میں بھی اسی کے موافق یا استعمال کرلی ہے۔ بَرَامِیْنَ۔ خَاشِیْنَ وغیرہ وغیرہ کی طرح) اور یہ وجہ عرب کے یہاں صحیح ومطرد اور کلی ہے۔ اور (ہمزۂ مفردہ کے) سابق بیان میں جو گزرا ہے کہ ابو جعفر کی قراءت میں (کسرہ کے بعد اور واؤ سے پہلے والے اور اسی طرح کسرہ کے بعد اور یا سے پہلے والے) ہمزہ کا حذف ہے (مثلاً مُسْتَھْزِءُوْنَ۔ مُتَّکُوْنَ۔ مَالُوْنَ اور مُتَّکِیْنَ۔ الْخٰطِیْنَ وغیرہٖ) وہ بھی اسی لغت کے موافق ہے۔ اسی طرح ابو جعفر اور نافع کی قراءت میں جو وَالصّٰبُوْنَ۔ اور وَالصّٰبِیْنَ میں ہمزہ کا حذف ہے وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ اور بہت سے اہلِ ادا نے حمزہ سے نقل کرکے (یَسْتَھْزُوْنَ۔ نَبُّوْنِیْ۔ مُتَّکُوْنَ۔ مُسْتَھْزُوْنَ اور الْخٰطُوْنَ جیسی مثالوں میں) وقفاً اسی لغت کی موافقت اختیار کی ہے۔ (کہ وہ ان مثالوں میں وقفاً ہمزہ کو حذف کرکے ماقبل پر ضمہ پڑھتے ہیں جس کی توجیہ یہی ہے کہ اولاً ہمزہ کو یا سے بدل لیا ہے پھر قَاضُوْنَ اور رَامُوْنَ کی طرح اسمیں تعلیل کرلی ہے) نیز یہ وجہ حمزہ سے منصوصاً بھی آئی ہے۔ چنانچہ مندرجہ ذیل تین روایتوں سے یہ وجہ نصًّا ثابت ہوتی ہے (۱) محمد بن سعید بزاز (بزار) نے خلاد سے انہوں نے سُلیم کے ذریعہ حمزہ سے نقل کیا ہے "کہ وہ مُسْتَھْزُوْنَ میں وقفاً ہمزہ کو ترک کرتے تھے اور زا کا ضمہ پڑھتے تھے" اھ۔ (۲) اسماعیل بن شداد نے شجاع سے اُن کا یہ قول روایت کیا ہے "کہ امام حمزہ مُسْتَھْزُوْنَ اور اسی طرح مُتَّکُوْنَ۔ الْخٰطُوْنَ اور فَمَالُوْنَ اور لِیُطْفُوْا (اور) اِن (جیسی دوسری)

تمام مثالوں میں ہمزہ کے ترک اور زا اور کاف اور طا اور لام اور فا کے رفع (ضمہ) سے وقف کرتے تھے"۔ (۳) ابن انباری کہتے ہیں کہ ہمیں ادریس نے خبر دی وہ کہتے ہیں کہ ہم سے خلف نے بیان کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم سے کسائی نے بیان کیا، کہ جو حضرات (امام حمزہ وغیرہ) ہمزہ کے بغیر وقف کرتے ہیں۔ وہ مدّ و تسہیل کے بغیر زا کے ضمہ سے مُسْتَهْزُوْنَ پڑھتے ہیں اور (اس قسم کے دوسرے کلمات) لِيُطْفُوْا اور اسی طرح لِيُوَاطُوْا نیز وَيَسْتَنْبُوْنَكَ اور اسی طرح فَمَالُوْنَ اور ان کے مانند دوسرے تمام کلمات ان سب میں بھی یہی صورت ہے کہ (ہمزہ کے بغیر وقف کرنے والے) فا اور طا اور با اور لام (وغیرہ وغیرہ) کا رفع (ضمہ) پڑھتے ہیں"۔ "میں (محقق) کہتا ہوں کہ": کسائی وغیرہ کا یہ قول اس وجہ (حذف مع الضمہ) کے بارہ میں واضح و صریح نص ہے۔ باوجودیکہ یہ وجہ قیاس و ادا دونوں کے اعتبار سے صحیح ہے۔ اور تعجب ہے کہ ابو الحسن سخاوی اور ان کی پیروی میں دوسرے حضرات نے اس وجہ کو ضعیف و خفی اور گمنام و غیر مشہور قرار دے کر اُن وجوہ میں شامل کر دیا ہے جو متروک و بے قدر اور مُخِل و شاذ اور غیر صحیح ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ امام شاطبیؒ نے اپنے قول ؎

وَمُسْتَهْزِءُوْنَ الْحَذْفُ فِيْهِ وَنَحْوِهٖ ❊ وَضَمٌّ وَّكَسْرٌ قَبْلُ قِيْلَ وَاُخْمِلَا

سے اس وجہ کے ضُعف و خُمول کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ پس سخاوی وغیرہ نے وَاُخْمِلَا کے الف کو تثنیہ پر محمول کیا ہے۔ اور معنیٰ یہ ہیں کہ (مُسْتَهْزِءُوْنَ جو ہے اس میں اور اس کے مانند، (دوسرے تمام کلمات) میں (ہمزہ کا) حذف ہے۔ اور (اس قسم میں حذف کے بعد واؤ سے) پہلے حرف پر ضمہ اور کسرہ کہا گیا ہے۔ اور یہ دونوں ہی (وجہیں) پوشیدہ (وضعیف) پائی گئی ہیں یعنی ظاہر و مشہور نہیں پس اس صورت میں مطلب یہ نکلے گا کہ) ہمزہ کے حذف کی صورت میں واؤ سے پہلے حرف پر ضمہ اور کسرہ دونوں کی دونوں وجوہ ہی ضعیف و خامل اور متروک و شاذ پائی گئی ہیں۔ اور اس بارہ میں ابو عبداللہ فاسی نے ان کی موافقت کی ہے۔ حالانکہ یہ واضح و ظاہر طور پر وہم اور خطا ہے (کیونکہ ضمہ قیاساً بھی صحیح ہے اور اداءً بھی) اور اگر دونوں وجوہ کا ضعیف بتانا منظور ہوتا تو دونوں فعلوں میں تثنیہ کا الف لاکر قِيْلَا وَاُخْمِلَا کہتے۔ (اور اس سے وزن بھی درست رہتا تھا لیکن اس

پر بھی قِیلَ میں واحد کا صیغہ لانا یہ بتارہا ہے کہ حرف کسرہ کے ضُعف کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں) اور حق وصواب یہ ہے کہ اُخْمِلَا کا الف اطلاق کے لئے ہے۔ اور بلاشبہ یہ ضمّہ والی وجہ اُن صحیح ترین وجوہ میں سے ہے۔ جو حمزہ کے یہاں وقفاً ماخوذ و معمول بہ ہیں۔ (پس ناظم شاطبیؒ نے وَاُخْمِلَا میں کسرہ والی وجہ کو ضعیف و متروک بتایا ہے نہ کہ ضمہ والی وجہ کو بھی۔ پس اب معنی یہ ہوں گے ") کہ مُسْتَهْزِءُونَ جو ہے اس میں اور اس کے مانند (دوسرے تمام کلمات) میں (ہمزہ کا) حذف ہے اور (اس قسم میں حذف کے بعد واؤ سے پہلے حرف پر) ضمہ ہے۔ (تاکہ واؤ سالم رہے) اور (اسی قسم میں ہمزہ سے) پہلے (حرف پر) کسرہ بھی کہا گیا ہے اور یہ (کسرہ والی وجہ) پوشیدہ (اور ضعیف) پائی گئی ہے (یعنی نقل و دلیل کی رُو سے ظاہر اور مشہور نہیں ہے۔ کیوں کہ اس میں مُسْتَهْزِوُنَ ہوجاتا ہے۔ اور کسرہ کے بعد واو ساکن پایا جاتا ہے۔ جس کی نظیر کلامِ عرب میں بالکل نہیں ہے۔ چہ جائیکہ قرآن میں) ~~بنا~~ اور جن حضرات نے اس ضمہ والی وجہ کی درستی کو صراحۃً بیان کیا ہے اُن میں سے صاحبِ تیسیر بھی ہیں۔ جنہوں نے اپنی کتاب "جامع البیان" میں اس کو ذکر کیا ہے۔ اور علامہ شاطبیؒ وغیرہ نے بھی اِس بارہ میں دانیؒ کی پیروی کی ہے۔ اور یقینی بات ہے کہ جو وجہ خامل وضعیف اور متروک وغیر معروف ہے وہ (ضمہ کے علاوہ) دُوسری ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ہمزہ کو حذف کرکے واؤ کے ماقبل کو اُس کے کسرہ پر ہی بدستور رکھیں (یعنی مُسْتَهْزِوُنَ) اِس بنا پر کہ مراد و نیت میں ہمزہ اب بھی موجود ہے جیسا کہ بعض حضرات نے اِس کو جائز قرار دیا ہے۔ اور اس کو خلف نے کسائی سے نقل کیا ہے۔ مگر دانیؒ فرماتے ہیں "کہ اِس وجہ پر عمل نہیں"۔ "میں (محقق) کہتا ہوں" پس یہ وجہ جس کے اخمال وضعف اور شذوذ و ترک کی طرف امام شاطبیؒ نے اشارہ کیا ہے۔ نہ تو روایۃً ونقلاً صحیح ہے اور نہ قیاس ہی کے موافق ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ **نویں صورت:**

(کسرہ کے بعد ضمہ والے ہمزہ کا یا سے اور ضمہ کے بعد کسرہ والے کا واؤ سے بدل لینا مثلاً سَنُقْرِئُكَ (مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ عَلَيْهِ أُمَّةً) اور سُئِلُوا (مِنْهُ أُلَّا قَلِيلًا يَنْفَعُ أَبْنَاؤُهُمْ)): بعض نحویوں کا مذہب یہ ہے کہ کسرہ کے بعد ضمہ والے اور اسی طرح ضمہ کے بعد کسرہ والے ہمزہ کو خالص

حرفِ علت سے بدل لیتے ہیں پس سَنُقْرِیُكَ اور یَسْتَھْزِءُوْنَ جیسی مثالوں میں خالص یاءِ مضمومہ سے۔ اور سُئِلَ اور اللُّؤْلُؤِ جیسی مثالوں میں خالص واوِ مکسورہ سے بدلتے ہیں اور اِس مذہب کو اطلاقی وعمومی طور پر ابوالحسن سعید بن مسعدہ اخفش نحوی بصری کی طرف منسوب کرتے ہیں جو سیبویہ کے جلیل ترین وممتاز شاگردوں میں سے ہیں۔ پس حافظ ابو عمرو دانیؒ اپنی "جامع" میں فرماتے ہیں یہ کہ یہ اخفش نحوی کا مسلک ہے۔ جس کے سوا اور کوئی وجہ بھی اُن کے یہاں جائز نہیں" اور اخفش کے اِس مذہب کے بیان کرنے کے بارہ میں امام شاطبیؒ اور جمہور نُحات نے بھی دانی کی موافقت کی ہے۔ (یعنی اِن سبھی حضرات نے یہ بیان کیا ہے کہ اخفش کے یہاں مطلقاً اور ہر جگہ یہ قاعدہ اِسی طرح ہے کہ وہ کسرہ کے بعد ضمّہ والے ہمزہ کا یاؔ سے اور ضمّہ کے بعد کسرہ والے کا خالص واؔو سے ابدال کرتے ہیں پس یہ مذہب کسی خاص موقعہ وکلمہ کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہر جگہ اِسی طرح مستعمل وجاری ہے) لیکن میں نے خود اخفش کی کتاب "معانی القرآن" میں جو دیکھا ہے وہ یہ ہے : کہ اخفش صرف اُنہی موقعوں میں اِس ابدال کو جائز رکھتے ہیں جنمیں یہ ہمزہ فعل کے لام کلمہ میں ہے۔ (نیز متصل ہے) جیسے سَنُقْرِیُكَ (وَلَا یُنَبِّئُكَ) اور اللُّؤْلُؤِ۔۔۔ (مَرْسُوْمٌ بِالْمُسُوك) ۔ رہی یہ صورت کہ ہمزہ فعل کے عین کلمہ میں ہو۔ جیسے سُئِلَ۔ یا منفصل وعلیحدہ کلمہ میں ہو۔ جیسے یَرْفَعُ اِبْرٰهِیْمُ۔ اور یَشَآءُ اِلٰی (اسی طرح فِی الْكِتٰبِ اُولٰٓئِكَ) سو اس میں سیبویہ کے مذہب کی طرح اخفش بھی ہمزہ کی تسہیل بین بین ہی کرتے ہیں (نہ کہ ابدال بھی) مگر قراء اور نُحات، اخفش سے جس مذہب کی حکایت کرتے ہیں وہ یہی ہے کہ ان کے یہاں دونوں ہی نوعوں میں ابدال جاری وثابت ہے۔ (یعنی اُس نوع میں بھی جس میں ہمزہ لام کلمہ میں ہو جیسے۔۔۔ سَنُقْرِیُكَ (یُبْدِیُ۔ اُنَبِّیُ) اللُّؤْلُؤِ۔ اور اُس میں بھی جس میں ہمزہ عین کلمہ میں ہو یا منفصل ہو۔ مثلاً سُئِلَ۔ یَرْفَعُ اِبْرٰهِیْمُ۔ یَشَآءُ اِلٰی نیز فِی الْكِتٰبِ اُولٰٓئِكَ فِی الْاَرْضِ اُمَمًا وغیرہا) ۔ (تخفیفِ قیاسی مختلف فیہ کی اِس نوّیں صورت کے متعلق نُحات وقراء واہلِ اداکے چھ مذاہب کا بیان) (۱): ابوالعزّ قلانسی وغیرہ نے حمزہ سے نقل کرکے وقف کی حالت میں (قرأت

داؤد کی رُو سے بھی) اس ابدال کو اسی طرح جائز قرار دیا ہے (جیسے سَنُقۡرِئُكَ۔ سُئِلُوا) اور یہی امام شاطبیؒ کے کلام کا ظاہر ہے۔ (**۲**): **حافظ ابو العلاء** ہمدانی نے صرف کسرہ کے بعد ضمہ والے ہمزہ میں مطلقاً اور ہر جگہ اِس ابدال کے جائز ہونے کے بارہ میں نحات کی موافقت کی ہے۔ یعنی عام ہے کہ (کسرہ کے بعد ضمہ والا ہمزہ) منفصل (وجدا) ہو (جیسے فِي الْأَرْضِ أُمَمًا۔ فِي الْكِتٰبِ أُولٰٓئِكَ عَلَيۡهِ أُمَّةً۔ مِنۡ كُلِّ أُمَّةٍ وغیرہا) یا متصل ہو۔ (جیسے سَنُقۡرِئُكَ۔ نَبِّئُونِي) نیز فعل کے فا کلمہ میں ہو خواہ اُس کے لام کلمہ میں (جیساکہ اوپر گزرا) (**۳**): **ابو العز** نے خاص اِسی (یعنی کسرہ کے بعد ضمہ والی) نوع میں اِس ابدال کو اہلِ واسط و اہلِ بغداد سے اور تسہیل بین بین کو اہلِ شام و اہلِ مصر اور اہلِ بصرہ سے نقل کیا ہے۔ (مثلاً سَنُقۡرِئُكَ یا سَنُقۡرِئُكَ۔ اور فِي الْكِتٰبِ أُولٰٓئِكَ۔ یا فِي الْكِتٰبِ أُولٰٓئِكَ وغیرہ وغیرہ) (**۴**): اُستاذ **ابو حیان نحوی** نے اخفش سے دونوں نوعوں (یعنی مضمومہ ماقبل مکسور، اور مکسورہ ماقبل مضموم نیز فا کلمہ و عین و لام کلمہ غرضکہ دونوں انواع) میں (ہر جگہ) ابدال نقل کیا ہے۔ پھر کہتے ہیں "کہ اخفش سے اُس کسرہ والے ہمزہ میں تسہیل بین بین بھی مروی ہے جس کا ماقبل مضموم ہو نیز وہ ہمزہ دوسرے کلمہ کے شروع میں ہو۔ (جیسے يَوۡمَ إِبۡرٰهِيمُ") پس انہوں نے اخفش کے لئے (مکسورہ) منفصل (ماقبل مضموم) والی نوع میں (ابدال و تسہیل) دونوں کی دونوں وجوہ کو نصًّا بیان کیا ہے۔ (**۵**): **قراءت کے جمہور اماموں** کا مذہب یہ ہے کہ حمزہ کے لئے وقف میں دونوں ہی نوعوں میں اخفش کا مسلک ساقط الاعتبار ہے۔ اور وہ اِن دونوں نوعوں میں سیبویہ کے مذہب ہی کو اخذ کرتے ہیں۔ اور وہ تسہیل ہے جو ہمزہ اور اُس کی حرکت کے درمیان درمیان ہوتی ہے اور یہ ان سات حضرات کا مذہب ہے (۱) ابو طاہر صاحبِ عنوان (۲) اُن کے شیخ عبد الجبار طرسوسی (۳) ابو العباس مہدوی (۴) ابو طاہر بن سوار (۵) ابو القاسم بن فحام صاحبِ تجرید (۶) ابو الطیب بن غلبون (۷) اُن کے صاحبزادے ابو الحسن طاہر۔ اور ابو الحسن نے اخفش کے مذہب کو پسند نہیں کیا۔ اور اپنی "وقفِ حمزہ" کی کتاب میں اُن کے اِس مذہب کا رد کیا ہے (**۶**) **دوسرے بعض ائمہ** کا مسلک

تسہیل کا ہے پس وہ حضرات رسم کی موافقت والے موقعوں میں تو اخفش کے مذہب کو لیتے ہیں جیسے سَنُقْرِئُكَ اور اللُّؤْلُؤِ۔ لیکن دوسرے مقامات میں سیبویہ کے مسلک (یعنی تسہیل بین بین) کو اختیار کرتے ہیں۔ جیسے تُسْئَلُ۔ یَسْتَحْسِنُوْنَ اور ان کے مانند دوسرے کلمات۔ اس بناء پر کہ ان موقعوں میں یہ تسہیل والی وجہ ہی رسم کے موافق ہے۔ (نہ کہ ابدال والی بھی) جیساکہ ہم عنقریب "تخفیفِ رسمی" کے بیان میں اس کی توضیح کریں گے۔ اور یہ حافظ ابو عمرو دانیؒ اور ان کے ماسوا کا اختیار (اور پسندیدہ) مذہب ہے۔ تخفیفِ قیاسی مختلف فیہ کی دوسری صورت: (نحات کی ایک جماعت کی رائے پر ہمزۂ متطرفہ میں وقفاً خود اس کی حرکت کے موافق حرف علت سے ابدال کا جائز ہونا): نحویوں کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ہمزۂ متطرفہ میں وقف کی حالت میں خود اس ہمزہ کی وصلی حرکت کی جنس کے موافق حرفِ علت سے ابدال کرنا جائز و درست ہے۔ عام ہے کہ یہ ہمزۂ متطرفہ، حرکت والے حرف کے بعد ہو (جیسے اَلْمَلَأُ) یا سکون والے حرف کے بعد ہو (جیسے اَلْخَبْءَ) اور اس وجہ کو انہوں نے اہلِ حجاز کے سوا دوسرے عرب حضرات مثلاً تمیم و قیس اور ہذیل اور ان کے ماسوا سے سماعاً و روایۃً و توقیفاً نقل کیا ہے۔ اور اس کی مثالیں یہ ہیں۔ جیسے اَلْمَلَأُ۔ نَبَأُ۔ یَبْدَؤُا۔ تَفْتَؤُا۔ اَللُّؤْلُؤُ۔ یَشَاءُ۔ اَلْخَبْءَ۔ پس وہ حضرات ان کا تلفظ یوں کرتے ہیں۔ (۱) جَاءَ الْمَلَوْ۔ مَرَرْتُ بِالْمَلَیْ۔ رَاَیْتُ الْمَلَا۔ (کیوں کہ اول میں ہمزہ مرفوع ثانی میں مجرور اور ثالث میں منصوب ہے اس بناء پر اس کو خود اسی کی حرکت کے موافق واؤ یا اور الف سے بدل لیا) (۲) ھٰذَا نَبَوْ، جِئْتُ بِنَبِیْ۔ سَمِعْتُ نَبَا۔ (۳) ھٰؤُلَاءِ الْعُلَمَاوْ۔ مَرَرْتُ بِالْعُلَمَایْ۔ رَاَیْتُ الْعُلَمَا (۴) ھٰذَا الْخَبْوْ۔ مَرَرْتُ بِالْخَبْیْ۔ رَاَیْتُ الْخَبَا۔ (۵ تا ۷) زَیْدٌ یَبْدَرُوْ۔ زَیْدٌ یَفْتَوْ۔ زَیْدٌ یَشَاوْ۔ اور لَنْ یَبْدَا۔ لَنْ یَفْتَا۔ لَنْ یَشَا۔ (اسی طرح (۸) اللُّؤْلُوْ۔ اور (۹) مِنْ شَاطِیْ) پس مندرجہ بالا قاعدہ کی رو سے ان مثالوں میں ہمزہ رفع کی حالت میں واؤ۔ اور جر کی حالت میں یا بن جائے گا۔ رہی نصبی حالت سو اس میں یہ تخفیفِ قیاسی مختلف فیہ ظاہری تلفظ و ادا کی رو سے اس تخفیفِ قیاسی متفق علیہ کے ساتھ متحد و متفق ہو جائے گی جو پہلے گزر چکی ہے۔ لیکن تقدیر و نیت

اور تفصیل وحکم کے اعتبار سے دونوں میں اختلاف وتفاوت ہوگا۔ (جیسے رَأَیْتُ الْمَلَاَ، سَمِعْتُ نَبَأ، رَأَیْتُ الْعُلَمَا۔ لَنْ یَبْدَ رَأ دغیرہ ذم)۔ اور اسی طرح رفعی اور جری حالت میں بھی یہ تخفیفِ قیاسی مختلف فیہ اُس مذکورہ صدر تخفیفِ قیاسی متفق علیہ کے ساتھ متحد ومتفق ہوجائے گی۔ جبکہ رفع کی حالت میں ہمزہ کا ماقبل مضموم۔ اور جر کی حالت میں اس کا ماقبل مکسور ہو۔ جیسے یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ۔ اور مِنْ شَاطِئِ۔ لیکن تقدیر وتفصیل اور نیت وحکم کی رُو سے اِس صورت میں بھی یہ دونوں تخفیفیں مختلف ومتفاوت ہوں گی۔ پس پہلی تخفیفِ قیاسی متفق علیہ کی بناء پر تو یہ ابدال ہمزہ کے ماقبل کی حرکت کے موافق ہوگا مگر اِس تخفیفِ قیاسی مختلف فیہ کی رُو سے وہ ابدال خود اُس ہمزہ کی حرکت کے اعتبار سے ہوگا۔ اور اِس اختلاف کا فائدہ وثمرہ۔ رَوم واشمام کے اشارہ میں ظاہر ہوگا پس خود اُس ہمزہ کی حرکت کے موافق ہمزہ کے ابدال کرنے کی صورت میں تو یہ اشارہ جائز ہوگا (مثلاً اللُّؤْلُؤُ) لیکن ہمزہ کے ماقبل کی حرکت کے اعتبار سے اُس کی تخفیف کرنے کی صورت میں یہ اشارہ ہرگز دُرست نہیں ہوگا۔ (مثلاً مِنْ شَاطِئِ) اور (اگر یہ شبہ ہو کہ آپ نے نصبی حالت (مثلاً رَأَیْتُ الْعُلَمَاءَ وغیرہ) میں ہمزہ کے ماقبل کی حرکت کے اعتبار سے بھی اِس ابدال وتخفیف کو جائز بتایا ہے۔ حالانکہ رَأَیْتُ الْعُلَمَاءَ جیسی مثالوں میں ہمزہ سے پہلے الف ہے نہ کہ فتحہ والا حرف۔ اس بناء پر انمیں ماقبل کی حرکت کے اعتبار سے ابدال کیسے ہوسکتا ہے۔ جبکہ ماقبل کی حرکت میں اور ہمزہ میں الف فاصل ہے؛ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اِس صورت میں) ہمزہ سے پہلے والے الف کا اعتبار نہیں کریں گے۔ کیونکہ وہ ایسا حاجز وفاصل ہے جو (مدیت کے سبب) حصین وقوی اور مستحکم نہیں۔ (بلکہ ضعیف وخفی ہے) پس اب اِس ہمزہ کو الف کے ہمراہ ہونے کے باوجود بھی یوں ہی سمجھیں گے کہ گویا وہ اپنے تمام احکام واصول (ابدال وغیرہ) میں اُس متحرک حرف ہی کے بعد ہے۔ (نہ کہ الف کے بعد۔ حاصل یہ کہ یہاں الف کو فاصلِ قوی شمار نہیں کرتے۔ پس گویا ماقبل کا زبر، ہمزہ سے متصل ہی ہے اور زبر کے بعد ساکنہ کا الف ہی سے ابدال ہوا کرتا ہے خوب سمجھ لو) اور تخفیف قیاسی مختلف فیہ کی اِس صورت میں قُرّاء کی ایک جماعت نے صرف انہی موقعوں میں نحات وعلماء

عربیت کی موافقت کی ہے جن میں یہ تخفیف عثمانی مصاحف کی رسم وکتابت کے موافق ہے پس عثمانی مصاحف کے جن مقامات میں ہمزہ واؤ کی شکل میں مرسوم ہے ان میں واؤ سے اور جن میں یا کی شکل میں مرسوم ہے. ان میں یا سے اور جن کلمات میں الف کی شکل میں مرسوم ہے ان میں اسی طرح الف ہی سے وقف کرتے ہیں. (مثلاً شُرَکٰٓؤُا. اَتَوَکَّؤُا. اَنْبٰٓؤُا. نَبَاِیْ. اَلْمَلَؤُا) اور یہ ابوالفتح فارس بن احمد وغیرہ کا مذہب اور حافظ ابوعمرو دانی کا مختار و پسندیدہ ہے جیسا کہ میں اسکو (آگے) بیان کروں گا. (ان شاء اللہ تعالٰی) **دوسری قسم، تخفیف رسمی:** یہ وہ ہے جس کو بعض قراء نے بیان کیا ہے (اور یہ عربی قواعد کی مطابقت کے بعد ہمزہ کی شکل کے اعتبار سے ہوتی ہے) اور یہ اہل ادا میں سے ایک جماعت مثلاً حافظ ابوعمرو دانی[1]. ان کے شیخ ابوالفتح[2] فارس بن احمد. ابو محمد مکی[3] بن ابی طالب. ابوعبداللہ[4] بن شریح. و ابوالقاسم[5] شاطبی اور وہ متاخرین[6] جنہوں نے اس بارہ میں ان کی پیروی کی ہے. ان حضرات کا مذہب ہے. اور رسم: سے مراد ان الفاظ وکلمات کی شکل وصورت ہے جو عثمانی مصاحف میں لکھے ہوئے ہیں. اور ان حضرات کے یہاں اس تخفیف کی اصل اور بنیاد یہ ہے کہ سُلیم امام حمزہ سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں "کہ ہمزہ والے کلمات پر وقف کرتے ہوئے امام حمزہ قرآن کے خط کا (بھی) لحاظ کرتے تھے" اھ. اور اس روایت کے معنی یہ ہیں "کہ ہمزہ والے کلمہ پر وقف کرنے کی صورت میں امام حمزہ اس ہمزہ کی شکل وصورت کی پیروی میں ذرا بھی کوتاہی نہیں کرتے تھے. جو ایسے عثمانی مصحف میں مندرج و مرسوم ہے جس کی اتباع (کے واجب ہونے) پر سب کا اجماع ہے. یعنی بلاشبہ جب امام حمزہ اپنے وقف میں ہمزہ کی تخفیف کرتے تھے تو تخفیف قیاسی کی انواع و وجوہ میں سے جو نوع و وجہ عثمانی قرآن کے خط کے موافق ہوتی تھی. اس کے موافق تخفیف کرتے تھے. نہ کہ اس کے موافق جو عثمانی رسم کے مخالف ہوتی تھی. گو وہ قیاس کی رو سے موافق تر ہی ہو" (حاصل یہ کہ اگر کسی جگہ تخفیف کی دو وجوہ پائی جاتی ہوں جن میں سے ایک قیاس کی رو سے مشہور تر ہو لیکن رسم کے موافق نہ ہو. (مثلاً سَنُقْرِئُکَ میں تسہیل بین بین قریب) اور دوسری قیاس کی رو سے اتنی مشہور نہ ہو لیکن رسم کے موافق ہو (مثلاً سَنُقْرِیُکَ اور فَیُنَبِّیُکُمْ

وغیرہما میں ہمزہ کا یا سے ابدال) تو وہاں اسی دوسری کو مقدم اور اولیٰ سمجھتے ہیں. کیوں کہ رسم کی موافقت کے سبب اس کو قوت حاصل ہو جاتی ہے) اور "تیسیر" میں دانی کے اس قول کے معنی بھی یہی ہیں "کہ یاد رکھو کہ امام حمزہ (وقفاً) جن ہمزوں کی تخفیف کرتے ہیں اُن سب کی تخفیف میں قرآن کے رسم الخط کا (بھی) لحاظ رکھتے ہیں. نہ کہ صرف (اُس) قیاس کا جو رسم الخط کے خلاف ہو) جیسا کہ ہم اوپر (أَؤُنَبِّئُكُمْ (هَلْ أُنَبِّئُكُمْ. يُنَبِّئُكُمْ) سَنُقْرِئُكَ. كَانَ سَيِّئُهُ وغیرہٖ میں بھی) بیان کر چکے ہیں" اھ. اور "اوپر درج کردہ بیان" سے مقصود اُن کا وہ قول ہے جو اس سے پہلے مذکور ہے اور وہ یہ ہے "پس اگر وہ ہمزہ ضمّہ والا ہو تو اس کو ہمزہ اور واؤ کے درمیان (مُسَہَّل) پڑھتے ہیں جیسے حق تعالےٰ کا قول ..... فَادَّارَءُوا. (وَيَدْرَءُونَ) يَئُوسًا. وَلَا يَئُودُهُ. مُسْتَهْزِءُونَ. لِيُوَاطِئُوا. يَا بْنَؤُمَّ اور ان کے مانند دوسرے کلمات (رَءُوفٌ. بِرُءُوسِكُمْ وغیرہ وغیرہ) لیکن اگر ضمّہ والا یا کی صورت میں لکھا ہوا ہو. جیسے قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ. سَنُقْرِئُكَ. (وَلَا يُنَبِّئُكَ) اور كَانَ سَيِّئُهُ" اور ان کے مشابہ دوسرے کلمات (يُنَبِّئُكُمْ وغیرہا) تو اس صورت میں تم ہمزہ کا ضمّہ والی یا سے ابدال (بھی) کروگے. (یعنی أَؤُنَبِّئُكُمْ. سَنُقْرِئُكَ وغیرہما) تاکہ حمزہ کے اس مذہب کی بھی پیروی ہو جائے "کہ وہ ہمزہ پر وقف کرتے ہوئے رسم الخط کی (بھی) پیروی کرتے تھے" اور یہی (یعنی اس قسم میں تخفیف بالابدال) اخفش کا قول ہے" اھ اور یہ انتہائی واضح و ظاہر بیان ہے. اور دانی کے قول "دُونَ الْقِيَاسِ" (یعنی امام حمزہ وقفاً قیاس کا لحاظ نہیں کرتے ہیں اس) کے معنیٰ یہ ہیں "کہ تخفیف قیاسی کی جو وجہ رسم کے موافق نہ ہو (لیکن قیاس کی رُو سے مشہور تر ہو) اس پر (زیادہ) عمل نہیں کرتے ہیں" جیسا کہ دانی نے اس کی مثال بھی بیان کی ہے (اور وہ یہ ہے کہ سَنُقْرِئُكَ وغیرہ میں تسہیل بین بین کریں) اور "دُونَ الْقِيَاسِ" کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ گو رسمی تخفیف سے کلمہ، عربی قیاس کے بالکل خلاف ہو جائے تب بھی رسمی تخفیف پر ہی عمل کرتے ہیں (اور عربی قیاس کی مخالفت کی ذرا بھی پرواہ نہیں کرتے) جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہو گیا ہے (اور یہ) کیوں (کر ہو سکتا ہے جب) کہ (عربیت کے موافق ہونا بھی قراءت کے قبول ہونے کے تین رُکنوں میں سے ایک رُکن ہے. پس) رسمی تخفیف کی پیروی اُس صورت میں

ہرگز جائز نہیں جس میں اُس سے عربیت کے قیاس کی مخالفت لازم آرہی ہو جیساکہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں اور آگے بھی بیان کریں گے (ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حمزہ سے منقول ہے کہ اگر کسی کلمہ پر ہمزہ کے بغیر وقف کرنا معنیٰ کو غلط کردے تو اُس پر ہمزہ ہی سے وقف کیا جاتے گا۔ کیوں کہ لفظ کا لحاظ رکھنے کی بنسبت معنیٰ کا خیال رکھنا اولیٰ ہے"۔ اس ارشاد کو خوب یاد رکھیں یہ تمام بیان میں کام آئے گا ان شاء اللہ) (**فائدہ: رسمی تخفیف کے بارہ میں ضابطہ** یہ ہے کہ ہمزہ کی رسم اکثر موقعوں میں تو قیاس کے موافق ہوتی ہے۔ اگرچہ ایک ہی وجہ سے ہو۔ پس وہاں تو ایک ہی تخفیف پر عمل کرنے سے قیاسی اور رسمی دونوں طرح کی تخفیف پر عمل ہو جاتا ہے[۵] اور بعض جگہ رسم قیاس کے خلاف ہوتی ہے اور ایسے کلمات کی دو صورتیں ہیں (۱) وہ جن میں رسمی تخفیف پر عمل ہو ہی نہیں سکتا مثلاً (۱) کسرہ یا ضمہ کے بعد ہمزہ الف کی صورت میں ہو۔ جیسے اَلسَّیِّـَٔاتُ ظاہر ہے کہ فتحہ کے سوا دوسری حرکات کے بعد الف کسی طرح بھی ادا نہیں ہو سکتا یا (۲) رسمی تخفیف سے دو یا تین ساکن جمع ہو جاتے ہوں جیسے اِسْرَآءِیْلَ میں ہمزہ کے حذف کے بعد یہی صورت پیدا ہو جاتی ہے یا کوئی اور خرابی لازم آتی ہو (۳) یا (۴) واؤ کے بعد ہمزہ الف کی صورت میں ہو۔ جیسے اَلسُّوْٓاٰی (ردم ۴ع) ہیں ہے پس یہاں رسم کی بناء پر ہمزہ کا الف سے ابدال لغت اور نقل دونوں کے خلاف ہے نیز ساکن کے بعد الف ادا ہو بھی نہیں سکتا۔ اس صورت میں تو رسمی ساقط ہو کر قیاسی ہی متعین ہو جاتے گی۔ (۲) یہ کہ دونوں پر عمل ہو سکتا ہو۔ اس صورت میں دونوں پر عمل کریں گے۔ جیسے سَنُقْرِئُكَ اسمیں قیاسی تخفیف تسہیل سے اور رسمی یا کے ساتھ ابدال سے ہوتی ہے۔ پس عربیت کے موافق ہونیکا لحاظ رکھتے ہوئے رسمی تخفیف اس طرح ہوتی ہے کہ جو ہمزہ الف کی صورت میں ہو اس کا الف سے اور یا کی صورت والے کا یا سے اور جو واؤ کی صورت میں ہو اس کا واؤ سے ابدال کرتے ہیں اور بے صورت کو حذف کر دیتے ہیں) **ہمزہ کی رسم وکتابت کے قواعد واُصول**: (اس سارے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمزہ کی تین قسمیں ہیں ۱۔ **ہمزۂ ساکنہ**: یہ ہر جگہ پہلی حرکت کے

---

۵ جیسے مِائَةٌ اور یُؤَیِّدُ پس انمیں قیاسی رسمی تخفیف دونوں متحد ہیں۔ ۱۲ ط۔

اعتبار سے لکھا جاتا ہے بکلمہ کے درمیان ہو خواہ آخر میں جیسے بَأْسٌ ۔ بِئْرٍ ۔ یُؤْمِنُوْنَ ۔ اِقْرَأْ
اِنْ نَّشَأْ نُبِّئْ ۔ لیکن وَّهَیِّئْ ۔ یُهَیِّئْ (اور اسی طرح السَّیِّئُ فاطر ع (تینوں) میں ہمزہ یا کی بجائے الف کی
شکل میں مرسوم ہے اور اسی طرح وَرِءْیًا اور رِءْیًا اور تُـْٔوِیْ ۔ اور فَادّٰرَءْتُمْ اور اکثر مصاحف
کی رُو سے اِمْتَلَأْتِ یہ پانچوں بے صورت ہیں۔ ۲ ہمزہ متحرکہ ماقبل متحرک : اس کی
تین صورتیں ہیں مبتدئہ ۔ متوسطہ ۔ متطرفہ ۔ پس مبتدئہ ہر جگہ الف کی صورت میں لکھا جاتا ہے
جیسے اُولٰٓئِكَ ۔ سَاُصْرِفُ ۔ لِبِاِمَامٍ ۔ فَلِاُمِّهِ ۔ سَاُنْزِلُ ۔ وغیرھا ۔ لیکن اَفَاۡئِنْ ۔ بِاَیِّكُمُ
بِاَیْیدٍ ۔ سَاُوْرِیْكُمْ ۔ لَاُوْصَلِّبَنَّكُمْ (طٰہٰ وشعرا) یہ پانچوں بعض کے قول پر اور اسی طرح یَبْنَؤُمَّ
اور هٰٓؤُلَآءِ نیز اَؤُنَبِّئُكُمْ کا دوسرا ہمزہ ۔ اور اسی طرح اَئِنَّكُمْ انعام ع نمل ع عنکبوت ع فصلت ع
اَئِنَّا نمل ع صٰفٰت ع اَئِنَّ لَنَا شعراء ع ۔ اَئِذَا واقعہ ع اَئِنْ ذُكِّرْتُمْ یٰسٓ ع اَئِفْكًا صٰفٰت ع اور
لِئَلَّا ۔ یَوْمَئِذٍ اور حِیْنَئِذٍ ان میں واؤ اور یا کی صورت میں مرسوم ہے (اور بعض ناقلین کی ....
روایت پر بِاٰیَةٍ اور بِاٰیٰتِ میں بعض عراقی قرآنوں میں اور سخاوی کی وسیلہ کی رُو سے عراقی اور شامی
قرآنوں میں الف کے بعد دو یائیں ہیں) اور اَلْـٰٔنَ میں مبتدئہ کو متوسط قرار دے کر حذف کر دیا ہے
اور لْـَٔیْكَةِ شعراء و صٓ میں لام سے پہلا اور بعد والا الف شمول کی بنا پر محذوف ہے اور ہمزہ وصلی
ابتدائیہ ہونے کی وجہ سے ہر جگہ الف کی صورت میں لکھا جاتا ہے لیکن ان پانچ قسموں میں ہر جگہ محذوف
ہوتا ہے ۱ اَلْ تعریفی کا ہمزہ جس سے پہلے لام ابتدائیہ یا لام جارہ ہو جیسے لَلدَّارُ ۔ لِلَّذِیْ ۔ لِلّٰهِ وغیرہ
اور لَتَّخَذْتَ کہف ع میں حق کی قراءت لَتَخِذْتَ کے شمول کی بنا پر ہمزہ وصلی محذوف ہے۔ ۲ وہ
ہمزہ وصلی جو فاکلمہ کے ہمزۂ اصلی ساکن پر داخل ہو اور اس سے پہلے واؤ یا فا ہو جیسے وَاْتُوْا ۔ فَاْتُوْا ۔ فَاْذَنُوْا
وَاْتَمِرُوْا اور اس قسم میں واؤ فا کے بعد جو الف لکھا ہے یہ فاکلمہ کے ہمزۂ ساکنہ کی صورت ہے نہ
کہ ہمزۂ وصلی کی۔ (اور دو جگہ رَدْمًا ائْتُوْنِیْ میں شعبہ کی اور قَالَ ائْتُوْنِیْ میں شعبہ اور حمزہ کی قراءت
کی رُو سے واؤ اور فا کے بغیر بھی ہمزۂ وصلی محذوف ہے)۔ اور اگر واؤ فا کی بجائے ثُمَّ یا کوئی ایسا کلمہ

عہ غازی بن قیس کی کتاب ہجاء السنہ کی رُو سے مدنی قرآن میں اور سخاوی کی وسیلہ سے شامی قرآن
میں ۔ ۱۲ ط

آجائے جس پر وقف ہو سکتا ہو تو اس صورت میں ہمزۂ وصلیہ رسم میں ثابت رہتا ہے، جیسے ثُمَّ ائْتُوا
فِرْعَوْنُ ائْتُونِی ۔ ۳ وہ ہمزۂ وصلی جو سَأَلَ کے امر حاضر کے واحد یا جمع مذکر میں ہو اور اس سے پہلے واؤ
یا فا ہو جیسے وَسْئَلْ فَسْئَلْ وَسْئَلُوا فَسْئَلُوا ۔ اور اگر اس امر سے پہلے واؤ یا فا نہ ہو تو نقل اور عین کلمہ کے
ہمزہ کے حذف سے پڑھتے ہیں۔ اور چوں کہ اب سین پر حرکت آجاتی ہے اس لئے ہمزۂ وصلی کی حاجت
نہیں رہتی۔ پس وہ رسم میں بھی نہیں آتا۔ جیسے سَلْ بَنِیْ اور سَلْهُمْ ۔ ۴ ہر سورت کے شروع و نمل ۴ و
ہود ۴ کی بِسْمِ اللّٰہِ میں۔ پس ان کے علاوہ باقی سب جگہ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ ۔ اور بِاسْمِ رَبِّکَ الْعَظِیْمِ
اور مِنْ بَعْدِی اسْمُهٗ وغیرہ میں الف ثابت ہے۔ ۵ یہ کہ کسی کلمہ کے شروع میں ہمزۂ وصلی مکسور ہو
اور اس سے پہلے استفہام کا ہمزہ آجائے تو ان میں سے ایک الف رسم سے محذوف ہوتا ہے اور وہ
ہمزۂ وصلی ہے جیسے أَسْتَكْبَرْتَ أَفْتَرٰی وغیرہ (جو اصل میں ءَاسْتَكْبَرْتَ ءَافْتَرٰی وغیرہ تھے)۔
اور اگر ہمزۂ وصلیہ مفتوح ہو۔ جیسے ءَالذّٰکَرَیْنِ ءَاللّٰہُ وغیرہ تو پھر بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ پہلا
الف (ہمزۂ استفہامیہ) رسم سے محذوف ہوتا ہے اور ہمزۂ وصلیہ الف کی شکل میں مرسوم ہوتا ہے
(آلذّٰکَرَیْنِ) اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ دوسرا الف (ہمزۂ وصلیہ) حذف کیا جاتا ہے۔ اور استفہامی
ہمزہ الف کی شکل میں باقی رہتا ہے۔ کیوں کہ دوسرا زائد ہے جس کا حذف نامناسب نہیں ہے۔ علامہ
دانی اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ وَذٰلِکَ عِنْدِیْ أَوْجَهُ (اور میرے نزدیک یہی اولیٰ ہے) اور متوسطہ
اپنی حرکت کے موافق مرسوم ہوتا ہے لیکن سَنُقْرِئُكَ اور شَانِئَكَ اور یُؤَیِّدُ کی تین ۳ قسموں
میں پہلے حرف کی حرکت کے اعتبار سے لکھا جاتا ہے۔ اور مَآرِبُ ۔ خٰطِئِیْنَ اور یَطَئُوْنَ اور
أَنْبِئُوْنِیْ ۔ اور بِرُءُوْسِکُمْ ان پانچ ۵ قسموں میں تماثل کی بنا پر ونیز (تَبُوْءَا) لَاَمْلَئَنَّ اور ۔
أَرَءَیْتَ وغیرہ میں دوسرا ہمزہ بے صورت ہے۔ اور نشر کی رُو سے اشْمَأَزَّتْ ۔ لَاَمْلَئَنَّ ....
اطْمَأْنَنْتُمْ ۔ اور أَرَءَیْتَ چاروں میں خلف ہے۔ اس طرح کہ اول کے تین ۳ میں ہمزہ بعض مصاحف
میں الف کی صورت میں اور اکثر میں بے صورت ہے اور چوتھے میں دونوں وجوہ مساوی ہیں اور
متطرفہ ہر جگہ پہلی حرکت کے موافق لکھا جاتا ہے (جیسے قَرَأَ ۔ قُرِیٔ ۔ لُؤْلُؤٌ وغیرہ) لیکن

اَتَوَكَّؤُا وغیرہ میں واؤ کی اور امام شاطبی کے یہاں نَّبَإِیْ میں یا کی صورت میں ہے ۔ ۳ ہمزۂ متحرکہ ماقبل ساکن، عام ہے کہ وہ ساکن صحیح ہو یا معتل نیز زائد ہو خواہ اصلی یہ ہمزہ ہر حال میں بے صورت ہوتا ہے جیسے یَجْـَٔرُوْنَ۔ سِیْٓءَ وغیرہ لیکن (۱) النَّشْاَۃُ (۲) مَوْئِلًا (۳) تَبُوْٓاَ (۴) السُّوْٓاٰی (۵) امام شاطبی کے یہاں لَتَنُوْٓاُ (۶) یَسْاَلُوْنَ (۷) شَطْاَہٗ یہ ساتوں الف و یا کی شکل میں مرسوم ہیں۔ اور الف کے بعد متطرفہ اَنْبٰٓؤُا۔ اور وَرَاۗئِ وغیرہما میں واؤ اور یا کی صورت میں ہے۔ اور الف کے بعد متوسط مفتوحہ بے صورت (جَآءَنَا) اور متوسط مکسورہ و مضمومہ یا اور واؤ کی صورت میں مرسوم ہوتا ہے (جیسے نِسَآئِہِمْ۔ دُعَآؤُکُمْ) اور اگر زبر والے کے بعد الف ہو (جیسے جَآءَنَا) یا زیر والے کے بعد یا ہو (جیسے اِسْرَآءِیْلَ۔ اٰلْئٰنَ) یا پیش والے کے بعد واؤ ہو۔ (جیسے یَشَآءُوْنَ) تو ان تینوں صورتوں میں ہمزہ تماثل کے سبب بے صورت ہوتا ہے۔ اور یاد رکھیں کہ ہمزہ کی صورت اس حرف کے ساتھ ہوتی ہے جس کی طرف وہ تخفیف میں لوٹتا ہے۔ یا جس سے قریب ہوتا ہے۔ اور ہمزۂ محذوفہ کو کاتبین مہمل کر دیتے ہیں اور مبتدئہ کو الف کی شکل میں لکھتے ہیں۔ اور ہمزہ لغۃً چوکہ مارنے اور بھینچنے کے معنیٰ میں ہے۔ اور اصطلاحاً اس حرف کا نام ہے جس کے لئے کتابت میں کوئی ایک صورت متعین نہیں بلکہ وہ اپنی تخفیف کے موافق الف یا اور واؤ کی صورت میں لکھا جاتا ہے، اور بعض جگہ بے صورت ہوتا ہے تاکہ اس کی یہ شکلیں اس کی تبدیلیوں کو ظاہر کر دیں۔ اب اس رسم کے قواعد کی پوری تفصیل آتی ہے چنانچہ حضرت مصنف محقق علامہ فرماتے ہیں) اور (چوں کہ رسمی تخفیف پر عمل کرنا اس پر موقوف ہے کہ ہمزہ کی رسم کے قواعد بھی خوب معلوم ہوں اس لئے) اب ہمزہ کی کتابت و رسم (کے قواعد و اصول) کی واقفیت بھی بہت ضروری ہے۔ تاکہ وہ ہمزات بھی خوب معلوم ہو جائیں جو اس کتابت و رسم کے بارہ میں اپنے عام قیاس و قواعد کے موافق لکھے ہوئے ہیں (اور ان میں ایک ہی تخفیف پر عمل کرنے سے قیاسی و رسمی دونوں طرح کی تخفیف پر عمل ہو جاتا ہے جیسے قَرَاَ وغیرہ) اور ان ہمزوں کی معرفت بھی حاصل ہو جائے جو اپنے عام قیاس کے خلاف دوسری طرح لکھے ہوئے ہیں (اور انمیں قیاسی و رسمی دونوں طرح کی تخفیف پر الگ الگ عمل کرنے کی ضرورت

پیش آتی ہے مثلاً یُنَبِّئُكَ میں قیاسی تخفیف تسہیل سے اور رسمی یا کے ساتھ ابدال سے ہوتی ہے) پس تم جان لو کہ گو ہمزہ کا ایک مستقل مخرج بھی ہے۔ جو اسی کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور ایک الگ تلفظ بھی ہے جس کے ذریعے وہ دوسرے حروف سے ممتاز و نمایاں ہوتا ہے مگر اس کے باوجود اس کی کتابت و رسم کے لئے کوئی ایک ایسی صورت و شکل مقرر نہیں۔ جس کے ذریعہ وہ اور حرفوں کے طرزِ کتابت سے ممتاز و جدا اور علیحدہ ہو جائے (اور وہ صورت ہمزہ ہی کے ساتھ خاص ہو) جیسا کہ باقی تمام حرفوں کی رسم کے لئے کوئی نہ کوئی مستقل اور الگ صورت و شکل مقرر و ثابت ہے۔ (جس کے ذریعہ ان کو کتابت و لکھائی میں ایکدوسرے سے ممتاز کرتے ہیں۔ پس ہمزہ کا یہ حال نہیں کہ باقی حروف کی طرح اس کیلئے بھی کوئی خاص) اور (مستقل شکل و صورت موجود ہو جس سے وہ ممتاز و نمایاں ہو جائے بلکہ) اسمیں چونکہ (ثقل و دشواری اور مخرج کی دوری کے سبب) اہلِ عرب اہلِ ادا ابدال و نقل اور ادغام و بین بین (اور حذف) کے اعتبار سے تخفیف و تغییر کے ذریعہ تصرف و تغیر اور تبدل کرتے رہتے ہیں۔

اس بنا پر اس کو اپنی تخفیف کے اعتبار سے (دوسرے حروف الف واو اور یا ہی کی شکل میں) لکھا جاتا ہے (نہ کہ کسی مستقل و خاص طرزِ کتابت و صورت خطی کے ساتھ) پس اگر تو اس کی تخفیف اس طرح ہو کہ وہ ابدال کے سبب کامل الف یا تسہیل کی بنا پر الف کے مانند ہو جاتا ہو تب تو اس کو الف کی شکل میں لکھتے ہیں (جیسے اِقْرَاْ۔ یَاْخُذُ۔ سَاَلَ)۔........

........اور اگر اس کی تخفیف دوسرے طرق سے ہو تو یا سے ابدال والا اور یا کے مانند تسہیل والا یا کی صورت میں اور واو سے ابدال والا اور واو کے مانند تسہیل والا واو کی صورت میں لکھا جاتا ہے (جیسے قُرِیَ۔ شِیْتَ۔ اُنَبِّئُ۔ لُؤْلُؤٌ۔ شُرَکٰٓؤُا) اور جس کی تخفیف نقل و ادغام وغیرہ کے سبب حذف و سقوط سے ہوتی ہو۔ وہ رسم سے محذوف ہوتا ہے۔ (اور اس کو بے صورت کہتے ہیں۔ جیسے مُسْتَهْزِءُوْنَ۔ اَلْاَفْـِٕدَةَ) لیکن کلمہ کی ابتداء (اور اس کے اول) میں آنے والا ہمزہ اس حکم میں شامل نہیں۔ (اس کا حکم اس قاعدہ سے مختلف ہے کہ وہ چند کلمات و مواقع کے سوا باقی سب جگہ ہمیشہ الف ہی کی شکل میں لکھا جاتا ہے۔ اور توضیح یہ ہے کہ ہمزہ کے متعلق دانی نے رسم المصاحف

کے باب میں جو قواعد بیان کئے ہیں۔ ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمزہ کی دو۲ قسمیں ہیں۔ ۱؎ ساکنہ ۲؎ متحرکہ۔ پس ساکنہ کلمہ کے درمیان ہو یا آخر میں ہر جگہ پہلے حرف کی حرکت کے موافق حرفِ علت کی صورت میں لکھا جاتا ہے۔ یعنی زبر کے بعد الف کی اور زیر کے بعد یا کی اور پیش کے بعد واؤ کی صورت میں ہوتا ہے جیسے بَأْسٌ۔ بِئْرٍ۔ بُؤْسٌ۔ اِقْرَأْ۔ نَبِّئْ اور متحرکہ کی دو۲ قسمیں ہیں، ۱؎ متحرک کے بعد ۲؎ ساکن کے بعد۔ **پہلی قسم**: حرکت کے بعد حرکت والا اور اس کی تین۳ صورتیں ہیں۔ **اوّل**: وہ جو کلمہ کے شروع میں ہو یہ ہر جگہ الف کی صورت میں ہوتا ہے۔ گو اس سے پہلے کوئی زائد حرف بھی آرہا ہو۔ جیسے سَأَصْرِفُ فَبِأَيِّ۔ اور بِإِيْمَانٍ۔ **دوم**: وہ جو کلمہ کے درمیان ہو۔ یہ اپنی حرکت کے اعتبار سے لکھا جاتا ہے یعنی زبر والا الف کی اور زیر والا یا کی اور پیش والا واؤ کی صورت میں لیکن ذیل کی تین۳ صورتوں میں پہلے حرف کی حرکت کے اعتبار سے لکھا جاتا ہے۔ ۱؎ زیر کے بعد پیش والا۔ جیسے سَنُقْرِئُكَ اور اُؤَنَبِّئُكُمْ ۲؎ زیر کے بعد زبر والا۔ جیسے شَانِئَكَ یہ دونوں یا کی صورت میں لکھے جاتے ہیں ۳؎ پیش کے بعد زبر والا جیسے يُؤَيِّدُ۔ مُؤَجَّلًا یہ واؤ کی صورت میں لکھا جاتا ہے۔ اور ان تین۳ حالتوں میں بصورت ہوتا ہے؛ ۱؎ زبر والے کے بعد الف ہو۔ جیسے مَآرِبُ۔ شَنَآنُ۔ ۲؎ زیر والے کے بعد یائے ساکنہ ہو جیسے خٰطِئِيْنَ۔ مُتَّكِـِٔيْنَ ۳؎ پیش والے کے بعد واؤ ساکنہ ہو۔ جیسے لِيُطْفِــُٔوْا اور ..... وَيَسْتَنْۢبِــُٔوْنَكَ۔ يَطَــُٔوْنَ۔ **سوم**: وہ جو کلمہ کے آخر میں ہو۔ یہ ہر جگہ اپنے سے پہلی حرکت کے اعتبار سے لکھا جاتا ہے جیسے قَرَأَ۔ لِلْمَلَإِ۔ اَلْمَلَؤُ۔ قُرِئَ۔ شَاطِئِ۔ يُبْدِئُ۔ اَللُّؤْلُؤُ۔ وَلُؤْلُؤٍ **دوسری قسم**: ساکن کے بعد حرکت والا ہمزہ یہ ساکنِ صحیح کے بعد ہو خواہ حرفِ علت کے بعد نیز کلمہ کے درمیان ہو یا آخر میں ہر جگہ رسم سے محذوف (بے صورت) ہوتا ہے۔ لیکن الف کے بعد زبر والا تو بے صورت ہوتا ہے جیسے اٰبَآءَكُمْ۔ نِسَآءَنَا اور زیر والا یا کی صورت میں جیسے نِسَآئِهِمْ۔ اٰبَآئِهِمْ اور پیش والا واؤ کی صورت میں ہوتا ہے جیسے دُعَآؤُكُمْ یہ تفصیل تو قیاس کے موافق ہے اور بہت سے کلمات ایسے بھی ہیں جن میں ہمزہ کی رسم ان قواعد کے خلاف واقع ہوئی ہے لیکن تخفیف کی وجوہ انمیں بھی وہی ہیں جو اوپر ہمزہ کی قسموں میں درج ہو چکی ہیں؛ انکے سوا کسی اور طریقہ سے تخفیف کرنا جائز نہیں)

(اب آٹھ فائدوں میں ہمزہ کی وہ قسمیں اور صورتیں درج کی جاتی ہیں جن میں اُس کی رسم مذکورۂ بالا قواعد کے خلاف ہے لیکن اِن آٹھ میں سے صرف پہلا فائدہ ہمزۂ مبتدئہ کی طرزِ کتابت ورسم اور صورتِ خطی کے بیان سے متعلق ہے۔ اِس کے علاوہ باقی سات فوائد میں ہمزہ کے اُن کلمات ومقامات کا بیان آئے گا جو قیاس کے خلاف کسی دوسرے طریق پر لکھے ہوئے ہیں۔ واللہ الموفق وہو المستعان) **پہلا فائدہ** ہمزۂ مبتدئہ کی رسم کے بیان میں: اگر ہمزہ کلمہ کے شروع میں ہو تو ہمیشہ الف کی صورت میں لکھا جاتا ہے۔ تاکہ اِس الف کے ذریعہ ابتدائی حالت کا پتہ دے دیں۔ پس جب ہمزہ بالکل کلمہ کی ابتدا میں ہو۔ اُس وقت اُس میں کسی طرح کی بھی تخفیف جائز نہیں۔ یہی وہ اصل اور عام قیاس ہے جو عربیت ورسم قرآنی دونوں ہی میں مقرر وثابت ہے۔ اور (ہمزۂ مبتدئہ سمیت دوسرے ہمزوں کے) بہت سے مواقع ایسے بھی ہیں جن میں کسی معنیٰ ونکتہ کی بنا پر ہمزہ کی رسم اس کے عام قیاس (اور کلی قاعدہ) کے خلاف ثابت ہوتی ہے۔ اب ان مواقع کو ذکر کیا جاتا ہے۔ (خوب سمجھو اور یاد کرو) **دوسرا فائدہ: ہمزۂ ساکنہ لازمہ کے خلافِ قیاس کلمات کے بیان میں**: ہمزۂ ساکنہ گیارہ کلمات میں قیاس کے خلاف آیا ہے۔ (جن میں سے دو متطرفہ کے اور باقی نو متوسطہ کے ہیں) اور تشریح یہ ہے کہ ہمزۂ ساکنہ لازمہ کی تین صورتیں ہیں۔ کیوں کہ اس کا ماقبل یا تو مکسور ہوگا یا مضموم ومفتوح۔ پس اگر (الف): مکسور ہو تو اس میں سے مندرجۂ ذیل تین کلمے عام قیاس کے خلاف ہیں۔ وَرِءْيًا (سورۂ مریم ع ۵) (سب مصاحف کے اعتبار سے) اِس میں بالاجماع ہمزہ کی صورت محذوف ہے۔ اور یہ کلمہ ایک ہی یا سے لکھا ہوا ہے (لیکن رسم کی بنا پر ایک یا کے ورِیا پڑھنا صحیح نہیں) اور اِس کی وجہ بعض کے قول پر یہ ہے کہ اسمیں ماقبل کے کسرہ پر اکتفا کرتے ہوئے ہمزہ کو بے صورت لکھ دیا ہے۔ لیکن یہ درست نہیں اور صحیح یہ ہے کہ اسمیں ہمزہ کی صورت کے حذف کی علت دو ہم مثل حرفوں کی ایک طرح کی دو شکلوں کے اجتماع کی کراہیت وناپسندیدگی ہے۔ کیوں کہ اگر یہاں ہمزہ کو بالصورۃ لکھتے۔ تو وہ یا ہی کی شکل میں ہوتا جس سے دو یاؤں کی ایک طرح کی دو شکلیں جمع ہوجاتیں اور ظاہر ہے کہ اہلِ رسم کے یہاں یہ صورت

ناپسندیدہ ہے) اس بنا پر ہمزہ کی صورت والی اِس پہلی یا کو حذف کر دیا جیسا کہ وَیَسْتَحْيِۦ اور یُحْیِۦ اور اِن جیسی دُوسری مثالوں میں بھی اِسی وجہ سے ایک یا کو (رسم میں سے) حذف کر دیتے ہیں۔ کہ یہاں دو ہم مثل حروف (دو یائیں) جمع ہیں۔ (پس اگر دونوں ہی کو لکھتے تو ایک طرح کی دو شکلیں جمع ہوجاتیں اور یہ صورت مکروہ و قبیح ہے۔ اِس بنا پر ایک یا کو حذف کر دیا) (۲ و ۳) وَهَيِّئْ لَنَا اور وَيُهَيِّئْ لَكُم (کہف ۲ و ۲) (یہ دونوں صرف بعض مصاحف کے اعتبار سے) اِن دونوں میں بعض قرآنوں میں ہمزہ یا کی بجائے الف کی صورت میں مرسوم ہے۔ کیوں کہ اگر ان میں ہمزہ کو عام قاعدہ کے موافق یا ہی کی صورت میں لکھتے تو ایک قسم کی دو شکلیں جمع ہوجاتیں۔ پھر اگر اس کو یا کی بجائے الف کی صورت میں بھی نہ لکھتے بلکہ بالکل ہی حذف کر دیتے تو کلمہ میں فاش اور صریح نقصان اور انتہائی کمی واقع ہوجاتی اس لئے کہ ان دونوں میں ہمزہ سے پہلے یا مشدد ہے۔ (پس اگر ہمزہ کو بے صورت لکھتے اور بالکل ہی حذف کر دیتے تو مشدد یا کا اگلے حرف سے اتصال نہ ہوتا جس کی وجہ سے وہ بھی محذوف ہی کے حکم میں ہوتی اور ظاہر ہے کہ اتنی کمی تحمل کے قابل نہیں اس لئے ہمزہ کو الف کی صورت میں لکھ دیا واللہ اعلم) اور غازی بن قیس نے اپنی "ھجاء السنۃ"... (مسنون ترتیب رسم الخطی) میں اِن دونوں کلموں اور اسی طرح وَمَكْرَ السَّيِّئِ اور وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ (فاطر ۵) چاروں میں اِس بات کو صراحۃً بیان کیا ہے کہ ان کا ہمزہ الف کی صورت میں مرسوم ہے۔ لیکن حافظ ابو عمرو دانی نے ہمزہ کی اس الف والی کتابت و روایت کا انکار کیا ہے اور یہ فرمایا ہے "کہ یہ روایت اجماع کے خلاف ہے" اور سخاوی کہتے ہیں "کہ بلاشبہ ابو عمرو دانی نے یہ بات قطعیت و تیقّن سے نہیں فرمائی۔ بلکہ ظنِّ غالب کی اور اس روایت کا علم نہ ہونے کی بنا پر فرما دی ہے۔" پھر کہتے ہیں "کہ یقیناً میں نے اِن موقعوں کو شامی مصحف میں اُسی طرح (الف ہی سے) دیکھا ہے جس طرح غازی بن قیس نے ان کو بیان کیا ہے۔" "میں (محقق) کہتا ہوں کہ: "میں نے خود بھی شامی مصحف میں ان مواضع کا اِسی طرح مشاہدہ کیا ہے۔ لیکن بلاشبہ امام شاطبی وغیرہ نے یہ امر نصًّا بیان کیا ہے کہ وَهَيِّئْ اور وَيُهَيِّئْ یہ دونوں دو دو یاؤں سے مرسوم ہیں۔ (پس حق و صواب یہ

ہے کہ اِن کلموں میں خُلف ہے۔ کہ شامی میں الف سے اور غیر شامی میں دوؔ یاؤں سے ہیں۔ اور ان دوؔ یاؤں کا تحمل اس بناء پر کرلیا گیا ہے کہ اُن کی صورت مختلف و متفاوت ہے کذا قال الجاربردی فی شرح الشافیۃ کذا فی نثر المرجان فی رسم نظم القرآن ج ۴ و ۵ از علامہ محمد غوث بن ناصر الدین النائطی الارکاتی) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (اور یاد رکھو کہ اِن چاروں کلموں میں وقفاً ہمزہ کا یا سے بدل ہوگا نہ کہ رسم کی بناء پر الف سے بھی۔ کیوں کہ زیر کے بعد الف کا ادا کرنا کسی طرح بھی ممکن نہیں) اور اگر (ب): ہمزہ ساکنہ لازمہ کا ماقبل مضموم ہو تو اس میں بھی مندرجۂ ذیل تینؔ کلمے عام قاعدہ کے خلاف لکھے ہوئے ہیں (۱ و ۲) وَتُـوۡٔىِٓ اِلَيۡكَ (احزاب ع ۶) اور تُـوۡٔيۡهِ (معارج ع ۱) اِن دونوں میں بھی اسی (وَرِءۡيًا) کی طرح ہمزہ کی صورت حذف کردی گئی ہے۔ (اور ہمزہ بے صورت ہی ہے۔ اور دونوں ہی ایک ایک واؤ سے لکھے ہوئے ہیں) کیوں کہ اگر یہاں ہمزہ کو بالصورۃ لکھتے تو وہ واؤ ہی کی شکل میں ہوتا اور ظاہر ہے کہ اِس سے یہاں بھی ایک ہی قسم کی دوؔ شکلیں جمع ہوجاتیں۔ اس بناء پر ہمزہ کی صورت والی پہلی واؤ کو تخفیفاً حذف کردیا۔ جیسا کہ دَاوٗدُ اور وُرِىَ اور لِيَسُـوۡٓـٔـوۡا میں بھی اسی (تماثُل) کے سبب ایک واؤ کو حذف کردیا گیا ہے۔ اور اسی طرح (۳) رُءۡيَاكَ. الرُّءۡيَا (لِلرُّءۡيَا) رُءۡيَاىَ. تمام قرآن میں ہر جگہ۔ ان میں بھی ہمزہ کی صورت محذوف یعنی ہمزہ بے صورت ہے۔ (اور ایک یا لکھی ہوئی ہے) اور وجوہ تینؔ ہیں۔ (۱) اگر ان میں ہمزہ کو بالصورۃ لکھتے تو واؤ کی شکل میں ہوتا۔ اور واؤ اُس قدیم خط میں جس میں عثمانی مصاحف لکھے گئے ہیں۔ تقریباً را ہی کی شکل میں لکھی جاتی تھی۔ پس (اب وہی تماثُل والی علت پیدا ہوگئی کہ تقریباً ایک ہی طرح کی دوؔ شکلیں جمع ہوگئیں) اس بناء پر ہمزہ کی صورت والے اِس واؤ کو رسماً حذف کردیا (تاکہ ایک ہی قسم کی دوؔ شکلیں جمع نہ رہیں) (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ ہمزہ کو ادغام والی قراءت (رُيَّاكَ. الرُّيَّا. لِلرُّيَّا. رُيَّاىَ بقراءۃ ابی جعفر نیز وقفاً ایک وجہ میں بقراءۃ حمزہ) کے اعتبار سے بیصورت لکھا گیا ہو۔ یا (۳) اسلئے بیصورت ہے کہ یہ کلمہ تحقیقاً اور تقدیراً دونوں قراءتوں کو شامل ہوجائے (یعنی ادغام والی قراءت کو تحقیقاً اور اظہار والی کو تقدیراً) اور یہی وجہ اولیٰ و عُمدہ تر ہے۔ (اور گو اس میں ادغام تحقیقاً رسم کے موافق ہے لیکن اظہار اَولیٰ ہے۔ اور قیاس سے زیادہ موافق ہے۔ اور اکثر اہلِ اَدا

اسی پر ہیں۔ اور اس میں رسم کی بناء پر وقفاً ایک یا سے الرُّیَا وغیرہ پڑھنا صحیح نہیں۔ خوب یاد رکھو۔
اور اگر (ج): ہمزۂ ساکنہ لازمہ کا ماقبل مفتوح ہو تو اس میں سے ذیل کے پانچ کلمات قیاس کیخلاف لکھے ہوئے ہیں۔ (۱) فَادّٰرَءْتُمْ فِیھَا (سورۂ بقرہ رکوع ۹ میں) اس میں بھی ہمزۂ ساکنہ کی صورت محذوف ہے۔ اور اگر اس کو بالصورۃ لکھتے تو الف کی شکل میں ہوتا۔ (کیوں کہ ہمزۂ ساکنہ اپنے سے پہلے حرف کی حرکت کے موافق حرفِ علت کی صورت میں لکھا جاتا ہے۔ اور چوں کہ یہ زبر کے بعد ہے اس لئے اگر لکھا جاتا تو الف کی صورت میں ہوتا) اور اسی طرح اس میں وہ الف بھی رسم سے محذوف ہے جو ہمزہ (اور را) سے پہلے اور دال کے بعد ہے۔ (اور یہ الف، اِفَّاعُلٌ کی بناء کا ہے) اور اِن دونوں (الف و ہمزہ) کے حذف کی وجوہ تین ہیں (۱) اختصار و تخفیف (۲) یہ کہ اگر یہ دونوں حروف لکھے جاتے۔ تو ایک طرح کے کئی حروف جمع ہو جاتے۔ کیوں کہ اِس کلمہ میں وہ الف رسماً بلا خلاف ثابت و مکتوب ہے۔ جو فا کے بعد ہے (اور یہ الف۔ اِفَّاعُلٌ کے ہمزۂ وصلی کی صورت ہے) تاکہ اِس الف کے وجود و ثبوت پر تنبیہ ہو جائے۔ اس لئے کہ یہ الف، تلفظ کی رُو سے تو ساقط و محذوف ہی ہے (پس اب اگر رسماً و کتابۃً بھی محذوف ہی ہوتا تو کسی طریقہ سے بھی اس کا علم نہ ہوتا۔ اس بناء پر اس کو رسماً ثابت و موجود رکھا گیا تاکہ اِسی ذریعہ اس کے وجود پر تنبیہ ہو جائے) بخلاف آخری دو الفوں کے کہ گو وہ دونوں خط و کتابت کی رُو سے محذوف ہیں۔ مگر اُن دونوں کا محل و مقام تو ضرور معلوم و ظاہر ہے۔ کیوں کہ اِس کلمہ کا کامل و صحیح طور پر تلفّظ اُسی صورت میں ممکن ہے۔ جبکہ اِن دونوں الفوں کو بھی ادا کریں۔ (پس یہ تو خود بخود معلوم و واضح ہیں۔ اِس بناء پر اِن کو تو رسم سے حذف کر دیا تاکہ رسم میں ایک طرح کی تین شکلیں جمع نہ ہو جائیں اور ان کے مقابلہ میں پہلا الف اُس وقت تک کسی طرح بھی معلوم و ظاہر نہ ہو سکتا۔ جب تک کہ اس کو کتابت و رسم میں ثابت و موجود نہ رکھتے کیوں کہ وہ تلفظ و ادائیگی سے تو پہلے ہی محذوف ہے اور دُوسرا کوئی قرینہ اس کے وجود و ثبوت کی اطلاع و تنبیہ کے لئے موجود نہیں۔ پس اگر اس کو نہ لکھتے تو کسی طریقہ سے بھی اس کا پتہ نہ چلتا۔ اس بناء پر اس کو رسم میں ثابت رکھا گیا۔ خوب سمجھ لو) (۳) ہمارے بعض اماموں نے کہا ہے کہ اِن دونوں الفوں (یعنی الف اِفَّاعُلٌ اور

الف ہمزہ لام کلمہ) کے حذف وسقوط میں اس بات پر تنبیہ وتوقیف ہے کہ تلفظ وادا میں کتابت وخط کی پیروی کرنا واجب نہیں پس اب قاری حذف کے موقع میں اثبات اور اثبات کے موقع میں حذف پڑھتا ہے. بشرطیکہ یہ صورت قرأت وروایات کی وجوہ میں ثابت ہو (مثلاً.... فَادّٰرَءْتُمْ میں دونوں الف رسماً محذوف ہیں. مگر اس کے باوجود لفظاً ثابت ہیں اور اَنَا وغیرہ کا الف رسماً ثابت ہے مگر اس کے باوجود لفظاً محذوف ہے). (اور یاد رکھو کہ اس کلمہ میں رسم کی بناء پر ہمزہ کے حذف سے فَادّٰ رَتُمْ پڑھنا صحیح نہیں) اور اسی طرح (۲/۸) اَمْتَلَئْتِ (ق ع۲) میں بھی اکثر مصاحف کی رُو سے تخفیف کی بناء پر نیز معلوم وظاہر ہونیکی بناء پر ہمزہ کی صورت محذوف ہے (لیکن تخفیف ابدال ہی سے ہوگی نہ کہ رسم کی بناء پر حذف سے بھی) اور اسی طرح (۳/۹ تا ۵/۱۱) اِسْتَئْجِرْهُ. اسْتَئْجَرْتَ (قصص ع۳) اور اسی طرح یَسْتَئْخِرُوْنَ (غیبت وخطاب دونوں سے مثلاً اعراف ع۴/۱۱ ویونس ع۵ ونحل ع۸/۱۴ وسبا ع۴/۹) ان تینوں میں بھی "تنزیل" میں ابوداؤد کے بیان کی رُو سے ہمزہ بے صورت ہے. (مگر جمہور اہل رسم کی پیروی کرتے ہوئے آج کل عمل اس کے برخلاف ہے) اور بعض اہل رسم نے سورۂ اعراف (ع۴/۱۱) والے لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ کو مستثنیٰ کیا ہے. (اور اس کے ہمزہ کو قاعدہ کے موافق الف ہی کی صورت میں بیان کیا ہے)

تیسرا فائدہ:

اُس ہمزۂ متحرکہ کے خلافِ قیاس کلمات کے بیان میں جو الف کے سوا کسی اور ساکن کے بعد ہو۔ یہ اِن آٹھ کلمات میں قیاس کے خلاف لکھا گیا ہے۔ (۱) اَلنَّشْاَۃَ تین جگہ (عنکبوت ع۲/۱۴ ونجم ع۳ وواقعہ ع۲/۱۵) (۲) یَسْاَلُوْنَ عَنْ (احزاب ع۲/۱۸) (۳) مَوْئِلًا (کہف ع۸/۲۰) (۴) اَلسُّوْاٰی (روم ع۲/۴) (۵) اَنْ تَبُوْاَ (مائدہ ع۵/۹) (۶) لِیَسُوْاٗ (بنی اسرائیل ع۱) پس ان چھوں کلمات میں ہمزہ الف اور یا کی صورت میں مرسوم ہے. اور عام قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ ان میں ہمزہ محذوف اور بے صورت ہو. کیوں کہ ان کی تخفیف کا قیاس. نقل وحذف ہے (اور ظاہر ہے کہ اس کے مناسب حذف ہی ہے نہ کہ اثبات) اور ذیل کے دو کلمے بھی ان چھوں کے ساتھ ملحق ہیں (۷) هُزُوًا. حمزہ اور امام خلف کی قرأت پر (ع۸/۲) کُفُوًا (اخلاص ع۱/۲) ان دونوں کی

اور یعقوب کی قراءت پر، اور تفصیل یہ ہے۔ پہلا کلمہ: النَّشْاَۃَ۔ اس میں شین کے بعد بلا خلاف الف مرسوم ہے۔ تاکہ دونوں قراءتوں کی گنجائش باقی رہے۔ اس طرح کہ ابو عمرو اور ان کے ہم نوا (یعنی ابن کثیر) جو اس میں شین کے فتحہ سمیت الف مدہ سے اَلنَّشَاءَۃَ پڑھتے ہیں ان کی قراءت میں تو یہ الف، حرفِ مدہ ہی کی شکل ہے۔ اور حمزہ اور ان کے شرکاء (یعنی نافع ابن عامر عاصم کسائی، ابو جعفر و یعقوب و امام خلف) جو مد کے بغیر شین کا سکون پڑھتے ہیں۔ ان کی قراءت پر یہ الف ہمزہ کی صورت ہے۔

دوسرا کلمہ: یَسْاَلُوْنَ۔ اس کی رسم میں مصاحف کا اختلاف ہے۔ سو بعض قرآنوں میں تو یہ سین کے بعد الف سے ہے اور دوسرے بعض مصاحف میں الف کے حذف سے مرسوم ہے پس جن میں الف کے اثبات سے مرسوم ہے ان کے اعتبار سے تو یہ اَلنَّشْاَۃَ ہی کی طرح ہے۔ تاکہ دونوں قراءتوں کی گنجائش باقی رہے۔ کیوں کہ سیدنا رُوَیس کی روایت کی رُو سے امام یعقوب اس کو یَسَّآءَلُوْنَ پڑھتے ہیں سین کی تشدید اور الف مدہ کے اثبات سے۔ اور یہی حسن[1] بصری۔ عاصم جحدری[2] اور ابو اسحاق سبیعی[3] کی بھی قراءت ہے۔ (پس ان کی قراءت کی رُو سے یہ الف، حرفِ مد کی شکل ہے اور دُوسرے قراء جو اس میں مد کے بغیر سین کا سکون پڑھتے ہیں ان کی قراءت پر یہ الف، ہمزہ کی صورت ہے۔ پس اس طرح ایک ہی رسم سے دُونوں قراءتیں نکل آئیں) اور جن قرآنوں میں یہ کلمہ الف کے حذف سے لکھا ہوا ہے۔ ان میں صرف باقی قراء کی جماعت کی قراءت ہی کا لحاظ رکھا گیا ہے (نہ کہ رُوَیس وغیرہ کی قراءت کا بھی۔ لیکن احقر عرض کرتا ہے کہ اب بھی رُوَیس وغیرہ کی قراءت کی گنجائش ہے۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ سین کے بعد والے الف کو تخفیفاً و اختصاراً حذف کر دیا ہو اور یہ الف، ہمزہ ہی کی شکل ہو (واللہ اعلم) اور اَلنَّشْاَۃَ اور یَسْاَلُوْنَ دونوں میں امام حمزہ کے لئے وقفاً اَلنَّشَاۃ اور یَسَالُوْن بھی جائز ہے کیوں کہ نقل کے بعد ہمزہ کا الف سے ابدال بھی عرب سے سُنا گیا ہے جو ان میں رسمی وجہ ہے جیسا کہ تخفیفِ قیاسی مختلف فیہ کی ساتویں صورت میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ ملاحظہ کرلیں)

تیسرا کلمہ: مَوْىِٕلًا۔ اس میں ہمزہ (بے صورت ہونے کی بجائے) تمام مصاحف (قرآنوں) میں یا کی صورت میں مرسوم ہے۔ اور اس کی وجوہ وعلل دو ہیں

(۱) آیتوں کے اُن آخری سِروں کی مناسبت و موافقت جو اس سے پہلے اور بعد (دونوں جانبوں) میں آرہے ہیں. جیسے مَوْعِدًا (جو اِس کے بعد بھی ہے اور اس سے پہلے ع۶ میں بھی ہے) اور مَصْرِفًا اور مَوْبِقًا (جو اس سے پہلے (ع۱۹) میں آرہے ہیں. پس جس طرح اِن کلمات میں عین کلمہ (عین و را و با) رسمًا ثابت و مکتوب ہے اسی طرح مَوْئِلًا میں بھی عین کلمہ (ہمزہ) کو رسمًا ثابت ہی رکھا گیا ہے واللہ اعلم

(۲) اِس ہمزہ کے تلفظ و نُطق کی محافظت و نگہداشت کرنا کیوں کہ ساکن حرف کے بعد ہمزہ کا ادا کرنا قدرے دُشوار ہے. اس بنا پر اُس کو رسمًا ثابت رکھ دیا تاکہ اُس کے تلفظ کا خوب خیال رکھا جائے) چوتھا کلمہ: اَلسُّوْٓأٰی. اِس میں واؤ کے بعد ہمزہ (بے صورت ہونے کی بجائے) الف کی صورت میں مرسوم ہے. اور اِس الف ہمزہ کے بعد یا ہے جو تانیث کے الف کی صورت ہے. اور امالہ کی نیت کی بنا پر ہے. اور جب تانیث کے الف کو امالہ کی نیت کی بنا پر یا کی صورت میں لکھا گیا ہے تو اس سے پہلے ہمزہ کو بھی (عام قیاس کے خلاف) الف کی شکل میں لکھ دیا تاکہ یہ پتہ چل جائے کہ یہ ہمزہ بھی امالہ میں تانیث کے الف کے تابع ہے (اور اِس ہمزہ میں وقفًا تسہیل ضعیف ہے. جیسا کہ تخفیفِ قیاسی مختلف فیہ کی تیسری صورت میں مذکور ہوا) پانچواں کلمہ: اَنْ تَبُوْٓأَ. اِس میں ہمزہ (بے صورت ہونے کی بجائے) الف کی صورت میں مرسوم ہے. اور ساکن کے بعد ہمزۂ متطرفہ. بلاخلاف (اور اجماعی طور پر) اِس کے سوا اور کسی موقع میں بھی بالصورۃ نہیں لکھا گیا. (اور بلاخلاف اس لئے کہا کہ مع الخلاف تو اِس قسم کے دو کلمے اور بھی ہیں جو بالصورۃ لکھے گئے ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) لِيَسُوْٓأَ جو صرف حمزہ وغیرہ کی قراءت پر الف کی صورت میں لکھا ہوا ہے. نہ کہ نافع وغیرہ کی قراءت پر بھی (۲) لَتَنُوْٓأُ (قصص ع۸) جو دانی کی رائے پر الف کی صورت میں مرسوم ہے جیسا کہ آگے آتا ہے) چھٹا کلمہ: لِيَسُوْٓأَ. یہ حمزہ اور اُن کے رُفقاء (ابنِ عامر، شعبہ، کسائی اور امام خلف ان ساڑھے چار) کی قراءت پر تو اَنْ تَبُوْٓأَ ہی کی طرح ہے (کہ اس کا ہمزہ عام قیاس کے خلاف الف کی صورت میں مرسوم ہے) لیکن نافع اور ان کے شرکاء (ابنِ کثیر ابوعمرو، حفص، ابوجعفر و یعقوب اِن ساڑھے پانچ) کی لِيَسُوْٓءُا (جمع مذکر غائب) والی قراءت کی

رُو سے اِس میں (ہمزہ عام قیاس کے موافق بے صورت ہی ہے اور) الف زائد ہے۔ اِس بنا پر کہ وہ جمع کے واؤ کے بعد واقع ہو رہا ہے۔ جیسا کہ قَالُوْا اور اِس کے مانند دُوسرے کلمات ...... (اٰمَنُوْا۔ کَفَرُوْا۔ کَذَّبُوْا۔ تُمْزِقُوْا۔ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا۔ فَلْیَعْبُدُوْا۔ اِنِ اعْدُوْا۔ وَاِنْ تَعْفُوْا۔ فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا۔ بَنُوْا۔ اُولُوْا۔ مُلٰقُوْا رَبِّهِمْ۔ نَصَرُوْا۔ یَرْجُوْا۔ نَتْلُوْا۔ اُدْعُوْا۔ لِتَتْلُوَا۔ وَنَبْلُوْا وغیرہ) میں بھی یہی صورت ہے۔ پھر عین کلمہ اور جمع مذکر والے دو واؤوں میں سے بھی ایک کو تخفیف کی بنا پر حذف کر دیا گیا ہے۔ اس بنا پر کہ یہاں ایک ہی طرح کی دو شکلیں جمع ہو رہی تھیں (جن کا جمع ہونا مکروہ و ناپسندیدہ ہے) اس لئے تماثل کے عام قاعدہ کے موافق ایک ہی شکل کو باقی رکھ لیا (اور دُوسری کو حذف کر دیا) ساتواں اور آٹھواں کلمہ : هُزُوًا۔ اور کُفُوًا۔ یہ دونوں کلمے عین (یعنی زا اور فا) کے ضمہ کی صورت میں تو اصل کے موافق ہیں۔ اس طرح کہ اِن کا ہمزہ عام قیاس کے موافق بالصورۃ (یعنی واؤ کی صورت میں) لکھا گیا ہے۔ (اور یہ هُزُوًا میں سما شامی شعبہ کسائی کی اور کُفُوًا میں حرمی۔ مازنی۔ شامی شعبہ کسائی کی قرأت ہے) لیکن تخفیف کی بنا پر عین کلمہ کا سکون ... پڑھنے والوں کی قرأت کی رُو سے اِن کا ہمزہ عام اصول کے موافق نہیں لکھا گیا (بلکہ قیاس کیخلاف واؤ کی شکل میں مرسوم ہے۔ اور یہ سکون هُزْوًا میں فتی کی اور کُفْوًا میں فتی و یعقوب کی قرأت ہے) اور اِن آٹھ کلمات کی رسم کی مزید تفصیل یہ ہے کہ اِن میں سے جن کلمات میں ہمزہ واضح و ظاہر اور جزمی و قطعی طور پر بالصورۃ لکھا گیا ہے وہ فقط دو ہیں (۱) مَوْئِلًا۔ بالاجماع (۲) اَنْ تَبُوْٓاَ بِاِثْمِی۔ دو احتمالوں میں سے قوی ترین احتمال پر۔ (رہے باقی چھ اَلنَّشْاَةَ۔ یَسْـَٔلُوْنَ عَنْ۔ السُّوْٓاٰی۔ لِیَسُوْٓءُا۔ هُزُوًا۔ کُفُوًا۔ سو ان میں یہ رسم بالصورۃ والی وجہ قطعی و صریح نہیں اس بنا پر کہ ان میں سے اَلنَّشْاَةَ اور یَسْـَٔلُوْنَ میں الف والی قرأت کا۔ اور لِیَسُوْٓءُا میں جمع والی کا اور هُزُوًا اور کُفُوًا میں ضمہ والی قرأت کا اور اَلسُّوْٓاٰی میں الف تانیث کی تبعیت کا احتمال موجود ہے۔ اِس لئے اِن کی رسم بالصورۃ کو قطعی طور پر خلاف قیاس نہیں کہہ سکتے۔ واللہ اعلم۔ احقر عرض کرتا ہے کہ اَلسُّوْٓاٰی میں بھی رسم بالصورۃ والی وجہ جزمی و صریح ہے نہ کہ احتمالی و غیر صریح جیسا کہ واضح ہے۔ رہا یہ احتمال کہ اِس میں الف

تانیث کی تبعیت کی گنجائش ہے اس بنا پر اس کی رسم بالصورۃ والی وجہ کو جزمی وقطعی نہیں کہہ سکتے، سو اس کا حل یہ ہے کہ یہ تو محض ایک نکتہ و توجیہ ہے جس کا رسم پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ اس کی مثال تو یوں ہی ہے جیسے مَوْئِلًا میں یہ کہہ دیتے ہیں کہ اس کے ہمزہ کی رسم بالصورۃ میں رؤس آیات کی مناسبت مقصود ہے وغیرہ وغیرہ۔ پس اگر توجیہ ونکتہ وعلت کی وجہ سے بھی کسی ہمزہ کی رسم کو غیر جزمی وغیر صریح کہہ سکتے ہیں تو پھر تو مَوْئِلًا میں بھی یہی کہنا چاہیئے کہ اس کی رسم بالصورۃ بھی غیر قطعی وغیر واضح ہے۔ حالانکہ مصنف محققؒ اس کے خلاف فرما رہے ہیں۔ پس یہ مقام قابلِ اغماض وتسامح ہے۔ فَلْیُتَأَمَّلْ۔ واللہ اعلم) (لَتَنُوْٓأُ قصص ع ۸ کے ہمزہ کی رسم کی بحث)؛۔ حافظ ابو عمرو دانیؒ نے لَتَنُوْٓأُ بِالْعُصْبَةِ (قصص ع ۸) کو بھی اُن کلمات میں بیان کیا ہے جن میں ہمزہ ساکن کے بعد طرف میں واقع ہونے کے باوجود بھی (عام قیاس کے خلاف بے صورت ہونے کی بجائے) الف کی صورت میں لکھا گیا ہے (پس دانی نے اس میں واؤ کے بعد والے الف کو ہمزہ کی صورت قرار دیا ہے) اور اس بارہ میں امام شاطبی نے بھی ان کی پیروی کی ہے۔ پس انہوں نے اس ہمزہ کو بھی خلافِ قیاس ہمزوں کے ذیل میں شامل کر دیا ہے۔ حالانکہ واقعہ ایسا نہیں اس لئے کہ لَتَنُوْٓأُ کا ہمزہ مضموم ہے سو اگر اس کو بالصورۃ لکھتے تو وہ واؤ کی شکل میں ہوتا۔ جیسا کہ مَوْئِلًا میں کسرہ والا ہمزہ یا کی اور.. تَبُوْٓأَ اور النَّشْأَةَ اور السُّوْٓأٰی (اور لِیَسُوْٓءُا) میں فتحہ والا الف کی صورت میں مرسوم ہے۔ (پس اسی طرح لَتَنُوْٓأُ کا ہمزہ مضموم بھی اگر مُصَوَّر ہوتا تو واؤ ہی کی صورت میں ہوتا۔ حالانکہ آپکے قول پر یہ الف کی صورت میں ہے۔ اس بنا پر معلوم ہوا کہ یہ قول صواب نہیں) بلکہ درست بات یہ ہے کہ لَتَنُوْٓأُ کا ہمزہ تو عام قیاس کے موافق بے صورت اور محذوف ہی ہے۔ اور یہ الف، زائد واقع ہوا ہے جس طرح کہ یَعْبَؤُا۔ تَفْتَؤُا اور لُؤْلُؤٍ اور اِنِ امْرُؤٌا میں بھی ہمزہ کے بعد ایک زائد الف اسی بنا پر لکھتے ہیں کہ یہ الف اُس الف کے مشابہ ہے جو جمع کے واؤ کے بعد زائد کیا جاتا ہے اور یہ صورت اَنْ تَبُوْٓأَ بِاِثْمِیْ میں بھی محتمل وممکن ہے۔ (کہ شاید اس کا ہمزہ بھی عام قیاس کے موافق بے صورت ہی ہو اور الف زائد ہو۔ مگر یہ مرجوح ہے۔ احقر عرض کرتا ہے کہ اگر ہمزہ کے خلافِ

قیاس مرسوم ہونے میں یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی حرکت کے موافق مرسوم ہو تو پھر ھُزُوًا اور کُفُوًا میں بھی ہمزہ لازمی طور پر الف کی شکل میں لکھا جانا چاہیئے تھا کیوں کہ ہمزہ پر نصب ہے جس کے مناسب الف ہی ہے۔ حالانکہ ان میں ہمزہ واؤ کی شکل میں ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اس واؤ میں شمول کی رعایت ہے تو ہم کہیں گے کہ پھر اَلنَّشْاَةَ سے تائید پیش کرنا درست نہیں کیوں کہ اس میں بھی شمول کا احتمال ہے۔ فَتَاَمَّلْ واللہ اعلم)۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (حاصل یہ کہ لَتَنُوْٓاُ (قصص ع ۸) میں واؤ کے بعد ایک الف لکھا ہوا ہے جو دانیؒ و شاطبیؒ کی رائے پر تو ہمزہ کی صورت ہے اور قیاس کے خلاف ہے۔ لیکن حضرت محقق علامہؒ کے یہاں اگر اس کو تَفْتَؤُا کے الف کی طرح زائد مان لیں تو ہمزہ قیاس کے موافق بے صورت ہوگا۔ اور قیاس کے خلاف کہنے کی حاجت نہ ہوگی) (تکمیل فائدہ اور مزید وضاحت کی غرض سے اس قسم میں سے اُن چھ کلمات کا بیان جو عام قیاس کے موافق مرسوم ہیں)۔

(۱ و ۲) وَلَا تَايْـَٔسُوْا مِنْ رَّوْحِ اللّٰهِ اِنَّهٗ لَا يَايْـَٔسُ۔ (یوسف ع ۱۰) (۳) اَفَلَمْ يَايْـَٔسِ الَّذِيْنَ (رعد ع ۴) بعض لوگوں نے ان تین کلموں کو بھی (ہمزہ متحرکہ بعد از ساکن غیر الف والے) اس باب (کے خلاف قیاس کلمات و حروف) کے ذیل میں ہی بیان کر دیا ہے۔ (اور یہ کہا ہے کہ ان میں ہمزہ عام قیاس کے خلاف الف کی صورت میں لکھا ہوا ہے یعنی لَا تَيْاَسُوْا۔ لَا يَيْاَسُ۔ اَفَلَمْ يَيْاَسِ) حالانکہ واقعہ ایسا نہیں کیوں کہ ان تینوں موقعوں میں (سب قرآنوں میں اور اسْتَيْـَٔسَ۔ اسْتَيْـَٔسُوْا میں بعض مصاحف میں تا اور یا کے بعد جو الف لکھا ہوا ہے۔ اُس کا ہمزہ سے کوئی بھی تعلق نہیں۔ بلکہ اُس میں اس کے علاوہ اور دو اُمور و وجوہ کا احتمال ہے اور وہ یہ ہیں۔ کہ یا تو (۱) یہ الف، ابن کثیر اور ابو جعفر کی (قلب و ابدال والی) اُس قراءت (یعنی لَا تَايْسُوْا وغیرہ) کے ظاہر کرنے کے لئے لکھا ہوا ہے جو بزی اور ابن وردان کی دو روایتوں کی رُو سے ہے جیسا کہ اس سے پہلے "باب الہمز المفرد" (کی تیسری قسم کی نوع یا ء ساکنہ کے اخیر) میں اس قراءت کی پوری تفصیل گزر چکی ہے۔ یا (۲) یہ کہ الف کی زیادتی سے مقصود یہ ہے کہ ان کلمات (تَايْـَٔسُوْا۔ يَايْـَٔسُ) میں اور يَئِسَ اور يَئِسُوْا میں فرق کر دیں۔ کیوں کہ اگر یہ کلمات الف کی زیادتی کے بغیر لکھے جاتے (یعنی تَيْـَٔسُوْا۔ يَيْـَٔسُ) تو يَئِسُوْا

اور رِئیٰ سے ملتبس ہو جاتے۔ اس بناء پر الف کے ذریعہ ان کلمات میں فرق کر دیا گیا۔ جیسا کہ مِائَۃٌ میں بھی الف کی زیادتی کا یہی مقصد ہے کہ اس میں اور مِنْہُ میں فرق ہو جائے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ یہ کہ تَایْئَسُوْا وغیرہ میں الف کے زائد کرنے سے دونوں قراتوں کی گنجائش بھی نکل آتی ہے اور اسی طرح یہ بھی یاد رکھو کہ خاص سورۂ کہف ع۴ کے لِشَایْءٍ میں یا (ایک شاذ و غیر معتبر... قول کی رُو سے) اِس میں اور اِس کے علاوہ قرآن کے تمام موقعوں میں شَایْءٍ میں نیز وَجِایْءَ میں (بالاجماع) جو الف زیادہ کرتے ہیں اُس کا بھی یہاں کوئی دخل (اور اِس بیان سے کوئی تعلق) نہیں۔ (بلکہ یہ الف شَایْءٍ میں تو شین کے فتحہ کی علامت ہے اور جِایْءَ میں حتّٰی کے التباس سے بچانے کے لئے ہے) اور آگے خدائے بزرگ و برتر ہی خوب جانتے ہیں۔ (حاصل یہ کہ تَایْئَسُوْا وغیرہ میں ہمزہ ساکن کے بعد ہونے کی بناء پر بے صورت ہے۔ پس ان میں قیاس کے خلاف کہنے کی حاجت نہیں، گو بعض اس کے قائل ہوئے ہیں اور ہذلی نے ان میں حمزہ کے لئے ایک وجہ بزی کی طرح بھی نقل کی ہے لیکن وہ معتبر و صحیح نہیں۔ واللہ اعلم) (۴) اَلْمَوْءٗدَۃُ (تکویر ع۱) اِس میں تماثل یعنی ایک طرح کی دو شکلیں جمع ہو جانے کے سبب ایک ہی واؤ لکھا ہوا ہے (اور دوسرے کا کام ضمۂ معکوسہ سے لیا گیا ہے) اور اِس کا ہمزہ قیاس کے موافق محذوف الصورۃ ہی ہے۔ اور اسی طرح (۵) مَسْئُوْلًا۔ (اسراء ع۴ و احزاب ع۸ اور مَذْءُوْمًا اعراف ع۲) میں بھی ایک ہی واؤ لکھا ہوا ہے، (اور ہمزہ قیاس کے موافق بے صورت ہے) اور تعجب ہے کہ امام شاطبیؒ نے مَسْئُوْلًا کو اُن کلمات میں کیونکر بیان فرما دیا جن میں دو واؤوں میں سے ایک واؤ (تماثل کے سبب) حذف کر دیا گیا ہے۔ (اور صرف ایک واؤ باقی رکھا گیا ہے۔ جبکہ اِس میں دو واؤ سرے سے جمع ہی نہیں) اور اسی طرح (۶) وہ قُرْءٰنًا جو یوسف (ع۱) اور زُخْرُف (ع۱) کے شروع میں ہے۔ ان میں جو ہمزہ کے بعد الف محذوف ہے۔ جیسا کہ بعض مصاحف (یعنی حجازی شامی قرآنوں) میں یہ دونوں مواقع اِسی طرح مرسوم ہیں۔ پس یہ حذف اور اسی طرح بعض دوسرے الفات کا وہ حذف جو الف کے معلوم و ظاہر ہونے کی بناء پر محض اختصار و تخفیف کی غرض سے عمل میں لایا گیا ہے۔ اِس باب سے متعلق نہیں۔

علیٰ ہٰذا القیاس بعض قرآنوں میں وَقُرْءٰنًا فَرَقْنٰهُ (بنی اسرائیل ع۱۲) اور قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا (زمر ع۳) اِن دوؔ موقعوں میں بھی الف محذوف ہے۔ سو ان میں "ق۔ر۔ن" لکھا ہوا ہے۔ (نہ کہ ہمزہ اور الف بھی) پس ان میں اور ان کے علاوہ دُوسرے الفات میں جو حذف ہے وہ تخفیف و اختصار کی بنا پر ہے (اُس کا ہمزہ کے بیان سے کوئی تعلق نہیں۔ اور دُوسرے بعض مصاحف میں تمام موقعوں میں اور مندرجۂ بالا قرآنوں میں اِن مواقع کے علاوہ دُوسرے مقامات میں لفظ قُرْءٰان کا الف ثابت اور ہمزہ بدستور بے صورت ہی ہے۔ مگر تحقیق یہ ہے کہ یہ الف ہمزہ کی شکل ہے، اور ہمزہ کے بعد والا الف اختصاراً ہر جگہ محذوف ہی ہے۔ واللہ اعلم) **چوتھا فائدہ: الف کے بعد ہمزۂ متحرکہ متوسطہ بنفسہٖ کے خلاف قیاس کلمات کے بیان میں:** اس قسم میں سے ایکؔ قاعدۂ کلیہ اور چند مخصوص کلمات قیاس کے خلاف آئے ہیں۔ پس **قاعدۂ کلیہ** تو یہ ہے کہ جس موقع میں بھی دوؔ یا دوؔ سے زائد کئی ہم شکل حروف یعنی کئی الف یا کئی یائیں یا کئی واؤ جمع ہو جائیں۔ وہاں ہمزہ کو بے صورت لکھیں گے۔ اور اس کی تینؔ صورتیں ہیں (۱) الف کے بعد فتحہ والا ہمزہ یہ تو مطلقاً ہر جگہ بے صورت ہوتا ہے۔ (تاکہ تماثل نہ ہو) جیسے نَدْعُ اَبْنَآءَنَا وَاَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ۔ وَمَا جَعَلَ اَدْعِيَآءَكُمْ اَبْنَآءَكُمْ۔ وَمَا كَانُوْٓا اَوْلِيَآءَهٗ۔ دُعَآءً وَّنِدَآءً۔ مَآءً اسیطرح مُلْجَـًٔا اور خَطَـًٔا (یہ دوؔ مثالیں اُس متحرک ہمزہ کی ہیں جو حرکت والے حرف کے بعد ہو پس چوں کہ ایسے ہمزہ کا عام قاعدہ یہ ہے کہ وہ اپنی حرکت کے اعتبار سے لکھا جاتا ہے۔ اور یہاں اس عام قیاس کے خلاف بے صورت ہے تاکہ تماثل نہ ہو اس بنا پر حضرت مصنف محقق علامہ نے طرداً للباب اور تکمیلاً للفائدہ اِن دونوں مثالوں کو بھی اِسی قسم میں شامل کر دیا۔ تاکہ تماثل کے قاعدہ کی خوب وضاحت ہو جائے۔ کہ تماثل کے سبب صرف اِسی قسم میں نہیں بلکہ بعض دُوسرے مواقع میں بھی ہمزہ کو بے صورت لکھا جاتا ہے۔ لیکن احقر عرض کرتا ہے کہ خَطَأً جیسی مثالوں میں تحقیق یہ ہے کہ یہ الف ہمزہ کی شکل ہے اور نصب کی تنوین والا الف تماثل کے سبب محذوف ہے واللہ اعلم) (۲) الف کے بعد ضمہ والا ہمزہ۔ جبکہ اس کے بعد واؤ ہو (اس میں بھی تماثل سے بچنے کے لئے

صرف ایک واؤ لکھا جاتا ہے) جیسے جَآءُوْکُمْ ۔ یُرَآءُوْنَ (۳) الف کے بعد کسرہ والا ہمزہ اس کے بعد یا ہو۔ جیسے اِسْرَآءِیْلَ ۔ مِنْ وَّرَآئِیْ ۔ شُرَکَآئِیَ ۔ اور اٰلِیْٓئِِِ حمزہ (ابن عامر، عاصم، کسائی امام خلف ہی کی (اُس) قراءت پر (جس میں ہمزہ کے بعد یا ہے) جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ پس اس یٔت بھی ہمزہ کی صورت نہیں لکھتے۔ تاکہ ایک ہی طرح کی دو۲ صورتیں جمع نہ ہو جائیں (یعنی تماثُل سے بچنے کے لئے اس میں بھی صرف ایک یا لکھی جاتی ہے اور اٰلّٰٓئِ کی رسم اِلٰی جارہ کی طرح ہے تاکہ چاروں۴ قراءتوں کو شامل ہو جائے۔ اور آگے پانچویں۵ فائدہ میں آرہا ہے کہ اس میں سے الف اختصار کی بناء پر محذوف ہے۔ پس اٰلّٰٓئِ والی قراءت پر تو یا ہمزہ کی صورت ہے۔ تحقیق کی صورت میں بھی (جیسا کہ قالون، قنبل، یعقوب کی قراءت ہے) اور تسہیل کی تقدیر پر بھی (جیسا کہ ورش و ابوجعفر اور ایک وجہ میں بزّی و ابوعمرو کی قراءت میں ہے) اور اٰلّٰیْ والی قراءت پر یا خود یا کی صورت ہے (اور یہ بزّی و ابوعمرو کی دوسری وجہ ہے) اور اٰلّٰٓئِ والی قراءت پر ایک یا تماثُل کی بناء پر محذوف ہے جو ظاہراً ہمزہ کی صورت تھی۔ اور جو ثابت ہے وہ یا کی صورت ہے (اور یہ ابن عامر و کوفیین کی قراءت ہے) واللہ اعلم۔ اور تفصیل آگے آرہی ہے۔ پھر مندرجہ بالا تین۳ صورتوں میں سے آخری دو۲ صورتوں میں دو۲ احتمال ہیں (۱) ہمزہ بے صورت ہو۔ اور یا اور واؤ جو لکھے ہوئے ہیں وہ خود اپنی ہی صورت ہوں (جیسے یُرَآءُوْنَ ۔ اِسْرَآءِیْلَ) اور یہی راجح ہے (۲) ہمزہ یا اور واؤ کی صورت میں ہو۔ اور خود یا اور واؤ محذوف ہوں (جیسے یُرَآؤُنَ ۔ اِسْرَآئِلَ) یہ مرجوح ہے) اور چند مخصوص کلمات یہ ہیں (جو اختلافی ہیں) (۱) اَوْلِیٰٓـؤُهُمُ الطَّاغُوْتُ (بقرہ ع۳۴) (۲) اَوْلِیٰٓـؤُهُمْ مِّنَ الْاِنْسِ (انعام ع۱۵) (۳) لَیُوْحُوْنَ اِلٰٓی اَوْلِیٰٓئِهِمْ (انعام ع۱۴) (۴) اِلٰٓی اَوْلِیٰٓئِكُمْ (احزاب ع۱) (۵) نَحْنُ اَوْلِیٰٓـؤُكُمْ (فصلت ع۱۸)۔ پس ان پانچوں۵ میں اہلِ عراق کے اکثر قرآنوں میں تو ہمزہ محذوف الصورۃ (بے صورت) لکھا ہوا ہے۔ اور باقی مصاحف (یعنی عراقی میں سے بعض میں اور باقی تمام قرآنوں) میں ہمزہ کی صورت ثابت ہے (یعنی پیش والا واؤ کی اور زیر والا یا کی صورت میں مرسوم ہے) (۶) اِنْ اَوْلِیٰٓـؤُهٗ (انفال ع۱۸) اس میں ابن منادی وغیرہ نے تو نقل

کیا ہے کہ بعض مصاحف میں (جمع کی ضمیر والی کی طرح) اس میں بھی ہمزہ بے صورت ہے (لیکن اکثر مصاحف میں قیاس کے موافق واؤ کی صورت میں ہے۔ اور تخفیف صرف تسہیل سے ہوگی مد کے ساتھ بھی اور قصر کے ساتھ بھی۔ اور علیؒ ضباع نے اس میں مد و قصر دونوں کے ساتھ واؤ سے ابدال بھی بتایا ہے۔ لیکن اتحاف وغیث النفع وغیرہ وغیرہ کتب سے اس کی تائید نہیں ہوتی اس لئے متروک ہے) اور اس بات پر تمام مصاحف کا اتفاق ہے کہ ہمزہ سے پہلا بنائی الف ان تمام (چھئوں)... کلموں میں اور اسی طرح ان جیسے دوسرے سب ہی کلمات میں لامحالہ محذوف ہی ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ اور ان کلموں میں ہمزہ کی صورت محذوف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب ان میں سے مجرور کلمہ (اَوْلِیَآئِهِمْ۔ اَوْلِیَآئِكُمْ) میں بنائی الف حذف کر دیا گیا تو ایک ہی طرح کی دو صورتیں جمع ہوگئیں۔ جن کی بنا پر ہمزہ کی صورت والی ایک یا رسم میں سے ساقط کر دی گئی (تاکہ تماثل لازم نہ آئے) پھر مرفوع کلمہ (اَوْلِیَآؤُكُمْ۔ اَوْلِیَآؤُهُمْ) کو اسی مجرور پر حمل کر لیا۔ (اور تشبیہ و مناسبت کی بنا پر اس میں سے بھی ہمزہ کی صورت حذف کر دی) اور ان اَوْلِیَآؤُهٗ میں ہمزہ کو بے صورت اس بنا پر لکھا گیا کہ یہ کلمہ رسماً اپنے قریبی لفظ وَمَا كَانُوْٓا اَوْلِیَآءَهٗ کے مناسب ہو جائے۔ اور آگے خدائے بزرگ و برتر ہی خوب جانتے ہیں۔ (اور ہمارے اکثر مصاحفِ قدیمہ و جدیدہ میں فصلت والا واؤ کی اور احزاب والا یا کی صورت میں ہے۔ اور بقرہ وانعام والے تینوں بے صورت ہیں۔ اور اَوْلِیَآؤُهٗ میں ہمارے تمام مصاحف میں یا کے بعد الف مدہ ثابت اور ہمزہ واؤ کی صورت میں مرسوم ہے)

(۷) جَزَآؤُهٗ کے وہ تین کلمے (فَمَا جَزَآؤُهٗ۔ قَالُوْا جَزَآؤُهٗ۔ فَهُوَ جَزَآؤُهٗ) جو یوسفؑ (رکوع ۹) میں ہیں۔ ان میں بھی اختلاف ہے۔ پس غازی بن قیس نے اپنی کتاب "هجاء السنة" میں ان میں بھی ہمزہ کی صورت کا حذف نقل کیا ہے۔ اور دانی نے یہ وجہ اپنی مقنع میں نافع سے روایت کی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ واؤ کی صورت خطِ قدیم میں زا کی صورت کے قریب و مشابہ ہے۔ (پس ہمزہ کو واؤ کی صورت میں لکھنے سے ایک ہی طرح کی دو شکلیں جمع ہو جاتی ہیں جن کا اجتماع ناپسندیدہ ہے اس بنا پر ایک صورت کو حذف کر دیا) جیسا کہ اہلِ رسم نے الرُّءْیَا (وغیرہ) میں بھی یہی عمل کیا ہے

کہ ہمزہ کی صورت کو حذف کر دیا ہے اس بناء پر کہ (خطِ قدیم میں) واؤ (کی رسم) را (کی رسم) کے مشابہ و قریب ہے. (جس کی وجہ سے اِن دونوں میں تماثل ہو جاتا ہے جو مکروہ ہے. اس لئے ہمزہ کی صورت والے واؤ کو رسم سے حذف کر دیا ہے. اور اس کی باقی تفصیل فائدہ ۲ کی صورت "ب" کے ذیل میں ۳ کے ضمن میں آچکی ہے وہاں دیکھ لو) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں (اور غازی کے علاوہ دوسرے حضرات کے قول پر جَزَآؤُہٗ کا ہمزہ واؤ کی صورت میں ہے اور تخفیف اِن سبھی کلمات میں قیاس کے موافق تسہیل ہی سے ہے. جو مد و قصر کے ساتھ ہوگی) (حق تعالےٰ کے قول تَرَآءَ شعرا کی رسم کی بحث):۔

اس بات پر تمام اہلِ رسم کا اتفاق ہے کہ حق تعالےٰ کے قول فَلَمَّا تَرَآءَ الْجَمْعٰنِ (شعراء ع ۴) میں تَرَآءَ (تمام مصاحف میں) ایک ہی الف سے لکھا ہوا ہے. (اور اس کا دوسرا الف رسم سے محذوف ہے) پھر (اس کے دو الفوں میں سے) جو الف ثابت اور جو محذوف ہے. اس (کی تعیین) میں ہمارے علماء کا اختلاف ہے کہ کیا پہلا الف (ثابت وثانی محذوف) ہے یا دوسرا (الف ثابت اور پہلا محذوف ہے اور پہلا الف تَفَاعُلْ کی بناء کا اور دوسرا لام کلمہ کا ہے)؟ سو اس بارہ میں علماء کے دو قول ہیں. اوّل ۱ یہ کہ دانی کے مذہب کی رُو سے محذوف الف، پہلا اور ثابت و مرسوم الف، دوسرا ہے (یعنی تَرَآءَ الْجَمْعٰنِ) اور اس کی توجیہ و تعلیل میں انہوں نے تین ۳ وجوہ پیش کی ہیں. پہلی ۱ وجہ یہ کہ پہلا الف زائد اور دوسرا اصلی ہے. اور زائد و اصلی میں سے زائد الف کا حذف کرنا اور اصلی کا ثابت رکھنا اولیٰ و مناسب تر ہے. دوسری ۲ وجہ یہ کہ یہاں دونوں کے دونوں الف ساکن ہیں، اور دو ساکنوں کے اجتماع کے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان میں سے اوّل میں تغییر و تبدیلی کریں. (اس بناء پر الفِ اُولیٰ ہی کو محذوف ماننا قرینِ قیاس ہے) تیسری ۳ وجہ یہ کہ دوسرے الف میں تو ایک بار پہلے ہی قلب و ابدال سے اعلال و تغیرّ ہو چکا ہے اس بناء پر اب اس میں دوسری بار حذف و سقوط کے ذریعہ اعلال و تغیرّ کرنا مناسب نہیں تاکہ اس میں دو تعلیلات و تغیرات جمع نہ ہو جائیں (جنکا اجتماع ناپسندیدہ ہے. اس بناء پر اول الف ہی کو محذوف ماننا بہتر ہے) دوم ۲: یہ کہ دانی کے ماسوا دوسرے حضرات کا مسلک یہ ہے کہ ثابت و مرسوم الف اول ہے. رہا دوسرا الف سو وہ محذوف ہے (یعنی تَرَآءَ الْجَمْعٰنِ)

(اور یہی راجح و معتبر ہے) اور اس کے استدلال میں انہوں نے پانچ وجوہ بیان کی ہیں. (۱) پہلا الف تو ایک معنی پر دلالت کرتا ہے (جو بناء کلمہ کا ہے) مگر دوسرے کا یہ حال نہیں. اس بناء پر دوسرے ہی کا حذف کرنا اولی ہے۔ (۲) دوسرا الف طرف و اخیر کلمہ میں واقع ہے. اور اطراف و جوانب میں حذف وسقوط اور تغیر و تبدل کا جاری کرنا بہتر ہے۔ (۳) دوسرا الف وصل کی... حالت میں تلفظ کی رو سے ساقط ہو جاتا ہے اس بناء پر مناسب ہے کہ خط و کتابت کے اعتبار سے بھی اسی کو حذف کریں (۴) یہ کہ دو الفوں میں سے ایک کے حذف کرنے کا سبب صرف یہ ہے کہ دو ہم مثل حرفوں کا اجتماع ناپسندیدہ ہے. اور ظاہر ہے کہ یہ اجتماع دوسرے الف ہی سے ثابت ہوتا ہے. اس بناء پر اسی کا حذف اولی و افضل ہے. (۵) یہ کہ اگر دوسرا الف ثابت ہوتا تو یا کی شکل میں لکھا جاتا. کیوں کہ اس کے یا سے بدلا ہوا ہونے کی بناء پر عام قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ اس کو یا ہی کی شکل میں لکھیں (حالانکہ یہ الف یا کی شکل میں مرسوم نہیں پس معلوم ہوا کہ یہ الف پہلا ہی ہے جو اپنی شکل میں مرسوم ہے. اس لئے کہ تَفَاعُلٌ کا الف اپنی ہی شکل میں مرسوم ہونا چاہیئے. نہ کہ یا کی شکل میں) اور ان حضرات نے پہلے مذہب والوں کی تین دلیلوں کا جواب بھی دیا ہے. پس پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اصلی حرف کی بنسبت زائد حرف کا حذف کرنا تو صرف اسی صورت میں اولی و انسب ہے کہ یہ زیادتی محض توسع و تحسین کے لئے ہو. مگر جب یہ زیادتی اوزان و ابنیہ اور کلمہ کی بناء کی درستی کے لئے ہو اس وقت اس زائد حرف کا حذف کرنا اولی و انسب نہیں (اور یہاں یہی صورت ہے کہ پہلا الف گو زائد ہے مگر اس کی زیادتی محض توسع کے لئے نہیں بلکہ کلمہ کی بناء و ساخت کی اقامت و درستی کے لئے ہے اس بناء پر اس کا حذف کرنا کسی طرح بھی مناسب نہیں) اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہم یہاں دو ساکنوں کے التقاء و اتصال کی وجہ سے ایک الف کو حذف نہیں کر رہے. (کہ پہلے کا حذف ضروری ہو) بلکہ ایک طرح کے دو حرفوں کے جمع ہو جانے کے سبب یہ حذف عمل میں لا رہے ہیں. (اس بناء پر دوسرے ہی کا حذف قرین قیاس ہے) اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیں کہ یہاں ایک الف کا حذف التقاء ساکنین ہی کی بناء پر ہے. تب بھی یہ جواب دے سکتے ہیں کہ بسا اوقات

التقاء ساکنین کے سبب دُوسرے ساکن میں بھی تغیر و تبدیلی کر لیتے ہیں۔ (چنانچہ لَمْ یَمُدَّ وغیرہ میں التقاء ساکنین کی وجہ سے دُوسرے ساکن پر حرکت آجاتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ سو ممکن ہے کہ یہاں بھی اسی قاعدہ پر عمل کیا ہو) اور تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ دُوسرے الف کے قلب و ابدال عن الیا۔ کا محل تلفظ و ادا ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں حذف و سقوط کا مقام کتابت و خط اور رسم ہے پس (اگر الف کے رسمی حذف کو بھی دُوسرے ہی الف میں جاری کریں تو) اس سے لفظ و خط کے دو مواقع میں سے کسی ایک موقع میں بھی اعلال و تغیر کا تعدد و تکثر لازم نہیں آتا۔ (بلکہ تلفظ کے مقام میں فقط قلب و ابدال اور کتابت کے موقع میں فقط حذف جاری ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ اس سے ایک ہی محل میں دو تغیرات کا اجتماع کسی طرح بھی لازم نہیں آتا۔ یہ تو اُس وقت لازم آتا جبکہ حذف و سقوط بھی تلفظ و ادا ہی کے محل میں ہوتا یا حذف کی طرح قلب و ابدال بھی رسم و کتابت ہی کے اعتبار سے جاری کیا جاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ اس بنا پر الف کے رسمی حذف و سقوط والے تغیر کا بھی دُوسرے الف میں جاری کرنا کسی طرح ممنوع نہیں۔ خوب سمجھ لو) **پانچواں فائدہ: الف کے بعد ہمزہ متحرکہ متطرفہ کے خلافِ قیاس کلمات کے بیان میں**؛ اس قسم کے کلمات میں الف کے بعد ہمزہ متطرفہ ضمہ والا بھی واقع ہوتا ہے اور کسرہ والا بھی۔ پس (الف)؛ ہمزہ مضمومہ مندرجہ ذیل آٹھ کلمات میں تو (چودہ جگہ) بلاخلاف واو کی شکل میں مرسوم ہے اور وہ یہ ہیں۔ (پ ۱/۲ اور) شُرَكَٰٓؤُا دو جگہ ۱۔ اَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا (انعام ع ۱۲) ۲۔ اَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا (شوریٰ ع ۳) (پ ۱۲/۳) نَشَٰٓؤُا جو ہود ع ۸ میں ہے۔ یعنی اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِیٓ اَمْوَالِنَا مَا نَشَٰٓؤُا۔ (پ ۱۳/۲۴) الضُّعَفَٰٓؤُا دو جگہ ۱۔ فَقَالَ الضُّعَفَٰٓؤُا (ابراہیم ع ۱۵) ۲۔ فَیَقُوْلُ الضُّعَفَٰٓؤُا (مؤمن ع ۵) (پ ۲۱/۶) شُفَعَٰٓؤُا جو روم ع ۵ میں ہے یعنی مِنْ شُرَكَآئِهِمْ شُفَعَٰٓؤُا (پ ۲۴/۵) دُعَٰٓؤُا جو غافر (ع ۵) میں ہے یعنی وَمَا دُعَٰٓؤُا الْكٰفِرِیْنَ (پ ۲۳/۶) الْبَلَٰٓؤُا جو صٰفّٰت (ع ۳) میں ہے یعنی اِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْبَلَٰٓؤُا الْمُبِیْنُ۔ اور بَلَٰٓؤٌا جو دُخان (ع ۵) میں ہے یعنی بَلَٰٓؤٌا مُّبِیْنٌ (پ ۲۸/۱) بُرَءٰٓؤُا جو ممتحنہ (ع ۱) میں ہے یعنی اِنَّا بُرَءٰٓؤُا۔ (پ ۸/۱۱ تا ۱۸) جَزٰٓؤُا چار جگہ ۱ و ۲۔ مائدہ (ع ۵) میں دو یعنی وَذٰلِكَ جَزٰٓؤُا الظّٰلِمِیْنَ۔ اور اِنَّمَا

جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ۔ اور یہ اس سورۃ کے اول والے ہیں۔ (پس جَزَآءُ الْمُحْسِنِیْنَ (رکوع ۵) اور فَجَزَآءُ (رکوع ۳) میں حسب قاعدہ بے صورت ہی ہے) ۳ شوریٰ (رکوع ۴) میں ایک یعنی وَجَزٰٓؤُا سَیِّئَۃٍ۔ ۴ حشر رکوع ۲ میں بھی ایک یعنی وَذٰلِكَ جَزٰٓؤُا الظّٰلِمِیْنَ۔ (پس ان آٹھوں کلمات میں چودہ جگہ ہمزہ واؤ کی صورت میں ہے۔ اور واؤ کے بعد الفِ زائد بھی لکھا ہوا ہے۔ اور ہمزہ سے پہلا الف محذوف ہے۔ اور بُرَءٰٓؤُا میں پہلا ہمزہ بے صورت ہے۔ پس اس میں را کے بعد واؤ ہے جو دوسرے ہمزہ کی صورت ہے اور اس کے بعد الفِ زائد ہے) اور ذیل کے چار کلمات میں (سات جگہ) ہمزہ مضمومہ بخلاف واؤ کی صورت میں مرسوم ہے۔ (یعنی بعض مصاحف میں مصوّر اور دوسرے بعض میں غیر مصوّر ہے۔) اور وہ یہ ہیں (۱) جَزَآءُ تین جگہ ۱ جَزَآءُ الْمُحْسِنِیْنَ (زمر رکوع ۴) ۲ جَزَآءُ مَنْ تَزَکّٰی (طٰہٰ رکوع ۳) ۳ جَزَآءُ الْحُسْنٰی (کہف رکوع ۱۱) (نافع، ابن کثیر، ابوعمرو، ابن عامر، شعبہ، ابوجعفر ان ساڑھے پانچ قراء کی قراءت پر۔ کیوں کہ حفص، حمزہ، کسائی، یعقوب وامام خلف ان ساڑھے چار کی قراءت پر تو جَزَآءَ نِ الْحُسْنٰی ہے) (۲) عُلَمٰٓؤُا بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ (شعراء رکوع ۱۱) (۳) اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا (فاطر رکوع ۴) (۴) اَنْۢبٰٓؤُا مَا کَانُوْا بِهٖ۔ دو جگہ (انعام رکوع ۱ و شعراء رکوع ۱)

پس ان میں سے جن الفاظ و کلمات میں ہمزہ واؤ کی صورت میں لکھا ہوا ہے اُن میں ہمزہ سے پہلا الف اختصار و تخفیف کی بنا پر محذوف ہے۔ اور ان کے واؤ کی صورت والے ہمزہ کے بعد ایک زائد الف لاحق کیا جاتا ہے اس بنا پر کہ اس واؤ کو یَدْعُوْا اور قَالُوْا کے واؤ کے مشابہ قرار دیتے ہیں۔ (پس جس طرح یَدْعُوْا وغیرہ میں واؤ کے بعد ایک زائد الف لکھا جاتا ہے اسی طرح ان کلمات میں بھی ہمزہ کی صورت والے واؤ کے بعد ایک زائد الف لاحق کر دیتے ہیں) اور جن الفاظ میں ہمزہ کی صورت مرسوم نہیں۔ ان میں ہمزہ سے پہلا الف ثابت رہتا ہے۔ اس بنا پر کہ وہ الف کلمہ کی طرف اور اس کے اخیر میں واقع ہو رہا ہے (اور ایسا الف بالاتفاق ثابت و مرسوم ہوتا ہے۔ اس بنا پر ان کلمات میں بھی وہ الف ثابت رہے گا اور ان کلمات کے خلافِ قیاس مرسوم ہونے کی وجوہ درعمل آگے

فائدہ ۶ کے آخر میں آ رہی ہیں فانتظر) اور (ب) الف کے بعد کسرہ والا ہمزہ متطرفہ مندرجہ ذیل

چار کلمات ہیں تو بلا خلاف یا کی شکل میں مرسوم ہے۔ اور وہ یہ ہیں۔ (۱) مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِیْ (یونس ع۲) (۲) وَاِیْتَآئِ ذِی الْقُرْبٰی (نحل ع۱۳) (۳) وَمِنْ اٰنَآئِ الَّیْلِ (طٰہٰ ع۸) (۴) اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ (شوریٰ ع۵) (پس ان میں بالاجماع ہمزہ یا کی صورت میں ہے) اور ہمزہ سے پہلا الف ان چاروں میں ہی ثابت و مرسوم ہے۔ ولیکن تِلْقَآئِ نَفْسِیْ اور وَاِیْتَآئِ ذِی الْقُرْبٰی ان دو میں بعض قرآنوں میں یہ الف محذوف ہے۔ (یعنی تِلْقَیِٔ، وَاِیْتَیِٔ) چنانچہ سخاوی فرماتے ہیں "کہ بلاشبہ میں نے شامی مصحف میں تِلْقَیِٔ نَفْسِیْ۔ اور وَاِیْتَیِٔ ذِی الْقُرْبٰی ان دو کلموں میں ہمزہ سے پہلا الف محذوف دیکھا ہے اور یہ اس طرح لکھے ہوئے ہیں جس طرح اَلّٰیِٔ الف کے بغیر لکھا ہوا ہے۔ اور میں نے اٰنَآئِ الَّیْلِ اور مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ ان دو میں اس الف کو ثابت و مرسوم دیکھا ہے۔" اھ۔ اور روم کے دو کلموں یعنی بِلِقَآئِ رَبِّہِمْ (ع۱) اور وَلِقَآئِ الْاٰخِرَۃِ (ع۵) ان میں مختلف ہے (کہ الف کے بعد والا ہمزہ مکسورہ بعض قرآنوں میں بے صورت اور دوسرے بعض میں یا کی صورت میں ہے) پس غازی بن قیس نے ان دونوں میں بھی یا کے اثبات کو صراحتہً بیان کیا ہے۔ اور (۲) دانی فرماتے ہیں "کہ اہل مدینہ کے مصاحف غازی بن قیس کی روایت کے موافق یا ہی کے ساتھ ہیں۔" اور (۳) سخاوی فرماتے ہیں "کہ یقیناً میں نے ان دو میں سے پہلے حرف یعنی بِلِقَآءِ رَبِّہِمْ کے ہمزہ کو یا کے بغیر (یعنی بے صورت) اور دوسرے کلمہ یعنی وَلِقَآئِ الْاٰخِرَۃِ کے ہمزہ کو یا کی صورت میں دیکھا ہے۔" اھ۔ (اور ان سب کلمات کے خلاف قیاس مرسوم ہونے کی وجوہ آگے فائدہ ۶ کے آخر میں آرہی ہیں) (اَلّٰیِٔ کی رسم کی بحث) رہا اَلّٰیِٔ سو یہ تینوں سورتوں (یعنی احزاب ع۱ و مجادلہ ع۱ میں ایک ایک اور طلاق ع۱ میں دو جگہ کل چار جگہ) "اُلی" کے طور پر یعنی اِلٰی جارہ کی شکل میں لکھا ہوا ہے۔ تاکہ اس میں چاروں قراءتوں کے نکلنے کی گنجائش باقی رہے۔ سو اس میں ہمزہ سے پہلا الف اختصار کی بناء پر محذوف ہے جس طرح کہ (سخاوی کے بیان کی رُو سے بعض قرآنوں میں) تِلْقَیِٔ نَفْسِیْ کا الف بھی محذوف ہے۔ پھر یا کے حذف سے پڑھنے والوں (نافع قنبل۔ وابوجعفر ویعقوب اور ایک وجہ میں بزی وابوعمرو) کے یہاں تو یہ یا ہمزہ کی صورت

بن جاتی ہے۔ عام ہے کہ وہ ہمزہ کی تحقیق کرتے ہوں (اور وہ قالون قنبل و یعقوب ہیں) یا اس کی تسہیل بین بین پڑھتے ہوں (اور وہ ورش و ابوجعفر اور ایک وجہ کی رو سے بزی و ابوعمرو ہیں) اور ہمزہ کا یاء ساکنہ سے ابدال کرنے والوں (یعنی دوسری وجہ میں بزی و ابوعمرو) کی قرات پر یہ یا خود یا کی صورت ہے۔ اور حمزہ اور ان کے رفقاء (ابن عامر عاصم کسائی و امام خلف) جو الّٓیٔ میں ہمزہ اور یا دونوں ہی کو ثابت رکھتے ہیں ان کے یہاں ایک یا تو دو ہم شکل صورتوں کے جمع ہونے کی بنا پر محذوف ہے۔ اور ظاہر یہی ہے کہ یہ محذوف یاء وہی ہے جو ہمزہ کی صورت ہے۔ اور ایک یا ثابت ہے جو ظاہر قول کی رو سے نفس کلمہ والی ہی ہے (نہ کہ ہمزہ کی صورت والی) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔

چھٹا فائدہ: اس ہمزۂ متحرکہ متطرفہ کے خلافِ قیاس کلمات کے بیان میں جس سے پہلا حرف فتحہ کے ساتھ متحرک ہو: اس قسم کے کلمات میں ہمزۂ متحرکہ متطرفہ ضمہ والا بھی واقع ہوتا ہے اور کسرہ والا بھی۔ پس (الف) ہمزۂ مضمومہ مندرجہ ذیل دس کلمات میں (سولہ جگہ) واو کی صورت میں مرسوم ہے۔ اور وہ یہ ہیں (۱) تَفْتَؤُا (یوسف ع ۱۰) (۲) یَتَفَیَّؤُا (نحل ع ۶) (۳) اَتَوَکَّؤُا (۴) لَا تَظْمَؤُا (دونوں طٰہٰ ع ۱ و ع ۷ میں) (۵) وَیَدْرَؤُا عَنْهَا (نور ع ۱) (۶) یَعْبَؤُا (فرقان ع ۶) (۷ تا ۱۰) الْمَلَؤُا چار جگہ... ۱ مؤمنون کے شروع میں یعنی فَقَالَ الْمَلَؤُا الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ قَوْمِهٖ۔ جو نوحؑ کے قصہ میں ہے (اور یہ وہ ہے جو ع ۲ میں ہے۔ پس ع ۳ والا وَقَالَ الْمَلَاُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا بالاجماع الف کی صورت میں ہے۔ نہ کہ واو کی۔ جو عاد یا ثمود کے قصہ میں ہے) ۲ تا ۴ وہ تین مواقع جو نمل میں ہیں۔ یعنی الْمَلَؤُا اِنِّیْ (ع ۳) الْمَلَؤُا اَفْتُوْنِیْ۔ اور الْمَلَؤُا اَیُّکُمْ (دونوں ع ۳ میں) (۸) یُنَشَّؤُا فِی الْحِلْیَةِ (زخرف ع ۲) (۹ تا ۱۵) نَبَؤُا۔ برات (ع ۹) کے سوا دوسرے موقعوں میں۔ اور وہ چار ہیں اول ۲ نَبَؤُا الَّذِیْنَ دو جگہ یعنی ابراہیم ع ۲ اور اسی طرح تغابن ع ۱ میں۔ ۳ ص ۴ نَبَؤٌا عَظِیْمٌ اور نَبَؤُا الْخَصْمِ۔ دونوں ص (ع ۵ و ع ۲) میں۔ لیکن نَبَؤُا کے یہ چاروں مواقع بعض قرآنوں میں واو کے بغیر (یعنی الف ہی کی شکل میں) لکھے ہوئے ہیں۔ (پس یہ کلمہ اختلافی ہے۔ اسی طرح دسواں کلمہ بھی اختلافی

ہے جیسا کہ آگے آتا ہے) (نمبر ۱۰/۱۱) یُنَبَّؤُا الْاِنْسَانُ (قیٰمہ ع۱) اس میں بھی اختلاف ہے (یعنی بعض مصاحف میں اس کا ہمزہ الف کی اور بعض میں واؤ کی صورت میں ہے) اور ان سب موقعوں میں واؤ کے بعد ایک زائد الف بھی لکھا ہوا ہے۔ اس بنا پر کہ اِس الف کو اُس الف کے مشابہ قرار دیا ہے جو (جمع یا واحد مذکر غائب کی ضمیر کے واؤ کے بعد واقع ہو رہا ہو۔ (اور شاید مصنف محققؒ نے یَبْنَؤُمَّ کے کلمہ کو ترک کر دیا ہے کیوں کہ اس کا ہمزہ بھی پورے قرآن میں بالاجماع واؤ کی صورت میں مرسوم ہے۔ مندرجہ بالا کلمات کی طرح جیسا کہ فنِ رسم کی دوسری کتب سے معلوم ہوتا ہے۔ پس اب کل گیارہ کلمات ہو گئے جو سترہ جگہ آئے ہیں واللہ اعلم اور ان کلمات کے خلافِ قیاس مرسوم ہونے کی وجہ آگے آجائے گی۔ ان شاء اللہ) اور (ب): زبر کے بعد زیر والا ہمزہ صرف ایک موقع میں یا کی شکل میں مرسوم ہے۔ اور وہ مِنْ نَّبَاْئِ الْمُرْسَلِيْنَ (انعام ع۴) ہے۔ لیکن اس میں ہمزہ کی صورت والی یا سے پہلے ایک زائد الف بھی لکھا ہوا ہے۔ اور بعض کا قول یہ ہے کہ (چوں کہ قاعدہ یہ ہے کہ متطرفہ حرکت کے بعد ہو تو پہلے حرف کی حرکت کے اعتبار سے لکھا جاتا ہے۔ اس لئے مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ) اس میں الف ہمزہ کی صورت ہے اور اس کے بعد والی یا زائد ہے (اسی طرح بعض کہتے ہیں کہ اس میں الف اور یا دونوں ہمزہ ہی کی صورتیں ہیں۔ الف وقف کے اعتبار سے ہے کیوں کہ یہ وقفاً الف سے بدلتا ہے۔ اور یا وصل کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ ہمزہ پر زیر ہے) لیکن (یہ دونوں قول تکلف و بُعد پر مبنی ہیں اور) اوّل قول ہی اَولیٰ بلکہ صواب و حق ہے (کہ الف زائد ہے اور یا ہمزہ کی صورت ہے) اور وجوہ و دلائل تین ہیں (۱) اس کلمہ نَبَؤُا کا ہمزہ مضمومہ (براءت کے سوا باقی سب جگہ ایک قول پر) بالاجماع واؤ کی صورت میں لکھا ہوا ہے اس بنا پر نبیؐ کے کسرہ والے ہمزہ کا اس کی نظیر پر حمل کرنا صحیح تر ہے (اور اس کی یہی صورت ہے کہ نَبَاْئِ کے الف کو زائد اور اس کی یا کو ہمزہ کی صورت قرار دیا جائے) و نیز (۲) لِشَاْیْءٍ (کہف ع۴) اور وَجِاْیْٓءَ (زمر ع۷ و فجر ع۱) ان دو کلموں میں کسی (قوی و معتدبہ) موجب و باعث کے بغیر رسم کے اعتبار سے یا سے پہلے ایک الف زائد کیا گیا ہے۔ پس یہاں باعث و موجب کے ہوتے ہوئے ہمزہ سے پہلے (اور یا کے بعد) رسماً ایک

الف کا زائد کرنا بدرجۂ اولیٰ مناسب و درست ہے۔ اور وہ باعث یہ ہے کہ یہاں نَبَأْئِ میں ہمزہ سے پہلے اور نون کے بعد با پر فتحہ پایا جارہا ہے۔ (پس یہ الف اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں ہمزہ سے پہلے اور نون کے بعد والے حرف با پر فتحہ ہے۔ نہ کہ کسرہ۔ بخلاف اُس صورت کے کہ اگر یہ الف نہ لکھتے اور ہمزہ کو تخفیف کی وجہ (ابدال بالیا) یعنی نَبِیّ پر تنبیہ کرنے کی غرض سے یا ہی کی صورت میں مرسوم قرار دیتے تو اس وقت یہ احتمال تھا کہ کوئی ہمزہ سے پہلے کسرہ تصور کرکے اس کو نَبِئٍ کے بجائے نَبِیّ سمجھ لے۔ لیکن اب یہ اشکال بالکل رفع ہوگیا اور نہایت واضح طور پر یہ بات متعین ہوگئی کہ یہاں ہمزہ سے پہلے با پر فتحہ ہے نہ کہ کسرہ۔ اور یہ لفظ نَبَأْئِ ہے نہ کہ نَبِیّ وغیرہ خوب سمجھ لو۔ اور یہ سب نکات بعد الوقوع اور قرائنِ تقویت ہی ہیں نہ کہ حقیقی اسباب و علل۔ کیوں کہ اصلی سبب تو نقل و توقیف ہی ہے کَمَا لَا یَخْفٰی عَلٰی اُولِی الْاَلْبَابِ السَّلِیْمَۃِ) و نیز (۳) یہ بات قطعی ہے کہ کاتبینِ مصاحف و علماءِ اہلِ رسم کا لفظ مِایَۃٌ میں یا سے پہلے ایک الف کے زائد کرنے پر اتفاق ہے تاکہ وہ الف کے ذریعہ اِسمیں اور لفظ مِنْہُ میں فرق کردیں۔ اسی طرح (بعض) علماءِ رسم نے یَایْئَسُ کے باب میں (دونوں یاؤں کے درمیان اور ہمزہ سے پہلے) زائد الف کو بھی اِسی نکتہ پر محمول کیا ہے کہ اُس کے ذریعہ اِن کلمات میں یَئِسَ۔ یَئِسُوْا میں فرق کردیں۔ باوجودیکہ یَایْئَسُ وغیرہ میں اس صورت و شکل کے موافق ایک قراءت بھی پائی جاتی ہے۔ (اور وہ بزی کی روایت ہے جس کی رُو سے اِن کلمات کا تلفظ یَایْئَسُ وغیرہ ہے) پس (اِن کلمات پر قیاس کرتے ہوئے) یہاں نَبَأْئِ کے الف کو اِس بات پر محمول کرنا بطریقِ اَولیٰ جائز و صحیح ہے کہ نَبِیٌّ اور نَبِیّ (نیز نَبِیٍّ) میں فرق کردیں۔ (اور (۴) چوتھی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ اس میں وقفی تخفیف کی ایک وجہ (ابدال بالالف یعنی نَبَا) پر تنبیہ کرنا مقصود ہے) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (مزید وضاحت کی غرض سے اَلسَّیِّئُ کی رسم کا بیان)۔ اور اَلسَّیِّئُ جو سورۂ فاطر (ع ۵) میں ۲ جگہ آیا ہے۔ (جن میں سے اوّل حمزہ کے یہاں مجزوم اور غیر حمزہ کے لئے مجرور اور ثانی بالاجماع مرفوع ہے) اُس کی رسم کے متعلق مندرجہ ذیل ۲ امور کا ذکر اِس سے پہلے (۲ دوسرے فائدہ کی نوع "الف" ۳۹۲ کے ضمن میں) آچکا ہے (وہاں

دوبارہ ملاحظہ کرلیں۔ اور وہ دو امور یہ ہیں) (۱) غازی وغیرہ (یعنی سخاوی) نے نقل کیا ہے کہ السَّیِّاُ میں دونوں جگہ ہمزہ عام قیاس کے خلاف (یعنی یا کی صورت میں مرسوم ہونے کی بجائے) الف کی شکل میں لکھا ہوا ہے اور (۲) دانی نے اس روایت کا انکار کیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ السَّیِّئُ کا ہمزہ دونوں جگہ عام قیاس کے موافق یا ہی کی صورت میں مرسوم ہے (اور یہی راجح و معتمد علیہ ہے واللہ اعلم)۔ (الف اور فتحہ کے بعد ہمزۂ متحرکہ متطرفہ مضمومہ و مکسورہ کے مندرجۂ بالا کلمات کے خلافِ قیاس مرسوم ہونے کی وجوہ و علل): الف اور فتحہ کے بعد ہمزۂ متطرفہ مضمومہ اور مکسورہ کے وہ کلمات (یعنی شُرَکٰٓؤُا۔ تِلْقَآیِٔ۔ تَفْتَؤُا۔ نَبَاِیٔ وغیرہا) جو اس سے پہلے (فائدہ ۵ و فائدہ ۶ کے شروع شروع میں) بیان ہو چکے ہیں۔ اُن (میں سے مضمومہ) کے (عام قیاس کے خلاف) واو (کی) اور (مکسورہ کے) یا کی صورت میں مرسوم ہونے کی وجوہ چار ہیں (۱) اس بات پر تنبیہ کرنا کہ ان کلمات میں وقفاً ہمزہ کی تخفیف کی ایک وجہ اس طرح بھی ہے۔ کہ بعض (نحات و اہل عرب) کے (قول) لغت کی رُو سے ان میں وقفاً ہمزہ کا واو اور یا سے ابدال بھی ہے (مثلاً شُرَکٰٓؤُا۔ تِلْقَآیِٔ۔ تَفْتَؤُا۔ نَبَاِیٔ وغیرہٖ) جیسا کہ ہم اس سے پہلے (تخفیفِ قیاسی مختلف فیہ کی دسویں صورت میں) اس (لغت) کو بیان کر چکے ہیں۔ (اور) اس کا خلاصہ یہی ہے کہ نحات کی ایک جماعت کی رائے پر ہمزۂ متطرفہ میں وقفاً خود اُس کی حرکت کے موافق حرفِ علت سے اِبدال بھی جائز ہے۔ پس ان کلمات کی مندرجۂ بالا رسم سے اِس لغت کے موافق وقفی تخفیف کی وجہ کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے اور قراءت کی رُو سے یہ وجہ صرف اُسی موقع میں درست ہے، جس میں ہمزہ واو یا یا کی شکل میں لکھا ہوا ہے) (۲) بعض کے قول پر اِس رسم سے ہمزہ میں خط و کتابت کے اعتبار سے تقویت و پختگی اور استحکام و مضبوطی حاصل ہو جاتی ہے جس طرح کہ حرفِ مدہی (کے مد) کے ذریعہ ہمزہ میں تلفظ و ادائیگی کی رُو سے قوت و تمکین اور مضبوطی پیدا ہو جاتی ہے (مثلاً جَآءَ۔ سُوْٓءٍ۔ فِیْٓ اَنْفُسِکُمْ) (۳) بعض حضرات کے قول پر اِس سے اس طرف توجہ دلانا مقصود ہے) کہ (ان موقعوں میں بھی) ہمزہ کی حرکت کو پورے اہتمام اور خیال سے خوب واضح اور صاف ادا کریں (کیونکہ جب ہمزہ کو رسماً اس کے عام قاعدہ کے خلاف خوب واضح اور نمایاں کر کے واو

اور یا کی صورت میں ثابت رکھا گیا ہے. تو اس ثبوتِ رسمی سے اُس کے ثبوتِ لفظی کی طرف ذہن کا متبادر و منتقل ہو جانا نہایت ظاہر ہے) (۴) بعض کہتے ہیں کہ اِن موقعوں میں مابعد کے ساتھ وصل کے اعتبار سے ہمزۂ متطرفہ کو متوسط کے مرتبہ میں قرار دیا گیا ہے۔ (پس جس طرح متوسط اپنی حرکت کے اعتبار سے واؤ اور یا کی شکل میں لکھا جاتا ہے (جیسے دُعَاؤُکُم۔ لِسَآئِهِم۔ یَذْرَؤُکُم۔ یَئِسَ) اسی طرح متطرفہ کو بھی خود اسی کی حرکت کے موافق لکھا گیا ہے۔ مثلاً مَا نَشٰٓؤُا۔ وَاِیْتَآئِ۔ یَتَفَیَّؤُا۔ نَبَاْئِ) جیسا کہ اہلِ رسم بعض ابتدائی ہمزوں کو بھی ماقبل کے اتصال کی وجہ سے متوسطہ ہی کے قائم مقام قرار دے دیتے ہیں (اور اِسی بناء پر اُن کو بھی متوسطہ کی طرح واؤ اور یا کی شکل میں لکھتے ہیں. مثلاً اَؤُنَبِّئُکُم میں دُوسرا ہمزہ الف کی بجائے واؤ کی اور اَئِنَّکُم وغیرہ میں دُوسرا ہمزہ الف کی بجائے یا کی شکل میں مرسوم ہے۔ اِس بناء پر کہ اِن ہمزوں کو ماقبل کے زائد حروف کی وجہ سے متوسطہ کے حکم میں سمجھ لیا ہے) لیکن اِن چاروں وجوہ میں سے پہلی وجہ ہی صواب وحق ہے۔ کیوں کہ اُس کی رُو سے (خاص اِن کلمات میں ہمزہ کے) خلافِ قیاس مرسوم ہونے کا فائدہ ظاہر اور اُس کا ثمرہ واضح و معلوم ہے (کہ اِس رسم سے اِن ہمزوں کی وقفی تخفیف کی ایک وجہ کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے بخلاف باقی تینؔ وجوہ کے کہ اُن سے کوئی خاص اور قوی و معتدبہ فائدہ وثمرہ ظاہر ومعلوم نہیں ہوتا. کیوں کہ یہ وجوہ تو عام اور مطلق ہیں. جن سے خاص اِنہی کلمات میں خلافِ قیاس مرسوم ہونے کی کوئی عُمدہ اور تسلی بخش علت و وجہ سمجھ میں نہیں آتی. پس اِن کو تو محض نکات ہی کہہ سکتے ہیں نہ کہ قوی ومعتدبہ وُجوہ وعِلَل واللّٰہ اعلم) اور آگے خدائے بزرگ و برتر ہی خوب جانتے ہیں۔ **ساتواں فائدہ: اُس ہمزۂ متوسطہ کے غیر قیاسی رسم والے مواقع وکلمات کے بیان میں جو حرکت والے حرف کے بعد متحرک ہو:** اِس قسم میں سے ایکؔ قاعدۂ کُلیّہ اور چند مخصوص کلمات قیاس کیخلاف آئے ہیں **پس قاعدۂ کُلیّہ** یہ ہے کہ جس موقع میں ہمزہ کے بعد واؤ یا یا (مدّہ) ہو اُسمیں ہر جگہ ہمزہ کی صورت مرسوم نہیں ہوتی (بلکہ وہ ہر جگہ بے صورت ہوتا ہے) اور اِس (کی چارؔ صورتیں ہیں ۱۔ زیر کے بعد پیش والا جس کے بعد واؤ ہو جس) کی مثالیں یہ ہیں. جیسے مُسْتَهْزِءُوْنَ. وَالصَّٰبِـُٔوْنَ. فَمَالِــُٔوْنَ۔

وَيَسْتَنْبِئُونَكَ۔ لِيُطْفِئُوا اور (۲) پیش کے بعد پیش والا جس کے بعد واؤ ہو جیسے) بِرُءُوسِكُمْ اور (۳) زبر کے بعد پیش والا جس کے بعد واؤ ہو جیسے) يَطَـُٔونَ (توبہ ع۱۵) تَطَـُٔوهَا (احزاب ع۳) تَطَـُٔوهُمْ (فتح ع۳) وَيَدْرَءُونَ (رعد ع۳ و قصص ع۶) يَـُٔوسًا۔ يَـُٔوسٌ۔ فَادَّارَءْتُمْ (آل عمران ع۸) اور (۴) زیر کے بعد زیر والا جس کے بعد یا ہو) جیسے خَٰسِـِٔينَ۔ وَالصَّٰبِـِٔينَ۔ مُتَّكِـِٔينَ اور ایسے موقعوں میں ہمزہ کے بے صورت ہونے کی وجوہ تین ہیں (۱) ایک طرح کی دو شکلوں کا جمع ہونا جو (تماثل کے) اُس (عام اور کلی) قاعدہ پر مبنی ہے جو رسم کے اعتبار سے خوب مانوس و متعارف ہے۔ (اور اس قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جس جگہ رسم میں دو یا تین یا تین یا واؤ یا الف جمع ہو رہے ہوں عام ہے کہ ان میں سے اوّل ہمزہ کی صورت ہو یا خود اپنی ہی شکل ہو نیز واؤ کلمہ کی بناء (یعنی تکمیلِ صیغہ) کے لئے ہو یا جمع مذکر سالم کے رفع یا اس کی ضمیر ہو اسی طرح وہ دو یائیں متوسط ہوں خواہ متطرفہ مشدد ہوں خواہ غیر مشدد۔ اصلی ہوں خواہ زائد نیز دو یا تین الف کلمہ کے شروع کے سوا کسی اور جگہ جمع ہوں خواہ اس کے شروع میں نیز یہ الف لام کلمہ کا ہو خواہ تثنیہ کا یا تنوین سے بدلا ہوا۔ بہر حال ان صورتوں میں اہلِ رسم کا یہ دستور ہے کہ وہ رسم کے اعتبار سے ایک طرح کی کئی شکلوں کے جمع ہونے کو مکروہ و ناپسندیدہ اور ثقل و دشواری کا باعث سمجھتے ہیں اور اس وجہ سے ان ہم شکل کئی حروف میں سے فقط ایک کو ثابت رکھتے ہیں اور دوسروں کو رسم میں سے حذف کر دیتے ہیں مثلاً دَاوُۥدُ۔ تُـْٔوِيٓ۔ يَـُٔوسًا۔ وَرِءْيًا۔ لِيَسُـُٔوا۔ الْمَوْءُۥدَةُ۔ اور وَرِءْيًا۔ خَٰطِـِٔينَ۔ الْأُمِّيِّـۧنَ۔ رَبَّٰنِيِّـۧنَ۔ يُحْيِۦ۔ وَيَسْتَحْيِۦ۔ اور ءَآلْـَٰٔنَ۔ أَتَىٰٓ۔ ءَأَمِنتُم۔ مَّآءً۔ تَرَٰٓءَا۔ جَآءَنَا۔ تَبَوَّءَا۔ مَلْجَـًٔا۔ وغیرہ اور یہ قاعدہ اہلِ فن کے یہاں خوب مشہور و معروف ہے۔ البتہ اس میں سے بعض مواقع کے کلمات مستثنیٰ بھی ہیں مثلاً أَفَعَيِينَا۔ عِلِّيِّينَ وغیرہما اور ان کا پورا بیان رسم کی کتابوں میں ہے) (۲) اُن لوگوں کے لغت پر عمل کرنا جو ہمزہ کو بالکل حذف کر دیتے ہیں (اور یہ اُن اہلِ عرب کا لغت ہے جو فعل ہی میں ہمزہ کو یا سے بدل لیتے ہیں۔ جیسے اِسْتَهْزَأْتُ سے اِسْتَهْزَيْتُ) (۳) تاکہ یہ کلمات اثبات اور حذف والی دونوں قراءتوں کو شامل ہو جائیں اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ اور اسی طرح چند مخصوص کلمات میں بھی ہمزہ کو عام قیاس کے خلاف

لکھتے ہیں۔ اور (ان کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل : وہ جن میں ہمزہ زیر کے بعد ہے۔ یہ تین ہیں دوم :) وہ (جن میں زبر کے بعد ہے۔ یہ چھ ہیں۔ پس اوّل قسم کے تین کلمات) یہ ہیں (۱) (زیر کے بعد متوسطہ زبر والا) سَیِّئَۃٌ کی جمع سَیِّاٰتُ ۔ جیسے کَفَّرَ عَنْهُمْ سَیِّاٰتِهِمْ ۔ اجْتَرَحُوا السَّیِّاٰتِ ۔ (سَیِّاٰتِکُمْ ۔ سَیِّاٰتُ مَا کَسَبُوا وغیرہا) اس میں اہلِ رسم (ہر جگہ) ایک طرح کی دو شکلوں کے جمع ہو جانے (یعنی تماثل) کی بناء پر ہمزہ کو حذف کر دیتے ہیں۔ اور اس کی بجائے جمع تانیث کے الفات کے عام قیاس کے خلاف اِس (جمع مؤنث) کے الف کو ثابت رکھتے ہیں۔ اور سَیِّئَۃٍ اور سَیِّئًا واحد میں ہمزہ کی صورت (یا) کو ثابت رکھا ہے۔ (۲) (زیر کے بعد اسی طرح متوسط زبر والا) الْمُنْشِئٰتُ (رحمٰن ع ۲) اسمیں اہلِ رسم نے ہمزہ کی صورت (یا) اور جمع کا الف دونوں کے درمیان جمع کیا ہے (اس طرح کہ عراقی قرآنوں میں الفِ جمع کے بغیر صرف یا کا شوشہ لکھا ہے۔ جو شین کا کسرہ پڑھنے والوں (حمزہ اور ایک وجہ میں شعبہ) کی قرات میں تو عام قیاس کے موافق ہے۔ مگر فتحہ پڑھنے والوں کے یہاں قیاس کے خلاف ہے۔ اور عراقی کے ماسوا باقی مصاحف میں یا کے بغیر صرف الف لکھا ہے یعنی الْمُنْشَاٰتُ ۔ جو عام قیاس کے موافق ہے) ...
(۳) اسی طرح کسرہ کے بعد ضمہ والا ہمزہ بھی عام قیاس کے خلاف مرسوم ہوتا ہے جس کے بعد واؤ نہ ہو۔ جیسے وَلَا یُنَبِّئُكَ ۔ سَنُقْرِئُكَ ۔ پس یہ جمہور کے مذہب (تسہیل کالواؤ) کے موافق واؤ کی صورت میں نہیں لکھا گیا۔ بلکہ اخفش کے مسلک (ابدال بالیاء) کے مطابق یا کی شکل میں مرسوم ہے اور اس کے برعکس سُئِلَ اور سُئِلُوا (سُئِلَتْ جیسی مثالوں) کا (ضمہ کے بعد کسرہ والا) ہمزہ عام حضرات کے مذہب (تسہیل کالیاء) کے موافق (یا ہی کی صورت میں) لکھا گیا ہے اور اخفش کے مسلک (ابدال بالواؤ) کے موافق (واؤ کی صورت میں) نہیں لکھا گیا اور (دوسری قسم) فتحہ کے بعد فتحہ والے ہمزہ کے غیر قیاسی رسم والے چھ کلمات یہ ہیں (۴) وَاطْمَأَنُّوا (یونس ع ۱) (۵) لَاَمْلَأَنَّ (اعراف ع ۲ و ہود ع ۱۰ و سجدہ ع ۲ و صٓ ع ۵) یعنی اس کا دوسرا ہمزہ جو نون سے پہلے (اور دوسرے لام کے بعد) ہے (۶) اشْمَأَزَّتْ (زمر ع ۵) تینوں میں ہمزہ (حجازی شامی اور) بعض (عراقی) قرآنوں میں قیاس کے موافق الف کی صورت میں مرسوم ہے۔ اور اکثر (عراقیہ) میں تخفیف و اختصار کی بناء پر عام قیاس کے

خلاف محذوف (د بے صورت) ہے اس بناء پر کہ ہمزہ کا مقام معلوم وظاہر ہے (اور جو قرآن اب استعمال میں ہیں۔ ان میں لَاَمْلَئَنَّ کا دوسرا ہمزہ بے صورت اور باقی دو کا دوسرا ہمزہ الف کی شکل میں ہے پس اکثر عراقیہ کی رسم کو صرف لَاَمْلَئَنَّ میں اختیار کیا ہے۔ سخاویؒ فرماتے ہیں "کہ میں نے شامی قرآن میں لَاَمْلَئَنَّ کو میم سے پہلے ایک الفِ زائد سے اور دوسرے لام کے بعد والے الف کے حذف سے دیکھا ہے یعنی شامی میں لَاَاذْبَحَنَّهٗ کی طرح ہے اور غالباً اسی بناء پر آج کل لَاَمْلَئَنَّ کے دوسرے ہمزہ کو بے صورت لکھتے ہیں کیونکہ اس میں شامی بھی اکثر عراقیہ کے موافق ہے۔ اور باقی دو میں یہ بات نہیں) (ع ۲) اَرَءَيْتَ۔ اَرَءَيْتُمْ۔ اَرَءَيْتَكُمْ۔ (اَفَرَءَيْتَ۔ اَفَرَءَيْتُمْ) پورے قرآن میں ہر جگہ ان میں بھی دوسرے ہمزہ میں (ہر جگہ) اسی طرح اختلاف ہے کہ بعض مصاحف میں (قیاس کے موافق) الف کی صورت میں مرسوم ہے اور بعض میں (عام قیاس کے خلاف) بے صورت ہے۔ یا تو اختصار کی بناء پر یا حذف والی قراءت (اَرَيْتَ۔ اَرَيْتُمْ۔ اَرَيْتَكُمْ وغیرہ) کے اعتبار سے۔ (اور یہ کسائی کی قراءت ہے) اور گو بعض اہلِ رسم نے صرف سورۂ دین (ماعون ع ۱) کے اَرَءَيْتَ) میں اور دوسرے بعض نے فقط اس میں اور اَرَءَيْتُمْ میں ہر جگہ حذف بیان کیا ہے لیکن صحیح یہی ہے کہ (اس قسم کے) تمام کلمات میں (ہر جگہ) خلاف جاری کیا جائے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں (ع ۸/۵) وَنَاٰ دو جگہ (بنی اسرائیل ع ۹ وفصلت ع ۶) یہ دونوں جگہ صرف ایک نون اور ایک الف سے لکھا ہوا ہے تاکہ دونوں قراءتوں کو شامل ہو جائے۔ چنانچہ جو قراء (ابنِ ذکوان وابو جعفر) حرفِ مد (الف مدہ لام کلمہ) کو ہمزہ (عین کلمہ) پر مقدم کر کے نَآءَ پڑھتے ہیں ان کی قراءت پر تو ظاہر ہے (کہ الف اپنی صورت میں ہے۔ اور ہمزہ بے صورت ہے) اور جمہور (قراء یعنی نافع ابن کثیر، ابو عمرو، ہشام، کوفیین ویعقوب یہ ساڑھے آٹھ جو ہمزہ کو مقدم اور الف کو مؤخر کرتے ہیں ان) کی قراءت پر یا سے بدلا ہوا الف اگر مرسوم ہوتا تو (شمول کی بناء پر) الف ہی کی شکل میں ہوتا جس کی وجہ سے اس وقت دو الف جمع ہو جاتے۔ اس بناء پر ان دونوں میں سے ایک الف کو حذف کر دیا۔ اور بلا شبہ ہمارے نزدیک یہ الفِ محذوف وہ ہے جو یا سے بدلا ہوا ہے۔ اور جو الف ثابت ہے وہ ہمزہ کی صورت ہے (کیونکہ اس قسم کے کلمات

کو جن موقعوں میں صحابہ نے مکمل لکھا ہے ان میں الف کے بعد یا بھی ہے چنانچہ نجم (رع) کے پہلے اور تیسرے رَاٰی میں ایسا ہی کیا ہے۔ اس سے یہ سمجھ میں آگیا کہ نَاٰ اور رَاٰ میں جو الف ہے وہ عین کلمہ کے ہمزہ کی صورت ہے۔ پس اگر یہ الف۔ یا کی شکل ہوتا تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس کو اس طرح لکھتے۔ وَنَئیٰ۔ کیونکہ شمول کی رعایت اس میں بھی ملحوظ ہے اس طرح کہ وَنَاۤءَ والی قرارت پر الف محذوف اور ہمزہ خلاف قیاس یا کی صورت میں ہوتا (وَنَئیٰ) پس جب گنجائش کے باوجود اس طرح نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ وَنَاٰ میں ثابت الف ہمزہ کی صورت ہے اور جو الف۔ یا سے بدلا ہوا ہے وہ محذوف ہے) جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آجائے گا شاید اس سے امالہ کا اور اختلافِ قراءت کا بیان مراد ہے جو باب الامالہ اور سورۃ الاسراء میں مذکور ہے واللہ اعلم) اور اسی طرح (ع ۹/۹) رَاٰ پورے قرآن میں (ہر جگہ) ایک رَا اور ایک الف سے لکھا ہوا ہے ان کے علاوہ اس میں اور کوئی حرف (یا) مرسوم نہیں۔ اور نَاٰ کی طرح اس میں بھی الف ہمزہ کی صورت ہے لیکن نجم (رع) کے (پہلے اور تیسرے) دو موقعوں یعنی (۱) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰی اور (۲) لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰيٰتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى (ان دونوں) میں رَاٰی ایک الف اور اس کے بعد یا دو حرفوں سے مرسوم ہے جو امالہ کے لغت کی بناء پر ہے۔ پس رَاٰ میں (رسماً فتحہ و امالہ) دونوں لغتوں کو جمع کر دیا گیا ہے۔ (اس طرح کہ نجم کے مندرجۂ بالا دو موقعوں میں امالہ کے اور باقی سب جگہ فتحہ کے لغت کا لحاظ رکھا گیا ہے) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (ہمزۂ متوسطہ کے قیاسی وغیر قیاسی رسم والے چند موقعوں کا بیان):۔ (۱) يَوْمَئِذٍ اور حِيْنَئِذٍ میں یا کی صورت میں ہے جو ما قبل سے متصل ہے اور یہ دونوں ایک کلمہ کے حکم میں ہیں) سے ہے (۲) مِائَةً اور مِائَتَيْنِ اور (۳) وَمَلَا۟ئِهٖ اور وَمَلَا۟ئِهِمْ سو یہ سب ایک ایسے الف سے لکھے ہوئے ہیں جو یا سے پہلے ہے۔ پس ان کلمات میں الف زائد ہے جیسا کہ ہم پہلے (تیسرے فائدہ کے اخیر اور چھٹے فائدہ کی نوع "ب" کے ضمن میں) بیان کر چکے ہیں۔ اور ان میں یا یقینی طور پر ہمزہ کی صورت ہے (جو مِائَةً میں خلافِ قیاس اور مَلَا۟ئِهٖ میں موافقِ قیاس ہے اور اس سے پہلے ایک الف زائد ہے) اور تعجب ہے کہ دانیؒ اور شاطبیؒ اور ان کے مقلدین

نے مَلَإِیْهٖ اور مَلَإِیْهِمْ میں یہ بات قطعی طور پر کس طرح بیان کر دی ۔" کہ ان میں (الف ہمزہ کی صورت ہے اور) یا زائد ہے ۔" چنانچہ دانی اپنی "مقنع" میں کہتے ہیں ۔" کہ اہلِ عراق اور ان کے سوا کے مصاحف میں وَمَلَإِیْهٖ اور وَمَلَإِیْهِمْ ہر جگہ (الف کی صورت والے) ہمزہ کے بعد یا کی زیادتی سے ہے ۔" پھر کہتے ہیں ۔" کہ غازی بن قیس نے بھی کتاب "ھجاء السنۃ" میں اِن کلمات کی رسم کو اسی طرح بیان کیا ہے اور اِس کتاب کو انہوں نے اہلِ مدینہ سے نقل کیا ہے ۔" اھ سخاوی کہتے ہیں ۔" کہ میں نے بھی شامی مصحف میں اِس کو اِسی طرح دیکھا ہے ۔" "میں (محقق) کہتا ہوں کہ "یہ کلمہ تمام قرآنوں میں اسی طرح ہے ۔ ولیکن تحقیق یہ ہے کہ اس میں یا زائد نہیں بلکہ وہ ہمزہ کی صورت ہے ۔ اور زائد حرف یا کی بجائے اس سے پہلا الف ہے ۔ (کیونکہ عام قاعدہ یہی ہے کہ کلمہ کے درمیان والا ہمزہ اپنی حرکت کے اعتبار سے لکھا جاتا ہے ۔ اور وَمَلَإِیْهٖ اور وَمَلَإِیْهِمْ میں بھی ضمیر کے سبب ہمزہ متوسطہ بن گیا ہے ۔ پس یہ قیاس کی رُو سے یا کی صورت میں ہونا چاہیئے ۔ اس لئے مناسب یہی ہے کہ وَمَلَإِیْهٖ وغیرہ میں الف کو زائد مان کر ہمزہ کو یا کی صورت میں کہا جائے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ الف اور یا دونوں ہمزہ ہی کی صورتیں ہیں ۔ الف اس لئے کہ اصل کی رُو سے یہ ہمزہ کلمہ کے آخر میں ہے ۔ اس لئے ماقبل کی حرکت کے لحاظ سے لکھا گیا ہے اور یا کی صورت اس لئے ہے کہ ضمیر کے سبب ہمزہ متوسطہ ہو گیا ہے اس لئے خود اپنی حرکت کے اعتبار سے لکھا گیا ہے لیکن یہ بعید ہے) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں ۔ (۴) یَبْنَؤُمَّ (طٰہٰ ع ۴) میں ہمزہ واؤ کی صورت میں ہے ۔ جو ابنَ کے نون سے اور ابنَ یاءِ ندائیہ سے متصل ہے ۔ اور یاءِ ندائیہ کا الف محذوف ہے ۔ پس یہ تمام رسمًا ایک کلمہ ہے ۔ لیکن شامی اور امام میں الف ثابت ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ ابن کا الف ہے نہ کہ یاءِ ندائیہ کا جیسا کہ آگے آتا ہے)

آٹھواں فائدہ : مبتدئہ بنفسہ اور متوسطہ بغیرہ دبزائدہ کے غیر قیاسی رسم والے کلمات دمواقع کے بیان میں : جو ہمزہ کلمہ کے بالکل شروع میں واقع ہو ۔ اس کے چند کلمات بھی قیاس کے خلاف آئے ہیں ۔ جن میں ہمزہ الف کی صورت میں نہیں لکھا ہوا ہے ۔ جیسا کہ یہ ہر اس ہمزہ کا عام اور مشہور قیاس ہے جو اوّل میں واقع ہو (کہ اس

کو ہر جگہ الف کی شکل میں لکھتے ہیں) بلکہ اُن کلمات کے ہمزۂ مبتدئہ کو اُس تخفیف کے موافق دُوسرے حروفِ علت کی شکل میں لکھا ہے جو اُس ہمزہ میں ماقبل کے ساتھ ملانے کی صورت میں پیدا ہوتی ہے۔ اور اِس تخفیف کی وجوہ دو ہیں۔ (۱) اِس بارہ میں مبتدئہ کو متوسطہ کے قائم مقام قرار دیا ہے (۲) دونوں لغتوں کے جمع کرنے کی غرض سے اِس ہمزہ کی تخفیف کے جائز ہونے پر بھی تنبیہ ہو جائے۔ پس ہمزۂ مبتدئہ کی تین صورتیں ہیں۔ مضمومہ، مکسورہ، مفتوحہ۔ ان میں سے ہر ایک کے غیر قیاسی رسم والے موقعوں کی تفصیل یہ ہے۔ **پہلی صورت: ہمزۂ مضمومہ:۔** اِس قسم میں سے پانچ کلمات مشہور قیاس کے خلاف لکھے ہوئے ہیں ۱ اَؤُنَبِّئُكُمْ۔ اِس میں الف کے بعد (دُوسرا) ہمزہ (الف کی بجائے) واؤ کی صورت میں مرسوم ہے۔ اور اِس قسم کے دُوسرے کلمات ءَاُنزِلَ اور ءَاُلْقِیَ میں دُوسرا ہمزہ واؤ کی صورت میں مرسوم نہیں بلکہ یہ دونوں لفظ (قیاس کے موافق) ایک ایک ہی الف سے لکھے ہوئے ہیں۔ تاکہ دونوں صورتیں جمع ہو جائیں اور اسی طرح (دو ہمزوں کے) پورے باب میں اور علیٰ ہٰذا القیاس اُن تمام کلمات میں جن کے شروع میں لفظ کی رُو سے تین الف جمع ہو رہے ہوں ایک ہی الف لکھا جاتا ہے جیسے ءَاَنذَرْتَهُمْ۔ ءَاَنتُمْ۔ ءَاَشْفَقْتُمْ۔ ءَاَمِنتُمْ مَّنْ۔ ءَآللّٰهُ اَذِنَ اور جیسے ءَاٰلِهَتُنَا۔ (تاکہ رسم میں تماثل نہ ہو) اور اسی طرح ءَاِذَا۔ ءَاِنَّا وغیرہ میں بھی ہر جگہ ایک ہی الف لکھا جاتا ہے۔ (جو دُوسرے ہمزہ کی صورت ہے اور پہلا بے صورت ہوتا ہے) لیکن چند موقعوں میں وصل کی نیت کی بناء پر دُوسرا ہمزہ (الف کی صورت میں ہونے کی بجائے) یا کی صورت میں لکھا ہوا ہے جیسا کہ ہم عنقریب (دُوسری صورت کی بحث کے ضمن میں) اِن کلمات کو بیان کریں گے۔ (ان شاء اللہ اور چوں کہ اِس صورت میں تماثل نہیں رہتا۔ اس بناء پر پہلا ہمزہ بھی رسماً ثابت رہتا ہے، اور قیاس کے موافق الف ہی کی صورت میں مرسوم ہوتا ہے واللہ علم) ۲ هٰٓؤُلَاۤءِ۔ اِس کا ہمزہ واؤ کی صورت میں لکھا ہوا ہے۔ پھر اس کو تنبیہ کی ھا سے ملا دیا ہے۔ جس کا الف محذوف ہے۔ جیسا کہ یٰٓاَیُّهَا میں بھی یہی معاملہ کیا گیا ہے (کہ یاءِ ندائیہ کا الف حذف کر کے ہمزہ کو اُس کے ساتھ ملا دیا ہے) اور ھٰٓاَنتُمْ میں جو الف ہے وہ بھی ہمزہ ہی کی صورت ہے۔ اور تنبیہ کی ھا کا الف یہاں بھی محذوف ہی ہے ۳

یَابْنَؤُمَّ (طٰہٰ ع۴) اس کا ہمزۂ مضمومہ (بھی) واؤ کی صورت میں مرسوم ہے۔ جو ابنؔ کے نونؔ سے پھر اِبْنَ کا الف یاءِ ندائیہ سے متصل ہے۔ اور یاءِ ندائیہ کا الف محذوف ہے۔ پس یؔا کے بعد جو الف ثابت ہے وہ اِبْنَ کا الف ہے۔ (نہ کہ یاءِ ندائیہ کا کیوں کہ وہ تو حسبِ قاعدہ محذوف ہے۔ یٰعِبَادِ، یٰنُوْحُ، یٰلَیْتَ، یٰاُخْتَ وغیرہا کی طرح) یہی درست قول ہے۔ جیسا کہ ابوالحسن سخاوی نے اس کی تصریح کی ہے۔ جس کو انہوں نے شامی مصحف سے مشاہدۃً و معاینۃً روایت کیا ہے۔ اور میں نے خود بھی اِس کلمہ کو شامی قرآن میں اسی طرح دیکھا ہے۔ البتہ میرے مشاہدہ میں اِس الف کے چھیلنے اور قلم زد کرنیکا نشان بھی آیا ہے اور خیال یہ ہے کہ یہ نشان سخاوی کے بعد کسی کیطرف سے واقع ہوا ہے (جو صحیح نہیں کیونکہ شامی اور امام میں یہ الف ثابت ہے۔ جو باقی مصاحف (مدنی کوفی بصری مکی) میں ساقط و محذوف ہے) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ (تکمیلِ فائدہ کے لئے ضمناً مصحفِ[1] شامی اور مصحفِ[2] عثمانی اور مصحفِ[3] امام تینوں کی مختصر سی تاریخ و سرگذشت) ا۔ اور یہ مصحف جس سے سخاوی نقل کرتے ہیں اور اُس کی طرف "مصحفِ شامی" کے نام سے اشارہ کرتے ہیں۔ مُلکِ شام کے پایۂ تخت "شہرِ دمشق" کی "جامع اموی" میں "مشہدِ شرقی شمالی" میں موجود ہے جس کو "مشہدِ علی" کہا جاتا ہے۔ اور ہمیں ہمارے معتمد و باوثوق حضراتِ شیوخ نے خبر دی کہ یہ مصحف پہلے اندرونِ دمشق میں اُس مسجد میں تھا جو "کوشک" کے نام سے مشہور تھی۔ اور جس کی عمارت کی ملکِ عادل "نورالدین محمود بن زنگی" رحمہ اللہ نے تجدید کی تھی۔ اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ پھر مسجد "کوشک" سے جامع اموی کے اِس مقام ("مشہدِ علی") میں مصحفِ مذکور کے آنے کا سبب سخاوی رحمہ اللہ ہی بنے ہیں۔ اس کے بعد میں نے یَابْنَؤُمَّ کو اُس "مصحفِ کبیر شامی" میں بھی اِسی طرح (الف کے اثبات سمیت متصل و مربوط ہی) دیکھا ہے۔ جو "جامع اموی" کے حُجرہ میں محفوظ تھا۔ اور یہ مصحف "مصحفِ عثمانی" سے مشہور ہے۔ پھر مصری دیار میں میں نے ایک اور مصحف میں بھی اِس کلمہ کا اِسی طور پر مشاہدہ کیا ہے جس کو "مصحفِ امام" کہتے ہیں اور یہ قرآن "قاہرۂ مُعِزّیہ"[۵] کے اندرونی علاقہ کے

---

۵ قاہرہ متحدہ عرب جمہوریہ کا دارالحکومت ہے۔ جو معزالدین باللہ کی طرف منسوب ہے جس نے اِس شہر کی بُنیاد ڈالی تھی۔ اور قاہرہ اور مُعِزّیہ دونوں کی مزید تحقیق مقدمہ میں دیکھیں قراءتوں (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر دیکھیں)

"مدرسۂ فاضلیہ" میں رکھا ہوا ہے۔ اور ابْنَ اُمَّ (اعراف ع۱۸) میں اُمَّ کا ہمزہ بلا خلاف الف کی صورت میں لکھا ہوا ہے جو ماقبل سے مفصول وجُدا ہے۔ رہا هَآؤُمُ اقْرَءُوا (حاقہ ع۱)، سو اس کا ہمزہ سرے سے اس باب ہی سے نہیں پس یہ هٰٓؤُلَآءِ اور هَاَنْتُمْ کے ہمزہ کی طرح (متوسط بغیرہ یا مبتدئہ) نہیں۔ (کہ اسکی واؤ والی صورت کو مشہور قیاس کے خلاف قرار دیا جائے) کیوں کہ هَآؤُمُ کا ہمزہ حقیقی واصلی (یعنی نفسِ کلمہ کا جزو اور متوسط بنفسہٖ) ہے اس لئے کہ یہ ہمزہ کلمۂ هَا (اسم فعل) بمعنی خُذْ (وتَعَالَ) کا تتمہ (اور جزو) ہے۔ اِس طرح کہ یہ اصل میں هَا تھا پھر اس کے ساتھ جمع مذکر حاضر کی ضمیر متصل (کُمْ) متعلق ہوگئی (هَاکُمْ، ہوگیا اس کے بعد سماع ورِوایت کی بناء پر کاف کو عام ومشہور قیاس کے خلاف ہمزہ سے بدل لیا هَاؤُمُ بن گیا)۔ بخلاف هٰٓؤُلَآءِ اور هَاَنْتُمْ کے کہ ان میں هَا تنبیہ کے لئے ہے جو اُولَآءِ اور اَنْتُمْ پر داخل ہوئی ہے اس بناء پر هَآؤُمُ کے ہمزہ میں بلا خلاف تسہیل بین بین ہی ہوگی (نہ کہ تحقیق بھی اور هٰٓؤُلَآءِ اور هَاَنْتُمْ کے ہمزہ میں تسہیل وتحقیق دونوں ہیں) اور هَآؤُمُ میں وقف کا حرف میم ہے جس میں کسی قسم کی نظر وبحث کی گنجائش وضرورت نہیں ولیکن ابو محمد مکیؒ هَآؤُمُ پر وقف کرنے کو ممنوع بتاتے ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ اس کی اصل هَآؤُمُوْ ہے واؤ سے پھر اس کو وصل کے تلفظ کے مطابق لکھا گیا ہے جس کی وجہ سے اس کا واؤ التقاء ساکنین (دو ساکنوں کے متصلاً جمع ہوجانے) کے سبب اُسی طرح حذف ہوگیا ہے جس طرح کہ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ میں حذف ہوگیا ہے پھر فرماتے ہیں "کہ هَآؤُمُ پر وقف کرنا عُمدہ نہیں اس لئے کہ اگر تو اسے اصل کے مطابق واؤ کے ساتھ وقف کریں تب تو رسم الخط کی مخالفت لازم آتی ہے اور اگر (رسم الخط کی پیروی میں) واؤ کے بغیر وقف کریں تو پھر اصل کی مخالفت کا اشکال پیش آتا ہے۔ (اس بناء پر سلامتی اِسی میں ہے کہ اس پر سرے سے وقف ہی نہ کریں)"۔ اھ اور یہ کھلی فروگذاشت ہے کیوں کہ هَآؤُمُ کی میم اَنْتُمْ کی میم کی طرح ہے پس دونوں میموں میں اصل صلہ بالواو ہے جیسا کہ ابن کثیر اور ابو جعفر کی قراءت میں پہلے گزر چکا ہے۔ اور وہ تمام مقامات جن میں میم جمع کے بعد کوئی ساکن

(بقیہ حاشیہ از گذشتہ صفحہ) اور چونسٹھ کتابوں کی سندوں کے باب کے ضمن میں کتاب ۱۱۲ الہادی کے ذیل میں حاشیہ میں گزر چکی ہے۔ شوق ہو تو وہاں پھر دیکھ لیں۔ ۱۲ منہ۔

حرف نہیں ہے. جب انہی میں عثمانی مصاحف کی رسم میم کے صلہ والے واؤ کے حذف کے ساتھ ہے. تو جن موقعوں میں اس کے بعد کوئی ساکن حرف بھی آرہا ہو ان میں تو بطریقِ اولیٰ اس کی رسم واؤ کے حذف ہی کے ساتھ ہونی چاہیئے. پس اب وقف بھی تمام قراء کے لئے (رسم کی پیروی میں) میم ہی پر ہوگا. اور جو حضرات وصل میں میم جمع کا واؤ کیساتھ صلہ کرتے ہیں جب انہی کے یہاں اصل کیمطابق واؤ کے اثبات کیساتھ وقف نہیں ہوتا تو انکے علاوہ دوسرے حضرات کے بارہ میں تمہارا کیا گمان ہے؟ (یعنی جب صلہ والوں کی قراءت میں وقفاً صلہ کا واؤ حذف ہوجاتا ہے تو صلہ نہ کرنے والوں کے یہاں تو بطریقِ اولیٰ یہ واؤ حذف ہونا چاہیئے کیوں کہ ان کی قراءت میں تو وصلاً بھی تلفظ کی رُو سے یہ واؤ ثابت نہیں ہوتا) اور یہ بات منجملہ اُن امور کے ہے جن پر استاذ ابو شامہ رحمہ اللہ تعالےٰ نے تنبیہ فرمائی ہے. ۴ وَلَأُوصَلِّبَنَّكُمْ طٰہٰ ع۳ وشعراء ع۳ میں ۵ سَأُورِيكُمْ اعراف ع۱۶ وانبیاء ع۳ میں. ان دونوں کلمات کی رسم بعض مصاحف میں الف کے بعد واؤ کے ساتھ ہے. پس دانی اور ان کے پیروکاران کی قطعی رائے یہ ہے کہ ان میں واؤ زائد اور الف ہمزہ کی صورت ہے جو واؤ سے پہلے ہے لیکن ظاہر یہ ہے کہ ان میں زائد حرف الف ہے اور واؤ ہمزہ کی صورت ہے جو تخفیف کی نوعیت پر تنبیہ کرنے کی غرض سے بمراد الوصل واؤ کی شکل میں لکھا گیا ہے اور اس کی دلیلیں دو ہیں اوّل یہ کہ لَأَاذْبَحَنَّهٗ نمل ع۱ اور وَلَأَاوْضَعُوا توبہ ع۷ میں بھی لام کے بعد الف زائد ہے اور یہ دونوں اُن دونوں کلمات کی نظیر ہیں (اس لئے مناسب یہ ہے کہ مندرجہ بالا دونوں کلمات میں بھی الف کو زائد اور واؤ کو ہمزہ کی صورت قرار دیں) دوم یہ کہ جب ہم سابق الذکر دو کلمات میں ہمزہ کی تخفیف کرتے ہیں تو اس میں ہمزہ اور واؤ کے درمیان تسہیل کرتے ہیں اور جب مؤخر الذکر دو کلمات میں ہمزہ کی تخفیف کرتے ہیں تو ہمزہ اور الف کے درمیان تسہیل کرتے ہیں. پس یہ دلیل ہے اس پر کہ ان تمام کلمات میں الف زائد (اور واؤ اور الف ہمزہ کی صورت) ہے. اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں. "البتہ" أُولِيٓ اور أُوْلَٰٓئِكَ میں رسم و کتابت کے جملہ ائمہ کا واؤ کی زیادتی پر اتفاق ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ أُولِيٓ اور إِلَى جارہ میں اور اسی طرح أُوْلَٰٓئِكَ اور إِلَيْكَ میں فرق ہوجائے. پھر ان دونوں کلمات پر حمل و قیاس کرتے ہوئے طرداً للباب (پورے باب کا حکم یکساں کرنے کی غرض سے) ان کی نظیروں أُولُوا. أُولَاتُ اور أُولَآءِ میں بھی واؤ زیادہ کر دی گئی ہے

اور ان میں سے یاوُلِیَ کے واؤ میں دو احتمال ہیں۔ اوّل یہ کہ زائد ہے (اور اس سے پہلے الف ہمزہ کی صورت ہے یعنی یَآوُلِیَ) اور چونکہ اس کے ہمشکل دوسرے کلمات (اُولُوا، اُولَاتُ) میں بھی واؤ زائد ہی ہے اس لئے یہی احتمال ظاہر ہے۔ دوم یہ کہ واؤ ہمزہ کی صورت ہے جیساکہ ھٰٓؤُلَآءِ کا پہلا ہمزہ بھی واؤ ہی کی صورت میں مرسوم ہے، اور واؤ سے پہلے الف یاءِ ندائیہ کا الف ہے (یعنی یَآاُولِیَ) اور چونکہ "یا" حرفِ نداء کے الف کا حذف کلیہ کے طور پر تمام موقعوں میں جاری ہے (اور اس احتمال میں الفِ مذکور کے ثبوت کا قول کرنا پڑتا ہے) اس لئے یہ توجیہ بعید ہے۔ البتہ اگر مندرجہ بالا معارض و مانع نہ ہوتا تو پھر بلاشبہ واؤ کا عدمِ زیادت وصورتِ ہمزہ پر حمل کرنا ممکن وصحیح بلکہ اولیٰ وارجح ہوتا (لیکن اس مانع کی موجودگی میں بھی کہنا پڑے گا کہ یاءِ نداء کا الف محذوف اور ہمزہ... بصورتِ الف اور واؤ زائد ہے) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ **دوسری صورت:**

ہمزۂ مکسورہ:۔ اس قسم میں سے مندرجہ ذیل دس کلمات میں ہمزہ قیاس کے خلاف لکھا ہوا ہے ۱۔ لَئِنْ ۲۔ یَوْمَئِذٍ ۳۔ حِیْنَئِذٍ ان تینوں میں ہمزہ یا کی صورت میں مرسوم ہے اس بنا پر کہ اس کو ماقبل کے ساتھ موصول قرار دے کر دونوں کو ایک ہی کلمہ کے حکم میں تصور کر لیا ہے ۴۔ اَئِنَّكُمْ چار جگہ (انعام ع۲۔ نمل ع۱۹۔ عنکبوت ع۱۵ میں دوسرا فصلت ع۱۲) ۵۔ اَئِنَّ لَنَا شعراء ع۲ میں ۶۔ اَئِنَّا لَمُخْرَجُوْنَ نمل ع۲ میں ۷۔ اَئِنَّا لَتَارِكُوْا صٰفّٰت ع۲ میں ۸۔ اَئِذَا مِتْنَا واقعہ ع۲ میں ان پانچوں میں بھی ہمزہ اسی طرح یا کی صورت میں مرسوم ہے ۹۔ اَئِنْ ذُكِّرْتُمْ یٰسٓ ع۲ میں ۱۰۔ اَئِفْكًا صٰفّٰت ع۳ میں۔ ان دونوں کلمات میں ہمزہ صرف عراقی مصاحف میں اسی طرح بصورتِ یا مرسوم ہے۔ اور ان کے علاوہ باقی مصاحف (یعنی حجازی وشامی قرآنوں) میں یہ دونوں کلمات ایک ہی الف کے ساتھ لکھے ہوئے ہیں (جو دوسرے ہمزہ کی شکل ہے اور ہمزہ استفہامیہ بے صورت ہے یعنی ءَاِنْ ذُكِّرْتُمْ۔ ءَاِفْكًا۔ واللہ اعلم) اور مندرجہ بالا آخری ساتوں کلمات کے علاوہ اس باب کے باقی تمام کلمات میں دوسرا ہمزہ سبھی قرآنوں میں اسی طرح الف کی صورت میں مرسوم ہے (مثلاً ءَاِذَا كُنَّا تُرٰبًا وغیرہ) اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ رہا اَئِمَّةً سو وہ اس باب ہی سے نہیں ہے گو علامہ شاطبیؒ وغیرہ نے اس کا تذکرہ

بھی اسی باب میں فرمادیا ہے۔ اور اس باب سے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ گو اس کا دوسرا ہمزہ فا کلمہ میں ضرور ہے مگر کلمہ کے شروع میں ہرگز نہیں بلکہ یَئِنُّ (وہ کراہتا ہے یا وہ درد و غم کی وجہ سے آہ نکالتا ہے) اور یَئِطُّ (وہ آواز نکالتا ہے یا وہ چرچراتا ہے۔) اور یَیْئَسُ (وہ ناامید ہوا) کے ہمزہ کی طرح کلمہ کے درمیان میں ہے۔ گو ان تینوں۳ مثالوں میں (جو مشبہ بہ ہیں) اتنا فرق ضرور ہے کہ ان میں سے اوّل کی دو۲ مثالوں میں ہمزہ فا کلمہ اور تیسری۳ میں عین کلمہ ہے (لیکن متوسط ہونے میں تینوں ہی شریک ہیں) اس بناء پر اَئِمَّة کے ہمزہ مکسورہ کا یا کی صورت میں مرسوم ہونا عام اصل و قیاس کے موافق ہے اور اسکی اِس رسم میں ذرا بھی اشکال نہیں ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ تیسری۳ صورت: ہمزۂ مفتوحہ؛ اِس قسم میں سے یہ ہمزۂ مبتدئہ لام تعریف کے بعد مندرجۂ ذیل دو۲ کلموں میں بے صورت ہے ۱۔ اٰلْـٰٔنَ یونس میں دونوں۲ جگہ (یعنی ۶ ع و ۹ ع میں) اور اٰلْـٰٔنَ قرآن میں ہر پانچ۵ جگہ (یعنی بقرہ ۸ ع و ۳۰ ع و نساء ۳ ع والانفال ۹ ع و یوسف ۶ ع میں) پس چونکہ کلمہ آنَ (جو "زمانِ حاضر" کا عَلَم ہے اس) کا استعمال لزوماً حروفِ تعریف ہی کیساتھ ہوتا ہے اس لئے اِن دونوں۲ کلموں میں ساتوں۷ جگہ اُس کے ہمزۂ مبتدئہ کو متوسط کے قائم مقام قرار دے کر رسماً حذف کردیا ہے۔ اور سورۂ جن ۱ ع والے فَمَنْ یَّسْتَمِعِ الْاٰنَ کی رسم میں اختلاف ہے سو بعض قرآنوں میں اس کی رسم الف کے ساتھ ہے۔ اور یہ الف ہمزہ کی صورت والا ہے نہ کہ تلفظ والا اس لئے کہ تلفظ والا الف جو ہمزہ کے بعد ہے وہ تو عام قاعدہ کے موافق اختصاراً محذوف ہی ہے (پس تحقیقی قول پر اس کی رسم کی شکل یہ ہوگی۔ الْاٰنَ نہ کہ اٰلْأٰنَ اور باقی قرآنوں میں دوسرے موقعوں کی طرح اس میں بھی ہمزہ اور الف دونوں ہی محذوف ہیں۔ یعنی فَمَنْ یَّسْتَمِعِ الْـٰٔنَ لیکن اب اس پر عمل نہیں ہے واللہ اعلم) ۲۔ لْـَٔیْکَةِ دو۲ جگہ یعنی شعراء ۱۱ ع و صٓ ۱ ع میں۔ اس میں ہر دو۲ جگہ تمام قرآنوں میں لام کے بعد والا اور اسی طرح لام سے پہلے والا الف دونوں کے دونوں رسماً محذوف ہیں۔ تاکہ اس میں رسماً الْاَیْکَةِ اور لَیْکَةَ دونوں۲ قراءتوں کی گنجائش نکل آئے۔ سو اہل حجاز و اہل شام (یعنی عم مکی) کی قراءت (لَیْکَةَ) کی رو سے یہ کلمہ ظاہراً و تحقیقاً اور کوفیین و بصریین (یعنی حمّ کفی) کی قراءت (لْـَٔیْکَةِ) .... پر احتمالاً و تقدیراً رسم کے موافق ہے اس بناء پر کہ اِس دوسری قراءت میں تلفظ

اور مرادِ نقل کا اعتبار کرلیا ہے (پس اس علت وحکمت کی وجہ سے بظاہر خلافِ تلفظ رسم کو حکماً موافق ہی سمجھتے ہیں کیوں کہ اس کلمہ کے لکھنے کی جہتیں متعدد ہیں جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ پہلے الف کو تلفظ کی اور دوسرے الف کو مرادِ نقل کی بناء پر حذف کردیا ہے اور گویا اب محذوف الرسم حرف ثابت وباقی ہی کے حکم میں فرض کرلیا گیا ہے۔ اس لئے لَیْکَۃِ والی قراءت بھی احتمالاً وتقدیراً رسم کے موافق ہی ہے۔ خوب سمجھ لو) "همزهٔ مبتدئه مکسوره کے اُن دو کلمات کا بیان جن کے عام قیاس کے خلاف مرسوم ہونے میں اختلاف ہے"۔ اور وہ یہ ہیں ۱ أَفَإِيْن مَّاتَ آل عمران ۱۵ ۲ أَفَإِيْن مِّتَّ انبیاء ۳ ۔ یہ دونوں الف کے بعد ایک یا سے مرسوم ہیں سو بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ ان میں یا زائد (اور ہمزہ عام قیاس کے موافق بصورتِ الف) ہے (یعنی أَفَائِن) اور صواب یہ ہے کہ ان میں الف زائد (اور ہمزہ عام قیاس کے خلاف بصورتِ یا مرسوم) ہے (یعنی أَفَائِن) جیسا کہ ہم ابھی بیان کریں گے۔ (کہ مِائَۃ وغیرہ کی طرح أَفَائِن اور بِأَیِّیدٍ وغیرہ میں بھی الف ہی زائد ہے اور ہمزہ مرادِ وصل کی بناء پر یا کی صورت میں مرسوم ہے)۔...

"همزهٔ مبتدئه مفتوحه کے اُن چار کلمات کا بیان جن کے عام قیاس کے خلاف مرسوم ہونے میں اختلاف یا کسی قدر تفصیل ہے"۔ اور وہ یہ ہیں ۱ بِأَیْیدٍ (ذٰریت ۳) ۲ بِأَیِّکُمُ (قلم ۱) یہ دونوں با کے بعد ایک الف پھر دو یاؤں کے ساتھ مرسوم ہیں سو بعض اہلِ رسم کا قول یہ ہے کہ ان میں ایک یا زائد (اور ہمزہ مبتدئہ عام قاعدہ کے موافق بصورتِ الف) ہے۔ (یعنی بِأَیْدٍ ۔ بِأَیِّکُم) ولیکن یہاں یا کی زیادتی کی کوئی وجہ نہیں اور میرے نزدیک حق وصواب یہ ہے اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں کہ ان دونوں میں الف اُسی طرح زائد ہے جس طرح کہ مِائَۃ اور مِائَتَیْنِ میں زائد ہے اور الف کے بعد والی یا ہمزہ کی شکل ہے جس کو مندرجۂ ذیل دو وجوہ کی بناء پر یا کی صورت میں لکھا گیا ہے (۱) مرادِ وصل (یعنی مراد ونیت کی رو سے ہمزہ کا ماقبل کے ساتھ موصول قرار دینا) (۲) ان کے علاوہ بعض دوسرے کلمات (سَأُصْرِفُ کَأَنَّهُمْ وغیرہما) کی طرح ان دونوں میں بھی ہمزہ مبتدئہ کا متوسط کے حکم ومرتبہ میں قرار دینا (پس یہ ہمزہ متوسط بزائدہ ہے اور تحقیقی قول پر ان دونوں کی رسم کی شکل یہ

ہوگی، بِاۤئِیۡلِ۔ بِاۤئِیٰکُم۔ نہ کہ بِاَیۡیلِ اور بِاَیٖیکُمۡ خوب سمجھ لو، لیکن آجکل اس پر عمل نہیں ہے) ۳ بِاۤیٰیٰتِهٖ واحد ۴ بِاۤیٰیٰتِنَا جمع۔ (جبکہ یہ دونوں بار جارہ موحدہ کے ذریعہ مجرور ہوں) یہ دونوں بعض قرآنوں میں با کے بعد ایک الف اور پھر دو یاؤں کے ساتھ مرسوم ہیں جو الف کے بعد ہیں پس ایک جماعت کے مذہب پر تو ان میں ایک (یعنی دوسری) یا زائد (اور پہلی یا نفس کلمہ کی اور ہمزہ بصورتِ الف اور ہمزہ کے بعد والا الف محذوف) ہے۔ (جس کی شکل یہ ہوگی۔ بِاۤیٰیٰتِهٖ بِاۤیٰیٰتِنَا۔ اور ممکن ہے کہ اس صورت میں دوسری یا کے زائد ہونے کی وجہ یہ ہو کہ اصل پر دلالت ہو جائے کیوں کہ اٰیَةٌ کی اصل ایک قول پر أَیِیَةٌ ہے) اور (بعض حضرات کی رائے پر ہمزہ بصورتِ الف اور اس کے بعد والا الف بصورتِ یا ہے پس اب دوسری یا نفس کلمہ دال ہوگی۔ اور رسم کی صورت یہ ہوگی: بِاۤیٰیٰتِهٖ۔ بِاۤیٰیٰتِنَا اور اس دوسرے قول کی مزید توضیح یہ ہے کہ) سخاوی فرماتے ہیں "میں نے اس لفظ کو عراقی مصاحف میں الف کے بعد دو یاؤں سے اس شکل پر دیکھا ہے۔ بِاۤیٰیٰتِهٖ، بِاۤیٰیٰتِنَا۔ اور میں نے ان قرآنوں میں اس کے سوا کوئی شکل نہیں دیکھی ہے۔ پھر میں نے شامی مصحف میں بھی اس کو اسی طرح دو یاؤں ہی سے دیکھا ہے" پھر فرماتے ہیں "وَ اِنَّمَا کُتِبَ ذٰلِكَ عَلَی الْاِمَالَةِ فَصُوِّرَتِ الْاَلِفُ الْمُمَالَةُ یَاءً وَحُذِفَتِ الْاَلِفُ الَّتِیْ بَعْدَ الْیَاءِ الثَّانِیَةِ مِنْ بِاٰیَةٍ وَبِاٰیٰتِنَا کَمَا حُذِفَتْ مِنْ اٰیٰتٍ"۔ یعنی اس لفظ کی یہ رسم (نیتِ) امالہ کی بنا پر ہے جس کی وجہ سے امالہ والا الف، یا کی صورت میں مرسوم ہوا اور بِاٰیَةٍ اور بِاٰیٰتِنَا میں دوسری یا کے بعد والا الف اسی طرح محذوف ہے جس طرح کہ (اس) "اٰیٰت" میں محذوف ہے (جو بار جارہ سے خالی ہے) انتہیٰ کلام السخاوی (حضرت محققؒ فرماتے ہیں) اور سخاوی کے "حُذِفَتِ الْاَلِفُ الَّتِیْ بَعْدَ الْیَاءِ الثَّانِیَةِ مِنْ بِاٰیَةٍ" میں نظر ہے اس لئے کہ بِاٰیَةٍ (واحد) میں تو یا کے بعد سرے سے الف ہی نہیں ہے (کہ اس کے حذف کا سوال پیدا ہو) البتہ بِاٰیٰتِنَا (جمع) میں یا کے بعد الف بلا شبہ موجود ہے۔ (اس بنا پر علامہ سخاوی کا بِاٰیَةٍ (مفرد) میں یہ کہنا صحیح نہیں کہ دوسری یا کے بعد والا الف محذوف ہے) اور اگر یوں فرماتے "وَحُذِفَتِ

الاَلِفُ الَّتِیْ بَعْدَ الْھَمْزَۃِ فِیْ بِاٰیَۃٍ" وَالاَلِفُ الَّتِیْ بَعْدَ الْیَاءِ فِیْ بِاٰیٰتِنَا"، (یعنی "بِاٰیَۃٍ" (واحد) میں ہمزہ کے بعد والا اور "بِاٰیٰتِنَا" (جمع) میں یا کے بعد والا الف محذوف ہے) تو ظاہر ہوتا۔ اور شاید علامہؒ نے اسی طرح لکھنے کا قصد کیا ہو لیکن پھر سبقتِ قلمی سے دوسری طرح لکھا گیا ہو اور ممکن ہے کہ انہوں نے یوں لکھا ہو "بِاٰیَۃِ الْجَمْعِ مِثْلُ بِاٰیٰتِنَا" (یعنی بِاٰیَۃِ جمع میں یا کے بعد والا الف محذوف ہے۔ مثلاً بِاٰیٰتِنَا) لیکن پھر ناقل سے غلبۂ نیند یا غفلت کی بناء پر "الْجَمْعِ مِثْلُ" کی عبارت چھوٹ گئی ہو۔ (اور اس نے بِاٰیَۃٍ وَبِاٰیٰتِنَا نقل کر دیا ہو) اور اس توجیہ پر علامہ سخاویؒ کا کلام بالکل بے غبار اور برمحل ہوگا۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں (احقر عرض کرتا ہے کہ محقق کا یہ فرمان "کہ اگر سخاوی یوں فرماتے وحذفت الالف التی بعد الھمزۃ فی بِاٰیَۃٍ الخ تو ظاہر ہوتا" اسی صورت میں صحیح ہے جبکہ بِاٰیَۃٍ میں پہلی یا کو نفسِ کلمہ کی اور دوسری کو زائد قرار دیں حالانکہ سخاویؒ کے یہاں پہلی یا الف کی صورت ہے اور دوسری زائد ہے۔ اس لئے احقر کے خیال ناقص میں یہ کہنا موزوں تر ہے کہ بِاٰیَۃٍ واحد میں تو اوّل قول راجح ہے کہ پہلی یا نفسِ کلمہ کی اور ہمزہ بصورت الف اور ہمزہ کے بعد والا الف محذوف اور دوسری یا زائد ہے اور بِاٰیٰتِنَا جمع میں دوسرا قول قوی تر ہے کہ ہمزہ بصورتِ الف اور اسکے بعد والا الف بصورتِ یا اور دوسری یا نفسِ کلمہ کی ہے واللہ اعلم)

پس یہ وہ کلمات ہیں جو ہماری معلومات کی رُو سے ہمزہ کی رسم کے عام قیاس کے خلاف مرسوم ہیں۔ اور ان کے علاوہ رسمِ ہمزہ کے اکثر کلمات مشہور قیاس کے موافق ہیں پھر خلافِ قیاس کلمات میں سے غالب و بیشتر میں یہ خلاف کسی مقصودی معنیٰ (اور خاص حکمت) کی بناء پر ہے۔ گو ہمارے لئے) اس (معنیٰ و حکمت) کا ظاہر وارد و ثابت نہیں ہوا ہے لیکن بہر حال (نفس الامر میں) اس کے لئے کوئی نہ کوئی مناسب وجہ (اور معقول حکمت) ضرور موجود ہے۔ جسے وہ شخص بخوبی جان سکتا ہے جو سلفِ کرامؒ کی کماحقہٗ قدردانی اور حق شناسی کرے (وَفَّقَنَا اللّٰہُ وَاِیَّاکُمْ) (قولِ عثمانؓ: اَمَا بِحَافِی الْمَصَاحِفِ لَحْنًا الخ کی بحث) بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ (رسمِ ہمزہ کے) وہ کلمات جو مشہور قیاس (اور عام قاعدہ)

کے خلاف (مرسوم) ہیں۔ ان میں سے بعض کلمات ہمارے نزدیک حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، وارضاہ کے اِس قول کے مصداق میں شامل ہیں "اَریٰ فِی الْمَصَاحِفِ لَحْنًا سَتُقِیْمُہُ الْعَرَبُ بِاَلْسِنَتِھَا" [یعنی جب صحابۂ کرامؓ، مصاحف کی کتابت سے فارغ ہوچکے تو ان کو لے کر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ نے انہیں دیکھ کر فرمایا کہ تم نے بہت اچھا اور عمدہ کام کیا ہے میں اِن قرآنوں میں لحن پاتا ہوں جس کو عرب خود اپنی زبانوں سے درست کرلیں گے۔ پس یہ حضرات کہتے ہیں کہ آپ کا یہ ارشاد اُن مخصوص الفاظ (وَلَا۠ اَوْضَعُوْا، جَزٰٓؤُا الظّٰلِمِیْنَ، لَا۠ اَذْبَحَنَّہٗ، بِاَیْیدٍ وغیرہا) کے بارہ میں ہے جو اپنے تلفظ کے خلاف دُوسری طرح زیادت وحذف وغیرہ سے لکھے ہوئے ہیں۔ پس اس میں اشارہ ہے کہ ان الفاظ کو ان کی رسم کے موافق نہ پڑھنا چاہئیے ورنہ وہ تلفظ لحن اور غلط ہو جائے گا چنانچہ وَلَا۠ اَوْضَعُوْا اور لَا۠ اَذْبَحَنَّہٗ میں لام الف اور الف لکھا ہوا ہے پس اگر انمیں لا پڑھیں گے تو اثبات کا صیغہ نفی سے بدل جائے گا اور اسی طرح جَزٰٓؤُا الظّٰلِمِیْنَ میں زا کے بعد والا الف محذوف ہے اور ہمزہ واو کی شکل میں ہے اور اس کے بعد ایک الف زائد ہے اور بِاَیْیدٍ میں دو یائیں لکھی ہوئی ہیں پس ظاہری رسم کے موافق جَزٰٓؤُا اور بِاَیْیدٍ پڑھنا یقیناً غلط ہے پس حضرت عثمانؓ کے اِس ارشاد میں اشارہ ہے کہ قرآن مجید کو ماہر اُستاد کے بغیر صحیح پڑھنا ممکن نہیں۔ لیکن حق یہ ہے کہ خود یہ قول ہی ثابت اور صحیح نہیں بلکہ باطل اور غیر ثابت ہے] اور [وجوہ صحاتیں] وجہ اوّل] حافظ ابو عمرو دانی فرماتے ہیں "کہ ہمارے نزدیک یہ بات ہرگز روا نہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، قرآن میں کوئی ایسی شے دیکھیں جو کتابت کے دستور کے خلاف ہو اور کتابت کی رُو سے اس کے لئے کوئی [معقول اور مناسب] وجہ بھی نہ ہو اور پھر اس کو اس کے حال پر برقرار رکھدیں۔ اور یہ فرمادیں کہ قرآن میں کچھ لحن ہے جسے عرب خود اپنی زبانوں سے سدھار لیں گے، اور اگر ایسا ہونا جائز [اور ممکن] ہو تو کتابت کا سرے سے کوئی مقصد اور فائدہ ہی نہ ہوگا۔ بلکہ وہ اس کے برعکس محض وبالِ جان بن کر رہ جائے گی۔ کیوں کہ [ظاہر ہے کہ] اِس قسم کی کتابت سے دھیان بٹے گا [اور ذہنوں میں تشویش اور طبیعتوں میں پریشانی پیدا ہوگی کہ معلوم نہیں وہ لحن کون سی ہے جس کو درست کرنے کی

طرف حضرت عثمانؓ اشارہ فرما رہے ہیں اس بنا پر ان کے مندرجۂ بالا قول کو ثابت اور معتبر ماننا کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے]۔" اھ پھر حضرت دانی فرماتے ہیں " کہ اِن کلمات کی اور اسی طرح ان کے علاوہ اُن تمام کلمات کی جو عثمانی مصحف میں رسم الخط کے اُس طریق کے خلاف مرسوم ہیں جس کے موافق کاتبین کا دستور جاری ہوا ہے اِن سب کی [خلاف قیاس رسم کی] حقیقی علت یہ ہے کہ [اس کے ذریعہ] ایک[1] مشہور و معروف وجہ سے دوسری[2] ایسی وجہ کی طرف انتقال کر لیں جو جواز و استعمال کی رُو سے اسی پہلی کے مانند ہے گو منقول عنہٗ استعمال کی رُو سے کثیر تر ہو" انتہیٰ کلام الدانی [وجہ دوم[2]] اس اثر کو حافظ ابو بکر بن ابی داؤد نے ایسے الفاظ سے نقل کیا ہے جن میں اضطراب اور اختلاف پایا جاتا ہے اور وہ سب کے سب منقطع ہیں جن میں سے کوئی لفظ بھی [متصل طور پر] صحیح نہیں ہے [وجہ سوم[3]] یہ بھی قابلِ غور امر ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہٗ نے تمام لوگوں کے لئے ایک واجب الاقتدا "امام" [یعنی قرآن مجید کا سرکاری نسخہ] تیار کیا تھا پھر یہ کیوں کر ممکن اور صحیح ہے کہ آپ اس مصحف میں کوئی لفظی غلطی دیکھ کر یوں فرما دیں اور اس کو اس لئے چھوڑ دیں کہ اہل عرب اُسے خود اپنی زبانوں سے درست کر لیں گے۔ [وجہ چہارم[4]] اس کتابت پر تمام صحابۂ کرامؓ کا اتفاق تھا حتیٰ کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہٗ وکرم اللہ وجہہٗ فرماتے ہیں " لَوْ وُلِّیْتُ مِنَ الْمَصَاحِفِ مَا وُلِّیَ عُثْمَانُ لَفَعَلْتُ کَمَا فَعَلَ " [یعنی کتابتِ مصاحف کا وہ کام جو حضرت عثمانؓ کے سپرد ہوا اگر میرے سپرد ہوتا تو میں بھی اُسی طرح کرتا جس طرح آپ نے کیا] پس یہ کیوں کر ہو سکتا ہے کہ وہ تمام حضرات ایک غلط چیز پر اتفاق کر لیں]۔ [وجہ پنجم[5]]: و نیز حضرت عثمان رضی اللہ عنہٗ نے صرف ایک ہی مصحف کے تو لکھنے کا حکم نہیں فرمایا تھا بلکہ آپ کے ارشاد سے کئی مصاحف لکھے گئے جنہیں آپ نے ایک ایک کر کے مسلمانوں کے بڑے بڑے شہروں [کوفہ[1]۔ بصرہ[2]۔ شام[3]۔ مکہ[4]۔ بحرین[5]۔ یمن[6]۔ مدینہ طیبہ[7]] کی طرف روانہ فرما دیا تھا پس اب اِس قول کے قائلین سے ان مصاحف کے متعلق دریافت طلب امر یہ ہے کہ آیا اُن کے خیال کی رُو سے حضرت عثمانؓ نے سبھی قرآنوں میں متفقہ طور پر یہ لحن دیکھا اور پھر اُسے اِس بنا پر چھوڑ دیا کہ اہل عرب اُسے خود اپنی زبانوں سے سدھار لیں گے یا صرف بعض مصاحف میں اُسے

دیکھا؟ پس اگر ان کا جواب یہ ہے کہ صرف بعض قرآنوں میں دیکھا نہ کہ دوسرے بعض میں بھی۔ تو اس سے دوسرے بعض مصاحف کی درستی کا اعتراف ہو جاتا ہے حالانکہ یہ بات نہ اُن میں سے کسی شخص نے بیان کی اور نہ اُن کے علاوہ کسی اور نے ذکر کی کہ غلطی ایک مصحف میں تھی اور دوسرے میں نہیں تھی۔ و نیز مصاحف میں تو بجز اُن باتوں کے جو وجوہِ قرأت سے متعلق ہیں اور کوئی اختلاف تھا ہی نہیں اور یہ [بات سب جانتے ہیں کہ وجوہِ قرأت کا اختلاف] لفظی غلطی ہرگز نہیں ہے۔ [اس لئے یہ کہنا کسی طرح بھی صحیح نہیں کہ لحن کی رُو سے بھی مصاحف باہم مختلف تھے] اور اگر وہ [اس کے جواب میں] یہ کہیں کہ آپ نے سبھی قرآنوں میں یہ لفظی غلطی دیکھی تھی تو یہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ یہ صورت حضرت عثمانؓ کے اِس مقصد کے منافی ہے کہ [لوگوں کے لئے] ایک واجب الاقتدا امام [یعنی قرآن مجید کا سرکاری نسخہ] مقرر کر دیا جائے [جس کی سب لوگ اتباع کریں۔ اور ظاہر ہے کہ اِس تقدیر پر یہ مقصد قطعاً پورا نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ جواب بھی برمحل نہیں ہے] [وجہ ششم]: و نیز وہ حضرات جنہیں قرآن شریف کے جمع کرنے اور لکھنے کا کام مفوّض [سپرد] ہوا تھا جب انہوں نے باوجود مقتدایانِ امت اور علماءِ امت ہونے کے اس لفظی غلطی کو درست نہیں کیا تو اُن کے سوا دوسرے لوگوں میں کیا طاقت تھی کہ وہ اس خرابی کو ٹھیک کر سکتے؟ [وجہ ہفتم]: و نیز یہ روایت اس بناء پر بھی صحیح نہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہوتے ہوئے قرآن میں غلطی دیکھیں اور اس کو محض اس اعتماد پر صحیح نہ کرائیں کہ عرب خود درست کر لیں گے یہ کسی طرح بھی ممکن نہیں کیوں کہ ادنیٰ درجہ کا مومن بھی قرآن کے غلط سننے پر صبر نہیں کر سکتا اور آپ کو کون سی رکاوٹ درپیش تھی جس کی بناء پر آپ نے اُن غلطیوں کے درست کرنے کا حکم نہیں دیا جو لکھنے والوں سے ہو گئی تھیں؟ اور اِس روایت کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ اگر اس کو صحیح بھی مان لیں تب بھی احتمال ہے کہ "لحن"، غلطی کی بجائے "اشارہ" کے معنیٰ میں ہو یعنی اِس رسم میں جو زیادتی اور حذف ہے وہ خاص مقاصد اور حکم کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے پس آپ رسم کے عمدہ ہونے پر خوشی ظاہر فرمانا چاہتے ہیں یعنی الحمد للہ! کاتبین نے مصاحف کی رسم نہایت عمدہ رکھی ہے کہ اس میں جو بعض حروف زائد اور بعض محذوف

ہیں. ان میں عجیب و غریب امور کی طرف اشارہ پاتا ہوں جنہیں عرب اپنی خداداد ذہانت سے پوری طرح سمجھ لیں گے اور عرب کے کلام میں "لحن" اشارہ کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ خَیْرُ الْکَلَامِ مَا کَانَ لَحْنًا بولتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ بہترین کلام وہ ہے جو اشارہ کے طور پر ہو کہ مخاطب اشاروں ہی سے مقصد سمجھ جائے کما قال الرومی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

خوشتر آں باشد کہ سرِ دلبراں ؛ گفتہ آید در حدیثِ دیگراں

[یعنی انتہائی خوش نصیب آدمی وہ ہے جس پر دل کا راز دوسرے لوگوں کے کلام سے منکشف ہو جائے] اور اسی طرح لَحْنُ حَدِیْثٍ کہتے ہیں اور اس سے کلام کی وہ کامل ترین دلالت مراد لیتے ہیں جو معانی کے عجیب و غریب موتی ظاہر کرتی ہے پس اس دوسرے معنیٰ کا احتمال ہوتے ہوئے "لحن" کو غلطی اور وہم کے معنیٰ میں لینا کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے؟ لیکن مولیٰ جار اللہ فرماتے ہیں کہ دوسرے جوابات کے مقابلہ میں یہ ضعیف ترین جواب ہے کیوں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قول میں اَرٰی فِیْہِ لَحْنًا کے بعد سَتُقِیْمُہُ الْعَرَبُ بھی ہے اور درست و صحیح کرنا "لحن" بمعنیٰ غلطی پر صادق آتا ہے نہ کہ "لحن" بمعنیٰ اشارہ پر۔ [از اسہل الموارد شرح اردو عقیلۃ اتراب القصائد شیخ مشائخنا حضرۃ العلامہ مولٰنا الحاج الحافظ المقری القاری فتح محمد الصاحب۔ مدظلہم العالی] اور یہاں ہمارا مقصد تو صرف اتنا ہے کہ اُس رسم کا پورا احاطہ کر لیں جو عثمانی قرآنوں میں ہمزہ کے متعلق درج ہے۔ اس لئے کہ جس طرح ہم نے [اس سے پہلے] ہمزہ کی [تصریفی وقیاسی] تخفیف میں اہلِ عربیت کے مذاہب کی تحقیق کی تھی اور یہ بتایا تھا کہ عربیت کی بعض وجوہ تو نقل و روایت کی رُو سے بھی صحیح ہیں اور بعض روایت کی رُو سے صحیح نہیں۔ [گو عربیت میں جائز ہیں] اسی طرح یہاں [رسمی تخفیف میں] بھی ہم پر یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ ہمزہ کی رسم کی پوری تحقیق کریں تاکہ پھر اس کی روشنی میں تخفیفِ رسمی کی صحیح اور غیر صحیح وجوہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ بتا سکیں۔ سو اب سمجھو کہ جو حضرات: رسمی تخفیف کے موافق وقف کرنے کو ثابت بتاتے ہیں ان کا اس تخفیف کی کیفیت میں شدید اختلاف ہے پس [اس بارہ میں اُن کے تین فریق ہیں]۔ **فریقِ اول**:۔ بعض حضرات نے اس تخفیف کو اُس وجہ کے ساتھ مخصوص کیا ہے جو قیاسی

تخفیف کے مطابق ہو، گو ایک وجہ کی رُو سے ہو۔ چناں چہ محمد بن واصل۔ ابوالفتح فارس بن احمد، ان کے تلمیذ ارشد ابو عمرو دانی۔ ونیز ابن شریح۔ مکی اور شاطبی وغیرہم کا مذہب یہی ہے۔ پس ان حضرات کے قول کی رُو سے اگر کسی کلمہ میں قیاسی تخفیف کی دو وجوہ پائی جائیں۔ [اور دونوں صحیح ہوں] اور ان میں سے ایک وجہ راجح [اور زیادہ قوی] ہو لیکن ظاہراً رسم کے خلاف ہو اور دوسری [اس درجہ کی قوی نہ ہو بلکہ] مرجوح ہو لیکن ظاہراً رسم کے موافق ہو تو وہاں [ان اہلِ اداء کے نزدیک] یہ رسم کی موافقت والی دُوسری ہی وجہ مختار ہوگی [کیوں کہ] اگرچہ یہ قیاسی تخفیف کے لحاظ سے [زیادہ قوی نہیں بلکہ] مرجوح ہے [لیکن چوں کہ رسم کے موافق ہونے کے سبب اسکو قوت و رُجحان حاصل ہوگیا ہے اس لئے وہی راجح ہوگی] پھر مختلف حالات کے اعتبار سے یہ تخفیف آٹھ طرح ہوتی ہے (۱) خالص واؤ سے ابدال؛ جیسے یَعۡبَؤُا۔ اَلۡبَلٰٓؤُا۔ ھُزُوًا کُفُوًا اور ان کے علاوہ وہ کلمات جن میں ہمزہ واؤ کی شکل میں مرسوم ہے (۲) خالص یا سے ابدال؛ جیسے مِنۡ نَّبَاِی الۡمُرۡسَلِیۡنَ (انعام ع۴) اور وَمِنۡ اٰنَآئِ الَّیۡلِ (طٰہٰ ع۸) میں مِنۡ نَّبَاِی اور اٰنَآئِ۔ اسی طرح اُن تمام ہمزوں کو سمجھیں جو یا کی صورت میں مرسوم ہیں، (۳) الف مدہ سے ابدال؛ جیسے اَلنَّشۡاَۃَ [عنکبوت ع۲ و نجم ع۳ و واقعہ ع۲] وغیرہ وہ کلمات جن میں ہمزہ الف کی شکل میں لکھا ہوا ہے (۴) تسہیل بین بین؛ جیسے وہ مثالیں [یَعۡبَؤُا۔ اَلۡبَلٰٓؤُا۔ نَبَاِی۔ اٰنَآئِ] جو ہم نے ابھی بیان کی ہیں۔ اُن حضرات کے نزدیک جو اُن پر تسہیل مع الروم سے وقف کرتے ہیں جو عثمانی مصحف کی رسم کے مطابق ہے۔ جیسا کہ عنقریب آجائے گا [ان شاء اللہ] اور جیسے سَنُقۡرِئُکَ۔ سَیِّئَۃٌ۔ اور جیسے جمہور اہلِ اداء کے یہاں ھٰٓؤُلَآءِ اور اَئِنَّکُمۡ۔ اور جیسے یَبۡنَؤُمَّ اور یَوۡمَئِذٍ اور جیسے دُعَآءً۔ وَنِدَآءً [اور جیسے ایک رائے پر السُّوۡٓاٰی اور مَوۡئِلًا اور مَلۡجَاً] (۵) حذف؛ جیسے یَسۡتَھۡزِءُوۡنَ اَلۡمُنۡشِـُٔوۡنَ۔ خٰسِئِیۡنَ۔ مُتَّکِـِٔیۡنَ (۶) نقل؛ جیسے اَفۡئِدَۃً۔ مَسۡـُٔوۡلًا۔ الظَّمۡاٰنُ [جبکہ ہمزہ کو بے صورت اور الف کو خود اس کی شکل قرار دیں یعنی الظَّمٰانُ] (۷) نقل [و حذف] یا

ف اس کو قوسین میں اس لئے لکھا ہے کہ اسکے موافق عمل کرنا منصور و قوی نہیں ہے۔ ۱۲ ط

[ابدال و] ادغام]: جیسے شَیۡـًٔا سُوًا یا شَیًّا سُوًّا (۸) ابدال وادغام: جیسے بعض حضرات کے نزدیک وَرِیًّا۔ تُوِّیۡ اور رُیَّاكَ۔ اَلرُّیَّا۔ اور یہ تخفیف رسمی، رسم قوی کے نام سے موسوم ہے اور بسا اوقات اس کو رسم صحیح یا رسم مختار بھی کہہ دیتے ہیں۔ [اب اس کے متعلق دو نصوص درج کرتے ہیں پہلی نص]: ابو عبد اللہ بن شریح اپنی "کافی" میں فرماتے ہیں "کہ قراء کے یہاں پسندیدہ یہ ہے کہ حمزہ کے لئے ہمزہ والے کلمہ پر ایسی تخفیف کے ساتھ وقف کریں جو قرآن مجید [کی رسم] کے خلاف نہ ہو" اھ۔ [دوسری نص] حافظ ابو عمرو دانی اپنی "جامع البیان" میں فرماتے ہیں "کہ ہمزہ متطرفہ کے جو کلمات عثمانی مصحف میں اپنی حرکت کے موافق مرسوم ہو کر آئے ہیں مثلاً فَقَالَ الۡمَلَؤُا الَّذِیۡنَ كَفَرُوۡا جو سورۂ مؤمنون کا اول کلمہ ہے اور اسی طرح نمل کے تین حروف وکلمات [جن میں سے ایک ۲۹ میں اور دو ۳۲ و ۳۸ میں ہیں] اور اسی طرح تَفۡتَؤُا [یوسف ۸۵] اور نَنۡشَؤُا [ہود ۸۷] اور ان کے مانند وہ کلمات [وَیَدۡرَؤُا۔ شُفَعٰٓؤُا وغیرہ] جن میں ہمزہ اپنی حرکت کی موافقت کی یا مراد وصل کی بنا پر واو کی شکل میں لکھا ہوا ہے اور اسی طرح مِنۡ نَّبَاِیِٔ الۡمُرۡسَلِیۡنَ [انعام ۳۴] اور اس کے مشابہ وہ کلمات [اٰنَآئِ وغیرہ] جن میں ہمزہ انہی دو وجوہ کی بناء پر یا کی صورت میں مرسوم ہے۔ ان کی تخفیف کی کیفیت میں ہمارے حضرات علماء کا اختلاف ہے۔ سو بعض علماء قراءت کا قول یہ ہے کہ ان تمام کلمات میں ان کی دوسری نظیروں پر قیاس کرنے کے سبب ہمزہ کی تخفیف اس کے ماقبل کی حرکت کے مطابق کریں گے اور ہمزہ کا الف ساکنہ مدیہ سے ابدال کر دیں گے۔ [جیسے الۡمَلَوۡا۔ نَبَایۡ وغیرہ] اور گو اس وجہ میں ہمزہ کی صورت سے ضرور اختلاف پایا جاتا ہے لیکن چوں کہ عام قیاس یہی ہے اس لئے یہ خلاف قابل تحمل ہے۔" پھر فرماتے ہیں "کہ ہمارے شیخ ابو الحسن رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب یہی تھا اور دوسرے بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ اس [قسم کے کلمات] میں ہمزہ کی تخفیف اس طرح کی جائے گی کہ ہمزہ کا اس کی رسم کے موافق اس حرف سے ابدال کیا جائے جس کی جنس سے اس کی حرکت ہے پس اَلۡمَلَؤُا اور اس کے باب میں واو ساکنہ سے اور مِنۡ نَّبَاِیِٔ الۡمُرۡسَلِیۡنَ اور اس کے

مانند میں یاءِ ساکنہ سے ابدال کیا جائے گا [یعنی الْمَلَکُوْا رِمِنْ نَّبَاْیِٔ وغیرہ]" دانی فرماتے ہیں کہ یہ ہمارے شیخ ابوالفتح رحمہ اللہ کا مذہب تھا۔ و نیز فرماتے ہیں کہ [اب] میرا اختیار بھی یہی ہے۔ اور گو قیاس [کا تقاضا] پہلا مذہب ہے مگر یہ [دوسرا مذہب] دو وجوہ سے افضل ہے **وجہ اوّل** یہ کہ ابو ہشام اور خلف نے حمزہ سے صراحۃً نقل کیا ہے کہ وہ ہمزہ پر وقف کرنے [کی صورت] میں قرآنی رسم کی پیروی کرتے تھے، پس یہ اس پر دلیل ہے کہ وہ اِن کلمات میں رسم کی حالت کے مطابق واو اور یا سے وقف کرتے تھے۔ الف سے وقف نہ کرتے تھے۔ اس لئے کہ وقف بالالف رسم کے خلاف ہے۔ **وجہ دوم** یہ کہ خلف نے یہ مذہب حمزہ سے نصًّا نقل کیا ہے۔ پھر دانی نے اِس نص کو نقل کیا ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں " کہ یہ کلمات قرآنوں میں یا اور واو کے ساتھ مرسوم ہیں [اس لئے درج بالا نص کی بنا پر ان میں بھی تخفیف رسمی کا اجراء ضروری ہے] [**وجہ سوم**] اور اِن دو وجوہ کے علاوہ [تیسری وجہ] یہ ہے کہ خاص وقف میں ان کلمات کے مثل میں ہمزہ کا اس کے ماقبل کی حرکت کی بجائے خود اس کی حرکت کے موافق حرف [علت] سے بدلنا یہ ایک مشہور لغت ہے جس کو سیبویہ اور ان کے ماسوا [دوسرے] نحویوں نے [اہل عرب سے] نقل کیا ہے چنانچہ سیبویہ فرماتے ہیں کہ عرب وقف میں یوں کہتے ہیں هٰذَا الْكَلَوْ ہمزہ کے ابدال بالواؤ سے، اور مَرَرْتُ بِالْكَلِیْ ہمزہ کے ابدال بالیا سے۔ اور رَاَیْتُ الْكَلَا ہمزہ کے ابدال بالالف سے۔ اور اس سے غرض یہ ہوتی ہے کہ [ہمزہ کی حرکت] خوب واضح ہو جائے پھر سیبویہ فرماتے ہیں کہ یہ عرب وہ ہیں جو وصل میں [ہمزہ کی] تحقیق کرتے ہیں" اس کے بعد دانی فرماتے ہیں " [کہ جب ہمزہ کی حرکت کے موافق ابدال والا لغت مشہور و معروف ہے] تو ہشام اور حمزہ کے مذہب میں متقدم الذکر کلمات میں اِس لغت کا استعمال کرنا ضروری ہے کیوں کہ وہ دونوں اُن حضرات میں سے ہیں جو وصل میں تحقیق کرنے والے ہیں۔ اُن عرب کی طرح جن سے یہ لغت [ثابت ہو کر] آیا ہے" اھ۔ و نیز دانی فرماتے ہیں " کہ اس پارہ میں اہل اداء کا اختلاف ہے کہ وَتُـْٔوِیْٓ اِلَيْكَ [احزاب ع ۶] اور الَّتِیْ تُـْٔوِيْهِ [معارج ع ۱] اور وَّرِءْيًا [مریم ع ۵] میں [حمزہ کی قراءت پر وقفًا] ہمزہ کے

بدل میں آنے والے حرف [واو اور یا] میں ادغام پڑھنا ہے یا اس کا اظہار کرنا ہے؟ سو بعض حضرات کے یہاں رسم کی موافقت کی بناء پر ادغام ہے [تُوِّی۔ وَرِیًّا] اور بعض کے مسلک پر اظہار ہے [تُوْوِی۔ وَرِیْیًا] اس بناء پر کہ ابدال عارضی ہے اور ہمزہ تقدیر و نیت میں موجود ہے جس کا ادغام ممتنع ہے۔" پھر فرماتے ہیں کہ اس میں دونوں مذہب صحیح ہیں لیکن ادغام اولیٰ ہے اس لئے کہ وَرِیًّا میں ادغام امام حمزہ سے صراحۃً آیا ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ وہ رسم قرآنی کے موافق ہے اور ہمزہ پر وقف کرتے وقت امام حمزہؒ سے رسم عثمانی کی پیروی کرنا [نصًّا] وارد ہے۔

[فریقِ دوم] اور بعض اہلِ ادا نے رسمی تخفیف میں اس قدر تعمیم کی ہے کہ وہ ہر با صورت ہمزہ کو [بدون کسی پابندی کے] اُس کی صورت کے موافق حرف علت سے بدلتے ہیں اور ہر بے صورت ہمزہ کو حذف کرتے ہیں۔ پس یہ حضرات اِن آٹھ کلمات اور اُن کے مثل میں ہمزہ کا خالص واو سے ابدال کرتے ہیں۔ ۱۔ رَوُفٌ ۲۔ اَبْنَاوُکُمْ ۳۔ تَوُزُّھُمْ ۴۔ وَشُرَکَاوُکُمْ ۵۔ یَذْرَوُکُمْ ۶۔ نِسَاوُکُمْ ۷۔ وَاَحِبَّاوُہٗ ۸۔ ھٰوُلَآءِ اور اِن نو کلمات اور اُن کے مثل میں ہمزہ کا خالص یا سے ابدال کرتے ہیں ۱۔ تَیِبٰتٌ ۲۔ سَیِحٰتٌ ۳۔ نِسَایِکُمْ ۴۔ اَبْنَایِکُمْ ۵۔ خَایِفِیْنَ ۶۔ اُولٰیِکَ ۷۔ جَایِیْ ۸۔ مَوْیِلًا ۹۔ لِکَیْنْ اور اِن پانچ کلمات اور اُنکے مثل میں ہمزہ کا خالص الف سے ابدال کرتے ہیں ۱۔ سَالَ ۲۔ وَامْرَاتُہٗ ۳۔ سَالَھُمْ ۴۔ بَدَاَکُمْ ۵۔ وَاَخَاہُ۔ اور اِن آٹھ کلمات اور ان کے مثل میں ہمزہ کو حذف کرتے ہیں یعنی ۱۔ اَنَا ۲۔ وَمَا کَانُوْا اَوْلِیَاءَہٗ۔ اِنْ اَوْلِیَاؤُہٗ [انفال ع۴] میں جبکہ اِنْ اَوْلِیَآءُہٗ میں بعض مصاحف کے اعتبار سے ہمزہ بے صورت ہے اور اکثر مصاحف میں قیاس کے موافق واؤ کی صورت میں ہے] اور اِلٰٓی اَوْلِیٰٓھِمْ [انعام ع۱۴ میں] ۴۔ فَادّٰرَءْتُمْ [بقرہ ع۹] کی بجائے فَادّٰرَتُمْ ۵۔ امْتَلَئْتِ [قٓ ع۳] کی بجائے امْتَلَتْ [کیونکہ اس میں اکثر مصاحف کی رو سے ہمزہ بے صورت ہے] ۶۔ اشْمَئَزَّتْ [زمر ع۵] کی بجائے اشْمَزَّتْ [کیوں کہ اس میں اکثر عراقی قرآنوں میں ہمزہ بے صورت اور صرف بعض میں الف کی صورت میں ہے] ۷۔ ءَاَنْذَرْتَھُمْ کی بجائے اَنْذَرْتَھُمْ ۸۔ الْمَوْءٗدَۃُ [تکویر] کی بجائے الْمَوْدَۃُ

اَلْمُدْنَاۃُ ؎ کے وزن پر۔ اور یہ حضرات اس کی پرواہ نہیں کرتے کہ وہ وجہ قیاس کے موافق وارد ہے یا خلاف قیاس؟ عربیت کی رُو سے درست ہے یا نادرست؟ اس سے کلمہ خلل پذیر ہوتا ہے یا نہیں؟ معنیٰ میں فساد پیدا ہوتا ہے یا نہیں؟ اور قصیدۂ شاطبیہ کے بعض متاخرین شُرَّاح نے رسمی تخفیف میں اس قدر مبالغہ آرائی کی ہے کہ انہوں نے ایسی ایسی وُجوہ بیان کی ہیں جو جائز اور راجح نہیں۔ اور اس کی چند مثالیں یہ ہیں ۱۔ رَاَیْتَ اور سَاَلْتَ کی بجائے رَایْتْ اور سَالْتْ جس سے تین ساکن جمع ہو جاتے ہیں اور یہ صورت صرف فارسی زبان میں مسموع و ثابت ہے [نہ کہ کسی اور زبان میں بھی] ۲۔ یَجْئَرُوْنَ اور یَسْئَلُوْنَ کی بجائے یَجْرُوْنَ اور یَسْلُوْنَ جس سے معنیٰ میں فساد اور لفظ میں تغیر آ جاتا ہے ۳۔ تُبْرِءُ ۲ وْٓا کی بجائے تُبْرُوْا جس سے معنیٰ میں تغیر اور لفظ میں فساد پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح انہوں نے اور بہت سی وجوہ بیان کی ہیں جو جائز نہیں۔ اور ابن لبقحان نے وقفِ حمزہ میں ایک تالیف کی ہے میں نے اس [کے ایک منقول نسخہ] میں اُن کا یہ قول دیکھا ہے ”کہ جو ہمزہ الف کی صورت میں مرسوم ہے۔ اس پر الف سے وقف ہے جیسے وَاَخَاہُ [سے وَاخَاہُ] اور بِاَنَّھُمْ [سے بَآنَّھُمْ]“ اھ۔ اور [پہلے] میرا خیال یہ تھا کہ موصوف کے قول میں فَاَنَّھُمْ [مراد] ہے جیسا کہ اُس [منقول نسخہ] میں ہے لیکن پھر میں نے خود موصوف کے قلم سے بِاَنَّھُمْ [لکھا ہوا] دیکھا جس سے میں اُن کی مراد یہ سمجھا کہ وقفاً بَآنَّھُمْ پڑھا جاتے۔ پس ہمزہ سے پہلے والی بَا مفتوح ہو گی اس لئے کہ بَا کے فتحہ کے بغیر اُس کے بعد والے الف کا ادا کرنا ناممکن ہے [کیوں کہ الف کا تلفظ فتحہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے نہ کہ کسرہ کے بعد بھی] پھر دو ساکن جمع ہو جانے کے سبب الف پر مدّ [لازم] کیا جائے گا۔ اور ان سب وُجوہ کا نہ تو پڑھنا جائز ہے اور نہ اُن کا [آگے] نقل کرنا درست ہے اور نہ حمزہ سے یا اُن کے شاگردوں میں سے کسی شاگرد سے یا اُن کے شاگردوں کے شاگردوں میں سے کسی سے بھی اُن وُجوہ کی روایت ثابت ہے۔ اور ایسی وجوہ کو ہم سمعی [مبنی روا جی] اور بقول بعض شاذ اور بقول بعض متروک کہتے ہیں البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ ان میں سے

؎ کیلا۔ کیلے کا درخت۔ ۱۲ ط۔

بعض وجوہ صرف قبیح ہیں اور بعض انتہائی ناشائستہ اور سنگین ہیں۔ رہا یہ کہ خَایِفِیْنَ۔ جَایِرٌ اُولِیٰکَ اور اَبْنَاوُکُمْ اور وَ اَحِبَّاوُہٗ جیسی مثالوں میں [وقفاً حمزہ کے لئے] ہمزہ کا یا اور واؤ سے ابدال کیسا ہے؟ سو میں نے قراءت کی کتابوں سے اور اُن حضرات ائمہ کی تصریحات سے جن کا قول [فن میں] معتبر ہے اس کی جستجو اور تحقیق کی۔ اور کسی کے کلام میں نہ اس کا [اجمالی و مبہم] تذکرہ دیکھا اور نہ صاف تصریح ملی۔ اور کسی کے کلام سے یہ وجہ نہ بطور مفہوم مخالف کے معلوم ہوتی ہے اور نہ بطور دلالت و اشارہ کے البتہ ابوبکر بن مہران نے اپنی "کتاب وقف حمزہ" میں ثَیِبٰتٍ اور رَءُوْفٌ کے مثل میں ایک وجہ یا اور واؤ سے ابدال کی بیان کی ہے پھر میں نے ابو علی اہوازی کی کتاب "الاتضاح" میں دیکھا کہ انہوں نے [اوّلاً] اپنے شیخ ابو اسحٰق ابراہیم بن احمد طبریؒ سے وجہ مذکور نقل کی پھر فرمایا "کہ جتنے بھی شیوخ سے میں نے ملاقات کی اُن میں سے طبری کے سوا کسی نے یہ وجہ نہ بیان کی اور نہ نقل کی"۔ "میں [محققؒ] کہتا ہوں کہ" پھر میں نے طبری کی کتاب "الاستبصار" کی طرف رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ انہوں نے ان تمام کلمات میں صرف تسہیل بین بین نقل کی ہے [خَآئِفِیْنَ وغیرہ] غرضکہ ان کلمات میں خالص یا اور واؤ سے ابدال عربیت کی رُو سے [بھی] صحیح نہیں بلکہ ائمہ عربیت نے تصریح کی ہے کہ یہ لحن ہے جو عرب کے لغت میں وارد نہیں ہوا۔ گو عجم اور عوام الناس نے اس کو اپنے کلام میں استعمال کیا ہے۔ اور مندرجہ بالا وجوہ میں سے صرف تسہیل بین بین جائز ہے جو اتباعِ رسم کے بھی موافق ہے۔ رہیں اس کے علاوہ دُوسری وجوہ سو ان میں سے بعض روایۃً ضعیف ہیں اور بعض سرے سے وارد و منقول ہی نہیں۔ اور یہ سب وجوہ قراءت میں ناجائز ہیں کیوں کہ اس میں [صحتِ قراءت کے] تینوں ارکان جمع نہیں ہیں۔ پس یہ وجوہ شاذ و متروک ہیں جو معمول و مُعوّل نہیں اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں۔ اور ہر ہر کلمہ کے متعلق [ناجائز اور صحیح وجوہ کی] علیحدہ علیحدہ تصریح عنقریب [خاتمہ میں] آجائے گی تاکہ جائز اور ممنوع دونوں طرح کی وجوہ بخوبی معلوم ہو جائیں اور آگے اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والے ہیں [فریق سوم] اور جمہور اہلِ اداء کا مسلک یہ ہے کہ روایت و نقل کی روشنی میں صرف قیاسی تخفیف جائز ہے۔ اور رسمی تخفیف پر

عمل کرنا درست نہیں اور حسب ذیل پندرہ[۱۵] حضرات اور ان کے ماسوا دوسرے اماموں نے قیاسی تخفیف کے سوا اور کوئی وجہ نہ بیان کی ہے اور نہ اس کی طرف میلان کیا ہے اور وہ حضرات یہ ہیں ۱ ابن سوار ۲ ابن شیطا ۳ ابوالحسن بن فارس ۴ ابوالعز القلانسی ۵ ابومحمد سبط الخیاط ۶ ابوالکرم شہرزوری ۷ حافظ ابوالعلاء ۸ جملہ اہل عراق ۹ ابوطاہر ابن خلف ۱۰ ان کے شیخ ابوالقاسم طرسوسی ۱۱ ابوعلی مالکی ۱۲ ابوالحسن ابن غلبون ۱۳ ابوالقاسم ابن فحام ۱۴ ابوالعباس مہدوی ۱۵ ابوعبداللہ ابن سفیان۔ بلکہ [ان میں سے] ابوالحسن ابن غلبون نے رسمی تخفیف کے قول کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس کے عاملین پر رد کیا ہے اور ان کی رائے یہ ہے کہ جو وجہ قیاس کی شاہراہ کے خلاف ہو نہ اس کی اتباع جائز ہے اور نہ اس کی طرف میلان۔ بجز اس کے کہ وہ وجہ کسی صحیح روایت سے ثابت ہو حالانکہ رسمی تخفیف میں اس کا وجود معدوم ہے اور آگے اللہ خوب جانتا ہے۔

تنبیہات

[یہ کل پانچ[۵] تنبیہات ہیں] **تنبیہ اوّل** [روم واشمام کے متعلق]۔ روم واشمام دونوں صرف اس لفظ میں جائز ہیں جس میں آخر والے ہمزہ کا [خالص] حرف مد سے ابدال نہ ہو اور ایسی چار[۴] قسمیں ہیں **اوّل** وہ جس میں ہمزہ کی حرکت [پہلے] ساکن کی طرف نقل کی گئی ہو جیسے دِفْءٌ۔ اَلْمَرْءِ۔ سَوْءٍ۔ مِنْ سُوْءٍ۔ شَيْءٌ۔ کُلُّ شَيْءٍ **دوم** وہ جس میں ہمزہ کا کسی حرف [علت] سے ابدال کرکے ماقبل کا اس میں ادغام کر دیں جیسے قُرُوْءٍ بَرِيْءٌ اور شَيْءٌ۔ سَيِّءٌ ابدال وادغام روایت کرنے والوں کے قول پر **سوم** وہ جس میں رسمی تخفیف کی بناء پر ہمزۂ متحرکہ کا خود اس کی حرکت کے موافق واؤ یا یا سے ابدال کریں جیسے اَلْمَلَؤُا الضُّعَفٰٓؤُا۔ مِنْ نَّبَاِی۔ وَاِیْتَآیِٔ **چہارم** وہ جس میں اخفش کے مذہب کی بناء پر ضمہ کے بعد کسرہ والے ہمزہ کا واؤ سے اور کسرہ کے بعد ضمہ والے ہمزہ کا یا سے ابدال کریں جیسے لُؤْلُؤٍ یَبْتَدِئُ۔ رہا وہ لفظ جس میں ہمزہ کا [خالص] حرف مد سے ابدال کریں سو اس میں روم واشمام نہیں اور ایسی دو[۲] قسمیں ہیں جیسا کہ ہم نے پہلے اس باب میں بیان کیا ہے **اوّل** وہ جس میں حرکت والے حرف کے بعد ہمزۂ ساکنہ واقع ہو عام ہے کہ ہمزہ کا سکون لازمی ہو جیسے اِقْرَاْ نَبِّئْ

یا عارضی ہو جیسے یَبۡدَاْ۔ اِنِ امۡرُؤٌا۔ مِنۡ شَاطِیٔ **دوم** یہ کہ الف کے بعد ہمزہ ساکنہ واقع ہو جیسے یَشَآ مِنَ السَّمَآ۔ مِنۡ مَّآ۔ کیوں کہ اس صورت میں یہ حروف [مدہ خالص] ساکن ہیں جنہیں اصلاً حرکت کا اثر نہیں [اور روم واشمام حرکت ہی میں ہوتے ہیں] اس لئے یہ حروف مدہ یَخۡشَیٰ۔ یَدۡعُوۡا اور یُوۡرِیۡ کے حروف مدہ کی طرح ہیں [کہ جیسے ان میں وقفاً روم واشمام جائز نہیں ایسے ہی مندرجہ بالا دونوں قسموں میں بھی روم واشمام صحیح نہیں۔ فافہم وتأمل]۔ **تنبیہ دوم** [تسہیل مع الروم کے متعلق] اگر حرکت والا ہمزہ حرکت کے بعد یا الف کے بعد کلمہ کے آخر میں ہو تو [اس میں وقفاً حمزہ وہشام کے لئے تسہیل مع الروم کے بارہ میں چار مذہب ہیں ۱۔ کسرہ اور ضمہ کی صورت میں جائز اور فتحہ کی صورت میں ناجائز۔ ۲۔ تینوں حرکتوں میں ناجائز۔ ۳۔ باصورت ہمزہ میں جائز اور بے صورت میں ناجائز۔ ۴۔ تینوں حرکتوں میں جائز اور تفصیل یہ ہے **مذہب اوّل**: اگر ہمزہ پر ضمہ یا کسرہ ہو تو روم [کے ساتھ تسہیل] جائز ہے جیسا کہ باب الوقف میں آجائے گا [ان شاء اللہ] جیسے یَبۡدَؤُا۔ یُنۡشِیٔ۔ اَللُّؤۡلُؤُ۔ شَاطِیٔ۔ لُؤۡلُؤٍ۔ عَنِ النَّبَإِ۔ اَلسَّمَآءُ۔ بُرَءٰٓؤُا۔ سَوَآءٌ۔ یَشَآءُ۔ اِلَی السَّمَآءِ۔ مِنۡ مَّآءٍ۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ان تمام کلمات میں ہمزہ کی حرکت میں روم کرتے ہوئے خود ہمزہ کو تسہیل بین بین سے ادا کرو۔ اسی بناء پر کہ اس میں حرکت کے بعض حصہ یعنی روم کو پوری حرکت کے قائم مقام قرار دیکر ہمزہ کو متحرک سمجھا ہے اور اسی لئے اس کی تخفیف [حرکت والے ہمزہ کی طرح] تسہیل سے کی ہے [پس اگر ہمزہ پر فتحہ ہو جیسے بَدَاَ۔ شَآءَ تو تسہیل مع الروم ناجائز ہے] یہ ابوالفتح فارس۔ دانی۔ صاحب تجرید۔ شاطبی۔ حافظ ابو العلاء۔ ابومحمد سبط الخیاط اور بہت سے قراء اور بعض نحویوں کا مذہب ہے۔ اور جمہور نحات نے اس وجہ کا انکار کیا ہے اور اس کو قراء کے انفرادات میں سے بتایا ہے اور وجہ یہ ہے کہ جب ہمزہ وقفاً ساکن ہو گیا تو [الف ماقبل مفتوح کی طرح ہو گیا اور اس کا سکون خالص اور اصلی بن گیا اس لئے] اس کی تخفیف ہمزۂ ساکنہ کی طرح ابدال سے کی جائے گی جو [ہمزہ کے ماقبل کی حرکت اور] الف کے ماقبل کے فتحہ کے مطابق ہوگا۔ اور متحرکہ کی طرح [تسہیل سے] اس کی تخفیف نہ کریں گے۔ لیکن ابو العز القلانسی

نے تسہیل کے ضُعف کی تردید کی ہے [مذہب دوم] اکثر قراء کے یہاں ضمہ اور کسرہ والے ہمزہ میں [بھی یعنی تینوں[3] حرکتوں میں] روم ناجائز ہے۔ انہوں نے اس بارہ میں ضمہ اور کسرہ کو فتحہ کے قائم مقام قرار دیا ہے اور ایسے ہمزہ میں [وقفاً] ابدال کے سوا اور کسی وجہ کو جائز نہیں بتایا جیسا کہ پہلے گزرا [کہ ہمزہ کا وقفی سکون خالص و اصلی کے حکم میں ہے اس لئے اس کی تخفیف ساکنہ کی طرح ابدال سے کی جائے گی نہ کہ متحرکہ کی طرح تسہیل سے] یہ ابوالعباس[1] مہدوی۔ ابو عبداللہ[2] بن سفیانؒ۔ ابوطاہر[3] ابن خلفؒ۔ ابوالعز[4] قلانسیؒ۔ ابن باذش[5]ؒ وغیرہم کا اور جمہور[6] نحات کا مذہب ہے۔ امام ابوالقاسم شاطبی اور ان کے متبعین نے اس قول کو ضعیف بتایا ہے اور شاذ شمار کیا ہے۔ **اور حق** یہ ہے کہ [ایسے ہمزہ میں وقفاً ابدال[1] و روم[2]] دونوں ہی وجوہ صحیح ہیں چنانچہ [مندرجۂ ذیل نصوص سے اس کی تائید ہوتی ہے] [۱] حافظ ابو عمروؒ نے خلفؒ سے انہوں نے سُلیمؒ سے انہوں نے حمزہؒ سے نقل کر کے ضمہ و کسرہ والے ہمزہ میں روم کو صراحۃً بیان کیا ہے [۲] ابوبکر بن انباریؒ نے "وقف حمزہ" میں یہ روایت ذکر کی ہے کہ ہمیں ادریسؒ نے خلفؒ سے نقل کر کے بتایا کہ امام حمزہؒ مِنْ نَّبَاِیْ .... الْمُرْسَلِیْنَ اور تِلْقَآئِ نَفْسِیْ جیسے ان کلمات میں وقفاً ہمزہ کو یا کی بو دیتے تھے جو یا کی صورت میں مرسوم ہیں نیز یہ روایت بیان کی ہے کہ امام حمزہؒ اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا سَوَآءٌ میں وقفاً ہمزہ کی تحقیق کے بغیر اس کے رفع میں روم مع المد کرتے تھے [۳] ابن واصلؒ اپنی کتاب "الوقف" میں کہتے ہیں کہ امام حمزہؒ ھٰٓؤُلَآءِ[1] میں تو تحقیق کے بغیر ہمزہ کے کسرہ میں روم مع المد کے ساتھ وقف کرتے اور لَا تَسْـَٔلُوْا عَنْ اَشْیَآءَ میں مد [وابدال] سے وقف کرتے اور [روم کے ذریعہ] ہمزہ [کی حرکت] کی طرف اشارہ نہیں کرتے تھے۔ نیز فرماتے ہیں کہ حمزہؒ الْبَلٰٓؤُا۔ الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءُ میں [بھی] روم مع المد سے وقف کرتے۔ اور اگر تم چاہو تو روم نہ کرو [بلکہ ابدال کے ذریعہ وقف کر لو] پھر ابن واصلؒ "وَمَنْ یُّنَشَّؤُا" کے بارہ میں فرماتے ہیں کہ اگر چاہو تو [ابدال کر کے] الف ساکنہ پر وقف کرو اور اگر چاہو تو [ہمزہ کے] ضمہ کے روم کے ذریعہ وقف کرو۔ اور یہ ابن واصل موصوف ابوالعباس محمد بن احمد بن واصل بغدادی ہیں جو قراءت کے نہایت پختہ کار

....اماموں میں سے ہیں۔ آپ نے امام سُلیمؒ کے تلامذہ خلفؒ وغیرہ سے قرأت حاصل کی ہیں اور ابن مجاہدؒ، ابن شنبوذؒ، ابو مزاحم خاقانیؒ جیسے ائمہ کبار علم قرأت میں آپ کے خوشہ چینوں میں سے ہیں۔ یہ تصریحات واضح دلیل ہیں اس پر کہ [یَبۡدَؤُا وغیرہ میں وقفاً تسہیل وابدال] دونوں ہی وجوہ درست ہیں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ ابدال والی وجہ قیاسی ہے جس کی صحت میں ذرا بھی اختلاف نہیں اور تسہیل بین بین مع الروم کی صحت میں اختلاف ہے۔ چناں چہ بہت سے قراء نے یہ وجہ بیان نہیں کی۔ اور اکثر نحویوں نے اس کو ناجائز بتایا ہے اور وجہ وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں [کہ وقفاً ہمزہ ساکن ہے اس لئے اس کی تخفیف ساکنہ کی طرح ابدال سے ہونی چاہیئے نہ کہ متحرکہ کی طرح تسہیل سے] اور میں نے سیبویہؒ کے کلام میں اس مسئلہ کے متعلق [کہ ایسے ہمزہ میں وقفاً روم جائز ہے یا نہیں؟] کوئی اشارہ تک نہیں دیکھا نیز انہوں نے ایسے ہمزہ کے بارہ میں بحالت وقف[^] کسی وجہ کی تصریح نہیں کی۔ البتہ ان کا صرف یہ اطلاق وعمومی قول نظر سے ضرور گزرا ہے کہ الف کے بعد ہمزہ میں تسہیل بین بین کی جاتی ہے جس میں اس امر کی وضاحت نہیں کی کہ یہ حکم وقف و وصل دونوں حالتوں میں ہے یا وصل کے ساتھ خاص ہے؟ واللہ اعلم۔ [**مذہب سوم**] بعض حضرات یہ تفصیل کرتے ہیں کہ جو [ضمہ اور کسرہ والا] ہمزہ واو یا یا کی صورت میں لکھا ہوا ہو اس میں تو وقفاً روم کے ساتھ تسہیل جائز ہے اور جو الف کی صورت میں مرسوم ہو اس میں [جائز نہیں بلکہ وہاں صرف] ابدال کے ساتھ وقف جائز ہے۔ اور وجہ رسم کی موافقت ہے۔ یہ ابو محمد مکیؒ اور ابو عبداللہ بن شریحؒ وغیرہما کا اختیار ہے اور ابن انباریؒ نے جو خلفؒ کے ذریعہ حمزہؒ سے مِنۡ نَّبَاۡیِٔ الۡمُرۡسَلِیۡنَ کے بارہ میں نص روایت کی ہے اس کے ظاہر کا مقتضیٰ بھی یہی ہے۔ [**مذہب چہارم**] بعض ائمہ کا شاذ قول یہ ہے کہ الف اور حرکت کے بعد تینوں حرکتوں میں تسہیل کے ساتھ رُوم جائز ہے۔ ان حضرات نے مفتوح اور غیر مفتوح دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا۔ [اور دلیل یہ ہے کہ ہمزہ کی تخفیف کی

[^]: "نشر کبیر" میں اس کے بعد تین انفرادی مذاہب کا ذکر ہے۔ لیکن ہم نے آسانی کے لئے ان کو بعد میں بیان کیا ہے۔ ۱۲ ط۔

بنا پر مفتوح میں بھی رَوم کی ضرورت پیش آگئی ہے] یہ قول حافظ ابو عمرو نے اپنی "جامع" میں نقل کیا ہے لیکن یہ نہیں بتایا کہ انہوں نے اس قول کے موافق کسی شیخ سے پڑھا ہے یا نہیں؟ نیز ابو الحسن طاہر بن غلبون نے اپنے "تذکرہ" میں یہ مذہب بیان کیا ہے اور اس کو پسند نہیں فرمایا اور انہوں نے [اس بارہ میں] امام حمزہ سے ایک نص بھی روایت کی ہے۔ لیکن اس میں نظر ہے واللہ اعلم [تین انفرادی مذاہب]۔ [مذہب ۱ صرف الف کے بعد جوازِ رَوم] ابو علی بن بلیمہ کا انفرادی قول یہ ہے کہ صرف اس [ضمہ اور کسرہ والے] ہمزہ میں تسہیل مع الروم جائز ہے جو الف کے بعد واقع ہو نہ کہ انہیں بھی جو حرکت والے حرف کے بعد ہو [مذہب ۲ الف کے بعد تینوں حرکتوں میں وجوبی رَوم علی الاطلاق] ابو القاسم بن فحام نے اس میں ان کی موافقت کی ہے لیکن انہوں نے [الف کے بعد] ضمہ فتحہ کسرہ تینوں حالتوں میں علی الاطلاق اور بلاخلاف [یعنی وجوبی طور پر] تسہیل مع الروم بتائی ہے اور متحرک حرف کے بعد صرف ضمہ اور کسرہ میں [تسہیل و ابدال] دونوں وجہ جائز قرار دی ہیں۔ [مذہب ۳ الف کے بعد وجوبی و اطلاقی رَوم اور حرکت کے بعد عدم جوازِ رَوم] ابن سوار نے الف کے بعد [والے ہمزہ میں] ابن فحام کی موافقت کی ہے [کہ تینوں حرکتوں میں وجوبی طور پر رَوم ہے اور حرکت کے بعد والے ہمزہ میں ابن سوار، ابن بلیمہ کے ساتھ ہیں کہ اس میں رَوم ناجائز ہے۔ واللہ اعلم] تنبیہ سوم [ابدال کے بعد حرفِ علت کا ساقط کرنا جائز نہیں] جب ہمزہ کسی سبب [جازم یا امر] کی بنا پر ساکن ہو اور پھر اس کا حرف مد سے ابدال کر دیا جائے تو وہ حرف مد اپنے حال پر باقی رہے گا۔ اور اس پر جازم اثر انداز نہیں ہوگا جیسے نَبِّئ اِقْرَأ۔ يَشَأ۔ وَيُهَيِّئ۔ اور ابو علی مالکی صاحب روضہ کا یہ قول شاذ ہے "کہ حمزہ نَبِّئْ عِبَادِي پر تحقیق کے بغیر وقف کرتے ہیں پھر اگر تم ہمزہ کو اس کے اثر سمیت ساقط کر دو گے تو نَبِّ پڑھو گے اور اگر صرف ہمزہ کو حذف کرو گے اور اس کے اثر کو باقی رکھو گے۔ تو نَبِّی پڑھو گے" اھ۔ اور شذوذ کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے جو ہمزہ کے اثر کے حذف کرنے والی وجہ بیان کی ہے [یعنی پہلی وجہ] وہ بالکل غیر صحیح اور ناجائز ہے جو روایت و اداء دونوں کی رو سے باقی اماموں [کی تصریحات] کے برخلاف ہے۔ واللہ اعلم۔

تنبیہ چہارم [الف کے بعد ہمزۂ متطرفہ کے ابدال اور الف کی وجوہ مد کی بحث]

جب الف کے بعد کلمہ کے اخیر والے ہمزہ پر ابدال سے وقف کریں جیسے جَآءَ ۔ السُّفَهَآءُ ۔ مِنْ مَّآءٍ تو [کلمہ میں] دو الف جمع ہو جاتے ہیں [ایک اصلی اور دوسرا ہمزہ کے عوض میں آنے والا] اب یا تو اجتماعِ ساکنین کی بناء پر دونوں میں سے ایک کو حذف کر دیں یا وقف کے سبب دونوں کو باقی رکھا جائے کیوں کہ وقف میں دو ساکنوں کے اکٹھا ہونے کی گنجائش موجود ہے۔ پس اگر دونوں میں سے ایک الف کو حذف کر دیں تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلا ہوگا۔ یا دوسرا۔ (۱) پس اگر پہلے الف کو محذوف مانیں [اور یہی قیاس کے بھی موافق ہے] تو شرطِ مد کے معدوم ہونے کے سبب صرف قصر ہوگا۔ کیوں کہ دوسرا الف ہمزۂ ساکنہ کے بدلہ میں آیا ہوا ہے اور ایسے الف میں مد نہیں ہوتا تو یہ یَاْمُرُ اور یَاْتِیْ کے الف کی طرح ہے [اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ الف مدہ کے بعد مد کا سبب نہیں ہے] (۲) اور اگر دوسرے کو محذوف مانیں تو [پہلے الف میں] سببِ مد کے تغیر کی بناء پر [عارض کا اعتبار کرنے اور نہ کرنے کے سبب] مد و قصر دونوں جائز ہوں گے۔ تو پہلا الف ایسا حرف مد ہے جو تغیر والے ہمزہ سے پہلے آرہا ہے جیسا کہ پہلے باب المد کے آخر میں گزر چکا ہے۔ (۳) اور اگر دونوں الفوں کو باقی رکھیں تو [ان میں جدائی کرنے کے لئے] طویل مد کیا جائے گا (۴) اور اس الف میں وقفی سکون کی بناء پر توسط بھی جائز ہے جیسا کہ پہلے گزرا [حاصل یہ کہ اس قسم میں ہمزہ کا الف سے ابدال کرنے کے بعد طول و توسط و قصر تین وجوہ ہیں۔ طول وقفی سکون کے سبب دونوں الفوں کو باقی رکھ کر دونوں میں جدائی کرنے کے لئے یا اس لئے کہ دوسرے الف کو حذف کر دیا ہے اور پہلا الف اس ہمزہ سے پہلے ہے جس میں تغیر ہو چکا ہے اور اس میں عارض یعنی ابدال و حذف کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ توسط دوسرے وقفی سکونوں پر قیاس کرنے کی بناء پر اور قصر یا تو اسلئے ہے کہ پہلے الف کو محذوف مانا ہے یا اس لئے ہے کہ محذوف تو دوسرا ہی ہے لیکن عارض کا اعتبار کر لیا ہے] ہمارے متعدد علماء حافظ ابو عمرو دانیؒ۔ ابو محمد مکیؒ۔ ابو عبداللہ بن شریحؒ۔ ابو العباس مہدویؒ اور صاحب تلخیص العبارات وغیرہم نے اسی طرح بیان کیا ہے۔ چنانچہ انکی تصریحات یہ ہیں (۱) مکیؒ نے تبصرہ میں دو الفوں میں سے

ایک کے حذف کی تصریح کی ہے اور اس میں دو وجوہ جائز بتاتی ہیں مد اس بنا پر کہ دوسرا الف محذوف ہے اور قصر اس بنا پر کہ پہلا الف محذوف ہے اور ان میں سے مد کو راجح قرار دیا ہے [م۲] مہدوی نے ہدایہ میں تصریح کی ہے کہ ہمزہ [کا عوض بننے والا یعنی دوسرا الف] محذوف ہے۔ اور ہدایہ کی شرح میں کہتے ہیں کہ پہلے الف کا حذف بھی جائز ہے لیکن دوسرے کا حذف مختار ہے نیز فرماتے ہیں کہ دونوں الفوں میں سے کسی ایک کا بھی حذف نہ کرنا اور وقفاً دونوں ہی کو باقی رکھ کر دو الفی مد کرنا بھی صحیح ہے اس لئے کہ وقف میں دونوں ساکنوں کا اکٹھا کرنا جائز ہے [م۳] [ابن شریح نے] کافی میں حذفِ الف کو قطعیت سے بیان کیا ہے اور اس سے ان کی مراد ہمزہ [کے عوض میں آنے والے یعنی دوسرے الف کا حذف] ہے۔ کیونکہ انہوں نے مد بھی قطعاً ذکر کیا ہے جس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ [الف کا] حذف عارضی ہے پھر فرماتے ہیں کہ بعض قراء [اس قسم میں] مد نہیں [بلکہ قصر] کرتے ہیں۔ [جس کی وجہ حذفِ اولیٰ یا اعتبارِ عارض ہے] [م۴] [ابن بلیمہ نے] تلخیص العبارات میں دونوں الفوں کے باقی رکھنے کو قطعیت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ [اس قسم میں] بحالتِ وقف ہمزہ کا الف سے ابدال کریں گے۔ خواہ بحالت وصل ہمزہ پر کوئی سی حرکت ہو۔ اور وجہ یہ ہے کہ ہمزہ ساکن اور اس سے پہلے الف کا ماقبل مفتوح ہے اور [ابدال کے بعد] دو الفوں کے اکٹھا ہو جانے کے سبب مد کریں گے۔ ابو الحسن بن غلبون نے اسی وجہ کو قطعاً بیان کیا ہے۔ [م۵] [دانی] تیسیر میں فرماتے ہیں کہ اگر [ہمزہ سے پہلا] ساکن الف ہو عام ہے کہ یہ [الف کسی حرف علت کے] بدل میں آیا ہو یا زائد ہو۔ نیز ہمزہ پر خواہ کوئی سی حرکت ہو ہر صورت میں اس الف کے بعد والے ہمزہ کو الف ہی سے بدل لیتے ہیں اور پھر دو ساکن جمع ہونے کے سبب ان دونوں الفوں میں سے ایک کو حذف کر دیتے ہیں۔ اور اگر چاہو تو [کسی الف کو] حذف نہ کرو اور دونوں الفوں [کو باقی رکھ کر ان] میں جدائی کرنے کے لئے مد و تمکین میں زیادتی [یعنی طول] کر لو۔ دانی فرماتے ہیں کہ مد والی وجہ عمدہ تر [و اولیٰ] ہے اور خلف وغیرہ کے طریق سے امام حمزہ سے اسی کے موافق نص آئی ہے۔ پس ان تمام حضرات کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس قسم

میں مد و قصر دونوں جائز ہیں اور مد راجح تر ہے لیکن پھر مد کی علت بیان کرنے میں ان کا باہم اختلاف ہے سوڈانی، ابوالحسن طاہر بن غلبونؒ، ابوعلی بن بلیمہؒ اور مہدویؒ کی رائے یہ ہے کہ دونوں الفوں میں سے کوئی الف محذوف نہیں [بلکہ دونوں کو باقی رکھ کر ان میں جدائی کرنے کے لئے طول کرتے ہیں۔ اور مکیؒ و ابن شریحؒ کا قول یہ ہے کہ دوسرا الف محذوف ہے اور پہلا الف اس ہمزہ سے پہلے ہے جس میں تغیر ہوچکا ہے اور اس میں عارض کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے] اور ابوشامہؒ وغیرہ نے [اس قسم میں] التقاءِ ساکنین کی بناء پر توسط کو صراحۃً بیان کیا ہے اور اس کو وقفی سکون پر قیاس کیا ہے اور طول والے قول کا رد کیا ہے۔ "میں [محقق] کہتا ہوں کہ:" ابوشامہ کا یہ قول خلاف واقعہ ہے اور طول والی وجہ نص و قیاس اور اجماع تینوں ہی کی رو سے درست ہے نص یہ ہے کہ یزید بن محمد رفاعیؒ نے سلیمؒ کے ذریعہ امام حمزہ کا یہ صریح قول نقل کیا ہے "کہ جب تم ہمزہ والے کلمہ پر مد کرکے وقف کرو۔ تو ہمزہ کے بدلہ میں الف مدہ لے آؤ" اھ "نیز امام خلفؒ نے سلیمؒ کے ذریعہ امام حمزہؒ کا یہ قول روایت کیا ہے "کہ تم ہمزہ کی تحقیق کے بغیر مد کے ساتھ وقف کرو۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ ہمزہ کے بدلہ میں آنے والے [یعنی دوسرے] الف کو حذف کردو اور پہلے الف کو باقی رکھو۔ اس صورت میں بھی پہلے الف میں طول کریں گے تاکہ اس کے بعد والے ہمزۂ [محذوفہ] پر دلالت ہوجائے" اھ۔ اس قول سے [جوازِ طول کے ساتھ ساتھ] صاف طور پر یہ بھی معلوم ہوا کہ طول کی [حقیقی اور اصلی] وجہ دونوں الفوں کو باقی رکھنا [اور مد کے ذریعہ ان میں جدائی کرنا] ہے [رہی دوسری وجہ کہ الف مبدلہ محذوف ہے اور اس میں عارض کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ سو وہ ثانوی درجہ میں ہے]۔ اور قیاس یہ ہے کہ یونس نحویؒ نے ...... اِضْرِبَانِّ زَيْدًا میں نون کی تخفیف کے لغت پر مد جائز بتایا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ جب تم وقف کرو تو اِضْرِبَا کہو۔ اس طرح کہ وقف میں نون کا الف سے ابدال کریں گے۔ جس سے دو الفات جمع ہوجائیں گے پھر مد میں زیادتی و طوالت کریں گے۔ یونس سے ان کا یہ قول ابوجعفر بن نحاسؒ نے روایت کیا ہے اور حافظ ابوعمرو دانیؒ نے اس کو بیان کیا ہے ......

تنبیہ پنجم [تخفیف رسمی کا تعلق صرف ہمزہ سے ہے] رسمی تخفیف کی پیروی کا تعلق صرف ہمزہ سے ہے کسی اور حرف سے نہیں پس اَلْعُلَمٰٓؤُا۔ نَشٰٓؤُا اور جَزٰٓؤُا میں ہمزہ سے پہلے الف کو [اس لئے] حذف نہیں کر سکتے [کہ وہ لکھا ہوا نہیں ہے] اور واؤ [جو الف محذوفہ کے بعد ہے اس] کے بعد والے الف کو [اس لئے] ثابت نہیں رکھ سکتے [کہ وہ لکھا ہوا ہے] اسی طرح مِائَۃٌ اور لِشَایْءٍ [کہف] جیسے کلمات میں زائد الفات کا ثابت رکھنا بھی صحیح نہیں اس لئے کہ [ان الفات کا تعلق محض رسم و کتابت سے ہے اور] تلفظ کی رُو سے ان کا وجود و عدم یکساں ہے۔ [اس لئے ان کی رسم تلفظ پر اثر انداز نہیں ہوگی] اس بات پر رسمی تخفیف کے تمام قائلین کا اتفاق ہے۔ **فصل** [قراءۃ حمزہؒ کے متعلق ایک انفرادی قول اور مذہب ہشام کی تفصیل میں] [**الف**] ابوعلی حسن بن عبداللہ عطارؒ نے اپنے شیوخ [ابواسحٰق طبریؒ وغیرہ] کے ذریعہ [ابوبکر احمد] ابن البختریؒ [عرف ولیؒ] سے انہوں نے [اپنے والد عبدالرحمٰن بن فضل بختریؒ کے ذریعہ] جعفر بن محمد بن احمد وزانؒ سے انہوں نے خلادؒ سے قرات حمزہ بطریق حدر [دروانی] روایت کی ہے جس کی رُو سے وہ نہ سکتہ کرتے ہیں اور نہ تحقیق و ترتیل میں زیادہ شد و مد کرتے ہیں۔ اور جب وقف کرتے ہیں تو ہمزہ کی تمام قسموں میں قراء کی باقی جماعت کی طرح تحقیق کے ساتھ وقف کرتے ہیں جیسا کہ ابوعلی عطارؒ سے ابوطاہر بن سوار نے "مستنیر" میں نقل کیا ہے لیکن یہ عطارؒ کی انفرادی روایت ہے جس میں ان کے ساتھ وزانؒ کے دُوسرے تلامذہ شریک نہیں ہیں۔ اور وزانؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ وہ ہمزہ مبتدئہ میں تحقیق اور متوسطہ و متطرفہ میں تخفیف کرتے ہیں جیسا کہ ابوعلی بغدادیؒ نے روضہ میں اور ان کے سوا دُوسرے حضرات نے اس کی تصریح کی ہے واللہ اعلم۔ [**ب**] کلمہ کے آخر میں آنے والے ہمزہ میں وقفاً ہشام کے لئے دوؔ وجوہ ہیں [۱] اس کے پورے باب میں کسی تفاوت کے بغیر اور بعینہ امام حمزہؒ کی طرح ہمزہ کی تخفیف [شاطبیؒ] یہ جمہور اہلِ شام و مصر اور تمام اہلِ مغرب سے مروی ہے اور صرف حلوانیؒ سے ہے [نہ کہ داجونیؒ سے بھی] اور یہی حافظ ابوعمرو دانیؒ ابن سفیانؒ۔ مہدویؒ۔ ابوالحسن طاہر بن غلبونؒ۔ ابوالطیب عبدالمنعم بن غلبونؒ

مکی ۔ ابن شریح ۔ ابن بلیمہ ۔ صاحب عنوان اور ان کے شیخ مصنفِ مجتبیٰ [ابو القاسم عبد الجبار طرسوسی] وغیرہم کی روایت ہے ۔ اور ہشام سے ابو العباس احمد بن محمد بن بکر بکراوی کی روایت بھی یہی ہے [۲] باقی قراء کی طرح تحقیق [ط] یہ تجرید ۔ روضہ ۔ جامع ۔ مستنیر ۔ تذکار ۔ مبہج ہردو کتب ارشاد کے مصنفین [یعنی ابن فحام ۔ ابو علی مالکی ۔ ابو الحسین نصر فارسی ۔ ابو طاہر احمد بن سوار ۔ ابو الفتح عبد الواحد ابن شیطا ۔ ابو محمد عبد اللہ سبط الخیاط ۔ ابو الطیب عبد المنعم بن غلبون ۔ ابو العز محمد قلانسی] اور بقیہ اہلِ عراق وغیرہم سے مروی ہے اور ہشام کے جملہ طرق سے ہے ۔ [جن میں حلوانی اور داجونی دونوں شامل ہیں] اور ان کے لئے دونوں وجوہ صحیح ہیں ۔ ہم نے دونوں ہی پڑھی ہیں اور دونوں ہی کو اخذ کرتے ہیں [لیکن حلوانی کا طریق پڑھتے ہوئے ہمزہ متطرفہ میں تخفیف و تحقیق دونوں وجوہ درست ہیں ۔ اور اگر داجونی کا طریق پڑھیں تو پھر صرف تحقیق ہوگی نہ کہ تخفیف بھی] اور جن حضرات نے ہشام سے تخفیف روایت کی ہے انہوں نے دُعَآءً ۔ مَآءً ۔ مَلْجَأً اور مَوْطِئًا جیسے کلمات کے ہمزہ کو بلاخلاف متوسطہ کے قائم مقام قرار دیا ہے کیوں کہ ان میں وقفاً [دو زبر کی] تنوین الف سے بدل جاتی ہے [جس کی وجہ سے ہمزہ متوسط بن جاتا ہے جس میں ہشام کے لئے بلاخلاف تحقیق ہے] **خاتمہ** در ہمزہ والے چند کلمات کے احکام [اور ہمزہ متطرفہ و متوسطہ کی جائز و ناجائز وجوہ] کے بیان میں "اسمیں ہم [چند مثالیں درج کر کے] سابقہ اصول و قواعد کی روشنی میں [ان کی] وہ وجوہ ذکر کریں گے جو اداء کے اماموں نے بیان کی ہیں نیز صحیح اور غلط وجوہ بھی بتائیں گے تاکہ بقیہ مثالیں ان پر قیاس کرلیں اور اسطرح قرآن میں واقع شدہ تمام الفاظ کا حکم معلوم ہو جائے **پہلی قسم ہمزہ ساکنہ کے [چند] کلمات [کی وجوہ کا بیان]** [الف] متطرف لازمہ : وَهَيِّئْ ۔ وَيُهَيِّئْ ۔ وَمَكْرَ السَّيِّئِ [حمزہ کی قراءت پر] ان میں وقفاً تخفیفِ قیاسی والی صرف ایک وجہ صحیح ہے یعنی ہمزہ کا یا سے ابدال ۔ کیوں کہ ہمزہ ساکنہ اور اس کا ماقبل مکسور ہے ۔ اور ان میں تین وجوہ اور بھی منقول ہیں ۔ جو ناجائز و غیر صحیح ہیں اور وہ یہ ہیں [۱] بعض قرّاؤں کے لحاظ سے [تخفیفِ رسمی کی بناء پر الف سے ابدال جیسا کہ پہلے گزرا ۔ [۲] وَهَيِّئْ ۔ وَيُهَيِّئْ ۔ نَبِّئْ ۔ اِقْرَأْ ۔ نَشَأْ جیسی مثالوں میں تحقیق اور علت وہ ہے جو ابو عمرو کے لئے پہلے

گزر چکی ہے [یعنی ان مثالوں میں ابدال سے جزم یا بنار کے موقع میں صورۃً حرفِ مد کا باقی رکھنا لازم آتا ہے] [۳ ۴] ہمزہ کے بدلہ میں آنے والے حرفِ مد کا حذف جزم کی بنار پر جیسا کہ صاحب رحمہ نے بیان کیا ہے لیکن یہ تینوں وجوہ نادرست ہیں۔ [ب] متطرفہ عارضیۃ؛ مسئلہ ۱: اِنِ امْرُؤٌا۔ اس میں چار وجوہ جائز ہیں [۱] ہمزہ کے اسکان کی تقدیر پر اس کے ماقبل کی حرکت کے مطابق تخفیف پس ہمزہ کا واو ساکنہ سے ابدال کریں گے [۲ و ۳] بنو تمیم کے مذہب پر خود ہمزہ کی حرکت کے موافق تخفیف پس اس کا واو مضمومہ سے ابدال کریں گے۔ پھر اگر وقف کی وجہ سے واو کو ساکن پڑھیں تو یہ وجہ پہلی وجہ کے ساتھ متحد ہوگی نیز رسم کی موافقت والی وجہ ان دونوں وجوہ کے ساتھ متحد ہے اور اگر اشارہ کے ساتھ وقف کریں تو روم و اشمام دونوں جائز ہوں گے یہ کل تین وجوہ ہوئیں [۴] ہمزہ کی حرکت کی تقدیر پر تسہیل بین بین۔ اور مکی و ابن شریح کے مذہب کی رُو سے موافقتِ رسم والی وجہ اس وجہ کے ساتھ متحد ہے۔ اور یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ کا حکم بھی یہی ہے۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ امام حمزہؒ اس کے پہلے ہمزہ کا واو سے ابدال کرتے ہیں اور ہشامؒ اس کی تحقیق کرتے ہیں۔ اور اسی طرح ... تَفْتَؤُا۔ اَتَوَكَّؤُا۔ اَلْمَلَؤُا چاروں جگہ، اور نَبَؤُا [غیر توبہ] جیسے اُن کلمات میں بھی یہ چاروں وجوہ جاری ہوں گی جن میں ہمزہ واو کی صورت میں لکھا ہوا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزرا۔ اور ان میں تخفیفِ قیاسی والی ایک پانچویں وجہ زائد ہے یعنی [۵] ہمزہ کا الف سے ابدال۔ اس لئے کہ ہمزہ وقفاً ساکن اور اس کا ماقبل مفتوح ہے یہ اہلِ حجاز اور اہلِ تحقیق کا مذہب ہے۔ اور جو کلمات الف کی صورت میں مرسوم ہیں جیسے قَالَ الْمَلَأُ [اعراف] نَبَأُ الَّذِيْنَ [توبہ] يَبْدَأُ [ہر جگہ] ان میں صرف دو وجوہ ہیں [۱] ہمزہ کا ماقبل کی حرکت کے مطابق الف سے ابدال [۲] تسہیل مع الروم رہی تیسری وجہ یعنی ہمزہ کا خود اس کی حرکت کے موافق [واو سے] ابدال سو یہ ناجائز ہے کیوں کہ یہ رسم کے خلاف ہے نیز نقلاً غیر صحیح ہے [لیکن يَبْدَؤُا کا ہمزہ ائمہ رسم کی تصریحات کی رُو سے واو کی صورت میں

ـہ نشر میں یہاں جادّہ کا لفظ ہے۔ یہ جدّ فی الامر ای حقق واہتم سے ہے۔ ۱۲ ط

مرسوم ہے اور اس کو بصورۃ الف بیان کرنے میں علامہ محقق منفرد ہیں] واللہ علم مسئلہ ۲
یُنَشِّئُ اور اس جیسے وہ الفاظ جن میں کسرہ کے بعد ضمّہ والا ہمزہ آرہا ہے۔ ان میں بقول بعض پانچ ۵
وجوہ ہیں۔ [جن میں سے چار ۴ صحیح اور ایک ۱ منع ہے اور وہ یہ ہیں] [۱] تخفیف قیاسی کی بناء پر
ہمزہ کا اس کے ماقبل کی حرکت کے موافق یاء ساکنہ سے ابدال کیوں کہ ہمزہ وقفاً ساکن ہے [۲
و ۳] اخفش کے مذہب منقول پر ہمزہ کا ضمہ والی یا سے ابدال پھر اگر سکون کے ساتھ وقف
کریں تو یہ وجہ تلفظ کی رو سے پہلی وجہ کے موافق ہوگی۔ اور اگر اشارہ کے ساتھ وقف کیا جائے تو
روم اور اشمام دونوں ۲ جائز ہوں گے۔ یہ کل تین ۳ وجوہ ہوگئیں [۴] سیبویہ وغیرہ کے مذہب پر
ہمزہ کی حرکت کے روم کے ساتھ تسہیل جو ہمزہ اور واؤ کے درمیان ہوگی۔ [یہ چاروں ۴ وجوہ صحیح ہیں]
[۵] روم کے ساتھ ہمزہ کی تسہیل جو ہمزہ اور یا کے درمیان ہے یہ وجہ دشوار ہے [کیوں کہ ضمہ میں
یا کی بو پیدا کرنا مشکل ہے اس لیے یہ وجہ ناجائز ہے] مسئلہ ۳ مِن شَاطِئِ۔ لِكُلِّ امْرِئٍ
اور ان جیسے وہ الفاظ جن میں کسرہ کے بعد کسرہ والا ہمزہ واقع ہو۔ ان میں تین ۳ وجوہ جائز ہیں [۱]
قیاس کی بناء پر ہمزہ کا اس کے ماقبل کی حرکت کے مطابق یاء ساکنہ سے ابدال کیوں کہ ہمزہ وقفاً
ساکن ہے [۲] بنو تمیم کے مذہب پر ہمزہ کا خود اس کی حرکت کے اعتبار سے کسرہ والی یا سے
ابدال پھر اگر سکون سے وقف کریں تو یہ وجہ تلفظ کی رو سے پہلی وجہ کے موافق ہوگی اور اگر اشارہ سے
وقف کریں تو روم جائز ہوگا۔ یہ کل دو ۲ وجوہ ہوئیں [۳] ہمزہ کی حرکت کے روم پر یا مکی اور ابن شریح
کے مذہب کی رو سے رسم کی پیروی کی بناء پر تسہیل بین بین۔ اور مِن نَّبَإِي الْمُرْسَلِينَ میں
بھی یہ تینوں وجوہ جاری ہوں گی جس میں فتحہ کے بعد کسرہ والا ہمزہ یا کی صورت میں لکھا ہوا ہے جیسا کہ
پہلے گزرا۔ لیکن اس میں تخفیف قیاسی والی ایک وجہ زائد ہوگی یعنی [۴] ہمزہ کے وقفی سکون اور
اس کے ماقبل کے فتحہ کی بناء پر اس کا الف سے ابدال۔ پس یہ کل چار ۴ وجوہ ہو جائیں گی۔ اور [فتحہ
کے بعد کسرہ والا] جو ہمزہ یا کی صورت میں مرسوم نہیں جیسے عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ اس میں صرف دو ۲
وجوہ جائز ہیں [۱] قیاس کی بناء پر ہمزہ کا الف سے ابدال [۲] تسہیل بین بین کے ساتھ

روم - رہی تیسری وجہ یعنی بنوتمیم کے مذہب پر ہمزہ کا یا سے ابدال سو وہ ناجائز ہے ۔ اس لئے کہ وہ رسم ونقل دونوں کے خلاف ہے ۔ البتہ ابو القاسم ہذلی نے مِنۡ مَّلۡجَاٍ میں یا والی وجہ جائز بتائی ہے چناں چہ وہ اس کے متعلق فرماتے ہیں "بیاءٍ مَّکۡسُوۡرَۃٍ لِلۡکَسۡرَۃِ" [یعنی مَلۡجَاٍ ہمزہ کے کسرہ کے سبب یاءِ مکسورہ سے ہے] "میں [محقق] کہتا ہوں کہ "اس کے قیاس کی رو سے دوسرے کلمات کا حکم بھی یہی ہونا چاہئے [جیسے اَلنَّبَاِ وغیرہ] لیکن یہ وجہ صحیح نہیں واللہ اعلم ۔مسئلہ ۴ کا مَثَالِ اللُّؤۡلُؤِ اور اس جیسے وہ الفاظ جن میں ضمہ کے بعد کسرہ والا ہمزہ آرہا ہو۔ ان میں لبقول بعض چار وجوہ ہیں ۔ [جن میں سے تین صحیح اور ایک ناجائز ہے] [۱] قیاس کی بناء پر ہمزہ کا واو ساکنہ سے ابدال اس لئے کہ ہمزہ ساکن اور اس کا ما قبل مضموم ہے [۲] اخفش کے مذہب منقول پر ہمزہ کا کسرہ والے واو سے ابدال پھر اگر سکون سے وقف کریں تو یہ وجہ تلفظ کی رو سے پہلی وجہ کے ساتھ متفق ہوگی اور اگر روم کے ساتھ وقف کیا جائے تو کل وجوہ دو ہو جائیں گی [۳] سیبویہ اور ایک جماعت کے مذہب پر تسہیل جو ہمزہ اور یا کے درمیان ہے ۔ [یہ تین وجوہ صحیح ہیں] [۴] روم کے ساتھ تسہیل جو ہمزہ اور واو کے درمیان ہے یہ وجہ دشوار ہے [کیوں کہ کسرہ میں واو کی بو پیدا کرنا مشکل ہے اس لئے یہ وجہ ناجائز ہے] ۔ اور جن الفاظ میں ضمہ کے بعد آخری ہمزہ مضموم واقع ہو جیسے یَخۡرُجُ مِنۡهُمَا اللُّؤۡلُؤُ ان میں [ابدال وتسہیل والی] یہ دونوں وجوہ اس تفصیل سے ہیں جو مسئلہ ۲ [اِنِ امۡرُؤٌا وغیرہ] میں گزری ہے یعنی [۱ تا ۳] دونوں ہمزوں کا واو سے ابدال [پھر آخری واو میں اسکان اشمام روم تینوں] [۴] آخری ہمزہ میں روم کی تقدیر پر تسہیل بین بین اور اگر دوسرا ہمزہ مفتوح ہو جیسے حَسِبۡتَهُمۡ لُؤۡلُؤًا تو اس میں صرف ایک وجہ ہے یعنی دونوں ہمزوں کا واو سے ابدال جن میں سے پہلا ساکن ... [اور دوسرا مفتوح] ہے ۔ کیوں کہ دونوں ہمزے ضمہ کے بعد واقع ہیں ۔مسئلہ ۵ بک ا۔ مَا كَانَ اَبُوۡكِ امۡرَاَ اور ان جیسے وہ کلمات جن میں فتحہ کے بعد فتحہ والا ہمزہ آرہا ہو ۔ ان میں صرف ایک وجہ ہے یعنی ہمزہ کا الف سے ابدال ۔ اور ان میں ایک دوسری وجہ یعنی ہمزہ مفتوحہ میں روم کے جائز ہونے کی تقدیر پر تسہیل بین بین بھی منقول ہے جیسا کہ پہلے گزرا لیکن یہ شاذ ہے جو صحیح نہیں ۔

واللہ اعلم ۔ [ج] ساکنہ متوسطہ ۔ مسئلہ ۱ تُئْوِیْ تُئْوِیْہِ ۔ وَرِءْیًا [مریم ع ۵] ان میں دو وجوہ جائز ہیں [م ۱] ہمزہ کا اس کے ماقبل کی جنس سے یعنی تُئْوِیْ ۔ تُئْوِیْہِ میں سے واؤ سے اور وَرِءْیًا میں یا سے ابدال ۔ ادغام کے بغیر [اظہار سے] [م ۲] ابدال وادغام ۔ اور متعدد اماموں نے دونوں وجوہ کو نصًّا بیان کیا ہے ۔ لیکن صاحبِ کافی اور صاحبِ تبصرہ نے اظہار کو ترجیح دی ہے ۔

صاحبِ تبصرہ کہتے ہیں کہ اظہار ہی معمول بہ ہے اور ہدایہ ہادی تلخیص العبارات اور تجرید میں اظہار کے سوا اور کوئی وجہ مذکور نہیں ۔ اور صاحبِ تذکرہ نے نیز جامع البیان میں دانیؒ نے ادغام کو راجح قرار دیا ہے ۔ چناں چہ دانیؒ فرماتے ہیں "کہ ادغام اَولیٰ ہے کیوں کہ وہ حمزہؒ سے نصًّا مروی ہے نیز رسم کے موافق ہے" اھ ۔ اور صاحبِ عنوان نے ادغام کے سوا اور کوئی وجہ بیان نہیں کی ۔ اور دانیؒ نے تیسیر میں اور ان کی اتباع میں شاطبیؒ نے مطلقًا دونوں وجوہ بیان کی ہیں [اور کسی کو راجح قرار نہیں دیا] اور صاحبِ تذکرہ نے رِءْیًا میں ایک تیسری وجہ یعنی [م ۳] تحقیق زائد بیان کی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ [ابدال سے] معنیٰ میں تغیر [کا ایہام] ہوتا ہے [کیوں کہ رِءْیًا ہمزہ والے رَاَی سے ہے اور اس کے معنیٰ خوشنما چیز کے ہیں اور ابدال وادغام پر سیراب ہونے اور پیاس بجھ جانے والے رِیًّا یا رِیَّ رَوِیَ [سے] کے مشابہ ہوجاتا ہے] لیکن یہ وجہ ماخوذ بہ نہیں اس لئے کہ یہ نص و اَدا ، دونوں کے خلاف ہے اور خاقانیؒ نے اس میں ایک چوتھی وجہ یعنی [م ۴] رسم کی پیروی کی بنا پر ہمزہ کا حذف بھی روایت کیا ہے جس کی رو سے اس میں ایک تخفیف والی یا سے وقف ہوگا [یعنی رِیَا] لیکن یہ صحیح نہیں بلکہ حلال ہی[۵] نہیں ہے ۔ اور رسم کا اتباع ادغام ہی سے حاصل ہوجاتا ہے ۔ خوب سمجھ لو ۔ رہا اَلرُّءْیَا اور رُءْیَا ہر جگہ سو اس میں ہمزہ کے سکون اور ماقبل کے ضمہ کے سبب ..... واو سے ابدال پر تو سب کا اتفاق ہے لیکن پھر ابدال کے بعد اس واو کے یا سے بدلنے میں اور یا کا یا میں ادغام کرنے میں اختلاف ہے ۔ یعنی اَلرُّیَّا قراءۃ ابوجعفرؒ کی طرح سو ابوالقاسم ہذلیؒ اور حافظ ابوالعلاء وغیرہما نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور انہوں نے ادغام و اظہار دونوں کو برابر بتایا ہے ۔ اور اَلرُّءْیَا ۔ تُئْوِیْ ۔ رِءْیًا تینوں میں کوئی فرق نہیں کیا ۔

۵ یعنی قطعی ممتنع و غیر صحیح ہے ۔ ۱۲ ط ۔

اور ابن شریح نے بھی یہ وجہ نقل کی ہے۔ اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور گو اس میں ادغام رسم کے موافق ہے لیکن اظہار اولیٰ ہے اور قیاس سے زیادہ موافق ہے۔ اور اکثر اہل ادا اسی پر ہیں اور اس میں بعض مصنفین [فاسیؒ] نے ایک تیسری وجہ یعنی رسم کی موافقت کے سبب ہمزہ کا حذف بھی نقل کیا ہے جسکی رو سے اسمیں ایک تخفیف والی یا سے وقف کیا جائے گا۔ [یعنی اَلرُّیَا] جیساکہ پہلے رِءیَا میں گزرا لیکن یہ وجہ ناجائز ہے۔ مسئلہ ۲ فَادّٰرَءْتُمْ۔ اس میں صرف ایک وجہ جائز ہے یعنی ہمزہ کا الف سے ابدال اس لئے کہ ہمزہ ساکن اور اس کا ماقبل مفتوح ہے اور اس میں ایک دوسری وجہ یعنی رسم کی پیروی کی بناء پر اسی الف کا حذف بھی منقول ہے [لیکن وہ صحیح نہیں کیوں کہ اس سے کلمہ غلط ہو جاتا ہے] اور را سے پہلے [اور دال کے بعد والے] الف کے اثبات [لفظی] میں کوئی اختلاف نہیں کیوں کہ اس الف کا تعلق ہمزہ سے نہیں [حالانکہ تخفیف کا تعلق ہمزہ سے ہے] اور بعض حضرات نے اِمْتَلَئْتِ۔ اسْتَئْجَرْتَ اور ۔۔۔ تَسْتَئْخِرُوْنَ میں بھی رسم کی بناء پر [ہمزہ کا] حذف ذکر کیا ہے لیکن یہ حذف ان میں سے کسی کلمہ میں بھی صحیح اور جائز نہیں۔ کیوں کہ ان میں الف کا حذف اس کے معلوم ہونے کی بناء پر محض اختصار [وتخفیف] کی غرض سے ہے۔ الصّٰلِحٰتِ اور الصّٰلِحِیْنَ وغیرہما کے الفات کی طرح [اس لئے لفظی حذف سے اس کا کوئی تعلق نہیں] اور ان سے الفات کے حذف کر دینے سے [کلمہ کی بناء باطل اور] معنیٰ فاسد ہو جاتے ہیں اس لئے وہ جائز نہیں۔ اور کسی صاحب نے کیا خوب کہا ہے کہ ان کلمات [الصّٰلِحِیْنَ وغیرہ] میں الف کا حذف اس امر پر تنبیہ کرنے کے لئے ہے کہ رسم الخط کی پیروی علیحدہ اور مستقل طور پر واجب بلکہ جائز نہیں [یعنی محض رسم کی پیروی میں الف کا حذف جائز نہیں] بلکہ اس کے لئے باقی دو رکنوں یعنی عربیت و روایت کی صحت کا پایا جانا بھی ضروری ہے اور یہاں وہ دونوں معدوم ہیں اس لئے حذف منع اور ناجائز ہے۔۔۔۔

مسئلہ ۳ الَّذِی اؤْتُمِنَ۔ الْهُدَی ائْتِنَا۔ فِرْعَوْنُ ائْتُوْنِیْ ان میں صرف ایک وجہ صحیح ہے یعنی ہمزہ کے ماقبل کی حرکت کے مطابق اسکا [حرف مد سے] ابدال جیساکہ

پہلے گزرا۔ اور ابن سفیان اور ان کی پیروی میں اہلِ مغرب [مہدوی و ابن شریح وغیرہم] کے مذہب کی رُو سے ان کلمات میں ایک دوسری وجہ یعنی ہمزہ کی تحقیق بھی [قراءت کی بعض کتابوں میں] مذکور ہے۔ ان کے مذہب کی بنیاد اِس پر ہے کہ ان الفاظ میں ہمزہ مبتدئہ ہے [جس میں ان کے یہاں تحقیق ہے] اور ہم اس مذہب کا ضُعف پہلے بیان کر چکے ہیں۔ [جس کا حاصل یہ ہے کہ گو حقیقۃً واصالۃً یہ ہمزہ مبتدئہ ہے لیکن تلفظ و اَدا کی رُو سے متوسطہ ہے اس لئے کہ ساکن ہونے کی حالت میں اس کا ثابت رکھنا اُسی صورت میں مُمکن ہے جبکہ اس کو ماقبل سے ملا کر پڑھیں پس اگر یہ حکماً بھی مبتدئہ ہوتا تو اس کا علیحدہ پڑھنا مُمکن ہوتا حالانکہ یہ نامُمکن ہے] اور ان میں ایک تیسری وجہ یعنی ہمزہ کے بدلہ میں آنے والے حرف مد میں مدِّ فرعی و زائد کرنا بھی مذکور ہے۔ یہ ابو شامہؒ کا اجتہاد ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں ”کہ جب اِس ہمزہ کا حرفِ مد سے ابدال کریں اور اِس مدہ سے پہلا حرف اُس کی جنس سے ہو۔ جو ہمزہ کے سکون کی وجہ سے محذوف تھا۔ تو ابدال کے بعد ایسے لفظ میں دو وجوہ عمدہ [اور جائز] ہیں۔ [۱] حرفِ محذوف کا لَوٹا دینا۔ اس لئے کہ حذف کا مُوجب و باعث یعنی ہمزۂ ساکنہ زائل ہو گیا ہے۔ اور ایک جنس کے دو حروف مدہ کا مد کی طوالت کے ذریعے جمع ہونا مُمکن [و صحیح] ہے [۲] [حسب سابق] اِس [پہلے مدہ] کا حذف۔ اس لئے کہ [اس کے بعد دُوسرا] ساکن موجود ہے [گو وہ ہمزہ کی بجائے مدہ ہے]“ اھ۔ پھر کہتے ہیں ”کہ علامہ شاطبیؒ کے اِس قول میں یہی دو وجوہ مذکور ہیں [یعنی حذفِ مدۂ اُولےٰ و بقائے مدۂ اُولےٰ] ؎

وَیُبْدِلُہٗ مَہْمَا تَطَرَّفَ مِثْلَہٗ ۔۔۔ وَیَقْصُرُ اَوْ یَمْضِیْ عَلَی الْمَدِّ اَطْوَلَا

[اور جب وہ [ہمزہ الف کے بعد کلمہ کے] آخر میں ہو تو وہ [حمزہؒ] اُس [ہمزہ] کو اُس [ماقبل] جیسے [دُوسرے الف] سے بدلتے ہیں۔ اور [پھر یا تو پہلے الف کو حذف کر کے] قصر کرتے ہیں۔ یا [دونوں الفوں کو باقی رکھ کر اُن میں جدائی کرنے کے لئے] مد پر جاری ہوتے ہیں۔ حالاں کہ وہ [مد] نہایت طویل [یعنی پانچ الفی] ہو۔ تو اس پر قیاس کرتے ہوئے ساکنہ متوسطہ بالکلمہ میں بھی طول و قصر دونوں وجوہ ہیں۔]“ اھ۔ اِس کے بعد فرماتے ہیں ”کہ اِلَی الْہُدَی ائْتِنَا میں حمزہؒ نیز ورشؒ

کے لیئے امالہ کا جواز و عدمِ جواز انہی دو وجوہ پر مبنی ہے پس اگر اصل الف کو ثابت رکھیں تو امالہ کریں گے اور اگر اس کو [سابق کی طرح] محذوف سمجھیں تو امالہ نہیں کریں گے [کیوں کہ امالہ کا محل وہی الف محذوف ہے] اور چونکہ امالہ کی صورت میں الفِ مُبدلہ کا بھی امالہ کرنا لازم آتا ہے اس لیئے امالہ نہ کرنا اولیٰ ہے" اھ۔ "میں [محقق] کہتا ہوں کہ "ابو شامہؒ کے اس قول میں نظر ہے کیوں کہ اگر شاطبیؒ کے قول وَیُبْدِلُہٗ الخ میں یہ دو وجوہ [بھی] مذکور ہوں تو دو خرابیاں لازم آئیں گی [۱] یہ کہ اس [ہمزہ ساکنہ متوسط بالکلمہ] میں [اجتماعِ ساکنین کی بنا پر] طول۔ توسط۔ قصر تینوں وجوہ جاری ہوں جیسا کہ وہاں [یعنی الف کے بعد والے ہمزہ متطرفہ میں] اجتماع ساکنین کے سبب طول و توسط دونوں [اور پہلے ساکن کے حذف کے سبب قصر تینوں] وجوہ جاری کرتے ہیں۔ [۲] یہ کہ [الْهُدَى ائْتِنَا وغیرہ میں] الف [یا یاء] مبدلہ کا حذف بھی جائز قرار دیں جیسا کہ وہاں [یَشَآءُ وغیرہ میں] الف مبدلہ کا حذف جائز بتاتے ہیں۔ [حالاں کہ یہ دونوں باتیں خلاف واقع ہیں] پس [بقول ابو شامہ] ابدال کی صورت میں الَّذِی اؤْتُمِنَ اور لِقَآءَنَا ائْتِ میں تین وجوہ [قصر توسط طول] اور الْهُدَى ائْتِنَا میں چھ وجوہ جائز ہوں گی یعنی تین فتحہ پر اور تین امالہ پر جن میں سے قصر مع الامالہ والی وجہ الف مبدلہ کے حذف کی تقدیر پر ہوگی [اور قصر مع الفتح الف اصلیہ کے حذف پر اور طول و توسط مع الامالہ اور طول و توسط مع الفتح یہ چاروں وجوہ دونوں الفات کے اثبات کی تقدیر پر ہوں گی] اور تحقیق والی وجہ سمیت ان کلمات میں کل وجوہ [بالترتیب چار اور] سات ہو جائیں گی لیکن ان تمام وجوہ میں سے صرف ایک [ایک] وجہ صحیح ہے۔ اور وہ [الْهُدَى ائْتِنَا میں] ابدال مع القصر والفتح [اور الَّذِی اؤْتُمِنَ وغیرہ میں ابدال مع القصر] ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ ان کلمات میں وقف بالابدال سے پہلے اولاً ہی حرفِ مدہ اجتماع ساکنین کی بنا پر محذوف ہے جیسا کہ قَالُوا الْئٰنَ فِي الْاَرْضِ اور وَإِذَا الْاَرْضُ [جیسی مثالوں] میں نقل سے پہلے ہی مدہ دو ساکن جمع ہونے کے سبب محذوف ہے۔ پس جس طرح نقل کے عارض ہونے کی وجہ سے مدۂ محذوفہ کا لوٹانا جائز نہیں اسی طرح وقف بالابدال کے پیش آنے کے سبب بھی مدۂ محذوفہ کا لوٹانا صحیح نہیں رہا ابو شامہ کا یہ قول "کہ

شاطبیؒ کے قول وَیُبْدِلُہٗ مَہْمَا تَطَرَّفَ الخ میں یہ دو۲ وجوہ بھی مذکور ہیں"۔ نسو یہ خلاف واقع ہے کیوں کہ اس شعر میں جو دو۲ وجوہ مذکور ہیں۔ ان کی حقیقت صرف یہ ہے کہ یَشَآءُ اور اَلسَّمَآءُ ..... جیسی مثالوں میں وقف بالابدال کی صورت میں طول۱ و قصر۲ دونوں وجوہ جائز ہیں۔ جیسا کہ [دوسرے] شارحین نے بیان کیا ہے۔ پس یہ دونوں وجوہ [علامہ شاطبیؒ کے] درج ذیل شعر کے قبیل سے ہیں ؎

وَاِنْ حَرْفُ مَدٍّ قَبْلَ هَمْزٍ مُغَيَّرٍ ۔۔۔ يَجُزْ قَصْرُهٗ وَالْمَدُّ مَا زَالَ اَعْدَلَا

[اور اگر [کسی کلمہ میں] حرفِ مد اُس ہمزہ سے پہلے ہو جو [تسہیل یا حذف یا ابدال کے ذریعہ] متغیّر کیا گیا ہو [جیسے جَآءَ اَمْرُنَا۔ مِنْ نِّسَآئِكُمْ۔ اَلسُّفَهَآءُ وقفاً] تو اُس [حرفِ مد] کا [موجودہ حالت کے اعتبار سے] قصر سے پڑھنا [بھی] جائز ہے اور [اس میں اصلی حالت کے لحاظ سے] مد کرنا ہمیشہ درست تر [اور قصر سے افضل] ہے۔ [لیکن علامہ محققؒ کے ہاں تسہیل کی صورت میں مد اور باقی صورتوں میں قصر اَولیٰ ہے]] تو اِن دو۲نوں وجوہ کا جواز تغیّرِ ہمزہ کی وجہ سے ہے اس لئے نہیں کہ دو۲ حروفِ مدہ میں سے ایک۱، مد کی ایک۱ حالت [یعنی قصر] کے اعتبار سے محذوف ہے اور دوسری۲ حالت [یعنی طول] کے لحاظ سے وہ لوٹ آیا ہے۔ [ابو شامہؒ کے مذہب مذکور کے رد کی عقلی و قیاسی دلیل؛ جس کا حاصل یہ ہے کہ الف کے بعد والے ہمزۂ متطرفہ اور متحرک کے بعد والے ہمزۂ ساکنہ متوسطہ بالکلمہ دو۲نوں میں حرف مد کے حذف کی حیثیت و نوعیت مختلف ہے۔ اس طرح کہ یَشَآءُ وغیرہ میں وقف بالابدال کی صورت میں ایک۱ وجہ کی رُو سے جو ایک۱ الف کو حذف کرتے ہیں وہ عارضی ہے۔ کیوں کہ اس میں اجتماع ساکنین والی حالت ابدال کے بعد پیدا ہوئی ہے۔ اس لئے اس میں موجودہ حالت کے اعتبار سے پہلے الف کا حذف اور اصل حالت کے لحاظ سے پہلے الف کا اثبات دو۲نوں وجوہ بلاشبہ جائز ہیں۔ بخلاف اَلَّذِی اؤْتُمِنَ وغیرہ کے کہ ان میں اوّل حرفِ مد کا حذف ابتداہی سے ہے جو وقف بالابدال سے پہلے ہی اجتماع ساکنین کی وجہ سے ہے۔ اِس لئے اب وقف بالابدال کے بعد ان میں اصل حالت کے لحاظ سے مدۂ اُولیٰ کا حذف تو بلاشبہ جائز ہے لیکن موجودہ حالت کے اعتبار سے مدۂ اُولیٰ کا اثبات ورد کسی طرح

درست نہیں کیوں کہ اس سے اصلِ اوّل کی مخالفت لازم آتی ہے پس یہ دونوں قسمیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں جن میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کرسکتے۔ چناں چہ علامہ محقق فرماتے ہیں] اور [یَشَآءُ وغیرہ میں اِبدال کی صورت میں دوسری وجہ کے اعتبار سے] دونوں الفوں میں سے ایک [یعنی پہلے الف] کا حذف کردینا [اجتماعِ ساکنین کی] اصلِ [موجود اور قاعدۂ کلیہ] کے موافق ہے [جو بعد میں پیش آیا ہے اور اصل اثبات ہے لہٰذا اسمیں تو پہلے الف کا ثابت رکھنا اصلِ اول کے خلاف نہیں بلکہ موافق ہے۔ بخلاف اَلَّذِی اُؤْتُمِنَ والی قسم کے کہ اس میں اصل حذف ہے] پس جو حرفِ مد وقف بابدال الہمزہ کے تلفظ سے پہلے اصلِ اوّل کیمطابق دو ساکن جمع ہونے کے سبب محذوف ہے۔ اُس کو [اثباتِ مدہ کے بارہ میں] پہلی قسم پر کیوں کر قیاس کرسکتے ہیں۔ باوجودیکہ مدۂ محذوفہ کا لوٹانا اصل [اول] کے خلاف ہے۔ رہا [اَلْهُدَى ائْتِنَا کا] امالہ سو اسکو دانیؒ نے "جامع البیان" میں صرف اشارۃً بیان کیا ہے [نہ کہ صراحتًہ۔ اسلئے کہ ہمزہ سے بدلا ہوا الف حذف ہوگیا ہے۔ اور یا سے بدلا ہوا لوٹ آیا ہے لیکن یہ مرجوح ہے] جیسا کہ امالہ [کے باب] کے آخر میں آئے گا [ان شاء اللہ تعالیٰ]

دوسری قسم: ساکن کے بعد ہمزۂ متحرکہ کے [چند] کلمات [کی وجوہ کا بیان] [الف] متطرفہ بعد از الف۔ یہ ہمزہ اگر زبر والا ہو جیسے اَضَاءَ۔ شَاءَ۔ وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ۔ تَرِثُوا النِّسَاءَ۔ وغیر ذٰلک تو اس میں صرف تین وجوہ ہیں یعنی الف سے اِبدال کے بعد طول و توسط و قصر تینوں جیسا کہ پہلے گزرا اور اس میں [بعض کے قول پر] مد و قصر کے ساتھ تسہیل بین بین بھی جائز ہے جیسا کہ ہم نے [پہلے] بیان کیا ہے۔ لیکن اس قول میں بحث ہے۔ [یعنی یہ مرجوح اور شاذ ہے] پس کل وجوہ پانچ ہوگئیں [جن میں سے تین صحیح اور دو شاذ ہیں] اور اگر یہی ہمزہ بے صورت ہو اور زیر یا پیش والا ہو۔ [جیسے مِنَ السَّمَاءِ۔ السُّفَهَاءُ] تو اس میں یہی پانچ وجوہ بلا خلاف جائز ہیں اور اگر یہی الف کے بعد زیر و پیش والا ہمزہ یا یا واو کی صورت میں ہو تو زیر والے میں ان پانچ کے ساتھ چار وجوہ اور بھی جائز ہیں۔ جو رسم کی پیروی کی نیز اہل حجاز کے سوا دیگر قبائل کے لُغت کی بناء پر ہیں اور وہ یہ ہیں

[۱ تا ۳] ہمزہ کے یاء ساکنہ سے ابدال کے بعد طول توسط قصر تینوں [۴ تا ۹] اس یا کی حرکت میں رَوم قصر کے ساتھ پس کل وجوہ نو ہوں گی۔ جیسے وَاِیۡتَآیِٔ ذِی الۡقُرۡبٰی۔ وَمِنۡ اٰنَآیِٔ الَّیۡلِ لیکن چوں کہ وَاِیۡتَآیِٔ کا پہلا ہمزہ متوسط بزائدہ ہے جس میں تسہیل و تحقیق دونوں ہیں۔ اس لئے اس میں کل وجوہ اٹھارہ ہو جائیں گی [اس طرح کہ اوّل کی دو میں سے ہر ایک کے ساتھ دوسرے کی نو نو پڑھی جائیں گی۔ اور یہ سب صحیح ہیں] اور وَمِنۡ اٰنَآیِٔ میں پہلے ہمزہ کے سکتہ، عدم سکتہ نقل تینوں وجوہ کے لحاظ سے کل وجوہ ستائیس ہیں۔ [اس طرح کہ پہلا ہمزہ ساکن منفصل کے بعد ہے جس میں یہ تینوں ہیں۔ تو ان تینوں میں سے ہر ایک کے ساتھ دوسرے کی نو نو پڑھی جائیں گی تو کل ستائیس ہو جائیں گی اور اس میں بھی سب صحیح ہیں] اور پیش والے باصورت ہمزہ میں ان نو کے ساتھ تین وجوہ اور بھی جائز ہیں اور وہ یہ ہیں [۱ تا ۳] واو کی حرکت کے اشمام کے ساتھ طول۔ توسط، قصر تینوں۔ پس کل وجوہ بارہ ہو جائیں گی جیسے اَنَّهُمۡ فِیۡكُمۡ شُرَكٰٓؤُا اور فِیۡۤ اَمۡوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا واللہ علم۔ [بُرَءٰٓؤُا کی وجوہ کی بحث] اور بُرَءٰٓؤُا (ممتحنہ ع۱) کا حکم بھی اسی طرح ہے کہ اس میں بھی حمزہ نیز ایک وجہ کی رُو سے ہشام کے لئے یہی بارہ [۱ تا ۱۲] وجوہ جاری ہوں گی لیکن فرق یہ ہے کہ ہشام صرف آخر والے ہمزہ میں تخفیف اور پہلے ہمزہ مفتوحہ میں تحقیق کرتے ہیں اور حمزہ آخر والے کی تخفیف کے ساتھ پہلے ہمزہ میں بھی قاعدہ کے موافق تسہیل بین بین کرتے ہیں۔ اور بعض حضرات نے اس میں حمزہ کے لئے رسم کی پیروی کی بناء پر پہلے ہمزہ کا حذف بھی جائز بتایا ہے اور اب اس کے ساتھ ضمہ والے ہمزہ میں ابدال بالواو والی [سات وجوہ] بھی جاری ہوں گی۔ کیوں کہ وہ اس کا تتمہ ہیں۔ [اور وہ یہ ہیں ۱۳ تا ۱۵ ہمزہ کا واو سے ابدال کرنے کے بعد طول توسط قصر سکون کے ساتھ بُرَوٰٓا ۱۶ تا ۱۸ یہی تینوں اشمام کے ساتھ ۱۹ اس واو میں رَوم قصر کے ساتھ۔ بُرَوٰٓا] پس کل انیس [۱۹] وجوہ ہو جائیں گی۔ لیکن یہ وجہ انتہائی ضعیف اور ناپسندیدہ اور غیر مستعمل ہے۔ اور وجوہ دو ہیں ۱ اس سے کلمہ کی بناء غلط ہو کر معنیٰ فاسد ہو جاتے ہیں ۲ فتحہ والے ہمزہ کی صورت کے حذف کی غرض یہ نہیں کہ اس میں حذف کے ذریعہ تخفیف کریں۔ بلکہ

اس کی غرض محض اختصار [وتخفیفِ رسمی] ہے جیسا کہ پہلے ہمزہ کے بعد والا الف [بھی محض تخفیف واختصار کی غرض سے] محذوف ہے [اس لئے یہ رسمی حذف لفظی حذف پر اثر انداز نہیں ہوگا] اور ہذلی کے نزدیک اس [بُرٰؤُا والی] وجہ کی پسندیدہ تخریج یہ ہے کہ پہلا ہمزہ خلافِ قیاس الف سے بدل گیا ہے جس سے دو الف جمع ہو گئے اور ان میں سے ایک کو حذف کر دیا اور دوسرے ہمزہ کو بنو تمیم کے مذہب کے مطابق واو سے بدل دیا۔ اور بعض ائمہ نے مبالغہ سے کام لیا اور بُرٰوا بھی جائز قرار دے دیا۔ را کے بعد زبر والے واو پھر الف مدہ سے۔ اور وجہ رسم الخط کی صورت کی حکایت و نقل ہے۔ پس اب کل وجوہ بیس ہو گئیں۔ لیکن یہ وجہ بھی ناجائز اور ممنوع ہے بلکہ یہ پہلی وجہ سے بھی زیادہ شاذ اور سنگین ہے۔ اس لئے کہ اس سے معنیٰ فاسد اور لفظ باطل ہو جاتا ہے۔ نیز یہاں واو پیش والے ہمزہ کی صورت ہے اور اس کے بعد والا الف زائد ہے اس بنا پر کہ اس واو اور الف کو جمع کے واو اور الف کے مشابہ قرار دیا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے اس کو بیان کر چکے ہیں [اور بُرٰؤُا والی وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ واو پہلے ہمزہ کی شکل ہے اور الف بنا رکلمہ کا ہے۔ جو خلافِ واقع ہے] واللہ اعلم۔ اور اس سے بھی زیادہ سنگین اور قبیح وجہ ایک اور ہے جس کو ہذلی نے انطاکی سے نقل کیا ہے۔ اور وہ یہ کہ دونوں ہمزوں کا واو سے ابدال کر کے بُرَوٗوٗا پڑھیں پھر کہتے ہیں کہ یہ وجہ صحیح نہیں ہے اور بعض متاخرین نے بُرَءٰؤُا میں چھبیس وجوہ بیان کی ہیں جو چار مختلف شکلوں اور حیثیتوں سے نکلتی ہیں اور وہ یہ ہیں اوّل دونوں ہمزوں میں قیاس پر عمل کرنا۔ اس صورت میں درج ذیل پانچ وجوہ ہیں [۱ تا ۲] پہلے کی تسہیل اور دوسرے کا [الف سے] ابدال تینوں وجوہ کیساتھ یعنی بُرٰءُو [۳، ۴، ۵] پہلے کی الف کیطرح اور دوسرے کی واو کیطرح تسہیل یعنی بُرَءُو۔ دوم دونوں ہمزوں میں رسم پر عمل کرنا اس صورت میں درج ذیل آٹھ وجوہ ہیں [۶ تا ۱۱] پہلے کا حذف اور دوسرے کا واو سے ابدال کرنیکے بعد طول۔ توسط۔ قصر تینوں اسکان سے بھی اور اشمام سے بھی یعنی بُرُوْ [اسکان واشمام دونوں سے] [۷، ۸، ۹ / ۱۲، ۱۳] حذف پر تسہیل مع الروم مد و قصر دونوں سے یعنی بُرُوٗ۔ سوم پہلے میں قیاس پر اور دوسرے میں رسم پر عمل کرنا۔ اس صورت میں بھی درج ذیل آٹھ وجوہ ہیں۔ [۱ تا ۶ / ۱۴ تا ۱۹] پہلے کی تسہیل اور دوسرے

کا واو سے ابدال [کرنے کے بعد طول توسط قصر تینوں ۳ اسکان سے بھی اور اشمام سے بھی یعنی بُرَءٰٓؤُا تیسے [اسکان واشمام دونوں ۲ سے] [۸،۷،۹،۲۰،۲۱] دونوں ۲ کی تسہیل مدو قصر دونوں ۲ سے بُرَءٰٓؤُا تیسے] چہارم پہلے میں رسم پر اور دوسرے ۲ میں قیاس پر عمل کرنا اس صورت میں درج ذیل پانچ ۵ وجوہ ہیں [۱ تا ۲، ۲۲ تا ۲۴] پہلے کا حذف اور دوسرے کا الف سے ابدال تینوں ۳ وجوہ سے یعنی بُرَءٰٓؤُا [۴،۵،۹،۲۵،۲۶] پہلے کا حذف اور دوسرے ۲ کی تسہیل دونوں ۲ وجوہ سے یعنی بُرَءٰٓؤُا ۔یہ کل چھبیس ۲۶ وجوہ ہوگئیں۔ اور یہ سب اُس صورت میں ہیں کہ واو دوسرے ۲ ہمزہ کی صورت ہو۔ اور بعض حضرات [ابو شامہ] نے ایک پانچویں ۵ صورت زیادہ کی ہے وہ یہ کہ واو پہلے ہمزہ کی صورت ہے اور الف دوسرے ۲ [یعنی ہمزہ مضمومہ] کی [بُرَءٰٓؤُا] اور اس صورت میں انہوں نے درج ذیل پانچ ۵ وجوہ جائز بتائی ہیں [۱ تا ۳، ۲۷ تا ۲۹] [پہلے ہمزہ کا واو سے اور دوسرے کا الف سے] ابدال طول توسط قصر تینوں ۳ سے یعنی بُرَوٰٓا [۴،۵،۹،۳۰،۳۱] [پہلے کا واو سے ابدال کرنے کے بعد] دوسرے ۲ کی تسہیل مدو قصر دونوں ۲ سے یعنی بُرَوٰٓا یہ کل اکتیس ۳۱ وجوہ ہوگئیں۔ لیکن ان میں سے صحیح وجوہ صرف وہی بارہ ۱۲ ہیں جو پہلے گزر چکی ہیں واللہ اعلم۔ [ب] متطرفہ واو اور یاء ساکنہ زائدہ کے بعد ثَلٰثَةَ قُرُوٓءٍ اس میں صرف ایک ۱ وجہ یعنی ابدال وادغام ہے جیسا کہ پہلے گزرا۔

اور اس میں [ابدال وادغام کے بعد سکون کی طرح] روم کے ذریعہ اشارہ بھی جائز ہے پس دو ۲ وجوہ ہوجائیں گی اور اسی طرح بَرِیٓءٌ اور النَّسِیٓءُ میں یہ دونوں ۲ وجوہ صحیح ہیں لیکن ان دونوں ۲ میں ایک تیسری ۳ وجہ اشمام بھی جائز ہے اور بعض نے رسم کی پیروی کی بناء پر ان میں مدو قصر کے ساتھ حذف بھی بتایا ہے جو صحیح نہیں اور رسم کا اتباع ادغام ہی سے حاصل ہوجاتا ہے واللہ اعلم۔۔۔۔

[ج] متطرفہ۔ ساکن صحیح کے بعد [اگر یہ آخری ہمزہ زبر والا ہو جس کی مثال صرف ایک ۱ ہے یعنی] یُخْرِجُ الْخَبْءَ [تو] اس میں صرف ایک ۱ وجہ ہے یعنی نقل کے بعد با کا سکون جو وقف کی وجہ سے ہے۔ اور یہ عام قیاسی وجہ ہے اور اس میں ایک دوسری ۲ وجہ بھی آئی ہے یعنی الخبا الف سے جس کو حافظ ابوالعلاء نے بیان کیا ہے۔ اور عربیت کی رو سے اس وجہ کی توجیہ

بھی موجود ہے اور وہ اتباع ہے [یعنی بعض عرب ساکن صحیح سے پہلی حرکت کی پیروی و مناسبت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اُس کے موافق ہمزہ کا حرفِ علّت سے ابدال کرتے ہیں] اِس وجہ کو سیبویہ وغیرہ نے نقل کیا ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں [لیکن قراآت میں یہ لغت مستعمل نہیں] اور اگر [ساکن صحیح کے بعد والا] آخری ہمزہ زیر والا ہو۔ جو صرف بَیْنَ الْمَرْءِ میں ہے تو اس میں دو وجوہ جائز ہیں [۱] مذکورۂ بالا پہلی وجہ یعنی نقل مع الاسکان [۲] را کے کسرہ کی طرف رَوم کے ذریعہ اشارہ اور [اگر آخری ہمزہ پیش والا ہو جیسے] مِلْءُ۔ دِفْءٌ۔ یَنْظُرُ الْمَرْءُ [تو اس] میں تین وجوہ جائز ہیں [۱و۲] یہی دو وجوہ [جو ابھی مذکور ہوئیں یعنی نقل کے بعد اسکان و رَوم] [۳] [نقل کے بعد] اشمام اور جُزْءٌ میں بھی یہ تینوں وجوہ جاری ہوں گی اور اس میں بعض حضرات نے ایک چوتھی وجہ یعنی [ابدال و] ادغام بھی بیان کیا ہے جس کو ہُذلی نے نقل کیا ہے لیکن یہ وجہ حمزہ سے صحیح طور پر ثابت نہیں اور اگر ثابت ہو جائے تو اس کے ساتھ بھی نقل والی تینوں وجوہ [اسکان اشمام رَوم] جائز ہوں گی، اور اب کُل وجوہ چھ ہو جائیں گی۔ [د] **متطرفہ حرفِ علّت ساکن اصلی کے بعد** اگر یہ ہمزہ زبر والا ہو جیسے جَآءَ۔ سِیْٓءَ۔ اَنْ تَبُوْٓاَ۔ اور لِیَسُوْٓءُا حمزہ وہشام کے قراءت پر تو اس میں دو وجوہ ہیں۔ [۱] نقل۔ اور عام قیاسی وجہ یہی ہے [۲] [ابدال و] ادغام یہ قراءت وعربیت وغیرہ کے بعض اماموں سے مروی ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اور اگر [واؤ یا اصلی کے بعد آخری] ہمزہ زیر والا ہو جیسے مِنْ سُوْٓءٍ۔ قَوْمَ سَوْءٍ۔ مِنْ شَیْءٍ۔ تو اس میں بھی یہ دونوں وجوہ جاری ہوں گی لیکن نقل وادغام میں سے ہر وجہ کے ساتھ رَوم کے ذریعہ اشارہ بھی جائز ہوگا پس کُل وجوہ چار ہو جائینگی۔ اور اگر یہ ہمزہ پیش والا ہو۔ جیسے یُضِیْٓءُ۔ اَلْمُسِیْٓءُ۔ لَتَنُوْٓاُ لَمْ یَمْسَسْهُمْ سُوْٓءٌ۔ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ تو اس میں یہ چاروں اور دیگر دو وجوہ یعنی نقل اور ادغام میں سے ہر ایک کیساتھ اشمام کُل چھ وجوہ جائز ہوں گی۔ اور ان کے سوا اور کوئی وجہ صحیح نہیں کیوں کہ رسم کا اتباع انہی وجوہ سے حاصل ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے۔ اور بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ ان کلمات میں رسم کی پیروی کی بنا پر مدو قصر کے ساتھ ہمزہ کا بالکلیہ حذف بھی جائز ہے

اور مد راجح ہے۔ اور ہذلیؒ نے ابن غلبون سے ان الفاظ میں تسہیل بین بین کبھی روایت کی ہے لیکن یہ دونوں وجوہ ضعیف اور غیر صحیح ہیں واللہ اعلم۔ [۵] ہمزۂ متوسطہ۔ الف مدہ کے بعد مسئلہ ۱ شُرَكَاؤُنَا۔ جَاءُوْ۔ اَوْلِيَاؤُهُ۔ وَاَحِبَّاؤُهُ۔ اُولٰٓئِكَ۔ اِسْرَآئِيْلَ۔ خَآئِفِيْنَ۔ الْمَلٰٓئِكَةُ۔ جَآءَنَا۔ وَشُرَكَآءُكُمْ۔ اَوْلِيَآءَهُ۔ بُرَآءُؤُا۔ دُعَآءً۔ نِدَآءً

اور ان جیسے وہ تمام الفاظ جن میں الف کے بعد حرکت والا ہمزہ کلمہ کے درمیان میں واقع ہو۔ ان میں صرف ایک وجہ یعنی تسہیل بین بین ہے خواہ ہمزہ پر کوئی سی حرکت ہو۔ پھر ہمزہ سے پہلے الف میں دو وجوہ جائز ہیں [۱] مد۔ عارض کا اعتبار نہ کرنے کی بناء پر [۲] قصر۔ عارض کا اعتبار کر لینے کی بناء پر۔ جیسا کہ پہلے باب المد میں بیان ہو چکا ہے۔ اور اگر یہ ہمزۂ متوسطہ ضمہ اور کسرہ والا ہو اور واؤ و یا کی صورت میں لکھا ہوا ہو تو اس میں [بعض حضرات کے یہاں] ایک دوسری وجہ یعنی صورتِ خطی کی بناء پر مد و قصر کے ساتھ ہمزہ کا خالص واؤ اور خالص یا سے ابدال بھی جائز ہے۔ لیکن یہ وجہ شاذ ہے جس کے لئے نہ عربیت میں کوئی اصل ہے اور نہ روایت میں، اور ان تمام کلمات میں اتباعِ رسم والی وجہ تسہیل بین بین ہی ہے اور [الف کے بعد ہمزۂ متوسط والے] جن کلمات میں ہمزہ رسماً محذوف الصورۃ ہے ان میں [بعض حضرات کے یہاں] لفظاً [واداءً] ہمزہ کا حذف بھی منقول ہے جیسے اُولٰٓئِكَ هُمُ الطَّاغُوْتُ اور لَيُوْحُوْنَ اِلٰٓى اَوْلِيٰٓئِهِمْ اور وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ میں اَوْلِيٰهُمْ۔ نِسَانَا وغیرہ [ہمزہ کے حذف سے مد و قصر سمیت] پس گویا یہ ایسا رسم ہے جو اپنی صورتِ خطی پر بند کیا ہوا ہے کیوں کہ ان مثالوں میں ضمہ اور کسرہ والا ہمزہ صرف بعض قرآنوں میں اور فتحہ والا ہمزہ تمام مصاحف میں بے صورت ہے۔ پھر [حذف کے بعد الف میں] دو وجوہ جائز ہیں (۱) مد۔ عارض کے الغاء کی بناء پر (۲) قصر۔ عارض کے اعتبار کی بناء پر، اور بعض کا قول یہ ہے کہ جن کلمات میں ہمزہ کی رسم مختلف فیہ ہے ان میں چھ وجوہ جائز ہیں [۱و۲] تسہیل مد و قصر سے [۳و۴] ان کی رائے کی رُو سے اتباعِ رسم کی بناء پر خالص واؤ و یا سے ابدال۔ مد و قصر سے [۵و۶] ہمزہ کا حذف،

مد و قصر سے اور بعض حضرات کے یہاں جَزَآؤُہٗ اور اَوۡلِیَآؤُہٗ جیسی مثالوں میں طول و قصر پر توسط زائد ہے۔ اور بقولِ بعض اِن مثالوں میں حالتیں رَوم و اشمام بھی جائز ہیں۔ لیکن اِن تمام الفاظ میں صرف تسہیل بین بین والی وجہ صحیح ہے۔ اور کوئی وجہ [ابدال و حذف] جائز نہیں [البتہ رَوم و اشمام بلا شبہ جائز ہیں] جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے اور [تسہیل کی تائیدِ مزید اِس سے ہوتی ہے کہ] حذف والوں کے مذہب کی رُو سے قرآن کے بہت سے مواقع میں حذف دشوار ہے جیسے اِسۡرَآءِیۡلَ۔ یُرَآءُوۡنَ۔ جَآءُوۡکُمۡ۔ اس لئے کہ ان کلمات میں رسم کی حقیقی پیروی ممتنع اور ناممکن ہے اور وجہ یہ ہے کہ [اگر ہمزہ کو بے صورت مانیں اور یا اور واؤ کو کلمہ کی بناء کا تصوّر کریں تو] ہمزہ کے حذف کے بعد واؤ اور یا ساکن ہوں گے جن کا ادا کرنا دشواری سے خالی نہیں۔ اور اگر [ہمزہ کو یا اور واؤ کی صورت میں مرسوم سمجھیں اور] کلمہ کی بناء والی واو [اور یا] کو محذوف مانیں [یعنی اِسۡرَآئِلَ۔ یُرَآؤُنَ۔ جَآؤُکُمۡ] تو دو یا اور دو واو [کل تین سواکن] جمع ہو جائیں گے۔ اور یہ صورت نقلاً صحیح نہیں۔ نیز یہ ان کی رائے کی رُو سے بھی رسمی تخفیف کی حقیقت کے موافق نہیں۔ اس لئے اب تسہیل بین بین کے سوا اور کوئی وجہ باقی نہ رہی واللہ اعلم اور دُعَآءً۔ نِدَآءً۔ مَآءً۔ لَیۡسُوۡا سَوَآءً اور اِن جیسے وہ کلمات جن میں ہمزہ [وقفاً دو زبر کی] تنوین [کے بدلہ میں آنے والے الف] کی وجہ سے متوسط بن گیا ہے۔ ان سب کا حکم بھی اسی طرح ہے کہ جمہور کے یہاں انہیں قاعدہ کے موافق صرف تسہیل بین بین ہے پھر ہمزہ کے تغیر کے سبب [الف میں] مد و قصر دونوں وجوہ جاری ہوں گی اور اس قسم میں صاحب مبہج نے انفراداً ایک اور وجہ بیان کی ہے اور وہ [ہمزہ کا] حذف ہے اور اسکو پورے حمزہؒ کیلئے علی الاطلاق [یعنی انکے جملہ طرق سے] روایت کیا ہے اور [حقیقت یہ ہے کہ] یہ وجہ [حمزہ کے صرف بعض طرق کی رُو سے] صحیح ہے۔ چنانچہ حمزہؒ سے بروایت ضبی یہ وجہ نصاً وارد ہوئی ہے نیز اس کیلئے [عربیت کی رُو سے بھی] وجہ موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ [بعض عرب] منصوب کو مرفوع اور مجرور کے قائم مقام قرار دیتے ہیں جو عرب کا ایک مشہور لغت ہے۔ پس [اِس لغت کی رُو سے] دُعَآءً والے باب میں ہمزہ کا الف سے ابدال

کر کے اس کو دو ساکنوں [کے جمع ہو جانے] کی وجہ سے حذف کر دیں گے۔ اور اب مد و قصر اور اسی طرح توسط تینوں وجوہ جائز ہوں گی۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور متطرفہ کی نسبت متوسطہ میں توسط اولیٰ ہے اور وجہ یہ ہے کہ دُعَآءً جیسی مثالوں میں جو الف لکھا ہوا ہے وہ تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ نفس کلمہ کا ہے [مَآءً] یا ہمزہ کی صورت ہے [مَآ] یا الفِ تنوین ہے۔ [آءًا]۔ پس اگر وہ نفس کلمہ کا الف ہے تو الفِ تنوین کا ہونا بھی ضروری ہے اس لئے اب مد دو الف کے بقدر ہوگا جو توسط [کی مقدار] ہے اور اگر یہ الف، ہمزہ کی صورت ہے تو [ابدال کے بعد الفِ مبدلہ کے ساتھ] بناء اور تنوین ان دونوں کے الفات کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس لئے اب مد تین الف کے بقدر ہوگا۔ جو طول [کی مقدار] ہے۔ اور اگر یہ الف تنوین کا ہے تو [الف مبدلہ کے حذف کے بعد] الفِ بناء کا ہونا ضروری ہے۔ اس لئے اب بھی مد دو الف کے بقدر ہوگا۔ [جو توسط کی مقدار ہے] رہا قصر سو اس کی وجہ درج ذیل تین وجوہ میں سے کوئی ایک ہے [۱] ہمزہ کا بالکلیہ حذف کر دینا [۲] صورت خطی کی حکایت و نقل کی نیت [۳] منصوب کو لفظاً وادائً غیر منصوب کے قائم مقام قرار دینا اور اگر یہ وجہ [امام حمزہؒ کے بعض طرق کی رُو سے] نقلاً صحیح نہ ہوتی تو [بالکلیہ] ضعیف ہوتی [لیکن چونکہ بعض طرق کی رُو سے صحیح ہے۔ اس لئے بالکلیہ ضعیف نہیں بلکہ اکثر طرق سے ضعیف اور بعض بعض طرق سے صحیح ہے]۔ مسئلہ ۲ وَ اَحِبَّآؤُهٗ اس کے پہلے ہمزہ میں متوسط بزائدہ ہونے کی وجہ سے تحقیق و تسہیل دونوں ہیں۔ اور دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ دوسرے میں صرف تسہیل ہے۔ مد و قصر کے ساتھ یہ چار ہو گئیں اور چاروں ھا کے سکون کیساتھ ہیں [یہ تو سب کے نزدیک جائز ہیں] اور جو حضرات [ضمہ کے بعد ضمیر کی] ھا میں روم و اشمام جائز بتاتے ہیں اگر ان کی رائے پر روم و اشمام بھی لے لیں تو کل وجوہ بارہ ہو جائیں گی [یعنی روم و اشمام میں سے ہر ایک پر چار چار یہ آٹھ ہو گئیں۔ جنہیں پہلی چار کے ساتھ ملانے سے کل وجوہ بارہ ۱۲ ہو جاتی ہیں] اور بعض حضرات کے یہاں رسم کی پیروی کی بناء پر دوسرے ہمزہ کا واؤ سے اور

پہلے ہمزہ کا الف سے ابدال بھی منقول ہے۔ پس ان دونوں صورتوں کی کل وجوہ چوبیس ۲۴ ہوں گی [یعنی ءاتاہ پہلے کی تحقیق و تسہیل دونوں کے ساتھ دوسرے کا واو سے ابدال مدوقصر کے ساتھ اور ءتاہ پہلے کا الف سے ابدال کر کے دوسرے میں تسہیل مدوقصر کے ساتھ۔ پھر واو سے ابدال مدوقصر کے ساتھ۔ پھر ان آٹھوں میں سے ہر ایک پر ضمیر کی ھا میں تین تین سکون اشمام روم تو آٹھ تیہے چوبیس ۲۴ ہوگئیں] لیکن ان چوبیس ۲۴ میں سے کوئی وجہ جائز و صحیح نہیں۔ واللہ اعلم مسئلہ ۳ تَرَاءَا الْجَمْعٰنِ کا تَرَاءَا [شعراء ع۴] اس میں ہمزہ کے بعد والا الف وصلاً اجتماعِ ساکنین کی وجہ سے بالاتفاق محذوف اور وقفاً بالاتفاق ثابت رہتا ہے۔ اور اس الف کے [وقفی] امالہ کا حکم آگے [باب الامالہ میں] آئیگا [ان شاء اللہ تعالیٰ] [اور وہ یہ کہ اس میں وقفاً ورش کے لئے فتح اور تقلیل دونوں اور شفا کے لئے امالہ اور قالون ابن کثیر شامی عاصم یزید کے لئے فتح ہے] اور اس میں خاص حمزہ و امام خلف ہی کے لئے وصلاً را کا امالہ ہے اور جب حمزہ اس پر وقف کرتے ہیں تو ہمزہ میں تسہیل بین بین اور امالہ کرتے ہیں۔ اور ہمزہ کا امالہ بعد والے الف کے امالہ کی وجہ سے ہے جو تفاعل کے لام کلمہ والی یا سے بدل کر آیا ہے اور یہ الف وصلاً دو ساکن جمع ہونے کے سبب محذوف [اور صرف وقفاً ثابت رہتا] ہے۔ پھر ہمزہ کی تسہیل کے ساتھ [پہلے الف میں] تغیرِ ہمزہ کی وجہ سے قاعدہ کے موافق مدوقصر دونوں ہیں۔ اور اس میں [وقفاً] یہی وجہ صحیح ہے جس کے ماسوا کوئی وجہ جائز اور ماخوذ نہیں ہے، اور تَرَاءَا میں [وقفاً حمزہ کے لئے] درج ذیل دو وجوہ اور بھی مروی ہیں [جو صحیح نہیں] اوّل چوں کہ اس میں [بے صورت] ہمزہ کے بعد والا وہ الف جو تفاعل کا لام کلمہ ہے رسم سے محذوف ہے اس لئے بعض نے [نقل کے خلاف] محض عقل اور اپنے قیاس سے رسم کی پیروی میں [وقفاً] اس الف کو حذف کر دیا اور اس بناء پر ہمزہ کو متطرف قرار دیکر اس کے وہ احکام جاری کئے ہیں جو جَآءَ اور شَآءَ میں جاری ہوتے ہیں۔ چناں چہ [امام حمزہ کے لئے] الف کے بعد ہونے کے سبب ہمزہ کا الف سے ابدال کر کے مد کی تینوں وجوہ طول، توسط، قصر جاری کی ہیں اور اس وجہ میں ہشام کو حمزہ کے قائم

مقام قرار دیا ہے۔ جبکہ ہشام کے لئے صورت مذکورہ کی روشنی میں اس کے ہمزۂ متطرفہ میں تخفیف پر عمل کریں لیکن یہ وجہ ناجائز اور ممنوع ہے۔ کیوں کہ اس سے لفظ باطل اور معنیٰ فاسد ہو جاتے ہیں اور جو حضرات اس وجہ کو جائز بتاتے ہیں۔ ان کا استدلال ابن مجاہدؒ کے اس قول کے ظاہری لفظ سے ہے "وَكَانَ حَمْزَةُ يَقِفُ عَلَى تَرَاءَا يَمُدُّ مَدَّةً بَعْدَ الرَّاءِ وَيَكْسِرُ الرَّاءَ مِنْ غَيْرِ هَمْزٍ" [یعنی جب امام حمزہ تَرَاءَ پر وقف کرتے تو را کے بعد طویل مد کرتے اور ہمزہ کے بغیر را کا امالہ کرتے تَرِآ] اھ۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ابن مجاہدؒ کا مقصد ہرگز وہ نہیں جو ان حضرات نے سمجھا ہے بلکہ اس [مزعوم مقصد] کی طرف ان کا ذرا میلان بھی نہیں۔ اور [اس عبارت سے] ان کا مقصود اس صحیح وجہ کا بیان کرنا ہے جس کو ہم بتا چکے ہیں [یعنی مد و قصر کے ساتھ تسہیل مع الروم] تو انہوں نے تسہیل کو مدہ سے تعبیر کیا ہے۔ جیسا کہ عبارتوں کی تعبیر میں قراء کی یہ عادت [جاری و معروف] ہے اور اس میں شک نہیں کہ جن حضرات نے ابن مجاہدؒ کی زیارت نہیں کی اور ان سے علم نہیں سیکھا ان کے مقابلہ میں ابن مجاہدؒ کے ماہرین تلامذہ ان کی مراد سے زیادہ واقف کار ہیں۔ جیسے استاذ کبیر ابو طاہر بن ابو ہاشم وغیرہ۔ [صحیح مطلب کی تائید کے لئے دو شہادتیں] [نمبر۱] حافظ ابو عمرو دانی "جامع البیان" میں فرماتے ہیں "کہ تَرَآءَ میں امام حمزہ وقفاً را کے فتحہ کا امالہ کرتے ہیں اور اس کے بعد طویل مد کرتے ہیں۔ اور یہ مدّ امالہ والے دو الفوں کے درمیان ہے جن میں سے پہلے الف میں را کے فتحہ کے امالہ کی وجہ سے امالہ ہوا ہے اور دوسرے الف میں تسہیل والے اس ہمزہ کے فتحہ کے امالہ کی بنا پر امالہ ہوا ہے۔ جس کی طرف شروع کلام میں اشارہ کیا گیا ہے [اور تسہیل کے باوجود ہمزہ کے امالہ کی وجہ سے الف کا امالہ] اس لئے [ہے] کہ ہمزۂ مُسَہّلہ متحرک کے مرتبہ میں ہے گو اس کی آواز کمزور و ناقص ہے۔ پس اس لفظ میں امام حمزہؒ کی قراءت پر [وقفاً] امالہ والے چار حروف لگاتار جمع ہو جاتے ہیں [نمبر۱] را جو فعل کا فا کلمہ ہے [نمبر۲] اس کے بعد کا الف جو تفاعل کے وزن کے لئے لایا گیا ہے [نمبر۳] ہمزہ جو امام حمزہؒ کی قراءت پر مُسہّل ہے اور فعل کا عین کلمہ ہے [نمبر۴] ہمزہ کے بعد کا الف جو فعل کے لام کلمہ والی یا سے بدل کر آیا ہے اس بنا پر کہ یا متحرک اور اس سے

پہلا حرف مفتوح ہے"۔ پھر ابن مجاہد کا وہی قول نقل کیا ہے جس کو ہم پہلے بلفظہ بیان کر چکے ہیں، اس کے بعد فرماتے ہیں "هٰذَا مَجَازٌ وَمَا قُلْنَاهُ حَقِيقَةٌ وَيُحْكِمُ ذٰلِكَ الْمُشَافَهَةُ"۔ [یعنی ابن مجاہدؒ کا قول مجاز اور ہمارا قول حقیقت ہے اور شیخ کے روبرو مشق کرنے سے یہ وجہ پختہ اور واضح ہو جائے گی] اھ۔ دانی کا یہ کلام ہمارے اس سابق قول کی صاف دلیل ہے کہ ابن مجاہدؒ کا مقصد [اپنے کلام سے] ہرگز وہ نہیں جس کا بعض حضرات نے وہم کیا ہے" اور دانی کے قول "تُحْكِمُهُ الْمُشَافَهَةُ" سے اس طرف اشارہ ہے "کہ ابن مجاہد کا یا ان کے علاوہ کسی اور کا وہ کلام جس [کے الفاظ] کا ظاہر باعث اشکال ہو [اور اس سے صحیح و مطلوبہ مقصد کا نکالنا بظاہر دشوار ہو] ایسے موقع میں اس قسم کے کلام کا صرف وہی مطلب لیا جائے گا جو شیوخ کی ادائیگی اور ان کے منہ سے سننے سے حاصل ہوگا۔ اور کتابوں کے الفاظ اور ان کی ظاہری عبارتوں کا اعتبار نہ ہوگا

[ع ۲] استاذ ابو علی فارسی "کتاب الحجۃ" میں ابن مجاہد کے قول مذکور کے متعلق فرماتے ہیں۔ "کہ اگر ابن مجاہدؒ کا مقصد یہ ہے کہ تفاعل کے الف میں مد کریں اور عین اور لام کلمہ کو حذف کر دیں تو یہ حذف نادرست ہے" اھ۔ **دوم** ہمزہ کا یا سے ابدال کر کے "تَرَايَا" پڑھنا یہ وجہ ہذلیؒ وغیرہ نے نقل کی ہے۔ لیکن یہ بھی ضعیف ہے۔ بعض حضرات نے اس کی توجیہ (۱) یہ کی ہے کہ امالہ کی وجہ سے را کا فتحہ کسرہ کے قریب ہو گیا۔ اس لئے را ممالہ کو مکسورہ کا حکم دے کر اس کے بعد زبر والے ہمزہ کا یا سے ابدال کر دیا اور [فتحہ و کسرہ کے درمیان] الف کو فاصل نہیں شمار کیا ہے۔ [مِائَةٌ وغیرہ کی طرح] "میں [محققؒ] کہتا ہوں کہ: میرے نزدیک اس کی ایک اور توجیہ (۲) ہے جو پہلی سے عمدہ تر ہے اور وہ یہ کہ تَرَآءَا جیسی مثالوں میں کوفیین کے نزدیک ہمزہ کا یا سے ابدال ہو جاتا ہے۔ چناں چہ کوفیین نے اس کی تائید میں شاعر کا یہ قول پیش کیا ہے ؎

غَدَاةَ تَسَايَلَتْ مِنْ كُلِّ أَوْبٍ ❊ كِنَانَةُ حَامِلِينَ لَهُمْ لِوَايَا

[صبح کے وقت قبیلۂ کنانہ کے لوگ ہر سمت سے اپنے جھنڈے اٹھائے ہوئے وارد ہوئے]

اس شعر میں لِوَايَا کی اصل لِوَاءً ہے پھر ہمزہ کا یا سے ابدال کر دیا ہے اور یہ وجہ اگر نقلاً صحیح ہوتی تو

پہلی [یعنی ہمزہ کے حذف والی] وجہ سے اولیٰ ہوتی کیوں کہ حمزہؒ نیز حفصؒ سے منقول ہے کہ یہ دونوں حضرات تَبَوَّاٰ لِقَوْمِكُمَا [یونس ع ۹] پر بھی اسی طرح [ہمزہ کو یا سے بدل کر] وقف کرتے ہیں لیکن اس میں [حفص کی طرح] امام حمزہ کے لئے بھی [وقفاً] یا سے ابدال صحیح نہیں بلکہ حفص کے لئے تحقیق اور امام حمزہ کے لئے [تسہیل بین بین ہی صحیح ہے [اور یہ روایت ضعیف ہونے کے باوجود شہادت میں اس لئے پیش کی ہے کہ تائید کے لئے ضعیف روایت بھی کافی ہے] واللہ تعالیٰ اعلم [۹] ہمزہ متوسطہ۔ یاء زائدہ کے بعد خَطِیْۗئَةٌ۔ خَطِیْۗئٰتٌ۔ بَرِیْۗــُٔوْنَ۔ ان میں صرف ایک وجہ ہے یعنی [اسی طرح ابدال و] ادغام جیسا کہ پہلے گذرا۔ اور ان میں ایک دوسری وجہ یعنی تسہیل بین بین بھی منقول ہے۔ جس کو حافظ ابوالعلاء نے ذکر کیا ہے لیکن وہ ضعیف ہے۔ اور هَنِیْۗــًٔا مَّرِیْۗــًٔا کا حکم بھی اسی طرح ہے [کہ ابدال وادغام صحیح اور تسہیل ضعیف ہے] اور بعض نے اس میں دو وجوہ اور بھی بتائی ہیں [۱] هَنِیًّا اور مَرِیًّا دونوں میں ادغام۔ گویا اس وجہ کی مقصود اتباع ہے [یعنی اول کا ادغام ثانی کے ادغام کی پیروی کی بنا پر ہے] یہ وجہ ہذلیؒ نے بیان کی ہے [۲] یا کی تخفیف۔ نقل کی طرح۔ گویا اس وجہ سے مقصود رسم کی پیروی ہے یہ وجہ بعض حضرات نے ذکر کیا ہے۔ پس یہ کل چار وجوہ ہوگئیں لیکن ان میں سے صحیح وجہ صرف پہلی ہے [۱۰]۔۔۔

متوسطہ۔ واو یا اصلیہ کے بعد مسئلہ ۱ سِیْۗــٴَتْ۔ السُّوْۗءٰی۔ ان میں دو وجوہ ہیں [۱] نقل۔ یہ عام قیاسی وجہ ہے [۲] ادغام۔ یہ بعض حضرات کا مذہب ہے اس بنا پر کہ [واو یا اصلیہ کو] زائدہ کے ساتھ ملحق کر دیا ہے [یعنی اس قسم میں ادغام اس لئے ہے کہ نقل کی حرکت کے قبول نہ کرنے میں بعض نے اصلیہ کو زائدہ کے مرتبہ میں سمجھ لیا ہے۔ اور یونس اور سیبویہ نے یہ وجہ عرب سے نقل کی ہے] اور بعض نے ان میں تیسری وجہ یعنی تسہیل بین بین بتائی ہے چنانچہ حافظ ابوالعلاء وغیرہ نے یہ وجہ بیان کی ہے۔ لیکن ضعیف ہے۔ البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ جن حضرات نے رسم کی پیروی کی پابندی کی ہے ان کے یہاں [سِیْۗــٴَتْ کی نسبت] السُّوْۗءٰی ہی میں تسہیل قریب تر ہے [کیوں کہ اس میں ہمزہ بصورت الف مرسوم ہے اور سِیْۗــٴَتْ میں بے صورت ہے واللہ اعلم] اور

درج ذیل سات کلمات کا حکم بھی اسی طرح ہے ۱۔ سَوْءَةَ ۲۔ سَوْاٰتِکُمْ ۳۔ سَوْاٰتِھِمَا ۴۔ شَیْئًا ۵۔ کَھَیْـَٔةِ ۶۔ اسْتَیْـَٔسَ ۷۔ یَایْـَٔسُ اور اس کا باب [پس ان میں بھی نقل ۱ و ادغام ۲ دونوں صحیح اور تسہیل ۳ ضعیف ہے] لیکن بعض حضرات نے اسْتَیْـَٔسَ اور اس کے باب میں چوتھی ۴ وجہ بھی بتائی ہے اور وہ بزی اور ان کے شرکاء کی طرح قلب مکانی کے طور پر الف ہے [یعنی حروف کی ترتیب بدل کر ہمزہ کو فا کلمہ بنا کر ساکن کر دیتے ہیں اور اس کو الف سے بدل لیتے ہیں اور یا کو عین کلمہ بنا کر فتحہ دے دیتے ہیں یعنی اسْتَایَسُوْا وغیرہ] یہ وجہ ہذلیؒ نے ذکر کی ہے [اور ضعیف ہے]

مسئلہ ۲ مَوْئِلًا [کہف ۵۸] اس میں [بھی] دو وجوہ [صحیح] ہیں ۱۔ نقل [مَوِلًا] ۲۔ [ابدال و] ادغام [مَوِّلًا] جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ اور اس میں چار ۴ وجوہ اور بیان کی گئی ہیں [مَوْیِلًا۔ مَوْئِلًا۔ مَوْیِلًا۔ مَوْوِلًا] لیکن وہ سب ضعیف ہیں [اور تفصیل یہ ہے] [۱/۴] رسم کی پیروی کی بناء پر ہمزہ کا کسرہ والی یا سے ابدال [مَوْیِلًا] اس میں بحث ہے کیوں کہ یہ قیاس کے خلاف ہے اور نقلاً ضعیف ہے اور اس کو ھُزُوًا پر قیاس کرنا صحیح نہیں جس کی وجہ آگے آئے گی۔ [ان شاء اللہ اور اس وجہ کا حاصل یہ ہے کہ اس میں ابدال زا کے سکون سے پہلے ہوا ہے جو عام قیاس کے موافق ہے پھر تخفیفاً زا ساکن کی گئی ہے اور بعض کے قول کی رُو سے اصلی ضمہ کے تخیّل اور اس کی نیت کی بناء پر یہ ابدال کیا گیا ہے اور مَوْئِلًا میں یہ بات موجود نہیں ہے] اور دانی نے اس وجہ کو قلیل و شاذ وجوہ میں سے شمار کیا ہے [۲/۴] تسہیل بین بین [مَوْئِلًا] یہ وجہ ابو طاہر بن ابی ہاشم نے نصًّا بیان کی ہے اور جن حضرات نے یہ وجہ نقل کی ہے ان کے یہاں یہ اِس باب کی تسہیل کے قاعدہ میں داخل ہے۔ اور یہاں بھی پہلی وجہ [مَوْیِلًا] کی نسبت یہ وجہ اتباعِ رسم سے قریب تر ہے۔ لیکن دانی نے اس کو رد کیا ہے [۳/۵] ہمزہ کا یاءِ ساکنہ سے ابدال اور اس سے پہلے واو کا کسرہ [مَوِیْلًا] اس بناء پر کہ [ہمزہ کی] [حرکت] [واو کی طرف] نقل کر کے ہمزہ کا اثر باقی رکھا گیا ہے یہ وجہ ابن بادشؒ نے نقل کی ہے لیکن یہ بھی قیاس کی رُو سے ضعیف اور روایۃً غیر صحیح ہے [۴/۴] ہمزہ کا واو سے ابدال بلا ادغام [مَوْوِلًا] یہ وجہ ہذلیؒ نے بیان کی ہے جو اِن سب وجوہ میں ضعیف ترین اور ناقص ترین ہے مسئلہ ۳

اَلْمَوْءُدَةُ [تکویر پ۳۰] اس میں دو وجوہ [صحیح] ہیں [۱] نقل [۲] ادغام لیکن اس میں [نقل قوی اور] ادغام ضعیف ہے کیوں کہ اس سے ثقل ہو جاتا ہے۔ اور اس میں دو وجوہ اور ہیں [جو ضعیف ہیں] [۳] تسہیل یہ وجہ ابو طاہر بن ابی ہاشم وغیرہ نے صراحۃً ذکر کی ہے [۴] ہمزہ اور اس کے بعد واو دونوں کو] حذف کر کے اَلْمَوْزَةُ [کیلا] اور اَلْجُوْزَةُ [اخروٹ] کے وزن پر اَلْمَوْدَةُ پڑھنا اور گو یہ وجہ رسم کے موافق ہے۔ لیکن [ادا ء و عربیت کی رو سے] ضعیف ہے کیوں کہ اس سے دو حروف کے حذف کے سبب کلمہ میں خلل و فساد اور نقصان فاحش پیدا ہو جاتا ہے یہ وجہ ابو الیوب ضبی کی روایت سے امام حمزہ سے نصاً مروی ہے اور اس کو ابن مجاہد نے پسند کیا ہے اور دانی اس وجہ کو بیان کر کے فرماتے ہیں وہ کہ یہ اس تخفیف شاذ [کے قبیل] سے ہے جو محض سماعی اور توقیفی ہے اور قیاس اس کی نفی و تردید کرتا ہے [یعنی اس قسم کی وجوہ سننے پر موقوف ہیں اور اس کلمہ میں یہ وجہ سننے میں نہیں آئی اور ضبی کی روایت شاذ ہے] اور گویا قراء اور عرب میں سے جن حضرات نے اس کو روایت کیا اور استعمال کیا ہے انہوں نے نقل و ابدال کو ناپسند کیا ہے۔ نقل کو اس لئے کہ اس سے واو پر ضمہ کی حرکت آجاتی ہے جو ثقیل ہے اور ابدال کو اس لئے کہ اس سے تشدید و ادغام کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے" پھر فرماتے ہیں وہ کہ بعض عرب یَسُوْءُكَ کے ہمزہ کی تخفیف کر کے یَسُوْكَ بولتے ہیں اس طرح کہ [یہ اصل میں یَسُوُءُكَ تھا] واو پر ضمہ ثقیل تھا اس لئے [اس کو ساکن کر کے] ہمزہ کو حذف کر دیا" اس کے بعد فرماتے ہیں وہ کہ اس [لغت] سے [اَلْمَوْءُدَةُ کی] حذف [والی اس وجہ] کی تائید ہوتی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔" دوہیں [محققؒ] کہتا ہوں کہ "بحث ہمزہ کے حذف میں نہیں بلکہ ہمزہ کے بعد والے واو کے اس حذف میں ہو رہی ہے جس سے لفظ میں نقصان کثیر اور صیغہ میں تغیر و تبدیلی واقع ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

[ح] ہمزۂ متوسطہ ساکن صحیح کے بعد مسئلہ ۱

مَسْـُٔوْلًا۔ مَذْءُوْمًا۔ اَفْـِٕدَةً۔ اَلظَّمْاٰنُ۔ اَلْقُرْاٰنِ اور ان جیسے دوسرے کلمات، ان میں صرف ایک وجہ [صحیح] ہے یعنی نقل۔ اور اس قسم میں ایک دوسری وجہ تسہیل

بھی بیان کی گئی ہے لیکن انتہائی ضعیف ہے۔ اور شَطْاَہٗ۔ یَسْـُٔوْنَ۔ یَسْـَٔلُوْنَ۔ النَّشَاۃَ کا حکم بھی اسی طرح ہے [کہ نقل صحیح اور تسہیل ضعیف ہے] لیکن ان میں ایک تیسری وجہ بھی بیان کی گئی ہے۔ اور وہ یہ کہ صرف پہلی وجہ یعنی ہمزہ کی حرکت نقل کرنے کی تقدیر پر ہمزہ کا الف سے ابدال کر دیں جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے اور گو یہ وجہ [عمومی طور پر] سماعی و نقلی ہے جس کو حافظ ابو العلاء نے روایت کیا ہے لیکن [تفصیل اولیٰ ہے کہ] اَلنَّشَاۃَ [عنکبوت ع۲ و نجم ع۳ و واقعہ ع۲] اور یَسَالُوْنَ [احزاب ع۸] میں تو قوی ہے اس لئے کہ ان کی رسم الف سے ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور ان دو کے سوا دوسرے کلمات میں ضعیف ہے کیوں کہ اس سے رسم نیز اہل ادا کی وجہ معمول دونوں ہی کی مخالفت لازم آتی ہے۔ مسئلہ ۲ جُزْءًا [بقرہ ع۳۵ و زخرف ع۱] اس میں صرف ایک وجہ صحیح ہے یعنی نقل اور اس میں تین وجوہ اور بیان کی گئی ہیں [۱] تسہیل۔ یہ ضعیف ہے۔ [۲] ادغام۔ جیسا کہ ہم [متطرفہ بعد از ساکن صحیح کے بیان میں] جُزْءٌ میں ذکر کر چکے ہیں۔ یہ غیر صحیح ہے [۳] هُزُوًا پر قیاس کرتے ہوئے ہمزہ کا واو سے ابدال کرنا۔ یہ وجہ ہذلی نے بیان کی ہے لیکن یہ بھی شاذ اور ناجائز ہے مسئلہ ۳ هُزُوًا۔ کُفُوًا۔ ان دونوں میں دو وجوہ ہیں [۱] نقل، یہ عام قیاسی وجہ ہے۔ عنوان میں اس کے سوا اور کوئی وجہ مذکور نہیں۔ اور مہدوی نے اسی کو پسند کیا ہے۔ اور یہی ابو الحسن بن غلبون کا مذہب ہے [۲] رسم کی پیروی کی بناء پر زا [اور فا] کے سکون سمیت ہمزہ کا واو سے ابدال۔ کافی اور تبصرہ میں اسی کو راجح قرار دیا ہے اور تیسیر و شاطبیہ [کے الفاظ] کا ظاہر [مدلول] اور ابو الفتح فارس بن احمد اور ان کے متبعین کا طریق بھی یہی ہے دانی اپنی "جامع البیان" میں فرماتے ہیں کہ امام حمزہ کے تلامذہ اور دیگر حضرات میں سے اکثر اہل ادا کا نیز ہمارے شیخ ابو الفتح کا مذہب یہی ہے۔ علیٰ ہذا خلف اور ابو ہشام کی روایت سے سُلیم کے ذریعہ امام حمزہ سے یہی وجہ نصًّا مروی ہے" اھ۔ [ابدال کی بحث] لیکن ابو العباس مہدوی نے ابدال کو ضعیف قرار دیا ہے چناں چہ فرماتے ہیں کہ ساکن صحیح کے بعد حرکت والے ہمزہ کے سابق قاعدہ کے موافق هُزُوًا اور کُفُوًا میں نقل عمدہ تر [اور اولیٰ] ہے جُزْءًا کی طرح۔ اور نقل کی

صورت میں ان کو یوں پڑھیں گے ھُزَا۔ کُفَا۔" پھر کہتے ہیں "کہ ایک جماعت نے امام حمزہ کے لئے ھُزُوًا اور کُفُوًا میں [اسی طرح] ابدال اور جُزْءًا میں [اسی طرح] نقل پڑھی ہے [اور اخذ کی ہے] ان کی دلیل یہ ہے کہ ھُزُوًا اور کُفُوًا [کا ہمزہ] واؤ کی صورت میں اور جُزْءًا [کا ہمزہ] واؤ کے بغیر [بے صورت] لکھا ہوا ہے پس [اس تفصیل سے] ان حضرات کا مقصد رسم کی پیروی ہے۔" اس کے بعد مہدوی فرماتے ہیں "کہ مذہب مذکور والوں کی یہ دلیل ثابت و مضبوط نہیں اور دو وجوہ سے ہیں **اوّل** یہ کہ اگر ہم وقف میں رسم کی پیروی کریں تو الْمَلَؤُا میں کئی مواقع [یعنی واؤ کی صورت والے چار مقامات مؤمنون ۲۴ و ۳۳ و نمل ۲۹ و ۳۸] میں واؤ سے وقف کرتے ہوئے الْمَلَوْ اور کئی مواقع [یعنی الف کی صورت والے باقی مقامات] میں الف سے وقف کرتے ہوئے الْمَلَا پڑھیں گے۔ حالانکہ [وقف میں] یہ امر ملحوظ نہیں ہے [بلکہ اس میں ہر جگہ الف ہی سے وقف ہوتا ہے لیکن یہ مہدوی کا انفرادی مذہب ہے] **دوم** یہ کہ ھُزُوًا اور کُفُوًا دونوں قرآن میں حمزہ کی قراءت کے موافق مرسوم نہیں بلکہ زا اور فا کا ضمہ پڑھنے والوں کی قراءت کے مطابق لکھے ہوئے ہیں [کیونکہ ضمہ کے بعد متوسط واؤ ہی کی صورت میں ہوا کرتا ہے] جس کی وجہ یہ ہے کہ ہمزہ [اکثر اوقات] اس حرفِ علت کی صورت میں لکھا جاتا ہے جس کی طرف انجام کار میں اس کی تخفیف کا حکم راجع ہوتا ہے [اور یہاں بھی ایسا ہی ہے کہ چوں کہ ضمہ کے بعد ہمزۂ مفتوحہ کی تخفیف ابدال بالواو سے ہوتی ہے اس لئے اس کو تخفیف کے حکم کے لحاظ سے واؤ کی صورت میں لکھا ہے] اور اگر یہ دونوں کلمات قراءت حمزہ کے مطابق لکھے جاتے تو جُزْءًا کی طرح واؤ کے بغیر مرسوم ہوتے۔ پس فریق مذکور نے جو [ھُزُوًا اور کُفُوًا کے ابدال میں] رسمِ قرآنی کی پیروی سے دلیل پکڑی ہے اس بیان سے وہ منہدم ہوگئی۔ ویسے [فی نفسہ] ان دونوں کلمات میں واؤ سے وقف کرنا محض ثبوتِ روایت کی رو سے صحیح ہے نہ کہ قیاس کی رو سے بھی۔" اھ۔ [محقق فرماتے ہیں کہ] اس تقریر کی خرابی عیاں ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ ان دونوں میں ابدال قیاس کے موافق وارد ہوا ہے اور وہ قیاس یہ ہے[1] کہ ہم ان میں ابدال [زا اور فا کے] سکون سے پہلے مانتے ہیں [جو عام قیاس کے موافق ہے] پھر تخفیفاً زا اور فا ساکن کیگئی

ہے ② اور بعض کے قول کی رُو سے اصل ضمہ کے تخیّل اور اس کی نیت و تصوّر کی بنا پر ان دونوں کلمات میں ابدال کیا گیا ہے اور یہ بات ظاہر ہے [کیوں کہ ان میں اصل کے اعتبار سے زا اور فا پر ضمہ تھا اور سکون محض تخفیفاً آیا ہے. پس گویا ساکن پر اب بھی ضمہ ہی ہے اور ضمہ کے بعد فتحہ والا ہمزہ قیاس کی رُو سے بھی واو ہی سے بدلا کرتا ہے. پس اس ابدال کو قیاس کے خلاف کہنا درست نہیں] رہا (ص۱) جعبری کا یہ الزام دینا کہ [ابدال والوں کی دلیل مذکور سے یہ لازم آتا ہے کہ] اَلْمَلَؤُا میں لکھائی کے موافق واو یا الف سے وقف کریں [حالانکہ ایسا نہیں بلکہ اس میں ہر جگہ الف ہی سے وقف ہوتا ہے] " سو ان کو اِس الزام دینے کی حاجت نہیں تھی. کیوں کہ یہ خاص اُن کا مذہب ہے [جو قابلِ قبول نہیں] اور اگر خاص ان کا مذہب نہ بھی ہوتا [بلکہ سبھی قراء کا یہ مسلک ہوتا] تب بھی اس سے الزام دینا درست نہ ہوتا. کیوں کہ قراءت سُنت مُتّبعَہ ہے [جس کو پچھلا پہلے سے اخذ کرتا چلا آتا ہے اور اس میں قیاس کا ذرا بھی دخل نہیں اور هُزُوًا اور كُفُوًا میں وقفاً سنت مُتّبعَہ کے طریق سے ابدال بالواو ثابت ہے اس لئے اگر بالفرض اَلْمَلَؤُا میں ہر جگہ بالاتفاق الف سے وقف ثابت ہوتا تب بھی هُزُوًا اور كُفُوًا میں رسم کے موافق ابدال بالواو کی صورت میں نقل کے مقابلہ میں اَلْمَلَؤُا کی رسم کا قیاس قابل رد قرار پاتا] رہا (ص۳) موصوف کا یہ ارشاد کہ یہ دونوں کلمات ضمہ کی قراءت کے موافق لکھے گئے ہیں" سو یہ صحیح ہے بشرطیکہ اس رسم کا دونوں قراءتوں پر حمل کرنا دشوار ہو لیکن اگر یہ ممکن ہو تو پھر اسی پر عمل کرنا ضروری ہے. اور ہم نے جو پہلے بیان کیا ہے کہ ہم ابدال کو اسکان سے پہلے [ضمہ کی صورت میں] مانتے ہیں. [پھر اس کے بعد تخفیفاً زا کو ساکن کیا گیا ہے] اس سے یہ بات ممکن ثابت ہو چکی ہے [کہ یہ رسم دونوں ہی قراءتوں کے اعتبار سے ہے اس لئے اُس کو صرف ضمہ کی قراءت کے ساتھ خاص کرنا صحیح نہیں] غرضیکہ ان دونوں کلمات میں [نقل و ابدال] دونوں ہی وجوہ صحیح ہیں جن پر جمہور قراء نے عمل کیا ہے اور ان میں سے ابدال مشہور ترین ہے اور ان دونوں میں تین وجوہ اور بھی ہیں۔ [۱] تسہیل. جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں [۲] زا اور فا کی تشدید [ابدال و ادغام کی بنا پر یہ دونوں ضعیف ہیں۔ [۳] زا اور فا کا ضمہ اور ہمزہ

کا واؤ سے ابدال [حفصؒ کی طرح] تاکہ رسم کی پیروی بھی ہوجائے اور قیاس کی پابندی بھی ہوجائے۔ اور ہم نے جو پہلے ابدال مع السکون کی توجیہ بیان کی ہے [کہ پہلے ابدال کیا گیا ہے پھر سکون لایا گیا ہے] اس پانچویں ۵ وجہ سے اُس کی تائید ہوجاتی ہے [کیوں کہ یہ ابدال بھی ضمہ کے ساتھ ہے] حافظ ابوعمرو اپنی "جامع" میں یہ پانچویں ۵ وجہ ذکر کرکے فرماتے ہیں "کہ یہ وجہ ابوبکر احمد بن محمد آدمی حمزیؒ نے اپنے شیوخ [سلیمان بن یحییٰ ضبیؒ وغیرہ] کے ذریعہ سُلیمؒ سے انہوں نے حمزہؒ سے نقل کی ہے اور ابو سلمہ عبدالرحمٰن بن اسحٰق کہتے ہیں کہ [ہمارے استاذ] ابوایوب ضبیؒ اس [پانچویں وجہ] پر عمل کرتے تھے، لیکن عمل اسکے برخلاف ہے" اھ۔

تیسری ۳ قسم: حرکت کے بعد حرکت والے ہمزۂ متوسطہ کے [چند] کلمات [کی وجوہ کا بیان] مسئلہ ۱: فتحہ کے بعد فتحہ والا۔

جیسے سَاَلَ۔ سَاَلَهُمْ۔ مَلْجَاً۔ سَاَلْتَ۔ رَاَيْتَ۔ شَنَاٰنُ۔ الْمَاٰبِ وغیرہ۔ اس میں صرف ایک ۱ وجہ ہے یعنی تسہیل۔ اور اس میں ایک دوسری ۲ وجہ بھی بیان کی گئی ہے اور وہ ہمزہ کا الف سے ابدال ہے یہ وجہ کافی اور تبصرہ میں مذکور ہے۔ لیکن کُلّی وعُمومی نہیں۔ اور ابوالعزؒ نے یہ وجہ مالکیؒ سے نقل کی ہے اور جو حضرات رسم کی پیروی میں تخفیف کرتے ہیں انہوں نے بھی اس کو ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں کیوں کہ یہ قیاس سے خارج ہے نیز نقلاً ضعیف ہے۔ اور کئی مواقع میں یہ وجہ [عربیت کے خلاف ہونے کے سبب] قطعاً ناجائز [اور منع] ہے۔ جیسے سَاَلْتَ۔ اس لئے کہ اس میں [ابدال کرنے سے ایسے] تین ۳ ساکن حروف جمع ہوجاتے ہیں [جن میں سے کوئی بھی اُس طرح مدغم نہیں جس طرح مُضَآرَّ میں دوسرا ساکن مدغم ہے] اور اس قسم کا سکون عرب کے لغت میں وارد نہیں ہوا۔ البتہ جو حضرات مَلْجَاً اور مُتَّكَاً جیسی مثالوں کو ان کے فعل (۱) پر حمل کرتے ہیں ان کے لغت کی رُو سے ان مثالوں میں یہ وجہ قوی ہے [پس وہ کہتے ہیں کہ جس طرح لَجَاَ اور اِتَّكَاَ وغیرہ میں ابدال جائز ہے اسی طرح مَلْجَاً اور مُتَّكَاً وغیرہ میں بھی تشبیہاً و الحاقاً ابدال صحیح ہے] اور ان مثالوں میں ہُذلیؒ نے ابدال صراحۃً بیان کیا ہے اور اس ابدال کی دوسری (۲) توجیہ یہ ہے کہ یہ ان حضرات کے لغت کی رُو سے ہے جو منصوب کو مرفوع اور مجرور کے قائم مقام قرار دیتے ہیں [پس جس

طرح لؤلؤ اور [امرئ] میں وقفاً ابدال جائز ہے اسی طرح ملجأ وغیرہ میں بھی صحیح ہے] لیکن یہ لغت قراءت میں ثابت نہیں۔ اور جن مثالوں میں اس ہمزہ کے بعد الف آرہا ہے جیسے المآب. شنآن ان کا حکم بھی یہی ہے [کہ تسہیل صحیح اور ابدال ناجائز ہے] لیکن [ان مثالوں میں ابدال کے بعد] دو الفات کے جمع ہو جانے کے سبب ایک الف حذف کر دیا جائے گا جس کی بناء پر ابدال کا ضعف زیادہ ہو جائے گا [کیوں کہ اس میں دو تغیرات پائے جا رہے ہیں جو ناپسندیدہ امر ہے] اور رءنا اور رءا کا حکم بھی یہی ہے کہ ان میں صرف تسہیل صحیح ہے [اور ابدال ناجائز ہے] جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ البتہ ابدال کی صورت میں [چوں کہ دو الفات جمع ہو جاتے ہیں اس لئے] دو احتمال ہیں ۱ [کسی الف کو] محذوف ماننا [اس صورت میں قصر ہے] ۲ [دونوں الفوں کو] ثابت رکھنا۔ اس صورت میں دو ساکن جمع ہو جاتے ہیں اس لئے طول و توسط دونوں جائز ہیں اور یہ سب ضعیف اور غیر صحیح ہیں۔ پھر [الف کی قسم میں سے] جن موقعوں میں الف کے بعد ساکن آرہا ہے جیسے رءا القمر اور جن میں ساکن نہیں [جیسے رءنا۔ رءا کوکباً] ان دونوں مواقع میں [ابدال بالالف کے ناجائز ہونے میں] ذرا بھی فرق نہیں کیوں کہ اس قسم میں الف ہمزہ کی شکل ہے اور ہمزہ [بصورت الف] کے بعد والا الف [بنائی] دو ساکن جمع ہونے کی بناء پر نہیں بلکہ دو ہم شکل حرفوں کے جمع ہونے کے سبب اختصاراً [اور تخفیفاً] محذوف ہے۔ [اور ایسا الف وقفاً رسم کے خلاف ثابت رہتا ہے اس لئے یہ ہمزہ متوسط ہوگا نہ کہ متطرفہ اور متوسط میں ابدال بالالف نہیں ہوتا۔ البتہ جو حرف اجتماع ساکنین کی بناء پر محذوف الرسم ہو وہ وقفاً رسم کے موافق محذوف ہی ہوتا ہے۔ جیسے وَيَدْعُ الْإِنسَانُ میں وَيَدْعُ کا واو۔ اور یہاں یہ صورت نہیں کہ ہمزہ کے متطرفہ ہونے کی گنجائش ہو] اور [ہمزہ کے بعد والے] الف کے تماثل کی بناء پر اختصاراً محذوف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ سورۂ نجم کے دو کلمات [مَا رَأَىٰ اور لَقَدْ رَأَىٰ] میں یہ الف بصورت یا ثابت ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں [پس اگر دوسرے مواقع میں الف کا حذف تماثل کی وجہ سے نہ ہوتا تو ان دونوں کلمات

میں اس کا اثبات بصورت الف ہوتا حالانکہ بصورت یا ہے معلوم ہوا کہ دوسرے مقامات میں الف کا حذف تماثل ہی کی وجہ سے ہے] اور یہ امر کہ [رَءَا الْقَمَرَ جیسی مثالوں میں] الف کا حذف دو سا کنوں کی وجہ سے نہیں. اس کی دلیل یہ ہے کہ جن مواقع میں اس الف کے بعد ساکن نہیں [جیسے رَءَا قَمِيصَهُ] ان میں بھی یہ الف محذوف ہے [پس اگر سکون والے مقامات میں یہ الف اجتماع ساکنین کی وجہ سے محذوف ہوتا تو حرکت والے موقعوں میں ثابت ہوتا حالاں کہ وہاں بھی محذوف ہے معلوم ہوا کہ اس کا حذف اجتماع ساکنین کی وجہ سے نہیں بلکہ تماثل کے سبب اختصاراً ہے اور ایسا حرفِ محذوف وقفاً ثابت رہتا ہے اس لئے اس سے پہلا ہمزہ متوسطہ ہوگا نہ کہ متطرفہ اور متوسطہ میں الف سے ابدال نہیں ہوتا. لہٰذا یہاں بھی ابدال نہیں ہوگا فَافْهَمْ وَتَأَمَّلْ] لیکن بعض متاخرین نے اِس قسم میں.... خواہ مخواہ تکلف سے کام لیا ہے [اور متوسطہ کو متطرفہ قرار دیتے ہوئے اس میں ابدال بالالف کو جائز بتا دیا ہے] جو صحیح نہیں اور [اسی پر بس نہیں بلکہ] انہوں نے اِس قسم میں سے تَرَآءَا میں اپنے زعم کے موافق ہشام کے لئے بھی ابدال بالالف کو جائز بتایا ہے جس کے وہ قائل نہیں اور اس بارہ میں ان سے کوئی صحیح روایت ثابت نہیں. رہا اشْمَأَزَّتْ. اطْمَأَنُّوا. لَأَمْلَأَنَّ. أَرَءَيْتَ اور اس کا باب سو ان میں [تسہیل صحیح اور ابدال غیر صحیح کے علاوہ] ایک تیسری وجہ اور بیان کی گئی ہے اور وہ بعض قرآنوں کی رسم کے موافق ہمزہ کا حذف ہے لیکن یہ صحیح نہیں اور گو أَرَءَيْتَ اور اس کے باب میں کسائی کی قراءت پر ہمزہ کا حذف صحیح ہے لیکن [اس سے حمزہ کی قراءت میں اسکا جواز لازم نہیں آتا. کیوں کہ] یہ ضروری نہیں کہ ہر وہ وجہ جو ایک قاری کے لئے صحیح ہو وہ دوسرے قاری کی قراءت میں بھی صحیح ہو واللہ اعلم

مسئلہ ۲ کسرہ اور ضمہ کے بعد فتحہ والا. اِس میں بلاشبہ صرف ایک وجہ [صحیح] ہے. اور وہ ہمزہ کا اس سے پہلی حرکت کے موافق [حرفِ علت یا اور واو سے] ابدال ہے [جیسے فِئَةٌ. مُؤَجَّلًا] اور اس میں تسہیل بین بین بھی منقول ہے جو صحیح نہیں.

مسئلہ ۳ فتحہ کے بعد ضمہ والا. جیسے رَءُوفٌ. تَؤُزُّهُمْ وغیرہ اس میں صرف

ایک وجہ [صحیح] ہے یعنی تسہیل۔ اور دوسری وجہ بھی بیان کی گئی ہے۔ اور وہ رسم کی بناء پر [ہمزہ کا] ضمہ والے واؤ سے ابدال ہے جو صحیح نہیں اور یطٔون، تطٔوہم، تطٔوھا جیسی مثالوں میں [تسہیل صحیح کے علاوہ] دو وجوہ اور ہیں [۱] [ہمزہ کا] حذف۔ ابوجعفر کی قراءت کی طرح۔ یہ وجہ ہذلی وغیرہ نے صراحۃً بیان کی ہے اور صاحب تجرید نے یٔودہ میں صراحۃً [ہمزہ کا] حذف بیان کیا ہے [محقق فرماتے ہیں] اور اس کا قیاس یٔوسا ہے [یعنی یٔودہ کا قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ یٔوسا وغیرہ میں بھی حذف والی وجہ صحیح ہو] اور یہ وجہ رسم کے موافق ہے۔ پس رسم پر عمل کرنے والے حضرات کے نزدیک یہ راجح تر ہے۔ ہذلی فرماتے ہیں کہ وجہ صحیح ہے [۲] ہمزہ کا واؤ سے ابدال۔ ابوالعز قلانسی اس وجہ کو ذکر کرکے فرماتے ہیں کہ یہ ہیچ اور لغو محض ہے۔ مسئلہ ۴ ضمہ کے بعد ضمہ والا جیسے برءوسکم، رءوس الشیطین۔ اس میں دو وجوہ ہیں۔ [۱] تسہیل جو قیاس کے موافق ہے [۲] [ہمزہ کا] حذف، اور جو حضرات رسمی تخفیف پر عمل کرتے ہیں ان کے نزدیک یہی وجہ اولیٰ ہے۔ اور متعدد حضرات نے اس کو صراحۃً بیان کیا ہے۔ مسئلہ ۵ کسرہ کے بعد ضمہ والا جیسے ینبئک۔ سیئۃ۔ اس میں دو وجوہ ہیں [۱] ہمزہ اور واؤ کے درمیان تسہیل۔ یہ سیبویہ اور جمہور کا مذہب ہے [۲] ہمزہ کا یا سے ابدال یہ اخفش کا مذہب ہے جو پہلے مذکور ہو چکا ہے۔ اور جو حضرات رسمی تخفیف پر عمل کرتے ہیں۔ جیسے دانی وغیرہ ان کے نزدیک یہی وجہ پسندیدہ ہے۔ جیسا کہ پہلے گزرا۔ اور اس میں دو وجوہ اور بیان کی گئی ہیں جو صحیح نہیں [۱] ہمزہ اور یا کے درمیان تسہیل۔ یہ وجہ مشکل الاداء ہے [کیوں کہ ضمہ والے ہمزہ میں یا کی رعایت رکھنا اس پر موقوف ہے کہ یا تو ضمہ کو کسرہ سے بدل دیں یا ضمہ میں کسرہ کے ساتھ اشمام کریں اور یہ دونوں باتیں ثابت نہیں] جیسا کہ ہم پہلے [قسم اول کی شاخ [ب] متطرفہ عارضیہ کے مسئلہ ۲ ینشیٔ کے ضمن میں] بیان کر چکے ہیں [۲] ہمزہ کا واؤ سے ابدال۔ اور اگر اس قسم میں [کسرہ کے بعد ضمہ والے] ہمزہ کے بعد واؤ آئے جیسے قل استہزءوا۔ لیطفٔوا۔ ویستنبٔونک تو اس میں [تسہیل و ابدال کے علاوہ] تیسری وجہ بھی ہے یعنی ہمزہ کا حذف اور واؤ سے پہلے حرف پر ضمہ جیسا کہ پہلے مذکور

ہوا۔ اور ابوعمرو دانیؒ وغیرہ اُن حضرات کے نزدیک یہی وجہ پسندیدہ ہے جو رسم کی پیروی کو اخذ کرتے ہیں اور اِس میں [تسہیل بالیاء اور اِبدال بالواو کے علاوہ] ایک تیسری [غیر صحیح] وجہ بھی بیان کی گئی ہے۔ اور وہ [ہمزہ کے حذف کے بعد] واو سے پہلے حرف پر کسرہ ہے۔ لیکن یہ غیر مشہور اور ضعیف وجہ ہے۔ پس اِس میں کُل وجوہ چھ ہو گئیں جن میں سے صحیح صرف تین ہیں ۱ ہمزہ اور واو کے درمیان تسہیل ۲ ہمزہ کا حذف اور اس سے پہلے حرف پر ضمہ ۳ ہمزہ کا یا سے اِبدال۔ رہی وہ مثالیں جن میں [مضموم ماقبل مکسور کی واو والی] قسم مذکور ہیں وقفاً دو ساکن حروف جمع ہو جائیں جیسے یَسْتَهْزِءُونَ۔ فَمَالِـُٔونَ مُتَّكِـُٔونَ۔ تو اِس میں مذکورہ بالا تینوں میں سے ہر وجہ پر [مد کی] تین ہیں۔ طول۔ توسط۔ قصر۔ [پس کُل وجوہ تین تیے نو ہو گئیں۔ اور باقی تین غیر صحیح ہیں ۱ یا کی طرح تسہیل ۲ واو سے اِبدال ۳ ہمزہ کا حذف اور پہلے حرف پر کسرہ]۔

مسئلہ ۶ فتحہ کے بعد کسرہ والا جیسے یَئِسَ۔ تَطْمَئِنُّ۔ اِس میں ایک وجہ [صحیح] ہی یعنی تسہیل۔ اور اِس میں ایک دُوسری وجہ یعنی یا سے اِبدال بھی بیان کیا گیا ہے لیکن وہ صحیح نہیں۔ اور جَبْرَءِيلُ کا حکم بھی یہی ہے۔ [کہ اس میں تسہیل صحیح ہے] اور اس میں تین وجوہ اور بیان کی گئی ہیں [جو صحیح نہیں] [۱] رسم کی پیروی کی بناء پر ایک کسرہ والی یا [جَبْرِيلُ کیوں کہ ہمزہ بصورت یا مرسوم ہے] یہ صحیح نہیں اس لئے کہ بنائی یا کا حذف درست نہیں [اور اس میں ہمزہ کے بعد والی بنائی یا حذف ہو رہی ہے] [۲] رسم ہی کی بنا پر ہمزہ کا حذف [کیوں کہ جَبْرَءِيلُ میں ہمزہ کے بے صورت ہونے کا احتمال بھی ہے] یہ بھی ناجائز ہے۔ اِس لئے کہ اِس وجہ میں سکون والی یا سے پہلے را پر فتحہ آنے سے کلمہ کی بناء متغیر ہو جاتی ہے [اور لفظ کچھ سے کچھ بن جاتا ہے یعنی جَبْرَيلُ] [۳] ہمزہ کا یا سے اِبدال [جَبْرَيِلُ] یہ وجہ ہذلیؒ نے صراحۃً بیان کی ہے اور یہ بھی ضعیف ہے۔ اور بعض اَبْ بَئِيسٍ کا حکم بھی یہی ہے [کہ تسہیل صحیح اور اِبدال بالیاء وغیرہ غیر صحیح ہے]

مسئلہ ۷ کسرہ کے بعد کسرہ والا جیسے بَارِئِكُمْ۔ اِس میں صرف ایک وجہ تسہیل صحیح ہے۔ اور بعض نے اِس میں رسم کی بنا پر ۔۔۔۔ ہمزہ کا یا سے اِبدال بھی بیان کیا ہے

جس کو ابو القاسم ہذلیؒ وغیرہ نے صراحۃً ذکر کیا ہے لیکن یہ ضعیف ہے۔ اور اگر اس قسم میں [کسرہ کے بعد کسرہ والے] ہمزہ کے بعد یا آئے جیسے وَالصّٰبِـِٔیْنَ۔ اَلْخٰطِـِٔیْنَ۔ خٰسِـِٔیْنَ۔ مُتَّکِـِٔیْنَ تو اس میں [تسہیل کے علاوہ] ایک دوسری وجہ یعنی ہمزہ کا حذف بھی جائز ہے جس کو ایک جماعت نے نقل کیا ہے اور جو حضرات رسم کی پیروی کو اخذ کرتے ہیں ان کے یہاں یہی وجہ پسندیدہ ہے۔ اور اس قسم میں ایک تیسری وجہ یعنی ہمزہ کا یا سے ابدال بھی بیان کیا گیا ہے جس کو ہذلیؒ وغیرہ نے ذکر کیا ہے لیکن وہ ضعیف ہے **مسئلہ ۸ ضمہ کے بعد کسرہ والا** جیسے سُئِلَ۔ سُئِلُوْا۔ اس میں دو وجوہ [صحیح] ہیں [۱] یا اور ہمزہ کے درمیان تسہیل یہ سیبویہ کا مذہب ہے اور جمہور قراء بھی اسی کے قائل ہیں [۲] ہمزہ کا واو سے ابدال یہ اخفش کا مذہب ہے اور اس کو ہذلیؒ اور قلانسیؒ نے صراحۃً بیان کیا ہے نیز یہ خالد طیبہ سے نصًّا آئی ہے۔ **"پس یہ متوسطہ بنفسہ اور ہمزۂ متطرفہ کی وجوہ کے متعلق وہ چند کلمات ہیں"** جن کی وجوہ کی ہم نے اجمال و تفصیل دونوں کے لحاظ سے اس طرح توضیح و تشریح کر دی ہے کہ بفضلہ تعالیٰ ان کے بارہ میں کوئی اشکال باقی نہیں چھوڑا۔ اور غرض یہ ہے کہ جو کلمات ہم نے بیان نہیں کئے ان کی وجوہ [کو مذکورہ بالا کلمات پر قیاس کر لیا جائے وَلِلّٰہِ الْحَمْدُ عَلٰی ذٰلِکَ۔ **"ہمزۂ متوسطہ بغیرہ [کے چند کلمات کی صحیح اور غیر صحیح وجوہ کا بیان"]** متوسط بغیرہ وہ ہمزۂ مبتدئہ ہے جس سے پہلے کوئی ایسا زائد حرف آ رہا ہو جو رسم و تلفظ دونوں کی یا صرف تلفظ کی رُو سے ہمزہ سے ملا ہوا ہو [اور اسی زائد حرف کے آجانے کی بنا پر وہ درمیان والا ہو گیا ہو] جیسے الْاَرْضِ۔ اور قُلْ اُؤُنَبِّئُکُمْ اور گو اس ہمزہ [کی وجوہ] میں کوئی اشکال [باقی] نہیں کیوں کہ اس کا حکم وہی ہے جو متوسط بنفسہ کا ہے جس کو ہم ما قبل میں [بالتفصیل] بیان کر چکے ہیں لیکن بایں ہمہ اب ہم اس [ہمزہ کی وجوہ] کی مزید تفصیل اور وضاحت کرنا چاہتے ہیں تا کہ ہم خدا تعالیٰ کے کرم و احسان سے متوقع ثواب کے حصول کی غرض سے جو اس فن کی مشکل و باریک چیز میں ہر فرد تک پہنچانے کا ارادہ رکھتے ہیں ہمیں اپنے اس مقصد میں پوری پوری کامیابی حاصل ہو جائے۔ **مسئلہ ۱ [اَلْ]**

کی وقفی وجوہ میں] اگر اَلْاَرْض۔ اَلْاِیْمَان۔ اَلْاٰخِرَة۔ اَلْاُوْلٰی۔ اَلْاٰن۔ اَلْاٰزِفَةُ.... اَلْاِسْلَامُ اور اِن جیسی دوسری مثالوں پر وقف کریں تو حمزہ کے لئے [وقفاً] دو وجوہ [صحیح] ہیں اول تحقیق مع السکتہ۔ یہ ابوالحسن طاہر بن غلبونؒ۔ ابوعبداللہ محمد بن شریحؒ۔ ابوعلی بن بلیمہؒ اور صاحب عنوانؒ وغیرہم کا مذہب ہے جو پورے حمزہؒ کے لئے ہے اور تیسیر وشاطبیہ کی دو وجوہ میں سے ایک وجہ نیز حمزہؒ کے راوی خلفؒ سے ابوالطیب بن غلبونؒ اور ابومحمد مکیؒ کا طریق یہی ہے۔ دوم نقل۔ یہ ابوالفتح فارس بن احمدؒ۔ مہدوی نیز ابن شریحؒ اور اکثر اہل اَدا کا مذہب اور تیسیر وشاطبیہ کی دوسری وجہ ہے اور اِس میں ایک تیسری وجہ یعنی جماعت کی طرح سکتہ کے بغیر تحقیق بھی بیان کی گئی ہے اور میری معلومات کی رُو سے یہ [تیسری وجہ] فن کی کتابوں میں سے کسی کتاب میں نیز حمزہؒ کے طرق میں سے کسی طریق سے بھی صراحتہً منقول نہیں کیوں کہ حمزہؒ یا ان کے راویوں میں سے کسی راوی سے روایت کرکے وصلاً سکتہ نہ کرنے والے حضرات کا وقفاً لام تعریفی میں نقل کرنے پر اتفاق ہے اور مجھے اسلاف کرام کے مابین اس کی بابت کوئی ایسا خلاف ونزاع معلوم نہیں جو منصوص ہو اور اس پر اعتماد کیا جاسکے اور میں نے بعض متاخرین کو دیکھا ہے کہ وہ شاطبیہ کی بعض شروح پر اعتماد کرتے ہوئے خلادؒ کے لئے اس وجہ کو اختیار کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ وجہ شاطبیہ کے کسی طریق سے بھی صحیح نہیں ہے۔ اور آگے اللہ ہی خوب جانتے ہیں مسئلہ ۲ وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰی [اعراف ع۲۲] اور اس جیسی اور مثالیں ان میں [وقفاً] دس وجوہ صحیح ہیں اس طرح کہ اَلْ میں مذکورہ بالا دو وجوہ ہیں یعنی نقل وسکتہ اور ضمہ والے ہمزہ متطرفہ میں پانچ ہیں [۱تا۳] ابدال کے بعد طول توسط قصر تینوں [۴و۵] تسہیل مع الروم مد وقصر دونوں سے۔ تو پہلی دو کو ان پانچ میں ضرب دینے سے کل وجوہ دس ہوجائیں گی [اور یہ سب صحیح ہیں] اور [اَلْ میں] نقل کے بغیر عدم سکتہ والی وجہ ناجائز ہے۔ اس لئے کہ وہ نقلاً صحیح نہیں جیسا کہ ابھی ہم نے بیان کیا ہے۔ مسئلہ ۳ هٰٓؤُلَآءِ اس میں پہلا ہمزہ متوسط بزائدہ ہے جس میں تین وجوہ ہیں [۱] تحقیق [مد کے ساتھ] [۲و۳] تسہیل مد وقصر کے ساتھ۔ اور دوسرے میں [جو متطرفہ مکسورہ ہے] پانچ ہیں [۱تا۳] ابدال۔ مدود ثلثہ کے ساتھ [۴و۵] روم دونوں

وجوہ کے ساتھ پس [پہلے کی تینؔ کو دُوسرے کی پانچ میں ضرب دینے سے] کُل وُجوہ پندرہ ہو جائیں گی لیکن ان میں سے دونوں ہمزوں کی تسہیل کی صورت میں دو وجوہ ناجائز ہیں [۱ پہلے کی تسہیل مع المد پر دُوسرے کی تسہیل مع القصر [۲] اس کے برعکس [پہلے کی تسہیل مع القصر پر دُوسرے کی تسہیل مع المد] کیوں کہ ان میں دونوں مذہبوں کا ٹکراؤ ہے [یعنی ایک جیسی دو وجوہ میں توافق نہیں رہتا بلکہ ترکیب پیدا ہو جاتی ہے اِس لئے یہ منع ہیں] اور بعض نے پہلے ہمزہ میں رسم کی پیروی کی بنا پر مدو قصر کے ساتھ ہمزہ کا واؤ سے اِبدال بتایا ہے۔ پس ان دونوں کو [دُوسرے کی پانچ میں ضرب دینے سے [دس پھر ان دس کو پہلی پندرہ کے ساتھ جمع کرنے سے] کُل وُجوہ کا شمار پچیس ۲۵ تک پہنچ جائے گا لیکن یہ [دس اور اسی طرح پہلی پندرہ میں سے دو کُل بارہ ۱۲ وجوہ] صحیح نہیں [اور باقی تیرہ ۱۳ صحیح ہیں ۱ تا ۵ پہلے کی تحقیق مع المد کے ساتھ دُوسرے کی پانچوں ۶ تا ۹ پہلے کی تسہیل مع المد پر دوسرے میں اِبدال کی تینوں اور رَوم مع المد ۱۰ تا ۱۳ پہلے کی تسہیل مع القصر پر دُوسرے میں اِبدال کی تینوں اور روم مع القصر] مسئلہ ۴ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم [آل عمران ع ۱۰] اِس مثال میں متوسط بزائدہ اور متوسط بنفسہٖ دونوں طرح کے ہمزے جمع ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ اِس مثال میں کُل تین ہمزے ہیں اوّل ساکن صحیح منفصل یعنی لام کے بعد۔ اِس میں تحقیق و تخفیف دونوں ہیں پھر تحقیق کی صورت میں اس سے پہلے ساکن میں سکتہ و عدم سکتہ دونوں اور تخفیف کی صورت میں فقط نقل ہے [حاصل یہ کہ پہلے ہمزہ میں تین وجوہ ہیں ۱ نقل ۲ سکتہ اور ہمزہ کی تحقیق ۳ عدم سکتہ مع التحقیق] دوم متوسط بزائدہ جو فتحہ کے بعد ضمہ والا ہے اِس میں تحقیق و تخفیف دونوں ہیں اور اس کی تخفیف صرف تسہیل کی صورت میں ہے [پس دُوسرے ہمزہ میں دو ہیں ۱ تحقیق ۲ واؤ کے مانند تسہیل] سوم متوسط بنفسہٖ جو کسرہ کے بعد ضمہ والا ہے اِس میں دو وجوہ ہیں ۱ واؤ کے مانند تسہیل، یہ سیبویہ کا مذہب ہے ۲ خالص یا سے اِبدال یہ اخفش کا مسلک ہے۔ پس تینوں ہمزوں کی وجوہ ملا کر اِس مثال میں صحیح وجوہ کُل دس ہیں [۱ تا ۴ یعنی سکتہ و عدم سکتہ دونوں پر دُوسرے کی تحقیق اور تیسرے کی دو دو ۵ تا ۸ پھر دُوسرے کی تسہیل اور تیسرے کی دو دو

پھر نقل پر دُوسرے کی صرف تسہیل اور تیسرے کی دونوں اور تفصیل یہ ہے] وجہ اوّل پہلے کے سکتہ [مع التحقیق] پر دُوسرے ہمزۂ مضمومہ کی تحقیق اور تیسرے کی تسہیل (ط) یہ عنوان کی رُو سے پورے حمزہؒ کے لئے اور کافی شاطبیہ تیسیر نیز ابوالفتحؒ فارس کے طریق کی رُو سے صرف خلفؒ کے لئے ہے جو حمزہؒ کے راوی ہیں۔ وجہ دوم اسی طرح [سکتہ تحقیق] اور تیسرے ہمزہ کا ضمّہ والی یا سے ابدال (ط) یہ اخفشؒ کا مسلک ہے جیسا کہ مذکور ہوا اور سکتہ کی صورت میں حافظ ابوعمرو دانیؒ کی پسندیدہ وجہ ہے اور شاطبیہ وتیسیر میں یہ وجہ صرف خلفؒ کے لئے ہے [نہ کہ خلادؒ کے لئے بھی] وجہ سوم لام پر عدم سکتہ اور پہلے اور دُوسرے دونوں ہمزوں کی تحقیق اور تیسرے کی تسہیل۔ (شط) یہ ہدایہ اور تذکرہ میں پورے حمزہؒ کے لئے اور تبصرہ کافی شاطبیہ وتیسیر اور ابن بلیمہؒ کی تلخیص میں خلادؒ کے لئے [بھی]... مذکور ہے وجہ چہارم اسی طرح [عدم سکتہ مع التحقیق تحقیق] اور تیسرے کا یا سے ابدال (شط) یہ شاطبیہ اور تیسیر میں خلادؒ کے لئے [بھی] ہے اور عدم سکتہ کی صورت میں دانیؒ کی پسندیدہ وجہ ہے وجہ پنجم لام پر سکتہ اور دُوسرے اور تیسرے دونوں ہمزوں کی تسہیل (ط) یہ تجرید میں پورے حمزہؒ کے لئے اور ابوالفتحؒ کے طریق سے نیز شاطبیہ وتیسیر میں صرف خلفؒ کیلئے ہے جو حمزہؒ کے راوی ہیں۔ وجہ ششم اسی طرح [سکتہ تسہیل] اور تیسرے کا یا سے ابدال (ط) یہ بھی سکتہ کی صورت میں دانی کی پسندیدہ ہے اور شاطبیہ وتیسیر میں صرف خلفؒ کے لئے ہے وجہ ہفتم عدم سکتہ پر دُوسرے اور تیسرے دونوں ہمزوں کی تسہیل (شط) یہ صاحب ہدایہ کے یہاں پورے حمزہؒ کے لئے پسندیدہ ہے اور ابن بلیمہؒ کی تلخیص میں نیز ابوالفتحؒ کے طریق سے صرف خلادؒ کے لئے ہے اور شاطبیہ وتیسیر میں [خلادؒ کے لئے بھی مذکور] ہے وجہ ہشتم اسی طرح [عدم سکتہ تسہیل] اور تیسرے کا یا سے ابدال (شط) یہ عدم سکتہ کی صورت میں دانیؒ کا مختار ہے اور شاطبیہ وتیسیر میں ہے۔ وجہ نہم نقل پر دُوسرے اور تیسرے دونوں کی تسہیل (شط) یہ روضہ و شاطبیہ میں ہے اور اکثر اہلِ عراق کا مذہب ہے۔ وجہ دہم اسی طرح [نقل تسہیل] اور تیسرے کا یا سے ابدال (شط) یہ کفایۂ کبریٰ اور ابوالعلاء کی غایہ میں ہے۔ اور اس کو ابوالعزؒ نے اہلِ واسط اور اہلِ بغداد سے نقل کیا ہے اور

اس مثال میں مذکورہ وجوہ کے علاوہ اور [دو۲] وجوہ غیر صحیح ہیں [یعنی نقل پر دوسرے کی تحقیق اور تیسرے کی دونوں۲ ناجائز ہیں کیوں کہ جب منفصل کے بعد والے مبتدئ میں تخفیف ہوگئی تو متصل میں بطریق اولے تخفیف ہونی چاہیئے اس لئے کہ وہ صورۃً متوسط ہے] [۵] **قُل أَؤُنَبِّئُكُم کی ستائیس۲۷ وجوہ کی بحث** [۱۱] جعبری و نیز بعض متاخرین نے اس میں ستائیس۲۷ ضربی وجوہ جائز بتائی ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے کہ تینوں میں سے ہر ہمزہ میں تین۳ تین ہیں۔ پہلے کی تین۳ یہ ہیں ۱ نقل ۲ سکتہ ۳ عدم سکتہ اور دوسرے کی تین۳ یہ ہیں. ۱ تحقیق ۲ تسہیل ۳ رسم کی پیروی میں واؤ سے ابدال] اور تیسرے کی تین۳ یہ ہیں ۱ واؤ کے مانند تسہیل ۲ یا سے ابدال ۳ اخفش کے مذہب پر یا کے مانند تسہیل۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے۔ پس پہلے کی تین۳ کو دوسرے کی تین۳ میں ضرب دینے سے نو۹ پھر ان نو کو تیسرے کی تین۳ میں ملانے سے کل وجوہ ستائیس۲۷ ہو جائیں گی۔ اور ابو العباس احمد ابن یوسف نحوی عرف سمین نے یہ وجوہ شرح شاطبیہ میں بیان کی ہیں اور ان کو اپنے استاذ الشیخ ابو الحسن بن ام قاسم سے نقل کیا ہے اور درج ذیل اشعار میں منظوم کیا ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں ؎

[۱] سَبْعٌ وَعِشْرُونَ وَجْهًا قُلْ لِحَمْزَةَ فِي ✧ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ يَا صَاحِ إِنْ وَقَفَا

اے ساتھی! تو کہہ دے کہ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ میں حمزہ کے لئے وقفاً ستائیس۲۷ وجوہ ہیں

[۲] فَالنَّقْلُ وَالسَّكْتُ فِي الْأُولَى وَتَرْكُهُمَا ✧ وَاعْطِ ثَانِيَةً حُكْمًا لَهَا أَلِفَا

پس پہلے ہمزہ میں نقل۱ و سکتہ۲ اور عدم سکتہ مع التحقیق۳ تین۳ ہیں اور اے محبوب دوست! تو دوسرے ہمزہ کو بھی اس کا حکم دے دے [یعنی وجوہ جاری کرلے]

[۳] وَاوًا وَّ کَالْوَاوِ اَوْحَقِّقْ وَثَالِثَةً ✧ کَالْوَاوِ وَاوْ يَا وَّ کَالْيَا لَيْسَ فِيهِ خَفَا

اس دوسرے ہمزہ میں تین۳ وجوہ ہیں ۱ واؤ سے ابدال ۲ واؤ کے مانند تسہیل ۳ تحقیق اور تیسرے میں بھی تین۳ ہیں ۱ واؤ کے مانند تسہیل ۲ یا سے ابدال ۳ یا کے مانند تسہیل اس بیان میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے۔

[۲۲۴] وَاضْرِبْ يُبِنْ لَكَ مَا قَدَّمْتُ مُتَّضِحًا ❊ وَبِالْإِشَارَةِ أَسْتَغْنِي وَقَدْ عُرِفَا

پھر تو ان وجوہ کو آپس میں ضرب دے دے۔ یہ ضرب تیرے لئے میرے سابقہ بیان کو واضح طور پر ظاہر کردیگی۔ اور میں اشارہ کے سبب تفصیل سے بے نیاز ہوں۔ کیوں کہ تفصیل معروف و ظاہر ہے لیکن اِن [ستائیس ۲۷] میں سے مذکورہ صدر دس ۱۰ کے علاوہ اور وجوہ صحیح نہیں کیوں کہ تیسرے میں یا کے مانند تسہیل مشکل وجہ ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔ اس لئے وہ نو ۹ وجوہ [کم ہوجائیں گی] جو اس وجہ کے ساتھ [اوّل کی تین ۳ کو دوسرے کی تین ۳ میں ضرب دینے سے پیدا ہوئیں۔] اور یہ سب کی سب] غیر صحیح ہوں گی۔ اور [اوّل کی تین ۳ کو تیسرے کی دو ۲ [واو کے مانند تسہیل اور یا سے ابدال] میں ملانے سے جو] چھ ۶ وجوہ [پیدا ہوئی ہیں ان] کے ساتھ دوسرے ہمزہ میں مذکورہ علت یعنی رسم کی پیروی کی بنا پر خالص واو سے ابدال بھی صحیح نہیں۔ [اس لئے یہ چھ ۶ وجوہ اور کم ہوگئیں] اور پہلے کی نقل کے ساتھ دوسرے میں تحقیق [تیسرے کی] دونوں ۲ وجوہ کے ساتھ [روایت و قیاس کے] موافق نہیں [تو ستائیس ۲۷ میں سے نو ۹ چھ ۶ دو ۲ کل سترہ ۱۷ کم ہوکر وہی دس ۱۰ صحیح وجوہ رہ گئیں جو اوپر درج ہوچکی ہیں اور قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ [ج ع] میں دوسرا ہمزہ واو کی صورت میں نہیں بلکہ الف کی صورت میں ہے۔ اور صحیح وجوہ اِس میں بھی وہی دس ۱۰ ہیں جو قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ میں ہیں خوب سمجھ لو اور یاد رکھو]

[نقل کے ساتھ دوسرے کی تحقیق کے ناجائز ہونے کی علت] ابو شامہ فرماتے ہیں کہ ابن مہران نے اِس کلمہ میں تین ۳ صورتیں صراحۃً بیان کی ہیں **اوّل** تینوں ہمزوں کی تخفیف، پہلے میں نقل اور دوسرے اور تیسرے میں تسہیل کے ذریعہ **دوم** صرف تیسرے میں تخفیف، اُن حضرات کی رائے پر جو مبتدئہ کی تخفیف کے قائل نہیں اور زائد حرف کا اعتبار نہیں کرتے [اور اس کی وجہ سے ہمزہ کو متوسط قرار نہیں دیتے] **سوم** صرف آخری دو ۲ ہمزوں کی تخفیف اس بنا پر کہ زائد حرف کا اعتبار کرلیں اور [پہلے] مبتدئہ [کے متوسط ہونے] سے قطع نظر کرلیں۔ پھر فرماتے ہیں "کہ جو حضرات پہلے میں تخفیف کرتے ہیں اگر ان کے لئے یہ ضروری نہ ہوتا" کہ وہ دوسرے میں بطریق اولےٰ تخفیف کریں اس لئے کہ وہ صورۃً متوسط ہے جس کے سبب مبتدئہ کی نسبت وہ تخفیف کے زیادہ لائق ہے" تو یہاں ایک

چوتھی صورت کا بھی احتمال تھا۔ اور وہ یہ کہ صرف پہلے اور تیسرے میں تخفیف کریں نہ کہ دوسرے میں بھی۔ [لیکن چوں کہ اول کی تخفیف کے ساتھ دوسرے کی تخفیف بطریق اولیٰ ہونی چاہیئے اس لئے یہ صورت ناجائز ہے] اور ہم نے جو پہلے کہا ہے کہ پہلے کی نقل کے ساتھ دوسرے میں تحقیق [روایت وقیاس کے] موافق نہیں" اس سے ہمارا مقصود یہی ہے۔ واللہ اعلم۔ مسئلہ ۵ قُلْ ءَ اَنتُمْ [بقرہ ع ۱۶] اس میں پانچ وجوہ صحیح ہیں۔ [۱و۲] لام پر سکتہ اور [پہلے کی تحقیق اور] دوسرے ہمزہ میں تسہیل و تحقیق دونوں (ط) [۳و۴] عدم سکتہ پر یہی دونوں (شط) [۵] نقل اور ثانی میں صرف تسہیل (شط) رہی ثانی کی تحقیق سو وہ [نقل کے ساتھ] درست نہیں جس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں [کہ جب ساکن صحیح منفصل کے بعد والے مبتدئہ میں تخفیف ہوگئی تو متوسطہ بزائدہ میں [جو صورۃً ورسماً بھی متوسط ہے] بطریق اولیٰ تخفیف ہونی چاہیئے] اور اس میں چھ وجوہ اور بیان کی گئی ہیں۔ [۱تا۳] سکتہ۔ عدم سکتہ۔ نقل۔ تینوں پر دوسرے کا الف سے ابدال [قُلْ س آنتُمْ وغیرہ] جیسا کہ کافی وغیرہ کے حوالے سے پہلے مذکور ہو چکا ہے۔ لیکن اس میں بحث ہے [۴تا۶] رسم کی پیروی کے سبب انہی تین وجوہ پر ایک ہمزہ کا حذف۔ [یعنی قُلْ س اَنتُمْ وغیرہ] لیکن [بارہ میں سے] صحیح صرف وہی [پانچ] وجوہ ہیں جو ہم نے پہلے بیان کیں۔ اور ان کے علاوہ اور [سات] وجوہ غیر صحیح ہیں

مسئلہ ۶ قَالُوٓا اٰمَنَّا یہ بھی ساکن کے بعد متوسطہ بغیرہ ہے۔ اس میں [کل] پانچ وجوہ مذکور ہیں [جن میں سے چار سکتہ۔ عدم سکتہ۔ نقل۔ ادغام صحیح اور ایک [تسہیل] غیر صحیح ہے اور تفصیل یہ ہے] [۱] سکتہ کے بغیر تحقیق (شط) یہ جمہور کا مذہب ہے [۲] سکتہ کے ساتھ تحقیق [مع المد] (ط) یہ ابو بکر شذائی کا مسلک ہے نیز اس کو ہذلی نے بیان کیا ہے۔ اور خلاد کی روایت میں صاحب مبہج نے اپنے شیخ ابو الفضل سے اور صاحب تجرید نے اپنے شیخ عبد الباقی سے یہی وجہ پڑھی ہے [۳] نقل (ط) یہ اکثر اہل عراق کا مذہب ہے [۴] ادغام (ط) یہ بھی اکثر اہل عراق [ابو الفتح بن شیطا... اور ابو طاہر بن سوار وغیرہما] کے طرق سے جائز ہے جیسا کہ ہم پہلے [واو یا زائدہ کے بعد والے ہمزہ مبتدئہ کی وجوہ کے بیان میں] اہل اداء کے مذاہب [بالتفصیل] ذکر کر چکے ہیں۔ [۵] تسہیل بین

ہیں [مد و قصر دونوں سے] (ط) یہ حافظ ابو العلاء نے بیان کی ہے۔ اور ضعیف ہے۔ اور مِنْ دُوْنِہٖٓ اَوْلِیَآءُ [احقاف ع ۴] میں کُل پچیس وجوہ ہیں جو اوّل کی انہی [مذکورہ] پانچ وجوہ کو الف کے بعد والے ہمزہ متطرفہ کی پانچ وجوہ [ابدال مع الثلاثہ، روم مع المد والقصر] میں ضرب دینے سے نکلتی ہیں۔ اور اس مثال میں نقل کے مقابلہ میں ادغام مختار ہے جیسا کہ پہلے گزرا۔ اور اکثر قراء [پہلے ہمزہ میں] تسہیل مع الروم کے قائل نہیں [بلکہ یہ ابو العلاء کا انفرادی مذہب ہے] جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ **مسئلہ: بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ** اس میں مذکورہ اصول کی روشنی میں کُل دس وجوہ ہیں جو پہلے کی مذکورہ بالا پانچ کو دوسرے کی دو یعنی تسہیل و مد، تسہیل و قصر میں ملانے سے نکلتی ہیں اور بعض کے قول پر اس میں دس وجوہ اور ہیں [جو صحیح نہیں] [یعنی ابدال پہلے کی] مذکورہ پانچوں کے ساتھ دوسرے میں رسم کی پیروی کی بنا پر یا کے ابدال [اِسْرَایِل] پر شاذ ہے لیں [یہاں تک] کُل وجوہ پندرہ ہو گئیں [۵+۵+۵] [پہلے کی پانچ کے ساتھ] دوسرے ہمزہ کو حذف کر کے الف کے بعد صرف یا پڑھنا [اِسْرَایِل] یہ انتہائی شاذ اور غلط وجہ ہے۔ بلکہ اس کا ادا کرنا ہی ممکن نہیں۔ پس یہ کُل بیس وجوہ ہو گئیں لیکن آخری دس غیر صحیح ہیں۔ **مسئلہ: بِمَآ اُنْزِلَ** اس میں [اجمالاً تین] اور تفصیلاً چار [۴] وجوہ ہیں [۱۔ جمہور کے مذہب پر [سکتہ کے بغیر] تحقیق (نشر)] [۲۔ اکثر اہل عراق کے طریق سے تسہیل مد و قصر سے (ط)] [۳۔ سکتہ مع التحقیق [مد کے ساتھ] (ط) یہ ان حضرات [ابو بکر خزاعی و ہذلی و صاحب مبہج و صاحب تجرید] کا مسلک ہے جو ابھی گزرے۔ اور فَلَمَّآ اَضَآءَتْ [کے پہلے ہمزہ] میں یہی چار وجوہ ہیں۔ پھر ان چار کو دوسرے کی دو وجوہ تسہیل و مد، تسہیل و قصر میں ملانے سے کُل آٹھ وجوہ ہو جاتی ہیں لیکن ان میں سے صحیح چھ ہیں۔ اس لیے کہ [اوّل کی تسہیل و مد پر [ثانی میں بھی صرف تسہیل و] مد اور [اوّل کی تسہیل مع قصر پر [ثانی میں صرف تسہیل و] قصر ضروری ہے [پس اوّل کی تسہیل و مد پر ثانی میں قصر و تسہیل اور اسی طرح اوّل کی تسہیل و قصر کی صورت میں ثانی میں مد و تسہیل ناجائز ہے] پس یہ دو کم ہو کر کُل وجوہ چھ رہ جاتی ہیں] اور كُلَّمَآ اَضَآءَ میں کُل وجوہ بارہ ہیں جو اوّل کی مذکورہ بالا چار کو ثانی کی ابدال والی تین [طول، توسط، قصر] میں ضرب دینے سے نکلتی ہیں۔ اور وَلَآ اَبْنَآءِ میں کُل وجوہ پندرہ

بلکہ بیس ۲۰ ہیں، جو اول کی تین ۳ [بلکہ تفصیل چار ۴] کو متطرفہ کی پانچ ۵ میں ملانے سے نکلتی ہیں لیکن ان بیس ۲۰ میں سے تصادم [و ترکیب مذاہب] والی دو ۲ وجوہ [تسہیل ۱ و مد پر قصر و تسہیل، اور تسہیل ۲ و قصر پر مد و تسہیل] ساقط ہو کر کل صحیح وجوہ اٹھارہ ۱۸ رہ جاتی ہیں۔ **مسئلہ ۹ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنبَٰٓؤُا۟** [انعام پ ۷] ان میں شُرَكَٰٓؤُا۟ اور فِيٓ أَمْوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُا۟ والی سابق الذکر بارہ ۱۲ وجوہ کے لحاظ سے کل چوبیس ۲۴ وجوہ ہیں، جو میم جمع کی دو ۲ یعنی سکون ۱ و عدم سکون ۲ کو ثانی کی بارہ ۱۲ میں ملانے سے نکلتی ہیں اور ثانی کی بارہ ۱۲ [جن میں سے پانچ ۵ قیاسی اور سات ۷ رسمی ہیں] یہ ہیں۔ [۱ تا ۳] الف سے ابدال کے بعد طول و توسط و قصر [۴ و ۵] تسہیل مع الروم مد و قصر سے [۶ تا ۸] واو سے ابدال کے بعد طول و توسط و قصر سکون کے ساتھ [۹ تا ۱۱] یہی تینوں اشمام کے ساتھ [۱۲] واو میں روم قصر کے ساتھ، اور جو حضرات میم جمع میں نقل جائز قرار دیتے ہیں اگر ان کے مذہب کے موافق میم میں نقل پڑھی جائے تو چوبیس ۲۴ وجوہ اور پیدا ہوں گی جو [مذکورہ بالا بارہ ۱۲ کو] نقل کی صورت میں میم کے فتحہ و ضمہ والی دو ۲ وجوہ کے ساتھ ملانے سے نکلیں گی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ [پس کل وجوہ اڑتالیس ۴۸ ہو گئیں] لیکن ان میں سے یہ [آخری چوبیس ۲۴] غیر صحیح [اور ابتدائی چوبیس ۲۴ صحیح] ہیں۔ **مسئلہ ۱۰ يَشَآءُ إِلَىٰ** اور اس جیسی اور مثالیں۔ ان میں [حمزہ کے لئے وقفاً] وہی تین ۳ وجوہ ہیں جو باقی قراء کے لئے وصل کی صورت میں جائز ہیں اور وہ یہ ہیں۔ ۱ جمہور کے مذہب پر تحقیق (نشط) [۲] اکثر اہل عراق کے یہاں تسہیل (ط) [۳] بعض اہل عراق کے نزدیک خالص واو سے ابدال (ط) اور جو صورت اس کے برعکس ہو [یعنی ضمہ کے بعد کسرہ والے کی بجائے کسرہ کے بعد ضمہ والا ہمزہ ہو] جیسے فِي ٱلْأَرْضِ أُمَمًا اس میں بھی یہی تینوں ۳ وجوہ [تحقیق ۱، تسہیل ۲، ابدال ۳] جاری ہوں گی۔ [لیکن یہ ابدال واو کی بجائے یا سے ہے] اور فِي ٱلْكِتَٰبِ أُو۟لَٰٓئِكَ جیسی مثالوں میں کل چھ ۶ وجوہ ہیں جو [پہلے ہمزہ کی] انہی مذکورہ تین ۳ کو [الف کے بعد] کسرہ والے [دوسرے] ہمزہ کی دو ۲ یعنی ۱ تسہیل و مد ۲ تسہیل و قصر میں ملانے سے نکلتی ہیں۔ [یہ چند مثالوں کا بیان ہے] باقی جو ہمزے ان کی ہم شکل دوسری مثالوں میں آ رہے ہوں تم ان کی وجوہ کو انہی

مذکورہ کلمات کی وجوہ اور انہی کے احکام و قواعد پر قیاس کر لو۔ اور توفیق دینے والی ذات حق تعالٰی ہی کی ہے۔ [اسی سے توفیق مانگی جائے]

اَللّٰهُمَّ وَفِّقْنَا لِمَا تُحِبُّ وَتَرْضٰى رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ۔

بفضلہ تعالٰی آج مؤرخہ ۸ شعبان سنہ ۱۳۹۶ھ مطابق ۲۵ جولائی سنہ ۱۹۷۶ء بروز پیر دن کے دس بجے بوقت چاشت۔ "نشر کبیر" کی جلد اول کا ترجمہ مسمّٰی بہ کشف النظر بحل کتاب النشر جس کی تین جلدوں میں سے یہ جلد دوم ہے۔ اختتام پذیر ہوا حق سبحانہٗ و تعالٰی جلد ثانی کے ترجمہ کی تکمیل کی توفیق و طاقت بھی نصیب فرمائے آمین

فقط

ترجمہ و تشریح از :-

محمد طاہر رحیمی عفا اللہ عنہ

حال مقیم و مدیر

جامعہ رحیمیہ اشاعۃ القرآت مسجد باب رحمت مغل آباد ملتان

تاریخ اشاعت: ۱۲ محرم الحرام سنہ ۱۴۰۵ھ مطابق ۸ اکتوبر ۱۹۸۴ء بروز دوشنبہ

کتبہٗ: حنیف شہزاد ملتانی۔

10980

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ

بیشک ہم نے قرآن کو نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں

اَشْرَافُ اُمَّتِيْ حَمَلَةُ الْقُرْاٰنِ وَاَصْحَابُ اللَّيْلِ

میری اُمت کے شریف ترین لوگ قرآن کے حاملین اور رات کو عبادت کرنیوالے ہیں
(الحدیث)

اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ

یقیناً ہمارے ذمہ ہے قرآن کا جمع کر دینا اور اس کا پڑھوا دینا، تو جب ہم اس کو پڑھنے لگا کریں تو آپ اس کے تابع ہو جایا کیجیے۔ (القرآن)

ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ

اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا

پھر یہ کتاب ہم نے اُن لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچائی جن کو ہم نے اپنے بندوں میں سے پسند فرمایا؛

خَيْرُكُمْ مَّنْ تَعَلَّمَ الْقُرْاٰنَ وَعَلَّمَهٗ

تم میں سے بہترین لوگ وہ ہیں جو قرآن سیکھیں اور اُسے آگے سکھائیں؛

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ

اور ہم نے آپ کو سات آیتیں دیں جو مکرر پڑھی جاتی ہیں اور قرآن عظیم

سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ ۝ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ﴿٦﴾

ہم قرآن آپ کو پڑھا دیا کریں گے، پھر آپ نہیں بھولیں گے مگر جس قدر اللہ کو منظور ہو۔

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ

اور اُسکی نشانیوں میں سے آسمانوں اور زمین کا بنانا ہے اور تمہارے لب ولہجہ اور
رنگتوں کا الگ الگ ہونا ہے، اس میں دانشمندوں کے لئے نشانیاں ہیں۔

إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلٰى

www.KitaboSunnat.com

سبعة احرف

فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ

یہ قرآن سات حروف (وجوہ لغات واقسام تلفظ) پر اُتارا گیا ہے، پس اُن میں سے جو تمہارے لئے آسان و ممکن ہو اُسے پڑھو!

قَالَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى

سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَءُوا عَلَيْهِ

فَقَدْ أَصَابُوا

جبریل علیہ السلام نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو یہ حکم دیتے ہیں کہ آپ کی اُمت قرآن مجید کو سات لغتوں پر پڑھے، سو وہ نازل شدہ لغتوں میں سے جس لغت پر بھی پڑھیں گے، اُسی میں درست اور صحیح کام کرنے والے ہی شمار ہوں گے۔

ملتان بک بائنڈنگ
پولیس لائن۔ طارق آباد، ملتان