قرآن مجید کے اردو تراجم کا تقابلی مطالعہ

مقالہ برائے

ڈاکٹر آف فلاسفی

مقالہ نگار

حفظ الرحمن

نگراں

پروفیسر معین الدین اے جینا بڑے

ہندوستانی زبانوں کا مرکز

اسکول آف لینگویج، لٹریچر اینڈ کلچر اسٹڈیز

جواہر لال نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی - ۶۷

2022

Dated: 25 /02 /2022

Declaration

I hereby declare that the Ph.D. thesis entitled ***"QUR'AN MAJEED KE URDU TRAJIM KA TAQABULI MOTALA"*** **(URDU TRANSLATIONS OF THE HOLY QUR'AN: A COMPARATIVE STUDY)** submitted by me is the original research work. It has not been previously submitted for any other degree in this or any other University/ Institution to the best of my knowledge.

I further declare that no plagiarism has been committed in my work. If anything is found plagiarised in my Thesis, I will be solely responsible for the act.

HRahman

Hifzur Rahman
(Name of Student)

जवाहरलाल नेहरू विश्वविद्यालय
JAWAHARLAL NEHRU UNIVERSITY
भारतीय भाषा केन्द्र
Centre of Indian Languages
भाषा, साहित्य एवं संस्कृति अध्ययन संस्थान
School of Language, Literature & Culture Studies
नई दिल्ली-110067, भारत NEW DELHI-110067, INDIA

Dated: 25 /02/ /2022

Certificate

This is to certify that Mr. Hifzur Rahman, a bona-fide Research Scholar of Centre of Indian Languages, SLL&CS has fulfilled all the requirements as per the University Ordinance for the submission of Ph.D. thesis entitled "*Qur'an Majeed Ke Urdu Trajim Ka Taqabuli Motala*" (Urdu Translations of the Holy Qur'an: A Comparative Study).

This may be placed before the examiners for evaluation for the award of the degree of Ph.D.

24/02/22

Prof. Moinuddin A Jinabade
(Supervisor)
CIL/SLL&CS/JNU

Prof. Omprakash Singh
(Chairperson)
CIL/SLL&CS/JNU

A. JINABADE
Profess...
Centre f... ...an Languages
Scho... ...nguages
Jawa... ...l Nehru University
New Delhi - 110067

अध्यक्ष / Chairperson
भारतीय भाषा केन्द्र / CIL
भा. सा. एवं सं. अ. सं. / SLL & CS
ज. ने. वि. / J.N.U
नई दिल्ली / New Delhi-1100..

فہرست

مقدمہ: 7-1

باب اول: ترجمہ قرآن: اصولی مباحث: 78-8

- قرآن مجید کی عظمت واہمیت
- قرآن فہمی کے اصول وضوابط
- معانی مفہومہ کے ردو قبول کا معیار
- ترجمۂ قرآن کی ضرورت اور جواز

باب دوم: ترجمہ قرآن میں اختلافات: اسباب وعوامل: 148-79

- متن کی تفہیم میں اختلاف کے اسباب
- مصنف کا نظریہ
- مسلکی اختلافات

باب سوم: آیات عقائد کے تراجم کا تقابلی مطالعہ: 185-149

- اسلامی عقیدے کی اہمیت
- اسلام کے بنیادی عقائد
- آیات عقائد کے تراجم کا تقابل

باب چہارم: آیات احکام کے تراجم کا تقابلی مطالعہ: 229-186

- آیات احکام کا تعارف
- آیات احکام کی قسمیں
- آیات احکام بطور ماخذ شریعت
- آیات احکام سے استدلال کے طریقے
- آیات احکام کے تراجم کا تقابل

باب پنجم: آیت واقعات وحاثات کا تقابلی مطالعہ: 267-230

- ماضی کے واقعات
- عہد نبوی کے واقعات
- مستقبل کے واقعات
- آیات واقعات وحادثات کے تراجم کا تقابل

باب ششم: آیات متشابہات کے تراجم کا تقابلی مطالعہ: 307-268

- آیات محکمات ومتشابہات کا تعارف
- آیات متشابہات کی قسمیں
- آیات متشابہات کے تراجم کا تقابل

حاصل مطالعہ: 314-308

کتابیات: 324-315

مقدمہ

اسلامی عقیدے کے مطابق قرآن مجید خدائی کتاب ہے جو پوری دنیا کے لیے ایک ضابطۂ حیات فراہم کرتی ہے۔اس کا مخاطب صرف اہل عرب نہیں، بلکہ تمام انسان ہیں خواہ وہ روئے زمین کے کسی خطے میں رہتے ہوں اور کوئی زبان بولتے ہوں۔ چنانچہ دنیا بھر کے مسلمانوں کاقرآن مجید کی طرف رجوع کرناایک واضح امر ہے۔لیکن قرآنی احکام وفرمودات کی جانب رجوع کا عمل اس کی صحیح تفہیم پر منحصر ہے۔قرآن کی زبان کے عربی ہونے کی وجہ سے پوری دنیاکے لوگوں کے لیے اس کی تفہیم اور انسانوں کی فلاح وبہبود کے لیے اس میں موجود خدائی پیغام کو سمجھنا آسان نہیں ہے۔خود اہل عرب بھی اپنی عربی دانی کے باوجود قرآن کی تفہیم کے لیے نبیؐ کے محتاج تھے۔

قرآن مجید ایک آفاقی پیغام بن کر نازل ہوااور اپنی جائے نزول سے نکل کر دنیاکے مختلف حصوں میں پہونچا۔ان میں بعض علاقے وہ تھے جہاں عربی بولی جاتی تھی اور بعض علاقے وہ تھے جہاں عربی نہیں بولی جاتی تھی۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ جن علاقوں میں عربی بولی جاتی تھی وہاں بھی قرآن میں موجود پیغام کو سمجھنے کے لیے تفسیر وترجمانی کی ضرورت پیش آئی۔اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید عربی زبان کی لغتِ قریش میں نازل ہوا۔ چنانچہ اہل عرب نے سب سے پہلے قرآن کے معانی ومفاہیم خود نبیؐ سے سمجھے اور یہ سلسلہ آگے بڑھتارہا۔ عربی زبان کے علاوہ قرآن مجید کی تفہیم وتفسیر اولاً ترجموں کی شکل میں ہوئی، کیونکہ اس کے بغیر دوسری زبانوں میں قرآن کے احکام اور اس کے مقاصد معرض بیان میں نہیں آسکتے۔دنیامیں اب شاید ہی کوئی ایسی زبان ہو جس کے بولنے والوں میں مسلمان ہوں اور ان کی زبان میں قرآن کا ترجمہ نہ کیا گیاہو۔ایک اندازے کے مطابق قرآن مجید کے تراجم دنیا کی سو سے زائد زبانوں میں کیے جاچکے ہیں۔

اردو زبان کو قرآن مجید سے ایک خاص نسبت ہے۔اردو میں قرآن کے بہت سے الفاظ اپنے اصل تلفظ اور معانی مقررہ کے ساتھ رائج ہیں۔اردو زبان میں قرآن کے تراجم وتفاسیر کا سلسلہ سولہویں صدی عیسوی کی آخری دہائی گویا دسویں صدی ہجری سے شروع ہوتا ہے۔ لیکن یہ سلسلہ چند سپاروں یاچند سورتوں سے آگے نہ بڑھ سکا۔اس کے بعد کچھ لوگوں نے اس طرح کے تراجم تفسیری حاشیوں

کے ساتھ پیش کیے۔ مولوی عبد الحق نے "اردوئے قدیم" میں کچھ ایسے ہی ناتمام تراجم وتفاسیر کا ذکر فرمایا ہے۔ لیکن قرآن مجید کے اردو ترجموں کو ایک خاص اور باضابطہ شکل اس وقت حاصل ہوئی جب شاہ عبد القادر دہلوی نے " موضحِ قران" کے نام سے قرآن مجید کا پہلا مکمل بامحاورہ ترجمہ کیا اور ان کے بھائی شاہ رفیع الدین نے پہلا مکمل لفظی ترجمہ کیا۔ ان دونوں حضرات کے بعد قرآن پاک کے اردو تراجم کا سلسلہ چل پڑا۔

وحدانیت خداوندی اور رسالت محمدیؐ کے ساتھ قرآن مجید کا کلام الٰہی ہونا مسلمانوں کے بنیادی عقائد میں شامل ہے۔ تاہم مختلف عوامل و محرکات کی وجہ سے نبی کی زندگی کے بعد سے ہی ان کے درمیان کسی قدر فکری و نظریاتی اختلافات پیدا ہونے لگے۔ اور رفتہ رفتہ ان اختلافات کی جڑیں مضبوط ہوتی چلی گئیں اور مسلمان مختلف گروہوں میں بٹ گئے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلا بڑا اختلاف شیعہ و سنی کی شکل میں سامنے آیا۔ دونوں گروہ توحید و رسالت اور قرآن مجید کی حقانیت کے سلسلے میں متفق نظر آتے ہیں۔ بنیادی طور پر ان دونوں گروہوں کے درمیان تفضیل علی، مسئلہ خلافت، اور مسئلہ امامت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ پھر مسلکِ تشیع سے وابستہ لوگ بھی مختلف ذیلی گروہوں میں منقسم ہو گئے۔

برصغیر میں سید نذیر حسین دہلوی (1805-1902) اور نواب صدیق حسن خان بھوپالی (1832-1890) کی تحریک اہل حدیث سے قبل تک برصغیر کے مسلمانوں میں صرف شیعہ اور سنی کا اختلاف تھا۔ سنی مسلمان چند اعمال و افکار میں فروعی اختلاف کے باوجود وصف "سنیت" میں اتحاد کی وجہ سے آپس میں متحد تھے۔ تحریک اہل حدیث کے زیر اثر سنیوں کے یہاں عقیدۂ توحید، تصوف، ولایت اور کچھ دیگر امور کی تشریح اور مسئلہ تقلید میں رونما ہونے والے اختلافات سے سنیوں میں دو بڑے مکاتب فکر بنے جنہیں مقلدین اور غیر مقلدین (اہل حدیث) کے ناموں سے جانا گیا۔ غیر مقلدین حضرات تقلید شخصی کے نظریے کو نہیں مانتے، جب کہ مقلدین حضرات ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کے وجوب کے سلسلے میں متفق تھے۔ تاہم ان کے درمیان بھی اعمال وافکار میں کچھ فروعی اختلافات پائے جاتے تھے۔ لیکن تاریخی تناظر میں برصغیر کے مسلمانوں کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ انیسویں صدی عیسوی میں سنی مسلمانوں کے درمیان کچھ ایسی شخصیات پیدا ہوئیں جنہوں نے اپنے افکار و خیالات کے اعتبار سے ہندوستان کے سنی مسلمانوں کے ایک بڑے حلقے کو متاثر کیا۔ ان میں پہلی شخصیت مولانا محمد قاسم نانوتوی (1833-1880) کی ہے۔ مولانا نانوتوی نے دیوبند میں ایک مدرسے کی بنیاد ڈالی اور اس کے ذریعے مسلمانوں کا ایک بڑا حلقہ ان سے منسلک ہو گیا۔ دوسری بڑی

شخصیت مولانااحمد رضاخاں بریلوی (1921-1956) کی تھی۔ ان کا وطن یوپی کا بریلی شہر تھااور وہ علم وفضل کے اعتبار سے بڑامقام رکھتے تھے۔ چنانچہ مدرسہ دیوبند کے قیام سے قبل برصغیر میں سنی اسلام کی جو شکل رائج تھی، مولانااحمد رضاخان اس کے پیروکاروں کے مسلکی قائد کی حیثیت سے سامنے آئے۔ پھر ان دونوں حلقوں کے یہاں "سنیت" کی تشریح میں پائے جانے والے اختلافات کی وجہ سے برصغیر کے سنی مسلمانوں کے دو بڑے مکاتب فکر متعارف ہوئے جنہیں آج عرف عام میں دیوبندی اور بریلوی کے ناموں سے جاناجاتاہے۔

قرآن مجید کے اردو تراجم کے تناظر میں ہمیں اس حقیقت کااعتراف کرناہوگا کہ کسی بھی متن کے ترجمے جہاں بالعموم مترجم کے عقیدہ ومسلک نیز علمی وادبی ذوق کے آئینہ دار ہوتے ہیں، وہیں اس کے عہد کے بھی غماز ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں بعض تراجم قرآن ایسے بھی ہیں کہ ان کے مترجمین کا نام ہی ان کے مکتبِ فکر کی غمازی کرتاہے۔ بلاشبہ ان میں بعض وہ مترجمین ہیں جو نہ صرف اپنے عہد پر اثرانداز ہوئے، بلکہ بعد کے ادوار میں بھی ان کی اہمیت کو تسلیم کیا گیاہے۔ لیکن ان مترجمین کے درمیان پائے جانے والے فکری ومسلکی اختلافات کی وجہ سے ہر مسلک کے پیروکاروں کے درمیان یہ تصور جڑ پکڑ گیا کہ ان کے مسلک کے سوادیگر تمام مسالک ومکاتبِ فکر کے تراجم درست نہیں ہیں۔ اوراس سلسلے میں تمام مسالک کے پیروکاروں کا طرز عمل ایک جیساہے۔

مسلکی عصبیت پر مبنی پر اس تصور کے عام ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ لوگوں نے دوسرے مسالک کے تراجم پر اعتراضات کیے اور پھر ان مسالک کی جانب سے ان اعتراضات کے جوابات بھی دیے گیے۔ چنانچہ تراجم قرآنی کے جائزے پر مبنی ایسی تحریریں بھی وجود میں آئیں جو مسلکی بنیاد پر کسی خاص مترجم یامترجمین کی حمایت اور دیگر کی تنقیص پر مبنی ہیں یاکم ازکم ان کتابوں میں دیگر مسالک سے وابستہ حضرات کے تراجم کو کماحقہ اہمیت نہیں دی گئی ہے۔ لہذا ناگزیر ہو گیاکہ مسلکی اختلاف اور مسلکی سیاست کے فرق کو مدنظر رکھتے ہوئے خالص علمی بنیاد پر اردو تراجم قرآن کا معروضی جائزہ پیش کیاجائے اور علمی دنیا حقیقت حال سے واقف ہوسکے۔ چنانچہ اسی مقصد کے پیش نظر اس مقالے میں قرآن کی آیات عقائد، آیات احکام، آیات واقعات وحوادث اور آیات متشابہات کے ترجمے وتفہیم کا محاکمہ پیش کیاگیاہے، نیز عہد بہ عہد تراجم قرآن کی روشنی میں اردو نثر کے ارتقائی سفر کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

بنیادی طور پر اس مقالے میں علمائے تشیع کے علاوہ سنی علماء میں ماقبل مسالک عہد سے شاہ برادران، علمائے بریلوی، علمائے دیوبند، علمائے اہل حدیث اور جماعت اسلامی فکر سے وابستہ علماء کے تراجم کو شامل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تقابل کا طریقہ کار یہ ہے کہ متعلقہ باب کی کسی ایک آیت کو منتخب کر کے پہلے اس کے تمام تراجم نقل کیے گئے ہیں، اس کے بعد ان تراجم کا علمی و فنی جائزہ پیش کرتے ہوئے ان کی قدر و قیمت متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جن تراجم کو تقابل میں شامل کیا گیا ہے وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ **مستند موضح قرآن** : از شاہ عبدالقادر، (تصحیح و تشریح) مولانا اخلاق حسین قاسمی

۲۔ **القرآن الکریم**: از شاہ رفیع الدین، مع تفسیر از شاہ عبدالقادر

۳۔ **کنزالایمان فی تفسیر القرآن**: از مولانا احمد رضا خان، مع خزائن القرآن فی تفسیر القرآن از نعیم الدین مراد آبادی

۴۔ **ضیاء القرآن**: از پیر محمد کرم شاہ

۵۔ **ترجمہ قرآن**: از مولانا محمود حسن دیوبندی، مع تفسیر عثمانی از شبیر احمد عثمانی، اضافہ عنوانات و تشکیل جدید از محمد ولی رازی

۶۔ **القرآن الکریم مع ترجمہ تفسیر بیان القرآن** (اختصار شدہ): از مولانا اشرف علی تھانوی

۷۔ **تدبر قرآن**: از مولانا امین احسن اصلاحی

۸۔ **تفہیم القرآن**: مولانا سید ابوالاعلی مودودی

۹۔ **القرآن الکریم (فائق البیان فی معانی کلمات القرآن)**: از فتح محمد جالندھری، مع لفظی ترجمہ از شاہ رفیع الدین

۱۰۔ **قرآن کریم مع اردو ترجمہ و تفسیر**: از محمد جوناگڑھی

۱۱۔ **انوار القرآن**: از سید ذی شان حیدر جوادی

۱۲۔ **ترجمہ قرآن**: از سید فرمان علی

۱۳۔ **تذکیر القرآن**: ترجمہ و تشریح از مولانا وحید الدین خان

۱۴۔ **عرفان القرآن**: از ڈاکٹر طاہر القادری

۱۵۔ **آسان ترجمہ قرآن**: از مفتی تقی عثمانی

اس مقالے میں مقدمے اور حاصل مطالعہ کے علاوہ چھ ابواب ہیں۔ ذیل میں ان ابواب کا مختصر تعارف پیش کیا جاتا ہے:

باب اول: ترجمہ قرآن:اصولی مباحث

یہ مقالے کا ابتدائی باب ہے۔اس میں اولا لفظ قرآن کے لغوی واصطلاحی مفہوم کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔اس کے بعد مختصر انداز میں قرآن کی عظمت واہمیت سے بحث کرتے ہوئے قرآن فہمی کے اصول وضوابط، نیز معانی مفہومہ کے رد و قبول کا معیار اور ترجمہ قرآن کی ضرورت وجواز پر گفتگو کی گئی ہے۔

باب دوم: ترجمہ قرآن میں اختلافات: اسباب و عوامل

باب دوم دو حصوں پر مشتمل ہے۔پہلے حصے میں قرآن سے متعلق مترجم کا نظریہ، عربی زبان وادب سے واقفیت، عرب تہذیب و ثقافت کی معلومات،علوم قرآن وتفسیر میں درک، ہدفی زبان پر عبور جیسے نکات کو مد نظر رکھتے ہوئے قرآن کی تفہیم میں اختلاف کے اسباب وعوامل پر گفتگو کی گئی ہے۔جب کہ دوسرے حصے میں اردو زبان میں ترجمہ ٔ قران کی روایت اور تاریخی تناظر میں اس کے آغاز وارتقاکے بارے میں گفتگو کی گئی ہے۔اس حصے میں یہ بھی جاننے کی کوشش کی گئی ہے کہ سنی مسلمانوں کے بڑے مسالک کے ظہور میں آنے سے قبل کن لوگوں نے کن ضروریات کی بنیاد پر ترجمے کیے اوران تراجم کا مقام کیا ہے۔؟اس کے بعد برصغیر میں پائے جانے والے مسلمانوں کے تمام مسالک کا بشمول اہل تشیع کے تعارف اور تاریخی جائزہ پیش کیا گیاہے اور مختصر انداز میں ان مسالک کے عقائد وامتیازات اور برصغیر میں ان مسالک کے فروغ کے اسباب پر بحث کی گئی ہے۔اس کے بعد اس مسلک سے وابستہ علماء کے نمائندہ تراجم کا ذکر کیا گیاہے۔

باب سوم: آیات عقائد کے تراجم کا تقابلی مطالعہ

اس باب کے تحت قرآن مجید کی ان آیات کے مختلف تراجم کا تقابلی جائزہ لیا گیاہے جن کا تعلق عقائد سے ہے۔اس کا طریقہ کار یہ ہے کہ سب سے پہلے ایک آیت منتخب کرکے اس کے تمام تراجم نقل کئے گئے ہیں۔ پھران تراجم کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اس آیت کے ترجموں پر مترجمین کے مسلکی رجحانات کے کیااثرات مرتب ہوئے اورانہوں نے ترجمہ کرتے وقت ترجمہ نگاری کے مسلمہ اصولوں پر عمل کیاہے یااپنے مسلک کو صحیح ثابت کرنے کے لیےان اصولوں کو نظرانداز کردیاہے۔

باب چہارم: آیات احکام کے تراجم کا تقابلی مطالعہ

شریعت اسلامی کااولین ماخذ قرآن ہے۔ چنانچہ اکثر شرعی احکام براہ راست قرآن سے مستنبط کیے گئے ہیں۔ لہذا اس باب میں یہ بتانے کی کوشش کی گی ہے کہ مختلف مکاتبِ فکر سے وابستہ مترجمین نے آیات احکام کو کس طرح سے سمجھنے کی کوشش کی اوران کا کس انداز میں ترجمہ کیا ہے۔

باب پنجم: آیات واقعات و حوادث کے تراجم کا تقابلی مطالعہ

قرآن کریم کی بہت سی آیات میں ماضی کے واقعات و حوادث کو بھی بیان کیا گیا ہے،اوران واقعات و حوادث کاذکر نصیحت اور عبرت کے لیے ہے۔ تاہم ان واقعات و حوادث سے مترجمین و مفسرین نے مختلف نتائج بھی اخذ کیے ہیں۔ چنانچہ اس باب میں واقعات و حوادث سے متعلق آیات کے تراجم کالسانی واسلوبیاتی اعتبار سے تقابلی جائزہ لیا گیا ہے۔

باب ششم: آیات متشابہات کے تراجم کا تقابلی مطالعہ

قرآنی آیات کو خود قرآن نے دوزمروں تقسیم کیا ہے: آیات محکمات اور آیات متشابہات۔ محکمات وہ آیتیں ہیں جن کے معانی واضح ہیں، جب کہ متشابہات وہ آیات ہیں جن میں ایک سے زائد معانی کا احتمال ہے اور معنی مرادی کے تعین میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ چنانچہ اس باب میں ان آیات کے تراجم کا تقابلی مطالعہ کیا جائے گااور یہ بتانے کی کوشش کی جائے گی کہ آیات متشابہات کے معانی کی تعیین کس نے کس انداز میں کی ہے؟

آخر میں عرض یہ ہے ہر انسان کی اپنی اپنی گروہی وابستگی ہوتی ہے۔ تاہم اس مقالے کی تیاری کے دوران میں نے اپنی ذہنی وابستگی اور میلان سے بالا تر ہو کر تراجمِ قرآن کا جائزہ لینے کی تاحدِ بساط کوشش کی ہے۔اس مقالے کی تیاری میں بہت سے کرم فرماؤں کی عنایتیں شامل حال رہیں۔ یہاں ان سب کی خدمت میں نذرانۂ تشکر پیش کرنامیری ذمہ داری ہے۔ سب سے پہلے خدائے پاک کی شکر گذاری کے بعد اپنے والدین جناب مولانانوراللہ قاسمی اور محترمہ رویداخاتون کی خدمت میں سراپاشکر وامتنان ہوں کہ ان کے جہد مسلسل سے ہی قاعدہ بغدادی سے اس مقالے کی تکمیل تک کاسفر مکمل ہو سکا۔اللہ ان کے سایے کو صحت کے ساتھ تادیر قائم رکھے۔ ان کے علاوہ اپنی شریک حیات شاذیہ شمسی کا بھی بے حد شکریہ کہ انھوں نے روزِاول سے ہی ایک مخلص اور زندگی کے ہر مرحلے میں

معاون ساتھی ہونے کا ثبوت دیااور میری دو لخت جگر ثریا نواب اور مریم نواب کی پرورش کی ذمہ داری کو اپنے سر لے کر مجھے فراغت کے اوقات مہیا کیے۔ میرے برادرانِ خورد عزیزی شکیل الرحمن ندوی، فضل الرحمن، شفیع الرحمن قاسمی، عتیق الرحمن اور لئیق الرحمن نیز دیگر اہل خانہ بھی میری طرف سے شکریے کے مستحق ہیں کہ انھوں نے مقالے کی تیاری کے دوران میری ذاتی اور خانگی ذمہ داریوں کو اپنے سر لے کر مجھے سکون کے ساتھ کام کرنے کا موقع فراہم کیا۔ چھوٹی بہن طلعت نعمانی اور ان کے لخت جگر تقی نواب بھی میری دعاؤں کے مستحق ہیں کہ یہ میرے سرمایۂ حیات کا حصہ ہیں۔ اللہ ان سب کو ان کے مقاصد واہداف میں کامیابی عطا فرمائے۔ بڑی ناسپاسی ہوگی اگر عزیزان گرامی قدر مولانا اسجد عقابی قاسمی استاد دارالعلوم وقف دیوبند اور عبیداللہ الکبیر قاسمی کا شکریہ ادا نہ کیا جائے کہ انھوں نے مقالے کی تسوید اور نظر ثانی میں بھرپور تعاون پیش کیا۔ اللہ انھیں بہترین بدلہ عطا فرمائے۔

میں سراپا ممنون ہوں اپنے استاد محترم اور اس مقالے کے نگراں پروفیسر معین الدین اے جینا بڑے کا جنھوں نے میری دلچسپی اور پس منظر کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس موضوع کا انتخاب فرمایا۔ ہر مرحلے پر استاد محترم کا تعاون شاملِ حال رہا اور مقالے کی تیاری کے دوران اپنے تعاون اور مفید رہنمائیوں سے نوازتے رہے اور ہمیشہ شفقت و محبت کا برتاؤ کرتے رہے جس کی بنا پر یہ مقالہ پایۂ تکمیل تک پہنچ سکا۔ اپنے سینٹر کے دیگر اساتذہ کا شکریہ ادا کرنا بھی ضروری ہے کہ ان حضرات کی توجہات و تربیت کی بدولت ہی میرا علمی سفر جاری ہے۔ اللہ میرے تمام اساتذہ کو سلامت رکھے اور ان کے فیض کو عام و تام فرمائے۔

حفظ الرحمن

ہندوستانی زبانوں کا مرکز

اسکول آف لینگویج، لٹریچر اینڈ کلچر اسٹڈیز

جواہر لال نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی

باب اول

ترجمہ قرآن: اصولی مباحث

ترجمہ قرآن: اصولی مباحث

- قرآن مجید کی عظمت واہمیت
- قرآن فہمی کے اصول وضوابط
- معانی مفہومہ کے ردو قبول کا معیار
- ترجمۂ قرآن کی ضرورت اور جواز

قرآن مجید کی عظمت و اہمیت

قرآن کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور وجہ تسمیہ:

قرآن مجید مسلمانوں کی سب سے اہم اور مقدس ترین مذہبی کتاب ہے جس کے بارے میں مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ وہ کسی انسانی کاوش کا نتیجہ نہیں، بلکہ ایک خدائی کلام ہے جو آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر تیئیس برس کے عرصے میں نازل ہوا۔ اہلِ علم نے قرآن کے متعدد ناموں کا ذکر کیا ہے، ایک حوالے کے مطابق اس کی تعداد پچپن تک پہنچتی ہے۔[1] لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سارے نام "اسمائے صفات" ہیں۔ قرآن مجید نے خود اپنے لئے "علَم" کے طور پر پانچ نام ذکر کیے ہیں: القرآن، الفرقان، الذکر، الکتاب اور التنزیل۔[2] ان میں سب سے زیادہ معروف و مستعمل القرآن ہے۔ ذیل میں ہم لفظِ قرآن کی مختلف توجیہات کا ذکر کریں گے جو اہل فن کے نزدیک معروف ہیں۔

پہلی توجیہ:

القرآن فُعلان کے وزن پر عربی زبان کا مصدر ہے جس کے معنی جمع کرنے اور پڑھنے کے ہیں۔[3] قرآن مجید نے بھی اس لفظ کو "پڑھنے" کے معنی میں استعمال کیا ہے۔[4] نیز عربی زبان میں بسا اوقات مصدر کو اسم مفعول کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ نحوی عالم ابوالحسن لحیانی کی رائے ہے کہ الرجحان اور الغفران کی طرح القرآن فعل قرأتُ (میں نے پڑھا) کا مصدر ہے، جس کا استعمال یہاں اسم مفعول کے معنی میں ہوا ہے۔ اسی لحاظ سے مسلمانوں کی مقدس ترین مذہبی کتاب کو بھی قرآن یعنی "پڑھی جانے والی کتاب" کہا جاتا ہے۔[5]

---

[1] سیوطی، جلال الدین، عبد الرحمن ابن ابو بکر، [تحقیق و تخریج] شعیب ارناؤط: **الاتقان فی علوم القرآن**، طبع اول، دمشق: رسالہ پبلشرز، 2008، جلد: 1، ص: 114-115

[2] القرآن، سورہ البقرہ: آیت 185، سورہ النساء: آیت 82 وغیرہ، الفرقان، سورہ آل عمران: آیت 1، الذکر، سورہ آل عمران: آیت 58، الکتاب، سورہ البقرہ: آیت 2، التنزیل، سورہ یس: آیت 5

[3] راغب اصفہانی، ابو القاسم، حسین ابن محمد: **المفردات فی غرائب القرآن**، کراچی: اصح المطابع، 1380ھ، ص 411، سجاد میرٹھی، قاضی زین العابدین: **قاموس القرآن**، کراچی: دار الاشاعت، 2011، ص 415

[4] سورہ آلقیامہ: آیت: 17

[5] سیوطی، جلال الدین، عبد الرحمن ابن ابو بکر، ایضا، ص: 116

دوسری توجیہ:

بعض حضرات نے لفظ قرآن کو القرء (جمع کرنا) مصدر سے صیغہً صفت مانتے ہوئے علم کے طور پر استعمال کیا ہے۔ چونکہ قرآن خدائی احکام اور ماضی کی اقوام کی خبروں، نیز تمام سورتوں کو ایک دوسرے کے ساتھ جمع کرتا ہے اس لحاظ سے اسے جمع کرنے والے کے معنی میں یہ نام دیا گیا۔ لفظ قرآن کے مادہ اشتقاق کے سلسلے میں یہی دو اقوال زیادہ معروف ہیں تاہم بعض اہل علم نے اس کے برخلاف قرن (ق ر ن) کو قرآن کا مادۂ اشتقاق تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ ان حضرات کے نزدیک قرآن کی وجہ تسمیہ بھی مذکورہ بالا صورتوں سے مختلف ہے۔[1]

امام فراء کی توجیہ:

فن نحو اور تجوید کے مشہور امام ابوزکریا الفراء کے بقول قرآن القرائن سے مشتق ہے۔ ان کی تاویل کے مطابق چونکہ قرآنی آیات ایک دوسرے کی تصدیق کرتی ہیں اور بسا وجوہ ایک دوسرے سے مشابہ ہیں، اس لیے یہ آیات گویا قرائن کی حیثیت بھی رکھتی ہیں اسی بنا پر اسے قرآن کہا جاتا ہے۔[2]

ابوالحسن اشعری کا قول:

امام اشعری اور بعض دیگر اہلِ فن قرآن کو قرن بمعنی ضم کرنے سے مشتق مانتے ہیں، یہ حضرات نظم قرآنی میں آیات، عبارات اور حروف کے باہمی اتصال کو بنیاد بنا کر قرآن کی یہ وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں۔[3]

علمی اصطلاح میں قرآن کی تعریف یوں کی جاتی ہے:

كلام الله المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلا متواترا بلا شبهة[1]

---

[1] سیوطی، جلال الدین، عبد الرحمن ابن ابو بکر: **ایضا**
[2] **ایضا**
[3] **ایضا**

اللہ تعالی کا وہ کلام جو (محمد) رسول پر نازل ہوا، مصاحف میں لکھا گیا، اور آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے بلا شبہ بطریق تواتر منقول ہے۔

یہ تعریف بلا اختلاف تمام اہل علم کے درمیان مقبول ہے۔ خاص بات یہ ہے کہ اس تعریف میں قرآن کو مکتوب کہا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ معانی کے ساتھ ساتھ قرآن کے الفاظ بھی کلامِ الہی ہیں۔

قرآن مجید کی عظمت واہمیت:

مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق قرآن مجید خدا کا کلام ہے اور یہی بات عظمت قرآن کے لیے سب سے مضبوط اور مستحکم بنیاد فراہم کرتی ہے۔ لیکن ایک محقق کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی بھی چیز کو عقیدے کی سطح سے اوپر اٹھ کر حقائق کی بنیاد پر پرکھے اور اس اصول کا اطلاق قرآن پر بھی ہونا چاہیے۔ چنانچہ ہم یہاں موضوع اور ہیئت کے لحاظ سے قرآن کا جائزہ لیں گے اور یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ کیا واقعی قرآن کسی انسان کی تخلیق نہیں، بلکہ خدا کا کلام ہے؟

قرآن نے خود نہ صرف یہ کہ اپنے الوہی کلام ہونے کا دعوی کیا ہے بلکہ اس بات کا انکار کرنے والوں کے لئے ایک دائمی چیلنج بھی پیش کیا ہے کہ جس کو بھی قرآن کے خدائی کلام ہونے میں ذرہ برابر شک ہو وہ اپنی تمام تر علمی و فکری توانائی کو یکجا کر کے کسی ایسے شہ پارے کی تخلیق کرے جو کسی لحاظ سے قرآن کے مشابہ ہو۔

قرآن کے اس چیلنج کی تفصیل کے پیچھے دراصل وہ واقعات ہیں جو نزولِ قرآن کے بعد پیش آئے۔ پیغمبرؐ اسلام کی تکذیب کرنے والے مخاطبین کا اصرار تھا کہ محمد (ﷺ) کوئی خدائی فرستادہ نہیں ہیں، بلکہ اپنی طرف سے کچھ باتیں بنا لائے ہیں جسے کلامِ الہی کہہ کر ہم سے منوانا چاہتے ہیں۔ چنانچہ اہل مکہ نے جب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا انکار کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نبوت کی تصدیق وسند کے طور پر قرآن مجید کو پیش کیا اور اس کو اپنا ایک معجزہ بتایا۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

---

[1] تفتازانی، سعد الدین مسعود ابن عمر، **شرح التلویح علی التوضیح**، بیروت: دارالکتب العلمیہ، سن اشاعت درج نہیں، جلد اول، ص: 26

مَا مِنَ الأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلاَّ أُعْطِيَ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

کوئی نبی ایسا نہیں ہے جس کو معجزات نہ دیے گئے ہوں، جنہیں دیکھ کر لوگ ایمان لائے۔ جو چیز مجھے دی گئی وہ وحی ہے جو اللہ نے مجھ پر نازل کی ہے۔ اس لئے مجھے امید ہے کہ قیامت کے دن میرے ماننے والے بہ نسبت دیگر انبیاء کے زیادہ ہوں گے۔[1]

لیکن منکرین نبوت کو قرآن کے خدائی کلام ہونے میں شبہ تھا، وہ یہ سمجھتے تھے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) خود اس کلام کی تخلیق کرتے ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک نبوت کی دلیل اور سند ہی مشتبہ قرار پائی۔[2] دور مابعد میں مغربی مفکرین اور مستشرقین نے بھی قرآن کے تعلق سے اس شبہے کا اظہار کیا اور نکلسن، جارج سیل، ولیم میور، نولیدکی، ڈیون پورٹ، گولڈ زیہر، گب، بلاشیر اور ٹسڈال وغیرہ[3] نے قرآن کے کلام خداوندی ہونے کا انکار کیا۔ چنانچہ اس شبہ کو رفع کرنے کے لئے خود قرآن نے منکرین کے سامنے اس کا مثل پیش کرنے کا چیلنج دیا۔ اس چیلنج میں تدریجی طور پر آسانی بھی پیدا کی گئی، لیکن حیرت کی بات یہ ہے آج تک اس چیلنج کو پورا نہ کیا جا سکا۔ سب سے پہلے قرآن نے اپنے جیسی مکمل کتاب پیش کرنے کا چیلنج دیا:

قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

کہہ دیجیے کہ اگر (سارے) آدمی اور جن قرآن جیسی (کوئی کتاب) پیش کرنے کے لئے جمع ہو جائیں، وہ اس جیسی (کتاب) نہیں پیش کر پائیں گے، اگرچہ ان میں سے بعض لوگ دوسرے کے مددگار بن جائیں۔ (سورہ بنی اسرائیل، آیت: 88)

---

[1] صحیح بخاری، کتاب: فضائل القرآن، کتاب: 66، حدیث: 3

[2] تھانوی، اشرف علی، [تسہیل و تخریج] کشمیری، انظر شاہ: **بیان القرآن**، لاہور: مکتبہ رحمانیہ، سن اشاعت درج نہیں، جلد: 1، ص: 33

[3] تفصیل کے لئے دیکھیے: جیلانی، ڈاکٹر عبد القادر: **اسلام، پیغمبر اسلام اور مستشرقین مغرب کا انداز فکر**، نئی دہلی: اریب پبلی کیشنز، 2007، ص 160

لیکن جب اس چیلنج کو قبول نہ کیا گیا، تو قرآن نے اس میں کچھ آسانی پیدا کرتے ہوئے قرآن کی سورتوں جیسی صرف دس سورتیں پیش کرنے کا چیلنج دیا۔ اس بار یہ بھی کہا گیا کہ اگر اس چیلنج کو پورا نہ کیا گیا تو یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ یہ قرآن الوہی کلام ہے، کسی انسان کی تخلیق نہیں۔ ارشاد ہے:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ۔ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلِ بِعِلْمِ اللّهِ

کیا وہ یہ کہتے ہیں کہ اس (محمدؐ) نے قرآن کو گھڑ لیا ہے؟ آپ کہیے: تم بھی قرآن جیسی دس سورتیں گھڑ کر لے آو، اور (اس کام میں مدد کے لئے) اللہ کے سوا جس کو بلا سکتے ہو بلا لو، اگر تم (اپنے دعوے میں) سچے ہو۔ اگر وہ آپ کے چیلنج کو قبول نہ کریں تو جان لیجیے کہ قرآن اللہ کے علم سے اتارا گیا ہے۔ (سورہ ہود، آیت: 13-14)

جب یہ دس سورتیں پیش کرنے کا چیلنج بھی قبول نہ کیا گیا، تو قرآن نے اپنی حقیقت زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کی اور کہا کہ یہ کسی انسان کی گھڑی ہوئی کتاب نہیں، بلکہ یہ تو اگلی کتابوں کی تصدیق اور احکام و مسائل کی تشریح ہے۔ لوگوں کو اس کے مضامین و مشمولات میں غور کرنا چاہیے۔ لیکن پھر بھی وہ اس کی حقانیت کو نہیں مانتے تو انہیں چاہیے کہ قرآن کی سورتوں جیسی کوئی ایک سورہ ہی بنا کر پیش کر دیں:

وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ۔ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ

یہ قرآن غیر اللہ کی جانب سے گھڑی ہوئی (کتاب) نہیں ہے۔ لیکن یہ تو (ان کتابوں کی) تصدیق کرتی ہے جو اس سے پہلے (نازل) ہوئیں، اور (احکام و مسائل) بیان کرتی ہے۔ اس میں شک و شبہ (کی کوئی گنجائش) نہیں، تمام دنیا کے پروردگار کی جانب سے (نازل کی گئی ہے)۔ کیا وہ لوگ یوں کہتے ہیں کہ اس (محمدؐ) نے اس کو گھڑ لیا ہے؟ کہیے

کہ اس جیسی ایک سورہ (بنا کر) لے آو،اور اگر تم (اپنے دعوے میں) سچے ہو تو (اپنی مدد کے لئے) اللہ کے سوا جس کو بلا سکتے ہو، بلا لو۔ (سورہ یونس، آیت: 37-38)

قرآن نے متعدد مقامات پر انسانوں کو کورانہ تقلید کی روش سے باز رکھتے ہوئے اپنی فکری قوت استعمال کرنے پر زور دیا ہے۔ قرآن کا یہ اصرار ہر گز نہیں ہے کہ جو کچھ سنایا جارہا ہے اس پر اندھے بہروں کی طرح لوگ ٹوٹ پڑیں۔ قرآن لوگوں سے اپنے گردوپیش کی دنیا میں موجود آثار و آیات میں غور و فکر کی دعوت دیتا ہے اور اپنے استدلال کے نتائج کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ اس مقام پر خود کو الوہی کلام ثابت کرنے کے لئے جبری طور پر، بغیر کسی معقول دلیل کے یا محض ترغیب و ترہیب کا سہارا لے کر لوگوں کو ایمان لانے کا مطالبہ نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ سب سے پہلے دلیلِ نبوت کے طور پر قرآن کے خدائی کلام ہونے کا دعوی کیا گیا۔ لیکن لوگوں کو اس دعوے کی سچائی میں شبہ تھا۔ اس لئے شبہ کو رفع کرنے کا سب سے آسان طریقہ یہ پیش کیا کہ اگر قرآن کسی انسان کی تخلیق ہے، تو دنیا میں بے شمار اصحاب فکر فن موجود ہیں۔ انہیں چاہیے کہ اسی جیسا کوئی ادبی شہ پارہ تخلیق کر دکھائیں۔ اگر پوری کتاب کی تخلیق میں دشواری ہو تو قرآن جیسی صرف دس سورتیں تخلیق کریں۔ اگر دس سورتوں کا پیش کرنا بھی مشکل ہو تو کم سے کم ایک سورہ ہی تخلیق کریں۔ لیکن اگر اتنا بھی ان سے ممکن نہ ہو سکے، تو پھر لوگوں کو یہ بات مان لینی چاہیے کہ قرآن خدا کا کلام ہے، کسی انسان کی تخلیق نہیں۔ اتنا کرنے کے بعد فہمائش کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔ چنانچہ اب اگر کوئی شخص قرآن کی حقانیت کا انکار کرتا ہے تو پھر یہ محض عناد و ضد کی بنیاد پر ہو گا۔ تو ایسے لوگوں کے لیے قرآن نے ترہیب و تہدید کا پیرایہ اپناتے ہوئے کہا:

وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ۔ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

اگر تمہیں اس (قرآن) کے بارے میں شک ہے جو ہم نے اپنے (خاص) بندےؐ پر نازل کیا، تو اس جیسی ایک سورہ پیش کر دو (اور اس کام کے لئے) اللہ کے سوا اپنے حمایتیوں کو بلا لو، اگر تم سچے ہو۔ لیکن اگر تم نہیں کر سکے، اور یہ ہر گز نہیں کر پاؤ گے، تو پھر اس آگ سے بچو جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہیں اور وہ منکرین کے لئے تیار کی گئی ہے۔ (سورہ بقرہ، آیت: 23-24)

اس آیت کے ذیل میں مجاہد ابن جبر کہتے ہیں: "حکام الفصحاء" یعنی تم اپنے حاکموں اور اپنے زبان داں، فصیح و بلیغ لوگوں سے بھی مدد لے لو[1]۔ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کا مثل پیش کرنے کے لیے تمام تر سیاسی، مالی اور علمی وسائل کو یکجا کر لیا جائے، پھر بھی اس کا مثل پیش کرنا ممکن نہیں ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ نزولِ قرآن کو اتنا طویل عرصہ گذر گیا، اس دوران ہزاروں کی تعداد میں لوگوں نے قرآن پر مختلف نوعیت کے اعتراضات کیے[2]، بڑی بڑی سیاسی طاقتوں نے اسلام کے خلاف پروپیگنڈوں پر کروڑوں روپے صرف کیے، عوام کے علاوہ بے شمار نامور اصحابِ فکر و فن نے اس کے خدائی کلام ہونے کا انکار بھی کیا۔ لیکن آج تک کوئی بھی قرآن کے اس دائمی چیلنج کو پورا نہ کر سکا۔ یہ ایک ایسا نکتہ ہے جو ہمیں آج بھی قرآن پر غور و فکر کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ ایسی بات نہیں ہے کہ اس جانب کوشش نہیں کی گئی۔ کوشش ضرور ہوئی لیکن بے سود رہی۔[3] یہاں اس نوع کی صرف ایک مثال پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔ ابن المقفع جس کا پورا نام ابو محمد عبداللہ روزبہ ابن دادویہ تھا، ایک فارسی نژاد مشہور زمانہ عربی زبان کا ادیب تھا۔ 'کلیلہ ودمنہ' کے نام سے اس کا ترجمہ آج بھی عربی نثر کا عظیم شاہکار تصور کیا جاتا ہے۔ ظہورِ اسلام کے تقریباً ایک صدی بعد منکرینِ اسلام کے ایک گروہ نے عربی زبان وادب میں ابن المقفع کی بے مثال دست رس اور تخیل کی بلندی کو دیکھتے ہوئے اس سے قرآن جیسا ایک شہ پارہ تخلیق کرنے کی فرمائش کی۔ ابن المقفع نے بارہ ماہ کا وقت مانگا اور یہ شرط لگائی کہ اس دوران اس کی تمام ضروریات کی کفالت کی جائے، تاکہ وہ مفوضہ کام پوری توجہ اور دل جمعی کے ساتھ کر سکے۔ لوگوں نے اس کی شرط قبول کر لی اور وہ اپنے کام پر لگ گیا۔ چھ ماہ کی مدت گذر جانے کے بعد کام کی صورت حال جاننے کے لئے لوگ اس کے پاس گئے تو دیکھا کہ ابن المقفع اپنے ہاتھ میں قلم تھامے مطالعے میں غرق تھا، اس کے سامنے ایک سادہ کاغذ پڑا ہوا تھا، جب کہ اس کی میز کے ارد گرد فرش پر ڈھیر سارے مسودات کی پھٹی ہوئی کاپیاں بکھری ہوئی تھیں۔ اس عرصے میں اس نے ایک آیت لکھنے کی کوشش کی تھی جو اپنی خوبیوں کے اعتبار سے قرآنی آیات کے مشابہ ہو۔ لیکن اسے مکمل طور پر ناکامی ملی تھی۔ اضطراب اور شرمندگی کی کیفیت کے ساتھ اس نے اعتراف کیا کہ صرف ایک سطر لکھنے کی کوشش میں اس کی چھ ماہ کی ساری محنت بے سود رہی۔ چنانچہ وہ اس کام سے سبکدوش ہو گیا اور قرآن کا چیلنج پورا نہ ہو سکا۔

> In good truth, he had tried to write a single verse equaling the Quran in excellence, and failed; and he confessed with confusion and shame that a solitary

---

[1] ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل ابن عمر، [تحقیق] السلامہ، سامی ابن محمد: **تفسیر القرآن العظیم**، ریاض: دار طیبہ للنشر والتوزیع، طبع دوم، 1999، جلد: 1، ص: 199

[2] تفصیل کے لئے دکھیے: افَغانی،سید شمس الحق، **علوم القرآن**، لاہور،مکتبہ اشرفیہ، سن اشاعت درج نہیں، ص 23-40

[3] خطابی، ابو سلیمان، حمد ابن محمد ابن ابراہیم: **بیان اعجاز القرآن**، مشمولہ: [تحقیق و تعلیق] احمد، محمد خلف اللہ مع سلام، ڈاکٹر محمد زغلول: **ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن**، قاہرہ: دار المعارف، 1956، ص 50-52

line had baffled all his efforts for six months, so he retired from the task hopeless and crestfallen.1-

سچی بات یہ ہے کہ اس نے صرف ایک ایسی آیت لکھنے کی کوشش کی تھی جو خوبی اور معیار کے لحاظ سے قرآن کے مشابہ ہو، لیکن وہ ناکام ہو گیا۔ سکی اور تذبذب کے ساتھ اس نے اعتراف کیا کہ صرف ایک سطر نے اس کی چھ ماہ کی تمام تر کوششوں کو رائیگاں کر دیا تھا۔ چنانچہ افسردگی اور ناامیدی کے عالم میں وہ اپنے کام سے سبکدوش ہو گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ قرآن میں آخر کیا خاص بات ہے جسکی وجہ سے اس کا مثل اب تک نہ پیش کیا جا سکا اور نہ ہی مستقبل میں اس کا کچھ امکان نظر آتا ہے؟ بالفاظ دیگر قرآن کے معجز ہونے کی وجوہات کیا ہیں؟ اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے لئے ہم بلحاظ موضوع اور ہیئت قرآن کے امتیازات کا مختصر جائزہ لیں گے۔ لیکن اس سے قبل اس سلسلے میں جسٹس تقی عثمانی کا ایک اقتباس پیش کیا جاتا ہے:

آگے بڑھنے سے پہلے دنیادی طور پر دو باتیں سامنے رکھنی ضروری ہیں، ایک تو یہ کہ فصاحت و بلاغت اور کلام کی سحر انگیزی ایک ایسی صفت ہے جس کا تعلق سمجھنے اور محسوس کرنے سے ہے، اور پوری حقیقت و ماہیت کو الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں، آپ تلاش و جستجو اور استقراء کے ذریعہ فصاحت و بلاغت کے اصول و قواعد مقرر فرما سکتے ہیں، لیکن در حقیقت ان اصول و قواعد کی حیثیت فیصلہ کن نہیں ہوتی، کسی کلام کے حسن و قبح کا آخری فیصلہ ذوق اور وجدان ہی کرتا ہے، جس طرح ایک حسین چہرے کی کوئی جامع و مانع تعریف نہیں کی جا سکتی، جس طرح ایک خوش رنگ پھول کی رعنائیوں کو الفاظ میں محدود نہیں کیا جا سکتا، جس طرح مہکتی ہوئی مشک کی پوری کیفیت بیان کرنا ممکن نہیں، جس طرح ایک خوش ذائقہ پھل کی لذت و حلاوت الفاظ میں نہیں سما سکتی، اسی طرح کسی کلام کی فصاحت و بلاغت کو بہ تمام و کمال بیان کر دینا بھی ممکن نہیں، لیکن جب کوئی صاحبِ ذوق انسان اسے سنے گا، تو اس کے محاسن و اوصاف کا خود بخود پتہ چل جائے گا۔ دوسرے یہ کہ فصاحت و بلاغت کے معاملے

[1] آرتھر، این والسٹن: *Muhammad: His Life and Doctrine with Accounts of His Immediate Successors*، وائٹ فش موٹنگا: کیسنگر پبلشنگ، 2010، ص 143

میں ذوق بھی صرف اہل زبان کا معتبر ہے، کوئی شخص کسی غیر زبان میں خواہ کتنی مہارت حاصل کرلے، لیکن ذوق سلیم کے معاملے میں وہ اہل زبان کا کبھی ہمسر نہیں ہو سکتا۔[1]

موضوع کے لحاظ سے قرآن کا امتیاز:

تضاد سے پاک ہونا:

موضوع کے لحاظ سے قرآن کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ دیگر انسانی تصنیفات کے برخلاف قرآن تضادات سے خالی ہے۔ خود قرآن کا دعوی ہے:

أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا

کیا وہ لوگ قرآن میں غور و فکر نہیں کرتے؟ اگر وہ اللہ کے علاوہ کسی اور کی جانب سے ہوتا تو وہ اس میں بکثرت اختلاف پاتے۔ (سورہ نساء، آیت: 89)

کسی بھی تصنیف یا کلام میں تضاد کا نہ پایا جانا انتہائی نادر صفت ہے جس کا وجود انسانی کلام میں شاید ممکن نہیں، ایسے کلام کی تخلیق انسان کے بس میں نہیں۔ تضاد سے خالی کلام صرف اللہ کی جانب سے ہی پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غیر متضاد کلام پیش کرنے کے لئے ضروری ہے کہ صاحبِ کلام ماضی و مستقبل کے تمام امور سے باخبر ہو، دنیا کی تمام چیزوں کی ماہیت سے آگاہ ہو اور تمام موجودات کا کلی علم رکھتا ہو۔ لیکن انسان کا علم تدریجی ارتقاء کا حامل ہوتا ہے، نیز انسانی علم کبھی بھی کامل و مکمل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ وہ اپنی نوجوانی کی عمر میں اپنے محدود مطالعے و علم کی روشنی میں ایک رائے پیش کرتا ہے، پھر بھرپور جوانی اور علم و فکر میں تھوڑی پختگی آجانے کے بعد وہ اپنی سابقہ رائے کی خود ہی تردید کر بیٹھتا ہے، یہاں تک کہ جب بڑھاپا آتا ہے اور علم کے مزید دریچے اس پر وا ہوتے ہیں تو وہ اپنی دوسری رائے کو بھی مسترد کر دیتا ہے۔ بالآخر وہ دنیا سے چلا جاتا ہے اور اس کا علم نامکمل ہی رہ جاتا ہے۔ چنانچہ بے شمار

[1] عثمانی، محمد تقی: **علوم القرآن**، کراچی: مکتبہ دار العلوم، 1415ھ، ص 248-249

اصحابِ علم وفکر اس دنیا میں آئے اور اپنی مخصوص رائے سے دنیا کے مروجہ فکری دھارے کو تبدیل کر دیا اور ان کی فکر ایک طویل عرصے تک انسانی معاشرے میں رائج بھی رہی، لیکن اس کے بعد ایک دوسری فکر سامنے آئی جس نے سابق رائے کو غلط ثابت کر دیا۔اس کے بر خلاف خدا چونکہ پوری دنیا کا خالق ہے۔اس لئے اس کا علم بھی زمان و مکان کی بندش سے آزاد اور تمام امورِ دنیا کو حاوی ہے۔ چنانچہ خدا کا کلام یقینا تضادات سے پاک اور اختلاف سے عاری ہوگا۔[1] یہی وجہ ہے کہ قرآن کے مذکورہ دعوے کی اب تک مدلل تردید نہیں ہو سکی ہے۔ اس لئے یہ پہلو بھی قرآن کے خدائی کلام ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ یہاں پر ایک دلچسپ پہلو یہ بھی واضح رہنا چاہیے کہ آج کے دور کے میں مسلمان یقینی طور پر مختلف فرقوں میں منقسم ہیں۔ لیکن ان سب کا قرآن ایک ہی ہے۔ کسی بھی فرقے کا قرآن دوسرے فرقے کے قرآن سے کسی بھی لحاظ سے مختلف و متضاد نہیں ہے۔

پیشین گوئیوں کا صادق ہونا:

قرآن مجید نے مختلف مقاصد کے حصول کے لئے مختلف قسم کی پیشین گوئیاں اور انکشافات کی ہیں، جن میں سے بعض پیشین گوئیاں تو اپنے خاص مواقع پر ثابت ہو چکی ہیں، جب کہ کچھ پیشین گوئیوں کے تعلق سے مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ ان کا مصداق مستقبل میں ضرور ظاہر ہوں گے، خود قرآن کا ارشاد ہے:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

ہم اپنی نشانیاں کائنات میں بھی دکھائیں گے اور خود ان کے اپنے وجود میں بھی، یہاں تک کہ ان پر یہ بات کھل کر سامنے آجائے کہ یہی حق ہے۔(سورہ حم السجدہ، آیت: 53)

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے پیغمبر اسلام جو کبھی نہ تو جزیرۂ عرب سے باہر نکلے اور نہ ہی کسی استاد کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا، پھر انھوں نے ماضی و مستقبل سے متعلق اہم واقعات و حقائق کا انکشاف کیسے کیا؟ حقیقتِ قرآن تک رسائی حاصل کرنے کی تحقیقی و فکری

[1] تفصیل کے لئے دیکھیے: خان، وحید الدین: **عظمت قرآن**، نئی دہلی: گڈ ورڈ بکس، طبع دوم، 2004، ص:9-38

کاوش کرتے وقت ہمیں اس نکتے کو ہر گز نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ یہ نکتہ اس بات کو واضح طور پر ثابت کرتا ہے کہ قرآن مجید انسانی تخلیق نہیں بلکہ ایک الوہی کلام ہے۔ ذیل میں ہم قرآن کے ایک انکشاف اور ایک پیشین گوئی کو بطور مثال درج کرتے ہیں۔

تاریخ میں حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کا واقعہ بہت مشہور ہے۔ اس وقت کے مصر کے بادشاہ رعمسیس دوم کا بیٹا منفتاح[1] تھا جس کا خاندانی لقب فرعون تھا۔ نزولِ قرآن کے زمانے میں اس فرعون کا ذکر صرف بائبل کے مخطوطات میں تھا۔ چنانچہ بائبل میں صرف اتنا درج ہے کہ:

> اور خدا نے رتھوں اور سواروں اور فرعون کے سارے لشکر کو غرق کر دیا اور ایک بھی ان میں سے باقی نہ چھوٹا۔ (خروج: باب: 14، آیت: 28)

لیکن قرآن نے اس سے آگے بڑھ کر اس بات کا بھی انکشاف کیا کہ فرعون کی لاش کو لوگوں کی عبرت کے لئے ہمیشہ محفوظ رکھا جائے گا تاکہ دنیا اپنی آنکھوں سے اس انسان کے انجام کا مشاہدہ کر سکے گی، جس نے قوت و اقتدار کے نشے میں چور ہو کر خدا ہونے کا دعویٰ کیا۔ قرآن کا ارشاد ہے:

فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً ۚ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ

> لہذا آج ہم تیرے جسم کو بچائیں گے، تاکہ تو اپنے بعد کے لوگوں کے لیے عبرت کا نشان بن جائے، کیونکہ بہت سے لوگ ہماری نشانیوں سے غافل بنے ہوئے ہیں۔ (سورہ یونس: آیت: 92)

یہ آیت قرآن کی حقانیت کی ایک اہم دلیل ہے، کیونکہ جس وقت یہ آیت نازل ہوئی اس وقت اتنی بات تو لوگوں کو معلوم تھی کہ فرعون نے جب خدائی پیغام کو مسترد کر کے خود خدا ہونے کا دعویٰ کیا اور حضرت موسیٰ اور ان کے پیروکاروں پر ظلم کیا تو خدا نے فرعون کو دریا میں غرق کر دیا اور وہ اپنی فوج سمیت نیست و نابود ہو گیا۔ لیکن اس وقت تک کوئی نہیں جانتا تھا کہ فرعون کی لاش اب تک محفوظ ہے اور ہمیشہ محفوظ رہے گی، تاکہ رہتی دنیا تک کے لیے وہ عبرت کا نشان بن جائے۔ اس حقیقت کا انکشاف کئی سو برس گذر جانے کے بعد ہوا۔ سب سے پہلے 1898 میں وکٹر لوریٹ (Victor Loret) نے فرعون کی باقیات کو حنوط شدہ صورت میں

[1] عثمانی، محمد تقی، **آسان ترجمہ قرآن**، جلد دوم، کراچی: مکتبہ معارف القرآن، 1429ھ، ص: 258

دریافت کیا۔ یہی فرعون حضرت موسی کے زمانے میں مصر کا بادشاہ تھا۔ تقریبا 3000 سال تک فرعون کی لاش طیبہ یا واست (Thebes) کے قبرستان کے ایک مقبرے میں چادر میں لپٹی رہی جہاں سے لوریٹ نے اسے دریافت کیا۔ حتی کے 8 جولائی 1907 کو ایلیٹ اسمتھ (Elliot Smith) نے اس سے چادر اتاری اور اس کا معائنہ کیا۔ 1912 میں اس نے اپنی کتاب بعنوان "The Royal Mumies" (حنوط شدہ شاہی لاشیں) تصنیف کی اور اس کی تحقیق نے یہ ثابت کیا کہ لوریٹ کی دریافت شدہ ممی در حقیقت اسی فرعون کی تھی جو حضرت موسی کو جانتا تھا اور جس نے ان کے پیغام کر جھٹلایا تھا، حضرت موسی کا تعاقب کیا اور اسی عمل میں بحیرہ احمر میں اپنی زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھا اور اللہ تعالی نے اس کے بدن کو گلنے سڑنے سے بچالیا، تاکہ وہ بنی نوع انسانی کے لئے ایک نشانی رہ جائے۔[1]

قرآن کی ایک پیشین گوئی غلبہ روم کے تعلق سے ہے۔ عہد نبوی میں روم وایران دو بڑی طاقتیں تھیں۔ رومن ایمپائر عیسائی سلطنت تھی، جب کہ اہل ایران آتش کے پرستار تھے۔ ایران کے بادشاہ خسرو پرویز کو بغاوت کا سامنا کرنا پڑا اور وہ اپنے ملک سے فرار ہو گیا۔ لیکن رومی شہنشاہ ماریس نے اس کو دوبارہ اقتدار دلانے میں تعاون دیا۔ چنانچہ خسرو ماریس کو اپنا محسن سمجھتا تھا۔ لیکن اس کے بعد 602 میں روم کے فوکاس نامی سردار نے شہنشاہ روما کے خلاف بغاوت کر دی اور شہنشاہ کے پورے کنبے کو ہلاک کر دیا۔ خسرو نے اپنے محسن کا انتقام لینے کی غرض سے روم پر حملہ کر دیا اور سلطنت روم کا خاصہ حصہ اس کے زیر نگین آگیا۔ پاور میں آنے کے بعد اس نے مسیحیت کو ختم کرنے کے لئے مختلف نوع کے مظالم شروع کر دیے۔[2] ان حالات کو دیکھتے ہوئے مخالفین اسلام نے مسلمانوں کو طعنہ دینا شروع کر دیا کہ ایرانی مسلمانوں ہی جیسا مذہب رکھنے والے عیسائیوں پر غالب آگئے۔ لہذا ایک دن اسلام بھی مغلوب ہو گا۔ مکہ کے مسلمان تو بے بسی اور بے بضاعتی کی زندگی گذار رہے تھے۔ چنانچہ مخالفین کا یہ طعنہ ان کے دلوں پر نشتر بن کر وار د ہوتا اور ان کے دل ان طعنوں سے لہولہان ہو جاتے۔ چنانچہ مسلمانوں کی دلبستگی کے لئے قرآن کی مندرجہ ذیل آیت نازل ہوئی[3]:

الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ

---

[1] پروفیسر فضل کریم: **قرآن کے جدید سائنسی انکشافات**، نئی دہلی: اریب پبلیکیشنز، 2010، ص 260، تفصیل کے لئے دیکھیے: اسمتھ، جی ایلیٹ، *The Royal Mummies*، امپری میری دی لی انسٹی ٹیوٹ، فرانکیس، 1912

[2] تفصیل کے لئے دیکھیے: شاہ، پیر محمد کرم، **ضیاء القران**، لاہور: ضیاء القرآن پبلی کیشنز، جلد 3، صُ 551-557

[3] ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل ابن عمر، [تحقیق] السلامہ، سامی ابن محمد: **تفسیر القرآن العظیم**، ریاض: دار طیبہ للنشر والتوزیع، طبع دوم، 1999،جلد: 6، ص: 297

الم، رومی لوگ قریب کی سرزمین میں مغلوب ہوگئے ہیں، اور وہ اپنے مغلوب ہونے کے بعد عنقریب غالب آجائیں گے، چند ہی سالوں میں۔ (سورہ روم، آیت: 1-4)

قرآن نے ان آیات میں دو پیشین گوئیاں کیں، ایک یہ کہ وقتی شکست کے بعد روم کو فتح نصیب ہوگی، دوسری یہ کہ مسلمان جو مشرکین عرب کے ظلم و ستم کا نشانہ بن رہے تھے وہ بھی فتحیاب ہوں گے۔ اس وقت کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے اگر دیکھا جائے تو ان پیشین گوئیوں کا پورا ہونا تقریباناممکن لگ رہا تھا۔ رومیوں کے تعلق سے پیشین گوئی کے بارے میں مورخ روم ایڈورڈ گبن کہتے ہیں:

> At the time when this prediction is said to have been delivered, no prophecy could be more distant from its accomplishment, since the first twelve years of Heraclius announced the approaching dissolution of the empire.

> جس وقت کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ پیشین گوئی کی گئی، اس وقت کسی بھی پیشین گوئی کا صادق آنا اس سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہو سکتا تھا، اس لیے کہ ہرقل کی حکومت کے پہلے بارہ سالوں نے رومی سلطنت کے خاتمے کا بالکل واضح کر دیا تھا۔[1]

دوسری جانب جب مشرکین مکہ کو اس پیشین گوئی کی خبر ملی تو وہ مسلمانوں کا مذاق اڑانے لگے۔ ابی ابن خلف نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے یہ شرط لگائی کہ اگر رومیوں کو نو برس کے درمیان ایرانیوں پر غلبہ حاصل ہوا تو وہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کو سو اونٹ دے گا، اور اگر ایسا نہ ہوا تو ابو بکرؓ اس کو سو اونٹ دیں گے۔ لیکن اس آیت کے نزول کے بعد بھی ایرانیوں کو فتح ملتی رہی، یہاں تک کہ انھوں نے ہرقل کی جانب سے صلح کی تمام پیش کش کو مسترد کر دی۔ چنانچہ ہرقل تیونس بھاگنے کا منصوبہ بنانے لگا۔ لیکن اچانک رومی فوج میں ایک عجیب وغریب قسم کی تبدیلی رونما ہونے لگی۔ اب تک رومی فوج پست ہمتی اور بزدلی کا شکار تھی۔ چنانچہ جب ہرقل اپنی فوجیں لے کر قسطنطنیہ روانہ ہوا تو لوگوں نے سمجھا کہ یہ رومن امپائر کا آخری لشکر ہوگا۔ لیکن مسلسل لڑائیوں کے بعد نتیجہ بالکل مختلف سامنے آیا۔ ایرانی سلطنت تباہ ہوگئی۔ رومیوں نے ایران میں اپنا جھنڈا نصب کر دیا۔ اس طرح 624 میں ٹھیک غزوہ بدر کے

---

[1] ایڈورڈ گبن، *The Decline and Fall of the Roman Empire*, chapter: 46, volume: 2, p. 125, Great Books, v. 38, University of Chicago, 1990

موقع پر نو برس کے اندر قرآن کی یہ پیشین گوئی پوری ہوئی۔ ایک طرف روم ایران پر غالب آیا اور دوسری طرف مسلمانوں کو بدر میں اہل مکہ پر فتح نصیب ہوئی۔[1]

اب سوال یہ ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ تو سیاسیات کا بھرپور مطالعہ کیا تھا اور نہ ہی وہ کسی شاہی خاندان کے فرد تھے جو پیدائشی طور پر ہی سیاسی حالات کو سمجھنے اور سیاسی زیر و بم کا ادراک کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ لیکن اس کے باوجود قرآن نے حالات کے بالکل برخلاف ایک دعوی کیا جو صد فی صد سچا ثابت ہوا۔ اگر تاریخ کے مادی پیمانوں سے پرکھا جائے تو زبان رسالت مآب ﷺ سے قرآن کی یہ پیشین گوئی بہت بعید بلکہ ناممکن معلوم ہوتی ہے۔ اسباب و وسائل کی دنیا میں جس فطری نہج میں کوئی واقعہ نمودار ہو سکتا ہے اس کی رو سے مذکورہ پیشین گوئی کے آثار دور دور تک نہیں تھے۔ ایسے امکانات کو بھانپنا عقل و خرد کی دسترس سے باہر ہے اور ایسا ادعاء دور اندیشی کے زمرے میں بھی نہیں آتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں کیا گیا دعوی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ذاتی دعوی نہیں تھا۔ بلکہ یہ کسی اور ہستی کی جانب سے تھا اور وہ ہستی خدا ہے جو تمام عالم کا خالق ہے اور ماضی و مستقبل کے تمام امور سے باخبر۔

سائنسی انکشافات:

قرآن مجید سائنس کی کتاب نہیں۔ لیکن اس میں بہت سے سائنسی حقائق کی جانب اشارے موجود ہیں۔ بالخصوص علم الجنین (Embryology) کے جن مراحل کو قرآن نے بیان کیا ہے، جدید سائنس ان سے صد فی صد اتفاق کرتا ہے۔ کائنات کی تخلیق[2]، زمین و آسمان کا باہمی ربط[3]، نظام شمسی[4]، ایٹم[5]، پھیلتی ہوئی کائنات[6]، ابتدائی گیسی مادہ[7]، پودوں میں نر اور مادہ[8]، خون کے لوتھڑے (علق) سے انسان کی پیدائش[9]، فنگر پرنٹنگ[10]، حیوانات[11] و نباتات[12] کی تفصیلات، چاند سورج کی مداری گردش[13]، پہاڑ کی رفعت و

---

[1] ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل ابن عمر، [تحقیق] السلامہ، سامی ابن محمد: **ایضا**، جلد: 6، ص: 303
[2] سورہ انبیاء: آیت: 30
[3] ایضا
[4] سورہ انبیاء: آیت: 33، سورہ یسن: آیت: 40
[5] سورہ سبا: آیت: 3
[6] سورہ الذاریات: آیت: 47
[7] سورہ حم السجدہ: آیت: 11
[8] سورہ طہ: آیت: 53
[9] سورہ الاقراء: آیت: 2
[10] سورہ القیمہ: آیت: 4
[11] سورہ انعام: آیت: 38، سورہ نحل: آیت: 79، سورہ ملک: آیت: 19
[12] سورہ البقرہ: آیت: 21، 22، 35، سورہ الانعام: آیت: 95، الاعراف: آیت: 19، 20، 21، 69، سورہ طہ: آیت: 53
[13] سورہ یسن: آیت: 36

وبلندی[1]، سمندر کی وسعت وگہرائی[2]، ہوا کا توازن، بارش کا نزول[3]، دفینۂ ارضی[4] وغیرہ کے بارے میں قرآن کا جو بیان ہے وہ جدید جدید سائنس کی روشنی میں بھی حقیقی اور واقعی ہے۔اب سوال یہ ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے جدید سائنس کا اس قدر گہرا علم کہاں سے حاصل کیا کہ انھوں آج سے چودہ سو برس قبل ایسے انکشافات کیے جہاں تک سائنس کو تمام مادی وسائل کے باوجود کافی زمانے کے بعد رسائی حاصل ہو سکی؟ عجیب بات یہ ہے کہ قرآنی بیانات سائنس کے ثابت شدہ نظریات سے بالکل ہم آہنگ ہیں،اور جن سائنسی نظریات کی قرآن نے مخالفت کی ہے وہ متفقہ طور پر ثابت شدہ حقیقتیں نہیں ہیں۔اس لئے قرآن میں ان حقائق کا بیان بھی ہمیں حقیقتِ قرآن پر غور وفکر کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ مشہور فرانسیسی محقق ڈاکٹر موریس بوکائیلے اپنی کتاب "قرآن، بائبل اور سائنس" میں لکھتا ہے:

> Whereas monumental errors are to be found in the Bible, I could not find a single error in the Qur'an. I had to stop and ask myself: if a man was the author of the Qur'an, how could he have written facts in the Seventh century A.D. that today are shown to be in keeping with modern scientific knowledge?
>
> تورات میں ہم کو واضح (سائنسی) غلطیاں ملتی ہیں، مگر مجھے قرآن میں اس قسم کی کوئی خامی نہ مل سکی۔اس لئے مجھے رک کر خود سے یہ سوال پوچھنا پڑا کہ قرآن کا مصنف اگر کوئی انسان ہوتا تو ساتویں صدی عیسوی میں وہ ایسی باتیں کیسے لکھ سکتا تھا جو دور جدید کے سائنسی علم سے بالکل ہم آہنگ ہیں۔[5]

ہیئت کے لحاظ سے قرآن کا امتیاز:

عربوں کی زبان دانی اور ادب نوازی جگ ظاہر ہے۔زبان وادب سے ادنی لگاؤ رکھنے والا شخص بھی عربوں کے شعر وادب اور بازار عکاظ کے ادبی میلے سے ضرور واقفیت رکھتا ہے۔ لیکن عربی ادب میں قرآن کی زبان کو ایک خاص مرتبہ حاصل ہے۔ چنانچہ اہل علم نے تقریباً اس بات کو تسلیم کر لیا ہے کہ قرآنِ مجید کا فصیح وبلیغ اسلوب بیان ایسا دائمی اعجاز کا حامل ہے جس کا مثل پیش کرنا ہمیشہ سے ناممکن

---

[1] سورہ نباء: آیت: 6-7، سورہ بنی اسرائیل: آیت: 37

[2] سورہ النور: آیت: 40،

[3] سورہ مومنون: آیت: 18، سورہ عنکبوت: آیت: 21، سورہ روم: آیت: 24

[4] سورہ کہف: آیت: 82

[5] بکائیلے، ڈاکٹر موریس: *The Bible, The Qur'an and Science*، السٹر ڈی پینل مع آرتھر [انگریزی ترجمہ از فرانسیسی]، لاہور: قاضی پبلیکیشنز، ص: 121

رہاہے اور مستقبل میں بھی اس کے امکانات نظر نہیں آتے۔ مصری عالم علی طنطاوی نے جواھر فی تفسیر القرآن کے نام سے پچیس جلدوں پر مشتمل ایک تفسیر لکھی، جس میں وہ لکھتے ہیں کہ ایک جرمنی نژاد مستشرق سے ان کی شناسائی تھی۔ یہ شخص عربی زبان کا ماہر اور صاحبِ طرز ادیب تھا۔ ایک مرتبہ اس نے علی طنطاوی سے پوچھا کہ آیا وہ بھی قرآن کے بے مثل ہونے پر یقین رکھتے ہیں، جس پر طنطاوی نے ان کے سامنے عملی تجربہ کرنے کی تجویز رکھی۔ دونوں نے طے کیا جہنم کی بے پناہ وسعت بیان کرنے والے جملے بنائے جائیں اور پھر قرآن سے ان کا موازنہ کیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے اپنی پوری لیاقت صرف کر کے فصیح عربی میں بیس جملے بنائے جن میں یہ بتایا گیا کہ جہنم بہت وسیع ہے۔ مثلا: لن تملأ جهنم (جہنم کبھی نہیں بھرے گی)،إن الجهنم واسعة (جہنم وسیع ہے)، إن الجهنم لواسعة (یقینا جہنم بہت وسیع ہے)،إن الجهنم كبيرة جدا (یقینا جہنم بہت بڑی ہے)۔ جب یہ جملے بن گئے تو مستشرق نے کہا کہ اب ان سے بہتر جملہ بنانا ممکن نہیں۔اس پر علی طنطاوی نے قرآن کی درج ذیل آیت پیش کی:

يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيد

وہ وقت (یاد رکھو) جب ہم جہنم سے کہیں گے کہ: کیا تو بھر گئی؟ اور وہ کہے گی کہ: کیا کچھ اور بھی ہے؟(سورہ قاف: آیت: 30)

اس آیت کو سن کر وہ مستشرق مبہوت ہو گیا اور اس سے کوئی جواب نہ بن پڑا، کیونکہ وہ عربی زبان وادب میں درک رکھتا تھا۔ چنانچہ فوراوہ اس آیت کی ادبی خوبی کو سمجھ گیا اور اس کے بے مثل ہونے کا اعتراف کر لیا۔[1] یہ حقیقت ہے کہ ہیئت واسلوب کے لحاظ سے قرآن کا یہ امتیاز اس قدر نمایاں ہے کہ جو بھی سنتا ہے اس سے ضرور محظوظ ہوتا ہے۔ چنانچہ کتابوں میں یہ واقعہ منقول ہے کہ ایک بار ولید ابن مغیرہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں قرآن کی آیات سنائیں، تو ولید پر رقت طاری ہو گئی۔ جب اس واقعے کا علم ابو جہل کو ہوا تو اس نے ولید ابن مغیرہ کو مال ودولت کا لالچ دینا شروع کیا۔ ولید نے کہا کہ قریش کو معلوم ہے کہ میرا شمار اہل ثروت لوگوں میں ہوتا ہے۔ تب ابو جہل نے ولید سے کوئی ایسی بات کہنے کی درخواست کی جس سے قوم کو پتہ چلے کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ناپسند کرتے ہیں۔اس پر ولید ابن مغیرہ نے کہا:

---

[1] طنطاوی، جوہری، **الجواہر فی تفسیر القرآن**، [بذیل: سورہ اعراف: 18، سورہ ق: 30] بیروت، دار احیاء التراث العربی، طباعت چہارم، 1991

والله ما فيكم رجل أعلم بالشعر مني، ولا برجزه، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجن. والله ما يشبه الذي يقول شيئا من هذا، والله انّ لقوله الذى يقول حَلاوةً و ان عليه لطلاوة وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله،وانّه ليعلوا ومايُعلیٰ۔

خدا کی قسم تم میں کوئی شخص مجھ سے زیادہ شاعری، بحر، قصیدہ اور جنات کے الہام کو سمجھنے والا نہیں ہے۔ بخدا ان کا کلام ان میں سے کسی شئے سے مشابہت نہیں رکھتا۔ خدا کی قسم یہ جو کلام بولتے ہیں وہ سراپا شیرینی اور کشش ہے،اس کی شاخیں پھلدار اور اس کی جڑیں شاداب ہیں۔ یہ کلام لازماً غالب ہو گا، کبھی مغلوب نہیں ہو سکتا۔[1]

علامہ ابو سلیمان خطابی فرماتے ہیں کہ فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے اظہار و بیان کی تین قسمیں ہو سکتی ہیں: (۱) اعلیٰ درجے کا فصیح و بلیغ (۲) معمولی فصیح و بلیغ (۳) بالکل سادہ و سلیس۔ اور قرآن مجید کی خوبی یہ ہے کہ اس نے مخاطب کی رعایت کرتے ہوئے الگ الگ موقعوں پر ان تینوں اسالیب کو اپنایا ہے۔[2] لیکن یہ فیصلہ کرنا قدرے دشوار ہے کہ علامہ خطابی کی درجہ بندی کس قدر کامیاب ہے، کیونکہ کلام کی خوبی کا ادراک کسی ضابطے کے تحت نہیں ہوتا، بلکہ اس کا صحیح فیصلہ ذوق و وجدان ہی کرتا ہے۔ لہذا قرآن مجید کی ہیئت اور لفظیاتی نظام کو تمام انسانی معیارات سے بالاتر ہونے کی سب سے بڑی دلیل یہی ہے کہ اتنا طویل عرصہ گذر جانے کے بعد بھی ادب و فن کے ماہرین اس کا مثل پیش کرنے سے قاصر رہے۔ ذیل میں مختلف سطحوں پر قرآن کی لفظیاتی ہیئت کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

مفردات قرآنی کا امتیاز:

شعر و ادب کی دنیا میں ایسی مثالیں تقریباً ناپید ہیں کہ کسی شاعر و ادیب نے اپنے کلام میں کہیں بھی غیر فصیح لفظ کا استعمال نہ کیا ہو، کیونکہ انسان کی بساط محدود ہے اور وہ اپنی کاوشوں میں کہیں نا کہیں اپنے طے کردہ معیار سے نیچے اترنے پر فطری طور پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس قرآن مجید کے پورے ذخیرۂ الفاظ میں کہیں بھی کوئی لفظ غیر فصیح نہیں ہے۔ بلکہ الفاظ کا انتخاب بھی اس قدر

---

[1] بحوالہ: ابو لیلہ، محمد محمد: **القرآن الکریم من المنظور الاستشراقی: دراسہ نقدیہ تحلیلیہ**، قاہرہ: دار النشر للجامعات، طبع اول: 2002، ص: 316، سیوطی، جلال الدین، عبد الرحمن ابن ابو بکر، [تحقیق و تخریج] شعیب ارناؤط: **الاتقان فی علوم القرآن**، طبع اول، دمشق: رسالہ پبلشرز، 2008، جلد:2، ص 646

[2] آلوسی، شہاب الدین، محمود ابن عبد اللہ: **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی**، بیروت: احیاء التراأ العربی، سن اشاعت درج نہیں، جلد: 1، ص 31-32، سیوطی، جلال الدین، عبد الرحمن ابن ابو بکر: **ایضا**، جلد: 2، ص: 652

موزوں ہے کہ اس کی جگہ کسی دوسرے فصیح لفظ کو رکھ کر ان تمام معانی کو بیان کر دینا ممکن نہیں جو قرآن کے منتخب کردہ الفاظ سے واضح ہوتے ہیں۔اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کے متن سے مستنط ہونے والے احکام و معانی کبھی تو متن کے ظاہری الفاظ سے ہی واضح ہو جاتے ہیں۔ایسے مواقع پر قرآنی عبارت اپنے مدعا پر صراحتاً دلالت کرتی ہے،ان احکام کے استنباط کے لیے متن میں کسی طرح کے غور وفکر کی ضرورت درکار نہیں ہوتی۔اس کو اصول فقہ کی اصطلاح میں عبارۃ النص کہا جاتا ہے۔کچھ احکام متن کے ظاہری الفاظ سے ماخوذ نہیں ہوتے، لیکن متن کو سنتے ہی انسان کا ذہن ان احکام و معانی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔اس کو دلالۃ النص کہا جاتا ہے۔بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ متن کسی خاص حکم کو بیان کرنے کے لیے وارد ہوا ہے۔ لیکن اس متن کا کوئی لفظ کسی دوسرے معنی کی جانب بھی اشارہ کر دیتا ہے۔اس کو اصطلاح میں اشارۃ النص کہتے ہیں۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ متن کے ظاہری الفاظ سے مکمل مفہوم واضح نہیں ہوتا،اور متن خود اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہاں کوئی لفظ محذوف مانا جائے،اور اس محذوف لفظ کو واضح کر دینے کے بعد متعلقہ احکام مستنبط ہوتے ہیں۔اصطلاح میں اس کو اقتضاء النص کہا جاتا ہے۔[1] چنانچہ قرآن مجید نے جن الفاظ کا انتخاب کیا ہے وہ اپنے مناسب مقام پر مرادی معنی کو بیان کرنے کے لیے سو فیصد موزوں ہیں،اور اگر ان الفاظ کو کسی دوسرے مترادف سے تبدیل کر دیا جائے تو معنی کی تہہ داری باقی نہیں رہتی اور عبارۃ النص کے علاوہ دیگر تین طریقوں سے مستنبط ہونے والے معانی پیدا نہیں ہو پائیں گے، گرچہ وہ متبادل لفظ فصیح ہی کیوں نہ ہو۔مثال کے طور پر قرآن کا ارشاد ہے:

أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين

اس آیت میں 'چھوڑنے' کے لیے 'تذرون' کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کا مترادف 'تترکون' ہے۔پہلے لفظ کا مادہ وذر ہے اور دوسرے کا مادہ ترک ہے،اور دونوں ہی فصیح الفاظ ہیں۔ لیکن اگر 'تذرون' کی جگہ 'تترکون' کو رکھ دیا جائے تو معنی کے لحاظ سے ایک بڑا فرق پیدا ہو جائے گا۔'تذرون' کے معنی کسی چیز کو حقیر سمجھ کر چھوڑنے کے ہیں،اردو میں ہم اس کیفیت کے لیے نظر انداز کرنے کا لفظ عموماً بولتے ہیں جو بے اعتنائی کی روش کی بنا پر کیا جاتا ہے۔ مدعا اس آیت کا یہ ہے کہ تم لوگ (بلا استحقاق) بعل (بت) کو تو قابل پرستش گردانتے ہو اور احسن الخالقین (جو کہ اس قدر و منزلت کا واقعی سزاوار ہے) کو نظر انداز کیے دیتے ہو) ظاہر ہے کہ 'تذرون' کی یہ معنویت 'تترکون' کے لفظ سے ادا نہیں کی جاسکتی،تترکون کا لفظ اس معنی کو بیان کرنے سے قاصر ہے۔ جب کہ

[1] ملا جیون، شیخ احمد: **نور الانوارشرح رسالہ المنار**، کراچی: مکتبہ البشری، 2008، ص: 35

'تترکون' کے معنی مطلقاً چھوڑنے کے ہیں بالقصد ہو یا بلا قصد، اختیاری ہو یا اضطراری۔[1] چنانچہ قرآن ہی میں دیگر مقامات پر اس لفظ کا استعمال ہوا ہے اور ان مقامات پر یہ لفظ بالکل موزوں ہے۔[2] لیکن مذکورہ بالا آیت ان لوگوں پر طنز کر رہی ہے جو بالقصد اللہ کو حقیر جان کر چھوڑتے ہیں اور بتوں سے وابستگی اختیار کر لیتے ہیں اور یہ بات معقول بھی ہے۔ لیکن اگر اس آیت میں 'تترکون' کا لفظ استعمال ہوتا تو اس آیت کے ذیل میں وہ لوگ بھی آ جاتے جو اضطرار کی حالت میں بظاہر اللہ سے دوری اور کی بتوں سے وابستگی اختیار کر لیتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ اسلام میں اس حالت کو قابلِ مواخذہ نہیں گردانا گیا ہے۔[3] چنانچہ قرآن کا ارشاد ہے:

قرآن کے الفاظ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بسا اوقات کسی خاص مفہوم کے بیان کے لیے مروجہ الفاظ کو ترک کر کہ ایک نیا لفظ استعمال کیا ہے، کیونکہ قرآن متعلقہ مفہوم کے ساتھ جس تصور کو پیش کرنا چاہتا ہے وہ مروجہ الفاظ کی وسعت سے باہر ہے۔ مثال کے طور پر نزول قرآن کے وقت وفات کے لیے عربی زبان میں بہت سے الفاظ رائج تھے۔ یوسف بنوری نے اپنی کتاب یتیمۃ البیان میں ایسے چوبیس الفاظ شمار کیے ہیں۔ لیکن قرآن نے سب سے پہلے موت کے مفہوم کو بیان کرنے کے لیے 'توفی' کا لفظ استعمال کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام مروجہ الفاظ کے پیچھے زمانہ جاہلیت کا یہ تصور کارفرما تھا کہ موت کے ذریعے انسان کے تمام اعضا فنا ہو جاتے ہیں اور دوبارہ انسان کو زندہ کرنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہ جاتی، چنانچہ حشر و نشر اور حساب و کتاب کا تصور بھی باطل قرار پاتا ہے۔ اس لیے قرآن نے 'توفی' کا لفظ استعمال کیا جس کے معنی ہیں 'پورا پورا وصول کر لینا'۔ اب اس لفظ سے یہ تصور سامنے آتا ہے کہ موت روح قبض کرنے کا نام ہے، لیکن دوبارہ جسم کے منتشر اجزاء کو یکجا کر کے روح ڈالی جا سکتی ہے اور انسان کو دوبارہ زندہ کیا جا سکتا ہے۔4

عربی زبان میں کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں جو واحد ہونے کی حالت میں فصیح سمجھے جاتے ہیں، لیکن ان کی جمع ثقیل سمجھی جاتی ہے۔ اس طرح اس کے برعکس کچھ الفاظ جمع کی صورت میں فصیح ہوتے ہیں، لیکن واحد کی صورت میں ثقیل ہوتے ہیں۔ اب اہل قلم ضرورت کے وقت انہیں الفاظ کے استعمال پر مجبور ہوتے ہیں، گرچہ وہ ثقیل ہیں۔ لیکن قرآن نے ایسے الفاظ سے بالکل گریز کیا ہے۔ مثال کے

---

[1] جیسے دیکھیے: سورہ البقرہ: آیت: 180، سورہ یوسف: آیت: 17

[2] کیلانی، عبد الرحمن: **مترادفات القرآن**، لاہور: مکتبہ السلام، 2009، ص: 436-437

[3] سورہ النحل، آیت: 106

[4] بنوری، محمد یوسف: **یتیمۃ البیان في شیئ من علوم القرأن**، کراچی: مجلس الدعوہ والتحقیق الاسلامی، 1995، ص: 93-94

طور پر أرض (زمین) کی عربی میں دو جمع استعمال ہوتی ہیں: أرضون اور أراضي ،اور یہ دونوں جمعیں ثقیل سمجھی جاتی ہیں۔ضرورت پڑنے پر ادبائے عرب انہیں جمعوں کا استعمال کرتے ہیں، کیونکہ ان کے پاس متبادل نہیں ہوتے۔اس کے بر خلاف قرآن نے سماوات (آسمان) کو بصورت جمع بیشتر مقامات پر استعمال کیا ہے۔لیکن أرض کی جمع کہیں بھی استعمال نہیں ہوئی ہے۔جہاں اس کی ضرورت محسوس ہوئی وہاں ایک منفرد تعبیر استعمال کر کے ضرورت پوری کی گئی ہے، جس سے نہ صرف یہ کہ کلام ثقل سے پاک رہا، بلکہ اس کے حسن میں بھی اوراضافہ ہو گیا۔ مثلا:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ[1]

یہاں سماء (آسمان) کی جمع تو استعمال ہوئی ہے، لیکن أرض کی جمع کو ترک کر کے ایک منفرد تعبیر خلق کی گئی ہے و من الأرض مثلهن جس سے ایک ثقیل لفظ سے احتراز بھی ہو گیا اور متن کے حسن میں اضافہ بھی۔

ترکیب کا امتیاز:

الفاظ کے بعد جملوں کی ساخت اور ترکیب کی سلاست کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔جملوں کی فصاحت کو سمجھنے کے لیے کوئی ٹکا بنڈھا ضابطہ طے نہیں کیا جا سکتا۔ فنی لحاظ سے ہم کسی جملے یا عبارت کی فصاحت کو پرکھنے کے لیے کچھ لوازم کی رعایت ملحوظ رکھتے ہیں۔ مثلاً کلام کا تعقید سے پاک ہونا، تنافر حروف سے مبرا ہونا اور غرابت کا حامل نہ ہونا وغیرہ۔یہ تمام تر معیارات انسانی کلام کے خوبی یا خامی کا معیار کہلاتے ہیں اور بسا اوقات انسانی کلام کو ان معیارات سے جانچ کر ان کے مقام و مرتبے کا تعین ہوتا ہے۔قرآن کریم کا معاملہ اس سے مختلف ہے،اس کا انداز بیان ان معیارات کی گرفت سے ماورا ہے۔قرآن میں ایسی چیزیں بھی ہمیں ملتی ہیں جو بظاہر ان معیارات سے میل نہیں کھاتیں، مگر ہمارا وجدان اور ذوق ان کے فصیح تر ہونے کا اقرار کرتا ہے۔سورہ ملک کی آیت "فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ[2]" کو اس کی مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے۔اس آیت میں دس دفعہ 'ر' کا تلفظ موجود ہونے کے باوجود جملہ کی روانی میں کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔اسی طرح "قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ

[1] سوره الطلاق، آیت: 12
[2] سوره الملک: آیت: 3-4

بِسَلامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ[1]" میں بھی 'میم' کا حرف سولہ دفعہ وارد ہوا ہے، مگر نہ تو یہ بولنے والے کی زبان پر ادنی ثقل کا باعث ہے نہ ہی سننے والے کی سماعت اسے کسی درجے میں گراں محسوس کرتی ہے۔ اس کے بر خلاف آیت کے مضمون اور اس کی شکل کے امتزاج سے ایک عجیب قسم کا پر شکوہ آہنگ پیدا ہوتا ہے، جس کی صوتیات میں کشش بھی ہے اور نغمگی بھی، جلال و جبروت کا رنگ بھی ہے اور تنبیہ و فہمائش کا راگ بھی۔

قرآنی متن اپنے اجزائے ترکیبی کے لحاظ سے بھی مقتضائے حال کے بالکل مناسب ہے۔ قرآن ایجاز اور اختصار کے ساتھ جامعیت سے لبریز دریا کو کوزے میں سمو دیتا ہے۔ سورہ نمل میں سلیمانؑ کے شاہی مکتوب کی روداد نقل ہوئی ہے یہ شاہی مکتوب محض تین فقروں پر مشتمل ہے۔ ارشاد ہے:

إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ

وہ سلیمان کی طرف سے آیا ہے، وہ اللہ کے نام سے شروع کیا گیا ہے جو رحمن ورحیم ہے۔ (اس میں لکھا ہے کہ):
میرے مقابلے میں سرکشی مت کرو، اور میرے پاس تابع دار بن کر آجاؤ۔ (سورہ النمل: آیت: 30-31)

انہی تین جملوں میں مکتوب نگار کا تعارف، خط کا عنوان، خط کا مضمون اور خط و کتابت کی غرض کو جس خوبی سے سمیٹ دیا گیا ہے وہ ایجاز کلام کا شاہکار ہے۔ جس مقام پر جیسی صورتحال کے لیے جس قسم کے لسانی وسائل مناسب تر ہو سکتے ہیں قرآن میں بھرپور طریقے سے انہیں ادا کیا گیا ہے۔

کسی بھی کلام کے حسن اور خوبی کو صحیح معنوں میں سمجھنے کے لیے ادبی ذوق اور وجدان کا ہی سہارا لینا پڑتا ہے۔ اسی طرح کلام کی مکمل خوبی کو الفاظ میں مکمل طور پر بیان نہیں کیا جا سکتا۔ حسن اور خوبی محسوس کی جانے والی شئے ہے۔ چنانچہ قرآن کی تلاوت کرنے والے لوگ عربی نہ جاننے کے باوجود قرآنی جملوں کی بندش، سلاست اور روانی کو بخوبی محسوس کرتے ہیں۔ زبان از خود ایک جملے سے دوسرے جملے کی طرف پھسلتی جاتی ہے، کہیں اٹکاؤ محسوس نہیں ہوتا۔ یونیورسٹی آف سرگودھا کے وائس چانسلر پروفیسر محمد اکرام چودھری رقمطراز ہیں:

---

[1] سوره هود: آيت: 48

قرآن کا اسلوب ایسا ہے کہ اس کی نقالی ممکن نہیں۔ انگریزی میں ہم اسے [1] Unimmitable کہہ سکتے ہیں۔ کوئی آدمی ہزار کوشش کے باوجود اس جیسا آہنگ اور اس جیسا پیرایۂ اظہار اختیار نہیں کر سکتا۔ قرآن کریم کا اسلوب رواں ہے، اس کا متن فوراً زبان پر چڑھ جاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اس کتاب کے حفاظ پوری دنیا میں پائے جاتے ہیں، جب کہ دوسری کسی الہامی کتاب کا حافظ ہمیں دنیا میں نہیں ملتا۔[2]

قرآن کے ترکیب کی ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ عرب تہذیب میں قتل کا بدلہ لینا بڑے شرافت کی بات سمجھی جاتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ایک قتل کی وجہ سے دو قبیلوں کے درمیان سینکڑوں برس تک جنگ جاری رہتی تھی۔ چنانچہ عرب میں قتل کا بدلے لینے پر برانگیختہ کرنے کے لیے کئی سارے ضرب الامثال اور مختلف جملے بھی رائج تھے۔ مثلاً: القتل أنفى للقتل (قتل کا علاج قتل ہے) القتل احیاء للجمیع (قتل سب کے لئے زندگی ہے) أكثروا القتل ليقل القتل (بکثرت قتل کیا کرو، تاکہ قتل کم ہو) لیکن قرآن نے اس کے لیے استعمال کیا ہے: ولكم فى القصاص حيوة (اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے[3]) ترکیب مختصر سی ہے لیکن معانی کا ایک سمندر پنہاں ہے۔ جسٹس تقی عثمانی قرآن کے اس جملے کو مذکورہ بالا جملوں سے تقابل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اس جملے کے اختصار، جامعیت، سلاست، شوکت، اور معنویت کو جس پہلو سے دیکھیے بلاغت کا معجز شاہکار معلوم ہوتا ہے، اور پہلے کے تمام جملے اس کے آگے سجدہ ریز دکھائی دیتے ہیں۔"[4]

اسلوب کا امتیاز:

صرف عرب ہی نہیں، بلکہ پوری علمی دنیا کے اصحابِ ذوق اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اظہار و بیان کا سب سے موثر اسلوب شاعری ہے، کیوں کہ اشعار کے سنتے وقت غیر محسوس طور پر انسان حلاوت محسوس کرتا ہے اور وجد میں آکر کہی گئی بات کا اثر بھی قبول کرتا ہے؛ لیکن علماء کا اتفاق ہے کہ قرآن کا اسلوب شعر نہیں ہے۔ اس کا اسلوب ہے تو نثر، لیکن شعر کی لذت سے بڑھ کر اس میں لذت موجود ہے۔ کیوں کہ شعر کی لذت اور حلاوت کا سارا مدار ''متوازن صوتی آہنگ'' کا کان سے ٹکرانا ہے، لیکن یہ آہنگ

[1] مصنف نے یہاں یہی لفظ استعمال کیا ہے۔ لیکن انگریزی میں صحیح لفظ inimitable ہے۔
[2] چودھری، پروفیسر محمد اکرام، **قرآن کریم ایک مسلسل معجزہ**، لاہور، اسلامک پبلیکیشنز، 2011، ص: 52
[3] سورہ البقرہ: آیت: 179
[4] عثمانی، محمد تقی، **علوم القرآن**، کراچی، مکتبہ دارالعلوم، 1415ھ، ص: 259

پیدا کیسے ہوتی ہے اس کے لیے مختلف اصول وضوابط ہیں، عربی اشعار کا سارا دارو مدار خلیل بن احمد کی تخلیق کردہ اوزان، پھر ردیف کی یکسانیت اور قوافی کی رعایت پر ہے، لیکن فارسی ذوق اس سے الگ ہے، اس میں اوزان کی نئی بحریں بھی ہیں، پھر حرکات و سکنات کی خاص ہم آہنگی بھی، عربی میں ''منیر'' و'' قبور'' ہم وزن ہیں، جبکہ فارسی میں یہ ایک دوسرے کے لئے موزوں نہیں سمجھے جاتے۔ اس کے برخلاف ہندی کا مزاج و مذاق مختلف ہے، ہندوستانی شاعری میں جو اصول مقرر کیا گیا ہے اس میں صرف حروف کی تعداد کا خیال رکھا گیا ہے، ان کی حرکات و سکنات کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے، اس کے باوجود ان اوزان میں بھی لذت پائی جاتی ہے۔

قرآنِ کریم نے شاعری اور موسیقی کے تمام اصولوں کو نظر انداز کر دیا اور صرف ''متوازن صوتی آہنگ'' کو باقی رکھا جو ہر ذوق و مذاق میں قدر مشترک ہے، لہٰذا قرآن کو اگر شعر نہیں کہہ سکتے تو نثر محض بھی نہیں کہہ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ عربوں نے جب اولِ وہلہ میں قرآن سنا تو اسے شعر کہنے لگے، لیکن چوں کہ شعر کے نوک و پلک اور اصول وضوابط سے وہ خوب واقف تھے، اس لیے وہ زیادہ دیر تک اس نظریے پر قائم نہ رہ سکے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی قرآن کے اسلوب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ولما أراد الخلاق – جلت قدرته – أن يخاطب الإنسان المخلوق من قبضة طين، نظر إلى ذالك الحسن الإجمالي والجمال المشترك فحسب، ولم ينظر إلى قوالب مستحسنة عند قوم دون قوم؛ وحينما شاء مالك الملك أن يتكلم على منهج الأدميين، لاحظ ذالك الأصل البسيط والسر المشترك، ولم يراع هذه القوانين المتغيرة بتغيير الأدوار الأطوار.[1]

> جب اللہ تعالی نے اس خاکی انسان سے کلام کرنا چاہا، تو اس نے صرف اسی اجمالی حسن اور مشترک جمال (صوتی آہنگ) کو اختیار کیا۔ اس نے ان خوبصورت ہیئتوں کو قابل اعتناء نہ سمجھا جو مختلف قوموں میں الگ الگ تھیں۔ جب مالک الملک نے انسانی شرست کو مد نظر رکھتے ہوئے گفتگو کرنے کا ارادہ کیا، تو اس نے اسی ٹھوس اصل اور مشترک نکتے (نغمگی اور صوتی آہنگ) کو اپنایا، اور اس نے (شاعری اور موسیقی کے تمام مصنوعی اور) تغیر پذیر اصولوں اور ضابطوں کو بالکل نظر انداز کر دیا جو وقت اور احوال کی تبدیلی کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

[1] دہلوی، شاہ ولی اللہ، احمد ابن عبد الرحیم: **الفوز الکبیر فی اصول التفسیر**، دمشق: دار الغوثانی للدراست القرآنیہ، طبع اول، 2008، ص: 112

ہم جب مختلف زبانوں کے ماہرین اور ادبا کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر فن کار کسی ایک صنف کا شہسور ہوتا ہے۔ کسی کو غزل میں مہارت ہے، تو کسی کو نظم میں، کوئی مختصر افسانے کے میدان کا بازیگر ہے تو کوئی خاکہ نگاری کا۔ لیکن قرآن کی خوبی یہ ہے کہ اس نے اپنے مخاطب کی رعایت کرتے ہوئے تمام ادبی اسالیب کا استعمال کیا ہے۔اس کے متن پر کسی ایک اسلوب نثر یا نظم کی مہر نہیں لگائی جاسکتی ہے۔

ربط بین الآیات کا امتیاز:

قرآنِ کریم کا ایک اہم اعجاز اس کی آیتوں کے درمیان کا باریک ربط ہے۔ قرآن کا مطالعہ کرتے ہوئے سرسری نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آیات قرآنی مضمون کے لحاظ سے باہم مربوط نہیں ہیں۔ اسی وجہ سے اس سلسلے میں ماہرین قرآنیات کے دو گروہ ہوگئے۔ ایک گروہ جس نے آیتوں کا مطالعہ سرسری طور پر کیا اس کا کہنا ہے کہ قرآن کی آتیں آپس میں مربوط نہیں ہیں، جب کہ دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ قرآن کی تمام آیتیں معنوی لحاظ سے آپس میں مربوط ہیں۔ لیکن یہ ربط اس قدر لطیف ہے کہ اس کا سمجھنا اتنا آسان نہیں ہے۔[1] آیتوں کے درمیان باہمی ربط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کتابت میں آیتوں کی ترتیب نزولی ترتیب سے مختلف ہے۔ اگر آیتوں کے مابین واقعتا کوئی ربط نہ ہوتا تو جس ترتیب پر آیتیں نازل ہوئی تھیں، اسی ترتیب کے مطابق کتابت بھی عمل میں لائی جاتی۔ لیکن خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتابت کی ترتیب کے سلسلے میں ہدایت فرمائی۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہے:

قَالَ عُثْمَانُ كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم مِمَّا يَنْزِلُ عَلَيْهِ الآيَاتُ فَيَدْعُو بَعْضَ مَنْ كَانَ يَكْتُبُ لَهُ وَيَقُولُ لَهُ" ضَعْ هَذِهِ الآيَةَ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذْكَرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا "

عثمانؓ کہتے ہیں کہ جب نبیؐ پر کسی آیت کا نزول ہوتا تو آپؐ کسی کاتب کو بلاتے اور کہتے: "اس آیت کو اس سورت میں رکھ دو جس میں ایسا ذکر آیا ہے۔"[2]

---

[1] عثمانی، محمد تقی، ایضا، ص: 110-111

[2] سنن ابی داود، کتاب نمبر: 2، حدیث نمبر: 396

اس جیسی احادیث کی بنیاد پر امت کا اجماع ہے کہ آیتوں کی ترتیب نزولی نہیں، بلکہ توقیفی ہے۔[1] چنانچہ یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ قرآنی آیتوں کے درمیان لطیف ربط پایا جاتا ہے۔ لیکن یہ ربط ایسے انداز میں موجود ہے کہ تمام آیتیں اپنے مفہوم کے اعتبار سے تقریبا مکمل بھی ہیں اور ساتھ ساتھ ایک دوسرے سے مربوط بھی۔ بعض حضرات کو یہ لطیف ربط سمجھ میں نہیں آتا، تو وہ کہتے ہیں کہ ایک آیت میں ابتدائے آفرینش کی بات ہوتی ہے، اور اگلی آیت میں اعمال کا ذکر ہوتا ہے، اس سے اگلی آیت میں ماضی کا کوئی قصہ بیان کیا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن منتشر خیالات کا مجموعہ ہے جو کہ ایک مذہبی کتاب کے لیے عیب کی بات ہے۔ پروفیسر چودھری محمد اکرام اس غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

> مختلف موضوعات پر یکے بعد دیگرے آنے والی ساری آیات کے درمیان ایک معنوی ربط ہے۔ یہ معنوی ربط اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتا جب تک اس بات کو نہ سمجھ لیا جائے کہ دراصل پوری کی پوری انسانی زندگی کو قرآن کریم ایک اکائی تصور کرتا ہے۔ مثلا میں اپنی زندگی میں کسی کا بیٹا ہوں، کسی کا باپ ہوں، کسی کا افسر ہوں، کسی کا ماتحت ہوں، میرے ذمے کسی کے حقوق ہیں ادا کرنے واجب ہیں، اسی طرح کسی اور کے ذمے میرے حقوق واجب الاداء ہیں۔ یہ پوری زندگی ایک اکائی ہے۔ جب میں اپنے فرائض کی ادائیگی سے کوتاہی برتتا ہوں، تو یہ کتاب مجھے یاد دلاتی ہے کہ کل تم نے اللہ کے حضور پیش ہونا ہے، یہ کتاب مجھے یاد دلاتی ہے کہ اپنے جھمیلوں میں، اپنی مصروفیات میں الجھ کر تم نے اپنے بوڑھے والدین کو نظر انداز نہیں کر نا دینا۔ کچھ فرائض تمھارے ذمے تمھاری اولاد کے ہیں، تم نے انھیں فراموش نہیں کرنا۔ قرآن کریم کو اس فکر کے تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔ دراصل اس کتاب نے پوری انسانی زندگی کا احاطہ کرتے ہوئے زندگی کو ایک وحدت تصور کیا اور انسان کی رہنمائی کی ہے۔[2]

---

[1] سیوطی، جلال الدین، عبد الرحمن ابن ابو بکر، [تحقیق و تخریج] شعیب ارناؤط: **الاتقان فی علوم القرآن**، طبع اول، دمشق: رسالہ پبلشرز، 2008، جلد:1، ص: 134

[2] قرآن کریم ایک مسلسل معجزہ، **ایضا**، ص: 61

قرآن فہمی کے اصول وضوابط

قرآن مجید کو سمجھنااور اس سے امر الٰہی کو اخذ کرنا کا خاصا مشکل کام ہے۔ بعض لوگ قرآن کی بعض آیتوں کے حوالے سے کہتے ہیں کہ قرآن مجید کی تفہیم و تشریح پر ویدک ادب کی طرح کسی خاص طبقے کی اجارہ داری نہیں، بلکہ یہ ایک آسان کتاب ہے اور ہر شخص اس کو سمجھنے کی اہلیت رکھتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہر شخص اپنی علمی بساط اور فکری میلانات کے مطابق ترجمے کو دیکھ کر قرآنی آیات کے مخصوص معانی متعین کرلیتا ہے اور دوسروں کو بھی اپنی ذاتی تشریح کی طرف دعوت دیتا پھرتا ہے۔ چنانچہ اس نکتے کی وضاحت از حد ضروری ہے کہ آیا قرآن کا سمجھنا واقعی آسان ہے؟ کیا صرف ترجمے کو دیکھ کر یا عربی زبان کی معمولی شدبد کے ذریعے ہی قرآن کے صحیح مفاہیم تک رسائی کے ساتھ ساتھ مسائل واحکام کا استنباط بھی ممکن ہے؟ اگر ایسا نہیں ہے تو کون سی شرائط ہیں جن کے بغیر انسان کو فہم قرآن کا دعوی نہیں کرنا چاہیے؟

قرآن کریم سے اخذ واستفادہ اور اس کے مشمولات کی تفہیم و تبلیغ کی مختلف نوعتیں اور الگ الگ جہات ہیں۔ قرآن مجید وسیع تر تناظر میں بلاشبہ انسانی دنیا کے رشد وہدایت اور فوز وفلاح سے متعلق ہے اور یہی اس کا مقصد نزول بھی ہے۔ مگر اس عمومی حیثیت سے ہٹ کر قرآن انسانی زندگی کے ہمہ جہت مسائل کے لیے ماخذ قانون کی حیثیت بھی رکھتا ہے۔ اس میں انفرادی واجتماعی، سماجی و قومی سطح پر پیش آنے مسائل پر کہیں اجمالی اور کہیں تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ اس میں عقائد وایمانیات، سیاست وعمرانیات، تہذیب ومعاشرت کے دقیق مسائل کے سلسلے میں اصولی ہدایتیں موجود ہیں۔ اس کتاب کی ان دونوں حیثیتوں کو ہم عمومی اور خصوصی حیثیت کا نام دے سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کتاب مبین کی یہ دونوں حیثیتیں الگ الگ اہلیتوں کا تقاضا کرتی ہیں۔ کوئی بھی ہوش مند انسان ان دونوں پہلوؤں کو خلط ملط نہیں کر سکتا۔ دنیا میں کسی بھی معاملے میں فنی مسائل کے لیے متخصصین سے ہی رجوع کیا جاتا ہے اور کیا جانا

چاہئے۔ جہاں تک اجمالی ہدایت کا تعلق ہے اس کے ضمن میں کائنات کے لیے کسی خالق کا وجود، خالق کی وحدانیت کا اقرار، حیات بعد الموت کا امکان اور حساب و مواخذہ وغیرہ شامل ہیں۔ اس قسم کے مسائل میں یقیناً قرآن کا انداز بیان بہت مدلل ہونے کے ساتھ ساتھ نہایت عام فہم بھی ہے۔ قرآن اپنے مدعا کو واضح کرنے کے لیے عقل عام کو اپیل کرتا ہے۔ وہ پہلے ایک مقدمہ قائم کرتا ہے پھر اپنے مخاطب سے گردو پیش کی دنیا میں سلامت روی سے دیانت دارانہ غور وخوض کی دعوت دیتا ہے، اور سلسلہ وار اپنے دعوے کو مبرہن کر دیتا ہے۔ اس طریقہ کار کا قرآن نہ صرف مطالبہ اور حوصلہ افزائی کرتا ہے بلکہ اس روش سے رو گردانی اور چشم پوشی کرنے پر قرآن بسا اوقات شکوہ بھی کرتا ہے۔ قرآن کی یہ صلائے عام اپنے ہر مخاطب سے کل بھی تھی اور آج بھی ہے۔ اپنی دعوت کے اس مرحلے تک قرآن اپنے مخاطبین کو بنی آدم، انسان یا عباد اللہ کے وسیع دائرہ میں رکھتا ہے۔ البتہ جو لوگ قرآن کی اس پکار کو قبول کر کے اس کے دعوے کی تصدیق کر دیتے ہیں قرآن ان کو ایک اصطلاحی نام عطا کرتا ہے۔ ایسے لوگوں کو وہ متقین کے زمرے میں شامل کرتا ہے اور انھیں مزید تفصیلی احکامات کی جانب متوجہ کرتا ہے۔ اصولی حیثیت سے یہ مرحلہ ایک ٹرننگ پوائنٹ ہے جہاں سے قرآن کی تصدیق کرنے والے اور اس سے اعراض کرنے والے گروہ دو الگ الگ خانوں میں بٹ جاتے ہیں۔ یہاں سے تفصیلی احکامات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے جو فرد کی محدود زندگی سے لے کر قوم کی وسیع دنیا تک پھیلتا چلا جاتا ہے اور ایک متوازن تناسب کے ساتھ شاہراہ اعتدال پر گام زن ہوتا ہے۔ یہیں سے قرآن کے مطالبات کی عملی صورتیں تشکیل پاتی ہیں اور پیدائش سے لے کر موت تک زندگی کے گوں ناگو مسائل میں قرآن ایک رہنما کتاب کی حیثیت سے قوم کی دستگیری کرتا ہے۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا قرآن بحیثیت ایک عمومی ہدایت نامہ اپنے مخاطب میں کسی فنی اختصاص کا تقاضہ نہیں کرتا اور وہاں اس کی چنداں ضرورت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ دائرہ قرآنی ہدایت کا اولین مرحلہ ہے جس سے کامیاب گزر جانے کی سکت قدرت نے ہر شخص کی فطرت میں ودیعت کر دی ہے۔ چنانچہ اس سطح پر " فھل من مدکر " کا حوالہ بالکل درست اور بجا ہے۔ اس مرحلے پر قرآن کسی متفق الخیال یا متحد العقیدہ گروہ سے خطاب نہیں کرتا جن کے مابین تنظیم کا مرحلہ درپیش ہو اور ان سے مختلف الجہات مسائل کی تفصیلات میں اسلامی تعلیمات کے انطباق کا مطالبہ کیا جاتا ہو۔ اس مقام پر ایک انسان قرآن کے تفصیلی احکامات کا مخاطب تو ہے مگر ابھی وہ ان کا مکلف نہیں بنا ہے۔ البتہ دوسرے مرحلے میں جہاں ایک فرد قرآن کی دعوت پر لبیک کہتے ہوئے برضا و رغبت خود کو اسلام کے سپرد کرتا ہے تو اسی لمحے اصولاً وہ خود کو ایک مکمل آئینی نظام کے حوالے کر دیتا ہے اور معاً وہ ان آئینی دفعات کا مکلف بھی

بن جاتا ہے۔ظاہر ہے کہ پہلا مرحلہ جس قدر سادہ ہے دوسرا ویسا سادہ نہیں ہے، بلکہ دوسرے مرحلے میں داخل ہوتے ہی فرائض وواجبات اور حدود واختیارات اپنی امکانی وسعتوں تک محیط ہو جاتے ہیں۔ایسے شخص کے لیے قرآن محض ایک دعوتی منشور نہیں رہ جاتا بلکہ اس سے آگے وہ اس کے لیے ایک ہدایت نامہ (مینول بک) کی صورت اختیار کر لیتا ہے جس کے اصول وکلیات کی تشریح اور ان کا انطباق خاطر خواہ لیاقت کے بغیر متصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ایسے میں قرآنی مشمولات کی توجیہ کے لیے اہلیت کا مسئلہ بجا طور پر ایک مسلمہ کی حیثیت رکھتا ہے جسے فراموش کرنے پر سخت انارکی کا ماحول پیدا ہو گا۔اس پس منظر میں "فهل من مدكر" کے بجائے "فاسئلو اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون[1]" کا مضمون ایک مہذب اسلامی معاشرے کا مطمح نظر ہونا چاہئے، ورنہ من مانی تاویلات تمدن کے ارتقاپذیر سفر کو صراط مستقیم کی کھلی شاہراہ سے بھٹکا کر انارکی کے اندھے کوئیں میں دھکیل دیں گے۔ چنانچہ یہاں فطری طور پر فہم قرآن کے مراتب کا سوال پیدا ہوتا ہے جس کو قرآن کے ایک طالب علم کے لیے سمجھنا ضروری ہے۔

فہم قرآن کے مراتب:

سورہ قمر میں متعدد بار ایک آیت دوہرائی گئی ہے:

ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر[2]

سورہ مریم میں ایک آیت ہے ہے:

ولقد يسرناه بلسانک لتبشر به المتقين وتنذر به قوما لدا[3]

ان دونوں آیتوں میں فرمایا گیا ہے کہ قرآن ایک آسان کتاب ہے، اور انہیں آیات کی بنیاد پر بعض لوگوں کو غلط فہمی ہوئی کہ قرآن کا سمجھنا مطلقاً آسان ہے اور ہر شخص قرآن کے معانی ومطالب تک صحیح طور پر رسائی حاصل کر سکتا ہے، مجتہدانہ طور پر مسائل واحکام کا استنباط کر سکتا ہے۔ مذکورہ آیات کے سیاق وسباق میں غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان آیات میں قرآن کے آسان

[1] سورہ النحل: آیت: 43، "اگر تمہیں اس بات کا علم نہیں ہے، تو جو علم والے ہیں ان سے دریافت کر لو۔"
[2] سورہ القمر: آیت: 17، 22، 32، 40
[3] سورہ مریم، آیت: 97

ہونے کا یہ مطلب ہر گز نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا قرآن مجید کے دو پہلوں ہیں: رشد وہدایت اور دستور حیات۔ رشد و ہدایت کی کتاب ہونے کی حیثیت سے قرآن نے مختلف مقامات پر بڑے موثر پیرائے میں اللہ کی نشانیاں ذکر فرمائی ہیں، جیسے پانی کا برسنا، بجلی کا چمکنا، بادل کا گرجنا، دن کے بعد رات اور رات کے بعد دن کا آنا، مشرق سے سورج کا طلوع ہونا اور مغرب میں غروب ہونا، موسم کے احوال، انسان کی پیدائش کے مراحل، اور اس کائنات کا حیرت انگیز نظام۔ ان حقائق کو دیکھ کر انسان کا ذہن فوراً ان کے خالق کے وجود کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ قرآن نے ان نشانیوں کو اس قدر موثر پیرایے اور واضح اسلوب میں بیان کیا ہے کہ عربی کی معمولی واقفیت رکھنے والا انسان، بلکہ ترجمہ قرآن کا قاری بھی ان آیات کو پڑھ کر منزل ہدایت تک پہنچ سکتا ہے اور خدا کے ہونے کا اقرار کر سکتا ہے۔[1]

اسی طرح قرآن نے اپنے مقصد ہدایت کے پیش نظر قدیم اقوام کے حالات اور تاریخی واقعات کا بھی ذکر کیا ہے۔ متعدد مقامات پر قرآن نے قوم نوح، قوم عاد، قوم ثمود اور قوم لوط کی نافرمانی و سرکشی اور اس کے نتیجے میں اللہ کے عذاب سے ان کے تباہ و برباد ہونے کی تفصیل بیان کی ہے، تاکہ خدا کی نشانیوں کو دیکھنے کے بعد بھی خدا کے وجود کا انکار کرنے والے لوگ ان واقعات سے عبرت حاصل کر سکیں۔ قرآن نے ان واقعات کو ایسے انداز میں بیان کیا ہے کہ سخت سے سخت قسم کا منکر بھی اگر خالی الذہن ہو کر ان آیات کو پڑھے تو اس کا دل لرز اٹھے گا اور نہایت آسانی کے ساتھ وہ خدا کے وجود کا اقرار کر کے رشد وہدایت کو پالے گا۔ قرآن کی مذکورہ آیات میں قرآن کے آسان ہونے کا مطلب فہم قرآن کی یہی سطح ہے۔

قرآن کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ دستورِ حیات ہے۔ وہ حیات انسانی سے متعلق واضح نظریہ بھی پیش کرتا ہے اور اس کی انفرادی و اجتماعی زندگی سے متعلق اصول و ضوابط بھی فراہم کرتا ہے۔ اور خود قران کے دعوے اور مسلمانوں کی عقیدے کے مطابق یہ قرآن آخری کتاب الٰہی ہے جس میں حیات انسانی سے متعلق تمام مسائل کا حل پیش کر دیا گیا ہے۔ لیکن مسائل کا یہ حل جزئیات کی شکل میں نہیں، بلکہ اصول اور کلیے کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ چنانچہ اب ان اصول سے فروع اور کلیات سے جزئیات کا استخراج و استنباط ایک اہم مسئلہ ہے جس کے لیے خصوصی مہارت اور فنی صلاحیت درکار ہے۔ سب لوگ یکساں لیاقت کے مالک نہیں ہوتے اس لیے ہر شخص

---

[1] عثمانی، محمد تقی، **ایضا**: ص: 362

یکساں طور پر اس کام کو انجام نہیں دے سکتا۔ اور اس کام کی لیاقت صرف ترجمہ پڑھ کر یا عربی زبان کی شد بد حاصل کر لینے سے حاصل نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لیے قرآن سے متعلق دیگر علوم میں مہارت کے ساتھ ایک زندگی چاہیے۔[1]

حاصل کلام یہ ہے کہ فہم قرآن کی ایک سطح تو رشد و ہدایت سے متعلق ہے، اور یہ آسان ہے۔ قرآن میں سرسری غور و فکر کر کے اس سطح کا فہم حاصل کیا جا سکتا ہے، اور جہاں قرآن کے آسان ہونے کی بات کی گئی وہاں فہم کی یہی سطح مراد ہے۔ چنانچہ وہاں للذکر کا لفظ موجود بھی ہے، جب کہ بعض مقامات پر بشارت و انذار کی بات کی گئی ہے۔ لیکن فہم قرآن کی دوسری سطح نظام حیات سے متعلق ہے، اور یہ خاصا پیچیدہ کام ہے، جس کے لیے انتہائی درجے کی علمی لیاقت کے ساتھ انتھک محنت اور یکسوئی کی ضرورت ہے۔ چنانچہ مفتی محمد عبدہ مصری کہتے ہیں:

للتفسير مراتب أدناها أن يبين بالإجمال ما يشرب القلب عظمة الله و تنزيهه و يصرف النفس عن الشر ويجذبها إلى الخير وهذه هي التي قلنا إنها متيسرة لكل أحد وأما المرتبة العليا فهي لا تتم إلا بالأمور[2]

تفسیر کے چند مراتب ہیں۔ ادنی مرتبہ یہ ہے کہ اجمالا وہ چیزیں بیان کر دی جائیں جو قلب کو اللہ کی عظمت اور اس کے تقدس کے احساس سے پر کر دے اور نفس کے شر سے روک کر خیر کی طرف لے آئے۔ یہی وہ بات ہے جس کو ہم نے ہر شخص کے لیے آسان کہا ہے۔ لیکن (اس مرتبے سے تجاوز کر کے) اگر کوئی شخص تفسیر کا مرتبہ علیا حاصل کرنا چاہتا ہے تو وہ بغیر چند امور کے حاصل نہیں ہوتا۔

خود قرآن پاک میں بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اوپر کی آیتوں میں فہم قرآن کے پہلے مرتبے کی طرف اشارہ کیا گیا کہ یہ نصیحت (ہدایت) کے لیے آسان ہے۔ دوسری جگہ پر قرآن کا ارشاد ہے:

هو الذي أنزل عليك الكتاب منه أيت محكمت هن أم الكتاب و أخر متشابهات

---

[1] **ایضا**: ص: 363

[2] عبده، مفتی محمد، **مقدمہ تفسیرالقرآن الحکیم [تفسیرالمنار از**: رضا، محمد رشید]، قاہرہ: دار المنار، طبع دوم، 1947، جلد: 1، ص: 21

(اے رسول) وہی اللہ ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی ہے جس کی کچھ آیتیں تو محکم ہیں جن پر کتاب کی اصل بنیاد ہے، اور کچھ دوسری آیتیں متشابہ ہیں۔(سورہ آل عمران: آیت: 7)

اس کے بعد قرآن کہتا ہے:

أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِہِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ

جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ ان متشابہ آیتوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں، تاکہ فتنہ پیدا کریں اور ان آیتوں کی تاویلات تلاش کریں، حالانکہ ان آیتوں کا ٹھیک ٹھیک مطلب اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا، اور جن لوگوں کا علم پختہ ہے وہ یہ کہتے کہ: "ہم اس (مطلب) پر ایمان لاتے ہیں (جو اللہ کو معلوم ہے)۔ سب کچھ ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے۔" اور نصیحت وہی لوگ حاصل کرتے ہیں جو عقل والے ہیں۔(سورہ آل عمران: آیت: 7)

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں کچھ آیتیں ایسی ہیں جن کی مراد یا تو اللہ جانتا ہے یا وہ لوگ جانتے ہیں جن کو علم میں رسوخ حاصل ہے۔ چنانچہ علی الاطلاق یہ کہنا کہ قرآن کا سمجھنا نہایت آسان ہے اور کوئی بھی شخص اس کے ترجمے کو دیکھ کر کوئی نظریہ قائم کر لیے، یہ خود قرآن کی رو سے بہت بڑا مغالطہ ہوگا۔ بلکہ قرآن کی اس دوسری سطح کے فہم میں بھی لوگوں کے درمیان اپنے اپنے علمی بساط اور ذوق کے مطابق فرق مراتب بہر حال موجود ہوگا۔ یہ بات صرف موجودہ دور کے لوگوں کے لیے نہیں ہے، بلکہ صحابہ کرام میں بھی فہم قرآن کے حوالے سے فرق مراتب موجود تھا۔ تمام صحابہ عربی زبان سے واقف تھے، نیز یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے بھی فیضیاب تھے۔ قرآن پاک ان کی آنکھوں کے سامنے نازل ہو رہا تھا۔ وہ اسباب نزول سے بھی واقف تھے۔ لیکن ان تمام چیزوں کے باوجود صحابہ کی اتنی بڑی جماعت سے صرف چھ سات افراد ایسے ہیں جو قرآنی حقائق کی توضیح میں استناد کا درجہ رکھتے تھے۔ وہ یہ ہیں: حضرت عمر، حضرت علی، عبداللہ ابن عباس، عائشہ، عبداللہ ابن مسعود، معاذ، ابودرداء اور زید ابن ثابت رضی اللہ عنہم۔ معروف تابعی اور مفسر قرآن حضرت مسروق ابن اجدع کہتے ہیں: میں نے صحابہ کرام سے فیض اٹھایا تو میں نے پایا کہ ان کا

علم چھ بزرگوں کی طرف لوٹتا ہے حضرت عمر، حضرت علی، عبداللہ ابن مسعود، معاذ، ابودرداء اور زید ابن ثابت، پھر میں غور کیا تو ان چھ حضرات کے علوم دو حضرات کے درمیان منحصر پائے، حضرت علی اور حضر عبداللہ ابن مسعود۔[1]

اور ان صحابہ کے درمیان بھی فرق موجود تھا۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کو قران فہمی میں وہ مقام حاصل تھا کہ دیگر صحابہ ان سے رجوع کیا کرتے تھے۔ اللہ کے رسول نے ان کے لیے دعا کی تھی: اللھم فقھہ فی الدین[2] (اے اللہ اس کو تفقہ فی الدین عطا فرما)۔ بعض روایتوں میں علمہ الحکمۃ وتاویل الکتاب[3] (اس کو حکمت اور تفسیر قرآن کا علم عطا فرما) کا لفظ بھی آتا ہے۔

اس کے علاوہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے قرآن فہمی اور حصول علم میں اپنی زندگی بسر کر دی۔ وہ خود فرماتے ہیں کہ جب مجھے یہ اطلاع ملتی کہ فلاں صحابی کے پاس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث ہے، تو میں بلا تاخیر اس کے گھر پہنچتا، دہلیز پر چادر بچھا کر بیٹھ جاتا، ہوا سے مٹی اڑاڑ کر مجھ پر پڑتی رہتی، لیکن میں صاحب علم کے احترام کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ان کے آرام میں مخل ہونا مناسب نہ سمجھتا، جب وہ از خود اپنے گھر سے باہر آتے اور مجھے اپنی دہلیز پر بیٹھا ہوا دیکھتے تو بے ساختہ پکار اٹھتے: عبداللہ، آج یہاں کیسے؟ آپ نے مجھے پیغام بھیج دیا ہوتا، میں خود آپ کے پاس آجاتا۔ میں جواب میں کہتا: میں آپ کی خدمت میں اس لیے حاضر ہوا ہوں کہ پیاسا چشمے کے پاس آتا ہے نہ کہ چشمہ پیاسے کے پاس۔[4] ابن عباس حدیث کے علاوہ علم لغت، شعر وادب، انساب اقوام، تاریخ وغیرہ جیسے علوم سے بھی بھرپور واقف تھے۔[5] اسی وجہ سے ان کو امام المفسرین کا رتبہ حاصل ہوا۔

بہر حال یہ بات تو ثابت ہو گئی کہ فہم قرآن کوئی آسان کام نہیں کہ ہر شخص خواہ اہلیت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، وہ قرآن میں طبع آزمائی کرنے لگے، بلکہ اس کے لیے کچھ اصول وضوابط اور شرائط وحدود ہیں جن کے بغیر قرآن کی صحیح مراد تک پہنچنا مشکل ہے۔ تو ذیل میں ان باتوں کی تفصیل بیان کی جاتی ہے جو قرآن فہمی کے لیے ضروری ہے۔

فہم قرآن کے مآخذ:

---

[1] کوثری، محمد زاہد، مقدمہ نصب الرایہ فی تخریج احادیث الھدایہ، جلد اول، ص: 30

[2] صحیح بخاری، کتاب چہارم، حدیث: 9

[3] سنن ابن ماجہ: کتاب اول، حدیث: 171

[4] رافت الباشا، ڈاکٹر عبد الرحمن، **صور من حیاۃ الصحابہ** [اردو ترجمہ] غضنفر، محمود احمد، **حیات صحابہ کے درخشاں پہلو**، لاہور، نعمانی کتب خانہ، 2004، ص: 209

[5] رافت الباشا، ڈاکٹر عبد الرحمن، ایضا: ص: 211-212

مفسرین نے ہر دور میں قرآن مجید کی اپنے خصوصی ذوق اور دائرہ عمل کی روشنی میں خدمت انجام دی ہیں اور مختلف زاویے سے قرآن فہمی کی کوششیں کی ہیں۔ کسی نے فقہی نقطہ نظر سے قرآن کو سمجھنے کی کوشش کی، تو کسی نے سماجی نقطہ نظر سے، کسی نے سائنسی نقطہ نظر سے اس کی تفسیر کی تو کسی نے تاریخی زاویے سے۔ اسی بنا پر تفسیر اور علومِ قرآنی کا دائرہ وسیع تر ہو گیا ہے۔ حتیٰ کہ موجودہ دور میں یہ علوم اس قدر پھیل چکے ہیں کہ کسی ایک علم کے ذریعے ان کا احاطہ بھی مشکل ہے اور علومِ تفسیر نے اس قدر ارتقائی شکل اختیار کر لی ہیں کہ ان کا تاریخی جائزہ بھی بجائے خود ایک اہم موضوع بن چکا ہے۔ ان علوم کے ارتقاء اور ان کی تفصیل سے قطع نظر یہاں پر ہم صرف ان متفق علیہ وسائل و عناصر کو موضوعِ بحث بنایا جائے گا جو قرآن فہمی میں ممد و معاون ہو سکتے ہیں اور جن کو ملحوظ رکھے بغیر قرآن کی صحیح تفہیم مشکل ہے۔

اس سلسلے میں تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ مفسرین نے قرآن فہمی کے لیے بنیادی طور پر پانچ چیزوں سے استفادہ کیا ہے، اور یہ تقریبا ایک اجماعی مسئلہ بن گیا ہے کہ قرآن سے شغف رکھنے والے ہر شخص کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان پانچ بنیادی مآخذ کو سامنے رکھتے ہوئے ہی قرآن فہمی کی کوشش کرے۔ ذیل میں ان مآخذ کی تفصیل پیش کی جاتی ہے:

اول: تفسیر قرآن بذریعہ قرآن:

قرآن کی تفسیر و تفہیم کا سب سے پہلا ماخذ خود قرآن مجید ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ قرآن مجید میں بعض باتوں کو مکمل طور پر ذہن نشین کرانے یا مزید وضاحت کے ساتھ بیان کرنے کے لیے مختلف انداز میں ایک سے زائد مقامات پر بیان کیا گیا ہے۔ ایک جگہ اجمال ہے تو دوسری جگہ تفصیل، کہیں بیان کا مقصد ایک ہے تو کہیں کچھ اور، کہیں پر عمومیت کو ملحوظ رکھا گیا ہے تو کہیں پر متعلقہ مسئلہ کے ایک پہلو پر خصوصیت کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے۔ آیات کی اس الٹ پھیر اور تکرار کو علمی زبان میں "تصریف آیات" کہا جاتا ہے۔[1] قرآن کی ایسی مکرر آیات کی تفہیم جداگانہ طور پر نہیں کی ہو گی، بلکہ ان تمام آیات کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑ کر دیکھا جائے گا۔ اسی وجہ سے قرآن فہمی کے لیے لازم ہے کہ سب سے پہلے قرآن سے ہی رہنمائی حاصل کی جائے۔ چنانچہ تفسیر قرآن کا سب سے پہلا ماخذ خود قرآن ہے۔ اس اصول کو علوم القرآن کی اصلاح میں "القرآن یفسر بعضہ بعضا"[2] (یعنی قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصے کی

---

[1] فراہی، حمید الدین، **مقدمہ تفسیر نظام القرآن و تاویل الفرقان بالفرقان**، طبع اول، اعظم گڈھ: دائرہ حمیدیہ، 2008، ص: 41

[2] سیوطی، جلال الدین، عبد الرحمن ابن ابو بکر: **الدر المنثور فی تفسیر الماثور**، بیروت: دارالفکر، 2011، جلد: 7، ص: 154

تشریح کرتا ہے) کہا جاتا ہے۔ علماء تفسیر نے اس اصول کو پہلی اور بنیادی حیثیت دی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ اپنے مقدمہ تفسیر میں لکھتے ہیں: "سنو، تفسیر کا بہترین اور صحیح طریقہ یہ ہے کہ اول تو قرآن کی تفسیر قرآن ہی سے ہو، اس لیے کہ ایک بیان کہیں مختصر ہے تو کہیں اس کی تفصیل بھی ہے۔"[1]

تفہیم قرآن بذریعہ قرآن کی مثال ملاحظہ ہو۔ سورہ فاتحہ میں ارشاد ہے:

إهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم

ہمیں سیدھے راستے کی ہدایت کیجیے، ان لوگوں کے راستے کی جن پر آپ نے انعام فرمایا۔ (سورہ فاتحہ: آیت: 4-5)

پہلی آیت میں "سیدھے راستے" کی طرف ہدایت کی دعاء مانگی گئی ہے۔ لیکن یہ سیدھا راستہ کیا ہے؟ تو اس کے بعد کی آیت خود اس کی تشریح کرتی ہے کہ یہ سیدھا راستہ ان لوگوں کو راستہ ہے جن پر اللہ نے اپنا انعام فرمایا ہے۔ اب پھر دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون لوگ ہیں جن پر اللہ نے اپنا انعام فرمایا ہے؟ تو خود قرآن نے اس کا جواب دیا:

فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبين والصديقين والشهداء والصلحين

وہ ان لوگوں کے ساتھ ہوں گے جن پر اللہ نے انعام فرمایا یعنی انبیاء، صدیقین، شہداء اور نیک لوگ۔ (سورہ نساء: آیت: 69)

مندرجہ بالا آیات میں واقع "سیدھا راستہ" کو سمجھنے کے لیے ہمیں خود قرآن سے رہنمائی مل گئی، کہیں اور جانے کی ضرورت نہیں پڑی۔ چنانچہ تفسیر ابن کثیر میں ابن عباس رضی اللہ کا یہ قول منقول ہے کہ: "اللہ جل شانہ تو مجھے ان فرشتوں، نبیوں، صدیقوں، شہیدوں اور صالحین کی راہ پر چلا جن پر تو نے اپنی اطاعت وعبادت کی وجہ سے انعام فرمایا۔"[2]

تفسیر قرآن بذریعہ قرآن کے اصول کے سلسلے میں قراءتوں کے اختلاف کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ صحابہ اور تابعین نے بھی بعض آیات کی تفسیر میں اختلاف قرات سے استفادہ کیا ہے۔ مثال کے طور پر سورہ بنی اسرائیل کی آیت "أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن

---

[1] ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل ابن عمر، [تحقیق] السلامہ، سامی ابن محمد: **تفسیر القرآن العظیم**، ریاض: دار طیبہ للنشر والتوزیع، طبع دوم، 1999، جلد: 1، ص: 7

[2] ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل ابن عمر، [تحقیق] السلامہ، سامی ابن محمد: **ایضا**، جلد: 1، ص: 140

زُخْرُفٍ[1]" (یا تیرے اپنے لیے کوئی سونے کا گھر ہو جائے) میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت میں زخرف کی جگہ ذھب ہے[2] جس سے لفظ زُخْرُفٍ کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سورہ جمعہ کی آیت "فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ"[3] (اور دوڑو اللہ کے ذکر کی طرف) میں عمر ابن خطاب اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے مطابق "فاسعوا" کی جگہ "فامضوا إلى ذكر الله" ہے[4]، جس سے سعی کے معنی کی وضاحت ہوتی ہے۔ اس طرح بہت سی دیگر آیات کی وضاحت اختلاف قرات کی مدد سے ہوتی ہے۔ تاہم اس ضمن میں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ تفسیر کے سلسلے میں قرآت متواترہ کا اعتبار تو بلاشبہ ہوگا، کیوں کہ وہ نصوص قرآن کی حیثیت رکھتے ہیں، اسی طرح مشہور قرآت کی بھی تفسیر کے باب اپنی اہمیت ہے، تاہم تفسیر میں قراءت شاذہ کی قبولیت وعدم قبولیت کے سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ قرآت شاذہ چونکہ قرآن نہیں ہے، اس لیے اس کو تفسیر میں حجت قرار نہیں دیا جاسکتا[5]، جب کہ بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ قرآت شاذہ بھی حجت ہے اور قرآن کی تفہیم میں اس سے مدد لی جا سکتی ہے، اور یہی رائے راجح معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ مذکورہ بالا مثال میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی جس قرآت سے تفسیر کی گئی ہے وہ بھی قرآت شاذ ہی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی قرآت سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر اس آیت میں فاسعوا کے علاوہ کوئی دوسری قرآت نہ ہوتی، تو میں جمعے کی اذان کے بعد مسجد اس طرح دوڑ کر جاتا کہ میر چادر گر جاتی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہاں ایک شاذ قرآت کی مدد سے قرآن کو سمجھنے کی کوشش کی ہے، اس لیے اس کو تفسیر کے باب میں معتبر سمجھا جائے گا۔[6]

دوم: تفسیر قرآن بذریعہ حدیث:

تفسیر قرآن کا دوسرا ماخذ حدیث بنوی ہے۔ علماء تفسیر نے حدیث کو قرآن کا شارح قرار دیا ہے، کیونکہ خود قرآن کا ارشاد ہے: وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نزل إليهم (ہم نے تم پر بھی یہ قرآن اس لیے نازل کیا ہے تاکہ تم لوگوں کے سامنے ان باتوں کی

---

[1] سورہ بنی اسرائیل: آیت: 93

[2] ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل ابن عمر، [تحقیق] السلامہ، سامی ابن محمد: **ایضا**، جلد: 4، ص: 120

[3] سورہ الجمعہ: آیت: 1

[4] ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل ابن عمر، [تحقیق] السلامہ، سامی ابن محمد: **ایضا**، جلد: 8، ص: 120

[5] سمعانی، ابو المظفر، منصور ابن محمد، [تحقیق] اسماعیل، محمد حسن: **قواطع الادلہ فی الاصول**، بیروت: دار الکتب العلمیہ، طبع اول: 1997، جلد: 1، ص: 414-415

[6] ابن عبد البر، ابو عمر، یوسف ابن عبد اللہ، [تحقیق و تخریج] قلعجی، ڈاکٹر عبد المعطی امین: **الاستذکار لمذاہب فقہاء الامصار وعلماء الامطار**، بیروت: دار قتیبہ للطباعۃ والنشر، طبع اوال: 1993، جلد: 5، ص: 72-73

تشریح کردو جوان کے لیے اتاری گئی ہیں۔[1]) چنانچہ معتبر علماء اصول نے حجیت حدیث کا انکار کرنے والوں کی تردید کرتے ہوئے اس کو قرآن مجید کی تشریح قرار دیا ہے۔امام شافعی فرماتے ہیں:

سنن رسول الله مع كتاب الله وجهان: أحدهما نص كتاب، فاتبعه رسول الله كما أنزل الله. والأخرجملة بين رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة، وأوضح كيف فرضها عاما أو خاصا، وكيف أراد أن يأتي به العباد، وكلاهما اتبع فيه كتاب الله.

کتاب اللہ کی نسبت سے رسول اللہ کی سنتیں دو طرح کی ہیں: ایک قرآن کا واضح حکم ہے جس کی رسول اللہ نے اسی طرح پیروری کی جس طرح وہ نازل ہوا، جب کہ دوسرا مجمل (خدائی حکم ہے) جس کی رسول اللہ نے اللہ کے مرادی معنی کے ذریعے تشریح کی، اس بات کو واضح کیا کہ اللہ نے اس کو عمومی طور پر فرض کیا ہے یا خصوصی طور پر اور اللہ اپنے بندوں سے اس پر کس طرح عمل کروانا چاہتا ہے۔ بہر دوصورت رسول اللہ نے (اپنی سنت میں) قرآن کی ہی پیروی کی ہے۔[2]

اس لیے تفہیم قرآن کے لیے قرآن کے بعد سنت کی طرف رجوع کرنا لازم ہے۔ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

فإن أعياك ذالك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرأن وموضحة له؛ بل قد قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي: كل ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مما فهمه من القرأن. قال الله تعالى: إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّهُ وَلاَ تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا وقال تعالى: وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ وقال تعالى: وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. ولهذا قال رسول الله صله الله عليه وسلم: ألا إني أوتيت القرأن ومثله معه، يعني السنة

---

[1] سوره النحل: آیت: 44

[2] شافعی، محمد ابن ادریس، [تحقیق] شاکر، احمد محمد: **کتاب الرسالہ فی اصول الفقہ** ، بیروت، دارالکتب العلمیہ، جلد: 1، ص: 91، رقم: 298#

اگر قرآن کی تفسیر قرآن سے نہ ملے تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے کیونکہ سنت قرآن کی شارح ہے، بلکہ اما شافعی کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بھی فیصلہ کیا ہے وہ قرآن کو سمجھ کر ہی کیا ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: 'بے شک ہم نے حق پر مشتمل کتاب تم پر اس لئے اتاری ہے تاکہ تم لوگوں کے درمیان اس طریقے کے مطابق فیصلہ کرو جو اللہ نے تم کو سمجھا دیا ہے، اور تم خیانت کرنے والوں کے طرف دار نہ بنو'۔[1] اللہ تعالی ارشاد فرماتے ہیں: 'ہم نے تم پر بھی یہ قرآن اس لیے نازل کیا ہے تاکہ تم لوگوں کے سامنے ان باتوں کی واضح تشریح کردو جو ان کے لیے اتاری گئی ہیں، اور تاکہ وہ غور و فکر سے کام لیں'۔[2] اللہ تعالی کا ارشاد ہے: 'اور ہم نے تم پر یہ کتاب اسی لئے اتاری ہے تاکہ تم ان کے سامنے وہ باتیں کھول کھول کر بیان کردو جن میں انہوں نے مختلف راستے اپنائے ہوئے ہیں، اور تاکہ یہ ایمان لانے والوں کے لئے ہدایت اور رحمت کا سامان ہو'۔[3] اس بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''سنو، مجھے کتاب (قرآن) اور اس کے ساتھ اسی کے مثل ایک اور چیز بھی (یعنی سنت) دی گئی ہے[4]''۔[5]

خصوصی طور پر قرآن میں جس قدر آیات احکام ہیں، ان کی تفسیر و توضیح کے سلسلہ میں تو سنت سے بے اعتنائی ناممکن ہے۔ ابن جریر طبری اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ جہاں تک قرآن میں اَحکام کا تعلق ہے وہ سنت کی روشنی میں ہی سمجھے جا سکتے ہیں۔ لہذا قرآن کے اس حصے کی تفسیر کے لیے سنت کی طرف رجوع ناگزیر ہے۔ اصل عبارت یوں ہے:

قد تبين ببيان الله جل ذكره أن مما أنزل الله من القرأن على نبيه صلى الله عليه وسلم ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم، وذالك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره، واجبه و ندبه وإرشاده وصنوف نهيه ووظائف حقوقه و حدوده و مبالغ فرائضه و

---

[1] سورہ نساء: آیت: 105
[2] سورہ النحل: آیت: 44
[3] سورہ النحل: آیت: 64
[4] سنن ابی داود: کتاب: 42، حدیث: 9
[5] ابن تیمیہ، تقی الدین احمد، [مرتب] عبد الرحمن ابن محمد ابن قاسم و محمد: **مقدمہ فی اصول التفسیر**، [مشمولہ] **مجموع الفتاوی**، سعودی عرب، وزات اسلامی امور، وقف و دعوت، 2004، جلد: 13، ص: 363

مقادير اللازم بعض خلقه لبعض و ما أشبه ذالك من احكام أيه التي لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم لإمته.[1]

تفہیم قرآن بذریعہ حدیث کی ایک مثال ملاحظہ ہو۔ قرآن کا ارشاد ہے:

وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اللہ کے راستے میں انہیں خرچ نہیں کرتے، انہیں دردناک عذاب کی بشارت دے دو۔ (سورہ توبہ: آیت: 34)

صحابہ کرام نے جوں ہی اس کو سنا، تو انھوں نے اس سے یہ مطلب اخذ کیا کہ جو شخص بھی مال جمع کرتا ہے وہ اس وعید کا مستحق ہے۔ چنانچہ وہ پریشان ہو گئے اور کہنے لگے کہ کون انسان ایسا ہو گا جو مال جمع نہ کرتا ہو گا، تو کیا عذاب کی وعید سب کے لیے ہے؟ چنانچہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اپنے سونے کے زیور کے تعلق سے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا کہ آیا وہ بھی کنز ہے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

مَا بَلَغَ أَنْ تُؤَدَّى زَكَاتُهُ فَزُكِّيَ فَلَيْسَ بِكَنْزٍ

جو مال اتنا ہو جائے کہ اس کی زکاۃ دی جائے، پھر اس کی زکاۃ ادا کر دی جائے، تو وہ کنز نہیں ہے۔[2]

یہاں اگر صرف لغت کا اعتبار کیا جائے تو ہر طرح کے مال پر کنز کا اطلاق ہو گا، خواہ وہ تھوڑا ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن ایسی تفہیم سے زندگی دشوار ہو جاتی ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں کنز کی وضاحت کر دی کہ زکوۃ کی ادائیگی کے بعد مذکورہ آیت کی وعید کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ایک دوسری حدیث میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: إن الله لم يفرض الزكوة إلا ليطيب ما بقي من أموالكم (اللہ نے اس لیے زکوۃ فرض کی ہے تاکہ وہ تمھارے بقیہ مال کو پاک کر دے۔[3]) تو اس سے معلوم ہوا کہ زکوۃ

---

[1] طبری، ابو جعفر، محمد ابن جریر، [تحقیق] الترکی، ڈاکٹر عبد اللہ ابن عبد المحسن: **مقدمہ جامع البیان عن تاویل القرآن**، ، مدینہ منورہ: موقع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2000، جلد:1 ص: 73

[2] سنن ابی داود: کتاب: 9، حدیث: 9

[3] سنن ابی داود: کتاب: 9، حدیث: 109

کی ادائیگی کے بعد جو مال بھی بچے گا وہ پاک ہو گا اور اس آیت کی وعید کا اطلاق ایسے مال کے جمع کرنے پر نہ ہو گا، خواہ اس کی مقدار جتنی بھی ہو۔

لیکن واضح رہے کہ ناقدین حدیث نے پورے ذخیرہ حدیث کی چھان بین کر کے فنی اعتبار سے تمام احادیث کی قدر و قیمت بیان کر دی ہے، اور ساتھ ہی اصول حدیث کی روشنی میں یہ بھی واضح کر دیا گیا ہے کہ کس مرتبے کی حدیث کا کیا حکم ہے۔ چنانچہ تفسیر قرآن میں حدیث سے استفادہ کرتے وقت اصول حدیث کی روشنی میں حدیثوں کی چھان بین ضروری ہے، تاکہ تفہیم قرآن کی بنیاد کسی موضوع حدیث پر قائم نہ ہو سکے۔ حدیث کی چھان بین کا مسئلہ اس وقت اور بھی ضروری ہو جاتا ہے جب کسی ایسی آیت کی تفسیر کی جا رہی ہو جس میں عقائد یا احکام سے متعلق بحث ہوئی ہے، کیونکہ دین اسلام میں ان دونوں ابواب کی بنیاد ٹھوس اور مضبوط دلیل پر رکھی گئی ہے۔ اس لیے علامہ بدر الدین زرکشی لکھتے ہیں: ولكن يجب الحذر من الضعيف فيه والموضوع، فإنه كثير[1]. (لیکن حدیث کے سلسلے میں موضوع اور ضعیف احادیث سے اجتناب ضروری ہے، کیونکہ ایسی احادیث کی تعداد بہت زیادہ ہے۔)

سوم: تفسیر قرآن بذریعہ اقوال صحابہ:

تفسیر قرآن کا تیسرا ماخذ صحابہ کے اقوال ہیں۔ اگر تفسیر قرآن کا کوئی مسئلہ قرآن اور حدیث سے حل نہ ہو، تو صحابہ کے اقوال کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرام زمانہ جاہلیت کے ادب، اہل کتاب کی تہذیب اور زبان کی باریکیوں سے بخوبی واقف ہونے کے علاوہ جن حالات میں قرآن کا نزول ہوا ان سے بھی آگاہ تھے اور مخصوص آیتوں کے نزول کا پس منظر ان کے سامنے تھا۔ نیز یہ کے صحبت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے قرآن کی اصل مراد تک پہنچنا ان کے لیے زیادہ آسان تھا۔ اس لیے ان کے اقوال و آراء کو قرآن کی تفسیر کا تیسرا ماخذ قرار دیا جائے گا۔ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

> إذا لم نجد التفسير في القرأن ولا في السنة، رجعنا في ذالك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذالك، لما شهدوا من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم

---

[1] زرکشی، بدر الدین، محمد ابن عبد اللہ، [تحقیق] ابراہیم، محمد ابوالفضل: **البرہان فی علوم القرآن**، قاہرہ: دار التراث، طبع سوم: 1984، جلد: 2، ص: 156

التام،و العلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماءهم وكبراؤهم، كالأئمة الأربعة والخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، وعبد الله مسعود، رضي الله عنهم.

جب قرآن وسنت میں (کسی آیت) کی تشریح نہ ملے، تو صحابہ کے اقوال کی طرف رجوع کرنا چاہیے، کیونکہ صحابہ، بالخصوص ان کے علماء کبار، ائمہ اربعہ، خلفاء راشدین، ہدایت یافتہ ائمہ اور عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہم، اس وقت کے قرائن واحوال سے آگاہ ہونے کی بناپر قرآن ہم سے زیادہ سمجھتے تھے، ان کو اللہ تعالیٰ نے عقل و فہم، علم صحیح اور عمل صالح سے وافر حصہ عطافرمایا تھا۔[1]

اس لیے صحابہ کرام بالخصوص خلفاء اربعہ اور ذی علم اصحاب کی آراء سے صرف نظر کر کے قرآن کی صحیح اور معتبر تفہیم نہیں ہو سکتی۔ چونکہ انھوں نے اپنی زبان دانی کے باوجود بڑی محنت و جانفشانی کے ساتھ قرآنی آیات کی مراد کو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے سمجھا تھا، اس لیے تفسیر کے سلسلے میں ان کے اقوال کو ان کی ذاتی رائے نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ اس کو بھی حدیث مرفوع کا درجہ ہی حاصل ہو گا۔[2] تاہم تفسیر کے لیے اقوال صحابہ سے استفادہ کرتے وقت اس بات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ وہ اقوال صحیح سند سے مروی ہوں۔ نیز یہ کہ وہ اقوال متعلقہ آیت کی رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی تفسیر سے معارض نہ ہوں۔ اگر ایک ہی آیت کے بارے میں صحابہ سے مروی اقوال میں اختلاف ہو، تو پہلے ان میں تطبیق کی کوشش کی جائے گی۔ اگر تطبیق ممکن نہ ہو، تو ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کو راجح قرار دیا جائے گا، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حق میں فہم قرآن اور حکمت کی دعا کی تھی۔ لیکن امام شافعی کے بقول علم الفرائض سے متعلق آیات میں تشریح میں زید ابن ثابت رضی اللہ عنہ کی رائے کو ترجیح دیا جائے گا، اس لیے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرائض کے معاملے میں ان کی لیاقت کی شہادت دی ہے۔ تاہم اگر اس طرح کی صورت ممکن نہ ہو، تو مجتہد دلائل کے اعتبار سے جس قول کو معتبر سمجھے اس کو اختیار کر سکتا ہے۔[3]

تفسیر قرآن بذریعہ اقوال صحابہ کی ایک مثال ملاحظہ ہو۔ قرآن کا ارشاد ہے:

---

[1] ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل ابن عمر، [تحقیق] السلامہ، سامی ابن محمد: **ایضا**، جلد: 1، ص: 7

[2] زرکشی، بدر الدین، محمد ابن عبد اللہ، [تحقیق] ابراہیم، محمد ابوالفضل: **البرہان فی علوم القرآن**، قاہرہ: دار التراث، طبع سوم: 1984، جلد: 2، ص: 157

[3] سیوطی، جلال الدین، عبد الرحمن ابن ابو بکر، [تحقیق و تخریج] شعیب ارناؤط: **الاتقان فی علوم القرآن**، طبع اول، دمشق: رسالہ پبلشرز، 2008، جلد: 2، ص 176-177، زرکشی، بدر الدین، محمد ابن عبد اللہ، [تحقیق] ابراہیم، محمد ابوالفضل: **ایضا**، جلد: 2 ص: 162

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا

کیا کفار نے دیکھا نہیں کہ آسمان وزمین بند تھے پھر ہم نے ان کو کھول دیا۔ (سورہ انبیاء: آیت: 30)

ایک مرتبہ عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک آدمی آیا اور اس آیت کا مطلب دریافت کرنے لگا۔ آپ نے اس آدمی کو عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس بھیج دیا اور ہدایت کی کہ وہ جو مطلب بتائیں مجھے بھی بتادینا۔ چنانچہ وہ شخص ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس گیا اور آیت کا مطلب دریافت کیا۔ آپ نے فرمایا: آسمان خشک تھا، اس سے بارش نہ ہوتی تھی اور زمین بانجھ تھی، اس سے پودے نہ اگتے تھے۔ پھر بارش ہوئی اور پودے بھی اگے۔ گویا آسمان کا کھلنا بارش کا برسنا ہے، اور زمین کا کھلنا پودے کا اُگنا ہے۔ اس شخص نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کو یہ تفسیر بتائی، تو انہوں نے کہا: الأن علمت أن ابن عباس قد أوتي علما في القرأن (اب مجھے معلوم ہوا کہ اللہ کی طرف سے ابن عباس کو قرآن کا خصوصی علم عطا ہوا ہے۔[1])

چہارم: تفسیر قرآن بذریعہ اقوال تابعین:

اسلامی وراثت کے تسلسل کی ذمہ داری صحابہ کرام کے بعد تابعین پر آتی ہے۔ چنانچہ انھوں نے پوری دیانت داری کے ساتھ اس ورثے کی حفاظت کی اور اپنے بعد کی نسل کے حوالے کیا۔ نیز یہ کہ تقوی وطہارت اور دیانت داری کے باب میں تابعین کرام کو نبوی سند بھی حاصل ہے۔ حدیث کا ارشاد ہے: خَيْرُكُمْ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ (تم میں سب سے بہتر میرے زمانے کے لوگ ہیں، پھر ان کے بعد کے زمانے کے لوگ، پھر ان کے بعد کے زمانے کے لوگ، پھر ان کے بعد کے زمانے کے لوگ۔[2]) چنانچہ یہ سوال فطری طور پر پیدا ہوتا ہے کہ تفسیر کے باب میں تابعین کے اقوال کا اعتبار ہے یا نہیں؟ ابن کثیر پہلے ایک عمومی بات کہتے ہیں کہ اگر کسی آیت کی تفسیر قرآن وسنت اور اقوال صحابہ میں نہ ملے تو بہت سے لوگ مجاہد ابن جبر، سعید بن جبیر، عکرمہ مولی ابن عباس، عطاء ابن ابی رباح، حسن بصری، مسروق ابن الاجدع، سعید بن المسیب، ابوالعالیہ، ربیع ابن انس، قتادہ، ضحاک بن مزاحم اور دیگر تابعین کے اقوال کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اس کے بعد اس سلسلے میں شعبہ ابن الحجاج کا اختلاف نقل کرتے ہیں

---

[1] آلوسی، سید شہاب الدین محمود، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، سن اشاعت درج نہیں، پارہ 17، ص: 35-36

[2] سنن نسائی: کتاب: 35، حدیث: 49

کہ ان کے نزدیک تفسیر کے باب میں اقوال تابعین حجت نہیں ہیں۔ پھر وہ خود اپنی معتدل رائے مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

أما إذا أجمعوا على الشئ فلا يرتاب في كونه حجة، فإن اختلفوا فلا يكون بعضهم حجة على بعض، ولا على من بعدهم، و يرجع في ذالك إلى لغة القرأن أو السنة أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة في ذالك.

اگروہ کسی چیز پر متفق ہوں تو وہ بلاشبہ حجت ہے۔ اگر ان کے درمیان اختلاف واقع ہو جائے، تو ان میں سے ایک کا قول دوسرے پر یا بعد کے لوگوں پر حجت نہیں ہوگا، اور اس سلسلے میں لغت قرآن، سنت اور عام لغت عرب یا اقوال صحابہ کی جانب رجوع کیا جائے گا۔[1]

تفسیر قرآن بذریعہ اقوال تابعین کی مثال ملاحظہ ہو۔ قرآن کا ارشاد ہے:

وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ، رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ وَاَعَدَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ تَحْتَهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا، ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ

اور جو لوگ قدیم ہیں سب سے پہلے ہجرت کرنے والے اور مدد کرنے والے اور جو ان کے پیرو ہوئے نیکی کے ساتھ اللہ تعالی راضی ہوا ان سے اور وہ راضی ہوئے اس سے اور اللہ نے تیار کر رکھا ہے ان کے واسطے ایسے باغات کہ بہتی ہیں ان کے نیچے نہریں رہا کریں ان میں وہ ہمیشہ یہی ہے بڑی کامیابی۔ (سورہ توبہ: آیت: 100)

اس آیت کریمہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مختلف درجات بیان کیے ہیں۔ ان سے میں سب سے بڑا درجہ سابقین اولین کا ہے۔ لیکن یہ سابقین اولین ہیں کون لوگ؟ اس سلسے میں تابعین سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ سعید ابن المسیب، ابن سیرین اور قتادہ کی رائے یہ ہے کہ ان سے مراد وہ لوگ ہیں جنھوں نے دونوں قبلوں کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی، جب کہ عطاء ابن ابی رباح فرماتے

[1] ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل ابن عمر، [تحقیق] السلامہ، سامی ابن محمد: **ایضا**، جلد: 1، ص: 7 10

ہیں کہ ان سے مراد شرکاء بدر ہیں، اور اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو حدیبیہ کی بیعت رضوان میں شریک رہے۔ مفسرین نے ان تمام اقوال میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے اور کسی کی تردید نہیں کی۔ [1]

تفسیر قرآن بذریعہ لغت:

اس بات کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں کہ کسی بھی متن کی صحیح تفہیم کے لیے اس زبان کا علم ہونا ضروری ہے جس زبان میں وہ متن موجود ہے۔ قرآن مجید عربی زبان میں نازل ہوا، اس لیے فہم قرآن کے لیے عربی زبان کا علم حاصل کرنا ضروری ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زبان دانی سے کیا مراد ہے، اور کس قسم کے لوگوں پر زبان داں ہونے کا اطلاق کیا جانا چاہئے؟ اہل علم سے یہ بات مخفی نہیں کہ زبان محض الفاظ کے مجموعے کا نام نہیں ہے، جن کے صرف ترجمہ سے کوئی شخص کسی پیام کو پورے طور پر سمجھنے کا دعوی کرنے میں حق بجانب ہو۔ بلکہ ایک زبان اپنے اندر جہان معنی کے علاوہ مخصوص تعبیرات، لطیف استعارات، نادر محاورات کے ساتھ ساتھ ایک خاص قسم کا ثقافتی پس منظر بھی رکھتی ہے۔ یہ امور تقریباً سبھی زبانوں میں مشترک ہیں جن سے صرف نظر کی گنجائش نہیں۔ یہ ساری جہتیں اور زبانوں کی طرح عربی میں بھی پائی جاتی ہیں اور قرآن کی عربی مبین کے درست مفہوم تک رسائی پانے کے لیے ان کا لحاظ کیا جانا بہت ضروری ہے۔ لسانیات کے حوالے سے عربی کا دامن بہت وسیع ہے، فصاحت و بلاغت کا اعلی معیار پوری آب و تاب کے ساتھ لغت عرب میں جلوہ گر ہے۔ کسی مفہوم کو ادا کرنے کے لیے جتنے پیرائے اس میں ملتے ہیں ان کی نظیر دوسری زبانوں میں نایاب ہے۔ عربی زبان ایک اتھاہ سمندر ہے، اس میں غوطہ زنی کے لیے نرے ترجمے پر انحصار درست نہیں۔ اگر کوئی شخص عربی زبان کا کماحقہ علم حاصل کیے بغیر محض تراجم کو دیکھ کر قرآن مجید کے صحیح فہم کا دعوی کرتا ہے تو یہ بڑی جسارت کی بات ہوگی۔ امام مالک فرماتے تھے کہ:

لا أوتي برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كلام الله إلا جعلته نكالا

اگر میرے پاس کوئی ایسا شخص لایا جائے جو لغت عرب کا علم حاصل کیے بغیر قرآن کی تفسیر کرتا ہو تو میں اسے سزا دوں گا۔ [1]

---

[1] آلوسی، شہاب الدین سید محمود، **ایضا**: پارہ 11، ص: 11

معلوم ہوا کہ عربی زبان سے واقفیت حاصل کیے بغیر قرآن کی صحیح تفہیم ممکن نہیں ہے۔ لیکن یہاں یہ بات بھی واضح رہنی چاہیے کہ فہم قرآن کے لیے عربی زبان کا سرسری علم کافی نہیں۔اس کے لیے عربی زبان میں اس قدر مہارت ہونا لازمی ہے کہ انسان کے اندر عربی کا ذوق پختہ ہو جائے۔ امام شافعی فرماتے ہیں ہے کہ جب تک کسی شخص میں عربی عبارت کو عربی فہم و تعبیر کے مطابق سمجھنے کی صلاحیت پیدا نہ ہو جائے وہ قران مجید کے بلیغ اسلوب اور اس کے مخصوص انداز بیان کو کماحقہ نہیں سمجھ سکتا۔[2] ذوق عربیت کے بغیر قرآنی مفاہیم کے بہت سے پہلو اس سے اوجھل رہ جائیں گے۔ اور یہ صرف قرآن مجید کا ہی معاملہ نہیں، بلکہ کسی بھی اعلی ادبی شہ پارے کی صحیح تفہیم کے لیے ضروری ہے کہ متعلقہ زبان کا اعلی ذوق پیدا کیا جائے۔ چنانچہ اردو زبان میں مومن کے ایک شعر کے بدلے غالب اپنا پورا دیوان دینے کو تیار تھے[3]، کیونکہ غالب نے اپنی لسانی مہارت کے ذریعے اس شعر کی خوبیوں کو بیک لخت سمجھ لیا، جب کہ ایک عام قاری اس کو محض ایک معمولی شعر سمجھتا ہے۔

بہر کیف فہم قرآن کے لیے عربی زبان کا سرسری علم کافی نہیں، بلکہ اس کا گہرا درک اور ذوق حاصل ہونا چاہیے،اس کے اندر یہ ملکہ پیدا ہو جائے کہ وہ اگر کوئی عربی کلام پڑھے تو وہی لذت محسوس کرے جو وہ اپنی زبان کے کسی کلام کو پڑھ یا سن کر محسوس کرتا ہے، نیز یہ کہ وہ عربی کے الفاظ و محاورات اور ان کے مواقع استعمال سے خوب واقف ہو اور موقع کی مناسبت سے ایک خیال کو مختلف انداز میں بیان کرنے کا ملکہ رکھتا ہو اور ان تمام اظہارات کے درمیان پائے جانے والے باریک فرق کو سمجھتا ہو۔ زبان کا یہ ذوق اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب انسان کو عربی زبان سے متعلق تمام علوم میں مہارت کے ساتھ ساتھ زبان کی گہری ممارست بھی حاصل ہو، اس کے بغیر کوئی بھی شخص قرآن کی بلاغت اور آیات کے صحیح مفہوم تک رسائی نہیں پا سکتا۔ امام ابو بکر الباقلانی کہتے ہیں:

من زعم أنه يمكنه أن يفهم شيئا من بلاغة القرأن بدون أن يمارس البلاغة بنفسه فهو كاذب مبطل

جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ وہ خود بلاغت کی مشق کیے بغیر قرآن کی بلاغت کو تھوڑا بہت سمجھ سکتا ہے وہ جھوٹا اور باطل ہے۔[4]

---

[1] الزبیدی، محمد ابن محمد: **اتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين**، بیروت: موسسۃ التاریخ الاسلامی، 1994، جلد: 4، ص: 539

[2] ---------------------------------

[3] وہ شعر ہے: تم میرے پاس ہوتے ہو گویا: جب کوئی دوسرا نہیں ہوتا۔ دیکھیے: حالی، خواجہ الطاف حسین: **یادگار غالب**، کانپور: نامی پریس، 1897، ص: 83

[4] بحوالہ: رضا، محمد رشید، **تفسیرالقرآن الحکیم [تفسیرالمنار]**، قاہرہ: دار المنار، طبع دوم، 1947، جلد: 1، ص: 153

جب یہ بات واضح ہو گئی کہ فہم قرآن کے لیے اعلی درجے کی لسانی مہارت درکار ہے، تو یہ جاننا چاہیے کہ اگر قرآن کی کسی آیت میں کسی قسم کی الجھن یا ابہام نہیں ہے اور نہ ہی اس کی تفہیم کے لیے کسی تاریخی پس منظر میں جانے کی ضرورت ہے، تو ایسی آیت کو سمجھنے کے لیے زبان کا علم کافی ہے۔ لیکن ایسی آیات جن میں کچھ ابہام و اجمال پایا جاتا ہے، یا وہ آیات تاریخی پس منظر رکھتی ہیں، یا ان سے فقہی احکام مستنبط ہوتے ہیں، تو ان آیات کی تفہیم کی بنیاد قرآن و سنت اور اقوال صحابہ و تابعین پر ہو گی۔ تاہم ان مآخذ کے بعد علم لغت کو بھی سامنے رکھا جائے گا۔ اسی طرح بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ قرآن کی کسی آیت میں کچھ الفاظ اجنبی ہوتے ہیں جس کے معنی کی تعیین کے سلسلے میں قرآن و حدیث اور صحابہ کے آثار سے رہنمائی نہیں ملتی ہے، اور تابعین کی آراء بھی اس سلسلے میں مختلف ہوتی ہیں۔ ایسے وقت میں ان الفاظ کے معنی کی تفہیم کے لیے عربی ادب و محاورات سے مدد لی جائے گی۔ خود صحابہ کرام نے قرآن فہمی کے لیے اس وسیلے سے استفادہ کیا ہے۔ عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه

شعر اہل عرب کا دیوان ہے، جب ہمیں اللہ کے ذریعے لغت عرب میں نازل کردہ قرآن کا کوئی لفظ اجنبی معلوم ہوتا، تو ہم اس کی طرف رجوع کرتے، اور اس سے اس لفظ کی معرفت حاصل کرتے۔[1]

لیکن لغت کے ذریعے قرآن کی تفسیر کرتے وقت بہت محتاط رہنا چاہیے۔ بسا اوقات ایک لفظ متعدد معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے اور ایک جملہ کئی معانی دے سکتا ہے۔ چنانچہ معنی مرادی کے تعیین میں چوک ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے امام محمد کی طرف یہ رائے بیان کی جاتی ہے کہ وہ لغت کے ذریعے قرآن کی تفسیر کو مکروہ قرار دیتے تھے۔ لیکن علامہ زرکشی امام محمد کی اس رائے کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان کا مقصد کلی طور پر لغت کے استعمال کو مکروہ قرار دینا نہیں تھا، بلکہ لغت کی مدد سے الفاظ قرآنی کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر ایسے معانی متعین کرنا تھا جو عام بول چال اور اہل زبان کے محاورات کے خلاف ہوں۔ ان کی عبارت یوں ہے:

الكراهة تحمل على من يصرف الأية عن ظاهرها إلى معان خارجة محتملة، يدل عليها القليل من كلام العرب، ولا يوجد غالبا إلا في الشعر ونحوه، ويكون المتبادر خلافها۔[1]

---

[1] ابن عقلیہ، محمد ابن احمد، مکی، **الزیادۃ والاحسان فی علوم القرآن**، متحدہ عرب امارات: شارجہ یونیورسٹی، 2006، جلد: 9، ص: 216

لہذا تفسیر قرآن کے لیے لغت عرب اور شعراء کے کلام سے استفادہ کرتے وقت اس بات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ مفردات کے صرف ان معانی کی طرف ہی التفات کیا جائے گا جو قرآن کے زمانہ نزول میں معروف اور رائج تھے۔اس کے لیے سب سے پہلے خود قرآن وحدیث کی لغت پر نظر ڈالی جائے گی، پھر عام لغت عرب کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ابن تیمیہ تحریر فرماتے ہیں:

الْقُرْآنِ نَزَلَ بِلُغَةِ قُرَيْشٍ الْمَوْجُودَةِ فِي الْقُرْآنِ فَإِنَّهَا تُفَسَّرُ بِلُغَتِهِ الْمَعْرُوفَةِ فِيهِ إذَا وُجِدَتْ لَا يُعْدَلُ عَنْ لُغَتِهِ الْمَعْرُوفَةِ مَعَ وُجُودِهَا وَإِنَّمَا يُحْتَاجُ إلَى غَيْرِ لُغَتِهِ فِي لَفْظٍ لَمْ يُوجَدْ لَهُ نَظِيرٌ فِي الْقُرْآنِ

قرآن قریش کی زبان میں نازل ہوا جو قرآن میں موجود ہے۔اس کی معروف لغت کے مطابق تفسیر کرنا ضروری ہے۔اگر کوئی لفظ اس میں موجود پایا جائے تو اس کی معروف لغت سے انحراف کرنا درست نہیں۔دوسری لغات کی طرف تب رجوع کیا جائے گا جب اس کی نظیر قرآن میں نہ ملتی ہو۔[2]

اس کے ساتھ ساتھ قرآن کی غریب (اجنبی) الفاظ کی تشریح کے لیے عربی زبان کے قواعد اور سیاق وسباق پر غور کرنا بھی ضروری ہے۔چونکہ ایک لفظ کیے معنی ہوتے ہیں،اس لیے سب سے پہلے یہ دیکھنا ہوگا کہ وہ مخصوص لفظ کلام عرب میں کتنے معانی میں استعمال ہوا ہے،اور پھر اس آیت کے سیاق وسباق، جملے کے دیگر اجزاء سے اس مخصوص لفظ کی نسبت اور دیگر لسانی امور کو مد نظر رکھتے ہوئے اس لفظ کی تشریح کی جائے گی۔لیکں یہ بات واضح رہے کہ عربی زبان وادب کی مدد سے آیات قرآنی کا جو مفہوم متعین کیا گیا ہے اس کی حیثیت اجتہادی ہے،اور اجتہادی امور میں عقل انسانی کو دخل ہوتا ہے،اس لیے اس میں اختلاف کی گنجائش ہمیشہ موجود ہوتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ اس سلسلے میں صحابہ اور تابعین سے بھی مختلف اقوال منقول ہیں۔چنانچہ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں:

فلا بد للمفسر المنصف أن يزن شرح الغريب مرتين: مرة في استعمالات العرب، حتى يعرف أي وجه من وجوهها أقوى و أرجح. ومرة أخرى في مناسبة السابق واللاحق.

---

[1] زرکشی، بدر الدین، محمد ابن عبد الله، [تحقیق] ابراہیم، محمد ابوالفضل: **البرہان فی علوم القرآن**، قاہرہ: دار التراث، طبع سوم: 1984، جلد: 2، ص: 160

[2] ابن تیمیہ، تقی الدین احمد، [مرتب] عبد الرحمن ابن محمد ابن قاسم و محمد: **مقدمہ فی اصول التفسیر**، [مشمولہ] **مجموع الفتاوی**، سعودی عرب، وزات اسلامی امور، وقف و دعوت، 2004، جلد: 13، ص: 89

انصاف پسند مفسر کے لیے ضروری ہے کہ وہ غریب الفاظ کی تشریح کو دو مرتبے پر کھے: ایک بار استعمالات عرب کے اعتبار سے تاکہ اسے معلوم ہو جائے کہ لفظ کا کون سا استعمال زیادہ قوی اور راجح ہے، اور دوسری مرتبہ اس لفظ کی سیاق وسباق کے ساتھ نسبت کے اعتبار سے، تاکہ مقدمات ثابت کرنے، مواقع استعمال کے تتبع اور آثار کی چھان بین کے بعد معلوم ہو جائے کہ اس جگہ لفظ کا کون سا استعمال زیادہ بہتر اور اقرب ہے۔[1]

مندرجہ بالا پانچ چیزیں فہم قرآن کے لیے بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں، جن کو نظرانداز کر کے قرآن کے صحیح مفہوم تک رسائی ممکن نہیں۔ لیکن ان کے علاوہ اسباب نزول کا علم بھی تفسیر قرآن میں معاون، بلکہ ضروری ہے۔ چنانچہ ذیل میں اس کی مختصر تشریح پیش کی جاتی ہے:

اَسبابِ نزول:

قرآن مجید کا نزول تدریجی طور پر ہوا۔ اس کا بیشتر حصہ تو موعظت و نصیحت، یا اصول دین اور احکام شریعت کی تشریح سے متعلق ہے۔ لیکن کچھ آیات ایسی بھی ہیں جو کسی خاص واقعے یا سوال کے جواب میں نازل ہوئیں۔ اصول تفسیر کی اصلاح میں ان واقعات و سوالات کو 'اسباب نزول' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[2]

قرآن مجید کی تفہیم میں اسبابِ نزول کو خاصی اہمیت حاصل کیونکہ، اس کے ذریعے آیات کے پس منظر سے آگاہی حاصل ہوتی، اور اس کے نہ جاننے کی وجہ سے بسا اوقات آیت کے مفہوم کے تعلق سے ذہن میں اضطراب پیدا ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے علوم قرآن سے شغف رکھنے والے علماء نے اسباب نزول پر متعدد کتابیں تحریر کی ہیں۔ ان میں امام بخاری کے استاد علی مداینی، علامہ واحدی اور امام سیوطی وغیرہ کی کتابیں معروف ہیں۔ مفسرین نے بھی اپنی تفسیروں میں اسباب نزول کا ذکر کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اسباب نزول کی معرفت کو قرآن کی مشکلات میں شمار کیا ہے اور اس کے مسائل کی وضاحت بھی فرمائی ہے۔[3] ابن تیمیہ نے اپنی تفسیر کے مقدمے میں لکھا ہے کہ:

---

[1] دہلوی، شاہ ولی اللہ، احمد ابن عبد الرحیم: **الفوز الکبیر فی اصول التفسیر**، دمشق: دار الغوثانی للدراست القرآنیہ، طبع اول، 2008، ص: 133

[2] عثمانی، محمد تقی، **علوم القرآن**، ایضا: ص: 72

[3] دہلوی، شاہ ولی اللہ، احمد ابن عبد الرحیم: **ایضا**، ص: 69-76

لا شك أن في مَعْرِفَةُ سَبَبِ النُّزولِ تُعِينُ عَلَى فَهْمِ الآيةِ فهما صحيحا؛ فَإِنَّ العِلْمَ بِالسَّببِ يُورِثُ العِلْمَ بِالْمُسَبَّبِ

بلاشبہ سببِ نزول کی معرفت آیت کے صحیح طور پر سمجھنے میں معاون ہے، کیونکہ سبب کی معرفت کے ذریعے مسبب تک رسائی ہو جاتی ہے۔[1]

صحابہ اور تابعین نے جو اسباب نزول بیان فرمائے ہیں وہ دو طرح کے ہیں: ایک وہ اسباب ہیں جن کی طرف خود قرآن کی آیت میں اشارہ موجود ہو اور وہ آیت خصوصی طور پر اسی واقعے سے متعلق نازل ہوئی ہو۔ مثال کے طور پر بہت سی آیات مغازی یا زمانہ جاہلیت کے واقعات سے متعلق نازل ہوئی ہیں۔ ایسی آیات کی تفہیم کے لیے ان واقعات اور اسباب کا مکمل طور پر جاننا لازمی ہے۔ کوئی بھی شخص ان واقعات واسباب سے آگاہی حاصل کیے بغیر متعلقہ آیات کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتا۔ اسباب نزول کی دوسری قسم وہ ہے جو متعلقہ آیت کے مفہوم سے ایک گونہ مناسبت رکھتے ہیں، لیکن ایسا نہیں کہ وہ آیت اسی خاص واقعے کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ ایسے اسباب نزول کے لیے صحابہ کرام "نزلت فی کذا" یا "انزل اللہ فی کذا" کی تعبیروں کا استعمال کرتے ہیں۔ اس طرح کے واقعات متعلقہ آیات کے ضمن میں محض مناسبت کی وجہ سے درج کر دیے جاتے ہیں، ورنہ آیت کی تفہیم ان واقعات پر موقوف نہیں ہوتی۔ شاہ ولی اللہ اس ضمن میں لکھتے ہیں:

ربما يذكرون بعض ما صدقت عليه الأية مما حدث في زمنه أو حدث بعده، فيقولون: "نزلت في كذا" ولا يلزم في هذه الصورة انطباق جميع القيود المذكورة في الأية، بل يكفي انطباق أصل الحكم

بسا اوقات مفسرین نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یا ان کے بعد پیش آنے والے بعض واقعات کا ذکر کر دیتے ہیں جن پر وہ آیت صادق آتی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں: "یہ آیت اس بارے میں نازل ہوئی"۔ اس صورت میں آیت میں مذکور تمام قیود کا اس واقعے پر منطبق ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ اصل حکم کا انطباق ہی کافی ہوگا۔[2]

---

[1] بحوالہ: لاشین، موسی شاہین: **الآلی الحسان فی علوم القرآن**، قاہرہ: دار الشروق، 2002، ص: 131

[2] دہلوی، شاہ ولی اللہ، احمد ابن عبد الرحیم: **ایضا**، ص: 69

یہاں ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی آیت کسی خاص واقعے سے متعلق نازل ہوئی ہے تو اس کا حکم اسی خاص واقعے کی حد تک موثر ہو گا یا اس کا اطلاق بعد میں پیش آنے والے دوسرے مماثل حالات پر بھی ہو گا؟ تو اس سلسلے میں علم تفسیر کا معروف قاعدہ ہے کہ "العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب[1]" یعنی لفظ کے عموم کا اعتبار ہو گا نہ کہ موقع نزول کے خصوص کا۔ اس ضابطے سے معلوم ہوا کہ آیت کا حکم صرف اس خاص واقعے کی حد تک موثر نہیں رہتا جس سے متعلق وہ آیت نازل ہوئی ہے، بلکہ اس جیسے پیش آنے والے تمام حالات پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں:

قصرعمومات القرآن على أسباب نزولها باطل فإن عامة الآيات نزلت بأسباب اقتضت ذلك وقد علم أن شيئا منها لم يقصر على سببه

قرآن کے عموم کو اسبابِ نزول پر محدود کر دینا باطل ہے، کیونکہ اکثر آیات ایسے اسباب کے تحت نازل ہوئی ہیں جو اس کا تقاضا کرتے تھے، جبکہ یہ معلوم ہے کہ کوئی آیت بھی اپنے سبب نزول تک محدود نہیں ہے۔[2]

خلاصہ یہ کہ جس طرح کسی بھی ادبی شہ پارے کی صحیح تفہیم کے لیے اس کی تخلیق کے پس منظر کو جاننا ضروری ہوتا ہے، اسی طرح قرآن کی آیتوں کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے اسباب نزول کا جاننا ضروری ہے۔ اس کی ایک مثال ملاحظہ ہو۔ قرآن کا ارشاد ہے:

ولله المشرق والمغرب، فأينما تولوا فثم وجه الله

اور مشرق و مغرب اللہ ہی کی ہیں، پس جدھر بھی تم رخ کر لو ادھر ہی اللہ کا رخ ہے۔ (سورہ البقرہ: آیت: 115)

اگر اس آیت کا شان نزول سامنے نہ ہو تو انسان ظاہری طور پر اس سے یہی مفہوم اخذ کرے گا کہ اللہ ہر سمت میں موجود ہے، چنانچہ نماز کے لیے کسی خاص سمت کی طرف رخ کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ کسی بھی سمت کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ لی جائے تو کافی ہو گا۔ جب کہ یہ مفہوم بالکل غلط ہے، کیونکہ قرآن کی ہی دوسری آیت میں خانہ کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔[3] چنانچہ اس مسئلے کا حل کے لیے ہمیں اس آیت کا شان نزول دیکھنا ہو گا۔ واقعہ یہ ہے کہ پہلے مسلمان بیت المقدس کی طرف رخ

[1] دہلوی، شاہ ولی اللہ، احمد ابن عبد الرحیم: **ایضا**، ص: 127
[2] ابن تیمیہ، تقی الدین احمد، [مرتب] عبد الرحمن ابن محمد ابن قاسم و محمد: **مقدمہ فی اصول التفسیر**، [مشمولہ] **مجموع الفتاوی**، سعودی عرب، وزات اسلامی امور، وقف و دعوت، 2004، جلد: 13، ص: 364
[3] سورہ البقرہ: آیت: 144

کر کے نماز پڑھا کرتے تھے۔ پھر جب تحویل قبلہ کا حکم آیا اور مسلمانوں نے بیت المقدس کے بجائے خانہ کعبہ کی طرف نماز میں رخ کرنا شروع کیا، تو اس پر یہودیوں کو اعتراض ہوا کہ مسلمان تو اپنے قبلہ سے ہی منحرف ہو گئے۔ اس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی کہ ہر سمت اللہ نے ہی بنائی ہے اور وہ ہر جگہ موجود بھی ہے۔ چنانچہ تم جدھر کو بھی رخ کرو خدا اس سمت میں موجود ہے، نیز وہ جس طرف بھی رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم کر دے، ادھر ہی رخ کرنا واجب ہو گا۔ اس کے حکم کی بجا آوری کے مسلمان مکلف ہیں اس میں کسی قسم کے چون وچرا کی گنجائش نہ ہو گی۔[1]

[1] ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل ابن عمر، [تحقیق] السلامہ، سامی ابن محمد، **ایضا**: جلد: 1، ص: 391

معانی مفہومہ کے ردو قبول کا معیار

قرآن مجید کی تفسیر و تفہیم کا عمل بلاشبہ انتہائی بابرکت اور باعث ثواب ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی مسلم ہے کہ قرآن کی تفہیم اگر مسلمہ اصول کی روشنی میں نہیں کی گئی، تو یہ بابرکت کام نیت درست ہونے کے باوجود راہ راست سے دور کر سکتا ہے۔ بغیر اہلیت و علم کے قرآن مجید کی کسی آیت کے بارے میں کلام کرنا انسان کی ہلاکت کا سبب بھی بن سکتا ہے، کیونکہ اگر اس نے آیت کا مطلب غلط بیان کیا تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اس نے اللہ کی جانب ایسی بات منسوب کی جو اللہ نے نہیں کہی ہے۔ اسی وجہ سے احادیث میں بھی اس عمل سے ڈرایا گیا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

من قال في القرأن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار

جو شخص قرآن کے بارے میں بغیر علم کے کوئی بات کہے، اسے چاہیے کہ وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔[1]

یہ اور اس جیسی دیگر احادیث کی بنیاد پر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ قرآن مجید کی تفہیم سے پہلے متعلقہ اصول و علوم پر معرفت حاصل کرنا ضروری ہے۔ اگر کوئی شخص ضروری استعداد کے بغیر، مسلمہ اصولوں کو نظر انداز کرتے ہوئے قرآن مجید کی کسی آیت کی تشریح کرتا ہے تو وہ تشریح قابل قبول نہیں ہوگی۔ بلکہ اگر اتفاقا اس نے صحیح مفہوم بھی بیان کیا تو اس کے اس عمل کو غلط قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ اوپر کے صفحات میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ قرآن کی صحیح تفہیم کے لیے کن مآخذ کو معتبر سمجھا جائے گا؟ نیز قرآن کی وہی تفہیم قابل اعتبار ہوگی جو مندرجہ بالا مآخذ پر مبنی ہو۔ اس مضمون میں چند ایسی چیزوں کی نشاندہی کی جائے گی جن کی بنیاد پر قرآن کی تفہیم کو معتبر نہیں کہا جاسکتا۔

اسرائیلیات:

[1] سنن ترمذی: کتاب: 47، حدیث: 3204

قرآن مجید سے پہلے تین بڑی آسمانی کتابیں نازل ہوئیں: تورات، انجیل اور زبور۔ اسلامی عقیدے کے مطابق مسلمانوں کے لیے ان سابقہ کتابوں پر ایمان لانا ضروری ہے، تاہم قرآن کے نزول کے ساتھ ان کتابوں کے احکام عملی سطح پر منسوخ ہو گئے۔ لیکن قرآن نے بعض واقعات و مسائل کے بیان میں ان سابقہ کتابوں کی تصدیق کی ہے۔ مثال کے طور پر حضرت عیسی علیہ السلام کے معجزات کے سلسلے میں قرآن تورات سے متفق ہے۔ لیکن قرآن نے ان سابقہ واقعات کے تمام جزئیات کا ذکر نہیں کیا ہے، بلکہ صرف انہیں حصوں کو بیان کیا ہے جن کا تعلق عبرت و نصیحت سے ہے۔ اسی طرح قرآن نے بعض واقعات اہل کتاب کے لیے حجت کے طور پر بیان کیے ہیں۔ اس صورت میں بھی واقعے کی مکمل تفصیل قرآن میں مذکور نہیں ہے، بلکہ صرف اس حصے کو بیان کیا گیا ہے جس سے مقصد حاصل ہو جائے۔ اب ان واقعات و مسائل کی تفصیل کے لیے مفسرین نے اہل کتاب کی طرف رجوع کیا۔ اور اس کی بنیاد وہ حدیث ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: حَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلاَ حَرَجَ (بنی اسرائیل سے روایت بیان کرو، اس میں کوئی حرج نہیں۔)[1]۔ اہل کتاب سے حاصل شدہ ان تفصیلات کو اسرائیلیات کہا جاتا ہے۔

مفسرین نے اس حدیث کی بنیاد پر قرآن مجید کی تفہیم کے لیے اسرائیلیات سے استفادہ کیا ہے۔ اس ضمن میں مفسرین صحابہ میں عبد اللہ ابن عمرو ابن العاص رضی اللہ اور تابعین میں کعب احبار اور وہب ابن منبہ کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ عبد اللہ ابن عمرو رضی اللہ چونکہ صحابی تھے، اس لیے ان کی ثقاہت کے بارے میں کچھ کہنے کی ضرورت ہی نہیں۔ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی احادیث بھی روایت کی ہیں جن کا اسرائیلیات سے کوئی تعلق نہیں۔ تاہم ان سے اسرائیلی روایت بھی مروی ہیں۔[2] کعب احبار اور وہب ابن منبہ تابعین ہیں۔ بیشتر ناقدین حدیث نے انھیں ثقہ تسلیم کیا ہے۔ لیکن انھوں نے بھی بہت سی اسرائیلی روایات نقل کی ہیں۔ ان حضرات کے علاوہ تفسیر کی کتابوں میں اسرائیلی مآخذ سے بہت سی باتیں منقول ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اس طرح کی اسرائیلی روایت کا کیا حکم ہے؟ تو اس سلسلے میں ابن کثیر نے ایک متعدل اصول پیش کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

ولكن هذه الأحاديث الإسرائيلية تذكر للاستشهاد، لا للاعتضاد، فإنها على ثلاثة أقسام: أحدها ما علمنا صحته بأيدينا مما يشهد له بالصدق، فذال صحيح. والثاني ما

---

[1] سنن ابوداود: کتاب: 26، حدیث: 22

[2] عثمانی، محمد تقی، **ایضا**، ص: 352

علمنا كذبه بما عندنا يخالفه. والثالث ما هو مسكوت عنه لا من هذا القبيل ولا من هذا القبيل، فلا نؤمن به ولا نكذبه.

لیکن یہ اسرائیلی استشہاد کے لیے ذکر کی جائیں گی، ان پر کلی اعتما نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ان کی تین قسمیں ہیں: اول وہ روایات جن کی صحت و تصدیق ہمارے اپنے دلائل سے ہو چکی ہے۔ چنانچہ یہ روایات صحیح تسلیم کی جائیں گی۔ دوم وہ روایات جن کا کذب ہمارے اپنے اصول سے ثابت ہو چکا ہے۔ سوم وہ روایات جن کے بارے میں ہمارے دلائل خاموش ہیں، یہ روایات نہ تو اس قبیل سے ہیں اور نہ ہی اس قبیل سے۔ چنانچہ ایسی روایات کی ہم نہ تو تصدیق کرتے ہیں اور نہ ہی تکذیب۔[1]

اس اقتباس کی روشنی میں اسرائیلی روایات کو نہ تو مطلقا نظر انداز کیا جاسکتا ہے، اور نہ ہی تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ دیکھا جائے گا کہ وہ مندرجہ بالا کون سی قسم سے تعلق رکھتی ہیں۔ اگر وہ روایات اسلام کے مسلمہ اصولوں سے متصادم نہیں ہیں، بلکہ قرآن وحدیث سے ان کی تصدیق ہوتی ہے تو ایسی روایات کو قابل اعتبار سمجھا جائے گا۔ جیسے وہ روایات جن میں فرعون کے غرق ہونے، موسی علیہ السلام کے جادوگروں سے مقابلہ کرنے اور موسی علیہ السلام کے کوہ طور پر جانے کے واقعات ذکر کیے گئے ہیں۔ اگر وہ روایات اسلام کے مسلمہ اصولوں سے متصادم ہیں، تو ان کو قطعا باطل سمجھا جائے گا، اور ان روایات کی بنیاد پر قرآن کی کسی آیت کا مفہوم اخذ کرنا ہر گز قابل قبول نہ ہوگا۔ جیسے بائبل میں کہا گیا ہے:

They were from nations about which the LORD had told the Israelites, “You must not intermarry with them, because they will surely turn your hearts after their gods.” Nevertheless, Solomon held fast to them in love.

یہ اُن قوموں کی تھیں جنکی بابت خُداوند نے بنی اسرائیل سے کہا تھا کہ تُم اُنکے بیچ نہ جانا اور نہ وہ تُمہارے بیچ آئیں کیونکہ وہ ضرور تُمہارے دلوں کو اپنے دیوتاوں کی طرف مائل کر لینگی۔ سُلیمان اِن ہی کے عشق کا دم بھرنے لگا۔[2]

[1] ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل ابن عمر، [تحقیق] السلامہ، سامی ابن محمد، **ایضا**: جلد: 1، ص: 9
[2] کتاب سلاطین اول: باب: 11، آیت: 2

اسلامی اصول کی رو سے یہ روایت بالکل باطل ہے، کیونکہ اس کی رو سے ایک نبی دیویوں کے عشق کے مبتلا ہو گیا اور اس کے بعد کی آیتوں میں کہا گیا ہے کہ وہ بت پرستی میں مبتلا ہو گئے، جو اسلامی عقیدے کے مطابق بالکل درست نہیں ہے۔ چنانچہ اس طرح کی روایات کو مسترد کر دیا جائے گا۔ تیسری قسم ان روایات کی ہے جن کی صحت و بطلان کے بارے میں اسلامی روایات خاموش ہیں۔ چنانچہ نہ تو ان کی تکذیب کی جائے گی اور نہ تصدیق۔ اس طرح کی اسرائیلیات کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

> مَا حَدَّثَكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَلاَ تُصَدِّقُوهُمْ وَلاَ تُكَذِّبُوهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ فَإِنْ كَانَ بَاطِلاً لَمْ تُصَدِّقُوهُ وَإِنْ كَانَ حَقًّا لَمْ تُكَذِّبُوهُ

> جو بات تمھیں اہل کتاب بیان کریں، تم نہ تو اس کی تصدیق کرو اور نہ ہی تکذیب۔ تم کہو: ہم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے۔ اگر وہ بات باطل ہو گی تو تم نے اس کی تصدیق نہیں کی، اور اگر وہ بات سچ ہو گی تو تم نے اس کی تکذیب نہیں کی۔[1]

چنانچہ قرآن کا مطالعہ کرنے والے ہر شخص کے لیے ضروری ہے کہ وہ اسرائیلی روایت کے سلسلے میں ایک محتاط رویہ اپنائے اور روایات نقل کرتے وقت صرف انہیں حصوں پر توجہ دے جن سے قرآن میں بیان کردہ واقعات کی تفصیل میں مدد ملتی ہو اور ان کی بنیاد اسلامی مآخذ میں موجود ہو۔ شاہ ولی اللہ دہلوی کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل کی روایات نقل کرنا ایک فریب ہے جو ہمارے دین میں داخل ہو گیا ہے۔[2] چنانچہ اس فریب سے بچنے کے لیے انتہائی محتاط رویہ درکار ہو گا۔

تفسیر بالرای:

تفسیر قرآن کے مندرجہ بالا مآخذ کو نظرانداز کر کے غیر معتبر تشریح کی ایک صورت تفسیر بالرای بھی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام اور تابعین سے منقول صریح تفسیر کو نظرانداز کر کے محض اپنی عقل کی بنیاد پر کوئی

---

[1] سنن ابی داود: کتاب: 26، حدیث: 4

[2] دہلوی، شاہ ولی اللہ، احمد ابن عبد الرحیم: **ایضا**، ص: 131

تفسیر کرتا ہے تو اس تفسیر کو کلی طور پر غیر معتبر اور باطل قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص زبان وادب کے مسلمہ اصولوں کو پس پشت ڈال کر کوئی تفسیر کرے، یا آیات متشابہات میں اپنی رائے پیش کرنے کی کوشش کرتے تو اس کو بھی باطل قرار دیا جائے گا۔ یا اپنی عقل کی بنیاد پر قرآن سے کوئی ایسا نکتہ پیش کرے جو اسلام کے مسلمہ اصولوں سے متصادم ہو، تو اس کو بھی مسترد کر دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر کوئی شخص مطلوبہ اہلیت کے بغیر تفسیر قرآن کی کوشش کرے اور اپنی عقل کی بنیاد پر کسی آیت کا صحیح مطلب بھی سمجھ لیا ہو، تب بھی اس کے اس عمل کو غلط ہی سمجھا جائے گا۔ نبی کریم صلی اللہ تفسیر بالرای کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں:

من تكلم في القرأن برأيه فأصاب فقد أخطأ

جو شخص قرآن کریم کے بارے میں اپنی عقل سے کوئی بات کہے، اگر وہ بات صحیح بھی ہو تو اس نے غلط کیا۔[1]

لیکن اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ قرآن میں غور و فکر اور اجتہاد کا دروازہ بند ہے، کیونکہ قرآن نے خود غور و فکر کرنے کا حکم دیا ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے: أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (وہ قرآن میں غور و فکر کیوں نہیں کرتے؟ کیا ان کے دلوں پر تالے پڑے ہوئے ہیں؟)[2] اگر قرآن میں غور و فکر کی راہ کلی طور پر مسدود کر دی جائے تو پھر شرعی احکام کے استنباط کر دروازہ ہی بند ہو جائے گا، اور نتیجے کے طور پر قرآن کا 'دستور حیات' ہونا باطل قرار پائے گا۔ اس لیے اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے، جیسا کہ بعد حضرات نے غلو کرتے ہوئے اس حدیث کا یہی مفہوم بیان کیا ہے۔[3] علامہ زرکشی اس مسئلے کو حل کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

لا يجوز تفسير القرأن بمجرد الرأي والاجتهاد من غير أصل، لقوله تعالى: "ولا تقف ما ليس لك به علم"......وأما لرأي يسنده برهان، فالحكم به في النوازل جائز

---

[1] سنن ترمذی: کتاب: 47، حدیث: 3206

[2] سورہ محمد: آیت: 24

[3] ماوردی، ابوالحسن، علی ابن محمد، بحوالہ: سیوطی، جلال الدین، عبد الرحمن ابن ابو بکر، [تحقیق و تخریج] شعیب ارناؤط: **ایضا**، جلد: 2، ص: 180، نوع: 78

بغیر (معتبر) دلیل کے محض رائے اور اجتہاد کی بنیاد پر قرآن کی تفسیر کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اللہ کا ارشاد ہے:

"اور جس بات کا تمھیں علم نہ ہو اسے (سچ سمجھ کر) اس کے پیچھے مت پڑو۔[1]" اور رہی بات معتبر دلیل پر مبنی اجتہاد کی، تو اس کے ذریعے وحی کے سلسلے میں کوئی رائے اختیار کرنا جائز ہے۔[2]

حاصل یہ ہے کہ قرآن مجید کے سلسلے میں بغیر کسی شرعی دلیل کے محض عقل ورائے کی بنیاد پر اگر کوئی بات کہی جائے تو اس کو مسترد کر دیا جائے گا۔ البتہ معتبر دلیل کی بنیاد پر اجتہاد کر کے اگر کوئی ایسی بات کہی جائے جو اسلام کے مسلمہ اصولوں سے متصادم نہ ہو، تو اس کو اعتبار حاصل ہو گا۔

صوفیا کے اقوال:

اوپر تفسیر بذریعہ لغت کے ذیل میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ قرآنی مفردات کے وہی معنی معتبر قرار دیے جائیں گے جو ظاہر لغت اور عام بول چال کے موافق ہوں۔ اگر کوئی شخص لفظ کے ظاہری معنی سے گریز کرتے ہوئے کسی شاذ لغت کے ذریعے قرآن کو سمجھنے کی کوشش کرے تو وہ تفہیم معتبر نہیں ہو گی۔ اسی طرح قرآن کی کسی آیت کا وہی مفہوم معتبر قرار دیا جائے گا جو ظاہری الفاظ سے سمجھ میں آتا ہو۔ آیت کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر اس کے باطنی اور دور از کار مفہوم کو سامنے رکھتے ہوئے تفسیر کی جائے گی تو وہ تفسیر صحیح نہیں ہو گی۔ اس تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ بعض آیات کے ذیل میں صوفیاء کرام سے کچھ ایسے اقوال منقول ہیں جو آیت کے ظاہری الفاظ سے سمجھ میں نہیں آتے۔ چنانچہ اس طرح کے اقوال کو اس آیت کی تفسیر نہیں قرار دیا جائے گا۔ در اصل صوفیاء کرام آیت کے ظاہری مفہوم پر ایمان رکھتے ہیں اور اس بات کا اعتراف بھی کرتے ہیں کہ قرآن کی اصل تفسیر وہی ہے۔ تاہم تلاوت قرآن کے وقت وجدانی قوت کی وجہ سے ان کے قلب پر کوئی دوسری بات بھی وارد ہوتی ہے۔[3] چنانچہ وہ اس بات کو بھی نقل کر دیتے ہیں۔ ان اقوال کے سلسلے میں علامہ آلوسی فرماتے ہیں:

---

[1] سوره بنی اسرائیل: آیت: 36

[2] زرکشی، بدر الدین، محمد ابن عبد الله، [تحقیق] ابراہیم، محمد ابوالفضل: **ایضا**، جلد: 1، ص: 161-162

[3] زرکشی، بدرالدین، محمد ابن عبد الله، [تحقیق] ابراہیم، محمد ابوالفضل: **ایضا**، جلد: 1، ص: 170

وأما كلام السادة الصوفية في القرأن فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك و يمكن التطبيق بينها و بيى الظواهر المرادة. وذالك من كمال الإيمان و محض العرفان، لا أنهم اعتقدوا أن الظاهر غير مراد أصلا و إنما المراد الباطن إذ ذال اعتقاد الباطنية الملاحدة توصلوا به إلى نفي الشريعة بالكلية و حاشى سادتنا من ذالك.

رہی بات قرآن کے سلسلے میں صوفیائے کرام کے اقوال کی، تو وہ ان باریک امور کی جانب اشارے ہیں جو ار باب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں۔ ان اقوال اور آیت کے ظاہری معنی مرادی کے درمیان تطبیق دینا بھی ممکن ہے۔ یہ ایمان و عرفان کے کمال کی منزل ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ان کا عقیدہ تھا کہ آیت کے ظاہری معنی بالکل مراد ہی نہیں، اور صرف باطنی معنی ہی مراد ہیں، کیونکہ یہ تو باطنی ملحدوں کا عقیدہ ہے جس کو انھوں نے شریعت کے کلی انکار کا وسیلہ بنایا، جب کہ ہمارے صوفیاء اس اعقاد سے بری ہیں۔[1]

اس طرح کے اقوال کے بارے میں سب سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ یہ قرآن کی تفسیر نہیں ہیں، محض وجدانی استنباط ہیں۔ ان اقوال کو تفسیر سمجھنا گمراہی ہے۔ چنانچہ ابو عبد الرحمن السلمی نے اس طرح کے اقوال پر مشتمل ایک کتاب لکھی۔ اس کے بارے میں جب امام ابوالحسن الواحدی کو معلوم ہوا، تو آپ نے فرمایا: فإن كان اعتقد أن ذالك تفسير فقد كفر (اگر وہ اعتقاد رکھتے تھے کہ یہ تفسیر ہے، تو انھوں نے کفر کیا۔[2]) اسی بات کو حافظ ابن صلاح کی طرف بھی منسوب کرتے ہوئے، علامہ جلال الدین سیوطی نے الاتقان میں بھی نقل کیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

ابن صلاح نے اپنے فتاوی میں بیان کیا کہ، " مجھے مفسر، امام ابوالحسن الواحدی کے حوالے سے معلوم ہوا ہے کہ : ابو عبدالرحمن السلمی نے "حقائق التفسیر" لکھی ہے، اگر وہ اسے تفسیر گردانتے تھے تو انھوں نے کفر کیا"۔ آگے مزید لکھتے ہیں "صوفیۂ کرام میں جو اِس طرح کی تفسیر کرتے ہیں ان میں جو قابل اعتماد ہیں، اُن سے یہی حسن ظن ہے کہ وہ جب اس طرح کی باتیں کرتے ہوں گے تو اُسے تفسیر کا نام نہیں

---

[1] آلوسی، شہاب الدین، محمود ابن عبد الله: **ایضا**، جلد: 1، ص: 7

[2] زرکشی، بدرالدین، محمد ابن عبد الله، [تحقیق] ابراہیم، محمد ابوالفضل: **ایضا**، جلد: 1، ص: 171

دیتے ہوں گے اور کلمات قرآنیہ کی تشریح کے طور پر نہیں بیان کرتے ہوں گے ،اگر وہ ایسا کرتے ہیں تو باطنیہ کے طرز کو اپناتے ہیں۔میرا تو یہی خیال ہے کہ وہ جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ قرآن میں وارد مفہوم کی نظیر ہو تی ہے اور نظیر کو نظیر سے بیان کیا جاتا ہے۔[1]

مذکورہ بالا اقتباسات سے واضح ہوتا ہے کہ صوفیاء کے ان اقوال کو کسی طور متعلقہ آیت کی تفسیر قرار نہیں دیا جائے گا،اوران کی صحت کا مدار اس بات ہو گا کہ وہ قرآن کی کسی آیت کے ظاہری مفہوم کے خلاف اور شریعت کے کسی مسلمہ اصول سے متصادم نہیں ہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ قرآن کی تفہیم ایک اہم اور ثواب کا کام ہے، لیکن یہ عمل اسی وقت محمود قرار دیا جائے گا جب کہ مسلمہ اصولوں کو مد نظر رکھتے ہوئے انجام دیا جائے۔اس مضمون میں اجمالی طور پر چند ایسے امور کا ذکر کیا گیا ہے جو تفسیر قرآن کے باب میں معتبر نہیں ہیں،تاہم اس سلسلے میں اصل الاصول یہی ہے کہ قرآن سے اخذ کردہ وہی مفہوم قابل قبول ہو گا جو خود قرآن کی صریح آیات، صحیح احادیث،اقوال صحابہ،اقوال تابعین اور معروف لغت عرب کے خلاف یا اسلام کے مسلمہ اصولوں سے متصادم نہ ہو۔ہر وہ بات جو ان امور میں سے کسی سے متصادم ہو،وہ قابل رد ہو گی، خواہ وہ بات بظاہر جتنی بھی معقول نظر آئے۔ہر وہ شخص جو مسلم اصول تفسیر کو نظر انداز کر کے فہم قرآن کی کوشش کرتا ہے،اسے نیکوکار نہیں، بلکہ راہ راست سے دور قرار دیا جائے گا۔شاید ایسے ہی لوگوں کے لیے قرآن کہتا ہے: يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا (اللہ اس مثال سے بہت سے لوگوں کو گمراہی میں مبتلا کرتا ہے،اور بہت سوں کو ہدایت دیتا ہے۔[2])

---

[1] جلد: 4، ص: 195-196

[2] سوره البقره: آیت: 26

ترجمہ قرآن کی ضرورت اور جواز

نزول قرآن کے مقاصد:

قرآن مجید کے ترجمے کی ضرورت بیان کرنے سے قبل نزول قرآن کے بنیادی مقاصد کو مد نظر رکھنا ضروری ہے، کیونکہ اگر بنیادی مقاصد کو سمجھ لیا جائے تو ترجمہ قرآن کی ضرورت خود بخود واضح ہو جاتی ہے۔ چنانچہ واضح ہو کہ قران مجید کے نزول کے تین بنیادی مقاصد ہیں۔ اول: انسان اور جنات کی ہدایت ور ہنمائی، دوم: نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و صداقت پر دلیل، اور سوم: قرآن کی تلاوت کے ذریعے اللہ کی عبادت۔ ان تینوں مقاصد کو زرقانی نے اپنی کتاب مناہل العرفان میں اس طرح بیان کیا ہے:

> إن لله تعالى في إنزال كتابه العزيز ثلاثة مقاصد رئيسية: أن يكون هداية للثقلين، وأن يقوم أية لتائيد النبي صلى الله عليه وسلم، وأن يتعبد الله خلقه بتلاوة هذا الطراز الأعلى من كلامه المقدس.[1]

> قرآن کے نزول میں اللہ کے تین بنیادی مقاصد ہیں: یہ کہ وہ انس و جن کے لیے ہدایت بنے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تائید کے لیے نشانی کا کام کرے، اور مخلوق اللہ کے مقدس ترین کلام کی تلاوت کے ذریعے اس کی عبادت کرے۔

نزول قرآن کا پہلا مقصد انسان وجنات کی ہدایت ور ہنمائی۔ چنانچہ قرآن مجید نے خود کو ہدی للناس[1] کہا ہے۔ اس ہدایت کا مطلب یہ ہے روح، عقل اور جسم تینوں سطحوں پر انسان کی اصلاح ہو جائے اور پھر ایسے صلاح یافتہ انسانوں کے میل جول سے ایک صالح و صحتمند معاشرے کی تعمیر ہو سکے۔[2]

---

[1] زرقانی، محمد عبد العظیم، [تحقیق] زمرلی، فواز احمد: **مناہل العرفان فی علوم القرآن**، بیروت: دار الکتاب العربی، طبع اول: 1995 جلد: 2، ص: 100

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید کا پیغام اور مشن کسی خاص مذہبی یا سماجی گروہ یا خطے کے لیے مخصوص نہیں ہے، بلکہ اس کی ہدایت ورہنمائی پوری دنیا کی انسانیت کے لیے ہے اور اس کا مشن پورے انسانی معاشرے کی اصلاح ہے۔ قرآن کا پیغام آفاقی بھی ہے اور دائمی بھی۔ چنانچہ خود قرآن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت یوں بیان کی گئی ہے: يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا (اے لوگو، میں تم سب کی طرف اللہ کا بھیجا گیا رسول ہوں۔[3]) دوسری جگہ ارشاد ہے: وما أرسلنك إلا كافة للناس بشيرا و نذيرا (ہم نے آپ کو پوری انسانیت کے لیے خوشخبری دینے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے۔[4])

ترجمہ قرآن کی ضرورت:

ان آیات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ قرآن کا خطاب پوری انسانیت کے لیے ہے خواہ وہ اس کے نزول کے بعد کسی بھی زمانے میں پیدا ہوئے ہوں اور روئے زمین کے کسی بھی خطے میں پیدا ہوئے ہوں۔ چنانچہ اس حقیقت کے پیش نظر ظہور اسلام کے بعد جلد ہی اسلام کا دائرہ جزیرہ عرب کی حدود سے باہر پھیلنے لگا اور غیر عرب مسلمانوں کو قرآن کا پیغام سمجھنے کی ضرورت پیش آنے لگی، کیونکہ قرآن کو سمجھے بغیر اس پر عمل کرنا اور اس کے قوانین کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے۔ قرآن کی زبان عربی ہے، جب کہ پوری انسانیت ان گنت زبانوں کو بولنے اور سمجھنے والی ہے۔ یہ بات تو عربی کے علاوہ دنیا کی بے شمار زبانیں بولنے والے انسانوں کے تعلق سے ہے۔ جب کہ عربی جن افراد کی مادری زبان ہے وہ بھی محض زبان دانی کی وجہ سے قرآن کے صحیح پیغام تک رسائی حاصل کرنے سے قاصر رہے اور اس کے لیے انہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے تفسیر و توضیح دریافت کرنے کی ضرورت پڑی۔ انھوں نے قرآن کے مشکل الفاظ وتراکیب کے معانی معلوم کیے۔ چنانچہ یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ مفردات قرآن کے ترجمے کی بنیاد خود رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں پڑی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود بہت سے مشکل قرآنی الفاظ کے معانی بتائے جس کو یک لسانی ترجمہ (Intralingual Translation) کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اس زمانے میں مکمل آیت یا کسی سورت کے غیر عربی زبان میں ترجمے کا سراغ نہیں ملتا۔ البتہ جب اسلام عرب کی سرحد عبور کر کے دوسری قوموں تک پہنچ گیا، تو دوسری زبانوں میں بھی ترجمہ قرآن کی ضرورت

---

[1] سورہ البقرہ: آیت: 185

[2] شبنم، ڈاکٹر زاہدہ، **نزول قران کے مقاصد کی روشنی میں ترجمہ قرآن کی مختصر اہمیت**، مشمولہ: [مرتبین]، خان، پروفیسر ڈاکٹر سلیم طارق و ظفر، پروفیسر ڈاکر عبد الروف: **مقالات قرآن کانفرنس**، بہاولپور: دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور، 2009، جلد: 1، ص: 33

[3] سورہ الاعراف: آیت: 158

[4] سورہ سبا: آیت: 28

سامنے آئی۔ چنانچہ سب سے پہلے صحابی رسول حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے سورہ فاتحہ کا فارسی زبان میں ترجمہ کیا۔ شمس الائمہ سرخسی ایک روایت نقل کرتے ہیں:

إن الفرس كتبوا إلى سلمان رضي الله عنه أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية، فكانوا يقرؤن ذالك في الصلاة حتى لانت ألسنتهم للعربية

اہل فارس نے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو تحریری درخواست کی کہ وہ ان کے لیے سورہ فاتحہ فارسی زبان میں تحریر (ترجمہ) کر دیں۔ چنانچہ وہ اس فارسی ترجمے کو نماز میں پڑھتے تھے، یہاں تک کہ ان کی زبان عربی سے مانوس ہو گئی۔[1]

آج حضرت سلمان فارسی کا ترجمہ دستیاب نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ روایت درست ہے، تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ قرآنی آیات کا بین لسانی (Interlingual Translation) ترجمہ سب سے پہلے فارسی زبان میں ہوا۔ اس کے بعد مکمل قرآن کا ترجمہ امیر سید ملک مظفر ابو صالح منصور ابن نوح کی ایماء پر ابن جریر طبری کی تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرأن کے فارسی ترجمے کے ساتھ چوتھی صدی ہجری میں 350ھ سے 366ھ کے درمیان ہوا۔[2] اس کے بعد دنیا کی مختلف زبانوں میں بقدر ضرورت قرآن کے تراجم سامنے آنے لگے۔ جار اللہ زمخشری نے اپنے عہد میں ترجمہ قرآن کی ضرورت وحکمت اور روایت کو بڑے اچھے انداز میں بیان کیا ہے۔ سورہ ابراہیم کی آیت نمبر چار میں اللہ فرماتے ہیں کہ ہم نے ہر رسول کو ان کی قوم کی زبان میں بھیجا۔ ایسا اس وجہ سے کیا گیا تا کہ ان کی قوم کے پاس پیغام کو نہ سمجھنے کا بہانہ بنا کر انکار کی گنجائش نہ رہے۔ لیکن اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم تو پوری انسانیت کے لیے رسول بنا کر بھیجے گئے، اور دنیا بھر کے انسانوں کی زبانیں مختلف ہیں۔ تو پیغام نہ سمجھنے کا بہانہ اہل عرب کے پاس تو نہیں، تاہم اہل عجم کے لیے اس کی گنجائش بہر حال موجود ہے۔ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے زمخشری لکھتے ہیں:

لا يخلو إما أن ينزل بجميع الألسنة أو بواحد منها فلا حاجة إلى نزوله بجميع الألسنة، لأن الترجة تنوب عن ذالك تكفي التطويل، فبقي أن ينزل بلسان واحد. فكان أولى

---

[1] السرخسی، شمس الائمہ، محمد ابن احمد: **کتاب المبسوط**، بیروت: دار المعرفۃ، 1993، جلد: 1، ص: 37

[2] قاسمی، سعود عالم: **شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی قرآنی فکر کا مطالعہ**، لاہور: المحمود اکیڈمی، 1998، ص 11-12

الألسنة لسان قوم الرسول لأنهم أقرب إليه فإذا فهموا عنه و تبينوه وتنوقل عنهم وانتشر، قامت التراجم ببيانه و تفهيمه، كما ترى الحال و تشاهدها من نيابة التراجم في كل أمة من امم العجم.

قرآن مجید یا تو تمام زبانوں میں نازل ہوتا یا صرف ایک زبان میں۔ لیکن تمام زبانوں میں نزول کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ ترجمہ اس کی نیابت کرتا ہے اور طوالت سے بچاتا بھی ہے۔ چنانچہ صرف یہ صورت باقی رہ جاتی ہے کہ صرف ایک زبان میں نازل ہو۔ تو اس کے لیے سب سے بہتر زبان قوم رسول کی زبان تھی، کیونکہ وہ ان سے زیادہ قریب تھے۔ چنانچہ جب انھوں نے ان سے (قرآن کو) سمجھ لیا اور بیان کر دیا، اور وہ ان سے منتقل ہو کر پھیل گیا، تو تراجم ہی اس کی تفہیم و تشریح کے قائم مقام ہو گئے، جیسا کہ موجودہ دور کا حال یہ ہے کہ اہل عجم کے تمام گروہوں میں ترجمے کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔[1]

ترجمہ قرآن کا جواز:

تاریخ کے مختلف ادوار میں عملی طور پر قرآن کے افہام و تفہیم کا سلسلہ مختلف انداز میں جاری رہا، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ ترجمہ قرآن کا مسئلہ علماء کے درمیان بحث کا موضوع بھی بنا رہا۔ کچھ علماء کی رائے رہی ہے کہ قرآن مجید کا ترجمہ ممکن نہیں، اس لیے یہ کام نہیں کرنا چاہیے۔ تاہم اس مسئلے کی تفصیل میں جانے سے قبل اس بات کو واضح کر دینا مناسب ہے کہ قرآن کے ترجمے دو طرح سے ہو سکتے ہیں۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ قرآن مجید کے معانی کو عربی کے علاوہ دوسری زبان میں منتقل کر دیا جائے۔ جیسا کہ اوپر معلوم ہوا کہ اس طرح کی ترجمانی کا عمل اسلام کے قرون اولی میں بھی رائج تھا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مکمل قرآن کا ایک ترجمہ کیا جائے اور اس کو قرآن کے ایک متبادل نسخہ کے طور پر پیش کیا جائے اور اس کی ویسے ہی تلاوت کی جائے جیسا کہ قرآن کے عربی متن کی تلاوت کی جاتی ہے۔

---

[1] زمخشری، جار اللہ، محمود ابن عمر، [تحقیق] شیحا، خلیل مامون: **تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الآقاویل فی وجوہ التاویل**، بیروت: دار المعرفۃ، طبع سوم، 2009، پارہ: 13، سورہ ابراہیم، آیت: 4، ص: 544

ترجمہ قرآن کا دوسرا طریقہ جس میں ترجمہ کو قرآن کا متبادل بنا کر پیش کیا جاتا ہے وہ ماضی میں علماء کے درمیان خاصی بحث کا موضوع رہا ہے۔اس کی حمایت و مخالفت میں بہت سے دلائل پیش کیے گئے۔[1] تاہم اب امت کا اس بات پر اجماع قائم ہو چکا ہے کہ دوسری قسم کا ترجمہ درست نہیں ہے۔اسی وجہ سے نماز میں غیر عربی زبان میں قرآن کی تلاوت درست نہیں ہے۔ چنانچہ سید رشید رضا مصری فرماتے ہیں:

أجمعت الأمة الإسلامية عربها وعجمها على أن هذا القرأن المحفوظ... هو كلام الله عز وجل المنزل على محمد رسول الله ...بلسان عربي مبين...أجمعت الأمة الإسلامية عربها وعجمها على أن ما فرضه الله تعالى على أفراد أمة محمد صلى الله عليه وسلم من قرأة في الصلاة ، فالواجب على كل فرد أن يتلوه بنص العربي المنزل ... أجمعت الأمة الإسلامية عربها وعجمها على أنه لا يباح للمسلمين ترجمة القرأن الكريم بلغة أخرى يتعبد بها في الصلاة والتلاوة والتشريع، ويطلق عليها اسم كلام الله ويستغنى بها عن كتابه المنزل، الذي أرسل به رسوله.[2]

عرب و عجم کی پوری امت مسلمہ کا اجماع ہے کہ یہ قرآن محفوظ ہے۔۔۔وہ اللہ جل شانہ کا کلام ہے جو ان کے رسول محمد پر۔۔۔واضح عربی زبان میں۔۔۔۔نازل ہوا۔ عرب و عجم کی پوری امت مسلمہ کا اجماع ہے کہ اللہ تعالی نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے افراد پر نماز میں قرآن کی تلاوت کو فرض قرار دیا ہے۔ چنانچہ ہر فرد پر نازل شدہ عربی متن میں قرآن کی تلاوت واجب ہے۔۔۔ عرب و عجم کی امت مسلمہ کا اجماع ہے کہ نماز، تلاوت اور دیگر شرعی امور میں مسلمانوں کے لیے عبادت کی نیت سے دیگر زبانوں میں قرآن مجید کا ترجمہ پڑھنا اور اس ترجمے پر کلام اللہ اس طرح سے اطلاق کرنا کہ اس کے ذریعے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ کتاب اللہ سے بے نیازی حاصل ہو جائے، جائز نہیں ہے۔

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیے: احمد خان: *World Bibliography of Translation of the Holy Qur'an*، ذیلی عنوان: *Different Views of Muslim Scholars Concerning the Translation of the Qur'an*، ص: xxiii-xxxviii

[2] -السید محمد رشید رضا: **مجلة المنار**، مطبعة المنار، طبع اول، 1932، جلد: 3 ،ص: 185

رشید رضا کی یہ تنقید عام معنی میں قرآن کے ترجمے پر نہیں ہے، بلکہ ان کی تنقید اس بات پر ہے کہ امت مسلمہ ترجمے کے ذریعے قرآن کا ایک متبادل تیار کرلے اور اس سے پوری امت افتراق کا شکار ہو جائے، ورنہ وہ دعوتی اور دینی ضرورت کے پیش نظر نفس ترجمہ قرآن کے خلاف نہیں ہیں۔

ترجمے کی قسمیں اور علماء کی آراء:

کچھ علماء کے رائے ترجمہ قرآن کے خلاف ہے۔ {ان علماء کے نام مع حوالہ درکا ہیں} ان کا خیال ہے کہ قرآن مجید خالصتا کلام الہی ہے جس کی زبان مکمل طور پر معجز ہے۔ چنانچہ معانی قرآن کی گہرائی و گیرائی کو دوسری زبان میں منتقل کرنا ممکن ہی نہیں۔ اس لیے کہ کلام الہی کی معنوی تہوں تک پہچنا اور پھر ان کو دوسری زبان میں منتقل کرنا ایک مترجم کے بس کی بات نہیں۔ دوسری جانب علماء کی اکثریت کی رائے ہے کہ قرآن مجید کا دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنا نہ صرف یہ کہ وقت کی ضرورت ہے بلکہ خدائی پیغام کو پوری انسانیت کے لیے قابل رسائی بنانے کے لیے بھی ترجمہ ضروری ہے۔ اس لیے کہ قرآن مجید صرف عربی داں لوگوں سے خطاب نہیں ہے، بلکہ یہ پوری انسانیت کے لیے خدا کی جانب سے پیغام ہدایت ہے اور اسے انسانیت کے تمام افراد تک پہنچنا ضروری ہے۔ اس لیے قرآن مجید کا دنیا بھر کی تمام زبانوں میں ترجمہ ہونا چاہیے، تاکہ پوری انسانیت اس سے مستفید ہو سکے۔ جن علماء نے ترجمہ قرآن کی حمایت کی ہے وہ قرآن کے تناظر میں ترجمے کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں: حرفی ترجمہ اور تفسیری ترجمہ۔

حرفی ترجمہ: حرفی ترجمہ بعینہ لفظی ترجمہ ہے جس میں اساسی زبان کے الفاظ کا ہدفی زبان کے متبادل کے ذریعے اس طرح سے ترجمہ کیا جاتا ہے کہ اساسی متن کے لفظوں کی ترتیب بھی ہدفی متن میں باقی رہے۔ تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن کا حرفی ترجمہ ممکن نہیں ہے، چنانچہ اس طرح سے قرآن کا ترجمہ کرنا جائز نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے قرآنی متن کے معانی کو دوسری زبان کے ایک مساوی متن میں منتقل کردینا، یا یوں کہا جائے کہ دوسری زبان میں قرآن کا ایک متبادل پیکر تراشنا انسانی طاقت سے باہر کی بات ہے۔[1]

تفسیری ترجمہ: تفسیری ترجمہ سے مراد وہ ترجمہ ہے جس میں ایک متن کے مفہوم کو ہدفی زبان کے متن میں منتقل کیا جاتا ہے۔ اس طرح کے ترجمے میں اساسی متن کے لفظوں کی ترتیب ہدفی زبان میں باقی نہیں رہتی۔ چنانچہ جب ہم ترجمہ قرآن کی بات کرتے ہیں تو

---

[1] ----------------------

قرآن کا یہی ترجمہ مراد ہوتا ہے اور ہم اسے 'ترجمۂ معانیٔ قرآن' کہتے ہیں، جس کا سیدھا مطلب یہ ہے کہ قرآن کی لفظیات اور متعلقات سے مترجم نے جو کچھ سمجھا ہے اسے اس نے ہدفی زبان میں منتقل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اگر ترجمے میں کلی یکسانت ممکن ہوتی تو دنیا کی تمام زبانوں میں اب تک قرآن کے نہ جانے کتنے 'امثال' پیش کیے جا چکے ہوتے، اور چودہ سو سال قبل پیش کیے گیے قرآنی چیلنج کے سامنے عبداللہ ابن المقفع[1] جیسا عظیم مترجم کوشش کے باوجود گھٹنے نہ ٹیکتا، جس کا 'پنج تنتر' کا ترجمہ 'کلیلہ و دمنہ' کی شکل میں آج بھی فن ترجمہ نگاری کا عظیم شہ پارہ تصور کیا جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہ دہلوی کا نظریہ:

ترجمہ قرآن کے تعلق سے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی منفرد نظریہ رکھتے ہیں۔ وہ حرفی اور تفسیری دونوں قسم کے تراجم کے خلاف ہیں۔ یہاں تک کہ وہ ترجمے کی اس شکل کے بھی مخالف ہیں جس میں دونوں قسموں کے ترجموں کو ملا کر ایک کے نقص کو دوسرے سے پورا کیا جاتا ہے۔ شاہ صاحب نے حرفی ترجمے کی اس وجہ سے مخالفت کی ہے کہ اس سے قرآن کے ظاہری معانی کا اظہار بھی نہیں ہو سکتا ہے، نیز یہ کہ یہ طریقہ اجماعی طور پر ممنوع ہے۔ دوسرے طریقے کی مخالفت اس وجہ سے کی کہ قرآن کی آیات ایک سے زائد معانی کا احتمال رکھتی ہیں اور تفسیری ترجمے کے ذریعے مترجم ان تمام معانی کو ایک ساتھ بیان کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ نتیجتاً ترجمے کا قاری قرآن کے مکمل معانی تک رسائی حاصل کرنے سے قاصر رہے گا۔ شاہ صاحب کا کہنا ہے کہ کتب سابقہ میں تحریف اسی وجہ سے در آئی۔ تیسرے طریقے کے خلاف شاہ صاحب اس وجہ سے تھے کہ یہ طریقہ مبتدی کے لیے باعث تشویس اور منتہی کے بے کار ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب نے خود اپنا طریقہ وضع کیا اور ترجمہ قرآن کے اصول پر مقدمہ در قوانین ترجمہ کے نام سے ایک مکمل رسالہ بھی ترتیب دیا۔ اپنے اسلوب کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

> میں نے ایک طرف تو ترجمہ تحت اللفظ کو اختیار کیا اور اس کے اندر جو خرابیاں ہو سکتی تھیں ان کی اصلاح کی کوشش کی دوسری طرف بیان حاصل المعنی کو بھی پیش نظر رکھا اور مشکل مقامات کو حل کرنے کے کچھ طریقے وضع کیے۔ اس کے بعد پہلے قرآن پاک کے نظم کی ترتیب کے مطابق لفظی ترجمہ کیا، فعل کے صلات میں جو

---

[1] وحید الدین خان، *God Arises*، فریدہ خانم (انگریزی ترجمہ)، ایڈ. دوم، نئی دہلی، گڈ ورڈ بکس، 2013، ص 172-173 بحوالہ آرتھر این والسٹن، *Muhammad: His Life and Doctrine*، ص 143

اختلاف ہے اس کو دور کیا۔ جس جگہ اس فارسی ترجمہ میں تعقید یار کاکٹ پیدا ہو رہی تھی، یا عربی میں کوئی ایسی ترکیب تھی جو فارسی میں نہیں ہوتی ایسی جگہ عربی زبان کا مترادف لفظ وہاں لکھ دیا اور اس کا ترجمہ کر دیا۔۔۔ میں نے اس ترجمہ میں اس بات کو ملحوظ رکھا ہے کہ جس لفظ کو پہلے آنا چاہیے اس کو پہلے بیان کیا جائے اور جس کو بعد میں آنا چاہیے اس کو بعد میں بیان کیا جائے، محذوف کو ظاہر کیا جائے، مفخم کو ترک کیا جائے اور نحوی تراکیب وغیرہ کا بھی التزام کیا جائے، اگر مفہوم پوری [طرح] واضح نہیں ہوا تو کوشش کی ہے، تقدیم وتاخیر میں ادنی تصرف کر کے یا کوئی حرف بڑھا کر یا محذوف کو ظاہر کر کے یا معطوف پر عامل کا اعادہ کر کے یا مضمر کے اظہار یا اظہار کے مضمر کے ذریعہ اس کو حل کیا جائے، اگر سیاق کلام میں ایسے تصرف کی گنجائش نہ ہو تو پھر لفظی ترجمہ کے بعد حاصل معنی کو لفظ یعنی یا مراد آنست کے ذریعہ واضح کیا ہے۔ اور اگر کسی قید کا ذکر، کلام کا اجمال یا کنایہ کا حل یا تعریض کا کشف یا مبہم کا اظہار ضروری ہوا تو اس کو بھی لفظ یعنی یا مراد آنست کے ذریعے واضح کیا ہے۔[1]

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید کے ترجمے کا مقصد پیام الہی کی ترسیل ہے۔ چنانچہ ترجمہ ایسے انداز میں کیا جانا چاہیے قاری کو پیام الہی کی تفہیم بآسانی ہو سکے۔ اس کے لیے بقدر ضرورت لفظوں کی ترتیب، ترکیب، اور حذف واضافے سے بھی کام لیا جا سکتا ہے بشرطیکہ مقصود نظر پیغام کی ترسیل ہو۔ چنانچہ دوسری جگہ پر قرآن مجید کے ترجمے کو کیسا ہونا چاہیے، اس سلسلے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں: "روز مرہ کی متداول اور سلیس فارسی زبان میں قرآن مجید کا ترجمہ کیا جائے اور اس ترجمہ میں اپنی علمیت کے اظہار اور عبارت آرائی، متعلقہ قصوں اور غیر ضروری توجیہات سے اجتناب کیا جائے، تاکہ عوام وخواص یکساں طور پر اس کو سمجھ سکیں اور چھوٹے بڑے سب قرآن کی معنی سے واقف ہو سکیں۔"[2]

[1] دہلوی، شاہ ولی اللہ، احمد ابن عبد الرحیم، [اردو ترجمہ] تجاروی، مشتاق احمد: **مقدمہ در قوانین ترجمہ**، مشمولہ: [مرتب] قاسمی، مفتی عطاء الرحمن: **مجموعہ رسائل امام شاہ ولی اللہ**، نئی دہلی: شاہ ولی اللہ انسٹی ٹیوٹ، طبع اول: 2014، جلد: 3، ص: 492-493

[2] دہلوی، شاہ ولی اللہ، احمد ابن عبد الرحیم، [اردو ترجمہ] تجاروی، مشتاق احمد: **دیباچہ فتح الرحمن**، مشمولہ: [مرتب] قاسمی، مفتی عطاء الرحمن: **ایضا**، جلد: 3، ص: 501-502

قرآن مجید اور ترجمے کا امکان:

قرآن مجید کی زبان عربی ہے جو انتہائی متمول زبان کے طور پر مقبول ہے۔ بطور خاص قرآنی عربی میں ایک ایک لفظ معانی کا جہان رکھتے ہیں جن کو دوسری زبان میں بیان کرنے ک لیے متبادل لفظ مشکل سے ہی مل پاتے ہیں۔ عربی محاورں اور الفاظ کے مختلف جہات کی تفہیم اور ترجمے کے ذریعے ان کو دوسری زبان میں منتقل کرنا حد درجہ مشکل ہے۔ عربی ایک زندہ زبان ہے، جب کہ خدائی پیغام کو مکمل طور پر سمجھنے اور معانی کی گہرائی و گیرائی تک رسائی حاصل کر کے ان کو ترجمے کے ذریعے دوسری زبان میں منتقل کرنے کے لیے گہرے مطالعے، زیرک ذہن اور منفرد قوت اظہار کی ضرورت ہے۔ان تمام باتوں کے باوجود ترجمے کو انسان کے ذریعے قرآن مجید کی محدود اور نامکمل تفہیم ہی کہا جاسکتا ہے۔

علماء کا خیال یہ ہے کہ قرآن مجید کا ترجمہ ممکن نہیں ہے۔ نحوی خصوصیات، صنائع و بدائع، ساخت کو موزونیت اور اسلوب کی نغمگی جیسے مختلف لسانی تکنیک اور وسائل اظہار کو ترجمے کے ذریعے منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ قرآن مجید کی نقالی ممکن نہیں اور بڑے سے بڑا مترجم بھی قرآن کی ہو بہو نقل پیش کرنے کا دعوی نہیں کر سکتا۔ قرآن میں کچھ ایسی آیات ہیں جو قرانی توضیحات کی صفائی، فصاحت و بلاغت، معانی کی جامعیت، اسلوب کی حلاوت اور دیگر بہت سے پہلووں پر روشنی ڈالتی ہیں۔[1]

جب قران مجید کے ترجمے کی بات ہوتی ہے تو اس کے ترجمہ پذیری (Translatability) کا سوال سامنے آتا ہے۔ قرآن کا متن اپنے معانی، ساخت اور اسلوب کے لحاظ سے اس قدر یکتا اور یگانہ ہے کہ کوئی بھی ترجمہ اس کا ہمسر یا مثل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ ترجمہ قرآن بنیادی طور قرآن کی انسانی تفہیم کا ترجمان ہوتا ہے۔ ترجمہ پذیری کا مفہوم واضح کرتے ہوئے حاتم باسل اور منڈے کا کہتے ہیں:

> Translatability is a relative notion that has to do with the extent to which, despite obvious differences in linguistic structure (grammar, vocabulary etc), meaning can still be adequately expressed across the languages.2

---

[1] مثال کے طور پر سورہ یوسف، آیت: 2، اور سورہ اسراء: آیت 88 کو دیکھا جا سکتا ہے۔
[2] باسل حاتم مع جرمی منڈے: *Translation: An Advance Resource Book*، لندن: روٹ لیج، طبع اول: 2004، ص: 15

اس کا مطلب یہ ہے کہ ترجمہ پذیری ایک اضافی نظریہ ہے جس کی رو سے لسانی خصائص کے اختلاف کے باوجود ایک زبان میں بیان کردہ معانی کو دوسری زبان میں منتقل کرنے کا امکان باقی ہوتا ہے۔اور چونکہ قرآن کے پیغام کا ترجمہ کیا جاسکتا ہے، اگرچہ اس میں انسانوں کی اپنی اپنی تفہیم بنیاد بنے گی، اس لیے مندرجہ بالا تعریف کی رو سے قرآن مجید کی ترجمہ پذیری کا جواز پیش کیا جاسکتا ہے۔

قرآن کے الفاظ اپنے زمانہ نزول سے اب تک تبدیلی و تغیر سے پاک رہے ہیں، تاہم اس کے تراجم و تفاسیر کثیر تعداد میں موجود ہیں۔ ایک مترجم صرف قرآن کے معنی کا ترجمہ کرتا ہے اور اس کو دوسری زبان کا جامہ پہناتا ہے اور یہ فطری طور پر قرآنی متن اور ترجمے کے درمیان معنی کے لحاظ سے تقریبی یکسانیت (Approximate Equivalence) پیدا کرنے کا عمل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مترجم کا ترجمہ دوسرے مترجم کے ترجمے سے مختلف ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ قرآن مجید کے مترجم کو بہت سی مشکلات اور چیلنجز کا سامنا ہوتا ہے اور ترجمہ پذیری میں بھی بہت سی حدود ہیں۔ عبدالرؤف کا کہنا ہے:

> Quran limits of translatability have been roughly discussed with numerous examples: Style, stylistic mechanism of stress, word order, culture voids, problems of literal translation, syntactic and semantic ambiguity problems, emotive Qur’anic expressions, disagreement among Qur’an translators, different exegetical analysis, morphological patterns, semantic-syntactic effects, prosodic and acoustic features, and most importantly the shackles imposed by the thorny problem of linguistic and rhetorical Qur’an-specific texture.[1]

> قرآنی ترجمہ پذیری کی حدود کو سرسری طور پر مختلف امور کے ذریعے زیر بحث لایا گیا ہے: اسلوب، تاکید کی اسلوبیاتی تکنیک، لفظوں کی ترتیب، تہذیبی خلا، لفظی ترجمے کے مسائل، نحوی اور معنوی ابہام کے مسائل، جذبات انگیز قرآنی اظہارات، مترجمین قرآن کے درمیان عدم اتفاق، مختلف تفسیری تجزیے، صرفی اوزان، معنوی نحوی اثرات، عروضی اور صوتی خصائص، اور سب سے اہم قرآن کی مخصوص بلیغانہ و لسانی ساخت کے پیچیدہ مسئلے کے ذریعے پیش کردہ بندشیں۔

جو علماء ترجمہ قرآن کے مخالف تھے وہ اپنے نظریے پر قائم رہے اور وہ ترجمہ قرآن کے امکان و جواز کے تعلق سے بہت سے مسائل و مشکلات کی وجہ سے متفکر تھے۔ یہ بات بجا طور پر کہی جاتی ہے کہ ترجمے میں بہت سی چیزوں کو کھونا پڑتا ہے اور یہ حقیقت اور بھی واضح

---

[1] حسین عبد الرؤف: *Quran Translation: Discourse, Texture and Exegesis*، لندن: کرزن پریس، طبع اول: 2001، ص: 1

ہو جاتی ہے جب کوئی مترجم قرآن مجید جیسی کسی مذہبی کتاب کا ترجمہ کرتا ہے۔ ترجمہ قرآن کے امکان حوالے سے معروف انگریزی مترجم قرآن پکتھال کہتے ہیں:

The Koran cannot be translated. That is the belief of old fashioned Sheykhs and the view of the present writer. The book is here rendered almost literally and every effort has been made to choose befitting language. But the result is not the Glorious Qur'an, that inimitable symphony, the very sounds of which move men to tears and ecstasy. It is only an attempt to present the meaning of the Koran-and peradventure something of the charm-in English. It can never take place of the Qur'an in Arabic, nor is it meant to do so.[1]

قرآن کا ترجمہ ممکن نہیں ہے۔ یہ قدیم طرز کے شیوخ اور زمانہ حال کے قلم کار کی رائے ہے۔ یہاں اس کتاب کا تقریباً لفظی ترجمہ کیا گیا، اور اس کے مناسب زبان کے استعمال کی بھرپوری کوشش کی گئی۔ لیکن نتیجے کے طور پر وہ قرآن مجید حاصل نہیں ہوا، جس کا بے نظیر آہنگ اور جس کی آواز ہی انسانوں کے گریہ زار و بے خود کر دیتی ہے۔ یہ قرآن کے معنی کو انگریزی میں پیش کرنے کی ایک کوشش ہے جس کے ساتھ ممکن ہے کہ کچھ قرآن کی دلکشی بھی منتقل ہو جائے۔ تاہم یہ کبھی بھی عربی قرآن کی جگہ نہیں لے سکتا، اور نہ ہی اس کا یہ مقصد ہے۔

---

[1] اے جے آربری: *The Holy Koran: An Introduction with Selection*، لندن: روٹ لیج، 2008، جلد: 2، ص: 13

باب دوم

ترجمہ قرآن میں اختلافات: اسباب و عوامل

ترجمہ قرآن میں اختلافات: اسباب و عوامل

متن کی تفہیم میں اختلاف کے اسباب

مصنف کا نظریہ

مسلکی اختلافات

متن کی تفہیم میں اختلاف کے اسباب

ابتدائیہ:

مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق قرآن کریم انسانیت کی طرف بھیجی گئی اللہ کی آخری وحی ہے جو گزشتہ چودہ صدیوں سے دنیا میں اپنے مدعا کے ساتھ قائم ہے۔ مذہبی معتقدات کے علاوہ بھی تاریخی طور پر یہ امر مسلم ہے کہ قرآن نے روز اول جو دعوی کیا تھا وہ آج بھی اسی پر قائم ہے۔ اس کا حرف حرف اپنی جگہ پر اٹل ہے جس میں کسی معمولی سے معمولی تغیر کی نشاندہی نہیں کی جا سکتی[1]۔ قرآن کریم پر ابتدا سے اب تک ان گنت لوگوں نے مختلف زبانوں میں کام کیے ہیں۔ عرب دنیا سے باہر جب اسلام کی اشاعت ہوئی تو مقامی لوگوں کی ضروریات کے پیش نظر قرآن کے مفاہیم و معانی کو دوسری زبانوں میں منتقل کرنے کا آغاز ہوا اور یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ اس سلسلے میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جو قرآن کو سمجھنے کے ساتھ ساتھ اسے ایک برحق کتاب کی حیثیت سے قبول بھی کرتے ہیں۔ جبکہ بعض ایسے لوگ بھی ہیں جو قرآن کو محض ایک کتاب کی حیثیت سے لیتے ہیں اور اسی نظریہ سے اس کے مضامین کی تشریح کرتے ہیں۔ اپنی اس اساسی حیثیت کی بنا پر قرآن مجید اپنے قاری اور مخاطب سے کچھ مطالبات بھی رکھتا ہے کہ اگر ان کی رعایت نہ کی جائے تو قرآن کی ترجمانی کا حق ادا نہیں ہو سکتا۔ قرآن اپنے قاری سے پہلی ملاقات ہی میں یہ باور کرانا چاہتا ہے کہ: یہ وہ کتاب ہے جس میں کسی شک کا گزر نہیں[2]۔ قرآن خود کو ایک فیصلہ کن آسمانی صحیفہ کے طور پر کو متعارف کرواتا ہے اور اپنے قاری سے اس اساسی حقیقت پر غیر مشروط ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے۔ قرآن کا اپنے قاری سے یہ مطالبہ ہے کہ اس کی آیتوں پر غور کیا جائے[3]۔ اس سلسلہ میں قرآن آثار فطرت، کون و فساد کے انقلابات اور کائنات کے نظم میں پائی جانے والی ہمواریوں کی جانب اپنے قاری کی توجہ مبذول کرتا ہے۔ قرآن کا انداز بیان ایسے مقامات پر بہت سادہ اور عام فہم ہے۔ ایسے موقع پر قرآن اپنے بیان کو فصاحت و بلاغت کے اس معیار پر پیش کرتا ہے جو معمولی سوجھ بوجھ رکھنے والے کی سمجھ میں آجائے، ایسی آیات اغلاق سے پاک اور اپنے مدعا کو دوٹوک انداز میں بیان کرتی ہیں۔ ان جیسی آیتوں پر غور کرنے والوں کو قرآن اولاً دو گروہوں میں تقسیم کرتا ہے ایک مومن یعنی تسلیم کرنے والے دوسرے کافر یعنی انکار کرنے والے۔ اس کے بعد قرآن دوسرے گروہ کو اگرچہ اپنی تعلیمات کا مکلف تو قرار دیتا ہے تاہم انھیں

[1] إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ [ہم نے الذکر یعنی قرآن کو نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔] سورہ الحجر، آیت: 9

[2] ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ [سورہ البقرہ، آیت: 2]

[3] أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا [کیا وہ قرآن میں غور و فکر نہیں کرتے؟ اگر یہ اللہ کے علاوہ کسی اور کی جانب سے ہوتا تو وہ اس میں بہت سے تضادات پاتے۔] سورہ النساء، آیت: 82

مخاطب نہیں بناتا۔ کیونکہ قرآن کی اساسی اور اجمالی دعوت کا انکار کرنے کے بعد اس کے تفصیلی اسرار و حکم میں غواصی نتیجہ خیز نہیں ہو گی۔ البتہ جو لوگ قرآن کی صداقت پر ایمان لے آتے ہیں قرآن ان کے سامنے زندگی سے متعلق ہدایات پر مشتمل ایک جامع اور تفصیلی دستور حیات پیش کرتا ہے جس سے نظری اور اعتقادی سطح پر روگردانی کی مجال کسی بندۂ مومن میں باقی نہیں رہتی۔ قرآن کی تعلیمات کی روشنی میں رسول خدا کی تشریعی حیثیت طے پاتی ہے اور اسلامی نظام سے متعلق تمام پہلوؤں کے حدود متعین ہوتے ہیں۔ اسلامی نظام میں کتاب اللہ کی حیثیت ایک فیصلہ کن کتاب کی ہے، تاہم اس کتاب میں زندگی کے جملہ مسائل کا تفصیلی حل نہیں بتایا گیا ہے۔ اس مقصد کے لیے قرآن کے احکامات کی رسول اللہ ﷺ کی زبانی تشریح کی گئی ہے جو اسلامی نظام میں سنت کی حیثیت سے معروف ہے۔ قرآن کی طرح اس سنت ثابتہ کی پیروی بھی قرآن کے حکم کے بموجب ضروری ہے[1] اور اسلام کا سواد اعظم ہمیشہ سے اس اصولی موقف کا قائل رہا ہے۔ سوائے چند شذوذ کے اسلامی تاریخ میں یہ مسئلہ کبھی اس طور پر چیلنج نہیں کیا گیا جس سے اس کی فیصلہ کن آئینی حیثیت قابل لحاظ حد تک متاثر ہو سکے۔ جب یہ بات ثابت ہے اور یہ معلوم ہو گیا کہ قرآن کی تشریح کا اولین حق خود رسول خدا کا ہے اور بعد کے مفسرین و شارحین کو انھیں رہنما خطوط پر اپنی کاوشیں جاری رکھنی ہوں گی تو اس بات کی کہیں گنجائش نہیں کہ کوئی شخص قرآن کے کل یا جز کی ایسی تشریح کرے جو اصولی لحاظ سے سنت ثابتہ سے متصادم ہو۔ کیونکہ قرآن و سنت میں تعلق اجمال اور تفصیل کا سا ہے جنھیں ایک دوسرے کے مد مقابل نہیں کھڑا کیا جا سکتا۔ تفسیری اختلافات کے اسباب و عوامل کا جائزہ لیتے ہوئے اس مسلمہ اصول کو مد نظر رکھنا چاہئے تاکہ قرآن کی تشریح کرنے والوں کی صحیح پوزیشن واضح ہو جائے۔

جہاں تک قرآن کے مضامین کی نفس الامری حیثیت کا سوال ہے، تو جاننا چاہئے کہ قرآن دنیا کی عام کتابوں کی طرح محض ایک کتاب یا تصنیف نہیں ہے جسے کسی مصنف نے اپنے ارتقا پذیر اور قابل تغیر علم و تجربے کی روشنی میں ترتیب دیا ہو۔ بلکہ اپنے دعوے کے مطابق یہ ایک ایسی ذات کا کلام ہے جو تمام صفات کمالیہ اور علم حقیقی سے متصف ہے۔ صاحب کلام یعنی خالق کا علم بھی اس نوعیت کا نہیں ہے جو غیر خالق کے علم کی طرح ہوا کرتا ہے۔ خالق کا علم ذاتی، نقائص سے پاک اور اپنی ساخت میں بالکل حقیقی اور مطابق واقعہ ہے۔ ایسے کلام کی تفہیم یا تشریح کے سلسلے میں جس بصیرت، احتیاط اور اہتمام کی ضرورت منطقی طور پر ملحوظ رہنی چاہئے وہ محتاج بیان

---

[1] وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا [اور رسول تمھیں جو کچھ دیں وہ لے لو، اور جس چیز سے منع کریں، اس سے رک جاو۔ سوره الحشر، آیت: 7]

نہیں۔اس سلسلہ میں اہل اسلام ہمیشہ سے بہت محتاط اور چوکنا رہے ہیں۔رسول اللہ ﷺ نے ایک ارشاد میں فرمایا کہ: جو کوئی اس کلام کے بارے میں اپنی رائے سے کوئی بات کہے اس نے غلط کیا اگرچہ اس کی بات درست ہی کیوں نہ نکلے۔[1]

لسانیات کی بحث میں کسی بھی کلام کی تفہیم و تبیین میں شارح کے نظریہ اور اس کے ذوق کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ہر شخص کی اخذ و تعبیر کی صلاحیت جدا جدا ہے اور اسی کے مطابق ایک شارح کسی عبارت یا کلام کو اپنے مطلوبہ فریم میں فٹ کر کے پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔قرآن کریم کے اردو تراجم و تفاسیر میں متن کی تفہیم میں جو اختلافات رونما ہوئے ہیں ان کے اسباب و عوامل کا اگر احاطہ کیا جائے تو وہ درج ذیل عنوانات کے تحت زیر بحث آسکتے ہیں۔

مصنف کا نظریہ:

قرآن کریم کے متن کی تفہیم میں اختلاف کے سلسلے میں قرآن سے متعلق مصنف کے نظریے کو بنیادی طور پر ایک فیصلہ کن عامل قرار دیا جاسکتا ہے۔قرآن کریم کے مترجمین میں جہاں راسخ العقیدہ مسلمان ہیں، وہیں کچھ آزاد خیال حتی کہ کچھ غیر مسلم مترجمین بھی شامل ہیں۔ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا حضرات میں سے ہر ایک کا نظریہ متن کے حوالے سے یکساں نہیں ہو سکتا اور ان میں لازماً اختلاف پایا جائے گا۔اگلے سطور میں ہم بحث کے اسی مرکزی نکتے پر روشنی ڈالیں گے۔غیر مسلم مترجمین کی کاوشوں میں ان کے عقائد و نظریات کی جھلکیاں واضح طور پر محسوس کی جاسکتی ہیں۔مثلاً غیر مسلم حضرات میں جو لوگ مسیحی نظریات کے حامل ہیں ان کے ہاں حضرت مسیح علیہ السلام کے حوالے سے عیسائی دنیا میں رائج محرف نظریات و اقوال کا اثر نمایاں ہے۔ایسا مترجم و شارح اپنی تشریح و تعبیر میں مفیدِ مطلب امور کی وضاحت میں فراخ دلی جبکہ متنازعہ اور مختلف فیہ مقامات میں ایک گونہ پہلو تہی سے کام لے جائے تو کچھ بعید نہیں۔چنانچہ مسیحی مترجمین کی ان کاوشوں کے حوالے سے ڈاکٹر سفیر احمد راہی لکھتے ہیں:

> [برصغیر میں] عیسائیوں نے قرآن کریم کے حوالے سے جو قلمی تحریری کام کیا ہے اس کا مقصد قرآن پاک کے صحیح مترجمین و مفسرین کے مقاصد سے بہت مختلف تھا اور خاصی حد تک نازیبا اور پست مقصد تھا۔پادریوں کی ان

---

[1] مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ. سنن ترمذی، حدیث: 2952

کاوشوں کا مرکزی نقطہ یہی تھا کہ قرآنِ کریم کے منزل من اللہ، کتابِ ہدایت اور خدا کے آخری پیغام ہونے کی بہر صورت [معاذاللہ] تردید کی جائے، اس کی صداقت و تعلیمات پر یقین و عقیدہ کو مسلسل کمزور کیا جائے۔ اس کوشش کے نتیجے میں ان کا خواب شرمندہ تعبیر نہیں ہوا اور ان کے چھاپے ہوئے ترجموں اور تفاسیر قرآن کو مسلمانوں میں کبھی بھی پذیرائی اور قبولِ عام نہیں ہوا۔[1]

عیسائی مترجمین کے تراجم

برصغیر میں مسیحی پادریوں کی جانب سے ترجمۂ قرآن کی پہلی کاوش پرتگالی زبان میں سامنے آئی۔[2] اس کے بعد ڈاکٹر جان گلکرسٹ کی زیرِ نگرانی فورٹ ولیم کالج کی جانب سے بھی قرآن مجید کا ترجمہ کرایا گیا، جس کی تفصیل بعد میں آئے گی۔ اردو زبان میں عیسائی برادری کی جانب سے سب سے پہلا مکمل ترجمہ نیشنل پریس امرتسر سے 1894 میں بعنوان "ترجمہ قرآن بہ اردو زبان" پادری عماد الدین کے ذریعے کیا گیا[3]۔ پادری عماد الدین پہلے مسلمان ہوا کرتے تھے اور اکبر آباد کی مسجد میں امام تھے۔[4] سن 1830ء میں پانی پت کے ایک مسلم گھرانے میں پیدا ہوئے۔ اپنی عمر کے ابتدائی چھبیس برسوں تک وہ مسلمان رہے اور بعد میں مختلف فکری مراحل سے گزر کر سن 1866ء میں عیسائیت کے حلقہ بگوش ہو گئے۔[5] پادری صاحب نے ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مزید تعلیمی مراحل طے کرنے کے لیے مولوی کریم الدین کی طرف اکبر آباد کے لیے سفر کیا۔ اکبر آباد میں انھوں نے کالج میں تعلیم حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ مختلف علماء و صلحاء سے علومِ دین میں بھی استفادہ کیا۔ اکبر آباد میں قیام کے دوران بعض مسیحی حضرات سے میل جول کے نتیجے میں انھیں اسلام کے تئیں شکوک و شبہات لاحق ہوئے جو اسلام سے ارتداد کے سفر کا نقطۂ آغاز ثابت ہوئے۔ وقت کے ساتھ ساتھ ان کے ریب و تذبذب کی کیفیت میں اضافہ ہوا اور وہ اپنی روحانی تسکین کے لیے مختلف قسم کے اعمال کے عادی ہوتے گیے۔ کبھی تصوف کے دامن میں پناہ ڈھونڈی، تو کبھی چلہ کشی اور دیگر وظائف کا سہارا لیا۔ اس تدریجی عمل میں وہ اسلام سے دور اور دور

---

[1] راہی، ڈاکٹر سفیر اختر، **مسیحی اہل قلم کے اردو تراجم و تفاسیر**، سہ ماہی: عالم اسلام اور عیسائیت، جلد 3، شمارہ: 12 [اسلام آباد: 1993]، ص: 4

[2] برکت اللہ، آرچ ڈیکن، **مغلیہ سلطنت اور مسیحیت**، لاہور، پنجاب ریلیجیس بک سوسائیٹی، 1988، ص: 257

[3] حمید اللہ، ڈاکٹر، **القرآن فی کل اللسان**، دکن: ادارہ عالمگیر تحریک قرآن، 1366 ھ، ص: 5-6

[4] عماد الدین، **واقعات عمادیہ**، لاہور: پنجاب ریلیجیس سوسائیٹی، سن اشاعت درج نہیں، ص: 4

[5] عماد الدین، **واقعات عمادیہ**، لاہور: پنجاب ریلیجیس سوسائیٹی، سن اشاعت درج نہیں، ص: 1-11

ہوتے چلے گیے اور بالآخرانھیں اپنی زبان سے یہ اقرار کرنا پڑا کہ : "لیکن میری روح نے آرام نہ پایا، بلکہ دن بدن خود تجربہ کاری کے سبب شریعت محمدی سے متنفر ہونے لگا"[1]۔ بظاہر ارتقا اور دراصل تنزل کے اس سفر کے اگلے مرحلے میں ان کی ملاقات لاہور میں نارمن اسکول لاہور کے ہیڈ ماسٹر مسٹر میکن تاش سے ہوئی۔ پادری صاحب نے ہیڈ ماسٹر صاحب سے اپنے اضطراب کا ذکر کر کے ان سے انجیل پڑھنا شروع کیا اور پھر بعد میں مسٹر تاش کی محنت رنگ لائی اور عماد الدین نے اپنے ہی دین کا ستون ڈھا کر امرتسر کی کلیسا میں پادری رابرٹ کلارک (م1900) کے ہاتھ بپتسمہ لیا۔[2] ان احوال کو ذہن میں رکھتے ہوئے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ پادری صاحب نے جب آخری وحی سے اوب کر ایک محرف مذہب کی جانب تنزل قبول کیا ہوگا تو پھر ان کے ہاتھوں اس وحی کے ترجمے یا ترجمانی کا حق کس حد تک ادا ہو سکتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے قرآن مجید کی تمام سورتوں کی ابتداء میں تسمیہ کا ترجمہ جوڑ دیا، جب کہ قرآن کی سورہ توبہ کی ابتداء میں تسمیہ مذکور نہیں ہوتا اور تمام مسلم مترجمین اس بات کا خیال رکھتے ہیں۔اسی طرح روز اول سے آج تک آیات قرآن کا نمبر آیت کے آخر میں درج ہوتا ہے، جب کہ پادری صاحب نے انجیل کی اتباع میں ہر آیت کے شروع میں آیت نمبر درج کیا ہے۔[3] ترجمے کا نمونہ ملاحظہ ہو:

(۱) الم اس کتاب میں کچھ شک نہیں ہے اہل خوف کے لیے ہدایت ہے (۲) جو ان دیکھے (ان دیکھے) پر ایمان لاتے اور نماز پڑھتے اور جو کچھہ (کچھ) انکو ہم نے دیا اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔[4]

مسیحی دنیا کی طرف سے قرآن مجید کا دوسرا ترجمہ پادری احمد شاہ کے ذریعے کیا گیا۔ چنانچہ مترجم موصوف ابتدائی مضمون بعنوان "التماس" میں لکھتے ہیں "مسیحیوں کی طرف سے اردو زبان میں یہ قرآن کا دوسرا ترجمہ ہے۔"[5] موصوف نے سن 1915 میں یہ ترجمہ کیا جو کہ زمانہ پریس کانپور سے شائع ہوا[6]۔ پادری احمد شاہ نے اس ترجمہ کو عیسائیوں کی طرف سے مسلمانوں کے لیے ایک تحفہ قرار دیا ہے۔[7] اس ترجمہ میں انجیل کا طرز اپنایا گیا ہے اور اس میں متن قرآنی کے بغیر صرف قرآن کے ترجمے پر اکتفا کیا گیا ہے۔

---

[1] عماد الدین، ایضا، ص: 10

[2] امداد صابری، **فرنگیوں کا جال**، ناشر: مہدیان، دہلی: علی محمد شیر، 1979، ص: 161-164

[3] اسد اللہ، ڈاکٹر ساجد، **برصغیر میں غیر مسلم اہل قلم کے بزبان اردو تراجم و تفاسیر قرآنی**، فیصل آباد: **شش ماہی ایقان**، جلد 1، شمارہ 1، دسمبر 2018، ص: 28

[4] عماد الدین، ترجمہ قرآن بہ اردو زبان، ص: 60، بحوالہ: اسد اللہ، ڈاکٹر ساجد

[5] احمد شاہ، پادری، **ترجمۃ القرآن**، کانپور: زمانہ پریس، 1915 "التماس"

[6] ایضا، "التماس"

[7] ایضا، "التماس"

پادری احمد شاہ نے یہ ترجمہ مسیحی مبلغین کی سہولت کے لیے کیا تھا۔[1] ان کے خیال میں مسلم مترجمین کے تراجم میں مسلکی جانب داری پائی جاتی تھی۔ پادری احمد شاہ کا یہ ترجمہ اپنے ظاہری و معنوی نقائص کی بنا پر خاطر خواہ پذیرائی نہ حاصل کر سکا۔ پادری احمد شاہ پہلے مسلمان تھے پھر عیسائی ہوئے اور باضابطہ عیسائیت کی تبلیغی مساعی میں ایک سر گرم رکن کی حیثیت سے کام کرتے رہے۔ انھیں عیسائی مشنریوں، کمیٹیوں کی رکنیت بھی حاصل رہی اور انھوں نے مختلف عیسائی پادریوں کے ساتھ مسیحیت کی تبلیغ کے لیے تعاون بھی کیا[2]۔ اگلے سطور میں ہم پادری احمد شاہ کے ترجمہ قرآن میں سے بعض نمونے اور ان پر تنقید پیش کرتے ہیں۔

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ [البقرہ، آیت: 285]

رسول اس شئے پر ایمان لایا جو اسکے رب کی طرف سے ہم پر نازل ہوئی۔

اعتقاد رکھتے ہیں رسول (ﷺ) اس چیز کا جو ان کے پاس ان کے رب کی طرف سے نازل کی گئی اور مومنین بھی۔ [مولانا تھانوی]

رسول ایمان لایا اس پر جو اس کے رب کے پاس سے اس پر اترا اور ایمان والے [مولانا احمد رضا]

درج بالا مثال میں مترجم نے متعدد غلطیاں کی ہیں۔ اس میں اولاً بما انزل الیہ من ربہ کا ترجمہ غلط کیا گیا جو ترجمہ کی حد سے نکل کر تحریف میں داخل ہو چکا ہے۔ مولانا تھانوی اور مولانا احمد رضا کے ترجمہ میں بس الفاظ اور صیغے کا فرق ہے۔ دونوں کے مفہوم میں کوئی جوہری فرق نہیں ہے۔ پادری صاحب کے ترجمہ میں الیہ کا ترجمہ " ہم پر" کیا گیا ہے جو کہ قطعاً غلط ہے، کیونکہ عربی زبان میں "ہ" واحد مذکر غائب کی ضمیر ہے، نہ کہ جمع متکلم کی۔ اس لفظی غلطی کے پس پردہ یہ معنوی خرابی مضمر ہے کہ اس کی رو سے معاذ اللہ قرآن کا نزول رسول کی جانب منسوب کرنے کے بجائے اپنی جانب منسوب کر لیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی تعبیر اختیار کرنے کی جرأت کوئی ایسا شخص نہیں کر سکتا جو نبوت محمدی کو آخری اور دائمی نبوت کی حیثیت سے تسلیم کرتا ہو۔ نبوت محمدی کی دائمی حیثیت کو

---

[1] ایضا، "التماس"

[2] پادری احمد شاہ نے اسلام سے عیسائیت قبول کرنے کا تذکرہ کہیں نہیں کیا ہے۔ البتہ مولانا عثمان فارقلیط سے ان کے مناظرے ہوئے جس کا مولانا کے حالات لکھتے ہوئے امداد صابری نے کیا ہے: "احمد مسیح جو نابینا تھے اور حافظ قرآن بھی تھے اور مسلمان سے عیسائی ہوئَ تھے، وہ مولانا موصوف کے مدلل جواب کے بعد خاموش ہو جاتا تھا۔ مناظرے کے بعد کہتا تھا کہ مولانا میں اب بھی مسلمان ہوں۔ پیٹ بھرتا ہوں، مجبورا عیسائی بنا ہوں۔" امداد صابری، **فرنگیوں کا جال**، دہلی: علی محمد شیر میوات، 1979، ص: 428

تسلیم کرنا اسلامی عقیدہ کا بنیادی جز و ہے۔ ملت اسلامیہ کی پوری تاریخ میں محمد ﷺ کے بعد کسی درجہ میں بھی امکان نبوت کو برداشت نہیں کیا گیا ہے۔ تاہم قادیانی گروہ کا کوئی فرد جب اس مسئلے پر روشنی ڈالے گا تو اپنے مرکزی خیال کی بنا پر وہ متعلقہ مقامات کی ایسی تعبیر اختیار کرے گا جس میں اس کے مزعومہ عقائد کی گنجائش نکل سکے۔

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ [الفاتحہ، آیت: 7]

ہان اون کی راہ جن پر تو نے فضل کیا، نہ اون کی راہ پر جن پر تیرا غضب ہوا یا جو بھٹک گیے۔

رستہ ان لوگوں کا جن پر آپ نے انعام فرمایا ہے نہ رستہ ان لوگوں کا جن پر آپ کا غضب کیا گیا اور نہ ان لوگوں کا جو رستہ سے گم ہو گیے۔ [مولانا تھانوی]

رستہ ان کا جن پر تو نے احسان کیا، نہ ان کا جن پر غضب ہوا اور نہ بہکے ہوؤں کا۔ [کنزالایمان از احمد رضا]

اس آیت کے ترجمہ میں پادری احمد شاہ نے ولا الضالین کے 'و' کا ترجمہ "اور" کے بجائے "یا" سے کیا ہے جبکہ یہاں عطف کی رعایت میں "اور" سے ترجمہ کیا جانا چاہئے تھا۔ آیت میں الضالین (گم کردہ راہ) کا عطف المغضوب علیھم پر ہے جس کی رو سے یہ دونوں گروہ علیحدہ علیحدہ مراد لیے گیے ہیں۔ پادری صاحب کے ترجمہ سے ان دونوں گروہوں کا علیحدہ وجود مشتبہ ہو جاتا ہے اور الضالین اور المغضوب علیھم میں من وجہ یکجائی پیدا ہو گئی ہے۔ چونکہ مترجم جس گروہ کی نمائندگی کر رہے ہیں یہاں الضالین کا مصداق وہی گروہ ہے اس لیے یہ احتمال بے جا نہ ہو گا کہ مترجم نے نصاری پر سے الضالین کے اطلاق کو ختم کرنے کی غرض سے ایسا ترجمہ کیا ہو۔

پادری احمد شاہ نے اپنے ترجمہ کے آغاز میں جن امور کی رعایت کا ارادہ ظاہر کیا تھا انھیں بھی وہ ملحوظ خاطر نہیں رکھ سکے ہیں۔ ان کے بقول وہ ترجمہ میں بیرونی الفاظ کی آمیزش نہیں کرنا چاہتے تھے۔ زبان کو بامحاورہ رکھنے کے ساتھ ساتھ پادری احمد شاہ عربی الفاظ کی ترتیب بھی قائم رکھنا چاہتے تھے۔ ترجمہ کو تعصب سے پاک اور ذاتی رائے سے مبرا رکھنا چاہتے تھے۔[1] تاہم پادری احمد شاہ نے ترجمہ

[1] احمد شاہ، پادری، **ترجمۃ القرآن**، کانپور: زمانہ پریس، 1915 "التماس"

میں جابجاایسی فاش غلطیاں کیں ہیں جن سے ان کے نظریات واہلیت کا نقص طشت از بام ہو جاتا ہے۔پادری احمد شاہ کے ترجمہ میں متن کے بغیر صرف ترجمہ پر انحصار کر کے متن قرآنی کے اس تقدس کو گویا فراموش کر دیا گیا ہے جس کی توقع اس وقت کسی مسلم مترجم سے نہیں کی جاسکتی۔

مسیحی مترجمین قرآن میں تیسرا معروف نام پادری جے علی بخش کا ہے۔پادری جے علی کا ترجمہ مرکنٹائل پریس لاہور سے 1935ء میں شائع ہوا۔اس ترجمہ کے صفحات کی تعداد 275 ہیں۔اس ترجمہ میں مکی سورتوں اور آیتوں کی زمانی تقسیم کے لحاظ سے روشنی ڈالی گئی ہے۔اس مقالے کے پہلے باب میں تفصیل کے ساتھ تفہیم قرآن کے مآخذ پر روشنی ڈالی گئی ہے اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ مفسرین کے نزدیک تفسیر قرآن کے باب میں اسرائیلی روایات کی کیا حیثیت ہے اور کن شرائط کے ساتھ ان کو قبول کیا جائے گا۔لیکن پادری جے علی بخش صاحب نے بطور کلیہ یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ قرآن فہمی کے لیے انجیل کا فہم علی الاطلاق لازم ہے۔موصوف یہ دعوی بھی کرتے ہیں کہ کتب سماوی کو نظر انداز کرنے کی بنا پر اہل اسلام قرآن کے حقیقی معنوں سے نابلد رہ گیے ہیں۔اور پادری صاحب کی کوشش کا ہدف بھی دراصل مسلمانوں کو قرآن سمجھا کر عیسائی اور مسلم دنیا کے بیچ حائل خلیج کو پاٹنا ہے۔ملاحظہ ہو اقتباس:

> قرآن کی تشریح وتفسیر میں کتب سماوی کو نظر انداز کر کے احادیث نبوی کی الجھن میں پڑنے کی وجہ سے اہل اسلام قرآن کا حقیقی مطلب سمجھنے سے قاصر رہے۔۔۔اس [تفسیر] کے ذریعہ اہل اسلام قرآن کو سمجھنے کی خاطر دیگر کتب سماوی کا مطالعہ زیادہ ذوق وشوق سے کرنے لگیں گے اور یوں مسلمانوں اور مسیحیوں میں جو جدائی کی خلیج ہے وہ عبور ہو سکے گی۔[1]

پادری جے علی بخش نے ترجمہ قرآن میں بہت سی جگہوں پر بے اصولی کی ہے۔چنانچہ سورہ التین کی ابتدائی آیت کا ترجمہ انھوں نے کچھ اس طرح کیا ہے: "انجیر پر غور کرو" والتین میں "و" علمائے اسلام کی متفقہ رائے کے مطابق قسمیہ ہے[2]، لیکن پادری صاحب کی دانست میں یہاں "و" کو قسمیہ قرار دینا بہتر نہیں ہے۔چنانچہ کہتے ہیں: "اگر یہاں بجائے قسم کھانے کے "غور کرو" ترجمہ کریں

---

[1] پادری، جے علی بخش، **تفسیر قرآن**، لاہور، مرکنٹائل پریس، 1935، ص: 1-2

[2] زمخشری، ابوالقاسم جار اللہ، **تفسیرالکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التاویل**، بیروت: دار المعرفۃ، 2009، ص: 1211

بہتر ہو گا انجیر پر غور کرو۔"[1] لیکن عربی زبان کے ماہرین جانتے ہیں کہ یہاں "غور کرو" کے لئے آیت میں کوئی لفظ موجود ہی نہیں ہے۔

اسی طرح سورہ القلم کی تفسیر میں رقم طراز ہیں:

> جب نون لفظ کے طور پر لکھا جائے تو اس کے معنی دوات کی سیاہی کے ہیں لیکن جب صرف "ن" لکھا جائے تو اس کے معنی سیاہی کے نہیں۔ اس سورہ میں ذوالنون کا ذکر آیا ہے۔ ذوالنون میں نون کے معنی مچھلی کے ہیں مسیحی ایمانداروں کا نشان مچھلی تھا۔ جن دنوں میں مسیحی دین ممنوع قرار دیا گیا تو مسیحیوں نے ایک دوسرے کو پہچاننے کے لیے مچھلی کا نشان قرار دیا۔ مچھلی کے لیے یونانی لفظ (Lxus) ہے اس کے الگ الگ حروف سے مراد یسوع مسیح ابن خدا نجات دہندہ ہیں۔ اس زمانے کے مسیحی اس نشان کو بخوبی سمجھتے تھے لیکن بت پرست مشرکین اس کے معنی سے واقف نہ تھے۔ چونکہ مسلمان مفسرین مسیحی اصطلاحوں سے ناآشنا تھے اس لیے اس لفظ کے معنی سمجھنے سے وہ عاری رہے۔[2]

مذکورہ بالا مثالوں سے قرآن سے متعلق صاحبِ ترجمہ کے نظریات اور علوم قرآنی کے تئیں ان کے رویہ کو محسوس کیا جاسکتا ہے۔ صاحبِ ترجمہ نے سورہ التین کے آغاز ہی میں فنی، علمی اور اعتقادی غلطی کی ہے۔ یہاں "و" کو قسم کے علاوہ استیناف یا کسی جملۂ مقدر کا بدل ماننے کی آخر دلیل کیا ہے؟ یہ تفسیر بالرائے ہی کہلا سکتی ہے جو کہ اہل اسلام میں ایک شنیع اور مذموم چیز خیال کی جاتی ہے۔ "و" کو قسمیہ نہ ماننے کی صورت میں پورے مضمون کا معنی ہی بدل جاتا ہے اور اس میں کئی خرابیاں در آتی ہیں۔ دراصل یہاں جس مضمون کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ انسان جس کو خالق نے احسنِ تقویم پر پیدا کیا ہے اس کے شامت اعمال کی پاداش میں اس کے ہیبت ناک انجام سے خبردار کیا گیا ہے۔ آگے چل کر اس مجموعے سے ایک گروہ کا استثنا کر کے اس کے انجام کی خبر دی گئی ہے اور بالآخر اللہ کے احکم الحاکمین ہونے کا دعوی کیا گیا ہے۔ منکرین قرآن کو الزامی انداز میں اس حقیقت کا قائل کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور مقسم علیہ

---

[1] پادری، جے علی بخش، **تفسیر قرآن**، لاہور، مرکنٹائل پریس، 1935، ص: 81

[2] ایضا، ص: 16-17

کے ذریعہ کلام میں زور پیدا کیا گیا ہے۔اب اگر یہاں "و" کو قسم کے علاوہ کسی اور مفہوم کا حامل قرار دیا جائے تو یہ کلام کی معنویت پر فیصلہ کن اثر ڈالے گا۔اولاً تو اعتقادی لحاظ سے کسی مومن کے لیے اس امر کی گنجائش نہیں کہ وہ اپنے خالق کی قسم کو اپنے مزعومہ معنی پہنا کر توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائلہ [قائل کی مرضی کے برعکس قول کی تشریح] کا ارتکاب کرے۔ثانیاً یہ قواعد زبان کے لحاظ سے بھی غلط ہے کہ کسی کلام کو اس کے حقیقی معنوں سے ہٹا کر اسے ایسے معنی پہنائے جائیں کہ وہ جزوی یا کلی طور پر بے معنی ہو جائے۔

مزید براں سورہ القلم میں بھی موصوف نے نون کو سیاہی کے معنی میں لیا ہے۔ یہاں "ن" حروف مقطعات میں سے ہے [1]۔ قرآن کریم کی تفسیر کرنے والے علماء کے نزدیک حروف مقطعات کے سلسلے میں راجح قول یہی ہے کہ ان کے معانی امت کو نہیں بتائے گئے ہیں۔[2] امت میں متداول تراجم و تفاسیر میں یہی رائے اختیار کی گئی ہے اور ترجمہ کرتے ہوئے مترجم نے ان حروف کو من و عن نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے، ان کا ترجمہ نہیں کیا۔ مگر پادری صاحب نے اس مقام پر ایک من گھڑت نکتہ پیدا کیا ہے جو ایک اسلام پسند مفسر سے متوقع نہ ہوتا۔ ایسی کوشش سراسر اندھیرے میں تیر اندازی کے مترادف ہے کہ جن معانی کی تشریح خود رسول خدا سے منقول نہیں ہے قرآن کی تشریح کرتے ہوئے ان مقامات پر اپنی من مانی کی جائے۔ اس پر مستزاد یہ کہ نون کو ذوالنون کے معنی میں لیکر اس سے مچھلی مراد لی گئی۔ قطع نظر اس سے کہ یہاں اس معنی کی طرف التفات کی گنجائش ہے بھی یا نہیں۔ ترجمہ نگار نے مسلم مترجمین سے یہ شکوہ بھی کیا ہے کہ یہ لوگ مسیحی اصطلاحوں سے ناواقفیت کی بنا پر اس لفظ کو سمجھنے سے قاصر رہے۔ یہ بات بڑی عجیب معلوم ہوتی ہے۔ درج بالا تینوں مسیحی مترجموں کی کاوشوں میں قرآن سے متعلق ترجمہ نگار کے خیالات، عربی زبان سے ان کی واقفیت، قرآنی علوم اور اس کے مزاج سے ناواقفیت کے حوالے سے جا بجا ایسے نمونے موجود ہیں جنھیں ایک قاری پہلی نظر میں محسوس کر سکتا ہے۔ صاحبِ ترجمہ نے تفسیر کی عام اور مقبول روش سے ہٹ کر کئی ایک جدتیں اپنائی ہیں، خواہ مقطعات کا ترجمہ ہو یا مسیحیت سے

---

[1] علامہ جلال الدین محلی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ن آحد حروف الهجاء، الله اعلم بمراده بہ۔ [ن ایک حرف تہجی ہے جس کی مراد اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔] دیکھیے: سیوطی، عبد الرحمن جلال الدین ابن ابو بکر، محلی، جلال الدین محمد ابن احمد، **تفسیر الجلالین**، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، ص: 539

[2] سورتوں کی ابتدا میں واقع ہونے والے حروف مقطعات کے سلسلے میں ابن کثیر کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں مفسرین کا اختلاف ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان کے معانی اللہ نے چھپا لیے، چنانچہ یہ حضرات ان کے معانی کو اللہ کے علم کے حوالے کر دیتے ہیں۔ اس گروہ میں ابو بکر، عمر، عثمان، علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم کے علاوہ زمانہ ما بعد کے علماء میں شعبی، سفیان ثوری، ربیع ابن خیثم وغیرہ ہیں۔ ابو حاتم ابن حبان کا پسندیدہ مسلک یہی ہے۔ دوسرے گروہ نے ان حروف کی تفسیر کی ہے، بعض نے ان کو متعلقہ سورتوں کا نام قرار دیا ہے، بعض نے ان کو قرآن کا نام قرار دیا ہے، جب کہ بعض نے ان کو اللہ کے اسماء میں شمار کیا ہے۔ لیکن پادری موصوف کی طرح کسی نے ان حروف کے واضح معانی نہیں بتائے ہیں۔ دیکھیے: **تفسیر ابن کثیر**، ص: 157

متعلق مسائل میں ایک گونہ جانب داری کا مسئلہ ہو، مترجم نے قرآن کی تشریح میں اپنے مزعومہ خیالات کو جگہ دی ہے۔ مذکورہ دونوں ترجموں میں متن کی تفہیم میں اختلافات کے جو نمونے موجود ہیں وہ راست طور پر ترجمہ نگار کی کتاب اللہ کے تئیں تساہل اور عدم اہتمام کا غماز ہے۔

سر سید کا ترجمہ قرآن اور اس کا پس منظر

علی گڑھ تحریک کے بانی اور بر صغیر میں عظیم تعلیمی تحریک برپا کرنے والے سید احمد خان بھی قرآن کریم کا ترجمہ کرنے والوں میں شامل ہیں۔ موصوف نے تفسیر القرآن کے نام سے ایک تفسیر لکھی جو سورہ فاتحہ سے سورہ بنی اسرائیل تک کل چھ جلدوں پر مشتمل ہے۔اس کی پہلی جلد 1297ھ میں شائع ہوئی۔ان کی وفات تک کل چھ جلدیں شائع ہو پائی تھیں جو شروع سے سورہ بنی اسرائیل تک کا احاطہ کرتی ہیں۔ جب ان کی وفات ہوئی تو اس وقت ساتویں جلد بھی تیار ہو چکی تھی، لیکن شائع نہ ہو سکی تھی[1]۔اور وفات کے بعد ساتویں جلد شائع ہوئی۔ یہ تفسیر ان کی زندگی میں ہی علی گڑھ سے شائع ہوئی اور ساتویں جلد سورہ کہف سے طٰہ تک ان کے وصال کے بعد شائع ہوئی۔[2] سر سید کے اس کارنامے کا محرک وہ حالات تھے جن میں انھوں نے آنکھ کھولی تھی اور اس تفسیر کے مزاج اور منہاج میں اس ماحول سے متاثر ان کی ذہنیت کا پورا پورا عکس موجود ہے۔ان کی تفسیر کا جائزہ لینے سے پیشتر ہمیں ان حالات پر ایک نظر ڈالنی چاہئے جو ان کے زمانے میں عالم اسلام خصوصاً بر صغیر کے مسلمانوں پر مسلط تھے۔ اسلامی مملکتوں کے زوال اور سقوط کے بعد مسلمان جس احساس کمتری، کسل مندی اور کم ہمتی کا شکار ہوئے سر سید اس سے بہت دل برداشتہ ہو چکے تھے۔ان کے خیال میں ترقی کی راہیں مسلمانوں پر بند ہو چکی تھیں اور مسلمان جب تک اپنے قدیم سرمایہ میں جدت کے عناصر نہ شامل کر دیں اس وقت تک ان کی ترقی ناممکن تھی۔ مسلمان میدان کھو چکے تھے اور اس زمینی تبدیلی کے گہرے اثرات نے ان کی نفسیات کو شکست خوردہ بنا دیا تھا۔ سر سید ان حالات سے گلو خلاصی کے لیے وقت کے تیز دھارے سے مفاہمت کرنے پر آمادہ تھے۔انھیں روایتی علماء سے بھی شکوہ تھا جن کے نزدیک دین کے اصولی اور اساسی عقائد و نظریات میں کسی قسم کے ترمیم یا حک و فک کی گنجائش نہیں تھی۔ سر سید اس استقامت کو ترقی کی راہ میں مانع سمجھتے تھے۔ وہ جدید حالات میں جدید ذہن کی تسکین کے لیے ایک ایسی راہ نکالنے کے خواہش مند تھے جس میں

[1] حالی، خواجہ الطاف حسین: **حیات جاوید**، دہلی: انجمن ترقی اردو (ہند)، 1939، (طبع جدید)، جلد دوم، ص: 191

[2] شرف الدین، عبد الحکیم، ڈاکٹر صالحہ: **قرآن حکیم کے اردو تراجم: تاریخ، تعارف، تبصرہ، تقابلی جائزہ**، کراچی: قدیمی کتب خانہ، 1981، ص: 390

اس وقت کی موجودہ ترقی کا انطباق ممکن ہو۔ سر سید کی اس ذہنیت کی عکاسی ان کی تحریروں میں بہت نمایاں ہے[1]۔ انھوں نے جنت و دوزخ، فرشتے وغیرہ جیسے بہت سی چیزوں سے متعلق امت کی مقبول عام روش سے ہٹ کر تفردات اختیار کیے۔[2] ان کی دانست میں روایتی علماء کے طریقۂ تعبیر اور فہم متوارث میں ایسے نقائص تھے جو بلا ترمیم ترقی کے نئے سانچے میں فٹ نہیں بیٹھتے تھے۔ چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ "جن مجموعہ مسائل واحکام واعتقادات پر فی زماننا اسلام کا لفظ اطلاق کیا جاتا ہے وہ یقینا مغربی علوم کے مقابلے قائم نہیں رہ سکتا۔"[3] ان ہی محرکات کے زیر اثر سر سید نے اپنے قلم کی طاقت کا استعمال کیا اور اپنی نثر کے ذریعے اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ سر سید کے اعصاب پر مغرب اور مغرب کے فکر و فلسفہ کا تسلط اتنا راسخ تھا کہ وہ غالباً ایک مصلح ہونے کے باوجود مغرب کی تنقید پر خود کو آمادہ کرنے کے بجائے اسلام کے اٹل نظریات سے الجھ بیٹھے۔ چنانچہ خواجہ الطاف حسین حالی جنھیں سر سید سے گہرا اعتقاد تھا لکھتے ہیں: "سر سید نے اس تفسیر میں جابجا ٹھوکریں کھائی ہیں اور بعض بعض مقامات پر ان سے نہایت رکیک لغزشیں ہوئی ہیں۔"[4] سر سید نے بلاشبہ تعلیمی میدان میں ایک عظیم الشان انقلاب برپا کیا اور اپنی تحریک کو مسلم قوم میں مقبول کرانے میں وہ کامیاب بھی کہلاتے ہیں۔ مگر ان کی اصلاحی تحریک میں اس خود اعتمادی کا خلا محسوس ہوتا ہے جس کے ہوتے ہوئے انسان پر طوفانی لہروں میں ایک متعین ہدف کی جانب تیرنے کے بجائے سیلاب کے تھپیڑوں میں بہنے کی نوبت بھی آجاتی ہے۔ ان کے افکار کے مطالعہ سے ایک ناقد کو یہ اندازہ بہ آسانی ہو جاتا ہے کہ ان کے ہاں 'تغیر' اور جدت کا رجحان متانت اور استقامت کے عنصر پر غالب ہے۔ وہ حالات کے جمود کا بہت شکوہ کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ مشرقی اقوام پر گفتگو کرتے ہوئے مغربی اقوام میں بھی جمود کے اندیشوں کا اظہار کرتے ہیں۔ ان کے بقول اگر مغربی اقوام بھی اپنے احوال میں غور و خوض اور تبدیلی سے گریزاں ہوں تو ان کا انجام بھی مشرقیوں سے کچھ مختلف نہ ہوگا۔

دین و مذہب کے باب میں سر سید کا مطمح نظر بہت مبہم اور اجمالی ہے۔ مذہب، خصوصاً مذہب اسلام جس ہمہ گیری کا متقاضی ہے سر سید اسے تسلیم کرنے میں کسی قدر متامل ہیں۔ بلکہ اس سلسلہ میں وہ مذہب کو ایک بسیط اور ٹھیٹ عقیدہ کے طور پر قبول کرنے کے خواہاں ہیں اس طور پر کہ فرد پر زندگی کے عملی میدانوں میں مذہب کی گرفت ڈھیلی اور سمٹ کر رہ گئی ہے۔ چنانچہ وہ متقدیم و متاخرین مفسرین کے درمیان تفسیر قرآن کے متفقہ مآخذ کو بروئے کار لانے کے بجائے سرف "فہم قرآن بذریعہ قرآن" کے اصول کو اپناتے

---

[1] سر سید احمد خان، تفسیر القران،ص 22-23
[2] سر سید احمد خان، تفسیر القران،ص 52-53
[3] حالی، خواجہ الطاف حسین: **حیات جاوید**، حصہ اول، ص: 198
[4] ایضا: حصہ اول، ص: 204

ہیں۔ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ نے نبی ﷺ پر فرشتہ جبریل کے توسط سے قرآن نازل نہیں کیا، بلکہ آپ کے قلب پر لفظ و معنی کے ساتھ ملکہ نبوت کے ذریعے القاء فرمایااور اسی ملکہ نبوت کو روح الامین سے تعبیر کیا گیا ہے۔[1] اس مطمح نظر اور رجحان کے ساتھ جب سر سید نے قرآن کی تفسیر کی تو لازماً اس میں وہ ڈھب اپنایا گیا جو تفسیر قرآن کے اصولوں اور مسلم معاشرے کے اجتماعی ضمیر میں کہیں کھپ نہیں سکتا تھا۔ سر سید کے کی تفسیر سے ایک مثال ملاحظہ ہو:

قرآن کریم میں جنگ بدر کے واقعہ کا اللہ پاک نے اس طرح کیا ہے:

ولقد نصر کم اللہ ببدر وانتم اذلۃ (سورۂ آل عمران، آیت: 123)

جنگ بدر میں اللہ تعالی نے عین اس وقت تمھاری مدد فرمائی تھی جب کہ تم نہایت گری ہوئی حالت میں تھے۔ اس لیے اللہ ہی سے ڈرو! (نہ کسی اور سے) تاکہ تمھیں شکر گزاری کی توفیق ہو۔

سر سید اس آیت کے ضمن میں فرماتے ہیں:

بڑا مسئلہ بحث طلب اس آیت میں فرشتوں کا لڑائی میں دشمنوں سے لڑنے کے لیے اترنا ہے، میں اس بات کا بالکل منکر ہوں، مجھے یقین ہے کہ کوئی فرشتہ لڑنے کو سپاہی بن کر یا گھوڑے پر چڑھ کر نہیں آیا۔ مجھ کو یہ بھی یقین ہے کہ قرآن مجید سے بھی ان جنگ جو فرشتوں کا اترنا ثابت نہیں ہے، مگر تمام مسلمانوں کا اعتقاد اس کے بر خلاف ہے۔ وہ یقین کرتے ہیں کہ در حقیقت فرشتوں کا رسالہ لڑنے کو اترا تھا، وہ نادانی سے یہ بھی کہتے ہیں کہ فرشتوں کا لڑائی کے لیے اترنا منصوص ہے اور اس سے انکار قرآن کا انکار ہے، مگر ان کا یہ خیال محض غلط ہے۔[2]

سید صاحب نے اس آیت کی تفسیر میں فرشتوں کے نزول کا نہ صرف انکار کیا ہے بلکہ ایسا خیال رکھنے والوں کی تغلیط بھی کی ہے۔ وہ اپنی تفسیر میں جابجا ایسے خیالات کا اظہار کرتے ہیں جو ان کے طرز فکر کی نمائندگی کرتے ہیں۔ دراصل سر سید صاحب نے قرآن کی تفسیر میں عقل و نقل کی معارضت کی صورت میں میں عقل کو غالب رکھنے کا رجحان ظاہر کیا ہے۔ چنانچہ اپنے اصول تفسیر بیان کرتے ہوئے

---

[1] خان، سید احمد، **تحریر فی اصول التفسیر**، مشمولہ تفسیر القرآن الکریم، لاہور: رفاہ عام پریس، جلد اول، ص: 2-3

[2] سید احمد خان، تفسیر القرآن، ص 440

وہ لکھتے ہیں۔ "یہ بات دیکھنی لازم ہے کہ جو معنی اس لفظ کے قرار دیے گئے ہیں اس پر کوئی عقلی معارضہ بھی ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ معنی اس کے صحیح نہ ہوں گے"۔[1] تفسیر قرآن میں اس رجحان کو اپنانے کے پیچھے ممکنہ طور پر یہ سبب بھی ہو سکتا ہے کہ ان کے نزدیک نیچر کا تصور ایک کلیدی نکتہ ہے، وہ دینیات کی بہت سی چیزوں پر اظہار خیال کرتے ہوئے اپنے تصور نیچر کی رعایت ضرور کرتے ہیں۔ وہ نیچر کو اس حد تک اہمیت دیے ہوئے ہیں گویا وہ کوئی اٹل پیمانہ ہو جس کی خراد پر دوسری چیزوں کو کسا جا سکے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

> موجودات عالم اور مصنوعات کائنات کی نسبت جو کچھ خدا نے قرآن مجید میں کہا ہے وہ سب ہو بہو یا بحیثیت من الحیثیات مطابق واقع ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کا قول اس کی مصنوعات کے مخالف ہو یا مصنوعات اس کے قول کی مخالف ہوں۔ بعض جگہ ہم نے قول کو ورڈ آف گاڑ اور اس کی مصنوعات کو ورک آف گاڈ سے تعبیر کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ ورڈ آگ گاڈ اور ورک آف گاڈ دونوں کا متحد ہونا لازم ہے۔ اگر ورڈ ورک کے کسی حیثیت سے مطابق نہیں ہے تو ایسا ورڈ ورڈ آف گاڈ نہیں ہو سکتا۔[2]

سر سید نے اپنے اصول میں نیچر اور مذہب کو بالکل یکساں حیثیت دے دی ہے۔ چنانچہ اپنے اسی اصول کی بنیاد پر انھوں نے معجزات، فرشتہ، جنت و جہنم، عالم آخرت، وحی اور ان تمام مشمولات قرآن پر جمہور علماء سے ہٹ کر ایک جدید نظریہ اپنایا ہے۔ مگر ان کی اس بات میں کوئی گہرائی نہیں ہے۔ یہ معلوم ہے کہ خدا نے مذہب کو انسانیت کی ہدایت کے لیے ایک مافوق الفطرت نظام ترسیل کے تحت وحی کے ذریعہ لوگوں تک پہنچایا۔ جس چیز کو سر سید یہاں مذہب سے تعبیر کر رہے ہیں وہ خدا کا کلام ہی ہے جو قدیم ہے جبکہ نیچر حادث ہے۔ اس بات کو تو خود سر سید بھی تسلیم کرتے ہیں کہ:

> صفات باری عین ذات ہیں اور وہ مثل ذات کے ازلی و ابدی ہیں اور مقتضائے ذات ظہور صفات ہے بأی وجہ کان و بأی شان یکون۔[3]

---

[1] تحریر فی اصول التفسیر، ص: 15
[2] ایضا، ص: 14
[3] تفسیر القرآن ،ص21

جب یہ طے ہو گیا کہ صفات بارہ ازلی وابدی ہیں تو ان صفات پر نیچر کو قیاس کرنا کیسے درست کہلا سکتا ہے جبکہ نیچر نہ ازلی ہے نہ ابدی۔ ممکن ہے سید صاحب نے جس زمانے میں اپنے تصور نیچر پر یہ فاضلانہ اظہار خیال کیا ہو اس وقت اس میں کوئی ندرت یا کشش بھی پائی جاتی ہو، مگر نیچر کے تعلق سے زمانہ مابعد میں جو دریافتیں اور انکشافات ہوئے ان کو دیکھتے ہوئے سید صاحب کی رائے کی کمزوری ظاہر ہے۔ نیچر کی کھوج میں جتنی بھی کوششیں ہوئی اور ہو رہی ہیں وہ ابھی اپنے ارتقا کے مراحل میں ہیں۔ نیچر کا مطالعہ دن بہ دن کائنات میں رونما ہونے والے تغیرات کو طشت از بام کر رہا ہے اور بسا اوقات اس شعبۂ علم کے متاخرین اس کے متقدمین کی تحقیقات کو غلط بھی ثابت کرتے ہیں۔ اس میدان کے ماہرین میں سے کسی نے بھی اپنی تحقیق کو حرف آخر قرار نہیں دیا ہے جس کی بنا پر نیچر کو ایک پیمانہ قرار دیا جا سکے۔ ان چیزوں کو دیکھتے ہوئے سید صاحب کا دعوی جو انھوں نے بہت دو ٹوک انداز میں پیش کیا ہے غلط معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ مذہب جسے وہ خدا کا قول کہتے ہیں وہ تو بہ تمام و کمال ہمارے سامنے ہے مگر نیچر کی پوری حقیقت اس کے حدود، مزاج کیفیات ان چیزوں سے پردہ اٹھنا ابھی باقی ہے۔ چنانچہ قرآن خود کہتا ہے:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ(سورہ فصلت، آیت: 53)

ہم اُنہیں اپنی نشانیاں کائنات میں بھی دکھائیں گے اور خود ان کے اپنے وجود میں بھی، یہاں تک کہ ان پر یہ بات کھل کر سامنے آجائے کہ یہی حق ہے۔

تفہیم القرآن کا جائزہ

تفہیم القرآن مولانا سید ابو الاعلی مودودی کی تفسیر ہے جو چھ ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔ مولانا مودودی ایک جید انشا پرداز، محقق اور جماعت اسلامی نامی ایک تحریک کے بانی اور امیر تھے۔ آپ نے دینی موضوعات پر بہت سی کتابیں لکھی جن میں سے چند کتابیں مثلاً پردہ، سود، اسلامی تہذیب کے اصول و مبادی، دینیات، الجہاد فی الاسلام وغیرہ کو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہے۔ صاحب تفسیر نے اپنی کتاب کے دیباچے میں مقصد تالیف کو بیان کرتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ:

> میں (اس تفسیر کے ذریعے) میں جن لوگوں کی خدمت کرنا چاہتا ہوں وہ اوسط درجے کے تعلیم یافتہ لوگ ہیں جو عربی سے اچھی طرح واقف نہیں ہیں اور علوم قرآن کے وسیع ذخیرے سے استفادہ کرنا جن کے لیے ممکن نہیں ہے۔[1]

موصوف کے پیش نظر وہ متوسط درجہ کے اہل علم ہیں جو عربی زبان میں مطلوبہ مہارت نہ رکھنے کی وجہ سے قرآن کے پیغام تک رسائی نہیں پا سکتے۔ چھ جلدوں پر مشتمل اس تفسیر میں قرآن کے پیغام کو قاری کے دل میں اتارنے کی پوری پوری کوشش کی گئی ہے۔ زبان بہت ڈھلی ہوئی اور شگفتہ استعمال کی گئی ہے۔ اختلافی مسائل پر سیر حاصل بحث بھی اس میں موجود ہے اور تعدد ازدواج[2]، حد زنا[3]، پردہ[4] وغیرہ مسائل کے ضمن میں اسلام پر ہونے والے اعتراضات کا بھی اس میں تعاقب کیا گیا ہے۔ ہر سورہ کے شروع میں اس کے مجموعی مضمون کے ساتھ اس کے ذیلی مباحث اور تاریخی پس منظر کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تفہیم القرآن میں انجیل اور تورات سے بھی جا بجا استدلال کیا گیا ہے اور قرآن کے ساتھ کتب سابقہ کا تقابل کر کے قرآن کی حقانیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

فقہ کے موضوعات پر ائمہ اربعہ کے مسالک پر بھی گفتگو کو شامل کیا گیا ہے اور بعض احادیث کی تشریح میں مفسر کے تفردات بھی موجود ہیں۔ چنانچہ عام مفسرین کا طریق یہ رہا ہے کہ وہ آیات احکام کی تشریح میں اپنے مسلک کو ترجیح دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن مولانا مودودی حنفی مسلک سے وابستگی کے باوجود بسا اوقات مسلک احناف سے اختلاف کرتے ہوئے بھی نظر آتے ہیں۔ چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں:

> میں نہ مسلک اہل حدیث کو اس کی تمام تفصیلات کے ساتھ صحیح سمجھتا ہوں اور نہ حنفیت یا شافعیت ہی کا پابند ہوں۔ لیکن کوئی وجہ نہیں کہ جماعت اسلامی میں جو شریک ہوں ان کا فقہی مسلک لازماً میرے فقہی مسلک کے

---

[1] مودودی، سید ابوالاعلی، **دیباچہ تفہیم القرآن**، جلد اول، لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت، طبع پنجم: 1400ھ، ص: 6

[2] سورہ النساء کی آیت 3 کے ضمن میں تعدد ازواج کے حوالے سے لکھتے ہیں: "اگر اس کی اجازت نہ ہو تو پھر وہ لوگ جو ایک عورت پر قانع نہیں ہو سکتے، حصار نکاح سے باہر صنفی بدامنی پھیلانے لگتے ہیں جس کے نقصانات تمدن و اخلاق کے لِئے اس سے بہت زیادہ ہیں جو تعداد ازواج سے پہنچ سکتے ہیں۔" اس کے بعد مصنف نے اس مسئلے پر مزید تفصیل کے لئے اپنی کتاب "سنت کی آئینی حیثیت" کا حوالہ بھی دیا ہے۔ دیکھیے: **تفہیم القرآن**، جلد اول، ص: 321-322

[3] سورہ نور کی ابتدائی آیات کے ضمن میں دیگر تہذیبوں کی بہ نسبت اسلام کے حد زنا کی حکمت اور معقولیت پر تفصیلی بحث کے لئے ملاحظہ ہو **تفہیم القرآن**، جلد سوم، ص: 342-325

[4] سورہ احزاب کی آیت 33 کے ضمن میں پردے کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے خواتین کے لئے سیاسی اور سماجی سرگرمیوں میں حصہ لینے، مخلوط ماحول میں ملازمت کرنے اور تعلیم حاصل کرنے اور مردانہ ہسپتالوں میں کام کرنے کے مسائل پر بحث کی ہے۔ دیکھیے: **تفہیم القرآن**، جلد چہارم، ص: 89-92، نیز دیکھیے: ص: 131-132

> مطابق یااس کے بالع ہو۔وہ اگر فرقہ بندی کے تعصبات سے پاک رہیں اور حق کو اپنے ہی گروہ میں محدود نہ سمجھیں تو وہ اس جماعت میں رہتے ہوئے اپنے اطمینان کی حد تک حنفی، شافعی، اہل حدیث یا کسی دوسرے فقہی مسلک پر عمل کرنے میں آزاد ہیں۔[1]

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا مودودی کے نزدیک مطالعۂ قرآن تمام نوع کی مسلکی وابستگی سے آزاد ہو کر کرنا چاہیے، تاکہ انسان قرآن کے صحیح مفاہیم تک رسائی کر سکے۔

نبوت اور نزول مسیحؑ کے موضوع پر اس میں دلائل و براہین کی روشنی میں وقیع علمی بحث کی گئی ہے۔ جماعت اسلامی کے حلقوں میں اس کی مقبولیت مسلم اور بدیہی ہے۔اس کے علاوہ عام تعلیم یافتہ طبقے میں بھی اسے قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ مولانا مودودی سے اختلاف کرنے والوں کی نظر میں اس تفسیر میں آیت سے متعلق احادیث کی تفہیم میں ایک نئے معنی کی تشکیل کے ذریعے تفسیر بالرائے سے کام لیا گیا ہے۔اس کی مثال ملاحظہ ہو:

سورہ بقرہ کی آیت 187 میں وقت سحر کے بارے میں بات کی گئی ہے۔[2] مولانا مودودی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

> آج کل لوگ سحری اور افطار دونوں کے معاملہ میں شدت احتیاط کی بناء پر کچھ بے تشدد برتنے لگے ہیں۔ مگر شریعت نے ان دونوں اوقات کی ایسی حد بندی نہیں کی کہ چند سیکنڈ یا چند منٹ ادھر ادھر ہو جانے سے آدمی کا روزہ خراب ہو جاتا ہے۔ سحر میں سیاہی شب سے سپیدہ سحر کا نمودار ہونا اچھی خاصی گنجائش اپنے اندر رکھتا ہے اور ایک شخص کے لئے یہ بالکل صحیح ہے کہ اگر عین طلوع فجر کے وقت اس کی آنکھ کھلی ہو تو جلدی سے اٹھ کر کچھ کھا پی لے۔[3]

مولانا مودودی اپنی اس رائے کی تائید اس حدیث سے کرتے ہیں جس میں کہا گیا ہے:

---

[1] مودودی، سید ابوالاعلی، **تقلید و عدم تقلید**، **ترجمان القرآن**، جولائی، اکتوبر، 1944

[2] وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (کھاؤ اور پیو، یہاں تک کہ سفید دھاگہ تمہارے لئے سیاہ دھاگے سے ظاہر ہو جائے۔)

[3] **تفہیم القرآن**، جلد اول، ص: 187

إِذَا سَمِعَ أَحَدُكُمْ النِّدَاءَ، وَالْاِنَاءُ عَلَى يدِه فَلَايضَعْه حَتَّى يقْضِيَ حَاجَتَه مِنْه[1]

اگر تم سے کوئی شخص سحری کھارہاہواور آزان کی آواز آجائے تو فورا نہ چھوڑدے بلکہ اپنی حاجت بھر کھاپی لے۔[2]

مولانا کی اس تشریح کی مطابق فجر کی اذان کے بعد بھی کچھ کھالینے سے روزہ متاثر نہیں ہوتا، حالانکہ یہ نظریہ جمہور اہل اسلام کے خلاف ہے۔اس جگہ حدیث کی تفہیم میں مولانا سے چوک ہوئی ہے۔دراصل نبی ﷺ کے زمانے میں دو آذانیں ہوا کرتی تھیں۔ ایک تہجد کی اذان، دوسری فجر کی اذان اور جمہور علمائے اسلام کی نظر میں مولانا مودودی کے ذریعے پیش کردہ حدیث میں مذکور اذان سے مراد اذان تہجد ہے، نہ کہ اذقان فجر۔ چنانچہ ایک دوسری حدیث میں عائشہ رضی الل عنہا روایت کرتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ارشاد فرمایا:

لا يمنعكم اذان بلال عن سحور۔ فانه ينادى بليل فكلوا واشربوا حتى تسمع ابن ام مكتوم۔ فانه لا يؤذن حتى يطلع الفجر[3]

بلال کی اذان تمھیں سحر کرنے سے نہ روکے،اس لئے کہ وہ رات کو اذان دیتے ہیں۔ چنانچہ کھاؤاور پیو، یہاں تک کہ تم ابن ام مکتوم کو سن لو۔اس لئے کہ وہ طلوع فجر کے بعد ہی اذان دیتے ہیں۔

اس حدیث سے معلوم ہوتاہے کہ جس اذان پر کھاناپینا جاری رکھنے کا جواز ملتاہے اس سے مراد اذان تہجد ہے، نہ کہ اذان فجر۔

مسلکی اختلافات

برصغیر میں ترجمہ و تفسیر قرآن کا آغاز:

---

[1] **سنن ابی داؤد**، كتاب الصوم، حديث: 22350

[2] **تفهيم القرآن**، جلد اول، ص: 187

[3] **صحيح بخارى**، كتاب الصوم، حديث: 53

اسلام کی عالمگیر اشاعت کے زمانے میں جب اسلامی سلطنت کی حدود میں توسیع ہوئی اور اسلام کا پیغام دنیا کے مختلف گوشوں کے ساتھ ساتھ برصغیر تک پہنچا تب ہی سے اس خطہ میں تفہیم قرآن کا آغاز ہو گیا تھا۔ چنانچہ ترجمہ قرآن کی روایت قریب قریب اتنی ہی قدیم ہے جتنی اشاعت اسلام کی تبلیغی مساعی۔ جب اسلام جزیرۃ العرب سے نکل کر دنیا کے مختلف گوشوں میں پہنچا تو فطری طور پر کتاب اللہ کے متن کی تعلیم کے ساتھ ساتھ اس کے معانی ومفاہیم تک رسائی کا جذبہ لوگوں میں بیدار ہوا۔[1] اس عظیم کام کے لیے اہل علم حضرات نے مختلف معیارات قائم کیے اور اس ضمن میں قابل قدر کارنامہ انجام دیا۔ عرب تاجروں کے ذریعے جب جنوبی ہند میں اسلام آیا تو اسلامی تعلیمات کی تعلیم وتعلم کا آغاز ہوا اور دینی علوم کی ترویج کے ساتھ تفسیر قرآن کی ضرورت بھی محسوس کی گئی ہو گی۔ البتہ ہندستان میں تفسیر کا آغاز متعین طور پر کس وقت ہوا اس کے بارے میں کوئی حتمی بات نہیں کہی جاسکتی۔ لیکن سید سلیمان ندوی نے اپنی کتاب "عرب وہند کے تعلقات" میں ہزار برس پہلے کے ایک ہندی یا سندھی ترجمۂ قرآن کا ذکر کیا ہے جو سن 270ھ میں کشمیر بالا و کشمیر زیریں کے راجہ مہروک کے حکم سے کیا گیا۔ راجہ نے منصورہ [واقع سندھ] کے امیر عبداللہ بن عمر سے کسی ایسے شخص کو بھیجنے کی فرمائش کی جو ہندی میں لوگوں کو اسلام سکھا سکے۔ چنانچہ امیر عبداللہ نے منصورہ کے ایک عراقی نژاد عالم کو بھیج دیا جس کی پرورش ہندوستان میں ہوئی تھی اور وہ بہت سی زبانوں کا ماہر تھا۔ چنانچہ عراقی عالم نے تین برس کی مدت میں قرآن مجید کا ترجمہ کیا۔[2] اس کو برصغیر میں ترجمہ قرآن کی اولین سعی قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں بعد کو جا کر مختلف علماء وصوفیا نے اپنی گراں قدر خدمات انجام دیں جو غیر اردو زبانوں میں تھی۔ ان میں سے بعض نمایاں تفسیر یہ ہیں۔

- تفسیر محمدی از شیخ محمد بن عاشق چڑیا کوٹی[3]
- تفسیر محمدی از شیخ احمد[4]
- مجمع البحرین از شیخ طاہر سندھی[5]
- تفسیر احمدی از ملا جیون[1]

---

[1] ترجمہ قرآن کی روایت کا آغاز عہد صحابہ میں ہی ہو گیا۔ چنانچہ سب سے پہلے سورہ فاتحہ کا ترجمہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ فارسی زبان میں کیا۔ دیکھیے: السرخسی، شمس الائمہ، محمد ابن احمد: **کتاب المبسوط**، بیروت: دار المعرفۃ، 1993، جلد: 1، ص: 37

[2] ندوی، سید سلیمان، بحوالہ **عجائب الہند**، ص: 4، **عرب و ہند کے تعلقات**، اعظم گڑھ، دارالمصنفین شبلی اکیڈمی، 2010، ص: 160

[3] حسنی، عبد الحی، **نزہۃ الخواطر وبہجۃ المسامع والنواظر**، بیروت: دار ابن حزم، 1999، جلد 4، ص: 269

[4] حسنی، عبد الحی، **نزہۃ الخواطر**، جلد: 4، ص: 344

[5] حسنی، عبد الحی، **نزہۃ الخواطر**، جلد: 5، ص: 202-206

چونکہ ہمارا موضوع اردو تراجم قرآن ہے اس لیے ہم محض نمونے کے طور پر ان ہی چند مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں۔ یہاں اتنی بات اور عرض ہے کہ بر صغیر میں علوم اسلامیہ بشمول تفسیر و حدیث کے باب میں جو انضباط اور تنظیم حضرت شاہ ولی اللہ کے بعد دیکھنے کو ملتا ہے وہ پہلے نہیں تھا۔ حضرت شاہ صاحب نے اسلامی علوم کو گویا ایک طرح سے نظامی ہیئت عطا کی جو آگے چل کر ایک مقبول عام نصابی سانچے میں ڈھل گئی۔ چنانچہ شاہ صاحب نے نہ صرف یہ کہ فتح الرحمن کے نام فارسی زبان میں سن 1150ھ [2] میں قرآن مجید کا ترجمہ کیا، بلکہ اصول تفسیر و ترجمے پر کئی ایک مقالے تحریر فرمائے جو بر صغیر میں اصول ترجمہ و تفسیر کے لئے خشت اول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ [3]

اردو میں ترجمۂ قرآن کی روایت:

بر صغیر میں مسلم آبادی سنی اور شیعہ میں منقسم ہے اور سنیوں کی اکثریت مقلد حنفی المسلک رہی ہے جو داخلی طور بر دو بڑے مکاتب فکر دیوبندی اور بریلوی میں تقسیم ہے۔ ان کے علاوہ سنی مسلمانوں کی ایک تعداد اہل حدیث حضرات کی بھی ہے جو خود کو تقلید سے آزاد اور عامل بالحدیث ہونے کا دعوی رکھتے ہیں۔ یہ طبقہ خود کو سلف صالحین کے طریقہ کار کا متبع باور کرا کے سلفی بھی کہلاتا ہے۔ سر دست ہم ان مکاتب فکر کے وجود میں آنے سے قبل ترجمہ قرآن کے تناظر میں بات کر رہے ہیں۔ ان مکاتب فکر کے ظہور سے قبل اردو میں ترجمۂ قرآن کا مسئلہ بنیادی طور پر فارسی زبان کی جگہ اردو کے رواج عام سے پیش آیا۔ قدیم ہندستان کی دفتری زبان فارسی تھی اور اردو کو وہ قبول عام حاصل نہ تھا جس سے اس زبان میں علمی سرمایہ کو منتقل کرنے کی ضرورت محسوس کی جاتی۔ جنوبی ہند کے ساحلوں میں عرب تاجر کی آمد کے بعد سے ہی یہاں اسلامی علوم کی ترویج و اشاعت ہونے لگی تھی اور وقت کے ساتھ ساتھ مقامی

---

[1] حسنی، عبد الحی، **نزهة الخواطر**، جلد: 6، ص: 21-23

[2] ڈاکٹر عبد الحق، **قدیم اردو**، کراچی، کل پاکستان انجمن ترقی اردو، اشاعت اول، 1961، ص: 131

[3] **الفوز الكبير فی اصول التفسير** تفسیر قرآن کے اصول پر شاہ صاحب معروف تصنیف ہے جو آج بھی بر صغیر کے بیشتر مدارس میں شامل نصاب ہے۔ اس کتاب کے اب تک بہت سے تراجم و شروحات آچکی ہیں۔ ان میں ایک اردو ترجمہ مولانا رشید احمد انصاری کے ذریعے کیا گیا ہے، اور ایک اردو شرح مفتی امین احمد پالنپوری، استاد دارالعلوم دیوبند نے لکھی ہے۔ **فتح الخبير بما لا بد من حفظه فی علم التفسير**، شاہ صاحب کی اس تصنیف میں قرآن مجید کے غریب الفاظ کی تشریح کی گئی ہے۔ اس کا اردو ترجمہ مولانا سید محمد مہدی الحسنی اور مولانا حبیب الرحمن صدیقی کاندھلوی نے مشترکہ طور پر کیا۔ دیکھِیے: قاسمی، مفتی عطاء الرحمن [مرتب]، **مجموعہ رسائل امام شاہ ولی اللہ**، جلد دوم، نئی دہلی، شاہ ولی اللہ انسٹی ٹیوٹ، 2013

مقدمہ در قوانین ترجمہ، یہ تصنیف قرآن مجید کے ترجمے کے اصول و ضوابط اور اسالیب سے بحث کرتی ہے۔ شاہ صاحب نے یہ رسالہ ترجمہ قرآن کی تسوید کے دوران تحریر فرمایا۔ اس کا اردو ترجمہ جامعہ ملیہ کے استاد مفتی مشتاق احمد تجاروی نے کیا ہے۔ اس کے علاوہ ترجمہ قرآن کے اصول کے حوالے سے فتح الرحمن کا مقدمہ بھی بے حد اہم ہے جس کا اردو ترجمہ **دیباچہ فتح الرحمن** کے نام سے مفتی مشتاق تجاروی نے ہی کیا ہے۔ دیکھیے: قاسمی، مفتی عطاء الرحمن [مرتب]، **مجموعہ رسائل امام شاہ ولی اللہ**، جلد سوم، نئی دہلی، شاہ ولی اللہ انسٹی ٹیوٹ، 2014

زبانوں میں اسلامی علوم کی تفہیم کے سلسلے چلتے رہے۔صوفیاء اور مصلحین کی کوششیں برابر جاری رہیں اور سلاطین و امراء کی حمایت میں دینی علوم کے حلقوں سے خلق کثیر نے استفادہ کیا۔اول اول مقامی اور علاقائی زبانوں میں محدود پیمانے پر جزوی تراجم سامنے آئے۔بعد میں اسلامی ہند کی زبان سینکڑوں سالوں کی گردش کے نتیجے میں ہندی یا ہندستانی زبان کی شکل میں ڈھلنے لگی۔تب تراجم قرآن کے میدان میں فارسی اور پھر اردو داں حضرات نے طبع آزمائی کی۔اردو ترجمہ کے اس روایت میں جو کوششیں ہوئیں ان کا آغاز کوئی اٹھارہویں صدی عیسوی میں ہو چکا تھا۔پہلے پہل ان میں دکنی زبان کے نامکمل ترجمے ملتے ہیں۔دکنی ادب میں مذہبی موضوعات پر جو کام ہمیں ملتا ہے اس کے اسباب میں سب سے اہم صوفیاء کی تبلیغی سرگرمیاں ہیں۔اس زمانے میں زیادہ تر ترجمہ جزوی ہی ہوا۔ چنانچہ اس زمانے کے تراجم میں سب سے پہلے مولانا معظم نابھوی کے نامکمل ترجمے کا ذکر ملتا ہے جو 1131ھ میں لکھا گیا اور پھر دہلی پر نادر شاہ کے حملے کے دوران ضائع ہو گیا۔[1] اس کے بعد شیخ مراد اللہ سنبھلی نے "خدائی نعمت" کے نام سے ترجمہ و تفسیر کیا۔مولوی عبدالحق کے بقول اس ترجمے کی زبان سادہ، عام فہم اور خوبصورت تھی۔ترجمے کے درمیان کچھ تفسیری الفاظ کا اضافہ کیا گیا ہے۔اس کا ایک نمونہ یوں ہے۔

ولسوف یعطیک ربک فترضی

اور مقرر شتاب عطا کرے گا دیوے گا بخشے گا تجکو یا محمد پاک پروردگار تیرا پھر راضی ہوویگا تو۔[2]

شاہ برادران کا ترجمہ

ان ادھورے تراجم کے بعد سب سے پہلا مقبول عام ترجمہ شاہ عبدالقادر صاحب نے کیا جو موضح القرآن[3] کے نام سے موسوم ہے۔ اپنے والد بزرگوار حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے علمی تسلسل کو آگے بڑھانے کے ارادے سے ہندی (یعنی موجودہ اردو) داں

[1] قاسمی، ڈاکٹر سعود عالم، **منہاج ترجمہ و تفسیر**، علی گڑھ: فاران اکیڈمی، طبع دوم: 2005، ص: 20

[2] ڈاکٹر عبد الحق، **قدیم اردو**، کراچی، کل پاکستان انجمن ترقی اردو، اشاعت اول، 1961، ص: 130-131

[3] اس ترجمے کو تحقیق اور متنی تنقید کے بعد مفید حواشی اور فہرست مضامین کے ساتھ مستند موضح قرآن کے نام سےاخلاق حسین قاسمی نے شائع کیا۔ میرے سامنے جو نسخہ ہے اسکی اشاعت ایچ ایم سعید کمپنی کراچی کے ذریعے ہوئی۔

حضرات کی سہولت کے لیے لکھی تھی۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے اس سے قبل احادیث کی گراں قدر خدمات کے ساتھ ساتھ قرآن کریم کا فارسی ترجمہ لکھا تھا۔ ان کے فرزندار جمند شاہ عبد القادر اسی سعی مشکور سے متاثر ہو کر اس جانب متوجہ ہوئے اور اس خطہ میں اردو زبان میں گویا تفسیری سلسلے کی باضابطہ نیو رکھی۔ چنانچہ اپنے مقدمے میں وہ ترجمے کے اسباب کا ذکر کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں۔

> پر کلام پاک اس کا عربی زبان ہے اور ہندوستانی کو اس کا ادراک محال، اس واسطے اس بندۂ عاجز عبد القادر کو خیال آیا کہ جس طرح ہمارے والد بزرگوار حضرت شیخ ولی اللہ ابن عبد الحریم محدث دہلوی ترجمہ فارسی کر گئے ہیں سہل اور آسان، اب ہندی زبان مین قرآن شریف کا ترجمہ کرے۔ الحمد اللہ کہ سنہ بارہ سو پانچ [1205] میں میسر ہوا۔[1]

شاہ صاحب کا یہ ترجمہ اردو تراجم کی تاریخ میں سب سے مقدم، جامع اور مثالی ہے جو بعد والوں کے لیے ایک بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس ترجمہ میں لسانی باریکیوں کا قدرے لحاظ کیا گیا ہے، زبان آسان اور بامحاورہ استعمال کی گئی ہے۔ اہل نظر کی رائے میں یہ ترجمہ سلیس اور مستند ہے۔ مولوی عبد الحق فرماتے ہیں کہ "اس کا سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ عربی الفاظ کے لئے ہندی یا اردو کے ایسے برجستہ اور برمحل الفاظ ڈھونڈ کر نکالے ہیں کہ ان سے بہتر ملنا ممکن نہیں۔"[2] اس ترجمہ کے محقق و حاشیہ نگار اخلاق حسین قاسمی لکھتے ہیں:

> بلاشبہ حضرت صاحب کا ترجمہ قدیم اسلوب کے لحاظ سے اردوے معلّٰی کا بہترین نمونہ ہے اور آج دو سو برس بعد بھی وہ سدا بہار پھولوں کی طرح شگفتہ و تروتازہ ہے لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ ناقابل انکار ہے کہ شاہ صاحب کے ترجمہ اور فوائد میں جو تفسیری نکات اور لطائف پوشیدہ ہیں اہل علم ان سے بڑے غور و فکر کے بعد ہی آگاہ ہوتے

---

[1] عبدالقادر، شاہ، [تحقیق] قاسمی، اخلاق حسین، **مستند موضح قرآن**، مقدمہ، کراچی: ایچ ایم سعید کمپنی، 1992، ص: 32

[2] **قدیم اردو**، ص: 131، 132

ہیں، پھر جب اہل علم سرسری مطالعہ سے شاہ صاحب کے علمی حقائق تک رسائی حاصل نہیں کر سکتے تو پھر عام مسلمان ان تفسیر حقائق کو کیسے سمجھ سکتے ہیں۔[1]

اس ترجمہ کا پہلا ایڈیشن سید عبداللہ ابن سید بہادر علی نے مطبع احمدی دہلی سے شائع کیا جس پر تاریخ طباعت جمادی الاول 1245ھ مطابق نومبر 1829ء درج ہے۔[2] بعد میں اس کے متعدد ایڈیشن مختلف مطبع خانوں سے شائع ہوتے رہے اور بعض ناشرین کی بے توجہی سے اس میں کتابت کی اغلاط بھی در آئیں۔ شاہ صاحب کے ترجمہ کی اہم خصوصیات میں سے اس کا سلیس و بامحاورہ ہونے کے ساتھ ساتھ مستند ہونا بھی ہے۔ان کے ترجمہ کو بے مثال پذیرائی حاصل ہوئی۔ وقت کے اساطین علم نے اس ترجمہ کی خوبیوں کا اپنے اپنے انداز میں اعتراف کیا ہے۔ان کے ترجمہ میں لفظ و معنی نظم و ترتیب کو اس طور پر نبا ہا گیا ہے جس کی نظیر ملنی مشکل ہے۔ مزید براں یہ ترجمہ اس وقت کیا گیا ہے جب اردو زبان اپنے آغاز میں تھی۔ ایسے میں کلام اللہ کے غامض معانی کو ایک نئی زبان میں ڈھال کر شاہ صاحب نے لسانیات پر اپنی دست رس کا لوہا بھی منوایا ہے۔ چنانچہ شاہ عبدالقادر کی اس سعی کے حوالے سے ڈاکٹر جمیل جالبی لکھتے ہیں:
"عوامی زبان و محاورہ کو قرآن جیسی کتاب کے ترجمے کے لیے استعمال کر کے ایک نئی رفعت دی۔ ترجمے سے ایک طرف دینی مقاصد کو تقویت پہنچی تو دوسری طرف اردو زبان میں اظہار کی غیر معمولی قوت پیدا ہوئی۔"[3]

شاہ صاحب نے اپنے ترجمہ میں زبان کو عام فہم اور پر تاثیر رکھا ہے۔ قرآن سے متعلق علوم آلیہ مثلاً نحو صرف وغیرہ بلاغت اور عربی تراکیب کی پوری پوری رعایت کی ہے۔ عربی افعال اور مفاعیل اسی طرح حرف جر وغیرہ کے ترجمہ میں وہ انداز اپنایا گیا ہے جس سے ایک قاری کے لیے مفہوم قرآنی تک رسائی بہت سبک اور سہل ہوگئی ہے۔ شاہ صاحب کے کمال فن میں یہ بات بھی شامل ہے کہ انھوں نے لفظی ترجمہ کو برقرار رکھا ہے اور محاورہ کی چاشنی کو بھی ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ سورہ طہٰ کا ایک اقتباس بطور نمونہ ملاحظہ ہو:

وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ

---

[1] **مستند موضح قرآن**، ص: 27

[2] قاسمی، محمد سالم، عالی، سید عبد الرؤف، رضوی، سید محبوب (مرتبین)، **جائزہ تراجم قرآنی**، دیوبند: مجلس معارف القرآن، طبع اول: 1968، ص،21

[3] جالبی، ڈاکٹر جمیل، **تاریخ ادب اردو**، لاہور: مجلس ترقی ادب، 2013، جلد دوم، ص: 1055

اور یہ کیا ہے تیرے داہنے ہاتھ میں اے موسی[1]

یہاں شاہ صاحب نے آیت کا لفظی ترجمہ اس مہارت اور صفائی سے کیا ہے جسے کہنا چاہئے کہ ترجمے کا حق ادا ہو گیا۔ اس چھوٹے سے فقرے میں مذکورہ آیت میں موجود قرآن کے انداز حکایت کی خصوصیات سمو دی گئیں ہیں۔ شاہ صاحب نے اختصار کے ساتھ جامعیت کا پورا حق ادا کر دیا ہے۔

جب شاہ عبد القادر کے ترجمے کا ذکر آتا ہے تو اس کے پہلو بہ پہلو شاہ رفیع الدین کے ترجمے کا تذکرہ بھی لازماً آتا ہے۔ شاہ رفیع الدین شاہ عبد القادر سے عمر میں بڑے تھے۔ اور انھوں نے بھی قرآن مجید کا ترجمہ کیا۔ ان کا ترجمہ شاہ عبد القادر کے ترجمے سے بایں طور مختلف ہے کہ یہ ٹھیٹھ اردو میں ہے اور اس کا اسلوب لفظی ہے۔ جب کہ شاہ عبد القادر کا ترجمہ ایسے بامحاورہ اسلوب میں ہے کہ آج بھی اس کو پڑھ کر قاری کو زبان کی قدامت کے احساس سے نہیں گذرنا پڑتا۔ چنانچہ شاہ رفیع الدین کے ترجمے کے بارے میں مولوی عبد الحق لکھتے ہیں: "شاہ رفیع الدین نے ترجمے میں عربی جملے کی ترکیب اور ساخت کی بہت زیادہ پابندی کی ہے۔ ایک حرف ادھر سے ادھر نہیں ہونے پایا۔ ہر عربی لفظ بلکہ ہر حرف کا ترجمہ خواہ اردو زبان کے محاورے میں کھپے یا نہ کھپے انھیں کرنا ضرور ہے۔"[2] شاہ رفیع الدین نے اپنے ترجمے میں اساسی متن کے الفاظ اور نحوی ساخت کی اس قدر رعایت کی بسا اوقات جملے کا مفہوم اخذ کرنا بھی مشکل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ پروفیسر حامد حسن قادری لکھتے ہیں:

> ترجمہ اس قدر لفظی اور بے محاورہ ہے اور دشوار فہم ہے کہ ہمارے زمانے میں کیا، اس زمانے میں بھی بول چال کی زبان ایسی نہ تھی۔ لیکن اصل یہ ہے کہ عربی زبان کی وسعت و بلاغت اور قرآن مجید کی معجز نما عبارت ترجمے کی گرفت میں نہیں آسکتی اور شاہ صاحب جیسے محتاط بزرگ کو آیت آیت اور لفظ لفظ پر یہ خیال تھا کہ ہماری طرف سے کوئی ایسی کمی و بیشی نہ ہو جائے جس سے مطلب کچھ سے کچھ ہو جائے۔ اس لئے ان کے نزدیک بہترین

---

[1] **موضح القرآن**، ص 405
[2] **قدیم اردو**، ص: 132

صورت یہ تھی کہ ہر لفظ اور ہر حرف کا ترجمہ عربی ترتیب کے مطابق اسی موقع پر لکھ دیا جائے، خواہ اردو عبارت محاورے کے خلاف ہو جائے۔[1]

لیکن اس کے بر عکس شاہ عبد القادر نے بڑی حد تک با محاورہ ترجمہ کرنے کی کوشش ہے۔ ان کی کوشش ہوتی ہے کہ وہ الفاظ قرآن کے تابع رہ کر ممکنہ حد تک اپنے عہد کے مروجہ محاورے کے ساتھ ترجمہ کریں اور جملے کی ساخت اردو مزاج کے مطابق ہو، نہ عربی قراعد کے، تاکہ ترجمہ عام لوگوں کے لئے مفید ہو سکے۔ بطور نمونہ ایک مثال پیش کی جاتی ہے:

یوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد [سورہ ق، آیت: 35]

جس دن ہم کہیں گے دوزخ کو کیا بھری تو اور کہے گی وہ کیا کچھ ہے زیادتی؟ [شاہ رفیع الدین]

جس دن ہم کہیں دوزخ کو تو بھر چکی اور وہ بولے گی کچھ اور بھی ہے؟ [شاہ عبد القادر]

یہاں ایک تحقیق طلب مسئلہ یہ ہے کہ شاہ برادران میں سے پہلا ترجمہ کس کا ہے؟ دراصل شاہ رفیع الدین کے ترجمے کی تاریخ مستند حوالے سے نہیں ملتی۔ اس لئے یہ مسئلہ اختلافی ہو گیا ہے۔ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ شاہ رفیع الدین کے ترجمے کو شاہ عبد القادر کے ترجمے کے مقابلے زمانی تقدم حاصل ہے۔[2] اس کی دو دلیلیں ان حضرات کے پاس ہو سکتی ہیں۔ اول یہ ہے کہ شاہ رفیع الدین عمر میں شاہ عبد القادر سے بڑے تھے۔ دوم یہ کہ شاہ رفیع الدین نے لفظی ترجمہ کیا اور ظاہر ہے کہ لفظی ترجمے کی تفہیم میں دشواری کو دیکھ کر ہی با محاورہ ترجمہ کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو گا۔ لیکن یہ دلیلیں محض قیاسی ہیں۔ ان کا کوئی اعتبار نہیں۔ اس ضمن میں مولوی عبد الحق لکھتے ہیں:

> عام طور پر مصنفین نے اس خیال سے کہ یہ [شاہ رفیع الدین] شاہ عبد القادر سے عمر میں بڑے تھے، ان کے ترجمے کو زمانے کے لحاظ سے مقدم رکھا ہے۔ لیکن یہ بھی محض قیاس ہے اور جب تک کوئی قطعی ثبوت نہ ملے اس کی صحت مشتبہ ہے۔ البتہ ایک بات ایسی ہے جس سے یہ قیاس ہوتا ہے کہ شاہ رفیع الدین کا ترجمہ بعد کا۔ شاہ عبد

---

[1] قادری، حامد حسن: **داستان تاریخ اردو**، لاہور: اردو مرکز، 1966، ص: 55

[2] ڈاکٹر جمیل جالبی نے شاہ رفیع الدین کے ترجمے کو زمانی لحاظ سے مقدم قرار دیا ہے۔ دیکھیے: **تاریخ ادب اردو**، جلد سوم، ص: 527

القادر نے اپنے ترجمے کے دیباچے میں اپنے والد شاہ ولی اللہ کے فارسی ترجمے کا ذکر تو کیا ہے۔ لیکن بھائی کے ترجمے کا کہیں اشارہ نہیں کیا۔اس سے یہ پایا جاتا ہے کہ اس وقت تک انھوں نے کوئی ترجمہ نہیں کیا تھا۔[1]

مولوی عبدالحق کی بات معقول ہے اوراس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ عبدالقادر کے ترجمے کو زمانی تقدم حاصل ہونے کا خیال زیادہ قوی ہے۔اس لئے یہی ماننا چاہیے کہ شاہ عبدالقادر کا ترجمہ اردو کا سب سے پہلا مکمل ترجمہ ہے جس کی اشاعت آج بھی ہو رہی ہے۔

مندرجہ بالا تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ اردو تراجم قرآن کا باضابطہ آغاز دراصل شاہ عبدالقادر صاحب کے موضح القرآن سے ہی ہوتا ہے۔اس کے بعد اس میدان میں دوسرے اہل علم حضرات نے بھی اپنی خدمات پیش کیں۔ جیسا کہ ماقبل میں عرض کیا گیا اس سے قبل ہندستان کے مختلف علاقوں میں جزوی طور پر قرآن کے تراجم ہوئے جن کا حلقۂ تعارف محدود تھا۔اس قسم کے تراجم زیادہ تر مکمل نہیں تھے اور ان سے متعلق زیادہ تفصیلی معلومات بھی دستیاب نہیں ہیں۔ بہت سی کتابیں قلمی نسخوں کی شکل میں ہیں جن کا سن اشاعت بھی موجود نہیں ہے۔ بابائے اردو مولوی عبدالحق صاحب نے اپنے ایک مضمون میں ایسے کئی ایک تراجم کا ذکر کیا ہے۔ وہ اس حوالے سے سب سے پہلا ترجمہ وہ گجراتی اردو میں کیے جانے والے ترجمے کو قرار دیتے ہیں۔[2] اردو تراجم کا عروج وارتقاء خاص کر سلطنت مغلیہ کے دور میں ہوئی، شاہ برادران کے تراجم بھی شاہ عالم کے دور میں پایہ تکمیل کو پہنچے۔[3] دکنی زبان میں بھی اردو کے کچھ تراجم کا سراغ ملتا ہے مگر وہ بھی نامکمل تھے۔ ان میں سورہ رحمن، سورہ یوسف پارہ عم کے تراجم شامل ہیں۔[4] دہلی کے ایک مشہور طبیب حکیم محمد شریف خان نے بھی ایک ترجمہ کیا تھا جس کے قلمی نسخہ کا ذکر بابائے اردو نے اپنے اسی مضمون میں کیا ہے۔اس کے علاوہ ایک ترجمہ عزیز اللہ ہمرنگ اورنگ آبادی نے شاہ عالم کے دور میں تفسیر چراغ ابدی کے نام سے کیا۔[5]

ان تراجم کے دیکھنے سے اردو ترجمہ قرآن کی روایت کی زمانی تحدید کی جاسکتی ہے اور معلوم یہ ہوتا ہے کہ اردو میں قرآن کے ترجمے کی روایت بہت قدیم زمانے سے چلی آرہی ہے۔اس تاریخی حقیقت کو ملاحظہ کرتے ہوئے یہ ذہن نشیں رہنا چاہئے کہ آج کے دور میں جو اردو ہمارے یہاں رائج ہے خود اس کی تاریخ بہت پرانی نہیں ہے۔ اردو زبان کے اسلوب و انداز میں بہت سے تغیرات بلکہ انقلابات

[1] **قدیم اردو**، ص: 132
[2] **قدیم اردو**، ص: 122
[3] ایضا، ص: 136
[4] ایضاً، ص: 126
[5] ایضاً، ص: 143

رونما ہو چکے ہیں۔ حتی کہ آج ہم جسے اردو کہتے ہیں وہ کسی زمانے میں ہندی زبان کہلاتی تھی اور اس میں علاقائی نسبتوں مثلاً دکنی یا اودھی، شمالی وغیرہ کالحاظ کیا جاتا تھا۔اردو اس زمانے میں ایک جامع اور ہمہ گیر حیثیت سے جغرافیائی حدوود سے آزاد نہ تھی۔البتہ شاہ عبدالقادر اور ان کے بھائی شاہ رفیع الدین کے ترجمہ کے بعد یہ صورت حال بدلی اور بعد میں لکھی جانے کتابیں عموماً علاقائی نسبتوں سے ہٹ کر اردو کتابوں کی حیثیت سے جانی جانے لگی۔اردو کی تاریخ کے ارتقائی سفر کا یہ اثر ہم ان تراجم میں نمایاں طور پر دیکھتے ہیں۔ان میں سے بعض کی زبان آج اتنی پرانی معلوم ہوتی ہے کہ بادی النظر میں اسے اردو باور کرنا مشکل ہے۔ان کی زبانوں میں علاقائی بولیاں غالب ہیں جو مخصوص علاقوں کے لیے توجہ قبولیت بن سکتی تھی، تاہم ملک کے طول وعرض میں ان کی قبولیت کے امکانات بجا طور پر مفقود تھے۔

فوٹ ولیم کالج اور ترجمہ قرآن کی روایت

اردو تراجم قران کی تاریخ برصغیر میں بہت قدیم تو نہیں تاہم اس موضوع کی خصوصیت یہ ہے کہ اسے مسلم اہل قلم اور اداروں کے علاوہ بعض غیر مسلم یا سیکولر اداروں نے بھی اپنایا ہے۔اردو کی خدمت کے حوالے سے انگریزوں کا قائم کردہ فورٹ ولیم کالج اردو کی تاریخ کا ایک دلچسپ باب ہے۔اردو ترجمہ قران کی روایت میں برطانوی حکومت کے ذریعے قائم کردہ مشہور تعلیمی ادارہ فورٹ ولیم کالج کی خدمات بھی شامل ہیں، جس کا ثبوت کالج کی تاریخ اور متعدد ارباب علم کے رشحات قلم میں ملتا ہے۔اردو تراجم قرآن کی تاریخ میں اس ترجمہ کو تیسرا اکمل ترجمہ قرار دیا جا سکتا ہے۔[1] اس سے قبل شاہ عبدالقادر اور شاہ رفیع الدین کے اردو تراجم کا ذکر ملتا ہے۔

فورٹ ولیم کالج کے ارباب حل وعقد خصوصاً ڈاکٹر جان بورتھوک گلکرسٹ کو ہندستانی زبانوں اور ثقافت سے خاصی دلچسپی رہی ہے۔ موصوف ہندستانی گرامر اور ہندستانی لغت کے مرتب ہیں[2]۔ان ہی کی مساعی سے فورٹ ولیم کالج میں پہلی دفعہ قرآن کے اردو ترجمے کا کام عمل میں آیا۔اس کام کے لیے بہادر علی حسینی، مولوی امانت اللہ، مولوی فضل اللہ، حافظ غوث علی اور کاظم علی جوان مقرر ہوئے۔وقائع نگاروں کے مطابق ترجمہ کا یہ کام بحسن وخوبی انجام پا رہا تھا جس کے شواہد ڈاکٹر جان گلکرسٹ کے ذریعے پیش کیے گیے

[1] جالبی، ڈاکٹر جمیل، **تاریخ ادب اردو**، جلد سوم، ص: 527

[2] ہندوستانی قواعد و لغت کی پہلی جلد کلکتہ سے 1786ء میں اور دوسرا حصہ 1790ء میں شائع ہوا۔ دیکھیے: بیگم، ڈاکٹر عبیدہ، **فورٹ ولیم کالج کی ادبی خدمات**، لکھنو: نصرت پبلی شرز، طبع اول: 1983، ص: 82

گوشواروں میں بھی موجود ہے۔اس ترجمے کا ایک نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال میں محفوظ ہے۔اس کی دو جلدیں ہیں۔ پہلے پندرہ پاروں کا ترجمہ 252 صفحات پر مشتمل ہے، جب کہ بقیہ پندورہ پاروں کا ترجمہ دوسری جلد میں 253 صفحات پر مشتمل ہے۔اس نسخے کے آغاز میں ایک جملہ درج ہے "اسکے شروع کی تاریخ موافق سنہ ہجری کے تمام اس مصرع سے نکلتی ہے؛ع "صراط مستقیم الحق ہے بالکل[1218]" اس سے معلوم ہوتاہے کہ قرآن کے اس ترجمہ کا آغاز 1218 میں ہی ہو گیا تھا جس کی تکمیل دو سال یعنی 1219ھ میں ہوئی۔ ترجمے کے خاتمے پر کاظم علی جواں تحریر کرتے ہیں:

> الحمد للہ والمنۃ کہ ماہ مبارک رمضان کی نویں تاریخ سن بارہ سے انیس ہجری[1219] میں مطابق 13 تیرہویں دجنبر[دسمبر] کی 1804 عیسوی پنج شنبے کے روز ظہر کے اول وقت قرآن شریف کا ترجمہ زبان ریختہ میں تمام ہوا۔ شروع اس کی حسب الحکم صاحب علی شان جان گل کرسٹ صاحب دام اقبالہ کے ذالحجہ میں کہ سن بارہ سے سترہ تھے، ہوئی تھی۔ مولوی امانت اللہ صاحب اور میر بہادر علی صاحب میر منشی اور احقر ترجمے اور محاوروں کے لئے مقرر تھے۔ بعد چندے مولوی فضل اللہ صاحب کو بھی ارشاد حضور ہوا کہ تم بھی شریک ہو کہ بدون دو مولویوں کے یہ امر عظیم ترجمے کا بخوبی انجام نہ ہو سکے گا۔ چنانچہ نام انکا شروع میں مندرج ہے۔ پانچ چھ سیپارے جب ترجمے ہوئے ایسی کچھ نزاع لفظی ان دونوں صاحبوں کے درمیان آئی کہ ان میں سے مولوی فضل اللہ رہے اور دوسرے صاحب کے عوض حافظ غوث علی صاحب مقرر ہوئے۔ دونو صاحب بدستور ترجمہ کرتے تھے۔ جب صاحب ممدوح ذی قعد کی دسویں تاریخ سن بارہ سے انیس [1219] ہجری مطابق 22 بائیسویں فروری 1804ء میں ولایت تشریف لے گئے اور اصالتاً مدرسی کپتان مویٹ صاحب دام حشمتہ کو حضور پر نور سے مقرر ہوئی، اسی طور سے موافق ان کے ارشاد کے کام ترجمے کا جاری رہا۔ چنانچہ اسی عرصے میں اکیس سیپارے ہوئے تھے کہ صاحب علی شان نے بندے کو فرمایا مولویوں میں سے ایک مولوی ترجمہ کرے اور تو ہی محاورے کی درستی میں رہ، قبول کر کے مولوی فضل اللہ صاحب ترجمے کرتے وہے۔ بندہ محاورہ کرتا رہا۔ اب حق سبحانہ تعالی کے تفضلات سے وہ کام انصرام کو پہنچایا۔[1]

---

[1] بحوالہ: بیگم، ڈاکٹر عبیدہ، **فورٹ ولیم کالج کی ادبی خدمات**، ص: 452-453

فورٹ ولیم کالج کے اردو نثر نویسوں کے تذکرے پر مشتمل سید محمد اپنی کتاب اردو نثر میں بیان کرتے ہیں کہ 1804 میں مسٹر گلکرسٹ کے وطن واپس ہونے کے بعد یہ ترجمہ کے کام کو سرد بستے ڈال دیا گیا۔ڈاکٹر گلکرسٹ کے جانشینوں نے اس مرحلے پر ایک گونہ بے توجہی بلکہ تعصب سے کام لیااور یوں مسٹر گلکرسٹ کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہوسکا۔اسی کتاب میں سید محمد یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ اس ترجمہ کے کچھ حصہ کسی غیر متعلق شخص کی کوششوں سے شائع بھی ہوا تھا مگر کالج کی رسمی کارروائیوں کا اس میں کوئی دخل نہ تھا۔[1] واقعہ یہ ہے کہ ڈاکٹر جان گلکرسٹ نے قرآن کے ترجمہ کے لیے کافی تگ ودو کی تھی ان کا ارادہ تھا کہ اسے ایک معیاری علمی دستاویز کی حیثیت سے اہل علم کے مابین متعارف کروائیں۔ وہ اس کی نظر ثانی اور زبان کی نوک پلک درست کر کے اسے بامحاورہ بنانے کا بھی اہتمام کر چکے تھے۔ وہ اولاً متن اور ترجمہ دونوں شائع کرانا چاہتے تھے اور بعد میں صرف ترجمہ کی اشاعت پر ہی قانع ہوئے۔ فروری 1804 میں ڈاکٹر گلکرسٹ کی ولایت واپسی کے بعد ان کی جگہ جب کپتان مونٹ ہندستانی شعبے کے سربراہ ہوئے تو ترجمے کا کام بھی حسب دستور جاری رہا۔اس وقت تک اکیس پاروں پر کام ہو چکا تھا۔فورٹ ولیم کالج کے منشی کاظم علی جوان کے مندرجہ بالا اقتباس سے واضح ہوتا ہے کہ مولوی فضل اللہ ترجمے کا کام کرتے اور کاظم علی جوان اس کو بامحاورہ بنانے کے لیے مامور تھے۔

علمی حلقوں کے لیے شاید اسے المیہ ہی قرار دیا جائے گا کہ ڈاکٹر گلکرسٹ کی ایماء مولوی فضل اللہ اور ان کے ہم پیشہ حضرات کی محنت کی خاطر خواہ داد نہ دی گئی۔اولاً جب اس کام کا ارادہ ظاہر کیا گیا تھا جب ہی سے اردو کو مذہبی رنگ دیے جانے کی کوشش کہہ کر اسے قابل اعتراض گردانا گیا۔ڈاکٹر جان گلکرسٹ خرابی صحت کی وجہ سے سبکدوش ہوگئے اور ترجمہ کی اشاعت روک دی گئی۔[2] جس کی وجہ غالباً عیسائی مشنریوں کے متوقع خدشات ہوسکتی ہے۔ کیونکہ یہ مبلغین انجیل کے ترجموں کی نشرواشاعت اور اسے عوام الناس تک پہنچانے کے خواہاں تھے ایسے میں ان کا نمائندہ کالج قرآن کی اشاعت کا اہتمام کرنے سے معذور تھا۔ایسی کوشش سے عیسائی مبلغین کا کیا دھرا خاک میں مل سکتا تھا۔ ممکن ہے اس ترجمہ کی اشاعت موقوف کرنے کی کچھ اور بھی وجوہات رہی ہوں جیسا کہ بعض دانشوروں کا خیال ہے۔ مثلاً ترجمہ کے اخراجات یا ایک اجنبی وغیر مسلم ادارے کا ترجمہ جس کے مشتبہ یا محرف ہونے کا خدشہ ہو مگر یہ ساری باتیں دور از کار معلوم ہوتی ہیں اور زیادہ قرین قیاس یہی ہے کہ ترجمہ قرآن کی اشاعت اور مشنری سرگرمیوں کے درمیان ہم آہنگی کچھ آسان بھی نہ تھی اور ارباب نظر اپنی ترجیحات میں کسی ایک کو ہی جگہ دے سکتے تھے۔

---

[1] سید محمد، مولوی، **ارباب نثر اردو**، نئی دہلی: اعتقاد پبلشنگ ہاوس، ، طبع اول: 1977 ص: 176-177

[2] ایضا

ڈاکٹر صالحہ عبد الحلیم شرف الدین نے اپنی کتاب "قرآن حکیم کے اردو تراجم: تاریخ، تعارف، تبصرہ، تقابلی جائزہ" میں اس ترجمے کا ذکر کیا ہے۔اس ترجمے کی زبان کے حوالے سے تبصرہ کرتے ہوئے لکھتی ہیں "اس کی زبان کافی آسان اور پیچیدگیوں سے مبرا ہے۔ یہ ترجمہ عربی متن کے بغیر ہے اور پانچ سو صفحات پر مشتمل ہے۔" اس کے بعد انھوں نے بطور نمونہ سورہ فاتحہ کا ترجمہ بھی نقل کیا ہے،جواس طرح ہے:

> ہر ایک حمد خدا کے لیے ہے کہ وہ مالک سب کا بخشنے مارا، روزی دینے والا، خاوند روز قیامت کا ہے، ہم تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور تجھی سے مدد چاہتے ہیں، دکھا ہم کو راہ سیدھی، ان کی راہ کہ جن کو تو نے نعمت دی، نہ ان کی جن پر غضب کیا گیااور نہ گمراہوں کی۔[1]

یہ ترجمہ غیر مطبوعہ ہے۔ صرف سورہ الفیل سے سورہ الناس کا ترجم مولوی امانت اللہ کے ذریعے کیا گیا تھا ممبئ سے اشاعت پذیر ہوا[2] اور یہ ترجمہ کل 56 صفحات پر مشتمل ہے[3]۔ ایشاٹک سوسائٹی بنگال کے علاوہ اس کے دو قلمی نسخے اور ہیں جن میں سے ایک مخطوطہ تو سالار جنگ میوزیم حیدر آباد دکن میں ہےاور دوسرا مخطوطہ ممبئ کے ایک کتب خانے میں محفوظ ہے۔[4]

تراجم قرآن اور مسلکی تناظر

مسلم امت میں موجود مسلکی اختلافات کااثر بھی اردو تراجم میں نمایاں طور پر محسوس کیا جاسکتاہے۔اردوخواں اور اردوداں حضرات کی اکثریت چونکہ برصغیر میں آباد ہے اور دینی علوم کی خدمت انجام دینے والے اہل علم حضرات کا غالب طبقہ بھی اسی خطہ زمین سے تعلق رکھتاہے اس لیے مسلم معاشروں میں ان مترجمین و مفسرین کے اختلافات بہت شائع ہیں۔ باب دوم کے اس حصے میں ہم اس امر پر سیر حاصل بحث کریں گے اوراس کا تجزیہ بھی کریں گے کہ آیا مسلکی تعبیرات کے فہم قرآن پر کیااثرات مرتب ہوئے ہیں۔اس حوالے سے اہل تشیع، دیوبندی، بریلوی اور اہل حدیث مکاتب فکر کا تعارف کراتے ہوئے ان کے مسلکی امتیازات پر روشنی ڈالی جائے

[1] عبد الحکیم شرف الدین، ڈاکٹر صالحہ، **قرآن حکیم کے اردو تراجم: تاریخ ، تعارف، تبصرہ، تقابلی جائزہ**، کراچی، قدیمی کتب خانہ، سن اشاعت درج نہیں، ص، 96

[2] سید محمد، مولوی، **ارباب نثر اردو**، نئی دہلی: اعتقاد پبلشنگ ہاوس، ، طبع اول: 1977 ص: 177

[3] عبد الحکیم شرف الدین، ڈاکٹر صالحہ، **قرآن حکیم کے اردو تراجم**، ص، 96

[4] عبد الحکیم شرف الدین، ڈاکٹر صالحہ، **قرآن حکیم کے اردو تراجم**، ص، 96

گی۔ مذکورہ بالا مکاتب فکر میں دیوبندی، بریلوی اور اہل حدیث کے اختلافات اگرچہ زیادہ تر فروعی نوعیت کے ہیں تاہم ان کے جزئیات پر بحث ومباحثے کے طویل سلسلوں میں مخاصمت اور مجادلت کاوہ رنگ پیدا ہو گیا ہے جو ان طبقوں کی شناخت بن چکی ہے۔

برصغیر میں مسلکی محاذوں پر جب مناقشوں کا زور ہوا اور رفتہ رفتہ ہر مسلک کے خواص کو یہ فکر لاحق ہوئی کہ ان کے حلقۂ ارادت میں شامل عوام اپنی دانست میں صراط مستقیم پر قائم رہیں اور دین کی صحیح تعبیر سے منحرف نہ ہونے پائیں تو ان علماء نے اپنے فہم دین کے مطابق قرآن کریم کے گزشتہ تراجم سے الگ اپنی اپنی تفسیریں لکھیں۔ اس معاملے میں سبھی مکاتب فکر کے ایک سے زائد علماء نے متعدد تفسیریں اور ترجمے لکھے۔ دیوبندی بریلوی، اہل حدیث غرض سبھی لوگوں نے اپنے اصول اور ذوق دین کو بنیاد بنا کر کتاب اللہ کے مضامین کو اپنی عوام کے لیے حوالۂ قلم کیا۔ ان مسالک کا تعارف و تجزیہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

اہل تشیع

شیعہ کا لفظ ہم عموماً سنی کے مقابلے میں بولتے اور سنتے آئے ہیں، کیونکہ اسلام میں پائے جانے والے سب سے قدیم یہی دو فرقے ہیں۔ اگرچہ ان دونوں یعنی سنی اور شیعہ کی بھی کچھ ذیلی شاخیں ہیں تاہم شروع سے شیعہ اور سنی کے الفاظ ان دونوں کے مجموعوں پر علی الاطلاق استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ اصطلاح عرفی میں شیعہ "ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو مولائے کائنات کو امام اور خلیفہ بلا فصل سمجھتے ہوں اور ان کا عقیدہ ہو کہ آپ کی امامت نص جلی یا خفی سے ثابت ہے اور یہ آپ اور آپ کے بیٹوں کا حق ہے۔"[1]

شیعہ مسلک کی تاریخ بہت قدیم اور وسیع ہے۔ بنیادی طور پر ان کا اختلاف اسلام میں خلافت کے مسئلے پر ہے۔ صاحب الملل والنحل کے مطابق یہ اختلاف نبی پاک ﷺ کے مرض وفات کے بعد سے مسلمانوں کے درمیان واقع ہونے والا پانچواں اور اسلامی تاریخ میں امت کا سب سے بڑا اختلاف ہے۔[2] رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد جب خلافت کا منصب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو تفویض کیا گیا، اس کے بعد سے ہی اس تقسیم کے آثار ظاہر ہونے شروع ہو گیے تھے۔ سب سے پہلے سقیفہ بنی ساعدہ کے مقام پر

---

[1] گلپائگانی، علی ربانی، **اسلامی فرقے**، زیدی، سید حمید الحسن (مترجم)، لکھنو: تنظیم المکاتب، 2006، ص: 42

[2] الشہرستانی، ابو الفتح محمد بن عبد الکریم، (تحقیق) محمد، احمد فهمی، **الملل والنحل**، بیروت: دار الکتب العلمیہ، طبع دوم: 1992، حصہ اول، ص: 13

حضرت عمر اور ان کی پیروی میں تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر خلاف کی بیعت کر لی۔ انصار صحابہ نے پہلے پہل یہ رائے تجویز کی تھی کہ ایک امیر مہاجرین میں سے ہوں اور دوسرا انصار میں سے۔ لیکن ابو بکر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی "الائمۃ من قریش" والی حدیث پڑھی۔ اس پر انصار خاموش ہو گئے اور انھوں نے بھی بیعت کر لی۔ اس کے بعد ابو بکر رضی اللہ عنہ مسجد نبوی تشریف لائے اور گویا لوگ ان پر پروانہ وار ٹوٹ پڑے اور اپنی رغبت سے بیعت کیا۔ البتہ بنو ہاشم کے چند افراد اور بنو امیہ سے ابو سفیان رضی اللہ عنہم نے بیعت نہیں کی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کے حکم کے بموجب تجہیز و تکفین کے عمل میں مصروف تھے۔ [1]

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی پیش رفت پر سوائے چند اصحاب کے تمام صحابہ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی۔ یہاں حضرت علی کے اس وقت بیعت نہ کرنے کی وجہ بھی بیان کر دی گئی ہے کہ تجہیز و تکفین کے عمل میں مصروف تھے۔ لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خلافت کے مسئلے پر ہوئی پیش رفت کے سلسلے میں جب حضرت علی رضی اللہ کو علم ہوا تو ان کا کیا رد عمل رہا؟ اس سلسلے میں اہل تشیع کا نظریہ یہ ہے کہ حضرت علی نے اس سلسلے میں ناگواری کا اظہار فرمایا۔ آپ نے لوگوں سے انصار کی رائے کے بارے میں معلوم کیا، تو بتایا گیا کہ وہ ایک امیر اپنی طرف سے اور ایک امیر مہاجرین کی طرف سے چاہتے ہیں۔ آپ نے کہا کہ اگر انصار سے امیر ہونا مقصود ہوتا تو ان کے بارے میں وصیت نہ کی گئی ہوتی کہ ان کے نیکو کاروں کے ساتھ حسن سلوک اور خطاکاروں سے درگذر کی جائے گی۔ پھر آپ نے مہاجرین کے بارے میں پوچھا، تو بتایا گیا کہ وہ خود کو رسول اکرم ﷺ کے نسب سے ثابت کر رہے تھے۔ اس پر فرمایا: "افسوس شجرہ سے استدلال کیا اور ثمرہ کو ضائع کر دیا۔"[2] یہاں ثمر سے مراد "ثمر نبوت، دین اسلام ہے جو بغیر امامت کے قائم نہیں رہ سکتا"[3]۔ اس کے برعکس سنی مسلمانوں کا نظریہ یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے وصال کے بعد جب تمام مسلمانوں نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی بیعت کی۔ چنانچہ ابن اثیر جزری نے حضرت علی سے نقل کیا ہے: "قبض النبی ﷺ وانا اری انی احق بھذا

---

[1] ایضا

[2] رضی، علامہ سید شریف، (اردو ترجمہ، تشریح، تفسیر، تقدیم) جوادی، سید ذی شان حیدر، **نہج البلاغہ**، کراچی: محفوظ ایجنسی، خطبہ: 67، ص: 117

[3] گلپائگانی، علی ربانی، **اسلامی فرقے**، زیدی، سید حمید الحسن (مترجم)، لکھنو: تنظیم المکاتب، 2006، ص:31

الامر۔ فاجتمع المسلمون علی ابی بکر۔ فسمعت واطعت۔"[1] (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا اور میں نے سوچا کہ میں اس معاملۂ خلافت کا سب سے زیادہ مستحق ہوں۔ لیکن مسلمانوں نے ابو بکر پر اتفاق کیا۔ چنانچہ میں سنا اور اطاعت کی۔) اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ استحقاق خلافت حضرت علی کا ذاتی خیال تھا۔ ایسا نہیں کہ وہ اپنی خلافت کو ایک دینی فریضہ اور امر الہی تصور کرتے تھے یا یہ کہ خدا کی جانب سے ان کا انتخاب امامت کے لئے ویسے ہی ہوا تھا جیسے ایک نبی کا ہوتا ہے، جب کہ اہل تشیع کا عقیدہ ہے کہ امام کا تعین نبی کی طرح خدا کی طرف سے ہی ہوتا ہے[2] اور نبی کی ذمہ داری ہے کہ وہ انتخابِ امام کے مسئلے کو عوام پر نہ چھوڑے، بلکہ وہ خود امام منتخب کر دے۔[3] اگر ایسا ہوتا تو دین کے معاملے میں حضرت علی سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ عوام کے اتفاق کو دیکھ کر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت فرما لیتے، بلکہ جس طرح سے انبیاء کی تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ قوم کی تکذیب کے باجود وہ دعوتِ حق دیتے رہے، اسی طرح حضرت علی بھی لوگوں کو زندگی بھر اپنی امامت کا قائل کرانے کی کوشش کرتے رہتے۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے اپنے آخری دنوں میں حضرت ابو بکر کو اپنی مسجد میں نماز پڑھانے کا حکم دیا تھا۔[4] اس واقعے کو اس حوالے سے بڑی اہمیت حاصل ہے کہ حضور نے امامت کے لیے جب حضرت ابو بکر کو آگے بڑھایا تو آپ ﷺ کے بعد خلیفۃ المسلمین بننے کے بھی زیادہ حقدار وہی ٹھہرے۔

معلوم اور مشہور تاریخ کے بقول خلافت راشدہ کے چند ابتدائی برسوں کے بعد اس میں روز بروز اضافہ ہوتا گیا اور مملکت کے حدود جس جس طور پر جب جب اور جتنے وسیع ہوتے گیے اس بحث کو مزید تقویت ملتی گئی کہ آیا رسول اللہ ﷺ کا جانشیں حضرت علی کے رہتے ہوئے کسی اور کو ہونا چاہئے یا نہیں۔ حضرت ابو بکر کے بعد حضرت عمر کا زمانہ بھی غالب طور پر فتنوں سے مامون رہا، تاہم حضرت عثمان کے زمانے میں اسلامی دنیا کے طول و عرض میں یہ خیال عام کیا جانے لگا اور بالآخر خلافت کے مسئلے کو عوام کے لیے اس قدر حساس بنا دیا گیا کہ اس کی خاطر تلواریں تک کھینچ گئیں۔ حضرت عثمان کی شہادت بھی اسی تاریخی المیہ کا نتیجہ تھی۔[5] حضرت عثمان غنیؓ کے بعد حضرت علی کی خلافت کا زمانہ آیا، مگر اتنے عرصے میں وہ لوگ جو رسول اللہ کے وصال کے بعد سے حضرت علی کی خلافت

---

[1] الجزری، عز الدین ابن اثیر: **اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ**، بیروت: دار الفکر، جلد سوم، ص: 609

[2] گلپائگانی، علی ربانی، **اسلامی فرقے**، زیدی، سید حمید الحسن (مترجم)، لکھنو: تنظیم المکاتب، 2006، ص: 141

[3] الشہرستانی، ابو الفتح محمد بن عبد الکریم، (تحقیق) محمد، احمد فہمی، **الملل والنحل**، حصہ دوم، ص: 131

[4] عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَلْفَ أَبِي بَكْرٍ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ قَاعِدًا (عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے مرض وفات میں ابو بکر کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھی۔)، **جامع ترمذی**، حدیث: 326

[5] تفصیل کے لئے دیکھیے: دہلوی، شاہ عبد العزیز، (اردو ترجمہ) نعمانی، مولانا خلیل الرحمن، **تحفہ اثنا عشریہ**، کراچی: دار الاشاعت، طبع اول: 1982، ص: 62-63

کے حامی تھے،ان کے بالمقابل ایک ایسی جماعت بھی مضبوط اور نسبتاً زیادہ منظم ہو چکی تھی جو حضرت علی کے بعد خلافت کے مسئلے پر ان کے صاحب زادگان کے حق میں نہیں تھی۔[1] ان دونوں گروہوں میں نظریات کا اختلاف بھی شدید ہو گیا اور رفتہ رفتہ ان میں رقابتیں بڑھتی گئیں۔ حضرت عثمان کو شہید کرنے والے بلوائیوں نے اپنے پروپیگنڈے کو اس قدر عام کیا کہ اس کی سرکوبی کسی طرح بھی ممکن نہ تھی۔ خلافت راشدہ میں حضرت عمر کی شہادت کے بعد یہ شر پسند عناصر بہت منظم ہو گیے، سازشیں کیں اور حلقہ اسلام میں داخل ہونے والے نئے لوگوں کو غلط راہ پر ڈالا۔[2]حضرت عثمان کے تحمل اور ان کی نرم روی کا ناجائز فائدہ اٹھا کر ان لوگوں نے مملکت کے نظام کو پراگندہ کرنے کی کوشش کی۔ ابتداً یہی لوگ تھے جو بعد میں حضرت علی کے عقیدت مندوں میں شامل ہوئے۔[3] حضرت علی کو یہ لوگ ایک مافوق الفطرت ہستی مانتے تھے اور ان میں الوہیت کی صفات تلاش کرتے تھے۔[4] اہل بیت سے محبت کا دعوی اور خاندان نبوت میں خلافت کی واپسی پر اصرار ان کی خاص پالیسی تھی جس نے عوام الناس کو اپیل کیا۔[5] شیعہ مذہب پر کلام کرنے والے اکثر محققین نے اس المیے کا بانی عبد اللہ ابن سبا یمنی کو قرار دیا ہے، جس کی نسبت یہ بتائی جاتی ہے کہ وہ دراصل ایک یہودی تھا اور مدینہ آکر اس نے بظاہر اسلام قبول کر لیا تھا۔اس کے بعد ابن سبا نے اپنے منصوبے کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے اسلامی ریاست میں ایسے خام مواد کو چھانٹنا شروع کیا جو اس مقصد کے لیے سازگار ہو سکتا تھا۔[6] ان کے دلوں میں یہ بات بٹھائی گئی کہ خلافت کے مسئلہ میں خانوادۂ نبوت کے ساتھ انصاف نہیں ہوا، اس لیے اہل بیت کو ان کا جائز مقام دلانے کی کوشش کرنی چاہیے۔ وہ اہل بیت کے فضائل پر تقریریں کیا کرتا تھا اور اپنے حلقے کے لوگوں کو حضرت علی کے متعلق ایک خاص قسم کی عقیدت میں مبتلا کرتا تھا۔اس نے حضرت علی کی ذات کو نعوذ باللہ خدا کی ہستی کا پرتو قرار دیا۔اسی کے ساتھ نبی اکرم ﷺ کے اصحاب میں سے جو اہل بیت میں سے نہ تھے ان کے تئیں منفی پروپیگنڈے کیے جانے لگے۔لوگوں کو یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی کہ صحابہ کی جماعت نے رسول

---

[1]ایضا ، ص 64

[2] ایضاً

[3] ایضاً

[4]ایضا ،ص 56

[5] ایضاً 63

[6] دہلوی، شاہ عبد العزیز، (اردو ترجمہ) نعمانی، مولانا خلیل الرحمن، **تحفہ اثنا عشریہ**، کراچی: دار الاشاعت، طبع اول: 1982، ص: 62-63، شیعہ حضرات عبد اللہ ابن سبا کے قصے کو محض افسانہ قرار دیتے ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ شیعی فکر کی بنیاد عہد نبوی میں ہی پڑ چکی تھی۔ البتہ ایک خاص مذہب کی شکل میں آپ ﷺ کے وصال کے بعد مسئلۂ خلافت و امامت میں اختلاف کے بعد ظاہر ہوا۔ ابن سبا کے حوالے سے شیعوں کی دلیل یہ ہے کہ ایک یہودی کا مسلمان کی شکل اختیار کر کے اس زمانے کے تمام مسلمانوں نیز ارباب اختیار کو دھوکہ دے کر دین اسلام کی بیخ کنی کرنا عقلا نا ممکن ہے۔ دیکھیے: گلپائگانی، علی ربانی، **اسلامی فرقے**، زیدی، سید حمید الحسن (مترجم)، لکھنو: تنظیم المکاتب، 2006، ص: 47-48

اللہ کی جانشینی کے سلسلے میں ایک گونہ خیانت کا ارتکاب کیا ہے۔[1] خلافت راشدہ کے زوال کے بعد نظم مملکت کی کمزوری کا فائدہ اٹھا کر جن فتنوں کو سر اٹھانے کا موقع ملا ان ہی میں سے ایک شیعہ سنی میں مسلمانوں کی تقسیم بھی تھی۔ جنگ جمل، صفین اور نہروان کے نتیجے میں لوگ الگ الگ دھڑوں میں بٹے اور ان میں یہ بحثیں اٹھنی شروع ہوئی کہ ان اختلافات میں حق پر کون تھا اور کون بر سر غلط تھا۔اس تفرقہ کے اسباب اگرچہ ابتداً سیاسی نوعیت کے تھے ،تاہم بعد میں ہر فریق نے نظریات میں جان ڈالنے کے لیے کچھ نہ کچھ مواد دینی ذخیرے سے بھی حاصل کیا۔ سیاسی حالات کی بدنظمی نے ان لوگوں کو اپنے ہم خیال گروہ کے حق میں اور اپنے سے مختلف رائے رکھنے والے گروہ کے خلاف بڑی شدت کے ساتھ متحد کر دیا۔امت کا تشتت ان کے تشدد میں بہت معاون ثابت ہوا اور اس کے نتیجے میں حضرت علی کے نام لیوا حضرات کی ایک مستقل شناخت شیعیان علی کے نام سے قائم ہوئی جن میں بعض غالی اور کچھ معتدل بھی تھے۔ بعض حضرت علی سے ماقبل خلفاء کو غاصب سمجھتے تھے جبکہ بعض کے خیال میں حضرت علی کی افضلیت کے باوجود خلفائے ثلاثہ ان کی مزعومہ مفضولیت کے ساتھ خلیفۂ برحق تھے۔[2]

برصغیر میں شیعیت کا فروغ

اٹھارویں صدی میں عالمگیر کی وفات کے بعد شیعہ نظریات کا شیوع ہندستان میں نمایاں طور پر عام ہوا۔ مغلیہ سلطنت جو کہ اصلاً ایرانی النسل خانوادے پر مشتمل تھی اس میں شیعیت کے لیے نرم گوشہ بلکہ ایک گونہ جھکاؤ پایا جاتا تھا۔اسی زمانے میں جمعے کے خطبوں میں حضرت علی کے فضائل کے نام پر علی وصی اللہ جیسے الفاظ شامل کیے گیے جس کا رد عمل بھی سامنے آیا اور ایک دفعہ جمعے کی نماز کے بعد ہجومی تشدد کے نتیجے میں ایک امام صاحب جاں بحق بھی ہوئے۔[3] اس کے بعد سے مغلیہ سلطنت میں شیعیت کے حوالے سے بیداری کی ایک لہر دوڑی اور ملک کے طول و عرض میں حکومت میں اکثر حکام اسی نظریے کے حامل یا کم از کم پابند ہوتے چلے گیے۔ ریاست مرشدآباد جس کی بنا عالمگیر کے ایک معتمد قلی خان نے رکھی تھی اس کی حکومت کے اثر رسوخ سے شاہان اودھ تک

---

[1] دہلوی، شاہ عبد العزیز، **تحفہ اثنا عشریہ** ص 24،25

[2] گلپائگانی، علی ربانی، **اسلامی فرقے**، زیدی، سید حمید الحسن (مترجم)، لکھنو: تنظیم المکاتب، 2006، ص: 42

[3] شیخ محمد اکرام، **رود کوثر**، ادارہ ثقافت اسلامیہ، 1984، ص،617

متاثر ہوئے۔ مرشد آباد ہی شمالی ہند میں شیعہ ثقافت کا اولین مرکز تھا، پھر یکے بعد دیگرے کبھی لکھنو تو کبھی ڈھاکہ ہر جگہ شیعہ خیال کی جڑیں پائدار بنیادوں پر استوار ہوتی گئی۔[1]

بر صغیر کی شیعہ برادری نے علمی میدان میں بھی گراں قدر خدمات انجام دیں۔ ان میں شعراء، ادباء مجتہدین، علماء واعظین پیدا ہوئے۔اس عہد میں شیعہ برادری کے علمی تفوق کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ اورنگ زیب نے اپنی بیٹی زیب النساء کے لئے ایک ممتاز شیعہ عالم ملا محمد سعید اشرف ماژندرانی کو اتالیق مقرر کیا تھا۔ دربار اورنگ زیب کا ممتاز ترین نثر نگار اور شاعر نعمت خان عالی بھی شیعہ تھا۔ مغلیہ سلطنت کے آخری دور میں علم تاریخ میں دست رس رکھنے والے ممتاز شیعہ علماء کا ذکر ملتا ہے۔ چنانچہ عہد عالمگیری کا ممتاز ترین مورخ بھی شیعہ ہی تھا۔ علاوہ ازیں اردو ادب کی ابتدا اور ارتقاء میں بھی شیعہ اہل قلم کا بڑا کارنامہ ہے۔ ان حضرات کے دینی اور ادبی لٹریچر میں حصہ لینے کی وجہ سے انھیں فطرتاً ایک معزز مقام حاصل ہوا جو کسی نہ کسی درجے میں ان کے اثر ورسوخ کا سبب بنا۔ ایران سے علماء اور واعظین کی آمد کا سلسلہ شروع ہوا اور شیعی سنی کے امتیازات روز افزوں ہوتے گیے۔ اس زمانے میں شیعہ نظریہ کے حامل کچھ فرقوں مثلاً بوہرے وغیرہ تجارتی میدان کافی سرگرم تھے، اور منجملہ دیگر اسباب کے شیعہ آبادی کی ترقی اور استحکام کے پیچھے اس فارغ البالی اور اس کے لیے کیے جانے والے جتن کا بھی خاصا حصہ ہے۔[2] بر صغیر میں اہل تشیع کی ترقی و برتری کے ان تاریخی اسباب نے سنی حلقوں کو اسلام کے اساسی سرمایہ کے تئیں بیدار کیا۔ سنی حلقوں میں شیعہ عقائد کے نقد و جرح پر مشتمل کتابیں لکھی گئیں۔ چنانچہ بہادر شاہ ظفر کے دربار میں لاہور کے ممتاز سنی عالم یار محمد بادشاہ سلامت کو کھری کھوٹی سنائی۔[3] شاہ ولی اللہ نے بھی اس ضمن میں کوششیں کیں اور چار جلدوں پر مشتمل ازالۃ الخفا عن خلافۃ الخلفاء کے نام سے کتاب تحریر کی جو آج اہل علم کے درمیان کافی معروف ہے۔ شاہ صاحب کے صاحبزادے شاہ عبد العزیز نے تحفہ اثناعشریہ کے نام سے کتاب تحریر کی جس کو اس باب میں کافی پذیرائی ملی۔ اس سلسلے میں آگے چل کر ایک اور اہم نام مفتی عبد الشکور فاروقی لکھنوی کا آتا ہے جنھوں نے ازالۃ الخفا کے اردو ترجمے کے علاوہ مجموعہ تفسیر آیات الامامۃ والخلافۃ، نفحۃ الجزیہ وغیرہ کتابیں لکھیں اور مناظرے

[1] شیخ اکرام، ایضا، ص: 18
[2] اس عہد میں اہل تشیع کی ممتاز علمی و ادبی شخصیات کے مختصر ذکر کے لئے دیکھیے: شیخ محمد اکرام، **رود کوثر**، ص: 19-25
[3] ایضا، ص: 217

بھی کیے۔ امت میں تشتت کا دور دورا ہوا، آپسی اختلافات نے زبانی کلامی بحث ومباحثے سے تجاوز کر کے بسا اوقات کشت وخون کا بازار گرم کر دیا۔

عقائد کی سطح پر اہل تشیع کا امتیاز

سنیوں کی طرح بلکہ ان سے کہیں زیادہ شیعوں میں فرقے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ شیعوں میں کل چودہ فرقے تھے۔ پھر وقت کے ساتھ سب ناپید ہو گئے۔[1] اب شیعوں کا معروف ترین فرقہ اثنا عشریہ ہے جس کو فرقہ امامیہ بھی کہا جاتا ہے۔ چنانچہ محمد حسین آل کاشف الغطاء کہتے ہیں کہ اگر لفظ شیعہ مطلق بولا جائے تو فرقہ امامیہ ہی مراد ہوگا۔[2] اہل تشیع کے عقائد کے سلسلے میں فرقہ اثنا عشریہ یا فرقہ امامیہ کے عقائد کی تشریح ہی کی جائے گی۔ اہل تشیع کے پانچ اصول دین ہیں: توحید، عدل، نبوت، امامت اور قیامت۔[3] ان میں توحید، نبوت اور قیامت کے اصول سنیوں سے ملتے جلتے ہیں، اگرچہ تفصیلات میں کچھ اختلاف ہو سکتا ہے۔ عدل سے مراد یہ ہے کہ اللہ کی ذات ہر طرح کے افعال قبیحہ سے پاک وصاف ہے۔[4] لیکن امامت شیعوں کا امتیازی عقیدہ ہے۔ ذیل میں اس کی مختصر تشریح پیش کی جاتی ہے۔

شیعہ مذہب کے نظام عقائد کا اصل محور امامت کا عقیدہ ہے۔ چنانچہ اہل تشیع میں فرقوں کی تقسیم مسئلہ امامت کی تفصیلات میں اختلاف کی وجہ سے واقع ہوئی ہے۔ لیکن شیعہ بننے کے لئے بنیادی طور پر عقیدہ امامت کا حامل ہونا لازمی ہے۔[5] مسئلہ امامت اہل تشیع کے یہاں اصل دین اور ایک خدائی منصب ہے۔ چنانچہ امام کا انتخاب خود اللہ کرتا ہے اور نبی کی ذمہ داری ہے کہ وہ نص جلی یا نص خفی کے ذریعے اپنے جانشین کے تعین کا اظہار کرے۔[6] اس کی وجہ وہ یہ قرار دیتے ہیں کہ امام کا معصوم ہونا ضروری ہے[7] اور انسان کی عصمت کا علم کسی کو نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس عمل کو خود نبی یا امام ہی انجام دے سکتا ہے۔[8] امام کے لئے رعایا کے سیاسی امور اور حکمرانی کے نظم و

---

[1] گلپائگانی، علی ربانی، **اسلامی فرقے**، زیدی، سید حمید الحسن (مترجم)، لکھنو: تنظیم المکاتب، 2006، ص: 67

[2] آل کاشف الغطاء، محمد حسین: **اصل الشیعہ واصولھا**، بحوالہ: گلپائگانی، علی ربانی: **اسلامی فرقے**، ص: 142

[3] ایضا

[4] طوسی، ابوجعفر، محمد ابن حسین، **الاقتصاد الی طریق الرشاد**، تہران: منشورات مکتبہ جامعہ چھلستون، 1400ھ، ص: 47

[5] الشہرستانی، ابو الفتح محمد بن عبد الکریم، (تحقیق) محمد، احمد فھمی، **الملل والنحل**، حصہ اول، ص: 131

[6] طوسی، ابوجعفر، محمد ابن حسین، **الاقتصاد الی طریق الرشاد**، تہران: منشورات مکتبہ جامعہ چھلستون، 1400ھ، ص: 194

[7] طوسی، ابوجعفر، محمد ابن حسین، **الاقتصاد الھادی الی طریق الرشاد**، ص: 189

[8] ایضا

نسق کا ماہر ہونا بھی ضروری ہے۔اسی طرح وہ شریعت کا بھی ماہر ہو۔[1] امام کے لئے بہادر و شجاع ہونا بھی لازمی ہے۔[2] اس فرقے کے عقیدے کے مطابق نبی کریم ﷺ کے بعد بارہ امام ان کے جانشین ہیں جن کی علامتیں نبی کریم ﷺ نے بار بار بتائی ہیں۔اسی وجہ سے اس فرقے کو اثنا عشریہ کہا جاتا ہے۔اس سلسلے میں گلپائگانی صاحب لکھتے ہیں:

> پیغمبر کے جانشین بارہ ہیں جن کو پیغمبر اکرم ﷺ نے بار بار پہچنوایا ہے۔ان میں مولائے کائنات علی بن ابی طالب اور ان کے بعد گیارہ معصوم امام ہیں جن میں سے نو امام، امام حسین کی نسل سے ہیں اور ان میں آخری امام مہدی موعود ہیں جو اب بھی زندہ اور غائب ہیں۔ایک وقت آئے گا جب اذن پروردگار سے پوری دنیا پر عدل و انصاف کی حکومت قائم کریں گے۔[3]

حضرت علی کے حوالے سے ان کا خیال ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے حکم سے امت کے پہلے امام ہیں اور اس بات پر شیعوں کے تمام فرقوں کا اتفاق بھی ہے۔[4] شیعوں کے تمام فرقے حضرت علی کو افضل گردانتے ہیں اور خلافت کو فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا کی اولاد کا حق تصور کرتے ہیں۔البتہ فرقہ زیدیہ شیخین کو خلیفہ مانتے ہیں۔اس فرقے کا کہنا ہے کہ حضرت علی نے شیخین کو اپنی مرضی سے خلیفہ بنایا تھا۔[5] بعض غالی شیعہ خلفائے ثلاثہ کو غاصب اور خائن مان کر انھیں منصب خلافت کے لیے نااہل قرار دیتے ہیں اور حضرت علی کی موجودگی میں ان کو منتخب کرنے والوں کی تکفیر تک پر آمادہ ہیں۔[6]

---

[1] ایضا، ص: 192
[2] ایضا، ص: 193
[3] **اسلامی فرقے**، ص: 141
[4] طوسی، ابوجعفر، محمد ابن حسین، **الاقتصاد الی طریق الرشاد**، ص: 196
[5] **اسلامی فرقے**، ص: 42
[6] مودودی، سید ابوالاعلی، **خلافت و ملوکیت**، لاہور: ادارہ ترجمان القرآن، 2006، ص: 213

اردو تراجم قرآن از اہل تشیع

جیسا کہ ما قبل میں ذکر کیا شیعہ برادری نے پوری دنیا اور بالخصوص بر صغیر میں علم و ادب پر خاص توجہ کی ہے۔ اس علمی توجہ کا خاصہ حصہ خدمت قرآن سے بھی متعلق رہا۔ چنانچہ انھوں نے قرآن کے مختلف پہلوؤں پر کام کیا۔ ترجمے کیے، تفسیریں لکھیں اور دیگر زاویوں پر کام کیا۔ ذیل میں چند مخصوص اردو تراجم کا ذکر کیا جاتا ہے[1]۔

ترجمہ قرآن:	نواب محمد حسین قلی خاں
ترجمۃ القرآن (مقبول ترجمہ):	مقبول احمد دہلوی
انوار القرآن:	سید ذی شان حیدر جوادی
ترجمہ قرآن مع تفسیر عمدۃ البیان:	سید عمار علی مجتہد شیعی سونی پتی
ترجمہ قرآن مع حواشی:	سید فرمان علی
ترجمہ قرآن مع مختصر تفسیر:	حاجی غلام علی حاجی اسماعیل بھاؤنگری
ترجمہ قرآن:	سید رضی جعفر نقوی
ترجمہ قرآن:	سید محمد صادق
ترجمہ قرآن:	زیرک حسین امروہوی
ترجمہ قرآن:	مجاور حسین رضوی الحسینی

اس مقالے میں تقابل کے دوران سید ذی شان حیدر جوادی اور سید فرمان علی کے تراجم کو سامنے رکھا گیا ہے۔

[1] یہ فہرست پروفیسر غلام یحی انجم کی کتاب قرآن کریم کے ہندوستانی تراجم و تفاسیر کا اجمالی جائزہ کی مدد سے تیار کی گئی ہے۔ دیکھیے: **قرآن کریم کے ہندوستانی تراجم و تفاسیر کا اجمالی جائزہ**، نئی دہلی: این سی پی یو ایل، طبع اول: 2017، ص: 485-542

بریلوی مکتب فکر

انیسویں صدی عیسوی سیاسی حالات کی نیرنگیوں کے باعث باشندگان ہند بالخصوص مسلمانوں کے لئے غم و آشوب کی صدی رہی۔ لیکن دوسری طرف اسی صدی میں مسلمانوں میں کئی اہم شخصیات بھی پیدا ہوئیں جنھوں نے حالات کا شکوہ کرنے کے بجائے اپنی فکری اور عملی قوت سے ہوا کا رخ بدلنے کے لیے حد درجہ کوششیں کیں اور اپنے افکار و خیالات کے اعتبار سے ہندوستان کے سنی مسلمانوں کے ایک بڑے حلقے کو متاثر کیا۔ ان شخصیات میں سید نذیر حسین دہلوی، نواب صدیق حسن خان بھوپالی، مولانا محمد قاسم نانوتوی اور مولانا احمد رضا خان بریلوی نہایت اہمیت کے حامل ہیں۔ سید نذیر حسین دہلوی اور نواب صدیق حسن خان نے اصلاحی تحریک شروع کی اور مسلک اہل حدیث کو رواج دیا۔[1] مولانا نانوتوی نے ضلع سہارنپور کے قصبہ دیوبند میں ایک مدرسے کی بنیاد ڈالی اور اس کے ذریعے مسلمانوں کا ایک بڑا حلقہ ان سے منسلک ہو گیا۔ مولانا احمد رضا خاں بریلوی کا وطن یوپی کا بریلی شہر تھا اور وہ علم و فضل کے اعتبار سے بڑا مقام رکھتے تھے۔ چنانچہ سید نذیر حسین دہلوی کی تحریک اور مدرسہ دیوبند کے قیام سے قبل برصغیر میں سنی اسلام کی جو شکل رائج تھی، مولانا احمد رضا خان اس کے پیروکاروں کے مسلکی قائد کی حیثیت سے سامنے آئے۔ پھر ان تینوں حلقوں کے یہاں "سنیت" کی تشریح میں پائے جانے والے اختلافات کی وجہ سے برصغیر کے سنی مسلمانوں کے تین بڑے مکاتب فکر متعارف ہوئے جنہیں آج عرف عام میں بریلوی، دیوبندی اور اہل حدیث کے ناموں سے جانا جاتا ہے۔

برصغیر کے حنفی سنی مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد دین کے معاملے میں مولانا احمد رضا بریلوی پر اعتماد کرتی ہے۔ مولانا احمد رضا خان بریلوی بھارت کے شہر بریلی کے ایک جید عالم دین تھے۔ مولانا کی ولادت 10 شوال 1272ھ مطابق 14 جون 1856 بروز شنبہ کو بریلی کے محلہ جسولی میں ہوئی۔ ان کا پیدائشی نام محمد اور تاریخی نام المختار تھا[2]۔ مولانا کا تعلق ایک علمی خانوادے سے تھا جس کی تربیت میں ان کی زندگی کا شروعاتی زمانہ گزرا۔ ابتدائی اردو فارسی پڑھنے کے بعد مرزا غلام قادر بیگ سے منشعب وغیرہ کی تعلیم حاصل کی اور علم قرآن، تفسیر، حدیث، اصول اور فقہ کی تعلیم آپ نے اپنے والد ماجد مولانا شاہ نقی علی خان سے حاصل کی۔[3] مولانا احمد رضا ایک انتہائی ذہین اور طباع شخصیت کے مالک تھے اور علوم عقلیہ و نقلیہ میں قابل رشک دسترس رکھتے تھے۔ دینی عقائد کے باب میں چند

---

[1] پروفیسر عبد القیوم: **تحریک اہل حدیث: خدمات و کارنامے**، لاہور: دارالمعارف، طبع دوم: 2015، ص: 10

[2] قادری، بدر الدین احمد رضوی، **سوانح اعلیحضرت**، بریلی شریف: قادری مشن، 1405ھ، ص،87

[3] ایضا، ص: 90

حساس پہلوؤں مثلاً امکان نظیر، نور و بشر، عشق رسول وغیرہ کے تعلق سے اپنی ٹھوس رائے کے باعث وہ اپنے مخالفین کی نظر میں متشدد اور غالی تصور کیے جاتے ہیں جبکہ انھیں اسباب کی بنا پر اپنے حلقہ ارادت میں امام عشق و محبت کے لقب سے جانے جاتے ہیں۔

آج دنیا میں پائے جانے والے سنی مسلمانوں کے ایک حلقے کو جو خود کو مولانا احمد رضا کی طرف منسوب کرتا ہے، بریلوی کہا جاتا ہے۔ لیکن اس مسلک کے پیروکار بریلوی کے نام سے اپنی شناخت کو پسند نہیں کرتے ہیں۔ چنانچہ اس گروہ کو صرف اس وجہ سے بریلوی کہا جاتا ہے کہ مولانا احمد رضا خان اس جماعت کی مرکزی شخصیت ہیں اور ان کا وطنی تعلق شہر بریلی سے تھا۔اس کے برعکس یہ حضرات خود کو اہل سنت یا سنی کہلانا زیادہ پسند کرتے ہیں۔[1] یہاں یہ امر بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ مخالفین تو مولانا احمد رضا خان کو اس مسلک کا بانی قرار دیتے ہیں، جب کہ خود اس مسلک کے پیروکار مولانا کی ذات پر لفظ بانی کے اطلاق کو درست نہیں سمجھتے۔ان کی نظر میں مولانا ایک مجدد دین تھے جنھوں نے اپنی مساعی کے ذریعے لوگوں کو دین کی صحیح شکل سے روشناس کرایا۔[2]

تاریخی طور پر بطور ایک مسلک بریلویت کے آغاز وارتقاء کے ممکنہ اسباب یہ ہیں کہ برصغیر میں چونکہ اسلام کی تبلیغ و تعلیم کا زیادہ تر کام صوفیاء کرام کے ہاتھوں ہوا ہے۔ صوفیائے کرام نے اپنے اخلاق حسنہ اور شفقت و رحم دلی سے خلق کثیر کا اعتماد حاصل کیا اور ان تک اسلام کی دعوت پہنچائی۔ صوفیاءے کرام کی دعوتی مساعی سے قبل بھارت کے طول و عرض میں شرک اور بت پرستی، شخصیت پرستی عام تھی۔ ایسی قوم میں تبدیلی مذہب کے بعد بھی گزشتہ رسومات کے اثرات رہ جانا کوئی غیر متوقع بات نہ تھی جبکہ ان کی تعلیم و تربیت کا انتظام بھی اس پیمانے پر نہ ہو سکا ہو جہاں انسان ترک واختیار کے مرحلے سے گزر کر شعوری طور پر کسی چیز کو تسلیم کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ صوفیاء ان لوگوں کی دینی تربیت کے حوالے سے غافل نہ تھے مگر صوفیاء کے مزاج میں جمال کا غلبہ تھا جس کی بنا پر ان کا دائرہ اختیار ان کے دائرہ اثر پر غالب نہ آ سکا۔ تصوف میں بھی رفتہ رفتہ ایسی چیزیں شامل ہوتی گئیں جو ان لوگوں میں بدعات و خرافات کی اشاعت میں معاون ثابت ہوئیں۔[3] چنانچہ ہم دیکھتے ہیں لوگوں میں باوجود مسلمان ہونے کے غیر اقوام کی رسومات آج بھی پائی جاتی ہیں اور ان پر نکیر کو اجنبی سمجھا جاتا ہے۔ عوام کی اس عمومی روش میں سلاطین و امراء کی نوازشوں کا بھی کچھ دخل ہے۔ ہندستان کے حکمران گھرانوں کے چشم و چراغ بھی صوفیاء کے قدر شناس تھے اور وہ خاص موقعوں پر اس کا اظہار بھی کیا کرتے تھے۔

---

[1] اوشا سانیال، *Scholars of Faith: South Asian Muslim Women and the Embodiment of Religious Knowledge*، نئی دہلی، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، 2020، ص: 28

[2] تفصیل کے لیے دیکھیے مقدمہ **سوانح اعلیحضرت** از ارشد القادری

[3] مودودی، سید ابو الاعلی ، **دینیات**، لاہور: ادارہ ترجمان القرآن، ص: 83

تصوف کی روایات میں شریعت وطریقت کو متوازی طور پر پیش کیے جانے کا چلن عام ہے۔ قال اور حال ظاہر و باطن جیسی اصطلاحوں میں شریعت کے بعض ضروری احکام بھی اس طرح دب کر رہ گیے تھے جن کی اصلاح وقتاً فوقتاً علماء کو قوم کے اجتماعی ضمیر پر ناگوار ہونے کے باوجود کرنی پڑی۔اس سلسلہ میں حضرت مجدد الف ثانی کے احوال سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلم معاشرے میں کس طرح شرک وبدعت کا فروغ ہورہا تھا۔[1] اس زمانے حالات کا ذکر کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:

وان کنت متردداً فی معرفۃ احوال المشرکین و معرفۃ عقائدھم و اعمالھم فانظر الی احوال المحرفین فی زماننا و خاصۃ الی الذین یسکنون فی نواحی دار الاسلام، ماذا یظنون فی وجود الاولیاء؟ مع اعترافھم بولایۃ الاولیاء المتقدمین، ویستحیلون وجود الاولیاء فی ھذا الذمان و من اجل ذلک یذھبون الی القبوروالمزاءر ویرتکبون انواعاً من الاعمال الشرکیۃ ، فانظر کیف تطرق التشبیہ والتحریف فیھم[2]

اگر تمہیں مشرکین کے عقائد واعمال اور ان کی کیفیت سمجھنے میں کوئی تردد ہو تو ہمارے دور کے محرفین خاص کر ان لوگوں کو دیکھ لو جو دار الاسلام کے گرد وپیش میں رہتے ہیں۔ یہ لوگ پیش رو بزرگوں کی ولایت کا اعتراف کرنے کے باوجود ان کے تعلق سے کیسی رائے رکھتے ہیں اور آج کے زمانے میں اولیاء کا حیلہ اختیار کرتے ہیں۔اور اسی وجہ سے قبروں اور مزاروں پر جاتے ہیں اور طرح طرح کے شرکیہ اعمال انجام دیتے ہیں، سو دیکھو کہ ان میں تشبیہ اور تحریف کس طرح راہ پا رہی ہے۔

حضرت شاہ صاحب کا یہ بیان اس دور کے ماحول کی حالت کو بہت واضح طور پر بیان کر رہا ہے۔ایسے ماحول میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے پوتے مولانا اسماعیل دہلوی نے لوگوں میں پھیلے ان اعمال کی اصلاح کے لیے اپنی تبلیغی سرگرمیوں کا آغاز کیا جن کو وہ شرک وبدعت سمجھتے تھے اور تذکیر و فہمائش کے لیے ایک کتاب تقویۃ الایمان کے نام سے لکھی جس میں ان اعمال وتصورات کا رد کیا۔ لیکن اس کتاب کی کچھ تعبیر اور مشمولات اس وقت کے مسلمانوں اور علماء کے لئے سخت ناگواری کا سبب بنے۔ چنانچہ اس گروہ

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیے فلاحی، ڈاکٹر عبید اللہ فہد، **تاریخ دعوت و جہاد**، دہلی: ہندوستان پبلی کیشنز، 1984، ص: 104
[2] دہلوی، شاہ ولی اللہ ،**الفوز الکبیر فی اصول التفسیر**،ص: 21

کی طرف سے مولانا اسماعیل دہلوی کو جناب رسالت مآب ﷺ کا گستاخ قرار دیا گیا۔ الزام اور رد الزام کا دراز سلسلہ چل پڑا۔ چنانچہ مسلک بریلویت کے ترجمان مولانا ارشد القادری لکھتے ہیں:

> یہ فتنہ (وہابیت) اس وقت جوان ہو چکا تھا جب اعلی حضرت مسند ارشاد پر جلوہ گر ہوئے۔ تقویۃ الایمان کے ذریعے سارے ملک میں وہابیت کا فتنہ پھیل چکا تھا۔ اعلی حضرت کے پیدا ہونے سے پہلے سینکڑوں اکابر اہل سنت نے تقویۃ الایمان کے رد وابطال میں بے شمار کتابیں تصنیف فرمائیں۔[1]

اس معرکے میں ملک بھر کے ہم خیال علماء خصوصاً علمائے بدایوں نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ اردو کے مشہور نقاد ماہر القادری نے ان میں سے چند معروف شخصیات کے ناموں کا ذکر کیا ہے:

> اب میں ان علماء کے نام درج کرتا ہوں جن میں اکثر وبیشتر حضرت اسماعیل شہید کے مسلک کے موافق نہ تھے اور بعض کھل کر مخالف تھے۔ بدایوں میں مفتی ابو الحسن عثمانی، مولوی فضل رسول عثمانی، مولوی علی بخش صد الصدور، مدراس میں مولوی ارتضا گوپاموی، ناسک میں خان بہادر مولوی عبد الفتاح مفتی، کلکتہ میں قاضی نجم الدین کاکوری، مراد آباد میں مولوی عبد القادر چیف، دہلی میں مفتی صدر الدین آزردہ، مولانا فضل امام خیر آبادی، مولانا فضل حق خیر آبادی، منشی فضل عظیم خیر آبادی (فرزند اکبر فضل امام خیر آبادی) مولوی محمد صالح خیر آبدی، (برادر فضل امام خیر آبادی)۔[2]

ماہر القادری صاحب نے جن علماء کے نام لکھے ہیں ان میں سے اکثر لوگ بریلوی حلقے میں بہت مقبول بلکہ ان کے اعیان میں شامل ہیں۔ تقویۃ الایمان کے تعاقب کا سلسلہ مولانا احمد رضا خان تک پہنچا اور اس ضمن میں مولانا کی تحریروں اور فتاوی نے ان کو اس حلقے کا امام بنا دیا۔ سن 1900ء میں باضابطہ طور پر مولانا کے تحریک اہل سنت وجماعت کے قائد ہونے کا اعلان کیا گیا۔ پٹنہ میں اہل سنت وجماعت کی ایک تنظیم کا اجلاس منعقد ہوا۔ مولانا احمد رضا خان صاحب نے بھی اس میں شرکت کی۔ یہ تنظیم ندوۃ العلماء کے مخالف تھی اور اس کے بانی قاضی عبد الواحد عظیم آبادی تھے۔ اس اجلاس میں اتفاق رائے کے ساتھ مولانا احمد رضا خان کو چودھویں صدی ہجری کا مجدد

---

[1] مقدمہ **سوانح اعلی حضرت** از بدر الدین احمد قادری رضوی
[2] ماہر القادری ، بریلویت ماہر القادری کی نظر میں، ص، 17

تسلیم کیا گیا۔[1] اس اعلان کی اہمیت نہ صرف یہ کہ ذاتی طور پر مولانا احمد رضا خان کے لئے بڑی تھی، بلکہ اس تحریک اہل سنت کی تاریخ کے لئے ایک انقلابی موڑ تھا۔ تحریک اہل سنت نے اس اعلان کے ذریعے خود کو ایک اصلاحی و تجدیدی تحریک ثابت کرنے کی کوشش کی اور مولانا احمد رضا خان جیسی عالی مرتبت شخصیت کو مجدد تسلیم کر کے اس وقت کی متوازی جماعتوں کے لئے ایک بڑا چیلنج کھڑا کر دیا۔

مولانا احمد رضا خان نے اب تک مختلف مذہبی جماعتوں جیسے اثنا عشری اور ندوۃ العلماء پر شدید تنقیدیں کی تھیں۔ لیکن مجدد دین کا خطاب پانے کے بعد انھوں نے باضابطہ 1902 اور پھر 1906 میں حسام الحرمین لکھ کر نامزد طریقے سے چند اشخاص کے کفر کا فتوی صادر کیا اور علمائے حرمین سے اس فتوے پر تصدیق حاصل کی۔ ان شخصیات میں معروف مرزا غلام احمد قادیانی، مولانا محمد قاسم نانوتوی، مولانا رشید احمد گنگوہی اور مولانا اشرف علی تھانوی ہیں۔ موخر الذکر تین شخصیات کے مقابلے مرزا غلام احمد قادیانی کو دجال و شیطان کے زمرے میں رکھا گیا ہے اور اس کے کفر کو دیگر شخصیات سے زیادہ بڑھ کر پیش کیا گیا ہے۔[2] ان شخصیات میں مرزا غلام احمد قادیانی متفقہ طور تمام اہل سنت کے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ لیکن دیگر تین شخصیات آج بھی دنیا بھر کے مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کے لئے مقتدا و پیشوا کی حیثیت رکھتی ہیں۔

مولا محمد قاسم نانوتوی دار العلوم دیوبند کے بانی اور دیوبندی مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے تمام مسلمانوں کی نظر میں حجۃ الاسلام تصور کیے جاتے ہیں۔ حسام الحرمین میں ایک فرقہ قاسمیہ کو ان کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور ان کی تکفیر کی وجہ کے طور پر ان کو نبی پاک ﷺ کے خاتم النبیین ہونے کا منکر قرار دیا گیا ہے اور دلیل کے طور پر ان کی کتاب تحذیر الناس سے ان کا یہ جملہ نقل کیا گیا ہے کہ "بلکہ بالفرض آپ کے زمانہ میں بھی کہیں اور کوئی نبی ہو جب بھی آپ کا خاتم ہونا بدستور باقی رہتا ہے، بلکہ اگر بالفرض بعد زمانہ نبوی بھی کوئی نبی پیدا ہو تو بھی خاتمیت محمدی میں کچھ فرق نہ آئے گا۔ عوام کے خیال میں تو رسول اللہ کا خاتم ہونا بایں معنی ہے کہ آپ ﷺ سب میں آخر نبی ہیں، مگر اہل فہم پر روشن کہ تقدم و آخر زمانہ میں بالذات کچھ فضیلت نہیں۔"[3] اس جملے کی بنیاد پر مولانا

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھیے: اوشاسانیا: *Ahmad Raza Khan Barelwi in the Path of Prophet* ، انگلینڈ: ون ورلڈ پبلی کیشنز، 2005، ص 65

[2] بریلوی، مولانا احمد رضا خان، (اردو ترجمہ) فاروقی، پیر زادہ اقبال احمد: **حسام الحرمین علی منحر الکفر والمین**، لاہور: مکتبہ بنویہ، 2009، ص: 17-19

[3] حسام الحرمین، ص: 20

احمد رضا خان کہتے ہیں کہ "اگر کوئی شخص محمد مصطفی ﷺ کو سب سے پچھلا نبی نہ جانے تو مسلمان نہیں رہتا، کیونکہ محمد رسول اللہ ﷺ کا آخر الانبیاء ہونا سب انبیاء سے زمانہ میں پچھلا ہونا ضروریات دین سے ہے۔"[1] اس کے بعد مولانا بریلوی نے ایک فرقہ وہابیہ شیطانیہ کا ذکر کیا ہے اور اس فرقے کا سرغنہ مولانا رشید احمد گنگوہی کو قرار دیا ہے جو دارالعلوم دیوبند کے سرپرست تھے۔ مولانا احمد رضا خان کہتے ہیں کہ یہ فرقہ "تکذیب خداوندی کا قائل ہے اور گنگوہی کے دم چھلے ہیں۔" اس کے بعد مولانا خلیل احمد انبیٹھوی کی کتاب براہین قاطعہ پر مولانا رشید احمد گنگوہی کا مقدمہ ہے جس میں مولانا نے اس کتاب پر اعتماد کا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ مولانا بریلوی نے اس کتاب سے ایک عبارت نقل کر کے اپنے دعوے پر استدلال کیا ہے۔ وہ عبارت یوں ہے: "شیطان و ملک الموت کو یہ وسعت نص سے ثابت ہوئی، فخر عالم کی وسعت علم کی کون سے نص قطعی ہے کہ جس نے تمام نصوص کو رد کر کے ایک شرک ثابت کیا ہے۔ وہ اس سے پہلے لکھتا ہے یہ بات شرک نہیں تو کون سے ایمان کا حصہ ہے۔"[2]۔ اس عبارت کو نقل کر کے مولانا بریلوی کہتے ہیں کہ "کیا یہ نظریہ ابلیس پر ایمان لانے اور حضور کے علم سے انکار اور کفر کرنے پر مبنی نہیں ہے؟"[3] مذکورہ دو شخصیات کے علاوہ اس کتاب میں علمائے دیوبند میں مولانا خلیل احمد انبیٹھوی اور مولانا اشرف علی تھانوی پر بھی کفر کا فتوی جاری کیا گیا ہے۔ مولانا تھانوی پر یہ الزام ہے کہ ان کے عقیدے کے مطابق "غیب کی باتوں کا جیسا علم رسول اللہ ﷺ کو ہے ایسا تو ہر بچے، ہر پاگل بلکہ ہر جانور اور ہر چارپائے کو حاصل ہے۔" اس کے بعد اس الزام کے اثبات کے لئے مولانا تھانوی کے ایک رسالے سے ایک عبارت نقل کی گئی ہے۔ اس رسالے کا نام ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ صرف اتنا کہا گیا ہے کہ "اس نے ایک چھوٹا سا رسالہ تصنیف کیا غالبا چار ورقہ"۔ بہر کیف اس کی عبارت یوں نقل کی گئی ہے: "آپ کی ذات مقدسہ پر علم غیب کا حکم کیا جانا اگر بقول زید صحیح ہو تو دریافت طلب یہ امر ہے کہ اس غیب سے مراد بعض غیب ہے یا کل غیب، اگر بعض علوم غیبیہ مراد ہیں تو اس میں حضور کی کیا تخصیص ہے۔ ایسا علم غیب تو زید و عمرو بلکہ ہر صبی و مجنون، بلکہ جمیع حیوانات و بہائم کیلئے بھی حاصل ہے۔ اور اگر تمام علوم غیب مراد ہیں تو اس طرح کہ اس سے ایک فرد بھی خارج نہ ہو رہے تو اس کا بطلان دلیل نقلی و عقلی سے ثابت ہے۔"[4] اس کے بعد مولانا بریلوی کہتے ہیں "یہ نظریہ رکھنے

---

[1] ایضا
[2] حسام الحرمین، ص: 22
[3] ایضا، ص: 23
[4] ایضا، ص: 26

والے تمام فرقے سب کافر اور مرتد ہیں۔"[1] اس کے بعد مولانا بریلوی کہتے ہیں "جو ان کے بارے میں توقف کرے یا شک لائے وہ بھی کافر ہے۔"

اس فتوی میں مرزا غلام احمد قادیانی کو کافر قرار دیا گیا وہ ہر گز تعجب خیز امر نہیں ہے، کیونکہ وہ اور اس کا گروہ عقیدۂ ختم نبوت کے انکار کی وجہ سے متفقہ طور پر تمام سنی مسلمانوں کے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہے۔

مولانا احمد رضا خان کے اس فتوے کی تشہیر اس شد و مد کے ساتھ کی گئی کہ آج مولانا کے بیشتر پیروکاروں کے نزدیک اس فتوے کی تصدیق کفر و ایمان کا مسئلہ بن گیا ہے۔ چنانچہ مسلک بریلویت کے معروف ادارے الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور میں فارغ ہونے والے طلباء سے حسام الحرمین کے مشمولات پر جمے رہنے کا عہد لیا جاتا ہے۔ اور جو یہ عہد لینے سے انکار کرے اسے سند جاری نہیں کی جاتی۔[2] دیوبندی امام کے پیچھے نماز پڑھنا جائز نہیں سمجھا جاتا، بلکہ مولانا بریلوی کے فتوؤں کی وجہ سے موجودہ دور کے بیشتر بریلوی علماء ائمہ حرمین شریفین کے پیچھے بھی باجماعت نماز نہیں ادا کرتے، کیونکہ حرمین شریفین کے ائمہ کے عقائد مسلک بریلویت سے ہم آہنگ نہیں ہیں، اس لئے ایسے شخص کی اقتداء میں نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔[3] اور اس سے آگے بڑھ کر اس فتوی کے زیر اثر آپس میں بھی ایک دوسرے پر گمراہی اور دائرہ اسلام سے خروج کے فتوے جاری ہوئے ہیں۔ دراصل آج کے بریلوی علماء نے اصولی طور پر امام احمد رضا خان کے قول کو حرف آخر قرار دیا ہے جس میں غور و فکر یا تحقیق و تنقید کی گنجائش نہیں ہے۔ لہذا اس کسوٹی پر جو کھرا نہ اترے وہ گمراہ اور کافر ہے، خواہ وہ مسلک بریلویت سے وابستہ ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ ادارہ منہاج القرآن پاکستان کے ڈاکٹر طاہر القادری اور مفتی مطیع الرحمن مضطر رضوی کی تکفیر کا اعلامیہ بھی شائع ہوا جس میں یہ عبارت درج ہے:

> اول الذکر کو مسلک دیوبند کے اشخاص اربعہ کی تکفیر اور دیوبندیوں کی تکفیر کے مسئلہ میں قیل و قال ہے۔ ثانی الذکر کو اشخاص اربعہ کی تکفیر تسلیم ہے، لیکن دیگر دیابنہ کی تکفیر سے متعلق موصوف کے جدید نظریات و

---

[1] ایضا، ص: 28

[2] حسام الحرمین پر فارغین اشرفیہ کی جانب سے اعتقادی عہد لینے کا سلسلہ 21 اکتوبر 1969ء سے شروع ہوا۔ اس وقت سے اب تک یہ سلسلے جاری ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھیے: مصباحی مبارک حسین، **اداریہ ماہنامہ اشرفیہ** (مبارکپور)، شمارہ نومبر، 2013

[3] سنی علماء کے مطابق دیوبندیوں کے پیچھے نماز پڑھنا جائز نہیں، بلکہ جان بوجھ کر نماز پڑھنا کفر ہے۔ دیکھیے: امجدی، مفتی جلال الدین احمد، (مرتبین): امجدی برکاتی، مفتی محمد ابرار، مصباحی امجدی، مفتی اشتیاق احمد، الامجدی، مفتی اویس القادری، **فتاوی فقیہ ملت**، لاہور: شبیر برادرز، 2005، جلد اول، ص: 47۔ ائمہ حرمین کے پیچھے نماز پڑھنے کے حوالے سے تفصیلی مضمون دیکھیں: چشتی، ڈاکٹر فیض احمد، **اہلسنت حرمین شریفین میں نجدی وہابی امام کے پیچھے نماز کیوں نہیں پڑھتے؟** https://faizahmadchishti.blogspot.com/2020/05/blog-post_23.html، 25، 11، 2021 کو دیکھا گیا۔

> تفردات ہیں۔ جو شخص مسلک دیوبند کے عناصر اربعہ کے کفریہ عقائد اور ان لوگوں پر نافذ کردہ کفر کلامی کے حکم سے یقینی طور پر واقف ہے، اس کے باوجود وہ اشخاص اربعہ کو مومن مانتا ہے تو وہ یقینا کافر ہے۔ تاویل باطل کے ذریعے کافر کلامی کو مومن ماننے والا بھی کافر ہے۔ مسئلہ تکفیر دیابنہ سے متعلق مؤخر الذکر کی تحقیق میں تاویل باطل کی صورت نظر آتی ہے۔ دونوں عمر کی آخری منزل میں ہیں، جلد ہی غور کرلیں۔۔۔۔ غلط عقیدہ پر کسی کی موت نہ ہو، اس لئے اعلامیہ جاری کیا گیا۔[1]

خانقاہ عارفیہ سید سراواں شریف الہ آباد کے شیخ ابو سعید صفوی جیسی معروف شخصیات پر بھی گمراہی کے فتوے جارے ہو چکے ہیں۔ اس ضمن میں مولانا ذی شان مصباحی جو خانقاہ عارفیہ کے معتبر استاد ہیں اپنے ایک انٹرویو میں کہتے ہیں:

> لوگوں نے ایک غلط مقدمہ قائم کیا کہ اعلی حضرت سے ایک حرف اختلاف نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد سب ایک دوسرے کو اعلی حضرات کا مخالف کہہ کر سب کے خلاف فتوے لے کر آ گئے۔ کسی کو چھوڑا نہیں ہے، چاہے علامہ ظفر الدین بہاری ہوں، علامہ نعیم الدین مرادآبادی ہوں، چاہے کچھوچھہ کے مشائخ ہوں، یا کہیں کے مشائخ ہوں یا اشرفیہ کے اساتذہ ہوں۔۔۔۔ یہ جو مقدمہ قائم کیا گیا ہے کہ اعلی حضرت حرف آخر ہیں، اس سے جو اختلاف کرے گا گمراہ ہو جائے گا، یہ غلط مقدمہ ہے۔ اس سے توبہ کرنے کی ضرورت ہے۔[2]

حقیقت یہ ہے کہ مسلک دیوبند کے سرخیل علماء کی تکفیر بہت سے لوگوں کے لئے حیرت انگیز تھی، کیونکہ دار العلوم دیوبند کے قیام سے آج تک لاکھوں افراد اس مدرسے سے فارغ ہوئے۔ ان میں بہت سے افراد نے اپنی گہری علمی بصیرت اور ایمانی قوت سے عالم اسلام کے ایک خاصے حلقے کو متاثر کیا اور قوم وملت کی عظیم خدمات انجام دیں۔ لیکن ان میں سے کسی نے بھی مذکورہ شخصیات کے کفر پر یقین نہیں کیا۔ چنانچہ یہ تمام حضرات اور برصغیر بلکہ پوری دنیا کے مسلمانوں کا وہ حلقہ جو مسلک دیوبند کا پیروکار ہے سب کے سب مولانا بریلوی کے اس فتوے کی رو سے کافر ہیں۔ دنیا بھر کے وہ مسلمان جنھوں نے ائمہ حرمین کے عقائد جاننے کے باوجود ان کے پیچھے

---

[1] **اعلامیہ برائے اہل و سنت جماعت**، جاری کردہ از طارق انور مصباحی، بتاریخ 25 صفر المظفر، 1443، مطابق 3 اکتوبر، 2021، بروز یک شنبہ۔ اس کے علاوہ دار العلوم غوثیہ رضویہ سرگودھا، پاکستان کے مفتی فضل رسول السیالوی نے 13 اپریل، 2011 کو عیسائیوں کے ساتھ تعلقات اور دیوبندیوں کے پیچھے نماز پڑھنے کے معاملے کو وجوہات بنا کر کفر کافتوی صادر کیا۔ دیکھیے: **طاہر القادری کے خلاف قرآن کی فریاد**، شائع کردہ: دار العلوم غوثیہ رضویہ، سرگودھا

[2] الاحسان میڈیا پر مفتی آفتاب رشک مصباحی کو انٹر ویو دیتے ہوئے: https://www.youtube.com/watch?v=uRtDa_X4glc یوٹیوب سے ماخوذ بتاریخ: 2021-11-16

نماز پڑھی وہ سب کافر قرار دیے جائیں گے۔اور ہندوستان کے ماحول میں زیادہ تر شادیاں مسلک دیکھ کر نہیں ہوتیں۔ چنانچہ دیوبندی اور بریلوی گھرانوں کی آپس میں جو شادیاں ہوئی ہیں وہ بھی اس فتوے کی روسے ناجائز تصور کی جائیں گی۔ دراصل مولانا بریلوی نے جن امور کو بنیاد بنا کر کفر کا فتوی صادر کیا وہ امور متفقہ طور پر علماء دیوبند کے نزدیک بھی اسباب کفر ہیں۔ لیکن مولانا نانوتوی، مولانا گنگوہی، مولانا تھانوی اور خلیل احمد سہارنپوری کی عبارات سے مولانا بریلوی نے جو مفہوم اخذ کیے ہیں وہ ان کی ذاتی تفہیم ہے، اور ایک آدمی کی تفہیم کو حتمی اور قطعی اصول قرار دینا معقول نہیں ہے، کیونکہ فقہ کا مسلمہ قاعدہ المجتہد یخطی و یصیب (مجتہد کے اجتہاد میں خطا و صواب دونوں کا امکان موجود ہے)۔اس وجہ سے اس دور سے لے کر آج تک بریلوی مسلک سے وابستہ علماء کی ایک بڑی تعداد نے اس فتوی کی تصدیق سے یا تو واضح طور پر انکار کر دیا یا سکوت اختیار کیا ہے۔[1] اور پھر جواب اور رد جواب کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوا جو بدقسمتی سے آج بھی علی حالہ برصغیر کے مسلم معاشرے میں جاری و ساری رہ کر ملت کے اختلاف کو مضبوط سے مضبوط تر کرتا جا رہا ہے۔ مسلک دیوبند کی جانب سے مولانا خلیل احمد سہارنپوری نے المھند علی المفند نام سے اس فتوے کا جواب لکھا اور علمائے دیوبند کے عقائد کو واضح کیا۔ اس کے علاوہ دارالعلوم دیوبند اور اس سے ملحقہ اداروں میں بھی جوابی طور پر "رد رضاخانیت" کے نام سے شعبے قائم ہوئے، افراد تیار کیے گئے اور بے شمار صفحات سیاہ کیے گئے۔اوشا سانیال کہتی ہیں:

> 6-1905 میں حسام الحرمین کے لکھے جانے کے بعد دیوبندیوں نے خود اپنے فتاوی تیار کیے اور ٹونک، بھوپال اور بہاول پور کے علما سے ان پر دستخط حاصل کئے۔ فتاوی میں یہ بات کہی گئی تھی کہ دیوبندی، سنی حنفی مسلمان ہیں۔ دوسری طرف اپنے موقف کی تائید میں اہل سنت کے علمانے بھی دوسرے علما کی تصدیقات حاصل کیں۔ گویا مختصر یہ کہ اس طرح فتوی کی جنگ شروع ہو گئی۔[2]

مسلک بریلویت کے امتیازی عقائد

جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا بریلوی مسلک اصلاً حنفی سنی مسلمانوں کی ایک شاخ ہے۔ چنانچہ فقہ اور کلام کے باب میں ان کے بیشتر عقائد میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔ البتہ اس مسلک کے نمائندگان و متبعین خود کو رسول اللہ ﷺ کا سچا عاشق اور بقیہ امت کو گستاخ

[1] تفصیل کے لئے دیکھیے: قادری برکاتی، مفتی خلیل احمد خان، **انکشاف حق**، دہلی: جمال پریس، طبع اول: 1440ھ
[2] اوشا سانیا، (اردو ترجمہ) وارث مظہری: **برطانوی ہند میں عقیدت پر مبنی اسلام**، کتاب محل، ص: 258

سمجھتے ہیں۔اس لیے یہ پہلوان میں سب سے زیادہ نمایاں ہے اور یہی گویاان کا مابہ الامتیاز ہے۔یہی وہ مرکزی خیال ہے جس کے عنوان سے بریلوی مسلک کے سرخیل سمیت ان کے تمام داعی عوام سے اپیل کرتے ہیں۔ مولانا احمد رضا صاحب کی وصایا کی روشنی میں یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ موصوف اپنے چاہنے والوں کو دین کی اس تشریح پر ثانت قدم رکھنا چاہتے تھے جو خود انھوں نے پیش کی ہے۔چنانچہ ان کے وصایامیں جوان کی صاحب زادہ جناب حسنین رضا صاحب نے مرتب کی ہے اپنے ارادت مندوں کو وہ کچھ اس انداز میں متنبہ کرتے ہیں:

> تم مصطفی ﷺ کی بھولی بھیڑیں ہو۔ بھیڑیے تمہارے چاروں طرف ہیں یہ چاہتے ہیں کہ تمہیں بھگادیں تمہیں فتنے میں ڈال دیں، تمہیں اپنے ساتھ جہنم میں لے جائیں۔ان سے بچو اور دور بھاگو دیوبندی ہوئے، رافضی ہوئے نیچری ہوئے، قادیانی ہوئے، چکڑالوی ہوئے، غرض کتنے ہی فرقے ہوئے اور اب سب سے نئے گاندھوی ہوئے جنہوں نے ان سب کو اپنے اندر لے لیا، یہ سب بھیڑیے ہیں تمہارے ایمان کی تاک میں ہیں ان کے حملوں سے اپنا ایمان بچاؤ۔"[1]

مذکورہ بالا اقتباس مولانا احمد رضا صاحب کے ملفوظ وصایا سے ماخوذ ہے جو دراصل اپنے عقیدت مندوں کے ساتھ ایک الوداعی مجلس میں کی جانے والے ایک تقریر دل پذیر تھی۔اس کے علاوہ مولانا نے کچھ وصیتیں قلم بند کرا کے ان پر بحالت ہوش دستخط بھی کیے تھے جو وصیاشریف نامی کتاب میں مکتوب وصایا کے عنوان کے تحت درج ہیں۔اس سلسلے کی آخری وصیت گویا مسلک بریلویت کے لیے ایک فیصلہ کن عبارت کی حیثیت رکھتی ہے جس میں مولانا اپنے متبعین کو دین کے سلسلے میں پابندی کی حدود بتارہے ہیں:

> رضا حسین، حسنین اور تم سب محبت واتفاق سے رہو اور حتی الامکان شریعت کی اتباع نہ چھوڑو اور میرا دین ومذہب جو میری کتب سے ظاہر ہے اس پر مضبوطی سے قائم رہنا ہر فرض سے اہم فرض ہے۔۔[2]

مولانا احمد رضا صاحب کے بعد ان کے علمی ورثہ کو مولانا نعیم الدین مرادآبادی، مولوی امجد علی اعظم گڑھی، مولوی حشمت علی اور مفتی احمد یار خان نعیمی وغیرہم حضرات نے آگے بڑھایا اور ان لوگوں نے تصنیف وتالیف کے ساتھ ساتھ مناظروں میں حصہ لے کر

---

[1] قادری نوری، مولانا حسنین رضا خان، وصیا شریف، لاہور: پروگریسیو بکس، 1996، ص، 12
[2] وصایا شریف، ص، 19-20

اپنے موقف کی ترجمانی کی۔اہل سنت والجماعت کے درمیان ان کے امتیازی عقائد میں علم غیب، مختار کل،امکان نظیر جیسے مسائل ہیں۔ان مسائل اوران جیسے بعض دوسرے مسائل میں ان کے ہاں ایسی تعبیر اختیار کی گئی ہے جو دیگر علماء اہل سنت کی تشریحات سے بسااوقات متصادم بھی ہو جاتی ہے۔برصغیر میں ان کے افکار کا فروغ ان علاقوں میں نسبتاً زیادہ بڑے پیمانے پر ہوا جہاں دینی علوم حاصل کرنے کی کوئی آزادانہ روش نہیں پائی جاتی ہے۔ان کا عوامی رابطہ تعلیم وتدریس کے بجائے زیادہ تر جلسوں اور جلوسوں کے ضمن میں ہوتاہے۔ربیع الاول میں میلاد کی مجلسیں،سب برات محرم اور دیگر اہم مواقع پر ان کے علماء اپنے امتیازات کے حوالے سے عوام کو اپیل کر کے اپنے مسلک کی حفاظت کے فرائض انجام دیتے ہیں۔

اردو تراجم قرآن از علمائے اہل سنت

مسلک اہل سنت سے وابستہ علمائے کرام کے اہم اردو تراجم حسب ہیں۔ان میں سے کنزالایمان،ضیاءالقرآن اور عرفان القرآن کو اس مقالے میں تقابل کے لئے سامنے رکھا گیاہے۔

ترجمۃالقرآن (عنایت رسول کی)	شاہ حقانی مارہروی
عام فہم تفسیر	خواجہ حسن نظامی
ترجمہ قرآن	ڈاکٹر غلام زرقانی
ترجمہ قرآن	سید محمد کچھوچھوی
کنزالایمان	مولانا احمد رضا خان
ضیاءالقرآن	پیر کرم شاہ ازہری
عرفان القرآن	ڈاکٹر طاہر القادری

مسلک اہل حدیث

بر صغیر کی مسلم آبادی میں ایک معتد بہ تعداد اہل حدیث حضرات کی بھی پائی جاتی ہے۔ ان کے ہاں دین کی تفصیلات کے سلسلے میں کسی متعین امام کی تقلید کے بجائے براہ راست قرآن و احادیث صحیحہ سے استفادے کا رجحان نمایاں ہے۔[1] اس مسلک کے پیروکاروں کو "وہابی" بھی کہا جاتا ہے، لیکن پروفیسر عبد القیوم کے بقول "انہیں وہابی کہنا علمی اور تاریخی لحاظ سے غلط ہے، کیونکہ وہابی شیخ محمد بن عبد الوہاب نجدی کے ہم مسلک اہل نجد کو کہا جاتا ہے اور وہ حضرات امام احمد بن حنبل کے مقلد ہیں، مگر اہل حدیث تقلید شخصی کے قائل ہی نہیں۔"[2] یہ لوگ خود کو سلف صالحین کا پیروکار گردانتے ہیں اور بعد والوں میں سے خصوصاً امام ابن تیمیہ اور ابن قیم کی آرا سے خوشہ چینی کرتے ہیں۔

بر صغیر میں اہل حدیث حضرات کی ابتدا کب اور کس طرح ہوئی اس سلسلے میں مختلف آراء ملتی ہیں۔ دراصل اہل حدیث حضرات خود کو خالص اسلام کا وارث قرار دیتے ہیں، جبکہ ان کے مخالفین انھیں ایک نوزائیدہ فرقے کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ یہ بات درست ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے عہد اور ان کے بعد بھی کوئی چوتھی صدی تک بعض لوگوں میں اصحاب علم سے پیش آمدہ مسائل میں حدیث پوچھ کر عمل کرنے کا رواج تھا۔ مگر اسلامی مملکت کی حدود میں جب توسیع ہوئی تو فروعات میں مختلف فقہائے کی آراء پر اعتماد کیا جانے لگا۔ اس سے قبل رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں لوگ مسائل پیش آنے پر خود آپ ﷺ سے رجوع کیا کرتے تھے۔ اور آپ ﷺ کے بعد شیخین یعنی حضرت ابو بکر و عمرؓ سے بھی رجوع کیا جاتا تھا اور یہ اصحاب کوئی نیا مسئلہ پیش آنے پر دوسرے اصحاب سے حدیث پوچھتے تھے اور جواب میں جب کوئی حدیث پیش کی جاتی تو اس سے متعلق دوسرے لوگوں سے بھی تصدیق کر لی جاتی۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی مایہ ناز تصنیف حجۃ اللہ البالغہ میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

> آپ (ﷺ) کا عہد مبارک گزر گیا اور صحابہ اسی روش پر قائم رہے۔ پھر وہ لوگ مختلف شہروں میں پھیل گئے اور ان میں سے ہر کوئی کسی نہ کسی علاقے کا مقتدا بن گیا،، پھر بہت سے واقعات جنمے اور مسائل کھڑے ہوئے،

---

[1] پروفیسر عبد القیوم، **مسلک اہل حدیث اور ان کی دینی و ملی خدمات**، مشمولہ: (مرتب) عارف، ڈاکٹر محمود الحسن و قیوم، میجر (ر) زبیر: **مقالات پروفیسر عبد القیوم**، لاہور: مکتبہ السلفیہ، 1997، جلد دوم، ص: 229

[2] ایضا

چنانچہ صحابہ سے ان سے متعلق پوچھا گیا۔ان میں سے ہر کسی نے اپنی یادداشت یا فہم کی روشنی میں جواب دیا۔اور اگر انھیں اپنی یادداشت یا استنباط میں کوئی ایسی چیز نہ ملتی جو جواب کے لیے درست ہوتی تو وہ اپنی رائے سے اجتہاد کرتے۔[1]

اسلامی تاریخ میں یہی دور ہے جب فروع میں اختلافات کی کثرت ہونے لگی اور بعد والے یعنی تابعین تک جو دینی سرمایہ پہنچا اس میں فروعی اختلافات کا ایک معتدبہ حصہ تھا۔تابعین نے جب دین کا یہ سرمایہ حاصل کیا تو ان میں ترجیح و تیسیر اختیار کر کے بعض کو بعض پر مقدم کیا۔اپنے حفظ و اتقان کی بنیاد پر مسائل کے مجموعے مرتب کیے۔تابعین کے دور کے بعد ایسے لوگ علم کے میدان میں آئے جنھوں نے نبوت کی علمی وراثت کے منتشر اجزا کی تدوین کا عظیم الشان کارنامہ انجام دیا۔ان کا طریقہ مرسل و مسند دونوں طرح کی روایات میں اجتماع و توافق تھا۔یہی لوگ فقاہائے کرام کہلاتے ہیں جو علم دین ک سلسلے میں بعد والوں سے بدرجہا بہتر اور اصابت رائے میں فائق تر تھے۔امت کی اکثریت ان کی تحقیقات پر اعتماد کر کے عمل کرتی رہی۔[2] حضرت سعید بن مسیب، ابراہیم، زہری کے زمانے میں نیز مالک بن سفیان اور اس کے بعد کے دور میں بعض وہ لوگ بھی تھے جو خوض بالرائے (یعنی غور و خوض کے بعد رائے قائم کرنا) کو ناپسند کرتے تھے اور کسی شدید ضرورت کے بغیر استنباط کو ناروا سمجھتے تھے۔ان لوگوں کا اہم ترین مقصد رسول اللہ ﷺ کی احادیث کو نقل کرنا تھا اور ان حضرات نے لاکھوں کی تعداد میں احادیث کو جمع کیا جن میں امام بخاری، مسلم ترمذی، ابوداؤد وغیرہم بہت مشہور ہوئے۔[3]

اہل حدیث کا مسلکی امتیاز

چوتھی صدی تک مسلمانوں میں کسی شخص معین کی تقلید نہیں کی جاتی تھی مگر جب اس کے بعد لوگ اطراف عالم میں پھیلے اور ان میں نئے نئے مسائل پیش آنے لگے تو حالات بدلنے لگے۔اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ امام غزالی کا قول نقل کرتے ہیں:

[1] دہولی، شاہ ولی اللہ، (تحقیقی) سید سابق، **حجۃ اللہ البالغۃ**، بیروت: دار الجیل، 2005، جلد اول، ص: 244

[2] ایضا ص: 248

[3] ایضا ص: 255

> جب خلفائے راشدین مہدیین کا عہد پورا ہوا تو خلافت کی زمام ان لوگوں کو سونپی گئی جو بلا استحقاق اور علم فتاوی واحکام کی شدبد کے بغیر خلافت کے والی ہوئے۔ چنانچہ وہ لوگ فقہاء اور ان کی ہمہ وقتی صحبت کے محتاج ہوگیے۔ اور علماء میں ابھی ایسے لوگ بچے تھے جو پہلی روش پر گامزن تھے اور دین کی اصل سے وابستہ تھے۔ جب ان لوگوں کو طلب کیا جاتا تو یہ لوگ کترانے لگتے۔[1]

ان امراء کو حنفیت و شافعیت کی فروعی بحثوں میں بڑی دلچسپی تھی اور ان کی عمومی کمزوریوں کے نتیجے میں عوام میں تقلید کا عمومی رجحان عام ہو کر راسخ ہوگیا۔ ان حالات میں بھی ایسے علماء موجود تھے جن کا میلان حدیث کی جانب ہی رہا۔ ہمارے زمانے کے اہل حدیث بھی خود کو ان ہی بزرگوں کی جانب منسوب کرتے ہیں۔ تاہم برصغیر میں ان کے مسلک کے آغاز وارتقا کے تعلق سے مشہور اہل حدیث عالم اور اس مسلک کے سرخیل نواب صدیق حسن صاحب کا ایک اقتباس ملحوظ ہو:

> خلاصہ حال ہندستان کے مسلمانوں کا یہ ہے کہ جب یہاں اسلام آیا چونکہ اکثر لوگ بادشاہوں کے طریقے اور مذہب کو پسند کرتے ہیں، اس وقت سے لے کر آج تک یہ لوگ حنفی مذہب پر قائم رہے ہیں اور ہیں۔ اور اسی مذہب کے عالم اور فاضل قاضی اور مفتی اور حاکم ہوتے رہے ہیں۔[2]

نواب صاحب کی اس تحریر سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ خود بھی اس جماعت کو کم از کم ہندستان کی حد تک ایک نئی جماعت خیال کرتے ہیں اور زمانہ ماقبل میں اس کی ناپیدگی کی توجیہ بھی آپ نے کی ہے۔ اہل حدیث مکتبہ فکر کے حامی بلکہ سرخیل عالم دین کا یہ اعتراف اس حوالے سے بہت معنی خیز ہے۔ آپ کی تحریر جس صورتحال کی طرف اشارہ کررہی ہے اس میں کسی جماعت کا نئے افکار و نظریات کے ساتھ آگے بڑھنا واقعی ایک اچنبھے کی بات ہے۔ چنانچہ اہل حدیث مکتبہ فکر کے علماء اور دوسرے مسلمانوں کے مابین مناظرے اور مناقشے ہوتے رہے۔ اس موضوع پر کتابیں لکھی گئیں جس نے دونوں فریقوں کے درمیان اختلافات کی دیواریں حائل کیں اور نت نئے مسائل پر بحث و تمحیص نے لوگوں میں تنگ نظری اور گروہی عصبیت کو پختہ تر کردیا۔ اگرچہ برصغیر میں ان حضرات نے خود کو سلف صالحین کا سچا وارث باور کرانے کی کوشش کی اور ان کے اعیان مثلاً نواب صدیق حسن صاحب، مولانا حسین بٹالوی صاحب،

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ، ص، 261

[2] خان، نواب صدیق حسن، **ترجمان وہابیہ** ، آگرہ: مطبع مفید عام، 1300ھ، ص 15

نذیر حسین دہلوی صاحب، مولانا عبد الرحمن مبارک پوری صاحب وغیر ہم نے علم حدیث کے میدان میں گراں قدر خدمات انجام دیں۔ برصغیر میں مسلک اہل حدیث کو فروغ دینے میں نذیر حسین دہلوی نے نمایاں کردار ادا کیا۔[1] ان کی مساعی سے تقلید کے سلسلے میں پایا جانے والا وہ جمود ٹوٹ گیا جو برصغیر میں کئی صدیوں سے طاری تھا۔[2] عوام الناس میں ان لوگوں نے اپنا تعارف عامل بالحدیث کے طور پر اور شرک وبدعات وخرافات سے پاک دین خالص کے نمائندوں کے طور پر کرایا مگر ان حضرات کے مسلک کی پذیرائی بہت بڑے پیمانے پر نہیں ہو سکی اور ان کے تعلیمی اداروں اور تحقیق وتصنیف کے سرمایہ کا زیادہ تر استعمال مسلکی مناظروں میں مراجع کے طور پر ہوا۔

یہاں مسلک اہل حدیث کی دیگر امتیازی خصوصیات بیان کرنے سے پہلے سے تقلید کا مفہوم اور مختلف مسالک کی نظر میں اس کی شرعی حیثیت کو واضح کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ تقلید عربی زبان کا لفظ ہے جس کے لغوی معنی ہیں "بنا دلیل پیروی کرنا، آنکھ بند کر کے کسی کے پیچھے چلنا"۔[3] شریعت کی اصطلاح میں تقلید کا مفہوم یوں ہے:

التقلید: العمل بقول الغیرمن غیر حجۃکا خذ العامی والمجتھد من مثلہ، فا لرجوع الی النبی علیہ الصلاۃ والسلام او الی ا الجماع لیس منہ و کذا العامی الی المفتی والقاضی الی العدول لا یجاب النص ذلک علیھما لکن العرف علی ان العامی مقلد للمجتھد، قال الامام: وعلیہ معظم الاصولین۔[4]

تقلید کسی دوسرے کے قول پر بغیر دلیل کے عمل کرنا ہے، جیسے کسی عامی اور مجتہد کا اپنے ہم سر کے قول کا اختیار کرنا۔ چنانچہ نبی ﷺ کے قول یا اجماع کی طرف رجوع کرنا تقلید نہیں ہے، اسی طرح عامی شخص کا مفتی اور قاضی کا گواہوں کی طرف رجوع کرنا (تقلید نہیں ہے)، کیونکہ یہ بات ان پر نص کے ذریعے واجب کی گئی ہے۔

---

[1] پروفیسر عبد القیوم، **مسلک اہل حدیث اور ان کی دینی و ملی خدمات**، مشمولہ: (مرتب) عارف، ڈاکٹر محمود الحسن و قیوم، میجر (ر) زبیر: **مقالات پروفیسر عبد القیوم**، لاہور: مکتبہ السلفیہ، 1997، جلد دوم، ص: 231

[2] ندوی، سید سلیمان، **مقدمہ**، نو شہروی، ملک ابو یحی امام خان، **تراجم علمائے حدیث ہند**، کراچی: مکتبہ اہل حدیث ٹرسٹ، جلد اول، ص: 37

[3] کیرانوی، وحید الزماں، **القاموس الوحید**، ص: 1346

[4] بہاری، محب اللہ، **مسلم الثبوت**، مطبع حسینیہ مصر، ص: 289

لیکن عرف عام کے مطابق ایک عام شخص مجتہد کا مقلد ہوتا ہے۔امام (شافعی) کہتے ہیں: اسی تعریف پر اصول فقہ کے اکابر علماء متفق ہیں۔

جیسا کہ ما قبل میں ذکر کیا گیااہل حدیث حضرات تقلید شخصی یعنی کسی متعین امام کی تقلید کو جائز نہیں سمجھتے۔ان کے بر عکس مسلک دیوبند و بریلوی اس سلسلے میں متفق ہیں۔ان حضرات کا کہنا ہے کہ جو شخص اپنے علم و فضل کے اعتبار سے مرتبہ اجتہاد تک نہ پہنچا ہو اس کے لئے کسی متعین امام کی تقلید واجب ہے۔ تقلید کے سلسلے میں اہل حدیث کے معتبر عالم اور تاریخ اہل حدیث کے مورخ مولانا اسحق بھٹی کہتے ہیں کہ "تقلید میں آخر کون سی ایسی خوبی ہے جسے اپنایا جائے۔ یہ کوئی شرعی مسئلہ نہیں ہے کہ اس پر عمل کرنا ضروری ہو۔"[1] مولانا کے اس جملے سے تقلید کے حوالے سے اہل حدیث برادری کا نظریہ کھل کر سامنے آجاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اہل حدیث حضرات تقلید شخصی کو نہ صرف یہ کہ غلط بلکہ اس کو علم و فکر سے دوری اور تحقیقی افلاس کا سبب گردانتے ہیں۔ تقلید کے عدم جواز کے سلسلے میں اہل حدیث حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اپنی تعریف کی رو سے تقلید کا مطلب کسی بھی امام یا فقیہ کے قول کو بغیر دلیل کے قبول کرنا ہے۔ لیکن نبی ﷺ تاریخ اسلام میں کوئی ایسی شخصیت کا ہونا ممکن نہیں جس کا علم تمام احکام شرعیہ کو محیط ہو۔ چنانچہ یہ کہنا "قطعاً قرین صواب نہیں کہ چوں کہ فلاں امام اور عالم عظیم شخصیت کے مالک ہیں، بہت پڑھے لکھے ہیں اور کوئی مسئلہ ان کی نظر سے اوجھل نہیں ہے، اس لیے وہ جو کچھ فرمائیں اسے بلا دلیل کے تسلیم کر لینا چاہیے۔"[2] تقلید کے خلاف علمائے اہل حدیث کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تقلید چونکہ چوتھی صدی ہجری میں ضروری قرار دی گئی اور قرون ثلاثہ میں اس کا وجود نہ تھا، اس لئے یہ تقلید ایک بدعت ہے۔اس لئے اس کی حمایت نہیں کی جانی چاہیے۔[3]

اہل حدیث کے بر عکس تقلید کے حق میں مقلدین کا نظریہ یہ ہے کہ چوں کہ تمام مسلمان اس لائق نہیں ہیں کہ وہ براہ راست قرآن و حدیث سے مسئلہ اخذ کر سکیں۔ اس لئے عقلا ان کے لئے اس کے سوا کوئی راستہ نہیں کہ وہ پیش آمدہ کسی مسئلے میں کسی صاحب علم کی طرف رجوع کریں۔ چنانچہ ایسے مسلمانوں کے لئے تقلید ایک مجبوری ہے۔اسے لا محالہ کسی معتبر عالم قرآن و حدیث کی پیروی کرنا ہوگی۔اور رہی بات مطالبہ دلیل کی تو چونکہ اس عامی آدمی نے جس عالم کی طرف رجوع کیا ہے وہ اس کی نگاہ میں معتبر ہے۔اس لئے

---

[1] بھٹی، محمد اسحاق، **برصغیر میں اہل حدیث کی آمد**، لاہور: مکتبہ قدوسیہ، 2004، ص: 279
[2] ایضا، ص: 276
[3] روپڑی، محدث، حافظ عبد اللہ، **فتاوی اہل حدیث**، سرگودھا: ادارہ احیاء السنہ النبویہ، ص: 60-63

مطالبہ دلیل کی ضرورت ہی نہیں۔ نیز وہ عام شخص خود اس لائق نہیں کہ افہام و تفہیم کے بعد بھی قرآن و حدیث کی باریکیوں اور استنباط مسائل کے طریقوں کو سمجھ سکے۔ اس لئے اس کے ذریعے دلیل کا مطالبہ ایک لغو عمل اور عالم صاحب کے لئے ضیاع وقت کا سبب بنے گا۔ مسئلہ تقلید کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا یوسف لدھیانوی تحریر کرتے ہیں:

> تقلید کے معنی ہیں کسی لائق اعتماد آدمی کی بات کو بغیر مطالبہ دلیل تسلیم کرلینا۔ جس آدمی کی بات مانی جارہی ہے اگر وہ سرے سے لائق اعتماد نہیں تو ظاہر ہے کہ اس کی بات ماننا ہی غلط ہوگا۔ اور اگر وہ اپنے فن کا ماہر ہے تو ایک عامی آدمی کا سے دلیل کا مطالبہ کرنا غلط ہوگا۔۔۔۔ دینی مسائل میں اہل علم کی طرف رجوع کی ضرورت اسی وقت لاحق ہوتی ہے جب کہ ہم جیسے عام لوگوں کی ذہنی سطح سے وہ مسئلہ اونچا ہو۔ ایسی حالت میں دو صورتیں ممکن ہیں۔ ایک تو یہ ہم خود قرآن و حدیث کھول کر بیٹھ جائیں، اور ہماری اپنی عقل و فہم میں جو بات آئے اسے دین سمجھ کر اس پر عمل کرنے لگیں۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ جو حضرات قرآن سنت کے ماہر ہیں ان سے رجوع کریں اور انھوں نے اپنی مہارت، طویل تجربہ اور خداداد بصیرت سے قرآن و حدیث میں غور کرنے کے بعد جو نتیجہ اخذ کیا ہے اس پر اعتماد کریں۔ پہلی صورت خود رائی کی ہے۔ اور دوسری صورت کو تقلید کہا جاتا ہے جو عین تقاضائے عقل و فطرت کے مطابق ہے۔[1]

اس اقتباس سے تقلید کی ضرورت کھل کر سامنے آتی ہے اور اسی نکتے کو پیش نظر رکھتے ہوئے مقلدین حضرات تقلید پر زور دیتے ہیں۔ اور ایک غیر عالم شخص کا دینی مسائل میں عالم کی طرف رجوع کرنے کا رواج تو متفقہ طور پر دور صحابہ میں بھی مانا جاتا ہے۔ لیکن بعد کے ادوار میں جب علم اور علماء کی کثرت ہوگئی اور ایمان کے لحاظ سے بھی لوگوں کے درجات محسوس حد تک مختلف ہونے لگے تو خدشہ یہ لاحق ہوا کہ لوگ چند علماء کے اقوال کو جمع کر کے ہر پیش آمدہ مسئلے میں اس عالم کی بات کو قبول کریں گے جو اس کے لئے آسان ہو۔ اس طرح سے دین ایک بازیچہ اطفال بن کر رہ جائے گا۔ اس وجہ سے علماء نے متفقہ طور پر اس زمانے کے مروجہ چار فقہی مکاتب فکر میں سے کسی ایک کی تقلید کو ضروری قرار دیا۔ اس سلسلے میں قاضی ثناءاللہ پانی پتی لکھتے ہیں:

---

[1] لدھیانوی، مولانا محمد یوسف، **اختلاف امت اور صراط مستقیم**، نئی دہلی: فرید بکڈپو، 2005، ص: 28-29

فإن أهل السنة والجماعة قد افترق بعد القرن الثلثة أو الأربعة على أربعة المذاهب ولم يبق في فروع المسائل سوى هذه المذاهب الأربعة فقد انعقد الإجماع المركّب على بطلان قول من يخالف كلهم[1]

تیسری یا چوتھی صدی کے بعد اہل سنت والجماعت چار مذاہب میں منقسم ہو گئے اور فروعی مسائل میں ان چار مذاہب کے علاوہ کوئی باقی نہ رہا۔ چنانچہ ان چاروں کی مخالفت کرنے والوں کے بطلان پر اجماع مرکب قائم ہو گیا۔

اہل حدیث مکتبہ فکر کے خصوصی نظریات میں سب سے اہم اور مرکزی چیز تقلید کی ممانعت ہے۔ ان کے بیشتر مسائل اسی محور کے گرد گردش کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ عقائد کے سلسلے میں ان کا نظریہ ہے کہ نبی ﷺ معصوم اور بشر ہیں اور بشریت میں ہی ان کی افضلیت مضمر ہے۔ وہ یہ بھی عقیدہ رکھتے ہیں کہ حضرت محمد ﷺ اللہ کے آخری نبی تھے۔ چنانچہ ان کا یہ بھی دعوی ہے کہ مرزا غلام احمد قادیانی کے خلاف سب سے پہلے مولانا محمد حسین بٹالوی نے فتوی صادر کیا اور اس فتوے پر سب سے پہلے سید نذیر حسین دہلوی نے دستخط کیے۔[2] ان کا ایمان ہے کہ غیب کا علم صرف اللہ کو ہے۔ اللہ کے علاوہ کسی ہستی کو غیبی معاملات سے آگاہ نہیں کیا گیا۔ وہ کہتے ہیں کہ انبیاء علیھم السلام وفات پاگئے۔ نبی ﷺ کے حاضر و ناظر کا عقیدہ نہیں رکھتے۔ اولیاء اللہ کے عرسوں کے انعقاد کو وہ بدعت تصور کرتے ہیں۔[3] وہ صحیح حدیث پر عمل کرنے کا دعوی کرتے ہیں اور مسائل شرعیہ میں شخصی آراء کو درخور اعتنا نہیں سمجھتے ہیں۔ اس کے علاوہ فروع میں ایک مجلس کی تین طلاقیں، تراویح کی تعداد رکعات، فاتحہ خلف الامام، حیات النبی فی القبر، اصول میں استوی علی العرش وغیرہ مسائل ان کے امتیازی مسائل شمار کیے جاتے ہیں۔[4]

تراجم قرآن از علمائے اہل حدیث

[1] تفسیر مظہری، جلد دوم، ص: 64
[2] اسحق بھٹی، ص: 339-340
[3] اسحق بھٹی، ص: 169
[4] مسلک اہل حدیث کے تعلق سے علمائے دیوبند کا نظریہ جاننے کے لئے دیکھیے: اعظمی مفتی محمد راشد، **محاضرات علمیہ بر موضوع غیر مقلدین (تعارف و تعاقب)**، مکتبہ دارالعلوم دیوبند

علمائے اہل حدیث کے اہم تراجم قرآن حسب ذیل ہیں۔[1] اس مقالے میں تقابل کے لئے محمد جوناگڑھی اور فتح محمد جالندھری کے تراجم کو سامنے رکھا گیا ہے۔

ترجمہ قرآن	محمد میمن جوناگڑھی
فتح الحمید	فتح محمد جالندھری
ترجمہ قرآن	مولانا وحید الزماں
تفسیر ثنائی	مولانا ثناء اللہ امرتسری

دیوبندی مکتب فکر

بھارت کی ریاست اتر پردیش میں واقع ایک شہر دیوبند کے علماء کی طرف منسوب جماعت کو دیوبندی کہا جاتا جو دراصل سنی حنفی مسلمانوں کی بڑی تعداد پر مشتمل ہے۔اس جماعت کے اکابر علماء سید احمد بریلوی کی تحریک سے متاثر تھے۔چنانچہ اوشا سانیال کہتی ہیں "اس اصلاح پسند طریقہ محمدیہ کے خیالات کی حمایت کرنے والی ایک اہم شخصیت چشتی سلسلے کے صوفی حاجی امداد اللہ تھے۔اگرچہ وہ سید احمد بریلوی کے بالائی دوآبے میں اسفار کے وقت کم عمر تھے، لیکن انھوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت تبرک کی اور بعد میں ان علماء کے مرشد بن گئے جنھوں نے دیوبند کی سرزمین پر 1867 میں دار العلوم کی بنیاد رکھی۔"[2] علمائے دیوبند خود کو شاہ ولی اللہ کے علوم و معارف کا امین خیال کرتے ہیں۔[3] ہندستان کے طول و عرض میں اس جماعت کے علماء و فضلاء کی خدمات بہت نمایاں ہیں جس کی سب سے بڑی وجہ ان کے اکابر کے ذریعہ قائم کردہ مدرسہ دیوبند ہے جسے ایشاء میں ایک مرکزی درسگاہ کی حیثیت سے شہرت حاصل ہوئی اور آج وہ دار العلوم دیوبند کے نام سے جانا جاتا ہے۔اس مدرسے کے فضلاء نے غیر منقسم ہندستان میں مدارس کا وسیع جال بچھایا اور عوامی سطحوں پر وعظ و تبلیغ کے ذریعے لوگوں تک دین کی تعلیمات پہنچائی۔اس جماعت کے سرخیل حاجی امداد اللہ مہاجر مکی، مولانا

---

[1] علماء اہل حدیث کی قرآنی خدمات پر دیکھیے: **برصغیر میں اہل حدیث خدام قرآن**، لاہور: مکتبہ قدوسیہ، 2005

[2] *Scholars of Faith*، ص: 32

[3] علمائے دیوبند اپنا علمی استناد دو سلسلوں سے شاہ ولی اللہ سے جوڑتے ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھیے: رضوی، سید محبوب، **تاریخ دار العلوم**، دیوبند: ادارہ اہتمام دار العلوم دیوبند، طبع اول، 1992، ص: 92

قاسم نانوتوی، مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا خلیل احمد سہارنپوری ہیں، اور آج مسلک دیوبند سے وابستہ مسلمانوں کا فکری مرکز ہندوستان میں یہی دارالعلوم ہے۔

دیوبندی مکتب فکر کے عقائد

دارالعلوم دیوبند کی مسلکی خصوصیات کا کلیدی نکتہ دارالعلوم کے دستور اساسی میں مذکور ہے جس کی رو سے:

> دارالعلوم دیوبند کا مسلک اہل سنت والجماعت، حنفی مذہب اور اس کے مقدس بانیوں حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ کے مشرف کے موافق ہوگا۔[1]

دارالعلوم دیوبند کے دستور اساسی میں مذکور یہ جملہ علمائے دیوبند کے مسلک کو واضح کرتا ہے۔ یہاں اہل سنت والجماعت کا لفظ واضح کرتا ہے کہ علمائے دیوبند عقیدے کے اعتبار سے اہل سنت والجماعت کی پیروکاری کے دعوے دار ہیں اور فقہ وشریعت میں انھیں علماء کو اپنا پیشوا سمجھتے ہیں جن کی تشریحات دین اہل سنت کے یہاں مقبول و معتبر ہے۔ چنانچہ علمائے دیوبند کے عقائد کی وضاحت کرتے ہوئے معروف عالم اور پاکستان کی سپریم کورٹ کے سابق چیف جسٹس مولانا تقی عثمانی لکھتے ہیں: "اہل سنت والجماعت کے عقائد کی کوئی بھی مستند کتاب اٹھا کر دیکھ لیجیے اس میں جو کچھ لکھا ہوگا وہی علمائے دیوبند کے عقائد ہیں۔"[2] مولانا محمد قاسم نانوتوی کے پوتے اور دارالعلوم دیوبند کے سابق مہتمم قاری محمد طیب نے حضرت قاری صاحب نے مسلک دیوبند کے تعارف میں "علماء دیوبند کا دینی رخ اور مسلکی مزاج" کے نام سے ایک دستاویزی تصنیف اپنے آخری زمانے میں لکھی تھی۔ دیوبندی جماعت میں اس کتاب کو بڑی اہمیت حاصل ہے اور اسے وہ اپنے مسلکی رخ کے تعارف کے لیے پیش بھی کرتی ہے۔ اس کتاب میں علمائے دیوبند کے عقائد اور مسلکی مزاج کو واضح کیا گیا ہے۔ چنانچہ دیوبندی جماعت کے عقائد و مزاج کو اسی کتاب سے یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

قاری صاحب نے اس کتاب میں سب سے پہلے اہل سنت والجماعت کا مفہوم واضح کیا ہے، جس کا خلاصہ ان کی نظر میں قانون (سنت) اور شخصیات (جماعت) ہے۔[3] اس کے بعد علمائے دیوبند کے عقائد و منہج کو ان دونوں بنیادوں پر منطبق کیا ہے۔ قاری صاحب کے

---

[1] قاری محمد طیب، **دستور اساسی دار العلوم**، منظور شدہ: 19 جون، 1949، نافذ العمل: 6 اگست، 1949، ص: 6

[2] **مقدمہ**، قاری محمد طیب، **علمائے دیوبند کا دینی رخ اور مسلکی مزاج**، لاہور: ادارہ اسلامیات، طبع اول: 1988، ص: 7-8

[3] ایضا، ص: 32

بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ علمی لحاظ سے علمائے دیوبند شاہ ولی اللہ کے فکر و منہج سے وابستہ ایک ایسی جماعت ہے جو کتاب و سنت اور اجماع و قیاس کو دین کی اساس کے طور پر قبول کرتی ہے۔[1] اس جماعت کے نزدیک کتاب و سنت کی مراد کو سمجھنے کے لئے صرف مطالعہ کتب ہی کافی نہیں، بلکہ سلف صالحین کے اقوال اور ان کے متوارث مذاق کو حد درجہ دخل ہے۔ "پس مسلک علماء دیوبند نہ محض اصول پسندی کا نام ہے اور نہ شخصیت پرستی کا۔ نہ ان کے یہاں دین اور دینی تربیت کے لئے تنہا لٹریچر کافی ہے نہ تنہا شخصیت۔"[2] اسی کے ساتھ درایت اور تفقہ فی الدین کا عنصر بھی اس جماعت کے نزدیک اہمیت رکھتا ہے۔ وہ روایات کے مجموعے سے مقصد شریعت کو سامنے رکھ کر تمام روایات کو درجہ بدرجہ اپنے محل پر انطباق کرتے ہیں اور روایات میں تعارض کے وقت تطبیق کی راہ اپناتے ہیں۔

علم کے ساتھ ساتھ علمائے دیوبند نے خانقاہ اور اہل دہل بزرگوں کی طرف نسبت کے ذریعے تزکیۂ نفس اور اصلاح باطن کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔ لیکن اس سلسلے میں خاص خیال یہ رکھا گیا ہے تصوف میں درآمدہ رسوم ورواج اور نمائشی حال و قال سے اجتناب کیا جائے۔ بلکہ حدیث میں جس صفت احسان کا بیان واقع ہوا ہے اس کے مطابق بیعت وارشاد اور اہل اللہ سے تعلق کو ضروری قرار دیا ہے۔ "سو علماء دیوبند نے اصلاح اخلاق کی بنیاد بھی اس راہ بیعت وارشاد کو قرار دیا اور ایسے مشائخ تیار کئے جنہوں نے قرآن وسنت کے بتائے ہوئے "احسان" کو اس بیعت وارشاد کے راستے سے پھیلایا۔"[3] لیکن قاری صاحب کے بقول علمائے دیوبند ان دین کے تمام شعبوں اور شخصیات کے درمیان توازن پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ "کسی ایک شعبہ پر غلو کے ساتھ زور دینا ان کا مسلک نہیں کہ وہ تصوف کو لے کر حدیث سے بے نیاز ہو جائیں یا حدیث کو لے کر تصوف و کلام سے بے زاری کا اظہار کرنے لگیں۔"[4] اسی طرح "ان شعبوں کی ساری شخصیتیں واجب العقیدت اور واجب العظمت ہیں اور ان کی محبت و عظمت ہی مسلک علمائے دیوبند کی اہم ترین اساس و بنیاد ہے۔"[5]

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ علمائے دیوبند اپنے دعوے کے مطابق اہل سنت والجماعت ہیں اور ان کی کوشش ہر معاملہ میں اعتدال و توازن ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر علمائے دیوبند کے عقیدے کی بات کی جائے تو ان کا عقیدہ وہی ہے جو اہل سنت والجماعت کا عقیدہ

---

[1] ایضا، ص: 109
[2] ایضا، ص: 113
[3] ایضا، ص: 99
[4] ایضا، ص: 111
[5] ایضا، ص؛ 112

ہے، جیسا کہ مفتی تقی عثمانی کے اقتباس سے معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ہمارے اس مقالے کا اہم نکتہ عقیدے کے لحاظ سے مسلکی تقابل بھی ہے۔ چنانچہ دیگر مکاتب فکر کے مقابلے میں مسلک دیوبند کے اعتقادی امتیازات کو واضح کرنا بھی ضروری ہے۔ قاری طیب صاحب کی یہ کتاب علمائے دیوبند کے نزدیک مسلّم سمجھی جاتی ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس کتاب میں رسالت کے تعلق سے علمائے دیوبند کے عقیدے کو بھی واضح کیا ہے۔ اس کتاب کی رو سے علمائے دیوبند حضرت محمد مصطفی ﷺ اللہ علیہ وسلم کو افضل الکائنات، افضل البشر اور افضل الانبیاء یقین کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ وہ بریلوی مکتب فکر کے برعکس نبی کو بشر ہی مانتے ہیں، "مگر پاک ترین بشر "کالیاقوت فی الحجر"۔ آپ ﷺ کی ذات تمام انبیاء کی کمالاتی خصوصیات جیسے خلت، اصفائیت، کلیمیت، روحیت، صادقیت، مخلصیت اور صدیقیت وغیرہ کو حاوی تھی، لیکن اس کے باوجود ان کا سب سے بڑا کمال عبدیت ہی ہے، معبودیت نہیں۔ چنانچہ نبی ﷺ کی ذات سے مدد مانگنا علمائے دیوبند کے عقیدے کا حصہ نہیں ہے۔ "آپ ﷺ کو ساری کائنات میں فرد اکمل اور بے نظیر جانتے ہیں، لیکن آپ میں خصوصیات الوہیت رزاقی، فتاحی احیاء و اماتت یا علم محیط یا قدرت محیطہ تسلیم نہیں کرتے اور ان میں ذاتی اور عرضی کا فرق بھی معتبر نہیں سمجھتے۔" مسلک اہل حدیث کے برعکس "وہ برزخ میں آپ کی جسمانی حیات کے قائل ہیں مگر وہاں معاشرت دنیوی کے قائل نہیں۔۔۔(چنانچہ بریلوی مکتب فکر کی طرح وہ) آپ کو حاضر و ناظر نہیں جانتے۔" اسی طرح علمائے دیوبند "آپ ﷺ کے علم عظیم کو ساری کائنات کے علم سے خواہ ملائکہ ہوں یا انبیاء و اولیاء بمراتب بے شمار زیادہ اور بڑھ کر جانتے ہیں، لیکن پھر وہ اس کے ذاتی اور محیط ہونے کے قائل نہیں ہیں۔"[1]

آخر میں قاری محمد طیب صاحب مسلک دیوبند کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "علماء دیوبند کے اس دینی رخ اور مسلکی مزاج کی نسبتوں سے اگر انہیں پہچنوایا جائے تو اس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ دینا مسلم ہیں، فرقتا اہل سنت والجماعت ہیں، مذہبا حنفی ہیں۔ کلاما ماتریدی واشعری ہیں، مشربا صوفی ہیں، سلوکا چشتی بلکہ جامع سلاسل ہیں، فکرا ولی اللہی ہیں، اصولا قاسمی ہیں فروعا رشیدی ہیں، بیانا یعقوبی ہیں اور نسبتا دیوبندی ہیں۔"[2]

[1] ایضا، 116-118
[2] ایضا، ایضا، ص: 193

برصغیر میں دیوبندیت کا فروغ

برصغیر میں مسلک دیوبند کے فروغ کے کئی اسباب ہیں۔اس مسلک کے علماء نے ابتدائی زمانے سے ہی تصنیف وتالیف، فقہ و فتاوی اور وعظ وارشاد کے میدان میں غیر معمولی توجہ کی اوراس بناپر ان کے حلقہ ارادت کا دائرہ وسیع ہوتا گیا۔اگر علمائے دیوبند کے ان کاموں کی جن کی وجہ سے مسلک دیوبند کو برصغیر میں تیزی سے فروغ حاصل ہوا زمرہ بندی کی جائے تو وہ تین عناوین کے تحت آسکتے ہیں: تعلیم،دعوت واصلاح اور سیاست۔ذیل میں ان تینوں عناوین کی تفصیل پیش کی جاتی ہے۔

تعلیم:

جیساکہ ماقبل میں ذکر کیا گیا برصغیر میں مسلمانوں کے اس حلقے کی بطور "دیوبندی" شناخت کا آغاز ہی قیام دارالعلوم سے ہوتا ہے۔ 1857 کی جنگ کی ناکامی کے بعد باشندگان ہند اور خصوصا یہاں کے مسلمانوں پر برطانوی راج کا ظلم وستم اور بھی بڑھ گیا۔مسلمانوں کو جانی اور معاشی نقصان پہنچانے کے علاوہ مسلمانوں نے ہندوستان میں مسلم علماء اور رہنماؤں کو قتل کرنا شروع کر دیا۔اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے ہندوستانی مسلمانوں کے قدیم تعلیمی نظام کو تہہ و بالا کرتے ہوئے اپنے انتقامی منصوبے کا نافذ کیا۔"خاص طور پر ہندوستان کے دارالسلطنت دہلی کی سب سے بڑی اسلامی درسگاہ حالات زمانہ اور انقلاب وقت کی زد میں آگئی۔شاہ عبدالعزیز اور شاہ محمد اسحاق کے بعد اس مسند کو رونق بخشنے والے شاہ عبدالغنی مجددی مدینہ ہجرت کرنے پر مجبور ہوئے۔"[1] ان حالات میں دیوبند کی چھتہ مسجد میں مولانا قاسم نانوتوی نے اپنے رفقاء خاص مولانا ذوالفقار علی، مولانا فضل الرحمن اور حاجی عابد حسین کے مشورے سے یہ طے کیا کہ "مسلمانوں کے دینی شعور کو بیدار رکھنے اور ان کی ملی شیرازہ بندی کے لئے ایک دینی و علمی درس گاہ کا قیام ناگزیر ہے۔"[2] تحریک دیوبند کے حوالے سے ڈاکٹر مبارک علی لکھتے ہیں:

> اس کے برعکس دیوبند کی تحریک تھی جو جدیدیت کے خلاف تھی کہ اس کو اختیار کرنے کے بعد مسلمان اپنی شناخت کھو بیٹھیں گے اور اپنی روایات سے دور ہو جائیں گے۔اس لئے انھوں نے خالص اسلامی تعلیمات کے

---

[1] قاسمی ڈاکٹر مولانا محمد اللہ، **دار العلوم کی جامع و مختصر تاریخ**، دیوبند: شیخ الہند اکیڈمی، طبع دوم: 2020، ص: 67

[2] رضوی، سید محبوب، جلد اول، ص: 149

فروغ کے لیے علی گڑھ کی طرح تعلیم کو اپنایا اور اس بات کی تبلیغ کی کہ مغربی اور ہندو اثرات سے علیحدہ رہ کر اسلامی شناخت کو برقرار رکھا جائے اور یہ تب ہی ممکن ہے کہ جب اسلام کی بنیادی تعلیمات پر عمل ہو۔۔۔۔ دیوبند تحریک نے متوسط طبقے کے لوگوں، خصوصیت کے ساتھ علماء گھرانہ کے افراد کو متاثر کیا کیونکہ یہ وہ لوگ تھے کہ جو انگریزی اقتدار کے بعد اپنے منصب و عہدے کھو چکے تھے۔اب مدرسوں سے فارغ التحصیل ہو کر ان کے لئے مسجدوں و مدرسوں میں اساتذہ و فقہاء کی جگہیں تھیں کہ جہاں وہ مسلمانوں کی بدلتے حالات میں دین و مذہب کی روشنی میں راہنمائی کر سکتے تھے۔[1]

چنانچہ اس فیصلے کے بعد مولانا محمد قاسم نانوتوی نے خود دیوبند کے مجوزہ مدرسے اور سرزمین ہند پر مستقبل میں قائم ہونے والے دیگر مدارس کے لئے آٹھ اصول تحریر کیے جن کو آج "اصول ہشتگانہ" کے نام سے جانا جاتا ہے۔ان اصول میں بنیادی طور پر یہ بات کہی گئی ہے کہ مدرسے کو عوامی چندے پر انحصار کرنا چاہیے۔نہ تو حکومت وقت اور امراء سے کوئی امداد لینی چاہیے اور نہ ہی آمدنی کا کوئی مستقل ذریعہ پیدا کرنا چاہیے،تاکہ اللہ پر توکل برقرار رہے۔[2] الغرض انھیں اصول کو بنیاد بنا کر 15 محرم سن 1283ھ مطابق 30 مئی 1866ء بروز پنجشنبہ چھتے مسجد میں دارالعلوم کا افتتاح عمل میں آیا۔ ملا محمود دیوبندی کو پہلا استاد مقرر کیا گیا اور محمود حسن دیوبند پہلے شاگرد قرار پائے جو بعد میں حلقہ دیوبند میں "شیخ الہند" کے نام سے جانے گئے۔[3] مولانا محمد قاسم نانوتوی مدرسہ دیوبند کے پہلے سرپرست اور حاجی عابد حسین پہلے مہتمم مقرر ہوئے۔[4] دیکھتے ہی دیکھتے دارالعلوم ترقی کے منازل طے کرنے لگا اور قصبہ دیوبند سے باہر اطراف کے طلباء بھی دارالعلوم میں داخل ہونے لگے۔ چنانچہ مدرسہ عربی دیوبند جلد ایک رہائشی دارالعلوم بن گیا۔[5] دارالعلوم کے قیام کے ساتھ ہی مولانا محمد قاسم نانوتوی نے مغربی یوپی کے مختلف علاقوں میں مدارس کے قیام کی تحریک چلائی۔ چنانچہ دس بارہ برس کے اندر اندر ضلع بلند شہر کے قصبہ گلاؤٹھی، ضلع مظفر نگر کے کیرانہ، ضلع بلند شہر کے دان پور، ضلع سہارنپور کے امبیٹھ اور میرٹھ کے مقامات پر مدارس قائم ہوئے اور ان مدرسوں میں جن کا تعلیمی معیار اچھا تھا ان کا مدرسہ دیوبند سے باضابطہ احلاق عمل میں آیا۔ دارالعلوم دیوبند کے قیام کے کچھ ہی دنوں کے بعد سہارنپور میں مظاہر علوم کا قیام عمل میں آیا۔ شہر مراد آباد میں مدرسہ شاہی قائم

---

[1] علی، ڈاکٹر مبارک، **تاریخ اور مذہبی تحریکیں**، لاہور: فکشن ہاؤس، 1998، ص: 31-32

[2] رضوی، سید محبوب، جلد اول، ص: 153-154

[3] ایضا، ص: 155

[4] ایضا، ص: 157

[5] ایضا، ص: 158

ہوا۔ سن 1876ء میں شاہجہاں پور میں عیسائیوں سے ایک مناظرہ ہوا جس میں شرکت کے لئے مولانا نانوتوی گئے۔ اسی موقعے سے مولانا کا سفر بریلی کو ہوا اور وہاں بھی "مصباح التہذیب" کے نام سے ایک مدرسہ قائم کروایا۔ لیکن کچھ عرصہ بعد بعض لوگوں کی مخالفت کی وجہ سے یہ مدرسہ ٹوٹ گیا۔ یہاں مولانا نانوتوی کے سوانح نگار اسیر ادروی لکھتے ہیں:

> یہ چند مدارس وہ ہیں جو دارالعلوم دیوبند کے قیام کے بعد دس بارہ سال کے اندر قائم ہوئے۔ ان تمام مدرسوں کے قیام میں حضرت نانوتوی کا کم و بیش دخل رہا ہے۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حضرت نانوتوی نے دارالعلوم دیوبند کے قیام کو آخری منزل نہیں قرار دیا۔ بلکہ آپ نے ایک تعلیمی تحریک چلائی تھی تاکہ ان نقصانات کی تلافی ہو سکے جو مسلمانوں کا اقتدار چھن جانے کے بعد ملت اسلامیہ کو پہونچے تھے۔[1]

الغرض رفتہ رفتہ دیوبند سے منسلک ادارے قائم ہوتے گئے اور ان مدارس کے فارغین نے ملک کے مختلف علاقوں نیز برون ممالک میں مدارس کا جال بچھایا۔ پھر ان مدارس کے فارغین تصنیف وتالیف، وعظ وخطابت، امامت وقیادت اور ملی وفلاحی سرگرمیوں میں قدم رکھا جس کی وجہ سے فکر دیوبند کو برصغیر اور دنیا کے مختلف حصوں میں فروغ ملا۔

دعوت واصلاح:

فکر دیوبند کے فروغ کا دوسرا سبب دارالعلوم اور اس کے فیض یافتگان کی دعوتی واصلاحی سرگرمیاں ہیں۔ مورخ دارالعلوم کے بقول جب ہندوستان میں آریہ سماج کی شدھی کرن کی تحریکوں سے ارتداد کے واقعات رونما ہونے لگے تو دارالعلوم میں 1934ء میں شعبہ تبلیغ قائم کیا گیا اور اس شعبے کی جانب سے مبلغین کے وفود روانہ کیے گئے۔ آگرہ کو تبلیغی سرگرمیوں کا مرکز قرار دیا گیا اور "مبلغین کی ان تھک مساعی کا نتیجہ یہ نکلا کہ بے شمار مرتدین تائب ہو کر اسلام میں واپس ہوگئے۔"[2] اس کے بعد سے اس شعبے کی دعوتی اور اصلاحی سرگرمیاں جاری ہیں۔ اس شعبے کے تحت باصلاحیت فضلاء مقررین مختلف علاقوں سے مسلمانوں کی دعوت نیز اقدامی طور پر بھی ملک کے طول عرض میں سفر کرتے ہیں اور دینی موضوعات پر تقریروں کے ذریعے عوام میں دینی جذبہ بیدار کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ساتھ ہی کسی علاقے میں دین کے مسلمہ اصولوں کے خلاف کوئی سرگرمی سامنے آتی ہے یہ شعبہ متحرک ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی

---

[1] ادروی، مولانا اسیر، **مولانا محمد قاسم نانوتوی: حیات اور کارنامے**، دیوبند: شیخ الہند اکیڈمی، 1997، ص: 152-158

[2] رضوی، سید محبوب، جلد اول، ص: 261-264

شعبے کی ایک کڑی کل ہند مجلس تحفظ ختم نبوت ہے۔ چنانچہ مرزا غلام احمد قادیانی کے پیروکاروں کی سرگرمیوں کو دیکھتے ہوئے 1986 میں دارالعلوم نے یہ مجلس قائم کی۔ اس شعبے کی تحریک پر رد قادیانیت کے موضوع پر علمائے دیوبند نے سینکڑوں کتابیں لکھیں۔ آج اس شعبے کے تحت متاثرہ علاقوں میں مبلغین بھیجے جاتے ہیں اور ساتھ ہی اس شعبے میں طلباء کو قادیانیت کے حوالے سے تربیت بھی دی جاتی ہے۔[1]

اس کے علاوہ وابستگان دارالعلوم خانقاہی نظام سے بھی وابستہ رہے ہیں۔ چنانچہ خود مولانا محمد قاسم نانوتوی[2] اور مولانا رشید احمد گنگوہی[3] حاجی امداد اللہ مہاجر مکی سے بیعت وارشاد کا تعلق رکھتے تھے۔ مولانا گنگوہی نے خود خانقاہی نظام کو جاری رکھا۔ ان کے علاوہ مولانا فضل رحمن گنج مراد آبادی کی خانقاہ، خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون، خانقاہ مولانا سید محمد علی مونگیری، خانقاہ حسینیہ ٹانڈہ سے بڑی تعداد میں عوام و خواص وابستہ رہے۔[4] لیکن دارالعلوم اور حلقہ دیوبند کے علماء کی ان مساعی کا دائرہ نسبتا محدود رہا۔ ان سرگرمیوں کا اثر یا توقتی تھا یا خواص تک محدود رہا۔

لیکن قیام دارالعلوم کے تقریبا 60 برس بعد ہندوستان میں ایک نئی تبلیغی واصلاحی تحریک سامنے آئی جو تبلیغی جماعت کے نام سے جانی جاتی ہے۔ تحریک تبلیغ کا آغاز فکر دیوبند سے وابستہ مولانا الیاس کاندھلوی کے ہاتھوں ہوئی جو مظاہر علوم سہارنپور کے شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلوی کے چچا تھے۔ مولانا الیاس کاندھلوی عام مسلمانوں کی بے دینی کے حوالے سے فکر مند تھے اور چاہتے تھے کہ کسی طرح عوام کی روزمرہ کی زندگی میں دین آجائے۔ چنانچہ انھوں عوامی اصلاح کی غرض سے یہ عوامی تحریک سن 1345ھ (1926ء) میں خطہ میوات سے شروع کی۔ مولانا علی میاں ندوی کے بقول "حج سے واپسی پر مولانا نے تبلیغی گشت شروع کر دیا۔ آپ نے دوسروں کو بھی دعوت دی کہ عوام میں نکل کر دین کے اولین اصول وارکان (کلمہ توحید اور نماز) کی تبلیغ کریں۔"[5] کچھ عرصہ تک یہ اصلاحی سرگرمی میوات کے علاقے میں ہی جاری رہی۔ پھر مولانا الیاس کو محسوس ہوا کہ صرف ایک علاقے میں کام کرنے سے کوئی خاص فائدہ نہیں ہونے والا۔ چنانچہ پہلی جماعت مولانا کے دس میواتی متوسلین پر مشتمل بستی نظام الدین دہلی سے کاندھلے گئی۔

---

1 قاسمی، ڈاکٹر مولانا محمد اللہ، ص: 322-327

2 ادروی، مولانا اسیر، **مولانا محمد قاسم نانوتوی: حیات اور کارنامے**، ص: 69

3 ادروی، مولانا اسیر، **مولانا رشید احمد گنگوہی: حیات اور کارنامے**، دیوبند، شیخ الہند اکیڈمی، 1997، ص: 39

4 قاسمی، ڈاکٹر مولانا محمد اللہ، ص: 336

5 ندوی، مولانا ابوالحسن علی، **حضرت مولانا محمد الیاس اور ان کی دینی دعوت**، نظام الدین: ادارہ اشاعت دینیات، 2005، ص: 91-92

دوسری جماعت اس کے معابعد گیارہ نفوس پر مشتمل ضلع سہارنپور کے رائے گئی۔[1] جماعتوں کے خروج کا سلسلہ یوں ہی چلتا رہا۔ پھر ضرورت محسوس ہوئی کہ اس کام کو علماء اور بزرگوں میں پھیلایا جائے تو مولانا نے "میواتیوں کو دیوبند، سہارنپور، رائے اور تھانہ بھون کی طرف بھیجنا شروع کیا۔"[2] مولانا کی زندگی میں کراچی، لکھنو، پیشاور اور سندھ کے علاقوں میں جماعتوں کی آمد و رفت کا سلسلہ شروع ہو گیا۔[3] خلاصہ یہ کہ مولانا الیاس کے ذریعے شروع کردہ یہ کام ہر آئے دن ترقی کے منازل طے کرتا رہا اور آج ہندوستان کے تمام خطوں اور دنیا کے مختلف ممالک میں یہ کام پھیل گیا ہے۔ چونکہ اس کام کی نوعت عوامی ہے، اس لئے اس جماعت کے ذریعے فکر دیوبند کو بھی شہر سے لے کر گاؤں کی سطح تک پہنچنے کا موقع ملا۔

سیاست:

فکر دار العلوم کے فروغ کا تیسرا سبب سیاست ہے۔ نوآبادیاتی اقتدار کے خلاف آزادی کی جدوجہد میں علمائے دیوبند میں مولانا محمود حسن دیوبندی اور ان کے شاگردوں کا حصہ بہت نمایاں ہے، مولانا محمود حسن نے برطانوی اقتدار کے خلاف منصوبہ بندی کے لئے افغانستان کا سفر کیا اور اس کے نتیجے میں مالٹا میں قید کیے گئے۔[4] اس جدوجہد کے نتیجے میں علمائے دیوبند سیاست کی طرف مائل ہوئے اور ارباب اقتدار سے تعلق بھی بڑھا۔ مولانا محمد قاسم نانوتوی کے صاحبزادے حافظ محمد احمد صاحب جو بعد میں دار العلوم کے مہتمم بنے حیدر آباد میں افتاء کے منصب پر فائز تھے۔ اسی عہد میں نظام حیدر آباد سے ان کے تعلقات استوار ہوئے۔[5] اسی زمانے میں حیدر آباد میں دار العلوم کی عوامی امداد کے لئے "معین الاسلام" کے نام سے ایک انجمن قائم کی اور ساتھ ہی دولت آصفیہ کے صدر اعظم نواب سر آسمان جاہ نے بھی سو روپیہ ماہانہ چندہ دائمی مقرر کیا اور بتدریج یہ رقم بڑھتی رہی۔[6] الغرض سیاست اور ارباب سیاست سے تعلق جاری رہا۔ چنانچہ یوپی کے گورنر[7]، صدر جمہویہ ہند[8] وغیرہ نے دار العلوم کے دورے کیے۔ آزادی کی جدوجہد کے دروان جمعیت جمعیت علماء ہند اور مولانا حسین احمد مدنی کانگریس کے حامی رہے۔ آپ نے مسلم لیگ کی ٹو نیشن تھیوری کے برعکس متحدہ قومیت کا

---

[1] ندوی، مولانا ابوالحسن علی، ص: 97-98
[2] ندوی، مولانا ابوالحسن علی، ص: 124
[3] ندوی، مولانا ابوالحسن علی، ص: 144-160
[4] رضوی، سید محبوب، جالد اول، ص: 247-254
[5] رضوی، سید محبوب، جلد اول، ص: 275
[6] رضوی، سید محبوب، جلد اول، ص: 199-200
[7] رضوی، سید محبوب، جلد اول، ص: 241
[8] رضوی، سید محبوب، جلد اول، ص: 342

نظریہ پیش کیا۔[1] اور اس حوالے سے مولانا ابوالکلام آزاد سے بھی آپ کے اور علمائے دیوبند کے مراسم بڑھے۔ چنانچہ تقسیم ہند کے بعد پاکستانی طلباء کے لئے دارالعلوم میں داخلے میں دقتیں پیش آنے لگیں، تو وزارت تعلیم نے پاکستانی طلباء کو دیوبند آنے کی اجازت دی۔ وزارت خارجہ نے آل انڈیا ریڈیو کے توسط سے بیرون ممالک بالخصوص مشرق وسطی میں دارالعلوم کا تعارف کرایا۔[2] یہ انفرادی انفرادی یا خصوصی سطح پر دارالعلوم کے علماء کا سیاست سے تعلق رہا۔ لیکن اسی کے عمومی سطح پر مسلمانوں کے مسائل کے حل کے لئے 1919 میں جمعیت علمائے ہند کے نام سے ایک تنظیم قائم ہوئی۔ اس تنظیم کے قیام میں مولانا عبدالباری فرنگی محلی اور مولانا ثناء اللہ امر تسری بھی شامل تھے جو بالترتیب مسلک بریلویت اور مسلک اہل حدیث سے وابستہ تھے۔[3] لیکن رفتہ رفتہ دیگر مسالک کی نمائندگی نمائندگی اس تنظیم میں کم ہوتی گئی اور علمائے دیوبند کا غلبہ ہوتا گیا۔ اس طرح اس تنظیم کے ذریعے بھی فکر دیوبند کو فروغ حاصل ہوا۔

اردو تراجم قرآن از علمائے دیوبند

علمائے دیوبند کی قرآنی خدمات پر مختصر تاریخ دارالعلوم کے مصنف نے طویل مضمون لکھا ہے۔ اس مضمون سے چند اہم تراجم کا ذکر کیا جاتا ہے۔ اس مقالے میں تقابل کے لئے مولانا محمود حسن دیوبند، مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا تقی عثمانی کے تراجم کو سامنے رکھا گیا ہے۔

ترجمہ قرآن	مولانا محمود حسن دیوبندی
ترجمہ قرآن مجید	مولانا اشرف علی تھانوی
ترجمہ ق تفسیر	مولانا عاشق الٰہی میر ٹھی
ترجمہ قرآن	مولانا احمد سعید دہلوی
ترجمہ قرآن	مولانا احمد علی لاہوری

[1] اس ضمن میں مولانا حسین احمد مدنی نے متحدہ قومیت اور اسلام کے نام سے باضابطہ ایک کتاب لکھی۔ اس پر علامہ اقبال کو سخت حیرت ہوئی اور دونوں کے درمیان خط و کتاب کا سلسلہ شروع ہوا۔ دیکھیے: **متحدہ قومیت اور اسلام** (مع نظریہ قومیت پر حضرت مولانا مدنی اور علامہ اقبال کی خط و کتابت)، لاہور: مکتبہ محمودیہ، طبع دوم: 1975

[2] ا رضوی، سید محبوب، جلد اول، ص: 323-324

[3] جمعیۃ علمائے ہند کی تاریخ کے لئے دیکھیے: ادروی، اسیر، **تاریخ جمعیت علمائے ہند**، نئی دہلی، شعبہ نشر و اشاعت جمعیۃ علماء ہند، 1403ھ

ترجمہ قرآن	عبدالماجد دریابادی
توضیح القرآن	مفتی تقی عثمانی
آسان تفسیر	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

:

باب سوم

آیات عقائد کے تراجم کا تقابلی مطالعہ

آیات عقائد کے تراجم کا تقابلی مطالعہ

اسلامی عقیدے کی اہمیت

اسلام کے بنیادی عقائد

آیات عقائد کے تراجم کا تقابل

اسلامی عقیدے کی اہمیت:

قرآن مجید کا مرکزی موضوع انسان ہے جس کے ماضی، حال اور مستقبل سے اس میں بحث کی گئی ہے۔ نظریاتی اور عملی دونوں سطحوں پر انسان کے لیے اس میں بیش قیمت رہنمائی موجود ہے جس کی روشنی میں انسان نہ صرف اپنی دنیاوی زندگی کو بہتر بنا سکتا ہے، بلکہ اپنی اخروی زندگی کو بھی فلاح و کامیابی سے ہمکنار کر سکتا ہے۔[1] شروع سے آخر تک پورے قرآن کا مطالعہ کیا جائے، تو ہر آیت میں بالواسطہ یا بلاواسطہ یہی نکتہ گھومتا ہوا نظر آتا ہے۔اسی وجہ سے قرآن نے خود کو ھدی للناس[2] (انسانوں کے لئے رہنمائی) قرار دیا ہے۔

دیگر سماجی اور انسانی علوم کی طرح قرآن کی یہ ہدایت و رہنمائی محض زندگی کے کسی مخصوص گوشے تک محدود نہیں، بلکہ انسان کی پیدائش سے لے کر موت تک اور موت کے بعد کے احوال کو بھی حاوی ہے۔اسی مرکزی موضوع کو مد نظر رکھتے ہوئے قرآن انسان کی عملی زندگی کے دھارے کو صحیح رخ دینے کے لیے یہ واضح کرتا ہے کہ انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کیسی ہونی چاہیے؟ زندگی میں کون سے کام کرنے ہیں اور کن کاموں سے اجتناب کرنا ہے؟ ضروریات زندگی کی تکمیل کے لیے کن وسائل اور طریقہائے کار کو اپنانا چاہیے اور کن امور سے پرہیز کرنا چاہیے؟ قرآن نے اس طرح کے بے شمار سوالات کے جوابات دے کر اس بات کو یقینی بنایا ہے کہ اس دنیا میں انسان کی زندگی عملی سطح پر بہتر، متوازن پر خوشگوار ہو جائے۔اسی طرح انسان کے فکری دھارے کو توہمات اور پراگندہ خیالی سے محفوظ رکھتے ہوئے قرآن نے کائنات کے بہت سے رازہائے سربستہ سے پردہ اٹھایا اور اس بات کو واضح کیا ہے کہ یہ کائنات کیوں، کیسے اور کس کے ذریعے وجود میں آئی؟ اس کا مضبوط اور منظم کاروبار کیسے اور کس کے ذریعے چلتا ہے؟ انسان کی پیدائش کیوں اور کیسے ہوئی؟ دنیا میں اس کے آنے کا مقصد کیا ہے؟ دنیا میں کیے گئے انسان کے اعمال مستقبل میں اس پر کس طرح اثر انداز ہوں گے؟ موت کی حقیقت کیا ہے اور موت کے بعد کیا ہونے والا ہے؟ اگر ہم قرآن کے ان تمام مباحث کا جائزہ لیں تو بنیادی طور پر انھیں چار زمروں یا ابواب میں تقسیم کر سکتے ہیں اور پورا قرآن ان چاروں عناوین کی تفصیلات پر مشتمل نظر آتا ہے۔ وہ چار عناوین کچھ اس

---

[1] مودودی، سید ابوالاعلی: **تفہیم القرآن**، لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت، طبع نہم: 1972، جلد: 1، ص: 19

[2] سورہ البقرہ: آیت: 185

طرح ہیں: اول عقائد، دوم احکام، سوم قصص اور چہارم امثال[1]۔ ان مرکزی عناوین میں سے عقائد کا حصہ ہمارے مقالے کے اس باب سے متعلق ہے، اور اس میں عقائد سے متعلق آیات کے تراجم کا جائزہ لیا جائے گا۔

مذہب اسلام میں تمام شعبوں کے مقابلے سب سے زیادہ عقیدے کو اہمیت دی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کا ظاہر اس کے باطن کا پرتو ہوتا ہے، جو باطن میں ہوتا ہے وہی اعمال کی شکل میں انسان کے ظاہری اعضا سے صادر ہوتا ہے، اور انسان کا باطن اس کے عقائد و نظریات کے تابع ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے قرآن میں سب سے پہلے عقیدے کی تصحیح پر زور دیا گیا اور رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مدت نبوت کا بیشتر حصہ عقیدے کی درستگی اور پختگی پر صرف کیا۔ عقیدے کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ مکہ میں جب اسلام اور مسلمانوں کے لیے حالات انتہائی ناموافق و ناسازگار ہو گئے، تو اس وقت انسانی حکمت کا تقاضا تھا کہ اپنے موقف میں نرمی برتا جائے اور مصالحت کی سبیل پیدا کی جائے۔ چنانچہ اہل مکہ کے قائدین نے نبی صلی اللہ علیہ کے سامنے مصالحت کی کئی ایک تجاویز بھی رکھیں، تاکہ وہ اپنے عقیدے میں نرمی پیدا کرتے ہوئے اہل مکہ کے باطل عقیدے کو صحیح ٹھہرائیں۔ لیکن ایسے حالات میں قرآن نے اپنے اصولی موقف کو دہراتے ہوئے پوری صراحت کے ساتھ واضح طور پر اعلان کر دیا کہ "لكم دينكم ولي دين" (تمھارے لیے تمھارا دین، میرے لیے میرا دین۔[2]) ۔ قرآن کا یہ اعلان اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ بہت ناسازگار احوال میں بھی اسلام عقائد کے باب میں اپنے دعوے سے دستبردار نہیں ہو سکتا چنانچہ اس سورہ کے ذریعے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین کے تمام اعمال و عقائد سے براءت کا اظہار فرمادیا۔[3] مولانا علی میاں ندوی عقیدے کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

> دین اسلام کا سب سے پہلا امتیاز اور نمایاں شعار "عقیدہ" پر زور اور اصرار، اور سب سے پہلے اس کا مسئلہ حل کر لینے کی تاکید ہے، حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر خاتم النبین محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام انبیاء کرام ایک معین عقیدے کی (جو ان کو وحی کے ذریعہ ملا تھا) دعوت دیتے اور اس کا مطالبہ کرتے رہے، اور اس کے مقابلے

---

[1] قرآن کے موضوع اور مضامین کی تفصیل کے لیے دیکھیے: غازی، ڈاکٹر محمود احمد، **محاضرات قرآنی**، لاہور: الفیصل ناشران، طبع پنجم: 2009، ص: 47-73

[2] سورہ الکافرون: آیت: 6

[3] ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل ابن عمر، [تحقیق] السلامہ، سامی ابن محمد: **تفسیر القرآن العظیم**، ریاض: دار طیبہ للنشر والتوزیع، طبع دوم، 1999، جلد: 8، ص: 506

میں کسی مفاہمت، یادست برداری پر تیار نہ ہوئے، ان کے نزدیک بہتر سے بہتر اخلاقی زندگی اور اعلی سے اعلی انسانی کردار کا حامل، نیکی و صلاح، سلامت روی اور معقولیت کا زندہ پیکر، اور مثالی مجسمہ، خواہ اس سے کسی بہتر حکومت کا قیام، کسی صالح معاشرہ کا وجود، اور کسی مفید انقلاب کا ظہار ہوا ہو، اس وقت تک کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتا، جب تک وہ اس عقیدہ کا ماننے والا نہ ہو، جس کو وہ لے کر آئے، اور جس کی دعوت ان کی زندگی کا نصب العین ہے، اور جب تک اس کی یہ ساری کوششیں اور کاوشیں صرف اس عقیدہ کی بنیاد پر نہ ہوں، یہی وہ حد فاصل اور واضح و روشن خط ہے، جو انبیائے کرام علیہم الصلوۃ والسلام کی دعوت اور قومی رہنماوں، سیاسی لیڈروں، انقلابیوں، اور ہر اس شخص کے درمیان کھینچ دیا گیا ہے، جس کا سرچشمہ فکر و نظر انبیائے کرام کی تعلیمات اور سیرتوں کے بجائے کوئی اور ہو۔[1]

اسلام کے بنیادی عقائد:

عقائد کے باب میں قرآن نے بنیادی طور پر تین امور کو اولیت کا درجہ دیا ہے: اول توحید، دوم رسالت اور سوم معاد[2]۔ ان تینوں عقائد کے اثبات کے لیے مختلف انداز میں تفصیلی اظہار خیال کیا گیا ہے۔

توحید: وحدت سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں ایک ماننا، ایک ٹھہرانا اور تعدد کی نفی کرنا ہے[3]۔ شریعت کی اصطلاح میں توحید کی تعریف یوں کی جاتی ہے:

> التوحيد في عرف الشرع نفي الكفؤ والمثل عن ذات الله وصفاته، وأفعاله، ونفي الشريك في ربوبيته، وعبادته.[4]

شریعت کی اصطلاح میں توحید یہ ہے کہ اللہ کی ذات، اس کی صفات اور افعال میں اس کے ہمسر اور مثل، اور اس کی ربوبیت اور عبادت میں اس کے شریک کی نفی کی جائے۔

---

[1] ندوی، علی میاں، سید ابوالحسن: **مقدمہ اسلام کے تین بنیادی عقائد**، رائے بریلی: سید احمد شہید اکیڈمی، طبع اول: 2004، ص: 11
[2] عثمانی، محمد تقی: **علوم القرآن**، کراچی: مکتبہ دار العلوم، 1415ھ، ص: 293
[3] الیسوعی، لوئس معلوف: **المنجد فی اللغہ والاعلام**، بیروت: مطبع کاثولیکی، سن اشاعت درج نہیں، ص: 890
[4] الجزائری، ابوبکر، جابر ابن موسی: **عقیدۃ المومن**، قاہرہ: مکتبۃ الکلیات الازیریہ، طبع دوم: 1978، ص: 85

عقیدہ توحید اسلام کی بنیاد اور انسانیت کی فلاح و بہبود کا ضامن ہے[1]۔ کوئی بھی شخص خالص عقیدہ توحید پر ایمان لائے بغیر مومن نہیں ہو سکتا۔ جب کہ جو شخص اللہ کی وحدانیت پر ایمان رکھتا ہے اور اسی ایمان پر اس کا خاتمہ ہوتا ہے تو اس کے لیے جنت کی بشارت ہے[2]، اور جو شخص عقیدہ توحید کے خلاف اللہ کے ساتھ کسی بھی قسم کا شریک ٹھہراتا ہے تو اس کے لیے جہنم کی وعید بھی ہے[3]۔ صرف یہی نہیں، بلکہ عقیدہ توحید اس دنیا کے بقاو سلامتی کا ضامن ہے[4]۔ اسی وجہ سے قرآن نے توحید سے متعلق تمام امور کو بالتفصیل بیان ہے۔

پوری خود اعتمادی اور دلائل کے ساتھ نہایت دل نشیں اسلوب میں قرآن یہ اعلان کرتا ہے کہ خدا اپنی ذات، صفات اور اسماء کے اعتبار سے ایک ہے، کائنات کی ہر شئے اپنے وجود و بقاء میں اس کی محتاج ہے، لیکن خدا خود بے نیاز اور غیر محتاج ہے، دنیا کی تمام چیزوں کی طرح وہ تخلیق و پیدائش کی محتاجگی سے پاک ہے، اس پوری کائنات میں کوئی ذرہ ایسا نہیں ہے جو اس کی برابری کر سکے، وہ بے مثل اور یکتا ہے۔[5] وہی اکیلا خالق کائنات ہے اور پورا عالم اس کے حکم کے ماتحت ہے[6]۔ زمین سے لے کر آسمان تک کے سارے امور وہی انجام دیتا ہے اور وہی اس دنیائے رنگ و بو کی تدبیر کرتا ہے[7]۔ وہ پوری سلطنت عالم کا اکیلا بادشاہ ہے، اس کی بادشاہت میں اس کا کوئی شریک نہیں[8]۔ مشرکین جن معبودوں کو پوجتے ہیں وہ زمین و آسمان کی حکمرانی میں نہ تو اللہ کے شریک ہیں اور نہ ہی مددگار[9]۔ ارض و سماء کے خزانوں پر صرف اس کا قبضہ ہے[10]۔ اس کے فضل و کرم کی بساط وسیع ہے، وہ ان خزانوں سے اپنی مرضی کے مطابق لٹاتا

---

[1] أَيُّهَا النَّاسُ قُوْلُوْا لاَ الٰہَ الاّ اللّٰہُ تُفْلِحُوْا [اے لوگوں، لا الہ الا اللہ کہہ لو کامیاب ہو جاوگے۔]، **مسند احمد**، حدیث: 516

[2] ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذالك دخل الجنة [جس بندے نے یہ کہا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور اسی [ایمان] پر اس کی موت ہوئی، تو جنت میں داخل ہوگا۔] **صحیح بخاری**: کتاب: 77، حدیث: 44

[3] من مات يشرك بالله شيئا دخل النار [جس شخص کی موت اس حال میں ہوئی کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہراتا ہو، تو جہنم میں داخل ہوگا۔] **صحیح مسلم**: کتاب: 1، حدیث: 414

[4] لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا [اگر ان [زمین و آسمان] میں چند معبود ہوتے، تو وہ دونوں تباہ ہوجاتے۔] سورہ الانبیاء: آیت: 22

[5] وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ [اس کے ہمسر کوئی نہیں ہے] سورہ الاخلاص: آیت: 1-5

[6] إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ [یقینا تمھارا پروردگار وہ اللہ ہے جس نے سارے آسمان اور زمین چھ دن میں بنائے، پھر اس نے عرش پر استواء فرمایا۔ وہ دن کو رات کی چادر اڑھا دیتا ہے، جو تیز رفتاری سے چلتی ہوئی اس کو آدبوچتی ہے۔ اور اس نے سورج اور چاند تارے پیدا کئے ہیں جو سب اس کے حکم کے آگے رام ہیں۔ یاد رکھو کہ پیدا کرنا اور حکم دینا سب اسی کا کام ہے۔ بڑی برکت والا ہے اللہ جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔] سورہ الاعراف: آیت: 54

[7] يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ [وہ آسمان سے لے کر زمین تک ہر کام کا انتظام خود کرتا ہے] سورہ السجدہ: آیت: 5

[8] وَّلَمۡ يَكُنۡ لَّهٗ شَرِيۡكٌ فِى الۡمُلۡكِ [بادشاہی میں کوئی اس کا شریک نہیں] سورہ الاسرا: آیت: 111

[9] قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ [[اے پیغمبر، ان کافروں سے] کہو کہ: "پکارو ان کو جنہیں تم نے اللہ کے سوا خدا سمجھا ہے۔ وہ آسمانوں اور زمین میں ذرہ برابر کسی چیز کے مالک نہیں، نہ ان کو آسمان و زمین کے معاملات میں [اللہ کے ساتھ] کوئی شرکت حاصل ہے، اور نہ ان میں سے کوئی اللہ کا مددگار ہے۔" سورہ سبا: آیت: 22

[10] وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ [اور اللہ ہی کے لئے آسمان و زمین کے خزانے ہیں۔] سورہ المنافقون: آیت: 7

ہے[1]، اور جسے چاہتا ہے بے حساب و کتاب عطا کرتا ہے[2]۔ وہ نہایت رحم دل اور بے پایاں کرم والا ہے[3]۔ صرف اسی کے علم پر اعتبار و اعتبار و استناد کیا جا سکتا ہے، وہی انسان کے دل کی مخفی تمناوں اور پوشیدہ حاجتوں کو جان سکتا ہے، کیونکہ وہ ظاہر کو بھی جانتا ہے اور غیب کی باتوں کو بھی[4]، آنکھوں سے اوجھل چیزیں بھی اس کے علم و دانست میں ہیں اور دل کے سربستہ راز بھی[5]۔ وہ انسانوں سے بے حد قریب ہے[6]، لیکن انسان اسے دیکھ نہیں پاتے[7]۔ اس نے ناگہانی اور غیر مرئی نقصانات سے انسانوں کی حفاظت کے لیے ان کے ارد گرد پہرے دار بٹھا رکھے ہیں[8]۔ چنانچہ انسانوں کو چاہیے کہ وہ اللہ ہی کے سامنے دست سوال دراز کریں، کیونکہ وہ مانگنے والوں کو سنتا اور ان کی مرادیں پوری کرتا ہے[9]۔ وہ جب اتنی خوبیوں کا مالک ہے تو عبادت کا حق صرف اسی کو ہے، اور وہ تن تنہا بندگی کے لائق ہے۔ ہے۔ چنانچہ انسانوں کو چاہیے کہ صرف اسی کی عبادت کریں، کیونکہ ان کے علاوہ جن لوگوں کی بھی پوجا کی جائے وہ سب مل کر ایک ذرہ بنانے کی بھی طاقت نہیں رکھتے، یہاں تک کہ اگر ان سے ایک ذرہ بھی کوئی چیز چھین لے تو وہ اسے واپس لینے کی قدرت نہیں رکھتے، اس کے برعکس اللہ کی ذات طاقتور اور قوی ہے[10]۔

رسالت: کے لفظی معنی پیغام کے ہیں اور پیغام پہنچانے والے کو پیغمبر کہتے ہیں[11]۔ شریعت کی اصطلاح میں رسول کی یوں تعریف کی جاتی ہے:

---

[1] بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ ۙ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاۗءُ [اس کے ہاتھ پھیلے ہوئے ہیں، وہ جیسے چاہتا ہے خرچ کرتا ہے۔] سورہ المائدہ: آیت: 64

[2] وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ [اور اللہ جسے چاہتا ہے بے حساب رزق دیتا ہے۔] سورہ النور: آیت: 38

[3] الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ [وہ رحمن و رحیم ہے] سورہ الفاتحہ: آیت: 2

[4] عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ [وہ غائب و حاضر تمام باتوں کا جاننے والا ہے، اس کی ذات بہت بڑی ہے، اس کی شان بہت اونچی ہے۔] سورہ الرعد: آیت: 9

[5] يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ [وہ آنکھوں سے اوجھل چیزوں اور سینوں میں چھپی ہوئی چیزوں کو جانتا ہے۔] سورہ الغافر: آیت: 19

[6] وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ [ہم اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ اس سے قریب ہیں۔] سورہ ق: آیت: 16

[7] وَلَكِن لَّا تُبْصِرُونَ [لیکن تم دیکھتے نہیں ہو۔] سورہ الواقعہ: آیت: 85

[8] لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ [ہر شخص کے آگے اور پیچھے وہ نگراں [فرشتے] مقرر ہیں جو اللہ کے حکم سے باری باری اس کی حفاظت کرتے ہیں۔] سورہ الرعد: آیت: 11

[9] أُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ ۙ فَلْيَسْتَجِيْبُوْا لِيْ [جب کوئی مجھے پکارتا ہے تو میں پکارنے والے کی پکار سنتا ہوں۔ لہذا وہبھی میری بات دل سے قبول کریں۔] سورہ البقرہ: آیت: 186

[10] إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ۔ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ [تم لوگ اللہ کو چھوڑ کر جن جن کو دعا کے لئے پکارتے ہو، وہ ایک مکھی بھی پیدا نہیں کر سکتے، چاہے اس کام کے لئے سب کے سب اکٹھے ہوجائیں، اور اگر مکھی ان سے کوئی چیز چھین کر لے جائے تو وہ اس سے چھڑا بھی نہیں سکتے۔ ایسا دعا مانگنے والا بھی بودا اور جس سے دعا مانگی جارہی ہے وہ بھی۔ ان لوگوں نے اللہ کی ٹھیک ٹھیک قدر ہی نہیں پہچانی۔حقیقت یہ ہے کہ اللہ قوت کا بھی مالک ہے، اقتدار کا بھی مالک۔] سورہ الحج: آیت: 73-74

[11] لفظ رسول اور نبی کی فنی تفصیل کے لئے دیکھیے: میرٹھی، قاضی زین العابدین سجاد، **قاموس القرآن**، کراچی، دارالاشاعت، 2011، ص: 248-249

الرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام. وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي، فإنه أعم.[1]

رسول ایک ایسا انسان ہے جسے اللہ نے مخلوق کی طرف احکام کی تبلیغ کے لیے بھیجا۔ رسول کے لیے نئی کتاب کی بھی شرط لگائی جاتی، بخلاف نبی کے کہ وہ (رسول سے) عام ہے۔

ایک باشعور انسان جب اس دنیا کی حقیقت میں غور کرتا ہے تو فطری طور پر اس کے ذہن میں کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کے جواب کے لیے اس کی روح ہمہ وقت بے چین رہتی ہے۔ وہ سوچتا ہے کہ اس دنیا کو کس نے پیدا کیا؟ اس کے مضبوط نظام کے پیچھے کون سی قوت کارفرما ہے؟ اس کی حقیقت وماہیت کیا ہے؟ اس کی صفات وخصائص کیا ہیں؟ اس کی پسند وناپسند کیا ہیں؟ انسان سے وہ کس بات کا متقاضی ہے؟ موت کی کیا حقیقت ہے؟ موت کے بعد انسان مکمل طور پر فنا ہو جاتا ہے یا اس کے بعد بھی اسے کچھ مراحل سے گذرنا ہوتا؟ اس دنیا میں ظالم بھی ہیں اور مظلوم بھی، لیکن اس دنیا کا نظام اور ملکوں کے قوانین اپنی ترقی یافتہ شکل میں بھی ظالم کو سزا اور مظلوم کو اس کا حق دلانے سے بسا اوقات عاجز نظر آتے ہیں۔ تو ایسی صورت حال میں ایک باشعور انسان یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ اس دنیا میں ظالم کو ظلم سے روکنے اور مظلوم کو انصاف دلانے کی کوئی سبیل ہے یا نہیں؟ ان سوالات کے جوابات ان تین ذرائع علم سے حاصل ہو سکتے ہیں جو خدا نے مخلوق کو عطا کیے ہیں اور وہ حواس خمسہ، خبر صادق اور عقل ہیں[2]۔ ان تینوں ذرائع کا اپنا اپنا دائرہ عمل ہے۔ جن چیزوں کا علم حواس سے حاصل ہو سکتا ہے، وہاں عقل کام نہیں کرتی، اسی طرح جن چیزوں کا علم عقل سے حاصل ہو سکتا ہے وہاں حواس کام نہیں کرتے۔ اور جہاں یہ دونوں ذرائع ناکارہ ہو جاتے ہیں وہاں خبر صادق یعنی وحی کی ضرورت پڑتی ہے۔ مثال کے طور ایک انسان کے ظاہری شباہت اور حلیے کا علم حواس سے حاصل ہوتا ہے، ہماری عقل سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس انسان کا کوئی ماں باپ بھی ہے۔ لیکن حواس اور عقل سے ہمیں یہ معلوم نہیں ہو پاتا کہ اس انسان سے خدا کے مطالبات کیا ہیں؟ اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے لیے ہمیں وحی کی ضرورت پڑتی ہے۔ وحی کی ضرورت کو مولانا شمس الحق افغانی اس طرح واضح کرتے ہیں:

---

[1] تفتازانی، سعد الدین مسعود ابن عمر، [تحقیق] کمال، استاد علی: **شرح عقائد النسفیہ**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، 2014، ص: 34

[2] تفتازانی، سعد الدین مسعود ابن عمر، [تحقیق] کمال، استاد علی: **ایضا**، ص: 29-30

انسان کی سعادت و شقاوت کے اصول بتلانے کے لیے عقل انسانی کافی نہیں۔ایک تو اس وجہ سے کہ عقل کی معلومات سائنس کے اصول کے تحت تجربات اور مشاہدات کے تجزیہ و تحلیل سے ماخوذ ہیں اور سعادت و شقاوت کے اصول عقائد، اخلاق اور اعمال کی خصوصیات کی معرفت سے ماخوذ ہیں جو کہ تجربات، مشاہدات اور محسوسات کے دائرہ سے خارج ہیں۔ تجربہ اور مشاہدہ کے ذریعہ ان کا تجزیہ و تحلیل نہیں کیا جاسکتا اور نہ ان کے لیے کوئی لیبارٹری ہے۔دوم اس وجہ سے کہ عقل کے فیصلوں میں وہم کی مداخلت ہوتی ہے جس کی وجہ سے عقل کے فیصلوں میں غلطی واقع ہو جاتی ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ عقول متفاوت ہیں۔ عقل صحیح کی صورتیں کم اور عقول فاسدہ کی صورتیں ان امور کے متعلق زیادہ ہیں۔چوتھی یہ کہ عقل کے فیصلے بسا اوقات جذبات کے تحت ہوتے ہیں، جن کی وجہ سے ان کے فیصلے اکثر غلط ہوتے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ اقوام عالم کی عقلوں کے فیصلے معرفت الٰہی، دریافت حقیقت نبوت، اور مجازات اعمال اور امور آخرت اور صحیح اور غلط کے متعلق متضاد ہیں۔ [1]

جب ان سوالات کے صحیح جواب ہمیں حواس اور عقل سے نہیں مل سکتے تو لازمی طور پر ہمیں خبر صادق یعنی وحی کی طرف رجوع کرنا ہوگا،اور اس وحی لانے والے کو ہم رسول یا نبی کہتے ہیں جو اللہ اور بندوں کے درمیان رابطے کا کام کرتے ہیں۔ابن عمر نسفی عقیدہ رسالت کی تشریح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

وقد أرسل الله تعالى رسلا من البشرإلى البشر مبشرين و منذرين و مبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين، وأيدهم بالمعجزات الناقضات للعادات. وأول الأنبياء أدم عليه السلام، وأخرهم محمد صلى الله عليه وسلم. [2]

اللہ تعالی نے بشر سے بشر کی طرف رسولوں کو خوشخبری دینے والا، متنبہ کرنے والا اور لوگوں کو جن دینی اور دنیاوی امور کی ضرورت ہے ان کو بیان کرنے والا بنا کر بھیجا۔ان کو خرق عادات معجزات سے موید بھی کیا۔سب سے پہلے نبی آدم علیہ السلام ہیں، جب کہ سب سے آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

---

[1] افغانی، سید شمس الحق: **علوم القرآن**، لاہور: جامعہ اشرفیہ، سن اشاعت درج نہیں، ص: 14

[2] تفتازانی، سعد الدین مسعود ابن عمر، [تحقیق] کمال، استاد علی: **شرح عقائد النسفیہ**، ص: 124

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ پاک نے انسانوں کی ہدایت و رہنمائی کے لیے انبیاء و رسل بھیجے جو خود بھی انسان تھے۔ ان کا وظیفہ نیکوکاروں اور فرمانبردار بندوں کو خوشخبری دینے، اور نافرمانوں کو ڈرانے کے علاوہ مختلف دینی اور دنیوی امور کی تشریح کرنا بھی تھا۔ انبیاء و رسل کو نشانی کے طور پر اللہ نے عام عادات انسانی کے خلاف معجزات عطا کیے جو ان کی دعوے کی صداقت پر دلالت کرتے تھے۔ اللہ نے تاریخ کے دورانیے میں بہت سے انبیاء و رسل بھیجے۔ لیکن ان کی صحیح تعداد یقینی طور پر معلوم نہیں، کیونکہ وحی میں ان کی تعداد کی طرف رہنمائی موجود نہیں ہے۔ اس سلسلے میں صرف ایک حدیث ہمیں حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ کی روایت سے ملتی ہے۔ انھوں نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ انبیاء کی تعداد کیا تھی؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا: ایک لاکھ چوبیس ہزار، جن میں سے تین سو پندرہ رسول ہوئے[1]۔ اس حدیث کی سند میں ضعف ہے[2]، تاہم اس کو بنیاد بنا کر علماء نے انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار اور رسولوں کی تعداد تین سو پندرہ بتائی ہے۔[3] لیکن اللہ نے قرآن میں بتایا کہ کچھ انبیاء کے بارے میں انسانوں کو بتایا گیا اور کچھ کے بارے میں نہیں بتایا گیا۔[4] تاہم اتنی بات تو یقینی ہے کہ ان میں سب سے پہلے نبی حضرت آدم علیہ السلام تھے[5] جب کہ سب سے آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تھے[6]۔ بہر کیف انبیاء کی تعداد چاہے جو بھی ہو، لیکن مومن کے لیے بلا تفریق تمام انبیاء پر ایمان لانا ضروری ہے، خواہ ان کے نام قرآن و حدیث میں مذکور ہوں یا نہ ہوں۔ اگر کوئی شخص کسی بھی نبی کا انکار کرتا ہے تو دیگر تمام امور دین کو تسلیم کر لینے کے باوجود وہ مومن نہیں قرار دیا جائے گا۔[7] بلکہ انبیاء و رسل کے درمیان ایمان کے لحاظ سے تفریق کرنے یا ایک کو دوسرے پر فضیلت دینے کی ممانعت بھی وارد ہوئی ہے۔[8]

[1] قال أبو ذر: قلت: يا رسول الله، كم وفاء عدة الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، الرُّسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جمّاً غفيراً [ابو ذر رضی اللہ نے کہا کہ: میں نے کہا: اے اللہ کے رسول انباء کی تعداد کل کتنی ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک لاکھ چوبیس ہزار، ان میں سے تین سے پندرہ رسول ہیں۔] **مسند احمد**: حدیث: 22342

[2] ابن کثیر، ابوالداء اسمعیل، **البدایہ النہایہ**: جلد 2، ص: 140، الهيثمی، علی ابن ابوبکر، **مجمع الزوائد**، جلد 1، ص 164

[3] الجزائری، ابوبکر، جابر ابن موسی: **عقیدۃ المومن**، ص: 267

[4] سورہ النساء، آیت: 164، سورہ غافر، آیت: 78

[5] ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا: یا رسول اللہ سب سے پہلے نبی کون تھے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: آدم۔ **مسند احمد**، حدیث: 21586

[6] مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ [محمد تمهارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں تھے، بلکہ وہ اللہ کے رسول اور خاتم النبیین تھے۔] سورہ الاحزاب، آیت: 40

[7] سورہ البقرہ: آیت: 285

[8] سورہ المائدہ: آیت: 150-151، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لَا تفضلوا بَین أَنْبیَاء الله [اللہ کے نبیوں میں بعض کو دوسرے پر [ایمان کے معاملے میں] فضیلت مت دو۔] **صحيح بخاري**، حدیث: 2412 ، **صحيح مسلم**، حدیث: 163، 2374

لیکن ان تمام انبیاء میں آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو افضیلت حاصل ہے، کیونکہ اللہ نے اس امت کو قرآن میں خیر امت کا درجہ دیا ہے [1]، چنانچہ اس امت کا نبی بھی تمام انبیاء سے افضل قرار دیا جائے گا [2]۔ اور عمل کی سطح پر شریعت محمدی نے تمام سابقہ شریعتوں کو منسوخ کر دیا۔ اس لیے انبیاء سابقین پر ایمان لانا اور ان کو سچا و برگزیدہ تسلیم کرنا تو ضروری ہے، لیکن ان کی شریعتوں پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا، اگر شریعت محمدی کے ماخذ میں اس کی تردید بیان کر دی گئی ہو۔ [3]

توحید، رسالت اور آخرت اسلام کے وہ بنیادی عقائد ہیں جن پر قرآن میں بطور خاص توجہ دی گئی ہے۔ لیکن ان کے علاوہ ملائکہ [4]، اللہ کی نازل کردہ کتابیں [5]، اور تقدیر [6] پر ایمان رکھنا بھی ضروری ہے۔ یہاں عقائد کے صرف دو ہی پہلوؤں کا تفصیلی ذکر کیا گیا ہے، اس لئے لئے کہ ہمارے مقالے میں صرف توحید و رسالت سے متعلق آیات کے تراجم کا ہی جائزہ لیا جائے گا۔ اگلے اوراق میں منتخب آیات کے مختلف تراجم پیش کر کے ان کا تجزیہ پیش کیا جاتا ہے۔

---

[1] سورہ النساء، آیت: 110

[2] تفتازانی، سعد الدین مسعود ابن عمر، [تحقیق] کمال، استاد علی: **شرح عقائد النسفیہ**، ص: 130-132، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلاَ فَخْرَ [میں اولاد آدم کا سردار ہوں، لیکن مجھے اس پر فخر نہیں ہے۔] **سنن ابن ماجہ**، حدیث: 4308

[3] اس مسئلے میں علماء کے کئی اقوال ہیں، لیکن راجح قول یہی ہے کہ پچھلے انبیاء کی شریعتوں پر اگر نسخ وارد ہو گیا ہو تو اس پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔ اگر نسخ وارد نہ ہوا تو بھی اس کو شریعت محمدی کا حصہ سمجھ کر عمل کیا جائے گا، نہ یہ کہ وہ پچھلے کسی نبی کی شریعت کا حصہ ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھیے: النسفی، ابوالبرکات، حافظ الدین، کشف الاسرارشرح المصنف علی المنار، بیروت، دار الکتاب العلمیہ، ج 2، ص:170 و مابعد

[4] تفتازانی، شعد الدین ابن مسعود ابن عمر، شرح العقائد النسفیسۃ، ص 310، 311

[5] ایضا، ص: 312

[6] ایضا، ص: 206

آیات عقائد کے تراجم کا تقابل:

وَ وَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى[سورہ الضحی، آیت:7]

اور پایا تجھ کو راہ بھولا ہوا پس راہ دکھائی۔[شاہ رفیع الدین]

اور پایا تجھ کو بھٹکتا، پھر راہ دی؟ [شاہ عبدالقادر]

اور تمھیں اپنی محبت میں خود رفتہ پایا تو اپنی طرف راہ دی۔[احمد رضا خاں]

اور آپ کو اپنی محبت میں خود رفتہ پایا تو منزل مقصود تک پہنچا دیا۔[پیر کرم شاہ]

اور پایا تجھ کو بھٹکتا، پھر راہ سجھائی۔[محمود حسن دیوبندی]

اور اللہ نے آپ کو شریعت سے بے خبر پایا سو [آپ کو شریعت کا] رستہ بتلا دیا۔[اشرف علی تھانوی]

جو یائے راہ پایا تو راہ نہ دکھائی! [امین احسن اصلاحی]

تمھیں ناواقف راہ پایا اور پھر ہدایت بخشی۔[سید ابوالاعلی مودودی]

اور کیا تم کو گم گشتہ پا کر منزل تک نہیں پہنچایا ہے۔[ذی شان حیدر جوادی]

اور تم کو احکام سے ناواقف دیکھا تو منزل مقصود تک پہنچا دیا۔[سید فرمان علی]

اور رستے سے ناواقف دیکھا تو سیدھا رستہ دکھایا۔[فتح محمد جالندھری]

اور [کیا] تمھیں راہ بھولا پا کر ہدایت نہیں دی؟[محمد جونا گڑھی]

اور تم کو متلاشی پایا تو راہ دکھائی۔[وحید الدین خان]

اور اس نے آپ کو اپنی محبت میں خود رفتہ و گم پایا تو اس نے مقصود تک پہنچا دیا۔ [طاہر القادری]

اور تمھیں راستے سے ناواقف پایا تو راستہ دکھایا۔ [تقی عثمانی]

مذکورہ آیت میں لفظ ضَآلًّا کا ترجمہ قابل توجہ ہے۔ یہ آیت رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے متعلق ہے، اور لفظ ضَآل کا عام مفہوم راستے سے ہٹا ہوا، گمراہ یا گم گشتہ راہ سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ اس لفظ کا ترجمہ کرنا دقت طلب امر ہے، کیونکہ اس لفظ کے عام مفہوم کی نسبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف واضح طور پر نامناسب ہے۔ مترجمین نے یقیناً اس لفظ کے ترجمے میں خاصے احتیاط سے کام لیا ہوگا، چنانچہ اس کے ترجمے میں بھی بہت زیادہ تنوع پایا جاتا ہے۔ شاہ عبدالقادر اور محمود حسن دیوبندی نے لفظ "بھٹکتا" استعمال کیا، اس سے قریب تر لفظ "گم گشتہ" کے ذریعے ذی شان حیدر جوادی نے ترجمہ کیا۔ مولانا تھانوی، مولانا مودودی، سید فرمان علی، فتح محمد جالندھری اور تقی عثمانی نے "ناواقف" اور "بے خبر" جیسے الفاظ کا انتخاب کیا ہے۔ امین احسن اصلاحی اور وحید الدین خان نے بالترتیب "جویائے راہ" اور "متلاشی" کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ شاہ رفیع الدین اور محمد جوناگڑھی نے "بھولا ہوا" سے ترجمہ کیا ہے۔ ان تمام مترجمین کے ذریعے منتخب کردہ الفاظ میں غور کیا جائے تو سب کے سب نتیجے کے لحاظ سے تقریباً برابر ہیں، کیونکہ ان سب کی مراد یہ ہے کہ نزول وحی اور آمد شریعت سے قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم جوش طلب اور راہ راست کی جستجو میں پریشان و سرگرداں تھے، پھر اللہ نے راہ دکھائی۔ یہ مراد ہرگز نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم راہ حق سے منحرف تھے۔

لیکن ان تمام مترجمین کے برخلاف مولانا احمد رضا خان اور ان کی پیروی میں پیر کرم شاہ اور طاہر القادری نے لفظ ضال کے ترجمے میں ایک نئی راہ اپنائی ہے۔ اس لفظ کا ترجمہ مولانا احمد رضا خان اور پیر کرم شاہ نے "اپنی محبت میں خود رفتہ" اور ڈاکٹر طاہر القادری نے "اپنی محبت میں خود رفتہ و گم" سے کیا ہے۔ یہ ترجمہ مولانا احمد رضا خان اور ان کے پیروکاروں کے علامتی حب رسول کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ چنانچہ یہ اور اس جیسے دیگر مقامات کے ترجمے کی وجہ سے مولانا احمد رضا کے پیروکاروں اور دیگر مسالک کے پیروکاروں کے درمیان زبردست مسلکی گھماسان بھی ہوا اور اب بھی جاری ہے۔ ایک فریق دوسرے کو گستاخ اور دوسرا فریق پہلے کو قرآن میں

معنوی تحریف کا مرتکب گردانتا ہے۔[1] اس پوری بحث میں علم و استدلال کا فقدان اور مسلک پسندی کا رجحان غالب نظر آتا ہے۔ چنانچہ سطور ذیل میں متقدمین علماء تفسیر کے اقوال کی روشنی میں لفظ ضال کا جائزہ پیش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

علامہ جلال الدین محلی اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ووجدک ضالا عن ما انت علیہ الان من الشریعہ فہدی ای ہداک الیھا[2]

آپ کو اس شریعت سے ناواقف پایا جس پر آپ ابھی ہیں، لہذا آپ کی اس طرف رہنمائی کی۔

احمد ابن محمد المالکی اس آیت کے ضمن میں لکھتے ہیں:

ای وجدک خالیا من الشریعۃ فھداک بانزالھا الیک والمراد فضلالکونہ فی غیر الشریعۃ ولیس المراد بہ الانحراف عن الحق لکونہ مستحیلا علیہ قبل النبوۃ وبعدھا[3]

یعنی آپ کو شریعت سے خالی پایا تو آپ کی طرف شریعت نازل فرما کر آپ کی رہنمائی فرمائی۔ "ضلال" سے مراد بلا شریعت ہونا ہے، اس کا مطلب حق سے منحرف ہونا نہیں ہے، کیوں کہ راہ حق سے منحرف ہونا آپ کے لئے نبوت سے قبل اور نبوت کے بعد ناممکن ہے۔

عبد الرحمن ابن علی المعروف بہ ابن جوزی نے لفظ ضال کی تفسیر میں کل چھ آراء نقل کی ہیں۔ ان میں سے جس رائے کو سب سے پہلے ذکر کیا ہے اور جس کو انھوں نے بشمول حسن اور ضحاک جمہور کی رائے قرار دیا ہے وہ یوں ہے:

ضالا عن معالم النبوۃ اوحکام الشریعۃ فھداک الیھا قالہ الجمھور منھم الحسن والضحاک۔[4]

[اس نے آپ کو] نبوت کی نشانیوں اور احکام شریعت سے ناواقف [پایا] تو اس کی طرف رہنمائی کی۔ اس رائے کا اظہار جمہور نے کیا ہے جن میں حسن اور ضحاک بھی شامل ہیں۔

---

[1] مثال کے طور پر دیکھیے: گھمن محمد الیاس، **کنزل الایمان کا تحقیقی جائزہ**، سرگودھا، مکتبہ اہل السنہ والجماعہ، ستمبر، 2013، قادری، ڈاکٹر مجید اللہ، **اردو تراجم قرآن کا تقابلی مطالعہ**، کراچی، ادارہ تحقیقات امام احمد رضا انٹر نیشنل، مارچ، 2007

[2] تسیوطی عبد الرحمن جلال الدین مع محلی، جلال الدین محمد ابن احمد، **تفسیر الجلالین**، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، ص: 579

[3] تفسیر صاوی جلد 4، ص 327

[4] ابن الجوزی، جمال الدین عبد الرحمن ابن علی، **زاد المسیرفی علم التفسیر**، سورہ الضحی، آیت: 7 ص 1562

ان اقتباسات سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہاں ضال سے مراد شریعت سے ناواقف ہونا یا شریعت کا نہ رکھنا ہے۔ جس سے پہلے گروہ کے مترجمین کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ مولانا اشرف علی تھانوی اپنی تفسیر بیان القرآن میں تحریر فرماتے ہیں:

> آپ کو [شریعت سے] بے خبر پایا سو [آپ کو شریعت کا] رستہ بتلایا کقولہ تعالی ما کنت تدری مالکتاب ولاالایمان۔۔۔ [1] اور وحی سے پہلے شریعت کی تفصیل معلوم نہ ہونا کوئی منقصت نہیں [2]۔

پیر کرم شاہ نے اپنی تفسیر ضیاء القرآن میں اس لفظ کی تفسیر میں کئی اقوال نقل کیے ہیں۔ ان میں سب سے پہلا قول قرطبیؒ کے حوالے سے یوں نقل کرتے ہیں:

> "ضلالت کا لفظ غفلت کے معنی میں بھی استعمال ہتا ہے۔ لا یضل ولا ینسی [سورہ طہ، آیت 52]: ای یغفل: میرا رب نہ کسی چیز سے غافل ہوتا ہے اور نہ کسی چیز کو فراموش کرتا ہے۔ مذکورہ آیت میں ضالا بمعنی غافل مستعمل ہوا ہے۔ یعنی آپ قرآن اور احکام شرعیہ کو پہلے نہیں جانتے تھے۔ اللہ تعالی نے آپ کو قرآن کا علم بھی بخشا اور احکام شرعیہ کی تفصیلات بھی آگاہ فرمایا۔ [3]"

اس اقتباس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں لفظ ضال سے مراد شریعت سے ناواقف ہونا ہے۔ چنانچہ جن حضرات نے لفظ ضال کا ترجمہ ناواقف اور بے خبر سے کیا ہے ان کو گستاخ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ البتہ شاہ عبد القادر اور مولانا محمود حسن دیوبندی نے لفظ "بھٹکتا" استعمال کیا ہے جس سے اول وہلہ میں ذہن راہ راست سے منحرف ہونے کی طرف جاتا ہے۔ لیکن غور کیا جائے تو اس لفظ کا بھی یہ مفہوم نہیں، کیونکہ "بھٹکا ہوا" کا مفہوم راہ راست سے منحرف ہوتا ہے، جب کہ "بھٹکتا" کا مفہوم حیران و پریشان اور سر گرداں ہے۔ اور تاریخی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ وحی کے نزول سے قبل رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں عجیب و غریب قسم کی تبدیلی پیدا ہوئی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم آبادی سے دور پہاڑوں اور غاروں میں وقت گذارنے لگے تھے۔ چنانچہ اس لفظ کا مفہوم یہ

---

[1] یہاں مولانا نے جس آیت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ سورہ شوری کی آیت 52 ہے، پوری آیت یوں ہے: وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيم [اور ہم نے آپ کے پاس وحی یعنی اپنا حکم بھیجا ہے۔ آپ کو نہ یہ خبر تھی کہ کتاب کیا چیز ہے اور نہ یہ خبر تھی کہ ایمان کیا چیز ہے، لیکن ہم نے اس [قرآن] کو ایک نور بنایا جس کے ذریعہ سے ہم اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتے ہیں ہدایت کرتے ہیں۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آپ ایک سیدھے راستہ کی طرف ہدایت کر رہے ہیں۔] آیت کا مقصد یہ بتانا ہے کہ نزول وحی سے قبل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن اور ایمان کی تفصیلات کے بارے میں معلومات نہ تھی۔ پھر اللہ نے نزول وحی کے ذریعے ساری تفصیلات سے آگاہ فرمایا۔

[2] تھانوی، اشرف علی، **بیان القرآن**، جوگیشوری، مکتبہ الحق، جلد دوم، ص: 104

[3] شاہ، پیر محمد کرم، **ضیاء القرآن**، لاہور، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، 1995، جلد پنجم ص: 589

ہو گا کہ نزول وحی سے قبل اللہ نے آپ کو راہ حق کی جستجو میں حیران و سر گرداں پایا تو نزول وحی کے ذریعے آپ کی رہنمائی فرمائی۔ چنانچہ مولانا محمود حسن دیوبندی کے ترجمے پر حاشیہ لکھنے والے مصنف شبیر احمد عثمانی اس آیت کے ذیل میں لکھتے ہیں:

> جب حضرت جوان ہوئے قوم کے مشرکانہ اطوار و بیہودہ رسم و راہ سے سخت بیزار تھے اور قلب میں خدائے واحد کی عبادت کا جذبہ پورے زور کے ساتھ موجزن تھا۔ عشق الٰہی کی آگ سینہ مبارک میں بڑی تیزی سے بھڑک رہی تھی۔ وصول الی اللہ اور ہدایت خلق کی اس اکمل ترین استعداد کا چشمہ جو تمام عالم سے بڑھ کر نفس قدسی میں ودیعت کیا گیا تھا اندر ہی اندر جوش مارتا تھا، لیکن کوئی صاف کھلا ہوا راستہ اور مفصل دستور العمل بظاہر دکھائی نہ دیتا تھا جس سے اس عرش و کرسی سے زیادہ وسیع قلب کو تسکین ہوتی۔ اسی جوش طلب اور فرط محبت میں آپ بے قرار اور سر گرداں پھرتے اور غاروں اور پہاڑوں میں جا کر مالک کو یاد کرتے تھے اور محبوب حقیقی کو پکارتے۔ آخر اللہ نے "غار حراء" میں فرشتہ کو وحی دے کر بھیجا اور وصول الی اللہ اور اصلاح خلق کی تفصیلی راہیں آپ پر کھول دیں یعنی دین حق نازل فرمایا۔[1]

اس لفظ کا ترجمہ مولانا احمد رضا خان اور پیر کرم شاہ نے "اپنی محبت میں خود رفتہ" اور ڈاکٹر طاہر القادری نے "اپنی محبت میں خود رفتہ و گم" سے کیا ہے۔ اور اس کی بنیاد پر ان پر تنقیدیں بھی کی گئیں ہیں۔ لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ اس لفظ سے یہ مفہوم اخذ کرنے والے صرف یہی حضرات نہیں ہیں، بلکہ متقدمین مفسرین نے بھی اس لفظ کے یہ معنی بیان کئے ہیں۔ چنانچہ پیر کرم شاہ امام رازی کے حوالے سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> امام رازی کہتے ہیں کہ الضلال بعمنی المحبۃ کما فی قولی تعالی انک لفی ضلالک القدیم۔ یعنی یہاں ضلال سے مراد محبت ہے جس طرح سورہ یوسف کی اس آیت میں ہے۔ مذکورہ آیت کا معنی ہو گا کہ اللہ تعالی نے آپ کو اپنی محبت میں وارفتہ پایا تو ایسی شریعت سے بہرہ ور فرمایا جس کے ذریعہ آپ اپنے محبوب حقیقی کا تقرب حاصل کر سکیں۔[2]

علامہ رازی کے جس قول کا حوالہ پیر کرم شاہ نے دیا ہے اس کی اصل عبارت اس طرح ہے۔

---

[1] عثمانی، شبیر احمد، [عنوان جدید] رازی، محمد ولی، **تفسیر عثمانی**، کراچی، دارالاشاعت، 2007، جلد سوم، ص: 890

[2] **ضیاء القرآن**، ص: 590

الضلال بمعنی المحبۃ کما فی قولہ انک لفی ضلالک القدیم ای محبتک ومعناہ انک محب فھدیتک الی الشرائع التی بھا تتقرب الی خدمۃ محبوبک۔[1]

ضلال محبت کے معنی میں ہے جیسے قرآن کی اس آیت میں ہے کہ "آپ اپنی پرانی محبت میں ہیں" یعنی اپنی محبت میں۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ محبت کرنے والے ہیں۔ چنانچہ میں نے آپ کو اس شریعت کی طرف رہنمائی کی جس کے ذریعے آپ اپنے محبوب کے جناب میں رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔

مندرجہ بالا اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظ ضلال کے ایک معنی محبت کے بھی آتے ہیں، اور یہ بھی یہاں مراد ہو سکتا ہے۔ قرآن کریم میں یہ لفظ جس سیاق وسباق میں متعدد جگہ استعمال ہوا ہے اس پہ اس لفظ کا یہ معنی مراد لینا قرین قیاس معمول ہوتا ہے۔ امام فخر الدین رازی نے سورہ یوسف کی تفسیر میں قتادہ کے حوالے سے اس کا ذکر کیا ہے۔[2]

حضرت یعقوب علیہ السلام کے بیٹوں کو اپنے والد سے جو شکایت تھی وہ ظاہر ہے اس بنا پر نہ تھی کہ ان پر اپنے والد کے رویے میں کسی قسم کے انحراف کا انکشاف ہو گیا تھا، بلکہ اپنے والد کے پیغمبرانہ منصب سے وہ آگاہ تھے۔ انھیں پرخاش اس بات سے تھی کہ باپ کی عنان توجہ دوسرے بھائیوں کے جتھے کے ہوتے ہوئے تنہا یوسف ہی کی جانب منعطف کیوں ہے۔ وہ دراصل حسد کا شکار تھے اور خوب سمجھتے تھے کہ والد کی عارفانہ نگاہ اپنے لائق بیٹے یوسف میں قسم کے جوہر کا ادراک کر چکی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں حضرت یوسف کے منظور نظر ہو جانے سے ان کے ارمانوں میں اوس پڑ گئی اور نتیجتاً بھائیوں نے اپنے والد کی اس عنایت اور فرط محبت کو منفی معنوں میں ضلال سے تعبیر کیا۔ اسی سورہ یوسف میں ان کے بھائیوں نے ایک جگہ اور بھی ضلال کی نسبت اپنے والد کی طرف کیا ہے۔ نیز عزیز مصر کی ملکہ نے جن خواتین کو شاہی مہمان خانے میں بلوایا تھا ان خواتین کا تبصرہ بھی بیان ہوا ہے جس میں " انا لنریھا فی ضلال مبین " کے الفاظ آئے ہیں۔ ملکہ کی مدعو خواتین نے حضرت یوسف کے تئیں ملکہ کی فریفتگی پر یہ تبصرہ کیا تھا۔ ضلال سے مراد یہاں محبت کی وہ اتاہ کیفیت ہے جس میں آشفتہ سری کا رنگ شامل ہو جاتا ہے۔ اس صورتحال کو دیکھتے ہوئے یہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ضلال کے لفظ کو گمراہی یا انحراف کے معروف معنوں پر ہر جگہ محمول کیا جانا مناسب نہیں ہے۔

چنانچہ علامہ شبیر احمد عثمانی کا جو اقتباس اوپر نقل کیا گیا اس کے فوراً بعد علامہ لکھتے ہیں: "یہاں "ضالا" کے معنی کرتے وقت سورہ "یوسف" کی آیت "قالو تااللہ انک لفی ضلالک القدیم" کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔" یہاں علامہ شبیر احمد عثمانی

[1] رازی، امام فخر الدین، **التفسیر الکبیر**، جلد 8، ص 603،
[2] ایضا، جلد، 13، ص: 212

نے لفظ ضالا کے معنی کے تعین کے لئے سورہ یوسف کی اسی آیت کو پیش نظر رکھنے کی سفارش کی ہے جس میں حضرت یعقوب علیہ السلام کا حال ذکر کیا گیا ہے۔ حضرت یعقوب علیہ السلام نے فرمایا کہ مجھے یوسف کی خوشبو آرہی ہے، تو برادران یوسف نے ان سے یہ بات کہی جو اس آیت میں مذکور ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطی نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ برادران یوسف نے اپنے والد کو جواب دیا کہ آپ یوسف کے لئے فرط محبت میں آپ یہ غلط خیال ظاہر فرمارہے ہیں کہ وہ دوبارہ واپس لوٹیں گے، کیونکہ یوسف تو بہت پہلے فوت ہوگئے۔[1] اس تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں لفظ ضلال کا مطلب محبت ہے۔ چنانچہ علامہ شبیر احمد عثمانی اس آیت کی طرف اشارہ کرکے یہ بتانا چاہ رہے ہیں کہ مذکورۃ الصدر آیت میں لفظ ضلال کے معنی محبت بھی ہو سکتے ہیں۔

اس تفصیل کو مد نظر رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارا نزاع محض لفظی ہے۔ تمام مترجمین کا مطمح نظر ایک ہی ہے۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم خدا کی محبت میں سرشار تھے، اور محبوب کی چاہت و مرضی کا کچھ پتہ نہ تھا، چنانچہ دیوانہ وار پھرتے رہتے تھے۔ وفور محبت کے اس عالم میں آپ ﷺ کو محبوب کی جانب سے پرسان حال کا والہانہ شدت سے انتظار رہتا تھا۔ چنانچہ محبوب کی جانب سے اس کرب کا مداوا کیا گیا اور شریعت کی شکل میں ایک شافی جواب عطا کیا گیا۔

<u>قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ</u> [سورہ الکہف، آیت: 110]

کہہ سوائے اسکے نہیں کہ میں آدمی ہوں مانند تمھاری وحی کی جاتی ہے طرف میری یہ کہ معبود تمھارا معبود ایک ہے۔ [شاہ رفیع الدین]

تو کہہ، میں بھی ایک آدمی ہوں جیسے تم، حکم آتا ہے مجھ کو کہ تمھارا صاحب ایک صاحب ہے۔ [شاہ عبدالقادر]

تو فرماو ظاہر صورت بشری میں تو میں تم جیسا ہوں مجھے وحی آتی ہے کہ تمھارا معبود ایک ہی معبود ہے۔ [احمد رضا خان]

---

[1] سیوطی، عبد الرحمن جلال الدین ابن ابو بکر، محلی، جلال الدین محمد ابن احمد، **تفسیر الجلالین**، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، ص: 236

تو کہہ میں بھی ایک آدمی ہوں جیسے تم حکم آتا ہے مجھ کو کہ معبود تمھارا ایک معبود ہے۔[محمود حسن دیوبندی]

[اور] آپ [یوں بھی] کہہ دیجئے کہ میں تو تم ہی جیسا بشر ہوں میرے پاس بس یہ وحی آتی ہے کہ تمہارا معبود [برحق] ایک ہی معبود ہے۔[اشرف علی تھانوی]

[اے پیکر رعنائی وزیبائی کے] آپ فرمادیئے کہ میں بشر ہی ہوں تمھاری طرح وحی کیجاتی ہے میری طرف کہ تمھارا خدا صرف اللہ وحدہ ہے۔[پیر کرم شاہ]

کہہ دو کہ میں تمھاری طرح ایک بشر ہوں۔[البتہ] میری طرف وحی آتی ہے کہ تمھارا معبود [وہی] ایک معبود ہے۔[فتح محمد جالندھری]

آپ کہہ دیجئے کہ میں تو تم جیسا ہی ایک انسان ہوں۔[ہاں] میری جانب وحی کی جاتی ہے کہ سب کا معبود صرف ایک ہی معبود ہے۔[محمد جوناگڑھی]

کہہ دو کہ میں تو بس تمھاری ہی طرح ایک بشر ہوں۔ مجھ پر وحی آتی ہے کہ تمھارا معبود بس ایک ہی معبود ہے۔[امین احسن اصلاحی]

آپ کہہ دیجئے کہ میں تمھارا ہی جیسا ایک بشر ہوں مگر میری طرف وحی آتی ہے کہ تمھارا خدا ایک اکیلا ہے۔[سید ذی شان حیدر جوادی]

[اے رسول کہہ دو] کہ میں بھی تمھارا ہی ایسا ایک آدمی ہوں [فرق اتنا ہے] کہ میرے پاس یہ وحی آتی ہے کہ تمھارا معبود یکتا معبود ہے۔[سید حافظ فرمان علی]

اے محمد، کہو کہ میں تو ایک انسان ہوں تم ہی جیسا، میری طرف وحی کی جاتی ہے کہ تمھارا خدا بس ایک ہی خدا ہے۔[ابو الاعلی مودودی]

کہو کہ میں تمھاری ہی طرح ایک آدمی ہوں۔ مجھ پر وحی آتی ہے کہ تمھارا معبود صرف ایک ہی معبود ہے۔[وحید الدین خان]

کہہ دو کہ: میں تو تمہی جیسا ایک انسان ہوں، [البتہ] مجھ پر یہ وحی آتی ہے کہ تم سب کا خدا بس ایک خدا ہے۔ [تقی عثمانی]

فرمادیجئے: میں تو صرف [بخلقت ظاہری] بشر ہونے میں تمھاری مثل ہوں [اس کے سوا اور تمھاری مجھ سے کیا مناسبت ہے ذرا غور کرو] میری طرف وحی کی جاتی ہے، وہ یہ کہ تمھارا معبود، معبود یکتا ہی ہے۔ [طاہر القادری]

آیت مذکور قرآن میں دو جگہ وارد ہوئی ہے، ایک سورہ کہف کی آیت 110 اور دوسرے سورہ حم السجدۃ کی آیت 6 میں۔ اس آیت میں مذکور لفظ 'بشر' کا ترجمہ اہمیت کا حامل ہے، کیونکہ اس سے نور و بشر کا معرکۃ الآراء مسئلہ جڑا ہوا ہے۔ اس لفظ کا ترجمہ تمام مترجمین نے بشر، آدمی یا انسان سے کیا ہے۔ مولانا احمد رضا خان صاحب نے اس آیت کے ترجمے میں الگ رخ اپنایا ہے۔ ان کا ترجمہ "ظاہر صورت بشری میں تو میں تم جیسا ہوں" ہے۔ ترجمے میں "ظاہر صورت" کا اضافہ مولانا کی طرف سے کیا گیا ہے، لیکن آیت میں اس کے لئے کوئی متبادل موجود نہیں ہے۔ چنانچہ پیر کرم شاہ کے ترجمے میں بھی یہ اضافہ نہیں ملتا اور ڈاکٹر طاہر القادری نے "بخلقت ظاہری" کا اضافہ کیا ہے، لیکن اس کے لئے قوسین کا استعمال کیا ہے[1]، جب کہ یہ دونوں حضرات مولانا احمد رضا خان صاحب کے ہم مسلک اور ان کے عقیدتمندوں میں شامل ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہاں مولانا احمد رضا خان صاحب کا اضافہ کرنا درست ہے یا نہیں۔

اس سوال کا سادہ سا جواب یہ ہے کہ مولانا کے ذریعے یہاں "ظاہر صورت" کا اضافہ کرنا اصول ترجمہ کی رو سے مناسب نہیں ہے[2]۔ خود مولانا نے سورہ حم السجدۃ کی آیت 6 میں مذکور انھیں الفاظ کا ترجمہ یوں کیا ہے: " تم فرماو آدمی ہونے میں تو میں تمھیں جیسا ہوں۔" مفہوم کے لحاظ سے ان دونوں ترجموں میں بڑا فرق واقع ہو گیا ہے۔ پہلی آیت میں "ظاہر صورت" کے اضافے کی وجہ سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ظاہری شکل و صورت کے اعتبار سے بشر تھے، لیکن اپنی حقیقت کے اعتبار سے بشر نہ تھے۔ جب کہ دوسری آیت کے ترجمے سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں بشریت کا وصف عام انسانوں جیسا پایا جاتا

---

[1] ڈاکٹر قادری صاحب نے حم السجدہ میں اس آیت کے ترجمے میں بغیر قوسین کے 'ظاہرا' کے لفظ کا اضافہ کیا ہے۔

[2] مترجم کی حیثیت ایک ثالث یعنی Facilitator کی ہوتی ہے۔ اس کا فریضہ اساسی متن کے مفہم کو بغیر حذف و اضافے کے ہدفی متن میں منتقل کرنا ہے۔ چنانچہ عالمی شہرت بافتہ ماہر لسانیات و صوتیات جان کیٹ فورڈ ترجمے کی تعریف یوں کرتے ہیں:

The replacement of textual material in one language (SL) by equivalent textual material in another language (TL)

ایک زبا ن(اساسی زبا ن)کے متنی مواد کو کسی دوسر ی زبا ن(ہدفی زبا ن)کے مساوی متنی مواد میں منتقل کرنا۔ دیکھیے: جان کیٹ فورڈ،Linguistic Theory of Translation: An Essay on Applied Linguistics، بحوالہ: یارو سلیوی وی ساکا لیوسکی، On the Linguistic Definition of Translation، جنرل آف سائیبیر فیڈرل یونیورسٹی، روس، اپریل، 2010

تھا، لیکن جملے میں لفظ "تو" کا استعمال کیا گیا ہے جس کا مضمراتی یا اشاراتی مفہوم یہ نکلتا ہے کہ وصف بشریت رکھنے کے باوجود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت عام انسانوں سے الگ تھی۔ اور اس نکتے پر مولانا احمد رضا خان صاحب اور ان کے پیروکاروں کے علاوہ پوری امت [1]، اور بسا اوقات خود ان کے پیروکار بھی متفق نظر آتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تھے تو بشر ہی لیکن ان کی بشریت عام انسانوں کی بشریت پر ہزارہا درجے فوقیت رکھتی تھی۔ چنانچہ پیر کرم شاہ حم السجدۃ میں مذکور اس آیت کا ترجمہ اس طرح کرتے ہیں: "میں انسان ہی ہوں [بظاہر] تمھاری مانند۔" یہاں شاہ صاحب نے قوسین میں "بظاہر" کا اضافہ کیا ہے جس سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم صرف ظاہری اعتبار سے بشر تھے، لیکن حقیقت کے اعتبار سے کچھ اور تھے۔ تاہم شاہ صاحب نے اس آیت کے تحت حاشیے میں علامہ آلوسی کے اقتباس سے اپنی بات کو مؤید کرنے کی کوشش کی ہے جس سے یہ پیغام ملتا ہے کہ عام انسان اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں کوئی [جنسی] مغائرت نہ تھی۔ ملاحظہ ہو اقتباس:

> کفار کہتے تھے کہ ہمارے درمیان ایسا پردہ حائل ہے کہ افادہ اور استفادہ ممکن ہی نہیں۔ نہ آپ کا پیغام حق ہم تک پہنچ سکتا ہے اور نہ ہم اسے قبول کر سکتے ہیں۔ ان کے اس قول کی تردید کی جا رہی ہے کہ تمھارا یہ خیال سراسر باطل ہے۔ اگر میں انسان نہ ہوتا فرشتہ یا جن ہوتا تو ہم ایک دوسرے کی بات نہ سمجھ سکتے نہ سمجھا سکتے۔ جب تم بھی انسان ہو اور میں بھی انسان ہوں تو پھر ہم میں مغائرت کی کون سی دیوار چن دی گئی ہے کہ افہام و تفہیم کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند ہو۔ [2]

مولانا احمد رضا خان صاحب کے ترجمے کنزالایمان پر تفسیری حاشیہ خزائن العرفان کے مصنف مولانا نعیم الدین مراد آبادی صاحب اس آیت کے تحت حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں:

> ۔۔۔ میرے تمھارے درمیان میں بظاہر کوئی جنسی مغایرت بھی نہیں تو تمھارا یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ میری بات نہ تمھارے دل تک پہنچے نہ تمھارے سننے میں آئے اور تمھارے درمیان کوئی روک ہو بجائے میرے کوئی غیر جنس جن یا فرشتہ آتا تو تم کہہ سکتے تھے کہ نہ وہ ہمارے دیکھنے میں آئیں نہ ان کی بات سننے میں آئے نہ ہم

---

[1] چنانچہ دارالعلوم دیوبند کا فتوی ہے: " ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نوع کے اعتبار سے بشر؛ بلکہ افضل البشر ہیں۔" فتوی آئی ڈی: Fatwa ID: 1301-1365/N=11/1435-U

[2] شاہ، پیر محمد کرم، **ضیاء القرآن**، جلد چہارم، ضیاء القرآن پبلیکیشنز، لاہور، 1995، ص 330-331

ان کے کلام کو سمجھ سکیں ہمارے ان کے درمیان تو جنسی مخالفت ہی بڑی روک ہے، لیکن یہاں تو ایسا نہیں کیوں کہ میں بشری صورت میں جلوہ نما ہوا۔۔۔۔۔انما انا بشر مثلکم فرمانا حکمت ہدایت وارشاد کے لئے بطریق تواضع ہے اور جو کلمات تواضع کے لئے کہے جائیں وہ تواضع کرنے والے کے علو منصب کی دلیل ہوتے ہیں، چھوٹوں کا ان کلمات کو اس کی شان میں کہنا یا اس سے برابری ڈھونڈھنا ترک ادب اور گستاخی ہوتا ہے تو کسی امتی کو روا نہیں کہ وہ حضور علیہ الصلوۃ والسلام سے ممثال ہونے کا دعوی کرے یہ بھی ملحوظ رہنا چاہیے کہ آپ کی بشریت بھی سب سے اعلی ہے ہماری بشریت کو اس سے کچھ بھی نسبت نہیں۔[1]

ان دونوں اقتباسات سے واضح ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بشریت کے اعلی ترین مقام پر فائز تھے جہاں تک رسائی کا خیال بھی کسی عام انسان کے لئے ممکن نہیں۔اور اگر کسی نے اس طرح کا خیال پالنے کی جسارت کی تو یقینا اس کو بے ادبی وگستاخی کا مرتکب قرار دیا جائے گا۔لیکن اس کے باوجود آیت کی لفظیات سے یہی مفہوم نکلتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مخاطب انسانوں کی طرح بشر ہی تھے۔اس وجہ سے مولانا احمد رضا خان صاحب کے ذریعے یہاں "ظاہر صورت" کا اضافہ درست معلوم نہیں ہوتا۔اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ مولانا کو اپنی علمی گہرائی اور وسعت مطالعہ کی وجہ سے کوئی اور دلیل مل گئی ہو اور اس کی بنیاد پر ترجمے میں یہ انداز اپنایا ہو تو پھر ترجمے کے معروف اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے "ظاہر صورت" کو قوسین میں ذکر کرنا چاہیے تھا جس طرح ڈاکٹر طاہر القادری صاحب نے سورہ کہف کے ترجمے میں "بخلقت ظاہری" کا اضافہ اور پیر کرم شاہ نے حم السجدہ کے ترجمے میں "ظاہرا" کا اضافہ قوسین میں کیا ہے،اس لئے کہ اس قید کے لئے یہاں اساسی متن میں کوئی لفظ موجود نہیں ہے۔

اس کے علاوہ آیت میں مذکور لفظ الہ کا معروف معنی معبود ہے اور تمام مترجمین نے اسی طرح ترجمہ بھی کیا ہے۔لیکن شاہ عبد القادر نے الہ کا ترجمہ صاحب سے کیا ہے۔صاحب کا لفظ موجودہ زمانے میں عموما تعظیمی لاحقے کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔لیکن فیروز اللغات میں اس کے معنی مالک، خدا، آقا حاکم بھی مذکور ہے[2]۔اس لئے یہ ترجمہ بھی درست ہے۔البتہ زمانہ موجودہ کے لحاظ سے معبود کا ترجمہ زیادہ عام فہم ہے۔ممکن ہے شاہ صاحب کے زمانہ میں یہ لفظ بھی خدا کے لئے رائج ہو۔

[1] مرادآبادی، سید محمد نعیم الدین، **خزائن العرفان فی تفسیر القرآن**، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، لاہور، ص: 858
[2] مولوی فیروز الدین، **فیروز اللغات**، کراچی، فیروز اینڈ سنس، ص: 856

پیر کرم شاہ نے آیت کا ترجمہ [اے پیکر رعنائی وزیبائی کے] کے خطابیہ سے شروع کرتے ہیں۔آیت میں اس کا کوئی متبادل نہیں ہے۔ لیکن نبی کی عظمت ومحبت کے پیش نظر مترجم نے اس خطابیے کا استعمال کیا ہے،اور چونکہ اس کو قوسین میں ذکر کیا ہے۔اس لئے فنی لحاظ سے کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

آیت میں مذکورالھکم کا ترجمہ تمام مترجمین نے "تمھارا معبود" وغیرہ سے کیا ہے۔اس لئے کہ یہاں لفظ الہ کی اضافت "کم" کی طرف ہے جو جمع مذکر حاضر کی ضمیر ہے۔لیکن محمد جوناگڑھی نے اس کا ترجمہ "سب کا معبود" کیا ہے۔یہاں لفظ "سب کے بجائے "تمھارا" زیادہ مناسب ہے،کیونکہ یہ اساسی متن کی لفظیات سے زیادہ قریب ہے۔

یہاں سید حافظ فرمان علی اور ڈاکٹر طاہر القادری نے اپنے اپنے ترجموں میں ایک اور قوسین کا اضافہ کیا جس کی وجہ سے دونوں تراجم سے نکلنے والے مفہوم میں زبردست فرق واقع ہوگیا ہے۔سید حافظ فرمان علی کا ترجمہ یوں ہے: "میں بھی تمھارا ہی ایسا ایک آدمی ہوں [فرق اتنا ہے] کہ میرے پاس یہ وحی آتی ہے"۔اس ترجمے سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ نبی اور عام انسانوں میں کوئی فرق نہیں سوائے اس کے نبی پر وحی آتی ہے اور عام انسانوں پر وحی نہیں آتی۔اس ترجمے کا مضمراتی مفہوم نبی کی حیثیت کو کمتر کردیتا ہے۔اس کے برعکس ڈاکٹر طاہر القادری کا ترجمہ یوں ہے: " میں تو صرف [بخلقت ظاہری] بشر ہونے میں تمھاری مثل ہوں [اس کے سوا اور تمھاری مجھ سے کیا مناسبت ہے ذرا غور کرو] میری طرف وحی کی جاتی ہے"۔یہاں ترجمے میں جو قوسین کا اضافہ کیا گیا ہے اس یہ مفہوم نکلتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور عام انسانوں میں صرف شکل وصورت کے لحاظ سے مناسبت ہے۔اس کے علاوہ اور کوئی برابری نہیں۔اوراس نابرابری کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ان پر وحی آتی ہے اور عام انسان اس وصف سے عاری ہیں۔اس ترجمے کا اسلوب نبی کی شان کو عظمت بخشتا ہے۔

إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ [سورہ لقمان، آیت: 34]

تحقیق اللہ کے پاس ہے علم قیامت کا اور اتارتا ہے مینہ اور جانتا ہے جو کچھ بیچ پیٹوں ماں کے ہے اور نہیں جانتا کوئی جی کیا کماوے گا کل کو اور نہیں جانتا کوئی جی کس زمین میں مرے گا تحقیق اللہ جاننے والا خبردار ہے۔[شاہ رفیع الدین]

اللہ جو ہے، اس پاس ہے قیامت کی خبر اور اتارتا ہے مینہ۔ اور جانتا ہے جو ہے ماں کے پیٹ میں۔ اور کوئی جی نہیں جانتا، کیا کرے گا کل۔ اور کوئی جی نہیں جانتا، کس زمین میں مرے گا۔ تحقیق اللہ ہی سب جانتا ہے خبر دار ہے۔ [شاہ عبد القادر]

بے شک اللہ کے پاس ہے قیامت کا علم اور اتارتا ہے مینہ اور جانتا ہے جو کچھ ماؤں کے پیٹ میں ہے اور کوئی جان نہیں جانتی کہ کل کیا کمائے گی اور کوئی نہیں جانتا کہ کس زمین میں مرے گی بے شک اللہ جاننے والا بتانے والا ہے۔ [احمد رضا خاں]

بے شک اللہ کے پاس ہی ہے قیامت کا علم اور وہی اتارتا ہے مینہ اور جانتا ہے جو کچھ [ماؤں کے] رحموں میں ہے اور کوئی نہیں جانتا کہ کل وہ کیا کمائے گا۔ اور کوئی نہیں جانتا کہ کس سر زمین میں مرے گا۔ بے شک اللہ تعالی علیم [اور] خبیر ہے۔ [پیر کرم شاہ]

بے شک اللہ کے پاس ہے قیامت کی خبر اور اتارتا ہے مینہ اور جانتا ہے جو کچھ ہے ماں کے پیٹ میں اور کسی جی کو معلوم نہیں کہ کل کو کیا کرے گا اور کسی جی کو خبر نہیں کہ کس زمین میں مرے گا تحقیق اللہ سب کچھ جاننے والا خبر دار ہے۔ [محمود حسن دیوبندی]

بے شک اللہ ہی کو قیامت کی خبر ہے اور وہی مینہ برساتا ہے اور وہی جانتا ہے جو کچھ رحم میں ہے اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کل کیا عمل کرے گا اور کوئی نہیں جانتا کہ وہ کس زمین میں مرے گا بے شک اللہ سب باتوں کا جاننے والا باخبر ہے۔ [اشرف علی تھانوی]

قیامت کا علم صرف اللہ کے پاس ہے اور وہی بارش اتارتا ہے اور وہ جانتا ہے جو کچھ رحموں میں ہوتا ہے، اور کسی کو بھی پتہ نہیں کہ کل وہ کیا کمائی کرے گا، اور نہ کسی کو یہ علم ہے کہ وہ کس سر زمین میں مرے گا۔ بے شک اللہ علیم و خبیر ہے۔ [امین احسن اصلاحی]

اس گھڑی کا علم اللہ ہی کے پاس ہے، وہی بارش برساتا ہے، وہی جانتا ہے کہ ماؤں کے پیٹوں میں کیا پرورش پا رہا ہے، کوئی متنفس نہیں جانتا کہ کل وہ کیا کمائی کرنے والا ہے اور نہ کسی شخص کو یہ خبر ہے کہ کس سر زمین میں اس کی موت آنی ہے، اللہ ہی سب کچھ جاننے والا اور باخبر ہے۔ [سید ابوالاعلی مودودی]

یقیناً اللہ ہی کے پاس قیامت کا علم ہے اور وہی پانی برساتا ہے اور شکم کے اندر کا حال جانتا ہے اور کوئی نفس یہ نہیں جانتا ہے کہ وہ کل کیا کمائے گا اور کسی کو نہیں معلوم ہے کہ اسے کس زمین پر موت آئے گی بے شک اللہ جاننے والا اور باخبر ہے۔ [سید ذی شان حیدر جوادی]

بے شک خدا ہی کے پاس قیامت [کے آنے] کا علم ہے اور وہی [جب موقع مناسب دیکھتا ہے] پانی برساتا ہے اور جو کچھ عورتوں کے پیٹ میں [نر و مادہ] ہے جانتا ہے اور کوئی شخص [اتنا بھی تو نہیں جانتا کہ وہ خود کل کیا کرے گا اور کوئی شخص [یہ بھی نہیں جانتا کہ وہ کس سر زمین پر مرے [گڑے] گا بے شک خدا [سب باتوں سے] آگاہ خبر دار ہے۔[سید فرمان علی]

اللہ ہی کو قیامت کا علم ہے اور وہی مینہ برساتا ہے اور وہی [حاملہ کے] پیٹ کی چیزوں کو جانتا ہے [کہ نر ہے یا مادہ]۔اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کل کیا کام کرے گا اور کوئی متنفس نہیں جانتا کہ کس سر زمین میں اسے موت آئے گی۔ بے شک اللہ ہی جاننے والا [اور خبر دار ہے۔[فتح محمد جالندھری]

بے شک اللہ تعالیٰ ہی کے پاس قیامت کا علم ہے وہی بارش نازل فرماتا ہے اور ماں کے پیٹ میں جو ہے اسے جانتا ہے۔ کوئی [بھی] نہیں جانتا کہ کل کیا [کچھ] کرے گا؟ نہ کسی کو یہ معلوم ہے کہ کس زمین میں مرے گا۔[یاد رکھو] اللہ تعالیٰ ہی پورے علم والا اور صحیح خبروں والا ہے۔ [محمد جوناگڑھی]

بے شک اللہ ہی کو قیامت کا علم ہے اور وہی بارش برساتا ہے اور وہ جانتا ہے جو کچھ رحم میں ہے۔اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ کل وہ کیا کمائی کرے گا۔اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کس زمین میں مرے گا۔ بے شک اللہ جاننے والا، باخبر ہے۔[وحید الدین خان]

بے شک اللہ ہی پاس قیامت کا علم ہے،اور وہی بارش اتارتا ہے،اور جو کچھ رحموں میں ہے وہ جانتا ہے اور کوئی شخص یہ نہیں جانتا کہ وہ کل کیا [عمل] کمائے گا اور نو کوئی شخص یہ جانتا ہے کہ وہ کس سر زمین پر مرے گا بیشک اللہ خوب جاننے والا ہے، خبر رکھنے والا ہے، [یعنی علیم بالذات ہے اور خبیر للغیر ہے، از خود ہر شے کا علم رکھتا ہے اور جسے پسند فرمائے باخبر بھی کر دیتا ہے]۔ [طاہر القادری]

یقیناً [قیامت کی] گھڑی کا علم اللہ ہی کے پاس ہے،وہی بارش برساتا ہے،اور وہی جانتا ہے کہ ماؤں کے پیٹ میں کیا ہے،اور کسی متنفس کو یہ پتہ نہیں ہے کہ وہ کل کیا کمائے گا،اور نہ کسی متنفس کو یہ پتہ ہے کہ کونسی زمین میں اسے موت آئے گی۔ بیشک اللہ ہر چیز کا مکمل علم رکھنے والا،ہر بات سے پوری طرح باخبر ہے۔ [تقی عثمانی]

مذکورہ بالا آیت میں یہ پیغام دیا گیا ہے کہ پانچ چیزوں کو علم اللہ کے پاس ہے۔ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے ذیل میں تحریر کیا ہے کہ یہ پانچ چیزیں مفاتح غیب میں سے ہیں جن کے علم کو اللہ نے اپنے ساتھ خاص کر رکھا ہے۔ چنانچہ ان چیزوں کا علم اللہ کے علاوہ کسی کے پاس نہیں، الا یہ کہ اللہ خود ان چیزوں پر کسی کو مطلع فرمادے[1]۔

اگرار دو تراجم کو مد نظر رکھا جائے تو اس آیت میں دو جملوں کے تراجم قابل توجہ ہیں۔پہلا جملہ وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْأَرْحَامِ ہے، جب کہ دوسرا جملہ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ہے۔ذیل میں دونوں جملوں کے تراجم کا تجزیہ پیش کیا جاتا ہے۔

پہلے خط کشیدہ جملے [وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْأَرْحَامِ] کا ترجمہ دو لحاظ سے قابل توجہ ہے۔پہلی بات تو یہ ہے کہ اس آیت میں ارحام کا لفظ ذکر ہوا ہے جو رحم کی جمع ہے جس کے انگریزی معنی womb کے ہیں۔ اس لفظ کا ترجمہ شاہ برادران، محمود حسن دیوبندی، احمد رضا خان، سید ابوالاعلی مودودی، سید فرمان علی اور تقی عثمانی وغیر ھم نے "ماں کے پیٹ/شکم/رحم" وغیرہ کے الفاظ سے کیا ہے۔ان بزرگوں کے بر خلاف اشرف علی تھانوی، امین احسن اصلاحی، سید ذی شان حیدر جوادی، وحید الدین خان اور ڈاکٹر طاہر القادری وغیرہ نے صرف رحم، پیٹ، یا شکم کے الفاظ سے کیا ہے۔ سید فرمان علی نے "عورتوں کے پیٹ" ترجمہ کیا ہے۔ ہر چند کے یہ تمام تراجم از روئے معنی مختلف مضمرات کے حامل نہیں ہیں، تاہم آیت کی لفظیات پر نظر کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں "ماں" یا "عورت" کے لئے کوئی متبادل موجود نہیں ہے۔اس وجہ سے جن حضرات نے ماں یا عورت کا لفظ استعمال کرنے سے گریز کیا ہے ان کے ترجموں کو اساسی متن سے قریب تر قرار دیا جائے گا۔یہی وجہ ہے کہ محولہ بالا مترجمین میں پیر کرم شاہ اور فتح محمد جالندھری نے بالترتیب قوسین میں [ماؤں کے] اور [حاملہ کے] جیسے الفاظ کا اضافہ کیا ہے جو اصول ترجمہ کے عین مطابق ہے۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ اس آیت کے ابتدائی جملے میں إِنَّ اور عِندَهُ کے الفاظ ہیں جن کا مقصد معنوی لحاظ سے حصر اور تاکید پیدا کرنا ہے۔ چنانچہ پہلے جملے کا مطلب یوں اخذ کیا جائے گا کہ قیامت کا علم صرف اللہ کے پاس ہے۔اللہ کے علاوہ کسی کے پاس نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ پہلا جملہ نحوی ترکیب کے لحاظ سے علم الساعۃ پر ختم ہو جاتا ہے، تو کیا إِنَّ اور عِندَهُ کی تاکید کا اثر مابعد کے جملوں تک متعدی ہوگا یا نہیں؟ اگر اس حصر کے اثر کو مابعد کے جملوں تک متعدی مان لیا جائے تو مطلب یہ ہے ہوگا کہ آیت میں مذکور دیگر

---

[1] ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل ابن عمر، [تحقیق] السلامہ، سامی ابن محمد: **تفسیر القرآن العظیم**، ریاض: دار طیبہ للنشر والتوزیع، طبع دوم، 1999، جلد: 6، ص 352

چیزوں کا علم بھی صرف اللہ ہی کے پاس ہے۔اللہ کے علاوہ کسی کے پاس نہیں۔ چنانچہ اشرف علی تھانوی، سید ابوالا علی مودودی، فتح محمد جالندھری، اور تقی عثمانی نے مذکورہ جملے میں حصر کے مفہوم کا اعتبار کرتے ہوئے اپنے تراجم میں "ہی" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ لیکن اس حصر کی وجہ سے موجودہ دور میں قرآن کی اس آیت پر ایک اعتراض کیا جاتا ہے کہ قرآن کے دعوے کے مطابق رحم مادر میں پرورش پانے والے جنین کی جنس کو صرف اللہ جانتا ہے۔ چنانچہ فتح محمد جالندھری نے قوسین میں 'نر ومادہ' کی قید بھی لگادی ہے۔اور اشرف علی تھانوی نے اپنی تفسیر بیان القرآن نے اس آیت کی تفسیر کے تحت قوسین میں "لڑکا لڑکی" کا اضافہ کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا موقف بھی یہی تھا کہ جنین کے جنس کا علم صرف اللہ کے ساتھ خاص ہے۔ لیکن سائنسی ترقی کے بعد جنین کے جنس کو قبل از پیدائش معلوم کرنا کوئی مشکل امر نہیں ہے۔ چنانچہ قرآن کے دعوے کو کیسے تسلیم کیا جاسکتا ہے ؟

اس اعتراض کا جواب بیان القرآن میں ہی مولانا تھانوی نے خود دیا ہے کہ اس آیت میں غیر اللہ کے لئے علم جنین کی نفی سے مراد علم غیب کی نفی ہے، لیکن اگر اللہ خود کسی کو جنین کے جنس کو معلوم کرنے کا ذریعے مہیا فرمادے تو یہ دوسرا معاملہ ہے۔اقتباس ملاحظہ ہو:

> بعض اوقات علامات سے جنین کا حال اور نزول غیث کا وقت دوسرے لوگ بھی جان لیتے ہیں پھر اختصاص کے کیا معنی؟ جواب یہ ہے کہ یہاں اختصاص مطلق علم کا نہیں، بلکہ اختصاص علم غیب کا مراد ہے، خواہ مطلق علم کی بھی نفی دوسری دلیل سے ہو جیسے علم ساعت، کہ مطلقا منفی ہے یا مطلق علم ثابت ہو جیسے محل مسئول عنہ میں کہ علم بواسطہ ہے جو علم غیب نہیں۔[1]

ان حضرات کے برعکس شاہ برادران، احمد رضا خان، پیر کرم شاہ، محمود حسن دیوبندی، امین احسن اصلاحی، سید ذی شان حیدر جوادی، سید فرمان علی، محمد جوناگڑھی، وحید الدین خان، طاہر القادری نے اس جملے کے ترجمے میں "ہی" کے ذریعے حصر نہیں کیا ہے، جس سے مندرجہ بالا اعتراض واقع ہی نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس امر کو مد نظر رکھا جائے تو ان بزرگوں کے ترجموں کو زیادہ مناسب قرار دیا جائے گا۔اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ آیت کے ابتدائی جملے میں جو إِنَّ اور عِندَهُ کے الفاظ مذکور ہوئے ہیں ان کا نحوی اعتبار سے اس جملے سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ چنانچہ اس جملے میں بھی حصر کا مفہوم پیدا کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔

---

[1] تھانوی، اشرف علی، **بیان القرآن**، جلد 9، جوگیشوری، مکتبہ الحق، ص 26،

اس آیت کا دوسرا قابل توجہ جملہ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۔اس جملے میں مذکور خبیر کے لفظ کا ترجمہ تمام مترجمین نے خبردار، خبیر، خبر رکھنے والا، باخبر کے الفاظ سے کیا ہے۔ان کے برعکس مولانا احمد رضا خان نے خبیر کا ترجمہ 'بتانے والا' کیا ہے۔ڈاکٹر طاہر القادری نے اس لفظ کا ترجمہ "خبر رکھنے والا" کیا ہے، لیکن قوسین میں "یعنی علیم بالذات ہے اور خبیر للغیر ہے، از خود ہر شے کا علم رکھتا ہے اور جسے پسند فرمائے باخبر بھی کر دیتا ہے" کا اضافہ کیا ہے۔

تمام مترجمین کے ترجموں سے اس لفظ کا بس اتنا مطلب سمجھ میں آتا ہے کہ اللہ کے پاس تمام چیزوں کی خبر ہے، اور اللہ اس خبر پر دوسروں کو مطلع فرماتا ہے یا نہیں، یہ بات یہاں موجود نہیں۔ان کے عکس مولانا احمد رضا خان کے ترجمے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ دوسروں کو ان خبروں سے مطلع فرماتا ہے۔دراصل مولانا نے شاید یہاں قرآن میں موجود دو الفاظ کی رعایت میں یہ ترجمہ کیا ہے۔ خبیر سے پہلے علیم کا لفظ ہے جس کے معنی ہیں جاننے والا۔ تو شاید مولانا کے پیش نظر یہ نکتہ ہو کہ علیم کا استعمال جاننے والے کے لئے ہوا ہے تو خبیر کا استعمال خبر دینے والے کے معنی میں ہو گا، ورنہ ایک ہی جگہ پر ایک ہی معنی کے حامل دو الفاظ کا تکرار لازم آئے گا۔چنانچہ ڈاکٹر طاہر القادری قوسین میں "علیم بالذات ہے اور خبیر للغیر" کے اضافے کے ذریعے اسی نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔[واللہ اعلم] لیکن یہاں تحقیق طلب امر یہ ہے کہ لغت اور روایتی تفاسیر مولانا احمد رضا خان کے ترجمے کی حمایت کرتی ہیں یا نہیں؟

لغوی اعتبار سے عربی زبان کی مشہور ڈکشنری المعجم الوسیط میں خبیر کے معنی یوں ہیں:

الخَبِيرُ : اسم من أَسماء الله عز وجَلَّ: العالِمُ بما كان وما يكون
و الخَبِيرُ ذو الخِبرَة الذي يَخْبُرُ الشيءَ بعلْمِه[1]

الخبیر اللہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے: [جس کے معنی ہیں] ماضی اور مستقبل کو جاننے والا، اور الخبیر خبر رکھنے والا ہے جو اپنے علم کے ذریعے کسی چیز پر باخبر ہو جاتا ہے۔

---

[1] https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/o-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A8%D9%8A%D8%B1/?c=%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%AC%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B3%D9%8A%D8%B7 seen on: 11/10/2021

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے سابق استاد قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی تحریر کرتے ہیں: خبیر: دانا، خبر دار، خداوند تعالی کا اسم صفت، خبر سے صفت مشبہ واحد مذکر[1]۔

نیز اس آیت کی تفسیر میں علامہ جلال الدین المحلی کہتے ہیں:

إن الله عليم بكل شيءخبير بباطنه كظاهره[2]

یعنی اللہ تعالی ہر چیز کو جاننے والا ہے، ظاہر کی طرح باطن کی خبر رکھنے والا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ لغوی اعتبار سے لفظ خبیر کے معنی خبر دار، باخبر یا خبر رکھنے والے کے ہیں، خبر دینے والے کے نہیں۔ چنانچہ بعینہ یہی الفاظ سورہ حجرات کی آیت 13 میں مذکور ہیں اور وہاں مولانا نے "بے شک اللہ جاننے والا خبر دار ہے" کیا ہے۔ نیز سورہ بقرہ کی آیت 224 میں ہے وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ۔ اور مولانا نے یہاں ترجمہ یوں کیا ہے "اور اللہ کو تمھارے کاموں کی خبر ہے"۔ اس لئے اس آیت میں مذکور لفظ خبیر کے "خبر دینے والے" ترجمے کو درست قرار نہیں دیا جائے گا۔

بَدِيْعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُون۔[البقرة، آيت: 117]

پیدا کرنے والا آسمانوں کا اور زمین کا اور جب مقرر کرتا ہے کچھ کام پس سوائے اس کے نہیں کہ کہتا ہے واسطے اس کے ہو پس ہو جاتا ہے۔ [شاہ رفیع الدین]

نیا نکالنے والا آسمان اور زمین کا۔ اور جب حکم کرتا ہے ایک کام کو، تو یہی کہتا ہے اس کو کہہ ہو، وہ ہوتا ہے۔ [شاہ عبد القادر]

نیا پیدا کرنے والا آسمانوں اور زمین کا اور جب کسی بات کا حکم فرمائے تو اس سے یہی فرماتا ہے کہ ہو جا وہ فوراً ہو جاتی ہے۔ [احمد رضا خان]

---

[1] میرٹھی، قاضی زین العابدی، قاموس القرآن، کراچی، دارالاشاعت، 2011، ص: 219

[2] سیوطی، عبد الرحمن جلال الدین ابن ابو بکر، محلی، جلال الدین محمد ابن احمد، **تفسير الجلالين**، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، ص: 395

موجد ہے آسمانوں اور زمین کا اور جب ارادہ فرماتا ہے کسی کام کا تو صرف اتنا حکم دیتا ہے اسے کہ ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے۔[پیر کرم شاہ]

نیا پیدا کرنے والا ہے آسمان اور زمین کا اور جب حکم کرتا ہے کسی کام کو تو یہی فرماتا ہے اس کو کہ ہو جا پس وہ ہو جاتا ہے۔[محمود حسن دیوبندی]

[حق تعالی] موجد ہیں آسمانوں اور زمین کے۔ اور جب کسی کام کو پورا کرنا چاہتے ہیں تو بس اس کام کی نسبت [اتنا] فرمادیتے ہیں کہ ہو جا، بس وہ [اسی طرح] ہو جاتا ہے۔ [اشرف علی تھانوی]

وہ آسمانوں اور زمین کا موجد ہے اور جب وہ کسی امر کا فیصلہ کر لیتا ہے تو بس اس کے لیے فرما دیتا ہے کہ ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے۔[امین احسن اصلاحی]

وہ آسمانوں اور زمین کا موجد ہے، اور جس بات کا وہ فیصل کرتا ہے، اس کے لیے بس یہ حکم دیتا ہے کہ "ہو جا" اور وہ ہو جاتی ہے۔[سید ابوالاعلی مودودی]

وہ زمین آسمان کا موجد ہے اور جب کسی امر کا فیصلہ کر لیتا ہے تو صرف کن کہتا ہے اور وہ چیز ہو جاتی ہے۔[ذی شان حیدر جوادی]

اور وہی آسمان و زمین کا موجد ہے اور جب کسی کام کا کرنا ٹھان لیتا ہے تو اس کی نسبت صرف کہہ دیتا ہے کہ ہو جا پس وہ [خود بخود] ہو جاتا ہے۔[سید فرمان علی]

[وہی] آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے والا ہے۔ جب کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو اس کو ارشاد فرما دیتا ہے کہ ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے۔[فتح محمد جالندھری]

وہ زمین اور آسمانوں کا ابتداء پیدا کرنے والا ہے، وہ جس کام کر کرنا چاہے کہہ دیتا ہے کہ ہو جا، بس وہ وہی ہو جاتا ہے۔[محمد جوناگڑھی]

وہ آسمانوں اور زمین کا موجد ہے۔ وہ جب کسی کام کا کرنا ٹھہرا لیتا ہے تو بس اس کے لئے فرما دیتا ہے کہ ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے۔ [وحید الدین خان]

وہی آسمانوں اور زمین کو وجود میں لانے والا ہے، اور جب کسی چیز [کے ایجاد] کا فیصلہ فرمالیتا ہے تو پھر اس کو صرف یہی فرماتا ہے کہ "تو ہو جا" پس وہ ہو جاتی ہے۔[طاہر القادری]

وہ آسمانوں اور زمین کا موجد ہے، اور جب وہ کسی بات کا فیصلہ کرتا ہے تو اس کے بارے میں بس اتنا کہتا ہے کہ: "ہو جا" چنانچہ وہ ہو جاتی ہے۔[تقی عثمانی]

اس آیت کا خط کشیدہ جملہ قرآن میں آٹھ[1] مقامات پر آیا ہے۔اس آیت کی تفسیر کے تحت اس جملے کا مقصد اور اس سے مرادی الہی کو متعین کرتے ہوئے ابن کثیر لکھتے ہیں:

> یبین بذلک تعالی کمال قدرتہ و عظیم سلطانی انی اذا قدر امرا واراد کونہ فانما یقول لہ: کن۔ ای: مرۃ واحدۃ فیکون، ای: فیوجد علی وفق ما اراد۔[2]
>
> اس کے ذریعے اللہ تعالی اپنی قدرت کے کمال اور بادشاہت کی عظمت کو بیان کر رہے ہیں کہ جب وہ کسی چیز کا فیصلہ فرماتے ہیں اور اس کے وجود کا ارادہ فرماتے ہیں تو کہتے ہیں: ہو جا،یعنی صرف ایک مرتبہ [کہتے ہیں] اور وہ ہو جاتی ہے،یعنی مشیت خداوندی کے مطابق وجود میں آجاتی ہے۔

اس آیت میں خط کشیدہ جملے کا ترجمہ تعبیر کی معمولی تبدیلی کے ساتھ تمام مترجمین نے یکساں کیا ہے۔لیکن جماعت اسلامی سے وابستہ ایک بڑے داعی مولانا امانت اللہ اصلاحی کی رائے ہے کہ اس کا مذکورہ ترجمہ درست نہیں، بلکہ اس کا صحیح ترجمہ یوں ہوگا: "ہو جا تو وہ ہونے لگتی ہے یا ہو رہی ہوتی ہے"۔[3] دراصل مولانا نے اس ترجمے کے ذریعے حکم الہی کے نفاذ میں تسلسل پیدا کرنے کے لئے یہ تعبیر استعمال کی ہے۔ ان کے خیال میں مذکورہ تراجم فعل ماضی "فکان" کے زیادہ مناسب ہیں۔ جب کہ یہاں آیت میں "فیکون" کا لفظ ہے جو فعل مضارع ہے اور اس میں حال اور مستقبل کی سبھی شکلیں شامل ہیں۔اور امر الہی متعدد نوع کے ہوتے

---

[1] سورہ البقرہ، آیت: 117، سورہ آل عمران، آیت: 47، 59، سورہ الانعام، آیت: 73 سورہ النحل، آیت: 40، سورہ مریم، آیت: 35، سورہ یس، آیت: 82، سورہ الغافر، آیت: 68،

[2]تفسیر ابن کثیر، جلد اول، ص: 399

[3] غازی، ڈاکٹر محی الدین (مرتب)، **اردو تراجم قرآن پر ایک نظر: مولانا امانت اللہ اصلاحی کے افادات کی روشنی میں**، قسط: 64، گوجرانوالہ، ماہنامہ الشریعہ، جلد 29، شمارہ 9، 10، ستمبر اکتوبر، 2018

ہیں۔ کچھ امر تو ایسے ہوتے ہیں جو حکم جاری ہونے کے فورا بعد وجود میں آجاتے ہیں اور قصہ ختم ہو جاتا ہے، جیسے بارش کا حکم ہوا اور بارش ہو گئی، لیکن کچھ امر ایسے ہیں جن کا حکم ہوا اور وہ کام طویل عرصے تک جاری رہتا ہے، جیسے سیاروں کو گردش کا حکم ہوا اور وہ اب تک گردش میں ہیں، اور اس وقت تک گردش میں رہیں گے جب تک دوسرا حکم نہ آجائے۔ اسی طرح کچھ امر ایسے ہوتے ہیں جن کا ظہور بعد میں ہوتا ہے، جیسے کچھ دعاوں کے اثرات بعد میں اپنے مقررہ وقت پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اور قرآن نے "فکان" کے بجائے "فیکون" کا لفظ استعمال کر کے ایسے تمام امکانات کا احاطہ کر لیا ہے۔ چنانچہ ترجمے میں بھی ایسی تعبیر اختیار کی جانی چاہیے جو زیادہ سے زیادہ امکانات کو اپنے اندر سمیٹ لے۔[1] مولانا کی یہ بات معقول معلوم ہوتی ہے۔ لیکن یہ ان کا تفردہی کہلائے گا، کیوں کہ کسی مفسر یا مترجم نے یہ انداز اختیار نہیں کیا ہے۔

یہاں دوسری اہم بات یہ ہے کہ مندرجہ بالا سطور میں عرض کیا گیا کہ کن فیکون کا جملہ قرآن میں کل آٹھ مقامات پر وارد ہوا ہے۔ ان میں سے ایک جگہ یوں ہے:

إِنَّ مَثَلَ عِيْسَى عِندَ اللّٰهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ۔ [آل عمران، آیت: 59]

یہ آیت دراصل نصاریٰ نجران کے اس خیال کی تردید میں نازل ہوئی جنھوں نے عقیدہ تثلیث کے اثبات کے لئے اس حقیقت کو دلیل بنایا تھا کہ عیسی علیہ السلام بغیر باپ کے پیدا ہوئے۔ اس وجہ سے اللہ کے بیٹے ہیں۔ چنانچہ قرآن نے یہاں ان کی تردید کی کہ عیسی علیہ السلام کی مثال حضرت آدم علیہ السلام کی مانند ہے جن کو ماں باپ دونوں کے بغیر صرف مٹی سے پیدا کیا گیا جن کو کہا گیا کہ ہو جا تو وہ ہو گئے۔[2] یہاں توجہ طلب امر یہ ہے کہ فیکون فعل مضارع ہے جس کا عام اطلاق زمانہ حال و مستقبل دونوں پر ہوتا ہے۔ لیکن یہاں پر مفسرین نے فیکون کو زمانہ ماضی کے معنی میں لیا ہے۔ چنانچہ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے جلال الدین سیوطی لکھتے ہیں: قال له كن بشرا فيكون اى فكان وكذلك عيسى قاله كن من غير اب فكان۔[3] [یعنی اللہ نے آدم سے کہا کہ انسان بن جا تو وہ ہو گئے، یہاں یکون کان کے معنی میں ہے۔ اور اسی طرح عیسی کو کہا کہ بغیر باپ کے ہو جا [وجود میں آجا] تو وہ ہو گئے

---

[1] ایضا

[2] تفصیل کے لئے دیکھیے: تفسیر ابن کثیر، جلد ثانی، ص: 49 اور ما بعد

[3] **تفسیر الجلالین**، ص: 67

[وجود میں آ گئے]]۔ معقول بھی یہی لگتا ہے کہ اللہ نے نصاری نجران کو ماضی کی مثال دے کر سمجھایا کہ باپ کے بغیر پیدا ہونے سے اگر کوئی خدا کا بیٹا بن جائے تو اس سے پہلے آدم تو ماں باپ دونوں کے بغیر پیدا ہو چکے ہیں۔ اس وجہ سے آیت کا سیاق بھی یہی بتا رہا کہ یہاں فیکون کا لفظ دراصل فکان یعنی ماضی کے معنی میں ہے۔ اس کی بہت سی مثالیں قرآن میں موجود ہیں۔ صاحب جلالین نے اس کو حکایت حال ماضیہ کا نام دیا ہے[1]۔

اس نکتے کے پیش نظر مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا مودودی، امین احسن اصلاحی، سید ذی شان حیدر جوادی، پیر کرم شاہ، طاہر القادری اور تمام مترجمین نے اس لفظ کا ترجمہ "ہو گیا" یا "ہو گئے" یعنی ماضی کے صیغے سے کیا ہے۔ ان کے برعکس مولانا احمد رضا خان نے اس آیت کا ترجمہ یوں کیا ہے: ''عیسیٰ کی کہاوت اللہ کے نزدیک آدم کی طرح ہے۔ اسے مٹی سے بنایا پھر فرمایا ہو جا وہ فوراً ہو جاتا ہے'' مولانا نے یہاں تمام مترجمین سے الگ پیرایہ اختیار کرتے ہوئے زمانہ حال کا ترجمہ کیا ہے۔ لیکن میرے خیال سے یہاں دونوں ہی ترجمے درست ہیں۔ ماضی کا ترجمہ تو اس وجہ سے درست ہے کہ آیت کے سیاق سے ماضی کا مفہوم ہی نکل کر سامنے آتا ہے۔ اور مولانا احمد رضا خان کے ذریعہ کیا گیا مستقبل کا ترجمہ اس وجہ سے درست قرار دیا جائے گا کہ قرآن کے لفظ کی رعایت پر مبنی ہے، نیز معنوی لحاظ سے اس کو یوں کہا جا سکتا ہے کہ ماضی کی حکایت حال کے پیرایے میں کی گئی ہے، اور یہ اردو زبان میں خوب رائج ہے۔ ملاحظہ ہو امیر مینائی کے نعتیہ کلام کے چند مصرعے:

طلب معشوق کی عاشق نے کی ہے بھیج کر خلعت
لیے جبرئیلؑ سر پر آپؐ کی پوشاک آتے ہیں
عجب رنگین نشاط افزا چمن ہے حُسن حضرت کا
کہ ہنس پڑتے ہیں جو روتے ہوئے غمناک آتے ہیں

[1] اس کی ایک مثال ملاحظہ ہو: اَفَکُلَّمَا جَآءَکُمْ رَسُوْلٌ بِمَا لَا تَہْوٰی اَنْفُسُکُمُ اسْتَکْبَرْتُمْ فَفَرِیْقًا کَذَّبْتُمْ وَ فَرِیْقًا تَقْتُلُوْنَ [سورہ البقرہ، آیت: 87][پھر یہ آخر کیا معاملہ ہے کہ جب کبھی کوئی رسول تمھارے پاس کوئی ایسی بات لے کر آیا جو تمھاری نفسانی خواہشات کو پسند نہیں تھی تو تم اکڑ گئے؟ چنانچہ بعض [انبیاء] کو تم نے جھٹلایا، اور بعض کو قتل کرتے رہے۔] یہاں تقتلون فعل مضارع ہے جس کا عمومی اطلاق زمانہ حال پر ہوتا ہے، لیکن یہاں ماضی کے معنی میں ہے۔ دیکھیے: **تفسیر الجلالین**، ص: 18

وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ [سوره آل عمران، آیت: 54]

اور مکر کیا انہوں نے اور مکر کیا اللہ نے اور اللہ بہتر ہے مکر کرنے والوں کا۔[شاہ رفیع الدین]

اور فریب کیا ان کافروں نے اور فریب کیا اللہ نے، اور اللہ کا داو سب سے بہتر ہے۔[شاہ عبد القادر]

اور کافروں نے مکر کیا اور اللہ نے ان کے ہلاک کی خفیہ تدبیر فرمائی اور اللہ سب سے بہتر چھپی تدبیر والا ہے۔[احمد رضا خان]

اور یہودیوں نے بھی [مسیح کو قتل کرنے کی] خفیہ تدبیر کی اور [مسیح کو بچانے کے لیے] اللہ نے بھی خفیہ تدبیر کی اور اللہ سب سے بہتر [اور موثر] خفیہ تدبیر کرنے والا ہے۔[پیر کرم شاہ]

اور مکر کیا ان کافروں نے اور مکر کیا اللہ نے اور اللہ کا داو سب سے بہتر ہے۔[محمود حسن دیوبندی]

اور ان لوگوں نے خفیہ تدبیر کی اور اللہ تعالی نے خفیہ تدبیر فرمائی اور اللہ تعالی سب تدبیریں کرنے والوں سے اچھے ہیں۔[اشرف علی تھانوی]

اور انھوں نے خفیہ چالیں چلیں تو اللہ نے بھی ان کا خفیہ توڑ کیا اور اللہ بہترین توڑ کرنے والا ہے۔[امین احسن اصلاحی]

پھر بنی اسرائیل [مسیح کے خلاف] خفیہ تدبیریں کرنے لگے۔ جواب میں اللہ نے بھی اپنی خفیہ تدبیر کی اور ایسی تدبیروں میں اللہ سب سے بڑھ کر ہے۔[سید ابوالاعلی مودودی]

اور یہودیوں نے عیسی علیہ السلام سے مکاری کی تو اللہ نے بھی جوابی تدبیر کی اور خدا بہترین تدبیر کرنے والا ہے۔[سید ذی شان حیدر جوادی]

اور یہودیوں نے [عیسی سے] مکاری کی اور خدا نے [اس کے دفعیہ کی] تدبیر کی اور خدا سب سے بہتر تدبیر کرنے والا ہے۔[سید فرمان علی]

اور وہ[یعنی یہود قتل عیسی کے بارے میں ایک] چال چلے اور اللہ بھی[عیسی کو بچانے کے لئے] چال چلا اور اللہ خوب چال چلنے والا ہے۔[فتح محمد جالندھری]

اور کافروں نے مکر کیا اور اللہ تعالی نے بھی[مکر] خفیہ تدبیر کی اور اللہ تعالی سب خفیہ تدبیر کرنے والوں سے بہتر ہے۔[محمد جوناگڑھی]

اور انھوں نے خفیہ تدبیر کی اور اللہ نے بھی خفیہ تدبیر کی۔اور اللہ سب سے بہتر تدبیر کرنے والا ہے۔[وحید الدین خان]

پھر[یہودی] کافروں نے[عیسی علیہ السلام کے قتل کے لئے] خفیہ سازش کی اور اللہ نے[عیسی علیہ السلام کو بچانے کے لئے] مخفی تدبیر فرمائی،اور اللہ سب سے بہتر مخفی تدبیر فرمانے والا ہے۔[طاہر القادری]

اور ان کافروں نے[عیسی علیہ السلام کے خلاف] خفیہ تدبیر کی،اور اللہ نے بھی خفیہ تدبیر کی۔اور اللہ سب سے بہتر تدبیر کرنے والا ہے۔[تقی عثمانی]

اس مفہوم کی آیت قرآن میں صیغوں کے فرق کے ساتھ دوسری جگہوں پر بھی مذکور ہے[1]۔مذکورہ آیت میں خط کشیدہ جملے میں لفظ مکر توجہ کا طالب ہے،کیونکہ مکروا کی نسبت یہودیوں کی طرف ہے اور مکر کی نسبت اللہ کی طرف ہے۔جب یہ لفظ اردو زبان میں بولا جاتا ہے تو عام طور پر اس کے معنی فریب،دھوکہ دہی وغیرہ لیے جاتے ہیں۔فیروز اللغات میں اس کے معنی دھوکا،فریب، دغا،چھل،حیلہ،بہانہ،بہروپ،جھوٹ،خلاف واقع بات،ریا،نفاق،دورنگی،چالاکی،عیاری چال مذکور ہیں[2]۔لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح کے الفاظ کی نسبت اللہ کی طرف مناسب نہیں۔چنانچہ عربی زبان میں اس کے معنی دیکھنے ہوں گے۔چنانچہ المعجم الوسیط کے مطابق عربی زبان میں اس کے اصل معنی "الخِداعُ، وأن تصرِفَ غيرَكَ عن مقصِده بحيلة"[3]. [یعنی دھوکا دینا یا کسی کو حیلے کے ذریعے اس کے مقصد سے پھیر دینا] ہے۔لیکن جب اللہ کی طرف اس کی نسبت ہو تو اس کے معنی ہوں گے "دبّر تدبیرا

---

[1] وَ يَمْكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيرُ الْماكِرِينَ، [سوره الانفال، آيت: 30]
[2] فیروز الدین، مولوی، **فیروز اللغات**، لاہور، فیروز سنز، ص: 1277
[3] https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%88%D9%85%D9%8E%D9%83%D9%8E%D8%B1%D9%8E/?c=%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%AC%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B3%D9%8A%D8%B7

مُحکما أبطل مکرهم"[1] [یعنی مضبوط تدبیر کرنا، اور کافروں کی چال کو بے اثر کر دینا] ہے۔ تفسیر الجلالین کے حاشیے میں اللہ کی طرف اس لفظ کی نسبت کی توجیہ کرتے ہوئے یہ تحقیق پیش کی گئی ہے کہ المکر کا مطلب کسی تک شر پہنچانے کے لئے چال چلنا ہے، اور چال چلنے کی نسبت اللہ کی طرف محال ہے، اس لئے اللہ کے حق میں مکر کی نسبت متشابہات میں سے ہے۔ اور کی تاویل یہ ہو گی کہ یہاں مکر کی نسبت اللہ کی طرف ایسے ہی ہے جیسے اللہ خود کہتا ہے برائی کا بدلہ برائی ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے کہ دھوکے کا بدلہ دھوکہ۔ دوسری تاویل یہ بھی کی جاسکتی ہے کہ اللہ نے یہودیوں کے ساتھ جو معاملہ کیا وہ مکر سے ملتا جلتا تھا، اس لئے یہاں مکر کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس لفظ کا ایک دوسرا معنی بھی ہے، یعنی التدبیر المحکم الکامل [2] [مضبوط اور کامل تدبیر]۔ چنانچہ اگر یہ معنی لے لیے جائیں تو اللہ کی طرف اس کی نسبت میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے تقریباً تمام مفسرین نے اس کے یہی معنی لیے ہیں۔ البتہ اردو مترجمین نے الفاظ کے انتخاب میں الگ الگ راہیں اختیار کی ہیں۔

مذکورہ تفصیل کے بعد ہم اردو تراجم پر نظر کرتے ہیں۔ اس آیت میں مکروا کی نسبت یہود کی طرف ہے جس کا ترجمہ تمام مترجمین نے مکر، فریب، چال، سازش اور خفیہ تدبیر وغیرہ کے الفاظ سے کیا ہے۔ یہاں تو کوئی مسئلہ ہی نہیں۔ لیکن اس کے بعد مکر کے لفظ کا ترجمہ جس کی نسبت اللہ کی طرف ہے شاہ رفیع الدین اور مولانا محمود حسن دیوبندی نے مکر کے لفظ سے ہی کیا ہے، جب کہ شاہ عبد القادر نے اس کا ترجمہ فریب اور فتح محمد جالندھری نے چال چلنا کیا ہے۔ ان کے علاوہ تمام مترجمین نے تدبیر، خفیہ تدبیر اور امین احسن اصلاحی نے "خفیہ توڑ" کیا ہے۔ مذکورہ تفصیل کو سامنے رکھا جائے تو اللہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس لفظ کا ترجمہ مکر اور فریب کے الفاظ سے کرنا مناسب نہیں، کیونکہ ان الفاظ کا اردو استعمال ذہن پر کوئی اچھا تاثر نہیں پیدا کرتا۔ اسی طرح چال کا لفظ بھی گرچہ معنوی لحاظ سے غلط نہیں، کیونکہ جنگ اور مقابلے کی حالت میں چال چلی ہی جاتی ہے، لیکن یہ بھی اچھے مضمرات نہیں رکھتا۔ اس لئے جن حضرات نے تدبیر یا خفیہ تدبیر سے ترجمہ کیا ہے اس کو بہتر ترجمہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ البتہ مذکورہ بالا عربی ترجمہ أبطل مکرهم کو سامنے رکھا جائے تو پھر امین احسن اصلاحی کے ترجمے کو سب سے بہتر اور مدعا کے لئے سب سے واضح اور عام فہم قرار دیا جائے گا اور

---

[1] https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%88%D9%85%D9%8E%D9%83%D9%8E%D8%B1%D9%8E/?c=%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86&__cf_chl_jschl_tk__=pmd_B8WcgYGOTIbPRkkQYKvX2MWAVWEmQ6zgqJEZslh1nFw-1634638577-0-gqNtZGzNAmWjcnBszQ4l

[2] **حاشیہ تفسیر الجلالین**، ص: 67، حاشیہ: 15

آیت کا مطلب یہ ہو گا کہ یہودیوں نے حضرت عیسی علیہ السلام کے قتل کی سازش رچی لیکن اللہ نے خفیہ طور پر اس کا توڑ پیدا کر دیا، کیونکہ اللہ سازشوں کا سب سے اچھا توڑ پیدا کرنے والے ہیں۔

مولانا احمد رضا خان اللہ نے ان کے ہلاک کی خفیہ تدبیر فرمائی ترجمہ کیا ہے۔"ان کے ہلاک کی" کے لئے قرآن میں الفاظ نہیں ہیں، چنانچہ اس کو قوسین میں ہونا چاہیے۔اسی طرح مولانا مودودی نے ترجمہ کیا ہے جواب میں اللہ نے بھی اپنی خفیہ تدبیر کی۔ یہاں بھی "جواب میں" کے لئے قرآن میں کوئی لفظ نہیں،اس لئے اس کو بھی قوسین میں ہونا چاہیے۔

باب چہارم

آیات احکام کے تراجم کا تقابلی مطالعہ

آیات احکام کے تراجم کا تقابلی مطالعہ

آیات احکام کا تعارف

آیات احکام کی قسمیں

آیات احکام بطور ماخذ شریعت

آیات احکام سے استدلال کے طریقے

آیات احکام کے تراجم کا تقابل

آیات احکام کا تعارف

قرآن کریم کے مقصدِ نزول کا خلاصہ انسانیت کی رہنمائی اور اسے دارین کی سعادتوں سے ہمکنار کرانا ہے۔اس اساسی مقصد کی تکمیل کے لیے قرآن انسانیت کے سامنے اعتقادی مسائل کے ساتھ ساتھ ایک عملی منصوبہ بھی پیش کرتا ہے جو احکام کی صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ قرآن کریم مسلمانوں کو اس کی تاکید کرتا ہے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی پکار پر لبیک کہیں۔ قرآن اپنی پیشکش کو مومنین کے لیے حیات آفریں قرار دیتا ہے۔[1] ان ہی احکام پر مشتمل آیات کو آیات احکام کے نام سے جانا جاتا ہے۔

احکام القرآن پر مبنی آیات کی تعداد پانچ سو یا اس کے لگ بھگ ہے[2]۔اس تعداد میں ان آیات کو شامل کیا گیا ہے جن میں کوئی شرعی حکم صریح طور پر وارد ہوا ہے۔ البتہ ان کے علاوہ بھی قصص وامثال پر مشتمل آیات سے بعض احکام کا استنباط ہوتا ہے۔ مفسرین اور فقہاء نے ان آیات کی مکمل وضاحت کر دی ہے اور ان سے مستنبط ہونے والے مسائل کو تفصیلی دلائل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ مفسرین نے جہاں پورے قرآن کی تفاسیر لکھی ہیں، وہیں احکام پر مبنی آیات کو علیحدہ طور پر جمع کر کے احکام القرآن کے نام سے بھی تفسیریں لکھی ہیں۔اس طرح کی تفاسیر میں صرف ان ہی آیات سے بحث کی جاتی ہے جن میں کوئی شرعی حکم موجود ہو۔ یہ تفاسیر آیات قصص، اخبار اور متشابہات سے گریز کرتی ہیں۔اس طرح کی تفاسیر میں معروف ترین تفسیر ابوبکر جصاص رازی کی احکام القرآن ہے جو چوتھی صدی ہجری میں لکھی گئی اور اس کا اردو ترجمہ مولانا عبدالقیوم نے شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی یونیورسٹی، اسلام آباد کے لئے کیا۔

احکام لغوی اعتبار سے حکم کی جمع ہے جو حکم یحکم سے ماخوذ ہے، اس کے اصل معنی ہیں کسی چیز کی اصلاح کے لئے اسے روک دینا، لیکن اس کے معنی کسی چیز کے متعلق فیصلہ کرنے کے بھی ہیں۔[3]علم اصول کی اصطلاح میں احکام شرعی کی تعریف یوں کی جاتی ہے:

خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو وضعا أو تخييرا[4]

---

[1]سورہ الانفال : آیت 24

[2] زرکشی، بدرالدین محمد ابن عبد اللہ، (تحقیق) ابراہیم، محمد ابوالفضل، **البرہان فی علوم القرآن**، قاہرہ: مکتبہ دار التراث، طبع سوم: 1984، ص: 3

[3] اصفہانی، امام راغب، (اردو ترجمہ) فیروز پوری، مولانا محمد عبدہ، **مفردات القرآن**، لاہور: شیخ شمس الحق، جلد اول، ص: 275

[4] خلاف، عبد الوہاب، **علم اصول الفقہ**، مصر:مکتبہ الدعوۃ الاسلامیہ، ص: 100

مکلف بندوں کے اعمال سے متعلق بطور اقتضا، اختیار اور وضع اللہ تعالی کا خطاب

اس تعریف کی رو سے حکم شرعی سے مراد اللہ کا وہ خطاب (address) ہے جو بندوں سے کسی عمل کے کرنے یا ترک کرنے کا تقاضا کرے (اقتضا) ، یا بندوں کو کسی عمل کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دے (اختیار) یا بندوں کے دو امور کے درمیان ربط کا کام کرے، یعنی ایک امر دوسرے امر کے لئے سبب بنے (وضع)۔[1] اور جو خطاب کسی عمل کی انجام دہی کا تقاضا کرتا ہے اس کے تحت سارے فرائض آجاتے ہیں، جو خطاب کسی عمل کے نہ کرنے کا تقاضا کرتا ہے وہ تمام منہیات اور حرام و ممنوع امور کو حاوی ہوتا ہے، جو خطاب کسی عمل کی انجام دہی یا ترک کے درمیان اختیار دیتا ہے وہ تمام جائز اور مباح امور سے متعلق ہوتا ہے، اور جو خطاب دو امور کے درمیان ربط کا کام کرتا ہے وہ ان امور سے متعلق احکام پر مشتمل ہوتا ہے جو کسی دوسرے امر کے واقع ہونے پر نافذ ہوتا ہے، جیسے وراثت کے مسائل مورث کی وفات پر نافذ ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے قرآن پاک کی وہ تمام آیتیں جو اقتضا، اختیار اور وضع کے طور پر بندوں سے متعلق ہوں وہ آیات احکام کہلائیں گی۔ تمام شرعی احکام اور فقہی مسائل انہیں آیات سے مستنبط ہوتے ہیں، خواہ ان آیات میں متعلقہ مسائل کا ذکر صراحتا ہو یا وہ مسائل ان آیات سے لازمی مفہوم کے طور پر نکلتے ہوں۔ ان آیات کو اسلامی قانون یا شریعت اسلامی کے چاروں مآخذ (قرآن، سنت، اجماع، قیاس) میں اولیت کا درجہ حاصل ہے، کیونکہ یہ لفظ و معنی دونوں لحاظ سے وحی الہی ہیں۔ اسی وجہ سے فقہا و مفسرین نے ان آیات پر باضابطہ اپنی مساعی صرف کیں اور ایک ایک آیت میں غور و فکر کرنے کے بعد اسلامی قانون پر مشتمل تفاسیر لکھی ہیں۔

آیات احکام کی قسمیں

پہلی قسم ان آیات کی ہیں جن میں کوئی حکم صریح لفظوں میں وارد ہوا ہے۔ ایسی آیات قرآن کریم میں کثیر تعداد میں پائی جاتی ہیں۔ قرآن کریم کی سورہ بقرہ، آل عمران اور سورہ مائدہ میں بکثرت ایسی آیات موجود ہیں۔ دوسری قسم ان آیات کی ہیں جن سے حکم شرعی بطریق استنباط ثابت ہوتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں۔

---

[1] خلاف، عبد الوہاب، **علم اصول الفقہ**، مصر:مکتبہ الدعوۃ الاسلامیہ، ص: 101، 102

اولاًاس قسم میں وہ آیات شامل ہیں جن سے حکم شرعی کا استنباط تنہا انہی آیات سے ہوتا ہے، کسی دوسری آیت کو اس میں ضم کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، جیسے قرآن کی آیت "وما ینبغی للرحمن ان یتخذ ولدا، ان کل من فی السموات والارض الا آتی الرحمن عبدا"[1] (حالانکہ اللہ تعالی کی شان نہیں کہ وہ اولاد اختیار کرے (کیونکہ) جتنے بھی کچھ آسمانوں اور زمین میں ہیں سب اللہ تعالی کے روبرو غلام ہو کر حاضر ہوتے ہیں) اس آیت میں عبودیت کو ولادت کے منافی قرار دیا گیاہے۔ چنانچہ اس کی دلالت عبودیت وولادت کے عدم اجتماع پر ہوتی ہے۔

دوسری قسم وہ آیت ہے جس کی دلالت کسی دوسری آیت سے مل کر مکمل ہوتی ہے ، جیسے حضرت علی وابن عباسؓ کا حمل کی اقل مدت کے سلسلہ میں استنباط ہے۔ قرآن کریم میں "وحملہ و فصالہ ثلاثون شہرا"[2] (اس کے حمل اور دودھ چھڑانے کی مدت تیس ماہ ہے۔) "وفصالہ فی عامین"[3] (اس کے دودھ چھڑانے کی مدت دو برس ہے۔) کے مجموعے سے یہ استنباط کیا گیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ نے پہلی آیت میں حمل اور رضاعت دونوں کے لیے مجموعی طور پر ڈھائی برس کی مدت متعین کی ہے، اور دوسری آیت سے معلوم ہوتاہے کہ رضاعت کی مدت دو برس ہے۔ چنانچہ پہلی آیت میں دو برس وضع کرنے کے بعد جو مدت بچے گی وہ مدت حمل ہوگی۔ چنانچہ صحابہ میں حضرت علی اور بن عباس رضی اللہ عنہما اور فقہا میں حضرت امام شافعیؒ کے یہاں حمل کی اقل مدت چھ ماہ ہے۔ حمل کی عمومی مدت نو ماہ ہے، جب کہ ان آیات میں اقل مدت بیان کی گئی ہے جو کبھی کبھی واقع ہوتی ہے۔[4] بہر کیف اس مسئلے میں دونوں آیتوں کو جمع کرکے غور کرنے پر دلالت مکمل ہوئی ہے۔

آیات احکام بطور ماخذ شریعت

جیسا کہ گذشتہ سطور میں اشارہ کیا گیا شریعت اسلامی یا فقہ کے چار مآخذ ہیں، قرآن، سنت، اجماع اور قیاس۔ ان میں اصل ماخذ تو قرآن و سنت ہی ہیں، اس لئے کہ ان کی اساس براہ راست وحی پر ہے۔ بقیہ دو چیزیں اس وجہ سے مآخذ قرار دی جاتی ہیں کہ قرآن وحدیث نے

---

[1] سورہ مریم، آیت: 92،93
[2] سورہ الاحقاف، آیت: 15
[3] سورہ لقمان، آیت: 14
[4] زرکشی، بدرالدین محمد ابن عبد اللہ، (تحقیق) ابراہیم، محمد ابوالفضل، **البرہان فی علوم القرآن**، قاہرہ: مکتبہ دار التراث، جلد اول، ص: 4-5

ان کو احکام کے لئے مآخذ تسلیم کیا ہے۔[1] ما قبل میں علامہ زرکشی کے حوالے سے ذکر کیا گیا کہ احکام سے متعلق آیات کی تعداد تقریبا پانچ سو ہے، اور انھیں آیات میں زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق احکام بیان کیے گئے ہیں۔ اس لئے ان آیات میں بیان کردہ احکام کی حیثیت لازمی طور پر اصولی ہو گی۔ ایسا ممکن نہیں کہ زندگی کے ہر شعبے سے متعلق تمام جزئیات کو فردا فردا بیان کیا جائے۔ اس کی ایک ظاہری وجہ تو اختصار ہے۔ لیکن غور کیا جائے تو دوسری وجوہات بھی اس کے پیچھے کارفرما ہیں۔ مثلا قرآن مجید مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق الوہی ہدایت کا آخری دستاویز ہے۔ چنانچہ اگر اس میں زندگی کے تمام شعبوں کی جزئیات کو فردا فردا بیان کیا گیا ہوتا تو یہ جزئیات لازمی طور پر نزول قرآن کے زمانے اور کسی مخصوص خطے کے مسائل سے متعلق ہوتیں، اور زمانہ مابعد میں پیش آنے والے ہزاروں مسائل پر قرآن کی رہنمائی نہ مل پاتی۔ اس طرح قرآن کی آفاقی اور دائمی حیثیت متاثر ہوتی۔ اس وجہ سے قرآن میں اصولی نوعیت کے احکام بیان کیے گئے اور پھر ان اصول کی روشنی میں زمانے کی ضرورت اور تقاضوں کے مطابق فقہا اور مجتہدین نے جزئیات اخذ کر کے عظیم کارنامہ دیا۔[2] لیکن یہاں واضح رہے کہ بعض احکام تو نص صریح سے ثابت ہیں، ان میں تبدیلی نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن بعض احکام اجتہاد سے ثابت ہوتے ہیں۔ اجتہاد چونکہ انسانی فہم ہے اور انسانی فہم قطعیت سے خالی ہوتی ہے، بلکہ اس میں خطا و صواب دونوں کا امکان باقی رہتا ہے۔ اصول فقہ کا معروف قاعدہ ہے المجتہد یخطی ویصیب (مجتہد کبھی خطا کرتا ہے کبھی درست ہوتا ہے۔) اس لئے اجتہاد میں اختلاف بھی واقع ہوتا ہے اور دوام کی صفت بھی نہیں ہوتی۔ ہر مجتہد مخصوص قرآنی اصول اور سنت کی روشنی میں اپنے زمانے کے حالات میں غور و فکر کر کے مسائل کا حل تلاش کرتا ہے۔ چنانچہ حالات اور خطہ کی تبدیلی کے ساتھ ان مسائل میں بھی تبدیلی واقع ہو سکتی ہے۔ کسی مخصوص زمانے کے لئے پیش کردہ کسی فقہی مسئلے پر اصرار کرنا اور بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ اس میں غور و فکر کے دروازے کو بند کر دینا قرین صواب نہیں۔ اس نکتے کو اصول کی اصطلاح میں "تبدیل احکام بہ تبدل زمان" کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس ضمن میں مفتی اختر امام عادل رقمطراز ہیں:

> اسلامی اجتہاد والیٔ عام، یعنی خلیفہ یا نائب خلیفہ کو اس امر کا مجاز قرار دیتا ہے کہ وہ بعض شرعی احکام کی عمومیت اور تطبیق کو محدود کر دے، یا وقتی مصلحت کے پیش نظر قول مرجوح پر عمل کرنے کا حکم دے، خلیفہ کے حکم کی وجہ

---

[1] غازی، ڈاکٹر محمود احمد، **محاضرات فقہ**، جوگیشوری ممبئی: مکتبہ الحق، ص: 91

[2] تفصیل کے لئے دیکھیے: امینی، محمد تقی، **فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر**، دہلی: ندوۃ المصنفین، 1973، ص: 60-62

سے وہ قول راجح اور واجب العمل ہو جائے گا، مصالح مرسلہ اور "تبدل احکام بہ تبدل زمان" کے اصول کے تحت ہمارے فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔[1]

قرآن کی آیات احکام میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ احکامات کے سلسلے میں انسانی فطرت کا خاص خیال رکھا گیا ہے قرآن خود کہتا ہے: ما جعل علیکم فی الدین من حرج (اللہ نے دین کے معاملے میں کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔)[2]۔اگر فطرت انسانی کا خیال نہ رکھا جاتا تو پھر دین لوگوں کے لئے دشوار ہو جاتا ہے۔ چنانچہ فقہاء اور مجتہدین کو بھی مسائل کے استنباط میں اس نکتے کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ قرآن میں غور کرنے معلوم ہوتا ہے کہ احکامات کے سلسلے میں قرآن نے سات اصولوں کو مدنظر رکھا ہے۔[3] ذیل میں ان کی مختصر تشریح پیش کیا جاتی ہے:

عدم حرج: حرج کے معنی تنگی اور دشواری کے ہیں۔[4] اس اصول کا مطلب یہ ہے کہ احکام اور قوانین ایسے ہوں جن میں لوگوں کو لئے سہولت کو ملحوظ رکھا گیا ہو۔ اس قدر سختی نہ ہو کہ زندگی دشوار ہو جائے۔اس اصول کی طرف قرآن کی متعدد آیات اور بہت سی احادیث اشارہ کرتی ہیں۔ بطور مثال درج ذیل آیات ملاحظہ ہو:

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر

اللہ تمھارے ساتھ آسانی چاہتا ہے۔ وہ تمھارے ساتھ دشواری نہیں چاہتا۔[5]

قلت تکلیف: دوسرا اصول قلت تکلیف ہے۔ یہ اصول پہلے اصول کا لازمی نتیجہ ہے۔ کسی بھی چیز میں جس قدر تنگی اور دشواری ہو گی، اس میں اسی قدر لوگوں کو تکلیف ہو گی۔ چناچہ احکام شریعت سے سروکار رکھنے والے حضرات کو یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ کوئی شرعی حکم اس قدر دشوار نہ ہو جائے کہ وہ انسانی کی فطری طاقت پر گراں بار ہو جائے اور دین پر عمل کرنے کی وجہ سے ایک متعدل

[1] قاسمی، اختر امام عادل، **قوانین عالم میں اسلامی قانون کا امتیاز**، سمستی پور: جامعہ ربانی، 2008، جلد اول، ص: 114
[2] سورہ الحج، آیت: 78
[3] تفصیل کے لئے دیکھیے: امینی، محمد تقی، **فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر**، ص: 71 ومابعد
[4] اصفہانی، امام راغب، (اردو ترجمہ) فیروز پوری، مولانا محمد عبدہ، **مفردات القرآن**، جلد اول، ص: **245**
[5] سورہ البقرہ، آیت: 185

طبیعت انسان بھی تکلیف کا شکار ہو جائے۔اس اصول کی طرف بھی بہت سی آیات واحادیث میں اشارے موجود ہیں۔ذیل میں مثال ملاحظہ ہو:

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا

اللہ تعالی کسی نفس پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا۔[1]

تدریج: قرآن کے نزول کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام احکامات یکبارگی انسانوں پر مسلط نہیں کیے گئے، بلکہ ابتدا میں عقائد و عبادات سے متعلق اجمالی احکام نازل کیے گئے اور جوں جوں طبیعت میں اسلام پسندی غالب آتی گئی معاشرتی اور تمدنی امور سے متعلق تفصیلی احکامات اور دیگر جزئیات سے بھی آگاہ کیا گیا۔اگر یکبارگی پوری شدت کے ساتھ تمام احکامات بتادیے جاتے اور انسانوں کا ان پر عمل کرنے کا پابند کر دیا جاتا تو دین پر عمل کرنا دشوار ہو جاتا اور پابندیوں سے بے زار طبیعت فورا دین سے بیزار ہو جاتی۔چنانچہ شراب اسلام میں حرام ہے، لیکن شراب عرب کے عوامی کلچر کا لازمی حصہ تھی۔ چنانچہ اس پر یکبارگی روک نہیں لگائی، بلکہ اس میں بھی تدریج کو ملحوظ رکھا گیا۔سب سے پہلے کہا گیا کہ نماز کے وقت شراب سے دور رہا جائے[2]،اور جب طبیعت میں دین کی اہمیت بیٹھ گئی اور شراب سے یک گونہ کراہت پیدا ہو گئی تو اس کو ایک ناپاک شیطانی عمل قرار دے کر مکمل پابندی عائد کر دی گئی[3]۔

نسخ: نسخ کے اصل معنی کسی چیز کو ختم کر کے اس کی جگہ کسی دوسری چیز کر لانا ہے۔[4] اور ابو بکر جصاص رازی کے مطابق شریعت کی اصطلاح میں نسخ کے کا مطلب کسی آیت کے حکم یا تلاوت کی مدت ہے۔[5]اس مجمل جملے کا مطلب یہ ہے کہ کبھی کسی آیت کا حکم منسوخ ہوتا ہے یعنی اس حکم کی مدت کار (validity) ختم ہو جاتی، کبھی کسی آیت کی تلاوت منسوخ ہوتی ہے یعنی اس کی تلاوت کی مدت مکمل ہو جاتی ہے۔قرآن کی کریم کے اس اصول نسخ سے فقہ واحکام کے لئے یہ اصول اخذ کیا جاتا ہے کہ "قوت نافذہ ارباب علم و

---

[1] سورہ البقرہ، آیت: 286

[2] یاایھا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکاری۔ (اے ایمان والو! تم نماز کے قریب مت جاؤ جب تم نشے کی حالت میں ہو)۔ سورہ النساء، آیت: 43

[3] انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطن فاجتنبوہ (شراب، جوا، بت اور پانسے (یہ سب) ناپاک شیطانی کام ہیں۔ ان سے اجتناب کرو۔) سورہ المائدہ، آیت: 90

[4] اصفہانی، امام راغب، (اردو ترجمہ) فیروز پوری، مولانا محمد عبدہ، **مفردات القرآن**، جلد دوم، ص: 483

[5] رازی، ابوبکر جصاص، احکام القرآن، جلد اول، ص: 135

نظر کے مشورہ سے وقتی ومعاشرتی مصالح کے پیش نظر بعض شرعی احکام میں ترمیم کرسکتی ہے۔"[1] اسی نکتے کو سطور بالا میں "تبدیل احکام بہ تبدل زمان" کے عنوان سے پیش کیا گیا ہے۔

شان نزول: شان نزول سے عام طور پر وہ واقعات سمجھے جاتے ہیں جن کے لئے مخصوص آیت نازل ہوئی ہے۔ لیکن مفسرین کے یہاں اس کا اصل مطلب وہ حالات وکیفیات ہیں جن میں کوئی مخصوص واقعے رونما ہوا اور پھر اس سے متعلق آیت نازل ہوئی۔ چنانچہ آیت میں بیان کردہ حکم کا تعلق ان مخصوص حالات وکیفیات سے ہوگا، نہ کہ ان میں رونما ہونے والے واقعے سے۔ اگر شان نزول کے اس مفہوم کو سامنے رکھا جائے تو آیت میں مذکور حکم اصول حیثیت اختیار کرلیتا ہے اور اس طرح کے حالات وکیفیات جہاں اور جب پائی جاتی ہے متعلقہ حکم وہاں جاری ہو جاتا ہے۔ اسی بات کو مفسرین العبرة لعموم المعنى لا لخصوص المورد (اعتبار معنی کے عموم کا ہوتا ہے نہ کہ متعلقہ واقعے کے خصوص کا) کے الفاظ سے بیان کرتے ہیں۔

حکمت وعلت: قرآن کریم نے بہت سے احکام کی حکمت وعلت واضح طور پر یا اشارۃ بیان کی ہے، علمائے اصول نے ان علتوں سے استدلال کے طریقے اور حدود کو واضح کر دیا ہے۔ چنانچہ ان حکمتوں اور علتوں کی سے استدلال کر کے مختلف قسم کے مسائل وجزئیات کا استنباط ہوتا رہا ہے اور آج بھی کیا جاسکتا ہے، لیکن اس عمل مصروف ہوتے وقت فقہاء اور ماہرین کے ذریعے بیان کردہ طریقہائے کار اور حدود کو نظر میں رکھنا ضروری ہے۔

عرب کی معاشرتی حالت: جزوی احکام میں معاشرت عرب کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے، تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ بیان احکام کے سلسلے میں قرآن نے عرب کی معاشرت کا کتنا لحاظ رکھا ہے اور آج کے بدلے ہوئے حالات میں ان احکام کا اطلاق کس طرح ہوسکتا ہے۔

آیات احکام سے استدلال کے طریقے

یہاں ایک بحث یہ باقی رہ جاتی ہے کہ قرآن مجید کی آیتوں سے احکام کیسے اخذ کیے جاتے ہیں؟ تو فقہاء ومفسرین آیات احکام میں غور و فکر کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ آیات قرآنی میں صرف ظاہری الفاظ کے معانی ہی مراد نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کی ایک اہم

[1] امینی، محمد تقی، **فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر**، ص: 79

خصوصیت معنی کی تہہ داری ہے۔ان میں معنی کی کئی سطحیں ہوتی ہیں،اور ہر سطح سے مختلف قسم کے احکام مستنبط ہوتے ہیں۔فقہاء نے آیات قرآن کے معانی کوچار زمروں میں تقسیم کیاہے جن کی مختصر تفصیل حسب ذیل ہے [1]۔

عبارۃ النص: بعض وقت کوئی حکم آیت میں گہرے تفکر کے بغیر ظاہری الفاظ سے ہیں نکل جاتاہے۔اس طرح کے معانی کواصول فقہ کی اصطلاح میں عبارۃ النص سے تعبیر کیا جاتاہے۔اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ آیت اپنے متعلقہ حکم کے بیان کے ہی وارد ہوئی ہے۔چنانچہ جب قاری اس کے ظاہری معنی کوپڑھتاہے تو فورااس کے ذہن میں متعلقہ حکم آجاتاہے۔مثال کے طور پر قرآن کا بیان ہے:"وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا"[2] (اللہ نے خرید وفروخت کو حلال اور سود کو حرام قرار دیاہے۔) اس آیت کو کوئی عام آدمی بھی پڑھے تواس کو یہ سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ شریعت اسلامی میں خرید وفروخت جائز،جب کہ سود حرام ہے،کیونکہ اس آیت کے نزول کابنیادی مقصد ہی اس مسئلے کو بیان کرناہے۔چنانچہ فقہ کی زبان میں یہ کہا جائے گاکہ خرید وفروخت کی حلت اور سود کی حرمت عبارۃ النص سے ثابت ہے۔

اشارۃ النص: اشارۃ النص اس طرح کی معانی کو کہتے ہیں جن کے بیان کے لئے آیت کا نزول نہیں ہواہے،بلکہ آیت کا مقصد کسی اور مسئلے کو بیان کرناہے۔لیکن ضمنی طور پر اس آیت سے کسی دوسرے حکم کی طرف بھی اشارہ ملتاہے۔مثلاًایک آیت میں ارشاہے: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"[3] (ماؤں کا نفقہ اور پوشاک حسب قاعدہ مولود لہ یعنی باپ پر واجب ہے۔) اس آیت کا مقصد یعنی عبارۃ النص تواس بات کو بیان کرناہے کہ ماں کا نان ونفقہ باپ کے ذمے ہے۔لیکن المولود لہ (جس کے لئے بچہ بناگیاہے)میں بچے کی نسبت باپ کی طرف کی گئی ہے،چنانچہ یہاں اس بات کااشارہ موجود ہے کہ بچہ اپنے باپ کی طرف منسوب ہوگا۔

دلالۃ النص: اس سے مراد وہ حکم ہے جو نص کے ظاہری الفاظ سے سمجھ میں نہ آتاہواور نہ ہی آیت میں اس کی طرف لفظی اعتبار سے کوئی اشارہ موجود ہے،لیکن جب کوئی باشعور قاری اس کوپڑھتاہے تواس کاذہن فورااس آیت سے اس نتیجے تک پہنچ جاتاہے۔مثال

---

[1] ملا جیون، شیخ احمد: **نور الانوارشرح رسالہ المنار**، کراچی: مکتبہ البشری، 2008، ص: 16
[2] سورہ البقرہ، آیت: 275
[3] سورہ البقرہ، آیت: 233

کے طور پر قرآن کا ارشاد ہے: "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا"[1] (سو ماں باپ کو اُف تک نہ کہو، ان کو جھڑ کو مت بلکہ ان سے نرم گفتگو کرو۔) اس آیت میں بظاہر اتنا کہا گیا ہے کہ والدین کے ساتھ ترش گفتگو نہیں کرنی چاہیے، بلکہ ان کے ساتھ نرم لہجہ اختیار کرنا چاہیے۔ لیکن کوئی عام انسان بھی اس کو پڑھنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کر سکتا ہے کہ جب والدین کو اُف تک کہنے کی ممانعت ہے تو ان کو سب و شتم کرنا یا جسمانی و ذہنی اذیت پہنچانا بدرجہ اولی ممنوع و حرام ہوگا۔ یہ نتیجہ نہ تو آیت کے ظاہری الفاظ میں مضمر ہے اور نہ آیت کا کوئی لفظ اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے، بلکہ اس کو پڑھنے کے بعد باشعور قاری کا اختراعی ذہن خود بہ خود اس آیت سے یہ نتیجہ اخذ کر لیتا ہے۔ چنانچہ فقہ کی زبان میں یہ کہا جائے گا کہ والدین کو سب و شتم کرنا یا جسمانی تکلیف دینا اس آیت کے دلالۃ النص سے ثابت ہے۔

اقتضاء النص: قرآن مجید میں بلاغت کے اعلی اسلوب کا لحاظ کیا گیا ہے، چنانچہ بسا اوقات کسی خاص بلاغی مصلحت کے پیش نظر آیت میں لفظوں کا استعمال اور اس کی ترتیب اس انداز میں ہوتی ہے کہ عقلی یا شرعی اعتبار سے صحیح مفہوم تک پہنچنا دشوار ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کے صحیح مفہوم تک رسائی کے لئے خود آیت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وہاں کسی لفظ کو محذوف مانا جائے، یعنی اس آیت کا صحیح مفہوم اس لفظ پر موقوف ہو۔ تفسیر کی اصطلاح میں ایسے لفظ کو آیت کا "مقتضی" اور اس سے نکلنے والے مفہوم کا اقتضاء النص کہا جاتا ہے۔ جیسے قرآن کا ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ"[2] (تم پر مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام قرار دیا گیا ہے۔) یہ آیت اپنے لفظوں اور قاعدے کے لحاظ سے مکمل ہے۔ لیکن عقلی اعتبار سے ایک اشکال یہ سامنے آتا ہے کہ کوئی شئے بذات خود ممنوع نہیں، بلکہ ہر چیز کا دنیا میں اپنا ایک فائدہ ہے۔ ممنوع تو بندے کا فعل ہوتا ہے۔ چنانچہ یہاں مردار خون اور لحم خنزیر کو ممنوع قرار دینا عقلی اعتبار سے درست نہیں، چنانچہ یہاں مفسرین نے علیکم کے بعد اکل کے لفظ کو محذوف مانا ہے[3]۔ اس لحاظ سے آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ مردار، خون اور لحم خنزیر کا کھانا حرام ہے۔ تو یہاں عقل اس بات کا تقاضا کر رہی ہے کہ اکل کے لفظ کو محذوف مانا جائے۔ اسی کو اقتضاء النص کہا جاتا ہے۔

---

[1] سوره بنی اسرائیل، آیت: 23
[2] سوره المائده، آیت: 3
[3] سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن، محلی، جلال الدین، **تفسیر الجلالین**، لاہور: مکتبہ رحمانیہ، ص: 117

نوٹ: قرآن کے اردو تراجم میں آیات عقائد کے ترجموں میں جن اختلافات کی وضاحت کی گئی تھی آیات احکام کے ترجموں میں اختلاف کی وہ نوعیت غالباً اس لیے نہیں پائی جاتی ہے کہ مختلف طرز خیال کے مترجمین و مفسرین کے امتیازات زیادہ تر نظریے سے متعلق ہیں۔ مسلکی یا غیر مسلکی اختلاف کرنے والے حضرات کے درمیان قرآن سے ثابت شدہ احکام میں زیادہ اختلاف نہیں ہوا ہے۔ البتہ ان تراجم کا جائزہ لیتے ہوئے اس بات کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے کہ آیا ان مترجمین میں سے کس کا ترجمہ فنی اور مقصدی لحاظ سے مفہوم سے قریب تر ہے۔

یہاں اس بات کی وضاحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ قرآن سے ثابت شدہ احکام اسلامی عقیدے کی رو سے قطعی اور اٹل تسلیم کیے جاتے ہیں جبکہ اسلامی احکام کے مجموعے میں ایک بڑی تعداد ان احکام کی بھی ہے جن کا ماخذ استنباط حدیث یا دوسرے ذرائع ہیں۔ چنانچہ قرآن سے مستنبط ہونے والے احکام میں اختلاف کی گنجائش یوں بھی کم ہے۔

آیات احکام کے تراجم کا تقابل

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا۔ (سوره الاحزاب: 49)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو جسوقت کہ نکاح کرو تم ایمان والیوں کو پھر طلاق دو تم ان کو پہلے اس سے کہ ہاتھ لگاؤ ان کو پس نہیں واسطے تمہارے اوپر ان کے گنتی دنوں کی کہ گنو اس کو پس کچھ فائدہ دو ان کو اور رخصت کرو ان کو رخصت کرنا اچھا۔(شاہ رفیع الدین)

اے ایمان والو! جب تم نکاح کرو مسلمان عورتوں کو، پھر ان کو چھوڑ دو، پہلے اس سے کہ ہاتھ لگاؤ ان کو سو ان پر حق نہیں تمھارا عدت میں بیٹھنا کہ گنتی پوری کرواؤ، سو ان کو دو کچھ فائدہ، اور رخصت کرو بھلی طرح سے۔(شاہ عبدالقادر)

اے ایمان والو جب تم مسلمان عورتوں سے نکاح کرو پھر انھیں بے ہاتھ لگائے چھوڑ دو تو تمھارے لیے کچھ عدت نہیں جسے گنو تو انھیں کچھ فائدہ دو اور اچھی طرح چھوڑ دو۔(مولانا احمد رضا خان)

اے ایمان والو! جب تم نکاح کرو مومن عورتوں سے پھر تم انہیں طلاق دے دو اس سے پہلے کہ تم انہیں ہاتھ لگاؤ پس تمہارے لیے ان پر عدت گزارنا ضروری نہیں جسے تم شمار کرو لہذا انہیں کچھ مال دے دو اور انہیں رخصت کردو خوبصورتی سے۔(پیر کرم شاہ)

اے ایمان والو جب تم نکاح میں لاؤ مسلمان عورتوں کو پھر ان کو چھوڑ دو پہلے اس سے کہ ان کو ہاتھ لگاؤ سو ان پر تم کو حق نہیں عدت میں بٹھلانا کہ گنتی پوری کراؤ سو ان کو دو کچھ فائدہ اور رخصت کرو بھلی طرح۔(مولانا محمود حسن دیوبندی)

اے ایمان والو جب تم مسلمان عورتوں سے نکاح کرو (اور) پھر تم ان کو قبل ہاتھ لگانے کے (کسی اتفاق سے) طلاق دے دو تو تمہاری ان پر کوئی عدت (واجب) نہیں جس کو تم شمار کرنے لگو تو ان کو کچھ (مال) متاع دے دو اور خوبی کے ساتھ ان کو رخصت کردو۔ (مولانا اشرف علی تھانوی)

اے ایمان والو، جب تم مومنہ عورتوں سے نکاح کرو پھر ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے ہی طلاق دے دو تو ان کے بارے میں تم پر کوئی عدت واجب نہیں ہے جس کا تمہیں لحاظ کرنا ہو۔ پس ان کو کچھ دے دلا دو اور خوبصورتی کے ساتھ رخصت کر دو۔ (امین احسن اصلاحی)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو اور پھر انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تمہاری طرف سے ان پر کوئی عدت لازم نہیں ہے جس کے پورے ہونے کا تم مطالبہ کر سکو۔ لہذا انہیں کچھ مال دو اور بھلے طریقے سے رخصت کر دو۔ (مولانا مودودی)

مومنو! جب تم مون عورتوں سے نکاح کر کے ان کو ہاتھ لگانے (یعنی ان کے پاس جانے) سے پہلے پہلے طلاق دے دو تو تم کو کچھ اختیار نہیں کہ ان سے عدت پوری کراؤ۔ ان کو کچھ فائدہ (یعنی خرچ) دے کر اچھی طرح سے رخصت کر دو۔ (فتح محمد جالندھری)

اے مومنو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر ہاتھ لگانے سے پہلے (ہی) طلاق دے دو تو ان پر تمہارا کوئی حق عدت کا نہیں جسے تم شمار کرو، پس تم کچھ نہ کچھ انہیں دے دو اور بھلے طریق پر انہیں رخصت کر دو۔ (محمد جوناگڑھی)

ایمان والو جب مومنات سے نکاح کرنا اور ان کو ہاتھ لگائے بغیر طلاق دے دینا تو تمھارے لئے کوئی حق نہیں ہے کہ ان سے وعدہ کا مطالبہ کرو۔ لہذا کچھ عطیہ دے کر خوبصورتی کے ساتھ رخصت کر دینا۔ (سید ذی شان حیدر جوادی)

اے ایمان دارو جب تم مومنہ عورتوں سے (بغیر مہر مقرر کئے) نکاح کرو اسکے بعد انھیں اپنے ہاتھ لگانے سے پہلے ہی طلاق دید و تو پھر تمکو ان پر کوئی حق نہیں کہ (ان سے وعدہ پورا کراؤ ان کو تو کچھ (کپڑے روپے وغیرہ) دے کر عنوان شائستہ سے رخصت کر دو۔ (سید فرمان علی)

اے ایمان والو، جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو، پھر ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو ان کے بارے میں تم پر کوئی عدت لازم نہیں ہے جس کا تم شمار کرو۔ پس ان کو کچھ متاع دے دو اور خوبی کے ساتھ رخصت کر دو۔ (مولانا وحید الدین خان)

اے ایمان والو! جب تم مون عورتوں سے نکاح کرو پھر تم انہیں طلاق دے دو قبل اس کے کہ تم انہیں مس کرو (یعنی خلوت صحیحہ کرو) تو تمہارے لئے ان پر کوئی عدت (واجب) نہیں ہے کہ تم اسے شمار کرنے لگو، پس انہیں کچھ مال ومتاع دو اور انہیں اچھی طرح حسن سلوک کے ساتھ رخصت کرو۔ (طاہر القادری)

اے ایمان والو! جب تم نے مؤمن عورتوں سے نکاح کیا ہو، پھر تم نے انہیں چھونے سے پہلے ہی طلاق دے دی ہو، تو ان کے ذمے تمہاری کوئی عدت واجب نہیں ہے جس کی گنتی تمہیں شمار کرنی ہو۔ لہذا انہیں کچھ تحفہ دے دو، اور انہیں خوبصورتی سے رخصت کردو۔ (مفتی تقی عثمانی)

اس ایت سے متعدد احکام نکلتے ہیں۔ ان میں سے دو احکام بطور خاص مستنبط ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ اگر کسی عورت کو نکاح کے بعد صحبت سے قبل طلاق دے دی گئی تو اس پر عدت واجب نہیں ہے، اور وہ خاتون بغیر عدت گذارے دوسرا نکاح کر سکتی ہے۔[1] احناف کے نزدیک صحبت ضرورتی نہیں، بلکہ خلوت صحیحہ کا بھی یہی حکم ہے۔ علامہ زمخشری لکھتے ہیں: عند ابی حنیفۃ وصحابہ حکم الخلوۃ الصحیحۃ حکم المساس[2] (ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک خلوت صحیحہ کا حکم بھی وہی ہے جو صحبت کا حکم ہے۔) اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ احناف کے نزدیک اگر کسی شخص نے نکاح کے بعد ایسے خلوت میں اپنی منکوحہ سے ملاقات کی جس میں جماع ممکن ہے لیکن عملی طور پر جماع نہیں کیا اور اس کے بعد طلاق دی، تب بھی اس منکوحہ کو عدت گذارنی ہوگی۔ اس لحاظ سے لفظ تَمَسُّوهُنَّ کا ترجمہ اہم ہو جاتا ہے۔ یہ لفظ المس سے مشتق ہے جس کے اصل معنی تو چھونے کے ہیں، لیکن استعارۃ اس کو مجامعت کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اور یہاں یہی مراد ہے۔[3] چنانچہ تمام مترجمین نے اسی لحاظ سے اس کا ترجمہ چھونے کے ساتھ کیا ہے۔ لیکن یہ ترجمہ احناف کی تفہیم سے مطابقت نہیں رکھتا ہے، جب کہ بیشتر مترجمین مسلک احناف کے ہی پیروکار ہیں۔ البتہ ڈاکٹر طاہر القادری نے مسلک احناف کے مطابق مس کے لفظ کو ترجمے میں برقرار رکھتے ہوئے قوسین میں اس کی تشریح خلوت صحیحہ کے ساتھ کر دی ہے، جس سے قرآن کی لفظیات کی بھی رعایت ہو جاتی ہے اور مسلک احناف کی تفہیم کی بھی رعایت ہو جاتی ہے۔

[1] ابن کثیر، ابوالفداء اسمعیل، **تفسیر القرآن العظیم**، جلد 6، ص: 441
[2] **تفسیر الکشاف**، ص: 860
[3] اصفہانی، امام راغب، **مفردات القرآن**، جلد دوم، ص: 437

آیت کا دوسرا حصہ جس میں مذکورہ حکم بیان کیا گیا ہے فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ ہے۔آیت کے اس ٹکڑے کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ بالا صورت میں عورت پر یہ واجب نہیں ہے کہ وہ اپنے (سابق) شوہر کے لئے عدت گذارے، تاکہ وہ عدت کے دوران رجوع کر سکے۔ بلکہ وہ فوراً دوسرے مرد سے نکاح کر سکتی ہے۔ اس حکم سے وہ خاتون مستثنی ہے جس کا شوہر جماع سے قبل فوت ہو جائے، کیونکہ اس کو بہر صورت عدت گذارنی ہو گی۔[1] چنانچہ شاہ برادران، پیر محمد کرم شاہ، مولانا محمود حسن دیوبندی، مولانا اشرف علی تھانوی، فتح محمد جالندھری، محمد جوناگڑھی، ڈاکٹر طاہر القادری اور مفتی تقی عثمانی کے تراجم الفاظ و تراکیب کے معمولی فرق کے ساتھ اسی مفہوم کی نمائندگی کرتے ہیں۔ لیکن دیگر حضرات کے تراجم سے اس سے مختلف مفہوم کی عکاسی ہوتی ہے۔ چنانچہ مولانا احمد رضا خان ترجمہ کرتے ہیں "تمھارے لیے کچھ عدت نہیں جسے گنو"۔ یہاں علیھن کا ترجمہ نہیں کیا گیا ہے جس کی وجہ سے یہ قاری کو یہ معلوم نہیں ہو پاتا کہ "کس پر عدت نہیں ہے؟" مولانا امین احسن اصلاحی ترجمہ کرتے ہیں "تو ان کے بارے میں تم پر کوئی عدت واجب نہیں ہے۔" یہاں علیھن کا ترجمہ "ان کے بارے میں" کیا گیا ہے جو درست نہیں ہے۔ نیز اس ترجمے سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ عدت مرد پر واجب نہیں ہے، لیکن یہ مفہوم بدیہی طور پر غلط ہے، کیونکہ عدت کا واجب ہونا یا نہ ہونا عورت پر ہے، نہ کہ مرد پر۔ مولانا مودودی نے یوں ترجمہ کیا ہے "تمہاری طرف سے ان پر کوئی عدت لازم نہیں ہے جس کے پورے ہونے کا تم مطالبہ کر سکو۔" یہاں لکم کا ترجمہ "تمہاری طرف سے" کیا گیا ہے۔ جب کہ لکم کا عام معنی "تمہارے لیے" ہے اور یہی یہاں مراد ہے۔ اگر مولانا مودودی کے اس ترجمے کو معتبر سمجھا جائے تو اس سے ذہن اس بات کی طرف جاتا ہے کہ عورت پر عدت کو واجب کرنے والی ذات مرد کی ہے، جب کہ حقیقت میں عورت پر عدت شریعت کی طرف سے واجب ہوتی ہے اور اس کا مقصد مرد سے وابستہ ہوتا ہے۔ سید ذی شان حیدر جوادی اور سید فرمان علی نے بالترتیب یوں ترجمہ کیا ہے: "تمھارے لئے کوئی حق نہیں ہے کہ ان سے وعدہ کا مطالبہ کرو۔" اور "تم کو ان پر کوئی حق نہیں کہ ان سے وعدہ پورا کراؤ۔" ان دونوں مترجمین نے عدت کا ترجمہ وعدہ سے کیا ہے۔ لیکن اس سے کون سا وعدہ مراد ہے یہ واضح نہیں ہے۔ نیز عدت کے لفظ کا وعدہ کے ساتھ ترجمہ کرنا درست نہیں ہو گا، کیونکہ یہ لفظ اس معنی سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا۔ مزید یہ کہ یہاں طلاق کی بات ہو رہی ہے تو لازمی طور پر عدت ہی کی نفی ہو گی، نہ کہ کسی وعدے کی۔ اس لئے ان ترجموں کو درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔ مولانا وحید الدین نے مولانا امین احسن اصلاحی سے ملتا جلتا

[1] ابن کثیر، **تفسیر القرآن العظیم**، ایضا

ترجمہ کیا ہے "ان کے بارے میں تم پر کوئی عدت لازم نہیں"۔ مولانا نے بھی علیھن کا ترجمہ "ان کے بارے میں "کیا ہے جس کا یہ لفظ متحمل نہیں ہے۔ نیز عدت کے وجوب یا عدم وجوب کا تعلق عورت سے ہے نہ کہ مرد سے۔ جب کہ اس ترجمے سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ عدت کے وجوب کی نفی مرد سے کی گئی ہے جو بے معنی سی بات ہے۔اس لئے اس ترجمے کو بھی درست قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ ان حضرات نے جو ترجمے بھی کئے ہیں وہ اس مقام کے مناسب نہیں ہیں۔اس لئے اول الذکر مترجمین کے تراجم کو ہی درست قرار دیا جائے گا۔

فَمَتِّعُوهُنَّ آیت میں دوسرا اہم حکم مطلقہ قبل صحبت کے مہر سے متعلق ہے۔ مطلقہ قبل صحبت خاتون کی صورتیں ہو سکتی ہیں،اول یہ کہ نکاح کے وقت اس کی مہر طے کر دی گئی ہو،ثانی یہ کہ نکاح کے وقت اس کی مہر نہ طے کی گئی ہو۔ پہلی صورت میں قرآن کی رہنمائی یہ ہے کہ اگر اس کے شوہر نے اس کو صحبت سے قبل طلاق دے دی تو اس کو نصف مہر دی جائے گی[1]،اور دوسری صورت میں قرآن کی رہنمائی یہ ہے کہ اس کو کچھ بھی مہر نہیں دی جائے گی، کیونکہ مہر کی رقم طے ہی نہیں ہوئی تھی۔ البتہ اس کو خالی ہاتھ رخصت کرنا اخلاقی تقاضے کے خلاف ہوگا، چنانچہ شوہر اپنی بساط کے مطابق کچھ ہدایا تحائف کے ساتھ اس کو رخصت کرے خوشگوار علیحدگی (Happy Ending) کا ثبوت پیش کرے گا۔[2] آیت زیر بحث میں فَمَتِّعُوهُنَّ باب تفعیل کے مصدر تمتیع سے فعل امر حاضر کا صیغہ جمع ہے۔اس کا اصل بنیاد متعۃ ہے جس کے اصل معنی ہر وہ چیز جس سے کسی نوع کا فائدہ اٹھایا جائے،اور شریعت کی اصطلاح میں متعہ شادی شدہ خاتون کے نان و نفقے کو بھی کہا جاتا ہے اور عدت کے درمیان مطلقہ خاتون کے خرچے کو بھی۔ چنانچہ تمتیع کے معنی متعہ دینے کے ہوں گے۔[3] یہاں چوں کہ خاتون نہ شوہر کی بیوی ہے اور نہ عدت والی مطلقہ،اس لئے اس پر متعہ کے دونوں معنوں کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ ابن کثیر اس کی تفسیر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں: المتعة اعم من ان تكون نصف الصداق المسمى، او المتعة الخاصة ان لم يكن قد سمى لها[4] (متعہ اس سے عام ہے کہ وہ طے شدہ مہر کا نصف ہو یا طے نہ ہونے کی صورت میں خاص متعہ ہو۔) اس تفسیر کے ذریعے ابن کثیر متعہ کی دونوں صورتوں کے مختلف ایک تیسرا مفہوم بتانا چاہتے ہیں اور وہ

---

[1] سورہ البقرہ، آیت: 237
[2] سورہ البقرہ، آیت: 236
[3] اصفہانی، امام راغب، **مفردات القرآن**، جلد دوم، ص: 423
[4] تفسیر القرآن العظیم، جلد 6، ص: 448

ہے ہدایا و تحائف۔اس تفصیل کے بعد ہم مذکورہ اردو تراجم پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ تمام مترجمین نے متعہ کے یہی معنی مراد لیے ہیں۔البتہ ان کی تعبیرات میں فرق ہے۔ چنانچہ بعض مترجمین نے اس کا ترجمہ "فائدہ" کے لفظ سے کیا ہے، بعض نے "مال ومتاع" سے کیا ہے، بعض نے "کچھ" سے کیا ہے۔ان سب کا مفہوم یکساں ہے۔ محمد جوناگڑھی نے اس کا ترجمہ "کچھ نہ کچھ انہیں دے دو" اور مولانا تقی عثمانی نے "انھیں کچھ تحفے دو" کیا ہے۔ یہ دونوں تراجم آیت کے مفہوم کو زیادہ واضح طور پر پیش کرتے ہیں اور ترجمے کی زبان میں روانی وسلاست کی کیفیت بھی موجود ہے۔اس لئے ان دونوں تراجم کو اسلوب اور ترسیل کے لحاظ سے بہتر قرار دیا جائے گا۔

فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللهِ وَكَانَ اللهُ عَلِيْماً حَكِيْماً۔ (سورہ النساء :92)

پس جو کوئی نہ پاوے پس روزے دو مہینے کے ہیں پے در پے توبہ خدا کی طرف سے اور ہے اللہ جاننے والا حکمت والا۔(شاہ رفیع الدین)

پھر جس کو پیدا نہ ہو تو روزہ دو مہینے لگے تار، بخشوانے کو اللہ سے اور اللہ جانتا سمجھتا ہے۔(شاہ عبدالقادر)

تو جس کا ہاتھ نہ پہنچے وہ لگاتار دو مہینے کے روزے رکھے یہ اللہ کے یہاں اس کی توبہ ہے اور اللہ جاننے والا حکمت والا ہے۔(مولانا احمد رضاخان)

تو جو شخص غلام نہ پاسکے تو روزے رکھے دو ماہ لگاتار (اس گناہ کی) توبہ اللہ کی طرف سے (یہی مقرر ہے) اور ہے اللہ تعالی سب کچھ جاننے والا، حکمت والا۔(پیر کرم شاہ)

پھر جس کو میسر نہ ہو تو روزے رکھے دو مہینے کے برابر گناہ بخشوانے کو اللہ سے اور اللہ جاننے والا حکمت والا ہے۔(مولانا محمود حسن دیوبندی)

پھر جس شخص کو نہ ملے تو متواتر دو ماہ کے روزے ہیں بطریق توبہ کے جو اللہ کی طرف سے مقرر ہوئی ہے اور اللہ تعالی بڑے علم والے بڑی حکمت والے ہیں۔(مولانا اشرف علی تھانوی)

جس کو یہ استطاعت نہ ہو تو لگاتار دو مہینے کے روزے رکھے۔ یہ اللہ کی طرف سے ٹھہرائی ہوئی توبہ ہے۔ اللہ علیم و حکیم ہے۔ (امین احسن اصلاحی)

پھر جو غلام نہ پائے وہ پے در پے دو مہینے کے روزے رکھے۔ یہ اس گناہ پر اللہ سے توبہ کرنے کا طریقہ ہے اور اللہ علیم و دانا ہے۔ (مولانا مودودی)

اور جس کو یہ میسر نہ ہو وہ متواتر دو مہینے کے روزے رکھے۔ یہ (کفارہ) اللہ کی طرف سے (قبول) توبہ (کے لیے) ہے۔ اور اللہ سب کچھ جانتا (اور) بڑی حکمت والا ہے۔ (فتح محمد جالندھری)

پس جو نہ پائے اس کے ذمے دو مہینے کے لگاتار روزے ہیں، اللہ تعالی سے بخشوانے کے لئے اور اللہ تعالی بخوبی جاننے والا اور حکمت والا ہے۔ (محمد جوناگڑھی)

اور اگر غلام نہ ملے تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا ہوں گے یہی اللہ کی طرف سے توبہ کا راستہ ہے اور اللہ سب کی نیتوں سے باخبر ہے اور اپنے احکام میں صاحب حکمت بھی ہے۔ (سید ذی شان حیدر جوادی)

پھر جو شخص (غلام آزاد کرنے کو) نہ پائے تو اس کا کفارہ خدا کی طرف سے لگاتار دو مہینے کے روزے ہیں اور خدا خوب واقفکار (اور) حکمت والا ہے۔ (سید فرمان علی)

پھر جس کو میسر نہ ہو تو وہ لگاتار دو مہینے کے روزے رکھے۔ یہ توبہ ہے اللہ کی طرف سے اور اللہ جاننے والا حکمت والا ہے۔ (مولانا وحید الدین خان)

پھر جس شخص کو (غلام / باندی) میسر نہ ہو تو (اس پر) پے در پے دو مہینے کے روزے (لازم) ہیں۔ اللہ کی طرف سے (یہ اس کی) توبہ ہے، اور اللہ خوب جاننے والا بڑی حکمت والا ہے۔ (طاہر القادری)

ہاں اگر کسی کے پاس غلام نہ ہو تو اس پر فرض ہے کہ دو مہینے تک مسلسل روزے رکھے۔ یہ توبہ کا طریقہ ہے جو اللہ نے مقرر کیا ہے، اور اللہ علیم و حکیم ہے۔ (مفتی تقی عثمانی)

اس آیت میں قتل خطا کے احکام بتائے گئے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دیا تو قاتل پر لازم ہے کہ وہ مقتول کے ورثا کو خون بہادے۔ یہ مقتول کے ورثا کا حق ہے۔ البتہ وہ معاف کر دیں تو یہ اور بات ہے۔ لیکن کسی بے گناہ جان کو تلف کر کے اس نے اللہ کے حق میں بھی بڑی غلطی کا ارتکاب کیا ہے اس لئے اس کو خون بہا کے علاوہ ایک مسلمان غلام کو آزاد کرانا بھی ہوگا، اور یہ اس گناہ کا کفارہ تصور کیا جائے گا۔ اور اس کسی مسلمان نے کسی بے گناہ مسلم کو غلطی سے قتل کر دیا تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں؛ اول یہ ہے اس مقتول کے ورثا غیر مسلم ہیں اور ان کے ساتھ مسلمانوں کا دشمنی اور جنگ کا معاملہ چل رہا ہے تو اس صورت میں مومن قاتل پر خون بہا لازم نہیں ہے، لیکن اس بے گناہ جان کو قتل کرنے کی وجہ سے بطور کفارہ اسے ایک مسلمان غلام کو آزاد کرنا ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس مقتول کے ورثا غیر مسلم ہیں لیکن مسلمانوں کے ساتھ ان معاملہ مصالحت پر مبنی ہے، تو اس صورت میں مقتول کے ورثا کو خون بہا دینے کے علاوہ اس کو کفارے کے طور پر ایک مسلمان غلام کو آزاد کرنا ہوگا۔ تو گویا کہ تینوں صورتوں میں کفارے کے طور پر ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا لازم ہے، لیکن اگر کسی کے پاس غلام آزاد کرنے کی استطاعت نہ ہو تو اسے دو ماہ متواتر روزے رکھنے ہوں گے۔

آیت کے مذکورہ بالا حصے میں اسی آخری نکتے کو بیان کیا گیا ہے۔ اس میں سب سے پہلا جملہ فَمَن لَّمْ يَجِدْ ہے جسے کا سادہ ترجمہ ہے "جو نہ پائے"۔ چنانچہ تمام مترجمین نے تعبیر کے فرق کے ساتھ پانا یا میسر ہونا وغیرہ ترجمہ کیا ہے۔ مولانا احمد رضا خان نے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے "جس کا ہاتھ نہ پہنچے"۔ دراصل مولانا نے یہاں وجد کو قادر ہونا کے معنی میں استعمال کیا ہے اور لغوی اعتبار سے وجد قادر ہونے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے [1]، لیکن اردو میں قادر ہونے کے لئے ہاتھ کا پہنچنا کچھ دور از کار نوع کی تعبیر ہے۔ اردو میں اس کے لئے زیادہ آسان اور واضح تعبیر استطاعت رکھنا ہے جس کو مولانا امین احسن اصلاحی نے استعمال کیا ہے۔ چنانچہ مولانا احمد رضا خان کے ترجمے کو اردو کی لسانی اور تعبیری خصوصیات کے لحاظ سے کمتر قرار دیا جائے گا۔ اس کا سب سے آسان اور عام فہم ترجمہ مفتی تقی عثمانی نے کیا ہے "ہاں اگر کسی کے پاس غلام نہ ہو"۔ یہاں دوسرا قابل غور نکتہ یہ ہے کہ آیت میں وجد کا مفعول مذکور نہیں ہے، لیکن مفسرین کے مطابق اس کا مفعول الرقبۃ [2] (غلام) پوشیدہ ہے۔ ہمارے مترجمین میں بیشتر نے اساسی متن کے

---

[1] اصفہانی، امام راغب، **مفردات القرآن**، جلد دوم، ص: 531

[2] **تفسیر الجلالین**، ص: 105

اسلوب کی پیروی کرتے ہوئے ترجمے میں ایسی تعبیر استعمال کی ہے جس میں اس پوشیدہ مفعول کا ذکر نہیں ہے۔البتہ بعض حضرات نے ترجمے میں غلام کو واضح کر دیا ہے جس سے ترجمے کے تفہیم نسبتاً آسان ہو جاتی ہے۔البتہ ان حضرات میں بیشتر نے اس مفعول کے لئے قوسین کا استعمال نہیں کیا ہے۔ ڈاکٹر طاہر القادری نے مفعول کی وضاحت کے لئے قوسین کا استعمال کیا ہے اور میں "غلام/باندی" کو رکھا ہے۔اس سے ایک دوسرا نکتہ سامنے آتا ہے کہ کفارے کے طور پر صرف مرد غلام کو آزاد کرنا ہی ضروری نہیں، بلکہ عورت باندی کو آزاد کرنا بھی کافی ہو گا۔ باقی جن حضرات سے صرف غلام کا لفظ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف مرد کو آزاد کرنے سے ہی کفارہ ادا ہو پائے گا۔ دراصل قرآن میں الرقبۃ کا لفظ مذکور ہے، جس کے اصل معنی گردن کے ہیں، لیکن مجازا اس سے مراد انسان بھی ہوتا ہے اور عرف عام میں اس مراد مملوک کے بھی لیے جاتے ہیں [1]،اور یہاں یہی معنی مراد ہے۔واضح رہے کہ اس میں مذکر و مؤنث کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔اس لئے اس لفظ کو صرف غلام پر محمول کرنے سے اس کے معنی کی وسعت کم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر طاہر القادری نے غلام کے ساتھ باندی کا بھی ذکر کیا ہے جو زیادہ بہتر ہے۔ چنانچہ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے تحت مسند احمد کے حوالے سے ایک حدیث نقل کی ہے کہ ایک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں ایک انصاری صحابی ایک سیاہ رو خاتون کے ساتھ آئے اور عرض کیا کہ میرے اوپر ایک رقبہ کو آزاد کرنا واجب ہے۔اگر آپ مناسب سمجھیں تو میں اس باندی کو آزاد کر دوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باندی سے ارکان اسلام پر ایمان کی توثیق کرائی اور پھر اس کو آزاد کرنے کی اجازت دے دی۔[2]اس سے بھی ڈاکٹر طاہر القادری کی توضیح کی تائید ہوتی ہے۔

فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ آیت کے اس حصے میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ اگر کسی کو غلام آزاد کرنے کی استطاعت نہ ہو تو اس پر متواتر دو ماہ کے روزے لازم ہیں۔ تمام مترجمین نے اپنے تراجم میں تعبیر کے اختلاف کے ساتھ اسی مفہوم کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ البتہ جب آیت کے اس ٹکڑے کا نحوی تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ حصہ مکمل جملہ نہیں بن رہا ہے۔اس کے لئے کچھ محذوف ماننا پڑے گا۔ چنانچہ علامہ آلوسی اس کی نحوی ساخت کی طرف رہنمائی کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ پوری عبارت یوں ہوگی: فعلیہ صیام شهرین متتابعین [3] (اس پر دو متواتر ماہ کے روزے لازم ہیں۔) گویا کہ یہاں صیام شهرین متتابعین مبتدا مؤخر ہے

---

[1] اصفہانی، امام راغب، **مفردات القرآن**، جلد اول، ص: 435

[2] **تفسیر القرآن العظیم**، جلد 2، آیت: 374

[3] علامہ آلوسی، ابوالفضل شہاب الدین، (تحقیق) عطیہ، علی عبد الباری، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی**، بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1994، جلد 3، ص: 110

اور اس کی خبر مقدم محذوف ہے۔ مذکورہ بالا اردو تراجم میں مختلف تراکیب استعمال کی گئی ہیں۔ شاہ عبد القادر نے آیت کی ظاہری لفظیات کی پیروی کرتے ہوئے ترجمے میں بھی مکمل جملہ پیش کرنے کے بجائے ایک فقرے یا مرکب ناقص (Phrase) لکھنے پر اکتفا کیا ہے۔ زیادہ تعداد ان مترجمین کی ہے جنھوں نے "روزے رکھے" سے ترجمہ کیا ہے۔ یعنی ان حضرات کے نزدیک یہ جملہ فعلیہ ہے۔ اس صورت میں یہاں یصوم فعل محذوف ماننا ہوگا اور صیام اس کا مفعول قرار پائے گا۔ لیکن یہ ترکیب درست نہیں ہو سکتی کیوں کہ صیام پر رفع کی حرکت ہے جب کہ مفعول نصب کا متقاضی ہوتا ہے۔ چنانچہ شاہ رفیع الدین، مولانا اشرف علی تھانوی، محمد جوناگڑھی، طاہر القادری اور مفتی تقی عثمانی نے علامہ آلوسی کی رائے کی پیروی کرتے ہوئے ترجمے میں جملہ اسمیہ استعمال کیا ہے۔ البتہ شاہ رفیع الدین اور مولانا اشرف علی تھانوی نے علیہ محذوف کا ترجمہ نہیں کیا ہے۔ محمد جوناگڑھی نے علیہ کا ترجمہ بغیر قوسین کے کیا ہے۔ مفتی تقی عثمانی نے علیہ کے مفہوم کو بغیر قوسین کے بیان کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن ترجمہ اساسی متن کی ترکیب سے کچھ ہٹ سا گیا ہے۔ ڈاکٹر طاہر القادری نے ان تمام چیزوں کی رعایت کرتے ہوئے مناسب قوسین کا استعمال کیا ہے جس سے جملہ واضح اور مفہوم کی ترسیل کے لحاظ سے شفاف بھی ہے اور قاری کے سامنے محذوف و مذکور الفاظ کی طرف اشارہ بھی کر دیتا ہے۔ ان کا ترجمہ یوں ہے: "(اس پر) پے در پے دو مہینے کے روزے (لازم) ہیں۔" چنانچہ اسلوبیاتی اور فنی لحاظ سے بہتر ترجمہ یہی ہے۔ لیکن دیگر تراجم بھی غلط نہیں ہیں۔

وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ۔ (سورہ روم، آیت: 39)

اور جو کچھ کہ دیتے ہو تم سود کو تو کہ بڑھے بیچ مالوں لوگوں کے پس نہیں بڑھتا نزدیک اللہ کے اور جو کچھ دیتے ہو تم زکوۃ سے کہ ارادہ کرتے ہو رضامندی خدا کی کا پس یہ لوگ وہی ہیں دگنا کرنے والے۔ (شاہ رفیع الدین)

اور جو دیتے ہو بیاج پر کہ بڑھتا رہے لوگوں کے مال میں، وہ نہیں بڑھتا اللہ کے ہاں، اور جو دیتے ہو پاک دل سے چاہ کر منہ اللہ کا، سو وہی ہیں جن کے دونے ہوئے۔ (شاہ عبد القادر)

اور تم جو چیز زیادہ لینے کو دو کہ دینے والے کے مال بڑھیں تو وہ اللہ کے یہاں نہ بڑھے گی اور جو تم خیرات دو اللہ کی رضا چاہتے ہوئے تو انھیں کے دونے ہیں۔ (مولانا احمد رضا خان)

اور جو روپیہ تم دیتے ہو بیاج پر تاکہ وہ بڑھتا رہے لوگوں کے مالوں میں (سن لو!) اللہ کے نزدیک یہ نہیں بڑھتا اور جو زکوۃ تم دیتے ہو رضائے الٰہی کے طلبگار بن کر پس یہی لوگ ہیں (جو اپنے مالوں کو) کئی گنا کر لیتے ہیں۔ (پیر کرم شاہ)

اور جو دیتے ہو بیاج پر کہ بڑھتا رہے لوگوں کے مال میں سو وہ نہیں بڑھتا اللہ کے یہاں اور جو دیتے ہو پاک دل سے چاہ کر رضامندی اللہ کی سو یہ وہی ہیں جن کے دونے ہوئے۔ (مولانا محمود حسن دیوبندی)

اور جو چیز تم اس غرض سے دوگے کہ وہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جاوے تو یہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا اور جو زکوۃ دوگے جس سے اللہ کی رضا طلب کرتے ہوگے تو ایسے لوگ اللہ کے پاس بڑھاتے رہیں گے۔ (مولانا اشرف علی تھانوی)

اور جو سودی قرض تم اس لیے دیتے ہو کہ وہ دوسروں کے مال کے اندر پروان چڑھے تو وہ اللہ کے ہاں پروان نہیں چڑھتا اور جو تم زکوۃ دوگے اللہ کی رضا جوئی کے لیے تو یہی لوگ ہیں جو اللہ کے ہاں اپنے مال کو بڑھانے والے ہیں۔ (امین احسن اصلاحی)

جو سُود تم دیتے ہو تاکہ لوگوں کے اموال میں شامل ہو کر وہ بڑھ جائے، اللہ کے نزدیک وہ نہیں بڑھتا، اور جو زکوٰۃ تم اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے ارادے سے دیتے ہو، اسی کے دینے والے در حقیقت اپنے مال بڑھاتے ہیں۔ (سید مودودی(

اور جو تم سود دیتے ہو کہ لوگوں کے مال میں افزائش ہو تو خدا کے نزدیک اس میں افزائش نہیں ہوتی اور جو تم زکوٰۃ دیتے ہو اور اُس سے خدا کی رضامندی طلب کرتے ہو تو (وہ موجبِ برکت ہے اور) ایسے ہی لوگ (اپنے مال کو) دوچند سہ چند کرنے والے ہیں۔ (فتح محمد جالندھری(

تم جو سود پر دیتے ہو کہ لوگوں کے مال میں بڑھتا رہے وہ اللہ تعالی کے ہاں نہیں بڑھتا۔ اور جو کچھ صدقہ زکوۃ تم اللہ تعالی کا منہ دیکھنے (اور خوشنودی کے لیے) دو تو ایسے لوگ ہی ہیں اپنا دوچند کرنے والے۔ (محمد جوناگڑھی)

اور تم لوگ جو بھی سود دیتے ہو کہ لوگوں کے مال میں اضافہ ہو جائے تو خدا کے یہاں کوئی اضافہ نہیں ہوتا ہاں جو زکوۃ دیتے ہو اور اس میں رضائے خدا کا ارادہ ہوتا ہے ایسے لوگوں کو دگنا چوگنا دے دیا جاتا ہے۔(سید ذی شان حیدر جوادی)

اور تم لوگ جو سود دیتے ہو تاکہ لوگوں کے مال و(دولت) میں ترقی ہو تو(یاد رہے کہ ایسا مال خدا کے ہاں پھولتا پھلتا نہیں اور تم لوگ جو خدا کی خوشنودی کے ارادے سے زکوۃ دیتے ہو ایسے ہی لوگ (خدا کی بارگاہ سے) ددوناد وں لینے والے ہیں۔(سید فرمان علی)

اور جو سود تم دیتے ہو تاکہ لوگوں کے مال میں شامل ہو کر وہ بڑھ جائے، تو اللہ کے نزدیک وہ نہیں بڑھتا۔ اور جو زکوۃ تم دوگے اللہ کی رضا حاصل کرنے کے لئے تو یہی لوگ ہیں جو اللہ کے یہاں اپنے مال کو بڑھانے والے ہیں۔(مولانا وحید الدین خان)

اور جو مال تم سود پر دیتے ہو تاکہ (تمہارا اثاثہ) لوگوں کے مال میں مل کر بڑھتا رہے تو وہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھے گا اور جو مال تم زکوۃ (وخیرات) میں دیتے ہو (فقط) اللہ کی رضا چاہتے ہوئے تو وہی لوگ (اپنا مال عنداللہ) کثرت سے بڑھانے والے ہیں۔(طاہر القادری)

اور یہ جو تم سود دیتے ہو تاکہ وہ لوگوں کے مال میں شامل ہو کر بڑھ جائے تو وہ اللہ کے نزدیک بڑھتا نہیں ہے، اور جو زکوۃ تم اللہ خوشنودی حاصل کرنے کے ارادے سے دیتے ہو، تو جو لوگ بھی ایسا کرتے ہیں وہ ہیں جو (اپنے مال) کو کئی گنا بڑھا لیتے ہیں۔(مفتی تقی عثمانی)

اس سے ماقبل کی آیت میں اہل قرابت، غرباء مساکین اور ضرورتمندوں پر خرچ کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس آیت میں ربا کا نقصان اور زکوۃ کے فائدے کو بیان کیا گیا ہے، تاکہ لوگ زکوۃ دینے میں تامل نہ کریں۔ اس آیت کے پہلے ہی حصے میں "وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا" کا ترجمہ کئی پہلو سے قابل غور ہے۔ اول یہ کہ یہاں ربا سے کیا مراد ہے؟ شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالقادر، پیر کرم شاہ، مولانا محمود حسن دیوبندی، امین احسن اصلاحی، مولانا مودودی، فتح محمد جالندھری، محمد جوناگڑھی، سید ذی شان حیدر جوادی، سید فرمان علی مولانا وحید الدین خان، ڈاکٹر طاہر القادری اور مفتی تقی عثمانی نے اس لفظ کا ترجمہ سود یا بیاج سے کیا ہے، جب کہ مولانا احمد رضا خان اور مولانا اشرف علی تھانوی نے اس کا ترجمہ مطلق چیز سے کیا ہے۔ موخر الذکر ترجمے میں اسلوب کلام ہدیہ اور عطیے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ عام مترجمین کے ترجمے کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ اگر کوئی شخص سود پر مال دیتا ہے تاکہ اس کے مال میں اضافہ ہو جائے

تو یہ اس کی خام خیالی ہے۔ دوسرے ترجمے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو اس نیت سے ہدیہ تحفہ وغیرہ دے کہ وہ بھی بدلے میں کچھ اضافہ کر کے لوٹائے گا یہ اچھی بات نہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ ان میں سے کون سا ترجمہ درست ہے؟ امام راغب اصفہانی نے اس کے دو معنی بیان کیے ہیں، ایک تو راس المال پر مطلق زیادتی کو ربا کہتے ہیں، دوسرے شریعت کی اصطلاح میں مال میں ایک مخصوص قسم کی زیادتی بھی ربا کہلاتی ہے اور یہی دوسرے معنی مروجہ سود ہے۔ اصفہانی کے مطابق آیت مذکور میں ربا سے مراد مطلق زیادتی، جبکہ سورہ بقرہ کی آیت 276 میں ربا سے مراد سود ہے۔[1] اس لحاظ سے مولانا احمد رضا خان اور مولانا تھانوی کا ترجمہ یہاں درست ہے۔ نیز ابن کثیر نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے ابن عباس اور مجاہد کے حوالے س سے لکھا ہے:

من اعطى عطية يريد ان يرد الناس عليه اكثر مما اهدى لهم، فهذا لا ثواب له عند الله[2]

جس نے اس ارادے سے کوئی عطیہ دیا کہ لوگ اس کو اس پر اضافہ کر کے لوٹائیں گے جو اس نے ان کو ہدیہ کیا ہے، تو اس میں کوئی ثواب نہیں ہے۔

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں ربا سے مراد مروجہ سود نہیں، بلکہ ایسا ہدیہ دینا ہے جس پر انسان اضافے کے ساتھ لوٹائے جانے کی توقع رکھتا ہو۔ علامہ جلال الدین محلی نے یہی تفسیر کی ہے۔ لکھتے ہیں "بان يعطى شيئا هبة او هدية ليطلب اكثر منه "[3] (اس طرح کہ کوئی چیز ہبہ یا ہدیہ کے طور پر دے تا کہ اس پر اضافے کے ساتھ حاصل کرے۔) ان دونوں بزرگوں کی رائے سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا احمد رضا خان اور مولانا تھانوی کا ترجمہ درست ہے۔ البتہ علامہ زمخشری نے اس آیت کے تحت لکھا ہے کہ یہ آیت سورہ بقرہ کی آیت 276 کے مفہوم میں ہے[4]، اور وہاں ربا کا مفہوم واضح طور پر مروجہ سود ہے۔ چنانچہ علامہ زمخشری کے مطابق اس آیت میں بھی ربا سے مراد مروجہ سود ہے۔ چنانچہ اس سے عام مترجمین کی حمایت ہوتی ہے۔ اس لئے عام مترجمین کے ترجمے کو بھی غلط نہیں کہا جا سکتا ہے۔ البتہ بہتر ترجمہ مولانا احمد رضا خان اور مولانا تھانوی کا ہے۔

---

[1] **مفردات القرآن**، جلد اول، ص: 403

[2] **تفسير القرآن العظيم**، جلد:8، ص: 318

[3] **تفسير الجلالين**، ص: 390

[4] زمخشری، ابوالقاسم جار الله، (تحقیق) شیحا، خلیل مامون، **تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل فى وجوه التاويل**، بیروت: دار المعرفة، طبع سوم: 2009، ص: 831

اس کے علاوہ "وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا" جملے کا ترجمہ بھی قابل غور ہے۔ جن حضرات سے ربا کا ترجمہ سود سے کیا ہے ان میں مولانا مودودی، فتح محمد جالندھری، سید ذی شان حیدر جوادی، سید فرمان علی، مولانا وحید الدین خان اور مفتی تقی عثمانی نے اس کا ترجمہ "سود دیتے ہو" سے کیا ہے۔ اس ترجمے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سود دینے والے شخص کو خطاب کیا گیا ہے۔ جب کہ یہ بات بدیہی طور پر درست نہیں ہو سکتی، کیونکہ سود دینے والا مجبوری میں سود دیتا ہے۔ اسے کوئی شوق نہیں ہے کہ وہ کسی ساہوکار کے مال میں مزید اضافہ کرے۔ چنانچہ معلوم ہوتا ہے کہ اس جملے سے ان ساہوکاروں اور اہل ثروت لوگوں کو خطاب کیا گیا ہے جو سود پر رقم دیتے ہیں (اگر یہاں ربا سے مراد سود ہی ہو)۔ اس لحاظ سے شاہ برادران، پیر محمد کرم شاہ، مولانا محمود حسن دیوبندی، امین احسن اصلاحی، محمد جوناگڑھی اور ڈاکٹر طاہر القادری کا ترجمہ درست ہے جنھوں نے "سود پر" یا "بیاج پر" دینے سے ترجمہ کیا ہے۔ اس کے علاوہ پیر محمد کرم شاہ نے یہاں ترجمے میں "روپیہ" کے لفظ کا اضافہ کیا ہے۔ یہ عموم احوال کے پیش نظر کیا ہے، کیونکہ عام طور پر سودی پر رقم ہی دی جاتی ہے۔ لیکن آیت میں ما کا لفظ ہے جو اصول فقہ کے مطابق عام ہے۔ نیز سودی لین دین اصولی اور عملی طور پر صرف پیسے کی صورت میں ہی نہیں ہوتا، بلکہ اجناس کی شکل میں بھی ہوتا ہے اور ماضی میں اس کا وقوع بہت زیادہ تھا۔ اس لئے اس عام لفظ کو پیسے کے ذریعے خاص کر دینا مناسب نہیں ہے۔

آیت کا دوسرا حصہ لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ۔ اس کے ترجمے میں بھی مترجمین نے الگ الگ راہیں اپنائی ہیں۔ یربو مصدر ربوۃ سے فعل مضارع کا صیغہ ہے جس کے معنی بڑھنے اور بلند ہونے کے ہیں۔[1] یہاں بڑھنے کے معنی مراد ہیں۔ چنانچہ علامہ جلال الدین محلی اور علامہ زمخشری اس لفظ کی تفسیر لیزید سے کرتے ہیں۔[2] چنانچہ آیت کے اس ٹکڑے کا ترجمہ ہوگا "تاکہ وہ بڑھ جائے لوگوں کے مال میں"۔ اور اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ لوگ کوئی چیز اس نیت سے دیتے ہیں کہ وہ دی ہوئی چیز لوگوں کے مال میں مل کر بڑھ جائے۔ بیشتر مترجمین نے اس ٹکڑے سے یہی مفہوم اخذ کیا ہے۔ علامہ جلال الدین محلی اس مقام پر المعطین (دینے والے) کے ذریعے تفسیر کرتے ہیں۔ اس سے بھی یہی مفہوم نکلتا ہے۔ البتہ مولانا احمد رضا خان نے اس تفسیری اضافے کو اپنے ترجمے میں "دینے والے" کے ذریعے واضح کر دیا ہے، جب کہ آیت میں اس کے لئے متبادل نہیں ہے۔ اگر اس اضافے کے بجائے صرف "وہ" ضمیر کا استعمال کیا جاتا تب بھی یہی مفہوم نکلتا جیسا کہ دیگر مفسرین نے کیا ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر طاہر القادری نے قوسین میں "تمھارا اثاثہ" کا اضافہ

[1] مفردات القرآن، جلد اول، ص: 403
[2] تفسیر الجلالین، ص: 390، تفسیر الکشاف، ص: 831

کیا ہے۔ اگر مولانا احمد رضا خان بھی یہاں قوسین کا استعمال کرتے تو بہتر ہوتا۔ ان عام مترجمین کے برعکس فتح محمد جالندھی، سید ذی شان حیدر جوادی اور سید فرمان علی نے بالترتیب حسب ذیل ترجمے کیے ہیں: "جو تم سود دیتے ہو کہ لوگوں کے مال میں افزائش ہو"، "تم لوگ جو بھی سود دیتے ہو کہ لوگوں کے مال میں اضافہ ہو جائے"، "تم لوگ جو سود دیتے ہو تا کہ لوگوں کے مال و(دولت) میں ترقی ہو"۔ ان تینوں تراجم میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں سود دینے والے کے مال میں اضافے کی بات نہیں کی گئی ہے، بلکہ جن کو سود دیا گیا ہے ان کے مال میں اضافے کی بات کی گئی ہے۔ یہ مفہوم بدیہی طور پر غلط ہے، کیونکہ عملی طور پر کبھی بھی ایسا نہیں ہوتا ہے کہ جس کو سود دیا جائے ساہوکار کو اس کے مال میں اضافے سے کوئی سروکار ہو۔ وہ تو خود اپنے مال میں اضافے کا خواہاں ہوتا ہے۔ اگر دوسرے لوگوں کے مال میں اضافے کا معاملہ ہوتا تو یہ ایک اچھی بات ہوتی اور اس کو مقام ذم میں بیان نہ کیا جاتا۔ اس لئے یہ کہنا پڑے گا ان مترجمین سے اس مقام پر چوک ہوئی ہے۔

آیت کا تیسرا حصہ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ ہے۔ اس ٹکڑے میں زکاۃ اور وجہ کے ترجمے قابل غور ہیں۔ زکاۃ کے لفظی معنی نمو اور پاکیزگی کے ہیں۔ اسلام کے رکن کو بھی زکاۃ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس مال میں اضافے یا نفس میں پاکیزگی کی امید ہوتی ہے۔[1] لیکن سوال یہ ہے کہ اس آیت میں زکاۃ کا لفظی اپنے لغوی مفہوم میں استعمال ہوا ہے کہ یا اصطلاحی مفہوم (اسلام کا ایک رکن) میں؟ عام مترجمین نے اس کا ترجمہ زکاۃ سے ہی کیا ہے۔ اس معلوم ہوتا ہے کہ ان مترجمین کے نزدیک یہ لفظ اپنے اصطلاحی مفہوم میں واقع ہوا ہے اور اس سے مراد اسلام کی وہ مالی عبادت ہے جو مال کی مخصوص مقدار کے مالک پر مخصوص شرائط کے ساتھ واجب ہوتی ہے۔ لیکن شاہ عبد القادر اور مولانا محمود حسن دیوبندی نے زکاۃ کا ترجمہ "پاک دل سے" کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک یہاں لفظ زکاۃ اپنے اصطلاحی مفہوم میں نہیں، بلکہ لغوی مفہوم میں واقع ہوا ہے۔ مولانا احمد رضا خان نے اس کا ترجمہ "خیرات" اور محمد جوناگڑھی نے "صدقہ زکاۃ" سے کیا ہے۔ اس مطلب یہ ہے کہ یہاں زکاۃ کا لفظ نہ تو اپنے لغوی معنی میں ہے اور نہ ہی اصطلاحی مفہوم میں، بلکہ یہ لفظ یہاں ایک عرفی معنی میں استعمال ہوا جس کا مفہوم نفلی طور پر اللہ کی رضا کی نیت سے کوئی چیز دینا ہے۔ لیکن یہاں پر مولانا احمد رضا خان اور محمد جوناگڑھی کی تفہیم زیادہ مناسب ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ علامہ جلال الدین محلی[2] اور علامہ زمخشری[1] نے بھی اس لفظ کی تفسیر صدقۃ سے کیا ہے، یعنی ان مفسرین کے نزدیک بھی اس سے مراد عام نفلی

---

[1] **مفردات القرآن**، جلد اول، ص: 462
[2] ایضا

خیرات ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت کے ابتدائی حصے میں ربا کا مفہوم سود کے بجائے عطیہ اور ہدیہ زیادہ مناسب ہے۔ تو اس لحاظ سے یہاں بھی زکاۃ سے اصطلاحی زکاۃ کے بجائے عام صدقہ خیرات مراد لینا زیادہ مناسب ہوگا۔ اس لحاظ سے آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ "اگر کوئی شخص اس نیت سے کسی کو کوئی چیز دیتا ہے کہ وہ اس کو اضافہ کر کے واپس لوٹائے گا تو اللہ کی نظر میں اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، لیکن جو شخص اللہ کی خوشنودی کے صدق دل سے صدقہ خیرات کرتا رہتا ہے خواہ صدقہ واجبہ ہو یا نافلہ تو ایسا آدمی اپنے مال میں من جانب اللہ اضافہ کر لیتا ہے۔" البتہ شاہ عبد القادر اور مولانا محمود حسن دیوبندی کی تفہیم بھی قرین قیاس معلوم ہوتی ہے۔ اس تفہیم کی بنیاد پر آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ اگر کوئی شخص بدنیتی کے ساتھ کسی کو کوئی چیز دیتا ہے تو اس کے مال میں اضافہ نہیں ہوتا، جب کہ وہ شخص جو صاف دل سے محض اللہ کی رضا کے لئے کسی کو کوئی چیز دیتا ہے اس کے مال میں من جانب اللہ اضافہ ہوتا ہے۔

یہاں وجہ اللہ کا ترجمہ بھی قابل غور ہے۔ وجہ کے معنی اصل میں منہ اور چہرے کے آتے ہیں۔ لیکن جب اس کی نسبت اللہ کی طرف ہوگی تو اس کا کیا مطلب ہوگا؟ اس سلسلے میں فنی بحث مقالے کے باب ششم میں موجود ہے۔ یہاں شاہ عبد القادر اور محمد جوناگڑھی نے اس کا ترجمہ منہ سے کیا ہے۔ جب کہ تمام مترجمین نے رضا اور خوشنودی سے کیا ہے۔ اس مقام پر عام مترجمین کا ترجمہ ہی درست ہے۔ اس لئے کہ اللہ کے منہ کا ارادہ کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہوگا۔ چنانچہ یہ کہا جائے گا کہ استعارۃ وجہ سے مراد خوشنودی ہے۔ راغب اصفہانی نے بھی اس کے یہی معنی لکھے ہیں۔[2]

الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ، إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ، وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا، وَإِنَّ اللَّـهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ۔ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا، ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ، وَاللَّـهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ۔ (سورہ المجادلۃ، آیت: 2، 3)

جو لوگ کہ ظہار کرتے ہیں تم میں سے بیبیوں اپنی نہیں ہو جاتیں وہ مائیں انکی نہیں مائیں ان کی مگر جنہوں نے جنا ہے ان کو اور تحقیق وہ البتہ کہتے ہیں نامعقول بات اور جھوٹ اور تحقیق اللہ البتہ معاف کرنیوالا بخشنے والا ہے اور جو لوگ کہ ظہار کرتے ہیں بی بیوں اپنی سے

---

[1] ایضا
[2] **مفردات القرآن**، جلد دوم، ص: 532

پھر پھر جاتے ہیں طرف اسچیز کی کہ کہا تھا پس آزاد کرنا ہے ایک گردن کا پہلے اس سے کہ ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں۔(شاہ رفیع الدین)

جو لوگ ماں کہہ بیٹھیں تم میں اپنی عورتوں کو وہ نہیں ان کی مائیں۔مائیں وہی جنہوں نے ان کو جنا۔اور وہ بولتے ہیں ایک ناپسند بات اور جھوٹ۔اور اللہ معاف کرتا ہے، بخشنے والا۔اور جو ماں کہہ بیٹھیں اپنی عورتوں کو، پھر وہی کام چاہیں جس کو کہا ہے تو آزاد کرنا ایک بردہ، پہلے اس سے کہ آپس میں ہاتھ لگاویں۔(شاہ عبدالقادر)

وہ جو تم میں اپنی بیبیوں کو اپنی ماں کی جگہ کہہ بیٹھتے ہیں وہ ان کی مائیں نہیں ان کی مائیں تو وہی ہیں جن سے وہ پیدا ہیں اور وہ بے شک بری اور نری جھوٹ بات کہتے ہیں اور بے شک اللہ ضرور معاف کرنے والا اور بخشنے والا ہے اور وہ جو اپنی بیبیوں کو اپنی ماں کی جگہ کہیں پھر وہی کرنا چاہیں جس پر اتنی بڑی بات کہہ چکے تو ان پر لازم ہے ایک بردہ آزاد کرنا قبل اس کے کہ ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں۔(مولانا احمد رضا خان)

جو لوگ تم میں سے ظہار کرتے ہیں اپنی بیویوں سے وہ ان کی مائیں نہیں ہیں۔نہیں ہیں ان کی مائیں بجز ان کے جنہوں نے انہیں جنا ہے۔بے شک یہ لوگ کہتے ہیں بہت بری بات اور جھوٹ۔اور بلاشبہ اللہ تعالی درگزر فرمانے والا بہت بخشنے والا ہے۔جو لوگ ظہار کر بیٹھیں اپنی عورتوں سے پھر وہ پلٹنا چاہیں اس بات سے جو انہوں نے کہی تو (خاوند) غلام آزاد کرے اس سے قبل کہ وہ ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں۔(پیر کرم شاہ)

جو لوگ ماں کہہ بیٹھیں تم میں سے اپنی عورتوں کو وہ نہیں ہو جاتیں ان کی مائیں، ان کی مائیں تو وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا اور وہ بولتے ہیں ایک ناپسند بات اور جھوٹی اور اللہ معاف کرنے والا بخشنے والا ہے۔اور جو لوگ ماں کہہ بیٹھیں اپنی عورتوں کو پھر کرنا چاہیں وہی کام جس کو کہا ہے تو آزاد کرنا چاہیے ایک بردہ پہلے اس سے کہ وہ آپس میں ہاتھ لگائیں۔(مولانا محمود حسن دیوبندی)

تم میں جو لوگ اپنی بیبیوں سے ظہار کرتے ہیں (مثلا یوں کہہ دیتے ہیں انت علی کظہر امی) وہ ان کی مائیں نہیں ہیں ان کی مائیں تو بس وہی ہیں جنہوں نے ان کا جنا ہے اور وہ لوگ بلاشبہ ایک نامعقول اور (چونکہ) جھوٹ بات کہتے ہیں (اس لئے گناہ ضرور ہوگا) اور یقینا اللہ تعالی معاف کرنے والے بخش دینے والے ہیں۔اور جو لوگ اپنی بی بیوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی

کرنی چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ ایک غام یا لونڈی کا آزاد کرنا ہے قبل اس کے کہ دونوں (میاں بی بی) باہم اختلاط کریں۔(مولانا اشرف علی تھانوی)

تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں ان کی بیویاں ان کی مائیں نہیں ہیں، ان کی مائیں تو وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے یہ لوگ ایک سخت ناپسندیدہ اور جھوٹی بات کہتے ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ اللہ بڑا معاف کرنے والا اور درگزر فرمانے والا ہے، جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں پھر اپنی اُس بات سے رجوع کریں جو انہوں نے کہی تھی، تو قبل اس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں، ایک غلام آزاد کرنا ہوگا اِس سے تم کو نصیحت کی جاتی ہے، اور جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اس سے باخبر ہے۔ (مولانا مودودی)

تم میں سے جو اپنی بیویوں سے ظہار کر بیٹھتے ہیں وہ ان کی مائیں نہیں بن جاتی ہیں۔ ان کی مائیں تو وہی ہوں گی جنھوں نے ان کو جنا ہے۔ البتہ اس طرح کے لوگ ایک نہایت ناگوار اور جھوٹی بات کہتے ہیں۔ اور اللہ درگزر فرمانے والا بخشنے والا ہے۔ اور جو لوگ ظہار کر بیٹھیں اپنی بیویوں سے پھر لوٹیں اسی چیز کی طرف جس کو حرام ٹھہرایا تو ایک گردن کو آزاد کرنا ہے قبل اس کے کہ وہ ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں۔(مولانا امین احسن اصلاحی)

جو لوگ تم میں سے اپنی عورتوں کو ماں کہہ دیتے ہیں وہ ان کی مائیں نہیں (ہو جاتیں) ان کی مائیں تو وہی ہیں جن کے بطن سے وہ پیدا ہوئے۔ بے شک وہ نامعقول اور جھوٹی بات کہتے ہیں اور اللہ بڑا معاف کرنے والا (اور) بخشنے والا ہے۔ اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ بیٹھیں پھر اپنے قول سے رجوع کرلیں تو (ان کو) ہم بستر ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا ضرور ہے۔(فتح محمد جالندھری)

تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں (یعنی انہیں ماں کہہ بیٹھتے ہیں) وہ دراصل ان کی مائیں نہیں بن جاتیں، ان کی مائیں تو وہی ہیں جن کے بطن سے وہ پیدا ہوئے، یقیناً یہ لوگ ایک نامعقول اور جھوٹی بات کہتے ہیں۔ بیشک اللہ تعالی معاف کرنے والا اور بخشنے والا ہے۔ جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں پھر اپنی کہی ہوئی بات سے رجوع کرلیں تو ان کے ذمہ آپس میں ایک دوسرے کو ہاتھ لگانے نے پہلے ایک غلام آزاد کرنا ہے۔(محمد جونا گڑھی)

جو لوگ تم میں سے اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں ان کی عورتیں ان کی مائیں نہیں ہیں، مائیں تو صرف وہ عورتیں ہیں جنہوں نے پیدا کیا ہے۔ اور یہ لوگ یقیناً بہت ہی بُری اور جھوٹی بات کہتے ہیں اور اللہ بہت معاف کرنے والا اور بخشنے والا ہے۔ جو لوگ تم میں سے اپنی

عورتوں سے ظہار کریں اور پھر اپنی بات سے پلٹنا چاہیں انہیں چاہیے کہ عورت کو ہاتھ لگانے سے پہلے ایک غلام آزاد کریں۔(سید ذی شان حیدر جوادی)

تم میں سے جو لوگ اپنی بیبیونکے ساتھ ظہار کرتے ہیں (اپنی بی بی کو ماں کہتے ہیں وہ کچھ ان کی مائیں نہیں (ہو جاتیں) ان کی مائیں تو بس وہی ہیں جو ان کو جنتی ہیں اور وہ بیشک ایک نامعقول اور جھوٹی بات کہتے ہیں اور خدا بیشک معاف کرنے والا اور بڑا بخشنے والا ہے اور جو لوگ اپنی بیبیوں سے ظہار کر بیٹھیں پھر اپنی بات واپس لیں تو دونوں کے ہمبستر ہونے سے پہلے (کفارہ میں) ایک غلام کا آزاد کرنا (ضرور) ہے۔(سید فرمان علی)

تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں وہ ان کی مائیں نہیں ہیں۔ان کی مائیں تو وہی ہیں جنھوں نے ان کو جنا۔اور یہ لوگ بے شک ایک نامعقول اور جھوٹ بات کہتے ہیں، اور اللہ معاف کرنے والا بخشنے والا ہے۔اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں پھر اس سے رجوع کریں جو انھوں نے کہا تھا تو ایک گردن کو آزاد کرنا ہے، اس سے پہلے کہ وہ اپس میں ہاتھ لگائیں۔(مولانا وحید الدین خان)

تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کر بیٹھتے ہیں (یعنی یہ کہہ بیٹھتے ہیں کہ تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو)، تو (یہ کہنے سے) وہ ان کی مائیں نہیں (ہو جاتیں)، ان کی مائیں تو صرف وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے، اور بیشک وہ لوگ بری اور جھوٹی بات کہتے ہیں اور بیشک اللہ ضرور درگزر فرمانے والا بڑا بخشنے والا ہے اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کر بیٹھیں پھر جو کہا ہے اس سے پلٹنا چاہیں تو ایک گردن (غلام یا باندی) کا آزاد کرنا لازم ہے قبل اس کے کہ وہ ایک دوسرے کو مَس کریں۔(طاہر القادری)

تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، (ان کے اس عمل سے) وہ بیویاں ان کی مائیں نہیں ہو جاتیں۔ان کی مائیں تو وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنم دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ لوگ ایسی بات کہتے ہیں جو بہت بری ہے، اور جھوٹ ہے، اور اللہ بہت معاف کرنے والا، بہت بخشنے ولا ہے۔اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر انہوں نے جو کچھ کہا ہے، اس سے رجوع کرتے ہیں، تو ان کے ذمے ایک غلام آزاد کرنا ہے، قبل اس کے کہ وہ (میاں بیوی) ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں۔(مفتی تقی عثمانی)

ان آیات میں ظہار کے احکام بیان کیے گئے ہیں۔ ظہار الظہر سے مشتق ہے جس کے معنی پشت کے آتے ہیں اور ظہار کے معنی یہ ہیں کہ کوئی خاوند اپنی زوجہ سے یہ کہہ دے کہ تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے۔[1] یعنی تو میرے لئے ایسے ہیں حرام ہے جیسے میری ماں۔ مذکورہ بالا آیات میں ارشاد فرمایا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اس طرح کی بات کہہ دیتا ہے تو یہ نہایت غلط بات ہے، لیکن اگر وہ اس سے توبہ کرے تو اللہ معاف کرنے والا ہے۔ شریعت میں ظہار کرنے کی وجہ سے میاں بیوی کے درمیان مخصوص ازدواجی تعلقات ممنوع ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی اپنی اس بات سے رجوع کر کے ازدواجی تعلقات قائم کرنا چاہتا ہے تو اسے ایک مملوک آزاد کرنا ہوگا۔ اس کے بعد کی آیت میں بتایا گیا کہ اگر مملوک آزاد کرنا ممکن نہ ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے رکھے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو ساٹھ مسکین کو کھانا کھلائے۔

الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم اس جملے کا ترجمہ دو طرح سے کیا گیا ہے۔ بعض مترجمین نے "ظہار کرتے ہیں" کیا۔ بعض دوسرے حضرات نے "ماں کہہ دیتے ہیں" یا "ماں کی جگہ کہہ دیتے ہیں" کیا ہے۔ دونوں ترجمے اپنے مفہوم کے لحاظ سے درست ہیں۔ البتہ یہاں اصطلاحات کے ترجمے کا مسئلہ سامنے آتا ہے۔ اردو میں بہت سے علوم کی اصطلاح وضع نہیں کی گئ ہے جس کی وجہ سے بیشتر مترجمین کو اصطلاح کے ترجمے میں خاصی دقت پیش آتی ہے۔[2] بہر کیف جن حضرات نے اصطلاح کے مفہوم کی ترجمانی کے نظریے کو مد نظر رکھتے ہوئے دوسرا ترجمہ کیا ہے ان کا ترجمہ عام قاریوں کے لئے بھی قابل فہم ہے، ان کو آیت کے مفہوم تک رسائی کے لئے فقہ کیا کتابوں کی طرف رجوع کرنے زیادہ ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ جب کہ پہلے ترجمے کی صورت کی میں مذہبی علوم اور فقہ سے وابستہ لوگوں کے لئے مفہوم سمجھنا آسان ہے، لیکن عام لوگوں کے لئے دقت طلب امر ہے اور یہ بات تو واضح ہے کہ قرآن مجید کا ترجمہ عام مسلمانوں کو ذہن میں رکھتے ہوئے کیا جاتا ہے۔ اس لئے پہلے ترجمے کی اس خامی تسلیم کیا جانا چاہیے۔ البتہ پہلے ترجمے کی صورت میں بھی بعض مترجمین نے ترجمے میں ظہار کے لفظ کو باقی رکھتے ہوئے قوسین میں اس کی تشریح کی ہے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے مثال مولانا اشرف علی تھانوی کی ہے۔ قوسین میں لکھتے ہیں" مثلا یوں کہہ دیتے ہیں انت علی کظہر امی"۔ یہاں مترجم نے ترجمے میں عربی کی تعبیر کو درج کیا ہے جو زمانہ جاہلیت میں ظہار کے لئے عام تھی۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہاں قوسین

---

[1] اصفہانی، امام راغب، **مفردات القرآن**، جلد دوم، ص: 96، 97

[2] اردو میں اصطلاح سازی کے مسائل اور اصول پر وحید الدین سلیم اور پروفیسر آل احمد سرور نے پر مغز باتیں پیش کی ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھیے: رئیس، ڈاکٹر قمر (مرتب)، **ترجمہ کا فن اور روایت**، علی گڑھ ایجوکیشنل بک ہاؤس، طبع سوم: 2013

میں اس عربی تعبیر کو ذکر کرنے سے عربی داں طبقے کو تو سہولت میسر ہو سکتی ہے، لیکن عام اردو داں طبقے کے لئے دقت بدستور باقی رہے گی۔ان کے برعکس محمد جوناگڑھی، سید فرمان علی اور ڈاکٹر طاہر القادری نے ظہار کے لفظ کو ترجمے میں برقرار رکھتے ہوئے مختلف تعبیرات کے ساتھ قوسین میں اس کی تشریح کر دی ہے جس کی وجہ سے عام اردو قاری کے لئے مفہوم تک رسائی حاصل کرنا آسان ہو جاتا ہے۔اصطلاحات کے ترجمے میں اسی اسلوب کی پیروی کرنا معقول ہے، کیوں کہ اصطلاح کو استعمال کرنے کی وجہ سے متعلقہ زبان میں اس اصطلاح کا چلن عام ہو گا نیز اس زبان کے قاری کو اس اصطلاح کا مفہوم سمجھنے میں دشواری بھی نہیں ہو گی۔

مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ زمانہ جاہلیت میں ظہار کو طلاق سمجھا جاتا تھا۔اسلام میں اس کی اس حیثیت کو ختم کر دیا گیا، لیکن بیوی کو ماں کے مشابہ قرار دے کر اس نے مقدس رشتوں کی توہین کی ہے، اس لئے اس پر کفارہ کو لازم قرار دیا گیا۔[1] آیت کے اس ٹکڑے میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ جو لوگ اپنی بیویوں کے ساتھ ظہار کرتے ہیں اس تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ بیویاں ان کی مائیں بن گئیں۔ اب اس مفہوم کو سامنے رکھتے ہوئے ہم اردو تراجم پر نظر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس جملے کا ترجمہ دو انداز میں کیا گیا ہے۔بعض لوگوں نے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے: "وہ ان کی مائیں نہیں ہیں۔" اس تعبیر سے آیت کا صحیح مفہوم واضح نہیں ہو پاتا ہے۔اس ترجمے کو پڑھ کر اول نظر میں یہ مفہوم سمجھا جاتا ہے کہ " جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں تو وہ یہ سمجھ لیں کہ وہ ان کی مائیں نہیں ہیں۔" یا یہ مفہوم نکل سکتا ہے کہ "لوگ اپنی بیویوں کو اپنی ماں کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں تو وہ ان کی مائیں تھوڑی ہیں۔" مفہوم کی صورت میں ذہن اس بات کی طرف جاتا ہے کہ آیت کے اس ٹکڑے میں اس نظریے کی تائید کی گئی ہے کہ ظہار طلاق ہی ہے۔جب کہ اوپر کی تشریح سے واضح ہو چکا ہے کہ یہاں اس کے برعکس مقصود ہے۔چنانچہ ان تراجم کی تعبیر اپنے مرادی معنی کو بیان کرنے میں شفاف نہیں ہیں۔اس کے برعکس مولانا محمود حسن دیوبندی، امین احسن اصلاحی، فتح محمد جالندھری، محمد جوناگڑھی، سید فرمان علی، ڈاکٹر طاہر القادری اور مفتی تقی عثمانی نے اس جملے کا ترجمہ معمولی لفظی اختلاف کے ساتھ یوں ترجمہ کیا ہے: "وہ ان میں مائیں نہیں بن جاتیں۔"اس تعبیر سے جملے کا مرادی معنی کھل کر قاری کے سامنے آجاتا ہے اور قاری یہ سمجھ لیتا ہے کہ ظہار کرنے کی وجہ سے بیویاں مائیں نہیں بن جاتیں، اس لئے ظہار کو طلاق نہیں قرار دیا جائے گا۔ابن کثیر نے بھی اس جملے کا عربی میں (Intralingual)

---

[1] ابن کثیر، ابوالفداء، اسمعیل، **تفسیر القرآن العظیم**، جلد 8، ص: 38

ترجمہ اسی نوع کا کیا ہے۔ان کے الفاظ یوں ہیں: لا تصیر امہ بذالک [1] (وہ خاتون اس بات کی وجہ سے اس کی ماں نہیں بن جاتی)۔اس لئے موٴخرالذکر ترجمے کو بہتر قرار دیا جائے گا۔

ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا: یعود کے لفظی معنی کسی کام کو کرنے کے بعد دوبارہ کرنا یا اعادہ کرنا ہے۔اس جملے کے مفہوم کے تعین میں مفسرین کو دشواری ہوئی ہے۔دراصل اس میں تین معنوں کا امکان ہے:اول یہ کہ ایک مرتبہ اپنی بیوی سے ظہار کر لیا تو معاف ہے، پھر دوبارہ ظہار ے کرے گا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا۔[2] دوم یہ کہ ان آیات کے نزول سے قبل جو ہوا سو ہوا، لیکن اب اگر اس عمل کا اعادہ کیا جائے تو کفارہ لازم ہوگا۔سوم یہ ہے کہ ظہار کے عمل سے جس کام کے نہ کرنے کا عہد کیا تھا اس کو دوبارہ کریں، یعنی اپنے ظہار سے رجوع کریں تو کفارہ لازم ہوگا۔اس مفہوم کی کوئی نظری شریعت اسلامی میں موجود نہیں ہے۔اس وجہ سے اس مفہوم کے تعلق سے ابن کثیر کہتے ہیں کہ یہ مفہوم باطل ہے۔[3] دوسرے مفہوم کی بنیاد یہ ہے اسی سورت میں چند آیتوں کے بعد يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ کا جملہ آیا ہے جس کے معنی یہ ہے کہ جس کام سے روکا گیا تھا وہی کام دوبارہ کریں۔اس لحاظ سے مذکورہ جملے کا مفہوم یہ ہونا چاہیے جو بات وہ کہا کرتے تھے وہی بات دوبارہ کہیں۔[4] لیکن اس مفہوم کا امکان بھی کم ہے، کیونکہ یہاں دو جگہوں پر یظاھرون کا لفظ آیا ہے۔پہلی جگہ تو یہ بتایا گیا کہ زمانہ جاہلیت میں ظہار کو طلاق سمجھا جاتا تھا، لیکن یہ حقیقت میں طلاق نہیں ہے۔دوسری جگہ یہ بتایا گیا کہ اب اگر ان آیات کے نزول کے بعد کوئی ظہار کرتا ہے پھر اس سے رجوع ہونا چاہتا ہے تو اسے کفارہ لازم ہوگا۔یہاں اگر دوسرا مفہوم مراد ہوتا تو دوسری بار یظاھرون لانے کی ضرورت نہیں ہوتی، نیز یہاں یظاھرون کے بعد ثم کا لفظ ہے جس کے معنی ایک کام کے بعد دوسرے کام کرنے کے ہیں۔اس لحاظ سے یہاں تیسرا مفہوم ہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔اب اس تفصیل کے بعد ہم اردو تراجم کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ تمام اردو مترجمین نے اسی تیسرے مفہوم کی بیان کیا ہے۔البتہ بعض کی تعبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ "جس کام کے کرنے کا عہد کیا تھا دوبارہ اسی کام کو کریں" اور بعض کی تعبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ "جو بات کہی تھی اس سے رجوع کریں"۔بہر صورت مفہوم یہی ہوگا کہ ظہار کے عمل سے عائد ہونے والی پابندی سے خلاصی چاہیں تو انھیں ازدواجی تعلقات قائم کرنے سے کفارہ دینا ہوگا۔

---

[1] ایضا، ص: 39

[2] اصفہانی، امام راغب، **مفردات القرآن**، جلد دوم، ص: 175

[3] **تفسیر القرآن العظیم**، جلد 8، ص: 39

[4] دوسرے اور تیسرے مفاہیم کی تفصیل کے لئے دیکھیے: زمخشری، **تفسیر الکشاف**، الجزء الثامن والعشرون، ص: 1087

الرقبۃ ظہار کا سب سے پہلا کفارہ رقبہ آزاد کرنا ہے۔اس کی تفصیل ماقبل کی آیت میں قتل خطا کے کفارہ کے تحت آچکی ہے۔ یہاں بھی بیشتر مترجمین نے اس کا ترجمہ غلام سے کیا ہے۔ حالانکہ اگر باندی کو آزاد کر دیا جائے تب بھی کفارہ ادا ہو جائے گا۔ چنانچہ مفہوم کی وسعت کو برقرار رکھنے کے لئے بعض نے اس کا ترجمہ گردن سے کیا، بعض نے بردہ سے اور بعض نے غلام ولونڈی دونوں کی صراحت کر دی ہے،اور یہی ترجمہ بہتر قرار دیا جائے گا۔

وَقُل لِلمُومِنَاتِ يَغضُضنَ مِن اَبصَارِہِنَّ وَيَحفَظنَ فُرُوجَہُنَّ وَلَا يُبدِينَ زِينَتَہُنَّ اِلَّا مَا ظَہَرَ مِنہَا وَليَضرِبنَ بِخُمُرِہِنَّ عَلَى جُيُوبِہِنَّ وَلَا يُبدِينَ زِينَتَہُنَّ اِلَّا لِبُعُولَتِہِنَّ اَو آبَائِہِنَّ اَو آبَاء بُعُولَتِہِنَّ اَو اَبنَائِہِنَّ اَو ابنَاء بُعُولَتِہِنَّ او اِخوَانِہِنَّ اَو بَنِی اِخوَانِہِنَّ اَو بَنِی اَخَوَاتِہِنَّ اَو نِسَائِہِنَّ اَو مَا مَلَکَت اَيمَانُہُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء۔ (سورہ النور، آیت: 31)

اور کہہ واسطے مسلمان عورتوں کے کہ بند کریں آنکھیں اپنی اور محافظت کریں شرمگاہ اپنی کی اور نہ ظاہر کریں بناؤ اپنا مگر جو ظاہر ہے اس میں اور چاہیے کہ ڈالیں اوڑھنیاں اپنی اوپر گریبانوں اپنے کے اور نہ ظاہر کریں بناؤ اپنا مگر واسطے خاوندوں اپنے یا باپوں اپنے کے یا واسطے باپوں خاوندوں اپنے کے یا بیٹوں اپنے کے یا بیٹوں خاوندوں اپنے کے یا بھائیوں اپنے کے یا بیٹوں بھائیوں اپنے کے یا بیٹوں اپنے کے یا بیٹوں خاوندوں اپنے کے یا بھائیوں اپنے کے یا بیٹوں بھائیوں اپنے کے یا بیٹوں بہنوں اپنے کے یا بی بیوں اپنی کے یا جن کے مالک ہوئے داہنے ہاتھ انکے یا جو ساتھ رہنے والے ہیں غیر حاجت والے مردوں سے یا لڑکوں سے جو نہیں واقف اوپر چھپی ہوئی باتوں عورتوں کے۔(شاہ رفیع الدین)

اور کہدے ایمان والیوں کو، نیچی رکھیں ٹک اپنی آنکھیں،اور تھامتی رہیں اپنی ستر اور نہ دکھائیں اپنا سنگار، مگر جو کھلی چیز ہے اسمیں سے، اور ڈال لیں اپنی اوڑھنی اپنے گریبان پر،اور نہ کھولیں اپنا سنگار، مگر اپنے خاوند کے آگے، یا اپنے باپ کے، یا خاوند کے باپ کے، یا اپنے بیٹے کے، یا خاوند کے بیٹے کے، یا اپنے بھائی کے، یا اپنے بھتیجوں کے، یا اپنے بھانجوں کے، یا اپنی عورتوں کے، یا اپنے ہاتھ کے مال کے، یا کمیروں کے، جو مرد کچھ غرض نہیں رکھتے، یا لڑکوں کے، جنہوں نے نہیں پہچانے عورتوں کے بھید۔(شاہ عبدالقادر)

اور مسلمان عورتوں کو حکم دو اپنی نگاہیں کچھ نیچی رکھیں اور اپنی پارسائی کی حفاظت کریں اور اپنا بناؤ نہ دکھائیں مگر جتنا خود ہی ظاہر ہے اور دوپٹے اپنے گریبانوں پر ڈالے رہیں اور اپنا سنگار ظاہر نہ کریں مگر اپنے شوہروں پر یا اپنے باپ یا شوہروں کے باپ یا اپنے بیٹے یا شوہروں کے بیٹے یا اپنے بھائی یا اپنے بھتیجے یا اپنے بھانجے یا اپنے دین کی عورتیں یا اپنی کنیزیں جو اپنے ہاتھ کی ملک ہوں یا نوکر بشرطیکہ شہوت والے مرد نہ ہوں یا وہ بچے جنھیں عورتوں کی شرم کی چیزوں کی خبر نہیں۔(مولانا احمد رضا خان)

اور آپ حکم دیجیے ایماندار عورتوں کو کہ وہ نیچی رکھا کریں اپنی نگاہیں اور حفاظت کیا کریں اپنی عصمتوں کی اور نہ ظاہر کیا کریں اپنی آرائش کو مگر جتنا کو دبخود نمایاں ہو اس سے اور ڈالے رہیں اپنی اوڑھنیاں اپنے گریبانوں پر اور نہ ظاہر ہونے دیں اپنی آرائش کو مگر اپنے شوہروں کے لیے یا اپنے باپوں کے لیے یا اپنے شوہروں کے باپوں کے لیے یا اپنے بیٹوں کے لیے یا اپنے خاوندوں کے بیٹوں کے لیے یا اپنے بھائیوں کے لیے یا اپنے بھتیجوں کے لیے اور اپنے بھانجوں کے لیے یا اپنی ہم مذہب عورتوں پر یا اپنی باندیوں پر یا اپنے ایسے نوکروں پر جو (عورت) کے خواہشمند نہ ہوں یا ان بچوں پر جو (ابھی تک) آگاہ نہیں عورتوں کی شرم والی چیزوں پر۔(پیر کرم شاہ)

اور کہہ دے ایمان والیوں کو نیچی رکھیں ذرا اپنی آنکھیں اور تھامتی رہیں (تھامے رکھیں) اپنے ستر کو اور نہ دکھلائیں اپنا سنگار مگر جو کھلی چیز ہے اس میں اور ڈال لیں اپنی اوڑھنی اپنے گریبان پر اور نہ کھولیں اپنا سنگار مگر اپنے خاوند کے آگے یا اپنے باپ کے یا اپنے خاوند کے باپ کے یا اپنے بیٹے کے یا اپنے خاوند کے بیٹے کے یا اپنے بھائی کے یا اپنے بھتیجوں کے یا اپنے بھانجوں کے یا اپنی عورتوں کے یا اپنے ہاتھ کے مال کے یا کاروبار کرنے والوں کے جو مرد کہ کچھ غرض نہیں رکھتے یا لڑکوں کے جنہوں نے ابھی نہیں پہچانا عورتوں کے بھید کو۔
(مولانا محمود حسن دیوبندی)

اور (اسی طرح) مسلمان عورتوں سے بھی کہہ دیجئے کہ (وہ بھی) اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں اور اپنی زینت (کے مواقع) کو ظاہر نہ کریں۔ مگر جو اس (موقع زینت) میں سے (غالبا) کھلا رہتا ہے (جس کے ہر وقت چھپانے میں حرج ہے) اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں اور اپنی زینت (کے مواقع مذکورہ) کو (کسی پر) ظاہر نہ ہونے دیں مگر اپنے شوہروں پر یا اپنے (محارم پر) یعنی باپ پر یا اپنے شوہر کے باپ پر یا اپنے بیٹوں پر یا اپنے شوہروں کے بیٹوں پر یا اپنے (حقیقی علاتی یا اخیافی) بھائیوں پر یا اپنے بھائیوں کے بیٹوں پر یا اپنی (حقیقی علاتی اور اخیافی) بہنوں پر یا اپنی عورتوں پر یا اپنی لونڈیوں پر یا ان مردوں پر

جو طفیلی (کے طور پر رہتے) ہوں اور ان کو ذرا توجہ نہ ہو یا ایسے لڑکوں پر جو عورتوں کے پردہ کی باتوں سے ابھی واقف نہیں ہوئے۔ (مولانا اشرف علی تھانوی)

مومنہ عورتوں کو کہو کہ وہ بھی اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنے اندیشہ کی جگہوں کی حفاظت کریں اور اپنی زینت کی چیزوں کا اظہار نہ کریں مگر جو ناگزیر طور پر ظاہر ہو جائے اور اپنے گریبانوں پر اپنی اوڑھنیوں کے بکل مار لیا کریں اور اپنی زینت کا اظہار نہ ہونے دیں مگر اپنے شوہروں کے سامنے یا اپنے باپوں کے سامنے یا اپنے شوہروں کے باپوں کے سامنے یا اپنے بیٹوں کے سامنے یا اپنے شوہروں کے بیٹوں کے سامنے یا اپنے بھائیوں کے سامنے یا اپنے بھائیوں کے بیٹوں کے سامنے یا اپنی بہنوں کے بیٹوں کے سامنے یا اپنے تعلق کی عورتوں کے سامنے یا اپنے مملوکوں کے سامنے یا ایسے زیر کفالت مردوں کے سامنے جو عورت کی ضرورت کی عمر نکل چکے ہوں یا ایسے بچوں کے سامنے جو ابھی عورتوں کی پس پردہ چیزوں سے آشنا نہ ہوں۔ (امین احسن اصلاحی)

اور اے نبی، مومن عورتوں سے کہہ دو کہ اپنی نظریں بچا کر رکھیں، اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں، اور اپنا بناؤ سنگھار نہ دکھائیں بجز اس کے جو خود ظاہر ہو جائے، اپنے سینوں پر اپنی اوڑھنیوں کے آنچل ڈالے رہیں۔ وہ اپنا بناؤ سنگھار نہ ظاہر کریں مگر ان لوگوں کے سامنے: شوہر، باپ، شوہروں کے باپ، اپنے بیٹے، شوہروں کے بیٹے، بھائی، بھائیوں کے بیٹے، بہنوں کے بیٹے، اپنے میل جول کی عورتیں، اپنے مملوک، وہ زیر دست مرد جو کسی اور قسم کی غرض نہ رکھتے ہوں، اور وہ بچے جو عورتوں کے پوشیدہ باتوں سے ابھی واقف نہ ہوئے ہوں۔ (مولانا مودودی)

اور مومن عورتوں سے بھی کہہ دو کہ اپنی نگاہیں نیچی رکھا کریں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کیا کریں اور اپنی آرائش (یعنی زیور کے مقامات) کو ظاہر نہ ہونے دیا کریں مگر جو اس میں سے کھلا رہتا ہے۔ اور اپنے سینوں پر اوڑھنیاں اوڑھے رہا کریں اور اپنے خاوند اور باپ اور خسر اور بیٹوں اور خواند کے بیٹوں اور بھائیوں اور بھتیجوں اور بھانجوں اور اپنی (ہی قسم کی) عورتوں اور لونڈی غلاموں کے سوا نیز ان خدام کے جو عورتوں کی خواہش نہ رکھیں یا ایسے لڑکوں کے جو عورتوں کے پردے کی چیزوں سے واقف نہ ہوں۔ (فتح محمد جالندھری)

مسلمانو عورتوں سے کہو کہ وہ بھی اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی عصمت میں فرق نہ آنے دیں اور اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں، سوائے اسکے جو ظاہر ہے اور اپنے گریبانوں پر اپنی اوڑھنیاں ڈالے رہیں، اور اپنی آرائش کو کسی کے سامنے ظاہر نہ کریں، سوائے اپنے خاوندوں کے یا اپنے والد کے یا اپنے خسر کے یا اپنے لڑکوں کے یا اپنے خاوند کے لڑکوں یا اپنے بھائیوں کے یا اپنے بھتیجوں کے یا اپنے بھانجوں کے یا اپنے میل جول کی عورتوں کے یا غلاموں کے یا ایسے نوکر چاکر مردوں کے جو شہوت والے نہ ہوں یا ایسے بچوں کے جو عورتوں کے پردے کی باتوں سے مطلق نہیں۔(محمد جونا گڑھی)

اور مومنات سے کہہ دیجیے کہ وہ بھی اپنی نگاہوں کو نیچا رکھیں اور اپنی عفت کی حفاظت کریں اور اپنی زینت کا اظہار نہ کریں علاوہ اس کے جو از خود ظاہر ہے اور اپنے دوپٹہ کو اپنے گریبان پر رکھیں اور اپنی زینت کو اپنے باپ دادا، شوہر، شوہر کے باپ داد، اپنی اولاد، اور اپنے شوہر کی اولاد اپنے بھائی اور بھائیوں کی اولاد اور بہنوں کی اولاد اور اپنی عورتوں اور اپنے غلام اور کنیزوں اور ایسے تابع افراد جن میں عورت کی طرف سے کوئی خواہش نہیں رہ گئی ہے اور وہ بچے جو عورتوں کے پردہ کی بات سے کوئی سروکار نہیں رکھتے ہیں۔(سید ذی شان حیدر جوادی)

ایماندار عورتوں سے بھی کہہ دو کہ وہ بھی اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں اور اپنے بناؤ سنگار (کے مقامات) کو (کسی پر) ظاہر نہ ہونے دیں مگر جو خود بخود ظاہر ہو جاتا ہو (چھپ نہ سکتا ہو اسکا گناہ نہیں) اور اپنی اوڑھنیوں کو (گھونگھٹ مار کے) اپنے گریبانوں (سینوں) پر ڈالے رہیں اور اپنے شوہروں یا اپنے باپ داداؤں، یا اپنے شوہر کے باپ داداؤں یا اپنے بیٹوں یا اپنے شوہروں کے بیٹوں یا اپنے بھائیوں یا اپنے بھتیجوں یا اپنے بھانجوں یا اپنے (قسم کی) عورتوں یا اپنی لونڈیوں یا (گھر کے) وہ نوکر چاکر جو مرد صورت ہیں مگر (بہت بوڑھے ہونے کی وجہ سے) عورتوں سے کچھ مطلب نہیں رکھتے یا وہ کمسن لڑکے جو عورتوں کے پردہ کی بات سے آگاہ نہیں ہیں۔(سید فرمان علی)

اور مومن عورتوں سے کہو کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور شرم گاہوں کی حفاظت کریں، اور اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں، مگر جو اس میں سے ظاہر ہو جائے اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہیں۔ اور اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں مگر اپنے شوہروں پر یا اپنے باپ یا اپنے شوہر کے باپ یا اپنے بیٹوں پر یا اپنے شوہر کے بیٹوں پر یا اپنے بھائیوں پر یا اپنے بھائیوں کے بیٹوں پر یا اپنی بہنوں کے بیٹوں پر یا اپنی عورتوں یا

اپنے مملوک پر یا زیر دست مردوں پر جو کچھ غرض نہیں رکھتے۔ یا ایسے لڑکوں پر جو عورتوں کے پردے کی باتوں سے ابھی ناواقف ہوں۔(مولانا وحید الدین خان)

اور آپ مومن عورتوں سے فرما دیں کہ وہ (بھی) اپنی نگاہیں نیچی رکھا کریں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کیا کریں اور اپنی آرائش و زیبائش کو ظاہر نہ کیا کریں سوائے (اسی حصہ) کے جو اس میں سے خود ظاہر ہوتا ہے اور وہ اپنے سروں پر اوڑھے ہوئے دوپٹے (اور چادریں) اپنے گریبانوں اور سینوں پر (بھی) ڈالے رہا کریں اور وہ اپنے بناؤ سنگھار کو (کسی پر) ظاہر نہ کیا کریں سوائے اپنے شوہروں کے یا اپنے باپ دادا یا اپنے شوہروں کے باپ دادا کے یا اپنے بیٹوں یا اپنے شوہروں کے بیٹوں کے یا اپنے بھائیوں یا اپنے بھتیجوں یا اپنے بھانجوں کے یا اپنی (ہم مذہب، مسلمان) عورتوں یا اپنی مملوکہ باندیوں کے یا مردوں میں سے وہ خدمت گار جو خواہش و شہوت سے خالی ہوں یا وہ بچے جو (کمسنی کے باعث ابھی) عورتوں کے پردہ والی چیزوں سے آگاہ نہیں ہوئے (یہ بھی مستثنیٰ ہیں)۔ طاہر القادری)

اور مؤمن عورتوں سے کہہ دو کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں، اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کریں، اور اپنی سجاوٹ کو کسی پر ظاہر نہ کریں، سوائے اس کے جو خود ہی ظاہر ہو جائے، اور اپنی اوڑھنیوں کے آنچل اپنے گریبانوں پر ڈال لیا کریں، اپنی سجاوٹ اور کسی پر ظاہر نہ کریں، سوائے اپنے شوہروں کے، یا اپنے باپ، یا اپنے شوہروں کے باپ، یا اپنے بیٹوں یا اپنے شوہروں کے بیٹوں کے، یا اپنے بھائیوں یا اپنے بھائیوں کے بیٹوں، یا اپنی بہنوں کے بیٹوں کے، یا اپنی عورتوں کے، یا ان کے جو اپنے ہاتھوں کی ملکیت میں ہیں، یا ان خدمت گذاروں کے جن کے دل میں کوئی (جنسی) تقاضا نہیں ہوتا، یا ان بچوں کے جو ابھی عورتوں کے چھپے ہوئے حصوں سے آشنا نہیں ہوئے۔(مفتی تقی عثمانی)

یہ آیت پردے کے حکم سے متعلق ہے۔ پردے کے سلسلے میں خواتین کو اس میں پانچ احکام بتائے گئے ہیں: نگاہ نیچی رکھنا، شرمگاہ کی حفاظت کرنا، آرائش و زیبائش کے مقام کو چھپانا الا یہ کہ ان میں سے کسی چیز کا ظاہر کرنا ناگزیر ہو، دوپٹے کو سینے پر رکھنا اور زمین پر پیر پٹک کر نہ چلنا۔ ان احکام کے علاوہ اس آیت میں ان افراد کی فہرست بھی بیان کی گئی ہے جن کے سامنے ان احکام میں رعایت ہے۔ وہ افراد حسب ذیل ہیں: شوہر، خسر، بیٹا، شوہر کے بیٹے، بھانجہ، بہنوں کے بیٹے، ملنے جلنے والی خواتین، مملوک، بڑی عمر کے مرد خادم اور چھوٹی عمر کے بچے سے جنسی معاملات سے واقف نہیں ہیں۔

وَیَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ: فروج الفرج کی جمع ہے جس کے اصل معنی دو چیزوں کے درمیان کا شگاف ہیں۔اس سے کنایۃ شرمگاہ مراد ہوتی ہے۔[1] یہاں آیت میں اس کا مفہوم واضح ہے کہ خواتین کو اپنی شرمگاہوں کی حرام چیزوں سے حفاظت کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔[2] اردو مترجمین نے بھی اسی مفہوم کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کا ترجمہ "شرمگاہ کی حفاظت کرنا" کیا ہے۔البتہ کچھ مترجمین نے کچھ دوسری تعبیرات استعمال کی ہیں۔ شاہ عبد القادر اور مولانا محمود حسن دیوبندی نے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے: "اور تھامتی رہیں اپنے ستر کو"۔ یہاں یحفظن کا ترجمہ تھامنا کیا گیا ہے۔ یہ اساسی زبان کے لفظ لغوی ترجمہ نہیں ہے، ہر چند کے اس ترجمے میں مرادی مفہوم کو بیان کرنے کی صلاحیت موجود ہے، لیکن قاری کو دقت نظر سے کام لینا پڑتا ہے اور تاویل کی راہ سے معنی مرادی تک پہنچنا پڑتا ہے۔ یہاں یہ کہا جائے گا کہ تھامنا سے مراد قابو میں رکھنا ہے اور جو چیز قابو میں ہو وہ محفوظ ہوتی ہے۔اس لئے اگر سادے انداز میں حفاظت کرنا ترجمہ کر دیا جاتا تو اس تاویل و تشریح کی ضرورت نہیں پڑتی۔ محمد جوناگڑھی نے اس جملے کا ترجمہ یوں کیا ہے: "اپنی عصمت میں فرق نہ آنے دیں۔" یہاں یحفظن کا ترجمہ فرق نہ آنے دینا سے کیا گیا ہے۔ مفہوم اس سے بھی واضح ہے، لیکن یہ ترجمہ لازمی معنی اور نتیجے کو سامنے رکھتے ہوئے کیا گیا ہے کہ جو چیز حفاظت میں ہوتی ہے اس میں کسی طرح کا منفی فرق واقع نہیں ہوتا۔ فروج کا ترجمہ مذکورہ مترجمین نے ستر کیا ہے، مولانا احمد رضا خان نے پارسائی، پیر کرم شاہ اور محمد جوناگڑھی نے عصمت اور امین احسن اصلاحی نے اندیشے کی جگہ کیا ہے۔ عصمت کا لفظ شرمگاہ اور اس سے متعلق امور کے معنی میں رائج ہے، اندیشے کی جگہ بھی شرمگاہ کے مفہوم کو بیان کرنے کی اہلیت رکھتا ہے۔البتہ پارسائی کا لفظ وسیع معنی کا حامل ہے۔اس سے مراد دل و دماغ کا ہر طرح کے منفی اور مذموم افکار و کیفیات سے پاک ہونا ہے جس کا اثر عمل کی سطح پر بھی ظاہر ہو۔ چنانچہ پرسا صرف اس شخص کو ہی نہیں کہا جاتا جو جنسی امور میں حدود سے تجاوز نہ کرتا ہو، بلکہ اس سے مراد وہ شخص بھی ہوتا ہے ہر معاملے میں اخلاقی ضابطے کا پابند ہو۔ چنانچہ یہاں فروج کے لئے پارسائی کا لفظ استعمال واضح کرتا ہے کہ مترجم کی نظر یہاں حفاظ فروج سے مراد محض جسم کے مخصوص اعضا کی غلط کاریوں حفاظت کرنا ہی نہیں، بلکہ اس سے مراد آنکھ، کان، دل، دماغ کو بھی جنسی معاملات میں اپنی حدود میں رکھنا مراد ہے۔ خلاصہ یہ کہ مولانا احمد رضا خان کا ترجمہ جنسیات سے متعلق ایک وسیع تر اخلاقی نظام کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

---

[1] اصفہانی، امام راغب، **مفردات القرآن**، جلد دوم، ص: 228، 229

[2] محلی، جلال الدین، **تفسیر الجلالین**، ص: 339

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنهَا: اس سے مراد جسم کے وہ اعضا بھی وہ سکتے ہیں جن پر زینت کی جاتی ہے جیسے ہاتھ میں مہندی اور گلے میں ہار۔ اس صورت میں ان اعضا کی نمائش درست نہیں ہوگی البتہ چہرہ، ہتھیلی وغیرہ میں رخصت ہے۔ اور وہ چیزیں بھی ہو سکتی ہیں جن کے ذریعے ہم مختلف اعضا پر زینت کرتے ہیں جیسے زیورات وغیرہ۔ اس صورت میں مثلاً ہار کی نمائش کی اجازت نہیں ہوگی، لیکن انگوٹھی میں رخصت ہوگی۔[1] اس تفصیل کو سامنے رکھتے ہوئے اردو تراجم پر نظر کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض مترجمین زینت کا ترجمہ مطلق زینت۔ اس سے یہ واضح نہیں ہو پاتا کہ اعضائے زینت مراد ہیں یا اسباب زینت۔ بعض نے اس کا ترجمہ بناؤ سنگار اور سجاوٹ وغیرہ الفاظ سے کیا ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے صراحت کے ساتھ "زینت کی چیزوں کو" ترجمہ کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان مترجمین کے نزدیک زینت کا دوسرا مفہوم معتبر ہے۔ لیکن مولانا اشرف علی تھانوی، فتح محمد جالندھری اور سید فرمان علی نے قوسین میں "مقامات" کی صراحت کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان مترجمین کے نزدیک زینت کا پہلا مفہوم معتبر ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی اس ٹکڑے کا ترجمہ اس طرح کرتے ہیں: "اپنی زینت (کے مواقع) کو ظاہر نہ کریں۔ مگر جو اس (موقع زینت) میں سے (غالبا) کھلا رہتا ہے (جس کے ہر وقت چھپانے میں حرج ہے)" اس ترجمے میں قوسین میں درج اضافے کی وجہ سے آیت کا مفہوم بالکل واضح ہو گیا ہے۔

آبَائِهِنَّ اَو آبَاء بُعُولَتِهِنَّ: اس ٹکڑے کا لفظی ترجمہ اپنے باپ اور اپنے شوہر کے باپ ہے۔ تمام مترجمین نے لفظی رعایت کرتے ہوئے یہی ترجمہ کیا ہے۔ البتہ سید ذی شان حیدر جوادی، سید فرمان علی اور ڈاکٹر طاہر القادری نے اس کا ترجمہ "اپنے باپ دادا اور اپنے شوہروں کے باپ داد" ترجمہ کیا ہے۔ یہاں ترجمے میں "دادا" کا اضافہ اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ شرعی ضابطے کے مطابق باپ اور ان کے باپ اوپر تک اسی طرح شوہر کا باپ اور اس کا باپ اوپر تک (دونوں کے اصول) عورت کے لئے محرم ہیں۔ اس لئے دادا بھی اس حکم میں شامل ہیں۔ نیز آباء کا لفظ عربی اور اردو دونوں زبانوں میں "باپ دادا" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اس لئے اس ترجمے میں کوئی قباحت نہیں، بلکہ ایک گونہ مسئلے کی وضاحت ہے۔ اس لئے اس کو ترجمے کی خوبی میں شمار کیا جائے گا۔

اَو نِسَائِهِنَّ: اس کا لفظی ترجمہ "اپنی عورتوں۔۔۔" مذکورہ تراجم میں اس فقرے کا ترجمہ تین انداز میں کیا گیا ہے۔ شاہ عبد القادر نے "بی بیوں اپنی کے" کیا ہے اور کچھ مترجمیں نے "اپنی عورتوں" کیا ہے۔ یہ ترجمہ اساسی متن کی لفظیات کی رعایت کے

[1] تفصیل کے لئے دیکھیے: ابن کثیر، ابوالفداء، اسمعیل، **تفسیر القرآن العظیم**، جلد 6، آیت: 45

ساتھ کیا گیا ہے۔ لیکن اس سے یہ واضح نہیں ہو پا رہا ہے کہ اپنی عورتوں سے کون خواتین مراد ہیں۔ دوسرے ترجمے میں عورتوں کے ساتھ دین، ہم مذہب وغیرہ کی صفت کا اضافہ کیا ہے۔ اس اضافے ان مفسرین کی پیروی میں کیا گیا ہے جن کی رائے میں یہاں عورتوں سے مراد مسلمان عورتیں ہیں۔ ابن کثیر اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں للنساء المسلمات۔[1] چنانچہ ان مترجمین نے اسی نظریے کے پیش نظر اس قید کا اضافہ کیا ہے۔ البتہ پیر محمد کرم شاہ اور مولانا احمد رضا خان نے اس اضافے کے لئے قوسین کا استعمال نہیں کیا، جب کہ ڈاکٹر طاہر القادری نے قوسین کا استعمال کیا جو اصول ترجمے کے زیادہ مناسب ہے۔ تیسرے ترجمے میں عورتوں کے ساتھ تعلق، میل جول، اپنی ہی قسم وغیرہ الفاظ کا اضافہ کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں جن عورتوں کے سامنے مذکورہ احکام میں رعایت دی گئی ہے ان کا مسلمان ہونا ضروری نہیں، بلکہ اگر غیر مسلم خواتین کے ساتھ بھی میل جول اور بود و باش کا تعلق ہو جائے تو ان کے سامنے بھی ان معاملات میں رعایت ہے۔ فقہ کا مشہور مسئلہ اور بیشتر مفسرین کی رائے تو یہی ہے کہ پردے کے معاملے میں غیر مسلم خواتین اور غیر محرم مردوں کا مسئلہ یکساں ہے۔ چنانچہ اس رو سے یہ ترجمہ درست نہیں ہے۔ البتہ علامہ زمخشری ابن عباسؓ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ان کے نزدیک خواتین سے مراد "من فی صحبتهن و خدمتهن" (جو خواتین ان پردہ نشین مسلم خواتین کی صحبت اور خدمت میں ہوں) ہیں[2]۔ ابن عباسؓ کی اس رائے سے موخر الذکر ترجمے کی بھی تائید ہو جاتی ہے، اگرچہ یہ رائے شاذ ہے۔ تاہم آج کے ہندوستانی ماحول میں اس رائے کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

اَو مَا مَلَکَت اَیمَانُہُنَّ: یہ ایک مخصوص قرآن تعبیر ہے جس کا لفظی ترجمہ ہے یا ان کے ہانے ہاتھ جس چیز کے مالک ہوں۔ لیکن عام استعمال میں اس سے مراد مملوک ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہاں اس سے مراد غلام ہے یا باندی یا دونوں؟ مذکورہ بالا مترجمین نے تین انداز میں اس کے ترجمے کیے ہیں۔ شاہ برادران، مولانا محمود حسن دیوبندی اور مفتی تقی عثمانی اس تعبیر کا لفظی ترجمہ کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ جس سے مفہوم بالکل واضح نہیں ہو پا رہا ہے، چہ جائیکہ یہ طے کیا جا سکے کہ یہاں غلام مراد ہیں یا باندی، کیونکہ جب مالک ہونے کی بات کی جائے انسان کا ذہن فورا سامان کی طرف جاتا ہے، البتہ اس طرح کے تراجم میں بعض کی تعبیرات ذہن کو انسان مملوک کی طرف لے جاتی ہیں۔ دوسرا ترجمہ مولانا احمد رضا خان، پیر کرم شاہ، مولانا اشرف علی تھانوی، سید فرمان علی اور ڈاکٹر طاہر القادری نے کیا ہے۔ ان مترجمین کے ترجموں سے صرف باندی اس کے ذیل میں آ پاتی ہے، غلام اس حکم سے مستثنی ہو جاتے

---

[1] **تفسير القرآن العظيم**، جلد 6، ص: 47
[2] **تفسير الكشاف**، الجزء الثامن عشر، ص: 727

ہیں۔ محمد جوناگڑھی نے ترجمے میں صرف غلام کا لفظ استعمال کیا ہے جس سے باندی اس حکم سے خارج ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ ترجمہ قرین قیاس بالکل ہی نہیں، کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مومن عورتیں اپنے غلاموں کے سامنے تو زینت ظاہر کر سکتی ہیں یا اپنی باندیوں کے سامنے نہیں کر سکتیں جو بالکل ہی غیر معقول ہے۔ تیسرا ترجمہ امین احسن اصلاحی، مولانا مودودی، فتح محمد جالندھری، سید ذی شان حیدر جوادی اور مولانا وحید الدین خان کے ترجمے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں غلام اور باندی دونوں مراد ہیں۔ اس لحاظ سے مومن عورتوں کو مذکورہ احکام میں اپنے غلام اور باندی دونوں کے سامنے رخصت حاصل ہو گی۔ اب سوال یہ ہے کہ ان میں سے کون سا ترجمہ درست ہے۔ متقدمین مفسرین کی کتابوں سے ہمیں رہنمائی ملتی ہے۔ علامہ زمخشری نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے ھم الذکور والاناث جمیعات (یعنی ان مملوکوں سے مراد مذکر و مونث دونوں ہیں۔)[1] ابن کثیر نے اس سلسلے میں دو اقوال نقل کیے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ اس سے مراد غیر مسلم خواتین جو مسلم خواتین کی ملکیت میں ہوں۔ دوسرا قول جس کو ابن کثیر نے اکثریت کی رائے قرار دیا ہے یہ ہے کہ اس سے مراد مرد و عورت دونوں مملوک مراد ہیں۔[2] اس لحاظ سے جن حضرات نے اپنے ترجمے میں غلام اور باندیوں دونوں کو شامل کیا ہے ان کے ترجمے کو بہتر قرار دیا جائے گا۔

أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ: التابعین سے مراد وہ لوگ ہیں جو کسی کے گھر میں یوں ہی رہتے ہیں اور وہیں اور اسی گھر میں اس کے کھانے پینے کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے اور وہ ہمہ وقت رہنے کی وجہ سے اہل خانہ کی بعض ضروریات بھی پوری کر دیتے ہیں۔ کوئی ضروری نہیں کہ وہ وہاں باضابطہ گھریلو ملازم کے طور پر رہتے ہوں، بلکہ عام طور پر ایسا محض تعلق کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ تفسیر جلالین میں اس کی تفسیر میں التابعین من فضول الطعام[3] کا لکھا ہے جس کا مطلب تنخواہ یافتہ ملازم مراد نہیں۔ لیکن بعض مترجمین نے اس کا ترجمہ نوکر سے کیا ہے جس سے ذہن گھریلو ملازم کی طرف جاتا ہے جو درست نہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے اس کے لئے طفیلی کا لفظ استعمال کیا جو نہایت عمدہ انتخاب ہے۔ الْإِرْبَةِ کے معنی سخت محتاج کے ہیں، لیکن یہاں کنایۃً اس سے مراد وہ مرد ہیں جن کو نکاح کی ضرورت نہ ہو۔[4] مولانا محمود حسن دیوبندی کا ترجمہ اس مقام پر بالکل واضح نہیں ہے۔ بعض مترجمین نے اس کا ترجمہ کیا "جو کچھ غرض نہیں رکھتے" اس سے بھی واضح نہیں ہو پارہا ہے کہ کس طرح کی غرض مراد ہے۔ مفتی تقی عثمانی نے اس

---

[1] **تفسیر الکشاف**، الجزء الثامن عشر، ص: 727

[2] **تفسیر القرآن العظیم**، جلد 6، ص: 48

[3] ص: 339

[4] اصفہانی، امام راغب، **مفردات القرآن**، جلد اول، ص: 48

پوری تعبیر کا بہتر، آسان اور واضح ترجمہ کیا ہے۔ ان کا ترجمہ یوں ہے: "ان خدمت گذاروں کے جن کے دل میں کوئی (جنسی) تقاضا نہیں ہوتا"۔

باب پنجم

آیت واقعات وحادثات کا تقابلی مطالعہ

آیت واقعات وحاثات کا تقابلی مطالعہ

ماضی کے واقعات

عہد نبوی کے واقعات

مستقبل کے واقعات

آیات واقعات وحادثات کے تراجم کا تقابل

آیات واقعات وحادثات

قرآن مجید کا ایک اہم اور بنیادی مضمون واقعات وقصص اور حادثات ہیں۔قرآن مجید میں بے شمار جگہوں پر مختلف پیرایوں میں مختلف انبیاء کرام اور قوم کے تذکرے موجود ہیں۔شاہ ولی اللہ نے ان واقعات وقصص کے لئے ایام اللہ کی اصطلاح استعمال کی ہے اور اس کے علم کو قرآن کا ایک موضوع قرار دیا ہے۔[1] قرآن مجید میں بیان کردہ واقعات وقصص سے متعلق آیات کو تین زمروں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔اول: وہ آیات جن میں قرآن مجید نے ماضی کے واقعات وحادثات کو بیان کیا گیا ہے خواہ وہ انبیاء کرام کے متعلق ہوں یا کسی قوم کے بارے میں۔دوم: وہ آیات جن میں خود عہد نبوی سے متعلق واقعات کو بیان کیا گیا ہے۔سوم: وہ آیات جن میں مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کو بیان کیا گیا ہے۔ذیل میں ان تینوں قسموں کے واقعات کی مختصر وضاحت کی جاتی ہے۔

ماضی کے واقعات

قرآن میں مذکور ماضی کے واقعات دو مقاصد کے پیش نظر بیان کیے گئے۔اولا: وہ واقعات جو انبیاء کرام علیہم الصلاۃ والسلام یا کسی قوم کی حالت کو مطلقا بیان کرتے ہیں اور اس طرح کے واقعات کے بیان کا عمومی مقصد عبرت ونصیحت ہے۔ثانیا: وہ آیات جو عہد نبوی میں اہل مکہ کی جانب سے پوچھے گئے کسی سوال کے جواب کے طور پر نازل ہوئیں اور ان میں ماضی کے واقعات بیان کیے گئے۔اس کی مثال سورۂ کہف ہے۔سورہ کہف کے متعلق مفتی شفیع عثمانیؒ لکھتے ہیں:

> امام ابن جریر طبری نے بروایت حضرت ابن عباس نقل کیا ہے کہ مکہ مکرمہ میں رسول اللہ ﷺ کی نبوت کا چرچا ہوا اور قریش مکہ اس سے پریشان ہوئے تو انہوں نے اپنے دو آدمی نضر بن حارث اور عقبہ ابن ابی معیط کو مدینہ طیبہ کے علماء یہود کے پاس بھیجا کہ وہ لوگ کتب سابقہ تورات وانجیل کے عالم ہیں وہ آپ کے بارے میں کیا کہتے ہیں۔علماء یہود نے ان کو بتلایا کہ تم لوگ ان سے تین سوالات کرو، اگر انہوں نے ان کا جواب صحیح دے دیا تو سمجھ لو کہ وہ اللہ کے نبی ہیں اور یہ نہ کرسکے تو یہ سمجھ لو کہ یہ بات بنانے والے ہیں، رسول نہیں۔ایک تو ان سے

[1] دہلوی، شاہ ولی اللہ، **الفوز الکبیر فی اصول التفسیر**، دمشق: دار الغوثانی للدراسات القرآنیہ، طبع اول: 2008، ص: 17

ان نوجوانوں کا حال دریافت کرو جو قدیم زمانے میں اپنے شہر سے نکل گئے تھے ان کا کیا واقعہ ہے کیونکہ یہ واقعہ عجیبہ ہے، دوسرے ان سے اس شخص کا حال پوچھو جس نے دنیا کی مشرق و مغرب اور تمام زمین کا سفر کیا اس کا واقعہ کیا ہے، تیسرے ان سے روح کے متعلق سوال کرو کہ وہ کیا چیز ہے؟[1]

اس اقتباس سے سورہ کہف کے نزول کا پس منظر سمجھ میں آتا ہے۔ اس سورہ میں جن واقعات و حادثات کو بیان کیا گیا ہے وہ ماضی سے متعلق ہیں، لیکن بعض وہ امثال ہیں جو دو اشخاص کے درمیان باہمی گفتگو کے نتیجہ میں ظاہر ہوتی ہیں۔[2] قرآن مجید نے واقعات کو بیان کرنے میں قصہ گوئی کے بجائے پند و نصائح اور عبرت کو پیش نظر رکھا ہے۔

قرآن مجید میں جن انبیاء کرام کا تذکرہ موجود ہے ان کی تعداد 27 ہے[3]۔ لیکن ان میں سے بعض انبیاء کرام کے واقعات کو مفصل انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر سورۂ یوسف میں حضرت یوسف علیہ السلام کی زندگی کو اس شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ بچپن سے اخیر زمانے تک کے تمام واقعات کا بالترتیب احاطہ کر لیا گیا ہے۔[4] اس کے برعکس قرآن مجید میں دو جگہوں پر مگر نہایت اختصار کے ساتھ اصحاب الرس کا ذکر ہے۔[5] ابن عساکر کے بقول یہ لوگ قوم عاد سے صدیوں پہلے روئے زمین پر بسائے گئے تھے اور ان کی جانب حضرت حنظلہ بن صفوان علیہ السلام کو نبی بنا کر مبعوث کیا گیا تھا۔ لیکن اس قوم نے اپنے نبی کی بات کو ماننے سے انکار کر دیا اور انہیں قتل کر دیا۔ ابن ابی حاتم نے حضرت ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ آذر بائیجان کے قریب ایک کنواں تھا وہاں یہ لوگ آباد تھے۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ اس قوم نے اپنے نبی کو کنویں میں زندہ دفن کر دیا تھا۔ محمد بن کعب نے نبی کریم ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے کہ اصحاب الرس نے اپنے نبی کو کنویں میں بند کر کے اوپر پتھر رکھ دیا تھا[6]۔ مذکورہ دونوں واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید نے بقدر ضرورت واقعات بیان کرنے کا التزام کیا ہے۔ ہر واقعے کی تفصیل میں جانے کو ضروری قرار نہیں دیا گیا۔

انبیاء کرام کے علاوہ بعض اقوام و افراد کا تذکرہ بھی قرآن مجید میں موجود ہے۔ اقوام و افراد کے تذکرے میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے کہ بعض کو قدرے تفصیل سے بیان کیا گیا ہے اور بعض کو نہایت اختصار کے ساتھ بیان کرنے پر اکتفا کیا گیا ہے۔ مثلاً، اصحاب کہف کے

---

[1] عثمانی، مفتی محمد شفیع، **معارف القرآن**، کراچی: مکتبہ معارف القرآن، 2008، جلد پنجم، ص: 546-547
[2] آیت: 32 اور ما بعد
[3] عثمانی، محمد تقی، **علوم القرآن**، ص: 315
[4] سورہ یوسف، آیت: 43-51
[5] سورہ فرقان، آیت: 38-39، سورہ ق، آیت: 12-14
[6] کاظم، ڈاکٹر ذوالفقار، **قرآن حکیم انسائیکلوپیڈیا**، دہلی: دارالاشاعت مصطفائی، 2005، ص: 820

واقعہ کو قرآن مجید نے اہتمام سے بیان کیا ہے اور اس میں تفصیل موجود ہے، وہیں دوسری جانب اصحاب فیل (ابرہہ) کے لشکر اور اس کی تباہی و بربادی کو سورۃ الفیل میں مختصرا بیان کیا ہے۔ان اقوام وافراد کے ذکر کی وجہ سے قرآن مجید کی بعض سورتیں انہیں کے نام سے متعارف اور جانی جاتی ہیں جیسے سورہ سبا۔ وہ اقوام وافراد جن کا قرآن مجید میں ذکر ہے: اصحاب الجنۃ، اصحاب القریہ، حضرت لقمان، اصحاب السبت، اصحاب الرس، حضرت ذوالقرنین، اصحاب الکھف، قوم سبا، قوم عاد، قوم ثمود، قوم لوط، اصحاب الاخدود اور اصحاب الفیل[1] وغیرہ۔

قرآن مجید قصص و واقعات کی کتاب نہیں ہے، پھر بھی اس میں انبیاء کرام علیہم الصلوۃ والسلام اور اور ماضی کی مختلف اقوام کے تذکرے نہایت اہمیت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔ان واقعات کے تذکروں سے قصہ گوئی مقصود نہیں ہے۔قرآن میں مذکور آیات واقعات کی خصوصیات بیان کرتے شاہ ولی محدث دہلوی کہتے ہیں کہ قرآن نے اقوامِ ماضی کی نعمتوں یا عذاب وسزا کے بیان کے لئے انھیں واقعات اور قصوں کا انتخاب کیا جن سے اہل عرب پہلے سے ہی مانوس تھے۔قرآن نے ان واقعات کو بیان نہیں کیا ہے جو عربوں کے لئے نامانوس ہوں، اور نہ ہی ان واقعات کو بیان کیا جن کی حیثیت عوامی رزمیے کی ہو، جیسے اہل فارس کے لئے رستم، سکندر اور دارا وغیرہ کے واقعات اور اہل ہند کے لئے مہابھارت جیسے واقعات۔[2] بلکہ ان قصوں سے تذکیر و موعظت مقصود ہے۔کیونکہ امم سابقہ میں کئی اقوام ایسی ہیں جن کو ان کی مخصوص بداعمالیوں کی وجہ سے عبرت ناک سزائیں دی گئیں اور انہیں رہتی دنیا تک کے لئے عبرت کا نشان بنادیا گیا، جیسا کہ فرعون کے متعلق خود قرآن مجید میں مذکور ہے: "تو آج ہم تیری لاش کو بچائے دیتے ہیں؛ تاکہ تو اپنے بعد آنے والوں کے لئے نشانِ عبرت بنا رہے اور یقینا بہت سے لوگ ہماری نشانیوں سے غفلت برتتے ہیں"[3]۔فرعون کو اللہ تعالی نے انسانوں کے لئے ایسا عبرت کا سامان بنایا کہ صدیوں تک اس کی لاش پانی میں رہنے کے باوجود محفوظ رہی اور آج مصر کے میوزیم میں موجود ہے۔اپنی زندگی میں خود کو خدا کہنے والے شخص کا واقعہ بیان کرکے اور اس کی لاش کو رہتی دنیا کے لئے محفوظ کرکے اس کے عبرتناک انجام سے ان لوگوں کو باخبر کرنا مقصود ہے جو تھوڑی سی دولت وثروت اور جاہ وحشم کے زعم میں گرفتار ہو کر رب ذو الجلال کی نافرمانی پر اتر آتے ہیں۔ قوم شعیب پر حقوق العباد میں کمی و کوتاہی اور ناپ تول میں کتربیونت کے بعد ان پر عذاب نازل ہوا۔

---

[1] ایضا

[2] **الفوز الکبیر فی اصول التفسیر**، ص: 45

[3] سورہ یونس،آیت 92، **آسان تفسیر** مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

حضرت لوط علیہ السلام کی قوم کو بد فعلی اور غیر اخلاقی و غیر فطری جرائم میں ملوث ہونے کی وجہ سے عبرتناک سزا ملی، اور ایسی عبرت ناک سزا کہ ان کی نحوست اور بد بختی کی وجہ سے آج تک وہ علاقہ انسانوں کے لئے باعث عبرت ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ واقعات سے مقصود عبرت ہے نہ کہ قصہ گوئی۔ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:

وانتزع سبحانہ وتعالی من القصص المشھورۃ جماعا تنفع فی التذکیر والموعظۃ، ولم یسرد القصص بتمامھا مع جمیع خصوصیاتھا۔ والحکمۃ فی ذالک: آن العوام اذا سمعوا قصۃ نادرۃ غایۃ الندرۃ، او ذکرت القصۃ عندھم بجمیع خصوصیاتھا وتفاصیلھا، فان طباعھم تمیل الی نفس القصۃ، ویفوتھم الغرض الساسی الذی ھو التذکر[1]

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے مشہور حکایتوں کا وہ مغز محفوظ کر دیا ہے جو عبرت و فہمائش کے لیے فائدہ مند ہے. اللہ نے ان حکایتوں کا احاطہ اپنی جملہ خصوصیات کے ساتھ بہ تمام و کمال نہیں کیا ہے. اس کی حکمت یہ ہے کہ عوام جب کسی بہت ہی نادر حکایت کو سنتے ہیں یا ان سے وہ قصہ اپنی ساری خصوصیات و تفصیلات کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے تو ان کی طبیعت نفس قصہ کی طرف مائل ہو کر رہ جاتی ہے اور وہ اس بنیادی مقصد یعنی عبرت آموزی سے محروم رہ جاتے ہیں.

ان واقعات کے بیان کی دوسری وجہ حضرت محمد ﷺ کی نبوت ورسالت کا اثبات ہے۔ آپ ﷺ جس معاشرہ میں آئے تھے وہ ناخواندہ اور غیر مہذب معاشرہ تصور کیا جاتا تھا۔ تعلیم و تعلم کا رواج نہ تھا۔ بمشکل چند لوگ تھے جو پڑھنا لکھنا جانتے تھے۔ آپ ﷺ خود اُمی تھے، قرآن مجید میں ہے: "اس لئے اللہ پر اور اس کے بھیجے ہوئے نبی اُمی پر ایمان لے آؤ، جو خود اللہ پر اور اس کے احکام پر ایمان رکھتے ہیں، نیز ان کی پیروی کرو تاکہ تم ہدایت پا جاؤ"[2]۔ ان واقعات کے تذکروں سے یہ بتانا بھی مقصود تھا کہ امم سابقہ کے ایسے واقعات کا پختہ علم صرف اہل کتاب میں توریت و انجیل کے جاننے والوں کے پاس تھا۔ پھر یہ کیونکر ممکن ہوا کہ ایک اُمی شخص جس نے پوری زندگی اہل مکہ کے درمیان گزاری، اور پورے اہل مکہ میں اپنی شرافت و نجابت اور صدق گوئی کی وجہ سے الصادق الامین کے

---

[1] **الفوز الکبیر فی اصول التفسیر**، ص: 45-46
[2] سورہ الاعراف، آیت: 158

لقب سے متعارف ہو،ایسے واقعات کہاں سے بیان کر سکتا ہے۔ یہ کھلی اور واضح دلیل ہے کہ یقینااسے اللہ کی جانب سے باخبر کیا جارہا ہے،اور وحی کے ذریعہ اللہ تعالی ان علوم ماضیہ سے انہیں واقف کرا رہا ہے۔

عہد نبوی کے واقعات

قرآن مجید میں ماضی کے علاوہ خود عہد نبوی کے واقعات کا بھی ذکر ہے۔ لیکن ان واقعات کو تفصیل سے بیان نہیں کیا گیا ہے، بلکہ محض اشارہ کیا گیا ہے، جب کہ چند ایک واقعات کی ایک سے زائد جزئیات بیان کی گئی ہیں۔ بعض واقعات کے نام سے مکمل سورہ نازل ہوئی جیسے سورۂ روم اور سورۂ احزاب، لیکن ان سورتوں میں مکمل واقعہ بیان نہیں کیا گیا ہے، بلکہ صرف اشارہ کر کے اپنے مدعا کو پیش کیا گیا ہے۔ان واقعات کے بیان کا مقصد کہیں مسلمانوں کو اللہ کا احسان یاد لانا اور ناشکری سے بچنے کی تلقین ہے [1]، تو کہیں ناکامی و شکست کی وجہ بیان کرنا ہے [2]،اسی طرح کہیں پر مسلمانوں کے مخصوص عمل کی وجہ سے اللہ کی رضا کی خوش خبری دینا ہے [3]، تو کہیں پر اس عہد کے ناگفتہ بہہ سیاسی و سماجی اور جنگی حالات کی وجہ سے مسلمان ناامیدی کا شکار ہو گئے تو ان کو کیفیت یاس سے نکال کر کامیابی کی ایک نئی صبح کا یقین دلانا ہے۔ [4] عہدِ نبوی میں رونما ہونے والے جن واقعات کو قرآن میں بیان کیا گیا ہے وہ دو نوع کے ہیں: اول: وہ واقعات جو راست طور پر مسلمانوں سے متعلق تھے۔ دوم: وہ واقعات جو براہ راست مسلمانوں سے متعلق نہیں تھے، لیکن ان واقعات میں مسلمانوں کی دل چسپی تھی۔اس نوع کے واقعات کی مثال سورۂ روم ہے، جس میں روم و فارس کی جنگ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔روم میں عیسائیوں کی حکومت تھی جو اہل کتاب اور آسمانی مذہب کے پیروکار تھے، جب کہ ایران میں آتش پرستوں کی حکومت تھی۔ دونوں کے درمیان جنگ وجدل کا ایک طویل سلسلہ جاری رہا اور رومیوں کو پے در پے شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ چونکہ رومی اہل کتاب تھے،اس لئے مسلمانوں کی ہمدردی ان کے ساتھ تھی، جب کہ اہل مکہ کی ہمدردی ایرانیوں کے ساتھ تھی۔ چنانچہ ان

---

1 وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ وَّاَنْتُمْ اَذِلَّةٌ۔ فَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ (او رخدا نے جنگ بدر میں بھی تمہار ی مدد کی تھی اور اس وقت بھی تم بے سروسامان تھے ۔ پس خداً سے ڈرو (اور ان احسانوں کو یاد کرو) تا کہ شکر کرو۔) سورہ آل عمران، آیت: 123

2 أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين .جاهدوا منكم ويعلم الصابرين (بھلا کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ (یونہی) جنت کے اندر جا پہنچو گے؟ حالانکہ ابھی تک اللہ نے تم میں سے ان لوگوں کو جانچ کر نہیں دیکھا جو جہاد کریں، اور نہ ان کو جانچ کر دیکھا ہے جو ثابت قدم رہنے والے ہیں۔) سورہ آل عمران، آیت: 142

3 لَقَدْ رَضِیَ اللّٰہُ عَنِ الْمُؤْمِنِیْنَ اِذْ یُبَایِعُوْنَکَ تَحْتَ الشَّجَرَۃِ فَعَلِمَ مَا فِیْ قُلُوْبِہِمْ فَاَنْزَلَ السَّکِیْنَۃَ عَلَیْہِمْ وَ اَثَابَہُمْ فَتْحًا قَرِیْبًا (جب مومن تم سے درخت کے نیچے بیعت کر رہے تھے تو خدا ان سے خوش ہوا جو صدق و خلوص ان کے دل میں تھا ، وہ اس نے معلوم کر لیا تو ان پر تسلّی نازل فرمائی او رانہیں جلد فتح عنایت کی) سورہ الفتح، آیت: 18

4 وَ لَا تَہِنُوْا وَ لَا تَحْزَنُوْا وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ (دل شکستہ نہ ہو، غم نہ کرو، تم ہی غالب رہوگے اگر تم مومن ہو۔) سورہ آل عمرا، آیت: 139

کی ناکامیوں کی وجہ سے مسلمانوں کا شکستہ خاطر ہونا لازمی تھا۔ سورۂ روم نازل ہوئی اور اس میں پیشین گوئی کی گئی کہ ابھی تو رومی مغلوب ہیں، لیکن بہت جلد وہی غالب ہوں گے۔[1] مسلمانوں سے راست تعلق رکھنے والے جن واقعات کا ذکر قرآن میں موجود ہے ان میں جنگ بدر[2]، جنگ احد[3]، غزوہ حمراء الاسد[4]، غزوۂ بدر الاخری[5]، غزوۂ بنو نظیر[6]، غزوۂ احزاب[7]، غزوۂ بنو قریظہ[8]، صلح حدیبیہ[9]، حدیبیہ[9]، غزوۂ خیبر[10]، فتح مکہ[11]، غزوۂ حنین[12]، غزوۂ تبوک[13] وغیرہ اہم ہیں۔ان کے علاوہ روز مرہ کی زندگی میں پیش آنے واقعات اور مسلمانوں اور غیر مسلموں کے اعمال کی طرف بھی اشارے موجود ہیں۔اس طرح کے واقعات میں واقعۂ افک کا بیان خاصی تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ شان نزول کا مکمل علم اسی طرح کے واقعات سے متعلق ہے۔اس طرح کے واقعات کے تعلق سے شاہ ولی اللہ نے بڑا دلچسپ نکتہ بیان کیا ہے:

> وقد ربط عامۃ المفسرین کل آیۃ من آیات الجدل والاحکام بقصۃ، ویظنون ان تلک القصۃ ھی سبب لنزولھا۔ والحق ان القصد الاصلی من نزول القرآن ھو تھذیب النفوس البشریۃ، ودمغ العقائد الباطلہ، ونفی الاعمال الفاسدۃ، فوجود العقائد الباطلہ فی خواطرہ المکلفین سبب لنزول آیات الجدل۔[14]

عام مفسرین نے جدل واحکام کی ہر آیت کو کسی نہ کسی قصے کے ساتھ جوڑا ہے۔ وہ ایسا خیال کرتے ہیں کہ ان آیات کا سبب نزول وہی قصہ ہے۔ درست بات یہ ہے کہ نزول قرآن کا اصل مقصد انسانی افراد کو سنوارنا، غلط

---

1 ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل، (تحقیق) السلامۃ، سامی بن محمد، **تفسیر القرآن الکریم**، حصہ ششم، ص: 297

[2] سورہ انفال، آیت: 5، 14، سورہ آل عمران، آیت: 123

[3] سورہ آل عمران، آیت: 139-180

[4] سورہ آل عمران، آیت: 172-275

[5] سورہ آل عمران، آیت: 173

[6] سورہ الحشر، آیت: 2

[7] غزوہ احزاب کا دوسرا نام غزوہ خندق بھی ہے۔ اس غزوہ کے نام سے ایک مکمل سورہ احزاب نازل ہوئی۔

[8] سورہ احزاب، آیت: 26، 27

[9] سورہ فتح، آیت: 10

[10] سورہ فتح، آیت: 17-19

[11] فتح مکہ کی پیشین گوئی سورہ فتح میں کی گئی۔ پھر اس واقعے کا ذکر دیگر سورتوں میں بھی ہوا۔ سورہ حدید، آیت: 10، سورہ النصر

[12] سورہ توبہ، آیت: 25-26

[13] سورہ توبہ، آیت: 38 اور مابعد

[14] **الفوز الکبیر فی اصول التفسیر**، ص: 18،19

عقائد کی تردید اور قبیح افعال کا خاتمہ ہے۔ لہٰذا مکلف لوگوں کے دلوں میں غلط عقائد کا موجود ہونا ہی آیاتِ جدل کے نزول کا سبب ہے۔

شاہ صاحب کے اس بیان سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس طرح کے واقعات کی طرف اشارہ کرنے سے قرآن کا مقصد قصہ گوئی نہیں، بلکہ پیش آمدہ حالات میں مسلمانوں کے قلبی رد عمل کی جانچ اور اس کی اصلاح ہے۔

مستقبل کے واقعات

آیات واقعات کی تیسری قسم وہ آیات ہیں جن میں آئندہ وقوع پذیر ہونے والے واقعات کی پیشین گوئی کی گئی ہے۔ دراصل اسلام کا اعتقادی نظام 'ایمان بالغیب' کے کلیدی نکتے کے گرد گھومتا ہے۔ لیکن ایمان بالغیب کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ انسان اپنی عقل اور قوتِ فکر سے دست بردار ہو کر قرآن کے پیغام کو ذہنی اور قلبی طور پر قبول کر لے۔ چنانچہ خود قرآن بار بار انسان کو تدبر و تفکر کی دعوت دیتا ہے۔ اس کے علاوہ قرآن نے اپنی حقانیت کو ثابت کرنے کے لئے مختلف قسم کے خارجی دلائل بھی پیش کیے ہیں جن پر غور و فکر کر کے انسان قرآن کی دعوت کو قبول کر سکتا ہے۔ اوپر ذکر کیا گیا کہ ماضی کے واقعات کو بیان کرنے کا ایک مقصد نبی پاک ﷺ کی رسالت کا اثبات بھی ہے کہ ایک ایسا شخص جو تاریخی کتب کے مطالعے کے اہلیت نہیں رکھتا وہ ماضی کے واقعات کو کیسے بیان کر سکتا ہے؟ اس سول پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں جو واقعات بیان کیے گئے ان کی بنیاد اخذ و اکتساب نہیں، بلکہ ان کی اساس ماورائے طبیعیاتی ماخذ ہے۔ چنانچہ قرآن کا ارشاد ہے: "(اے نبی) تم اس سے پہلے کوئی کتاب نہیں پڑھتے تھے اور نہ اپنے ہاتھ سے لکھتے تھے، اگر ایسا ہوتا تو باطل پرست لوگ شک میں پڑ سکتے تھے۔"[1] اس آیت کی تفسیر میں مولانا مودودی لکھتے ہیں:

> اگر اس (نبی) کو نوشت و خواند کا علم ہوتا اور لوگوں نے کبھی اسے کتابیں پڑھتے اور مطالعہ و تحقیق کرتے دیکھا ہوتا تو باطل پرستوں کے لیے یہ شک کرنے کی کچھ بنیاد ہو بھی سکتی تھی کہ یہ علم وحی سے نہیں بلکہ اخذ و اکتساب سے

[1] وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ، إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ۔ سورہ عنکبوت، آیت: 48

حاصل کیا گیا ہے۔ لیکن اس کی اُمیت نے تو ایسے کسی شک کے لیے برائے نام بھی کوئی بنیاد باقی نہیں چھوڑی ہے۔[1]

لیکن ان واقعات کو دیکھ کر کوئی یہ کہہ سکتا تھا کہ آپ ﷺ نے کتابی مآخذ سے نہ صحیح، ممکن ہے کسی صاحب علم انسان کے ذریعے سن کر یہ واقعات بیان کر دیے ہوں۔ اس لیے یہ کہنا کہ ان واقعات کا بیان قرآن کی صداقت اور نبی کی رسالت پر گواہی دیتا ہے درست نہیں۔ چنانچہ اس امکان کا راستہ بند کرنے کے لئے قرآن نے مستقبل کے واقعات کو بھی بیان کر دیا جن کے وقوع کے بارے میں اس قدر حتمی دعوی کرنا انسانی فکر کا ماحصل نہیں ہو سکتا۔

قرآن نے پیشین گوئی کی شکل میں مستقبل کے جن واقعات کو بیان کیا ہے ان میں بھی تفصیلی واقعہ پیش نہیں کیا، بلکہ اجمالی اشارہ کر کے حتمی نتیجے سے آگاہ کیا ہے کہ مستقبل میں ایسا ہو گا۔ ان واقعات میں سے چند تو ایسے ہیں جو زمانۂ نبوی اور بعد کے ادوار میں وقوع پذیر ہو چکے ہیں۔ اس طرح کے واقعات کی مثال میں غلبۂ روم اور فرعون کی لاش کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ ان واقعات کی تفصیل اس مقالے کے پہلے باب میں پیش کی گئی ہے۔ جب کہ کچھ ایسے واقعات ہیں جو ابھی رونما نہیں ہوئے ہیں، مستقبل میں وہ وقوع پذیر ہوں گے۔ قرآن میں مستقبل کے جن واقعات کی طرف اشارہ کیا ہے ان میں عہد نبوی کے واقعات کے ذیل میں بیان کردہ حقائق کے علاوہ قربِ قیامت میں واقع ہونے والے امور ہیں، جیسے یاجوج ماجوج[2] اور خروج دابہ[3] وغیرہ۔ قرآن مجید کا یہ عجیب انداز ہے اور اس میں علم و حکمت کا ایسا ذخیرہ موجود ہے جس کی گہرائی و گیرائی تک مکمل طور پر آج تک کسی کو رسائی نہ حاصل ہو سکی۔ ہر دور اور ہر زمانے کے مفسرین نے قرآن مجید کی مختلف اعتبار سے تفسیریں لکھی ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ زمانہ کے بدلنے کے ساتھ قرآن مجید میں موجود علمی دفینے مزید نکھر کر اور واضح انداز میں سامنے آ رہے ہیں۔ آج دنیا دیکھ رہی ہے کہ زمین کس طرح پٹرول، گیس اور دیگر معدنیات کے ذریعہ اپنے خزانوں کو باہر کر رہی ہے، کل یہی زمین قیامت کے دن ان تمام رازوں کو طشت از بام کر دے جو اس کی پشت پر انجام دیئے گئے ہیں تو اس میں حیرت و تعجب کی بات کیا ہے۔

قرآن مجید کے واقعات میں تکرار کا سبب

[1] مودودی، سید ابوالاعلی، **تفہیم القرآن**، لاہور: ادارہ ترجمان القرآن، طبع ہشتم: 1988، جلد سوم، ص: 711

[2] سورہ انبیاء، آیت: 95-97

[3] سورہ نمل، آیت: 82

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب قرآن مجید واقعات و قصص کی کتاب نہیں ہے تو پھر اس میں واقعات کا تکرار کیوں ہیں؟ قرآن مجید میں بعض واقعات ایسے ہیں جو ایک دفعہ بیان کئے گئے ہیں، لیکن کئی ایک ایسے واقعات ہیں جن کا تذکرہ مختلف مقامات پر مختلف پیرایوں میں مذکور ہے۔ قرآن مجید میں سب سے زیادہ حضرت موسی علیہ السلام کا ذکر ہے، علاوہ ازیں، حضرت آدم، حضرت ابراہیم، حضرت نوح علیہم الصلوۃ والسلام کے تذکرے بھی مختلف جگہوں پر ہیں۔ جن واقعات کو قرآن مجید میں مکرر بیان کیا گیا ہے ان میں سے چند حسب ذیل ہیں:

تخلیق آدم کے بعد شیطان کا ان کو سجدہ کرنے سے انکار کا واقعہ سورہ البقرہ، آیت 30-39، سورہ الاعراف، آیت 11-25، سورہ الاسراء، آیت 61-65، سورہ الکہف، آیت 50، سورہ طہ، آیت 116-123، سورہ ص، آیت 71-85 اور سورہ الحجر، آیت 26-44 میں مذکور ہے۔

حضرت نوح، حضرت ہود، حضرت صالح، حضرت ابراہیم، حضرت لوط اور حضرت شعیب علیہم الصلوۃ والسلام کا اپنی اقوام و قبائل کے ساتھ توحید باری کے مسئلہ میں اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے معاملہ میں بحث و مباحثہ کرنے، ان کی اقوام کے انکار کرنے اور اور شبہات پیش کرنے اور انبیاء کی جانب سے ان کے جوابات دیے جانے، منکرین کے عذاب الہی میں مبتلا ہونے اور متبعین کے حق میں نصرت خداوندی کے ظاہر ہونے سے متعلق واقعات کا تذکرہ سورہ الاعراف، آیت 59-93، سورہ ہود، آیت 25-95، سورہ الحجر، آیت 51-84، سورہ الشعراء، آیت 69-191، سورہ الذاریات، آیت 24-46، سورہ القمر، آیت 9-40 میں موجود ہے۔

فرعون اور اس کی قوم کے سربرآوردہ لوگوں کے ساتھ اور بنی اسرائیل کے احمقوں کے ساتھ حضرت موسی علیہ السلام کے واقعات، اور ان لوگوں کا موسی علیہ السلام کے ساتھ ہٹ دھرمی کا معاملہ کرنا اور نتیجتاً عذاب الہی میں گرفتار ہونا وغیرہ کا تذکرہ سورہ البقرہ، آیت 49-73، سورہ الاعراف، آیت 103-162، سورہ الشعراء، آیت 10-68، سورہ القصص، آیت 3-6 میں موجود ہے۔[1]

یہاں صرف مثال کے طور پر چند واقعات کو پیش کیا گیا ہے جو قرآن میں مکرر بیان کیے گئے ہیں۔ ان کے علاوہ بھی کئی واقعات کا ذکر قرآن میں ایک سے زائد مقام پر موجود ہے۔ مفتی تقی عثمانی نے واقعات کو مکرر بیان کرنے کی تین حکمتیں لکھی ہیں۔ پہلی حکمت یہ ہے کہ قرآن یکبارگی نہیں بلکہ تدریجی طور پر نازل ہوا، نیز عہد نبوی کے مسلمانوں کو بڑی آزمائشوں کا سامنا تھا۔ اس لئے قرآن نے بار بار

[1] پالنپوری، مفتی امین احمد، **الخیر الکثیر شرح الفوز الکبیر**، 206-207

انبیاء کے واقعات کی طرف اشارہ کر کے ان کو بار بار تسلی دی کہ اس طرح کی آزمائشوں کے سلسلے میں یہ مسلمان اکیلے نہیں تھے، بلکہ ماضی میں "دعوت حق کا ہر قافلہ ان کٹھن وادیوں سے گزرا ہے اور انجام کار ہمیشہ کامیابی و کامرانی نے اس کے قدم چومے ہیں"۔ دوسری حکمت یہ ہے کہ واقعات کی تکرار سے حدیث پاک کی اہمیت اور اس کی حجیت کی طرف اشارہ ملتا ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ قرآن میں واقعات کی تو تکرار موجود ہے، لیکن احکام کے جزئیات کی تفصیل نہیں ہے، بلکہ احکام کے تعلق سے قرآن نے محض اصول پیش کیے ہیں جن کی روشنی میں احادیث سے جزئی مسائل کا حل مستنبط کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اگر اسلامی قانون سازی کے باب میں حدیث کی حیثیت ایک ماخذ کی نہ ہوتی تو قرآن میں واقعات مکرر بیان کرنے کے بجائے قانونی جزئیات بیان کی جاتیں، اور حدیث میں واقعات کی تفصیل ہوتی۔ تیسری حکمت قرآن کے اعجاز کو ثابت کرنا ہے۔ دنیا کی خوبصورت ترین داستان عشق بھی اپنی کشش کھو دیتی ہے، اگر اس کو مکرر بیان کیا جائے۔ لیکن یہ قرآن کا لسانی اعجاز ہے کہ ایک ہی واقعے کو بار بار بیان کیے جانے کے بعد بھی قاری اکتاہٹ کا شکار نہیں ہوتا، بلکہ ہر بار اس کو ایک نیا کیف و سرور حاصل ہوتا ہے۔ [1]

جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا ان واقعات کو بیان کرنے کا مقصد داستان سرائی نہیں، بلکہ شاہ ولی کی زبان میں "اس کا بنیادی مقصد شرک و معاصی کی قباحت اور ان پر اللہ کی گرفت اور خدا کی نصرت و تائید سے مومنوں کے اطمینان اور مخلص بندوں کے حق میں خدا کے الطاف و کرم کے ظہور کی طرف قاری اور سامع کے ذہن کو منتقل کرنا ہے۔" [2] قرآن مجید میں مذکور واقعات کا اگر جائزہ لیا جائے تو بآسانی سمجھا جا سکتا ہے کہ ان واقعات میں علم و حکمت اور معارف و مسائل کے بیش بہا خزانے موجود ہیں۔ان واقعات سے ایسے استدلالات اور خزینے دریافت ہوئے ہیں جو بڑے بڑے دفاتر کھنگالنے کے بعد بھی میسر نہیں ہو سکتے تھے۔ سورہ کہف میں دو لوگوں کے موجود تذکرہ پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا مناظر احسن گیلانی میں رقم طراز ہیں:

> "اس سارے قصے میں قرآن کے یہی الفاظ (وھو ظالم لنفسہ) خاص طور پر مستحق توجہ ہیں۔آگے اسی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کا وہ (مالدار شخص) منکر نہ تھا اور رب کے نام سے خدا کو موسوم کرتا تھا۔اسی کے ساتھ جیسا کہ آئندہ معلوم ہو گا قرآن میں اس کی طرف "شرک" کے عقیدے کو منسوب کیا گیا ہے۔ حالانکہ

---

[1] عثمانی، مفتی تقی، **علوم القرآن**، ص: 316-318

[2] **الفوز الکبیر**، ص: 48

اس پورے قصے میں اس کے کسی مشرکانہ فعل بت پرستی وغیرہ کا ذکر نہ صراحتا ملتا ہے نہ اشارتا، جہاں تک میرا خیال ہے جس شرک کو اس کی طرف منسوب کیا ہے وہ بت پرستی والا شرک نہیں ہے، بلکہ ہم شرک کی اس شکل کو ان لوگوں میں دیکھ سکتے ہیں جو خدا کے منکر بھی نہیں ہوتے۔یعنی یہ بات کہ " خدا نے عالم کو پیدا کیا ہے" اس کا انکار نہیں کرتے مگر اسی کے ساتھ کہتے ہیں کہ اپنی قسمت کے ہم خود "بلڈر" اور معمار ہیں۔ گویا خلق وپیدائش کی حد تک خدا کی ضرورت ان کے نزدیک ختم ہو جاتی ہے۔ آگے کائنات اور اس کے قوانین ہین جن کے ساتھ انسان کشمکش میں مصروف ہے۔اس کش مکش میں کامیاب ہونے کے لئے خدائی امداد سے اپنے آپ کو مستغنی خیال کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ خدا کے ساتھ شریک کرنے کی یقینا یہ ایک مستقل اور شاید بد ترین شکل ہو سکتی ہے۔ جس زمانے سے ہم گزر رہے ہیں اس میں شرک کی دقیانوسی شکل جس کی بنیاد اوہام پر قائم تھی یعنی بت پرستی الے شرک سے زیادہ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ شرک یہی جدید شکل عام ذہنیتوں پر مسلط ہے بجائے اوہام کے اس کو حکمت و دانش کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے گویا پرانے شرک کے مقابلہ میں شرک کی یہ ایک سائنٹفک قسم ہے"۔[1]

مولانا مناظر احسن گیلانی نے واقعہ سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وہ یقینا غور وفکر کے لائق ہے، کیونکہ شرک کی یہ وہ قسم ہے جو انسان کو اندر ہی اندر ایمانی دولت سے محروم کر دیتی ہے اور اسے احساس بھی نہیں ہوتا ہے۔

[1] گیلانی، مولانا مناظر احسن، **دجالی فتنہ کے نمایاں خدو خال**، لاہور: المیزان، 2007، ص: 184-185

آیات واقعات و حوادث کے تراجم کا تقابلی مطالعہ

أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ (سورہ آل عمران، آیت: 142)

کیا گمان کیا تم نے یہ کہ داخل ہو بہشت میں اور ابھی نہ ظاہر کیا اللہ نے ان لوگوں کو کہ جہاد کرتے ہیں تم میں سے اور ابھی نہ ظاہر کیا صبر کرنے والوں کو۔[شاہ رفیع الدین]

کیا تم کو خیال ہے ؟ کہ داخل ہو جاؤ گے جنت میں، اور ابھی معلوم نہیں کئے اللہ نے جو لڑنیوالے ہیں تم میں اور معلوم کرے ثابت رہنے والے۔[شاہ عبد القادر]

کیا اس گمان میں ہو کہ جنت میں چلے جاؤ گے اور ابھی اللہ نے تمھارے غازیوں کا امتحان نہ لیا اور نہ صبر کرنے والوں کی آزمائش کی۔ [احمد رضا خان]

کیا تم گمان رکھتے ہو کہ [یونہی] داخل ہو جاؤ گے جنت میں حالانکہ ابھی دیکھا ہی نہیں اللہ نے ان لوگوں کو جنھوں نے جہاد کیا تم میں سے اور دیکھا ہی نہیں [آزمائش میں] صبر کرنے والوں کو۔[پیر کرم شاہ]

کیا تم کو خیال ہے کہ داخل ہو جاؤ گے جنت میں اور ابھی تک معلوم نہیں کیا اللہ نے جو لڑنے والے ہیں تم میں اور معلوم نہیں کیا ثابت رہنے والوں کو۔[محمود حسن دیو بندی]

ہاں کیا تم یہ خیال کرتے ہو کہ جنت میں جاداخل ہو گے حالانکہ ہنوز اللہ تعالی نے ان لوگوں کو تو دیکھا ہی نہیں جنہوں نے تم میں سے جہاد کیا ہو اور نہ ان کو دیکھا جو ثابت قدم رہنے والے ہوں۔ [اشرف علی تھانوی]

کیا تم نے گمان کر رکھا ہے کہ تم جنت میں جاداخل ہو گے حالانکہ ابھی اللہ نے تم میں سے ان لوگوں کو ممیز نہیں کیا جنھوں نے جہاد کیا اور تاکہ ممیز کرے ثابت قدم رہنے والوں کو۔[امین احسن اصلاحی]

کیا تم نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ یونہی جنت میں چلے جاؤ گے حالانکہ ابھی اللہ نے یہ تو دیکھا ہی نہیں کہ تم میں کون وہ لوگ ہیں جو اس کی راہ میں جانیں لڑانے والے اور اس کی خاطر صبر کرنے والے ہیں۔[سید ابوالاعلی مودودی]

کیا تمھارا یہ خیال ہے کہ تم جنت میں یوں ہی داخل ہو جاؤ گے جب کہ خدا نے تم میں سے جہاد کرنے والوں اور صبر کرنے والو کو بھی نہیں جانا ہے۔[ذی شان حیدر جوادی]

کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ سب کے سب بہشت میں چلے ہی جاؤ گے ؟اور کیا خدا نے ابھی تک تم میں سے ان لوگوں کو بھی نہیں پہچانا جنھوں نے جہاد کیا اور نہ ثابت قدم رہنے والوں ہی کو پہچانا؟ [سید فرمان علی]

کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ [بے آزمائش] بہشت میں جا داخل ہو گے [حالانکہ] ابھی اللہ نے تم میں سے جہاد کرنے والوں کو تو اچھی طرف معلوم کیا ہی نہیں اور [یہ بھی مقصود ہے کہ] وہ ثابت قدم رہنے والوں کو معلوم کرے۔[فتح محمد جالندھری]

کیا تم یہ سمجھ بیٹھے ہو کہ تم جنت میں چلے جاؤ گے، حالانکہ اب تک اللہ تعالی نے یہ ظاہر نہیں کیا کہ تم میں سے جہاد کرنے والے کون ہیں اور صبر کرنے والے کون ہیں؟[محمد جوناگڑھی]

کیا تم خیال کرتے ہو کہ تم جنت میں داخل ہو جاؤ گے، حالاں کہ ابھی اللہ نے تم میں سے ان لوگوں کو جانا نہیں جنھوں نے جہاد کیا اور نہ ان کو جو ثابت قدم رہنے والے ہیں۔ [وحید الدین خان]

کیا تم یہ گمان کئے ہوئے ہو کہ تم [یونہی] جنت میں چلے جاؤ گے؟ حالانکہ ابھی اللہ نے تم میں سے جہاد کرنے والوں کو پرکھا ہی نہیں ہے اور نہ ہی صبر کرنے والوں کو جانچا ہے۔[طاہر القادری]

بھال کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ [یونہی] جنت کے اندر جا پہنچو گے؟ حالانکہ ابھی تک اللہ نے تم میں سے ان لوگوں کو جانچ کر نہیں دیکھا جو جہاد کریں، اور نہ ان کو جانچ کر دیکھا ہے جو ثابت قدم رہنے والے ہیں۔[تقی عثمانی]

اس اور سابقہ چند آیات میں قرآن مسلمانوں کو تسلی دے رہا ہے۔ یہ آیات جنگ احد کے بارے میں نازل ہوئیں جب مسلمانوں کو شدید جانی نقصان کا سامنا کرنا پڑا۔ بڑے بڑے بہادر شہید ہو گئے اور بہت سے زخمی ہوئے۔ چنانچہ مسلمان اس صورت حال کی وجہ

سے شکستہ خاطر ہو گئے تھے۔اس وجہ سے قرآن نے ان کی تسلی کا سامان فراہم کرتے ہوئے کہا کہ ان آلام و مصائب سے دلبر داشتہ ہو کر ہمت ہار دینا اچھا نہیں ہے، ان ظاہری نقصانات کے باوجود اصل معنوں میں کامیاب مسلمان ہی ہیں، کیونکہ وہ حق کی سر بلندی اور دنیا میں قیامِ امن کے لئے زخم کھا رہے ہیں، اور مستقبل میں بھی مسلمان ہی کامیاب و کامران رہیں گے اگر ان میں حقیقی معنوں میں ایمان باقی رہا۔ مسلمانوں کی تسلی کے لئے قرآن انھیں پچھلی جنگ کی یاد دلاتے ہوئے کہتا ہے کہ ابھی تمھارا نقصان ہوا، لیکن اس سے قبل جنگ بدر میں تو دشمنوں کو شدید جانی نقصان اور شر مناک شکست کا سامنا کرنا پڑا۔اس لئے دلبر داشتہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، یہ زمانے کے نشیب و فراز ہیں جن سے الوالعزم قوم کو گذرنا پڑتا ہے۔اگر کوئی قوم جنت کی خواہشمند ہے تو اسے یہ جان لینا چاہیے کہ حصولِ جنت اس قدر آسان نہیں ہے۔اس کے لئے حق کی سر بلندی کے لئے جہاد کرنا ہو گا اور اس راہ میں پیش آنے والی مشکلات پر صبر کرنا ہو گا۔ چنانچہ اگر اس موقع سے نقصان اور تکلیف کا سامنا ہوا تو یہ سمجھنا چاہیے کہ اللہ آزمانا چاہتا ہے کہ کون جنت کا اہل ہے اور کون نہیں۔ [1]

اس آیت میں مضارع کے صیغے کے ساتھ لفظ علم (یعلم) دو مرتبہ ذکر ہوا ہے۔دونوں کے ترجموں میں غور کرنے سے دو سوال پیدا ہوتے ہیں: اول یہ کہ لفظ علم سے یہاں مراد کیا ہے؟ دوم یہ کہ نحوی اعتبار سے دونوں کے درمیان کیا تعلق ہے؟ ذیل میں مذکورہ تراجم کی روشنی میں دونوں سوالات کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

لفظ علم کا ترجمہ دونوں جگہوں پر مولانا تھانوی، مولانا مودودی اور پیر کرم شاہ نے "دیکھا نہیں" کیا ہے۔ مفتی تقی عثمانی نے "جانچ کر نہیں دیکھا" کیا ہے۔ مولانا احمد رضا خان نے ایک جگہ پر "امتحان نہ لیا" اور دوسری جگہ پر "آزمائش کی" سے کیا ہے۔اور امین احسن اصلاحی نے ایک جگہ پر "ممیز نہیں کیا" اور دوسری جگہ پر "ممیز کرے" کیا ہے۔ڈاکٹر طاہر القادری نے ایک جگہ پر "پرکھا ہی نہیں" اور دوسری جگہ پر "جانچا" سے کیا ہے۔ شاہ رفیع الدین اور محمد جوناگڑھی نے "ظاہر کیا" سے کیا ہے۔

---

[1] ان کثیر، ابوالفداء اسمعیل، **تفسیر القرآن الکریم**، جزء ثانی، ص: 126-127، عثمانی، علامہ شبیر احمد، **تفسیر عثمانی**، کراچی: دارالاشاعت، 2007، جلد اول، ص: 324-325

شاہ عبدالقادر نے "معلوم کیے" اور دوسری جگہ پر "معلوم کرے" سے کیا ہے۔ مولانا محمود حسن دیوبندی اور فتح محمد جالندھری نے "معلوم نہیں کیا" سے کیا ہے۔ سید ذی شان حیدر جوادی اور مولانا وحید الدین خان نے "جانا" کیا ہے، جب کہ سید فرمان علی نے "پہچانا" کیا ہے۔

لفظ علم کے مشہور معنی جاننے کے ہیں۔ چنانچہ شاہ عبدالقادر، مولانا محمود حسن دیوبندی، فتح محمد جالندھری، سید ذی شان حیدر جوادی اور مولانا وحید الدین خان نے لفظ کی رعایت کرتے ہوئے اس کا ترجمہ "جاننا" کیا ہے، جب کہ سید فرمان علی نے اس سے قریب قریب لفظ کے ساتھ "پہچاننا" ترجمہ کیا ہے۔ چنانچہ ان تراجم کو لفظی ترجمہ یا اساسی متن کی لفظیات سے قریب تر قرار دیا جائے گا۔ تاہم "پہچاننے" کا ترجمہ اللہ کی طرف نسبت کی وجہ سے بہت مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن آیت کے سیاق اور قدیم مفسرین کی آراء سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں لفظ علم "ابتلاء و آزمائش" کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ ابن کثیر لکھتے ہیں:

ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولم تبتلوا بالقتال والشدائد۔۔۔ای لا یحصل لکم دخول الجنة حتی تبتلوا ویری اللہ منکم المجاهدین فی سبیله والصابرین علی مقارنة الاعداء[1]

کیا تم نے یہ سوچ رکھا ہے کہ جنگ اور مصائب کے ذریعے ابتلاء و آزمائش کے بغیر ہی جنت میں داخل ہو جاؤ گے؟۔۔۔ یعنی تم جنت میں اس وقت تک داخل نہ ہو سکو گے جب تک تمھیں آزما نہ لیا جائے اور اللہ تم میں سے اپنے راستے میں جہاد کرنے والوں اور دشمنوں سے سامنا ہونے پر صبر کرنے والوں کو دیکھ نہ لے۔

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر لفظ علم سے مراد ابتلاء و آزمائش ہے۔ چنانچہ مفہوم کو مدنظر رکھا جائے تو مولانا تھانوی، مولانا مودودی اور پیر کرم شاہ کے تراجم جنھوں نے "دیکھا" سے ترجمہ کیا ہے جو "جاننے" کے مقابلے زیادہ مناسب ہے، ہر چند کے "جاننا" کا لازمی مفہوم بھی آزمانا لیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح امین احسن اصلاحی کا ترجمہ "ممیز کرنا" بھی مفہوم سے قریب تر ہے، لیکن یہ لفظ چونکہ عربی زبان کا ہے، اس لئے عوام کے لئے نسبتا غیر مانوس ہے۔ شاہ رفیع الدین اور محمد جوناگڑھی کا ترجمہ "ظاہر کرنا" بھی اسی مفہوم کا حامل ہے، چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطی اس کی تشرح میں "علمَ ظهور"[2] لکھتے ہیں، لیکن موجودہ عہد کی اردو میں زیر

---

[1] تفسیر القرآن الکریم، ص: 127
[2] تفسیر الجلالین، ص: 77

بحث سیاق میں اس لفظ کا استعمال کچھ اکھڑا اکھڑا سا معلوم ہوتا ہے۔ مولانا احمد رضا خان اور مفتی تقی عثمانی کے ترجمے مفہوم کے لحاظ سے سب سے واضح اور بہتر قرار دیے جائیں گے جنھوں نے "امتحان لینا، آزمانا، جانچ کر دیکھنا" جیسے الفاظ کا انتخاب کیا ہے۔

یہاں دوسرا سوال یہ ہے کہ لفظ یعلم آیت میں دو مرتبہ استعمال ہوا ہے۔ پہلی مرتبہ اس پر کسرہ یعنی زیر کی حرکت ہے، جب کہ دوسری جگہ اس پر نصب یعنی زبر کی حرکت ہے۔ حرکت کی تبدیلی کی وجہ سے آیت کی نحوی ساخت میں بظاہر کچھ پیچیدگی معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے ان دونوں الفاظ کے ترجموں میں بھی فرق واقع ہوا ہے۔ چنانچہ شاہ رفیع الدین، مولانا محمود حسن دیوبندی، مولانا تھانوی، مولانا احمد رضا خان، پیر کرم شاہ، سید فرمان علی،، ڈاکٹر طاہر القادری، مفتی تقی عثمانی اور مولانا وحید الدین خان نے دونوں کا ترجمہ مختلف الفاظ کا انتخاب کرتے ہوئے ماضی کے صیغے کے ساتھ کیا ہے۔ان کے علاوہ محمد جوناگڑھی، سید ذی شان حیدر جوادی اور سید ابوالاعلی مودودی نے دونوں کے لئے اردو میں ایک ہی لفظ کا استعمال کیا ہے۔ان تراجم سے معلوم ہوتا ہے کہ یعلمَ الصابرین کا عطف ہے یعلمِ اللہ الذین پر اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ "کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ جنت میں یوں ہی داخل ہو جاؤ گے، حالانکہ اللہ نے تم میں سے جہاد کرنے والوں اور مصائب میں صبر کرنے والوں کو ابھی تک آزمایا ہی نہیں؟" آیت کا مطلب تو بہر صورت یہی ہے۔ لیکن یہ ترجمہ اساسی متن کی نحوی ساخت سے مطابقت نہیں رکھتا ہے، کیونکہ پہلی جگہ یعلم کے میم پر کسرہ یعنی زیر ہے،اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے پہلے لفظ لما ہے جو عربی قواعد کی رو سے فعل مضارع کو ساکن کر دیتا ہے اور معنوی لحاظ سے اس کو ماضی میں تبدیل کر دیتا ہے[1]، اور عربی کا دوسرا معروف قاعدہ ہے کہ الساكن إذا حُرِّك حُرِّك بالكسر (یعنی ساکن پر اگر حرکت دینے کی ضرورت پڑے تو کسرہ کی حرکت دی جاتی ہے۔) چنانچہ یہاں یعلم کا میم اصل میں ساکن تھا، پھر اس پر کسرے کی حرکت دے دی گئی اور اس کا معنی یہ قرار پایا کہ "ابھی تک معلوم نہیں کیا یا نہیں آزمایا"۔اور دوسری جگہ یعلم کے میم پر نصب یعنی زبر ہے۔ علامہ زمخشری اس کی توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہاں نصب کی حرکت اس وجہ سے دی گئی ہے کہ یہاں لفظ اَن پوشیدہ ہے[2]،اور اَن فعل مضارع کو نصب یعنی زبر کی حرکت دے دیتا ہے اور فعل کو مصدر کے معنی میں تبدیل کر دیتا ہے۔[3] چنانچہ اس تشریح کے لحاظ سے ویعلم الصابرین کا ترجمہ یوں ہوگا "اور تاکہ جان لے صبر کرنے والوں کو"۔ چنانچہ دوسرے یعلم کو پہلے یعلم پر عطف ماننا واضح نہیں

[1] ہدایۃ النحو، ص: 113
[2] تفسیر الکشاف، ص: 197
[3] ہدایۃ النحو، ص: 111

ہے۔البتہ زمخشری ہی لکھتے ہیں کہ دوسری جگہ یعلم حسن کی قرأت کے مطابق میم کے سکون کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔[1] چنانچہ اگر حسن کی قرأت کو مد نظر کھا جائے تو ایسی صورت میں مذکورہ تراجم کو درست قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن جن مترجمین نے حسن کی قرأت کو نظر انداز کرتے ہوئے عرف میں مروجہ قرأت حفص کا اعتبار کیا ہے انھوں نے اس نکتے کو مد نظر رکھتے ہوئے ترجمہ میں دوسرے یعلم کو پہلے یعلم پر عطف نہیں مانا ہے۔ چنانچہ شاہ عبدالقادر نے یوں ترجمہ کیا ہے "،اور ابھی معلوم نہیں کئے اللہ نے جو لڑنیوالے ہیں تم میں اور معلوم کرے ثابت رہنے والے کو۔" امین احسن اصلاحی یوں ترجمہ کرتے ہیں "حالانکہ ابھی اللہ نے تم میں سے ان لوگوں کو ممیز نہیں کیا جنھوں نے جہاد کیا اور تاکہ ممیز کرے ثابت قدم رہنے والوں کو"۔ فتح محمد جالندھری کا ترجمہ یوں ہے " ابھی اللہ نے تم میں سے جہاد کرنے والوں کو تو اچھی طرف معلوم کیا ہی نہیں اور [یہ بھی مقصود ہے کہ] وہ ثابت قدم رہنے والوں کو معلوم کرے۔"موخرالذکر تینوں تراجم کے خط کشیدہ الفاظ پر غور کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ ان مترجمین نے دوسرے یعلم کو پہلے یعلم پر عطف نہیں مانا ہے۔اور اس کی وجہ سے آیت کا مفہوم مکمل طور پر واضح نہیں ہو پا رہا ہے۔البتہ فتح محمد جالندھری نے قوسین میں "یہ بھی مقصود ہے کہ " کا اضافہ کر دیا ہے جس کی وجہ سے مفہوم کچھ حد تک کھل کر سامنے آرہا ہے۔ چنانچہ ایک جملے میں ان دونوں جماعتوں کے ترجموں کی خصوصیت اس طرح بیان کی جاسکتی ہے کہ مقدم الذکر تراجم زیادہ واضح اور شفاف (Transparent) ہیں، جب کہ موخرالذکر تراجم اساسی متن کی نحوی ساخت سے زیادہ قریب ہیں۔

ان تفصیلات کے علاوہ سید ذی شان حیدر جوادی نے اس آیت کے ترجمے میں جملے کا سوالیہ اسلوب اختیار کیا ہے "اور کیا خدا نے ... نہیں پہچانا؟" آیت کا پہلا جزوام حسبتم تو واضح طور پر سوالیہ جملہ ہے، لیکن اس جملے کو مستقل طور پر سوالیہ قرار دینا مترجم کی انفرادی تفہیم یا سہو ہے۔ ان کے علاوہ کسی مترجم نے اس انداز کو اختیار نہیں کیا ہے، کیونکہ عربی زبان سے واقفیت رکھنے والے حضرات جانتے ہیں کہ یہاں اساسی متن میں جملہ سوالیہ ہے ہی نہیں،اور نہ ہی آیت کے سیاق کے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سوالیہ جملے کا محل ہے۔اس کو سوالیہ بنانے کی وجہ سے جملے کا مفہوم اپنے سیاق سے ہٹ کر کچھ اور ہی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس ترجمے کو درست قرار نہیں دیا جاسکتا۔

---

[1] ایضا

وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا (الاعراف :150)

اور جب پھر آیا موسےٰ طرف قوم اپنی کے غصے سے پچتاتا ہوا کہا (شاہ رفیع الدین)

اور جب پھر آیا موسےٰ اپنی قوم میں، غصے بھرا اور افسوس، بولا (شاہ عبد القادر)

اور جب موسےٰ اپنی قوم کی طرف پلٹا غصہ میں بھرا جھنجلایا ہوا کہا (مولانا احمد رضا خان)

اور جب واپس آئے موسی اپنی قوم کی طرف خشمناک (اور) اور غمگیں ہو کر (تو) بولے (پیر کرم شاہ)

اور جب لوٹ آیا موسی اپنی قوم میں غصہ میں بھرا ہوا افسوس ناک، بولا (مولانا محمود حسن دیو بندی)

اور جب موسی اپنی قوم میں واپس آئے غصہ اور رنج میں بھرے ہوئے تو فرمایا (اشرف علی تھانوی)

اور جب موسی رنج اور غصہ سے بھرے ہوئے اپنی قوم کی طرف لوٹے، بولے (امین احسن اصلاحی)

ادھر سے موسی غصے اور رنج میں بھرا ہوا اپنی قوم کی طرف پلٹا۔ آتے ہی اس نے کہا (سید مودودی)

اور جب موسی علیہ السلام اپنی قوم کی طرف واپس آئے تو غیظ و غضب کے عالم میں کہنے لگے (سید ذی شان حیدر جوادی)

اور جب موسی پلٹ کر اپنی قوم کی طرف آئے تو (یہ حالت دیکھ کر) رنج و غصہ میں (اپنی قوم سے) کہنے لگے (سید فرمان علی)

اور جب موسیٰ اپنی قوم میں نہایت غصے اور افسوس کی حالت میں واپس آئے تو کہنے لگے (فتح محمد جالندھری)

اور جب موسی (علیہ السلام) اپنی قوم کی طرف واپس آئے غصہ اور رنج میں بھرے ہوئے تو فرمایا (محمد جونا گڑھی)

اور جب موسیٰ رنج اور غصہ میں بھرا ہوا اپنی قوم کی طرف لوٹا تو اس نے کہا (مولانا وحید الدین خان)

اور جب موسی (علیہ السلام) اپنی قوم کی طرف نہایت غم و غصہ سے بھرے ہوئے پلٹے تو کہنے لگے (ڈاکٹر طاہر القادری)

اور جب موسی غصے اور رنج میں بھرے ہوئے اپنی قوم کے پاس واپس آئے تو انھوں نے کہا (مفتی تقی عثمانی)

محولہ بالا آیت سے قبل کی آیات میں قرآن نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ بیان کیا ہے جس کا کچھ حصہ سورہ طہ میں بھی مذکور ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنے رب سے ہم کلام ہونے کے لئے کوہِ طور پر گئے تو ادھر سامری نامی ایک شخص نے سونے کا ایک بچھڑا بنایا۔ اس کو اللہ نے حضر جبرئیل کو دیکھنے کی قوت عطا کی تھی۔ چنانچہ اس نے حضرت جبرئیل کے گھوڑے کے پیر کے نیچے کی مٹی اس بچھڑے کے منہ میں ڈال دی اور اس کے منہ سے آواز نکلنے لگی۔ اس عجیب واقعے سے متاثر ہو کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم نے اس بچھڑے کی پرستش شروع کر دی۔ یہاں قرآن نے اس واقعے کا نتیجہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ قوم موسیٰ نے بچھڑے کے منہ سے آواز نکلنے کی وجہ سے اس کو ایک مافوق الفطرت طاقت تو سمجھ لیا، لیکن وہ یہ نہیں سمجھ پائے کہ پرستش کے لئے صرف خلاف عادت چیزوں کا ظہور کافی نہیں ہے، بلکہ شئے معبود میں مکمل اظہار اور رہنمائی کی صلاحیت بھی ہونی چاہیے۔[1]

حضرت موسیٰ علیہ السلام اللہ کو واپسی سے قبل ہی اس واقعے کی اطلاع دے دی تھی، چنانچہ جب وہ کوہِ طور سے چالیس دنوں کے بعد واپس آئے تو قوم کی صورت حال دیکھ کر شدید غم و غصہ میں مبتلا ہو گئے اور ان کے ہاتھ سے لوح توراۃ چھوٹ گئی اور انھوں نے کہا کہ میرے پیچھے شرک کر کے تم نے نہایت غلط کام کیا ہے۔ محولہ بالا آیت میں واقعے کے اسی حصے کو بیان کیا گیا ہے۔ یہاں آیت میں غضبان اسفا (غم و غصے کی حالت) عربی قاعدے کی رو سے حال (adverb) ہے۔ عربی زبان میں حال کے لئے ایک ذوالحال کا ہونا ضروری ہے اور وہ عام مفسرین کے مطابق موسیٰ ہے[2] اور فعل (verb) کی کیفیت کو بیان کر رہا ہے۔ آیت میں اسی نحوی ترکیب کو معتبر مان لیا جائے تو ترجمہ یوں ہوگا "اور جب موسیٰ غم و غصے کی حالت میں واپس لوٹے"۔ تمام اردو مترجمین نے اسی ترکیب کو ملحوظ رکھا ہے اور اسی کے مطابق ترجمہ کیا ہے۔ البتہ مذکورہ تراجم میں سے دو ترجمے کچھ مختلف ہیں۔ سید فرمان علی یوں ترجمہ کرتے ہیں: " اور جب موسی پلٹ کر اپنی قوم کی طرف آئے تو (یہ حالت دیکھ کر) رنج و غصہ میں (اپنی قوم سے) کہنے لگے"۔ اسی طرح سید ذیشان حیدر جوادی اس طرح ترجمہ کرتے ہیں: " اور جب موسی علیہ السلام اپنی قوم کی طرف واپس آئے تو غیظ و غضب کے عالم میں کہنے لگے"۔ ان دونوں تراجم میں خط کشیدہ عبارت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ "رنج و غصہ" یا "غیظ و غضب کے عالم میں" کا تعلق "لوٹنے" سے نہیں، بلکہ "کہنے" سے ہے۔ اس صورت میں غضبان اسفا فعل رجع کے بجائے آگے واقع ہونے والے فعل قال سے متعلق ہے۔ لیکن عربی زبان میں حال ذوالحال کے عام قاعدے کی رو سے اصل ترتیب یہ ہے کہ سب سے پہلے عامل

---

[1] تفسیر ابن کثیر، ص: 475-476، تفسیر الجلالین، ص: 126-127
[2] حاشیہ تفسیر الجلالین، ص: ایضا

(فعل) اس کے بعد ذوالحال اور پھر حال آئے۔ یہاں سید ذی شان حیدر جوادی اور سید فرمان علی صاحبان کے ترجمے کی رو سے حال اپنے عامل (قال) اور ذوالحال (قال میں پوشیدہ ضمیر فاعل) سے مقدم ہو جائے گا، جو جائز تو ہے، لیکن مستحسن نہیں۔اس وجہ سے تمام مترجمین اور مفسرین نے غضبان اسفا کا تعلق قال کے بجائے رجع سے مانا ہے۔اور آیت کا یہ مفہوم اخذ کیا ہے کہ "وہ غم و غصے کی حالت میں واپس لوٹے"۔ چنانچہ تفسیر ابن کثیر میں اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے:

يخبر تعالى ان موسى عليه السلام رجع الى قومه من مناجاة ربه تعالى وهو غضبان اسف۔[1]

اللہ تعالیٰ خبر دے رہا ہے کہ موسی علیہ السلام اپنے رب سے ہم کلامی کے بعد اپنی قوم کی طرف لوٹے، جب کہ وہ غم و غصے کی حالت میں تھے۔

مذکورہ تفصیل کی بنیاد پر سید ذی شان حیدر جوادی اور سید فرمان علی کے ترجموں کو ان کی انفرادی تفہیم پر محمول کیا جائے گا۔

اگر لسانی خصوصیت اور اردو ترکیب کے لحاظ سے بات کی جائے مولانا محمود حسن دیوبندی کے ترجمے میں پیچیدگی پائی جاتی ہے۔انھوں نے شاہ عبد القادر کی پیروی کرتے ہوئے ترجمہ کیا ہے: "اور جب لوٹ آیا موسی اپنی قوم میں غصہ میں بھرا ہوا افسوسناک، بولا"۔ ظاہر ہے کہ اس ترجمے میں اساسی متن کی لفظیات کی پیروی کی وجہ سے روانی کی صفت پیچھے رہ گئی ہے، نیز اسفا کا ترجمہ "افسوسناک" کیا گیا ہے جو محل نظر ہے، کیونکہ افسوسناک کا لفظ اردو کے عام استعمال میں کسی واقعے یا شئے کی صفت بیان کرتا ہے، جب کہ یہاں اسفا کا لفظ حضرت موسیٰ کی حالت کو بیان کر رہا ہے۔ چنانچہ یہاں اس کے معنی ہوں گے "سخت غصے کے عالم میں" یا "حزین" جس کو فتح محمد جالندھری نے "افسوس کی حالت میں" سے تعبیر کیا ہے جو بالکل بجا ہے۔اسی طرح مولانا تھانوی، مولانا احمد رضا خان، پیر کرم شاہ اور محمد جوناگڑھی نے اردو ترکیب کی جزوی پیروی کی ہے۔ مولانا مودودی نے اس آیت کا نہایت رواں اور اردو محاورے کے مطابق ترجمہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں: "ادھر سے موسی غصے اور رنج میں بھرا ہوا اپنی قوم کی طرف پلٹا۔ آتے ہی اس نے کہا" لیکن وہ اساسی متن کے ساختیاتی نظام سے ہٹ گئے ہیں۔ان کے برعکس فتح محمد جالندھری، امین احسن اصلاحی، ڈاکٹر

[1] ایضا

طاہر القادری اور مفتی تقی عثمانی نے اساسی متن کی لفظیات سے قریب تر رہتے ہوئے اردو ترکیب کا خیال رکھا ہے۔ اس وجہ سے ان حضرات کے ترجموں میں روانی کی کیفیت کے ساتھ ساتھ اساسی متن کی ساختیات کا لحاظ بھی پایا جاتا ہے۔

إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۔ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ۔ (سورہ نوح، آیت: 1،2)

تحقیق بھیجا ہم نے نوح کو طرف قوم اسکی کے یہ کہ ڈرا قوم اپنی کو پہلے اس سے کہ آوے ان کو عذاب درد دینے والا۔ (شاہ رفیع الدین)

ہم نے بھیجا نوح کو اس کی قوم کی طرف، کہ ڈرا اپنی قوم کو اس سے پہلے کہ پہنچے ان پر دکھ والی آفت۔ (شاہ عبد القادر)

بے شک ہم نے نوح کو اس کی قوم کی طرف بھیجا کہ ان کو ڈرا اس سے پہلے کہ ان پر دردناک عذاب آئے۔ (مولانا احمد رضا خان)

بے شک ہم نے بھیجا نوح کو ان کی قوم کی طرف (اور فرمایا اے نوح!) بروقت خبردار کرو اپنی قوم کو اس سے پہلے کہ نازل ہو جائے ان پر عذاب الیم۔ (پیر کرم شاہ)

ہم نے بھیجا نوح کو اس کی قوم کی طرف کہ ڈرا اپنی قوم کو اس سے پہلے کہ پہنچے ان پر عذاب دردناک۔ (مولانا محمود حسن دیوبندی)

ہم نے نوح (علیہ السلام) کو ان کی قوم کے پاس (پیغمبر بنا کر) بھیجا تھا کہ تم اپنی قوم کو (وبال کفر سے) ڈراؤ قبل اس کے کہ ان پر دردناک عذاب آئے۔ (مولانا اشرف علی تھانوی)

ہم نے نوح کو اس کی قوم کی طرف رسول بنا کر بھیجا کہ اپنی قوم کو، قبل اس کے کہ اس پر ایک دردناک عذاب آئے، ہوشیار کر دو۔ (امین احسن اصلاحی)

ہم نے نوحؑ کو اس کی قوم کی طرف بھیجا (اس ہدایت کے ساتھ) کہ اپنی قوم کے لوگوں کو خبردار کر دے قبل اس کے کہ ان پر ایک دردناک عذاب آئے۔ (سید ابوالاعلی مودودی)

بے شک ہم نے نوح کو ان کی قوم کی طرف بھیجا کہ اپنی قوم کو دردناک عذاب کے آنے سے پہلے ڈراؤ۔ (سید ذی شان حیدر جوادی)

ہم نے نوح کو اس کی قوم کے پاس (پیغمبر بنا کر) بھیجا قبل اسکے کہ انکی قوم پر دردناک عذاب آئے ان کو اس سے ڈراؤ۔ (سید فرمان علی)

ہم نے نوح کو ان کی قوم کی طرف بھیجا کہ پیشتر اس کے کہ ان پر درد دینے والا عذاب واقع ہو اپنی قوم کو ہدایت کرو۔ (فتح محمد جالندھری)

یقیناً ہم نے نوح (علیہ السلام) کو ان کی قوم کی طرف بھیجا کہ اپنی قوم کو ڈرا دو (اور خبر دار کردو) اس سے پہلے کہ ان کے پاس دردناک عذاب آجائے۔ (محمد جوناگڑھی)

ہم نے نوح کو اس کی قوم کی طرف رسول بنا کر بھیجا کہ اپنی قوم کے لوگوں کو خبردار کردو اس سے پہلے کہ ان پر ایک دردناک عذاب آجائے۔ (وحید الدین خان)

بیشک ہم نے نوح (علیہ السلام) کو ان کی قوم کی طرف بھیجا کہ آپ اپنی قوم کو ڈرائیں قبل اس کے کہ انہیں دردناک عذاب آپہنچے۔ (ڈاکٹر طاہر القادری)

ہم نے نوح کو ان کی قوم کے پاس بھیجا کہ اپنی قوم کو خبردار کرو، قبل اس کے کہ ان پر کوئی دردناک عذاب آکھڑا ہو۔ (مفتی تقی عثمانی)

یہ سورہ نوح کی ابتدائی آیات ہیں۔ پوری سورہ میں حضرت نوح علیہ کے دعوتی سفر، ان کے صبر وانتظار اور ان کی قوم کی مسلسل نافرمانی اور بالآخر عذاب میں مبتلا ہونے کی سرگذشت بیان کی گئی ہے۔ حضرت نوح کے قصے کے ذریعے دراصل امت محمدیہ کو سبق دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ مومنوں کو دعوت حق کا نتیجہ ظاہر ہونے کے سلسلے میں عجلت کی توقع نہیں کرنی چاہیے، اور نا ہی نافرمانوں کو یہ سوچنا چاہیے کہ ہماری نافرمانی کے باوجود اللہ کی پکڑ نہیں آرہی تو تو عذاب وعقاب کی تمام تفصیلات محض افسانہ ہیں۔[1]

اس آیت میں لفظ أَنْذِرْ کا ترجمہ قابل ذکر ہے۔ شاہ برادران، مولانا احمد رضا خان، مولانا محمود حسن دیوبندی، مولانا تھانوی، سید ذی شان حیدر جوادی، سید فرمان علی اور ڈاکٹر طاہر القادری نے اس کا ترجمہ "ڈرانا" سے کیا ہے۔ ان کے برعکس امین احسن اصلاحی نے

[1] اصلاحی، امین احسن، **تدبر قرآن**، لاہور: فاران فاؤنڈیشن، 2009، جلد ہشتم، ص: 585

"ہوشیار کرنا"، سید مودودی، وحید الدین خان اور مفتی تقی عثمانی نے "خبر دار کرنا"، فتح محمد جالندھری نے "ہدایت کرنا" سے کیا ہے، محمد جوناگڑھی نے ترجمہ تو "ڈرانا" سے کیا ہے لیکن قوسین میں "خبر دار کرنا" لکھ کر اس کی تشریح کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان میں بہتر ترجمہ کون سا ہے؟ أَنْذِرْ فعل امر ہے جس کا مصدر انذار اور اس کا مادہ نذر ہے جس کے مشتقات میں انذار، منذر اور نذیر کا قرآن میں بکثرت استعمال ہوا ہے۔ انذار اور اس کے مختلف مشتقات کا استعمال عموماً تبشیر اور اس کے مشتقات کے ساتھ ہوتا ہے۔ لوگوں نے عام طور پر انذار کے معنی ڈرانا سمجھ لیا ہے۔ اس لئے بیشتر مترجمین نے اس آیت اور دیگر آیات میں انذار اور اس کے مشتقات کا ترجمہ "ڈرانا" سے ہی کیا ہے۔ چنانچہ نذیر و بشیر کا ترجمہ "ڈرانے اور خوش خبری دینے والا" زبان زد عام و خاص ہے۔ جب کہ حقیقت میں انذار اور تبشیر دونوں کے معنی بنیادی طور پر خبر دینے کے ہیں، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ تبشیر کے معنی ایسی خبر دینا جس میں خوشی و مسرت کا سامان موجود ہو، اس کے برعکس انذار کا مطلب ایسی چیز کی خبر دینا ہے جس میں خوف اور ڈر کے اسباب موجود ہوں۔ امام راغب اصفہانی کہتے ہیں:

> الانذار کے معنی کسی خوفناک چیز سے آگاہ کرنے کے ہیں۔ اور اس کے بالمقابل تبشیر کے معنی کسی اچھی بات کی خوشخبری سنانے کے ہیں۔ قرآن میں ہے: "فَأَنْذَرْتُكُمْ ناراً تَلَظّٰى" (سورہ اللیل، آیت: 14) سو میں نے تم کو بھڑکتی آگ سے متنبہ کر دیا۔[1]

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ انذار کے معنی صرف ڈرانے کے نہیں ہیں، بلکہ اس میں خبر دینے کا عنصر بھی شامل ہے۔ صرف ڈرانے کے لئے عربی زبان میں معروف لفظ تخویف ہے جس کی نسبت پورے قرآن میں کہیں بھی نبی کے ساتھ نہیں کی گئی ہے۔ چنانچہ لفظ "ڈرانا" سے "انذار" کا پورا مفہوم واضح نہیں ہوتا، کیونکہ ڈرانا اور ڈرانے کی خبر دینا یا متنبہ کرنے میں فرق ہے، جس طرح خوش کرنا اور خوشی کی خبر دینے میں واضح فرق ہے۔ برے انجام سے جب آگاہ کیا جاتا ہے تو اس کے سد باب کا طریقہ بھی بتایا جاتا ہے اور انبیاء کا وظیفہ صرف ڈرانا نہیں، بلکہ برے انجام سے آگاہ کرنے کے ساتھ اس سے بچنے کے طریقے کو واضح کرنا بھی تھا۔ اس

---

[1] اصفہانی، حسین ابن محمد الراغب، (اردو ترجمہ) فیروزپوری، مولانا محمد عبدہ، **مفردات القرآن**، لاہور: شیخ شمس الحق، جلد دوم، ص: 476، اصل عربی کتاب کا نام **المفردات فی غریب القرآن** ہے، لیکن اردو ترجمے میں صرف مفردات المفردات القرآن درج ہے۔

وجہ سے جن مترجمین نے یہاں "ہوشیار کرنا" یا "خبر دار کرنا" جیسے الفاظ سے ترجمہ کیا ہے وہ زیادہ بہتر ہے۔ البتہ فتح محمد جالندھری نے اس کا ترجمہ "ہدایت کرنا" سے کیا ہے جس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، کیونکہ انذار کا مفہوم تنبیہ ہے نا کہ ہدایت۔

اس کے علاوہ آیت میں مذکور عذاب الیم کے لئے پیر محمد کرم شاہ نے کوئی اردو لفظ استعمال نہیں کیا، بلکہ بعینہ عربی فقرہ کو نقل کر دیا جس کی وجہ سے اردو قاری کے لئے اس کی تفہیم میں دشواری پیدا ہو سکتی ہے۔ اسی طرح مولانا محمود حسن دیوبندی نے اس کا ترجمہ "عذاب دردناک" سے کیا ہے۔ اس میں موصوف پہلے اور صفت بعد میں ہے، جب کہ اردو کی اصل ترکیب میں صفت پہلے اور موصوف بعد میں ہوتا ہے۔ چنانچہ ترتیب الٹ جانے کی وجہ سے ترجمہ اردو کے مزاج سے ہٹ گیا ہے۔

فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُم بَلْ أَنتُم بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ (سورہ النمل، آیت: 36)

پس جب آیا وہ بھیجا ہوا سلیمان کے پاس کہا سلیمان نے کیا تم مدد دیتے ہو مجھ کو ساتھ مال کے پس جو کچھ دیا ہے مجھ کو اللہ نے بہتر ہے اس چیز سے کہ دیا ہے تم کو بلکہ تم ہی ساتھ تحفہ اپنے کے خوش ہوتے ہو۔ (شاہ رفیع الدین)

پھر جب پہنچا سلیمانؑ پاس، بولا کیا تم میری رفاقت کرتے ہو مال سے! سو جو اللہ نے مجھ کو دیا ہے بہتر ہے اس سے جو تم کو دیا۔ نہیں تم اپنے تحفہ سے خوش رہو۔ (شاہ عبد القادر)

پھر جب وہ سلیمان کے پاس آیا فرمایا کیا مال سے میری مدد کرتے ہو تو جو مجھے اللہ نے دیا وہ بہتر ہے اس سے جو تمھیں دیا بلکہ تمہیں اپنے تحفہ پر خوش ہوتے ہو۔ (مولانا احمد رضا خان)

سو جب قاصد آپکے پاس (ہدیہ لے کر) آیا تو آپ نے فرمایا کیا تم لوگ مال سے میری مدد کرنا چاہتے ہو (سنو) جو عطا فرمایا ہے مجھے اللہ تعالی نے وہ بہتر ہے اس سے جو تمھیں دیا ہے بلکہ تم تو اپنے ہدیہ پر پھولے نہیں سما رہے (گویا کوئی بڑی نادر چیز لائے ہو)۔ (پیر کرم شاہ)

پھر جب پہنچا سلیمان کے پاس بولا (بولا سلیمان) کیا تم میری اعانت کرتے ہو مال سے سو جو اللہ نے مجھ کو دیا (دے رکھا ہے) بہتر ہے اس سے جو تم کو دیا ہے بلکہ تم ہی اپنے تحفہ سے خوش رہو۔ (مولانا محمود حسن دیوبندی)

سوہ جب وہ فرستادہ سلیمان ے پاس پہنچا(اور تحفے پیش کئے تو سلیمان نے) فرمایا کیا تم لوگ (یعنی بلقیس اور اہل بلقیس) مال سے میری امداد کرتے ہو سو (سمجھ رکھو کہ) اللہ نے جو کچھ مجھ کو دے رکھا ہے وہ اس سے کہیں بہتر ہے جو تم کو دے رکھا ہے۔ہاں تم ہی اپنے اس ہدیہ پر اتراتے ہو گے۔(مولانا تھانوی)

تو جب سفیر سلیمان کے پاس پہنچا، اس نے کہا کیا تم لوگ میری مدد مال سے کرنا چاہتے ہو! مجھے خدا نے جو دے رکھا ہے وہ اس سے کہیں بہتر ہے جو اس نے تم کو دیا ہے۔ یہ تمھی لوگ ہو کہ اپنے ہدیوں پر خوش ہوتے ہو! (امین احسن اصلاحی)

جب وہ (ملکہ کا سفیر) سلیمانؑ کے ہاں پہنچا تو اس نے کہا" کیا تم لوگ مال سے میری مدد کرنا چاہتے ہو؟ جو کچھ خدا نے مجھے دے رکھا ہے وہ اس سے بہت زیادہ ہے جو تمہیں دیا ہے۔ تمہارا ھدیہ تمہی کو مبارک رہے۔ (مولانا مودودی)

اس کے بعد جب قاصد سلیمان ے پاس آیا تو انھوں نے کہا کہ تم اپنے مال سے میری امداد کرنا چاہتے ہو جب کہ جو کچھ خدا نے مجھے دیا ہے وہ تمھارے مال سے کہیں زیادہ بہتر ہے۔ جاؤ تم خود ہی اپنے ہدیے سے خوش رہو۔ (سید ذی شان حیدر جوادی)

غرض جب بلقیس کا ایلچی (تحفہ لے کر) سلیمانؑ کے پاس آیا تو سلیمانؑ نے کہا کیا تم لوگ مجھے مال کی مدد دیتے ہو تو خدا نے جو (مال دنیا) مجھے عطا کیا ہے وہ (مال) اس سے جو تمھیں بخشا ہے کہیں بہتر ہے (میں تو نہیں) بلکہ تمھیں لوگ اپنے تحفے تحائف سے خوش ہوا کرو۔(سید فرمان علی)

جب (قاصد) سلیمان کے پاس پہنچا تو (سلیمان نے) کہا کیا تم مجھے مال سے مدد کرنا چاہتے ہو جو کچھ اللہ نے مجھے عطا فرمایا ہے وہ اس سے بہتر ہے جو تمہیں دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اپنے تحفے سے تم ہی خوش ہوتے ہو گے۔(فتح محمد جالندھری)

پس جب قاصد سلیمان کے پاس پہنچا تو آپ نے فرمایا کیا تم مال سے مجھے مدد دینا چاہتے ہو؟ مجھے تو میرے رب نے اس سے بہت بہتر دے رکھا ہے جو اس نے تمہیں دیا ہے پس تم ہی اپنے تحفے سے خوش رہو۔(محمد جوناگڑھی)

پھر جب سفیر سلیمان کے پاس پہنچا، اس نے کہا کیا تم لوگ مال سے میری مدد کرنا چاہتے ہو۔ پس اللہ نے جو کچھ مجھے دیا ہے وہ اس سے بہتر ہے جو اس نے تم کو دیا ہے۔ بلکہ تم ہی اپنے تحفہ سے خوش ہو۔(مولانا وحید الدین خان)

سو جب وہ (قاصد) سلیمان (علیہ السلام) کے پاس آیا (تو سلیمان علیہ السلام نے اس سے) فرمایا: کیا تم لوگ مال و دولت سے میری مدد کرنا چاہتے ہو۔ سو جو کچھ اللہ نے مجھے عطا فرمایا ہے اس (دولت) سے بہتر ہے جو اس نے تمھیں عطا کی ہے بلکہ تم ہی ہو جو اپنے تحفہ سے فرحاں (اور) نازاں ہو۔ (ڈاکٹر طاہر القادری)

چنانچہ جب ایلچی سلیمان کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا: "کیا تم مال سے میری امداد کرنا چاہتے ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ نے جو کچھ مجھے دیا ہے، وہ اس سے کہیں بہتر ہے جو تمہیں دیا ہے، البتہ تم ہی لوگ اپنے تحفے پر خوش ہوتے ہو۔ (مفتی تقی عثمانی)

یہاں حضرت سلیمانؑ اور ملکہ بلقیس کا واقعہ ذکر ہوا ہے۔ حضرت سلیمانؑ نے اپنے لشکر کے ساتھ اپنا دیوان سجا رکھا تھا۔ ان کو ہدہد چڑیا نظر نہیں آئی۔ اس کے بارے میں پوچھ گچھ ہوئی۔ کچھ دیر میں ہدہد آیا اور ملکہ بلقیس کے بارے میں خبر سنائی کہ وہ اور اس کے ماننے والے اللہ کو چھوڑ کر سورج کی پرستش کرتے ہیں۔ چنانچہ حضرت سلیمانؑ ہدہد ہی کے ذریعے ملکہ بلقیس کو ایک خط بھیجا اور اس سے تابعداری کا مطالبہ کیا۔ ملکہ نے اپنے درباریوں سے مشورہ کیا اور بالآخر یہ فیصلہ کیا کہ پہلے حضرت سلیمانؑ کے پاس تحائف بھیجنے چاہئیں اور دیکھنا چاہیے کہ ان کا کیا ردعمل ہوتا ہے۔ چنانچہ جب اس کا سفیر ہدایا لے کر حضرت سلیمانؑ کے پاس آیا تو آپ نے کہا کہ تمھارے تحائف تمھیں کو مبارک ہوں۔ اللہ نے تمھارے مقابلے ہمیں بہت زیادہ دے رکھا ہے۔ تم جہاں سے آئے ہو وہیں چلے جاؤ۔ ہم ایسے لشکر کے ذریعے ان پر چڑھائی کریں گے کہ وہ اس کا مقابلہ نہ کر سکیں گے اور ذلیل و خوار ہو کر اپنی سرزمین سے نکالے جائیں گے۔[1]

اس آیت کے کئی حصے کے ترجمے قابل بحث ہیں۔ سب سے پہلے اس آیت میں ملکہ بلقیس کے سفیر کی حضرت سلیمانؑ کے دربار میں حاضری کا ذکر ہے۔ چنانچہ فعل جاء کا اصل فاعل سفیرِ بلقیس ہی ہے، لیکن آیت میں اس فاعل کو ظاہر نہیں کیا گیا ہے۔ چنانچہ شاہ عبد القادر، مولانا احمد رضا خان اور مولانا محمود حسن دیوبندی، نے اس کی رعایت کرتے ہوئے ترجمے میں فاعل کو ظاہر نہیں کیا ہے۔ ان حضرات کے برعکس مولانا تھانوی نے فرستادہ، امین احسن اصلاحی اور مولانا وحدی الدین خان نے لفظ سفیر کا استعمال بطور فاعل کیا ہے۔ پیر کرم شاہ، سید ذی شان حیدر جوادی اور محمد جوناگڑھی نے لفظ قاصد کا استعمال بطور فاعل کیا ہے، جب کہ شاہ رفیع الدین نے "بھیجا ہوا" کو فاعل بنایا ہے، اور سید فرمان علی نے "بلقیس کا ایلچی" اور مفتی تقی عثمانی نے صرف "ایلچی" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ان

[1] **تفسیر ابن کثیر**، الجزء السادس، ص: 86-91

مترجمین نے فاعل کو ظاہر کرنے کے لئے جن الفاظ کا بھی استعمال کیا ہے اس کے لئے قوسین کا استعمال نہیں کیا ہے۔ ایک تیسری شکل ہمیں یہاں ملتی ہے جس کو مولانا مودودی، فتح محمد جالندھری اور ڈاکٹر طاہر القادری نے اختیار کیا ہے کہ ان حضرات میں اول الذکر نے "ملکہ کا سفیر" اور موخر الذکر دو حضرات نے "قاصد" کو فاعل بنایا ہے، لیکن اس کے لئے قوسین کا استعمال کیا ہے۔ یہ تیسری شکل یہاں سب سے مناسب ہے، کیونکہ پہلی شکل میں فاعل کو ظاہر نہیں کیا گیا ہے، اس سے واقعے کی تفصیل سے ناواقف قاری الجھن کا شکار ہوگا اور ترجمے کے مفہوم کو اس کے لئے سمجھنا دشوار ہو جائے گا۔ چنانچہ یہ ترجمہ Intelligible[1] (قابل فہم) نہیں کہلائے گا۔ دوسری شکل جس میں فاعل کو ظاہر کیا گیا ہے اس کو کسی نہ کسی درجے میں اساسی متن پر لفظیات کے لحاظ سے اضافہ قرار دیا جائے گا ہر چند کے مفہوم میں کوئی فرق واقع نہیں ہو رہا ہے۔ لیکن تیسری شکل ان دونوں عیوب سے پاک ہے کہ اس میں مفہوم بھی صاف و شفاف (Transparent) ہے اور لفظیات میں جو اضافہ وہ قوسین میں ہے۔ اس لئے ترجمے کا قاری اس کو اساسی متن کے کسی لفظ کا متبادل سمجھنے کی غلطی نہیں کرے گا۔

دوسرے نمبر پر آیت میں مذکور أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ کا ترجمہ بھی قابل بحث ہے۔ یہاں فعل أَتُمِدُّونَنِ مصدر امداد سے مشتق ہے جس کے عام معنی مدد کرنے کے ہیں۔ چنانچہ تمام مترجمین نے اس لفظ کو اسی معنی میں سمجھا ہے اور اسی کے مطابق ترجمہ کیا ہے، البتہ عموما اس کے لئے لفظ مدد یا امداد کا انتخاب کیا گیا ہے، شاہ عبد القادر نے "رفاقت" مولانا محمود حسن دیوبندی نے "اعانت" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ لیکن لغت کے اعتبار سے اس لفظ کے دو معنی ہیں: ایک مدد کرنا، دوسرے دینا، عطا کرنا، نوازنا وغیرہ[2]۔ چنانچہ سورہ شعرا کی آیت 132 اور 133 میں یہی لفظ کے امدکم کے صیغے کے ساتھ استعمال ہوا ہے جس کا ترجمہ شاہ عبد القادر نے "تم کو پہنچایا ہے" اور مولانا مودودی نے "تمھیں دیا ہے" کیا ہے۔ اسی طرح سورہ المومنون کی آیت 55 میں یہی لفظ اس طرح آیا ہے "أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ" جس کا ترجمہ شاہ عبد القادر یوں کرتے ہیں: "ہم ان کو دیے جاتے ہیں مال اور اولاد"، اور امین احسن اصلاحی کا ترجمہ یوں ہے: "ہم جو ان کے مال و اولاد میں اضافہ کر رہے ہیں۔" مولانا تھانوی نے اسی انداز میں ترجمہ کیا ہے: "ہم ان کو جو کچھ

---

[1] بائبل کے ترجمے کے لئے اصول وضع کرنے والے ندا اور ٹیبر کو اس سلسلے میں مذہبی متون کے مترجمین سے بڑی شکایت ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مذہبی متون کے ترجمے میں تقدس، اہلیت اور مخلصانہ جذبے کے باوجود ترجمہ کے اصول کو غیر مذہبی متون کے ترجمے کے مقابلے زیادہ نظر انداز کیا گیا ہے۔ ان کا مزید کہنا ہے کہ "Complete intelligibility is a matter of life and death."۔ دیکھیے: یوجین اے ندا مع چارلس آر ٹیبر، *The Theory and Practice of Translation*، لائیڈن، برِل، 1974، ص 1

[2] الفیروزآبادی، مجد الدین محمد ابن یعقوب، **القاموس المحیط**، بیروت: دار الکتب العلمیہ، سن اشاعت: 1995، الجزء الاول: ص: 467

مال اولاد دیتے چلے جاتے ہیں۔" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظ امداد کے معنی صرف مدد کرنا نہیں، بلکہ دینے اور عطا کرنے کے بھی ہیں۔ اور آیت زیر بحث میں بھی یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، کیونکہ آیت کے سیاق سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ کی حکومت ملکہ بلقیس کے مقابلے زیادہ وسیع اور مستحکم تھی، نیز حضرت سلیمانؑ نے ملکہ بلقیس کو انتباہ دیا تھا کہ یا تو وہ اطاعت قبول کرلے یا جنگ کے لئے تیار رہے، اس پر ملکہ نے ہدیہ بھیجا۔ چنانچہ یہاں سیاق ایک نسبتا کمزور حکمراں کی طرف سے ایک طاقتور حکمراں کو ہدیہ پیش کرنے کا ہے، نا کہ مدد کرنے کا۔ اس لئے یہاں پر "مدد کرنے" کے بجائے "دینے" کا ترجمہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انگریزی مترجمین میں خود مولانا وحید الدین خان نے اس کا ترجمہ "Are you offering me wealth?" اور مولانا عبدالماجد دریابادی میں "Are you going to add riches to me" کیا ہے۔

آیت میں مذکور آخری حصہ بَلْ أَنتُم بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ ہے۔ اس کا ٹکڑے کا مطلب یہ ہے کہ تم ہمارے پاس ہدایا و تحائف لائے ہو، لیکن تمھارے پاس جو دولت و ثروت ہے وہ اس کے مقابلے بہت کم ہے جو خدا نے مجھے عطا کیا ہے، کیونکہ تمھارے پاس صرف دنیاوی اور مادی دولت ہے، جب کہ ہمارے پاس دنیاوی بادشاہت کے علاوہ نبوت بھی ہے[1]۔ چنانچہ ان ہدایا و تحائف سے تمھیں تو خوشی ہو سکتی ہے، یہ ہمارے لئے خوشی کا باعث نہیں ہیں۔ آیت میں مذکور تفرحون فعل فرِحَ سے مشتق ہے جس کے معنی خوش ہونے کے ہیں۔ نیز یہ فعل مضارع ہے جس کا عمومی استعمال زمانہ حال کے لئے ہوتا ہے۔ اس لئے تقریبا تمام مترجمین نے "تم خوش ہوتے ہو" سے یا اس سے ملتا جلتا ترجمہ کیا ہے۔ لیکن اس کے سیاق کلام سے اس کے مفہوم میں ایسی خوشی معلوم ہوتی ہے جس میں فخر کا عنصر بھی شامل ہے۔ گویا کہ سفیر بلقیس ان تمام ہدایا کے ساتھ اس انداز میں دربار سلیمان میں داخل ہوا کہ گویا حضرت سلیمانؑ ان گرانقدر ہدایا کی چکاچوند سے متاثر ہو کر اپنے ارادے سے پیچھے ہٹ جائیں گے۔ لیکن حضرت سلیمانؑ نے نہایت بے نیازی کے ساتھ جواب دیا کہ یہ چیزیں تمھارے لئے "فخر وانبساط" کا باعث ہو سکتی ہیں، ہمارے لئے نہیں۔ اس لئے تم اسلام قبول کرلو یا جنگ کے لئے تیار رہو[2]۔ چنانچہ اسی نکتے کو مد نظر رکھتے ہوئے مولانا تھانوی نے اس کا ترجمہ "اترانا" سے کیا ہے جو بالکل مناسب ہے۔ لیکن اس میں بھی اردو زبان کے لحاظ سے بہت زیادہ خوبی پیدا نہیں ہو سکی ہے۔ مولانا مودودی نے اس کا ترجمہ "تمھارا ہدیہ تمھی کو مبارک رہے" کیا ہے۔ یہ ترجمہ مفہوم کو ادا کرنے کے ساتھ ساتھ نہایت رواں اور بامحاورہ بھی ہے۔

---

[1] **تفسير الجلالين**، ص: 363
[2] **تفسير ابن كثير**، الجزء السادس، ص: 191

مفتی تقی عثمانی کے ترجمے میں ایک اور اضافہ ملتا ہے جو دیگر مترجمین کے یہاں نہیں ہے۔انھوں نے فَمَا آتَانِيَ اللَّه کا ترجمہ کرتے ہوئے "اس کا جواب یہ ہے کہ" کا اضافہ کیا ہے۔ پہلی نظر میں ایسا لگتا ہے کہ یہ مترجم کی طرف سے اپنا اضافہ ہے۔ لیکن غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ دراصل "ف" کا ترجمہ ہے۔ بعض مترجمین نے اس "ف" کا کوئی ترجمہ نہیں کیا، جب کہ شاہ عبد القادر، مولانا محمود حسن دیوبندی، مولانا تھانوی اور ڈاکٹر طاہر القادری نے اس کا ترجمہ "سو" کیا ہے۔ پیر کرم شاہ نے اسی مفہوم کو واضح کرنے کے لئے قوسین میں "سنو" لکھا ہے۔ سید ذی شان حیدر جوادی نے اس کے لئے "جب کہ" کی تعبیر استعمال کی ہے اور مولانا احمد رضا خان اور سید فرمان علی نے "تو" کا لفظ اور شاہ رفیع الدین اور مولانا وحید الدین خان نے "پس" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ یہ تمام ترجمے اپنی جگہ درست ہیں اور مفہوم کو واضح کرتے ہیں۔

وَقَالُواْ كُونُواْ هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُواْ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ۔ (البقرۃ، آیت: 135)

اور کہا انہوں نے ہو جاؤ موسائی یا عیسائی راہ پاؤ گے تم کہہ بلکہ پیروی کرتے ہیں ہم دین ابراہیم کی جو ایک طرف کا تھا اور نہ تھا مشرکوں سے۔(شاہ رفیع الدین)

اور کہتے ہیں ہو جاؤ یہود یا نصاری، تو راہ پر آؤ۔ تو کہہ، نہیں! ہم نے پکڑی راہ ابراہیم کی، جو ایک طرف کا تھا۔ اور نہ تھا شریک والوں میں۔(شاہ عبد القادر)

اور کتابی بولے یہودی یا نصرانی ہو جاؤ راہ پاؤ گے تم فرماؤ بلکہ ہم تو ابراہیمؑ کا دین لیتے ہیں جو ہر باطل سے جدا تھے اور مشرکوں سے نہ تھے۔ (مولانا احمد رضا خان)

اور (یہودی) کہتے ہیں یہودی بن جاؤ (عیسائی کہتے ہیں) عیسائی بن جاؤ (تب) ہدایت پا لو گے آپ فرمایئے میرا دین تو دین ابراہیمؑ ہے جو باطل سے منہ موڑنے والا حق پسند تھا اور وہ نہیں تھا شرک کرنے والوں سے۔(پیر کرم شاہ)

اور کہتے ہیں کہ ہو جاؤ یہودی یا نصرانی تو تم پالو گے راہ راست کہدے کہ ہر گز نہیں بلکہ ہم نے اختیار کی راہ ابراہیم کی جو ایک ہی طرف کا تھا اور نہ تھا شرک کرنے والوں میں۔ (مولانا محمود حسن دیوبندی)

یہ (یہودی و نصرانی) لوگ کہتے ہیں کہ تم لوگ یہودی ہو جاؤ یا نصرانی ہو جاؤ تم بھی راہ پر پڑ جاؤ گے، آپ کہہ دیجئے کہ ہم تو ملت ابراہیمی (یعنی اسلام) پر رہیں گے جس میں کجی کا نام نہیں اور ابراہیم علیہ السلام مشرک بھی نہ تھے۔ (مولانا تھانوی)

اور کہتے ہیں کہ یہودی یا نصرانی بنو تو ہدایت پاؤ گے۔ کہو بلکہ ابراہیم کی ملت کی پیروی کرو جو اللہ کی طرف یک سو تھا اور مشرکین میں سے نہ تھا۔ (امین احسن اصلاحی)

یہودی کہتے ہیں: یہودی ہو تو راہ راست پاؤ گے۔ عیسائی کہتے ہیں: عیسائی ہو، تو ہدایت ملے گی۔ اِن سے کہو: "نہیں، بلکہ سب کو چھوڑ کر ابراہیمؑ کا طریقہ۔" اور ابراہیمؑ مشرکوں میں سے نہ تھا۔ (مولانا مودودی)

اور یہ یہودی اور عیسائی کہتے ہیں کہ تم لوگ بھی یہودی اور عیسائی ہو جاؤ تاکہ ہدایت پا جاؤ تو آپ کہہ دیں کہ صحیح راستہ باطل سے کترا کر چلنے والے ابراہیم علیہ السلام کا راستہ ہے کہ وہ مشرکین میں نہیں تھے۔ (سید ذی شان حیدر جوادی)

(یہودی اور عیسائی مسلمانوں سے) کہتے ہیں کہ یہودی یا نصرانی ہو جاؤ تو راہ راست پر آ جاؤ گے (اے رسول انسے) کہدو کہ ہم ابراہیمؑ کے طریقہ پر ہیں جو باطل سے کترا کر چلتے تھے، اور مشرکین سے نہ تھے۔ (سید فرمان علی)

اور (یہودی اور عیسائی) کہتے ہیں کہ یہودی یا عیسائی ہو جاؤ تو سیدھے رستے پر لگ جاؤ۔ (اے پیغمبر ان سے) کہہ دو، (نہیں) بلکہ (ہم) دین ابراہیم (اختیار کیے ہوئے ہیں) جو ایک خدا کے ہو رہے تھے اور مشرکوں میں سے نہ تھے۔ (فتح محمد جالندھری)

یہ کہتے ہیں کہ یہود و نصاریٰ بن جاؤ تو ہدایت پاؤ گے۔ تم کہو بلکہ صحیح راہ پر ملت ابراہیمی والے ہیں، اور ابراہیم خالص اللہ کے پرستار تھے اور مشرک نہ تھے۔ (محمد جوناگڑھی)

اور کہتے ہیں کہ یہودی یا نصرانی بن جاؤ تو ہدایت پاؤ گے۔ کہو کہ نہیں، بلکہ ہم تو پیروی کرتے ہیں ابراہیم کے دین کی جو اللہ کی طرف یکسو تھا اور وہ شریک کرنے والوں میں نہ تھا۔ (مولانا وحید الدین خان)

اور (اہل کتاب) کہتے ہیں یہودی یا نصرانی ہو جاؤ ہدایت پاجائے گے، آپ فرمادیں کہ (نہیں) بلکہ ہم تو (اس) ابراہیم (علیہ السلام) کا دین اختیار کیے ہوئے ہیں جو ہر باطل سے جدا صرف اللہ کی طرف متوجہ تھے، اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھے۔ (ڈاکٹر طاہر القادری)

اور یہ (یہودی اور عیسائی مسلمانوں سے) کہتے ہیں کہ: "تم یہودی یا عیسائی ہو جاؤ، راہ راست پر آجاؤ گے۔" کہہ دو کہ: "نہیں، بلکہ (ہم تو) ابراہیم کے دین کی پیروی کریں گے جو ٹھیک ٹھیک سیدھی راہ پر تھے، اور وہ ان لوگوں میں سے نہ تھے جو اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہراتے ہیں۔" (مفتی تقی عثمانی)

اس آیت کا پس منظر بیان کرتے ہوئے ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ عبداللہ بن صوریا اعور نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ ہمارا دین ہی بر حق ہے۔ چنانچہ تم ہماری راہ پر چلو تو ہدایت پا جاؤ گے۔ عیسائیوں نے اسی طرح کی بات کہی۔ تو اللہ نے یہ آیت نازل فرما کر ارشاد فرمایا کہ یہود و نصاری اپنے دین کو بر حق بتا کر آپ کو اپنی پیروی کرنے پر آمادہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن آپ ان سے کہہ دیں کہ ہم تو صرف ابراہیمؑ کی پیروی کرنے والے ہیں جن کا راستہ ہر طرح کی کجی سے پاک اور سیدھا ہے۔ [1]

اس آیت میں سب سے پہلا لفظ قالوا فعل ہے جس کا فاعل آیت میں مذکور نہیں۔ تاہم یہ متفقہ طور پر یہود و نصاری ہیں۔ ہم جب محولہ بالا تراجم کو دیکھتے ہیں تو اس کے ترجمے میں کئی انداز دیکھنے کو ملتے ہیں۔ شاہ رفیع الدین، شاہ عبد القادر، مولانا محمود حسن دیوبندی، مولانا امین احسن اصلاحی، محمد جوناگڑھی اور مولانا وحید الدین خان نے میں سے بعض نے ترجمے میں فاعل کو مطلقا درج ہی نہیں کیا، جب کہ کچھ حضرات نے عربی متن کی طرح اردو میں ضمیر کا استعمال کیا ہے۔ ان کے بر عکس مولانا احمد رضا خان نے "کتابی"، سید ذی شان حیدر جوادی نے "اور یہ یہودی اور عیسائی" کو قالوا کا فاعل بنایا ہے اور لیکن قوسین کا استعمال نہیں ہے۔ ان کے بر عکس پیر کرم شاہ نے "یہودی" کو فاعل بنا کر قوسین میں رکھا ہے اور "او نصاری" سے قبل ایک اور قوسین کا استعمال کیا ہے جس میں "عیسائی کہتے ہیں" کو رکھا ہے۔ مولانا تھانوی نے ایک ساتھ قوسین میں "یہودی و نصرانی" کو بطور فاعل رکھا ہے۔ اسی طرح فتح محمد جالندھری نے ایک ساتھ "یہودی اور عیسائی" کو قوسین میں بطور فاعل رکھا ہے اور ڈاکٹر طاہر القادری نے "اہل کتاب" کو قوسین میں فاعل کے طور پر رکھا ہے اور مفتی تقی عثمانی نے فاعل تو "یہ" کو بنایا ہے، لیکن اس کی تفسیر کے طور پر قوسین میں "یہودی اور

---

[1] **تفسیر ابن کثیر**، الجزء الجزء الاول، ص: 448

عیسائی مسلمانوں سے" کو رکھا ہے۔ بہر کیف جن حضرات قوسین کا استعمال کر کے فاعل کو ظاہر کیا ہے ان کے اسلوب کو زیادہ واضح قرار دیا جائے گا۔ مولانا مودودی نے سب سے الگ اسلوب اختیار کیا ہے۔ انھوں نے اس طرح ترجمہ کیا ہے: "یہودی کہتے ہیں: یہودی ہو تو راہ راست پاؤ گے۔ عیسائی کہتے ہیں: عیسائی ہو، تو ہدایت ملے گی۔" اساسی متن میں یہاں صرف ایک جملہ ہے جس میں سادہ سی بات کہی گئی ہے کہ "یہود و نصاری کہتے ہیں کہ یہودی یا نصرانی بن جاؤ تو ہدایت پا جاؤ گے۔" اس کو مولانا مودودی نے مستقل طور پر دو جملوں کا استعمال کیا ہے اور یہود و نصاری دونوں کی بات کو الگ الگ کر دیا ہے۔ اس کے لئے کہ پیر کرم شاہ کی طرح قوسین کا استعمال بھی نہیں کیا ہے، جس کی وجہ سے ترجمہ مطلب کو واضح کرنے کے لحاظ سے بہت عمدہ ہے، لیکن اساسی متن سے کچھ زیادہ ہی ہٹ گیا ہے۔ اس لئے اس کو تفسیری ترجمہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا۔

اس آیت میں بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ کا ترجمہ بھی قابل بحث ہے۔ یہاں لفظ بَلْ کے بعد کوئی فعل مذکور نہیں ہے، بلکہ صرف مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ مذکور ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جملے میں نحوی اعتبار سے مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ کی کیا حیثیت ہے؟ ابن کثیر اور علامہ جلال الدین سیوطی کے قول کے مطابق یہاں فعل نتبع محذوف ہے اور مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ اس فعل کا مفعول ہے۔ چنانچہ پوری عبارت یوں ہونی چاہیے بَلْ نتبع مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ اور ترجمہ ہو گا "بلکہ ہم ابراہیمؑ کے دین کی پیروی کرتے ہیں۔" چنانچہ محولہ بالا مترجمین میں سے شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالقادر، مولانا احمد رضا خان، مولانا محمود حسن دیوبندی، مولانا اشرف علی تھانوی، سید فرمان علی، فتح محمد جالندھر یمولانا وحید الدین خان، ڈاکٹر طاہر القادری اور مفتی تقی عثمانی نے جملے کی اسی ترکیب کو مد نظر رکھتے ہوئے یہاں نتبع فعل کا مختلف لفظوں اور صیغوں کے ساتھ ترجمہ کیا ہے۔ البتہ فتح محمد جالندھری صاحب نے یوں ترجمہ کیا ہے: "بلکہ (ہم) دین ابراہیم (اختیار کیے ہوئے ہیں)" یہاں مترجم نے "اختیار کیے ہوئے ہیں" کو قوسین میں رکھا ہے جس کی وجہ سے ترجمہ اپنی ترکیب کے لحاظ سے اساسی کی لفظیات کے زیادہ قریب ہو جاتا ہے اور اساسی متن کی زبان سے ناواقف قاری کو معلوم ہو جاتا ہے کہ قوسین میں دیے گئے الفاظ کا متبادل اساسی متن میں موجود نہیں ہے۔ اس کے برعکس دیگر حضرات نے نتبع کے ترجمے کو بغیر قوسین کے رکھا ہے جس کی وجہ سے مطلب تو واضح ہو جاتا ہے اور ترجمہ بھی درست ہے، لیکن اساسی متن کی لفظیات سے قریب تر نہیں ہے۔

ان مترجمین کے علاوہ ہمیں یہاں تراجم کے دیگر انداز بھی دیکھنے کو ملتے ہیں۔ پیر محمد کرم شاہ نے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے: "میرا دین تو دین ابراہیم ہے۔" مفہوم تو بالکل واضح اور سابقہ مترجمین کے مماثل ہے، لیکن لفظی ترکیب میں فرق ہے۔ اوپر ذکر کیے مترجمین نے یہاں ملۃ ابراہیم کو مفعول تسلیم کیا ہے اور اس کے فعل نتبع کو محذوف مانا ہے اور ترجمے میں اسی ترکیب کو ملحوظ رکھا ہے۔ لیکن پیر کرم شاہ کے ترجمے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مترجم نے اس جملے کو جملہ فعلیہ کے بجائے جملہ اسمیہ تسلیم کیا ہے۔ ان کی نظر میں ملۃ ابراہیم خبر ہے اور اس کا مبتداء ملتنا محذوف ہے۔ لیکن ایسی صورت میں ملۃ پر رفع کی حرکت ہونی چاہیے، کیونکہ عربی قاعدے کی رو سے مبتدا اور خبر دونوں پر رفع کی حرکت ہوتی ہے۔ اس وجہ سے نصب کی حرکت کو تسلیم کرتے ہوئے یہ ترکیب درست نہ ہوگی۔ چنانچہ علامہ زمخشری رقمطراز ہیں کہ بعض لوگوں نے ملۃ کو رفع کے حرکت کے ساتھ بھی پڑھا ہے۔ جن لوگوں نے بھی یہ حرکت دی ہے ان کے پیش نظر مبتدا خبر کی ہی ترکیب معتبر ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے یوں ترجمہ کیا ہے: "بلکہ ابراہیم کے ملت کی پیروی کرو"۔ یہاں مترجم نے ملۃ ابراہیم کو جملہ حکمیہ تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ اس لحاظ سے یہاں فعل امر اتبعو محذوف مانا جائے گا۔ اس ترکیب کی صورت میں بھی یہاں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن مذکورہ بالا مترجمین کے تراجم اور اصلاحی صاحب کے ترجمے میں مفہوم کے اعتبار سے ایک باریک فرق سامنے آجاتا ہے۔ دیگر مترجمین کے تراجم سے جو مفہوم اخذ کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ جب یہود و نصاری نے رسول ؐ کو یہودیت وعیسائیت قبول کرنے کی پیش کش کی تو آپ ؐ نے ان کے سامنے صرف اپنا نظریہ واضح فرمادیا کہ نہیں بھائی ہم تمھارے دین کو قبول نہیں کر سکتے، ہم تو دین ابراہیم کے ماننے والے ہیں، کیونکہ یہی دین کجی سے پاک ہے۔ لیکن اصلاحی صاحب کے ترجمے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جب یہود و نصاری نے رسول ؐ کو اپنا دین قبول کرنے کو کہا تو آپ ؐ نے پلٹ کر ان کو دین ابراہیم قبول کرنے کی پیش کی اور دلیل یہ دی کہ ابراہیم کا دین ہی دین برحق ہے اور کجی سے پاک ہے۔ بہر کیف یہاں دونوں مفہوم کا امکان موجود ہے۔ ترجمہ کا چوتھا انداز مولانا مودودی کا ہے۔ انھوں نے اس طرح ترجمہ کیا ہے: "نہیں، بلکہ سب کو چھوڑ کر ابراہیم کا طریقہ" یہاں مترجم نے اساسی متن کی لفظیات کی رعایت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس ترجمے میں مفہوم اس قدر واضح نہیں ہو پاتا جتنا فعل محذوف کا ترجمہ قوسین میں واضح کر دینے سے ہو پاتا۔ چنانچہ اس ترجمے میں "چھوڑ کر" کی تعبیر حنیفا کا ترجمہ ہے جو قواعد کے لحاظ سے 'متعلق فعل' (adverb) بن رہا ہے اور اس کے لئے کسی فعل کا ہونا لازمی ہے جو یہاں مفقود ہے۔ اس لئے اگر فعل محذوف نتبع کا ترجمہ واضح کر دیا جاتا تو ترجمے میں شفافیت آجاتی۔ ترجمے کا پانچواں انداز سید ذی شان حیدر

جوادی نے اپنایا ہے۔ان کا ترجمہ یوں ہے: " صحیح راستہ باطل سے کترا کر چلنے والے ابراہیم کا راستہ ہے۔" اس ترجمے سے بھی مفہوم وہی نکلتا ہے جو دیگر تراجم سے، لیکن فنی اعتبار سے دیکھا جائے تو مترجم نے لفظ بل کا ترجمہ نہیں کیا ہے۔دوسری بات یہ ہے کہ یہاں اساسی متن میں " صحیح راستہ " کے لئے کوئی لفظ نہیں ہے۔ چنانچہ یہاں اس کا متبادل محذوف ماننا ہوگا اور عبارت یوں ہو گی: "الملة الصحيحة هي ملة ابراهيم "ایسی صورت میں یہ جملہ اسمیہ ہو گا اور مبتدا خبر کی ترکیب سمجھی جائے گی۔ لیکن یہاں بھی وہی اشکال پیدا ہو گا جو پیر محمد کرم شاہ کے ترجمے میں ہوا کہ مبتدا اور خبر دونوں کو مرفوع ہونا چاہیے۔ چنانچہ یہاں ملة ابراهيم میں ملۃ پر منصوب پڑھتے ہوئے یہ ترکیب درست نہ ہو گی۔ ترجمے کا چھٹا انداز محمد جونا گڑھی صاحب نے اپنایا ہے۔ان کا ترجمہ یوں ہے: "بلکہ صحیح راہ پر ملت ابراہیمی والے ہیں۔" اس ترجمے میں " صحیح راہ پر" زائد ہے۔اس کا متبادل اساسی متن میں موجود نہیں ہے۔

مذکورہ آیت میں تیسرا مقام جس کا ترجمہ قابل بحث ہے وہ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً ہے۔یہ فقرہ پورے قرآن میں پانچ مقامات پر واقع ہوا ہے۔[1] حنیف مصدر الحنف سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے جس کی جمع حنفاء آتی ہے۔المعانی الجامع کے مطابق اس کے معنی ہیں "المائل من شرٍّ إلى خير" (یعنی شر سے گریز کر کے خیر کی طرف مائل ہونے والا)۔[2] اس وجہ سے امام زمخشری نے اس کے معنی یوں بیان کیے ہیں: "المائل عن كل دين باطل الى دين الحق" (ہر باطل مذہب سے گریز کر کے دین حق کی طرف مائل ہونے والا)۔[3] جلال الدین سیوطی نے اس کی تشریح اس طرح کی ہے: "مائلا عن الاديان كلها الى الدين القيم" (تمام ادیان و مذاہب سے گریزاں ہو کر دین محکم کی طرف مائل شخص)۔[4] ان تشریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ حنیف سے مراد وہ شخص ہے جو تمام باطل اور جھوٹے نظریات و مذاہب سے گریزاں اور ایک سچے اور برحق دین کی طرف مائل ہو۔اس مفہوم کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ آیت مذکور میں لفظ حنیفا نحوی اعتبار سے حال ہے اور اس کا ذوالحال ابراہیم ہونا چاہیے اور آیت کا مطلب یہ ہونا چاہیے کہ "ہم ابراہیم کے دین کی پیروی کریں گے جو تمام باطل طور و طریق سے گریز کرنے والے اور ایک دین

---

[1] آیت مذکورہ کے علاوہ چار مقامات یہ ہیں: قُلْ صَدَقَ اللّٰهُ فَاتَّبِعُواْ مِلَّةَ إِبْرَاہِیْمَ حَنِیْفاً وَمَا کَانَ مِنَ الْمُشْرِکِیْن۔ سورہ آل عمران، آیت: 95، وَمَنْ أَحْسَنُ دِیْناً مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْہَہُ لله وَہُوَ مُحْسِنٌ واتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاہِیْمَ حَنِیْفاً وَاتَّخَذَ اللّٰهُ إِبْرَاہِیْمَ خَلِیْلاً۔ سورہ النساء، آیت: 125، قُلْ إِنَّنِیْ ہَدَانِیْ رَبِّیْ إِلَی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ دِیْناً قِیَماً مِّلَّةَ إِبْرَاہِیْمَ حَنِیْفاً وَمَا کَانَ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ۔ سورہ الانعام، آیت: 161، ثُمَّ أَوْحَیْنَا إِلَیْکَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاہِیْمَ حَنِیْفاً وَمَا کَانَ مِنَ الْمُشْرِکِیْن۔ سورہ النحل، آیت: 123،

[2] https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AD%D9%86%D9%8A%D9%81%D8%A7/، ماخوذ بتاریخ: 21/12/26

[3] **تفسیر الکشاف**، ص: 99

[4] **تفسیر الجلالین**، ص: 26

بر حق کے پیرو کار تھے۔"علامہ زمخشری اور علامہ سیوطی کی بھی یہی رائے ہے۔[1] ہم محولہ بالا اردو مترجمین کے تراجم کو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے بھی اسی مفہوم کو سامنے رکھ کر ترجمہ کیا ہے۔ لیکن مولانا اشرف علی تھانوی اس کا ترجمہ یوں کرتے ہیں: "آپ کہہ دیجئے کہ ہم تو ملت ابراہیمی (یعنی اسلام) پر رہیں گے جس میں کجی کا نام نہیں۔" اس ترجمے سے معلوم ہوتا ہے کہ حنیفا ابراہیم کے بجائے ملت کی حالت بیان کر رہا ہے۔اسی طرح مولانا مودودی نے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے: ‘‘نہیں، بلکہ سب کو چھوڑ کر ابراہیمؑ کا طریقہ" اس ترجمے میں گرچہ فعل مذکور نہیں ہے۔ لیکن غور کیا جائے تو مفہوم یہ نکالا جا سکتا ہے کہ "نہیں، بلکہ سب کو چھوڑ کر ہم ابراہیم کے طریقے کی پیروی کریں گے۔"اس صورت میں حنیفا ابراہیم اور ملت کے بجائے طریقۂ ابراہیم کی پیروی کرنے والوں کی حالت بیان کر رہا ہے۔ چنانچہ سورہ آل عمران کی آیت 95 کا جو ترجمہ مولانا مودودی نے کیا ہے اس سے اسی مفہوم کی تائید ہوتی ہے۔ ترجمہ یوں ہے: " تم کو یکسو ہو کر ابراہیمؑ کے طریقہ کی پیروی کرنی چاہیے۔" اس طرح سے کل تین مفاہیم سامنے آتے ہیں: (1)ابراہیم حنیف تھے (عام مترجمین)،(2)ابراہیم کا دین حنیف تھا (تھانوی)،اور(3) دین ابراہیم کی پیروی کرنے والوں کو حنیف ہونا چاہیے (مودودی)۔اب سوال یہ ہے کہ ان میں سے کون سا ترجمہ صحیح ہے؟ مولانا تھانوی کے ترجمے کے مطابق یہاں ابراہیم کا دین حنیف ہے۔ لیکن سورہ نحل کی آیت 120 میں صراحت کے ابراہیم کو حنیف قرار دیا ہے گیا ہے[2]، جس سے عام مترجمین کے نظریے کی تائید ہوتی ہے۔اسی طرح سورہ البینۃ کی آیت 5 میں دین پر چلے والوں اور عبادت کرنے والوں کو حنیف قرار دیا گیا ہے[3] جس سے مولانا مودودی کی تفہیم کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ تفسیر قرآن بذریعہ قرآن کے اصول کا تقاضہ یہ ہے کہ آیت مذکور میں حنیف کو ملت کا حال قرار نہ دیا جائے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ ملۃ مؤنث اور ابراہیم مذکر ہے چنانچہ حنیفا جو مذکر ہے اس کا حال بننے کا احتمال مذکر و مؤنث دونوں میں پایا جائے تو مذکر ابراہیم کو ہی ذوالحال قرار دینا بہتر ہو گا تا کہ حال اور ذوالحال کے درمیان تذکیر و تانیث کے اعتبار سے مطابقت باقی رہے۔اسی طرح مولانا مودودی نے آیت مذکور میں حنیف کو فعل محذوف کی ضمیر کا حال قرار دیا ہے۔ اگر یہاں فعل محذوف نتبع کو قرار دیا جائے تو یہ جمع متکلم کا صیغہ ہے اور اس کی ضمیر نحن ہو گی، اور اگر یہاں فعل محذوف اتبعو کو قرار دیا جائے تو یہ فعل امر کا صیغہ جمع ہے اور اس کی ضمیر انتم ہو گی۔ واضح رہے کہ یہاں فعل امر کے صیغۂ واحد کو

[1] ایضا

[2] إِنَّ إِبْرَاهِيْمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِّلّٰهِ حَنِيْفاً وَلَمْ يَکُ مِنَ الْمُشْرِكِيْن. (بیشک ابراہیمؑ بڑے مقتدا تھے اللہ کے تعالی کے فرمانبردار تھے بالکل ایک طرف کے ہو رہے تھے اور وہ شرک کرنے والوں میں سے نہ تھے۔) ترجمہ تھانوی

[3] وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَہُ الدِّيْنَ حُنَفَاءَ. (حالانکہ ان لوگوں کو (کتب سابقہ میں) یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی اس طرح عبادت کریں کہ عبادت اسی کے لئے خاص رکھیں (ادیان باطلہ شرکیہ سے) یکسو ہو کر۔) ترجمہ تھانوی

محذوف ماننا قرین قیاس نہیں ہے، کیونکہ اس سے قبل فعل قالوا جمع ہے اور سے مراد یہود و نصاری دونوں ہیں، چنانچہ یہاں اگر فعل امر کو محذوف مانا جائے گا تو صیغۂ جمع کو ہی محذوف ماننا ہوگا۔ اور اس صورت میں یہاں ضمیر جمع ہی قرار پائے گی، جب کہ حنیفا واحد ہے۔ اگر یہاں حنیفا نحن یا انتم کا حال ہوتا تو اسے صیغۂ جمع حنفاء کی صورت میں ہونا چاہیے جس طرح سورہ البینہ کی آیت 5 میں ھم ضمیرِ جمع کا حال حنفاء صیغۂ جمع ہے۔ اس لئے مولانا مودودی کی تفہیم بھی اشکال سے خالی نہیں ہے۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ تینوں مفاہیم میں سے عام مترجمین کی تفہیم ہی زیادہ درست ہے، کیونکہ مولانا تھانوی اور مولانا مودودی صاحبان کی تفہیم پر اشکالات وارد ہوتے ہیں۔ نیز آیت میں حنیفا کے بعد کا حصہ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ ہے۔ اگر یہاں حنیفا کو ابراہیم کا حال قرار دیا جائے تو آیت کے مفہوم میں تسلسل اور روانی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں آیت کا مفہوم یہ بنتا ہے: یہود و نصاری کہتے ہیں کہ یہودی یا نصرانی بن جاؤ تو سیدھی راہ پا جاؤ گے۔ لیکن آپ ان سے کہہ دیجیے کہ ہم تو ابراہیم کے دین کی پیروی کرتے ہیں جو تمام باطل ادیان سے گریزاں، راہ حق کی طرف مائل تھے اور شرک کرنے والوں میں سے نہ تھے۔ واللہ اعلم!

باب ششم

آیات متشابہات کے تراجم کا تقابلی مطالعہ

آیات متشابہات کے تراجم کا تقابلی مطالعہ

آیات محکمات و متشابہات کا تعارف

آیات متشابہات کی قسمیں

آیات متشابہات کے تراجم کا تقابل

آیات محکمات و متشابہات کا تعارف

قرآنی آیات کو خود قرآن نے دو زمروں میں تقسیم کیا ہے، اول آیات محکمات، دوم آیات متشابہات۔[1] محکمات وہ آیتیں ہیں جن کے معانی واضح ہیں، ان میں کسی قسم کا کوئی ابہام یا اخفا نہیں ہے، جبکہ آیات متشابہات وہ ہیں جن کے ایک سے زائد معانی ہیں اور معنی مرادی کے تعین میں اختلاف ہوا ہے۔ آیات متشابہات کے معنی مرادی کے تعیین میں ابتدائے اسلام سے اب تک مفسرین اور اہل علم و فضل کے درمیان اختلاف رہا ہے اور یہ اختلاف علمی بنیادوں پر واقع ہوا ہے۔ چنانچہ اس باب میں ان آیات کے تراجم کا تقابلی مطالعہ کیا جائے گا اور یہ بتانے کی کوشش کی جائے گی کہ آیات متشابہات کے معانی کی تعیین کس نے کس انداز میں کی ہے۔

آیات محکمات

آیات متشابہات کی تشریح سے قبل مناسب ہے کہ آیات محکمات کا مفہوم متعین کیا جائے۔ لفظ محکمات لغوی لحاظ سے اسم مفعول محکمۃ کی جمع ہے، جس کے معنی پختہ اور درست کے ہیں۔ مفسرین کی اصطلاح میں آیات محکمات وہ آیات ہیں "جن میں لفظی و معنوی اعتبار سے کسی قسم کا اشتباہ نہ پایا جاتا ہو"[2] اور وہ اپنے معانی پر اس طرح دلالت کریں کہ قاری کے ذہن میں کسی دوسرے مفہوم کا احتمال پیدا نہ ہو سکے۔ کم و بیش تمام مفسرین نے الفاظ و تعبیر کے اختلاف کے ساتھ آیات محکمات کی یہی تشریح کی ہے۔ چنانچہ آیات محکمات کی تعریف کرتے ہوئے معروف مفسر امام ابو بکر جصاص رازی فرماتے ہیں:

اللفظ الذی لا اشتراک فیہ ولا یحتمل عند سامعہ الا معنی واحد۔[3]

محکم وہ لفظ ہے جس کے معنی میں اشتراک نہ ہو اور نہ ہی سامع کے ذہن میں کسی اور معنی کا احتمال پیدا ہو۔

مرتضی الزبیدی محکم کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ محکم وہ آیت ہے جس کا مفہوم اور معنی بذات خود واضح ہو اور کسی تاویل و تشریح کا محتاج نہ ہو۔[1]

---

[1] سورہ آل عمرا، آیت: 7

[2] اصفہانی، امام راغب، حسین ابن محمد، (اردو ترجمہ) فیروز پوری، محمد عبدہ، **مفردات القرآن**، لاہور: شیخ شمس الحق، جلد اول: ص: 278

[3] الرازی، ابوبکر الجصاص، احمد ابن علی، (تحقیق) قمحاوی، محمد الصادق، **احکام القرآن**، الجزء الثانی، بیروت: دار الحیاء التراث العربی، 1996، ص: 280

محکم کے تعلق سے شاہ ولی اللہ دہلوی لکھتے ہیں:

لیعلم ان المحکم ھو مالایدرک العارف باللغۃ من ذلک الکلام الا معنی واحدا: المعتبر فھم العرب الاولین، لا فھم مدققی زماننا اللذین یشقون الشعرۃ۔[2]

واضح رہے کہ محکم (وہ کلام) ہے جس سے اس کلام کی زبان کا عالم ایک ہی معنی اخذ کرے۔اور (اس سلسلے میں) متقدمین عرب کی تفہیم معتبر سمجھی جائے گی، نہ ہمارے زمانے کے مدققین کی جو بال کی کھال نکالتے رہتے ہیں۔

مذکورہ بالا تعریفات کی روشنی میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ محکمات قرآن مجید کی وہ آیتیں ہیں جن کے معانی کو سمجھنے میں کسی قسم کی کوئی دقت اور پریشانی نہ ہو اور پڑھنے والا بغیر کسی پریشانی اور تردد کے معنی مرادی تک پہنچ جائے۔ مختلف علماء کا قول نقل کرنے کے بعد علامہ جلال الدین سیوطی فنی اور عملی لحاظ سے محمد ابن جعفر بن الزبیر کے قول کے ذریعے آیات محکمات کا مفہوم اس طرح واضح کرتے ہیں:

المحکمات حجۃ الرب، وعصمۃ العباد، ودفع الخصوم والباطل، لیس لھا تصریف ولا تحریف عما وضعت علیہ[3]

آیات محکمات اللہ رب العزت کی برہان، بندوں کا تحفظ، جھگڑوں اور خیالات باطل سے دفاع "کا ذریعہ) ہیں۔ان میں کچھ خرد برد یا اپنے وضعی مفاہیم سے دور کیے جانے کی گنجائش نہیں ہے۔

آیات متشابہات

مندرجہ بالا سطور میں ضمنی طور پر آیات محکمات کی تعریف اور مفہوم واضح کیا گیا تا کہ آیات متشابہات کی تعریف و تشریح اور اس سے متعلق مفسرین کی آراء کو پڑھتے ہوئے قاری کے لئے دونوں کے درمیان فرق کرنا آسان ہو جائے۔اب ذیل کے سطور میں آیات متشابہات کی لغوی اور اصطلاحی تعریف پیش کیا جاتی ہے۔

---

[1] الزبیدی، محمد مرتضی الحسینی الواسطی، **تاج العروس من جواھر القاموس**، الجزء الثامن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ص: 353

[2] **الفوز الکبیر فی اصول التفسیر**، ص: 98

[3] سیوطی، جلال الدین ، عبد الرحمن، **الدر المنثور فی التفسیر الماثور**، بیروت: دار الفکر، الجزء الثانی، ص: 146

متشابہات کا اصل مصدر تشابہ بروزن تفاعل ہے، اور اس کا اصل مادہ ش ب ہ ہے جس کے معنی "مماثلت بلحاظ کیف کے ہیں مثلاً لون اور طعم میں مماثل ہونا یا عدل و ظلم میں اور دو چیزوں کا حسی یا معنوی لحاظ سے اس قدر مماثل ہونا کہ ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہو سکیں شبہۃ کہلاتا ہے۔" اور متشابہات سے مراد وہ آیات ہیں "جن کی لفظی یا معنوی مماثلت کی وجہ سے تفسیر بیان کرنا مشکل ہو۔"[1]

تاج العروس میں متشابہ کی تعریف یہ ہے: المتشابہ مالم یتعلق معناہ من لفظہ۔ یعنی وہ آیات جن کی لفظیات اور معنوی نظام میں ظاہری تعلق نہ ہو۔[2]

سید عبدالکریم جلالی کے مطابق متشابہات سے مراد وہ آیات ہیں "جن میں مختلف معانی کا احتمال ہوتا ہے، اس لئے متکلم کی مراد سامع پر مشتبہ ہوتی ہے"۔[3]

سید مرتضی حسین کا خیال ہے کہ متشابہ آیات وہ ہیں جن کے معنی میں کچھ ابہام یا شبہ رہ جائے۔[4]

یہ متشابہات کی لغوی تعریفات ہیں۔ مختلف ائمہ لغت و تفسیر کی تعریفات کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے الفاظ اگرچہ مختلف ہیں لیکن باعتبار مفہوم تمام تعریفات ایک اور یکساں ہیں۔ لیکن ہر علم کی طرح علوم شریعت میں بھی الفاظ کو دونوعتیوں سے پرکھا جاتا ہے۔ لفظ کی ایک لغوی حیثیت ہوتی جو اس کے اصل اور عمومی معنی کو بیان کرتی ہے اور دوسری اصطلاحی حیثیت ہوتی ہے جو مخصوص پس منظر اور دائرہ عمل میں اس لفظ کے مرادی معنی کو بیان کرتی ہے۔ مثال کے طور پر لفظ الصلاۃ لغوی اعتبار سے دعا اور تسبیح کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور صاحب القاموس الوحید نے پہلے اسی معنی کو ذکر کیا ہے۔ لیکن شرعی اصطلاح میں لفظ صلوۃ مخصوص وقت میں خاص شرائط کے ساتھ ادا کی جانے والی مخصوص اسلامی عبادت کو کہتے ہیں۔[5] ٹھیک یہی صورت متشابہات کے ساتھ بھی ہے۔ اب تک جو معانی بیان کئے گئے ہیں وہ لغت کے روشنی میں ہیں۔ اب ذیل میں اس کے اصطلاحی معنی پیش کیے جاتے ہیں۔

---

[1] اصفہانی، امام راغب، حسین ابن محمد، (اردو ترجمہ) فیروز پوری، محمد عبدہ، **مفردات القرآن**، لاہور: شیخ شمس الحق، جلد اول: ص: 554
[2] الزبیدی، محمد مرتضی الحسینی الواسطی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، الجزء الثامن، ص: 393
[3] جلالی، سید عبد الدائم، (اردو ترجمہ) نعمانی **عبد الرشید**، **لغات القرآن**، لاہور: عمر فاروق اکیڈمی، ص: 291
[4] حسین، سید مرتضی، فاضل لکھنوی: **جدید نسیم اللغات**، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، 1975، ص: 861
[5] کیرانوی، وحید الزماں، **القاموس الوحید**، کراچی: دار الاشاعت، طبع اول: 2001، ص: 939

رئیس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباسؓ آیات متشابہات کے متعلق فرماتے ہیں کہ ان آیات کے مفہوم کو قطعیت کے ساتھ بیان نہیں کیا جاسکتا ہے۔[1] دوسری جگہ عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ متشابہات قرآن کی منسوخ، مقدم، مؤخر، امثال، قسموں اور باتوں کا نام ہے جن پر ایمان تو لایا جاتا ہے مگر ان پر عمل نہیں کیا جاتا ہے۔[2]

شاہ ولی اللہ متشابہات کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں: متشابہ وہ آیت ہے جس میں بیک وقت دو معنوں کا احتمال پایا جائے، اور اس کی وجہ کئی ایک ہیں۔ مثلاً ایک ضمیر کے لئے دو مرجع ہونے کا احتمال ہے، کوئی لفظ خود ہی دو معنوں میں مشترکہ طور پر استعمال ہوتا ہے، کسی لفظ کا کسی قریبی یا دور کے لفظ پر عطف کرنا ممکن ہے، یا وہاں عطف اور استیناف دونوں کا احتمال پایا جاتا ہو۔[3] بہر کیف ان سب وجوہات کی بنیاد پر ایک لفظ کے دو مفہوم کھل کر سامنے آتے ہیں، لیکن مراد خداوندی کے تعین کے لئے کوئی قرینہ بھی نہیں پایا جاتا تو ایسی آیت کو متشابہات میں شمار کیا جاتا ہے۔

علامہ سیوطی آیات محکمات و متشابہات کی تعریف میں علماء کے کئی اقوال نقل کیے ہیں، جن میں سے پہلا قول اس طرح ہے:

المحکم ماعرف المراد منہ، اما بالظھور واما بالتاویل۔ المتشابہ ما استاثر اللہ بعلمہ کقیام الساعۃ، وخروج الدجال، الحروف المقطعۃ فی اوائل السور۔[4]

محکم وہ آیت ہے جس کی مراد معلوم ہو سکے یا تو بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے یا تاویل کی ذریعے۔ متشابہ وہ آیت ہے جس کے علم کو اللہ نے پردہ خفا میں رکھا ہے۔ جیسے قیام ساعت، خروج دجال اور سورتوں کی ابتدا میں حروف مقطعات۔

متشابہات کی ان تعریفات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ اندازہ لگانا آسان ہو جاتا ہے کہ تقریبا تمام مفسرین نے الفاظ اور تعبیرات کے فرق کے ساتھ متشابہات کی ایک جیسی تعریف بیان کی ہے۔ آیات متشابہات میں چند قابل غور باتیں یہ ہیں کہ آیات متشابہات میں عموما ان چیزوں کا بیان ہوتا ہے جن کا حصول حواس خمسہ سے ممکن نہ ہو۔ ان آیات میں وہ چیزیں بیان کی جاتی ہیں جن کا تعلق غیبی امور سے

---

[1] ابن عباسؓ، عبد اللہ، (اردو ترجمہ مع تشریح و مقدمہ): عاطف، محمد سعید احمد، **تفسیر ابن عباس**، لاہور: مکی دار الکتب، 2005، جلد اول: ص: 174

[2] سیوطی، جلال الدین، **الاتقان فی علوم القرآن**، ص؛ 2،3

[3] **الفوز الکبیر فی اصول التفسیر**، ص: 98-99

[4] **الاتقان فی علوم القرآن**، ص: 425

ہوتا ہے اور مادی دنیا کے انسانوں کے لئے ان کا ادراک ممکن نہیں ہوتا۔ بسا اوقات ان آیات میں بہت سی باتیں سادہ تعبیر کے بجائے تشبیہی اسلوب میں بیان کی جاتی ہیں، اور بسا اوقات کئی معانی کے احتمال کی وجہ سے اصل معنی مرادی کے تعین میں دشواری ہوتی ہے۔ کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں جن کا علم اللہ نے اپنے لئے خاص کر رکھا ہے اور انسانوں کو اس سے واقف نہیں کرایا گیا۔ آیات متشابہات میں بسا اوقات کوئی واقعہ اجمالا بیان کیا جاتا ہے لیکن اس کی تفصیل مذکور نہیں ہوتی ہے۔ ایسے واقعات میں بعض مفسرین غور و فکر کرنے کے بعد کوئی نتیجہ نکالنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن وہ حتمی طور پر قطعیت کے ساتھ کسی پہلو کو بیان کرنے پر قادر نہیں ہوتے ہیں۔ ایک اہم بات جو آیات متشابہات کے تعلق سے سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ آیات متشابہات میں عملی احکامات بیان نہیں کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ آیات متشابہات میں تشابہ کی وجہ سے معنی مرادی تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا ہے اور اس میں کئی معنوں کا احتمال پایا جاتا ہے، جب کہ عملی احکامات کے لئے ضروری ہے کہ وہ واضح اور غیر مبہم ہوں تاکہ قاری پہلی نظر میں معنی مرادی تک بآسانی پہنچ جائے۔

قرآن مجید قیامت تک کے لئے نازل کیا گیا ہے اور اس میں بیان کردہ تمام باتیں برحق اور سچ ہیں۔ البتہ بعض باتیں ایسی ہیں جو نزول قرآن کے وقت تو متشابہات کی قبیل سے تھی لیکن سائنسی ترقیات یا مرور ایام نے ان کو محکمات میں شامل کر دیا ہے۔ مثلا: فالیوم ننجیک ببدنک لتکون لمن خلفک اٰیۃ۔ (تو آج ہم تیری لاش کو بچائے دیتے ہیں؛ تاکہ تو اپنے بعد آنے والوں کے لئے نشان عبرت بنا رہے۔) اس آیت کی تفسیر میں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی فرماتے ہیں:

> عام طور پر اس کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ بنی اسرائیل پر فرعون کا خوف اس قدر مسلط تھا کہ فرعون کے غرق کئے جانے کے بعد بھی ان کو اس واقعہ کا یقین نہیں ہو رہا تھا، چنانچہ اللہ کی قدرت ظاہر ہوئی اور سمندر کی لہروں نے فرعون کی لاش کو ساحل پر پھینک دیا، بنی اسرائیل نے جی بھر کر دیکھا پھر انہیں اس کا اطمینان ہوا، لیکن موجودہ دور میں ماہرین آثار قدیمہ کو مصر کے شہر تھیبس میں ایک لاش حاصل ہوئی ہے جس کے بارے میں ماہرین کا خیال ہے کہ جس فرعون کو حضرت موسی نے دعوت ایمان دی تھی، یہ اسی کی لاش ہے، اب یہ لاش قاہرہ کے

عجائب خانہ میں محفوظ ہے، عجب نہیں کہ اس آیت کی مراد یہی ہو کہ فرعون کی لاش ایک نشان عبرت کی حیثیت سے مدتوں باقی رہے گی"۔[1]

آیات متشابہات کی قسمیں

قرآنی آیات کو علم تفسیر کے ماہرین نے معانی کے ابہام اور وضاحت کے لحاظ سے تین زمروں میں تقسیم کیا ہے:

محکم مطلق: وہ آیات جو مکمل طور پر واضح ہیں اور ان کے معنی میں کسی طرح کا کوئی تردد پیدا نہ ہو۔ جیسے لا الہ الا ھوخالق کل شیء فاعبدوہ (اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہر چیز کا خالق وہی ہے اسی کی عبادت کرو)۔ یہ آیت اپنے معنی کے لحاظ سے بالکل واضح ہے کہ اللہ تعالی کی ذات خالق کائنات ہے اس لئے اسی کی عبادت کی جانی چاہیے۔

متشابہ مطلق: وہ آیت جو مکمل طور پر متشابہ ہو، یعنی اس کے معنی مرادی تک پہنچنا ممکن نہ ہو اور نہ کوئی ایسا قرینہ ہو جس کے ذریعہ اس کے معنی مرادی تک پہنچا جاسکے، جیسے حروف مقطعات۔

محکم من وجہ اور متشابہ من وجہ: یہ درمیانی درجہ ہے، ان میں وہ آیات شمار کی جاتی ہیں جو ابتدائی زمانہ میں تو متشابہ تھی لیکن مرور ایام اور سائنسی ترقیات نے اس کے معانی و مفاہیم کو واضح کردیا ہے۔ جیسے: "والخیل و البغال والحمیر لترکبوھا و زینہ و یخلق مالا تعلمون۔" (ترجمہ، نیز گھوڑے، خچر اور گدھے پیدا فرمائے تاکہ تمہاری سواری اور زینت کے کام آئیں، اور ایسی چیزیں بھی پیدا کریں گے جن سے تم ابھی واقف نہیں ہو۔) اس آیت کی تفسیر میں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی فرماتے ہیں:

> یعنی سواری کے کام آنے والے جانور تمہارے کام آچکے، لیکن تخلیق و پیدائش کا عمل ابھی رکا نہیں ہے، اس لئے نئی نئی چیزیں اور سواریاں وجود میں آتی رہیں گی، گویا اس میں ٹرین، جہاز، بسیں تمام سواریاں اور ایجادات شامل ہیں۔[2]

---

[1] آسان تفسیر قرآن، سورہ یونس-----------------------

[2] آسان تفسیر، سورہ النحل

علماء مفسرین نے متشابہ کی مزید تین ضمنی تقسیم بیان فرمائی ہے: متشابہ لفظی، متشابہ معنوی اور متشابہ لفظی و معنوی۔ پھر متشابہ لفظی کو ائمہ مفسرین نے مزید دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: اول وہ آیات جن کے مفردات میں تشابہ ہوتا ہے، اور دوم وہ آیات جن کے جملوں میں تشابہ پایا جاتا ہے۔[1]

مفردات میں تشابہ:

مفردات میں تشابہ کی ایک وجہ الفاظ کی غرابت ہوتی ہے۔ جیسے فاقبلوا الیہ یزفون (پھر وہ لوگ ان کے پاس دوڑتے آئے۔)[2] یہاں لفظ یزفون میں غرابت پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے اس کے صحیح مفہوم کا تعین دشوار ہو جاتا ہے۔

مفردات میں تشابہ کی دوسری وجہ کسی لفظ کا دو معنوں میں مشترک ہونا بھی ہے۔[3] شاہ ولی فرماتے ہیں کہ تشابہ اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے جب آیت میں کوئی ایسا لفظ آیا ہو جس کے لغت کے اعتبار سے دو معنی ہو سکتے ہیں اور اہل زبان کے نزدیک دونوں معنی کی حیثیت یکساں ہو۔ جیسے ان الفضل بید اللہ۔ (بے شک فضل تو اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔) یہاں لفظ ید استعمال ہوا ہے جو انسان کے ایک مخصوص عضو کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے اور اللہ کی ایک صفت کے لئے بھی۔[4] واضح رہے کہ مفردات میں تشابہ کی بڑی وجہ معنوی اشتراک ہی ہے۔ وہ تمام آیتیں جن میں انسانی اعضا و خصائل کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی ہے وہ سب اسی ذیل کی ہیں۔

جملے میں تشابہ:

متشابہ لفظی کی دوسری قسم وہ آیات ہیں جن کے جملوں میں تشابہ پایا جاتا ہے۔ اس تشابہ کی وجہ کبھی اختصار ہوتا، کبھی بسط و تفصیل اور کبھی نظم کلام میں مخصوص نوع کی بلاغت۔ ذیل میں تینوں کی مثال ملاحظہ ہو:[5]

سورہ نساء میں ہے:

---

[1] اصفہانی، امام راغب، حسین ابن محمد، (اردو ترجمہ) فیروز پوری، محمد عبدہ، **مفردات القرآن**، جلد اول: ص: 554

[2] سیوطی، علامہ جلال الدین، **الاتقان فی علوم القرآن**، ص: 430

[3] ندوی، محمد حنیف، **مطالعہ قرآن**، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، 1985، ص: 250

[4] ایضا

[5] سیوطی، علامہ جلال الدین، **الاتقان فی علوم القرآن**، ص: 430

وان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء (سورہ النساء، آیت: 3)

اور اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ تم یتیموں کے سلسلے میں انصاف نہیں کر سکو گے تو اپنی پسند کی عورتوں سے شادی کرو۔

اس آیت کے ظاہری لفظیات کو دیکھ کر ذہن میں یہ مفہوم متصور ہوتا ہے کہ پسند کی عورتوں سے شادی کرنا یتیموں کے ساتھ ناانصافی کے اندیشے کے ساتھ مشروط ہے، حالانکہ اس اجازت کے لئے یتیموں کے ساتھ ناانصافی متفقہ طور شرط نہیں ہے۔ تو یہاں آیت میں اختصار کی وجہ سے جملے میں تشابہ پیدا ہو گیا ہے۔

سورہ شوری کی آیت 11 میں ہے: لیس کمثلہ شیئ (کوئی چیز اس کے مثل نہیں ہے۔) اس آیت میں لفظ مثل پر کاف داخل کیا گیا ہے جس کی وجہ سے بظاہر آیت کی تفہیم میں غموض پیدا ہو گیا ہے۔ لفظی ترجمہ یوں ہوتا ہے: "اس کی مثل کے مثل کوئی چیز نہیں ہے"۔ اب قاری پر یہ تشابہ پیدا ہو جاتا ہے کہ یہاں مثل باری تعالی کی نفی کی گئی ہے یا خدا کی مثل کی مثل کی نفی کی گئ ہے۔ کاف کی وجہ سے اشتباہ ہو گیا ہے۔

اسی طرح سورہ کہف کی آیت 1 میں ہے:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجَا۔ قَيِّمًا

تمام تعریفیں اسی اللہ کے لئے ہیں جس نے اپنے بندے پر کتاب اتاری اور اس میں کوئی کسر نہ چھوڑی۔ بلکہ ہر طرح سے ٹھیک ٹھاک رکھا۔

یہاں اصل ترتیب قیما ولم یجعل لہ عوجا ہونا چاہیے، لیکن ایک خاص بلاغت کے نکتے کو ملحوظ رکھنے کے لئے ترتیب بدل دی گئی۔[1]

متشابہ کی دوسری قسم تشابہ معنوی ہے۔ جمہور مفسرین کی رائے کے مطابق اس قسم میں وہ ساری آیات شامل ہیں جن میں قیامت، حشر ونشر اور اللہ کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں، کیونکہ یہ امور ہمارے ظاہری حواس کے دائرے سے باہر ہیں۔[1]

---

[1] اصفہانی، امام راغب، حسین ابن محمد، (اردو ترجمہ) فیروز پوری، محمد عبدہ، **مفردات القرآن**، جلد اول: ص: 554

علامہ جلال الدین سیوطی نے تشابہ کی تقسیم میں ایک الگ پیرایہ اختیار کیا ہے اگرچہ ان کی تقسیم کے اعتبار سے مذکورہ بالا تقسیم کی نفی نہیں ہوتی ہے۔ لیکن انھوں نے تشابہ کی تمام قسموں کو تین زمروں میں سمیٹ دیا ہے: اول: وہ آیات جن کے مفاہیم سے واقفیت کی کوئی راہ نہ ہو اور وہ فی الحال دائرہ حواس میں نہ آتے ہوں، جیسے مقطعات اور علامات قیات وغیرہ۔ دوم: وہ آیات جن کے مفاہیم تک رسائی ممکن ہو، تاہم اس کے لئے دیگر علوم کا سہارا لینا پڑتا ہو، جیسے مفردات میں غرابت اور جملوں میں تشابہ جس کو سمجھنے کے لئے علم لغت، عرب تہذیب اور بلاغت کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ سوم: وہ آیات جن کے مفاہیم کو سمجھنے کا امکان ہو بھی اور نہیں بھی۔ یہاں کنفیوژن کی کیفیت ہوتی ہے۔ اس طرح کی آیات کے مفاہیم سے آگاہی صرف ان لوگوں کو ہو سکتی ہے جن کو علم میں "رسوخ" حاصل ہے، اور علامہ سیوطی کے بقول حضرت ابن عباسؓ کے لئے رسول اکرمؐ نے جو دعا کی تھی کہ اللہ انھیں دین میں تفقہ عطا فرماء اور ان کو تاویل قرآن کا علم دے، اس سے مراد اسی طرح کی آیات کے مفاہیم سے آگاہی تھی۔[2]

صفات باری کے سلسلے میں علماء سلف کا طریق یہ تھا کہ اس طرح کی آیات پر ایمان لانا ضروری ہے، لیکن ان کی حقیقت کو خدا کے سپرد کر دیا جائے۔ چنانچہ امام مالک ابن انس کے بارے میں آتا ہے کہ کسی نے ان سے استواء علی العرش کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا:

الاستواء غیر المجھول والکیف غیر معقول۔ الایمان بہ واجب۔ والسوال عنہ بدعۃ[3]

استواء کا معاملہ معلوم ہے، لیکن اس کی کیفیت دائرہ عقل سے باہر ہے۔ اس پر ایمان لانا واجب ہے، لیکن اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔

لیکن جو لوگ قرآن کے سلسلے میں شکوک وشبہات پیدا کرنا کی نیت سے متشابہات میں موشگافیاں کرتے ہیں ان کے سلسلے میں حدیث میں واضح وعید موجود ہے۔ عائشہؓ فرماتی ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ آل عمران کی آیت 7 تلاوت فرمائی اور پھر کہا

---

[1] سیوطی، علامہ جلال الدین، **الاتقان فی علوم القرآن**، ص: 430

[2] سیوطی، علامہ جلال الدین، **الاتقان فی علوم القرآن**، ص: 430-431

[3] البیھقی، ابوبکر احمد بن حسین، (تخریج و حواشی) الکاتب، احمد عصام، **الاعتقاد والھدایۃ الی سبیل الرشاد**، بیروت: دار الافاق الجدیدۃ، طبع اول: 1981، ص: 116

جب تم ایسے لوگوں کو دیکھو جو متشابہ کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں تو یہ وہی لوگ ہیں جن کے بارے میں اللہ نے اس آیت میں فرمایا کہ ان کے دل میں زیغ وضلال ہے۔ چنانچہ ان سے دور رہو۔[1]

[1] تلاَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم هَذِهِ الآيَةَ {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} إِلَى قَوْلِهِ {أُولُو الأَلْبَابِ} قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم " فَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ، فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللَّهُ، فَاحْذَرُوهُ۔ **صحيح بخارى**، حديث: 2665

آیات متشابہات کے تراجم کا تقابل

الَّذِیْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَیْنَہُمَا فِیْ سِتَّۃِ أَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَی عَلَی الْعَرْشِ الرَّحْمٰنُ فَاسْأَلْ بِہِ خَبِیْراً۔
(سورہ الفرقان، آیت: 59)

جس نے پیدا کیا آسمانوں کو اور زمین کو اور جو کچھ درمیان ان دونوں کے ہے بیچ چھ دن کے پھر قرار پکڑا اوپر عرش کے وہ رحمن ہے پس سوال کر اس کو خبر دار سے۔(شاہ رفیع الدین)

جس نے بنائے آسمان اور زمین، اور جو کچھ ان کے بیچ ہے چھ دن میں، پھر قائم ہوا تخت پر۔ وہ بڑی مہر والا، سو پوچھ اسے جو اسکی خبر رکھتا ہے۔(شاہ عبد القادر)

جس نے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے چھ دن میں بنائے پھر عرش پر استواء فرمایا جیسا اس کی شان کے لائق ہے وہ بڑی مہر والا تو کسی جاننے والے سے اس کی تعریف پوچھ۔(مولانا احمد رضا خان)

جس نے پیدا فرمایا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے چھ دنوں میں۔ پھر وہ متمکن ہوا عرش پر (جیسے اس کی شان ہے) وہ رحمن ہے، سو پوچھ اس کے بارے میں کسی واقف حال سے۔(پیر محمد کرم شاہ)

جس نے بنایا آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے بیچ میں ہے چھ دن میں پھر قائم ہوا عرش پر۔ وہ بڑی رحمت والا سو پوچھ اس سے جو اس کی خبر رکھتا ہو۔(مولانا محمود حسن دیوبندی)

وہ ایسا ہے جس نے آسمان وزمین اور جو کچھ اس کے درمیان ہے سب چھ روز (کی مقدار) میں پیدا کیا پھر عرش (تخت شاہی) پر قائم ہوا وہ بڑا مہربان ہے سو اس کی شان کسی جاننے والے سے پوچھنا چاہیے۔(مولانا تھانوی)

جس نے پیدا کیا آسمانوں اور زمین اور ان کے درمیان کی ساری چیزوں کو چھ ادوار میں، پھر وہ اپنے عرش پر متمکن ہوا۔ وہ رحمان ہے پس اس کی شان باخبر سے پوچھو۔(امین احسن اصلاحی)

وہ جس نے چھ دنوں میں زمین اور آسمانوں کو اور ان ساری چیزوں کو بنا کر رکھ دیا جو آسمان و زمین کے درمیان ہیں۔ پھر آپ ہی (کائنات کے تخت سلطنت) "عرش" پر جلوفرما ہوا۔ رحمن، اس کی شان بس کسی جاننے والے سے پوچھو۔(مولانا مودودی)

اس نے آسمان وزمین اور اس کے درمیان کی مخلوقات کو چھ دنوں کے اندر پیدا کیا اور اس کے بعد عرش پر اپنا اقتدار قائم کیا۔ وہ رحمان ہے اس کی تخلیق کے بارے میں اسی باخبر سے دریافت کرو۔(سید ذی شان حیدر جوادی)

جس نے سارے آسمان وزمین اور جو کچھ ان دونوں میں ہے چھ دن میں پیدا کیا پھر عرش (کے بنانے) پر آمادہ ہوا اور وہ بڑا مہربان ہے توتم اس کا حال کسی باخبر سے پوچھنا۔(سید فرمان علی)

جس نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے چھ دن میں پیدا کیا پھر عرش پر جا ٹھیرا (وہ جس کا نام رحمن یعنی مہربان (ہے) تو اس کا حال کسی باخبر سے دریافت کرلو۔(فتح محمد جالندھری)

وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین اور ان کے درمیان کی سب چیزوں کو چھ دن میں پیدا کر دیا ہے، پھر عرش پر مستوی ہوا، وہ رحمن ہے، آپ اس کے بارے میں کسی خبردار سے پوچھ لیں۔(محمد جوناگڑھی)

جس نے پیدا کیا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے، چھ دن میں۔ پھر وہ تخت پر متمکن ہوا۔ رحمن، پس اس کو کسی جاننے والے سے پوچھو۔(وحیدالدین خان)

جس نے آسمانی کروں اور زمین کو اور اس (کائنات) کو جو ان دونوں کے درمیان ہے چھ ادوار میں پیدا فرمایا۔ پھر وہ (حسب شان) عرش پر جلوہ افروز ہوا (وہ) رحمن ہے (اے معرفت حق کے طالب) تو اس کے بارے میں کسی باخبر سے پوچھ (بے خبر اس کا حال نہیں جانتے)۔(طاہر القادری)

وہ ذات جس نے چھ دن میں سارے آسمان اور زمین اور ان کے درمیان کی چیزیں پیدا کیں، پھر اس نے عرش پر استواء فرمایا، وہ رحمن ہے، اس لئے اس کی شان کسی جاننے والے سے پوچھو۔(مفتی تقی عثمانی)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ کی قدرت وملوکیت اور کائنات کی تخلیق کو بیان کیا گیا ہے۔اس آیت میں دو حصوں کے ترجمے قابل بحث ہیں۔ سب سے پہلے فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ کا ترجمہ قابل بحث ہے۔ آیت ظاہری الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ نے زمین و آسمان اور پوری کائنات کو چھ دنوں میں پیدا۔ چنانچہ مفسرین نے ان ایام کے نام بھی بتائے ہیں۔ مجاہد کا کہنا ہے کائنات کی تخلیق کا عمل اتوار کے دن سے شروع ہوا جمعے کو اختتام کو پہنچا۔[1] علامہ احمد الصاوی کہتے ہیں کہ زمین کو اتوار اور پیر کو پیدا کیا گیا، روئے زمین کے اوپر کی چیزوں کو منگل اور بدھ کو پیدا کیا گیا اور جمعرات و جمعے کو آسمانوں کی تخلیق عمل میں آئی اور جمعے کی آخری ساعت میں پوری کائنات کی تخلیق اختتام کو پہنچی۔[2] جنانچہ متذکرہ بالا مترجمین میں سے تمام نے "چھ دن" سے ہی ترجمہ کیا ہے۔ البتہ مولانا اشرف علی تھانوی نے یوں ترجمہ کیا ہے "چھ روز (کی مقدار) میں" یہاں قوسین میں مقدار کے لفظ کا اضافہ ایک ممکنہ اشکال کو دفع کرنے کے لئے کیا گیا ہے۔ اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ تخلیق کائنات کے وقت تو دن رات تھے ہی نہیں، بلکہ دن رات تخلیق بھی کائنات کی تخلیق کے ساتھ یا اس کے بعد ہوئی ہوگی، تو پھر چھ دنوں کی تخصیص کیسے کی گئی؟ تو قوسین میں مقدار کے لفظ کا اضافہ کر کے مترجم بتانا چاہتے ہیں کہ تخلیق کائنات میں جتنا وقت صرف ہوا وہ دنیا کے چھ ایام کی مقدار ہے۔ چنانچہ اسی سوال کا جواب دیتے ہوئے علامہ جلال الدین محلی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں فی ستۃ ایام من ایام الدنیا ای فی قدرھا لانہ لم یکن ثم شمس (ایام دنیا کے چھ دنوں میں یعنی چھ دنوں کی مقدار میں، کیونکہ اس وقت سورج نہیں تھا۔)[3] ان تمام مترجمین کے برعکس امین احسن اصلاحی اور ڈاکٹر طاہر القادری نے ستۃ ایام کا ترجمہ "چھ ادوار" سے کیا ہے۔ یہ ترجمہ بھی دراصل مذکورہ اشکال کے جواب کے طور پر کیا گیا ہے کہ اس زمانے میں دن رات تو تھے ہی نہیں، تو چھ دنوں میں کیسے تخلیق عمل میں آئی۔ چنانچہ ان مترجمین کا نظریہ یہ ہے کہ یہاں ایام سے مراد ایام دنیا نہیں، بلکہ خدائی ایام ہیں اور انھیں خدائی ایام کو انھوں نے "ادوار" سے تعبیر کیا ہے۔ امین احسن اصلاحی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں: "چھ دنوں سے مراد، جیسا کہ اعراف 54 کے تحت ہم واضح کر چکے ہیں، خدائی ایام ہیں جن کے طول و عرض کو وہی جانتا ہے۔ ہم ان کو اپنی زبان میں چھ ادوار سے تعبیر کر سکتے ہیں۔"[4] چنانچہ ادوار کے اس مفہوم کو سامنے رکھا جائے تو یہاں یہ ترجمہ بھی درست ہو سکتا ہے۔

---

[1] زمخشری، **تفسیر الکشاف**، الجزء التاسع عشر، ص: 750

[2] حاشیہ **تفسیر جلالین**، ص: 350، حاشیہ: 4

[3] ایضا

[4] **تدبر قرآن**، جلد پنجم، ص: 480

اس آیت کا دوسرا ٹکڑا جس کا ترجمہ قابل بحث ہے ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ہے۔ استوی کا مادہ سوی ہے جس کے معنی ہیں برابر کے۔ کہا جاتا ہے الصّراط السّويّ یعنی سیدھا راستہ۔[1] استوی کے معنی قرار پانا اور ٹکنا ہے۔[2] اور عرش کے معنی سرير الملك یعنی تخت شاہی ہے۔[3] اس لحاظ سے آیت کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ اللہ نے چھ دنوں میں کائنات کی تخلیق کی اور اس کے بعد اپنے تخت پر متمکن ہو گیا۔ لیکن ظاہر ہے کہ عرش پر متمکن ہونا انسان کی صف ہے، اس کے لئے جسم اور زمان و مکان کا ہونا لازمی ہے، جب کہ اللہ جسم اور زمان و مکان سے پاک ہے۔ اس لئے جیسا کہ ماقبل میں عرض کیا گیا کہ اس طرح کی آیتوں کے صحیح مفہوم اور کیفیت کو متقدمین علماء کے مطابق اللہ کے سپرد کیا جائے گا یا متاخرین کی رائے کے مطابق ان کی ایسی تشریح کی جائے گی جو اللہ کی شان وصفات کے مطابق ہو۔ چنانچہ استوا علی العرش کے بارے میں امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

> "الرحمن علی العرش استوی" (سورہ طہ، آیت: 5) رحمن، جس نے عرش پر قرار پکڑا ہے اور بعض نے اس کے معنی یہ کئے ہیں کہ آسمان و زمین کی تمام چیزیں اس کے سامنے مساوی ہیں یعنی اللہ تعالی کے ان کو درست بنانے سے سب اس کے ارادے کے مطابق ٹھیک اور درست ہو گئی ہیں۔۔۔۔ بعض نے آیت "استوی علی العرش" کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ تمام چیزوں کی نسبت اللہ تعالی کی طرف برابر ہے کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کے متعلق یہ کہہ سکیں کہ یہ بنسبت دوسری چیز کے اللہ کے زیادہ قریب ہے، کیونکہ اللہ تعالی کو اجسام پر قیاس نہیں کر سکتے جو ایک جگہ موجود ہوتے ہیں اور دوسری جگہ نہیں ہوتے۔[4]

اس تفصیل کی روشنی میں اردو تراجم پر نظر کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ بیشتر مترجمین نے متقدمین علماء کے مسلک کی پیروی کرتے ہوئے استوا کے مفہوم اور کیفیت کو اللہ کے سپرد کیا ہے اور اس کی تشریح کی کوشش نہیں کی ہے۔ چنانچہ بیشتر حضرات نے قرار پایا، جا ٹھہرا، متمکن ہوا، جلوہ افروز ہوا وغیرہ جیسے الفاظ سے ترجمہ کیا ہے۔ پیر محمد کرم شاہ اور ڈاکٹر طاہر القادری نے قوسین میں "جیسے اس

---

[1] https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%88%D9%89/?c=%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86

[2] https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%88%D9%89/home.php?lang_name=ar-ar&servicategoryces=%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%86%D9%8A+%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9+&service=dict&word=%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%88%D9%89

[3] **تفسير الجلالين**، ص؛ 350

[4] **مفردات القرآن**، جلد اول، ص: 548-549

کی شان ہے" اور "حسب شان" کے الفاظ لکھ کر متقدین کے مسلک کی جانب اپنے میلان کو مزید واضح کر دیا ہے۔ مولانا احمد رضا خان نے بھی اسی مسلک کی طرف اپنے رجحان کو ظاہر کرتے ہوئے "جیسا اس کی شان ہے" کا اضافہ کیا ہے، لیکن مولانا نے اس کے لئے قوسین کا استعمال نہیں کیا ہے جس سے قاری کو شبہ ہو سکتا ہے کہ اساسی متن میں اس کا متبادل موجود ہے۔ چنانچہ یہاں قوسین کا استعمال زیادہ مناسب تھا جیسا کہ پیر محمد کرم شاہ اور ڈاکٹر طاہر القادری نے کیا ہے۔ نیز مولانا احمد رضا خان، محمد جوناگڑھی اور مفتی تقی عثمانی نے استوی کا ترجمہ کیا ہی نہیں، بلکہ اس کی جگہ استوا اور مستوی ہو گیا کے الفاظ کا استعمال کیا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے متقدمین کی مسلک کی پیروی کی ہے۔ ان کے برعکس سید ذی شان حیدر جوادی نے ترجمہ کیا ہے "عرش پر اپنا اقتدار قائم کیا"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات کی تخلیق کے بعد اللہ خود اس کائنات کا حاکم بن گیا اور اس کے انتظام و انصرام پر نظر رکھنے لگا۔ یہ استوا علی العرش کی وہ تشریح ہے جس کو اللہ کی شان کے مناسب قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ یہ متاخرین علماء کے مسلک کی پیروی قرار دی جائے گی۔ مولانا مودودی نے قوسین میں عرش کی تشریح کرتے ہوئے "کائنات کے تخت سلطنت" کا اضافہ کیا گیا ہے۔ اس سے بھی تقریباً وہی مفہوم اخذ کیا جا سکتا ہے جو سید ذی شان حیدر جوادی کے ترجمے سے نکل رہا ہے۔ لیکن سید فرمان علی نے تمام مترجمین سے ہٹ کر "عرش (کے بنانے) پر آمادہ ہوا" ترجمہ کیا ہے۔ لیکن یہ معنی بہت زیادہ مناسب معلوم نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ استوی کے بعد جب حرف جار الی آتا ہے تو اس کا مطلب ہوتا ہے متوجہ ہونا، اور یہاں الی نہیں ہے۔ امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں: "اور جب یہ لفظ (استوی) متعدی بالی ہو تو اس کے معنی کسی چیز تک بالذات یا بالتدبیر پہنچ جانے کے ہوتے ہیں۔"[1] چنانچہ اگر الی ہوتا تو وہ ترجمہ درست ہوتا جو سید فرمان علی نے کیے ہیں۔

---

[1] **مفردات القرآن**، جلد اول، ص: 549

ثُمَّ اسْتَوَىٰ اِلَى السَّمَاءِ وَہِیَ دُخَان فَقَالَ لَہَا وَلِلاَرضِ ائتِیَا طَوعًا اَو كَرہًا قَالَتَا اَتَینَا طَائِعِینَ ۔(سورہ فصلت، آیت: 11)

پھر قصد کیا طرف آسمان کی اور وہ دھواں تھا پس کہا واسطے اس اسکے اور واسطے زمین کے آؤ تم دونوں خوش یا ناخوش کہا دونوں نے آئے ہم دونوں خوشی سے۔(شاہ رفیع الدین)

پھر چڑھا آسمان کو، اور وہ دھواں ہو رہا تھا، پھر کہا اس کو اور زمین کو، آؤ دونوں خوشی سے یا زور سے۔ وہ بولے، ہم آئے خوشی سے۔(شاہ عبد القادر)

پھر آسمان (کے بنانے) کی طرف توجہ فرمائی اور وہ (اس وقت) دھواں سا تھا سو اس سے اور زمین سے فرمایا کہ تم دونوں خوشی سے آؤ یا زبردستی سے دونوں نے عرض کیا کہ ہم خوشی سے حاضر ہیں۔(مولانا اشرف علی تھانوی)

پھر آسمان کی طرف قصد فرمایا اور وہ دھواں تھا تو اس سے اور زمین سے فرمایا کہ دونوں حاضر ہو خوشی سے چاہے ناخوشی سے دونوں نے عرض کی کہ ہم رغبت کے ساتھ حاضر ہوتے ہیں۔(مولانا احمد رضا خان)

پھر اس نے توجہ فرمائی آسمان کی طرف وہ اس وقت محض دھواں تھا۔ پس فرمایا اسے اور زمین کو کہ آجاؤ (تعمیل حکم اور ادائے فرائض کے لیے) خوشی سے یا مجبورا۔ دونوں نے رض کی ہم خوشی خوشی (دس بستہ) حاضر ہیں۔(پیر محمد کرم شاہ)

پھر چڑھا آسمان کو اور وہ دھواں ہو رہا تھا پھر کہا کہا اس کو اور زمین کو آؤ تم دونوں خوشی سے یا زور سے۔ وہ بولے ہم آئے خوشی سے۔ (مولانا محمود حسن دیوبندی)

پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا جو اُس وقت محض دھواں تھا اُس نے آسمان اور زمین سے کہا ''وجود میں آجاؤ، خواہ تم چاہو یا نہ چاہو'' دونوں نے کہا: ہم آگئے فرمانبرداروں کی طرح۔(مولانا مودودی)

پھر اس نے آسمان کی طرف توجہ فرمائی اور وہ اس وقت دھوئیں کی شکل میں تھا، پس اس کو اور زمین کو حکم دیا کہ تم ہمارے احکام کی تعمیل کرو طوعا یا کرہا۔ وہ بولے کہ ہم رضامندانہ حاضر ہیں۔ (امین احسن اصلاحی)

پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور وہ دھواں تھا تو اس نے اس سے اور زمین سے فرمایا کہ دونوں آؤ (خواہ) خوشی سے خواہ ناخوشی سے۔ انہوں نے کہا کہ ہم خوشی سے آتے ہیں۔ (فتح محمد جالندھری)

پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور وہ دھواں (سا) تھا پس اسے اور زمین سے فرمایا کہ تم دونوں خوشی سے آؤ یا ناخوشی سے۔ دونوں نے عرض کیا ہم بخوشی حاضر ہیں۔ (محمد جونا گڑھی)

اس کے بعد اس نے آسمان کا رخ کیا جو بالکل دھواں تھا اور اسے اور زمین کو حکم دیا کہ بخوشی یا بہ کراہت ہماری طرف آؤ تو دونوں نے عرض کی کہ ہم اطاعت گزار بن کر حاضر ہیں۔ (سید ذی شان حیدر جوادی)

پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور وہ (اس وقت) دھوان (سا) تھا تو اس نے اس سے اور زمین سے فرمایا کہ تم دونوں آؤ خوشی سے خواہ کراہت سے دونوں نے عرض کی ہم خوش خوش حاضر ہیں (اور حکم کے پابند ہیں)۔ (سید فرمان علی)

پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا۔ اور وہ دھواں تھا۔ پھر اس نے آسمان اور زمین سے کہا کہ تم دونوں آؤ خوشی سے یا ناخوشی سے۔ دونوں نے کہا کہ ہم خوشی سے حاضر ہیں۔ (مولانا وحید الدین خان)

پھر وہ سماوی کائنات کی طرف متوجہ ہوا تو وہ (سب) دھواں تھا، سو اس نے اسے (یعنی آسمانی کروں سے) اور زمین سے فرمایا خواہ باہم کشش و رغبت سے یا گریزی و ناگواری سے (ہمارے نظام کے تابع) آجاؤ، دونوں نے کہا: ہم خوشی سے حاضر ہیں۔ (ڈاکٹر طاہر القادری)

پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا، جبکہ وہ اس وقت دھویں کی شکل میں تھا، اور اس سے اور زمین سے کہا: "چلے آؤ، چاہے خوشی سے یا زبردستی۔" دونوں نے کہا: "ہم خوشی خوشی آتے ہیں۔" (مفتی تقی عثمانی)

اس سے ماقبل کی آیات میں ذکر کیا گیا کہ اللہ نے دو دنوں میں زمین کی تخلیق کی، پھر اس کے بعد دو دنوں میں زمین میں انسان کی ضروریات کے لئے اقوات یعنی انسانی ضروریات کی تکمیل کے لئے قدرتی وسائل ذخیرہ کیے۔ اس کے بعد اللہ نے آسمان کی طرف توجہ کی جو اس وقت محض دھواں تھا یا سائنس کی زبان میں Nebula تھا۔ اور زمین و آسمان سے اللہ نے اپنے حکم کی خواہی نہ خواہی اطاعت کا

مطالبہ کیا جس کو انھوں نے بخوشی تسلیم کر لیا۔ ماقبل کے صفحات میں استوی کے تعلق سے تفصیلی بحث آچکی ہے۔ اس آیت میں بھی استوی کی نسبت اللہ کی طرف ہوئی ہے۔ ماقبل میں راغب اصفہانی کے حوالے سے ذکر کیا گیا کہ استوی کے بعد جب حرف جار الی آتا ہے تو اس کے معنی توجہ کرنا ہوتے ہیں۔ چنانچہ تمام مترجمین نے اس آیت میں یہی ترجمہ کیا ہے۔ شاہ رفیع الدین اور مولانا احمد رضا خان نے قصد کرنا کیا ہے، جب کہ سید ذی شان حیدر جوادی نے اس کا ترجمہ "رخ کیا" سے کیا ہے۔ یہ دونوں الفاظ بھی توجہ کرنے کے ہی معنی میں ہیں۔ البتہ شاہ عبدالقادر اور مولانا محمود حسن دیوبندی نے اس کا ترجمہ "آسمان کی طرف چڑھا" کیا ہے۔ یہاں استوی کا چڑھنا ترجمہ درست نہیں ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہاں استوی کا صلہ الی ہے جس کی وجہ سے اس کے معنی توجہ کرنا ہو گئے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں استوی کی نسبت اللہ کی طرف ہے، چنانچہ اس کا ترجمہ توجہ کرنا ہی زیادہ مناسب ہے، کیونکہ چڑھنا انسان کی صفت ہے جس کے لئے جسم کی ضرورت ہے۔ اس لئے اس ترجمے کو مناسب قرار نہیں دیا جائے گا۔

اس آیت میں ائۡتِیَا کا ترجمہ بھی قابل بحث ہے۔ تمام مترجمین نے اس کا ترجمہ کیا ہے "آؤ"۔ لیکن مولانا مودودی نے اس کا ترجمہ کیا ہے "وجود میں آجاؤ" اور مولانا امین احسن اصلاحی نے ترجمہ کیا ہے "ہمارے حکم کی تعمیل کرو"۔ مولانا مودودی کے ذریعے وجود میں آنے کا ترجمہ یہاں درست نہیں ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ائۡتِیَا مصدر إِتْيانًا سے فعل امر تثنیہ کا صیغہ ہے، جس کے معنی ہیں آنا[1]، نہ کہ وجود میں آنا۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں ائۡتِیَا کے ذریعے زمین وآسمان دونوں سے خطاب ہے اور ماقبل کی آیت میں ذکر کر دیا گیا ہے کہ زمین کو اللہ نے وجود دینے کے بعد آسمان کی طرف توجہ فرمائی اور پھر ائۡتِیَا کے ذریعے حکم دیا۔ تو جب زمین پہلے وجود میں آچکی ہے تو پھر دوبارہ وجود میں آنے کا کیا مطلب ہوگا؟ مولانا مودودی دراصل اس ترتیب کو قبول نہیں کرتے کہ پہلے زمین بنائی گئی، پھر آسمان کی طرف اللہ نے توجہ فرمائی۔ اس کے لئے انھوں نے آیت یہ تفسیر میں بڑی تاویل سے کام لیا۔ لیکن اگر ائۡتِیَا کو وجود میں آنے کے بجائے محض آنے کے معنی میں مراد لے لیا جائے تو اس تاویل کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اسی طرح مولانا امین احسن اصلاحی نے اس کا ترجمہ حکم کی تعمیل کرنا لکھا ہے۔ یہ ترجمہ بھی قرآنی الفاظ کے لغوی معنی سے بعید ہے۔ البتہ ابن کثیر نے یہاں ائۡتِیَا کی تفسیر استجيبا لامری[2] (میرے حکم کی اطاعت کرو) سے کیا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن کثیر کے یہاں بھی ائۡتِیَا

---

[1] https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A3%D9%8E%D8%AA%D9%8E%D9%89/

[2] **تفسیر ابن کثیر**، الجزء السابع، ص: 167

سے مراد اطاعت امر ہی ہے۔ چنانچہ اس لحاظ سے مولانا امین احسن اصلاحی کے ترجمے کو درست قرار دیا جا سکتا ہے، اور آیت کا مطلب یہ ہو گا ہے کہ اللہ نے زمین و آسمان کی تخلیق کے بعد ان کو حکم دیا کہ تمھیں خواہی نہ خواہی ہمارے بنائے ہوئے نظام کے مطابق چلنا ہے۔ چنانچہ انھوں نے کہا کہ ہم برضا و رغبت تیار ہیں۔ ابن کثیر کہتے ہیں کہ اللہ نے آسمانوں کو حکم دیا کہ میرے سورج، میرے چاند اور میرے ستاروں کو طلوع کرنا، اور زمین کو حکم دیا کہ اپنی نہروں کو چیر دینا اور اپنے پھلوں اگا دینا۔ اس پر ان دونوں نے کہا کہ ہم تیار ہیں۔[1] اب اس تفصیل کی روشنی میں دیکھا جائے تو جن حضرات نے ائتِیَا کا ترجمہ صرف آنا سے کیا ہے ان کے ترجموں کو لفظی ترجمہ قرار دیا جائے گا۔ البتہ پیر کرم شاہ اور ڈاکٹر طاہر القادری نے اس کا ترجمہ بالترتیب یوں کیا ہے: " آجاؤ (تعمیل حکم اور ادائے فرائض کے لیے)" اور "(ہمارے نظام کے تابع) آجاؤ"۔ ان دونوں تراجم کو تفسیری ترجمہ قرار دیا جائے گا، کیونکہ ان ترجموں سے آیت کا مطالب زیادہ واضح انداز میں کھل کر سامنے آتا ہے۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجَا۔ قَيِّمًا (سوره الكهف، آيت: 1، 2)

سب تعریف واسطے اللہ کے ہے جس نے اتاری اوپر بندے اپنے کے کتاب اور نہ کی واسطے اس کے کجی درحالیکہ وہ قائم رکھنے والی ہے ہمیشہ دین کو۔ (شاہ رفیع الدین)

سراہیے اللہ کو جس نے اتاری اپنے بندے پر کتاب، اور نہ رکھی اس میں کچھ کجی، ٹھیک اتاری۔ (شاہ عبد القادر)

سب کو بیاں اللہ کو جس نے اپنے بندے پر کتاب اتاری اور اس میں اصل (بالکل، ذرا بھی) کجی نہ رکھی عدل والی کتاب (مولانا احمد رضا خان)

سب تعریفیں اللہ تعالی کیلئے ہیں جس نے نازل فرمائی اپنے (محبوب) بندے پر یہ کتاب اور نہیں پیدا ہونے دی اس میں ذرا کجی اور معاش و معاد کو درست کرنے والی ہے۔ (پیر کرم شاہ)

سب تعریف اللہ کو جس نے اتاری اپنے بندہ پر کتاب اور نہ رکھی اس میں کچھ کجی ٹھیک اتاری۔ (مولانا محمود حسن دیوبندی)

---

[1] ایضا

تمام خوبیاں اس اللہ کے لئے ثابت ہیں جس نے اپنے (خاص) بندے پر یہ کتاب نازل فرمائی اور اس میں ذرا بھی کجی نہیں رکھی بالکل استقامت کیساتھ موصوف بنایا۔ (مولانا تھانوی)

شکر کا سزاوار ہے وہ اللہ جس نے اپنے بندے پر کتاب اتاری اور اس میں اس نے کوئی کجی پیچ نہیں رکھا۔ بالکل ہموار اور استوار۔ (امین احسن اصلاحی)

تعریف اللہ کے لیے ہے جس نے اپنے بندے پر یہ کتاب نازل کی اور اس میں کوئی ٹیڑھ نہ رکھی۔ ٹھیک ٹھیک سیدھی بات کہنے والی کتاب۔ (مولانا مودودی)

ساری حمد اس خدا کے لئے ہے جس نے اپنے بندے پر کتاب نازل کی ہے اور اس میں کسی طرح کی کجی نہیں رکھی ہے۔ اسے بالکل ٹھیک رکھا ہے۔ (سید ذی شان حیدر جوادی)

ہر طرح کی تعریف خدا ہی کو (سزاوار) ہے جس نے اپنے بندے (محمدؐ) پر کتاب (قرآن) نازل کی اور اسمیں کسی طرح کی کجی (خرابی) نہ رکھی (بلکہ) ہر طرح سے سدھ۔ (سید فرمان علی)

سب تعریف اللہ ہی کو ہے جس نے اپنے بندے (محمدؐ) پر (یہ) کتاب نازل کی اور اس میں کسی طرح کی کجی (اور پیچیدگی) نہ رکھی (بلکہ) سیدھی (اور سلیس اتاری)۔ (فتح محمد جالندھری)

تمام تعریفیں اسی اللہ کے لیے سزاوار ہیں جس نے اپنے بندے پر یہ قرآن اتا اور اس میں کوئی کسر باقی نہ چھوڑی۔ بلکہ ہر طرح سے ٹھیک ٹھاک رکھا۔ (محمد جوناگڑھی)

تعریف اللہ کے لئے ہے جس نے اپنے بندہ پر کتاب اتاری۔ اور میں کوئی کجی نہیں رکھی۔ بالکل ٹھیک۔ (وحید الدین خان)

تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جس نے اپنے (محبوب و مقرب) بندے پر کتاب (عظیم) نازل فرمائی اور اس میں کوئی کجی نہ رکھی (اسے) سیدھا اور معتدل (بنایا)۔ (طاہر القادری)

تمام تعریفیں اللہ کی ہیں جس نے اپنے بندے پر کتاب نازل کی، اور اس میں کسی قسم کی کوئی خامی نہیں، ایک سیدھی کتاب۔ (تقی عثمانی)

اس آیت میں مذکور لفظ عِوَجَ کا لغوی معنی کجی اور ٹیڑھا پن ہے۔ امام راغب اصفہانی کہتے ہیں: "العِوَجَ اس ٹیڑھے پن کو کہتے ہیں جو صرف عقل و بصیرت سے دیکھا جا سکے جیسے صاف میدان کی ناہمواری کو غور و فکر کے بغیر اس کا ادراک نہیں ہو سکتا یا معاشرہ میں دینی اور معاشی ناہمواریاں کہ عقل و بصیرت سے ہی ان کا ادراک ہو سکتا ہے۔"[1] اس لحاظ سے آیت کا مفہوم یہ ہو گا کہ قرآن میں اللہ نے کسی قسم کی کجی رکھی ہے۔ علامہ زمخشری کہتے ہیں کہ المراد نفی الاختلاف والتناقض عن معانیہ[2] یعنی اس سے مراد قرآن کے معانی میں اختلاف اور تضاد کی نفی کرنا ہے۔ اب آیت کا مطلب یہ ہوا کہ قرآن کو اللہ نے اس طرح سے نازل فرمایا کہ اس میں کسی قسم کی کجی اور اس کے معانی میں تضاد نہیں پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اسی مفہوم کو مد نظر رکھتے ہوئے تمام مترجمین نے عوج کے لئے کجی کا استعمال کیا ہے۔ مولانا مودودی نے اس کا ترجمہ ٹیڑھ کیا ہے جو ایک ٹھیٹھ ترجمہ ہے۔ لیکن ان کے برعکس محمد جوناگڑھی نے کسر اور مفتی تقی عثمانی نے خامی سے ترجمہ کیا ہے۔ اگر لفظی اعتبار سے دیکھا جائے تو عام مترجمین کا ترجمہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن علامہ زمخشری کی تفسیر کو سامنے رکھا جائے تو مفتی تقی عثمانی نے جو خامی کا لفظ استعمال کیا ہے وہ زیادہ واضح اور جامع معلوم ہوتا ہے کہ اس سے ہر طرح کے عیب کی نفی ہو جاتی ہے، خواہ وہ معانی کے تضاد سے متعلق ہو یا اسلوب کی خوابی سے متعلق ہو۔ نیز خامی کا لفظ عام فہم بھی ہے جس سے عام قاری بھی آیت کے مفہوم تک بآسانی پہنچ سکتا ہے۔

یہاں قَيِّمًا کا ترجمہ بھی قابل غور ہے۔ آیت عوجا پر ختم ہو جاتی ہے اور یہ لفظ اگلی آیت کا حصہ ہے۔ یہ لفظ کا ترجمہ دو لحاظ سے قابل غور ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ اس لفظ کے لغوی اور مرادی معنی کیا ہیں؟ دوسری بات یہ ہے کہ نحوی لحاظ سے اس لفظ کا مقام و مرتبہ کیا ہے؟ ذیل میں دونوں اعتبار سے اس لفظ اور اس کے مذکورہ تراجم کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔ قیم کے معنی مستقیم یعنی سیدھا کے ہیں۔[3] یہ لفظ یہاں عوجا کے مقابل میں آیا ہے۔ اس لحاظ سے اس کا مطلب یہ ہو گا کہ قرآن میں کسی قسم کی کجی اور عیب نہیں ہے، بلکہ وہ قیم یعنی سیدھی، استوار اور ناہمواریوں سے پاک ہے۔ اس مفہوم کو سامنے رکھتے ہوئے بیشتر مترجمین نے اس کا ترجمہ ٹھیک، ہموار،

---

[1] **مفردات القرآن**، جلد دوم، ص: 174
[2] **تفسیر الکشاف**، الجزء الخامس عشر، ص: 612
[3] دیکھیے: **تفسیر ابن کثیر**، الجزء الخامس، ص: 135، **تفسیر الجلالین**، ص: 281

سیدھی، استقامت والی اور معتدل وغیرہ کے الفاظ سے کیا ہے۔ مولانا احمد رضا خان نے اس کا ترجمہ عدل والی کتاب کیا ہے۔ عربی زبان میں عدل اور اعتدال ایک ہی مادے سے مشتق ہیں۔ اس لئے عدل والی کا مطلب متعدل ہو سکتا ہے۔ لیکن اردو میں جب بھی عدل کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد انصاف ہوتا ہے، اور یہاں آیت کا سیاق انصاف کے مفہوم کی حمایت نہیں کر رہا۔ شاہ رفیع الدین نے اس کا ترجمہ دین کو قائم رکھنے والی کیا ہے۔ شاید شاہ صاحب نے قیم کو قوام کے معنی میں مراد لیا ہے جس کا مطلب وہ چیز ہے "جس کے سہارے کوئی چیز قائم رہ سکے"[1]۔ چنانچہ اس لحاظ سے قرآن دین کے لئے قوام یعنی سہارے کی حیثیت رکھتا ہے۔ پیر محمد کرم شاہ نے سب سے الگ ترجمہ کیا ہے۔ ان کا ترجمہ یوں ہے: "معاش و معاد کو درست کرنے والی ہے"۔ یہ ترجمہ ظاہری اعتبار سے بہت بعید معلوم ہوتا ہے۔ البتہ امام راغب اصفہانی نے دینا قیما کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: "دین صحیح ہے۔ (اس میں) قیما بھی ثابت و مقوم کے معنی میں ہے یعنی ایسا دین جو لوگوں کے معاشی اور اخروی معاملات کی اصلاح کرنے والا ہے۔"[2] اگر قیما کے اس مفہوم کو مذکورہ بالا آیت پر بھی چسپاں کر دیا جائے تو پھر شاہ صاحب کا ترجمہ بھی درست ہو جاتا ہے۔ اس لحاظ سے آیت کا مفہوم ہو گا کہ قرآن ایسی کتاب ہے جس میں کوئی کجی نہیں ہے اور یہ لوگوں کی دنیاوی و اخروی فلاح کی ضامن ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام تراجم درست ہیں۔ مترجمین نے اپنی اپنی فہم اور علم کے مطابق آیت کا مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ قیما کی نحوی حیثیت کیا ہے؟ صاحب جلالین کی رائے ہے کہ الکتاب ذوالحال ہے اور وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجَا اس کا حال اول اور قیما اس کا حال ثانی ہے۔[3] اسی توجیہ کو مد نظر رکھتے ہوئے آیت کا مفہوم یہ بنتا ہے کہ "اپنے بندے پر کتاب نازل فرمائی دراں حالیکہ اس میں کوئی کجی نہ رکھی، وہ سیدھی اور ٹھیک ہے۔" چنانچہ بیشتر مترجمین نے اسی ترکیب کو مد نظر رکھتے ہوئے ترجمہ کیا ہے۔ لیکن علامہ زمخشری کی رائے یہ ترکیب درست نہیں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجَا انزل پر عطف ہے اور قیما سے پہلے جعلہ فعل محذوف ہے۔ ان کی رائے ہے کہ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجَا کو انزل پر عطف مان لیا جائے تو قیما کو الکتاب سے حال ماننا درست نہ ہو گا کیونکہ ذوالحال اور حال کے درمیان فصل پیدا ہو جائے جو درست نہیں ہے۔[4] مولانا اشرف علی تھانوی، محمد جوناگڑھی اور ڈاکٹر طاہر القادری نے اسی ترکیب کو مد نظر رکھتے ہوئے ترجمہ کیا ہے۔ میری نظر میں دونوں توجیہات درست ہیں

---

[1] اصفہانی، امام راغب، **مفردات القرآن**، جلد دوم، ص: 320
[2] ایضا
[3] ایضا
[4] تفسیر الکشاف، الجزء الخامس عشر، ص: 612

اور ترجیح کی کوئی ظاہری وجہ نہیں۔اس لئے تمام تراجم کو درست قرار دیا جائے گا۔ البتہ لسانی خوبی کے اعتبار سے مولانا تھانوی، پیر محمد کرم شاہ اور داکٹر طاہر القادری کا ترجمہ زیادہ واضح اور قاری کے لئے آسان ہے۔

وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِيْن۔ (سوره سبا، آیت: 39)

اور جو کچھ خرچ کرتے ہو تم کسی چیز سے پس وہ بدلا دیتا ہے اس کا اور وہ بہتر روزی دینے والا ہے۔(شاہ رفیع الدین)

اور جو خرچ کرتے ہو کچھ چیز وہ اس کا عوض دیتا ہے اور وہ بہتر ہے روزی دینے والا ہے (شاہ عبد القادر(

اور جو چیز تم اللہ کی راہ میں خرچ کرو وہ اس کے بدلے اور دے گا،اور وہ سب سے بہتر رزق دینے والا ہے (احمد رضا خان(

اور جو چیز تم خرچ کرتے ہو تو وہ اس کی جگہ اور دے دیتا ہے اور وہ بہترین رزق دینے والا ہے۔(پیر کرم شاہ)

اور جو تم خرچ کرتے ہو کچھ چیز وہ اس کا عوض دیتا ہے اور بہتر روزی دینے والا ہے۔(مولانا محمود حسن دیوبندی)

اور جو چیز تم (مواقع حکم الہی میں) خرچ کروگے سو وہ (یعنی اللہ تعالی) اس کا عوض دے گا اور وہ سب سے بہتر روزی دینے والا ہے۔ (مولانا اشرف علی تھانوی)

اور جو کوئی چیز بھی تم خرچ کروگے تو وہ اس کا بدلہ دے گا اور وہ بہترین رزق دینے والا ہے (امین احسن اصلاحی(

جو کچھ تم خرچ کر دیتے ہو اس کی جگہ وہی تم کو اور دیتا ہے،وہ سب رزاقوں سے بہتر ہے۔(مولانا مودودی)

اور تم جو چیز خرچ کروگے وہ اس کا (تمہیں) عوض دے گا۔اور وہ سب سے بہتر رزق دینے والا ہے۔(فتح محمد جالندھری)

تم جو کچھ بھی اللہ کی راہ میں خرچ کروگے اللہ اس کا (پورا پورا) بدلہ دے گا،اور وہ سب سے بہتر روزی دینے والا ہے (محمد جونا گڑھی(

اور جو کچھ اس کی راہ میں خرچ کروگے وہ اس کا بدلہ بہر حال عطا کرے گا اور وہ بہترین رزق دینے والا ہے۔(سید ذی شان حیدر جوادی)

اور جو کچھ بھی تم لوگ (اسکی راہ میں) خرچ کرتے ہو وہ اس کا عوض دیگا اور وہ تو سب سے بہتر روزی دینے والا ہے۔ (سید فرمان علی)

اور جو چیز بھی تم خرچ کروگے تو وہ اس کا بدلہ دے گا۔ اور وہ بہتر روزی دینے والا ہے۔ (وحید الدین خان)

اور تم (اللہ کی راہ میں) جو کچھ بھی خرچ کروگے تو وہ اس کے بدلے میں اور دے گا اور وہ سب سے بہتر رزق دینے والا ہے۔ (طاہر القادری)

اور تم جو چیز بھی خرچ کرتے ہو، وہ اس کی جگہ اور چیز دے دیتا ہے، اور وہی سب سے بہتر روزدینے والا ہے۔ (مفتی تقی عثمانی)

اس آیت میں انسان کو اپنے مال سے خرچ کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ ابن کثیر اس آیت میں انفقتم کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "انفقتم من شیئ فیما امرکم بہ واباحہ لکم"[1] (جب تم کوئی چیز اللہ کے حکم کے مواقع میں اور جائز مقام پر خرچ کرتے ہو)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مقصد خود اپنی ذات پر خرچ کرنا اور اس کے ساتھ اللہ کی راہ میں خرچ کرنا ہے۔ مذکورہ اردو مترجمین میں سے شاہ برادران، پیر کرم شاہ، مولانا محمود حسن دیوبندی، امین احسن اصلاحی، مولانا مودودی، فتح محمد جالندھری، مولانا وحید الدین خان اور مفتی تقی عثمانی نے انفقتم کے ترجمے کو مطلق رکھا ہے، اور اس کا اپنی ذات پر اللہ کی راہ میں کرچ کرنے کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے۔ چنانچہ ان تراجم کی رو سے یہاں خرچ کرنے میں دونوں صورتیں شامل ہو گئیں۔ البتہ مولانا احمد رضا خان، محمد جوناگڑھی، سید ذی شان حیدر جوادی، سید فرمان علی اور ڈاکٹر طاہر القادری نے اس انفاق کو اللہ کی راہ کے ساتھ خاص کیا ہے۔ جس سے اپنی ذات پر خرچ کرنے کے معنی آیت سے خارج ہو گئے ہیں۔ اس طور پر آیت کے معنی محدود ہو گئے۔ ان حضرات میں سید فرمان علی اور ڈاکٹر طاہر القادری نے اس تخصیص کے لئے قوسین کا استعمال کیا ہے، باقی مترجمین نے قوسین کا استعمال بھی نہیں کیا ہے جس سے اردو قاری کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ اس تخصیص کا متبادل اساسی متن میں موجود ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی یہاں قوسین میں "مواقع حکم الٰہی میں" کا اضافہ کیا ہے۔ لیکن اس اضافے سے تخصیص نہیں ہوتی، بلکہ تفسیر ہوتی ہے۔ اس رو سے آیت کا مطلب یہ ہے کہ " اللہ نے جن جگہوں پر خرچ کرنے کا حکم دیا ہے تم ان میں خرچ کرتے ہو تو۔۔۔" خواہ وہ جگہ اپنی ذات ہو یا غرباء و مساکین یا دیگر دینی امور۔ ابن تفسیر کی مذکورہ تفسیر کے مطابق مولانا تھانوی کی اضافہ درست ہے۔

---

[1] **تفسیر ابن کثیر**، الجزء السادس، ص: 523

اس آیت کی دوسری جگہ جس کا ترجمہ قابل غور ہے یُخْلِفُہُ ہے۔ ممکنہ طور پر اس کے تین معنی ہو سکتے ہیں، اول بدلہ دینا، دوم خرچ کی ہوئی چیز کے بدلے میں اضافہ کر کے دینا، سوم خرچ کی ہوئی چیزوں کا بدل دینا۔ مذکورہ بالا مترجمین کے تراجم میں یہ تینوں معانی اور مفاہیم ملتے ہیں۔ شاہ عبد القادر، امین احسن اصلاحی، سید ذی شان حیدر جوادی اور مولانا وحید الدین خان اس کا ترجمہ بدلہ دینا کرتے ہیں۔ لیکن یُخْلِفُ کا ترجمہ بدلہ دینا نہیں آتا۔ بدلہ دینے کے لئے عربی زبان میں جزاء کا لفظ آتا ہے۔ سید ذی شان حیدر جوادی نے اس طرح ترجمہ کیا ہے" وہ اس کا بدلہ بہر حال عطا کرے گا"۔ یہاں "بہر حال" کا اضافہ مترجم کی طرف سے ہے۔ اساسی متن میں اس کے لئے کوئی متبادل نہیں ہے۔ مولانا احمد رضا خان، پیر محمد کرم شاہ، مولانا مودودی اور ڈاکٹر طاہر القادری کے ترجموں سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ خرچ کی ہوئی چیزوں میں اضافہ کر کے دیتا ہے۔ اللہ کی شان فیاضی اور دیگر آیتوں جن میں دس گنا یا اس سے زیادہ اجر کا وعدہ کیا گیا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ خرچ کی ہوئی چیزوں میں اضافہ کر کے دے گا۔ لیکن یہاں یخلف کے معنی میں اضافے کا مفہوم نہیں پایا جاتا۔ یخلف باب افعال کے مصدر اخلاف سے مضارع کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں بدل عطا کرنا۔ المعانی الجامع میں لکھا ہے" أَخْلَفَ لنفسه: ذَهَبَ لَهُ شَيْءٌ فَجَعَلَ مَكانَهُ آخَرَ"[1] (یعنی کسی کی کوئی چیز کم ہو گئی تو اس کی جگہ کوئی دوسری چیز بنا دینا)۔ اس لحاظ سے یخلف کے اصل معنی یہ ہوں گے کہ خرچ کرنے کی وجہ سے جو کمی واقع ہو گئی ہے اللہ تعالی اس کمی کو متبادل کے ذریعے پوری کر دیتے ہیں۔ چنانچہ حدیث میں بھی ہے کہ ہر صبح دو فرشتے اترتے ہیں اور ان میں سے ایک فرشتہ کہتا ہے کہ اے اللہ مال روکنے والے کو نقصان دے۔ اور دوسرا فرشتہ کہتا ہے: اللهم اعط منفقا خلفا (اے اللہ خرچ کرنے والے کو اس کا بدل عطا فرما)۔[2] اگر اس مفہوم کو سامنے رکھا جائے تو جن مترجمین نے اس کا ترجمہ عوض کے ساتھ کیا ہے وہ زیادہ مناسب ہے۔ علامہ زمخشری یخلفہ کی تفسیر یعوضہ سے کرتے ہیں۔[3] آیت ے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں عدہ کا ذکر نہیں، بلکہ اللہ کی سنت جاریہ کا ذکر ہے۔ چنانچہ مولانا تقی عثمانی نے یوں ترجمہ کیا ہے: "وہ اس کی جگہ اور چیز دے دیتا ہے"۔ خواہ یہ چیز مال کی شکل میں ہو یا نیک اولاد وغیرہ کی شکل میں۔ یہ ترجمہ یخلف کے لغوی مفہوم سے زیادہ قریب اور قاری کے لئے زیادہ واضح ہے۔

---

[1] https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A3%D9%8E%D8%AE%D9%92%D9%84%D9%8E%D9%81%D9%8E/

[2] متفق علیہ، **ریاض الحین**، حدیث: 547

[3] **تفسیر الکشاف**، الجزء الثای والعشرون، ص: 876

اس آیت میں خَیْرُ الرَّازِقِیْن کا ترجمہ بھی قابل غور ہے۔ یہ فقرہ قرآن میں متعدد مقامات پر وارد ہوا ہے۔ دراصل یہاں خیر کے لفظ سے پیچیدگی پیدا ہوتی ہے۔ خیر اس تفصیل کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور اسم مبالغہ کے طور پر بھی۔ اگر اس کو اسم تفصیل قرار دیا جائے تو آیت کے معنی ہوں گے کہ اللہ تمام رزق دینے والوں میں بہتر ہے۔ بہت سے مترجمین نے آیت میں خیر کو اسم تفصیل ہی تسلیم کیا ہے اور ترجمے میں "سب سے بہتر" کی تعبیر استعمال کی ہے۔ مولانا مودودی نے تو واضح طور پر " وہ سب رزاقوں سے بہتر ہے" ترجمہ کیا ہے۔ اگر اس تفسیر کو معتبر مان لیا جائے تو اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ رازق تو صرف اللہ ہے، لیکن اسم تفصیل ماننے کی صورت میں ایسا لگتا ہے کہ اللہ کے علاوہ اور بھی رازق ہیں۔ مفسرین نے اس اشکال کا بھی جواب دیا ہے۔ چنانچہ علامہ زمخشری اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> واعلاهم رب العزة بان كل ما رزق غيره من سلطان يرزق جنده او سيد يرزق عبده او رجل يرزق عياله فهو من رزق الله اجراه على ايدى هؤلاء وهو خالق الرزق وخالق الاسباب التى بها ينتفع المرزوق بالرزق[1]

> ان (رازقین) میں سب سے اعلی اللہ رب العزت ہیں، اس طور پر کہ ان کے علاوہ لوگ جیسے سلطان اپنی فوج کو رزق دیتا ہے، یا آقا اپنے غلام کو رزق دیتا ہے یا ایک آدمی اپنے کنبے کو رزق دیتا ہے، تو وہ اللہ کے ہی دیے گئے رزق سے دیتا ہے جس کو اللہ نے ان لوگوں کے ہاتھوں پر جاری کیا ہے، جب کہ اللہ رزق اور اسباب کا خالق ہے جن کے ذریعے روزی پانے والا روز سے فائدہ اٹھاتا ہے۔

اس تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں جو لوگ بظاہر کسی کی روزی روٹی کی فراہمی کرتے ہیں وہ محض ظاہری طور پر رازق ہیں، اصل رازق اللہ ہے جس نے رزق کو بھی پیدا کیا اور ان تمام اسباب کو بھی جن کے ذریعے سے یہ ظاہری رازقین اپنے ماتحتوں کے رزق کا سبب بنتے ہیں۔ چنانچہ کوئی اشکال باقی نہیں رہتا۔ اس تفصیل کی ضرورت اس وجہ سے پڑتی ہے کہ ہم خیر کو اسم تفصیل کا صیغہ مان لیتے ہیں۔ لیکن اگر اس کو اسم مبالغہ تسلیم کر لیا جائے تو پھر کوئی اشکال وارد ہی نہیں ہوتا۔ اسم مبالغہ تسلیم کرنے کی صورت میں اس

---

[1] **تفسير الكشاف**، الجزء الثانى والعشرون، ص: 876

کے معنی ہوں گے "کثیر الخیر، کریم، سخی، جواد، ذو خیر"[1] یہ تمام معانی موقع زیر بحث کے مناسب ہیں۔ چنانچہ خیر کو اسم مبالغہ کے طور پر یہاں مراد لیا جاسکتا ہے۔ اگر اس کو اسم مبالغہ تسلیم کر لیا جائے تو اردو میں اس کا ترجمہ "سب سے بہتر" کی جگہ "بہترین" کرنا زیادہ مناسب ہوگا اور اس صورت میں کوئی اشکال بھی وارد نہیں ہوگا۔ چنانچہ جن لوگوں سے "سب سے" کی تعبیر سے گریز کیا ہے ان کے ترجمے کو زیادہ درست قرار دیا جائے گا۔

وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ۔ (سورہ رحمن، آیت: 27)

اور باقی رہے گی ذات پروردگار تیرے صاحب بزرگی اور صاحب انعام کی۔ (شاہ رفیع الدین)

اور رہے گا منہ تیرے رب کا، بزرگی اور تعظیم والا۔ (شاہ عبدالقادر)

اور باقی ہے تمہارے رب کی ذات عظمت اور بزرگی والا۔ (احمد رضا خان)

اور باقی رہے گی آپ کے رب کی ذات جو بڑی عظمت اور احسان والی ہے۔ (پیر کرم شاہ)

اور باقی رہے گا منہ تیرے رب کا بزرگی اور عظمت والا۔ (مولانا محمود حسن دیوبندی)

اور (صرف) آپ کے پروردگار کی ذات جو کہ عظمت (والی) اور احسان والی ہے باقی رہ جاوے گی۔ (اشرف علی تھانوی)

اور تیرے رب کی عظمت و عزت والی ذات باقی رہنے والی ہے۔ (امین احسن اصلاحی)

صرف تیرے رب کی جلیل و کریم ذات ہی باقی رہنے والی ہے۔ (مولانا مودودی)

صرف تیرے رب کی ذات جو عظمت اور عزت والی ہے باقی رہ جائے گی۔ (محمد جوناگڑھی)

اور تمہارے پروردگار ہی کی ذات (بابرکات) جو صاحب جلال و عظمت ہے باقی رہے گی۔ (جالندھری)

[1] https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AE%D9%8A%D8%B1/

صرف تمھارے رب کی ذات جو صاحب جلال واکرام ہے وہی باقی رہنے والی ہے۔ (سید ذی شان حیدر جوادی)

تمھارے پروردگار کی ذات جو عظمت اور اکرام والی ہے باقی رہے گی۔(سید فرمان علی)

اور تیرے رب کی ذات باقی رہے گی، عظمت والی اور عزت والی۔(مولانا وحید الدین خان)

اور آپ کے رب ہی کی ذات باقی رہے گی جو صاحب عظمت و جلال اور صاحب انعام واکرام ہے۔(ڈاکٹر طاہر القادری)

اور (صرف) تمہارے پروردگار کی جلال والی، فضل وکرم والی ذات باقی رہے گی۔(مفتی تقی عثمانی)

اس آیت میں پوری دنیا اور دنیا کی مخلوقات کے فنا اور اللہ کی ذات کے بقا کو بتایا گیا ہے۔اس آیت میں وَجْہُ رَبِّکَ کا فقرہ قابل ذکر ہے۔وجہ کے معنی چہرے کے آتے ہیں۔اس لحاظ سے فقرے کا لفظی ترجمہ ہوگا "تیرے رب کا چہرہ"۔ گویا کہ انسانی عضو کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی ہے۔ لیکن ماقبل میں آیات متشابہات کا تعارف پیش کرتے ہوئے عرض کیا گیا کہ جب انسانی عضو کی نسبت اللہ کی طرف ہو تو اس کا مفہوم بعینہ وہ نہیں ہوتا جو انسانوں کی نسبت سے ہوتا ہے۔ چنانچہ یہاں اللہ کا چہرہ مراد نہیں۔ بلکہ اس کی مراد کچھ اور ہوتی ہے۔اسی وجہ سے تمام مترجمین نے اس کا ترجمہ "ذات" کیا ہے۔ان کے برعکس شاہ عبد القادر اور مولانا محمود حسن دیوبندی نے اس کا ترجمہ لفظ کی رعایت میں "منہ" کیا ہے جو درست نہیں ہے۔علامہ زمخشری اس فقرے کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ذاته والوجه يعبر بى عن الجملة والذات"[1] (اس سے مراد اللہ کی ذات ہے۔وجہ کے لفظ سے کل اور ذات کو تعبیر کیا جاتا ہے۔) چنانچہ شاہ عبد القادر اور مولانا محمود حسن دیوبندی کا ترجمہ مناسب نہیں ہے۔اسی حصے میں یبقی فعل مضارع کا ترجمہ تمام مترجمین نے مستقبل سے کیا ہے۔ لیکن مولانا احمد رضا خان نے حال سے کیا ہے۔ان کا ترجمہ "باقی ہے"۔ آیت کسے سیاق سے جو مفہوم نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ پوری دنیا فنا ہو جائے گی، صرف اللہ کی ذات باقی رہ جائے گی۔ چنانچہ یہاں یبقی کا ترجمہ مستقبل سے ہی کرنا مناسب ہے، حال سے نہیں کیا جائے گا۔

[1] **تفسیر الکشاف**، الجزء السابع والشعرون، ص: 1071

آیت کا دوسرا فقرہ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ہے۔ یہاں ذو پر رفع کی حرکت ہے، کیونکہ یہ وجہ کی صف ہے۔ چنانچہ آیت کا مفہوم ہوگا "تیرے پروردگار کا ذیات جو جلال اور اکرام والی ہے باقی رہے گی۔" اس حصے میں اکرام کے معنی قابل غور ہیں۔ مذکورہ مترجمین کے تراجم میں تین نمونے ملتے ہیں۔ سید ذی شان حیدر جوادی اور سید فرمان علی نے اس لفظ کا ترجمہ کیا ہی نہیں، بعینہ اکرام کے لفظ کو ہی ترجمے میں استعمال کیا ہے۔ شاہ عبد القادر، مولانا احمد رضا خان، مولانا محمود حسن دیوبندی، امین احسن اصلاحی، محمد جوناگڑھی، فتح محمد جالندھری اور مولانا وحید الدین خان کے تراجم سے معلوم ہوتا ہے کہ اکرام کے معنی عزت و عظمت کے ہیں۔ اس لحاظ سے اس فقرے کا ترجمہ ہوگا "جلال و عظمت والی ذات"۔ ان حضرات کے برعکس شاہ رفیع الدین، پیر محمد کرم شاہ، مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا مودودی، ڈاکٹر طاہر القادری اور مفتی تقی عثمانی کے تراجم سے معلوم ہوتا ہے کہ اکرام کا مطلب نوازنا، انعام کرنا، احسان کرنا اور عزی دینا وغیرہ ہے۔ چنانچہ سورہ حج کی آیت 18 میں ہے ومن یھن اللہ فمالہ من مکرم (اللہ جسے رسوا کردے اس کے لئے کوئی عزت دینے والا نہیں ہے۔) یہاں مکرم اسی اکرام سے اسم فاعل ہے جس کے معنی عزت دینے والے ہیں۔ نیز اکرام 'الکرم' سے مشتق ہے، اور کرم کی نسبت جب اللہ کی طرف ہوتی ہے تو اس کا مطلب انعام و احسان کرنا ہی ہوتا ہے۔[1] اسی وجہ سے صاحب جلالین نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے "للمؤمنين بانعمه عليهم" (یعنی مومنوں کے لئے اللہ اکرام والا ہے ان پر عطا کردہ نعمتوں کی وجہ سے)۔[2] اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اکرام کے معنی عزت کے نہیں، بلکہ عزت دینے، انعام دینے، احسان کرنے اور نوازنے کے ہیں۔ اس وجہ سے جن لوگوں نے اس کا ترجمہ "عزت و عظمت والا" کیا ہے وہ لفظ کے صحیح مفہوم تک پہنچنے سے قاصر رہے۔ چنانچہ ان کے ترجمے کو درست قرار نہیں دیا جائے گا۔ اس کے علاوہ مولانا احمد رضا خان نے آیت کا ترجمہ یوں کیا ہے: "اور باقی ہے تمہارے رب کی ذات عظمت اور بزرگی والا"۔ جیسا کہ ما قابل میں عرض کیا گیا ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ نحوی لحاظ سے وجہ کی صفت ہے۔ اور مولانا وجہ کا ترجمہ ذات سے کیا ہے۔ لہذا یہاں "بزرگی والی" ہونا چاہیے، نا کہ "بزرگی والا"، کیونکہ ذات مؤنث ہے۔ مولانا سے یہاں چوک ہوئی ہے۔ اردو اسلوب کو دیکھا جائے تو مولانا احمد رضا اور خان مولانا وحید الدین خان نے تمام مترجمین کے برعکس ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ کے ترجمے کو جملے سے گویا کہ کاٹ دیا ہے جس کی وجہ سے اسلوب کی روانی ٹوٹ جاتی ہے اور سلاست متاثر ہو جاتی ہے۔

---

[1] اصفہانی، امام راغب، **مفردات القرآن**، جلد دوم، ص: 347

[2] **تفسیر الجلالین**، ص: 510

اَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدرَهُ لِلاِسلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيل لِّلقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكرِ اللَّهِ (سورہ الزمر، آیت: 22)

کیا پس جو شخص کہ کھولا ہے اللہ نے سینہ اس کا واسطے اسلام کے پس وہ اوپر نور کے ہے پروردگار اپنے سے پس وائے ہے واسطے ان لوگوں کے سخت ہیں دل ان کے۔(شاہ رفیع الدین)

بھلا جس کا سینہ کھول دیا اللہ نے مسلمانی پر، وہ وہ اجالے میں ہے اپنے رب کی طرف سے۔ سو خرابی ہے ان کو جن کے دل سخت ہیں اللہ کی یاد سے۔(شاہ عبدالقادر)

تو کیا وہ جس کا سینہ اللہ نے اسلام کے لئے کھول دیا تو وہ اپنے رب کی طرف سے نور پر ہے اس جیسا ہو جائیگا جو سنگدل ہے تو خرابی ہے ان کی جن کے دل یاد خدا کی طرف سے سخت ہو گئے ہیں۔(مولانا احمد رضا خان)

بھلا وہ (سعادتمند) کشادہ فرمادیا ہو اللہ نے جس کا سینہ اسلام کے لیے تو وہ اپنے رب کی طرف سے دیے ہوئے نور پر ہے۔ پس ہلاکت ہے ان سخت دلوں کے لیے جو ذکر خدا سے متاثر نہیں ہوتے۔(پیر محمد کرم شاہ)

بھلا جس کا سینہ کھول دیا اللہ نے دین اسلام کے واسطے سو وہ روشنی میں ہے اپنے رب کی طرف سے سو خرابی ہے ان کو جن کے دل سخت ہیں اللہ کی یاد سے۔(مولانا محمود حسن دیوبندی)

سو جس شخص کا سینہ اللہ تعالی نے اسلام (کے قبول کرنے) کے لئے کھول دیا اور وہ اپنے پروردگار کے (عطا کئے ہوئے) نور پر ہے کیا وہ شخص اور اہل قساوت برابر ہیں، سو جن لوگوں کے دل اللہ کے ذکر سے متاثر نہیں ہوتے سو ان کے لئے بڑی خرابی ہے۔(مولانا تھانوی)

اب کیا وہ شخص جس کا سینہ اللہ نے اسلام کے لیے کھول دیا اور وہ اپنے رب کی طرف سے ایک روشنی پر چل رہا ہے (اُس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جس نے اِن باتوں سے کوئی سبق نہ لیا؟) تباہی ہے اُن لوگوں کے لیے جن کے دل اللہ کی نصیحت سے اور زیادہ سخت ہو گئے۔(مولانا مودودی)

کیاوہ شخص جس کے دل کو خدانے اسلام کے لئے کشادہ کر دیاہے تووہ اپنے پروردگار کی طرف سے نورانیت کا حامل ہے گمراہوں جیسا ہوسکتاہے۔افسوس ان لوگوں کے حال پر جن کے دل ذکر خدا کے لئے سخت ہو گئے ہیں۔(سید ذی شان حیدر جوادی)

توکیاوہ شخص جسکے سینہ کو خدانے (قبول)اسلام کے لئے کشادہ کر دیاہے تووہ اپنے پروردگار کی (ہدایت) کی روشنی پر (چلتا) ہے گمراہوں کے برابر ہوسکتاہے۔افسوس توانلوگوں پر ہے جن کے دل خدا کی یاد سے (غافل ہوکر) سخت ہو گئے ہیں۔(سید فرمان علی)

بھلا جس شخص کا سینہ اللہ نے اسلام کے لیے کھول دیاہواور وہ اپنے پروردگار کی طرف سے روشنی پر ہو (توکیاوہ سخت دل کافر کی طرح ہوسکتاہے) پس ان پر افسوس ہے جن کے دل اللہ کی یاد سے سخت ہو رہے ہیں۔(فتح محمد جالندھری)

کیاوہ شخص جس کا سینہ اللہ نے اسلام کے لیے کھول دیاہے پس وہ اپنے پروردگار کی طرف سے ایک نور پر ہے۔اور ہلاکی ہے ان پر جن کے دل یادالٰہی سے (اثر نہیں لیتے بلکہ) سخت ہو گئے ہیں۔(محمد جوناگڑھی)

کیاوہ شخص جس کا سینہ اللہ نے اسلام کے لئے کھول دیا، پس وہ اپنے رب کی طرف سے ایک روشنی پر ہے۔تو خرابی ہے ان کے لئے جن کے دل اللہ کی نصیحت کے معاملے میں سخت ہو گئے۔(وحیدالدین خان)

بھلااللہ نے جس شخص کا سینہ اسلام کے لئے کھول دیاہو تووہ اپنے رب کی طرف سے نور پر (فائز) ہو جاتاہے،(اس کے برعکس) پس ان لوگوں کے لئے ہلاکت ہے جن کے دل اللہ کے ذکر (کے فیض) سے (محروم ہوکر) سخت ہو گئے۔(طاہرالقادری)

بھلاکیاوہ شخص جس کا سینہ اللہ نے اسلام کے لئے کھول دیاہے، جس کے نتیجے میں وہ اپنے پروردگار کی عطا کی ہوئی روشنی میں آچکاہے، (سنگدلوں کے برابر ہوسکتاہے؟) ہاں! بربادی ان کی ہے جن کے دل اللہ کے ذکر سے سخت ہو چکے ہیں۔(مفتی تقی عثمانی)

مذکورہ آیت مفہوم یہ ہے کہ انسان دوطرح کے ہوتے ہیں۔ایک تووہ جس کے سینے کواللہ نے قبول اسلام کے کھول دیاہے۔چنانچہ وہ ایمان کی روشنی کے سہارے اپنی زندگی گذارتاہے۔دوسراوہ شخص ہے جس کا دل سخت ہو گیاہے اور وہ قرآن کا اثر قبول کرنے سے قاصر ہے۔چنانچہ جب اس کے سامنے اللہ کا ذکر کیاجاتاہے تواس کے دل میں خوف وخشیت اور عبودیت کا مادہ بیدار نہیں ہوتا۔اس

وجہ سے ان دونوں قسموں کے لوگوں کے درمیان زمین وآسمان کا فرق ہے۔دونوں ایک جیسے ہر گز نہیں ہو سکتے۔[1] اس آیت میں دو مقامات کے ترجمے قابل بحث ہیں۔

اول یہ کہ آیت کا آغاز اَفَمَن سے ہوتا ہے جس میں ہمزہ استفہام کا ہے اور اس کے ذریعے اہل نور و شرح کا اہل قساوت سے تقابل مقصود ہے۔اس لئے اس کو ایک خبر کی ضرورت ہے، جب ہی آیت کا صحیح مفہوم مکمل ہو سکتا ہے۔لیکن آیت میں اس کی خبر مذکور نہیں۔اس کی خبر کو یہاں محذوف ماننا ہوگا۔چنانچہ علامہ زمخشری لکھتے ہیں: وهو نظير قوله امن هو قانت فى حذف الخبر (یہ آیت خبر کے حذف ہونے کے سلسلے میں قرآنی آیت امن ھو قانت کے مثل ہے۔)[2] علامہ جلال الدین محلی اس کی تفسیر کرتے ہوئے مِّن رَّبِّهِ کے بعد كمن طبع على قلبه (اس جیسا ہے جس کے دل پر مہر لگادی گئی ہے؟) کا اضافہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں اس محذوف پر مابعد کا حصہ یعنی فَوَيل دلالت کرتا ہے۔[3] ابن کثیر اس کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں: اى: هل يستوى هذا ومن هو قاسي القلب بعيد من الحق؟ (کیا یہ شخص اور جس کا دل سخت ہے اور وہ حق سے دور ہے برابر ہو سکتے ہیں؟)[4] اس تشریح سے آیت کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔اگر اس کو محذوف نا مانا جائے تو پھر عبارت کی روانی میں خلل واقع ہو جاتا ہے، نیز آیت کی تفہیم میں دشواری ہو جاتی ہے۔اس تشریح کی روشنی میں ہم مذکورہ بالا اردو تراجم کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں دو طرح کے اسالیب دیکھنے کو ملتے ہیں۔شاہ برادران، پیر محمد کرم شاہ، مولانا محمود حسن دیوبندی، محمد جوناگڑھی اور مولانا وحید الدین خان صاحبان نے اپنے تراجم میں آیت کی ظاہری لفظیات کی رعایت کرنے کی کوشش کی ہے اور اس محذوف حصے کو ترجمے میں ظاہر نہیں کیا ہے۔اس وجہ سے ان تراجم میں روانی کا فقدان ہے اور قاری کو ترجمے کی تفہیم میں کچھ کمی کا احساس باقی رہ جاتا ہے۔ڈاکٹر طاہر القادری نے قوسین میں صرف "اس کے برعکس" کا اضافہ کیا ہے جس سے اضافے کے باوجود مفہوم میں شفافیت نہیں آپائی ہے۔ ان حضرات کے برعکس مولانا احمد رضا خان، مولانا تھانوی، مولانا مودودی، سید ذی شان حیدر جوادی، سید فرمان علی، فتح محمد جالندھری اور مفتی تقی عثمانی صاحبان نے آیت کے محذوف حصے کو مد نظر رکھتے ہوئے ترجمے کیے ہیں اور اپنے تراجم میں ایسا اضافہ کیا ہے جس کی وجہ سے اہل نور کا اہل قساوت سے تقابل واضح ہو جاتا ہے۔البتہ مولانا احمد رضا خان، مولانا تھانوی، سید ذی شان حیدر جوادی اور فرمان

---

[1] ابوالفداء اسمعیل، محمد ابن کثیر، **تفسیر القرآن الکریم**، الجزء السابع، ص: 93
[2] **تفسیر الکشاف**، الجزء الثالث والعشرون، ص: 938
[3] **تفسیر الجلالین**، ص: 440
[4] **تفسیر القرآن الکریم**، ص: ایضا

علی صاحبان نے اس اضافے کے لئے قوسین کا استعمال نہیں کیا ہے۔ان کے برعکس مولانا مودودی، فتح محمد جالندھری اور مفتی تقی عثمانی صاحبان نے اس اضافے کو قوسین میں رکھا ہے جس سے ترجمے کے قاری کو معلوم ہو جاتا ہے کہ بین القوسین حصے کا متبادل اساسی متن میں موجود نہیں ہے۔چنانچہ اس اسلوب کہ بہتر قرار دیا جائے گا۔

اس آیت میں دوسری جگہ الْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ ہے جس کے ترجمے میں مترجمین کو دشواری ہوئی ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں آیت میں من حرف جار ہے جو سبب کے معنی دیتا ہے۔چنانچہ ظاہری نظریں آیت کا مفہوم یہ ہو گا یہ کہ ان لوگوں کے لئے تباہی ہے جن کے دل اللہ کی یاد کی وجہ سے سخت ہو گئے۔اس اشکال سے بچنے کے لئے مترجمین نے الگ الگ تعبیرات کا استعمال کیا ہے اور لفظوں کے اضافے کے ذریعے مفہوم کو عقل انسانی سے قریب تر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔چنانچہ مولانا احمد رضا خان نے "اللہ کی یاد کی طرف سے سخت ہو گئے" ترجمہ کیا اور حرف جار من کو "طرف" کے معنی میں قرار دیا ہے، لیکن لفظی اعتبار سے اساسی متن سے قریب تر رہنے کی کوشش کی ہے تقریبا اسی طرح کا اسلوب سید ذی شان حیدر جوادی اور مولانا وحید الدین خان نے بھی بالترتیب "ذکر خدا کے لئے" اور "خدا کی نصیحت کے معاملے میں" کے ذریعے ترجمہ کر کے اختیار کیا ہے۔ان کے برعکس پیر محمد کرم شاہ نے یہ ترجمہ کیا ہے کہ "پس ہلاکت ہے ان سخت دلوں کے لیے جو ذکر خدا سے متاثر نہیں ہوتے"۔اس ترجمے مفہوم کو مکمل اور واضح طور پر بیان کیا ہے، لیکن "متاثر" کے لفظ کا اضافہ کیا ہے جو آیت کی منشاء کے عین مطابق ہے، تاہم اساسی متن سے کلی طور پر ہم آہنگ نہیں ہے، کیونکہ آیت میں قساوت قلبی کے لفظ موجود ہے، لیکن عدم تاثر کے لئے لفظ موجود نہیں ہے ہر چند کے قساوت قلبی ہی عدم تاثر کا لئے سبب ہے۔اسی طرح مولانا اشرف علی تھانوی نے ترجمہ کیا ہے "سو جن لوگوں کے دل اللہ کے ذکر سے متاثر نہیں ہوتے سوان کے لئے بڑی خرابی ہے"۔اس ترجمے میں بھی مفہوم کو مکمل اور واضح طور پر پیش کیا گیا ہے، لیکن یہ ترجمہ بھی اساسی متن سے قریب تر نہیں ہے۔اس میں سبب یعنی قساوت قلبی کا ترجمہ مسبب یعنی عدم تاثر سے کیا گیا ہے۔سید فرمان علی نے یوں ترجمہ کیا ہے "جن کے دل خدا کی یاد سے (غافل ہو کر) سخت ہو گئے ہیں"۔یہاں قوسین کا اضافہ کر کے مندرجہ بالا اشکال کو دور کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔محمد جوناگڑھی نے بھی اسی طرح کا انداز اپنایا ہے۔ایک تیسرا عام اسلوب شاہ برادران، مولانا محمود حسن دیوبندی اور مفتی تقی عثمانی کا ہے۔یہ حضرات "خدا کے ذکر سے" ترجمہ کرتے ہیں۔اور اسی انداز ترجمہ پر مندرجہ بالا اشکال وارد ہوتا ہے۔اب سوال یہ ہے کہ ان میں سے بہتر ترجمہ کون ہے؟اور کیا موخر الذکر ترجمہ غلط ہے؟ تو سلسلے میں ہمیں متقدمین سے

رہنمائی ملتی ہے۔ علامہ زمخشری آیت مذکور کے اس مسئلے کو حل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آیت میں حرف جار من سبب کے لئے استعمال ہوا ہے۔ لیکن بعض حضرات اس کو عن کے معنی میں بھی مراد لیتے ہیں۔ علامہ کی اصل عبارت یوں ہے:

اذا قلت قسا قلبه من ذكر الله فالمعنى ما ذكرت من ان القسوة من اجل الذكر وبسببه
واذا قلت عن ذكر الله فالمعنى غلظ عن قبول الذكر وجفا عنه[1]

اگر آپ قسا قلبہ من ذکر اللہ کہیں تو اس کا مطلب وہ ہو گا جو میں پہلے بیان کیا یعنی سختی ذکر خدا کی وجہ سے ہے اور جب آپ کہیں عن ذکر اللہ تو اس کا مطلب ذکر کو قبول کرنے کے معاملے میں شدت اور اس سے بے اعتنائی برتنا ہے۔

علامہ زمخشری کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں مذکور حرف جار من کو سبب کے معنی میں بھی لیا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں آیت کا مطلب یہ ہو گا کہ تباہی ان لوگوں کے لئے ہے جن کے دل میں ذکر خدا کی وجہ سے مزید سختی پیدا ہو جاتی ہے۔ یعنی وہ قساوت قلبی کے اس معیار پر پہنچ چکے ہیں کہ جب ان کے سامنے خدا کا ذکر کیا جاتا ہے یا قرآن پڑھا جاتا ہے تو بجائے اس کے کہ ان کے دل میں نرمی پیدا ہو، ان میں مزید سختی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس مفہوم کو سامنے رکھا جائے تو پھر جن حضرات نے "خدا کے ذکر سے" کا ترجمہ کیا ہے وہ درست قرار پاتا ہے اور اوپر جس اشکال کا ذکر ہوا وہ پیدا ہی نہیں ہوتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ من کو عن کے معنی میں لیا جائے اور عن چونکہ بیزاری کا مفہوم فراہم کرتا ہے۔ اس لئے اس صورت میں آیت کا مطلب یہ ہو گا کہ ان لوگوں کے لئے تباہی ہے جن کے دل ذکر خدا سے بے زاری اور بے اعتنائی کی وجہ سے سخت ہو گئے ہیں۔ اس مفہوم کو سامنے رکھا جائے تو اوپر بحث کیے گئے تمام تراجم درست قرار پاتے ہیں۔ البتہ ڈاکٹر طاہر القادری نے اپنے ترجمہ کو واضح تر کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا ترجمہ یوں ہے: "جن کے دل اللہ کے ذکر (کے فیض) سے (محروم ہو کر) سخت ہو گئے"۔ اب یہ محرومیت خواہ اس وجہ سے ہو کہ پہلے سے ہی ان کے دل میں سختی ہے یا اس وجہ سے ہے کہ وہ خدا کے فیض کو درخور اعتنا نہیں سمجھتے۔ اس طور پر اس ترجمے میں دونوں مفاہیم شامل ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ اس ترجمہ کو سب سے بہتر ترجمہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

---

[1] **تفسیر الکشاف**، ص: 938

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِيْ السَّمَاوَاتِ وَمَن فِيْ الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ۔ (سورہ حج، آیت: 18)

کیا نہیں دیکھا تو نے یہ کہ اللہ کو سجدہ کرتے ہیں واسطے اس کے جو کوئی بیچ آسمانوں کے اور جو کوئی بیچ زمین کے ہیں اور سورج اور چاند اور تارے اور پہاڑ اور درخت اور جانور اور بہت آدمیوں میں سے اور بہت ہیں کہ ثابت ہوا اوپر انکے عذاب۔ (شاہ رفیع الدین)

تو نے نہ دیکھا کہ اللہ کو سجدہ کرتا ہے جو کوئی آسمان میں ہے، اور جو کوئی زمین میں ہے اور سورج اور چاند اور تارے اور پہاڑ اور درخت اور جانور اور بہت آدمی۔ اور بہت ہیں کہ ان پر ٹھہر چکا ہے عذاب۔ (شاہ عبد القادر)

کیا تم نے نہ دیکھا کہ اللہ کے لئے سجدہ کرتے ہیں وہ جو آسمانوں اور زمین میں ہیں اور سورج اور چاند اور تارے اور پہاڑ اور درخت اور چوپائے اور بہت آدمی اور بہت وہ ہیں جن پر عذاب مقرر ہو چکا ہے۔ (مولانا احمد رضا خان)

کیا تم ملاحظہ نہیں کر رہے کہ اللہ تعالیٰ کو ہی سجدہ کر رہی ہے ہر چیز جو آسمانوں میں ہے اور جو زمین میں ہے، نیز آفتاب، مہتاب، ستارے، پہاڑ، درخت اور چوپائے اور بہت سے انسان بھی (اسی کو سجدہ کرتے ہیں) اور بہت سے لوگ ایسے بھی ہیں جن پر عذاب مقرر ہو چکا ہے۔ (پیر کرم شاہ)

تو نے نہیں دیکھا کہ اللہ کو سجدہ کرتا ہے جو کوئی آسمان میں ہے اور جو کوئی زمین میں ہے اور سورج اور چاند اور تارے پہاڑ اور درخت اور جانور اور بہت آدمی اور بہت ہیں کہ ان پر ٹھہر چکا ہے عذاب۔ (مولانا محمود حسن دیوبندی)

اے مخاطب کیا تجھ کو (عقل سے یا مشاہدہ سے) یہ بات معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے (اپنی اپنی حالت کے مناسب) سب عاجزی کرتے ہیں جو کہ آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں اور سورج اور چاند اور ستارے اور پہاڑ اور درخت اور چوپائے اور بہت سے (تو) آدمی بھی اور بہت سے ایسے ہیں جن پر (بوجہ منقادنہ ہونے کے) عذات ثابت ہو گیا ہے۔ (مولانا اشرف علی تھانوی)

کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ کے آگے سربسجود ہیں وہ سب جو آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں، سورج، چاند، اور تارے اور پہاڑ اور درخت اور جانور اور بہت سے انسان اور بہت سے وہ لوگ بھی جو عذاب کے مستحق ہو چکے ہیں؟ (سید مودودی)

کیا نہیں دیکھتے کہ اللہ ہی کے آگے جھکتے ہیں جو آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں اور سورج، چاند، ستارے، پہاڑ، درخت اور چوپائے اور لوگوں میں سے بہتیرے۔ اور بہتیرے ایسے ہیں جن پر خدا کا عذاب لازم ہو چکا ہے۔ (امین احسن اصلاحی)

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ جو (مخلوق) آسمانوں میں ہے اور جو زمین میں ہے اور سورج اور چاند اور ستارے اور پہاڑ اور چارپائے اور بہت سے انسان اللہ کو سجدہ کرتے ہیں اور بہت سے ایسے ہیں جن پر عذاب ثابت ہو چکا ہے۔ (فتح محمد جالندھری)

کیا تو نہیں دیکھ رہا کہ اللہ کے سامنے سجدے میں ہیں سب آسمانوں والے اور سب زمینوں والے اور سورج اور چاند اور ستارے اور پہاڑ اور درخت اور جانور اور بہت سے انسان بھی۔ ہاں بہت سے وہ بھی ہیں جن پر عذاب کا مقولہ ثابت ہو چکا ہے۔ (محمد جوناگڑھی)

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ زمین و آسمان میں جس قدر بھی صاحبان عقل و شعور ہیں اور آفتاب و ماہتاب اور ستارے، پہاڑ، درخت، چوپائے اور انسانوں کی ایک کثرت سب ہی اللہ کے لئے سجدہ گذار ہیں اور ان میں سے بہت سے ایسے بھی ہیں جن پر عذاب ثابت ہو چکا ہے۔ (سید ذی شان حیدر جوادی)

کیا تم نے اس کو بھی نہیں دیکھا کہ جو لوگ آسمانوں میں ہیں اور جو لوگ زمین میں ہیں اور آفتاب اور ماہتاب اور ستارے اور پہاڑ اور درخت اور چارپائے (عرض کل مخلوقات) اور آدمیوں میں بہت سے لوگ سب خدا ہی کو سجدہ کرتے ہیں اور بہتیرے ایسے بھی ہیں جن پر (نافرمانی کیوجہ سے) عذاب (کا آنا) لازم ہو چکا ہے۔ (سید فرمان علی)

کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ ہی کے آگے سجدہ کرتے ہیں جو آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں۔ اور سورج اور چاند اور ستارے اور پہاڑ اور درخت اور چوپائے اور بہت سے انسان۔ اور بہت سے ایسے ہیں جن پر عذاب ثابت ہو چکا ہے۔ (مولانا وحید الدین خان)

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ ہی کے لئے (وہ ساری مخلوق) سجدہ ریز ہے جو آسمانوں میں ہے اور جو زمین میں ہے اور سورج (بھی) اور چاند (بھی) اور ستارے (بھی) اور پہاڑ (بھی) اور درخت (بھی) اور جانور (بھی) اور بہت سے انسان (بھی)، اور بہت سے (انسان) ایسے بھی ہیں جن پر (ان کے کفر و شرک کے باعث) عذاب ثابت ہو چکا ہے۔ (طاہر القادری)

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ کے آگے وہ سب سجدہ کرتے ہیں جو آسمانوں میں ہیں اور وہ سب جو زمین میں ہیں، نیز سورج اور چاند، ستارے اور پہاڑ، اور درخت اور جانور، اور بہت سے انسان بھی! اور بہت سے ایسے بھی ہیں جن پر عذاب طے ہو چکا ہے۔ (تقی عثمانی)

آیت مذکور میں اللہ تعالی کی شان معبودیت بتائی گئی ہے کہ دنیا کا ذرہ ذرہ اس کے سامنے سجدہ ریز ہے۔ لیکن انسانوں کا ایک گروہ ایسا ہے جو اللہ کی اطاعت سے بے نیاز ہو کر زندگی گذارتا ہے۔ ایسے لوگوں کے لئے عذاب ثابت ہو چکا ہے۔ اس آیت کا ترجمہ تقریباً تمام مترجمین نے یکساں کیا ہے۔ صرف ایک دو جگہوں پر ایک دو مترجمین کے اسلوب قابل بحث ہیں۔ مولانا تھانوی نے آیت کے پہلے حصے کے ترجمے میں دو قوسین کا اضافہ کیا ہے۔ اور سجدہ کا ترجمہ عاجزی کا اظہار سے کیا ہے۔ اس کے ذریعے دراصل وہ بتانا چاہتے ہیں کہ سجدہ سے مراد حقیقی سجدہ نہیں ہے جو انسان نماز کی حالت میں کرتا ہے، بلکہ اس سے مراد اللہ کے سامنے اپنی عاجزی کا اظہار ہے خواہ اس کی شکل جو بھی ہو۔ چنانچہ بشمول انسان ہر مخلوق اپنے اپنے طریقے سے اللہ کے سامنے اپنی عاجزی کا اظہار کرتی ہے۔ چنانچہ صاحب جلالین بھی اس کی تفسیر اسی طرح کرتے ہیں "ای یخضع لہ بما یراد منہ"۔[1] البتہ انسان کے سجدۂ نماز کے ذریعے مزید عاجزی کا اظہار کرتے ہیں۔[2]

آیت کے اسی حصے میں لفظ من کا ترجمہ تمام مترجمین نے "جو کوئی" اور "جو سب" وغیرہ کے الفاظ سے کیا ہے۔ جس کی وجہ سے اس کے معنی میں عموم پیدا ہو گیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تمام مخلوقات اللہ کے سامنے سجدہ ریز ہوتی ہیں، خواہ وہ عقل والی ہوں یا بے عقل۔ لیکن سید ذی شان حیدر جوادی نے اس کا ترجمہ "صاحبان عقل و شعور" سے کیا ہے۔ اس سے معلوم ہو من سے مراد صرف ذوی العقول یعنی انسان ہیں۔ لیکن یہ ترجمہ درست معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ آیت میں سجدہ کرنے والے انسانوں کا باضابطہ ذکر موجود ہے۔ اس لئے اس کو مطلق رکھنا زیادہ مناسب ہے۔

تیسری جگہ وکثیر حق علیہ العذاب کا ترجمہ بھی قابل غور ہے۔ تمام مترجمین نے جو ترجمے کیے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت کا پہلا جملہ وکثیر من الناس کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے اور اس کے بعد کثیر سے دوسرے جملے کے آغاز ہوتا ہے۔ اس صورت میں آیت کا مطلب بھی بالکل واضح ہے کہ دنیا کی ساری چیزیں بشمول بہت سے انسانوں کے اللہ کے سامنے عجز و نیاز مندی کا اظہار کرتی ہیں، لیکن

---

[1] تفسیر الجلالین، ص: 321
[2] ایضا

کچھ انسان ایسے ہیں جو اس عاجزی سے گریز کرتے ہیں۔اس لئے عذاب کا فیصلہ ان پر نافذ ہوگا۔ لیکن مولانا مودودی نے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے: "اور بہت سے انسان اور بہت سے وہ لوگ بھی جو عذاب کے مستحق ہو چکے ہیں"۔اس ترجمے سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے انسان تو اللہ کو سجدہ کرتے ہی ہیں، لیکن جن انسانوں پر عذاب کا فیصلہ ہو چکا ہے یعنی کفار تو وہ بھی اللہ کے سامنے سجدہ کرتے ہیں۔مولانا مودودی نے اپنی تفسیر میں اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

یعنی وہ جو محض مجبوراً ہی نہیں بلکہ بالارادہ اور بطوع ورغبت بھی اس کو سجدہ کرتے ہیں۔ان کے مقابلے میں دوسرا انسانی گروہ جس کا بعد کے فقرے میں ذکر آرہا ہے، وہ ہے جو اپنے ارادے سے خدا کے آگے جھکنے سے انکار کرتا ہے۔ مگر دوسری بے اختیار مخلوقات کی طرح وہ بھی قانون فطرت کی گرفت سے آزاد نہیں ہے اور سب کے ساتھ مجبوراً سجدہ کرنے والوں میں شامل ہے۔اس کے مستحق عذاب ہونے کی وجہ یہی ہے کہ وہ اپنے دائرہ اختیار میں بغاوت کی روش اختیار کرتا ہے۔[1]

اس تشریح کے ذریعے مولانا مودودی کہنا چاہتے ہیں کہ منکرین اس طور پر اللہ کے سامنے سجدہ کرتے ہیں کہ ان کے اعضائے جسم اپنے خلقی وضائف کے لحاظ سے اللہ کے حکم کے پابند ہوتے ہیں۔ لیکن اس تشریح کے باوجود مولانا کا ترجمہ محل نظر ہے۔ غیر انسانی مخلوقات کے سجدہ کرنے کا طریقہ انسان کے دائرہ حواس سے باہر ہے، لیکن انسان کے سجدہ کرنے کا عرفی مطلب یہی ہے کہ وہ اپنی چھ ہڈیوں کو زمین پر رکھ دے۔ چنانچہ کسی ایسے شخص کو خدا کے سامنے سجدہ کرنے والا نہیں کہا جا سکتا جو اپنے دل اور تمام ظاہری اعمال کے ساتھ غیر اللہ کے سامنے جھکتا ہو، لیکن اس کے اعضائے جسم اپنے فطری اعمال میں مصروف ہیں۔ نیز آیت میں کثیر من الناس یعنی بہت سے لوگ کا فقرہ موجود ہے۔اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے علاوہ لوگ سجدہ نہیں کرتے ہیں۔اس لئے مولانا کی تفہیم ان کی ذاتی، عام مترجمین کی تفہیم کو ہی معتبر قرار دیا جائے گا۔

[1] مودودی، سید ابوالاعلی، **تفہیم القرآن**، جلد 3، ص: 212،213

حاصل مطالعہ

مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق قرآن کریم انسانیت کی طرف بھیجی گئی اللہ کی آخری وحی ہے جو گزشتہ چودہ صدیوں سے دنیا میں اپنے مدعا کے ساتھ قائم ہے۔ مذہبی معتقدات سے ہٹ کر تاریخی طور پر بھی یہ امر مسلم ہے کہ قرآن نے روز اول جو دعوی کیا تھا وہ آج بھی بدستور اسی پر قائم ہے۔ اس کا حرف حرف اپنی جگہ پر اٹل ہے جس میں کسی معمولی سے معمولی تغیر کی نشاندہی نہیں کی جاسکتی۔ قرآن اپنے تئیں پوری انسانیت کے لیے آفاقی اور دائمی نوشتہ ہدایت ہونے کا دعوی کرتا ہے۔ چنانچہ اس کے پیغام کو پوری انسانی برادری تک پہنچانے کے لئے مختلف عناوین سے اب تک ان گنت لوگوں نے مختلف زبانوں میں اس پر کام کیے ہیں۔ عرب دنیا سے باہر جب اسلام کی اشاعت ہوئی تو مقامی لوگوں کی ضروریات کے پیش نظر قرآن کے مفاہیم و معانی کو دوسری زبانوں میں منتقل کرنے کا آغاز ہوا اور یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ اس سلسلے میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جو قرآن کو سمجھنے کے ساتھ ساتھ اسے ایک برحق کتاب کی حیثیت سے قبول بھی کرتے ہیں۔ جبکہ بعض ایسے لوگ بھی ہیں جو قرآن کو محض ایک کتاب کی حیثیت سے لیتے ہیں اور اسی نظریے سے اس کے مضامین کی تشریح کرتے ہیں۔

عرب تاجروں کے ذریعے جب اسلام برصغیر میں داخل ہوا اور بڑے پیمانے پر لوگ اسلام میں داخل ہونے لگے تو ان کی دینی و مذہبی ضروریات کی تکمیل کے لئے برصغیر میں قرآن کی تفہیم و تشریح کی فکر کی گئی۔ قیاس ہے کہ اس زمانے کی علاقائی زبانوں میں مختلف انداز سے کام ہونا شروع ہوئے اور لوگوں نے جزوی طور پر قرآن کی مختلف آیات اور سورتوں کے ترجمے سے برصغیر میں ترجمۂ قرآن کی داغ بیل ڈالی۔ ہماری اس تحقیق سے معلوم ہوتا کہ برصغیر میں قرآن کا سب سے پہلا مکمل ترجمہ سندھی زبان میں ایک عراقی نژاد عالم کے ذریعے کیا گیا تھا۔ اس کے بعد یہ سلسلہ دیگر علاقائی زبانوں کی طرح اردو میں شروع ہوا۔ اردو میں بھی ابتدائی طور پر جزوی تراجم سامنے آئے۔ اس عہد کے نامکمل تراجم میں مولانا معظم نابھوی کے ترجمے کا ذکر ملتا ہے جو اردو میں ترجمۂ قرآن کی خشت اول ہے۔ اس کے بعد دیگر اہل علم نے بھی اس طرف توجہ کی یہاں تک کہ یہ سلسلہ شاہ ولی اللہ کے عہد میں داخل ہوا جب اردو زبان ایک علاقائی بولی کی محدودیتوں کو عبور کر کے ایک مکمل علمی زبان کا رنگ و روپ اختیار کر رہی تھی۔ شاہ ولی اللہ نے اپنی قلمی کاوشوں کے ذریعے مسلم عوام میں فہم قرآن کی تحریک شروع کی اور اس زمانے کی سرکاری زبان فارسی میں ترجمۂ قرآن کے علاوہ متعدد کتابیں بھی

تحریر کیں۔ان کے فرزندوں کو اس وقت یہ بات سوجھ گئی تھی کہ برصغیر میں مستقبل کی زبان اردو ہوگی۔ چنانچہ انھوں نے فارسی قالب کے بجائے اس تحریک کو اردو کے قالب میں آگے بڑھانے کا فیصلہ کیا اور شاہ رفیع الدین نے اردو میں مکمل قرآن کا خالص لفظی ترجمہ کیا پھر ان کے چھوٹے بھائی شاہ عبد القادر نے پہلا بامحاورہ ترجمہ کیا۔اس کے بعد یہ سلسلہ اردو میں چل پڑا اور انگریزوں کے ذریعے قائم کردہ فورٹ ولیم کالج میں بھی ڈاکٹر جان گلکرسٹ کی سرپرستی میں متعدد علماء نے مشترکہ طور پر ترجمہ کیا جو سیاست اور مذہبی تعصب کا شکار ہو کر طباعت آشنا نہ ہو سکا۔

ویسے تو مسلمانوں میں سب سے بڑے اختلاف کا ظہور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی ہو گیا اور امت شیعہ سنی کے دو دھڑوں میں بٹ گئی۔ لیکن برصغیر میں اہل تشیع کا زور اٹھارہویں صدی میں عالمگیر کی وفات کے بعد سے شروع ہوا اور برصغیر کے مسلمان بھی شیعہ اور سنی کے خانوں میں نمایاں طور پر منقسم ہوتے گیے۔ان حضرات نے ایوان سلطنت میں اپنا رسوخ قائم کرنے کے علاوہ مختلف علمی میدانوں میں بھی بڑے کارنامے انجام دیے۔ پھر انیسویں صدی میں سنی مسلمانوں میں بھی چند نظریاتی اختلافات نے زور پکڑا اور برصغیر کے سنی مسلمان بریلوی، دیوبندی اور اہل حدیث کے خانوں منقسم ہو گئے۔ مسلمانوں کے اس داخلی اختلاف کا اثر لازمی طور پر زندگی کے ہر شعبے پر پڑا اور شاہ ولی اللہ کے ذریعے شروع کی گئی قرآن فہمی کی تحریک بھی اس کے اثر سے محفوظ نہ رہ سکی۔

ان مخصوص ناموں کے ساتھ مسالک کے ظہور پذیر ہونے سے قبل ہندوستانی مسلمان اسلام کے جن تصورات پر عمل پیرا تھے ان کا بیشتر حصہ وہ تھا جس کے دفاع میں مولانا احمد رضا خان بریلوی سامنے آئے،اور مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد ان کی تحریک سے وابستہ ہو گئی۔ چنانچہ ان کے وطن کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ مسلمان 'بریلوی' کہلائے،جب کہ یہ حضرات خود کو 'سنی' کہلانے کا زیادہ مستحق سمجھتے ہیں۔ مسلک بریلویت سے وابستہ مسلمان جن عقائد واعمال کو اصل دین سمجھتے تھے وہ بعض مسلمانوں کی نظر میں اصل اسلام نہیں تھے۔ چنانچہ ان مسلمانوں نے ان عقائد واعمال کے سلسلے میں عام مسلمانوں کی اصلاح اور اپنے گمان کے مطابق صحیح اسلام کے فروغ کی کوشش شروع کی۔ ایسے لوگوں کے سرخیل میاں نذیر حسن دہلوی، نواب صدیق حسن خان بھوپالی وغیرہ تھے۔ان علماء کی تحریک میں بنیادی طور پر دو اصطلاحات زبان زد خاص وعام تھیں: عمل بالحدیث اور عدم تقلید۔ چنانچہ اس نسبت سے وہ "غیر مقلد" کے نام سے پہچانے گئے، جب کہ خود انھوں نے اپنی شناخت "اہل حدیث" کے طور پر بنائی۔اسی دور میں ہندوستانی مسلمانوں

کا ایک تیسرا گروہ بھی سامنے آیا جو سنی مسلمانوں کے بعض عقائد و اعمال سے اختلاف تو رکھتا تھا لیکن فقہ میں کسی معین امام کی تقلید کی حمایت کرتا تھا۔ اس گروہ کا مرکز دیوبند کا دارالعلوم اور اس سے وابستہ علماء قرار پائے۔ چنانچہ اس نسبت سے یہ گروہ "دیوبندی" نام سے پہچانا گیا۔ مسلمانوں کے ان تینوں گروہوں میں تقریر و تحریر حتی کہ سماجی سطح پر بھی ایک گھماسان اور فتوؤں کی گرم بازاری شروع ہوگئی جو برصغیر کے مسلمانوں کی تاریخ کا ایک ناخوش گوار باب ہے۔ حمایت و تردید میں کتابیں لکھی گئیں، تقریریں کی گئیں۔ الغرض زبان و قلم کی ساری جولانیوں سے کام لیا گیا۔ عام مسلمانوں کی دینی ضروریات کی تکمیل کے لئے دوسرے مسلک کے علماء کے ذریعے تیار کیے گئے لٹریچر کو غیر معتبر اور مخدوش قرار دیا گیا اور ہر مسلک کے علماء نے اپنے عوام کے لئے اپنا اپنا دینی لٹریچر تیار کیا۔ ایسی رسہ کشی کے ماحول میں قرآن مجید کی جداگانہ تفہیم کا مسئلہ بھی سامنے آنا لازمی تھا۔ چنانچہ ہر مسلک کے علماء نے اپنی عوام کے لئے قرآن مجید کے ترجمے کیے اور تفاسیر بھی لکھیں۔

یہاں یہ سوال اہم ہے کہ کیا ان علماء نے واقعتاً اپنی اپنی مسلکی ضروریات کے لئے قرآن مجید کے ترجمے کیے یا ان کے سامنے دین و مذہب کا وسیع تر مقصد تھا؟ آج کے حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے تو یہی سمجھا جا سکتا ہے کہ انھوں نے یہ عمل محض مسلکی ضرورت کی بنیاد پر اختیار کیا اور ترجمے کیے۔ ممکن ہے کہ ان مترجمین کے پیش نظر خالص مسلکی مقصد رہا ہو، لیکن تاریخی طور پر اس طرح کا کوئی حتمی ثبوت نہیں ملتا ہے، تاہم ان کے دعوؤں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہر مترجم نے دین کے عمومی مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے ترجمے کیے۔ لیکن تمام مسالک کے دیگر علماء نے یہ دعوے ضرور کیے اور آج بھی کر رہے ہیں کہ صرف ان کے مسلک کے علماء کے ذریعے پیش کردہ ترجمۂ قرآن درست ہے، اور دیگر علماء کے تراجم، قرآن کی معنوی تحریف کی ایک کوشش ہے۔ یہ دعوی اس قدر شد و مد سے کیا گیا کہ یہ محض ایک دعوی نہ رہا، بلکہ ایک عوامی ایقان بن گیا۔ چنانچہ ہم نے اس تحقیق میں اسی نکتے کو سامنے رکھتے ہوئے یہ جاننے کی کوشش کی ہے کہ یہ دعوی کس حد تک درست ہے۔

سب سے پہلے تو ہمیں یہ تسلیم کرنا چاہیے قرآن مجید کلام الٰہی ہے اور اس کی تفسیر و تعبیر ایک انسانی سعی ہے جو انسانی فہم و ادراک پر مبنی ہے، یہ بات حتمی ہے کہ انسانی فہم قطعیت سے خالی ہوتا ہے۔ کسی انسان کے بارے میں یہ دعوی نہیں کیا جا سکتا ہے کہ اس نے پورے قرآن کے مرادی مفاہیم تک بہ تمام و کمال رسائی حاصل کرلی ہے اور اس کی تفہیم قطعی طور پر مراد الٰہی کی نمائندگی کرتی ہے۔ اس لئے یہ دعوی کرنا کہ فلاں مترجم نے جو ترجمہ کیا ہے وہ سو فیصد درست ہے، شاید مناسب نہیں ہوگا۔ چنانچہ یہ ممکن ہے کہ کسی مترجم نے

ایک آیت کا ترجمہ بالکل درست کیا ہو، اور دوسری کسی آیت کے ترجمے میں اس سے چوک ہو گئی ہو۔اس تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ اس تحقیق کے دوران تقابل کے لئے منتخب آیات عقائد، احکام، قصص اور متشابہات کے تراجم پر غور کرنے سے میں اس نتیجے پر پہنچ سکا کہ تراجم قرآن پر مختلف مسالک سے وابستہ افراد کی جانب سے کی گئی تنقید و تعریف کا بیشتر حصہ مسلکی سیاست کی نذر ہے۔ مثلا متوازی جماعتوں سے وابستہ افراد کی جانب سے مولانا احمد رضا خان پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ انھوں نے اپنے ترجمے میں اپنے نظریات کو ثابت کرنے کی بھرپور سعی کی ہے اور مثال کے طور پر سورہ کہف کی آیت 110 کے ترجمے میں "بشر مثلکم" (تمھارے جیسا بشر) کا ترجمہ پیش کر کے یہ دعوی کیا جاتا ہے کہ اس میں "ظاہر صورت بشری" کا اضافہ مترجم نے اپنی جانب سے کیا ہے۔ یہ بات درست ہے کہ یہاں اس قید کے لئے آیت میں کوئی متبادل موجود نہیں ہے۔ چنانچہ اس اضافے کو قوسین میں رکھنا چاہیے۔ لیکن مولانا نے ایسا نہیں کیا ہے۔تاہم مولانا کے پورے ترجمے اور اس دور کے دیگر تراجم کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مذہبی متون میں رموز او قاف کی رعایت کا رواج اس قدر عام نہیں ہوا تھا جتنا آج ہے۔ چنانچہ مولانا کے ترجمے میں کئی ایک ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جہاں اس طرح کے اضافے موجود ہیں، لیکن ان مقامات پر مسلکی اثبات و تردید کا کوئی مسئلہ ہے ہی نہیں۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا احمد رضا خان نے یہاں یہ اضافہ اپنے مسلکی نظریے کے اثبات کی نیت سے نہیں، بلکہ اپنی تفہیم کے مطابق آیت کی تشریح و توضیح کے لئے کیا ہے جس کی وجہ سے ان کا ترجمہ کچھ حد تک تفسیری ترجمے کے اسلوب سے قریب ہو جاتا ہے۔اسی طرح مولانا اشرف علی تھانوی پر دیگر مسالک کے لوگوں کی جانب سے یہ الزام عائد کیا جاتا ہے کہ انھوں اپنے ترجمے میں اللہ اور رسولؐ کی نسبت سے ایسی تعبیریں استعمال کی ہیں جو ادب کے خلاف ہیں اور مثال میں سورہ ضحی کی آیت 7 میں لفظ "ضالا" کا ترجمہ پیش کیا جاتا ہے جس کے لئے مولانا تھانوی نے "بے خبر" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ لیکن مختلف مترجمین کے تراجم پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ترجمہ مولانا نے تنہا نہیں کیا ہے۔ کئی ایک مترجم حضرات نے اس کے لئے "ناواقف" کا لفظ استعمال کیا ہے جو "بے خبر" سے مماثل ہے۔ نیز لفظ ضالا کا یہ ترجمہ متقدمین مفسرین سے بھی منقول ہے۔ بعض متقدمین نے تو اس لفظ کی تشریح غافل سے کی ہے جو بظاہر بے خبر سے زیادہ سنگین مضمرات کا حامل ہے۔ تو اب اگر "بے خبر" کی تعبیر گستاخی اور سوئے ادب پر مبنی ہے تو جتنے مفسرین نے اس لفظ کی یہ تشریح کی ہے وہ سب اس الزام کے دائرے میں آئیں گے، جب کہ وہ متقدمین مفسرین متفقہ طور پر تفسیر کے معاملے میں

مرجع کی حیثیت رکھتے ہیں۔ان دونوں مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ تراجم قرآن کی عمومی تنقید اس باب کی علمی مساعی کی قدر و قیمت متعین کرنے پر نہیں، بلکہ مسلکی عصبیت پر مبنی ہے۔

بعض اوقات کچھ مترجمین پر یہ الزام بھی عائد کیا جاتا ہے کہ انھوں نے بعض آیات کی تفہیم میں انفرادی راہ اختیار کی ہے، اس وجہ سے وہ ایک بڑی غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں۔ لیکن یہ الزام بھی علمی نقطۂ نظر سے کوئی وقعت نہیں رکھتا، کیونکہ علمی دنیا میں ایسی انفرادیت لامحالہ شذوذ کے ہم معنی نہیں ہوتی بلکہ کبھی کبھار کوئی شخص جزرسی میں ایسا طاق واقع ہو سکتا ہے کہ جہاں اس کی رسائی ہو جاتی ہے وہاں تک دوسرے پہنچ نہیں پاتے اور ظاہر ہے کہ یہ اہل علم کی خوبی ہے نہ کہ خامی۔تاہم ہم نے اس تحقیق کے دوران اس طرح کے بعض تراجم کی چھان بین کرنے کی کوشش کی تو معلوم ہوا کہ اگر کسی مترجم نے کسی آیت کی انفرادی تفہیم پیش کی ہے تو وہ محض مروجہ اردو تراجم کے مقابلے انفرادی ہے۔ بعینہ یہی تفہیم متقدمین مفسرین میں سے بہت سے لوگوں کے یہاں ملتی ہے۔ مثال کے طور پر لفظ ضالا کا ترجمہ مولانا احمد رضا خان "محبت میں خود رفتہ" کیا ہے جو عام اردو مترجم کی تفہیم سے یکسر مختلف ہے۔ لیکن تحقیق سے معلوم ہوا کہ یہ ترجمہ صرف انھوں نے نہیں کیا، بلکہ دیگر مترجمین نے بھی کیا ہے، نیز قرآن کی دیگر آیات سے بھی اس ترجمے کی تائید ہوتی ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کے باب میں ترجمے کی مروجہ تنقید بیشتر حالات میں قلت مطالعہ یا مسلکی عصبیت کا شکار ہے۔ البتہ اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض آیات کے کسی جزو یا لفظ کے ترجمے میں بعض مترجمین نے ایسے ترجمے کیے ہیں جن کی تفسیری اصولوں کے لحاظ سے کوئی گنجائش نہیں نکلتی۔ لیکن اس طرح کے تراجم کو چوک پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے، کیونکہ مذہبی متون کا ترجمہ بذات خود جوئے شیر لانے کے مترادف ہے۔ چنانچہ اس میں تا حد بساط احتیاط برتنے کے باوجود کوئی غلطی رہ جائے تو یہ بعید نہیں ہے۔

زیر بحث تحقیق کا ایک دوسرا پہلو تراجم قرآن اور اردو نثر کے ارتقا سے متعلق ہے۔ جب ہم تقابل کے لئے منتخب تراجم کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ تراجم اردو نثر کے ارتقائی سفر کی بہترین عکاسی کرتے ہیں۔ان تراجم میں سب سے پہلے شاہ برادران کے عہد میں رائج اردو نثر کا نمونہ دیکھنے کو ملتا ہے۔اس عہد سے لے کر آج تک اردو نثر ترقی کے کن مراحل سے گذر کر کس مقام تک پہنچی ہے اس کا اجمالی خاکہ ان تراجم کی روشنی میں کچھ اس طرح ہے۔ شاہ رفیع الدین نے قرآن کا لفظی ترجمہ کیا ہے۔ آج کے دور میں بھی دینی مدارس میں مذہبی متون کے لفظی ترجمے کا رواج کچھ حد تک پایا جاتا ہے۔ لیکن شاہ رفیع الدین نے جس انداز میں لفظی ترجمہ کیا ہے وہ

موجودہ عہد کے لفظی تراجم سے بالکل مختلف ہے۔ مثال کے طور پر سورہ لقمان کی آیت 34 کے ترجمے میں یعلم ما فی الارحام کا ترجمہ شاہ رفیع الدین نے یوں کیا ہے: "اور جانتا ہے جو کچھ بیچ پیٹوں ماں کے ہے"۔ اگر اسی ترجمے کو موجودہ عہد کے لفظی ترجمے کے قالب میں ڈھالا جائے تو شاید جملہ یوں ہوگا "اور جانتا ہے جو کچھ ہے ماں کے پیٹوں کے بیچ"۔ اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب نے لفظی ترجمے کا جو نمونہ پیش کیا اس میں قواعد برتنے کا وہ تصور موجود نہیں جو آج ہے، کیونکہ آج کے دور میں لفظی ترجمے کا یہ مطلب نہیں کہ اساسی متن کے لفظی ترتیب کی اس قدر پیروی کی جائے کہ مضاف مضاف الیہ کی ترتیب بھی بدل جائے۔ اسی طرح شاہ عبد القادر کے ترجمے کو بامحاورہ ترجمہ قرار دیا جاتا ہے، لیکن اگر شاہ عبدالقادر کے ترجمے میں غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کا ترجمہ بہت حد تک آج کے لفظی ترجمے سے زیادہ قریب ہے۔ مثلاً مذکورہ آیت کا ترجمہ شاہ عبدالقادر یوں کرتے ہیں "اور جانتا ہے جو ہے ماں کے پیٹ میں"۔ آج کے عہد میں اس آیت کا سادہ بامحاورہ ترجمہ کیا جائے تو "ماں کے پیٹ میں" کا فقرہ "ہے" سے پہلے آنا چاہیے اور جملہ یوں ہونا چاہیے "اور جانتا ہے جو ماں کے پیٹ میں ہے" یا "جو ماں کے پیٹ میں ہے اس کو جانتا ہے"۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس دور کا بامحاورہ ترجمہ بھی موجود عہد کے بامحاورہ ترجمہ سے کسی حد تک مختلف تھا۔ شاہ برادران اور اور بعد کے ادوار میں کیے گئے تراجم کو دیکھنے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اردو تراجم قرآن کے ابتدائی عہد میں رموز اوقاف کی رعایت بالکل نہیں تھی۔ مولانا احمد رضا خان اور مولانا محمود حسن دیوبندی کے ترجمے میں اس کی رعایت نہیں ملتی۔ اس کے بعد کے تراجم میں رموز اوقاف کی رعایت کا آغاز ہوتا ہے اور یہ سلسلہ آگے بڑھتے ہوئے موجودہ عہد کے تراجم میں اپنے کمال کو پہنچتا ہے اور آج کے تراجم قرآن میں رموز اوقاف کی اسی طرح رعایت ملتی ہے جس طرح کسی بھی صنف کی اردو نثر میں۔ اسی طرح زبان وبیان، اسلوب اور مفردات نیز جملوں کی ساخت کے لحاظ سے بھی غور کیا جائے تو ان تراجم میں واضح ارتقا نظر آتا ہے۔ مولانا مودودی نے اپنے ترجمے میں تمام لسانی خوبیوں کو برتنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ الغرض ٹھیٹھ لفظی ترکیب سے یہ سفر شروع ہوتا ہے اور ہر بعد والے ترجمے میں پہلے کے مقابلے زبان وبیان کے لحاظ سے سلاست وروانی کی کیفیت بڑھی ہوئی ملتی ہے۔ چنانچہ تقابل کے لئے منتخب کیے گئے تمام تراجم کا جائزہ لیتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر طاہر القادری اور مفتی تقی عثمانی کے ترجمے موجود عہد میں تفہیم وترسیل، زبان وبیان کی خوبی اور رموز اوقاف وغیرہ کے لحاظ سے بہتر ہیں۔ لیکن اس کی وجہ یہ نہیں کہ یہ حضرات اپنے پیش رو مترجمین کے مقابلے علم میں بڑھے ہوئے ہیں، بلکہ یہ دونوں مترجمین علمی اور فکری لحاظ سے اپنے اپنے گروہ کے پیش رو مترجمین کے خوشہ چیں ہیں۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ

ہر مترجم نے اپنے پیش رَو مترجم کے ترجمے میں غور کرنے کے بعد اپنے عہد کے لحاظ سے اس میں جو کمی محسوس کی اپنے ترجمے میں اس کمی کو دور کرنے کی کوشش کی ہے،اور جب یہ سفر موجودہ عہد میں پہنچا تو ان حضرات نے پہلے کے تراجم کی کوتاہیوں سے بچتے ہوئے سلیس اردو نثر کے تقاضوں کو پورا کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔اس طرح ان کے تراجم موجودہ عہد کے اردو نثر کا بہترین نمونہ بن کر سامنے آئے۔اس طرح ان اردو تراجم قرآن نے مسلمانوں کی مذہبی ضرورت کی تکمیل کے علاوہ اردو نثر کے ارتقا میں بھی گراں قدر کردار ادا کیا ہے۔

کتابیات

بنیادی مآخذ

شاہ عبدالقادر، مستند موضح قرآن (تصحیح و تشریح) مولانا اخلاق حسین قاسمی، ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی، 1995

شاہ رفیع الدین، القرآن الکریم، مع تفسیر از شاہ عبدالقادر، قدرت اللہ کمپنی، لاہور، سن اشاعت درج نہیں

مولانا احمد رضا خان، کنزل الایمان فی تفسیر القرآن، مع خزائن القرآن فی تفسیر القرآن از نعیم الدین مراد آبادی، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، کراچی، لاہور، سن اشاعت درج نہیں

پیر محمد کرم شاہ، ضیاء القرآن، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، لاہور، 1995

مولانا محمود حسن دیوبندی، ترجمہ قرآن، مع تفسیر عثمانی از شبیر احمد عثمانی، اضافہ عنوانات و تشکیل جدید از محمد ولی رازی، دار الاشاعت، کراچی، 2007

مولانا اشرف علی تھانوی، القرآن الکریم مع ترجمہ تفسیر بیان القرآن (اختصار شدہ)، پاک کمپنی، لاہور، سن اشاعت درج نہیں

مولانا امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، 2009

مولانا سید ابوالاعلی مودودی، تفہیم القرآن، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، طباعت نہم، 1972

فتح محمد جالندھری، القرآن الکریم (فائق البیان فی معانی کلمات القرآن)، ، مع لفظی ترجمہ از شاہ رفیع الدین، پاک کمپنی، لاہور، سن اشاعت درج نہیں

محمد جوناگڑھی، قرآن کریم مع اردو ترجمہ و تفسیر، شاہ فہد کریم پرنٹنگ کمپلیکس، مدینہ منورہ، سن اشاعت درج نہیں

سید ذی شان حیدر جوادی، انوار القرآن، مصباح القرآن ٹرسٹ، لاہور، سن اشاعت درج نہیں

سید فرمان علی، ترجمہ قرآن، عمران کمپنی، لاہور، سن اشاعت درج نہیں

مولانا وحید الدین خان، تذکیر القرآن، ترجمہ و تشریح، مکتبہ الرسالہ، نئی دہلی، 1985

ڈاکٹر طاہر القادری، عرفان القرآن، منہاج القرآن پبلی کیشنز، لاہور، 2007

مفتی تقی عثمانی، آسان ترجمہ قرآن، مکتبہ معارف القرآن، کراچی، 1429ھ

ثانوی مآخذ:

ابن تیمیہ، احمد ابن عبد الحلیم، اصول تفسیر، (ترجمہ) عبد الرزاق ملیح آبادی، لاہور: المکتبہ السلفیہ، سن اشاعت درج نہیں

ابن عباسؓ، عبداللہ، (اردو ترجمہ مع تشریح و مقدمہ): عاطف، محمد سعید احمد، تفسیر ابن عباس، لاہور: مکی دار الکتب، 2005

ابن کثیر، حافظ عماد الدین ابو الفداء، (ترجمہ) محمد جونا گڑھی، لاہور: مکتبہ قدوسیہ، 2006

ادروی، اسیر، تاریخ جمعیت علمائے ہند، نئی دہلی، شعبہ نشر و اشاعت جمعیۃ علماء ہند، 1403ھ

ادروی، مولانا اسیر، مولانا رشید احمد گنگوہی: حیات اور کارنامے، دیوبند، شیخ الہند اکیڈمی، 1997

ادروی، مولانا اسیر، مولانا محمد قاسم نانوتوی: حیات اور کارنامے، دیوبند: شیخ الہند اکیڈمی، 1997

ادروی، نظام الدین اسیر، تحریک آزادی اور مسلمان، دیوبند: دار المولفین، 2012

ادروی، نظام الدین اسیر، شیخ الہند: حیات اور کارنامے، دیوبند: شیخ الہند اکیڈمی، 1998

اصفہانی، امام راغب، حسین ابن محمد، (اردو ترجمہ) فیروز پوری، محمد عبدہ، مفردات القرآن، لاہور: شیخ شمس الحق، جلد اول، سن اشاعت درج نہیں

اصلاحی، پروفیسر ابو سفیان، کتابیات قرآن، علی گڑھ: سر سید اکیڈمی، 2016

افغانی، سید شمس الحق، علوم القرآن، لاہور، مکتبہ اشرفیہ، سن اشاعت درج نہیں

امداد صابری، فرنگیوں کا جال، ناشر: مہدیان، دہلی: علی محمد شیر، 1979

امینی، محمد تقی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، دہلی: ندوۃ المصنفین، 1973

برکت اللہ، آرچ ڈیکن، مغلیہ سلطنت اور مسیحیت، لاہور، پنجاب ریلیجیس بک سوسائٹی، 1988

بنارسی، سید شہید الدین، آسان لغات قرآن، طبع ثانی، لاہور: حدیث پبلیکیشنز، 1423ھ

بھٹی، محمد اسحاق، برصغیر میں اہل حدیث کی آمد، لاہور: مکتبہ قدوسیہ، 2004

بیگم، ڈاکٹر عبیدہ، فورٹ ولیم کالج کی ادبی خدمات، لکھنو: نصرت پبلی شرز، طبع اول: 1983

پروفیسر عبد القیوم، مسلک اہل حدیث اور ان کی دینی و ملی خدمات، مشمولہ: (مرتب) عارف، ڈاکٹر محمود الحسن و قیوم، میجر (ر) زبیر: مقالات پروفیسر عبد القیوم، لاہور: مکتبہ السلفیہ، جلد دوم، 1997

پروفیسر فضل کریم: قرآن کے جدید سائنسی انکشافات، نئی دہلی: اریب پبلیکیشنز،2010

پرویز، غلام احمد، لغات القرآن، جلد اول، لاہور: طلوع اسلام ٹرسٹ، 1998

تھانوی، اشرف علی، [تسہیل وتخریج] کشمیری، انظر شاہ: بیان القرآن، لاہور: مکتبہ رحمانیہ، سن اشاعت درج نہیں

جالبی، ڈاکٹر جمیل، تاریخ ادب اردو، لاہور: مجلس ترقی ادب، 2013

جلالی، سید عبدالدائم، (اردو ترجمہ) نعمانی عبدالرشید، لغات القرآن، لاہور: عمر فاروق اکیڈمی، سن اشاعت درج نہیں

جیلانی، ڈاکٹر عبدالقادر: اسلام، پیغمبر اسلام اور مستشرقین مغرب کا انداز فکر، نئی دہلی: اریب پبلی کیشنز، 2007

چند، ڈاکٹر تارا، تاریخ تحریک آزادی ہند، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ انسانی وسائل، 1998

حالی، خواجہ الطاف حسین: یادگار غالب، کانپور: نامی پریس، 1897

حریری، غلام احمد، تاریخ تفسیر ومفسرین، فیصل آباد: کشمیر بکڈپو، 1999-2000

حسنی، سید محمد ثانی، مشہد بالا کوٹ، رائے بریلی: سید احمد شہید اکیڈمی، 2007

حسین، سید عابد، قومی تہذیب کا مسئلہ، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ انسانی وسائل، 1998

حسین، سید مرتضی، فاضل لکھنوی: جدید نسیم اللغات، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، 1975

حسین، مظہر (مظہر مہدی) علی گڑھ تحریک: سماجی اور سیاسی مطالعہ، نئی دہلی: انجمن ترقی اردو ہند، 1993

حمید اللہ، ڈاکٹر، القرآن فی کل اللسان، دکن: ادارہ عالمگیر تحریک قرآن، 1366ھ

خالد، محمد سلیم، شاہد عبدالقادر کے اردو ترجمے کا لسانی وادبی مطالعہ، (مقالہ برائے ایم فل)، اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، 2000

خان، پروفیسر سلیم طارق، پروفیسر عبدالروف ظفر (مرتبین)، مقالات قرآن کانفرنس، جلد اول، بہاولپور: دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور، 2009

خان، پروفیسر سلیم طارق، پروفیسر عبدالروف ظفر (مرتبین)، مقالات قرآن کانفرنس، جلد دوم، بہاولپور: دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور، 2009

خان، رشید الدین (مرتب) ابوالکلام آزاد: ایک ہمہ گیر شخصیت، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، 2013

خان، نواب صدیق حسن، ترجمان وہابیہ، آگرہ: مطبع مفید عام، 1300ھ

خان، وحید الدین، عظمت قرآن، طبع پنجم، نئی وہلی: گڈ ورڈ بکس پرائیویٹ لمیٹڈ، 2004

خان، وحید الدین، مطالعہ قرآن، نئی دہلی: الرسالہ، 2001

دریابادی، عبد الماجد، مطالعہ قرآن بیسویں صدی میں، لاہور: ہجرہ انٹرنیشنل پبلیشرز، 1984

دہلوی، شاہ ولی اللہ، احمد ابن عبد الرحیم، [اردو ترجمہ] تجاروی، مشتاق احمد: مقدمہ در قوانین ترجمہ، مشمولہ: [مرتب] قاسمی، مفتی عطاء الرحمن: مجموعہ رسائل امام شاہ ولی اللہ، نئی دہلی: شاہ ولی اللہ انسٹی ٹیوٹ، طبع اول: 2014

دہلوی، شاہ ولی اللہ، الفوز الکبیر، (ترجمہ) رشید احمد انصاری، دہلی: مکتبہ برہان، 1955

ڈاکٹر ساجد الرحمن، صاحبزادہ (مرتب)، برصغیر میں مطالعہ قرآن، اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامی، 1999

ڈاکٹر طاہر القادری، شاہ احمد رضا خان کا علمی نظم، لاہور: ادارہ منہاج القرآن، 1998

ڈاکٹر عبد الحق، قدیم اردو، کراچی، کل پاکستان انجمن ترقی اردو، اشاعت اول، 1961

ڈاکٹر عبد الواحد، تحفہ اصلاحی (امین احسن اصلاحی کی مبادی تدبر قرآن اور مبادی تدبر حدیث پر غائرانہ نظر اور تبصرہ)، لاہور: ادارہ تعلیمات دینیہ، 1424ھ

رضوی، سید محبوب، تاریخ دار العلوم، دیوبند: ادارہ اہتمام دار العلوم دیوبند، طبع اول، 1992

رضی، سید شریف، نہج البلاغہ، (اردو ترجمہ) سید ذی شان حیدر جوادی، کراچی: محفوظ بک ایجنسی، 1999

روپڑی، محدث، حافظ عبد اللہ، فتاوی اہل حدیث، سرگودھا: ادارہ احیاء السنہ النبویہ، سن اشاعت درج نہیں

زاہد ملک، مضامین قرآن حکیم، طبع ۳۹، پاکستان: ابن قطب انٹرنیشنل، سن اشاعت درج نہیں

سجاد میرٹھی، قاضی زین العابدین: قاموس القرآن، کراچی: دار الاشاعت، 2011

سعد اللہ، محمد، عقیدہ توحید کے تحفظ میں مولانا احمد رضا خان کی خدمات، لاہور: دار الاخلاص، 2009

سکسینہ، رام بابو، تاریخ ادب اردو، دہلی: عشرت پبلشنگ ہاؤس، 1973

سندھی عبید اللہ، قرآن کا مطالعہ کیسے کیا جائے؟، کراچی: حکمت قرآن انسٹی ٹیوٹ، 1997

سندھی، عبید اللہ، قرآن کریم کا مقدمہ اور تفسیر سورہ فاتحہ، کراچی: حکمت قرآن انسٹی ٹیوٹ، 2008

سید محمد، مولوی، ارباب نثر اردو، نئی دہلی: اعتقاد پبلشنگ ہاوس،، طبع اول: 1977

سیوہاروی، مولانا حفظ الرحمن، قصص القرآن، کراچی: دار الاشاعت، 2002

شطاری، ڈاکٹر سید حمید، قرآن مجید کے اردو تراجم و تفاسیر کا تنقیدی مطالعہ، ۱۹۱۴ تک، حیدر آباد: اردو ٹرسٹ، 1982

شہید، شاہ اسمٰعیل، تقویۃ الایمان، لاہور: مکتبہ سلفیہ، سن اشاعت درج نہیں

شیخ محمد اکرام، رود کوثر، ادارہ ثقافت اسلامیہ، 1984

صارم، قاضی عبد الصمد، تاریخ القرآن، کراچی: مرکز علم وادب، 1359ھ

عامر عثمانی، تفہیم القرآن پر اعتراضات کی علمی کمزوریاں، کراچی: مکتبہ الحجاز، 2001

عبدالرشید، قاری، شیخ الہند اور فاضل بریلوی کے ترجمہ قرآن کا تقابلی جائزہ، لاہور: انجمن ارشاد المسلمین، 2012

عثمانی، پروفیسر محمد نسیم، اردو میں تفسیری ادب: ایک تاریخی اور تجزیاتی جائزہ، کراچی: عثمانیہ اکیڈمک ٹرسٹ، 1994

عثمانی، تقی، علوم القرآن، کراچی: مکتبہ دار العلوم، 1415ھ

عثمانی، مفتی محمد شفیع، معارف القرآن، کراچی: مکتبہ معارف القرآن، 2008

عطاء اللہ پالوی، قرآن اور فنون لطیفہ، لاہور: دوست ایسوسی ایٹس، 1999

علی میاں، ابوالحسن ندوی، معرکہ ایمان و مادیت (سورہ کہف کا مطالعہ)، (ترجمہ) محمد الحسنی، لائلپور: ملک برادرز ناشران و تاجران، 1972

علی، ڈاکٹر مبارک، تاریخ اور مذہبی تحریکیں، لاہور: فکشن ہاؤس، 1998

علی، مولانا سید ممتاز، اشاریہ مضامین قرآن، لاہور: الفیصل ناشران، 2008

غازی، ڈاکٹر محمود احمد، قرآن مجید: ایک تعارف، طبع سوم، اسلام آباد: دعوۃ اکیڈمی، 2012

غازی، ڈاکٹر محمود احمد، محاضرات فقہ، جوگیشوری ممبئ: مکتبہ الحق، سن اشاعت درج نہیں

فراہی، حمید الدین، مقدمہ تفسیر نظام القرآن و تاویل الفرقان بالفرقان، طبع اول، اعظم گڈھ: دائرہ حمیدیہ، 2008

القادری، ڈاکٹر محمد طاہر، العرفان فی فضائل وآداب القرآن، لاہور: منہاج القرآن پبلی کیشنز، 2005

قاسمی ڈاکٹر مولانا محمد اللہ، دار العلوم کی جامع و مختصر تاریخ، دیوبند: شیخ الہند اکیڈمی، طبع دوم: 2020

قاسمی، اختر امام عادل، قوانین عالم میں اسلامی قانون کا امتیاز، جلد اول، سمستی پور: جامعہ ربانی، 2008

قاسمی، ڈاکٹر محمد دین، تفسیر مطالب الفرقان کا علمی و تحقیقی جائزہ، لاہور: ادارہ معارف اسلامی منصورہ، 2009

قاسمی، سعود عالم: شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی قرآنی فکر کا مطالعہ، لاہور: المحمود اکیڈمی، 1998

قاسمی، قاری محمد طیب، علماء دیوبند کا دینی رخ اور مسلکی مزاج، دیوبند: مکتبہ دار العلوم، 1416ھ

قاسمی، محمد سالم، سید عبد الروف عالی و سید محبوب رضوی (مرتبین)، جائزہ تراجم قرآنی، دیوبند: مجلس معارف القرآن، 1986

قاسمی، محمد سعود عالم، شاہ ولی اللہ کی قرآنی فکر کا مطالعہ، لاہور: المحمود اکیڈمی، 1998

قدوائی، محمد ہاشم، جدید ہندوستان کے سماجی و سیاسی افکار، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ انسانی وسائل، 1985

قریشی، نسیم، (ترتیب) علی گڑھ تحریک، علی گڑھ: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، 1986

کلینی، شیخ ابن محمد یعقوب، الشافی ترجمۂ اصول الکافی، (ترجمہ) سید ظفر حسن امروہوی، کراچی: ظفر شمیم پبلی کیشنز ٹرسٹ، 2004

گلپائگانی، علی ربانی، اسلامی فرقے، زیدی، سید حمید الحسن (مترجم)، لکھنو: تنظیم المکاتب، 2006

گیلانی، سید مناظر احسن، تدوین قرآن، کراچی: مکتبہ البخاری، 2005

لدھیانوی، محمد یوسف، اختلاف امت اور صراط مستقیم، دہلی: فرید بکڈپو، 2005

محمد خان، ظہور، تحریک آزادیٔ ہند، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ انسانی وسائل، 2001

مودودی، سید ابوالاعلی، خلافت وملوکیت، طبع ۲۶، لاہور: ادارہ ترجمان القرآن، 2000

مودودی، سید ابوالاعلی، قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں، لاہور: اسلامک پبلیکیشنز، 2000

میاں محمد افضل، تاریخ زوال امت، نئی دہلی: ملی پبلی کیشنز، 2005

میاں، سید محمد، علماء ہند کا شاندار ماضی، اول تا چہارم، دیوبند: فیصل پبلی کیشنز، 1427ھ

ندوی، ڈاکٹر محمد رضی الاسلام، قرآن کریم اور آسمانی صحیفے، نئی دہلی: اریب پبلیکیشنز، ۲۰۱۳

ندوی، راشد حسنین، مسلکی اختلافات اور راہ اعتدال، رائے بریلی: سید احمد شہید اکیڈمی، 2011

ندوی، سید ابوالحسن علی، تاریخ دعوت وعزیمت، لکھنؤ: مجلس تحقیقات ونشریات اسلام، 2000

ندوی، سید سلیمان، عرب وہند کے تعلقات، اعظم گڑھ، دار المصنفین شبلی اکیڈمی، 2010

ندوی، سید سلیمان، مقدمہ، نوشہروی، ملک ابو یحیی امام خان، تراجم علمائے حدیث ہند، کراچی: مکتبہ اہل حدیث ٹرسٹ، جلد اول، سن اشاعت درج نہیں

ندوی، عبداللہ عباس، (مترجم) پروفیسر عبدالرزاق، قاموس الفاظ القرآن الکریم، کراچی: دارالاشاعت، 2003

ندوی، محمد حنیف، مطالعہ قرآن، لاہور: علم و عرفان پبلیشرز، 2002

ندوی، مولانا ابوالحسن علی، حضرت مولانا محمد الیاس اوران کی دینی دعوت، نظام الدین: ادارہ اشاعت دینیات، 2005

نظامی، خلیق احمد، سرسید احمد اور علی گڑھ تحریک، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، 1983

نعمانی، ڈاکٹر رئیس احمد، قرآن پاک کے منظوم تراجم، علی گڑھ: گوشہ مطالعات فارسی، 2013

نعیمی، احمد یار خان، علم القرآن، کراچی: مکتبہ المدینہ، 2007

نقشبندی، محمد روح اللہ، عہد رسالت کے مفسرین، کراچی: دارالاشاعت، 2010

نقوی، نورالحسن، سرسید اور ہندوستانی مسلمان، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، 1971

نگرامی، محمد اویس ندوی، قرآن کا مطالعہ کیسے؟، کراچی: مجلس نشریات اسلام، 1998

وحیدالدین خان، قرآن کا مطلوب انسان، طبع سوم، نئی دہلی: مکتبہ الرسالہ، 1986

عربی کتب:

ابن تیمیہ، تقی الدین احمد، [مرتب] عبد الرحمن ابن محمد ابن قاسم و محمد: مقدمہ فی اصول التفسیر، [مشمولہ] مجموع الفتاوی، جلد 13، سعودی عرب، وزات اسلامی امور، وقف و دعوت، 2004

ابن عبد البر، ابو عمر، یوسف ابن عبد اللہ، [تحقیق و تخریج] قلعجی، ڈاکٹر عبد المعطی امین: الاستذکار لمذاہب فقہاء الامصار وعلماء الامطار، بیروت: دار قتیبہ للطباعۃ والنشر، جلد 5، طبع اوال: 1993

ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل ابن عمر، [تحقیق] السلامہ، سامی ابن محمد: تفسیر القرآن العظیم، ریاض: دار طیبہ للنشر والتوزیع، طبع دوم، 1999

ابو لیلہ، محمد محمد: القرآن الکریم من المنظور الاستشراقی: دراسہ نقدیہ تحلیلیہ، قاہرہ: دار النشر للجامعات، طبع اول: 2002

آلوسی، شہاب الدین، محمود ابن عبد اللہ: روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت: احیاء الترأ العربی، سن اشاعت درج نہیں

بنوری، محمد یوسف: یتیمۃ البیان في شيئ من علوم القرأن، کراچی: مجلس الدعوہ والتحقیق الاسلامی، 1995
تفتازانی، سعد الدین مسعود ابن عمر، شرح التلویح علی التوضیح، بیروت: دارالکتب العلمیہ، سن اشاعت ندارد
التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفیۃ، کراچی: مکتبۃ مدینۃ، 2012
حسنی، عبد الحی، نزھۃ الخواطر وبہجۃ المسامع والنواظر، جلد 4، بیروت: دار ابن حزم، 1999
خطابی، ابو سلیمان، حمد ابن محمد ابن ابراہیم: بیان اعجاز القرآن، مشمولہ: [تحقیق و تعلیق] احمد، محمد خلف اللہ مع سلام، ڈاکٹر محمد زغلول: ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، قاہرہ: دار المعارف، 1956
خلاف، عبد الوہاب، علم اصول الفقہ، مصر:مکتبہ الدعوۃ الاسلامیہ، سن اشاعت درج نہیں
دہلوی، شاہ ولی اللہ، احمد ابن عبد الرحیم: الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، دمشق: دار الغوثانی للدراست القرآنیہ، طبع اول، 2008
دہولی، شاہ ولی اللہ، (تحقیقی) سید سابق، حجۃ اللہ البالغۃ، جلد اول، بیروت: دار الجیل، 2005
راغب اصفہانی، ابو القاسم، حسین ابن محمد: المفردات فی غرائب القرآن، کراچی: اصح المطابع، 1380ھ
زرقانی، محمد عبد العظیم، [تحقیق] زمرلی، فواز احمد: مناہل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتاب العربی، طبع اول: 1995
الزبیدی، محمد ابن محمد: اتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین،جلد 4، بیروت: موسسۃ التاریخ الاسلامی، 1994
الزبیدی، محمد مرتضی الحسینی الواسطی، تاج العروس من جواهر القاموس، الجزء الثامن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، سن اشاعت ندارد
زرکشی، بدرالدین محمد ابن عبد اللہ، (تحقیق) ابراہیم، محمد ابوالفضل، البرہان فی علوم القرآن، قاہرہ: مکتبہ دار التراث، طبع سوم: 1984
زمخشری، ابوالقاسم جار اللہ، تفسیرالکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاول فی وجوہ التاویل، بیروت: دار المعرفۃ، 2009
السرخسی، شمس الائمہ، محمد ابن احمد: کتاب المبسوط، بیروت: دار المعرفۃ، 1993

سمعانی، ابو المظفر، منصور ابن محمد، [تحقیق] اسماعیل، محمد حسن: قواطع الادلہ فی الاصول، جلد 1، بیروت: دار الکتب العلمیہ، طبع اول: 1997

سیوطی، جلال الدین، عبد الرحمن ابن ابو بکر: الدر المنثور فی تفسیر الماثور، جلد 7، بیروت: دارالفکر، 2011

سیوطی، جلال الدین، عبد الرحمن ابن ابو بکر، [تحقیق و تخریج] شعیب ارناؤط: الاتقان فی علوم القرآن، طبع اول، دمشق: رسالہ پبلشرز، 2008

سیوطی، عبد الرحمن جلال الدین ابن ابو بکر، محلی، جلال الدین محمد ابن احمد، تفسیر الجلالین، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، سن اشاعت درج نہیں

شافعی، محمد ابن ادریس، [تحقیق] شاکر، احمد محمد: کتاب الرسالہ فی اصول الفقہ ، جلد 1، بیروت، دارالکتب العلمیہ

الشہرستانی، ابو الفتح محمد بن عبد الکریم، (تحقیق) محمد، احمد فہمی، الملل والنحل، بیروت: دار الکتب العلمیہ، طبع دوم: 1992

الشہید، محمد اسماعیل، تطہیر الایمان من مداخل الشیطان، (تعریب) عبد الوحید الرحمانی، القاہرہ: دار الصحوۃ، 1985

طبری، ابو جعفر، محمد ابن جریر، [تحقیق] الترکی، ڈاکٹر عبد اللہ ابن عبد المحسن: مقدمہ جامع البیان عن تاویل القرآن جلد 1، مدینہ منورہ: موقع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2000

الطحاوی، ابو جعفر، عقیدۃ الطحاوی، لبنان: دار ابن حزم، 1995

عبدہ، مفتی محمد، مقدمہ تفسیرالقرآن الحکیم [تفسیرالمنار از: رضا، محمد رشید]، قاہرہ: دار المنار، طبع دوم، 1947

کیلانی، عبد الرحمن، مترادفات القرآن مع الفروق اللغویہ، طبع دہم، لاہور: مکتبہ السلام، 2009

لاشین، موسی شاہین: الآلی الحسان فی علوم القرآن، قاہرہ: دار الشروق، 2002

ملا جیون، شیخ احمد: نور الانوارشرح رسالہ المنار، کراچی: مکتبہ البشری، 2008

انگریزی کتب:

Arberry, A. J. *The Holy Koran: An Introduction with Selection*, London: Routledge, 2008

Hatim, Basil, with Jeremy Munday, *Translation: An Advance Resource Book*, London: Routledge, 2004

Abdur Raof, Hussain, *Qur'an Translation: Discourse, Texture and Exegesis*, London: Routledge, 2010

Azmi, Muhammad Mustafa, *The History of the Quránic Text: From Revelation To Compilation*, Leicester: UK Islamic Academy, 2003

Makada, Mufti Zakariya, *The Incident of Karbala and the Events that Followed*, Durban: Madrasa Ta'leemuddin, 2016

Metcalf, Barbara D, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, New Delhi: Oxford University Press, 2004

Sanyal, Usha, *Ahmad Riza Khan: In the Path of the Prophet*, Oxford: Oneworld Publication, 2005

Sanyal, Usha, *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Khan Barelwi and His Movement, 1870–1920*, New Delhi: Oxford University Press, 1996

Sardar, Ziauddin, *Reading the Qurán*, London: C Hurst Publishers Limited, 2011

Qur’an Majeed Ke Urdu Trajim Ka Taqabuli Motala

Urdu Translations of the Holy Qur’an: A Comparative Study

Dissertation submitted to the Jawaharlal Nehru University in partial fulfillment of the requirement for the award of the degree of

Doctor of Philosophy

By

Hifzur Rahman

Under the supervision of

Prof. Moinuddin A. Jinabade

Centre of Indian Languages

School of Language, Literature and Culture Studies

Jawaharlal Nehru University

New Delhi- 110067

2022