

مباحث علوم القرآن

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر عثمان احمد

اسٹنٹ پروفیسر
ادارہ علوم اسلامیہ جامعہ پنجاب

عکس

AKSPUBLICATIONS



معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتب و سنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت 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

🌐 library@mohaddis.com

مباحث
علوم القرآن

ڈاکٹر عثمان احمد

عکس

AKSPUBLICATIONS

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں

لہذا اس کتاب کا کوئی بھی حصہ مصنف یا ادارہ تکمیل کنٹرول سے باقاعدہ تحریری اجازت کے بغیر نہیں بھی شائع نہیں کیا جاسکتا، مگر اس قسم کی کوئی بھی صورتحال موجود نہ ہو تو جی ہے تو قانونی کارروائی مانتا محفوظ ہے۔

کتاب مباحثِ علوم قرآن

مصنف ڈاکٹر عثمان احمد

سن طباعت 2018ء

تعداد 600

قیمت 700

عکس

AKSPUBLICATIONS

Book Street, Darya Darbar Market, Lahore.
Ph: 042-37300584, Cell # 0300-4827500-0348-4078844.
E-mail: publications.aks@gmail.com

فہرستِ مضامین

- 17 ----- اسم القرآن
- 21 ----- لفظِ قرآن لغوی تاظر میں
- 22 ----- اشتقاق کے بارے میں آرا
- 22 ----- قول اول اور مادہ اشتقاق سے متعلق اختلافی اقوال
- 23 ----- ”جمع“ کی معنویت کی توجیہات
- 24 ----- قول دوم اور مادہ اشتقاق سے متعلق اختلافی اقوال
- 27 ----- نبی ﷺ کے اسماء صفاتیہ اور قرآن کے اسماء صفاتیہ میں مماثلت
- 29 ----- تعریف القرآن
- 29 ----- تعریف قرآن کے جواز و عدم جواز پر دو موقف
- 29 ----- غیر قائلین کے استدلالات
- 30 ----- قائلین کے استدلالات
- 31 ----- تعدد تعریفات کی وجہ
- 32 ----- تعریفات کی دو اساسی جہات
- 32 ----- اشاعرہ کی اختیار کردہ تعریف قرآن
- 35 ----- حنابلہ اور علماء ظواہر کی اختیار کردہ تعریف قرآن
- 36 ----- معتزلہ کی اختیار کردہ تعریف قرآن

- 36 ----- قرآن کی مصدری حیثیت کی جہت سے تعریفات
- 38 ----- قرآن کی معروف تعریف اور اس کے فوائد
- 41 ----- القرآن لفظاً ومعناً کی مباحث
- 41 ----- موقف اول: القرآن معناً کے استدلالات
- 41 ----- دلیل اول: سورة الشعراء کی آیت سے استدلال
- 43 ----- دلیل دوم: احکامات شرعیہ معانی کا نام ہے
- 44 ----- دلیل سوم: تمام لغات کا توقیفی ہونا
- 46 ----- دلیل چہارم: قرآن کی روایت بالمعنی کا جواز
- 50 ----- موقف دوم: القرآن لفظاً کے استدلالات
- 50 ----- دلیل اول: رسول اللہ اور صحابہ کرام کا منزل قرآنی الفاظ کی تلاوت پر موافقت کرنا
- 52 ----- دلیل دوم: آیت وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِيًّا سے استدلال
- 53 ----- دلیل سوم: قرآن کا اپنی لسان کو عربی قرار دینا
- 54 ----- دلیل چہارم: مثیل القرآن ہونا از روئے قرآن ناممکن ہے
- 55 ----- موقف سوم: القرآن لفظاً ومعناً جمعاً کے استدلالات
- 56 ----- دلیل اول: فَإِذَا قُرْآنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ سے استدلال
- 57 ----- دلیل دوم: الفاظ و معانی باہم متحد ہوتے ہیں اور دونوں کلام کا لازمی حصہ ہوتے ہیں
- 58 ----- سوم: قرآن و ہدایت کا تعلق الفاظ و معانی کے لزوم سے ہے
- 59 ----- چہارم: اعجاز القرآن کا ظہور نظم و معانی دونوں کے اشتراک و اجتماع سے ہوتا ہے
- 63 ----- دلالت قرآن کی قطعیت و ظنیت کی بحث

- 63 ----- لفظ دلالت لغوی سیاق میں
- 65 ----- دلالت کے اصطلاحی معنی
- 66 ----- دلالتِ قطعی و ظنی کی تعریف
- 66 ----- موقف اول: دلالتِ قرآن میں قطعیت و ظنیت کا اجتماع
- 67 ----- موقف اول کے دلائل
- 67 ----- ۱۔ قرآن میں قطعیت و ظنیت کے جمع پر امت کا اتفاق
- 68 ----- ۲۔ اہل لغت کا اتفاق کہ الفاظ کی دلالت قطعی بھی ہوتی اور ظنی بھی
- 70 ----- ۳۔ قرآنی نصوص کی تعدد معنویت اور علماء امت کے تفسیری اختلافات
- 70 ----- موقف دوم: قرآن مطلقاً ظنی الدلالہ ہے
- 71 ----- ۱۔ معانی کی تفہیم کا دار و مدار انسانی تفہیم و اجتہاد پر ہے جو قطعی نہیں
- 71 ----- ۲۔ زبان و بیان میں مجاز و استعارہ اور الفاظِ مشترکہ کا استعمال قطعیت کے خلاف ہے
- 71 ----- ۳۔ متکلم کی قلبی مراد و احد پر مطلع ہونے کا ذریعہ صرف کلام ہے اور کلام محتمل الوجوہات ہوتا ہے
- 72 -----
- 73 ----- موقف دوم کے علمی نتائج
- 73 ----- ۱۔ سیاقِ نزولی بحیثیت اصل التفسیر
- 73 ----- ۲۔ کلام کی موضوعیت
- 73 ----- ۳۔ قرآن کی معنویت کی آفاقیت و عمومیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے
- 74 ----- ۴۔ ہر ظنی اصول سے نسخ و تخصیص
- 74 ----- موقف سوم: قرآن مطلقاً قطعی الدلالہ ہے

- 74 ----- موقف سوم کے دلائل
- 74 ----- ۱۔ متکلم کے کلام کا مقصود صرف ایک معنی کا ابلاغ ہوتا ہے۔
- 75 ----- ۲۔ تاویل واحد پر قرآنی دلیل
- 76 ----- ۳۔ رسول اللہ ﷺ سے منقول تفسیرات میں تاویلات متعددہ کہیں بھی منقول نہیں --
- 76 ----- موقف سوم کے علمی نتائج
- 76 ----- ۱۔ مفسرین کی کثرت تاویلات کا ابطال
- 77 ----- ۲۔ قرآن مجید میں احتمالات معانی میں تعیین کے حتمی اصول
- 78 ----- ۳۔ اصول لغت تفسیر کا اصول ثالث
- 79 ----- اصول تاویل
- 79 ----- اصول اول: کلام میں اصل حمل علی الظاہر ہے۔
- 81 ----- اصول دوم: کلام محتمل التاویل ہو۔
- 83 ----- اصول سوم: مؤول ایہ معنی پر محمول کرنے کا احتمال و امکان موجود ہو۔
- اصول چہارم: سیاق کلام، سیاق نزول، سیاق لغوی اور دیگر نصوص اس تاویل کے نقیض
- 84 ----- نہ ہوں
- 84 ----- اصول پنجم: تاویل کے لیے دلیل صحیح موجود ہو۔
- 85 ----- مواقع و موجبات تاویل
- 87 ----- ضرورت القرآن
- 88 ----- صدیوں سے انسانوں کے معاشروں میں تعلیم و تعلم اور درسگاہوں کا نظام --
- 88 ----- انسانی معاشروں میں قوانین کی موجودگی اور ان کا نفاذ

- 89----- حواس کا استدلالی مقام
- 89----- ۱۔ حسی معلومات ناقص ہوتی ہیں۔
- 90----- ۲۔ حسی معلومات متناقض ہوتی ہیں۔
- 90----- ۳۔ حسی معلومات غلط ہوتی ہیں۔
- 90----- ۴۔ حیات انسان کا خاصہ نہیں۔ جانور بھی حس میں شریک ہیں۔
- 91----- ۵۔ صداقت کی معروضیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔
- 91----- ۶۔ ما وراء حس چیزوں کا وجود اور حیات کی ناکامی۔
- 92----- ۷۔ حواس کی معلومات خود حواس میں محفوظ نہیں رہ سکتیں۔
- 92----- عقل کی برہانی حیثیت کی تعیین
- 93----- ۱۔ عقل حواس خمسہ کی محتاج ہے۔
- 94----- ۲۔ عقل وہم کا شکار ہوتی ہے۔
- 94----- ۳۔ عقول میں تفاوت ہے۔
- 95----- ۴۔ عقل جذبات کا شکار ہو جاتی ہے۔
- 95----- ۵۔ عقل کی ناکامی پر تاریخ عقلیات و فلسفہ گواہ ہے۔
- 95----- وحی کا استدلالی مقام
- 96----- دلیل تاریخی
- 96----- دلیل اخباری نہیں
- 98----- دلیل تخلیقی
- 99----- دلیل انجازی

- 101 ----- موضوع القرآن
- 101 ----- ہدایت انسانی۔ موضوع قرآن
- الف۔ قرآن نے ہدایت کی حقیقت کو ظاہری و باطنی صالح اعمال کے تذکرہ کے ساتھ واضح کیا ہے۔
- 103 -----
- ب۔ قرآن نے ان معتقدات و اعمال کا تصریحاً ذکر کیا جو ہدایت دشمنی اور گمراہی ہیں
- ج۔ قرآن نے ان مثالی شخصیات و اقوام کو بطور مثال و نمونہ پیش کیا ہے جو ہدایت یافتہ ہیں۔
- 105 -----
- د۔ قرآن نے ان مبغوض و معذب افراد و اقوام کا تذکرہ تفصیلاً کیا ہے جو گمراہ تھے۔
- 107 -----
- ه۔ قرآن نے اللہ کے انعام یافتہ افراد اور قوموں کے معاشی و سماجی مقام اور اللہ کی مبغوض و معذب قوموں کے معاشی و تمدنی حالات کا تفصیلاً ذکر کیا ہے۔
- 109 -----
- تفسیر بالماثور و تفسیر بالرأے
- 117 -----
- تفسیر بالماثور اور تفسیر بالرأے میں جوہری فرق کیا ہے؟
- 120 -----
- قرآن میں صرف، تفسیر بالرأے، کو ہی قرآن نہیں قرار دیا گیا ہے۔
- 122 -----
- رأے اور اثر بالمقابل نہیں۔
- 123 -----
- ایک آیت کی متعدد تفسیرات بیان کرنا نبی ﷺ اور صحابہ کا منہج نہ تھا۔
- 124 -----
- امام غزالی تفسیر بالرأے سے متعلق نفیس بحث۔
- 125 -----
- تعریف علوم القرآن۔
- 128 -----
- لفظ علم کی لغوی و لسانی تفہیم۔
- 128 -----
- علم کی اصطلاحی تعریف۔
- 130 -----

- 132 ----- علوم القرآن کی اصطلاحی تعریف
- 136 ----- علوم القرآن اور تفسیر قرآن میں فرق
- 138 ----- علوم القرآن اور اصول تفسیر میں فرق
- 141 ----- دلالت الاقتران اور تفسیر قرآن
- 142 ----- اقتران : لغت کی رو سے
- 144 ----- دلالت الاقتران کی حجیت اور عدم حجیت۔ قائلین ومانعین کے دلائل
- 146 ----- دلالت الاقتران کی اقسام
- 147 ----- دلالت الاقتران سے تفسیر قرآن کی چند امثلہ
- 156 ----- قرآن کی سائنسی تعبیرات و تشریحات
- 167 ----- قرآن اور سائنس۔ دو متغایر تصورات علم
- 174 ----- دینی احکامات کی سائنسی حکمتیں
- 177 ----- غیر سائنسی کو سائنسی بنا کر پیش کرنے کا مغالطہ
- 178 ----- سائنس کیا ہے؟ عصر حاضر کے معروف سائنس دان R.P. Feynman کے انکار
- 182 ----- برصغیر میں سائنسی تفسیر - تاریخ و ارتقاء
- 186 ----- نسخ فی القرآن اور اس کے مباحث
- 187 ----- نسخ متقدمین کی اصطلاح میں
- 187 ----- مطلق کی تعقید پر نسخ کا اطلاق
- 188 ----- استثناء پر نسخ کا اطلاق
- 189 ----- توضیح و تمیز پر نسخ کا اطلاق

- 190 ----- تخصیص پر نسخ کا اطلاق
- 191 ----- انتہائے مدت عمل کا بیان
- 191 ----- کلام کے متبادر معانی کو غیر متبادر معانی کی طرف پھیرنا
- 191 ----- قید اتفاقی کا بیان
- 192 ----- منصوص اور بظاہر قیاس کئے ہوئے مسئلہ کے درمیان فرق
- 193 ----- زمانہ جاہلیت کی عادت کا ازالہ
- 193 ----- سابقہ شریعت کا ازالہ
- 194 ----- متاخرین علماء کے ہاں نسخ کی اصطلاحی تعریف
- 194 ----- حنفیہ کی نسخ کی اصطلاحی تعریف
- 194 ----- متکلمین کی نسخ کی اصطلاحی تعریف
- 196 ----- انواع نسخ باعتبار بدل
- 197 ----- انواع نسخ باعتبار حکم و تلاوت
- 197 ----- محل عدم نسخ و نسخ
- قرآن میں منسوخ آیات کی عدم موجودگی کا موقف۔ استدلالات کا تجزیہ اور تیسرا
- 199 ----- موقف
- 200 ----- قرآن و حدیث منسوخ آیات کی عدم تصریح
- 203 ----- قرآن میں موجود نسخ و منسوخ سے متعلق متعارض و مضطرب روایات
- 205 ----- اختلاف تعریفات و اصول اور اس کے نتائج
- 206 ----- ۳۔ تعارض حقیقی کا اثبات

- 209----- اصولِ تاویل اور اس کا اطلاق
قرآن کی بیان کردہ نسخ کی صورتیں اور قرآن میں منسوخ آیات کی موجودگی کا
- 211----- عدم امکان
- 212----- منسوخ آیات کی موجودگی قرآنی آیات کا معطل و غیر عملی ہونا
- 215----- القرآن میں منسوخ آیات کی عدم موجودگی۔ برصغیر کے علماء کا موقف
- 216----- النسخ فی القرآن پر اجماع کے دعویٰ کا جائزہ
- 217----- قرآن میں منسوخ آیات کی موجودگی کے بارے میں سراموقف
- 221----- علم المناسبات
- 221----- علم المناسبات کی لغوی و اصطلاحی تفہیمات
- 223----- علم المناسبات کا آغاز و تطوّر
- 224----- علم المناسبات سے متعلق علماء کے تین مواقف و استدلالات
- 235----- مناسبت آیات و سور کی صورتیں
- 235----- مناسبت آیات و سور کی داخلی صورتیں
- 235----- مناسبت آیات و سور کی خارجی صورتیں
- 239----- وجوہ مناسبات
- 239----- التنظیر
- 240----- المضادة
- 242----- الانتقال

- 244 ----- فراہی مکتب فکر اور عمود سورت کا نظریہ
- 249 ----- نقد و نظر
- مولانا فراہی رحمہ اللہ اور مولانا اصلاحی رحمہ اللہ کے بقول اُمت کے تفسیری اختلافات لظہم قرآن کو
- 249 ----- مد نظر نہ رکھنے کے باعث ہیں
- 250 ----- وحدتِ تاویل و معانی بذریعہ وحدتِ لظہم
- 251 ----- نظامِ سور میں تعدد کا امکان
- 252 ----- وحدتِ عمود کے باوصف تفسیری اختلافات
- 253 ----- اختلافاتِ تفسیریہ کے خاتمہ کا دعویٰ اور لظہم قرآن سے احتیاجِ ثبوت
- 255 ----- علمِ الاعتبار (تفسیر اشاری)
- 255 ----- اعتبار کی لغوی تحقیق
- 256 ----- علمِ الاعتبار کی اصطلاحی تعریف
- 257 ----- علمِ تفسیر اور علمِ الاعتبار
- 258 ----- تفسیرِ باطل اور اعتبار میں فرق
- 259 ----- علمِ الاعتبار کے جواز کے لیے دلیل شرعی
- 260 ----- مجاز اور اعتبار میں فرق
- 262 ----- کنایہ اور اعتبار میں فرق
- 263 ----- اشارۃ النص اور اعتبار میں فرق
- 264 ----- قیاس اور اعتبار میں فرق
- 265 ----- قرآن اور علمِ الاعتبار کی چار جہتیں

- 266 ----- ۱۔ بیان معانی قرآن المعروف بہ تفسیر اشاری
- 268 ----- ۲۔ تعبیر خواب
- 270 ----- ۳۔ رُقیہ و وظائف
- 271 ----- ۴۔ تفاعُل اور استخارہ
- 273 ----- علم الوجوه والنظائر
- 273 ----- وجوه و نظائر کی لغوی تفہیم
- 274 ----- وجوه و نظائر کی اصطلاحی تفہیم
- 274 ----- علامہ ابن جوزی کا موقف
- 276 ----- علامہ الزرکشی رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ السیوطی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف
- 277 ----- وجوه اور مشترک کے درمیان فرق
- 278 ----- متعدد الوجوه قرآنی الفاظ کی مسئلہ
- 283 ----- علم وجوه و نظائر کے تفسیری اثرات
- 283 ----- تفسیری تنوع
- 284 ----- مسائل فقہیہ میں توسع
- 285 ----- تفسیر قرآن بالقرآن میں استفادہ
- 286 ----- مسائل کلامیہ میں اختلاف
- 288 ----- تفسیری تکلفات کا اظہار
- 289 ----- علم الوقف والابتدا
- 289 ----- وقف کا لغوی و اصطلاحی مفہوم

- 290-----ابتدا کا لغوی و اصطلاحی مفہوم
- 291-----علم و وقف و ابتدا کی اصطلاحی تعریف
- 291-----علم و وقف و ابتدا اور علم تجوید میں فرق
- 292-----علم و وقف و ابتدا پر تصانیف
- 293-----وقف و ابتدا اور تفسیر قرآن
- 293-----معنوی تعدد و تنوع
- 296-----شامل و غیر شامل افراد سے متعلق تفسیری اختلاف
- 299-----وقف و ابتدا اور مسائل کلامیہ میں اختلاف
- 301-----مسائل فقہیہ اور وقف و ابتدا کے باعث اختلاف
- 311-----علم التقدیم و التأخیر فی القرآن
- 313-----تقدیم و تاخیر سے قرآن میں تنوع معانی کی امثلہ
- 315-----مسائل فقہیہ میں دلالت تقدیم و تاخیر کے باعث اختلاف کے نظائر
- 317-----تقدیم و تاخیر تسلیم کرنے سے تفسیر قرآن میں جمہور کی مخالفت کے شواہد
- 319-----وجوہ قراءات میں تقدیم و تاخیر اور معنوی تنوع کی امثلہ
- 322-----تقدیم و تاخیر سے خفاء معانی قرآن کی امثلہ

حرف تشکر

اللہ جل شانہ کا احسان ہے کہ اس نے اپنی کتاب لاریب کا طالب علم بنایا۔ درود و سلام ہوں مہبط وحی اور حامل قرآن حضرت محمد ﷺ پر کہ جنہوں نے تلاوت آیات، تعلیم کتاب و حکمت اور عمل بالقرآن کا فریضہ کما حقہ سرانجام دے کر نسل انسانی کو راہ ہدایت پر گام زن کر دیا۔ اس کتاب کے معرض وجود میں آنے جب یہ کہ راقم کو ایم فل اور پی ایچ ڈی کی سطح پر علوم القرآن کے مضمون کی تدریس لی ذمہ داری سونپی گئی۔ چار سال مسلسل اس موضوع پر ورق گردانی کا موقع ملا اور محاضرات کے لیے جمع کردہ مواد مدون ہوتا رہا اور آج کتاب کی شکل میں آپ کے سامنے ہے۔ کوشش کی ہے کہ علوم القرآن پر اردو میں مطبوع کتب کے مباحث و موضوعات سے آگے بڑھ کر معلومات فراہم کرنے کی کوشش کی جائے۔ تکرار محض اور نقل در نقل سے بچا جائے۔ اس لیے اس کتاب میں اکثر نئے موضوعات ملیں گے۔ اس کتاب کے کچھ مضامین ایسے ہیں جو مختلف جرائد میں طبع بھی ہوئے ہیں۔ لیکن اکثر مضامین غیر مطبوع ہیں اور پہلی بار اس کتاب کے ذریعے منصف شہود پر آئے ہیں۔ راقم کو محترم جناب پروفیسر ڈاکٹر حافظ عبد اللہ، شیخ زاید اسلامک سینٹر، جامعہ پنجاب سے شرف تلمذ حاصل ہے اور علوم القرآن کے موضوع پر ان کی نادر و گراں قدر تحقیقات کی خوشہ چینی کا موقع ملتا رہتا ہے۔ بندہ ان کے علوم سے بہرہ مند ہونے کی طالب علمانہ کوشش کرتا رہتا ہے اور اکثر گفتیاں انہیں نے سلجھائی ہیں۔ میں اپنے پی ایچ ڈی مقالہ کے مشرف جناب پروفیسر ڈاکٹر اسرار احمد خان (پروفیسر سلطان محمد فاتح یونیورسٹی ترکی) کا ذکر کرنا چاہوں گا کہ انہوں نے مجھے نصیحت کی تھی کہ علوم القرآن کے موضوع پر جو کچھ

لکھنا نیا لکھنا۔ میں شکر گزار ہوں محترم جناب محمد فہد کا کہ جنہوں نے اس کتاب کی اشاعت میں میری سوچ سے بڑھ کر دلچسپی لی اور توجہ کی۔ علم دوستی ان کا پیشہ ہے اور محبت کتاب ان کا مزاج ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر عطا فرمائیں۔ اہل علم اس کتاب کے مطالعے کے بعد اس کے علمی اسقام سے مطلع فرمائیں تاکہ میری اصلاح ہو سکے اور آئندہ اشاعت میں کتاب علمی طور پر مزید مضبوط ہو سکے۔ والد محترم جناب مولانا محمد الیاس بالا کوٹی کے لیے یہ کتاب یقیناً خوشی کا باعث ہوگی اور ان کی دعاؤں کا نتیجہ ہے کہ اللہ نے علمی سرگرمیوں سے وابستہ رکھا ہوا ہے۔

ڈاکٹر عثمان احمد

ادارہ علوم اسلامیہ

جامعہ پنجاب، لاہور

اسم القرآن

علوم القرآن کی اصطلاح دو اصطلاحات کا مرکب ہے یعنی علم اور قرآن دو اصطلاحات ہیں۔ علوم القرآن کی اصطلاحی تعریف سے قبل ان دونوں اصطلاحات کی معنوی تعیین سے متعلق ضروری مسائل کو زیرِ بحث لایا جانا موضوع کے اعتبار سے لازم اور مفید ہے۔ قرآن کیونکہ اصل اور مرکز ہے اس لیے قرآن کے اسی و لغوی مباحث کی توضیح و تفہیم سے آغاز کیا جاتا ہے۔

قرآن کو قرآن کا نام اللہ تعالیٰ نے خود دیا ہے اور نہ صرف نام دیا ہے بلکہ قرآن کو تین صفات کے ساتھ ذکر کر کے اس کو مجد، حکمت و کرامت والا فرمایا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ¹** اور دوسرے مقام پر ارشاد ہے: **يَس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ** اور تیسرے مقام پر ہے: **إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ²** لہذا قرآن کے ساتھ کسی وصف کو ملحق کر کے ذکر کرنا سنتِ الہیہ ہے اور اسی کی اتباع میں برصغیر کے عرف میں قرآن مجید مشہور ہے۔ قرآن کا مطالعہ واضح کرتا ہے کہ قرآن کے متعدد اسماء ہیں اور یہ ایک معروف و مسلمہ حقیقت ہے کہ تعددِ اسماء فضیلت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي
أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ³

1 البروج۔ ۲۱

2 الواقعة۔ ۷۷

3 الاعراف۔ ۱۸۰

اور اللہ کے متعدد خوبصورت نام ہیں تو تم اس کو انہی سے پکارا کرو اور ان کو چھوڑ دو جو اس کے ناموں میں کجی کا رویہ اختیار کرتے ہیں وہ جلد اس کا بدلہ پالیں جو کر رہے ہیں۔

اسماء کا تعدد، دراصل صفات و کمالات کی کثرت پر دلالت کرتا ہے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کے اوصاف و کمالات کا احاطہ ممکن نہیں اسی طرح اس کے کلام جو اسی کی صفت ہے کے کمالات کا احاطہ بھی ممکن نہیں۔ لہذا قرآن کلام الہی ہونے کے باعث ان گنت کمالات کا مجموعہ ہے اور ان کمالات کی وجہ سے قرآن کے بھی بہت سے نام ہیں۔

اسماء صفاتیہ ہوں یا ذاتیہ دونوں میں تعدد ممکن و مشروع ہے اور شرف و فضل کا ہی باعث ہے۔ اللہ کا ذاتی نام ایک ہونے کی وجہ توحید فی الذات میں اشتباہ کے معمولی امکان کو دور کرنا ہے ورنہ اسماء ذاتیہ میں بھی تعدد شرف ہی ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے دو اسماء ذاتیہ ہیں اور قرآن میں مذکور ہیں۔ ایک اسم ذاتی محمد ہے جو قرآن میں چار بار مذکور ہے۔ سورہ محمد، رسول اللہ ﷺ کے اسم ذاتی سے معنون ہے۔ سورہ آل عمران میں رسول اللہ ﷺ کا اسم ذاتی محمد اس طرح ذکر ہوا ہے

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ¹

محمد ﷺ کسی اور حیثیت سے نہیں ہیں بلکہ اللہ کے رسول ہیں اور ان سے پہلے بھی بہت سے رسول گزر چکے۔

رسول اللہ ﷺ کا دوسرا ذاتی نام احمد ہے۔ قرآن میں ہے:

وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي

اسْمُهُ أَحْمَدُ¹

اور جب عیسیٰ بن مریم نے کہا کہ اے بنی اسرائیل! میں بلاشبہ تمہاری ہی طرف اللہ کا رسول ہوں، میں جو تورات تمہارے پاس موجود ہے اس کی تصدیق کرنے والا ہوں اور میں خوش خبری سنانے والا ہوں اس رسول کی کہ جو میرے بعد آئے گا اس کا نام احمد ہے۔

قرآن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ صفاتی نام اور ذاتی نام ایک دوسرے کے متبادل کے طور پر بولے جاسکتے۔ جیسا کہ اللہ کا ارشاد ہے

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى²

کہہ دیجیے کہ تم اللہ کہہ کر پکارو یا الرحمن کہہ کے پکارو، جس نام سے بھی پکارو، اس کے بہت سے خوبصورت نام ہیں۔

قرآن مجید میں ان آیات کی معنویت اور سیاق و سباق پر غور کرنے سے، جہاں قرآن کے نام مذکور ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کے ذاتی نام چار ہیں: القرآن، الفرقان، الكتاب اور الذکر۔ اس لیے کہ ان کو قرآن نے مستقل طور پر اسم علم کی حیثیت سے ذکر کیا اسکے علاوہ کسی کو نہیں کیا نیز جہاں جہاں ان اسماء کے علاوہ کا ذکر ہے وہاں سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اسماء ذاتیہ نہیں بولے جارہے۔ بعض علماء نے تنزیل کو اسم ذاتی کہا ہے لیکن وہ صفاتی نام ہے ہر جگہ صفت کے طور پر ذکر کیا گیا۔ اگر اس کو ذاتی نام مانا جائے تو آیات میں تکرار لازم آتا ہے۔ جیسا کہ درج ذیل آیات میں الكتاب اسم ذاتی کے ساتھ تنزیل استعمال ہوا ہے۔ اگر تنزیل کو یہاں لغوی معنوں کی بجائے اسم ذاتی کے طور پر لیا جائے تو دو اسماء ذاتیہ کا تکرار لازم آتا ہے اور معنویت میں خلل آتا ہے:

1 الصف-۶

2 الاسراء-۱۱۰

حَم تَنْزِيلِ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ¹

حم۔ یہ اللہ غالب، علم والے کی طرف سے نازل کردہ کتاب ہے۔

الْم تَنْزِيلِ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ²

الم تمام جہانوں کی رب کی طرف سے نازل کردہ کتاب ہے جس میں کوئی شک نہیں۔

وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ تَنْزِيلِ
الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ³

قرآن حکیم کی قسم۔ آپ بے شک پیغمبروں میں سے ہیں، سیدھے راستے پر ہیں،
یہ غالب، رحم والے کا نازل کردہ ہے

القرآن: قرآن کا سب سے مشہور اسم ذاتی القرآن ہی ہے۔ قرآن میں

سب سے زیادہ نام یہی مذکور ہے۔ اکٹھ (۶۱) مقامات پر قرآن کا یہ نام آیا ہے۔ اسی
نام کو امت مسلمہ و غیر مسلمین میں شہرت حاصل ہوئی ہے۔ کثرت قرأت کے باعث
کتاب اللہ قرآن ہے۔ دو اہم حوالوں سے قرآن کا یہ اسم ذاتی مذکور ہونا اسماء میں اس اسم کی
اولیت و سبقت پر دلالت کرتا ہے۔ رمضان المبارک میں کلام اللہ کے اولین نزول کا ذکر اسی
نام سے ہے۔

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ⁴

اللہ کے کلام کے اعجازی زبان و بیان کا مثل و شیل لانے کی تحدی دیتے ہوتے بھی

1 الغافر۔ ۲

2 سجدہ۔ ۲

3 یاسین۔ ۳، ۴

4 البقرۃ۔ ۱۸۵

قرآن کا استعمال ہوا ہے

قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ¹

لفظ قرآن لغوی تناظر میں:

قرآن کی لغوی اصل کے بارے اہل علم کی دو آراء ہیں۔ ایک طبقہ کی رائے ہے کہ یہ اسم علم غیر منقول ہے، کتاب اللہ کے لئے پہلی دفعہ وضع ہوا ہے لہذا اجاد اور غیر مشتق ہے۔ یہ رائے امام ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ²، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ³ اور علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے۔ اسی طرح علم قرأت کے ائمہ میں سے امام اسماعیل بن قسطنطین رحمۃ اللہ علیہ کی بھی یہی رائے ہے۔ امام شافعی ان کا قول نقل فرماتے ہیں

القرآن اسمٌ وَائِسَ بِمَهْمُوزٍ، وَلَمْ يُؤْخَذْ مِنْ قِرَاءَتٍ، وَلَكِنَّهُ اسْمٌ لِكِتَابِ اللَّهِ، مِثْلُ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ⁴

القرآن اسم ہے اور مہموز نہیں ہے اور نہ ہی قرأت سے ماخوذ و مشتق ہے بلکہ اللہ کی کتاب کا نام ہے جیسا کہ تورات و انجیل نام تھے۔

1 الاسراء-۸۸

2 ابو شامہ، عبد الرحمن بن اسماعیل المقدسی، ابو القاسم، المدمشقی (التبوتی: 665ھ)، ابراز المعانی من حرز

الامانی، دارالکتب العلمیہ، بیروت، س۔ن۔ص 357

3 الخطیب البخداوی، ابو بکر احمد بن علی (التبوتی: 463ھ)، تاریخ بغداد، تحقیق: بشار عواد معروف، دار

الغرب الاسلامی، بیروت، طبع اول، 1422ھ / 2002ء، ج 2، ص 392

4 الازہری، محمد بن احمد الہروی، ابو منصور (التبوتی: 370ھ)، تہذیب اللغة، تحقیق: محمد عوض

مرعب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، طبع اول، 2001ء، ج 9، ص 209

اشتقاق کے بارے آراء :

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ یہ اسم مشتق ہے اور اصل اشتقاق کے بارے اختلاف ہے۔ اس کے متعلق دو اقوال ہیں

قول اول:۔۔۔ یہ مصدر مہموز ہے

قول ثانی:۔۔۔ مصدر غیر مہموز ہے

قول اول اور مادۃ اشتقاق سے متعلق اختلافی اقوال:

۱۔ اس کا مصدر قَرَأَ ہے۔ جس کا معنی تلا ہے۔ معنوی اعتبار سے لفظ قرآن "قراءة" کے مترادف ہے۔ ابن عطیہ لکھتے ہیں

فالقرآن مصدر من قولك: قرأ الرجل إذا تلا يقرأ قرآنا وقراءة¹

۲۔ یہ القراء سے مشتق ہے جس کے معنی الجمع کے ہیں۔ ماوردی لکھتے ہیں:

سمي قرء العدة قرءاً لاجتماع دم الحيض في الرحم²

عدت کو قرء کا نام اس لیے دیا گیا کہ رحم میں حیض کا خون جمع ہوتا ہے

سیوطی لکھتے ہیں:

هُوَ وَصَفَ عَلَى فُعْلَانٍ مُشْتَقٌّ مِنَ الْقُرْءِ بِمَعْنَى الْجَمْعِ وَمِنْهُ قَرَأْتُ

الْمَاءَ فِي الْخَوْضِ أَيَّ جَمَعْتُهُ³

1 ابن عطیہ، عبدالحق بن غالب بن عبد الرحمن، ابو محمد الاندلسی (التونسی: 542ھ)، المحرر الوجیزی تفسیر الکتاب

العزیز، تحقیق: عبدالسلام عبدالثانی محمد، دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، 1422ھ، ج 1، ص 56

2 الماوردی، ابو الحسن علی بن محمد بن محمد البصری البغدادی (التونسی: 450ھ)، النکت والعیون، تحقیق: السید

ابن عبدالقصد بن عبد الرحیم، دارالکتب العلمیہ، بیروت

3 السیوطی، جلال الدین، عبد الرحمن بن ابی بکر (التونسی: 911ھ)، الاثقان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابو

الفضل ابراہیم، المہدیہ المصریۃ العامۃ للکتاب، 1394ھ / 1974ء، ج 1، ص 182

یہ فعلان کے وزن پر صفت ہے۔ قرء سے مشتق ہے جس کے معنی جمع ہیں اسی سے کہا جاتا ہے قَرَأْتُ الْمَاءَ فِي الْخَوْضِ یعنی میں نے حوض میں پانی جمع کیا۔
جمع کی معنویت کی توجیہات
 قرآن کا مطلب جمع اس لیے ہے کہ
 پہلی توجیہ: ابو عبیدہ کہتے ہیں:

وسميت السورة لأنها مقطوعة من الأخرى، فلما قرن بعضها إلى
 بعض سُمي قرآناً¹

سورت کا نام سورت اس لیے ہے کہ وہ دوسری سورت سے کٹا ہوا حصہ ہوتا ہے۔ جب ایک سورت دوسری سورت کے ساتھ مل گئی تو اس کا نام قرآن ہو گیا۔

دوسری توجیہ: ابن اثیر لکھتے ہیں:

وَسُمِّيَ الْقُرْآنُ قُرْآنًا لِأَنَّهُ جَمْعُ الْقِصَصِ، وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ، وَالْوَعْدُ
 وَالْوَعِيدُ، وَالآيَاتِ وَالسُّورِ بَعْضَهَا إِلَى بَعْضٍ²
 قرآن کو قرآن کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا ہے کہ یہ قصص، اوامر و
 نواہی، بشارات و وعیدات، آیات اور سورتوں کا جامع ہے

تیسری توجیہ: راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

1 ابو عبیدہ معمر بن المثنی التیمی البصری (التوتنی: 209ھ)، مجاز القرآن، تحقیق: محمد فواد سزگین، مکتبۃ
 الخانجی، القاہرہ، 1381ھ، ج 1، ص 20
 2 ابن اثیر الجزری، مجد الدین ابو السعادات المبارک بن محمد بن محمد اشیبانی (التوتنی: 606ھ)، النہایہ فی
 غریب الحدیث والآثر، تحقیق: طاہر احمد الزاوی، محمود محمد الطناحی، المکتبۃ العلمیہ، بیروت، 1399ھ /
 1979ء، ج 4، ص 30

قال بعض العلماء: (تسمية هذا الكتاب قرآناً من بين كتب الله لكونه جامعاً لثمرة كتبه) بل لجمعه ثمرة جميع العلوم¹
 بعض علماء نے کہا: اللہ تعالیٰ کی دوسری کتابوں میں اس کتاب کا نام قرآن اس لیے ہے کہ یہ اللہ کی تمام کتب کی جامع ہے بلکہ اس کتاب نے تمام علوم کے ثمرات کو اپنے اندر سمولیا ہے۔

قول دوم اور مادۂ اشتقاق سے متعلق اختلافی اقوال:

اس قول کے مطابق قرآن مصدر غیر مہموز ہے۔ اس کی اصل کے بارے آراء درج ذیل ہیں:

۱۔ اس کا مادہ الفُری ہے۔ اس کا مطلب بھی الجمع ہے۔ اسی سے لفظ القریۃ بمعنی بستی ہے کیونکہ اس میں لوگ مجتمع ہو کر رہتے ہیں۔ امام السمین الحلبي کا قول ہے۔
 وأما قول مَنْ قال إِنَّهُ مشتقٌّ مِنْ قَرَنْتُ الماءَ فِي الحَوْضِ أی جَمَعْتُهُ فغَلَطُ، لِأَنَّهما مادتان متغایرتان²

جہاں تک اس قول کی بات ہے کہ قرآن کا لفظ مِنْ قَرَنْتُ الماءَ فِي الحَوْضِ یعنی میں نے اسے جمع کیا" سے ماخوذ ہے تو یہ غلط ہے۔ یہ دونوں مختلف مادوں سے ماخوذ ہیں۔

۲۔ یہ قَرَنْتُ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ سے ماخوذ ہے۔ یہ رائے امام ابوالحسن الاشعري رحمۃ اللہ علیہ کی ہے۔ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

1 راجع اصنفہانی، ابو القاسم الحسین بن محمد المعروف (التونسی: 502ھ)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان الداودی، دار القلم، بیروت، طبع اول، 1412ھ، ج 1، ص 669

2 السمین الحلبي، ابو العباس، احمد بن یوسف بن عبد الدائم (التونسی: 756ھ)، الدر المصون فی علوم الکتاب

المکنون، تحقیق: الدكتور احمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ج 2، ص 281

قَرَنْتُ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ إِذَا ضَمَمْتُهُ إِلَيْهِ فَسُمِّيَ بِذَلِكَ لِقِرَانِ السُّورِ
وَالآيَاتِ وَالْحُرُوفِ فِيهِ وَمِنْهُ قِيلَ لِلْجَمْعِ بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ قِرَانٌ¹
میں نے ایک چیز کو دوسری چیز کے قرین کر دیا یعنی میں نے اس کو دوسری کے
ساتھ ضم کر دیا یا ملا دیا۔ یہ نام اس لیے دیا گیا کہ سورتیں اور آیات اور حروف
ہم ایک دوسرے کے قرین ہیں۔ اسی طرح اسی لغوی سیاق میں حج و عمرہ کے
جمع کرنے کو قران کہا جاتا ہے۔

۳۔ قران سے ماخوذ ہے۔ یہ رائے معروف نحوی یحییٰ بن سعدون الازدی
القرطبی رحمہ اللہ کی ہے۔ کیونکہ بعض آیات دوسری آیات کی مفسر و مصدق
ہیں اور آیات ایک دوسرے سے متشابہ ہیں لہذا یہ ایک دوسرے کے لیے معنوی
قرینہ ہوتی ہیں۔²

راجہ رائے یہی ہے کہ قرآن کی معنویت تلاوت سے منسلک ہے۔ اور اس پر
درج ذیل آیت بھی دلیل ہے کہ اس میں قرآن بمعنی تلاوت کے استعمال
ہوا جیسا کہ آیت کے سیاق سے ظاہر ہے:

لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَعَجَّلَ بِهِ إِنْ عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ³

اپنی زبان کو جلدی جلدی حرکت مت دیجئے۔ بے شک اس کو آپ کے شننے میں جمع ہوا
دینا اور اس کو پڑھا دینا ہمارے ذمہ ہے۔ پس جب ہم اسے تلاوت کریں تو آپ اس قرآن

1 الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بشار، ابو عبد الله (المتوفى: 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، دار المعرفه، بيروت، طبع اول، 1376هـ / 1957ء، ج 1، ص 278

2 ایضاً

3 القیامۃ۔ ۱۶۔ ۱۸

کی پیروی کریں۔

الکتاب: قرآن میں الکتاب قرآن کے لیے چوالیس (۴۴) مرتبہ ذکر ہوا ہے۔ جب کہ نکرہ حالت میں کتباً قرآن کے لیے تین بار مذکور ہے۔ اس نام کی معنویت میں تحریر و کتابت اور ترتیب و تالیف کے عناصر اساسی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ دوسرے اسماء ذاتیہ سے اس امر میں اولیت کا حامل ہے کہ قرآن میں سب سے پہلے یہی اسم مذکور ہے۔

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ¹

یہ وہ کتاب ہے جس میں کوئی شک نہیں۔ متقیوں کے لیے ہدایت ہے

الذکر: قرآن مجید کا اسم ذاتی الذکر بطور اسم علم سات مقامات پر مذکور ہے۔ کثرت استعمال کے اعتبار سے یہ نام تیسرے مقام پر ہے۔ اس کی معنویت میں انذار و تہذیب اور نصیحت و موعظت شامل ہیں۔ قرآن میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ²

بے شک ہم نے اس ذکر کو نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرتے ہیں

الفرقان: تیسرا اسم ذاتی الفرقان ہے۔ اپنی معنویت کے اعتبار سے قرآن کے اسم ذاتی "قرآن" کے بعد "الفرقان" ہے گو کہ قرآن میں یہ اسم ذاتی کثرت سے مستعمل نہیں اور صرف دو بار استعمال ہوا۔ لیکن عدم تکثیر، عدم اہمیت کو مستلزم نہیں۔ قرآن حق و باطل، خیر و شر اور کافر و مسلم کے مابین الفرقان ہے۔ قرآن کتب سابقہ کے لیے اور انسانوں کے خصومات و معاملات کے لیے ہر جہت سے الفرقان ہے۔ قرآن میں ہے:

بَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا³

1 البقرة- 1

2 الحجر- 9

3 الفرقان 3

بابرکت ہے وہ ذات جس نے اپنے بندہ پر الفرقان نازل فرمایا تاکہ وہ تمام جہانوں کو ڈرانے والے ہوں۔

نبی ﷺ کے اسماء صفاتیہ اور قرآن کے اسماء صفاتیہ میں مماثلت

رسول اللہ ﷺ جو مہبط وحی ہیں، کے اسماء صفاتیہ متعدد ہیں۔ اسی طرح قرآن کے اسماء صفاتیہ بھی متعدد ہیں۔ رسول اللہ ﷺ اور قرآن کے اسماء میں مماثلت پائی جاتی ہے جو اس بات کی ہی دلیل جس کو حضرت عائشہ نے كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ کے الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا۔ یہاں صرف تین اسماء صفاتیہ ذکر کئے جاتے ہیں ورنہ اکثر اسماء میں تماثل ہے۔

بشیر و نذیر: رسول اللہ ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے بشیر و نذیر بنا کر بھیجا اور آپ کے بارے ارشاد فرمایا۔

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ¹
قرآن کو بھی اللہ تعالیٰ نے بشیر و نذیر بنایا

كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ بَشِيرًا وَنَذِيرًا²
کتاب جس کی آیات کو علیحدہ علیحدہ کر کے بیان کیا گیا ہے، یہی قرآن عربی ہے، اس قوم کے لیے بشیر و نذیر ہے جو سمجھتے ہیں۔

رحمتہ: اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو رحمت بنا کر بھیجا۔ قرآن میں ارشاد فرمایا
وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ³

قرآن مجید کو بھی رحمت بنا کر بھیجا۔ ارشادِ ربانی ہے
تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ

1 سبہ۔ ۲۸

2 فصلت۔ ۲

3 الانبیاء۔ ۱۰۷

نور: رسول اللہ ﷺ کو اللہ نے نور کا اسم و صفی عطا کیا اور قرآن کو بھی نور کہا۔
رسول اللہ کو نور فرماتے ہوئے اللہ نے ارشاد فرمایا۔

قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ
تحقیق تمہارے پاس اللہ کی طرف سے نور آیا اور کھلی کتاب آئی۔
کتاب اللہ کو نور فرماتے ہوئے اللہ نے ارشاد فرمایا۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بَرَهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا
اے لوگو! تحقیق تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے برہان آگئی اور ہم
نے تمہاری طرف واضح نور نازل کیا۔

تعریف القرآن

قرآن اللہ کی کتاب ہے اور اپنی شہرت کے سبب تعریف و تعارف کی محتاج نہیں لیکن اصول علم میں سے ایک اصول ہے کہ ہر اہم چیز کی تعریف بیان کی جاتی ہے تاکہ اس کے عز و شرف اور امتیازات و ترفعات کو الفاظ کے پیرائے میں بیان کر کے علمی ضرورت کو پورا کیا جاسکے۔ چونکہ کسی نظریہ، شے، وصف، تصور یا امر کی تعریف کرنا شناخت و پہچان کی غرض سے ہوتا ہے اس لیے قرآن کی تعریف کرنے کے بارے علماء کے مابین اختلاف ہوا ہے۔

تعریف قرآن کے جواز و عدم جواز پر دو موقف

قرآن کی تعریف کی کوئی علمی، دینی، دعوتی یا شرعی ضرورت ہے کہ نہیں؟ اس مسئلہ میں اہل علم کے مابین دو آراء پیدا ہوئیں۔ ایک گروہ قرآن کی تعریف کرنے کو غیر ضروری خیال کرتا ہے۔

غیر قائلین کے استدلالات

۱۔ تعریف کلیات و تصورات کی ہوتی ہے۔ قرآن علم شخصی ہے نہ کہ کوئی کلیہ اور اصول کہ جس کی تعریف کی جائے۔

۲۔ کسی بھی چیز کی تعریف رفع جہالت کے لئے ہوتی ہے یعنی اس کے وجود سے متعلق اشتباہ دور کرنے کے لیے ہوتی ہے یا اس کی شناخت میں دوسری چیزوں کے ساتھ اختلاط کا خطرہ ہوتا ہے اس خطرہ کو دور کرنے کے لیے تعریف کی جاتی ہے۔ قرآن اپنی پہچان اور شہرت کے اعتبار سے ایسا مقام رکھتا ہے مؤمنین اور غیر مسلمین برابر جانتے ہیں کہ یہ قرآن ہے اس لیے تعریف کی ضرورت نہیں۔

۳۔ تعریف محدود چیز کی ممکن ہوتی ہے۔ قرآن اللہ کی صفت ہے تو اللہ کی صفت کی حد بندی کرنا ممکن نہیں۔ نیز جو کتاب تبیان لکل شئی ہو اس کی تعریف ممکن نہیں کیونکہ تعریف حدود و قیود بیان کرتی ہے اور کلام اللہ کی حدود قیود متعین کرنا ممکن نہیں۔

فائلین کے استدلالات

۱۔ قرآن کی تعریف کا مقصد رفع جہالت نہیں بلکہ تمیز عن الکتب السابقہ والاحادیث القدسیہ ہے۔ کلام اللہ اور کتاب اللہ کا اطلاق تورات، زبور اور انجیل تمام پر ہوتا ہے لہذا ضروری ہے کہ قرآن کی ایسی تعریف کی جائے جو ان کتب سے اس کو ممتاز کر دے۔ اسی طرح حدیث قدسی کلام اللہ ہوتا اور رسول اللہ ﷺ کی زبان اقدس سے بیان ہوتا۔ قرآن کا کلام اللہ ہونا حدیث قدسی سے کس طرح ممیز ہے اس کے لیے تعریف قرآن ضروری ہے۔

۲۔ قرآن کے خصائص کے بیان کے لیے تعریف بہترین ذریعہ ہے۔ جب بھی کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے تو درحقیقت اس کی وہ صفات بیان کی جاتی ہیں جن کے باعث وہ نمایاں اور اہم ہے۔ قرآن چونکہ مجموعہ خصائص ہے اس لیے اس کی تعریف کر کے اس کے خصائص بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

۳۔ غیر مسلمین کتاب اللہ یعنی قرآن مجید سے اس طرح واقف نہیں ہوتے جیسے مسلمان ہوتے ہیں لہذا ان کو قرآن سے متعلق مسلمانوں کے اعتقاد کو چند لفظوں میں بیان کرنا ضروری ہوتا ہے نیز تعریف کے ذریعے غیر مسلمین پر کتاب اللہ کی حجیت و فوقیت چند لفظوں میں بیان ہو جاتی ہے^۱

۱ حقی، محمد صفاء شیخ ابرہیم، علوم القرآن من خلال مقدمات التفسیر، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، طبع اول،

تعدد تعریفات کی وجہ:

قرآن کی تعریفات متعدد کی گئی ہیں۔ تعریفات کے کثرت کے اسباب بیان کرتے ہوئے فہرودی لکھتے ہیں:

اختص القرآن الکریم بخصائص کثیرة ولعل هذه الخصائص سبب الاختلاف في تعريف القرآن بين العلماء، فكل تعريف يذكر خاصية للقرآن يعرف بها لا يذكرها الآخر ولهذا تعددت التعريفات فإذا كان هناك رجل طويل ويلبس ثوبًا أبيض ورداء أحمر وحوله أشخاص أقصر منه قامة ويلبسون ثيابًا ملونة وأردية بيضاء، فإن قلت: فلان هو الطويل فقد عرفته، وإن قلت: إنه الذي يلبس الثوب الأبيض فقد عرفته وإن قلت الذي يلبس الرداء الأحمر فقد عرفته والمقصود في الكل واحد وإن اختلفت التعريفات¹

قرآن مجید بہت سے امتیازات کے باعث نمایاں اور منفرد ہے۔ ممکنہ طور پر خصائص کی یہ کثرت علماء کے مابین قرآن کی تعریف میں اختلاف کا باعث بنی ہے۔ ہر تعریف قرآن کا ایسا وصف کو بیان کرتی ہے جو اس تعریف میں ہی مذکور ہے اور دوسری تعریف میں ذکر نہیں ہو اس طرح تعریفات کثیر ہو گئیں۔ اس کی مثال ایسے ہی ہے کوئی لہبا آدمی ہو اور اس نے سفید رنگ کا لباس پہن رکھا ہو اور اس نے سرخ رنگ کی چادر اوڑھی ہوئی ہو اور اس کے گرد تمام افراد اس سے مقابلے میں کوتاہ قامت ہوں۔ انہوں نے رنگین کپڑے پہنے

1 فہرودی، ابن عبد الرحمن بن سلیمان، دراسات فی علوم القرآن الکریم، طبع دوازدہم، 1424ھ /

ہوئے ہوں اور سفید چادریں اوڑھی ہوئی ہوں۔ اگر تو کہے: فلاں شخص کو میں نے پہچان لیا جو لمبے قد کا ہے، اسی طرح اگر تو کہے: وہ شخص جس نے سفید کپڑے پہنے ہوئے ہیں میں نے اس کو پہچان لیا۔ اور اگر تو کہے جس نے سرخ چادر اوڑھی ہوئی میں نے اسے شناخت کر لیا تو مقصود سب کا ایک ہے اگرچہ تعریفات مختلف ہیں۔

تعریفات کی دو اساسی جہات:

قرآن مجید کی بہت سی تعریفات کی گئی ہیں ان کا اگر جائزہ لیا جائے تو ان تعریفات کو دو اساسی جہات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اول: اعتقادی جہت سے کی گئی تعریفات، دوم: مصدر تشریح کی جہت سے کی گئی تعریفات۔ اعتقادی جہت سے کی گئی تعریفات کا تعلق کلامی مکاتب فکر و اصول سے ہے۔

اشاعرہ کی اختیار کردہ تعریف قرآن

اشاعرہ نے جو اہل السنۃ کے کلامی مکاتب فکر میں سب سے معروف مکتبہ فکر ہے، نے قرآن کی تعریف اس طرح کی ہے:

كلام الله تعالى هو المعنى القائم بنفسه وليس بحرف وصوت

ولكن الله تعالى يخلق صوتا يعبر به عن المعنى القائم بنفسه¹

اللہ تعالیٰ کا کلام جو معانی کے اعتبار اس کی ذات میں قائم ہے لیکن وہاں حرف و

صوت نہیں لیکن اللہ تعالیٰ اس (کے نزول یعنی فرشتے کو اس کے ساتھ رسول

اللہ ﷺ کے پاس بھیجنے کے وقت) ان معانی ذاتیہ کے قائم مقام صوت تخلیق

1 محمد بن صالح بن محمد العثیمین (التوفی: 1421ھ)، القول المفید علی کتاب التوحید، دار ابن الجوزی، سعودی

فرماتے ہیں

اس تعریف کے بنیادی نکات یہ ہیں:

۱- کلام متکلم کی صفت ہوتی ہے اور صفت کبھی موصوف سے جدا نہیں ہوتی۔ لہذا کلام اللہ جس کو قرآن مجید کہا جاتا ہے وہ اللہ کی ذات سے منسلک (بلا تشبیہ و کیف) معانی ہیں۔ اسے کلامی اصطلاح میں کلام نفسی کہا جاتا ہے۔ کلام نفسی سے مراد وہ کلمات ذاتیہ اور الفاظ ذہنیہ ہیں جو ذات کے اندر ہوتے ہیں اور ان کے مطابق خارجی کلام کی ترتیب ہوتی ہے۔ قرآن میں کلام نفسی کے دلائل موجود ہیں۔

يَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ¹

وہ اپنے دل میں کہتے ہیں کہ اللہ ہمیں جو ہم کہتے ہیں اس پر عذاب کیوں نہیں دیتا

وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ²

تم اپنی باتوں کو چھپاؤ کو یا ظاہر کرو

قَالُوا إِنْ يَسْرِقَ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ

وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ³

کہنے لگے اگر اس نے چوری کی ہے تو اس کے بھائی نے بھی اس سے پہلے چوری

کی تھی۔ یوسف علیہ السلام نے اس بات کو اپنے دل میں چھپا لیا اور ان کے سامنے ظاہر

نہ کیا۔ یوسف علیہ السلام نے کہا تم بدترین مقام پر کھڑے ہو اور اللہ بہترین جاننے والا

جو تم بہتان تراشی کر رہے ہو

ان سب آیات میں جو بات / کلام دل میں کیا گیا اور الفاظ کے لبادے میں وجود میں

1 المجادلہ- ۸

2 الملک- ۱۳

3 یوسف- ۷۷

نہیں آیا اس پر اللہ تعالیٰ نے "قول" کا اطلاق فرمایا۔ یہ کلام نفسی کی دلیل ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ اپنے کلام کے لیے الفاظ و اصوات کی تخلیق فرماتے ہیں تاکہ انسانوں سے خطاب ہو سکے۔ کیونکہ اللہ کے کلام نفسی سے کوئی انسان واقف نہیں ہو سکتا جیسا کہ قرآن میں سیدنا مسیح علیہ السلام کا قول نقل ہوا ہے:

إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ^۱

قرآن مجید کے عربی الفاظ اللہ تعالیٰ کے تخلیق کردہ ہیں جو اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کے اظہار کے لیے تخلیق فرمائے ہیں۔ اور انہی الفاظ کو جناب جبریل علیہ السلام لے کر نازل ہوتے رہے۔ جناب جبریل علیہ السلام نے کیسے سماع فرمایا یا کیسے ان الفاظ کا ارتسام جناب جبریل کے قلب پر ہوا۔ اس کیفیت کے بارے کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ صوت و حروف سے پاک ہیں کیونکہ یہ تمام حادث اشیاء ہیں۔ اللہ کی صفت کلام کا ظہور جن آثار سے ہوتا ہے ان آثار پر مخلوق کا اطلاق کرنا ایسے ہی جیسے اللہ کی صفت خالقیت کے تمام مظاہر مخلوق ہیں۔

۳۔ جناب جبریل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے جو تلاوت کی اس پر کلام اللہ کا ہی اطلاق ہو گا اور جو رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کے سامنے تلاوت فرمایا اس پر بھی کلام اللہ کا اطلاق ہو گا کیونکہ یہ وہی الفاظ ہیں جو کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں۔ اللہ نے ان الفاظ پر کلام اللہ کا اطلاق فرمایا:

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ^۲

1 المائدہ-۱۱۶

2 التوبہ-۶

البتہ ہمارے سامنے موجود قرآن مجید پر کلام اللہ کا طلاق مجاز ہے کیونکہ حقیقی کلام اللہ، اللہ کی صفت ہے جو اللہ سے جدا نہیں ہو سکتی۔ یہ کلام اللہ جو الفاظ و اصوات کے ساتھ ہم پڑھتے ہیں اس کو قدیم و لافانی اور ازل سے موجود اور ابد تک رہنے والا نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ یہ انسانوں کے ہاتھوں مرقوم و مکتوب ہوتا ہے، وہی اس کی طباعت و اشاعت کرتے ہیں اور انہی زبانوں سے تلاوت ہوتا ہے اس لیے اس کو ازل و قدیم اور لافانی و غیر مخلوق نہیں قرار دیا جاسکتا۔

حنا بلہ اور علماء ظواہر کی اختیار کردہ تعریف قرآن

کلام اللہ تعالیٰ کلام حقیقی مسموع يتكلم سبحانه بصوت وحرف¹ قرآن مجید اللہ کا کلام ہے وہ حقیقی کلام ہے جو سنا جاسکتا ہے اور اللہ نے آواز و حروف کے ساتھ کلام فرمایا۔

اس تعریف کے بنیادی نکات یہ ہیں:

1۔ قرآن اللہ کا کلام نفسی نہیں بلکہ کلام حقیقی ہے۔ حقیقی کلام سے مراد الفاظ و اصوات کے ساتھ کلام ہے۔ یعنی انسان جس طرز کلام سے واقف ہیں وہی اللہ کا ہے البتہ اللہ کے کلام کو انسانوں کے کلام کے مشابہ نہیں کہا جاسکتا۔ گو کہ حقیقت کلام وہی ہے جو انسانوں کے کلام کی ہوتی ہے۔ کلام لفظی کا استدلال ان آیات سے مستنبط ہے:

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ²

یہ وہ انبیاء ہیں جن کو میں سے کچھ کو دوسروں پر ہم نے فضیلت دی۔ ان میں

1 ابن العثیمین، محمد بن صالح (البیہقی: 1421ھ)، القول المفید علی کتاب التوحید، دار ابن الجوزی، سعودیہ، طبع

دوم، 1424ھ، ج 1، ص 83

2 البقرة- ۲۵۳

سے بعض ایسے ہیں جن سے اللہ نے کلام کیا اور ان کے درجات بلند کئے۔

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا¹

موسیٰ ﷺ سے اللہ نے کلام فرمایا۔

۲۔ یہ قرآن جو کتاب کی شکل میں موجود و متلو ہے یہی غیر مخلوق کلام اللہ ہے۔ اسی پر

حقیقی طور پر کلام اللہ کا اطلاق ہو گا۔

معزلہ کی اختیار کردہ تعریف قرآن

القران مخلوق وهو كلام الله²

قرآن اللہ کی مخلوق ہے اور اسی کا نام کلام اللہ ہے۔

اس تعریف کے بنیادی نکات یہ ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کے ساتھ صفات کا قایل ہونا دو چیزوں کو قدیم ماننا ہے۔ ایک

اللہ کی ذات کو قدیم ماننا اور دوسرا اس کی صفات کو۔ لہذا صفات کو اللہ سے منسوب نہ

کیا جائے۔ اگر قرآن اللہ کا کلام ہے تو ذات کے ساتھ صفات کو بھی قدیم ماننا ہو گا تو

قرآن کو بھی قدیم ماننا پڑے گا جو شرک ہے۔

۲۔ اللہ جل شانہ کے کلام نفسی کی کوئی حقیقت ہے اور نہ ہی کلام لفظی کا کوئی وجود ہے۔ موجود

قرآن اللہ کی دیگر مخلوقات کی طرح ایک مخلوق ہے اور اسی کو ہی کلام اللہ کہا گیا ہے۔

قرآن کی مصدری حیثیت کی جہت سے تعریفات

ان تعریفات کے پیش نظر ایسے الفاظ میں قرآن کو بیان کرنا ہے کہ موجود قرآن کی

محفوظیت، تشریعی اور تخصصات واضح ہو جائیں۔

1 النساء۔ ۱۶۳

2 الکلام المفید۔ ص ۸۳

امام غزالی رضی اللہ عنہ قرآن کی تعریف کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

وَحَدُّ الْكِتَابِ مَا نُقِلَ إِلَيْنَا بَيْنَ دَفْتَيْ الْمَصْحَفِ عَلَى الْأَحْرَفِ
السَّبْعَةِ الْمَشْهُورَةِ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا¹

قرآن کی تعریف یہ ہے کہ دو گتوں کے مابین موجود سات مشہور حروف پر
مکتوب مصحف جو ہم تک تواتر کے ساتھ نقل ہو کر پہنچا ہے۔

ابن قدامہ تعریف فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

القرآن الذي نزل به جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه
وسلم ما نقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً²

قرآن وہ ہے جسے جبریل، نبی ﷺ پر لے کر نازل ہوئے، جو ہم تک تواتر کے
ساتھ منتقل ہوا ہے، دو گتوں کے درمیان یہی موجود ہے۔

ارشاد الفحول میں امام شوکانی نے تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

فَهُوَ الْكَلَامُ الْمُنزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ، الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ،
الْمَنْقُولُ إِلَيْنَا نَقْلًا مُتَوَاتِرًا³

یہ وہ کلام ہے جو رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوا، مصاحف میں لکھا ہوا موجود ہے،

- 1 الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد (التوفی: 505ھ)، المستصفی، تحقیق: محمد عبدالسلام عبدالشانی، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، 1413ھ / 1993ء، ص 81
- 2 ابن قدامہ المقدسی، ابو محمد موفق الدین عبد اللہ بن احمد بن محمد الدمشقی الحنبلی، (التوفی: 620ھ)، روضة الناظر وجنة المناظر فی اصول الفقه علی مذہب الامام احمد بن حنبل، مؤسسة الریان للطباعة والنشر والتوزیع، طبع دوم، 1423ھ / 2002ء، ج 1، ص 199، 198
- 3 الشوکانی، محمد بن علی بن محمد الیمینی (التوفی: 1250ھ)، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، تحقیق: الشیخ احمد عز و عنایہ، دار الکتب العربی، بیروت، طبع اول، 1419ھ - / 1999ء، ج 1، ص 85

ہم تک تو اتر کے ساتھ نقل ہو کر پہنچا ہے
قرآن کی معروف تعریف اور اس کے فوائد

هو كلام الله المعجز المنزل على قلب محمد رسول الله ﷺ
المكتوب في المصاحف، المنقول عنه بالتواتر، المتعبد بتلاوته¹
یہ اللہ کا کلام ہے جو اعجازی شان کا حامل ہے، جو رسول اللہ کے قلب اطہر پر نازل
کیا گیا، مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور رسول اللہ ﷺ سے روایت و نقل میں
متواتر ہے اور اس کی تلاوت کرنا عبادت ہے۔

الف۔ کلام اللہ : یہ الفاظ اللہ تعالیٰ کے کلام کے علاوہ تمام کلاموں کو
قرآن سے خارج کر دیتے ہیں۔ لہذا قرآن نہ کسی فرشتہ کا کلام ہے، نہ جن
کا، نہ بشر کا۔ یعنی یہ کلام جناب جبریل علیہ السلام کا بھی نہیں ہے۔ انہوں نے اس کے حروف و
ادا میں ایک زیر زبر کا اضافہ یا کمی نہیں فرمائی۔ نہ جن کا کہ آپ ﷺ کے ہونٹوں سے ادا
ہوتے ہوئے کوئی شیطان اثر انداز ہوا ہو کہ آپ ادا کچھ اور کرنا چاہیں اور شیطان نے آپ
سے کچھ اور الفاظ قرأت کروا دیے ہوں۔ اسی طرح یہ کلام رسول اللہ ﷺ کا بھی نہیں ہے
اور نہ آپ ﷺ کو کسی عربی یا عجمی نے سکھایا ہے۔

ب۔ المعجز: اس قید سے رسول اللہ کے جوامع الکلم اور احادیث قدسیہ
خارج ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ قرآن کا اعجاز لفظی ایسا ہے کہ جس کی مثل لانے کا چیلنج دیا گیا۔
احادیث نبویہ کا اعجاز ان معنوں میں نہیں ہے۔

۳۔ المُنزَل: یہ الفاظ نزول کے معنی دیتے ہیں جس سے وحی کے وہ تمام طرق خارج

1 الزرقانی، محمد عبد العظیم (التوتوی: 1367ھ)، مناہل العرفان فی علوم القرآن، مطبعہ عیسیٰ البابی الحلبی
وشرکاء، طبع سوم، ج 1، ص 19؛ الصحیح، مباحث فی علوم القرآن، دار العلم للملایین، طبع

ہو گئے جو نزول کے علاوہ ہیں۔ جیسا کہ انبیاء پر خواب کے ذریعے وحی ہوتی ہے قرآن میں ہے

لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسِكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا¹

اسی طرح وحی کا ایک طریقہ باطنی وحی کا ہے جسے القاء کہتے ہیں۔ قرآن میں اس وحی کا ذکر بھی ہے کہ بنو نضیر کے خلاف محاصرہ کے وقت کچھ کھجوروں کے درخت کاٹے گئے تھے۔ قرآن نے اس کاٹے جانے کے عمل کو متابعت اذن الہی کہا ہے۔ اس وقت کوئی فرشتہ حکم لے کر نازل نہیں ہوا تھا بلکہ رسول اللہ ﷺ نے حکم فرمایا تھا۔ یقیناً آپ ﷺ کے قلب مبارک پر اس حکم کا القاء ہوا تھا ورنہ اللہ اس کو "فِيَاذِنِ اللَّهُ" نہ فرماتے

مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ²

تم نے کھجور کے جو درخت کاٹے یا تم نے انہیں اپنی جڑوں پر کھڑا چھوڑ دیا تو یہ سب کچھ اللہ کے حکم سے تھا

وحی کے دیگر طرق میں کشف والہام بھی ہیں جو اس لفظ سے خارج ہو جاتے ہیں بلکہ قرآن نے حجاب کے ساتھ اللہ کے کلام کرنے کی صورت وحی بتائی ہے وہ بھی خارج ہو جاتی ہے۔

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ³

کسی بشر کی استطاعت نہیں کہ اللہ اس سے کلام کریں مگر وحی کے ذریعے یا پردے کے

1 الفتح-۲۷

2 الحشر-۵

3 الشوریٰ-۵۱

پیچھے سے یا کوئی فرستادہ بھیج کر وحی کرے اپنی مرضی سے جیسے چاہے۔

۴۔ علی قلب محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان الفاظ کے ذریعے رسول اللہ ﷺ کے علاوہ تمام انبیاء اور ان کی کتب و صحف کو خارج کر دیا گیا۔ چونکہ کلام اللہ اور المنزل ہونے میں تمام کتب شریک ہیں اس لیے ان الفاظ سے کتب سابقہ مقدمہ کو خارج کیا گیا۔

۵۔ المكتوب في المصاحف: اس قید سے روافض کی تردید مقصود ہے جو قرآن میں نقص و زیادت کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ ان الفاظ سے مراد یہ ہے کہ اہل ایمان کے پاس تحریری شکل میں جو قرآن موجود وہی قرآن کتاب اللہ ہے، نہ کہ امام مہدی کے پاس موجود کوئی فرضی قرآن اصل قرآن ہے۔

۶۔ المنقول عنه بالتواتر: اس قید سے منسوخ التلاوة آیات، خبر واحد سے منقول آیات اور صحابہ کی بعض شاذ قراءات خارج ہو گئیں۔ قرآن کی قرآنیت کا ثبوت اجماع صحابہ کے بعد اس کا بالتواتر نقل ہونا ہے۔ قرآن کا تواتر ایسا تواتر ہے جو اپنی مثال آپ ہے۔ کیونکہ اس تواتر میں مفسرین، حفاظ، کاتبین، قراء، مجتہدین اور خواتین و اطفال اور عامۃ المسلمین سب شریک ہیں۔

۷۔ المتعبد بتلاوته: یہ قید قرآن کو وحی متلو قرارا دیتی ہے۔ حدیث وحی غیر متلو ہے۔ حدیث کی قرأت تعلیماً ہوتی ہے یا تعیلاً لیکن تعبداً نہیں ہوتی۔ المتعبد کے اندر یہ معانی پائے جاتے ہیں کہ قرآن کو بلائیت قرآن بھی تلاوت کیا جائے تو قرآن ہی کہلائے گا اور اس کی تلاوت عبادت ہی ہوگی۔ اور تلاوت چونکہ الفاظ کی ہوتی ہے اس لیے قرآن کے الفاظ ہی قرآن کا مصداق ہیں۔^۱

القرآن لفظاً و معنای کی مباحث

ہر کلام الفاظ و معانی کا مجموعہ ہوتا ہے۔ الفاظ سے مقصود معانی کا ابلاغ ہوتا اور معانی کی مناسبت سے بہترین الفاظ سے ہی مقصودی معانی کا ابلاغ درست و بکمال ہو سکتا ہے۔ اسی تناظر میں قرآن سے متعلق اس بحث نے جنم لیا کہ قرآن کا اطلاق اس کے الفاظ پر ہو گا کہ اس کے معانی پر کہ دونوں پر۔ تینوں مواقف علماء امت میں اپنے استدلالات کے ساتھ موجود رہے ہیں البتہ جمہور امت نے قرآن کے الفاظ و معانی دونوں پر ہی قرآن کے اطلاق کو درست سمجھا۔ ذیل میں ان تینوں موقف کے استدلالات میں سے چند پیش کیے جاتے ہیں۔

موقف اول: القرآن معنای کے استدلالات

قرآن معنوی کے قائلین کے موقف کی توضیح یہ ہے کہ الفاظ مقصود نہیں ہوتے بلکہ ہمیشہ معانی مقصود ہوتے ہیں۔ الفاظ وہ ظروف ہوتے ہیں جن میں معانی پائے جاتے ہیں یا وہ ذرائع نقل و حمل ہیں جن پر معانی سفر کرتے ہیں۔ کلام اسی وقت کیا جاتا جب معانی کو مخاطب تک پہنچانا مطلوب ہو۔ اگر صرف الفاظ ہی کو مقصود و اصل تسلیم کر لیا جائے تو کلام اور زبان و بیان عبث ہو جائیں گے۔ لہذا قرآن کے معانی پر قرآن کا اطلاق ہو گا کہ وہ مقصود ہیں۔ اس لیے قرآن ان معانی کا نام ہے جو الفاظ سے مطلوب ہیں۔ ذیل میں اس موقف کے چند دلائل ذکر کئے جاتے ہیں۔

دلیل اول: سورۃ الشعراء کی آیت سے استدلال

اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ

مِنَ الْمُتَنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ¹
یہ قرآن بے شک تمام جہانوں کے رب کا نازل کردہ ہے۔ روح الامین اس کو
لے کر نازل ہوئے۔ یہ آپ کے قلب پر اتارا گیا تاکہ آپ انذار کرنے والوں
میں سے ہو جائیں۔ یہ واضح عربی زبان میں ہے اور بے شک یہ پہلے صحیفوں میں
تھا۔

وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ کی شرح کرتے ہوئے طبری لکھتے ہیں:
يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: وَإِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ: يَعْنِي فِي
كُتُبِ الْأَوَّلِينَ²

اس آیت میں قرآن کے بارے ارشاد ہے کہ یہ پہلے صحیفوں میں بھی تھا۔ قرآن کا
اطلاق ان مضامین و مطالب پر کیا گیا جو قرآنی ہیں اور کتب سابقہ میں بھی موجود تھے۔ کتب
سابقہ کی زبانیں عبرانی، سریانی یا یونانی تھیں۔ ان زبانوں میں موجود معانی قرآن پر اسم
قرآن کا اطلاق اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ قرآن ان معانی کا نام ہے جو اس کے الفاظ کا
مدلول و محمول ہیں۔ گویا ترجمہ قرآن پر قرآن کا اطلاق ہو گا۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں:

استدل به أبو حنيفة على جواز قراءة القرآن بالفارسية قال لأنه إنما
هو الكتب السابقة بمعناه بالفاظه السريانية ونحوها لا بلفظه العربي.³
اس آیت سے امام ابو حنیفہ نے فارسی میں قرأت قرآن کے جواز پر استدلال کیا

1 الشراء، ۱۹۲-۱۹۶

2 الطبری، محمد بن جریر، أبو جعفر الطبری (التونى: 310ھ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق:

الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر بيروت، طبع اول، 1422 هـ / 2001، ج ۱، ص ۷۳۳

3 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (التونى: 911 هـ)، الاكلیل فی استنباط التزیل، تحقيق: سيف

الدين عبد القادر الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1401 هـ / 1981، ص ۱۹۹

کیونکہ کتب سابقہ قرآنی معانی کے ساتھ سریانی زبان کے الفاظ میں تھیں یا اسی طرح کسی اور میں۔ ان کے الفاظ عربی نہیں تھے۔^۱

دلیل دوم: احکامات شرعیہ معانی کا نام ہے

قرآنی نصوص احکامات الہیہ کا مصدر و ماخذ ہیں جو یقیناً الفاظ کے مدلولات و مفہومات کا نام ہے۔ مثلاً قرآن میں الصلاۃ مذکور ہے۔ یہ لفظ اپنی عملی تشکیل و تعمیل کے بغیر محض لفظ ہے۔ اس کا اطلاق اس مجموعہ اعمال پر ہوتا جس کے لیے یہ لفظ وضع ہوا ہے۔ اس لیے اس کے عملی ظہور پر صلاۃ کا اطلاق ہوتا ہے۔ زکاۃ کا عملی ظہور ہو تو زکاۃ کہلاتی ہے۔ صوم، حج، جہاد، قصاص، قذف اور دیگر تمام اصطلاحات و احکامات شرعیہ پر ان کے متعلقہ الفاظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ بلا کسی عمل کے اگر کوئی صدمہ بار قرآنی آیات صلاۃ و زکاۃ پڑھ لے اس پر قرآن کے عامل و مطیع کا اطلاق نہیں ہوتا۔ یعنی صلاۃ، صلاۃ کہنے سے سے صلاۃ کا لفظ مفید اجر عمل نہیں ہوتا جب تک اس خاص انداز میں عبودیت کا انداز اختیار نہ کیا جائے جو اس سے مقصود ہے۔ اگر قرآن الفاظ ہی کا نام ہے تو قرآنی الفاظ کا مورد و محمل ان اعمال کو قرار دے کر مشروع اعمال پر قرآن کے ان الفاظ کا اطلاق کیوں کر دیا جاتا ہے؟ اس لیے یہ معلوم و ظاہر بات ہے کہ احکامات شرعیہ مفہومات و مدلولات نصوص کا نام ہے۔ اس لیے ہر وہ مشروع عمل جو قرآن میں مذکور ہے، قرآن کے اس خاص لفظ یا کلمہ کا مصداق ہوتا ہے۔ قصاص کے عمل کو قصاص ہی کہا جاتا ہے حالانکہ وہ لفظ کی بجائے معانی کی تعمیل ہوتی۔

قرآن تدبر کا حکم دیا تو یقیناً وہ معانی میں غور ہے کیونکہ الفاظ تدبر کا موضوع نہیں

ہوتے۔

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ¹

کیا تم قرآن پر غور و فکر نہیں کرتے

یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ تدبر الفاظ پر نہیں ہو سکتا بلکہ معانی پر ہی ممکن ہے۔ الفاظ کی قرأت ہوتی ہے اور معانی پر غور و فکر۔ اللہ تعالیٰ نے معانی قرآن کو "القرآن" ارشاد فرمایا اور ان پر تدبر کا حکم دیا۔

دلیل سوم: تمام لغات کا توفیقی ہونا

اس دلیل کی توضیح یہ ہے جس طرح قرآن مجید کے الفاظ الہی الفاظ ہیں اور کتاب اللہ کی عربی زبان، ربانی زبان ہے ایسے ہی تمام السنہ اللہ کی طرف سے الہام کردہ ہیں یعنی توفیقی ہیں۔ جب الفاظ سب کے سب توفیقی ہیں تو ترجمہ قرآن یا معانی قرآن بھی انہی الفاظ پر مشتمل ہوں گے جو توفیقی ہیں لہذا یہ اشکال و اعتراض باقی نہ رہا کہ کلام اللہ کے الفاظ کے متبادل کلام انسان کے الفاظ کیسے ہو سکتے ہیں؟ جو بھی لفظ بطور ترجمہ اس کے متبادل آئے گا وہ لفظ اصلاً توفیقی ہو گا۔ لہذا توفیقی الفاظ کی نمائندگی توفیقی الفاظ ہی کریں گے۔

امام رازی لکھتے ہیں:

قَالَ الْأَشْعَرِيُّ وَالْجَبَائِيُّ وَالْكَعْبِيُّ: اللُّغَاتُ كُلُّهَا تَوْفِيقِيَّةٌ

اشعریؒ، الجبائی المعزلی اور الکعبی کا قول ہے کہ تمام زبانیں توفیقی ہیں۔

دوسری جگہ لغات کے توفیقی ہونے دلائل نقل کرتے ہیں:

دَلَالَةُ الْأَلْفَاظِ تَوْفِيقِيَّةٌ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَطَعَ بِهِ، وَاحْتَجَّ فِيهِ بِالْعَقْلِ

وَالنَّقْلِ: أَمَّا الْعَقْلُ فَهُوَ أَنَّ وَضَعَ الْأَلْفَاظِ الْمَخْصُوصَةِ لِلْمَعَانِي

الْمَخْصُوصَةِ لَا يُمْكِنُ إِلَّا بِالْقَوْلِ، فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْقَوْلُ بِوَضْعِ آخَرَ

مِنْ جَانِبِهِمْ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَضْعٍ مُسْنُوبًا بِوَضْعِ آخَرَ لَا إِلَى نِهَائِهِ، وَهُوَ مُحَالٌ، فَوَجِبَ الْإِنْتِهَاءُ إِلَى مَا حَصَلَ بِتَوْقِيفِ اللَّهِ تَعَالَى، وَأَمَّا النِّقْلُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا [البقرة:

[31]

دلالتِ الفاظِ توقیفی ہے اور جنہوں نے اس کے بارے قطعیت کی رائے اختیار کی انہوں نے عقل و نقل سے استدلال کیا ہے۔ جہاں تک استدلالِ عقلی ہے وہ یہ ہے کہ خاص الفاظ کی تخلیق خاص معانی کی غرض سے ہوتی ہے اور یہ معانی قول یعنی بات کے بغیر ممکن نہیں۔ اگر یہ قول ان کی جانب سے دوسری بار معانی کی تخلیق کے ساتھ وقوع پذیر ہوا ہے تو یہ ضروری ہوا کہ ہر تخلیق لفظ سے پہلے ایک تخلیق لفظ ہو۔ تو کسی انتہاء پر جا کے نہیں رکے گا جو محال ہے پس کوئی انتہاء ہونا لازم ہوا اور وہ یہی ہے کہ اللہ نے ہر لفظ عطا کیا ہو (یعنی اگر الفاظ توقیفی نہیں تو پہلی بار کسی لفظ کے وضع کرنے کے لیے بھی لفظ ہی درکار ہو گا کیونکہ لفظ کے لیے قول درکار ہوتا ہے۔ لہذا ایک لفظ تخلیق ہو تو اس سے پہلے کچھ الفاظ تخلیق ہوا ہونا ضروری ہو گا تو یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا جو ناممکن ہے۔ لہذا پہلی ہی بار اللہ نے سارے الفاظ اور زبانیں الہام کر دیں) اور جہاں تک نقلی دلیل ہے تو وہ اللہ کا فرمان ہے: آدم کو اس نے سارے نام سکھا دیے۔ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ استدل به من قال إن اللغات توقيفية.

وضعها الله بالوحي وعلمها.²

(آدم عليه السلام کو اس نے تمام نام سکھا دیے) اس آیت سے انہوں نے استدلال کیا

1 الرازی، أبو عبد اللہ فخر الدین محمد بن عمر بن الحسن بن الحسن (التوتنی: 606ھ)، مفاتیح الغیب (التفسیر

الکبیر)، دار احیاء التراث العربی، بیروت، طبع دوم، 1420ھ، ج 1، ص 32

2 الاکلیل فی استنباط التنزیل۔ ص 28

ہے جن کا دعویٰ ہے کہ تمام زبانیں توفیقی ہیں۔ اللہ نے ان کو وحی کے ذریعے نازل فرمایا اور اس کی تعلیم دی۔

لہذا لغات و السنہ کی توفیقیت سے لازم آتا ہے کہ قرآن کے معنی کو قرآن قرار دیا جائے کیونکہ تمام الفاظ ربانی الفاظ ہی ہیں۔ لہذا متبادل الفاظ بھی ملہم من اللہ ہی ہیں انسان کے تشکیل کردہ نہیں ہیں۔

دلیل چہارم: قرآن کی روایت بالمعنی کا جواز

روایت بالمعنی سے مراد کسی کلام، پیغام یا عبارت کو نقل کرتے وقت اس کے معانی کو برقرار و مکمل رکھنا لیکن اس کے الفاظ میں تغیر و تبدل سے صرف نظر کرنا ہے۔ قرآن مجید میں روایت بالمعنی کے جواز پر دلالت کرنے والی متعدد آیات ہیں۔ قرآن مجید میں حضرت آسیہ علیہا السلام، حضرت مریم علیہا السلام، حضرت لقمان علیہ السلام کے واقعات بیان کرتے ہوئے ان کی گفتگو اور دعائیں وغیرہ مذکور ہیں۔ یہ معلوم بات ہے کہ ان سب کی زبان عربی نہ تھی۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے کلام و اقوال کو عربی میں بیان فرمایا۔ گویا ان کی اپنی اپنی زبانوں میں کی گئی گفتگو کی ترجمانی فرمائی۔ ترجمہ درحقیقت روایت بالمعنی کی ہی شکل ہے۔

آثار و روایات کے مطابق قرآن مجید کی روایت بالمعنی کرنا جائز ہے اور صحابہ کرام سے منقول روایات کے مطابق وہ قرآن کے الفاظ کے متبادل و مترادف مختلف الفاظ استعمال کرتے تھے ان کا ایسا کرنا مختلف اسباب و علل کے باعث تھا۔ ابن حجر لکھتے ہیں:

لَكِنْ ثَبَتَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ بِالْمُرَادِفِ وَلَوْ
لَمْ يَكُنْ مَسْمُوعًا لَهُ¹

¹ ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی أبو الفضل، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ترقیم و تبویب: محمد فواد عبدالباقی، تخریج و تصحیح: محب الدین الخطیب، تعلیق: عبد العزیز بن عبد اللہ بن باز، دار المعرفہ، بیروت، 1379ھ،

لیکن یہ متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثابت ہے کہ وہ قرآن مجید کو پڑھتے ہوئے قرآنی الفاظ کے مترادف الفاظ پڑھتے اگرچہ وہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے نہ سنے ہوں۔
اس سے متعلق عبد اللہ بن مسعود سے یہ اثر منقول ہے:

عَوْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ يَرْفَعُ الْحَدِيثَ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ رَجُلًا أَعْجَمِيًّا هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْيَتِيمِ﴾، فَيَقُولُ الْأَعْجَمِيُّ: طَعَامُ الْيَتِيمِ؛ فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: أَسْتَطِيعُ أَنْ تَقُولَ طَعَامُ الْفَاجِرِ، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَأَقْرَأْ كَذَلِكَ¹.

عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ایک عجمی کو یہ آیت پڑھا رہے تھے (إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْيَتِيمِ) مگر وہ عجمی اسے طعام الیتیم پڑھتا۔ تو ابن مسعود نے فرمایا: کیا تم طعام الفاجر کے الفاظ ادا کر سکو گے؟ تو اس نے کہا کہ ہاں تو آپ نے فرمایا پھر یہ الفاظ پڑھ لو۔

ذیل میں اس سلسلہ کی چند روایات نقل کی جاتی ہیں:

حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ أَبِي بَكْرَةَ، " أَنَّ جَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ اقْرَأِ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ، قَالَ مِيكَائِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اسْتَزِدُّهُ، فَاسْتَزَادَهُ، قَالَ: فَأَقْرَأُ عَلَى حَرْفَيْنِ، قَالَ مِيكَائِيلُ: اسْتَزِدُّهُ، فَاسْتَزَادَهُ حَتَّى بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ، قَالَ: كُلُّ شَافٍ كَافٍ مَا لَمْ تَحْتِمِ آيَةَ عَذَابٍ بِرَحْمَةٍ، أَوْ آيَةَ رَحْمَةٍ بِعَذَابٍ نَحْوَ قَوْلِكَ تَعَالَى

1 عبد الرحمن بن ابی بکر، جلال الدین السیوطی، الدر المنثور، دار الفکر، بیروت، ج ۷، ص ۳۱۸

وَأَقْبِلْ، وَهَلَمْ وَأَذْهَبْ، وَأَسْرِعْ وَأَعْجِلْ" ¹

ابو بکرؓ سے روایت ہے کہ جبریل علیہ السلام نے کہا کہ اے محمد ﷺ قرآن کو ایک حرف پر تلاوت کریں تو میکائیل نے کہا: اضافہ کریں۔ تو اضافہ کیا گیا۔ تب جبریل علیہ السلام نے کہا دو حروف پر پڑھیں۔ میکائیل نے کہا: اور بڑھائیں، تو انہوں نے مزید اضافہ کیا یہاں تک کہ سات حروف تک بات پہنچ گئی۔ جبریل نے کہا: ہر حرف پر تلاوت کافی و شافی ہے جب تک کہ آیتِ عذاب کو رحمت پر نہ ختم کیا جائے یا رحمت کی آیت کو عذاب پر نہ منتہی کیا جائے۔ آپ کا قول اس طرح ہو سکتا ہے کہ تعالٰیٰ (آؤ) اقبل (آگے بڑھو)، هلم (چلو) اذھب (جاؤ)، اور اسرع (جلدی کرو)، اعجل (عجلت کرو)

اسی طرح روایت ہے:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، حَدَّثَنَا هَمَّامٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ صُرَدٍ، عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ، قَالَ: قَرَأْتُ آيَةَ، وَقَرَأَ ابْنُ مَسْعُودٍ خِلَافَهَا، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: أَلَمْ تُفَرِّئِي آيَةَ كَذَا وَكَذَا؟ قَالَ: «بَلَى» فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: أَلَمْ تُفَرِّئِيهَا كَذَا وَكَذَا؟ فَقَالَ: «بَلَى، كِلَاكُمَا مُحْسِنٌ مُجْمِلٌ» قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: فَضْرَبَ صَدْرِي، فَقَالَ: " يَا أَيُّ بِنِ كَعْبٍ، إِنِّي أَقْرَأْتُ الْقُرْآنَ، فَقُلْتُ: عَلَى حَرْفَيْنِ، فَقَالَ: عَلَى حَرْفَيْنِ، أَوْ ثَلَاثَةٍ؟ فَقَالَ الْمَلِكُ الَّذِي مَعِيَ: عَلَى ثَلَاثَةٍ، فَقُلْتُ: عَلَى ثَلَاثَةٍ،

1 احمد بن حنبل، ابو عبد اللہ الشیبانی (التوفی: 241ھ)، مسند الامام احمد بن حنبل، تحقیق: شعيب الارنؤوط،

عادل مرشد و آخرون، مؤسسۃ الرسالہ، طبع اول، 1421ھ / 2001ء،

حَتَّىٰ بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ، لَيْسَ مِنْهَا إِلَّا شَافٍ كَافٍ، إِنْ قُلْتَ:
غَفُورًا رَحِيمًا، أَوْ قُلْتَ: سَمِيْعًا عَلِيْمًا، أَوْ عَلِيْمًا سَمِيْعًا فَاللّٰهُ
كَذٰلِكَ، مَا لَمْ تَخْتِمْ آيَةَ عَذَابٍ بِرَحْمَةٍ، أَوْ آيَةَ رَحْمَةٍ بِعَذَابٍ"¹

اس روایت میں عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ والی بن کعب رضی اللہ عنہ کا اختلاف اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہونا اور سب سے احرف پر تلاوت کی اجازت ہونا مذکور ہے۔ اس روایت میں غَفُورًا رَحِيمًا کو سَمِيْعًا عَلِيْمًا یا عَلِيْمًا سَمِيْعًا پڑھ لینے کا جواز بھی ذکر کیا گیا ہے۔ امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے امام زہری کا قول نقل کیا ہے:

حَدَّثَنَا أَبُو أُوَيْسٍ: سَأَلْتُ الزُّهْرِيَّ عَنِ التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ فِي
الْحَدِيثِ، فَقَالَ: إِنَّ هَذَا يَجُوزُ فِي الْقُرْآنِ، فَكَيْفَ بِهِ فِي الْحَدِيثِ؟
إِذَا أُصِيبَ مَعْنَى الْحَدِيثِ، وَلَمْ يُحَلَّ بِهِ حَرَامًا، وَلَمْ يُحَرِّمْ بِهِ
حَلَالًا، فَلَا بَأْسَ، وَذَلِكَ إِذَا أُصِيبَ مَعْنَاهُ"²

ابو اویس کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے حدیث میں کلمات کی تقدیم و تاخیر سے متعلق سوال کیا۔ تو انہوں نے کہا کہ یہ قرآن میں بھی جائز ہے تو حدیث میں کیسے ممنوع ہو سکتا ہے؟ جب حدیث کا معنی درست رہے اور حرام کو حلال نہ بنا دیا جائے اور حلال کو حرام نہ کر دیا جائے تو کوئی حرج نہیں لیکن یہ صرف اسی صورت میں جائز ہے جب معنی درست رہیں۔³

1 مسند احمد بن حنبل، ج ۳۵، ص ۸۲، حدیث ۲۱۱۳۹

2 الذہبی، شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن عثمان (المتوفی: 748ھ)، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: مجموعۃ من المحققین باشراف الشیخ شعیب الارناؤوط، مؤسسة الرسالہ، بیروت، طبع سوم، 1405ھ / 1985ء، ج ۵، ص ۳۳۷

3 یہاں زہری کے قول "قرآن میں بھی جائز ہے" سے مراد ترجمہ و معانی قرآن میں بھی جائز ہے۔ کیونکہ قرآن

ان روایات کا حاصل یہ ہے کہ قرآن میں روایت بالمعنی کا جواز ہے جو اس امر کو لازم کرتا ہے کہ قرآن کو معنًا تسلیم کیا جائے کیونکہ روایت بالمعنی، لفظوں کی بجائے معانی کو اصل قرار دے کر ہی ہوتی ہے۔¹

موقف دوم: القرآن لفظاً کے استدلالات

اس موقف کے مطابق قرآن کا اطلاق صرف ان عربی الفاظ پر ہو گا جو رسول اللہ ﷺ کے عہد سے لے کر آج تک قرآن کی حیثیت سے تلاوت کئے جاتے ہیں اور تواتر کے ساتھ منقول ہیں۔ مابین الدفتین قرآن کے جو الفاظ مصاحف میں مکتوب و منقول ہیں انہی الفاظ کا نام قرآن ہے۔ ان الفاظ کے معانی پر قرآن کا اطلاق نہیں ہو گا۔ ذیل میں اس موقف کے قائلین کے چند دلائل نقل کئے جاتے ہیں۔

دلیل اول: رسول اللہ اور صحابہ کرام کا منزل قرآنی الفاظ کی تلاوت پر مواظبت کرنا

رسول اللہ ﷺ نے اپنی تمام زندگی منزل قرآن کے الفاظ کی تلاوت فرمائی اور اسے ہمیشہ نمازوں میں تلاوت کیا۔ اسی طرح صحابہ کرام نے انہیں الفاظ کو اپنی نمازوں میں قرأت کیا۔ رسول اللہ ﷺ، آپ کے خلفائے راشدین اور دیگر تمام صحابہ کا اسی قرآن کو انہی الفاظ

کا ترجمہ کرتے وقت اہل زبان کو اپنی زبان کے قواعد کے مطابق تقدیم و تاخیر کرنا ہوتی ہے "کتاب اللہ کا ترجمہ اردو میں "اللہ کی کتاب" ہو گا۔ عربی میں کتاب پہلے آتا اور اردو قواعد کے مطابق اللہ کا لفظ مرکب انسانی میں پہلے آتا۔ اسی طرح عربی کے مختصر جملے کا ترجمہ اردو میں ایک طویل جملے کی صورت میں ہوتا۔ لہذا تمام "ترجمہ و تفاسیر" روایت بالمعنی کے اصول پر کیے جاتے ہیں۔

1 قرآن مجید کے روایت بالمعنی کیے جانے کا موقف باطل ہے اور اس سے متعلق روایات کا محمل قراءات اور سبجہ احرف کا ہے۔ یہاں صرف استدلال ذکر کیا گیا ہے۔ بحث و تردید اس مقام کا موضوع نہیں ہے۔

کے ساتھ تلاوت کرنا اس پر دلالت کرتا کہ قرآن صرف ان عربی الفاظ کا نام ہے جو اللہ کی طرف سے نازل ہوئے۔ امام رازی لکھتے ہیں:

أَنَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى بِالْقُرْآنِ الْمُنزَّلِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى بِاللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ، وَوَاطَبَ عَلَيْهِ طَوْلَ عُمَرَةَ، فَوَجِبَ أَنْ يَجِبَ عَلَيْنَا مِثْلَهُ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: فَاتَّبِعُوهُ وَالْعَجَبُ أَنََّّهُ اخْتَجَّ بِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَسَحَ عَلَى نَاصِيَتِهِ مَرَّةً عَلَى كَوْنِهِ شَرْطًا فِي صِحَّةِ الْوُضُوءِ وَلَمْ يَلْتَفِتْ إِلَى مُوَاطَبَتِهِ طَوْلَ عُمَرَةَ عَلَى قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ بِاللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ. أَنَّ الْخُلَفَاءَ الرَّاشِدِينَ صَلُّوا بِالْقُرْآنِ الْعَرَبِيِّ، فَوَجِبَ أَنْ يَجِبَ عَلَيْنَا ذَلِكَ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكرٍ وعمر»، وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ»¹

رسول اللہ ﷺ نے ساری زندگی اللہ کی طرف سے عربی الفاظ میں نازل کردہ قرآن کی تلاوت کے ساتھ نماز ادا کی۔ اور تمام عمر یہی تسلسل رہا تو ہم پر بھی لازم ہے اس کی مثل کریں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فَاتَّبِعُوهُ (تم اس کی پیروی کرو)۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ایک مرتبہ پیشانی پر مسح کرنے سے اس کو وضو میں لازم قرار دے دیا لیکن تمام عمر رسول اللہ ﷺ کے عربی زبان میں قرآن کو پڑھنے کی عمل کی جانب توجہ نہیں کی۔ خلفاء راشدین نے بھی قرآن عربی میں تلاوت کے ساتھ نمازیں ادا کیں تو ہم پر بھی یہ واجب ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میرے بعد ابو بکر و

عمر کی پیروی کرنا۔ اور فرمانِ رسول ﷺ ہے: تم پر میری اور میرے خلفاء راشدین کی پیروی لازم ہے۔

اسی دلیل کی متابعت میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر ترجمہ قرآن پر قرآن کا اطلاق ہوتا تو بلال حبشی، صہیب رومی اور سلمان فارسی اپنی اپنی زبانوں حبشی، رومن اور فارسی میں قرآن کی تلاوت ضرور کرتے۔

دلیل دوم: آیت وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا سے استدلال¹

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اگر ہم اس قرآن کو عجمی زبان میں نازل کرتے تو یہ کہنے لگ جاتے کہ کاش اس کی آیات کی تبیین ہو جاتی۔ اس آیت میں قرآن کے عجمی زبان میں ہونے کی تردید کی گئی ہے۔ اس سے استدلال کرتے ہوئے رازی لکھتے ہیں:

كَلِمَةٌ لَوْ تَفِيدُ انْتِفَاءً الشَّيْءِ لِانْتِفَاءِ غَيْرِهِ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى مَا جَعَلَهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا، فَيَلْزَمُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ كُلَّ مَا كَانَ أَعْجَمِيًّا فَهُوَ لَيْسَ بِقُرْآنٍ.²

کلمہ لو کسی چیز کی نفی کے لیے ہوتا ہے تاکہ اس کے غیر کی بھی نفی ہو جائے۔ یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو عجمی نہیں بنایا تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ کہا جائے: ہر وہ کلام جو عجمی ہو گا وہ قرآن ہرگز نہیں ہو گا۔

اس استدلال کی توضیح یہ ہے قرآن نے اپنے عجمی زبان میں ہونے کی نفی کی ہے تو قرآن کے منزل من اللہ عربی الفاظ کے علاوہ دوسری جس زبان میں بھی ترجمہ ہو گا وہ لازماً عجمی زبان ہو گی۔ قرآن نے اپنے عجمی ہونے کی تردید کر دی لہذا ترجمے پر اسم قرآن کے

1 فعلت: ۴۴

2 مفتاح الغیب۔ ج ۱، ص ۱۸۴

اطلاق کی اللہ تعالیٰ نے خود تردید فرمادی۔ جس سے ثابت ہوا کہ قرآن الفاظ کا نام ہے۔
دلیل سوم: قرآن کا اپنی لسان کو عربی قرار دینا

قرآن کی متعدد آیات میں قرآن نے اپنی زبان کو "عربی" قرار دیا ہے۔ خاص زبان میں نزول قرآن، کلام الہی کے خاص الفاظ پر دلالت کرتا ہے اور اس کے دیگر زبانوں کے مترادفات کو اس سے خارج کر دیتا۔ ذیل میں چند آیات پیش کی جاتی ہیں جو قرآن کے عربی زبان میں ہونے والی ہیں۔¹

فُرْأْنَا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوْجٍ²

قرآن عربی زبان میں ہے اس میں کوئی کجی نہیں۔

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فُرْأْنَا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ³

ہم نے اس کو قرآن عربی بنا کر نازل کیا تاکہ تم سمجھ سکو۔

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ فُرْأْنَا عَرَبِيًّا⁴

اور اسی طرح ہم نے قرآن عربی نازل کیا

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ

أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ⁵

1 اگر محض قرآن عربی کے الفاظ پر استدلال قائم کیا جائے تو استدلال کمزور ہو جاتا ہے کیونکہ قرآن عربی سے عربی کا عربی میں ترجمہ و مترادفات عربی سے خارج نہیں ہوتے لہذا اس سے عجمی زبانیں توکل ہوں گی لیکن قرآن کا عربی ترجمہ پھر بھی شامل رہے گا۔ البتہ اگر انزلناہ کے الفاظ بھی قرآن عربی کے ساتھ استدلال میں شامل کئے جائیں تو استدلال مضبوط ہو جاتا ہے کہ منزل من اللہ قرآن کے الفاظ عربی ہیں۔

2 الزمر: ۲۸

3 یوسف: ۲

4 طہ: ۱۱۳

5 النحل: ۱۰۳

ہم بالیقین جانتے ہیں کہ وہ کہتے ہیں اس کو کوئی فرد سکھاتا ہے، جس کی طرف یہ منسوب کرتے ہیں وہ عجی ہے اور یہ زبان عربی میں ہے۔

دلیل چہارم: مثل القرآن ہونا از روئے قرآن ناممکن ہے

اللہ تعالیٰ نے قرآن میں تمام منکرین قرآن کو اس قرآن کی مثل قرآن لانے اور اپنی برتری ثابت کرنے کا چیلنج دیا ہے۔ قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

قُلْ لَنْ يَجْتَمِعَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ
لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا¹

کہہ دیجئے اگر تمام انسان اور جن باہم جمع ہو کر اس قرآن کی مثال قرآن لانا چاہیں تو اس کی مثال نہیں لاسکتے اگرچہ وہ ایک دوسرے مددگار بھی بن جائیں

اس کی شرح میں امام رازی لکھتے ہیں:

فَهَذَا الْكَلَامُ الْمَنْظُومُ بِالْفَارِسِيَّةِ: إِمَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ عَيْنُ الْكَلَامِ
الْعَرَبِيِّ أَوْ مِثْلُهُ، أَوْ لَا عَيْنَهُ وَلَا مِثْلَهُ، وَالْأَوَّلُ مَعْلُومُ الْبُطْلَانِ
بِالضَّرُورَةِ، وَالثَّانِي بَاطِلٌ، إِذْ لَوْ كَانَ هَذَا النَّظْمُ الْفَارِسِيُّ مِثْلًا لِذَلِكَ
الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ لَكَانَ الْآتِي بِهِ آتِيًا بِمِثْلِ الْقُرْآنِ، وَذَلِكَ يُوجِبُ
تَكْذِيبَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ فِي قَوْلِهِ: لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَمَّا ثَبَتَ أَنَّ هَذَا
الْكَلَامَ الْمَنْظُومَ بِالْفَارِسِيَّةِ لَيْسَ عَيْنَ الْقُرْآنِ وَلَا مِثْلَهُ ثَبَتَ أَنَّ قَارِئَهُ
لَمْ يَكُنْ قَارِئًا لِلْقُرْآنِ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ،²

یہ فارسی میں نظم کردہ کلام ہے تو یا تو یہ کہا جائے گا کہ یہ عین کلام عربی ہے یا اس

1 الاسراء- ۸۸

2 مفتاح الغیب- ج ۱، ص ۱۸۳

کی مثل ہے یا کہا جائے گا کہ یہ تو نہ تو عین کلام عربی ہے اور نہ ہی اس کی مثل ہے۔ تو پہلا دعویٰ اپنے باطل ہونے میں بدیہی ہے کہ یہ سب کو معلوم ہے اور دوسرا پہلے کو باطل کر دینے والا ہے۔ کیونکہ اگر یہ فارسی کلام عربی کلام کی ہی مثل ہے تو جس نے یہ کلام وضع کیا وہ تو قرآن کی مثل لانے والا بن گیا اور اس کو مان لینے سے تو اللہ کی تکذیب لازم آتی ہے کیونکہ اللہ فرماتے اس کی مثال وہ کبھی نہیں لاسکتے۔ لہذا ثابت ہوا کہ فارسی زبان میں نظم کردہ یہ کلام نہ تو عین قرآن ہے اور نہ ہی مثل قرآن۔ نتیجتاً یہ ثابت ہو گیا کہ جس نے اس کو پڑھا تو اس کو قرآن کا پڑھنے والا نہیں قرار دیا جائے گا اور یہی مقصود ہے۔

اس دلیل کی وضاحت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ انس و جن سب کے سب جمع ہو جائیں تب بھی وہ قرآن کی طرح کا قرآن نہیں بنا سکتے۔ اگر قرآن کا ترجمہ بھی قرآن ہوتا ہے تو قرآن کی مثل کا نام ممکن ہونا ایک عبث بات بن جائے گی۔ کیونکہ اگر اس کے ترجمے پر بھی قرآن کا اطلاق ہو گا تو وہ عربی زبان کے علاوہ دوسری زبان میں قرآن ہو گا جو کہ اللہ کے الفاظ میں نہیں ہو گا۔¹

موقف سوم: القرآن لفظاً و معناً جمیعاً کے استدلالات:

تیسرا موقف یہ ہے کہ قرآن کا اطلاق الفاظ و معانی دونوں پر بیک وقت ہوتا ہے اور دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر کے اطلاق درست نہیں بلکہ قرآن کے الفاظ و معانی باہم منسلک و

1 یہ دلیل کمزور ہے اس لیے کہ قرآن کے ترجمے پر قرآن کے اطلاق سے قرآن کی شیل آجانے کی بات درست نہیں اور نہ ہی اس سے قرآن کا دعویٰ باطل ہوتا ہے کہ اس کی مثال نہیں بنائی جاسکتی۔ اول: ترجمہ کرنے والا قرآنی الفاظ و معانی کی متابعت اور نقل کرتا ہے جو متابعت و نقل کر رہا ہو وہ کیسے کہہ سکتا کہ اس نے تخلیق کلام و معنی کیا؟ دوم: ہزاروں مترجمین گزرے۔ ان میں مسلمان بھی تھے اور غیر مسلمین۔ اگر ترجمے پر اطلاق اسم قرآن سے شیل قرآن کا آجانا عقلاً لازم آتا تو اب تک سینکڑوں غیر مسلم اس کا دعویٰ کر چکے ہوتے جب کہ ایک بھی دعویٰ نہیں ملتا۔

متحد ہو کر قرآن کا معنی دیتے ہیں۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں
 فَإِنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا بِالْإِجْمَاعِ¹
 بے شک اس پر اجماع ہے کہ قرآن بیک وقت نظم اور معنی دونوں کا نام ہے
 اس موقف کے استدلال درج ذیل ہیں۔

دلیل اول: فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ سے استدلال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان آیات میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے فرمایا گیا کہ جب جبریل علیہ السلام
 وحی لے کر نازل ہوں، وہ تلاوت کر رہے ہوں تو ان کی تلاوت ہماری قرات ہے اس لیے
 اس کی خاموش سماعت کے ساتھ موافقت اور پیروی کریں۔ اس کا بیان یعنی معانی کی توضیح و
 تفہیم ہمارے ذمہ ہے۔ یہاں قرآن اور اس کا بیان دونوں من اللہ ہونا مذکور ہے اور بیان
 انہی الفاظ کے ساتھ منسلک و ملحق ہے جو عربی میں نازل ہو رہے ہوتے تھے۔ جن الفاظ کی
 قرأت ہو رہی تھی انہی کو آپ کے سینے میں جمع کر دینے، انہی کو آپ کے ہونٹوں سے صحیح
 ادا کر دینے اور انہی کے معانی کو واضح کر دینے کا وعدہ ہے۔ اگر محض الفاظ مقصود ہوتے تو
 کہا جاتا ہے کہ بیان و توضیح اور تفہیم و تفسیر کی فکر نہ کریں بس الفاظ کی جانب متوجہ رہیں۔
 لیکن یہاں وعدہ کیا گیا کہ ہم آپ کو بیان بھی بتائیں گے۔ اگر صرف معانی ہی اصل قرآن
 ہوتے تو الفاظ کے جمع و محفوظ کر دینے کی بجائے معانی و مفہیم آپ کے سینہ اقدس میں
 محفوظ کرنے کا وعدہ ہوتا۔

ابن کثیر لکھتے ہیں:

أَيُّ فَاسْتَمَعَ لَهُ ثُمَّ أَقْرَأَهُ كَمَا أَقْرَأَكَ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ أَيُّ بَعْدَ حِفْظِهِ

1 العینی، بدر الدین، ابو محمد محمود بن احمد بن موسیٰ الحنفی (التوفی: 855ھ)، البیانۃ شرح الھدایۃ، دار الکتب
 العلمیۃ، بیروت، طبع اول، 1420ھ / 2000ء، ج ۲، ص ۱۷۹

وَتَلَاوَتِهِ نُبَيْئُهُ لَكَ وَنُوضَحُهُ وَنُلْهَمُكَ مَعْنَاهُ عَلَى مَا أَرَدْنَا وَشَرَعْنَا.¹

یعنی آپ سماعت فرمائیں پھر ہم آپ کی زبان پر اسی طرح الفاظ کی قرات جاری کر دیں گے جیسے اس نے آپ کو پڑھایا تھا۔ پھر اس کا بیان ہمارے ذمہ ہے یعنی اس کے حفظ و تلاوت کے بعد ہم آپ کے لیے اس کی تمبین بھی کر دیں گے اور اس کو آپ کے لیے واضح کر دیں گے اور ہم آپ کو اس کے معانی جو ہماری مراد ہوں اور جو ہم شریعت بنانا چاہیں وہ الہام کر دیں گے۔

ان آیات میں عبارة النص سے معلوم ہو رہا ہے کہ قرآن الفاظ و معانی دونوں اعتبار سے لازم و ملزوم اور منزل من اللہ ہے۔ جن الفاظ کو محفوظ کرنے کا وعدہ ہے انہی الفاظ کی تمبین کا وعدہ ہے۔

دوم: الفاظ و معانی باہم متحد ہوتے ہیں اور دونوں کلام کا لازمی حصہ ہوتے ہیں دنیا میں زبان و بیان کا فطری اور عقلی اصول ہے کہ الفاظ و معانی کو باہم متحد سمجھا جاتا ہے۔ الفاظ کی دلالت کے بغیر معانی کا امکان نہیں اور معانی کے بغیر الفاظ مہملات بن جاتے ہیں۔ اسی طرح حسن و کمال معنویت سے خالی الفاظ کی تشکیل کو محض عبارت آرائی قرار دیا جاتا ہے۔ عمدہ معانی کے اظہار کے لیے غیر مناسب الفاظ کا استعمال یا پست تراکیب و جملوں کا اہتمام ابتذال و نقص کلام جانا جاتا ہے۔

اس لیے یہ درست نہیں اگر کسی بھی کلام کے بارے میں یہ کہا جائے کہ اس کے متکلم کو معانی مقصود نہیں صرف اصوات و ادائے الفاظ مطلوب ہے یا یہ کہا جائے معانی تو مقصود ہیں مگر الفاظ بے کار محض ہیں یا الفاظ غیر اہم ہیں۔ الفاظ و معانی میں باہم لازم و ملزوم کا رشتہ

1 ابن کثیر، ابوالقداء، اسماعیل بن عمر (المتوفی: 774ھ)، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، تحقیق: محمد حسین

عش الدین، دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، 1419ھ، ج 8، ص 282

ہے۔ قرآن بھی الفاظ و معانی کے مجموعے کا نام ہے کیونکہ کتاب اللہ کے الفاظ ہی مراداتِ الہیہ تک پہنچنے کا وسیلہ ہیں۔ الباقلائی اعجاز القرآن میں لکھتے ہیں

أن الكلام الموضوع للإبانة عن الأغراض التي في النفوس وإذا كان كذلك وجب أن يتخير من اللفظ ما كان أقرب إلى الدلالة على المراد، وأوضح في الإبانة عن المعنى المطلوب، ولم يكن مستكره المطلاع على الاذن، و [لا] مستنكر المورد على النفس، حتى يتأبى بغرابته في اللفظ عن الافهام، أو يمتنع بتعويض معناه عن الإبانة¹

کلام کی تشکیل دلوں کے اندر موجود اغراض و مقاصد کے اظہار کے لیے ہوتی ہے اور اگر ایسا ہی ہے تو یہ لازم ہے کہ الفاظ کا چناؤ ایسا ہو جو مرادات پر دلالت میں نسب و بہترین ہو اور مطلوب معانی و مقاصد کے اظہار و ابلاغ میں واضح ہو۔ سننے والوں کے کانوں پر بارِ گراں نہ ہونہ ہی دل میں کراہت و تشنہ کا سبب بنے۔ یہاں تک کہ اس کے الفاظ کی اجنبیت، مفہوم کے ابلاغ کا انکار بن جائے اور معانی کے ابلاغ میں رکاوٹ بن جائے۔

سوم: قرآن و ہدایت کا تعلق الفاظ و معانی کے لزوم کا نام ہے

قرآن کی متعدد آیات اس حقیقت کا اظہار کرتی ہیں کہ قرآن کتابِ ہدایت ہے۔ قرآن کا مقصد نزول نسل انسانی کی ہدایت ہے۔ ہدایت ایک امر معنوی ہے جو الفاظِ قرآنی سے حاصل ہوتا ہے۔ جسے دنیوی و اخروی ہدایت کی طلب ہے تو اسے قرآن کے الفاظ کے

1 ابو بکر الباقلائی محمد بن الطیب (البتونی: 403ھ)، اعجاز القرآن، تحقیق: السید احمد مقرر، دار المعارف، مصر، طبع

واسطے سے اس تک پہنچنا ہو گا۔ یہ امر محال ہے کہ کوئی فرد ربانی ہدایت تک رسائی چاہے اور قرآنی الفاظ کا زینہ اور سیڑھی استعمال کیے بغیر پہنچ جائے۔ اس لیے قرآن میں تلاوت و تدبر کا حکم بیک وقت ہے۔ تلاوت الفاظ کے بغیر، تدبر معانی قرآن ناممکن ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ¹

بے شک یہ قرآن اس راستہ کی ہدایت دیتا ہے جو سیدھا اور مضبوط ہے

إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ²

بے شک ہم نے عجیب قرآن سنا جو ہدایت کی طرف رہنمائی کرتا ہے

دونوں آیات میں الفاظ و معانی کے جمع کو قرآن نے نسبت دی گئی ہے۔ سَمِعْنَا یعنی

سنا الفاظ کے ساتھ منسلک عمل ہے جب کہ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ نتائج و معانی الفاظ ہیں۔

چہارم: اعجاز القرآن کا ظہور نظم و معانی دونوں کے اشتراک و اجتماع سے ہوتا

ہے

اہل بلاغت کا اس پر اتفاق ہے کہ قرآن کے اعجاز کا ظہور الفاظ اور معانی کے اشتراک و

ارتباط سے ہے۔ قرآن کا معجزہ ہونا متعدد جہات سے ہے اور ان جہات میں قرآنی الفاظ و

معانی دونوں اساس کی حیثیت سے شامل ہیں۔ قرآن صرف الفاظ کی بنیاد پر معجزہ نہیں کہ

جس میں معانی کا کوئی شمول نہ ہو اور نہ ہی محض معانی کے باعث معجزہ ہے جس میں الفاظ کی

کوئی شرکت نہیں۔ قرآن نظم و معنویت کے اعتبار سے اعجازی شان کا حامل ہے۔ اس کے

الفاظ اپنے مطلوب معانی و مدلولات کے لیے بہترین پیرایہ اظہار ہیں۔ باقلانی لکھتے ہیں:

1 الاسراء۔ 9

2 الجن۔ 1، 2

وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الامور منه في غاية الشرف والفضيلة، حتى لا ترى شيئا من الالفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من الفاظه، ولا ترى نظما أحسن تأليفا وأشد تلاؤما وتشاكلا من نظمه. وأما المعاني فلا خفاء على ذى عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها، والترقى إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها¹

جب تم قرآن پر غور و فکر کرو گے تو تمہیں یہ امور اپنے کمال و اتمام اور شرف و فضیلت کے ساتھ ضرور نظر آئیں گے یہاں تک کہ تم قرآن کے الفاظ سے زیادہ فصیح، عمدہ اور شیریں الفاظ نہیں پاؤ گے اور نہ ہی کوئی کلام ایسا دیکھو گے جو اس عمدگی کے ساتھ ترتیب دیا گیا ہو اور جو باہم ارتباط و انجذب میں ایسا شاندار ہو۔ جہاں تک معانی کا تعلق ہے تو کسی بھی ذی شعور پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ عقلیں قرآنی معانی کے پیش رو اور امام ہونے نیز ان کے بلند مقامات تک رسائی کے اوصاف سے متصف ہونے کی گواہ ہیں۔

خطابی لکھتے ہیں:

"واعلم ان القرآن انما صار معجزا لانه جاء بافصح الالفاظ في

احسن نظوم التاليف مضمنا اصح المعاني²

جان لو کہ قرآن بلاشبہ معجزہ ہے کیونکہ یہ فصیح ترین الفاظ کے ساتھ بہترین

ترتیب و نظم میں صحیح ترین معانی کا حامل ہے۔

1 اعجاز القرآن للباقلانی، ص 117

2 الخطابی، ابو سلیمان حمد بن محمد بن ابراہیم الشافعی (التوئی: ۳۸۸ھ)، بیان اعجاز القرآن (ضمن ملاحات رسائل فی

اعجاز القرآن)، تحقیق: محمد خلف اللہ، محمد زغلول سلام، دارالمعارف مصر۔ طبع چہارم، ص ۲۷

تیسرا موقف راجح ہے اور امت نے اسی موقف کو پذیرائی بخشی ہے۔ اس میں پہلے دونوں موقف بھی جمع ہو جاتے ہیں۔ اس موقف پر جو سوالات پیدا ہو سکتے ہیں ذیل میں ان پر گفتگو کی جاتی ہے

۱۔ قرآن لفظی اعتبار سے تحریف سے محفوظ ہے نہ کہ معنوی لحاظ سے۔ اگر قرآن دونوں کے مجموعے کا نام ہے تو حفاظت قرآن کا دعویٰ مخدوش ہو جائے گا۔

اس سوال کا جواب اس حقیقت کے جاننے پر موقوف ہے کہ تحریف سے محفوظ ہونے سے مراد کیا ہے؟ تحریف سے محفوظیت سے یہ مراد نہیں کہ ضالین و منکرین اس پر حملہ زن ہو کر اس کے الفاظ و معانی میں تحریف و تبدیلی کی کوشش نہیں کریں گے۔ نہ ہی حفاظت قرآن سے یہ مراد ہے کہ قراء و کتاب سے قرآن کی قرات و ادا اور تحریر و ضبط میں کبھی کوئی سہو و خطا نہیں ہوگی یا غلط نہیں پڑھا اور لکھا جائے گا۔ تحریف سے محفوظ ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس دنیا میں قرآن کے الفاظ و معانی اپنی اصل و حقیقت کے اعتبار سے ہمیشہ تبدیلی و ترمیم سے محفوظ رہیں گے اگرچہ غیر مسلمین یا ضالین کوششیں کرتے رہیں۔ اعداء دین کبھی الفاظ قرآنی میں تبدیلیاں کر کے قرآن کی طاعت و اشاعت کریں گے، کبھی معنوی انحراف سے لبریز تفاسیر کو عام کریں گے۔ امت میں حفاظ و قراء اور علماء و مفسرین لفظی و معنوی تحریفات کے تار و پود بکھیرتے رہیں گے۔ چنانچہ لفظی تحریفات کر کے دنیا میں بارہا قرآن کے نسخے تقسیم کئے گئے لیکن ہمیشہ اللہ کی حفاظت کا وعدہ حفاظ و قراء اور دیگر اسباب کے ساتھ ظہور کرتا رہا اور ایسے جعلی نسخے ترویج نہ پاسکے۔ اسی طرح معنوی تحریفات کی کوششیں قرون اول سے لے کر آج تک جاری ہیں اور ان کو ثبات و قرار نہیں ملا۔ امت کے اجتماعی تعامل اور روایت و نقل کے اس نظام نے جس میں تو اتروا جماع کو بنیادی حیثیت حاصل ہے، معنوی تحریفات کو فروغ و استحکام نہیں پانے دیا۔ لہذا قرآن میں لفظی تحریف جب بھی کی

گئی تو بالیقین معلوم ہو گیا کہ یہ تحریف کی گئی ہے اسی طرح معنوی تحریف کی کوشش جب بھی ہوئی امت نے اجماع کے اصول سے اسے رد کر کے حقیقی مرادات الہیہ کو واضح کر دیا۔ کتب سابقہ میں انکے ماننے والوں کی طرف سے عدم اعتناء اور لفظی و معنوی تحریقات کا نتیجہ یہ ہے کہ آج ان کتب کا اصل متن ہی مفقود ہے اور اصل متن کے بغیر حقیقی معانی کی بقا عقلاً و فطرتاً ناممکن ہے۔ تحریف معنوی کا یہ عالم ہے کہ نصرانیوں نے جس شرک کو توحید کے عنوان سے اختیار کیا ہے اور جو ان کا بنیادی عقیدہ ہے یعنی عقیدہ تثلیث، اس کا اناجیل میں نام و نشان بھی نہیں۔ جب کہ قرآن اپنی متن و معانی کے ساتھ زندہ و تابندہ ہے۔

۲۔ قرآن کے الفاظ کی تلاوت نماز میں کی جاتی ہے نہ کہ معانی کی۔ معانی کی تلاوت ناممکن ہے۔ اگر قرآن کا اطلاق الفاظ و معانی کے مجموعے پر ہوتا ہے تو قرآن کبھی بھی مکمل حیثیت سے نماز میں نہیں پڑھا جاتا۔

الفاظ و معانی کی تقسیم ضرور تاکی جاتی ورنہ ایسا نہیں کہ جب کوئی کلام وجود پاتا تو معانی علیحدہ سفر کرتے اور الفاظ علیحدہ۔ الفاظ کے ظروف میں ہی معانی موجود ہوتے اور الفاظ ہی معانی کا وسیلہ ہوتے۔ اس لیے جب کوئی لفظ بولا جاتا تو معانی اس کے اندر موجود ہوتے۔ الفاظ وضع ہی معانی و دلالت کے لیے کیے جاتے تو کیسے ممکن ہے کہ الفاظ موجود ہوں اور دلالت نہ ہو۔ لہذا جب قرآن تلاوت کیا جاتا تو الفاظ و معانی دونوں ہی تلاوت ہوتے ہیں۔ معانی سے مراد کسی لفظ کا مترادف لفظ نہیں ہے۔ مترادف تو کسی اس لفظ کے معانی کی وضاحت کے لیے انسانی فہم اور زبان کو مد نظر رکھ کے ضرورتاً متقابل رکھا جاتا ہے کہ اس مترادف لفظ کا نام "معانی" ہوتا۔ مترادف بھی ایک لفظ ہی ہوتا ہے۔ لہذا معانی کی حقیقت الفاظ سے جدا نہیں ہوتی اگرچہ اعتباری تقسیم کرتے ہوئے الفاظ و معانی بولا جاتا ہے۔

دلالتِ قرآن کی قطعیت و ظنیت کی بحث

ہر کلام کچھ معانی و مرادات کے ابلاغ و تفہیم کے لیے تشکیل دیا جاتا ہے۔ ہر متکلم کی خواہش اور ارادہ ہوتا ہے کہ اس کے کلام کو مخاطبین و سامعین درست طور پر سمجھیں اور مقصود مطالب سے متعلق کوئی خطا کا وقوع نہ ہو۔ پیچیدگی یا ابہام کلام کا نقص سمجھا جاتا ہے اور ہر اس کلام کی تعریف کی جاتی ہے جس کے مطالب کی تفہیم میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ لیکن دوسری طرف لغات کے تناظر میں یہ بات بھی طے شدہ ہے الفاظ و معانی کا رشتہ ہمہ پہلو ہوتا ہے۔ ایک لفظ لغوی اعتبار سے متعدد معانی کا حامل ہوتا ہے اور استعمالات کے لحاظ سے الفاظ کسی خاص معنی تک محدود نہیں رہ پاتے اور اہل زبان کا استعمال انہیں ہمہ جہت کر دیتا ہے۔ مزید یہ کہ انسان حسن بیان کے لیے کنایہ و مجاز سے کام لیتا ہے اور الفاظ کو محض اپنی لغوی حقیقت سے منسلک نہیں رہنے دیتا جس کے باعث معنویت میں قطعیت زبان و بیان کے اعتبار سے کوئی لابدی امر نہیں رہ جاتا۔ اللہ کے کلام کے تناظر میں یہ بحث انتہائی اہمیت و حساسیت کی حامل ہے کہ قرآن اپنی دلالت کے اعتبار سے قطعی ہے یا ظنی ہے یا یہ دونوں طرح کی دلالات کا حامل ہے۔

لفظ دلالت لغوی سیاق میں

ابن فارس لکھتے ہیں:

الدَّالُّ وَاللَّامُ أَصْلَانِ: أَحَدُهُمَا إِبَانَةُ الشَّيْءِ بِأَمَارَةٍ تَتَعَلَّمُهَا، وَالْآخَرُ اضْطِرَابٌ فِي الشَّيْءِ. فَالْأَوَّلُ قَوْلُهُمْ: دَلَّلْتُ فَلَانًا عَلَى الطَّرِيقِ.

وَالدَّلِيلُ: الأَمَارَةُ فِي الشَّيْءِ.¹

دال اور لام کی دو لغوی اصل ہیں۔ ان میں سے ایک ہے کسی چیز کی وضاحت کرنا علامت کے ذریعے جو اس کے بارے علم دیتی ہے۔ دوسری اصل یہ ہے کسی چیز میں اضطراب ہونا۔ پہلا ان کا قول ہے: میں نے اس کو راستے کی طرف راہنمائی کی۔ دل کسی چیز کی علامت ہے۔

جوہری لکھتے ہیں:

الدَّلِيلُ: مَا يُسْتَدَلُّ بِهِ. وَالدَّلِيلُ: الدَّالُّ. وَقَدْ ذَلَّهُ عَلَى الطَّرِيقِ يَذُلُّهُ
دَلَالَةً وَدَلَالَةً وَدُلُولَةً.

دلیل: جس سے استدلال کیا جاتا ہے۔

دلیل: دلالت کرنے والا اور اس نے راستے کی طرف اس کی راہنمائی کی۔

لسان العرب میں ہے:

وَذَلَّهُ عَلَى الشَّيْءِ يَذُلُّهُ ذَلًّا وَدَلَالَةً فَانْدَلَّ: سَدَّه إِلَيْهِ،

لغات کے استشادات کی روشنی میں ”دلالة السياق“ کے مصنف لکھتے ہیں:

ان المعنى المحوري الذي تدور حوله مادة دال هو الارشاد

والابانة والتسديد بالامارة او باي علامة اخرى لفظية او غير

لفظية²

دل کے مادہ کے مرکزی معنی ارشاد، تبیین و علامت کے ذریعے سیدھے راستے

کی تعیین یا کسی بھی لفظی یا غیر لفظی علامت کے ہیں۔

1 ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، الرازي، أبو الحسين (البتوني: 395هـ)، معجم مقاییں اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد حارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ / 1979ء

2 ردة اللہ بن ردة بن ضيف اللہ الطلحی، دلالة السياق، جامعہ ام القرئی، مکہ، ۱۳۲۳ھ، ص ۲۷

دلالت کے اصطلاحی معنی

محمد اعلیٰ تھانوی کشاف اصطلاحات فنون میں لکھتے ہیں:

هي على ما اصطلاح عليه أهل الميزان والأصول والعربية والمناظرة
أن يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر هكذا
ذكر الجلبى في حاشية الخيالي في بحث خبر الرسول، والشيء
الأوّل يسمّى دالا والشيء الآخر يسمّى مدلولاً¹

اہل منطق، اصولیین، اہل لغت اور اہل جدل و مناظرہ نے دلالت کی اصطلاحی
تعریف یہ کی ہے: کسی چیز کا کسی ایسی حالت میں ہونا ہے کہ جس کے علم سے
لازمًا کسی دوسری چیز کا علم حاصل ہو، حاشیہ خیالی میں چلبلی نے رسول ﷺ کی
حدیث کی بحث میں یہی تعریف ذکر کی ہے۔ اس تعریف کے مطابق پہلی چیز کو
دال کہتے ہیں اور دوسری چیز کو مدلول کہتے ہیں۔

اصفہائی لکھتے ہیں:

أَنَّ دَلَالََةَ اللَّفْظِ عِبَارَةٌ عَنْ كَوْنِهِ بِحَيْثُ إِذَا سُمِعَ أَوْ تُخِيلَ، لَاحِظَتِ
النَّفْسُ مَعْنَاهُ.²

لفظ کی دلالت سے مراد یہ ہے کہ جب اس لفظ کو سنا جائے یا اس کو تخیل میں لایا

1 محمد اعلیٰ تھانوی، محمد بن علی ابن القاضی محمد حامد الحنفی (التونی: بعد 1158ھ)، کشاف اصطلاحات الفنون
والعلوم، تحقیق: د. علی دروج، مترجم عربی: د. عبد اللہ الخالدی، مکتبہ لبنان ناشرین، بیروت، طبع اول،

۱۹۹۲ء، ج ۱، ص ۷۸۷

2 الاصفہائی، محمود بن عبد الرحمن (ابی القاسم) ابن احمد بن محمد، ابو الثناء، شمس الدین (التونی: 749ھ)، بیان
المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقیق: محمد مظہر بقاء، دار المدنی، السعودیہ، طبع اول، 1406ھ /

1986ء، ج ۱، ص ۱۵۳

جائے تو ذہن اس کا مطلب جان لے۔

علامہ زرکشی کے نزدیک ...

كَوْنُ اللَّفْظِ بِحَيْثُ إِذَا أُطْلِقَ فَهِيَ مِنْهُ الْمَعْنَى مَنْ كَانَ عَالِمًا بِوَضْعِهِ
لَهُ¹

لفظ کی ایسی حالت کہ جب اس کا اطلاق کیا جائے تو اس سے وہی معنی سمجھے جائیں جو معنی اس کی تخلیق کرنے والے کے مقصود ہیں۔

دلالتِ قطعی و ظنی کی تعریف

نصوص کی مرادات کے تناظر میں قطعیت سے مراد یہ ہے کہ ان کے بیان کردہ معانی میں کسی کمی یا اضافے کے امکان کو رد کر دیا جائے اور نصوص کے واضح اور مکمل معانی میں اجتہاد و ترجیح کی ضرورت باقی نہیں رہے۔ لہذا قطعی الدلالہ سے مراد ہوگی۔

وهو الذي لا يحتمل في معناه الا معنا واحدا ليس غير

دلالتِ ظنی اس کے بالعکس نصوص کے معانی کے تعدد کے ایسے احتمال کا نام ہے جس میں شارع کی طرف سے ایک متعین معنی کا یقین ممکن نہیں ہوتا۔

قرآن کی دلالت کی قطعیت و ظنیت سے متعلق تین آرا پائی جاتی ہیں:

موقف اول: دلالتِ قرآن میں قطعیت و ظنیت کا اجتماع

قرآن کی نصوص کی دلالت قطعیت و ظنیت دونوں پر مشتمل ہے۔ بعض نصوص قطعی الدلالہ ہیں تو بعض ظنی الدلالہ۔ یہ جمہور مفسرین و فقہا یعنی جمہور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے۔ البتہ ان کے اصولوں کے مطالعہ سے یہ واضح ہوتا کہ حنفیہ کے اصولوں میں

۱ الزرکشی، ابو عبد اللہ بدر الدین محمد بن عبد اللہ بن بھادر (المتوفی: 794ھ)، البحر المحیط فی اصول الفقہ، ارکلتبی،

قرآن کی دلالت کی قطعیت کی جانب زیادہ میلان ہے۔ جیسا کہ وہ عام و خاص دونوں کو قطعی الدلالہ قرار دیتے ہیں اور قرآن کی نصوص کا غالب حصہ یا عام ہو گا یا خاص۔ حنفیہ نے جو نصوص کی تقسیم کی ہے اس میں صرف چند تقسیمات ایسی ہیں جہاں وہ صراحتاً ظنیت کے قائل ہیں چنانچہ ان کے نزدیک دلالت قرآن مشترک و مؤول اور مجاز و کنایہ میں ہی ظنی ہوتی ہے۔ ”ظاہر“ اور ”نص“ میں احتمالِ تخصیص تسلیم کرتے ہیں لیکن جب تک تخصیص نہ ہو جائے قطعی ہی مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک تخصیص ہو جانے سے نص میں ظنیت پیدا ہوتی ہے جب کہ نسخ سے وہ قرآن کی منسوخ آیت کی ظنیت کے قائل نہیں ہیں۔ لہذا منسوخ آیت بھی ان کے نزدیک معنوی اعتبار سے قطعی ہوتی۔ حنفیہ کا رجحان اصول میں اس جانب ہے کہ اگر تطبیقِ نصوص نہ ہو پائے تو جزوی نسخ تسلیم کیا جائے بجائے یہ کہ تخصیص تسلیم کر کے قرآن کی نص کی قطعیت کو ظنیت میں بدل دیا جائے۔

شافعیہ کے اصولوں کا مطالعہ یہ واضح کرتا ہے کہ ان کا رجحان قرآن کی ظنیت کی جانب زیادہ ہے۔ لہذا وہ ”عام و خاص“ کی ظنیت کے قائل ہیں۔ مطلق و مقید دونوں ان کے نزدیک ظنی ہوتے ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک نصوص کی تقسیمات میں صرف ”منطوق“ ہی قطعی الدلالہ قرار پاسکتا ہے۔

موقف اول کے دلائل

۱۔ قرآن میں قطعیت و ظنیت کے جمع پر امت کا اتفاق

امت کے فقہاء، محدثین اور مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ قرآن قطعی الثبوت ہے لیکن علی الاطلاق اس کی ہر نص قطعی الدلالہ نہیں ہے بلکہ اس میں نصوص دلالت کے اعتبار سے قطعی بھی ہیں اور ظنی بھی۔ تمام مکاتبِ فقہیہ کی کتبِ اصولِ فقہ میں تصریحاً اور توضیحاً موجود ہے۔

وأما نصوص القرآن من جهة دلالتها على ما تضمنته من الأحكام فتتقسم إلى قسمين: نص قطعي الدلالة على حكمه، ونص ظني الدلالة على حكمه¹

قرآن کی نصوص اپنے احکامات پر دلالت کی جہت سے دو قسم میں منقسم ہیں ایک وہ نص جو اپنے حکم پر قطعی الدلالہ ہو اور دوسری وہ اپنے حکم پر ظنی الدلالہ ہو۔

علامہ عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں:

فَإِنَّ الْأَدِلَّةَ السَّمْعِيَّةَ أَنْوَاعَ أَرْبَعَةٌ: قَطْعِيَّةُ الثَّبُوتِ وَالذَّلَالَةِ كَالنُّصُوصِ الْمُتَوَاتِرَةِ، وَقَطْعِيَّةُ الثَّبُوتِ ظَنِّيَّةُ الدَّلَالَةِ كَالآيَاتِ الْمُؤَوَّلَةِ²

تفلی دلائل کی چار اقسام ہیں قطعی الثبوت و الدلالہ جیسے متواتر نصوص، ظنی الدلالہ جیسے قرآن کی مؤول آیات۔

۲۔ اہل لغت کا اتفاق کہ الفاظ کی دلالت قطعی بھی ہوتی اور ظنی بھی

قرآن عربی زبان میں نازل ہوا۔ اہل لغت کا اتفاق ہے کہ ہر زبان میں الفاظ دوہرے تہرے معانی کے حامل ہوتے ہیں۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں:

وقد حذَّه أهل الأصول بأنه اللفظ الواحد الدالُّ على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة واختلف الناس فيه فالأكثر على أنه ممكن الوقوع لجواز أن يقع إما من

¹ طنطاوی، غرر، ودلالة نصوص القرآن الکریم بین القطعیة والظنیة، محرس، برنی کتب خانہ

² عبدالعزیز البخاری، بن احمد بن محمد، علاء الدین الخنی (المتوفی: 730ھ)، کشف الاسرار شرح أصول

الہزدوی، دارالکتب الاسلامی، ط۔ ن۔ ج۔ ۱، ص ۸۳

وَأَضَعَيْنَ بَأْنَ يَضَعُ أَحَدُهُمَا لَفْظًا لِمَعْنَى ثُمَّ يَضَعُهُ الْآخَرُ لِمَعْنَى آخَرَ
وَيَسْتَهْتِرُ ذَلِكَ اللَّفْظَ بَيْنَ الطَّائِفَتَيْنِ فِي إِفَادَتِهِ الْمَعْنِيَيْنِ¹
اصولیین نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ایک ہی لفظ، دو مختلف معنوں پر دلالت
کرنے والے کی دلالت، ان معانی پر اہل لغت کے نزدیک اکثر برابر ہوتی ہے۔
لوگوں کا اس کے بارے اختلاف ہے اور اکثریت کی رائے ہے کہ یہ ممکن
الوقوع ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک وضع کرنے والے نے ایک خاص معنی
کے لیے ایک لفظ وضع کیا پھر ایک دوسرے نے اس معنی کے لیے ایک اور لفظ
وضع کیا۔ پھر یہ دونوں الفاظ ان معانی کے لیے دونوں گروہوں میں مشہور ہو
گئے۔

ڈاکٹر عبدالعال لکھتے ہیں:

الاشترَاك من طَبِيعَةِ اللُّغَةِ، ففِي مَجَالِ الحُرُوفِ نَجِدُ أَنَّ النِّحَاةَ
جَعَلُوا لِكُلِّ حَرْفٍ مَعَانِي عَدَّةً، وَأَلْفُوا فِي ذَلِكَ كِتَابًا مُتَعَدِّدَةً
وَمُسْتَقَلَّةً مِثْلَ: «الْجَنِيِّ الدَّانِي فِي حُرُوفِ الْمَعَانِي لِابْنِ أَمِّ قَاسِمٍ،
وَمِثْلَ الْأَزْهِيَّةِ فِي عِلْمِ الحُرُوفِ لِلْهَرَوِيِّ، وَمِثْلَ: «رِصْفِ الْمَبَانِي
فِي حُرُوفِ الْمَعَانِي لِلْمَالِقِيِّ. وَفِي كُلِّ كِتَابِ النِّحَاةِ تَعْرِضُ النُّحُوْبُونَ
فِي بَابِ حُرُوفِ الْجَزِّ لظَاهِرَةِ الْمَشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ وَيَتَوَّأْنَ أَنَّ لِكُلِّ
حَرْفٍ عَدَّةً مَعَانٍ. وَفِي حَقْلِ الْأَفْعَالِ نَجِدُ أَنَّ هُنَاكَ اشْتِرَاكًا بَيْنَ
الْخَبَرِ، وَالذِّعَاءِ فِي الْأَفْعَالِ الْمَاضِيَةِ، وَكَذَلِكَ فِي الْأَفْعَالِ

1 السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر، الزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب
العلمية، بيروت، طبع اول، 1418ھ/1998ء، ج 1، ص 293

المضارعة¹

اشتراک زبان کے طبعی خواص میں سے ہے۔ حروف کی مباحث میں ہم نحویوں کے دیکھتے ہیں کہ وہ ہر حرف کے کئی کئی معانی بتاتے ہیں۔ اس سے متعلق انہوں نے متعدد مستقل کتب بھی لکھی ہیں جیسے ابن ام قاسم کی ”البنی الدانی فی حروف المعانی“، ہرودی کی ”اللازہیہ فی علم الحروف“ اور اس کی مثل المالمی کی ”وصف الہبانی فی حروف المعانی“ ہے۔ نحویوں نے اپنی ہر کتاب میں حروف جارہ کے باب میں مشترک لفظی کی مباحث کی ہیں اور توضیح کی ہے کہ ہر ہر حرف کے کئی معانی ہیں۔ افعال کے میدان میں افعال ماضی میں ہم خبر اور دعا کے مابین اشتراک پاتے ہیں یہی صورت حال مضارع کی ہے۔

س۔ قرآنی نصوص کی تعدد معنویت اور علماء امت کے تفسیری اختلافات

کسی امر کی دلیل اس کے وقوع کا اثبات بھی ہوتا ہے۔ قرآنی نصوص کی قطعیت اور تاویل واحد کا دعویٰ اطلاق و وقوع کے اعتبار ثابت نہیں ہوتا اور اس کے بالکل برعکس تعدد تاویلات صحابہ، تابعین، ائمہ دین اور صدیوں سے مفسرین کی تفسیرات میں ثابت و موجود ہے جب کہ قائلین قطعیت قرآن اپنے دعوے کو عملاً ثابت نہیں کر سکتے۔

موقف دوم: قرآن مطلقاً ظنی الدلالہ ہے

بعض قدیم مفسرین کے ہاں تعدد تفسیرات اور کثرت تاویلات کے غلبے سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ قرآنی نصوص کی مطلق ظنیت کے قائل ہیں ورنہ ہر ہر آیت کے متعدد معانی نہ بیان کرتے۔ مفسرین کے ہاں تعدد، تنوع کا ہوتا تو قطعیت کے منافی نہیں تھا لیکن مفسرین کی تفسیرات کا تعدد تضاد و اختلاف کی صورت کا ہے۔ عصر حاضر میں جناب

1 عبدالحال سالم مکرم، المشترك اللفظی فی المحلل القرآنی، موسسة الرسامة، بیروت، طبع دوم، 1417ء، ص 19

جاوید احمد غامدی اور ان کے مکتب فکر سے متعلق لوگوں کی رائے میں قرآن من حیث الکل ظنی الدلالہ ہے۔ قرآن کی دلالت کے اولین مخاطبین کے علاوہ کے لیے ظنی غیر قطعی ہونے کے بارے جناب عمار ناصر تحریر فرماتے ہیں:

”کلام کے اولین مخاطب اور اس واقعاتی سیاق کی تعیین جس میں کلام کیا جا رہا ہے اور اسی طرح ان معہوداتِ ذہنیہ کا تعیین جو متکلم اور کلام کے اولین مخاطب کے مابین پائے جاتے ہیں کسی بھی کلام کی صحیح تفسیر کی ایک بنیادی شرط ہے۔ ہر کلام کچھ معہوداتِ خارجیہ اور کچھ معہوداتِ ذہنیہ پر مبنی ہوتا ہے اس لیے کوئی کلام ایسا نہیں ہو سکتا کہ کسی آفاقی مخاطب کو فرض کر کے کیا جائے۔ یہاں تک کہ کلام الہی بھی نہیں“

موقف دوم کے دلائل:

۱۔ معانی کی تفہیم کا دار و مدار انسانی تفہیم و اجتہاد پر ہے جو قطعی نہیں

کسی کلام کی تفہیم ہمیشہ سامع و مخاطب کی عقلی و اجتہادی قوت پر دار و مدار کرتی۔ انسان کی سماعت تک الفاظ پہنچتے ہیں جو معانی کے حامل ہوتے ہیں۔ انسان ان کو اپنے فہم کے مطابق سمجھتا ہے۔ انسان کی تفہیم پر اگر معانی کا دار و مدار ہے تو اس کے اندر قطعیت ممکن نہیں۔ کیونکہ عقول مختلف ہیں، ملکہ اجتہاد کم و بیش ہوتا ہے اس لیے انسان کسی کلام کے جو معانی بیان کرے گا وہ اس کی ذہنی صلاحیت پر دار و مدار کرے گی۔ تفسیرات و تراجم قرآنیہ کے اختلافات اسی کی دلیل ہیں۔

۲۔ زبان و بیان میں مجاز و استعارہ اور الفاظِ مشترکہ کا استعمال قطعیت کے خلاف ہے

زبان کا حسن تشبیہات، مجازات، کنایات اور الفاظِ مشترکہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اہل

زبان کے ہاں یہ مسلمہ ہے کہ معانی میں زور، مبالغہ اور جمالیاتی بلندی تشبیہات و استعارات سے پیدا ہوتی۔ دنیا میں کوئی زبان ایسی نہیں جس میں حقیقی معانی جو ترک کر کے مجازی معانی مراد نہ لئے جاتے ہوں۔ لہذا الفاظ کے ظاہری معانی مقصود نہ ہوں تو غیر ظاہری معانی تک رسائی میں عقل و نظر کا اختلاف فطری ہے۔ قرآن میں بیسیوں جگہ مجازی معانی مراد لئے گئے ہیں یا استعارات و تشبیہات سے بات کو بیان کیا گیا ہے

فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى
الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدٍ قَدِيرٍ وَحَمَلْنَا عَلَى ذَاتِ الْأَوْجِ وَدُسِّرَ تَجْرِي
بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرًا¹

ان آیات میں ”آسمان کے دروازے“، ”زمین کو پھاڑ کر چشمہ بنا دینا“ ”ہم نے اس کشتی کو اٹھالیا“ سب مجازی زبان میں ہے جس کے لغوی و لفظی معانی مراد نہیں ہیں۔ لہذا مجاز، کنایہ اور الفاظِ مشترکہ کا استعمال قطعیت کے خلاف ہے۔

س۔ متکلم کی قلبی مرادِ واحد پر مطلع ہونے کا ذریعہ صرف کلام ہے اور کلام محتمل الوجوہات ہوتا ہے

اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ کلام سے متکلم کا مقصود ایک متعین معنی کا ابلاغ ہوتا ہے تب بھی کسی کلام کے تمام اجزا کا قطعی الدلالہ ہونا ممکن نہیں۔ کیونکہ کلام کسی زبان میں ہوتا ہے اور متکلم کی مرادات تک رسائی اس کے کلام سے ہی ہو سکتی اس کے علاوہ کوئی ذریعہ نہیں ہوتا کہ متکلم کے قلب و ذہن میں موجود واحد مراد جان لی جائے۔ ہر زبان میں مشترک المعانی الفاظ ہوتے ہیں۔ یہ مشترک المعانی الفاظ لغوی اعتبار سے تخلیق ہی متعدد معانی کے لیے ہوئے ہوتے ہیں۔ مثلاً قرد، اور مولیٰ وغیرہ جیسے الفاظ۔ یہ لغوی اعتبار سے

متعدد معانی کے حامل ہیں۔ اسی طرح متکلم کے استعمال سے لفظ معنی تبدیل کر لیتا ہے۔ یہ سب لسانی حقائق اس کا تقاضا کرتے ہیں کہ کسی بھی کلام کو قطعی الدلالہ نہ تسلیم کیا جائے۔

موقف دوم کے علمی نتائج

۱۔ سیاق نزولی بحیثیت اصل التفسیر

قرآن کو مطلقاً ظنی الدلالہ ماننے کے نتیجے میں اصول تفسیر میں سیاق نزول کو حیثیت حاصل ہوگی۔ قرآن کے الفاظ کے اولین مدلول و مخاطب وہی افراد ہیں جو نزول قرآن کے وقت موجود تھے۔ لہذا سیاق نزولی ہی قرآن کے معانی متعین کرے گا اور نزول کے وقت کے مخاطبین کے علاوہ کوئی بھی قرآن کا اصلاً مخاطب و مدلول نہ ہو گا بلکہ تبعاً ہو گا اور اس کا شمول بھی ظنی ہو گا۔ لہذا مشرکین، یہود و نصاریٰ یا منافقین سے مراد بس وہی ہوں گے جو نزول آیات کے وقت موجود تھے اس کے علاوہ کوئی گروہ ان اسلمہ کا مدلول نہیں ہو گا۔ اسی طرح چور کا ہاتھ کاٹنا، زانی کو درے مارنا وغیرہم ان سب کا تعلق عہد نبوت سے یعنی اپنے نزول کے سیاق تک محدود رہے گا۔ قرآن کی ہر نص کا اول مدلولات کے علاوہ اطلاق قیاسی اور ظنی ہو گا۔

۲۔ کلام کی موضوعیت

ہر وہ کلام جس کے معانی متعین نہ ہوں ایسا کلام ہوتا ہے جو تجریدیت (ABSTRACTISM) کا شکار ہوتا ہے۔ ایسے کلام کے ہر سامع و قاری کی تفہیم و تشریح درست ہوتی ہے اگرچہ الفاظ کے ظاہر سے اس کی مناسبت نہ بھی ہو۔ یہ کلام میں انتہائی درجہ کی موضوعیت (SUBJECTIVITY) تسلیم کرنا ہے نتیجتاً ہر شارح کی شرح درست قرار پائے گی۔

۳۔ قرآن کی معنویت کی آفاقیت و عمومیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے

اہل اسلام کا عقیدہ ہے اور قرآن بھی اپنے بارے میں کہتا ہے کہ وہ ہدی للناس

ہے۔ ہدی للناس میں الناس کے لفظ سے صرف رسول اللہ کے دور کے لوگ مراد لینا قرآن کے آفاقی اور ابدی کتاب ہونے کا خاتمہ کر دیتا ہے۔ جو لوگ اس کی دلالت کے مطلقاً ظنیت کے قابل ہوئے انہوں عملاً قرآن کے عملی احکامات کو عہد حاضر میں بالخصوص غیر لازم قرار دیا اور صرف مقاصد احکامات کو اصل قرآن قرار دیا۔

۴۔ ہر ظنی اصول سے نسخ و تخصیص

قرآن میں نسخ و تخصیص و تبیین کے لئے ہر ظنی اصول قابل اطلاق ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اصول عقل، اصول فطرت، اصول تجربہ قرآن کے نسخ، محض اور مبین قرار پاتے ہیں۔ اس لیے کہ ظنی کی تعبیر و تشریح یا تنسخ و تخصیص ظنی سے کی جاسکتی ہے اس میں کوئی عقلی و شرعی مانع نہیں۔ لہذا اگر قرآن کی ظاہر نصوص سے خرق عادت و واقعات کا اثبات ہوتا ہے تو یہ دلالت ظنی ہونے کے ناتے سائنسی و عقلی اصولوں کے مطابق توجیہ و تعبیر سے گزاری جاسکتی ہیں۔

موقف سوم: قرآن مطلقاً قطعی الدلالہ ہے

یہ ایک شاذ اور جدید موقف ہے۔ اس موقف کے مطابق قرآن کی تمام نصوص قطعی الدلالہ ہے اور ہر نص کا صرف ایک مفہوم و معنی ہے۔ نصوص کی متعدد تاویلات شرعاً و عقلاً غلط ہیں۔ مولانا فرای فرماتے ہیں

بان القرآن لا یحتمل الا تاویلا واحدا وقد قدمت القول فی ان

القران "قطعی الدلالہ" و لیس لبعبارته الا مدلول واحد^۱

موقف سوم کے دلائل

۱۔ متکلم کے کلام کا مقصود صرف ایک معنی کا ابلاغ ہوتا ہے۔

۱ الفرای، حمید الدین، التعمیل فی اصول التاویل، تحقیق: محمد سمیع مفتی ص ۳۰

کسی بھی کلام کا مقصود ایک خاص معنی کا اظہار و ابلاغ ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ متکلم کسی خاص معنی کا بیان نہ چاہتا ہو بلکہ اس کا مقصود یہ ہو کہ سامع و مخاطب جو سمجھ جائے وہی درست اور کافی ہے۔ انسانوں کی باہم گفتگو کبھی بھی متعدد معانی کے بیان کے لیے نہیں ہوتی ورنہ ابلاغ و اظہار عبث ہو جائیں۔ متکلم، مبلغ، خطیب اور مقرر سب کا مقصود اپنے خاص متعین معنی کا اظہار ہو تا ورنہ ابلاغ کی ضرورت کیوں پیش آئے؟ اگر سامع و مخاطب کے فہم پر ہی معانی کا دار و مدار صحیح قرار دیا جائے تو بحث و تمحیص اور کلام و گفتگو بے کار قرار پائیں۔ لہذا جب متکلم متعدد معانی کے لیے کلام نہیں کرتا تو اس کے متعدد معانی مراد لینا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ اسی طرح جب کسی کلام کا کوئی متعین معنی نہیں ہے تو اس کلام کا مقصود کیا ہے؟ اس لیے یہ شرعی و عقلی حقیقت ہے کہ کلام ہمیشہ ایک متعین اور خاص معنی کے لیے وجود میں لایا جاتا ہے۔ قرآن بھی اللہ کا کلام ہے کہ جس کی ہر آیت اللہ کی خاص مراد کو ظاہر کرتی ہے جو قطعاً ایک ہی ہوتی ہے۔

۲۔ تاویل واحد پر قرآنی دلیل

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ
وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ
ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ

اس آیت میں جن اہل زلیغ کے بارے بتایا کہ وہ تشابہات کے درپے ہوتے ہیں ان کے طلب معنی کو ”وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ“ کہا گیا۔ اگر تعدد معانی کا امکان ہوتا تو کہا جاتا ”وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَاتِهِ“۔ اسی طرح جب یہ بتایا گیا کہ اللہ تعالیٰ ہی تشابہات کے معنی جانتے ہیں تو کہا گیا ”وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ“۔ اگر تعدد

معانی و تاویلات ہوتیں تو تاویل نہ کہا جاتا بلکہ تاویلات کہا جاتا۔ لہذا اس آیت سے واضح ہے کہ محکم تو محکم ہے تشابہ کی تاویل بھی ایک ہی ہوتی ہے۔ یہاں صراحتاً قرآن کی ہر نص کو قطعی الدلالہ قرار دیا گیا ہے۔

۳۔ رسول اللہ ﷺ سے منقول تفسیرات میں تاویلات متعدد کہیں بھی منقول نہیں۔ محدثین نے کتب حدیث میں رسول اللہ ﷺ کی تفسیرات قرآنی نقل فرمائی ہیں۔ کسی بھی آیت کی رسول اللہ ﷺ سے منقول تفسیروں میں تعدد نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہو کہ قرآن کی اس آیت کی ایک تفسیر یہ ہے اور دوسری تفسیر یہ ہے۔ اگر قرآن کی آیات کے متعین یا غیر متعین طور پر معانی متعدد ہوتے تو رسول اللہ ﷺ خود متعدد تفاسیر فرما کر اس کو سنت بناتے۔ لیکن پورے ذخیرہ حدیث میں ایک روایت بھی موجود نہیں کہ جس میں رسول اللہ ﷺ ایک آیت کے مختلف معانی بتائے ہوں جہاں بھی سوال کر کے معانی پوچھے گئے تو آپ نے قطعی طور پر ایک تفسیر فرمائی۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ قرآن کی آیات کے متعدد معانی نہیں ہوتے اور رسول اللہ ﷺ کا تفسیری اسلوب بھی یہ نہیں ہے کہ ایک آیت کے بہت سے معانی بیان کیے جائیں۔

موقف سوم کے علمی نتائج

ہر موقف کے کچھ علمی نتائج و اثرات ہوتے ہیں۔ اگر پورے قرآن کو قطعی الدلالہ مانا جائے گا تو لازماً تفسیری اصولوں میں تبدیلی آجائے گی۔ ذیل میں اس موقف کے لازمی علمی و عملی نتائج کو زیر بحث لایا جاتا ہے۔

۱۔ مفسرین کی کثرتِ تاویلات کا ابطال

جب تعددِ معانی عقلاً اور شرعاً غلط ہو گا تو لازماً تسلیم کرنا پڑے گا کہ متنوع و متعدد تفسیرات غلط اور ناقابلِ قبول ہیں۔ صرف ایک تفسیر ہی درست ہو سکتی اور وہی دلائل و شواہد

سے متعین کرنا ضروری ہے۔ لہذا قدیم ذخیرہ تفسیر صرف اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس سے پتا چلتا ہے کہ تفاسیر میں اختلافِ اقوال کی انواع کیا ہیں لیکن اس سے قرآن فہمی ناممکن ہے۔

۲۔ قرآن مجید میں احتمالاتِ معانی میں تعین کے حتمی اصول

جب قرآن کو قطعی الدلالہ تسلیم کیا جائے گا تو اس کی تفسیر کے اصول لازماً تبدیل ہو جائیں گے۔ قطعی کے لیے تعبیر و تفسیر میں قطعیت کے حامل کلام کی ضرورت ہوگی نیز یہ عقلی و فطری اصول ہے کہ متکلم کو ہی اپنے کلام کی توضیح کا حق ہوتا ہے اس لیے متکلم کے کلام کے معانی کی تعین میں اشتباہ کی صورت میں اسی کے کلام کے اندر قرآن و استشادات سے ہی ایک معنی کو قبول کیا جائے گا اور اسی کو اولین و حتمی اصول تسلیم کیا جائے گا۔ لہذا قرآن کی قطعیت کا نقطہ نظر تسلیم کرنے کے نتیجے میں تفسیر قرآن کے بنیادی اصول تین قرار پائیں گے۔

اصول اول: قرآن کا ایک حصہ قرآن کے دوسرے حصے کی تفسیر کرتا ہے اور قرآن کا کوئی حصہ، دوسرے حصے کے خلاف نہیں۔ لہذا قرآن کے کسی لفظ یا آیت کے معنی کی تعین میں حتمی اصول قرآنی نظائر ہیں۔

اصول دوم: نظم و سیاقِ قرآنی بھی تعین مفہوم واحد کے لیے قرآنی نظائر کے ساتھ اصل الاصول ہوگا۔ دونوں اصولوں کا تعلق قرآن سے ہی ہے۔ غیر قرآن کو تعبیر و تفسیر کے لیے اصل نہیں قرار دیا جاسکتا کیونکہ متکلم اپنے کلام کا خود شارح ہوتا اور قطعی کلام کی ظنی چیزوں کی شرح کرنے بنیادی اصول نہیں بنانا چاہیے۔

اصول سوم: قرآن سے قبل اللہ کی کتابوں سے معانی قرآن کی تعین میں ترجیحاً مدلی جائے گی کیونکہ اللہ کی کتب میں اسالیب و معانی یکسانیت ہے۔ ایک کتاب اللہ کو دوسری کتاب اللہ سے سمجھنا ہی بہترین ہے۔

۳۔ اصول لغت تفسیر کا اصول ثالث

قرآن کو قطعی الدلالہ تسلیم کرنے کے بعد اس کی تفسیر کے اولین تین اصولوں کے اطلاق کے باوجود اگر قرآن کے کسی لفظ کی معنوی تعیین میں مشکل پیش آئے تو عربی زبان و ادب کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ چونکہ قرآن عربی زبان کے لغوی سیاق و اساس کے مطابق نازل کیا گیا۔ اور یہ ایک حقیقت ہے کہ ہر کلام کسی زبان کے اصولوں پر ہی تشکیل پاتا ہے اس لیے اگر متکلم کے کلام میں کہیں معانی کی تعیین میں اشتباہ پایا جائے اور اس کے اپنے کلام کے سیاق و نظم اور نظائر سے معنوی تعیین ممکن نہ ہو سکے تو الفاظ کے لغوی سیاق کو پیش نظر رکھا جائے گا۔ کیونکہ زبان ہی کسی کلام کی ہیئت میں اصل ہوتی ہے۔ قرآن کی تفسیر میں حدیث سے استفادہ اس لیے کسی بنیادی اصول کی حیثیت سے نہیں ہو سکے گا کہ حدیث کلام الہی نہیں نیز لغت و عربیت کے تناظر میں خود حدیث کے الفاظ کی تشریح کے لیے بھی کلام عرب کی طرف رجوع کرنا ہوتا ہے۔

اصول تاویل

تاویل کا لفظی مطلب رجوع و عود ہے۔ جب کہ اصطلاحاً یہ تفسیر کے معنوں میں بھی بولا جاتا ہے اور کسی لفظ کے ظاہری معنی کو ترک کر کے اس کے مجازی یا غیر متبادر معنی مراد لینے کو بھی کہا جاتا ہے۔ ذیل میں ترک ظاہر کے معنوں میں تاویل کی اصطلاح کے اساسی ضوابط سے متعلق تحقیق پیش کی جائے گی۔

تاویل کے اساسی ضوابط:

اصول اول: کلام میں اصل حمل علی الظاہر ہے

حمل علی الظاہر کا مطلب لفظ کے وہ معنی مراد لینا ہے جو کسی اہل زبان کو لفظ کے محض سماع سے بلا توقف و تردد سمجھ میں آئیں اور اس کی تفہیم کے لیے کسی عقلی واجتہادی کاوش یا دلیل خارجی کی ضرورت نہ پیش آئے۔ ظاہر کے بارے علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں

أما الظاهر فهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل
وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو
المراد¹

ظاہر وہ کلام ہے جس کی مراد غور و فکر کیے بغیر محض سماع سے ہی معلوم ہو جاتی ہے اور اسے عقل و فہم فوری اخذ کر لیتی ہے اس لیے کہ وہ اسی مراد کے لیے ہی وضع ہوا ہوتا ہے۔

۱ السرخسی، محمد بن احمد بن ابی سہل شمس الأئمة (المتوفى: 483ھ)، أصول السرخسی، دار المعرفۃ،

جمہور ائمہ فقہاء، محدثین و مفسرین کے نزدیک نصوص کی ظاہر مراد ہی اصل ہوتی ہے اور بلا ضرورت شرعی و عقلی ظاہر کو ترک کرنا درست نہیں۔ الخطیب بغدادی لکھتے ہیں

ويجب أن يحمل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم على
عمومه وظاهره إلا أن يقوم الدليل على أن المراد به غير ذلك
فيعدل إلى ما دل الدليل عليه¹

اور لازم ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث کو اس کے عموم اور ظاہر پر برقرار رکھا جائے سوائے یہ کہ کوئی دلیل قائم ہو جائے کہ مراد ظاہر کے علاوہ ہے اور وہ دلیل ظاہر سے پھیر دے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

لَكِنَّ الظَّاهِرَ لَا يُشْرِكُ إِلَّا بِدَلِيلٍ²

علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

الواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله، وحمل كلام المكلف على
ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يقصد من اللفظ عند
التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك³

1 الخطيب البغدادي، ابو بكر احمد بن علي (التوتني: 463 هـ)، الفقيه والتقق، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن

يوسف الغزالي، دار ابن الجوزي، السعودية، طبع دوم، 1421 هـ، ج 1، ص 53

2 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (التوتني: 505 هـ)، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية،

بيروت، طبع اول، 1413 هـ / 1993ء، ص 43

3 ابن قيم الجوزية، محمد بن ابي بكر بن ايوب بن سعد شمس الدين (التوتني: 751 هـ)، إعلام الموقعين

عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، طبع اول،

1411 هـ / 1991ء، ج 3، ص 89

ظاہر کلام کی تعیین کے اصول: ظاہر کلام کن معانی کا حامل ہے اس کی تعیین ان دو اصولوں سے ہوتی ہے

۱۔ وضع لغوی: لفظ لسانی اصل کے اعتبار سے جس معنی کے لیے تخلیق ہوا ہے وہی اس کا اصل اور ظاہری معنی ہو گا۔

۲۔ عرف استعمال: اگر کوئی لفظ کثرت استعمال سے اپنے لغوی معنی کی بجائے کسی دوسرے معنی میں مشہور ہو جائے تو وہی معنی اس کا ظاہر اور متبادر معنی کہلائے گا۔

اصول دوم: کلام محتمل التاویل ہو

کلام اپنے الفاظ میں توضیح، سیاق و سباق سے تعلق اور سبب و رود کے ساتھ منسلک ہونے کے اعتبار سے کبھی ایسا ہوتا کہ اس میں تاویل کا احتمال اور گنجائش ہی نہیں ہوتی اور کبھی اس میں تاویل کا احتمال و امکان ہوتا ہے۔ اصولیین نے لغت اور عقلیت کو مد نظر رکھتے ہوئے کلام کی اس تناظر میں جو تقسیمات کی ہیں وہ چار ہیں۔ ظاہر، نص، مفسر، محکم۔

چنانچہ ظاہر کے بارے ڈاکٹر ادیب صالح لکھتے ہیں:

هو اللفظ الذي يدل على معناه بصيغة من غير توقف على قرينة خارجية مع احتمال التخصيص والتاويل و قبول النسخ¹

ظاہر وہ لفظ ہے جو کسی خارجی قرینہ پر انحصار کیے بغیر (فقط) نفس صیغہ سے اپنے معنی پر دلالت کرتا ہو اور اس میں تاویل، تخصیص اور قبول نسخ کا بھی احتمال

ہو۔

نص کی تعریف یہ کی گئی ہے:

1 ادیب صالح، ڈاکٹر، تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی، المکتب الاسلامی، بیروت، طبع سوم، ۱۳۰۳ھ/۱۹۸۲ء، ج ۱،

اللفظ الذي يدل على الحكم الذي سيق لاجله الكلام دلالة واضحة تحتمل التخصيص والتاويل احتمالا اضعف من احتمال الظاهر مع قبول النسخ في عهد الرسالة¹

ایسا لفظ جو اپنے اس حکم پر دلالت کرتا ہے جس مقصد کے لیے کلام کو ترتیب و وجود میں لایا گیا اور اس میں ظاہر کی نسبت تاویل و تخصیص کا احتمال کم ہوتا ہے البتہ عہد رسالت میں وہ قبولیتِ نسخ کا محتمل رہا ہوتا ہے۔

مفسر کی تعریف ان الفاظ کے ساتھ کی گئی:

وَأَمَّا الْمُفَسِّرُ فَهُوَ اسْمٌ لِّلْمَكشُوفِ الَّذِي يَعْرِفُ الْمُرَادَ بِهِ مَكشُوفًا عَلَى وَجْهِ لَا يَبْقَى مَعَهُ اخْتِمَالُ التَّأْوِيلِ²

مفسر ایسے واضح کلام کا نام ہے جس کی مراد اس قدر واضح طریقے سے معلوم ہو کہ اس میں تاویل کا کوئی احتمال باقی نہ رہے۔

اسی طرح محکم وہ کلام ہے:

فَالْمَحْكَمُ مُفْتَنٌّ مِّنْ اخْتِمَالِ التَّأْوِيلِ³

محکم وہ ہے جس میں تاویل ناممکن ہے

محکم میں صرف عن الظاهر قطعاً ناجائز ہے۔ ڈاکٹر ادیب صالح فرماتے ہیں:

و حکم المحکم انه يجب العمل به قطعاً فلا يحتمل صرفه عن ظاهره الى اي معنى آخر⁴

1 ایضاً۔ ج ۱، ص ۱۳۹

2 اصول سرخسی۔ ج ۱، ص ۱۶۵

3 ایضاً

4 تفسیر انصوح۔ ج ۱، ص ۱۷۵

اور محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا قطعیت کے ساتھ واجب ہے۔ چنانچہ اس کے ظاہری معنی کو کسی دوسرے معنی کی طرف پھیرنے کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔

درج بالا بحث سے واضح ہوا کہ تاویل کا امکان صرف ”ظاہر اور نص“ میں ہوتا ہے۔¹
اصول سوم: مؤول الیہ معنی پر محمول کرنے کا احتمال و امکان موجود ہو

جب کسی لفظ کے ظاہری معنی کو کسی دوسرے معنی کی طرف پھیرا جائے تو جس دوسرے معنی کی طرف سے پھیرا جا رہا ہو اس لفظ کے یہ معنی قرار دینا لغتاً درست ہو۔ یہ لفظ اس معنی کا محتمل ہو چاہے مجازاً ہو البتہ کلام عرب میں اس کے مجازاً استعمال کے نظائر و شواہد موجود ہوں اسی طرح قرآن و سنت کی نصوص میں ان معنی کی نظیر موجود ہو یعنی مؤول الیہ معنی لینے کا امکان لغتاً، عرفاً یا شرعاً موجود ہو۔²

جیسے سرسید نے اپنی تفسیر میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد از ولادت گفتگو کرنے کی تاویل کرتے ہوئے لفظ مہد کے بارے لکھا ہے

”صرف لفظ مہد ہے جس پر بحث ہو سکتی ہے مگر مہد سے صرف صغریٰ کا زمانہ مراد ہے نہ وہ زمانہ جس میں کوئی بچہ مقتضائے قانون قدرت کلام نہیں کر سکتا“³
 قرآن کے لفظ ’مہد‘ سے بچپن کا وہ زمانہ مراد لینا جس میں بچہ گفتگو کرنا شروع کر دیتا

1 تفصیل دیکھیے: حافظ عبد اللہ، اصولی لغوی قواعد اور تفسیر قرآن، شیخ زاہد اسلامک سینٹر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور،

ستمبر ۲۰۱۷ء، ص ۱۱۰ تا ۱۳۰

2 اشوکانی، محمد بن علی بن محمد (المتوفی: 1250ھ)، ارشاد الفول الی تحقیق الحق من علم الاصول، تحقیق: الشیخ

احمد عز و عناية، دار الکتاب العربی، بیروت، طبع اول، ۱۳۱۹ھ / ۱۹۹۹ء، ج ۲، ص ۳۳

3 تفسیر القرآن، انسٹیٹیوٹ پریس، علی گڑھ، ۱۸۸۲ء، ج ۲، ص ۲۳۳؛ ضیاء الدین لاہوری، خود نوشت افکار

سرسید، فضلی سنز لیبڈ کراچی، طبع اول، ۱۹۹۸ء، ص ۹۱

ہے، نہ لغت کے اعتبار سے درست ہے، نہ محاورہ عرب میں ان معنوں میں مجازاً مستعمل رہا اور نہ ہی دیگر نصوص قرآن و حدیث اس کی تائید کرتی ہیں۔

اصول چہارم: سیاق کلام، سیاق نزول، سیاق لغوی اور دیگر نصوص اس تاویل کے نقیض نہ ہوں

مؤول الیہ معنی سیاق نزولی، سیاق ذکر و بیان اور لفظ کے سیاق لغوی کے خلاف نہ ہو۔
اسباب النزول: کسی آیت کے معنی کی تعیین میں سبب النزول اس لحاظ سے بنیادی کردار ادا کرتا ہے کہ اس سے اُس آیت کا مصداق و مدلول اول معلوم ہو جاتا ہے اور اس مصداق کو نظیر بنا کر دیگر مصداقات اور غیر مصداقات کا جاننا آسان ہو جاتا ہے۔ مؤول الیہ معنی اگر سبب النزول کے صحیح مصداق کے قطعاً خلاف ہو تو اس کو درست نہیں قرار دیا جاسکتا

سیاق ذکر و بیان: کوئی آیت ترتیبِ توقیفی کے اعتبار سے جس مقام پر قرآن مجید میں موجود ہے اس کا سیاق و سباق اس کے معنی کی تعیین میں اہم ہے۔ اگر مؤول الیہ معنی سیاق و سباق کے خلاف ہوں تو یہ معنی لینا درست نہ ہوگا
سیاق لغوی: اگر مؤول الیہ معنی سیاق لغوی کے خلاف ہوں تو ان کو درست نہیں مانا جاسکتا۔

اصول پنجم: تاویل کے لیے دلیل صحیح موجود ہو

مؤول الیہ معنی لینے کے لیے کوئی دلیل صحیح موجود ہونا ظاہری معنی کو ترک کرنے کے لیے لازمی اور بنیادی شرط ہے۔ قرآن مجید کے عموماً کو اپنے ظاہر عموم پر رکھا جائے گا جب تک کہ تخصیص کے لیے کوئی دوسری نص موجود نہ ہو۔ اسی طرح مطلق کی تفسیر اسی وقت ہی کی جائے گی جب نص اس کا مطالبہ کرے گی۔

مواقع و موجباتِ تاویل

جو مواقع تاویل کو واجب کرتے ہیں:

۱۔ مسلماتِ عقلیہ کے خلاف ہو

تاویل کا موجب کسی نص کا مسلماتِ عقلیہ کے خلاف ہونا ہے۔ مسلماتِ عقلیہ کے خلاف ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ اول۔ دو نصوص کا ایک دوسرے کا نقیض و متضاد ہونا، دوسرا ظاہری معنی کا عبث و فضول ہونا

الف: نقیض و تضاد

اللہ نے قرآن میں ارشاد فرمایا کہ **وَلَوْ كَانَ مِنَ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ کے کلام میں ایک دوسرے کے نقیض باتیں نہیں ہوتیں۔

قرآن نے مشرکین کے دعوے کہ فرشتے اللہ کی بیٹیاں ہیں، کی تردید بھی ان کے تناقض کو استدلال کی بنیاد بنا کر کی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ **فَاسْتَفْتِهِمُ الرِّبَّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ**

اس میں مشرکین پر عقلی اعتراض کیا گیا کہ جب تم اپنے لیے ایک چیز کو ناپسند کرتے ہو تو اللہ کے لیے پسند کرنا کیسے عقلاً درست ہے کیونکہ اللہ کو اعلیٰ مانتے ہو اور ادنیٰ چیز اس کے لیے پسند کرتے ہو جب کہ خود کو ادنیٰ مانتے ہو اور اپنے لیے اعلیٰ چیز پسند کرتے ہو۔ یہ تناقض ہے۔

لہذا قرآن میں تناقض و تضاد کا امکان نہیں۔ جہاں ظاہری تعارض محسوس ہو گا وہاں

تاویل و توجیہ لازم ہوگی۔

مثلاً ایک جگہ قرآن کے بارے کہا: هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ اور دوسری جگہ کہا: هُدًى لِّنَّاسٍ پہلی آیت میں ہدایت قرآنی کو متقیوں کے لیے محدود کیا گیا ہے، جب کہ دوسری آیت میں قرآن کو تمام نسل انسانی کے لیے ہدایت کہا گیا ہے تو ایک گونہ تضاد محسوس ہوتا ہے۔ اس لیے توجیہ و تاویل کا راستہ اختیار کرتے ہوئے کہا جائے گا: پہلے میں ایک جز بیان کیا گیا، یعنی متقین، الناس کا ایک جز ہیں۔ جز کے بیان سے کل کے بیان کی نفی نہیں ہوتی جیسے کوئی کہے کہ مری جیب میں سو روپیہ ہے اور اس کی جیب میں کل پانچ سو روپے ہوں، تو سو روپیہ کہنے میں کوئی خلاف واقعہ بات نہیں ہوگی اور پانچ سو کی نفی نہیں ہوگی۔

ب: عبثیت و لغویت: اگر ظاہری معنی مراد لینا عبثیت کا باعث ہو یا لغویت پیدا ہو جاتی ہو تو وہ ظاہری معنی مراد نہیں لیے جائیں گے اور تاویل واجب ہوگی

۲۔ ظاہری معنی مسلمات شرعیہ کے خلاف ہو جیسے آیات صفات میں ظاہری معنی مراد لینا اللہ کی تنزیہ کے خلاف ہے

۳۔ مسلمات فطرت و مشاہدے کے خلاف ہو۔ جیسے سورج کا طلوع و غروب حقیقتاً تسلیم کرنا ممکن نہیں کیونکہ سورج سائنسی مسلمے کے مطابق نہ طلوع ہوتا ہے، نہ غروب بلکہ گردش زمین کے باعث یہ سب کچھ نظر آتا ہے۔ اسی طرح وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ میں حقیقی ظاہری معانی مراد نہیں ہو سکتے۔

لہذا جب نصوص میں تعارض ظاہری ہو گا، نص کے ظاہری معنی لینا کلام کو عبث یا بے معنی کرتا ہو گا، نص کے ظاہری معنی عقلی مسلمات کے خلاف محسوس ہوں گے، نص کے ظاہری معنی شرعی مسلمات کے خلاف ہوں گے یا مسلمات تجربیہ و مشاہدہ کے خلاف ہوں گے تو تاویل کی جائے گی۔

ضرورت القرآن

ضرورتِ قرآن کا تعلق اس امر کو تسلیم کرنے سے ہے کہ انسانوں کو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں درست اور غلط کی شناخت و تعیین کے لیے ایک ایسے بالاتر ذریعہ علم کی ضرورت ہے جس میں تخمین و ظن، وہم و گمان، ریب و خطا اور تناقض و تضاد کا امکان نہ ہو۔ ایسا محفوظ ذریعہ علم صرف اور صرف وحی ہے۔ وحی کی انسانی زندگی میں بالادستی استدلالی و برہانی ہے نہ کہ محض اعتقادی۔ انسانوں کے ہی طے کردہ اصول و اسالیب استدلال کے مطابق وحی کو بالاتر ذریعہ علم تسلیم کرنا ناگزیر ہے۔ ضرورتِ وحی کو تسلیم کرنے کا لازمی نتیجہ ضرورتِ قرآن کو تسلیم کرنا ہے۔

اس بحث کا سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ کیا دنیا میں غلط اور صحیح کا تصور ماننا لازم ہے؟ یا غلط اور صحیح انسانوں کے ذاتی تصورات و رجحانات کی بنیاد پر طے ہوتا ہے اور ہونا چاہیے؟ تمام انسان اس حیثیت سے برابر ہیں کہ وہ جس چیز کو اپنے لیے حق اور خیر سمجھیں اس کو قبول کر لیں اور ان اختیار کردہ حق کے تصورات میں سے کسی کو دوسرے پر کوئی ترجیح حاصل نہ ہو۔ انسان کی عقلی اور سماجی تاریخ اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ انسانوں نے ہر عہد میں غلط اور صحیح کے تصورات کو تسلیم کیا ہے اور ان کے مابین سماجی اور تمدنی سطح پر کچھ اصولوں پر ہمیشہ اتفاق رہا ہے جو ان کے غلط اور صحیح کے مابین تمیز قائم کرنے میں معیار کا کام دیتے رہے۔ اس پر دو چیزیں شاہد ہیں:

۱۔ صدیوں سے انسانوں کے معاشروں میں تعلیم و تعلم اور درسگاہوں کا نظام

اگر اچھا برا، صحیح غلط، خیر و شر، اعلیٰ ادنیٰ وغیرہ کے تصورات نہ ہوں تو تعلیم و تربیت کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ درس گاہوں کا مقصد ہی انسانوں کو اخلاقی لحاظ سے کچھ اصولوں کی تعلیم دے کر سنوارنا ہوتا ہے۔ ابتدائی معاشروں سے لے کر آج تک تعلیم و تربیت کے نظام کا موجود رہنا اس بات کی علامت ہے کہ انسانی تاریخ میں کبھی ایسا وقت کلی طور پر نہیں آیا کہ انسانوں نے تسلیم کیا ہو کہ خیر و شر کچھ نہیں ہوتا۔ نیکی برائی دونوں کا وجود نہیں لہذا سیکھنے اور سکھانے کے عمل کی ضرورت نہیں۔

۲۔ انسانی معاشروں میں قوانین کی موجودگی اور ان کا نفاذ

انسانی معاشروں کی ہر ہیئت اور ہر تشکیل میں جرم و سزا کے تصورات اور جرائم کے انداد کے لئے قوانین کی موجودگی تاریخی مسلمہ ہے۔ قوانین کا موجود ہونا اس بات کی علامت ہے کہ خیر و شر کے تصورات موجود ہیں اور غلط باتوں کو ناپسند کیا جاتا اور درست کاموں کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا جاتا۔ اگر خیر اور شر کی تفریق نہ ہوتی تو معاشروں میں سزا کے تصورات نہ ہوتے۔

اب دوسرا سوال جنم لیتا ہے کہ غلط اور صحیح کی شناخت کیا ہے؟ اس سوال کا جواب اس پر منحصر ہے کہ حتمی و معیاری ذریعہ علم کیا ہے؟ کونسا ذریعہ علم انسانی ہدایت کے سوال کا درست اور ناقابل تردید جواب دینے کی صلاحیت رکھتا۔ قدیم و جدید علمیات کی مختلف فکری ساختوں میں علم کے تین ذرائع تسلیم کئے جاتے رہے ہیں:

۱۔ حواس (مشاہدہ، تجربہ)

۲۔ عقل (وجدان بھی منتہائے عقل کی غیر ارادی کیفیت ہے)

۳۔ وحی

حواس کا استدلالی مقام

حواس سے مراد حواس خمسہ ہیں جو انسان کے لیے ہر طرح کی معلومات کے حصول کا وسیلہ ہیں۔ مختلف طبقہ ہائے فکر میں حواس کو انسان کے لئے حتمی اور معیاری ذریعہ علم تسلیم کیا گیا اور خیر و شر کا پیمانہ مانا گیا۔ لیکن حواس کا معیاری ذریعہ علم ہونا درج ذیل وجوہات کے باعث بدیہی طور پر غلط ہے۔

۱۔ حسی معلومات ناقص ہوتی ہیں۔

انسان کو حس کے ذریعے ادھوری اور نامکمل معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ بسا اوقات انسان کسی گفتگو کو سنتا ہے مگر الفاظ کی سماعت کو درست انداز میں نہیں کر پاتا۔ سماعت میں خلل کا باعث متعدد چیزیں ہو سکتی ہیں لیکن اس سے حواس کا نقص ثابت ہوتا ہے۔ انسان بڑے غور سے سننے کے باوجود ”میں“ کو ”تیس“ سنتا ہے۔ انسان روزمرہ سے مشاہدے سے جانتا ہے کہ اس کے حواس کے اندر خلقی طور پر ضعف موجود ہے اور وہ معلومات کو اپنے دائرہ میں باسانی نہیں لا سکتے اور معلومات ناقص رہ جاتی ہیں۔ انسان کی سماعت پر شور، ضعف سماعت کی بیماری، کان میں کوئی عارضی رکاوٹ، ہوا کی لہروں کا نہ ہونا اور دیگر بہت سے عوامل اثر انداز ہوتے ہیں۔ اسی طرح بصارت کی معلومات عموماً ناقص ہوتی ہیں جو کہ روزمرہ کا مشاہدہ ہے۔ ناقص معلومات کو حتمی اور معیاری ذریعہ علم تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ حسی معلومات تناقض ہوتی ہیں۔

حواس ہمیں تناقض اطلاعات فراہم کرتے ہیں۔ آسمان کا رنگ دوپہر کو نیلا، شام کو سرمئی اور رات کا سیاہ نظر آتا۔ حواس کی یہ تینوں اطلاعات بیک وقت کیسے صحیح ہو سکتی ہیں؟ اس کی توضیح اس مثال سے بھی کی جاتی ہے۔ پانی کے تین برتن لیں، ایک میں گرم پانی، دوسرے میں سرد اور تیسرے میں معتدل پانی ڈالیں۔ اپنا بائیاں ہاتھ گرم پانی میں ڈالیں اور دایاں ہاتھ سرد پانی میں۔ تھوڑی دیر بعد دونوں ہاتھ معتدل پانی میں ڈال دیں۔ بائیاں ہاتھ اس پانی کو سرد اور دایاں ہاتھ اس کو گرم محسوس کرے گا۔ اس طرح حواس تناقض اطلاع دیتے ہیں۔

۳۔ حسی معلومات غلط ہوتی ہیں

حسی معلومات کچھ معاملات میں ہمیشہ غلط ہوتی ہیں۔ مثلاً آسمان پر ستارے چھوٹے چھوٹے ذرے اور سورج ایک طشتری نظر آتا ہے۔ لیکن ہم سب جانتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے سورج اس زمین سے آٹھ گنا بڑا ہے اور یہ چھوٹا نظر آنا ہماری بینائی کا قصور ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ حس سے حاصل ہونے والی یہ معلومات غلط ہیں

۴۔ حیات انسان کا خاصہ نہیں۔ جانور بھی حس میں شریک ہیں

حس کی معلومات کو اگر حتمی اور آخری سمجھا جائے تو انسان اور حیوان برابر ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کا علم بھی حسی ہوتا ہے۔ حیوانات حسی مخلوق ہیں اور ان کی زندگی کی رہنمائی ان کی حس کی معلومات پر ہی دارومدار کرتی ہے۔ انسان کا امتیاز حیات نہیں ہے۔ اگر انسان حس کی رہنمائی میں زندگی گزارنے لگے تو گویا اس نے حیوانیت محض کو اپنی اصل اور حقیقت قرار دے لیا۔

۵۔ صداقت کی معروضیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کی حس کی عطا کردہ معلومات ہی حتمی ہوتی ہیں اور علم حسی ادراک کا نام ہے تو صداقت کی معروضیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ نہ تو کوئی خیر کا تصور باقی رہے گا اور نہ کوئی شر کا۔ کیونکہ ہر انسان کی حیات کو پیمانہ مان لیا جائے گا تو ہر انسان اپنی ذات میں خیر و شر کا پیمانہ بن جائے گا۔ گویا ہزاروں خیر و شر کے پیمانے وجود میں آجائیں گے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ خارج میں کوئی خیر، اچھائی یا نیکی نہیں مانی جا سکے گی۔ جس کو جو محسوس ہو گا وہی اچھا ہو گا۔ سوفسطائیہ نے علم کو حسی ادراک قرار دیا تھا۔ افلاطون نے سوفسطائیہ کے فلسفی پروٹاگورس کی تردید جس داخلی تناقض کے اصول استدلال کے ساتھ کی وہ ذیل میں نقل کیا جاتا ہے

پروٹاگورس: جو تمہارے لیے سچ ہے وہ تمہارے لیے سچ ہے اور جو میرے لیے سچ ہے وہ میرے لیے سچ ہے۔

افلاطون: تمہارا یہ مطلب ہے کہ میری ذاتی رائے سچ ہے؟

پروٹاگورس: یقیناً میرا یہی مطلب ہے؟

افلاطون: میری رائے یہ ہے تمہارا نظریہ سراسر غلط ہے۔ میری رائے درست ہے؟

پروٹاگورس: ہاں تم درست کہتے ہو!

۶۔ ماوراء حس چیزوں کا وجود اور حیات کی ناکامی

حس کی رسائی ماوراء حس چیزوں تک نہیں ہو سکتی اور یہ ایک مسلمہ

1 حیات کی تردید میں افلاطون کا نظریہ علم دیکھیے: نعیم احمد ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ یونان، علمی کتب خانہ لاہور،

حقیقت کہ مادراء حس چیزیں موجود ہیں جن کا ادراک ممکن نہیں۔ سائنس جنہیں بیکیٹیریا اور وائرس کہتی ہے انسان کی بصارت ان کا کبھی بھی ادراک نہیں کر سکتی۔ آنکھ کی رسائی محدود ہے۔ اس کائنات میں ایسا بہت کچھ ہے جو خوردبین سے تو نظر آتا لیکن انسان کے حواس براہ راست اس کو جاننے سے قاصر ہیں۔ یہ حواس کی محدودیت کا ثبوت ہے۔

۷۔ حواس کی معلومات خود حواس میں محفوظ نہیں رہ سکتیں

انسانی حواس خمسہ اپنے اپنے فطری افعال ایک میکاکی انداز میں ادا کرتے ہیں اور جو وہ معلومات حاصل کرتے ہیں ان کو خود محفوظ نہیں رکھ سکتے۔ انسانی کان سماعت کرتے ہیں یعنی آوازوں کو سنتے ہیں لیکن آواز کو سن کر اس کو محفوظ کرنے کے لیے کان کی فعالیت ختم ہو جاتی ہے اور انسانی حافظہ کی ضرورت پڑتی ہے گویا کان بس سن سکتے ہیں اور خود یہ بھی نہیں جانتے کہ جو فعل وہ سر انجام دے رہے اس کو سننا کہتے ہیں۔ یہ عقل بتاتی ہے کہ اس عمل کا نام سماعت ہے۔ آنکھ ایک لمحے میں لاکھوں تصاویر لیتی ہے لیکن ان تصاویر کو محفوظ رکھنے کا مقام آنکھ نہیں ہے بلکہ حافظہ ہے جو دماغ میں ہوتا ہے۔ لہذا حواس خود منحصر نہیں ہیں بلکہ ان کا دار و مدار ذہن پر ہے۔ جو ذریعہ خود منحصر اور خود متکفی نہ ہو اس کو معیار تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

عقل کی برہانی حیثیت کی تعیین

انسان حیوان عاقل کہلاتا ہے اور اس کا اختصاص صاحب عقل ہونا ہے۔ عقل کے باعث ہی انسان مکلف ٹھہرتا اور عقل ہی اجتہاد و ایجاد میں کار فرما ہوتی۔ امام غزالی عقل کا مرتبہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فَقَدْ تَنَاطَقَ قَاضِي الْعَقْلِ وَهُوَ الْحَاكِمُ الَّذِي لَا يُعْزَلُ وَلَا يُبَدَّلُ
وَشَاهِدُ الشَّرْعِ وَهُوَ الشَّاهِدُ الْمُرَكَّبِيُّ الْمُعَدَّلُ — الْعَقْلُ الَّذِي هُوَ
أَشْرَفُ الْأَشْيَاءِ لِأَنَّهُ مَرْكَبُ الدِّيَانَةِ وَحَامِلُ الْأَمَانَةِ إِذْ عَرَضَتْ عَلَى

الْأَرْضِ وَالْجِبَالِ وَالسَّمَاءِ فَأَشْفَقْنَ مِنْ حَمْلِهَا وَأَبْنَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا
غَايَةَ الْإِبَاءِ¹

عقل کے قاضی نے فیصلہ سنا دیا۔ عقل وہ حاکم ہے جو کبھی معزول اور تبدیل نہیں ہوتا اور یہ شریعت کی گواہ ہے اور یہ ایسا گواہ جو پاکیزہ اور عادل ہے۔ عقل وہ ہے جو اشیا میں سب سے زیادہ صاحبِ شرف ہے کیونکہ یہ دیانت کی سواری ہے اور حاملِ امانت ہے وہ امانت جس کو زمین، پہاڑ اور آسمان پر پیش کیا گیا تو وہ اس کو ذمہ لینے سے ڈر گئے اور انتہائی معذرت کر لی۔

شریعت عقل کو اعلیٰ مقام دیتی ہے لیکن عقل کو حتمی، قطعی اور لازمی ذریعہ علم کے طور پر تسلیم کرنا دراصل عقل کی وسعت سے زیادہ بوجہ ڈالنا ہے۔ جس طرح آنکھ سے سنا نہیں جاسکتا اور کان سے دیکھا نہیں جاسکتا اور یہ دونوں افعال ان کے فطری افعال نہیں ہیں اسی طرح عقل کی رسائی بھی محدود ہے اور مغیبات کے جہان کے حقائق تک اس کی پہنچ نہیں۔ عقل اپنے ہی استدلالی اصولوں کے تحت خود کو معیارِ خیر و شر اور حتمی ذریعہ علم کیوں نہیں کہہ سکتی ہے، اس کا جائزہ درج ذیل سطور میں پیش کیا جاتا ہے۔

۱۔ عقل حواسِ خمسہ کی محتاج ہے

عقل کے تحلیل و تجزیہ کے لیے معلومات و اطلاعات حواسِ خمسہ کے ذریعے فراہم ہوتی ہیں۔ حواسِ خمسہ سے محروم شخص کی عقل خود سے کچھ استنباط و استخراج نہیں کر سکتی کیونکہ اس کے پاس خام مواد موجود نہیں ہوتا۔ لہذا عقل کا خود مکنتی یا اپنی انفرادی حیثیت سے کافی اور حتمی ہونا واضح طور پر غلط ہے۔ نیز عقل اپنے استدلال کی

¹ الغزالی، ابوحامد محمد بن محمود (التونبی: 505ھ)، المستصفی، تحقیقی: محمد عبدالسلام عبدالشانی، دارالکتب العلمیہ،

بنیاد جس خام مواد پر رکھتی وہ حواسِ خمسہ کا عطا کردہ ہوتا ہے اور حواسِ خمسہ کی معلومات حتمی اور یقینی نہیں ہوتیں جیسا کہ اوپر ثابت کیا گیا۔ لہذا ناقص معلومات کی بنیاد پر استدلال و تجزیہ درست نہیں ہو سکتا۔

۲۔ عقل وہم کا شکار ہوتی ہے

عقل کے فیصلوں میں وہم کی مداخلت ہو جاتی جس کی وجہ سے عقل کو حتمی معیار علم نہیں مانا جا سکتا۔ مثلاً اگر ایک شخص کو اگر دو فٹ اونچی دیوار پر چلنے کے لیے کہا جائے جس کی چوڑائی تین فٹ ہو تو وہ آسانی سے اس پر چل لے گا۔ لیکن اگر اسے کسی ایسی ہی دیوار پر چلنے کے لئے کہا جائے جس کی اونچائی سو فٹ ہو تو وہ وہم اور خوف کے باعث ایک قدم نہیں اٹھا سکے گا حالانکہ اس دیوار کی چوڑائی میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی اور نہ ہی انسان کے وجود میں کوئی فرق آیا جب کہ اتنی چوڑائی پر پہلے وہ آسانی چل چکا ہے۔ عقل جانتی ہے کہ یہ دیوار اتنی ہی چوڑی ہے لیکن اس کے باوصف اس پر وہم کا غلبہ ہو گیا۔

۳۔ عقول میں تفاوت ہے

انسانی عقول میں تفاوت ایک بدیہی امر ہے۔ مختلف عقولوں کے حامل افراد ہوتے ہیں اور ایک ہی مسئلہ میں ان کی عقول مختلف آراء رکھتی ہوتی ہیں۔ نابالغوں، نوجوانوں اور تجربہ کار بڑی عمر کے افراد کی عقولوں میں فرق ہوتا ہے۔ اب کس کی عقل کو حتمی مانا جائے گا خود عقل اس کا فیصلہ نہیں کر سکتی۔ ہر عقل خود کو فیصلہ کن سمجھتی۔ عقول کا تفاوت یہ سوال پیدا کر دیتا ہے کہ کون کس عقل کی پیروی کرے؟ اگر کسی ایک عقل پر اتفاق ہو بھی جائے تو پھر بھی باقی عقول کی نااہلیت ثابت ہو جائے گی۔

۴۔ عقل جذبات کا شکار ہو جاتی ہے

انسانی شخصیت کے تین پہلو ہیں عقلی، جذباتی اور جبلی (طبعی) اور شہوانی بھی اسی کو کہا جاتا۔ انسانی عقل اس کے جذباتی و جبلی پہلوؤں سے مغلوب ہو جاتی ہے۔ قتل و فساد کا ظہور اور عفت و عصمت کے خلاف کام اسی کا مظہر ہیں۔ ایک شراب نوش فرد کو جب شراب کی نجاست اور مضرت سے آگاہی ہو جاتی ہے تو عقل اس کو ترک کر دینے کے لیے کہتی لیکن عقل پر طبیعت بار بار غالب آتی ہے حالانکہ عقلاً وہ اس کو ترک کرنا چاہتا ہوتا ہے۔

۵۔ عقل کی ناکامی پر تاریخ عقلیات و فلسفہ گواہ ہے

فلسفہ کی تاریخ کا مطالعہ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ عقل انسان کے بنیادی سوالوں کا جواب دینے میں ناکام رہی ہے۔ یونانی فلاسفہ سے لے کر آج کے مغربی فلاسفہ تک سب انسان، خدا، خیر اور کائنات سے متعلق بنیادی سوالوں کا جواب دینے سے عاجز ہیں اور جن فلاسفہ نے ان سوالوں کا عقل سے جواب دینے کی کوشش کی ہے ان کے فلسفے باہم ایک دوسرے کا رد ہیں۔ حواس اور عقل دونوں انسان کو یقینیات تک نہیں پہنچا سکتے۔ لہذا ایک ایسا ذریعہ علم درکار ہے جو حقیقت تک یقینی طور پر پہنچائے۔ ان دونوں سے ماوراء ذریعہ علم وحی ہے۔

وحی کا استدلالی مقام

وحی حتمی، حقیقی، قطعی اور ربانی ذریعہ علم ہے جس سے انسان کی ہدایت مکمل طور پر وابستہ ہے۔ وحی کی ضرورت و حقانیت کا اثبات قرآن کی ضرورت و حقانیت کا اثبات ہے۔ وحی انسان کے لیے کن دلائل کی بنیاد پر حتمی و قطعی معیار خیر و شر ہے، ذیل میں ذکر کیے جاتے ہیں۔

دلیل تاریخی

صدیوں سے انسانی معاشروں میں مذہب اور وحی کے تصورات موجود ہیں۔ انسان کی معلوم تاریخ میں کوئی ایسا زمانہ نہیں گزرا جب مذہب و وحی کا تصور موجود نہ ہو۔ جن لوگوں نے اپنے اوپر وحی کے نزول کے دعاوی کیے تاریخ بتاتی ہے کہ انہوں نے صدیوں کے زمانی فرق کے باوجود ایک ہی بات کہی اور ایک ہی طرح کی دعوت دی۔ صدیوں کے فاصلوں کے باوجود پہلے آنے والے انبیاء بعد میں آنے والوں کی خبر دیتے رہے۔ ایک دوسرے سے صدیوں کے زمانی فرق پر مبعوث ہونے والے افراد کا ایک ہی بات کہنا اس کی دلیل ہے کہ ان مصدر علم ایک ہی ہے۔ عقلیات کی تاریخ ایک دوسرے کی تردید کی تاریخ ہے جب کہ وحی کی تاریخ ایک دوسرے سے تطابق و تالیف کی تاریخ ہے۔ یہودیت، نصرانیت اور اسلام تینوں کے ہاں عقیدہ توحید کا اثبات اشتراک عقاید کی علامت ہے۔¹

تاریخ دوسری بات یہ بتاتی ہے کہ انبیاء کے تبعین آخر کار محفوظ و غالب رہے جب کہ مخالفین تباہ و برباد کر دیے گئے۔ تاریخ صدیوں کا یہی تسلسل بیان کرتی ہے۔ تاریخ بتاتی کہ اگر افراد و اقوام نے وحی کو بالادست اور حتمی ذریعہ علم نہیں مانا تو تباہ کر دیے گئے۔ یہ تاریخی دلیل وحی کی حقانیت کی دلیل ہے لہذا وحی کی حقانیت اس کی فوقیت اور اس کے واجب الاتباع ہونے کی بھی دلیل ہے۔

دلیل اخبارِ نبوی

انبیاء نے وحی کے علم کے ذریعے اخبارِ ماضیہ کی بھی خبر دی اور مستقبل میں وقوع پذیر

1 شرائع میں اختلاف تضاد و تناقض کی علامت نہیں۔ معالج کا علاج اگر زمان و مکان اور افراد و طبائع کے اعتبار سے مختلف ہو تو اس کو تناقض نہیں کہتے۔ اسی طرح مذاہب میں تحریفات و تلبیسات کے باعث اعتقادی بگاڑ تناقض کی علامت نہیں۔

ہونے والے واقعات کی اطلاع دی دی۔ دونوں زمانوں سے متعلق ان کی اطلاعات حق ثابت ہوئیں۔ مثلاً یہود نے مشرکین کو تین سوالات بتائے کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھیں اگر وہ سچے رسول ہیں تو ماضی کی یہ خبریں ضرور صحیح صحیح بتلا دیں گے۔ چنانچہ آپ ﷺ سے روح کیا ہے؟ اصحاب کھف کون تھے؟ ذوالقرنین کون تھے؟ سوالات کئے گئے۔ رسول اللہ ﷺ نے اگلے دن بتلانے کا وعدہ کیا لیکن ان شاء اللہ کہنا بھول گئے جس کے باعث کچھ دن وحی نازل نہ ہوئی۔ مشرکین نے غوغا شروع کر دیا۔ یہاں تک کہ وحی نازل ہوئی اور آپ نے یہ ماضی کے احوال تفصیلاً بیان کئے۔ جو یہود کو مذہبی روایت کے ذریعے معلوم تھے لیکن امتحاناً رسول اللہ ﷺ سے پوچھوا رہے تھے۔ اسی طرح مستقبل کی خبریں رسول اللہ وحی کے ذریعے درست بتائیں اور حرف بحرف درست ثابت ہوئیں۔¹ اگر وحی کے بغیر رسول ﷺ یہ اطلاعات دیتے تو ان کو اپنی طرف منسوب کرتے کیونکہ کسی کمال کو اپنی طرف منسوب کرنا باعث شان و مرتبہ ہوتا ہے لیکن آپ ﷺ نے اپنی طرف منسوب نہیں فرمایا۔ نیز اگر یہودیوں میں سے کسی سے معلومات لیتے تو اول یہودی یہ معلومات کبھی نہ دیتے کیونکہ جو دشمنی کے باعث مشرکین کو اکسا کر سوالات کرنے بھیج چکے تھے ان کے ہاتھ تو موقع آجاتا باطل ثابت کرنے کا۔ ثانیاً اگر سوالات کے جوابات دیتے تو غلط جوابات دے کر رسوا کرنے کی کوشش کرتے۔ اس لئے ان سوالات کا جواب دینا جو صدیوں قبل کے واقعات تھے ثابت کرتے وحی علی الاطلاق حق ہوتی۔

رسول اللہ ﷺ کی طرف سے مستقبل کی درست اطلاعات دینے کی مثلہ سینکڑوں ہیں جس کی بہت مشہور مثال رومیوں کی فتح کی پیشین گوئی ہے جو اس وقت کی گئی جس وقت

1 الطبری، محمد بن جریر، أبو جعفر (التونی: 310ھ)، جامع البیان فی تأویل القرآن، تحقیق: احمد محمد شاکر،

رومی نہ صرف ایرانی سلطنت کے ہاتھوں بدترین شکست کھا چکے تھے بلکہ ہر قتل کو اپنا دار السلطنت قسطنطنیہ بچانا بھی محال لگ رہا تھا اور وہ بددلی اور مایوسی کے عالم میں سرگرداں تھا۔ ایسے وقت میں جب امکانات کی دنیا میں رومیوں کے فتح یاب ہونے کی ہلکی سی امید نہ تھی قرآن گوئیے لگا

الْمِ غَلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ
فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ¹

الم۔ قرسی علاقوں میں رومی مغلوب ہو گئے اور اپنی اس مغلوبیت کے بعد چند ہی سالوں میں وہ دوبارہ غالب آجائیں گے۔ پہلے بھی اللہ ہی حکم جاری و ساری تھا اور اس کے بعد بھی اسی کا حکم چلے گا۔

پھر مشرکین و یہود نے کھلی آنکھوں سے دیکھا کہ ایرانیوں پر رومیوں نے فتح پائی اور ایرانیوں کو اپنی سلطنت کا خاتمہ نظر آنے لگا۔² جس وحی کی حقانیت اس طرح ثابت ہو کہ ایک کام کا وقوع اسباب کے اعتبار سے ناممکن نظر آ رہا ہو اور ایک فرد جو دور افتادہ صحرا میں موجود ہو جس کا کسی طرح کا بھی رابطہ دونوں سلطنتوں کے واقفانِ احوال سے نہ ہو اور وہ وحی کی روشنی میں پیشین گوئی کرے جو پوری ہو جائے تو اس کی لائی ہوئی وحی کا حق ہونا ایک بدیہی امر بن جاتا ہے۔

دلیل تخلیقی

انسان عقلاً یہ مانتا ہے اور اس کا مشاہدہ اس کی تلبید کرتا ہے کہ کوئی وجود بلا کسی علت یا محرک کے وجود نہیں پا سکتا۔ ہر چیز کا وجود میں آنا کسی

1 الروم۔ ۱۔ ۳

2 ظفر علی خان، مولانا، غلبہٴ روم، یکا کتابیں، لاہور، ۲۰۱۳ء

بنانے والا کا محتاج ہے۔ مشین بنتی ہے تو اس کا بننا کسی بنانے والے پر منحصر ہے۔ اور بنانے والا ہی اس مشین کو سب سے زیادہ بہتر جانتا ہوتا ہے۔ یہ خلاف عقل بات ہے کہ ایک صانع اپنی مصنوع و مخلوق کی ماہیت و حقیقت اور اس کے کام کرنے کے صحیح طریقے سے واقف نہ ہو نیز وہ اپنی مصنوع سے متعلق کوئی رہنما کتاب (Guide Book) مہیا نہ کرے بلکہ اندازوں اور تخمینوں پر چھوڑ دے۔ انسان بھی ایک مخلوق ہے اور اس کا وجود کسی خالق کا محتاج اور وہی خالق اس کو سب سے بہتر جانتا ہے کہ اس کا درست چلنا کیسے ممکن ہے۔ لہذا اللہ جو خالق ہے، کی ہدایات ہی مخلوق کے لیے حتمی ہو سکتی ہیں۔ اللہ کی ہدایات وحی کے ذریعے پتا چلتی ہیں۔ اور اللہ کی آخری وحی قرآن ہے۔

دلیل اعجازی

وحی کے حتمی اور ناقابل تردید ذریعہ علم ہونے کا ایک اور ثبوت اس کی یہ تحدی ہے کہ اس کی مثل بنا کر لاؤ۔ کسی چیز کی فوقیت اس کے مقابلے سے عاجز ہو جانے سے ثابت ہو جاتی۔ چنانچہ آخری وحی قرآن کا چیلنج صدیوں بعد بھی برقرار ہے کہ اس جیسا جمالیاتی، لسانیاتی، معنوی اور تاثیر کی کمالات سے لبریز کلام لے کر آؤ اور آج تک اس کی مثل نہ لائی جاسکی۔ تحدی سے متعلق آیات درج ذیل ہیں

قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا¹

کہہ دیجیے اگر انس و جن سارے جمع ہو جائیں کہ وہ اس قرآن کی مثل لائیں، وہ کبھی اس کی مثل نہیں لاسکتے اگرچہ وہ ایک دوسرے کے مددگار بن جائیں۔

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنْ
اسْتَطَعْتُمْ مِنْ ذُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ فَاَلَمْ يَسْتَجِيبُوْا لَكُمْ
فَاعْلَمُوْا اَنْمَّا اُنزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ¹

کیا یہ کہتے ہیں کہ اس کو آپ نے گھڑ لیا ہے؟ آپ ان سے کہیں کہ اس جیسی
دس سورتیں بنا کر لے آؤ اور اللہ کے علاوہ جس کی تمہارے اندر استطاعت ہے
اس کو بلاو اگر تم سچے ہو۔ پھر اگر وہ تمہاری یہ بات قبول نہ کریں تو جان لو کہ یہ
قرآن اللہ کے علم سے اتارا گیا ہے

وَ اِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ
وَاذْعُوْا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ ذُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ فَاِنْ لَمْ تَفْعَلُوْا وَلٰكِنْ
تَفْعَلُوْا²

اگر تم جو کچھ ہم نے اپنے بندے پر نازل کیا اس کے بارے شک میں ہو تو اس
کی ایک سورت کی مثل سورت لے آؤ اور اپنے مددگاروں کو بھی بلاو اگر تم سچے
ہو۔ اگر تم نہ کر سکو اور ہرگز نہیں کر سکو گے۔³

1 سورہ-۱۳، ۱۴

2 البقرہ-۲۳، ۲۴

3 ضرورت القرآن کے عنوان سے مباحث دیکھیے: شمس الحق افغانی، علامہ، علوم القرآن، البشری، لاہور،

۲۰۱۵/۱۳۳۶ء، ص ۱۳-۳۱؛ خالد محمود، علامہ ڈاکٹر، آثار التنزیل، محمود پبلی کیشنز، لاہور،

۱۳۳۵ھ، ج ۱، ص ۳۱-۳۲

موضوع القرآن

ہر کتاب کسی نہ کسی موضوع کے پیش نظر معرض وجود میں آتی ہے۔ اس کے تمام مشمولات و محتویات کا تعلق اسی موضوع سے ہوتا ہے۔ اگر ضمناً کسی دوسری بات کا بیان کرنا توضیح کے لیے ضروری ہو تو اس کا بیان ضرورت تک محدود رہتا ہے اور ضمنی مضامین کو اصل پر غالب نہیں کیا جاتا۔ کسی کتاب یا کلام کا یہ نقص شمار کیا جاتا ہے اگر اس کا

۱۔ کوئی متعین موضوع نہ ہو اور نہ ہی اس کتاب کے مطالعہ سے اس کا کوئی متعین موضوع پتا چلتا ہو۔

۲۔ متعین موضوع کے مطابق اس کے مشمولات و مضامین نہ ہوں بلکہ ہر موضوع کی باتیں اس میں داخل کر دی گئی ہوں۔

۳۔ موضوع سے متعلق جن امور و مباحث کا بیان لازمی تھا ان کو کلی یا جزوی طور پر ترک کر دیا گیا ہو۔

۴۔ کتاب یا کلام کے اصل موضوع پر ذیلی مباحث یا حشو و زوائد غالب ہوں اللہ کا کلام اور اس کی آخری کتاب قرآن مجید ان عیوب و نقائص سے

پاک ہے۔

ہدایتِ انسانی۔ موضوعِ قرآن

قرآن کریم کا موضوع کیا ہے خود قرآن نے اس کے بارے صراحت کی ہے کہ قرآن کا مقصود ”ہدایتِ انسانی“ ہے اور اسی ہدایت کے اصولی و اجمالی

اور کہیں تفصیلی و توضیحی بیان کا نام قرآن ہے۔ قرآن کا موضوع اس کی پہلی سورت الفاتحہ میں، جو دعائیہ اسلوب میں ربانی تحفہ ہے، بیان ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ¹ (ہمیں سیدھا راستہ دکھا) اس کے بعد سورۃ البقرہ کے آغاز میں قرآن کے موضوع و مقصد کو بیان کرتے ہوئے کہا گیا

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ²

یہ وہ کتاب ہے جس میں کوئی شک نہیں، یہ متقیوں کے لیے ہدایت ہے۔

قرآن کی سینکڑوں آیات براہ راست اور سینکڑوں بالواسطہ اپنے موضوع کے ہدایت انسانی ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ ذیل میں چند منتخب آیات درج کی جاتی ہیں جو صراحت سے بتاتی ہیں کہ قرآن کا موضوع ہدایت ہے۔

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ³

رمضان کے مہینے میں قرآن نازل کیا گیا یہ لوگوں کے لئے ہدایت ہے۔

قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ⁴

تحقیق تمہارے پاس اللہ کی طرف سے نور اور کھلی کتاب آگئی ہے اللہ اس کے ساتھ اس کو ہدایت دیتا ہے جو اس کی رضامندی کی اتباع کرتا ہے جو سلامتی کے راستے ہیں اور وہ ان کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف لے جاتا ہے اور وہ صراط

1 الفاتحہ۔ 5

2 البقرہ۔ 1

3 البقرہ۔ 185

4 المائدہ۔ 15، 16

مستقیم کی طرف ہدایت دیتا ہے۔

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ¹

بے شک یہ قرآن سیدھے (صحیح) راستے کی طرف رہنمائی کرتا ہے

طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ هُدًى وَنُورٍ لِلْمُؤْمِنِينَ

(النمل-۲۰۱)

طس یہ قرآن اور روشن کتاب کی آیات ہیں جو ہدایت ہے اور ایمان والوں کے

لیے خوش خبری ہے۔

ہدایت قرآن کی خاص اصطلاح ہے۔ جس کے معنی بھی قرآن نے خود

درج ذیل طریقوں سے متعین کیے۔

الف: قرآن نے ہدایت کی حقیقت کو ظاہری و باطنی صالح اعمال کے تذکرہ کے ساتھ واضح

کیا ہے۔

مثلاً اللہ کی کتاب اور ایمان کو ہدایت کے مظاہر قرار دیتے ہوئے فرمایا:

وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا

الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ

لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ²

اور اسی طرح اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہم نے اپنے حکم سے ایک روح تمہاری

طرف وحی کی۔ آپ کو معلوم نہ تھا کہ کتاب کیا ہے اور ایمان کیا ہے؟ مگر ہم

نے اس کو نور بنایا جس کے ذریعے سے اپنے بندوں میں سے جسے چاہتے ہیں

1 الاسراء-۹

2 الشوریٰ-۵۲

ہدایت دیتے ہیں اور بلاشبہ آپ سیدھے راستے کی طرف ہدایت دیتے ہیں۔
تقویٰ کو ہدایت کی علامت کے طور پر پیش کیا:

رَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ¹

نماز کو ہدایت کے سیاق و تناظر میں بیان فرمایا

قُلْ إِنَّ هُدًى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأَمْرًا لِّسَلِيمٍ لِّرَبِّ الْعَالَمِينَ وَأَنْ
أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُواهُ²

کہہ دیجیے، بے شک حقیقی رہنمائی تو صرف اللہ کی ہے رہنمائی ہے اور ہمیں یہ
حکم ملا ہے کہ ہم مالک کائنات کے آگے سر تسلیم خم کر دیں اور یہ کہ ہم نماز قائم
کریں اور اس کی نافرمانی سے بچیں۔

ب: ان معتقدات و اعمال کا تصریحاً ذکر کیا جو ہدایت دشمنی اور گمراہی ہیں۔

مثلاً خواہشاتِ نفس کی پیروی کو ہدایت سے دوری قرار دیا:

أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ
وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ عِثَابًا فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا
تَذَكَّرُونَ

کیا آپ نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنا معبود اپنی خواہش کو بنا لیا ہے اور اللہ
نے اس کو علم کے باوجود گمراہ کر دیا اور اس نے اس کی سماعت و قلب پر مہر لگا
دی ہے اور اس آنکھوں کے سامنے پردہ ڈال دیا ہے پس اللہ کے علاوہ کون
ہدایت دے گا، کیا تم نصیحت نہیں پکڑو گے۔

شرک کو گم راہی قرار دیا:

وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا
 مِنَ الظَّالِمِينَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ
 يُرِيدَكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ
 الْغَفُورُ الرَّحِيمُ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ
 اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا
 عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ¹

اللہ کے سوا ان کو نہ پکارو جو تجھے نہ تو فائدہ پہنچا سکتے ہیں اور نہ نقصان۔ چنانچہ اگر
 تو نے یہ کیا تو لازماً تیرا شمار ظالموں میں سے ہو گا۔ اگر اللہ کسی کو حالتِ ضرر میں
 رکھنا چاہے تو اس (اللہ) کے سوا اس کو اس سے نکالنے والا کوئی نہیں اور اگر وہ
 خیر کا ارادہ کرے تو اس کے فضل کو کوئی دور نہیں کر سکتا۔ اپنے بندوں میں سے
 جس کو چاہتا ہے وہ اپنا فضل پہنچاتا ہے اور وہ بخشنے والا، رحم کرنے والا ہے۔ کہہ
 دیجیے اے لوگو! تحقیق تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے حق آگیا پس
 جس نے ہدایت قبول کی تو اس نے اپنے لیے ہدایت قبول کی اور جو راہ سے بھٹکا
 تو اس کی گمراہی اسی کے سر ہے اور میں تمہارا جواب دہ نہیں ہوں۔

ج: قرآن نے ان مثالی شخصیات و اقوام کو بطور مثال و نمونہ پیش کیا ہے جو ہدایت یافتہ
 ہیں۔

جیسے قرآن نے گزشتہ انبیاء کا ذکر کیا کہ وہ سب ہدایت یافتہ تھے اور ان کے ہی راستے
 کی پیروی کا نام ہدایت ہے:

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمَنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ وَذُرِّيَّةَ يَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلًّا مِنَ الصَّالِحِينَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُوسُفَ وَلُوطًا كُلًّا فَضَلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ وَمَنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ افْتَدَىٰ¹

اور ہم اس کو نے اسحاق اور یعقوب کو عطا کیے جن سب کو ہدایت کی راہ دکھائی اور اس سے قبل نوح علیہ السلام تھے جنہیں ہدایت بخشی تھی اور ان کی اولاد میں داؤد و سلیمان و ایوب و یوسف و موسیٰ و ہارون ہوئے۔ اور ہم اسی طرح نیک لوگوں کو جزا دیا کرتے ہیں۔ اور زکریا و یحییٰ و عیسیٰ و الیاس و یونس و لوط تھے، سب کو ہی ہم نے جہان والوں پر فضیلت بخشی تھی۔ نیز ان کے آباء میں سے، اور ان کی اولادوں میں سے اور ان کے بھائیوں میں سے، ان سب کو ہم نے چن لیا تھا اور ان سب کو ہم نے صراط مستقیم کی طرف ہدایت بخشی تھی۔ یہ اللہ کی ہدایت ہے جس کو اپنے بندوں میں سے چاہتا ہدایت عطا کرتا ہے اور اگر انہوں نے شرک کیا ہوتا تو ان کے اعمال اکارت ہو گئے ہوتے۔ یہ وہ سب ہیں جن کو ہم نے کتاب اور حکمت و نبوت عطا کی تھی پس اگر یہ لوگ ان کا کفر اختیار کریں تو

کیا ہوا کہ ہم نے ایمان کی نعمت ایک ایسی قوم کے سپرد کر دی جو انکار کرنے والی نہیں ہے۔ اے پیغمبر یہی سب وہ ہیں جن کو اللہ نے ہدایت دی تو ان کے راستے کی پیروی کرو۔

اصحاب کھف کا ذکر کرے ہوئے فرمایا:

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَرِذْنَاهُمْ
هُدًى وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا¹

اللہ ہم آپ کو بالکل حق کے ساتھ قصہ بیان کر رہے ہیں کہ یہ نوجوان وہ تھے جو اپنے رب پر ایمان لائے اور ہم نے ان کی ہدایت میں اضافہ کر دیا اور ان کے دلوں کو تھام لیا جب وہ یہ کہتے ہوئے ڈٹ گئے کہ ہمارا رب، آسمانوں اور زمین کا رب ہے، ہم ہرگز اس کے سوا کسی کو معبود کی حیثیت سے نہیں پکاریں گے اگر ہم نے ایسا کہا تو یہ ظالمانہ حد تک کذب و باطل بات ہوگی

ان مبغوض و معذب افراد و اقوام کا تذکرہ تفصیلاً کیا ہے جو گم راہ تھے۔ قرآن نے ان کے افکار و خیالات اور افعال و اعمال کو تصریحاً ذکر کیا۔ ان کی عادات و خصائل کو بیان کیا اور ان کے انجام کی خبر دی۔

قوم لوط و قوم شعیب کے اقوال و افعال کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا:

أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْكُمْ مِنْ
أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ قَالُوا لَنْ لَمْ تَنْتَه يَٰ لُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ
الْمُخْرَجِينَ قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ رَبِّ نَجِّنِي وَأَهْلِي مِمَّا

يَعْمَلُونَ فَنَجِّنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ إِلَّا عَجُوزاً فِي الْغَابِرِينَ ثُمَّ دَرَزْنَا
الْآخِرِينَ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ إِنَّ فِي ذَلِكَ
لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ

وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ إِذْ
قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ
وَأَطِيعُوا أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ
الْمُسْتَقِيمِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ
مُفْسِدِينَ وَاتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ¹

کیا تم جہان والوں میں سے مردوں کے ساتھ شہوت پوری کرتے ہو جب کہ تمہارے لیے تمہاری جن بیویوں کو اس کے لیے بنایا گیا ہے ان کو چھوڑ دیتے تم تو ہو ہی حد سے گزری ہوئی قوم۔ کہنے لگے اے لوط اگر تم باز نہ آئے تو ہم تمہیں نکال باہر کریں گے۔ انہوں (لوط علیہ السلام) نے کہا کہ میں تمہارے اس کام سے سخت بغض رکھتا ہوں۔ (پھر انہوں نے دعا کی کہ) اے میرے رب مجھے اور میرے اہل خانہ کو اس سے نجات دے جو یہ بد عملی کر رہے ہیں۔ پھر ہم نے اس کو اور اہل خانہ، سب کو نجات دی سوائے اس بڑھیا کے جو پیچھے رہ جانے والوں میں شامل تھی۔ پھر ہم نے دوسروں کو برباد کر دیا۔ اور ہم نے ان پر بارش برسائی، بہت ہی بری بارش تھی جو ڈرائے گئے لوگوں پر کی گئی۔ بے شک اس میں نشانِ عبرت ہے اور ان میں سے اکثر ایمان والے نہیں تھے۔ بے شک

تیرا رب ہی تو زبردست، رحم کرنے والا ہے۔ ایکہ کے رہنے والوں نے بھی انبیاء کو جھٹلایا۔ جب شعب نے ان سے کہا تم ڈرتے کیوں نہیں ہو؟ بے شک میں تمہاری جانب (اللہ کا) امانت دار پیغام بر ہوں۔ اللہ سے ڈرو اور میری بات مانو۔ اور میں تم سے اس دعوت کے بدلے کوئی عوض طلب نہیں کرتا۔ میرا اجر تو تمام جہانوں کے رب کے ذمہ ہے۔ تم پورا پورا تولا کرو اور کم تولنے والے نہ بنو۔ صحیح ترازو کے ساتھ وزن کیا کرو۔ لوگوں کی چیزوں میں کم نہ دیا کرو اور زمین پر فساد کرنے والے نہ بنو۔ اس سے ڈرو جس نے تمہیں تخلیق کیا۔

اسی طرح دیگر معذب قوموں کے تفصیلی قصص ان کی بد اعمالیوں کے ساتھ بیان کئے تاکہ گمراہ طبقات و اقوام کی شناخت میں اشتباہ نہ لاحق ہو۔

د: اللہ کے انعام یافتہ افراد اور قوموں کے معاشی و سماجی مقام اور اللہ کی مبغوض و معذب قوموں کے معاشی و تمدنی حالات کو تفصیلاً ذکر کیا ہے تاکہ واضح ہو کہ معاش، تمدن اور سماجی مقام و مرتبہ کی حقیقت کیا ہے نیز معلوم ہو جائے کہ معاشی و تمدنی ترقی اور عروج قوموں اور افراد کی کامیابی کا معیار، ضمانت یا علامت نہیں۔ ہدایت کا مطلب معاشی ترقی نہیں اور انبیاء دنیا میں لوگوں کو امارت و خوش حالی کے گر سکھانے نہیں آتے۔

اللہ تعالیٰ نے ہلاک کی جانے والی قوموں کے بارے مجموعی طور پر فرمایا:

وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَانًا وَرِدْيًا¹

ان سے قبل کتنی ہی قوموں کو ہم نے ہلاک کر دیا جو بہتریں ساز و سامان اور ظاہری زیب و زینت رکھتے تھے۔

نوح علیہ السلام پر ایمان لانے والے مالی اعتبار سے کمزور اور سماجی رتبے کے اعتبار سے

غیر اہم تھے۔ ان کے بارے اہل کفر کا تبصرہ قرآن نے یوں نقل کیا ہے:

وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّئِ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ
عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ¹

ہم نہیں دیکھتے تیرے پیروکاروں کو مگر ان میں سے جو ہمارے کم ترین لوگ
ہیں جن کی رائے کی کوئی اہمیت نہیں اور تمہیں بھی ہمارے مقابلے میں کوئی
برتری حاصل نہیں

قوم عاد جو عذاب سے ہلاک کی گئی، تمدنی اعتبار سے بڑی ترقی یافتہ قوم تھی۔ ان کے
بارے قرآن کہتا ہے:

أَتَّبَعُونَ بِكُلِّ رِيحٍ آيَةً تَعْبَثُونَ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ
وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطْشْتُمْ جَبَّارِينَ²

کیا تم ہر اونچی چوٹی پر بطور نظارہ یادگار بناتے ہو اور اور مضبوط عمارت بناتے ہو
تاکہ ہمیشہ رہ سکو اور جب کسی کی گرفت کرنے پر آتے ہو تو انتہائی سخت پکڑ
کرتے ہو۔

فرعونیوں کے پاس اقتدار تھا، مال و دولت کی فراوانی تھی اور زر خیز باغات و زراعت کا
عروج تھا۔ موسیٰ علیہ السلام کی تعلیمات کی دشمنی کے باوصف تھا اور ساہا سال اقتدار انہی
کے پاس رہا۔ موسیٰ علیہ السلام کو فرعونیوں کے باجروت اقتدار کی وجہ سے مدین کی طرف
جانا پڑا۔ قرآن نے تمام جزوی تفصیلات بھی بیان کی ہیں تاکہ واضح ہو کہ انبیاء دنیا میں تمدن
تائیم کر کے لوگوں کو دولت کی فراوانی کے اصول سکھانے نہیں آتے بلکہ صرف راہ ہدایت

1۔ صود۔ ۲۷

2۔ الشعراء۔ ۱۲۸-۱۳۰

بتاتے ہیں۔ پیغمبر تمدن و دنیاوی ترقی میں ظلم و عدوان سے روکتے ہیں اور لوگوں کو تمدنی ترقی کے لیے ایسے انہماک سے منع کرتے ہیں جو انہیں آخرت سے غافل کر دے اور اللہ کے احکامات سے دور کر دے۔ فرعونیوں کی ہلاکت کے بعد قرآن کا تبصرہ ہے:

كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعَيُْونٍ وَوُدُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ وَنَعْمَةً كَانُوا فِيهَا فَآكِهِينَ¹

کتنے ہی باغات اور چشموں، کھیتوں اور شان و شوکت والے مقامات کو چھوڑ گئے اور نعمتوں کو بھی جن میں وہ ہنسی خوشی رہ رہے تھے۔

قارون کے پاس مال و منال، حکومت و اقتدار سب کچھ تھا لیکن سب کچھ اس کی ہدایت کی علامت نہ تھا اور نہ ہی اس نے موسیٰ علیہ السلام کی تعلیمات سے سیکھا تھا۔ اہل ایمان میں سے بعض کمزور طبیعتوں نے اس کے مال و دولت کی بنیاد پر اس کو خوش نصیب قرار دیا اور ویسا مال و دولت مل جانے کی آرزو کی۔ حقائق کا فہم رکھنے والے اہل علم نے انہیں کہا کہ کیسی افسوسناک بات کرتے ہو۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

بے شک قارون موسیٰ کی قوم میں سے تھا اس نے ان کے خلاف بغاوت کی اور اس کو ہم نے جو خزانے عطا کیے تھے اس کی چابیاں طاقت ور گروہ ہی اٹھا پاتا تھا۔ تو اس کی قوم نے اس سے کہا کہ اترایا نہ کر اللہ اترانے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ اور جو مال اللہ نے تمہیں عطا کیا ہے اس کے ذریعے دارِ آخرت کے لیے کچھ حاصل کر لے اور دنیا میں جو تیرا حصہ بنتا ہے وہ بھی نہ چھوڑ۔ ایسے ہی احسان کر جیسے اللہ نے تیرے ساتھ احسان کیا ہے اور زمین میں فساد کا طالب نہ بن۔ اللہ

فساد کرنے کو پسند نہیں کرتا۔ کہنے لگا کہ جو کچھ مجھے دیا گیا یہ میرے علم کی بدولت ہے۔ کیا وہ نہیں جانتا تھا کہ اللہ نے اس سے پہلے بہت سی امتوں کو ہلاک کر دیا جو طاقت اور جتھے کے اعتبار سے اس سے بڑھ کر تھیں۔ اور مجرموں سے ان کے گناہوں کی معلومات طلب نہیں کی جاتیں۔ پھر ایک دن وہ بڑی آن بان کے ساتھ اپنے لوگوں کے سامنے نکلا جو دنیا کی زندگی کے طلب گار تھے کہنے لگے اے کاش ہمیں بھی ایسے مل جاتا جیسے قارون کو ملا ہے، سچ میں یہ تو بڑا ہی خوش نصیب ہے۔ اور جن کو علم صحیح عطا کیا گیا تھا وہ کہنے لگے تم پر افسوس! ایمان اور عمل بھلائی والوں کے لیے اللہ کی طرف دیا جانے والا ثواب بہترین چیز ہے مگر اس کو پانے والے صرف وہی ہیں جو صبر کرتے ہیں۔ ہم نے اس کو، اس کے گھر سمیت زمین میں دھنسا دیا۔ کوئی گروہ نہیں تھا کہ جو اللہ کے مقابلے میں اس کی مدد کرنے والا بن سکے اور نہ ہی وہ مدد کئے جانے کے قابل تھا۔ کل جو اس کے مقام کی آرزو کر رہے تھے کہنے لگے اللہ ہی جس کے لیے چاہتا ہے رزق وسیع کر دیتا ہے اور جس کا چاہتا ہے تنگ کر دیتا ہے۔ اگر ہم پر اللہ کا احسان نہ ہوتا تو ہم بھی اس کے ساتھ دھنس گئے ہوتے اس کی طرح کے کافر کبھی کامیاب نہیں ہوتے۔ یہ آخرت کا گھر ہم نے ان لوگوں کے لیے بنایا ہے جو دنیا میں اپنی بڑائی نہیں چاہتے اور نہ فساد برپا کرتے ہیں اور انجام کار تو متقیوں کے لیے ہی ہے۔^۱

قرآن برباد ہو جانے والی قوموں کے بارے کہتا ہے:

أَوْلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ

كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَنَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا
وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا
أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ¹

کیا تم نے زمین میں سیر نہیں کی تاکہ تم دیکھتے کہ ان سے پہلے جو لوگ تھے ان
کا انجام کیا ہوا۔ وہ ان سے طاقت میں بڑھ کرتے اور انہوں نے کرہ زمین پر
تنگ و تاز کی اور اس کو اس سے کہیں زیادہ آباد کیا جو انہوں نے کیا ہے، ان کے
پاس ان کے رسول آئے کھلی نشانیاں لے کر۔ اللہ ان پر ظلم کرنے والا نہیں
ہے بلکہ وہ خود اپنے آپ پر ظلم کرتے تھے۔

درج بالا آیات سے واضح ہے کہ

۱۔ ہدایت کا لفظ دنیا میں معاشی ترقی اور کاروباری و انتظامی علوم کے سیکھنے کے معنی
میں نہیں ہے۔

۲۔ انسان کی پیشہ ورانہ مہارتیں، چاہے وہ دستکاری کے کام ہوں یا صنعتیں
ہوں، ان سب کے بیان کا ہدایت سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ انسان کی فطری
ضرورت ہیں اور یہ انسانی زندگی کے مقاصد نہیں و ذاریع ہیں۔

۳۔ قرآن کا مقصود انسان کی اصلاح ہے اس لیے انسان کی روحانی ترقی اس
کے احکامات کا مقصود اصلی ہے اور دنیاوی فوائد تبعاً حاصل ہوتے ہیں۔ مثلاً
نماز کا مقصود اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي اور اِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَالْمُنْكَرِ سے واضح ہے۔ لہذا نماز سے حاصل ہونے والے جسمانی فوائد اس
کا مقصود نہیں ہوں گے بلکہ امکانی، تبعی اور غیر مقصودی ہوں گے۔ لہذا

تفسیر قرآن کرتے ہوئے اور قرآنی معنویت کے کسی بھی اظہار کے وقت موضوع قرآن کو مد نظر رکھنا ضروری ہے۔

سوالات

۱۔ اگر قرآن کے محدود الفاظ سے جہاں انسانی ہدایت کے روحانی و اخروی امور حاصل ہوتے ہیں، وہاں دنیاوی امور کی جانب رہنمائی بھی مستنبط ہو جائے تو کیا حرج ہے؟

اگر دنیاوی امور سے متعلق حلت و حرمت کے احکام کا تعلق ہے تو یہ قرآن کا مقصود ہے اور یہی ہدایت دینے کے لیے قرآن نازل ہوا ہے۔ لیکن جہاں تک جدید معاشی و انتظامی اصولوں یا سائنسی انکشافات کا قرآن سے استنباط ہے تو صورتِ معاملہ یہ ہے کہ جدید معاشی اصول یا سائنسی انکشاف قرآن سے استنباط بعد میں کیا جاتا ہے مغرب کا معاشی نظام یا جدید سائنس اس کا انکشاف پہلے کرتی ہے۔ اس صورت میں یہ استنباط نہیں ہوتا بلکہ جدید معاشی یا سائنسی اصولوں کے قرآنی اثبات اور تائید کی کوشش ہوتی ہے۔ کیونکہ قرآنی آیات ان امور کا اگر مورد ہوتیں تو صدیوں پہلے مسلمان ان کا استنباط کر چکے ہوتے۔ ایسا تو نہیں کہ انسان کی معاشی ضرورتیں اور ترقی کی خواہش فطری نہیں اور مغرب نے انسان کو سکھایا کہ انسان کی معاشی ضرورتیں بھی ہوتی ہیں یا تمدنی ترقی بھی کسی چیز کا نام ہے۔ مثلاً ”قانون طلب و رسد“ اگر قرآن کا حکم ہے تو آج تک امت مسلمہ اس سے کیسے محروم رہ گئی کہ صدیوں بعد ایڈم سمٹھ نے اس ”قرآنی و فطری اصول“ کو دریافت کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ پہلے مغرب کی جانب سے کسی نظریہ کا نعرہ بلند ہوتا اور اس کے بعد مسلمان اہل علم

قوتِ اجتہاد صرف کرتے ہیں کہ اس نظریہ کو قرآن سے ثابت کر دیا جائے۔ اگر مسلمان اہل علم اس پر مصر ہیں کہ قرآن سائنسی یا معاشی اصولوں کی کتاب ہے تو پھر آج ایسا سائنسی یا معاشی اصول مستنبط کر کے دکھائیں جس تک ابھی جدید سائنس یا معاشیات نہیں پہنچی۔ پھر اہل سائنس یا معاشیات دانوں کے اصولوں اور شواہد کے تحت اس کو ثابت کرے دکھائیں ورنہ قرآن کو جدید سائنس کی تالیف کی خدمت لگائے رکھنا اس کا اعجاز ثابت کرنا نہیں ہے۔

۲۔ کیا یہ قرآن کا معنوی اعجاز نہیں کہ اس کی محدود آیات سے لا محدود معنی پیدا ہوتے ہیں جو سائنسی انکشافات کا مصدر بھی ہیں؟ لہذا اس سے تو قرآن کا اعجازی کتاب ہونا ثابت ہوتا ہے،

اس سے قرآن کا اعجاز تو ثانوی طور پر ثابت ہو گا پہلے تو سائنس کا اعجاز ثابت ہوگا۔ کیونکہ یہاں قرآن سائنسی انکشاف کا مصدر نہیں بن رہا بلکہ کسی مفسر کی تفسیر کے نتیجے میں مؤید بن رہا۔ کسی چیز کی تالیف کرنے والا جس کی تالیف کر رہا ہوتا ہے اس کے کمال کا اعتراف کرتا ہے۔ یہاں خدائی کلام کی اعجازی شان نہ رہی بلکہ وہ مغرب کی ایجادات کا معترف بن گیا۔

۳۔ قرآن تو سائنسی ایجادات کا مصدر تھا لیکن امت کے علمائے اس تناظر میں قرآن میں توجہ نہیں کی۔ اگر وہ قرآن میں تدبر کرتے تو بہت سے سائنسی انکشافات و دریافتیں قرآن کے ذریعے سامنے آجاتیں۔

جن کا یہ دعویٰ ہے ان کے لیے میدان آج بھی کھلا ہے۔ آج بھی قرآن موجود ہے اور اگر یہ سائنسی ایجادات و دریافتوں کا محور و مصدر ہے تو تدبر قرآن کرتے ہوئے نئے سائنسی انکشافات کریں۔ نئی پیدا ہونے والی بیماریوں کا علاج دریافت کر کے بتائیں۔ سائنس جہاں

تک نہیں پہنچ پائی ان باتوں کو قرآن کی روشنی میں بیان کر دیں۔ ماضی کے علما و مفسرین کو طعنہ زنی کرنے کی بجائے اپنے دعویٰ کو ثابت کر دیں۔ لیکن یہ دعویٰ سائنس کی دریافت کردہ چیزوں کو قرآن سے ثابت کرنے سے حاصل نہیں ہوگا۔ بلکہ سائنس کی نادر یافت کردہ چیزوں کو قرآن سے مستنبط کرنے سے ہوگا۔

تفسیر بالماثور و تفسیر بالرأے

قرآن حکیم کے معانی کا بیان تفسیر کہلاتا ہے کبھی یہ قرآن کے مشکل و نادر الفاظ کی توضیح کی شکل میں ہوتا ہے، کبھی یہ آیات کے مابین ظاہری تعارض کو دور کرتے کی شکل میں ہوتا ہے، کبھی استنباطِ مسائل کی شکل میں، کبھی قرآن مجید کے الفاظ و معانی کی اعجازی شان کی مختلف جہات کے اظہار کی شکل میں، کبھی قرآنی آیات کے ربط کے بیان کی شکل میں اور کبھی معانی قرآن کے بارے منقول آثار و روایات کے نقل کی شکل میں، اور کبھی الفاظ قرآنی کے اداء کی کیفیات کے بیان کی شکل میں ہوتا ہے۔ عام طور پر تفسیر کو دو بنیادی اقسام میں منقسم کیا جاتا ہے یعنی تفسیر بالماثور اور تفسیر بالرأے۔¹ تفسیر قرآن کی یہ تقسیم عہد رسالت، عہد صحابہ و تابعین میں موجود نہیں تھی اور ہو بھی نہیں سکتی تھی۔ تبع تابعین کی کتب میں بھی اس کا سراغ نہیں ملتا۔ غالباً اولاً اس تقسیم کی طرف علامہ الزرقانی نے توجہ کی۔ وہ تفسیر بالماثور کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

هو ما جاء في القرآن أو السنة أو كلام الصحابة بيانا لمراد الله تعالى من كتابه.²

1 محمد حسین الذہبی، الدكتور، السید (التوفی: ۱۳۹۸ھ)، التفسیر والفسرون، مکتبۃ وحب، القاہرہ،

س-ن-ج، ص ۱۱۱

2 انزقانی، محمد عبد العظیم (التوفی: ۱۳۶۷ھ)، مناہل العرفان فی علوم القرآن، مطبعتہ عیسیٰ البابی الحلبی وشرکاء،

طبع ثالث، ج ۲، ص ۱۲

جو کچھ قرآن، سنت اور صحابہ کے اقوال میں اللہ کی کتاب کی مراد سے متعلق بیان ہوا ہے۔

پھر تفسیر بالماثور میں اقوال تابعین کے شامل کرنے کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

أما ما ينقل عن التابعين ففيه خلاف العلماء منهم من اعتبره من المأثور لأنهم تلقوه من الصحابة غالباً ومنهم من قال إنه من التفسير بالرأى¹

جو کچھ تابعین سے منقول ہے اس کے بارے علماء میں اختلاف ہے کہ اسے ماثور مانا جائے کہ نہیں کیونکہ اس کا زیادہ تر حصہ انہوں نے صحابہ سے ہی حاصل کیا۔ اس لیے علماء میں سے ایک طبقہ ہے جس نے اس کو تفسیر بالرأى کہا۔

پھر اس کے بعد اس تقسیم کا ذکر محمد حسین الذہبی کے ہاں تصریحاً پایا جاتا ہے۔ تفسیر بالماثور کی تعریف کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وانما أدرجنا في التفسير المأثور ما رُوِيَ عن التابعين - وان كان فيه خلاف: هل هو من قبيل المأثور أو من قبيل الرأي - لأننا وجدنا كتب التفسير المأثور، كتفسير ابن جرير وغيره، لم تقتصر على ما ذكر ما رُوِيَ عن النبي صلى الله عليه وسلم وما رُوِيَ عن أصحابه، بل ضمت إلى ذلك ما نُقِلَ عن التابعين في التفسير²

ہم نے تفسیر ماثور میں تابعین سے منقول اقوال کو بھی شامل کیا ہے۔ اگرچہ اس میں اختلاف ہے کہ وہ ماثور کی قبیل سے ہیں یا رائے کی قبیل سے۔ لیکن ہم نے

1 ایضاً، ج ۲، ص ۱۳

2 التفسیر والفسرون، ج ۱، ص ۱۱۲

تفاسیر ماثورہ جیسے ابن جریر کی تفسیر، میں یہ دیکھا ہے کہ انہوں نے صرف نبی ﷺ اور صحابہ سے منقول مرویات تک تفسیر کو محدود نہیں رکھا بلکہ اس میں تابعین کی منقول تفسیرات کو بھی شامل کیا ہے۔

الزرقانی سے قبل تفسیر کی یہ تقسیم علماء کے ہاں نہیں پائی جاتی تھی۔ اس کی وجہ اس تقسیم کا منطقی اور عملی اعتبار سے درست نہ ہونا ہے جس پر آگے گفتگو آئے گی۔ علامہ سیوطی کی تفسیر الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور میں التفسیر بالمأثور کے الفاظ سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ان کے ہاں یہ تفسیر کی بنیادی قسم ہے اور وہ ایسی کسی تقسیم کے قائل ہیں۔ سیوطی کے دو تفسیری کام اور ہیں۔ ایک جلالین اور دوسرا الاکلیل فی استنباط التنزیل۔ تینوں کی نوعیت و اسلوب مختلف ہے۔ اگر ان کے ہاں یہ تفسیر کی بنیادی تقسیم ہوتی تو وہ اس کا ذکر کرتے کہ میں دو تفاسیر بالرائے لکھ رہا ہوں اور ایک بالمأثور۔ الدر المنثور کے مقدمہ میں جو لکھا ہے اس سے مزید بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ اس تفسیر میں منقول تفسیری ذخیرے کے جامع و ناقل ہیں ان کے نزدیک یہ کوئی تفسیر کی ایک علیحدہ بنیادی قسم نہیں ہے۔

فَلَمَّا أَلْفَت كِتَابَ تَرْجَمَانَ الْقُرْآنِ وَهُوَ التَّفْسِيرُ الْمَسْنَدُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَأَصْحَابِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَتَمَّ بِحَمْدِ اللَّهِ فِي مَجْلَدَاتٍ فَكَانَ مَا أوردته فِيهِ مِنَ الْأَثَارِ بِأَسَانِيدِ الْكُتُبِ الْمَخْرُجِ مِنْهَا وَارِدَاتٍ رَأَيْتَ قُصُورَ أَكْثَرِ الْهَمَمِ عَنِ تَحْصِيلِهِ وَرَغْبَتِهِمْ فِي الْإِقْتِصَارِ عَلَى مَتُونِ الْأَحَادِيثِ دُونَ الْإِسْنَادِ وَتَطْوِيلِهِ فَخَلَصْتُ مِنْهُ هَذَا الْمُخْتَصَرُ مُقْتَصِرًا فِيهِ عَلَى مَتْنِ الْأَثَرِ مُصَدِّرًا بِالْعَزْوِ وَالتَّخْرِيجِ إِلَى كُلِّ كِتَابٍ مُعْتَبَرٍ وَسَمِيَتْهُ: الدَّرَّ الْمُنْثَوْرُ فِي التَّفْسِيرِ بِالْمَأْثُورِ

جب میں نے کتاب ترجمان القرآن کی تالیف کی جو کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ سے منقول تفسیر پر مشتمل ہے اور وہ میں نے کئی جلدوں میں مکمل کی۔ میں نے اس میں آثار و روایات کی کتب سے تخریج مع اسناد کا التزام کیا۔ میں دیکھا کہ اس کی طلب میں اب ہمتیں پست ہو گئی ہیں اور رجحان متون حدیث میں بغیر اسناد و طوالت کے اختصار کا ہے۔ میں نے اس کا یہ خلاصہ و اختصار کیا۔ اس میں متن اور مصدر کا ذکر کر دیا۔ اس کتاب کا نام الذر المنثور فی التفسیر بالمأثور رکھا۔

کیونکہ یہ تقسیم عملی اعتبار سے درست نہیں اس لیے بالرائے کو مزید دو حصوں میں بانٹنا پڑ جاتا ہے جنہیں تفسیر بالرائے محمود اور تفسیر بالرائے مذموم کا نام دیا جاتا ہے۔

تفسیر بالمأثور اور تفسیر بالرائے میں جوہری فرق کیا ہے؟

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کونسا جوہری فرق ہے جس کی بنیاد پر کسی تفسیر کو تفسیر بالمأثور قرار دیا جائے اور کسی کو بالرائے۔ اگر مفسر کی رائے اور اجتہاد کے دخل کے باعث تفسیر بالرائے، تفسیر بالرائے بنتی ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا تفسیر بالمأثور میں رائے کا عمل دخل نہیں ہوتا؟ جب عملاً تفاسیر بالمأثور کا جائزہ لیا جاتا ہے تو وہ بھی تفاسیر بالرائے کے زمرہ میں شامل تفاسیر کی طرح ہی ہیں۔ عملاً اس کا امکان ہی نہیں کہ کوئی تفسیر رائے اور اجتہاد سے خالی ہو۔ تفسیر تو بعد کی بات ہے ہر متن حدیث بھی محدث کے اجتہادات کا مجموعہ ہوتا ہے۔ صحاح ستہ کی اول کتاب بخاری بھی امام بخاری کے اجتہادات سے تشکیل پائی ہے۔ اصول اخذ و قبول، رجال اور تراجم بخاری ہر جگہ ان کی رائے کا فرما اور فیصلہ کن ہے۔ امام بخاری کے اجتہادات و استنباطات ہیں جو عنوان و موضوع حدیث بنے ہیں۔ یہ واضح بات ہے

کہ فرمانِ رسول کو اپنی رائے کی روشنی میں کسی خاص عنوان کے تحت ذکر کرنا ساجّ تبدیل کر دیتا ہے۔ لہذا تفسیر بالماثور کہلائی جانے والی تفسیر بھی تفسیر بالرائے ہی ہوتی ہے اس کی درج ذیل وجوہ ہیں:

۱۔ آیات کی تفسیر کے لیے روایات و آثار کے اخذ و قبول کے معیارات و اصول مفسر کے اجتہادی ہوں گے۔

۲۔ کسی حدیث و اثر سے کسی آیت کی شرح و تبیین پر استدلال کرنا خود اجتہادی مسئلہ ہے۔ بہت کم روایات ہیں جو کہ براہِ راست فرمانِ نبوی ﷺ کی صراحت سے کسی آیت کی شرح میں منقول ہیں۔

۳۔ کسی محدث کا کسی حدیث پر کوئی خاص عنوان باندھنا یا اسے کسی باب میں نقل کرنا اس کی اجتہادی رائے ہوتی ہے نہ فرمانِ نبوی کے تحت وہ اس کو کسی باب کے تحت لاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ہی حدیث بخاری میں متعدد ابواب میں منقول ہے۔

۴۔ متعدد و متعارض احادیث میں تطبیق و ترجیح کی جہاں ضرورت پیش آئے گی وہاں مفسر کی رائے کے ہی نتیجہ میں کوئی حدیث ترجیح پائے گی۔ بلکہ حدیث کو صحیح و ضعیف قرار دینا محدثین کے اجتہادی فیصلوں کا نتیجہ ہے جس میں کثیر اختلافات ہیں۔

۵۔ تفاسیر بالماثور کے نام سے معروف تفاسیر میں سے اکثر میں آیات الاحکام کے تحت فقہاء کے مسالک کا نقل ہونا اور اس پر مفسرین کا کسی کو ترجیح دینا چاہے روایت کے ذریعے ہی ہو، بہر حال تفسیر بالرائے ہی ہے۔ مثلاً تفسیر الدر المنثور میں لفظ قروء کے تحت منقول روایات۔

۶۔ تفسیر بالرائے میں شمار کی جانے والی کتب تفسیر میں حدیث سے اعتناء ہوتا ہے تو آخر کیا وجہ ہے کہ انہیں بالرائے کہا جائے۔ مثلاً امام رازی کی تفسیر مفتاح الغیب میں احادیث و روایات کثرت سے منقول ہیں تو آخر کس وجہ سے اس کو تفسیر بالرائے کہا جائے جب کہ طبری وابن کثیر کی تفاسیر میں لغوی، نحوی، قراءات اور فقہی مباحث کثرت سے منقول ہیں تو کیا وجہ ہے کہ وہ تفاسیر بالماثور ہی رہیں۔

قرآن میں صرف تفسیر بالرائے کو ہی قرآن فہمی قرار دیا گیا ہے
اول: قرآن مجید نے اپنی آیات پر تدبر کرنے کا حکم دیا ہے:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ
ہم نے آپ کی طرف اس کتاب کو نازل کیا تاکہ آپ اس کی آیات پر غور کریں
اور آپ اہل عقل کو تذکیر کریں۔

تدبر کا مطلب منقول تفسیر نہیں ہو سکتا۔ تدبر کا لازمی نتیجہ اجتہاد ہے۔ قرآن کی تفہیم کے لیے تدبر کا حکم دینا محض منقول تفسیر پر اکتفا کرنے اور صرف اسی کو اصلاً تفسیر قرآن قرار دینے کو رد کرتا ہے۔

دوسری جگہ قرآن میں ہے أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ اس کی تفسیر میں ابن کثیر رحمہ اللہ

لکھتے ہیں:

يَقُولُ تَعَالَى أَمْرًا عِبَادَةً يَتَذَكَّرُ الْقُرْآنَ، وَنَاهِيًا لَهُمْ عَنِ الْإِعْرَاضِ
عَنْهُ، وَعَنْ تَفَهُمِ مَعَانِيهِ الْمُحْكَمَةِ وَالْفَاطِئَةِ الْبَلِيغَةِ¹

1 بن کثیر، أبو الفداء إسماعیل بن عمر بن کثیر القرظی البصری ثم الدمشقی (التونی: ۷۷۷)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: سامی بن محمد سلالة، دار طبعة للنشر والتوزيع طبع دوم، ۱۴۲۰ھ/۱۹۹۹ء، ج ۲، ص ۳۶۳

اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو قرآن میں تدبیر کرنے کا حکم دے رہے ہیں۔ اور اس سے منہ پھیرنے سے منع کر رہے ہیں۔ اور اس کے محکم معافی کی تفہیم اور تبلیغ الفاظ سے بے رخی سے روک رہے ہیں۔

دوم: قرآن میں ہے:

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

اس آیت کی تفسیر میں علماء کا ایک گروہ راسخین فی العلم کے بارے میں اس کا قائل ہے کہ وہ مشابہات کی تفسیر و تاویل جانتے ہیں۔ یہ تاویل جاننا اگر محض منقول تفسیر کا جاننا ہوتا تو راسخ فی العلم کی قید کی ضرورت نہ تھی کیونکہ منقول کو تو ہر ناقل جان سکتا ہے۔ لہذا یہ جاننا اجتہاد و استنباط ہے۔

سوم: وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ

قرآن کے خود کو ہر چیز کا تبیان فرمایا۔ ہر چیز کا لفظاً اور صراحتاً تبیان ہونا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ دعویٰ بد اہتاً غلط ہو گا۔ نیز منقول تفسیر میں بھی ہر چیز کا بیان موجود نہیں۔ اس لیے ہر چیز کا تبیان ہونے سے مراد معناً اور اصولاً تبیان ہونا ہے۔ لہذا قرآن کے اندر ہر زمانے کے پیش آمدہ مسائل کا حل معناً اور اصولاً موجود ہے جس کے لیے نقل کافی نہیں بلکہ اجتہاد و استنباط درکار ہو گا۔ قرآن کا کتاب زندہ اور کتاب ابدی ہونا اجتہاد و رائے سے ثابت ہوتا ہے نہ نقل محض سے۔

رائے اور اثر بالمقابل نہیں

رائے قرآن و حدیث کے مقابلے میں نہیں ہوتی بلکہ آثار و روایات صحیحہ کی عدم موجودگی میں ہوتی ہے۔ حدیث معاذ اللہ میں نص کی عدم موجودگی میں رائے کا ذکر ہے۔ اس لیے اثر کے مقابلے میں رائے لانا مغالطہ ہے۔ آثار و روایات کے رد و

قبول کے بعد ان کا فہم سب فہم علماء پر دارومدار کرتا ہے۔ صحابہ قرآن سے اپنے اپنے فہم کے مطابق معانی اخذ کرتے تھے جس کے بیسیوں نظائر ہیں۔

ایک آیت کی متعدد تفسیرات بیان کرنا رسول اللہ اور صحابہ کا منہج نہ تھا تفاسیر بالماثور کے زمرے میں شامل تفاسیر میں ہر ہر آیت کے تحت تفسیری اقوال نقل کر دیے جاتے ہیں۔ کیا نبی ﷺ اور صحابہ کا یہی طریقہ تھا کہ وہ قرآن کی ایک آیت کے بیک وقت کئی کئی معانی بیان کرتے تھے؟ جب کسی صحابی سے کسی آیت کا مطلب پوچھا جاتا تھا تو وہ ایک متعین معنی بیان کرتے تھے یا متعدد؟ تو یہ متعدد تفسیری اقوال کی نقل کیسے نبی ﷺ اور صحابہ کا منہج ہو سکتا؟ کیا پے درپے منقول تفسیری اقوال کو جمع کر دینا ایسا طریقہ ہے جو قرآن فہمی میں ممد و معاون ہو سکتا ہے؟ مثلاً ابن کثیر میں ”بضع سنین سے مراد کتنے سال ہیں“ کے بارے منقول ہے۔

أَيُّوبُ فِي الْبَلَاءِ سَبْعًا وَيُوسُفُ فِي السَّجْنِ سَبْعًا، وَعَذَابُ بُحْتَنَصَّرَ سَبْعًا. وَقَالَ الضَّحَّاكُ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: فَلَبِثَ فِي السَّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ قَالَ: ثِنْتَا عَشْرَةَ سَنَةً. وَقَالَ الضَّحَّاكُ: أَرْبَعُ عَشْرَةَ سَنَةً. بِضْعِ سِنِينَ، وَهِيَ تَسْعٌ؛ فَإِنَّ الْبِضْعَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ مَا بَيْنَ الثَّلَاثِ إِلَى التَّسْعِ¹

اسی طرح ”ہذہ الشجرۃ“ کی تفسیر میں اقوال نقل کر کے لکھتے ہیں:

فَهَذِهِ أَقْوَالٌ سِتَّةٌ فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ.²

اگر تفسیر بالماثور کی مثال کے طور پر پیش کی جانے والی دو معروف

1 تفسیر ابن کثیر (تحقیق: سلام) ج ۴، ص ۳۹۲، ج ۶، ص ۳۰۳

2 ایضاً، ج ۱، ص ۲۳۵

تفسیروں، تفسیر طبری اور تفسیر ابن کثیر کا ہی جائزہ لیا جائے تو ایسی رطب و یابس روایات کا طومار نظر آیا ہے کہ عقل بوجھل ہو جاتی ہے۔

امام غزالی تفسیر بالرأے سے متعلق نفیس بحث

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے احیاء العلوم میں تفسیر بالرأے پر بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں بعض اہل علم نے اہل تصوف پر ظاہر کے مطابق تفسیر نہ کرنے پر بالرأے کی حدیث و عید کا انطباق کیا ہے۔ ان سے سوال ہے کہ اگر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول تفسیر میں تاویل کے علاوہ تفسیر کرنا گمراہی ہے تو پھر فہم قرآن کا مطلب تو ابن عباس سے منقول مرویات تفسیر کو زبانی یاد کرنے کا نام ہوا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بندہ کو فہم قرآن عطا ہونے پر کلمات تحسین منقول ہیں۔ تو کیا یہ تحسین جس فہم قرآن کی کی جارہی ہے وہ صرف قرآن کے منقول ترجمہ کو یاد کر لینا ہے؟ تفسیر بالرأے کی ممانعت کا مطلب یہ نکالنا کہ بس منقول تفاسیر کو نقل در نقل آگے چلایا جائے کئی وجوہ سے باطل ہے:

۱۔ اس کے لیے سب سے پہلے لازم ہے کہ قرآن کی ہر آیت کی تفسیر براہ راست نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بالتصریح فرمائی ہو اور عملاً ایسا ہے نہیں۔ قرآن کے بہت معمولی حصہ کی تفسیر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے۔ اب اگر ابن مسعود و ابن عباس رضی اللہ عنہما کسی آیت کی تفسیر رائے سے فرماتے تو اس کو بھی تفسیر بالرأے کہ کر رد کرنا ہوگا۔

۲۔ صحابہ سے منقول مختلف تفاسیر خود ظاہر کرتی ہیں کہ وہ تفسیر بالرأے کرتے تھے۔ یہ کیسے مانا جا سکتا ہے کہ یہ سب تفسیریں بیک وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کی تھیں۔

۳۔ نبی کریم ﷺ نے ابن عباس کے حق میں دعا فرمائی: ”اللهم فقهه في الدين و علمه التاويل“ اگر تاویل و تفسیر صرف منقول و مسموع کی روایت کا نام ہے تو دعا دینے کا کیا مقصد؟ پھر خاص ابن عباس رضی اللہ عنہما کو دعا دینے سے کیا حاصل؟

۴۔ قرآن کا ارشاد ہے: لعلمه الذين يستنبطونه۔ اس آیت میں اہل علم کے استنباط کو مشروع و مستحسن کہا گیا ہے وہ رائے سے ہو گا کہ محض نقل سے؟

اس سب بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ سلف صالحین کے ہاں تفسیر کی دو بنیادی اقسام تھیں۔ تفسیر صحیح اور تفسیر باطل۔ تفسیر بالماثور و بالرائے کی تقسیم محض نظری اور غیر عملی ہے۔

تفسیر باطل کے مختلف انداز

۱۔ غیر مدلول کو آیت کا مدلول ثابت کرنا جیسے اَرْكُضْ بِرَجْلِكَ سے رقص کا اثبات کرنا۔

۲۔ غیر محمول پر محمول کرنا۔ جیسے قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ کو اس پر محمول کرنا کہ بوقت عصیان و نافرمانی دعا مقبول ہوتی ہے۔

۳۔ غیر واقعی معانی سے تفسیر بالجزم کرنا

۴۔ غیر ثابت کو تکلف سے ثابت کرنا جیسے كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ سے وحدت الوجود کا اثبات کرنا

۵۔ غیر مقصود کو مقصود اور مقصود کو غیر مقصود ثابت کرنا (وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ

تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ سے یہ ثابت کرنا کہ غیر ممالک سے رعایا کے مصالح کی غرض سے افراد کو طلب کرنا مشروع ہے۔ غیر ممالک سے ہنر مند افراد کا طلب کرنا جائز ہے لیکن مقصود نہیں جب کہ اس آیت سے اس کو مشروع ثابت کرنا اس کی مقصودیت ثابت کرنا ہے)

۶۔ ثابت شدہ امر میں غلو کیا جاتا ہے۔ جیسے بعض صوفیاء کی تفاسیر۔ اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ میں فرعون سے مراد نفس لینا۔ یعنی نفس سرکش ہو گیا ہے اس کی طرف جاؤ تا کہ اس کی اصلاح ہو۔ یہ امر تو شریعت میں ثابت شدہ ہے ہوائے نفس سے بچنا اور اس کی اصلاح کی طرف لگنا ضروری ہے لیکن اس آیت سے یہ مراد لینا غلو ہے۔

۷۔ مسلمہ عقائد یا ضروریات دین کے خلاف قول اختیار کرنا۔ جیسے معتزلہ کی تفاسیر۔

۸۔ سیاق و سباق سے صرف نظر کرنا۔ جیسے روانفص و باطنیہ کی تفاسیر

۹۔ قواعد عربیہ کے خلاف تفسیر کرنا۔ جیسے سرسید کی تفسیر

تعریف علوم القرآن

علوم القرآن کی اصطلاح دو الفاظ کا مرکب ہے اور دونوں الفاظ خود اصطلاحات ہیں۔ چنانچہ علوم اور القرآن دو اصطلاحات کا مجموعہ ایک تیسری اصطلاح علوم القرآن ہے۔ القرآن کی اصطلاح پر تفصیلی گفتگو گزر چکی ہے۔ علوم القرآن کی اصطلاحی تعریف سے قبل علم کی اصطلاح کو علوم القرآن کے تناظر میں زیر بحث لایا جاتا ہے۔ اس کے بعد علوم القرآن کی راجح تعریف متعین کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

لفظ علم کی لغوی و لسانی تفہیم

علم کی جمع علوم ہے۔ علم سے مراد کسی چیز کے ایسے آثار و نشانات جو اس اس کے علاوہ سے اسے متمیز کر دیں۔ اسی سے لفظ علامت ہے۔ تہذیب اللغۃ میں ہے

وَيُقَالُ: رَجُلٌ عَلِيمٌ إِذَا بَالِغٌ فِي وَصْفِهِ بِالْعِلْمِ. وَالْعِلْمُ نَقِيضُ الْجَهْلِ. وَإِنَّهُ لِعَالِمٌ، وَقَدْ عَلِمَ يَعْلَمُ عِلْمًا. وَيُقَالُ: مَا عَلِمْتَ بِخَيْرٍ قَدُومِكَ أَيَّ مَا شَعَرْتَ. وَيُقَالُ: اسْتَعْلِمَ لِي خَيْرَ فُلَانٍ وَأَعْلَمَنِيهِ حَتَّى أَعْلَمَهُ. وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمان: 4) فَمَعْنَاهُ: أَنَّهُ عَلَّمَهُ الْقُرْآنَ الَّذِي فِيهِ بَيَانٌ كُلُّ شَيْءٍ. وَيَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِ: ﴿الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾: مُمَيِّزًا يَعْنِي الْإِنْسَانَ حَتَّى انْفَصَلَ مِنْ جَمِيعِ الْحَيَوَانَ. وَقَالَ جَلَّ وَعَزَّ: ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَغْلَامِ﴾ (الرحمان: 24) قَالُوا الْأَغْلَامُ: الْجِبَالُ، وَأَحَدُهَا عِلْمٌ. وَيُقَالُ لِمَا يُبْنَى فِي جَوَادِ الطَّرِيقِ مِنَ الْمَنَارِ الَّتِي يَسْتَدَلُّ بِهَا عَلَى

الطَّرِيقَ: أَعْلَامًا، وَاحِدَهَا عِلْمٌ. وَالْعِلْمُ: الرِّايَةُ الَّتِي إِلَيْهَا يَجْتَمِعُ
الْجُنْدُ. وَالْعِلْمُ: عِلْمُ الثُّوبِ وَرَقْمُهُ فِي أَطْرَافِهِ. وَالْمَعْلَمُ: مَا جَعَلَ

عَلَامَةً وَعِلْمًا لِلطَّرِيقِ وَالْحُدُودِ؛ مِثْلَ أَعْلَامِ الْحَرَمِ

اور کہا جاتا ہے: "علامہ آدمی" جب وہ اپنے وصفِ علم میں کمال کو پہنچ جائے۔

علم، جہالت کا متضاد ہے۔ بے شک وہ عالم ہے۔ عِلْمٌ يَعْلَمُ عِلْمًا۔ کہا جاتا ہے

مجھے آپ کے آنے کا علم نہیں ہوا یعنی مجھے احساس نہیں ہوا۔ کہا جاتا ہے مجھے

فلاں کے بارے کچھ علم دیں یعنی مجھے اس کے بارے اطلاع کریں تاکہ میں

جان لوں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: الْإِنْسَانُ عُلْمُهُ الْبَيَانَ۔ اس کا مطلب ہے

اس نے قرآن سکھایا جس میں ہر چیز کی توضیح موجود ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی

فرمانِ باری تعالیٰ ہے: اس کے لیے بڑی بڑی کشتیاں سمندر میں رواں ہوتی

ہیں جیسے پہاڑ۔ الاعلام: جمع ہے، اس کا واحد پہاڑ ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ عِلْمٌ

سے مراد وہ مہمیاں ہیں جو راستوں کے کنارے بنائی جاتی ہیں تاکہ راستوں کی

طرف رہنمائی ہو سکے۔ اسی اعلام، جس کا واحد عِلْمٌ ہے، سے مراد پرچم ہے جس

کے گرد لشکر مجتمع رہتا ہے۔ العلم: کپڑے کا جھنڈا اور اس کے کناروں پر تحریر

ہوتا ہے۔ المعْلَمُ: وہ نشانی جو راستوں اور حدود پر رکھی جاتی ہے۔ جیسے حرم کی

علامات۔

ماحصل یہ ہے کہ علم کا لغوی مطلب جاننا، خبر ہونا، ادراک اور یقین

ہے۔ علماء لغت نے علم و معرفت کے مابین فرق کیا ہے۔ علم کے بارے یہ کہا

گیا ہے کہ کسی چیز کی ذات کو براہِ راست جاننے کا نام ہے جب کہ معرفت

کسی چیز کو آثار و علامات کے ذریعے جاننے کا نام ہے۔ اسی لیے اللہ کا علم حاصل کرنا

نہیں بولا جاتا بلکہ اللہ کی معرفت کا حصول کہا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ کہا جاتا ہے۔ اللہ يعلم
یہ نہیں کہا جاتا اللہ يعرف¹
علم کی اصطلاحی تعریف:

علم کی تعریف میں اہل علم کے مابین اختلاف ہے۔ اور اختلاف کی وجہ
اپنے اپنے مشرب و دائرہ علم کے پس منظر میں تعریف کرنا ہے۔ قنوجی رحمۃ اللہ علیہ
نے سترہ تعریفات نقل کی ہیں۔ چند یہ ہیں:
بعض معتزلہ نے علم کی یہ تعریف کی ہے:

أنه اعتقاد الشيء على ما هو به²

کسی چیز کے متعلق ایسا یقین جیسی وہ ہے۔

اس تعریف میں علم کو واقعہ یا شے کے تابع قرار دیا گیا ہے کیونکہ معتزلہ علم الہی کے
بارے یہی اعتقاد رکھتے تھے کہ اللہ جزئیات سے واقف نہیں ہوتا جب تک کہ وہ وقوع پذیر نہ
ہو جائیں۔ اگر اس تعریف کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے علم کے ماسوا پر کیا جائے تو درست ہوگی۔³
فلاسفہ کے نزدیک علم کی تعریف یہ ہے۔

1 علوم القرآن من خلال مقدمات التفسیر۔ ج 1، ص 28

2 القنوجی، محمد صدیق خان بن حسن بن علی، أبو الطیب (التونی: 1307ھ)، اجمد العلوم، دار ابن حزم،
بیروت، طبع اول، 1423ھ / 2002ء

3 ابن حزم اور ابن حجر رحمہما اللہ نے بھی علم کی یہی تعریف لکھی ہے۔ دیکھئے (ابن حزم، علی بن احمد، ابو
محمد، اللاندلسی القرطبی الظاہری (التونی: 456ھ)، الفصل فی الملل والأہواء والنحل، مکتبہ
الخانجی، القاہرہ، ج 4، ص 32)؛ (ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی، ابو الفضل، الشافعی، فتح الباری شرح صحیح
البخاری، دار المعرفۃ، بیروت، 1379ھ، ترقیم و تبویب: محمد فواد عبد الباقی، تخریج و تصحیح: محب الدین الخطیب،

تطبیق: عبد العزیز بن عبد اللہ بن باز، ج 13، ص 351)

حصول صورة الشيء في العقل¹

عقل میں متصور ہونے والی کسی چیز کی صورت کو علم کہتے ہیں۔

گویا وجود ذہنی اور تصور کئی کا نام علم ہے۔ اس تعریف کے مطابق وہم اور

شک بھی تعریف علم میں شمار ہو جائیں گے۔

متکلمین کے نزدیک علم کی تعریف یہ ہے:

هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به²

علم اس صفت کو کہتے ہیں جس سے وہ امر مذکور روشن ہوتا ہے جس

کے لیے وہ صفت وجود پذیر ہوتی ہے۔

یہ تعریف جامعیت کا مظہر ہے۔ الذکور کے لفظ میں ممکنات و محالات، وجودات و

عدمات اور موجودات و مغیبات سب شامل ہو جاتے ہیں اور يتجلى کے لفظ سے شک، وہم

اور گمان تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ يتجلى کا مطلب روشن اور واضح ہو جانا ہے۔ یہ

تعریف اللہ تعالیٰ کے علم کے سیاق میں بھی درست ہے کیونکہ اس میں علم کو مذکور و معلوم

کے تابع نہیں قرار دیا گیا نیز علم کا صفت ہونا بیان ہوا ہے۔

شرعی اصطلاح میں علم کی تعریف اس طرح ہوگی:

العلم هو معرفة الله وآياته و افعاله و احكامه و احكام رسوله³

علم اللہ اور اس کی آیات کی معرفت، اس کے افعال و احکام اور اس کے رسول

1 الطوبى، سليمان بن عبد القوى بن اكرمى، الصصرى، أبو الربيع، نجم الدين (التونى: 716ھ)، شرح مختصر

الروضه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، طبع اول، 1407ھ / 1987ء

2 ابو البقاء الحنفى، ابوب بن موسى الحسينى القرينى الكفوى، (التونى: 1094ھ)، الكلمات مجتم فى المصطلحات

والفرق واللغوية، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصرى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 612

3 ماخوذ من علوم القرآن من خلال مقدمات التفسير - ج 1، ص 30

کے احکامات کو جاننا ہے۔

علوم القرآن کے تناظر میں علم کی اصطلاحی تعریف اس طرح ہوگی:

المعلومات المنظمة والمنضبطة عن المسائل و القواعد بجهة
واحدة موضوعا أو غاية كعلم النحو و علم الفقه¹

کسی ایک موضوع یا مقصد کے ساتھ منسلک و متعلق مسائل و قواعد کی منظم و
منضبط معلومات کو علم کہتے ہیں جیسا کہ علم نحو، علم فقہ۔

علوم القرآن کی اصطلاحی تعریف

علم کی تعریفات اور علوم القرآن کے اعتبار سے اس کی تعریف کے بعد علوم القرآن کی
اصطلاحی تعریف پر بحث کی جاتی ہے۔ قدیم علماء نے علوم القرآن کی کوئی اصطلاحی تعریف
نہیں کی۔ علامہ زرکشی اور علامہ سیوطی کی کتب علوم القرآن میں بھی اس کی تعریف سے
بحث نہیں کی گئی۔ علوم کی تاریخ میں یہ عمومی عمل ہے کہ کوئی علم باقاعدہ مستقل تشکیل کے
لیے غیر محسوس انداز میں اپنی بنیادیں قائم کرتا ہے اور تدریجاً خالص ہوتا جاتا ہے اور آخر
کار دیگر علوم سے اپنی حدود قیود کے ذریعے علیحدہ ہو جاتا ہے۔ اس لیے کسی علم کی تعریف کی
حاجت اس کے آغاز میں نہیں ہوتی۔ آغاز میں علوم القرآن، تفسیر و اصول تفسیر کے مابین
انضمام و ارتباط کی صورت تھی اس لیے علوم القرآن کی فنی حیثیت کی تشکیل نہ ہونے کے
باعث تعریف ممکن بھی نہ تھی۔

عصر حاضر کے علماء علوم القرآن نے اس کی مختلف تعریفات اپنے اپنے اسلوب میں کی
ہیں۔ ذیل میں مختلف تعریفات پیش کرنے کے بعد رائج تعریف کو متعین کرنے کی کوشش

1 مناهل العرفان۔ ج 1، ص 13؛ ابو شہبہ، محمد بن محمد بن سولیم (التوتی: 1403ھ)، المدخل لدراسة القرآن

الکریم، مکتبہ السنۃ، القاہرہ، طبع دوم، 1423ھ / 2003ء، ص 18

کی جائے گی۔

الزرقانی علوم القرآن کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

مباحث تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله وترتيبه وجمعه
وكتابه وقراءته وتفسيره وإعجازه وناسخه ومنسوخه ودفع الشبه
عنه ونحو ذلك¹

وہ مباحث جن کا تعلق قرآن مجید سے اسباب النزول، ترتیب قرآن، جمع،
کتابت، قرأت، تفسیر، اعجاز، ناسخ و منسوخ اور ردِ شبہات وغیرہ سے ہوتا ہے۔

اس تعریف پر یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ اس میں علوم القرآن کی بجائے علوم التفسیر بیان
کئے گئے ہیں اور یہ بھی کہا گیا کہ اگر یہ علوم القرآن ہیں تو یہ صرف ان میں سے چند کے اسماء
ذکر کئے گئے ہیں۔ اگر کوئی علم مستقل علم ہے تو اس کی تعریف میں حدود و قیود کا خیال رکھتے
ہوئے ایسی تعریف کی جانی چاہیے کہ شامل چیزیں اس تعریف میں داخل ہوں اور غیر متعلق
خارج ہو جائیں۔

ڈاکٹر فاروق حمادہ² کی کتاب مدخل الی علوم القرآن سے؛ علوم القرآن کی تعریف ان
الفاظ میں اخذ ہوتی ہے۔

ان علوم القرآن تطلق في الاصطلاح على مجموعة من العلوم

1 مناهل العرفان۔ ج 1، ص 27؛ استاذ فہد رومی نے بھی کم و بیش انہی الفاظ میں تعریف کی ہے۔

2 حصص میں پیدا ہوئے۔ نوجوانی کا زمانہ یہاں ہی گزارا۔ اس کے بعد الرباط مراکش میں منتقل ہو گئے۔ ایم اے
جامعہ محمد الخامس، رباط کے دار لحدیث سے کیا اور "السنج الاسلامی فی الجرح والتعديل" کے عنوان سے مقالہ
لکھا۔ اسی یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ 1976ء میں تدریس سے منسلک ہو گئے۔ مختلف
جامعات میں تدریس کے فرائض سرانجام دیتے رہے۔ اس وقت متحدہ عرب امارات کے دلی عہد شیخ محمد بن
ناہید آل نہیان کے مشیر ہیں۔ ان کی تیس کتابیں مطبوع ہیں۔

التي تستند الى القرآن الكريم من جهتين و تسهل للباحث فهمه
على الوجه الصحيح و تكشف له أسراره و معانيه - الجهة
الاولى: تاريخ القرآن وما ينضوي تحته و الجهة الثانية: الوسيلة
الصحيحة لفهمه على الوجه الحق¹

بے شک علوم القرآن کی اصطلاح کا اطلاق ان علوم کے مجموعہ پر ہوتا ہے جس کا
دو جہات سے قرآن سے تعلق ہے اور یہ علم، قرآن کے کسی بھی طالب کے
لیے قرآن کے صحیح فہم کو آسان بنانے اور قرآن کے اسرار و رموز کو کھولنے کا
ذریعہ ہیں۔ پہلی جہت: تاریخ قرآن اور اس کے ذیل میں آنے والے
علوم۔ دوسری جہت: معانی قرآن کی صحیح تفہیم کے لیے ادوات و وسیلہ بننے
والے علوم۔

اس تعریف پر اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس میں علم الرسم اور علم الضبط کا شمول نہیں
ہو پاتا کیونکہ اس کا تعلق الفاظ کو لکھنے کے طرق و اختلافات سے ہے یہ قرآن کی تاریخ سے
متعلق علوم نہیں ہیں۔ مثلاً نقط و اعجام وغیرہ کے علم کا تعلق نہ تو تاریخ قرآن سے ہے اور نہ
معانی قرآن سے۔ اس لئے اس تعریف میں قرآن کی تحریر سے متعلق علوم شامل نہیں ہو
پاتے۔

عبد السلام الکفافی² علوم القرآن کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:

علوم القرآن بالمعنى هو كل ما يتصل بالقرآن الكريم من

1 فاروق حمادة، بن محمود بن حسن، مدخل ائی علوم القرآن والتفسیر، مکتبۃ المعارف، رباط، طبع اول،

1399ھ، ص5

2 شخصی تعارف دستیاب نہیں ہو سکا۔ غالباً مصر سے تعلق ہے اور وہاں کسی یونیورسٹی میں پروفیسر ہیں

دراسات¹

علوم القرآن کا معنی یہ ہے کہ ہر وہ علم / بحث جس کا تعلق مطالعہ قرآن کی کسی بھی جہت سے ہو۔

ڈاکٹر حسن ضیاء الدین عتر² کے الفاظ میں علوم القرآن کی تعریف یہ ہے:

علم يضم ابحاثا كلية هامة تتصل بالقرآن العظيم من نواحي شتى
يمكن اعتبار كل منها علما متميزا³

وہ علم جو ان تمام اہم بحث کو سموئے ہے جن کا مختلف اطراف سے قرآن کے ساتھ تعلق ہے اور ان میں ہر بحث ایک مستقل علم ہے۔

اس میں ایک علوم القرآن کو ایک علم قرار دیا گیا ہے جب کہ وہ مجموعہ علوم ہے۔ نیز وہ قرآنی جہات کون کون سی ہیں جن سے علوم القرآن منسلک ہوتے ہیں کی تصریح نہیں کی گئی۔ استاذ ڈاکٹر حافظ عبد اللہ⁴ علوم القرآن کی تعریف ان تحدیدات سے کرتے ہیں:

1 عبد السلام کفافی و عبد اللہ الشریف، فی علوم القرآن، دراسات و محاضرات، دار النصف العربیة، بیروت،

1981ء، ص 29

2 ڈاکٹر ضیاء الدین بن محمد بن حسن عتر الحلبي نے جامعہ ازہر سے "سبعہ احرف" کے موضوع پر ایم اے کا مقالہ لکھ کر ماسٹر کی ڈگری حاصل کی۔ پی ایچ ڈی اسی یونیورسٹی سے "نبوة محمد ﷺ فی القرآن و آیات المعجزة الخالدة" کے عنوان سے مقالہ لکھ کر کی۔ تدریس کے لیے جامعہ ام القریٰ مکہ تشریف لے گئے۔ اس کے بعد مختصر ساعرہ ایک یونیورسٹی میں تدریس کے بعد جامعۃ الملک عبد العزیز مدینہ منورہ میں بحیثیت استاد مقرر ہوئے۔ ستر برس کی عمر میں اسی تدریس و تعلیم میں انتقال ہوا۔ 12 محرم 1332ھ کو وفات ہوئی۔ جنت البقیع میں دفن ہوئے۔

3 علوم القرآن من خلال مقدمات التفسیر۔ ج 1، ص 49

4 شیخ زاید اسلامی مرکز میں علوم القرآن، علوم الحدیث اور تاریخ و سیرت کے استاد ہیں۔ متعدد علوم میں اجتہادی رسوخ رکھتے ہیں۔ یہ تعریف ان سے راقم نے براہ راست سنی ہے۔ یہاں عربی اور اردو میں تعریف کے الفاظ راقم کے ہیں معانی ان کے ہیں۔

علوم متصل بالقران الکریم لغایۃ حفاظتہ من ثلاثۃ نواح، الفاظ
القران، معانی القران و نقوش القران، و یمکن کل واحد من
المباحث علما مستقلا متمیزا

وہ کلی مباحث جن کا قرآن مجید سے تین جہات سے تعلق ہوتا ہے اور ان علوم
کی غرض و غایت حفاظت قرآن ہوتی ہے۔ یہ علوم یا تو الفاظ قرآن سے متعلق
ہوتے ہیں یا معانی سے یا الفاظ کے تحریری نقوش سے۔ اور ان میں سے ہر بحث
ایک مستقل علم کی حیثیت سے بھی قائم ہو سکتی ہے۔

یہ علوم القرآن کی تمام تعریفات میں جامع ہے۔ اس میں علوم القرآن کی تین جہات کا
تعیین کیا گیا ہے نیز تمام علوم القرآن کا شمول ان تین اطراف سے ہو جاتا ہے۔ الفاظ القرآن
سے منسلک علوم میں علم التجوید، علم القراءات وغیرہ شامل ہیں۔ معانی قرآن سے متصل علوم
میں اسباب النزول، علم الوجوه النظائر، علم لغات القرآن، اعجاز القرآن وغیرہ شامل ہیں نقوش
القرآن سے متعلق علوم میں علم تاریخ جمع القرآن، علم الرسم، علم الضبط وغیرہ شامل ہیں۔
بعض علوم القرآن کا تعلق ایک طرف الفاظ کی جہت سے ہے تو دوسری طرف معانی کی جہت
سے۔ جیسے علم الوقف والابتداء کا تعلق ایک طرف الفاظ کی قرأت و ادا سے ہے تو دوسری
طرف معانی سے۔

علوم القرآن اور تفسیر قرآن میں فرق

علوم القرآن، لغوی اعتبار سے مرکب اضافی ہے۔ جس کا ترجمہ ہو گا "قرآن کے

علوم"۔ اس سے دو چیزیں مراد لی جاسکتی ہیں

الف: قرآن کے بیان کردہ علوم یا قرآن سے مستنبط علوم

ب: مختلف جہات سے قرآن سے متعلق ومنسلک علوم

پہلی صورت اگر مراد لی جائے تو علوم القرآن کا اطلاق تفسیر قرآن پر ہو گا یعنی وہ تمام علوم جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں یا قرآن سے ماخوذ و مستنبط ہیں۔ لہذا مسائل شرعیہ فقہیہ کے استنباطات پر مشتمل تفسیری کتب جو احکام القرآن کے نام سے معروف ہیں وہ بھی علوم القرآن کی کتب ہوں گی اسی طرح قصص قرآن بھی علوم القرآن ہوں گے، شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کردہ علوم خمسہ علوم القرآن کہلائیں گے۔¹ المرسی (655ھ) و سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق جغرافیہ، نجوم، ہیئت، ریاضی سب کا بیان قرآن میں موجود ہے لہذا یہ سب قرآن کے علوم ہوں گے²۔ ان علوم کو علوم القرآن قرار دینا درج ذیل وجوہ کے باعث درست نہیں کہا جاسکتا:

۱۔ متقدمین و متاخرین کی علوم القرآن کے عنوان سے تحریر کردہ کتب اس بات کی گواہ ہیں کہ اصطلاحاً علوم القرآن سے مراد تفسیر قرآن یا قرآن سے ماخوذ علوم نہیں ہیں۔

۲۔ اس صورت علم اسباب النزول، میں علم الرسم، علم الضبط، تاریخ و تدوین قرآن وغیرہم کو علوم القرآن میں شامل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ قرآن کے بیان کردہ یا قرآن سے مستنبط علوم نہیں ہیں۔

۳۔ اگر علوم القرآن سے مراد قرآن سے ماخوذ و مستنبط معانی و علوم ہیں تو پھر ہر تفسیر "علوم القرآن" کے علم پر مشتمل کہلائے گی۔ اس صورت میں تفسیر اور علوم القرآن

1 شاہ ولی اللہ، احمد بن عبد الرحیم، الدہلوی (التوتنی: 1176ھ)، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، مترجم (عربی): سلمان الحسینی الشدوی، دار الصحوۃ، القاہرہ، طبع دوم، 1407ھ / 1986ء، ص 29

2 الاتقان فی علوم القرآن، ج 4، ص 28 (التلویح الخامس والسئون: فی العلوم المستنبطۃ من القرآن)؛ سیوطی، جلال الدین، الاکلیل فی استنباط التزیل، تحقیق: سیف الدین عبدالقادر الکاتب، دار الکتب العلمیہ، بیروت، 1401ھ / 1981ء، ص 13

دو مختلف نام رکھنا عبث عمل ٹھہرے گا۔ تمام تفاسیر ہی کتب علوم القرآن قرار پائیں گی جو بدابہتا غلط ہے۔ بلکہ علم الفقہ بھی علوم القرآن کا ہی ایک حصہ کہلائے گا اس لحاظ سے تفسیر علوم القرآن میں اصلاً شامل ہی نہیں بلکہ ایک مستقل علم ہے۔ چونکہ دین ایک کل کا نام ہے اس لیے تمام دینی علوم باہم مرتبط و منسلک ہیں گو کہ اپنے موضوع و حدود کے اعتبار سے علیحدہ ہیں۔ نیز علوم القرآن میں اکثر علوم کا تعلق چونکہ ایک طرف تفسیر سے ہوتا ہے اس لیے علوم القرآن میں تداخل کی صورت حال پیدا ہوتی ہے۔ ورنہ علوم القرآن کی غرض و غایت حفاظت قرآن ہے لہذا علوم القرآن وہ ادوات و وسائل ہیں جو حفاظت قرآن کے لیے درکار ہیں۔ تفسیر سے ان کا تعلق بھی بس معانی تک پہنچا دینا ہے یا معانی کی محفوظیت کا ذریعہ بننا ہے۔ معانی اور تعبیرات کی بحث و تفصیلات تفسیر کا حصہ ہیں۔

اصول تفسیر اور علوم القرآن میں فرق

اگر امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اصول تفسیر کو دیکھا جائے تو انہوں نے تفسیر کے جاننے کے لیے جن علوم و فنون کا ذکر کیا ہے وہ وہی ہیں جو علوم القرآن کی کتب میں زرکشی رحمہ اللہ اور سیوطی رحمہ اللہ نے علوم القرآن کی حیثیت سے ذکر کی ہیں۔ الفوز الکبیر میں بھی شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے علم النسخ و المنسوخ، متشابہ فی القرآن، اسباب النزول وغیرہم جن علوم کا ذکر کیا یہ سب علوم القرآن میں شامل ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا علوم القرآن اور اصول تفسیر موضوعاتی و معنوی اعتبار سے ایک ہی ہیں؟

عین ممکن ہے کہ بعض علماء نے اصول تفسیر اور علوم القرآن کو ایک ہی سمجھا ہو جیسا کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے علم اصول تفسیر کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

قواعد كلية، تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه،
والتمييز في منقول ذلك ومعقوله بين الحق وأنواع الأباطيل¹
ايے کلی قواعد جو قرآن کے فہم کے لیے، اس کی تفسیر کو جاننے کے لیے اور
منقول و معقول میں درست اور باطل کے جاننے کے لیے مفید ہوتے ہیں۔

اب اس تعریف میں اصول تفسیر اور علوم القرآن میں تغائر و تباين کی بجائے ایک
مشترک سی صورت سامنے آتی ہے۔ لیکن اگر دونوں علوم کے محتویات، موضوعات اور
مقاصد کا بنظر غائر جائزہ لیا جائے تو درج ذیل فروق سامنے آتے ہیں:

۱۔ اصول تفسیر کا موضوع ”معانی قرآن کے درست بیان کے لیے اصول
بتانا ہے“ جب کہ علوم القرآن کا موضوع یہ نہیں بلکہ اس کا موضوع
”قرآن کی قرآنیت اور اس کے الفاظ، معانی و نقوش سے متعلق لازمی
ابحاث“ ہیں جیسا کہ استاذ حافظ عبد اللہ کی بیان کردہ تعریف سے واضح ہے۔ نیز علوم
القرآن کا مقصد اور غرض و غایت حفاظت قرآن ہے۔ تدوین قرآن کا تعلق
اصول تفسیر سے نہیں بلکہ علوم القرآن سے ہے۔ اسی طرح ”رسم عثمانی“
کا تعلق اصول تفسیر کی بجائے علوم القرآن سے ہے۔ گویا اصول تفسیر کا علم
مقاصدی و موضوعاتی اعتبار سے علوم القرآن سے علیحدہ ہے۔

۲۔ اصول تفسیر ہر مفسر کے اپنے ہو سکتے ہیں۔ کوئی مفسر ہو سکتا ہے کہ
پورے قرآن کی تفسیر صرف ”تفسیر القرآن بالقرآن“ کے تحت کرے اور
حدیث کی بجائے معانی کی تعیین میں لغت سے اعتناء کرے۔ اسی طرح

1 ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، تقی الدین ابو العباس، الحرانی (التونی: 728ھ)، مقدمہ فی
اصول التفسیر، دار مکتبۃ الحیاء، بیروت، 1490ھ / 1980ء، ص 7

کوئی مفسر عقل یا فطرت کو اپنی تفسیر کا اصول قرار دے سکتا ہے۔ گویا اصول تفسیر ہر مفسر کے اپنے ہو سکتے ہیں (یہاں یہ زیر بحث نہیں کہ کون سے اصول درست ہیں اور کون سے غلط) لیکن علوم القرآن ہر مفسر کے اپنے نہیں ہوتے ہیں۔ اصول تفسیر ”کیف فسر المفسر“ کے سوال کا جواب ہوتا ہے جب کہ علوم القرآن قرآن سے متعلق متعدد سوالوں کا جواب ہوتے ہیں لیکن کیف فسر المفسر سے علوم القرآن کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

۳۔ وہ علوم جو اصول تفسیر اور علوم القرآن میں مشترک طور پر شامل ہوتے ہیں یا زیر بحث آتے ہیں وہ اشتراک اپنے اپنے سیاق میں ہوتا ہے نہ کہ کلی طور پر اصول تفسیر و علوم القرآن میں علوم کا تناظر ایک ہوتا ہے۔ مثلاً علم اسباب النزول جب بحیثیت اصول تفسیر مذکور ہو گا تو اس کا مقصود کسی آیات یا قرآنی الفاظ کے معانی کی تعیین میں سیاق نزولی کی ضرورت و اثرات کا بیان ہو گا یا آیات کی معنوی تعیین میں اس کی اہمیت کا اظہار ہو گا۔ علوم القرآن کے سیاق میں اسباب النزول سے متعلق مباحث یہ ہوں گے۔ علم اسباب النزول کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟ اس کا آغاز و تطور اور اس پر تصنیفات کیا کیا ہیں؟ علم اسباب النزول تاریخ قرآن کے تناظر میں کیسے اہم ہے؟ لہذا اصول تفسیر میں، علوم القرآن سے استفادہ ہوتا ہے نہ کہ اشتراک و یکسانیت۔

دلالة الاقران اور تفسير قرآن

قرآن مجید، اللہ جل شانہ کی طرف سے آخری کتاب ہدایت ہے جس میں نسل انسانی کی ہدایت کے لیے تمام اصولی احکامات موجود ہیں۔ اہل عقل و دانش کے لیے اس کتاب ہدایت کے بحر بے کنار میں غواصی کے لامتناہی امکانات موجود ہیں اور تا قیام قیامت رہیں گے۔ امت مسلمہ کی علمی تاریخ اس بات کی گواہ ہے کہ کتاب اللہ کو اخذ و استنباط اور استدلال و اجتہاد کا محور بنا کر ہر عہد کے عملی و فکری مسائل کا حل پیش کیا گیا اور قرآن کی اعجازی حقانیت نے انسانی ذہن کی جولانیوں کو متاثر و مبہوت کیے رکھا۔ قرآن مجید کا اسلوب بیان معنویت کے جس جہان سے آباد ہے اس کا احاطہ ممکن نہیں۔ علمائے امت نے اپنی اپنی علمی و عقلی بساط کے مطابق قرآنی الفاظ کے اپنے مدلولات پر دلالت کرنے کے اسالیب کو منکشف کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ علوم قرآن کی دیگر مباحث میں ایک موضوع، دلالات قرآنیہ کے طرق، معرض وجود میں آیا۔ قرآن مجید کے طرق دلالات میں دلالة العبارة، دلالة الاشارة، دلالة النص اور دلالة الاقتضاء علماء حنفیہ کے ہاں معین و ثابت ہیں جب کہ علماء شافعیہ کے ہاں دلالة المنطوق و دلالة المفہوم کے عنوان سے دلالات قرآنیہ کو منقسم کیا گیا ہے۔² دلالات کی معروف تقسیم کے ساتھ ساتھ ایسی بہت سی اقسام دلالات بھی زیر بحث آتی ہیں جن پر علماء امت کا اجتہادی اختلاف ہے اور بعض کے نزدیک ان سے استدلال

1 تفتازانی، سعد الدین مسعود، شرح التوضیح علی التلویح لمن التفتیح فی اصول الفقہ، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع

اول، ۱۹۹۶ء، ج ۱، ص ۲۴۲

2 الآمدی، ابوالحسن، علی بن محمد، تحقیق: ڈاکٹر سید الجمیلی، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۳۰۳ھ، ج ۳، ص ۷۴

درست ہے اور بعض کے نزدیک ان سے معانی قرآن کا بیان اور احکامات شرعیہ کا اثبات درست نہیں۔ دلالات قرآنیہ کے مختلف فیہ طرق میں دلالت الاقتران بھی شامل ہے۔

اقتران: لغت کی رو سے

باب افتعال سے ہے۔ اس کا مادہ ق ر ن ہے۔ قرن اور اس سے مشتق تمام الفاظ اہل لغت کے نزدیک ”بَدَلُ عَلَى جَمْعِ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ“¹ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ جمع کرنے پر دلالت کرتے ہیں۔ اقران کی توضیح کرتے ہوئے امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

الإقْتِرَانُ كَالزَّوْجِ فِي كَوْنِهِ اجْتِمَاعَ شَيْئَيْنِ، أَوْ أَشْيَاءَ فِي مَعْنَى مِنَ الْمَعْنَى. قَالَ تَعَالَى: أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ²

”اقتران کا لفظ ازدواج کی معنویت کا حامل لفظ ہے کیونکہ اس میں بھی دو یا دو سے زیادہ چیزوں کا کسی معنی میں باہم جمع ہونا پایا جاتا ہے۔“

قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ

”یا اس کے ہمراہ فرشتے جمع ہو کر آتے۔“

چونکہ ہمارا موضوع علوم القرآن ہے اس لئے یہاں اس دلالت کو قرآن سے استدلال کے طریقے کے طور پر بیان کیا گیا ہے ورنہ یہ طریقہ استدلال نصوص حدیث سے استدلال کے لیے بھی اسی طرح استعمال ہوتا ہے جیسے قرآن سے استدلال کی لیے۔

1 ابن فارس، ابو الحسین، احمد بن فارس (المتوفی: ۳۹۵ھ) مقاییس اللغة، تحقیق: عبد السلام محمد ہارون، دار الفکر بیروت، ۱۹۷۹ء، ج ۵، ص ۷۶

2 الراغب اصفہانی، ابو القاسم الحسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان الداودی، دار القلم، دمشق، طبع اول، 1412ھ، ص ۶۶

دلالت الاقران کی اصطلاحی تعریف:

قدیم علماء کی اکثریت نے اس کی تعریف بیان کرنے کی طرف توجہ نہیں کی اور محض امثلہ کے ذریعے اس کے حکم کو بیان کیا ہے۔ جیسا کہ قاضی ابو یعلیٰ رحمۃ اللہ علیہ نے العدة فی اصول الفقه میں ¹ اور الاسنوی رحمۃ اللہ علیہ نے التہبید فی تخریج الفروع علی الاصول میں اصطلاحی تعریف سے تعرض نہیں فرمایا۔ ² الزرکشی کے الفاظ میں دلالت الاقران کی تعریف یہ ہے:

صورتہ ان یجمع بین شیئین فی الامر او النهی ثم ین حکم احدہما فیستدل بالقران علی ثبوت ذلك الحکم الاخر ³

اس کی صورت یہ ہے کہ دو اشیاء کو امر یا نہی کے حکم میں جمع کیا جاتا ہے پھر ان دونوں میں سے ایک کا حکم بیان کیا جاتا ہے۔ پھر قرآن سے استدلال کرتے ہوئے دوسرے کے لیے اسی حکم کا اثبات کیا جاتا ہے۔

ڈاکٹر سعید ایوبی علماء اصول کی کتب سے اخذ و استنباط کے بعد ان الفاظ میں تعریف وضع کی ہے:

”الاستدلال بالجمع بین شیئین او اکثر فی سیاق واحد علی اتحاد حکمہما“ ⁴

- 1 ابو یعلیٰ، القاضی، محمد بن الحسین بن محمد، العدة فی اصول الفقه، تحقیق: احمد بن علی بن سیر المبارکی، طبع من الریاض، ۱۳۱۰ھ/۱۹۹۰ء، ج ۳، ص ۱۳۲۰
- 2 الاسنوی، عبد الرحیم بن الحسن، التہبید فی تخریج الفروع علی الاصول، تحقیق: محمد حسن ہیئتو، موسسۃ الرسالۃ، بیروت، ۱۴۰۳ھ، ص ۲۴۳
- 3 الزرکشی، محمد بن بہادر، تحشیف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدین السبکی، تحقیق: سید عبدالعزیز، عبدالنور بیج، موسسۃ قرطبہ قاہرہ، ۱۳۱۹ھ / ۱۹۹۹ء، ج ۲، ص ۷۵۹
- 4 الوہبی، فہد بن مبارک بن عبداللہ، منہج الاستنباط من القرآن الکریم، مرکز الدراسات والعلوم القرآنیہ بمحکمہ الامام الشاطبی، جدہ، ۲۰۰۷ء، ص ۳۲۷

دو یا دو سے زیادہ اشیاء جن کا سیاق بیان ایک ہو، کے باہم منسلک دیکھا ہونے کے باعث ان کے حکم کو بھی ایک قرار دینے کے طریقہ استدلال کو دلالت اقتران کہتے ہیں۔

دلالت الاقتران کی حجیت اور عدم حجیت۔ قائلین و مانعین کے دلائل

دلالت الاقتران کی حجیت کے قائلین میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ، اسماعیل بن یحییٰ المزنی الشافعی اور ابن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ شامل ہیں اور ابو الولید الباجی المالکی رضی اللہ عنہ نے بعض مالکیہ کو بھی اس کا قائل قرار دیا ہے اسی طرح، ابن نصر اللہ الحنبلی رضی اللہ عنہ، ابن المواز المالکی رضی اللہ عنہ اور قاضی ابو یعلیٰ الحنبلی وغیر ہم شامل ہیں۔¹ قائلین کی دلیل یہ ہے کہ عطف اشتراک پر دلالت کرتا ہے اور ”واو“ حرف عطف ہے۔ عطف، معطوف اور معطوف علیہ میں اشتراک خبر کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے ”جاءنی زید و عمر“۔ اس کا معنی ہے زید اور عمر آئے۔ حرف عطف کے ذریعے دونوں کے بارے مشترک خبر دی گئی۔² حنفیہ کے نزدیک ”واو“ اشتراک پر تو دلالت کرتا ہے لیکن ترتیب کو لازم نہیں کرتا۔ جیسے ”جاءنی زید و عمر“ یہ تو ثابت کرتا ہے کہ دونوں افراد آئے لیکن اس پر دلالت نہیں کرتا کہ پہلے زید آیا اور پھر عمر۔ قرآن مجید یہ آیت بھی ”واو“ کے بلا ترتیب اشتراک پر دال ہے³۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ⁴

1: الزركشي، محمد بن بہادر، البحر المحیط فی اصول الفقہ، تحقیق: محمد محمد تاجر، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول،

۱۳۲۱ھ / ۲۰۰۰ء، ج ۳، ص ۳۹۷

2 ایضاً

3: السرخسی، محمد بن احمد بن سہل، اصول السرخسی، تحقیق: ذاکر رفیق العجم، دار المعرفۃ، بیروت،

۱۹۹۷ء، ج ۱، ص ۲۱۵

4 آل عمران- ۴۳

”اے مریم اپنے رب کی فرماں برداری کر، اور سجدہ کر اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کر۔“

اس آیت میں سجدہ کا ذکر رکوع سے پہلے ہے جب کہ یہ تو معلوم بات ہے کہ سجدہ نماز میں رکوع کے بعد آتا ہے۔ اس لیے یہاں یہ ماننا ہو گا کہ ”واؤ“ کا عطف، ترتیب پر دلالت نہیں کر رہا بلکہ محض اشتراک کو ثابت کر رہا ہے۔¹

مانعین میں شافعیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کی اکثریت شامل ہے۔² مانعین کا کہنا ہے کہ نظم کلام میں کچھ اشیاء کا ساتھ ساتھ بیان ہونا اس بات کو لازم نہیں کرتا کہ ان کا حکم بھی ایک ہو۔ کسی کلام میں کچھ چیزوں کا اکٹھا ذکر ہونا اشتراک حکم کی دلیل نہیں بن سکتا بلکہ حکم کے لیے مستقل دلیل طلب کی جائے گی۔³ جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے:

مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ⁴

(محمد اللہ کے رسول ہیں اور جو ان کے ساتھ ہیں ...)

بالکل واضح ہے کہ اس آیت میں عطف کے باعث اشتراک حکم تسلیم نہیں کیا جاسکتا ورنہ تو نبوت میں اشتراک تسلیم کرنا پڑے گا جو صریحاً غلط ہو گا۔⁵ راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ

1 ملا جیون، شرح نور الانوار علی المنار مع کشف الاسرار علی المنار، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ۱۹۸۶ء، ج ۱، ص ۲۸۰-۲۸۲ حنفیہ کے نزدیک چونکہ واؤ کا عطف، ترتیب پر دلالت نہیں کرتا اس لیے ان کے ہاں قرآن کی آیت ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ“ سے وضو کی ترتیب کا وجوب ثابت نہیں ہوتا جب کہ شافعیہ ترتیب کا وجوب ثابت کرتے ہیں۔

2 الجزازری، ابو عبد الرحمن، عبد الجبجد جمع، اختیارات ابن القیم اصولیہ، دار ابن حزم بیروت، ۲۰۰۵ء، ۲/۳۹۳

3 الزرکشی، محمد بن بہادر، البحر المحیط فی اصول الفقہ، ۳/۳۹۷

4 الفتح-۲۹

5 ابو عاصم البرکاتی، مصری، دلالة الاقتران ووجه الاحتجاج بها عند الاصولیین، المكتبة الشاملة، ۱۳۲۹ھ، ص ۲۹

دلالت الاقتران کا علی الاطلاق نہ انکار درست ہے اور نہ اطلاق۔ انسب یہ ہے کہ اس سے استدلال کو دیگر شواہد پر موقوف رکھا جائے۔ نیز دلالت الاقتران کی بنیاد پر نصوص صریحہ میں تاویل نہ کی جائے اور نہ ہی تعارض کے وقت اس کو دیگر طرق دلالت پر ترجیح دی جائے۔

دلالت الاقتران کی اقسام:

اقتران کبھی دو کامل جملوں میں ہوتا ہے تو کبھی ایک جملہ مکمل ہوتا اور دوسرا ناقص۔ اس بنیاد پر دلالت الاقتران درج ذیل اقسام میں منقسم ہوگی۔

اول: دو جملوں کے درمیان اقتران جن میں سے ایک مکمل جملہ ہو جبکہ دوسرا ناقص ہو۔

دو جملوں کے درمیان اقتران جن میں سے ایک مکمل جملہ ہو جبکہ دوسرا ناقص جملہ کی مثال یہ ہے جاء زید و عمر۔ ایسے دو جملوں کے اکٹھے ہونے کی صورت میں اشتراک کس نوعیت کا ہو گا اس کے بارے دو آراء ہیں۔

(الف) ... اشتراک صرف خبر اور اصل حکم میں ہو گا۔ جیسے جاء زید و عمر کا مطلب ہو گا جاء زید و جاء عمر۔ کیونکہ جاء زید مکمل جملہ ہے اور عمر اس پر عطف ہے۔ اگر اشتراک خبر و حکم نہ تسلیم کیا جائے تو صرف ”عمر“ کا کوئی مطلب نہیں۔ اس لیے یہ مانا جائے گا کہ زید آیا اور عمر آیا۔¹

(ب) ... اشتراک نہ صرف خبر اور اصل حکم میں ہو گا بلکہ تمام تفصیل میں ہو گا۔ یعنی زمان و مکان، عموم و خصوص اور مطلق و مقید سب چیزوں میں اشتراک ہو گا۔

دوم: دو کامل جملوں کے درمیان اقتران

اس صورت میں دونوں جملے مکمل اور معنی کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مستغنی ہوتے ہیں۔ جیسے جاءنی زید و تکلم عمر (زید میرے پاس آیا اور عمر نے کلام کیا)۔ اقتران کی

ان صورت میں کیا ایک جملے میں مذکور حکم دوسرے جملے میں مذکور چیز یا چیزوں پر لاگو کیا جائے گا؟ فقہاء کے مابین اس پر تو اتفاق ہے کہ اگر دونوں جملوں میں علت مشترکہ کار فرما ہو تو حکم بھی مشترک ہو گا۔ اسی طرح اگر دیگر الائل شریعہ سے بھی دونوں جملوں کا حکم ایک ہونا ثابت ہو رہا ہے تو دلالت الاقتران قابل قبول ہوگی۔ البتہ علماء کے ہاں یہ محل نزاع ہے کہ اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوں تو کیا محض اقتران کی بنیاد پر حکم مشترک ہو گا کہ نہیں؟¹ اس کے بارے ہم علماء کے دو گروہوں کا ذکر حجیت دلالت الاقتران کے ذیل میں کر چکے ہیں۔

دلالت الاقتران سے متعلق امام ابن قیمؒ کی منفرد رائے

امام ابن قیم کی رائے ہے کہ دلالت الاقتران کی تین حالتیں ہوتی ہیں۔² **الدلالة القوية** ، **الدلالة الضعيفة** ، **الدلالة المتساوية**۔ **الدلالة القوية** اس وقت ہوتی ہے جب اقتران کے لیے ایسا لفظ موجود ہوتا ہے جو اطلاق میں مشترک ہوتا ہے اگرچہ تفصیل میں اشیاء جدا جدا ہوتی ہیں۔ جیسے نبی ﷺ نے فرمایا الفطرة خمس (پانچ چیزیں فطرت ہیں)³ اس حدیث میں پانچ چیزوں پر فطرت کا اطلاق کیا گیا ہے لہذا پانچوں چیزیں اس اطلاق میں مشترک ہیں۔ لہذا اس میں بعض چیزیں مستحب ہیں تو باقی بھی مستحب قرار پائیں گی۔⁴ اسی طرح قرآن کی آیت ہے:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا⁵

- 1 ابو حبی، فہد بن مبارک بن عبد اللہ، منہج الاستنباط من القرآن الکریم، ۳۲۹، ۳۳۰
- 2 ابن القیم، ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر، بدائع الفوائد، تحقیق: ہشام عبد العزیز عطا، عادل عبد الحمید العدوی، اشرف احمد، مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز، مکتبہ المکرمة، ۱۹۹۶ء، ج ۴، ص ۹۸۹
- 3 الجامع الصحیح البخاری، ج ۷، ص ۱۶۰، رقم حدیث: ۵۸۸۹؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۲۲۱، رقم حدیث: ۲۵۷
- 4 ابو حبی، فہد بن مبارک بن عبد اللہ، منہج الاستنباط من القرآن الکریم، ۳۲۹، ۳۳۰

”تیرے رب نے فیصلہ کر دیا ہے کہ تم اس کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو اور والدین کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آؤ۔“

اس آیت میں حرمت شرک اور احترام والدین کو متصل ذکر کیا گیا ہے۔ اس لفظ آیت میں ”قضیٰ“ کا اطلاق دونوں پر کیا گیا ہے۔ اس لیے ان دونوں کی حرمت یکساں قرار دی جائے گی۔¹

الدلالة الضعيفة تب ہوتی ہے جب دو یا اس زیادہ مکمل جملوں میں عطف ہوتا اور ہر جملہ اپنی جگہ معنی کے اعتبار سے مکمل ہوتا۔ اور ان میں کسی لفظ واحد کا اطلاق مشترک طور پر نہیں کیا گیا ہوتا ہے۔

الدلالة المتساوية : دلالت اقتران میں تسویہ کی صورت حال اس وقت پیدا ہوتی ہے جب عطف کی وجہ سے ظاہر طور پر معلوم ہو رہا ہو کہ مذکورہ اشیاء حکم میں بھی مساوی ہیں لیکن یہ بھی ظاہر طور پر معلوم ہو رہا ہو کہ متکلم کا قصد ان کو مساوی قرار دینا نہیں بلکہ فرق مقصود ہے۔ اگر تو ان دونوں میں کسی ایک کا ظہور نسبتاً غالب ہو تو اس کی بنیاد پر اس کو اختیار کیا جائے گا ورنہ ترجیح کے لیے دیگر دلائل کی جانب رجوع کیا جائے گا۔²

دلالت الاقتران سے تفسیر قرآن کی چند امثلہ

ذیل میں اس طریقہ استدلال سے قرآن مجید کی آیات کے استنباطات کی مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ یہاں آراء و استنباطات پر نقد و جرح سے گریز کرتے ہوئے صرف امثلہ پیش کی جائیں گی کیونکہ مقصود دلالت الاقتران کے اطلاقات اور تفسیری اثرات کو واضح کرنا ہے نہ کہ علمائے فقہ کے استدلالات و مناقشات کو زیر بحث لانا۔

1 دلالت الاقتران و وجہ الاحتجاج بہما عند الاصولیین، ص ۳۶

2 بدائع الفوائد، ج ۴، ص ۹۹۰

۱۔ شراب کے نجس نہ ہونے پر استدلال

بعض فقہاء نے شراب کے ناپاک نہ ہونے پر دلالت اقتران کے ذریعے استدلال کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ آیت ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ
رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾¹

اس آیت میں چار چیزوں کی حرمت اکٹھی بیان کی گئی ہے شراب، جوا، بت اور پانے۔ یہ بھی معلوم ہے کہ میسر، انصاب اور ازلام میں کوئی چیز بھی ناپاک نہیں اور شراب کا ذکر ان سب کے ساتھ متصل ہے اس لئے یہ بھی ناپاک نہیں۔ اور کسی چیز کا حرام ہونا اس کے ناپاک ہونے کی دلیل نہیں۔ لہذا شراب کی نجاست معنوی ہے نہ پیشاب کی طرح حسی۔²

۲۔ گھوڑوں کے گوشت کی حرمت پر استدلال

قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾³ (۲۹)

(گھوڑے، خچر اور گدھے پیدا کئے تاکہ تم ان پر سواری کرو اور زینت اختیار کرو)۔
امام مالک رحمہ اللہ اور حنفیہ کا استدلال ہے کہ اس آیت میں گھوڑے کا ذکر خچر اور گدھے کے عطف کے ساتھ ہے۔ مؤخر الذکر جانوروں کی حرمت متفق علیہ ہے اس لیے گھوڑوں کا حکم بھی انہی کے ساتھ منسلک ہو گا۔ امام ابن کثیر لکھتے ہیں:

۱ المائدہ: ۹۰

۲ ملا علی القاری، شرح مسند ابی حنیفہ، تحقیق: خلیل محی الدین المسیس، دارالکتب العلمیہ، بیروت، س۔ن۔ص۔۶۲؛
رشید رضا مصری، تفسیر المنار، المہدیۃ المصریۃ عامۃ للکتاب، القاہرہ، ۱۹۹۰ء، ۱/۳۹۷؛ العثیمین، محمد بن
صالح، الشرح الممتع علی زاد المستقبح، تحقیق: عمر بن سلیمان الحنفیان، دار ابن الجوزی، ۲۰۰۲ء، ۱/۳۳۱

۳ النحل: ۸

” وَلَمَّا فَصَلَهَا مِنَ الْأَنْعَامِ وَأَفْرَدَهَا بِالذَّكْرِ اسْتَدَلَّ مَنِ اسْتَدَلَّ مِنَ
الْعُلَمَاءِ - مِمَّنْ ذَهَبَ إِلَى تَحْرِيمِ لَحُومِ الْخَيْلِ - بِذَلِكَ عَلَى مَا
ذَهَبَ إِلَيْهِ فِيهَا، كَالْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ، رَحِمَهُ اللَّهُ وَمَنْ وَاَفَّقَهُ مِنَ
الْفُقَهَاءِ ؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى قَرَنَهَا بِالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ، وَهِيَ حَرَامٌ ¹

جب ان کو مویشیوں سے علیحدہ کر دیا گیا اور ان کا ذکر مستقل طور پر کیا گیا تو علماء
میں سے کچھ نے استدلال کیا، جو گھوڑوں کے گوشت کی حرمت کے موقف کی
طرف گئے ہیں، کہ گھوڑوں کا گوشت بھی حرام ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور
ان کی موافقت کرنے والے فقہاء کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان گھوڑوں کا ذکر گدھے
اور خچر کے ساتھ منسلک کر کے کیا ہے۔

۳۔ گھوڑوں پر عدم وجوب زکوٰۃ کا استنباط

قرآن مجید کی اسی آیت ”وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً“ سے
دلالت اقران کی بنیاد پر امام مالک رحمہ اللہ نے استدلال فرمایا ہے کہ گھوڑوں پر زکوٰۃ دینا واجب
نہیں۔ الزرکشی تحریر فرماتے ہیں:

إِنَّ مَالِكًا اخْتَجَّ فِي سُقُوطِ الزَّكَاةِ عَنِ الْخَيْلِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى:
﴿وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ فَقَرَنَ فِي الذَّكْرِ بَيْنَ
الْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ، وَالْبِغَالُ وَالْحَمِيرُ لَا زَكَاةَ فِيهَا إِجْمَاعًا،
فَكَذَلِكَ الْخَيْلُ ²

امام مالک نے اس آیت سے گھوڑوں پر زکوٰۃ نہ ہونے پر استدلال کیا ہے کیونکہ

1 ابن کثیر عماد الدین، ابو الفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمود حسن، دار الفکر، بیروت،

۱۹۹۳ھ، ج ۲، ص ۶۸۵

2 الزرکشی، محمد بن بہادر، البحر المحیط فی اصول الفقہ، ج ۳، ص ۳۹۷

گھوڑوں کا ذکر نخر اور گدھے کے ساتھ منسلک کیا گیا ہے اور بالاجماع ان دونوں پر زکوٰۃ نہیں لہذا گھوڑوں پر بھی یہی حکم ہوگا۔

۴۔ بچے کے مال پر عدم وجوب زکوٰۃ
قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:
”وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ“¹

اس آیت کے علاوہ اکثر آیات میں قرآن مجید نے نماز کو زکوٰۃ سے ساتھ متصل بیان کیا ہے۔ دلالت اقراران سے ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح نماز بچے پر فرض نہیں اسی طرح زکوٰۃ بھی بچے پر لازم نہیں۔² امام السرخسی فرماتے ہیں:

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا
الزَّكَاةَ﴾ إِنَّ ذَلِكَ يُوجِبُ سُقُوطَ الزَّكَاةِ عَنِ الصَّبِيِّ لِأَنَّ الْقُرْآنَ فِي
النِّظْمِ دَلِيلُ الْمُسَاوَاةِ فِي الْحُكْمِ فَلَا تَجِبُ الزَّكَاةُ عَلَى مَنْ لَا
تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ³

ہمارے بعض اصحاب کا اس آیت کی بنیاد پر استدلال ہے کہ بچے سے زکوٰۃ ساقط ہوگی۔ کیونکہ نظم کلام میں یکجا ہونا، حکم میں بھی برابر ہونے کی دلیل ہے۔ اس لیے اس پر زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہوگی جس پر نماز واجب نہیں۔

۵۔ عمرہ کے وجوب پر استدلال

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے دلالت اقراران کی بنیاد پر قرآن مجید کی آیت ‘ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ

1 البقرة- ۴۳

2 السرخسی، ابوالیث، نصر بن محمد، میزان الاصول من نتائج العقول، تحقیق: محمد ذکی البر، مطابع الدوحہ، قطر، طبع

اول، ص ۳۱۵

3 اصول السرخسی، ج ۱، ص ۲۷۳

وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ^۱“ سے حج کے ساتھ عمرہ کے واجب ہونے پر استدلال کیا ہے۔ امام بیہقی فرماتے ہیں

قَالَ الشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : الْوُجُوبُ أَشْبَهَ بِظَاهِرِ الْقُرْآنِ،
لِأَنَّهُ قَرَنَهَا بِالْحَجِّ^۲

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ عمرہ کا وجوب قرآن کے ظاہر کے لحاظ سے اقرب ہے کیونکہ قرآن نے اسے حج کے ساتھ منسلک کر کے بیان کیا۔
ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں:

وَلَنَا، قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ وَمُقْتَضَى الْأَمْرِ
الْوُجُوبُ، ثُمَّ عَطَفَهَا عَلَى الْحَجِّ، وَالْأَصْلُ التَّسَاوِي بَيْنَ الْمَعْطُوفِ
وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنَّهَا لَقَرِينَةُ الْحَجِّ فِي كِتَابِ
اللَّهِ^۳

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ” وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ “ (اس میں امر ہے) اور امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔ پھر (عمرہ) کو حج پر عطف کیا گیا ہے اور اصول یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ حکم میں برابر ہیں۔ ابن عباس کا فرمان ہے کہ یہ اللہ کی کتاب میں حج کا قرین ہے۔

۲۔ صلوٰۃ الوسطیٰ کی تعیین

قرآن کی آیت : حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ

۱ البقرة۔ ۱۹۶

۲ البحر المحیط فی اصول الفقہ، ج ۳، ص ۳۹۸

۳ ابن قدامہ، المغنی، تحقیق: ڈاکٹر عبدالمحسن التركي، دار ہجر، بیروت، ج ۵، ص ۱۳

قائمتین¹ سے دلالتِ اقراران کی بنیاد پر ”الصلوة الوسطی“ کی تعیین نماز فجر سے کی گئی ہے۔ چونکہ آیت میں ”الصلوة الوسطی“ کو ”قنوت“ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس لیے یہ اقراران اس کی طرف دلالت کرتا ہے کہ الصلوٰۃ الوسطی سے مراد نماز فجر ہے کیونکہ قنوت نماز فجر میں پڑھی جاتی ہے۔²

۷۔ صہری رشتوں میں نسبی اقارب کی طرح نکاح کی حرمت

قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا³ (اس نے بنائے نسبی و سسرالی رشتے)۔ اس آیت میں نسبی رشتوں کو سسرالی رشتوں کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ دلالتِ اقراران کی بنیاد پر بعض فقہاء نے یہ قول اختیار کیا ہے کہ وہ سات رشتے جو نسب کے باعث محرمت ہیں وہ سسرالی رشتہ داروں میں بھی محرمت میں شامل ہیں۔
الشفیعی لکھتے ہیں:

أَنَّهُ اسْتَنْبَطَ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فِي هَذِهِ الْآيَةِ: فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا، أَنَّ الصَّهْرَ كَالنَّسَبِ فِي التَّحْرِيمِ، وَأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا تَحْرِمُ بِهِ سَنَعُ نِسَاءٍ لَمْ يَطْهَرْ لِي وَجْهَهُ، وَمِمَّا يَزِيدُهُ عَدَمَ ظُهُورِ ضَعْفِ دَلَالَةِ الْإِقْتِرَانِ عِنْدَ أَهْلِ الْأَصُولِ⁴

انہوں نے اس فرمانِ الہی فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا سے استنباط کیا کہ صہری رشتوں کی حرمت میں نسب کی طرح ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک میں سات عورتوں سے ریشہ نکاح کی حرمت ہے اس کی وجہ میرے سامنے ظاہر نہیں ہوئی۔ یہ

1 البقرہ۔ ۲۳۸

2 البحر المحیط فی اصول الفقہ، ج ۳، ص ۳۹۸

3 الفرقان۔ ۵۳

4 الشفیعی، محمد الامین بن محمد، اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، دار الفکر، بیروت، ۱۹۹۵ء، ج ۶، ص ۶۸

انہی استنباطات میں سے ہے جس سے اہل اصول کے نزدیک دلالت الاقران کی کمزوری اور واضح ہو جاتی ہے۔

۸۔ قربانی کا گوشت کھانے کا وجوب

عام طور پر فقہاء قربانی کا گوشت کھانے کو مستحب قرار دیتے ہیں^۱ لیکن فقہاء شافعیہ کے ایک قلیل طبقہ نے دلالت اقران کی بنیاد پر اسے واجب قرار دیا ہے۔ قرآن کا ارشاد ہے:

لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعُمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ^۲
 تاکہ وہ اپنے لیے (دیئے گئے) منافع کا مشاہدہ کریں اور چند معلوم دنوں میں اللہ کے نام کا ذکر کریں کہ (اللہ نے) ان مویشی چوپایوں میں سے جو رزق عطا کیا اسے کھائیں اور تنگ دست اور فقیر کو کھلائیں۔

الاسنوی لکھتے ہیں:

فَمِنْ فُرُوعِ الْمَسْأَلَةِ اخْتِلَافُ الْأَضْحَابِ فِي وَجُوبِ الْأَكْلِ مِنَ الْأَضْحِيَّةِ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعُمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾
 ... وَقِيلَ يَجِبُ لِأَنَّهُ قَدْ عَطَفَ عَلَيْهِ الْإِطْعَامُ وَالْإِطْعَامُ وَاجِبٌ^۳

یہ ان مسائل فرعیہ میں سے ہے یعنی دلالت الاقران کا مسئلہ، اصحاب شافعیہ میں قربانی کے جانور کا گوشت کھانے کو واجب قرار دینے کے بارے اختلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد

1 النودی، محی الدین بن شرف الدین، المجموع شرح المہذب، دار عالم الکتاب، بیروت، ۲۰۰۳ء، ج ۲۲،

ص ۲۸۵

2 الحج۔ ۲۸

3 التہبیدی تخریج الفردوس علی الاصول، ج ۱، ص ۲۷۳

”تم بھی اس میں سے کھاؤ اور پریشان حال و تنگ دست کو بھی کھاؤ“ سے استدلال کرتے ہوئے کہا گیا کہ قربانی کا گوشت کھانا واجب ہے کیونکہ ”کلو“ کا عطف ”اطعام“ پر ہے اور اطعام واجب ہے۔

قرآن کی سائنسی تعبیرات و تشریحات

قرآن حکیم اللہ جل شانہ کی لاریب کتاب ہے جو خاتم النبیین جناب محمد رسول اللہ ﷺ کے قلب اطہر پر نازل ہوئی۔ اس عظیم الشان کتاب میں رشد و ہدایت انسانی کے لیے درکار تمام اصول و ضوابط کا جامع بیان موجود ہے۔ اللہ جل شانہ نے مجر و کتاب کو نازل نہیں کیا بلکہ محمد رسول اللہ ﷺ کو اس کا قاری، شارح، مبین، مسلخ، مفسر اور عامل و تمجیح قرآن بنا کر مبعوث فرمایا۔ قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے :

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ¹

تحقیق اللہ نے ایمان والوں پر احسان کیا کہ اس نے ان میں انہیں میں سے رسول کو مبعوث کیا جو ان کے سامنے اس کی آیات تلاوت کرتا ہے اور ان کا تزکیہ کرتا ہے اور ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔ اور وہ اس سے پہلے کھلی بے راہ روی میں تھے۔

دوسری جگہ ایک اور اسلوب میں اس بات کا قرآن بیان کرتا ہے:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ²

اللہ وہ ذات ہے جس نے ناخواندہ لوگوں میں، انہیں میں سے ایک رسول مبعوث کیا جو ان کے سامنے اس کی آیات تلاوت کرتا ہے اور ان کا تزکیہ کرتا ہے اور ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔ اور وہ اس سے پہلے کھلی بے راہ روی میں تھے۔

درج ذیل آیات میں رسول اللہ ﷺ کی شخصیت کے مختلف پہلو قرآنی تعلق کے تناظر میں بیان کیے گئے ہیں:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ¹

اے رسول جو آپ کے رب کی طرف سے آپ پر نازل کیا گیا اس کی تبلیغ کیجئے اور اگر آپ نے ایسا نہ کیا تو آپ نے اپنے پیغام کو نہ پہنچایا۔

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ²

اور ہم نے آپ کی طرف حق کے ساتھ کتاب کو نازل کیا جو ان کے درمیان موجود کتب سماویہ کی تصدیق کرنے والی ہے اور ان پر نگران و فیصل ہے پس آپ ان کے درمیان پیش آنے والے معاملات کے فیصلے اس کی روشنی میں کیجئے جو اللہ نے نازل کیا۔

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ³

اور ہم نے آپ پر ذکر نازل کیا تاکہ آپ لوگوں کے لیے جو کچھ نازل کیا گیا اس

1 المائدہ-۶۷

2 المائدہ-۴۸

3 النحل-۴۴

کی توضیح کر سکیں۔

نبی کریم ﷺ کو اللہ جل شانہ جو فرائض سونپے آپ ﷺ نے ان کو کما حقہ ادا کرنے میں اپنی پوری کوشش صرف کر دی۔ آپ ﷺ کی زندگی کا ہر لمحہ فرائض نبوت و رسالت کی ادائیگی میں اس طرح گزرا کہ یہ تصور کرنا بھی ناممکن ہے کہ اس فریضے کی ادائیگی میں کوئی نقص یا کمی رہ گئی ہوگی۔

جیسا کہ درج بالا آیات سے واضح ہے کہ نبی کریم ﷺ قرآن حکیم کے اولین قاری، شارح، معلم اور عامل تھے تو یہ بات بھی مسلمات و معتقدات میں سے ہے کہ آپ ﷺ نے قرآن کی قراءت، قرآن کی شرح، قرآن کی تعلیم اور قرآن پر عمل کا حق ادا کیا۔ قرآن کی تفسیر و تشریح کی جتنی اور جیسی حاجت و ضرورت پیش آتی تھی وہ آپ ﷺ نے اپنے قول و عمل سے سے باذن الہی کمال کے ساتھ پوری فرماتے۔ قرآن حکیم کی ایک آیت بھی ایسی نہیں جس کی شرح و تفسیر نسل انسانی کی ہدایت کے لیے لازمی اور ضروری تھی اور نبی کریم ﷺ اس کی شرح و تفسیر فرمانے میں کوتاہی فرمائی ہو یا آپ ﷺ کی طرف سے اس کی شرح و تفسیر ناقص رہ گئی ہو۔ آپ ﷺ نے اس کا مدلول کچھ اور سمجھا ہو اور بعد میں اس کا مدلول جدید علمی و عقلی انکشافات سے کچھ اور ظاہر ہوا ہو یا قرآنی آیات کے مدلولات عہد نبوی میں مخفی رہے کیونکہ انسان نے ان آیات کے مدلولات کو پانے کے لیے ابھی مطلوبہ علمی ترقی نہیں کی تھی اور ذہن انسانی ابھی ان مدلولات کی تفہیم سے عاجز تھا یا عہد نبوی ﷺ میں بعض قرآنی آیات کے مدلولات موجود تھے ہی نہیں اور جدید علمی ترقیوں سے اس کے مدلولات وجود پذیر ہوئے یا عہد نبوی ﷺ کے عہد میں قرآنی آیات کے مدلولات کچھ اور تھے اور اب انسانی ترقی نے ان مدلولات کا رخ اور جنس و نوع ہی تبدیل کر دی۔ اسی طرح یہ بات بھی ضروریات دین اور عقائد اسلامیہ میں شامل ہے کہ یہ ایمان رکھا جائے کہ نبی

کریم ﷺ قرآن کا سب سے زیادہ علم و فہم رکھتے تھے۔ لہذا کوئی ایسا نکتہ یا کوئی ایسی شرح جس کو قرآن کی کسی آیت سے منسوب کر کے بیان کیا جائے، اور اس کے نتیجے میں یہ تسلیم کرنا پڑے کہ نبی کریم ﷺ سے قرآن کا یہ فہم یا یہ علمی نکتہ مستور رہا یا آپ ﷺ کی ذات مبارک میں قرآن فہمی کے سارے کمالات موجود نہیں تھے اور زمانے کی تمدنی و طبعی ترقیوں کے نتیجے میں قرآن کے کئی معانی آہستہ آہستہ آشکار ہو رہے ہیں، ہرگز قابل قبول نہیں ہوگی۔ وہ ذات جس کے بارے میں قرآن حکیم کا ارشاد ہو :

وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ¹

اور جو اپنے بارے خود مطلع فرمائیں۔

أوتيت علم الأولين والآخرين²

اس سے متعلق یہ تصور کرنا کہ قرآن کا حقیقی علم اپنے پورے پھیلاؤ اور پوری وسعت کے ساتھ ان کی نگاہ دور بین میں نہیں تھا اور مرور زمانہ اور انسانی تجربات و مشاہدات کی مادی جولانیوں سے قرآن کا اعجاز علمی ظاہر ہو رہا ہے، اس کے علم کی حقیقت سے ناواقف ہے۔

عام طور قرآن مجید کی تفسیر میں سائنس سے استمداد کے اصول پر عمل پیرا اہل علم کی جانب سے اس سے متعلق یہ جواب دیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو قرآن کے یہ سائنسی مدلولات معلوم تھے لیکن آپ نے بیان نہیں فرمائے کہ عقول اس کے فہم سے اس وقت عاجز تھیں اور اصول یہ ہے کہ کلموا الناس علی قدر عقولہم۔ یہ جواب دو وجوہات کے باعث معتبر قرار دیے جانے کے قابل نہیں۔ ایک تو یہ کہ جن لوگوں کی عقل نے معراج و اسراء اور چاند کے دو ٹکڑے ہونے جیسے واقعات کو، کہ جس پر آج بھی عقلیت پرستوں کو

1 النساء۔ 113

2 ابن ابی یعلیٰ، ابوالحسن، محمد بن محمد، الاعتقاد، دار طلس الخضراء، طبع اول 1423ھ، ص: 37

اشکال و اعتراض ہے، قابل تسلیم جانا اور ان کی عقول نے ان کا فہم پالیا، ان کے لیے کونسی ایسی مزید بات تھی کہ جو ان کی عقول سے بالاتر تھی۔ آخر اس میں کیا عقل سے بالاتر بات تھی کہ رسول اللہ یہ بتلاتے کہ نُسُوْیَ بِنَاثَہ کا مطلب ہے کہ پوری دنیا کے ہر انسان کی انگلیوں کے پورے ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ان کی بنیاد پر انسان کی شناخت ہو سکتی اور مستقبل میں ان کی بنیاد انسانوں میں شناخت کا مسئلہ طے کیا جایا کرے گا۔ اس میں کونسی عقول سے بالاتر بات تھی کہ رسول اللہ ﷺ بتاتے کہ ایک وقت آئے گا جہاز کے علاقے میں ہی اللہ تعالیٰ زمین میں چھپا ہوا ایک سیال مادہ ظاہر کر دے گا جو ایندھن ہو گا اور اس کے ذریعے عرب اقوام میں مال و دولت کی کثرت ہوگی۔ دوسری وجہ اس جواب کے قابل اعتبار نہ ہونے کی یہ ہے کہ احادیث فتن میں رسول اللہ ﷺ کی پیشین گوئیاں موجود ہیں جس میں دجال کی قوتوں سے متعلق محیر العقول پیشین گوئیاں ہیں۔ صحابہ نے ان سب کو باتوں سمجھا اور محفوظ رکھا اور امت تک منتقل کیا مثلاً صحابہ نے پوچھا کہ دجال زمین پر کتنی تیزی سے چلے گا تو فرمایا جس طرح ہوا بادلوں کو اڑالے جاتی ہے۔ لہذا آج سائنسی انکشافات کے باعث آج انسانوں کی عقول کو من حیث المجموع صحابہ کی عقول سے برتر قرار دینا محض ایک فرضی استدلال ہے۔

اس اصولی ضابطے کو تسلیم کرنے کے بعد علامہ عنایت اللہ مشرقی اور اسی طرح کے دیگر دعویٰ کرنے والوں کے دعاوی کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ

”نشأة الثانیہ کے اوائل میں طبیعتوں کا سارا زور اسی میں صرف ہوا کہ مسئلہ استقرار کو اساس قرار دے کر حقائق الاشیاء کی طرف متوجہ ہوں اور ان

1 مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشیری النیابوری (التوفی: ۲۶۱ھ)، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل
إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (صحیح مسلم)، تحقیق: محمد فواد عبد الباقی، دار احیاء التراث العربی، بیروت،

سے صحیح نتائج منتظر کر کے فطرت کے خزانہ عامرہ کو اپنے استعمال میں لائیں۔ لیکن جب اشیاء کے مطالعے سے ظلمت شب دور ہوئی۔ نور کے در یک بیک کھلتے چلے گئے، انسان کو سقف آسمان کے نیچے اپنی سستی کا اضافی احساس ہوا، وہ آسمان کی ہولناک دوریوں کو سمجھا، اس ذرہ مقدار زمین کا اندازہ لگایا، جب اس نے موالیہ زمین کی تدوین کی، اجناس حیوانات کی تقسیم کی، اقوام خالیہ کے بقیہ آثار کو دیکھا، بے شمار محو شدہ حیوانی انواع کا ملاحظہ انگشت بدنداں ہو کر کیا، اپنی کمال بے بسی اور صنائع فطرت کی کمال قدرت کا اندازہ کیا اور اس کا رگاہ زمین و آسمان کے بارے میں وہ سب دقیقہ بینی خیالات حرف غلط ثابت ہوئے تو پہلا سوال طبعاً یہی پیدا ہوا کہ اس صحنک زمین پر اجتماعی نفاذ فنا کاراز کیا ہے؟ وہ کیا قانون ہے جس پر چل کر قوت اور امن ہے، راحت و صحت ہے، خلد و دوام ہے، بقاء و ارتقاء ہے؟ ایک امت کیوں اس روئے زمین سے چشم زدن میں مٹ جاتی ہے، دوسری اس کی جگہ کیوں اور کس استعداد پر لیتی ہے معرفت نفس کی یہ وہ پہلی منزل تھی جو مغرب کو فطرت کے پیہم مشاہدے اور استقصاء کے بعد ملی۔ انگلستان کے مشہور طبعی، ڈارون نے اور حکماء کی معیت میں مدۃ العمر سعی و جدل کے بعد اس سوال کا جواب ”بقائے اصلح“ کے عالم انگیز مسئلے کو پیش کیا“^۱

علامہ مشرقی کے درج بالا بیان کے بعد درج ذیل نتائج کو ماننا لازمی آتا ہے :

۱۔ قرآن حکیم اور سنت نبویہ سے انسان کو اپنی اجتماعی بقاء و فنا کاراز نہ معلوم ہو سکا اور صدیوں بعد ڈارون کے نظریہ بقائے اصلح سے انسان اس کی تفہیم کے قابل ہوا۔ یا دوسرے الفاظ میں قرآن حکیم کے بیان کردہ بقائے اصلح کے قانون فطرت کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے لے کر آج تک جمیع مفسرین و ماہرین علوم قرآن نہ سمجھ پائے یہاں تک

۱۔ مشرقی، عنایت اللہ، تذکرہ، الحاج محمد سر فراز خان متولی و منظم علامہ ٹرسٹ، لاہور، س۔ ن۔ ج۔ ۱، ص ۲۵

کہ مغرب کے ایک سائنس دان نے قرآنی قانون کو آشکار کیا۔

۲۔ انسان کو معرفتِ نفس کی پہلی منزل محمد رسول اللہ ﷺ کی بجائے مغرب کی مادی جولانیوں اور ڈارون کے نظریہ ارتقاء سے ملی۔

اسی طرح سلطان بشیر محمود آیت فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”جیسے جیسے جینز کی سائنس (Genetic Engineering) ترقی کرتی جاتی ہے یہ ممکنات میں سے نظر آنے لگا ہے کہ کسی مردہ جسم سے لیے گئے خلیہ (cell) کی نمو سے دوبارہ وہی انسان بن جائے۔“¹

”یہ قرآنی مثال واضح کرتی ہے کہ موت کے بعد حیات کا تعلق صرف قیامت سے نہیں بلکہ اس سے پہلے بھی ہو سکتا ہے اور اگر سائنس دان خلیہ کی نمو سے مردہ شخص کی نقل تیار کر لیتے ہیں تو یہ مسلمانوں کے عقیدہ رجعت کی تفسیر ہو گا۔“²

اس آیت کی یہ شرح تسلیم کرنے کا مطلب سوائے اس کے کچھ اور نہیں کہ اس آیت کی تفہیم سے امت عاجز رہی کیونکہ کسی مفسر نے یہ اس سے مراد کلوننگ کے تحت ممکنہ طور پر پیدا کیے جاسکنے والے انسان نہیں لیے اور لیے جاسکتے بھی نہیں تھے۔ پھر عقیدہ رجعتِ انسان سے مراد نہ جانے کون سادینی یا اسلامی عقیدہ ہے؟ (شاید قیامت و حشر مراد ہو) نیز جینز کی سائنس کی ترقی سے انسان اگر اس قابل ہو بھی جائے کہ وہ مردہ خلیوں سے کسی انسان کو دوبارہ زندہ یا تخلیق کرے تو اس سے اللہ کی قدرت اور حشرِ انسان تو شاید ثابت

1 بشیر محمود، سلطان، کتاب زندگی، القرآن حکیم ریسرچ فائونڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۰ء، ص ۳۲۶ (یعنی جینیاتی انجینئرنگ سے امکان پیدا ہوا ہے پہلے امکان نہیں تھا۔ نیز اب انسان کے خالق انسان بننے کے امکان پیدا ہو گئے

کبھی نہ ہو البتہ انسان کی قدرت اور موت سے چھکارا ثابت ہو جائے گا۔

اسی طرح یہ بات بھی دینی حقائق میں سے ہے کہ قرآن پر کامل و اکمل عمل کا بے مثل نمونہ آپ ﷺ کی ذات ہے۔ مابین الدفتین موجود قرآن کو اگر لفظی قرآن کہا جائے تو بلاشبہ آپ عملی قرآن تھے۔ اور سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ فرمان کہ **فَإِنَّ خُلُقَ نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ الْقُرْآنَ** اسی پر دلالت کرتا ہے۔ آپ ﷺ نے قرآنی ہدایات و احکامات کو سمجھا، ان پر عمل کیا اور ان پر عمل کروا کر قرآن کی عملی تنفیذ فرمائی۔ لہذا کسی ایسے دعویٰ یا ایسے کسی حکم کی قرآن کی طرف نسبت کو تسلیم نہیں کیا جائے گا جسے نبی کریم نے اپنے تعامل میں لا کر قرآن حکیم کے احکامات و ہدایات کی فعلی تشکیل نہ کی ہو جبکہ دعویٰ کرنے والے کا یہ دعویٰ ہو کہ یہ عمل قرآن کا مطلوب و مقصود ہے۔ کوئی مومن اس بات کو تسلیم کرنے کا روادار نہیں ہو سکتا کہ نبی کریم ﷺ نے قرآن حکیم کے مقصود و مطلوب حقیقی کو نہیں سمجھا اور نہ ہی اس کو عمل میں لاسکے۔

بلاشبہ اللہ جل شانہ کی یہ کائنات اس کی نشانیوں اور اس کے دلائل میں سے ہے۔ مگر کوئی نشانی یا دلیل فی ذاتہ مقصود نہیں ہوتی بلکہ اس سے کسی دعویٰ کا اثبات مقصود ہوتا ہے۔ لہذا اس مادی کائنات کو اپنی تمام تر قوتوں کا مرکز بنانا اگر قرآن کے نزول کی غرض و غایت ہوتی تو نبی کریم ﷺ کی زندگی برق و بخارات کی تحقیقات، صنعتی و زرعی ترقیوں کے لیے منصوبوں کی تشکیل و تعمیل کرتے اور کرواتے گزرتی مگر وہاں تو **كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ، أَوْ عَابِدٌ سَبِيلٍ** ^۲ ایسے مناظر ہیں کہ صدیوں بعد ان کی سماعت آنکھوں کو نمناک

1 مسلم بن حجاج، النیشاپوری و صحیح مسلم، کتاب المسافرین و قصرھا، باب جامع صلاة اللیل، الکتب السنیہ، دار السلام

للفنر والتوزیع الرياض، ۱۳۲۹ھ، ص ۷۹۰

2 البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، محقق محمد زحیر بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بیروت، طبع اول

۱۳۲۲ھ، حدیث نمبر ۶۳۱۶، ج ۱۶، ص ۲۱۸

اور دلوں کو بے قرار کرتی ہے۔

اسی طرح آج اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ قرآن حکیم نے فرعون کے بارے میں یہ خبر دی تھی **فَالْيَوْمَ نُنَجِّكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً¹** کہ فرعون کی لاش محفوظ ہے، مگر امت مسلمہ نے قرآن کے مقصود کو سمجھنے میں کوتاہی کی اور اس کی لاش کو دریافت کرنے کے لیے بحری تحقیقات کا آغاز نہ کیا؟ سمندروں کو اپنی تسخیری کوششوں کا مرکز نہ بنایا اور صدیوں بعد اہل مغرب کو قرآن پر عمل کرنے کی سعادت ملی اور انہوں نے فرعون کی لاش کو دریافت کر کے قرآن کی حقانیت ثابت کی اور قرآن پر عمل کیا تو عمل بالقرآن کی اس جہت کو مقصود و مطلوب قرار دینے کے عمل کو درست نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ اس دعویٰ کا مطلب سوائے اس کے کچھ اور نہیں بتا کہ اولین عامل بالقرآن نبی کریم ﷺ جن پر قرآن نازل ہوا انہوں نے فرعون کی لاش کو دریافت کر کے قرآنی مقتضاء پر عمل کرنے کی کوئی کوشش نہ کی۔ فاتح مصر اور دریائے نیل کو خط لکھ کر رواں رہنے کا حکم دینے والے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے بھی فرعون کی لاش کی برآمدگی کے حکم سے صرف نظر کیا۔ ان دعوؤں کا نتیجہ سوائے اس کے کچھ اور نہیں کہ پوری امت کے اساطین علم کے فہم کی تغلیط کی جائے بلکہ بالآخر نبی کریم ﷺ کے فہم و عمل قرآن پر بھی زد پڑے۔

چنانچہ جناب غلام جیلانی برق کے درج ذیل دعوؤں کو فکری و علمی مغالطوں میں ہی شامل کیا جاسکتا ہے۔ لکھتے ہیں :

” اگر آج یہ کتاب (قرآن) ہمیں معادن ارضیہ، دفائن جبال اور خزائن بحار سے مستفید ہونے کا درس نہیں دیتی اور ترقی یافتہ اقوام کا ہم روش نہیں بناتی تو یہ کتاب (خاکم بدہن) صراحتہ ناقص و نامکمل ہے اور اس کا دعویٰ **الْيَوْمَ**

أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ (میں نے آج تمہارا دین، دین کامل کر دیا) نعوذ باللہ
بے بنیاد ہے¹

اسی طرح مزید لکھتے ہیں :

”زمین پر انسان اللہ کا قائم مقام ہے۔ جس طرح اللہ مادہ کو توڑ پھوڑ کر تخلیق کے
نئے نئے مناظر دکھاتا ہے، اسی طرح انسان کو بھی اللہ کی پیروی کرنا چاہیے اور
لوہے، تانبے اور دوسرے معاون سے موٹریں، جہاز اور دیگر قوت کے سامان
تیار کرنا چاہیے۔ اطیعوا اللہ (تم اللہ کی اطاعت کرو)“²

مولانا قاری محمد طیب اس کا رد کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

”قرآن جب تک نہیں اترتا جب بھی توہر قوم اپنے مناسب حال و مزاج اور
ضروریات و وقت کے لحاظ سے ان ساری صنعتوں میں ترقی کر رہی تھی۔ عاد و ثمود
کی حیرت ناک مدینیت کے کارنامے، ان کے بعد کلدانوں، قوم ابراہیم کی
طلسماتی ترقیات، ان کے بعد رومیوں اور ایرانیوں کے اعلیٰ ترین تمدنی عجائبات
نیز اور دوسری اقوام کی محیر العقول مادی صنایعیاں، قرآن ہی کے بیان کے
مطابق اس کے نازل ہونے سے کہیں پہلے سے موجود تھیں۔ انکا وجود قطعاً
قرآن کے نزول پر موقوف نہ تھا۔ نہیں بلکہ سرے سے نبوت پر بھی معلق نہ
تھا۔ بلکہ ایسی ترقیات زیادہ تر کی ہی ان اقوام نے ہیں جو نبوتوں سے بے زار اور
آسمانی کتابوں کا مذاق اڑانے والی تھیں۔ پس یہ تمدنی صنعت گری کون سی ایسی
چیز تھی کہ اگر قرآن نہ اترتا تو وہ رونما نہ ہوتی؟ کیا برق صاحب اس کا کوئی

1 برق، غلام جیلانی، دو قرآن، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز لاہور۔ ن، ص۔ ۱۱

2 ایضاً۔ ص ۱۲

ثبوت پیش کر سکتے ہیں کہ یورپ کے ترقی یافتہ باشندوں نے یہ مادی ترقی قرآن پڑھ پڑھ کر کی ہے اور کیا انگلستان، امریکہ، جرمنی اور جاپان وغیرہ کے مشینی کارخانے سورہ بقرہ اور آل عمران سے مستنبط کیے گئے ہیں تا آنکہ آج کے مسلمان بھی قرآن پڑھ کر ٹیکنکل کارخانوں کا سنگ بنیاد رکھیں اور ان میں بڑھ چڑھیں اور آج لحد ان یورپ قرآن ہی کو نہیں بلکہ سرے سے نبوت کو تسلیم نہیں کرتے۔ اور اگر کوئی اپنے خیال میں کسی حد تک کسی نبی یا کتاب کو مانتا بھی ہے تو صرف ادب و انشاء یا نظر و فکر کی حد تک۔ معاملہ کی حد تک ایسے کلیہ ٹھکرائے ہوئے ہیں۔ لیکن ان کی کونسی صنعت و حرفت یا مادی ترقی اس بے عملی سے رکی ہوتی ہے کہ ان کی ترقیات کو قرآنی عمل پکارا جائے“

اسی تناظر میں مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک تبصرہ پیش کیا جاتا ہے جو انہوں

نے مولانا عبید اللہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تفسیر پر کیا ہے، لکھتے ہیں :

”آیتوں کو کس قدر توڑا مروڑا ہے کہ خدا کی پناہ، سیدھا مطلب آیات کو جو قرآن دیکھنے سے بلا تکلف ظاہر ہے، یہ ہے کہ الہکم الہ واحد میں دعویٰ توحید کا کیا گیا ہے، آگے آیت ان فی خلق السموات میں اس دعویٰ پر دلیل قائم کی گئی ہے۔ اس کے بعد و من الناس من یتخذ میں شرک و اہل شرک کی مذمت فرمائی گئی ہے۔ اس کے بعد یا ایہا الناس کلو مما فی الارض الی قولہ انما حرم علیکم المیتة میں بعض رسوم شرکیہ کا رد ہے۔ غرض تمام آیات کا حاصل تفسیح عقائد ہے مگر مترجم صاحب نے ایک عجیب ارتباط کا اختراع کیا ہے۔ اصل مقصود کلو مما فی

الارض کو بنایا اور وہ بھی بحیثیت ابطال رسوم شرک نہیں بلکہ مقصود بالذات ہونے کے طور پر اور ان فی خلق السموات کو اس کا مقدمہ بنایا اور آیت کا پورا عامل انگریزوں کو قرار دیا تو گویا قرآن مجید کسب دنیا کے اس درجہ کا حکم دے رہا ہے جس کو انگریز حاصل کر رہے ہیں۔ اناللہ وانا الیہ راجعون¹

قرآن حکیم کے نزول کی غرض وغایت انسانوں کو ماہر معاشیات بنا کر دنیاوی مال و منال کے کسر و جمع کی مہارتیں سکھانا نہیں۔ قرآن حکیم کے نزول کا مقصد انسان کو اس مادی کائنات میں ایسا استغراق بخشنا نہیں کہ اس کی علمی و فکری صلاحیتوں کا مرکز حیوانات، نباتات اور جمادات کی تحقیق قرار پائے اور خلا نور دی کے لیے اربوں روپیہ صرف کرنا اس کی نظر میں انسانی ترقی ٹھہرے۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

”لیکن حق یہ ہے کہ نزول قرآن سے مقصود اصلی نفوس بشریہ کی تہذیب اور ان کے باطل عقائد اور فاسد اعمال کی تردید ہے۔ اس لیے آیات مباحثہ کے نزول کے لیے مکلفین میں عقائد باطلہ کا وجود اور آیات احکام کے لیے ان میں اعمال فاسدہ اور مظالم کا شیوع اور آیات تذکیر کے نزول کے لیے ان کا بغیر ذکر آلاء اللہ و ایام اللہ اور موت اور اور کے بعد کے ہولناک واقعات کے بیدار نہ ہونا اصلی سبب ہوا“²

قرآن اور سائنس۔ دو متغایر تصوراتِ علم

درج بالا اصولی بحث کے بعد جن کی روشنی میں قرآن کی سائنسی تعبیرات کو نقد و نظر سے گزارا جاسکتا ہے، ہم اپنی بحث آگے بڑھاتے ہوئے مزید دو نکات کو زیر بحث لاتے ہیں:

1 تھانوی، اشرف علی، مولانا، التصیری فی التفسیر، مطبع قاسمی دیوبند، ص ۸۰، ص ۸۹۔

2 دہلوی، شاہ ولی اللہ، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، ادارہ اسلامیات، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص ۵

۱۔ قرآن حکیم کا اپنے بارے میں یہ دعویٰ کہ وہ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ^۱ ہے اس کا صحیح اور حقیقی مفہوم کیا ہے اور کیا کائنات ارضی و سماوی کے تمام اجزاء و احوال قرآن حکیم میں بالفعل یا بالصراحت موجود ہونی کا دعویٰ درست ہے؟

۲۔ قرآن کا نظریہ علم کیا ہے؟ اور جدید سائنس کا نظریہ علم کیا ہے؟ یہ دونوں نظریہ ہائے علم کس طرح ایک دوسرے کے متناقض و متغائر ہیں؟ سائنس کے نظریہ علم میں حقیقت سے کیا مراد ہے؟

قرآن حکیم کا یہ دعویٰ کہ وہ ”تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ“ ہے بلاشبہ حق ہے لیکن اس سے یہ مراد لینا کہ جمیع امور خواہ ان کا تعلق علم معاشیات سے ہو یا علم طبیعیات سے، سماجی علوم سے ہو یا فزیکل سائنسز سے ہو، اس میں بالفعل بیان ہوئے ہیں، بدیہی طور پر امر باطل ہے۔ کیونکہ قرآن نہ تو طب کی کتاب ہے، نہ فزکس کی، نہ کیمیا کی کتاب ہے نہ نفسیاتی علوم کی، نہ فلکیات کی کتاب ہے نہ علم ارضیات کی بلکہ یہ وہ کلام اللہ ہے جس میں نسل انسانی کی ہدایت کے لیے وہ اصول و ضوابط بیان ہوئے ہیں جو اس کی اخروی فوز و فلاح کے ضامن ہیں اور دنیا میں اس کی زندگی انہی کی پیروی میں گزرنا ضروری ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ کا مفہوم واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”آیت میں تبیان عام ہے بواسطہ یا بلا واسطہ کو، اور کل سے مراد خاص دین کی باتیں ہیں، پس دنیا کی باتیں تو مراد ہی نہیں اور دین کی باتیں بعض سنت و اجماع و قیاس سے ثابت ہیں اور تینوں کا حجت ہونا قرآن سے ثابت ہے، پس ان سے ثابت امور بھی بواسطہ قرآن سے ثابت ہیں۔“^۲

۱ النحل-۸۹

۲ التفسیر فی التفسیر، ص ۲۱

اگر تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ سے مراد حقیقتاً کائنات کی ہر شے لی جائے تو قرآن حکیم کی اس آیت ” وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ¹ ” جس میں قوم سب کی ملکہ بلقیس کے بارے میں بتایا جا رہا ہے یہ مراد لینا پڑے گا کہ اس ملکہ کو کائنات کی ہر شے عطا کی گئی تھی۔ اسی طرح قرآن نے قوم عاد پر بھیجی گئی آندھی کے بارے میں کہا تَمُّوْ كُلِّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ² یعنی ہوا ہر چیز کو برباد کرتی چلی جاتی تھی۔ یہاں کل شیء سے مراد کائنات کی ہر شے تو کیا قوم عاد کی بھی ہر شے کی بربادی مراد نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح قرآن تورات کے بارے ارشاد فرماتا ہے:

وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَنْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ ³
ہم نے اس کے لیے الانواح میں نصیحت کی ہر چیز لکھ دی اور ہر چیز کی تفصیل بیان کی۔

اگر یہاں کل شیء سے بالفعل ہر چیز مراد لی جائے تو پھر تورات میں دیگر مادی یا غیر مادی اشیاء کی معلومات کے ساتھ ساتھ پورے کا پورے قرآن بھی ماننا پڑے گا۔ کیونکہ قرآن خود کل شیء کے عموم میں شامل ہو جاتا ہے۔

مولانا مناظر احسن گیلانی رحمۃ اللہ علیہ اس عمومی دعویٰ کے بارے میں علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کا تبصرہ نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”یعنی سارے علوم قرآن میں موجود ہیں لیکن لوگوں کی سمجھ ان کے پانے سے کوتاہ ہو کر رہ گئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اپنی معلومات کو ظاہر کرنے کے لیے قرآن کو خدا نے نازل کیا ہے، اگر یہ مانا جائے تو ساری کائنات بھی کاغذ کی شکل اگر اختیار کر لیتی جب بھی خدائی معلومات کے لیے وہ قطعاً کافی نہ ہوتے۔ میں تو

1 النمل ۲۳

2 الاحقاف، ۲۵

3 الاعراف، ۱۳۵

کہتا ہوں کہ غریب جاہل آدمی اپنی معلومات کو قلم بند کرنا چاہے تو ان کے لیے مجلات کی ضرورت ہوگی۔ پھر ”خدائی“ معلومات تو خدائی معلومات ہیں اور معلومات کا اظہار اگر مقصود نہیں ہے بلکہ نسل انسانی اپنے صحیح انجام تک علم و عمل کے جس نظام کی پابندی کر کے پہنچ سکتی ہے فقط نظام کے بنیادی کلیات سے آگاہ کرنے کے لیے قرآن نازل ہوا ہے اور یہی اس کتاب کی بحث کا اساسی و جوہری موضوع ہے تو اس کے سوا قرآن میں خارج از موضوع معلومات کا تلاش کرنا، نہ صرف ان تلاش کرنے والوں کی غباوت و بلاوت ہی کی دلیل ہے بلکہ قرآن کے نازل کرنے والے کی طرف ایک ایسے نقص کو منسوب کرنے کی یہ جرات ہوگی۔ جسے بہ ثبات عقل و ہوش کوئی صاحب تمیز و خرد آدمی بھی اپنی کسی تصنیف کے متعلق شاید یہ برداشت نہیں کر سکتا۔ آخر طب کی کسی کتاب میں شرح و قایہ کے فقہی مسائل، یا شرح و قایہ میں داغ کے کلام کے تنقیدی مضامین جو ڈھونڈے گا اس کے جنون میں کیا کوئی شبہ کر سکتا ہے۔“^۱

قرآن حکیم کا نظریہ علم یوں تو پورے قرآن میں جاری و ساری ہے لیکن ہم سورۃ البقرہ کی بالکل ابتدائی آیات کی روشنی میں قرآن کے تصور و نظریہ علم کے بنیادی نکات پیش کرتے ہیں۔ قرآن کا ارشاد ہے:

الْم ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ
بِالْغَيْبِ^۲

الم۔ یہ وہ کتاب ہے جس میں کوئی شک نہیں، اس میں متقی لوگوں کے لیے

۱ گیلانی، مناظر احسن مولانا، احاطہ دارالعلوم میں بیٹے ہوئے دن، ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان، ۱۳۲۵ھ، ص ۹۸

ہدایت ہے جو غیب پر ایمان رکھتے ہیں۔

ان آیات کی روشنی میں قرآن کا نظریہ علم ان نکات پر مشتمل ہوتا ہے :

۱- وحی بالاتر ذریعہ علم ہے اس کے بیان کردہ حقائق لاریب ہوتے ہیں۔

۲- وحی کی بیان کردہ حقیقت ہی حقیقت کہلانے کی حق دار ہے اور اس کے خلاف باطل ہوتا ہے یا ظن و تخمین۔

۳- حقائق سب کے سب مشاہدہ اور تجربہ میں آنے والے نہیں ہوتے اس لیے ایمان بالغیب لازمی ہے۔

۴- حقائق تغیر پذیر اور وقتی نہیں ہوتے۔

۵- حق و باطل کی تعیین وحی کی بنیاد پر ہوگی۔

اب سائنس کا نظریہ علم کیا ہے اور اس کے ہاں حقائق کی حیثیت کیا ہوتی ہے، پیش کیا جاتا ہے۔ سائنس کے نزدیک حقیقت صرف چیز کو مانا جاسکتا جو تجربہ میں آجائے۔ سائنس کا دار و مدار تحقیق حقائق کے لیے استقراء پر ہے۔ حالانکہ استقراء کے بارے میں دو بنیادی باتیں مسلماتِ عقلیہ میں سے ہیں۔ پہلی بات یہ کہ کسی بھی چیز سے متعلق استقراء کے بعد یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ استقراء تام ہو چکا۔ کیونکہ عقلاً یہ ناممکن ہے کہ کسی شے کے اس کائنات میں موجود تمام افراد کا استقراء ہو سکے اور اس کا دعویٰ کرنے والے کے پاس کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ لہذا سائنس اگر استقراء کا دعویٰ کرتی تو کسی بھی چیز کے بعض افراد کا استقراء ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ استقراء ماضی یا حال میں کسی شے کے موجود بعض افراد کا ممکن ہوتا ہے مستقبل میں کیا ہوگا اس کا استقراء ناممکن ہے۔ لہذا سائنس کا دار و مدار جس اصول استقراء پر ہے وہ خود ناقص ہے۔

سائنس کا تصور علم درج ذیل نکات پر مشتمل ہے:

۱۔ سائنس کا واسطہ قابل مشاہدہ اشیاء سے ہے۔ یہ اشیاء خارج میں موجود ہوتی ہیں لہذا ان کا مشاہدہ یا ان پر تجربہ کیا جاسکتا ہے۔ کوئی سائنس دان جنوں یا فرشتوں پر تجربہ نہیں کر سکتا کیونکہ ان کا خارج میں وجود نہیں اور اگر وجود ہے بھی تو قابل مشاہدہ یا تجربہ نہیں۔ لہذا ایک تو اشیاء کا خارج میں وجود ہونا چاہیے۔ دوسرے تجربہ یا مشاہدہ کے لیے انہیں دستیاب ہونا چاہیے، اگر ان دونوں صورتوں میں ایک صورت بھی غائب ہو تو مطالعہ سائنسی نہیں ہوگا۔

۲۔ سائنس کا طریقہ کار خارجی ہوتا ہے نہ کہ موضوعی۔ اپنے مواد کا مطالعہ کرتے ہوئے سائنس دان کا نقطہ نظر غیر جانبدارانہ ہوتا ہے۔ اس کی خواہش ہوتی ہے کہ ان نتائج تک پہنچے جنہیں ہر سائنس دان پرکھ سکے۔

۳۔ سائنسی ”حقائق“ تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ نیوٹن کے قوانین ایک وقت میں ثابت شدہ حقیقت تھے لیکن آئن سٹائن کی فزکس نے نئے حقائق متعارف کرادیے۔ الیکٹرون و ڈائیٹامکس کے جدید انکشافات نے آئن سٹائن کی فزکس کے قوانین کو بھی قطع کر دیا ہے۔

۴۔ سائنس قدری نہیں ہوتی، سائنس کا منشاء علم حاصل کرنا ہے نہ کہ حقائق کی اخلاقی قدر و قیمت لگانا یہی وجہ ہے کہ سائنس دان اچھا، برا، نیک و بد کے الفاظ استعمال نہیں کرتا کیونکہ یہ قدری الفاظ ہیں، سائنس میں ان کا کوئی مقام نہیں۔ ایٹم بم بنانا اچھی بات ہے یا بری یہ سائنس کے دائرے کا سوال نہیں۔

۵۔ سائنس تجربی ہوتی ہے۔

ڈاکٹری اے قادر درج بالا نکات لکھنے کے بعد بحث کو سمیٹتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ سچ ہے کہ سائنس کی اپنی حدود ہیں لیکن یہ حدود سائنس دان خود قائم کرتا ہے۔ کوئی سائنس

دان ان پابندیوں کو جن میں مذہب بھی شامل ہے قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے، سائنس کی اپنی خود مختاری ہے، اس کا اپنا طریق کار ہے۔ مذہب، سائنس کی حدود قائم نہیں رکھ سکتا اور نہ ہی اس کے لیے منہاج تجویز کر سکتا ہے۔¹

یہ حقیقت بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے عقل اور سائنس باہم مترادفات نہیں۔ کسی بات کا سائنسی ہونے کا مطلب اس بات کا عقلی ہونا نہیں۔ کیونکہ سائنس تجربے کی بنیاد پر مفروضوں کو پرکھ کر حقائق قرار دیتی ہے جب کہ عقل حقائق تک رسائی کے لیے استدلال کا منہج اختیار کرتی ہے۔ اگرچہ یہ لازم نہیں کہ ہر عقلی بات غیر سائنسی یا ہر سائنسی بات غیر عقلی ہو لیکن ہر سائنسی بات کو عقلی قرار دینا بہر حال علمی مغالطہ ہے۔ پانی کا فارمولا H_2O ہے یہ ایک سائنسی حقیقت ہے نہ کہ عقلی۔ کیونکہ اگر یہ عقلی حقیقت ہوتی تو صدیوں سے پانی موجود ہے اور عقول بھی اپنی اعلیٰ سے اعلیٰ صلاحیتوں کے ساتھ موجود ہیں مگر اس کا انکشاف سائنس کی تجرباتی بنیادوں پر ہوا۔ اسی لیے فلسفہ، منطق اور کلام کو عقلی علوم قرار دیا جاتا ہے جبکہ فزکس، کیمسٹری اور بیالوجی وغیرہ کو سائنسی۔ لہذا قرآنی ارشادات و احکامات کی سائنسی توجیہات و تعبیرات کرنے کو عقلی تعبیرات سمجھنا محض خلط مبحث ہے۔

قرآن کو سائنس کی اولین کتاب قرار دینے والے اہل علم کے دعاوی تضادات و تناقضات کا شکار ہیں۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ قرآن سائنس کی اولین کتاب ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ نسل انسانی نے ایسی کئی صدیاں گزاری ہیں کہ وہ سائنس کے نام سے نا آشنا تھی۔ اس سے نا آشنائی کے باوجود بڑے بڑے عظیم الشان تمدن قائم ہوئے اور اہرام مصر جیسے عجائبات وجود میں آئے۔ اور دوسری طرف یہ بھی ماننا ہو گا کہ لاکھوں انبیاء سائنسی تعلیم کے بغیر رخصت ہوئے

1 سی اے قادر، ڈاکٹر، معاشریات مذہب، ترتیب ڈاکٹر انور سعید، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، 1991ء،

۔ زبور و تورات و انجیل سائنس سے خالی تھیں۔ ان اعتراضات سے بچنے کے لیے ان اہل علم نے سائنس کو انسان کا فطری علم قرار دیا جو انسانی تاریخ میں تسلسل سے موجود ہے، لیکن اس دعویٰ کے نتیجے میں قرآن کا اولین سائنسی کتاب ہونا خود بخود رد ہو جاتا نیز سائنس کے لیے قرآن کا وجود عدم وجود ایک برابر ہو جاتا۔ جب کروڑوں سال سائنس قرآن کے بغیر قائم و دائم تھی تو اب قرآن کا سائنسی علوم کا منبع و مصدر ہونا کیوں لازم ہو گیا۔

دینی احکامات کی سائنسی حکمتیں

قرآن کی سائنسی تعبیر و تشریح کرنے والے قرآنی احکامات کی حکمتیں بیان کرتے ہوئے عموماً سائنسی انکشافات کو بطور تائید پیش کیا جاتا ہے۔ سائنسی حکمتیں پیش کرتے وقت درج ذیل اصول مد نظر رہنا ضروری ہیں:

- ۱۔ سائنسی انکشافات کو قرآنی احکامات کے ثبوت کے طور پر نہ پیش کیا جائے۔
 - ۲۔ سائنسی انکشافات کو قرآن حکیم کے احکامات کی علت کے طور پر نہ پیش کیا جائے۔
 - ۳۔ سائنسی انکشافات کے ذریعے سامنے آنی والی حکمتوں کو قرآن حکیم کے احکامات کی قطعی حکمتیں بنا کر نہ پیش کیا جائے اور نہ ہی انہیں مقصودیت کا مقام دیا جائے۔
 - ۴۔ سائنسی انکشافات کے ذریعے سامنے لائی جانے والی حکمتوں سے دین کے کسی دوسرے حکم پر زد نہ پڑتی ہو اور نہ احکامات کی تعبیری حیثیت مادی منفعت پسندی و افادیت پرستی میں تبدیل ہوتی ہو۔
 - ۵۔ ایسی سائنسی حکمتیں نہ بیان کی جائیں جس پر عقلی اعتراضات وارد ہوتے ہوں جو بجائے عمل کی بجا آوری میں سود مند ہونے کے بے عملی یا تشکیک کا ذریعہ بن جائیں۔
- ذیل میں دو قرآنی احکامات کی دو سائنسی حکمتوں کی مثالیں پیش کی جاتی ہیں، ڈاکٹر سلطان بشیر محمود لکھتے ہیں:

”بعض اوقات پوچھا جاتا ہے کہ سور کو حرام قرار دینے کی کیا وجہ ہے۔ ایک مسلمان کے لیے تو یہی کافی ہے کہ رب کائنات کا حکم ہے، اس لیے ایمان کا تقاضا یہی ہے کہ حکم پر بلا چون و چرا عمل کیا جائے، لیکن اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم بھی حکمت سے خالی نہیں ہوتا۔ روحانی اثرات اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہیں لیکن جدید سائنس نے ثابت کیا ہے کہ سور کا گوشت باقی جانوروں سے انسانی صحت کے لیے زیادہ مضر ہے۔ مغرب میں بہت ساری بیماریاں خصوصاً دل اور جلدی بیماریوں کی زیادتی کی ایک بڑی وجہ سور کا گوشت بتائی جاتی ہے۔ اس میں اس قدر کو لیسٹرول کی مقدار ہے وہ کسی اور گوشت میں نہیں پائی جاتی، یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ جراثیموں کی سب سے زیادہ آماجگاہ سور کا گوشت ہے۔ اس کے علاوہ گائے، بیل، بھینس، بکری کے مقابلہ میں یہ جانور انتہائی غلیظ ہے حتیٰ کہ اپنی غلاظت بھی کھالیتا ہے“^۱

اگر اس بیان کردہ سائنسی حکمت پر درج ذیل سوال وارد کیے جائیں تو ان کا جواب کیا ہوگا؟

- ۱۔ میڈیکل سائنس تو ہر گوشت کے میسوں مضر اثرات بیان کرتی ہے۔ خاص طور پر گائے اور بیل وغیرہ کے گوشت کو بعض افراد کے لیے ڈاکٹر ز سختی سے منع کرتے ہیں۔ تو اب حلال و طیب گوشت کے مضر اثرات کی کیا توجیہ ہوگی۔
- ۲۔ مغرب میں تو بہت ساری بیماریاں خصوصاً دل اور جلدی بیماریوں کی زیادتی کی ایک بڑی وجہ سور کا گوشت بتائی جاتی ہے مگر مسلم ممالک میں جہاں اکثریت حلال ہی کھایا جاتا ہے وہاں بھی دل اور جلدی بیماریوں کی کثرت ہے۔ اب دودھ کی بالائی کا استعمال اگر دل کی بیماری کا باعث بنے تو اس حلال کے حلال ہونے کی کیا توجیہ ہوگی۔

ایک اور قرآنی حکم کی حکمت یہ پیش کی گئی ہے:

”عورتوں سے ایام حیض میں مباشرت کی ممانعت کی سائنسی توجیہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ موجودہ سائنسی دریافتوں کے مطابق حیض بگڑا ہوا خون ہے۔ اللہ تعالیٰ کی شان ربوبیت کے تقاضوں کے مطابق ہر ماہ بچہ انی میں کچھ خون پیدا ہوتا ہے جس کا مقصد متوقع مہمان کی خوراک کا انتظام ہے اگر حمل ٹھہر جاتا ہے تو اس کے کام آتا ہے اور بچہ کو ضروری نشوونما کا سامان مہیا کرتا ہے لیکن اگر بچہ کا وجود نہیں تو پھر کچھ دنوں بعد جسم اس کو ضائع کر دیتا ہے جب جسم اس خون کو باہر نکلانے کی کوشش کرتا ہے تو وہ نہیں چاہتا کہ مخالف سمت سے کوئی بیرونی چیز بھی جائے چنانچہ قدرتی طور پر عورت میں ان دنوں سیکس (sex) سے رغبت ختم ہو جاتی ہے اور اگر خاوند اس سے یہ تعلقات قائم کرتا ہے تو یہ اس کی طبیعت پر ناگوار ہو گا۔ چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے عورت کے احترام و آرام میں ماہواری کے دوران قربت کے تعلقات سے منع فرمادیا ہے لیکن اس ممانعت میں صرف عورت کا ہی نہیں بلکہ مرد کا بھی یکساں فائدہ ہے۔ جدید سائنس نے معلوم کیا ہے کہ خون ہر چیز سے زیادہ جراثیم اور بیکٹریا پکڑنے والی چیز ہے جو اپنی گزر گاہ سے گندگیاں اکٹھی کرتا جاتا ہے اور یوں ایک پلید مضر صحت مرکب بن جاتا ہے۔ چنانچہ جب مواد آدمی کے اعضاء کے ساتھ ملے گا تو کئی ایک بیماریوں کا باعث بن سکتا ہے۔“ اگر سائنس ہی اس ناپاک خون سے محفوظ رہ کر جنسی تعلق قائم کرنے کے ذرائع مہیا کرے تو پھر اس عمل کا ناجائز ہونا اس بیان کردہ حکمت کی روشنی میں کیسے برقرار رہے گا؟

غیر سائنسی کو سائنسی بنا کر پیش کرنے کا مغالطہ

قرآن کی سائنسی تشریح و تعبیر کے قائلین بسا اوقات آیات کی تعبیر و تشریح میں ایسے نکات بھی سائنسی بنا کر پیش کرتے ہیں جن کا سائنس سے تعلق نہیں ہوتا۔ اس علمی مغالطے کی معروف مثال قرآن کا مرکزی و بنیادی ہندسہ ۱۹ کو قرار دینا ہے جو کہ سائنسی تفسیروں میں ذکر کیا گیا ہے حالانکہ اس کا سائنس سے سرے سے کوئی تعلق نہیں۔

سلطان بشیر محمود نے بھی قرآن کا معجزاتی حسابی نظام کے عنوان سے قرآن کا مرکزی و بنیادی ہندسہ ۱۹ کو قرار دیا ہے جو کہ بنیادی طور پر مصری ڈاکٹر راشد خلیفہ کی دریافت ہے۔ مصنف نے پورے قرآن سے متعدد ایسے شواہد جمع کیے ہیں جن کے مطابق قرآن میں ۱۹ کا عدد کار فرما ہے۔ مثلاً

۱- بسم اللہ الرحمن الرحیم کے حروف کی تعداد ۱۹ ہے۔

۲- اللہ کا نام ۱۹ دفعہ قرآن میں آیا ہے۔

۳- پہلی وحی کے الفاظ ۱۹ ہیں۔

۴- قرآن حکیم کی سورتوں کی تعداد ۱۱۴ ہے جو ۱۹ کا حاصل ضرب ہے۔

۵- قرآن حکیم کی سب سے آخری نازل ہونے والی سورۃ النصر کے الفاظ ۱۹ ہیں۔

و غیر ہم

اسی طرح کی بہت سی مثالیں اخذ کر کے قرآن میں ۱۹ کے نظام کو ثابت کیا ہے اور اسے معجزہ کہا ہے۔ اب اگر اس کو معجزہ تسلیم کیا جائے اور قرآن حکیم میں ۱۹ کے عدد کی کار فرمائی کو تسلیم کر لیا جائے تو بہت سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

۱- معجزہ دلیل نبوت ہوتا ہے، محمد رسول اللہ ﷺ نے اس معجزہ کو دلیل نبوت کے طور پر

کیوں پیش نہ فرمایا؟

۲۔ معجزہ ہمیشہ ظاہر و باہر ہوتا ہے، خفیہ و پوشیدہ نہیں ہوتا کہ نہ کوئی اس کو پاسکے اور نہ اس کا کوئی آسانی سے سراغ لگا سکے۔ اس طرح تو معجزہ عطا کرنے کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ تو یہ ۱۹ کے حسابی نظام کا کیسا معجزہ ہے جو صدیوں سے امت کی نگاہوں سے اوجھل رہا۔

۳۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ۱۹ کا عدد واقعی حیرت انگیز طور پر قرآن میں کار فرما ہے تو اس بات کو ماننے سے قرآن کی حقانیت پر کیا دلیل واقع ہوتی ہے؟ کیا ۱۹ کے عدد کی کار فرمائی قرآن کے کتاب اللہ ہونے کی دلیل بن سکتی ہے؟ ۱۹ کے عدد کے نظام کے قرآن میں جاری و ساری ہونے سے کس عقلی و منطقی اصول کے تحت یہ ماننا لازمی ہو گا کہ قرآن اللہ کی کتاب ہے؟

۴۔ جس طرح مصنف نے قرآن میں ۱۹ کے عدد کی کار فرمائی کی متعدد مثالیں اخذ کی ہیں ایسے ہی ایسی متعدد مثالیں قرآن میں موجود ہیں جن میں ۱۹ کے عدد کا کوئی دخل نہیں تو اس کے وہاں نہ ہونے کی کیا توجیہ ہو گی؟

جیسے قرآن کی ۱۰۸ سورتیں ایسی ہیں جن کی آیات کی تعداد نہ تو ۱۹ ہے اور نہ ۱۹ کا حاصل ضرب، قرآن حکیم میں مصارف زکوٰۃ آٹھ بیان ہوئے ہیں، قرآن حکیم نے آسمانوں کی تعداد سات بیان کی ہے، قرآن حکیم کی پہلی وحی کی آیات پانچ ہیں وغیر ہم۔

R.P. سائنس کیا ہے؟ عصر حاضر کے معروف سائنس دان

Feynman انکار

مسلم اہل علم کے ہاں عمومی علمی مغالطہ پایا جاتا ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ مغربی تصورات و اصطلاحات کے وہ جو بھی معانی متعین کریں گے وہی ان کے اصل اور حقیقی معانی

بن جائیں گے۔ چنانچہ اس اصول کے تحت وہ جمہوریت، انسانی حقوق، آزادی، مساوات، تہذیب اور دیگر تصورات و اصطلاحات کی من پسند تعبیرات و تشریحات کرتے ہیں۔ حالانکہ کسی فکر یا تصور کے موجد کو بنیادی حق حاصل ہے کہ وہ اپنے بیان کردہ تصور و اصطلاح کے معانی بیان کرے اور حقیقتاً وہی اس کے اصل معانی ہوتے ہیں۔ یہی صورت حال سائنس کے معاملے میں ہے۔ خود اہل سائنس، سائنس کے بارے وہ ایمانی و یقینی تصورات نہیں رکھتے جو مسلم اہل علم کا مرعوبیت زدہ طبقہ رکھتا ہے۔ ذیل میں اس صدی کے آئن سٹائن نوبل پرائز یافتہ سائنس دان جس نے Quantum Electro Dynamic کے شعبہ میں میر العقول کام کیا ہے، فائن مین کے سائنس کے بارے افکار پیش کیے جاتے ہیں۔

(الف) سائنس تخمینیات کا مجموعہ ہے۔

فائن مین کہتا ہے کہ فطرت کے کسی جزو کا علم کسی مکمل حقیقت کے بارے محض ایک اندازہ ہوتا ہے یا کم از کم ہمارے علم کی حد تک جو مکمل حقیقت ہے اس کے بارے ایک تخمینہ ہوتا ہے۔ جو کچھ بھی ہمارا علم ہے ایک طرح کے تخمینے (Approximation) ہیں کیونکہ ہمیں معلوم ہے کہ ہم ابھی تک تمام قوانین سے واقف نہیں ہیں۔ اس لیے کسی چیز کو جاننے کی کوشش گویا کہ اس کو دوبارہ نہ جاننے کی طرف قدم بڑھانا ہے یا جانی ہوئی چیز کو درست کرنے کی کوشش ہے۔

فائن مین لکھتا ہے:

Each piece, or part of the whole of whole nature is always merely an approximation to the complete truth, or the complete truth so far as we know. In fact, everything we know is only some kind of approximation, because we know that we do not know all laws as yet. Therefore, things must be learned only to be unlearned again or more

likely to be corrected. ¹

(ب) سائنس کا علم جزوی اور محدود ہے۔

سائنس اس کائنات کو ایک کل اور وحدت کی شکل میں دیکھنے کی اہلیت نہیں رکھتی بلکہ اجزاء کی شکل میں اس کا مطالعہ کرتی ہے۔ اور بہت ایسے اجزاء ایسے ہوتے ہیں جن کو سائنس زیر مطالعہ نہیں لاپاتی اور اس کے نتائج سو میں سے ایک بھی نہیں ہوتے۔

فاین مین لکھتا ہے:

If our small minds, for some convenience, divide this glass of wine, this universe, into parts- --- physics, biology, geology, astronomy, psychology and so on----- remember that nature does not know it. ²

مزید لکھتا ہے:

In the cells of living systems there are many elaborate chemical reactions, in which one compound is changed into another and another. To give impression of the enormous efforts that have gone into the study of biochemistry, summarizes our knowledge to date on just one small part of the many series of reactions which occur in cells, perhaps a percent or so of it. ³

(ج) سائنسی نتائج قطعی اور حتمی نہیں۔

فاین مین ElectroDynamics کے سائنسی نتائج کے بارے لکھتا ہے:

whether it is right or wrong but we do know that it is

1 Feynman, Richard, P., Six Easy Pieces: Essentials of Physics by its most Brilliant Teacher, USA, Helix Books, 1995, p.2

2 Ibid.P69

3 Ibid p52

little wrong or at least incomplete.¹

اسی طرح لکھتا ہے:

After great success of Quantum Electro dynamics, there is a certain amount of knowledge of nuclear physics which is rough knowledge.

مزید لکھتا ہے:

Then it was also found that rules for the motions of particles were incorrect. The mechanical rules of "inertia" and "forces" are wrong in the world of atom; Newton's Laws are wrong.²

(د) صرف سائنس ہی علم نہیں۔

فائن مین کے بقول اگر کوئی چیز یا نظریہ سائنسی نہیں تو اس کا مطلب غیر علمی ہونا نہیں۔ کیونکہ علم سائنس میں محدود نہیں۔ فائن مین ریاضی کو سائنس تسلیم نہیں کرتا۔

If a thing is not a science it is not necessarily bad, for example love is not a science so if something is said not to be a science, it does not mean there is something wrong with it, it just means that it is not a science.³

ریاضی کے بارے لکھتا ہے:

Mathematics is not a science from our point of view in the sense that it is not a natural science. The test of its validity is not experiment.⁴

1 Ibid 39

2 Ibid p33

3 Ibid p 84

4 Ibid p 47: اس موضوع پر معرکہ آرا کتاب دیکھیے: محمد ظفر اقبال، اسلام اور جدید سائنس۔ نئے تناظر میں،

نوادرات، ساہیوال، طبع اول، ۲۰۱۱ء

برصغیر میں سائنسی تفسیر - تاریخ و ارتقاء

برصغیر میں قرآن حکیم کی سائنسی تشریح و تفسیر کے حوالے سے سب سے پہلا نام کرامت علی جوہری کا ہے جو شیعہ مکتب فکر سے تعلق رکھتے تھے اور شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی بڑھ کے شاگردوں میں سے تھے۔ انہوں نے مغربی علوم اور سائنس کو اسلامی علوم قرار دیا۔ ان کی کتاب ”ماخذ العلوم“ جو ۱۸۶۵ء میں لکھی گئی جس میں یہ مفروضہ پروان چڑھایا گیا کہ خلاق مطلق جملہ علوم کا سرچشمہ ہے جس نے اپنے نبیوں بالخصوص محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل بیت یعنی اماموں کے ذریعے اپنی مخلوقات پر منکشف کیے ہیں۔ موجودہ سائنسی انکشافات نتیجہ ہیں قرآن اور حدیث کے ان ہی قطعی محضرات کا جن سے وہ اصول مطابقت رکھتے ہیں اور انہوں نے کہا کہ پورا قرآن طبعیاتی اور ریاضیاتی علوم کے متعلق معلومات سے پر ہے اور جدید یورپ کے فلسفہ اور قرآن کے مابین حیرت انگیز مماثلت ہے۔^۱

برصغیر میں دوسرا نمایاں نام، بلکہ حقیقی طور پر جس شخصیت کو قرآن کی سائنسی تفسیر کے مکتب فکر کا بانی و مناد سمجھا گیا ہے وہ سر سید احمد خان ہیں، سر سید احمد خان نے اپنی تفسیر ”تفسیر القرآن“ میں قانون فطرت (Law of Nature) کے سائنسی نظریہ کو اصل الاصول قرار دے کر ملائکہ، جنات اور معجزات انبیاء کی ایسی تعبیر پیش کی ہے جو عملاً انکار کے سوا کچھ اور نہیں۔ مثال کے طور پر حضرت موسیٰ کے لاشیٰ کی ضرب سے پانی کے دو حصوں میں بننے اور خشکی کا راستہ نکلنے کے معجزے کو اپنی تفسیر میں اس طرح بیان کرتے ہیں:

”تمام مفسرین حضرت موسیٰ کے عبور اور فرعون کے غرق ہونے کو بطور ایک

۱ جامع، سید خالد / ہاشمی، عمر حمید، عالم اسلام میں جدیدیت اور روایت کی کشمکش، شعبہ تصنیف و تالیف ترجمہ، جامعہ

ایسے معجزے کے قرار دیتے ہیں جو خلاف قانون قدرت واقع ہوا جس کو انگریزی میں سپرنیچرل (Super Natural) کہتے ہیں اور یہ سمجھتے تھے کہ حضرت موسیٰ نے سمندر پر اپنی لائٹھی ماری وہ پھٹ گیا اور پانی مثل دیوار یا پہاڑ کے ادھر ادھر کھڑا ہو گیا اور پانی نے بیچ میں خشک رستہ چھوڑ دیا اور حضرت موسیٰ اور تمام بنی اسرائیل اس رستے سے پار اتر گئے۔ فرعون بھی اسی رستے میں دوڑ پڑا اور پھر سمندر میں مل گیا اور سب ڈوب گئے، اگر درحقیقت یہ واقع خلاف قانون قدرت واقع ہوا تھا تو خدا تعالیٰ سمندر کے پانی کو ایسا سخت کر دیتا کہ مثل زمین کے اس پر سے چلے جاتے، خشک رستہ نکالنے ہی سے یہ بات پائی جاتی ہے کہ یہ واقعہ یا معجزہ جو اس کو تعبیر کرو، مطابق قانون قدرت کے واقع ہوا۔ جو مطلب مفسرین نے بیان کیا ہے وہ مطلب قرآن مجید کے لفظوں سے بھی نہیں نکلتا¹

جناب سر سید احمد خان مسلمانان برصغیر کی ترقی کا راستہ بھی ہی سمجھتے تھے، انہوں نے واضح طور پر کہا: ”ہمارے لیے سیدھا راستہ کھلا ہوا ہے کہ جہاں تک ہم سے ہو سکے یورپین لٹریچر اور یورپین سائنسز میں اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ کی ترقی کریں۔“² اور جو شخص بھی اپنی قومی ہمدردی اور دور اندیش عقل سے سوچے گا وہ جان لے گا کہ یہ ہندوستان کی علمی اور اخلاقی ترقی مغربی علوم میں اعلیٰ درجہ کی ترقی حاصل کرنے پر منحصر ہے۔³

سر سید احمد خان کے بعد سائنسی تفسیر کے میدان میں نمایاں نام جناب عنایت اللہ خان المشرقی کا ہے۔ جن کی تفسیری کاوش کا نام ”تذکرہ“ ہے جس کے دس جلدوں میں لکھے جانے

1 سر سید، احمد خان، تفسیر القرآن، انسٹی ٹیوٹ پریس علی گڑھ، ۱۸۸۰ء، ج ۱، ص ۷۱

2 سر سید احمد خان، مقالات سر سید، مرتب شیخ اسماعیل پانی پتی، ۱۹۶۲ء، ج ۸، ص ۳۱

3 ایضاً، ۱۹۶۳ء، ج ۱۵، ص ۶۶

کا دعویٰ ہے مگر تین جلدیں ہی مطبوع ہیں۔ تفسیر کا غالب حصہ ڈارون کے نظریہ ارتقاء، اصولِ فطرت، علم ارضیات و فلکیات کی نئی دریافتوں پر مشتمل ہے۔ اس کے علاوہ علامہ مشرقی کی کتاب ”تکملہ“ اور ”حدیث قرآن“ قرآن کی سائنسی تفسیر کی ایک شکل ہے۔

قرآن کی سائنسی تشریحات و تعبیرات کرنے والوں میں عنایت اللہ بزمی، حافظ عنایت اللہ اثری¹ ڈاکٹر غلام جیلانی برق²، ڈاکٹر محمد رفیع الدین³، جناب ڈاکٹر ذاکر نائیک اور جناب وحید الدین خان شامل ہیں۔ قریبی دور میں قرآن کی سائنسی تفسیر کا سب سے تفصیلی اور نمایاں کام جناب سلطان بشیر محمود سابق ڈائریکٹر جنرل پاکستان ایٹمک انرجی کمیشن کا ہے جن کی سائنسی تفسیر ”کتاب زندگی“ کے عنوان سے شائع ہوئی ہے۔

قرآن حکیم ہدی للناس ہے اور بلاشبہ اس کی اطاعت پر دنیاوی اور اخروی فوز و فلاح کا دار و مدار ہے۔ قرآن نے خود فلاح اور کامیابی کی وضاحت بھی کر دی تاکہ انسان دنیا میں عارضی طور پر اقتدار اور غلبہ پانے والے اہل کفر کی مادی معراج اور بحر و بر اور زمین و آسمان پر حکومت کے شعبدوں سے متاثر نہ ہو جیسا کہ قوم عاد و ثمود کے تمدنوں کی چکاچوند جناب ہود و صالح علیہما السلام اور ان کے صحابہ کی نظروں میں بے وقعت و بے قیمت رہی۔ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ⁴ کی الہی پکار، الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا⁵ کی قرآنی ندا پر لبیک کہنے والے جانتے ہیں کہ فَمَنْ

1 انہوں نے تفسیر ”تفسیر البیان علی اصول تفسیر القرآن“ سرسید کی تفسیر القرآن سے متاثر ہو کر لکھی، یہ اہل حدیث عالم تھے۔

2 ان کی کتاب دو قرآن

3 سابق مدیر رسالہ ”حکمت قرآن“ لاہور اور سابق ڈائریکٹر اقبال اکیڈمی لاہور

4 الذاریات- ۵۶

5 الملک- ۲

زُخْرِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ۝۱ اس لیے ان کا عمل سنت نبویہ ﷺ کی روشنی میں اس طرح استوار ہوتا ہے کہ ان کی دنیا و آخرت صالحیت کے چراغوں سے روشن رہتی ہے۔

نسخ فی القرآن اور اس کے مباحث

شریعت اسلامیہ میں نصوص و احکام کے نسخ پر امت کا اتفاق ہے۔ امت اس کے امکان، جواز و وقوع کی عقلاً اور نقلاً قایل ہے۔

لعوی اعتبار سے نسخ کے تین معانی ہیں:

۱۔ نقل و تحویل ۲۔ ابطال ۳۔ ازالہ

ابن منظور لسان العرب میں نسخ کے معنی ”نقل کرنا“ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

النَّسْخُ اِكْتَابُكَ كِتَابًا عَنْ كِتَابٍ حَرْفًا بِحَرْفٍ، وَالْأَصْلُ نُسْخَةٌ،
وَالْمَكْتُوبُ عَنْهُ نُسْخَةٌ لِأَنَّهُ قَامَ مَقَامَهُ، وَالْكَاتِبُ نَاسِخٌ وَمُنْتَسِخٌ.
وَالْإِسْتِنْسَاخُ: كَتَبَ كِتَابٌ مِنْ كِتَابٍ؛ وَفِي التَّنْزِيلِ: إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ
مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

نسخ سے مراد تیرا کسی کتاب سے حرف بحرف نقل کرنا ہے۔ اس کی اصل نُسْخَةٌ ہے۔ کسی چیز سے لکھی گئی کونسخہ اس لیے کہتے کہ وہ اس کا مقام لے لیتی۔ کاتب کو ناسخ اور مستنسخ کہتے۔ استنساخ کا مطلب ہے کسی کاتب کا کسی کتاب سے لکھنا۔ قرآن میں ہے۔ ہم جو کچھ تم کرتے ہو لکھ رہے ہیں۔

لسان العرب میں دوسرا معنی ابطال بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

وَالنَّسْخُ: اِبْطَالُ الشَّيْءِ وَإِقَامَةُ آخَرَ مَقَامَهُ؛ وَفِي التَّنْزِيلِ: مَا نَنْسَخُ

مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَاتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا

النسخ: کسی چیز کو کالعدم قرار دے کسی دوسری چیز کو اس کے مقام پر کھڑا

کرنا۔ قرآن میں ہے جو بھی آیت ہم منسوخ کرتے ہیں یا اسے بھلا دیتے ہیں تو (تمہارے حق میں) ہم اس سے بہتر لاتے ہیں یا اسی کی مثل۔

تیسرے معنی تبدیل و ازالہ کے بارے میں لسان العرب میں ہے:

وَنَسَخَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ يَنْسَخُهُ وَانْتَسَخَهُ: أزاله بِهِ وَأداله؛ وَالشَّيْءُ يَنْسَخُ الشَّيْءَ نَسْخًا أَيْ يُزِيلُهُ وَيَكُونُ مَكَانَهُ. اللَّيْثُ: النِّسْخُ أَنْ تُزِيلَ أَمْرًا كَانَ مِنْ قَبْلُ يُعْمَلُ بِهِ ثُمَّ تَنْسَخُهُ بِخَادِثٍ غَيْرِهِ.¹

کسی ایک چیز کا دوسری چیز سے نسخ سے مراد ایک کو زایل کر دینا اور دوسری کو متبادل بنانا۔ کوئی چیز کسی چیز کا نسخ کرتی ہے سے مراد اس کو زایل کر دینا ہے اور اس کی جگہ لے لینا ہے۔ نسخ کا مطلب رو بہ عمل کسی معاملے کا ختم ہونا اور کسی دوسرے امر کا اس کی جگہ آنا ہے۔

نسخ متقدمین کی اصطلاح میں

صحابہ کرام اور تابعین و تبع تابعین کے ہاں نسخ کو انتہائی وسیع معنوں میں استعمال کیا جاتا تھا۔ ان کے ہاں عام کی تخصیص، مطلق کی تقييد، مجمل کی تبیین اور استثنا کو بھی نسخ کہا جاتا تھا۔ گویا ان کے ہاں نسخ ایک عمومی اصطلاح تھی جس کے ذیل میں کسی بھی حکم کی کیفیت، کمیت، حالت، اطلاق، توضیح اور تقييد کو نسخ سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ اس کے باعث ان کے ہاں منسوخ آیات کی تعداد پانچ سو سے بھی تجاوز کر گئی۔

علامہ شاطبی نے متقدمین کے ہاں نسخ کے استعمال کی متعدد مثالیں ذکر کی ہیں۔

مثال اول: مطلق کی تقييد پر نسخ کا اطلاق

الشاطبي اس کی مثال لکھتے ہیں:

رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ
 الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾ [الإسراء: 18] إِنَّهُ
 نَاسَخَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَزْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَزْثِهِ
 وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَزْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ [الشورى: 20]. وَعَلَى
 هَذَا التَّحْقِيقِ تَقْيِيدَ لِمَطْلُوقٍ؛ إِذْ كَانَ قَوْلُهُ: ﴿نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ مُطْلَقًا،
 وَمَعْنَاهُ مُقَيَّدٌ بِالْمَشِيئَةِ، وَهُوَ قَوْلُهُ فِي "الآيَةِ" الْآخَرَى: ﴿لِمَنْ
 نُرِيدُ﴾¹

ابن عباس سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ
 الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾ ناسخ ہے اور یہ آیت
 اس سے منسوخ ہے ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَزْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَزْثِهِ
 وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَزْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ اور تحقیق کے مطابق تقييد
 مطلق ہے۔ اللہ کا ارشاد نُؤْتِهِ مِنْهَا مطلق ہے اور دوسری آیت نے
 اس کو ما نشاء کہہ مقید کر دیا۔

مثال دوم: استثناء پر نسخ کا اطلاق
 الشاطبی اس کی مثال لکھتے ہیں:

وَقَالَ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ...﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَأَنَّهُمْ
 يَفْعَلُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشُّعْرَاءُ: 224-226] هُوَ مَنْسُوخٌ

1 الشاطبی، ابراہیم بن موسیٰ بن محمد الغرناطی (التوفی: ۷۹۰ھ)، تحقیق: ابو عبیدہ مشور بن حسن آل سلمان،
 دار ابن عفاں، طبع اول، ۱۴۱۷ھ، ۱۹۹۷ء، ج ۵، ص ۳۳۵: النحاس، ابو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعیل النحوی
 (التوفی: ۳۳۸ھ)، النسخ والنسوخ، تحقیق: د. محمد عبد السلام محمد، مکتبة الفلاح، الکویت، طبع اول،

بِقَوْلِهِ: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾
 الآیة [الشعراء: 227] قال مکی: "وقد ذکر ابن عباس فی أشياء
 کثیرة فی القرآن فیها حرف الاستثناء؛ أنه قال: منسوخ"¹.
 اللہ تعالیٰ کے فرمان وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ سے لے کر وَأَنْتُمْ يَقُولُونَ
 مَا لَا يَفْعَلُونَ تک کے بارے کہا کہ منسوخ ہے اور نسخ اگلی یہ آیت ہے إِلَّا
 الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا۔ مکی نے کہا ابن
 عباس نے بہت سے قرآنی مقامات کے بارے میں جہاں حرف استثناء آیا فرمایا
 کہ منسوخ ہے۔

مثال سوم: توضیح و تبیین پر نسخ کا اطلاق

جمل و مبہم کی توضیح و تبیین کی مثال دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

وَقَالَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [الأنفال: 1]:
 مَنْسُوخٌ بِقَوْلِهِ: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾
 [الآیة]... [الأنفال: 41] ، وَإِنَّمَا ذَلِكَ بَيَانٌ لِمَنْبِهِمْ فِي قَوْلِهِ:
 ﴿لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾²

اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ کے بارے میں فرمایا کہ
 منسوخ ہے اور اس کا نسخ الانفال کی آیت 41 سے ہوا ہے حالانکہ اس میں
 صرف لِلَّهِ وَالرَّسُولِ کے الفاظ میں جو مبہم بات کی گئی تھی اسی کی توضیح و تبیین

1 المواقفات۔ ج ۳، ص ۳۴۶؛ النسخ والمنسوخ للنحاس، ص ۶۰۸؛ مکی بن ابی طالب، ابو محمد القیس (التوتی: ۲۳۷ھ)، الايضاح لنسخ القرآن ومنسوخه، تحقیق: الدكتور احمد حسن فرحات، دار المنارة جده، طبع اول،

۱۲۴۰ھ/۱۹۸۶ء، ص ۲۴۳

2 المواقفات۔ ج ۳، ص ۳۳۸

کی گئی ہے۔
 مثال چہارم: تخصیص پر نسخ کا اطلاق
 شاطبی لکھتے ہیں:

وَقَالَ قَتَادَةُ أَيْضًا فِي قَوْلِهِ: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228]: إِنَّهُ نَسَخَ مِنْ ذَلِكَ الَّتِي لَمْ يَدْخُلْ بِهَا، يَقُولُهُ: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾ [الأحزاب: 49] ، وَالَّتِي يَبْسُتُ مِنَ الْمَحِيضِ وَالَّتِي لَمْ تَحِضْ بَعْدَ وَالْحَامِلِ يَقُولُهُ: ﴿وَاللَّائِي يَبْسُنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ...﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿أَنْ يَصْغَنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 4] ¹
 قتادہ نے اللہ کے فرمان (مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو نکاح سے تین حیض روکے رکھیں) کے بارے لکھا ہے کہ یہ اس آیت سے منسوخ ہے جس میں غیر مدخولہ عورتوں کی عدت کے نہ ہونے کا ذکر ہے فرمان الہی ہے (تمہارے لیے ان کے ذمہ کوئی عدت کی مدت نہیں) اس کے بعد یہ منسوخ ہوئی اس آیت سے جس میں ان عورتوں کی عدت کا ذکر ہے جنہیں حیض شروع نہیں ہوا یا بند ہو گیا یا وہ حاملہ عورتیں ہیں۔ اللہ کا فرمان ہے (تمہاری وہ عورتیں جو حیض آنے کے امکان سے دور ہیں اگر تمہیں تذبذب ہو تو ان کی عدت تین ماہ ہے) آخر آیت تک (جب تک وضع حمل سے نہ گزر جائیں)

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے الفوز الکبیر میں لکھا ہے کہ متقدمین کے ہاں درج ذیل تمام صورتوں پر نسخ کا اطلاق کیا جاتا تھا۔

۱۔ انتہائے مدت عمل کا بیان

اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن کی آیت کے اندر ہی اللہ کی طرف سے فرما دیا گیا ہوتا ہے کہ یہ حکم وقتی اور عارضی ہے اور مستقل حکم کا انتظار کرو۔ متقدمین کے ہاں یہ نسخ ہے جب کہ متاخرین اس کو نسخ نہیں قرار دیتے۔ اس کی مثال ^۱ یہ آیت ہے: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ^۲ اس آیت میں مشرکین کے بارے میں مستقل حکم آجانے تک معاف کر دینے اور درگزر کرنے کا حکم دیا گیا۔ پھر اس حکم کا اختتام اس آیت کے نزول کے بعد ہوا۔ ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾ ^۳

۲۔ کلام کے متبادر معانی کو غیر متبادر معانی کی طرف پھیرنا

اس سے مراد ہے کہ قرآن کی کسی آیت میں الفاظ کے ظاہری معانی کو غیر ظاہر معانی کی طرف پھیر دینا۔ متقدمین کے ہاں نسخ کی ایک صورت یہ بھی تھی۔ اس کی مثال ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ اس آیت میں خیط کا لفظی مطلب دھاگہ ہے اور صحابہ نے ظاہری معنی مراد لیا اور سحری کا کھانا اس وقت تک کھاتے رہے تھے جب تک کہ سیاہ و سفید دھاگوں کے درمیان کھلی آنکھ سے نظر نہ آنے لگے گویا طلوع آفتاب سے کچھ دیر قبل تک انہوں نے سحر کا وقت مراد لیا۔ پھر من الفجر کے ذریعے متبادر یعنی ظاہری معنی کو غیر ظاہری معنی یعنی صبح صادق کی طرف پھیر دیا گیا۔ ^۴

۳۔ قید اتفاقی کا بیان

اس سے مراد یہ ہے کہ کسی آیت میں کوئی حکم بیان کرتے ہوئے کوئی شرط یا قید بھی

۱ خورشید انور قاسمی، مولانا، الفوز العظیم اردو شرح الفوز الکبیر، قدیمی کتب خانہ کراچی، ص ۲۴۹

۲ البقرہ۔ ۱۰۹

۳ الحج۔ ۳۹؛ بعض کے نزدیک دوسری آیت سے اس کا حکم تکمیل کو پہنچا

۴ الفوز العظیم۔ ص ۲۴۹، ۲۵۰

ذکر کی گئی لیکن وہ مؤثر نہیں تھی محض حسن بیان کے باعث مذکور ہوئی تھی یا اسلوب بیان ایسا تھا کہ جس کے باعث وہ حکم اس شرط سے مشروط و مقید محسوس ہوتا تھا۔ متقدمین کے ہاں اگر کسی دوسری آیت میں اس شرط کے معدوم یا غیر مذکور ہونے کی صورت پائی جائے تو وہ ناسخ کہلائے گی اور قید والی آیت منسوخ ہوگی۔ متاخرین اس کو توضیح و تبیین کے باب میں ذکر کرتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ اس آیت میں آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت قتل کرنے کا حکم ہے۔ اس سے مقصود یہ ہے کہ بتلایا جائے کہ آزاد کے قصاص میں کوئی اپنا غلام نہیں قتل کروا سکتا لیکن اسلوب بیان سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ شاید آزاد قتل ہو تو اس کے بدلے کوئی آزاد ہی قتل کیا جائے گا چاہے قاتل غلام ہو اور ایسے ہی کوئی عورت قتل ہو تو اس کے بدلے کوئی عورت ہی قتل کرنا ہوگی چاہے قاتل مرد ہو۔ اسلوب بیان کے باعث یہ یہ قید اتفاقاً ہے نہ کہ احترازا۔ لیکن ابن عباس رضی اللہ عنہما، شعبی اور قتادہ نے اس قید کو احترازی قرار دیا اور اس کو منسوخ قرار دیا جس کی ناسخ یہ آیت ہے: ﴿كُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾¹

۴۔ عام کی تخصیص

اس کی توضیح امام شاطبی کہ بیان کردہ مثالوں میں گزر چکی۔

۵۔ منصوص اور بظاہر قیاس کئے ہوئے مسئلہ کے درمیان فرق

اس سے مراد یہ ہے کہ صحابہ و تابعین کے ہاں عہد جاہلیت میں مشرکین کے غلط قیاسات کی تردید میں نازل ہونے والی آیات ناسخ ہیں اور ان کا وہ غلط قیاس منسوخ ہے۔ گویا یہ بھی قرآن میں نسخ کی قبیل سے ہے جس میں مشرکین کے ایک قیاس فاسد کے بارے بتایا

جاتا ہے کہ تم جس منصوص اور صحیح بات پر اس کو قیاس کر رہے ہو ان دونوں کا کوئی تعلق نہیں اور تمہارا قیاس باطل ہے۔ اس کی مثال ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ ہے جس میں مشرکین کا قیاس بیان گیا ہے کہ وہ بیع جو اللہ کے ہاں حلال ہے اس پر سود کو قیاس کر کے کہتے ہیں کہ دونوں ایک ہیں کیونکہ دونوں کاروبار ہیں اور حصولِ منفعت کا ذریعہ ہیں۔ اس قیاس کردہ مسئلے کو رد کرتے ان دونوں کے درمیان فرق کر دیا گیا کہ ﴿وَأَخْلَى اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام۔¹

۶۔ زمانہ جاہلیت کی عادت کا ازالہ

متقدمین کے ہاں دورِ جاہلیت کے طور طریقوں کے بارے قرآن کا تردیدی حکم نازل ہونے پر اس کو نسخ میں شمار کیا جاتا تھا۔ اس کی مثال ظہار ہے جس کو جاہلیت میں زوجین کی تفریق اور بیوی کے حرام ہو جانے پر منسوخ کیا جاتا تھا لیکن قرآن کی آیت نے ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا﴾ کے ذریعے جاہلیت کی اس عادت کا خاتمہ کر دیا۔ ابن عباس اور عکرمہ سے اس سے متعلق نسخ کا قول منقول ہے۔²

۷۔ سابقہ شریعت کا ازالہ

متقدمین کے ہاں نسخ کی ایک شکل یہ بھی تھی کہ سابقہ شریعت کے کسی حکم کے خلاف اگر کوئی قرآنی حکم نازل ہو تو انہوں نے اسے نسخ قرار دیا اور شریعت سابقہ کا حکم منسوخ مانا گیا۔ مثلاً قرآن کی آیت ﴿فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ کو نسخ قرار دیا گیا کیونکہ اس نے بنی اسرائیل کی شریعت کے عدم دیت کے حکم کو منسوخ کر دیا۔ ان کے ہاں صرف قصاص تھا

1 الفوز العظیم، ص ۲۵۱

2 ایضاً - ص ۲۵۲

دیت کا حکم نہیں تھا۔¹

متاخرین علماء کے ہاں نسخ کی اصطلاحی تعریف
حنفیہ کے ہاں اصطلاحی تعریف

حنفیہ نسخ سے مراد ”بیان انتہائے مدت حکم“ لیتے ہیں۔ علامہ جصاص رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وَالنَّسْخُ فِي الشَّرِيعَةِ هُوَ بَيَانُ مُدَّةِ الْحُكْمِ الَّذِي كَانَ فِي تَوْهُمِنَا
وَتَقْدِيرِنَا جَوَازُ بَقَائِهِ، فَتَبَيَّنَ لَنَا أَنَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ مُدَّتُهُ إِلَى هَذِهِ
الْغَايَةِ، وَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ قَطُّ مُرَادًا بَعْدَهَا²

شریعت میں نسخ سے مراد کسی حکم شرعی کی مدت کی تکمیل کا بیان ہے جو ہمارے
سوچ اور اندازے کے مطابق باقی رہنا تھا لیکن ہمارے اوپر واضح کیا گیا کہ اس
حکم شرعی کی مدت ان حد تک تھی اور یہ حکم اس مدت کے بعد جاری رہنا مقصود
تھا ہی نہیں۔

حنفیہ نے نسخ کو بیان انتہائے مدت حکم بہت اشکالات و اعتراضات کو رفع کرنے کی
غرض سے کہا ہے:

- ۱۔ نسخ جب بیان مدت حکم قرار دیا جائے تو ان لوگوں کا اعتراض دور ہو جاتا ہے جو اس وجہ
سے نسخ کے منکر ہیں کہ اس سے اللہ کے علم میں نقص کا الزام آتا ہے۔ جب اللہ کے
نزدیک حکم تھا ہی مخصوص مدت کے لیے تو اللہ کے علم کے ناقص ہونے کا اعتراض
قائم ہی نہ رہا۔ قصور ہمارے فہم و نظر کا تھا کہ ہم نے بقائے حکم مراد لیا۔
- ۲۔ اسی طرح بدیعنی اللہ کو بھول لگ جانے کے وہم کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے۔

1 الفوز العظیم، ص ۲۵۳

2 الجصاص، احمد بن علی أبو بکر الرازی الحنفی (التوتی: ۷۰-۷۳)، الفصول فی الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية،

طبع دوم، ۱۴۱۳ھ / ۱۹۹۳ء، ج ۲، ص ۱۹۹

۳۔ اللہ کے احکامات کا ایک دوسرے کے خلاف و مقابل ہونے اور اللہ کے ایک حکم کا، اللہ کے ہی دوسرے حکم کو قطع کرنے کے اشکال کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس تعریف کے مطابق کسی حکم نے کسی حکم کو قطع نہیں کیا بلکہ ایک حکم کی مدت مکمل ہو گئی تو دوسرا شروع ہو گیا۔

متکلمین کے ہاں اصطلاحی تعریف

متکلمین کے نزدیک اصطلاحاً نسخ سے مراد ”رفع حکم شرعی“ ہے۔ امام رازی فرماتے ہیں:

النسخ طريق شرعي يدل على أن مثل الحكم الذي كان ثابتاً بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً¹

نسخ وہ شرعی طریقہ ہے جو ہمارے لیے دلالت کرتا ہے کہ وہ شرعی حکم جو شرعی طریقے سے ثابت تھا اب اسی کے جیسے ایک حکم شرعی کے باعث نہیں قائم رہے گا اور دوسرا حکم پہلے سے بعد میں ہو گا اس انداز میں کہ اگر بعد والا حکم نہ ہو تا تو پہلا قائم رہتا۔

انواع نسخ

نسخ کو دو جہات سے انواع میں تقسیم کیا گیا ہے:

اول: انواع نسخ باعتبار بدل وعدم بدل

دوم: انواع نسخ باعتبار حکم وتلاوت

۱۔ الرازی، فخر الدین، ابو عبد اللہ محمد بن عمر التیمی (البتونی: ۶۰۶ھ)، المحصول فی علم اصول الفقہ، تحقیق:

الدکتور طہ جابر فیاض العلوانی، مؤسسۃ الرسالۃ بیروت، طبع دوم، ۱۴۱۸ھ / ۱۹۹۷ء، ج ۳، ص ۲۸۵

انواع نسخ باعتبار بدل

قسم اول: نسخ بلا بدل

نسخ کی وہ صورت جس میں سابق حکم کو منسوخ کر دیا جائے لیکن اس کی جگہ اور اس کے بدلے میں کوئی نیا حکم نہ دیا جائے۔ جیسے قرآن نے حکم دیا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدْتُمَا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ﴾ کہ جب بھی رسول اللہ ﷺ سے پوشیدہ انداز میں بات کرنا چاہو تو پہلے صدقہ دو۔ اس حکم کو ﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ سے منسوخ کر دیا گیا۔ لیکن کوئی دوسرا حکم نازل نہیں ہوا۔

قسم دوم: نسخ بالبدل

نسخ کی وہ صورت جس میں سابق حکم کو منسوخ کر کے اس کی جگہ کوئی نیا حکم دیا جائے۔ اس کی تین صورتیں ہیں:

خفیف بدل کے ساتھ نسخ: اس میں سابق حکم میں شدت اور سختی کو نرمی کے ساتھ تبدیل کیا جاتا ہے۔ بیوگان کی عدت ایک سال سے جو اس آیت کا مدلول تھی ﴿وَالَّذِينَ يَتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج﴾ چار ماہ دس دن میں بدل دی گئی اور یہ آیت نازل ہوئی ﴿وَالَّذِينَ يَتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾

مساوی بدل کے ساتھ نسخ: اس میں سابق اور بعد میں آنے والے حکم شرعی کے مابین مساوات ہوتی ہے۔ جیسے بیت المقدس سے قبلہ کا کعبہ کی طرف منتقل ہو جانا۔ دونوں میں مساوات کی صورت ہے۔ اول و ثانی دونوں حکم میں اخف یا اثقل کی صورت نہیں۔

مشکل و اٹکل بدل کے ساتھ نسخ: جیسے بیمار و صحت مند دونوں کے لیے فدیہ کی اجازت ہونا جو کہ اس آیت کا مدلول تھا ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامِ مَسْكِينٍ﴾ منسوخ کر دیا گیا اور صحت مند آدمی کو ہر صورت روزے رکھنے کا حکم دیا گیا۔ چنانچہ حکم ہوا۔

﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾

انواع نسخ باعتبار حکم و تلاوت

۱۔ نسخ الحکم مع بقاء التلاوة: جیسے قرآن میں ارشاد ہے: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ وصیت کا حکم منسوخ ہے لیکن تلاوت باقی ہے۔

۲۔ بقاء الحکم نسخ التلاوة: جیسے شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنے کا حکم۔

۳۔ نسخ الحکم و التلاوة: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت یہ قرآنی حکم نازل ہوا تھا کہ دس گھونٹ سے رضاعت ثابت ہوگی پھر پانچ کے ساتھ منسوخ کیا گیا:

كَانَ فِيمَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ

نُسِخْنَ بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ^۱

محل عدم نسخ و نسخ

وہ شرعی امور جو منسوخ نہیں ہو سکتے درج ذیل ہیں:

۱۔ وہ امور جو واجب لذاتہ ہوں یعنی جن کا وجود شرعاً اور عقلاً لازم ہو جیسے توحید باری تعالیٰ، تصدیق رسل، صفات باری تعالیٰ۔

۲۔ وہ امور جو ممتنع لذاتہ ہوں یعنی جن کا وجود عقلاً اور شرعاً درست نہ ہو جیسے

۱۔ أبو بکر، عبد اللہ بن محمد بن زیاد النیسابوری (التوفی: ۳۲۳ھ)، الزیادات علی کتاب الزیانی، تحقیق: الدكتور خالد بن حایف بن عرج الطیرى، دار آضواء السلف، الریاض/دار الکوثر، الکویت، طبع اول، ۱۴۲۶ھ/

کفران نعمت، ایذا بلاقصاص و ضرورت، جھوٹ بولنا

- ۳۔ اخبار یعنی قصص و اطلاعات۔ کیونکہ کوئی واقعہ اگر ہوا ہے تو منسوخ نہیں ہو سکتا
 ۴۔ احکام موبدہ یعنی وہ شرعی احکام جن کے دوام و تسلسل کو نص قطعاً ثابت کرتی ہو۔
 جیسے ماں سے نکاح کی حرمت وغیرہ
 قابل نسخ امور درج ذیل ہیں:

۱۔ عدم و وجود کا احتمال رکھتے ہوں۔

۲۔ امر و نہی سے متعلق ہوں

۳۔ عقل کے نزدیک ان کا ایجاب و عدم ایجاب دونوں جائز ہوں

۴۔ مشروعیت موقت و موبدہ دونوں جائز ہوں^۱

یہ مباحث نسخ سے متعلق عمومی موقف کی روشنی میں پیش کیے گئے۔ قرآن میں منسوخ آیات کی موجودگی کے بارے میں مزید بحث و نقد آئندہ سطور میں پیش کی جائے گی۔

۱ حافظ عبد اللہ، اصول تفسیر اور فقہائے اصولیین کی خدمات (مقالہ پی ایچ ڈی غیر مطبوعہ)، ادارہ علوم اسلامیہ،

قرآن میں منسوخ آیات کی عدم موجودگی کا موقف استدلالات کا تجزیہ اور تیسرا موقف

قرآن مجید اللہ کی ابدی کتاب ہے جس کو نسل انسانی کے لیے آخری صحیفہ ہدایت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات ”مہمین“ ہے جیسا کہ قرآن نے کہا:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ
الْمُهَيِّمُ¹

قرآن مجید کو بھی اللہ کی ذات نے ”مہمین“ قرار دیا:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ
وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ²

مہمین کا مطلب نگرانِ غالب کے ہیں جس کو کسی کا خوف نہ ہو بلکہ سب امن کی طلب میں اسی سے مستدعی ہوں اور اسی کا امر حتمی اور حاوی ہو³ چنانچہ کتاب اللہ کا مہمین ہونا اس بات کا متقاضی ہے کہ مراتبِ استدلال میں اس کو اول و آخر اور حتمی و قطعی مانا جائے۔ اختلاف و تعارض میں یہی فیصلہ کن ہو۔ امت مسلمہ نے کتاب اللہ کو شریعت اسلامیہ کا مصدر اول مانا اور برہان و دلیل میں اس کو ہر دلیل پر فوقیت دی۔ اپنی اہمیت کے پیش نظر اور بحیثیت مصدر دماخذ، کتاب اللہ ہمیشہ سے مختلف جہات کے اعتبار سے موضوع بحث و تحقیق

1 الحشر- ۲۳

2 المائدہ- ۳۸

3 ابن منظور الافریقہ، ابو الفضل محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، طبع ثالث، ۱۴۱۴ھ، ۱۳/۷/۳۳

ہے۔ علوم القرآن کے عنوان سے معرض تحریر میں آنے والی تصانیف میں قرآن سے متعلق کی علوم کی کثرت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ قرآن اہل علم کے تدبر و تفکر اور علم و دانش کا مرکز و محور ہے۔ فقہ و اصول فقہ، اصول علم الکلام، حدیث و علوم الحدیث سب پر قرآن حکم اور فیصلہ کن ہے۔

قرآن سے متعلق ایک معرکہ الآراء بحث منسوخ آیات کا قرآن میں موجود ہونا ہے۔ اس مسئلہ میں قدیم علماء کی اکثریت کی رائے قرآن میں منسوخ آیات کی موجودگی اور بقاء کی ہے جبکہ اس وقت علماء کا ایک بڑا گروہ اس رائے کو قبول کر چکا ہے کہ قرآن میں کوئی منسوخ آیت موجود نہیں اور تمام قابل تاویل و عمل ہیں۔ اس متاخر طبقہ کے دلائل درج ذیل ہیں۔

۱۔ قرآن و حدیث منسوخ آیات کی عدم تصریح

قرآن مجید کی کسی آیت کو منسوخ قرار دینے کے لیے نہ تو کوئی قرآنی تصریح موجود ہے کہ جس میں یہ واضح طور پر متعین کیا گیا ہو کہ قرآن کی فلاں آیت اللہ تعالیٰ نے منسوخ کر دی ہے اور یہ آیت اس کی ناسخ ہے۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے کسی آیت کو نہ تو ناسخ قرار دیا اور نہ ہی منسوخ۔ کلام الہی کو منسوخ قرار دینے کے لیے علماء کے اجتہاد کو دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔ علماء تفسیر و علوم القرآن کا یہ استحقاق نہیں کہ وہ اجتہاداً قرآنی آیات کے بارے فیصلہ کریں کہ وہ منسوخ ہیں یعنی محض عمل اجتہاد سے نصوص قرآنیہ پر منسوخ ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اسی طرح ذخیرہ حدیث میں ایک حدیث بھی موجود نہیں کہ جس میں براہ راست نبی ﷺ کا فرمان ہو کہ قرآن میں موجود فلاں آیت منسوخ ہے اور اس کی ناسخ قرآن ہی کے اندر موجود فلاں آیت ہے۔ بلکہ احادیث نبویہ میں تو سرے سے قرآنی تناظر میں ناسخ و منسوخ کی مباحث کا کوئی اشارہ نہیں۔ قرآنی آیات کو نہ تو اللہ تعالیٰ منسوخ قرار دیں اور نہ ہی رسول اللہ ﷺ تو علماء امت کو اس کا استحقاق نہیں کہ قرآن میں موجود کچھ آیات کو

منسوخ قرار دے دیں۔¹ البتہ قرآن مجید کی متعدد آیات سے یہ مستنبط ضرور ہوتا ہے کہ قرآن میں کوئی آیت منسوخ موجود نہیں۔

دلیل اول: **إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ**²

یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ کتاب اللہ حق ہے اور رسول اللہ ﷺ کو لوگوں کے مابین فیصلوں کے لیے قرآن کو مد نظر رکھنا ہے۔ حق وجود رکھتا ہوتا ہے جب کہ منسوخ معدوم ہوتا ہے۔ کیا ”حق“ سے مراد ”منسوخ الحکم کا عدم آیات“ لیا جاسکتا ہے؟ کیا وہ کتاب فیصلہ کن ہے جس کی متعدد آیات منسوخ ہیں اور ان میں بیان کردہ فیصلے قابل عمل ہی نہیں ہیں؟

دلیل دوم: **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**³

اس آیت میں قرآنی آیات کی تقسیم کرتے ہوئے دو انواع بیان ہوئی ہیں۔ محکمات و متشابہات نہ کہ محکمات و منسوخات۔ اب دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں کہ منسوخات کو یا تو محکمات کا حصہ مانا جائے یا متشابہات کا۔ اگر محکمات کا حصہ مانا جائے تو اس کو منسوخ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ محکم آیت منسوخ نہیں ہو سکتی۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ منسوخ آیات متشابہات ہیں تو اس کی دلیل کیا ہے کہ متشابہات، منسوخ آیات کو کہا جاتا ہے۔ یا منسوخ و متشابہ ہم معنی ہیں۔ نیز متشابہات کے ذیل میں تو صدیوں سے کسی نے بھی منسوخ کو شمار نہیں کیا۔

1 Khan, Israr Ahmad, Dr., The Theory of Abrogation (A critical Evaluation), International Islamic University, Malaysia, First Edition, 2006, pp 21-29

2 النساء، ۱۰۵

3 آل عمران-۷

تجزیہ:

اول: قرآن مجید اور احادیث نبویہ میں کسی آیت کی منسوخیت کی عدم تصریح کو دلیل بنانا اس امر کو لازم کرتا ہے کہ ”کسی چیز کی مشروعیت کا دار و مدار قرآن و سنت میں اس کے بالتصریح مذکور ہونے پر ہے“ کو اصول کے طور پر تسلیم کیا جائے۔ اگر اس کو اصول تسلیم کر لیا جائے تو شریعت کے احکامات کا بہت بڑا ذخیرہ غیر مشروع قرار پائے گا۔ اس طرح استنباطاً ثابت ہونے والے تمام احکامات غیر مشروع قرار پائیں گے چاہے ان کی دلیل کتنی ہی قطعی کیوں نہ ہو۔

دوم: منسوخ آیت، معدوم نہیں ہوتی کیونکہ وہ بالفعل قرآن میں موجود ہے۔ اسی طرح اس کا حکم باطل نہیں قرار دیا گیا ہوتا بلکہ مرفوع ہو جاتا۔ اللہ تعالیٰ اپنے ہی حکم کو باطل نہیں فرما سکتے۔ جب بھی کوئی چیز باطل قرار پاتی ہے تو وہ نقص و قصور کے باعث قرار پاتی ہے جب کہ منسوخ قرار دیے جانے کا باعث مدتِ حکم کی تکمیل ہے۔ لہذا منسوخ بمعنی باطل کسی طرح بھی درست نہیں۔ اسی طرح منسوخ بمعنی معدوم بھی صحیح نہیں۔

سوم: آیت: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ میں لفظ ”بالحق“ میں ب کو اگر الصاق کے معنی میں لیا جائے تو معنی ہو گا کہ قرآن کے ساتھ حق ہمیشہ متعلق و ملصق رہتا ہے۔ حق قرآن سے کبھی جدا نہیں ہوتا کہ قرآن کذب و باطل کے ساتھ مل جائے۔ اور یہ واضح ہے کہ منسوخ آیات بھی حق ہوتی ہیں نہ کہ باطل و کذب۔

اگر بالحق کی ب کو سبب قرار دیا جائے تو مراد ہو گا کہ قرآن کو حق کی خاطر اور حق کے لیے نازل کیا۔ ان معنوں میں قرآن کا مقصود نزول حق کا بیان و اظہار ہے۔ اور یہ مقصود ناسخ و منسوخ دونوں آیات سے حاصل ہوتا ہے۔

چہارم: آیات محکمات و تشابہات کی قرآنی تقسیم میں آیات منسوخہ محکمات میں

شامل ہیں۔ حکمت کا مطلب ہر آن و ساعت میں قابل عمل ہونا نہیں ہے بلکہ واضح و متعین المعانی ہونا ہے۔ ان معنوں ناسخ و منسوخ دونوں واضح و متعین المعانی ہوتی ہیں۔ ناسخ و منسوخ ہونا ان عوارض میں سے نہیں جس کی وجہ آیت محکم، تشابہ ہو جائے بلکہ ناسخ و منسوخ کا معلوم ہونا محکم کرنے کا وسیلہ ہے کیونکہ اس سے دونوں آیات کی مرادات کا صحیح علم ہو جاتا ہے۔

۲۔ قرآن میں موجود ناسخ و منسوخ سے متعلق متعارض و مضطرب روایات کوئی آیت منسوخ ہے اور اس کی ناسخ کوئی ہے اس کے بارے متقدمین سے متعارض و مضطرب روایات منقول ہیں۔ تعارض و اضطراب کی صورت میں ان روایات کو آیات کو منسوخ قرار دینے کے لیے اساس نہیں بنایا جاسکتا۔ مثلاً آیت

كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا خَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ
لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ¹

”تم پر فرض کر دیا کہ جب تم میں سے کسی پر موت کا وقت آئے تو وہ اپنے والدین، اپنے رشتہ داروں کے حق میں معروف طریقے سے وصیت کرے۔ یہ اہل تقویٰ پر حق ہے“ کے بارے میں بعض نے کہا یہ منسوخ نہیں ہے۔ تفسیر خازن میں ہے:

فَوَجَبَ أَنْ تَبْقَى الْآيَةُ دَالَّةً عَلَى وَجُوبِ الْوَصِيَّةِ لِلْقَرِيبِ الَّذِي لَا يَرُثُ²

لازم ہے کہ اس آیت کی دلالت ان اقرباء کے حق میں وجوب وصیت پر باقی رہے جن کو شرعاً وارث نہیں بنا گیا۔

اس کو منسوخ قرار دینے والے اہل علم میں اس کے ناسخ کے متعلق اختلاف ہے بعض

1 البقرة- ۱۸۰

2 ابن خازن، ابو الحسن علی بن محمد، لباب التاویل فی معانی التنزیل، تحقیق: محمد علی شاہین، دار الکتب العلمیہ،

بیروت، طبع اول، ۱۳۱۵ھ، ج ۱، ص ۱۰۹

کے نزدیک یہ آیت میراث سے منسوخ ہے۔، بعض کہتے ہیں حدیث لا وصیۃ لوارث سے منسوخ ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ اجماع سے منسوخ ہے۔¹

اسی طرح آیت ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾² کے متعلق شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں کہ اس آیت کے بارے میں تین قول ہیں اول یہ کہ یہ آیت منسوخ ہے، دوسرا یہ کہ منسوخ نہیں مگر لوگ اس پر عمل میں سستی کرتے ہیں۔ تیسرا یہ کہ آیت محکم ہے اور اس میں ایک مستحب عمل کی تحریک کی گئی ہے۔³ ان متعارض روایات کی بنیاد پر قرآنی آیات کی منسوخی کا کوئی حتمی فیصلہ ممکن نہیں۔

تجزیہ:

۱۔ کسی آیت کے بارے اجماعی طور پر معلوم نہ ہونا کہ یہ منسوخ ہے یا غیر منسوخ، اس اصل کو مزید محکم کرتا ہے کہ قرآن میں منسوخ آیات کی موجودگی پر علماء کا اتفاق ہے کیونکہ کسی آیت کو منسوخ کے تسلیم کرنے کے بارے علماء کا اختلاف اس پر نہیں ہے کہ کیا قرآن میں منسوخ آیات مطلقاً موجود نہیں ہیں بلکہ اس پر ہے کہ منسوخ

1 القرطبی، ابو عبد اللہ محمد بن احمد الانصاری، الخرزجی، الجامع لاحکام القرآن، تحقیق: احمد البردونی و ابراہیم الطغیش، دار الکتب المصریہ، القاہرہ، طبع سوم، ۱۳۸۳ھ / ۱۹۶۳ء، ج ۲، ص ۲۶۳

2 النساء۔ ۸

3 الدہلوی، شاہ ولی اللہ، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، عربی ترجمہ: سلمان الحسینی الندوی، دار الصوۃ، القاہرہ، طبع دوم، ۱۳۰۷ھ / ۱۹۸۶ء، ص ۸۹؛ تفسیر مظہری کی عبارت ہے: "وقال سعید بن جبیر والضحاك هذه الآية منسوخة بآية يوصيكم الله وقال ابن عباس والشعبي والنخعي والزهري ومجاهد وجماعة انها محكمة قال قتادة عن يحيى بن يعمر ثلث آيات محكمات مدنيات تركهن الناس هذه الآية واية الاستيذان يا أيها الذين آمنوا ايستأذونكم الذين ملكت أيماكمم وقوله تعالى يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى الآية فقيل الأمر للوجوب حق واجب في أموال الصغار والكبار" المنظري، محمد ثناء اللہ، التفسیر المنظري، تحقیق: غلام نبی تونسلی، مکتبہ الرشیدیہ، پاکستان، ۱۳۱۲ھ، ج ۲، ص ۲۰

آیات کون کونسی ہیں۔

۲۔ اگر علماء کے اختلاف کو دلیل بنا کر کسی اصل شرعی کو باطل کیا جاسکتا ہے تو کیا قرآن کی آیات کی تعداد، قرآن میں مقامات وقف، قرآن کے رسم و ضبط میں اختلاف وغیرہ کو بنیاد بنا کر قرآن میں آیات کی موجودگی، وقف کی موجودگی اور رسم و ضبط کی موجودگی کو بھی باطل قرار دے دیا جائے گا؟ اگر ایسا کیا جائے گا تو قرآن کی بقا ہی ممکن نہیں رہے گی اور اگر ایسا کرنا درست نہیں تو کیا وجہ ہے کہ قرآن میں ناخ و منسوخ کے اختلاف کو بنیاد بنا کر اس کی اصل کا ہی انکار کر دیا جائے۔

۳۔ اختلافِ تعریفات و اصول اور اس کے نتائج

صحابہ کرام اور تابعین و تبع تابعین کے ہاں نسخ کو انتہائی وسیع معنوں میں استعمال کیا جاتا تھا۔ ان کے ہاں عام کی تخصیص، مطلق کی تقيید، مجمل کی تبیین، ابہام کی توضیح اور استثنا کو بھی نسخ کہا جاتا تھا۔ گویا ان کے ہاں نسخ ایک عمومی اصطلاح تھی جس کے ذیل میں کسی بھی حکم کی کیفیت، کیت، حالت، اطلاق، توضیح اور تقيید کو نسخ سے تعبیر کیا جاتا تھا۔^۱ اس کے نتیجے میں ۵۰۰ آیات منسوخ تھیں۔^۲ حنفیہ نسخ سے مراد بیان مدت حکم لیتے ہیں جب کہ شافعیہ نسخ سے مراد ”رفع حکم“ لیتے ہیں۔^۳ حنفیہ کے نزدیک کلام مستقل منفصل ناخ ہوتا نہ کہ محض اور اسے وہ نسخ قرار دیتے ہیں۔^۴ جبکہ شافعیہ کے نزدیک محض متصل ہو یا منفصل، نسخ نہیں

۱ الشاطبی، ابراہیم بن موسیٰ، الموائقات، تحقیق: ابو عبیدہ مشہور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، طبع اول، ۱۴۱۷ھ/ ۱۹۹۷ء، ج ۳، ص ۳۳۳

۲ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر ص ۸۴

۳ البخاری، علامہ عبد العزیز بن احمد الحنفی، کشف الاسرار شرح اصول البزدوی، دار الکتب الاسلامی، س۔ ن۔ ج

۳، ص ۱۶۳، ۱۵۶

۴ ایضاً، ج ۱، ص ۳۱۰

تخصیص ہوتی ہے۔ اسی طرح حنفیہ حدیث متواتر و مشہور سے نسخ کے قایل ہیں۔¹ جب کہ امام شافعی مطلقاً سنت سے نسخ کے قایل ہی نہیں۔² جب کہ ظاہر یہ جن میں امام ابن حزم شامل ہیں ہر خبر واحد سے قرآن کے نسخ کے قایل ہیں۔³

ان اصولی اختلافات کے بعد یہ ممکن ہی نہیں کہ کسی آیت پر حتمی حکم لگایا جاسکے کہ یہ آیت منسوخ ہے نیز منسوخ قرار دینا تعریفات اور ان کے اطلاق کے ذریعے مختلف ہوتا جائے گا۔
تجزیہ:

۱۔ اختلاف تعریفات کا نتیجہ و حاصل ”منسوخ آیات کی موجودگی“ ہے نہ عدم موجودگی۔ کیونکہ عدم موجودگی کی تعریفات و حدود کی کیا ضرورت؟

۲۔ نسخ کی تعریفات کے اختلاف سے منسوخ آیات کی تعداد کا مختلف ہو جانا بالکل لازم آئے گا لیکن اس کی مثال ایسی ہے جیسے قرآن میں اختلاف وقوف و فواصل سے قرآن کی آیات کی تعداد میں علماء کے مابین اختلاف واقع ہوا۔ علماء کے اجتہادات کے باعث اس اختلاف تعداد آیات میں آیات کا انکار درست ہوگا؟

۳۔ تعارض حقیقی کا اثبات:

قرآن مجید میں تعارض کا پایا جانا محال ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا⁴

1 السرخسی، محمد بن احمد، اصول سرخسی، تحقیق: ڈاکٹر رفیق العجم، دار لعرنفہ، بیروت، طبع اول، ۱۹۹۷ء، ج ۲، ص

2 الشافعی، محمد بن ادریس، الرسائلہ، تحقیق: احمد محمد شاکر، المکتبۃ العلمیہ، بیروت، ص ۱۰۷

3 ابن حزم، ابو محمد، علی الاندلسی الظاہری، الاحکام فی اصول الاحکام، دار الحدیث، بجوار ادارہ الازھر، مصر، طبع اول

اگر یہ قرآن اللہ کے علاوہ کسی کی طرف سے ہوتا تو وہ اس میں بہت سے
اختلافات (تضادات) پاتے۔

تعارض کا مطلب ہے کہ کسی معاملہ میں ایک دلیل کسی ایک حکم کی متقاضی ہو اور
دوسری دلیل اس معاملہ میں دوسرا حکم چاہتی ہو اور دونوں متناقض و متضاد ہوں۔ علامہ
خضریٰ تعارض کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں

التعارض : ان يقتضي كل من دليلين عدم ما يقتضيه الاخر¹

تعارض یہ ہے کہ دو دلیلوں میں ہر دلیل دوسرے کے اقتضاء کا عدم چاہتی ہو۔

جمع علماء امت اس پر متفق ہیں کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں تعارض پایا جانا
ممکن نہیں۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

اعْلَمُ أَنَّ التَّعَارُضَ هُوَ التَّنَاقُضُ، فَإِنْ كَانَ فِي خَبْرَيْنِ فَأَحَدُهُمَا
كَذِبٌ وَالْكَذِبُ مُحَالٌ عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَإِنْ كَانَ فِي حُكْمَيْنِ مِنْ
أَمْرِ وَنَهْيٍ وَحَظْرٍ وَإِبَاحَةٍ فَالْجَمْعُ تَكْلِيفٌ مُحَالٌ²

جان لو کہ تعارض، تناقض ہوتا ہے۔ اگر دو خبروں میں تعارض ہو تو ان میں سے
ایک جھوٹ ہوگی۔ اور اللہ اور اس کے رسول سے کذب محال ہے۔ اور اگر
امر و نہی اور ممانعت و اباحت کے دو حکموں میں تعارض ہو گا تو یہ ناممکن چیز کا
مکلف بنانا ہے۔

جب حقیقی تعارض ناممکن ہے اور یہ ایک نقص ہے تو ناخ و منسوخ کا بیک وقت کتاب
اللہ میں پایا جانا کیا تعارض حقیقی کا موجود ہونا نہیں ہے؟ محض یہ کہ دینا تو کافی نہیں کہ تعارض

1 خضریٰ، محمد بک، اصول الفقہ، دار المعرفۃ، بیروت، طبع اول، ۱۴۱۹ھ، ۱۹۹۸ء، ص ۳۳۸

2 غزالی، محمد بن محمد، ابو حامد، المستصفیٰ فی علم الاصول، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، ۱۹۹۳ء، ص ۳۷۶

تو ہے مگر ہم ایک کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ قرار دے کر اس کا حل نکال لیں گے۔ اگر تعارض حقیقی نہیں ہے تو ایک کا ناسخ اور دوسرے کا منسوخ ہونا ہی بے معنی ٹھہرتا ہے۔ اور اگر واقعی ایک آیت دوسرے کے متضاد حکم دے رہی ہو تو کیا ان دونوں کا کتاب اللہ میں برقرار رکھنا اختلاف حقیقی نہیں ہے؟ اگر یہ جواباً یہ کہا جائے ناسخ و منسوخ کا بیک وقت کتاب اللہ میں پایا جانا تعارض حقیقی کا موجود ہونا نہیں ہے کیونکہ صرف بیک وقت کتاب اللہ میں موجود ہونے سے تو تعارض حقیقی کا موجود ہونا لازم نہیں آتا ہے جب تک کہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ یہ دونوں متعارض یا مختلف حکم ایک ہی وقت میں اور ایک ہی حالت میں نافذ کئے گئے یا ان کا مطالبہ کیا گیا ہے اور اس کے ثبوت کے بغیر تعارض حقیقی ثابت نہیں ہو سکتا لہذا اگر واقعی ایک آیت دوسری آیت کے متضاد حکم بھی دے رہی ہو تو ان دونوں کا کتاب اللہ میں برقرار رکھنا اختلاف حقیقی نہیں ہے کیونکہ مختلف اوقات کے لحاظ سے دو متضاد اور متعارض چیزیں جمع ہو سکتی ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے علیٰ اسمیل التسلیم جس وقت یہ احکامات دیے گئے یقیناً اس وقت تو تعارض نہیں ہو گا کیونکہ ایک حکم مقدم دوسرا متاخر ہو گا لیکن قرآن میں تو اب یہ بیک وقت بغیر متعین کیے موجود ہیں کہ کونسا متاخر ہے اور کونسا مقدم تو تعارض تو واقع ہو گیا۔ نیز تعارض نہ ہو تو ناسخ و منسوخ کہنے کی کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔

تجزیہ:

کلام میں تعارض کا پایا جانا اس لیے نقص ہے کہ اس سے مخاطب و مکلف کو عمل میں تھیر و تکلیف کا سامنا ہوتا کہ کس پر عمل کروں اور کس پر عمل نہ کروں۔ جب کہ ناسخ و منسوخ کا متعارض ہونا اس لیے مضر نہیں کہ مخاطب و مکلف کو ایسا کوئی عارضہ لاحق نہیں ہوتا۔ ناسخ و منسوخ کا کتاب اللہ میں موجود ہونا بندوں کی مصالح کے باعث، اللہ کی جانب سے

احکامات شرعیہ کے تبدیل ہو جانے کا قرآنی ثبوت ہے۔ اگر قرآن میں حکماً منسوخ آیات موجود نہ ہوتیں تو ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ کے قرآنی دعویٰ کا کوئی قرآنی قطعی ثبوت باقی نہ رہتا۔ تمام منسوخ آیات اس آیت کے اجمال کی تفسیر کرتی ہیں گویا یہ تفسیر قرآن بالقرآن کی صورت ہے۔ نسخ و منسوخ کی ایک عقلی پہچان موجود ہے کہ جس عمل کے بھی ترک کا حکم ہو گا وہ منسوخ ہو گا۔ کیونکہ ترک پہلے نہیں ہو سکتا پہلے عمل ہو گا اور بعد میں اس کا ترک ہو گا۔

۵۔ اصول تاویل اور اس کا اطلاق

صحابہ کرام کی نسخ کی تعریف کو تبدیل کر کے متاخرین نے بہت سی آیات کو غیر منسوخ ٹھہرایا۔ علامہ سیوطی نے تاویل کے عمل سے گزار کر صرف ۲۰ آیات کو منسوخ تسلیم کیا۔^۱ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان میں سے بھی صرف پانچ کو منسوخ تسلیم کیا اور باقی کو تاویل کے اعتبار سے قابل عمل قرار دیا۔ گویا کہ اصول تاویل کے ذریعے آیات کی منسوخیت کو عملیت میں تبدیل کیا۔ یہ امر اس کو ثابت کرتا ہے:

۱۔ آیات کو بالضرور منسوخ سمجھنا کوئی مشروع عمل نہیں۔

۲۔ اگر اصول تاویل کے ذریعے دو آیات میں تطابق و توافق ممکن ہو تو تاویل کرنا مستحسن عمل ہے۔

۳۔ کسی آیت کی منسوخیت کا دعویٰ کرنا محض مجتہد و مفسر کی رائے ہے نہ کہ کوئی ”حتمی“ و

۱ السیوطی، جلال الدین، عبدالرحمان بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراہیم، الہیئۃ المصریۃ عامۃ للکتاب، ۱۳۹۳ھ / ۱۹۷۳ء، ج ۳، ص ۷۷ الاتقان میں ہے۔ ”فصارت ثمانیۃ عشر وینضم إليها قوله تعالى: {فَأَنبَأْنَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ} عَلَى زَأْيِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهَا مَنسُوخَةٌ بِقَوْلِهِ: {قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ} الْآيَةَ فَتَمَّتْ عَشْرُونَ“

۲ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، ص ۹۳

”قطعاً“ امر ہے۔

۴۔ اصول تاویل کے ذریعے ”منسوخیت“ کو ”عملیت“ اور ”اطلاقیت“ میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔

۵۔ تاویل کا استحقاق جس طرح قدیم علماء کا حاصل تھا۔ اسی اصول کے مطابق شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے تاویلات کیں۔ عہد حاضر کے علمائے علوم القرآن و مفسرین کو اسی اصول کے اطلاق کا حق بھی حاصل ہے۔

یہ سب نتائج کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں قرآن میں موجود آیات کی منسوخیت کا موقف رکھنے والوں سے ممکنہ طور پر ان آیات کی تاویل پوشیدہ رہی۔ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ^۱ کے قرآنی اصول کے مطابق منسوخ باور کرائی جانی والی آیت کی تفسیر و تاویل بھی بہت سے اہل علم پر منکشف ہوئیں۔

تجزیہ:

تاویل کے ذریعے قرآنی آیات میں تطبیق و توفیق یقیناً مستحسن عمل ہے۔ البتہ تاویلات بعیدہ سے گریز، علماء امت کی تفسیق و ابطال سے احتراز اور تاویل اجتہادی پر منصوص کی طرح اصرار درست نہیں۔ تاویل کی حاجت پیش آنا تین امور سے خالی نہیں ا۔ ظاہری معانی مراد لینے سے کوئی عقلی یا شرعی مسئلہ پیش آتا ہے۔ ۲۔ دو منصوص کے معانی میں بظاہر تعارض کی صورت ہے ۳۔ الفاظ کے ظاہری معانی متعدد ہوں۔ گویا تاویل کی حاجت پیش آنا خود منسوخ آیات کی موجودگی کے موقف کی تائید بنتا ہے۔

۶۔ قرآن کی بیان کردہ نسخ کی صورتیں اور قرآن میں منسوخ آیات کی موجودگی کا عدم امکان

قرآن مجید میں جہاں نسخ کا ذکر کیا گیا ان آیات سے نسخ کی دو صورتیں سامنے آتی ہیں۔

۱۔ نسخ بذریعہ نسیان

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا¹

ہم جو آیت منسوخ کرتے یا اسے بھلاتے ہیں، تو ہم اس کی جگہ اس سے (تمہارے حق

میں) بہتر یا اس جیسی آیت لے آتے ہیں۔

دوسری جگہ فرمایا:

سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسِي إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ²

ہم تمہیں اس کی قرأت کرائیں گے پس تم نہیں بھولو گے مگر جو اللہ نے چاہا۔

۲۔ تبدیل آیات:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ³

نسخ آیات قرآنی کی جو دو صورتیں قرآن میں بیان ہوئی ہیں وہ خود اس کا اثبات کرتی

ہیں کہ قرآن میں کوئی منسوخ آیت موجود نہیں ہے۔ نسخ کی پہلی صورت نسیان آیات ہے۔

جو آیت بھلا دی گئی وہ موجود کیسے ہو سکتی ہے؟ نسخ کی دوسری صورت تبدیل آیات کے

بارے قرآن نے کہا کہ ہم ایک آیت کی جگہ دوسری آیت لاتے ہیں۔ جب ایک آیت کی

1 البقرہ۔ ۱۰۶

2 الاعلیٰ۔ ۶۵

3 النحل۔ ۱۰۱

جگہ دوسری آیت آگئی تو اس کی جگہ پہلی کا بھی موجود رہنا اجتماع تفضیلین ہے۔ جب قرآن خود کہتا ہے کہ ہم ایک آیت کی جگہ دوسری بدل دیتے ہیں تو پہلی کا اپنی جگہ ہی قائم رہنا کیسے ممکن ہے؟۔ تبدیل کا مطلب ہی پہلی کا ازالہ ہے۔

تجزیہ:

نسخ ان دو صورتوں میں محدود نہیں بلکہ قرآن کی نصوص کے اندر موجود الفاظ بھی کسی آیت کے حکم کے ترک و نسخ کو لازم کرتے۔ لہذا نسخ کی تین صورتیں ہیں۔ اوپر بیان کردہ انواع کے علاوہ ایک صورت یہ بھی ہے قرآن کے الفاظ خود کسی حکم کی جانب اشارہ کرتے ہیں کہ کوئی حکم یا کوئی معاملہ اب مشروع نہیں۔ جیسے ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾¹ (اللہ نے تمہارے لیے اب تخفیف کر دی اور اس نے جان لیا کہ تمہارے اندر کمزوری ہے)۔

۷۔ منسوخ آیات کی موجودگی قرآنی آیات کا معطل و غیر عملی ہونا

قرآن مجید میں منسوخ آیات کا تسلیم کرنا اس بات کو لازم کرتا ہے کہ یہ مانا جائے کہ قرآن کی کچھ آیات کی حیثیت محض تاریخی ہے اور ان کی کوئی عملی ضرورت نہیں۔ قرآن کی آیات کو منسوخ ماننا درحقیقت ان کا معطل ماننا ہے جس کی کوئی حکمت بیان نہیں کی جا سکتی۔ ابدی اور عالمگیر کتاب میں متعدد آیات کا کوئی عملی و قانونی اثر تسلیم نہ کرنا اس کتاب کی اطلاقی حیثیت پر ایک سوالیہ نشان ڈال دیتا ہے۔ اس کی کیا حکمت بیان کی جا سکتی ہے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ایسی آیات کو برقرار رکھا ہے جن کی امت کو عملی ضرورت نہیں؟ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ منسوخ آیات کی موجودگی کی حکمت، کوئی تسلی بخش جواب نہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

فَإِنْ قُلْتَ مَا الْحِكْمَةُ فِي رَفْعِ الْحُكْمِ وَبَقَاءِ التَّلَاوَةِ: فَالْجَوَابُ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْقُرْآنَ كَمَا يُتْلَى لِيُعْرَفَ الْحُكْمُ مِنْهُ وَالْعَمَلُ بِهِ فَيُنْتَلَى لِكُونِهِ كَلَامَ اللَّهِ فَيَنَابُ عَلَيْهِ فَتُرَكِّبُ التَّلَاوَةَ لِهَذِهِ الْحِكْمَةِ. وَالثَّانِي: أَنَّ التَّنْسِخَ غَالِبًا يَكُونُ لِلتَّخْفِيفِ فَابْتَقِيَتِ التَّلَاوَةُ تَذَكِيرًا لِلنَّعْمَةِ وَرَفْعَ الْمَشَقَّةِ¹

” اگر تو کہے کہ حکم کو ختم کر کے تلاوت باقی رکھنے میں کیا حکمت ہے تو اس کی دو وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ قرآن جس طرح حکم کے جاننے اور اس پر عمل کے لیے تلاوت کیا جاتا ہے اسی طرح یہ کتاب اللہ ہونے کے ناتے اجر و ثواب کی غرض سے بھی پڑھا جاتا ہے۔ تو اس حکمت کے پیش نظر اس کی تلاوت باقی رکھی گئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نسخ غالب طور پر احکام میں تخفیف و سہولت کے لیے ہو تو اس کی تلاوت باقی رکھی گئی تاکہ نعمت کی تذکیر ہوتی رہے اور رفع مشقت کی یاد رہے“

علامہ سیوطی نے جو پہلی حکمت بیان کی ہے وہ محض تلاوت سے اجر و ثواب کا حصول بلا کسی حکم شریعت پر عمل کے ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا قرآن کی دیگر سینکڑوں آیات پر اجر و ثواب کی کوئی کمی تھی کہ ان کے قول کے مطابق ۲۰ منسوخ آیات کو تلاوت کے لیے باقی رکھنے کی ضرورت پیش آئی؟ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ منسوخ آیات کو باقی رکھ کر یہ بتانا مقصود ہے کہ قرآن کے محض الفاظ بھی بہت اہم ہیں اور ان کا پڑھنا اجر کا باعث ہے چاہے اس پر عمل کا کوئی امکان نہ ہو۔ تو یہ حکمت تو حروف مقطعات کے ذریعے اس سے کہیں بڑھ کر حاصل ہوتی ہے کہ ان پر عمل کا بھی امکان نہیں اور ان کے معانی جاننے کا بھی کوئی امکان

نہیں۔ خالص ایمان بالغیب کی بنیاد پر اور حکم الہی کے باعث اس کی تلاوت کی جائے گی۔
 دوسری حکمت یہ بیان کی گئی کہ نسخ عام طور پر احکامات شریعہ میں تخفیف کے لیے ہوا تو
 ان آیات کی موجودگی اللہ کی نعمت تخفیف کی یاد دہانی کے لیے ہے۔ عجیب بات یہ ہے خود انہی
 کی بیان کردہ ۲۰ منسوخ آیات میں اکثر میں تخفیف کی بجائے نرمی سے حکم سختی کی طرف بڑھے
 ہیں۔ مثلاً ﴿ وَاللّٰہِیَ یٰۤاٰیْمٰنِ الْفٰحِیْشَۃِ مِنْ نَسٰئِکُمْ فَاَسْتَشْہِدُوْا عَلَیْہِمْ اَرْبَعَۃٌ مِنْکُمْ
 فَاِنْ شَہِدُوْا فَاَمْسِکُوْہُمْ فِی الْبُیُوْتِ ﴾¹ میں حکم میں تخفیف تھی کہ ان کو گھروں میں
 روکے رکھو کوئی سزا نہ تھی سورۃ النور میں کوڑوں کی سزا مقرر کر کے سختی کر دی گئی (۳۱) پہلے
 فدیہ دے کر روزہ چھوڑنا درست تھا ﴿ فَمَنْ شَہِدَ مِنْکُمْ الشَّہْرَ فَلْیَصُمْہٗ ﴾² کے ذریعے
 اس آسانی کو ختم کر دیا گیا، پہلے وصیت کی اجازت تھی پھر وصیت کی اجازت ختم کر دی گئی،³ قتال
 کے وجوب کی آیت نے پہلی تمام آیات جن میں اہل شرک سے نرمی تھی کو منسوخ کر دیا۔ ان کا
 دعویٰ ان کی بیان کردہ آیات سے ہی ثابت نہیں ہوتا۔ اور بعض آیات ایسی بھی ان کے نزدیک
 منسوخ ہیں جن کا نرمی اور سختی سے کوئی تعلق نہیں بلکہ محض حکم نیا جاری ہوا ہے۔

تجزیہ:

حکمت کا جاننا امر اجتہادی ہے۔ امور شرعیہ کی حکمتوں کا جان لینا احکام کی مشروعیت و
 عدم مشروعیت کی دلیل نہیں۔ اگر ایسا ہے تو لازماً یہ سوال ہو گا کہ قرآن کی سب سے بڑی
 سورت کا نام بقرہ (گائے) رکھنے کی کیا حکمت ہے؟ اس طرح قرآن کی سورتوں کو ۱۱۴ کی
 تعداد میں محصور رکھنے کی کیا حکمت ہے؟ اسی طرح فجر کی دو رکعتیں اور ظہر کی چار رکعتیں
 فرض رکھنے کی کیا حکمت ہے؟ جب حکمتوں کا معلوم ہونا کسی امر کے مشروع ہونے کا ثبوت

1 النساء۔ ۱۵

2 البقرہ۔ ۱۵۵

3 النساء۔ ۱۳۳

نہیں تو یہاں بھی لازم نہیں کہ حکمت معلوم ہو۔

انسانی ذہن یا طبیعت کو لبھانے والی کسی حکمت کا نہ معلوم ہونے کے باوجود سر تسلیم خم کرنا اور محض حکم الہی کے باعث مان لینا خود سب سے بڑی حکمت ہے۔

۸۔ القرآن میں منسوخ آیات کی عدم موجودگی۔ برصغیر کے علماء کا موقف

قدیم اور روایتی طبقے کے بڑے علماء بھی اس موقف کے حامل ہیں کہ قرآن میں منسوخ آیات موجود نہیں۔ علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا نسخ کے بارے موقف نقل کرتے ہوئے مولانا یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب یتیمۃ البیان لشکلات القرآن میں لکھتے ہیں:

”ہمارے شیخ انور شاہ کشمیری فرمایا کرتے تھے کہ جس قرآن کی تلاوت کی جاتی ہے اس میں اس لحاظ سے کوئی ایسی منسوخ آیت موجود نہیں کہ جس کا حکم اس طرح منسوخ ہو گیا ہو کہ وہ کسی وجہ اور کسی محمل کے اعتبار سے باقی نہ رہا ہو بلکہ اس کا حکم کسی نہ کسی وجہ کے اعتبار سے، کسی نہ کسی مرتبہ میں، کسی نہ کسی حال میں اور کسی نہ کسی وقت میں ضرور مشروع اور زیر عمل رہے گا۔“¹

مولانا حسین علی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد مولانا غلام اللہ خان رحمۃ اللہ علیہ نسخ کے بارے ان کا موقف ”جو اہر القرآن“ میں لکھتے ہیں:

”حضرت شیخ (شاہ ولی اللہ کی بیان کردہ) ان پانچ آیتوں کو بھی منسوخ نہیں مانتے ہیں اور حضرت شاہ صاحب کے طرز پر ان پانچ آیتوں کی ایسی توجیہ فرماتے ہیں کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان پانچوں آیتوں کا حکم بھی تا قیامت باقی ہے۔“²

1 بنوری، مولانا محمد یوسف، یتیمۃ البیان لشکلات القرآن، طبع مجلس علمی ڈابھیل، ۱۳۱۴ھ، ص ۷۹

2 جو اہر القرآن، اج، ص ۸۸

ان کے علاوہ، مولانا عبید اللہ سندھی ^۱، مولانا حمید الدین فراہی ^۲، مولانا پانپوری ^۳ بھی اسی موقف کے حاملین میں شامل ہیں۔ جب کہ غیر روایتی طبقہ میں سرسید احمد خان ^۴ اور مفتی محمد عبدہ ^۵ اور پروفیسر ڈاکٹر اسرار احمد خان ^۶ شامل ہیں۔

تجزیہ:

اختلافِ علماء سے دو طرفہ مواقف کا اجتہادی ہونا ثابت ہوتا۔ کسی امر کا اجتہادی ہونا کم از کم اس اصول کو قبول کرنا ہے کہ ”ہمارا موقف احتمال خطا کے ساتھ صواب ہے اور دوسرے فریق کا موقف علی احتمال الصواب، مرجوح ہے“

۹۔ نسخ فی القرآن پر اجماع کے دعویٰ کا جائزہ

یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ نسخ کے وقوع پر امت کا اجماع ہے۔ ^۷ یہ درست ہے کہ علماء نے نسخ کے وقوع و جواز پر اجماع نقل کیا ہے لیکن جو قرآن اس وقت بین الدفتین موجود ہے، اس کے اندر منسوخ آیات کی موجودگی پر اجماع کا نہ تو کسی نے دعویٰ کیا ہے اور نہ ہی اس کی

- 1 تھانوی، مولانا اشرف علی، التفسیر فی التفسیر، مطبع قاسمی، دیوبند، س۔ن۔ ص ۷
- 2 فراہی، مولانا حمید الدین، مقدمہ تفسیر نظام القرآن، مترجم: مولانا امین احسن اصلاحی، دائرہ حمید یہ مدرسہ الاصلاح، اعظم گڑھ، طبع اول، ص ۶۲
- 3 شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند
- 4 سرسید احمد خان، تفسیر القرآن، انسٹی ٹیوٹ پریس، علی گڑھ، ۱۸۸۰ء، ج ۱، ص ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷
- 5 رومی، فہد بن عبد الرحمان بن سلیمان، منہج المدرسۃ العقلیۃ الحدیثیۃ فی التفسیر، مؤسسۃ الرسالۃ، الطبعة الثانیۃ، ۱۴۰۳ھ / ۱۹۸۳ء، ج ۱، ص ۲۳۳، ۲۳۴

⁶ Khan, Israr Ahmad, Dr., The Theory of Abrogation (A critical Evaluation)

⁷ جصاص، ابو بکر، احمد بن علی، الفصول فی الاصول، تحقیق: ڈاکٹر عمیل جاسم انشمی، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامیۃ، کویت، طبع اول، ۱۴۰۰ھ / ۱۹۸۵ء، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۵، کشف الاسرار شرح اصول البزدوی، ج ۳، ص

کوئی دلیل قاطع موجود ہے البتہ اختلاف کے دلائل موجود ہیں۔ اجماع کے ثبوت کے لیے بھی دلیل متواتر درکار ہے۔ قرآن کے اندر منسوخ آیات کی موجودگی پر کیسے اجماع ممکن ہے جب کہ

۱۔ صحابہ جس کو منسوخ کہتے تھے متاخرین اس کو منسوخ ہی نہیں کہتے۔

۲۔ منسوخ آیات کے بارے علماء کے اصولی مواقف مختلف ہیں۔

۳۔ امت کے بڑے بڑے اہل علم قرآن کے اندر منسوخ آیات کی موجودگی کے قائل نہیں۔ دو کی مثال اوپر دی گئی۔

قرآن میں منسوخ آیات کی موجودگی کو تسلیم کرنا کوئی اعتقادی و اجتماعی مسئلہ نہیں بلکہ اجتہادی امر ہے۔ امور اجتہادیہ میں گنجائش موجود رہتی ہے۔ متقدمین کے ہاں بہت سے مسائل پورے جزم کے ساتھ قبول کیے جاتے رہے لیکن آج ان کی حیثیت محض تاریخی ہے۔ امت استدلال و تحقیق کے مراحل سے گزرتی رہتی ہے۔ اس امت کی علمی شان ہی یہی ہے کہ وہ مسایل اجتہادیہ میں توسع کا مظاہرہ کرتی ہے۔

قرآن میں منسوخ آیات کی موجودگی کے بارے تیسرا موقف

قرآن میں منسوخ احکم آیات موجود ہیں یا نہیں ہیں اس کے بارے درج بالا دلائل و تنقیدات پیش کی گئیں۔ راقم الحروف کے نزدیک اس سلسلے میں ایک تیسرا موقف بھی اختیار کیا جاسکتا ہے۔ وہ یہ کہ منسوخ احکم آیات کا منسوخ ہونا کسی ایک ظاہری حکم تک محدود ہے ورنہ قرآن میں کوئی آیت مطلقاً منسوخ احکم نہیں بلکہ منسوخ قرار دی جانے والی آیات قرآن کی دیگر نصوص کی طرح استدلال و استنباط کا مورد و مصدر ہیں۔ منسوخ احکم آیات قرار دی جانے والی آیات قرآنی نصوص ہی ہیں اور ان سے احکام شرعیہ پر استدلال کیا جائے گا۔ منسوخ احکم ہونا صرف ایک حکم تک محدود ہے جب کہ انہی آیات سے بہت سے

احکامات کا ثبوت ہوتا ہے۔ مثلاً

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَأُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا ﴾¹ کا صرف ظاہری حکم متروک ہے مگر یہی آیت درج ذیل احکامات شرعیہ کا ثبوت بھی ہے اور ان پر عمل بھی ہے۔ (اس آیت سے مختلف فقہاء کے استدلالات پیش کیے جائیں قطع نظر کہ کونسا راجح اور کونسا مرجوح ہے)

۱۔ ﴿ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴾ سے قرآن کی قرأت کا زبان سے ادا کرنے کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ قیام میں تلاوت قرآن کے بارے کہا ”حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ“ یعنی ایک تو شرط یہ ہے کہ خود پڑھنے والا جانے کہ کیا پڑھ رہا اور دوسرا اس پر قول کا اطلاق ہو۔ تو یہ زبان اور ہونٹوں کی حرکت و آواز کے ساتھ پڑھنے پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا محض دل میں قرأت سے قرأت نہیں ہوگی۔ نیز اس سے ثابت ہوا کہ نماز میں کلام عہد اہو یا خطا نماز باطل ہو جائے گی۔²

۲۔ شافعیہ کے نزدیک لَا تَقْرَأُوا الصَّلَاةَ میں ممانعتِ صلاة اور ممانعتِ مواضعِ صلاة دونوں شامل ہیں۔ لہذا شراب کے نشے کی حالت میں مسجد میں داخل ہونا حرام ہو گا۔ کیونکہ ان کے نزدیک حقیقت و مجاز جمع ہو سکتے ہیں۔ صلاة خاص انداز میں عبادت کے لیے حقیقت ہے جب کہ مواضعِ صلاة (یعنی مساجد) کے لیے مجاز ہے کیونکہ قرآن نے صَوَامِعُ وَبَيْعٌ وَصَلَوَاتٌ میں صلاة مسجد کو کہا۔³

1 النساء-۳۳

2 الماتریدی، ابو منصور، محمد بن محمد (التوفی: 333ھ)، تاویلات آہل السنة، تحقیق: د. مجدی باسلوم، دار الکتب العلمیة، بیروت، طبع اول، ۱۳۲۶ھ/۲۰۰۵ء، ج ۳، ص ۱۸۷
القرطبی، ابو عبد اللہ محمد بن احمد الانصاری الخزرجی، الجامع لاحکام القرآن، تحقیق: احمد البردونی، ابراہیم اطیش، دار الکتب المصریة، القاہرہ، طبع دوم، ۱۳۸۳ھ، ج ۵، ص ۲۰۲

۳۔ لا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ سے یہ ثابت ہوتا ہے شراب پی کر کیا گیا وضو درست نہ ہو گا۔ کیونکہ شراب کی حالت میں صرف نماز کی ممانعت نہیں جس طرح ”لا تقربوا الزنا“ کے اسلوب کے ذریعے ان افعال کی بھی ممانعت کر دی گئی جو زنا کی طرف لے جاتے ہیں اس طرح لا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ کے ذریعے ان افعال کی بھی ممانعت جو صلاۃ کی طرف لے جاتے ہیں۔

۴۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا کے خطاب سے واضح ہوا کہ افعال شرعیہ کے مخاطبین اہل ایمان ہیں۔ اہل کفر نہ تو حالت صحو میں نماز پڑھتے ہیں اور نہ حالت سکر میں۔

۵۔ بعض نے کہا کہ شراب سے پاکیزگی کے لیے وجوب غسل ہو گا کیونکہ سُکّاری اور جُنْباً دونوں حرف عطف سے ملائے گئے ہیں اور حَتَّى تَغْتَسِلُوا سے ان دونوں حالتوں سے پاکیزگی کا حکم بتایا گیا۔

۶۔ کیا نماز کی ادائیگی کی حرمت کی وجہ شراب کا پینا ہے یا نشہ؟ تو آیت کے ان الفاظ ”وَأَنْتُمْ سُكَّارِي حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ“ سے معلوم ہوا کہ ممانعتِ صلاۃ کی وجہ نشہ ہے نہ مطلقاً شراب پینے کا عمل۔ کیونکہ شراب پینے کا عمل زندگی میں اگر ایک بار بھی کر لیا تو شراب پینے کا عمل وقوع پذیر ہو گیا۔ اس کا نتیجہ تو یہ ہو گا زندگی بھر کی حرمتِ صلاۃ کو لازم کر دے گا۔ اگر کہا جائے نہیں اوقاتِ صلاۃ میں شراب پینا اس حکم کی علت ہے تو قرآن کے الفاظ ”وَأَنْتُمْ سُكَّارِي“ اس کی تائید نہیں کھرتے کیونکہ سُکّاری شراب پینے کے عمل کو نہیں بلکہ شراب پینے کے نتیجے کو کہتے ہیں۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی مسلمان نے شراب پی کر نماز پڑھی ہو تو اگر کوئی اور فاسدِ صلاۃ عمل نہیں کیا تو اس کی نماز ادا ہو جائے گی۔ نماز کی ادائیگی کا تعلق ”حَتَّى“

تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ“ سے ہے۔¹

۷۔ امام قرطبی نے اس آیت کے الفاظ: ”حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ“ سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ سکران کی طلاق واقع نہیں ہوتی جیسا کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے اس سے استنباط کیا۔ جب کہ حنفیہ نے اسی آیت سے استدلال کیا کہ طلاق واقع ہوگی کیونکہ اللہ نے سکران کو مخاطب کیا تو وہ اگر مکلف نہ ہوتا تو اس کو مخاطب کر کے حکم دینے کا کوئی مطلب نہیں رہتا۔ اگر وہ مکلف نہیں تو قتل، قذف اور دیگر حدود بھی نافذ نہ ہوں۔²

۸۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ”وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ“ سے استدلال کرتے ہوئے موقف اختیار فرمایا کہ حد ضرر کا نفاذ اس شرابی پر ہوگا جس کا کلام مختلط ہو جائے اور وہ ہزل و جد میں فرق نہ کر سکے۔ اس سے کم پر حد نہیں لگے گی۔³ جس آیت سے متعدد احکام شرعیہ ثابت ہو رہے ہوں وہ منسوخ الحکم نہیں ہے اور جن معنوں میں اس کے حکم کی منسوختی کے قابل افراد کا دعویٰ ہے اس کے قبول کر لینے کے باوجود یہ آیت واجب العمل رہتی ہے۔ ان معنوں میں قرآن میں ہر آیت واجب العمل ہے اور کوئی بھی منسوخ نہیں ہے۔

1 یہ سب تفسیر قرطبی سے ماخوذ ہے اگرچہ اس کے الفاظ و تصریح نہیں۔

2 العبادی، ابو بکر بن علی بن محمد الحدادی، الحنفی، الجوهرة النيرة، المطبعة الخيرية، طبع اول ۱۳۲۲ھ، ۳۸/۲:

السرخسی، محمد بن احمد، المبسوط، دار المعرفۃ، بیروت، ۱۹۹۳ء، ج ۶، ص ۱۷۶

3 المبسوط، ۱۰۵/۹

علم المناسبات

علوم القرآن میں شامل ایک اہم علم، علم المناسبات ہے جس کو علم ربط آیات یا علم نظم قرآن بھی کہا جاتا ہے۔ کسی کلام کو با معنی اور عمدہ کلام اسی وقت کہا جاتا ہے جب اس کے الفاظ اور جملے باہم مربوط ہوں اور ان کے درمیان ایک منطقی و معنوی ربط پایا جاتا ہو اسی کے فطری اصول کے باعث علماء علوم القرآن میں اس کی جانب توجہ ہوئی اور بڑھتی گئی یہاں تک کہ علم المناسبات ایک مستحکم و مستقل علم کی حیثیت سے علوم القرآن کا حصہ بن گیا۔

علم المناسبات کی لغوی و اصطلاحی تفہیمات لغوی مفہوم

مناسبت کا لغوی معنی مقاربت ہے یعنی کسی چیز کا کسی چیز کے ساتھ متصل ہونا۔ اسی سے لفظ نسب ہے۔ نسب میں بھی انسانوں کا باہم اتصال ہوتا ہے¹ ابن جوزی نے تصحیح تحریر فرماتے ہیں:

الْمُنَاسَبَةُ فِي الْقُرْآنِ وَإِنَّمَا أَرَادَ التَّشْبِيهِ فَاَلْمَشَاكَلَةُ فِي أَنَّهُ إِذَا قَطَعَ
رَأْسَهُمَا لَمْ يَنْبِتْ كَالْأَدْمِيِّ وَيُقَالُ لِلْمُتَشَابِهِينَ أَخْوَانٌ²
مناسبت قرابت کے معنی میں ہے۔ اس سے مشابہت دینا مقصود ہوتا ہے اور
شکل و صورت میں باہم ایک ہونا مراد ہوتا ہے جیسا کہ جب کسی کا سر کاٹ دیا

1 لسان العرب۔ ج ۱، ص ۷۵۵، ۷۵۶

2 ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی، جمال الدین ابوالفرج (التونسی): 597ھ، غریب الحدیث، تحقیق: الدكتور

عبد المعطی امین القلیمی، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، 1405ھ/1985ء، ج ۲، ص ۱۲۹

جائے تو کہا جاتا ہے کہ آدمی کی طرح نہیں دکھائی دیتا۔ دو تثنیہ لوگوں کو بھائی
(اسی لیے) کہا جاتا ہے

چونکہ اس علم میں آیات اور سورتوں کے مابین لفظی و معنوی قربت کے اصول و
توجیہات زیر بحث آتی ہیں اس لیے اس علم کو علم المناسبات کا نام دیا گیا۔

اصطلاحی تعریف

علامہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ و علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتب البرہان والافتان میں اس علم پر
تفصیلی بحث کی ہے لیکن اصطلاحی تعریف کی طرف اعتناء نہیں کیا۔ البتہ ان کی ذکر وہ
توضیحات و تفہیمات سے درج ذیل تعریف اخذ کی جاسکتی ہے:

هو علم من علوم القرآن الذي يتعلق بمعرفة التقارب والارتباط
اللفظي و المعنوي بين الآيات القرآنية و السور
علوم القرآن میں سے وہ علم جس کا تعلق قرآنی آیات اور سورتوں کے مابین
لفظی اور معنوی تقارب و ربط کی معرفت سے ہے۔

البقاعی رحمۃ اللہ علیہ کی ”نظم الدرر“ کی تمہیدات و مباحث سے درج ذیل تعریف اخذ ہوتی ہے:

هو علم يعرف منه علل ترتيب اجزاء القرآن¹
وہ علم جس کے ذریعے قرآن کے اجزاء کی ترتیب میں پوشیدہ حکمتوں کی معرفت
حاصل ہوتی ہے۔

ڈاکٹر محمد بن عمر باز مول² تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

فان علم المناسبات هو معرفة مجموع الاصول الكلية و

1 البقاعی، ابراہیم بن عمر بن حسن (التونسی: 885ھ)، نظم الدرر فی تناسب الآيات و السور، دار الکتاب الاسلامی،

القاهرة، ج 1، ص 18

2 استاذ، قسم الکتاب و السنۃ، کلیۃ الدعوة و اصول الدین، جامعہ ام القرئی، مکہ، سعودی عرب

المسائل المتعلقة بالمعنى الذي يربط بين سور القرآن العظيم و

آياته¹

علم المناسبات کا آغاز و تطور

اس علم میں اولیت اور ابتدا کا شرف ابو بکر النیسابوری رضی اللہ عنہ (المتوفی: ۳۲۴ھ) کو حاصل ہے۔ ان کے بارے منقول ہے کہ جب ان کے سامنے آیت الکرسی تلاوت کی جاتی تو کہتے کہ اس آیت کو اس آیت کے پہلو میں کیوں رکھ دیا گیا؟ اس میں کیا حکمت ہے کہ اس سورت کو اس سورت کے ساتھ رکھا گیا ہے؟ وہ علماء بغداد کی علم المناسبات سے عدم واقفیت کے باعث تنقیص کیا کرتے تھے۔²

امام رازی رضی اللہ عنہ کی تفسیر کبیر کو اس علم کے علمی و عملی اطلاق کی اولین کڑی قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ اس سے قبل کوئی باقاعدہ تصنیف موجود نہیں جس میں اس علم کی طرف کامل اعتناء پایا گیا ہو۔ اس کے بعد اس علم میں اہم کتاب ”مفتاح الباب المقفل علی فہم القرآن المنزل“ کے نام سے ابو الحسن علی بن احمد الحرالی (المتوفی: ۶۳۷ھ) نے تحریر فرمائی۔ علم المناسبات کے سلسلہ الذہب کی اگلی کڑی ابو عبد اللہ محمد بن سلیمان المقدسی الحنفی المعروف ابن التقیب (المتوفی: ۶۹۸ھ) کی ”التحریروالتحییر لاقوال ائمة التفسیر فی معانی کلام السميع البصیر“ ہے۔ یہ ساٹھ جلدوں میں تصنیف ہے جو مخطوط کی شکل میں موجود ہے۔ اس کے بعد اس موضوع پر کتاب ”البرهان فی ترتیب سور القرآن“ منصف شہود پر آئی جو ابو جعفر احمد بن ابراہیم بن الزبیر الاندلسی (المتوفی: ۷۰۸ھ) کے قلم سے وجود میں آئی۔ اس کے بعد اس علم کی معروف تصنیف

1 بازمول، محمد بن عمر بن سالم، ڈاکٹر، علم المناسبات فی السور والآیات، المكتبة المکیة، مکہ مکرمہ، طبع اول،

۲۸ ص، ۲۰۰۲/۱۳۲۳ھ

2 الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۳۶۹

البقاعی، ابراہیم بن عمر بن حسن (المتوفی: ۸۸۵ھ) کی ”لظم الدرر فی تناسب الآیات والسور“ ہے۔ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ (المتوفی: ۹۱۱ھ) نے بھی اس موضوع قلم اٹھایا اور دو کتابیں تحریر فرمائیں۔ ایک ”تناسق الدرر فی تناسب السور“¹ اور دوسری ”مراصد المطالع فی تناسب المقاطع والمطالع“ ہے۔ کتب علوم القرآن میں اس سے متعلق مستقل مباحث زرکشی کی البرہان اور سیوطی کی الاتقان میں موجود ہیں۔ برصغیر میں مولانا اشرف علی تھانوی اس علم کے تناظر میں ایک اہم شخصیت ہیں۔ اردو میں اس علم سے متعلق آپ نے رسالہ ”سبیل النجیح“ اور عربی میں رسالہ ”سبق الغایات فی نسق الآیات“ تحریر فرمایا۔ صوفیاء میں علامہ مہائمی کی تفسیر ”تبصیر الرحمان“ اس فن میں ایک مختلف اسلوب پر عمدہ کاوش ہے۔ عصری تصنیفات میں عادل بن محمد ابو العلاء، استاذ جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کی کتاب ”مصابیح الدرر فی تناسب آیات القرآن الکریم والسور“² اور ڈاکٹر محمد بن عمر بن سالم بازمول کی کتاب ”علم المناسبات فی السور والآیات“ شامل ہیں۔

تفاسیر میں علم المناسبات کی طرف اعتناء بڑھتا گیا۔ یہاں تک ربط کا بیان ایک عمومی حیثیت اختیار کر گیا۔

علم المناسبات سے متعلق علماء کے تین مواقف و استدالات
قدیم و معاصر کتب کے مطالعے سے اس علم سے متعلق علماء کے تین
گروہ سامنے آتے ہیں:

اول: قائلین لزوم ربط و مناسبت آیات و سور

علماء کا یہ گروہ آیات قرآنیہ اور سورتوں کے مابین مناسبت و ربط کے وقوع و لزوم کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک قرآنی بلاغت اور اعجاز کا ظہور علم ربط

1 اسرار تزیین القرآن کے نام سے بھی مطبوع ہے۔

2 متعدد زبانوں میں شائع ہوئی ہے۔ ۱۳۲۵ھ کی اشاعت سے راقم نے استفادہ کیا۔

آیات سے ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک مناسبت کا ہونا عقلاً، شرعاً اور وقوعاً لازم ہے:

چنانچہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

”لِأَنَّ أَكْثَرَ لَطَائِفِ الْقُرْآنِ مُودَعَةً فِي التَّرْتِيبَاتِ وَالرِّوَابِطِ“¹

قرآن مجید کے اکثر نکات اس کی ترتیب اور ربط میں پنہاں ہیں۔

علامہ سیوطی اپنی کتاب معترک الاقران فی اعجاز القرآن میں لکھتے ہیں:

”علم المناسبة علم شريف قلّ اعتناء المفسرين به لدقته“²

”علم المناسبة شرف کا حامل ایک علم ہے۔ اسے مفسرین کی توجہ اس

کی دقت کے باعث بہت کم حاصل ہوئی۔“

برصغیر کے مفسرین میں امام حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے تلمیذ رشید

جناب امین احسن اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ جن کے ہاں اس علم کا نام نظم قرآن ہے، اس

کے وقوع و لزوم کے قائل ہیں۔ ان کے ہاں ہر سورت کا ایک عمود ہوتا ہے

اور پوری سورت اسی عمود کے گرد گھومتی ہے۔ اسی طرح مولانا حسین علی

الوانی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کا تفسیری مکتبہ فکر نظم و ربط آیات کے لزوم کا قائل ہے۔ البتہ ان

کے ہاں عمود کی بجائے ہر سورت کا ایک ”دعویٰ“ ہوتا ہے اور اس سورت

کے سب مضامین اس کے استشہاد کے لیے ہوتے ہیں۔ مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ و مولانا

اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ اور مولانا حسین علی رحمۃ اللہ علیہ کے اصول نظم قرآن میں درج ذیل فروق ہیں۔

الف: مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرآنی سورت کا نظم (جس کا اصطلاحی نام ان کے نزدیک

1 الرازی، ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن الحسن، فخر الدین (التونی: ۶۰۶ھ)، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، دار احیاء

التراث العربی، بیروت، طبع سوم، ۱۳۲۰ء، ج ۱۰، ص ۱۱۰

2 السیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، جلال الدین، معترک الاقران فی اعجاز القرآن، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع

عمود ہے) اس کے زمانہء نزول کی تعیین میں اصل و بنیاد ہے۔ لہذا اسباب النزول کی روایات اگر نظم کے خلاف ہوں تو ان کو رد کر دیا جائے گا اور نظم کی بنیاد پر سورت کی مکیت و مدنیت طے ہوگی۔ مثلاً مولانا اصلاحی نے سورۃ اللہب اور اخلاص کو مدنی سورتیں قرار دیا ہے¹ جب کہ جمہور مفسرین کے نزدیک مکی ہیں۔ اس کے برخلاف مولانا حسین علی کے نزدیک یہ سورتیں مکی ہیں انہوں نے سب کا نظم و ربط بیان کیا ہے لیکن نظم پر مکیت و مدنیت طے کرنے کا دار و مدار نہیں رکھا۔

ب: مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرآنی سورتیں موضوعاتی وحدت کے اعتبار سے مجموعات (گروپس) میں منقسم ہیں اور مولانا حسین علی رحمۃ اللہ علیہ کے اصولی نظم قرآن میں قرآنی سورتیں مجموعات میں تقسیم نہیں ہیں، بلکہ ہر سورت ایک اکائی ہوتے ہوئے ایک دوسری سے مربوط ہے۔ کہیں کہیں مولانا حسین علی کچھ سورتوں کے مجموعے کے دعویٰ یعنی مرکزی مضمون کی یکسانیت کا قول اختیار فرماتے ہیں۔ مثلاً سورہ یاسین کا ربط ما قبل سورتوں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سورہ سب میں شفاعتِ قہری کی نفی کا مضمون مذکور ہوا۔ سورہ یاسین، صافات، ص اور زمر کا کچھ حصہ سورہ سب پر مرتب ہے۔ یعنی سورتوں نفی شفاعتِ قہری کا مضمون بطریق ترقی ذکر کیا گیا سورہ سب میں اس دعویٰ کے بارے شبہات کا ازالہ کیا گیا۔ سورہ یاسین میں یہ ثابت کیا گیا کہ یہ مزعومہ سفارشی جب مشرکین کو اللہ کی پکڑ سے نہیں بچا سکتے تو وہ شفیع کیسے بن گئے؟²

ج: مولانا فراہی کے نزدیک ربط و نظم میں تعدد نہیں ہو سکتا اور اصولی نظم (عمود) قطعاً ایک ہی ہوتا اور مولانا حسین علی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایک ہی سورت تعدد دعاوی ہو سکتا

1 تدر قرآن۔ ج ۹، ص ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۳

2 جواہر القرآن۔ ج ۳، ص ۷۹

ہے مثلاً سورۃ الاعراف کے آغاز میں فرماتے ہیں کہ اس سورت میں تین دعویٰ مذکور ہیں پہلا دعویٰ مسئلہ توحید کی تبلیغ استقلال اور جرات کے ساتھ کرنا اور اس راہ کے مصائب و شدائد کے باعث آزرده خاطر نہ ہونا۔ دوسرا دعویٰ اللہ کے احکام کی پیروی کا حکم اور تحریمات کو خود ایجاد و اختراع کر کے اس کی پیروی کرنے کی ممانعت ہے۔ تیسرا دعویٰ: کار ساز و متصرف فی الامور صرف اللہ ہے اور اس نے اختیار کسی کے سپرد نہیں کیا۔ اسی طرح مولانا حسین علی بیٹھ کے نزدیک سورتوں کے مابین ربط بھی متعدد وجوہ پر ہو سکتا ہے۔ مثلاً فاتحہ اور بقرہ کے مابین چار ربط بیان کئے ہیں۔¹

استدلالات و استشادات

اس گروہ کے قائلین کے دلائل میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱۔ قرآن بحیثیت کتاب

اللہ تعالیٰ نے قرآن کو کتاب کے نام سے موسوم فرمایا۔ قرآن مجید کو کئی مقامات پر اسی نام سے ذکر فرمایا۔ ارشادات باری تعالیٰ ہیں۔

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ²

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ³

الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ⁴

قرآن کو کتاب قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے مضامین و محتویات میں ایک ترتیب، ایک معنوی ربط اور منطقی تعلق موجود ہے۔ کسی کتاب معیاری اور اعلیٰ ہونے کا پتا

1 جوہر القرآن۔ ج ۱، ص ۱۳، ۱۴

2 البقرہ۔ ۱

3 الكهف۔ ۱

4 الحج۔ ۱

اس کے مشمولات و مضامین کے مابین علمی، عقلی، فکری اور اسلوبی ربط سے چلتا۔ اگر کوئی کتاب ان خصائص سے عاری ہو تو اس کو کتاب قرار دینا محض اعتباری ہوتا حقیقتاً اس کو منتشر مواد کا مجموعہ کہا جاتا۔ لہذا جب قرآن اللہ کی کتاب ہے تو اس کے اندر کتاب قرار دئے جانے کے تمام لوازمات کا پایا جانا ضروری ہے جس میں سب اساسی شرط مربوط و منظم ہونا ہے۔ کسی بھی کتاب کے اندر جہاں ظاہر الفاظ میں ربط ہونا ضروری ہو تا وہاں معنوی ارتباط بھی بنیادی شرط ہے۔

۲۔ ترتیب توفیقی

قرآن مجید ترتیبِ نزدلی پر تحریر نہیں کیا گیا بلکہ رسول اللہ ﷺ نے آیات و سورت کا مقام و محل خود متعین فرما کر لکھوایا۔ یہی وجہ ہے کہ کسی مکی سورت کے اندر مدنی آیات موجود ہیں یا بالعکس مدنی سورت کے اندر مکی آیات موجود ہیں۔ اگر یہ کسی ربط کے بغیر تھا تو اس اہتمام کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ صحابہ جیسے چاہتے لکھتے اور جیسے چاہتے تلاوت کرتے۔ یہ ناممکن ہے کہ بغیر کسی معنوی ربط و تعلق کے رسول اللہ ﷺ نے ایک دوسرے سے زمانی اعتبار سے بعید آیات کو باہم جمع کر دیا ہو۔ مثلاً سورۃ الزمل کا پہلا رکوع بالاتفاق مکی ہے جب کہ آخری رکوع مدنی ہے۔ اگر یہ ترتیب کسی معنوی ربط کی حامل نہ ہوتی تو قرآن کو مختلف سورتوں کی آیات کو باہم جمع کر کے پڑھنا نماز میں جائز ہوتا۔ یعنی اس کے جواز کی صورت میں ایک آیت فاتحہ سے، چند بقرہ سے اور چند آل عمران سے ملا کر ایک مجموعہ بنا کر تلاوت کرنا درست ہوتا لیکن یہ تمام کے نزدیک ناجائز ہے۔ قرآن کی ترتیب توفیقی دلالت کرتی ہے کہ یہ مربوط کلام ہے۔ مکانی و زمانی بُعد کے باوجود مختلف آیات کو مختلف مقامات پر منسلک کرنا اس بات کو تقویت دیتا کہ اس ترتیب میں ایک حکیمانہ معنوی ربط موجود ہے۔

۳۔ بے ربطی و انتشار نقص ہے

کلام و بیان کا اساسی اصول لفظی و معنوی ربط ہے۔ کسی کلام کو کلام اسی وقت قرار دیا جاتا جب وہ با معنی الفاظ کا مجموعہ ہو۔ اعلیٰ کلام اور ادنیٰ کلام کا فرق الفاظ و معانی پر منحصر ہوتا۔ الف: جب کسی کلام میں معانی بلند اور اعلیٰ ہوں اور ابتداء سے محفوظ ہوں تو اس کلام کو اعلیٰ قرار دیا جاتا بصورت دیگر وہ ادنیٰ ہوتا ہے۔

ب: جب کسی کلام میں مقصودی و مرادی معانی کے ابلاغ کے لئے بہترین اور مناسب الفاظ لائے جائیں تو اس کلام کو اعلیٰ کلام قرار دیا جاتا اور اگر یہ صورت حال نہ ہو ادنیٰ کلام کہلاتا۔

ج: جب کسی کلام سے اس کے معانی کی تفہیم میں دقت نہ ہو تو کلام کو اعلیٰ شمار کیا جاتا۔ کتاب اللہ میں ان صفات کا پایا جاتا بدرجہ اتم لازم و ضروری ہے۔ کتاب اللہ کے جملوں اور مضامین میں بے ربطی تسلیم کرنے کا مطلب زبان و بیان کا ایک نقص تسلیم کرنا ہے اور کتاب اللہ تو ہر عیب سے پاک ہے۔ لہذا کتاب اللہ میں ربط و نظم اپنے کمال کے ساتھ موجود ہے۔

دوم: غیر قائلین لزوم و وقوع ربط و مناسبت آیات و سؤر علماء کا دوسرا گروہ قرآنی آیات میں ربط و نظم کی تلاش کو تکلف محض قرار دیتا اور اس کے وقوع کا قائل نہیں ہے۔

عزالدین بن عبد السلام (التوتوی: ۶۶۰ھ) تحریر فرماتے ہیں

وَاعْلَمَ أَنَّ مِنَ الْقَوَائِدِ أَنَّ مِنْ مَحَاسِنِ الْكَلَامِ أَنْ يَرْتَبَ بَعْضُهُ
بِبَعْضٍ؛ وَيَتَشَبَّهُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، لِئَلَّا يَكُونَ مَقْطَعًا مَتَبَّرًا، وَهَذَا
بِشَرْطِ أَنْ يَقَعَ الْكَلَامُ فِي أَمْرٍ مُتَّحِدٍ، فَيَرْتَبُ أَوَّلُهُ بِآخِرِهِ. فَإِنْ وَقَعَ

على أسباب مختلفة، لم يشترط فيه ارتباط أحد الكلامين بالآخر. ومن ربط ذلك، فهو متكلف لما لم يقدر عليه إلا بربط ركيك، فان القرآن نزل على الرسول - عليه السلام - في نيف وعشرين سنة، في أحكام مختلفة، شرعت لأسباب مختلفة غير مؤتلفة¹

جان لو کہ یہ بات کلام کے محاسن میں شامل ہے کہ اس کا ایک حصہ دوسرے سے مربوط ہو اور ایک حصہ دوسرے کو پختہ کرتا ہو تاکہ وہ ٹکڑوں اور علیحدہ علیحدہ حصوں کی شکل میں بنا ہوا نہ ہو۔ لیکن یہ اس صورت میں ممکن ہے جب کلام ایک امر متحد کے ساتھ جڑا ہوا ہوتا ہے جو اس کے اول و آخر کو باہم ربط دے دیتا ہے۔ اگر کوئی کلام مختلف اسباب کے باعث وقوع پذیر ہوا ہو تو دو کلاموں کے مابین کسی قسم کا ربط موجود ہونے کی کوئی شرط نہیں اور جو کوئی ان میں ربط قائم کرے تو ایسے تکلف میں مبتلا ہوتا ہے جس کی اس کے پاس طاقت ہی نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ کوئی رکیک قسم کا ربط بیان کر ڈالے۔ قرآن میں سال اور کچھ عرصہ میں مختلف احکامات کے لئے رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوا۔ یہ احکامات مختلف اسباب کے تحت مشروع ہوئے جو باہم غیر منسلک ہیں۔

امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ اپنی تفسیر فتح القدر میں سورۃ البقرۃ کی آیت ۴۲ کے تحت فرماتے ہیں:

اعْلَمَ أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْمُفَسِّرِينَ جَاءُوا بِعِلْمٍ مُتَّكِلٍ، وَخَاصُّوًا فِي بَحْرِ
لَمْ يُكَلِّفُوا سَبَاحَتَهُ، وَاسْتَفْرَقُوا أَوْقَاتَهُمْ فِي فَنٍّ لَا يَعُودُ عَلَيْهِمْ
بِفَائِدَةٍ، بَلْ أَوْقَعُوا أَنْفُسَهُمْ فِي التَّكَلُّمِ بِمَخْضِ الرَّأْيِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ

1 الاشارة الى الاليجاز في بعض انواع الاليجاز - ۲۲۱

فِي الْأُمُورِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِكِتَابِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ أَرَادُوا أَنْ
يَذْكُرُوا الْمُنَاسِبَةَ بَيْنَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ الْمَسْرُودَةِ عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ
الْمَوْجُودِ فِي الْمَصَاحِفِ، فَجَاؤُوا بِتَكْلُفَاتٍ وَتَعَسُّفَاتٍ يَتَبَرَّأُ مِنْهَا
الْإِنصَافُ، وَيَتَنَزَّهُ عَنْهَا كَلَامُ الْبُلْغَاءِ فَضْلاً عَنِ كَلَامِ الرَّبِّ¹

جان لو کہ مفسرین میں سے اکثریت نے ایک ایسے علم سے اعتناء کیا ہے جو
تکلف محض ہے اور انہوں نے ایسے سمندر میں تیراکی کی ہے جس کی ان کے
پاس استطاعت نہیں تھی۔ انہوں نے اپنے اوقات کو ایسے علم کی تلاش میں
غرق کر دیا جس کے نتیجے میں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ انہوں نے اپنے
آپ کو محض رائے سے کلام کرنے کے معاملے میں ڈال دیا جس کی کتاب اللہ
سے متعلق امور میں ممانعت ہے۔ وہ یہ کہ انہوں نے ان آیات قرآنیہ کے
مابین، جو مصحف میں موجود ترتیب کے مطابق ہیں، ربط بیان کرنے کا ارادہ کیا۔
اس کے نتیجے میں وہ ایسے تکلفات و تنگی کا شکار ہوئے کہ جس سے پچنا انصاف کا
تقاضا ہے اور اہل بلاغت کا کلام بھی اس سے خالی ہوتا ہے کجا کہ اللہ کے کلام میں
اس کو تسلیم کیا جائے۔

استدلالات و استشادات:

۱۔ قرآن کا نجماً نجماً تیس سال میں نزول

قرآن تقریباً تیس سال کے عرصہ میں آہستہ آہستہ نازل ہوا۔ قرآن کی آیات کے
مابین زمانی و مکانی فاصلے ہیں اور ان کے نزول کے اسباب مختلف ہیں۔ سالہا سال مختلف سیاق و

1 الشوکانی، محمد بن علی بن محمد البیہقی (التونی: 1250ھ)، فتح القدر، دار ابن کثیر، بیروت، طبع

اسباب کے باعث نازل ہونے والا کلام کیسے باہم مربوط و منسلک ہو سکتا ہے؟ اللہ تعالیٰ نے نزولی ترتیب کو برقرار نہیں رکھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب و نظم مقصود نہیں۔

۲۔ احادیث و اقوال صحابہ و تابعین میں اس علم کا عدم وجود

اگر علم المناہات قرآنی علم ہوتا تو رسول اللہ ﷺ کے فرامین میں اس علم کی جانب تصریحات یا کم از کم اشارات موجود ہوتے۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے تلامذہ یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، جنہوں نے قرآن کے علوم و معارف کے بیان میں امت کی بہت رہنمائی فرمائی، کے اقوال میں اس علم کے کوئی آثار موجود نہیں۔ اسی طرح تابعین عظام جنہوں نے تفسیرات قرآنیہ کی طرف خصوصی توجہ کی کے فرامین میں اس علم کے اصول و فروع سے متعلق کوئی جزئیہ بھی موجود نہیں۔ قرون اولیٰ میں سلف صالحین کے ہاں جس علم کی اساس و بنیاد کے لئے کچھ بھی موجود نہیں اس کو قرآنی عظمت کی وجہ بنانا اور قرآن کی تفہیم کا دار و مدار اس علم پر رکھنا درست نہیں ہو سکتا۔ اگر فہم قرآن کے لئے نظم و ربط آیات کا معلوم ہونا لازمی ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اور صحابہ سے اس سے متعلق ضروری اور بنیادی چیزیں منقول ہوتیں۔

۳۔ ربط کلام عقلاً لازم نہیں

کسی کلام کے تمام اجزاء کا باہم مربوط و متحد ہونا عقلاً لازم نہیں۔ کلام متعدد اکائیوں کا مجموعہ ہو سکتا ہے۔ اس کی مثال اردو و فارسی شاعری میں غزل ہے کہ اس میں ہر شعر ایک مکمل اکائی ہوتا ہے اور دو اشعار کا باہم معنوی ربط ضروری نہیں ہوتا۔ اسی طرح عربی قصائد میں ہر شعر ایک مکمل اکائی ہوتا اور اس کا اگلے یا قبل شعر سے ربط ضروری نہیں ہوتا۔ اس کے باوصف غزل یا قصیدہ پر کلام کا اطلاق کیا جاتا ہے اور ان کے مابین عدم ربط کو کبھی نقص نہیں سمجھا جاتا ہے۔

سوم: غیر قائلین لزوم ربط، قائلین وقوع ربط

اس گروہ میں شامل علماء کی رائے یہ ہے کہ آیات اور سورتوں کے درمیان ربط ہونا ممکن ہے لیکن کوئی لازم نہیں کہ ہر آیت اپنے ما قبل اور ما بعد سے لازماً مربوط ہو۔ لہذا ربط موجود ہو بھی ہو سکتا اور نہیں بھی۔ اس لئے یہ علماء کا گروہ ربط کے وقوع کا قائل ہے لیکن لزوم کا قائل نہیں۔ لہذا اعجاز قرآنی کو نظم و ربط کے ساتھ منسلک کرنا یا قرآن کی تعبیر و تشریح کا اصل الاصول ربط آیات کو قرار دینا درست نہیں البتہ ایسا بھی نہیں کہ ربط تکلف محض ہے اور خود کو تنگی میں مبتلا کرنا ہے۔ ربط موجود ہے اور اس کے وقوع کے بیسیوں بدیہی نظائر موجود ہیں جو ادنیٰ توجہ سے واضح ہو جاتے ہیں۔ اس موقف کے حاملین کے سرخیل حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ وہ لکھتے ہیں "ہم وقوع کے قائل ہیں لیکن لزوم کے قائل نہیں ہیں۔ کیا ضروری ہے کہ ایک والد اپنے بچوں کو نصیحتیں کرے تو ہر نصیحت کا دوسری سے ربط ہونا چاہیے"

استدلالات و استشادات:

۱۔ نصائح میں کوئی ربط ضروری نہیں

اللہ جل شانہ انسان کے خالق و مالک ہیں اور حکیم ذات ہونے کے ناتے ان کے ہر عمل میں حکمت و مصلحت پوشیدہ ہوتی ہے۔ حکیم ذات اگر اپنے بندوں کو نصائح کرے تو ان نصائح میں اصطلاحی ربط کو لازم قرار دینا درست نہیں۔ اس کی مثال انسانی کلام میں سے سب سے معلقات کے شاعر کے کلام سے پیش کی جاتی ہے کہ جس میں وہ حکیمانہ اشعار کہہ رہا ہے اور کسی حکیمانہ بات کا تعلق دوسری سے نہیں ہے:

وکائن	توی	من	صامت	لک	معجب
زیادته	أو	نقصانه	في	التکلم	

وان	سفاه	الشيخ	لا	حلم	بعده
وان	الفتى	بعد	السفاهة	يحلم	
سالنا	فأعطيتم	وعدنا	فعدتم		
ومن	أكثر	التسأل	يوما	سيحرم ¹	

(کتے ہی خاموش لوگ تجھے نظر آئیں گے جو تیرے دل کو بہت بھائیں گے۔ ان کی کمی زیادتی کا پتا تو بولنے سے لگتا۔ بوڑھے آدمی کی غلطی میں اصلاح کا امکان نہیں ہوتا اور نوجوان غلطیوں کو درست کر لیا کرتا ہے۔ ہم نے مانگا تو تم نے ہمیں عطا کر دیا، ہم نے وعدہ کیا تو تم نے بھی وعدہ کر لیا، لیکن جو بہت مانگتا ہے آخر کار ایک دن محروم کر دیا جاتا ہے)

- ۲۔ قرآن کا موضوع انسانی ہدایت ہے۔ لہذا ہدایت کے لیے درکار بات کہیں اور کسی جگہ بھی بیان ہو جائے بے ربط نہیں کہلائے گی گو اصطلاحی معنوں میں ربط نہ بھی ہو۔
- ۳۔ اللہ پر کچھ لازم نہیں ہوتا اس لیے اس کے ذمہ انسانوں کے کلام کے مطابق ربط کا لزوم نہیں ہو سکتا۔ فہم انسانی کے مطابق مربوط کلام ہونا انسان کے ان اصولوں کی روشنی میں طے ہوتا جو اس نے زبان و بیان کے لیے وضع کئے ہیں۔ انسان اپنے وضع کردہ اصولوں کے مطابق کلام الہی کو پرکھنے کا استحقاق نہیں رکھتا۔ اللہ تعالیٰ کا احسان ہے کہ اس نے انسانوں سے مخاطب ہوتے ہوئے انسانی کلام کو پیش نظر رکھا ہے۔
- ۴۔ قرآن کی ہر آیت کا دوسری آیت سے ربط ظاہر نہ ہونے سے یہ خوبی پیدا ہو گئی ہے کہ ہر آیت ایک مستقل مضمون ہے۔ اگر باہم ربط ہوتا تو یہ خوبی نہ ہوتی۔ اس صورت

۱۔ ابی عمرو الشیبانی (ت 206 ھ) (منسوب ولا تصح نسبتہ)، شرح العلقات اتسع، تحقیق: عبد الحمید صو، مؤسسۃ الاعلیٰ للطبوعات، بیروت، طبع اول، 1422 ھ/2001ء، ص ۲۱۳

میں یہ محسوس ہوتا کہ ایک مضمون مستقل ہے اور دوسرا اس کے تابع۔ اب ہر آیت ایک مستقل مضمون ہے اور کسی مضمون کی اہمیت دوسرے سے کم نہیں۔^۱

مناسبت آیات و سؤر کی صورتیں

مفسرین کی آیات و سؤر کے مابین بیان کردہ مناسبات کے مطالعے سے درج ذیل صورتیں سامنے آتی ہیں۔

الف۔ مناسبت آیات و سؤر کی داخلی صورتیں

اول: کسی سورت کی تمام آیات میں نظم و ربط (وحدت موضوع)

داخلی ربط و نظم کی اس صورت سے مراد یہ ہے کہ پوری سورت کا ایک موضوع یا مرکزی مضمون ہوتا ہے جس سے اس کی تمام آیات منسلک ہوتی ہیں۔ مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس نظم کا اصطلاحی نام "عمود" رکھا ہے۔ مولانا حسین علی اسے "دعویٰ" کہتے ہیں اور مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ اس کو "مرکزی مضمون" کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں۔ (عمود پر ایک تفصیلی مضمون آئندہ صفحات میں ملاحظہ کریں)

دوم: اوائل سؤر و اختتام سؤر کے مابین ربط

اس ربط میں سورت کے آغاز کی آیات اور اختتام کی آیات میں معنوی و لفظی ربط کا آشکار کیا جاتا ہے۔ مثلاً سورہ بقرہ کے آغاز و اختتام کا معنوی ربط بیان کرتے ہوئے علامہ سیوطی لکھتے ہیں:

قال الأصبهاني: وافق آخرها أولها من ذكر أوصاف المؤمنين، ثم

الإشارة إلى وصف الكافرين.

لفظی ربط مثال یہ ہے۔ سورہ آل عمران کے افتتاح میں ہے:

۱ اشرف علی تھانوی، ملفوظات حکیم الامت، ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، ج 10، ص 54، 53

وافتحت بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِعَادَ﴾. وختمت بقوله:
﴿إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِعَادَ﴾¹

سوم: کسی آیت کے الفاظ، ان میں مذکور اشیاء و صفات کے مابین ربط

اس اسلوب میں یہ اہتمام بھی احياناً کیا جاتا ہے کہ ایک آیت کے اندر استعمال کئے جانے والے الفاظ کے مابین ربط بھی بیان کیا جائے۔ خاص طور پر جملوں کی انتہاء میں آنے والی صفات باری تعالیٰ کا اس آیت میں بیان ہونے والے معانی سے ربط بیان کیا جاتا۔ مثلاً سورۃ النحل میں ارشاد ہے: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾² یہاں ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فرمایا گیا۔ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ يَا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ نہیں کہا۔ کیونکہ اس سے قبل یہ دعویٰ کیا جا رہا ہے کہ قیامت کا معاملہ ایک پلک جھپکنے بلکہ اس سے بھی کم وقت میں واقع ہونے والا ہے۔ اس کے بعد معنوی لحاظ سے ان اللہ علیٰ کل شیء قدير ہی انب تھا۔

چہارم: ایک آیت سے دوسری آیت کا ربط

قرآن میں جہاں ایک مضمون یا قصہ اور معاملہ بیان کیا جا رہا ہو وہاں تو یقینی و بدیہی ربط موجود ہوتا ہے اس لیے اس کو تفسیرات میں بیان کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ اس کی ضرورت اس وقت محسوس ہوتی جب ایک مضمون کی تکمیل کے بعد دوسرا مضمون شروع ہوتا تو اس مضمون کی آخری آیت اور اگلے مضمون کی پہلی آیت میں ربط کے بیان کی حاجت

1 السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر، مرصد المطلاع في تناسب المقاطع والمطالع، مكتبة دار السنهالج للنشر والتوزيع، الرياض، طبع اول، 1426ھ

محسوس ہوتی۔ کبھی ایسا بھی ہوتا کسی سلسلہ مضمون کے درمیان میں اس مضمون سے غیر متعلق آیت آجاتی۔ اس وقت بیان ربط کی ضرورت ہوتی۔ مثلاً سورۃ البقرۃ کی آیت نمبر ۲۳۸ ہے حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ۔ اس آیت سے پہلے بھی طلاق کے احکامات ہیں اور بعد میں بھی۔ درمیان میں یہ آیت ہے۔ مولانا اصلاحی فرماتے ہیں ”یہ درمیان اس لیے لائی گئی کہ بتانا مقصود ہے کہ احکامات خداوندی پر عمل ماسوائے ان کی حفاظت کے ارادے کے ممکن نہیں اور اللہ کے تمام احکامات چاہے سماجیات سے متعلق ہوں یا عبادات سے ایک ہی اصول ہے۔“

پہجم: مجموعہ آیات کے متصل مجموعہ آیات سے ربط

مفسرین آیات میں ربط قائم کرتے ہوئے بہت سے مقامات پر ایک مجموعہ آیات کا مابعد مجموعہ آیات سے ربط بیان کرتے ہیں۔ مثلاً سورۃ القیامہ کی پہلی پندرہ آیات میں قیامت سے متعلق تین جمع کا ذکر ہے۔ ہڈیاں جمع کرنا (نَجْمَعُ عِظَامَهُ)، سورج اور چاند کا جمع ہونا (جَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ) اور اگلے اور پچھلے اعمال کا جمع کرنا (بِمَا قَدَّمُوا وَأَخَّرُوا) اس کے بعد چار آیات میں قرآن کے جمع کا ذکر ہے۔

ب۔ مناسبت آیات و سور کی خارجی صورتیں

اول: ایک سورت سے دوسری سورت کا ربط

مفسرین ایک سورت کے بعد متصل دوسری سورت کو لانے کا ربط بالعموم بیان کرتے ہیں۔ جیسے سورۃ الفاتحہ کے بعد سورۃ البقرۃ اور اس کے بعد آل عمران کیوں رکھی گئی تو اس کا ربط یہ بیان کیا گیا کہ سورۃ الفاتحہ کا اختتام غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ پر ہوا ہے۔ مغضوب علیہم سے مراد یہود ہیں اس لیے اگلی سورۃ البقرۃ رکھی گئی اور یہود کے بارے تفصیلاً آگاہ کیا گیا۔ الضالین سے مراد

نصاری ہیں اس لیے ترتیب کے مطابق اگلی سورہ آل عمران رکھی گئی کیونکہ اس میں نصاریٰ کا بیان ہے۔

دوم: ایک سورت کے اختتام اور دوسری سورت کے آغاز میں ربط خارجی ربط کی اس صورت میں ایک سورت کے اختتام اور دوسری سورت کے آغاز میں ربط بیان کیا جاتا ہے۔ جیسے سورۃ المائدہ کا اختتام ان آیات پر ہے۔

لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ¹

اور سورہ انعام کا آغاز ان الفاظ سے ہے:

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

دونوں کی معنویت میں ایک گونہ یکسانیت ہے۔

سورہ توبہ کا اختتام ان الفاظ سے ہے:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ

بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ

سورہ یونس کا آغاز ان الفاظ سے ہے:

أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَنَشِرِ

الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا

لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ

أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ²

1 المائدہ-۱۲۰

2 یونس-۲

دونوں میں مشترک طور پر رسالت و توحید کی معنویت کا مضمون ہے۔

وجوہ مناسبات

التنظیر

تنظیر کا معنی کسی معاملے کو نظیر بنانا یا نظیر کے طور پر پیش کرنا ہے۔ قرآن مجید میں تنظیر وجوہ مناسبات میں سے ہے۔ مثلاً سورہ انفال کی پہلی پانچ آیات میں غنائم کے ذکر کے بعد صحابہ کی صفات بیان کی گئیں اور انتہا پر فرمایا گیا۔

أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ¹

یہ بچے ایمان والے ہیں۔ ان کے لیے ان کے رب کے پاس بلند درجات ہیں اور اس کی طرف سے بخشش اور پسندیدہ رزق ہے۔

اس کے بعد فرمایا:

كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ²

جیسا کہ آپ کے رب نے آپ کو حق کے ساتھ گھر سے نکالا اور اہل ایمان کا ایک گروہ اس سے ناپسندیدگی میں مبتلا تھا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو حکم دیا کہ غنائم کے بارے اپنے فیصلے کے مطابق عمل جاری رکھیں اگرچہ بعض صحابہ کو اس فیصلے سے کچھ طبعی گرانی ہو۔ جب آپ بدر کے موقع پر قافلہ پر حملہ کے لیے نکل رہے تھے تو بعض صحابہ اس وقت بھی طبعی گرانی تھے لیکن معاملہ ان کے حق میں خیر ہوا۔ ایسے آپ کی تقسیم بھی ان کے حق میں خیر ہوگی۔ یہاں یہ نظیر کے

1 الانفال-۳

2 الانفال-۵

طور پر ذکر کیا گیا۔

المضادة

قرآن ہر موضوع میں تصویر کے دونوں رخ بیان کرتا ہے۔ چنانچہ مؤمنین و کافرین، مسلمین و مجرمین، خیر و شر، انفاق و بخل، منعم علیہ و معذب کا ذکر ساتھ ساتھ کیا جاتا ہے۔ اس لیے اگر اہل کفر کی عادات و خصائل بیان کیے گئے ہوں تو اس کے بعد اہل ایمان کے اعمال صالحہ اور وفا شعار یوں کا ذکر بھی کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ سورۃ البقرہ میں انفاق فی سبیل اللہ کے تفصیلی ذکر کے بعد سود خوروں کا ذکر ہے۔ **الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا** آیت کے ذیل میں امام ابن کثیرؒ نے تحریر فرماتے ہیں:

لَمَّا ذَكَرَ تَعَالَى الْأَبْرَارَ الْمُؤَدِّينَ النِّفَقَاتِ، الْمُخْرِجِينَ الرِّكْوَاتِ، الْمُتَفَضِّلِينَ بِالْبِرِّ وَالصَّلَاتِ لِلذَّوِي الْحَاجَاتِ وَالْقَرَابَاتِ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ وَالْأَنْتَاتِ - شَرَعَ فِي ذِكْرِ أَكْلَةِ الرِّبَا وَأَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَنْوَاعِ الشُّبُهَاتِ¹

جب اللہ تعالیٰ نے ان نیکو کار لوگوں کا ذکر کر لیا جو ہر حال اور ہر لمحے میں اہل حاجت اور اقرباء کے لیے نفقات ادا کرنے والے، زکات نکالنے والے، نیکی اور نماز میں آگے بڑھنے والے ہیں تو سود خوروں اور لوگوں کا باطل طریقے سے مال کھانے والے۔

الاستطراد

کسی کلام میں متکلم کا ایک معنی کے کلام سے ایسے دوسرے معنی کے کلام کا آغاز کرنا جو

1 ابن کثیر، أبو الفداء إسماعیل بن عمر بن کثیر (التونی: ۷۷۷)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمد حسین شمس

الدین، دار الکتب العلمیة، بیروت، طبع اول، ۱۴۱ھ، ج ۱، ص ۵۴۶

اول معنی سے متصل ہو۔ متکلم ایک کلام کرتا ہے اور اس کے کلام میں موجود معنویت اگلے کلام کے لیے ذریعہ اور سبب بن جاتی ہے۔ اس کو استطراد کہا جاتا ہے¹ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ
التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ²

اے اولادِ آدم ہم نے تمہارے لیے لباس اتارا تاہ تم اس سے اپنی برہنگی کو پوشیدگی دے سکو اور تقویٰ کی پوشاک ہی تمہارے لیے بہترین ہے۔ یہ اللہ کی نشانیاں ہیں ہو سکتا ہے تم نصیحت حاصل کر لو۔
اس آیت کے بارے ز مخشری لکھتے ہیں:

هذه الاية واردة على سبيل الاستطراد عقيب ذكر بدو السوءات
وخصف الورق عليها، إظهار للمنة فيما خلق من اللباس، ولما في
العري وكشف العورة من المهانة والفضيحة، وإشعار بأن التستر
باب عظيم من أبواب التقوى³

آدم علیہ السلام اور ان کی اہلیہ کے ستر کے کھل جانا اور ان دونوں کا اپنی برہنگی کو پتوں سے چھپانا، اس کے واقعہ کے بیان کے بعد یہ آیت استطراد کے اسلوب کے تحت یہاں لائی

1 محمد بن اعلیٰ تھانوی، ابن القاضی محمد حامد بن محمد صابر الفاروقی الحنفی (التوفی: بعد ۱۱۵۸ھ)، موسوعۃ کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقیق: د. علی دروچ، مترجم: د. عبد اللہ الخالدی، مکتبۃ لبنان ناشرون، بیروت، طبع اول، ۱۹۹۳ء، ج ۱، ص ۱۵۶

2 الاعراف-۲۶

3 الزمخشری، جار اللہ، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشری (التوفی: ۵۳۸ھ)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتب العربی، بیروت، طبع سوم، ۱۳۰۷ھ، ج ۲، ص ۹۷

گئی ہے تاکہ احسان الہی کا اظہار ہو کہ اس نے لباس بنایا کیونکہ برہنگی اور ستر کے کھل جانے میں ذلت و شرمندگی ہے۔ اور اس جانب رہنمائی کہ ستر کو چھپانا تقویٰ کے دروازوں میں سے ایک عظیم دروازہ ہے۔

الاتقال

انتقال سے مراد ایک بات سے دوسری بات کی طرف رجوع کرنا تاکہ سامع کے لیے نشاط و انشراح کا باعث ہو۔ جیسے قرآن میں سورہ ص میں انبیاء کا ذکر کر کے آخر پر فرمایا:

هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ

اس اختتام کی مناسبت سے جنت اور اس کی نعمتیں کا ذکر شروع فرمایا:

جَنَّاتٍ عَدْنٍ مَّفْتَحَةٌ لَهُمُ الْأَبْوَابُ¹

لِحُسْنِ مَآبٍ كِي مَنَابِتٍ سَهَذَا وَإِنَّ لِلطَّاعِينَ لَشَرَّ مَآبٍ كِي طَرَفِ كَلَامٍ كُو

منقول کر دیا۔

لفظ هذا في هذا المقام من الفصل الذي هو أحسن من الوصل،

وهي علاقة وكيدة بين الخروج من كلام إلى كلام آخر²

اس مقام پر ہذا کا لفظ فصل کے لے وصل سے بہترین ہے۔ یہ ایک کلام سے دوسرے

کلام کی جانب نکلنے کے لیے نسبت و تدبیر ہے۔

راقم کا خیال ہے کہ علاقات کی جتنی بھی اقسام ہیں وہ سب وجوہ مناسبات ہیں۔ جیسے

حال اور محل کی نسبت، لازم و ملزوم کا تعلق، علت و معلول کی مناسبت وغیرہ۔

ربط آیات کا ایک اسلوب صوفیاء کا اسلوب ہے۔ یہ موضوعاتی یکسانیت کا

1 ص- ۵۰

2 الخفاجی، أحمد بن محمد بن عمر، شهاب الدین الحنفی (المتوفی: 1069ھ)، عاشرۃ الشہاب علی تفسیر البیضاوی،

النسبۃ: عناية القاضی وسفیة الراضی علی تفسیر البیضاوی، دار صادر، بیروت، ج ۱، ص ۱۷۲

اسلوب ہے کہ قرآن کی ہر آیت سے تزکیہ نفس اور راہ سلوک کا کوئی اشارہ
اخذ کرنا۔ اس اسلوب کے نتیجے میں ہر آیت معنوی لحاظ سے دوسری منسلک
ہے کیونکہ سب میں تزکیہ نفس ہی کا بیان ہے۔

فرائی مکتب فکر اور عمود سورت کا نظریہ۔ تنقیدی مطالعہ

قرآن حکیم اللہ جل شانہ کی آخری اور معجز کتاب ہے جو عربی مبین میں خاتم النبیین حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی۔ قرآن حکیم کے سب سے پہلے شارح، مبین، مفسر اور مبلغ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے۔

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ
وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ
وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ¹
يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ²

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تبیین و تفسیر با تمام و اکمال ادا فرمایا اور قرآن حکیم کی ایک آیت بھی ایسی نہیں جس کی شرح ہدایت انسانی کے لیے ناگزیر تھی اور آپ نے نہ فرمائی۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو باوجود عربی زبان و ادب کا فطری ملکہ حاصل ہونے کے، قرآن حکیم کے مطالب و معانی اور تشریح و تفسیر کے لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرنے کی ضرورت پیش آتی اور نبی کریم رضی اللہ عنہم تعلیم کتاب کا فریضہ سرانجام دیتے ہوئے آیات کے معانی بیان فرماتے۔ نبی کریم رضی اللہ عنہم سے مستثنی ہو کر قرآن کے مطالب و معانی تک رسائی ناممکن ہے۔ جس طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم قرآن کے فہم کے لیے نبی کریم رضی اللہ عنہم کے محتاج تھے اسی طرح امت مسلمہ کا، ہر زمانے کا، ہر فرد قرآن کے فہم کے لیے نبی کریم رضی اللہ عنہم کا محتاج ہے۔ قرآن

حکیم کی فصیح و بلیغ عربی زبان کو سمجھنے کے لیے عربی ادب کا اعلیٰ شاہکار آپ ﷺ کے فرامین و اقوال کا ذخیرہ ہے جو حدیث کی شکل میں موجود ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم افسح العرب تھے¹ اور آپ کو جوامع الکلم عطا کیے گئے۔² اس لیے آپ کے فرامین و اقوال، فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے دور جاہلیت کے اشعار و خطب سے برتر اور فائق ہیں۔ عربی زبان و ادب کے لیے آپ کے فرامین و اقوال مرجع استشہاد ہیں۔ مزید برآں دور جاہلیت کے اشعار و خطب کی استنادی حیثیت جانچنے کا کوئی نظام موجود نہیں کہ یہ اطمینان ہو سکے کہ اشعار و خطب جن سے منسوب ہیں کیا واقعی انہی کے ہیں اور کسی الحاق یا حک و اضافہ کا شکار تو نہیں ہوئے۔ جبکہ حدیث و سنت کی صورت میں موجود عربی ادب کے لیے صحیح و سقیم کی جانچ کا مکمل اور اطمینان بخش نظام موجود ہے۔³

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہ کرام ﷺ نے قرآن کے معانی و مطالب سیکھے اور یہ علم اگلی نسل کو منتقل کیا۔ قرآن کا سب سے بڑھ کر فہم رکھنے والا طبقہ صحابہ کرام ﷺ کا تھا

1 الطبرانی، الحافظ ابی القاسم سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، دار احیاء التراث العربی، بیروت، طبع دوم، ۲۰۰۲ء، ج: ۶، ص: ۳۶، رقم الحدیث ۵۳۳۷، (وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبَ أَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، أَنَا أَغْرَبُ الْعَرَبِ، وَوُلِدْتُ فِي بَيْتِي فَرَنْشِ، نَشَأْتُ فِي بَيْتِي سَعْدِ بْنِ بَكْرٍ، فَأَتَى بِأَبِينِي اللَّحْنُ)

2 البخاری، ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، دار طوق النجاة، طبع اول، ۱۴۲۲ھ، ج: ۹، ص: ۹۱، رقم حدیث: ۷۲۷۳ (عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «بُيِّتَتْ بِجِوَامِعِ الْكَلِمِ)

3 مولانا اصلاحی نے اپنے کتاب مہادی تدر قرآن میں قرآن فہمی کے لیے قطعی اور ظنی ذرائع کی تقسیم کرتے ہوئے، جاہلی ادب کو قرآن فہمی کے لیے قطعی ذریعہ قرار دیا ہے جب کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو ظنی ذریعہ قرار دیا ہے۔ کئی عجیب بات ہے کہ قرآن کو سمجھنے کے لیے امرؤ القیس، عنترہ بن شداد اور عمرو بن کلثوم جیسے مشرکین کا کلام تو قطعی ذریعہ بن جائے اور جہبطوحی، محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام (حدیث نبویہ) ظنی ذریعہ بنے۔

اور اس کے بعد ان کے تلامذہ کا۔ اس طرح یہ علم نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا چلا آیا۔ امت مسلمہ پر کوئی دور ایسا نہیں گزرا کہ یہ امت، قرآن کے معانی و مطالب سے محروم یا بے خبر رہی ہو، قرآن کا حقیقی علم و فہم مستور ہوا ہو یا قرآن کے فہم کے لازمی و لابدی اصول نگاہوں سے اوجھل ہوئے ہوں۔ ہر دور میں علماء کا ایک جم غفیر موجود رہا ہے کہ جسے اللہ جل شانہ نے قرآن کے فہم سے حصہء وافر عطا کیا۔ علم تفسیر میں درجہء اجتہاد پر فائز علماء و مفسرین اپنے ذوق و استطاعت کے مطابق قرآن کے بحر بے کراں میں غواصی کر کے مالامال ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔

مولانا حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگرد مولانا امین احسن اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ علم تفسیر میں ایک متفرد مکتب فکر کے بانی اور متاد ہیں۔ ان کے تفسیری مکتب فکر کا بنیادی اور اساسی نکتہ قرآن مجید میں نظم کا ایسا وقوع و لزوم ہے کہ جس کے جانے بغیر فہم قرآن ناممکن ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”قرآن مجید کو سمجھنے کے لیے اس نظم کو سمجھنا اولین چیز ہے۔ جب تک یہ نظم سمجھ میں نہ آئے اس وقت تک نہ تو کسی سورہ کی اصلی قدر و قیمت اور اس کی اصل حکمت ہی واضح ہوتی ہے اور نہ اس سورہ کی متفرق آیات کی صحیح تاویل ہی متعین ہوتی ہے“¹

مولانا اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سلف میں مفسرین اور علوم قرآن کے حاملین نظم قرآن کے صحیح علم سے بے بہرہ رہے اور اس سلسلے میں جو کوشش بھی ہوئی نامکمل و ناکافی رہی۔ مولانا امین احسن اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”جن لوگوں نے قرآن میں نظم کا دعویٰ کیا، ان کی خدمات کے اعتراف کے

باوجود، یہ کہنا پڑتا ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز نہیں پیش کر سکے جو اس راہ میں قسمت آزمائی کرنے والوں کا حوصلہ بڑھاتی۔ اوپر جن بزرگوں کے اقوال و ارشادات نقل ہوئے ہیں ان میں سے تین بزرگوں کی کتابوں سے استفادے کا موقع مجھے نصیب ہوا، میں بلا کسی ارادہ تحقیر کے عرض کرتا ہوں کہ ان میں سے کسی کتاب سے بھی مجھے کسی مشکل کے حل کرنے میں کوئی مدد نہیں ملی۔ مہاشی ۱۰ اور رازی ۱۰ کی تفسیریں عرصے تک میرے مطالعے میں رہی ہیں بلکہ رازی کی تفسیر تو اب بھی پیش نظر رہتی ہے۔ یہ حضرات جس قسم کا نظم بیان کرتے ہیں اس کے متعلق یہ کہنا شاید بے جا نہ ہو کہ اس قسم کا نظم ہر دو غیر متعلق چیزوں میں جوڑا جاسکتا ہے۔ اصل ضرورت اس چیز کی تھی کہ لوگوں کے سامنے کوئی ایسی چیز آتی جو قرآن کے نظم کو اس طرح واضح کر دیتی کہ ہر صاف ذہن قاری کو وہ اپنے دل کی آواز معلوم ہونے لگتی۔ لیکن اس طرح کی کوئی چیز نہ صرف یہ کہ لوگوں کے سامنے آئی نہیں بلکہ جو چیزیں آئیں وہ جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا، مایوس کن ثابت ہوئیں۔ اس راہ میں سب سے پہلی کامیاب کوشش کی سعادت میرے استاذ مولانا حمید الدین فرہی ۱۰ کو حاصل ہوئی“ ۱

مولانا فرہی فرماتے ہیں:

وبالجملة فمُرَادنا بالنِّظَام أن تكون السُّورَةُ كاملاً واحداً، ثم تكون ذات مناسبة بالسُّورَةِ السَّابِقَةِ وَاللَّاحِقَةِ، أو بالتّي قبلها أو بعدها على بعد ما، كما قدّمنا في نظم الآيات بعضها مع بعض، فكما أن الآيات ربما تكون معترضة، فكذلك ربما تكون السُّورُ معترضة.

وعلى هذا الأصل ترى القرآن كله كلاما واحدا، ذا مناسبة وترتيب
في أجزائه من الأول إلى الآخر. فتبين مما قدمنا أن النظام شيء
زائد على المناسبة وترتيب الأجزاء¹

ہمارے نزدیک نظام سے مراد سورت کا ایک کامل وحدت ہونا ہے۔ پھر اس
نظام کے باعث سورت کی مناسبت ما قبل و ما بعد سورت سے ہوگی یا اس سے قبل
آیات و ما بعد آیات سے۔ جیسا کہ ہم نے آیات کے باہم نظم کے تحت اس پر
بات کی ہے۔ پھر ایسا بھی ہوگا کہ بعض آیات جملہ معترضہ کے طور پر ہوں گی
اور کبھی پوری سورت ہی معترضہ ہوگی۔ اس اصول کے تحت آپ پورے
قرآن کو کلام واحد کے طور پر پائیں گے جس کے اجزا میں مناسبت و ترتیب اول
تا آخر موجود ہے۔ اس کی بھی ہم وضاحت کر چکے کہ نظام مناسبت و ترتیب
اجزاء قرآن سے اوپر ایک چیز ہے۔

مولانا حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ اور مولانا امین احسن اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں نظم
قرآن کا اصطلاحی نام ”عمود“ ہے۔ مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”نظام وہی قابل قبول ہو سکتا ہے جو پوری سورہ کو ایک وحدت عطا
کرے اور اس کے تمام اجزا ایک خاص مرکزی مضمون، جس کو ہم
عمود کہیں گے، سے مربوط ہو جائیں“

”نظام اور وحدانیت رکھنے والے ہر کلام کا ایک عمود ہوتا ہے۔ یہ پورے خطاب کے
تمام مطالب کا شیرازہ اور کلام کا مقصود و مطلوب اور حاصل ہوتا ہے“²

1 الفرائسی، حمید الدین، ابو احمد عبد الحمید الانصاری، دلائل النظام، الدائرة الحمیدیہ مدرسۃ الاصلاح،
اعظم گڑھ، ۱۳۸۸ھ، ص ۷۵

2 فراہی، حمید الدین، تفسیر قرآن کے اصول، ترتیب و ترجمہ خالد مسعود، ادارہ تدبر قرآن وحدیث، لاہور، طبع

مولانا اصلاحی بیضی لکھتے ہیں:

”نظم کا مطلب یہ ہے کہ ہر سورہ کا ایک خاص عمود یا موضوع ہوتا ہے۔ اور سورہ کی تمام آیتیں نہایت حکیمانہ مناسبت اور ترتیب کے ساتھ اس موضوع سے متعلق ہوتی ہیں۔ سورہ کے بار بار مطالعہ سے جب سورہ کا عمود واضح ہو جاتا ہے اور سورہ کی آیات کا تعلق بھی اس عمود کے سامنے آ جاتا ہے تو پوری سورہ متفرق آیات کا ایک مجموعہ ہونے کے بجائے ایک نہایت حسین وحدت بن جاتی ہے۔“¹

نقد و نظر

۱۔ مولانا فراہی بیضی اور مولانا اصلاحی بیضی کے بقول اُمت کے تفسیری اختلافات نظم قرآن کو مد نظر نہ رکھنے کے باعث ہیں۔

مولانا فراہی بیضی لکھتے ہیں :

”تاویل کا بیشتر اختلاف نتیجہ ہے اس بات کا کہ لوگوں نے آیات کے اندر نظم کا لحاظ نہیں رکھا ہے۔ اگر نظم کلام ظاہر ہوتا اور سورہ کا مرکزی مضمون (عمود) واضح طور پر سب کے سامنے ہوتا تو تاویل میں کسی قسم کا اختلاف نہ ہوتا بلکہ سب ایک ہی جھنڈے کے نیچے جمع ہو جاتے“²

مولانا اصلاحی بیضی لکھتے ہیں :

اول، ۱۹۹۹ء، ص ۱۰۶

۱ مبادی تدبر قرآن، ص ۱۹۵

۲ فراہی، حمید الدین، مجموعہ تفاسیر فراہی، ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، طبع اول،

۱۹۹۱ء، ص ۲۹

” لیکن قرآن کے معاملے میں مصیبت یہ ہے کہ لوگ اس کے اندر کسی نظام کے قائل ہی نہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارے ہاں جو اختلاف بھی پیدا ہوا اس نے اپنا مستقل علم گاڑ دیا۔ ہماری فقہ کے بہت سے اختلافات صرف بات کو سیاق اور نظم میں نہ دیکھنے سے پیدا ہوئے ہیں۔“^۱

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر نظم قرآن کا علم حاصل ہو جانے کے بعد اختلافات کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مابین تاویل آیات اور مسائل فقہ میں اختلاف کیوں واقع ہوا جب کہ مولانا فرہای اور مولانا اصلاحی کے بقول صحابہ کرام نظم قرآن سے بخوبی واقف تھے۔

۲۔ وحدتِ تاویل و معانی بذریعہ وحدتِ نظم

مولانا فرہای رضی اللہ عنہ لکھتے ہیں:

”سلسلہ نظم کو چھوڑنا کثرتِ تاویل کا سب سے بڑا باعث بنا ہے۔“^۲

اگر کسی سورت کا نظام اور عمود معلوم ہونے کے بعد متعدد تاویلات کی گنجائش نہیں رہتی تو عمود کا بھی ایک ہی ہونا لازمی ہے۔ جب کسی سورت کا ایک ہی عمود ہونا لازمی ہے تو مولانا فرہای رضی اللہ عنہ اور مولانا اصلاحی رضی اللہ عنہ کے بیان کردہ عمودوں کے بعد قرآن کے نظم میں مزید تدبر و تفکر کی ضرورت باقی ہی نہیں رہتی کیونکہ انہوں نے ہر سورت کا عمود تو بیان کر دیا ہے اور ان کے بقول سورت کا عمود ایک ہی ہوتا ہے۔ اب اگر قرآن میں تدبر و فکر کر کے کوئی صاحب بصیرت مولانا اصلاحی رضی اللہ عنہ کے ذکر کردہ عمود سے کوئی مختلف عمود بیان کرے گا تو تعدد عمود لازم آئے گا اور اس کے نتیجے میں تعدد تاویل کی گنجائش پیدا ہوگی۔ اور

یہ بات بھی حقیقت ہے کہ مولانا فرہادی رحمۃ اللہ علیہ یا اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کردہ عمود بہر حال اجتہادی ہیں نہ کہ منصوص۔ لہذا کسی بھی اجتہادی بصیرت رکھنے والے مفسر کے سامنے نظم قرآن میں تدبر و تفکر کے نتیجے میں کوئی اور عمود مبرہن ہو کر سامنے آسکتا ہے۔ اس کی مثال خود مولانا فرہادی رحمۃ اللہ علیہ اور مولانا اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں موجود ہے۔

مولانا فرہادی نے سورتوں کو نو گروہوں میں تقسیم کیا ہے¹ جب کہ مولانا اصلاحی سات گروپ بنا کر سات عمود بیان کرتے ہیں۔ مولانا اصلاحی لکھتے ہیں:

"جس طرح ہر سورت کا ایک عمود ہوتا ہے جس سے تمام سورت کے اجزائے کلام وابستہ ہوتے ہیں اسی طرح ہر گروپ کا بھی ایک جامع عمود ہے۔ اور اس گروپ کی تمام سورتیں اس جامع کے کسی خاص پہلو کی حامل ہیں۔"²

جب اختلاف اساس میں ہی شروع ہو گیا تو نظم قرآن کی وحدانیت سے رفع اختلاف کا دعویٰ کیسے ثابت ہو گا؟ نو گروپوں کے نو عمود ہوں گے اور سات کے سات عمود، دو عمودوں کا اختلاف کس طرح وحدتِ نظم کی تائید کرتا ہے؟

۳۔ نظام سور میں تعدد کا امکان

مولانا فرہادی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"نظام کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں کہ اکثر لوگ اس کا ادراک کرنے سے عاجز رہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بہت سی سورتوں کا نظام تم بالکل واضح پاؤ گے۔ یہی نہیں بلکہ بعض سورتوں اور عبارتوں کا نظام ایک سے زیادہ پہلوؤں سے سامنے آتا ہے۔ نظام کی ان کثیر ممکنہ صورتوں کے سامنے آنے میں کوئی

1 فرہادی، حمید الدین، دلائل النظام، مطبعہ الحمیدیہ، طبع اول، ۱۳۸۸ھ، ص ۹۲، ۹۳

2 اصلاحی، امین احسن، مولانا، تدبر قرآن، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، ۲۰۰۹ء/۱۳۳۰ھ، ج ۱، ص ۲۵، ۲۶

حرج نہیں۔ جس طرح ایک ہی معاملہ میں حکمت کے متعدد پہلو ہونے میں کوئی تضاد نہیں، اسی طرح کلام کی مناسبتوں کے متعدد پہلو ممکن ہونے میں بھی کوئی تضاد نہیں لہذا بعض سورتوں کے نظام کی تاویل کئی شکلوں میں کرنے کی گنجائش ہوتی ہے۔ البتہ اصل مشکل اس بات کے تعین میں پیش آتی ہے کہ صحیح مقصود نظام کون سا ہے جو ایک وحدت پیدا کر دے اور اس کو آگے اور پیچھے کے کلام کے ساتھ مربوط کر دے۔“¹

مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ ایک سورت کے متعدد نظام صاحب تفسیر پر عیاں ہوتے ہیں لیکن ان میں سے ایک کو اسے دلائل وبراہین کی روشنی میں منتخب کرنا ہوتا ہے۔ جب متعدد عمودوں کا امکان مسلم ہے تو متعدد تاویلات کا امکان کیسے رد ہوگا۔ صاحب تفسیر جس بھی عمود کو دلائل وبراہین سے منتخب کرے گا وہ اجتہادی ہی رہے گا منصوص تو نہیں ہو جائے گا اور اگر کسی بھی صاحب تدبر و تفکر کو اس نظام / عمود سے اختلاف کا حق ہے تو تاویل واحد کے دعویٰ کا اثبات کیسے ہوگا۔

۴۔ وحدت عمود کے باوصف تفسیری اختلافات

مولانا اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر تدبر قرآن کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے تو متعدد مقامات پر مولانا اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ اپنے استاد مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ سے تاویل و تفسیر میں اختلاف کرتے نظر آتے ہیں۔ جو کہ وحدت عمود کے نتیجے میں وحدت تاویل کے دعویٰ خود بخود ابطال کر دیتا ہے۔ ذیل میں دو مثالیں، فراہی مکتب فکر کے جید عالم مولانا جلیل احسن ندوی کی کتاب، جس میں انہوں نے مولانا اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ کی بہت سی تاویلات پر سخت نقد کی ہے، سے پیش کی جاتی ہیں :

”سورہ بقرہ آیت ۲۰ تا ۲۸ میں مولانا فراہی کے نزدیک منافقین کا ذکر کا ہے۔
 جُلُّهُم مِّنَ الْيَهُودِ (یعنی ان آیتوں میں جن پر گفتگو کی گئی ہے۔ ان میں
 زیادہ تر یہودی منافقین ہیں) لیکن مولانا اصلاحی کے نزدیک اصطلاحی معنوں
 میں منافقین مراد نہیں بلکہ یہ بھی یہود کے اندر کا ہی ایک گروہ ہے۔“¹

سورہ بقرہ آیت ۲۱۵ يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ کے تحت مولانا اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ اپنی اور
 مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے پیش کر کے لکھتے ہیں؛

”مولانا فراہی اس آیت کو ذرا اس سے مختلف زاویہ سے دیکھتے ہیں۔“

مولانا جلیل احسن ندوی تبصرہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

”حالانکہ دونوں کا زاویہ نظر مختلف ہے، ”ذرا“ مختلف نہیں۔ مولانا فراہی کے
 نزدیک اس آیت میں اُن سچے اور سچے اور اُونچے اہل ایمان کا کردار پیش کیا گیا
 ہے جو سراپا سوال بنے ہوئے تھے کہ کتنا انفاق کریں۔ اس کے بالکل برعکس،
 مولانا اصلاحی صاحب کچے اور بخیل لوگوں کا کردار پیش کر رہے ہیں“²

۵۔ اختلافات تفسیر یہ کے خاتمہ کا دعویٰ اور نظم قرآن سے احتیاج ثبوت

ہر دعویٰ دلیل یا ثبوت کا محتاج ہوتا ہے۔ اگر یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ فقہی اختلافات
 عمود / نظم کلام کو پیش نظر نہ رکھنے کے باعث ہیں تو اس کے ثبوت یا دلیل کے طور پر یہ
 چاہیے تھا کہ اصول فقہ اور فقہ کا پورا مرتب نظام عمودوں کی روشنی میں پیش کیا جاتا یا کم از کم
 متعدد امثلہ سے قرآن سے مستنبط، مختلف فیہ مسائل میں عمود کی روشنی میں فیصلہ کر کے بتایا
 جاتا کہ ان مسائل میں نظم کلام اور عمود سے یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن حکیم کا

1 ندوی، مولانا جلیل احسن، تدبر قرآن پر ایک نظر، ترتیب و تعلیق: مولانا نعیم الدین اصلاحی، دارالتذکیر،

لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۱۵-۱۹

2 ایضاً۔ ص ۶۵-۶۷

ارشاد ہے: ” وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ¹

حنفیہ اور شافعیہ کے مابین قروء کی تاویل میں اختلاف ہے۔ اول الذکر حیض اور ثانی طہر مراد لیتے ہیں۔ عمود اور نظام کلام کی روشنی میں اس فقہی اختلاف کو حل کیا جائے اور بتایا جائے کہ سورۃ کا عمود یہ بتاتا ہے کہ یہاں مراد طہر ہے یا قروء۔

www.kitabosunnat.com

علم الاعتبار (تفسیر اشاری)

قرآن مجید اللہ جل شانہ کی لاریب اور معجز کتاب ہے جس کے الفاظ و معانی منزل من اللہ ہیں۔ اللہ کے کلام کے معانی کی گہرائی و گیرائی کا احاطہ ناممکن ہے۔ امت محمدیہ کے اہل علم نے اپنے فن اور ذوق کے مطابق قرآن کے علوم کو اپنی فکری جولانیوں کا مرکز بنایا۔ نتیجتاً قرآنی علوم و معارف کا حیرت انگیز خزانہ سامنے آیا۔ اصحاب الحدیث نے قرآن کی نبوی تفسیر کا ذخیرہ جمع کیا۔ اصحاب التفسیر نے نبوی فرامین کے ساتھ ساتھ اقوال صحابہ و تابعین کے ذریعے قرآن کی تشریح و توضیح کے کام کو آگے بڑھایا۔ اصحاب الاجتہاد نے قوت استنباط کے ذریعہ سے قرآن سے زندگی کے مسائل کا حل تلاش کیا۔ اصحاب لغت و بلاغت نے قرآن کے فنی و لسانی محاسن کو نمایاں کیا۔ اصحاب کلام نے قرآن کے استدلالی نظام کو مد نظر رکھ کر عقلی بنیادوں پر ابطل باطل کیا۔ اصحاب تزکیہ و احسان، جن کا عرفی نام صوفیاء ہے، نے قرآن کے معانی کو اپنے ذوقی و وجدانی پہلوؤں سے منکشف کرنے کی کوشش کی۔ صوفیاء نے معانی قرآن کے بیان میں جس علم سے کام لیا اس کو علم الاعتبار کہا جاتا ہے۔

اعتبار کی لغوی تحقیق

لفظ ”اعتبار“ کا مادہ ”ع ب ر“ ہے۔ اعتبار، باب افتعال سے ہے۔ ”العبر“ کے معنی ہیں ایک حالت سے دوسری حالت تک پہنچ جانا۔ العبرة والا اعتبار اس حالت کو کہتے ہیں جس کے ذریعے کسی دیکھی چیز کی وساطت سے ان دیکھے نتائج تک پہنچا جائے جیسا کہ قرآن میں ہے:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً [آل عمران/ 13] ، فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ¹

1 اصفہانی، امام راغب، مفردات القرآن، مترجم: مولانا محمد عبدہ فیروز پوری، لاہور، سن، ج ۴، ص ۲۶۳-۲۶۵

ابن منظور الافرقی لکھتے ہیں:

وَفِي التَّنْزِيلِ: فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ؛ أَي تَدَبَّرُوا وَاظْمُرُوا فِيمَا نَزَلَ بِقُرَيْظَةَ وَالتَّضْيِيرِ، فَقَاسُوا فِعَالَهُمْ وَاتَّعَطُوا بِالْعَذَابِ الَّذِي نَزَلَ بِهِمْ¹

قرآن مجید میں ہے فاعتبروا یا اولی الابصار یعنی تدبر کرو اور غور کرو اس پر جو کہ بنو قریظہ اور بنو نضیر پر نازل ہوا اور ان کے افعال پر خود کو قیاس کرو اور ان پر نازل ہونے والے عذاب سے نصیحت پکڑو۔

علم الاعتبار کی اصطلاحی تعریف

قرآن کے تناظر میں علم الاعتبار آیات قرآنیہ کے ان معانی کے بیان کا نام ہے جو مدلول آیات نہیں ہوتے اور نہ ہی جن آیات کے تحت بیان کیے جا رہے ہوں، ان سے ثابت ہوتے ہیں بلکہ ان کا ثبوت دیگر دلائل شرعیہ ہوتے ہیں۔ لیکن ان معانی کی آیات سے ذوقی یا آملی مناسبت کی وجہ سے بطور لطائف و اسرار بیان کیے جاتے ہیں۔ گویا کہ قرآن کی ایک نظیر سے دوسری نظیر کا استحضار کیا جاتا ہے۔

اس تعریف کا حاصل درج ذیل نکات ہیں:

- ۱۔ علم الاعتبار تفسیر نہیں ہوتا ہے بلکہ تعبیر ہوتا ہے۔
- ۲۔ الاعتبار نہ تو مدلول آیات ہوتا ہے اور نہ ہی ثابت بالآیات بلکہ کسی مشابہت کی وجہ سے منطبق بالآیات ہوتا ہے اور یہ الطباق بالجزم نہیں ہوتا ہے۔
- ۳۔ الاعتبار مقصود دینی ہوتا ہے اور دلائل شرعیہ سے ثابت ہوتا ہے۔

1 ابن منظور، الافرقی، لسان العرب، تحقیق: علی شیری، دار احیاء التراث العربی، بیروت، طبع اول، ۱۹۸۸ء، ج ۹، ص ۱۸

علم الاعتبار کے درست ہونے کی شرائط

علم الاعتبار کے درست ہونے کی درج ذیل شرائط ہیں:

- ۱۔ علم الاعتبار کو تفسیر نہ قرار دیا جائے۔ (تفسیر اشاری کی اصطلاح میں تفسیر غالب موضوع و مضمون کے باعث کہہ دیا جاتا ہے جیسا کہ روافض و باطنیہ کی تفاسیر کو بھی تفسیر ہی کہہ دیا جاتا ہے حالانکہ وہ تفاسیر کی بجائے تحریف ہوتیں۔ صوفیا کی تفاسیر کے لیے تفاسیر اشاری کی اصطلاح وضع ہوئی گو کہ وہ اصطلاحاً تفسیر نہیں ہیں بلکہ تعبیرات و انطباقات ہیں)
- ۲۔ مدلول آیات نہ قرار دیا جائے۔ یعنی قرآنی آیات کی کوئی معنوی تعبیر کرتے وقت ایسا اسلوب نہ اختیار کیا جائے کہ جیسے متعلقہ آیت اسی معنی پر اصلاً دلالت کرتی ہے۔
- ۳۔ آیات کے ظاہری معانی کا انکار نہ ہو۔¹

علم تفسیر اور علم الاعتبار

علامہ زر قانی علم تفسیر کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

علم يبحث فيه عن أحوال الكتاب العزيز من جهة نزوله وسنده وأدائه وألفاظه ومعانيه المتعلقة بالألفاظ والمتعلقة بالأحكام² وہ علم جس میں قرآن کریم کی آیات کے اسباب نزول، اور اسکی سند، قرآن کو پڑھنے (کے طرق)، قرآن کے الفاظ اور معانی چاہے ان کا تعلق الفاظ سے ہو یا احکام سے متعلق بحث کی جاتی ہے۔

گویا کہ تفسیر کا تعلق قرآن کے اسباب نزول، قرآن کے نقل ہونے کے طرق اور ان کی استنادی حیثیت، قرآن کو پڑھنے کا طریقہ، قرآن کے معانی جو الفاظ سے متعلق ہوں یعنی

1 تھانوی، اشرف علی، مولانا، التفسیر فی التفسیر، مطبع قاسمی دیوبند، انڈیا، س۔ن، ص ۵۰۴۔

2 الزر قانی، محمد عبدالعظیم، مناہل العرفان فی علوم القرآن، دار الفکر، بیروت، ۱۹۸۸ء، ج ۲، ص ۲-۳

لغتاً ثابت ہوں یا وہ معانی جو استنباطاً و اجتہاداً ثابت ہوں، سے ہوتا ہے۔

علم الا اعتبار کا تعلق ان میں کسی سے بھی نہیں ہوتا۔ علم تفسیر اور علم الا اعتبار میں اشتراک صرف ”معانی قرآن“ ہونا ہے۔ علم تفسیر میں معانی قرآن لغتاً ثابت ہوتے ہیں یا استنباطاً و اجتہاداً جبکہ علم الا اعتبار میں معانی قرآن ذوقاً و تشبیہاً بیان ہوتے ہیں، لغتاً یا استنباطاً و اجتہاداً ثابت نہیں ہوتے۔

تفسیر باطل اور اعتبار میں فرق:

تفسیر باطل جسے عام طور پر تفسیر بالرأے مذموم کہا جاتا ہے، میں.....

- ۱۔ غیر مدلول کو آیت کا مدلول ثابت کیا جاتا ہے۔
- ۲۔ غیر محمول پر محمول کیا جاتا ہے۔^۱
- ۳۔ غیر واقعی معانی سے تفسیر بالجزم کی جاتی ہے۔
- ۴۔ غیر ثابت کو تکلف سے ثابت کیا جاتا ہے۔
- ۵۔ غیر مقصود کو مقصود اور غیر ضروری کو ضروری ثابت کیا جاتا ہے۔
- ۶۔ ثابت شدہ امر میں غلو کیا جاتا ہے۔
- ۵۔ مسلمہ عقائد یا ضروریات دین کے خلاف قول اختیار کیا جاتا ہے۔
- ۶۔ سیاق و سباق یا نظم قرآن سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔
- ۷۔ قواعد عربیہ کے خلاف تفسیر کی جاتی ہے۔^۲

۱ جیسا کہ قرآن کی آیت سُنُّوْهُمْ اٰیٰتِنَا فِی الْاَفَاقِ وَفِی اَنْفُسِهِمْ جو کہ کئی دور میں نازل ہوئی اور مشرکین مکہ کو مخاطب کر کے کہا گیا کہ ہم انہیں کائنات میں اور ان کے اپنی ذاتوں میں نشانیاں دکھائیں گے، کو سائنسی تحقیقات پر محمول کرنا اور آیات آفاق سے مراد کاسالوجی، اسٹراٹوجی اور متعلقہ علوم کے اکتشافات لینا۔

۲ التصیری فی التفسیر۔ ص ۲۰۲: کاندھلوی، محمد مالک، التحریر فی اصول التفسیر، قرآن محل، کراچی، ۱۳۸۲ھ،

علم الاعتبار ان تمام عیوب سے پاک ہوتا ہے اور اگر علم الاعتبار میں درج بالا نقائص موجود ہوں تو تفسیر باطل کے زمرہ میں ہی شمار ہوگا۔

علم الاعتبار کے جواز کے لیے دلیل شرعی:

علماء کرام نے علم الاعتبار کے جواز پر احادیث نبویہ اور اقوال صحابہ سے متعدد طرق پر استدلال کیا ہے۔ ذیل میں مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت نقل کی جاتی ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”رہا یہ سوال کہ جس طرح صوفیاء نے علم الاعتبار کا استعمال کیا ہے، کیا نصوص میں بھی ایسا استعمال آیا ہے۔ تو میں کہتا ہوں کہ بجز اللہ اس کی نظیر نصوص میں بھی موجود ہے اور یہی بات شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علم الاعتبار کا استعمال فرمایا ہے ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا قَدْ كُتِبَ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ وَمَقْعَدُهُ مِنَ الْجَنَّةِ
قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا نَتَّكِلُ عَلَى كِتَابِنَا وَنَدْعُ الْعَمَلُ؟ قَالَ:
(اعْمَلُوا فِكُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ) قَالَ: (أَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ
السَّعَادَةِ فَسَيَسِّرُ لِعَمَلِ السَّعَادَةِ، وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ
فَسَيَسِّرُ لِعَمَلِ الشَّقَاوَةِ) ثُمَّ قَرَأَ: فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ
بِالْحُسْنَى¹

”تم میں سے کوئی ایسا شخص نہیں جس کا ٹھکانا جہنم یا جنت میں نہ لکھا جا چکا ہو صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کی اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تو کیا ہم اپنی تقدیر پر بھروسہ کر

1 الطیالسی، أبو داود سلیمان بن داود بن الجارود البصری (التبوتی: 204ھ)، مسند آبی داود الطیالسی،

تحقیق: الدکتور محمد بن عبد الحسین التركي، دار هجر، مصر، طبع اول، 1419ھ / 1999ء، ج 1، ص 127،

رقم الحدیث: 136

لیں اور عمل کرنا چھوڑ دیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا عمل کرو کہ ہر شخص کے لیے ان اعمال کو آسان کر دیا جاتا ہے جن کے لیے وہ پیدا کیا گیا۔ جو شخص اہل سعادت میں سے ہو گا اسے اہل سعادت کے اعمال (یعنی نیکیوں) کی توفیق ہوگی اور جو بد بخت ہو گا اسے بد بختوں کے اعمال کی توفیق ہوگی۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا: فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے بطور اعتبار کے اس آیت سے حدیث کے مضمون پر استشہاد فرمایا جس سے مقصود تشبیہ دینا ہے اگر کوئی شاہ صاحب کے قول کو نہ مانے تو پھر ان کا ربط بیان کر دے جو اس کے لیے ناممکن ہو گا۔²

مجاز اور اعتبار میں فرق

اصطلاحاً مجاز اس لفظ کا نام ہے جسے معنی غیر موضوع لہ (وہ معنی جن کے لیے لغوی اعتبار سے وہ لفظ بنانا ہو) کے لیے استعمال کیا گیا ہو۔ علامہ بزدوی رحمۃ اللہ علیہ مجاز کی تعریف اس طرح فرماتے ہیں۔

وَالْمَجَازُ اسْمٌ لِمَا أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ³
مجاز وہ لفظ ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد لیے گئے ہوں۔

1 شاہ ولی اللہ دہلوی، احمد بن عبد الرحیم (التوتنی: 1176ھ)، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، تعریب: سلمان الحسینی الندوی، دار الصحوة، القاہرہ، طبع دوم، 1407ھ / 1986ء، ص 191 (ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اهتم بفن الاعتبار والاستشهاد، وسلک منهجه وطريقه ليكون سنة لعلماء أمته وفتحاً لباب العلوم الوهية التي خصوا بها من أمثلة ذلك أنه صلی اللہ علیہ وسلم تمثل بقوله تعالى { فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى } في مسألة القدر)

2 تھانوی، مولانا اشرف علی، خطبات حکیم الامت، ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، 1323ھ، ج 20، ص 223

3 بزدوی، علی بن محمد، کنز الوصول الی معرفۃ الاصول میر محمد کتب خانہ، کراچی، سن، ص 10

ملاجیون نور الانوار میں لکھتے ہیں:

اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين المعنى
المَوْضُوعَ لَهُ و غير المَوْضُوعَ لَهُ

مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنی مراد لیے گئے ہوں جن کے لیے اسے
نہیں بنایا گیا اور اس کی وجہ معنی

موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں مناسبت کا پایا جانا ہے۔

یعنی جب کسی لفظ کو مجازاً استعمال کیا جاتا ہے تو اس کے حقیقی معنی مراد نہیں ہوتے جن
کے لیے اس لفظ کو بنایا گیا ہوتا ہے بلکہ غیر موضوع لہ معنی مراد ہوتے ہیں اور حقیقی اور
مجازی معنوں میں کوئی معنوی یا صوری مشابہت پائی جاتی ہے۔ معنوی مشابہت کو استعارہ
اور صوری مشابہت کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔ ملاجیون نے نور الانوار میں لکھا ہے کہ
اصولیین کے عرف میں استعارہ اور مجاز مترادف ہیں لیکن الہ بلاغت کے نزدیک اگر تشبیہ
کا تعلق ہو تو اسے استعارہ کہا جاتا ہے اور اس کی اقسام ہیں اور تشبیہ کا تعلق نہ ہو بلکہ غیر تشبیہ
کا تعلق ہو جو کہ پچیس طرح کے ہیں مثلاً سبب کا تعلق، مسبب کا تعلق، حالت کا تعلق، مقام کا
تعلق، لازم کا تعلق، ملزوم کا تعلق تو اسے مجاز مرسل کہا جاتا ہے۔ علامہ نسفی نے مجاز مرسل
کے تمام علاقات کو صوری اتصال سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ یعنی تشبیہ کے تعلق کو معنوی
اتصال سے تعبیر کیا ہے۔ ملاجیون نے معنوی اتصال کی مثال بہادر آدمی کو شیر کہنا اور
اتصال صوری کی مثال بارش کو ”مطر“ کی بجائے اتصال صوری یعنی اوپر اور بلندی سے برسنے
کی وجہ سے ”سما“ (آسمان) کہنا بیان کی ہے۔¹

1 ملاجیون، شیخ احمد، شرح نور الانوار علی النار مع کشف الاسرار، دار الکتب العلمیہ بیروت،، طبع اول، ۱۹۸۶ء، ج ۱،

مندرجہ بالا بحث سے درج ذیل نکات ثابت ہوئے۔

۱۔ مجاز میں معنی غیر موضوع لہ مراد ہوتے ہیں جو کہ سیاق و سباق اور قرینہ سے معلوم ہوتے ہیں۔

۲۔ حقیقی معنی اور مجازی معنی میں معنوی یا صوری مشابہت پائی جاتی ہے۔

جب کہ

۱۔ اعتبار میں معنی غیر موضوع لہ مراد لیے جاتے ہیں لیکن غیر موضوع لہ معنی مراد لینے کے لیے قرینہ لغوی یا عرفی نہیں ہوتا نہ ہی سیاق اس کی طرف متوجہ کرتا بلکہ ذوق و وجدان سے اعتباری معنی کی جانب ذہن منتقل ہوتا ہے۔

۲۔ مجاز میں حقیقی معنی اور معنی غیر موضوع لہ میں معنوی یا صوری مشابہت پائی جاتی ہے۔ اعتبار میں معنوی یا صوری مشابہت عرفاً نہیں ہوتی بلکہ ذوقاً اور مآلاً ہوتی ہے۔

کنایہ اور اعتبار میں فرق

کنایہ اس لفظ کو کہتے ہیں جس کے استعمال میں اس کے معنی موضوع لہ کی بجائے اس کے لازمی معنی مراد ہوتے ہیں لیکن اس کے معنی موضوع لہ متروک نہیں ہوتے۔ کنایہ کا استعمال اس لیے کیا جاتا ہے کہ بسا اوقات بات کو صراحتاً کہنا خلاف مصلحت ہوتا ہے یا خلاف ادب یا خلاف فصاحت^۱ علوم البلاغت کی کتب میں کنایہ کی مباحث کے تحت یہی لکھا گیا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس سے اس کے لازمی معنی مراد ہوتے ہیں لیکن اس کے لفظی معنی مراد لینا بھی درست ہوتا ہے۔ جیسے کہ کہا جائے فلاں طویل النجاد ہے یعنی طویل القامت ہے یا کہا جائے فلاں عورت نوؤم الضحیٰ ہے (چاشت کے وقت تک سونے والی) یعنی مرفع الحال

۱ سیوطی، عبدالرحمان، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، دارالکتب العربی، بیروت، طبع اول، ۱۹۹۹ء،

مخدومہ ہے۔ اسے اپنے اہم امور سر انجام دینے کے لیے خود مشقت کرنے کی احتیاج نہیں، چونکہ چاشت کا وقت عرب خواتین کے لیے گھریلو معاملات نمٹانے، ضروری اسباب مہیا کرنے اور مسائل کی اصلاح کرنے کا وقت ہوتا تھا، اس لیے اس وقت وہ نہیں سوتی تھیں سوائے ان خواتین کے جن کے خدام ان کی جگہ ان کے امور سر انجام دے رہے ہوتے ہیں۔ یہاں طویل النجاد اور نووم الضحیٰ کے لفظی معنی مراد لینا بھی بغیر کسی تاویل کے درست ہے۔¹

کنایہ سے متعلق مندرجہ بالا بحث سے درج ذیل نکات سامنے آتے ہیں۔
 الف: کنایہ میں لفظی معنی مراد نہیں ہوتے بلکہ لازمی معنی مراد ہوتے ہیں۔
 ب: کنایہ میں لفظی معنی مراد لینا بھی درست ہوتا ہے۔ جبکہ

الف۔ اعتبار میں نہ لازمی معنی مراد لیے جاتے ہیں اور نہ ہی لفظی
 ۲۔ اعتبار کے تحت بیان کردہ معنی نہ لازمی معنی ہوتے اور نہ لفظی۔

اشارۃ النص اور اعتبار میں فرق

علامہ نسفی رحمۃ اللہ علیہ اشارۃ النص سے استدلال کے بارے میں لکھتے ہیں:

واما الاستدلال باشارة النص فهو: العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه
 غیر مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه²

1 السکاکی، یوسف بن ابی بکر بن محمد بن علی الخوارزمی الحنفی، أبو یعقوب (التونی: 626ھ)، مفتاح العلوم، تحقیق: نعیم زرزور، دار الکتب العلمیة، بیروت، طبع دوم، 1407ھ / 1987ء، ص ۳۰۲۔
 الصعیدی، عبد المتعال (التونی: 1391ھ)، بنیۃ الايض لتلخیص المفتاح فی علوم البلاغہ، مکتبۃ الآداب، طبع ہفتدہم، 1426ھ / 2005ء، ج ۳، ص ۵۳۸

2 نسفی، عبد اللہ بن احمد، کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار، دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول،

اشارۃ النص سے استدلال یہ ہے کہ کسی (نص کے) لغوی نظم سے کوئی بات ثابت ہو لیکن کلام کو اس مقصد کے لیے لایا نہ گیا ہو اور سیاق و سباق سے بھی اس بات کا تعلق نہ ہو اور نہ ہی وہ بات کلام سے ظاہر اور واضح ہو۔

درج بالا تعریف سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اشارۃ النص سے ثابت معنی

- ۱- مقصود کلام نہیں ہوتے۔
 - ۲- کلام کے سیاق و سباق سے متعلق نہیں ہوتے۔
 - ۳- ظاہر و واضح نہیں ہوتے۔
 - ۴- از روئے لغت غور و فکر کرنے سے سمجھ میں آتے ہیں۔
- ۱- علم الاعتبار سے بات ثابت نہیں ہوتی جبکہ اشارۃ النص سے ثابت بات، ثابت بالنص ہی ہوتی ہے۔

- ۲- علم الاعتبار سے بیان کی جاے والی بات لغت پر غور و فکر سے واضح نہیں ہوتی البتہ قواعد عربیہ کے خلاف نہیں ہوتی۔
- ۳- علم الاعتبار اور اشارۃ النص میں یہ نکات مشترک ہیں کہ ان دونوں سے کے تحت بیان ہونے والی بات مقصود کلام نہیں ہوتی، کلام کے سیاق و سباق سے اس کا تعلق نہیں ہوتا، اور ظاہر و واضح نہیں ہوتی۔ ان مشترکات کی وجہ سے علم الاعتبار کو تفسیر اشاری بھی کہہ دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ تفسیر کا اطلاق حقیقتاً نہیں ہوتا بلکہ عرفاً ہوتا ہے۔

قیاس اور اعتبار میں فرق

قیاس کی تعریف کرتے ہوئے علامہ ابو بکر جصاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

الْقِيَاسُ: أَنْ يُحْكَمَ لِلشَّيْءِ عَلَى نَظِيرِهِ الْمَشَارِكِ لَهُ فِي عِلَّتِهِ

المُوجِبَةُ لِحُكْمِهِ¹

قیاس یہ ہے کہ کسی چیز پر اس کی نظیر میں موجود اس علت مشترکہ، جو کہ موجب حکم ہے، کی بنیاد پر (ویسا ہی) حکم لگایا جائے۔
اس تعریف سے یہ واضح ہے قیاس میں مقیاس اور مقیاس علیہ میں ایک جیسا حکم لگانے کی وجہ اشتراک علت ہے۔ جبکہ اعتبار کی بنیاد اشتراک علت نہیں بلکہ مقیاس اور مقیاس علیہ میں مشابہت و مناسبت ہوتی ہے۔
مولانا تھانوی لکھتے ہیں:

”پس یہ اعتبار قیاس تصرفی ہے اور مشابہہ ہے قیاس فقہی کے۔ مگر یہاں قیاس فقہی نہیں صرف مقیاس میں تشابہہ ہے اور اس مشابہت کا حکم میں کوئی اثر نہیں بلکہ حکم خود مستقل دلیل سے ثابت ہے۔“²

اعتباری معنی اور منصوص معنی میں اشتراک علت کا نہیں ہوتا بلکہ صوفی باصفایا عالم بے ریا کی قلبی توجہ کا نتیجہ ہوتا ہے جو الفاظ قرآنی اور اعتباری معانی میں ایک غیر محسوس قربت پاتا ہے۔ لہذا یہ تصریف معانی کی ایک صورت ہے۔³
قرآن اور علم الاعتبار کی چار جہتیں:
علم الاعتبار کا قرآن سے چار جہتوں سے تعلق ہوتا ہے۔

۱۔ بیان معانی قرآن المعروف بہ تفسیر اشاری

۲۔ تعبیر خواب

1 جصاص، ابو بکر احمد بن علی، الفصول فی الاصول، تحقیق: ڈاکٹر عمیل جاسم النشمی، وزارہ الاداقاف واشئون

الاسلامیہ، کویت، طبع اول، ۱۹۸۵ء، ج ۳، ص ۹

2 خطبات حکیم الامت، ج ۲۰، ص ۳۲۳

3 مزید دیکھئے: اشرف علی تھانوی، بوادر النواور، ادارہ اسلامیات لاہور، 1985ء، طبع اول ص: 394-396

۳۔ رقیہ و وظائف

۴۔ تفاؤل و استخارہ

بیان معانی قرآن المعروف بہ تفسیر اشاری:

صوفیاء کی تفاسیر کے نام سے معروف کتب در حقیقت علم الاعتبار کے اطلاق کا نتیجہ ہیں۔ ان پر عرف و عموم کے تحت تفسیر کے لفظ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے ورنہ وہ تفاسیر نہیں ہوتیں اور ان میں بیان کردہ معانی قرآن لطائف و اشارات ہوتے ہیں۔ متقدمین و متاخرین صوفیاء نے قرآن سے متعلق اپنے مکاشفات اور واردات قلبیہ بیان کیے ہیں۔ جیسا کہ تفصیلاً بیان کیا گیا کہ اگر یہ مکاشفات و واردات قلبیہ بعنوان تفسیر بیان کیے جائیں اور قرآن کے ظاہری معنی و مفہوم کا انکار ہو یا عقائد مسلمہ کے خلاف ہوں تو ان کی حیثیت تفسیر باطل کی ہو گی جو تحریف معنوی کے مترادف ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ اہل حق صوفیاء نے ان اشارات و لطائف کو کبھی تفسیر کا عنوان نہیں دیا۔ صوفیاء میں غالی اور گمراہ طبقے نے ان اشارات و اسرار پر تفسیر کا اطلاق کر کے ٹھوکر کھائی۔ ذیل میں علم الاعتبار صحیح اور علم الاعتبار باطل کی امثلہ پیش کی جاتی ہیں۔

مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب بوادر النوار میں چند اصولی باتیں بیان کرنے کے بعد ان کا رد کیا ہے جنہوں نے مسئلہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو قرآن سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

”مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود مسائل کشفیہ ہیں کسی نص کے مدلول نہیں۔ ایسے مسائل کے لیے یہی غنیمت ہے کہ وہ کسی نص سے متضاد نہ ہوں یعنی کوئی نص ان کی نافی نہ ہو۔ باقی اس کی کوشش کرنا کہ نص کو ان کا مثبت بنایا جائے اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر نص اس کی محتمل ہو تو درجہء احتمال تک

اس کا رکھنا غلو تو نہیں مگر تکلف ہے اور اس کو درجہ احتمال سے بڑھا دینا غلو ہے۔ اور اگر وہ محتمل بھی نہ ہو تو اس کا دعویٰ کرنا احتمالاً یا جزءاً صریحاً تحریف ہے نص کی۔ البتہ اگر وہ دعویٰ بطور تفسیر و تاویل کے نہ ہو محض بطور علم اعتبار کے ہو تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ وہ حکم اگر کسی اور نص سے ثابت ہو تب تو وہ اعتبار داخل حدود ہے اور اگر وہ کسی اور نص سے ثابت نہ ہو تو وہ بھی تکلف ہے۔ چونکہ ان مسائل (یعنی وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے بارے میں) کے متعلق نصوص میں بعض نے تکلف کا ارتکاب کیا اور بعض نے غلو کا اور بعض نے تحریف کا اس لیے نمونہ کے طور پر اس باب میں چند تنبیہات کرتا ہوں۔“

مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تنبیہ ذیل میں نقل کی جاتی ہے :

” آیت كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ میں بعض نے کہا کہ ہالک کے معنی معدوم کے ہیں معلوم ہوا کہ سب ممکنات اس وقت بھی معدوم ہیں یہی وحدۃ الوجود ہے۔ اور یہ تکلف یا غلو ہے۔ کیونکہ یہاں ہالک اسم فاعل بمعنی مستقبل ہے یعنی سب معدوم ہو جائیں گے بمعنی حال نہیں کہ اس وقت معدوم ہیں جیسا کہ ایک دوسرے مسئلہ پر اسی آیت سے بعض کا استدلال تحریف ہے وہ مسئلہ تجدید امثال ہے۔ اس لیے بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ ہر موجود دوسری آن میں معدوم ہوتا رہتا ہے۔ روح المعانی میں اس کو نقل کر کے کہا گیا ہے ولا یخفی ابطالانہ“^۱

اب دو مثالیں علم الاعتبار صحیح کی مولانا اشرف علی تھانوی کی کتاب مسائل السلوک

۱ تھانوی، مولانا اشرف علی، بوادر النواذر، ادارہ اسلامیات، انارکلی لاہور، طبع اول، ۱۹۸۵ء، ص ۶۶۳، ۶۶۴
 ۲ آلوسی، شہاب الدین محمود بن عبد اللہ (المتوفی: 1270ھ)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، تحقیق: علی عبد الباری عطیہ، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، 1415ھ، ج ۱۰، ص ۳۳۶

من کلام ملک الملوک سے نقل کی جاتی ہیں:

۱۔ مولانا تھانوی نے آیت ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُخَكِّمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾^۱ کے تحت عنوان باندھا ہے ”وساوس شیطانیہ خود بخود مضحل ہو جاتے ہیں“ اس کے بعد اعتباراً تحریر فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی عادت جاری ہے کہ وساوس شیطانی خود بخود مضحل ہو جاتے ہیں۔ اس کے لیے مستقل تدبیر کی ضرورت نہیں اور یہی بعینہ قول ہے محققین اہل تربیت کا۔^۲

۲۔ ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾^۳ (اور اپنی زینت ظاہر نہ ہونے دیں مگر اپنے شوہروں کے سامنے) کے تحت ”اسرارِ ناہل کے سامنے پیش نہ کیے جائیں“ کا عنوان باندھا کر لکھتے ہیں اس کی نظیر ہے کہ زینتِ اسرار کو اس کے نامحرم یعنی نااہل سے پوشیدہ رکھنا چاہیے۔^۴ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے مماثلت و مشابہت کے باعث جو مسائل ان آیات کے تحت بیان کیے ہیں وہ دیگر دلائل سے ثابت ہیں۔ لہذا ان آیات کا مدلول نہ قرار دیتے ہوئے ان نکات کا بیان تصریفِ معانی کی ایک حسین صورت ہے۔

تعبیر خواب

خواب انسانی زندگی کا لازمہ ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خوابوں کو نبوت کا چھبیا لیسواں حصہ قرار دے کر ان کی اہمیت کو واضح فرمایا^۵ خواب کی تعبیر بتانا ایک فن ہے جس کا دارو

۱ الحج۔ ۵۲

۲ تھانوی، مولانا شرف علی، مسائل السلوک من کلام ملک الملوک، دارہ اسلامیات لاہور، ۱۳۱۱ھ، ص ۳۶۲

۳ النور۔ ۳۱

۴ مسائل السلوک من کلام ملک الملوک، ص ۳۷۵

۵ البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، دار السلام للنشر و التوزیع، الریاض، حدیث نمبر ۶۹۸۷، ۱۳۲۹ھ،

مدار علم الاعتبار پر ہی ہے۔ لغوی طور پر بھی لفظ تعبیر اور اعتبار کا اشتقاق ایک ہی مادہ سے ہے۔ ذیل میں ہم امام ابن سیرین کی کتاب تعبیر الروایا سے دو مثالیں پیش کرتے ہیں جس سے واضح ہو گا کہ خوابوں کی تعبیر کے سلسلے میں قرآن حکیم سے علم الاعتبار سے کس طرح کام لیا جاتا ہے۔

۱۔ ایک شخص حضرت ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور سوال کیا کہ میں نے ایک خواب دیکھا ہے کہ میں نماز کے لیے اذان کہتا ہوں آپ نے جواب دیا کہ تم حج کرو گے۔ پھر اسی وقت ایک دوسرا شخص آیا اس نے سوال کیا کہ میں نے خواب میں اپنے آپ کو نماز کے لیے اذان کہتے دیکھا ہے۔ آپ نے تعبیر دی کہ تم پر چوری کی تہمت لگائی جائے گی۔

شاگردوں نے حضرت ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ سے دریافت کیا کہ دونوں کے خواب کی ایک ہی صورت ہے کہ دونوں شخص خواب میں اذان نماز دیتے ہیں دونوں کی تعبیر میں اختلاف کیوں ہے۔ آپ نے جواب دیا کہ پہلے شخص کے چہرے سے نیک بختی کے نشان ظاہر ہوتے ہیں میں نے کہا تم حج کرو گے۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ (لوگوں میں حج کا اعلان کرو) اور دوسرے شخص میں میں نے فساد اور مخالفت کے نشانات دیکھے تو میں نے تعبیر بیان کی تم چوری میں پکڑے جاؤ گے۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے - أَذِّنْ مُؤَذِّنًا يَسْمَعُهَا الْعَبِيدُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ¹ (منادی نے پکارا قافلے والو تم ضرور چور ہو)۔ اس واقعہ میں آیات کے اندر لفظ اذان سے مناسبت کی بنیاد پر خوابوں کی تعبیر کی گئی اور یہی علم الاعتبار ہے۔

۲۔ امام ابن سیرین فرماتے ہیں کہ حضرت ابراہیم کرمانی نے فرمایا اگر کوئی خواب دیکھے کہ اندھیرے میں تھا اور روشنی میں آگیا اور پھر اندھیرے میں آیا دلیل ہے کہ منافق ہو گا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا¹

اس میں آیت اور خواب کی معنوی مشابہت کی بنیاد پر صاحب خواب پر نفاق کا حکم لگایا گیا۔
رُقیہ ووظائف

رُقیہ کے معنی میں دم کرنا اور جھاڑ پھونک وغیرہ شامل ہیں۔ قرآنی آیات والفاظ جن کے ذریعے دم کیا جاتا ہے یا بطور رد ووظیفہ بتائے جاتے ہیں، کا دار و مدار بھی علم الاعتبار پر ہے۔ ذیل میں دو مسئلہ مولانا اشرف علی تھانوی کی کتاب ”اعمال قرآنی“ سے پیش کی جاتی ہیں:

۱۔ برائے شیرینی پھل: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَاذُوا يَفْعَلُونَ﴾² (پس انہوں نے اس کو ذبح کر دیا اگرچہ وہ ایسا کرنے والے نہ تھے) یہ آیت پڑھ کر خربوزہ یا کوئی چیز تراشے تو انشاء اللہ لذیذ و شیریں معلوم ہوگی۔ ذبح اور کاٹنے کی مناسبت سے یہ آیت بطور وظیفہ / دم بتائی گئی۔

۲۔ تسخیر سوار: ﴿أَفْعَبِرَ دِينَ اللَّهِ يَبْنُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾⁴ ”اگر سواری کا جانور گھوڑا، اونٹ سواری کے وقت شوخی و شرارت کرے اور چڑھنے نہ دے تو اس آیت کو تین مرتبہ پڑھ کر اس نے

1 البقرہ-۲۰

2 البقرہ-۷۱

3 تھانوی، مولانا اشرف علی، اعمال قرآنی، حمید بک ڈپو، لاہور، ص ۲، ص ۲

4 آل عمران-۸۳

کان میں پھونک دے ان شاء اللہ ٹھیک ہو جائے گا۔“ سواری کا قابو میں نہ آنا اور بیغون میں مناسبت ہے اور سواری کا قابو میں آجانا اور اسلم میں مناسبت ہے۔

تقاؤل اور استخارہ

تقاؤل کا مطلب فال لینا ہے۔ قرآن حکیم سے فال لینے کے دو درجے ہیں۔ ایسا تقاؤل جس کی حقیقت صرف اتنی ہو کہ اس سے امید کو تقویت ملے لیکن اعتقاد اور توکل علی اللہ میں فساد نہ ہو تو جائز ہے۔ اسے نیک شگون لینا بھی کہا جاسکتا ہے۔ اگر اعتقاد کا فساد ہو اور تقاؤل کی بنیاد پر نفس اور سعد کا تعین ہو اور اور زندگی کے معاملات کو فال کے ذریعے چلایا جائے تو یہ ناجائز ہے۔ مولانا تھانوی لکھتے ہیں:

”اسی طرح اہل فال کبھی قرآن سے اپنے خاص احکام خبریہ یا انشائیہ پر استدلال کرتے ہیں تو کیا وہ علوم قرآن میں داخل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً اگر مسیٰ زید کا اپنی بی بی سے کچھ جھگڑا ہو اور اس کو یا تو تردد ہو کہ اس معاملہ کا انجام کیا ہو گا یا یہ تردد ہو کہ مجھ کو اس میں کیا کرنا چاہیے۔ اور وہ قرآن سے تقاؤل کرے اور اتفاق سے اس میں سورہ احزاب کی آیات جو زید بن حارثہ کے باب میں نازل ہوئیں ہیں نکل آئیں اور اس سے اپنے انجام پر استدلال کرے کہ مفارقت ہوگی یا اس مشورہ پر استدلال کرے کہ اس سے مفارقت کر لینا مناسب ہے اور واقع میں بھی ایسا ہی ہو تو کیا یہ استدلال صحیح ہے؟ اور کیا قرآن سے اس خبر یا انشاء کی صحت کا اعتقاد جائز ہو گا؟ اسی واسطے محققین علماء نے ایسے تقاؤل حرام کہا ہے“

استخارہ کا مطلب مشورہ لینا ہے۔ استخارہ سے مراد منقول دعا پڑھ کے کسی اہم معاملہ

میں اللہ سے مشورہ طلب کرنا ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسان دعا پڑھ کے جس طرف قلب مائل ہو وہ کام کر دے۔ لیکن امت کے بعض علماء و صوفیاء نے اپنے اذواق و تجربات کی روشنی میں بعض خاص آیات پڑھ کے استخارہ کرنے کے طریقے بھی بتائے۔ ایک طریقہ یہ ہے سورۃ لقمان کی آیت **يَا بَنِيَّ إِنَّهَا إِن كُنْتَ مِن ثِقَلٍ حَبِيبَةٍ مِّنْ خَزَائِلِ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ** لکورات سونے سے پہلے با وضو ہو کر ایک سو ایک بار پڑھے اور بلا گفتگو کیے پاک بستر پر سو جائے اور جب تک نیند نہ آجائے یہ پڑھتا رہے یا خیر اخبرنی۔ اس کے نتیجے میں استخارہ کرنے والا جب صبح اٹھتا ہے تو اس کے ذہن یا زبان پر فوراً کوئی آیت آتی ہے۔ جس سے اس معاملہ کے خیر یا شر ہونے پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ راقم نے متعدد بار اس کا تجربہ کیا ہے۔ جیسے ایک بار ایک نکاح کے سلسلے میں استخارہ کیا تو صبح بیدار ہوا تو زبان پر یہ آیت تھی **وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا**۔² یہ آیت اثنی عشرہ کی اشارہ کی حامل ہے۔ اسی طرح ایک دوست کو ایک مسئلہ میں کسی کے خلاف قانونی چارہ جوئی کرنا تھا تو کیس کرنے کے لیے استخارہ کیا تو صبح بیدار ہوتے ہی اس کی زبان پر یہ آیت تھی **فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ**³

الغرض تفسیر قرآن کے تناظر میں علم الاعتبار ایک اہم علم ہے جس کے ذریعے تعبیرات قرآن کو اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ قرآن کے نظائر کو دوسرے نظائر کے ساتھ مشابہت کی بنیاد پر واضح کیا جاتا ہے۔ اسی کے ذریعے قرآن کی آیات میں نظم معنوی کی ایک شکل سامنے آتی ہے اور تصریف آیات کی معنوی صورت کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کی حیثیت اصطلاحی تفسیر کی نہیں ہوتی بلکہ نکات و لطائف کی ہوتی ہے۔

1 لقمان- ۱۶

2 الانشاق- ۹

3 الانفال- ۱۳

علم الوجوه والنظائر

کسی زبان میں تطور و ترقی کی علامت جہاں گونا گوں جذبات و خیالات اور متنوع واقعات و حادثات کے لیے الفاظ و تراکیب کی کثرت ہے وہاں زبان کی ترقی کا ایک مظہر کسی ایک لفظ کا معانی کی متعدد جہات کا حامل ہونا ہے۔ اہل زبان کے استعمالات سے الفاظ اپنی معنویت میں اضافہ کرتے جاتے ہیں یہاں تک کہ ایک لفظ متعدد معانی کا ظرف بن جاتا ہے۔ قرآن مجید میں بھی ایک ہی لفظ کے متعدد معانی میں استعمالات سے بلاغت کا اعجازی شان کے ساتھ ظہور ہوا ہے۔ قرآن مجید سے متعلق وہ علم جس میں قرآنی الفاظ کے متعدد معانی میں استعمالات اور ان استعمالات کے معنوی اثرات کو زیر بحث لایا جاتا ہے علم وجوہ و نظائر کہلاتا ہے۔

وجوہ و نظائر کی لغوی تفہیم

وجہ کی جمع وجوہ ہے۔ وجہ کا لفظ متعدد معانی میں مستعمل ہے۔ جن میں چہرہ، جہت، اول حصہ و مبداء و مقصد شامل ہیں۔ کلام کے تناظر میں وجہ کا مطلب وہ پہلو جس کا قصد کیا گیا ہو۔ لسان العرب میں ابن منظور لکھتے ہیں:

وَوَجْهُ الْكَلَامِ: السَّبِيلُ الَّذِي تَقْصِدُهُ بِهِ¹

وجہ کلام سے مراد وہ مقصد ہے جس کے لیے کلام کا یہ انداز اختیار کیا گیا ہوتا۔ نظائر نظیر کی جمع ہے جس کے معانی مثل، مانند اور مشابہ وغیر ہم ہیں۔ لسان العرب میں ابن منظور اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

والتَّظْيِيرُ: المِثْلُ، وَقِيلَ: المِثْلُ فِي كُلِّ شَيْءٍ. وَفُلَانٌ نَظِيرُكَ أَي مِثْلُكَ لِأَنَّهُ إِذَا نَظَرَ إِلَيْهِمَا التَّأْظُرُ رَأَاهُمَا سَوَاءً. الْجَوْهَرِيُّ: وَنَظِيرُ الشَّيْءِ مِثْلُهُ. وَحَكَى أَبُو عُبَيْدَةَ: النَّظَرُ وَالتَّظْيِيرُ بِمَعْنَى مِثْلِ النَّدِّ وَالتَّنْدِيدِ— قَالَ الْفَرَاءُ: يُقَالُ نَظِيرَةُ قَوْمِهِ وَنَظُورَةُ قَوْمِهِ لِلَّذِي يُنْظَرُ إِلَيْهِ مِنْهُمْ، وَيُجَمَعَانِ عَلَى نَظَائِرٍ، وَجَمْعُ التَّظْيِيرِ نَظْرَاءُ، وَالْأُنثَى نَظِيرَةٌ، وَالْجَمْعُ التَّظَائِرُ فِي الْكَلَامِ وَالْأَشْيَاءِ كُلِّهَا.¹

نظیر بمعنی مثل ہے۔ کہا گیا: ہر چیز میں کوئی چیز دوسرے کی طرح ہو تو نظیر ہے۔ جب کہا جاتا ہے کہ فلاں تمہاری نظیر ہے تو مطلب تماری مثل ہے کیونکہ جب کوئی دیکھنے والا دونوں کی طرف دیکھے گا تو اسے دونوں ایک سے دکھائی دیں گے۔ الجوہری نے کہا ہے کہ کسی چیز کی نظیر اس کی مثل ہے۔ ابو عبیدہ سے منقول ہے: النظر و التظیر بمعنی برابری اور ہم مرتبہ ہے۔ فراء کا قول ہے: نظیرة قومہ یا نظورۃ قومہ اس شخص کے لیے کہا جاتا ہے جس کو ان میں سے مثال سمجھا جاتا ہے۔ نظیرة اور نظورۃ ان دونوں کی جمع نظائر ہے۔ نظیر کی جمع نظراء بھی ہے اور تانیث نظیرة ہے۔ نظائر، کلام اور اشیاء سب پر بولا جاتا ہے۔

وجوہ و نظائر کی اصطلاحی تفہیم

اس فن سے متعلق قدیم علماء کی کتب کے مطالعے سے علم وجوہ و نظائر کی اصطلاحی تعریف سے دو مواقف سامنے آتے ہیں۔

علامہ ابن جوزی کا موقف

علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ کا موقف ہے کہ قرآن مجید کے وہ الفاظ جن کا مادہ اشتقاق اور

حركات ایک ہی ہوں لیکن قرآن میں مختلف مقامات پر وہ مختلف معانی میں استعمال ہوئے ہوں، کو نظائر اور ان کے مختلف معانی کو وجوہ کہا جائے گا۔ جیسے لفظ اَجْر ہے اس کا مادہ الف جیم را ہے اور حرکات تینوں حروف پر زبر ہے۔ اس لفظ کا لغوی مفہوم ”بدلہ“ کا ہے۔ قرآن میں یہ لفظ مہر نکاح، اجرت، ثواب اور نفقہ کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ یہ مختلف معانی اس کی ”وجوہ“ ہیں اور ہر وہ قرآنی مقام جہاں اس خاص معنی میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے یہ اس کی نظیر ہے۔ جیسے لفظ ”اجر“ اجرت کی وجہ (معنی) میں قرآنی نظیر اِنَّ اٰبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ اَجْرًا مَا سَقَيْتَ لَنَا ہے۔

اصلی مادہ کے حروف ایک ہونے باوجود حرکات مختلف ہونے کی مثال عَبْدَ (ن) يَجْبُدُ پر سٹش کرنا، عَبْدَ (ک) يَجْبُدُ، باپ دادا سے غلام ہونا اور عَبْدَ (س) يَجْبُدُ، غضبناک ہونا ہے۔ علامہ ابن جوزی لکھتے ہیں:

وَأَعْلَمُ أَنَّ مَعْنَى الْوُجُوهِ وَالنَّظَائِرِ أَنَّ تَكُونَ الْكَلِمَةَ وَاحِدَةً، ذَكَرْتُ فِي مَوَاضِعٍ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى لَفْظِ وَاحِدٍ، وَحَرَكَةٍ وَاحِدَةٍ، وَأُرِيدُ بِكُلِّ مَكَانٍ مَعْنَى غَيْرِ الْآخِرِ، فَلَفْظُ كُلِّ كَلِمَةٍ ذَكَرْتُ فِي مَوْضِعٍ نَظِيرٌ لِّلْفِظِ الْكَلِمَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْمَوْضِعِ الْآخِرِ، وَتَفْسِيرٌ كُلِّ كَلِمَةٍ بِمَعْنَى غَيْرِ مَعْنَى الْآخِرَى هُوَ الْوُجُوهُ. فَإِذْ نَظَائِرٌ: اسْمٌ لِلْأَلْفَاظِ، وَالْوُجُوهُ: اسْمٌ لِّلْمَعَانِي¹

جان لو کہ وجوہ و نظائر کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایک کلمہ جو قرآن میں مختلف مقامات پر لفظ واحد اور حرکت واحد کے ساتھ استعمال ہوا ہو لیکن ہر جگہ مختلف

1 ابن جوزی، عبد الرحمان بن علی، ابوالفرج (البتونی: ۵۹۷ھ)، نزہۃ الاعین النواظر فی علم الوجوہ والنظار، تحقیق:

محمد عبد اکرم کاظم الراضی، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، طبع سوم، ۱۹۸۷ء، ص ۸۳

معنی مراد لیے گئے ہوں۔ چنانچہ ہر لفظ جو کسی مقام پر مذکور ہے، دوسرے مقام پر مذکور لفظ کی نظیر ہے اور ہر لفظ کا معنی جو دوسرے لفظ سے مختلف ہے وجوہ ہیں۔ لہذا الفاظ کا نام نظائر ہے اور معانی کا نام وجوہ ہے۔
 علامہ الزرکشی **بعضہ** اور علامہ السیوطی **بعضہ** کا موقف
 علامہ زرکشی **بعضہ** اور سیوطی **بعضہ** کے نزدیک:

فَالْوُجُوهُ لِلْفِطْرِ الْمَشْتَرِكِ الَّذِي يُسْتَعْمَلُ فِي عِدَّةٍ مَعَانٍ كَلَفِطِ الْأُمَّةِ
 وَالنِّظَائِرُ كَمَا لَفَاطِ الْمَتَوَاطِنَةِ.¹

وجوہ مشترک لفظ کی ہوتی ہیں جو متعدد معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے امت کا لفظ اور نظائر سے مراد مترادف الفاظ ہیں۔

اس موقف کے مطابق امت کا لفظ چونکہ فرد، جماعت، مدت، قوم اور مخلوق کے معنوں میں مستعمل ہے یہ سب اس کی وجوہ ہیں۔ اور قرآن میں قریہ، بلد اور مدینہ کے الفاظ مترادف ہیں لہذا یہ نظائر ہیں۔

اس تعریف کے مطابق علم الوجوہ علیحدہ چیز ہے اور علم النظائر علیحدہ۔ دونوں کا باہم کوئی تعلق نہیں۔

حاکمہ اور راجح موقف

چار وجوہات کی بنیاد پر علامہ ابن جوزی **بعضہ** کے موقف کو راجح قرار دیا گیا ہے:

اول:..... علم وجوہ و نظائر پر ائمہ فن کی کتب میں علامہ ابن جوزی **بعضہ** کے موقف کے مطابق امثلہ پیش کی گئی ہیں۔ اس لیے اس موقف کو عملاً اہل علم کی طرف سے ترجیح

1 السیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراہیم، المہذب المصریۃ العامۃ

حاصل ہے۔

دوم: علامہ زرکشی و سیوطی نے مترادف الفاظ کو نظائر قرار دیا ہے۔ جب کہ علمائے لغت کے ہاں کسی زبان میں مترادف کا وجود محل نظر ہے اور اکثریت مترادفات کے وجود کی قائل نہیں ہے۔

سوم: علامہ زرکشی و سیوطی بڑھنے کے نزدیک کے مختلف معانی اس کی وجوہ ہیں جو استعمال سے ظاہر ہوتی ہیں۔ اور اس سے بالکل علیحدہ مترادف قرآنی الفاظ نظائر ہیں۔ اس لحاظ سے وجوہ اور نظائر دو علیحدہ چیزیں ہوئیں۔ علامہ سیوطی کا باب باندھنا فی معرفۃ الوجوہ والنظائر دو مختلف چیزوں کو جوڑنا ہے۔ جب وجوہ کا نظائر سے تعلق نہیں تو علم وجوہ و نظائر کی ترکیب کوئی معنی نہیں رکھتی۔

چہارم: خود علامہ سیوطی بڑھنے نے نظائر کی کوئی مثال نہیں دی۔

وجوہ اور مشترک کے درمیان فرق

مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو اپنی لغوی اصل کے اعتبار سے دو یا دو سے زیادہ معانی کے لیے تخلیق کیا گیا ہو۔ جیسے قرء کا لفظ اپنی لغوی اصل کے لحاظ سے حیض اور طہر دونوں معنوں میں وضع ہوا ہے۔¹ وجوہ اور مشترک کے درمیان درج ذیل فروق پائے جاتے ہیں

اول: وجوہ کا دارومدار ہمیشہ استعمال پر ہوتا ہے۔ لغوی اصل کی بنیاد پر مختلف وجوہ طے نہیں پائیں جب کہ مشترک لفظ کے معانی کا تعدد لغوی اصل کے باعث ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن میں لفظ صلاة متعدد معنوں میں آیا۔ یہ متعدد معانی استعمال کے باعث پیدا ہوئے ہیں نہ کہ صلاة لغوی اصل کے اعتبار سے متعدد معانی رکھتا ہے۔ لغوی اصل کے مطابق اس کا ایک ہی

1 عبد العزیز البخاری، علماء الدین، الخلیفی (التوتنی: 730ھ)، کشف الأسرار شرح أصول البزدری، دار الکتاب

معنی ”دعا“ ہے۔ اس کے مقابل لفظ ”نکاح“ لغوی اصل کے لحاظ سے دو معنوں میں تخلیق ہوا ہے ایک معنی عقد اور دوسرا وطی۔ قرآنی نص میں نکاح کے لفظ کے ایک معنی مفسر و فقیہ کو دلائل سے متعین کرنا پڑتے ہیں۔

دوم: وجوہ میں کسی لفظ کے اندر ایک ہی مقام پر معانی کا تعدد نہیں ہوتا بلکہ مختلف مقامات پر استعمال کے باعث معانی مختلف ہو کر متعدد ہو جاتے ہیں جب کہ مشترک میں ایک ہی جگہ پر معنوی تعدد اصلاً پایا جاتا ہے اور ایک معنی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ مثلاً قروء کا لفظ اپنی لغوی اصل کے لحاظ سے حیض اور طہر دونوں معنوں میں وضع ہوا ہے۔ یہ قرآن میں جہاں بھی استعمال ہوا ہے فقہانے اپنے اپنے دلائل کی بنیاد پر ایک ہی معنی متعین کیا ہے۔ چنانچہ حنفیہ نے ہر جگہ حیض مراد لیا ہے اور شافعیہ نے طہر۔

سوم: وجوہ میں تعدد سیاق کلام کے باعث ہوتا ہے۔ وجوہ کی تعیین سیاق کلام یعنی ما قبل کلام و مضمون سے ہوتی ہے جب کہ مشترک میں معنوی تعدد سیاق لغوی کے باعث ہوتا ہے۔ جیسے قرآن میں لفظ حمیم دو وجوہ میں مستعمل ہے ایک کھولتا ہوا گرم پانی اور دوسرا قریبی دوست۔ یہ دونوں معانی ذیل کی آیات میں سیاق کلام سے واضح ہو رہے ہیں۔ وَسُقُوا مَاءَ حَمِيمًا اور انہیں کھولتا پانی پلایا جائے گا۔ اس آیت میں ماء کے بعد گرم پانی کے معنی ممکن ہیں اور جب کہ دوسری آیت وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ میں لفظ صدیق (دوست) کے بعد حمیم کے معنی قریبی ہی ممکن ہیں۔

متعدد الوجوہ قرآنی الفاظ کی امثلہ

کتاب وجوہ و نظائر میں بہت سے الفاظ جو کثیر الوجوہ مع نظائر تحریر کیے گئے ہیں۔ مقاتل بن سلیمان (التوفی: ۱۵۰ھ) کی کتاب الوجوہ و النظائر میں ۱۱۸۵ الفاظ، حکیم ترمذی کی کتاب ”تحصیل نظائر القرآن میں ۸۱، اور مولانا سراج الاسلام حنیف نے ”اللباب فی تاویل الفاظ

اشکلت فی الکتب“ میں ۵۲۵ الفاظ کی وجوہ بیان کی ہیں۔^۱ سے قرآن مجید متعدد الوجوہ الفاظ میں سے دو بطور مثال پیش کیے جاتے ہیں۔

الصلاة

قرآن میں صلاۃ کا لفظ ۵ وجوہ میں وارد ہوا۔ ذیل میں وجوہ مع نظائر درج کیے جاتے ہیں
وجہ اول۔ فرض نماز

نظیر: فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا
مَوْقُوتًا

وجہ دوم۔ ثناء

نظیر: أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ

وجہ سوم: نماز سفر

نظیر: فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ

وجہ چہارم: نماز خوف

نظیر: وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ

وجہ پنجم: نماز جنازہ

نظیر: وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا

وجہ ششم: دعا و استغفار

نظیر: وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ

۱ محمد اویس، علم وجوہ نظائر کے تفسیر قرآن پر اثرات، مقالہ برائے پی ایچ ڈی سیشن ۲۰۰۸ء، صفحہ زاید اسلاک

سینٹر، جامعہ پنجاب لاہور، ص ۹

وجہ ہفتم: دین

نظیر: قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَابِكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا

وجہ ہشتم: قرأت

نظیر: وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ

وجہ نهم: عبادت گاہیں

نظیر: وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمْتِ سَوَامِعَ وَبِيَعٍ

وَصَلَوَاتٍ

وجہ دہم: ذکر

نظیر: كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ

وجہ یازدہم: رحمت و مغفرت

نظیر: هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ

إِلَى النُّورِ

وجہ دوازدہم: نماز جمعہ

نظیر: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

وجہ سیزدہم: اسلام

نظیر: فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى¹

وجہ چہار دہم: نماز عید الفطر

نظیر: وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى²

1 سراج الاسلام حنیف، اللہاب فی تاویل الفاظ اشکلت فی الکتاب، دار القرآن والسنة، مردان، طبع چہارم، ۲۰۱۲ء،

ص ۳۳۱، ۳۳۲

2 الطبری، محمد بن جریر، أبو جعفر، (التوفی: 310ھ)، جامع البیان فی تاویل القرآن، تحقیق: احمد محمد شاکر،

وجہ پانزدہم: نماز عید الاضحیٰ

نظیر: فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ¹

الارض

قرآن میں صلاۃ کا لفظ ۷ اوجہ میں وارد ہوا۔ ذیل میں وجوہ مع نظائر درج کیے جاتے ہیں۔

وجہ اول۔ سرزمین اردن

نظیر: وَلَا تَغشُوا فِي الْأَرْضِ مَفْسِدِينَ

وجہ دوم۔ قبر

نظیر: يَوْمَئِذٍ يَوْمِ الدِّينِ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ

الأرض

وجہ سوم: مدینہ منورہ

نظیر: أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا

وجہ چہارم: ارض التیہ

نظیر: قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ

وجہ پنجم: ارض اسلام

نظیر: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ

وجہ ششم: سرزمین مصر

نظیر: قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ

- وجہ ہفتم: مطلق زمین
- نظیر: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا
- وجہ ہشتم: دل
- نظیر: وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمُكِّتُ فِي الْأَرْضِ
- وجہ نہم: مکہ مکرمہ
- نظیر: أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا
- وجہ دہم: ارض قیامت
- نظیر: يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ
- وجہ یازدہم: ارض غرب
- نظیر: إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ
- وجہ دوازدہم: جنت
- نظیر: وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَبِؤًا مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ
- وجہ سیزدہم: سرزمین روم
- نظیر: غَلِبَتِ الرُّومُ فِي أَذْنَى الْأَرْضِ
- وجہ چہار دہم: مقام وفات
- نظیر: وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ
- وجہ پانزدہم: بنی قریظہ و بنی نضیر کے علاقے۔
- نظیر: وَأَوْرَثْنَاكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ
- وجہ شانزدہم: حوالی و احاطہ مسجد نبوی
- نظیر: فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ

علم وجوہ و نظائر کے تفسیری اثرات

تفسیری تنوع

قرآنی الفاظ کے متعدد الوجوہ ہونے کے باعث تفاسیر میں تنوع کی شان پیدا ہوئی ہے۔ کسی مفسر نے ایک وجہ کو اختیار کیا اور کسی نے دوسری کو۔ اس سے کلام الہی کی علمی بلندی و برتری کی شان واضح ہوتی ہے نیز تدبر و تفکر کی بہت سے راہیں کھلتی ہیں۔ بعض مفسرین نے اپنی تفاسیر میں اس کا اہتمام کیا کہ کسی لفظ کی تمام وجوہ کو، جو ما قبل اہل علم نے اختیار کی ہیں، جمع کر دیا جائے۔ اس طرح ایسی تفاسیر معرض وجود میں آئیں جن میں وجوہ قرآنی کا علمی ذخیرہ جمع ہو گیا۔ مثلاً امام ماوردی کی النکت والعیون اور امام رازی رضی اللہ عنہما کی مفتاح الغیب میں اس کا اہتمام کیا گیا ہے۔ النکت والعیون سے البقرہ کی پہلی آیت سے متعلق وجوہ نقل کی جاتی ہیں جس سے علم وجوہ و نظائر کے نتیجے میں پیدا ہونے والے تفسیری تنوع کی حقیقت و وسعت واضح ہوگی۔ اللہ کا ارشاد ہے۔

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

امام ماوردی لکھتے ہیں:

﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ وفيه تأويلان: أحدهما: أن الريب هو الشك،

وهو قول ابن عباس، ومنه قول عبد الله بن الزبير:

(لَيْسَ فِي الْحَقِّ يَا أَمِيْمَةُ رَيْبٌ ... إِنَّمَا الرَّيْبُ مَا يَقُولُ الْجَهْلُو)

والتأويل الثاني: أن الريب التهمة ومنه قول جميل:

(بَشِيئَةٌ قَالَتْ: يَا جَمِيْلُ أَرَيْتَنِي ... فَقُلْتُ: كِلَاتَا يَا بَشِيْنٌ مُرِيْبٌ)¹

¹ الماوردی، علی بن محمد بن محمد بن حبیب البصری، أبو الحسن (التونی: 450ھ)، النکت والعیون، تحقیق: السید

ابن عبد المقصود بن عبد الرحیم، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ج ۱، ص ۶۸

اللہ کے فرمان: لَا رَيْبَ فِيهِ کے دو متعلق اقوال ہیں: ریب سے مراد شک ہے۔ یہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ہے۔ اسی سے عبد اللہ بن الزبیری کا شعر ہے: اے امیہ حق بات کے بارے کوئی شک نہیں ہوا کرتا۔ بدترین جاہل کی بات ہی مشکوک ہوتی ہے۔ دوسرا معنی ریب کا تہمت ہے۔ جمیل کا شعر ہے: شینہ نے کہا اے جمیل کیا مجھ پر تہمت لگاتا ہے تو میں نے کہا اے شینہ ہم دونوں تہمت زدہ ہیں۔

مسائل فقہیہ میں توسع

قرآن مجید میں متعدد دو وجوہ رکھنے والے کسی لفظ کی معنوی تعین میں اختلاف کے باعث مسائل فقہیہ میں توسع پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً

قرآن مجید میں نکاح کا لفظ دو وجوہ پر استعمال ہوا ہے۔ ایک وجہ عقد ہے اور دوسری وجہ وطی ہے۔ عقد کے معنوں میں قرآن میں ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ¹

اے ایمان والو جب تم نکاح کرو مومن عورتوں سے پھر تم انہیں چھونے سے قبل طلاق دے دو۔

جب کہ وطی کے معنوں میں قرآنی نظیر یہ ہے:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ²

پس جب اس نے اسے طلاق دے دی تو وہ اس کے لیے اس وقت تک حلال نہیں جب تک کہ وہ دوسرے زوج سے نکاح نہ کر لے۔

1 الاحزاب۔ ۴۹

2 البقرہ۔ ۲۳۰

جب کہ قرآن مجید کی درج ذیل آیت میں نکاح کی معنوی تعیین میں حنفیہ و شافعیہ کے مابین اختلاف ہے کہ یہاں عقد مراد ہے یا وطی۔

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ¹

یہاں نکاح سے مراد حنفیہ نے وطی لیا ہے جب کہ شافعیہ کے نزدیک عقد ہے۔ لہذا حنفیہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے کسی عورت کے ساتھ ناجائز مباشرت کی ہو تو وہ عورت اس شخص کے بیٹے کے لیے حرام ہو گئی کیونکہ وطی کے معنی پائے جا رہے ہیں۔ لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ یہاں نکاح بمعنی عقد مراد ہے لہذا اگر باپ نے کسی عورت سے زنا کیا ہو تو بیٹے کے لیے وہ حرام نہیں ہوگی۔²

تفسیر قرآن بالقرآن میں استفادہ

قرآنی آیت میں موجود کسی لفظ کی معنوی تعیین کے لیے علم و جوہ و نظائر بنیادی اہمیت کا حامل ہے بلکہ اگر کہا جائے کہ تفسیر قرآن بالقرآن اور علم و جوہ و نظائر باہم لازم و ملزوم ہیں تو کوئی مبالغہ نہیں۔ لفظ کی جوہ اور اس کے نظائر قرآنی پیش کرنا درحقیقت تفسیر قرآن بالقرآن کی ہی ایک شکل ہے۔ مثلاً دامغانی "التلاوة" کی ایک وجہ "اتباع" لکھتے ہیں۔ جیسے سورۃ البقرہ میں ہے۔

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلَوْنَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ

یعنی وہ اس کی پیروی کرتے ہیں جیسا کہ پیروی کا حق ہے۔

تلاوت کے یہ معنی لینے کی قرآن کی قطعی نظیر سورہ شمس کی آیت ہے:

1 النساء- ۲۲

2 یہاں دیگر اصولی مباحث اور استدلالات سے صرف نظر کیا گیا ہے کیونکہ مقصود مختلف الوجوہ لفظ کی معنوی تعیین میں اختلاف سے فقہی مسائل میں اختلاف پیدا ہونے کی مثال دینا ہے۔

وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا¹

مسائل کلامیہ میں اختلاف

اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات سے متعلق قرآن نصوص کی تعبیرات میں امت مسلمہ میں کئی مکاتب فکر پیدا ہوئے اور متعدد الوجوہ الفاظ کی معنوی تعیین ہر طبقہ نے اپنے کلامی اصولوں کے مطابق کی۔ ذیل میں اس کی ایک مثال ذکر کی جاتی ہے۔

قرآن مجید کی آیت ہے:

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ²

یہاں اللہ کا ہاتھ سے کیا مراد اس کی کئی تاویلات کی گئی ہیں۔ یہ کا لفظ دراصل متعدد وجوہ پر قرآن میں استعمال ہوا ہے۔ قرآن میں لفظ یہ حقیقی ہاتھ (آلہ جارحہ)، فعل، قدرت، نعمت، اعمال، سامنے یا موجود اور جوہ و بخل کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اب یہاں کیا مراد ہے؟ اس میں کلامی مکاتب فکر میں اختلاف ہے۔

ایک معنی آلہ جارحہ یعنی انسانی ہاتھ کی مانند ہاتھ لیا گیا۔ یہ معنی مجسمہ و مشبہ گروہ نے لیا۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کا جسم مانا اور اس کے اعضا و جوارح کا اعتقاد رکھا۔³ دوسرا معنی اہل ظواہر اور بعض حنابلہ نے لیا۔ ان کے نزدیک بھی یہاں آلہ جارحہ یعنی حقیقی ہاتھ مراد ہے البتہ وہ اسے انسانوں کے ہاتھ سے مشابہت نہیں دیتے اور بلا کیف و تمثیل ہاتھ ماننے ہیں۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

1 دامغانی، الحسین بن محمد، ابو عبد اللہ (التونی: ۳۷۸ھ)، الوجوہ والنظائر لالفاظ کتاب اللہ العزیز، تحقیق رحمۃ اللہ علیہ عربی عبد الحمید علی، دار الکتب العلمیہ بیروت، ص ۱۳۹

2 الفتح۔ ۱۰

3 مستفاد ابن حزم، علی بن أحمد، أبو محمد، الأندلسی (التونی: 456ھ)، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، مکتبہ

الحاجی، القاہرہ، ج ۲، ص ۱۲۸

انہا تجری علی ظاہرها، مع نفی کیفیہ والتشبیہ عنہا، وذلك أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، يحتذى حذوه ويتبع فيه مثاله، فإذا كان إثبات الذات إثبات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية، فنقول: إن له يَدًا وسمعا¹

کیفیت و تشبیہ کی نفی کے ساتھ یہ اپنے ظاہر پر جاری رہے گا۔ اور وہ یہ ہے کہ صفات میں کلام کرنا، اللہ کی ذات پر کلام کرنے کی ہی ایک فرع ہے اس سے بچنا اور اس میں مثال دینے سے محفوظ رہنا چاہیے۔ اللہ کی ذات کا اثبات، اس کے وجود کا اثبات ہے نہ کیفیت کا اثبات ہے۔ اسی طرح اللہ کی صفات کا اثبات اس کے وجود کا اثبات ہے نہ کیفیت کا۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں: بے شک اس کا ہاتھ ہے اور اس کے کان ہے۔

اہل تاویل و تفسیر کے ہاں اس کی جو دیگر وجوہ پیش نظر رہی ہیں اس سے متعلق تفسیر سمرقندی میں ہے:

ثم قال: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ يعني: يد الله بالنصرة، والقلبة، والمغفرة، فَوْقَ أَيْدِيهِمْ بالطاعة. وقال الزجاج: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ يحتمل ثلاثة أوجه. أحدها يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ بالوفاء، ويحتمل يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ بالثواب، فهذان وجهان جاء في التفسير، ويحتمل أيضاً يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ في المِنَّةِ عليهم، وفي الهداية

1 ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم، تقی الدین أبو العباس، الحرانی الخلیلی (التوتنی: 728ھ)،، الرسالة المدنیة فی تحقیق الحجاز والحقیقة فی صفات اللہ (مطبوع ضمن الفتوی الحمویة الکبری)، تحقیق: محمد عبد الرزاق حمزة، مطبعة المدنی، القاهرة، طبع ششم، ص ۴

فوق أيديهم في الطاعة.¹

پھر فرمایا: اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے یعنی اللہ کا ہاتھ نصرت، غلبہ اور مغفرت کے ساتھ ان کے اطاعت والے ہاتھوں کے اوپر ہے۔ الزجاج نے کہا: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ کی تین وجوہ ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اللہ کا ہاتھ وعدوں کو وفا کرنے کے ساتھ ان کے ہاتھوں پر ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ مراد ہو اللہ کا ہاتھ ان کے لیے اجر و ثواب عطا کرنے میں ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے۔ یہ دونوں وجوہ تفسیر میں منقول ہیں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ سے مراد ہو کہ اللہ کا ہاتھ احسان کے ساتھ ان کے اوپر ہے۔ ہدایت دینے لیے ان کے ہاتھوں کو جو اطاعت والے ہیں۔

تفسیری تکلفات کا اظہار

وجوہ کی کثرت کو بیان کرنا اہل علم کے ہاں ایک تفسیری کمال سمجھا گیا تو بسا اوقات مفسرین نے وجوہ بیان کرنے میں تکلفات سے کام لیا۔ مثلاً علامہ ابن جوزی رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ ”لاب“ (باپ) کی چار وجوہ بیان کرتے ہوئے چوتھی وجہ میں لکھا ہے کہ اللاب، خالہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اور اس کی نظیر قرآن کی آیت وَرَفَعَ أَبْوَنَهُ عَلَى الْعَرْشِ کو قرار دیا ہے۔ کیونکہ بعض تاریخی روایات کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام کی والدہ انتقال کر چکی تھیں اور ان کی خالہ اس وقت زندہ تھیں۔ ابوین میں تغلیباً خالہ کو بھی شامل کیا گیا۔²

1 السمرقندی، ابواللیث، نصر بن محمد (البتوتی: ۳۷۳ھ)، بحر العلوم، ج ۳، ص ۳۱۳

2 نزہۃ الامین النواظر۔ ص ۱۱۲

علم الوقف والابتدا

کسی بھی زبان میں کلام فطری اعتبار سے آغاز، وقف، از سر نو آغاز اور اختتام کا مجموعہ ہوتا ہے۔ بات شروع کرنا، ٹھہرنا، نئے سرے سے شروع کرنا، تسلسل و توقف اور انتہا سب کلام کے لوازم ہیں۔ دوران کلام ٹھہر جانا، کبھی تو ایک بات مکمل کر کے دوسری بات کی طرف متوجہ ہونے کے لیے ہوتا ہے یا کسی عارضہ کے باعث اضطراب ہوتا ہے۔ جب اثنائے کلام ٹھہرنا اور از سر نو آغاز کرنا ایک فطری امر ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا کلام میں ٹھہرنے اور دوبارہ شروع کرنے کے کچھ اصول و ضوابط ہیں یا نہیں؟ یقیناً کلام میں رکنے اور از سر نو آغاز کے اصول ہونے چاہئیں کیونکہ کلام کی معنویت و ابلاغ سے اس کا گہرا تعلق ہے۔ قرآنی تناظر میں وہ علم جس میں تلاوت قرآن کے آغاز، دوران تلاوت وقف اور از سر نو آغاز و اختتام کے ضوابط و قواعد اور وقف و ابتداء کے معنوی اثرات سے بحث کی جاتی ہے، علم الوقف والابتداء کہلاتا ہے۔

وقف کا لغوی و اصطلاحی مفہوم

وقف کا لغوی معنی رکنا اور ٹھہرنا ہے :

الْوَقْفُ: مصدر قولك: وَقَفْتُ الدابة وَوَقَفْتُ الكلمة وَقَفًا، وهذا مجاوز، فإذا كان لازماً قلت: وَقَفْتُ وَقُوفًا. فإذا وَقَفْتَ الرجل على كلمة قلت: وَقَفْتُهُ تَوْقِيفًا، ولا يقال: أَوْقَفْتُ إلا في قولهم: أَوْقَفْتُ عن الأمر إذا أقلت عنه¹

1 الفراهیدی، الخلیل بن احمد، ابو عبد الرحمن (التونسی: 170ھ)، کتاب العین، تحقیق: محمدی الخزومی، ابراہیم

الوقف مصدر ہے۔ یہ تیرے قول وَقَفْتُ الدابة وَوَقَفْتُ الكلمة وَقَفًا سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے میں نے چوپایے کو روکا اور میں نے لفظ کو روک لیا۔ یہ متعدی ہے۔ اگر لازم ہو تو اس کی مثال یہ ہوگی۔ تو نے کہا: میں ٹھہرا۔ پس جب تو نے کسی شخص کو کسی کلمہ پر روکا تو، تو کہتا ہے وَقَفْتُهُ تَوْقِيفًا تو یہ نہیں کہتا: أَوْقَفْتُ مگر اہل عرب کا یہ قول أَوْقَفْتُ عن الأمر ہے جس کا مطلب ہے کہ میں معاملہ سے علیحدہ ہو گیا یا میں نے اسے ترک کر دیا۔

تلاوتِ قرآن کے تناظر میں وقف کی تعریف یہ کی گئی ہے:

والوقف عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمنا يتنفس فيه عادة
بنية استئناف القراءة¹

وقف تلاوت کے دوران آواز کا کسی لفظ پر اتنی دیر قطع ہو جاتا ہے کہ جتنی دیر میں عام طور پر سانس لیا جاتا ہے اور اس رکنے میں ابھی تلاوتِ قرآن جاری رکھنے کی نیت ہوتی ہے۔

ابتدا لغوی واصطلاحی مفہوم

ابتدا کے لغوی معنی شروع کرنا اور پہل کرنا ہے۔

بدأ: فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الْمُبْدِئِ: هُوَ الَّذِي أَنْشَأَ الْأَشْيَاءَ

وَاخْتَرَعَهَا ابْتِدَاءً مِنْ غَيْرِ سَابِقٍ مِثَالِ. وَالْبَدْءُ: فِعْلُ الشَّيْءِ أَوَّلٌ.²

بدأ: اللہ جل شانہ کے ناموں میں المبدی ہے اس سے مراد وہ ذات جس نے چیزوں کا پیدا کیا اور بغیر کسی مثال کے بالکل پہلی بار تخلیق کیا۔

1 ابن الجوزی، محمد بن محمد بن یوسف، شمس الدین أبو الخیر (التوتی: 833ھ)، شرح طیبۃ النشر فی القراءات، تحقیق: الشیخ انس حمرة، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع دوم، 1420ھ، 2000ء، ص ۳۳

2 لسان العرب۔ ج ۱، ص ۲۷

تلاوتِ قرآن کے تناظر میں ابتدا کی ایک اصطلاحی تعریف یہ کی گئی ہے:

هو الشروع في القراءة بعد قطع او وقف¹

یہ تلاوتِ قرآن کو شروع کرنا ہے، چاہے یہ شروع کرنا کسی دوسرے کام کو ترک کر کے تلاوت شروع کرنا ہو یا تلاوت کرتے ہوئے تھوڑی دیر رکنے کے بعد پھر پڑھنا شروع کرنا ہو۔

علم وقف وابتدا کی اصطلاحی تعریف

بعض اہل علم نے اس کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

علم يعرف به القارئ للقرآن الكريم المواضع التي يصلح الوقف

عليها أو لا يصلح والمواضع التي يصلح الابتداء بها أو لا يصلح²

ایسا علم جس کے ذریعے قاری قرآن کو ان مقامات کا پتا چلتا ہے جہاں تلاوت

کے دوران وقف کرنا بہتر ہے یا نامناسب ہے اور اسی طرح ان مقامات کا علم

ہوتا ہے کہ جہاں سے تلاوت کا آغاز کرنا بہتر ہے یا نامناسب ہے۔

علم وقف وابتدا اور علم تجوید میں فرق

علم وقف وابتدا اور علم تجوید کے اکثر مباحث ایک ہونے کے باعث ان دونوں میں

مماثلت محسوس ہوتی ہے۔ تمام علوم قرآنیہ میں کم و بیش ارتباط کی صورت قائم رہتی ہے۔

البتہ ایک بحث ایک علم میں کسی اور تناظر میں ہوتی ہے تو دوسرے علم میں اس کا تناظر دوسرا

ہوتا ہے۔ مثلاً اسباب النزول جب علم تفسیر میں زیر بحث آتے ہیں تو مقصود کسی آیت کی

معنوی تعیین میں استشہاد کرنا ہوتا ہے یا ظاہر نص اور سیاق نزولی میں تعارض کو زیر بحث لانا

1 المرآزی، مہدی محمد، بغیۃ المرید من احکام التجوید، دار البشائر الاسلامیہ، بیروت، طبع اول، ۱۴۲۲ھ

۲۰۰۱ء، ص ۳۵۵

2 الطیار، مسعد بن سلیمان (۱۴۳۱ھ)، وقوف القرآن واثراہانی التفسیر، مجمع الملک فہد للطباعة المصحف، وزارة

الاسکون الاسلامیہ والادقاف، سعودی عرب، س-ن-ص ۱۸

ہوتا ہے۔ اسباب النزول کی روایات جب علم حدیث میں زیر بحث آئیں گی تو مقصود طرق و اسناد اور صحت و ضعف کی مباحث ہوں گی۔ اسباب النزول جب علم فقہ میں زیر بحث آئے گا تو مقصود نظائر فقہیہ سے قیاس و استنباط ہوگا۔ اسباب النزول جب علوم القرآن کی حیثیت سے علم اسباب النزول میں زیر بحث آئیں گے تو اس علم کا آغاز و ارتقاء، ضرورت و اہمیت، کتب و تصانیف اور قرآنی معنویت کے اظہار میں اس کے اثرات کا بیان ہوگا۔ یہی صورت حال علم وقف وابتدا اور علم تجوید کی ہے۔ ان کے مباحث میں مماثلت کے باوصف یہ اپنے مقاصد و نتائج کے اعتبار سے دو مستقل علوم ہیں۔ ان میں درج ذیل وجوہ کے باعث فرق ہے:

۱۔ علم تجوید کا مقصود الفاظ قرآنی کو صحت و حسن سے ادا کرنا ہے۔ جب کہ علم وقف وابتدا کا مقصود معانی قرآن کی صحت و حسن ہے۔

۲۔ مواد و موضوعات کے اعتبار سے بھی دونوں علوم میں کئی مباحث مختلف ہیں۔ مثلاً مخارج، صفات حروف، ادغام و اظہار اور مد و قصر وغیرہ کی مباحث کا تعلق علم تجوید سے ہے علم وقف وابتدا سے نہیں۔ قرآنی آیات میں وقف وابتدا سے کہاں تعدد و تنوع معانی پیدا ہوتا ہے، کہاں کہاں تفسیری اختلاف جنم لیتا ہے، کہاں فساد معنی تحریف و تبدیل کی حد کو چھو لیتا ہے، وغیرہ جیسے مباحث علم وقف وابتدا میں زیر بحث آتے ہیں، علم تجوید میں نہیں۔

علم وقف وابتدا پر تصانیف

علامہ جزری کی تحقیق کے مطابق اس فن پر سب سے پہلی تصنیف شیبہ بن نصاح مدنی رحمۃ اللہ علیہ (التونی: ۱۳۰ھ) کی ”کتاب الوقوف“ ہے۔^۱

۱ ابن الجزری، محمد بن محمد بن یوسف، شمس الدین أبو الخیر (التونی: 833ھ)، غایۃ النہایۃ فی طبقات القراء مکتبۃ ابن تیمیہ، 1351ھ۔ ج. ۱، جزء ۱، ص ۳۳۰

اس کے بعد اس موضوع پر اہم کتب میں کتاب الوقف والابتداء از قاری امام ابو عمرو بصری رحمۃ اللہ علیہ (المتوفی: ۱۵۴ھ)، کتاب الوقف والابتداء از قاری امام حمزہ بن حبیب کوفی (المتوفی: ۱۵۶ھ)، الوقف والابتداء از امام کسائی (المتوفی: ۱۸۹ھ)، ایضاح الوقف والابتداء از ابو بکر الانباری (المتوفی: ۳۲۸ھ) الوقف والابتداء از ابن جنی (المتوفی: ۳۹۲ھ)، الابداء فی الوقف والابتداء اور المکتفی فی الوقف والابتداء از ابو عمر والدانی (المتوفی: ۴۴۴ھ)، الہادی الی معرفۃ المقاطع والسادی از ابو العلاء الحسن بن احمد الہمدانی (المتوفی: ۵۶۹ھ) شامل ہیں۔ اس کے علاوہ بھی بیسیوں کتب اس موضوع پر معرض تحریر میں آئیں۔^۱

وقف وابتداء اور تفسیر قرآن

وقف وابتداء کا گہرا تعلق قرآنی معنویت سے ہے۔ ذیل میں اس کے مختلف پہلوؤں پر بحث کی جاتی ہے۔

۱۔ معنوی تعدد و تنوع

قرآنی آیات میں مقام وقف تبدیل کرنے سے معنوی تعدد واقع ہوتا ہے۔ ذیل میں اس کی دو امثلہ ذکر کی جاتی ہیں۔

مثال اول: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَلْتَجِدْنَهُمْ أَخْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ
لَوْ يَعْمُرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرْخِزِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يَعْمُرَ وَاللَّهُ
بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ

اور تو ان کو لازماً اس حال میں پائے گا کہ وہ لوگوں میں سب سے زیادہ زندگی کے

۱ محمد اویس، علم وقف وابتداء اور تفسیر قرآن، مقالہ ایم فل ۲۰۰۷ء، شیخ زاہد اسلامک سینٹر، جامعہ پنجاب،

حریص ہیں اور ان مشرکین سے بھی زیادہ کہ جو چاہتے ہیں کہ کاش انہیں ایک ہزار سال کی عمر مل جائے۔ اور یہ طویل العمری کسی کے لیے بھی عذاب سے روکنے والی نہیں۔ اللہ دیکھ رہا ہے جو وہ کر رہے ہیں۔

اس آیت میں دو مقامات پر وقف سے دو معانی پیدا ہوتے ہیں۔

مقامِ وقفِ اول اور معنویت

علمائے امت میں سے ایک طبقہ کے نزدیک وقف علی حیاة پر ہے۔ اس صورت میں اس جملہ کا تعلق ما قبل سے ہو گا جو کہ یہود ہیں۔ مراد یہ ہے کہ آپ یہود کو لازماً لوگوں میں سے سب سے زیادہ زندگی کا حریص پائیں گے اور مشرکوں یعنی مجوس کی آرزو یہ ہے کہ کاش وہ ہزار سال جی لیں۔ اس صورت میں پہلی بات یہود کے بارے میں ہے اور دوسری مجوس کے بارے میں۔

مقامِ وقفِ دوم اور معنویت

دوسری رائے کے مطابق جو کہ جمہور مفسرین کی رائے ہے وقف وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا پر ہو گا۔ اس صورت میں وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا کا عطف الناس پر ہو گا۔ اس صورت میں معنی ہوں گے کہ لوگوں میں زندگی کا سب سے زیادہ حریص آپ یہود کو پائیں گے حتیٰ کہ وہ ان مشرکین (مجوس) سے بھی زیادہ زندگی کے حریص ہیں جن کی آرزو ہے کہ کاش وہ ہزار سال جی لیں۔

مثال دوم: قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ
تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي
وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي

الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ
يَعِجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ¹

محمد اللہ کے رسول ہیں اور جو ان کے ساتھی ہیں وہ کافروں پر سخت ہیں، باہم رحم دل ہیں، تو ان کو دیکھے گا کہ رکوع و سجود کر رہے ہیں، اللہ کے فضل اور ان اس کی رضامندی کی طلب میں ہیں۔ ان کے چہروں پر سجدوں کے آثار واضح ہیں۔ یہ ان کی مثال تورات میں ہے اور یہ ان کی مثال انجیل میں ہے جیسے کوئی کسان کہ جس کی کھیتی نے اپنی کونپل نکالی پھر اس نے اپنے آپ کو مضبوط کیا، پھر فریبی اختیار کی، پھر اپنے پاؤں پر سیدھی کھڑی ہوئی۔ کسان کو یہ خوشی دیتی ہے، کفار کو غیظ میں مبتلا کرتی ہے۔

اس آیت میں دو مقامات پر وقف سے دو متنوع معانی پیدا ہوتے ہیں۔

مقام وقف اول اور معنویت

امام ضحاک، قتادہ، عبد الرحمان بن زید، ابو جعفر الرواسی، نافع، کسائی اور احمد بن جعفر رحمہم اللہ کے نزدیک *مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ* پر وقف تام ہے۔ اس لیے مابعد جملہ مبتدأ اور خبر واقع ہو رہا ہے۔ اس مقام پر وقف کی صورت میں معنی یہ ہوں۔ محمد اللہ کے رسول ہیں اور جو ان کے ساتھی ہیں وہ کافروں پر سخت ہیں، باہم رحم دل ہیں، تو ان کو دیکھے گا کہ رکوع و سجود کر رہے ہیں، اللہ کے فضل اور ان اس کی رضامندی کی طلب میں ہیں۔ ان کے چہروں پر سجدوں کے آثار واضح ہیں۔ یہ ان کی مثال تورات میں ہے۔

گویا یہ مثال صحابہ کے بارے تورات میں ہے اور اس کے بعد والی مثال انجیل میں ہے۔ *لِهَذَا وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ* سے ابتدا ہوگی۔ اور مثال کہ ”کوئی کسان کہ جس کی کھیتی

نے اپنی کونپیل نکالی پھر اس نے اپنے آپ کو مضبوط کیا، پھر فریبی اختیار کی، پھر اپنے پاؤں پر سیدھی کھڑی ہوئی۔ کسان کو یہ خوشی دیتی ہے، کفار کو غیظ میں مبتلا کرتی ہے۔ اس کا تعلق انجیل سے ہوگا۔

مقام وقف دوم اور معنویت

امام مجاہد رحمہ اللہ کے نزدیک وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ پر وقف تام ہے۔ اور گزرنے سے ابتدا ہوگی۔ چنانچہ تقدیر کلام ”ہم گزرنے“ ہوگی۔ اس صورت میں معنی یہ ہوں گے۔ ”محمد اللہ کے رسول ہیں اور جو ان کے ساتھی ہیں وہ کافروں پر سخت ہیں، باہم رحم دل ہیں، تو ان کو دیکھے گا کہ رکوع و سجود کر رہے ہیں، اللہ کے فضل اور ان اس کی رضامندی کی طلب میں ہیں۔ ان کے چہروں پر سجدوں کے آثار واضح ہیں۔ ان کی یہ مثال تورات میں اور یہی مثال انجیل (دونوں) میں ہے۔“

۲۔ شامل وغیر شامل افراد سے متعلق تفسیری اختلاف

وقف وابتدا کے اختلاف کے باعث تفسیری اختلاف جنم لیتا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ وقف کی تبدیلی سے آیت میں مذکور اشیاء یا افراد کے کسی امر میں شامل ہونے یا غیر شامل ہونے کا اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی دو امثلہ پیش کی جاتی ہیں۔

مثال اول: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُخَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ

1 النہاس، ابو جعفر احمد بن محمد، القطع والاختلاف، تحقیق: عبد الرحمن بن ابراہیم المطرودی، دار عالم الکتب، سعودی عرب، طبع اول، ۱۳۱۳ھ / ۱۹۹۲ء، ص ۶۷۲، ۶۷۳؛ الدانی، عثمان بن سعید بن عثمان بن عمر ابو عمرو (التوفی: 444ھ)، المکتبی فی الوقف والابتداء، تحقیق: محی الدین عبد الرحمن رمضان، دار عمار، عمان، طبع اول، 1422ھ / 2001ء، ص ۲۰۱؛ الاشعری، احمد بن محمد بن عبد الکریم (التوفی: نحو ۱۱۰۰ھ)، منار الہدیٰ فی الوقف والابتداء، تحقیق: عبد الرحیم الطرہونی، دار الحدیث قاہرہ، ۲۰۰۸ء، ج ۱، ص ۷۳۰

وَأَخْرَجَ مُتَشَابِهَاتٍ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ
ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي
الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا¹

وہ اللہ جس نے آپ پر کتاب نازل کی جس میں محکم آیات ہیں جو کتاب کی اصل
ہیں اور دوسری متشابہات ہیں تو جن کے دل میں کجی ہوتی ہے وہ اس میں جو متشابہ
ہوتا اس کے پیچھے فتنہ کی طلب میں جاتے ہیں، اس کے معنی کے پیچھے پڑتے
ہیں، حالانکہ اس کا مطلب اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ علم میں گہرے لوگ
کہتے ہیں ہم اس سب پر جو ہمارے رب کی طرف سے آیا ہے، ایمان لائے۔

اس کے میں مقام وقف سے متعلق دو اقوال ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ وقف إلا اللہ
پر ہے۔ اس صورت میں مطلب ہو گا کہ متشابہات کے معنی اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور
دوسرے قول کے مطابق وقف العلم پر ہے۔ اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ متشابہات
کی تفسیر کا علم اللہ کو بھی ہے اور راسخین فی العلم کو بھی۔²
مثال دوم: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے -

وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ³

1 آل عمران- ۷

2 القرطبی، ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن ابی بکر (التونی: 671ھ)، الجامع لاحکام القرآن، تحقیق: احمد البردونی
وابراہیم الطفیش، دار الکتب المصریۃ، القاہرہ، طبع دوم، 1384ھ / 1964ء، ج ۴، ص ۱۶، ۱۷؛ ابن عادل،
ابو حفص سراج الدین عمر بن علی الخلیل الدمشقی (التونی: 775ھ)، اللہب فی علوم الکتاب، تحقیق: الشیخ
عادل احمد عبد الموجود والشیخ علی محمد معوض، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، طبع اول، 1419ھ
1998ء، ج ۵، ص ۳۰؛ سنار الہدی، ج ۱، ص ۱۲

سورہ غافر کی درج بالا آیت میں وقف کے مقام کی تبدیلی کے باعث، اس شخص کے بارے جو ایمان کو پوشیدہ رکھے ہوئے تھا، اہل تفسیر میں اختلاف پیدا ہوا کہ اس کا تعلق قوم فرعون سے تھا یا وہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم بنی اسرائیل سے تھا۔ طبری اس تفسیری اختلاف کے بارے تحریر کرتے ہیں:

وَقَوْلُهُ: وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ، اِخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي هَذَا الرَّجُلِ الْمُؤْمِنِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: كَانَ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ، غَيْرَ أَنَّهُ كَانَ قَدْ آمَنَ بِمُوسَى، وَكَانَ يُسِرُّ إِيمَانَهُ مِنْ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ خَوْفًا عَلَى نَفْسِهِ، ذَكَرَ مَنْ قَالَ ذَلِكَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، قَالَ: ثنا أَحْمَدُ، قَالَ: ثنا أَسْبَاطُ، عَنِ السُّدِّيِّ، ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ قَالَ: «هُوَ ابْنُ عَمِّ فِرْعَوْنَ» وَيَقَالُ: هُوَ الَّذِي نَجَا مَعَ مُوسَى، فَمَنْ قَالَ هَذَا الْقَوْلَ، وَتَأَوَّلَ هَذَا التَّأْوِيلَ، كَانَ صَوَابًا الْوُقُوفُ إِذَا أَرَادَ الْقَارِئُ الْوُقُوفَ عَلَى قَوْلِهِ: ﴿مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ لِأَنَّ ذَلِكَ خَبَرٌ مُتَنَاهٍ قَدْ تَمَّ وَقَالَ آخِرُونَ: بَلْ كَانَ الرَّجُلُ إِسْرَائِيلِيًّا، وَلَكِنَّهُ كَانَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ وَالصَّوَابُ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ لِمَنْ أَرَادَ الْوُقُوفَ أَنْ يَجْعَلَ وَقْفَهُ عَلَى قَوْلِهِ: ﴿يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾ لِأَنَّ قَوْلَهُ: ﴿مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ صِلَةٌ لِقَوْلِهِ: ﴿يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾ فَتَمَامُهُ قَوْلُهُ: يَكْتُمُ إِيمَانَهُ¹

ﷻ تعالیٰ کے اس فرمان وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ میں مؤمن شخص کی قوم سے متعلق اہل تفسیر کا اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ

1 الطبری، محمد بن جریر بن یزید، أبو جعفر (التوسی: ۳۱۰ھ)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، تحقیق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، بيروت، طبع اول، ۱۴۲۲ھ

قوم فرعون سے تھا مگر موسیٰ علیہ السلام پر ایمان لے آیا تھا۔ اور اپنے ایمان کو فرعون اور اپنی قوم سے، خوف کے باعث چھپاتا تھا۔ سدی کا قول ہے وہ شخص ابن عم فرعون تھا اور کہا جاتا ہے کہ اس نے موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ نجات پائی۔ جنہوں نے یہ قول اختیار کیا ہے اور یہ تفسیر کی ہے تو یہ تب ہی درست ہو سکتی ہے جب قاری من آل فرعون پر وقف کرے۔ کیونکہ یہ خبر ہے اور اس پر بات مکمل ہو جاتی ہے۔ دوسرے اہل علم نے کہا کہ وہ آدمی اسرائیلی تھا لیکن آل فرعون سے اپنا ایمان چھپائے ہوا تھا اور اس قول کے مطابق وقف یکتئم ایمانہ پر کرنا درست ہو گا کیونکہ من آل فرعون، یکتئم ایمانہ کا صلہ ہے۔ اس لیے بات یکتئم ایمانہ پر مکمل ہوتی ہے۔

وقف وابتدا اور مسایل کلامیہ میں اختلاف

مختلف کلامی مکاتب فکر نے اعتقادی مسایل میں وقف وابتدا کو اپنے استدلال کی بنیاد بنایا ہے۔ اس کی دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں

مثال اول:

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ¹

قدریہ کے مکتبہ فکر نے جو کہ انسان کے مطلق اختیار و آزادی ارادہ کے قائل ہیں، اس آیت سے اپنے حق میں استدلال وقف وابتدا کے مقامات کی تبدیلی سے کیا ہے۔ ان کے نزدیک وَيَخْتَارُ پر وقف نہیں بلکہ الْخِيَرَةُ پر ہے اور مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ میں ما موصولہ ہے، نافیہ نہیں۔ چنانچہ آیت کا معنی یہ ہو گیا کہ آپ کا رب جو چاہتا ہے تخلیق کرتا ہے اور لوگوں کو وہ اختیار دیتا ہے جو ان کے پاس نہیں ہوتا۔ جمہور مفسرین کے نزدیک وقف

وَيَخْتَارُ پر ہے اور ابتدا ما كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةَ سے ہے اور ”ما“ نافیہ ہے۔ اس صورت میں معنی یہ ہوں گے ”آپ کا رب جو چاہتا ہے تخلیق کرتا ہے اور جو چاہتا ہے اختیار کر لیتا ہے۔ ان لوگوں کے پاس کوئی اختیار نہیں ہے“¹

مثال دوم:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى²

یہ آیت کلامی مکاتب فکر کے مابین محل اختلاف ہے۔ استواء کے مطلقاً منکرین نے اس آیت کے اندر وقف و ابتدا میں اختلاف کیا ہے۔

امام ابن قیم رحمہ اللہ، شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ کا قول نقل کرتے ہیں:

وَوَقَّفَ جَمَاعَةٌ مِنْ مُنْكَرِي اسْتِوَاءِ الرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى قَوْلِهِ:

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وَابْتَدَءُوا بِقَوْلِهِ: ﴿اسْتَوَى لَهُ مَا فِي

السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ يُرِيدُونَ بِذَلِكَ نَفْيَ الْإِسْتِوَاءِ³

اللہ تعالیٰ کے استواء کا انکار کرنے والوں میں سے ایک گروہ نے الرَّحْمَنُ عَلَى

الْعَرْشِ اسْتَوَى میں العرش پر وقف اختیار کیا ہے اور ابتدا اسْتَوَى لَهُ مَا

فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ سے کی ہے۔ وہ اس سے استواء کی نفی چاہتے

ہیں۔

علامہ دانی رحمہ اللہ نے اس سے متعلق ابن عباس سے منسوب ایک قول نقل کیا ہے:

وَرَوَى الْكَلْبِيُّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ كَانَ يَقِفُ عَلَى

1 القطع والاختلاف، ص ۵۱۳، ۵۱۵

2 ط-۶، ۵

3 ابن قیم، محمد بن ابی بکر بن ایوب الجوزیہ (الموتی: 751ھ)، اجتماع الجیوش الاسلامیہ، تحقیق: عواد عبداللہ

المتن، مطابع الفرزدق التجاریہ، الرياض، طبع اول، ۱۳۰۸ھ / ۱۹۸۸ء، ج ۲، ص ۲۷۷

قوله ﴿الرحمن على العرش﴾ ثم يستأنف ما بعد ذلك. والوجه الوقف على (استوى) أي: ارتفع وعلا. وهو كاف. ومثله ﴿لا إله إلا هو﴾¹

کلبی نے ابو صالح اور اس نے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ وہ وقف الرحمن علی العرش پر کرتے تھے اور پھر مابعد سے ابتدا کرتے تھے۔ استوی پر وقف کی صورت میں معنی ہوں گے کہ اس نے رفعت اختیار کی اور وہ بلند ہوا۔ یہ وقف کافی ہے۔ اس کی مثال لا إله إلا هو پر وقف ہے۔

اس کے بارے میں علامہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

أَنَّهُ رَفَعَ الْعَرْشَ وَلَمْ يَرْفَعْهُ أَحَدٌ مِنَ الْقُرَّاءِ وَقِيلَ: تَمَّ الْكَلَامُ عِنْدَ قَوْلِهِ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ﴾ ثُمَّ ابْتَدَأَ بِقَوْلِهِ: ﴿اسْتَوَى لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ وَهَذَا رَكِيكٌ يُزِيلُ الْآيَةَ عَنِ نَظْمِهَا وَمُرَادُهَا²

انہوں نے العرش کو مرفوع قرار دیا۔ حالانکہ قراء میں سے کسی نے مرفوع نہیں کہا۔ اور کہا گیا کہ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ پر کلام مکمل ہو جاتا ہے۔ تو ابتدا اس فرمان الہی سے ہوگی استوی لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ۔ یہ معنوی لحاظ سے رکیک ہے۔ اس سے آیت کے نظم و معنی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

مسائل فقہیہ اور وقف وابتدا کے باعث اختلاف

وقف وابتدا کا اختلاف مسائل فقہیہ میں اختلاف کا باعث بنتا ہے۔ فقہاء کے بعض

1 اکتفی فی الوقف والابتدا۔ ص ۱۲۹

2 الزرکشی، محمد بن عبد اللہ بن بھادر، ابو عبد اللہ بدر الدین (المتوفی: 794ھ)، البرہان فی علوم القرآن، تحقیق:

محمد ابوالفضل ابراہیم، طبع اول، ۱۳۷۶ھ / ۱۹۵۷ء، دار المعرفۃ، بیروت، ج ۲، ص ۸۱

مسائل میں استدلال و اختلاف کا تعلق وقف وابتدا سے ہے۔ ذیل میں دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

مثال اول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ¹

فقہاء کے مابین اس آیت کی تعبیر میں اختلاف ہوا کہ وہ لوگ جو کسی پاک دامن عورت پر تہمت کے جرم میں سزا یافتہ ہو جائیں تو کیا ان کی گواہی ہمیشہ کے لیے ناقابل قبول ہے یا توبہ کے بعد وہ ساقط الشہادۃ نہیں رہتے۔ اس اختلاف کی بنیاد وقف وابتدا کا اختلاف

ہے جیسا کہ کتب علم وقف وابتدا میں اہل علم نے اس کی تصریح کی ہے۔ اہل مکتبی میں ہے ﴿شہادۃ ابدأ﴾ کاف علی قول من قال: إن شہادۃ القاذف لا

تجوز وإن تاب. والاستثناء في قوله (إلا الذين تابوا) عند القائلين بذلك من الفسق لا غير. حدثنا خلف بن إبراهيم قال: حدثنا

الحسن بن رشيق قال: ثنا محمد بن عمرو بن خالد قال: حدثنا

أبي قال: حدثنا يونس بن راشد عن عطاء الخراساني عن [عكرمة

عن] ابن عباس في قوله ﴿والذين يرمون المحصنات﴾ الآية،

وذكر الاستثناء قال: فتاب عليهم من الفسق، فأما الشہادۃ فلا

تجوز. ومن قال: إن شہادته جائزة إذا تاب، وجعل الاستثناء من

قوله (ولا تقبلوا لهم شہادۃ ابدأ) وما بعده، لم يقف علی قوله

(أبدأ) ووقف على قوله (فإن الله غفور رحيم)¹

شهادة ابدأ پر ان کے نزدیک وقف کافی ہے جن کے نزدیک قاذف کی گواہی ناقابل قبول ہے اگرچہ وہ توبہ کر چکا ہو۔ قائلین کے نزدیک إلا الذین تابوا کے استثناء کا تعلق فسق کے ساتھ ہے نہ کہ کسی اور چیز کے ساتھ۔ عکرمہ سے ابن عباس کا قول منقول ہے کہ والذین یرمون المحصنات میں سے استثناء کے بارے میں انہوں نے کہا: جس نے فسق سے توبہ کی مراد ہے جہاں تک گواہی کی بات ہے تو یہ جائز نہیں۔ اور جنہوں نے کہا کہ گواہی قبول کرنا درست ہے جب وہ توبہ کر لے تو انہوں نے استثناء کو لا تقبلوا لہم شہادۃ ابدأ اور مابعد سے ملحق کیا ہے۔ تو انہوں نے ابدأ پر وقف نہیں کیا بلکہ فإن اللہ غفور رحیم پر وقف کیا۔

مثال دوم: فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ²

اس آیت میں بھی وقف وابتدا کا اختلاف، فقہی اختلاف کا سبب ہے۔ یہ آیت ان غلاموں سے متعلق ہے جو آزاد ہونے کے لیے مکاتب کا معاملہ کرنا چاہتے ہیں۔ اس آیت میں دو حکم مذکور ہیں۔ پہلا یہ کہ اگر کوئی غلام مکاتب کرنا چاہے تو مکاتبت کرو اور دوسرا یہ کہ ان کے ساتھ آزادی کے معاملے میں مالی لحاظ سے تخفیف و معاونت کا رویہ اختیار کرو۔ جن علماء کے نزدیک پہلا امر ندب و استجاب کے لیے ہے اور دوسرا امر وجوب کے

1 المکفی فی الوقف والابتدا، ص ۱۳۳

لیے، ان کے نزدیک وقف خیراً پر ہے۔ اور ابتدا و آئوہم سے ہے۔ یہ امام شافعی کی رائے ہے۔ اور وہ علماء جن کے نزدیک دونوں امور میں وجوب ہے ان کے نزدیک وقف آتاکم پر ہے۔^۱

لغوی و معنوی فساد و ج

وقف و ابتدا کی غلطی سے تین طرح سے کلام الہی میں خطا و فساد کی صورت جنم لیتی ہے۔

اول: عربیت کے قواعد و ضوابط کے اعتبار سے کلام کا غلط ہو جانا۔

کتب وقف و ابتدا میں ایسی متعدد امثلہ مذکور ہیں جن میں وقف کی اغلاط کے باعث عربی لغت کے اعتبار سے کلام کا درست نہ رہنا زیر بحث لایا گیا ہے۔ دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں

مثال اول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قَرَّتْ عَيْنِي لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا
أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَسْخَرُونَ

فرعون کی بیوی نے کہا کہ میری آنکھوں کی ٹھنڈک ہے اور تمہاری بھی۔ اسے قتل مت کرو عین ممکن ہے کہ یہ ہمارے لیے نفع مند ہو یا ہم اسے اپنا بیٹا ہی بنا لیں۔ اور وہ سب اس حال میں تھے کہ انہیں کچھ خبر نہ تھی۔

بعض نے وقف قَرَّتْ عَيْنِي لِي وَلَكَ لا پر تجویز کیا ہے۔ اس صورت میں معنی بنتا ہے کہ ”یہ میری آنکھوں کی ٹھنڈک ہے، تیری نہیں۔“ لا پر وقف عربی قواعد کے لحاظ سے غلط ہے۔ کیونکہ لا پر وقف کی صورت میں بعد میں تَقْتُلُوهُ کی بجائے تَقْتُلُونَهُ ہونا

1 منار الہدیٰ فی الوقف والابتداء، ج ۲، ص ۷۶: حمود بن کابر بن عیسیٰ، اثر القراءات فی الوقف والابتداء۔ دراسة نظریة تطبیقیة، مقالہ ماجستير، اشراف: الدكتور عبد الرحمن بن ناصر الیوسف، کلیة اصول الدین، جامعہ الامام محمد بن سعود الاسلامیہ، ریاض، ۱۴۳۰ھ، ص ۱۹

چاہیے۔ کیونکہ لا تَقْتُلُوهُ میں لا نہیں کا ہے جو کہ جازم ہوتا ہے اس لیے نون حذف ہو کر تَقْتُلُونَهُ سے تَقْتُلُوهُ بن گیا۔ لیکن لا پر وقف کی صورت میں لا، نئی کا بن جاتا ہے اور تَقْتُلُونَهُ کے لیے کوئی عامل نہیں رہ جاتا۔ فراء نے اس کے بارے کہا کہ یہ لحن ہے۔¹

مثال دوم:

سورة التوبة کی درج ذیل آیت میں وقف کی غلطی سے کیا لغوی بحث جنم لیتی ہے، منار الہدیٰ سے نقل کی جاتی ہے:

إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ²
 سے متعلق علامہ دانی لکھتے ہیں:

﴿إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ﴾ ليس بوقف؛ لأنَّ لام «ليجزئهم الله» (لام كي)، وهي لا يتبدأ بها؛ لأنها متعلقة بما قبلها، وقال أبو حاتم السجستاني: تام؛ لأنَّ اللام لام قسم حذف منه النون تخفيفاً، والأصل: (ليجزئهم) فحذفوا النون وكسروا اللام بعد أن كانت مفتوحة، فأشبهت في اللفظ (لام كي)، فنصبوا بها كما نصبوا ب (لام كي)، قال أبو بكر بن الأنباري: وهذا غلط؛ لأنَّ لام القسم لا تكسر ولا ينصب بها، ولو جاز أن يكون معنى «ليجزئهم» (ليجزئهم) - لقلنا: والله ليقم عبد الله بتأويل، والله ليقومن. وهذا معدوم في كلام العرب، واحتج بأنَّ العرب تقول في التعجب:

1 السخاوي، علي بن محمد بن عبد الصمد الحمداني المعري الشافعي، أبو الحسن (البتوني: 643هـ)، جمال القراء وكمال الأقران، تحقيق: د. مروان العطييه، د. محسن خراييه، دار المأمون للتراث، دمشق، طبع اول، 1418هـ / 1997ء، ص 114؛ المكتبة في الوقف والابتداء، ص 15

أكرم بعدد الله فيجزمونه؛ لشيبه لفظ الأمر، وقال أبو بكر بن الأنباري: وليس هذا بمنزلة ذاك؛ لأنَّ التعجب عدل إلى لفظ الأمر، ولام القسم لم توجد مكسورة قط في حال ظهور اليمين، ولا في إضماره، قال بعضهم: ولا نعلم أحدًا من أهل العربية وافق أبا حاتم في هذا القول، وأجمع أهل العلم باللسان على أنَّ ما قاله وقدره في ذلك خطأ لا يصح في لغة ولا قياس، وليست هذه لام قسم¹

إلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِرُوقِفِ نَهَيْسَ هـ۔ كيونكہ لِيَجْزِيَهُمُ اللهُ مِىن "لام كى" هـ۔ اور اس سے ابتدا نهىس كى جا سكتى كيونكہ وه لازماً اپنے ما قبل سے متعلق هوتا هـ۔ ابو حاتم السجستانى نے کہا كه یہ لام قسم كا هـ اور نون تخفيفاً حذف هوتا هـ۔ اصلاً لِيَجْزِيَنَّهُمْ هـ۔ چنانچه نون حذف كر ديا گیا اور لام كو زير دے دى گئی جب كه اس پر زبر هـ تويہ "لام كى" سے مشابہ هوتا۔ اس ليے اس نے ما بعد كو نصب ديا جيسا كه "لام كى" نصب ديتا هـ۔ ابو بكر ابن الانبارى نے کہا كه یہ غلط هـ۔ كيونكہ قسم كا لام نہ تو زير ديتا هـ اور نہ زبر۔ اگر لِيَجْزِيَهُمْ كو لِيَجْزِيَنَّهُمْ قرار دينا درست هـ تو هم كهئیں گے كه والله ليقم عبد الله بتأويل ميس ليقم كو ليقومن كهنا درست هـ۔ یہ كلام عرب ميس بالكل بهى نهىس پايا جاتا۔ دراصل انهوں نے كلام عرب سے دليل پكڑى هـ كه وه تعجب كه موقع پر كهتے هئیں۔ أكرم بعدد الله اور وه جزم ديتے هئیں۔ لفظ امر كه مشابہ۔ ابو بكر بن الانبارى نے کہا كه یہ ايسا نهىس هـ۔ تعجب، امر كه برابر هـ ليكن

لام قسم کبھی بھی مکسور نہیں حالت ہوتا۔ چاہے قسم ظاہر ہو یا مضمّر۔ بعض اہل علم نے کہا ہے کہ ہم نے اہل لغت میں سے کسی کو بھی ابو حاتم کی موافقت میں نہیں پایا۔ اس پر اہل لسان کا اتفاق ہے کہ انہوں نے جو قول اختیار کیا اور جو تقدیر کلام تجویز کی، یہ غلط ہے۔ یہ لغت اور قیاس دونوں کے اعتبار سے درست نہیں اور یہ لام قسم نہیں۔

دوم: معنوی لحاظ سے کلام کا غلط ہو جانا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلَا بَوَيْهَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ
مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَوَلَدٌ¹

اور اگر ایک لڑکی ہو تو اس کا ترکہ میں سے نصف حصہ ہو گا اور اس کے والدین میں سے ہر ایک کا حصہ چھٹا حصہ ہے جو اس نے چھوڑا اگر ان کا کوئی لڑکا ہو۔

وقف النصف پر ہے اور اس کا معنی ہے کہ میت کی وارثہ اگر ایک لڑکی ہو تو اس کا وراثت میں آدھا حصہ ہے لیکن اگر وقف وَلَا بَوَيْهَ پر وقف کیا جائے تو معنی یہ ہو جائیں گے کہ ”اگر میت کی وارثہ ایک لڑکی ہے تو اس کے لیے اور میت کے والدین کے لیے آدھا حصہ ہے“ اس صورت میں والدین بھی آدھے حصے میں شریک ہو جائیں گے۔ یہ معنی بالیقین غلط ہے جس کی وجہ وقف کی غلطی ہے۔²

سوم: معنوی لحاظ سے کلام کا قبیح اور باطل ہو جانا

وقف وابتدا کی غلطی کس طرح معنی کو قبیح اور باطل کر دیتی ہے اس کی دو مثالیں پیش

1 النساء۔ 11

2 المکتفی فی الوقف والابتداء، ص 13

کی جاتی ہیں۔

مثال اول: سورۃ البقرہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ¹

وہ آگ کی طرف بلا تے ہیں اور اللہ اپنے حکم سے جنت و بخشش کی طرف بلاتا ہے۔

اگر لفظ وَاللَّهُ پر وقف کیا جائے تو أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ کا مطلب ہوگا

”وہ اور اللہ آگ کی طرف بلا تے ہیں“ یہ باطل محض ہوگا۔

مثال دوم: سورۃ یوسف میں ہے:

وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذَّنْبُ²

اور ہم نے یوسف کو سامان کے پاس چھوڑا تو اس کو بھیڑیا کھا گیا۔

لیکن اگر فَأَكَلَهُ پر وقف کیا جائے تو جملہ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ بنے

گا جس کا مطلب ہوگا ” اور ہم نے یوسف کو سامان کے پاس چھوڑا تو وہ اس

سامان کو کھا گیا۔“ یہ انتہائی قبیح معنی بنیں گے۔

علم و وقف وابتدا اور تفسیر قرآن بالقرآن

وقف وابتدا میں قرآنی نظائر سے وقف وابتدا میں رائج مقام کی تعیین میں استدلال

کیا جاتا ہے جو تفسیر قرآن بالقرآن کی ہی ایک نوع ہے۔ اس سے متعلق چند مثالیں پیش کی

جاتی ہیں۔

مثال اول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

1 البقرہ۔ ۲۲۱

2 یوسف۔ ۱۷

ذَلِكَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ¹

علامہ جزری اور علامہ اشمونی کے نزدیک اس آیت میں لا رَیْبَ پر وقف کرنا درست نہیں کیونکہ ائمہ قرأت و تجوید کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ کسی وقف کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ کسی دوسرے مقام پر اسی جیسے کلمے پر وقف درست بنتا ہو۔ لیکن سورۃ السجدہ کی آیت تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ میں لا رَیْبَ پر وقف درست نہیں بنتا۔ کیونکہ یہاں وقف کیا جائے تو ابتدا فیہ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ سے ہوگی۔ جس کا معنی بن جائے گا ”اس میں رب العالمین ہے“ جو کہ قبیح ہے۔ لہذا اس قرآنی نظیر کے باعث سورہ بقرہ میں اس مقام پر بھی وقف درست نہیں۔²

مثال دوم: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ
الْغَيْبِ لَأَسْتَكْفِرُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ
وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

کہہ دیجئے اے پیغمبر کہ میں اپنی ذات کے لیے نفع و نقصان کا کوئی اختیار نہیں رکھتا مگر جتنا اللہ کی مشیت ہو۔ اور اگر میں علم غیب رکھتا ہوتا تو میں نے بالیقین بہت کچھ بھلائیاں جمع کر لی ہوتیں اور مجھے کوئی برائی چھو بھی نہ پاتی۔ مگر میں تو اس قوم کے لیے، جو ایمان لانے والی ہے، محض ڈرانے والا اور بشارت دینے والا ہوں۔

1 البقرہ-۱

2 ابن الجزری، محمد بن محمد بن یوسف، شمس الدین أبو الخیر (الحنونی: ۸۳۳ھ)، النشر فی القراءات العشر، تحقیق: علی محمد الضباع، الطبعة التجاریة الکبریٰ [تصویر دار الکتب العلمیة]، ط-ن-ج، ۱، ص: ۲۳۲؛ منار الہدیٰ- ص ۷۶

اس آیت میں وقف سے متعلق دو احتمالات ہیں۔ وقف اول کے قائلین ”السُّوءُ“ پر وقف کو وقف تام قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک مَا مَسْنِي السُّوءِ، لَا مَسْكُونَةٌ مِنَ الْخَيْرِ پر معطوف ہے۔ اس وقف کے مطابق معنی یہ ہو گا۔ ”کہہ دیجئے اے پیغمبر کہ میں اپنی ذات کے لیے نفع و نقصان کا کوئی اختیار نہیں رکھتا مگر جتنا اللہ کی مشیت ہو۔ اور اگر میں علم غیب رکھتا ہوتا تو میں نے بالیقین بہت کچھ بھلائیاں جمع کر لی ہوتیں اور مجھے کوئی برائی چھو بھی نہ پاتی“ دوسرے موقف کے مطابق لَوْ شَرِطِيہ کا جواب لَا مَسْكُونَةٌ مِنَ الْخَيْرِ کو قرار دیا جائے تو الْخَيْرِ پر وقف ہو گا۔ اس صورت میں وَمَا مَسْنِي السُّوءِ سے ابتدا ہوگی اور یہ نیا جملہ ہو گا۔ اشعالبی دوسرے موقف کے حق میں قرآنی آیت سے استدلال کرتے ہوئے السدوسی کا قول نقل فرماتے ہیں:

وَيَرْجِعُ الثَّانِي بِنَحْوِ قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ¹

قرآن مجید میں سورۃ سبأ میں إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ کے الفاظ ہیں جب کہ اس آیت میں إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ ہے۔ اس لیے وَمَا مَسْنِي السُّوءِ میں سوء سے مراد اس قرآنی نظیر کی روشنی میں جِنَّةٍ ہے یعنی پاگل پن۔ وَمَا مَسْنِي السُّوءِ کا مطلب ہو گا کہ مجھے پاگل پن نہیں چھو سکتا لہذا وقف سے متعلق دوسری رائے کہ الْخَيْرِ پر وقف ہو گا اور وَمَا مَسْنِي السُّوءِ سے نئی بات کا آغاز سمجھا جائے گا، کو ترجیح دی جائے گی۔

1 اشعالبی، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، ابو زید (التوفی: ۸۷۵ھ)، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق: الشیخ محمد علی معوض والشیخ عادل احمد عبد الموجود، دار احیاء التراث العربی، بیروت، طبع اول، ۱۴۱۸ھ، ج ۳، ص ۱۰۱

علم التقديم والتأخير في القرآن

قرآن مجید عربی زبان میں نازل ہوا اور اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی زبان میں انسانوں سے کلام کرتے ہوئے معانی میں تنوع، نکثیر، تاکید اور تفہیم کے تمام لسانی اسالیب اختیار فرمائے۔ عربی زبان میں خطاب و کلام میں الفاظ کی تقدیم و تاخیر اسلوب کلام کا حصہ ہے۔ تقدیم کا لفظی معنی پہلے لانا یا پہلے ذکر کرنا جب کہ تاخیر بعد میں لانا یا بعد میں ذکر کرنا ہے۔ ہر زبان کی طرح عربی زبان میں جملوں کے خاص قوانین ہیں جس کے تحت جملوں میں الفاظ کی ترتیب ہوتی ہے۔ لیکن کبھی معنوی ضرورت کے باعث کلام کرنے والا الفاظ کی جگہ تبدیل کر کے لسانی قوانین اعتبار سے بعد میں آنے والے لفظ کو پہلے لاتا ہے اور پہلے والے کو مؤخر کر دیتا ہے۔ قرآن مجید میں تقدیم و تاخیر کے اسلوب کو اختیار کیا گیا ہے جس کی متعدد وجوہات و فوائد ہیں۔ زبانوں میں اس کی واضح مثال نثر و شعر کا فرق ہے۔ نثر میں جملوں میں الفاظ کی ترتیب اور ہوتی ہے اور اشعار میں اور۔ وہی الفاظ جو نثری ترتیب کے اعتبار سے آخر میں آتے ہیں، عین ممکن ہے شعری ترتیب میں پہلے آجائیں۔ دونوں جگہ تقدیم و تاخیر کچھ ضوابط و قواعد کی پابند ہوتی لیکن الفاظ کی ترتیب بدلنے سے معنویت، صوتی آہنگ، موسیقیت اور تاثیر میں فرق پڑ جاتا ہے یعنی قابل اعتبار تبدیلی آجاتی ہے۔ قرآن مجید میں عربی زبان و بیان کے تمام اسالیب ایک بالکل نئے انداز میں موجود ہیں جو انسانوں کی زبان کے تو مطابق ہیں لیکن انسانوں کے لیے اختیار کر لینا ان کی اعجازی شان و ابداع کے باعث ممکن نہیں۔ تقدیم و تاخیر کے اسلوب اور اظہار و بیان کے طریقے کی ان الفاظ میں تعریف کی جاتی ہے۔

وأما التقديم والتأخير فمراد به تأخير كلمة عن موضعها لحكمة

اقتضت ذلك، أو تقديمها¹

تقديم و تاخیر مراد یہ ہے کہ حکمت کے باعث کسی کلمہ کو اپنے نحوی مقام سے بعد میں یا پہلے لانا۔

ایک اور تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"مخالفة عناصر التركيب ترتيبها الاصلی فی السياق ، فيعلم ما الاصل فيه ان يتاخر و يتاخر ما الاصل فيه ان يتقدم - و لحاكم للترتيب الاصلی بين عنصرين يختلف اذا كان الترتيب لازما او غير لازم"²

"سياق کلام کے لسانی قواعد کے اعتبار سے اساسی ارکان کی اصلی ترتیب کی مخالفت کرنا۔ پس اصلاً (یعنی زبان کے قاعدے کے مطابق) جو بعد میں ہو اس کو پہلے لانا اور جو پہلے اس کو بعد میں ذکر کرنا۔ البتہ ترتیب اصلی کے لیے فیصلہ کن امر دونوں ترتیبات میں مختلف ہوتا ہے۔ کیوں کبھی لغوی ضوابط کے اعتبار سے کوئی ترتیب لازمی ہوتی ہے اور کبھی غیر لازمی۔"

کتب علوم القرآن میں التقديم و التاخیر فی القرآن ایک نوع کے طور پر موجود ہے جس میں اس کی معنوی جہات، نتائج اور مباحث و مسائل ذکر کیے گئے ہیں۔ کتب علوم القرآن میں بالعموم تقديم و تاخیر کا ذکر وجہ خفاء معانی قرآن کے تحت کیا جاتا ہے۔³ شاہ ولی اللہ نے

1 محمد عبد النعم القسبي، الاصلان فی علوم القرآن، طبع چہارم، 1417ھ / 1996ء، ص 342، بدون المطبع

2 صالح عبد العظيم الشاعر، ظاہرۃ التقديم و التاخیر فی النحو العربی۔ ص 1، 2012ء

3 السیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر (المتوفی: 911ھ)، الاقنآن فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراہیم، الہدیۃ المصریۃ، 1394ھ / 1974ء ج 3، ص 38 ابن الجوزی، أبو الفرج عبد الرحمن (المتوفی 597ھ)، فنون الاقنآن فی علوم القرآن، دار البشائر - بیروت، طبع اول 1408ھ -

اپنی کتاب الفوز الکبیر میں بھی اس کا ذکر وجوہ خفاء معانی قرآن کے تحت کیا ہے¹۔ یعنی وہ اسباب جس کے باعث قرآن کے معانی کی تفہیم میں اشکالات پیدا ہو جاتے ہیں اور توجیہ و تاویل کی ضرورت پیش آتی ہے۔ لیکن تفسیری ادب کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے تقدیم و تاخیر میں خفاء معانی کا مسئلہ بہت کم ہے اس سے کہیں زیادہ یہ تنوع معانی قرآن کا باعث ہے۔ خفاء صرف ایک جہت ہے جو کہ غالب و اصل نہیں۔ قرآن کے اسلوب اور اس کے اعجاز و بدائع پر لکھنے والوں نے تقدیم و تاخیر کو معانی قرآن میں تنوع اور انواعِ بلاغت میں شمار کیا ہے۔

چنانچہ یہ موضوع تفسیر قرآن کے اعتبار سے کئی جہات سے اہم ہے۔ اول اس لحاظ سے کہ آیات میں الفاظ قرآنی میں تقدیم و تاخیر تسلیم کرنے سے قرآنی معانی میں تنوع پیدا ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ مسائل فقہیہ میں دلالت تقدیم و تاخیر کے اصولی اختلاف کے باعث فقہاء میں مسائل شرعیہ میں اختلاف پیدا ہوا۔ سوم یہ ہے کہ تقدیم و تاخیر کے اصول کے اطلاق سے بسا اوقات معنوی تحریف یا ظاہر سے انحراف کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ ذیل میں کتب سے مسئلہ پیش کی جاتی ہیں۔

تقدیم و تاخیر سے قرآن میں تنوع معانی کی مسئلہ

قرآنی آیات کے الفاظ و تراکیب میں تقدیم و تاخیر تسلیم کرنے سے معانی میں تنوع پیدا ہوتا ہے۔ اس کی دو مسئلہ پیش کی جاتی ہیں۔

مثال اول: قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِن تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا
عَنْهَا حِينَ يُنزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ²

1 الفوز الکبیر (عربی) ص: ۱۲۱

اس آیت میں تقدیم و تاخیر تسلیم کی جائے تو آیت تقدیر کلام کے اعتبار سے لا تسالوا عن اشیاء إن تبد لكم تسؤکم، عفا الله عنها ہوگی۔ معنی پر اثر اس طرح پڑے گا۔

فعلى القول الأول في الآية تقديم وتأخير. والمعنى: لا تسالوا عن اشیاء إن تبد لكم تسؤکم، عفا الله عنها. ويكون معنی: عفا الله عنها: أمسك عن ذكرها، فلم يوجب فيها حكماً.

پہلے قول کے مطابق آیت میں تقدیم و تاخیر ہے: معنی ہوں گے: ان اشیاء کے بارے مت پوچھو اگر تمہیں ظاہر کر دیں جائیں تو تمہارے لیے تکلیف دہ ہوں۔ یہاں عفا الله عنها کا معنی ہوں گے: اللہ نے اس کے ذکر کو چھوڑ دیا پس اس کے بارے کسی حکم کو واجب نہیں کیا۔

اگر تقدیم و تاخیر کا قول اختیار نہ کیا جائے تو معنی ہو گا عفا الله عنها: لم يؤخذ بها (یعنی اللہ نے اس کو معاف کر دیا اور اس کا مواخذہ نہیں فرمایا)¹

مثال دوم: قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

إِذْ أَنْبَعَتْ أَشْقَاهَا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا فَكَذَّبُوهُ
فَعَقَرُوهَا فَذَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا.²

اس آیت میں تقدیم و تاخیر اگر تسلیم کی جائے تو آیت تقدیر کلام کے لحاظ سے یوں ہوگی

إِذْ أَنْبَعَتْ أَشْقَاهَا وَهُوَ لَا يَخَافُ عُقْبَاهَا

اس صورت "وہ انجام سے نہیں ڈرے" کا تعلق مجرمین کے ساتھ ہوگا جنہوں نے صالح عليه السلام کی اونٹنی کے ٹانگیں کاٹی تھیں۔ یہ ضحاک اور سدی کا مذہب ہے۔ دوسری صورت

1 ابن جوزی، جمال الدین أبو الفرج عبد الرحمن بن علی بن محمد (التوتی: 597ھ)، زاد السیر فی علم التفسیر، تحقیق: عبدالرزاق المہدی، دار الکتب العربیہ۔ بیروت، طبع اول، 1422ھ، ج 1، ص 591

میں اگر آیت میں تقدیم و تاخیر نہ تسلیم کی جائے ی وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا کا تعلق رَسُولُ اللَّهِ سے ہوگا۔ معنی ہوں گے کہ اللہ کے رسول صالح ان کے انجام سے نہیں ڈرے۔ یہ زجاج کا قول ہے۔¹

مسائل فقہیہ میں دلالت تقدیم و تاخیر کے باعث اختلاف کے نظائر
مثال اول: پیدل حج کرنے کی افضلیت کا استنباط۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کی آیت يَا تُوكُ رَجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ² میں حج کا ذکر کرتے ہوئے پیدل افراد کا ذکر سوار لوگوں سے مقدم رکھا ہے تو اس سے استدلال کرتے ہوئے فقہاء مالکیہ نے پیدل حج کرنے کو سواری پر حج کا سفر اختیار کرنے سے افضل قرار دیا ہے۔ ابن العربی تحریر فرماتے ہیں:

قَالَ عَلَمَاؤُنَا - رَحِمَهُمُ اللَّهُ - : لَمَّا قَدَّمَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرَهُ رَجَالًا
عَلَى كُلِّ ضَامِرٍ ذَلَّ عَلَى أَنَّ حَجَّ الرَّاجِلِ أَفْضَلُ مِنْ حَجِّ الرَّكَابِ .
وَقَدْ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : إِنَّهَا لَحُجَّاءُ فِي نَفْسِي أَنْ أَمُوتَ قَبْلَ أَنْ
أَحُجَّ مَا شِئْنَا ، لِأَنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ يَقُولُ : ﴿ يَا تُوكُ رَجَالًا وَعَلَى كُلِّ
ضَامِرٍ فَبَدَأَ بِأَهْلِ الرَّجَلَةِ 》³

ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے پیدل چلنے والوں کا ذکر سوار لوگوں سے پہلے کیا ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ پیدل حج، سوار سے

1 الجامع لأحكام القرآن، ج 20، ص 80

2 الحج: 27

3 ابن العربی، أبو بكر، محمد بن عبد الله العافری الأشعبي المالکی، القاضی (البتونی: 543ھ)، أحكام القرآن، تحقیق: محمد عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمیة، بیروت، طبع سوم، 1424ھ - 2003ء، ج 3،

افضل ہے۔ ابن عباس نے فرمایا: میرے دل میں بہت تمنا ہے کہ میں پیدل حج کر لینے سے پہلے نہ مروں کیونکہ میں نے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں (وہ آتے ہیں تیرے پاس پیدل اور ہر سواری پر)، اللہ نے پیدل سے ابتدا فرمائی۔
مثال دوم: صفا سے سعی کے آغاز کرنے کے وجوب و عدم وجوب کا مسئلہ۔

شافعیہ کے نزدیک سعی کا آغاز صفا سے کرنا واجب ہے اور حنفیہ کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ حروف معانی کے معنوی اثرات کے اصولی اختلاف کے ساتھ ساتھ وجہ اختلاف کسی امر کو مقدم ذکر کرنے سے وجوب و عدم وجوب کی دلالت کا بھی ہے امام جصاص لکھتے ہیں:

ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّفَا حَتَّى بَدَأَ لَهُ الْبَيْتُ فَقَالَ: "تَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ" يَذُلُّ عَلَى أَنْ لَفْظَ الْآيَةِ لَا يَقْتَضِي التَّرْتِيبَ؛ إِذْ لَوْ كَانَ ذَلِكَ مَعْقُولًا مِنَ الْآيَةِ لَمْ يَخْتَجِ أَنْ يَقُولَ: "تَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ" فَإِنَّمَا بُدِئَ بِالصَّفَا قَبْلَ الْمَرْوَةِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "تَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ وَتَفَعَّلَهُ كَذَلِكَ مَعَ قَوْلِهِ: "خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ". وَلَا خِلَافَ بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ الْمَسْنُونِ عَلَى التَّرْتِيبِ أَنْ يَبْدَأَ بِالصَّفَا قَبْلَ الْمَرْوَةِ، فَإِنْ بَدَأَ بِالْمَرْوَةِ قَبْلَ الصَّفَا لَمْ يُعْتَدْ بِذَلِكَ فِي الرَّوَايَةِ الْمَشْهُورَةِ عَنِ أَصْحَابِنَا. وَرَوَى عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ: أَنَّهُ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُعِيدَ ذَلِكَ الشُّوْطَ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَجَعَلَهُ بِمَنْزِلَةِ تَرْكِ التَّرْتِيبِ فِي أَعْضَاءِ الطَّهَّارَةِ.¹

1 الجصاص، أحمد بن علی ابو بکر الرازی الحنفی (التوتوی: 370ھ)، احکام القرآن، تحقیق: عبدالسلام محمد علی

شامین، دارالکتب العلمیہ بیروت، لبنان، طبع اول، 1415ھ/1994م، ج 1 ص 121

علامہ جصاص الحنفی کی عبارت سے استفادہ یہ ہے کہ محض تقدیم سے افضلیت اور اس کو ہی لازماً مقدم تسلیم کرنا شرعاً واجب نہیں۔

امام شافعی فرماتے ہیں

وَسَبَّهٗ بِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ:).
 فَبَدَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالصَّفَا، وَقَالَ «بَدَأُ بِمَا بَدَأَ
 اللَّهُ بِهِ». قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وَذَكَرَ اللَّهُ الْيَدَيْنِ مَعًا وَالرِّجْلَيْنِ
 مَعًا، فَأَجِبْتُ أَنْ يَبْدَأَ بِالْيَمَنِى وَإِنْ بَدَأَ بِالْيَسْرَى فَقَدْ أَسَاءَ وَلَا إِعَادَةَ
 عَلَيْهِ¹

شافعیہ کے نزدیک صفا سے سعی کے شروع کرنے کا وجوب قرآن میں اسی سے آغاز کرنے کی باعث ہے یعنی آیت میں صفا کا لفظ مروہ پر مقدم ہے۔

تقدیم و تاخیر تسلیم کرنے سے تفسیر قرآن میں جمہور کی مخالفت کے شواہد

مثال اول:..... تقدیم و تاخیر کے اطلاق سے عذابِ قبر کے معنی کا

عذابِ جہنم میں تبدیل ہو جانا۔

قرآن میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ
 فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ²

فراء نے وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ کو مقدم مانا ہے

1 ابو بکر البیہقی، احمد بن الحسین بن علی بن موسیٰ الخُسَری و جردی الخراسانی، (التوتوی: 458ھ)، احکام القرآن للشافعی، حواشی: عبد الفی عبد الحالیق، مکتبہ الخاشعی، القاہرہ، طبع دوم، 1414ھ / 1994ء،

اور النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا کو مؤخر۔ اس صورت میں آیت کے معنی ہوں گے " قیامت کے دن کہا جائے گا کہ آل فرعون کو شدید عذاب میں داخل کیا جائے گا۔ وہ صبح اور رات آگ پر پیش کیے جائیں گے۔ اس معنوی صورت میں فرعون کو عذاب دیے جانے کا معاملہ آخرت سے منسلک ہے

جب کہ جمہور مفسرین نے یہاں النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا سے عذابِ قبر مراد لیا ہے۔ اور آیت کے آخری حصہ کو آخرت کے عذاب سے منسلک کیا ہے۔¹
مثال دوم: تقدیم و تاخیر سے آیت کے جملوں کے مختلف قائل قرار پانا قرآن میں ہے:

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ
مَسْتَهْتِمُهُمُ الْبُاسَاءَ وَالضَّرَّاءَ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا
مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ²
ابو حیان البحر المحیط میں لکھتے ہیں:

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ: فِي الْكَلَامِ تَقْدِيمٌ وَتَأْخِيرٌ، التَّقْدِيرُ: حَتَّى يَقُولَ
الَّذِينَ آمَنُوا مَتَى نَصْرُ اللَّهِ؟ فَيَقُولُ الرَّسُولُ: أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ
قَرِيبٌ، فَقَدَّمَ الرَّسُولُ فِي الرُّتْبَةِ لِمَكَانَتِهِ، وَقَدَّمَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ
لِتَقْدَمِهِ فِي الزَّمَانِ³

1 القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (التوتني: 671ھ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: احمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، طبع دوم، 1384ھ - 1964م، ج 15، ص 320

2 البقرة- 214

3 أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أخير الدين الأندلسي (التوتني: 745ھ)، البحر المحیط في

ایک گروہ نے کہا ہے کہ اس میں تقدیم و تاخیر ہے۔ متی نصر اللہ؟ کا جملہ اہل ایمان (صحابہ) کا ہے تو جواب میں رسول نے کہا: اَلَا اِنْ نَصَرَ اللهُ قَرِيبَ رَسُوْلٍ كُوِىْ اِبْلَہِ ذَكَرَ كَرِيْمًا يٰۤاِيْحٰنَ اَنْ اَكْتُمُوْا مَقَامَ وَاَمْرًا تَبَہِ كَے باعث ہے۔ جب کہ مؤمنین کے قول کو پہلے لایا گیا یہ زمانی تقدم کے باعث ہے۔ اس کی تردید میں ابن عطیہ کہتے ہیں

وَهَذَا تَحَكُّمٌ وَحَمْلُ الْكَلَامِ عَلٰی وَجْهِهِ غَيْرُ مُتَعَدِّرٍ¹

یہ زبردستی کا معاملہ ہے اور کلام کو ایسی بات پر محمول کرنا ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں۔

وجوہ قراءات میں تقدیم و تاخیر اور معنوی تنوع کی امثلہ

قراءات قرآنیہ میں بھی تقدیم و تاخیر وجوہ پائی جاتی ہے۔ یہ تقدیم تاخیر نحوی و اسلوبی تقدیم و تاخیر سے ایک علیحدہ نوعیت کی ہے۔ اس سے بھی معنوی فروق پیدا ہوتے ہیں۔

مثال اول:

قرآن مجید کی آیت اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَيَقْتُلُوْنَ وَيُقْتَلُوْنَ وَعَدَا عَلَیْهِ حَقًّا فِيْ السُّوْرَةِ الْاِنْجِيْلِ وَالْقُرْآنِ² کے الفاظ فَيَقْتُلُوْنَ وَيُقْتَلُوْنَ میں دو قراءات منقول ہیں جن میں

التفسیر، تحقیق: صدیقی محمد جمیل، دار الفکر۔ بیروت 1420ھ، ج 2، ص 374

1 ابن عطیہ، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام، الأندلسی الحاربی (التونی: 542ھ)، الحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق: عبد السلام عبد الشافی محمد، دار الکتب العلمیہ۔ بیروت، طبع اول،

1422ھ، ج 1، ص 288

2 التوبہ۔ 111

تقديم و تاخير پائی جاتی ہے۔ الحجۃ للقراء السبعة میں ہے۔

اختلفوا في قوله: فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ، فقرأ ابن كثير و نافع و أبو عمرو و عاصم و ابن عامر: فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ فاعل و مفعول. وقرأ حمزة و الكسائي فَيُقْتَلُونَ وَيَقْتُلُونَ مفعول و فاعل¹

اس میں قرأت کا اختلاف ہے۔ ابن کثیر، نافع اور ابو عمرو، عاصم اور ابن عامر کی قرأت کے مطابق فَيُقْتَلُونَ وَيَقْتُلُونَ ہے یعنی پہلے فاعلی حالت اور دوسری مفعولی حالت۔ جب کہ حمزہ و کسائی کی قرأت کے مطابق فَيُقْتَلُونَ وَيَقْتُلُونَ ہے یعنی پہلے مفعولی حالت اور دوسری فاعلی حالت۔

ان دونوں قراءات کے معنوی فرق کے بارے ڈاکٹر صبحی صالح لکھتے ہیں:

كقوله تعالى في شأن المؤمنين الذين اشترى الله منهم أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله: ﴿فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾ قرئ: "فَيُقْتَلُونَ وَيَقْتُلُونَ" ففي الحرف الأول يسرع المؤمنون إلى قتل الأعداء، وفي الحرف الثاني كأنما يتلفهون إلى ساحة المعركة تلهفا لعل الله يتخذهم شهداء، فإذا اختلفت صياغة التعبير بالتقديم والتأخير فإن مؤدى الحرفين ما انفك واحدا لم ينله شيء من التغيير.²

1 الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل، أبو علي (المتوفى: 377هـ)، الحجۃ للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي، بشير جويجاوي، دار المأمون للتراث، بيروت، طبع دوم، 1413ھ - 1993ء، ج 4، ص 231

2 صبحی صالح، مباحث فی علوم القرآن، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة والعشرون، 2000ء، ص 111

اس معنوی فرق کا خلاصہ یہ ہے کہ فاعلی حالت اگر مقدم ہو تو معنی یہ ہوں گے کہ اہل ایمان دشمنوں کو میدان جہاد میں قتل کرنے کے لیے نکلتے ہیں اور شہید بھی ہوتے ہیں جبکہ مفعولی حالت مقدم ہونے کی صورت میں معنی ہو گا وہ شہادت کے لیے لپکتے ہیں اور دشمن کو بھی قتل کرتے ہیں۔

مثال دوم: قرآن مجید کی آیت وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ¹ کی ایک دوسری قرات منقول ہے جس میں تقدیم و تاخیر پائی جاتی ہے۔ یہ قرات، قراءات شاذہ میں سے ہے۔ حضرت ابو بکر سے منقول ہے کہ انہوں نے پڑھا وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ²

ان دونوں قراءات کے معنوی فرق کے بارے ڈاکٹر صحیحی صالح لکھتے ہیں:

أما قراءة أبي بكر "وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ" بدلا من قوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ فقراءة آحادية لم تبلغ درجة التواتر، بل شاذة خالف بها إجماع الصحابة إن صح أنه قرأ به: ذلك بأن العرب تعرف للموت سكرة وسكرات، ولكنها لا تعرف الحق إلا يقظا صاحيا واعيا. وإنما يسهو الإنسان، أو يزل منه اللسان، فيضع كلمة مكان كلمة وهو لا يدري كما صنع أبو بكر أو كما رووا عنه ونسبوا إليه³

1 ق: 19

2 أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدنوري (الوفى: 276هـ)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق:

إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 24

3 مباحث في علوم القرآن، ص 111

تقدیم و تاخیر سے خفاء معانی قرآن کی امثلہ

ابن قتیبہ الدینوری فرماتے ہیں کہ قرآنی آیات کی ہیئت و ترکیب میں الفاظ کی تقدیم و تاخیر سے کبھی معنوی خفا پیدا ہوتا ہے۔

وتعلقوا بکثیر منه لطف معناه: لما فيه من المجازات بمضمر لغير
مذكور، أو محذوف من الكلام متروك، أو مزيد فيه يوضح معناه
حذف الزيادة، أو مقدم يوضح معناه التأخير، أو مؤخر يوضح
معناه التقديم،¹

متعدد امور ہیں جن کا تعلق معنوی باریکی سے ہے۔ جب اس میں پوشیدہ مجاز کا استعمال
ہو جو ذکر نہ ہو، کلام سے محذوف متروک ہو، یا اس ایسا مقدم جس کے معنی مؤخر ہیں یا ایسا
مؤخر جس کے معنی مقدم ہیں۔

مثال اول: پاؤں دھونے یا مسح کرنے کا اختلاف اور تقدیم و تاخیر الفاظ سے خفاء معنی
قرآن میں ارشاد ہے:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ
وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

یہ آیت وضو سے متعلق ہے۔ اس میں وَأَرْجُلَكُمْ کا لفظ مؤخر ہے۔ اس سے پاؤں کو
دھونے اور مسح کرنے کی بحث پیدا ہوئی کیونکہ تقدیم و تاخیر کے باعث اس کے عطف کی
تعمین اور نتیجتاً معنی میں خفا پیدا ہو گیا کہ یہ فاعل مسوا پر عطف ہے یا مسوا پر۔ ابن جوزی لکھتے
ہیں۔

بفتح اللام عطفاً على الغسل، فيكون من المقدم والمؤخر¹
لام کی زبر ساتھ یہ غسل پر عطف ہے، یہ مقدم ومؤخر کی قبیل سے ہے۔
مثال دوم:

قرآن مجید کی آیت فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حَوْتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ
فِي الْبَحْرِ سَرَبًا کے ظاہر الفاظ کے اعتبار سے معنی یہ بنتے ہیں کہ یوشع بن نون جب اس
جگہ پہنچے جہاں حضرت خضر کو ملنا تھا تو وہ مچھلی کو بھول گئے۔ مچھلی زندہ ہو کر سمندر میں چلی
گئی۔ لیکن اصلاً معنی یہ ہیں کہ یوشع بن نون کے سامنے مچھلی زندہ ہو کر سمندر میں چلی گئی لیکن
وہ موسیٰ علیہ السلام کو ذکر کرنا بھول گئے۔ ظاہر الفاظ حقیقی معانی کے خلاف معانی دے رہے
ہیں۔ واحدی لکھتے ہیں:

والآية على التقديم والتأخير لأن ذهاب الحوت كان قد تقدم على
النسيان²

جعفر شرف الدین لکھتے ہیں:

”في الآية تقديم وتأخير تقديره: فلما بلغا مجمع مجمع بينهما اتخذ
الحوت سبيله في البحر سرابا، فنسيا حوتهما“³



1 زاد السیر۔ ج 1۔ ص 521

2 الواحدی، ابوالحسن علی بن احمد بن محمد بن علی النیسابوری، الشافعی (البتونی: 468ھ)، الوجیز فی تفسیر الکتاب
العزیز، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، الدار الشامیہ، بیروت، طبع اول، 1415ھ۔ ص 667

3 جعفر شرف الدین، الموسوعۃ القرآنیۃ، عبد العزیز بن عثمان التویجری، دار التقریب بین المذاهب الاسلامیہ،
بیروت، طبع اول۔ 1420ھ، ج 5، ص 161

قرآن مجید اللہ جل شانہ کی لاریب کتاب ہے جس کی حفاظت کا ذمہ اس نے خود لیا ہے۔ عالم اسباب میں اس الہی وعدے کا ظہور حفظِ قرآن، عمل بالقرآن، تفسیراتِ قرآن اور تدوینِ علوم القرآن کے ذریعے ہوا۔ علوم القرآن حفاظتِ قرآن کی غرض و غایت کے ساتھ تشکیل و تدوین پذیر ہونے والے علوم و فنون کے اس مجموعے کو کہا جاتا ہے جو قرآن کے الفاظ، معانی و نقوش سے منسلک ہوں۔ علوم القرآن کے تصور کی تاریخ صدیوں پر محیط ہے۔ اردو میں اس موضوع پر متعدد کتب منصفہ شہود پر آچکی ہیں۔

یہ کتاب اردو میں تحریر کردہ تمام کتب سے اپنے موضوعات، مواد اور اسلوب کے لحاظ سے منفرد و نمایاں ہے۔ اس میں زیادہ تر موضوعات وہ ہیں جن کو اردو کتبِ علوم القرآن میں زیر بحث و تحقیق نہیں لایا گیا مثلاً علم الوقف والابتداء، علم الوجوہ والنظائر، علم التقدیم والتاخر، اصولِ تاویل وغیرہم۔ کوشش کی گئی ہے ہر موضوع پر معلومات و مواد بالکل نیا ہو جیسے نسخ کے موضوع پر منفرد موقف اہل علم کے سامنے لایا گیا ہے۔ تمام موضوعات کو ایک منطقی ترتیب کے ساتھ مدون کیا گیا ہے اور حوالہ جات و حواشی جدید اسلوب تحقیق کے مطابق پیش کیے گئے ہیں۔

ع
عکس

AKSPUBLICATIONS

Book Street, Data Darbar Market, Lahore.
Ph: 042-37300584, Cell # 0300-4827500-0348-4078844
E-mail: publications.aks@gmail.com

700