زمخشری کی تفسیر الکشاف

ایک تحلیلی جائزہ

پروفیسر فضل الرحمٰن

ڈین، دینیات فیکلٹی

و

صدر شعبۂ دینیات سُنّی

www.KitaboSunnat.com

دینیات فیکلٹی

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۱۹۸۲

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی کے زیر اہتمام

محدث لائبریری

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

معزز قارئین توجہ فرمائیں

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

تنبیہ

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

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

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

KitaboSunnat@gmail.com

library@mohaddis.com

www.KitaboSunnat.com

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

زمخشری کی تفسیر الکشاف

ایک تحلیلی جائزہ

پروفیسر فضل الرحمٰن

ایم اے۔ ال ال بی۔ پی ایچ ڈی (علیگ)

ڈین، دینیات فیکلٹی

صدر شعبۂ دینیات (سنّی)

دینیات فیکلٹی

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۱۹۸۲ء

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

سلسلہ منشورات دینیات فیکلٹی

135209

مصنف : پروفیسر فضل الرحمن

ناشر : دینیات فیکلٹی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

طابع : لیتھوکلر پرنٹرز، اچل تالاب، علی گڑھ

کاتب : سلطان احمد، جمال پور، علی گڑھ

صفحات : ۵۷۶

تعداد : ۵۰۰

پہلا ایڈیشن ۱۹۸۲ء

پہلے ایڈیشن کے جملہ حقوق علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے لیے محفوظ ہیں

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

زمخشری کی تفسیر الکشاف

ایک تحلیلی جائزہ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم۔ اللھم صل علی سیدنا ومولانا محمد النبی الامی الذی علمتہ علم الاولین والاخرین وعلی الہ واصحابہ وازواجہ واھل بیتہ وبارک وسلم۔ وبعد

تفسیری ادب ایک ایسا آئینہ ہے جس میں اسلام کی فکری تاریخ کے ارتقا کے سارے نمایاں خط وخال کا نظارہ کیا جا سکتا ہے۔ اسلامی تاریخ کے ہر فکری رجحان کے بانیوں اور پیرووں نے یہی کوشش کی ہے کہ یہ ثابت کر دکھائیں کہ ان کے اساسی عقائد و میلانات کی بنیاد کتاب الٰہی کی نصوص پر استوار کی گئی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغام کی صحیح ترین علمی تشریح اور مستند ترین عملی پیروی انھیں کے حصے میں آئی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ اس کے بغیر اسلام میں اس رجحان کو کوئی مقام حاصل ہونا ممکن بھی نہ تھا۔ یہ تاریخی حقیقت جہاں ایک طرف یہ بتاتی ہے کہ قرآن ملت اسلامیہ کی فکری اساس اور عملی بنیاد رہا ہے وہاں یہ بھی واضح کرتی ہے کہ تاریخ کے ہر اہم موڑ پر کتاب الٰہی کو نئے حالات میں سمجھنے اور نئے مسائل کو حل کرنے کے لیے استعمال کیا گیا ہے اور یہ ایک ایسا مسلسل غیر منقطع فکری عمل ہے جو ابتدائے اسلام سے آج تک جاری ہے۔ قرآن کریم کی تفسیر کے محرکات وعوامل خصوصی طور پر تین رہے

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ہیں۔ ایک تو یہ کہ پیغامِ الٰہی کو سمجھا جائے کہ وہ فکری جذبات اور عملی سطحوں پر انسانی زندگی سے کیا مطالبات کرتا ہے اور کن عقائد، افکار، اقدار اور اعمال کی تبلیغ کرتا ہے؛ اسے ہم جذبۂ قرآن فہمی کا نام دیتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ عصری تحقیقات و انکشافات، نئے علوم و فنون کی پیدائش اور ارتقاء، ابھرتے ہوئے افکار اور سماجی میلانات اور زمانے کی ضروریات کے پس منظر میں قرآن انسان کو کیا فکری اور عملی ہدایت فراہم کرتا ہے، مسائل کے حل میں کیا مدد دیتا ہے اور قرآن کو کس طرح انسانی زندگی پر منطبق کیا جا سکتا ہے؛ اسے ہم قرآن سے ہدایت طلبی کا جذبہ کہہ سکتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ مختلف افراد و جماعات، اپنے ان ذاتی میلانات و رجحانات کو جو ان میں اس درجہ راسخ ہو چکے ہیں کہ اصول موضوعہ کا مرتبہ حاصل کر چکے ہیں، کتاب الٰہی کے نہ صرف مطابق و موافق بلکہ اس کا اصل مدلول و مفہوم قرار دینے کے لیے قرآن کی تفسیر کی ضرورت محسوس کرتے رہے ہیں تاکہ اسلامی فکر سے کلیۃً منقطع اور غیر متعلق نہ ہو جائیں یہی وجہ ہے کہ فِرَق اسلامیہ میں سے کوئی فرقہ ایسا نہیں جس نے قرآن کی تفسیر کی طرف توجہ نہ کی ہو اور اپنے اصولوں اور تعلیمات کو عین مقصود قرآنی قرار نہ دیا ہو۔ اس کے لیے ہم قرآن سے استناد کے جذبے کا نام استعمال کر سکتے ہیں۔

مشہور معتزلی عالم محمود بن عمر الزمخشری (م ۵۳۸ھ) کی تفسیر الکشاف، جو چھٹی صدی ہجری کی تالیف ہے ان تینوں محرکات کا سنگم ہے اور اس کا تحلیلی مطالعہ تاریخ تفسیر کے ان تینوں عوامل کو بے نقاب کرنے اور انھیں سمجھنے میں بڑا مددگار ثابت ہو سکتا ہے۔ اس کتاب کا موضوع یہی ہے کہ یہ واضح کیا جائے کہ اس تفسیر کے مؤلف نے قرآن کو سمجھنے اور فہم انسانی سے اسے قریب کرنے، اس سے ہدایت حاصل کرنے، مروجہ علوم و فنون کو قرآن فہمی کے لیے استعمال کرنے اور ذاتی اور فرقہ واری میلانات کو اس کی تشریح و تعبیر میں سمونے کا کام کس حد تک اور کس طرح انجام دیا ہے۔ کشاف پورے تفسیری ادب میں ایک نمایاں انفرادی مقام رکھتی ہے۔ بعد کا کوئی مفسر اس سے بے نیاز نہیں رہ سکا ہے۔ کشاف کی ان خصوصیات کی نشان دہی، اس کی انفرادیت اور طبعزادگی کی رونمائی اور وضاحت یہ وہ چیزیں ہیں جن کی طرف اس تحلیلی مطالعے

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

خصوصی توجہ کی جائے گی۔ یہ واقعہ ہے کہ اگرچہ کشاف پر بہت کام کیا گیا مگر اس کا ایک ایسا تفصیلی تحلیلی جائزہ جس سے اس کی ساری خصوصیات نکھر کر سامنے آجائیں اور تفسیری ادب میں اس کا واقعی مقام متعین ہو سکے اب تک پیش نہیں کیا جا سکا ہے۔ اب سے کوئی چالیس برس پہلے کی بات ہے کہ گولڈ سیہر نے "تاریخ تفسیر" پر اپنی کتاب میں لکھا تھا کہ "پیرس کی فنون لطیفہ کی اکاڈمی نے ۱۹۰۰ء میں تفسیر طبری اور تفسیر کشاف کے علمی جائزے کے لیے ایک انعام کا اعلان کیا تھا بظاہر اب تک کوئی اس کام کو سرانجام نہیں دے سکا ہے[1]"۔ چنانچہ ہم نے اسلامیات میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری کے لیے جس اہم مبحث کو اپنے مقالے کا موضوع بنایا تھا اس پر کام کرنے کی ضرورت کو مطالعات اسلامی کے حلقوں میں عرصہ دراز سے محسوس کیا جا رہا تھا خدا کا شکر ہے کہ ۱۹۷۱ء میں اس مقالے پر اسلامیات میں مسلم یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری عطا ہوئی اور آج اسے مناسب حک و اضافے کے بعد اس کتاب کی شکل میں پیش کیے جانے کا موقع مل رہا ہے۔ فللہ الحمد والمنۃ۔

ہماری یہ کتاب مقدمے، چار ابواب، اختتامیے، فہرست اور ماخذ و مراجع پر مشتمل ہے مقدمے میں ہم نے تین امور پر گفتگو کی ہے۔ پہلا حصہ معنیٰ تفسیر اور تاویل کے الفاظ کے مفاہیم کے فروق و اشتراکات کی وضاحت کرتا ہے۔ دوسرا حصہ تفسیر کے عہد رسالت سے لے کر اس کے ایک مستقل فن کی حیثیت اختیار کرنے کے زمانے تک کا ایک مختصر تاریخی جائزہ ہے۔ تیسرے حصے میں ان تفسیری رجحانات کے بارے میں معلومات فراہم کی گئی ہے جو چھٹی صدی ہجری یعنی زمخشری کے زمانے تک نمودار ہوئے۔ یہ مباحث اس لیے ضروری سمجھے گئے کہ زمخشری کے کام کی حقیقی قدر و قیمت کو تاریخی پس منظر میں متعین کیا جا سکے۔

پہلے باب میں اولاً تحریک اعتزال کا سیاسی و فکری عروج و زوال، چوتھی صدی ہجری میں شیعیت سے اس کی مصالحت اور مملکت اسلامیہ کے مشرقی علاقوں

---

[1] مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۰۱ با لہامش

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

میں اس کی اشاعت کے بارے میں گفتگو کی گئی ہے۔ ثانیاً زمخشری کی زندگی کے حالات ممکن تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ ان کی علمی فضیلت، عقیدے اور فقہی مسلک پر روشنی ڈالی گئی ہے اور ان کے اساتذہ اور تلامذہ کے بارے میں اطلاعات بہم پہونچائی گئی ہیں۔ ثالثاً زمخشری کی تصانیف پر مفصل کلام کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ کون سی کتابیں چھپ چکی ہیں، کون سی مخطوطات کی شکل میں ملتی ہیں اور کتنی ایسی ہیں جن کے بارے میں یہ خیال ہے کہ وہ ضائع ہو چکی ہیں۔ یہ ساری معلومات اب تک کسی ایک جگہ جمع نہیں کی گئی ہیں۔ رابعاً کشاف کی تالیف کے فوری محرکات پر روشنی ڈالتے ہوئے ہم نے یہ بھی بتایا ہے کہ زمخشری کی تفسیر کا اصل الاصول کیا ہے۔

دوسرے باب میں معتزلہ کے پانچ بنیادی اصول یعنی توحید، عدل، وعدو وعید، المنزلۃ بین المنزلتین اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر اور ان کے مقتضیات ومضمرات کو پیش نظر رکھ کر نہایت تفصیلی طریقے سے اس کو واضح کیا گیا ہے کہ ان اصولوں کو زمخشری نے کس طرح تفسیر میں برتا ہے اور اس کے لیے کیا تکنیک استعمال کی ہے۔

زمخشری قرآن کے اعجاز کو اس کے نظم واسلوب میں پنہاں بتاتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اعجاز کا ادراک اور اس تک رسائی فنون بلاغت کے سہارے ہی ممکن ہے۔ فنون بلاغت کے ذریعے قرآنی اعجاز کا اثبات وانکشاف ہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے کشاف پورے تفسیری ادب میں منفرد حیثیت رکھتی ہے اور اسی لحاظ سے زمخشری ایک نئے تفسیری رجحان کے بانی کہلائے جاتے ہیں۔ فن تفسیر میں اس رجحان کا داخلہ چھٹی صدی ہجری تک کیوں مؤخر ہوا اس بات کو علم بلاغت کے ایک مجمل تاریخی جائزے کے ذریعے واضح کیا گیا ہے۔ فنون بلاغت کے اصول کا اجرا وانطباق زمخشری نے تفسیر میں کس طرح کیا ہے اس کا تفصیلی جائزہ مختلف عنوانات کے تحت پیش کیا گیا ہے۔ زمخشری نے کن اصولوں کے بارے میں اپنے پیشرو عبدالقاہر الجرجانی کا اتباع کیا ہے اور کون سے طبعزاد اضافے ان میں خود کیے ہیں اس پر بھی گفتگو کی گئی ہے۔ یہ سارے چیزیں تیسرے باب کا موضوع ہیں۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

یہ ایک عام غلط فہمی ہے کہ تفسیر بالماثور کے سلسلے میں معتزلی تفاسیر خصوصاً کشاف کا رویہ عدم اعتنا یا کم از کم سرد مہری کا ہے۔ ہم نے بتایا ہے کہ یہ صحیح نہیں تفسیر بالماثور کے سارے اہم مباحث کو کشاف میں نمایاں جگہ دی گئی ہے۔ ان میں سے بعض امور مثلاً قراءات سبعہ متواترہ کے بارے میں زمخشری کے جو تفردات ہیں انھیں بھی واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ معتزلی تفاسیر کے بارے میں دوسری غلط فہمی یہ ہے کہ یہ تفسیر بالرائے یا عقلی رجحان کی علمبردار ہیں۔ ہم نے بتایا ہے کہ زمخشری نے تفسیر کے عقلی رجحان کو کشاف میں کیا رنگ دیا ہے اور اس کی کن حدود کے وہ قائل ہیں یہ ساری بحثیں چوتھے باب میں ملیں گی۔

کشاف کا مرتبہ و مقام تنقید کی نگاہ میں کیا ہے، تفسیر و ادب کے ماہرین نے کشاف کے بارے میں کن رایوں کا اظہار کیا ہے اور زمانہ تصنیف سے آج تک کشاف پر کیا کام ہوا ہے، ان تینوں امور سے اختتامیہ بحث کرتا ہے۔

اخیر میں عربی، فارسی، اردو اور انگریزی کے ان آخذ و مراجع کی فہرست ہے جن سے اس کتاب کی تیاری میں مدد لی گئی۔

نامناسب نہ ہوگا اگر اس بات کی وضاحت کر دی جائے کہ عربی عبارتوں کے ترجمے بالالتزام کیوں پیش نہیں کیے گئے۔ بالعموم ایسے مواقع پر ترجمہ ترک کر دیا گیا ہے جہاں بلاواسطہ عربی عبارت ہی درکار تھی یا جہاں یہ محسوس کیا گیا کہ چونکہ بحث کی نوعیت کے پیش نظر اس عربی عبارت کا ترجمہ غیر عربی داں حضرات کے لیے فہم مسئلہ کے نقطہ نظر سے کچھ زیادہ کارآمد نہ ہوگا۔

اس کتاب کی طباعت کے سلسلے میں بالخصوص کاپیوں کی تصحیح کے بارے میں میرے رفقاء کار نے میری جو مدد کی ہے اس کے لیے میں ان کا مشکور ہوں۔

سلطان احمد بھی قابل مبارکباد ہیں جنھوں نے بڑی دیدہ ریزی سے کتابت کا کام کیا اور اپنی جسمانی معذوریوں کے باوجود ہمہ وقت تعاون کے لیے کمربستہ رہے۔ منیجر لیتھو کلر پرنٹرز کی مستعدی کو اس کتاب کی طباعت کے سرانجام دینے میں خاصہ دخل ہے

راقم ان تمام حضرات کا ممنون ہے جنھوں نے اس کتاب کو منظر عام پر

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

لانے میں کسی بھی شکل میں میرا ہاتھ بٹایا۔

وللہ الحمد فی الاولی والآخرۃ، وھو یھدی الی سواء الصراط والیہ المرجع والمآب، سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون، وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین

فضل الرحمن

دینیات فیکلٹی
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۱۹۸۲ء

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

فہرست مضامین اجمالی

مقدمہ

ص ۱ تا ص ۹۸

۱۔	معنی تفسیر اور تاویل	ص ۲ تا ص ۲۰
۲۔	تفسیر کی ضرورت، ابتدا اور تدوین	۲۱ تا ۴۹
۳۔	تفسیری رجحانات اور ان کے نمائندے (چھٹی صدی ہجری تک)	۵۰ تا ۹۸

باب اول

زمخشری کے حالات زندگی اور تصانیف

ص ۹۹ تا ص ۱۸۵

۱۔	تحریک اعتزال کا مختصر تاریخی پس منظر	۱۰۰ تا ۱۱۸
۲۔	زمخشری کی زندگی کے حالات	۱۲۰ تا ۱۵۶
۳۔	تصانیف	۱۵۸ تا ۱۷۷
۴۔	کشاف کی تالیف کے محرکات	۱۸۰ تا ۱۸۵

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

باب دوم

کشاف اور اعتزال

ص ۱۸۷ تا ص ۳۰۴

۱۔ توحید ۱۹۴ تا ۲۲۲

۲۔ عدل ۲۲۴ تا ۲۶۱

۳۔۴۔ الوعد والوعید اور المنزلۃ بین المنزلتین ۲۶۴ تا ۲۸۱

۵۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر ۲۸۳ تا ۲۹۰

۶۔ زمخشری کی معتزلی تفسیر کی تکنیک ۲۹۲ تا ۳۰۴

باب سوم

کشاف اور اعجاز القرآن

ص ۳۰۵ تا ص ۴۳۰

۱۔ عقیدۂ اعجاز القرآن کا تاریخی پس منظر ۳۰۷ تا ۳۲۹

۲۔ کشاف اور فن بلاغت کے اصولوں کا عملی انطباق ۳۳۲ تا ۴۰۱

۳۔ کشاف میں فن بلاغت پر زمخشری کے کام کی نوعیت ۴۰۴ تا ۴۳۰

باب چہارم

کشاف اور بعض دیگر اہم تفسیری رجحانات

ص ۴۳۱ تا ص ۴۷۸

۱۔ کشاف اور تفسیر بالماثور ۴۳۳ تا ۴۶۳

۲۔ زمخشری کا عقلی طرز تفسیر ۴۶۶ تا ۴۷۸

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اختتامیہ

ص ۴۷۹ تا ص ۵۲۳

۱۔ کشاف کے مختلف پہلوؤں کا تنقیدی جائزہ	۴۸۱ تا ۴۹۸
۲۔ کشاف کے بارے میں ماہرین فن کی رائیں	۴۹۲ تا ۵۱۱
۳۔ کشاف پر کیا کام کیا گیا	۵۱۴ تا ۵۲۳

مصادر و مراجع

ص ۵۲۵ تا ص ۵۷۶

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

فہرست مضامین تفصیلی

مقدمہ

۱۔ معنی تفسیر اور تاویل

معنی ۳؛ تفسیر ۵؛ تاویل ۹؛ تفسیر و تاویل کا باہمی فرق ۱۵

۲۔ تفسیر کی ضرورت، ابتدا اور تدوین

تفسیر کی ضرورت ۲۲؛ عہد رسالتؐ ۲۸؛ عہد صحابہؓ ۲۱؛ تابعینؒ کا دور ۴۱؛ تبع تابعینؒ کا دور ۵۵؛ تفسیر کی تدوین آزاد اور مستقل فن کی حیثیت سے ۵۸

۳۔ تفسیری رجحانات اور ان کے نمائندے (چھٹی صدی ہجری تک)

۱۔ تفسیر بالماثور ۶۲؛ تفسیر بالماثور کی کمزوری کے تین اسباب: ا۔ وضعی اور جعلی روایات ۶۵؛ ب۔ اسرائیلیات ۶۶؛ ج حذف اسناد ۶۸؛ تفسیر ابن جریر الطبری ۷۰؛ ۲۔ تفسیر بالرای والاجتہاد ۷۴؛ تفسیر بالرای میں غلطی کا منشا ۷۵؛ ۳۔ لغوی رجحان ۷۷؛ ۴۔ قصصی رجحان ۸۰؛ ۵۔ فقہی رجحان ۸۲؛ ۶۔ باطنی رجحان ۸۴؛ ۷۔ صوفیانہ یا اشاری رجحان ۸۶؛ ۸۔ فلسفیانہ رجحان ۸۹؛ ۹۔ کلامی رجحان یا فرقہ واری رجحان: ا۔ شیعہ ۹۰؛ ۲۔ زیدیہ ۹۴؛ ۳۔ خوارج ۹۵؛ ۴۔ معتزلہ ۹۶؛

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

باب اول

زمخشری کے حالات زندگی اور تصنیف

۱۔ تحریک اعتزال کا مختصر تاریخی پس منظر

معتزلہ کا عروج ۱۰۱؛ ان کا زوال ۱۰۴؛ زوال کی نوعیت واسباب ۱۰۵؛ خارجی ۱۰۵؛ داخلی ۱۰۷؛ ہنگامہ تکفیر ۱۰۸؛ چوتھی صدی ہجری اور شیعیت واعتزال کی مصالحت ۱۱۰

۲۔ زمخشری کی زندگی کے حالات

خوارزم ۱۲۰؛ حنفیت واعتزال ۱۲۱؛ زمخشری: ولادت اور ابتدائی زندگی ۱۲۳-۱۲۴؛ ابومضر سے روابط اور اعتزال ۱۲۵؛ سلجوقی دور کے امراء سے تعلقات اور سفر ۱۲۷؛ زندگی کا اہم موڑ ۱۳۰؛ بیت اللہ کی پہلی ہمسائگی ۱۳۲؛ وطن کو واپسی ۱۳۳؛ دوسری بار جوار بیت اللہ میں ۱۳۴؛ وطن کو مراجعت اور وفات ۱۳۶؛ امام غزالیؒ سے ملاقات ۱۳۷؛ تعلیم وتعلم سے تعلق ۱۳۸؛ زمخشری کی جامعیت ۱۴۰؛ ماہرین فن کا اعتراف ۱۴۱؛ زمخشری کا کلامی اور فقہی مسلک ۱۴۳؛ زمخشری کے اساتذہ ۱۴۸

۳۔ تصانیف

مطبوعات ۱۵۸؛ ترتیب طباعت ۱۷۱؛ مخطوطات ۱۷۱؛ ضائع شدہ تصانیف ۱۷۴

۴۔ کشاف کی تالیف کے محرکات

فوری محرکات ۱۸۰؛ معتزلہ اور فن تفسیر ۱۸۲

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

باب دوم

کشاف اور اعتزال

۱۔ توحید

توحید کا معتزلی تصور ۱۹۵؛ نفی صفات اور اس کا تاریخی پس منظر ۱۹۵؛ نفی و تعطیل صفات باری اور معتزلہ ۱۹۸؛ نفی صفات اور کشاف ۲۰۰؛ ا۔ قدرت و حیات ۲۰۰ ب۔ ارادہ ۲۰۳؛ زمخشری کا نظریہ قسر و تخییر ۲۰۳؛ ج۔ سمع و بصر اور معتزلہ ۲۰۵ د۔ صفت کلام اور خلق قرآن ۲۰۷؛ خدا کے تکلم کا معتزلی مفہوم ۲۰۸؛ کشاف اور صفت کلام ۲۰۹؛ ہ۔ رویت الٰہی ۲۱۰؛ معتزلہ کا انکار رویت ۲۱۱؛ معتزلہ کی تاویلات ۲۱۲؛ کشاف اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ طلب دیدار ۲۱۳؛ رویت کے مجازی معنی ۲۱۶؛ نظر کی تاویل ۲۱۶؛ ایمان حملۃ العرش سے استدلال ۲۱۷؛ و۔ تجسیم و تشبیہ کے دیگر مسائل: جہت؛ جنب، وجہ، ید، کرسی، استواء، مجیئ، اتیان، معیت ۲۱۷؛ کشاف کا رویہ کرسی، استواء اور ید ۲۱۹؛ مجیئ رب ۲۲۰؛ اتیان اللہ ۲۲۰؛ معیت ۲۲۱؛ وجہ ۲۲۲

۲۔ عدل

عدل کا معتزلی مفہوم ۲۲۴؛ عدل و قدر ۲۲۵؛ ا۔ خلق افعال، انسان اور خدا کی قدرت کے مختلف دائرے ۲۲۷؛ نظریہ خلق افعال کا منشا ۲۲۸؛ کشاف اور خلق افعال: اغوا اور اضلال ۲۳۰؛ ازاغۃ قلوب ۲۳۲؛ خلق افعال پر ظاہر قرآن سے استدلال ۲۳۲؛ ختم و تغشیہ ۲۳۳؛ ختم و تغشیہ کی پانچ تاویلات ۲۳۴؛ شیطان کے استیلاء کی نوعیت ۲۳۶؛ معتزلہ کا نظریہ لطف ۲۳۷؛ زمخشری کی تعبیر نظریہ لطف ۲۳۷؛ لطف اور انسانی خود مختاری ۲۳۹؛ نظریہ لطف کا عملی انطباق ۲۴۰؛ ب۔ "ان اللہ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

لا يريد الشر ولا يأمر به" کا نظریہ ۲۴۲؛ خدا کا ارادہ خیر اور انسانی
ارادے کی آزادی ۲۴۳؛ ج۔ نظریہ صلاح واصلح؛ غایت افعال
خداوندی اور ان کا مبنی بر حکمت ہونا ۲۴۶؛ کشاف اور نظریہ صلاح
واصلح ۲۴۷؛ کفار کا استیصال ۲۴۷؛ فقر و غنی ۲۴۷؛ قبول
دعائے مضطر ۲۴۸؛ خلق قبیح و خلق فاعل قبیح ۲۴۸؛ عطار کا اندازہ ۲۴۹؛
تخلیق و تکلیف اور معاد ۲۴۹؛ د۔ حسن و قبح عقلی ۲۵۰؛ معتزلہ اشاعرہ
اور ماتریدیہ کے اختلاف کی نوعیت اور اس کا منشا ۲۵۱؛ اشاعرہ ۲۵۱؛
معتزلہ ۲۵۱؛ حنفیہ ماتریدیہ ۲۵۲؛ معرفت باری تعالیٰ ۲۵۳؛ شرعی
احکام کی تفصیلات کا علم و ادراک ۲۵۴؛ ماتریدیہ اور معتزلہ کا اختلاف
۲۵۶؛ کشاف اور نظریہ حسن و قبح؛ ارسال رسل ۲۵۷؛ عقل کی حدود:
ایمان مدرک بالعقل یا مدرک بالسمع ۲۵۹؛ سمعی دلائل کی حیثیت ۲۶۰۔

۴۔ الوعد والوعید اور المنزلۃ بین المنزلتین

ایمان ۲۶۴؛ ایمان اور کشاف ۲۶۵؛ المنزلۃ بین المنزلتین ۲۶۷؛
الوعد والوعید ۲۶۹؛ کشاف اور مذکورہ دونوں نظریے ۲۷۰؛ صغائر
وکبائر ۲۷۱؛ مغفرت کبائر و تکفیر صغائر ۲۷۴؛ وجوب قبول توبہ ۲۷۵؛
وجوب غفران صغائر ۲۷۵؛ توبہ کی حقیقت ۲۷۶؛ ثواب و عقاب کا انسانی
اعمال سے ربط ۲۷۸؛ عقیدۂ شفاعت ۲۸۰۔

۵۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر

تاریخی پس منظر ۲۸۴؛ کشاف کا نقطہ نظر ۲۸۵؛ فساق و کفار
کی حیثیت ۲۸۵؛ عدم وجوب کے شبہ کی تردید ۲۸۶؛ وجوب شرعی
کی دلیل ۲۸۷؛ امر و نہی: فرض کفایہ ۲۸۷؛ امر بالمعروف و نہی عن المنکر
میں فرق ۲۸۸؛ نہی عن المنکر کے آداب و شرائط ۲۸۸؛ نہی عن المنکر کے واجب
ہونے کی شرائط ۲۸۹؛ نہی میں تدریج اور بعض دیگر مسائل ۲۸۹۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۶۔ زمخشری کی معتزلی تفسیر کی تکنیک

۱۔ عقلی توجیہات ۲۹۲ ؛ ۲۔ قراءات کے اختلاف سے فائدہ اٹھانا ۲۹۳ ؛ ۳۔ فن معانی و بیان کے اصولوں کا استعمال : ا۔ الفاظ کے مجازی معنی ۲۹۴ ؛ ب۔ مجاز عقلی ۲۹۵ ؛ ج۔ تمثیل و تخییل کے اسلوب ۲۹۶ ؛ ۴۔ نحوی قواعد کا استعمال ۲۹۸ ؛ ۵۔ الفاظ کے معنی میں توسیع ۳۰۰ ؛ ۶۔ ضعیف روایات سے احتجاج ۳۰۱ ؛ زمخشری کا عربی زبان و ادب کا پاکیزہ ذوق ۳۰۲ ۔

باب سوم

کشاف اور اعجاز القرآن

۱۔ عقیدۂ اعجاز القرآن کا تاریخی پس منظر

وجوہ اعجاز ۳۰۸ ؛ زمخشری اور عقیدۂ اعجاز القرآن ۳۱۱ ؛ زمخشری اور عقیدۂ اعجاز ۳۱۲ ؛ زمخشری ایک نئے تفسیری رجحان کے بانی ہیں ۳۱۵ ؛ ایک تاریخی سوال ۳۱۶ ؛ فن بلاغت کی تدوین اور اس کے ارتقاء کا ایک مختصر جائزہ : تیسری صدی ہجری : ابو سہل ، السجستانی ؛ جاحظ ، مبرد ، ابن المعتز ۳۱۷ ؛ چوتھی صدی ہجری اور فن بلاغت میں نئے رجحانات کا داخلہ : ابن وہب ، قدامہ بن جعفر ، خطابی ، رمانی ، عسکری ، آمدی ، ابن فارس ، علی الجرجانی ۳۱۹ ؛ پانچویں صدی ہجری کا آغاز اور فن بلاغت : ابن سنان الخفاجی ، ابن رشیق ، ابن شرف ، ابن شہید ، عبد القاہر الجرجانی ۳۲۴ ؛ زمخشری اور تفسیر قرآن میں اصول بلاغت کا عملی اجراء ۳۲۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۔ کشاف اور فن بلاغت کے اصولوں کا عملی انطباق

۱۔ کشاف اور فن معانی و بیان: جملہ اسمیہ و فعلیہ ۳۳۲؛ تقدیم خبر ۳۳۲؛ جملہ خبریہ کے مختلف مفہوم: امر، نہی، وعد، وعید، زجر و توبیخ، تعجب ۳۳۳؛ نکرہ: قلت و توبیخ، تکثیر، تحقیر، تقلیل، عظمت ۳۳۵؛ واحد، تثنیہ و جمع ۳۳۷؛ فعل: ماضی و مضارع ۳۳۸؛ اسم فاعل ۳۳۹؛ اسم مفعول ۳۴۰؛ اسم موصول ۳۴۱؛ اسم اشارہ ۳۴۱؛ حروف: لعل و عسی ۳۴۲؛ ثم ۳۴۳؛ سین و قد ۳۴۴؛ واو و مع ۳۴۵؛ اما و ماذا ۳۴۶؛ اضمار بدون الذکر ۳۴۷؛ بدل ۳۴۷؛ ایجاز ۳۴۸؛ تکرار ۳۴۹؛ التفات ۳۵۲؛ استدراج ۳۵۴؛ مجاز: ارتقاء ۳۵۹؛ زمخشری اور مجاز ۳۶۰؛ مجاز کے ادبی محاسن ۳۶۱؛ تمثیل ۳۶۲؛ تمثیل کا بنیادی عنصر: کیفیت منتزعہ ۳۶۶؛ ایک فنی اعتراض اور اس کا جواب ۳۶۸؛ تمثیل و تشبیہ ۳۶۹؛ تخییل ۳۷۰؛ تشبیہ ۳۷۳؛ استعارہ ۳۷۴؛ کنایہ و تعریض ۳۷۶؛ کنایہ ۳۷۷؛ زمخشری کنایے کی ایک قسم کے دریافت کنندہ ۳۷۷؛ تعریض ۳۷۹؛ الفاظ کے فروق و ظلال: عَوج اور عِوج ۳۸۱؛ لایشعرون ولا یعلمون ۳۸۲؛ نور و ضوء ۳۸۳؛ ذھب بہ و اذھبہ ۳۸۳؛ کسب و اکتسب ۳۸۴؛ فعل و صنع ۳۸۴؛ علی و فی ۳۸۵؛ ل و فی ۳۸۵؛ نظم قرآنی ۳۸۶؛ ربط آیات ۳۸۹؛ قرآن کا ایک خصوصی اسلوب ۳۹۳؛ بلاغت قرآنی سے زمخشری کی لطف اندوزی ۳۹۴؛

۲۔ کشاف اور فن بدیع: لف و نشر ۳۹۷؛ مشاکلہ ۳۹۸؛ جناس ۳۹۹؛ مراعاۃ النظیر ۳۹۹؛ تقسیم ۳۹۹؛ استطراد ۴۰۰؛ طباق ۴۰۰؛ تجرید ۴۰۰۔

۳۔ کشاف میں فن بلاغت پر زمخشری کے کام کی نوعیت

عبد القاہر الجرجانی کے اصولوں کی تطبیق: أ۔ فن معانی ۱۔ تقدیم و تاخیر ۴۰۴؛ ۲۔ حذف مسند الیہ و مفعول ۴۰۶؛ ۳۔ خبر کی مختلف صورتیں ۴۰۷؛ ۴۔ الفصل والوصل ۴۰۹؛ ۵۔ قصر ۴۱۰؛ ب۔ فن بیان: ۱۔ کنایہ ۴۱۱۔ ۲۔ استعارہ ۴۱۲، ۳۔ تشبیہ و تمثیل ۴۱۳۔ ۴۔ مجاز مرسل و مجاز عقلی ۴۱۵؛

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

علوم بلاغت میں زمخشری کے طبع زاد اضافے ؛ فن معانی ۱۔ مسند الیہ کی تعریف و تنکیر و تاخیر ۴۱۷ ؛ ۲۔ قصر ۴۲۲ ، ۳۔ فصل و وصل ۴۲۲ ؛ ۴۔ انشاء ۴۲۳ ؛ فن بیان ۱۔ کنایہ ۴۲۵ ؛ ۲۔ استعارہ ۴۲۶ ؛ ۳۔ تشبیہ ۴۲۷ ؛ ۴۔ مجاز مرسل ۴۲۸ ؛ زمخشری کے اس کام کی اہمیت ۴۲۹ ۔

باب چہارم

کشاف اور بعض دیگر اہم تفسیری رجحانات

۱۔ کشاف اور تفسیر بالماثور

۱۔ تفسیر القرآن بالقرآن ۴۳۳ ؛ ۲۔ تفسیر بالماثور کی معرکہ آرا بحث ۴۳۴ ؛ معتزلہ کا رویہ : علاف ، جبائی ، جاحظ ۴۳۵ ؛ اہل سنت کا مسلک ۴۳۶ ؛ زمخشری کے نزدیک سنت و حدیث کی آئینی حیثیت ۴۳۶ ؛ زمخشری اور تفسیری روایات ۴۳۷ ؛ وسعت اطلاع ۴۳۸ ؛ زمخشری کا رویہ ۴۳۹ ؛ کشاف اور قصصی روایات ۴۴۰ ؛ عصمت انبیاء ۴۴۱ ؛ ۳۔ اسباب نزول ۴۴۳ ؛ کشاف اور اسباب نزول ۴۴۴ ؛ ۴۔ مسئلہ نسخ ۴۴۵ ؛ نسخ کے مختلف مفہوم ۴۴۶ ؛ زمخشری اور نسخ ۴۴۷ ؛ نسخ کی صورتیں ۴۴۸ ؛ زمخشری کا نظریۂ نسخ اور اعتزال و حنفیت کا امتزاج ۴۴۹ ؛ کون سی چیز کس کے لیے ناسخ بن سکتی ہے ۴۵۰ ؛ حکمت نسخ ۴۵۱ ؛ ناسخ و منسوخ پر بحث کے دوران زمخشری کا رویہ ۴۵۲ ؛ اختلاف قراءات ۴۵۳ ؛ اختلاف قراءات اور طبری ۴۵۴ ؛ زمخشری اور اختلاف قراءات ۴۵۵ ؛ نظم و بلاغت قرآن اور اختلاف قراءات ۴۵۸ ؛ نحو اور اختلاف قراءات ۴۵۹ ؛

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ابوعمرو کی قراءات پر تنقید ۶۰ ؛ ابن عامر کی قراءات متواترہ پر زمخشری کی سخت تنقید ۶۱ ؛ زمخشری اور تواتر قراءات سبعہ ۶۲ ۔

۲۔ زمخشری کا عقلی طرز تفسیر

قرآن اور عقل کا باہمی تعلق زمخشری کی نظر میں ۶۶ ؛ عقلی تفسیر کے بعض نمونے ۶۸ ؛ عقلی تفسیر کی حدود ۷۱ ؛ قرآنی اعجاز کی عقلی تفاصیل ۷۲ ؛ جملوں کا ربط و نظم ۷۳ ؛ قرآن تناقض سے پاک ہے ۷۴ ؛ قرآن اور حدیث میں تضاد نہیں ۷۶ ؛ آیات سے استنباط ۷۷ ؛ اس صلاحیت کا غلط استعمال ۷۸ ۔

اختتامیہ

۱۔ کشاف کے مختلف پہلوؤں کا تنقیدی جائزہ

طرز فقلہ پر پہلی تفسیر ۸۱ ؛ اولین بلاغی تفسیر ۸۱ ؛ کشاف کی کمزوریاں ۸۲ ؛ کشاف اور تہجین اہل سنت ۸۶ ؛ کشاف اور جناب رسالت مآب علیہ الصلوٰۃ والسلام ۸۹ ۔

۲۔ کشاف کے بارے میں ماہرین فن کی رائے

زمخشری ۹۲ ؛ ابن بشکوال ۹۳ ؛ شیخ بہاء الدین زکریا سہروردی ۹۳ ؛ ابن خلکان ۹۴ ؛ ابن المنیر ۹۴ ؛ خواجہ نظام الدین اولیاء ۹۵ ؛ ابن تیمیہ ۹۵ ؛ نظام الدین القمی النیسابوری ۹۵ ؛ ابوالفداء ۹۶ ؛ ابوحیان النحوی ۹۶ ؛ ذہبی ۹۸ ؛ شمس الدین الاصبہانی ۹۸ ؛ امام یحییٰ ابن حمزہ العلوی ۹۸ ؛ ابن القیم الجوزیۃ ۹۸ ؛ تاج الدین السبکی ۹۹ ؛ ابن خلدون ۱۰۰ ؛ شیخ حیدر ۱۰۱ ؛

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ابن حجر عسقلانی ۵۰۲ ؛ علم الدین ۵۰۳ ؛ معین الدین الایجی الصفوی ۵۰۴ ؛ جلال الدین سیوطی ۵۰۴ ؛ علی بن الحنائی ۵۰۵ ؛ ملا علی قاری ۵۰۵ ؛ گولڈ سیہر ۵۰۵ ؛ مصطفیٰ الصادی الجوینی ۵۰۶ ؛ محمد حسین الذہبی ۵۰۸ ؛ شوقی ضیف ۵۱۰ -

۳ - کشاف پر کیا کام کیا گیا

چھٹی صدی ہجری ۵۱۴ ؛ ساتویں صدی ہجری ۵۱۶ ؛ آٹھویں صدی ہجری ۵۱۹ ؛ نویں صدی ہجری ۵۲۵ ؛ دسویں صدی ہجری ۵۲۹ ؛ گیارہویں صدی ہجری ۵۳۱ ؛ بارھویں صدی ہجری ۵۳۲ ؛ چودھویں صدی ہجری ۵۳۲ -

مصادر و مراجع

۱ - عربی، فارسی اور اردو مصادر ۵۳۵ -

۲ - انگریزی مصادر ۵۷۵

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

مقدمہ

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

(۱) معانی اشیاء کی تعبیر کے تین الفاظ

معنی، تفسیر اور تاویل

اور ان کے مفاہیم

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

معنی، تفسیر اور تاویل

معنی، تفسیر اور تاویل، یہ تینوں الفاظ معانی[1] اشیا کی تعبیر کے لیے عربی زبان میں استعمال ہوتے ہیں۔ باوجود لفظی اختلاف کے اپنے مفہوم کے اعتبار سے یہ ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں[2]۔

معنی بولنے والا الفاظ کے ذریعہ جس شئی کا قصد و ارادہ کرتا ہے اسے ان الفاظ کے معنی کا نام دیا جاتا ہے[3]۔ "عنیت بالکلام کذا" کا مطلب "قصدت و عمدت[4]" میں نے فلاں بات کا قصد و ارادہ کیا۔ اور "عنی بالقول کذا" کا مفہوم ہوتا ہے "اراد[5]" و "قصد[6]" اسی بنا پر زمخشری کا کہنا ہے کہ لفظ "معنی" کا اشتقاق اسی محاورے کو پیش نظر رکھ کر ہوا ہے[7]۔ "عنیت فلاناً عنیاً" جب کہا جاتا ہے تو مطلب ہوتا ہے "قصدته" میں نے اس کا ارادہ کیا اور "من تعنی بقولك" کا مفہوم "من تقصد" ہوتا ہے[8]۔ "معنی الکلام و معنیه و معناته و معنیته" سب کا ایک ہی مفہوم ہے یعنی "قصد و فحوائے کلام[9]"۔

اس لفظ کا استعمال ظاہر کرنے (اظہار) کے مفہوم میں بھی ہوتا ہے چنانچہ "عنت القربة" اس وقت بولتے ہیں جب مشک پانی کو نہ روک سکے اور اسے ظاہر کر دے یعنی پانی باہر نکل جائے[10]۔ اسی طرح "عنوت الشئ" کا مطلب ہوتا ہے "ابدیته واظهرته" یعنی میں نے

---

[1] جب مفسرین "قال اصحاب المعانی" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو ان کی مراد ان مصنفین سے ہوتی ہے جنھوں نے معانی قرآن پر کتابیں لکھی ہیں، مثلاً قطرب (م ۲۰۶ھ)، ابو جعفر النحاس (م ۳۳۸ھ)، ابو عبید القاسم بن سلام (م ۲۲۴ھ)، ابو العباس ثعلب (م ۲۹۱ھ) ابن خیاط (م ۳۲۰ھ)، الرؤاسی (م ۱۹۰ھ)، الفراء (م ۲۰۷ھ)، ابو عبیدہ (م ۲۰۹ھ)، ابو الحسن الاخفش (م ۲۱۵ھ)، ابن درستویہ (م ۳۴۷ھ)، ابن کیسان (م ۲۹۹ھ)، سلمۃ بن عاصم (م ۳۱۰ھ)، الزجاج (م ۳۱۱ھ)، الکسائی (م ۱۸۹ھ)، ابن الأنباری (م نحو ۳۸۰ھ)، وغیرہ؛ لیکن جب متاخرین یہ الفاظ بولتے ہیں تو ان کی مراد فن معانی کے مصنفین سے ہوتی ہے جو علوم بلاغت کا ایک شعبہ ہے۔ کشف الظنون: علم المعانی، الزرکشی: البرہان فی علوم القرآن ۲: ۱۴۶

[2] ابن الفارس، الصاحبی فی اللغة وسنن العرب فی کلامہا ص ۱۶۲ - ۱۶۳

[3] و [4] الصاحبی ص ۱۶۲ — [5] القاموس: عنو و عنی؛ لسان العرب؛ عنو

[6] و [7] تاج العروس: عنو — [8] اللسان: عنو

[9] اللسان والتاج: عنو

[10] الصاحبی ص ۱۶۳

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اسے ظاہر کر دیا[11]۔ کتاب کے نام کو "عنوان" اسی لیے کہتے ہیں کہ اس سے اس کے محتویات و مشتملات کا اظہار ہوتا ہے[12]۔

اسی طرح اس کا مفہوم باہر نکالنا (اخراج) بھی ہے اور کیونکہ اظہار و اخراج لازم و ملزوم ہیں اس لحاظ سے ان دونوں مفہوموں میں کوئی بڑا فرق نہیں چنانچہ "عنوتُ به وعنوته" کا مطلب "اخرجته" بھی ہوتا ہے اور "اظہرته" بھی۔ جب "اعنی الغیث نبات" یا "اعناه المطر" بولا جائے تو مطلب ہوتا ہے بارش نے نباتات کو باہر نکالا، اگایا، ظاہر کیا[13]۔ نیز "عنیت الارض بالنبات" کا مفہوم "اظہرته حسنا"[14] یعنی خوب اچھی طرح ظاہر کر دیا بھی ہوتا ہے "عنت الارض بنبات حسن" اسی وقت بولتے ہیں جب روئیدگی خوب ہو[15]۔ بقول[16] فراء[17] و کسائی[18] جب کچھ پیدا نہ ہو تو کہا جاتا ہے "لم تعن[19] بلادنا بشیء"[20]۔ چنانچہ عدی بن زید[21] کا شعر ہے:

وَیَأکُلنَ مَا اَعنَی الوَلِیُّ فَلَم یَلِت[22] ... کَاَنَّ بِحَافَاتِ النِّہَاءِ المَزَارِعَا[23]

---

[11] التاج: عنو [12] اللسان والقاموس: عنو؛ الصاحبی ص ۱۶۳ [13] اللسان والقاموس؛ التاج: عنو [14] راغب الاصفہانی: المفردات فی غریب القرآن: عنا [15] الصاحبی: ۱۶۳ [16] الصاحبی ص ۱۶۳؛ اللسان: عنو [17] یحیی بن زیاد الفراء، نحو و لغت میں کوفہ کے امام، کتاب "معانی القرآن" کے مصنف۔ ۲۰۷ھ میں مکہ کے لیے سفر کرتے ہوئے انتقال ہوا۔ فقیہ و متکلم بھی تھے اور عرب کی جنگوں اور اس کی تاریخ نیز نجوم و طب میں مہارت حاصل تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا میلان اعتزال کی طرف تھا: ارشاد الاریب ۷: ۲۷۶؛ وفیات الاعیان ۲: ۲۸۲؛ ابن الندیم (طبعۃ فلوجل) ۶۶-۶۷؛ غایۃ النہایۃ ۲: ۳۷۱؛ نزہۃ الالباء ۱۲۶؛ تہذیب التہذیب ۱۱: ۲۱۲؛ تاریخ بغداد ۱۴: ۱۴۹؛ الاعلام ۹: ۱۷۸ [18] علی بن حمزۃ بن عبد اللہ الاسدی بالولاء الکوفی، ابو الحسن الکسائی (م ۱۸۹)؛ لغت، نحو اور قراءت کے امام۔ بغداد میں رہے۔ رے میں ستر سال کی عمر میں وفات پائی: غایۃ النہایۃ ۱: ۵۳۵؛ وفیات الاعیان ۱: ۳۳۰؛ تاریخ بغداد ۱۱: ۴۰۳؛ نزہۃ الالباء ۸۱؛ انباہ الرواۃ ۲: ۲۵۶؛ الاعلام ۵: ۹۳ [19] الازہری: لم تعنُ اور لم تعنِ دونوں صحیح ہیں؛ ابن سیدہ نے بتایا ہے کہ یہ کلمہ واوی بھی ہے اور یائی بھی دیکھیے:۔ اللسان: عنو [20] اللسان: عنو

[21] عدی بن زید بن حماد بن زید العبادی التمیمی (م نحو ۳۵ ق ھ): مشہور جاہلی شاعر، ہرمز بن انوشروان نے اسے رومی شہنشاہ طائبیریس ثانی کے پاس سفیر بنا کر بھیجا تھا۔ ہند بنت النعمان بن المنذر سے شادی کی، بعد میں نعمان نے ناراض ہو کر قید کر دیا پھر قتل کرا دیا۔ ابن قتیبہ کا اس کے بارے میں قول ہے "کان یسکن الحیرۃ ویدخل الاریاف فثقل لسانه، وعلماء العربیة لا یرون شعره حجة" الاعلام ۵: ۹ [22] فلم یلت ای فلم ینقص منه شیئا: اللسان

[23] اللسان: عنو

www.KitaboSunnat.com

اور ذوالرمہ[24] نے کہا ہے۔

وَلَمْ يُبْقِ بالخلصاء مِمّا عَنَتْ بِهِ — من الرطبِ إلّا يُبْسُها وهجيرُها[25]

اخراج و اظہار کے اسی مفہوم کو پیش نظر رکھ کر اس مادہ سے 'معنی' کا لفظ بنا لیا گیا ہے[26]۔ چنانچہ معنی اس چیز کے اظہار کو کہتے ہیں جس کو لفظ متضمن ہو "اظہار ما تضمن اللفظ[27]" یا معنی اس چیز کا نام ہے جس کا افادہ کر رہا ہے "الشیئ الذی یفید کا اللفظ" کہا جاتا ہے۔ "لم تعن هذه الأرض" یعنی "لم تنبت[28]"۔

لسان العرب میں معنی کا ایک مفہوم "انجام کار" بھی بتایا گیا ہے "معنی کل شیئ محنته وحاله التی یصیر الیها امرہ[29]"۔ اس طرح معنی اس مقصد اور مراد کا نام ہے جس کا اظہار بولنے والے کے الفاظ سے ہوتا ہے اور الفاظ ہی کی وساطت سے اس تک رسائی ہوتی ہو۔

تفسیر لغوی اعتبار سے اس کی اصل "فسر" ہے جس کے باب تفعیل سے یہ آتا ہے "فسر" و "تفسیر" دونوں ہم معنی ہیں اور اظہار، بیان، کشف، ابانۃ، ایضاح اور تبیین کے لیے استعمال ہوتے ہیں[30]۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے قرآن مجید کے فقرے "احسن تفسیرا[31]" کا مطلب "تفصیلا" روایت کیا گیا ہے[32]۔ ابن فارس نے اسی کو اختیار کیا ہے[33]۔ اس طرح تفسیر کا لغوی مفہوم یہ ہے کہ الفاظ سے جو کچھ مراد ہو اس کی وضاحت اور تشریح[34]۔ "تفسیر" اور "استفسار" بھی ہم مادہ ہیں۔ جب کہا جائے "استفسرته کذا" تو اس کا مطلب ہوتا ہے "سالته

---

[24] غیلان بن عقبۃ بن نہیس بن مسعود العدوی، من مضر، الحارث، ذو الرمۃ (۷۷ - ۱۱۷ھ) اپنے زمانہ کے طبقۂ ثانیہ کے اونچے مرتبے کے شاعروں میں سے ہے۔ وفیات الأعیان ۱: ۴۰۴؛ خزانۃ الادب للبغدادی ۱: ۵۱؛ الأعلام ۵: ۳۲۰ [25] اللسان: عنو [26] المفردات: عنا؛ الصاحبی ص ۱۶۳؛ التاج (عنو) میں بھی اس اشتقاق کے قول کی نسبت راغب کی طرف کی گئی ہے [27] المفردات نیز التاج

[28] الصاحبی ص ۱۶۳ [29] اللسان: عنی [30] القاموس: الفسر: الإبانۃ وکشف المغطی کالتفسیر (تاج العروس میں ان معنوں کو ابن الاعرابی سے منسوب کیا ہے دیکھیے: فسر)؛ اللسان: الفسر: البیان، فسرہ: ابانہ، والتفسیر مثلہ؛ مختار الصحاح: فسر؛ الزرکشی: البرہان ۲: ۱۴۷؛ السیوطی: الإتقان ۲: ۱۷۳؛ مناہل العرفان ۱: ۴۷۰؛ ابن فارس نے "الصاحبی" میں "الفسر" کا مفہوم "البیان" بتا کر اسے خلیل سے منسوب کیا ہے دیکھیے ص ۱۶۳ - ۱۶۴ [31] سورۃ الفرقان ۱: ۳۳

[32] تفسیر ابن جریر الطبری ۱۹: ۸ المطبعۃ المیمنۃ [33] الصاحبی ص ۱۶۳

[34] تاج العروس میں "فسر" کے معنی "البصائر" کے حوالے سے "کشف المعنی المعقول" بتائے ہیں جس سے مفہوم میں خصوص پیدا ہو جاتا ہے۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

ان یفسرہ لی[۳۵]"۔ ابن فارس نے بتایا ہے کہ اس لفظ کا اشتقاق "فسر الطبیب للماء اذا نظر الیه" سے ہوا ہے[۳۶]۔ طبیب کے اس طرح دیکھ بھال کر مرض کی تشخیص کرنے کو "تفسرہ[۳۷]" بھی کہتے ہیں اور اس مفہوم کے اعتبار سے "تفسرہ" کو "فسر" کا ہم معنی[۳۸] اور "تفسیر" کو "تفسرہ" سے مشتق بتایا جاتا ہے[۳۹]۔ اور جس چیز سے کسی بات کا مطلب سمجھ میں آئے اس شئی کو اس بات کا "تفسرہ" کہتے ہیں[۴۰]۔ اس طرح تفسیر کو اس سے مشتق قرار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح طبیب مریض کو دیکھ بھال کر مرض سے پردہ ہٹاتا ہے اسی طرح مفسر قرآن مجید کی آیات کی شانِ نزول بتا کر ان سے متعلقہ واقعات کو پیش کرکے اور ان کے معنی کی وضاحت اور شرح کرکے ان آیات کے مفہوم سے پردہ ہٹاتا ہے لیکن "تفسرہ" کو لفظ تفسیر کی لغوی اصل بتانے میں یہ بڑا اشکال ہے کہ خود اس لفظ "تفسرہ" کو بعض ماہرین لغت نے مولّد قرار دیا ہے مثلاً جوہری[۴۱] کا کہنا ہے "اظنه مولدا[۴۲]"۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ "فسر" "سفر" کا مقلوب ہے[۴۳] جو "فسر" ہی کی طرح کھولنے اور ظاہر کرنے کا مفہوم رکھتا ہے[۴۴]۔ چنانچہ جب عورت چہرے سے پردہ ہٹا دے تو کہا جاتا ہے "سفرت امرأة سفوراً وهی سافرة[۴۵]" اور جب صبح کا اجالا خوب پھیل جائے تو کہتے ہیں "اسفر الصبح[۴۶]"۔ قرآن مجید

---

۳۵ التاج: فسر ۳۶ الصاحبی ص ۱۶۴ ۳۷ اللسان: وقیل لتفسرة البول الذی یستدل به علی المرض وینظر فیه الاطباء ویستدلون بلونه علی علة العلیل وهو اسم کالتهنیة؛ البرہان ۲: ۱۴۷: وهی القلیل من الماء الذی ینظر فیه الاطباء؛ المفردات: ومنه قیل لما ینبئ عنه البول تفسرة، وسمی بها قارورة الماء؛ القاموس: وهی البول یستدل به علی المرض۔

۳۸ الفسر نظر الطبیب الی الماء کالتفسرة: القاموس واللسان: فسر؛ الصاحبی ص ۱۶۴

۳۹ الصاحبی ص ۱۶۴؛ البرہان ۲: ۱۴۷ ۴۰ اللسان: وکل شیء یعرف به تفسیر الشیء ومعناه فهو تفسرته، وفی البصائر کل ما ترجم عن حال الشیء فهو تفسرته ۴۱ ابونصر اسماعیل بن حماد الجوہری، لغت اور ادب کے امام، لغت کی مشہور کتاب "الصحاح" کے مصنف ۳۹۳ھ میں وفات پائی۔ بغیة الوعاة ص ۱۹۵؛ معجم الادباء ۲: ۲۶۹؛ انباہ الرواة ۱: ۱۹۴ (جوہری کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے اڑنے کی کوشش انھوں نے ہی کی اور اسی میں موت واقع ہوئی۔

۴۲ القاموس، اللسان، التاج: فسر

۴۳ البرہان ۲: ۱۴۷؛ الاتقان ۲: ۱۳۷

۴۴ راغب اصفہانی نے بتایا ہے کہ دونوں لفظ متقارب المعنی ہیں تاہم دونوں میں یہ فرق ہے کہ "سفر" (پردہ ہٹانا) مادی اشیاء کے کشف و اظہار کے لیے "اسفار" رنگوں کے ظاہر ہونے کے لئے اور "فسر" معانی کی وضاحت کے لیے مخصوص ہے: المفردات: فسر وسفر

۴۵ القاموس: فهی سافر ۴۶ القاموس: سفر: البرہان ۲: ۱۴۷

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

میں "والصبح اذا اسفر"[47] اور حدیث میں "اسفروا بالفجر"[48] کے جملے اسی مفہوم کو ظاہر کرتے ہیں "فسر" کے "سفر" سے مقلوب ہونے کے بارے میں محمود آلوسی[49] کا کہنا ہے کہ یہ بات کچھ سمجھ میں نہیں آتی[50]

تفسیر کا ایک مفہوم یہ بھی ہے کہ گھوڑے کی زین وغیرہ اتار کر اسے چھوڑ دینا تاکہ آزادی سے گھومے پھرے (التعریۃ للانطلاق) چنانچہ "فسرت الفرس" میں یہی معنی ملحوظ ہیں۔[51] محمود آلوسی کا کہنا ہے کہ یہ مفہوم بھی "کشف" ہی کی طرف راجع ہے اور نہ صرف یہ بلکہ لفظ "فسر" کی تمام تعریفات میں کسی نہ کسی پہلو سے "کشف" کا مفہوم موجود ہے۔[52] ان سب تشریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ تفسیر کا لفظ از روئے لغت کشف حسی اور کشف عن المعانی المعقولۃ دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن پہلے کے مقابلے میں دوسرے مفہوم میں اس کا استعمال کہیں زیادہ کیا جاتا ہے۔

اپنے اصطلاحی معنی میں لفظ "تفسیر" قرآن مجید کی تشریح و توضیح اور اس مقدس کتاب کی وضاحت کے مبادی اور تتمات کے لیے مخصوص ہے۔ اس اعتبار سے تفسیر کی جو تعریفیں کی گئی ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں۔

تفسیر اس علم کا نام ہے جس میں حسب ذیل امور پر گفتگو کی جاتی ہے: قرآن مجید کے الفاظ کے ادائیگی کی کیفیت، ان الفاظ کے مدلولات، انفرادی اور ترکیبی حالت میں ان کے احکام، حالت ترکیبی میں ان سے کیا معنی مراد لیے جائیں، علاوہ بریں ان سب امور کے تتمے یعنی نسخ اور سبب نزول کی وضاحت۔ قرآن نے جن واقعات کو مبہم چھوڑ دیا ہے اس کی تفصیل وغیرہ[53] یہ

---

[47] سورۃ المدثر: ۳۴ [48] ترمذی کتاب الصلوۃ: ۳؛ نسائی، مواقیت: ۲۷

[49] محمود بن عبد اللہ الحسینی الآلوسی (الکبیر) شہاب الدین ابو الثناء البغدادی (۱۲۱۷-۱۲۷۰ھ) مشہور زمانہ مفسر، محدث، ادیب۔ (آلوسی نسبت ہے جزیرہ آلوس کی طرف جو وسط نہر فرات میں واقع ہے)۔ آپ کی تصانیف میں تفسیر "روح المعانی" بہت مشہور ہوئی۔ الأعلام ۸: ۵۳

[50] والقول بانه مقلوب السفر مما لا يسفر له وجه تفسیر روح المعانی ۱: ۴

[51] ابوحیان: البحر المحیط ۱: ۱۳ [52] روح المعانی ۱: ۴

[53] اس تعریف میں ادائیگی الفاظ کی کیفیت میں علم قراءات، مدلولات الفاظ میں علم لغت، انفرادی اور ترکیبی حالت کے احکام میں صرف و نحو، بیان و بلاغت، حالت ترکیبی میں جن معنی پر محمول کیا جائے گا اس میں دلالت حقیقی اور دلالت مجازی سب کچھ شامل ہو جاتا ہے۔ دیکھیے الاتقان ۲: ۱۷۴

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

تعریف ابوحیان الاندلسی[54] کی پیش کی ہوئی ہے[55]۔ اور محمود آلوسی نے اسی کو اختیار کیا ہے[56]۔ زرکشی[57] نے بتایا ہے کہ تفسیر وہ علم ہے جس کے ذریعہ اللہ کی اس کتاب کا علم و فہم میسر ہوتا ہے جو آسمانی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی، جس کی وساطت سے اس کتاب الٰہی کے معانی کی وضاحت ہوتی ہے اور اس کے احکام اور حکمتوں کا استخراج کیا جاتا ہے، اس علم میں لغت، صرف،

---

[54] اثیر الدین ابو حیان محمد بن یوسف بن علی بن یوسف بن حیان الاندلسی الغرناطی الجیانی النفزی معروف بہ ابوحیان النحوی (۶۵۴ - ۷۴۵ھ): تفسیر البحر المحیط (مطبعۃ السعادۃ بمصر ۱۳۲۸ھ) کے مصنف، عربیت، تفسیر، حدیث، تراجم اور لغات کے ماہرین میں سے ہیں۔ غرناطہ میں پیدا ہوئے بعد میں قاہرہ میں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات پائی۔ شاعر بھی تھے۔ الدرر الکامنۃ ۴ : ۳۰۲؛ بغیۃ الوعاۃ ۱۲۱؛ فوات الوفیات ۲ : ۲۸۲؛ غایۃ النہایۃ ۲ : ۲۸۵؛ شذرات الذہب ۶ : ۱۴۵؛ النجوم الزاہرۃ ۱۰ : ۱۱۱؛ طبقات السبکی ۶ : ۳۱؛ الأعلام ۸ : ۲۶؛ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ۱ : ۳۲۲؛ بروکلمن ۲ : ۱۳۳ (۱۰۹)؛ تکملہ ۲ : ۱۳۵

[55] ابوحیان نے البحر المحیط میں تفسیر کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:
"علم یبحث فیہ عن کیفیۃ النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتہا، واحکامہا الافرادیۃ والترکیبیۃ ومعانیہا التی تحمل علیہا حالۃ الترکیب، وتتمات لذلک" پھر اس کی تفصیل بیان کی ہے "فقولنا "علم" ھو جنس یشمل سائر العلوم؛ وقولنا "یبحث عن کیفیۃ النطق بالفاظ القرآن" ھذا ھو علم القراءات؛ وقولنا "ومدلولاتہا" ای مدلولات تلک الالفاظ، وھذا ھو علم الفقہ الذی یحتاج الیہ فی ھذا العلم؛ وقولنا "واحکامہا الافرادیۃ والترکیبیۃ" ھذا یشمل علم التصریف وعلم الاعراب وعلم البیان وعلم البدیع؛ وقولنا "ومعانیہا التی تحمل علیہا حالۃ الترکیب" یشمل ما دلالتہ علیہ بالحقیقۃ، وما دلالتہ علیہ بالمجاز، فان الترکیب قد یقتضی بظاہرہ شیئاً و یصد عن الحمل علی الظاہر صاد فیحتاج لاجل ذلک ان یحمل علی غیر الظاہر وھو المجاز، وقولنا "وتتمات لذلک" ھو معرفۃ النسخ وسبب النزول وقصۃ توضح بعض ما ابہم فی القرآن، ونحو ذلک" البحر المحیط ۱ : ۱۳-۱۴

[56] روح ۱ : ۴؛ آلوسی نے ابوحیان کا نام نہیں لیا ہے صرف یہ کہا ہے "ورسموہ بانہ علم..."

[57] محمد بن بہادر بن عبداللہ الزرکشی، ابو عبداللہ، بدر الدین (۷۴۵ - ۷۹۴ھ) شافعی فقیہ اور اصولی۔ ترکی الاصل ہیں۔ مصر میں پیدا ہوئے وہیں وفات پائی۔ شیخ جمال الدین الاسنوی اور ابن کثیر کے شاگرد ہیں۔ ان کی 'البرہان فی علوم القرآن' بڑے معرکہ کی تصنیف ہے اور جلال الدین سیوطی کی 'الاتقان' کے اہم ترین آخذ میں سے ہے: حسن المحاضرۃ ۱ : ۱۸۵؛ الدرر الکامنۃ ۳ : ۳۹۷؛ شذرات الذہب فی اخبار من ذہب ۶ : ۳۳۵

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

بیان، اصول فقہ اور قراءات سے مدد لی جاتی ہے اور اسباب نزول اور ناسخ و منسوخ کے جاننے کی ضرورت پڑتی ہے[58]۔

تاویل تاویل کی اصل لغوی اعتبار سے اَول ہے جس کے معنی رجوع ہونے، پھرنے، واپس ہو جانے اور لوٹنے کے ہیں "آل الشیء الیہ یؤول أولا ومآلا" کا مطلب "رجع وعاد" ہوتا ہے اور جب "الی" کے بجائے "عن" کا صلہ استعمال ہو تو مطلب ہوگا کسی چیز سے واپس لوٹنا (ارتد) "ألت عن الشیء" کا مفہوم اسی بنا پر "ارتددت" ہوتا ہے[59]۔ حدیث میں آتا ہے "من صام الدھر فلا صام ولا آل" ای "لا رجع الی الخیر" اسی طرح خزیمۃ اسلمی کی حدیث میں "آل" اسی معنی میں آیا ہے "حتی آل السلامی" ای "رجع الیہ" عربی میں کہا جاتا ہے "طبخت النبیذ حتی آل الی الثلث او الربع" ای "رجع" الباہلی[60] کے اس شعر میں:

حتی اذا اُمْعِرُوا صَفْقَیْ مَباءَتِہِمْ ‏ ‏ وَجَرَّدَ الخَطْبُ اَثْباجَ الجَراثیمِ

آلوا الجِمالَ ھَرامیلَ العِفاءِ بِہا ‏ ‏ عَلَی المَناکِبِ رَیْعٌ غَیْرُ مَجْلومِ

"آلوا الجمال" کا مفہوم "ردوھا لیرتحلوا علیہا" بتایا گیا ہے۔

الفارسی[61] کا قول ہے کہ بارہ سنگھے کا نام اِیّل یا اَیّل پڑنے کی وجہ یہی ہے کہ وہ پہاڑ کی پناہ پکڑتا ہے "لمآلہ الی الجبل یتحصن فیہ"[62] واپس ہونے اور لوٹنے کی جگہ کو "موئل"[63] کہا جاتا ہے[64]۔

---

۵۸ یہ تعریف سیوطی نے الاتقان ۲: ۱۷۴ میں زرکشی سے منسوب کی ہے مگر زرکشی کی "البرہان" میں تفسیر کی تعریف ان الفاظ کے ساتھ نہیں ملتی مفہوم البتہ ملتا جلتا ہے دیکھیے البرہان ۲: ۱۴۸ علم تفسیر کی بعض دوسری تعریفات مناہل العرفان (۱: ۴۷۱) اور نواب صدیق حسن خاں کی "اکسیر فی اصول التفسیر" (مطبع نظامی کانپور ۱۲۹۱ھ، ص ۵۲ - ۵۳) میں ملتی ہیں۔ "اکسیر" میں قطب الدین رازی کی تعریف اس پر ایرادات، تفتازانی کی تعریف اور اس پر اعتراضات وغیرہ بھی دیے ہیں۔

۵۹ القاموس، اللسان، التاج، المفردات: اَول۔

۶۰ محمد بن حازم بن عمرو الباہلی بالولاء، ابو جعفر (م نحو ۲۱۵ھ) شاعر، ہجو کے لیے مشہور ہے۔ سوا مامون عباسی کے کسی کی مدح نہیں کی۔ بصرہ میں پیدا ہوا وہیں پرورش پائی بغداد میں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات پائی۔ تاریخ بغداد ۲: ۲۹۵، الاعلام ۶: ۳۰۳

۶۱ الحسن بن احمد بن عبدالغفار الفارسی الاصل، ابو علی (۲۸۸ - ۳۷۷ھ) عربیت کے اماموں میں سے ہیں، ابن جنی ان کے شاگردوں میں ہیں کہا جاتا ہے کہ اعتزال کی طرف رجحان تھا: وفیات الاعیان ۱: ۱۳۱؛ تاریخ بغداد ۷: ۲۷۵؛ الاعلام ۲: ۱۹۳

۶۲ اللسان الاوّل (احادیث، باہلی کا شعر اور فارسی کا قول سب اللسان سے ماخوذ ہیں)

۶۳ المفردات: اَول

۶۴ موئل اور مآل کی مشارکت اشتقاق کبیر کے لحاظ سے ہے کیونکہ موئل وال سے اور مآل اَول سے مشتق ہے۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

تاویل اسی لفظ اَول کے باب تفعیل سے ہے اور مذکورہ مفہوم کو ہی ظاہر کرتا ہے یعنی پھیر دینا، لوٹا دینا، راجع کر دینا۔[65] ابن الاثیر[66] نے کہا ہے: "تاویل" "آل الشئ یوول الی کذا" سے مشتق ہے جس کے معنی "رجع وصار الیہ"[67] کے ہیں۔[68] "اولتہ فآل" کا مطلب "صرفتہ فانصرف" ہوتا ہے[69] اسی بنا پر ابن الاثیر نے تاویل کا مطلب بتایا ہے[70] کہ ظاہر لفظ کو اس کی وضع اصلی سے کسی دلیل کے پیش نظر ایسے مفہوم کی طرف منتقل کر دینا کہ اگر وہ دلیل نہ ہوتی تو ظاہر لفظ کو ترک کرنا درست نہ ہوتا۔[71]

حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ اس حدیث میں "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکثر ان یقول فی رکوعہ وسجودہ سبحانک اللھم وبحمدک یتاول القرآن" یتاول القرآن سے مراد یہی ہے کہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ کہنا قول باری تعالیٰ "فسبح بحمد ربک واستغفرہ" کی طرف راجع اور اسی سے ماخوذ ہے۔[71]

ابو منصور[72] کا قول ہے "اُلت الشئ اُؤولہ" اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی چیز کو اکٹھا کر کے اسے صحیح و درست کر دیا جائے (اذا جمعتہ واصلحتہ) چنانچہ تاویل کے معنی ہیں "جمع معانی الفاظ اشکلت بلفظ واضح لا اشکال فیہ" یعنی ایسے الفاظ کے معانی کو جن کے سمجھنے میں دشواری پیش آ رہی ہو کسی ایسے واضح لفظ کے ذریعے مجتمع کر دیا جائے جس میں کوئی گنجلک اور پیچیدگی نہ ہو۔

---

[65] اللسان: اَول [66] المبارک بن محمد بن محمد بن عبد الکریم الشیبانی الجزری ابو السعادت مجد الدین (۵۴۴ھ - ۶۰۶ھ): محدث، لغوی اور اصولی، مرض نقرس کی وجہ سے ہاتھ پاؤں کو حرکت دینے سے معذور تھے۔ اسی حال میں اپنی ساری کتابیں تصنیف کیں۔ "النہایۃ فی غریب الحدیث" "جامع الاصول فی احادیث الرسول" ان کی مشہور کتابیں ہیں ابن الاثیر المورخ ابن الاثیر الکاتب کے بھائی ہیں بغیۃ الوعاۃ ۳۸۵؛ وفیات الاعیان ۱: ۴۴۱؛ ارشاد الاریب ۶: ۲۳۸؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۶۰۷؛ الاعلام ۶: ۱۵۲ [67] اللسان اَول [68] اشتقاق صغیر کے لحاظ سے اَول کی مشارکت الآل سے ہے "فان آل الشخص من یوول الیہ" [69] البرہان ۲: ۱۴۸ [70] اللسان: اول [71] اس کے ہم معنی اقوال مرتضی الزبیدی (م ۱۲۰۵ھ) نے دوسرے حضرات سے بھی نقل کیے ہیں، مثلاً صاحب "جمع الجوامع" کا قول ہے "ھو حمل الظاھر علی المحتمل المرجوح، فان حمل لدلیل فصحیح، او لما یظن دلیلا ففاسد او لا لشئ فلعب لا تاویل" یا ابن الکمال کا کہنا ہے "التاویل صرف الآیۃ عن معناھا الظاھر الی معنی تحتملہ اذا کان المحتمل الذی تصرف الیہ موافقا للکتاب والسنۃ"؛ تاج العروس: اَول [71] التاج: اَول

[72] موہوب بن احمد بن محمد بن الخضر ابن الحسن، ابو منصور ابن الجوالیقی (۴۶۶ھ - ۵۴۰ھ) عربی زبان و ادب کے ماہر، پیدائش و وفات بغداد میں ہوئی۔ ابن القفطی کا کہنا ہے کہ وہ مخر بغداد تھے خلیفہ مقتفی باللہ عباسی کے امام تھے۔ وفیات الاعیان ۲: ۱۴۲؛ بغیۃ الوعاۃ ۴۰۱؛ انباہ الرواۃ ۳: ۳۳۵؛ الاعلام ۸: ۱۱۰

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ابو عبیدہ[۷۳] کا قول یہ ہے کہ تاویل کے معنی "المرجع والمصیر" کے ہیں اور یہ "آل یؤول الی کذا ای صار الیہ" سے ماخوذ ہے "اولتہ" کا مطلب "صیرتہ الیہ" ہے یعنی میں نے اسے اس تک پہونچا دیا۔[۷۴] جوہری، ابو اسحاق[۷۵] اور صاغانی[۷۶] صاحب العباب کا بھی یہی کہنا ہے کہ تاویل کا مطلب "تفسیر ما یؤول الیہ الشئ" ہے یعنی کسی چیز کا جو مآل کار اور انجام ہے اسے وضاحت سے پیش کر دینا۔[۷۷] اس طرح تاویل میں مآل، انجام کار، آخرام، نتیجہ، منتہائے مقصود ان سب کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ ابن فارس[۷۸] کا قول ہے کہ جب "الی ای شئ مآل ھذا الامر" کہا جاتا تو اس کا مفہوم

---

[۷۳] معمر بن المثنی التیمی بالولاء، البصری ابو عبیدہ النحوی (۱۱۰ - ۲۰۹ھ) پیدائش و وفات بصرہ میں ہوئی عربی زبان و ادب کے امام ہیں ہارون الرشید کے استاذ رہے ہیں امام اہل اعتزال جاحظ کا ان کے بارے میں کہنا ہے "روئے زمین پر سارے علوم میں ان سے بڑا کوئی عالم نہ تھا۔ اباضی، شعوبی اور حافظ حدیث تھے"۔ مگر امام اہل سنت ابن قتیبہ کہتے ہیں "عربوں سے عداوت رکھتے تھے اور ان کے مثالب میں کئی کتابیں لکھیں۔ جب انتقال ہوا تو جنازے پر کوئی نہ آیا کیونکہ معاصرین پر بڑی سخت تنقید کرتے تھے۔ وسعت علم کے باوجود حال یہ تھا کہ بعض اوقات شعر کہتے تو اس کا وزن درست نہ ہوتا اور جب قرآن کریم دیکھ کر پڑھتے تو اس میں غلطی کر جاتے۔ قریب دو سو کتابیں تالیف کیں وفیات الأعیان ۲: ۱۰۵؛ ارشاد الأریب ۷: ۱۶۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۳۳۸؛ بغیۃ الوعاۃ ۳۹۵؛ میزان الاعتدال ۲: ۱۸۹؛ تاریخ بغداد ۱۳: ۲۵۲؛ تہذیب التہذیب ۱۰: ۲۴۶؛ نزہۃ الألباء ۱۳۷؛ مجاز القرآن: مقدمۃ الجزء الاول؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۱۶۲؛ الأعلام ۸: ۱۹۱؛ مجلۃ المجمع العلمی العربی ۷: ۵۲۵

[۷۴] اللسان: أول

[۷۵] احمد بن محمد بن ابراہیم، الثعلبی النیسابوری (ابو اسحاق) (م ۴۲۷ھ) مفسر، مقری، ادیب مشہور تفسیر "العرائس" کے مصنف: وفیات ۱: ۲۶؛ معجم الأدباء ۵: ۳۶؛ طبقات المفسرین د؛ معجم المؤلفین ۲: ۶۰

[۷۶] الحسن بن محمد بن الحسن بن حیدر العدوی العمری الصاغانی (ویقال الصغانی) رضی الدین (۵۷۷ - ۶۵۰ھ): اپنے زمانے میں عربی زبان کے سب سے بڑے عالم ہندی نژاد فقیہ و محدث تھے۔ بعد میں بغداد چلے گئے وہیں وفات پائی "العباب" لغت میں ابن العلقمی وزیر مستعصم عباسی کے لیے تالیف کی تھی، حدیث میں ان کی کتاب "مشارق الانوار" مشہور ہے: الفوائد البہیۃ ۶۳؛ النجوم الزاہرۃ ۷: ۲۶؛ الجواہر المضیئۃ ۱: ۲۰۱؛ نزہۃ الخواطر ۱: ۱۲۷؛ الأعلام ۲: ۲۳۲؛ بغیۃ الوعاۃ ۲۲۷؛ معجم الأدباء ۹: ۱۸۹؛ تاج التراجم ۱۷؛ معجم المؤلفین ۳: ۲۷۹

[۷۷] ابو اسحاق کا قول اللسان ومختار الصحاح (أ و ل) سے اور صاغانی کا قول التاج (أ و ل) سے نقل کیا گیا ہے۔

[۷۸] احمد بن فارس بن زکریا القزوینی الرازی ابو الحسین (۳۲۹ - ۳۹۵ھ): عربی زبان و ادب کے امام۔ بدیع الزماں الہمذانی اور صاحب بن عباد ان کے شاگردوں میں ہیں۔ قزوینی الاصل ہیں وفات رے میں ہوئی "مقاییس اللغۃ" اور "الصاحبی" ان کی مشہور کتابیں ہیں: وفیات الأعیان ۱: ۳۵؛ نزہۃ الالباء ۳۹۲؛ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۱: ۲۴۷؛ الأعلام ۱: ۱۸۴)

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

"مصيره وآخره وعقباه" ہوتا ہے[79]۔ راغب اصفہانی[80] نے بھی تاویل کے معنی "رد الشئ الی الغایة المرادة منه علماً کان او فعلاً" بتاتے ہیں یعنی کسی چیز کو اس کے منتہائے مقصود تک پہونچا دینا۔[81]
"ما تاویل هذا الکلام" کے معنی بدر الدین زرکشی کے نزدیک "الام تؤول العاقبة فی المراد به" ہیں[82]۔ "یوم یأتی تاویله" (الاعراف ۵۲) کا مفہوم "تکشف عاقبته"[83] یا "بیان الذی هو غایته المقصودة منه"[84] بتایا گیا ہے اور "ولما یأتهم تاویله" (سورہ یونس: ۳۹) کا مطلب "لم یأتهم ما یؤول الیه امرهم فی التکذیب من العقوبة"[85] قرار دیا گیا ہے۔ ابو اسحاق سے منقول ہے کہ "هل ینظرون الا تاویله" (سورہ اعراف: ۵۲) کا مطلب "هل ینظرون الا ما یؤول الیه امرهم من البعث"[86] ہے۔ "وما یعلم تاویله الا الله" ... میں ابن فارس لکھتا ہے۔ "ای لا یعلم الآجال والمدد الا الله لأن القوم قالوا فی مدة هذه الملة ما قالوه فاعلموا ان مآل الامر وعقباه لا یعلمه الا الله"[87]۔
اعشی کے اس شعر میں

عَلیٰ انها کانت تَأَوُّلُ حُبِّهَا   تَأَوُّلَ رِبْعِیِّ السِّقَابِ فَاَصْحَبَا

"تأول حبها" کا مطلب ابن فارس نے "میری محبت کا نتیجہ اور اس کا انجام"[88] بتایا ہے اور صاحب تاج العروس نے ابو عبیدہ کے قول کے مطابق "تفسیره ومرجعه"[89]۔
بعض حضرات کا یہ کہنا ہے کہ تاویل کی لغوی اصل "الإیالة"[90] ہے جس کے معنی "السیاسة"[91] یعنی درست کرنا، بہتر بنانا، مصلحت ملحوظ رکھنا اور مآل اندیشی سے کام لینا ہیں[92]۔ گویا کسی کلام کی تاویل کرنے والا اور اس کلام کی رعایت ملحوظ رکھ کر اسے ٹھیک اور درست کر رہا ہے اور معانی کو ان کی مناسب جگہوں پر رکھ رہا ہے[93]۔ اس مسلک کے بارے میں محمود آلوسی کا تبصرہ ہے کہ یہ کہنا کہ تاویل "الإیالة"

[79] الصاحبی ص ۱۶۲   [80] الحسین بن محمد بن المفضل، ابو الاصفہانی المعروف بالراغب (م ۵۰۲ھ) ادیب اور لغوی، ان کی "المفردات فی غریب القرآن" مشہور زمانہ کتاب ہے: الأعلام ۲: ۲۷۹؛ معجم المؤلفین ۴: ۵۹، ۱۳: ۳۸۳   [81] المفردات: أول   [82] و [83] البرہان ۲: ۱۴۸
[84] المفردات: أول   [85] اللسان: أول   [86] اللسان: أول
[87] و [88] الصاحبی ص ۱۶۴   [89] التاج: أول   [90] البرہان ۲: ۱۴۸؛ الإتقان ۲: ۱۷۳
[91] المفردات: الأول: السیاسة التی تراعی مآلها، نیز دیکھیے الزمخشری: اساس البلاغة ۱: ۱۵
[92] القاموس: آل الملك رعیته إیالا: ساسهم؛ التاج (أول): ساسهم وأحسن رعایتهم؛ آل المال أولا: أصلحه وساسه
[93] البرہان ۲: ۱۴۸؛ الاتقان ۲: ۱۷۳

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

سے ماخوذ ہے ہوائی باتیں ہیں۔[۹۴]

متکلمین اور علمائے متاخرین کی اصطلاح میں تاویل کا مفہوم بالکل دوسرا ہے۔ ان کے نزدیک تاویل وہ مفہوم ہے جو خلف نے کتاب وسنت کی متشابہ نصوص کو ان کے ظاہری معنی سے اس طرح پھیر کر نکالا ہے کہ وہ تشبیہ وتجسیم باری تعالیٰ کے شائبہ سے پاک اور تنزیہ کامل کے تصور سے ہم آہنگ ہے۔[۹۵]

۹۴ھ "لیس کمثلہ شیئ" روح المعانی ۱:۴

۹۵ھ وضاحت کے لیے دیکھیے: امام غزالی "إلجام العوام عن علم الکلام" اور "التفرقة بین الاسلام والزندقة"؛ امام رازی: "اساس التقدیس"؛ "سعد الدین تفتازانی": "شرح مقاصد"۔ امام ابن تیمیہ نے زندگی بھر تاویل کے اس مفہوم کے خلاف جد وجہد کی۔ ان کی ساری اہم تصانیف میں اس موضوع پر بحث ملتی ہے مثلاً دیکھیے ان کا الرسالة التدمریة، الرسالة التسعینیة، الاکلیل فی المتشابہ والتاویل، تفسیر سورہ اخلاص، اور خاص طور سے ان کی معرکہ آرا تصنیف "نقض التاسیس" ان کے شاگرد ابن قیم نے بھی "الصواعق المرسلة" میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ابن تیمیہ کے مسلک کے بنیادی نکات یہ ہیں۔

سلف کے نزدیک تاویل کے دو مفہوم ہیں۔

۱۔ بات کی وضاحت اور اس کے معنی کی تشریح (تفسیر الکلام وبیان معناہ) وہ اس کے ظاہر سے موافقت رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو۔ اس لحاظ سے تاویل وتفسیر کے لفظ باہم مترادف ہیں۔ مجاہد کی اس بات کا مطلب "ان العلماء یعلمون تاویلہ" یہی ہے کہ قرآن کی تفسیر اور اس کے معانی کی تشریح علماء کو معلوم ہے اور ابن جریر الطبری جب اپنی تفسیر میں "القول فی تاویل قولہ تعالیٰ کذا وکذا" یا "اختلف اھل التأویل فی ھذہ الآیة" وغیرہ استعمال کرتے ہیں تو ان کا مطلب بھی یہی ہوتا ہے۔

۲۔ خود وہ چیز جس کا قصد وارادہ کہنے والے نے کیا ہے (نفس المراد بالکلام) چنانچہ اگر کہنے والا کسی چیز کو طلب کر رہا ہے تو نفس فعل مطلوب، اور اگر کسی بات کی خبر دے رہا ہے تو نفس شئ مخبر بہ کو تاویل کہیں گے۔

پہلے اور دوسرے مفہوم میں کھلا ہوا فرق ہے۔ پہلے مفہوم کے لحاظ سے تاویل علم کا نیز کلام کا ایک شعبہ قرار پائے گی۔ مثال کے طور پر تفسیر، شرح، وضاحت وغیرہ۔ اور اس صورت میں تاویل قلب ودماغ میں اور زبان پر پائی جانے والی ایک چیز کا نام ہوگا اور اس کا وجود ذہنی، لفظی اور رسمی ہوگا۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

دوسرے مفہوم کے لحاظ سے تاویل نفس امور موجودہ فی الخارج قرار پائے گی چاہے ان امور کا تعلق ماضی سے ہو یا حال و استقبال سے۔ چنانچہ اگر کہا جائے سورج نکلا تو اس کی تاویل نفس طلوع شمس ہوگی۔ ابن تیمیہ کے نزدیک قرآن اسی مفہوم میں تاویل کو استعمال کرتا ہے اور جہاں جہاں قرآن نے تاویل کا لفظ استعمال کیا ہے اسے اسی معنی کی طرف راجع کیا جا سکتا ہے۔

متاخرین کے نزدیک، جن میں فقہاء، متکلمین، محدثین، صوفیہ سبھی شامل ہیں تاویل کا مفہوم "صرف اللفظ عن المعنی الراجح الی المعنی المرجوح لدلیل یقترن بہ" ہے۔ چنانچہ مسائل خلاف میں جب اس طرح کے الفاظ بولے جاتے ہیں "ھذا الحدیث او ھذا النص مؤول او ھو محمول علی کذا" تو یہی مفہوم مراد ہوتا ہے۔ اس صورت میں تاویل کرنے والے سے بجا طور پر دو باتوں کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ جن معنی کو مراد قرار دے رہا ہے اور ان پر کسی لفظ کو محمول کر رہا ہے ان کے احتمال کو واضح کرے۔

۲۔ جس دلیل کی بنا پر مرجوح معنی سے ہٹا کر راجح معنی کی طرف اس لفظ کو لے جا رہا ہے اس کی وضاحت کرے۔ ملخصاً من الاکلیل فی المتشابہ والتاویل "لابن تیمیۃ" ۲: ۱۵-۱۷ من "مجموعۃ الرسائل الکبری" لہ۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

معنیٰ، تفسیر اور تأویل کا باہمی فرق

اس بارے میں علمائے لغت میں اختلاف ہے کہ مذکورہ تینوں لفظ ہم معنی ہیں یا ان کے مفاہیم میں کچھ فرق ہے، اس کے علاوہ فرق کی نوعیت کے بارے میں بھی مختلف رائیں پیش کی گئی ہیں۔

ابن الاعرابی[96] (م ۲۳۱ھ) ابوالعباس احمد بن یحیی ثعلب[97] (م ۲۹۱ھ) اور امام ازہری[98] (م ۳۷۰ھ) کا مسلک یہ ہے کہ معنی، تفسیر، تاویل تینوں ہم معنی الفاظ ہیں ان میں آپس میں کوئی فرق نہیں۔ ابن فارس کا کہنا ہے کہ یہ تینوں لفظ قریب المعنی ہیں[99]۔ راغب اصفہانی کا قول ہے کہ معنی اور تفسیر مفہوم کے اعتبار سے اگرچہ ملتے جلتے ہیں تاہم دونوں میں فرق ہے[100]۔

تفسیر و تأویل

سب سے زیادہ اہمیت اس سلسلے میں جس بحث کو دی جاتی رہی ہے وہ یہ کہ تفسیر و تاویل میں باہم فرق ہے یا نہیں؟ اور ہے تو کیا؟ اس بارے میں مندرجہ ذیل تین مسلک رہے ہیں:

۱۔ ابوعبیدہ[101]، ابن الاعرابی[102]، ثعلب[103]، ازہری[104]، فیروزآبادی[105]، ابن منظور[106]۔ ان سب کے نزدیک

۹۶ اللسان: فسر؛ (ابو عبداللہ محمد بن زیاد، معروف بابن الأعرابی، مشہور زمانہ کوفی لغوی: وفیات الأعیان ۱: ۴۹۲؛ تاریخ بغداد ۵: ۲۸۲؛ بروکلمن ۱: ۱۱۹؛ تکملہ ۱: ۱۷۹) ۹۷ اللسان: أول؛ (ثعلب نحو و لغت میں کوفہ کے امام ہیں: وفیات الأعیان ۱: ۳۰؛ تاریخ بغداد ۵: ۲۰۴؛ بغیۃ الوعاۃ ۱۷۲) ۹۸ اللسان عنا وعنی؛ (ابو منصور محمد بن احمد الازہر الہروی لغت و ادب کے امام، ولادت و وفات ہرات (خراسان) میں ہوئی۔ وفیات الأعیان ۱: ۵۰۱؛ بروکلمن ۱: ۱۳۴؛ تکملہ ۱: ۱۹۷؛ الأعلام ۶: ۲۰۲) ۹۹ الصاحبی ص ۱۶۳ ۱۰۰ المفردات: عنا ۱۰۱ التاج: أول ۱۰۲ تا ۱۰۴ التاج: فسر ۱۰۵ القاموس: أول الکلام تاویلا و تأوله: دبرہ و قدرہ و فسرہ؛ تاج العروس (أول) میں مرتضی الزبیدی لکھتے ہیں: ظاہر کلام المصنف ان التأویل والتفسیر واحد" (محمد بن یعقوب بن محمد بن ابراہیم بن عمر، ابوطاہر مجدالدین الشیرازی الفیروزآبادی (م ۸۱۷ھ) عربی زبان و ادب کے امام، القاموس المحیط کے مؤلف۔ زبید میں انتقال ہوا، الضوء اللامع ۱۰: ۷۹؛ بغیۃ الوعاۃ؛ بروکلمن ۲: ۲۳۱؛ تکملہ ۲: ۲۳۴؛ الأعلام ۸: ۱۹) ۱۰۶ اللسان: أول الکلام و تأوله: دبرہ و قدرہ؛ و أوله و تأوله: فسرہ (محمد بن مکرم بن علی، ابو الفضل، جمال الدین، ابن منظور الانصاری الافریقی (م ۷۱۱ھ) صاحب "لسان العرب" لغت کے امام مصر میں پیدا ہوئے، وہیں وفات پائی، شاعر بھی تھے۔ بغیۃ الوعاۃ ۱۰۶؛ الدرر الکامنۃ ۴: ۲۶۲؛ حسن المحاضرۃ ۱: ۲۱۹؛ بروکلمن ۲: ۲۵؛ تکملہ ۲: ۱۴؛ الأعلام ۷: ۳۲۹

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

تفسیر و تاویل ہم معنی لفظ ہیں اور ان میں باہمی نسبت تساوی کی ہے۔

۲۔ تفسیر کے لفظ میں عموم اور تاویل کے لفظ میں خصوص پایا جاتا ہے۔ اس مسلک کے قائلین میں سب سے مشہور نام راغب الاصفہانی کا ہے۔

اصفہانی کے نزدیک تفسیر کا لفظ تاویل کے مقابلہ میں زیادہ عام ہے۔ تفسیر کے لفظ کا استعمال اکثر و بیشتر الفاظ اور مفردات کے سلسلے میں ہوتا ہے اور کتب الٰہیہ و انسانی تصانیف دونوں کے لیے بولا جاتا ہے۔ تاویل کا لفظ خصوصیت سے کتب الٰہیہ کے لیے استعمال ہوتا ہے اور معانی اور جملوں کے بارے میں استعمال کیا جاتا ہے۔[۱۰۸]

راغب کا یہ بھی کہنا ہے کہ عرف علماء میں تفسیر قرآن مجید کے معنی و مفہوم کی وضاحت کو کہتے ہیں اور یہ لفظ عام ہے۔ مشکل اور غیر مشکل دونوں کی وضاحت کے لئے آتا ہے۔ معنی ظاہر ہوں یا پوشیدہ دونوں کی تشریح کے لیے اس لفظ کو استعمال کرتے ہیں۔[۱۰۹] تاویل کے لفظ کو خصوصیت کے ساتھ جملوں کے بارے میں بولتے ہیں۔[۱۰۹]

مزید برآں راغب نے بتایا ہے کہ لفظ تفسیر کا استعمال یا تو نامانوس الفاظ کی وضاحت کے لیے ہوتا ہے۔ مثلاً بحیرہ، سائبہ اور وصیلہ[۱۱۰] جیسے الفاظ، یا وجیز مُبَیَّن کی شرح کے لیے مثلاً "واقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ"[۱۱۱] کی وضاحت یا ایسے کلام کی توضیح کے لیے جو کسی واقعے پر مشتمل ہو اور اس واقعہ کے علم کے بغیر بات سمجھ میں نہ آتی ہو مثلاً "انما النسیئ زیادۃ فی الکفر"[۱۱۲] اور "ولیس البر بان تأتوا البیوت من ظہورہا"[۱۱۳] تاویل کا استعمال کبھی عام کے لیے ہوتا ہے کبھی خاص کے لیے۔ مثلاً کفر کا لفظ کبھی محض انکار کرنے (جحود مطلق) کے مفہوم میں بولا جاتا ہے اور کبھی مخصوص طور سے باری تعالیٰ سے منکر ہونے کے لیے، اسی طرح ایمان کبھی مطلق تصدیق کے لیے آتا ہے اور کبھی حق کی تصدیق کے لیے۔ تاویل ایسے لفظ کے بارے میں بھی بولا جاتا ہے جو مختلف معانی کے لیے مشترک ہو مثلاً

---

۱۰۸ روح المعانی ۱: ۴؛ البرہان ۲: ۱۴۹؛ الاتقان ۲: ۱۷۳؛ مقدمۃ التفسیر للراغب الاصفہانی ص ۴۰۲۔۴۰۳ طبع بآخر کتاب تنزیہ القرآن عن المطاعن للقاضی عبدالجبار

۱۰۹ البرہان ۲: ۱۴۹؛ الاتقان ۲: ۱۷۳؛ مقدمۃ التفسیر للراغب ص ۴۰۲۔۴۰۳

۱۱۰ "ماجعل اللّٰہ من بحیرۃ ولا سائبۃ ولا وصیلۃ" سورۃ المائدۃ: ۱۰۳

۱۱۱ سورہ بقرہ: ۴۳ ۱۱۲ سورہ توبہ: ۳۷

۱۱۳ سورہ بقرہ: ۱۸۹

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

لفظ "وجد" جس کا استعمال الجدۃ، الوجد اور الوجود سب کے لئے ہوتا ہے[114]۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ کسی دلیل کی روشنی میں کسی لفظ کا غیر متبادر مفہوم اختیار کرنا تاویل کہلاتا ہے اور تفسیر کا لفظ متبادر اور غیر متبادر ہر طرح کے مفہوم کے لئے آتا ہے[115]۔

۳۔ تیسرا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ تفسیر اور تاویل دو بالکل مختلف چیزیں ہیں اور ان میں باہمی نسبت تباین کی ہے، اس مسلک کے بعض قائلین اتنی شدت برتتے ہیں کہ ازرہ طنز کہتے ہیں کہ اب ایسے لوگ بھی اپنا شمار مفسروں میں کرنے لگے ہیں جن کو تفسیر اور تاویل کے باہمی فرق کا بھی پتہ نہیں[116]۔ اس مسلک کے حامیوں میں باہم اس بات پر بے حد اختلاف ہے کہ اس فرق کی نوعیت کیا ہے۔ بعض مشہور اقوال حسب ذیل ہیں:۔

ا۔ امام ابو منصور ماتریدی[117] کا قول ہے کہ جب قطعیت کے ساتھ یہ بتایا جائے کہ باری تعالیٰ کی مراد یہی ہے تو اسے تفسیر کہا جائے گا اور کئی محتمل معانی میں سے کسی ایک کو بغیر قطعیت کے ترجیح دی جائے تو اس کا نام تاویل ہوگا[118]۔

ب۔ ابو القاسم بن حبیب النیسابوری[119]، بغوی[120] اور کواشی[121] وغیرہ کی رائے ہے کہ مفہوم کو استنباط کے ذریعے کسی ایسے معانی کی طرف راجع کر دینا جو اس کے قبل و بعد سے مناسبت رکھتے ہوں اور ساتھ ہی کتاب و سنت کے مخالف نہ ہوں تاویل کہلاتا ہے[122]۔

ج۔ ایسے مشکل لفظ کی مراد کی وضاحت کرنا جسے ایک ہی معنی پہنائے جا سکتے ہیں تفسیر کہلاتا ہے

---

[114] البرہان ۲: ۱۴۹-۱۵۰؛ الاتقان ۲: ۱۷۳؛ مقدمۃ التفسیر للراغب ص ۴۰۲-۴۰۳۔

[115] مناہل العرفان ۱: ۴۷۳ [116] مثلاً ابن حبیب نیسابوری دیکھیے: البرہان ۲: ۱۵۲۔

[117] محمد بن محمد بن محمود، ابو المنصور الماتریدی (م ۳۳۳ھ) حنفی علم کلام کے امام، سمرقند میں انتقال ہوا۔ الفوائد البہیۃ ۱۹۵؛ الجواہر المضیئۃ ۲: ۱۳۰؛ بروکلمن ۱: ۲۰۹؛ تکملہ ۱: ۳۴۶؛ الأعلام ۷: ۲۴۲

[118] الاتقان ۲: ۱۷۳؛ روح المعانی ۱: ۴ [119] الحسن بن محمد بن حبیب بن ایوب النیسابوری، ابو القاسم (م ۴۰۶ھ) مفسر، قاری، ادیب اور مؤرخ: طبقات المفسرین ۱۱؛ شذرات الذہب ۳: ۱۸۱؛ بغیۃ الوعاۃ ۲۲۷؛ بروکلمن ۱: ۱۵۶؛ تکملہ ۱: ۲۷۴؛ معجم المؤلفین ۳: ۲۸۰ [120] ابو محمد الحسین بن مسعود بن محمد البغوی، شافعی فقیہ، (م ۵۱۰ھ) حدیث میں مصابیح السنۃ اور تفسیر میں معالم التنزیل ان کی مشہور کتابیں ہیں: ابن خلکان ۱: ۱۴۶؛ الأعلام ۲: ۲۸۴ [121] احمد بن یوسف بن حسن رافع، موفق الدین الکواشی الموصلی الشیبانی الشافعی (م ۶۸۰ھ)، تفسیر میں ان کی دو کتابیں ہیں بڑی کا نام "التفسیر" اور چھوٹی کا نام "التلخیص" ہے دونوں کا ذکر کشف الظنون میں ملتا ہے؛ النجوم الزاہرۃ ۷: ۳۴۰ [122] البرہان ۲: ۱۵۰؛ تفسیر البغوی ۱: ۱۸۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اور کئی معنی رکھنے والے لفظ کو دلائل کی روشنی میں انھیں میں سے کسی معنی کی طرف راجع کر دینا تاویل کہلاتا ہے[۱۲۳]۔ لیث کا کہنا بھی یہی ہے کہ تأوّل و تاویل اس کلام کی تفسیر کا نام ہے جسے مختلف معنی پہنائے جا سکتے ہوں اور دوسرے لفظ کے ذریعے وضاحت کیے بغیر بات نہ بنتی ہو[۱۲۴]۔

د۔ ابو طالب ثعلبی[۱۲۵] کا قول ہے کہ لفظ جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کو ظاہر کر دینا، چاہے وہ معنی حقیقی ہوں یا مجازی، تفسیر ہے مثلاً الصراط کی تفسیر الطریق سے کرنا اور تاویل کسی لفظ کے اندرونی مدعا کی حقیقت کو واضح کرنے (تفسیر باطن اللفظ) کا نام ہے[۱۲۶]۔

ھ۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ جو بات کتاب اللہ میں مبین اور سنت صحیحہ میں معین واقع ہوئی ہے اس کو تفسیر کا نام دیا جاتا ہے کیوں کہ اس کے معنی ظاہر اور واضح ہو چکے، ان معنی سے تعرض براہ اجتہاد یا بلا اجتہاد کسی طرح درست نہ ہوگا۔ تاویل وہ مفہوم ہے جس کو معانی خطاب کے واقف کار علمائے باعمل نے مستنبط کیا ہو[۱۲۷]۔ چنانچہ ابو نصر قشیری[۱۲۸] کا کہنا ہے کہ تفسیر میں اتباع اور استماع کا اعتبار کیا جاتا ہے اور استنباط اس میں کیا جاتا ہے جو تاویل سے متعلق ہے[۱۲۹]۔

و۔ بجلی[۱۳۰] نے بتایا ہے کہ جب کسی لفظ کی تشریح روایات کے ذریعے کی جائے تو اسے تفسیر کہیں گے اور اگر یہی تشریح بذریعہ درایت ہو تو تاویل کا نام پائے گی[۱۳۱]۔

ز۔ ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ عبارت کی وضع اور ساخت سے جو معانی حاصل ہوں ان کی تشریح کو تفسیر کہتے ہیں[۱۳۲] اور تاویل ان ربانی اشارات اور الٰہی معارف کا نام ہے جو عبارات کے پردوں میں سے سالکین و عارفین کے قلوب پر وارد ہوتے ہیں۔ محمود آلوسی نے بتایا ہے کہ تفسیر و تاویل

---

۱۲۳ الاتقان ۲: ۱۷۳؛ ۱۲۴ اللسان: أول ۱۲۵ احمد بن محمد بن ابراہیم الثعلبی، ابو اسحاق (م ۴۲۷ھ): وفیات الأعیان ۱: ۲۲؛ إنباہ الرواۃ ۱: ۱۱۹ ۱۲۶ الاتقان ۲: ۱۷۳

۱۲۷ الاتقان ۲: ۱۷۳؛ ۱۲۸ عبد الرحیم بن عبد الکریم بن ہوازن القشیری، ابو نصر (م ۵۱۴ھ) "رسالہ قشیریہ" کے مصنف کے صاحبزادے ہیں حالات کے لئے دیکھیے: مرآۃ الجنان ۳: ۲۱۰؛ الأعلام ۴: ۱۲؛ ان کے والد کے حالات کے لئے دیکھیے: وفیات الأعیان ۱: ۲۹۹؛ طبقات السبکی ۳: ۲۴۳؛ بروکلمن ۱: ۵۵۶؛ تکملہ ۱: ۷۷۰ ۱۲۹ البرہان ۲: ۱۵۰ ۱۳۰ و ۱۳۱ البرہان ۲: ۱۵۰؛ الاتقان ۲: ۱۷۳ اور روح المعانی ۱: ۴ میں یہ قول بغیر بجلی کی طرف منسوب کیے پیش کیا گیا ہے۔ بجلی کا نام الحسین بن الفضل بن عمیر البجلی الکوفی ثم النیسابوری، ابو علی ہے مفسر، ادیب اور اپنے زمانہ میں معانی القرآن کے امام تھے طبقات المفسرین ص ۱۲۔

۱۳۲ مناہل العرفان ۱: ۴۷۲۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

میں فرق متأخرین میں مشہور ہوا۔[۱۳۳]

ح۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ جو واقعات قرآن مجید میں مجملاً مذکور ہیں ان کی تفصیل، نامانوس الفاظ کی شرح، آیات کے نزول کے اسباب کی وضاحت، یہ سب کچھ تفسیر میں شامل ہے اور تاویل کا مطلب متشابہات کے مفہوم کی وضاحت ہے اور متشابہ وہ نصوص کہلاتی ہیں جن کا مفہوم قطعیت کے ساتھ طے نہیں ہے۔[۱۳۴]

ط۔ ابن جوزی[۱۳۵] بتاتے ہیں کہ کسی چیز کو مقام خفا سے نکال کر مقام تجلی میں لے آنا تفسیر کہلاتا ہے اور تاویل اس صورت میں کہیں گے جب کلام کو اس کی جگہ سے ہٹا کر ایسی جگہ رکھ دیا جائے جس کے ثبوت کے لیے دلیل کی حاجت ہو اور اگر وہ دلیل نہ ہو تو ظاہر لفظ کو چھوڑنا صحیح نہ ہو۔[۱۳۶] تاویل کے بارے میں ابن الاثیر کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ گذرا۔[۱۳۷]

ی۔ مشہور لغوی ابن الانباری[۱۳۸] کا میلان اس طرف ہے کہ آیات متشابہات پر اجتہاد کی روشنی میں کلام کرنا تاویل کہلاتا ہے۔[۱۳۹]

تفسیر و تاویل کے باہمی فرق کے بارے میں جو اقوال ذکر کیے گئے انھیں دیکھ کر اس بات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ لفظ تاویل میں 'راجح' کرنے کا جو مفہوم بنیادی طور سے پایا جاتا ہے اس کا مدلول مختلف لوگوں نے اپنے مذاق اور اپنے زمانہ کے عرف و عادات نیز علمائے عصر کی اصطلاحات کو پیش نظر رکھ کر بتانے کی کوشش کی ہے (مثال کے طور پر راغب اصفہانی کا مسلک اس بارے میں یہ واضح ہے کہ سراسر اپنے زمانے کی علمی دنیا کے عرف و استعمال پر مبنی ہے) اور کیونکہ 'راجح' کرنے میں یک گونہ گنجائش رائے اور تمیز و اختیار کی قوتوں کے استعمال کی نکلتی ہے اس بنا پر تاویل کے مدلولات کے بارے میں مذکورہ اختلافات ہوئے (مثال کے طور پر امام زیدی کا ذکر کردہ فرق انھیں قوتوں کے استعمال کے نتائج کو پیش نظر رکھنے کا نتیجہ ہے) بجلی کے یہاں یہ بات اور زیادہ وا شگاف طریقے سے مل جاتی ہے۔ ورنہ اگر دیکھا جائے تو اپنے انتہائی اور آخری مقصد کے لحاظ سے تفسیر اور تاویل دونوں میں عبارت کا مفہوم متعین کرنے ہی کی کوشش ہوتی ہے فرق جو کچھ بھی ہے وہ زیادہ سے

۱۳۳۔ روح المعانی ۱: ۴ ۱۳۴۔ تاج العروس: فسر۔

۱۳۵۔ عبد الرحمن بن علی بن محمد الجوزی القرشی البغدادی، ابو الفرج (۵۹۷ھ)؛ وفیات الأعیان ۱: ۲۷۹؛ البدایۃ والنہایۃ ۱۳: ۲۸؛ الأعلام ۴: ۹۰ ۱۳۶۔ التاج: أول

۱۳۷۔ لسان: أول ۱۳۸۔ عبد الرحمن بن محمد بن عبید اللہ الانصاری، ابو البرکات کمال الدین الانباری (م ۵۷۷ھ) وفیات الأعیان ۱: ۲۷۹؛ بغیۃ الوعاۃ ۳۰۱ ۱۳۹۔ لسان: أول۔

www.KitaboSunnat.com

زیادہ منہاج کا ہے، ابن حبیب، بغوی اور کواشی کا مسلک درحقیقت اسی منہاج کو متعین کرنے کی کوششوں کا پیدا کردہ ہے۔ غالباً انھیں باتوں کو ملحوظ رکھ کر محمود آلوسی نے لکھا ہے "وعندی انه ان کان المراد الفرق بینهما بحسب العرف فکل الاقوال فیه ما سمعتها وما لم تسمعها مخالفة للعرف الیوم ... وان کان المراد الفرق بینهما بحسب مایدل علیه اللفظ مطابقة فلا اظنك فی مریة من ردهذه الاقوال او بوجه ما فلا اراك ترضی الا ان فی کل کشف ارجاعا وفی کل ارجاع کشفا فافهم"[120] یعنی ان کے نزدیک "راجع کرنے" کا نتیجہ "وضاحت" ہے اور "وضاحت" کے لئے "راجع کرنا" ضروری ہے اور اس طرح دونوں کا ساتھ چولی دامن کا ہے۔ اگر تفسیر وتاویل کے باہمی فرق کے اختلافات کو اس طرح سمجھا جائے تو ایک طرف تو یہ بات صاف ہوجاتی ہے کہ منتہا ومقصود کا اعتبار کیا جائے تو دونوں میں کوئی فرق نہیں، فرق صرف منہاج، اس کی تعیین، یا اس کے مبادی اور نتائج کا ہے دوسری طرف ان اختلافات کی بنیادی وجہ سمجھی جاسکتی ہے اور ان کی توجیہ کی جاسکتی ہے۔[121]

---

[120] روح المعانی ۱: ۵

[121] بارھویں صدی کے نصف کے قریب حامد بن علی العمادی (م ۱۱۷۳ھ) نے تفسیر وتاویل کے فرق پر مستقل ایک کتاب "التفصیل فی الفرق بین التفسیر والتأویل" کے نام سے لکھی۔ اس کا قلمی نسخہ دارالکتب المصریۃ میں (تحت رقم ۳۴۴۴ مجامیع) موجود ہے دیکھیے فؤاد سید: فہرست المخطوطات، دارالکتب المصریۃ ۱: ۴۷، نشرۃ بالمخطوطات التی اقتنتها الدار من ۱۹۳۶ الی ۱۹۵۵، القاہرۃ، مطبعۃ دارالکتب، ۱۹۶۱ء۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

(۲) تفسیر

کی

ضرورت، ابتدا اور تدوین

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

تفسیر کی ضرورت، اسکی ابتدا اور تدوین [1]

تفسیر کی تاریخ زمانہ نزول قرآن ہی سے شروع ہو جاتی ہے۔ قرآن کریم عربی زبان میں عربی اسلوب کے موافق کم و بیش تیئیس سال تک نازل ہوتا رہا۔ جس معاشرے میں قرآن کریم نازل ہو رہا تھا وہ اگرچہ خالص عرب معاشرہ تھا، عربی زبان اس وقت تک ارتقاء کے بہت سے مراحل طے کر بھی چکی تھی جیسا کہ جاہلی شعر و ادب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے اور عربوں کو اپنی زبان دانی اور فصاحت و بلاغت پر ناز بھی تھا، تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن کریم کے مخاطبین اگرچہ اجمالی طور پر تو قرآن کو پورا سمجھ لیتے تھے لیکن یہ بدیہی طور پر غلط ہے کہ ہر شخص فرداً فرداً اس کے مفاہیم و مطالب کی ساری تفصیلات، نزاکتوں اور باریکیوں نیز اسکے غوامض اور اسرار و حکم پر پورا پورا حاوی ہو جاتا تھا۔ قرآن کے عربی زبان میں نازل ہونے اور اسکے عربی اسلوب کے موافق ہونے سے یہ نتیجہ نکالنا کسی طرح صحیح نہیں کہ قرآن کے سارے مخاطبین

---

[1] تاریخ قرآن کے لئے دیکھیے: مفتی عبداللطیف: تاریخ القرآن (۱۳۴۳ھ مونگھیر)؛ محمد طاہر بن عبدالقادر الکردی: تاریخ القرآن وغرائب رسمہ وحکمہ (القاہرۃ ۱۹۵۲ء)؛ مولوی محمد علی لاہوری جمع قرآن (لاہور)؛ گولڈ سیہر: مذاہب التفسیر الاسلامی (ترجمہ عبدالمنعم النجار قاہرہ ۱۹۵۵ء)؛ ابن ابی داؤد: کتاب المصاحف (نشر آرثر جیفری لیدن ۱۹۳۷ء)؛ عبدالعظیم الزرقانی: مناہل العرفان فی علوم القرآن (جزءان، قاہرۃ ۱۹۶۶ء)؛ الدکتور صبحی الصالح: مباحث فی علوم القرآن (دمشق ۱۹۶۲ء)

135204

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اسے ایک ہی فکری سطح پر سمجھ لیتے تھے۔[۱] یہ صحیح ہے کہ قرآن مجید میں بے شمار آیات ایسی ہیں جن کے معنی بالکل واضح ہیں اور جنھیں ہر عربی داں سمجھ سکتا ہے چہ جائیکہ وہ لوگ جو اہل زبان تھے[۲] مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ قرآن کریم میں کتنی ہی آیات ایسی بھی ہیں کہ اگر ان کی مراد کی وضاحت نہ کی جائے تو

۱؎ ابن خلدون کی اس رائے سے کہ "ان القرآن نزل بلغة العرب، وعلی اسالیب بلاغتھم، فکانوا کلھم یفھمونه ویعلمون معانیه فی مفرداته وتراکیبه" (المقدمۃ ص ۴۳۸) سے صرف جزوی طور پر ہی اتفاق کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ) نے جو ابن خلدون سے بہت پہلے گذرے ہیں اس حقیقت کا اعتراف ان الفاظ میں کیا ہے کہ "ان العرب لا تستوی فی المعرفة بجمیع ما فی القرآن من من الغریب والمتشابه، بل ان بعضها یفضل فی ذلك علی بعض" (محمد حسین الذہبی: التفسیر والمفسرون ۱: ۳۶ نقلاً عن المسائل والاجوبة لابن قتیبۃ ص ۸) معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون کو بھی اپنے جملوں سے متبادر ہونے والے مفہوم کی وسعت اور ہمہ گیری پر اصرار نہیں کیوں کہ کچھ آگے چل کر ہمیں ان کے یہ الفاظ ملتے ہیں "وکان النبی صلی اللہ علیه وسلم یبین المجمل، ویمیز الناسخ من المنسوخ، ویعرفه اصحابه فعرفوه وعرفوا اسباب نزول الآیات ومقتضی الحال منها منقولاً عنه" (المقدمۃ ص ۴۳۸) علاوہ ازیں تاریخی شواہد بھی اس نقطۂ نظر کے خلاف ہیں دیکھیے الاتقان ۲: ۱۱۳؛ الموافقات ۲: ۸۲؛ فتح الباری شرح صحیح البخاری ۸: ۱۲۷ باب التفسیر، کسی فن کی کتاب پر محض زبان دانی کے ذریعہ ہر شخص کا حاوی ہو جانا ممکن بھی نہیں زرکشی نے بھی لکھا ہے "ان القرآن انما انزل بلسان عربی مبین فی زمن افصح العرب وکانوا یعلمون ظواهره واحکامه، اما دقائق باطنه فانما کان یظهر لهم بعد البحث والنظر مع سؤالهم النبی صلی اللہ علیه وسلم فی الاکثر" (البرہان فی علوم القرآن ۱: ۱۴) نیز دیکھیے الاتقان ۲: ۱۷۴

۲؎ "ولقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر" (سورہ قمر ۱۷)؛ "فانما یسرناہ بلسانك لتبشر به المتقین وتنذر به قوما لدا" (سورہ مریم ۹۸)؛ "قرآنا عربیا لقوم یعلمون" (سورہ حم السجدہ ۳)؛ "بلسان عربی مبین" (شعراء ۱۹۵)؛ "کتاب انزلنه الیك مبارك لیدبروا آیاته ولیتذکر اولوا الالباب" (سورہ ص ۲۹)؛ نیز البرہان فی علوم القرآن ۲: ۱۸۳ فما بعدہا، النوع الحادی والاربعون فی معرفة تفسیره وتأویله، فصل فی تقسیم القرآن الی ما هو بین بنفسه والی ما لیس بین فی نفسه فیحتاج الی بیان، حیث قال "ینقسم القرآن العظیم الی: ما هو بین بنفسه، بلفظ لا یحتاج الی بیان منه ولا من غیره، وهو کثیر" اور پھر اس کی مثالیں دی ہیں؛ "ولو جعلناه قرآنا اعجمیا لقالوا لولا فصلت آیاته. ءاعجمی وعربی" (سورہ حم السجدہ ۴۴)؛ "فمن حیث کان القرآن معجزا افحم الفصحاء، واعجز بلغاء ان یاتوا بمثله فذلك لا یخرجه عن کونه عربیا جاریا علی اسالیب کلام العرب میسر یفهم فیه عن اللہ ما امر به ونهی، لکن بشرط الدربة فی اللسان العربی" (الموافقات ۳: ۲۴۷)؛ "لسان الذی یلحدون الیه اعجمی وهذا لسان عربی مبین" (النحل ۱۰۳) نیز الموافقات ۳: ۳۹۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

متکلم کے مافی الضمیر کو اچھی طرح یا سرے سے بالکل سمجھا نہیں جا سکتا۔^۵۴ قرآن میں ایسے مقامات بھی آتے ہیں کہ اگر جاہلی عربوں کے رسم و رواج یا عہد نزول قرآن کے تاریخی واقعات سے واقفیت نہ ہو تو ان کا مطلب اچھی طرح واضح نہیں ہوتا۔^۵۵ مثال کے طور پر پچھلے ادیان میں جو تحریفات ہوئی ہیں قرآن ان کی تردید کرتا ہے اور امم سابقہ میں جو غلط رسوم، خیالات اور عقائد جڑ پکڑ گئے ہیں ان کی خرابیاں واضح کرتا ہے اس طرح کی چیزیں پورے طور پر اسی وقت سمجھ میں آسکتی ہیں جب ان

---

۵۴ مثلاً "والفجر ولیال عشر (سورۃ الفجر ا) میں لیالی عشر کا مفہوم، انا انزلناہ فی لیلۃ القدر (سورۃ القدر ۱) میں لیلۃ القدر کی حقیقت، یا صلوٰۃ الوسطیٰ کا مفہوم صلوٰۃ العصر (ترمذی؛ مواقیت)، یا "الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانھم بظلم" میں ظلم سے مراد شرک ہونا (بخاری کتاب التفسیر تفسیر سورہ انعام، باب قولہ ولم یلبسوا ایمانہم بظلم) وغیرہ

۵۵ مثلاً ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ فمن حج البیت او اعتمر فلا جناح علیہ ان یطوف بھما" (سورہ بقرہ ۱۵۸) میں" فلا جناح "کا مفہوم اس وقت تک پورے طور پر واضح نہیں ہوگا جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ اسلام کے بعد انصار صفا و مروہ کے طواف کو ناپسند کرتے تھے کیوں کہ قبل اسلام وہاں اساف و نائلہ کے بت نصب تھے؛ صحیح البخاری، کتاب التفسیر تفسیر سورۃ بقرہ، باب قولہ" ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ"؛ نیز الاتقان ۱: ۲۹ یا "ما جعل اللہ من بحیرۃ ولا سائبۃ ولا وصیلۃ ولا حام ولکن الذین کفروا یفترون علی اللہ الکذب کا مفہوم عربوں کے رواج کے علم کے بغیر واضح نہیں ہوتا۔ بہت سے تاریخی واقعات ہیں جن کی طرف قرآن صرف اشارہ کر کے چھوڑ دیتا ہے مثلاً " ثانی اثنین اذ ھما فی الغار اذ یقول لصاحبہ لا تحزن ان اللہ معنا" (سورۃ توبہ ۴۰) یا "واذ غدوت من اھلک تبوئ المؤمنین مقاعد للقتال" (سورہ آل عمران ۱۲۱) یا سورۃ الفیل و سورۃ القریش کا پورا مفہوم سمجھنا ان آیات و سور کے تاریخی پس منظر کے بغیر ممکن نہیں؛ "ومن ذلک معرفۃ عادات العرب فی اقوالھا و مجاری احوالھا حالۃ التنزیل، وان لم یکن ثم سبب خاص لا بد لمن اراد الخوض فی علم القرآن منہ والا وقع فی الشبہ والاشکالات التی یتعذر الخروج منھا الا بھذہ المعرفۃ"؛ الموافقات ۲: ۳۵۱ فما بعدہا؛ الموافقات نے بہت سی مثالیں بھی دی ہیں۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ادیان و امم سے تعلق رکھنے والوں کی عادات و خصائل پیش نظر ہوں[۵]۔ اس کے علاوہ مفرد الفاظ اور ان کے مرکبات، سیاق و سباق، الفاظ کا در و بست، ان کے حقیقی و مجازی استعمال سے گہری واقفیت اور اسلوب و مواد پر پوری گرفت فہم مطالب کے لئے ناگزیر امور ہیں اور اس بارے میں خود اہل زبان کی صلاحیتیں مختلف ہوتی ہیں۔ مخاطبین قرآن بھی اس اصول سے مستثنیٰ نہ تھے اور ان میں مذکورہ اعتبار سے بے حد تفاوت پایا جاتا تھا[۶]۔ یہ سمجھنا کہ قرآن کے سارے مخاطبین یا سب صحابہ رضی اللہ عنہم عربی زبان و ادب کے پورے ذخیرے پر یکساں گہری نظر اور اس کی کلی واقفیت رکھتے تھے ایک زعم باطل کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اس کے علاوہ خود صحابہ میں سے بعض نے رسول اللہ صلی اللہ

---

۶ "وان یأتوکم اسٰرٰی تفادوھم وھو محرم علیکم اخراجھم" (سورۃ البقرۃ ۸۵) "ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللہ" (سورۃ آل عمران ۶۴) میں رب کا مفہوم یا جیسے مروان بن الحکم کو اس آیت "لاتحسبن الذین یفرحون بما اتوا ویحبون ان یحمدوا بما لم یفعلوا، فلا تحسبنھم بمفازۃ من العذاب" (سورۃ آل عمران ۸۸) کے بارے میں یہ غلط فہمی ہوئی کہ اہل ایمان کے بارے میں ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے آیت "واذ اخذ اللہ میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیننہ" کے حوالے سے بتایا کہ یہود کی کتمان حق کی عادت کے سلسلے میں اس آیت کا نزول ہوا، یا قرآن نے شفاعت کے یہودی تصور پر تنقید کی مگر نفس شفاعت کا اثبات کیا ان دونوں کے فرق کو سمجھنا اہل کتاب کے تصور شفاعت کے علم پر موقوف ہے۔ اسی طرح "نساؤکم حرث لکم فأتوا حرثکم انی شئتم" (سورۃ بقرہ ۲۲۳) کا صحیح مطلب اسی وقت واضح ہوتا ہے جب زن و شوہر کے جنسی تعلقات کے بارے میں یہود کے خیالات کا علم ہو (الاتقان ۱: ۲۹)

۷ ایسی کتنی ہی مثالیں ملتی ہیں جن سے مخاطبین قرآن اور خود صحابہؓ میں قرآن فہمی کے اعتبار سے فرق مراتب کا اندازہ ہوتا ہے "وفاکھۃ وابا" (سورۃ العبس ۳۱) میں "اب" کے معنی کی تلاش حضرت عمرؓ کو بھی (الاتقان ۲: ۱۱۳) یا "او یأخذھم علی تخوف" (نحل ۴۷) کا مفہوم برسر منبر آپ نے دریافت فرمایا (الموافقات للشاطبی ۲: ۸۷-۸۸)؛ یا ابن عباسؓ نے "فاطر السموٰت" (الانعام ۱۴) [illegible] دو اعرابیوں کی گفتگو سے سمجھا (الاتقان ۲: ۱۱۳)؛ یا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے "وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود" کا صحیح مفہوم حضرت عدی بن حاتمؓ کو بتلایا جب وہ اسے حقیقی معنی پر مشتمل سمجھتے تھے (فتح الباری شرح صحیح البخاری ۸: ۱۲۷) یا حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے "سورۃ النصر" سے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حیات مبارکہ کے خاتمے کی طرف اشارہ سمجھا جبکہ دوسرے لوگ حتیٰ کہ اشیاخ بدر تک اس نکتے کو نہ سمجھ پائے اور حضرت عمرؓ نے ابن عباسؓ کی تائید کی (صحیح البخاری باب التفسیر، تفسیر سورۃ النصر)، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ باوجود حضرت ابن عباسؓ کی کم عمری کے ان سے اہم معاملات میں مشورہ لیتے تھے (الطبقات الکبریٰ ۲: ۳۶۵ بیروت ۱۹۵۷ء)

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

علیہ وسلم کا فیض صحبت و تربیت دوسروں کی نسبت زیادہ حاصل کیا تھا۔ اور اس خصوصیت کی بنا پر انھیں نزولِ قرآن کے مواقع اور اس سے متعلق حالات و کوائف کا کہیں زیادہ علم تھا[۸] اور اس چیز نے قرآن فہمی کے مراتب میں بڑا فرق پیدا کر دیا تھا۔ غرض کہ ہر شخص کی ذاتی صلاحیت، علم و فہم، انفرادی فکری معیار، صحبت و تربیت، زبان دانی، ذوق ادب وغیرہ کو قرآن فہمی میں بڑا دخل تھا اور اس کی وجہ سے فہم قرآن کے مراتب کے اعتبار سے مخاطبین قرآن میں بڑا فرق تھا[۹]۔ ان حالات میں یہ

---

۸ "قال الشیخ ابو الفتح القشیری: بیان سبب النزول طریق قوی فی فہم معانی الکتاب العزیز، وھو امر تحصّل للصحابۃ بقرائن تحتف بالقضایا" (البرہان فی علوم القرآن ۱: ۲۲)؛ امام شافعی نے آیت "قل لا اجد فیما اوحی الیّ محرمًا علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ او دمًا مسفوحًا..." (سورۃ الانعام ۱۴۵) سے متوہم ہونے والے حصر کو جس طرح دور کیا ہے وہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک حلال و حرام کے بارے میں کفارِ عرب کے رویے کا علم نہ ہو (البرہان فی علوم القرآن ۱: ۲۲؛ الاتقان ۱: ۲۹)؛ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے آیت "یوم تأتی السماء بدخان مبین" کی جو تشریح کی ہے وہ اس زمانہ کے حالات سے واقفیت پر ہی مبنی ہے (الموافقات ۲: ۳۴۹ تا بعد ہا)؛ "معرفۃ اسباب التنزیل لازمۃ لمن اراد علم القرآن" (الموافقات ۳: ۳۴۷)؛ فیض صحبت نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو علم القرآن کے بارے میں کتنا ممتاز کر دیا تھا خود ان کی زبانی سنیے: "واللہ لقد علم اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم انی من اعلمھم بکتاب اللہ؛ والذی لا الٰہ غیرہ ما انزلت سورۃ من کتاب اللہ الا انا اعلم این انزلت، ولا انزلت آیۃ من کتاب اللہ الا وانا اعلم فیم انزلت، ولو اعلم احدًا اعلم بکتاب اللہ منی تبلغہ الابل لرکبت الیہ" (الموافقات ۳: ۳۵۰)؛ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا قول ہے "ابن عباس اعلم امتہ محمد بما نزل علی محمد" (اسد الغابۃ ۵: ۱۹۲-۱۹۵)؛ ابن عباسؓ کا حضرت علیؓ کے بارے میں کہنا تھا "ما اخذت من تفسیر القرآن فعن علی بن ابی طالب" اور خود حضرت علیؓ اپنے بارے میں کہتے تھے "واللہ ما نزلت آیۃ الا وقد علمت فیم نزلت واین نزلت، ان ربی وھب لی قلبًا عقولًا، ولسانًا سئولًا" (التفسیر والمفسرون ۱: ۸۹-۹۰)؛ خود حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد تھا "خذوا القرآن من اربعۃ: من عبداللہ بن مسعود وسالم ومعاذ وابی بن کعب" (صحیح البخاری، کتاب مناقب الانصار)

۹ ومعلوم ان تفسیرہ یکون بعضہ من قبیل بسط الالفاظ الوجیزۃ وکشف معانیھا، وبعضہ من قبیل ترجیح بعض الاحتمالات علی بعض لبلاغتہ ولطف معانیہ، ولھذا لا یستغنی عن قانون عام یعوّل فی تفسیرہ علیہ ویرجع فی تفسیرہ الیہ، من معرفۃ مفردات الفاظہ ومرکباتھا، وسیاقہ، وظاہرہ وباطنہ، وغیر ذلک مما لا یدخل تحت الوہم، ویدق عنہ الفہم ... وفی ھذا تتفاوت الاذہان، وتتسابق فی النظر الیہ مسابقۃ الرہان" البرہان ۱: ۱۵۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ناگزیر تھا کہ قرآنِ کریم کی تشریح و توضیح کی جائے۔ اس کے علاوہ قرآن کی اصولی تعلیمات کا تفصیلی بیان، اس کے مجمل احکام کی شرح بھی فہم قرآن اور اس پر عمل کے لئے ضروری تھی۔^۱ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف پیغامبر ہی نہ تھے بلکہ آپؐ کے فرائض رسالت و نبوت میں یہ بات بھی شامل تھی کہ اپنے قول و فعل اور تقریر سے قرآن کی شرح بھی پیش کریں۔^۲ آپؐ کو خدا کی طرف سے

---

^۱ قرآن کے احکام اکثر و بیشتر مجمل ہیں حتی کہ عبادات کی تفصیلی جزئیات بھی نہیں دی گئی ہیں۔ ان پر عمل کے لئے اور اس یقین کے ساتھ ادائیگی کے لئے کہ یہی طریقہ اداء خدا کے نزدیک پسندیدہ ہے یہ ضروری تھا کہ تفصیلات حضور علیہ الصلوۃ والسلام فراہم کریں اور اس طرح قرآنی اجمال کی شرح و تفصیل ہو سکے، ورنہ قرآن کے عملی زندگی میں نافذ ہونے کی کوئی صورت نہ ہو سکتی تھی۔ چنانچہ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے صرف قرآن پر انحصار کرنے کا مطالبہ کرنے والے سے کہا تھا "انك امرؤ احمق اتجد فی کتاب اللہ الظہر اربعا لا یجہر فیہا بالقراءۃ" یعنی تم تو ایک بے وقوف آدمی ہو، کیا قرآن میں تم نے کہیں دیکھا ہے کہ ظہر کی چار رکعتیں ہیں جن میں قرات جہر سے نہیں ہوگی؛ پھر نماز اور زکوۃ کے بارے میں اسی طرح سوال کر کے کہا تھا "اتجد ھذا فی کتاب اللہ مفسرا" کیا قرآن میں کہیں اس کی تفصیل ملتی ہے؛ اسی طرح مطرف بن عبداللہ بن الشخیر سے یہ مطالبہ ہوا تھا "لا تحدثونا الا بالقرآن" اس پر مطرف نے جواب دیا تھا "واللہ ما نرید بالقرآن بدلا ولکن نرید من ھو اعلم بالقرآن منا" (یعنی بذلك النبی صلی اللہ علیہ وسلم) الموافقات ۴: ۲۶؛ شاطبی نے اسی نکتہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے "تعریف القرآن بالاحکام الشرعیۃ اکثرہ کلی لا جزئی، وحیث جاء جزئیا فماخذہ علی الکلیۃ، اما بالاعتبار، او بمعنی الاصل، الا ما خصہ الدلیل، ویدل علی ھذا المعنی۔ بعد الاستقراء المعتبر۔ انہ محتاج الی کثیر من البیان .... وقد قال اللہ تعالیٰ "وانزلنا الیك الذکر لتبین للناس ما نزل الیہم" ... واذا کان کذلك فالقرآن علی اختصارہ جامع، ولا یکون جامعا الا والمجموع فیہ امور کلیات، لان الشریعۃ تمت بتمام نزولہ لقولہ تعالیٰ "الیوم اکملت لکم دینکم" الآیۃ وانت تعلم ان الصلوۃ والزکوۃ والجہاد واشباہ ذلك لم یتبین جمیع احکامہا فی القرآن انما بینتہا السنۃ وکذلك العادیات من الانکحۃ والعقود والقصاص والحدود وغیرھا (الموافقات ۳: ۲۳ فما بعدہا) نیز دیکھیے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا واقعہ بنو اسد کی ایک خاتون کے ساتھ جو حضرت ابن مسعودؓ کے "واشمات ومستوشمات" پر لعنت کرنے کے بارے میں پیش آیا تھا (صحاح ستہ: الجامع الصغیر للسیوطی ۲: ۲۰۵)؛ نیز دیکھیے الموافقات ۴: ۴۴ فما بعدہا

^۲ "وانزلنا الیك الذکر لتبین للناس ما نزل الیہم" (سورۃ النحل ۴۴)؛ "وما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا" (سورہ حشر ۷)؛ "لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ لمن کان یرجو اللہ والیوم الآخر" (سورۃ الاحزاب ۲۱)؛ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے "وانك لعلی خلق عظیم" (سورۃ القلم ۴) کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا "کان خُلقہ القرآن" (صحیح مسلم، صلوۃ المسافرین ۱۳۹) اور خُلق میں ظاہر ہے کہ قول و فعل اور تقریر تینوں ہی شامل ہیں۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

قرآن کی شرح و توضیح بھی سکھائی جاتی تھی[۱۲]۔ اور آپؐ کی حیثیت معلم و مبیّن کتاب کی بھی تھی[۱۳]۔

عہدِ رسالت

عہدِ رسالت میں قرآن کی تشریح و توضیح کبھی تو خود دوسری آیات کے ذریعہ کر دی جاتی تھی[۱۴]۔ اور کبھی نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اقوال، افعال اور تقریر کی صورت میں لوگوں کے سامنے آتی تھی۔ اس طرح سنتِ نبویؐ یا دوسرے الفاظ میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی پوری زندگی قرآن مجید کی شرح تھی اور قرآن کے اجمال کی تفصیل گویا قرآن فہمی اور تفسیر کے جو دو نہایت اہم اور بنیادی اصول عہدِ رسالت ہی میں مقرر ہو چکے تھے وہ یہ تھے

۱۲؎ "ان علینا جمعه و قرآنه، فاذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم ان علینا بیانه" (سورۃ القیامۃ: ۱۷)

۱۳؎ "هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته، ویزکیهم ویعلمهم الکتاب والحکمة" (سورۃ آل عمران: ۱۶۴)؛ "لتبین للناس ما نزل الیهم" (النحل ۴۴)؛ حدیث نبویؐ میں آتا ہے "انما بُعثتُ معلماً" (ابن ماجہ مقدمہ ۱۷)

۱۴؎ مثلاً "حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود" (بقرہ ۱۸۷) کی تشریح بعد میں "من الفجر" کے الفاظ کی وحی کے ذریعے ہوئی؛ صحیح مسلم کتاب الصوم، عن عدی بن حاتم؛ قرآن کا یہ بیان و تشریح مختلف طریقوں سے ہوا ہے کبھی تو یہ خود آیت میں مضمر ہوتا ہے، کبھی قرآن محذوف کی طرف اشارہ کر دیتا ہے جو متقدم بھی ہوتا ہے اور متأخر بھی؛ کبھی ایمار و اشارہ اور اضمار کے بجائے بیان میں وضاحت ہوتی ہے اور جس کا بیان پیش کیا جا رہا ہے اس کے متصل بعد میں اس بیان کو رکھ دیا جاتا ہے۔ کبھی یہ تشریح منفصل ہوتی ہے اور اسی سورت یا کسی دوسری سورت میں بھی ملتی ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لفظ کسی امر کو مقتضی ہے مگر اس کا حمل دوسری چیز پر کیا گیا ہے قرآن اس کی تشریح کر دیتا ہے؛ کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ لفظ دو معنی کو محتمل ہے قرآن کسی دوسرے موقع پر اسے معین کر دیتا ہے وغیرہ۔ تفصیل کے لئے دیکھیے البرہان ۲: ۱۸۴ فما بعدہا؛ البرھان ۱: ۱۹۹ - ۲۱۶ میں بیان و تشریح کے قرآنی مناہج پر تفصیل سے بحث ملتی ہے۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کو قرآن مجید کے مختلف حصے آپس میں ایک دوسرے کی شرح اور تفسیر کرتے ہیں اس لئے تفسیرِ قرآن کے لئے سب سے پہلے خود قرآن کے دوسرے ملتے جلتے مقامات کی طرف[۵۱] رجوع کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی پوری زندگی قرآن کی تشریح و تفصیل ہے اس لئے قرآنِ کریم کی مستند ترین شرح وہ ہے جو خود آپ کی طرف سے

---

۵۱ "المدنی من السور ینبغی ان یکون منزلاً فی الفهم علی المکی، وکذلک المکی بعضه مع بعض، والمدنی بعضه مع بعض، علی حسب ترتیبه فی التنزیل، والا لم یصح، والدلیل علی ذلک ان معنی الخطاب المدنی فی الغالب مبنی علی المکی، کما ان المتاخر من کل واحد منهما مبنی علی متقدمه۔ دل علی ذلک الاستقراء۔ وذلک انما یکون ببیان مجمل او تخصیص عموم، او تقیید مطلق، او تفصیل ما لم یفصل، او تکمیل ما لم یظهر تکمیله" اس کے بعد شاطبی نے مختلف مثالیں پیش کر کے لکھا ہے "واذا تنزلت الی سائر السور بعضها مع بعض فی الترتیب وجدتها کذلک، حذو القُذة بالقُذة، فلا یغیبن عن الناظر فی الکتاب هذا المعنی، فانه من اسرار علوم التفسیر، وعلی حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بکلام ربه سبحانه" (الموافقات ۳: ۴۰۶ فما بعدها)؛ "احسن طریق التفسیر ان یفسر القرآن بالقرآن فما اجمل فی مکان فقد فُصّل فی موضع آخر وما اختصر فی مکان فانه قد بُسط فی آخر (البرہان ۲: ۱۷۵)؛ من اراد تفسیر الکتاب العزیز طلبه اولاً من القرآن فما اجمل منه فی مکان فقد فسر فی موضع آخر وما اختصر فی مکان فقد بسط فی موضع آخر منه (الاتقان ۲: ۱۷۵) اس اصول کی بنیاد خود حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ڈالی مثلاً آیت "الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم" (الانعام: ۸۲) کی تفسیر کے بارے میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا تو آپ نے آیتِ قرآنی "ان الشرک لظلم عظیم" (لقمان: ۱۳) کے حوالے سے "ظلم" کا مفہوم شرک بتایا (صحیح البخاری: کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ الانعام، باب قوله "ولم یلبسوا ایمانهم بظلم")۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

قولاً فعلاً یا تقریراً پیش کی جائے۔[16] صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان اصولوں کو عملاً نافذ کیا چنانچہ یہ حضرات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے باقاعدہ قرآن کریم کی تعلیم حاصل کرتے تھے اور اس کی شرح و تفصیل اور تفسیر بھی سیکھتے تھے۔[17] اس طرح تفسیر کی ابتدا نزولِ قرآن کے ساتھ ساتھ خود عہدِ رسالت میں

---

[16] فان اعیاہ ذلک طلبه من السنة فانها شارحة للقرآن وموضحة له وقد قال الشافعی رضی اللہ عنه کل ما حکم به رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فهو مما فهمه من القرآن قال تعالیٰ "انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک اللہ" (الاتقان ۲: ۱۷۶)؛ "السنة راجعة فی معناها الی الکتاب فهی تفصیل مجمله، وبیان مشکله، وبسط مختصره وذلک لانها بیان له .... فلا تجد فی السنة امراً الا والقرآن قد دل علی معناه دلالة اجمالیة او تفصیلیة ... فدل علی ان قوله وفعله واقراره راجع الی القرآن ... فالسنة اذاً فی محصول الامر بیان لما فیه وذلک معنی کونها راجعة الیه" (الموافقات ۴: ۱۲ فما بعدها)؛ "ان النبی صلی اللہ علیه وسلم کان مبیّناً بقوله وفعله واقراره کما کان مکلفاً بذلک فی قوله تعالیٰ وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم" (الموافقات ۲: ۳۰۰ فما بعدها)؛ شاطبی نے اس موضوع پر مفصل بحث کی ہے اور قول وفعل اور تقریر کے ذریعے بیان کی حکمتوں کو واضح کیا ہے نیز ان تینوں کے ذریعے جو تأسی مطلوب ہے اس کے دقیق نفسیاتی فروق، اثر آفرینی اور اس کی تشریعی نزاکتوں پر سیر حاصل گفتگو کی ہے جو عام اصول کی کتابوں میں نہیں ملتی دیکھیے الموافقات ۲: ۳۰۰ فما بعدہا پوری فصل الخامس، نیز جلد ۴: ۵۰ فما بعدہا الدلیل الثانی المسئلۃ السادسۃ والسابعۃ والثامنۃ؛ قرآن نے بھی اجمالاً و تفصیلاً اس بات کو پیش کیا ہے "وما ینطق عن الهوی" (النجم ۳)؛ "لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوة حسنة" (احزاب: ۲۱)؛ "زوجناکها لکیلا یکون علی المؤمنین حرج" (احزاب ۳۷) اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بھی "صلوا کما رأیتمونی اصلی" (بخاری، باب الاذان ۱۸) اور "خذوا عنی مناسککم" (صحیح مسلم، حدود ۱۲) سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ آپؐ اپنے آپ کو نمونہ عمل کے بطور پیش فرما رہے ہیں۔

[17] "یجب ان یعلم ان النبی صلی اللہ علیه وسلم بین لاصحابه معانی القرآن کما بین الفاظه... وقد قال ابو عبد الرحمٰن السلمی حدثنا الذین کانوا یقرؤن القرآن کعثمان بن عفان وعبد اللہ بن مسعود وغیرهما انهم کانوا اذا تعلموا من النبی صلی اللہ علیه وسلم عشر آیات لم یتجاوزوها حتی یتعلموا ما فیها من العلم والعمل قالوا فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جمیعا ولهذا کانوا یبقون مدة فی حفظ السورة" ابن تیمیہ: مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۵ فما بعدہا؛ نیز الاتقان ۲: ۱۷۶ فما بعدہا؛ البرہان ۲: ۱۵۷؛ صحابہؓ سے جو غلطیاں قرآن فہمی میں ہوتی تھیں ان کی تصحیح بھی حضورؐ کرتے تھے مثلاً سورہ روم کی ابتدائی آیات میں "بضع سنین" کا صحیح مفہوم سمجھنے میں حضرت ابوبکرؓ سے جو غلطی ہوئی اس کی تصحیح فرمائی (تفسیر ابن کثیر ۳: ۴۲۳)، یا حضرت عمرؓ وغیرہ سے "والذین یکنزون الذهب والفضة" کی مراد سمجھنے میں جو لغزش ہوئی اس کی تصحیح کی (تفسیر ابن کثیر ۲: ۳۵۱)۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ہو چکی تھی۔

عہد صحابہ رضؓ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد فطری طور پر قرآن کریم کی تشریح و توضیح کے لیے صحابہؓ کی طرف رجوع کیا گیا۔[۱۸] خصوصاً ان حضرات کی طرف جو اس فن میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں دوسروں سے ممتاز ہو چکے تھے یا جن سے استفادے کی ترغیب خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی[۱۹] یہ دس آدمی تھے حضرت ابو بکرؓ[۲۰]

---

[۱۸] "فان لم یجدہ من السنۃ رجع الی اقوال الصحابۃ فانھم ادری بذلک لما شاھدوہ من القرائن والاحوال عند نزولہ ولما اختصوا بہ من الفہم التام والعلم الصحیح والعمل الصالح" الاتقان ۲: ۱۷۶؛ ایضاً ۲: ۱۸۳؛ نیز الموافقات ۴: ۷۴ فما بعدہا؛ البرہان ۲: ۱۵۷؛ تدریب الراوی ص ۶۴ فما بعدہا؛ معرفۃ علوم الحدیث ص ۱۹ فما بعدہا؛ تفسیر ابن کثیر ۱: ۳ فی المقدمۃ؛ یترجح اعتمادھم فی البیان من وجہین: احدھما معرفتہم باللسان العربی، فانھم عرب فصحاء، لم تتغیر السنتھم ولم تنزل عن رتبتھا العلیا فصاحتھم، فھم اعرف فی فہم الکتاب والسنۃ من غیرھم، فاذا جاء عنھم قول او عمل واقع موقع البیان صح اعتمادہ من ھذہ الجہۃ؛ والثانی مباشرتھم للوقائع والنوازل وتنزیل الوحی بالکتاب والسنۃ، فھم اقعد فی فہم القرائن الحالیۃ واعرف باسباب التنزیل، ویدرکون ما لا یدرکہ غیرھم بسبب ذلک" الموافقات ۴: ۱۲۸

[۱۹] "عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص قال: سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول خذوا القرآن من اربعۃ: من عبد اللہ بن مسعود، وسالم (بن معقل مولی ابی حذیفۃ)، ومعاذ (ابن جبل)، وابی بن کعب" صحیح البخاری الباب السابع عشر من کتاب مناقب الانصار؛ رواہ ایضاً الترمذی والحاکم عن ابن عمر باسناد صحیح (الجامع الصغیر للسیوطی ۲: ۱)

[۲۰] ابو بکر عبد اللہ بن ابی قحافۃ عثمان بن عامر التیمی القرشی الصدیق العتیق۔ رفیق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الہجرۃ وخلیفتہ الاول واحد العشرۃ المبشرۃ مات سنہ ۱۳ھ الطبقات لابن سعد ۳: ۱: ۱۱۹؛ التاریخ الکبیر ۳: ۱: ۱؛ التاریخ الصغیر ۱۵، ۱۸، ۲۳؛ الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب ۱: ۳۲۹، ۲: ۶۲۶؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۲۳۷؛ اسد الغابۃ ۳: ۲۰۵، ۵: ۱۰۵؛ جامع المسانید للخوارزمی ۲: ۴۸۹؛ تذکرۃ الحفاظ للذہبی ۱: ۲؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱: ۳۴۷، ۲: ۱۴۳؛ الاصابۃ للعسقلانی ۴: ۱۰۱؛ تہذیب التہذیب ۵: ۳۱۵؛ الأعلام ۴: ۲۳۷؛ سعید احمد اکبر آبادی: صدیق اکبر۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

حضرت عمرؓ[21]، حضرت عثمانؓ[22]، حضرت علیؓ[23]، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ[24]،

---

[21] ابو حفص عمر بن الخطاب بن نفیل القرشی العدوی الفاروق۔ ثانی الخلفاء الراشدین، واحد العشرۃ المبشرۃ واول من سُمّی امیر المؤمنین استشہد فی آخر سنۃ ۲۳ھ۔ الطبقات ۳: ۱: ۱۹۰؛ التاریخ الکبیر ۳: ۲: ۱۳۸؛ التاریخ الصغیر ۳۴؛ الاستیعاب ۲: ۴۱۵؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۳۸؛ ابن الجوزی: سیرۃ عمر بن الخطاب؛ اسد الغابۃ ۴: ۵۲؛ جامع المسانید ۲: ۴۸۹؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۶؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱: ۴۲۸؛ تہذیب التہذیب ۷: ۴۳۸؛ الاصابۃ ۴: ۲۷۹؛ الأعلام ۵: ۲۰۳؛ شبلی نعمانی: الفاروق

[22] ابو عبداللہ عثمان بن عفان بن ابی العاص الأموی ذو النورین۔ ثالث خلفاء الراشدین واحد العشرۃ المبشرۃ واحد ستۃ الشوریٰ؛ مجہز جیش العسرۃ؛ استشہد سنۃ ۳۵ھ۔ الطبقات ۳: ۱: ۳۶؛ التاریخ الکبیر ۳: ۲: ۲۰۸؛ التاریخ الصغیر ۳۲؛ الاستیعاب ۲: ۴۷۴؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۴۷؛ اسد الغابۃ ۳: ۳۷۶؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱: ۴۰۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۸؛ الاصابۃ ۴: ۲۲۳؛ تہذیب التہذیب ۷: ۱۳۹؛ الأعلام ۴: ۳۷۱

[23] ابو الحسن علی بن ابی طالب بن عبدالمطلب القرشی الہاشمی۔ رابع الخلفاء الراشدین وابن عم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واحد العشرۃ المبشرۃ واحد الستۃ الشوریٰ، استشہد سنۃ ۴۰ھ۔ الطبقات ۲: ۲: ۱۰۰ و ۳: ۱: ۱۱؛ التاریخ الکبیر ۳: ۲: ۲۵۹؛ التاریخ الصغیر ۴۰ و ۴۳؛ الاستیعاب ۲: ۴۵۶؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۵۲؛ اسد الغابۃ ۴: ۱۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۰؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱: ۴۲۴ تہذیب التہذیب ۷: ۳۳۴؛ الاصابۃ ۴: ۲۶۹؛ الأعلام ۵: ۱۰۷۔

[24] ابو عبدالرحمٰن عبداللہ بن مسعود بن غافل الہذلی مات فی سنۃ ۳۲ھ احد السابقین الاولین، صاحب نعلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولمن یعنی علی عہد لا کروی عنہ من التابعین علقمۃ، ومسروق، واسود، وزر بن حبیش، وشریح القاضی وغیرہم وقال علقمۃ "کان یشبہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھدیہ ودلہ وسمتہ؛ کان ینسب الی امہ احیاناً فیقال ابن ام عبد، قال فیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" لو کنت مؤمراً احداً دون مشورۃ المؤمنین لامرت ابن ام عبد" (مسند احمد: مسند علی ۱: ۷۶) وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول "من سرہ ان یقرأ القرآن رطباً کما انزل فلیقرأہ علی قراءۃ ابن ام عبد"۔ وعن مسروق انہ قال "انتہی علم اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی ستۃ: عمر وعلی وعبداللہ بن مسعود وابی بن کعب وابی الدرداء وزید بن ثابت ثم انتہی علم ھولاء الستۃ الی رجلین: علی وعبداللہ" وقال ابو الدرداء بعد موت ابن مسعود "ما ترک بعدہ مثلہ"۔ صحابہ بحیثیت مجموعی آپ کی اعلمیت بکتاب اللہ کے قائل تھے، اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے اس کی توجیہ یوں کی تھی کہ حضورؐ سے تعلیم و تربیت حاصل کرنے کے جو مواقع انھیں حاصل تھے وہ کسی دوسرے کو نہ تھے۔ طبقات ۲: ۲: ۱۰۴؛ التاریخ الکبیر ۳: ۱: ۲؛ الاستیعاب ۱: ۳۵۱؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۲۳۸؛ اسد الغابۃ ۳: ۲۵۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۳؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱: ۳۰۹؛ الاصابۃ ۴: ۱۲۹؛ تہذیب التہذیب ۶: ۲۷؛ الأعلام ۴: ۲۸۰

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

حضرت عبد اللہ بن عباس[٢٥]، حضرت ابی بن کعب[٢٦]، حضرت زید بن ثابت[٢٧]

٢٥ھ ابو العباس عبد اللہ بن عباس بن عبد المطلب المکی المدنی الطائفی، ابن عم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وصاحبہ وحبر الامۃ وترجمان القرآن۔ مات فی سنۃ ٦٨ھ۔ کان عمر بن الخطاب یستشیرہ ویقول "غواص"۔ وقال سعد "ما رأیت احضر فهما ولا الب لبا ولا اکثر علما ولا اوسع حلما عن ابن عباس"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے وقت آپ کی عمر ١٢ یا ١٥ سال تھی، کبار صحابہ سے علم حاصل کیا۔ ان کے بارے میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کا کہنا تھا "نعم ترجمان القرآن ابن عباس"۔ طاؤس سے جب کہا گیا کہ اکابر صحابہ کو چھوڑ کر تم ابن عباس کے ہو کر رہ گئے ہو تو انہوں نے کہا کہ میں نے ستر صحابیوں کو دیکھا "اذا تدارؤا فی امر صاروا الی قول ابن عباس"۔ حضرت علی کو حضرت ابن عباس کی تفسیر بہت پسند تھی کہتے تھے "کانما ینظر الی الغیب من ستر رقیق"۔ حضرت عبد اللہ بن عمر ان کے بارے میں کہتے تھے "ابن عباس اعلم امۃ محمد بما نزل علی محمد"۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یہ دعا دی تھی کہ "اللهم فقهه فی الدین وعلمه التأویل" یا "اللهم علمه الکتاب والحکمة"۔ طبقات ٢:٢:١١٩؛ التاریخ الکبیر ٣:١:٣؛ الاستیعاب ١:٣٧٢؛ الجمع بین رجال الصحیحین ٢٢٩؛ اسد الغابۃ ٣:١٩٢؛ تجرید اسماء الصحابۃ ١:٣٤٤؛ تذکرۃ الحفاظ ١:٣٧؛ تہذیب التہذیب ٥:٢٧٦؛ الاصابۃ ٤:٩٠؛ الأعلام ٤:٢٢٨

٢٦ھ ابو المنذر وابو الطفیل (کناہ النبی بالاولی وعمر بالثانیۃ) ابی بن کعب بن قیس الانصاری الخزرجی، سید القراء وکاتب الوحی، وکان ممن جمع القرآن حفظا علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وکان ممن یفتی علی عهدہ۔ وفیہ قال فیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم "واقرأهم ابی بن کعب"۔ وروی الشعبی عن مسروق قال "کان اصحاب القضاء من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ستة: عمر، وعلی، وعبد اللہ، وابی، وزید، وابی موسی الاشعری"۔ وکان حبرا من احبار الیهود، وعُدّ ابی بن کعب من المذکورین فی التفسیر۔ مات فی سنۃ ٣٠ھ۔ طبقات ٣:٢:٥٩؛ التاریخ الکبیر ١:٢:٣٩؛ الاستیعاب ١:٢٦؛ الجمع بین رجال الصحیحین ٣٩؛ اسد الغابۃ ١:٤٩؛ تذکرۃ الحفاظ ١:١٦؛ تجرید اسماء الصحابۃ ١:٨؛ تہذیب التہذیب ١:١٨٧؛ الاصابۃ ١:١٦؛ الأعلام ١:٨٧۔

٢٧ھ زید بن ثابت بن الضحاک الانصاری الخزرجی۔ کاتب الوحی، احد نجباء الانصار، قرأ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجمع القرآن فی عهد صدیق۔ ولما مات قال ابو هریرۃ "مات حبر الامۃ"۔ وقال ابن عباس "هکذا ذهاب العلماء دفن الیوم علم کثیر"۔ مات فی سنۃ ٤٥ھ۔ طبقات ٢:٢:١١٥؛ التاریخ الکبیر ٢:١:٣٨٣؛ الجمع بین رجال الصحیحین ١٤٢؛ اسد الغابۃ ٢:٢٢١؛ تجرید اسماء الصحابۃ ١:٢١١؛ تہذیب التہذیب ٣:٣٩٩؛ تذکرۃ الحفاظ ١:٢٩؛ الاصابۃ ٣:٢٢؛ الأعلام ٣:٥٩۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ[28] اور حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم[29]۔ ان کے علاوہ ازواجِ مطہرات میں حضرت عائشہ[30] اور حضرت ام سلمہ[31] رضی اللہ عنہما تفسیر کے لیے مشہور ہوئیں[32]۔ خلفائے اربعہ راشدین میں سب سے زیادہ تفسیر حضرت علیؓ سے منقول ہے[33]۔ مگر صحابہ کرام میں بحیثیت مجموعی

۲۸ھ ابو موسیٰ عبداللہ بن قیس بن سلیم بن حضار الاشعری۔ استخلفہ عمر علی البصرۃ وھو افقہھم واعلمھم، وقال الشعبی "خذوا العلم عن ستۃ" فذکرہ فیھم، وقال ابن المدینی: "قضاۃ الامۃ اربعۃ: عمر وعلی وابو موسیٰ وزید بن ثابت" مات فی سنۃ ۴۴ھ۔ طبقات ۴: ۱۰۵؛ الاستیعاب ۲: ۶۵۸؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱: ۲۴۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۲۲؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱: ۳۵۴؛ تہذیب التہذیب ۵: ۳۶۲؛ الاصابۃ ۲: ۸۶۹؛ الأعلام ۴: ۲۵۴۔

۲۹ھ ابو خبیب (او ابوبکر) عبداللہ بن زبیر بن العوام الاسدی المکی ثم المدنی۔ اول مولود فی الاسلام بعد الہجرۃ وفارس قریش۔ امہ اسماء بنت ابی بکر استشہد فی سنۃ ۷۳ھ۔ الاستیعاب ۱: ۳۵۲؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱: ۲۴۴؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱: ۳۲۴؛ تہذیب التہذیب ۵: ۲۱۳؛ الاصابۃ ۲: ۷۵۵؛ الاعلام ۴: ۲۱۸۔

۳۰ھ ام المؤمنین حضرت عائشہ بنت ابی بکر الصدیق زوج النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام وفقیہۃ الامۃ ماتت فی سنۃ ۵۸ھ۔ طبقات ۲: ۱۲۶؛ ۸: ۳۹؛ الاستیعاب ۲: ۷۴۳؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۶۰۹؛ اسد الغابۃ ۵: ۵۰۱؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۲: ۳۰۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۲۶؛ الاصابۃ ۸: ۱۳۹؛ تہذیب التہذیب ۱۲: ۴۳۳؛ الأعلام ۴: ۵؛ سید سلیمان ندوی: سیرت عائشہؓ۔

۳۱ھ ام المؤمنین ہند (او رملۃ) بنت ابی امیۃ سہیل بن مغیرۃ المخزومیۃ القرشیۃ۔ کانت موصوفۃ بالجمال البارع والعقل البالغ والرأی الصائب ماتت فی ۶۲ھ۔ طبقات ۸: ۶۰؛ الاستیعاب ۲: ۷۸۰؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۶۱۲؛ اسد الغابۃ ۵: ۵۸۸؛ تہذیب التہذیب ۱۲: ۴۵۵؛ الاصابۃ ۸: ۲۴۰؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۲: ۳۳۸؛ الأعلام ۹: ۱۰۴۔

۳۲ھ ان سب حضرات کے نام علاوہ حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہما کے سیوطی نے الاتقان ۲: ۱۸۷ میں دیے ہیں۔ حضرت عائشہؓ کے لیے دیکھیے: سیرت عائشہ از سید سلیمان ندوی؛ صحیح مسلم کتاب التفسیر؛ اور حضرت ام سلمہ کے لیے الاتقان ۱: ۱۲۴؛ مباحث فی علوم القرآن ص ۶۲۔

باقی حاشیہ ص ۴۵ پر۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا تفسیری ذخیرہ سب سے زیادہ ہے۔[۳۴]

اس دور کے تفسیری منہاج کے بنیادی عناصر حسب ذیل ہیں۔

تفسیر کرنے والے کی سب سے پہلی کوشش یہ ہوتی کہ اپنی طرف سے کچھ کہنے کے بجائے[۳۵] خود قرآن مجید کے دوسرے مقامات کے ذریعے آیت کی تفسیر کر دی جائے[۳۶] یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمودہ تشریح و توضیح نقل کر دی جائے[۳۷]۔ آیات کی تفسیر صرف اقوال نبوی ہی سے نہ کی جاتی تھی بلکہ افعال واقرار نبوی کو بھی تفسیر کے طور پر پیش کیا جاتا تھا[۳۸]۔ تفسیر کا یہ سب سے محتاط اور مستند طریقہ تھا لیکن

---

۳۳ "اما الخلفاء الراشدین فاکثر من روی عنه منهم علی بن ابی طالب والروایة عن الثلاثة نزرة جدا وکان السبب فی ذلک تقدم وفاتهم کما ان ذلک هو السبب فی قلة روایة ابی بکر رضی الله عنه الحدیث، ولا احفظ عن ابی بکر رضی الله عنه فی التفسیر الا آثارا قلیلة جدا لا تکاد تجاوز العشرة واما علی فروی عنه الکثیر" الاتقان ۲: ۱۸۷۔

۳۴ الاتقان ۲: ۱۸۸

۳۵ یہ صحابہؓ کا عام مذاق تھا کہ ذاتی رائے اور اجتہاد کو صرف ناگزیر صورتوں میں تفسیر قرآن میں دخل دیا جائے چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے جب قرآن مجید کی ایک آیت "وفاکهة وابا" (سورہ عبس) کی تفسیر دریافت کی گئی تو آپ نے کہا "ای سماء تظلنی، وای ارض تقلنی، واین اذهب، وکیف اصنع اذا قلت فی حرف من کتاب الله بغیر ما اراد تبارک وتعالی" الموافقات ۳: ۲۱۴؛ محض ظن وتخمین کو بنیاد بنا کر تفسیر کرنے کی مذمت کے بارے میں احادیث بھی روایت کی گئی ہیں (الاتقان ۲: ۱۷۹؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۲۵۵ ومابعدہا) اور اسی سلسلے میں حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ سے اقوال بھی نقل کئے گئے ہیں جن کا مفاد یہی ہے کہ ایسی ذاتی رائے کہ جس کا کوئی مبنی لغت یا شریعت میں موجود نہیں تفسیر قرآنی کے سلسلے میں ناقابل اعتماد اور فاسد ہے دیکھیے (الموافقات ۳: ۴۲۲؛ الاتقان ۲: ۱۷۹؛ البرہان ۲: ۱۶۱؛ روح المعانی ۱:)

۳۶ مثلاً دیکھیے: ترمذی: کتاب التفسیر، سورہ بقرہ (آیت لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة)؛ صحیح مسلم: کتاب التفسیر، تفسیر یستفتونک فی النساء

۳۷ الموافقات ۳: ۲۰ ومابعدہا؛ صحیح البخاری، کتاب التفسیر، تفسیر سورہ آل عمران، باب قوله لا تحسبن الذین یفرحون بما اتوا

۳۸ مثال کے طور پر دیکھیے: صحیح البخاری: کتاب الوضو (حدیث ۱)؛ صحیح البخاری: کتاب الاعتصام (حدیث ۴)

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ قرآن کی ہر آیت یا ہر لفظ کی تفسیر اس طرح نہ کی جا سکتی تھی[۳۹] چنانچہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے جس طرح فقہی مسائل میں اجتہاد کیا اسی طرح تفسیر میں بھی اجتہاد سے کام لیا[۴۰] اگر کسی کا تفسیری اجتہاد نصوص شرعیہ سے متصادم ہوتا تھا یا مطابق واقعہ نہ ہوتا تھا یا اس میں کوئی دوسرا نقص پایا

---

۳۹ یہ بات بحث کا موضوع رہی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے پورے قرآن یعنی ہر ہر آیت اور لفظ کی تشریح کی یا نہیں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے اصحاب کے سامنے قرآن مجید کے سارے معنی و مفہوم کی تشریح کی ان لوگوں کے سرخیل ابن تیمیہ ہیں (دیکھیے مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۵ تا بعد ہا) دوسرے حضرات کا کہنا ہے کہ اس طرح ہر ہر آیت اور لفظ کی تشریح حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے نہیں کی۔ ان میں سر فہرست خوبی (الاتقان ۲: ۱۷۴) اور سیوطی ہیں۔ چنانچہ سیوطی کا کہنا ہے کہ "الذی صح من ذلک قلیل جدا بل اصل المرفوع منه فی غایة القلة (الاتقان ۲: ۱۷۹، ۲۰۵) اس مسئلے پر ایک حد تک تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے التفسیر والمفسرون ۱: ۴۸ نیز الموافقات ۳: ۲۱۴ تا بعد ہا۔ رائے بہر حال دلائل و شواہد کی روشنی میں یہی صحیح معلوم ہوتی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قرآن مجید کی ساری بنیادی اور ضروری باتوں کی تشریح پیش کر دی بشرطیکہ اس تشریح کے مفہوم میں صرف قولی احادیث کو نہیں بلکہ افعال و اقرار نبوی کو بھی شامل کر لیا جائے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ جب سیوطی تفسیر کی مرفوع روایات کے بارے میں "فی غایة القلة" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو ان کے ذہن میں مرفوع قولی تفسیری روایات ہوتی ہیں) لیکن بالاستیعاب ہر آیت اور ہر ہر لفظ کی تشریح نہیں کی۔ ۴۰ اگرچہ تفسیر قرآن کے سلسلے میں صحابہؓ سے ایسی بے بنیاد ذاتی رائے کی مذمت ثابت ہے جس کا کوئی صحیح معقول اور شرعی مبنی نہ ہو تاہم اس چیز نے ان کو تفسیر قرآن میں صحت مند رائے اور اجتہاد سے نہیں روکا۔ خود حضرت ابوبکر صدیقؓ سے جب کلالہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے کہا "اقول فیها برائی، فان کان صوابا فمن الله وان کان خطأ فمنی ومن الشیطان، الکلالة کذا وکذا" (الموافقات ۳: ۲۱۴) چنانچہ شاطبی کا کہنا ہے "واما الرأی غیر الجاری علی موافقة العربیة او الجاری علی الادلة الشرعیة فهذا هو الرأی المذموم من غیر اشکال ... لانه تقوّل علی الله بغیر برهان، فیرجع الی الکذب علی الله تعالی وفی هذا القسم جاء من التشدید فی القول بالرأی فی القرآن ما جاء" (الموافقات ۳: ۴۲۲)؛ "ان الصحابة کانوا اولی بهذا الاحتیاط من غیرهم، وقد علم انهم فسروا القرآن علی ما فهموا، ومن جهتهم بلغنا تفسیر معناه، والتوقیف ینافیه ... فاطلاق القول بالتوقیف والمنع من الرأی لا یصح (الموافقات ۳: ۴۲۱)، تفسیر بالرائے میں غلطی کا منشا کیا ہے اس پر بحث کے لیے دیکھیے: التفسیر والمفسرون ۱: ۲۸۱ تا بعد ہا! اجتہادی تفسیر کی بعض مثالوں کے لیے دیکھیے: صحیح البخاری: کتاب التفسیر تفسیر سورہ بقرہ باب قولہ ایود احدکم ان یکون له جنة"؛ نیز تفسیر سورہ اذا جاء نصر الله والفتح باب قولہ "فسبح بحمد ربك واستغفره انه کان توابا"

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

جاتا تھا تو دوسرے لوگ اس پر تنقید بھی کرتے تھے[۴۱]۔ چنانچہ تفسیر القرآن بالقرآن اور اقوال و افعال نبویؐ کے ذریعے قرآنی آیات کی تشریح کے علاوہ صحابہؓ کے زمانہ میں بعض اوقات تفسیر خالص لغوی بنیاد پر کی جاتی تھی[۴۲]۔ اگر فہم آیت کسی تاریخی واقعے، عرب جاہلیت کے رسم و رواج یا امم سابقہ کے دستور اور

---

[۴۱] حضرت قدامہ بن مظعون صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال تھا کہ ایمان اور عمل صالح کے ساتھ اگر کسی شخص سے شراب نوشی کا واقعہ سرزد ہو جاتا ہے تو وہ شخص حد کا مستحق نہیں۔ دلیل میں "لیس علی الذین امنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا (سورہ مائدہ ۹۳) کو پیش کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے بتایا کہ اس آیت کا انطباق ان لوگوں پر ہوتا ہے جو حرمت خمر سے پہلے شراب نوشی کے مرتکب ہوئے۔ اسی طرح بعض لوگ "یوم تاتی السماء بدخان مبین" (سورہ دخان ۱۰) کو قرب قیامت کے احوال پر محمول کرتے تھے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے بتایا کہ اس آیت میں اس قحط کا ذکر ہے جو نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تکذیب کے نتیجے میں مکے میں ظاہر ہوا، اس وقت بھوک کے مارے لوگوں کو آسمان دھواں دھواں نظر آتا تھا۔ دیکھیے شاطبی: الموافقات ۲: ۳۴۸ فما بعدہا؛ مزید مثالوں کے لیے دیکھیے صحیح البخاری: کتاب التفسیر، تفسیر سورہ احقاف باب قولہ والذی قال لوالدیہ اف لکما؛ صحیح البخاری: کتاب التفسیر، تفسیر الم غلبت الروم؛ یا دیکھیے حضرت عائشہؓ کی تنقید اپنے بھانجے حضرت عروہ بن زبیر کی تفسیر پر (صحیح البخاری: کتاب التفسیر، تفسیر سورہ بقرہ، باب قولہ ان الصفا والمروۃ)

[۴۲] سورہ بنی اسرائیل کی آیت "اذا اردنا ان نھلک قریۃ امرنا مترفیھا ففسقوا فیھا فحق علیھا القول فدمرناھا تدمیرا" کی تفسیر کرتے ہوئے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے 'امر' کے معنی 'حکم' کے بجائے "اکثار" کے لیے: بخاری کتاب التفسیر، تفسیر سورہ بنی اسرائیل باب قولہ "اذا اردنا ان نھلک قریۃ امرنا مترفیھا" نیز دیکھیے الاتقان ۲: ۱۸۳ "ینظر فی تفسیر الصحابی فان فسرہ من حیث اللغۃ فھم اھل اللسان فلا شک فی اعتمادہ"۔ بعد میں لغوی تفسیر کا جاننا کس قدر اہم سمجھا گیا امام مالک بن انسؒ کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے "لا اوتی برجل غیر عالم بلغات العرب یفسر کتاب اللہ الا جعلتہ نکالا" (البرہان ۲: ۱۶۰) چنانچہ لغت کی تحقیق کی طرف صحابہ کرامؓ نے بڑا اعتنا کیا "قال ابن عباس الشعر دیوان العرب، فاذا خفی علینا الحرف من القرآن الذی انزلہ اللہ بلغۃ العرب رجعنا الی دیوانھا فالتمسنا معرفۃ ذلک منہ" "وعن ابن عباس کان یسأل عن القرآن فینشد فیہ الشعر" (الاتقان ۱: ۱۱۹ فما بعدہا) نیز دیکھیے الاتقان: النوع السادس والثلاثون فی معرفۃ غریبہ ۱: ۱۱۳ فما بعدہا۔

www.KitaboSunnat.com

طریقے کے علم پر منحصر ہوتا تھا تو ان چیزوں کو بیان کر دیا جاتا تھا۔[۴۳] آیت کا مطلب سمجھنے کیلئے اگر ان حالات کا علم ضروری سمجھا جاتا تھا جو اس کے نزول کے داعی ہوئے تو شان نزول بتا دی جاتی تھی۔[۴۴] ہمیں اس دور میں ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ آیات قرآنی کی تفسیر خالص عقلی بنیادوں پر کی گئی۔[۴۵] ایسا بھی اکثر ہوتا تھا کہ آیت کا مطلب واضح کرنے کے لئے دوسری قرارت اختیار کر کے اس کی تشریح کر دی جاتی تھی یا اس طرح اس پہ واقع ہونے والے اعتراض کو دور کیا جاتا تھا۔[۴۶] اس زمانہ میں اگرچہ بعض صحابہ مثلاً خود

---

۴۳ دیکھیے ترمذی، کتاب التفسیر، تفسیر سورہ مریم؛ صحیح البخاری کتاب التفسیر، تفسیر سورہ آل عمران، باب قولہ "لا تحسبن الذین یفرحون بما اتوا"؛ صحیح البخاری: کتاب التفسیر، تفسیر سورہ نساء "وان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی"؛ صحیح البخاری: کتاب التفسیر، تفسیر سورہ تحریم، باب قولہ "وان تظاهرا علیہ"؛ صحیح البخاری: کتاب التفسیر، تفسیر سورہ بقرہ باب قولہ "ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ" ۴۴ صحیح البخاری: کتاب التفسیر، تفسیر سورہ قیامہ قولہ "لا تحرک بہ لسانک"
صحیح البخاری: کتاب التفسیر، تفسیر سورہ تحریم قولہ "یا ایہا النبی لم تحرم ما احل اللہ لک تبتغی مرضات ازواجک"؛ ترمذی: کتاب التفسیر، سورہ بقرہ۔ مگر صحابہؓ کو اس میں غلو نہ تھا دیکھیے الفوز الکبیر ص ۲۱ فما بعدہا ۴۵ صحیح مسلم: کتاب التفسیر، تفسیر "ان الذین یاکلون اموال الیتامی"؛ صحیح البخاری، تفسیر سورہ نساء؛ صحیح مسلم، کتاب التفسیر (وان امراۃ خافت)؛ صحیح البخاری کتاب التفسیر باب قولہ "لا تحسبن الذین یفرحون" ۴۶ مثال کے طور پر آیت "حتی اذا استیئس الرسل وظنوا انہم قد کذبوا" میں "قد کذبوا" کے الفاظ سے جو خلجان پیدا ہوتا تھا اسے دوسری قرارت اختیار کر کے دور کرنے کی کوشش کی گئی: صحیح البخاری، تفسیر سورہ یوسف، باب قولہ "حتی اذا استیئس الرسل"۔ اختلاف قرارت کے ذریعے قرآن مجید کی تفسیر درحقیقت تفسیر القرآن بالقرآن ہی کا ایک شعبہ ہے، اکثر و بیشتر ایک قرارت دوسری کیلئے مفسر ہوتی ہے۔ مجاہد سے مروی ہے کہ وہ کہتے ہیں "لو کنت قرأت قراءۃ ابن مسعود قبل ان اسئل ابن عباس ما احتجت ان اسالہ عن کثیر مما سألتہ عنہ" (ترمذی ۲: ۱۵۷، القسطلانی ۱۰: ۲۷۸؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۴۱)؛ سیوطی نے اختلاف قرارت کے فائدے بتاتے ہوئے لکھا ہے "ومنہا ان بعض القراءات یبین ما لعلہ مجمل فی القراءۃ الاخری فقراءۃ "یطہرن" بالتشدید مبینۃ لمعنی قراءۃ التخفیف، وقراءۃ "فامضوا الی ذکر اللہ" تبین ان المراد بقراءۃ "اسعوا" الذہاب لا المشی السریع۔ وقال ابو عبید فی فضائل القرآن المقصد من القراءۃ الشاذۃ تفسیر القراءۃ المشہورۃ وتبیین معانیہا کقراءۃ عائشۃ وحفصۃ "والصلوٰۃ الوسطی صلاۃ العصر" وقراءۃ ابن مسعود "فاقطعوا ایمانہما" وقراءۃ جابر "فان اللہ من بعد اکراہہن لہن غفور رحیم"۔ قال فہذہ الحروف وما شاکلہا قد صارت مفسرۃ للقرآن، وقد کان یروی مثل ہذا عن التابعین فی التفسیر فیستحسن، فکیف اذا روی عن کبار الصحابۃ ثم صار فی نفس القراءۃ فہو اکثر من التفسیر واقوی فادنی ما یستنبط من ہذہ الحروف معرفۃ صحۃ التأویل"۔ خود سیوطی نے اپنی کتاب "اسرار التاویل" میں ہر قرارت نے قرارت مشہورہ پر جن معنی کا اضافہ کیا ہے مفصل طور پہ بیان کیا ہے (الاتقان ۱: ۸۲)؛ گولڈ سیہر کو بھی اختلاف قرارت کی اس خصوصیت پر تنبہ ہوا ہے چنانچہ لکھتا ہے "المرحلۃ الاولی لتفسیر القرآن والنواۃ التی بدأ بہا تترکز فی القرآن نفسہ وفی نص نفسہا وبعبارۃ اوضح: فی قراءاتہ ففی ہذہ الاشکال المختلفۃ، نستطیع ان نری اول محاولۃ للتفسیر" (المذاہب الاسلامیۃ فی تفسیر القرآن الکریم ۱: ۱ بحوالہ التفسیر والمفسرون ۱: ۴۱) لیکن گولڈ سیہر نے اختلاف قرارت کو جس طرح متن قرآن کی عدم محفوظیت پہ دلیل بنانا چاہا ہے اس سے استدلال سے نتیجہ دہ مغالطوں کو دخل ہے دیکھیے: التفسیر والمفسرون ۱: ۱۴ فما بعدہا اور اجنتس جولڈ تسیہر مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱: ۷۴

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

حضرت عبداللہ بن عباسؓ[42] اور حضرت عبداللہ بن سلامؓ[43] تخلیق و تکوینِ عالم، انبیائے سابقین و امم سابقہ

۴۲۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بعض اسی طرح کی آیات کی تفسیر کے لئے جن کا مواد قرآن اور توریت و انجیل میں مشترک ہے اہل کتاب سے رجوع کیا کرتے تھے، خاص طور سے حضرت عبداللہ بن سلامؓ اور کعب الاحبار سے۔ گولڈ سیہر نے اس بات کو بہت بڑھا چڑھا کر بیان کیا ہے کہ باوجود ممانعت نبوی کے ابن عباسؓ کا یہ مستقل طرز عمل تھا اس طرح گولڈ سیہر نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ یہود کو فہم کتب الٰہیہ میں ایک خاص امتیاز حاصل تھا اور قرآنی تفسیر کا بھی بڑا حصہ یہودیوں کا رہین منت ہے (مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۸۵ فما بعدہا) مستشرقین کے اصل مقاصد اس طرح کی تحریروں سے کیا ہیں اس کے لیے دیکھیے: السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی لمصطفی السباعی ص ۲۶۴ فما بعدہا۔ ابن عباسؓ کے بارے میں احمد امین نے گولڈ سیہر کے خیالات کو جوں کا توں نقل کیا ہے (فجر الاسلام ص ۲۴۸) حالانکہ یہ حقیقت ہے کہ یہ تفسیری استفادہ صرف قرآن قصص و اخبار سے متعلق ہوتا تھا جو قرآن اور توریت و انجیل میں مشترک ہیں نہ کہ اعتقادات و مسائل و احکام میں۔ چنانچہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد "حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج فان فیہم الاعاجیب" (صحیح البخاری ۶: ۳۲۹ من فتح الباری) ایسے ہی عبرت انگیز قصص و اخبار کے بارے میں ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا دوسرا ارشاد "لا تصدقوا اہل الکتاب ولا تکذبوہم" (صحیح البخاری فی باب التفسیر ۸: ۱۲۰ من فتح البخاری) اس تفسیری استفادے کی نوعیت اور اس کا دائرہ متعین کر دیتا ہے کہ اہل کتاب سے ایسے امور میں استفادے سے پرہیز کیا جائے جس کی حقیقت اور صدق مشتبہ ہو اور نصوص اسلامیہ اس کے بارے میں کوئی فیصلہ کن رائے قائم نہ کی جا سکے دوسرے الفاظ میں ایسے استفادے سے روکا گیا جس کا بطلان واضح ہو یا جس سے نصوص شرعیہ پر کسی طرح زد پڑے، اس طرح کی صورتوں کو مستثنیٰ کر کے ایک مخصوص و متعین دائرے میں استفادے کی اجازت دی گئی (دیکھیے فتح الباری ۸: ۱۲۰، ۶: ۳۲۰، ۱۳: ۲۸۹) ابن خلدون نے بھی اسرائیلیات پر لکھتے ہوئے کہا ان پر مشتمل مواد "لیست مما یرجع الی الأحکام فیتحری فیہا الصحۃ التی یجب بہا العمل" (المقدمۃ ۴۰۹)

۴۳۔ ابو یوسف عبداللہ بن سلام بن الحارث الاسرائیلی الانصاری حلیف بنی عوف من الخزرج۔ حضورؐ کے مدینے تشریف لانے پر اسلام لائے جس پر یہودیوں نے جو انہیں متفقہ طور پر اپنے صحائف کا سب سے بڑا عالم کہتے تھے، ان سے بیزاری کا اظہار کر دیا (صحیح البخاری: باب الہجرۃ ۵: ۶۳ من فتح الباری) بخاری نے ان کے مناقب میں ایک مستقل باب باندھا ہے (صحیح البخاری: کتاب مناقب الانصار، باب مناقب عبداللہ بن سلام ۵: ۴ من فتح الباری) حضرت معاذ بن جبلؓ کا ان کے بارے میں کہنا تھا "ان العلم والایمان عند اربعۃ رھط: عند عویمر ابی الدرداء، وعند سلمان الفارسی، وعند عبداللہ بن مسعود، وعند عبداللہ بن سلام الذی کان یہودیا فاسلم فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: انہ عاشر عشرۃ فی الجنۃ" اسرائیلیوں کی دینی تاریخ اور ان کے مذہبی مسائل کے بارے میں جو معلومات تفاسیر میں ملتی ہیں ان کا بڑا حصہ انہیں کا روایت کیا ہوا ہے۔ انتقال ۴۳ھ میں ہوا۔ طبقات ۲: ۳۵۲؛ الاستیعاب ۱: ۳۸۲؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱: ۲۴۱؛ اسد الغابۃ ۳: ۱۷۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۲۵؛ تجرید اسماء الصحابۃ ۱: ۳۲۸؛ تہذیب التہذیب ۵: ۲۴۹؛ الاصابۃ ۲: ۳۲۰؛ الأعلام ۴: ۲۲۳۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

وغیرہ کے بارے میں قرآن میں وارد شدہ آیات کی مزید توضیح کے لئے اسرائیلی روایات کو نقل کرتے ہوئے پائے جاتے ہیں[۴۹] مگر صحابہ کرامؓ کا عام مذاق اور منہاج یہی تھا کہ وہ اس طرح کی روایات سے پرہیز کرتے تھے اور اس بات سے روکتے تھے[۵۰] فن تفسیر کے آئندہ ارتقاء کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کے تفسیری منہاج کے یہ عناصر زمانہ ما بعد کے تفسیری مذاہب کے لئے بمنزلہ تخم ثابت ہوئے اور ہر ایک نے تفسیری منہاج کے ایک مستقل او علیحدہ مکتب کو جنم دیا[۵۱]۔

۴۹؎ مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۱۳-۱۴ و ۲۶-۲۷؛ مقدمۃ ابن خلدون ص ۴۹۱ فما بعدہا

۵۰؎ بخاری نے خود ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا "یا معشر المسلمین: تسألون اهل الکتاب وکتابکم الذی انزل علی نبیه صلی الله علیه وسلم احدث الاخبار بالله تقرؤونه لم یشب، وقد حدثکم الله ان اهل الکتاب بدلوا ما کتب الله، وغیروا بایدیهم الکتاب فقالوا، هذا من عند الله لیشتروا به ثمنا قلیلا' افلا ینهاکم ما جاءکم من العلم عن مسألتهم، ولا والله ما رأینا رجلا منهم قط یسألکم عن الذی انزل علیکم" صحیح البخاری فی کتاب الشہادات ۵: ۱۸۵ من فتح الباری؛ نیز دیکھیے صحیح البخاری کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، باب قول النبی "لا تسألوا اهل الکتاب عن شیٔ" روایت ابو ہریرہ؛ ایضاً روایت ابن عباس؛ ایضاً روایت معاویہ؛ نیز فتح الباری ۶: ۲۵۱؛ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر ص ۲۵۔ اس کے علاوہ صحابہ اس بات کو بھی ناپسند کرتے تھے کہ متشابہات کی تاویل و توجیہ کی جائے۔ حضرت عمرؓ نے اس شخص کو جو آیات متشابہات کے متعلق سوالات کرتا پھرتا تھا سخت سزا دی (مسند دارمی ص ۳۱)

۵۱؎ صحابہ کرام کے تفسیری ذخیرے کو خاص عزت و وقعت کی نظر سے دیکھا گیا چنانچہ یہ کہا گیا کہ تفسیر صحابہؓ کو حدیث مرفوع کا حکم حاصل ہے بشرطیکہ وہ اسباب نزول سے یا ایسے معاملات سے متعلق ہو جس میں انسانی رائے کو دخل نہیں۔ لیکن اگر اس تفسیر کا تعلق ان معاملات سے ہے جن میں انسانی رائے کو دخل ہے تو جب تک صحابہ کی طرف سے اس کی نسبت صریحاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہ ہو اس کی حیثیت موقوف کی ہوگی۔ صحابہؓ کی جو تفسیر مرفوع کے حکم میں ہے اس کو چھوڑ کر دوسری تفسیر اختیار کرنا بالاتفاق درست نہیں۔ جو موقوف کے حکم میں ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اسے قبول کرنا ضروری نہیں اور بعض کے نزدیک ضروری ہے۔ تفصیلی بحث کے لئے دیکھیے: مقدمۃ ابن صلاح ص ۲۴؛ تدریب الراوی ص ۶۴؛ معرفۃ علوم الحدیث ص ۱۹؛ البرہان فی علوم القرآن ۲: ۱۵۷؛ الاتقان ۲: ۱۸۳؛ تفسیر ابن کثیر ۱: ۳ فی المقدمۃ

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

صحابہ کرامؓ کے تفسیری ادب اور ذخیرے کی خصوصیات

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے تفسیری ذخیرے کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دور میں پورے قرآن مجید کی، اس کی ایک ایک آیت اور ہر ہر لفظ کی تفسیر نہیں کی گئی اور نہ انھیں اس کی ضرورت ہی پیش آئی۔ اس زمانہ میں بحیثیت مجموعی کتاب الٰہی کے صرف ان حصوں کو تفسیر کا موضوع بنایا گیا جن کے سمجھنے میں اس دور کے لوگوں کو کسی لحاظ سے دشواری پیش آسکتی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ان حضرات کو قرآن مجید کو آسانی سے اور ٹھیک ٹھیک سمجھ لینے کیلئے بعض ایسی آسانیاں حاصل تھیں جو ان کے بعد کے لوگوں کی دسترس سے باہر ہوگئیں۔ قرآن کریم کو سہولت اور صحت کے ساتھ سمجھ لینے میں ظاہر ہے کہ صاحب وحی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانے سے قربت کو بہت بڑا دخل تھا، چنانچہ جیسے جیسے زمانہ گذرتا گیا اور عہد نبویؐ سے دوری ہوتی گئی نزول قرآن کے پس منظر سے دوری، سماجی حالات میں تبدیلی، زبان میں ارتقا اور وسعت پذیری نئے مسائل کی پیدائش وغیرہ کے ساتھ ساتھ قرآن مجید کے سمجھنے میں مختلف اعتبارات سے دشواریاں بڑھتی گئیں اور اسی تناسب سے تفسیری ذخیرہ اور مسائل میں بھی اضافہ ہوتا چلا گیا۔ مزید برآں صحابہؓ کے زمانہ میں بھی تفسیر میں اجتہاد کے استعمال کی وجہ سے اگرچہ قرآن کریم کے معنیٰ اور مفہوم کے سمجھنے میں باہم اختلاف ہوتا تھا جس کے اسباب کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا، تاہم یہ اختلاف زیادہ تھا نہ شدید۔ اس زمانہ میں لوگ اکثر و بیشتر اجمالی طور پر فہم مطالب پر اکتفا کر لیتے تھے، اور تفصیلی مفاہیم کے لئے خاص طور سے قصص و اخبار اور تخلیق و تکوین عالم جیسے مباحث کے بارے میں، زیادہ تگ و دو نہ کرتے تھے۔ الفاظ یا عبارت کے لغوی مفہوم و معنی کے بارے میں بھی ان کا رویہ یہی تھا کہ عموماً ان مختصر معنوں کو کافی سمجھتے تھے جو فہم آیت کے لئے ضروری تھے۔ اسی طرح اس عہد میں قرآنی آیات سے فقہی احکام کے تفصیلی فنی استنباط، یا دقیق علمی مباحث کے استخراج کی طرف لوگوں کی توجہ زیادہ نہ تھی اور نہ تفسیر کے ذریعے مذہبی اور کلامی عقائد کا اثبات یا ان کی نصرت و تائید کے رجحان کے کوئی آثار اس دور میں ملتے ہیں۔ مذکورہ بالا امور کے پیش نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ بحیثیت ایک فن کے تفسیر کی تدوین اس دور میں نہیں ہوئی۔ بلکہ تفسیر بھی عام روایت اور احادیث نبویؐ کا ایک ایسا حصہ تھی جس میں ایک قوی اور فعّال اجتہادی عنصر شامل ہو چکا تھا۔

تابعینؒ کا دور

صحابہؓ کے دور کے بعد تابعینؒ کے عہد میں ہمیں تفسیر کے چار بڑے مرکز ملتے ہیں: حجاز میں مکّہ اور مدینہ، اور عراق میں کوفہ اور بصرہ۔[۵۲] ان جگہوں پر وہ کبار تابعینؒ تفسیر کا درس دیتے تھے، جنہوں نے تفسیر کے علم کے حصول کے لئے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سامنے زانوئے

---

۵۲ مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۱۵؛ الاتقان ۲: ۱۹۰۔

www.KitaboSunnat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

شاگردی نہ کیا تھا۔ اہل مکہ کو تفسیر کا سب سے بڑا عالم سمجھا جاتا تھا۔[۵۳] ابن عباسؓ کے شاگرد مجاہد[۵۴] (م ۱۰۲/۱۰۴)؛

۵۳۔ ایضاً۔

۵۴۔ ابو الحجاج مجاہد بن جبر (او جبیر) المخزومی مولی السائب بن ابی السائب، المکی المقرئ، المفسر۔ مکہ میں ۸۳ سال کی عمر میں انتقال کیا۔ حضرت ابن عباسؓ کے شاگردوں میں انہوں نے سب سے کم تفسیر روایت کی ہے۔ تلامذہ ابن عباسؓ میں سب سے زیادہ ثقہ ہیں، بخاری نے اپنی صحیح میں مجاہدؒ کی تفسیر کو بہت نقل کیا ہے۔ فضل بن میمون نے مجاہدؒ سے روایت کیا کہ وہ کہتے تھے "عرضت القرآن علی ابن عباس ثلاثین مرة" (میزان الاعتدال ۳: ۹)، اور انہیں سے یہ بھی روایت ہے کہ مجاہد نے کہا "عرضت القرآن علی ابن عباس ثلاث عرضات، اقف عند کل آیة، اسأله فیم نزلت، وکیف کانت" (تہذیب التہذیب ۱۰: ۴۲)۔ ابن ابی ملیکہ جنھوں نے مجاہد کو ابن عباسؓ سے تفسیر حاصل کرتے دیکھا بتایا ہے کہ مجاہدؒ کے پاس الواح تھیں "فیقال ابن عباس: اکتب، حتی سأله عن التفسیر کله" (مقدمة فی اصول التفسیر ص ۲۸)؛ عبدالسلام بن حرب نے مصعب سے روایت کیا ہے "کان اعلمهم بالتفسیر مجاهد وبالحج عطاء"۔ قتادہ کا کہنا تھا "اعلم من بقی بالتفسیر مجاهد"۔ سفیان ثوری کا قول ہے "اذا جاءك التفسیر عن مجاهد فحسبك به" (تفسیر ابن جریر الطبری ۱: ۳۰)۔ ابن سعد اور ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے۔ ذہبی نے لکھا ہے "اجمعت الامة علی امامة مجاهد والاحتجاج به" (میزان الاعتدال ۳: ۹)۔ صحاح ستہ کے مولفین نے ان کی روایات قبول کی ہیں۔ اس کے باوجود بعض لوگوں کو ان پر اعتراض بھی تھا۔ ذہبی نے نقل کیا ہے کہ ابوبکر بن عیاش نے اعمش سے پوچھا "ما لهم یتقون تفسیر مجاهد" جواب تھا "کانوا یرون انه یسأل اهل الکتاب"۔ وقال غیر ابی بکر "کانوا یرون انه یحدث من صحیفة جابر الجعفی)"۔ مجاہد کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ ان کے تفسیری منہاج میں عقل و رائے کے استعمال کی جھلکیاں ملتی ہیں۔ "فقلنا لهم کونوا قردة خاسئین" کے بارے میں ان کا کہنا تھا "مسخت قلوبهم ولم یمسخوا قردة، وانما هو مثل ضربه الله لهم" (تفسیر طبری ۱: ۲۵۲)۔ اسی طرح "وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة" کے بارے میں کہا ہے "تنتظر الثواب من ربها لا یراه من خلقه شیء" (تفسیر طبری ۲۹: ۱۲۰)۔ ہو سکتا ہے کہ اسی طرح کی مثالوں سے معتزلہ نے مجاہد کو اپنے شیوخ میں شمار کیا ہو (المنیة والامل ۹، ۶۴)۔ اگرچہ خود مجاہد کو اس طرح کے الزامات سے انکار تھا۔ ابن مجاہد سے روایت ہے "قال رجل لابی: انت الذی تفسر القرآن برأیك؟ فبکی ابی ثم قال انی اذا لجریء، لقد حملت التفسیر عن بضعة عشر رجلا من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم ورضی عنهم" طبقات ۵: ۳۴۴؛ التاریخ الکبیر ۴: ۱: ۴۱۱؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۵۱۰؛ میزان الاعتدال ۳: ۴۳۹؛ تذکرة الحفاظ ۱: ۸۶؛ تہذیب التہذیب ۱۰: ۴۲؛ الأعلام ۶: ۱۶۱؛ الاتقان ۲: ۱۹۰

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

عطاء بن ابی رباح[55] (م ۱۱۲/۱۱۴ھ) اور عکرمہ مولیٰ ابن عباس[56] (م ۱۰۷ھ) یہیں درس دیتے

---

[55] ابو محمد عطاء بن ابی رباح رح القرشی، مولاہم، الجندی المکی، کان اسود، افطس، اشل، اعرج ثم عمی بعد ذلک احد أعلام التابعین، واحد ائمۃ الفقہاء، انتہت الیہ فتوی اہل مکۃ، وکان کثیر الحدیث، دو سو صحابیوں سے علم حاصل کیا جن میں خصوصی حیثیت ابن عباسؓ کو حاصل ہے۔ اہل مکہ جب ابن عباسؓ کے پاس حاضر ہوتے تو وہ ان سے کہتے تھے "تجتمعون الی یا اهل مکۃ وعندکم عطاء"۔ امام ابو حنیفہ رح کی رائے ان کے بارے میں یہ تھی "ما رایت فیمن لقیت افضل من عطاء"۔ اوزاعی رح کہتے تھے "مات عطاء یوم مات وهو ارضی اهل الارض عند الناس"۔ صحاح ستہ میں ان سے روایت لی گئی ہیں۔ قتادہ کی رائے ان کے بارے میں ملاحظہ ہو "کان اعلم التابعین اربعۃ: کان عطاء ابن ابی رباح اعلمهم بالمناسك، وکان سعید بن جبیر اعلمهم بالتفسیر، وکان عکرمۃ اعلمهم بالسیر، وکان الحسن (البصری) اعلمهم بالحلال والحرام"۔ مجاہد اور سعید بن جبیر کو تفسیر میں ان پر فضیلت دی جاتی ہے۔ عطاء رائے کے استعمال سے پرہیز کرتے تھے۔ ارسال بہت کرتے تھے۔ امام احمدؒ کا کہنا ہے کہ عطاء اور حسن بصری سے زیادہ ضعیف کسی کے مراسیل نہیں۔ طبقات ۲:۲: ۱۳۳؛ ۵: ۳۴۴؛ التاریخ الکبیر ۳: ۲: ۴۶۳؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۸۵؛ سنن ترمذی، کتاب العلل؛ وفیات الاعیان ۱: ۴۰۲؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۹۲؛ میزان الاعتدال ۲: ۱۷۷؛ تهذیب التهذیب ۷: ۱۹۹؛ الأعلام ۵: ۲۹۔

[56] ابو عبد اللہ عکرمۃ بن عبد اللہ البربری، الہاشمی، مولیٰ ابن عباس، المفسر حضرت ابن عباس، حضرت علی اور حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کی۔ صحاح ستہ میں ان کی روایت قبول کی گئی ہیں۔ قتادہ اور سعید بن جبیر کی رائے میں عکرمہ "اعلمهم بالتفسیر" ہیں۔ مجاہد اور ابن سیرین نے ان کی تکذیب کی ہے۔ ان پر خوارج کی آراء تسلیم کرنے کا الزام لگایا گیا ہے۔ ابن حجر کا کہنا ہے کہ یہ محض بہتان ہے۔ العجلی نے انہیں اس طرح کے الزامات سے بری قرار دیا گیا ہے۔ بعض لوگ اس پر معترض ہیں کہ وہ قرآن کی ہر بات کے علم کا دعویٰ کرتے ہیں بلکہ یہ کہا گیا کہ ابن عباس کے نام سے روایات منسوب کر دیتے ہیں، اس طرح کے اقوال کی تردید ابن حجر نے کی ہے (دیکھیے مقدمہ فتح الباری ۲: ۱۵۰) خوارج کی طرف میلان کی بھی تردید کی گئی ہے (حوالہ مذکور ۲: ۱۴۸)۔ ابن معین نے تو عکرمہ اور حماد بن سلمۃ کی ثقاہت میں شبہ کرنے والے کے اسلام میں شبہ کیا ہے۔ اسحاق بن راہویہ نے عکرمہ کو "امام الدنیا" بتایا ہے۔ ابن حبان کا کہنا ہے "کان من علماء زمانه بالفقه والقرآن"۔ شعبی کہتے ہیں "ما بقی احد اعلم بکتاب اللہ من عکرمۃ"۔ عکرمہ کو ابن عباسؓ نے بڑی توجہ سے قرآن و حدیث کی تعلیم دی تھی جابر بن زید کہتے تھے "هذا عکرمۃ، مولی ابن عباس، هذا اعلم الناس" (بخاری: التاریخ الصغیر ص ۱۲۲)۔ طبقات ۲:۲: ۱۳۳؛ ۵: ۲۱۲؛ التاریخ الکبیر ۴: ۱: ۴۹؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۹۴؛ وفیات الاعیان ۱: ۴۵۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۸۹؛ میزان الاعتدال ۲: ۱۸۷؛ تهذیب التهذیب ۷: ۲۶۳؛ الأعلام ۵: ۴۳۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

تھے۔ ابن عباسؓ کا تفسیری علم بصرہ میں ان کے شاگرد ابوالشعثاء (م ۹۳ یا ۱۰۳ھ)[57]، کوفہ میں سعید بن جبیر (م ۹۵ھ)[58]،

---

[57] ابوالشعثاء جابر بن زید الازدی (نسبۃ الی ناحیۃ بعمان) الیحمدی، البصری، الفقیہ، احد الأئمۃ۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، عمر بن الخطابؓ، حذیفہؓ، ابوذرؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن زبیرؓ وغیرہ سے بھی روایت کی ہے مگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس قدر خصوصیت تھی کہ لوگ ان کو "صاحب ابن عباس" کہہ کر پکارتے تھے۔ ابن عباسؓ ان کے بارے میں کہتے تھے "ھو من العلماء" اس کے علاوہ یہ بھی کہتے تھے "لو ان اھل البصرۃ نزلوا عند قول جابر بن زید لاوسعھم علما من کتاب اللہ"۔ طبقات ۷: ۱: ۱۳۲؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۶۸؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۵۰؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱: ۷۳؛ تہذیب التہذیب ۲: ۳۸؛ الأعلام ۲: ۹۱

[58] ابوعبداللہ (او ابومحمد) سعید بن جبیر بن ہشام الاسدی الوالبی مولاھم الکوفی، الفقیہ، ابن ام الدھماء، کان حبشی الاصل، احد الأعلام فی التفسیر والفقہ وانواع العلوم، من کبار التابعین ومتقدمیھم فی التفسیر والحدیث والفقہ، اخذ القراءۃ عن ابن عباس عرضا، وسمع منہ التفسیر واکثر روایتہ عن (وفیات الأعیان ۱: ۳۶۴)؛ وقد جمع سعید القراءات الثابتۃ عن الصحابۃ وکان یقرأ بھا وروی عن ابن مسعود وغیرہ من أئمۃ الصحابۃ۔ وانہ جمع سعید علم اصحابہ من التابعین فقد قال خصیف "کان من أعلم التابعین بالطلاق سعید بن المسیب، وبالحج عطاء، وبالحلال والحرام طاؤس، وبالتفسیر مجاھد، واجمعھم لذلک سعید بن جبیر" (وفیات الأعیان ۱: ۳۶۵) ابن عباسؓ سے کوفہ والے جب کبھی کچھ دریافت کرتے تھے تو آپ ان سے کہتے تھے "الیس فیکم ابن ام الدھماء"۔ ابن مہران کا قول ہے "مات سعید وما علی ظھر الارض احد الا وھو محتاج الی علمہ"۔ سفیان ثوری کا کہنا تھا "خذوا التفسیر عن اربعۃ: عن سعید بن جبیر ومجاھد وعطاء وعکرمۃ"۔ قتادہ انہیں اعلم التابعین کہتے تھے۔ باوجود اس علم وفضل کے تفسیر کے بارے میں بہت محتاط تھے ایک دفعہ کسی نے فرمائش کی کہ آپ میرے لئے قرآن کی تفسیر لکھ دیں اس پر غصہ میں آ گئے اور کہا "لأن یسقط شقی احب الی من ذلک" (وفیات الاعیان ۱: ۳۶۵) اس کے باوجود ہمیں ابن حجر کی تہذیب التہذیب (عطاء بن دینار الھذلی المصری کا حال ۷: ۱۹۰) سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے عبدالملک ابن مروان (م ۸۶ھ) کی فرمائش پر قرآن مجید کی تفسیر لکھ کر عبدالملک کو روانہ کی تھی، بعد میں عطاء بن دینار کو یہ تفسیر 'دیوان' میں ملی چنانچہ عطاء اسے سعید بن جبیر سے ارسالاً روایت کرتے تھے۔ ان کی ثقاہت پر سب کا اجماع ہے۔ ۹۵ھ میں حجاج نے انہیں شہید کیا۔ طبقات ۶: ۱۷۸؛ التاریخ الکبیر ۲: ۱: ۴۶۱؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱: ۱۶۲؛ وفیات الأعیان ۱: ۲۰۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۷۱؛ تہذیب التہذیب ۴: ۱۱؛ الأعلام ۳: ۱۴۵۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اور یمن میں طاؤوس[59] کے ذریعہ پھیلا۔ مدینہ میں تفسیر کے بارے میں سب سے زیادہ شہرت حضرت عمرؓ کے شاگرد اور مولیٰ زید بن اسلم[60] (م ۱۳۶ھ) حضرت ابی بن کعبؓ کے شاگرد ابو العالیہ[61] (م ۹۰ھ)

---

۵۹ ابو عبد الرحمن طاؤوس بن کیسان الیمانی الجندی الحمیری، مولیٰ بحیر وقیل مولیٰ ہمدان، روی عن ابن عباس والعبادلة الثلاثة۔ خود کہتے تھے کہ میں نے پچاس صحابہؓ سے فیض حاصل کیا ہے مگر ابن عباسؓ سے خصوصیت حاصل تھی۔ ابن حبان کا کہنا ہے "کان من عباد اهل الیمن وفقهائهم ومن سادات التابعین"۔ کرابیسی نے بتایا ہے کہ انھوں نے ابن عباسؓ کے علم کا بڑا حصہ عکرمہ سے حاصل کیا اور اس کے بعد ابن عباسؓ سے ارسالاً روایت کرتے تھے۔ مکہ میں ۱۰۶ھ میں انتقال ہوا۔ طبقات ۵: ۳۶۱؛ التاریخ الکبیر ۲: ۲: ۳۶۶؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۲۳۵؛ وفیات الأعیان ۱: ۳۲۹؛ تذکرة الحفاظ ۱: ۸۳؛ تہذیب التہذیب ۵: ۸؛ الأعلام ۳: ۳۲۲۔

۶۰ ابو اسامة (او ابو عبد اللہ) زید بن اسلم القرشی العدوی، مولاہم، مولیٰ عمر بن الخطاب، المدنی الفقیہ کان من کبار التابعین الذین عرفوا بالقول فی التفسیر واشتغلوا به ودونه۔ صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں۔ عبید اللہ بن عمرؒ کا ان کے بارے میں کہنا ہے "ما اعلم به بأساً، الا انه یفسر القرآن برأیه"۔ یعقوب بن شیبہ کہتے ہیں "وکان عالماً بالتفسیر، له فیه کتاب"۔ یہ امام مالکؒ کے استاذ بھی ہیں اور امام مالکؒ ان سے روایت کرتے ہیں سنہ ۱۳۶ میں انتقال ہوا۔ طبقات ۲: ۲: ۴۷؛ التاریخ الکبیر ۲: ۱: ۳۸۷؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱۴۴؛ تذکرة الحفاظ ۱: ۱۲۴؛ تہذیب التہذیب ۳: ۳۹۵؛ الأعلام ۱: ۳۵۲۔

۶۱ ابو العالیة رفیع بن مہران الریاحی مولاہم، حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) کی وفات سے دو سال بعد اسلام لائے۔ حضرت علی، ابن مسعود، ابن عباس، ابن عمر اور ابی بن کعب (رضی اللہ عنہم) سے روایت کی ہے۔ ان ثقات تابعین میں سے ہیں جو تفسیر کے لیے مشہور ہوئے۔ صحاح ستہ کے راویوں میں سے ہیں۔ ابن ابی داؤد کا ان کے بارے میں کہنا ہے "لیس احد بعد الصحابة اعلم بالقراءة من ابی العالیة" (تذکرة الحفاظ ۱: ۵۸)۔ انہوں نے حضرت ابی بن کعب سے تفسیر کا ایک اچھا اور صحیح نسخہ روایت کیا ہے جس کی سند یہ ہے "ابو جعفر الرازی، عن الربیع بن انس، عن ابی العالیة عن ابی بن کعب" اور یہ سند صحیح ہے۔ ابن جریر طبری اور ابن ابی حاتم نے اس نسخے سے بہت سی روایتیں لی ہیں۔ حاکم نے مستدرک میں بھی اس سے استفادہ کیا ہے اور امام احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں اس کو استعمال کیا ہے۔ وفات ۹۰ھ میں ہوئی۔ التاریخ الکبیر ۱: ۲: ۲۸۰؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱۴۴؛ تذکرة الحفاظ ۱: ۵۰؛ تہذیب التہذیب ۳: ۲۸۴۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اور حضرت ابن عباسؓ کے شاگرد محمد بن کعب القرظی[۶۲] (م ۱۱۹ھ) کو نصیب ہوئی۔ عراق کے مشہور تابعی مفسرین علقمہ بن قیس، مسروق بن الاجدع، مرۃ الہمدانی، اسود بن یزید، عامر الشعبی، حسن بصری، قتادہ اور عطا بن ابی مسلم خراسانی ہیں۔ عراق کا تفسیری مکتب اکثر و بیشتر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے فیض تربیت کا رہین منت ہے[۶۳]۔ اگرچہ دوسرے صحابہؓ نے بھی اہل عراق کی دینی و فکری تربیت میں کچھ کم اہم حصہ نہیں لیا، خصوصاً حضرت علی بن ابی طالبؓ نے۔ تاہم عراقی مکتب فکر کے مؤسس کی حیثیت سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو زیادہ شہرت نصیب ہوئی[۶۴]۔ کوفے میں تفسیر کی اشاعت خاص کر حضرت عبداللہ بن مسعود کے تلامذہ کے ذریعہ ہوئی[۶۵]۔ عراق کے مذکورہ سربرآوردہ مفسرین میں سے

۶۲ے ابو حمزۃ (او ابو عبداللہ) محمد بن کعب بن سلیم بن اسد، القرظی الکوفی المدنی، من حلفاء الاوس۔ حضرات علی، ابن مسعود، ابن عباس وغیرہ سے بلا واسطہ اور حضرت ابی بن کعبؓ سے بالواسطہ روایت کی۔ تفسیر قرآن اور کثرت حدیث کے لئے مشہور ہوئے۔ صحاح ستہ کے راویوں میں سے ہیں۔ ابن عون ان کے بارے میں کہتے ہیں "ما رأیت احداً أعلم بتاویل القرآن من القرظی" (خلاصۃ تذہیب الکمال ص ۳۰۵)۔ العجلی نے ان کے بارے میں "عالم بالقرآن" کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ ۱۱۹ھ میں وفات ہوئی۔ التاریخ الکبیر ۱: ۲۱۶؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۴۴۸؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۰۰؛ تہذیب التہذیب ۹: ۴۲۰۔

۶۳ے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب حضرت عمار بن یاسرؓ کو کوفہ کا گورنر مقرر کیا تو ان کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو ان کا وزیر اور کوفہ والوں کے لئے معلم بنا کر بھیجا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فعل کی وجہ سے کوفے کے باشندے دوسرے حضرات کے مقابلے میں ان سے متعلمانہ استفادے کو ترجیح دیا کرتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فرمان کے الفاظ تھے " انی قد بعثت عمار بن یاسر امیراً، وعبد اللّٰہ بن مسعود معلما ووزیرا، وهما من النجباء من اصحاب النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم من اهل بدر فاقتدوا بهما، واطیعوا واسمعوا قولهما، وقد آثرتکم بعبد اللّٰہ علی نفسی" اسد الغابۃ ۳: ۲۶۰؛ طبقات ۶: ۱۳ (بیروت ۱۹۵۷ء)

۶۴ے الاتقان ۲: ۱۸۷؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۹۰

۶۵ے الاتقان ۲: ۱۸۹؛ مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۱۵

۶۶ے التفسیر والمفسرون ۱: ۱۱۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

مسروق بن الاجدع،[۶۷] علقمہ بن قیس،[۶۸] مرۃ الہمدانی الکوفی،[۶۹] عطاء بن ابی مسلم خراسانی،[۷۰]

۶۷ ابو عائشہ (او ابو ہشام) مسروق بن الاجدع عبدالرحمن الہمدانی الوادعی الکوفی العابد الامام القدوۃ (م ۶۳ھ) خلفاء راشدین، ابن مسعود، ابی بن کعب اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی۔ ابن مسعودؓ سے خصوصیت تھی اور "اعلم اصحاب ابن مسعودؓ" کہے جاتے تھے اور اپنے زہد و ورع، علم اور قابل اعتماد ہونے کے لئے مشہور ہیں۔ قاضی شریح مشکل مسائل میں ان سے مشورہ لیتے تھے ابن المدینی کی رائے ان کے بارے میں یہ ہے کہ "ما اقدم علی مسروق عن اصحاب عبد اللہ احداً"۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے تفسیر میں خاص طور سے استفادہ کیا، کہتے ہیں "کان عبد اللہ - یعنی ابن مسعود - یقرأ علینا السورۃ ثم یحدث ویفسرہا عامۃ النہار"۔ طبقات ۶: ۵۰؛ التاریخ الکبیر ۴: ۲: ۲۵؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۵۱۶؛ الخطیب: تاریخ بغداد ۱۳: ۲۳۲؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۴۶؛ تہذیب التہذیب ۱۰: ۱۰۹؛ الخزرجی: خلاصۃ تہذیب الکمال ۶۳

۶۸ ابو شبل علقمہ بن قیس بن عبد اللہ النخعی الکوفی (م ۶۱/۶۲ھ)۔ صاحب ابن مسعود۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہی میں پیدا ہوئے۔ خلفاء راشدین اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کی۔ ان کے لئے کہا جاتا ہے "ہو من اشہر رواۃ عبد اللہ بن مسعود واعلمہم فہما بہ واعلمہم بعلمہ"۔ ابن معین نے حضرت ابن مسعودؓ کے دوسرے شاگرد عبیدۃ السلمانی اور علقمہ کے درمیان موازنہ کرتے ہوئے کہا ہے "علقمۃ اعلم بعبد اللہؓ"۔ ابو المثنی کی رائے ہے: "اشبہ الناس بہ (یعنی بعبد اللہ بن مسعود) سمتاً وہدیاً"۔ عبد الرحمن بن یزید نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے "ما اقرأ شیئاً ولا اعلمہ الا علقمۃ یقرؤہ ویعلمہ"۔ خطیب بغدادی کہتے ہیں "کان مقدماً فی الفقہ والحدیث"۔ الطبقات ۶: ۵۷؛ التاریخ الکبیر ۴: ۱: ۴۱؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۹۰؛ الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد ۱۲: ۲۹۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۴۵؛ تہذیب التہذیب ۷: ۲۷۶؛ خلاصۃ تہذیب الکمال ۲۷۱

۶۹ ابو اسماعیل مرہ بن شراحیل الہمدانی الکوفی العابد المعروف بمرۃ الطیب ومرۃ الخیر لقب بذلک لعبادتہ وشدۃ ورعہ (م ۷۶ھ) حضرات ابوبکر، عمر، علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے روایت کی۔ صحاح ستہ میں ان سے روایت کی گئی ہے۔ طبقات ۶: ۷۹؛ التاریخ الکبیر ۴: ۲: ۵؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۵۱۰؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۶۳؛ تہذیب التہذیب ۱۰: ۸۸؛ خلاصۃ تہذیب الکمال ۳۷۲

۷۰ ابو ایوب (او ابو عثمان) عطاء بن ابی مسلم مولی المہلب بن ابی صفرۃ الخراسانی نزیل الشام (م ۱۳۵ھ) صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرسلاً روایت کی ہے۔ مثلاً ابن عباس، مغیرہ بن شعبہ، ابو ہریرہ وغیرہ سے۔ بعض محدثین کو ان کے بارے میں یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ انہیں حضرت ابن عباسؓ سے لقاء و روایت حاصل ہے۔ تہذیب التہذیب ۷: ۲۱۲؛ خلاصۃ تہذیب الکمال ۲۶۶؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۱: ۳۸۷۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اسود بن یزید[۱۷] اور عامر الشعبی[۱۸] کوفے ہی میں درس دیتے تھے۔ بصرے میں حضرت حسن بصری[۱۹]

---

[۱۷] ابو عمرو (او ابو عبدالرحمن) الاسود بن یزید بن قیس النخعی الکوفی (م ۷۴/۷۵ھ) من کبار التابعین ومن اعیان اصحاب ابن مسعود۔ حضرات ابوبکر، عمر، علی، حذیفہ، بلال وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی۔ ابراہیم النخعی نے ان کا شمار عبداللہ بن مسعودؓ کے ان اصحاب میں کیا ہے جو فتویٰ دیا کرتے تھے۔ عابد و زاہد آدمی تھے۔ طبقات ۶: ۴۶؛ التاریخ الکبیر ۱: ۱: ۴۴۹؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۷؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۴۸؛ تہذیب التہذیب ۱: ۳۴۲؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۳۷

[۱۸] ابو عمرو عامر بن شراحیل الشعبی الحمیری الکوفی، التابعی الجلیل، قاضی الکوفۃ (م ۱۰۹ھ)۔ حضرات عمرؓ، علیؓ اور ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں مگر ان حضرات سے ان کو سماع حاصل نہیں۔ ان کے علاوہ حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی۔ خود ان کا قول ہے، جس کی تصدیق دوسروں نے کی ہے کہ میں نے پانچ سو صحابہؓ کو پایا۔ کبار صحابہؓ ان کے حافظے کے قائل تھے۔ بات سنتے ہی یاد ہو جاتی تھی۔ ان کے بارے میں بعض حضرات کی رائیں یہ ہیں: مکحول: ما رأیت افقہ منہ؛ ابن عیینہ: کان الناس تقول بعد الصحابۃ: ابن عباس فی زمانہ، والشعبی فی زمانہ، والثوری فی زمانہ؛ سلیمان بن ابی مجلز: ما رأیت احداً افقہ من الشعبی؛ عاصم: ما رأیت احداً اعلم بحدیث اہل الکوفۃ والبصرۃ والحجاز من الشعبی؛ ابن سیرین: قدمت الکوفۃ للشعبی حلقۃ، واصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ کثیر۔ شعبی ان لوگوں میں سے ہیں جو فتویٰ اور اجتہاد میں حد درجہ احتیاط برتتے تھے: طبقات ۶: ۱۷۱؛ التاریخ الکبیر ۳: ۲: ۴۵۰؛ الخطیب: تاریخ بغداد ۲: ۲۲۷؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۳۷۷؛ وفیات الاعیان ۱: ۲۴۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۷۴؛ تہذیب التہذیب ۵: ۶۵؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۱۸۴

[۱۹] ابو سعید الحسن بن ابی الحسن یسار البصری مولیٰ الانصار وامہ خیرۃ مولاۃ ام سلمۃ ام المؤمنین (م ۱۱۰ھ) حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں دو سال باقی تھے جب پیدا ہوئے۔ حضرات علی، ابن عمر، انس وغیرہ سے روایت کی۔ ابن حبان کہتے ہیں: "کان من افصح اہل البصرۃ واجملھم واعبدھم"۔ حضرت انس بن مالکؓ کہتے ہیں "سلوا الحسن فانہ حفظ ونسینا"؛ سلیمان التیمی: الحسن شیخ اہل البصرۃ۔ قتادہ: ما جالست فقیہا قط الا رأیت فضل الحسن علیہ۔ عطاء بن ابی رباح: علیک بذلک، ذلک امام ضخم یقتدی بہ۔ ان کیلئے کہا جاتا ہے کہ قدر کا اثبات کرتے تھے اور سبعہ احرف پر قرآن کی تفسیر کرتے تھے ان کے مراسیل بہت زیادہ ہیں اور علماء کی ان کے بارے میں مختلف رائیں ہیں۔ صوفیہ کے سلسلے نہایت کثرت سے حضرت حسن بصریؒ کے ذریعے حضرت علیؓ سے ملتے ہیں۔ بعض لوگوں کو جن میں اکثر محدثین بھی شامل ہیں اس سے انکار ہے کہ انہیں حضرت علیؓ سے لقا حاصل ہے۔ مولانا فخر الحسن جو شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے معاصر ہیں اس کا اثبات کرتے ہیں دیکھیے "فخر الحسن" مطبع عزیز دکن ۱۳۱۲ھ؛ نیز اس کتاب کی شرح "القول المستحسن فی فخر الحسن" از مولانا حسن الزمان، مطبع عزیز دکن ۱۳۱۲ھ۔ حالات کیلئے دیکھیے: طبقات ۷: ۱: ۱۱۴؛ التاریخ الکبیر ۱: ۲: ۲۸۷؛ ابن ماکولا: الاکمال ۱: ۲۱۰، ۳۱۰؛ الجمع بین رجال الصحیحین ص ۸۰؛ وفیات الاعیان ۱: ۱۸۰؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۶۶؛ میزان الاعتدال ۱: ۲۱۹؛ تہذیب التہذیب ۲: ۲۶۳؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۷۷۔

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اور قتادہؒ[74] جیسے اساطینِ علم تفسیر نے مسندِ درس بچھائی تھی۔

تابعینؒ کا یہ دور اپنے تفسیری منہاج اور خصوصیات کے اعتبار سے دراصل دورِ صحابہؓ کا تتمہ اور تکملہ ہے۔ دورِ صحابہؓ کے تفسیری منہاج کے بنیادی عناصر کے مواد اور ان کی شدت میں البتہ اضافہ ہوگیا اور لسانی اور معاشرتی ارتقا کی وجہ سے تفسیر کے بعض خط و خال اور زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آنے لگے۔ تابعینؒ نے قرآن کو سمجھنے کے لیے قرآنی تشریحات اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی پیش فرمودہ توضیحات کے ساتھ ساتھ صحابہ کرامؓ کی شرح و تفسیر کو بھی سامنے رکھا اور اس طرح تفسیری مواد میں کافی اضافہ ہوگیا۔[75] عہدِ نبویؐ سے زمانی دوری میں اضافے کی وجہ سے بھی تفسیر کے مواد میں اضافہ ہوا۔ قرآن مجید کی ان آیات کی بھی تفسیر کی ضرورت محسوس ہوئی جن کی تفسیر کی صحابہؓ کو ضرورت نہ پڑی تھی اور نہ ان کی تفسیر ان سے منقول تھی۔ اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ سے روایت کے علاوہ تابعینؒ نے بھی تفسیر میں اسی طرح اجتہاد کیا جیسے صحابہؓ نے اپنے دور میں اجتہاد سے کام لیا تھا۔[76] اجتہاد کے نتیجے میں اختلافات ناگزیر ہے۔ چنانچہ اختلاف کا دائرہ صحابہ کرامؓ کے مقابلہ میں زیادہ وسیع ہونے لگا۔[77] اس دور میں عقائد اور کلامی موضوعات پر بحث و تمحیص شروع ہو چکی تھی

---

[74] ابو الخطاب قتادہ بن دعامۃ السدوسی (من بنی سدوس بن شیبان بن ذہل بن ربیعۃ) الاکمہ البصری (م ۱۱۷ھ)۔ احد الائمۃ الاعلام حافظ مدلس۔ حضرت انسؓ وغیرہ سے روایت کی۔ نہایت قوی حافظہ پایا تھا۔ ابن المسیبؒ کہتے تھے "ما اتانا عراقی احفظ من قتادۃ"۔ ابن سیرینؒ بھی حافظے کے قائل ہیں "قتادۃ احفظ الناس"۔ معمر انہیں بحولاسے بڑا عالم بتاتے ہیں۔ احمد بن حنبلؒ ان کے علم و فقہ و معرفت اختلاف اور تفسیر کے قائل تھے۔ کہتے تھے "قلما تجد من تقدمہ اما المثل فلعل"۔ قضا و قدر کے بارے میں ان کی گفتگو اور غور و خوض پر بعض لوگوں کو اعتراض تھا۔ مگر اصحاب صحاح نے ان کی روایات کو قبول کیا ہے۔ اتبع ہین رجال الصحیحین ۲:۴۲۲؛ وفیات الاعیان ۲:۱۷۹؛ تذکرۃ الحفاظ ۱:۱۱۵؛ تہذیب التہذیب ۸:۳۵۱؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۲۱۵

[75] الاتقان ۲:۱۷۹؛ التفسیر والمفسرون ۱:۹۹

[76] الاتقان ۲:۱۷۷؛ التفسیر والمفسرون ۱:۱۰۰

[77] الاتقان ۲:۱۷۷

[78] ان تفسیری اختلافات کے حجم، نوعیت اور شدت کے لیے دیکھیے: الاتقان ۲:۱۷۶-۱۷۷، ۱۸۳؛ مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۶-۱۳؛ الفوز الکبیر ص ۲۹ تا بعدہا؛ التفسیر المفسرون ص ۱۲۴-۱۲۹

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اور کلامی فرقوں کے آغاز کی بنیاد پڑنے لگی تھی۔ اس ارتقاء کا اثر تفسیر پر بھی محسوس ہوتا ہے[٤٩]
اجمالی طور پر فہم مطالب قرآن پر اکتفاء کرتے ہوئے تفصیلی مفاہیم کے حصول کی کاوش اس دور
میں واضح طور پر شروع ہو جاتی ہے۔ تابعین کے تفسیری ذخیرے پر ایک سرسری نظر ڈالتے ہی
سے اس امر کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ تفصیلی مفہوم کی طلب اس دور میں کتنی شدت اختیار کر گئی تھی۔
اس صورت حال کا ایک نمایاں نتیجہ یہ تھا کہ صحابہ رض کے عام مذاق کے برخلاف تفسیر میں اسرائیلیات
اور نصرانیات کی حد درجہ کثرت ہو گئی[٥٠]۔ اسرائیلیات کی روایت کے سلسلے میں جن لوگوں نے نمایاں

---

٤٩ مثال کے طور پر جیسا کہ گزرا، قتادہ رح کے بارے میں یہ کہا جاتا تھا کہ وہ قدری ہیں اور قضاء و قدر پر غور و خوض کرنے کی وجہ سے ان کی روایت لینے میں بعض لوگوں کو تامل ہوتا تھا (وفیات الاعیان ۲: ۱۷۹)؛ حسن بصری پر بھی قدر کے اثبات کا الزام تھا وہ کہتے تھے "من کذب بالقدر فقد کفر" چنانچہ یہ کہا جاتا تھا کہ وہ اپنے اس مسلک کے موافق قرآن مجید کی تفسیر کرتے ہیں، قال حماد بن سلمۃ عن حمید: قرأت القرآن علی الحسن ففسرہ علی الاثبات یعنی اثبات القدر (تہذیب التہذیب ۲: ۲۷۰)۔ مزید دیکھیے حضرت عبد اللہ بن عباس کا خط جو انہوں نے اہل شام کے فرقہ جبریہ سے خطاب کرتے ہوئے لکھا ہے، اور حضرت حسن بصری کا وہ خط جو اہل بصرہ کی ایک جماعت کے لئے لکھا گیا ہے (المنیۃ والامل ص ۱۲) نیز ملاحظہ عبد اللہ بن عباس رض کے وہ خیالات جو فرقہ جبریہ کے خلاف انہوں نے ظاہر کیے (المنیۃ والامل ص ۹)

٥٠ الاتقان ۲: ۱۷۷-۱۷۸؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۱۵۸ وما بعدہا؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۷۰ وما بعدہا۔ اس دور کے بعض لوگوں نے تفسیر کو یہودیوں اور نصرانیوں سے لیے ہوئے بے سروپا واقعات اور متناقض و متضاد قصص و روایات سے بھر دیا۔ مثال کے طور پر مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ھ) کا نام لیا جا سکتا ہے۔ جس کے لیے ابو حاتم کا کہنا ہے انہ استغنی علمہ بالقرآن من الیہود والنصاری وجعلہا موافقۃ لما فی کتبہم (وفیات الاعیان ۲: ۵۸۰؛ مقاتل بن سلیمان کے تفسیری منہج و خصوصیات کیلئے دیکھیے الاتقان ۲: ۱۸۸-۱۸۹؛ تہذیب الاسماء واللغات للنووی ص ۵۷۴؛ الدمیری: حیاۃ الحیوان ۱: ۳۹۴ مادۃ ذباب؛ تفسیر روح المعانی للآلوسی ۱۵: ۹۲ وغیرہ۔ مقاتل کے نام سے منسوب ایک تفسیر بھی برٹش میوزیم میں پائی جاتی ہے (بروکلمن تکملہ ۱: ۳۳۲)۔ محمد بن اسحاق (م ۱۵۱ھ) صاحب مغازی پر بھی علمائے جرح و تعدیل کا سب سے بڑا اعتراض یہی تھا کہ انہوں نے یہود و نصاری کی کتابوں کو روایات کا مصدر و ماخذ بنا رکھا تھا اور انہیں "اہل العلم الاول" کا لقب دے رکھا تھا (معجم الادباء ۶: ۴۰۱)۔ یہی حال ضحاک بن مزاحم (م ۱۰۵ھ) کا ہے (الاتقان ۲: ۱۸۹؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۷۷)
"در ہیں جا می باید دانست کہ قصص انبیائے سابقین در حدیث کم مذکور شدہ اند۔ ایں قصص طویلہ عریضہ کہ مفسرین تقصد بیع روایت آں می کنند ہمہ منقول از علماء اہل کتاب است الا ما شاء اللہ" الفوز الکبیر ص ۲۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

شہرت حاصل کی وہ کعب الاحبار[81] (م ۳۲ھ)، وہب بن منبہ[82] (۱۱۰ھ)

[81] ابو اسحاق کعب بن ماتع الحمیری المعروف بکعب الاحبار، من آل ذی رُعین وقیل من ذی الکلاع، واصلہ من یہود الیمن، حضرت عمرؓ کے زمانے میں اسلام لائے اور اسلام لانے کے بعد مدینہ منتقل ہو گئے۔ حضرت عمرؓ ہی کے زمانہ میں رومیوں کے خلاف جہاد کیا۔ حضرت عثمانؓ کے دور میں شام میں منتقل ہوئے اور وہیں حمص میں وفات پائی۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مرسلاً اور حضرات عمرؓ، عائشہؓ، صہیب رومیؓ وغیرہ سے روایت کی ہے۔ کعبؓ سے روایت کرنیوالے حضرات معاویہؓ، ابوہریرہؓ، ابن عباسؓ اور عطاء بن ابی رباحؒ وغیرہ ہیں۔ یہ اپنی عمر اور زمانہ کے لحاظ سے صحابہؓ کے تفسیری دور میں ذکر کئے جانے کے لائق تھے مگر چونکہ ان کا شمار تابعین میں ہے اسلئے یہاں ذکر کیا گیا۔ کعبؓ کو ان کے علم کی وجہ سے کعب الحبر اور کعب الاحبار کہا جاتا ہے۔ ان کی تفسیری روایات سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ انہیں اسلامی اور یہودی دونوں تہذیبوں سے کتنی واقفیت تھی۔ وہب بن منبہ کے برخلاف انہوں نے تالیف کا طرف توجہ نہیں دی۔ طبقات ابن سعد (۷: ۷۹) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ کعبؓ اسلام لانے کے بعد بھی یہودیوں کی مذہبی کتب کا مطالعہ کیا کرتے تھے۔ کعبؓ نے بہت سی پیشگوئیاں کی تھیں جو بعد کو صحیح بھی ثابت ہوئیں (تہذیب التہذیب ۸: ۴۳۸ - ۴۴۰)۔ کعب معتمد علیہ لوگوں میں سمجھے جاتے ہیں۔ مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی سب نے ان سے روایت لی ہے۔ کعب کو بعض لوگوں نے ناقابل اعتماد قرار دینا چاہا ہے (احمد امین: فجر الاسلام ص ۱۹۸، رشید رضا: تفسیر المنار ۱: ۹ بحوالہ قول ابن تیمیہؒ)، مگر اس طرح کی کوشش کچھ زیادہ کامیاب نہیں (دیکھئے التفسیر والمفسرون ۱: ۱۸۹ - ۱۹۴)۔ حالات کیلئے دیکھئے طبقات ۷: ۹؛ تہذیب التہذیب ۸: ۴۳۸ - ۴۴۰ صحیح البخاری فی کتاب التوحید ۱۳: ۲۵۹ من فتح الباری

[82] ابو عبداللہ وہب بن منبہ بن سیج بن ذی کناز، الیمانی الصنعانی، من ابناء فارس، اصل والدہ من خراسان من اہل ہراۃ، حضورؐ کے زمانہ ہی میں ایمان لے آئے تھے۔ حضرات ابوہریرہؓ، ابوسعید خدریؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ وغیرہ سے روایت کی ہے۔ بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی نے ان سے روایت لی ہے۔ وہب کو کتب قدیمہ اور قصص اخبار پر بڑی دسترس تھی۔ انہیں تصنیف کا بھی ذوق تھا (جیسا کہ ان کے بھائی ہمام بن منبہ کو بھی تھا۔ جنھوں نے حضرت ابوہریرہؓ کی روایات جمع کی تھیں۔ اس مجموعہ کو "صحیفہ ہمام بن منبہ" کے نام سے ڈاکٹر حمید اللہ نے شائع کر دیا ہے)۔ انہوں نے مغازی پر ایک کتاب تصنیف کی تھی (فجر الاسلام ص ۱۹۳)۔ ابن خلکان نے بتایا ہے کہ انکو دیکھنے وہب بن منبہ کی ایک تصنیف دیکھی ہے جس کا موضوع حمیر کے تاجدار، ان کے حالات، قصے اور اشعار ہے اور بتایا ہے کہ مفید کتاب ہے (وفیات الاعیان ۲: ۱۸۰)۔ کعب پر قدر کا الزام لگایا گیا تھا۔ اس بارے میں عطاء اور حسن بصری نے ان سے مذاکرہ بھی کرنا چاہا تھا۔ خود کعب کا قول ہے کہ پہلے قدر کا قائل تھا مگر انبیائے سابقین کی کتابوں سے معلوم ہوا کہ قدر کا مسلک باطل ہے چنانچہ میں نے اس سے رجوع کر لیا۔ اسکی تائید احمد بن حنبلؒ نے کی ہے۔ جوزجانی نے بتایا ہے کہ وہب نے قدر پر ایک کتاب لکھی تھی پھر اس سے رجوع کر لیا۔ کتب انبیاء سابقین کے بارے میں وہب کا علم بہت وسیع تھا۔ خود ان کا کہنا تھا کہ کعب اور عبداللہ بن سلامؓ کا علم میں نے جمع کر لیا ہے۔ وہب بن منبہ پر بھی اسیطرح کے اعتراضات ہیں جیسے کعب پر لیکن بخاری اور دوسرے ائمہ فن نے ان کی روایات کو قبول کر کے ان کی ثقاہت کو مسلم قرار دیا ہے۔ حالات کے لئے دیکھیے تہذیب التہذیب ۱۱: ۱۶۶؛ میزان الاعتدال ۲: ۲۷۸۔

www.KitaboSunnat.com

اور ابن جریج[۵۳] (م ۱۵۰ھ) ہیں۔ اسرائیلیات و نصرانیات کی روایت اور قبول کی ایک دوسری بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ اس زمانے میں کثیر تعداد میں اہل کتاب نے اسلام کی حلقہ بگوشی اختیار کی جنھوں نے قرآنی قصص و اخبار سمجھنے کے لئے اس مواد کو استعمال کیا جو توریت و انجیل میں ان کے پاس پہلے سے موجود تھا۔

عقلی تفسیر رجحان کو بھی اس زمانے میں تقویت ملی اور اکابر تابعین میں بھی اس طرح کے لوگ ملتے ہیں جنھوں نے اس رجحان کی ترقی میں نیم شعوری طور پر حصہ لیا[۵۴] لیکن اس کے ساتھ یہ ضرور ہے کہ اس دور کا عام مذاق اس رجحان کو زیادہ پسندیدگی کی نظر سے نہ دیکھتا تھا[۵۵] جس کی وجہ ایک طرف اگر یہ تھی کہ اس سے کلامی بحث و تمحیص کا دروازہ خالص تفسیری مباحث میں کھلتا تھا جس سے عقائد کے اختلافات کو ہوا ملتی تھی، تو دوسری طرف یہ بھی تھی کہ آزادی فکر و رائے کے نا پسندیدہ استعمال کی بھی ہمت افزائی ہوتی تھی۔ اجتہادی قوتوں کے ایسے استعمال کو تابعینؒ نے نہ صرف مشکوک نظروں سے دیکھا بلکہ اس کی مخالفت کی جو بالآخر اتباع ہوئی اور پیروی نفس تک منتج ہو اور جس سے تفسیر کا اصل مقصد ہی

---

[۵۳] ابو خالد (اور ابو الولید) عبد الملک بن عبد العزیز بن جریج، الاموی مولاہم، اصلہ رومی نصرانی، کان من علماء مکۃ و محدثیہم وہو من اول من صنف الکتب بالحجاز وہو قطب الاسرائیلیات فی عہد التابعین۔ اگر تفسیر طبری میں ان آیات کو دیکھا جائے جو نصاریٰ کے بارے میں ہیں تو پتہ چلے گا کہ ان آیات کی جو تفسیر ابن جریر نے روایت کی ہے اس کا مدار ابن جریج ہی ہیں۔ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ صحت تصنیف کتب کے سلسلے میں ان کو حجاز میں اولیت حاصل ہے (جس کا اقرار امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو بھی ہے) بلکہ ان کا شمار امام مالک کے ساتھ اس طبقے میں کیا جاتا ہے جنھوں نے حدیثوں کو جمع کیا اور خود ان کی تدوین کی۔ خود ابن جریج کہتے تھے "ما دون العلم تدوینی احد"۔ ابن جریج نے تفسیر میں ابن عباسؓ سے متعدد اجزاء روایت کئے (الاتقان ۲: ۱۸۸) مگر اس میں کسی تنقیح و تنقید کے ہر طرح کی روایات بھری ہیں۔ ان کی توثیق و عدالت کے بارے میں مختلف راویوں کا اظہار کیا گیا ہے۔ تدلیس بھی کرتے تھے۔ نکاح متعہ کے جواز کے قائل تھے۔ ان کے مراسیل و تدلیسات پر اعتماد نہیں کیا جاتا (میزان الاعتدال ۲: ۱۵۱)۔ خزرجی نے خلاصۃ تذہیب الکمال (ص ۲۰۷) میں بتایا ہے کہ اصحاب صحاح ستہ نے ان پر اعتماد کیا ہے مگر احمد امین نے کہا ہے کہ امام بخاری ان کو ثقہ نہیں سمجھتے تھے (ضحی الاسلام ۲: ۱۰۰)۔ امام احمد بن حنبل البتہ ان کے مراسیل کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ یہ درحقیقت موضوع حدیثیں ہیں۔ امام مالکؒ بھی انہیں "حاطب اللیل" بتاتے ہیں۔ حالات کیلئے دیکھئے: میزان الاعتدال ۲: ۱۵۱؛ تہذیب التہذیب ۶: ۴۰۲؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۲۰۷؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۶۰؛

[۵۴] الموافقات ۲: ۲۱۴؛ اس طرح کے لوگوں میں سر فہرست مجاہد، عکرمہ، علقمہ، مسروق، زید بن اسلم وغیرہ کے نام آتے ہیں۔ تفسیر طبری میں ان حضرات کی آراء سے جو نقل کئے ہیں وہ ان کے عقلی رجحان تفسیر کی شہادت دیتے ہیں۔ ہم نے نیم شعوری طور پر کے الفاظ اسلئے استعمال کئے ہیں کہ ان حضرات کو جب کبھی اس طرف توجہ دلائی گئی کہ وہ تفسیر بالرائے کرتے ہیں تو انھوں نے اس کی سختی سے تردید کی۔

[۵۵] مقدمۃ التفسیر للراغب الاصفہانی الملحقۃ بآخر تنزیہ القرآن عن المطاعن للقاضی عبد الجبار ص ۴۲۲ - ۴۲۳؛ احیاء علوم الدین ۳: ۱۳۶؛ الموافقات ۴: ۲۲۴ تا ۲۲۲؛ سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، عبیدہ سلمانی، ابراہیم النخعی اور عروہ وغیرہ کے نام اس سلسلے میں لیے جا سکتے ہیں۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

فوت ہو جائے۔ اس طرزِ فکر کی نمائندگی حجاز کے تفسیری مکتب، جن کا مرکز مکہ اور مدینہ تھا، کرتے ہیں تاہم اجتہادی قوتوں کے صحت مند استعمال کی اس دور میں پوری ہمت افزائی کی گئی جس کا مثالی نمونہ اس دور کا عراقی مکتبِ تفسیر ہے جسے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا علمی وارث ہونے کا فخر حاصل ہے۔

تفسیر کی غالب نوعیت اب تک تلقی اور روایت کی تھی۔ اس وقت تک تفسیر کسی مستقل فن کی حیثیت سے سامنے نہ آئی تھی۔ اس کا ارتقا پر اکثر و بیشتر روایت کے رخ پر اور فنِ حدیث کے ایک حصے کے طور پر ہو رہا تھا۔ مفسر اور محدث دو علیحدہ شخص نہ ہوتے تھے بلکہ ایک ہی شخص بیک وقت محدث بھی ہوتا تھا اور مفسر بھی، اور اس کے مفسر ہونے کی حیثیت اس کی محدثیت سے بھی مستفاد ہوتی تھی۔ تفسیر کافی عرصے تک حدیث کا ایک جزو بنی رہی۔ چنانچہ صحاح ستہ نیز حدیث کی دوسری کتابوں میں تفسیر کے ابواب موجود ہیں۔ اتنا ضرور ہے کہ تابعین کے اس دور میں کم از کم دو ایسی تبدیلیوں کے دھندلے سے نقوش نمایاں ہونے لگے ہیں جو بالآخر تفسیر کے بحیثیت ایک آزاد اور مستقل فن کی تکوین کے ابتدائی قدم ثابت ہوئے۔ ایک تو یہ کہ تابعینؒ کے دور میں تفسیری مراکز میں ایک نئے تجربے کی بنا ڈال دی گئی۔ ان مراکز کے لوگ اپنے یہاں کی مقامی تفسیری روایات جمع کرنے کی کوشش کرنے لگے مثلاً مکے کی تفسیری روایات جن کا غالب حصہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے، مجاہد، عکرمہ اور سعید بن جبیر نے جمع کیں[۸۶]۔ اہلِ مدینہ نے حضرت ابی بن کعبؓ کی تفسیری روایات کو یکجا کرنے کی کوشش کی۔ ابو العالیہ اور زید بن اسلم کے نام اس سلسلے میں سرِ فہرست آتے ہیں[۸۷]۔ بصرے میں اس بارے میں حسن بصریؒ کا نام لیا جا سکتا ہے[۸۸]۔ کوفے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ و حضرت علیؓ کی روایات کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی[۸۹]۔ یہ ابتدائی کوششیں صحابہؓ کے مختلف مقامات پر بکھرے ہوئے تفسیری ذخیرے کو ایک متعین اور مجموعی صورت دینے کا زینہ ثابت ہوئیں۔

دوسری اس سے اہم تر بات یہ ہے کہ تفسیری معلومات کو نہ صرف یکجا کرنے بلکہ انھیں کتابی شکل میں لانے اور مدوّن کرنے کی کوششوں کی بھی اس دور میں شروعات ہو جاتی ہے اگرچہ یہ کوئی منضبط اور عام رجحان نہیں لیکن باوجود ان دونوں باتوں کے اس کی نتیجہ خیزی اور اہمیت میں کوئی شک نہیں۔ تدوین کی اس ابتدائی کوشش سے بعض اساطینِ علمِ تفسیر کے نام وابستہ ہیں۔ مجاہد (م ۱۰۲ھ) کے بارے میں معلوم ہوا ہے

---

[۸۶] الاتقان ۲: ۱۹۰

[۸۷] الاتقان ۲: ۱۸۶؛ تفسیر سفیان الثوری ص ۲۸۶: ترجمہ زید بن اسلم

[۸۸] عمرو بن عبید شیخ المعتزلہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اسے پورے قرآن مجید کی تفسیر حضرت حسن بصریؒ نے لکھائی تھی، دیکھیے وفیات الاعیان ۲: ۳

[۸۹] الاتقان ۲: ۱۹۰

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کہ انھوں نے پوری تفسیر لکھی[90]۔ سعید بن جبیرؒ (م ۹۴ یا ۹۵ھ) کے بارے میں بھی یہی کہا گیا ہے[91]۔ عمرو بن عبیدؒ[92] (م ۱۴۴ھ) کو حسن بصریؒ (م ۱۱۶ھ) نے پوری تفسیر املا کرائی[93]۔ ابو العالیہ سے حضرت ابی بن کعبؓ کی تفسیر کا ایک نسخہ روایت کیا جاتا ہے[94]۔ ابو روق نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی تفسیر کے کچھ اجزاء روایت کیے ہیں[95]۔ زید بن اسلم کے بارے میں بھی معلوم ہوا ہے کہ انہوں نے تفسیر میں ایک کتاب لکھی[96]۔ ان حضرات کے علاوہ اس دور کے اہم ترین راویان اسرائیلیات میں سے وہب بن منبہ (م ۱۱۰ھ) کے بارے میں اطلاع ملتی ہے کہ انہیں تصنیف کا ذوق تھا[97]۔ اور ابن جریج (م ۱۵۰ھ) کے لیے تو یہ مشہور ہے کہ وہ حجاز کے پہلے شخص ہیں جنھوں نے کتابیں لکھیں[98] اور تفسیر کے تین بڑے بڑے اجزاء اپنی یادگار چھوڑے[99]۔

تابعینؒ کے زمانے کے ان دونوں اقدامات کو ہم فن تفسیر کی تدوین کے ابتدائی نقوش

---

۹۰ تفسیر ابن جریر طبری ۱: ۳۰

۹۱ تہذیب التہذیب: عند ترجمۃ عطاء بن دینار الہذلی المصری۔ اس تفسیر کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عبد الملک بن مروان (م ۸۶ھ) کی موت سے پہلے لکھی جا چکی تھی دیکھیے التفسیر والمفسرون ۱: ۱۴۴

۹۲ عمرو بن عبید بن باب التیمی بن دلار، ابو عثمان البصری، شیخ معتزلہ، اپنے علم و زہد کے لیے مشہور تھا، خلیفہ منصور نے اس کی موت پر مرثیہ کہا۔ وفیات الاعیان ۱: ۳۸۴؛ میزان الاعتدال ۲: ۲۹۴؛ تاریخ بغداد ۱۲: ۱۶۶

۹۳ وفیات الاعیان ۲: ۳

۹۴ الاتقان ۲: ۱۸۹

۹۵ الاتقان ۱: ۱۸۸ - ۱۸۹)؛ حضرت ابن عباس رض کی جو تفسیر "تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس" (طبع علی ہامش الدر المنثور للسیوطی القاہرۃ ۱۳۱۴ھ) کے نام سے ملتی ہے، وہ مجد الدین الفیروز آبادی صاحب القاموس المحیط کی جمع کی ہوئی ہے، جو محمد بن مروان السدی الصغیر، عن محمد بن السائب الکلبی، عن ابی صالح، عن ابن عباسؓ کے سلسلے سے روایت کی گئی ہے جسے 'سلسلۃ الکذب' (الاتقان ۲: ۱۸۹) کہا جاتا ہے۔

۹۶ "ولہ تفسیر یرویہ عنہ ولدہ عبد الرحمن" تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۲۵

۹۷ مر ذکرہ

۹۸ مر ذکرہ

۹۹ الاتقان ۱: ۱۸۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

تجھتے ہیں اور یقیناً یہ اس دور کے بڑے کام ہیں۔

تبع تابعینؒ کا دور

صحابہؓ و تابعینؒ کے بعد ایک اور اہم اور نتیجہ خیز علمی جد و جہد شروع ہوئی جس نے فن تفسیر کی باقاعدہ تدوین کے لئے فضا کو بالکل ہموار کر دیا۔ اس دور میں شائقین حدیث نے جمع حدیث کے لئے مختلف دیار و امصار کا کثرت سے سفر شروع کر دیا تھا اور یہ کوشش ہو رہی تھی کہ پورے حدیثی اور روایتی ذخیرے کا بالاستیعاب علم حاصل کر لیا جائے اور اسے ایک جگہ جمع کر دیا جائے۔ اس کے پہلو بہ پہلو یہ کوشش بھی شروع ہو گئی کہ تفسیر کے سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام رضا اور تابعینؒ کے جتنے اقوال مل سکیں، قطع نظر اس کے کہ وہ کس مکتب تفسیر سے تعلق رکھتے ہیں، سب کو یکجا جمع کر دیا جائے۔ ان جامعین میں سر فہرست جن لوگوں کے نام آتے ہیں وہ یہ ہیں: شعبۃ بن الحجاج (م ۱۶۰ھ)

سلہ مذکورہ حضرات کے علاوہ دوسرے بھی بعض نام اس سلسلے میں ملتے ہیں۔ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون (۱: ۳۰) لکھا ہے "ومن اقدم التفاسیر تفسیر ابی العالیۃ رفیع بن مہران الریاحی (م ۹۰ھ) التی رواہ الربیع بن انس عنہ۔ ثم تفسیر مجاہد بن جبیر (م ۱۰۱ھ)۔ ثم تفسیر عطاء بن ابی رباح (م ۱۱۴ھ) ثم تفسیر محمد بن کعب القرظی (م ۱۱۷ھ)"۔ مذکورہ بالا حقائق کے پیش نظر "الفہرست" میں دی ہوئی ابن الندیم کی یہ اطلاع صحیح نہیں معلوم ہوتی کہ "ان ابا العباس ثعلب قال کان السبب فی املاء کتاب الفراء (م ۲۰۷ھ) فی المعانی (فراء کی یہ کتاب معانی القرآن دار الکتب المصریۃ سے چھپ گئی ہے) ان عمر بن بکیر کان من اصحابہ وکان منقطعا الی الحسن بن سہل فکتب الی الفراء: ان الامیر الحسن بن سہل ربما سألنی من الشیٔ بعد الشیٔ من القرآن فلا یحضرنی فیہ جواب، فان رأیت ان تجمع لی اصولا او تجعل فی ذلک کتابا ارجع الیہ فعلت۔ فقال الفراء لاصحابہ: اجتمعوا حتی امل علیکم کتابا فی القرآن وجعل لھم یوما۔ فلما حضروا خرج الیھم وکان فی المسجد رجل یؤذن ویقرأ بالناس فی الصلوۃ، فالتفت الیہ الفراء فقال لہ: اقرأ بفاتحۃ الکتاب نفسرھا، ثم توفی الکتاب کلہ، فقرأ الرجل ویفسر الفراء، قال ابو العباس: لم یعمل احد قبلہ مثلہ ولا احسب ان احدا یزید علیہ" (الفہرست ص ۹۹) جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ فراء (م ۲۰۷ھ) نے سب سے پہلے قرآن کی پوری تفسیر لکھی اور اسے اس سلسلے میں اولیت حاصل ہے۔ احمد امین کا خیال بھی اسی طرح کا ہے۔ ضحی الاسلام ۲: ۱۴۱۔

سلہ شعبۃ بن الحجاج بن الورد العتکی الازدی بالولاء، الواسطی ثم البصری، ابو بسطام: حافظ حدیث، تحقیق حدیث میں اعلی پایہ حاصل ہے: تہذیب التہذیب ۴: ۳۳۸؛ تاریخ بغداد ۹: ۲۵۵

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

سفیان بن سعید الثوری[101] (م ۱۶۱ھ)، وکیع بن الجراح[102] (م ۱۹۷ھ)، سفیان بن عیینہ[103] (م ۱۹۸ھ)، روح بن عبادہ البصری[104] (م ۲۰۵ھ)، یزید بن ہارون السلمی[105] (م ۲۰۶ھ)، عبدالرزاق بن ہمام[106] (م ۲۱۱ھ)، آدم بن ابی ایاس[107] (م ۲۲۰ھ)، عبد بن حمید[108] (م ۲۴۹ھ)، اسحاق بن راہویہ[109] (م ۲۳۸ھ)، ابوبکر بن ابی شیبہ[110] (م ۲۳۵ھ)،

---

۱۰۱ سفیان بن سعید بن مسروق الثوری، ابوعبداللہ علم و تقویٰ کے لیے مشہور ہیں۔ ان کی تفسیر کی کتاب چھپ گئی ہے (رامپور ۱۹۶۵ء بتصحیح امتیاز علی عرشی)؛ الفہرست ۱: ۲۲۵؛ وفیات الاعیان ۱: ۲۱۰؛ تہذیب التہذیب ۴: ۱۱۱؛ مقدمہ تفسیر سفیان الثوری

۱۰۲ وکیع بن الجراح بن ملیح الرؤاسی، ابوسفیان: حافظ حدیث، محدث عراق: تذکرۃ الحفاظ ۱: ۲۸۲؛ الجواہر المضیئۃ ۲: ۲۰۸؛ تاریخ بغداد ۱۳: ۴۹۶

۱۰۳ سفیان بن عیینۃ بن میمون الہلالی الکوفی، ابومحمد: امام شافعیؒ کے قول کے مطابق علم حجاز کے دو رکن ہیں امام مالک اور سفیان بن عیینۃ: تذکرۃ الحفاظ ۱: ۲۴۲؛ وفیات الاعیان ۱: ۲۱۰؛ تاریخ بغداد ۹: ۱۷۴

۱۰۴ روح بن عبادۃ بن العلاء القیسی، ابومحمد: بصرہ کے رہنے والے، حافظ حدیث ہیں۔ امام احمد ان سے روایت کرتے ہیں؛ تہذیب التہذیب ۳: ۲۹۳؛ تاریخ بغداد ۸: ۴۰۱

۱۰۵ یزید بن ہارون بن زاذان بن ثابت السلمی بالولاء، الواسطی، ابوخالد: حافظ حدیث، المامون ان کی بہت عزت کرتا تھا: تذکرۃ الحفاظ ۱: ۲۹۱؛ تہذیب التہذیب ۱۱: ۳۶۶؛ تاریخ بغداد ۱۴: ۳۳۷

۱۰۶ عبدالرزاق بن ہمام بن نافع الحمیری، مولاہم، ابوبکر الصنعانی، حافظ حدیث ہیں، تفسیر قرآن میں ان کی کتاب کا مخطوطہ آج بھی ملتا ہے (الاعلام ۴: ۱۲۶)؛ تہذیب التہذیب ۶: ۳۱۰؛ وفیات الاعیان ۱: ۳۰۳؛ میزان الاعتدال ۲: ۱۲۶

۱۰۷ آدم بن ابی ایاس واسمہ عبدالرحمٰن بن محمد ویقال ناہیۃ بن شعیب الخراسانی ابوالحسن العسقلانی؛ بخاری و دارمی کے استاد ہیں۔ ان چھ یا سات آدمیوں میں سے ہیں جو شعبۃ بن الحجاج کے پاس حدیث ضبط کرتے تھے۔ تہذیب التہذیب ۱: ۱۹۶

۱۰۸ عبد بن حمید بن نصر الکسی، ابومحمد: حافظ حدیث اور صاحب تفسیر ہیں: تذکرۃ الحفاظ ۲: ۱۰۴؛ الرسالۃ المستطرفۃ ۵

۱۰۹ اسحاق بن ابراہیم بن مخلد الحنظلی التمیمی المروزی، ابویعقوب ابن راہویہ: کبار حفاظ حدیث میں سے ہیں۔ امام بخاری، مسلم، ترمذی اور احمد بن حنبل سب ان کے شاگرد ہیں۔ ایک مستقل مکتب فقہ کے بانی ہیں: وفیات الاعیان ۱: ۶۴؛ تہذیب التہذیب ۱: ۲۱۶؛ میزان الاعتدال ۱: ۸۵۔

۱۱۰ عبداللہ بن محمد بن ابی شیبۃ العبسی بالولاء، الکوفی، ابوبکر: حافظ حدیث، صاحب "المصنف"؛ تہذیب التہذیب ۶: ۲؛ تذکرۃ الحفاظ ۲: ۱۸؛ تاریخ بغداد ۱۰: ۶۶

www.KitaboSunnat.com

علی بن ابی طلحہ[112] (م ۱۴۳ھ) وغیرہ۔

اس میں شک نہیں کہ فن تفسیر کی تدوین کے نقطہ نظر سے ان حضرات کی اس جدوجہد کی اہمیت مسلم ہے تاہم یہ بھی واقعہ ہے کہ ان لوگوں کی اوّلین اور بنیادی حیثیت فن حدیث کے ائمہ کی ہے اور ان کا تفسیری روایات کو جمع کرنا دراصل روایت و حدیث ہی کی خدمت تھی۔ چنانچہ ان جامعین نے تفسیری روایات کو بالاسناد اپنے اسلاف سے روایت کیا۔ تاہم پورے قرآن مجید کی ایک ایک آیت کی تفسیر ان سے منقول نہیں۔ ان تفسیری مجموعوں میں سے متعدد ضائع ہوگئے لیکن بعض آج بھی دستیاب ہوتے ہیں۔

تفسیری مجموعے تیار کرنے کے علاوہ تابعینؒ کے دور کے تجربے کو بھی اس زمانہ میں آگے بڑھایا گیا مثال کے طور پر ابن جریج (م ۱۵۰ھ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی تفسیر جمع کی۔[113] سُدّی[114] (م ۱۲۷ھ) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور بعض دوسرے صحابہؓ کے تفسیری اقوال جمع کیے۔[115] مقاتل بن سلیمان[116] (م ۱۵۰ھ) نے مختلف تفسیری روایات کو جمع کیا ان کا یہ مجموعہ اسرائیلیات پر مشتمل تھا۔[117]

---

[112] علی بن ابی طلحہ واسمہ سالم بن المخارق الہاشمی یکنی ابا الحسن۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں مگر ان سے سماع حاصل نہیں ہے۔ تہذیب التہذیب ۷: ۳۳۹؛ میزان الاعتدال ۲: ۲۲۸

[113] الاتقان ۱: ۱۸۸

[114] ابو محمد اسماعیل بن عبدالرحمٰن بن ابی کریمۃ السُّدّی القرشی مولاہم، الکوفی الاعور وہو السدی الکبیر۔ صاحب التفسیر، ومن رواۃ الاربعۃ ومسلم۔ ان کی توثیق میں ماہرین علم رجال کا اختلاف ہے۔ ان کی خصوصیت تفسیر میں مہارت ہے، مگر بعض لوگ تو ان کی تفسیر کو قابل اعتماد سمجھتے ہیں اور کچھ دوسرے رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اسناد وضع کرتے ہیں۔ حالات کے لئے دیکھیے: طبقات ۶: ۲۲۵؛ التاریخ الکبیر ۱: ۱: ۳۶۱؛ الجمع بین رجال الصحیحین ۲۸؛ میزان الاعتدال ۱: ۹۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۵۰؛ خلاصۃ تذہیب الکمال ۳۵

[115] الاتقان ۲: ۱۸۸

[116] ابو الحسن مقاتل بن سلیمان بن بشیر الازدی بالولاء البلخی۔ متروک الحدیث ہیں ان کی تصانیف میں "التفسیر الکبیر" اور "نوادر التفسیر" مشہور ہیں۔ "التفسیر الکبیر" کا کچھ حصہ مخطوطے کی صورت میں ملتا ہے (الاعلام ۸: ۲۰۶)۔ ابن ابی حاتم نے "الجرح والتعدیل" (۴: ۱: ۳۵۴) میں انہیں "صاحب التفسیر والمناکیر" کہا ہے۔ تہذیب التہذیب ۱۰: ۲۷۹؛ میزان الاعتدال ۴: ۱۹۱؛ تاریخ بغداد ۱۳: ۱۶۰؛ وفیات الاعیان ۲: ۱۱۲؛ بروکلمن: تکملہ ۱: ۳۳۲۔ مقاتل کی تفسیر کے کچھ اجزاء برٹش میوزیم میں موجود ہیں (بروکلمان: تکملہ ۱: ۳۳۲)

[117] تہذیب التہذیب ۱۰: ۲۸۴

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

محمد بن اسحاق صاحب مغازی[118] (م ۱۵۱ھ) نے کعب الاحبار اور وہب بن منبہ سے منسوب اسرائیلی روایات کو جمع کیا۔[119]

تفسیر کی تدوین آزاد اور مستقل فن کی حیثیت سے

تبع تابعینؒ کے بعد کا دور تفسیر کی فنی تدوین کا دور ہے جس میں وہ حدیث اور روایت سے علیحدہ ہو کر ایک آزاد اور مستقل فن کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے دور ثانیہ اور تیسری صدی میں قرآن کریم کے مختلف پہلوؤں پر مختلف نقطہ نظر سے کتابیں لکھی گئیں بعض ان تصنیفات نے فن تفسیر کو ایک آزاد فن بنانے میں گراں قدر مدد بہم پہنچائی۔ چنانچہ اس دور میں کچھ ایسی تفسیریں لکھی گئیں جن میں پورے قرآن مجید اور ترتیب وار ہر ہر آیت کی تفسیر پیش کی گئی۔ اس طرح کی مکمل فنی تفسیروں کے بعض مؤلفین کے نام حسب ذیل ہیں:

ابن ماجہ[120] (م ۲۷۳ھ)، ابن جریر الطبری[121] (م ۳۱۰ھ)، ابوبکر المنذر النیسابوری[122] (م ۳۱۹ھ)،

---

[118] محمد بن اسحاق بن یسار المطلبی بالولاء المدنی۔ من اقدم مورخی العرب۔ ان کی کتاب "السیرۃ النبویۃ" مشہور و متداول ہے جسے ابن ہشام نے ان سے روایت کیا ہے۔ ان پر قدری ہونے کا الزام ہے۔ بغداد میں وفات پائی۔ ان کے بارے میں بھی علماء رجال کی رائیں مختلف ہیں۔ الطبقات ۷: ۲: ۶۷؛ تہذیب التہذیب ۹: ۳۸؛ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۶۳؛ معجم الادباء ۶: ۳۹۹؛ وفیات الاعیان ۱: ۴۸۳؛ میزان الاعتدال ۳: ۲۱؛ تاریخ بغداد ۱: ۲۱۴ - ۲۳۴؛ بروکلمن: تکملہ ۱: ۲۰۵؛ عیون الاثر ۱: ۱۰ - ۱۷ میں ابن سید الناس نے، ان پر جو طعن کیے گئے ہیں انہیں نقل کر کے، ان کا جواب دیا ہے۔ الأعلام ۶: ۲۵۲۔

[119] مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۲

[120] محمد بن یزید بن ماجہ الربعی القزوینی، سنن ابن ماجہ کے مؤلف، جو صحاح ستہ میں شامل ہے۔ وفیات الاعیان ۱: ۶۱۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۲: ۱۸۹؛ تہذیب التہذیب ۹: ۵۳۰؛ شذرات الذہب ۲: ۱۶۴؛ بستان المحدثین ۱۲۴، ۱۲۵؛ التاج المکلل ص ۱۲؛ ابن ماجہ اور علم حدیث از عبدالرشید نعمانی

[121] ابوجعفر محمد بن جریر بن یزید الطبری، المورخ المفسر الامام۔ آمل (طبرستان) میں پیدا ہوئے، بغداد میں سکونت اختیار کی، وہیں وفات پائی۔ تاریخ طبری، تفسیر طبری اور اختلاف الفقہاء کے مصنف ہیں۔ احکام فقہیہ میں خود مجتہد تھے۔ کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے۔ تذکرۃ الحفاظ ۲: ۲۵۱؛ معجم الادباء ۶: ۴۲۳؛ وفیات الاعیان ۱: ۴۵۶؛ طبقات الشافعیۃ للسبکی ۲: ۱۳۵؛ غایۃ النہایۃ ۲: ۱۰۶؛ میزان الاعتدال ۳: ۴۵؛ لسان المیزان ۵: ۱۰۰؛ تاریخ بغداد ۲: ۱۶۲؛ مقدمۃ تاریخ الطبری لمحمد ابی الفضل ابراہیم ص ۵؛ مقدمہ تفسیر طبری لمحمود شاکر

[122] ابوبکر محمد بن ابراہیم بن المنذر النیسابوری۔ من حفاظ الحدیث، فقیہ مجتہد۔ ان کی "تفسیر القرآن"، "الاوسط فی السنن والاجماع والاختلاف"، "الاشراف علی مذاہب اہل العلم"، "اختلاف العلماء" وغیرہ مخطوطوں کی صورت میں اب بھی ملتی ہیں۔ تذکرۃ الحفاظ ۳: ۴؛ لسان المیزان ۵: ۲۷؛ وفیات الاعیان ۱: ۴۶۱؛ طبقات الشافعیۃ ۲: ۱۲۶؛ بروکلمن ۱: ۱۹۱ (۱۷۷)؛ تکملہ ۱: ۳۰۶

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ابن ابی حاتم[۱۲۳] (م ۳۲۷ھ) ابوالشیخ ابن حبان[۱۲۴] (م ۳۶۹ھ) الحاکم[۱۲۵] (م ۴۰۵ھ) ابوبکر بن مردویہ[۱۲۶] (م ۴۱۰ھ) وغیرہ۔ ان ساری تفسیروں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرامؓ، تابعین رح اور تبع تابعینؒ کے اقوال کو سند کے ساتھ روایت کیا گیا ہے۔ یہ تفسیریں بعد کی اصطلاح میں درحقیقت تفسیر بالماثور پر مشتمل ہیں۔ اور اس کلیے سے صرف ابن جریر کی تفسیر کو مستثنیٰ قرار دیا جا سکتا ہے جس میں ترجیح اقوال، وجوہ اعراب، استنباط احکام وغیرہ سب ہی کچھ مل جاتا ہے۔ اوپر ذکر کی ہوئی متعدد تفسیریں معدوم ہو چکی ہیں مگر ابن جریر طبری نے اپنی تفسیر میں اپنے سے پہلے زمانہ کی تفسیروں کے بہت بڑے حصے کو محفوظ کر لیا ہے۔

۱۲۳ھ عبدالرحمن بن محمد ابی حاتم ابن ادریس التمیمی الرازی؛ ابومحمد، حافظ حدیث۔ ان کی مشہور کتاب "الجرح والتعدیل" چھپ چکی ہے۔ تفسیر کے دو جزء مخطوطے کی شکل میں ملتے ہیں (الأعلام ۴: ۹۹)۔ تذکرۃ الحفاظ ۳: ۴۶؛ طبقات الحنابلۃ ۱: ۵۵

۱۲۴ھ محمد بن حبان بن احمد بن حبان التمیمی البستی۔ صحیح ابن حبان کے مصنف اور مختلف علوم کے جامع، سمرقند کے قاضی بھی رہے۔ تذکرۃ الحفاظ ۳: ۱۲۵؛ میزان الاعتدال ۳: ۳۹

۱۲۵ھ محمد بن عبداللہ بن حمدویہ بن نعیم الضبی، النیسابوری، الشہیر بالحاکم و یعرف بابن البیع، ابوعبداللہ۔ اکابر حفاظ حدیث میں سے ہیں اور بہت سی کتابوں کے مصنف۔ وفیات الأعیان ۱: ۴۸۴؛ لسان المیزان ۵: ۲۳۲؛ میزان الاعتدال ۳: ۸۵؛ تاریخ بغداد ۵: ۴۷۳؛ بروکلمن ۱: ۱۷۵؛ تکملہ ۱: ۲۷۶

۱۲۶ھ احمد بن موسیٰ بن مردویہ الاصبہانی، ابوبکر، صاحب التفسیر والتاریخ۔ تذکرۃ الحفاظ ۳: ۲۲۸؛ شذرات الذہب ۳: ۱۹۰

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲- ابتدائے اسلام سے

چھٹی صدی ہجری تک کے

اہم تفسیری رجحانات اور ان کے نمائندے

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۱۔ تفسیر بالماثور قرآنِ کریم کی تفسیر اسی کی دوسری آیات کے ذریعے کرنا، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، تابعینؒ اور تبع تابعینؒ کی روایات کے ذریعہ تفسیر کرنا تفسیر بالماثور کہلاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ قرآن فہمی کے بارے میں عقلی ترتیب یہی ہو بھی سکتی تھی مگر اس طرزِ تفسیر کے ساتھ سب سے بڑی دقت یہ ہے کہ ان تفسیری روایات میں صحیح اور جعلی، قوی اور ضعیف، مستند اور غیر مستند ہر طرح کی روایات موجود ہیں۔ علاوہ بریں تفسیری اقوال کے بہت سے راوی وہ ہیں جو محدثین کے معیارِ روایت پر پورے نہیں اترتے۔ یہ باتیں ایسی ہیں جن کی بنا پر تفسیری روایات کے اس عظیم ذخیرے کے بڑے حصہ کو ناقابلِ اعتبار سمجھا جاتا رہا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو تفسیری روایات منسوب ہیں وہ اگر سند یا متن کے اعتبار سے ضعیف ہیں تو آیاتِ قرآنی کی تشریح و تعبیر کے بارے میں ان پر اعتماد کا معاملہ بڑا مشکوک ہو جاتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ ایسی غیر معتبر روایات کچھ کم نہیں[۲]۔ اس کے علاوہ کتنی ہی تفسیری روایات ایسی بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ہیں جو آپس میں صریحاً متناقض ہیں[۳]۔ چنانچہ تفسیر کی صحیح متصل مرفوع روایات ضعیف اور ناقابلِ اعتماد روایات کے مقابلے میں خاصی کم ہیں، حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی حقیقت و اصلیت

---

[۱] اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ تابعینؒ اور تبع تابعینؒ کی روایات کو تفسیر بالماثور میں شامل سمجھا جائے یا نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۲۸-۲۹؛ فواتح الرحموت ۲: ۱۸۰؛ الاتقان ۲: ۱۷۹۔ ہم نے تفسیر بالماثور کے ضمن میں ان دونوں طبقات کی روایات کو اس وجہ سے شامل رکھا ہے کہ تفسیر بالماثور کی جتنی کتابیں ہیں خاص طور سے تفسیر ابن جریر طبری سب نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی روایات کے پہلو بہ پہلو تابعین اور تبع تابعین کے تفسیری اقوال بھی دیتی ہیں۔

[۲] "فما كان منه منقولاً نقلاً صحيحاً عن النبي صلى الله عليه وسلم قُبِل" الاتقان ۲: ۱۷۸؛ تفسیر کے امہات مآخذ پر بدر الدین زرکشی کے حوالہ سے سیوطی نے لکھا ہے "الاول النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا هو الطراز المعلم لكن يجب الحذر من الضعيف منه والموضوع فانه كثير" الاتقان ۲: ۱۷۸؛ نیز فجر الاسلام ص ۲۴۵

[۳] ابن ماجہ، کتاب الادب ۱۱؛ مسند احمد ۲: ۳۶۲؛ دارمی، فضائل القرآن ۳۲؛ نیز فجر الاسلام ص ۲۴۵: یا مثلاً قنطار کے بارے میں مختلف روایات آپس میں ایک دوسرے سے ٹکراتی ہیں۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

نہیں: تفسیر، ملاحم اور مغازی[۵۴]۔ اس کے باوجود صحیح حدیث کی کتابوں میں تفسیر کی صحیح مرفوع متصل اور قابل اعتماد روایات کافی تعداد میں ملتی ہیں[۵۵]۔

صحابہ کرامؓ سے جو تفسیری روایات نقل کی گئی ہیں ان میں اس طرح کی کمزوریاں اور بھی زیادہ ہیں یہاں وضعی اور جعلی روایتوں کی بے پناہ کثرت ہے۔ حضرت علی رضؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے منسوب کر کے جعلی روایتوں کا ایک پورا ذخیرہ پیش کر دیا گیا ہے۔ جعل و وضع کی کثرت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ امام

---

۵۴ "و اما القسم الذی یمکن معرفۃ الصحیح منہ فھذا موجود کثیر و للہ الحمد، و ان قال الامام احمد ثلاثۃ لیس لھا اصل: التفسیر والملاحم والمغازی وذلک لان الغالب علیھا المراسیل" تاریخ نزاعور فی اصول التفسیر ص ۳۴؛ "قال المحققون من اصحابہ مرادہ ان الغالب انہ لیس لھا اسانید صحاح متصلۃ والا فقد صح من ذلک کثیر... قلت (السیوطی) الذی صح من ذلک قلیل جدا بل اصل المرفوع منہ فی غایۃ القلۃ" الاتقان ۲: ۱۷۸ فما بعدہا۔ نیز دیکھیے: السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی ص ۲۱۸ فما بعدہا جہاں مصطفیٰ السباعی نے احادیث تفسیر پر گفتگو کی ہے؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۴۶ فما بعدہا؛ احمد امین: فجر الاسلام ص ۲۴۵، ضحی الاسلام ۲: ۱۴۱؛ حضرت عائشہ رضؓ سے روایت نقل کی جاتی ہے کہ انھوں نے کہا "لم یکن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفسر شیئا من القرآن الا آیات تعد علمھن ایاہ جبریل"۔ اس روایت پر احمد امین نے ضحی الاسلام ۲: ۱۳۸ میں اعتماد کیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ روایت منکر اور غریب ہے اور اس کے بعض راوی ناقابل اعتماد ہیں تفصیل کے لیے دیکھیے: تفسیر ابن جریر طبری ۱: ۲۹؛ تفسیر قرطبی ۱: ۳۱؛ ابو حیان: تفسیر البحر المحیط ۱: ۱۳۔ ابن حجر لسان المیزان (۱: ۱۳) میں لکھتے ہیں "قال الامام احمد ثلاثۃ کتب لیس لھا اصول وھی المغازی والتفسیر والملاحم، قلت ینبغی ان یضاف الیھا الفضائل فھذہ الاودیۃ الاحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ اذ کانت العمدۃ فی المغازی علی مثل الواقدی، وفی التفسیر علی مثل مقاتل والکلبی وفی الملاحم علی الاسرائیلیات واما الفضائل فلا تحصی کم وضع الرافضۃ فی فضل اھل البیت وعاوضھم جھلۃ اھل السنۃ بفضائل معاویۃ وبفضائل الشیخین"۔ نیز دیکھیے الرد علی البکری لابن تیمیۃ ص ۲۲۴؛ عجالہ نافعہ للشاہ عبد العزیز الدہلوی ص ۳۸

۵۵ خود احمد امین کو اقرار ہے کہ تفسیر کی صحیح مرفوع روایات نایاب نہیں دیکھیے ضحی الاسلام ۲: ۱۳۸؛ بلکہ فجر الاسلام ص ۲۴۵ پر انہوں نے کہا ہے "وھذا النوع کثیر، وردت منہ ابواب فی کتب الصحیح الستۃ، وزاد فیہ القصاص والوضاع کثیرا"۔ نیز دیکھیے صحاح ستہ کے ابواب تفسیر

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

شافعیؒ سے منقول ہے کہ " لم یثبت عن ابن عباس فی التفسیر الا شبیہ بمائۃ حدیث "[۱۵۶] چنانچہ ناقدینِ فن نے نہایت دیدہ ریزی سے کام لے کر صحیح اور ضعیف کو جدا اور تمیز کرنے کی خدمت انجام دی۔ مزید برآں ان تفسیری روایات کی چھان پھٹک کرتے ہوئے روایات کے سلسلوں کے بارے میں بھی طے کیا گیا کہ کونسا بحیثیت مجموعی قابلِ اعتماد ہے اور کونسا ناقابلِ اعتماد۔

مثال کے طور پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات کے لئے علی بن ابی طلحہ[۱۵۷] کے طریق کو " اجود الطرق " کہا گیا ہے۔ اس پر امام احمد بن حنبلؒ نے بھی اعتماد کا اظہار کیا ہے۔ اور امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں تعلیقات کے لئے ابن عباسؓ کی روایات کے لئے اسی پر اعتماد کیا ہے۔ ابن جریر طبری، ابن ابی حاتم اور ابن المنذر نے اپنی تفسیروں میں اس سلسلے سے ابن عباسؓ کی روایات پیش کی ہیں[۱۵۸]۔ قیس بن مسلم الکوفی کے سلسلے کو ابن عباسؓ کی روایات کے لئے صحیح علی شرط الشیخین، بتایا جاتا ہے۔ ابن جریر نے کئی سلسلوں سے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے ان میں سے بعض معتبر اور بعض نامعتبر قرار پائے۔ ضحاک بن مزاحم، عطیۃ العوفی اور مقاتل بن سلیمان کے سلسلوں کی تضعیف کی گئی ہے اور محمد بن السائب کے سلسلے کو " اوہی الطرق " قرار دیا گیا ہے[۱۵۹]۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کے سلسلوں میں اعمش اور مجاہد کے سلسلوں پر امام بخاری نے اعتماد کا اظہار کیا۔ سُدّی کا سلسلہ مختلف فیہ اور ابو روق کا منقطع اور ناقابلِ اعتبار بتایا جاتا ہے[۱۶۰]۔ حضرت علیؓ سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی طرح بے حد جعلی روایات منسوب ہیں۔ غلاۃ شیعہ نے تو اس طرح کی بےمعنی روایات کے دفتر کے دفتر تیار کردیے، چنانچہ حضرت علیؓ کی تفسیری

۱۵۶؎ الاتقان ۲: ۱۸۹؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۹۴ فما بعدہا

۱۵۷؎ ابو الحسن سالم بن المخارق الہاشمی (م ۱۴۳ھ) اصلہ من الجزیرۃ وانتقل الی حمص۔ انہوں نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے مگر آن سے انہیں سماع حاصل نہیں۔ ان کے اور ابن عباسؓ کے درمیان واسطہ مجاہد، ابو الوداک جبر بن نوف، راشد بن سعد المقری اور ابو القاسم بن محمد بن ابی بکرؓ وغیرہ ہیں۔ امام احمد نے ان کے بارے میں کہا ہے " لہ اشیاء منکرات وھو من اھل حمص "۔ رحیم کا کہنا ہے انہوں نے ابن عباسؓ سے تفسیر نہیں سُنی (تہذیب التہذیب ۷: ۳۳۹)۔ ابن حجر کا کہنا ہے کہ جب یہ معلوم ہے کہ ان کے اور ابن عباسؓ کے درمیان واسطہ کون کون لوگ ہیں تو اس سے کوئی حرج واقع نہیں ہوتا۔ (الاتقان ۲: ۱۸۸)؛ نیز دیکھیے مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۹۸

۱۵۸؎ تہذیب التہذیب ۷: ۳۳۹؛ الاتقان ۲: ۱۸۸

۱۵۹؎ الاتقان ۲: ۱۸۸، ۱۹۸

۱۶۰؎ الاتقان ۲: ۱۸۸، ۱۹۰؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۸۷ فما بعدہا

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

روایات کے لئے اکثر و بیشتر اصحاب ابن مسعودؓ مثلاً عبیدۃ السلمانی اور شریح وغیرہ کے سلسلوں پر اعتماد کیا گیا یا زہری[11] اور ابن ابی الحسین کے سلسلوں پر[12]۔ حضرت ابی ابن کعبؓ کی روایات بھی جعلی روایات کے الحاق سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ ان کی روایات کا سب سے زیادہ قابل اعتماد سلسلہ ابو جعفر الرازی کا ہے اور اس سے کمتر "وکیع عن سفیان" کا[13]۔

تفسیر بالماثور کی کمزوری کے تین اسباب قرار دیے جا سکتے ہیں:۔

۱۔ ضعیف اور جعلی روایات کی کثرت تفسیر میں جعلی روایات کی تاریخ بھی وہی ہے جو حدیث کی جعلی روایت کی کیونکہ ابتدا میں تفسیر بالماثور حدیث ہی کا ایک حصہ تھی اور کافی عرصہ تک رہی۔ جعلی روایات کے بڑے محرکات میں سرفہرست یہ امور آتے ہیں (۱) مذہبی خیالات وعقائد کی کشمکش میں مختلف افراد و جماعات کا اپنے خیالات کے لئے سند فراہم کرنے کی غلط کوشش اور اس طرح ان کی کامیابی کا تیقن حاصل کرنا نیز عجائب پسندی کا بے اعتدال جذبہ (۲) سیاسی گروہ بندی اور سیاسی اقتدار کی جنگ میں اپنی جماعت کو برسرحق ثابت کرنے کا غلط جذبہ اور سیاسی استعلاء کے ساتھ مذہبی طور پر بھی اقتدار قائم رکھنے یا حاصل کرنے کی کوشش نیز منافع دنیوی کے حصول میں اسے ایک کارآمد حربے کے طور پر استعمال کرنا (۳) اسلام دشمن طاقتوں کا خواہ افراد ہوں یا جماعتیں، اسلام کی بیخ کنی کی کوشش کیلئے غلط خیالات اور عقائد کو مستند بنا کر پیش کرنا[14]۔

اس صورت حال کا نتیجہ جہاں یہ ہوا کہ تفسیر بالماثور کا ایک اچھا خاصا حصہ ضائع ہو گیا کیونکہ جعل و وضع کی اس فضا میں تفسیری روایات سے عام طور سے اعتبار اٹھ جانا کچھ بعید نہ تھا۔ وہاں یہ بھی ہوا کہ چونکہ صحیح وسقیم کی تمیز عام لوگوں کے لئے دشوار تھی چاہے ارباب فن کے لئے ناممکن نہ ہو، نتیجے کے طور پر قرآن کی تفسیر کے نام پر بہت سے بے بنیاد خیالات اور بے سند باتیں رواج پا گئیں اور بعد کی اچھی خاصی تفسیریں اس کمزوری سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ علاوہ بریں اس صورت حال نے مخالف اسلام قوتوں

---

[11] محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن شہاب الزہری، ابوبکر (م ۱۲۴ھ) محدث اور فقیہ۔ تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۰۲؛ وفیات الاعیان ۱: ۲۵۲؛ الاعلام ۷: ۳۱۷؛ معجم المؤلفین ۱۲: ۲۱

[12] مقدمہ ابن صلاح ص ۹؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۹۰ وما بعدہا

[13] خلاصۃ تذہیب الکمال ص ۱۸۰؛ میزان الاعتدال ۲: ۶۸؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۹۲

[14] دیکھیے: السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی ص ۹۲ وما بعدہا۔ مصطفی السباعی نے سات اسباب گنائے ہیں (۱) الخلافات السیاسیۃ (۲) الزندقۃ (۳) العصبیۃ للجنس والقبیلۃ واللغۃ والبلد والامام (۴) القصص والوعظ (۵) الخلافات الفقہیۃ والکلامیۃ (۶) الجہل بالدین مع الرغبۃ فی الخیر (۷) التقرب للملوک والامراء

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کے ہاتھ مضبوط کرتے ہیں یہی مدد کی۔[۱۵] ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ جعلی روایات کے اس ذخیرے کا اس لحاظ سے چاہے کچھ بھی قدر و قیمت نہ ہو کہ صحابہؓ سے اس کا انتساب درست نہیں تاہم اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جو خیالات و نظریات ان روایتوں کے واضعین نے پیش کئے ہیں وہ خود ان کے دور کے فہم آیات قرآنی کے مطالعہ کا ایک اچھا مواد فراہم کرتے ہیں اور یہ ممکن ہے کہ اس طرح کے بعض خیالات قطع نظر صحابہؓ سے انتساب صحیح ہوتے یا نہ ہونے کے خود اپنی جگہ لائق توجہ ہوں۔

(۲) اسرائیلیات

تفسیر بالماثور کی کمزوری کا دوسرا نہایت اہم سبب اسرائیلیات[۱۶] کا تفسیر بالماثور میں شمول و داخلہ ہے قرآن مجید نے امم سابقہ کے واقعات، اسرائیلی اور نصرانی تاریخ کے شواہد، تخلیق و تکوین عالم کے حالات وغیرہ امور نہایت ایجاز کے ساتھ پیش کئے ہیں۔ اس طرح کے موضوعات پر گفتگو تورات و انجیل اور دوسری اسرائیلی و نصرانی مذہبی کتابوں میں نہایت شرح و بسط کے ساتھ کی گئی ہے۔ اسرائیلی اور نصرانی دین و ثقافت سے اسلام کو شروع ہی سے واسطہ رہا۔ اس صورت حال میں قرآن کریم کے بعض موجز مقامات کی شرح و تفصیل اسرائیلی کتب و روایات سے اگر چاہی گئی تو یہ کچھ ایسی سمجھ میں نہ آنے والی بات بھی نہیں۔ اس زمانہ میں اس کام کے لئے کسی ایسی بڑی جد و جہد کی ضرورت بھی نہ تھی کیوں کہ ابتداء اسلام ہی سے یہودی اور عیسائی دائرۂ اسلام میں داخل ہو رہے تھے۔[۱۷] یہ رجحان خود صحابہؓ کے زمانہ ہی میں موجود

---

[۱۵] بعد کے دور میں انکار حدیث کے جتنے فتنے اٹھے سب نے اس صورت حال سے فائدہ اٹھایا موجودہ دور میں عبد اللہ چکڑالوی، غلام احمد پرویز، غلام جیلانی برق سب نے اس مواد کو اپنے خیالات کی ترویج و تائید کے لئے پیش کیا۔ سب سے زیادہ کامیابی کے ساتھ جس گروہ نے ان چیزوں کو اپنے مقصد کیلئے استعمال کیا وہ مستشرقین ہیں۔ گولڈ سیہر اور شاخت کا اس سلسلہ میں خاص طور سے نام لیا جا سکتا ہے

[۱۶] اسرائیلیات سے یہاں ہماری مراد اسرائیلیات و نصرانیات کے مجموعی ذخیرے سے ہے۔

[۱۷] اسلامی تفسیری ذخیرے میں اسرائیلیات کے داخلے کی بابت ابن خلدون کی رائے ملاحظہ ہو: وقد جمع المتقدمون فی ذلک — یعنی التفسیر النقلی — واوعوا الا ان کتبهم ومنقولاتهم تشتمل علی الغث والسمین، والمقبول والمردود۔ والسبب فی ذلک ان العرب لم یکونوا اهل کتاب ولا علم، وانما غلبت علیهم البداوة والامیة، واذا تشوقوا الی معرفة شیٔ مما تتشوق الیه النفوس البشریة فی اسباب المکونات، وبدء الخلیقة، واسرار الوجود فانما یسألون عنه اهل الکتاب قبلهم، ویستفیدونه منهم، وهم اهل التوراة من الیهود، ومن تبع دینهم (باقی حاشیہ ص ۶۷ پر)

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

تھا لیکن نہایت محدود دائرہ کے اندر عمل کر رہا تھا۔ اسکے علاوہ صحابہ رضؓ کو اس میں کوئی بہت شغف بھی نہ تھا۔ تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں اس رجحان میں شدّت اور وسعت دونوں باتیں پیدا ہوگئیں۔ اس زمانہ کے متعدد مفسر ایسے ہیں جن کی کاوشوں کا بڑا حصہ اسرائیلی روایات کو جمع کرنے اور اسے رواج دینے میں صرف ہوا[۱۸]۔ یہ کاوشیں روایات کی گردآوری اور جمع کرنے ہی سے متعلق رہیں ان کے پہلو بہ پہلو تنقیدی نظر سے کام لے کر صحیح و سقیم کو علیحدہ کرنے کی کوئی قابل ذکر کوشش نہ کی گئی، چنانچہ اس ذخیرۂ اسرائیلیات میں اگرچہ ایک حصہ ایسا ضرور ہے جس کی تائید صحیح اور معتبر تفسیری روایات سے ہوسکتی ہے اور شریعت اسلامیہ سے اسکی صحت پر شواہد بھی قائم کیے جا سکتے ہیں اور نتیجۃً اسے قرآن مجید کے بعض مقامات کی توضیح کے لیے استعمال بھی کیا جا سکتا ہے[۱۹]، تاہم اس کا ایک حصہ وہ بھی ہے جس کی تکذیب پر کھلے ہوئے عقلی اور شرعی دلائل قائم ہیں اور جو براہ راست اسلامی معتقدات

(بقیہ حاشیہ ص ۶۶) من النصاری۔ واهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك الا ما تعرفه العامة من اهل الكتاب، ومعظمهم من حمير الذين اخذوا بدين اليهودية فلما اسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له باحكام الشريعة التي يحتاطون لها مثل اخبار بدء الخليقة، وما يرجع الى الحدثان والملاحم، وامثال ذلك۔ وهؤلاء مثل كعب الاحبار، ووهب بن منبه، وعبد الله بن سلام، وامثالهم فامتلأت التفاسير من المنقولات عنهم، وفي امثال هذه الاغراض اخبار موقوفة عليهم وليست مما يرجع الى الاحكام فيتحرى فيها الصحة التي يجب بها العمل۔ وتساهل المفسرون في مثل ذلك وملؤوا الكتاب بهذه المنقولات، واصلها كما قلنا عن اهل التوراة الذين يسكنون البادية ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك، الا انهم بعد صيتهم، وعظمت اقدارهم، لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة، فتلقيت بالقبول من يومئذ" المقدمة: ۴۳۹

۱۸ الفوز الکبیر ص ۲۱ فما بعدہا: "وآنچہ محمد بن اسحاق و واقدی و کلبی درین باب افراط کردہ اند و زیر ہر آیتے قصہ آوردہ اند نزدیک محدثین اکثر آن غیر صحیح است و در اسناد آن نظر است آوردن اشراط تفسیر دانستن خطائے بین است و بر حفظ آنہا تدبر کتاب اللہ را موقوف داشتن حظ خود را از کتاب اللہ فوت کردن است" الفوز الکبیر ص ۲۲، ۲۳

۱۹ صحیح البخاری ۶: ۳۶۹ من فتح الباری: یروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم "بلغوا عنی ولو آیۃ، وحدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج، ومن کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار"؛ مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۲۶؛ فتح الباری ۱۲: ۲۵۹؛ ۶: ۳۲۰۔ اسی طرح کی روایات میں سے مثال کے طور پر وہ روایت ہے جس میں صاحب موسیٰؑ کا نام "خضر" بتایا گیا ہے کیونکہ اس کی تائید میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے دیکھیے صحیح البخاری باب التفسیر ۸: ۲۹۰ من فتح الباری

www.KitaboSunnat.com

وافکار سے متصادم ہیں جس کی وجہ سے اسے قرآن مجید کی تفسیر کے طور پر استعمال کرنے کی اجازت کسی قیمت پر نہیں دی جا سکتی[20]۔ علاوہ بریں ایک تیسرا حصہ وہ ہے جسے ان پہلے دونوں میں سے کسی میں شامل نہیں کیا جا سکتا اور جس کی صحت اور عدم صحت کے بارے میں کوئی فیصلہ کن رائے قائم نہیں کی جا سکتی اور جسے ظاہر ہے کہ قرآن مجید کی تفسیر کے بطور کام میں لانا درست یا مستحسن قرار نہیں دیا جا سکتا[21]۔ لیکن عملاً یہ ہوا ہے کہ ان تینوں حصوں کے فرق کا لحاظ کئے بغیر تفسیر بالماثور میں پورے اسرائیلی ذخیرۂ روایات کو شامل کر دیا گیا جس نے تفسیر بالماثور پر اطمینان واعتماد کو سخت ٹھیس پہونچائی۔ چنانچہ صحابہ رضہ کے بعد ایک مفسر کے فرائض میں یہ بات بھی مستقلاً داخل ہو گئی کہ وہ ان اسرائیلی روایات کی تنقید کرے انھیں عقل وشرع کی کسوٹی پر کس کے کھوٹے کھرے کو علیحدہ کرے اور اسلامی معتقدات وافکار کو اسرائیلی روایات کی یورش سے بچائے[22]۔ تاہم ہر دور میں ایسے مفسر بھی رہے جنھوں نے آنکھ بند کر کے ہر اسرائیلی روایت کو سند قبول عطا کر دی اور نہ صرف تفسیر بالماثور کو بلکہ نفس تفسیر قرآن کو شدید نقصان پہونچایا۔

۴- ضرورت اسناد

صحابہ رضہ کے دور میں اسناد کے بارے میں تحقیق وتفتیش نہیں کی جاتی تھی اور نہ اس کی ضرورت تھی۔ حضرت عمر رضہ ضرور روایت حدیث پر گواہ کا مطالبہ کرتے تھے مگر اس کا مقصد روایت کرنے والے

---

[20] یہ اس طرح کی روایات ہیں جن کی زد براہ راست مثال کے طور پر عصمت انبیاء کے عقیدے پر پڑتی ہے (مثلاً دیکھیے حضرت سلیمان علیہ السلام اور صخر جنی کا قصہ: تفسیر ابن جریر طبری ۲۳: ۱۰۱ یا وہ قصے جو حضرت داؤد وحضرت یوسف علیہما السلام کے بارے میں ملتے ہیں) یا بے سروپا پیش گوئیاں (مثال کے طور پر مقاتل بن سلیمان یا وہب بن منبہ کی تفسیر میں زیر آیہ "وان من قریۃ الا نحن مہلکوھا" آیت ۵۸ سورۃ الاسراء تفسیر الآلوسی ۱۵: ۹۳) جن کی تائید شرع سے ہوتی ہے نہ عقل سے۔

[21] مسند امام احمد ۳: ۳۸۷ جابر بن عبد اللہ کی روایت سے حضرت عمر رضہ کا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں اہل کتاب کی ایک تحریر پڑھنے کا واقعہ اور حضور کی ناراضی؛ فتح الباری ۱۳: ۲۵۹ ابن بطال نے مہلب جو توجیہ روایت کی ہے؛ فتح الباری ۸: ۱۲۰ امام شافعی کی توجیہ؛ صحیح البخاری کتاب التفسیر ۸: ۱۲۰ من فتح الباری؛ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر ص ۲۱؛ فتح الباری ۶: ۳۲۰؛ مقدمہ فی اصول التفسیر ۱۳-۱۴ و ۲۶-۲۷

[22] مقدمہ فی اصول التفسیر ص ۲۰؛ الاتقان ۲: ۱۷۵ وما بعدہا، النوع الثامن والسبعون فی معرفۃ شروط المفسر وآدابہ؛ ایضاً ص ۱۷۷

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

صحابی پر عدم اعتماد و یقین نہیں بلکہ روایت کی تائید و توثیق ہوتا تھا[۲۳]۔ تابعینؒ کے زمانے میں روایات میں کذب و وضع کی ابتدا ہوگئی[۲۴] اور اب اسناد کا مطالبہ کیا جانے لگا[۲۵]، چنانچہ تابعینؒ کے دور میں

---

[۲۳] السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی ص ۱۰۶؛ اس طرح کے بعض واقعات حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی ملتے ہیں کہ انہوں نے توثیق روایت چاہی دیکھیے تذکرۃ الحفاظ: ترجمۃ ابی بکر الصدیق۔ اس سے بعض لوگوں نے یہ نتیجہ نکالنا چاہا ہے کہ حضرات ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما صرف ان روایات کو قبول کرتے تھے جن کے راوی دو یا دو سے زیادہ ہوتے تھے (دیکھیے: السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی ص ۸۱) لیکن یہ درست نہیں (دیکھیے الرسالۃ للامام الشافعی ص ۴۲۶ فما بعدہا، نیز فتح الملہم شرح صحیح مسلم ص ۱۷ اور ابن حزم: الاحکام ۲: ۱۳۱)؛ حضرت عمرؓ سے اس سلسلے میں جو روایت ملتی ہے خود اس میں موجود ہے کہ "انی اردت ان اتثبت" (مزید دیکھیے: الرسالۃ ص ۴۳۴؛ ابن حزم: الاحکام ۲: ۱۴۱)۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے رویے کے بارے میں دیکھیے ابن حزم: الاحکام ۲: ۱۴۱؛ اعلام الموقعین ۱: ۵۱؛ المستصفی ۱: ۱۵۴)

[۲۴] السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی ص ۸۹ فما بعدہا، الفصل الثانی فی الوضع فی الحدیث؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۲۰۱

[۲۵] صحیح مسلم، دار احیاء الکتب العربیۃ القاہرۃ ۱۹۵۵، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی: مقدمہ (۱: ۷) وھو یروی عن ابن سیرین انہ قال "لم یکونوا یسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنۃ قالوا: سمّوا لنا رجالکم، فینظر الی اہل السنۃ فیؤخذ حدیثہم وینظر الی اہل البدع فلا یؤخذ حدیثہم"۔ صحیح مسلم ہی کے مقدمے میں (۱: ۷) مجاہد سے حضرت ابن عباسؓ کا ایک واقعہ مروی ہے کہ بشیر العدوی حضرت ابن عباسؓ کو حدیثیں سنانے لگا مگر آپ اس کی طرف ملتفت نہ ہوئے، اس نے آپ کے اس رویے پر اعتراض کیا تو حضرت ابن عباسؓ نے کہا "انا کنا مرۃ اذا سمعنا رجلا یقول: قال رسول اللہ ابتدرتہ ابصارنا، واصغینا الیہ باذاننا، فلما رکب الناس الصعب والذلول، لم ناخذ من الناس الا ما نعرف"۔ تابعین اسناد کا مطالبہ کیا کرتے تھے اور یہ اسوقت کی بات ہے جبکہ روایات میں کذب کا عنصر شامل ہو چلا تھا۔ ابو العالیہ کہتے ہیں "کنا نسمع الحدیث عن الصحابۃ فلا نرضی حتی نرکب الیہم فنسمعہ منہم"۔ عبداللہ بن مبارک کا کہنا ہے "الاسناد من الدین، ولولا الاسناد لقال فیہ من شاء بما شاء" مقدمہ صحیح مسلم (۱: ۷)۔ ابن المبارک ہی کا قول ہے "بیننا وبین القوم القوائم" یعنی الاسناد (مقدمہ صحیح مسلم ۱: ۷)۔ اسناد کے ساتھ تنقید متن کی بھی ابتدا ہو چکی تھی۔ مقدمہ صحیح مسلم ہی میں ابن ابی ملیکہ سے روایت ہے کہ "کتبت الی ابن عباس اسألہ ان یکتب لی کتابا ویخفی عنی فقال: ولد ناصح، انا اختار لہ الامور اختیارا واخفی عنہ، قال فدعا بقضاء علی، فجعل یکتب منہ اشیاء، ویمر بہ الشیٔ فیقول: واللہ ما قضی بہذا علی، الا ان یکون قد ضل" مقدمہ (۱: ۷)؛ ابن سیرین کی مذکورہ بالا روایت میں جو لفظ فتنہ کا آیا ہے جوزف شاخت نے اس سے مراد اس خانہ جنگی سے لی ہے جو اموی خلیفہ ولید بن یزید (م ۱۲۶ھ) کے مرنے پر برپا ہوئی (دیکھیے: ORIGINS OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE, OXFORD 1953, p. 163) جس سے اسناد کا سارا پس منظر بدل جاتا ہے۔ اس نظریہ کی تنقید کے لیے دیکھیے ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی HADITH LITERATURE, ITS ORIGIN, DEVELOPMENT, SPECIAL FEATURES, CRITICISM, CALCUTTA, pp. 134-137۔ شاخت نے اسناد کے بارے میں جو خیالات پیش کیے ہیں ان کے لیے دیکھیے: ORIGINS (1959) pp. 4, 5۔ شاخت نے اس طرح کے خیالات گولڈ سیہر سے لیکر ان پر اضافہ کیا ہے دیکھیے ORIGINS (1959) pp. 2, 4 ۔ نیز دیکھیے راقم الحروف کا مضمون: SOME OBSERVATIONS ON SCHACHT, ISLAMIC THOUGHT, ALIGARH, 1964؛ گولڈ سیہر کے خیالات پر تنقید کیلئے دیکھیے: السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی ص ۲۰۴ فما بعدہا الفصل السابع: السنۃ مع المستشرقین

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہؓ سے روایت اسناد کے ساتھ کی جاتی تھی[۲۶]۔ یہی تفسیری روایات کے بارے میں بھی ہوا۔ تابعین کے بعد کے زمانہ میں جن لوگوں نے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام، صحابہ کرامؓ، اور تابعینؒ کے تفسیری اقوال پر مشتمل تفسیریں لکھیں، مثلاً سفیان بن عیینہ، وکیع بن الجراح وغیرہ، ان سب نے سند کے ساتھ اقوال پیش کیے[۲۷]۔ اس کے بعد جو دور آیا اس میں تفسیری روایات پر مشتمل کتابیں تالیف کرنے والوں نے اکثر و بیشتر اسانید کو حذف کر کے صرف تفسیری اقوال پیش کرنا شروع کر دیئے اور سخت ترین التباس کے دور کی ابتدا ہوگئی۔ بہت سے لوگوں نے ان اقوال کو مستند سمجھ کر نقل کرنا شروع کر دیا اور اس طرح بے شمار جعلی اقوال تفسیر بالماثور میں شامل ہوتے چلے گئے۔ اور ان کی صحت، ضعف یا جعل کی تحقیق میں سخت دشواری پیدا ہوگئی[۲۸]۔ اگرچہ ناقدین فن و محققین حدیث نے ان میں سے کھوٹے کھرے کو علیحدہ کرنے کی پوری کوشش کی اور اس کے لئے باقاعدہ اصول و ضوابط مقرر کیے تاہم تفسیری روایات میں اچھا خاصا عنصر ضعیف روایات کا موجود رہا اور اس صورت حال سے تفسیر بالماثور کے رجحان کو بہت نقصان پہونچا اور بحیثیت مجموعی اس ذخیرے پر اعتماد میں کمی آئی۔

تفسیر ابن جریر طبری

تفسیر بالماثور کا بہترین نمونہ ہمارے سامنے تفسیر طبری کی صورت میں آج بھی موجود ہے۔ ابن جریر طبری (م ۳۱۰ھ) کو تفسیر و تاریخ اسلام کا باوا آدم سمجھا جاتا ہے، اور تفسیر طبری کو تفسیر بالماثور کا اولین مرجع۔ تفسیر بالماثور کے علاوہ اس میں استنباط مسائل، توجیہ و ترجیح اقوال، لغوی تحقیقات وغیرہ سبھی کچھ ملتا ہے۔ اس تفسیر کو علمائے اسلام میں بڑا حسن قبول حاصل رہا ہے[۲۹]۔ تیس جلدوں پر مشتمل اس کتاب کو سمجھا جاتا تھا کہ ضائع ہوگئی، یہاں

---

۲۶ الاتقان ۲: ۱۹۰؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۲۰۲

۲۷ الاتقان ۲: ۱۹۰ ۲۸ التفسیر والمفسرون ۱: ۲۰۲

۲۹ السیوطی: "وکتابہ اجل التفاسیر واعظمہا" (الاتقان ۲: ۱۹۰)؛ السیوطی: "فان قلت فای التفاسیر ترشد الیہ وتامر الناظر ان یعول علیہ، قلت تفسیر الامام ابی جعفر بن جریر الطبری الذی اجمع العلماء المعتبرون علی انہ لم یؤلف فی التفسیر مثلہ"؛ النووی: "کتاب ابن جریر فی التفسیر لم یصنف احد مثلہ" (الاتقان ۲: ۱۹۱)؛ ابو حامد الاسفرائینی: "لو سافر رجل الی الصین حتی یحصل علی کتاب محمد بن جریر لم یکن ذلک کثیرا" (معجم الادباء ۱۸: ۴۲)؛ ابن تیمیہ: "واما التفاسیر التی فی ایدی الناس، فاصحها کتاب تفسیر محمد بن جریر الطبری، فانہ یذکر مقالات السلف بالاسانید الثابتۃ ولیس فیہ بدعۃ ولا ینقل عن المتہمین کمقاتل بن سلیمان والکلبی" (فتاوی ابن تیمیہ ۲: ۱۹۲)؛ نولدیکی: "اگر یہ کتاب دستیاب ہوتی تو ہمیں تمام بعد کی تفسیروں سے بے نیاز کر دیتی (اس وقت تک ۱۸۶۰ء یہ کتاب چھپی نہ تھی)" مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۰۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

تک کہ نجد کے ایک امیر کے گھر یہاں اس کا مکمل نسخہ مل گیا اور تفسیر کی یہ دائرۃ المعارف زیور طبع سے آراستہ ہوگئی۔[30] بعض معتبر مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ طبری کی یہ تفسیر ان کی ایک طویل تر تفسیر کا اختصار ہے جو خود انہوں نے تیار کیا تھا۔ طبری نے اپنی اس تفسیر پر مقدمہ بھی لکھا ہے جس میں اپنے تفسیری منہاج کی وضاحت کی ہے۔ طبری کا کہنا ہے:

"ان مما انزل الله فی القرآن علی نبیه ما لا یوصل الی علم تأویله الا ببیان الرسول صلی الله علیه وسلم، وذلك تأویل جمیع ما فیه من وجوه امره، وواجبه، وندبه وارشاده، وصنوف نهیه، ووظائف حقوقه، وحدوده، ومبالغ فرائضه، ومقادیر اللازم بعض خلقه لبعض، وما اشبه ذلك من احكام آیه التی لم یدرك علمها الا ببیان رسول الله صلی الله علیه وسلم لامته۔ وهذا وجه لا یجوز لاحد القول فیه الا ببیان رسول الله صلی الله علیه وسلم له بتأویله بنص منه علیه او بدلالة قد نصبها دالة امته علی تاویله

"وان منه ما لا یعلم تأویله الا الله الواحد القهار، وذلك ما فیه من الخبر عن آجال حادثة، واوقات آتیة كوقت قیام الساعة، والنفخ فی الصور، ونزول عیسی بن مریم، وما اشبه ذلك فان تلك الاوقات لا یعلم احد حدودها ولا یعرف احد تأویلها الا الخبر باشراطها لاستئثار الله بعلم ذلك علی خلقه

"وان منه ما یعلم تأویله كل ذی علم باللسان الذی نزل به القرآن وذلك اقامة اعرابه، ومعرفة المسمیات باسمائها اللازمة غیر المشترك فیها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها، فان ذلك لا یجهله احد منهم"[31]

اس طرح فہم مطالب کے اعتبار سے طبری کے نزدیک قرآن مجید تین اقسام پر مشتمل ہے۔ ایک حصہ وہ ہے جس کا مطلب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح وتبیین کے بغیر نہ قابل فہم ہے اور نہ قابل قبول، دوسرا حصہ وہ ہے جس کی تاویل (یعنی اس کے تحقق کی تفصیلی کیفیت اور اس کے متعین وقت) کا علم اللہ نے اپنے لئے مخصوص رکھا ہے مثلاً قیامت کا وقت اور اس کی کیفیت۔ تیسرا حصہ وہ ہے جسے ہر عربی داں سمجھ سکتا ہے۔ قرآن کے اس حصے کا علم، جسے اللہ نے اپنے لئے مخصوص کر لیا ہے، حاصل کرنے کی کوئی صورت انسان کے بس میں نہیں۔ قرآن کے اس حصے کا علم جو اہل زبان کے لئے عام ہے جس

---

٣٠ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ١٠٨، ١٠٩: التفسیر والمفسرون ١: ٢٠٨

٣١ تفسیر طبری (المقدمۃ) ١: ٣، ٧ فما بعدہا (تحقیق محمود محمد شاکر، دار المعارف بمصر ١٣٧٤ھ)

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

زبان میں قرآن اترا، عربی زبان کے اصول و قواعد کے جاننے سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ قرآن کے اس حصے کا علم جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان و تبیین پر موقوف ہے، حاصل کرنے کا ذریعہ طبری کے نزدیک صحیح مستند اور معتبر روایات ہی ہو سکتی ہیں۔ روایات کے بارے میں صحت و اعتبار کا ظن غالب طبری کے نزدیک دو طرح ممکن ہے ۱۔ یا تو روایت نقل مستفیض کے ذریعے پہونچی ہو ورنہ ۲۔ عدول و ثبت راویوں کے ذریعے اس کا علم حاصل ہوا ہو۔ مستند تشریحی روایات کی عدم موجودگی کی صورت میں تفسیر عربی زبان کے اصول و قواعد، معروف و متداول اشعار کے شواہد، روزمرہ بول چال اور الفاظ کے مشہور استعمالات کے ذریعے ہوگی بشرطیکہ یہ لغوی تفسیر سلف و خلف کے خلاف نہ ہو۔ سلف سے طبری کی مراد صحابہ و ائمہ اور خلف سے تابعین و علمائے امت ہیں[۳۲]۔

کسی آیت کی تفسیر کرنے وقت طبری "القول فی تأویلہ کذا و کذا" کہہ کر آیت کی تفسیر کرتے ہیں اور اس تفسیر پر استشہاد نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی احادیث یا صحابہ کرامؓ یا تابعینؒ کے اقوال سے کرتے ہیں۔ اور اگر ایک سے زیادہ تفسیری اقوال موجود ہیں تو ان پر ترجیح و تطبیق کا عمل کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں طبری کا یہ اصول ہے کہ اگر کسی آیت کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر موجود ہے تو اس کے علاوہ دوسری تمام تفاسیر قابل رد ہوں گی اگرچہ ظاہر آیت ان تفاسیر کی محتمل ہی کیوں نہ ہو[۳۳]۔ لیکن اگر کوئی قابل اعتماد روایت موجود نہیں تو طبری آیت کی تفسیر اس کے ظاہری معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس طرح کرتے ہیں جو عقل کے نزدیک بھی قابل قبول ہو اور اس تفسیر کے مقابلے میں وہ آیت کے اس مفہوم کو ترک کر دیتے ہیں جو اگرچہ ظاہر آیت سے تو نہیں نکلتا لیکن کسی ضعیف روایت سے ثابت ہو رہا ہے۔ اس طرح وہ ضعیف روایت سے ثابت ہونے والے مفہوم کے مقابلے میں آیت کے ظاہری مفہوم کو ترجیح دیتے ہیں[۳۴]۔ ظاہری معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے تفسیر کرنے کے سلسلے میں طبری الفاظ کے صرف اس معنی و مفہوم کو مستند قرار دیتے ہیں جو زمانہ نزول قرآن میں رائج اور معروف تھا۔ زبان کے داخلی ارتقاء اور خارجی اثرات کے عمل سے بعد میں الفاظ کے جو نئے معانی و مفاہیم پیدا ہوئے طبری ان کو تفسیر کے سلسلے میں ناقابل التفات قرار دیتے ہیں[۳۵]۔ الفاظ کے معنی متعین کرنے کے لئے طبری متقدمین شعرائے عرب کے اشعار کو بطور سند پیش کرتے ہیں[۳۶]۔ طبری خالص لغوی تفسیر کے قائل نہیں۔ ان کی تفسیر کا تانا بانا بھی ان روایات و اقوال سے تیار ہوتا ہے جو طبری کی اصطلاح میں سلف سے منقول ہیں[۳۷]۔

طبری تفسیر کے سلسلے میں نحوی و صرفی اصولی مسائل کو بھی استعمال کرتے ہیں اور مسائل صرف و نحو کے بارے میں بصریین اور کوفیین کے اختلافات کا ذکر کرتے ہوئے ان میں باہم ترجیح و تطبیق سے بھی کام لیتے ہیں[۳۸]۔

---

۳۲ تفسیر طبری ۱: ۹۲-۹۳ ۳۳ تفسیر طبری ۲: ۲۷۸-۲۷۹ ۳۴ تفسیر طبری ۲: ۴۴-۴۵

۳۵ تفسیر طبری ۲: ۹-۱۰ ۳۶ تفسیر طبری ۱: ۱۲۵ ۳۷ تفسیر طبری ۱: ۲۸۹-۲۱۰ تفسیر آیت "وان منها لما یھبط من خشیۃ اللہ" ۳۸ تفسیر طبری ۱۳: ۱۳۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

طبری نے اپنی تفسیر میں روایات کو مع اسانید کے پیش کیا ہے مگر ہر روایت کی تصحیح یا تضعیف پر انہوں نے قلم نہیں اٹھایا ہے تاہم ان کی تفسیر میں ایسے مواقع کثرت سے آتے ہیں جب وہ اسناد کے رجال پر گفتگو کر کے ان کی جرح و تعدیل کرتے ہیں اور اپنی رائے کا وضاحت کے ساتھ اظہار کرتے ہیں[۳۹]۔ وہ تفسیر آیات کے سلسلے میں اجماع امت کو ایک فیصلہ کن دلیل کے طور پر استعمال کرتے ہیں[۴۰]۔ اور تفسیر بالرأی المذموم) پر جگہ جگہ تنقید کرتے ہیں[۴۱]۔ طبری امام قراءات ہیں[۴۲] اور اپنی تفسیر میں مختلف قراءات پیش کرنے، ان کے ذریعے آیات کی تفسیر کرنے اور شاذ و غیر معتبر قراءتوں کی نشان دہی کرنے میں ایک ماہر فن کی طرح گفتگو کرتے ہیں[۴۳]۔ طبری فقہ میں مجتہدانہ بصیرت رکھتے ہیں اور انہیں احکام فقہیہ کے اختلافات اور ان کے اسباب پر عبور حاصل ہے[۴۴]۔ تفسیر میں بھی وہ علمائے امت کے فقہی اقوال و مذاہب کو پیش کرتے ہیں اور اپنی رائے مع دلیل پیش کرتے ہیں[۴۵]۔ کلامی مسائل کے بھی وہ اچھے واقف کار ہیں، ان کی تفسیر میں مختلف مقامات پر معتزلہ کی آراء کا رد ملتا ہے[۴۶]۔ اسرائیلیات کا بہت بڑا ذخیرہ تفسیر طبری میں ملتا ہے۔ طبری سند کے ساتھ کعب الاحبار، وہب بن منبہ، ابن جریج اور سدی وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور بہت سی جگہ قابل اعتراض روایات پر تنقید بھی کرتے ہیں[۴۷]۔ بہر حال مجموعی طور پر طبری

---

[۳۹] تفسیر طبری ۱۶: ۱۳

[۴۰] تفسیر طبری ۲: ۲۹۰ - ۲۹۱

[۴۱] تفسیر طبری ۱۲: ۱۳۸؛ ۱: ۲۵۲ - ۲۵۳؛ ۲: ۲۸۹

[۴۲] معجم الادباء ۱۸: ۵۴؛ فن قراءت پر ان کی ایک کتاب بھی ہے (مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۱۰)

[۴۳] تفسیر آیت "ولسلیمان الریح عاصفۃ" (سورۃ الانبیاء آیت ۸۱) تفسیر طبری

[۴۴] ان کی تصانیف میں ایک کتاب "اختلاف العلماء" بھی ہے جسے جوزف شاخت نے ایڈٹ کیا ہے 'اختلاف الفقہاء' للطبری، لیدن ۱۹۳۳ء

[۴۵] تفسیر طبری ۱۴: ۵۷ - ۵۸ عند تفسیر الآیۃ ۵ من سورۃ النحل

[۴۶] مثلاً دیکھیے تفسیر آیت "غیر المغضوب علیہم و لا الضالین" من سورۃ الفاتحۃ: تفسیر طبری ۱: ۶۴؛ نیز دیکھیے مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۱۶ فما بعدہا

[۴۷] تفسیر طبری ۱۵: ۳۲ - ۳۴؛ تفسیر طبری ۱۶: ۱۴؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۱۱ فما بعدہا

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

کی تفسیر کی اصل بنیاد روایت بالماثور ہے۔[۴۸]

۲۔ تفسیر بالرأی والاجتہاد

اسے اجتہادی یا عقلی رجحان کا نام بھی دیا جا سکتا ہے۔ جیسا پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے یہ تفسیر کے قدیم ترین رجحانات میں سے ہے اور تفسیر بالماثور کے پہلو بہ پہلو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانہ ہی سے اس کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اس رجحان کا خلاصہ یہ ہے کہ عربی زبان و اسلوب، اسباب نزول، ناسخ و منسوخ وغیرہ ضروری امور کی واقفیت کے بعد (جن کا جاننا ایک مفسر کے لئے ناگزیر ہے[۴۹]) مفسر اپنے اجتہاد اور عقل و رائے کو کام میں لا کر آیات قرآنی کی تفسیر کرے۔[۵۰] یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ امور مذکورہ سے قطعاً صرف نظر کر کے محض عقل و رائے اور قوت اجتہاد پر تمام تر اعتماد کر کے قرآن کی تفسیر کرنا کسی طرح ممکن ہی نہیں چنانچہ یہ رجحان، جسے ہم نے تفسیر بالرأی یا اجتہادی و عقلی رجحان کا نام دیا ہے، کبھی اس مفہوم میں کوئی آزاد اور مستقل حیثیت حاصل نہیں کر سکا کہ کوئی تفسیر محض عقل و رائے کو کام میں لا کر لکھی گئی ہو۔ تفسیر میں یہ ہمیشہ ایک ردیف اور ہم عنان رجحان کی حیثیت سے شامل رہا۔ چنانچہ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ یہ رجحان تفسیر بالماثور کا حریف نہیں بلکہ اس کا مکمل اور متمم رہا ہے[۵۱]۔ ان تفاسیر کو چھوڑتے ہوئے

---

[۴۸] مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۱۵؛ چھٹی صدی ہجری کے اواخر تک تین اور اچھے نمونے تفسیر بالماثور کے ملتے ہیں: ایک مشہور حنفی فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد بن ابراہیم السمرقندی (م ۳۷۲/۳۷۵ھ) کی تفسیر موسوم بہ "بحر العلوم" جس کا ذکر کشف الظنون میں "تفسیر ابی اللیث" کے نام سے کیا گیا ہے؛ اس کے مخطوطات دار الکتب المصریۃ اور مکتبۃ الازہر میں موجود ہیں (دیکھیے التفسیر والمفسرون ۱: ۲۲۴ فما بعدہا)؛ دوسری ابو محمد الحسین بن مسعود بن محمد المعروف بالفراء البغوی (م ۵۱۰ھ) کی تفسیر موسوم بہ "معالم التنزیل" (دیکھیے کشف الظنون: معالم التنزیل؛ نیز التفسیر والمفسرون ۱: ۲۳۴ فما بعدہا)؛ اور تیسری ابو محمد عبد الحق بن غالب بن عطیۃ الاندلسی المغربی الغرناطی المعروف بابن عطیۃ (م ۵۴۶ھ) کی تفسیر موسوم بہ "المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز" (دیکھیے، کشف الظنون: المحرر الوجیز؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۲۳۸ فما بعدہا) ابن عطیۃ زمخشری کے معاصر ہوتے ہیں (یہ کتاب ہنوز غیر مطبوعہ ہے اور دس جلدوں میں بتائی جاتی ہے۔ دار الکتب المصریۃ میں اس کی چار جلدیں بے ترتیب موجود ہیں)۔ چھٹی صدی ہجری کے بعد کے تفسیر بالماثور کے عمدہ نمونوں میں سے یہ کتابیں ہیں: ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) کی تفسیر القرآن العظیم؛ عبد الرحمٰن الثعالبی (م ۸۷۶ھ) کی تفسیر "الجواہر الحسان فی تفسیر القرآن" اور سیوطی (م ۹۱۱ھ) کی "الدر المنثور فی التفسیر بالماثور"

[۴۹] الاتقان ۲: ۱۷۵ فما بعدہا، فی معرفۃ شروط المفسر

[۵۰] دیکھیے مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۲۱-۱۳۲

[۵۱] دیکھیے: مقدمۃ فی اصول التفسیر ۲۹-۳۲؛ مقدمہ تفسیر قرطبی ۱: ۳۱-۳۵؛ مقدمۃ التفسیر للراغب الاصفہانی ۴۲۲-۴۲۵؛ احیاء العلوم ۲: ۱۳۴-۱۴۲؛ الاتقان ۲: ۱۷۹-۱۸۰؛ مقدمہ تفسیر روح المعانی ۱:

www.KitaboSunnat.com

جن میں نقل اقوال کے سوا کچھ نہیں، تفسیر بالماثور کی تمام معیاری کتابوں میں یہ رجحان پہلو بہ پہلو چلتا ہے۔ خود تفسیر طبری میں جو تفسیر بالماثور کا نمونہ ہے یہ رجحان موجود ہے[۵۲]۔

اس تفسیری رجحان کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ تفسیر کے سارے اصولوں کو بالائے طاق رکھتے ہوئے مفسر کسی وقت بھی اتباع ہوائے نفس کے فتنہ میں گرفتار ہو سکتا ہے۔ تفسیر بالرائی کی مذمت جب بھی کی گئی ہے اسی پہلو کے پیش نظر کی گئی ہے۔

تفسیر بالرائی میں جو غلطیاں ہوتی ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر کا منشا حسب ذیل دو امور ہوتے ہیں:

اوّلاً یہ کہ مفسر پہلے سے ذہن میں کوئی مفہوم طے کرے پھر الفاظ قرآنی کو اس مفہوم پر منطبق کرنے کی کوشش کرے اور اس طرح اپنے ذاتی خیالات و نظریات کو الفاظ قرآنی کا مفہوم و مدلول قرار دے

ثانیاً یہ کہ سیاق و سباق کو فراموش کر کے اور اس پس منظر کو بھول کر کہ متکلم اور مخاطب کون ہے اور اس فرق مراتب کا کیا تقاضا ہے محض عربی زبان و ادب کو پیش نظر رکھ کر قرآن کا مفہوم متعین کرے

امر اول چار صورتوں میں ظہور پذیر ہو سکتا ہے:

۱۔ غلطی دلیل میں ہو مدلول میں نہ ہو: اس طرح کہ مفسر جس مفہوم و معنی کی نفی یا اثبات کے درپے ہے وہ فی حد ذاتہ تو صحیح ہے لیکن باوجود اس کے کہ مفسر لفظ قرآنی کو اس مذکورہ معنی پر محمول کر رہا ہے خود لفظ قرآنی کے وہ معنی نہ مراد ہیں اور نہ ان معنی پر اس لفظ کو محمول کیا جا سکتا ہے تاہم مفسر ظاہر معنی کا انکار نہیں کرتا۔ یہ صورت زیادہ تر صوفیہ اور وعاظ کی تفاسیر میں ملتی ہے[۵۳]۔

۲۔ غلطی دلیل میں ہو مدلول میں نہ ہو: اس طرح کہ مفسر جس معنی و مفہوم کی نفی یا اثبات کے درپے ہو تو وہ فی حد ذاتہ تو صحیح ہے لیکن مفسر یہ کر رہا ہے کہ لفظ قرآنی سے اس کے مدلول و مراد کو سلب کر کے اس لفظ کو اس مفہوم و معنی پر محمول کر رہا ہے جو اس کے ذہن میں پہلے سے طے شدہ موجود ہے اور جس کے

---

[۵۲] پانچویں صدی ہجری کے بعد کی تفاسیر جن میں عقلی تفسیر یا تفسیر بالرائی وا اجتہاد کے اچھے نمونے ملتے ہیں یہ ہیں: فخر الدین رازی (م ۶۰۶ھ): مفاتیح الغیب یا التفسیر الکبیر؛ بیضاوی (م ۶۸۵ھ): انوار التنزیل؛ نسفی (م ۷۱۰ھ): مدارک التنزیل؛ خازن (م ۷۴۱ھ): لباب التاویل؛ ابوحیان (م ۷۵۴ھ): البحر المحیط؛ نیشاپوری (کان حیاً فی ۷۲۸ھ حین وضع الکتاب): غرائب القرآن؛ جلال محلی (م ۸۶۴ھ) و جلال سیوطی (م ۹۱۱ھ): تفسیر الجلالین؛ خطیب شربینی (م ۹۷۷ھ): السراج المنیر؛ ابوالسعود العمادی (م ۹۸۲ھ): ارشاد العقل السلیم؛ الآلوسی (م ۱۲۷۰ھ): روح المعانی

[۵۳] مثلاً دیکھیے تفسیر السلمی ص ۴۹

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اثبات کے وہ درپے ہے۔ یہ صورت ان صوفیہ کی تفاسیر میں پائی جاتی ہے جو ایسے اشاری معنوں کے ذریعے قرآن مجید کی تفسیر کرتے ہیں جو فی حد ذاتہ صحیح ہیں لیکن قرآن کا مدلول نہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے جاتے ہیں کہ ان الفاظ سے ان کے ظاہری معنی مراد نہیں[۵۴]۔

۳۔ غلطی دلیل اور مدلول دونوں میں ہو۔ اس طرح کہ مفسر جس مفہوم و معنی کی نفی یا اثبات کے درپے ہے وہ فی حد ذاتہ غلط ہے اور باوجودیکہ لفظ قرآنی سے اس مفہوم کی نہ دلالت نکلتی ہے اور نہ اسے لفظ قرآنی کی مراد قرار دیا جا سکتا ہے مفسر لفظ قرآنی کو اسی مفہوم پر حمل کر رہا ہے تاہم وہ ظاہری معنی کا بھی انکار نہیں کرتا۔ اس طرح کی مثالیں ان متصوفہ کی تفاسیر میں ملتی ہیں جو معنی باطلہ کے ذریعے تفاسیر کرتے ہیں[۵۵]۔

۴۔ غلطی دلیل و مدلول دونوں میں ہو۔ اس طرح کہ مفسر جس مفہوم کی نفی یا اثبات کے درپے ہے وہ فی حد ذاتہ غلط ہے نیز وہ لفظ قرآنی سے اس مفہوم کو سلب کر کے جس پر وہ لفظ قرآنی دلالت کر رہا ہے اور جو اس سے مراد ہے وہ مفہوم مراد لیتا ہے جو اس کے ذہن میں پہلے سے طے ہے اور ظاہر مفہوم و معنی کو چھوڑ کر لفظ قرآنی کو اس اپنے مفہوم پر محمول کر رہا ہے۔ یہ صورت اہل بدعت اور اہل مذاہب باطلہ کی تفسیروں میں ملتی ہے[۵۶]۔

امر ثانی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ از روئے لغت لفظ قرآنی کو اس مفہوم پر محمول کرنے کی گنجائش نکلتی ہو جس پر مفسر اسے محمول کر رہا ہے لیکن اس جگہ وہ مفہوم مراد نہ ہو۔ مثال کے طور پر "امة" کے لفظ کے کئی معنی آتے ہیں مثلاً "الجماعة" اور "الطریقة المسلوکة فی الدین" اب اگر آیت "انا وجدنا اباءنا علی امة" میں "امة" کے دوسرے معنی مراد نہ لیے جائیں تو اگرچہ از روئے لغت اس کی گنجائش ہے مگر ظاہر ہے کہ یہ معنی درست نہیں۔

۲۔ لفظ قرآنی کا جو مفہوم مفسر مراد لے رہا ہے وہ اسی مفہوم کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن آیت میں یہ معنی موضوع لہ مراد نہ ہوں بلکہ سیاق و سباق کے قرینے سے معلوم ہوتا ہو کہ یہاں معنی غیر موضوع لہ مراد ہیں۔ اس غلطی کا سبب یہ ہوا کرتا ہے کہ مفسر صرف ظاہر لغت پر اقتصار کر لیتا ہے اور وضعی معنی کے مطابق لفظی تشریح کر دیتا ہے۔ سیاق و سباق اور قرائن پر غور نہیں کرتا مثلاً "وآتینا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها" میں "مبصرة" ناقہ کی صفت نہیں اور نہ اس کے معنی "بینائی رکھنے والی" کے

---

[۵۴] تفسیر التستری ص ۱۶
[۵۵] التنبیہ المنسوب لابن عربی ۲: ۳۵۲
[۵۶] امالی السید المرتضیٰ ۱: ۲۸

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ہیں بلکہ یہ "آیۃ" کی نعت ہے جو محذوف ہے مگر سیاق اس پر دلالت کر رہا ہے۔[۵۸]

۲۔ لغوی رجحان

تفسیر بالماثور کے قدیمی رجحان کے پہلو بہ پہلو ایک دوسرا تفسیری رجحان بھی پرورش پا رہا تھا۔ یہ تھا تفسیر کا خالص لغوی رجحان۔

اس کا ہلکا اور ابتدائی پرتو صحابہ رض کے دور میں نظر آتا ہے۔ صحابہ رض سے پورے قرآن کی لفظ بہ لفظ تفسیر منقول نہ تھی اس خلار کو تابعینؒ نے اجتہاد و رائے اور عربی زبان و ادب کے علم کے ذریعہ بھرنے کی کوشش کی۔ اس وقت عربی زبان کے اسلوب و طرز ادا اور خزانۂ الفاظ سے لوگ آشنا تھے مگر جیسے جیسے غیر عرب اسلام قبول کرتے چلے گئے عربی زبان کے اصول و قواعد اور لغت کو مدون کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی گئی۔ ان ضرورتوں نے فن تفسیر کے ارتقار پر بھی اثر ڈالا اور قرآن مجید کی لغوی تشریح کی ضرورت محسوس کی جانے لگی اور اس طرح تفسیر کا خالص لغوی رجحان پیدا ہوا اور پروان چڑھا۔

تفسیر کے اس رجحان کی بہترین نمائندگی ابو عبیدہ معمر بن المثنی (م ۲۱۰ھ) نے کی۔[۵۹] وہ اصمعی (م ۲۱۶ھ) اور ابو زید[۶۰] (م ۲۱۴ھ) جیسے ائمہ لغت کے معاصر ہیں۔ ابو عبیدہ کا کہنا ہے چونکہ قرآن عربی زبان میں ہے اور اہل عرب کے محاورے اور اسلوب کے مطابق نازل ہوا ہے اور اس میں عربی کلام کی ساری خصوصیات پائی جاتی ہیں اسلئے سلف اور ان لوگوں کو جنھوں نے وحی کے نزول کا زمانہ پایا قرآن کے معنی سمجھنے کے لیے کسی سے کچھ دریافت کرنا نہیں پڑتا تھا۔[۶۱] چنانچہ وہ خود قرآن کا مفہوم متعین کرنے کے لیے عربی زبان کے اسلوب، معانی، اہل عرب کے محاورے اور روزمرہ پر اعتماد کرتے ہیں اور انھیں کے ذریعے وہ قرآن کے انداز کلام[۶۲]، نحوی مسائل[۶۳] اور قراءات کے اختلافات[۶۴] وغیرہ کی تشریح و توجیہ کرتے ہیں۔ ابو عبیدہ کو نحوی مسائل اور قراءت کے اختلافات سے اسی حد تک دلچسپی ہے جس حد تک وہ الفاظ کے مفہوم و معنی متعین کرنے میں مددگار ہوں۔ قرآنی الفاظ کی تشریح میں ابو عبیدہ صرف ان معنی کو قابل اعتنا

---

[۵۷] اس پوری بحث کیلئے دیکھیے: مقدمۃ فی اصول التفسیر ۲۰-۲۴.

[۵۸] مذکرہ ص حاشیہ

[۵۹] عبد الملک بن قریب بن عبد الملک بن علی ابن اصمع الباہلی، المعروف بالاصمعی، ابو سعید بصرہ کے مشہور ادیب و لغوی ہارون رشید کے زمانہ میں بغداد آئے وفات بصرہ میں ہوئی؛ وفیات الأعیان ۱: ۳۶۲؛ شذرات الذہب ۲: ۳۶؛ بغیۃ الوعاۃ ۳۱۲

[۶۰] سعید بن اوس بن ثابت، ابو زید، ائمہ ادب میں سے ہیں۔ وفیات الأعیان ۲: ۱۲۰

[۶۱] ابو عبیدہ معمر بن المثنی: مجاز القرآن ۱: ۸-۱۸۔ اس اطلاق کی تقیید کے لئے دیکھیے ماسبق ص ۲۲

[۶۲] مجاز القرآن ۱: ۳۵ تخلیق آدم کے بارے میں ملائکہ کے استفہام کی تشریح

[۶۳] مجاز القرآن ۱: ۱۴۲-۱۴۳ مقیمین الصلوۃ کے موضع رفع میں ہونے کے باوجود منصوب ہونے کی توجیہ

[۶۴] مجاز القرآن ۱: ۳۵۲ فبم تبشرون اور تبشرونی پر بحث

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

سمجھتے ہیں جو زمانۂ نزول قرآن میں رائج اور معروف تھے[65]۔ معنی متعین کرنے کے لیے وہ عربی اشعار سے خاص طور سے استشہاد کرتے ہیں[66]۔

ابو عبیدہ کے زمانے میں بصرہ اور کوفے کے لسانیاتی مکاتب ہنوز زیر ارتقاء تھے اور ابھی تک متشخص نہیں ہوئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کے پابند نظر نہیں آتے۔ وہ صرف نحوی نقطہ نظر سے قرآن کی تفسیر کرتے ہیں اور ان کی تفسیر درحقیقت قرآنی الفاظ کی لغت ہے۔ لغت کی جانب تمام تر توجہ رکھنے کی وجہ سے تفسیری روایات شاذ و نادر ہی ان کے یہاں نظر آتی ہے اور اگر کبھی ایسا ہوتا بھی ہے تو اسکی وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ اس تفسیری روایت پر کوئی لغوی فائدہ مترتب ہو رہا ہوتا ہے[67]۔ ابو عبیدہ قصص قرآنی سے اعتناء نہیں کرتے اور نہ ان کی تفاصیل فراہم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسباب نزول سے بھی تعرض نہیں کرتے سوائے اس صورت کے کہ نص قرآنی کا فہم اس پر موقوف ہو[68]۔ تفسیری روایات و قصص اور اسباب نزول سے اس قدر بے اعتنائی برتنے کی وجہ سے طبری کی رائے یہ ہے کہ ابو عبیدہ کی معلومات تفسیری روایات کے بارے میں نہ ہونے کے برابر ہیں[69]

ابو عبیدہ کے معاصرین میں اور ان کے بعد بھی ہمیں بعض ایسے لوگ نظر آتے ہیں جنھیں تفسیر کے لغوی رجحان کے علمبرداروں میں شمار کیا جا سکتا ہے مثلاً فراء[70] (م ۲۰۷ھ) اور زجاج[71] (م ۳۱۱ھ) وغیرہ، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے تفسیری رجحانات کو مشکل ہی سے خالص لغوی رجحان کہا جا سکتا ہے۔ ان کے یہاں تفسیر بالماثور اور لغوی رجحان تفسیر کے دھارے مل جاتے ہیں اگرچہ یہ ضرور ہے کہ غلبہ لغوی رجحان ہی کو رہتا ہے مثال کے طور پر فراء جو خود نحو و لغت کے امام ہیں لغوی تفسیر کے ساتھ مفسرین کی تفسیری روایات بھی پیش کرتے جاتے ہیں اگرچہ ان کا میلان زیادہ تر لغوی رجحان کی طرف ہوتا ہے[72]۔ زجاج کے یہاں بھی ایسی ہی صورت حال

---

[65] مجاز القرآن ۱: ۱۵ [66] مثال کے طور پر دیکھیے ص ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱ وغیرہ

[67] مجاز القرآن ۱: ۳۸ آیۃ "فتلقی آدم من ربہ" میں فتلقی کی تشریح

[68] مقدمہ مجاز القرآن لفواد سزکین ۱: ۱۹ [69] تفسیر طبری ۱: ۴۴ - ۴۵

[70] یحیی بن زیاد بن عبد اللہ بن منظور الدیلمی، مولی بنی اسد، ابو زکریا، المعروف بالفراء (۱۴۴ - ۲۰۷ھ) امام الکوفیین واعلمہم بالنحو واللغۃ وفنون الادب قال ثعلب: لولا الفراء ما کانت اللغۃ یمیل الی الاعتزال: معجم الادباء ۷: ۲۷۶؛ وفیات الاعیان ۲: ۲۲۸؛ نزہۃ الالباء ۱۲۶

[71] ابراہیم بن السری بن سہل ابو اسحاق الزجاج (م ۳۱۱ھ) لغت و نحو کے امام، معجم الادباء ۱: ۴۷؛ وفیات الاعیان ۱: ۱۱؛ انباہ الرواۃ ۱: ۱۵۹

[72] دیکھیے معانی القرآن للفراء تحقیق احمد یوسف نجاتی القاہرۃ ۱۳۷۴ھ/ ۱۹۵۵ء

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

نظر آتی ہے ان کا بھی حقیقی میلان لغوی تفسیر کی طرف ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ ارباب نقل کی تفسیر سے بھی کافی دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں[73]۔ ابوعبیدہ کے خالص لغوی رجحان تفسیر کی وجہ اسکے معاصرین نیز عام مفسرین ان سے کچھ خوش نظر نہیں آتے۔ ابن جریر طبری تو اکثر ابوعبیدہ پر رد کرتے ہیں[74]۔ فرار تو ابوعبیدہ سے ان کے اس لغوی مسلک کی بنا پر حد درجہ ناراض رہتے تھے۔ یہاں تک کہ ان کا کہنا تھا کہ ابوعبیدہ کو ایسی حرکتوں پر سزا دی جانا چاہیئے[75]۔ اصمعی بھی اسی وجہ سے ابوعبیدہ سے بےزار نظر آتے ہیں[76]۔ ابوحاتم تو ان کی کتاب پڑھنے پڑھانے کے بھی روادار نہیں[77]۔ زجاج، نحاس[78] (م ۳۳۸ھ) اور ازہری[79] کوئی بھی ابوعبیدہ سے خوش نہیں[80]۔ ان کے علاوہ اور بہت سے لوگوں نے ان پر سخت تنقید کی ہے[81]۔ لیکن ان تمام باتوں کے باوجود ابوعبیدہ کی لغوی تفسیر "مجاز القرآن[82]" کو بڑی مقبولیت نصیب ہوئی! ابن قتیبہ[83] (م ۲۷۶ھ) نے اپنی دونوں کتابوں "مشکل القرآن[84]" اور "مشکل الحدیث[85]" میں امام بخاری[86] (م ۲۵۵)

---

[73] دیکھیے اعراب القرآن للزجاج، تحقیق ابراہیم الابیاری، القاہرہ ۱۹۶۳ء

[74] مثال کے طور پر دیکھیے تفسیر طبری ۱: ۶۲، ۶۳، ۱۰۹ وغیرہ

[75] تاریخ بغداد ۱۳: ۲۵۵

[76] مقدمہ مجاز القرآن ص ۱۷

[77] مقدمہ مجاز القرآن ص ۱۷

[78] احمد بن محمد بن اسماعیل المرادی المصری، ابوجعفر النحاس (م ۳۳۸ھ) مفسر و ادیب پیدائش و وفات مصر کی ہے وفیات الاعیان ۱: ۲۹؛ انباہ الرواۃ ۱: ۱۰۱

[79] محمد بن احمد بن الازہر الہروی، ابومنصور (م ۳۷۰ھ) عربی زبان وادب کے امام، پیدائش و وفات ہراۃ (خراسان) میں ہوئی: معجم الادباء ۶: ۲۹۷؛ وفیات الاعیان ۱: ۵۰۱؛ بروکلمن ۱: ۱۳۴؛ تکملہ ۱: ۱۹۷

[80] مقدمہ مجاز القرآن ص ۱۷

[81] معجم الادباء ۱۹: ۱۵۹، خطیب بغدادی: تاریخ بغداد ۱۳: ۱، ۲۵۵

[82] مجاز القرآن لابی عبیدۃ، تحقیق الدکتور فؤاد سزگین القاہرۃ ۱۹۵۴ء

[83] عبداللہ بن مسلم بن قتیبۃ الدینوری، ابومحمد (۲۷۶ھ)۔ امام ادب، بہت سی کتابیں یادگار چھوڑیں، دینور کے قاضی رہے: نزہۃ الالباء، ۲۷۲؛ وفیات الاعیان ۱: ۲۵۱؛ بروکلمن؛ تکملہ ۱: ۱۸۴

[84] "تاویل مشکل القرآن" القاہرۃ: عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ تحقیق سید احمد صقر۔ ابن قتیبہ نے "تفسیر غریب القرآن" (عیسی الحلبی ۱۹۵۸ء تحقیق احمد صقر) میں بھی 'مجاز القرآن' سے استفادہ کیا ہے

[85] مقدمہ مجاز القرآن ص ۱۷

[86] محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن المغیرۃ البخاری، ابوعبداللہ (م ۲۵۶ھ) مصنف "الجامع الصحیح" اصح الکتب بعد کتاب اللہ۔ تذکرۃ الحفاظ ۲: ۱۲۲؛ تہذیب التہذیب ۹: ۴۷؛ تاریخ بغداد ۲: ۴-۳۶

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

نے اپنی "صحیح" میں[۸۷]، ابن جریر طبری (م ۳۱۰ھ) نے اپنی "تفسیر" میں[۸۸]، زجاج (م ۳۱۱ھ) نے "معانی القرآن" میں[۸۹]، ابن درید (م ۳۲۱ھ)[۹۰] نے "الجمہرۃ" میں[۹۱]، ابوبکر سجستانی (م ۳۳۰ھ)[۹۲] نے اپنی "غریب القرآن" میں[۹۳]، النحاس (م ۳۳۸ھ)[۹۴] نے معانی القرآن میں[۹۵]، ابو علی الفارسی (م ۳۷۷ھ)[۹۶] نے "الحجۃ"[۹۷] میں، جوہری (م ۳۹۸ھ)[۹۸] نے "الصحاح" میں[۹۹] ابوعبیدہ کی کتاب سے استفادہ کیا ہے[۱۰۰]۔ متاخرین میں سب سے اہم شخصیت، جس نے ابوعبیدہ کی کتاب سے فائدہ اٹھایا، ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ)[۱۰۱] کی ہے جنھوں نے "فتح الباری"[۱۰۲] کی تصنیف میں اس سے کام لیا۔

---

۸۷ مولانا انور شاہ کشمیری کا کہنا ہے "کان عند البخاری مجاز القرآن لابی عبیدۃ معمر بن المثنی، فاخذ منه تفسیر المفردات، وذلك ایضاً بدون ترتیب و تهذیب، فصار کتابه ایضاً علی وزن کتاب ابی عبیدۃ فی سوء الترتیب والبرکة والاتیان بالاقوال المرجوحة، والانتقال من مادة الی مادة، ومن سورة الی سورة فصعب علی الطالبین فهمه، ومن لا یدری حقیقة الحال یظن ان المصنف اتی بها اشارة الی اختیاره تلك الاقوال المرجوحة، مع انه رتب کتاب التفسیر کله من کلام ابی عبیدۃ، ولم یعرج الی النقل اصلاً" فیض الباری علی صحیح البخاری ۴: ۱۴۹

۸۸ ابراہیم بن السری: معجم الأدباء ۱: ۴۷؛ الأعلام ۱: ۳۳ ۸۹ مقدمہ مجاز القرآن ص ۱۷؛ یہ کتاب چھپی نہیں (زجاج کی اعراب القرآن، ابراہیم الابیاری کی تحقیق کی ہوئی القاہرۃ سے ۱۹۶۳ء میں چھپ گئی ہے)

۹۰ محمد بن الحسن بن درید الازدی، ابوبکر (م ۳۲۱ھ)۔ عربی زبان و ادب کے امام۔ بصرہ میں پیدا ہوئے بغداد میں وفات پائی: معجم الأدباء ۶: ۴۸۳؛ وفیات الأعیان ۱: ۴۹۷؛ نزہۃ الألباء ۳۲۲؛ تاریخ بغداد ۲: ۱۹۵؛ بروکلمن: تکملہ ۱: ۱۷۲ ۹۱ حیدرآباد ۱۳۵۱ھ

۹۲ محمد بن عزیز السجستانی، ابوبکر بن العزیزی (م ۳۳۰ھ) مفسر ہیں اپنی کتاب "غریب القرآن" کی وجہ سے مشہور ہوئے۔ بغیۃ الوعاۃ ۷۳؛ نزہۃ الالباء ۲۸۶

۹۳ القاہرۃ، المطبعۃ الرحمانیہ ۱۳۴۲ھ ۹۴ مرّ ذکرہ

۹۵ مقدمہ مجاز القرآن ص ۱۷ ۹۶ مرّ ذکرہ ص ح

۹۷ "الحجۃ فی علل القراءات" مخطوط: الأعلام ۲/ ۱۹۴ ۹۸ مر ذکرہ ص ح

۹۹ القاہرۃ ۱۲۸۲ھ ۱۰۰ مجاز القرآن ص ۱۷ ۱۰۱ احمد بن علی بن محمد الکنانی العسقلانی، ابوالفضل، شہاب الدین، ابن حجر (م ۸۵۲ھ) امیرالمؤمنین فی الحدیث: الضوء اللامع ۲: ۳۶؛ البدر الطالع ۱: ۸۷، ان کے شاگرد سخاوی نے ان کے حالات میں ایک ضخیم کتاب لکھی ہے جس کا نام "الجواہر والدرر فی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن حجر" ہے ۱۰۲ القاہرۃ، المطبعۃ المیریۃ ۱۳۰۱ھ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۴۔ قصصی رجحان

جیسا بتایا گیا تفسیر میں اسرائیلیات اور بے سر و پا روایات کا عنصر تابعینؒ کے بعد کے دور میں پورے طور پر داخل ہو چکا تھا۔ بے لگام ذوق تجسس اور روایت پرستی نے اس اجمالی معلومات پر قناعت نہ کرتے ہوئے جو قرآن نے احوال امم سابقہ، قصص انبیاء بنی اسرائیل، تخلیق و تکوین عالم وغیرہ کے بارے میں فراہم کی تھی اس طرح کے موضوعات کی تفاصیل کے لئے بے سر و پا افسانوں کی بھرمار تفسیر میں کر دی۔ مثلاً یہ باتیں موضوع تفسیر بننے لگیں کہ وہ کون سے اسماء ہیں جن کی تعلیم حضرت آدمؑ کو دی گئی، ہابیل کے قتل کی جگہ کونسی تھی، سگِ اصحاب کہف کا کیا رنگ تھا وغیرہ[۱۰۳]۔ واعظین اور قصّاص نے محفل آرائی اور گرمی گفتار کے لئے اس طرح کی روایتیں وضع کرنے اور پھیلانے میں بڑا حصہ لیا[۱۰۴]۔ یہ رجحان دراصل تفسیر بالماثور کا ہی ایک ساقط الاعتبار حصہ ہے۔ فن تفسیر کے ایک مستقل رجحان کے طور پر اس کی نمائندگی ابو اسحاق احمد بن ابراہیم الثعلبی النیسابوری (م ۴۲۷ھ)[۱۰۵] کی تفسیر "الکشف والبیان عن تفسیر القرآن" کرتی ہے[۱۰۶]۔

ثعلبی کی اس تفسیر میں اگرچہ حذفِ اسناد کے ساتھ سلف سے تفسیری روایات نقل کی گئی ہیں، نحو کے مسائل پر تفصیلی کلام کیا گیا ہے، لغات کے اصول و تصریفات پر سیر حاصل گفتگو کی گئی ہے اور فقہی مسائل پر شرح و بسط کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ تاہم اس تفسیر کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں قرآنی قصص کی پوری تفصیل و تشریح، اسرائیلی روایات کے ذریعے کی گئی ہے بغیر اس بات کا لحاظ کئے ہوئے کہ یہ روایات کس پائے کی ہیں اور سلف سے قصے بغیر صحت و ضعف و وضع کا خیال کئے روایت کئے گئے ہیں۔ اس طرح یہ تفسیر بے سر و پا روایات کا ایک مجموعہ بن کر رہ گئی ہے۔ جس میں نقد و جرح

---

۱۰۳ الاتقان ۲: ۱۷۷

۱۰۴ "قال ابن قتیبۃ وھو یتکلم علی الوجوہ التی دخل منہا الفساد علی الحدیث" والوجہ الثانی القصّاص، فانہم یمیلون وجہ العوام الیہم ویشیدون ما عندھم بالمناکیر والاکاذیب من الاحادیث، ومن شأن العوام القعود عند القاص ما کان حدیثہ عجیبا خارجا من نظر العقول، او کان رقیقا یحزن القلب (تأویل مختلف الحدیث ص ۳۵۷)؛ السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی ص ۱۰۱ وما بعدہا

۱۰۵ معجم الادباء ۵: ۳۶-۳۸؛ وفیات الاعیان ۱: ۲۲؛ شذرات الذہب ۳: ۲۳۰ وما بعدہا۔ ثعلبی کی ایک تصنیف "کتاب العرائس فی قصص الانبیاء" بھی ہے

۱۰۶ اس کتاب کے چار حصے، پہلا، دوسرا، تیسرا اور چوتھا مکتبۃ الازہر میں موجود ہیں۔ یہ نسخہ ناقص ہے کیونکہ چوتھی جلد صرف سورۃ الفرقان تک پہنچتی ہے؛ التفسیر والمفسرون ۱: ۲۲۹

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

سے کوئی کام لینے کی کوشش نہیں کی گئی۔ اس کے علاوہ فضائل قرآن کی صریحی موضوع روایتیں علیحدہ علیحدہ ہر سورت کے بارے میں پابندی کے ساتھ دی گئی ہیں۔ شیعوں کی وضع کردہ بے شمار روایتیں بھی اس کتاب میں ملتی ہیں[۵۶]۔ اس کتاب کی یہی خصوصیات ہیں جن کی بنا پر علماء نے اسے سخت ترین تنقید و کا ہدف بنایا[۵۷]

۵۔ فقہی رجحان

فقہی مسائل و جزئیات انسان کی عملی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ اصولی تعلیمات اور عقائد سے انسان کا ایک رجحان بنتا ہے۔ ان سے ذہن کو مخصوص طرز فکر ملتا ہے اور کائنات میں انسان کا مقام متعین کرنے میں رہنمائی ملتی ہے۔ ان اصولی تعلیمات کے عملی زندگی میں انطباق کے لئے عملی جزئیات کے بغیر چارہ کار نہیں چنانچہ انسان کو قدم قدم پر فقہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ حدیث کے فن کی پیدائش اور اس کی ترقی بھی در اصل بڑی حد تک ایک فقہی ضرورت تھی۔ فقہ کا اولین ماخذ شروع سے قرآن رہا ہے اور عملی زندگی میں رہنمائی کے لئے اس کی طرف رجوع کیا جاتا رہا ہے[۵۸]۔ اس طرح فقہی احکام و مسائل کا استنباط تو شروع سے قرآن سے ہوتا رہا مگر قرآن مجید کی باقاعدہ فقہی تفاسیر فقہ کی تدوین و ارتقاء کے بعد وجود میں آئیں جو در حقیقت ان آیات کی تفسیر کا مجموعہ ہیں جن سے کوئی نہ کوئی فقہی حکم مستنبط ہوتا ہے۔ قرآن کی فقہی تفسیر سب سے پہلے امام شافعی (م ۲۰۴ھ)[۵۹] نے احکام القرآن کے نام سے لکھی۔ اس تفسیر میں صرف آیات احکام کی تشریح و توضیح کی گئی تھی اور ان سے فقہی مسائل مستنبط کیے گئے

---

[۵۶] التفسیر والمفسرون ۱: ۲۲۷ تا بعد

[۵۷] مثال کے طور پر ابن تیمیہؒ کہتے ہیں "والثعلبی هو فی نفسه كان فيه خير ودين وكان حاطب ليل ينقل ما وجد فی كتب التفسير من صحيح وضعيف وموضوع" مقدمة فی اصول التفسير ص ۱۹۔ دوسری جگہ لکھتے ہیں "وقد سئل عن بعض كتب التفسير … الواحدی … البغوی … الثعلبی … [illegible] … الوسيط والوجيز ففيها فوائد جليلة وفيها غث كثير من المنقولات الباطلة وغيرها" فتاوی ابن تیمیہ ۲: ۱۹۳۔ الکتانی کی رائے ہے "ولم يكن له … الحديث) ولا سيما الثعلبی … بل فی تفسيرهما وخصوصا الثعلبی احادیث موضوعة وقصص باطلة" الرسالة المستطرفہ ص ۵۹۔ سیوطی کہتے ہیں "والاخباری ليس له شغل الا القصص واستيفاؤها والاخبار عمن سلف سواء كانت صحيحة او باطلة كالثعلبی" الاتقان ۲: ۱۹۱

[۵۸] شاخت کا خیال ہے کہ فقہ ابتدا میں قرآن سے مستنبط نہیں ہوا۔ دیکھیے Schacht: Problems of Modern Islamic Legislation, Studia Islamica, 12 (1960) pp. 79-189; Schacht: Origins (1959) pp. 15ff. 40ff. 45ff. 53, 224 ff. شاخت کے خیالات سے بعض علماء مستشرقین کو انکار ہے دیکھیے Goitein, S. D.: The Birth Hour of Muslim Law? An Essay in Exegesis Muslim World 50 (1960) pp. 23-29

[۵۹] محمد بن ادریس الشافعی، ابو عبد اللہ، احد الائمة الاربعة عند اہل السنة غزہ میں پیدا ہوئے، مدینہ میں نشو و نما پائی۔ بغداد گئے پھر مصر، وہیں وفات پائی۔ معجم المؤلفین ۹: ۳۲

[۶۰] کشف الظنون: احکام القرآن

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

تھے۔ اس نہج پر بعد میں بہت سی تفسیریں لکھی گئیں۔ ان لکھنے والوں میں بعض بہت مشہور نام یہ ہیں: داؤد ظاہری[112] (م ۲۷۰ھ)، ابوجعفر طحاوی حنفی[113] (م ۳۲۱ھ)، ابوبکر جصاص رازی حنفی[114] (م ۳۷۰ھ)، ابوالحسن علی بن محمد الکیاہراسی الشافعی البغدادی[115] (م ۵۰۴ھ)۔ ان سب تفسیروں کے نام امام شافعی کی تفسیر کی طرح "احکام القرآن"[116] ہی تھے[117]۔ ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی الشافعی[118] (م ۴۵۸ھ) نے امام شافعی کی احکام القرآن کی تلخیص کی[119]۔ ان سب تفسیروں میں صرف انھیں آیات کی تفسیر پر توجہ کی گئی جن سے عملی اور فقہی احکام مستنبط ہو سکتے ہیں۔ فقہی تفاسیر چونکہ مذاہب فقہیہ کی تدوین کے بعد لکھی گئی ہیں اس لیے ہر تفسیر کسی نہ کسی مخصوص فقہی مذہب کی تائید کرتی ہے۔ ان تمام تفاسیر میں عام طور سے صاحب تصنیف اپنے فقہی مذہب کی روشنی میں قرآنی آیات کی تشریح کرتا ہے، دوسرے فقہی مذاہب اور ان کے استدلالات کو بیان کرتا ہے، اپنے اور دوسرے فقہی مسالک کے استدلال کا جائزہ لیتا ہے اور کسی خاص مذہب کی ترجیح کی وجوہات پیش کرتا ہے۔ اسی طرح یہ تفاسیر مختلف فقہی مذاہب کے تنقیدی اور تقابلی مطالعے کے لیے نہایت قیمتی تفسیری مواد بھی فراہم کرتی

---

[112] داؤد بن علی بن خلف الاصبہانی المعروف بالظاہری، ابوسلیمان۔ فقیہ مجتہد اور محدث۔ کوفے میں پیدا ہوئے بغداد میں پرورش پائی۔ قیاس فقہی سے انکار کرتے ہیں۔ تاریخ بغداد ۸: ۳۶۹، وفیات الأعیان ۱: ۲۱۹، تذکرۃ الحفاظ ۲: ۱۳۶، معجم المؤلفین ۴: ۱۳۹

[113] الحاوی فی سیرۃ الامام ابی جعفر الطحاوی لمحمد زاہد الکوثری (مطبعۃ الانوار القاہرہ ۱۳۶۸ھ)؛ مقدمۃ امانی الاحبار فی شرح معانی الآثار از مولانا محمد یوسف دہلوی (طبع دہلی ۱۳۷۹ھ)؛ الجواہر المضیئۃ فی طبقات الحنفیۃ ۱: ۱۰۲ فما بعدہا؛ وفیات الاعیان ۱: ۲۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۲: ۲۸؛ حسن المحاضرۃ للسیوطی ۱: ۱۹۸؛ تاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا الحنفی ص ۶؛ الفوائد البہیۃ ص ۳۱

[114] ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص، فقیہ مجتہد، بغداد میں وفات پائی؛ الفوائد البہیۃ ص ۲۷؛ تاج التراجم ص ۴؛ الجواہر المضیئۃ ۱: ۸۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۳: ۱۵۹؛ شذرات الذہب ۳: ۷۱؛ معجم المؤلفین ۲: ۷

[115] عماد الدین، ابوالحسن علی بن محمد بن علی الطبری المعروف بالکیا (کیا بمعنی بزرگ) الہراسی: وفیات الأعیان ۱: ۵۸۶؛ شذرات الذہب ۴: ۸؛ بروکلمن ۱: ۳۹۰؛ تکملہ ۱: ۶۷۴

[116] کشف الظنون: احکام القرآن

[117] جصاص اور الکیا ہراسی کی تفسیروں کے مختصر جائزے کے لیے دیکھیے: التفسیر والمفسرون ۲: ۴۳۸–۴۳۲

[118] احمد بن الحسین بن علی بن عبداللہ بن موسیٰ البیہقی، الخسروجردی الخراسانی الشافعی ابوبکر: محدث اور فقیہ۔ امام شافعی کے مسلک کے زبردست حامی۔ ان کے لیے کہا جاتا ہے "له منّة علی الشافعی"۔ وفیات الأعیان ۱: ۲۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۳: ۳۰۹؛ شذرات الذہب ۳: ۳۰۴؛ معجم المؤلفین ۱: ۲۰۶

[119] کشف الظنون: احکام القرآن

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ہیں۔ بعد کے دور میں اندلس کے دو مالکی عالموں کی فقہی تفسیریں بہت مشہور ہوئیں۔ ایک قاضی ابوبکر ابن العربی المالکی[120] (م ۵۴۳ھ) کی "احکام القرآن" جو زمخشری کے ہم عصر بھی ہوتے ہیں اور دوسرے ابوعبداللہ محمد بن احمد القرطبی[121] (م ۶۷۱ھ) کی "الجامع لاحکام القرآن"[122]۔ لیکن جہاں تک آیات قرآنی کی فقہی شرح، قانونی نکتہ رسی اور دقیق النظری کا تعلق ہے جصاص رازی کی "احکام القرآن" کی امتیازی حیثیت مسلم ہے۔

۶۔ باطنی رجحان

الامامیۃ الاسماعیلیۃ جو شیعہ امامیہ کا ایک انتہا پسند فرقہ ہے اور جنہیں صرف باطن قرآن یا امام باطن کا قائل ہونے کی وجہ سے باطنیہ کا نام بھی دیا گیا ہے، اسماعیل بن جعفر الصادق کی طرف منسوب ہے۔ فرقہ باطنیہ کو اس کے خیالات کے پیش نظر ایک اسلامی فرقہ قرار دینا مشکل ہی ہے۔ اس فرقے کی ابتدا خلیفہ المامون عباسی کے زمانے سے بتائی جاتی ہے جب کہ ایک عراقی قید خانے میں کچھ لوگوں نے باطنی دعوت کی ابتدا کے لئے باہم معاہدہ کیا[123]۔ پیروان فرقہ باطنیہ اپنا تعلق اہل بیت نبویؐ کے ساتھ بتاتے ہیں۔ ان کا طریق دعوت یہ رہا ہے کہ خفیہ انجمنیں بنا کر ان کے ذریعے اپنے خیالات کی اشاعت پوشیدہ طور پر کرتے ہیں۔ باطنیہ کی دعوت کے آٹھ مرحلے ہیں (۱) الذوق: یہ اندازہ لگانا کہ کس شخص میں باطنی دعوت کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے اور کس میں نہیں (۲) التانیس: یعنی جسے دعوت دی جا رہی ہے اس کے سارے خیالات و میلانات کی تائید تاکہ اس طرح مدعو سے قربت حاصل ہو جائے اور وہ داعی پر بھروسہ کرنے لگے (۳) التشکیک فی اصول الدین وارکان الشریعۃ: داعی مختلف سوالات اور شبہات کے ذریعے دین کے اصول وارکان پر سے مدعو کا ایمان متزلزل کر دیتا ہے (۴) الربط: داعی مدعو سے عہد لیتا ہے کہ وہ کوئی راز فاش نہیں کرے گا اور ہر مشکل مسئلے کے حل کے لئے صرف امام کی طرف رجوع کرے گا (۵) التدلیس: مدعو کو یہ یقین دلانا کہ دین کے اکابر کا بھی طریقہ تھا (۶) التاسیس: اگلے مراحل کی تعلیمات کے جو مقدمات ہیں انہیں مدعو کے حسب حال اس کے

---

[120] القاضی ابوبکر محمد بن عبد اللہ بن محمد بن عبد اللہ بن احمد المعافری الاندلسی الاشبیلی: اشبیلیہ میں پیدا ہوئے وہاں قاضی رہے۔ بغداد، قاہرہ اور اسکندریہ آئے وفات اندلس ہی میں ہوئی: الدیباج المذہب فی معرفۃ اعیان علماء المذہب ۲۸۱ - ۲۸۴؛ وفیات الاعیان ۱: ۶۱۹؛ تذکرۃ الحفاظ ۴: ۸۶؛ شذرات الذہب ۴: ۱۴۱؛ معجم المؤلفین ۱۰: ۲۴۲

[121] ابوعبداللہ محمد بن احمد بن ابی بکر بن فرح الانصاری الخزرجی الاندلسی القرطبی: الدیباج المذہب ص ۳۱۷ - ۳۱۸؛ شذرات الذہب ۵: ۳۳۵؛ معجم المؤلفین ۸: ۲۴۰

[122] ان دونوں کے تفصیلی جائزے کے لیے دیکھیے: التفسیر والمفسرون ۱: ۱۱۴ - ۱۲۰

[123] الفرق بین الفرق ص ۲۶۶؛ التبصیر فی الدین ص ۸۳

www.KitaboSunnat.com

ذہن نشین کرنا (۷) الخلع : دین وشریعت نے جو بدنی اعمال تعلیم کئے ہیں ان کے اسقاط اور ان سے بری الذمہ ہونے کا یقین دلانا (۸) السلخ : اعمال بدنیہ کے بعد عقائد اسلامیہ کو ماننے اور ان پر ایمان ویقین رکھنے سے مدعو کو بری الذمہ قرار دینا[124] - اس آٹھویں مرحلے کی تکمیل کے بعد ظاہر ہے کہ مدعو دائرہ اسلام سے بالکل نکل چکا ہوتا ہے اور اسکے ساتھ اس زعم باطل میں پورے طور پر مبتلا ہو چکا ہوتا ہے کہ وہ باطن دین اور حقیقت شریعت تک پہونچ چکا ہے اور شریعت وہ نہیں جو ظواہر نصوص سے معلوم ہوتی ہے بلکہ ان کی حیثیت محض قشر کی ہے، مغز دین کچھ اور ہے اور اس طرح شریعت کی ہر من مانی تأویل کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔

اس طرح باطنیہ نے ایک طرف عقائد اسلامی کی بیخ کنی کی اور وحی الٰہی، معاد و آخرت وغیرہ کو باطل ثابت کیا اور قِدَم عالم جیسے عقائد کو راسخ کرنے کی کوشش کی دوسری طرف انہوں نے نہ صرف شریعت اسلامیہ بلکہ تمام شرائع کا ابطال کیا اور نکاح محارم جیسے اعمال کی ترویج کی ۔ اس کے لئے جو منہاج اختیار کیا گیا وہ یہ تھا کہ پہلے تو انبیاء ورسل کو بے وقعت کر دیا جائے اور مرکزی حیثیت ان سے لے کر ایک ایسے شخص کے سپرد کر دی جائے جسے امام کہتے ہیں اور جس کے ذریعے باطن شریعت اور حقیقت دین تک پہونچا جا سکتا ہے ۔ دوسرے خود قرآن کے بارے میں جو ماخذ دین ہے تشکیک میں مبتلا کر دیا جائے[125] ۔ قرآن کریم کے بارے میں بھی وہی ظاہر و باطن کی تکنیک اختیار کی گئی اور یہ بتایا گیا کہ قرآن کے الفاظ سے اور ازروے لغت جو ظاہری مفہوم مستفاد ہوتا ہے وہ مراد خداوندی نہیں ۔ الفاظ و مفاہیم جنہیں ظواہر نصوص کہا جاتا ہے وہ تو اُن حقیقی اور باطنی معانی و مطالب کے لئے پردے کا کام دیتے ہیں جو ان کے اندر مستور ہیں لیکن جن تک رسائی لغت ونحو اور زبان دانی کے ذریعے نہیں ہو سکتی بلکہ جن کی وضاحت وتشریح کے لئے ہر زمانہ میں ایک ایسا شخص مبعوث ہوتا ہے جو قرآن کے ان باطنی اور حقیقی مفاہیم سے پردہ اٹھاتا ہے۔ یہ شخص قرآن ناطق یا امام ناطق ہوتا ہے اور قرآن کے باطنی معانی تک رسائی کا دروازہ[126] ۔ باطنیہ

---

[124] المواقف ۸: ۳۸۹ فما بعدہا؛ الفرق بین الفِرَق ص ۲۸۲ فما بعدہا؛ فضائح الباطنیۃ ص ۲۱ فما بعدہا میں امام غزالیؒ نے ان مراحل پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔

[125] دیکھیے: الفرق بین الفرق ۲۸۰ : المواقف ۸: ۳۸۸؛ الفرق ۲۸۰ فما بعدہا میں وہ خط نقل کیا ہے جو عبید اللہ بن الحسن القیروانی نے سلیمان بن الحسن بن سعید الجنابی کو بھیجا تھا جس سے باطنیہ کے عقائد، محرکات اور طریق کار پر روشنی پڑتی ہے۔ محمد بن مالک الیمانی (پانچویں صدی ہجری کے ایک عالم) کی " کشف اسرار الباطنیۃ " (مطبعۃ الانوار، ۱۳۵۷ھ) میں بھی ان کے عقائد سے پردہ اٹھایا گیا ہے۔ نیز دیکھیے مصطفےٰ غالب: أعلام الاسماعیلیۃ بیروت ۱۹۶۴ء، اسماعیلی عقائد اور اسماعیلیوں کے قرامطہ سے تعلقات کے لئے ص ۱۲ تا ص ۶۱؛ الدکتور محمد کامل حسین طائفۃ الاسماعیلیۃ، القاہرۃ ۱۹۵۹ء

[126] دیکھیے آخذ مذکورہ بالا؛ فضائح الباطنیۃ ص ۹، فما بعدہا؛ ص ۱۳۲ فما بعدہا

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کی ساری تفاسیر نیز قرامطہ غلاۃ شیعہ اور جہال صوفیہ کی تفسیری کاوشیں انہیں دو مرکزوں کے گرد گردش کرتی ہیں۔ چنانچہ ان میں ہمیں اس طرح کی تأویلات ملتی ہیں کہ وضو سے مراد 'موالات امام' ہے اور تیمم سے مطلب وہ اذن ہے جو الحجۃ الامام سے اجازت یافتہ شخص سے الحجۃ الامام کی غیبوبت کی صورت میں لیا جائے۔ سات مرتبہ "طواف بالبیت" سے مراد "موالات الائمۃ السبعۃ" ہے۔ جنت کا حقیقی مفہوم جسم کا تکالیف سے محفوظ ہو کر راحت پالینا اور جہنم کی باطنی تاویل جسم کا مشقتوں اور تکلیفوں میں گرفتار ہو جانا ہے وغیرہ[۱۲۷]۔ قاضی نعمان بن محمد المغربی الاسماعیلی (م ۳۶۳ھ) کی کتاب "تأویل دعائم الاسلام" جس کا اصل نام 'کتاب تربیۃ المؤمنین بالتوفیق علی حدود باطن علم الدین فی تأویل دعائم الاسلام" اس باطنی رجحان کا بہت عمدہ نمونہ ہے۔ اس کتاب میں قاضی نعمان نے اپنی کتاب "دعائم الاسلام" کے احکام و فرائض کی باطنی تاویل بتائی ہے۔ یہ کتاب اسماعیلیوں کے نزدیک باطنی تاویل کی اہم ترین کتابوں میں سے ہے۔ نعمان کے بعد کے تمام اسماعیلی دعاۃ نے اسی پر اعتماد کیا ہے[۱۲۸]۔ "المجالس المستنصریۃ" للداعی علم الاسلام ثقۃ الاسلام[۱۲۹] اور "ہمارے اسماعیلی مذہب کی حقیقت[۱۳۰]" باطنی تاویلات کی مثالوں سے بھرپور ہیں۔

۷۔ صوفیانہ یا اشاری رجحان

باطنی اور صوفیانہ تفسیری رجحانات کو بعض اوقات ایک ہی چیز سمجھ لیا جاتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ باطنی رجحان کے برخلاف صوفیانہ رجحان قرآن کے ان مفاہیم و مطالب کا انکار نہیں کرتا جو ظاہر قرآن سے نحو و لغت کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں اور نہ ان کی مرادیت و مقصودیت سے منکر ہوتا ہے۔ البتہ یہ رجحان قرآن کے انہیں معنی پر اس لحاظ سے اکتفا کر لینے کا قائل نہیں کہ وہ اس سے آگے بڑھ کر ان سے عبرت حاصل کرنا چاہتا ہے اور انسان کے نفس کے اندر ان خارجی مفاہیم اور اشیاء کا پرتو تلاش کرنا چاہتا ہے جن کی طرف ظاہری معنی اشارہ کر رہے ہیں۔ مثال کے طور پر اس رجحان کا قائل جب اس مضمون پر مشتمل قرآنی آیات کا مطالعہ کرتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو فرعون کے پاس اسے ہدایت کرنے کے لئے بھیجا گیا اور فرعون سرکشی کے جرم میں

۱۲۷ے المواقف ۸: ۳۹۰؛ فضائح الباطنیۃ ص ۵۵ تا بعدہا

۱۲۸ے ہمارے اسماعیلی مذہب کی حقیقت ص ۶۵۲؛ اس کتاب کو علی اصغر آصف بن فیضی نے ایڈٹ کر کے شائع کر دیا ہے۔ دعائم الاسلام: القاہرۃ۔ دار المعارف ۱۹۶۳ء؛ تاویل الدعائم: تحقیق محمد حسن الاعظمی۔

۱۲۹ے القاہرۃ: دار الفکر العربی، تحقیق محمد کامل حسین

۱۳۰ے ڈاکٹر زاہد علی: ہمارے اسماعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام، حیدرآباد دکن ۱۹۵۴ء

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

ہلاک ہوا، تو وہ صرف ان ظاہری معنی ہی پر نہیں رک جاتا بلکہ یہ بھی سوچتا ہے کہ خود انسان کے اندر ایک ایسی چیز ہے جو فرعون کے مشابہ ہے اور فرعون ہی کے مانند وہ احکام خداوندی سے سرتابی اور سرکشی کرتی ہے اور وہ چیز ہے نفس، جو انسان کو غلط روی اور خدا کی نافرمانی پر ابھارتا رہتا ہے اسکے علاوہ انسان ہی کے اندر ایک چیز حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مشابہ بھی موجود ہے اور وہ ہے انسان کا ضمیر جو ہدایت خداوندی سے فیض یاب ہے اور انسان کو برائی سے روکتا اور صحیح راستہ پر چلنے کی ترغیب دیتا ہے۔ اسی طرح وہ اس پر بھی غور کرتا ہے کہ نفس کے اتباع کا انجام ہلاکت اور ضمیر کی آواز پر لبیک کہنے کا نتیجہ رستگاری ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ باطنیہ کا یہ دعویٰ کہ جو مفہوم ظاہر نصوص سے حاصل ہوتا ہے وہ سرے سے مراد و مقصود نہیں بلکہ ان کا وہ باطنی اور مخفی مفہوم مراد ہے جس پر اطلاع کا ذریعہ امام یا معلم ہے درحقیقت شریعت اسلامیہ کی کلیتہً بیخ کنی اور نفی کرتا ہے مگر صوفیانہ یا اشاری رجحان تفسیر ظاہر نصوص سے حاصل ہونے والے مفہوم کو مراد و مقصود قرار دیتے ہوئے اس سے بعض ایسے نفسیاتی نکات و اشارات کو بھی مستنبط کرتا ہے جو قرآن کے قاری کے ایمان و اسلام کی تکمیل میں ممد و معاون ثابت ہوں اور اسی طرح مقصد شریعت کے حصول کا ذریعہ بنیں یہ بالکل ظاہر ہے کہ اس طرح کے نکات و اشارات وہی حضرات مستنبط کر سکیں گے جو اپنی داخلی اور خارجی زندگی کو اسلام کے ظاہری اور باطنی رنگ سے رنگ چکے ہوں اور نہ صرف ظاہری احکام بلکہ شریعت کی روح سے اپنی نفسیاتی زندگی کو ہم آہنگ کر چکے ہوں۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ صوفیانہ طرز تفسیر حقیقی معنوں میں تفسیر ہے ہی نہیں بلکہ تفسیر سے داخلی اور نفسیاتی طور پر متاثر ہونے اور اس تاثیر کو قرآنی آیات کے مطالب کے ضمن میں دوسرے تک منتقل کرنے کا نام ہے[۱۳۱] چنانچہ صوفیانہ تفسیر کے قابل قبول ہونے

---

[۱۳۱] تفصیلی بحث کے لئے دیکھیے: الموافقات ۳: ۳۸۲ تا بعدہا؛ العقائد النسفیہ و شرحہا لسعد الدین التفتازانی ص ۱۴۲؛ الاتقان ۲: ۱۸۴ نقلا السیوطی ھناک ما قالہ ابن عطاء اللہ السکندری فی کتابہ لطائف المنن؛ الفتوحات المکیہ ۱: ۲۷۹ تا بعدہا؛ تفسیر الآلوسی ۱: ۷ تا بعدہا؛ نیز احیاء العلوم ۱: ۲۷۵، ۴: ۹۲؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ۲۰۱ تا بعدہا۔ محمود آلوسی کہتے ہیں "واما کلام السادۃ الصوفیۃ فی القرآن فہو من باب الاشارات الی دقائق تنکشف علی ارباب السلوک ویمکن التطبیق بینہا وبین الظواہر المرادۃ، وذلک من کمال الایمان ومحض العرفان، لا انہم اعتقدوا ان الظاہر غیر مراد اصلاً وانما المراد الباطن فقط اذ ذاک اعتقاد الباطنیۃ الملاحدۃ توصلوا بہ الی نفی الشریعۃ بالکلیۃ، وحاشی ساداتنا من ذلک، کیف وقد حضوا علی حفظ التفسیر الظاہر، وقالوا لابد منہ اولاً اذ لا یطمع فی الوصول الی الباطن قبل احکام الظاہر، ومن ادعی فہم اسرار القرآن ولم یحکم التفسیر الظاہر فہو کمن ادعی البلوغ الی صدر البیت قبل ان یجاوز الباب" روح المعانی ۱: ۹

www.KitaboSunnat.com

کے لیے یہ ضروری ہے کہ (۱) تفسیر ظواہر نصوص سے متصادم نہ ہو (۲) شریعت سے فی الجملہ اس کی تائید نکلتی ہو (۳) عربی زبان کے اصول و قواعد کے منافی نہ ہو (۴) اس تفسیر کے بارے میں یہ دعویٰ نہ کیا گیا ہو کہ ظواہر نصوص سے قطع نظر صرف یہی مفہوم مراد و مقصود ہے[132] - یہ ایک واقعہ ہے کہ جب کبھی ان اصول چہارگانہ سے روگردانی کی گئی ہے تفسیر اشاری رجحان سے نکل کر باطنیہ کے رجحان کی علمبردار ہوگئی ہے۔

اس رجحان کی سب سے قدیم نمائندہ تفسیر کے مصنف ابو محمد سہل بن عبداللہ بن یونس بن عبداللہ التستری[133] (م ۲۸۳ھ/ ۲۷۳ھ) نے لکھا ہے کہ قرآن کریم کی ہر آیت چار چیزوں پر مشتمل ہے: ظاہر، باطن، حد اور مطلع۔ ظاہر تو تلاوت آیات ہے، باطن اس کا فہم ہے، حد اس کی تحلیل و تحریم ہے اور مطلع یہ کہ پڑھنے والے کا قلب مراد خداوندی کو پالے اور عبرت پذیر ہو۔[134] تستری کا انداز تفسیر یہی ہے کہ وہ پہلے اکثر آیت کے ظاہری معنی دیتے ہیں اور اسکے بعد اس کا اعتباری اور اشاری مفہوم پیش کرتے ہیں۔ ابو عبدالرحمن محمد بن حسین بن موسیٰ الازدی السلمی[135] (م ۴۱۲ھ) کی تفسیر موسوم بہ "حقائق التفسیر"[136] اور ابو محمد روزبہان بن ابی النصر البقلی الشیرازی الصوفی (م ۶۰۶ھ) کی تفسیر[137] "عرائس البیان فی حقائق القرآن"[138] بھی اسی طرز تفسیر کا نمونہ ہیں۔ اس رجحان کو بعد میں ابن عربی[139] (م ۶۳۸ھ) نے نقطۂ عروج تک پہونچایا[140]۔ عراق کے متاخرین مفسرین میں ابو الثناء شہاب الدین

---

[132] دیکھیے الاتقان ۲: ۱۸۵؛ الموافقات ۳: ۳۹۴

[133] تُستَر (اہواز) میں پیدا ہوئے، بہت عرصہ تک بصرہ میں قیام رہا، وہیں وفات پائی، شیخ ذوالنون مصری سے مکہ میں شرف ملاقات حاصل ہوا۔ کبار عارفین میں ان کا شمار ہے۔ زہد و ورع اور عبادت و ریاضت میں قدم راسخ رکھتے تھے۔ وفیات الأعیان ۱: ۲۸۹؛ معجم المؤلفین ۴: ۲۸۴

[134] تفسیر تُستَری ص ۲

[135] خراسان کے رہنے والے۔ تصوف میں دستگاہ کے ساتھ فن حدیث میں اعلیٰ پایہ رکھتے تھے۔ اہل خراسان کے لیے کتاب سنن بھی تالیف کی۔ بعض حفاظ حدیث مثلاً ابو عبد الحاکم، ابو القاسم القشیری وغیرہ ان کے شاگرد ہیں، تاریخ، حدیث اور تفسیر تینوں فنون میں ان کی تصانیف ملتی ہیں۔ طبقات الشافعیۃ للسبکی ۳: ۶۰؛ طبقات المفسرین للسیوطی ص ۳۱

[136] المکتبۃ الازہریۃ (القاہرۃ) اس کا مخطوطہ موجود ہے

[137] کشف الظنون ۲: ۲۱

[138] طبع ہند ۱۳۱۵ھ

[139] الأعلام ۷: ۱۷۰؛ بروکلمن ۱: ۵۷۱، تکملہ ۱: ۷۹۰؛ معجم المؤلفین ۱۱: ۴۰، ۱۳: ۴۱۹

[140] ابن عربی سے جو تفسیر منسوب ہے اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ابن عربی کی نہیں القاشانی کی ہے جو مشہور باطنی گذرا ہے دیکھیے تفسیر المنار ۱: ۱۸؛ التفسیر والمفسرون ۲: ۶۶

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

محمود الآلوسی البغدادی (م ۱۲۷۰ھ) صاحب تفسیر "روح المعانی"[۱۴۱] اور ہندوستان میں قاضی ثناء اللہ پانی پتی[۱۴۲] صاحب "التفسیر المظہری"[۱۴۳] نے ان کتابوں میں ان اعتباری اور اشاری مفاہیم سے کافی دل چسپی کا اظہار کیا ہے۔

۸۔ فلسفیانہ رجحان

یونانی فلسفے کے عربی زبان میں منتقل ہونے اور مسلمانوں میں اس کی تعلیم و تعلم رائج ہونے کے نتیجے میں دو مختلف قسم کے ذہن رکھنے والے لوگ پیدا ہوئے۔ ایک طبقہ وہ تھا جو فلسفیانہ نظریات کو نہ تو کلیۃً مخالف دین قرار دیتا تھا اور نہ موافق۔ اس طبقہ کے لوگ جب قرآن کی تفسیر کرتے تھے تو جہاں کہیں قرآنی نظریات فلسفیانہ افکار سے متصادم ہوتے نظر آتے تھے ان کا رویہ ایسی صورت میں یہ ہوتا تھا کہ یا تو وہ بتاتے تھے کہ جو تضاد محسوس ہو رہا ہے وہ حقیقی نہیں صرف ظاہری، سطحی اور امکانی ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہ افکار قرآنی نظریات سے متصادم نہیں۔ ظاہر ہے اس قسم کا رویہ انھیں نظریات کے بارے میں اختیار کیا جا سکتا ہے جن کو یہ طبقہ اپنی تحقیق میں عقل و شرع کی میزان میں تولنے کے بعد صحیح اور درست قرار دیتا تھا اور یہ بھی کھلی ہوئی بات ہے کہ اس میں اختلاف کی گنجائش بھی موجود تھی۔ لیکن بصورت دیگر اگر تضاد کو حقیقی اور واقعی قرار دیا جاتا تھا تو اس بات کو تسلیم کر کے قرآنی نظریات کا اثبات اور عقل سے ان کی تائید اور فلسفیانہ افکار کی تردید کی جاتی تھی اس طرح یہ وہ فریق تھا جس کے نزدیک بالادستی نصوص شرعیہ کو حاصل تھی۔ ماہرین علم کلام میں جو اکابرین اہل سنت ہیں اور جن کا تعلق اشاعرہ یا ماتریدیہ سے ہے ان کی تفسیریں اسی منہاج کی پیروی کرتی ہیں[۱۴۴]۔

دوسرا وہ طبقہ تھا جو فلسفیانہ افکار کو تمام تر صحیح اور درست سمجھتا تھا اور انھیں کو حقیقت نفس الامری کا انکشاف و بیان قرار دیتا تھا۔ نتیجہ کے طور پر اس طبقے کے لوگ نصوص شرعیہ میں تاویلات کرتے تھے۔ پھر ان میں سے بھی دو قسم کے لوگ تھے ایک وہ جو نسبتاً معتدل تھے اور جو نصوص شرعیہ کی ایسی تاویل کرتے تھے جو ان فلسفیانہ افکار و آراء سے ہم آہنگ ہو۔ دوسرے انتہا پسند تھے جن کے نزدیک نصوص شرعیہ

---

[۱۴۱] القاہرۃ، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، ۱۳۵۳ھ

[۱۴۲] شیخ جلال الدین کبیر الاولیاء پانی پتی کی اولاد میں سے ہیں۔ مرزا مظہر جان جاناں سے بیعت تھے۔ شاہ عبدالعزیز دہلوی انہیں بیہقی وقت کہتے تھے۔ فقہ میں ان کی متعدد کتابیں مشہور ہیں۔ ۱۲۲۵ھ میں وفات پائی: نزہۃ الخواطر، ۷: ۱۱۲؛ حدائق الحنفیہ، ص ۴۶۵؛ تراجم علمائے اہل حدیث ص ۲۰۶؛ خزینۃ الاصفیا، ۱: ۶۸۹؛ تذکرہ علمائے ہند از رحمان علی (اردو ترجمہ محمد ایوب) ص ۱۴۲

[۱۴۳] دہلی، جید برقی پریس، دون تاریخ؛ و حیدر آباد الدکن، اشاعۃ العلوم

[۱۴۴] اس کی سب سے اچھی مثال ہمارے سامنے امام فخر الدین رازی کی "تفسیر کبیر" ہے۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کی حقیقت یہ تھی کہ وہ انھیں فلسفیانہ افکار کی پیش کش تھی مخاطبین کی رعایت سے ان کا صرف پیرایہ بیان اور اسلوب بدلا ہوا تھا۔ اس طبقے کے یہ دونوں فریق اسی طرح کسی نہ کسی شکل میں یونانی فلسفے کو اسلام کے بدل کی حیثیت سے رائج کر رہے تھے۔[۱۴۵]

اس طبقہ ثانیہ کے پہلے فریق سے تعلق رکھنے والے لوگوں کی طرز تفسیر کی نمائندگی ابو نصر فارابی (۳۳۹ھ)[۱۴۶] کی بعض تفسیری کاوشیں جو "فصوص الحکم" میں موجود ہیں۔ نیز ابن سینا (۴۲۸ھ)[۱۴۷] کی سورہ اخلاص اور معوذتین کی تفسیریں[۱۴۸] اور اس کے بعض رسائل[۱۴۹] کرتے ہیں۔ دوسرے فریق کی تفسیروں کے نمونے "رسائل اخوان الصفا"[۱۵۰] میں ملتے ہیں جن میں پیش کردہ نظریات کا مقصد یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اسلامی نظریات کے لیے فلسفیانہ بنیاد فراہم کی جا رہی ہیں بلکہ صاف طریقے سے یہ نظر آتا ہے کہ خالص فلسفیانہ نظریات کو اسلامی لباس میں پیش کر کے ان کو اسلامی نظریات، حقائق اور عقائد کے بدل کے طور پر رائج کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس طرز تفسیر کے ڈانڈے تکنیک اور نتائج کے اعتبار سے باطنی رجحان سے مل جاتے ہیں یا اس اشاری رجحان سے جو ان قیود کو نظر انداز کر دیتا ہے جو اسے اور باطنی رجحان کے درمیان حجاب اور حد فاصل کا کام دیتی ہیں۔

۹۔ کلامی یا فرقہ واری رجحان

سیاسی یا مذہبی عوامل کی بنیاد پر جو فرقے پیدا ہوئے انھوں نے اپنے ساتھ تفسیر کے نئے رجحانات کو جنم دیا ہر فرقے نے اپنے سیاسی اور مذہبی معتقدات کو اصل اصول قرار دے کر قرآنی آیات کی ایسی تفسیر کرنے کی کوشش کی جس سے ان معتقدات کی تائید اور مخالفین کے خیالات کی تردید ہو اور یہ ثابت ہو کہ صحیح اور حقیقی اسلام وہی پیش کرتا ہے۔ ان تفسیری رجحانات کی بڑی اچھی نمائندگی شیعہ (امامیہ اثنا عشریہ)، زیدیہ، خوارج اور معتزلہ کرتے ہیں۔

۱۔ شیعہ:۔

شیعی لٹریچر کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی کتاب جس کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ

---

۱۴۵ معجم المؤلفین ۱۱: ۱۹۴

۱۴۶ فصوص الحکم للفارابی، مطبعۃ السعادۃ بالقاہرۃ ۱۹۰۷ء

۱۴۷ معجم المؤلفین ۴: ۲۰؛ ۱۳: ۳۸۲

۱۴۸ جامع البدائع لابن سینا مطبعۃ السعادۃ بالقاہرۃ ۱۹۱۷ء

۱۴۹ رسائل ابن سینا، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدر آباد ۱۹۰۸ء

۱۵۰ رسائل اخوان الصفا، مطبعۃ الآداب بالقاہرۃ ۱۳۰۶ھ؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۲۰۸ فما بعدہا

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

اس نے شیعی طرز تفسیر کی بنیاد ڈالی دوسری صدی ہجری میں جابر الجعفی[151] (م ۱۲۸ھ) نے لکھی[152]۔ یہ کتاب اب نہیں ملتی۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں جو شیعی تفسیریں لکھی گئیں ان میں سے بعض مشہور یہ ہیں۔

تفسیر الحسن العسکری جو امامیہ اثناعشریہ کے گیارہویں امام حسن عسکری[153] (م ۲۶۰ھ) کی طرف منسوب ہے[154]۔ سلطان محمد بن حجر البجنختی[155] کی کتاب "بیان السعادۃ فی مقام العبادۃ" جو ۱۳۱۱ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچی[156]۔ محمد بن مسعود بن محمد بن عیاش السلمی الکوفی ابو النضر المعروف بالعیاشی[157] (م ۳۲۰ھ) کی تفسیر[158] جو نیسری

---

[151] جابر بن یزید بن حارث بن عبد الیغوث الجعفی، الکوفی الشیعی، ابو عبد اللہ: مفسر اور مورخ۔ لسان المیزان ۱۷۶؛ تہذیب التہذیب ۲: ۴۶؛ أعیان الشیعۃ ۱۵: ۱۹۹؛ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۳۰۲

[152] مذاہب التفسیر ص ۳۰۳

[153] ابو محمد الحسن بن علی الہادی بن محمد الجواد ابن علی الرضا بن موسیٰ الکاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علی زین العابدین بن الحسین بن علی بن ابی طالب۔ مہدی منتظر کے والد۔ زندگی کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے أعیان الشیعۃ ۴: ۲۸۸ - ۳۲۵ نیز وفیات الأعیان ۱: ۳۷۹ فما بعدہا

[154] طبع ہو چکی ہے۔ ابو یعقوب یوسف بن محمد بن زیاد اور ابو الحسن علی بن محمد بن سیار کے طریق سے روایت کی گئی ہے جس کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ سات سال میں حسن عسکری سے انہوں نے اسے لکھا (التفسیر والمفسرون ۲: ۱۷۹ فما بعدہا)۔ اس تفسیر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ شاید حسن بن خالد البرقی الشیعی کی تفسیر (جسے ۱۲۰ جلدوں میں بتایا جاتا ہے) کا ایک حصہ ہے۔ البرقی کی تفسیر کو کتاب "الشیعۃ وفنون الاسلام" (صیدا، مطبعۃ العرفان ۱۳۳۱ھ) مؤلفہ حسن صدر الدین میں حسن عسکری کی املا کردہ بتایا گیا ہے (گولڈ سیہر: مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۳۰۲ ترجمہ عبد الحلیم نجار) اس تفسیر کے مختصر تعارف کیلئے دیکھیے التفسیر والمفسرون ۲: ۱۷۹ فما بعدہا

[155] یہ اطلاع گولڈ سیہر سے دیکھیے مذاہب التفسیر ص ۳۰۴۔ سلطان محمد اور اسکی کتاب کا معاملہ بڑا مشکوک ہے۔ اس مصنف کے نام سے تیسری یا چوتھی صدی ہجری میں کسی آدمی کا پتہ نہیں چلتا۔ "التفسیر والمفسرون" ۲: ۱۹۹ میں اس کتاب کا تفصیلی تعارف ملتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "بیان السعادۃ فی مقامات العبادۃ" کے مؤلف کا نام سلطان محمد بن حیدر الجنابذی الخراسانی ہے جو چودھویں صدی ہجری کا ایک شیعہ عالم ہے مگر جس کی زندگی کے حالات نہیں ملتے۔ التفسیر کے مؤلف یہ بھی بتاتے ہیں کہ یہ کتاب چھپ کر دو جلدوں میں شائع ہوئی ہے اور دار الکتب المصریۃ میں موجود ہے۔ اس کتاب کے اختتام سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۳۱۱ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچی (التفسیر ۲: ۲۰۱)۔ گولڈ سیہر کا کہنا ہے کہ ۱۳۱۱ھ میں اور ۱۳۱۴ھ میں طہران میں چھپی (مذاہب التفسیر ص ۳۰۴)۔ کیونکہ یہ کتاب دستیاب ہو سکی اسلئے یہ کہنا ممکن نہیں کہ دونوں میں کس سے غلطی ہوئی ہے گولڈ سیہر سے یا التفسیر والمفسرون کے مؤلف سے

[156] تہران میں ۱۳۱۴ھ میں چھپ چکی ہے

[157] من کبار الائمۃ۔ سمرقند کے رہنے والے ہیں۔ خراسان کے علاقے میں ان کی کتابوں کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔ الفہرست لابن الندیم ۱: ۱۹۴؛ رجال النجاشی ۲۴۷؛ الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ ۴: ۲۹۵؛ الأعلام ۷: ۳۱۶

[158] شیعوں کے نزدیک امہات کتب تفسیر میں سے ہے۔ اسکے نصف اول کا مخطوط ملتا ہے

www.KitaboSunnat.com

صدی ہجری کے علماء میں سے ہیں۔ علی بن ابراہیم القمی[159] کی تفسیر[160] جو تیسری صدی ہجری کے اواخر اور چوتھی صدی کے اوائل میں تھے۔ چوتھی صدی ہجری کی دوسری اہم شیعی تفسیر ابوالحسن علی بن الحسین بن موسیٰ بن بابویہ القمی[161] (۳۲۹ھ) کی تالیف کردہ ہے[162]۔ اس کے بعد کثیر تعداد میں شیعی تفسیریں لکھی گئیں۔ خود قمی کے مشہور فرزند ابوجعفر الصدوق[163] (۳۸۱ھ) نے ایک مستقل تفسیر کی کتاب لکھی۔ شیخ الطائفہ ابوجعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی[164] (۴۶۰ھ) نے "التبیان" کے نام سے تفسیر لکھی[165] جو بہت مشہور ہوئی اور جس سے طبرسی[166] (م ۵۴۸ھ) نے اپنی تفسیر "مجمع البیان[167]" میں استفادہ کیا ہے[168]۔

شیعی تفسیری رجحان درحقیقت تفسیر بالماثور ہی کی ایک شکل ہے۔ تفسیر بالماثور کے سنی اور شیعی نقطہ نظر میں جو بنیادی فرق ہے وہ یہ ہے کہ سنی رجحان تفسیر کی توثیق کے لئے عام صحابہ اور تابعین پر اعتماد کرتا ہے مگر شیعی تفسیری رجحان کے نزدیک قابل اعتماد سلسلہ روایت[169] صرف شیعان علی کا ہو سکتا ہے اور اس سلسلے

---

۱۵۹ علی بن ابراہیم بن ہاشم القمی ابوالحسن (۳۲۹ھ سے پہلے بقید حیات تھے)۔ مفسر، فقیہ، اخباری۔ کلینی کے استاد ہیں۔ الذریعۃ ۴: ۳۰۲؛ اعیان الشیعۃ ۱: ۲۷۷؛ معجم المؤلفین ۷: ۹

۱۶۰ طہران میں ۱۳۱۱-۱۲ میں چھپی: مذاہب التفسیر الاسلامی ۳۰۴

۱۶۱ اپنے زمانہ میں قم میں شیخ الامامیہ تھے۔ پیدائش قم میں ہوئی اور وہیں وفات پائی: رجال النجاشی ۱۸۴؛ الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ ۲: ۱۴۳؛ اعلام ۵: ۸۷؛ معجم المؤلفین ۷: ۸۱

۱۶۲ ابن الندیم: الفہرست ۱: ۱۹۶

۱۶۳ محمد بن علی بن موسیٰ بن بابویہ۔ پیدائش قم میں ہوئی۔ وفات رے میں پائی۔ امامیہ میں بڑے پایہ کے محدث سمجھے جاتے ہیں۔ ساکنان قم میں ان جیسا کوئی نہیں ہوا۔ تقریباً تین سو کتابوں کے مؤلف ہیں۔ رجال النجاشی ۲۷۶؛ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۱: ۹۴؛ الذریعۃ ۲: ۲۲۶؛ ۷: ۱۲۷؛ الأعلام ۷: ۱۵۹

۱۶۴ مشہور شیعی مفسر اور فقیہ ہیں۔ خراسان سے بغداد چلے گئے۔ چالیس سال وہاں رہ کر نجف واپس آئے وہیں انتقال ہوا۔ بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں۔ رجال النجاشی ۲۸۷؛ الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ ۲: ۱۴؛ ۳: ۳۲۸؛ ۵: ۱۴۵؛ الأعلام ۶: ۳۱۵؛ مقدمہ تفسیر التبیان

۱۶۵ نجف میں سنہ ۱۹۵ء میں چھپی۔

۱۶۶ الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسی، امین الدین، ابو علی، مفسر و لغوی، من اجلاء الامامیۃ۔ سبزوار میں وفات پائی: الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ ۲: ۴۲؛ اعلام ۵: ۲۵۳

۱۶۷ تہران میں ۱۲۷۲ھ میں ابوالحسن الشعرانی کی تصحیح سے چھپی۔

۱۶۸ دیکھیے التفسیر والمفسرون ۲: ۴۲ فما بعدہا

۱۶۹ شیعی روایات واخبار و احادیث کی مستند کتابیں حسب ذیل ہیں: ۱- کتاب الکافی فی الاصول والفروع لابی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی (م ۳۲۸ھ/۳۲۹ھ) ۲- کتاب التہذیب لمحمد بن حسن الطوسی ۳- من لا یحضرہ الفقیہ لمحمد بن علی بن بابویہ قم ۴- الاستبصار فی ما اختلف فیہ من الآثار لمحمد بن حسن الطوسی (اختصرہ من کتاب التہذیب) ۵- وسائل الشیعۃ الی احادیث الشریعۃ لمحمد بن حسن العاملی ۶- بحار الانوار فی احادیث النبی والائمۃ الاطہار لمحمد باقر۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھیے: التبصیر فی الدین ص ۲۷؛ اعیان الشیعۃ ۱: ۲۹۲ فما بعدہا؛ التفسیر والمفسرون ۲: ۲۷ فما بعدہا؛ دونلڈسن؛ عقیدۃ الشیعۃ ص ۲۸۰ فما بعدہا

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

کی آخری کڑی اہل بیت یا ائمہ اہل بیت میں سے کوئی فرد ہونا چاہیے[۱۶۹]
مثال کے طور پر سورہ بقرہ کی تفسیر کو سند کے ساتھ گیارہویں امام حسن عسکری تک پہونچایا جاتا ہے[۱۷۰] اس بنیادی فرق نے تفسیر بالماثور کے ان دونوں رجحانات کو ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ اور متمیز کر دیا ہے۔

شیعی نقطہ نظر عمومی طور پر یہ ہے کہ قرآن چار حصوں میں منقسم ہے۔ جن میں سے ایک حصہ علویین کے مناقب میں، دوسرا ان کے دشمنوں کے مثالب میں، تیسرا تشریعیات کے بارے میں اور چوتھا قصص و امثال پر مشتمل ہے[۱۷۱]۔ شیعوں کے بعض فرقے قرآن میں تحریف اور تبدیل کے قائل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ پہلے دونوں حصے دشمنان اہل بیت نے قرآن سے نکال دیے اور باقی میں تغیر کر دیا[۱۷۲]۔ بعض اس کے قائل ہیں کہ اب مصحف میں جو کچھ ہے وہ کلام اللہ ہے لیکن یہ قرآن مکمل نہیں[۱۷۳]، اس کا باقی حصہ اہل بیت کے پاس محفوظ ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ باقی حصہ امام غائب کے پاس ہے[۱۷۴]۔ چنانچہ شیعہ یہ کہتے ہیں کہ اب جو قرآن متداول ہے اس میں مناقب اہل بیت اور مثالب اعداء اہل بیت کے بارے میں صرف اشارات ہیں[۱۷۵]۔ چنانچہ شیعی تفاسیر کا پہلا کام قرآن مجید سے ولایت و امامت حضرت علی رضی اللہ عنہ اور تقدیس و فضائل اہل بیت نیز عصمت ائمہ کا اثبات اور صحابہ کرامؓ پر طعن بلکہ ان کی تکفیر، تضلیل یا تفسیق کرنا ہوتا ہے خلافت خلفاء راشدینؓ (علاوہ حضرت علی رض) کا انکار، امویوں اور عباسیوں کی خلافت کی تردید،

۱۷۰ـہ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۳۰۴؛ "واعلم ان الروایۃ الظاہرۃ فی اخبار صحابنا بان تفسیر القرآن لایجوز الا بالاثر الصحیح عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وعن الائمۃ علیہم السلام، الذین قولہم حجۃ کقول النبی، وان القول فیہ بالرأی لایجوز"؛ ابوجعفر محمد بن حسن الطوسی (م ۴۶۰ ھ): التبیان فی تفسیر القرآن ۱: ۵۔ نیز دیکھیے التفسیر والمفسرون ۲: ۱۷ فما بعدہا۔

۱۷۱ـہ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۲۰۳۔ گولڈ سیہر یہ بھی کہتا ہے "ولن یفکر احد ان الامام لہ ادنی صلۃ بہذا الکتاب"

۱۷۲ـہ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۲۱۲ بحوالہ کشف الیقین للحلی (حسن بن یوسف بن علی المطہر الحلی م ۷۲۶ ھ) ص ۲۷؛ مقدمہ مرآۃ الانوار و مشکوٰۃ الاسرار ص ۳۹

۱۷۳ـہ مقدمۃ تفسیر مرآۃ الانوار و مشکوٰۃ الاسرار، المقالۃ الثالثہ، المقدمۃ الثانیۃ؛ کافی کلینی (م ۱۲۷۸ھ) ص ۵۷؛ الفصل ۴/ ۱۸۲

۱۷۴ـہ مقالات الاسلامیین ۱: ۴۷؛ التفسیر والمفسرون ۲: ۳۵ بحوالہ الوشیعہ فی نقد عقائد الشیعۃ لموسی جار اللہ (مطبعۃ الشرق ۱۳۵۵ ھ) ص ۲۳، ۲۷، ۶۴، ۶۵؛ کافی کلینی (مط ۱۲۷۸ھ) ص ۵۷ نیز دیکھیے۔

C. Tisdall : Shiah Contribution to the Koran, The Moslim world (1913) III 227-224

۱۷۵ـہ کافی کلینی (۱۲۷۸ ھ) ص ۵۳؛ مذاہب التفسیر ص ۳۰۱

۱۷۶ـہ اسکے باوجود شیعہ حضرات عبادات وغیرہ کے بارے میں اسی مصحف عثمانی پر اعتماد کرتے ہیں: مذاہب التفسیر ص ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۰۶

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

امام غائب کی رجعت کے عقیدے کا اثبات، تقیہ کا اثبات، اجماع سے انکار وغیرہ شیعی تفاسیر کے خصوصی موضوعات ہیں[۱۷۸]۔ شیعہ حضرات قرآن میں ظاہر و باطن کا فرق کر کے یہ بتاتے ہیں کہ باطن قرآن صرف امام کو معلوم ہوتا ہے اس لئے اہل بیت وائمہ اہل بیت ہی قرآن کے اصل مفہوم سے واقف ہوتے ہیں[۱۷۹] اور اس طرح ایسی باطنی تفاسیر کے لئے راہ کھول لیتے ہیں جن کا ماخذ و مبنیٰ لغت و کلام عرب نہیں ہوتا۔ شیعی تفاسیر کے مطالعے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کی تنزیل کا مقصد ہدایت نوع انسانی سے زیادہ اہل بیت ائمہ اہل بیت کی مدح سرائی اور ان کے مخالفین کی تردید ہے[۱۸۰]۔

۲- زیدیہ۔[۱۸۱]

شیعی فرقوں میں جمہور اہل سنت سے سب سے زیادہ قریب زیدیہ ہیں۔ یہ فرقہ حضرت زید بن علی[۱۸۲] سے منسوب ہے۔ زیدیہ معتزلہ سے متاثر ہیں[۱۸۳] اور اسکی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ حضرت زید بن علی کو واصل بن عطاء[۱۸۴] سے تلمذ ہے[۱۸۵]۔ زیدیہ کی تفسیری کتابوں میں توازن و اعتدال فرقہ امامیہ اثناعشریہ کے مقابلے میں کہیں زیادہ پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ان کے عقائد میں وہ شدت نہیں جو امامیہ اثناعشریہ کے یہاں ہے۔ زیدیہ فرقہ کے لوگ حضرت علی رض کو تمام صحابہ سے افضل بتاتے ہیں اور خلافت کا زیادہ حقدار، لیکن یہ لوگ شیخین سے تبرا نہیں کرتے اور نہ ان کی تکفیر کرتے ہیں بلکہ ان کی خلافت کو جائز بتاتے ہیں[۱۸۶]۔

۱۷۷۔ شیعی عقائد کے لئے دیکھیے: مقالات الاسلامیین ۱: ۶۶-۱۶۴؛ الملل والنحل للشہرستانی ۱: ۲۲۴-۱۹۴؛ رونلڈسن: عقیدۃ الشیعۃ؛ القاہرۃ ۱۹۴۹ء؛ اصل الشیعۃ واصولہا لمحمد الحسین آل کاشف الغطاء، الطبعۃ التاسعۃ، بیروت ۱۹۶۰ء، ص ۱۰۱-۱۲۲

۱۷۸۔ مذاہب التفسیر ص ۲۲۳ فما بعدہا؛ التفسیر والمفسرون ۲/۱۲ فما بعدہا (موقف الشیعۃ من تفسیر القرآن)

۱۷۹۔ التفسیر والمفسرون ۲: ۲۸ فما بعدہا؛ مقدمۃ تفسیر مرآۃ الانوار ومشکوٰۃ الاسرار، مقالہ اول، فصل اول تا فصل خامس

۱۸۰۔ مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۳۱۲

۱۸۱۔ زیدیہ کے لئے دیکھیے: الفرق بین الفرق ص ۲۲ فما بعدہا؛ مقالات الاسلامیین ۱: ۶۵؛ دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۱۱: ۱۴؛ "الزیدیۃ" ابوزہرہ: المذاہب الاسلامیۃ ص ۷۲

۱۸۲۔ زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب: أعیان الشیعۃ ۳۳: ۶۴۸؛ الأعلام ۳: ۹۸؛ معجم المؤلفین ۴: ۱۹۰؛ مقدمۃ مسند الامام زید، دار مکتبۃ الحیاۃ، بیروت ۱۹۶۶ء، ص ۷ فما بعدہا

۱۸۳۔ الشہرستانی: الملل والنحل ۲: ۲۰۸؛ علی مصطفی الغرابی: تاریخ الفرق الاسلامیہ ص ۳۰۹

۱۸۴۔ قد مر ذکرہ

۱۸۵۔ الملل والنحل ۲: ۲۰۸

۱۸۶۔ مقالات الاسلامیین ۶۵، ۶۸، ۶۹؛ الملل والنحل للشہرستانی ۱: ۲۰۲-۲۲۳؛ ابوزہرہ: المذاہب الاسلامیۃ ص ۲۲

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

عصمت ائمہ، تقیہ، رجعت وغیرہ کے بارے میں جو عقیدے اثنا عشریہ کے ہیں وہ زیدیہ کے نہیں[187]۔ یہی وجہ ہے کہ اہل سنت اور زیدیہ کی تفاسیر میں اثنا عشری تفسیروں کے مقابلہ میں اختلافات کم ہیں۔

زیدیہ کی اہم ترین تفسیریں یہ ہیں :۔

مقاتل بن سلیمان[188] کی کتاب "التفسیر الکبیر" اور "نوادر التفسیر"[189]۔ تفسیر ابن الاقفم[190] (احد قدماء الزیدیۃ)۔ ابوجعفر محمد بن المنصور بن زید الکوفی المرادی الزیدی[191] (م ۲۹۰ھ) کی "غیر مطبوعہ" "تفسیر غریب القرآن"[192] جسے ابوجعفر نے اسناد کے ساتھ حضرت زید بن علیؓ سے روایت کیا ہے چنانچہ وہ حضرت زید ہی سے منسوب بھی ہے[193]۔ ابوجعفر ہی کی دوسری دو تفسیریں : "التفسیر الکبیر" اور "التفسیر الصغیر"[194]۔ اسماعیل بن علی البستی الزیدی[195] (م فی حدود ۲۰۴ھ) کی تالیف ہوئی تفسیر[196] محسن بن محمد بن کرامۃ المعتزلی ثم الزیدی[197] (قتل فی ۴۹۴ھ) کی تفسیر "التہذیب"[198]۔

۳۔ خوارج :

خوارج[199] کے یہاں بھی فرقہ واری تفسیر کے نمونے ملتے ہیں اگرچہ ان کا تفسیری کام شیعہ اور معتزلہ وغیرہ فرقِ مسلمین کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔ ہو سکتا ہے اس کی وجہ یہ بھی رہی ہو کہ خوارج کا تعلق زیادہ تر بدوی عربوں سے رہا اور یہ لوگ اپنے ذہن و دماغ کے لحاظ سے ناتربیت یافتہ اور ناپختہ کار تھے۔ ان کے جو تفسیری نمونے ملتے ہیں اور جس طرح سے وہ ظاہر نصوص سے تمسک کرتے تھے ان دونوں باتوں سے بھی اس حقیقت کی تائید ہوتی ہے۔ اس صورت حال کے پیش نظر تفسیری تالیفات کا کم ہونا کوئی بعید از قیاس بات نہیں۔ اس کے علاوہ خوارج کا زیادہ تر وقت جنگوں میں گذرا جس کی وجہ سے ایک طرف تو ان کی تعداد

---

[187] التفسیر والمفسرون ۲ : ۲۸۰ [188] ابن الندیم نے مقاتل کو زیدیہ میں شمار کیا ہے : الفہرست ۲۵۴

[189] الفہرست ۲۵۴ [190] التفسیر والمفسرون ۲ : ۲۸۲، التفسیر کے مصنف نے بتایا ہے کہ اس کتاب کے مخطوطات ملتے ہیں [191] مفسر، محدث اور فقیہ : معجم المؤلفین ۱۲ : ۵۲

[192] و [193] التفسیر والمفسرون ۲ : ۲۸۲ بحوالہ مقدمۃ شرح الازہار ص ۳۶ ؛ معجم المؤلفین ۱۲ : ۵۲

[194] الفہرست ص ۲۷۴ [195] معجم المؤلفین ۲ : ۲۷۹

[196] التفسیر والمفسرون ۲ : ۲۸۲ بحوالہ مقدمہ شرح الازہار ؛ معجم المؤلفین ۲ : ۲۷۹

[197] الحسن بن محمد بن کرامۃ الجشمی البیہقی المعتزلی ثم الزیدی، ابوسعد : الاعلام ۶ : ۱۷۷ ؛ معجم المؤلفین ۸ : ۱۸۷ ؛ بروکلمن تکملہ ۱ : ۷۳۱

[198] التفسیر والمفسرون ۱ : ۲۸۲ بحوالہ سابق ؛ معجم المؤلفین ۸ : ۱۸۷

[199] خوارج کی تاریخ کے لئے دیکھیے : دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۸ : ۱۱ : ۴۶۹ "الخوارج" ؛ علی یحیی معمر : الاباضیۃ فی موکب التاریخ ۱۹۶۴ء ؛ فلہوزن : الخوارج والشیعۃ القاہرۃ ۱۹۵۸ء (ترجمہ عبدالرحمٰن بدوی)

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کم ہی ہوتی چلی گئی دوسری طرف انھیں علمی مصروفیات کیلئے زیادہ وقت نہ مل سکا۔ خوارج سب نابود ہو گئے صرف فرقہ اباضیہ[۲۰۰] کے لوگ باقی ہیں جو خوارج ہی کی شاخ ہیں۔

خوارج کے اہم ترین معتقدات یہ ہیں کہ وہ ایمان کو اعتقاد، اقرار اور عمل کا مجموعہ قرار دیتے ہیں اور اقرار و عمل کو ایمان کا جزء ماہیت بتاتے ہیں الغرض دونوں کے اعتقاد سے انضمام کو ایمان کا رکن سمجھتے ہیں، برخلاف محدثین کے جو ان دونوں کے اعتقاد سے انضمام کو رکن ایمان نہیں بلکہ تکمیل ایمان سمجھتے ہیں۔

خوارج حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے تبری کا اظہار کرتے ہیں اور اس چیز کو ہر طرح کی طاعت و عبادت سے مقدم قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید کی جن آیات سے تحکیم کا جواز ثابت ہو سکتا ہے ان سب کی تاویل کرتے ہیں اور ان دونوں حضرات اور ان کے اصحاب کی تنقیص کو قرآن سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اصحاب کبائر کی تکفیر کرتے ہیں اور اس بارے میں اہل سنت کے سخت ترین مخالف ہیں۔ گناہوں کی مغفرت ان کے نزدیک صرف توبہ کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ شفاعت اصحاب کبائر اور غیر موحدین کے لئے نہیں ہے[۲۰۱]۔ انھیں سارے خیالات کا پرتو ان کی تفسیروں میں بھی ملتا ہے۔

خوارج کے تفسیری ذخیرے میں تین مشہور کتابوں کے نام ملتے ہیں:

تفسیر عبدالرحمن بن رستم الفارسی[۲۰۲]، جو تیسری صدی ہجری کے آدمی ہیں، تفسیر ہود بن محکم الہواری[۲۰۳]، یہ بھی تیسری صدی ہجری ہی سے تعلق رکھتے ہیں؛ تفسیر ابی یعقوب[۲۰۴] یوسف بن ابراہیم الورجلانی[۲۰۵] (۵۷۰ھ)، یہ چھٹی صدی ہجری سے متعلق ہیں۔

۴ معتزلہ:

اسلامی تہذیب کا غیر اسلامی تہذیبوں سے تصادم دورِ صحابہؓ ہی میں شروع ہو چکا تھا۔ تابعینؒ کے دور

۲۰۰ھ مقالات الاسلامیین ۲: ۱۰۲ فما بعدہا؛ الملل والنحل للشہرستانی ۱: ۲۴۴-۲۴۹

۲۰۱ھ خوارج کے معتقدات کے لئے دیکھیے: الفرق بین الفرق ص ۵۴ فما بعدہا؛ مقالات الاسلامیین ۲: ۸۶ فما بعدہا؛ الملل والنحل للشہرستانی ۱: ۱۹۵-۲۵۶؛ البدء والتاریخ ۵: ۱۳۴ فما بعدہا؛ الخطط ۲: ۳۵۰ و ۳۵۴ فما بعدہا؛ شرح المواقف ۸/۳۹۲ فما بعدہا

۲۰۲ھ التفسیر والمفسرون ۲: ۳۱۵۔ یہ کتاب اب ناپید ہے

۲۰۳ھ التفسیر والمفسرون ۲: ۳۱۶۔ یہ کتاب اب بھی ملتی ہے اور بلاد مغرب کے اباضیوں میں متداول ہے۔ چار جلدوں میں ہے

۲۰۴ھ یہ کتاب بھی نہیں ملتی: التفسیر والمفسرون ۲: ۳۱۶

۲۰۵ھ یوسف بن ابراہیم بن میاد السدرانی الاباضی۔ متکلم و فقیہ۔ اندلس چلے گئے تھے اور قرطبہ میں رہے۔ معجم المؤلفین ۱۳: ۲۶۷

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

میں اسلامی عقائد وافکار پر کھل کر بحثیں ہونے لگی تھیں۔ تابعینؒ کے بعد تو یہ رجحان فکری استقلال اور آزادی سے بھی بڑھ کر انتشار کی حدود کو چھونے لگا تھا۔ پھر جب اسلامی معاشرے کا واسطہ یونانی فلسفے سے پڑا تو عقائد کی بحثوں میں شدت، گیرائی اور گہرائی میں اور اضافہ ہو گیا۔ یہ امر واقعہ ہے کہ جن لوگوں نے علم کلام سے دلچسپی کا اظہار کیا اور اس میں مہارت حاصل کرنے کی کوشش کی ان کا اولین مقصد اسلامی عقائد و افکار کی مدافعت وحفاظت تھا لیکن یہ بھی ناقابلِ انکار ہے کہ فلسفیانہ آراء وافکار میں غیر معمولی مشغولیت رکھنے والے اکثر وبیشتر وہ لوگ تھے جو فلسفے یا شریعت اسلامیہ دونوں میں سے کسی میں مجتہدانہ بصیرت کے مالک نہ تھے۔ جس کا ایک غلط نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ ایسے لوگوں کا ایک طبقہ فلسفیانہ افکار کو اولین حیثیت دیکر اسلامی عقائد کی تاویلات ان کے مطابق کرنے لگا۔ ان کے نزدیک نقل وروایت اور عقل ودرایت کا باہمی تعلق اور ان کا موقف کچھ سے کچھ ہو گیا۔ معتزلہ کا بھی یہی حال ہوا۔ ان کی ابتدا چاہے فکری طور پر یونانی فلسفے کی رہین منت نہ ہو[۲۰۶] تاہم ذہنی طور پر وہ فلسفے اور اس کے عقلی موقف سے اتنا مرعوب ہوئے کہ دانستہ یا نادانستہ طور پر اسی کے معیاروں پر اسلامی عقائد کو تولنے لگے۔ اس نئے رجحان نے علم تفسیر کو بھی متاثر کیا۔ معتزلہ نے قرآن کی تفسیر اپنے مزعومہ عقائد وافکار کے مطابق کی۔ اعتزال کی نصرت وتائید کے نقطہ نظر سے سب سے پہلی تفسیر خود بانیٔ اعتزال واصل بن عطاء (م ۱۳۱ھ) نے لکھی۔[۲۰۷] اس کے بعد بہت سے معتزلی علماء نے اسی زاویۂ نگاہ سے تفسیریں لکھیں۔ ابو علی الجبائیؒ (م ۳۰۲ھ)[۲۰۸] اور ابو ہاشم الجبائیؒ (م ۳۲۱ھ)[۲۰۹] جیسے اساطین اعتزال نے بھی اپنی یادگار میں تفسیریں چھوڑیں۔ ان میں سے کوئی اب نہیں ملتی۔

۲۰۶ھ الجزائری کا کہنا ہے کہ یہ صحیح نہیں کہ معتزلہ کا مذہب فلسفے میں غیر معمولی انہماک کی وجہ سے پیدا ہوا کیونکہ ان کا مذہب صحابہؓ کے آخر دور میں شروع ہو چکا تھا اور اس وقت تک فلسفے کی کسی کتاب کا ترجمہ نہیں ہوا تھا۔ توجیہ النظر ص ۰۰۔

۲۰۷ھ واصل بن عطاء المعتزلی، المعروف بالغزال (ابو حذیفہ)۔ متکلم، ادیب اور شاعر۔ مدینے میں پیدا ہوئے بصرہ میں پرورش پائی۔ اعتزال کی تبلیغ کے لئے بڑی کوشش کی "معانی القرآن" کے نام سے قرآن کی تفسیر پر بھی ایک کتاب سپرد قلم کی۔ وفیات الأعیان ۲: ۲۲۳؛ لسان المیزان ۶: ۲۱۴؛ معجم الأدباء ۱۹: ۲۴۳؛ الأعلام ۹: ۱۲۱؛ معجم المؤلفین ۱۳: ۱۵۹

۲۰۸ھ محمد بن عبد الوہاب بن سلام الجبائیؒ البصری المعتزلی، ابو علی۔ متکلم اور مفسر خوزستان میں 'جبا' میں پیدا ہوئے۔ بصرہ میں وفات پائی۔ تدفین جبا میں ہی ہوئی۔ تفسیر پر کتاب لکھی۔ معجم المؤلفین ۱۰: ۲۶۹

۲۰۹ھ ابو علی الجبائیؒ کے فرزند، عبد السلام بن محمد بن عبد الوہاب، ابو الہاشم۔ معجم المؤلفین ۵: ۲۳۰

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

قاضی القضاۃ عبدالجبار اسدآبادی[210] (م ۴۱۵ھ) نے جو معتزلہ کے دور آخر کی بڑی ہستیوں میں سے ہیں تفسیر میں "تنزیہ القرآن عن المطاعن" لکھی۔ شریف مرتضیٰ[211] (م ۴۳۶ھ) نے 'امالی الشریف المرتضیٰ' یا 'غرر الفوائد ودرر القلائد' کے نام سے تفسیر املا کرائی' یہ دونوں اگرچہ پورے قرآن مجید کی تفسیریں نہیں تاہم اب بھی ملتی ہیں[212]۔ ابو مسلم محمد بن بحر الاصفہانی المعتزلی[213] (م ۲۵۹ھ) نے بھی قرآن مجید کی تفسیر لکھی[214]۔ امام رازی نے حوالوں کی شکل میں اس تفسیر کا اچھا خاصا حصہ اپنی 'تفسیر کبیر' میں محفوظ کر دیا ہے۔ وہ جا بجا ابو مسلم کی تفسیر نقل کرتے ہیں اور اس کی دقت نظر کی داد دیتے ہیں[215]۔ روئے زمین پر آج معتزلہ کی تفسیری کاوشوں میں سے اپنی مکمل شکل میں جو تفسیر موجود ہے وہ علامہ ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشری (۴۶۷ - ۵۳۸ھ) کی تفسیر "الکشاف" ہے جو ہماری اس کتاب کا موضوع ہے۔

---

[210] عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار بن احمد بن خلیل بن عبداللہ الہمدانی الاسترآبادی او الاسدآبادی، ابوالحسن: فقیہ، متکلم اور مفسر۔ فروع میں امام شافعیؒ کے مقلد اور اصول میں معتزلی۔ رے کے قاضی تھے۔ الاعلام ۴: ۴۷؛ معجم المؤلفین ۵: ۷۸

[211] علی بن الحسین بن موسیٰ بن محمد بن موسیٰ بن ابراہیم بن موسیٰ الکاظم، الشریف المرتضیٰ، ابوالقاسم علم الہدیٰ: متکلم، ادیب، مفسر اور شاعر: معجم المؤلفین ۷: ۸۱

[212] تنزیہ القرآن عن المطاعن، القاہرۃ، المکتبۃ الازہریۃ ۱۳۲۹ھ؛ غرر الفوائد، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، القاہرۃ ۱۹۵۴ء

[213] محمد بن بحر الاصفہانی، ابو مسلم: متکلم، مفسر، نحوی؛ معجم الادباء ۱۸: ۳۵؛ لسان المیزان ۵: ۸۹؛ معجم المؤلفین ۹: ۹۷

[214] اس کا نام 'جامع التاویل لمحکم التنزیل' تھا۔ کہا جاتا ہے کہ چودہ جلدوں میں تھی، اب نہیں ملتی۔ معجم المؤلفین ۹: ۹۷

[215] ابو مسلم کے اقوال تفسیر کبیر سے جمع کرکے ایک علیحدہ کتاب کی شکل میں چھاپ دیے گئے ہیں جس کا نام "ملتقط جامع التاویل لمحکم التنزیل" ہے مطبع البلاغ، کلکتہ ۱۳۴۰ھ مگر اس ملتقط میں بھی تفسیر کبیر میں پائے جانے والے ابو مسلم کے تمام اقوال جمع نہیں ہو پائے ہیں

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

بابِ اوّل

زمخشری کی زندگی کے حالات اور تصانیف

۱- تحریکِ اعتزال

کا

مختصر تاریخی پس منظر

اور ارتقاء

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

تحریک اعتزال کا مختصر تاریخی پس منظر

معتزلہ کا شمار اہم ترین اسلامی فرقوں میں کیا جاتا ہے۔ ان کے عروج کا زمانہ عباسی خلیفہ المامون کے دور سے شروع ہوتا ہے۔ خلفاء کو اپنے زیر اثر لانے کی کوشش انھوں نے اس سے پہلے بنو امیہ کے زمانہ میں بھی کی تھی اور اگرچہ یزید بن الولید بن عبدالملک[1] (م ۱۲۶ھ) اور مروان بن محمد[2] کی حد تک انھیں کچھ کامیابی بھی ہوئی[3] تاہم معتزلہ اور اعتزال کو کوئی فروغ نہ ہوا[4]۔ معتزلہ اقلیت میں رہے اور زیردست بھی۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ یزید بن الولید کا دور حکومت بہت مختصر تھا اور مروان بن محمد کا زیادہ تر وقت فتنوں کو فرو کرنے اور بنو عباس کو دبانے میں گذرا۔ ہارون الرشید کے زمانہ میں معتزلہ کو کچھ سازگار فضا ملی۔ یحییٰ بن حمزۃ الحضرمی (م ۱۸۳ھ) قدری میلانات رکھنے کے باوجود دمشق کا قاضی تھا[5]۔ بعض معتزلہ کو بھی ہارون الرشید سے قربت حاصل تھی۔ ابن سماک محمد بن صبیح الکوفی[6] (م ۱۸۳ھ)، ثمامہ بن اشرس (م ۲۱۳ھ) اور یحییٰ بن المبارک الیزیدی (م ۲۰۲ھ) ہارون الرشید سے روابط رکھتے تھے۔ یحییٰ تو اس کے بیٹے المامون کا اتالیق بھی رہا[7]۔ لیکن ان باتوں سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہ ہوگا کہ ہارون الرشید اعتزال کو پسند یا گوارا کرتا تھا۔ اس کے برخلاف ہارون الرشید کا رویہ اعتزال کی طرف مخالفانہ تھا اور یہی وجہ تھی کہ ہارون الرشید کے زمانہ میں معتزلہ کو اپنے خیالات کی عام ترویج و اشاعت

---

[1] یزید کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ وہ قدری تھا: تاریخ طبری ۹: ۶۴؛ دول الاسلام ۱: ۶۵؛ مسعودی بتاتا ہے کہ یزید اصول خمسہ میں معتزلہ کا پیرو تھا دیکھیے مروج الذہب ۶: ۲۰؛ مسعودی نے یہ بھی لکھا ہے کہ معتزلہ نے خلافت کے حصول میں اس کی مدد کی۔ دیکھیے: مروج الذہب ۶: ۳۱؛ معتزلہ اس کی بہت عزت کرتے تھے اور حضرت عمر بن عبدالعزیز پر اسے فضیلت دیتے تھے مروج الذہب ۶: ۲۲؛ وہ معتزلہ سے اس قدر متاثر تھا کہ معتزلہ اس کے سیاسی فیصلوں پر اثر انداز ہوتے تھے چنانچہ انہوں نے یزید کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ اپنے بھائی ابراہیم کو خلیفہ بنائے اور ابراہیم کے بعد عبدالعزیز بن حجاج بن عبدالملک کو۔ دیکھیے تاریخ طبری ۹: ۴۴

[2] مروان کو "جعدی" کہا جاتا تھا کیونکہ خلق قرآن کے بارے میں وہ جعد بن درہم کے مسلک کا پیرو تھا: تاریخ الکامل لابن الاثیر ۵: ۱۶۱؛ الصواعق المرسلۃ ۱: ۲۳۰ سے پتہ چلتا ہے کہ جعد اس کا استاد و شیخ تھا

[3] الصواعق المرسلۃ ۱: ۲۳۰

[4] میزان الاعتدال ۲: ۲۰۵

[5] شذرات الذہب ۱: ۳۰۳

[6] تاریخ بغداد ۵: ۱۴۵

[7] معجم الادباء ۲۰: ۳۰

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کی جرأت نہ ہوسکی۔ ہارون الرشید کی مخالفانہ ذہنیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ جب اسے خلق قرآن کے بارے میں بشر مریسی کے مسلک کا علم ہوا تو اس نے بشر کے قتل کی قسم کھائی[8]۔ ثمامہ کو بھی ایک دوسرے معاملہ میں اس نے قید کر دیا تھا[9]۔ ہارون الرشید کے بعد امین نے بھی اس طرح کے معاملات میں شدت کا مظاہرہ کیا اور جہمیہ کو سختی سے دبایا[10]۔

المامون پورے طور پر معتزلہ کے زیر اثر رہا۔ اس کے عہد میں معتزلہ کو وہ سیاسی اقتدار حاصل ہو گیا جس کے لئے وہ عرصہ دراز سے کوشاں تھے۔ المامون علوم عقلیہ کا دلدادہ تھا اور معتزلہ اپنے آپ کو عقل کی بالادستی کا علمبردار ظاہر کرتے تھے۔ المامون شروع سے معتزلہ سے متأثر رہا۔ وہ یحییٰ بن المبارک کا تو شاگرد تھا ہی، اس کے علاوہ اسے مشہور معتزلی ثمامہ بن اشرس بھی بڑی عقیدت تھی[11]۔ بلکہ کہا یہی جاتا ہے کہ ثمامہ ہی نے اسے اعتزال کی طرف رغبت دلائی[12]۔ ابوالہذیل العلاف سے بھی اسے ارادت تھی[13]۔ معتزلہ سے مامون کی قربت بڑھتی ہی رہی اور جب زمام خلافت اس کے ہاتھ آئی تو معتزلہ حکومت پر چھا گئے۔ قاضی احمد بن ابی دواد[14] الایادی (۱۶۰۔ ۲۴۰ھ) نے، جس سے المامون کے روابط کی ابتدا ۲۰۴ھ میں ہوئی تھی[15]، المامون کے ذہن ودماغ پر قبضہ کر لیا[16] اور اعتزال کو بزور شمشیر پھیلانے کی کسی کوشش میں کمی نہ کی۔ ابن ابی دواد

---

[8] تاریخ بغداد ۷: ۶۴ [9] تاریخ طبری ۱۰: ۷۱ [10] الصواعق المرسلۃ ۱: ۲۳۱

[11] الملل والنحل ۱: ۸۷ [12] الفرق بین الفرق ص ۱۵۷

[13] معتزلہ کی المامون کس درجہ وقعت کرتا تھا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابوہشام الفوطی جب اس کے پاس آیا تو المامون نے نیم قد ہو کر اس کی تعظیم کی حالاں کہ عام حالات میں وہ اس کا روادار نہ تھا۔

[14] لفظ 'دواد' میں بہت سے لوگ واو پر ہمزہ لگاتے ہیں۔ ابن خلکان نے احمد بن ابی دواد کے ترجمہ میں بتایا ہے کہ 'دواد' پر ہمزہ نہیں ہے۔ القاموس المحیط میں (مادہ دود) ہے کہ دواد 'الرجل السریع' کو کہتے ہیں اور یہ غراب کے وزن پر ہے۔ نیز دیکھیے: تاج العروس ۲: ۳۵۰) [15] وفیات الاعیان ۱: ۲۲؛ [16] المامون نے اپنے بھائی المعتصم کو وصیت کی تھی کہ ابن ابی دواد کو ہر معاملے میں اپنا شریک کار رکھے مگر اسے وزیر نہ بنائے۔ معتصم نے یحییٰ بن اکثم کو قضارت سے معزول کر کے ابن ابی دواد کو قاضی القضاۃ بنا دیا دیکھیے: احمد بن حنبل والمحنۃ ص ۹۸؛ المامون نے خلق قرآن کے عقیدے کا اعلان ۲۱۲ھ میں کرایا۔ ۲۱۸ھ میں (جس میں المامون کا انتقال ہوا) اس نے بجبر اس عقیدے کو لوگوں سے قبول کرانے کیلئے فرامین جاری کئے۔ اپنے نائب اسحاق بن ابراہیم کو جو بغداد میں تھا) آخری فرمان المامون نے یہ بھیجا تھا کہ جو شخص خلق قرآن کا اقرار نہ کرے اسے قید کر کے میرے پاس بھیجا جائے تاکہ ان کے تائب ہونے کی صورت میں ان سب کا کام تمام کر دیا جائے۔ المامون اپنے اس فیصلے کے نافذ کرنے سے پہلے دنیا سے کوچ کر گیا اور اپنے بھائی معتصم کو یہ وصیت کر گیا کہ خلق قرآن کے بارے میں وہ المامون کے مسلک پر قائم رہے۔ المامون کے یہ سارے فرامین اور وصیت ابن جریر طبری نے اپنی تاریخ (۲: ۱۱۱۲، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۲۵) میں درج کیے ہیں (طبع لیدن)، نیز دیکھیے احمد بن حنبل والمحنۃ ص ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۸؛ ان فرامین کے خلاصے حسب ذیل کتابوں میں بھی ملتے ہیں: ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ ۱: ۶۳۷۔۶۴۱؛ تاریخ ابی الفداء ۲: ۳۴ وغیرہ۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

وہ شخص ہے جس کی وجہ سے معتزلہ کو عروج نصیب ہوا اور جو مامون کے پورے دورِ حکومت میں معتزلہ کا اہم اور موثر ترین آلۂ کار رہا[۱۷]۔ المامون کے بعد معتصم (۲۱۸-۲۲۷ھ) کے دور میں معتزلہ کے عروج اور سیاسی اقتدار میں اور زیادہ اضافہ ہوا۔ حکومت کے اعلیٰ ترین مناصب ان کے قبضے میں آ گئے۔ ابن ابی دواد کا اثر و اقتدار مامون کے دور کے مقابلے میں اور زیادہ بڑھ گیا۔ انتہا یہ تھی کہ ابن ابی دواد معتصم سے اسکی مرضی کے خلاف بھی بہت سے کام کرا لیتا تھا[۱۸]۔ وہ لوگوں کو اعتزال اختیار کرنے پر علانیہ مجبور کرتا اور عدم تعمیل کی صورت میں بدترین نتائج کی دھمکی دیتا[۱۹]۔ بعض اوقات سزا کے طور پر لوگوں کے عطایا موقوف کر دیے جاتے[۲۰]۔ چنانچہ علماء و محدثین پر معتصم کے عہد میں بڑی آفتیں آئیں[۲۱]۔ معتصم کے بعد واثق باللہ کے دورِ حکومت میں معتزلہ اپنی سیاسی قوت کے اوج کی انتہا کو پہنچ گئے۔ علماء و محدثین کو المامون اور معتصم کے عہد سے کہیں زیادہ بڑھ کر مصائب جھیلنا پڑے۔ پوری مملکت عباسیہ کے قاضیوں کو حکم جاری کر دیا گیا کہ جو شخص خلق قرآن کے معتزلی عقیدے کا قائل نہ ہو اسے قید و بند میں رکھا جائے اور اس پر سختی کی جائے[۲۲]۔ امام احمد بن حنبل کو جو پہلے سے "المحنۃ" کا شکار تھے، معاشرے سے یکقلم تعلقات منقطع کر لینے کا حکم دے دیا گیا اور وہ واثق کی زندگی بھر پوشیدہ رہے[۲۳]۔ خلق قرآن کے سلسلے میں کتنے ہی لوگ قتل کر دیے گئے[۲۴]۔ اس مسئلہ پر

---

۱۷ موجودہ دور کے ایک جلیل القدر مصری عالم شیخ ابو زہرہ نے المامون کا دامن ساری متشددانہ کارروائیوں سے پاک قرار دیتے ہوئے ابن ابی دواد کو اس کا ملزم گردانا ہے دیکھیے احمد بن حنبل: حیاتہ و عصرہ و آراءہ و فقہہ، القاہرۃ ۱۹۴۷ء ص ۹۵ فما بعدہا

۱۸ وفیات الاعیان ۱: ۲۲

۱۹ ابن ابی دواد کے ایک خط کا اقتباس تاریخ بغداد (۱۴: ۱۵۱) سے نقل کیا جاتا ہے "ان بایعت امیر المؤمنین فی مقالتہ - یعنی خلق القرآن - استوجبت منہ المکافأۃ، وان امتنعت لم تامن مکروھہ"۔

۲۰ ایک ہزار درہم ماہانہ کے ایک عطیے کے بند کر دینے کا واقعہ طبقات الشافعیۃ (۱: ۲۰۹) اور مناقب احمد بن حنبل (ص ۲۹۴-۲۹۵) میں ملتا ہے۔

۲۱ دیکھیے احمد بن حنبل والمحنۃ (ترجمہ عبد العزیز عبد الحق) القاہرۃ

۲۲ تاریخ یعقوبی ۲: ۵۸۸

۲۳ امام احمد بن حنبل اور خلق قرآن کے فتنے کے لئے ملاحظہ کیجیے: مناقب احمد بن حنبل ۳۴۰-۳۴۹؛ ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ ۱۰: ۳۳۲-۳۴۳؛ ذہبی: ترجمۃ الامام احمد (ایڈٹ کردہ احمد محمد شاکر) قاہرہ ۱۳۶۵، اس کو مسند احمد (تحقیق احمد محمد شاکر) کی جلد اول کے شروع میں بھی شامل کر دیا گیا ہے؛ محمد ابو زہرہ: ابن حنبل، قاہرہ ۱۹۴۹ء۔
W. M PATTON: Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna Leiden 1897,
H. LAONST: Ahmad B. Hanbal—Ency. of Islam. new Edition Ed. Gibb and others. Vol.I

۲۴ تاریخ طبری ۱۱: ۱۹

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

اس قدر سختی کا برتاؤ کیا گیا کہ جو مسلمان غیر مسلموں کی قید میں تھے ان کا زرِ فدیہ ادا کر کے اس وقت تک انھیں رہا نہ کرایا جاتا جب تک وہ خلقِ قرآن کے عقیدے کا اقرار نہ کر لیتے تھے بصورتِ دیگر وہ عیسائی رومیوں کی قید میں پڑے رہتے تھے[۲۵]۔ حکومت کی زیادتیاں اس حد کو پہونچ گئیں کہ عام مسلمانوں میں واثق اور معتزلہ دونوں کی طرف سے سخت نفرت و بیزاری اور برہمی پیدا ہو گئی اور ظلم و ستم کی انتہا نے انھیں جری اور بیباک بنا دیا۔ عوام میں معتصم کا فر مشہور ہو گیا[۲۶]۔ لوگ اتنے تنگ آ گئے کہ احمد بن نصر الخزاعی[۲۷] کے زیرِ قیادت بغاوت برپا کرنے کی سازش کی گئی لیکن راز افشا ہونے کی وجہ سے اس تحریک کو ناکامی ہوئی[۲۸]۔ معتصم نے احمد بن نصر کو خلقِ قرآن کا عقیدہ قبول کرنے پر مجبور کرنا چاہا لیکن کامیابی نہیں ہوئی چنانچہ معتصم نے اسے اپنے ہاتھ سے قتل کیا[۲۹]۔ نعش کو بغداد میں آویزاں کر دیا گیا اور قتل کی وجہ یہ بتائی گئی کہ الخزاعی نے خلقِ قرآن کا انکار کیا تھا[۳۰]۔

۲۳۲ھ میں واثق کا انتقال ہو گیا اور زمامِ خلافت المتوکل (۲۳۲ھ - ۲۴۷ھ) نے سنبھالی حکومت کی تبدیلی کے ساتھ معتزلہ کے زوال کا دور شروع ہو گیا۔ المتوکل اعتزال سے سخت متنفر تھا چنانچہ اب اعتزال نہ صرف حکومت کی سرپرستی سے محروم ہو گیا بلکہ حکومت کا رویہ پورے طور پر اعتزال کے خلاف جارحانہ ہو گیا۔ ۲۳۲ھ میں المتوکل نے خلقِ قرآن کے بارے میں امتناعی احکام جاری کئے اور اس الزام میں جتنے لوگ محبوس تھے سب کو رہا کر دیا[۳۱]۔ ادھر قاضی احمد بن ابی دواد مفلوج ہو گیا تھا (۲۳۳ھ)۔ اس کی جگہ اس کے بیٹے ابو الولید کو مقرر کیا گیا[۳۲]۔ ۲۳۴ھ میں المتوکل نے فقہا و محدثین کے بند کئے ہوئے جوائز و عطایا کو پھر سے جاری کر دیا گیا اور انھیں معتزلہ کے رد میں بر سرِ عام احادیث روایت کرنے کی اجازت دیدی گئی[۳۳]۔

---

۲۵ تاریخ یعقوبی ۲: ۵۸۹؛ تاریخ طبری ۱۱: ۱۹-۲۰؛ تاریخ الکامل لابن الاثیر ۷: ۱۶

۲۶ تاریخ الکامل لابن الاثیر ۷: ۸؛ التنبیہ والاشراف ص ۳۶۱

۲۷ احمد الخزاعی معتزلہ اور ان کے مسلک خلقِ قرآن کے سخت ترین مخالفوں میں سے تھا۔ معتصم سے اتنا بیزار تھا کہ اسے کافر اور خنزیر کے علاوہ کچھ نہ کہتا تھا

۲۸ تاریخ طبری ۱۱: ۱۵، ۱۷۔ یعقوبی نے بغاوت کا محرک بجائے اعتزال کی مخالفت کے یہ بتایا ہے کہ اس کی تہ میں احمد الخزاعی اور ابن ابی دواد کی ذاتی رنجش کام کر رہی تھی دیکھئے تاریخ یعقوبی ۲: ۵۸۹

۲۹ مناقب امام احمد بن حنبل ص ۲۹۸؛ تاریخ الکامل لابن الاثیر ۷: ۱۲۔ احمد بن نصر کے حامیوں کو قید کر دیا گیا تھا۔

۳۰ تاریخ طبری ۱۱: ۱۷-۱۸؛ تاریخ الکامل لابن الاثیر ۷: ۱۵؛ تاریخ یعقوبی ۲: ۵۸۹

۳۱ تاریخ الکامل لابن الاثیر ۷: ۳۴؛ تاریخ یعقوبی ۲: ۵۹۲

۳۲ تاریخ بغداد ۱: ۲۹۸ ۳۳ مناقب امام احمد بن حنبل ۲۵۷-۲۵۸

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۳۷ھ میں المتوکل نے علی الاعلان معتزلہ کی مخالفت شروع کر دی۔ ابوالولید کو شعبہ مظالم کی سربراہی سے علیحدہ کر دیا گیا[۳۴]۔ اور پھر اسے قاضی القضاۃ کے عہدے سے بھی معزول کر دیا گیا[۳۵]۔ بعد میں اسے اور اس کے بھائیوں کو قید کر کے مال و املاک ضبط کر لی گئیں[۳۶]۔ المتوکل نے خود جا کر احمد بن نصر الخزاعی کے لاشے کو اتارا جو ابھی تک آویزاں تھا۔ المتوکل کی معتزلہ دشمن کارروائیوں سے عوام بہت مسرور ہوئے اور اسے محی السنۃ کا لقب دے دیا گیا[۳۷]۔ کتنے ہی قصیدے لکھے گئے جن میں المتوکل کی تعریف اور معتزلہ پر لعن طعن کی گئی[۳۸]۔

معتزلہ کے زوال کی صحیح نوعیت سمجھنے اور اس کے اسباب و علل کی تعیین کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ سمجھ لیا جائے کہ معتزلہ کا عروج مستقل اور دیرپا بنیادوں پر نہیں ہوا تھا۔ اپنے انتہائی سیاسی عروج کے زمانہ میں بھی ان کی قوت کا مرکز نہایت کمزور رہا۔ معتزلہ ان کوتاہ اندیش لوگوں میں ثابت ہوئے جو افکار کی بالادستی کے لئے سیاسی قوت کا سہارا ڈھونڈتے ہیں[۳۹]۔ ان کا عروج معتزلی افکار کی داخلی قدر و قیمت اور ان کے ذاتی محاسن کے بجائے خالص جبر و استبداد کا رہین منت تھا جس نے عام آدمیوں کو ذہنی طور پر اعتزال کے خلاف باغی بنا دیا۔ معتزلہ کے زبردست سیاسی اقتدار کے سامنے لوگ گردنیں جھکا تو سکتے تھے اور کٹانے والے کٹا بھی سکتے تھے مگر یہ اقتدار اعتزال کو ان کے قلب و روح کی گہرائیوں میں پیوست کرنے سے نہ صرف عاجز تھا بلکہ سیاسی قوت کے ان بے ڈھنگے اور بھونڈے مظاہروں نے عوام کو بیزار کر کے معتزلہ کی مخالفت کی ایک عام فضا پیدا کر دی اور اس طرح ان کے زوال کی راہ ان کے دور عروج ہی میں ہموار کر دی۔ سیاسی شکنجے ڈھیلے ہوتے ہی اعتزال کے مخالفوں نے اسے بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی۔ یہ تاریخ کا عجیب استہزا ہے کہ حریت فکر کے علمبردار اور انسانی عقل و رائے کے آزادانہ اظہار و استعمال کے داعی اپنے اقتدار کے زمانہ میں حریت فکر اور آزادی ضمیر کو کچلنے کا ہر حربہ استعمال کرتے رہے اور اسلامی تاریخ میں "المحنۃ" جیسے باقاعدہ تعذیبی ادارے کے اولین

---

۳۴ تاریخ طبری ۱۱: ۵۴ ۳۵ تاریخ یعقوبی ۲: ۵۹۷

۳۶ تاریخ طبری ۱۱: ۵۴ تا بعد ہا۔ ابوالولید کا انتقال ۲۴۰ھ میں ہوا اور اس کے بیس دن بعد اس کے باپ احمد بن ابی دواد کا: تاریخ طبری ۱۱: ۵۹ تا بعد ہا؛ تاریخ بغداد ۱: ۲۹۸

۳۷ طبقات الشافعیۃ ۱: ۲۱۵ تا بعد ہا؛ مناقب امام احمد بن حنبل ۳۵۶

۳۸ دیکھیے: تاریخ بغداد ۱: ۲۹۸، ۴: ۱۵۵؛ مناقب امام احمد بن حنبل ۲۳۰–۲۳۴؛ تاریخ طبری ۱۱: ۶۴؛ نفح الطیب ۲: ۸۱۵؛ الاغانی ۹: ۱۰۷

۳۹ معتزلہ کے سیاسی خیالات کے لئے دیکھیے: W. MONTGOMERY WATT, 'THE POLITICAL ATTITUDES OF THE MUTAZILA', JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, 1962 اور المعتزلہ ص ۱۴۷ – ۱۶۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

قیام کا سہرا انھیں کے سر رہا۔[۳۹]

معتزلہ نے حریت فکر و نظر کے دعووں کے باوجود بہت تنگ نظری کا ثبوت دیا۔ عملاً وہ کسی دوسرے مسلک کو برداشت کرنے اور مخالف نقطۂ نظر کے ساتھ کسی قسم کی رواداری برتنے کے لئے تیار نہ تھے۔ انھیں

۴۰۔ Philip K. Hitti, History of the Arabs, Mac and Co, 1940, Second ed. rev. pp. 429, 430.

۴۱۔ "انیسویں صدی کے اواخر میں یورپی عالموں کو معتزلہ کے بعض افکار سے دلچسپی پیدا ہوئی اور انھوں نے اس کا مطالعہ بڑے ہمدردانہ نقطہ نظر سے کیا۔ ۱۸۶۵ء میں زیورچ کے ہائنرچ ہائنر نے ان کے بارے میں "اسلام کا آزاد خیال طبقہ" کے الفاظ استعمال کیے۔ اس زمانہ میں یورپ میں فلسفیانہ دینیات کے بارے میں وہ شعور بیدار نہ ہوا تھا جو بعد میں ہوا۔ معتزلہ کو حریت ارادہ اور انسانی ذمہ داری کا علمبردار قرار دیا گیا اور یہ سمجھا گیا کہ باقی تمام معاملات میں ان کا رویہ نہایت معقول بلکہ انیسویں صدی کی آزاد خیالی کے قریب قریب تھا۔ یہ خیال کیا جا رہا تھا کہ اگر معتزلہ کی جگہ خشک، تنگ نظر اور موشگافیوں میں الجھے رہنے والے اشاعرہ اور انھیں جیسے دوسرے لوگوں نے لی ہوتی تو اسلام ایک یورپی کیلئے کہیں زیادہ قابل قبول ہوتا۔ لیکن معلومات میں اضافے کے ساتھ یہ احساس بیدار ہوا کہ معتزلہ کے بارے میں یہ سارے خیالات نادرست ہیں۔ پتہ چلا کہ یہ لوگ ہرگز روشن خیال نہ تھے بلکہ خاصے کٹر مسلمان تھے یہ دوسری بات ہے کہ بعض معاملات کے بارے میں بحث و تجسس کا رویہ اختیار کرتے تھے آزادروی و آزاد خیالی سے انھیں دور کا بھی واسطہ نہ تھا بلکہ نویں صدی عیسوی کے آغاز میں "مذہبی جبر و استبداد" کے نامبارک واقعے کے پس پشت انھیں کا ہاتھ تھا کچھ عرصہ بعد یہ حقیقت بھی کھل گئی کہ جہاں تک دوسرے مذاہب کا تعلق ہے یہ لوگ اسلام کے پرجوش داعی و وکیل تھے۔" W. Montgomery Watt: Islamic Philosophy and Theology, (Islamic Surveys No. 1) The Edinburgh Univ. Press 1962 p. 58

اس اقتباس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ مستشرقین کی طرف سے پہلے معتزلہ کی ثناخوانی اور بعد میں ان سے بیزاری کے حقیقی محرکات کیا رہے ہیں۔ علاوہ دیگر اسباب کے اس طرح کے معاملات میں ایک فیصلہ کن عامل ان لوگوں کا مشنری جذبہ بھی ہے۔ مستشرقین میں سے اکثر کا تعلق یہودی یا عیسائی مشنوں سے رہا ہے چنانچہ اسلام کی تاریخ میں جن افراد یا تحریکات کے بارے میں یہ خیال کیا گیا کہ ان کے رجحانات اسلامی عقائد و افکار سے متصادم ہوتے ہیں یا اسلامی تعلیمات کے سرچشموں - قرآن و سنت - سے دور لیجاتے ہیں ان کو "روشن خیال" قرار دیکر ان کی مدح میں قصیدے پڑھے جانے لگے۔ مگر جیسے ہی یہ احساس ہوا کہ یہ افراد و تحریکات بھی بنیادی طور سے مسلم تھیں یا اسلامی ذہن رکھتی تھیں اور دوسرے مسلمانوں میں اور ان میں اسلامی اور مخالف اسلام تحریکات کا مزعومہ فرق نہ تھا ان سے یک گونہ بُعد پیدا ہو گیا اور اگر کہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ان افراد و تحریکات کا رویہ عیسائیت یا یہودیت کی طرف جارحانہ یا مخالفانہ تھا تو ان پر تبرا بھی پڑھ دیا گیا۔ مستشرقین موضوعیت کے سارے بلند بانگ دعووں کے باوجود اپنے مشنری پس منظر اور مذہبی خیالات کے اثرات سے آج تک آزاد نہیں ہو سکے ہیں۔ (دیگر مذاہب خصوصاً عیسائیت و یہودیت پر معتزلہ کے رد کا ایک مکمل نمونہ قاضی عبدالجبار اسدآبادی کی کتاب "المغنی فی ابواب التوحید والعدل" کا پانچواں حصہ ہے۔ ۲۶۰ صفحے کی یہ کتاب اسی موضوع کے لئے وقف ہے)

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

صرف اپنے خیالات کی صحت اور دوسرے لوگوں کے افکار کے بطلان پر اصرار تھا بلکہ اہل سنت کی مخالفت میں تو وہ اس حد کو پہونچ گئے تھے کہ نہ صرف ان کی شہادت قبول کرتے بلکہ ان کی تکفیر کرتے تھے، بلکہ ابن الراوندی کا کہنا ہے کہ "المردار" نے قدر و تشبیہ پر ایک کتاب تصنیف کی جس میں روئے زمین کے تمام لوگوں کی تکفیر کر دی۔[۴۲] الفوطی غیر معتزلی خیالات کے پیروؤں کے قتل کو جائز کہتا تھا، ان کے خون کو حلال بتاتا اور ان کے اموال کا حصول چوری اور غصب کے ذریعہ جائز سمجھتا تھا۔ دلیل یہ تھی کہ یہ سب کافر ہیں[۴۳]۔ اس طرح کے طرز عمل نے لوگوں کو معتزلہ کی طرف سے سخت متوحش اور متنفر کر دیا تھا۔ المتوکل کے برسر اقتدار آنے کے بعد جب حکومت کی نظر ان سے پھر گئی اور انھوں نے جس حربے کو دوسروں کے خلاف استعمال کیا تھا وہ خود ان کے خلاف استعمال ہونے لگا تو اس وقت دوسری ساری سماجی قوتیں بھی جو معتزلہ کے خلاف اپنے ردعمل کے لئے مناسب وقت اور موقع کی تلاش میں تھیں پوری طاقت سے معتزلہ کے خلاف صف آرا ہو گئیں۔ عوام بیزار تھے ہی، حنابلہ اور محدثین نے جو "المحنۃ" کے خاص طور پر تختۂ مشق بنے تھے، اب اپنی پوری قوت اعتزال کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے میں صرف کر دی۔ شیعہ اپنی جگہ پر اعتزال کے مخالف تھے ہی وہ اپنی جگہ اس کے رد کی پوری کوشش کر رہے تھے[۴۴]۔

ان خارجی قوتوں کے حملوں کے علاوہ خود معتزلہ کے اصول ان کی بیخ کنی کا باعث بن رہے تھے۔ حریت فکر و آزادی رائے پر ضرورت سے زیادہ زور دینے کے نتیجے میں فکری فوضویت نے سر ابھارا اور بنیادی اور اصولی اختلافات نے داخلی طور پر معتزلہ میں سخت ترین تفریق و انتشار برپا کر دیا۔ معتزلہ بائیس[۲۲] فرقوں میں تقسیم ہو گئے جو آپس میں دست و گریباں تھے۔ ان میں جغرافیائی بنیادوں پر بھی تقسیم عمل میں آئی اور دو رقیب مدرسہ ہائے فکر - بغدادی و بصری - وجود میں آ گئے[۴۵]۔ ان مکاتب فکر میں اس قدر شدید اختلافات اور جنگ و جدال رہتی

---

۴۲ الانتصار ص ۹۰ ۴۳ الملل والنحل للشہرستانی ۱:۸۰؛ الانتصار ص ۶۲ ۴۴ ابن الراوندی نے "فضیحۃ المعتزلۃ" لکھ کر ایک ہلچل مچا دی تھی ۴۵ اعتزال کی ابتدا بصرے میں ہوئی۔ اس کے بعد بغداد میں پھیلا پھر دنیا کے دوسرے گوشوں میں۔ تاہم یہ دونوں مقامات اعتزال کے بڑے مرکز رہے۔ بصری مدرسہ فکر سے تعلق رکھنے والے معتزلیوں میں خاص نام یہ آتے ہیں:- واصل بن عطاء (م ۱۳۱ھ) عمرو بن عبید (م ۱۴۲ھ)۔ ابو الہذیل علاف (م ۲۳۵ھ)۔ ابراہیم النظام (م ۲۳۱ھ)۔ علی الاسواری (اصحاب نظام) معمر بن عباد السلمی (م ۲۱۰ھ)۔ ہشام الفوطی (م بین ۲۰۰ و ۲۱۰ھ) عباد بن سلیمان (م ۲۵۰ھ)۔ عمرو بن بحر الجاحظ (م ۲۵۶ھ)۔ ابو یعقوب الشحام (م بین ۲۲۹-۲۳۳ھ)۔ ابو علی بن عبد الوہاب الجبائی (م ۳۰۳ھ) ابو ہاشم عبد السلام بن محمد الجبائی (م ۳۲۱ھ)۔ بغدادی شاخ کے اہم نام یہ ہیں:- بشر بن المعتمر بانی فرع بغداد (م ۲۱۰ھ) ابو موسی المردار (م ۲۲۶ھ) جعفر بن حرب (م ۲۳۶ھ) جعفر بن مبشر (م ۲۳۴ھ)۔ ثمامہ ابن اشرس (م ۲۱۳ھ)۔ ابو الحسین الخیاط (م ۲۹۰ھ)۔ ابو القاسم بن محمد البلخی الکعبی (م ۳۱۹ھ) محمد بن عبد اللہ الاسکافی (م ۲۴۰ھ)۔ بغدادی معتزلہ کا نبوت و امامت کے بارے میں بصری معتزلہ سے اختلاف ہے۔ بغدادیوں میں بعض ایسے ہیں جو روافض کی طرف میلان رکھتے ہیں اور بعض خوارج کی طرف۔ جبائی اور ابو ہاشم امامت کے بارے میں مسلک اہل سنت سے موافقت رکھتے ہیں اور اس کے قائل ہیں کہ امامت کی بنیاد انتخاب ہے اور خلفاء اربعہ میں فضیلت کی وہی ترتیب ہے جو ان کی خلافت میں (الملل ۱/ ۱۲۰ طبع ۱۹۴۷ء)

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

تھی کہ ابن قتیبہ نے معتزلہ کو طعنہ دیا تھا کہ ان میں آپس میں اتنا اختلاف ہے کہ ان کے دو سربراہ بھی کسی ایک دینی مسئلہ پر متفق نہیں ہیں۔[۱۳۶]

اسی پر بس نہ تھا۔ لامرکزیت اور انتشار اس حد کو پہونچ چکے تھے کہ معتزلہ میں اندرونی طور پر ایک دوسرے کی تکفیر کا ایک غیر مختتم سلسلہ چل پڑا تھا۔ بصری معتزلہ بغدادی معتزلہ کو کافر بتاتے تھے اور بغدادی بصریوں کو۔[۱۳۷] عبدالقاہر البغدادی نے اس ہنگامہ تکفیر کی بہت سی مثالیں دی ہیں جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں:-

ابوالہذیل العلاف نے اپنے شاگرد نظام کے رد میں ایک کتاب "الرد علی النظام" تصنیف کی اور اس میں نظام کی تکفیر کی۔ اس کے علاوہ اعراض اور جزء لایتجزأ کے بارے میں بھی اپنی دوسری کتابوں میں اس کی تکفیر کی۔ جعفر بن حرب نے بھی نظام کی تکفیر کی اور جزء لایتجزأ کا اثبات کیا۔ اس کے علاوہ جبائی نے متولدات کے مسئلہ میں نظام کو کافر بتایا۔ الاسکافی نے بھی اپنی کتابوں میں اس کے بہت سے مسائل کی بنا پر اس کی تکفیر کی۔[۱۳۸] جعفر بن حرب نے اپنی کتاب "توبیخ ابی الہذیل" میں اپنے استاد العلاف کی تکفیر کی اور کہا کہ اس کے اقوال دہریت کی طرف لے جاتے ہیں۔ المردار نے ابوالہذیل کے فضائح میں ایک ضخیم کتاب لکھی۔ خود جبائی نے ابوالہذیل کا رد کیا اور مخلوق کے بارے میں اس کی تکفیر کی۔ کعبی نے ایک کتاب لکھی اور اس میں اپنے استاد خیاط اور تمام معتزلہ کی اس بنیاد پر تکفیر کی کہ وہ اخبار احاد کی حجیت کے قائل ہیں۔[۱۳۹] عبدالسلام جبائی کی تکفیر عام معتزلے اس کے مسلک عقوبت کی بنا پر کیا کرتے تھے[۱۴۰] اور الاسکافی کو اس لیے کافر بتاتے تھے کہ وہ یہ کہتا ہے کہ باری تعالےٰ اطفال و مجانین پر ظلم کرنے پر تو قادر ہے مگر عقلاء پر ظلم کی قدرت اسے حاصل نہیں۔[۱۴۱] بشر بن المعتمر کو اس لیے کافر بتایا جاتا تھا کہ وہ نظریہ لطف کا قائل ہے۔[۱۴۲] البغدادی نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ معتزلہ کے سات سربراہ دہ لوگ ایک مجلس میں جمع ہوئے اور مسئلہ "قدرۃ اللہ علی الظلم" پر باہم بحث کے نتیجے میں ہر ایک نے دوسرے کی تکفیر کی۔[۱۴۳] ابن الراوندی روایت کرتا ہے کہ معتزلہ کی ایک کثیر تعداد نظام، بشر اور جعفر بن مبشر کی اس بنا پر تکفیر کرتی [illegible] اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن مجید میں جو کچھ ہے وہ مجازی طور پر کلام اللہ ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ کسی انسان نے اللہ کے کلام کو نہیں سنا۔[۱۴۴]

داخلی اختلال و انتشار کے نتیجے میں بعض اکابر معتزلہ نے اپنے آپ کو معتزلہ سے علیحدہ کر لیا۔ سب سے

---

[۱۳۶] تاویل مختلف الحدیث ص ۱۷-۱۹

[۱۳۷] الفرق بین الفرق ص ۱۶۷ [۱۳۸] ایضاً ص ۱۱۵ [۱۳۹] ایضاً ص ۱۰۲

[۱۴۰] ایضاً ص ۱۶۵ [۱۴۱] ایضاً ص ۱۷۱ [۱۴۲] ایضاً ص ۱۱۵ [۱۴۳] ایضاً ص [illegible]

[۱۴۴] ایضاً [illegible] [illegible]

www.KitaboSunnat.com

پہلے بشار بن برد شاعر (م ۱۶۸ھ) علیحدہ ہوا۔ بشار پہلے واصل بن عطاء کے عقیدتمندوں میں تھا اور اس کی بہت تعریف و توصیف کرتا تھا، پھر مٹی پر آگ کی فضیلت کے بارے میں اس کا مخالف ہو گیا اور اس کی ہجو لکھی[۵۶]۔ اس کے بعد فضل الحذاء نے علیحدگی اختیار کی۔ خیاط بتاتا ہے کہ الحذاء معتزلی اور نظامی تھا۔ جب اس نے مسلکِ حق کو ترک کر دیا تو معتزلہ نے اس سے مقاطعہ کر لیا اور اپنی مجلسوں میں اس کے داخلے پر پابندی لگا دی۔ پھر جب ابن الحائط سابق معتزلی نے معتزلہ کی مخالفت شروع کی تو اس سے بھی مقاطعہ کیا گیا اور اس کے بارے میں اتنا سخت رویہ اختیار کیا گیا کہ واثق باللہ کو اس کے الحاد کی اطلاع دی گئی جس نے قاضی ابن ابی دواد کو حکم دیا کہ تحقیق کر کے اسے سزا دی جائے مگر اس کارروائی سے پہلے ہی ابن الحائط کا انتقال ہو گیا[۵۷]۔ سعید بن حمید البغدادی الکاتب المشہور کے بارے میں اصفہانی نے بتایا ہے کہ اس کا باپ ایک سربرآوردہ معتزلی تھا مگر احمد بن ابی دواد سے بعض اعتقادی معاملات میں اس کی مخالفت ہو گئی۔ چنانچہ ابن ابی دواد نے معتصم سے اس کے شعوبی اور زندیق ہونے کی شکایت کر کے اسے قید کرا دیا[۵۸]۔

اس اختلال و انتشار میں اس وقت اور اضافہ ہو گیا جب سیاسی اقتدار معتزلہ کے ہاتھ سے نکل گیا۔ اعتزال سے وابستہ متعدد لوگ اپنی گردن سے اعتزال کا قلادہ نکال کر خود معتزلہ کے خلاف صف آرا ہو گئے۔ مثلاً ابو عیسیٰ الوراق (م ۲۴۷ھ) معتزلہ سے قطع تعلق کر کے شیعوں میں شامل ہو گیا[۵۹]۔ ابو الحسین احمد بن الراوندی[۶۰] (۲۱۵-۲۹۸ھ) نے بھی اعتزال ترک کر کے شیعیت اختیار کر لی اور شیعیت کی حمایت میں ایک کتاب "الامامۃ" تصنیف کی اور معتزلہ کا رد لکھا[۶۱]۔ راوندی علم کلام کے ماہرین میں سے تھا اور اپنے زمانے کے اونچے درجے کے متکلمین سے اس کا مباحثہ و مناظرہ رہتا تھا[۶۲]۔ عباسی نے ابو القاسم المعتزلی کی کتاب "محاسن خراسان" سے نقل کیا ہے کہ ابن الراوندی کے زمانہ میں علم کلام کے اصول و دقائق کی واقفیت اور اس فن میں مہارت رکھنے والا اس سے بڑھ کر کوئی دوسرا نہ تھا[۶۳]۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ کے لیے اس کی حیثیت گھر کے بھیدی کی تھی اور اعتزال کی بیخ کنی کرنے والوں میں امام اشعری کے بعد اسی کا نام لیا جا سکتا ہے۔ شیعیت کی طرف سے معتزلہ کو شروع ہی سے خطرے کا احساس تھا۔ جاحظ (م ۲۵۵ھ) جو اپنے وقت کا سربرآوردہ معتزلی تھا ایک کتاب "فضیلۃ المعتزلۃ" لکھی تھی جس میں معتزلہ کی تعریف و توصیف اور شیعوں کی تنقیص و تردید کی تھی۔ اس کتاب کے رد میں ابن الراوندی نے "فضیحۃ المعتزلۃ" لکھی

---

[۵۶] البیان والتبیین ۱: ۸
[۵۷] الانتصار ص ۹۳
[۵۸] الاغانی ۱۷: ۲
[۵۹] الانتصار ص ۱۴۲
[۶۰] راوندی کے حالات کے لیے دیکھیے: مقدمۃ الانتصار ۳۴
[۶۱] الانتصار ص ۱۰۱-۱۰۲
[۶۲] وفیات الاعیان ۱: ۷۸
[۶۳] معاہد التنصیص ۱: ۷۵

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

جس نے ایک ہنگامہ برپا کر دیا۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ داخلی انتشار اور خارجی حملے دونوں معتزلہ میں اتفاق و اتحاد کا احساس جگانے میں ناکام رہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ابو علی الجبائی (۳۰۳ھ) اور اس کے بیٹے ابو ہاشم (۳۲۱ھ) نے جو بصری معتزلیوں کے آخری دور کی اہم ترین شخصیتوں میں سے ہیں، متعدد کلامی مسائل میں معتزلہ کے درمیان سخت ترین نزاع برپا کر رکھا ہے[64]

چوتھی صدی ہجری اور شیعیت و اعتزال

اعتزال کا زوال مذکورہ حالات میں قطعاً غیر متوقع نہ تھا، تاہم سیاسی زوال کے باوجود فکری طور پر اس کا کچھ نہ کچھ بھرم باقی تھا۔ چوتھی صدی ہجری اسلام کی فکری تاریخ میں متعدد اعتبارات سے خاص اہمیت رکھتی ہے۔ اس صدی کے اوائل میں امام اشعری[65] (۲۶۰-۳۳۴ھ) نے اعتزال پر فکری رُخ سے کاری ضرب لگائی اور اس کی بالادستی کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا[66]۔ اس طرح اعتزال کا زوال اپنی تکمیل کو پہنچ گیا۔ اسی صدی کے اواخر میں اعتزال جس نے اب تک شیعیت سے حریفانہ ٹکر لی تھی، اشعریت سے شکست کھانے کے بعد شیعیت کا حلیف بن گیا[67]۔ معتزلہ نے اپنے گرتے اقتدار کو

---

[64] الملل والنحل الشہرستانی ۱: ۸۵-۸۸

[65] علی بن اسماعیل الاشعری الیمانی البصری، ابو الحسن، امام اہل سنت۔ امام اشعری نے ابو علی الجبائی امام المعتزلہ کے زیر سایہ پرورش پائی تھی اور جبائی ہی کے شاگرد بھی تھے۔ اشعری کی والدہ ابو علی الجبائی کے نکاح میں تھیں۔ ۳۰۰ھ کے قریب اشعری اعتزال سے بدظن ہو کر اہل السنۃ کے حامی ہو گئے اور اشعریت کے مدرسہ فکر کی بنا ڈالی۔ بصرہ میں پیدا ہوئے، بغداد میں وفات پائی۔ وفیات الأعیان ۱: ۴۱۲؛ تاریخ بغداد ۱۱: ۳۴۶؛ شذرات الذہب ۲: ۳۰۳؛ معجم المؤلفین ۷: ۳۵

[66] ابن خلکان کا کہنا کہ "وکانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتی اظهر الله الاشعری فحجزهم فی اقماع السمسم" وفیات الأعیان ۱: ۵۸۷

[67] معتزلہ شروع ہی سے شیعوں کے سخت مخالف رہے۔ خیاط کا کہنا ہے "ان الرفض مشتمل علی اجناس من الکفر لا یشتمل علیه مذاهب فرقة من فرق الامة" (الانتصار ص ۱۵۶)۔ چنانچہ معتزلہ اور شیعہ میں سخت مناظرے ہوئے، ان میں بعض کی تفصیل "الانتصار" (ص ۹۹، ۱۴۲ وغیرہ) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ یہ مناظرے وہ ہیں جن میں اکابر معتزلہ مثلاً علی الاسواری، ابو الہذیل العلاف وغیرہ نے حصہ لیا۔ جاحظ نے ایک کتاب لکھی جس میں شیعوں کے اقوال پیش کر کے ان کا تفصیلی رد کیا اور یہ بتایا کہ شیعوں میں وہ خرابیاں پائی جاتی ہیں جو اہل اسلام کے کسی فرقے میں نہ ملیں گی (الانتصار ص ۱۵۶-۱۵۷)۔ خیاط نے خود ابو حفص الحداد اور ابو عیسیٰ الوراق کی کتابوں کی تردید کی (الانتصار ص ۹۶-۹۷)۔ ابن الراوندی شیعی کی کتابوں کی تردید کے لیے ابو علی الجبائی، خیاط اور زبیری نے کتابیں لکھیں (المنیۃ والامل ص ۵۲)۔ ان سارے واقعات سے معتزلہ اور شیعہ کی مخاصمت کا کچھ اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

[68] ذہبی نے میزان الاعتدال (۲: ۲۳۵) میں بتایا ہے کہ رفض اور اعتزال نے ۳۷۰ھ کے قریب ایک دوسرے کی ہمنوائی اختیار کی۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

سہارا دینے اور اپنے آپ کو باقی رکھنے کے لیے وہی صورت ایک مرتبہ پھر اختیار کی جو وہ پہلے کر چکے تھے یعنی کسی برسرِ اقتدار طبقے کی ہمدردیاں جیت لینا اور اسکے سایۂ عاطفت میں آ کر اپنے تحفظ و بقا کی ضمانت حاصل کرنا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب حقیقی سیاسی اقتدار بنی بویہ (م ۳۳۴ - ۴۴۷ھ) کے ہاتھوں میں منتقل ہو چکا تھا جو مذہبًا شیعہ اور نسلًا فارسی تھے۔[۱۶۹] عباسی خلیفہ کی حیثیت انکے سامنے کٹھ پتلی سے زیادہ نہ تھی۔ معتزلہ کو اسی میں خیریت نظر آئی کہ وہ شیعی بنی بویہ کی حمایت میں آ جائیں، چنانچہ اعتزال اور شیعیت ایک طویل عرصے کی جنگ کے بعد آلِ بویہ کے سایہ حکومت میں ایک دوسرے کے گلے مل لیے۔ اعتزال کے اثرات ان علاقوں سے بالکلیہ ختم ہو جانے یا بے حد کمزور پڑ جاتے کے بعد جو اہلِ سنت کے زیرِ اقتدار تھے، ان علاقوں میں بڑھنے لگے جو شیعی بویہی فرماں رواؤں کے ہاتھ میں تھے۔ بصرے اور بغداد وغیرہ سے پسپا ہونے کے بعد اعتزال خلافت اسلامیہ کے مشرقی حصوں میں بنی بویہ کے زیرِ سایہ پروان چڑھنے لگا۔ عراق، خراسان اور ماوراء النہر میں اعتزال دولت بویہیہ کی سرپرستی میں پھیلا۔[۱۷۰] ان علاقوں میں بے شمار مشاہیر علماء و فقہاء نے اعتزال اختیار کر لیا۔[۱۷۱] دولت بویہیہ کا سربراہ امیر عضد الدولہ (م ۳۷۲ھ) خود معتزلی المذہب تھا اور اعتزال و معتزلہ سے حد درجہ لگاؤ رکھتا تھا۔[۱۷۲] مقدسی (۳۳۶ - ۳۹۱ھ) جس نے چوتھی صدی ہجری میں عالمِ اسلام کی سیاحت کی، لکھتا ہے کہ بلادِ عجم کے اکثر شیعہ معتزلی ہیں اور ان کے تینوں مذاہب کے بیشتر فقہا اعتزال کی طرف رجحان رکھتے ہیں۔[۱۷۳] رے کے عوام اعتزال اور خصوصًا خلق قرآن کے بارے میں سخت غلو رکھتے ہیں اور اس سلسلے میں جنگ و جدل برپا کرنے میں بھی انھیں باک نہیں۔[۱۷۴] خوزستان کے آباد تر باشندے معتزلی ہیں۔[۱۷۵] نیز اس کا مشاہدہ ہے کہ عمان، صورہ، سرمات اور بحرین کے سارے شیعہ معتزلی ہیں۔[۱۷۶] عراق کے شمالی حصہ کے شیعہ بھی معتزلی ہیں۔[۱۷۷] رامہرمز میں بھی اعتزال کی گرم بازاری ہے۔[۱۷۸] مقدسی بتاتا

---

[۱۶۹] بنو بویہ نے اپنے دورِ اقتدار میں شیعیت کو کافی فروغ دیا اور بہت سی شیعی رسمیں علی الاعلان جاری کیں جن میں ایک یہ بھی تھی کہ عشرہ محرم کو سرکاری طور پر یومِ ماتم قرار دیا گیا۔

[۱۷۰] الخطط للمقریزی ۴: ۱۸۴؛ الصواعق المرسلۃ ۲: ۸۳

[۱۷۱] معتزلہ کے علاوہ غالی شیعی فرقوں مثلاً قرامطہ اور باطنیہ نیز کرامیہ اور خوارج کے مسالک کو بھی فروغ نصیب ہوا مملکت بویہیہ کا کوئی علاقہ ایسا نہ رہا جو ان میں سے متعدد فرقوں کے پیروؤں سے خالی ہو: الخطط للمقریزی ۴: ۱۸۴

[۱۷۲] احسن التقاسیم ص ۴۳۹؛ عضد الدولہ کو معتزلہ سے کتنا قرب تھا اور اعتزال سے کتنی محبت تھی اس کے لیے دیکھیے تجارب الامم ۶: ۴۰۴

[۱۷۳] احسن التقاسیم ص ۴۳۹

[۱۷۴] ایضاً ص ۳۹۵، ۳۹۶

[۱۷۵] ایضاً ص ۴۱۵

[۱۷۶] احسن التقاسیم ص ۹۶

[۱۷۷] ایضاً ص ۱۲۶، ۱۳۲

[۱۷۸] ایضاً ص ۴۱۳، رامہرمز میں مقدسی کی ملاقات ایک معلم سے ہوئی تھی جو معتزلہ کے مذہب پر علمِ کلام کا درس دیتا تھا۔

ہے کہ ان مذکورہ علاقوں کے برخلاف جن مقامات پر اہل سنت کا غلبہ ہے وہاں معتزلہ بہت ہی کم ہیں۔ شام میں معتزلہ انتہائی اقلیت میں ہیں اور جو ہیں بھی وہ پوشیدہ ہیں کیوں کہ شام اہل سنت کے زیر اثر ہے[79]۔ اندلس میں معتزلیوں کا نام نشان نہیں کیوں کہ وہاں کے باشندے مالکی المذہب ہیں اور معتزلہ اور شیعہ کے شدید ترین مخالف تھے[80]۔ غرض کہ معتزلہ کا غلبہ صرف ان مقامات اور علاقوں میں تھا جہاں شیعہ غالب تھے مثلاً فارس، عراق اور یمن۔

حقیقی طاقت اور واقعی عروج معتزلہ کو صاحب بن عباد (۳۲۶ - ۳۸۵ھ) کے دور میں حاصل ہوا جب کہ وہ امیر فخر الدولہ بویہی کا وزیر تھا۔ صاحب بن عباد مسلسل اٹھارہ سال تک (۳۶۷ - ۳۸۵ھ) وزیر رہا۔ وہ دولت بنو بویہ کے سیاہ و سفید کا مالک تھا[82]۔ صاحب بن عباد اعتزال کے حق میں دوسرا ابن ابی دواد ثابت ہوا۔ اعتزال اسے اپنے باپ سے ورثے میں ملا تھا اور اس کے بارے میں اسے انتہائی غلو تھا[83]۔ اس نے اعتزال کی نشر و اشاعت اور مخالف قوتوں کے توڑ کے لئے ترغیب و ترہیب کے سارے ذرائع استعمال کئے اور اعلیٰ پیمانہ پر اس کی تبلیغ کی[84]۔ صاحب کے دور میں معتزلہ کو بہت ترقی ہوئی۔ انھوں نے اپنی کھوئی ہوئی قوت ایک مرتبہ پھر حاصل کر لی۔ معتزلی حکومت کے اونچے اونچے عہدوں

---

٧٩ احسن التقاسیم ۱۷۹ ٨٠ ایضاً ص ۲۳٦

٨١ ہو اسماعیل بن عبّاد بن العباس الطالقانی، المعروف بالصاحب (لانه صحب الوزیر ابا الفضل ابن العمید) کافی الکفاۃ، ابو القاسم کاتب، ادیب اور سیاست داں۔ حالات کے لئے دیکھیے: وفیات الأعیان ۱: ۹۲؛ معجم الادباء ٦: ۱٦٨؛ لسان المیزان ۱: ۴۱۳؛ اعیان الشیعۃ ۱۱: ۲۲۲؛ نیز معجم المؤلفین ۲: ۲۷۴

٨٢ معجم الادباء ٦: ۲۵۱؛ صاحب بن عبّاد کی بے پناہ قوت و شوکت کی کچھ تفصیل معجم الادباء ٦: ۲۲۵-۲۴۷ میں ملتی ہے

٨٣ معجم الادباء ٦: ۱۷۲

٨٤ معجم الادباء (٦: ۲٨٦) میں صاحب بن عباد کا ایک خط نقل کیا گیا ہے جس کی عبارت ہے "من نظر لدینه نظرنا لدنیاہ، فان آثرت العدل والتوحید، بسطنا لك الفضل والتمهید، وان اقمت علی الجبر فلیس لکسرك من جبر" (مقابلہ کیجیے: احمد بن ابی دواد کا خط تاریخ بغداد ۴: ۱۵۱)؛ اعتزال قبول کرنے کے لیے حکومت کے مناصب کا جو لالچ دیا جاتا تھا اس کے لیے دیکھیے طبقات الشافعیہ ۲: ۱۴۲؛ مال و دولت اور جاہ و منصب کی ان ترغیبات نے بہت سے لوگوں کے قدموں کو متزلزل کر دیا دیکھیے: معجم الادباء ٦: ۲۴۵؛ اعتزال کے مخالفین کو جو دھمکیاں دی جاتی تھیں ان کا ایک نمونہ ملاحظہ ہو: "قال مرۃ لاحدهم فی مجلس الاستقبال: ما کان عندی انك تقدم علی ما قدمت علیه وتنتهی فی عداوتك لاهل العدل والتوحید الی ما انتهیت الیه، ولی معك ان شاء الله نهار له لیل ولیل یعقبه لیل وثبور به ویل وتطرید فی معه سبیل وسیعلم الکفار لمن عقبی الدار" معجم الادباء ٦: ۱۹۰

www.KitaboSunnat.com

فائز ہوئے[۸۵]۔ اس کے ساتھ ان کے بڑے بڑے حلقہ ہائے درس مرکزی مقامات پر قائم ہو گئے[۸۶]۔

معلوم ہوتا ہے کہ دور گذشتہ کے داخلی اختلال و انتشار کو اب آکر خود معتزلہ نے کچھ محسوس کر لیا تھا اور اس کے نتیجے میں اعتزال کو جو دھکا پہونچا اس نے ان کی آنکھیں کھول دی تھیں چنانچہ اندرونی اختلافات کی شدت اور کثرت میں کچھ کمی آ چکی تھی۔ اپنے ہم مسلکوں کی حمایت کے لئے اب معتزلی مشہور ہو چکے تھے اور "اعتداد المعتزلی بالمعتزلی" ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا تھا[۸۷]۔ تاہم اپنے مسلک کے بارے میں ان کی عصبیت میں کمی ہونے کے بجائے اضافہ ہی ہوا تھا۔ اعتزال کا علی الاعلان اظہار کیا جاتا اور اس پر فخر کیا جاتا۔ ابو بکر محمد الکندی المصری (م ۳۵۸ھ) مصر کے بازاروں میں اعتزال کی سرگرم وکالت کرتا تھا[۸۸]۔ محمد بن وشاح الزینبی (م ۲۲۳ھ) کہتا تھا "انا معتزلی بن معتزلی"[۸۹]۔ ابو یوسف عبدالسلام القزوینی (۳۹۲-۴۸۸ھ) کو اعتزال کے بارے میں اس قدر اصرار تھا کہ نظام الملک سلجوقی وزیر کے یہاں حاضری دیتے وقت جو اشعری تھا ان الفاظ سے اجازت طلب کرتا تھا کہو ابو یوسف القزوینی المعتزلی آیا ہے[۹۰]۔ معتزلہ سیاسی اقتدار حاصل کر کے اپنے مخالفین کا سختی سے رد کرنے لگے تھے۔ احمد بن یوسف ابہلول (م ۳۱۸ھ) اعتزال کا زبردست داعی تھا[۹۱]۔ ابو مسلم محمد بن بحر ایزدر (۳۵۹ھ) غالی معتزلی تھا[۹۲]۔ ابو الفتح منصور بن محمد التمیمی (م ۴۴۲ھ) اشاعرہ کے رد میں کتابیں لکھا کرتا تھا[۹۳]۔

---

۸۵ مثال کے طور پر قضاۃ کے سب اونچے عہدے معتزلہ کے قبضے میں تھے مثلاً ابو محمد عبد اللہ بن معروف معتزلی (م ۳۸۱ھ) دولت عباسیہ کا قاضی القضاۃ تھا (تاریخ الکامل لابن الاثیر ۹: ۶۴؛ میزان الاعتدال ۲: ۱۹۴)؛ قاضی عبدالجبار احمد بن عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۴ھ) رے اور اس کے ملحقہ علاقوں کا قاضی القضاۃ اور اس دور میں صاحب بن عباد کے بعد سب سے بڑا معتزلی تھا۔ یہ آخری بڑا نام ہے جو معتزلہ کے صاحب فکر لوگوں میں آتا ہے۔ "المغنی فی ابواب التوحید والعدل" جو اس کی تصنیف ہے معتزلی عقائد پر بے نظیر کتابوں میں سے ہے۔ معتزلہ اسے قاضی القضاۃ کہتے ہیں اور جب مطلقاً اس لفظ کا استعمال ہو تو اس سے مراد عبدالجبار ہی ہوتا ہے (طبقات الشافعیۃ ۳: ۲۱۹ فما بعدہا؛ تاریخ الکامل لابن الاثیر ۹: ۲۲۵)، اقضی القضاۃ ابو الحسن علی الماوردی (م ۴۵۰ھ) جن کی "الاحکام السلطانیۃ" مشہور کتاب ہے اور جو کہ معتزلی رجحانات کے حامل کہے جاتے ہیں (طبقات ۳: ۳۰۳ فما بعدہا؛ میزان الاعتدال ۲: ۲۳۸)؛ قاضی علی بن محمد التنوخی م ۳۴۲ھ (میزان الاعتدال ۲: ۲۳۷)؛ علی بن سعید الاصطخری م ۴۰۴ھ (تاریخ الکامل لابن الاثیر ۹: ۱۷۲) وغیرہ

۸۶ ان میں درس کے یہ دو حلقے بہت مشہور تھے: ابو الحسین محمد بن طیب البصری (۴۳۶ھ) کا حلقہ بغداد میں (شذرات الذہب ۳: ۲۵۹) اور حسن بن رجا الدہان (م ۴۴۴ھ) کا حلقہ درس (بغیۃ الوعاۃ ص ۲۲۹) وغیرہ

۸۷ رسائل الخوارزمی ص ۳۸

۸۸ بغیۃ الوعاۃ ص ۱۰۸

۸۹ میزان الاعتدال ۳: ۱۴۵

۹۰ طبقات الشافعیۃ ۳: ۲۳۰

۹۱ میزان الاعتدال ۱: ۷۸

۹۲ بغیۃ الوعاۃ ص ۸۰

۹۳ بغیۃ الوعاۃ ص ۳۹۸

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

آل بویہ کے اقتدار میں ضعف کے ساتھ ساتھ معتزلہ کا ستارہ بھی گردش میں آیا۔[94] عباسی خلیفہ القادر باللہ (۳۸۱-۴۲۲ھ) نے اس زمانہ میں ایک کتاب تصنیف کی جس میں فضائل صحابہؓ کا ذکر اہل حدیث کی ترتیب کے موافق کیا اور معتزلہ اور خلق قرآن کے قائلین کی تکفیر کی۔[95] دمیری بتاتا ہے کہ اس کتاب میں نہ صرف معتزلہ بلکہ شیعہ کی بھی تردید و تنقید کی گئی تھی۔[96] بنو بویہ کے زوال کے ساتھ محمود غزنوی (۳۶۱-۴۲۱ھ) کا ستارہ عروج پر آیا۔ ۳۸۹ھ میں خراسان پر محمود کا علم لہرایا اور ۳۹۲ھ میں سجستان بھی اس کے زیر نگیں ہو گیا۔[98] ۴۲۰ھ میں اس نے رے پر حملہ کر کے اسے بویہی امیر مجد الدولہ بن فخر الدولہ کے ہاتھ سے چھین لیا[99] اور آل بویہ کا زوال مکمل ہو گیا۔ محمود سنی اور شافعی تھا۔[100] اس نے معتزلہ کو رے سے خراسان کی طرف دھکیل دیا۔ اس سیاسی کشمکش میں معتزلہ کے کتنے ہی کتب خانے برباد ہو گئے۔[101]

یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ اعتزال اور شیعیت دونوں کے لئے یہ کیسے ممکن ہوا کہ اتنے شدید اختلافات کے بعد ایک دوسرے کے ہم نوا اور حامی و ناصر ہو جائیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر تاریخ کے آئینے میں شیعی معتزلی اختلافات کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ دونوں فریقوں کے یہاں اس طرح کی گنجائش تھی کہ باوجود اختلافات کے ہم آہنگی کے نقاط موجود رہے۔ شیعہ باوجود مخالفت کے معتزلہ کی ذہنی برتری سے مرعوب رہے۔ چوتھی صدی ہجری تک شیعہ کا کوئی مخصوص علم الکلام نہ تھا۔[102] ظاہر ہے کہ یہ علمی تہی دستی ناقابل برداشت تھی۔ اہل سنت سے علم کلام کے اصول مستعار لینا شیعوں کے لئے ممکن نہ تھا۔ اجتہاد کو جو مقام شیعیت دیتی ہے اس کے پیش نظر یہ بات کہیں زیادہ قابل عمل تھی کہ انسانی عقل و فکر کی آزادی کے قائلین کے

---

۹۴ احمد بن ابی دؤاد کی موت کی طرح صاحب بن عباد کی موت بھی معتزلہ کے لئے ایک بہت بڑا خسارہ ثابت ہوئی اور جس طرح احمد بن ابی دؤاد کی موت کے بعد اس کے فرزند کو باپ کے کیے کا کفارہ دینا پڑا تھا وہی صاحب بن عباد کی موت کے بعد ہوا۔ فخر الدولہ کے حکم سے صاحب کا تمام مال و اثاثہ ضبط کر لیا گیا۔ اس کے دوستوں اور عزیزوں تک کی املاک ضبط کر لی گئیں اور صاحب نے جو کچھ ان کو دیا تھا سب ضبط کر لیا گیا۔ دیکھیے تاریخ الکامل لابن الاثیر ۹: ۷۰؛ ذیل تجارب الامم ص ۲۶۲ فما بعدہا۔

۹۵ تاریخ بغداد ۴: ۸۳؛ تاریخ الکامل لابن الاثیر ۹: ۲۸۲

۹۶ کتاب الحیوان الدمیری ۱: ۸۷

۹۷ وفیات الاعیان ۲: ۱۲۳

۹۸ شذرات الذہب ۳: ۲۲

۹۹ تاریخ الکامل لابن الاثیر ۹: ۲۶۱

۱۰۰ وفیات الاعیان ۲: ۱۲۶

۱۰۱ تاریخ الکامل لابن الاثیر ۹: ۲۶۲

۱۰۲ الحضارۃ الاسلامیۃ فی القرن الرابع الہجری ۱: ۱۰۲

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

طرز پر علم کلام کو ڈھالا جائے۔ چنانچہ یہی ہوا کہ شیعوں نے علم کلام کے نہ صرف اصول بلکہ اسالیب سب ہی معتزلہ سے مستعار لیے حتیٰ کہ ابن بابویہ القمی نے، جو چوتھی صدی ہجری کے سب سے بڑے شیعی عالم ہیں، اپنی "کتاب العلل" میں معتزلہ کے ہی طریقے کی پیروی کی جو ہر چیز کی علت سے بحث کرتے ہیں۔ چنانچہ آدم میز کا کہنا ہے کہ شیعہ اپنے عقیدہ و مذہب کے لحاظ سے معتزلہ کے وارث ہیں[103]۔ اس خیال کی تائید مقدسی کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے کہ مقدسی کو شمالی افریقہ کے فاطمی شیعوں کی کتابیں پڑھنے سے یہ معلوم ہوا کہ وہ اکثر اصولوں میں معتزلہ کی موافقت کرتے تھے[104]۔ جاحظ نے اپنی کتاب "فضیلۃ المعتزلۃ" میں شیعوں پر جو حملے کیے اس وقت بھی شیعوں کی طرف سے دفاع کے لیے جو شخص اٹھا[105] یعنی ابن الراوندی، وہ بھی ایک سابق معتزلی ہی تھا۔ دوسری طرف شیعوں کو معتزلہ کے یہاں اس قسم کے مسائل و اقوال مل سکتے تھے جن سے شیعیت کی نصرت و تائید ہوتی تھی، اور یہ واقعہ ہے کہ بعض سربرآوردہ معتزلی شیعی رجحانات رکھتے تھے۔ مثلاً نظام کے خیالات قطعی طور سے شیعی اثرات کی غمازی کرتے ہیں مثلاً قول امام معصوم ہی حجت ہوتا ہے۔ اجماع حجت شرعیہ نہیں، امامت نص اور تعیین پر مبنی ہے وغیرہ[106]۔ اخبار ماثورہ کے بارے میں معتزلہ جس سرد مہری کا برتاؤ کرتے تھے وہ فی الجملہ شیعیت سے انھیں قریب کر دیتا تھا[107]۔ اس کے علاوہ اکثر ائمہ معتزلہ (مثلاً ابو جعفر الاسکافی جس کا ذکر خیاط نے اکابر معتزلہ میں کیا ہے) حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے شدید ترین حامیوں میں سے تھے[108]۔ مزید برآں اکثر معتزلہ کبار صحابہ مثلاً حضرت عمر و عثمان رضی اللہ عنہما پر الزام تراشیاں کیا کرتے تھے، اور حضرت عمرو بن العاصؓ، معاویہ بن ابی سفیانؓ اور ان کے حامیوں سے برأت کا اظہار کرتے تھے[109]۔ المردار اور جعفر بن مبشر تو اس حد کو پہونچے ہوئے تھے کہ حضرت عثمانؓ کی تکفیر کرتے تھے[110]۔ ابن الراوندی بتاتا ہے کہ متعدد ایسے معتزلی ہیں جو شیعی خیالات کے حامل ہیں، امامت علی کے شیعی عقیدے کا اثبات کرتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ حضرات جنہوں نے غیر جانبداری کا رویہ اختیار کیا اور حضرت علیؓ کی حمایت نہیں کی اپنے اس رویہ میں حق بجانب تھے اور یہ قطعی ممکن ہے کہ وہ لوگ اپنی اس کوتاہی

---

[103] الحضارۃ الاسلامیۃ فی القرن الرابع الہجری ۱: ۱۰۲

[104] احسن التقاسیم ص ۲۳۸

[105] الملل والنحل ۱: ۶۲

[106] "اہل سنت، خوارج، شیعہ، قدریہ تمام فرقے احادیث نبوی کو جو ثقہ راویوں سے منقول ہوں برابر قابل حجت سمجھتے رہے یہاں تک کہ پہلی صدی کے بعد متکلمین معتزلہ آئے اور انہوں نے اس اجماع کے خلاف کیا۔" ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام ۱: ۱۱۲

[107] الانتصار ص ۱۰۔ نظام کے نزدیک خلافت علی کرم اللہ وجہہ منصوص ہے۔ الملل ۱: ۸۲ (۱۹۴۷ء)

[108] خود نظام حضرت عمر و عثمان رضی اللہ عنہما کے بارے میں سخت دریدہ دہنی سے کام لیتا تھا۔ الملل ۱: ۸۲-۸۴ (۱۹۴۷ء) نیز دیکھیے الانتصار ص ۱۰

[109] الانتصار ص ۹۸

www.KitaboSunnat.com

کی بنا پر اہل ایمان کے زمرہ سے خارج ہو کر اہل نار میں داخل ہو گئے ہوں[110]۔

ایک عرصے کی سخت مخالفت کے بعد جب اعتزال اور شیعیت نے ایک دوسرے کو گلے لگایا تو عالم یہ ہوا کہ دونوں ایسے گھل مل گئے گویا کبھی ایک دوسرے سے علیحدہ ہی نہ تھے۔ مقریزی تو یہاں تک لکھتا ہے کہ کوئی معتزلی ایسا نہیں ملتا جو رافضی نہ ہو[111]۔ زیدیہ یمن کے بارے میں وہ بتاتا ہے کہ سوائے امامت کے باقی تمام اصولوں میں معتزلہ کی موافقت کرتے ہیں[112]۔ شیعہ آج تک اعتزال پر قائم ہیں۔ شیخ قاسم الدمشقی کا کہنا ہے کہ آج معتزلہ — اہل سنت کی مانند — پیروؤں کی تعداد کے لحاظ سے دوسرے سارے

---

[110] الانتصار ص ۹۹ [111] الخطط ۴: ۱۶۹

[112] الخطط ۲: ۲۵۲؛ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے شیعی فرقوں کے مقابلے میں زیدیہ کو اعتزال سے کچھ زیادہ تعلق ہے۔ ان کے امام ابن المرتضی (م ۸۴۰ ھ) نے معتزلہ کے بارے میں کتاب لکھی اور ان کی طرف سے دفاع کیا۔ شیخ مقبلی (م ۱۱۰۸ ھ) جو ایک زیدی عالم تھا اور بعد میں زیدیہ سے علیحدہ ہو گیا اس کا کہنا ہے کہ "ان الزیدیة فی هذا الجبل من الیمن معتزلة فی کل الموارد الا فی شیء من مسائل الامامة وهی لهم فقهیة"۔ السید الہادی بن ابراہیم الوزیر جو متعصب زیدیہ میں سے تھا معتزلہ کے بارے میں کہتا ہے "انها فرقة واحلاة بالتحقیق، اذلم یختلفوا فیما یوجب الاکفار والتفسیق"۔ سید ہادی نے ایک قصیدہ "ریاض الابصار" بھی لکھا ان میں ائمہ زیدیہ، علمائے زیدیہ اور ان معتزلی علماء کا ذکر کیا جو زیدیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اس میں ترتیب یہ قائم کی ہے کہ پہلے زیدیہ کے ائمہ دعاۃ کا ذکر ہے اسکے بعد علمائے معتزلہ کا پھر اہل بیت کے علماء زیدیہ کا اور آخر میں شیعہ علماء زیدیہ کا اور علماء زیدیہ پر علماء معتزلہ کو سبقت دینے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ "ورأیت تقدیمهم علی الزیدیة لانهم سادتها وعلماؤها، فالحقت سمطهم بسمط الائمة وذالك لتقدمهم فی الرتبات ولانهم مشایخ سادتنا وعلمائنا القادات" (العلم الشامخ ص ۷)۔ مقبلی کا یہ بھی کہنا ہے کہ زیدیہ بصری معتزلہ کی پیروی کرتے ہیں خصوصاً ابو علی الجبائی اور اس کے بیٹے ابو ہاشم الجبائی کی (العلم الشامخ ۸۔۱۰)۔ مقبلی کے بیانات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ زیدیہ معتزلہ کی کتنی تعظیم کرتے ہیں حتیٰ کہ انھیں ائمہ کے درجے پر رکھتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زیدیہ کے چہرے پر رونق اور لبوں پر تبسم اس وقت تک نہیں آتا ممکن ہے جب تک یہ نہ کہا جائے کہ "قال ابو ہاشم وقال الامام المہدی" (العلم الشامخ ص ۴۷)۔ اعتزال کے بارے میں زیدیہ حد درجہ عصبیت کا شکار تھے اور اعتزال کے مخالفین کے انتہائی دشمن۔ صنعاء کا محدث عبدالرحمن الحیمی صحاح ستہ کا درس دیتا تھا اس نے بعض امور میں معتزلہ کے خلاف خیالات کا اظہار کیا۔ اس پر زیدی علماء نے سخت اعتراضات کیے بات یہاں تک بڑھی کہ الحیمی کی شکایت امام وقت المؤید محمد بن القاسم سے کر دی گئی چنانچہ الحیمی کو درس سے روک کر اسے قید کر دیا گیا (العلم الشامخ ص ۴۴۲)۔ زیدیہ کے یہاں تفاسیر کی تالیف سے استغناء کا ایک سبب یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ "کشاف" ان کی ضروریات کو بخوبی پورا کرتی رہی ہے (التفسیر والمفسرون ۲: ۲۸۴)۔ امام زید بن علی کا شمار واصل بن عطاء کی شاگردی کی وجہ سے اکابر معتزلہ میں کیا جاتا ہے (المنیة والامل ص ۱۲۔۲۰)۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

اسلامی فرقوں سے زائد ہیں کیوں کہ عراقی شیعہ علی الاطلاق معتزلی ہیں اور یہی حال ہندوستان، فارس اور شام کے شیعوں کا ہے۔ یمن کے زیدی شیعہ تو شروع سے معتزلی ہی ہیں[۱۱۳]۔ یہ بات یہاں بے محل نہ ہوگی کہ معتزلہ اصول پسند جماعت سے زیادہ موقع پرست اور سیاسی طالع آزما گروہ ثابت ہوئے، جیسا کہ ہر وہ جماعت ہوتی ہے جو افکار کی تبلیغ کے لیے سیاسی اقتدار پر قبضے کو ضروری سمجھتی ہے۔ "المحنۃ" کا ادارہ قائم کرکے انہوں نے اپنے ایک بنیادی اصول حریت فکر و آزادی رائے سے انحراف کیا تھا، شیعیت کے حلیف بن کر انہوں نے اپنے بہت سے دوسرے اصولوں پر بھی پانی پھیر دیا۔ اگرچہ اس دوستی کے نتیجے میں انھیں ایک پناہ گاہ ضرور مل گئی اور بنی بویہ کے تحت عارضی طور سے انہوں نے سیاسی قوت و طاقت بھی حاصل کرلی مگر دوسری طرف تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ اعتزال نے نہ صرف اپنی آزاد اور مستقل حیثیت کھودی اور آخر کار شیعیت میں جذب ہوگیا بلکہ اہل سنت سے کسی مصالحت یا سمجھوتے کے امکانات کے دروازے بھی اس نے ہمیشہ کے واسطے اپنے اوپر بند کرلیے۔

دولت بویہیہ کے سقوط اور شیعوں کے ہاتھ سے سیاسی اقتدار نکلنے کے بعد معتزلہ کو برسر اقتدار آنے کا ایک اور مختصر سا موقع ملا جو مریض کے سنبھالے سے زیادہ نہ تھا۔ غزنویوں کے بعد سلجوقی ترک سلطان طغرل بے (۳۸۵-۴۵۵ھ) کے زیر قیادت اٹھے اور ۴۲۹ھ میں رے پر قابض ہوگئے۔ طغرل کے اقتدار میں اضافہ ہی ہوتا رہا حتی کہ ۴۴۷ھ میں بغداد بھی اس کے آگے سرنگوں ہوگیا[۱۱۴]۔ طغرل کا وزیر ابو نصر محمد بن منصور الکندری المعروف بہ عمید الملک (۴۱۶-۴۵۶ھ) کٹر معتزلی تھا[۱۱۵]۔ اس نے معتزلہ کو سلطنت کے انتظام و انصرام میں پوری طرح دخیل کردیا[۱۱۶]۔ عمید الملک نے سلطان کو ایک حکم نامہ جاری کرنے پر آمادہ کرلیا جس میں ہدایت کی گئی تھی کہ مسجدوں میں ممبروں پر اہل بدعت پر لعنت کی جائے۔ ان اہل بدعت کی تفصیل میں اشاعرہ کا نام عمید الملک نے خود داخل کردیا اور کچھ عرصے بعد نہ صرف اشاعرہ بلکہ شافعیہ اور دیگر اہل سنت سب کو اہل بدعت میں شامل کردیا گیا[۱۱۷]۔ جیسا پہلے بھی دو مرتبہ معتزلہ کے دور اقتدار میں ہوچکا تھا تاریخ نے ایک مرتبہ پھر اپنے آپ کو دہرایا اور اہل سنت، خاص طور سے اشاعرہ، کو کچل ڈالنے کے لیے پوری سیاسی مشینری حرکت میں آگئی اور عمید الملک کی سربراہی میں معتزلہ و اشاعرہ کے درمیان وہ بھیانک کشمکش شروع ہوگئی جس کے بارے میں سبکی نے لکھا ہے "ھی الفتنۃ التی طار شررھا فملأ الآفاق، وطال ضررھا فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق، وعظم خطبھا وبلاؤھا، وقام بھا فی سب اھل السنۃ خطیبھا وسفھاؤھا"[۱۱۸]۔

---

[۱۱۳] تاریخ الجہمیۃ والمعتزلۃ ص ۴۲

[۱۱۴] وفیات الاعیان ۲: ۶۴ فما بعدہا

[۱۱۵] وفیات الاعیان ۲: ۱۰۳

[۱۱۶] طبقات الشافعیۃ ۲: ۲۷۰

[۱۱۷] طبقات الشافعیۃ ۲: ۲۷۰، تاریخ الکامل لابن الاثیر ۱: ۲۱

[۱۱۸] طبقات الشافعیۃ ۲: ۲۷۰

www.KitaboSunnat.com

عمید الملک نے سلطان طغرل کو ابھار کر اشاعرہ کے ائمہ و علماء کی گرفتاری کا حکم جاری کرا دیا چنانچہ خراسان کے اشاعرہ کی کثیر تعداد (خصوصاً نیشاپور اور مرو سے متعلق) مختلف مقامات میں پراگندہ ہو گئی[119] سبکی نے امام ابو القاسم القشیری کا وہ خط پورا نقل کیا ہے جو انہوں نے خراسان سے نکلنے سے پیشتر عراق بھیجا تھا، جن میں ان بلاؤں کی تفصیل تھی جو اہل سنت پر نازل ہو رہی تھیں[120] طغرل کی وفات ۴۵۵ھ میں اس حال میں ہوئی کہ یہ فتنہ ہنوز اپنے پورے شباب پر تھا۔ طغرل کے بعد اس کا بھتیجا زاد بھائی الپ ارسلان تخت پر بیٹھا (۴۵۵ - ۴۶۵ھ) شروع میں اس نے بھی عمید الملک کی عزت و توقیر میں اضافہ کیا مگر ۴۵۶ھ میں ناراض ہو کر اسے معزول کر دیا اور نظام الملک حسن بن علی الطوسی (۴۰۸ - ۴۸۵ھ) کو وزیر مقرر کیا[121]۔

نظام الملک سنی اور اشعری تھا[122]۔ زمام وزارت اس کے ہاتھ میں آتے ہی ہوا کا رخ بدل گیا[123] نظام الملک نے اشعریت کو فروغ دیا۔ بہت سے مدرسے قائم کرائے جو اشعریت کی تبلیغ کے مرکز ثابت ہوئے ان میں سب سے مشہور بغداد کا مدرسہ نظامیہ اور نیشاپور کا مدرسہ نظامیہ تھے۔ ۴۵۶ھ کے بعد اشاعرہ کو عروج ہی ہوتا چلا گیا۔ معتزلہ کو ان علاقوں سے جو اہل سنت کے زیر اثر تھے دور دراز سرحدی مقامات پر دھکیل دیا گیا اس طرح جو علاقہ معتزلہ کی آخری پناہ گاہ بنا وہ خوارزم تھا۔

۱۱۹ھ امام الحرمین ابو المعالی الجوینی، ابو سہل بن الموفق رئیس الاشعریۃ، ابو القاسم القشیری، رئیس الفراتی سب ہی پریشانیوں کا شکار ہوئے اور انھیں مختلف مقامات پر منتقل ہونا پڑا۔ بہت سے لوگ عراق یا حجاز چلے گئے، قشیری اور امام الحرمین نے حجاز میں پناہ لی کہا جاتا ہے کہ اس سال (۴۵۵ھ) حج کے موقع پر عرفات کے میدان میں ترک وطن کرنے والے چار سو حنفی اور شافعی علماء و قضاۃ جمع ہو گئے تھے۔ طبقات الشافعیۃ ۲: ۲۷۰

۱۲۰ھ ایضاً ۲۷۶ - ۲۸۸

۱۲۱ھ وفیات الأعیان ۲: ۱۰۵؛ تاریخ الکامل لابن الاثیر ۱۰ - ۱۸ فما بعدہا۔ عمید الملک کو بعد میں قتل کر دیا گیا مگر یہ قتل سیاسی اور ذاتی وجوہات سے ہوا۔ اعتزال و اشعریت کی مذہبی کش مکش سے اس کا کوئی تعلق نہیں بتایا جاتا۔

۱۲۲ھ طبقات الشافعیۃ ۲: ۱۲۷؛ نظام الملک کے حالات کے لئے دیکھیے: شذرات الذہب ۳: ۳۷۳؛ نظام الملک طوسی از عبد الرزاق

۱۲۳ھ نظام الملک نے برسر اقتدار آتے ہی اہل سنت پر جو لعن طعن منبروں پر ہوتا تھا اسے موقوف کرا دیا: طبقات الشافعیۃ ۲: ۲۷۱

۱۲۴ھ طبقات الشافعیۃ ۲: ۹۰

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۔ زمخشری

کی

زندگی کے حالات

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

وسط ایشیا کا جو علاقہ آمو دریا یا جیحون کے جنوبی نچلے حصے پر واقع ہے خوارزم کے نام سے موسوم ہے اور آج کل سوویت یونین کی ریاست ازبکستان کا ایک حصہ ہے[1]۔ خوارزم بنو امیہ کے زمانہ میں دوسری صدی ہجری میں مملکت اسلامیہ میں شامل ہوا[2]۔ ماوراء النہر اور اس کے قریبی علاقے شروع ہی سے اسلامی علوم و فنون کا گہوارہ رہے۔ خوارزم بھی ابتدا سے اس خصوصیت کا حصہ دار رہا۔ یہ زمین بڑی مردم خیز ثابت ہوئی اور اس علاقے کی خاک سے بڑے بڑے نادرِ روزگار عالم اور فاضل اٹھے۔ ان میں ایک طرف اگر مفسر، محدث اور فقیہ[3] شامل تھے تو دوسری طرف ادیب، شاعر[4]، فلسفی، مہندس اور ماہر طبیعیات و ریاضیات بھی[5]۔ علوم دینیہ اور عربی زبان و ادب دونوں میں بیک وقت مجتہدانہ دستگاہ رکھنے والی کتنی ہی ہستیوں کا وطن ہونے کا فخر اس سرزمین کو حاصل ہے[6]۔ قرآن، حدیث، فقہ اور عربی زبان و ادب کے کم ماہرین ایسے ہوں گے جن کا کوئی نہ کوئی ممتاز شاگرد خوارزمی نہ رہا ہو[7]۔ علوم و فنون سے اس گہری دلچسپی کا ایک مظہر

---

[1] خوارزم کے تاریخی حالات کے لیے دیکھیے: انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (خوارزم)؛ احسن التقاسیم ص ۲۸۴؛ معجم البلدان ۵: ۴۸۲ (طبع ۱ورپا)؛ الآثار الباقیۃ ص ۳۶؛ رحلۃ ابن بطوطۃ ۳: ۳

[2] فتوح البلدان ص ۵۹۱ فما بعدہا

[3] ان میں سے چوتھی صدی ہجری تک کے بہت سے لوگوں کا تذکرہ خطیب بغدادی (م ۴۶۳ھ) نے کیا ہے۔ دیکھیے: تاریخ بغداد ۱: ۳۶۹؛ ۲: ۱۳۴، ۱۸۶؛ ۳: ۲۴۷؛ ۴: ۲۷۳؛ ۵: ۷۱، ۱۰۸، ۲۰۴، ۴۷۱؛ ۸: ۲۱۱، ۳۶۷، ۴۲۶؛ ۹: ۳۱۶، ۳۶۵؛ ۱۰: ۳۵۴؛ ۱۲: ۲۶۵، ۲۶۶؛ ۱۴: ۳۱۳

[4] الثعالبی نے چوتھی صدی ہجری کے خوارزمی شعراء و ادباء کے لئے اپنی کتاب "یتیمۃ الدہر" میں ایک باب مخصوص کیا ہے دیکھیے: کتاب مذکور، الباب الرابع فی غرر فضلاء خوارزم ۴: ۱۹۴-۲۵۵؛ یاقوت الحموی (م ۶۲۶ھ) نے "معجم الادباء" میں اپنے زمانے تک کے بعض فضلاء کا ذکر کیا ہے دیکھیے: معجم الادباء ۲: ۲۳۱؛ ۴: ۶۷؛ ۵: ۲۱، ۲۲؛ ۱۶: ۲۳۸؛ کچھ کا ذکر سیوطی کے یہاں ملتا ہے دیکھیے بغیۃ الوعاۃ ص ۷۴، ۲۲۸، ۳۲۹

[5] مثلاً دیکھیے کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء للقفطی (م ۶۴۶ھ): القاہرۃ: مطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۶ھ) ص ۱۸۷

[6] اس طرح کے بعض لوگوں کے ناموں کے لیے دیکھیے: یتیمۃ الدہر ۴: ۲۲۰؛ معجم الادباء ۲: ۱۵، ۱۶؛ ۱۴: ۹۴؛ ۱۹: ۲۱۲؛ بغیۃ الوعاۃ ۲۱، ۲۲، ۱۰۳، ۲۱۱، ۴۱۰

[7] یہ مقدسی کا مشاہدہ ہے، دیکھیے احسن التقاسیم ص ۲۸۴ فما بعدہا

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

خوارزم کے وہ بیش قیمت کتب خانے تھے جن سے "معجم البلدان" کی تیاری کے سلسلے میں استفادہ کے لئے یاقوت رومی نے خوارزم میں مسلسل تین سال قیام کیا[۸]۔ خوارزم کے باشندے اپنی علمی دلچسپیوں کے علاوہ اپنی دینداری کے لئے بھی مشہور تھے۔ اس کے علاوہ کیونکہ یہ علاقہ مملکت اسلامیہ کی سرحد پر واقع تھا اس لئے خوارزم کے باشندے اکثر اوقات ترکوں سے جو ہنوز اسلام نہ لائے تھے جنگ و جہاد میں مشغول رہتے تھے اور اسی پر فخر کیا کرتے تھے[۹]۔

ماوراء النہر اور اس کے آس پاس کے علاقے عام طور سے فقہ حنفی کے پیرو رہے۔ بنو بویہ کے دور میں جیسا کہ بتایا گیا، ان علاقوں میں اعتزال بھی رائج ہو گیا[۱۱]۔ اس طرح حنفیت فقہی مسلک کے طور پر اور اعتزال اعتقادی مسلک کی شکل میں غرض کہ دونوں ان علاقوں میں پہلو بہ پہلو رائج رہے۔ خوارزم میں بھی فقہی مسلک کی حیثیت سے حنفیت ہی کا رواج رہا۔ پانچویں صدی ہجری کے اواسط میں خوارزم میں اعتزال بھی داخل ہو گیا۔ ایک اصفہانی نژاد عالم اور ادیب ابو مضر محمود بن جریر الضبی الاصبہانی النحوی (م ۵۰۷ھ) نے اعتزال کی تخم ریزی سرزمین خوارزم میں کی اور اس کی تبلیغ و اشاعت میں جان توڑ کوشش کی۔ ابو مضر لغت، نحو اور طب میں ید طولیٰ رکھتا تھا چنانچہ لوگوں نے اس کے غیر معمولی علم و فضل سے متاثر ہو کر اسے "فرید العصر" کا لقب دے دیا تھا[۱۲]۔ اعتزال کی اشاعت میں ابو مضر کے ذاتی علم و فضل اور حسن اخلاق نے موثر عوامل کا کام کیا اور کچھ ہی عرصے میں خوارزم کی ساری آبادی عقائد میں معتزلی ہو گئی[۱۳]۔ اعتزال کو

---

۸ یاقوت کا خوارزم ۶۱۶ھ میں جانا ہوا۔ معجم البلدان ۵: ۴۸۲

۹ معجم البلدان ۲: ۴۸۴ "وما ظن کان فی الدنیا لمن یتبتہ خوارزم نظیر فی ... ملازمۃ اسباب الشرائع والدین"

۱۰ احسن التقاسیم ص ۳۲۲؛ معجم البلدان: خوارزم

۱۱ "ان مذهب الاعتزال نشا تحت ظل الدولة البویهیة فی العراق وخراسان وما وراء النهر" الخطط للمقریزی ۴: ۱۸۴

۱۲ "کان (ابو مضر) یلقب فرید العصر وکان وحید دهره واوانه فی علوم اللغة والنحو والطب یضرب به المثل فی انواع الفضائل۔ اقام بخوارزم مدة وانتفع الناس بعلومه ومکارم اخلاقه واخذ واعنه علما کثیرا وتخرج علیه جماعة من الاکابر فی اللغة والنحو وهو الذی ادخل علی خوارزم مذهب المعتزلة ونشره بها فاجتمع علیه الخلق لجلالته وتمذهبوا بمذهبه" معجم الادباء ۱۹: ۱۲۳ فما بعد

۱۳ "ان رأس فضائل خوارزم هو ما رزقته من المذهب السنی مذهب اهل العدل والتوحید" ربیع الابرار للزمخشری بحواله تاریخ الزمخشری ص ۲۔ "والغالب علی مذهبهم الاعتزال" رحلۃ ابن بطوطۃ ۳: ...

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اس سرزمین کی آب و ہوا ایسی راس آئی کہ خوارزمی اور معتزلی دونوں لفظ ایک دوسرے کے مترادف بن کر رہ گئے[۱۴]۔ تاریخ میں یہ غالباً پہلا موقع تھا جب اعتزال کے نشر و اشاعت کے لئے سیاسی اقتدار اور جبر و تشدد کے بجائے اخلاق اور تبلیغ کو استعمال کیا گیا اور نتائج بھی خوش گوار نکلے۔ اعتزال کے یہ خوارزمی شیدائی فقہی مسلک میں امام ابوحنیفہ ہی کے پیرو رہے۔ خوارزم میں اعتزال اور حنفیت کا جو امتزاج ہوا تھا اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ ان اطراف میں صرف حنفی کا لفظ بولنے سے لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے تھے کہ وہ یقیناً معتزلی ہو گا۔ چنانچہ اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے یہ کہنا پڑتا تھا کہ حنفی تو ہوں مگر "خوارزمی" یعنی "معتزلی" نہیں ہوں[۱۵]۔

زمخشر[۱۶] اسی خوارزم کا ایک گمنام قریہ تھا جسے اپنے ہونہار فرزند ابوالقاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الزمخشری[۱۸]

۱۴؎ معجم البلدان ۱۶: ۲۲۹ ۔ ۱۵؎ احسن التقاسیم ص ۲۲۲

۱۶؎ معجم البلدان ۱۶: ۲۲۹ ۔ ۱۷؎ "ذکر السمعانی ان زمخشر بفتح الزائی و سکون الخاء بینهما میم مفتوحة و بعد الخاء شین معجمة۔ قریة کبیرة من قری خوارزم" الفوائد البہیة ص ۲۰۸ (رائے المطابع)؛ نیز دیکھیے معجم البلدان: زمخشر

۱۸؎ زمخشری کی زندگی کے حالات مندرجہ ذیل کتابوں میں ملتے ہیں: وفیات الاعیان ۲: ۸۱؛ معجم الادباء ۷: ۱۴۷؛ الجواہر المضیئة ۲: ۱۶۰؛ لسان المیزان ۶: ۴؛ نزہة الالباء ۴۶۹؛ مفتاح السعادة ۱: ۴۳۱؛ شذرات الذہب ۴: ۱۱۸-۱۲۱؛ بروکلمن ۱: ۳۴۴ (۲۹۰)، تکملہ ۱: ۵۰۷؛ الفوائد البہیة ۲۰۸؛ مرآة الجنان ۳: ۲۶۹؛ النجوم الزاہرة ۲: ۴۴۴؛ طبقات المفسرین للسیوطی ص ۴۱؛ بغیة الوعاة ص ۳۸۸؛ ظفر الواله بمظفر و آله ۱: ۱۲۵؛ التاج ۳: ۲۴۲؛ تاج التراجم ۲۵؛ معجم المطبوعات ۹۷۲؛ معجم المؤلفین رضا کحالة ۱۲: ۱۸۶؛ مجلة المجمع العلمی العربی ۵: ۱۲۵؛ الاعلام ۵: ۵۵؛ حدائق الحنفیة ۵: ۱۲۰؛ کشف الظنون ۲: ۱۴۷۵؛ منہج الزمخشری ۲۳-۷۲؛ الانساب للسمعانی ص ۲۷۷؛ تاریخ ابی الفداء ۳: ۱۷؛ روضات الجنات ۲۰۷؛ البدایة والنہایة ۱۲: ۲۱۹؛ دائرة المعارف الاسلامیة

ان کتابوں، رسالوں اور فہرستوں کے علاوہ ان کی زندگی کے حالات کا ایک اہم ماخذ اور اولین مرجع خود ان کے اشعار ہیں۔ زمخشری کی اپنی زندگی کے بہت سے اہم واقعات قصائد کی شکل میں محفوظ کر دیے ہیں جو ان کے شعری دیوان میں ملتے ہیں یہ دیوان ہنوز غیر مطبوع ہے اس کا نسخہ دار الکتب المصریة (تحت رقم ۵۲۹ ادب) میں موجود ہے اور اس کے بعض قصائد کے کچھ حصے "منہج الزمخشری فی تفسیر القرآن" اور "اثر البلاغة فی تفسیر الکشاف" میں نقل کئے گئے ہیں دیکھیے المنہج ص ۲۳-۲۴، اثر البلاغة ص ۲۵-۴۵"

زمخشری کے پردادا کے نام کے بارے میں تذکرہ نگاروں میں کچھ اختلاف ہے۔ ابن خلکان (۴: ۲۵۴) اور ابن کثیر (البدایة ۱۲: ۲۱۹) عمر بتاتے ہیں اور سیوطی (بغیة الوعاة ص ۳۸۸) طاش کبری زادہ (مفتاح السعادة ۱: ۴۳۱) اور خوانساری (روضات الجنات ص ۲۰۷) احمد بتاتے ہیں۔ ہم نے ابن خلکان اور ابن کثیر کو ترجیح دی ہے

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

الملقب بہ "جاراللہ" و "فخر خوارزم" کی وجہ سے شہرت دوام حاصل ہوئی[19]۔ زمخشری کی ولادت ۲۷ رجب ۴۶۷ھ (۱۹ مارچ ۱۰۷۵ء) کو بدھ کے دن ہوئی[20]۔ یہ زمانہ سلجوقی سلطان جلال الدین ابوالفتح ملک شاہ کا تھا۔ ملک شاہ کا عہد حکومت تجارت و صنعت، علوم و فنون اور ادب کے انتہائی عروج کے لیے مشہور ہے[21]۔ یہ ترقیاں بڑی حد تک اس کے مدبر اور لائق وزیر نظام الملک طوسی[22] کی رہین منت تھیں، جس کے علم و تدبر اور حکمت عملی کی مجسم شہادت اس کی مشہور تصنیف "سیاست نامہ" کی صورت میں آج بھی ہمارے سامنے موجود ہے۔ نظام الملک علم اور علماء کا بڑا قدر دان تھا۔ اس نے علوم و فنون کی اشاعت اور علماء کی عزت افزائی میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا[23]۔ علماء کو حکومت کے بلند مناصب سے نواز گیا اور انھیں ہر طرح کی آسانیاں بہم پہونچائی گئیں[24]۔ اس کے علاوہ جگہ جگہ مدرسے اور کتب خانے قائم کیے گئے[25]۔ مدرسہ نظامیہ بغداد جسے امام غزالی اور امام الحرمین جیسے لوگوں کی جائے تدریس ہونے کا فخر حاصل ہے، اسی کا قائم کیا ہوا ہے[26]۔ کوئی قصبہ یا گاؤں ایسا نہیں تھا جس کے بارے میں نظام الملک کو یہ پتہ چلتا کہ وہاں کوئی عالم ایسا موجود ہے جو تدریس کی ذمہ داری

---

[19] "جاور بمکة وتلقب بجار الله وفخر خوارزم" مفتاح السعادۃ ۱: ۴۳۱؛ بغیۃ الوعاۃ ص ۳۸۸؛ "جار الله۔ کان هذا الاسم علماً علیه" وفیات ۴: ۲۵۵

[20] وفیات الاعیان ۴: ۲۵۹؛ معجم الادباء سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کے بھانجے ابو عمرو عامر بن الحسن السمار نے روایت کیا ہے کہ ان کے ماموں کی ولادت زمخشر میں بدھ کے دن ۲۷ رجب ۴۶۷ھ کو ہوئی (معجم ۱۹: ۱۲۶)؛ چنانچہ الجواہر المضیئۃ (۲: ۱۶۱)؛ مفتاح السعادۃ (۱: ۴۳۲)؛ مرآۃ الجنان (۳: ۲۶۹)؛ الفوائد البہیۃ (ص ۸۷)، شذرات (۴: ۱۲۱)؛ نزہۃ الالباء (ص ۴۷۲)، لسان المیزان (۴: ۶)، تاریخ ابی الفداء (۳: ۱۷)، روضات الجنات (ص ۷۰۲) سب نے پیدائش کی یہی تاریخ دی ہے۔ صرف بغیۃ الوعاۃ (ص ۳۸۸) میں رجب ۴۹۷ھ (سبع وتسعین واربعمائۃ) ملتی ہے۔ سیوطی نے غالباً کسی محرّف نسخے سے یہ تاریخ لی ہے جو کہ غلط ہے۔ اس کے علاوہ البدایۃ (۱۲: ۲۱۹) میں زمخشری کا سال وفات ۵۳۸ھ بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ چھتر (۷۶، ست وسبعین) برس کی عمر میں ان کا انتقال ہوا جس سے سال پیدائش ۴۶۲ھ برآمد ہوتا ہے حالانکہ زمخشری کی عمر متفقہ طور پر اکہتر (۷۱) سال کی ہوئی

[21] الکامل لابن الاثیر ۱۰: ۱۷؛ تاریخ دولۃ آل سلجوق ص ۶۴ فما بعدہا؛ نظام الملک طوسی ص ۳۸ - ۵۱

[22] نظام الملک کی زندگی کے تفصیلی حالات کے لئے دیکھیے: عبدالرزاق: نظام الملک طوسی

[23] ابن الاثیر، الکامل ۱۰: ۷۲ (۱۳۰۲ھ)

[24] الکامل ۱۰: ۷۲

[25] تاریخ دولۃ آل سلجوق ص ۴۲

[26] تفصیل کے لیے دیکھیے نظام الملک طوسی ص ۱۲۳ فما بعدہا

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اٹھا سکتا ہے اور وہ وہاں مدرسہ قائم نہ کرا دیتا۔ اتنا ہی نہیں بلکہ اس مدرسے کے اخراجات کے لئے جائداد بھی وقف کردی جاتی اور ساتھ ہی ایک کتب خانہ بھی مہیا کیا جاتا۔[۲۷] نظام الملک کی قدر دانی صرف اشعری اور سنی علماء کے لئے مخصوص نہ تھی، باوجود خود اشعری ہونے کے معتزلی علماء سے اس کے نہایت اچھے روابط قائم تھے اور ان کے لیے عطایا کے دروازے کھلے ہوئے تھے۔[۲۸]

زمخشری کی ابتدائی زندگی

علم وفن کی اس گرم بازاری کی فضا میں زمخشری نے آنکھ کھولی۔ ان کی زندگی کے ابتدائی حالات کے بارے میں بہت کم معلوم ہے اور جو کچھ معلوم ہے اس کا بڑا ذریعہ خود زمخشری کے اشعار ہیں۔ انھیں اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ زمخشری کا خاندان دین دارانہ رجحانات کا حامل تھا۔[۲۹] زمخشری کے والد کو جو خود بھی ایک دین دار آدمی تھے مؤید الملک عبید اللہ بن نظام الملک کی قید میں رہنا پڑا تھا جو ملک شاہ کے زمانے میں دیوان الانشاء والطغراء کا افسر اعلیٰ تھا۔[۳۰] اس قید و بند کی وجوہات کیا تھیں یہ معلوم نہیں بس اتنا پتہ چلتا ہے کہ زمخشری کے والد کا انتقال جوان عمری ہی میں ہو گیا۔[۳۱] زمخشری کی والدہ بھی بڑی دین دار اور رقیق القلب خاتون تھیں اور زمخشری کی ابتدائی تربیت میں ان کا بڑا ہاتھ رہا۔[۳۲] زمخشری کے زمانہ تک طلب علم کا یہ قدیم دستور باقی تھا کہ حصول علم کی خاطر طویل سفر کی صعوبتیں برداشت کر کے لوگ مختلف علوم وفنون کے ماہرین کے پاس حاضر ہوتے اور ان سے استفادہ کرتے تھے۔ سفر کے لائق عمر ہو جانے پر زمخشری نے بھی علماء کے اس طریقے کی پیروی کی اور طلب علم کے لئے بخارا کا سفر کیا۔[۳۳] حصول علم کے لئے بغداد کے بھی کئی سفر کیے۔[۳۴] اسی طرح کے

---

۲۷ تاریخ دولۃ آل سلجوق ص ۴۵

۲۸ تاریخ دولۃ آل سلجوق ص ۴۵ ۲۹ المنہج ص ۲۴، ۲۵

۳۰ مؤید الملک کے حالات کے لیے دیکھیے: الکامل لابن الاثیر ۱۰: ۱۰۵

۳۱ المنہج ص ۲۶، ۲۷؛ مفتاح السعادۃ (۱: ۴۳۳) میں لکھا ہے کہ زمخشری کے والد امامت کرتے تھے۔

۳۲ خود زمخشری کی زبانی ایک واقعہ نقل کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری نے بچپن میں ایک چڑیا کی ٹانگ توڑ ڈالی تھی جس سے ان کی والدہ اتنی متاثر ہوئیں کہ انھیں بددعا دے دی، اس واقعہ کا اثر زمخشری پر مدۃ العمر رہا اور ان کے خیال میں یہی بددعا تھی جس کی وجہ سے ان کی ٹانگ جاتی رہی دیکھیے: وفیات الاعیان ۴: ۲۵۵؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۷؛ مرآۃ الجنان ۳: ۲۷۰

۳۳ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۷؛ وفیات ۴: ۲۵۵

۳۴ ورد بغداد غیر مرۃ؛ بغیۃ ص ۳۸۸

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کسی سفر کے دوران زمخشری کا ایک پیر ضائع ہو گیا۔[۳۴]

ابو مضر سے روابط

بخارا دولت سامانیہ کے عہد سے ادیبوں اور فن ادب کے لیے مشہور تھا اور حدیث اور فقہ کے علوم کا تو وہ شروع سے گویا گہوارہ ہی رہا۔[۳۵] جس زمانے میں زمخشری نے حصول علم کے لیے بخارا کی سرزمین پر قدم رکھا وہاں ان دنوں خوارزم میں اعتزال کی تبلیغ کرنے والی مشہور و معروف ہستی ابو مضر کا حلقہ درس قائم تھا۔ خوارزم میں ابو مضر کے ایسے سیکڑوں شاگرد تھے جنہوں نے لغت و نحو میں اس کے سامنے زانوئے ادب تہ کیا تھا۔[۳۶] ابو مضر کے علم و فضل نے زمخشری کی عنان توجہ کو اپنی طرف کھینچا اور انہوں نے ابو مضر کی شاگردی اختیار کی۔ ابو مضر نے اپنے ہونہار شاگرد کو نہ صرف لغت و نحو کی اعلیٰ تعلیم دی اور عربی ادب کا پاکیزہ اور لطیف مذاق بخشا بلکہ اعتزال کے اس پرجوش داعی نے اس شاگرد کے ذہن کو معتزلی انداز فکر بھی عطا کیا۔[۳۷] ابو مضر

---

[۳۴] زمخشری کے بارے میں عام طور سے مشہور ہے کہ وہ لنگڑے تھے مگر یہ درست نہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ ان کا ایک پاؤں کٹا ہوا تھا اور لکڑی کا ایک پاؤں ان کے استعمال میں رہتا تھا جس کو وہ چلتے میں اپنے کپڑوں سے ڈھانپ لیتے تھے دیکھنے والوں کو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ پاؤں میں لنگ ہے (بغیۃ الوعاۃ ص ۳۸۸؛ مفتاح السعادۃ ۱: ۴۳۱)۔ پیر کٹنے کی کیا وجہ ہوئی اس کے بارے میں مختلف باتیں ملتی ہیں ۱۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ بلاد خوارزم میں شدید ترین سردی پڑتی ہے جس سے اکثر ہاتھ پیر گل جاتے ہیں۔ زمخشری کے ساتھ بھی یہی ہوا کہ سفر میں برف باری اور شدید سردی کی وجہ سے پیر ضائع ہو گیا (وفیات ۴: ۲۵۵، معجم الأدباء ۱۹: ۱۲۷)۔ ۲۔ کچھ کا کہنا ہے کہ پیر میں پھوڑا نکلا تھا جس کی وجہ سے پیر کٹوانا پڑ گیا (معجم الأدباء ۱۹: ۱۲۷)۔ ۳۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ بخارا کے سفر میں سواری سے گر پڑے سے پیر ٹوٹ گیا اور بالآخر کٹوانا پڑا۔ کہا جاتا ہے کہ حنفی فقیہ دامغانی نے زمخشری سے بغداد میں ان کے پیر کٹنے کا سبب دریافت کیا تو انھوں نے یہی بات بتائی (معجم الأدباء ۱۹: ۱۲۷)۔ ۴۔ زمخشری اس چیز کو والدہ کی بددعا کا اثر قرار دیتے تھے۔ دامغانی سے انہوں نے یہ بات بھی کہی (وفیات ۴: ۲۵۵؛ معجم الأدباء ۱۹: ۱۲۷) یہ سارے اقوال مفتاح السعادۃ میں بھی نقل کئے گئے ہیں (دیکھیے ۱: ۴۳۱) (نیز دیکھیے مرآۃ الجنان ۳: ۲۶۹، ۲۷۰)۔ زمخشری کے پاس ایک محضر تھا جس میں بہت سے لوگوں کے دستخطوں کے ساتھ اسباب کی شہادت تھی کہ پیر کٹنے کا واقعہ اس طرح پیش آیا تاکہ لوگ کسی دوسری بات کا شک و شبہ نہ کریں (وفیات ۴: ۲۵۵، مرآۃ الجنان ۳: ۲۶۹)۔

[۳۵] سامانی عہد کے بخارا کے لیے ثعلبی کے الفاظ ملاحظہ ہوں "کانت بخاری فی دولۃ السامانیۃ مثابۃ المجد وکعبۃ الملک ومجمع افراد الزمان ومطلع نجوم ادباء الارض وموسم فضلاء الدھر" یتیمۃ الدہر ۴: ۱۰۱

[۳۶] معجم الأدباء ۱۹: ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۷؛ بغیۃ الوعاۃ ص ۳۸۸؛ العقود اللؤلؤیۃ ص ۷۰ (رسم المطابع)؛ نزہۃ الالباء ص ۴۶۹

[۳۷] معجم الأدباء ۱۹: ۱۲۴

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کی شاگردی سے زمخشری کو جو گہرا تعلق اعتزال سے پیدا ہوا اس کا ایک معمولی سا اندازہ اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ زمخشری جب کبھی کسی کے یہاں ملاقات کے لئے جاتے تو اپنے آنے کی اطلاع ان الفاظ سے کراتے کہ "قل له ابو القاسم المعتزلی بالباب"[۳۸]۔ اسی شدید تعلق کا مظاہرہ یہ بھی تھا کہ زمخشری اپنے مکہ کے دوران قیام بیت اللہ شریف کے دروازے کا حلقہ پکڑ کر کہتے تھے "انا الشیوخ المعتزلی؛ من یعرفنی"[۳۹]۔ استاد کی غیر معمولی توجہ ہی کا نتیجہ تھا کہ شاگرد کو استاد سے جو غیر معمولی محبت اور لگاؤ پیدا ہوا وہ زندگی بھر قائم رہا، زمخشری کی عمر تیس سال کے قریب تھی جب ابو مضر کا انتقال ہوا (۵۰۷ھ)[۴۰]۔ زمخشری کی زبانِ قلم سے اس موقع پر جو اشعار نکلے ان سے تعلق اور احسان مندی کے ان جذبات کا اظہار ہوتا ہے جو ان کے دل میں ابو مضر کے لئے موجزن تھے:-

وقائلة ما هذه الدرر التی — تساقطها عیناك سمطین سمطین
فقلت هو الدر الذی قد حشا به — ابو مضر اذنی تساقط من عینی[۴۱]

اپنے استاد کے مرثیے میں کہتے ہیں:-

فقلت لطبعی هات کل ذخیرة — فمن اجله ما نلت ادخر الذخرا
وابرز کریمات القوافی وعونها — فمنه استفدنا العلم والنظم والنثرا[۴۲]

زمخشری کے لئے ابو مضر کی حیثیت صرف ایک استاد ہی نہیں بلکہ ایک دردمند ساتھی اور مصائب سے نجات دلانے والے محسن کی بھی تھی زمخشری پوری صفائی کے ساتھ اس بات کا اقرار کرتے ہیں:-

الیك نظام الملك شکوای فاستمع — الی بث مجدود المعایش ضنکها
طریح خطوب کل یوم تنوبه — بنائبة تنحی علیه ببرکها
ونوم بدا لغیبی عنی عراکها — لقالت ید البلوی ادیمی بعرکها[۴۳]

---

۳۸ وفیات الاعیان ۴: ۲۵۵؛ مفتاح السعادة ۱: ۴۳۱

۳۹ حاشیہ طبقات المفسرین للسیوطی ۴۱۔ اسی حاشیے میں یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ زمخشری نے آخر عمر میں اعتزال سے توبہ کر لی تھی اور مذہب اہل سنت کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ خوانساری نے روضات الجنات (ص ۷۲۱) میں لکھا ہے کہ اعتزال سے تائب ہو کر شیعہ ہو گئے تھے جیسا کہ تفصیل سے آگے آئے گا۔ قرائن دونوں میں سے کسی بات کی تائید نہیں کرتے۔

۴۰ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۴

۴۱ وفیات ۴: ۲۵۸؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۴؛ مرآۃ الجنان ۳: ۲۷۰؛ روضات الجنات ص ۷۲۲

۴۲ دیوان الادب ورق ۷۵ بحوالہ المنہج ص ۲۹

۴۳ دیوان الادب ورق ۹۱ بحوالہ المنہج ص ۳۱

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ابومضر کی تربیت کے نتیجے میں زمخشری کے رگ و پے میں عرب اور عربیت کی محبت سرایت کر گئی چنانچہ شعوبیت پر زمخشری نے سخت تنقید کی ہے "المفصل" کے مقدمے میں جو کافی بعد کی تصنیف ہے زمخشری نے شعوبیوں سے سخت بیزاری کا اظہار کیا ہے لکھتے ہیں!۔

"ولعل الذین یغضون من العربیة ویضعون من مقدارها ویریدون ان یخفضوا ما رفع الله من منارها، حیث لم یجعل خیرة رسله وخیر کتبه فی عجم خلقه ولکن فی عربه، لا یبعدون عن الشعوبیة منابذة للحق الابلج وزیغا من سواء المنهج - والذی یقضی منه العجب حال هولاء فی قلة انصافهم وفرط جورهم واعتسافهم وذلک انهم لا یجدون علما من العلوم الاسلامیة فقهها وکلامها وعلمی تفسیرها واخبارها الا وافتقاره الی العربیة بین لا یدفع ومکشوف لا یتقنع، ثم انهم فی تضاعیف ذلک یجحدون فضلها ویدفعون خصلها ویذهبون من توقیرها وتعظیمها وینهون عن تعلمها وتعلیمها ویمزقون ادیمها، ویمضغون لحمها فهم فی ذلک علی المثل السائر "الشعیر یؤکل ویذم" ویدعون الاستغناء عنها وانهم لیسوا فی شق منها"[۴۴] یہ بات کہ شعوبیت سے یہ بیزاری استاد کا فیض صحبت تھی، زمخشری کے ان اشعار سے معلوم ہوتی ہے جو استاد کی مدح میں زمخشری کے قلم سے نکلے ہیں!۔

مساعی فرید الدهر مستفز بانها — معطلة ان قوبست کل مقباس
جرین من السید ابن ضبة فی الذری — وضبة من ادین الیاس فی الراس[۴۵]

شعوبیت کے خلاف زمخشری کی یہ بیزاری کس درجے کو پہونچی ہوئی تھی ان اشعار سے معلوم ہو سکتا ہے:

وقل للشعوبیین ان حد بیشکم — اضالیل من شیطانکم ووساوس
لکم من هب فسل یغر بمثله — اشائب حمقی لا الرجال الاکایس[۴۶]

سلجوقی دور کے امراء سے تعلقات اور سفر

نظام الملک کی علم پروری نے اعتزال کے داعی ابو مضر کو بھی اپنی بارگاہ کا مقرب بنا لیا تھا، زمخشری بھی اپنے استاد کے وسیلے سے نظام الملک کے پاس پہونچے۔ نظام الملک سے جب طالب امداد ہوتے ہیں تو اپنے استاد کے تقرب کا واسطہ دیتے ہیں:

ثنائی لصدر الملک ما عشت دائم — وان دعائی مثله دوامه

---

۴۴ مقدمۃ المفصل، ص ۲

۴۵ دیوان الادب ورق ۶۴ بحوالہ المنہج ص ۲۹

۴۶ دیوان الادب ورق ۶۱ بحوالہ المنہج ص ۳۰

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

جعلتهما وردی نهاری ولیلتی — کفعل الفتی فی صومه وقیامه

وکان فرید العصر خبئاً مقرباً — وما انا الا هضبة من شمامه

وقد اوجب المولی لنا فی قبیله — تضاء بزمام الحر بعد حمامه

فان یرعنی المولی بحسن اصطناعه — فقد تمم المولی قضاء ذمامه[۴۲]

ابومضر کا وسیلہ کام آیا اور نظام الملک نے زمخشری کو اپنی روایتی قدرشناسی سے نوازا۔ چنانچہ زمخشری نے لکھا ہے:

الیک ربیب الملک اشکر انعما — لیمناک هطالاً علی ربابها

ودائمة منی لک الدعوة التی — یجوب السماوات العلی مستجابها[۴۳]

لیکن زمخشری کی عمر کا یہ وہ حصہ تھا جب انسان صرف مال پر قانع نہیں رہتا بلکہ اس کی ہمت اعلیٰ مناصب کا تقاضا کرتی ہے۔ زمخشری کی بھی دلی تمنا تھی کہ حکومت کے کسی اعلیٰ منصب پر فائز ہو جائیں۔ اپنی اس خواہش کو پایۂ تکمیل تک پہونچانے کے لیے زمخشری نے ملک شاہ کے دور کے متعدد اعیان سلطنت سے روابط پیدا کیے مگر ان کی دلی مراد بر نہ آسکی، ناکامی اور محرومی کے شدید احساس کے ان مواقع پر جو اشعار زمخشری کے قلم سے نکلے ان سے پتہ چلتا ہے کہ انھیں یہ غم کھائے جاتا ہے کہ باوجود اپنے سارے علم اور فضل وکمال کے وہ اپنی مراد کو حاصل نہیں کر سکتے جب کہ وہ کم علم و بے ہنر جو علم و فضل میں ان کے پاسنگ بھی نہیں بلند مناصب سے نوازے جا رہے ہیں۔ نظام الملک کے نام جو قصیدہ لکھا گیا ہے اس سے زمخشری کی تلخ کامی کا اندازہ بخوبی ہو سکتا ہے کہتے ہیں:

خلیلی هل تجدی علی فضائلی — اذا انا لم ارفع علی کل جاهل

من الغبن ذو نقص یصیب منازلاً — اخو الفضل محقوق بتلک الفضائل

کفی حزناً ان یرغم العلم والحجا — تصدر رباد طیشه غیر عاقل

ومن لی بحقی بعد ما فرت علی — ارازلها الدنیا حقوق الاماثل

کذا الدهر کم شوهاء فی الحلی جیدها — وکم جید حسناء المقلد عاطل[۴۴]

براہ راست نظام الملک سے مخاطب ہو کر شکوہ کرتے ہیں:

احظی منقوص ولست بناقص — وکم کامل حظاً ولیس بکامل[۴۵]

---

[۴۲] دیوان الادب ورق ۱۰۳ بحوالہ المنہج ص ۳۱

[۴۳] دیوان الادب ورق ۱۱ بحوالہ المنہج ص ۳۱

[۴۴] دیوان الادب ورق ۹۵ بحوالہ المنہج ص ۳۲

[۴۵] دیوان الادب ورق ۹۵ بحوالہ المنہج ص ۳۲

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

فلا ترض یا صدر الکفاۃ بان تری — أعالی قوم الحقوا بالاسافل
ولا تجعلونی مثل همزۃ واصل — فیثقلنی حذف ولا ماء واصل [۵۰]
فکل امرئی آماله عند الحصی — وهات نظیری فی جمیع المحافل [۵۰ل]
لئن کان امری فی خوارزم ما اری — فان رحالی فی ظهور الرواحل [۵۱]
وکم قلت الفی فی وزارتک المنی — وادرك وحدی ما ارتجی کل امل
واهرامان الا ذابین یرون ما — تمنوا وانی لست احظی بطائل
نوقع الی هذا الزمان فانه — غلا ملك یجعلنی کبعض الاراذل [۵۲]

بہر حال وطن عزیز کی سرزمین زمخشری کو وہ عزت دینے سے قاصر رہی جس کے وہ جویا و خواہاں تھے اور جو ان کی سب سے بڑی آرزو تھی اور اب وطن کی محبت پر مناصب اور عزت و عظمت کے حصول کا غلبہ غالب آنے لگا جو چیز انھیں وطن میں حاصل نہ ہو سکی اسے وطن سے باہر تلاش کرنے کی لگن لگ گئی یہ جذبہ اتنا شدید ہو گیا کہ نہ صرف سفر بلکہ ہمیشہ کے لیے ترک وطن کے خیالات آنے لگے۔ جس وطن میں عزت کے بجائے ذلت نصیب ہو وہ وطن ہی کہا:

احب بلاد الله شرقا و مغربا — الی التی فیها غذیت و لیدا
ولکن تواسی بالکرامۃ غیرها — وهذی اری فیها الهوان عتیدا
وما منزل الاذلال للحرّ منزلا — وان کان عیش الحر فیه رغیدا
سارحل عنها ثم لست براجع — واضرب مرحلی فی البلاد بعیدا
فلا کنت ان ضمت فیها ابن محرۃ — ولا عشت بین الصالحین حمیدا [۵۳]

آخر ترک وطن کیا، خوارزم کو چھوڑا اور خراسان کی راہ اختیار کی۔ وہاں مجیر الدولہ ابو الفتح علی بن الحسین الاردستانی کی خدمت میں اپنی نحوی تصانیف پیش کیں، جو دیوان الطغرار و الانشار سے متعلق تھا اور خود بھی ادب میں پایۂ عالی رکھتا تھا، نیز مدحیہ قصیدہ لکھ کر خدمت میں پیش کیا اور درد کا درماں چاہا۔ خراسان ہی میں نظام الملک کا فرزند مؤید الملک عبید اللہ بھی تھا جو دیوان الطغرار والانشار کا افسر اعلیٰ تھا۔ مؤید الملک

---

۵۰ دیوان الادب ورق ۹۵ بحوالہ المنہج ص ۳۲
۵۰ل دیوان الادب ورق ۹۵ بحوالہ اثر البلاغۃ ص ۲۹
۵۱ دیوان الادب ورق ۳۷ بحوالہ المنہج ص ۳۲
۵۲ تاریخ دولۃ آل سلجوق ص ۵۸
۵۳ مدحیہ قصیدہ کے بعض اشعار اور مطلب مراد اسکے لیے دیکھیے المنہج ص ۳۲

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کا دھنی تو تھا ہی قلم کا بھی بادشاہ تھا۔ فارسی اور عربی پر یکساں قدرت رکھتا تھا اور نظم و نثر دونوں میں مہارت تامہ کا مالک تھا۔[۲۵] زمخشری نے امرائے سلطنت کی بھی جبہ سائی کی[۲۶] اور مدارج چاہا مگر بخت بد نے کامیابی کی ہر راہ مسدود کر دی تھی۔ خراسان میں ناکام ہو کر زمخشری نے اصفہان کی راہ لی جو سلجوقی سلطان محمد بن ملک شاہ کا صدر مقام تھا۔ زمخشری نے سلطان محمد اور ان کی سلطانی خدمات کو قصیدہ میں سراہا اور باطنیہ کے استیصال کے لیے جو کوششیں سلطان نے کی تھیں ان کی تعریف کی۔[۲۷]

زندگی کا اہم موڑ

۵۱۲ھ زمخشری کی زندگی کا اہم ترین سال ہے۔ زمخشری اپنی زندگی کے ۴۵ سال تقریباً پورے کر چکے تھے کہ ابتدائے ماہ رجب ۵۱۲ھ میں ان پر ایک مرض کا نہایت شدید حملہ ہوا۔ زمخشری نے اس مرض کے لیے "الناھکۃ" اور "المنذرۃ" کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔[۲۸] ان لفظوں سے مرض کی شدت اور اس سے زمخشری کی زندگی پر جو اثرات مرتب ہوئے دونوں کا ہی پتہ چلتا ہے۔ مرض اس قدر سخت تھا کہ جسم میں کچھ باقی نہ رہا اور زندگی کی امید تک ٹوٹنے لگی۔ ان ایام نحس میں زمخشری نے اپنی پچھلی زندگی پر نظر ڈالی تو معلوم ہوا کہ عمر عزیز اب تک رائیگاں ہی گئی۔ سوائے جاہ و منصب کی طلب اور امرائے حکومت کے آستانوں پر جبہ سائی اور ان کی توصیف میں خامہ فرسائی کے کوئی ایسا عمل نظر نہ آیا جو آخرت کے لیے توشہ کا کام دے سکتا اور مالک حقیقی کی بارگاہ میں پیش کیا جا سکتا۔ ضمیر کی خلش نے انہیں بے چین کر دیا اور بستر علالت پر پڑے ہوئے انھوں نے پروردگار عالم سے یہ عہد کیا کہ اگر اس جان لیوا مرض سے نجات پائی تو عمر کا باقی حصہ اور جسم و دماغ کی ساری صلاحیتیں مالک حقیقی کی چاکری کے لیے وقف کر دوں گا تاکہ اب تک جو کچھ کیا اس کا کفارہ ادا ہو سکے۔ زمخشری نے اس بات کا عزم بالجزم کر لیا کہ اب نہ تو کسی بادشاہ کے دربار میں حاضری دوں گا اور نہ کسی سلطان کی مدح سے زبان کو آلودہ کروں گا، نہ کسی منصب کا امیدوار ہوں گا اور نہ امراء و سلاطین کے عطیات قبول کروں گا بلکہ باقی زندگی قناعت کے ساتھ زاہدانہ [illegible] گزاروں گا۔ اپنے ایام جاہلیت (سنی جاہلیتہا) میں جو بے احتیاطیاں [illegible] کی ہیں ان کا کفارہ مجاہدے اور نہایت سادہ زندگی کے ذریعے ادا کروں گا۔

۲۵ھ تاریخ [illegible] ص [illegible]
۲۶ھ [illegible] کی شان میں جو مدحیہ قصیدہ کہا گیا اس کے چند اشعار کے لیے دیکھیے المنہج ص [illegible]
۲۷ھ دیکھیے المنہج ص ۳۵
۲۸ھ ان عبارات کے لیے دیکھیے [illegible] الاثیر [illegible] ریحانۃ الادب [illegible] بحوالہ المنہج ص ۲۵
[illegible] مقامات الزمخشری [illegible] صاحب [illegible] الاعظم [illegible] فی سنۃ [illegible] عشر [illegible] وخمس مائۃ [illegible]
[illegible]

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

صرف اتنا ہی نہیں بلکہ آئندہ ایام گوشہ نشینی اور قطع علائق کے ساتھ توکل و تبتل اور عبادت خداوندی میں مصروف رہ کر گذاردوں گا۔ زمخشری نے یہ ارادہ کرلیا کہ آئندہ وہ صرف ان علوم و فنون کے درس و تدریس میں مصروف رہیں گے جو نفس انسانی کی تہذیب و اصلاح کرتے ہیں اور جن سے انسان کو راہ ہدایت ملتی ہے۔ تدریس و تعلیم کا تعلق بھی صرف ایسے شخص سے رکھیں گے جو محض رضائے باری تعالیٰ کے حصول کے لئے تحصیل علم کر رہا ہو، مباہات و تفاخر اس کا ہرگز مقصد نہ ہو۔[۵۹]

یہ مرض زمخشری کے لیے واقعی "المنذرۃ" ثابت ہوا ان کی زندگی میں انقلاب آگیا اور ان کی تمام تر جد و جہد کا رُخ یکسر بدل گیا۔ زمخشری کو صحت ہوئی اور انہوں نے جو عہد اپنے مالک حقیقی سے کیا تھا اُسے نباہنے کی پوری کوشش کی۔ ۵۱۲ھ اس طرح ان کی تصنیفی و تدریسی زندگی کا ایک سنگ میل ہے۔ زندگی کے دونوں ادوار - ۵۱۲ھ سے قبل اور اس کے بعد - کی تصنیفات میں ذہنی میلان و رجحان میں زمین آسمان کا فرق نظر آتا ہے - بعد کے دور کی ساری تصانیف دینی رجحانات کی آئینہ دار ہیں جب کہ پہلے دور کی تمام تالیفات محض علمی و ادبی کاوشیں ہیں۔

شفایاب ہونے کے بعد زمخشری نے اپنے عہد کو پورا کرنے کے لیے جد و جہد شروع کر دی۔ بغداد کا سفر کیا اور وہاں ابوالخطاب بن البطر،[۶۰] ابوسعد الشقانی[۶۱] اور شیخ الاسلام ابومنصور الحارثی[۶۲] سے حدیث کی سماعت کی۔ مشہور حنفی فقیہ دامغانی[۶۳] اور شریف ابن الشجری[۶۴] سے ملاقاتیں کیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس دوران زمخشری کے دینی رجحانات میں اور زیادہ قوت و شدت پیدا ہوگئی کیونکہ زمخشری نے حج کا ارادہ کرلیا۔ یہ صرف سفر حج کا ارادہ نہ تھا بلکہ اس موقع پر زمخشری نے جو اشعار کہے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سفر زمخشری کے لئے مادیت سے روحانیت کی طرف سفر کی علامت تھا۔[۶۵] وطن کو دنیوی عزت و عظمت کی خواہش اور جاہ و منصب

---

۵۹ "وأخذ على نفسه الميثاق لله إن من الله عليه بالصحة ان لا يطأ باخمصه عتبة السلطان ولا واصل بخدمة السلطان اذيالهم وان يربأ بنفسه ولسانه عن قرض الشعر فيهم ورفع الحقيرة في المدح [illegible] وان يعف من ارتزاق عطايا وافتراض صلاتهم..." خطبہ مقامات الزمخشری ص ۸ - ۱۲

۶۰ طبقات المفسرین ص ۴۱، شذرات الذہب ۴: ۱۲۱ میں نام غلط الورث بن البطر لکھا ہے

۶۱ و ۶۲ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۷ "... سمع من شيخ الاسلام ابي منصور [illegible]"

۶۳ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۷

۶۴ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۷؛ نزہۃ الالباء ص ۲۷۴

۶۵ اشعار کے لیے دیکھئے ص ۲۵۵ - ۲۶۳

کی طلب میں ترک کرنے والا اب یہ کہتا ہوا نظر آتا ہے کہ اگر ترک وطن کرنا ہی ٹھہرا تو کیوں نہ خدا کی راہ میں کیا جائے اور بیت اللہ کی ہمسائگی اختیار کی جائے:

ان هاجر الانسان عن اوطانه　　فالله اولی من الیه یهاجر[66]

اس بات کا احساس تھا کہ عمر کا بڑا حصہ ضائع ہو گیا اور غلط مقاصد کے حصول کی جدوجہد میں رائیگاں گیا:

خربت هذا العمر غیر بقیة　　فلعلنی لك یا بقیة عامر
وعهدت تنی فی کل شر اولا　　فلعلنی فی بعض خیر آخر[67]

معلوم ہوتا ہے کہ اس سفر کے وقت زمخشری کا ارادہ یہ تھا کہ عمر کا بقیہ حصہ جوار بیت اللہ ہی میں گذار دیا جائے یہ سفر صرف حج کے لئے نہیں تھا بلکہ دماغ پر اس وقت ہجرت کا خیال مستولی تھا:

سأروح بین وفود مکة وافدا　　حتی اذا صدروا وما انا صادر
بفناء بیت الله اضرب قبتی　　حتی یحل بی الضریح القابر
القی العصا بین الحطیم وزمزم　　لا یطبینی اخوة وعشائر
ضیفا لمولی لا یخل بضیفه　　ویبذل اقصی ما تمنی الزائر
حسبی جوار الله حسبی وحده　　من کل مفخرة یعد الفاخر
سأقیم ثم وثم تدفن اعظمی　　وسوف یبعثنی هناك الحاشر[68]

بیت اللہ کی پہلی ہمسائگی

جوار بیت اللہ میں زمخشری کا یہ پہلا قیام تھا۔ یہاں زمخشری کی ملاقات امیر علوی علی بن عیسی بن حمزہ بن وہاس[69] (م تقریب ۵۵۰ھ) سے ہوئی۔ امیر علوی مکہ کے متمول اور شریف طبقے سے تعلق رکھتے تھے اور نہ صرف پاکیزہ ادبی ذوق کے مالک تھے بلکہ نظم اور نثر دونوں میں کتابیں بھی لکھی تھیں۔ زمخشری سے ان کا برتاؤ بہت اچھا رہا۔ امیر علوی نے زمخشری کی شاگردی اختیار کی۔ اس ملاقات اور تعلق کے بعض نہایت

٦٦ھ دیوان الادب ورق ۳۴ بحوالہ المنہج ص ۳۶

٦٧ھ دیوان الادب ورق ۳۴ بحوالہ المنہج ص ۳۶

٦٨ھ دیوان الادب ورق ۳۴ بحوالہ المنہج ص ۳۶

٦٩ھ ابوالطیب علی بن عیسی المعروف با بن وہاس من ولد سلیمان بن حسن بن علی بن ابی طالب۔ قریب اسی سال کے عمر تھی جب انتقال ہوا۔ یاقوت ان کے لئے کہتا ہے "کان ذا فضل غزیر، وله تصانیف مفیدة وقریحة فی النظم والنثر مجیدة" قرأ علی الزمخشری بمکة وصرفت اعنة طلبته العلم الیه" یاقوت نے نمونہ کلام بھی ... ہے۔ معجم الادباء ۱۴: ۸۵

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

اہم اور دور رس نتائج برآمد ہوئے۔ امیر علوی نے ہر طرح سے زمخشری کی دستگیری کی جس کا انھیں اعتراف ہے:

وما اجل الصنع فیہ انا ختی | بمکۃ من دنیا مرادا وموردا
لولا ابن وھاس وسابغ فضلہ | رعیت ھشیما واستقیت مصردا[۶۸]

قیام مکہ ہی کے زمانہ میں زمخشری نے عبداللہ بن طلحۃ الیابری[۶۹] (م ۵۱۸ ھ) سے سیبویہ کی "الکتاب" پڑھی[۷۰]۔ زمخشری اس کتاب کی عظمت کے مدۃ العمر قائل رہے اور ان کے نحوی رجحانات کی تشکیل میں اس کتاب کا بڑا زبردست حصہ ہے۔ اسی زمانہ میں زمخشری نے عرب کے مختلف مقامات کو گھوم پھر کر خود دیکھا۔ ان سفروں کا سب سے بڑا مقصد تحقیق لغات تھا۔ زمخشری نے "اساس البلاغۃ" میں جگہ جگہ الفاظ کے استعمال اور ان کے مفاہیم کے لئے[۷۱] ان سفروں کے دوران سنی ہوئی گفتگوؤں سے استشہاد کیا ہے۔

وطن کو واپسی

پانچ سال تک مکے میں قیام کرنے کے بعد وطن کی یاد زمخشری کے دل میں چٹکیاں لینے لگی۔ آخر جوار بیت اللہ سے پھر وطن کی طرف مراجعت کی لیکن مکہ سے جو تعلق اور بیت اللہ کے قرب سے جو الفت پیدا ہو چکی تھی اس نے زمخشری کو وطن میں بھی بے تاب و بے قرار رکھا۔ بیت اللہ کی جدائی سے دل پر جو صدمہ تھا وہ متفرق و مختلف قصائد کی صورت میں زبان پر آیا چنانچہ کہتے ہیں۔

بکاء علی ایام مکۃ ان بی | الیھا حنین النیب فاتتہ البکر
تذکرت ایامی بھا فکاننی | فلا اختلفت زرق الاسنۃ فی صدری
وقلت الا ابن الحطیم وزمزم | ومالی محجور اعن الرکن والحجر[۷۲]

ترک جوار بیت اللہ کا کوئی معقول عذر سمجھ میں نہ آتا تھا اور ضمیر کی خلش مسلسل بے چین رکھتی تھی:

أأبتاع بالفوز الشقاوۃ خاسرا | واستبدل الدنیا الدنیۃ بالاخری
اکابد لیلا کاللیالی وحسرۃ | ودمعا غزیرا المستقی غائر المجری

---

[۶۸] دیوان الادب ورق بحوالہ المنہج ص ۳۷

[۶۹] ابوبکر وابو محمد عبداللہ بن طلحۃ بن محمد بن عبد اللہ ... اصلہ من یابرۃ ("واما غرب الاندلس ففیہ اشبیلیۃ وماردۃ واشبونۃ وشلب ... ومن اعمال ماردۃ بطلیوس ویابرۃ وغیرھما": نفح الطیب ۱: ۱۰۲) ونزل حمص اشبیلیۃ وروی عن ابی الولید الباجی ... وکان ذا معرفۃ بالنحو والاصول والفقہ وحفظا للتفسیر والقیام علیہ: نفح الطیب المقری ۱: ۹۰۵ (ایڈیشن لیدن، بریل ۱۸۵۵-۱۸۶۱)

[۷۰] قرأ علیہ زمخشری بمکۃ کتاب سیبویہ: بغیۃ الوعاۃ ص ۲۸۴

[۷۱] "وطئت کل تربۃ فی ارض العرب" اساس البلاغۃ ۱: ۸۰

[۷۲] ... دیوان الادب ورق ... بحوالہ المنہج ص ۳۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

وما عن د مطروح بمكة رحله ۔۔۔ على غير بؤس لا يجوع و لا يعرى

فما نزعنها يبتغى بدلا لها ۔۔۔ ودبلت لا عدا او دبلت لا عدا

خوارزم میں ان دنوں محمد بن نوشتگین الملقب بہ خوارزم شاہ (م ۵۲۲ھ)[۷۲] حکمران تھا جو علماء و فضلاء کا بڑا قدر دان تھا معلوم ہوتا ہے خوارزم شاہ نے زمخشری کی بڑی قدر افزائی کی اور نوازا[۷۳]۔ اس کے بعد عنانِ حکومت اس کے بیٹے اتسز (۵۵۱ھ) کے ہاتھ میں آئی[۷۴]۔ اتسز کو زمخشری سے بہت تعلق تھا اور اس نے ہر طرح زمخشری کا خیال رکھا۔ زمخشری نے اس تعلق کا حق اس طرح ادا کیا کہ اپنی عمر کے آخری حصے میں اتسز کی فرمائش پر اپنی کتاب "مقدمۃ الادب" لکھی۔ اس کے دیباچے میں اتسز کی تعریف و توصیف میں زمخشری نے کافی مبالغہ کیا ہے[۷۵]۔ یہ کتاب نابینوں کو عربی سکھانے کے لیے لکھی گئی اور زمانے کے اعتبار سے زمخشری کی سب سے آخری تالیف ہے۔

دوسری بار جوار بیت اللہ میں

وطن میں کچھ عرصہ مقیم رہنے کے بعد زمخشری سے بیت اللہ کی جدائی زیادہ برداشت نہ ہوئی اور وہ پھر مکے کے لیے چل پڑے۔ مکے میں ان کا دوسری مرتبہ داخلہ ۵۲۶ھ میں ہوا۔ اور سات سال تک مسلسل وہیں

---

[۷۲] دیوان الادب ورق ۱۴ بحوالہ المنہج ص ۳۸

[۷۳] الکامل لابن الاثیر ۱۰: ۹۲ فما بعدہا

[۷۴] یہ بات زمخشری کے اشعار سے ظاہر ہوتی ہے دیکھیے المنہج ص ۳۸

[۷۵] الکامل ۱۰: ۹۲ فما بعدہا

[۷۶] زمخشری لکھتے ہیں: " والذی اصطفاه الله فی زماننا لنصرة الادب، وتلالات فی قلبه الرغبة فی کلام العرب، الامیر الاجل الاسفهسلار بهاء الدین علاء الدولة ابو المظفر اتسز بن خوارزم شاه، ادام الله علاءه ونصر لواءه، فعنایته لذاته فی مجالسته الافاضل وقصاری لهوه فی منادمته الاماثل، ولا یزال ظل کرمه الواسع علیهم ممدودا وأرجا بهم بالنعامه نفائض مجودا، وصلاته و خلعه مترادفة عندهم منشورا لیة رائحة الیهم غادیة، وقد رسم لی امره العالی زید علوا بتحریر نسخة من کتاب "مقدمة الادب" لخزانة کتبه المعمورة ففعلت علی رسمه وجعلت الکتاب موسوما باسمه": مقدمۃ الادب ص ۱ فما بعدہا طبع اور پا ۱۸۴۳ء)"

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

قیام رہا جب کہ پہلے قیام کی مدت پانچ سال تھی[٥٩] - بارہ سال کے اس طویل قیام کے سبب زمخشری کا لقب "جار اللہ" یعنی ہمسایۂ خدا پڑ گیا۔ اسی دوسرے قیام کے زمانے میں انھوں نے اپنی مشہور زمانہ تفسیر "الکشاف" لکھی[٦٠]۔ تفسیر کے دیباچے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تصنیف میں امیر علوی ابن وہاس کے اصرار کو بڑا دخل ہے[٦١]۔ ابن وہاس نے اس دفعہ بھی زمخشری کی توقیر و تعظیم میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا۔ واقعہ یہ ہے کہ امیر علوی کو زمخشری سے بڑی محبت تھی اور وہ تہ دل سے زمخشری کے علم و فضل کے معترف تھے۔ انہوں نے زمخشری کیلئے اشعار بھی کہے ہیں:

وکم للإمام الفرد عندی من ید — وہاتیک منہا قد أطاب وأکثرا
أخی العزمۃ البیضاء والہمۃ التی — أناخت بہ علامۃ العصر والوری
جمیع قری الدنیا سوی القریۃ التی — تبوأہا دارا فداء زمخشرا

---

[٥٩] زمخشری کے ان اشعار سے:

تجاورت ربی وہو خیر مجاور — لدی بیتہ المحرم عاکفا
أقمت بإذن اللہ خمسا کوامل — وصادفت [illegible] بالمعارف واقفا
وتم لی الکشاف ثم ببلدۃ — بہا ہبط التنزیل للحق کاشفا
وزرت ابن وہاس برغم رقیبہ — [illegible] الیمنیۃ طرائفا

(دیوان الادب ص ٩٧ بحوالہ المنہج ص ٤٠)

[٦٠] معلوم ہوتا ہے کہ وہ بارہ سال بیت اللہ میں رہا گئے ہیں۔ پہلی بار پانچ سال اور دوسری مرتبہ سات سال۔ وفیات الاعیان (٢: ١١٠) سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری ٥٣٣ھ میں بغداد ابو منصور الجوالیقی کے حلقہ درس میں آیا ہے۔ [illegible] ٥٢٦ھ کو ہی اگر زمخشری کے دوبارہ سفر وطن کا سال قرار دیا جائے اور اس میں سے سات سال کم کیے جائیں تو ٥١٩ھ برآمد ہوتا ہے جو ان کے دوبارہ مکہ مکرمہ حاضری کا وقت قرار پاتا ہے۔ یہ حساب اس وجہ سے بھی درست معلوم ہوتا ہے کہ دوسری بار مکہ مکرمہ جاتے ہوئے جب وہ شام سے گزرے تو والی دمشق تاج الملوک [illegible] تھا اور عربوں اور ترکمانوں کی مشترکہ فوج تیار کرکے دمشق کا محاصرہ کرنے والے افرنجیوں کو ٥٢٣ھ میں بد ترین شکست دی تھی۔ تاریخ الکامل لابن الاثیر (١٠: ٢٤٣) کی رو سے تاج الملوک کا انتقال ٥٢٦ھ میں ہوا اور اسی سال اس کا بیٹا شمس الملوک شام کا والی مقرر ہوا۔ زمخشری نے شمس الملوک [illegible] (دیوان الادب ص ٩٩ بحوالہ المنہج ص ٤١)۔ اس طرح یہ ظاہر ہوتی ہے کہ [illegible] زمخشری دوبارہ مکہ سے ٥٢٦ھ میں واپس ہوئے تھے۔ خراسان کی [illegible] موجودگی [illegible]

[٦١] تفسیر کشاف [illegible] ص ١٠١ [illegible]

Marfat.com

وآخر بان تزهی زمخشر بامرئ | اذا عُدّ فی اسد الشرٰی زمخ الشرا
فلولاه ما طن البلاد بذکره | ولا طار فیها منجدا و مغورا
فلیس ثناه بالعراق و اهله | باعرف منه بالحجاز واشهرا

زمخشری خود ابن وہاس کے تلطف اور مدارات سے بہت متاثر تھے چنانچہ کہتے ہیں:۔

وکان ابن وهّاس لجنبی فارشا | کما تفعل الام الحفیة لا حفا
رأیت مع الاجلال منه تکرما | کما صاب ربعی الحیا مترادفا

ابن وہاس نے ان کے لئے باب اجیاد پر ایک مکان بھی تعمیر کرا دیا تھا:

علی باب اجیاد بنی لی منزلا | کرکن الشمام بالصفا متواصفا
وانفق فی اتمامه من تلاده | ثقیلات وزن فی البلاد خفائفا

زمخشری کی تعلیم و تربیت نے ابن وہاس کو بہت متاثر کیا اور ان کا رجحان بھی اعتزال کی طرف ہو گیا۔ ابن وہاس کے لیے بعض اشعار جو زمخشری نے کہے ان سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے:

ولیس الجبر والتشبیه الا | بقیة ارث دین جاهلی
نقمم بالعدل والتوحید فیه | نقمت یا ابن النبی هدی النبی

ابن وہاس ہی کے اصرار نے زمخشری کو اپنا منظوم کلام دیوان کی شکل میں مرتب کرنے کے لیے مجبور کیا۔

وطن کو مراجعت اور وفات

مکہ مکرمہ میں ایک طویل عرصہ قیام کے بعد حُبِّ وطن نے پھر زمخشری کو وطن کی راہ لینے پر مجبور کیا اس سفر میں زمخشری کا گذر پھر بغداد سے ۵۳۳ھ میں ہوا اس وقت ان کی عمر قریب ۶۶ سال کی تھی۔ علم سے زمخشری کے والہانہ ذوق و شوق کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ بغداد میں اس عمر میں انہوں نے امام ادب ابو منصور الجوالیقی (م ۵۳۹ھ) سے کتاب سیبویہ کے ابتدائی حصے پڑھ کر اجازت چاہی جن کے مصنفین کی لقا یا روایت

---

۵۸۲ معجم الادباء ۱۹/۱۳۱ ۔ ۵۸۳ دیوان الادب ص ۷۹-۸۰ بحوالہ المنہج ص ۱۴۰ و ۱۴۱

۵۸۵ دیوان الادب ورق ۱۱۶ بحوالہ المنہج ص ۱۴۱ ۔ ۵۸۶ المنہج ص ۱۴۱

۵۸۷ "ورود بغداد حاجاً" بغیة الوعاة ص ۳۸۸

۵۸۸ "قدم علینا بغداد سنة ثلاث وثلاثین وخمس مائة ورأیته عند شیخنا ابی منصور الجوالیقی ... [illegible] علیه بعض کتب اللغة من فواتحها مستجیزا لها لانه لم یکن له علی [illegible] ... انباه الرواة ۳/۲۶۵ ... عند ذکر ابو الیمن زید بن الحسن الکندی الملقب تاج الدین

انھیں براہ راست حاصل نہ تھی۔[۸۸] خوارزم کے صدر مقام جرجانیہ پہنچ کر ۵۳۸ھ میں انہوں نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ زمخشری کی یہ وصیت تھی کہ ان کے یہ اشعار لوح مزار پر کندہ کرا دیے جائیں۔

یا من یری مدّ البعوض جناحها — فی ظلمة اللیل البهیم الألیل
ویری عروق نیاطها فی نحرها — والمخ فی تلک العظام النحل
اغفر لعبد تاب من فرطاته — ما کان منه فی الزمان الاول[۸۹]

زمخشری کے لیے کسی نے مرثیہ بھی کہا جس کا ایک شعر یہ ہے۔

فارض مکة تذری الدمع مقلتها — حزنا لفرقة جار الله محمود[۹۱]

امام غزالیؒ سے ملاقات

امام غزالی[۹۲] ۴۵۰ھ میں خراسان میں طوس کے صدر مقام طابران میں پیدا ہوئے اور ۵۰۵ھ میں طابران ہی میں وفات پائی۔ اس طرح آپ زمخشری (۴۶۷ھ - ۵۳۸ھ) کے معاصر ہوتے ہیں۔ امام غزالی نے نیشاپور، حجاز اور مصر و شام کے علاقوں کے سفر کیے اور بعض مقامات پر ان کا طویل قیام رہا۔[۹۳] زمخشری نے ماوراء النہر، خراسان کے مختلف مقامات اور حجاز وغیرہ کے سفر کیے۔ تاہم اس بارے میں سارے مصادر خاموش ہیں کہ ان دونوں حضرات کی ملاقات ہوئی یا نہیں۔ بنا بریں اس خاموشی کا مطلب نفی ہی معلوم ہوتا ہے۔ محمد باقر الموسوی الخوانساری نے اپنی کتاب 'روضات الجنات' میں الجزائری کی کتاب 'الا ... کے حوالے سے بتایا ہے کہ ان دونوں حضرات کی ملاقات ہوئی ہے اور وہ اس طرح کہ زمخشری کشاف کی تصنیف کی تکمیل کے بعد اسے لے کر امام غزالی کے پاس آئے۔ امام غزالی نے زمخشری سے پوچھا کہ تم نے اپنی تفسیر میں 'ایاک نستعین' کے بارے میں کیا لکھا ہے جس پر زمخشری نے بتایا کہ 'ایاک' کی تقدیم سے حصر معلوم ہوتا ہے۔ امام غزالیؒ

---

۸۸ وفیات الاعیان ۲: ۱۰۱۱

۸۹ یہ اشعار الکشاف ۱: ۸۷ میں بھی موجود ہیں۔ زمخشری کی اس وصیت کا علم ابن خلکان کو حلب میں ہوا (وفیات ۴: ۲۵۹) بتانے والے دو شعر پڑھے اور کہا کہ ان کے کہنے والے نے بھی اپنے مزار پر کندہ کرنے کی وصیت کی تھی ۔

الٰہی قد اصبحت ضیفک فی الثری — وللضیف حق عند کل کریم
فهب لی ذنوبی فی قرای فانها — عظیم ولا یقری بغیر عظیم

۹۰ ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامے میں بتایا ہے کہ اس نے خوارزم میں زمخشری کی قبر کی زیارت بھی کی ہے (رحلۃ ابن بطوطہ ۲: ۶)

۹۱ وفیات الاعیان ۴: ۲۶۰

۹۲ الأعلام ۷: ۲۴۷

۹۳ الأعلام ۷: ۲۴۷؛ الغزالی (معارف پریس اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء) ص ۳، ۱۲ فما بعدہا

www.KitaboSunnat.com

نے اس پر یہ تعریض کی کہ بس معلوم ہو گیا کہ تم علماء قشر میں سے ہو اور زمخشری کو نادم ہونا پڑا۔[94] ان دونوں حضرات کی ملاقات مستبعد تو نہیں کیوں کہ دونوں معاصر ہیں تاہم ہمارے خیال میں واقعہ مذکورہ من گھڑت سے زیادہ نہیں۔

زمخشری نے اپنی کتاب 'کشاف' کی تصنیف کی ابتدا ۵۲۶ھ میں کی اور ان کا یہ کام ۵۲۸ھ میں پایۂ تکمیل کو پہونچا۔[95] اس طرح امام غزالی کی وفات کے ۲۱ سال بعد تفسیر کی تالیف شروع ہوئی۔ ۵۲۶ھ سے پہلے (یعنی کشاف کی تالیف سے قبل) کچھ عرصے تک زمخشری تفسیر کا درس البتہ دیتے رہے تھے اور ان کے تفسیری درس کی شہرت بھی دور و نزدیک پھیل گئی تھی بعض لوگوں نے ان درسوں کو بطور املا لکھ بھی لیا تھا۔[96] جیسا بتایا جا چکا زمخشری کے دینی رجحان کی ابتدا ۵۱۲ھ سے ہوتی ہے۔ اس سے پہلے وہ صرف عربی زبان و ادب کی طرف متوجہ رہے اور ۵۱۲ھ تک امام غزالی کی وفات کو سات سال ہو چکے ہیں۔ اگر ہم یہ فرض کر بھی لیں کہ ۵۱۲ھ ہی سے زمخشری نے اپنے تفسیری درسوں کی ابتدا کر دی تھی تب بھی یہ تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ تفسیر سے ان کی دلچسپی غزالی کی وفات سے سات سال بعد شروع ہوئی۔ یہ کہنا کہ کشاف کی تکمیل یعنی ۵۲۸ھ کے بعد جب غزالی کی وفات کو تئیس سال گذر چکے تھے زمخشری کشاف کو لے کر امام غزالی کی خدمت میں حاضر ہوئے اور دونوں کے درمیان مذکورہ گفتگو ہوئی محض لغویت ہے۔ غزالی کی وفات کے اکیس سال بعد تو کشاف کی تالیف کی ابتدا ہوئی ہے۔

تعلیم و تعلم سے تعلق

زمخشری کی پوری کی پوری زندگی علمی مشاغل میں گذری بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ان کی زندگی کی واحد دلچسپی علم کا حصول اور اس کی اشاعت تھی۔ انھوں نے پوری زندگی تجرد میں گذاری اور شادی پر آمادہ نہ ہوئے[97] اور اس کی ایک بڑی وجہ تھی علم سے ان کا یہ والہانہ لگاؤ۔ خود کہتے ہیں:

سهري لتنقيح العلوم ألذ لي — من وصل غانية وطيب عناق

وتمايلي طربا لحل عويصة — اشهى واحلى من مدامة ساق

---

۹۴ "ان صاحب الترجمة لما صنف كتابه الكشاف حمله وأتى به إلى الإمام أبي حامد الغزالي ليمدحه بالإطناب والإنصاف ولما جلس عنده وذكر له سبب مجيئه إليه قال له الغزالي كيف فسرت إياك نستعين فقال قلت ان تقديم المفعول يفيد الانحصار فقال له اذن انت من علماء القشر فرجع الزمخشري نادما على ما فعل" روضات الجنات ص ۲۲۷

۹۵ الکشاف ۴: ۶۵۹؛ ۱: ل مقدمہ کشاف

۹۶ مقدمۃ الکشاف ۱: ک، ل

۹۷ دیوان الادب ورق ۱۰ بحوالہ المنہج ص ۴۳

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

وَسہری لاتلافی علی اوراقہا ... احلی من الدوکاء والعشاق
والذ من نقر الفتاۃ لدفہا ... نقری لالقی الرمل عن اوراق
أأبیت سہران الدجی وتبیتہ ... نوما وتبغی بعد ذلک لحاقی [۹۸]

مجرد کی زندگی اختیار کرنے کا سبب علم و ادب کے علاوہ یہ بھی تھا کہ صنف نازک اکثر فضل و کمال کے حصول کے لئے سد راہ بن جاتی ہے اور اولاد جسے آدمی اپنے خونِ جگر سے پرورش کرتا ہے بسا اوقات ناخلف اور نالائق اور باپ کے لئے ننگ و عار ثابت ہوتی ہے۔ زمخشری کہتے ہیں:

اعص النساء فتلک الطاعۃ الحسنۃ ... ولن یسود فتی اعطی النساء رسنہ
تعوقہ عن کمال فی فضائلہ ... ولو سعی طالبا للعلم الف سنۃ [۹۹]

ان کی نگاہ میں حسین اور باعفت عورت کا شوہر ہونے سے کہیں بہتر تجرد کی زندگی ہے چنانچہ اطواق الذہب میں لکھتے ہیں "لاتخطب المرأۃ لحسنہا ولکن لحصنہا فان اجتمع الحصن والجمال فذلک ہو الکمال والکمل من ذلک ان تعیش حصورا وان عمرت عشوبا" [۱۰۰] کہتے ہیں:

فواللہ ما ابکی علی ساکنی الثری ... ولکننی ابکی عند اتزوج [۱۰۱]

اولاد کی بے راہ روی کا ماتم ان الفاظ میں کرتے ہیں:

تصفحت اولاد الرجال فلم اکن ... اصادف من لا یبض الام والابا
رأیت ابا یشقی لتربیۃ ابنہ ... ویسعی لکی یدعی سکیتا ومنجبا
اراد بہ النشء الاعز فما دری ... ایولیہ حجرا ام یمیہ عقربا
لذلک ترکت النسل واخترت سبۃ [۱۰۲] ... مسیحیۃ احسن بذالک مذہبا [۱۰۳]

چنانچہ زمخشری اپنی تصانیف اور تلامذہ کو ہی اپنی اولاد سمجھتے ہیں جن سے ان کا نام روشن ہے۔

وحسبی تصانیفی وحسبی رواتہا ... بنین بہم سیقت الیہ مطالبی

۹۸؎ مقدمۃ الکشاف ۱:و
۹۹؎ روضات الجنات ص ۲۲
۱۰۰؎ اطواق الذہب ص ۱۰۷ (مطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۰ھ)
۱۰۱؎ روضات الجنات ص ۲۲
۱۰۲؎ دیوان الادب ورق ۱۰ الف مخطوطہ
۱۰۳؎ دیوان الادب ورق ۱۰ ب مخطوطہ، ص ۲۴

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

زمخشری کی جامعیت

علم سے غیر معمولی لگاؤ ہی کا نتیجہ ہے کہ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، جغرافیہ، ادب، سیر و رجال، مواعظ، نحو، اعراب، لغت، امثال، خطبات، شعر غرضیکہ علوم دینیہ اور عربی زبان و ادب کی کوئی شاخ ایسی نہیں جس پر زمخشری نے کوئی بلند پایہ تصنیف اپنی یادگار نہ چھوڑی ہو۔ اس علمی سرمایہ میں جامعیت ہی نہیں پائی جاتی بلکہ معیار کے اعتبار سے بھی زمخشری کی تصانیف ایسی ہیں کہ بعد میں آنیوالے یہ کہنے پر مجبور ہوئے کہ زمخشری نے جو قیمتی علمی سرمایہ وراثت میں چھوڑا اس کی نظیر ان کے ہم عصروں میں ملنا مشکل ہے۔

زمخشری کو خود بھی اپنی جامعیت کا احساس تھا اپنے کمالات کو انہوں نے نظم کی شکل میں پیش کیا ہے جسے ہم پورا نقل کرتے ہیں:-

ترانی فی علم المنزّل عالما — وما انا فی علم الحدیث راسفا
فللسنة البیضاء فی مناجح — ویبغی کتاب الله منی المعارفا
وما انا من علم الدیانات عاطلا — باحسن حلی لم یزل لی شانفا
فکم تدا وحت یمنای منه دفاترا — وکم فتن وعت اذنای منه وطائفا
وما للغات العرب مثلی مقوّم — ابی کل ذنب منقن ان یخالفا
ولی یستعین النحو من ان یسو سه — نهی لم یجد ها الذ اتقون حصا ثقا
نقل ابن خلی سیبویه کتابه — یقل حجر جار الله ماوای حا لفا
وما فی رواة الکتب راویة له — سوی واحد فانظر فلست مصارفا
وعلما المعانی والبیان کلاهما — أرب الی الخطاب منه وصایفا
وعلم القوافی والاعاریض شاهد — بفسحة خطوی فیه اذ کنت زاحفا
أقرت لی الآداب اصلا لها دمن — رأی مشرفیات یحدن المشارفا
ودیوان منظومی یریک بدائعا — ودیوان منثوری یریک طرا ئفا[104]

زمخشری اسی پر بس نہیں کرتے بلکہ آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ وہ کعبہ ہیں جس کا طواف کرنے کے لیے مشرق و مغرب سے لوگ پروانہ وار چلے آرہے ہیں:-

الم ترانی حیثما کنت کعبة — یحفون بی کالطائفین طوا ئفا
فشرقیهم یهوی الی النور قابسا — وغربیهم یسعی الی البحر غارفا[105]

---

۱۰۴ دیوان الادب ورق ۸۰ بحوالہ المنہج ص ۴۴

۱۰۵ دیوان الادب ورق ۹۶ بحوالہ المنہج ص ۴۵

ایک دوسری جگہ اپنی اس علمی مرکزیت کو واضح کرنے کے لئے اپنے آپ کو 'کعبۂ ادب' کہتے ہیں:۔

وانی فی خوارزم کعبۃ الادب[106]

ماہرین فن کا اعتراف

اس میں شک نہیں کہ زمخشری کی ذات بڑے کمالات کا مجموعہ تھی۔ انھیں بجا طور پر فخرِ خوارزم[107] کا لقب دیا گیا تھا۔ زمخشری کے کمالات کا اعتراف بعد کے باکمالوں نے دل کھول کر کیا۔ ذیل میں ہم اُن حضرات کی رائیں ان کے بارے میں درج کرتے ہیں:۔

۱۔ سمعانی (م ۵۶۲ھ) لکھتے ہیں "کان یُضرب به المثل فی الادبِ النحو[108]

۲۔ عبدالرحمٰن بن محمد الانباری (م ۵۷۷ھ) کہتے ہیں "کان نحویا فاضلاً ... وصنف کتبا حسنة"[109]

۳۔ ابوالیمن زید بن الحسن الکندی الملقب تاج الدین (م ۶۱۳ھ) تلمیذ ابی منصور الجوالیقی کی رائے اُن کے بارے میں یہ ہے "کان الزمخشری اعلم فضلاء العجم بالعربیة فی زمانه واکثرهم اکتسابًا واطلاعًا علی کتبها وبه ختم فضلائهم"[109]

۴۔ یاقوت رومی (م ۶۲۶ھ) بتاتے ہیں "کان امامًا فی التفسیر والنحو واللغة والادب، واسع العلم، کبیر الفضل، متفننًا فی علوم شتّٰی"[110]

۵۔ ابن الاثیر المورخ (م ۶۳۰ھ) کا کہنا ہے "کان یضرب به المثل فی علم الادب"[111]

۶۔ ابن خلکان (م ۶۸۱ھ) ان الفاظ سے یاد کرتے ہیں "الامام الکبیر فی التفسیر والحدیث والنحو واللغة وعلم البیان۔ کان امام عصره من غیر مدافع، تشد الیه الرحال فی فنونه"[112]

ابن خلکان ایک واسطے سے (ام المؤید زینب بنت الشعری)[113] فن حدیث میں زمخشری کے شاگرد ہوتے ہیں اور اس نسبت پر ناز کرتے ہیں۔[114]

۷۔ ابوالفداء اسماعیل بن علی (م ۷۳۲ھ) ان الفاظ میں اعتراف کرتے ہیں "کان امامًا فی العلوم"[115]

---

[106] دیوان الادب ورق ۸ بحوالہ المنیع ص ۵۴

[107] "وتلقب بجار الله وفخر خوارزم ایضًا" بغیۃ الوعاۃ ص ۳۸۸

[108] الانساب ص ۲۷۷

[109] نزہۃ الالباء ۱: ۴۶۹

[109] وفیات الاعیان ۲: ۱۰ (مطبعۃ بولاق ۱۲۹۹ھ)

[110] معجم الادباء ۱۹: ۱۲۶

[111] اللباب ۱: ۵۶

[112] وفیات الاعیان ۴: ۲۵۴

[113] حالات کے لیے دیکھیے وفیات ۲: ۹۲

[114] وفیات ۲: ۹۲

[115] تاریخ ابی الفداء ۳: ۱۷

۸ - یافعی (م ۷۶۸ھ) ان الفاظ میں خراج عقیدت پیش کرتے ہیں "العلامۃ اللغوی النحوی المفسر... کان متقنا فی التفسیر والحدیث والنحو واللغۃ والبیان - امام عصرہ فی فنونہ وله التصانیف الکبیرۃ البدیعۃ المشہورۃ"[116]

۹ - حافظ ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "صاحب الکشاف فی التفسیر والمفصل فی النحو وغیر ذلک من المصنفات المفیدۃ"[117]

۱۰ - عبدالقادر القرشی (م ۷۷۵ھ) ان الفاظ میں تعارف کرتے ہیں "الامام الکبیر المضروب به المثل فی علم الادب. شہرته تغنی عن الاطناب. انتہی"[118]

۱۱ - ابن حجر (م ۸۵۲ھ) ایک جگہ انہیں "شیخ العربیۃ" کے بھاری بھرکم لقب سے یاد کرتے ہیں[119] اور دوسری جگہ بڑی فراخدلی سے ان کے کمال کا اعتراف کرتے ہیں "قد کان الزمخشری فی غایۃ المعرفۃ بفنون البلاغۃ وتصرف الکلام"[120]

۱۲ - سیوطی (۹۱۱ھ) ان کے علم وفضل کو یوں سراہتے ہیں "کان واسع العلم کثیر الفضل غایۃ فی الذکاء وجودۃ القریحۃ متفننا فی کل علم"[121]

۱۳ - طاش کبری زادہ (م ۹۶۸ھ) ان کی ہمہ فن کا ذکر اس طرح کرتے ہیں "الامام العلامۃ المشہور بفخر خوارزم، امام الدنیا فی علم الاعراب واللغۃ والمعانی والبیان والزھد وحسن السیرۃ فی السر والاعلان"[122]

۱۴ - ابن العماد الحنبلی (م ۱۰۸۹ھ) نے ابن الاہدل کی رائے کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے "عظم صیته فی علوم الادب، وسلم مناظروہ له"[123]

۱۵ - عبدالحی فرنگی محلی (م ۱۳۰۴ھ) ان کی عظمت وجامعیت کو اس طرح بیان کرتے ہیں "کان امام عصرہ بلا مدافع، نحویا ذکیا فقیہا بیانیا متکلما مناظرا ادیبا شاعرا ماہرا ... له فی العلوم آثار ما لیست لغیرہ من اهل عصرہ"[124]

---

۱۱۶ مرآۃ الجنان ۳: ۲۶۹

۱۱۷ البدایۃ والنہایۃ ۱۲: ۲۱۹

۱۱۸ الجواہر المضیئۃ ۲: ۱۶۰

۱۱۹ تذکرۃ الحفاظ ۴: ۲۹

۱۲۰ لسان المیزان ۶: ۴

۱۲۱ بغیۃ الوعاۃ ص ۳۸۸ - سیوطی نے یہ بھی لکھا ہے "اسند حدیثه فی الطبقات الکبری وتکرر فی جمع الجوامع" کبر المذکور

۱۲۲ مفتاح السعادۃ ۱: ۴۳۱

۱۲۳ شذرات الذہب ۴: ۱۲۱

۱۲۴ الفوائد البہیۃ طبع سابع ص ۸۷

www.KitaboSunnat.com

۱۶۔ محمد باقر الموسوی الخوانساری (م ۱۳۱۳ھ) اس طرح ثنا خواں ہیں "الامام الاعظم والبحر الخضم وفخر خوارزم"[۱۲۵] ساتھ ہی صاحب "تلخیص الآثار" کے تاثرات نقل کرتے ہیں "کان بالغا فی العربیۃ وعلم البیان ولہ تصانیف حسنۃ لیس لاحد مثلہا فی فصاحۃ الالفاظ ولاغۃ المعانی مع ایجاز اللفظ"[۱۲۶]

زمخشری کا کلامی اور فقہی مسلک

زمخشری نے متعدد جگہ اپنے کلامی اور فقہی مسلک کے بارے میں صراحت سے لکھا ہے کہ وہ عقائد میں معتزلی اور فروع فقہیہ میں حنفی ہیں۔ دیوان الادب میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

الی بلاین ولا انہم متشیع لہم ولست بشافعی المذہب[۱۲۷]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

واسند دینی واعتقادی ومذہبی الی حنفاء اختارہم وحنائفا
حنیفیۃ ادیانہم حنفیۃ مذاہبہم لا یبتغون الزعانفا[۱۲۸]

اطواق الذہب میں ان علماء کی تعریف میں رطب اللسان ہیں جو معتزلی اور حنفی ہیں "رضی اللہ عن العلماء الخاشعین من اللہ وحسابہم ... جمعوا الی الدین الحنیفی العلم الحنفی"[۱۲۹] نوابغ الکلم میں تو یہاں تک کہہ دیتے ہیں "الدین والعلم حنیفی وحنفی"[۱۳۰] یہی وجہ ہے کہ ان کے جن تذکرہ نگاروں نے ان کے کلامی مسلک کے بارے میں لکھا ہے سب یہی بتاتے ہیں کہ وہ عقائد کے اعتبار سے معتزلی ہیں اور فقہی مسلک کے لحاظ سے حنفی ہیں[۱۳۱]۔ ان کی کسی تصنیف سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ وہ اعتزال سے تائب ہو گئے ہوں یا فقہ حنفی

---

۱۲۵ و ۱۲۶ روضات الجنات ص ۲۰۷
۱۲۷ دیوان الادب ورق ۸ بحوالہ المنہج ص ۱۷۹
۱۲۸ دیوان الادب ورق ۷۰ بحوالہ المنہج ص ۱۷۹
۱۲۹ اطواق الذہب ص ۵۲
۱۳۰ نوابغ الکلم ص ۱۳
۱۳۱ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۶ "معتزلی المذہب متجاہرا بذلک"؛ وفیات ۴: ۲۵۵ "معتزلی الاعتقاد متظاہرا بہ"؛ تاریخ ابی الفداء ۲: ۱۷ "کان حنفی الفروع معتزلی الاصول"؛ مرآۃ الجنان ۳: ۲۶۹ "معتزلی"؛ البدایۃ والنہایۃ ۱۲: ۲۱۹ "کان یظہر مذہب الاعتزال ویصرح بذلک تفسیرہ ویناظر علیہ"؛ الجواہر المضیئۃ ۲: ۱۶۰ میں ان کا ذکر حنفی فقیہ کی حیثیت سے کیا گیا ہے؛ میزان الاعتدال ۲: ۵۳ "داعیۃ الی الاعتزال"؛ تذکرۃ الحفاظ ۴: ۱۲۸۳ "شیخ العربیۃ والاعتزال"؛ قاسم بن قطلوبغا نے "تاج التراجم" (ص ۵۲) میں ان کا ذکر فقیہ حنفی کے طور کیا ہے؛ بغیۃ الوعاۃ ص ۳۸۸ "معتزلیا قویا فی مذہبہ مجاہرا بہ حنفیا"؛ مفتاح السعادۃ ۱: ۴۳۲ "کان معتزلیا قویا فی مذہبہ مفتخرا بہ ... وکان حنفیا"؛ شذرات ۴: ۱۲۱ "کان من ائمۃ الحنفیۃ معتزلی العقیدۃ"؛ الفوائد البہیۃ ص ۲۰۸ "من اکابر الحنفیۃ حنفی المذہب معتزلی المعتقد"؛ عبدالحی فرنگی محلی نے ملا علی قاری کے یہ الفاظ بھی زمخشری کے بارے میں نقل کیے ہیں "حنفی الفروع، معتزلی الاصول"

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ترک کر دیا ہو۔ تاہم ان کے بارے ہمارا ایک طرف تو یہ کہا گیا ہے کہ انہوں نے اعتزال سے توبہ کر کے عقائد اہل سنت کو اختیار کر لیا تھا اور دوسری طرف یہ دعویٰ کیا گیا کہ اعتزال کو ترک کر کے انہوں نے شیعیت اختیار کر لی تھی۔ اہل سنت کا مسلک اختیار کرنے کی بابت الاکلیل شرح مدارک التنزیل کے مؤلف لکھتے ہیں "افاد العلامة الفهامة الآفندی زاده جونکی فی حاشیه علی شرح السعدالمی فی التصریف قال العلامة اکمل الدین فی شرح الکشاف انه (ای الزمخشری) قد تاب من مذهب الاعتزال وصنف النصائح الصغار والنصائح الکبار بعد توبته من الاعتزال"[۱۳۱] اکمل الدین البابرتی کے علاوہ سیوطی کی طبقات المفسرین کے حاشیہ نگار نے جو غالباً سیوطی کے شاگرد الداؤدی ہیں حاشیے میں لکھا ہے کہ زمخشری نے عمر کے آخری حصے میں اعتزال سے توبہ کر لی تھی اور مذہب اہل سنت اختیار کر لیا تھا[۱۳۲]۔ ان دونوں حضرات کے علاوہ المقری نے نفح الطیب میں لکھا ہے "وقال الراعی سمعت شیخنا ابا الحسن علی بن ... سمعت الاندلسی یقول شیئان لا یصحان اسلام ابراهیم بن سهل وتوبة الزمخشری من الاعتزال۔ ثم قال الراعی قلت وهما فی مرویاتی، اما اسلام ابراهیم بن سهل فیغلب علی ظنی صحته لعلمی بروایته واما الثانی وهو توبة الزمخشری فقد ذکر بعضهم انه رأی رسما بالبلاد المشرقیة محکوم فیه بتضمن توبة الزمخشری من الاعتزال فقوی جانب الروایة"[۱۳۳] ان تین حضرات کے علاوہ جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے کسی اور مصنف نے یہ بات نہیں کہی کہ زمخشری نے اعتزال کو ترک کر کے مسلک اہل سنت اختیار کر لیا تھا۔ جہاں تک البابرتی کی بات کا تعلق ہے تو اس کا غلط ہونا روز روشن کی طرح عیاں ہے۔ النصائح الصغار اور النصائح الکبار جو بالترتیب اطواق الذہب اور مقامات الزمخشری ہی کے دوسرے نام ہیں، دونوں کشاف سے بہت پہلے کی تالیف ہیں اور کشاف کے بارے میں ہر شخص جانتا ہے کہ اس کی بنیاد ہی اعتزال پر اٹھائی گئی ہے۔ علاوہ بریں مذکورہ دونوں کتابوں میں نہایت واضح طور پر اعتزال کی تعریف و تائید ملتی ہے۔ طبقات المفسرین کے حاشیہ نگار نے تو اپنی معلومات کا کوئی ماخذ بھی نہیں دیا ہے اور اس صورت میں یہ اطلاع قابل تسلیم نہیں کیوں کہ اس کی تائید کسی خارجی یا داخلی شہادت سے نہیں ہوتی۔ نفح الطیب کی اطلاع میں بھی کھلی ہوئی کمزوری ہے نہ تو راوی کا نام ہے اور نہ یہ پتہ چلتا ہے کہ اس راوی نے کونسی تحریر اس مضمون کی دیکھی۔ علاوہ بریں وہ تحریر بھی ایسی تھی جس میں زمخشری کے ترک اعتزال کی صراحت نہ تھی بلکہ تضمناً اس طرح کا نتیجہ نکلتا تھا ظاہر ہے کہ اس صورت

---

۱۳۱ الاکلیل ۳: ۱۸۰۔ ۱۳۲ حاشیہ طبقات المفسرین ص ۴۱۔

۱۳۳ ابو العباس احمد بن محمد المقری (م ۱۰۴۱ھ): نفح الطیب، لیدن، بریل ۱۸۵۸ء - ۱۸۶۱ء - تصحیح ڈوزی وغیرہ ۲: ۳۵۲

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

میں اثبات مدعا کے لیے یہ دلیل کافی ہے نہ شافی۔

دوسری طرف یہ جو کہا گیا ہے کہ زمخشری نے اعتزال کو ترک کر کے شیعیت اختیار کر لی تھی اس میں یہ ایک مزید دعوی بھی مضمر ہے کہ انہوں نے اپنے فقہی مسلک حنفیت کو چھوڑ دیا تھا کیونکہ شیعہ اور حنفیہ کا فقہ کے اصول و فروع دونوں میں اختلاف ہے۔ الخوانساری نے "روضات الجنات"[۱۴۳] میں تفصیلاً اس بات کو بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ علامہ مجلسی کے نواسے امیر محمد حسین الحسنی الاصفہانی نے اپنے متفرق فوائد میں ان لوگوں کے نام گنائے ہیں جو درحقیقت شیعہ تھے مگر ازراہِ تقیہ اپنے آپ کو اہلِ سنت میں سے ظاہر کرتے تھے۔ لکھا ہے کہ زمخشری بھی میرے خیال میں انہیں لوگوں میں سے ہیں اس میں شک نہیں کہ شروع میں وہ سنی ہی تھے جیسا کہ کشاف کے مطالعے اور امامت اور اس کے متعلقات کے بارے میں ان کی رائے سے ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ شیعہ امامیہ کا اس پر اجماع ہے کہ وہ سنی تھے اور مرتے دم تک سنی رہے۔ میری رائے بھی ان کے بارے میں یہی تھی مگر ان کی کتاب 'ربیع الابرار' کے مطالعہ سے ایک نہیں متعدد شواہد اس طرح کے ملتے ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے شیعیت اختیار کر لی تھی 'ربیع الابرار' میں انہوں نے ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے جنہیں کسی طرح اہلِ سنت کے عقائد سے ہم آہنگ نہیں کیا جا سکتا۔ محمد حسین الاصفہانی نے اس طرح کے شواہد میں علاوہ ان اشعار کے جو اہلِ بیت کے فضائل میں زمخشری نے کہے ہیں۔ 'ربیع الابرار' کے تیرہویں، اٹھارویں اور انیسویں باب سے کچھ عبارتیں نقل کی ہیں اور کہا ہے کہ اس طرح کی باتیں وہی شخص لکھ سکتا ہے جو شیعی ہو۔[۱۴۳]

ہمارے خیال میں یہ دلیل دعوے کے ثبوت کے لیے کافی نہیں۔ سب سے پہلے تو یہ بات سرے سے غلط ہے کہ زمخشری سنی تھے اور کشاف سے ان کا سنی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ زمخشری معتزلی تھے اور کشاف سے ان کا معتزلی ہونا ناقابلِ تردید طریقے سے معلوم ہوتا ہے۔ دوسرے یہ بات اگر درست ہے کہ 'ربیع الابرار' 'کشاف' کے بعد لکھی گئی اور اس میں کشاف میں ظاہر کیے گئے خیالات کے برخلاف زمخشری نے کچھ دوسرے خیالات کا اظہار کیا ہے تو 'ربیع الابرار' کے خیالات کو راجح اور کشاف کے مندرجات کو مرجوح قرار دیا جائے گا تاہم ایک تو 'ربیع الابرار' اور کشاف کی تالیف میں کوئی ایسا قابلِ لحاظ زمانی فاصلہ نہیں جس میں یہ توقع کی جا سکے کہ ایک پختہ عمر اور ذہن کے انسان کے خیالات و عقائد بدل جائیں۔[۱۴۴]

---

۱۴۳ روضات الجنات ص ۷۲۰-۷۲۱

۱۴۴ ربیع الابرار کشاف کے فوراً بعد لکھی گئی ہے جیسا کہ اس کے دیباچے سے معلوم ہوتا ہے اور جہاں تک قیاس ہے یہ اس سفر کے دوران تصنیف کی گئی جب زمخشری بیت اللہ کے جوار ثانی کے بعد وطن واپس لوٹ رہے تھے۔

دوسرے یہ کہ ربیع الابرار کی تصنیف کا مقصد کشاف کے مطالعہ کرنے والوں کی تفریح طبع تھا نہ کہ کشاف میں ظاہر کیے ہوئے خیالات کی تردید[۱۳۵]- تیسرے یہ کہ جیسا ہم بتا چکے ہیں کشاف کے بعض مقامات میں لوگوں نے ردوبدل کر دیا۔ اساس البلاغۃ کے بارے میں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ اس کی بعض عبارتوں میں بھی تصرف ہوا ہے[۱۳۶]- ربیع الابرار کی ترتیب اور ابواب وغیرہ پر اس کی تقسیم زمخشری کے بعد ایک دوسرے شخص کے ہاتھوں عمل میں آئی اور اس بات کا قطعی امکان ہے کہ اس میں بھی ردوبدل ہوا ہو۔ چوتھے یہ کہ زمخشری کی اساس البلاغۃ ربیع الابرار کے بعد کی تصنیف ہے مگر اس میں شیعیت کا کسی قسم کا اثر نہیں، بلکہ اس کے برخلاف ہر وہ شخص جسے زمخشری کی تصانیف کا ذوق ہے وہ یہ کہے گا کہ پوری 'اساس' معتزلی انداز فکر کی آئینہ دار ہے اور جس مقصد سے اسے لکھا گیا ہے یعنی 'مجاز' کے استعمالات اور اس کی بلاغت یہ چیز جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا ادب سے متعلق معتزلی نظریات میں سے ہے۔ یہ بات سمجھ میں آنا مشکل ہے کہ ربیع الابرار سے پہلے کی تمام تالیفات تو اعتزال کے رنگ میں رنگی ہوئی ہوں اور اس کے بعد کی بھی، صرف اس کتاب یعنی ربیع الابرار میں شیعیت کا اظہار ہوا ہو۔ یہ بات تو خود شیعیت کے اس مظاہرے کو جو اس کتاب میں پایا جاتا ہے مشکوک کر دیتی ہے اور اس امر کی قوی دلیل ہے کہ یہ خیالات زمخشری کے نہیں بلکہ کسی شیعی کے اضافے ہیں۔ یہ بات چھپی ڈھکی نہیں کہ شیعہ حضرات اس طرح کے تصرفات کرتے رہے ہیں۔ چنانچہ خوانساری خود لکھتے ہیں " وظاهر انه لو صحت عنه هذه الحكاية دامت من احتمال الزيادة لبعض اصحاب الرشد والهداية لمن عن حسن عاقبة الرجل وكمال استبصاره[۱۳۷] " جس سے پتہ چلتا ہے کہ انھیں اس بات کا پورا

---

[۱۳۵] چنانچہ ربیع الابرار کے مقدمے میں لکھتے ہیں " هذا كتاب قصدت به اجمام خواطر الناظرين في الكشاف عن حقائق التنزيل وتدبيع قلوبهم المتعبة بحالة الفكر في استخراج ودائع علمه وخباياه والتفتيش عن اذهانهم المكدودة باستنباط غوامضه وخفاياه وان يكون مطالعته نزهة لهم من تلك النظر فيه احماضا من خلل " ربیع الابرار بحوالہ المعجم ص ۹۵

[۱۳۶] رشید الدین الوطواط اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں " وقعت في يدي نسخة من كتاب اساس البلاغة وقد ادى فيها من التصحيفات ما لا اصادف من ديني نسخة في اعفاله فان تفضل سيدنا ادام الله ايامه بانفاذ المجلدة الاولى من النسخة المقروءة على الامام المسمى ... وباللوقي تقريبه وتصحيحه جازيتي شكرا طويل الذيل ... " مجموعہ رسائل رشید الدین الوطواط ص ۲۰-۲۹ الوطواط کا انتقال ... ہوا اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ زمخشری کی وفات کے کچھ ہی عرصہ بعد ان کی کتابوں میں تحریفات و تصحیفات ہونے لگی تھیں۔

[۱۳۷] روضات الجنات ص ۲۱۰

شبہ ہے کہ کسی شیعی (بعض اصحاب الرشد والہدایۃ) نے بعد میں یہ اضافے کیے ہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہنا کسی طرح درست نہ ہوگا کہ کشاف کی تصنیف تک تو زمخشری واقعی معتزلی رہے (جیسا کہ ان کے تشیع کے دعوے دار بھی تسلیم کرتے ہیں)، (ربیع الابرار میں انہوں نے اپنی شیعیت کا اظہار کیا اور اس کے بعد پھر زندگی کے آخری لمحے تک تقیہ کیے رہے۔ کیونکہ یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں کہ صرف ربیع الابرار میں وہ تقیہ پر عارضی طور سے عمل کرنا ترک کر دیتے ہیں اور بعد میں پھر اسی پر کاربند ہو جاتے ہیں۔ (ربیع الابرار میں اس کو ترک کرنے کا کیا سبب؟ اور ایک مرتبہ شیعیت کے اعلان کے بعد پھر ایسا تقیہ کہ کسی عنوان ان کی بعد کی کسی تصنیف سے شیعیت کا اظہار نہیں ہوتا اس کی کیا وجہ؟ زمخشری کی زندگی کے حالات ہمارے سامنے ہیں۔ ربیع الابرار کی تصنیف کے وقت حالات کی کسی ایسی تبدیلی کا ہمیں علم نہیں جو شیعیت کے اختیار و اعلان اور بعد میں تقیہ کی داعی ہو۔ اس کے علاوہ جہاں تک داخلی شہادت کا تعلق ہے خود ربیع الابرار میں ایسی عبارتیں موجود ہیں جو اعتزال کے شیدائی کے قلم ہی سے نکل سکتی ہیں۔[۱۴۷]

اس کے علاوہ زمخشری کے مزاج اور افتاد طبع سے یہ بات بعید ہے کہ وہ تقیہ کی روش کو اختیار کریں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے مزاج میں صلابت تھی۔ انہوں نے کبھی اپنے عقائد کو پوشیدہ نہیں رکھا۔ معتزلی تھے علی الاعلان اعتزال کا اظہار کیا اور اس پر فخر کیا اور یہ اس وقت جب کہ حکومت اور سیاسی اقتدار پر قبضہ اشعریوں کا تھا۔ ایسا آدمی جو بانگ دہل اپنے عقائد کا اعلان اور ان کی تبلیغ کرے وہ تقیہ اختیار کر لے، بغیر قطعی دلیل کے ایسے دعوے کو تسلیم کرنا ممکن نہیں۔ زمخشری نے اگر شیعیت اختیار کی ہوتی تو افتاد طبع کے پیش نظر وہ اس کا اعلان ضرور کرتے۔

زمخشری کے شیعیت اختیار کر لینے کی بات اس لیے بھی نا قابل توجہ ہے کہ ان کے فقہی مسلک میں آخر تک کوئی تغیر نہیں ہوا۔ وہ حنفی تھے اور حنفی ہی رہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ اگرچہ عموماً امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی حمایت کرتے ہیں لیکن اگر ان کے خیال میں دوسرے مسلک کی دلیل قوی ہے تو وہ بے تکلف اس کا اقرار کر لیتے ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ تنگ نظر نہیں اور یہ بات ان کے نزدیک ناپسندیدہ ہے کہ فقہی مسائل پر جنگ و جدل برپا کی جائے اور ایک ہی فقہی مسلک رکھنے والا دوسرے مسلک والوں پر [illegible] ہو۔ ان کے یہ اشعار اسی رجحان کے آئینہ دار ہیں۔

إذا سألوا عن مذهبي لم أبح به — وأكتمه كتمانه لي أسلم

فإن حنفيا قلت قالوا بأنني — أبيح الطلا وهو الشراب المحرم

---

۱۴۷ "رأس فضائل خوارزم [illegible] من مذهب [illegible] أهل العدل والتوحيد"

ربیع الابرار الباب التاسع بحوالہ المنہج ص ۲۰

www.KitaboSunnat.com

وان مالکیا قلت قالوا باننی — ابیح لهم اکل الکلاب وهم هم
وان شافعیا قلت قالوا باننی — ابیح نکاح البنت والبنت تحرم
وان حنبلیا قلت قالوا باننی — ثقیل حلولی بغیض مجسم
وان قلت من اهل الحدیث وحزبه — یقولون تیس لیس یدری ویفهم
تعجبت من هذا الزمان واهله — فما احد من السن الناس یسلم
واخرنی دهری وقدم معشرا — علی انهم لا یعلمون واعلم
ومن افلح الجهال ایقنت اننی — انا المیم والایام افلح اعلم[۱۳۸]

زمخشری کے اساتذہ

زمخشری کے بعض اساتذہ جن کے نام یا حالات مل سکے حسب ذیل ہیں :۔

ابو علی الحسن بن المظفر الادیب الضریر النیسابوری الخوارزمی[۱۳۹]

یاقوت نے لکھا ہے کہ ان کا تذکرہ ابو احمد محمود بن ارسلان کی تاریخ خوارزم میں ملتا ہے اسی سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان کی وفات ۴ رمضان ۴۴۲ھ کو ہوئی۔ ابن ارسلان نے ان کی بہت تعریف و توصیف کی ہے اور کہا ہے "انه کان مؤدب اهل خوارزم فی عصره ومخرجهم وشاعرهم ومقدمهم والمشار الیه منهم" یہ نابینا تھے اور ابو مضر سے پہلے زمخشری نے انھیں کے سامنے زانوے ادب تہ کیا تھا۔[۱۴۰]

ابو مضر محمود بن جریر الضبی الاصفہانی[۱۴۱]

علم لغت، ادب اور طب کے ماہر تھے۔ خوارزم میں اعتزال انھیں کی کوششوں سے پھیلا اپنے فضل

---

۱۳۸ الکشاف ۱: و مقدمة فی ترجمة المؤلف

۱۳۹ معجم الأدباء ۹: ۱۹۱؛ ۱۹: ۱۲۷ میں نام یہی دیا ہوا ہے مگر بغیة الوعاة (ص ۲۸۸) اور مفتاح السعادة (۱: ۲۱۴) میں ابو الحسن علی بن المظفر النیسابوری دیا گیا ہے۔ مفتاح السعادة میں ہی ایک دوسری جگہ (۱: ۲۳۴) ان کا ذکر ابو علی الضریر کے الفاظ سے کیا گیا ہے ہم نے نام کے بارے میں معجم الادباء کو ترجیح دی ہے

۱۴۰ معجم الأدباء ۹: ۱۹۱؛ ۱۹۲ نیز ۱۹: ۱۲۷

۱۴۱ مفتاح السعادة (۱: ۴۲۱) میں ان کا نام ابو نصر الاصفہانی دیا ہوا ہے جو "ابو مضر" کی تصحیف ہے۔ وفیات الأعیان میں بھی ان کے نام میں تصحیف ہوئی ہے۔ ابن خلکان نے ایک جگہ لکھا ہے "اخذ الادب عن ابی منصور نصر" (۴: ۲۵۴) اور دوسری جگہ کہا ہے "ومن شعره یرثی شیخه ابا مضر منصورا [illegible]" (۴: ۲۵۸) [illegible]
[illegible]

www.KitaboSunnat.com

کمال کی بنا پر فرید العصر کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے۔ لغت، نحو اور معتزلی عقائد زمخشری نے انھیں سے حاصل کیے اور انھیں کی وساطت سے ان کی رسائی نظام الملک تک ہوئی۔ زمخشری کو ان سے بہت زیادہ تعلق خاطر تھا جس کا ایک مظاہرہ ان کی موت پر مرثیہ کی شکل میں ہوا۔ اشعار، حکایات اور بعض واقعات پر مشتمل ایک تصنیف "زاد الراکب" کے نام سے ان کی یادگار ہے۔ مرو میں ۵۰۷ھ میں انتقال ہوا۔[۱۴۲]

عبداللہ بن طلحہ بن محمد بن عبداللہ الیابری، ابوبکر، ابومحمد:-

انھیں نحو، کلام، فقہ اور تفسیر کے ماہرین میں شمار ہوتا ہے۔ یابرہ ان کا مولد ہے۔ اشبیلیہ میں بھی رہے۔ مکہ معظمہ میں بھی حاضر ہوئے۔ سیبویہ کی "الکتاب" زمخشری نے ان سے دوران قیام مکہ ہی پڑھی۔ ۵۱۸ھ میں انتقال ہوا۔ ان کی مشہور تصانیف یہ ہیں: المدخل شرح رسالۃ ابن ابی زید القیروانی، سیف الاسلام علی مذہب مالک، الرد علی ابن حزم وغیرہ۔[۱۴۳] ابوالولید الباجی سے روایت کرتے تھے۔[۱۴۴]

ابوالخطاب نصر ابن البطر:-[۱۴۵]

زمخشری نے بغداد میں ان سے حدیث سماعت کی۔[۱۴۶] یہ اس دور کے بغداد کے مشہور محدثین میں سے معلوم ہوتے ہیں کیوں کہ لوگ دور دور سے ان سے حدیث کا درس لینے آتے تھے۔ قاضی ابن العربی المالکی صاحب "احکام القرآن"، محمد بن علی ابوالرضی النسفی ثم البغدادی دونوں نے ان سے حدیث پڑھی ہے تاہم باوجود کوشش کے

---

۱۴۲ معجم الأدباء ۱۹: ۱۲۳-۱۲۴؛ بغیۃ الوعاۃ ۳۸۶؛ الأعلام ۸: ۴۲

۱۴۳ المقری: نفح الطیب ۲: ۲۱؛ بغیۃ الوعاۃ ۲۸۴؛ معجم المؤلفین ۶: ۶۵

۱۴۴ روضات الجنات ص ۲۲۷

۱۴۵ القاموس: "نصر بن احمد بن البطر کلتف محدث"؛ شذرات (۴: ۱۱۹) میں ان کا نام زمخشری کے حالات میں "ابن الطبر" دیا ہوا ہے جو غلط ہے لیکن ابو طاہر السلفی کا تذکرہ کرتے ہوئے ابن العماد ہی نے لکھا ہے "ونادر لک ابا الخطاب بن البطر..." [illegible] اور نام صحیح دیا ہے۔

۱۴۶ شذرات ۴: ۱۱۸

۱۴۷ طبقات المفسرین للسیوطی ص ۲۳، ۲۸، ۲۹

www.KitaboSunnat.com

صرف تذکروں میں ان کے حالات نہ مل سکے۔[۱۴۸] ان کے دوسرے بھائی بھی مشہور محدث ہوئے ہیں وہ بھی ابن البطر کے نام سے مشہور ہوئے چنانچہ ابن حجر نے لسان المیزان میں ایک جگہ لکھا ہے "ابن البطر ھو علی بن احمد اخو نصر شیخ السلفی"[۱۴۹] دوسری جگہ لکھتے ہیں "علی بن احمد بن عبد اللہ بن البطر الدقاق اخو ابی الخطاب"[۱۵۰] مگر عجیب بات ہے کہ لسان میں ابو الخطاب کے حالات نہیں ملتے۔

۵۔ ابو سعد الشقانی[۱۵۱]

بغداد میں جن حضرات سے زمخشری نے حدیث پڑھی ان میں ان کا نام بھی آتا ہے[۱۵۲] مگر حالات سے تذکرے خالی ہیں۔

---

[۱۴۸] صرف 'شذرات الذہب' میں (۳: ۴۰۲) ۴۹۴ھ کی وفیات کا ذکر کرتے ہوئے ابن العماد لکھتے ہیں "وفیھا ابو الخطاب نصر بن احمد بن عبد اللہ بن النظر البزاز مسند بغداد، روی عن ابی محمد بن البیع وابن رزقویہ وطائفۃ وتوفی فی ربیع الاول عن ست وتسعین سنۃ وکان صحیح السماع انفرد بروایۃ عن جماعۃ" اس عبارت میں ہمارے گمان میں تصحیف ہوئی ہے اصل لفظ 'البطر' ہے نہ کہ 'النظر' اور یہی صاحب ترجمہ زمخشری کے استاد ہیں۔ ہمارے گمان کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ لسان المیزان میں ابن حجر نے ابو الخطاب کے بھائی علی بن احمد کا جو نسب ذکر کیا ہے وہ اس سے ملتا جلتا ہے دوسرے یہ کہ وہ علی بن احمد کی تاریخ وفات صفر ۴۸۴ھ دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ابن رزقویہ کے شاگرد تھے (لسان ۴: ۱۹۳) اب اگر شذرات کے ان ابن النظر کو ابن البطر قرار دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ طلب پیشہ ذہنوں علوم شرعیہ کے لیے زمخشری کا یہ سفر بغداد ۵۱۲ھ کے بعد نہیں ۴۹۴ھ سے قبل کا قرار پائے گا یعنی زمخشری نے جب ان سے تلمذ اختیار کیا تو اس وقت ان کی عمر ستائیس[۲۷] سال سے کچھ کم ہی تھی اور یہ ماننا پڑے گا یہ سفر بغداد ان کے مرض "الناکزۃ" یا "المنذرہ" کا نتیجہ نہیں تھا بلکہ اس سے پہلے ہوا تھا اور عام طور سے جیسے کہ سارے علوم دینی ہوں یا ادبی حاصل کیے جاتے تھے زمخشری نے بھی کسی خاص واقعے سے متاثر ہو کر نہیں بلکہ طلب علم کے جذبے کے تحت حاصل کیے تھے۔ ہاں اس مرض کے بعد دوبارہ علوم دینی پر خاص توجہ مبذول کرنے لگے تھے۔ اتنی بات تو ثابت ہو ہی جاتی ہے کہ زمخشری متعدد بار بغداد گئے جیسا کہ سیوطی نے بھی لکھا ہے "ورد بغداد غیر مرۃ" (بغیہ ص ۳۸۸)

[۱۴۹] لسان المیزان ۶: ۴۷۷

[۱۵۰] لسان المیزان ۴: ۱۱۲

[۱۵۱] و [۱۵۲] معجم الادباء (۱۹: ۱۲۷) میں "الشقان" بغیۃ الوعاۃ (ص ۳۸۸) میں "الشقانی"، مفتاح السعادۃ (۱: ۴۳۱) میں "السقانی" دیا گیا ہے۔ الانساب للسمعانی (ص ۳۲۶) سے گمان ہوتا ہے کہ صحیح لفظ "الشقانی" ہی ہے اس کی تائید معجم البلدان سے بھی ہوتی ہے جس میں "شقان" کو بفتح شین و تشدید قاف منضبط کیا گیا ہے۔ یاقوت نے یہ بھی بتایا ہے کہ صحیح لفظ شین کے کسرے سے ہے کیونکہ اس جگہ دو پہاڑ ہیں اور دونوں میں دراڑ (شقاق) ہے جن سے چشمے نکلتے ہیں بعد میں شین کے فتحے سے مشہور ہو گیا (معجم البلدان ۳: ۳۵۲) ظاہر ہے کہ ابو سعد کا ذکر انساب میں نہیں مل سکا مگر کسی دوسرے تذکرے سے بھی ان کے حالات نہ مل سکے۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۶۔ شیخ الاسلام ابو منصور نصر الحارثی

ان کے نام میں بھی کچھ تصحیفات ہوئی ہیں اس لئے صحیح طور سے ان کی شخصیت متعین نہیں ہوتی۔ معجم الادبار[۱۵۳] میں ہے کہ زمخشری نے شیخ الاسلام ابو منصور نصر الحارثی سے حدیث کا علم حاصل کیا۔ وفیات[۱۵۴] سے یہ پتہ چلتا ہے کہ زمخشری نے "ابو منصور نصر" سے ادب پڑھا۔ ظاہر ہے کہ یا ابن خلکان کو خود غلط فہمی ہوئی یا عبارت میں تصحیف ہوئی ورنہ یہاں مراد ابو مضر ہیں جن کا ذکر اوپر گذرا۔ بغیۃ الوعاۃ[۱۵۵] میں ان کا نام نہیں دیا گیا۔ صرف[۱۵۶] "شیخ الاسلام ابو منصور الحارثی" کے الفاظ سے بطور زمخشری کے استاد کے ذکر کر دیا گیا ہے۔ مفتاح السعادۃ[۱۵۷] میں "شیخ الاسلام ابو منصور الجوالیقی الحارثی" کے الفاظ ملتے ہیں۔ الجوالیقی زمخشری کے استاد ضرور ہیں لیکن الجوالیقی اور ان ابو منصور کا ایک ہی شخصیت ہونا بہت مشکل معلوم ہوتا ہے کیوں کہ معجم الادبا سے ان کا نام "نصر" معلوم ہوتا ہے جب کہ الجوالیقی کا نام "موہوب" ہے صاحب مفتاح السعادۃ اس معاملے کو یہ کہہ کر الجھا دیتے ہیں "الامام ابو منصور" تفسیر میں زمخشری کے شاگرد اور علم اصول میں ان کے استاد ہیں۔ الجوالیقی کے بارے میں یہ پتہ نہیں چلتا کہ انھوں نے تفسیر میں زمخشری کی شاگردی اختیار کی ہو۔

۷۔ امام رکن الدین الاصولی

زمخشری کے استاد کی حیثیت سے ان کا ذکر مفتاح السعادۃ میں ملتا ہے جہاں یہ بتایا گیا ہے کہ تفسیر میں زمخشری کے شاگرد اور اصول میں ان کے استاد ہیں[۱۵۸]۔ ان کے تفصیلی حالات بھی کسی تذکرے میں دستیاب نہ ہو سکے۔

۸۔ شیخ الاسلام علاء الدین سدید بن محمد الخیاطی

مفتاح السعادۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ میں زمخشری ان کے شاگرد ہیں۔ مگر ایک عجیب بات یہ ہے کہ دوسرے تذکروں میں ان کا نام زمخشری کے استاد کی حیثیت سے نہیں بلکہ ان کے شاگرد کے شاگرد کے بطور آتا ہے۔ چنانچہ الفوائد البہیۃ میں ہے "سدید

---

۱۵۳ معجم الادبار ۱۹: ۱۲۷ — ۱۵۴ وفیات ۲: ۲۵۴

۱۵۵ ص ۳۸۸ — ۱۵۶ ۱: ۳۴۳

۱۵۷ ۱۹: ۱۲۷ — ۱۵۸ بغیۃ الوعاۃ ص ۱۸۸

۱۵۹ ۱: ۴۳۳ — ۱۶۰ ۱: ۴۳۲

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

بن محمد، شیخ الاسلام علاء الدین الخیاطی اخذ عن نجم المشائخ علی بن محمد العمرانی تلمیذ الزمخشری[162] اور الجواہر المضیئۃ میں کہا گیا ہے: "اسمہ سدید بن محمد کذا ضبطہ الذہبی وقال روی عن فخر المشائخ علی بن محمد العمرانی[163]" غالباً صاحب مفتاح السعادۃ[164] کو غلط فہمی ہوئی ہے، فن فقہ میں ابو اسحاق الحافظ کے شاگرد ہیں[165]۔ اور ان کے شاگردوں میں ابو یعقوب السکاکی اور نجم الدین الحسین بن محمد البارعی[166] کا نام آتا ہے۔

۹ - ابو منصور الجوالیقی

موہوب بن احمد بن محمد بن الحسن الخضر ابو منصور الجوالیقی النحوی اللغوی (م ۵۳۹ھ[167]) اپنے زمانے میں ادب کے مانے ہوئے امام تھے۔ محدث خطیب تبریزی کی صحبت اٹھائی تھی۔ حدیث میں ابو القاسم بن البسری اور ابو طاہر بن ابی الصقر کے شاگرد تھے۔ کندی اور ابن جوزی فن حدیث میں ان کے شاگرد تھے۔ خط نہایت پاکیزہ تھا۔ تبریزی کے بعد مدرسہ نظامیہ میں مسند درس حدیث پر بیٹھے۔ خلیفہ المقتفی باللہ العباسی (م ۵۵۵ھ) کے امام تھے۔ نحو سے زیادہ لغت میں شہرت نصیب ہوئی۔ اس زمانہ میں یہ کہا جاتا تھا کہ نحوی چار ہیں: الجوالیقی، ابن الشجری، ابن الخشاب اور ابن الدہان[168]۔ زمخشری نے ۵۳۳ھ میں ان سے وہ کتابیں پڑھیں جن کی قرأت یا روایت براہ راست انھیں حاصل نہ تھی[169]۔

زمخشری کے تلامذہ

زمخشری کے بہت سے شاگردوں میں سے چند خاص نام یہ ہیں:-

۱- محمد بن ابی القاسم بن باجوک[170] ابو الفضل البقالی[171] الخوارزمی الآدمی[172] الملقب بزین المشائخ النحوی الادیب (م ۵۶۲ھ[173]):-

امام ادب اور حجۃ فی لسان العرب کہے جاتے ہیں۔ فقیہ، مناظر اور معانی و بیان کے ماہرین میں سے ہیں

---

162 ص ۷۸ — 163 ۲: ۳۰۵ — 164 ۲: ۳۰۵ — 165 الفوائد البہیۃ ص ۷۸

166 الجواہر المضیئۃ ۲: ۳۰۵ — 167 الأعلام میں سال وفات ۵۴۰ھ دیا گیا ہے (۸: ۲۹۲)

168 بغیۃ الوعاۃ ص ۱۴۰؛ الأعلام ۸: ۲۹۲ — 169 وفیات الأعیان ۲[?]: ۱۱۰ — 170 اس لفظ میں اختلاف ہے بعض جگہ باجوک اور بعض جگہ باجوک بھی ہے۔ طبقات المفسرین کے ایڈیٹر MEURSINGE نے باجوک کو بحوالہ "المشتبہ" ترجیح دی ہے

171 صاحب الفوائد البہیۃ نے تصریح کی ہے کہ اصل لفظ بقال ہے یعنی سبزی فروش۔ ی کا اضافہ از روئے نسبت نہیں بلکہ عادت عجم کے بطور ہے (ص ۱۶۲)

172 کتاب الآدمی فی النحو حفظ تھی اس لیے آدمی کہے جاتے تھے: طبقات المفسرین کا نوٹ رقم ۱۲۱ ص ۱۴۲

173 سیوطی طبقات المفسرین میں تاریخ وفات ۵۲۲ھ لکھی جو صریحاً غلط ہے اور تصحیف معلوم ہوتی ہے کیونکہ سیوطی ہی نے بغیۃ الوعاۃ میں صحیح تاریخ وفات ۵۶۲ھ لکھی ہے (الفوائد البہیۃ ۱۶۲)

www.KitaboSunnat.com

لغت اور علم الاعراب زمخشری سے حاصل کیا۔ زمخشری سے حدیث بھی سنی ہے۔ استاد کے بعد مسند درس انھیں کے سپرد ہوئی۔ ترسّل اور نقد شعر کا خصوصی ملکہ رکھتے تھے۔ مفتاح التنزیل، التنبیہ علی اعجاز القرآن، الفتاوی، الھدایۃ فی المعانی والبیان، تقویم اللسان فی النحو وغیرہ ان کی تصانیف ہیں۔ فقہاء حنفیہ میں شمار کیے جاتے ہیں[۱۷۴]

۲۔ علی بن محمد بن علی بن احمد بن مروان العمرانی الخوارزمی، ابو الحسن الادیب الملقب بحجۃ الافاضل و فخر المشائخ[۱۷۵] (م قریب ۵۶۰ھ)

یاقوت نے ابو محمد بن ارسلان الخوارزمی الحافظ صاحب "تاریخ خوارزم" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ عربی ادب اور حدیث کا فن زمخشری سے حاصل کیا۔ عقیدۃً معتزلی تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کی شان میں "بانت سعاد" کے طرز پر قصیدہ لکھا۔ تفسیر پر بھی ایک کتاب لکھی تھی[۱۷۶]

۳۔ الموفق احمد بن احمد بن ابی سعید اسحاق، ابو المؤید المعروف با خطب خوارزم[۱۷۷] (م ۵۶۸ھ)

نہایت فاضل ادیبوں میں شمار ہے فقہ میں نجم الدین عمر النسفی کے شاگرد ہیں اور فقہاء حنفیہ میں سے ہیں۔ امام محمد کی تصانیف نسفی کی سند سے روایت کرتے تھے۔ عربی علوم وادب میں زمخشری کے شاگرد ہیں[۱۷۸] ان کی کتابوں میں سے 'مناقب الامام ابی حنیفہ' حیدرآباد دکن سے چھپ چکی ہے اور مناقب امیر المومنین علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ بھی طبع ہو چکی ہے۔ مشہور لغوی ناصر بن عبد السید المطرزی صاحب المغرب (م ۶۱۰ھ) انھیں کے شاگرد ہیں[۱۷۹]

---

[۱۷۴] معجم الادباء ۱۶ : ۵ ؛ طبقات المفسرین ص ۴۰ و ۱۲۴ ؛ الفوائد البہیۃ ص ۱۶۱

[۱۷۵] صاحب الفوائد البہیۃ نے ان کے نسب کو یوں لکھا ہے "علی بن عبد اللہ بن عمران فخر المشائخ العمرانی ... الظاہر ان العمران بکسر العین نسبۃ الی الجدہ" (ص ۱۲۳) ہم نے نسب اور نسبت کے ضبط میں معجم الادباء کی پیروی کی ہے

[۱۷۶] معجم الادباء ۱۵ : ۶۱، ۶۵ ؛ نیز فوائد البہیۃ ص ۱۲۳ ۔ صاحب الفوائد نے یہ بھی لکھا ہے "کان شیخاً فقیہاً ادعا" ؛ الجواہر المضیۃ ۱ : ۳۷۸

[۱۷۷] الفوائد البہیۃ ص ۱۲ : احمد بن محمد موفق الدین خطیب خوارزم

[۱۷۸] بغیۃ الوعاۃ ص ۴۰۱ ؛ الفوائد البہیۃ ص ۴۱ ؛ الجواہر المضیۃ ۲ : ۱۸۸ ؛ شذرات ۴ : ۲۲۷

[۱۷۹] سیوطی نے بغیۃ الوعاۃ میں ناصر الدین المطرزی کو زمخشری کا شاگرد بتایا ہے یہ غلط ہے۔ سیوطی کو غلط فہمی اس وجہ سے ہوئی کہ انھیں "خلیفۃ الزمخشری" کہا جاتا تھا۔ جیسا کہ سیوطی خود لکھتے ہیں مگر اس کی وجہ بقول ابن خلکان یہ ہے کہ یہ اسی سال پیدا ہوئے تھے جس میں زمخشری نے وفات پائی تھی یعنی ۵۳۸ھ میں (ملخصاً من الفوائد البہیۃ ص ۲۱۸)

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۴۔ یعقوب بن علی بن محمد بن جعفر، ابو یوسف البلخی ثم الجندلی:

ان کے تفصیلی حالات نہیں ملتے۔ یعقوب نے صرف اتنا لکھا ہے کہ نحو وادب کے اماموں میں سے ہیں۔ زمخشری کے شاگرد تھے اور بہت عرصے ان کی صحبت میں رہے ہیں۔[۱۸۰]

۵۔ علی بن عیسیٰ بن حمزہ بن وہاس المعروف بابن وہاس الامیر العلوی ابو الطیب (م بعد ۵۵۰ھ)

سلیمان بن حسن بن علی ابن ابی طالب کی اولاد میں سے تھے اور یمنی الاصل تھے۔ مکہ کے شرفاء وامراء میں شمار ہوتا تھا۔ نثر ونظم دونوں میں ملکہ رکھتے تھے اور کئی اچھی کتابوں کے مصنف ہیں۔ زمخشری نے مکہ میں تعلیم حاصل کی اور زمخشری کو ان کی وجہ سے بہت سی آسانیاں فراہم ہوئیں۔ کشاف کی تصنیف میں ان کے تقاضوں اور ہمت افزائی کو بہت دخل ہے۔ یاقوت نے ان کا نمونہ کلام بھی نقل کیا ہے۔[۱۸۱]

۶۔ ابو طاہر احمد بن محمد السلفی (م ۵۷۶ھ)

حافظ ابو طاہر احمد بن محمد بن احمد بن محمد بن ابراہیم سلفة[۱۸۲] الاصبہانی الشافعی الملقب بصدر الدین کی پیدائش اصفہان میں ۴۷۲ھ میں ہوئی۔ اور وفات اسکندریہ میں ۵۷۶ھ میں۔ عجمی، مصری، ہجری کے مکثرین حفاظ حدیث میں شمار ہے۔[۱۸۳] لغت میں تبریزی کے، حدیث میں ابن السراج اور ابن البطر کے، نحو میں جوالیقی کے، اور فقہ میں الکیا ہراسی (م ۵۰۴ھ) کے شاگرد ہیں جو خود امام الحرمین کے تلامذہ میں سے تھے۔ ذہبی ان کے بارے میں کہتے ہیں "ولم یکن فی آخر عمرہ فی عصرہ مثلہ"۔ معجم مشیخۃ اصبہان، معجم شیوخ بغداد اور معجم السفر ان کی مفید تصانیف ہیں۔ انھوں نے اسکندریہ سے خط لکھ کر زمخشری سے روایت حدیث کی اجازت طلب کی[۱۸۴] اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کا پایہ روایت حدیث میں خود ان کے ہم عصروں کی نظر میں کیا تھا۔

---

۱۸۰ معجم الادباء ۲۰: ۵۵ ۔ ۱۸۱ معجم الادباء ۱۴: ۸۵ ۔ ۱۸۲ سلفة بکسر المهملة
وفتح اللام ... وهو لقب جده احمد ومعناه غليظ الشفة، شذرات ۴: ۲۵۵، بکسر السين
لفظ عجمي معناه بالعربية ثلاث شفاه لان شفته الواحدة كانت مشقوقة فصارت
مثل شفتين غير الاخرى الاصلية والاصل فيه سلبة بالباء فابدلت فاء:
۲/ الرسالة المستطرفة ص ۱۱۶ ۔ ۱۸۳ ابن العماد توان کے لئے الحافظ العلامة الكبير مسند
الدنيا ومعمر الحفاظ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں: شذرات ۴: ۲۵۵ ۔ ۱۸۴ معجم الادباء ۱: ۲۷
شذرات ۴: ۲۵۵؛ وفیات الاعیان ۱: ۳۱؛ الاعلام ۱: ۲۹۱

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۷۔ محمد بن محمد بن عبد الجلیل بن عبد الملک العمری البلخی رشید الدین ابو بکر الوطواط (م ۵۷۳ھ)

مشہور ادیب ہیں۔ مکتوب نگاری میں بڑا نام پایا۔ عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے۔ بلخ میں پیدا ہوئے اور خوارزم میں وفات پائی۔ زمخشری ان کی ادبی آرا کا بڑا احترام کرتے تھے۔ ان کی مشہور تصانیف میں سے بعض یہ ہیں۔ تحفۃ الصدیق من کلام ابی بکر الصدیق، فصل الخطاب من کلام عمر بن الخطاب، انس اللہفان من کلام عثمان بن عفان، مطلوب کل طالب من کلام علی بن ابی طالب (طبع ہو چکی)، مجموعہ رسائل (طبع ہو چکی)[۱۸۵]

۸۔ ام المؤید زینب بنت الشعری ابی القاسم عبد الرحمن بن الحسین بن احمد بن سہل الجرجانی ثم النیسابوری الصوفی (م ۶۱۵ھ)

اپنے زمانے کی مشہور محدث خاتون ہیں۔ طویل عمر پائی تھی (پیدائش ۵۲۴ھ) اور علو سند کے لئے ممتاز تھیں۔ زمخشری سے حدیث سنی۔ ابن خلکان حدیث میں ان کے شاگرد ہیں اور اس پر ناز کرتے ہیں[۱۸۶]

۹۔ محمد بن محمد، ابوالحسن الخاورانی (م ۵۷۱ھ)

معجم البلدان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے صاحبزادے ابو محمد اپنے کو نظام الملک کی اولاد میں سے بتاتے تھے: "ابو محمد ابن ابی الحسن بن محمد بن محمد الخاورانی حفید نظام الملک" انھوں نے کشاف اور مفصل کی سماعت زمخشری سے کی تھی۔ کتاب التلویح فی شرح المصابیح، کتاب الفوائد والعوائد فی النحو وغیرہ ان کی لکھی ہوئی ہیں[۱۸۷]۔ ان کی تحفۃ الاعراب کا ذکر کشف الظنون میں ملتا ہے[۱۸۸]

۱۰۔ محمد بن علی بن شہر آشوب، ابو جعفر السروی المازندرانی رشید الدین الشیعی (م ۵۸۸ھ)

مشہور شیعی عالم ہیں۔ سیوطی نے ان کے بارے میں لکھا ہے، قال الصفدی کان

---

[۱۸۵] معجم الادباء ۷: ۹۱؛ بغیۃ الوعاۃ ص ۹۷

[۱۸۶] وفیات ۱: ۲۴۷؛ شذرات ۵: ۶۳

[۱۸۷] معجم البلدان: خاوران

[۱۸۸] ۲: ۱۳۵

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

متقنا فی علم القرآن والغرائب والنحو، واسع العلم، کثیر العبادة والخشوع، الف الفصول فی النحو واسباب النزول ومتشابه القرآن ومناقب ابی طالب ... مات سنہ ۵۸۸ھ [188]

۱۱ تا ۱۶ - ابو المحاسن اسماعیل بن عبد اللہ الطویل طبرستان میں، ابو المحاسن عبد الرحمن بن عبد اللہ البزاز ابیورد میں، ابو عمرو عامر بن الحسن السمار زمخشر میں، ابو سعد احمد بن محمود الشاشی سمرقند میں اور ابو طاہر سامان بن عبد الملک الفقیہ خوارزم میں زمخشری سے روایت حدیث کرتے تھے [189]

زمخشری کے ایک شاگرد ضیاء الدین المکی (م ۵۵۰ھ) بھی ہیں جنہوں نے المفصل کی شرح بھی لکھی ہے جس کا نام کفایۃ النحو ہے [190]

---

[188] بغیۃ الوعاۃ ص ۷۷؛ روضات الجنات ص ۵۷۵؛ یہ بات کہ یہ زمخشری کے شاگرد ہیں روضات الجنات ص ۲۱۷ پر زمخشری کے حالات کے تحت خوانساری ہی نے بتائی ہے۔

[189] الانساب للسمعانی ص ۲۸۸

[190] بروکلمن ۱: ۲۹۴، تکملہ ۱: ۵۱۲

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۳۔ زمخشری کی تصانیف

بعض حضراتؒ نے بتایا ہے کہ زمخشریؒ کی تصانیف کی تعداد تیس کے قریب ہے (مرآۃ الجنان ۳: ۲۶۹) ہم نے ان کی بہتر (۷۲) کتابوں کے نام تلاش کئے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

مطبوعات ۱۷؛ مخطوطات ۱۸؛ ضائع شدہ ۳۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

مطبوعات زمخشری کی وہ تصانیف جو زیورِ طبع سے آراستہ ہو چکیں حسبِ ذیل ہیں (کتابوں کے سالِ طبع کی معلومات جس ذریعہ سے حاصل ہوئی اس کا حوالہ حاشیے میں دیا گیا ہے۔ جن کا کوئی حوالہ نہیں دیا گیا ان کے مطبوعہ نسخے ہم نے خود دیکھے ہیں۔ تاہم کسی بھی کتاب کے سارے ایڈیشنوں کے استیعاب کا دعویٰ نہیں کیا جا رہا)

۱۔ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التاویل[۱]

اس شہرۂ آفاق تفسیر کو سب سے پہلے طبع کرنے کا فخر ہندوستان کو حاصل ہے۔ اس کی طباعت کے مقامات اور سنین کی تفصیل یہ ہے۔

۱۔ کلکتہ ۱۸۵۶ء/۱۲۷۳ھ ۲ جلدوں میں، آہنی ٹائپ میں۔ نساؤلیس NASSAU LEES مولوی خادم حسین اور مولوی عبدالحی کی تصحیح سے شائع ہوئی[۲]

۲۔ بولاق ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء مع حاشیہ 'تنزیل الآیات' للدمشقی۔ یہ حاشیہ شواہد آیات پر مشتمل ہے اور اس کا سنہ تالیف ۱۰۱۱ھ/۱۶۰۲ء ہے دو حصوں میں[۳]

۳۔ بولاق ۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء[۴]

۴۔ قاہرہ ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء المطبعۃ الاولی، المطبعۃ العامرۃ الشرقیہ۔ اس پر بھی دمشقی کا مذکورہ حاشیہ ہے[۵]

۵۔ قاہرہ ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء مطبعۃ الشرف مع ابن المنیر کی کتاب 'الانتصاف'[۶]

۶۔ قاہرہ ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۰ء مع حاشیہ میر سید شریف (علی بن محمد الجرجانی) (م ۸۱۶ھ) اس ایڈیشن پر دوسرا حاشیہ دمشقی کا بھی ہے۔ مطبعۃ محمد مصطفےٰ[۷]۔

۷۔ قاہرہ ۱۳۱۸-۱۹ھ/۱۹۰۰ء مع حاشیہ میر سید شریف الجرجانی۔ اس پر ایک دوسرا حاشیہ 'الانتصاف' لابن المنیر الاسکندری اور ایک 'ذیل تنزیل الآیات علی شواہد من الابیات'

---

[۱] وفیات الاعیان ۴: ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۳؛ اسماء المولفین ۲: ۴۰۲؛ کشف الظنون ۲: ۱۴۷۵؛ تکملہ ۱: ۵۰۷؛ چیسٹر بیٹی ۸: ۷۸

[۲] معجم المطبوعات العربیۃ ۶: ۹۷۴؛ دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۱۰: ۴۴۴

[۳] معجم المطبوعات ۶: ۹۷۴

[۴] دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۱۰: ۴۰۴

[۵] دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۱۰: ۴۰۴

[۶] معجم المطبوعات ۶: ۹۷۴؛ بروکلمن ۱: ۳۴۵

[۷] معجم المطبوعات ایضاً؛ دائرۃ ۱۰: ۴۰۴؛ بروکلمن ۱: ۳۴۵

www.KitaboSunnat.com
Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

محب الدین الآفندی بھی چھپا ہوا ہے۔[۸]

۸۔ قاہرہ ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء[۹]

۹۔ قاہرہ ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۳ء ضبط و تصحیح مصطفیٰ حسین احمد۔ الطبعة الثانية مطبعة الاستقامة۔ مع حواشی ۱۔ الانتصاف لاحمد بن المنیر الاسکندری ۲۔ الکاف الشاف فی تخریج احادیث الکشاف لابن حجر العسقلانی ۳۔ حاشیہ الشیخ محمد علیان المرزوقی علی تفسیر الکشاف ۴۔ مشاہد الانصاف علی شواہد الکشاف للشیخ محمد علیان[۱۰]

۱۰۔ نشرہ دار الکتاب العربی، بیروت، لبنان بدون تاریخ و مع الحواشی الاربعة المذکورة آنفا۔

۲۔ الفائق فی غریب الحدیث[۱۱]

زمخشری کی دوسری نایہ ناز کتاب کا سہرا بھی سرزمین ہند کے سر ہے:

۱۔ حیدرآباد دکن، دائرۃ المعارف العثمانیہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۷ء دو جلدوں میں[۱۲]

۸ه کما فی الخزانة التیموریة ۱: ۲۲۷؛ دائرۃ المعارف الاسلامیة ۱: ۴۰۴

۹ه بروکلمن ۱: ۳۴۵ ۱۰ه ناشر دار الکتاب العربی، بیروت (لبنان)

۱۱ه وفیات الاعیان ۴: ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ اسماء المؤلفین (۲: ۴۰۲) میں اس کا نام الفائق ونسیم الرائق فی غریب الحدیث' دیا ہوا ہے؛ دائرۃ ۱۰: ۴۰۰؛ صاحب کشف الظنون نے (۲: ۱۲۰۶) علم غریب الحدیث والقرآن' کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے "رتبه علی وضع اختاره مقفی علی حروف المعجم ولکن فی العثور علی طلب الحدیث منه کلفة ومشقة لانه جمع فی التقفیة بین ایراد الحدیث مسرودا جمیعه او اکثره ثم شرح ما فیه من غریب فیجیئ شرح کل کلمة غریبة یشتمل علیها ذلک الحدیث فی حرف واحد فترد الکلمة فی غیر حروفها واذا طلبها الانسان تعب حتی یجدها فکان کتاب الهروی اقرب متناولا واسهل ماخذا" کشف الظنون ہی میں (۲: ۱۲۱۷) اس کے پورا ہونے کی تاریخ ربیع الآخر ۵۱۶ھ بتائی ہے۔ نیز دیکھیے بروکلمن ۱: ۳۴۸؛ تکملہ ۱: ۵۱۱؛ ابن حجر العسقلانی اس کتاب کے بارے میں کہتے ہیں "من انفس الکتب لجمع المتفرق فی مکان واحد مع حسن الاختصار وصحة النقل" لسان المیزان ۴: ۶۔ الفائق بھی زمخشری کے بڑھے ہوئے دینی رجحان کی آئینہ دار ہے۔ اس کی تالیف کے محرکات زمخشری ہی کے الفاظ میں یہ ہیں "ان یکون له فیه اثر یکسبه فی الناس لسان الصدق وجمال الذکر ویخزن له عند الله جزیل الاجر وسنی الذخر" کشاف اور الفائق کے ذریعے وہ شفاعت نبوی کے امیدوار ہیں۔

فهل تتلقانی شفاعة احمد — وعفو کریم للاساءة ماحص
وهل یکشف الکشاف والفائق العمی — اذا تلیت یوم القضاء القضائص
یمد الکتاب لنور السنة السنا — متی لخصت فی الجامعین اللخائص
(دیوان الادب ورق ۲۶ بحوالہ المنہج ص ۵۶)

۱۲ه معجم المطبوعات ۲: ۹۷۴

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۔ قاہرہ ۱۳۶۴ھ/۱۹۴۵ء دار احیاء الکتب العربیۃ، ضبط و تصحیح و تحشیہ علی بن محمد البجاوی و محمد ابو الفضل ابراہیم مجلدان

۳۔ المستقصی فی الامثال[۱۳]

یہ کتاب بھی سب سے پہلے ہندوستان میں چھپی
حیدر آباد، دائرۃ المعارف العثمانیہ ۱۹۶۲ء

۴۔ المفصل[۱۴]

نحو کی مشہور و معروف کتاب ہے

---

[۱۳] وفیات الاعیان ۴: ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ کشف الظنون ۲: ۱۸۷۴ وفیہ 'فرغ من تالیفہ فی شہر رمضان ۴۹۹ھ'؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۳؛ اس کتاب کے مخطوطات کے لئے دیکھیے بروکلمن ۱: (۲۹۲) ۳۴۸ و دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۱۰: ۵۰۷ ۔اس کتاب کے مختارات کے لئے دائرۃ (حوالہ مذکورہ) دیکھیے؛ تراث الانسانیۃ میں کہا گیا ہے "ومنہ مخطوطات متعددۃ ومنہ مختار باسم "زبدۃ الامثال" موجود مع شرح فارسی وحواش ترکیۃ" (التراث ۴: ۹۱)؛ زمخشری نے اس کتاب کو میدانی (م ۵۱۸ھ) کی 'مجمع الامثال' کی پیروی میں تالیف کیا۔ میدانی زمخشری کے ہم عصر ہیں۔ ان دونوں کی باہم نوک جھونک کا لطیفہ معجم الادباء میں نقل کیا گیا ہے دیکھیے: معجم ۵: ۴۰ (احمد بن محمد المیدانی النیسابوری کے حالات میں)۔ المستقصی کا ایک قلمی نسخہ مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ مسلم یونیورسٹی (ذخیرہ یونیورسٹی نمبر ۲ عربیہ ادب نثر) میں موجود ہے؛ نیز دیکھیے بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۱

[۱۴] وفیات الاعیان ۴: ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۳؛ دائرۃ ۱۰: ۵۰۴؛ کشف الظنون (۲: ۱۷۷۴) میں اس کتاب کے لئے لکھا ہے "وھو کتاب عظیم القدر کما قیل فیہ":

اذا ما اردت النحو هاك محصلا	علیك من الكتاب الحسان مفصلا
مفصل جار الله فی الحسن غایة	فالفاظه فیه كدر مفصل
ولولا التقی قلت المفصل معجز	كآی طوال من طوال المفصل

حاشیے میں: وقال الآخر

صاحب کشف الظنون نے اس تالیف کی ابتداء رمضان ۵۱۳ھ اور اتمام غرۃ المحرم ۵۱۴ھ میں بتایا ہے اور اس کی شروح بھی دی ہیں۔ التراث (۴: ۹۰) میں ہے "ولہ شروح متعددۃ اشہرھا شرح ابن یعیش وقد قلدہ غیرہ فی ھذا الاسم (المفصل) والمفصل المقلد فی الاسم مخطوط" اور ابتدائے تالیف کی تاریخ غرۃ رمضان ۵۱۳ھ بتائی ہے۔ نیز دیکھیے بروکلمن ۱: ۳۴۷؛ تکملہ ۱: ۵۰۹؛ فہرست کتب خانہ (باقی حاشیہ صفحہ ۱۶۱ پر)

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۱- کرسٹیانا (CHRISTIANA) ۱۸۵۹ء / ۱۲۷۶ھ بروخ (J. B. Broch) نے ایڈٹ کرکے شائع کی[۱۵]

۲- اسکندریہ ۱۲۹۱ھ / ۱۸۷۴ء حمزہ فتح اللہ المفتش بنظارة المعارف بمصر نے چھاپی مطبعة [illegible][۱۶]

۳- کرسٹیانا ۱۸۷۹ء / ۱۲۹۷ھ بروخ والے ایڈیشن کی طبع مکرر[۱۷]

۴- قاہرہ ۱۲۹۸ھ / ۱۸۸۰ء

۵- استنبول ۱۲۹۰ھ / ۱۸۸۰ء

۶- لیپزگ ۱۳۰۴ھ / ۱۸۸۶ء مع شرح المفصل لابن یعیش

۷- دہلی ۱۸۹۱ء / ۱۳۰۹ھ باہتمام مولوی محمد یعقوب [illegible][۱۸]

۸- دہلی ۱۳۲۱ھ / ۱۹۰۳ء مع حاشیہ عبدالحق[۱۹]

۹- کلکتہ ۱۳۲۲ھ / ۱۹۰۴ء مع اردو ترجمہ[۲۰]

۱۰- لکھنؤ ۱۳۲۳ھ / ۱۹۰۵ء مع شرح علی بن النعسانی[۲۱]

۱۱- قاہرہ ۱۳۲۳ھ / ۱۹۰۵ء علی بن النعسانی نے طبع کرایا۔ مشمول شرح [illegible] لمحمد بدرالدین ابی فراس النعسانی الحلبی[۲۲]

(بقیہ حاشیہ ص ۱۶۰) جسٹر بیٹی ۲: ۳۲۶۱، ۳: ۳۶۲۶، ۶: ۴۹۴۴؛ نزہۃ الالباء [illegible] میں بتایا گیا ہے کہ زمخشری کا یہ دعویٰ تھا کہ سیبویہ کی الکتاب کا کوئی ایسا مسئلہ نہیں جو المفصل میں موجود نہ ہو۔ کسی ادیب نے ایک مسئلہ کی نشان دہی کی کہ الکتاب میں ہے اور المفصل میں نہیں۔ زمخشری نے [illegible] چاہے نہ ہو مگر ضمناً موجود ہے اور وضاحت کرکے بتا بھی دیا۔ زمخشری کے بڑے ہونے کی [illegible] پہلی تخلیق یہی کتاب ہے اس کتاب کے مقدمے سے شعوبیت کے خلاف سخت بیزاری کا اظہار ہوتا ہے۔ زمخشری کو شعوبیوں کے حال پر سخت تعجب ہوتا ہے کہ وہ یہ جانتے بوجھتے کہ علوم اسلامیہ میں سے کوئی علم [illegible] کلام ایسا نہیں جو عربی دانی کا محتاج نہ ہو عربی کی قدر و منزلت گھٹانا چاہتے ہیں۔ زمخشری [illegible] تعصب اور بے انصافی پر محمول کرتے ہیں۔ مقدمے ہی سے اس کتاب کی تالیف کا [illegible] بتاتے ہیں کہ اعجاز قرآنی اور تفسیر کی ایک بنیادی ضرورت علم نحو ہے [illegible] دینی اعتبار سے اس علم کے ماہرین مذہب المفصل کی تصنیف پر آمادہ ہوتے ہیں اور [illegible] قرآن اور [illegible] کی خدمت کے جذبے سے اس کام کو ہاتھ میں لیتے ہیں

[۱۵] بروکلمن ۱: ۳۴۷
[۱۶] بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹
[۱۸] بروکلمن ۱: ۳۴۸
[۱۹] تا [۲۲] بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

۵ - الأنموذج :-[23]

المفصل کا اختصار ہے

۱ - طہران ۱۲۶۲ھ / ۱۸۴۵ء

۲ - طہران ۱۲۶۹ھ / ۱۸۵۲ء[24]

۳ - تبریز ۱۲۷۵ھ / ۱۸۵۸ء[25]

۴ - کرسٹیانا ۱۲۷۶ھ / ۱۸۵۹ء[26]

۵ - کرسٹیانا ۱۲۸۴ھ / ۱۸۶۷ء بروخ نے طبع کرائی[27]

۶ - کرسٹیانا ۱۲۹۷ھ / ۱۸۷۹ء[28]

۷ - طہران ۱۸۸۴ھ / ۱۳۰۲ھ فی جامع المقدمات[29]

۸ - قاہرہ ۱۲۸۹ھ / ۱۸۷۲ء مطبعۃ المدارس[30]

۹ - استنبول ۱۲۹۹ھ / ۱۸۸۱ء ملحقا بالمیدانی : نزہۃ الطرف فی علم الصرف[31]

۱۰ - کاشان ۱۳۱۹ھ / ۱۹۰۱ء[32]

۱۱ - پالرمو ۱۹۰۱ء / ۱۳۱۹[33]

۱۲ - قازان ۱۸۹۷ء / ۱۳۱۵ھ باعتنا شمس الدین پوغلی[34]

۱۳ - قازان ۱۹۰۷ء / ۱۳۲۵ھ مع شرح اردبیلی وحاشیہ مولوی داؤد[35]

---

[23] وفیات ۴ : ۲۵۴؛ معجم الأدبار ۱۹ : ۱۳۴ (جس میں اس کا نام النموذج فی النحو دیا ہے)؛ اسماء المؤلفین ۲ : ۴۰۲؛ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۱۰ : ۴۰۶ (وفیہ : اصاب شہرۃ عظیمۃ)؛ کشف الظنون ۲ : ۱۷۷۴ (بتایا ہے کہ المفصل کو مختصر کر کے زمخشری نے اسے 'الأنموذج' کا نام دیا)؛ کشف ۱ : ۱۸۵ میں ہے 'انتخبہ من المفصل و جعلہ مقدمۃ ناسمۃ للمبتدی' کا لکافیۃ' اور اس کی شروح کا بھی ذکر کیا ہے؛ التراث (۴ : ۹۰) میں اس کے دونوں نام دیے ہیں "النموذج" اور "الانموذج ولہ شہرۃ" - نیز دیکھیے بروکلمن ۱ : ۳۴۷؛ تکملہ ۱ : ۵۱۰ عمر رضا کحالہ نے اپنے مضمون 'المنتخب من مخطوطات المدینۃ المنورۃ، مکتبۃ عارف حکمت - مجلۃ المجمع اللغۃ العربیۃ بدمشق' اکتوبر ۱۹۷۳ء ص ۹۴۵ میں اس کا نام "الأنموذج فی علم الاعراب" دیا ہے

[24] دائرۃ ۱۰ : ۴۰۶؛ بروکلمن تکملہ ۱ : ۵۱۰ [25] دائرۃ ۱۰ : ۴۰۶

[26] دائرۃ ایضاً [27] دائرۃ ۱۰ : ۴۰۶؛ بروکلمن ۳۴۷ [28] دائرۃ ۱۰ : ۴۰۶

[29] دائرۃ ۱۰ : ۴۰۶؛ بروکلمن تکملہ ۱ : ۵۱۰ [30] دائرۃ ۱۰ : ۴۰۶؛ معجم المطبوعات ۹۷۴

[31] دائرۃ ۱۰ : ۴۰۶؛ معجم المطبوعات ۶ : ۹۷۴؛ بروکلمن ۱ : ۳۴۷؛ بروکلمن تکملہ ۱ : ۵۱۰ [32] بروکلمن تکملہ ۱ : ۵۱۰

[33] بروکلمن تکملہ ۱ : ۵۱۰ [34] و [35] معجم المطبوعات ۶ : ۹۷۴

Marfat.com

۶- أساس البلاغة[36]

لغت کی کتاب ہے۔ اس میں الفاظ کے مجازی معنی اور استعمالات پر خصوصی طور سے روشنی ڈالی گئی ہے۔

۱- قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۱ء دو[۲] جلدوں میں المطبعۃ الوہبیۃ[37]

۲- لکھنؤ ۱۳۱۱ھ/۱۸۹۳ء[38]

۳- حیدرآباد ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء

۴- مصر ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء علی نفقۃ محمد مصطفی[39]

۵- قاہرہ ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۲ء دار الکتب المصریۃ[40]

۷- مقدمۃ الادب[41]

عربی فارسی لغت ہے۔ اتسز بن خوارزم شاہ (۵۲۱ھ-۵۵۱ھ/۱۱۲۷ء-۱۱۵۶ء) کیلئے لکھی گئی۔

---

[36] وفیات ۴: ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲؛ دائرۃ ۱۰: ۷۰۴؛ وفیہ "معجم للعربیۃ الفصحی اشتہر بترتیبہ المنہجی"؛ اس کا ایک قلمی نسخہ مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں ذخیرہ منیمہ سبحان اللہ ۱۹/۲۹/۷/۸۹۲ لغات عربی موجود ہے۔ استاذ ابن الخولی کا کہنا ہے "اساس البلاغۃ: معجم مطبوع متداول، یتمیز عن غیرہ من المعاجم بتخیر عبارات المبدعین واستعمالات المفلقین - کما یقول - فلا یکتفی بسرد المفردات ومعانیہا، کما ہی العادۃ الشائعۃ فی المعاجم، فہو بذلک یبین اثر الاستعمال فی دلالۃ الکلمۃ وقد یعد من میزتہ، افراد المجاز عن الحقیقۃ، والکنایۃ عن التصریح، کما یقول ہو، ویقول غیر واحد بعدہ؟ لکن کاتب ہذہ الکلمات لا یسایر القوم کثیرا فی التسلیم بہذہ الخصیصۃ، اذا ما ارید فیہا من المجاز معناہ البلاغی الاصطلاحی، وفی مقدمۃ الطبعۃ الاخیرۃ للأساس، مصورۃ عن طبعۃ دار الکتب، بحث کان فی بیان وجہ ہذہ المخالفۃ - ص و ن - من ہذہ المقدمۃ، یرجع الیہ من یشاء" تراث ۴: ۹۰؛ ابن حجر عسقلانی کہتے ہیں "وکتابہ اساس البلاغۃ من احاسن الکتب وقد اجاد فیہ وبین الحقیقۃ من المجاز فی الالفاظ المستعملۃ افرادا وترکیبا" لسان المیزان ۴/ ۶

[37] دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۱: ۴۰۷؛ نیز دیکھیے بروکلمن ۱: ۳۴۸؛ تکملہ ۱: ۵۱۱

[38] معجم المطبوعات ۱۶/ ۹۷۳ [39] معجم المطبوعات ۲/ ۹۷۳

[40] ایضا

[41] وفیات ۴: ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲ ان دونوں میں اس کا نام "مقدمۃ الادب فی اللغۃ" دیا ہوا ہے؛ کشف الظنون ۲: ۱۷۹۸ وفیہ: الفہا لابی المظفر اتسز بن خوارزم شاہ وجعلہا علی خمسۃ اقسام ۱- الاسماء ۲- الافعال ۳- الحروف ۴- تصریف الاسماء ۵- تصریف الافعال۔ اس کا ترکی میں بھی ترجمہ ہو گیا ہے۔ احمد بن عز الدین الکوز الحصاری مشہور بخواجہ اسحاق آفندی م ۱۱۲۰ھ نے "اقصی الادب" نام سے کیا ہے؛ دائرۃ ۱۰: ۷۰۴؛ تراث ۴: ۹۰ "الفہ لتعلیم الفرس اللسان العربی وزودہ بشروح باللغۃ الفارسیۃ"۔ اس کا ایک قلمی نسخہ ای جی براؤن کے ذخیرے میں بھی موجود ہے جس میں اس کا نام "مقدمۃ الادب من ترجمان العجم والعرب" دیا ہوا ہے۔ دیکھیے A Descriptive Catalogue of the Oriental Mss. Belonging To E. G. Brown, By E. Browne, Cambridge Univ. Press 1957

نیز دیکھیے بروکلمن ۱: ۳۴۸؛ تکملہ ۱: ۵۱۱۔ یہ زمخشری کی آخری تصنیف ہے

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

ا۔ لیپیا ر (LIPSIA) یا لیپزگ ۱۸۴۴ء/۱۲۶۱ھ دو جلدوں میں J. G WETZSTEIN نے ایڈیٹ کیا [۱۴۱]

۲۔ لینن گراڈ ۱۹۳۸ء/۱۳۵۷ھ [۱۴۲]

۸۔ الامکنۃ والجبال والمیاہ [۱۴۳]

---

[۱۴۱] معجم مطبوعات ۹۶۲ ؛ دائرۃ ۱۰: ۴۰۷

[۱۴۲] دائرۃ ۱۰: ۴۰۷

[۱۴۳] معجم الادباء ۱۹: ۱۳۲ نام کتاب الجبال والامکنۃ دیا ہے؛ کشف الظنون ۲: ۱۳۹۸، ۲: ۱۴۰۷ نام کتاب الجبال والامکنۃ والمیاہ دیا ہے؛ ۱۳۸/۱ ارغنین ۲: ۴۰۳؛ بروکلمن ۱: ۳۴۸، تکملہ ۱: ۵۱۱۔ اس کتاب کا تعارف KARACHKOUSKI کے ہاں ملتا ہے اور چونکہ یہ اہم ہے اس لئے ہم اسے اس کی کتاب کے عربی ترجمے سے پیش کرتے ہیں۔

"ولیس لمصنفہ الجغرافیۃ علاقۃ بمحلاتہ بل یرتبط بدراساتہ وقراءاتہ وبعنوان "کتاب الجبال والاماکن والمیاہ" ھو علی ھیئۃ معجم جغرافی من طراز معجم البکری تقریبا۔ والزمخشری وان لم یکن علی علم بھذا المعجم الاخیر الا انہ یسیر معہ ومع معاجم لغوی فی القرن التاسع التی تتبین مواقع الاماکن الجغرافیۃ فی الجزیرۃ العربیۃ بسبب ذکرھا فی الاشعار وفی النثر العربی المبکر۔ والفرق الاساسی بین البکری والزمخشری ھو ان الاول کان یستھدف فی الغالب الناحیۃ الادبیۃ اللغویۃ بینما اولی الثانی اھتمامہ الی التفسیر فجھد قبل کل شیء فی ضبط الاعلام الجغرافیۃ الواردۃ فی السیرۃ النبویۃ والقرآن والحدیث۔

ولقد کانت زیارتہ لجزیرۃ العرب ذات قیمۃ کبری فی اضطلاعہ بھذا الدور بل ان فکرۃ وضع مصنف من ھذا النوع قد نشأت لدیہ ھناک وشجعہ علیھا شریف مکۃ آنذاک وکان رجلا مولعا بالکتب وعلی معرفۃ جیدۃ بالجغرافیا فقد تلا مصنفہ علیہ بواسطۃ رینبول فی کتابہ (Salverda, p. 22-29) لذا فان اکثر مادۃ الزمخشری تنصب ھی المتعلقۃ بجبال الحجاز واودیتہ ومیاھہ والمواضع فی حفظ الخلافۃ الی دایۃ الاوبرالمنا کوابتدائہ ص ۱۴-۱۸) وقد ترک ھذا اثرہ علی جمیع الکتاب الاعلام التی تستوقف فی غیر حقیقۃ اوتاما ھی مواضع الجزیرۃ العربیۃ وحدھا، وان ذلک لیکشف تناوب مواضع فلسطین والشام والعراق ومصر، وبصورۃ استثنائیۃ ایران وماوراء النھر ھذا بینما لا یرد ای ذکر الاندلس اداولھا (بقیہ حاشیہ ص ۱۶۵ پر)

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۱- لیدن ۱۸۵۶ء/۱۲۷۳ھ بتحقیق T.G. Juynboll زینگرانی

۲- لیدن ۱۸۸۵ء/۱۳۰۲ھ[۲۶]

۳- بغداد ۱۹۳۸ء/۱۳۵۷ھ

(بقیہ حاشیہ ص ۱۶۴) وباستثناء الحالة التی اشرنا الیها فان جمیع مصادر الزمخشری تکاد تکون مصادر مکتوبة وهی تتمثل فی جوهرها مصنفات اللغویین الذین عالجوا هذا الموضوع قبله (شترجه ص ۱۸)۔

بهذا نتجلی قیمة کتاب الزمخشری بالنسبة لنا ولذلک فمن العبث البحث فیه عن ایة مواد تتعلق بمناطق قریبة من موطنه بخوارزم وآسیا الوسطی اذان اهتمامه فی الواقع قد اتجه الی ناحیة اخری۔ ولدی مقارنته بالبکری نجد مادته اقل تفصیلا، وفقط من وقت لآخر تظهر لدیه قراءات تتمثل لاعلام الجغرافیة۔ وقد عرف یاقوت کتابه واثنی علیه (یاقوت: المعجم ۱: ۷، له کتاب لطیف فی ذلک) ولکن لا یخلو من مغزی انه لم یضمه الی مجموعة المصنفات المکرمة لجزیرة العرب وانه قلما ینقل عنه HEER, p. 3; I. SALVERDA G.p.) لهذا فلیس غریبا الا نلتقی به الا نادرا حتی فی المراجع العلمیة الحدیثة بالرغم من وجود طبعة له لا بأس بها صدرت منذ عام ۱۸۵۶ وقام بتصحیحها بالفرداروی غراوف SALVERDA DE GRAVE تشبیل یدینبول) T.G. JUYNBOLL (SALVERDA) وقد زود هذا الاخیر تلک الطبعة بتحلیل دقیق لمادتها وبحسب رایه فان مصنف الزمخشری لم یکمل، وان مؤلفه لم یصغه الصیاغة النهائیة (شترجه ص ۹)" تاریخ الادب الجغرافی العربی (ص ۳۱۰) اغناطیوس یولیانوفتش کراتشکوفسکی (ماسکو لینن گراد ۱۹۵۷ء)، نقله الی اللغة العربیة صلاح الدین عثمان هاشم قام بمراجعته ایغور بلیایف، القسم الاول، لجنة التالیف والترجمة والنشر القاهرة ۱۹۶۳ء۔

ISTORIA ARABSKOI GEOGRAFICHERKOI LITERATURY
IGNATI IULIANNOVICH KARACHKOUSKI MOSCOW 1957

[۲۵] دائرة ۱۰: ۷۰۸

[۲۶] معجم المطبوعات ۶/۹۷۴

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۹ - مقامات الزمخشری[۵۴۷] = کتاب النصائح الکبار[۵۴۸]

۱ - قاہرہ	۱۳۱۲ھ/۱۸۹۴ء	المطبعۃ العباسیۃ، تصحیح محمد سعید الرافعی الفاروقی[۵۴۹] طبعت مع شرح المؤلف
۲ - قاہرہ	۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء	طبعت مع شرح المؤلف[۵۵۰]
۳ - قاہرہ	۱۳۲۵/۱۹۰۷ء	طبعت مع شرح المؤلف[۵۵۱]

۵۴۷ کشف الظنون ۲: ۱۷۹۱؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۳؛ معجم الأدبار ۱۹: ۱۳۴ ان تینوں کتابوں میں مقامات اور النصائح الکبار کو دو علیحدہ کتابوں کے بطور لکھا ہے۔ استاذ امین الخولی لکھتے ہیں "وله مقامات وهی مجموعة من الرسائل الخلقیة، وتعرف باسم النصائح الکبار وبو رها یاقوت ایضا باسم نصائح الکبار" تراث ۴: ۹۱؛ پھر یہ بھی لکھتے ہیں "وله شرح المقامات السابقة ای النصائح الکبار) وقد طبعت المقامات او النصائح الکبار مع شرح المؤلف لها" تراث ۴: ۹۱۔ یہی اطلاع ہمیں دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (۱۰: ۴۰۹) میں ملتی ہے۔ دائرۃ میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ ان کا ترجمہ چھ کتابچوں کی شکل میں رشر (O. RESCHER) نے کیا جو ۱۹۱۳ء میں جر یسقالدے شائع ہوا۔ دائرۃ ہی میں یہ عبارت بھی ملتی ہے "وقد الف الزمخشری مجموعة من الرسائل الخلقیة استهلها مخاطبا نفسه بقوله یا ابا القاسم، وسمیت بالمقامات اسوة بمعنی المصطلح وتعرف هذه المجموعة ایضا باسم النصائح الکبار وزاد علیها ست رسائل فی موضوعات مختلفة کالنحو والعروض وایام العرب بعد ابلاله من مرض شلا ین اصابه ۵۱۲ھ" دائرۃ ۱۰: ۴۰۹

۵۴۸ وفیات الأعیان ۴: ۲۵۴؛ کشف الظنون ۲: ۱۹۵۵؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۳ - وفیات میں مقامات کا نام نہیں ملتا لیکن کشف اور اسماء میں اس کا یہ نام دیا ہوا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اگرچہ مقامات، زمخشری کا رکھا ہوا نام ہے جیسا کہ مقدمہ کتاب سے ظاہر ہے لیکن لوگ اس کتاب کو "النصائح" کے نام سے ان کے زمانہ ہی میں یاد کرنے لگے تھے جیسا کہ شرح مقامات کے مصنفہ زمخشری کے دیباچے سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ حجم میں یہی موضوع یعنی نصائح پر دوسری کتاب اطواق الذہب سے بڑی تھی اس لیے دونوں میں فرق کرنے کے لیے مقالات کے متبادل نام النصائح کے ساتھ الکبار اور اطواق کے متبادل نام کے ساتھ الصغار اضافہ کر دیا گیا۔ نیز دیکھیے بروکلمن ۱: ۳۴۸، تکملہ ۱: ۵۱۱

۵۴۹ معجم المطبوعات ۶: ۹۷۶

۵۵۰ و ۵۵۱ دائرۃ ۱۰: ۴۰۹؛ شرح مقامات کا ذکر معجم الادبار ۱۹: ۱۳۴ میں ہے۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

١٠- اطواق الذہب[52] = النصائح الصغار[53]

١- ویانا ١٨٣٥ء/١٢٥١ھ باعتنار الاستاذ فون ہامر مع ترجمۃ المانیۃ HAMMER PURGSTALL F. VON[54]

٢- لیپزگ ١٨٣٥ء/١٢٥١ھ مع ترجمہ جی ویل اسٹوٹگارٹ (م ١٨٦٣ء)[55]

٣- بیروت ١٨٣٧ء/١٢٥٣ھ

٤- پیرس ١٨٧٦ء/١٢٩٣ھ مع فرنچ ترجمہ از مینارڈ (MEYNARD) یہ النصائح الصغار کے نام سے شائع کیا گیا۔[56]

٥- بیروت ١٨٩٦ء/١٣١٤ھ[57]

٥٢ھ معجم الادباء ١٩: ١٣٤؛ کشف الظنون ١: ١١٧ (وفیہ: ھو مختصر مشتمل علی مائۃ مقالۃ)؛ اسماء المؤلفین ٢: ٤٠٣؛ ان تینوں کتابوں میں اطواق الذہب اور النصائح الصغار کو بطور دو مستقل اور علیحدہ کتابوں کے درج کیا گیا ہے۔ استاذ امین الخولی لکھتے ہیں "اطواق الذہب: وقد ترجم وطبع، وقد ینشر باسم النصائح الصغار وبھذا الاسم ذکر فی الکشاف وقیل انھا التسمیۃ الاصلیۃ، وقد نسیت وراح اسم الاطواق وینکرھا یاقوت باسم نصائح الصغار، وقد قلد الزمخشری فی ھذا الکتاب کثیرون منھم صاحب کتاب اطباق الذہب والکتاب من النقد الاجتماعی القیم" تراث ٤: ٩١؛ بروکلمن ١: ٢٤٩، تکملہ ١: ٥١١

٥٣ھ وفیات الاعیان ٤: ٢٥٤؛ کشف الظنون ٢: ١٩٥٥؛ معجم الادباء ١٩: ١٣٤؛ اسماء المؤلفین ٢: ٤٠٣ وفیات الاعیان میں 'اطواق الذہب' کا نام نہیں دیا گیا ہے۔ کشف، معجم اور اسماء میں 'النصائح الصغار' کے علاوہ اور اس کے ساتھ ساتھ 'اطواق' کا بھی نام ہے۔ اس سے گمان ہوتا ہے کہ 'النصائح الصغار' اصل نام ہے جیسا کہ زمخشری کشاف میں لکھتے بھی ہیں اور 'اطواق' بعد میں اس کا نام دوسروں نے رکھا۔ (کشاف میں اس کے ذکر سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب کشاف سے پہلے کی تصنیف ہے) 'النصائح الصغار' ہی کے نام سے اس کا ذکر مخطوطات لیدن ٢١٥٢، برٹش میوزیم رقم ١٠٠٢ میں کیا گیا ہے دیکھیے: Z.D.M.G. ٣٠: ٥٦٩؛ دائرۃ ١٠: ٤٠٨؛ اطواق الذہب کا ایک قلمی نسخہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری (ذخیرہ سبحان اللہ ١٢: ٢٧/٨٩٢) میں بھی موجود ہے۔ وانا سے اس کا ترجمہ ١٨٣٥ میں شائع ہوا جو Von J. Hammer نے کیا تھا دوسرا ترجمہ ١٨٣٥ء ہی میں لیپزگ سے شائع ہوا جو H. L. Fleische نے کیا (دائرۃ ١٠: ٤٠٨)۔ اس کا ایک قلمی نسخہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری (ذخیرہ حبیب گنج ١٢/٢٧، ٨٩٢) میں بھی موجود ہے

٥٤ھ معجم المطبوعات ٦: ٩٢٣ — ٥٥ھ دائرۃ ١٠: ٤٠٨

٥٦ھ دائرۃ ١٠: ٤٠٨ : معجم المطبوعات ٦: ٩٢٣ — ٥٧ھ ایضاً

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۶- بیروت ۱۹۰۴ء/۱۳۲۲ھ

۷- ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء طبع علی ہامش، تحفۃ ابن الفکاہۃ فی المناوئۃ والمزاحۃ

محمد آفندی سعید ۵۹

۸- قاہرہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء مع حاشیہ مذکورہ رقم ۵۹

۹- قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء مع شرح سعید الرافعی مطبعۃ السعادۃ ۶۰

۱۰- بولاق ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء مع حواشی لیوسف بن اسماعیل النبہانی رئیس

المحکمۃ العلیا ببیروت ۶۱

۱۱- قاہرہ ۱۸۸۰ء/۱۲۹۸ھ

۱۲- بیروت ۱۸۹۱ء/۱۳۰۹ھ

۱۳- استانبول ۱۸۶۹ء/۱۲۸۶ھ مع شرح قلائد الادب لمیرزا یوسف خان اسیر

۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء، ترکی ترجمہ از ذہنی۔

۱۴- بیروت ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء (مع شرح الفاظہا اللغویۃ للشیخ یوسف الاسیر

فی ۷۵ صفحۃ

۱۵- بیروت : ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۶ء

۱۶- قاہرہ ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۲ء

۱۷- استانبول ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰ء مع کتابا من ہذا القبیل (ای اطواق) للشاعر الفارسی

عبد المؤمن بن ہبۃ اللہ الاصفہانی الذی عاش حوالی ۶۰۰ھ/۱۲۰۲ھ ۶۲

۱۱- نوابغ الکلم ۶۳

۱- لیڈن ۱۱۸۶ھ/۱۷۷۲ء نشرہ حققہ وشرحہ H.A. SCHULTENS ۶۴

۲- استانبول ۱۲۸۲ھ/ ۱۸۶۶ء طبع علی الحجر ۶۵

---

۵۸ دائرۃ ۱۰: ۴۰۸ ۵۹ تا ۶۱ دائرۃ ۱۰: ۴۰۸ ۶۲ ۱۱ تا ۱۶ تک کی معلومات دائرۃ ۱۰: ۴۰۹ سے ماخوذ ہیں۔ عبد المؤمن کی کتاب کا نام اطباق الذہب ہے علیحدہ بھی چھپ چکی ہے ۶۳ معجم الادباء ۱۹: ۱۲۳ (نام الکلم النوابغ فی المواعظ دیا ہوا ہے)؛ کشف الظنون ۲: ۱۹۰۸؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲؛ دائرۃ ۱۰: ۴۰۷ وفیہ وللزمخشری ثلاث مجامیع من الحکم، عنی بتصنیفہا عنایۃ کبیرۃ وجمع فیہا کل بلائغ صناعۃ: نوابغ الکلم وربیع الابرار ونمائم الخواطر والافکار واطواق الذہب۔ اس کتاب کی سب سے مشہور شرح سعد الدین التفتازانی کی ہے (تراث ۴: ۹۱) زمخشری کے شاگرد موفق الدین بن الموفق (کان حیًا فی ۶۴۲ھ) نے بھی شرح کی ہے (کشف الظنون ۲: ۱۹۷۸)؛ بروکلمان ۱: ۳۴۸، تکملہ ۱: ۵۱۱ ۶۴ و ۶۵ دائرۃ ۱۰: ۴۰۷، ۴۰۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۳- قاہرہ ۱۲۸۷ھ/۱۸۷۰ء

۴- قاہرہ ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء[۶۶]

۵- بیروت ۱۳۰۶ھ/۱۸۸۸ء[۶۷]

۶- قاہرہ ۱۳۳۳ھ/۱۹۱۴ء الطبعة الاولی بالمطبعة الکلیة بشرح آدم بن عبدالغفار الدمی[۶۸]

۷- النص العربی نشرہ BARBIER DE MEYNARD تحت عنوان LE PENSEES فی المجلة الاسیویة، السلسلة السابعة ۶: ۳۱۲ فما بعدہا[۶۹]

۱۲- أعجب العجب فی شرح لامیة العرب[۷۰]:-

زمخشری نے شنفری کے قصیدے لامیة العرب کی شرح کی ہے۔

۱- استانبول ۱۳۰۰ھ/۱۸۸۲ء مطبعة الجوائب مع شرح المبرد للامیة العرب[۷۱]

۲- قاہرہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء منفرداً[۷۲]

۳- قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء مع طائفة من شروح اخری[۷۳]

۴- قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء مطبعة محمد مطر الوراق، الطبعة الثالثة

۱۳- مرثیة ابی مضر:-

زمخشری نے اپنے استاد ابو مضر کا مرثیہ کہا ہے۔

۱- قد نشرت فی العزی "مظنون" طبعة یہودا ص ۱۶ فما بعدہا[۷۴]

---

[۶۶] معجم المطبوعات ۶: ۹۷۶ [۶۷] ایضاً

[۶۸] معجم المطبوعات ۶: ۹۷۶

[۶۹] وانظر DE GOEJE فی Z.D.M.G. ۳۰: ۵۶۹ فما بعدہا (دائرة ۱۰: ۷۴۸، ۸۰۴)

[۷۰] معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ کشف الظنون ۲: ۱۵۳۹؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲؛ دائرة ۱۰: ۷۴۸؛ تراث ۴: ۹۱ (دائرة میں اس کا نام اعجب الاعجاب فی شرح لامیة الاعراب دیا ہوا ہے اور تراث میں دونوں نام دیئے ہیں)؛ بروکلمن تکملہ (۱: ۵۹) میں مذکورہ متن نام دیا ہے [۷۱] دائرة ۱۰: ۷۴۸؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۱۷

[۷۲] [illegible] ۱۳۲۴ھ میں اس کتاب کا ایک اور ایڈیشن شائع ہوا جس میں لامیة العرب کا متن اور ابن زاکور المغربی اور ابن احمد مالکی کی شرحیں بھی شامل تھیں۔ معجم المطبوعات ۶: ۹۷۴

[۷۳] دائرة ۱۰: ۷۴۸ [۷۴] دائرة ۱۰: ۷۴۹؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۱

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

۱۴۔ ربیع الأبرار ونصوص الأخبار فی الأدب والنوادر[۵۴]

۱۔ قاہرہ ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء[۵۵]

۱۵۔ شرح مقامات الزمخشری[۵۶]

۱۔ قاہرہ ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء

۲۔ قاہرہ ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء

۱۶۔ القسطاس المستقیم فی العروض[۵۷]

۱۔ بغداد ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۰ء الجزء الاول تحقیق بہیجہ باقر الحسینی[۵۸]

---

[۵۴] یہ نام اسماء المؤلفین میں ملتا ہے۔ وفیات ۴: ۲۵۴: "ربیع الأبرار ونصوص الاخبار"؛ معجم الأدباء ۱۹: ۱۳۴: "ربیع الأبرار فی الادب والمحاضرات"؛ دائرۃ ۱۰: ۲۰۸ "ربیع الأبرار فیما یسر الخواطر والافکار"؛ کشف ۱: ۸۳۲؛ تراث ۴: ۹۱ "ربیع الأبرار فیما یسرّ الخواطر والأفکار فی الادب والمحاضرات" وقد طبع واختصر، واضیفت الیہ زیادات"۔ معلوم ہوتا ہے زمخشری کی اس کتاب میں بعض الحاقات کیے گئے ہیں۔ اس کا اندازہ اس کتاب کی بعض ان عبارتوں سے ہوتا ہے جو میرزا باقر موسوی الخوانساری نے روضات الجنات ۸: ۱۲۷ پر نقل کی ہیں۔ اس کے نسخوں کے لیے دیکھیے بروکلمن ۱: ۳۴۸؛ تکملہ ۱: ۵۱۲۔ حاجی خلیفہ اس کتاب کے بارے میں زمخشری کا قول نقل کرتے ہیں "قال فی الکتاب قصدت بہ اجمام خواطر الناظر فی الکشاف عن حقائق التنزیل وترویح قلوبہم المتعبۃ باطالۃ الفکر فی استخراج ودائع علمہ" ... نسخہ خدا بخش ۱۹۲ باب پر مرتب کیا ہے اس کے منتخبات و مختصرات کا بھی ذکر کیا ہے: کشف ۱: ۸۳۲۔

[۵۵] دائرۃ ۱۰: ۲۰۸

[۵۶] دیکھیے مقامات الزمخشری، فیما سبق؛ وفیات ۴: ۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹: ۱۳۴؛ کشف الظنون ۲: ۲۰۰؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۳؛ مقامات کے قلمی نسخے کتب خانہ برلن اور خدا بخش لائبریری پٹنہ میں ملتے ہیں دیکھیے: تراث ۴: ۶۰۳؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۱؛ ... فہرست مخطوطات عربی خدا بخش ضمیمہ کیٹلاگ ... شدہ ...

[۵۷] ...

[۵۸] ...

۱۷- المحاجاۃ بالمسائل النحویۃ

بغداد ۱۳۹۳ھ ۱۹۷۳ء تحقیق بہیجۃ باقر الحسنی[۵۸]

ترتیب طباعت :-

زمخشری کی مطبوعہ تصانیف کی ترتیب باعتبار اولین تاریخ طبع یہ ہوگی :-

۱- النوابغ (لیدن ۱۷۷۲ء)
۲- الاطواق (ویانا ۱۸۳۵ء)
۳- مقدمۃ الادب (لیپسیا ۱۸۴۳ء)
۴- الانموذج (طہران ۱۸۵۹ء)
۵- تفسیر الکشاف (کلکتہ ۱۸۵۶ء)
۶- الاحاجی (لیدن ۱۸۵۶ء)
۷- المفصل (کرسٹیانا ۱۸۵۹ء)
۸- الربیع (قاہرہ ۱۸۷۵ء)
۹- الاساس (قاہرہ ۱۸۸۱ء)
۱۰- اعجب العجب (استانبول ۱۸۸۲ء)
۱۱- المقامات (قاہرہ ۱۸۹۴ء)
۱۲- شرح مقامات (قاہرہ ۱۸۹۵ء)
۱۳- الفائق (حیدرآباد ۱۹۰۶ء)
۱۴- المستقصی (حیدرآباد ۱۹۶۲ء)
۱۵- مرثیۃ ابی مضر (بیروت بدون تاریخ)
۱۶- القسطاس (بغداد ۱۹۷۰ء)
۱۷- المحاجاۃ (بغداد ۱۹۷۳ء)

مخطوطات زمخشری کی اکثر اہم کتابیں اگرچہ چھپ چکی ہیں مگر بعض ابھی غیر مطبوعہ ہیں۔ ذیل میں زمخشری کی ان تصانیف کو درج کیا جاتا ہے جو مخطوطات کی شکل میں دنیا کے مختلف کتب خانوں میں آج بھی محفوظ ہیں۔

---

۵۸ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۵؛ وفیات الاعیان ۴: ۲۵۴ (المحاجات بالمسائل النحویۃ)؛ کشف الظنون ۲: ۱۶۰۴ (نیز اس کی شرح)؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲ - استاذ ابن الخوری نے اس کا نام دیا ہے "المحاجات ومتمم مہام ارباب الحاجات فی الاحاجی والاغلوطات فی مسائل نحویۃ [illegible] مسائل فی المحاجاۃ فی سلوک المعایاۃ" تراث ۴: ۹۰؛ معجم الادباء میں ان دونوں کا الگ الگ ذکر کیا ہے۔ "قیل ہو ہذہ المحاجاۃ وغیرہا" (۱۹: ۱۳۵) [illegible] دار الکتب المصریۃ بالقاہرۃ (تراث ۴: ۹۰؛ بروکلمن [illegible] [illegible] نیز [illegible] المحاجات بالمسائل النحویۃ اوراق ۵۳ فی المجموع رقم ۳۶ قدیم [illegible] بالمدینۃ المنورۃ - مکتبہ عارف حکمت مجلۃ المجمع اللغۃ العربیۃ بدمشق اکتوبر ۱۹۸۲ء ص ۹

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

۱۔ مسئلة فی کلمة الشہادة[۸۲]:۔ کتب خانہ برلن[۸۳]

۲۔ کتاب خصائص العشرۃ الکرام البررۃ[۸۴]:۔ کتب خانہ برلن[۸۵]

۳۔ نزہۃ المستأنس ونہزۃ المقتبس[۸۶]:۔ استنبول، ایا صوفیا[۸۷]۔

۴۔ القسطاس العروضیۃ[۸۸]:۔ کتب خانہ برلن[۸۹]

۵۔ النکت فی الأعراب فی غریب الإعراب (فی القرآن)[۹۰]۔ قاہرہ، دار الکتب المصریۃ[۹۱]

۶۔ الدر الدائر المنتخب فی کنایات واستعارات وتشبیہات العرب[۹۲]:۔ لیپزگ میں اس کا ایک قطعہ موجود ہے۔[۹۳]

۷۔ الکشف فی القراءات[۹۴]:۔ رباط سید نا عثمان فی المدینۃ[۹۵]

۸۔ المفرد والمؤلف فی النحو:۔ القاہرۃ، دار الکتب المصریۃ، استانبول، کوپریلی رقم ۱۳۱۲، لالہ علی رقم ۳۴۷۰[۹۶]

۹۔ دیوان الأدب[۹۷]:۔ زمخشری کے اشعار کا دیوان ہے۔ قاہرہ، دار الکتب المصریۃ[۹۸]

۸۲؎ بروکلمن نے اس کا یہی نام دیا ہے مگر تراث ۴: ۹۰ میں اس کا نام "رسالۃ فی کلمۃ الشہادۃ" دیا ہوا ہے اور یہی صحیح معلوم ہوتا ہے ۸۳؎ بروکلمن ۱: ۳۴۸؛ تراث ۴: ۹۰

۸۴؎ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲؛ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۱۰: ۴۰۹؛ بروکلمن ۱: ۳۴۸؛ اس کا نام "کلمات عشرۃ" بھی ہے (بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۱) ۸۵؎ دیکھیے تراث ۴: ۹۰

۸۶؎ معجم الأدباء ۱۹: ۱۳۴ میں اس کا نام "نزہۃ المستأنس" اور دائرۃ ۱۰: ۴۰۹ میں "نزہۃ المؤنس ونہزۃ المقتبس" دیا ہوا ہے۔ استاذ امین الخولی کا کہنا ہے " ویمکن ان نعدہ ضربا من ادب فقہاء اللغۃ" دائرۃ ۱۰/ ۴۰۹ متن میں مذکورہ نام بروکلمن ۱: ۳۴۸ میں ملتا ہے۔ ۸۷؎ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲؛ دائرۃ ۱: ۴۰۹؛ بروکلمن ۱: ۳۵۰ ZDMG 64, 508 تکملہ ۱: ۵۱۲ ۸۸؎ معجم الأدباء ۱۹: ۱۳۴

۸۹؎ بروکلمن ۱: ۳۵۰ ۹۰؎ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹؛ تراث ۴: ۹۱ ۹۱؎ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹

۹۲؎ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۱ ۹۳؎ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۱ 873 N. 1. 10 دائرۃ ۱۰: ۴۰۷

۹۴؎ دائرۃ ۱: ۴۰۷؛ تراث ۴: ۹۰ ۹۵؎ مجلۃ المجمع العلمی بدمشق ۸: ۷۵۰؛ تراث ۴: ۹۰؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۱؛ ۹۶؎ وفیات ۴: ۲۵۵؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲؛ "ولم یلق حظا من الشہرۃ" تراث ۴: ۹۱؛ دائرۃ ۱۰: ۴۰۶ ۹۷؎ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۱ ۹۸؎ وفیات ۴: ۲۵۵ "دیوان شعر"؛ معجم الأدباء ۱۹: ۱۳۴ "دیوان شعر"؛ کشف الظنون (۱/ ۷۹۱) اور اسماء المؤلفین (۲/ ۴۰۲) میں اسی کا نام "دیوان الأدب" ہے وکذا فی التراث ۴: ۹۱ و بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۱ ۹۹؎ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۱۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۱۰۔ مختصر الموافقۃ بین اہل البیت والصحابۃ[۱۰۰] :۔ یہ حافظ ابوسعید اسماعیل بن علی بن زنجویہ الرازی السمان (م ۴۴۵ھ) کی کتاب کا اختصار ہے[۱۰۱]۔ اس کتاب کا مخطوطہ مکتبۃ احمد تیمور میں موجود ہے[۱۰۲]۔

۱۱۔ المنہاج فی اصول الدین[۱۰۳] :۔ برٹش میوزیم[۱۰۴]

۱۲۔ رسالہ فی مسائل الغزالی[۱۰۵] :۔ کتب خانہ برلن[۱۰۶]

۱۳۔ رؤوس المسائل[۱۰۷] :۔ کتب خانہ چسٹر بیٹی[۱۰۸]

(۱۴)۔ کلمات الحکماء :۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری (ذخیرہ حبیب گنج عربی ۳۰/۲۸)[۱۰۹]

۱۵۔ فرائد الفوائد :۔ ایضاً[۱۱۰]

---

[۱۰۰] معجم الادباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف الظنون ۲: ۱۸۹۰؛ دائرۃ ۱۰/۴۰۹

[۱۰۱] کشف ۲/۱۸۹۰ [۱۰۲] دائرۃ ۱۰/۴۰۹؛ تراث ۴/۹۱؛ بروکلمن تکملہ ۱/۵۱۳؛ اس کا ایک قلمی نسخہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری (ذخیرہ حبیب گنج عربی ۱۰/۵۶ میں موجود ہے جس کے ترقیمے سے پتہ چلتا ہے کہ اسے مصنف کے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخے سے نقل و مقابلہ کیا گیا ہے

[۱۰۳] وفیات ۴/۲۵۴، معجم ۱۹/۱۳۴، اسماء المؤلفین ۲/۴۰۲ ان تینوں میں اس کا نام 'المنہاج فی الاصول' دیا ہوا ہے۔ مذکورہ متن نام کشف ۲/۱۸۷۷ میں ملتا ہے۔ غالباً یہ ان کتابوں میں سے ایک ہے جن کے بارے میں ابن الخولی کا کہنا ہے کہ فقہ و اصول فقہ میں دو کتابیں لکھیں جو آج ناپید ہیں مگر ان سے غلطی یہ ہوئی کہ اصول کے لفظ سے وہ اصول فقہ سمجھے حالانکہ مطلقاً اس لفظ سے اصول دین یا عقائد مراد لئے جاتے ہیں۔ نیز شائع شدہ تصانیف میں 'مناسک الحج' پر نوٹ دیکھئے۔

[۱۰۴] بروکلمن تکملہ ۱/۵۱۱ [۱۰۵] بروکلمن ہی اسے "قصیدہ" غزالی کے بارے میں کہہ کر ذکر کیا ہے؛ تراث ۴/۹۰

[۱۰۶] بروکلمن ۱/۳۵۰؛ استاذ ابن الخولی کا کہنا ہے "ولہ مؤلف اسمہ مسائل الغزالی موجود ببرلین لا یعرف موضوعہ بالضبط" تراث ۴/۹۰

[۱۰۷] وفیات ۴: ۲۵۴؛ کشف ۱: ۹۱۵

[۱۰۸] فہرست کتب خانہ چسٹر بیٹی ۲/۳۶۰۰، اس فہرست سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ فقہ حنفی و فقہ شافعی کا ایک تقابلی مطالعہ ہے

[۱۰۹] اس نام کی کوئی کتاب قدیم مآخذ میں ذکر نہیں کی گئی۔ اسماء المؤلفین (۲/۴۰۲) میں 'کلمات العلماء' کے نام سے زمخشری کی ایک کتاب کا ذکر ملتا ہے ہو سکتا ہے وہی کتاب ہو۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی لائبریری کا یہ نسخہ (کسی دوسرے نسخے کا اب تک پتہ نہیں چل سکا ہے) ابوالحسن محمد بن سعد بن محمد النخجوانی بعرف یا بن الساوجی کے ہاتھ کا اصفہان میں تو ار ۷ ربیع الآخر ۶۱۲ھ کا لکھا ہوا ہے اور 'رسائل زمخشری' کے نام کے ایک مجموعے میں شامل ہے۔ اس میں بادشاہوں، حکماء، خلفاء، صحابہ وغیرہ کے اقوال کو جمع کیا گیا ہے۔ رسالہ جمشید کے اقوال سے شروع ہوتا ہے الب ارسلان، ملک شاہ بن الب ارسلان اور سنجر بن ملک شاہ کے اقوال پر ختم ہو جاتا ہے ۱۳ سطر کی ضخامت ۹ ورق ہے

[۱۱۰] "رسائل زمخشری" مذکورہ بالا۔ سال کتابت ۶۱۲ھ: قلمی فہرست ذخیرۂ حبیب گنج عربی ۳۰/۲۰

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۱۶۔ رسالۃ فی المجاز والاستعارۃ:۔ مدرسہ سپہ سالار طہران[110]

۱۷۔ الرسالۃ الناصحۃ[111]

۱۸۔ تسلیۃ الضریر[112]

ضائع شدہ تصانیف

زمخشری کی تصانیف کا ذکر نا تمام رہ جائے گا اگر ان کی ان کتابوں کے نام پیش نہ کیے جائیں جو دست برد زمانہ سے ہماری رسائی سے شاید ہمیشہ کیلئے باہر ہو چکیں۔ ذیل میں ایسی کتابوں کی فہرست دی جا رہی ہے۔ ہو سکتا ہے تلاش و تحقیق سے ان میں سے کسی کا کوئی نسخہ کہیں سے دستیاب ہو جائے۔

۱۔ الرائض فی الفرائض:[113] وراثت کے مسائل پر ہے۔

۲۔ متشابہ اسماء الرواۃ:[114] فن رجال میں ہے ایسے راویان حدیث کے حالات میں جن کے نام صوری مشابہت کی بنا پر مشکوک ہو جاتے ہیں اور ایک کے بجائے دوسرا نام پڑھ لیا جاتا ہے۔

۳۔ شقائق النعمان فی حقائق النعمان، فی مناقب الامام ابی حنیفہ[115]۔ فقہ حنفی اور اس کے بانی سے شیفتگی اور عقیدت کا مظاہرہ۔ زمخشری کے ایک شاگرد موفق الدین نے بھی مناقب ابی حنیفہ پر ایک مبسوط کتاب لکھی ہے۔

---

[110] مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۳: ۶۹۔ قدیمی ماخذ اس کتاب کے نام کے بارے میں بھی کوئی اطلاع فراہم نہیں کرتے۔ یہ بات تحقیق طلب ہے کہ یہ "الدر الدائر" (رقم ۶) ہی کا تو دوسرا نام نہیں۔

[111] وفیات ۴: ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ کشف الظنون ۱: ۸۹۵؛ اسماء المؤلفین ۲: ۴۰۲۔ اس کا قلمی نسخہ کتب خانہ ملی، ملک التجار طہران میں ۱۶۲۲ پر موجود ہے دیکھیے: مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۶: ۲۳۱

[112] معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴۔ اس کا قلمی نسخہ "رسالۃ فی التسلیۃ" کے عنوان سے کتب خانہ ملی ملک التجار طہران میں ۱۶۲۲ پر موجود ہے دیکھیے مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۶: ۲۳۱۔ معجم الادباء میں جو نام دیا گیا ہے اس سے اس رسالے کا موضوع تو معلوم ہو ہی جاتا ہے۔ الرسالۃ الناصحۃ اور رسالۃ فی التسلیۃ دونوں ۵۸۹ھ یعنی زمخشری کی وفات کے اکیاون سال بعد کے کتابت شدہ ہیں۔

[113] وفیات ۴/ ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹/ ۱۳۴؛ کشف الظنون ۱/ ۸۱۹؛ اسماء المؤلفین ۲/ ۴۰۲

[114] معجم الادباء ۱۹/ ۱۳۴؛ وفیات ۴/ ۲۵۴؛ کشف الظنون ۲/ ۱۵۸۴ اور اسماء المؤلفین ۲/ ۴۰۲ میں نام "متشابہ أسامی الرواۃ" دیا ہوا ہے۔ تراث ۴/ ۹۱ میں ہے "لا یعرف وجودہ" یہ کتاب ابن حجر کے زمانے تک موجود تھی انھوں نے اس کا مطالعہ بھی کیا ہے "ورأیت لہ مصنفا فی المشتبہ فی مجلد واحد وفیہ فوائد جلیلۃ" لسان المیزان ۶/ ۴

[115] وفیات الاعیان ۴: ۲۵۴؛ معجم الادباء ۱۹: ۱۳۴؛ کشف الظنون ۱/ ۷۶۲، ۲/ ۱۰۱، ۱۸۳۴؛ اسماء المؤلفین ۲/ ۴۰۲؛ "لا یعرف وجودہ" تراث ۴/ ۹۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۴- مجموع من كلام ابی حنيفة[116] - امام ابو حنیفہ سے تعلق خاطر کا دوسرا مظاہرہ -

۵- ديوان خطب[117]

۶- ديوان رسائل[118] خطوط کا مجموعہ

۷- شافی العی من كلام الشافعی[119]

۸- الامالی فی النحو[120]

۹- حاشية على المفصل فی النحو[121]

۱۰- شرح المفصل فی النحو[122]

۱۱- شرح كتاب سيبويه[123]

۱۲- صميم العربية[124]

۱۳- جواهر اللغة[125]

۱۴- كتاب الاجناس[126]

۱۵- كتاب الاسماء فی اللغة[127]

---

[116] تراث ۴/۹۰ "ولا يعرف وجودها" [117] معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ تراث ۴/۹۱

[118] وفیات ۴/۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف الظنون ۱/۷۹۱؛ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۲؛ دیوان خطب دیوان رسائل مفقود ہو چکے (تراث ۴/۹۱) [119] وفیات ۴/۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف الظنون ۱/۱۰۲۲؛ اسماء ۲: ۴۰۲؛ تراث ۴/۹۱ "لا يعرف وجوده" تذکرۃ [illegible] ۱۱۹/۴ [120] وفیات ۴/۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف الظنون ۱/۱۶۴؛ تراث ۴/۹۱ "مما لا يعرف وجوده حتى الآن"

[121] معجم الأدباء ۱۹/[illegible] [122] ایضاً ۱/۱۲۶ "لا يعرف وجودها" تراث ۴/۹۱) غالباً یہ وہی کتاب ہے جس کا ذکر سیوطی نے "شرح بعض مشکلات المفصل" کے نام سے کیا ہے؛ بغیۃ الوعاۃ ص ۳۸۸ [123] معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳؛ اس کتاب کا نام وفیات الاعیان (۴/۲۵۴) میں "شرح ابیات سیبویہ" لکھا ہوا ہے اور غالباً یہی نام زیادہ صحیح ہے۔ ورنہ یہ وہی کتاب ہے جو "شرح ابیات الکتاب" کے نام سے [illegible] کی گئی تھی۔ کشف الظنون ۲/۱۴۲۷ [illegible] "شرح الكتاب الزمخشری منه [illegible]" [illegible] الخولی لکھتے ہیں "مما لا يعرف وجوده حتى الآن" تراث [illegible] بروکلمن نے [illegible] کا ذکر کیا ہے مگر اس کے نسخوں کی بابت خاموش ہے [illegible]

[124] وفیات ۴/۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف الظنون ۲/۱۰۸۲؛ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳ [illegible] غالب [illegible] حاجی خلیفہ نے تجنیس خطی کی بنا پر نام پڑھنے میں غلطی ہوئی یا طباعت کی غلطی ہے [125] معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف الظنون ۱/۶۱۶ "دنبیہ" نظمہ مولانا المحلی العراقی"؛ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۲ [126] معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴ [127] معجم الادباء ۱۹/۱۳۴

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

١٦- سوائر الأمثال[١٢٨]

١٧- رسالة المسامحة[١٢٩]

١٨- معجم الحدود[١٣٠]

١٩- ضالة الناشد[١٣١]

٢٠- كتاب عقل الكل[١٣٢]

٢١- روح المسائل[١٣٣]

٢٢- رسالة الأسرار[١٣٤]

٢٣- ديوان التمثيل[١٣٥]

٢٤- أساس التقديس[١٣٦]

٢٥- أسرار المواضع[١٣٧]

٢٦- الرسالة المبكية[١٣٨]

٢٧- زيادات النصوص[١٣٩]

٢٨- شرح مختصر القدوري في فروع الحنفية[١٤٠]

٢٩- طلبة العقاة في شرح التصريفات[١٤١]

٣٠- نصوص الأخبار[١٤٢]

٣١- فصوص النصوص[١٤٣]

٣٢- كلمات العلماء[١٤٤]

۱۲۸ھ دینیات ۴/۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف ۱/۱۰۰۹؛ وفی التراث (۴/۹۱) "لایعرف وجوده"

۱۲۹ھ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴ ۔ ۱۳۰ھ دینیات ۴/۲۵۴؛ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴؛ کشف ۲/۱۴۳۴

۱۳۱ھ دینیات ۴/۲۵۴؛ کشف ۱/۱۰۸۵

۱۳۱ھ، ۱۳۲ھ معجم الأدباء ۱۹/۱۳۴ - یہ بات تحقیق طلب ہے کہ نمبر ۲۱ کی کتاب 'روح المسائل' کا نام کہیں 'روح المسائل' (۱۳۳ھ لغات) کی تو تصحیف نہیں ۔ ۱۳۵ھ ایضاً؛ دینیات ۴/۲۵۴؛ کشف (۱/۲۸۱) اور اسماء المؤلفین (۲/۴۰۲) میں اس کا نام 'دیوان التمثیل' ہے اور غالباً طباعت کی غلطی ہے (تراث ۴/۹۱) میں ہے "لایعرف بینہ ماھو" ۔ ۱۳۶ھ و ۱۳۷ھ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۲ ممکن ہے 'رسالۃ الاسرار' (نمبر ۲۲) اور 'اسرار المواضع' ایک ہی کتاب کے دو نام ہوں ۔ ۱۳۸ھ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳ ۔ ۱۳۹ھ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳؛ مفتاح السعادۃ (۱/۲۰۴) میں ایک کتاب 'الزیادات علی الفصوص' کے نام سے ملتی ہے غالباً دونوں ایک ہیں۔

۱۴۰ھ، ۱۴۱ھ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۳ ۔ ۱۴۴ھ دیکھیے مخطوطات میں مذکور 'کلمات الحکماء' پر نوٹ

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۳۳۔ المفرد والمرکب فی العربیۃ[۱۴۵]

۳۴۔ المنتخب من ضالۃ المنشد[۱۴۶]

۳۵۔ مناسک الحج[۱۴۷]

۳۶۔ نصائح الملوک[۱۴۸]

۳۷۔ ملتقط تہذیب اللغۃ للازہری[۱۴۹]

۳۸۔ شرح ابیات الکشاف[۱۵۰]

---

۱۴۵ معجم الادباء ۱۹/۱۳۵۔ اگرچہ اس کتاب کا ذکر معجم میں ایک علیحدہ اور مستقل تصنیف کے طور پر ملتا ہے تاہم خیال ہوتا ہے کہ کہیں یہ وہی کتاب تو نہیں جو 'المفرد والمؤلف فی النحو' کے نام سے مخطوطات میں گذری

۱۴۶ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۲۔ اسماء میں اس کتاب اور 'ضالۃ الناشد' دونوں کا دو علیحدہ کتابوں کی حیثیت سے ذکر کیا ہے ہو سکتا ہے کہ یہ ایک ہی کتاب ہو۔

۱۴۷ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۲۔ غالبًا یہ ان دو کتابوں میں سے ایک ہے جن کے بارے میں امین الخولی نے کہا ہے۔ "ولہ فی الفقہ واصولہ مؤلفان لا یعرف وجودہما" تراث ۴/۱۰

۱۴۸ ایضًا

۱۴۹ اس کتاب کا ذکر مجلۃ المجمع العلمی العربی بدمشق (۷/۴۲-۱۹۵۰) کے اشاریے میں کیا گیا ہے اس مجلہ کا مذکورہ شمارہ نہ مل سکنے کی وجہ سے نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس کا مخطوطہ ملتا ہے یا کتاب ضائع ہو چکی۔ موضوع نام سے ظاہر ہے۔

۱۵۰ اسماء المؤلفین ۲/۴۰۲ فہرست کتب خانہ حمیدیہ بمبئی ۲/۹۲ میں اسی نام کے ایک مخطوطے کا ذکر ہے جو آٹھویں صدی کا نوشتہ اور ۱۱۵ ورق پر مشتمل ہے اس کے مصنف کا علم نہیں۔ ابتدائی عبارت بھی نہیں دی گئی۔ ہے کشف الظنون ۲/۱۴۷۸ میں زمخشری کے علاوہ ایک دوسرے نامعلوم شخص کی تصنیف اسی نام سے دی گئی ہے اور اس کی ابتدائی عبارت بھی دی ہے۔ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ حمیدیہ بمبئی کا مخطوطہ زمخشری کی تصنیف کا ہے یا کشف میں مذکور نامعلوم شخص کا۔ یہ بات بھی اس موقع پر کہی جا رہی ہے کہ اسماء المؤلفین میں اس کتاب کا صحیح نام دیا گیا ہو۔ بصورت دیگر اگر یہ تصحیف شدہ نام ہے جیسا کہ اسماء المؤلفین میں بے اندازہ تصحیفات کتابوں کے ناموں میں ہو گئی ہیں، تو زیادہ قرین قیاس یہی ہے کہ یہ نام شرح ابیات الکتاب یعنی سیبویہ کی الکتاب کے شعری شواہد کی شرح ہے نیز دیکھیے نوٹ نمبر ۱۲۲ بالا۔

www.KitaboSunnat.com

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۴۔ کشاف

کی تالیف

کے محرکات

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کشاف کی تالیف کے محرکات

یوں تو زمخشری کی ساری تصانیف ہی بلند پایہ ہیں مگر حقیقی اور دائمی شہرت انھیں اپنی تفسیر "الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوہ التأویل" سے حاصل ہوئی۔ جس وقت زمخشری نے اس کام کو ہاتھ میں لیا اس وقت ان کی عمر انسٹھ (۵۹) سال کی تھی۔[1] زمخشری کی علمی اور فنی مہارت اور ادبی شعور اپنی پوری پختگی کو پہونچ چکا تھا اس وقت کی علمی اور ادبی دنیا میں وہ اپنا ایک مقام بنا چکے تھے ایک طرف ادبی ذوق اپنے پورے نکھار پر تھا اور دوسری طرف دینی علوم میں بالغ نظری شباب پر تھی۔ عرصہ ہوا وہ ادب برائے ادب کے نظریے سے منہ موڑ کر ادب برائے خدمت دین کو اپنا مطمح نظر بنا چکے تھے۔ ان حالات میں قرآن مجید کی تفسیر کی طرف متوجہ ہونا ایک فطری امر تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زمخشری کے عام دینی رجحانات اس تفسیر کی تالیف کا سبب بنے تاہم ان عمومی عوامل کے علاوہ تفسیر کشاف کے مقدمے سے اس تفسیر کی تالیف کے فوری اور قریبی محرکات کا بھی پتہ چلتا ہے۔

خوارزم میں لوگ زمخشری کے فضل وکمال اور زباں دانی کے پیش نظر جہاں عربی زبان وادب کی تحصیل کے لئے ان کی طرف رجوع کرتے وہاں علوم دینیہ میں ان کی مہارت کی وجہ سے قرآن فہمی کے لئے بھی ان کی طرف رُخ کیا جاتا۔ ظاہر ہے کہ ان میں کثرت ایسے لوگوں کی ہوتی تھی جو ایک طرف اعتزال کے پرستار تھے تو دوسری طرف عربی زبان وادب کے ادا شناس اور علوم دینیہ کے شیدائی۔ زمخشری کے تفسیری نکات، اعجاز قرآن کی تشریحات، قرآن مجید کی بے مثل فصاحت وبلاغت کی لطافتوں کی پردہ کشائی اور ساتھ ہی اعتزال کے اصولوں کی رعایت ان لوگوں کو بے حد متاثر کرتی تھی۔ زمخشری کے ان تفسیری درسوں کی شہرت جلد ہی اطراف واکناف میں پھیل گئی۔ خوارزم کے علاوہ دوسرے بلاد اسلامیہ میں بھی زمخشری کی تفسیری مہارت کے چرچے ہونے لگے۔ اور لوگوں نے اصرار کرنا شروع کیا کہ بجائے منفرق آیات کی تفسیر کے پورے قرآن مجید کی تفسیر اسی نہج پر مکمل کر دی جائے۔ سربرآوردہ معتزلی علماء نے بھی پوری تفسیر املا کرانے کے لیے زمخشری پر کافی زور ڈالا۔ مقدمے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کشاف کا نام "الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوہ التأویل" ان لوگوں ہی کی تجویز سے

---

[1] مقدمہ تفسیر کشاف میں لکھتے ہیں "ورأیتنی قد اخذت منی السّن، وتقعقع الشّن، ودنا هزت العشر التی سمتها العرب دقاقۃ الرقاب" (مقدمہ ا: ل) دقاقۃ الرقاب ساٹھ سے ستر برس کی عمر کو کہا جاتا ہے۔ زمخشری جیسا بتایا گیا ۴۶۷ھ میں پیدا ہوئے۔ کشاف کی تالیف کی ابتدا جیسا ان کی زندگی کے حالات بیان کرتے ہوئے واضح کیا گیا، ۵۲۶ھ میں ہوئی جبکہ ان کی عمر قمری تقویم کے اعتبار سے ۵۹ سال کی تھی۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

رکھا گیا۔ جو معتزلی رجحانات کی طرف ایک لطیف اشارہ بھی اپنے اندر پنہاں رکھتا ہے۔ زمخشری کی طبیعت میں اپنے علم و فضل کے احساس کے باوجود بے حد انکسار بھی تھا۔ انھوں نے عذر کیا مگر اس انکار نے لوگوں کی آتشِ شوق کو تیز تر کر دیا۔ ادھر انکار کے باوجود زمخشری کو اس بات کا بھی پورا احساس تھا کہ مذکورہ پہلوؤں کی بنا پر یہ کام اپنی جگہ انتہائی اہم اور ضروری ہونے کے ساتھ انتہائی نازک بھی ہے۔ مزید برآں انھیں بلاغت کا کوئی ایسا ماہر بھی نظر نہ آتا تھا جو قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت اور اس کے معجزانہ اندازِ بیان کو پیش نظر رکھتے ہوئے تفسیر کی ذمہ داری سے باحسن وجوہ عہدہ برآ ہو سکے۔ جب لوگوں کا اصرار حد سے زیادہ بڑھ گیا اور مفر کی کوئی صورت نظر نہ آئی تو زمخشری نے فواتح سور کے بعض پہلو اور سورہ بقرہ کی تفسیر کا کچھ حصہ اپنی مجلس میں املا کرا دیا۔ یہ تفسیر سوال و جواب کے انداز میں تھی اور بہت مفصل تھی۔ مقصد یہ تھا کہ لوگوں کو تفسیر کے اس خاص انداز کی اہمیت اور فنِ بلاغت کی وسعتوں اور باریکیوں کا ایک اندازہ ہو جائے اور یہ مختصر سی کاوش ایک مثالی نمونہ کا کام دے سکے۔ قدردانوں نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا اور نزدیک و دور اس کی شہرت پھیل گئی۔ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب زمخشری مکّے کے پہلے قیام سے واپسی کے بعد خوارزم میں مقیم تھے۔ جس وقت وہ دوبارہ مکّے کے قصد سے چلے ہیں تو دورانِ سفر مختلف مقامات پر لوگوں نے مذکورہ تفسیر کو دیکھنے اور اس کے اقتباسات لینے کی خواہش ظاہر کی۔ اس حسنِ قبول اور قدردانی نے زمخشری کو بے حد متاثر کیا۔ جس وقت وہ مکّے پہونچے تو ان کے محسن امیر علوی ابن وہّاس نے اس تفسیر کے مطالعے کا بے حد اشتیاق ظاہر کیا اور بتایا کہ زمخشری کے آنے سے پہلے باوجود متعدد دشواریوں کے ان کا یہ عزم مصمم ہو چکا تھا کہ اس تفسیر کے حصول کے مقصد سے خود خوارزم کے لیے رختِ سفر باندھیں۔ تفسیر کے اس مختصر سے حصے کی بے پناہ مقبولیت دیکھ کر اور ابن وہّاس کے ذوق و شوق کے آگے زمخشری نے سپر ڈال دی۔ ان کا رہا سہا تذبذب دور ہو گیا اور وہ پورے قرآن مجید کی تفسیر کی تالیف پر آمادہ ہو گئے۔ چنانچہ کام شروع کر دیا تاہم زمخشری نے یہ سوچا کہ اگر پورے قرآن مجید کی تفسیر کے لیے وہی طریقہ اختیار کیا گیا جو نمونے میں برتا گیا تھا تو تفسیر مکمل ہونے میں عرصہ دراز لگ جائے گا اور عمر کو دیکھتے ہوئے یہ خطرہ تھا کہ اس طرح کام شاید ہمیشہ کے لیے نامکمل ہی رہ جائے۔ نظر بر آں زمخشری ہی کے الفاظ میں وہ تفسیر جو بسط و تفصیل کے ساتھ تیس (۳۰) سال میں بھی پوری نہ ہو سکتی تھی اختصار کو مدِ نظر رکھتے ہوئے صرف دو سال تین ماہ کی مدت میں پایۂ تکمیل کو پہونچ گئی۔[۲] یہ مدت کشاف جیسی تفسیر کی تالیف کے

۲ه فاخذت فی طریقة اخصر من الاولی مع ضمان التکثیر من الفوائد والفحص عن السرائر، ووفّق الله وسدّد، ففرغ منه فی مقدار مدة خلافة ابی بکر الصدیق رضی الله عنه، وکان یقدر تمامه اکثر من ثلاثین سنة، وما هی الا آیة من آیات هذا البیت المحرم، وبرکة أفیضت علیّ من برکات هذا الحرم المعظم" (مقدمہ کشاف: ۱:ل) حضرت ابوبکر صدیق رضہ کی خلافت کا زمانہ صحیح ترین اقوال کے مطابق دو سال تین ماہ ہے (بحوالہ تخریج احادیث الکشاف لابن حجر طبع علی ہامش الکشاف ۱:ل) جیسا ہم پہلے بتا چکے ہیں زمخشری کا مکہ مکرمہ میں دوبارہ قیام کا زمانہ ۵۲۶ھ تا ۵۳۲ھ ہے۔ اسی دو سے کر سات سالہ قیام میں کشاف کی تالیف عمل میں آئی ہے۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

یہ حیرت انگیز طور پر کم ہے اور اتنی کم مدت میں ایسی چیز پیش کر سکنا زمخشری کے لیے محض اس بنا پر ممکن ہوا کہ واقعہ یہ ہے کہ کشاف صرف ان سوا دو سال کی کاوشوں کا نتیجہ نہیں بلکہ ساٹھ سال کی نہایت مصروف علمی و ادبی زندگی، علوم دینیہ میں تحقیق و تدقیق کی کوششوں اور قرآن فہمی کے لیے جہد مسلسل کا نچوڑ اور اس کا عطر ہے جسے اس مختصر صورت میں اتنے کم عرصے میں پیش کر دینا، خود زمخشری کے کمال فن، ایجاز بیان، قوت تحریر اور ذہنی ضبط و نظم کی ایک روشن دلیل ہے۔

کشاف کی تالیف کی مذکورہ روداد سے جو خود زمخشری کے قلم سے نکلی ہے[۳]۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اسکی تالیف کے دو مقصد تھے جو شروع سے آخر تک مؤلف کے پیش نظر رہے۔ سب سے پہلا اور غالباً اہم تر مقصد یہ تھا کہ اس تفسیر کے ذریعے مسلک اعتزال کی خدمت کی جائے۔ دوسرا یہ کہ قرآنی فصاحت و بلاغت کے دقائق کو منظر عام پہ لایا جائے اور اس طرح قرآنی اعجاز کی بنیادوں کو استوار کرتے ہوئے اسکی لطافتوں اور نزاکتوں کے جمال کو بے نقاب کیا جائے۔ چنانچہ ہم بھی اپنے تحلیلی جائزے کو کم و بیش انھیں دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

معتزلہ اور فن تفسیر

جہاں تک پہلے مقصد یعنی اعتزال کی خدمت اور اس کی نصرت و حمایت کا تعلق ہے زمخشری کی تفسیر فرقہ داری یا کلامی تفسیری رجحان کے اصل دھارے سے تعلق رکھتی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں ہر اسلامی فرقے نے اپنے سیاسی، مذہبی اور کلامی معتقدات کو اصل اصول قرار دے کر قرآنی آیات کی جو متفقہ طور پر سرچشمۂ معتقدات و افکار ہیں، ایسی تفسیر کرنے کی کوشش کی ہے جس سے اس کے خیالات و معتقدات کی تائید اور مخالفین کے نقطۂ نظر کی تردید ہو اور یہ ثابت ہو کہ صحیح اور حقیقی اسلام وہی ہے جسے وہ پیش کر رہا ہے۔ معتزلہ کو بھی انھیں اسباب کی بنا پر قرآن کی تفسیر و تاویل سے شروع سے نہایت دلچسپی رہی اور اکثر معتزلی علماء نے قرآن مجید سے متعلق کوئی نہ کوئی تصنیف اپنی یادگار چھوڑی ہے۔ زمخشری سے پہلے معتزلہ نے اس میدان میں کتنا کام کیا ہے اس کا ہلکا سا اندازہ ذیل کے مختصر جائزے سے ہو سکتا ہے۔

بانی اعتزال واصل بن عطاء الغزال (م ۱۳۱ھ) ہی سے معتزلہ کی تفسیری تالیفات کی

---

۳ الکشاف ۱: ک ۔ ل مقدمۃ المؤلف

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

ابتدا ہو جاتی ہے اور پانچویں صدی کے اواخر تک ان کے تسلسل میں فرق نہیں آتا۔ واصل بن عطاء[4] (م ۱۳۱ھ) نے "معانی القرآن" کے نام سے تفسیر کی ایک کتاب لکھی[5]۔ عمرو بن عبید[6] (م ۱۴۴ھ) نے بھی قرآن مجید کی تفسیر لکھی ہے[7]۔ زمخشری نے اپنی تفسیر میں جگہ جگہ اس کا حوالہ دیا ہے[8]۔ قطرب[9] (م ۲۰۶ھ) نے جو بصرہ کا ایک نامور نحوی و لغوی ہے اور نحو میں سیبویہ کا شاگرد ہے اور ساتھ ہی نظّام معتزلی کے تلامذہ میں سے ہے، قرآن اور اس کی تفسیر سے متعلق متعدد کتابیں لکھیں مثلاً "معانی القرآن"، "اعراب القرآن"، "الرد علی الملحدین فی متشابہ القرآن"، اور "اعجاز القرآن" وغیرہ[10]۔ بشر بن المعتمر[11] (م ۲۱۰ھ) نے "متشابہ القرآن" تالیف کی جس میں آیات متشابہات پر کلام کیا[12]۔ اخفش[13] (م ۲۱۵ھ) نے جس کے بارے میں متفقہ رائے یہ ہے کہ وہ معتزلی تھا[14]، "معانی القرآن" کے نام سے ایک کتاب لکھی[15]۔ ابو الہذیل العلاف[16] نے "متشابہ القرآن" لکھی[17]۔ اسی نام کی ایک کتاب جعفر بن حرب[18] (م ۲۳۶ھ) نے بھی سپردِ قلم کی[19]۔ ابوبکر الاصم[20] (م ۲۴۰ھ) نے جو العلاف کا معاصر ہے معتزلہ کے طبقہ سادسہ میں شمار کیا جاتا ہے اور "اقدم شیوخ معتزلہ" میں سے ہے قرآن مجید کی ایک تفسیر لکھی[21]۔ یہ تفسیر زمخشری کے سامنے تھی۔ کشاف میں زمخشری نے جابجا اصم پر رد کیا ہے[22]۔ ابو موسیٰ الاسوار[23] نے جو اصم کی طرح طبقہ سادسہ کا ایک فرد ہے تیس سال تک قرآن مجید کی تفسیر لکھی تاہم وہ مکمل نہ ہو سکی[24]۔

---

[4] وفیات الأعیان ۲: ۱۷۰؛ لسان المیزان ۶: ۲۱۴؛ شذرات الذہب ۱: ۱۸۲

[5] الأعلام ۹: ۱۲۲ — [6] وفیات الأعیان ۱: ۳۸۴؛ تاریخ بغداد ۱۲: ۱۶۶

[7] الأعلام ۵: ۲۵۲ — [8] الکشاف ۲: ۸۳، ۱۳۸، ۵۷۲ ومواضع اُخر

[9] محمد بن المستنیر؛ وفیات الأعیان ۱: ۴۹۴؛ شذرات الذہب ۲: ۱۵

[10] الأعلام ۷: ۳۱۵؛ وفیات الأعیان ۱: ۴۹۴؛ بغیۃ الوعاۃ ۱۰۴؛ الفہرست ۵۲

[11] الأعلام ۲: ۲۸ — [12] الفہرست ص ۵۷

[13] سعید بن مسعدۃ المجاشعی، ابو الحسن المعروف بالاخفش الاوسط: وفیات الأعیان ۱: ۲۰۸؛ بغیۃ الوعاۃ ص ۲۵۸ — [14] معجم الأدباء ۱۱: ۲۲۴ — [15] الأعلام ۳: ۱۵۵

[16] محمد بن الہذیل: وفیات الأعیان ۱: ۴۸۰؛ تاریخ بغداد ۳: ۳۶۶

[17] الفہرست ص ۵۵ — [18] تاریخ بغداد ۷: ۱۶۲ — [19] الفہرست ص ۵۵

[20] المنیۃ والأمل ص ۳۲۔ ان کا نام عبد الرحمٰن بن کیسان الاصم ہے

[21] الفہرست ص ۱۵؛ کشف الظنون ۱: ۴۴۳

[22] الکشاف ۱: ۵۵۷؛ ۲: ۳۲۷، ومواضع اُخر — [23] و [24] المنیۃ والأمل ص ۳۵

جاحظ[25] (م ۲۵۵ھ) نے "نظم القرآن" کے عنوان سے ایک کتاب تالیف کی جو کشاف کی تصنیف کے وقت زمخشری کے پیش نظر تھی[26]۔ ابو علی الجبائی[27] (احد شیوخ المعتزلہ م ۳۰۳ھ) نے تفسیر پر دو کتابیں "متشابہات القرآن" اور "تفسیر القرآن" لکھیں[28]۔ ابو عبد اللہ محمد بن زید الواسطی[29] (م ۳۰۶ھ) نے جو اجلہ متکلمین میں سے ہے اور جبائی کا شاگرد ہے۔ "اعجاز القرآن" پر ایک کتاب لکھی[30]۔ شحّام[31] نے جس کا شمار معتزلہ کے طبقہ سابعہ میں ہے نے تفسیر میں متعدد تصانیف اپنی یادگار چھوڑیں[32]۔ کعبی[33] (م ۳۱۹ھ) نے بارہ جلدوں میں تفسیر قرآن مجید لکھی[34]۔ ابو ہاشم الجبائی[35] (م ۳۲۱ھ) نے قرآن مجید کی تفسیر پر ایک مستقل کتاب تصنیف کی[36]۔ ابو مسلم عمرو بن بحر الاصفہانی[37] (م ۳۲۲ھ) نے "جامع التاویل لمحکم التنزیل" کے نام سے چودہ جلدوں میں ایک تفسیر لکھی[38] جس کی عظمت امام رازی تک کے نزدیک مسلم ہے اور جس کے حوالے وہ جا بجا اپنی تفسیر میں دیتے ہیں۔ ابو بکر قفال[39] (م ۳۶۵ھ) نے بھی ایک تفسیر لکھی[40]۔ ابو الحسن علی بن عیسی الرمانی[41] (م ۳۸۴ھ) نے بھی معتزلی نقطۂ نظر سے قرآن مجید کی تفسیر کی[42]۔ قاضی القضاۃ عبد الجبار الہمدانی الاسد آبادی[43] (م ۴۱۵ھ) نے "تنزیہ القرآن عن المطاعن" کے نام سے ایک مختصر تفسیر لکھی[44]۔ جو اب بھی ملتی ہے اور طبع ہو چکی ہے[45]۔ محمد بن عبد اللہ الخطیب الاسکافی[46] (م ۴۲۰ھ) نے جو صاحب ابن عباد کے ہم نشینوں

---

۲۵ عمرو بن بحر: الأعلام ۵: ۲۳۹

۲۶ الفہرست ص ۵۷

۲۷ محمد بن عبد الوہاب بن سلام الجبائی: وفیات الأعیان ۱: ۴۸۰

۲۸ الفہرست ص ۵۱، ۵۵

۲۹ الوافی بالوفیات ۳: ۸۲؛ الأعلام ۶: ۳۶۷

۳۰ کشف الظنون ۱: ۳۰۹

۳۱ ابو یعقوب یوسف بن عبد اللہ بن اسحاق الشحام: المنیۃ والأمل ص ۴۰

۳۲ المنیۃ والأمل ص ۴۰

۳۳ ابو القاسم عبد اللہ بن احمد بن محمود البلخی الکعبی۔ الأعلام ۴: ۱۸۹

۳۴ المنیۃ والأمل ص ۵۲؛ کشف الظنون ۱: ۳۰۹

۳۵ الأعلام ۴: ۱۳۰

۳۶ طبقات المفسرین ص ۳۷

۳۷ معجم الأدباء ۶: ۴۲۰

۳۸ کشف الظنون ۱: ۵۳۸

۳۹ محمد بن علی بن اسماعیل الشاشی الشافعی القفال الکبیر، ابو بکر (م ۳۶۵ھ) من اکابر علماء عصرہ بالفقہ والحدیث واللغۃ والادب: وفیات ۱: ۵۷۴ طبقات السبکی ۲: ۱۷۶؛ طبقات المفسرین ص ۳۶

۴۰ طبقات المفسرین ص ۲۷

۴۱ وفیات الأعیان ۱: ۳۳۱؛ بغیۃ الوعاۃ ص ۳۴۴

۴۲ الأعلام ۵: ۱۳۴؛ معجم الأدباء ۱۴: ۷۵؛ المنیۃ والامل ص ۶۵

۴۳ الأعلام ۴: ۴۷

۴۴ المنیۃ والامل ص ۶۶

۴۵ القاہرۃ: الجمالیۃ ۱۳۲۹ھ

۴۶ معجم الأدباء ۱۸: ۲۱۴؛ الوافی بالوفیات ۳: ۳۳۷

www.KitaboSunnat.com

میں سے تھا۔ متشابہات قرآنی پر "درۃ التنزیل وغرۃ التاویل" کے نام سے ایک کتاب لکھی جو چھپ چکی ہے[۴۷]۔ شریف مرتضیٰ[۴۸] (م ۴۳۶ھ) نے مجازات القرآن پر "الغرر والدرر" کے نام سے ایک تفسیر املا کرائی[۴۹] یہ بھی چھپ چکی ہے[۵۰]۔ ابو مسلم محمد بن علی بن محمد بن مہریزد الاصفہانی[۵۱] (م ۴۵۹ھ) نے بیس جلدوں میں ایک تفسیر لکھی[۵۲]۔ ابو یوسف القزوینی[۵۳] (م ۴۸۳ھ) نے جو شیخ المعتزلہ کے لقب سے مشہور ہے تین سو جلدوں میں ایک تفسیر تالیف کی جس کی سات جلدیں صرف سورۂ فاتحہ کی تفسیر پر تھیں[۵۴]۔

اس مختصر جائزے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ تفسیر قرآن معتزلہ کے مطالعے اور تصنیف و تالیف کا ایک خاص میدان رہی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ قرآنی مطالعات کے بعض نہایت اہم پہلوؤں مثلاً "اعجاز القرآن" اور آیات متشابہات کی تاویلات پر معتزلہ نے ایک بہت بڑا ذخیرہ تیار کر دیا تھا۔ یہ سارا علمی سرمایہ اور معتزلی ورثہ زمخشری کو تمام و کمال پہونچا ہو یا نہ پہونچا ہو مگر انہیں میں کی بعض کتابوں سے استفادے کے اعتراف یا ان کے آراء و افکار کی تائید و تردید سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری اپنے پیشرو معتزلیوں کی کاوشوں سے باخبر ہیں۔ اعتزال کے اصولوں کے مطابق قرآن مجید کی تفسیر کے میدان کے زمخشری تنہا شہسوار نہ سہی تاہم اس کے علاوہ کہ انہوں نے تفسیر سے شغف کی معتزلی روایت کو نہ صرف برقرار رکھا بلکہ اس ذخیرے میں قیمتی اضافے بھی کیے، مذہب اعتزال اور اس کے ارتقاء کی تاریخ کے نقطۂ نظر سے زمخشری کی تفسیر کی اہمیت یہ ہے کہ اب وہ واحد مکمل تفسیر رہ گئی ہے جو اس خاص میدان میں معتزلہ کی فکری وراثت کی نمائندگی کرتی ہے۔ تفسیر کشاف ایک طرف تو اس بات کی پوری وضاحت کرتی ہے کہ تفسیر قرآن کے بارے میں معتزلہ کی کیا روش رہی ہے، ان کے تفسیری رجحانات کی کیا خصوصیات ہیں، آیات قرآنی کو وہ لوگ اعتزال کے سانچے میں کیوں کر ڈھالتے ہیں، دوسری طرف اس حقیقت کے پیش نظر کہ معتزلہ کی لکھی ہوئی کتابوں میں سے معدودے چند کے علاوہ باقی سب تلف ہو چکی ہیں، اعتزال کے مطالعے اور معتزلی عقائد کا علم حاصل کرنے کے لیے کشاف ایک اہم بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔

---

۴۷ بروکلمن تکملہ ۱: ۶۱۴ ۴۸ ہو علی بن حسین: وفیات الاعیان ۱: ۴۲۳؛ روضات الجنات ص ۳۸۳

۴۹ یہ کتاب "امالی الشریف المرتضیٰ" کے نام سے مشہور ہے۔ کشف الظنون ۱: ۱۴۸

۵۰ القاہرہ ۱۹۵۴ء ۵۱ حالات کے لیے دیکھیے: بغیۃ الوعاۃ ص ۱۸۰؛ شذرات الذہب ۳: ۳۰۷؛ الاعلام ۷: ۱۶۳

۵۲ الاعلام ۷: ۱۶۳

۵۳ عبدالسلام بن محمد بن یوسف بن بندار القزوینی، ابو یوسف المعروف بابن بندار۔ طبقات المفسرین ص ۱۹؛ الجواہر المضیئۃ ۱: ۳۱۵

۵۴ طبقات المفسرین ص ۱۹؛ اس تفسیر کا نام "حدائق ذات بہجۃ" تھا (الاعلام ۴: ۱۲۱)

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

باب دوم

کشاف اور اعتزال

ابتدائیہ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ابتدائیہ: کشاف کا بنیادی تفسیری اصول

کشاف کے معتزلی پہلو کے تفصیلی جائزے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم محکم و متشابہ کے بارے میں زمخشری کے مخصوص نظریے کی وضاحت کر دیں کیوں کہ زمخشری نے اس نظریے کو معتزلی تفسیر کی بنیاد اور اس کے لیے وجہ جواز کے طور پر استعمال کیا ہے۔

قرآن مجید ایک جگہ اپنے آپ کو تمام و کمال محکم بتاتا ہے[1]۔ دوسری جگہ اپنی صفت متشابہ ہونا بیان کرتا ہے[2]۔ اور تیسری جگہ کہتا ہے کہ یہ ایسی کتاب ہے جس میں محکم اور متشابہ دونوں قسم کی آیات موجود ہیں[3]۔ "محکم" کا لفظ "احکم الشئ" سے ماخوذ ہے جس کے معنی "وثقہ واتقنہ" ہیں۔ مادہ "حکم" کے عام معنی "منع" یعنی "روک دینا" ہیں[4] اس طرح محکم وہ چیز ہوئی جس کی ذات پر ضعف، خلل، انتشار، خرابی، غلطی اور برائی کو دسترس حاصل نہیں ہے۔ متشابہ کے لفظی معنی اس چیز کے ہیں جس کے افراد یا اجزا آپس میں ہم آہنگ، ملتے جلتے، متوازن اور متجانس ہوں، جن میں آپس میں تنافر، تضاد، اختلاف اور عدم توازن نہ پایا جاتا ہو[5]۔ قرآن اس لحاظ سے پورے کا پورا محکم ہے کہ وہ ہر طرح کے ضعف، خلل، انتشار، غلطی اور خرابی سے محفوظ ہے اور اس لحاظ سے پورے کا پورا متشابہ بھی ہے کہ اس کے سارے اجزاء چاہے وہ سور و آیات ہوں یا نظریات و تعلیمات، تضاد و اختلاف اور تنافر و عدم توازن سے پاک اور آپس میں مکمل طور پر ہم آہنگ ہیں۔ اس طرح محکم و متشابہ ایسے الفاظ ہیں جو قرآن مجید کے دو ایسے پہلوؤں اور اس کی دو ایسی حیثیتوں پر روشنی ڈالتے ہیں جو آپس میں ایک دوسرے کے لئے متمم و مکمل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآنی محکم و متشابہ پر جب گفتگو ہوتی ہے تو ان پہلوؤں کے اعتبار سے نہیں بلکہ اس تیسرے اعتبار سے جس میں قرآن مجید کو آیات محکمات و آیات متشابہات پر مشتمل بتاتے ہوئے محکم و متشابہ دونوں کو ایک دوسرے کے بالمقابل الفاظ و تصورات کی حیثیت سے استعمال کیا گیا ہے۔ اس تقابل ہی کی بنا پر محکم و متشابہ کے مفاہیم متعین کرتے ہوئے جو متعدد رائیں پیش کی گئیں ان کو[6] سامنے رکھ کر مجمل طور سے

---

[1] "کتاب احکمت آیاتہ": سورہ ہود:۱ [2] "کتاباً متشابہا مثانی": سورہ زمر:۲۳

[3] منہ آیات محکمات ھن ام الکتاب واخر متشابہات: سورہ آل عمران:۷

[4] لسان العرب: مادہ حکم [5] لسان العرب: مادہ شبہ [6] محکم و متشابہ پر مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: الاتقان ۲:۲ فما بعدہا؛ صبحی الصالح: مباحث فی علوم القرآن ۲۲۱ فما بعدہا؛ البرہان فی علوم القرآن ۲:۶۸ فما بعدہا؛ الموافقات ۳:۸۵ فما بعدہا؛ الموافقات میں متشابہ کے حقیقی اور اضافی تصورات پر بھی بحث ملتی ہے اور تشریعیات سے محکم و متشابہ کے تعلق و ربط پر گفتگو بھی؛ مقالات الاسلامیین ۲:۲۲۲ فما بعدہا؛ تفسیر طبری ۳:۱۰۶-۱۰۸

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اتنی بات کہی جا سکتی ہے کہ محکم وہ آیت ہے جس کی دلالت اپنے معنی پر اتنی واضح ہو کہ اس میں خفا کا کوئی پہلو نہ رہ جائے اور اس کے برخلاف جو آیت اپنے اندر اپنے معانی کے لئے راجح اور واضح دلالت نہ رکھتی ہو اسے متشابہ کہا جائے گا۔[۷]

بہر حال محکم و متشابہ کے بارے میں زمخشری محکم و متشابہ کے اسی بنیادی عنصر یعنی ابہام کو لے کر اس پر بعض اضافے کرتے ہیں اور اسے ایک مستقل رائے کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔ زمخشری کی اس رائے کی اہمیت یہ ہے کہ ان کے نزدیک محکم و متشابہ کا مسئلہ صرف ایک اہم مسئلہ ہی نہیں بلکہ اصول تفسیر کا ایک ایسا بنیادی مسئلہ ہے جس پر پوری تفسیر کے رجحان اور مزاج کا فیصلہ منحصر ہے اور جسے طے کئے بغیر قرآن مجید کی تفسیر ممکن نہیں۔ سورہ آل عمران کی ساتویں آیت "ھوالذی انزل علیک الکتب منه ایات محکمات ھن ام الکتاب واخر متشابھات۔ فاما الذین فی قلوبھم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأویله وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون امنا به کل من عند ربنا وما یذکر الا اولوا الالباب" کی تفسیر کرتے ہوئے وہ محکمات و متشابہات پر گفتگو کرتے ہیں:-

"محکمات: أحکمت عبارتها بان حفظت من الإحتمال والإشتباہ؛ متشابھات: مشتبھات محتملات؛ ھن ام الکتاب: ای اصل الکتاب تحمل المتشابھات علیھا وترد الیھا. ومثال ذلک 'لاتدرکه الابصار' 'الی ربھا ناظرة'، 'لایامر بالفحشاء' 'امرنا مترفیھا'... الذین فی قلوبھم زیغ: ھم اھل البدع؛ فیتبعون ما تشابه منه: فیتعلقون بالمتشابه الذی یحتمل ما یذھب الیه المبتدع مما لا یطابق الحکم و یحتمل ما یطابقه من قول اھل الحق؛... وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم: ای لایھتدی الی تأویله الحق الذی ان یحمل علیه الا الله وعباده الذین رسخوا فی العلم ای ثبتوا فیه وتمکنوا فیه وعضوا فیه بضرس قاطع"[۸]

زمخشری کی ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک محکم و متشابہ کے بنیادی عنصر کا تعلق آیت کی عبارت اور اس کی ساخت سے ہے۔ اگر آیت کی عبارت اور اس کی ساخت ایسی ہے کہ اس میں دوسرے معنی کا احتمال نہیں یا آیت کے مفہوم میں کوئی اشتباہ پیدا نہیں ہوتا تو اس صورت میں اسے محکم کہا جائے گا، برخلاف اس کے اگر قائل کی مراد مشتبہ ہو جاتی ہے یا آیت کے معنی میں مختلف احتمالات

---

[۷] الاتقان ۲: ۵ میں اس بات کو طیبی کی طرف منسوب کیا گیا ہے

[۸] الکشاف ۱: ۲۵۸-۲۶۰

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

پیدا ہوتے ہیں تب اس طرح کی آیتوں کو متشابہات میں داخل سمجھا جائے گا۔ زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ پہلی قسم کی آیات جنھیں قرآن مجید "ام الکتاب" کہتا ہے وہ آیات ہیں جو قرآن کی اصولی اور بنیادی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ یہ آیات قرآن مجید کی دوسری قسم کی آیات یعنی متشابہات کے مفہوم کی تعیین کے لیے ایک میزان اور ردو قبول کے معیار کی حیثیت رکھتی ہیں۔ زمخشری نے محکمات و متشابہات کی مثال میں جو آیات پیش کی ہیں وہ اس بات کی پوری وضاحت کر دیتی ہیں کہ ان کے نزدیک محکم و متشابہ کی تقسیم کا کیا مدار ہے اور محکمات پر متشابہات کے حمل ورد کی حقیقی نوعیت کیا ہے۔ معتزلہ کا مسلک ہے کہ رویت باری تعالیٰ محال ہے۔ قرآن مجید کی یہ آیت 'لاتدرکہ الابصار' بظاہر معتزلہ کے عقیدے کی تائید کرتی ہے۔ زمخشری کے نزدیک یہ آیت محکمات میں سے ہے۔ برخلاف اس کے وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ' سے معتزلہ کے مسلک کے برخلاف رویت باری تعالیٰ کا اثبات ہوتا ہے یہ آیت زمخشری کے نزدیک متشابہات میں سے ہے کیوں کہ اس کا ظاہری مفہوم مذکورہ محکم آیت سے جس کے ظاہری معنی معتزلہ کی تائید کرتے ہیں مطابقت نہیں رکھتا اور نہ "اہل حق" کے مسلک کے موافق ہے اور ظاہر ہے کہ یہ "اہل حق" معتزلہ کے علاوہ دوسرا اور کوئی نہیں۔ اس لیے اس متشابہ آیت کا وہی مفہوم لیا جانا زمخشری کے نزدیک درست ہو سکتا ہے جو پہلی آیت کے اس ظاہری مفہوم کے موافق ہو جو معتزلہ کے مسلک کی تائید میں ہو۔ بعینہ یہی صورت حال دوسری مثال کے بارے میں ہے۔ غرضکہ ان دونوں مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ تشابہ اور احکام کا فیصلہ کن معیار زمخشری کے نزدیک صرف معتزلی عقائد سے ہم آہنگ ہونا نہ ہونا ہے۔ اس طرح تفسیر کا بنیادی اصول زمخشری کے نزدیک یہ ہے کہ ہر وہ آیت جو اصول اعتزال سے متصادم ہوگی متشابہ قرار دی جائے گی اور اس کی ایسی تاویل کی جائے گی جو معتزلی عقائد و اصول سے ہم آہنگ ہو۔ ہر آیت کے ظاہری مفہوم کو معتزلی عقائد کی کسوٹی پر کسا جائے گا اگر وہ ان اصول و عقائد کی تائید کرتی نظر آتی ہے تو اسے محکم کا درجہ دے کر معمول کے مطابق اس کی تفسیر کر دی جائے گی بصورت دیگر وہ متشابہ قرار پائے گی اور اصول اعتزال کے مطابق ایسی ہر آیت کی وہ تاویل و توجیہ کی جائے گی جو معتزلہ کے نزدیک قابل قبول ہو اور ان کے عقائد کی تصویب و تائید کرے۔[۹]

---

۹ محکم و متشابہ کی اس توجیہ کے بعد زمخشری کے لیے اس مسئلہ کا حل پیش کرنا بھی آسان ہو جاتا ہے جو شروع سے اختلافات کی آماجگاہ رہا ہے یعنی متشابہات کا علم صرف اللہ کو ہے یا ان کا علم کسی دوسرے کو بھی حاصل ہو سکتا ہے؟ جو روایات اس سلسلے میں ہم تک پہنچی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ بھی اس مسئلے میں باہم اختلاف رکھتے تھے۔ بعض کا کہنا ہے کہ متشابہات کا علم صرف اللہ کے ساتھ مخصوص ہے دوسرے لوگ اس کے قائل تھے کہ راسخین فی العلم کو متشابہات کا علم ہوتا ہے۔ اس اختلاف کا منشا مذکورہ بالا آیات یعنی "وما یعلم تاویلہ الا اللہ" (باقی حاشیہ ص۱۹۲ پر)

www.KitaboSunnat.com

(بقیہ حاشیہ ص ۱۹۱) والراسخون فی العلم یقولون اٰمنا بہ کل من عند ربنا" (آل عمران آیت ۷) میں "الا اللہ" پر وقف اور عدم وقف ہے۔ وقف کے قائلین "والراسخون فی العلم" کو جملہ مستانفہ بناتے ہیں اور پہلے مسلک یعنی عدم علم بغیر اللہ کے قائل ہیں۔ جو عطف کو اختیار کرتے ہیں وہ علم کے قائل ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ دراصل فن قرارت اور روایات سے متعلق ہے اسے اہل سنت اور معتزلہ کے اختلاف سے کوئی سروکار نہیں لیکن زمخشری محکم و متشابہ کی وہ توجیہ کر کے جو اوپر مذکور ہوئی اس مسئلے کو براہ راست عقائد سے متعلق کر دیتے ہیں اور اپنے نزدیک اس قدیم اختلاف کا سیدھا سادا حل نکال لیتے ہیں۔ یہ کہنے کے بعد کہ محکم وہ آیات ہیں جو معتزلی عقائد کی تائید کرتی ہیں اور متشابہات وہ ہیں جو ان سے متصادم ہیں اسی مسلک کی تائید کی جا سکتی تھی کہ ان متشابہات کا علم اللہ اور راسخین فی العلم دونوں کو حاصل ہے (یہ ظاہر ہے کہ یہ راسخین فی العلم اس صورت میں صرف معتزلہ ہو سکتے ہیں) چنانچہ کہتے ہیں "لا یھتدی الی تأویلہ الحق الذی یجب ان یحمل علیہ الا اللہ وعبادہ الذین رسخوا فی العلم، ای ثبتوا فیہ وتمکنوا وعضوا فیہ بضرس قاطع. ومنھم من یقف علی قولہ "الا اللہ" ویبتدئ "والراسخون فی العلم یقولون" ویفسرون المتشابہ بما استأثر اللہ بعلمہ، وبمعرفۃ الحکمۃ فیہ من اٰیاتہ کعدد الزبانیۃ ونحوہ: والاول ھو الوجہ، ویقولون کلام مستانف موضح لحال الراسخین بمعنی ھؤلاء العالمون بالتأویل: تفسیر کشاف ۱: ۲۵۹-۲۶۰۔ (مسئلہ زیر بحث میں کیا اختلافات ہیں اور تشابہ حقیقی ہے یا اضافی اس کے لئے دیکھیے الاتقان ۲: ۳-۶؛ مباحث فی علوم القرآن، الفصل الثامن ص ۳۲۱ فما بعدہا؛ البرہان فی علوم القرآن ۲: ۷۲ فما بعدہا)

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

١۔ توحید

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

معتزلہ کے اصول خمسہ

اگرچہ اعتزال کی کوئی جامع اور مانع تعریف کرنا بہت مشکل ہے مگر خیاط[1] نے جو تیسری صدی ہجری کا مشہور معتزلی عالم ہے ان پانچ اصولوں کی نشاندہی کی ہے جن کے تسلیم کیے بغیر کسی شخص کو معتزلی نہیں کہا جا سکتا یعنی توحید، عدل، وعد و وعید، المنزلة بین المنزلتین اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر[2]۔ یہ وہ اصول ہیں جن پر معتزلہ شروع سے آخر تک متفق رہے ہیں حتیٰ کہ نویں صدی ہجری کے مشہور و معروف زیدی معتزلی عالم احمد بن یحییٰ بن المرتضیٰ (م ۸۴۰ھ)[3] نے ان اصولوں پر معتزلہ کا اجماع نقل کیا ہے[4]۔ امام اشعری نے "مقالات الاسلامیین" میں انہیں اصول خمسہ کو بنیاد بنا کر معتزلہ کے عقائد کو پیش کیا ہے[5]۔ مسعودی بھی اسی نقطۂ نظر کی تائید کرتے ہیں[6]۔ لہٰذا معتزلی عقائد کی تفصیلات کو چھوڑتے ہوئے ہم انہیں اصول خمسہ کی بنیاد پر کشاف کا مطالعہ اس نقطۂ نظر سے کریں گے کہ زمخشری نے ان اصولوں کا اجرا اپنی تفسیر میں کس طرح کیا ہے جن آیات کو وہ متشابہات کہتے ہیں اور جو معتزلی عقائد کے خلاف پڑتی ہیں ان کی تاویل و تعبیر میں انہوں نے کیا طرز اختیار کیا ہے۔ اس طرح یہ کشاف کی تابعیت اور ہمیں مقصد نیز اس کے حصول میں زمخشری کو جو کاوشیں کرنا پڑیں ان کی وضاحت ہوگی۔

---

[1] ابو الحسین عبد الرحیم بن محمد بن عثمان الخیاط (م حوالی ۲۹۰ھ) جعفر بن حرب اور علاف کے ہم نشینوں اور جعفر بن مبشر کے شاگردوں میں سے ہے۔ کبھی اسکافی کا شاگرد رہے۔ خیاط کی زندگی کے حالات کی تفصیل معلوم نہیں حالانکہ یہ ان گنے چنے معتزلیوں میں سے ہیں جن کی تصانیف مکمل شکل میں ہم تک پہنچ گئیں۔ المنیة والامل ص ۸۵؛ مقدمہ کتاب الانتصار

[2] الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد نشرہ نیبرج، القاہرہ ۱۹۲۵ء ص ۱۲۶

[3] البدر الطالع ۱: ۱۲۲؛ الاعلام ۱: ۲۵۵

[4] المنیة والامل، تحقیق توما ارنلد، دائرة المعارف حیدر آباد دکن ۱۹۰۲ء ص ۶

[5] ابو الحسن علی الاشعری (م ۳۲۴ھ)۔ مقالات الاسلامیین، تصحیح ریتر، استانبول، مطبعة الدولة ۱۹۲۹-۳۰ء ۱: ۲۲۸

[6] ابو الحسن علی المسعودی (م ۳۴۶ھ): مروج الذہب ومعادن الجوہر، المطبعة البہیة المصریة، القاہرة ۱۳۴۶ھ ۱: ۱۹۰، ۱۹۱؛ ابن حزم نے اصول خمسہ کے نام سے ان امور کو پیش کیا ہے: خلق قرآن، نفی رویت باری تعالیٰ، نفی قدر، نفی صفات، المنزلة بین المنزلتین (الفصل لابن حزم ۲: ۸۹) لیکن جب ان امور کو اصولوں کے تحت مندرج کیا جائے تو صرف تین اصول حاصل ہوتے ہیں، یعنی توحید، عدل اور المنزلة بین المنزلتین۔ چنانچہ اس تقسیم میں معتزلہ کے دو بڑے بنیادی اصول الوعد والوعید اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر چھوٹ جاتے ہیں۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

۱۔ توحید

توحید کا معتزلی تصور

توحید مسلمانوں کا بنیادی عقیدہ ہے مگر معتزلہ توحید کی ایک مخصوص تعبیر کرتے ہیں اور اسی تعبیر کی بنا پر وہ شروع سے اس پر ناز کرتے چلے آئے ہیں کہ صرف انھیں نے توحید کی طرف توجہ کی، اس کی مدافعت کی، اسے نکھری ہوئی صورت میں پیش کیا[8] اور ملحدین سے ٹکر لی۔ معتزلہ کے تصور توحید خداوندی کی بنیاد "لیس کمثلہ شئ" کہی جاتی ہے[9]۔ ان کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ قدیم ہے اور باقی سب کچھ حادث[10]۔ وصف قدم اس کی ذات کا اخص وصف ہے اور صرف اسی کے لیے مخصوص[11] ہے۔ چنانچہ انھوں نے ہر اس اصول، خیال اور رائے کی شدت سے تردید کی جو ان کے خیال میں باری تعالیٰ کے اس وصف خصوصی کو کسی پہلو اور کسی لحاظ سے شرک سے آلودہ کرتی ہو[12]۔ اپنے تصور توحید کے تحت معتزلہ نے جن فروعی اور تفصیلی مسائل پر بحث کی ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ہم اس سلسلے کے صرف اصولی مباحث پیش کریں گے

نفی صفات اور اس کا تاریخی پس منظر

قرآن مجید میں باری تعالیٰ کی بہت سی صفات بیان کی گئی ہیں۔ اسمارِ حسنیٰ کے عنوان سے ننانوے صفات مشہور و معروف ہیں[13]۔ صحابہؓ و تابعینؒ یا دوسرے الفاظ میں سلف کا مسلک ان پر ایمان رکھنا اور ان کے مقتضی پر عمل کرنا تھا۔ وہ ان امور کی فلسفیانہ تحقیق و تدقیق میں نہ پڑتے تھے[14]۔ مورخ ابن الاثیر (م ۶۳۰ھ) کے بیان کے مطابق صفات باری تعالیٰ پر فلسفیانہ کلام کرنے والا سب سے پہلا شخص جعد بن درہم ہے جو صفات کی نفی کرتا تھا اور خلق قرآن کا قائل تھا[15]۔ جعد کے بعد جہم بن صفوان خراسان میں اسی مسلک کی

---

[7] الانتصار ص ۱۳، ۱۴ [8] الانتصار ص ۱۷ [9] الانتصار ص ۵

[10] الانتصار ص ۵ [11] الشہرستانی (م ۵۴۸ھ): الملل والنحل ص ۵ مع ہامش الفصل فی الاہوا، الملل والنحل لابن حزم ۱: ۵۱؛ نہایۃ الاقدام ص ۲۰۱

[12] امام اشعری نے معتزلہ کے تصور "اللہ" کو بڑے جامع طریقہ سے مقالات الاسلامیین (۱: ۱۵۵-۱۵۸) میں پیش کیا ہے

[13] اسمار حسنیٰ کا ذکر قرآن مجید میں سورۂ اعراف آیت ۱۸۰ میں اس طرح آتا ہے "وللہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا وذروا الذین یلحدون فی اسمائہ" اسمارِ حسنیٰ کی تفصیل بخاری کی اس حدیث میں ملتی ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی گئی ہے "ان للہ تسعۃ وتسعین اسما من احصاہا دخل الجنۃ" صحیح البخاری ۸: ۱۵۹۔ ان اسمار حسنیٰ کو سب سے پہلے کس نے صفت کا نام دیا اور کس نے ذات و صفات کے تقوم کی بحث اٹھائی، یہ بات تحقیق طلب ہے۔

[14] دیکھیے ابن حزم ۲: ۱۵۹ وما بعدہا [15] الکامل فی التاریخ ۵: ۱۰۴

www.KitaboSunnat.com

اشاعت کرتا ہوا نظر آتا ہے[156]۔ مقریزی کا بھی یہی کہنا ہے کہ بلادِ مشرق میں سب سے پہلے جس شخص نے صفاتِ باری تعالیٰ کی نفی و تعطیل کا مسلک اختیار کیا وہ جہم بن صفوان تھا۔ جو خلافتِ راشدہ کے بعد اور پہلی صدی ہجری کے اختتام سے قبل ظاہر ہوا[157]۔ عام مسلمانوں میں جہم اور اس کے پیرووں کو ان کے خیالات کی بنا پر اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا تھا[158]۔

جہمیہ[159] سے یہ مسلک معتزلہ نے لیا۔ واصل بن عطا[160] کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ نفی صفات کا اس شدت سے قائل تھا کہ باری تعالیٰ کے لئے کسی قدیم صفت کے اثبات کو بھی ایسا ہی شرک سمجھتا تھا

---

[156] ابن نباتۃ المصری (م ۷۶۸ھ): سرح العیون شرح رسالۃ ابن زیدون، القاہرہ ۱۲۷۸ھ ص ۱۵۹؛ ابن نباتہ کا کہنا ہے کہ جعد نے خلق قرآن کا عقیدہ ابان بن سمعان سے سیکھا اور ابان نے طالوت بن اعصم یہودی سے جس نے رسالت مآب علیہ الصلوٰۃ والسلام پر سحر کیا تھا۔ طالوت زندیق اور خلق قرآن کا قائل تھا۔

[157] تقی الدین المقریزی (م ۸۴۵ھ): المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار، القاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۴: ۱۸۲؛ جہم بن صفوان نام، کنیت ابومحرز۔ قبیلہ ازد کی شاخ بنی راسب کا مولیٰ۔ واصل بن عطا کا معاصر ہے۔ ۱۲۸ھ میں قتل کر دیا گیا (اہم الفرق الاسلامیۃ والسیاسیۃ والکلامیۃ ص ۷۴)۔ جہم نے اپنے اس عقیدے کا اظہار مقاتل بن سلیمان سے مناظرے کے بعد کیا۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول ان دونوں کے بارے میں یہ ہے "افرط جھم فی نفی التشبیہ حتی قال: انہ تعالیٰ لیس بشیء وافرط مقاتل فی معنی الاثبات حتی جعلہ مثل خلقہ" (اہم الفرق ص ۷۴)

[158] الخطط ۴: ۱۸۲ فما بعدہا

[159] جہم نے اللہ سے ہر ایسی صفت کی نفی کی جس سے مخلوقات سے مشابہت لازم آئے۔ وہ خدا کے لیے صرف صفت فعل و صفت خلق کا قائل تھا اور کہتا تھا کہ مخلوقات میں سرے سے یہ صفات موجود نہیں اور ان کی عدم موجودگی سے ان کا مجبور محض ہونا لازم آتا ہے۔ یہی بات جہم کے عقیدۂ جبر کی بنیاد ہے گویا اس کا جبر کا قائل ہونا اس کے اللہ کے لیے توحید مطلق کے اثبات کرنے کا لازمی نتیجہ تھا۔ جہمیہ کے عقائد کے لیے دیکھیے (الاسفرائینی: التبصیر فی الدین ص ۶۳ فما بعدہا)۔ جہم کے عقیدۂ خلق قرآن کو غیلان دمشقی نے اختیار کیا۔ نفی صفت میں بھی وہ جہم کا ہمنوا ہے مگر اس کے برخلاف ارادے اور اختیار کی آزادی کا قائل ہے۔ چنانچہ یہ کہا جاتا ہے کہ قدر پر سب سے پہلے غیلان نے ہی کلام کیا۔ مگر بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ قدر پر گفتگو کرنے میں اولیت معبد بن خالد الجہنی کو حاصل ہے۔ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ غیلان نے یہ مسلک محمد بن حنفیہ سے سیکھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابویونس سنسویہ نصرانی سے یہ عقیدہ مستعار لیا گیا (دیکھیے اہم الفرق الاسلامیۃ ص ۴۲؛ الخطط ۴: ۱۸۱؛ سرح العیون ص ۱۵۷ فما بعدہا؛ المعارف لابن قتیبۃ ص ۱۶۶ و ۲۰۷؛ شذرات الذہب ۱: ۱۶۹)

[160] ابوحذیفہ واصل بن عطاء الغزال (م ۱۳۱ھ)۔ حالات کے لیے دیکھیے المنیۃ والامل ص ۱۸، ۱۹، ۲۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

جیسے دو خداؤں کے وجود کے قائل ہونے کو۔[۲۱] بہرحال واصل کا نظریۂ نفی و تعطیل صفات ناپختہ اور بالکل ابتدائی حالت میں تھا۔ اس کے نظریے کی سیدھی سادی بنیاد دو قدیم خداؤں کے وجود کے استحالے پر تھی۔[۲۲] واصل کے بعد کے معتزلہ نے جو اپنی فکری ساخت اور ذہنی تربیت کے لیے یونانی فلسفے کے رہین منت تھے اس نظریے کو اس کی امکانی حدود تک وسعت دی۔[۲۳] جس کے نتیجے میں ذات و صفات عین و غیر اور قدیم و حادث کے مسائل اٹھ کھڑے ہوئے۔ فلاسفۂ یونان نے خدا کے بارے میں محض اطلاقی نقطۂ نظر سے غور کیا تھا۔ خدا کا جو زندہ اور بھرپور تعلق کائنات اور خاص کر نوعِ انسانی سے ہے اور جو ہر مذہب کا موضوع رہا ہے اس کی اہمیت کا احساس فلاسفۂ یونان کو نہ ہوا اور نہ اس تعلق کے نتائج اور عملی تقاضے اس فلسفے کی محفل میں بار پا سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ خدا کے بارے میں ایسے تصورات یونانی فلسفے میں پیدا ہو گئے جو ایک طرف تو ان یونانی دیومالائی تصورات کی ساری خصوصیات اپنے اندر رکھتے تھے جو ہر نوع کے لیے ایک علیحدہ خدا (رب النوع) ٹھہراتے تھے اور خدائی صفات اور انسانی صفات میں کسی فرق و امتیاز کے قائل نہ ہو کر دونوں کو ایک ہی سطح پر کھینچ لاتے تھے۔ دوسری طرف ان یونانیوں کے تصورات بعض اوقات تنزیہ کی ایسی تعبیرات اختیار کرتے تھے کہ خدا اور کائنات کا باہمی

---

[۲۱] الملل والنحل ۱: ۵۲ [۲۲] ایضًا [۲۳] واصل بن عطاء کے روابط نصاریٰ کے ساتھ بھی تھے اور تثلیث کے بارے میں اس کا خیال تھا کہ یہ شرک محض ہے۔ چنانچہ اس نظریے کی انتہائی تردید نے اسے ایسے اِلٰہِ واحد کے تصور تک پہونچایا جو غایت درجہ بسیط تھا اور مکمل طور پر مخلوقات سے ممیز (دیکھیے فلسفۃ المعتزلۃ ۱: ۵۴)؛ فلاطون کی کتاب محاورۃ تیماؤس کا ترجمہ مامون کے زمانہ میں یحییٰ بن بطریق نے کیا اور حنین بن اسحاق نے اس پر نظرثانی کی۔ ابوالہذیل علاف، ابراہیم النظام وغیرہ جو قدمائے شیوخ معتزلہ ہیں انہوں نے اس طرح کی کتابوں کا مطالعہ کیا (فلسفۃ المعتزلۃ ۱: ۵۴؛ نیز الملل والنحل ۱: ۵۲) یحییٰ الدمشقی نصرانی م ۱۲۷ھ کے خیالات کا مطالعہ اور ان کا معتزلی خیالات سے موازنہ بتاتا ہے کہ دونوں کے خیالات میں حیرت انگیز مشابہت پائی جاتی ہے (المعتزلہ از زہدی حسن جار اللہ ص ۲۷ تا بعدہا) لیکن صرف اتنی بات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ معتزلہ نے براہ راست یحییٰ الدمشقی سے اپنے خیالات مستعار لیے کیوں کہ جبر و قدر کا مسئلہ ابتدا ہی سے انسان کو دعوتِ فکر دیتا رہا ہے اور معتزلہ کا اس پر بطور خود غور و فکر کرنا کچھ بعید نہیں۔ معتزلہ سے پہلے ایسے لوگ گذر چکے ہیں جنہوں نے دیگر مذاہب کے تاثر قبول کیا تھا جیسا حاشیہ رقم (۱۹) میں گذرا۔ معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ نے براہ راست تو نہیں ہاں ان لوگوں اور ان کی طرح کے دوسرے لوگوں کے واسطے سے ان خیالات سے تاثر قبول کیا۔ اس طرح کے لوگوں میں خاص طور سے جعد بن درہم (ابن الاثیر ۵: ۲۰۴)؛ مغیرۃ بن سعید العجلی م ۱۱۹ھ (ابن الاثیر ۵: ۲۰۸)؛ جہم بن صفوان م ۱۲۸ھ (الملل والنحل ۱: ۹۰؛ الطبری ۹: ۶۹)؛ عمر المقصوص م ۸۰ھ (مختصر الدول لابن العبری ص ۱۹۱)؛ معبد الجہنی م ۸۰ھ (الخطط ۴: ۱۸۱) کے نام آتے ہیں اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ بعض حضرات نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ معتزلہ کا ظہور خالص اسلامی بنیادوں پر ہوا۔ اور اعتزال کے اکثر اصول مجوس کی تردید میں وضع کیے گئے (احمد امین: ضحی الاسلام ۱: ۳۴۶)؛ اور یہ واقعہ ہے کہ معتزلہ نے زنادقہ، ثنویہ، مجوس، دہریہ، غلاۃ رافضہ، یہود اور نصاریٰ کے رد کی خدمات انجام دی ہیں (المعتزلہ ص ۳۶ تا بعدہا)

[۲۴] الملل والنحل ۱: ۵۲

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

تعلق نفی کی حد تک مضمحل ہو جاتا تھا اور اپنی عملی زندگی میں ایک انسان کو ان سے کوئی دلچسپی باقی نہ رہ جاتی تھی۔ صفات کی اس نفی اور تعطیل کا نتیجہ تھا کہ یونانی خدا ایک ایسی ذات سے عبارت تھا جو اگر علیم تھی تو اپنی ذات سے علیم تھی، علم اس کی ذات سے ہٹ کر اور اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہ تھا۔ خدا علم تھا اور علم خدا۔[25] فلاسفۂ یونان اور معتزلہ کے افکار کے ان متوازی خطوط کو دیکھتے ہوئے غزالی اور شہرستانی کی رائے ایسی ہے کہ صفات کے بارے میں معتزلہ نے فلاسفۂ یونان کے چراغ سے اپنا چراغ جلایا ہے۔[26] واصل بن عطاء کے بعد آنے والے تمام معتزلہ کا قول یہی تھا کہ "ان اللہ عالم بذاتہ، قادر بذاتہ، حی بذاتہ، لا بعلم وقدرۃ وحیاۃ ھی صفات قدیمۃ ومعان قائمۃ بہ"[27] کیونکہ ان کے خیال میں اگر صفات خدا کی ذات کے علاوہ ہیں اور اس کے اخص وصف قدم میں شریک ہیں تو لازمی طور پر الوہیت میں بھی شریک سمجھی جائیں گی جو ان کے خیال میں توحید کی نفی اور شرک کا اثبات ہے۔[28]

نفی وتعطیل صفات باری اور معتزلہ

معتزلہ اگرچہ نفی صفات کے بارے میں باہم متفق ہیں مگر نفی کی نوعیت اور حقیقت کے بارے میں ان میں سخت اختلاف رہا ہے۔ معتزلہ کی اکثریت اس مسلک کی قائل تھی "ان اللہ عالم بذاتہ لا بعلم زائد علی ذاتہ" مگر ابو الہذیل العلاف[29] کا کہنا تھا کہ "ان اللہ عالم بعلم وعلمہ ذاتہ قادر بقدرۃ وقدرتہ ذاتہ، حی بحیاۃ وحیاتہ ذاتہ"[30] اس طرح وہ پورے طور پر فلاسفۂ یونان کا ہم زبان ہو جاتا ہے۔ نفی صفات کے ان دونوں نظریوں میں فرق یہ ہے کہ پہلا نظریہ صفات کی بالکلیہ نفی کرتا ہے اور دوسرا ۔

---

[25] نہایۃ الاقدام ص ۹۰ فما بعدہا و ص ۲۰۰؛ المنقذ من الضلال ص ۳۴؛
A. WEBER : HISTORY OF PHILOSOPHY p. 163 ET SEQ.

[26] نہایۃ الاقدام ص ۹۱، ۲۰۰؛ المنقذ من الضلال ص ۳۴

[27] الملل والنحل ۱: ۵۱

[28] معتزلہ کے استدلال کی تفصیل کے لیے دیکھیے: ابن تیمیہ: الرسالۃ السبعینیۃ (وتسمی ایضًا بغیۃ المرتاد) ص ۹۶؛ الانتصار ص ۱۱۱ فما بعدہا؛ نہایۃ الاقدام ص ۱۹۱ فما بعدہا۔

[30] الملل والنحل ۱: ۵۷؛ نہایۃ الاقدام ص ۱۸۰؛ علاف کے اس قول کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ کا علم ہی اللہ ہے یا اس کی قدرت ہی اللہ ہے دیکھیے الفرق بین الفرق ص ۱۰۸؛ الانتصار ص ۵۷

[29] ابو الہذیل محمد بن الہذیل العلاف م ۲۳۵ھ ۔ بصری الاصل مولی قبیلۂ عبد القیس۔ واصل بن عطاء کے شاگردوں بشر بن سعید اور عثمان الزعفرانی کا شاگرد ہے۔ یونانی فلسفے میں پوری مہارت رکھتا تھا۔ مامون کے زمانہ میں اسے بڑا عروج نصیب ہوا۔ دیکھیے المقریزی ۲: ۳۴۶؛ المنیۃ والامل ص ۲۵ فما بعدہا؛ التبصیر فی الدین ص ۴۴۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

صفات کا تصور ہی اس میں نہیں پایا جاتا جب کہ علاف صفات کے تصور کو قائم رکھتے ہوئے ان صفات کو بعینہٖ ذات بتاتا ہے اگرچہ ماحصل علاف کا مسلک کا بھی وہی صفات کا تعطل ہے[۳۱]۔ معتزلہ کا ایک تیسرا فریق جن کی قیادت نظام[۳۲] کرتا ہے ایک دوسری تعبیر پیش کرتا ہے کہ "اللہ عالم ہے" کا مطلب صرف ذات باری کا اثبات اور اس سے جہل کی نفی ہے اور کچھ نہیں۔ اسی طرح قادر کا مطلب "اثبات ذاتہ ونفی العجز عنہ" اور حی کا مطلب "اثبات ذاتہ ونفی الموت عنہ" ہے[۳۳]۔ اس طرح صفات کی نفی و تعطیل کے ساتھ وہ ایک اور امر صفات باری تعالیٰ کے لیے ثابت کرتا ہے کہ ان کی نوعیت محض سلبی ہے۔ نظام بتاتا ہے کہ صفات کے اختلاف کا مطلب یہ نہیں کہ باہم مختلف کچھ ذوات کا اثبات کیا جا رہا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ یہ اختلاف محض ایک اعتباری چیز ہے اور صرف ان متضاد اوصاف و صفات کے اعتبار سے پیدا ہو رہا ہے جن کی نفی ذات باری تعالیٰ سے کی جا رہی ہے۔ مثلاً ذات باری تعالیٰ سے جہل، موت اور عجز کی نفی کا اعتبار ہی علم، حیاۃ اور قدرت کے بظاہر مختلف تصورات سے عبارت ہے[۳۴]۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ نظام کا یہ مسلک فلسفۂ یونان کے اس قول کی صدائے بازگشت ہو کہ صفات خداوندی سلبی نوعیت رکھتی ہیں[۳۵]۔

---

[۳۱] شہرستانی کا کہنا ہے کہ ابو الہذیل کے مسلک اور مسلک اقانیم ثلاثہ میں بے حد مشابہت پائی جاتی ہے۔ فلاسفہ کا یہ مسلک (کہ صفات ذات کے علاوہ کوئی چیز نہیں بلکہ وہ خود ذات باری ہیں) بھی علاف کے خیالات سے ملتا جلتا ہے۔ دیکھیے الملل والنحل ۱: ۵۷؛ المقالات ۱: ۱۶۵؛ عباد بن سلیمان (م ۲۵۰ ھ) کو علاف کے اس مسلک سے سخت اختلاف ہے (المقالات ۱: ۱۶۶)۔ بغدادی نے جو اعتراضات علاف کے اس نظریے پر کیے ہیں ان کے لیے دیکھیے اصول الدین ص ۹۱ اور الفرق بین الفرق ص ۱۰۸؛ امام اشعری بھی مسلک مذکور کی بعض مشکلات کی طرف اشارہ کرتے ہیں: المقالات ۱: ۱۷۷؛ خیاط نے علاف کی طرف سے جواب دیا ہے: الانتصار ص ۵۷۔

[۳۲] ابو اسحاق ابراہیم بن سیار النظام م ۲۲۱ھ۔ بصرہ میں پیدا ہوا۔ اپنے ماموں علاف کا شاگرد ہے۔ یونانی فلسفے کا مطالعہ کیا تھا حنین بن اسحاق کے ترجموں کا مطالعہ بغداد میں کیا۔ دیکھیے المنیۃ والامل ص ۲۹، ۸؛ الفصل ۴: ۱۴۷؛ الملل ۱: ۶۰۔ یہ ایک دل چسپ بات ہے کہ اکثر معتزلی مشائخ کے درمیان قرابت و رشتہ داری کے تعلقات پائے جاتے ہیں مثلاً واصل نے عمرو بن عبید کی ایک بہن سے شادی کی تھی اور ابو الہذیل نے دوسری بہن سے۔ نظام کے باپ نے ابو الہذیل کی بہن سے شادی کی تھی (المنیۃ والامل ص ۱۹، ۲۱)

[۳۳] المقالات ۱: ۱۶۶ تا ۱۶۸ نیز دیکھیے المغنی ۴: ۲۵۱-۲۴۱

[۳۴] المقالات ۱: ۱۶۷

[۳۵] چنانچہ فلاسفۂ یونان کے نزدیک خدا کے قدیم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کسی اور کو اولیت حاصل نہیں اور اس کے غنی ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اسے کسی کی حاجت نہیں۔ دیکھیے نہایۃ الاقدام ص ۶۴؛ یحییٰ الدمشقی کا بھی یہی مسلک تھا (المعتزلہ ص ۶۶)۔ امور مذکورہ سے یہ شک ہوتا ہے کہ صفات ازلیہ کے بارے میں معتزلی عقائد پر یونانی فلسفہ کا یہ تو بڑا اثر رہا ہے۔ اگرچہ معتزلہ کا مقصد اپنی جگہ اس مسلک سے یہ تھا کہ وحدت خداوندی اس طرح ثابت کی جائے کہ کوئی شائبہ ترکیب و انقسام کا باقی نہ رہے

Marfat.com

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نفی صفات میں معتزلہ کو یہاں تک غلو ہوا کہ بعض لوگ باری تعالیٰ کے لئے صفات کا لفظ استعمال کرنا گوارا نہ کرتے تھے مثلاً معمر بن عباد السلمی[۳۶] صفات کے بجائے "معانی" کا لفظ استعمال کرتا تھا[۳۷] اور ابو ہاشم الجبائی[۳۸] "احوال" کا[۳۹]۔ اس کے علاوہ بعض معتزلہ نے تمام صفات کو صرف ایک ہی صفت میں منحصر کر دیا[۴۰]۔ اور بعض نے صفات کی تعداد میں اختصار کر دیا مثلاً قاضی عبد الجبار (م ۴۱۵ھ) نے صرف تین صفات علم، قدرت اور ادراک باقی رکھیں[۴۱]۔

نفی صفات اور کشاف

۱۔ حیات و قدرت

زمخشری صفات کے بارے میں معتزلہ کے اس گروہ کے ہم نوا ہیں جن کا مسلک "عالم بذاته لا بعلم زائد على ذاته" ہے اس طرح وہ ان سارے مسالک کو چھوڑتے ہوئے جو واصل بن عطاء کے بعد وجود میں آئے اور جو ابو الہذیل علاف، نظّام، جبائی اور ابن الجبائی وغیرہ کے افکار سے عبارت ہیں۔ براہ راست بانیٔ اعتزال واصل بن عطا کا مسلک اور جمہور معتزلہ کا مذہب اختیار کرتے ہیں۔ زمخشری نے آیات صفات کی توجیہ و تاویل اسی نقطۂ نظر سے کی ہے۔ سورہ حٰم السجدۃ (فصلت) کی آیت (۱۵) "وقالوا من اشد منا قوة اولم يروا ان الله الذى خلقهم هو اشد منهم قوة" کی تفسیر میں قوت و قدرت پر بحث

---

[۳۶] ابو عمر معمر بن عباد السلمی (م حوالی ۲۲۰ھ) موسیٰ بن سالم، ہارون الرشید، ابو الہذیل اور نظّام کا معاصر ہے۔ عثمان الطویل سے مسلک اعتزال اخذ کیا بشر بن المعتمر جو معتزلہ کی بغدادی شاخ کا مؤسس ہے معمر ہی کا شاگرد ہے۔ معانی پر سب سے پہلے اسی نے کلام کیا۔ یونانی فلسفے سے متاثر ہے۔ شہرستانی کا کہنا ہے "انه من اعظم المعتزلة فی دقیق القول بنفی الصفات ونفی القدر" (الملل ۱: ۲۰ ، ما بعدہا)

[۳۷] معمر کے ان خیالات کے لیے دیکھیے الملل والنحل ۱: ۳، ۷؛ الفرق ۱۳۷ ما بعدہا؛ الانتصار ص ۵۵؛ الفصل ۵: ۴۹؛ المقالات ۱: ۱۶۸؛ ان خیالات کی وجہ سے معمر اور اس کے پیروؤں کو 'اصحاب المعانی' کہا جاتا ہے الملل والنحل ۱: ۳۰

[۳۸] ابو ہاشم عبد السلام بن محمد الجبائی (م ۳۲۱ھ) ۳۱۴ھ میں بصرے میں وارد ہوا۔ بنو بویہ کا مشہور وزیر صاحب بن عبّاد ابو ہاشم کا شاگرد تھا احوال پر سب سے پہلے ابو ہاشم ہی نے گفتگو کی۔ الملل ۱: ۱۲۲ (۷۸-۱۹۴۷ تصحیح بدران)

[۳۹] ان خیالات کے لیے دیکھیے الملل والنحل ۱: ۸۵؛ نہایۃ الاقدام ص ۱۳۷، ۱۸۰، ۱۹۸؛ الفرق ص ۱۸۲؛ اصول الدین ۹۲

[۴۰] المقالات ۱: ۱۶۷

[۴۱] الملل والنحل ۱: ۸۹

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

لکھتے ہیں۔

"فان قلت القوة هی الشدة والصلابة فی البنیة وهی نقیضة الضعف، واما القدرة فما لاجله یصح الفعل من الفاعل من تمیز بذات او بصحة بنیة وهی نقیضة العجز، والله سبحانه تعالیٰ لا یوصف بالقوة الا علی معنی القدرة فکیف صح قوله هو اشد منهم قوة" ؟ وانما [illegible] [illegible] القدرة [illegible] فی الانسان بحسب البنیة [illegible] زیادة القدرة [illegible] ان یقال الله [illegible] الذی [illegible] علی معنی انه [illegible] علی ما لا یقدرون علیه [illegible] ۲۲

یہاں زمخشری نے قوت و قدرت کے [illegible] اپنے عقیدے کے مطابق آیت مذکورہ کی تشریح کرتے ہوئے [illegible] اور [illegible] ہے اور باری تعالیٰ قادر لذاتہ ہے۔ ایک دوسری جگہ "القدرة" [illegible] ذلک فی کتاب ان ذلک علی الله یسیر" کی تفسیر [illegible] علیه ولا یمتنع تعلقه به معلوم" ۲۵ اور [illegible] باری تعالیٰ [illegible] کی توجیہ معتزلی عقیدے کے مطابق کردیتے ہیں [illegible] کے معنی "الباقی الذی لا سبیل علیه للفناء" [illegible] یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک "حیاة" باری تعالیٰ کی کوئی زائد صفت نہیں ہے۔ [illegible] الله علی کل شیء قدیر ۲۷ کی تفسیر میں سوال اٹھاتے ہیں "فان قلت [illegible] علی کل شیء قدیر، وفی الاشیاء ما لا تعلق به القدرة [illegible] اور اس کے جواب میں کہتے ہیں "قلت: مشروط فی حد القادر ان لا یکون الفعل مستحیلا [illegible]

---

۲۲ الکشاف ۳: [illegible] اس مسلک کی توضیح کے لیے [illegible]

۲۳ قدرت کے کلامی مفہوم کے لیے دیکھیے: شرح مطالع الانظار شمس الدین الاصفہانی م ۷۴۹ھ علی متن طوالع الانوار للقاضی عبداللہ بن عمر البیضاوی (م ۶۸۹ھ) القاہرة: المطبعة الخیریة ۱۳۲۲ھ، ص ۱۶۶ تا [illegible] ۲۴ سورہ حج [illegible]

۲۵ الکشاف ۳: [illegible] ۲۶ سورہ بقرہ: ۲۵۵

۲۷ الکشاف ۱: ۲۲۸ ۲۸ سورہ بقرہ: [illegible]

ذکر القادر علی الاشیاء کلها فکانه قیل: علی کل شی مستقیم قدیر مستثنی فی نفسه عند ذکر القادر علی الاشیاء کلها فکانه قیل: علی کل شی مستقیم قدیر مستثنی فی نفسه عنه و لم یدخل فیهم نفسه وان کان من جملۃ الناس و نظیرہ فلان امیر علی الناس ای من وراءہ منہم و لم یدخل فیہم نفسہ و ان کان من جملۃ الناس واما الفعل بین القادرین فمختلف فیہ[49]" اور اس طرح نہ صرف "قادر" کے اس معتزلی مفہوم کا اثبات کرتے ہیں جو قدرۃ قدیمہ کے سلب وجہد سے عبارت ہے بلکہ ساتھ ہی معتزلہ کے اس مسلک کو واضح کر دیتے ہیں کہ جس چیز سے قدرت عبد متعلق ہو جائے پھر اس سے قدرت رب کا متعلق ہونا محال ہے[50] کیوں کہ قدرت عبد خود خالق ہے اور اس بارے میں قدرت رب سے مستغنی ہے یا دوسرے الفاظ میں عبد اپنے افعال اختیاریہ کا خود موجد و فاعل و خالق ہے "القادر" کے الفاظ سے (یا جیسا بعض نسخوں میں "لذات القادر" کے الفاظ ہیں[51]) ایک طرف معتزلہ کے مسلک قادر لذاتہ کا اثبات ہوتا ہے اور دوسری طرف معتزلہ کے نزدیک انسان کی قدرت کی جو حقیقت ہے اس کا بھی پتہ چلتا ہے جیسا اس سے پیشتر بھی بتایا گیا۔

"کن فیکون[52]" کی تفسیر زمخشری کے یہاں ان الفاظ میں ملتی ہے "انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون والمعنی انہ لا یجوز علیہ شئ مما یجوز علی الاجسام اذا فعلت شیئاً مما تقدر علیہ من المباشرۃ بمحال القدرۃ واستعمال الآلات وما یتبع ذلک من المشقۃ والتعب واللغوب، انما امرہ وھو القادر العالم لذاتہ ان یخلص داعیۃ الی الفعل فیتکون فمثلہ کیف یعجز عن مقدورہ حتی یعجز عن الاعادۃ[53]" اور اس طرح باری تعالیٰ کی تنزیہ کا اثبات کرتے ہوئے یہ وضاحت کر دیتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم اور اس کی قدرت عین ذات باری تعالیٰ ہے تاکہ تنزیہ کا معتزلی تصور مکمل ہو جائے۔

---

[49] ریک ف ۱: ۶۶-۶۷

[50] ابن المنیر نے اس جگہ جو اعتراض زمخشری پر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے سامنے وہ نسخہ تھا جس میں "لذات القادر" کے الفاظ تھے ہو سکتا ہے اصل نسخے میں یہی الفاظ رہے ہوں۔ الکشاف کے اس نسخے میں جو مصطفیٰ حسین احمد کی ضبط و تصحیح سے چھپا ہے صرف "للقادر" ہے۔ ۱۹۵۳ء/۱۳۷۳ھ قاہرہ سے مطبعۃ الاستقامۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کی بعض تبدیلیاں کشاف کے نسخوں میں کہیں کہیں ہوئی ہیں۔ اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ زمخشری نے مقدمہ کشاف کی ابتدا میں "الحمد للہ الذی خلق القرآن" لکھا تھا بعض لوگوں نے یہ کہا کہ اس عبارت کی وجہ سے کشاف کو پڑھا نہیں جائے گا۔ چنانچہ زمخشری نے اسے بدل کر "جعل القرآن" کر دیا کیوں کہ معتزلہ کے نزدیک "جعل" اور "خلق" دونوں مترادف ہیں۔ ابن خلکان کہتے ہیں کہ اس کے باوجود میں نے خود کشاف کے نسخوں میں جعل و خلق کے بجائے "انزل القرآن" کے الفاظ دیکھے ہیں مگر یہ مصنف کی نہیں لوگوں کی اصلاح ہے ر وفیات ۴: ۲۵۵

[51] اس نکتے کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو المغنی ۸: ۲۵۲ فما بعدہا۔

[52] سورۂ یٰسین ۸۲

[53] الکشاف ۴: ۳۱-۳۲ طبع بیروت ۱۳۶۶ھ

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ب ۔ ارادہ

بعض دوسری صفات الٰہیہ مثلاً ارادہ اور سمع و بصر کے بارے میں معتزلہ بڑی پریشانی کا شکار ہوئے ۔ ارادے کے بارے میں وہ نہ تو یہ کہہ سکتے تھے کہ اللہ مرید بذاتہ لا بارادۃ زائدۃ علی ذاتہ، اور نہ اس کے قائل ہو سکتے تھے کہ "مرید بارادتہ وارادتہ ذاتہ" ان کے نقطۂ نظر سے ان دونوں باتوں میں سخت قباحت پیدا ہوتی تھی ۔ مثلاً ان کے خیال میں اگر ارادہ کو اس طرح ازلی مان لیا جائے تو وہ کل کائنات اور اس کے ہر ہر جزو سے متعلق ہوگا اور اس طرح باری تعالیٰ کو موصوف بالخیر والشر ماننا پڑے گا کیوں کہ خود ان کے اصول کے مطابق شر کا ارادہ کرنے والا 'شریر' خیر کا ارادہ کرنے والا 'خیر' اور ظلم کا ارادہ کرنے والا ظالم ہوتا ہے[۵۴] ۔ اس پریشانی سے بچنے کے لئے بصری معتزلہ نے "حادثہ" کا مسلک ایجاد کیا ۔ اور اس طرح اپنے گمان میں وہ ارادے کو ازلی ماننے نیز اس کے شر سے بھی متعلق ہو جانے سے بچ گئے[۵۵] ۔ ابو علی الجبائی اور ابو ہاشم الجبائی جو بصری مکتب اعتزال کی نمائندگی کرتے ہیں اسی کے قائل ہیں ۔ نظام اور کعبی نے جو بغدادی مکتب اعتزال کے سرگروہ ہیں اس کے برخلاف یہ کہا کہ درحقیقت اللہ غیر مرید ہے ۔ ارادے سے اس کا اتصاف حقیقی نہیں محض مجازی طور پر ہے ۔ ان کے خیال میں جب یہ بات کہی جاتی ہے کہ "اللہ مرید" تو اس کا مطلب صرف اتنا ہوتا ہے کہ "انہ عالم قادر غیر مکرہ فی فعلہ ولا کارہ لہ"[۵۶] ۔ کعبی نے جاحظ سے بھی یہی روایت کی ہے کہ وہ ارادے کے بارے میں کہتا تھا "یوصف اللہ تعالیٰ بانہ مرید علی معنی انہ لا یصح علیہ السہو فی افعالہ او الجہل ولا یجوز ان یغلب ویقہر"[۵۷]

زمخشری کا نظریۂ قسر و تخییر

صفت ارادہ کے بارے میں زمخشری بغدادی نقطۂ نظر کو تسلیم نہیں کرتے ۔ وہ یہ بات ماننے پر تیار نہیں کہ ارادے کا اتصاف محض مجازی طور پر ہوتا ہے چنانچہ 'فعال لما یرید'[۵۹] کی تفسیر میں "فعال" کی توجیہ ان الفاظ میں کرتے ہیں "انما قیل فعال لان ما یرید و یفعل فی غایۃ الکثرۃ"[۶۰] یہ بات کہ زمخشری کے نزدیک اس ارادے کی کیا حقیقت ہے آیت انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن

---

[۵۴] تفصیل کے لیے دیکھیے نہایۃ الاقدام ص ۲۲۵ تا ۲۵۱

[۵۵] اصول الدین ص ۱۰۳؛ الفرق بین الفرق ص ۱۶۶ [۵۶] نہایۃ الاقدام ص ۲۳۸

[۵۷] نہایۃ الاقدام ص ۲۳۸؛ الملل والنحل ۱: ۸۲؛ الفرق ص ۱۶۶؛ اصول الدین ص ۹۰

[۵۸] الفرق ص ۱۶۶؛ الملل ۱: ۸۱

[۵۹] سورہ ہود ۱۰۸

[۶۰] الکشاف ۲: ۵۸۵

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

ہے کہ "اذا اراد" کی شرح میں زمخشری کے الفاظ ہیں "اذا دعاه داعی حکمة الی تکوینه ولا صارف"[٦٢] ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کے نزدیک ارادے کی بنیاد کسی حکمت کا داعی ہونا اور کسی مانع یا صارف کا منتفی ہونا ہے یہ بات کہ وہ اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا ارادہ [illegible] غیر سے متعلق ہوتا ہے اس پریشانی سے بچنے کے لیے جس کی بنا پر جہمیہ اور [illegible] معتزلہ نے ارادہ کے بارے میں [illegible] مسلک اختیار کیا۔ زمخشری نے ایک نیا راستہ اختیار کیا۔ وہ ارادے کی دو قسمیں کرتے ہیں ایک ارادۂ قسر اور دوسرا ارادۂ تخییر ارادہ قسر کو [illegible] "ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعاً افانت تکره الناس حتی یکونوا مومنین"[٦٣] کی تفسیر میں آتی ہے۔ زمخشری لکھتے ہیں "انما یقدر علی اکراههم واضطرارهم الی الایمان هو لا انت وایلاء الاسم حرف الاستفهام للاعلام بان الاکراه ممکن مقدور علیه وانما الشأن فی المکره من هو؟ وما هو الا وحده لا یشارک فیه لانه هو القادر علی ان یفعل فی قلوبهم ما یضطرون عنده الی الایمان وذلک غیر مستطاع للبشر"[٦٤] اور بتاتے ہیں کہ "ولو شاء ربک" سے مراد یہاں "مشیئة القسر والالجاء"[٦٥] ہے۔ زمخشری کی ان تشریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ارادۂ قسر صرف باری تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے وہ ارادۂ قسر پر قادر ہے اور ارادۂ قسر کی صورت میں مراد سے تخلف نہیں ہو سکتا۔ ارادۂ تخییر کی طرف "ولو شاء الله ما اقتتل الذین من بعدهم من بعد ما جاءتهم البینت"[٦٦] کی تفسیر میں اشارہ کرتے ہیں کہ "ولو شاء الله" سے مراد "مشیئة الجاء وقسر"[٦٧] ہے جس کا مفاد بقول زمخشری یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ارادہ یہ تو ہے کہ قتال باہمی نہ ہو مگر یہ ارادۂ قسر نہیں ورنہ ارادے سے مراد کا تخلف نہ ہوتا۔ دنیا میں قتال باہمی کا وجود یہ بتاتا ہے کہ یہ ارادۂ تخییر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مراد کا تخلف ہوا۔ اس طرح زمخشری دو ایسے مسئلوں کا حل نکال لیتے ہیں جو معتزلی نقطۂ نظر سے عدم مراد [illegible] ایک تو باری تعالیٰ کے ارادے کا اتصاف خیر و شر سے ہونے نہ ہونے کا مسئلہ چنانچہ قرآن مجید میں [illegible] "[illegible] انما [illegible]" ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کا ارادہ شر سے متعلق ہوتا ہے

٦٢ه سورہ یٰس : ٨٢ — ٦٧ه الکشاف ٢: ٢٤٣

٦٣ه سورہ یونس ٩٩

٦٤ه الکشاف ١: ٢٩١-٢٩٢

٦٥ه الکشاف ٢: ٢٩١-٢٩٢

٦٦ه سورہ بقرہ : ٢٥٣ — ٦٧ه الکشاف ١: ٢٢٨ — ٦٨ه الانعا

وہاں زمخشری اس کی تاویل ارادہ تخییر سے کر دیتے ہیں۔ دو مشیت الٰہی اور انسانی ارادے میں جو تعارض واقع ہوتا ہے اور انسان اپنے افعال میں ایک بالاتر اور اپنے سے زبردست ارادے کا محکوم ہو جاتا ہے جو معتزلہ کے نقطۂ نظر سے باطل ہے، اس تعارض و تضاد سے زمخشری ارادہ تخییر کی تاویل اختیار کر کے بچ جاتے ہیں۔ لیکن ایک انتہائی عجیب بات یہ ہے کہ "ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا، وما تشاؤن الا ان يشاء الله"[٤٠] کی تفسیر میں زمخشری نے ایسا طرز عمل اختیار کیا ہے جس سے نہ صرف انسانی ارادے کی مستقل و آزاد حیثیت مجروح ہو کر کلیتہً نفی ہو جاتی ہے بلکہ اس سے وہ معتزلہ کے [illegible] کہتے ہیں "وما تشاؤن الطاعة الا ان يشاء الله بقسرهم عليها"[٤١] اس کا مفہوم یہ ہے کہ بندہ کی مشیت کسی فعل کے لیے اسی وقت ہو سکتی ہے جب اللہ اس کو اس مشیت پر مجبور کر دے۔ اور ظاہر ہے کہ قسر مشیت کے منافی ہے۔ حاصل مطلب یہ ہوا کہ مشیت عبد اسی وقت ممکن ہو گی جب مشیت خداوندی [illegible] ہے۔ اس توجیہ سے انسانی مشیت و اختیار کلیتہً ختم ہو جاتا ہے [illegible] زمخشری اشعری نقطۂ نظر کی تردید میں انسان کی قدرت علی الفعل [illegible] سے اقتران [illegible] زمخشری نے ارادے کا مفہوم بدل دیا ہے "واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا"[٤٢] کی تفسیر میں "واذا اردنا" کا مفہوم "واذا دنا وقت اهلاك قوم ولم يبق من زمان امهالهم الا قليل"[٤٣] [illegible] اس کے لغوی معنی چھوڑ کر ایسے معنی پہنا دیئے ہیں جس سے ارادہ الٰہی شر سے متصف ہونا کسی طرح لازم نہ آ سکے۔

ج- سمع و بصر اور معتزلہ

بصری اور بغدادی معتزلہ میں جس قسم کا اختلاف ارادے کے بارے میں ہوا اسی طرح کا [illegible] سمع و بصر کے بارے میں بھی ہوا۔ ان دونوں صفات کو ازلی ماننے سے معتزلہ کے خیال میں تمام مسموعات و مبصرات ازلی اور قدیم ہو جاتی تھیں اس لیے بصری معتزلہ کہتے ہیں کہ "ان الله سميع بصير" کے معنی صرف یہ ہیں کہ "انه حي لا آفة به تمنعه من ادراك المسموع والمبصر اذا وجدا"۔ اس مسلک کی بنیاد جبائی کے

---

[٤٠] سورۃ الدہر [illegible] تفسیر کشاف ٤: [illegible]

[٤١] شرح مطالع الانظار للاصفہانی علی طوالع الانوار للبیضاوی [illegible]

[٤٢] سورۃ بنی اسرائیل ١٦ [٤٣] الکشاف ٢: ٥١٠

اس نظریے پر ہے کہ سمیع و بصیر اس حی کو کہتے ہیں جس کا نفس عیب اور نقص سے پاک ہو اور اس طرح اس کے ادراک میں کوئی خلل نہ ہو[۵۷۴]۔ بغدادیوں کا مسلک اس کے برخلاف یہ ہے کہ سمع و بصر کا استعمال باری تعالیٰ کے لیے از روئے مجاز ہے نہ از راہ حقیقت۔ ان دونوں کا اصل مفہوم صرف علم بالسمعیات والمرئیات ہے[۵۷۵]۔ یہ فرق تو صرف بغدادیوں اور بصریوں کے درمیان ہے ورنہ معتزلہ میں ایسے لوگ بھی تھے جو سمیع و بصیر کو بھی سمیع و بصیر لذاتہ کہتے تھے[۵۷۶]۔ اصل بات یہ ہے کہ سمع و بصر وغیرہ صفات کے بارے میں معتزلہ میں باہم بے پناہ اختلاف و اضطراب پایا جاتا ہے[۵۷۷]۔ چنانچہ زمخشری بھی مختلف مواقع پر سمیع و بصیر کی مختلف تاویلات کرتے ہیں مثلاً "قال ربی یعلم القول فی السماء والارض وھو السمیع العلیم[۵۷۸]" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "بانہ السمیع العلیم لذاتہ[۵۷۹]" اور اس طرح دیگر صفات کی طرح سمع و علم دونوں کو عین ذات بتاتے ہیں لیکن ایک دوسری جگہ "ان اللہ سمیع بصیر[۵۸۰]" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "یصح ان یسمع کل مسموع ویبصر کل مبصر[۵۸۱]" جس سے بصری معتزلہ کی تائید کا احتمال ہوتا ہے۔ یہی بات دوسری جگہ ذرا وضاحت سے کہی گئی ہے "قل اتعبدون من دون اللہ ما لا یملک لکم ضرا ولا نفعا۔ واللہ ھو السمیع العلیم[۵۸۲]" کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں "واللہ ھو السمیع العلیم الذی یصح منہ ان یسمع کل مسموع ویعلم کل معلوم ولن یکون کذلک الا وھو حی قادر[۵۸۳]" جس سے جبائی کے مسلک[۵۸۴] کی پوری تائید ہوتی ہے۔ "لہ غیب السموٰت والارض۔ ابصر بہ واسمع[۵۸۵]" کی تفسیر میں کہتے ہیں "ثم ذکر اختصاصہ بما غاب فی السموٰت والارض وخفی فیھا من احوال اھلھا ومن غیرھا وانہ ھو وحدہ العالم بہ وجاء بما دل علی التعجب من ادراکہ المسموعات والمبصرات للدلالۃ علی ان امرہ فی الادراک خارج عن حد ما علیہ السامعین والمبصرین[۵۸۶]" اس تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ

---

۵۷۴ نہایۃ الاقدام ص ۳۴۱، ۳۴۴؛ اصول الدین ص ۹۶

۵۷۵ نہایۃ الاقدام ص ۳۴۱ فما بعدہا؛ اصول الدین ص ۹۶ فما بعدہا؛ الفرق ص ۱۶۶۔ امام اشعری کا کہنا ہے کہ معتزلہ کے اس مسلک سے نصرانیت کی بو آتی ہے دیکھیے الابانۃ فی اصول الدیانۃ ص ۴۸ و ۵۹

۵۷۶ المقالات ۲: ۶۰۶

۵۷۷ دیکھیے المقالات ۱: ۱۷۳ فما بعدہا، ۱۸۲ فما بعدہا؛ ۲: ۴۹۲ فما بعدہا

۵۷۸ سورہ انبیاء: ۴

۵۷۹ الکشاف ۳: ۸۱

۵۸۰ سورہ مجادلہ: ۱

۵۸۱ الکشاف ۴: ۳۸۷

۵۸۲ سورہ مائدہ: ۷۶

۵۸۳ الکشاف ۱: ۵۱۸

۵۸۴ جبائی کا مسلک یہی ہے جو اوپر بصری معتزلہ کا بتایا گیا؛ اصول الدین ص ۹۶، نہایۃ الاقدام ۳۴۱

۵۸۵ سورہ کہف: ۲۶

۵۸۶ الکشاف ۲: ...

Marfat.com

ادراک کے مختلف اعتبارات کو جو متعلقات کی وجہ سے بدلتے رہتے ہیں سمع و بصر کا نام دیتے ہیں۔ اس طرح کے مقامات سے اندازہ ہوتا ہے کہ سمع و بصر وغیرہ صفات کے بارے میں زمخشری تمام تر تو نہیں لیکن فی الجملہ بصری معتزلہ سے متاثر ہیں اور انھیں کے مسلک کے موافق تفسیر کرتے ہیں۔

د۔ صفت کلام اور خلق قرآن

نفی صفات کے سلسلے میں سب سے زیادہ اہمیت اور شہرت جس صفت کو حاصل ہوئی اور جیسے اسلامی فکر کی تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے، صفت کلام ہے جس پر "خلق قرآن" کی ایسی عہد آفریں بحثیں ہوئیں کہ معتزلہ اور خلق قرآن[587] ذہن میں لازم و ملزوم بن کر رہ گئے۔ یہی وہ بات ہے جس کی وجہ سے "المحنۃ" کا رسوائے زمانہ ادارہ وجود میں آیا۔ معتزلہ کے نزدیک قرآن کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کی بحث براہ راست صفات کے حدوث و قدم اور بالآخر توحید و شرک سے متعلق تھی۔ وہ اس مسئلے میں اتنی شدت اس وجہ سے برتتے تھے کہ ان کے خیال میں قرآن کو غیر مخلوق کہنے کا مطلب صرف یہ تھا کہ ایک حادث چیز کو قدیم اور ازلی کہا جا رہا تھا جس سے شرک صریح لازم آتا تھا[588]۔ المامون نے خلق قرآن کے بارے میں جو گشتی مراسلہ جاری کرایا تھا اس میں بڑی تصریح سے یہ بات کہی گئی تھی کہ "ان الذین یقولون القرآن غیر مخلوق ملحدون مشبہون لانہم یصفون خلق اللہ وفعلہ بالصفۃ التی ہی للہ وحدہ[589]" یہی وجہ تھی کہ معتزلہ خلق قرآن کے منکر کو کافر و ملحد کہتے تھے[590]۔

معتزلہ کے نزدیک کلام کی حقیقت "حروف منظومہ و اصوات مقطعہ" ہے[591] وہ کہتے ہیں کہ "نوع" اور "جنس" جیسے تصورات میں جو از قبیل معانی مجردہ ہیں اور صرف عقلی ماہیت رکھتے ہیں، "کلام" میں کوئی

---

۵۸۷ قاضی عبدالجبار نے بڑی تفصیل سے اس پر کلام کیا ہے مثلاً لکھتے ہیں "انہ لو کان قدیما لوجب کونہ مثلاً لہ تعالیٰ لأن القدیم قدیم لنفسہ؛ وما شارکہ فی ہذہ الصفۃ فیجب کونہ مثلاً فی سائر ما یختص بہ من الصفات وہذا یوجب کونہ الہا۔ وعلی ہذہ الطریقۃ قال شیوخنا رحمہم اللہ ان کلامہ تعالیٰ لو کان قدیما لوجب کونہ الہا" قاضی ابوالحسن عبدالجبار اسد آبادی: المغنی فی ابواب التوحید والعدل الجزء السابع، خلق القرآن۔ قوم نصہ ابراہیم الابیاری باشراف الدکتور طہ حسین مطبعۃ دار الکتب ۱۹۶۱ء ص ۸۵ فما بعدہا

۵۸۸ خلق قرآن پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو: المغنی جلد ۷۔ ۲۲۲ صفحے میں قاضی ابوالحسن عبدالجبار نے مسئلے کے سارے پہلوؤں پر گفتگو کی ہے

۵۸۹ تاریخ طبری ۱۰: ۲۸۷ ۵۹۰ الملل والنحل ۱: ۷۲؛ تاریخ طبری ۱۱: ۱۸

۵۹۱ نہایۃ الاقدام صفحہ ۲؛ المغنی فی ابواب التوحید والعدل ۷: ۳ "والذی یذہب الیہ شیوخنا ان کلام اللہ عزوجل من جنس الکلام المعقول فی الشاہد، وہو حروف منظومۃ واصوات مقطعۃ"

www.KitaboSunnat.com

مشابہت نہیں پائی جاتی چنانچہ کلام کے بارے میں [illegible] جنس اگر طرح وہ بھی
از قسم معانی مجردہ ہے۔ علاوہ ازیں [illegible] کے ذریعے ہو سکتا ہے اور
جو ریا [illegible] کے ذریعے اس پر قادر نہیں [illegible] باہم یہ اختلافات تھا کہ
کلام جوہر ہے یا عرض۔ بعض معتزلہ [illegible] جعفر بن حرب
اور اسکافی کی رائے یہ تھی کہ کلام [illegible] اختلافات
متفق ہیں کہ کلام بہر حال مخلوق [illegible] کلام کی
جو حقیقت ہے اس [illegible] صفت [illegible] معتزلہ اس
پر بھی اتفاق ہے کہ قرآن [illegible] باری تعالیٰ [illegible]

خدا کے تکلم کا معتزلی مفہوم

[illegible] باوجود یہ حقیقت
[illegible] قائم [illegible] قرآن سے اس امر کا اثبات ہوتا ہے
کہ خدا متکلم ہے اور اس نے کلام کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ معتزلہ کے خیال کے مطابق وہ چونکہ زبان نہیں
رکھتا اس لئے اس سے کلام متصور نہیں۔ [illegible] متکلم ہے اور خلق قرآن کی کیا صورت ہے۔
معتزلہ یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ قرآن [illegible] ذات [illegible] مخلوق کیا کیونکہ اس صورت میں تکلم کو
طلب ہوگا کہ خدا نے اپنی ذات میں [illegible] جسم ہے یا عرض [illegible] نتیجہ یہ ہوگا کہ
ذات باری محل حوادث قرار پائے [illegible] دوسری طرف [illegible] نہیں
کہہ سکتے کہ اس کی تخلیق "لا فی محل" ہے جیسا کہ ارادہ کے بارے میں کہا گیا [illegible] اجسام یا اعراض
ایسے محل کے طالب ہیں جس کے ذریعہ وہ قائم ہوں۔ صرف یہی صورت رہتی ہے کہ اس کی تخلیق فی محل"
ہو۔ اس بنا پر معتزلہ [illegible] کہ باری تعالیٰ متکلم ہے لیکن کلام اس کی صفت نہیں [illegible] کلام
قدیم نہیں حادث ہے۔ جب [illegible] صفت [illegible] تو باری تعالیٰ اس کی تخلیق کرتا ہے یہ کلام
[illegible] ذات باری کے ساتھ قائم نہیں ہوتا بلکہ اس کی ذات سے خارج ایک شے ہے۔ خدا کے متکلم ہونے
کا یہ مفہوم ہے کہ اس کی تخلیق باری تعالیٰ [illegible] کرتا ہے جو ان سے سنا جاتا ہے [96] معتزلہ کے

---

[92] نہایۃ الاقدام ص ۳۲۲

[93] المقالات [illegible] "ولا خلاف بین جمیع اہل العدل فی ان القرآن مخلوق محدث مفعول، لم یکن ثم کان" [illegible] المغنی فی ابواب التوحید والعدل ۷: ۲۲۳ میں بارے میں معتزلہ اور حنابلہ کا حقیقی اختلاف کلام الٰہی کے حادث یا قدیم ہونے کے بارے میں [illegible] اور معتزلہ میں اس بارے میں کیا اختلاف پایا جاتا ہے، شیخ الہند مولانا محمود حسن کی کتاب "الجہد المقل فی تنزیہ المعز والمذل" میں بڑی نفیس بحث ملتی ہے۔

[94] "واتفقوا علی ان کلامہ محدث مخلوق فی محل" کتب اللہ فی اصول [illegible] المسائل [illegible]

[95] [illegible] تنزیہ اللہ عزوجل [illegible] بحسب مصالح العباد [illegible] بقول اللہ عزوجل [illegible] فی [illegible] اجسام [illegible]

[96] الاقتصاد فی الاعتقاد [illegible]

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

نزدیک یہ محض از قسم جمادات ہونا چاہیے تاکہ غیر اللہ متکلم قرار نہ پائے ورنہ وہ کلام اللہ نہ رہے گا کیونکہ معتزلہ کے خیال کے مطابق متکلم وہ ہے جس سے فعل کلام سرزد ہو نہ کہ وہ جس سے کلام قائم ہو۔[۹۶]

کشاف اور صفت کلام

زمخشری "قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یأتوا بمثل ھذا القرآن لا یأتون بمثلہ ولو کان بعضھم لبعض ظھیرا"[۹۷] سے قرآن کے مخلوق ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں لکھتے ہیں "والعجب من النوابت ومن زعمھم ان القرآن قدیم مع اعترافھم بانہ معجز" ان کا کہنا ہے کہ لفظ 'عجز' اسی جگہ بولا جا سکتا ہے جہاں اس بات پر قدرت پائی جائے چنانچہ کہا جاتا ہے "اللہ قادر علی خلق الاجسام والعباد عاجزون عنہ" لیکن جو چیز محل قدرت ہی نہ ہو اور جہاں قدرت کا سرے سے دخل نہ ہو مثلاً خدا کا ثانی ہونا تو اس جگہ فاعل کے لیے یہ نہیں کہا جا سکتا "فلاں عجز عنہ" اور نہ وہ چیز معجز کہلائے گی اگر یہ کہنا درست سمجھا جائے تو پھر اللہ پر بھی 'عجز' کا اطلاق جائز ہوگا چونکہ محالات پر قدرت ہونا یہ اس کی صفت نہیں[۹۸]۔

تخلیق کلام کی کیفیت کے بارے میں زمخشری پورے طور پر معتزلہ کے ہم نوا ہیں۔ کہتے ہیں "وتکلیمہ ان یخلق الکلام منطوقا بہ فی بعض الاجرام کما خلقہ مخطوطا فی اللوح وروی ان موسی کان یسمع ذلک الکلام من کل جھۃ"[۹۹] سورہ شوری میں قرآن مجید نے بتایا ہے کہ باری تعالی انسان سے کس طرح کلام کرتا ہے "وما کان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنہ ما یشاء انہ علی حکیم"[۱۰۰] زمخشری اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں "وما صح لاحد من البشر ان یکلمہ اللہ الا علی ثلثۃ اوجہ: اما علی طریق الوحی وھو الالھام، او القذف فی القلب، او المنام کما اوحی الی ام موسی والی ابراھیم علیہ السلام فی ذبح ولدہ...؛ واما علی ان یسمعہ کلامہ الذی یخلقہ فی بعض الاجرام من غیر ان یبصر السامع من یکلمہ لانہ فی ذاتہ غیر مرئی وقولہ "من وراء حجاب" مثل ای کما یکلم الملک المحتجب بعض خواصہ من وراء الحجاب فیسمع صوتہ ولا یری شخصہ وذلک کما کلم موسی ویکلم الملائکۃ؛ واما علی ان یرسل الیہ رسولا من الملائکۃ فیوحی الملک الیہ کما کلم الانبیاء غیر موسی وقیل وحیا کما اوحی

---

[۹۶] نہایۃ الاقدام ص ۲۷۹ تا ما بعدہا
[۹۷] سورہ اسراء: ۸۸
[۹۸] الکشاف ۲: ۵۲۹، ۵۳۰
[۹۹] الکشاف ۲: ۱۱۹
[۱۰۰] سورہ شوری: ۵۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

الی الرسل بواسطۃ الملائکۃ"[102] پہلی اور تیسری صورت کسی معتزلی نظریے سے متصادم نہیں تھی اس لیے زمخشری نے ان دونوں کی تشریح پر اکتفا کیا مگر دوسری صورت ایسی ہے جو معتزلہ کے تصور کیفیت کلام پر منطبق نہیں ہوتی چنانچہ زمخشری نے اس کی تاویل اس طرح کر دی کہ یہ ایک تمثیل ہے ورنہ صورت کلام کی وہی ہے کہ باری تعالیٰ کسی جسم میں کلام کو خلق کر دیتا ہے۔

زمخشری کو خلق قرآن کے بارے میں دوسرے معتزلہ کی طرح اس حد تک غلو ہے کہ کشاف کے دیباچے میں قرآن مجید کا ذکر بطور کلام الٰہی کرنے کے فوراً بعد یہ جملہ لکھا ہے "فسبحان من استأثر بالاولیۃ والقدم ووسم کل شئ سواہ بالحدوث والقدم"[103] اور یوں واضح کر دیا ہے کہ کلام خداوندی صفت الٰہی اور قدیم نہیں ہے بلکہ حادث اور مخلوق ہے۔

بعض معتزلیوں نے آیات کلام کی تاویل اس نہج پر کی ہے کہ عربیت کا ذوق اس سے اباء کرتا ہے مثال کے طور پر یہ بات کہی گئی کہ "وکلم اللہ موسیٰ تکلیما" کی تفسیر یہ ہے کہ اس کا مادہ کَلم ہے اور آیت کا مفہوم "وجرح اللہ موسیٰ باظفار المحن ومخالب الفتن"[104] ہے۔ زمخشری کے مذاق عربیت پر یہ تاویل گراں ہے چنانچہ وہ اس کا ذکر ان الفاظ کے ساتھ کرتے ہیں "ومن بدع التفاسیر"[105] یعنی عجیب و غریب تفسیر ہے اور دوسری جگہ "ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا وکلمہ ربہ"[106] کی تفسیر کرتے ہوئے وضاحت سے لکھتے ہیں "من غیر واسطۃ کما یکلم الملک"[107] اور اس طرح یہ بتا دیتے ہیں کہ کلام سے مراد بات کرنا ہی ہے۔[108]

۸۔ رویت الٰہی

اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ آخرت میں دیدار خداوندی ضرور ہوگا۔ آخرت میں رویت کا نہ صرف وقوع بلکہ وجوب ان کے نزدیک قرآن و سنت صحیحہ سے ثابت ہے۔[109] اس کے برعکس ساتھ دنیا میں رویت بالابصار کے وہ قائل نہیں۔[110] اہل اعتزال کا متفقہ مسلک اس کے برخلاف یہ ہے کہ نہ صرف دنیا میں بلکہ آخرت میں بھی رویت بالابصار ناممکن

۱۰۲۔ الکشاف ۳: ۱۰۳

۱۰۳۔ الکشاف مقدمہ مصنف

۱۰۴ و ۱۰۵۔ الکشاف ۱: ۵۸۳

۱۰۶۔ سورہ اعراف: ۱۴۲

۱۰۷۔ الکشاف ۲: ۱۱۹

۱۰۸۔ نہایۃ الاقدام ص ۳۶۷؛ اصول الدین ص ۹۹؛ الابانۃ ص ۱۶؛ الفصل ۲۳

۱۰۹۔ سورہ قیامہ آیت ۲۲؛ سورہ اعراف: ۱۴۳؛ سورہ مطففین: ۱۵؛ صحیح البخاری ۸: ۱۶۰؛ سورہ ہود: ۵

۱۱۰۔ المقالات ۱: ۲۶۴

۱۱۱۔ الفصل ۳: ۲؛ الملل والنحل ۱: ۸۲ فمابعدہا؛ نہایۃ الاقدام [illegible]

[illegible]

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

دنیا میں رویت بالقلب کو اہل سنت نے جائز قرار دیا ہے[112] مگر معتزلہ کا اس بارے میں باہم اختلاف ہے۔ بعض معتزلہ اس کے جواز کے قائل ہیں مگر علاف اور اس کے متبعین کا کہنا ہے کہ رویت بالقلب نہ ہوگی مگر رویت کا مطلب اس صورت میں دیدار نہیں علم ہے[113] لیکن فوطی اور عباد کو علاف کے اس مسلک سے انکار ہے[114]۔

معتزلہ کا انکار رویت

معتزلہ اپنے گمان میں تنزیہ محض کے قائل ہونے کی وجہ سے رویت باری کے اقرار کو تشبیہ و تجسیم باری تعالیٰ کے قبیل کی چیز سمجھتے تھے[115] اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک رویت کے امکان و وقوع کے لئے [illegible] مثلاً مرئی کا کسی خاص جہت میں ہونا اور اس کا رنگ [illegible] رویت کے لئے "بنیہ" یعنی جسمانی ڈھانچے کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک رویت کی حقیقت اتصال شعاع بین الرائی والمرئی ہے[116]۔ ان وجوہات کی بنا پر آخرت میں رویت پر مادی دنیا کے قواعد و قوانین کا اجراء کرتے ہوئے اور اُس دنیا کو اس دنیا پر قیاس کرتے ہوئے رویت باری کو معتزلہ مستحیل قرار دیتے ہیں۔

ان کے خیال میں رویت سے تشبیہ کے علاوہ تحدید بھی لازم آتی ہے چنانچہ احمد بن ابی دواد نے المامون کے سامنے امام احمد بن حنبل پر یہی اعتراض کیا تھا کہ "یا امیر المؤمنین! هذا یزعم ان الله تعالیٰ یُری فی الآخرة. والعین لا تقع الا علی محدود"[117] احمد بن نصر الخزاعی سے جن کا ایک جرم اقرار رویت بھی تھا واثق باللہ نے دریافت کیا تھا "افتری ربک فی القیامة؟" احمد بن نصر کا جواب تھا: "کذا جاءت الروایة" اس پر واثق نے کہا "ویحک تراه کما تری المحدود المجسم"[118]
اس بارے میں معتزلہ کو اس درجہ غلو تھا کہ ابو موسیٰ المردار[119] تو نہ صرف رویت بالابصار کو جائز سمجھنے والے کو کافر بتاتا تھا بلکہ ایسے شخص کے کفر میں شک کرنے والے اور [illegible] شک کرنے والے کے کفر میں شک کرنے والے کو بھی الی مالا نہایۃ کافر بتاتا تھا[120]۔

---

[112] شرح المواقف ۸: ۱۱۵
[113] المقالات ۱: ۱۵۷؛ شرح المواقف ۸: ۱۲۱
[114] المقالات ۱: ۱۵۷
[115] ان کے نزدیک جیز شرک کو مستلزم ہے دیکھیے نہایۃ الاقدام ۳۶۱
[116] نہایۃ الاقدام ۳۵۶؛ المغنی ۴: ۵۹ فما بعدہا
[117] مناقب الامام احمد بن حنبل ص ۳۹۱
[118] مناقب الامام احمد بن حنبل ۳۹۸
[119] ابو موسیٰ عیسیٰ بن صبیح المردار (م ۲۲۶ھ) بغداد میں اعتزال کے نشر و اشاعت میں اس کی شخصیت کو کافی دخل رہا ہے، اپنے زہد و تقشف کی وجہ سے اسے راہب المعتزلہ کہا جاتا تھا۔ اعتزال میں حد درجہ غلو تھا اور اسکے نتیجے میں بے شمار لوگوں کی تکفیر کی جن میں بہت سے معتزلہ بھی شامل ہیں۔ خلق قرآن کو مشہور کرنے اور ہوا دینے میں اس کا بڑا ہاتھ بتایا جاتا ہے۔ الانتصار ص ۶۷ فما بعدہا؛ ضحی الاسلام ۳: ۱۴۲، ۱۹۱ فما بعدہا۔ فضل الاعتزال [illegible]
[120] [illegible] الفرق [illegible] التبصیر [illegible]

www.KitaboSunnat.com

معتزلہ کی تاویلات

یہ حقیقت بہرحال ناقابل تردید تھی کہ نصوص شرعیہ نہایت وضاحت سے رویت کی تائید کرتی ہیں[۱۲۱] چنانچہ معتزلہ اس بات پر مجبور تھے کہ ان قرآنی نصوص کی تاویل کریں! و اس طرح کی روایات و احادیث کو مجروح قرار دیں۔ بخاری نے حدیث رویت کو قیس بن حازم عن جریر کی سند سے روایت کیا ہے۔ الفاظ یہ ہیں" خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ البدر فقال: انکم سترون ربکم یوم القیامۃ کما ترون ھذا، لا تضامون فی رویتہ[۱۲۲]"۔ روایت کے الفاظ اتنے واضح ہیں کہ دوسری کوئی تاویل معقول طریقے سے چل نہیں سکتی[۱۲۳] چنانچہ معتزلہ نے دوسرا حربہ اختیار کیا اس روایت کے راویوں کی تکذیب کی اور اسناد میں طعن کیا[۱۲۴]۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل نے معتصم کے سامنے بخاری کی روایت کردہ حدیث رؤیت سے استدلال کیا تو احمد بن ابی دواد نے معتصم سے کہا "انہ یحتج بحدیث جریر وانما رواہ عنہ قیس بن حازم وھو اعرابی بوّال علی عقبیہ"[۱۲۵] حدیث کے رواۃ پر تو صحیح یا غلط جرح کی جا سکتی تھی مگر راویوں کی تکذیب کا یہ حربہ آیات قرآنی میں کسی طرح نہیں چل سکتا تھا۔ چنانچہ یہاں تاویل کا ہتھیار استعمال کیا گیا۔ سورہ قیامہ کی آیت "وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ" سے رویت کا اثبات ہوتا ہے چنانچہ "ناظرہ" کی تاویل کرتے ہوئے اس کا مفہوم

---

۱۲۱ کما مضی آنفا ۱۲۲ صحیح البخاری ۸: ۱۶۸

۱۲۳ تاہم بعض معتزلہ نے اسکی بھی تاویل کی جس کی رکاکت اظہر من الشمس ہے۔ احمد بن حابط اور فضل الحدبی نے جو نظام معتزلی کے شاگرد ہیں کہا کہ اس میں رویت رب سے مراد رویت عقل فعال ہے جس نے موجودات کو صُور کا لباس پہنایا ہے دیکھیے الملل والنحل ۱: ۷۰

۱۲۴ اس روایت کی سند میں طعن کی حقیقت کی وضاحت اس واقعے سے اچھی طرح ہوتی ہے جو خطیب بغدادی نے نقل کیا ہے کہ معتصم باللہ نے امام احمد بن حنبلؒ کو بلاکر پوچھا کہ میں نے سنا ہے کہ آپ رویت باری کے قائل ہیں حالانکہ خدا لامحدود ہے۔ انہوں نے دلیل میں قیس ابن ابی حازم کی روایت پیش کی معتصم نے ابن ابی دواد سے کہا تم اس بارے میں کیا کہتے ہو۔ اس نے مہلت طلب کی کہ روایت کی اسناد کی تحقیق کروں۔ ابن ابی دواد نے علی بن المدینی کو بلاکر دریافت کیا کہ اس روایت میں کوئی کمزوری ہو تو بتلاؤ۔ ابن المدینی نے پہلے انکار کیا مگر بعد میں دباؤ سے مجبور ہو کر کہا کہ اس کی اسناد میں ایک راوی قیس بن ابی حازم ہے جو کھڑے ہو کر پیشاب کرتا تھا اور یہ فسق کی علامت ہے۔ ابن ابی دواد کو بہانہ ہاتھ آگیا۔ خطیب بغدادی نے اس واقعہ پر سخت تنقید کی ہے اور کہا ہے کہ اس کا انتساب علی بن المدینی سے صحیح نہیں معلوم ہوتا قرین قیاس یہی ہے کہ قیس پر یہ اعتراض خود ابن ابی دواد کا ایجاد کردہ ہے اور اس نے اپنی بات کو وقیع بنانے کے لیے اسے ابن المدینی سے منسوب کر دیا دیکھیے تاریخ بغداد للخطیب البغدادی ۱۱: ۲۶۶ و ۲۶۷ (قیس کے حالات کے لیے دیکھیے تہذیب التہذیب ۸: ۳۸۶ تا ۳۹۱)

۱۲۵ مناقب الامام احمد بن حنبل ص ۳۹۱ فما بعدھا

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

'نظر رویت' کے بجائے 'نظر انتظار' کر دیا گیا۔[126] ابو علی الجبائی نے مزید موشگافی کی اور کہا کہ اس آیت میں کلمہ "الی" حرف جر نہیں بلکہ اسم ہے جس کے معنی "نعم" کے ہیں جو "الآلاء" سے مشتق ہے اس طرح آیت کا مطلب ان الوجوہ منتظرۃ، نعم ربھا قرار دیا گیا۔[127] "اللّٰہ نور السموات والارض" کے بارے میں معتزلہ کی طرف سے کہا گیا کہ لفظ نور حقیقی معنی میں استعمال نہیں ہوا کہ اس سے جواز رویت پر استدلال کیا جا سکے۔[128] اور آیت کا مطلب 'منور السموات والارض' بتایا گیا اس کے علاوہ استحالۂ رویت پر معتزلہ نے لاتدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار سے بھی استدلال کیا۔[129]

کشاف اور حضرت موسیٰ ؑ کا واقعہ طلب دیدار

زمخشری نے بھی ان تمام آیات کی تاویل جن سے رویت کا اثبات ہوتا ہے معتزلی نقطۂ نظر سے کی ہے سورۂ اعراف میں آتا ہے "ولما جاء موسی لمیقاتنا وکلمہ ربہ قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسوف ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا وخر موسی صعقا فلما افاق قال سبحنک تبت الیک وانا اول المؤمنین"[131] زمخشری اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ اگر رویت مستحیل ہے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسی ہستی کی طرف سے رویت کا مطالبہ کیسے ہوا "وھو من اعلم الناس باللہ وما یجوز علیہ وما لا یجوز ومتعالیہ عن الرؤیۃ التی ھی ادراک ببعض الحواس وذلک انما یصح فیما کان فی جھۃ وما لیس بجسم ولا عرض فمحال ان یکون فی جھۃ"... "وکیف یکون وقد قال، حین اخذت الرجفۃ الذین قالوا ارنا اللہ جھرۃ"[132] "انھلکنا بما فعل السفھاء منا الی قولہ تضل بھا من تشاء، فتبرأ من فعلھم ودعاھم سفھاء وضلالا"[133]؟۔ زمخشری نے

---

[126] الابانۃ ص ۱۴ — [127] الفصل ۲: ۳ — [128] الابانۃ ص ۱۸

[129] الصواعق المرسلۃ ۲: ۱۸۸ — [130] اس استدلال پر تنقید کیلئے دیکھیے: الابانۃ ص ۱۷، الانتصار ص ۳

[131] سورہ اعراف ۱۴۳ — [132] مذکورہ صدر واقعہ چند آیات کے بعد آتا ہے "واختار موسی قومہ سبعین رجلا لمیقاتنا فلما اخذتھم الرجفۃ قال رب لو شئت اھلکتھم من قبل وایای اتھلکنا بما فعل السفھاء منا ان ھی الا فتنتک تضل بھا من تشاء وتھدی من تشاء انت ولینا فاغفر لنا وارحمنا وانت خیر الغافرین" اعراف: ۱۵۵۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ ان کا گناہ یہ تھا کہ انہوں نے رویت باری کا مطالبہ کیا تھا اور یہ وہی لوگ ہیں جن کا ذکر سورہ بقرہ میں آتا ہے "واذ قلتم یموسی لن نؤمن لک حتی نری اللہ جھرۃ فاخذتکم الصاعقۃ وانتم تنظرون"، دیکھیے الکشاف ۲: ۱۲۹

[133] الکشاف ۲: ۱۴۰

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست درحقیقت یہ تھی ہی نہیں کہ وہ بطور خود اپنے لئے دیدار چاہتے تھے، طلب دیدار کے ذریعہ وہ صرف ان لوگوں پر ان کی غلطی واضح کرنا چاہتے تھے جو رویت رب کا مطالبہ کر رہے تھے اور اس کے بغیر ایمان لانے پر آمادہ نہ تھے "وما كان طلب الرؤية إلا ليبكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالا، وتبرأ من فعلهم وليلقمهم الحجر، وذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكر عليهم وأعلمهم الخطأ ونبههم على الحق فلجوا وتمادوا في لجاجهم وقالوا لا بد ولن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة"[134]۔

زمخشری نے بتایا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام تو یہ چاہتے تھے کہ یہ لوگ رویت کے از قبیل ناممکنات ہونے کی تصریح باری تعالیٰ سے خود سن لیں "فأراد أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك وهو قوله لن تراني ليتيقنوا وينزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة، فلذلك قال رب أرني أنظر إليك"[135]۔ اس جگہ یہ اعتراض کیا جا سکتا تھا کہ اگر یہی بات تھی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے "أرني أنظر إليك" کے بجائے "أرهم ينظروا إليك" کیوں نہ کہا۔ زمخشری جواب دیتے ہیں "لأن الله سبحانه إنما كلم موسى عليه السلام وهم يسمعون، فلما سمعوا كلام رب العزة أرادوا أن يرى موسى ذاته فيبصروه معه كما أسمعه كلامه فسمعوه معه، إرادة مبنية على قياس فاسد، فلذلك قال موسى أرني أنظر إليك، ولأنه إذا زجر عما طلب وأنكر عليه في نبوته واختصاصه وزلفته عند الله تعالى، وقيل له لن يكون ذلك، كان غيره أولى بالإنكار، ولأن الرسول إمام أمته فكان ما يخاطب به أو ما يخاطب راجعا إليهم"[136]۔ زمخشری اپنے اس نظریے کی تائید میں خود آیت کے ایک ٹکڑے کو پیش کرتے ہیں "وقوله أنظر إليك وما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم دليل على أنه ترجمة عن مقترحهم وحكاية لقولهم، وجل صاحب الجبل أن يجعل الله منظورا إليه مقابلا بحاسة النظر، فكيف بمن هو أعرق في معرفة الله تعالى من واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، والنظام وأبي الهذيل والشيخين وجميع المتكلمين"[137]۔ زمخشری اسی پر بس نہیں کرتے بلکہ نظم کلام کے ذریعے اپنی تاویل کی صحت پر استدلال کرتے ہیں "فإن قلت كيف اتصل الاستدراك في قوله ولكن انظر إلى الجبل بما قبله؟ قلت: اتصل به على معنى

---

۱۳۴ ایضاً

۱۳۵ ایضاً

۱۳۶ و ۱۳۷ الکشاف ۲: ۱۲۱

www.KitaboSunnat.com

ان النظر الی محال فلا تطلبه، ولكن عليك بنظر آخر وهو ان تنظر الی الجبل الذی يرجف بك وبمن طلبت الرؤية لاجلهم كيف افعل به وكيف اجعله دكا بسبب طلبك الرؤية لتستعظم ما اقدمت عليه بما اريك من عظم اثره، كانه عزوعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد اليه فی قوله "وتخر الجبال هدا. ان دعوا للرحمن ولدا" [128] اور اس طرح بتاتے ہیں کہ طلب رویت باری تعالیٰ بھی اپنے عواقب واثرات کے اعتبار سے پروردگار عالم کے لیے اولاد کا اثبات کرنے سے کچھ کم بات نہیں۔
مزید زمخشری تعلیق بالمحال کے منطقی اصول کو بھی اپنی مدد کے لیے لے آتے ہیں "فان استقر مكانه كما كان مستقرا ثابتا ذاهبا فی جهاته "فسوف ترانی" تعليق لوجود الرؤية بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل مكانه حين يدكه دكا ويسويه بالارض وهذا الكلام مدمج بعضه فی بعض، وارد علی اسلوب عجيب ونمط بديع الا ترى كيف تخلص من النظر الی النظر بكلمة الاستدراك ثم كيف بنی الوعيد بالرجفة الكائنة بسبب طلب النظر علی الشريطة فی وجود الرؤية اعنی قوله "فان استقر مكانه فسوف ترانی" [129]

زمخشری نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اعتذار "سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين" کی تفسیر بھی خالص معتزلی رنگ میں اور استحالہ رویت کے پس منظر میں کی ہے
"سبحانك" انزهك مما لا يجوز عليك من الرؤية وغيرها "تبت اليك" من طلب الرؤية "وانا اول المؤمنين" بانك لست بمرئی ولا مدرك بشئ من الحواس [130]

اس سلسلہ تاویل پر آخری اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اگر طلب رویت کا مقصد یہی تھا جو زمخشری بیان کرتے ہیں تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی توبہ کا کیا مقصد ہے۔ زمخشری اس کا جواب دیتے ہیں
من اجرائه تلك المقالة العظيمة وان كان لغرض صحيح علی لسانه من غير اذن فيه من الله تعالیٰ، فانظر الی اعظام الله تعالیٰ امر الرؤية فی هذه الآية وكيف ارجف الجبل بطالبيها وجعله دكا وكيف اصعقهم ولم يخل كليمه من نفيان ذلك مبالغة فی اعظام الامر وكيف سبح ربه ملتجأ اليه وتاب من اجراء تلك الكلمة علی لسانه وقال انا اول المؤمنين" [131]

---

128 الکشاف ۲: ۱۲۱

129 و 130 الکشاف ۲: ۱۲۲

131 الکشاف ۲: ۱۲۲

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

رویت کے مجازی معنی

آیت کی یہ تاویل اس صورت میں ہے جب رویت کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے۔ زمخشری نے لفظ رویت کے مجازی معنی لیکر ایک دوسری تاویل بھی پیش کی ہے "وتفسیر آخر: وھو ان یرید بقوله 'ارنی انظر الیک' عرفنی نفسک تعریفا واضحا جلیا کانها اراءة فی جلائها بآیة مثل آیات القیامة التی تضطر الخلق الی معرفتک؛ انظر الیک اعرفک معرفة الاضطرار کانی انظر الیک"[۱۴۲] ان الفاظ میں زمخشری کے نزدیک رویت سے مراد ذات باری تعالیٰ کا وہ اعلیٰ درجہ کا عرفان ہے جو حاصل ہو جائے تو گویا آدمی نے اپنے پروردگار کو دیکھ لیا۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ مذکورہ حدیث رویت کا مفہوم بھی یہی ہے اور حدیث کے الفاظ 'ستروون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر' کے معنی ہیں" ستعرفونه معرفة جلیة هی فی الجلاء کابصار کم القمر اذا امتلأ واستوی"[۱۴۳]

نظر کی تاویل

سورہ قیامہ کی آیت "کلا بل تحبون العاجلة. وتذرون الآخرة. وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة"[۱۴۴] کو رویت باری تعالیٰ کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے۔ زمخشری اسے دوسرا مفہوم پہنانے میں اپنی فن بلاغت کی مہارت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے پہلے تو وہ یہ بتاتے ہیں کہ "الی ربها ناظرة" میں مفعول مقدم ہے جس سے تخصیص پیدا ہو گئی اور یہ مفہوم مستفاد ہوا کہ ان کی نظر صرف اللہ کی طرف ہو گی کسی دوسرے کی طرف نہیں۔ پھر کہتے ہیں کہ اگر یہاں نظر کو اس کے حقیقی معنی میں رکھا جائے تو یہ تخصیص محال ہو جائے گی" ومعلوم انهم ینظرون الی اشیاء لا یحیط بها الحصر ولا تدخل تحت العدد فی محشر یجتمع فیه الخلائق کلهم فان المؤمنین نظارة ذلک الیوم لانهم الآمنون الذین لا خوف علیهم ولا هم یحزنون' فاختصاصه بنظرهم الیه لو کان منظورا الیه محال" اس لئے ضروری ہے کہ نظر کے ایسے معنی لئے جائیں کہ یہ اختصاص باقی رہے۔ زمخشری کے نزدیک اس کی صورت صرف یہ ہو سکتی ہے کہ اسے ان معنی پر محمول کیا جائے جن میں لوگ "انا الی فلان ناظر ما یصنع بی" کہتے ہیں یعنی توقع اور امید کے مفہوم میں۔ زمخشری ایک شعر بھی استناد کے لئے پیش کرتے ہیں:[۱۴۵]

وَاِذَا نَظَرْتُ اِلَیْکَ مِنْ مَلِکٍ   وَالْبَحْرُ دُوْنَکَ زِدْتَنِیْ نِعَمًا

---

۱۴۲ و ۱۴۳ الکشاف ۲: ۱۲۳   ۱۴۴ سورہ قیامہ: ۲۲   ۱۴۵ الکشاف ۴: ۱۹۲

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

مزید برآں عرب کی سیر و سیاحت کے دوران لفظ 'نظر' کا جو استعمال ان معنی میں خود سنا اس سے بھی استشہاد کرتے ہیں۔ بتاتے ہیں کہ مکہ مکرمہ میں ظہر کے وقت جب لوگ دروازے بند کر کے قیلولے کے لیے بیٹھتے ہیں اس وقت انہوں نے ایک سرویہ کو یہ کہتے ہوئے سنا "عُیَینتی نویظرۃ الی اللہ والیکم" زمخشری اس طرح آیت مذکورہ کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ انھم لایتوقعون النعمۃ والکرامۃ الا من ربھم کما کانوا فی الدنیا لا یخشون ولا یرجون الا ایاہ [۱۴۶]" یعنی مومنین کی ساری اچھی توقعات صرف ذات باری تعالیٰ سے وابستہ ہوں گی جیسے کہ دنیا میں بھی رہی تھیں۔

ایمان حملۃ العرش سے استدلال

حاملین عرش کے بارے میں قرآن مجید میں آتا ہے "الذین یحملون العرش ومن حولہ یسبحون بحمد ربھم ویؤمنون بہ" زمخشری کا کہنا ہے کہ "یؤمنون بہ" سے یہاں اس امر پر تنبیہ مقصود ہے کہ اگر رویت باری تعالیٰ ممکن ہوتی تو حاملین عرش کو اس ذات کا مشاہدہ و معائنہ ضرور ہوتا لیکن ان کے لیے بھی ایمان کا لفظ استعمال کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان خواہ حاملین عرش کا ہو، اہل ارض کا ہو یا کسی دوسرے مقام والوں کا، یکساں ہے یعنی نظری اور استدلالی ہے۔ حصول ایمان کا ذریعہ صرف استدلال و نظر ہے۔ اور یہ کہ باری تعالیٰ جسمانی صفات سے پاک ہے (دوسرے الفاظ میں اس کی رؤیت ممکن نہیں کیونکہ رؤیت کو جسمانیت مستلزم ہے) یہ بات اس سے بھی ظاہر ہے کہ ایمان کا لفظ صرف ایمان بالغیب کے لیے استعمال ہوتا ہے ایمان بالمشاہدۃ والمعاینۃ کے لیے نہیں [۱۴۷]

تجسیم و تشبیہ کے دیگر مسائل

جہت، جنب، وجہ، ید، کرسی، استوا، مجیئ، اتیان، معیت وغیرہ

تجسیم و تشبیہ کے دوسرے اہم مسائل جہت، جنب، وجہ، ید وغیرہ الفاظ کی تاویلات سے متعلق ہیں جن کا استعمال نصوص شرعیہ میں باری تعالیٰ کے لیے ہوا ہے [۱۴۸]۔ باری تعالیٰ سے جہت کی نفی کرنے پر

---

[۱۴۶] الکشاف ۴: ۳۰۵ [۱۴۷] الکشاف ۴: ۱۱۰

[۱۴۸] یخافون ربھم من فوقھم (نحل: ۵۰)؛ ثم استوی الی السماء (بقرہ ۲۹)؛ ید اللہ فوق ایدیھم (فتح ۱۰)؛ یا حسرتا علی ما فرطت فی جنب اللہ (زمر ۵۶)؛ ویبقی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام (الرحمن ۲۷)؛ بل یداہ مبسوطتان (مائدہ ۶۸)

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

تمام معتزلہ متفق ہیں[149]۔ اثبات جہت ان کے نزدیک مکان وجسمیت کو مستلزم ہے[150]۔ چنانچہ الجبائی اور الفوطی کا قول ہے کہ اللہ "لا فی مکان" ہے[151]۔ ان کے علاوہ معتزلہ کی اکثریت اس طرف گئی ہے کہ باری تعالیٰ ہر مکان میں ہے[152]۔ اس طرح وہ گویا جہت وتحدید کی نفی کرتے ہیں۔ اس قول کی بنا پر معتزلہ کو ایک طرف تو حلول کے عقیدے کا مجرم ٹھہرایا گیا[153] اور دوسری طرف یہ اعتراض بھی کیا گیا کہ اس بات کے تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ کو ان مقامات میں مانا جائے جہاں ہونا اس کی شان کے لائق نہیں[154]۔ ان اعتراضات سے بچنے کے لیے بعض معتزلہ نے اس قول کو اختیار کیا کہ خدا کے ہر مکان میں موجود ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ ہر جگہ کی چیز سے واقف اور اس کا مدبر ہے[155]۔ ان نظریات کی بنا پر بہت سی آیات مثلاً آیت الکرسی[156]، آیات استواء علی العرش[157]، آیات مجیء واتیان رب (مثلاً جاء ربک[158]؛ هل ینظرون الا ان یاتیهم الله فی ظلل من الغمام[159] وغیرہ) اور آیات معیت (مثلاً وهو معکم اینما کنتم[160]؛ ان الله مع الذین اتقوا[161]؛ اننی معکما اسمع وأری[162]؛ ما یکون من نجوی ثلثة الا هو رابعهم[163] وغیرہ) میں معتزلہ کو تاویلات کرنا پڑیں۔ چنانچہ کرسی کی تاویل علم[164]، استویٰ کی تاویل ملک، قہر یا استیلا[165] یا قصد واقبال علی العرش[166]، فوق کی تاویل بہتر[167]، مجیء رب کی تاویل مجیء امر رب[168]، معیت کی تاویل علم ونصرت اور تائید سے کی گئی[169]۔
قرآن مجید میں خدا کے لیے "وجہ" کا لفظ استعمال ہوا ہے اس لفظ سے حقیقی معنی مراد لیے جائیں تو تجسیم لازم آتی ہے۔ معتزلہ نے "ویبقی وجه ربک ذو الجلال والاکرام" اور "کل شیء هالك الا

---

[149] الملل والنحل ۱: ۵۵
[150] الصواعق المرسلة ۲: ۲۶۲
[151] المقالات ۱: ۱۵۷؛ الملل والنحل ۱: ۸۳
[152] الفصل ۲: ۹۶ فما بعدها
[153] الفصل ۲: ۹۶ فما بعدها
[154] اصول الدین ص ۷۸
[155] اصول الدین ص ۷۸
[156] وسع کرسیه السموات والارض، سورہ بقرہ ۲۵۵
[157] الرحمن علی العرش استوی، سورہ طٰہٰ: ۵
[158] سورہ فجر: ۲۲
[159] سورہ بقرہ: ۲۱۰
[160] سورہ حدید: ۴
[161] سورہ نحل: ۱۲۸
[162] سورہ طٰہٰ: ۴۶
[163] سورہ مجادلہ: ۷
[164] تاویل مختلف الحدیث ص ۸۰
[165] الفصل ۲: ۹۷؛ المقالات ۱: ۱۵۷، ۲۱۱؛ اصول الدین ۱۱۲ میں بغدادی نے اس پر تنقید کی ہے۔
[166] الصواعق المرسلة ۲: ۱۲۶
[167] الصواعق المرسلة ۲: ۱۴۱
[168] الصواعق المرسلة ۲: ۱۰۶
[169] الصواعق المرسلة ۲: ۲۶۲

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

وجهه"[170] کی تفسیر میں بتایا ہے کہ "وجه" کا لفظ دونوں جگہ زائد ہے مراد صرف "یبقیٰ ربک" ہے۔[171]
ایک دوسری آیت "یریدون وجه الله" میں وجہ اللہ کا مطلب "قبلته او ثوابه او جزاؤه" لیا گیا ہے۔[172] اسی طرح آیت "ید الله فوق ایدیهم" میں "ید" کا لفظ اپنے معروف معنی میں نہیں لیا جا سکتا۔ معتزلہ نے اس کی تاویل قدرت و نعمت سے کی[173]۔ "یا حسرتا علی ما فرطت فی جنب الله" کی آیت میں "جنب اللہ" کا مفہوم ان کے نزدیک "امر اللہ" ہے[174]

کشاف کا رویہ زمخشری بھی اس طرح کی تمام آیات کی تاویل معتزلی نقطۂ نظر سے کرتے ہیں۔ "وسع کرسیه السموٰت والارض"[175] کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

کرسی:-

"الکرسی: ما یجلس علیه ولا یفضل من مقعد القاعد، وفی قوله "وسع کرسیه" اربعة اوجه:

۱- احدها ان کرسیه لم یضق عن السموٰت والارض لبسطته وسعته وما هو الا تصویر لعظمته وتخییل فقط، ولا کرسی ثمة ولا قعود ولا قاعد، کقوله "وما قدروا الله حق قدره والارض جمیعًا قبضته یوم القیامة والسموٰت مطویات بیمینه" من غیر تصور قبضة وطیّ ویمین، وانما هو تخییل لعظمة شانه وتمثیل حسّی، الا تری الی قوله "وما قدروا الله حق قدره" یہ توجیہ زمخشری کے علم معانی و بیان کی مہارت سے ناشی ہوئی ہے۔

۲- والثانی وسع علمه وسمی العلم کرسیا تسمیة بمکانه الذی هو کرسی العالم۔ اس توجیہ میں زمخشری اپنے پیشرو معتزلہ کے پیرو ہیں۔

۳- والثالث وسع ملکه تسمیة بمکانه الذی هو کرسی الملک۔ اس توجیہ میں مجازی معنی ملحوظ رکھے گئے ہیں۔

۴- الرابع ما روی انه خلق کرسیا هو بین یدی العرش دونه السموٰت والارض

---

[170] سورہ قصص ۸۸
[171] و [172] المقالات ۱: ۱۹۵، ۱۸۹، ۲۱۸
[173] الابانہ ص ۴۹ تا بعدہا؛ المقالات ۱: ۱۹۵
[174] المقالات ۱: ۲۱۸
[175] سورہ بقرہ: ۲۵۵

www.KitaboSunnat.com

وهو الی العرش کا صغر شیٔ عن الحسن: الکرسی هو العرش[176] - اس توجیہ میں زمخشری ان روایات کا سہارا لیتے ہیں جو معتزلی تصورات سے متصادم نہیں۔

استوا اور ید :-

«الرحمٰن علی العرش استوی»[177] کی تفسیر میں زمخشری بتاتے ہیں کہ "استوی" دراصل کنایہ ہے حکومت سے (اسی ضمن میں "ید" کی بھی تشریح کرتے ہیں) لکھتے ہیں لما کان الاستواء علی العرش وهو سریر الملک مما یردف الملک جعلوه کنایة عن الملک فقالوا: استوی فلان علی العرش یریدون ملک وان لم یقعد علی السریر البتة، وقالوه ایضا لشهرته فی ذلک المعنی ومساواته ملک فی مؤداه وان کان اشرح وابسط وادل علی صورة الامر، ونحوه قولک: ید فلان مبسوطة وید فلان مغلولة بمعنی انه جواد او بخیل، لا فرق بین العبارتین الا فیما قلت حتی ان من لم یبسط یده قط بالنوال او لم تکن له ید رأسا قیل فیه یده مبسوطة لمساواته عندهم قولهم: هو جواد، ومنه قول الله عزوجل وقالت الیهود ید الله مغلولة، ای هو بخیل؛ بل یداه مبسوطتان ای هو جواد من غیر تصور ید ولا غل ولا بسط»[178] زمخشری کا تربیت یافتہ ادبی ذوق اور ان کی معانی و بیان کی مہارت اس بات سے ابا کرتی ہے کہ "یداه" کا مفہوم نعمت لیا جائے جیسا کہ بعض معتزلہ نے کیا ہے۔ لکھتے ہیں والتفسیر بالنعمة التمحل للتثنیة من ضیق العطن والمسافرة عن علم البیان مسیرة اعوام»[179]

مجیٔ رب

سورۃ الفجر میں آتا ہے "کلا اذا دکت الارض دکا دکا وجاء ربک والملک صفا صفا"[180] زمخشری اس پر سوال اٹھاتے ہیں "ما معنی اسناد المجیٔ الی الله والحرکة والانتقال انما یجوزان علی من کان فی جهة" کہ جب باری تعالیٰ جہت سے پاک ہے تو فعل مجیٔ کو اس کی طرف نسبت کرنے کا کیا مطلب؟ اور جواب میں پھر فن بلاغت کو گرہ کشائی کے لیے آواز دیتے ہیں کہ یہ تمثیل ہے حقیقت نہیں جو جہت لازم آئے تمثیل لظهور آیات

---

[176] الکشاف ۱: ۲۲۹ — [177] سورہ طٰہٰ ۵

[178] و [179] الکشاف ۳: ۴ — [180] سورہ فجر ۲۱، ۲۲

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

انتشاره وتبيين آثار قهره وسلطانه، مثلت حاله في ذلك بحال الملك اذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة مالا يظهر بحضور عساكره كلها وذرائه وخواصه عن بكرة ابيهم"[181]

اتیان اللہ:-

آیت "هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الامر والى الله ترجع الامور"[182] کی تفسیر میں بتاتے ہیں کہ اتیان رب دراصل حکم الٰہی یا عذاب الٰہی آنے سے عبارت ہے نہ کہ خود اللہ کے آنے سے "اتیان اللہ" اتیان امره وباسه كقوله او يأتي امر ربك، فجاءهم باسنا" دوسری توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ويجوز ان يكون المأتي به محذوفا بمعنى ان يأتيهم الله بباسه او بنقمته للدلالة عليه بقوله فان الله عزيز"[183]

معیت:-

"ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون"[184] کی تفسیر میں زمخشری معیت کا مفہوم ولایت بتاتے ہیں "اى هو ولي الذين اجتنبوا المعاصي"[185] اور "انني معكما اسمع وارى"[186] میں معیت کے معنی حفاظت اور مدد کے لیتے ہیں "معكما: اى حافظكما وناصركما"[187] سورہ مجادلہ کی آیت "الم تر ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اين ما كانوا"[188] کی تفسیر میں معیت کی تاویل علم سے کرتے ہیں "ومعنى كونه معهم: انه يعلم ما يتناجون به ولا يخفى عليه ما هم فيه فكانه مشاهدهم ومحاضرهم"[189] معیت کے ظاہری معنی سے مکانیت کا اشتباہ پیدا ہوتا ہے اسے دور کرنے کے لیے کہتے ہیں "وقد تعالى عن المكان والمشاهدة"[190] اور اس طرح رویت کو بھی اس میں شامل کر لیتے ہیں۔

---

[181] الکشاف ۴: ۶۰۰
[182] سورہ بقرہ: ۲۱۰
[183] الکشاف ۱: ۱۹۲
[184] سورۃ النحل: ۱۲۸
[185] الکشاف ۲: ۵۰۳
[186] سورہ طٰہٰ: ۴۶
[187] الکشاف ۳: ۵۲
[188] سورہ مجادلہ: ۷
[189] الکشاف ۴: ۳۹۱
[190] ایضاً

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

وجہ :-

سورہ رحمٰن کی آیت "کل من علیہا فان. ویبقی وجه ربك ذو الجلال والاکرام"[۱۹۱] میں "وجہ" کی تاویل زمخشری نے "ذات" سے کی ہے "وجه ربك : ذاته والوجه یعبر به عن الجملة والذات"؛ استشہاد میں اس لفظ کا وہ استعمال پیش کرتے ہیں جو عرب میں خود سنا ہے "ومساکین مکة یقولون: این وجه عربی کریم، ینقذنی من الهوان"۔ اسی پر بس نہیں "ذوالجلال والاکرام" کا بھی معتزلی تصور پیش کرتے ہیں" ومعناه: الذی یجله الموحدون عن التشبیه بخلقه وعن افعالهم"[۱۹۲]

---

[۱۹۱] سورہ رحمٰن ۲۶، ۲۷

[۱۹۲] الکشاف ۴: ۳۵۵

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۔عدل

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

عدل

عدل کا معتزلی مفہوم

عقیدۂ عدل کو اعتزال کے اہم ترین اور اصولی مباحث میں توحید کے بعد دوسرا مقام حاصل ہے۔ عقائد کی بعض نہایت اہم بحثیں جن پر اہل سنت اور معتزلہ کا نزاع رہا معتزلہ کے تصور عدل سے پیدا ہوئیں۔ توحید و عدل کے یہ مخصوص تصورات معتزلہ کو کتنے عزیز تھے اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو فخریہ 'اہل العدل والتوحید' کہتے ہیں[1]۔ اس بارے میں اہل اسلام میں کوئی دو رائیں نہیں ہیں کہ خدا عادل ہے ظالم نہیں۔ البتہ اس امر پر اختلاف ہوا کہ خدا کی نسبت سے عدل ہے کیا؟ اہل سنت کے نزدیک عدل کا مفہوم وضع الشئی فی موضعہ ہے۔ باری تعالیٰ ما کان وما یکون کا مالک علی الاطلاق ہے وہ اپنی ملک میں اپنے علم، حکمت اور مشیئت کے مطابق جو تصرف چاہتا ہے

---

[1] مقبلی سے روایت ہے کہ معتزلہ اپنے آپ کو 'اہل العدل والتوحید' کہتے ہیں (العلم الشامخ ص ۳۰۰، ۱۵ام فما بعدہا)۔ ابن المرتضیٰ کا کہنا ہے کہ وہ اپنے آپ کو 'العدلیۃ والموحدۃ' کہتے ہیں (المنیۃ والامل ص ۲)۔ یہ نام یعنی 'العدلیۃ' العلم الشامخ (حوالہ بالا) میں بھی ملتا ہے۔ متکلمین اہل سنت جو یہ بتاتے ہیں کہ یہ لوگ اپنے آپ کو اہل العدل والتوحید کہتے ہیں بہت سے ہیں مثال کے طور پر دیکھیے مقدسی (احسن التقاسیم ص ۳۷)، شہرستانی (الملل والنحل ۱: ۵۰) وغیرہ۔ مسعودی نے بھی ان کے لیے 'اہل العدل' اور 'العدلیۃ' کا لفظ استعمال کیا ہے (مروج الذہب ۷: ۲۳۱)۔ صبح الاعشیٰ (۱۳: ۲۵۱) میں بھی 'اہل العدل والتوحید' ملتا ہے۔ معتزلہ خود اپنے لیے 'اہل العدل والتوحید' ہی کے نام کو پسند کرتے ہیں اور دوسرا کوئی نام اس کے بجائے استعمال نہیں کرتے (المنیۃ والامل ص ۲)۔ صاحب بن عباد تو اس کے علاوہ کوئی دوسرا نام گوارا کرتا ہی نہیں تھا (معجم الادباء ۶: ۱۹۰)۔ تاہم مشہور ترین نام ان کا معتزلہ ہی رہا[2]

[2] یہ نام کیوں پڑا اس کی مختلف وجوہات بتائی جاتی ہیں دیکھیے الفرق ص ۹۴؛ الملل والنحل ۱: ۵۵؛ وفیات ۲: ۵۲؛ ۱: ۶۰۹؛ مروج الذہب ۶: ۲۲؛ الخطط ۴: ۳۶۸؛ المنیۃ والامل ص ۲، ۴؛ فجر الاسلام ۱: ۳۴۴۔ معتزلہ کے لیے بعض دوسرے نام بھی استعمال کیے گئے ہیں مثلاً: وہ اپنے آپ کو اہل الحق کہتے ہیں (العلم الشامخ ص ۳۰) اور ان کے مخالفین انھیں 'قدریہ' (الملل والنحل ۱: ۵۰، الفرق ۹۴)، 'ثنویہ'، 'مجوسیہ' (الخطط ۴: ۱۶۹)، جہمیہ (تاریخ الجہمیۃ والمعتزلۃ ص ۴۴، ابن تیمیہ اور ابن قیم اکثر اسی نام سے معتزلہ کو یاد کرتے ہیں)، 'مخانیث الخوارج' (الفرق ص ۹۹)، 'وعیدیہ' (الفرق ص ۱۷۷) اور 'معطلہ' (الصواعق المرسلۃ ۱: ۱۹۲) وغیرہ ناموں سے یاد کرتے ہیں۔ مخالفین کا دیا ہوا نام معتزلہ کی کسی نہ کسی عقائدی، فکری یا تاریخی خصوصیت کا آئینہ دار ہے۔

www.KitaboSunnat.com

کرتا ہے اور اسے اس کا پورا حق حاصل ہے۔ اس لحاظ سے اس کا کوئی تصرف ظلم نہیں کہلایا جا سکتا۔ یہی مفہوم ہے اس کے عادل ہونے کا۔ ظلم 'وضع الشیئ فی غیر موضعہ' کی ضد ہے اور مذکورہ حقیقت کی بنا پر اہل سنت کے نزدیک باری تعالیٰ کے بارے میں جور فی الحکم اور ظلم فی التصرف سرے سے متصور نہیں ہے۔[۲] معتزلہ کے نزدیک عدل اس حکمت کا نام ہے جو تقاضائے عقل ہے اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ فعل صحیح طور پر براہِ مصلحت صادر ہو۔[۳]

عدل و قدر

معتزلہ کا نظریہ عدل الٰہی جگہ درحقیقت نظریہ قدر کی ان کی ایک مخصوص تعبیر ہے۔ جبر و قدر کا نظریہ شروع سے ذہن انسانی کے غور و فکر کا موضوع رہا ہے۔ مختلف علوم و فنون نے اس نظریے کو مختلف لباس پہنائے اور مختلف اصطلاحات میں اس پر گفتگو کی۔ مذہب، فلسفہ، نفسیات، معاشیات، حیاتیات، جغرافیہ، تاریخ وغیرہ ہر ایک نے اپنے مخصوص زاویۂ نگاہ سے اس پر بحث کی ہے۔ اس ساری بحث و تمحیص کے باوجود جس میں نظری لحاظ سے کوئی ایک بات آخری طور پر طے نہ ہو سکی عملی سطح پر انسان نے ہمیشہ 'بین الجبر و الاختیار' کی راہ اپنائی ہے۔ اسلام نے بھی جبر و قدر پر ایمان کی دعوت دی اور اسی عملی راہ کو اختیار کیا۔ علاوہ بریں اس سلسلے میں بے نتیجہ نظری بحث و تمحیص سے روکا۔[۴] اگرچہ اس سے پہلے کہ مسلم معاشرے کا واسطہ دوسری تہذیبوں سے پڑے اس معاشرے کے بعض افراد اپنے طور پر اس مسئلے پر سوچتے تھے[۵]۔ یونانی علوم و فنون کے اسلامی سماج میں داخلے کے بعد اس عقیدے کو بھی فکر و نظر کا ایک مستقل موضوع بنا لیا گیا۔[۶] اس کے باوجود اہل اسلام کی بھاری اکثریت نہ صرف عملی بلکہ نظری طور پر بھی 'بین الجبر و الاختیار' کو اپنائے رہی، تاہم ایسے لوگ مسلم معاشرے میں ناپید نہ تھے جو دونوں میں سے کسی ایک شق یعنی جبر یا اختیار کو ترجیح دیتے تھے۔ فرقہ جہمیہ تو

---

[۲] دیکھیے الملل والنحل ۱: ۵۸ تا بعدہا (۱۹۴۷ء)؛ اصول الدین ص ۱۳۱

[۳] الملل ۱: ۵۸ (۱۹۴۷ء)؛ اصول الدین ص ۱۳۲ تا بعدہا۔

[۴] قرآن مجید میں جبر و اختیار، دونوں امور کو پہلو بہ پہلو رکھا گیا ہے اور ان مضامین کی آیات قرآن مجید میں شروع سے آخر تک ہر جگہ بکھری ہوئی ہیں۔ مثلاً 'من عمل صالحاً فلنفسہ ومن اساء فعلیھا' (حم السجدہ ۴۶)؛ 'کل نفس بما کسبت رھینۃ' (مدثر ۳۸)؛ 'کذلک یضل اللہ من یشاء ویھدی من یشاء' (اعراف ۲۸)؛ 'ولو شئنا لاتینا کل نفس ھداھا' (سجدہ ۱۳)؛ احادیث کے لیے دیکھیے: مسند احمد بن حنبل ۲: ۱۸۱؛ ۲: ۴۱۲؛ صحیح مسلم ۸: ۴۵؛ صحیح بخاری ۷: ۱۹۶؛ التعبیر ص ۸۴ تا بعدہا وغیرہ۔ نظری بحث و تمحیص سے روکنے کے بارے میں نبوی ہدایات کے لیے دیکھیے: ترمذی، قدر ۱، ۱۷؛ مسند احمد ۲: ۱۷۸، ۱۹۲

[۵] و [۶] صحابہؓ کے درمیان بھی بعض اوقات مسئلہ جبر و قدر پر گفتگو ہوئی ہے مثلاً دیکھیے ترمذی، قدر ۱، ۱۷؛ الملل والنحل ۱: ۹۷ تا بعدہا؛ مگر جیسا ہم نے اوپر بتایا اس طرح کے نظری مباحث سے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے انھیں غالباً اسی لیے روکا کہ یہ بحثیں اس مسئلے کو نظری اور آخری طور پر طے کرنے کے بجائے ہمیشہ ناکام اور بے نتیجہ ثابت ہوئی ہیں چنانچہ اس طرح کے واقعات صرف انفرادی سطح پر ملتے ہیں ورنہ ان کا عام رجحان ان بحثوں سے پرہیز ہی کا رہا ہے۔ اکابر صحابہؓ کے بعد کے دور میں البتہ ایسے لوگ پیدا ہوئے جنھوں نے اسی بحث و گفتگو کا موضوع انھیں امور کو بنایا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ معبد الجہنی، قاضی عطاء بن یسار، غیلان الدمشقی، جہم بن صفوان وغیرہ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

جبریہ محض کا قائل تھا۔ اس نے عبد سے ہر فعل کی نفی کی اور اسے ناچار و مجبور محض بتایا یہ فرقہ سرے سے اس بات کا قائل نہیں کہ انسان کو کسی بھی فعل پر قدرت حاصل ہے[7]۔ جہم بن صفوان کا جو اس طرز فکر کا بانی سمجھا جاتا تھا کہنا ہے کہ انسان کسی فعل پر کسی درجے میں قادر نہیں۔ اسے استطاعت سے متصف قرار دیا ہی نہیں جا سکتا۔ وہ مجبور محض ہے۔ خالق کائنات اس میں بالکل اسی طرح افعال خلق کرتا ہے جیسے جمادات میں، اس لئے انسان کی طرف افعال کی نسبت محض مجازی ہے، جیسے 'سورج نکلا' کہتے وقت طلوع کی نسبت آفتاب کی طرف کلیتہً مجازی ہوتی ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ آفتاب کو طلوع کے بارے میں کوئی ارادہ و اختیار حاصل نہیں۔ وہ یہ بھی کہتا تھا کہ افعال انسانی کی طرح ان کے مصادر اور نتائج یعنی تکلیف (انسان کا اپنے افعال کے لئے ذمہ دار اور جوابدہ ہونا) اور ثواب و عقاب (انسان کا اپنے افعال پر آخرت میں اچھے یا برے بدلے کا مستحق ہونا) بھی جبر محض ہے[8]۔ قدرت عبد اور انسانی اختیار و آزادی کی اس کلی نفی اور غلو نے قدریہ کے نظریے کو جنم دیا جنہوں نے جبر کی بالکلیہ نفی کی اور قدر محض کے نظریے کو فروغ دیا یہ لوگ 'قدریہ' کے نام سے مشہور ہوئے۔ معبد جہنی، غیلان دمشقی اور قاضی عطاء بن یسار وغیرہ اسی فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں[9]۔ ان لوگوں کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان کو اپنے سارے افعال پر پوری قدرت حاصل ہے وہ اپنے ارادے اور اختیار میں کلی طور پر آزاد ہے اس طرح کہ جبر کا ادنیٰ شائبہ بھی انسان کے اندر نہیں پایا جاتا۔ اس طرح جبریہ نے جہاں جبر محض کے نظریے کو اختیار کر کے پورے سلسلۂ رسالت اور تصور نبوت کو عملاً لغو اور بیکار قرار دیا تھا[10]، وہاں قدریہ نے قدر محض کے تصور کو اپنا کر بے شمار خالقوں کا اعتراف کر کے توحید کو مجروح کر دیا[11]۔ معتزلہ نے قدریہ ہی کے نقطۂ نظر کو اپنایا اور پوری قوت سے اسے رائج کرنے کی کوشش کی، عقیدہ قدر میں اس اشتراک کی بنیاد پر معتزلہ کو 'قدریہ' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے[12]۔

---

[7] فرقہ جبریہ کے خیالات کے لیے دیکھیے: تاریخ الجہمیۃ والمعتزلۃ؛ الانتصار ص ۱۸۱؛ الملل ص ۴۰ فما بعدہا؛ الفرق ص ۱۹۹ فما بعدہا؛ الفصل ۳: ۲۰۴ فما بعدہا؛ نیز اجتماع الجیوش الاسلامیۃ علی غزو المعطلۃ والجہمیۃ لابن القیم (م ۷۵۱ھ)

[8] الملل والنحل ۱: ۹۱؛ التبصیر فی الدین ص ۹۶

[9] تاویل مختلف الحدیث ص ۹۸

[10] المقالات ۱: ۲۷۹ فما بعدہا

[11] دیکھیے الانتصار ص ۱۱۷

[12] تفصیل کے لیے دیکھیے: اصول الدین ص ۱۳۷؛ الفصل ۳: ۱۴۶؛ الفرق ص ۹۰؛ التبصیر ص ۳۸؛ الملل والنحل ۱: ۵۲؛ مرہم العلل المعضلۃ ص ۱۳۹

[13] [illegible]

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

معتزلہ کے نظریۂ عدل کا پہلا مظہر

۱۔ خلق افعال: انسان اور خدا کی قدرت کے مختلف دائرے

ان کا عقیدہ خلق افعال ہے جس پر تمام معتزلہ متفق الرائے ہیں[14]۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان اپنے ارادے اور اختیار میں قطعاً آزاد ہے۔ وہ اپنے افعال کا خالق، مخترع اور موجد ہے۔ انسان کے مکتسب افعال میں خدا کی صنعت، تقدیر، [illegible] دے اور فعل کو ایجاداً یا نفیاً مطلق کسی قسم کا دخل نہیں[15]۔ اس کے باوجود معتزلہ علم الٰہی کے ازلی ہونے کا انکار نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک بھی باری تعالیٰ اپنے تمام بندوں کے ان افعال کا [illegible] علم [illegible] کون مرتکب معصیت ہوگا اور کون انکار کرے گا[16]۔ معتزلہ کو اس بات کا بھی اقرار ہے کہ وہ قدرت جس کے ذریعے انسان کوئی فعل انجام دیتا ہے اللہ ہی کی طرف سے ہے اور اسی کی عطا کی ہوئی ہے۔ اس امر میں وہ البتہ باہم مختلف الرائے ہیں کہ فعل انجام دینے کی یہ قدرت (استطاعت) باری تعالیٰ کی طرف سے انسان کو کس وقت عطا کی جاتی ہے۔ معتزلہ کا ایک گروہ جو ابو الہذیل العلاف اور الفوطی کا پیرو ہے اس بات کا قائل ہے کہ استطاعت ایک عرض ہے جو انسان کی ذات، اس کی صحت اور اس کے اعضاء کے درست اور صحیح سلامت ہونے کے علاوہ ایک دوسری چیز ہے[17]۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اس استطاعت یا قدرت کو انسان میں اس وقت خلق کرتا ہے جب وہ کسی کام کو کرنے لگتا ہے (عند مباشرة كل عمل من الاعمال)۔ جس کا مفاد یہ ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک انسان قدرت حادثہ کے ذریعے کسی فعل کو انجام دیتا ہے۔ اکثر و بیشتر معتزلہ اسی مسلک کے قائل ہیں[18]۔ معتزلہ کا دوسرا گروہ جو نظام اور اسواری کو اپنا سربراہ مانتا ہے کہتا ہے کہ انسان حیّ و مستطیع ہے۔ انسان کی حیات و استطاعت ذات انسانی ہی سے عبارت ہے اس کے علاوہ دوسری کوئی چیز نہیں[19]۔ معتزلہ کا تیسرا گروہ جس کی قیادت ثمامہ اور بشر بن المعتمر کرتے ہیں اس مسلک کا پیرو ہے کہ استطاعت اور قدرت کا مفہوم صرف یہ ہے کہ انسان صحت مند [illegible] اس کے جسمانی اور ذہنی اعضا صحیح سلامت ہوں اور ان میں کوئی نقص یا عیب نہ ہو[20]۔ متوخر الذکر دونوں

---

[14] اصول الدین ص ۱۳۵؛ الفصل ۲: ۴۳؛ الفرق ص ۹۴؛ التبصیر ص ۶۱

[15] الفصل ۳: ۲۲

[16] الانتصار ص ۱۱۸۔ معتزلہ کے نزدیک خود باری تعالیٰ کے علم و قدرت میں باہم کیا علاقہ ہے اس کے لیے دیکھیے الفصل ۴: ۱۵۰

[17] المقالات ۱: ۲۲۹ یہی مسلک الجبائی اور ابن الجبائی کا بھی ہے۔ الملل ۱: ۸۳

[18] نہایۃ الاقدام ص ۵۵

[19] الملل والنحل ۱: ۷۷؛ المقالات ۱: ۲۲۹

[20] الملل ۱: ۷۷؛ المقالات ۱: ۲۲۹؛ النظریت کے عقیدے کے لیے دیکھیے الفصل [illegible] ۳۲۱ [illegible] ۳: ۳۵ تا بعد [illegible]

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

قدرت حادثہ کے قائل نہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے انسان کے اندر عمل کرنے کی قدرت فی الجملہ پیدا کر دی ہے اور اس طرح یہ لوگ اس خفیف احتیاج اور قریب قریب نامعلوم تلبس کی بھی نفی کر دیتے ہیں جو ان کے خیال میں پہلے گروہ کے مسلک کی بنا پر فعل کے صدور کے وقت انسان کی قدرت علی الفعل کو باری تعالیٰ کی قدرت سے ہو جاتا ہے۔[۲۱]

معتزلہ کے نزدیک خدا کی یہ عطا کردہ قوت جس کے ذریعہ انسان عمل کرتا ہے فعل سے پہلے پائی جاتی ہے اور فعل اور ضد فعل دونوں پر ہوتی ہے۔[۲۲] اس طرح وہ انسان کو اپنے ارادے میں مطلق آزاد اور ایسا فاعل قرار دیتے ہیں جس کے اختیار کلی میں جبر کا ادنیٰ شائبہ نہیں۔ انسان ان کے خیال میں خدا کی عطا کردہ قوت کو جس طرح چاہتا ہے استعمال کرتا ہے۔ جو ارادہ چاہے کرتا ہے اور اس طرح ارادہ و قدرت خداوندی سے کلیتہً آزاد رہ کر اپنے افعال خلق کرتا ہے۔[۲۳]

نظریہ خلق افعال کا منشا

معتزلہ کا مذکورہ مسلک تین چیزوں سے ناشی ہوتا ہے۔

۱۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر انسان کے بجائے باری تعالیٰ کو انسانی افعال کا خالق سمجھا جائے تو تکلیف اور

---

[۲۱] اب تک جو کچھ کہا گیا ہے وہ انسان کے افعال اختیاری مباشرہ کے بارے میں ہے جو کہ انسان کے ارادی افعال ہیں۔ غیر ارادی افعال کے بارے میں جنہیں معتزلہ افعال متولدہ کہتے ہیں۔ ان میں باہم سخت اختلاف پایا جاتا ہے۔ افعال متولدہ کے بارے میں سب سے زیادہ واضح رائے اسکافی کی ہے (المقالات ۲: ۴۰۹)۔ نظام کی تعریف الملل ۱: ۶۶ میں اور جبائی اور ابن الجبائی کے خیالات الملل ۱: ۸۴ میں ملتے ہیں۔ معمر، ثمامہ، جاحظ سب ان دونوں قسم کے افعال کے درمیان فرق کرتے ہیں (الفرق ص ۱۳۷، الملل ۱: ۲، ۸۰/۷)۔ افعال متولدہ کے بارے میں سب سے پہلے بشر بن المعتمر نے کلام کیا اور اسے سب سے زیادہ غلو اسی مسئلے میں تھا (الملل ۱: ۷۰) مزید دیکھیے المعتزلہ ص ۹۲ فما بعدہا۔

[۲۲] المقالات ۱: ۲۳۰

[۲۳] نہایۃ الاقدام ص ۷۹؛ حریت اختیار پر معتزلہ کے دلائل و براہین کے لیے دیکھیے: نہایۃ الاقدام ص ۷۹، ۸۲/۸۴؛ مرہم العلل ص ۱۰۲۔ معتزلہ نے اس مسلک کو کہاں سے اخذ کیا اس کے لیے دیکھیے التبصیر فی الدین ص ۴۰، تاریخ الجہمیۃ والمعتزلۃ ص ۵۶؛ المعتزلۃ ص ۲۶ و ۲۰ فما بعدہا؛ الخطط ۴: ۱۸۱؛ سرح العیون ص ۱۵۷؛ المعارف لابن قتیبۃ ص ۲۰۷،۱۶۶؛ DE Boer: History of Philosophy in Islam, p. 41 et seq; Macdonald: Development of Muslim Theology p. 131; Nicholson: Literary History of the Arabs p. 222 et seq; ضحی الاسلام ۳: ۳۴۴۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اس مسلک کا مواد عقیدہ بین الجبر والقدر کی صورت میں خود دلائل شرعیہ میں موجود تھا جیسا کہ متن میں آتا ہے۔ ہوا صرف یہ کہ معتزلہ نے جبر و قدر کے مواد کی ایک شق پر غیر معمولی زور دے کر اپنے لیے ایک نیا مسلک ایجاد کر لیا اس کے لیے خارجی ماخذ تلاش کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اور وعدہ وعید سب باطل ہو جائیں گے، اور آخرت کا حساب و کتاب اور جزا و سزا لغو قرار پائیں گے[۲۴]۔

۲۔ رسولوں کی بعثت بھی اس صورت میں ایک فعل عبث سے زیادہ نہیں رہے گی[۲۵]۔

۳۔ انسانی افعال میں ظلم، کذب اور کفر سبھی کچھ ہوتا ہے، یہ مسلمہ قبائح ہیں۔ اگر ان انسانی افعال کو خدا کا خلق کردہ قرار دیا جائے تو معتزلہ کے خیال میں یہ قبائح باری تعالیٰ سے منسوب ہو جائیں گے۔ جو کسی طرح بھی درست نہیں[۲۶]۔ ان کے نزدیک اس غلط صورت حال سے بچنے کا یہی طریقہ ہے کہ خدا کو خالق افعال نہ سمجھا جائے۔ علاوہ بریں وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ انسانی افعال کو مخلوق خداوندی ماننے کی صورت میں باری تعالیٰ کا ظالم ہونا لازم آئے گا کیونکہ معصیت پر مجبور کرنا اور پھر اس پر عذاب دینا خلاف عدل ہے[۲۷]۔ چنانچہ باری تعالیٰ کو معتزلہ کے خیال میں عادل سمجھنے اور اس سے قبح و ظلم کی نفی کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اسے انسانی افعال کا خواہ وہ اچھے ہوں یا برے خالق نہ سمجھا جائے اور یہ کہا جائے کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے[۲۸]۔ اور اسی بنا پر اچھے افعال پر مستحق ثواب اور برے افعال کی وجہ سے مستحق عذاب ہوتا ہے[۲۹]۔ اس طرح اس عقیدے میں غلو برتنے سے وہ جہاں اپنے خیال میں ایک طرف خیر و شر کو باری تعالیٰ سے منسوب کرنے کی پریشانی سے بچ گئے وہاں دوسری طرف وہ نادانستہ طور پر ثنویت میں بھی مبتلا ہو گئے[۳۰]۔

خلق افعال کے بارے میں معتزلہ کو سخت غلو رہا۔ فوطی اور اس کا شاگرد عباد بن سلیمان اس معاملے

---

[۲۴] نہایۃ الاقدام ص ۸۳ فما بعدہا؛ الفصل ۳: ۶۰ فما بعدہا؛ المنیۃ والامل ص ۴۵۔

[۲۵] الانتصار ص ۱۱۷ [۲۶] و [۲۷] الفصل ۳: ۶۵؛ مسئلہ خلق افعال کی تحقیق کیلئے دیکھیے مولانا محمد قاسم نانوتوی: تقریر دلپذیر

[۲۸] اللہ سے ظلم کی نفی کرنے پر معتزلہ کا اتفاق ہے تاہم اس بارے میں ان میں اختلاف ہے کہ اللہ ظلم پر قادر ہے یا نہیں۔ اس مسئلے کی تفصیل کیلئے دیکھیے: المقالات ۱: ۲۰۰، ۲۲۵، ۲۲۶؛ الانتصار ص ۹، ۱۱، ۲۶، ۸۵ فما بعدہا؛ الفرق ص ۱۱۶؛ الملل ۱: ۵۴ فما بعدہا، ۹۱؛ الابانۃ ص ۶۰؛ الفصل ۴: ۱۴۷ فما بعدہا

[۲۹] مرہم العلل ص ۱۰۱ "ان فعل العبد واقع بخلقہ واختیارہ لا بخلق اللہ واختراعہ"

[۳۰] اپنے اس مسلک کی تائید کیلئے معتزلہ نے متعدد نصوص شرعیہ کا سہارا لیا مثلاً 'وما اللہ یرید ظلما للعباد' (مومن: ۳۱)؛ 'ان اللہ لا یظلم الناس شیئا ولکن الناس انفسہم یظلمون' (یونس: ۴۴)؛ 'ولا یرضی لعبادہ الکفر' (زمر: ۷)؛ 'لہا ما کسبت وعلیہا ما اکتسبت' (بقرہ ۲۸۶) وغیرہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سی آیات میں معتزلہ کو تاویل کرنا پڑی (دیکھیے الانتصار ص ۱۲۰ فما بعدہا) اور احادیث کے راویوں کو تکذیب و جرح کے ذریعے ناقابل اعتبار ٹھہرا کر انہیں مسترد کر دینا پڑا (دیکھیے تاویل مختلف الحدیث ص ۳۲)۔ [۳۱] وضاحت کیلئے دیکھیے الفرق ص ۱۳۲ فما بعدہا۔ معتزلہ نے بہرحال اس بات کی سختی سے تردید کی ہے کہ وہ دو خالقوں کے قائل ہیں ایک انسان، دوسرا خدا (دیکھیے الملل ۱: ۵۲؛ الفرق ص ۹۰ فما بعدہا؛ التبصیر ص ۳۸؛ الفصل ۳: ۱۴۶)۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

میں باقی سارے اہل اعتزال سے زیادہ سخت تھے۔ فوطی تو ان افعال کو بھی باری تعالیٰ سے منسوب کرنا روا نہیں رکھتا جو خود قرآن میں صراحۃً خدا کی طرف منسوب کیے گیے ہیں[۳۲] مثلاً تألیف بین قلوب المسلمین[۳۳]، تزیین الایمان فی القلوب[۳۴] یا اضلال الفاسقین[۳۵] وغیرہ۔ عباد بن سلیمان تو یہ بات کہنا بھی جائز نہیں سمجھتا تھا کہ اللہ نے کفار کو پیدا کیا اور وجہ یہ بتاتا تھا کہ کافر کا اطلاق تو انسان اور اس کے کفر دونوں پر بحیثیت مجموعی ہوتا ہے لیکن اللہ کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ کفر کو پیدا کرے۔ اس نے کفار کے صرف اجسام کو پیدا کیا ہے کفر ان لوگوں نے خود پیدا کر لیا۔ اس لیے یہ کہنا درست نہیں کہ اللہ نے کافروں کو پیدا کیا۔[۳۶]

کشاف اور خلق افعال

خلق افعال کے اس پس منظر میں اور ان معتقدات کے ساتھ زمخشری قرآن کی تاویل کس طرح کرتے ہیں حسب ذیل مثالوں سے معلوم ہوگا:۔

اغوا اور اضلال

منافقین کا ذکر کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے "واذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الی شیاطینہم قالوا انا معکم انما نحن مستہزءون۔ اللہ یستہزئ بہم ویمدہم فی طغیانہم

۳۲؎ الملل ۱: ۸۰؛ الفرق ص ۱۴۶ ۳۳؎ سورہ انفال: ۶۳ ۳۴؎ حجرات: ۷

۳۵؎ بقرہ: ۲۶ ۳۶؎ الفرق ص ۱۴۷؛ الانتصار ص ۹۱۔ اسی طرح ابو موسیٰ المردار جبر کے قائلین کی تکفیر کرتا تھا اور ان کے کفر میں شک کرنے والوں کی بھی (الانتصار ص ۶۷) معتزلہ کے اس اصول کے بارے میں غلو کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ انھوں نے ہر اس چیز سے انکار کیا جو کسی درجے میں بھی اس سے متصادم ہوتی نظر آئے۔ چنانچہ وہ اس سے انکار کرتے ہیں کہ خدا 'محاباۃ' کر سکتا ہے اور کہتے ہیں کہ اللہ نے ساری ذی عقل ہستیوں کو یکساں درجے کی دینی نعمتوں سے نوازا ہے اور انبیاء و ملائکہ کو توفیق و عصمت کی طرح کی کوئی چیز مزید نہیں دی (اصول الدین ص ۱۵۲)۔ اسی بنا پر معتزلہ شفاعت کا انکار کرتے ہیں (اصول الدین ص ۲۴۴)۔ رزق کے مقدر ہونے کا بھی انھیں انکار ہے۔ سعی و جہد سے رزق میں تفاوت ہو سکتا ہے (المقالات ۱: ۲۵۷) وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اطفال، مجانین اور حیوانات کو دنیا میں جو درد و الم ہوتا ہے اس کا عوض انھیں آخرت میں ملے گا (المقالات ۱: ۲۵۴)۔ وہ ہدایت، توفیق، اضلال، خذلان، ختم و طبع کی بھی تاویل کرتے ہیں (المقالات ۱: ۲۶۰، اصول الدین ص ۱۴۱، نہایۃ الاقدام ص ۴۱۱) اور نظریہ صلاح و اصلح کے قائل ہیں (نہایۃ الاقدام ص ۳۹۷ فما بعدہا، المقالات ۱: ۲۴۷)

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

یعمهون[37] " آیت کا آخری حصہ معتزلہ کے اصول خلق افعال کے خلاف ہے۔ زمخشری سوال اٹھاتے ہیں "فکیف جاز ان یولیهم الله مددا فی الطغیان وهو فعل الشیاطین؟ الا تری الی قوله تعالیٰ 'واخوانهم یمدونهم فی الغی ثم لا یقصرون'۔ پھر اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں "اما ان یحمل علی انهم لما منعهم الله الطافه التی یمنحها المؤمنین وخذلهم بسبب کفرهم واصرارهم علیه، بقیت قلوبهم یتزاید الرین والظلمة فیها، تزاید الانشراح والنور فی قلوب المؤمنین فسمی ذلك التزاید مددا"[38] اس طرح باری تعالیٰ کی طرف اس فعل کی اسناد حقیقی نہیں مجازی ہے "واسند الی الله لانه مسبب عن فعله بهم بسبب کفرهم"[39] دوسری تاویل یہ کی ہے کہ اس سے زبردستی کی نفی مراد ہے "واما علی منع القسر والالجاء"[40] تیسری صورت یہ ہے کہ یہ فعل تو درحقیقت شیطان کا ہے مگر نسبت اللہ کی طرف کر دی گئی ہے "واما ان یسند فعل الشیطان الی الله لانه بتمکینه واقداره والتخلیة بینه وبین اغواء عباده"[41] یعنی اللہ کی طرف اس فعل کی نسبت کی وجہ یہ ہے کہ اللہ نے شیطان کو بندوں پر تمکین وقدرت عطا کی اور شیطان اور بندوں کے درمیان سے اغوا کی رکاوٹ دور کر دی۔ لیکن عجیب بات یہ ہے زمخشری اس کی کوئی توجیہ نہیں کرتے کہ شیطان کو اتنی قوت عطا کر دینا کیا خلق افعال کے نظریے سے نہیں ٹکراتا؟

یہ تاویل کہ اغوا و اضلال کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف حقیقی نہیں مجازی ہے، زمخشری نے جگہ جگہ اختیار کی ہے۔ "ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فاما الذین آمنوا فیعلمون انه الحق من ربهم واما الذین کفروا فیقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا یضل به کثیرا ویهدی به کثیرا وما یضل به الا الفاسقین"[42] کی تفسیر میں کہتے ہیں "واسناد الاضلال الی الله تعالیٰ اسناد الفعل الی السبب لانه لما ضرب المثل فضل به قوم واهتدی به قوم تسبب لضلالهم وهداهم"[43] زمخشری اس اسناد مجازی کے شاہد کے طور پر ایک قصہ بھی نقل کرتے ہیں جو [illegible] سے منقول ہے۔ جس میں [illegible] کی طرف اشارہ کر کے [illegible] آپ نے یہ الفاظ فرمائے "هذه وضعت القیود علی رجلك"[44] یعنی یہ چیز ہے جس نے تجھے بیڑیاں پہنائیں۔

دعوت ہدایت کے جواب میں کفار اہل کتاب نے کہا "قلوبنا غلف" قرآن نے ان کا یہ قول نقل

---

[37] سورہ بقرہ ۲: ۱۵ — [38]، [39]، [40] الکشاف ۱: ۵۱

[41] الکشاف ۱: ۵۲ — [42] سورہ بقرہ ۲: ۲۶ — [43]، [44] الکشاف ۱: ۵۹

www.KitaboSunnat.com

کرنے کے بعد کہا "بل لعنهم الله بکفرهم فقلیلا ما یومنون"[45] زمخشری نے اس گفتگو کو خلق افعال کے نظریے کی تائید کے لئے استعمال کیا ہے۔ لکھتے ہیں "غلف جمع اغلف ای هی خلقة وجبلة مغشاة باغطية لا یتوصل الیها ما جاء به محمد صلی الله علیه وسلم ولا تفقهه ... ثم رد الله ان تکون قلوبهم مخلوقة کذلک لانها خلقت علی الفطرة والتمکن من قبول الحق بان الله لعنهم وخذلهم بسبب کفرهم فهم الذین غلفوا قلوبهم بما احدثوا من الکفر الزائغ عن الفطرة وتسببوا بذلک لمنع الالطاف التی تکون للمتوقع ایمانهم وللمومنین۔"[46]

ازاغۂ قلوب

قرآن مجید میں بندوں کی زبان سے دعا کرائی جاتی ہے "ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا وهب لنا من لدنک رحمة انک انت الوهاب"[47] جس میں زیغ پیدا کرنے کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔ زمخشری "لا تزغ قلوبنا" کی ایسی تفسیر کرتے ہیں کہ اس نسبت کا سوال ہی نہ اٹھے ان کے نزدیک اس جملہ کا مفہوم ہے "لا تبلنا ببلایا تزیغ فیها قلوبنا"[48] یعنی ایسی آزمائشوں میں نہ ڈال کر جن میں پڑ کر ہمارے دل راہ راست سے ہٹ جائیں۔

خلق افعال پر ظاہر قرآن سے استدلال

حشر کے دن مشرکوں اور ان کے معبودوں کو جمع کیا جائے گا اور ان معبودوں سے سوال کیا جائے گا کہ تم نے ان مشرکوں کو گمراہ کیا یا یہ خود راہ راست چھوڑ بیٹھے؟ اس کے جواب میں وہ معبودان مشرکین اضلال سے اپنی برارت ظاہر کریں گے۔ اس سوال وجواب میں زمخشری کو نظریہ خلق افعال کی تائید نظر آتی ہے "ویوم یحشرهم وما یعبدون من دون الله فیقول ءانتم اضللتم عبادی هؤلاء ام هم ضلوا السبیل۔ قالوا سبحانک ما کان ینبغی لنا ان نتخذ من دونک من اولیاء ولکن متعتهم وآباءهم حتی نسوا الذکر وکانوا قوما بورا"[49] کی تفسیر میں زمخشری لکھتے ہیں "وفیه کسر بیّن لقول من یزعم ان الله یضل عباده علی الحقیقة حیث یقول

---

[45] سورہ بقرہ ۸۸:۲
[46] الکشاف ۱: ۱۲۲
[47] سورۃ آل عمران ۸:۳
[48] الکشاف ۱: ۲۶۰
[49] سورہ فرقان ۲۵: ۱۷، ۱۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

للمعبودين من دونه ءانتم اضللتم هؤلاء ام هم ضلوا. فيتبرءون من اضلالهم ويستعيذون به ان يكونوا مضلين، ويقولون: بل انت تفضلت من غير سابقة على هؤلاء وآباءهم تفضل جواد كريم فجعلوا النعمة التي حقها ان تكون سبب الشكر سبب الكفر ونسيان الذكر وكان ذلك سبب هلاكهم[۵۰]" دلیل کا دوسرا مقدمہ ظاہر ہے کہ جب فرشتے اور رسول[۵۱] تک انھیں گمراہ کرنے کے الزام سے بری ہیں تو اللہ کی ذات پر یہ دھبہ کیسے لگایا جا سکتا ہے "فاذا برأت الملائكة والرسل انفسهم من نسبة الاضلال الذي هو عمل الشياطين اليهم واستعاذوا منه، فهم لربهم الغني العدل اشد تبرئة وتنزيها منه، ولقد نزهوه حين اضافوا اليه التفضل بالنعمة والتمتع بها، واسندوا نسيان الذكر والتسبب به للبوار الى الكفرة، فشرحوا الاضلال المجازي الذي اسنده الله تعالى الى ذاته في قوله 'يضل من يشاء' ولو كان هو المضل على الحقيقة لكان الجواب العتيد ان يقولوا: بل انت اضللتهم[۵۲]"۔

ختم و تغشیہ

قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کفار کے دلوں اور کانوں پر مہر لگا دیتا ہے اور آنکھوں پر پردے ڈال دیتا ہے "ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون. ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم[۵۳]"۔

یہ بات معتزلہ کے نظریہ خلق افعال سے براہ راست متصادم ہے۔ زمخشری اس تصادم کو دور کرنے اور اس آیت کی تاویل معتزلی اصول سے مطابق کرنے کے لیے اپنی زبان دانی اور فن بلاغت کی مہارت کو کام میں لاتے ہیں۔

سب سے پہلے تو وہ یہ بتاتے ہیں کہ آیت زیر بحث میں ختم و تغشیہ کے الفاظ حقیقی معنی میں استعمال نہیں ہوئے ہیں "لا ختم ولا تغشية[۵۴]" یہاں مجازی معنی مراد ہیں ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کا بھی پورا احتمال ہے کہ مجاز کی دونوں نوعیں یعنی استعارہ اور تمثیل اس جگہ استعمال میں لائی گئی ہوں۔ استعارہ کی صورت تو یہ ہوگی "ذلك ان تجعل قلوبهم لان الحق لا ينفذ فيها ولا

---

۵۰ الکشاف ۳: ۲۱۲، ۲۱۳

۵۱ وما يعبدون يريد المعبودين من الملائكة والمسيح وعزير، وعن الكلبي: الاصنام ينطقها الله ويجوز ان يكون عاما لهم جميعا. الکشاف ۳: ۲۱۲

۵۲ الکشاف ۳: ۲۱۲

۵۳ سورہ بقرہ ۲: ۶، ۷

۵۴ الکشاف ۱: ۴۷

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

يخلص الى ضمائرها من قبل اعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده واسماعهم لانها تمجه وتنبو عن الاصغاء اليه وتعاف استماعه كانها مستوثق منها بالختم وابصارهم لانها لا تجتلي آيات الله المعروضة ودلائله المنصوبة كما تجتليها اعين المعتبرين المستبصرين، كانما غطي عليها وحجبت وحيل بينها وبين الادراك[۵۵]۔

تمثیل کی صورت زمخشری کے الفاظ میں یہ ہوگی "واما التمثيل فأن يمثّل حيث لم يستنفعوا بها فى اغراض الدينية التى كلفوها وخلقوا من اجلها باشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها بالختم والتغطية وقد جعل بعض المازنيين الحبسة فى اللسان والعيّ ختما عليه فقال:

ختم الاله على لسان عذافر ختما فليس على الكلام بقادر

واذا اراد النطق خلت لسانه لحما يحركه لصقر ناقر[۵۶]

اس کے بعد کہتے ہیں کہ یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ اس صورت میں ختم کی نسبت اللہ کی طرف کرنے کا کیا مقصد ہے۔ اس نسبت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ اپنے بندوں کو حق تک پہنچنے اور اسے قبول کرنے سے باز رکھتا ہے جو یقیناً ایک قبیح چیز ہے، حالانکہ باری تعالیٰ کی شان قبیح کے ارتکاب سے اعلیٰ و ارفع ہے کیونکہ اسے قبیح کا پورا علم ہے اور اس کو بھی علم ہے کہ وہ ارتکاب قبیح سے مستغنی ہے۔ قبائح سے اپنی ذات کے منزہ ہونے پر اس نے متعدد جگہ "وما انا بظلام للعبيد[۵۷]" "وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين[۵۸]" اور "ان الله لا يأمر بالفحشاء[۵۹]" وغیرہ آیات کے ذریعہ نص بھی قائم کر دی ہے۔ زمخشری اس سوال کے پانچ جواب دیتے ہیں:

ختم و تغشیہ کی پانچ تاویلات

ا۔ القصد الى صفة القلوب بانها كالمختوم عليها، واما اسناد الختم الى الله فلينبه على ان هذه الصفة فى فرط تمكنها وثبات قدمها كالشئ الخلقى غير العرضى، الا ترى الى قولهم فلان مجبول على كذا ومفطور عليه، يريدون انه بليغ فى الثبات عليه وكيف يتخيل ما خيل اليك وقد وردت الآية ناعية على الكفار شناعة صفتهم[۶۰]

۵۵۔ الکشاف ۱: ۳۷، ۳۸

۵۶۔ الکشاف ۱: ۳۸

۵۷۔ سورہ ق: ۲۹

۵۸۔ سورہ زخرف: ۷۶

۵۹۔ سورہ اعراف: ۲۸

۶۰۔ الکشاف ۱: ۳۸، ۳۹

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

وسماجة حالهم ونيط بذلك الوعيد بعذاب عظيم۔[٦١]

۲۔ ويجوز ان تضرب الجملة كما هي وهي ختم الله على قلوبهم مثلاً كقولهم سال به الوادي اذا هلك وطارت به العنقاء اذا اطال الغيبة وليس للوادي ولا للعنقاء عمل في هلاكه ولا في طول غيبته، وانما هو تمثيل مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء، فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافي عن الحق بحال قلوب ختم الله عليها نحو قلوب الاغتام التي هي في خلوها عن الفطن كقلوب البهائم او بحال قلوب البهائم انفسها او بحال قلوب مقدر ختم الله عليها حتى لا تعي شيئاً ولا تفقه وليس له عزوجل فعل في تجافيها عن الحق ونبوها عن قبوله وهو متعال عن ذلك۔

۳۔ ويجوز ان يستعار الاسناد في نفسه من غير الله فيكون الختم مسنداً الى اسم الله على سبيل المجاز وهو لغيره حقيقة۔ تفسير هذا ان للفعل ملابسات شتى، يلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والمسبب له، فاسناده الى الفاعل حقيقة وقد يسند الى هذه الاشياء على طريق المجاز المسمى استعارة وذلك لمضاهاتها الفاعل في ملابسة الفعل كما يضاهي الرجل الاسد في جراءته فيستعار له اسمه، فيقال في المفعول به 'عيشة راضية' و 'ماء دافق' وفي عكسه: 'سيل مفعم'، وفي المصدر: 'شعر شاعر' و 'ذيل ذائل' وفي الزمان: 'نهاره صائم' و 'ليله قائم' وفي المكان: 'طريق سائر' و 'نهر جار' واهل مكة يقولون: 'صلى المقام' وفي المسبب: 'بنى الامير المدينة' و 'ناقة ضبوث وحلوب'. وقال:

اذا ردّ عافي القِدرِ مَنْ يَستَعِيرُها

فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة او الكافر الا ان الله سبحانه لما كان هو الذي اقدره ومكنه اسند اليه الختم كما يسند الفعل الى المسبب۔[٦٢]

۴۔ ووجه رابع وهو انهم لما كانوا على القطع والبت ممن لا يؤمن ولا تغني عنهم الآيات والنذر ولا تجدي عليهم الالطاف المحصلة والمقربة ان اعطوها لم يبق بعد استحكام العلم بانه لا طريق الى ان يؤمنوا طوعا واختيارا طريق الى ايمانهم

---

[٦١] الكشاف ۱: ۳۹

[٦٢] الكشاف ۱: ۳۹

[٦٣] الكشاف ۱: ۴۰

[٦٤] الكشاف ۱: ۴۰، ۴۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

الا القسر والالجاء، واذا لم تبق طریق الا ان یقسرهم الله ویلجئهم ثم لم یقسرهم
ولم یلجئهم لئلا ینتقض الغرض فی التکلیف عبّر عن ترک القسر والالجاء وهی غایة
القصوی فی وصف لجاجهم فی الغیّ باستشرائهم[٦٤] فی الضلال والبغی۔

٥۔ ووجه خامس وهو ان یکون حکایة لما کان الکفرة یقولون تهکما به من
قولهم "قلوبنا فی اکنة مما تدعونا الیه وفی اذاننا وقر ومن بیننا وبینک حجاب"[٦٥]
ونظیره فی الحکایة والتهکم "لم یکن الذین کفروا من اهل الکتاب والمشرکین
منفکین حتی تأتیهم البینة"[٦٦]

ختم وتغشیہ کی ان تاویلات سے اس کا اندازہ بھی اچھی طرح ہوجاتا ہے کہ معتزلی اصول کے مطابق
تفسیر کرنے کے لیے زمخشری معانی وبیان کی مہارت کو کس حد تک کام میں لاتے ہیں۔

شیطان کے استیلاء کی نوعیت

اگر اس نظریہ کو ہی مان لیا جائے کہ باری تعالیٰ کو انسانی افعال کی تخلیق سے کوئی سروکار نہیں اور
انسان اپنے تمام بھلے برے افعال کا خود ہی خالق ہے تو ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ شیطان کے
انسان پر استیلاء کی کیا نوعیت اور حد ہے؟ زمخشری اس کا جواب سورہ ابراہیم کی آیت "وقال الشیطان
لما قضی الامر ان الله وعدکم وعد الحق ووعدتکم فاخلفتکم وما کان لی علیکم من
سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی ولوموا انفسکم. ما انا بمصرخکم
وما انتم بمصرخیّ. انی کفرت بما اشرکتمون من قبل. ان الظالمین لهم عذاب
الیم"[٦٧] کی تفسیر میں دیتے ہیں لکھتے ہیں "وهذا دلیل علی ان الانسان هو الذی یختار الشقاوة
او السعادة ویحصلها لنفسه ولیس من الله الا التمکین، ولا من الشیطان الا التزیین
ولو کان الامر کما تزعم المجبرة لقال فلا تلومونی ولوموا انفسکم فان الله قضی علیکم
الکفر واجبرکم علیه"[٦٨] یعنی خدا کا کام صرف اتنا ہے کہ انسان خیر وشر میں سے جس پہلو کو اختیار
کرے اس کے ارتکاب پر اس کو قدرت وتمکین عطا کردے۔ شیطان کا اس میں صرف اتنا حصہ ہے
کہ وہ برے کاموں کو انسان کی نظر میں پسندیدہ بنا کر پیش کرے (یعنی تزیین) خواہ خدا ہو یا شیطان
دونوں میں سے کسی کا دخل انسانی افعال میں اس سے زیادہ نہیں۔ اس طرح زمخشری ظاہر آیت سے

---

٦٥ حم السجدة: ٥
٦٦ الکشاف ١: ٢/٤
٦٧ سورہ ابراہیم: ٢٢
٦٨ الکشاف ٢: ٢٢٨/٢٩٩

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

استدلال کرتے ہوئے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ معتزلہ کا مسلک ہی کتاب الٰہی سے مطابقت رکھتا ہے

معتزلہ کا نظریہ لطف

ان آیات کی تاویل کا، جن میں ہدایت دینے اور گمراہ کرنے کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے اور جن کا ظاہری مفہوم معتزلہ کے تصور عدل الٰہی، نظریہ خلق افعال اور تصور حریت ارادۂ انسانی سے متصادم ہے، ایک طریقہ تو وہ ہے جو زمخشری اور پیش کی ہوئی آیات کی تفسیر میں اختیار کرتے ہیں یعنی زبان دانی اور فن بلاغت کے اصول و قواعد کے ذریعے آیات کے مفہوم کی ایسی تعبیر کرنا کہ وہ معتزلہ کے عقائد کے سانچے میں ڈھل جائیں۔ دوسرا طریقہ جس سے اس طرح کی آیات کی تاویل کے لیے کشاف میں زمخشری نے کافی کام لیا ہے وہ ہے معتزلہ کے نظریہ لطف الٰہی[۶۹] کا استعمال۔ لطف یا توفیق الٰہی کا نظریہ معتزلہ کی ایجاد نہیں ہے، اہل سنت میں یہ نظریہ پہلے سے رائج و شائع تھا مگر معتزلہ نے اس کی ایک مخصوص تعبیر پیش کی اور اسے بڑی وسعت دی[۷۰]۔

زمخشری کی تعبیر نظریہ لطف

زمخشری نے نظریہ لطف الٰہی کا انطباق اپنی تفسیر میں بڑی فراخ دلی سے کیا ہے۔ مذکورہ قسم کی آیات کی تفسیر و تاویل میں یہ ان کا خاص حربہ ہے۔ معتزلہ میں سے متعدد لوگوں نے مثلاً بشر بن المعتمر[۷۱] جعفر بن حرب[۷۲] وغیرہ نے لطف کے مخصوص نظریے پیش کیے۔ زمخشری کی نظر میں سب سے زیادہ عظمت ابوعلی الجبائی

---

[۶۹] اس نظریے کی تفاصیل کے لیے دیکھیے: المقالات ۱: ۲۴۶؛ الفصل ۳: ۷۷/۹۳؛ الملل ۱: ۱۰۷ نما بعدہا؛ الفرق ص ۱۸۱؛ المغنی الجزء الثالث عشر، اللطف

[۷۰] مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۱۷۲

[۷۱] بشر بن المعتمر نے نظریہ اصلح کو (جس کی تفصیل آگے آتی ہے) اور جس کے قائل اکثر معتزلہ ہیں نہ صرف رد کیا بلکہ اس کے قائلین کی تکفیر کر دی (الفصل ۳: ۹۳) اور نظریہ لطف کو فروغ دیا۔ اگرچہ معتزلہ [illegible] کہ بشر نے اپنی موت سے قبل اس سے رجوع کر لیا تھا۔ (الانتصار ص ۶۴، الفصل ۱: ۹۲) بشر کے نظریۂ لطف کی تفصیل کے لیے دیکھیے (المقالات ۱: ۲۸۷)

[۷۲] بغدادی معتزلہ میں سے ہے۔ علاف سے بصرے میں اور ابوموسیٰ مردار سے بغداد میں پڑھا۔ مردار، جعفر بن مبشر اور جعفر بن حرب بغداد کے چوٹی کے معتزلیوں میں سے ہیں۔ ان کی کوششوں کو بغداد میں اعتزال کی نشر و اشاعت میں بڑا دخل رہا ہے۔ ابن حرب نے علاف کے رد میں کتاب لکھی ہے۔ دیکھیے الانتصار ص ۱۴۲ تا بعدہا۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

اور اس کے فرزند ابو الہاشم الجبائی کو حاصل ہے۔ وہ ان دونوں کا ذکر "شیخین" کے معزز لقب سے کرتے ہیں۔[43] زمخشری کا نظریۂ لطف الجبائی ہی کے نظریے سے مستفاد ہے۔ الجبائی کا کہنا ہے کہ اللہ نے اپنے سارے 'الطاف' اپنے بندوں کو عطا کیے ہیں اور کسی ایسے لطف کی عطا سے دریغ نہیں کیا جو بندوں کی ہدایت کے کام آسکتا۔ تاہم جبائی کے نزدیک یہ بات ضرور ہے کہ ایسے 'الطاف' کی بخشش جس سے بندے اور زیادہ طاعت کریں اس کے ذمے واجب نہیں۔ ایسے الطاف عطا کرنا اس کا فضل مزید ہے۔ جبائی بتاتا ہے کہ تکالیف سب الطاف ہیں۔ انبیاء کی بعثت، شریعتوں کا مقرر کرنا، احکام بیان کرنا اور سیدھے راستے پر متنبہ کرنا بھی الطاف ہیں۔[44] زمخشری سے پہلے معتزلہ عموماً 'ہدایت' کا مفہوم تسمیۃ و حکم،[45] یا ارشاد و ابانۃ الحق لیتے تھے[46] کیوں کہ ان کے نزدیک باری تعالیٰ کو حقیقی معنی کے اعتبار سے ہدایت قلوب پر قدرت نہیں۔ اضلال کی تاویل بھی دو طرح کی جاتی تھی 'اضل عبدًا' کے ایک معنی تو یہ لیے جاتے تھے کہ 'اسماہ ضالاً' یا 'اخبر انہ ضال' اور دوسرے معنی 'جازاہ علی ضلالۃ' تھے۔[47]

زمخشری نظریہ لطف کے انطباق کے ذریعے اپنے لیے ایک نئی راہ نکالتے ہیں۔

تفسیر کشاف سے معلوم ہوتا ہے کہ مومنین پر 'لطف' کرنے کا مفہوم ان کے نزدیک قرآنی اصطلاح میں 'ہدایت' اور کافروں کو لطف سے محروم کرنے کا مطلب قرآن کی زبان میں ان کا 'اضلال، خذلان' ہے۔ چنانچہ "وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ لیبین لہم فیضل اللہ من یشاء ویھدی من یشاء وھو العزیز الحکیم"[48] کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ یہ آیت اور "فمنکم کافر ومنکم مؤمن"[49] دونوں ہم معنی ہیں "لان اللہ لا یضل الا من یعلم انہ لن یؤمن ولا یھدی الا من یعلم انہ یؤمن' والمراد بالاضلال التخلیۃ ومنع الالطاف وبالھدایۃ التوفیق واللطف وکان ذلک کنایۃ عن الکفر والایمان"[50] لطف انسان پر کس وقت کیا جاتا ہے اور لطف سے وہ محروم کب ہوتا ہے سورہ نحل کی آیت "ولقد بعثنا فی کل امۃ رسولا ان اعبدوا اللہ واجتنبوا الطاغوت فمنھم من ھدی اللہ ومنھم من حقت علیہ الضلالۃ"[51] کی تفسیر سے معلوم ہوتا ہے "فمنھم من ھدی اللہ ای لطف بہ لانہ عرف ان اللطف ینفع فیہ، ومنھم من حقت علیہ الضلالۃ ای

---

[43] مثال کے طور پر دیکھیے کشاف ۱:۵۰۳ [44] الملل ۱:۱۲۱ (۱۹۴۷ء تصحیح بدران)

[45] المقالات ۱:۲۶۰ [46] اصول الدین ص ۱۴۳ [47] اصول الدین ص ۱۴۱؛ المقالات ۱:۲۶۱۔ اسی طرح خذلان کا مفہوم بھی 'التسمیۃ او الحکم بانہم مخذولون' بتایا جاتا تھا۔ نہایۃ الاقدام ص ۴۱۱ [48] سورہ ابراہیم: ۴ [51] سورہ نحل: ۳۶

[49] سورہ تغابن: ۲ [50] الکشاف ۲:۲۰۳

www.KitaboSunnat.com

ثبت علیہ الخذلان والترک من اللطف لانہ عرفہ مصمما علی الکفر لا یاتی منہ خیر"۔[۸۲]
مطلب یہ ہوا کہ یہ لطف صرف اسی کو حاصل ہوتا ہے جو لطف کا اہل ہو یعنی جس کے بارے میں اللہ کو معلوم ہے کہ ایمان لائے گا، باقی رہے وہ لوگ جو کفر پر اڑ گئے ان کے اس فعل کی وجہ سے انہیں لطف کا کوئی حصہ نصیب نہیں ہوتا۔

لطف اور انسانی خود مختاری

لیکن مومنین کو الطاف عنایت کرنے اور کافروں کو لطف سے محروم کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ باری تعالیٰ ان کی خود ارادیت اور آزادی اختیار میں دخل دیتا ہے کیونکہ ہدایت یا ضلالت کو اختیار کرنا خالص انسان کا فعل ہے۔ ان ہدایت اختیار کرنے والوں کی اعانت خدا کی طرف سے ہوتی ہے اور ہدایت کے ٹھکرا دینے والوں کو الطاف سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ زمخشری اس مفہوم کو "ولو شاء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ ولکن یضل من یشاء ویھدی من یشاء ولتسئلن عما کنتم تعملون"[۸۳] کی آیت سے کشید کرتے ہیں۔ "ولو شاء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ، حنیفۃ مسلمۃ علی طریق الالجاء والاضطرار وھو قادر علی ذلک ولکن الحکمۃ اقتضت ان یضل من یشاء وھو ان یخذل من علم انہ یختار الکفر ویصمم علیہ، ویھدی من یشاء وھو ان یلطف بمن علم انہ یختار الایمان یعنی انہ بنی الامر علی الاختیار وعلی ما یستحق بہ اللطف والخذلان والثواب والعقاب ولم یبنہ علی الاجبار الذی لا یستحق بہ شیٔ من ذلک وحققہ بقولہ ولتسئلن عما کنتم تعملون ولو کان ھو المضطر الی الضلال والاھتداء لما اثبت لھم عملا یسئلون عنہ"۔[۸۴] دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ یضل من یشاء کو نزدھار کو جس میں تو بظاہر گمراہ کرنے کی نسبت براہ راست باری تعالیٰ کی طرف کی جا رہی ہے بلکہ جس میں انتہائی زور دار انداز من یشاء کے ذریعے پیدا کی گئی ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فعل خالصتاً خدا کی مشیت محضہ ہے۔ زمخشری کس طرح کاٹ کرتے ہیں۔ پہلے تو لو شاء کی تفسیر ارادہ قسرت کرتے ہیں اور پہلے ہی قدم پر واضح کر دیتے ہیں کہ ہدایت و گمراہی کا معاملہ انسان کے اختیار محض سے تعلق رکھتا ہے اس میں باری تعالیٰ کسی پر زبردستی نہیں کرتا۔ پھر دوسرا قدم اٹھاتے ہیں اور حکمت کو قاری کے سامنے پیش کر دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ یہ بات حکیم مطلق کی حکمت کے خلاف ہے کہ کسی

---

[۸۲] الکشاف ۲: ۱۷۴

[۸۳] سورہ نحل: ۹۳

[۸۴] الکشاف ۲: ۴۹۲

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کو بلا وجہ ہدایت دیدے اور کسی کو گمراہ کردے اس کی مشیئت اندھی بہری مشیئت نہیں، بلکہ اس کی ہر بات عین مقتضائے حکمت ہوتی ہے۔ یہ دوسرا بند ہے جو مشیئت مطلقہ پر باندھا گیا۔ تیسرا اور آخری قدم اٹھا کر کہا جاتا ہے کہ اسی حکمت کا تقاضا ہے کہ انسان بطور خود آزادی سے کفر اختیار کرے اس کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ ان تین مرحلوں میں گمراہی کا مدار مشیئت ایزدی سے ہٹ کر سراسر انسان کی مشیئت اور اس کے غیر پابند ارادے اور اختیار پر آٹھہرتا ہے اگر اس کے بعد بھی طبیعت میں کچھ کھٹک رہ جائے تو اسے "ولتسئلن عما کنتم تعملون" کی عقلی توجیہ کے ذریعے دور کرنے کی کوشش کی جاتی ہے آیت کی اس توجیہ کا مبنی لطف اور حرمان لطف کا نظریہ ہے جس کی بنیاد محض آزاد انسانی ارادہ اور اختیار رہے۔

نظریہ لطف کا عملی انطباق

نظریہ لطف کے ذریعہ زمخشری معتزلی عقائد کا تحفظ کس طرح کرتے ہیں مندرجہ ذیل مثالوں سے اچھی طرح واضح ہو جائے گا:-

سورہ آل عمران میں دعا آتی ہے "ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا"[۸۵] جس سے پتہ چلتا ہے کہ خیر و شر پر انسانی قلوب کو خدا ہی آمادہ کرتا ہے لیکن زمخشری نظریہ لطف کے ذریعے اس مفہوم سے صاف بچ کر نکل جاتے ہیں ان کے نزدیک آیت کا مطلب اس سے زیادہ نہیں کہ "لا تمنعنا الطافک بعد اذ لطفت بنا"[۸۶] سورہ بقرہ میں کہا گیا ہے "لیس علیک ھداھم ولکن اللہ یھدی من یشاء"[۸۷] اس آیت کا دوسرا ٹکڑا زمخشری کے نزدیک کسی زیادہ پریشانی کا باعث نہیں ہوتا کیونکہ اس کا مفہوم ان کے نزدیک صرف اتنا ہے کہ "یلطف بمن یعلم ان اللطف ینفع فیہ فینتھی عما نھی عنہ"[۸۸] جس کی رو سے ہدایت کا فعل ایک انسانی فعل بن جاتا ہے باری تعالیٰ کا کام فقط اس مستحق لطف کو لطف عطا کرنا ہے۔ سورہ انعام کی آیات "فمن یرد اللہ ان یھدیہ یشرح صدرہ للاسلام ومن یرد ان یضلہ یجعل صدرہ ضیقا حرجا کانما یصعد فی السماء کذلک یجعل اللہ الرجس علی الذین لا یؤمنون وھذا صراط ربک مستقیما"[۸۹] میں ارادہ ہدایت اور ارادہ اضلال کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔ زمخشری نظریہ لطف کے انطباق سے ان آیات کی تاویل اعتزال کے موافق یوں کر لیتے ہیں "فمن یرد ان یھدیہ: ان یلطف بہ ولا

---

[۸۵] سورۃ آل عمران: ۸

[۸۶] الکشاف ۱: ۲۶۰

[۸۷] سورہ بقرہ: ۲۷۲

[۸۸] الکشاف ۱: ۲۴۱

[۸۹] آیات ۱۲۵، ۱۲۶

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ولا یرید ان یلطف الا بمن له لطف، یشرح صدرہ للاسلام: یلطف به حتی یرغب فی الاسلام وتسکن الیه نفسه ویحب الدخول فیه، ومن یرد ان یضله: ان یخذله ویخلیه وشأنه وهو الذی لا لطف له، یجعل صدرہ ضیقاً حرجاً: یمنعه الطافه حتی یقسو قلبه وینبو عن قبول الحق وینسد فلا یدخله الایمان، ... هذا صراط ربک: وهذا طریقته الذی اقتضته الحکمة وعادته فی التوفیق والخذلان"[90] سورہ مائدہ کی آیت "ومن یرد الله فتنته فلن تملک له من الله شیئاً اولئک الذین لم یرد الله ان یطهر قلوبهم لهم فی الدنیا خزی ولهم فی الاخرة عذاب عظیم"[91] سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ لوگوں کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارادہ انہیں فتنے میں ڈالنے کا تھا، یہ وہ لوگ ہیں جن کے بارے میں اس نے ارادہ کر لیا تھا کہ ان کے قلوب کو پاک کرے گا، بالفاظ دیگر یہ لوگ اللہ کے ارادے اور اس کی تقدیر سے گمراہ ہوئے۔ زمخشری اس دشواری کو نظریہ لطف کے ذریعہ کتنی آسانی سے حل کر لیتے ہیں "ومن یرد الله فتنته: ترکه مفتوناً خذلانه" یعنی فتنہ کا مصدر باری تعالیٰ نہیں خود نفس انسانی ہے۔ "فلن تملک له من الله شیئاً: فلن تستطیع له من لطف الله وتوفیقه شیئاً۔ اولئک الذین لم یرد الله ان یطهر قلوبهم: لانهم لیسوا من اهلها لعلمه انها لا تنفع فیهم ولا تنجح"۔ استشہاد میں قرآن کی آیات پیش کرتے ہیں۔ "ان الذین لا یؤمنون بآیات الله لا یهدیهم" "کیف یهدی الله قوماً کفروا بعد ایمانهم"[92]۔ ان توجیہات کے بعد معتزلی نقطۂ نظر سے آیت کی تفسیر بے غبار ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ایک آیت سورہ اعراف میں آتی ہے "ولقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن والانس۔ لهم قلوب لا یفقهون بها ولهم اعین لا یبصرون بها ولهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون"[93] زمخشری اس دشوار گزار وادی کو بھی نظریہ لطف کے سہارے طے کر لیتے ہیں، کہتے ہیں "کثیراً من الجن والانس: هم المطبوع علی قلوبهم الذین علم الله انه لا لطف بهم۔ وجعلهم فی انهم لا یلقون اذهانهم الی معرفة الحق ولا ینظرون باعینهم الی ما خلق الله نظر اعتبار ولا یسمعون ما یتلی علیهم من آیات الله سماع تدبر، کانهم عدموا فهم القلوب وابصار العیون واستماع الآذان، وجعلهم لاعراقهم فی الکفر وشدة شکائمهم فیه، وانه لا یاتی منهم الا افعال اهل النار مخلوقین للنار، دلالة علی توغلهم فی الموجبات وتمکنهم فیما یؤهلهم لدخول النار"

---

[90] الکشاف ۲: ۵۰
[91] آیت ۴۱
[92] الکشاف ۱: ۲۹۴
[93] سورہ اعراف: ۱۷۹

اپنی اس تفسیر کے لیے لغت و استعمال عرب سے بنیاد بھی فراہم کرتے ہیں۔ "ومنه کتاب عمر رضی اللہ عنہ الی خالد بن الولید: "بلغنی ان اهل الشام اتخذوا لك دلوكاً عجن بخمر وانی لاظنکم آل المغیرة ذرء النار" ویقال لمن کان عریقا فی بعض الامور: ما خلق فلان الا لکذا"[94] آخر میں کہتے ہیں" والمراد وصف حال الیهود ... انهم من جملة الکثیر الذی لا یکاد الایمان یتأتی منهم، کانهم خلقوا للنار"[95] سورہ تغابن میں کہا جاتا ہے "ما اصاب من مصیبة الا باذن اللہ ومن یؤمن باللہ یهد قلبه واللہ بکل شیء علیم"[96] اس کی تفسیر بھی لطف کے ذریعے کرتے ہیں اور اس طرح ہدایت عطا کرنے کی جو نسبت براہ راست باری تعالیٰ کی طرف ہو رہی ہے اسکی تاویل کر لیتے ہیں" یهد قلبه: یلطف به ویشرحه للازدیاد من الطاعة والخیر ... واللہ بکل شیء علیم: یعلم ما یؤثر فیه اللطف من القلوب مما لا یؤثر فیه فیمنحه ویمنعه"[97]

ب۔ "ان اللہ لا یرید الشر ولا یأمر به" کا نظریہ

معتزلہ کے تصور عدل سے پیدا شدہ اور نظریہ خلق افعال سے مربوط ان کا دوسرا یہ نظریہ ہے کہ باری تعالیٰ نہ شر کا ارادہ کرتا ہے اور نہ اس کا حکم دیتا ہے*، جو چیز نہ خیر ہے نہ شر، اللہ اس کا نہ ارادہ کرتا ہے اور نہ اسے ناپسندیدہ سمجھتا ہے۔ معتزلہ کے نزدیک بالاتفاق ارتکاب شر باری تعالیٰ کی ذات سے محال ہے[98]۔ نظّامؒ کا کہنا یہ ہے کہ خدا کو ارتکاب شر پر اصلاً قدرت حاصل نہیں[99]۔ زمخشری تمام ایسی آیات کی تاویل جن سے خدا کی نسبت شر یا ارادہ شر کی طرف ہوتی ہے اسی متفق علیہ اصول کو پیش نظر رکھ کر کرتے ہیں۔ "واذ قال ربك للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفك الدماء"[99] کی تفسیر میں اتجعل فیها ... کا مفہوم بتاتے ہیں۔ "تعجب من ان یستخلف مکان اهل الطاعة اهل المعصیة [illegible] الحکیم الذی [illegible] الا الخیر [illegible] لا یرید الا الخیر"[100] خیر کا مفہوم زمخشری

---

[94] الکشاف ۱: ۱۴۰ [95] سورہ تغابن: ۱۱ [96] الکشاف ۴: ۴۳۹

[97] الانتصیر ص ۶۲ [98] علاف کا مسلک اس سلسلے میں یہ ہے "ان اللہ قادر علی فعل الخیر والشر ولکنه لا یفعل الشر ولا یریده لقبحه وغناه عنه" معتزلہ اکثر اسی مسلک کے قائل ہیں خاص کر بصریین (الملل ۱: ۶۸، الابانة ص ۷۰، الفرق ص ۱۱۶) واصل بن عطاؔ کا کہنا یہ تھا کہ مرض، قحط اور دوسری سزاؤں کی شکل میں خدا کی طرف سے شر واقع ہو سکتا ہے کیوں کہ اسے شر کہنا صرف از راہ مجاز ہے (الملل ۱: ۴۵، المقالات ۱: ۲۲۵) عباد بن سلیمان ان امور کے خدا کی طرف سے واقع ہونے کا بھی منکر ہے (الفصل ۴: ۱۴۹، المقالات ۱: ۲۲۶) نظّام کے مذکورہ مسلک کی بنا پر بعض نے اس کی تکفیر بھی کی ہے (الفرق ص ۱۱۶) خیاط نے نظام کے قول کی توجیہ کی ہے (الانتصار ص ۲۶) [99] سورہ بقرہ [illegible]

[100] الکشاف ۱: ۹۳

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

کے نزدیک کیا ہے اور خدا کے افعال کے خیر ہونے کا کیا مطلب ہے۔ "قل اللھم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء، و تعز من تشاء و تذل من تشاء بیدک الخیر، انک علی کل شیء قدیر[۱]" کی تفسیر سے معلوم ہوتا ہے "فان قلت کیف قال بیدک الخیر فذکر الخیر دون الشر؟ قلت لان الکلام انما وقع فی الخیر الذی یسوقه الی المؤمنین وھو الذی انکرته الکفرة. فقال 'بیدک الخیر' تؤتیه اولیائک علی رغم من اعدائک ولان کل افعال اللہ تعالیٰ من نافع وضار صادر عن الحکمة والمصلحة فھو خیر کله کایتاء الملک ونزعه[۲]" گویا افعال باری کے نافع وضار ہونے میں کوئی اختلاف نہیں مگر چونکہ ان کا صدور حکمت و مصلحت سے ہوتا ہے لہٰذا ہر دو قسم کے افعال خیر ہی ہیں[۳]۔

سورہ اسراء کی آیت "واذا اردنا ان نھلک قریة امرنا مترفیھا ففسقوا فیھا فحق علیھا القول فدمرناھا تدمیرا[۴]" سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا فسق کا حکم دیتا ہے حالانکہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ "اللہ لا یشاء الشرک والمعاصی" زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں 'امر' کے مجازی معنی مراد ہیں۔ سبب کی بنا پر اس کی نسبت اللہ کی طرف کر دی گئی ہے "ففسقوا ای امرناھم بالفسق ففعلوا، والامر مجاز؟ لان حقیقة امرھم بالفسق ان یقول لھم: افسقوا وھذا لا یکون فبقی ان یکون مجازا، ووجه المجاز انه صب علیھم النعمة صبا فجعلوھا ذریعة الی المعاصی واتباع الشھوات، فکانھم مامورون بذلک لتسبب ایلاء النعمة فیه[۵]" انھیں نعمتیں عطا کر کے خدا نے تو یہی چاہا تھا کہ وہ نیک بنیں مگر انہوں نے اپنے اختیار سے گمراہی اختیار کر لی۔ خدا کا یہ ارادہ ارادۂ تخییر ہے ارادہ قسر نہیں اس لئے خلاف مراد واقع ہو گیا۔ گویا زمخشری یہ بھی واضح کرنا چاہتے ہیں کہ "لا یرید الشر ولا یأمر به" اور "لا یرید الا الخیر ولا یأمر الا به" کا مطلب یہ نہیں کہ انسان اپنے اختیار اور آزادی سے ہاتھ دھو بیٹھا اور بھلائی یا برائی کا راستہ اختیار کرنے پر مجبور ہو گیا۔ "وانما خولھم ایاھا لیشکروا ویعملوا فیھا الخیر ویتمکنوا من الاحسان والبر، کما خلقھم اصحاء اقویاء واقدرھم علی الخیر والشر وطلب منھم ایثار الطاعة علی المعصیة فآثروا الفسوق. فلما فسقوا حق علیھم القول وھی کلمة العذاب فدمرھم[۶]"

۱۔ سورہ آل عمران: ۲۶ ۲۔ الکشاف ۱: ۲۶۸
۳۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ زمخشری نظام اور عباد بن سلیمان کے نظریات سے متفق نہیں ہیں
۴۔ آیت ۱۶ ۵۔ الکشاف ۲: ۵۱۰ ۶۔ الکشاف ۲: ۵۱۰

خدا کا ارادہ خیر اور انسانی ارادے کی آزادی

خدا کے ارادہ خیر سے انسان صفت خیر کے ارتکاب پر مجبور نہیں ہوتا، اس کے ارادے کی آزادی اور خیر و شر دونوں پر اس کا اختیار بجنسہ برقرار رہتا ہے۔ زمخشری اس معتزلی اصول کو قرآن مجید کی کتنی ہی آیات کی تفسیر کی بنیاد بناتے ہیں۔ سورہ بقرہ میں آتا ہے "یایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون"[۳۰۷] زمخشری اس آیت پر مذکورہ اصول کو منطبق کرتے ہیں "قوله خلقکم لعلکم تتقون' لا یجوز ان یحمل علی رجاء الله تقواهم لان الرجاء لا یجوز علی عالم الغیب والشهادة وحمله علی ان یخلقهم راجین للتقوی لیس بسدید ایضا ولکن 'لعل' واقعة فی الآیة موقع المجاز لا الحقیقة لان الله عزوجل خلق عباده لیتعبدهم بالتکلیف، ورکب فیهم العقول والشهوات وازاح العلة فی اقدارهم وتمکینهم وهداهم النجدین ووضع فی ایدیهم زمام الاختیار واراد منهما الخیر والتقوی فهم فی صورة المرجو منهم ان یتقوا لیترجح امرهم وهم مختارون بین الطاعة والعصیان کما ترجحت حال المرتجی بین ان یفعل وان لا یفعل ومصداقه قوله عزوجل 'لیبلوکم ایکم احسن عملا' وانما یبلو ویختبر من تخفی علیه العواقب ولکن شبه بالاختیار بناء امرهم علی الاختیار"[۳۰۸]۔ یہی مضمون سورہ زخرف کی آیت "وما نریهم من آیة الا هی اکبر من اختها واخذناهم بالعذاب لعلهم یرجعون"[۳۰۹] کی تفسیر میں ملتا ہے۔ زمخشری کہتے ہیں "لعلهم یرجعون: ارادة ان یرجعوا عن الکفر الی الایمان. فان قلت: لو اراد رجوعهم لکان. قلت: ارادته فعل غیره لیس الا ان یأمر به ویطلب منه ایجاده فان کان ذلک علی سبیل القسر وجد والا دار بین ان یوجد وبین ان لا یوجد علی حسب اختیار المکلف وانما لم یکن الرجوع لان الارادة لم تکن قسرا ولم یختاروه"[۳۱۰] لیکن سورہ حجر میں آتا ہے کہ جب ابلیس کو حکم سجدہ کی خلاف ورزی کے جرم میں معتوب بارگاہِ خداوندی قرار دیا گیا اس وقت اس نے مہلت طلب کی اور کہا "رب بما اغویتنی لازینن لهم فی الارض ولاغوینهم اجمعین"[۳۱۱]، اس قول میں اغوا کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی گئی۔ زمخشری کے نزدیک اس کا مفہوم وہ نہیں جو ظاہر آیت سے معلوم ہوتا ہے۔ اغوا کا استعمال یہاں ان کے خیال میں مجاز عقلی کے

---

[۳۰۷] سورہ بقرہ : ۲۰ — [۳۰۸] الکشاف ۱ : ۷۰ — [۳۰۹] آیت ۴۸

[۳۱۰] الکشاف ۴ : ۲۰۲ — [۳۱۱] آیت ۳۹

www.KitaboSunnat.com

کے قبیل سے ہے۔ "ومعنی اغوائہ ایاہ تسبیبہ لغیہ بأن أمرہ بالسجود لآدم علیہ السلام فأفضی ذلک الی غیہ وما الامر بالسجود الا حسن وتعریض للثواب بالتواضع والخضوع لأمر اللہ ولکن ابلیس اختار الاباء والاستکبار فہلک واللہ تعالیٰ بری من غیہ ومن ارادتہ والرضا بہ[112]۔" یہی واقعہ سورہ اعراف میں اس طرح آتا ہے "قال فبما اغویتنی لاقعدن لھم صراطک المستقیم، ثم لآتینھم من بین ایدیھم ومن خلفھم وعن ایمانھم وعن شمائلھم ولا تجد اکثرھم شاکرین[113]" زمخشری اس آیت میں بھی اغوار کی نسبت باری تعالیٰ سے حقیقی نہیں مجازی قرار دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ فعل اغوار کی اسناد پروردگار عالم کی طرف مجاز سببی کے قبیل سے ہے۔ اللہ اس فعل اغوار کا متسبب ہے نہ کہ فاعل اور اسی تسبب کی بنا پر اس فعل کو ذات باری کی طرف منسوب کیا گیا۔ کہتے ہیں "فبما اغویتنی: فبسبب اغوائک ایای لاقعدن لھم. وھو تکلیفہ ایاہ ما وقع بہ فی الغیّ ولم یثبت کما ثبتت الملائکۃ، مع کونھم افضل منہ ومن آدم انفسا ومناصب[114]. وعن الاصم امرتنی بالسجود فحملنی الانف علی معصیتک. والمعنی: فبسبب وقوعی فی الغیّ لاجتھدن فی اغوائھم حتی یفسدوا بسببی، کما فسدت بسببھم. فان قلت: بم تعلقت الباء؟ فان تعلقھا بلأقعدن یصد عنہ لام القسم... ویجوز ان تکون الباء للقسم ای: فاقسم باغوائک لأقعدن، وانما اقسم بالاغواء لانہ کان تکلیفا، والتکلیف من احسن افعال اللہ، لکونہ تعریضا لسعادۃ الابد، فکان جدیرۃ بأن یقسم بہ[115]" اور اس طرح نہ صرف اغوار کو تکلیف کا ہم معنی بنا دیتے ہیں بلکہ یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ شیطان کے انسان پر استیلار کی نوعیت ان کی نظر میں کیا ہے۔ اس اصول کو کہ اللہ سے قبیح کا صدور متصور نہیں، سورہ اعراف کی ہی ایک اور آیت کی تفسیر میں مؤکد کرتے ہیں۔ آیت ہے "واذا فعلوا فاحشۃ قالوا وجدنا علیھا آباءنا واللہ امرنا بھا. قل ان اللہ لا یامر بالفحشاء اتقولون علی اللہ ما لا تعلمون[116]" تفسیر میں لکھتے ہیں "والثانی (ای ان اللہ تعالیٰ امرھم بان یفعلوا الفاحشۃ) افتراء علی اللہ والحاد فی صفاتہ کانوا یقولون: لو کرہ اللہ منا ما نفعلہ لنقلنا عنہ؟ وعن الحسن: ان اللہ تعالیٰ بعث محمدا صلی اللہ علیہ وسلم الی العرب وھم قدریۃ مجبرۃ یحملون ذنوبھم علی اللہ. وتصدیقہ قول اللہ تعالیٰ واذا

---

[112] الکشاف ۲: ۴۵۰ [113] آیت ۱۶

[114] فرشتوں کا حضرت آدم (علیہ السلام) سے افضل ہونا معتزلہ کا مسلک ہے۔ اہل سنت فضیلت آدمؑ کے قائل ہیں دیکھیے الماتریدی: شرح الفقہ الاکبر ۲۴ [115] الاعراف: ۲۸ [116] الاعراف: ۲۸

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

فعلوا فاحشة ... لا یأمر بالفحشاء، لأن فعل القبیح مستحیل علیه لعدم الداعی ووجود الصارف فکیف یأمر بفعله[117]"

ج۔ نظریہ صلاح و اصلح

غایت افعال خداوندی اور ان کا مبنی بر حکمت ہونا

معتزلہ کے تصور عدل سے پیدا ہونیوالا تیسرا اہم نظریہ 'صلاح و اصلح' ہے۔ نظّام پہلا شخص ہے جس نے اس پر گفتگو کی اور اسے معتزلی عقائد کا ایک جزو بنایا[118]۔ شہرستانی بتاتے ہیں کہ نظّام یونانی فلاسفہ کے اس مسلک سے متاثر تھا کہ "ان الجواد لا یجوز ان یدخر شیئا لا یفعله فما ابدعه واوجده هو المقدور، ولو کان فی علمه تعالی ومقدوره ما هو احسن واکمل مما ابدعه نظاما وترتیبا وصلاحا لفعله[119]"۔ چنانچہ اس کا کہنا تھا کہ خدا کا ہر کام مصلحت اور خیر پر مبنی ہوتا ہے[120]۔ وہ وہی کرتا ہے جس میں انسانی صلاح و فلاح مضمر ہو[121]۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ وہ اس کا بھی قائل تھا کہ خدا کو کسی ایسے فعل پر اصلاً قدرت حاصل نہیں جو صلاح سے خالی ہو[122]۔ نظریہ صلاح کو اس کی امکانی منطقی حدود تک وسیع کرنے کے نتیجے میں نظّام نے نظریہ 'اصلح' پیش کیا جس کا مفہوم یہ ہے کہ صرف اتنا ہی نہیں کہ باری تعالیٰ کا ہر فعل انسانی صلاح و فلاح کے لیے ہوتا ہے بلکہ اس کے جملہ افعال انسانوں کے لیے 'اصلح' ہوتے ہیں یعنی انسان کے لیے اس سے زیادہ صلاح و فلاح علم و قدرت خداوندی میں ممکن ہی نہیں[123]۔ نظّام نظریہ اصلح کی بنا پر کہتا تھا کہ اگر باری تعالیٰ کے علم میں کسی کے لیے تونگری تنگدستی کے مقابلے میں اور بینائی نابینائی کے مقابلہ میں اصلح ہے تو باری تعالیٰ کی قدرت سے یہ بات خارج ہے کہ بینا کو نابینا اور تونگر کو تنگدست کر دے[124]۔ ابوعلی الجبائی اور ابوہاشم الجبائی بتاتے ہیں کہ 'اصلح' کا مفہوم لذیذ ترین ('الذّ') نہیں 'الأعود فی العاقبة والأصوب فی العاجلة' ہے اگرچہ تکلیف دہ اور طبعاً ناپسندیدہ (مؤلم و مکروہ) ہو[125]۔ معتزلہ کی اکثریت نظریہ صلاح و اصلح کی قائل ہے تاہم ان میں ایسے لوگ بھی ہوئے ہیں جنہوں نے اس کی سخت مخالفت کی اور اس کے قائلین کی تکفیر کی مثلاً بشر بن المعتمر وغیرہ[126]۔

---

[117] الکشاف ۲: ۷۸

[118] الملل والنحل ۱: ۶۱؛ الفرق ص ۱۱۵ فما بعدہا

[119] الملل ۱: ۶۱ فما بعدہا؛ الفصل (۱۳۲۰ھ) ۲: ۱۶۴ فما بعدہا؛ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نظّام نے یہ خیال مسیحی عقائد سے اخذ کیا المعتزلہ ص ۱۰۳

[120] نہایۃ الاقدام ص ۳۹۷ و ۴۰۰

[121] الفرق ص ۱۱۵

[122] الفصل ۳: ۹۲، الملل ۱: ۶۱

[123] ان کا کہنا ہے کہ اگر ایسا ممکن ہو تو خدا بخیل و ظالم قرار پائے گا (الفصل ۳: ۹۲)

[124] الفرق ص ۱۱۶

[125] الملل ۱: ۱۲۱

[126] المقالات ۲: ۳۱۴؛ نیز دیکھیے الفصل ۳: ۹۲؛ نہایۃ الاقدام ص ۳۹۸؛ المقالات ۱: ۲۴۷

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

کشاف اور نظریہ صلاح واصلح

زمخشری باری تعالیٰ کے افعال کی تعلیل نظریہ صلاح واصلح کے پس منظر میں کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ہر فعل خداوندی سراسر حکمت و مصلحت ہے۔ سورہ انبیاء کی آیت "لا یسأل عما یفعل وھم یسألون"[۱۲۵] کی تفسیر میں بتاتے ہیں کہ عدم مسئولیت سے یہ شبہ نہ ہونا چاہیے کہ افعال خداوندی خالی از صلاح بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ بات تو بطور اصل موضوعہ طے ہے کہ اس کا ہر فعل سراسر صلاح ہوتا ہے۔ عدم مسئولیت تو صرف پروردگار عالم کی عظمت و کبریائی کو ظاہر کرتی ہے "اذا کانت عادة الملوك والجبابرة ان لا یسألهم من فی مملكتهم عن افعالهم وعما یوردون ویصدرون من تدبیر ملکهم تهیبا واجلالا مع جواز الخطأ والزلل وانواع الفساد علیهم، کان ملك الملوك ورب الارباب خالقهم ورازقهم اولی بان لا یسأل عن افعاله مع ما علم واستقر فی العقول من ان ما یفعله کله بدواعی الحکمة ولا یجوز علیه الخطأ ولا فعل القبائح"[۱۲۸]

کفار کا استیصال

ظالموں اور کافروں کا استیصال اور زمین کو ان کے ظلم و جور اور کفر سے پاک کرنا بھی انسانی صلاح و فلاح کے لیے ضروری ہے۔ عذاب استیصال کی یہی حکمت ہے کہ وہ ان ظالموں کے لیے نقمت اور دوسروں کے لیے عبرت ہوتا ہے۔ زمخشری سورہ مومنون کی آیت "ولا تخاطبنی فی الذین ظلموا انهم مغرقون"[۱۲۹] کی تفسیر اسی نقطہ نظر سے کرتے ہیں۔ "فان قلت: لم نهاه عن الدعاء لهم بالنجاة؟ قلت: لما تضمنته الآیة من کونهم ظالمین وایجاب الحکمة ان یغرقوا لامحالة لما عرف من المصلحة فی اغراقهم والمفسدة فی استبقائهم وبعد ان املی لهم الدهر المتطاول فلم یزیدوا الا ضلالا ولزمتهم الحجة البالغة لم یبق الا ان یجعلوا عبرة للمعتبرین"[۱۳۰]۔

فقر و غنی

زمخشری کا کہنا ہے کہ دنیا میں فقر و غنا میں ایک خاص مصلحت ہے کہا جاتا ہے جب ایمان کو غنا پر غلبہ ہوتا ہے۔ اس کی بنا ایک اہم دینی مصلحت ہے۔ کفار کو ساری دنیوی نعمتوں سے نواز دینے کا نتیجہ کفر کی مکمل بالادستی ہوتا اس لئے خدا ایسا نہیں کرتا۔ مومنین کو سارے دنیوی عیش و عشرت عطا کر دینے کا نتیجہ نفاق کے رواج

---

۱۲۵ آیت ۲۳ ۱۲۸ الکشاف ۳:۸۷ ۱۲۹ آیت ۲۷

۱۳۱ آیت ۳۳-۳۵ ۱۳۰ الکشاف ۳/۱۸۴ (طبع بیروت) ۱۹۴۷

www.KitaboSunnat.com

ہو جانے کی صورت میں نمودار ہو سکتا ہے اس لیے مومنین کو دنیوی ساز و سامان سب کا سب عطا نہیں کیا جاتا۔ زمخشری کے نزدیک یہ ہے وہ مصلحت جس کو پیش نظر رکھ کر وہ سورہ زخرف کی آیت "ولولا ان یکون الناس امۃ واحدۃ لجعلنا لمن یکفر بالرحمن لبیوتھم سقفا من فضۃ ومعارج علیہا یظھرون۔ ولبیوتھم ابوابا وسررا علیہا یتکئون وزخرفا۔ وان کل ذلک لما متاع الحیوۃ الدنیا والاخرۃ عند ربک للمتقین"[۱۳۱] کی تفسیر ان الفاظ میں کرتے ہیں "فان قلت: فحین لم یوسع علی الکافرین للفتنۃ التی کان یؤدی الیہا التوسعۃ من اطباق الناس علی الکفر لحبھم الدنیا وتھالکھم علیہا فھلا وسع علی المسلمین لیطبق الناس علی الاسلام؟ قلت التوسعۃ علیھم مفسدۃ ایضا لما تؤدی الیہ من الدخول فی الاسلام لاجل الدنیا والدخول فی الدین لاجل الدنیا من دین المنافقین فکانت الحکمۃ فیما دبر حیث جعل فی الفریقین اغنیاء وفقراء وغلب الفقر علی الغنی"[۱۳۲]

قبول دعائے مضطر:-

سورہ نمل میں آتا ہے "امن یجیب المضطر اذا دعاہ ویکشف السوء ویجعلکم خلفاء الارض۔ ءالہ مع اللہ"[۱۳۳] جس سے معلوم ہوتا ہے مضطر کی دعا قبول ہوتی ہے۔ لیکن مشاہدہ ہے کہ کتنے ہی مضطر ایسے ہیں جن کی دعا قبولیت کے درجے کو نہیں پہنچتی۔ زمخشری اس الجھن کو دور کرنے کے لیے نظریہ صلاح و اصلح سے کام لیتے ہیں "فان قلت: قد عم المضطرین بقولہ یجیب المضطر اذا دعاہ وکم من مضطر یدعو فلا یجاب؟ قلت: الاجابۃ موقوفۃ علی ان یکون المدعو بہ مصلحۃ ولھذا لا یحسن دعاء العبد الا شارطا فیہ المصلحۃ واما المضطر فمتناول للجنس مطلقا یصلح لکلہ ولبعضہ فلا طریق الی الجزم علی احدھما الا بدلیل وقد قام الدلیل علی البعض وھو الذی اجابتہ مصلحۃ فبطل التناول علی العموم"[۱۳۴] یعنی دعا وہی قبول ہوتی ہے جس میں دعا مانگنے والے کی مصلحت ہو قبولیت دعا کا اصول یہ ہے کہ وہ انسانی صلاح و فلاح کے حصول کا ذریعہ ہو ورنہ قبول نہیں ہوتی۔

خلق قبیح و خلق فاعل قبیح:-

مان بھی لیا جائے کہ یہ صحیح ہے کہ انسان خود خالق کفر ہے لیکن اس حکمت والی ذات سے یہ پوشیدہ

---

۱۳۱ آیت ۳۳ - ۳۵
۱۳۲ الکشاف ۳: ۱۹۷
۱۳۳ النمل: ۶۲
۱۳۴ الکشاف ۳/۲۹۷

www.KitaboSunnat.com

نہیں کہ ان انسانوں کی تخلیق کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ کفر کا ارتکاب کریں گے۔ اس علم کے باوجود ایسے انسانوں کو پیدا کرنے کا مدعا کیا ہے۔ معتزلہ کی نظر میں خلق قبیح اور خلق فاعل قبیح میں کوئی فرق نہیں۔ ان کے نزدیک اس کی مثال ایسی ہی ہے کہ کسی ایسے شخص کے ہاتھ میں شمشیر جوہر دار دیدی جائے جو قتل و غارت گری کے لیے مشہور ہے اور جس سے وہ کسی مومن کو موت کے گھاٹ اتار دے کوئی عاقل اس بات سے اختلاف نہیں کرے گا کہ تلوار دینے والا قاتل سے کم قابل مذمت نہیں پھر آخر ایسے انسانوں کی تخلیق کی کیا توجیہ کی جائے گی۔ زمخشری معتزلی نقطہ نظر سے اس پیچیدہ سوال کا کوئی اطمینان بخش حل پیش نہیں کر پاتے سورہ تغابن کی آیت "ھو الذی خلقکم فمنکم کافر و منکم مومن واللہ بما تعملون بصیر"[135] کی تفسیر میں صرف اتنا کہہ کر خاموش ہو جاتے ہیں "قد علمنا ان اللہ حکیم عالم بقبح القبیح عالم بغناہ عنہ فقد علمنا ان افعالہ کلہا حسنۃ و خلق فاعل القبیح فعلہ فوجب ان یکون حسنا وان یکون لہ وجہ حسن و خفاء وجہ الحسن علینا لا یقدح فی حسنہ کما لا یقدح فی حسن اکثر مخلوقاتہ جہلنا بداعی الحکمۃ الی خلقہا"[136] یعنی وہ ذات پاک حکیم ہے، اس کے اس فعل پر بھی مصلحت ضرور ہوگی ہمیں اگر اس مصلحت کا علم نہیں تو اس سے حکمت خداوندی پر حرف نہیں آتا، بہت سی حکمتیں ہیں ہمیں معلوم نہیں۔

عطا کا اندازہ

باری تعالیٰ زمین و آسمان کے خزانوں کا مالک ہے وہ چاہے تو بے حد و حساب بخشش کر سکتا ہے مگر اس نے عطا و بخشش کا ایک اندازہ مقرر کر رکھا ہے۔ سورہ حجر[137] کی آیت "وان من شیٔ الا عندنا خزائنہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم" میں اسی طرح کا مضمون آتا ہے۔ زمخشری اس آیت کی تہ میں نظریہ صلاح و اصلح کو کار فرما دیکھتے ہیں آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں "وما من شیٔ ینتفع بہ العباد الا ونحن قادرون علی ایجادہ وتکوینہ والانعام بہ وما ننزلہ الا بمقدار معلوم نعلم انہ مصلحۃ لہ"[138] یعنی عطا اس کی حسب مصلحت محدود ہوتی ہے

تخلیق و تکلیف اور معاد: نظریہ صلاح و اصلح کے بعض منطقی نتائج یہ ہیں کہ خدا مخلوق کو پیدا کرے کیونکہ تخلیق میں مخلوقات کی صلاح و فلاح ہے[139] اور اسی بنیاد پر انسانوں پر "تکلیف" عائد کرنا ضروری ہے[140]

---

[135] آیت: ۲

[136] الکشاف ۴: ۲۴۷

[137] آیت: ۲۱

[138] الکشاف ۲: ۳۸۴

[139] المقالات ۱: ۲۱۵ وما بعدہا، نہایۃ الاقدام ص ۳۹۷، ۴۰۰

[140] اصول الدین ص ۱۴۹، ۲۱۴، الاقتصاد ص ۷۲ وما بعدہا، المقالات ۱: ۳۲۰، نہایۃ الاقدام ۴۰۱ وما بعدہا

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

"تکلیف کا لازمی نتیجہ ہے ثواب و عقاب۔ اس لیے معاد بھی نظریہ صلاح و اصلح کی رو سے ضروری ہے[۴۳۹]۔ زمخشری ان نتائج کو ذہن میں رکھ کر متعدد آیات قرآنی کی تفسیر کرتے ہیں۔ سورہ مومنون کی آیت "افحسبتم انما خلقناکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون"[۴۴۰] کی تفسیر میں کہتے ہیں "ای ما خلقناکم للعبث و لم یدعنا الی خلقکم الا حکمۃ اقتضت ذلک وھی ان نتعبدکم و نکلفکم المشاق من الطاعات و ترک المعاصی ثم نرجعکم من دار التکلیف الی دار الجزاء فنثیب المحسن و نعاقب المسیء"[۴۴۱] اسی طرح کی بات "وما خلقنا السماء والارض وما بینھما باطلا۔ ذلک ظن الذین کفروا"[۴۴۲] کی تفسیر میں کہتے ہیں "ای ما خلقناھما وما بینھما للعبث واللعب ولکن للحق المبین وھو ان خلقنا نفوسا واودعناھا العقل والتمییز، ومنحناھا التمکین، وازحنا عللھا ثم عرضناھا للمنافع العظیمۃ بالتکلیف واعددنا لھا عاقبۃ و جزاء علی حسب اعمالھم[۴۴۳]۔"

د۔ حُسن و قبح عقلی

نظریہ عدل کا جزو تھا اور نہایت اہم مظہر حُسن و قبح عقلی کا اصول ہے مسئلہ حسن و قبح کلام، اصول فقہ اور فقہ کے امہات مسائل میں سے ہے۔ اس مسئلے کی پیچیدگی کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق، جیسے کہ خود تصور عدل کا بھی، نظریہ جبر و قدر سے ہے[۴۴۴]۔

حُسن و قبح کا اطلاق تین مفاہیم پر کیا جاتا رہا ہے[۴۴۵]:

۱۔ انسانی طبیعت سے مناسبت یا منافرت۔ ان معنی میں مثلاً شیرینی حَسَن ہے اور تلخی قبیح

۲۔ صفت کمال یا صفت نقص۔ ان معنی میں علم حَسَن ہے اور جہل قبیح

۳۔ کسی چیز کا دنیا میں قابل مدح اور آخرت میں قابل ثواب اور باعث جزائے خیر ہونا یا نہ ہونا۔ ان معنی میں عبادت حَسَن ہے اور معصیت قبیح[۴۴۶]۔

---

۴۳۹ ۔ اصول الدین ص ۲۰۵، ۲۳۳؛ نہایۃ الاقدام ص ۴۷۱، ۴۰۵

۴۴۰ ۔ [illegible]

۴۴۱ ۔ الکشاف ۳: ۱۹۳

۴۴۲ ۔ سورہ ص: ۲۷

۴۴۳ ۔ الکشاف [illegible] ۶۹

۴۴۴ ۔ التنقیح ۱: [illegible]؛ التلویح علی التوضیح ۱: ۱۷۲

۴۴۵ ۔ التوضیح والتلویح ۱: ۱۷۲

۴۴۶ ۔ التوضیح و التلویح ۱: ۱۷۳

www.KitaboSunnat.com

معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے اختلاف کی نوعیت اور اس کا منشا

اشاعرہ

اس امر میں کسی کو اختلاف نہیں کہ پہلے دو معنی کے لحاظ سے حُسن و قُبح تمام تر عقلی ہے[۱۲۹]۔ اختلاف صرف تیسری صورت میں رونما ہوتا ہے۔ امام اشعری کے نزدیک یہ حُسن و قبح صرف شرع سے ثابت ہوتا ہے عقل سے نہیں[۱۳۰]۔ امام اشعری کے اس مسلک کی بنا دو امور پر ہے۔ اول یہ کہ ان کے نزدیک حُسن و قبح ذات فعل کے لیے ثابت نہیں ہوتا۔ فعل میں فی حد ذاتہ کوئی ایسی صفت نہیں پائی جاتی جس کی بنا پر اسے حَسن یا قبیح کہا جاسکے۔ دوسرے یہ کہ امام اشعری اس کے قائل ہیں کہ فعل عبد اپنے اختیار سے نہیں ہوتا (اگرچہ نظریہ کسب کے پیش نظر اس کے باوجود ان کے نزدیک شریعت ثواب عقاب فعل عبد سے متعلق ہوتا ہے) اور چوں کہ حسن و قبح کو افعال باری سے منسوب نہیں کیا جاسکتا اس لیے امام اشعریؒ کے نزدیک تیسرے مفہوم کے اعتبار سے افعال کا حسن و قبح صرف ان کے مامور بہ یا منہی عنہ ہونے سے عبارت ہے یا دوسرے الفاظ میں افعال کا حسن و قبح ذاتی نہیں بلکہ شرعی ہے اور اسی لیے شریعت کے بتانے سے پہلے معلوم نہیں ہوتا[۱۳۱]۔

معتزلہ

معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ عقل علی الاطلاق مُدرِک بالخیر والشر ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک حَسن وہ ہے جو شرعاً یا عقلاً قابل تعریف ہو اور قبیح وہ جو قابل مذمت ہو۔ معتزلہ نے حسن و قبیح کی ایک اور بھی تعریف کی ہے: حسن وہ ہے جو "ما یکون للعالم القادر بحاله (ان) یفعله" کی شان رکھے اور قبیح جو ایسا نہ ہو (والقبیح ما لیس له کذلک)۔ معتزلہ کے نزدیک انسان قبل ورود شرع سے پہلے اچھے اور برے افعال میں اپنی عقل کے ذریعہ تمیز کرنے پر پورے طور پر قادر ہے خواہ بالبداہت مثلاً غرق ہونے والے کو بچانا اور سچ کا اچھا ہونا اور جھوٹ کا برا ہونا یا نظری طور پر مثلاً سچائی کا اچھا ہونا اگرچہ اس سے ضرر ہوتا ہو۔ لیکن یہ تمیز و ادراک عبادات کے علاوہ دیگر افعال کے بارے میں ہے۔ عبادات کے ادراک کا ذریعہ معتزلہ کے نزدیک بھی صرف شریعت

---

۱۲۹ التوضیح والتلویح ۱: ۱۷۲ ؛

۱۳۰ التوضیح والتلویح ۱: ۱۷۲ ؛ نہایۃ الاقدام ص ۳۷۰

۱۳۱ التوضیح والتلویح ۱: ۱۷۲

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ہے عقل نہیں۔ معتزلہ کے اس مسلک کی بنیاد ان کا یہ عقیدہ ہے کہ افعال میں فی حد ذاتہ حُسن و قبح پایا جاتا ہے جو عقل کے ذریعے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ شریعت کا کام اس حسن و قبح کی اطلاع دینا ہے نہ کہ اس کا اثبات یا اس کی ایجاد۔ دوسرے الفاظ میں افعال کا حُسن و قبح ذاتی و عقلی ہے۔[۱۵۱]

حنفیہ ماتریدیہ

حسن و قبح کے ان دو اشعری اور معتزلی نظریات کے علاوہ ایک تیسرا نظریہ حنفیہ کا ہے جو امام ماتریدی کے مسلک پر مبنی ہے۔ ہم یہاں اس کی مختصر سی تفصیل دیتے ہیں جس سے اس مسئلے پر بھی روشنی پڑے گی کہ معتزلہ حنفیت کی طرف کیوں میلان رکھتے تھے۔

حنفیہ اس بات کے قائل ہیں اور ان کے ساتھ معتزلہ بھی کہ بعض افعالِ عباد کا حُسن و قبح فی حد ذاتہ افعال کے لیے ثابت ہوتا ہے یا کسی ایسی صفت کے لیے جو اس فعل میں پائی جاتی ہے۔ یہ دونوں چیزیں شرعاً تو معلوم ہو ہی سکتی ہیں، اس میں تو کسی کو اختلاف ہی نہیں، لیکن ان کا علم عقل کے ذریعے بھی ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر نبوت محمدیؐ کی تصدیق یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کی پیروی۔[۱۵۲]
افعال کے حسن و قبح کے عقلی اور ذاتی ہونے کے بارے میں یہاں تک تو حنفیہ و معتزلہ باہم متفق ہیں۔ اختلاف اس کے بعد صرف دو امور میں ہوتا ہے ایک یہ کہ معتزلہ کے نزدیک عقل حاکم مطلق بالحُسن والقبح ہے، خدا کے لیے بھی اور بندوں کے لیے بھی۔ خدا کے لیے اس طرح کہ اس پر اصلح للعباد ازروئے عقل واجب ہے اور اس کا ترک حرام۔ باری تعالیٰ کی طرف سے وجوب و حرمت کے احکام درحقیقت ان افعال کے حُسن و قبح کی اطلاع ہے۔ بندوں پر اس طرح کہ اللہ کے احکام کی غیر موجودگی کے باوجود عقل ان پر بعض افعال کو واجب، بعض کو مباح اور کچھ کو حرام کر دیتی ہے۔ برخلاف اس کے حنفیہ کے نزدیک حاکم بالحُسن والقبح صرف باری تعالیٰ کی ذات ہے۔ اس پر دوسرا کوئی حاکم نہیں اور نہ اس پر کچھ واجب ہے۔ وہ خالق افعالِ عباد ہے۔ ان میں سے بعض کو اس نے حسن بنایا ہے اور بعض کو قبیح اور ان میں نفع و ضرر اور خیر و شر رکھا ہے۔ ان کے نزدیک عقل کی حیثیت صرف حُسن و قبح کے علم کے حصول کے آلے کی ہے نہ کہ واجب کرنے والی شئے کی۔ دوسرے یہ کہ معتزلہ کے نزدیک عقل موجب للعلم بالحسن والقبح بطریق التولید ہے۔ یعنی صحیح طریقے سے غور و فکر سے لازمی طور پر حسن و قبح کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک عقل غور و فکر کے بعد کچھ امور کا علم و عرفان تو حاصل

۱۵۱۔ التوضیح والتلویح ۱: ۱۷۲؛ المعتمد فی اصول الفقہ ۱: ۳۶۴ و ما بعدہا؛ مقالات الاسلامیین ۲: ۲۵۶

۱۵۲۔ التوضیح ۱: ۱۸۹ تا ما بعدہا؛ التلویح ۱: ۱۹۰

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

کر دیتی ہے لیکن ایسی بھی چیزیں ہیں جن کا علم و عرفان محض انبیاءؑ کی تبلیغ پر منحصر و موقوف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک عقل کیونکہ "غیر مولد للعلم" ہے اس لیے وہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ بعض چیزوں کے علم کو کسب (یعنی صحیح طریقے سے غور و فکر) کے ذریعے اور بعض کو بغیر کسب کے پیدا کر دیتا ہے[۱۵۴]

معرفت باری تعالیٰ

حسن و قبح عقلی کا ایک نہایت اہم پہلو معرفت باری تعالیٰ کا مسئلہ ہے جس میں حسن و قبح کی طرح معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین اختلاف ہوا ہے۔ معتزلہ میں سے نظّام اس بات کا قائل ہے کہ انسانِ عاقل ورودِ شرع سے پہلے عقل کو کام میں لا کر معرفت خداوندی حاصل کر سکتا ہے۔ اسکے نزدیک معرفت باری تعالیٰ نظری (استدلالی) چیز ہے[۱۵۵]۔ ابو الہذیل العلاّف نے ایک قدم آگے بڑھا کر یہ کہا کہ معرفت خداوندی اور اس دلیل کی معرفت جو معرفت خداوندی

۱۵۴؎ التوضیح والتلویح ۱: ۱۹۰، ۱۹۱۔ یہاں اس کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ رئیس المتاخرین شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی اسی حنفی ماتریدی نقطۂ نظر کو اپنایا ہے چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ کے مقدمے میں لکھتے ہیں "ان نزول القضاء بالایجاب والتحریم سبب عظیم فی نفسه مع قطع النظر عن تلک المصالح لاثابة المطیع وعقاب العاصی وانه لیس الامر علی ما ظن من ان حسن الاعمال وقبحها بمعنی استحقاق العامل الثواب والعذاب عقلیان من کل وجه وان الشرع وظیفته الاخبار عن خواص الاعمال علی ما هی علیه دون انشاء الایجاب والتحریم بمنزلة طبیب یصف خواص الادویة وانواع المرض فانه ظن فاسد تمجه السنة بادی الرأی ... وظهر مما ذکرنا ان الحق فی التکلیف بالشرائع ان مثله کمثل سید مرض عبیده فسلط علیهم رجلا من خاصته لیسقیهم دواء فان اطاعوا له اطاعوا السید ورضی عنهم سیدهم واثابهم خیرا ونجوا من المرض وان عصوه عصوا السید واحاط بهم غضبه وجازاهم اسوأ الجزاء وهلکوا من المرض ... وبما ذکرنا من ان ههنا امرین بین الامرین وان لکل من الاعمال ونزول القضاء بالایجاب والتحریم اثرا فی استحقاق الثواب والعقاب یجمع بین الدلائل المتعارضة فی اهل الجاهلیة یعذبون بما عملوا فی الجاهلیة ام لا" حجۃ اللہ البالغۃ مع اردو ترجمہ نعمۃ اللہ السابغۃ ۱: ۱۰، ۱۱

۱۵۵؎ اصول الدین ص ۲۵۶؛ الملل والنحل ۱: ۶۵ فما بعدہا

www.KitaboSunnat.com

پر قائم ہے عقل سے نظری طریقے سے بدیہی اور ضروری طور پر حاصل ہوتی ہے عقل سے حاصل ہونے والے علوم و معارف کے علاوہ جو علوم و معارف حواس یا قیاس سے حاصل ہوتے ہیں وہ اس کے نزدیک کسبی ہیں۔[۱۵۶] ثمامہ نے تو یہ کہکر علاف کو بھی پیچھے چھوڑ دیا کہ معارف جتنے بھی ہیں سب بدیہی اور ضروری ہیں۔[۱۵۷]

ان تینوں نظریات کا حصل یہ ہے کہ اس سوال کے جواب میں کہ "معرفة الله هل هی واجبة بالشرع ام بالعقل" معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ معرفت باری تعالیٰ ازروئے عقل واجب ہے دلیل سمعی کے حصول پر منحصر نہیں۔ چنانچہ سمعی دلیل سے پہلے عقلی دلیل ہی کے ذریعے معرفت باری تعالیٰ حاصل ہو جاتی ہے۔[۱۵۸] اشاعرہ اس سے اختلاف کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ معرفت باری تعالیٰ ازروئے شرع واجب ہے۔ دلیل عقلی سے معرفت باری تعالیٰ حاصل نہیں ہوتی اس کے لیے دلیل سمعی کی ضرورت ہے۔ امام اشعری کو ایجاب عقلی سے اس بنا پر انکار ہے کہ وہ حسن و قبح عقلی پر مبنی ہے جو ان کے نزدیک جیسا او پر بیان ہوا صحیح نہیں لیکن ماتریدیہ اس کی تائید نہیں کرتے وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ معرفت باری تعالیٰ واجب بالعقل ہے۔[۱۵۹] ماتریدیہ اور معتزلہ کے درمیان اس مسئلے میں وہی اختلاف ہے جو حسن و قبح کے بارے میں ہے۔ یعنی معتزلہ کے نزدیک عقل بذاتہ وجوب معرفت کے بارے میں مستقل اور آزاد حیثیت رکھتی ہے۔ اور ماتریدیہ کے نزدیک عقل صرف وجوب معرفت کا ذریعہ اور آلہ ہے۔ واجب کرنے والی ہستی درحقیقت (موجب حقیقی) خدا ہے۔ لیکن ایجاب عقل کے واسطے سے ہوتا ہے۔ جس کا مفاد یہ ہوا کہ باری تعالیٰ فرائض و واجبات کو بغیر عقل کے واجب نہیں کرتا۔ وجوب کے لیے ضروری ہے کہ موجب علیہ میں عقل موجود ہو جو ایجاب کا ذریعہ اور واسطہ بن سکے۔[۱۶۰]

شرعی احکام کی تفصیلات کا علم و ادراک

یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ معتزلہ عقل کو ان معنی میں مستقل اور خود کفیل سمجھتے ہیں کہ وہ شرعیات کی تفصیلات کا ادراک اور ان کے علم کا حصول بذات خود کر سکتی ہے۔ معتزلہ خود یہ کہتے ہیں کہ شرعی احکام کی تفصیلات

---

۱۵۶ الملل والنحل ۱: ۵۹؛ الفرق بین الفرق ص ۱۱۱   ۱۵۷ الملل ۱: ۷۷؛ اصول الدین ص ۳۲؛ ثمامہ کے مسلک کے بعض منطقی نتائج کے لیے دیکھیے: الفرق ص ۱۷۵؛ الفصل ۴: ۱۴۸؛ الملل ۱: ۷۷۔ جاحظ، جعفر بن مبشر و جعفر بن حرب بھی ثمامہ کے مسلک سے متفق ہیں، دیکھیے اصول الدین ۳۲، ۱۵۵، ۲۵۶؛ الملل ۱: ۷۶، ۸۱؛ الفرق ص ۱۵۴

۱۵۸ المستصفی ۱: ۵۶، ۵۷، ۶۳، ۶۵؛ نہایة الاقدام ص ۳۷۱

۱۵۹ الروضة البہیة فیما بین الاشاعرة والماتریدیة ص ۳۴   ۱۶۰ ایضاً ۳۶، ۳۷۔ اس پوری بحث میں یہ بات نہ بھولنا چاہیے کہ یہاں معرفت خداوندی سے معرفة الله عند المتکلمین مراد ہے نہ کہ معرفة الله عند الصوفیة۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کا علم مثلاً آخر رمضان میں روزے کا فرض ہونا اور یکم شوال میں حرام ہونا، عقل محض کے ذریعے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اشاعرہ بھی اس بات کے منکر نہیں کہ شریعت کو عقل کی ضرورت ہے اور اسے شرعی احکام کی معرفت میں دخل حاصل ہے[١٦١]۔ اس بارے میں اشاعرہ، ماتریدیہ اور معتزلہ کے خیالات اور ان کے اختلافات کی واقعی حیثیت اس وقت پورے طور پر واضح ہو جاتی ہے جب 'صبی عاقل' اور 'شاہق جبل' کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک بچہ عقلی طور پر پختہ ہو جائے مگر بالغ نہ ہو یا ایک ایسا شخص جو دنیا سے الگ تھلگ ایک پہاڑ کی چوٹی پر رہتا ہو اور اُسے کسی رسول کی دعوت نہ پہونچی ہو تو کیا محض عقل کی وجہ سے ان دونوں پر کچھ عقائد و اعمال واجب اور کچھ حرام ہوں گے یا نہیں اور ان عقائد و اعمال پر آخرت کا ثواب و عقاب مرتب ہوگا یا نہیں۔

معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی عقل رکھنے والا معرفت باری تعالیٰ اور اچھے بُرے اعمال کے بارے میں معذور نہیں سمجھا جا سکتا، اس کی عمر کم ہو یا زیادہ، اسے پر حق کی طلب واجب ہے۔ اس لیے 'صبی عاقل' بھی اگرچہ وہ نابالغ ہو اپنی عقل کی بنا پر ایمان کا مکلف ہے[١٦٢] اور اسی طرح 'شاہق الجبل' بھی اگرچہ اسے کسی رسول کی دعوت نہیں پہونچی۔ عدم ایمان کی صورت میں دونوں معذب ہوں گے[١٦٣]۔ اشاعرہ کے نزدیک یہ دونوں معذور ہیں ایک یعنی شاہق جبل میں سرے سے شرط عذاب یعنی سماع نہیں پایا جاتا[١٦٤]۔ دوسرے میں (صبی عاقل) شارع نے جس شرط کو تعذیب کے لیے ضروری قرار دیا ہے یعنی بلوغ، وہ معدوم ہے[١٦٥]۔

ماتریدیہ (حنفیہ) کا مسلک ان دونوں اشخاص کے بارے میں معتزلہ اور اشاعرہ کے بین بین ہے۔ اور کسی حد تک معتزلہ کے قریب۔ ماتریدیہ کا کہنا ہے کہ عقل کا ابطال تو کسی طرح ممکن نہیں اسے کسی صورت میں لغو اور بیکار نہیں ٹھہرایا جا سکتا[١٦٦]۔ شریعت خود عقل پر مبنی ہے کیونکہ مثال کے طور پر پہلی بنیادی چیز تصدیق نبوت شرعاً نہیں عقلاً واجب ہوتی ہے[١٦٧]۔ لیکن عقلی ادراکات کے مبادی کیونکہ حواس ہیں جن کی غلطیوں کا مشاہدہ عام ہے اور ایک تو اس وجہ سے اور دوسرے یوں کہ خود عقلی عمل استنتاج پر متعدد داخلی اور خارجی محرکات و اسباب اثر انداز ہوتے رہتے ہیں اس لیے عقلیات میں خطا بھی ہو جاتی ہے بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ ہوتی رہتی ہے اور یہ ایسی بات ہے جس کا انکار کرنا ممکن نہیں۔ چنانچہ افعال کے حسن و قبح اور معرفت باری تعالیٰ کے بارے میں وہ ایک متوسط رویہ اختیار کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ محض عقل اس ایجاب کے لیے کافی و وافی نہیں۔ ان کے نزدیک صبی عاقل ایمان کا مکلف نہیں لیکن

---

١٦١ دیکھیے: التوضیح والتلویح ١: ١٧٢؛ الروضۃ البہیۃ ص ٣٥-٣٧

١٦٢ الروضۃ البہیۃ ص ٣٧ — ١٦٣ الروضۃ البہیۃ ص ٣٩ — ١٦٤ الروضۃ البہیۃ ص ٣٧

١٦٥ ایضاً ص ٣٩ — ١٦٦ ایضاً ص ٣٨ — ١٦٧ التوضیح ١: ١٨٩؛ التلویح ١: ١٩٠

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ایمان لے آئے تو اس کے ایمان کو صحیح اور معتبر سمجھا جائے گا اسی طرح شاہق جبل کے بارے میں ان کا یہ کہنا ہے کہ جب تک اتنا زمانہ نہ گزر جائے جس میں اسے صحیح و غلط اور اچھے برے کا تجربہ ہو کر دونوں میں تمیز پیدا ہو جائے وہ بھی ایمان کا مکلف نہیں۔ اتنا زمانہ گزر جانے کے بعد البتہ اسے مکلف قرار دیا جائے گا۔[۱۶۸]

ماتریدیہ اور معتزلہ کا اختلاف

واقعہ یہ ہے کہ اس مقام پر ماتریدیہ اور معتزلہ کے درمیان اتنا لطیف اور نازک فرق رہ جاتا ہے کہ دونوں کے نقطۂ نظر میں فرق کرنا نہایت دشوار ہے۔ اس کے علاوہ خود امام ابو منصور ماتریدی سے یہ قول نقل کیا جاتا ہے کہ صبی عاقل پر معرفت باری تعالیٰ واجب ہے۔[۱۶۹] اگر یہ انتساب صحیح ہے تو جہاں تک احکام شریعت کے ایجاب کا سوال ہے ماتریدیہ اور معتزلہ میں سوائے اس کے اور کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا کہ معتزلہ عقل کو "مستقل بالایجاب" (موجب حقیقی) کی حیثیت دیتے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اس کی حیثیت خدا کے مقابلے میں نازل اور ثانوی ہے۔[۱۷۰] شافعیہ میں اس بارے میں دو فریق ہو گئے ہیں۔ ایک تو امام اشعری کی پیروی میں معرفت باری کو عقلاً نہیں شرعاً واجب بتاتا ہے۔[۱۷۱] اور دوسرا شافعیہ عراق کا گروہ ہے جو اس بارے میں ماتریدیہ کا ہم نوا ہے۔[۱۷۲] خود حنفیہ میں سے ائمہ بخارا کا مسلک اشاعرہ کے موافق تھا کہ نبی کی بعثت سے پہلے نہ ایمان فرض ہے اور نہ کفر حرام۔ ان لوگوں نے امام ابو حنیفہ کے قول "لا عذر لاحد فی الجھل بخالقہ لما یری من خلق السموات والارض وخلق نفسہ" (جس سے نہایت وضاحت کے ساتھ ماتریدیہ اور معتزلہ کے مسلک کی موافقت ہوتی ہے) میں عدم عذر کو بعد بعثت پر محمول کیا ہے مگر یہ توجیہ امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول "لو لم یبعث اللہ تعالیٰ رسولاً لوجب علی الخلق معرفۃ اللہ تعالیٰ بعقولھم" میں نہیں چلتی جو صراحت کے ساتھ یہ بتاتا ہے کہ نبی اور رسول کی بعثت کے بغیر بھی صرف عقل کے ذریعہ معرفت باری انسان پر ضروری ہے۔ امام ابن ہمام نے "التحریر" میں دوسرے قول کی توجیہ ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے اس قول میں "لوجب" کے معنی "ینبغی" لینا چاہیے کیونکہ وجوب کے عرفی معنی "ینبغی ان یفعل" بھی ہوتے ہیں اور اس طرح امام ابو حنیفہ

---

۱۶۸ التوضیح والتلویح ۲: ۱۶۱

۱۶۹ التوضیح والتلویح ۲: ۱۶۱

۱۷۰ التوضیح والتلویح ۲: ۱۶۱

۱۷۱ الروضۃ البہیۃ ص ۳۷

۱۷۲ الروضۃ البہیۃ ص ۳۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کے بتاتے ہوئے قانونی وجوب کو اخلاقی وجوب میں تبدیل کر دیا ہے۔[۱۷۴]

کشاف اور نظریہ حُسن و قبح

زمخشری نے اپنی تفسیر میں حسن و قبح عقلی کے نظریے کو کس طرح سمویا ہے مندرجہ ذیل مثالوں سے واضح ہوگا:-

ارسال رسل

سورہ نساء کی آیت "رسلاً مبشرین ومنذرین لئلا یکون للناس علی اللہ حجۃ بعد الرسل"[۱۷۵] سے معلوم ہوتا ہے کہ رسولوں کی بعثت سے قبل عقائد و اعمال کے بارے میں انسان کی گرفت نہیں کی جاتی جس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ حسن و قبح عقلی نہیں شرعی ہے۔ زمخشری کے نزدیک حسن و قبح کا عقلی ہونا ایک مسلّمہ حقیقت ہے۔ انسانوں پر حجت ان دلائل پر غور و فکر کے ذریعے ہی قائم ہوتی ہے جو انھیں معرفت باری کی راہ دکھاتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں "وھم (الناس) محجوجون بما نصبہ اللہ من الادلۃ التی النظر فیھا موصل الی المعرفۃ"[۱۷۶]

اس طرح زمخشری ایک طرف تو یہ بتاتے ہیں کہ معرفت باری تعالیٰ نظری چیز ہے (جو نظّام کا بھی مسلک ہے[۱۷۷]) دوسری طرف حسن و قبح عقلی کے نظریے کو ایک حقیقت ثابتہ کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ پھر اتنا ہی نہیں کہ صرف عام انسانوں کو معرفت صرف اس طریقے سے حاصل ہوتی ہے بلکہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ رسولوں کا ذریعہ معرفت بھی یہی ہے۔ کہتے ہیں "والرسل فی انفسھم لم یتوصلوا الی المعرفۃ الا بالنظر فی تلک الادلۃ، ولا عرف انھم رسل اللہ الا بالنظر منھا"[۱۷۸]؛ لیکن اگر صورت حال یہی ہے جیسا زمخشری معتزلہ کے مسلک کی روشنی میں بتاتے ہیں تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بعثت رسل کا کیا فائدہ ہے اور سورہ نساء کی مذکورہ بالا آیت کا کیا مفہوم ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ ذریعہ معرفت باری تو دلائل پر غور و فکر ہی ہے۔ رسولوں کا کام صرف اتنا ہے کہ ایک طرف تو وہ لوگوں کو خواب غفلت سے چونکا دیں اور انہیں غور و فکر کی قوتوں کے استعمال پر آمادہ کریں۔ دوسری طرف انھیں شریعت کی تعلیم دیں اور دینی امور کی تفصیلات سے آگاہی بخشیں "الرسل منبھون عن الغفلۃ وباعثون علی النظر کما تری علماء اھل العدل والتوحید مع تبلیغ ما حملوہ من تفصیل امور الدین وبیان احوال التکلیف وتعلیم الشرائع، فکان ارسالھم ازاحۃ للعلۃ وتتمیما لالزام الحجۃ"[۱۷۹] اس طرح

---

[۱۷۴] الروضۃ البہیۃ ص ۳۸، ۳۹

[۱۷۵] آیت ۱۶۵

[۱۷۶] الکشاف ۱: ۵۸۴

[۱۷۷] الملل ۱: ۶۵؛ اصول الدین ص ۲۵۶

[۱۷۸] الکشاف ۱: ۵۸۴

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

رسولوں کی بعثت کا مقصد یہ ہے کہ غور وفکر کی راہوں میں جو رکاوٹیں ہیں انھیں دور کر دیا جائے اور اس طرح حجت الٰہی قائم نہیں بلکہ مکمل ہو جائے۔ زمخشری اس طرح یہ بات بھی وضاحت سے بتادیتے ہیں کہ ان کا حسن وقبح کا یہ نظریہ ماتریدیہ سے نہیں معتزلہ سے ماخوذ ہے۔ سورہ نساء کی مذکورہ آیت کا مفہوم وہ یہ بتاتے ہیں "لئلا یقولوا: لولا ارسلت الینا رسولا فیوقظنا من سنۃ الغفلۃ وینبھنا لما وجب الانتباہ لہ[۱۸۰]"

معتزلی نقطۂ نظر سے رسولوں کے اس دوگونہ فرض اور حسن وقبح عقلی کے نظریے کی تائید آیت "وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا[۱۸۱]" جو صراحت سے عدم بعثت رسل کا نتیجہ عدم تعذیب قرار دیتی ہے کی تفسیر میں بھی ملتی ہے۔ زمخشری 'وما کنا معذبین' کی تفسیر ان الفاظ میں کرتے ہیں "وما صح منا صحۃ تدعو الیھا الحکمۃ ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث الیھم رسولا فتلزمھم الحجۃ"۔ پھر سوال اٹھاتے ہیں "فان قلت: الحجۃ لازمۃ لھم قبل بعثۃ الرسل' لان معھم ادلۃ العقل التی بھا یعرف اللہ و قد اغفلوا النظر وھم متمکنون منہ' واستیجابھم العذاب لاغفالھم النظر فیما معھم وکفرھم لذالک' لا لاغفال الشرائع التی لا سبیل الیھا الا بالتوقیف والعمل لا یصح الا بعد الایمان" اس کا جواب بھی وہی دیتے ہیں جو اوپر مذکور ہوا۔ "قلت: بعثۃ الرسل من جملۃ التنبیہ علی النظر والایقاظ من رقدۃ الغفلۃ لئلا یقولوا: کنا غافلین فلولا بعثت الینا رسولا ینبھنا علی النظر فی ادلۃ العقل[۱۸۲]"

عقل کی حدود

عقل کی رسائی اور نارسائی کی جو حدیں زمخشری نے اوپر مقرر کی ہیں معتزلہ کے مسلمات میں سے ہیں۔ چنانچہ ایک طرف زمخشری اس کے قائل تھے کہ عقل معرفت باری کے حصول میں ایک آزاد اور مستقل حیثیت رکھتی ہے اور اس بارے میں کوتاہی (یعنی عقل کو معرفت باری کے لیے استعمال نہ کرنا) عذاب و خسران کا واحد اور حقیقی سبب ہے لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عقل شریعت کی تفصیلات اور عملی احکام کے ادراک سے عاجز ہے۔ معرفت باری اور ایمان باللہ کے لیے عقل کافی ہے لیکن طاعات اور اس کی تفصیل کے لیے شریعت کی ضرورت ہے ان دونوں پہلوؤں کی زمخشری کی تفسیر میں بہت سی جگہ توضیح ملتی ہے۔

---

[۱۷۹] الکشاف ۱: ۵۸۴

[۱۸۰] الکشاف ۱: ۵۸۴

[۱۸۱] سورہ اسراء: ۱۵

[۱۸۲] الکشاف ۱: ۵۰۹، ۵۱۰

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ایمان مدرک بالعقل ہے یا مدرک بالسمع

سورہ شوریٰ کی آیت "وکذلک اوحینا الیک روحاً من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب ولا الایمان"[۱۸۳] کی تفسیر میں زمخشری کہتے ہیں "فان قلت: قد علم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما کان یدری ما القرآن قبل نزولہ علیہ فما معنی قولہ ولا الایمان، والانبیاء لا یجوز علیہم اذا عقلوا وتمکنوا من النظر والاستدلال ان یخطئہم الایمان باللہ وتوحیدہ ویجب ان یکونوا معصومین من ارتکاب الکبائر ومن الصغائر التی فیہا تنفیر قبل البعث وبعدہ فکیف لا یعصمون من الکفر"[۱۸۴] اس شبہ کے جواب میں کہتے ہیں کہ ایمان کا لفظ دو طرح کے امور کو شامل ہے ایک وہ جن تک رسائی عقل کے ذریعے ممکن ہے دوسرے وہ جن تک رسائی صرف شریعت و سمع کے ذریعے ہو سکتی ہے" الایمان اسم یتناول اشیاء، بعضہا الطریق الیہ العقل، وبعضہا الطریق الیہ السمع، فعنی بہ ما الطریق الیہ السمع دون العقل وذلک ما کان لہ فیہ علم حتی کسبہ بالوحی، الا تری انہ قد فسر الایمان فی قولہ "وما کان اللہ لیضیع ایمانکم" بالصلوٰۃ لانہا بعض ما یتناولہ الایمان"[۱۸۵]

سورہ توبہ کی آیت "وما کان اللہ لیضل قوما بعد اذ ہداہم حتی یبین لہم ما یتقون"[۱۸۶] کی تفسیر میں مذکورہ دونوں امور کی تشریح ملتی ہے لکھتے ہیں "یعنی ما امر اللہ باتقائہ واجتنابہ کالاستغفار للمشرکین وغیرہ مما نہی اللہ عنہ وبین انہ محظور لا یؤاخذ بہ عبادہ الذین ہداہم للاسلام ولا یسمیہم ضلالاً ولا یخذلہم الا اذا اقدموا علیہ بعد بیان حظرہ علیہم وعلمہم بانہ واجب الاتقاء والاجتناب، واما قبل العلم والبیان فلا سبیل علیہم کما لا یؤاخذون بشرب الخمر ولا بیع الصاع بالصاعین قبل التحریم وہذا بیان لعذر من خاف المؤاخذۃ بالاستغفار للمشرکین قبل ورود النہی والمراد بما یتقون، ما یجب اتقاؤہ للنہی فاما ما یعلم بالعقل کالصدق فی الخبر ورد الودیعۃ فغیر موقوف علی التوقیف"[۱۸۷] زمخشری نے "عہد الست" کی تفسیر بھی اسی روشنی میں کی ہے سورہ اعراف میں آتا ہے "واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظہورہم ذریتہم واشہدہم علی انفسہم الست

---

۱۸۳ آیت ۵۲   ۱۸۴ و ۱۸۵ الکشاف ۴: ۱۸۲

۱۸۶ آیت ۱۱۵   ۱۸۷ الکشاف ۲: ۲۴۷

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

بربکم قالوا بلیٰ شہدنا ان تقولوا یوم القیمۃ انا کنا عن ھذا غافلین، او تقولوا انما اشرک اباءنا من قبل وکنا ذریۃً من بعدھم افتھلکنا بما فعل المبطلون۔ وکذلک نفصل الایات ولعلھم یرجعون[۱۸۸]۔ زمخشری یہ بتانے کے بعد کہ یہ مجاز عقلی اور از باب تمثیل و تخییل ہے کہتے ہیں "ومعنی ذلک انہ نصب لھم الادلۃ علی ربوبیتہ ووحدانیتہ وشہدت بھا علی عقولھم وبصائرھم التی رکبھا فیھم وجعلھا ممیزۃ بین الضلالۃ والھدی فکانہ اشھدھم علی انفسھم واقرارھم .... "ان تقولوا" مفعول لہ ای فعلنا ذلک من نصب الادلۃ الشاھدۃ علی صحتھا العقول کراھۃ ان تقولوا یوم القیامۃ انا کنا عن ھذا غافلین لم ننبہ علیہ او کراھۃ ان تقولوا انما اشرک اباءنا من قبل وکنا ذریۃ من بعدھم فاقتدینا بھم لان نصب الادلۃ علی التوحید وما نبھوا علیہ قائم معھم فلا عذر لھم فی الاعراض عنہ والاقبال علی التقلید والاقتداء بالآباء کما لا عذر لآباءھم فی الشرک ـــ وادلۃ التوحید منصوبۃ لھم ـــ"[۱۸۹] یعنی نہایت وضاحت کیساتھ یہ بتا دیتے ہیں کہ معرفت پروردگار پر جو دلائل قائم ہیں اور جن کی صحت پر عقل انسانی گواہی دیتی ہے، ان کے بعد ایمان نہ لانے کا کوئی عذر باقی نہیں رہ جاتا جس کا مفہوم یہی ہے کہ عقل عرفان رب کے لیے کافی و وافی ہے۔

سمعی دلائل کی حیثیت

اگر محض عقلی دلائل معرفت رب کے لیے کافی ہیں اور ثواب عقاب کا سبب بن سکتے ہیں تو سمعی دلائل کی کیا ضرورت و اہمیت ہے؟

اس اہم سوال کا جواب سورہ مومنون کی آیت "قل انی نہیت ان اعبد الذین تدعون من دون اللہ لما جاءنی البینات من ربی وامرت ان اسلم لرب العالمین"[۱۹۰] کی تفسیر میں ملتا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اگرچہ صرف عقلی دلائل کافی و وافی ہیں تاہم سمعی دلائل سے عقلی دلائل میں مزید تقویت اور زور پیدا ہو جاتا ہے۔ کہتے ہیں "فان قلت: اما نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عبادۃ الاوثان بادلۃ العقل حتی جاءتہ البینات من ربہ؟ قلت: بلی ولکن البینات لما کانت مقویۃ لادلۃ العقل ومؤکدۃ لھا ومضمنۃ ذکرھا نحو قولہ تعالی "اتعبدون ما تنحتون واللہ خلقکم وما تعملون" واشباہ ذلک من التنبیہ علی ادلۃ العقل کان ذکر البینات ذکرا لادلۃ العقل والسمع جمیعا وانما ذکر ما یدل علی الامرین جمیعا لان ذکر تناصر الادلۃ ادلۃ العقل وادلۃ السمع اقوی

---

[۱۸۸] آیت: ۱۷۲-۱۷۳

[۱۸۹] الکشاف ۲: ۱۳۷-۱۳۸

[۱۹۰] آیت ۶۶

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

فی ابطال من ھبہم وان کانت ادلۃ العقل وحدھا کافیۃ"[191] زمخشری اس بات کو اور زیادہ وضاحت کے ساتھ سورہ بقرہ کی آیت "قلنا اھبطوا منھا جمیعًا فامایأ تینکم منی ھدًی فمن تبع ھدای فلاخوف علیھم ولا ھم یحزنون"[192] کی تفسیر میں بیان کرتے ہیں۔ جیسا پہلے بتایا گیا نظریہ صلاح واصلاح کے پیش نظر انسانوں کی ہدایت کا انتظام کرنا باری تعالیٰ کے ذمے واجب ہے۔ اس مسلک کی رو سے زمخشری یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ "فان قلت: فلم جیٔ بکلمۃ الشک واتیان الھدی کائن لا محالۃ لوجوبہ" اور پھر جواب میں عقل ونظر کے ایمان باللہ کے لیے کافی ووافی ہونے کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہوئے کہ "قلت: للایذان بان الایمان والتوحید لا یشترط فیہ بعثۃ الرسل وانزال الکتب' وانہ ان لم یبعث رسولا ولم ینزل کتابًا کان الایمان بہ وتوحیدہ واجبًا لما رکب فیھم من العقول ونصب لھم من الادلۃ ومکنھم من النظر والاستدلال"[193] یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ہدایت انسانی کے لیے سرے سے یہ ضروری نہیں کہ رسول بھیجا جائے اور کتابیں نازل کی جائیں ان دونوں کی عدم موجودگی میں بھی عقل و شعور کے پیش نظر معرفت رب انسان کے ذمے واجب ہے اور یہی وجہ ہے کہ "فامایأتینکم" کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں جو شک ظاہر کرتے ہیں۔

---

[191] الکشاف ۴: ۱۳۸

[192] سورہ بقرہ: ۳۸

[193] الکشاف ۱: ۹۷

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۳- الوعد والوعید

اور

۴- المنزلۃ بین المنزلتین

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

الوعد والوعید اور المنزلۃ بین المنزلتین

توحید و عدل کے بعد معتزلہ نے سب سے زیادہ اہمیت المنزلۃ بین المنزلتین اور الوعد والوعید کے اصول کو دی۔ یہ دونوں اصول معتزلہ کے نظریۂ عدل الٰہی، اصول حسن و قبح عقلی اور ان کے مخصوص نظریہ ایمان کا منطقی نتیجہ ہیں۔ یہ دونوں اصول آپس میں ایک دوسرے سے قریبی ربط رکھتے ہیں اس لیے ہم بھی ان دونوں کا ذکر ساتھ کریں گے۔

ایمان

اہل سنت کے نزدیک ایمان قلبی تصدیق کا نام ہے۔ اعمال اس قلبی تصدیق کے متمم اور مکمّل ہیں نہ کہ ان کا بنیادی عنصر[۱] معتزلہ اس کے برخلاف یہ کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے تمام طاعات کے مجموعہ کا خواہ وہ فرائض ہوں یا مندوبات۔ "الایمان ھو جمیع الطاعات فرضھا و نفلھا"[۲] اس قول کی نسبت ابوالہذیل العلاف کی طرف بھی کی جاتی ہے۔[۳] الفوطی[۴] اور ابوبکر الاصم[۵] نے بھی یہی بات کہی ہے کہ "الایمان جمیع الطاعات فرضھا و نفلھا"۔ عباد بن سلیمان نے کہا ہے "الایمان جمیع ما امر اللہ سبحانہ بہ من الفرض وما رغب فیہ من النفل"[۶]۔ نظّام نے البتہ ایک دوسری بات کہی اس کے یہاں فرائض کی ادائیگی سے زیادہ اہمیت اجتناب عصیان کو حاصل ہے۔ چنانچہ وہ ایمان کی تعریف یہ کرتا ہے "الایمان اجتناب الکبائر"[۷] لیکن اس کے برخلاف الجبائی کا کہنا یہ ہے کہ "الایمان للہ ھو جمیع ما افترضہ اللہ سبحانہ علی عبادہ وان النوافل لیس بایمان"[۸]۔ اس طرح معتزلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ایمان صرف تصدیق کا نام نہیں بلکہ اعمال بھی ایمان کے بنیادی تشکیلی عنصر ہیں نہ کہ صرف متمم اور مکمّل۔

---

۱ التبصیر ص ۱۴۴ ۔ ۲ المقالات ۱: ۲۶۶ ۔ ۳ المقالات ۱: ۲۶۷

۴ المقالات ۱: ۲۶۸ ۔ ۵ المقالات ۱: ۲۷۰ ۔ ۶ المقالات ۱: ۲۶۸

۷ المقالات ۱: ۲۶۸؛ الفرق ص ۱۳۰؛ الملل ۱: ۵۵

۸ المقالات ۱: ۲۷۰ - واصل بن عطاء کا مسلک ایمان کے بارے میں یہ ہے "خصال خیر اذا اجتمعت سمی المرء مومنا وھو اسم مدح" الملل ۱: ۵۵ - ثمامہ ایمان کے بارے میں کہتا ہے "ھو عدم معصیۃ اللہ" (الانتصار ص ۸۶)۔ جاحظ کی ایمان کی تعریف کے لیے دیکھیے الملل ۱: ۸۰ - نظّام نے کفر کی جو تعریف کی ہے اسے خیاط نے نقل کیا ہے دیکھیے الانتصار ص ۲۹ - عباد بن سلیمان کو اس رائے سے اختلاف ہے (الفرق ص ۱۴۶)۔ خود خیاط ثمامہ کی رائے کو ترجیح دیتا ہے اور اسے تفصیل سے بیان کرتا ہے (الانتصار ص ۸۶، ۸۷)

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ایمان اور کشاف

زمخشری نے بھی قرآنی آیات کی تفسیر ایمان کے اسی معتزلی مفہوم کو پیش نظر رکھ کر کی ہے سورہ بقرہ کی آیت "الذین یؤمنون بالغیب"[9] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "الایمان: افعال من الامن یقال امنته وامنته غیری، ثم یقال امنه اذا صدقه، وحقیقته: امنه التکذیب والمخالفة واما تعدیته بالباء فلتضمنه معنی اقر واعترف، واما ما حکی ابو زید عن العرب: ما آمنت ان اجد صحابة - ای ما وثقت - فحقیقته: صرت ذا امن به ای ذا سکون وطمانینة"[10] جس سے پتہ چلتا ہے کہ زمخشری ایمان کے لغوی معنی میں تصدیق و طمانیت کے علاوہ اقرار و اعتراف کو بھی شامل کرتے ہیں اگرچہ تصدیق کو نسبتاً زیادہ اہم حیثیت حاصل ہے۔ "قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم"[11] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "الایمان: هو التصدیق مع الثقة وطمانینة النفس"[12] ایمان کے تصور پر مزید روشنی "انما المومنون الذین امنوا بالله ورسوله ثم لم یرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم فی سبیل الله اولئک هم الصادقون"[13] کی تفسیر میں ڈالتے ہیں۔ آیت بتاتی ہے کہ ایمان وہی کہلا سکتا ہے جس میں ارتیاب نہ پایا جاتا ہو۔ زمخشری ارتیاب کی تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں "ارتاب: مطاوع رابه اذا اوقعه فی الشك مع التهمة"[14] یعنی ارتیاب کی حقیقت یہ ہے کہ آدمی نہ صرف یہ کہ اس چیز کے بارے میں شک و شبہ کا شکار رہے بلکہ اس پر عدم صدق و عدم حق کی تہمت بھی رکھتا ہو جس سے پتہ چلتا ہے کہ زمخشری کے نزدیک ارتیاب جس کے ساتھ ایمان جمع نہیں ہوتا اس کی نفسیاتی حقیقت صرف اتنی نہیں کہ انسان تشکیک محض میں مبتلا ہو بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس تشکیک کا رجحان اللہ اور رسول کی تکذیب کی طرف ہو چنانچہ اس بات کو وضاحت سے لکھتے بھی ہیں "والمعنی انهم امنوا ثم لم یقع فی نفوسهم شك فیما امنوا به ولا اتهموا من صدقوه واعترفوا بان الحق منه ... عدم الارتیاب یکون مقارنا بالایمان لانه وصف فیه لما بینت من افادة الایمان معنی الثقة والطمانینة التی حقیقتها التیقن وانتفاء الریب"[15] بالفاظ دیگر ایمان کی حقیقت وہ کامل تیقن ہے جس میں شائبۂ ارتیاب بھی نہ پایا جائے

---

[9] سورہ بقرہ: ٣
[10] الکشاف ١: ٣٠
[11] سورہ حجرات: ١٤
[12] الکشاف ٤: ٢٩٨
[13] سورہ حجرات: ١٥
[14] الکشاف ٤: ٢٩٩
[15] الکشاف ٤: ٢٩٩ - ٣٠٠

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اور جس کے نتیجے میں انسان کو مکمل طور پر اطمینان نفس حاصل ہو جائے اور اس کا اضطراب اور بے چینی رفع ہو کر اسے اللہ اور رسول پر مکمل اعتماد ہو جائے۔ زمخشری نے اس مفہوم کی توضیح کے لیے "ذلک الکتاب لاریب فیہ[16]" کی تفسیر میں لغت کے ساتھ حدیث کو بھی پیش کیا ہے لکھتے ہیں "والریب: مصدر رابنی، اذا حصل فیک الریبۃ وحقیقۃ الریبۃ: قلق النفس واضطرابھا[17]"۔ حدیث کو اس معنی کی تائید میں پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ومنہ ماروی الحسن بن علی قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول دع ما یریبک الی ما لا یریبک فان الشک ریبۃ وان الصدق طمانینۃ، ای فان کون الامر مشکوکا فیہ مما تقلق لہ النفس ولا تستقر، وکونہ صحیحا صادقا مما تطمئن لہ وتسکن، ومنہ ریب الزمان، وھو یقلق النفوس ویشخص بالقلوب من نوائبہ[18]"۔ لیکن زمخشری اس پر بس نہیں کرتے بلکہ اقرار باللسان کو بھی اس میں داخل کر دیتے ہیں چنانچہ "قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم وان تطیعوا اللہ ورسولہ لا یلتکم من اعمالکم شیئا[19]" کی تفسیر میں ایمان کے بارے میں "التصدیق مع الثقۃ وطمانینۃ النفس[20]" کے الفاظ استعمال کرنے کے بعد لکھتے ہیں "والاسلام الدخول فی السلم، والخروج من ان یکون حربا للمؤمنین باظھار الشھادتین، الا تری الی قولہ تعالیٰ ولما یدخل الایمان فی قلوبکم، فاعلم ان ما یکون من الاقرار باللسان من غیر مواطاۃ القلب فھو اسلام، وما واطأ فیہ القلب اللسان فھو ایمان[21]" اور اس طرح اقرار باللسان کا اضافہ تصدیق قلبی پر کر دیتے ہیں۔ اعمال بھی ایمان کا جزاور اس کا تشکیلی عنصر ہیں اس بات کی صراحت سورہ بقرہ کی آیت "الذین یؤمنون بالغیب[22]" میں ملتی ہے کہتے ہیں "فان قلت ما الایمان الصحیح؟ قلت: ان یعتقد الحق ویعرب عنہ بلسانہ ویصدقہ بعملہ[23]" اور اس طرح ایمان کو ارکان ثلثہ کا مرکب قرار دیتے ہیں یعنی تصدیق قلبی اقرار باللسان اور عمل جیسے وہ تصدیق بالعمل کا نام دیتے ہیں اور اس طرح ایمان کے مفہوم میں وہ دو چیزیں بھی شامل کر دیتے ہیں جو تصدیق قلبی، یقین یا طمانینت نفس کے علاوہ اور اس سے خارج ہیں اور اس کے لیے تصدیق بالعمل کا بظاہر خوشنما مگر درحقیقت گمراہ کن لفظ استعمال کرتے ہیں حالاں کہ تصدیق قلب کا فعل ہے نہ کہ جوارح کا تصدیق اپنے وجود میں اعمال پر منحصر نہیں چنانچہ ابن المنیر الاسکندری اس پر

---

[16] سورہ بقرہ ۲:۲
[17] الکشاف ۱:۲۷
[18] الکشاف ۱:۲۷
[19] سورہ حجرات ۱۴:۴۹
[20] الکشاف ۴:۲۶۸
[21] الکشاف ۴:۲۶۸
[22] سورہ بقرہ ۲:۳
[23] الکشاف ۱:۴۰

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں "قال المومن من اعتقد الحق واعرب عنه بلسانه وصدقه بعمله، فجعل التصديق من حظ العمل حتى يتم له ان من لم يعمل فقط فوت التصديق الذي هو الايمان لغة والتصديق انما هو بالقلب ولا يتوقف وجوده على عمل الجوارح[24]"۔ یہی صورت زمخشری نے "ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوء يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا[25]" کی تفسیر میں اختیار کی ہے "والخطاب للمسلمین... وعن الحسن: ليس الايمان بالتمني، ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل[26]" اور اسی طرح تصدیق قلب کا اساسی جزء تصدیق عمل کو قرار دے کر معتزلی مسلک کی تائید کر دی ہے۔ زمخشری نے اس نظریے کی تائید سورہ انعام کی آیت "هل ينظرون الا ان ياتيهم الملائكة او ياتي ربك او ياتي بعض ايات ربك يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا قل انتظروا انا منتظرون[27]" سے بھی حاصل کی ہے لکھتے ہیں "والمعنى ان اشراط الساعة اذا جاءت وهي ايات ملجئة مضطرة ذهب اوان التكليف عندها، فلم ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها من قبل ظهور الايات، او مقدمة الايمان غير كاسبة في ايمانها خيرا، فلم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة اذا امنت في غير وقت الايمان، وبين النفس التي امنت في وقته ولم تكسب خيرا، ليعلم ان قوله الذين امنوا وعملوا الصالحات جمع بين قرينتين[28] لا ينبغي ان تنفك احداهما عن الاخرى حتى يفوز صاحبها ويسعد، والا فالشقوة والهلاك" جس کا ماحصل یہی ہے کہ ان کے خیال میں قرآن بھی ایمان اور عمل صالح میں کسی حد فاصل کا قائل نہیں بلکہ دونوں کو ایک ہی قرار دیتا ہے۔

المنزلة بين المنزلتين

ایمان کو اعتقاد، اقرار اور عمل کا مجموعہ قرار دینے کے بعد معتزلہ اور اہل سنت کی راہیں ایمان اور اس کے مقتضیات ونتائج اور اس عمل کے بارے میں جو تقاضائے ایمان کے خلاف ہے بالکل علیحدہ ہو جاتی ہیں۔ معتزلہ کے ظہور کے وقت مرتکب گناہ کے بارے میں حسب ذیل مسالک پائے جاتے تھے: خوارج بحیثیت مجموعی ہر گناہ کے مرتکب کو کافر اور دائرہ ایمان سے خارج قرار دیتے تھے۔ ان کے نزدیک گناہوں میں صغیرہ اور کبیرہ کا کوئی فرق نہ تھا[29]۔ ان میں سے ازارقہ کا کہنا تھا کہ

---

۲۴ الانتصاف على هامش الكشاف ۱: ۳۱ — ۲۵ سورہ نساء: ۱۲۳ — ۲۶ الکشاف ۱: ۴۴۴
۲۷ سورہ انعام: ۱۵۸ — ۲۸ الکشاف ۲: ۶۴ — ۲۹ المقالات ۱: ۸۶

www.KitaboSunnat.com

ہر گناہ کا مرتکب چاہے وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ مشرک ہے۔[30] خوارج کا دوسرا فرقہ صفریہ بھی مرتکب گناہ کو کافر اور مشرک بتاتا ہے۔[31] تیسرا فرقہ یعنی نجدات تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ یہ کہتا تھا کہ ایسے گناہ کا ارتکاب کرنے والا جس کی حرمت پر امت کا اجماع ہے کافر و مشرک ہے۔[32] چوتھا فرقہ اباضیہ البتہ اس مسلک سے اختلاف رکھتا تھا۔ اس کا کہنا یہ تھا کہ ”مرتکب ما فیہ الوعید مع معرفتہ باللہ وبما جاء من عندہ کافر کفران نعمۃ ولیس بکافر کفر شرک“[33] جس گناہ پر وعید آئی ہے اس کا مرتکب اگر خدا اور اس کے احکام پر یقین رکھتا ہے تو وہ کافر نعمت ہے نہ کہ کافر حقیقی۔ اسی زمانے میں بعض لوگ یہ بھی کہتے تھے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب جو اہل اسلام میں سے ہو، منافق ہے اور کفر ظاہر کرنے والے کافر سے بدتر ہے۔[34] اہل سنت کا مسلک جو اعلام صحابہؓ و تابعینؒ کا مسلک ہے اس بارے میں یہ رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ اپنے ایمان باللہ، تصدیق رسالت و کتاب و احکام الٰہی کی وجہ سے مومن ہے اگرچہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب کی وجہ سے وہ فاسق بھی ہو گیا ہے تاہم اس کا یہ فسق اسے ایمان اور اسلام کے دائرہ سے باہر نہیں نکال دیتا۔[35] معتزلہ نے ان سارے مسالک کی مخالفت کی اور یہ کہا کہ گناہ دو طرح کے ہوتے ہیں کبیرہ اور صغیرہ۔[36] گناہ کبیرہ کا مرتکب فاسق ہے اور فاسق ان کے نزدیک باتفاق رائے نہ مومن ہوتا ہے نہ کافر۔[37] اس طرح انہوں نے ایمان اور کفر کے مرحلوں کے درمیان ایک اور مرحلہ ایجاد کیا جسے وہ ”فسق“ کہتے ہیں اور جسے ان کے یہاں دوسرے الفاظ میں ایمان و کفر کی درمیانی منزل یعنی ”المنزلۃ بین المنزلتین“ (ای منزلتی الکفر والایمان) کہا جاتا ہے۔[38] واصل بن عطاء معتزلی نے سب سے پہلے اس مسلک کو ایجاد کیا اور یہی وہ پہلا مسئلہ ہے جس سے اہل سنت سے اس کی مخاصمت کا آغاز ہوا۔[39] واصل بن عطا نے یہ بھی بتایا کہ فاسق کے بارے میں جو ایمان و کفر کی درمیانی منزل میں ہے رویہ بھی بین بین اختیار کیا جائے گا۔ یعنی جہاں تک نکاح، وراثت، غسل نماز جنازہ اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنے کا سوال ہے اس سے ایک مومن کا سا برتاؤ ہوگا لیکن اس کی برائی کرنے، اس پر لعنت کرنے، اس سے براءت کا اظہار کرنے، اس سے عداوت کا اعتقاد رکھنے اور اس کی گواہی قبول نہ کرنے کا جہاں تک تعلق ہے وہ اور ایک کافر یکساں ہیں۔[40] گناہ کبیرہ کے بارے

---

۳۰ الفرق ص ۹۷ — ۳۱ الفرق ص ۹۷ — ۳۲ الفرق ص ۹۷

۳۳ الفرق ص ۹۷ — ۳۴ الفرق ص ۹۷ — ۳۵ الفرق ص ۹۸

۳۶ المقالات ۱: ۲۷۰، ۲۷۱ — ۳۷ المقالات ۱: ۲۷۰؛ التبصیر ص ۶۲؛ الملل ۱: ۸۳؛ الفرق ص ۱۵۳

۳۸ المقالات ۱: ۲۷۰؛ الفرق ص ۱۶۲، ۱۶۳؛ الملل ۱: ۸۳

۳۹ الفرق ص ۹۸ — ۴۰ الکشاف ۱: ۸۹، ۹۰

Marfat.com

”محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ“

میں معتزلہ میں سخت غلو اور شدت رہی۔ حتیٰ کہ بعض نے (مثلاً نظام) جیسا بتایا گیا ایمان کی حقیقت صرف اجتناب کبائر کو قرار دے دیا[٤١]۔

الوعد والوعید

اشاعرہ کا عقیدہ یہ رہا ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے حکم کی متابعت و پیروی پر وعدہ (ثواب) کیا ہے اور جن امور سے روکا ہے ان کے ارتکاب پر وعید (عذاب) سنائی ہے۔ یہ وعدہ وعید بھی از قسم کلام ازلی ہے۔ آخرت میں جس کسی کو نجات ملے گی اور جو مستحق ثواب ہوگا وہ باری تعالیٰ کے اس وعدے کی بنا پر اور جو مستحق عذاب ہوگا وہ اس وعید کی بنا پر۔ اس مسلک کی بنیاد حسن و قبح شرعی کے نظریے پر ہے۔ اشاعرہ کا یہ بھی کہنا ہے کہ ثواب عطا کرنا باری تعالیٰ کے ذمے واجب نہیں کیونکہ وہ مالک علی الاطلاق ہے ثواب محض اس کا فضل ہے۔ اسی طرح وعید کو پورا کرنا بھی اس کے ذمے واجب نہیں وہ اس کا بھی پورا اختیار رکھتا ہے، بلکہ یہ اس کا احسان و کرم ہے کہ وہ گنہگار کو معاف کر دے[٤٢]۔

معتزلہ اس کے برخلاف یہ کہتے ہیں کہ ان کے اصول کے مطابق کلام ازلی کوئی چیز نہیں اس لیے امر و نہی بھی کلام محدث و مخلوق کے ذریعے ہے۔ اب جو کوئی اتباع امر کے ذریعے نجات پاتا ہے اس نے اپنے فعل سے ثواب کا استحقاق پیدا کیا ہے اور جو بوجہ معصیت کے مبتلائے عذاب ہوگا وہ اپنے افعال کی بنا پر مستوجب و مستحق عذاب ہوگا۔ عقل من حیث الحکمۃ ان دونوں باتوں کا تقاضا کرتی ہے[٤٣]۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ وعدہ وعید کے بارے میں صادق ہے اور اپنی باتوں کو بدلتا نہیں ہے۔ چنانچہ کبائر پر ضرور سزا دے گا۔ ان کی سزا سے بچنے کا طریقہ صرف توبہ ہے۔ اگر مومن دنیا سے طاعت و توبہ کے ساتھ رخصت ہوا تو ثواب اس کا حق واجبی ہے۔ اور اگر بغیر توبہ کیے کبیرہ گناہوں میں مبتلا ہو کر مرا تو ہمیشہ کے لیے جہنمی ہوگیا[٤٤]۔ ان کے نزدیک جو شخص جہنم میں داخل ہوگا ہمیشہ اس میں رہے گا[٤٥]۔ فرق صرف اتنا ہے کہ وہ مومن جو مرتکب گناہ کبیرہ ہے اور جس کا انتقال بغیر توبہ کیے ہوگیا تو اگرچہ خلود فی النار اس کے لیے بھی ہے تاہم اس پر عذاب کفار کے مقابلے میں کم ہوگا[٤٦]۔ یہ عقیدہ الوعد والوعید کہلاتا ہے اور المنزلۃ بین المنزلتین کے نظریے ہی کی پیداوار ہے۔

---

٤١ بعض کبیرہ گناہوں کے بارے میں اہل اعتزال کے خیالات کے لیے ملاحظہ ہو: الفرق ص ١٢٩، ١٥٠، ١٥٢؛ الانتصار ص ٨٣، ٨٨، ٩٣؛ الفصل ٤: ١٥٢ وغیرہ۔

٤٢ و ٤٣ الملل ١: ٥٨ (١٩٤٧ء)

٤٤ المقالات ٢: ٤٧٤؛ الفرق ص ٩٨؛ اصول الدین ص ٢٤٢؛ الفصل ٤: ٤٤ فما بعدہا؛ شرح المواقف ٨: ٣٠٣

٤٥ المقالات ١: ٢٧٤، ٢: ٤٧٤

٤٦ الملل (١٩١٠ء تصحیح بدران) ١: ٦٣

www.KitaboSunnat.com

کشاف اور مذکورہ دونوں نظریے۔

زمخشری جیسا کہ بتایا گیا ایمان کی حقیقت کے بارے میں معتزلہ سے کامل اتفاق رکھتے ہیں اور ایمان کو تصدیق قلبی، اقرار لسانی اور اعمال کا مجموعہ قرار دیتے ہیں اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ المنزلۃ بین المنزلتین اور الوعد و الوعید کے بارے میں ان کے وہی خیالات ہیں جو دوسرے معتزلہ کے ہو سکتے ہیں۔ انھیں اصولوں کو پیش نظر رکھ کر وہ آیات قرآنی کی تفسیر کرتے ہیں "الذین یؤمنون بالغیب"[۴۷] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "فمن اخل بالاعتقاد — وان شہد و عمل — فہو منافق، ومن اخل بالشہادۃ فہو کافر ومن اخل بالعمل فہو فاسق"[۴۸]۔ سورہ بقرہ کی آیت "یضل بہ کثیرا ویہدی بہ کثیرا وما یضل بہ الا الفاسقین"[۴۹] کی تفسیر میں فسق کے لغوی معنی کی تحقیق کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ "الفسق: الخروج عن القصد"[۵۰] پھر اس کی تائید میں رؤبۃ کا شعر "فواسقا عن قصدہا جوائرا" پیش کرتے ہیں اور صراحت کے ساتھ بتاتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ میں فسق کسے کہتے ہیں "الفاسق فی الشریعۃ الخارج عن امر اللہ بارتکاب الکبیرۃ، وھو النازل بین المنزلتین ای بین منزلۃ المومن والکافر"[۵۱] اور اس طرح معتزلہ کی مکمل تائید کر دیتے ہیں۔

ایک دوسری جگہ کفر، فسق، عصیان اور رشد کی تعریف بھی ان کی زبانی ملتی ہے آیت "وکرہ الیکم الکفر والفسوق والعصیان۔ اولئک ہم الراشدون"[۵۲] کی تفسیر میں بتاتے ہیں "الکفر تغطیۃ نعم اللہ تعالیٰ وغمطہا بالجحود؛ والفسوق: الخروج عن قصد الایمان ومحجتہ برکوب الکبائر؛ والعصیان: ترک الانقیاد والمضی لما امر بہ الشارع؛ والرشد: الاستقامۃ علی طریق الحق مع تصلب فیہ من الرشادۃ وھی الصخرۃ"[۵۳] یعنی حقیقت کفر یہ ہے کہ انسان اللہ کی نعمتوں کی ناسپاسی اور ناقدری اس طرح کرے کہ سرے سے پروردگار ہی تسلیم کرنے سے انکار کر دے۔ فسق اس چیز کا نام ہے کہ انسان ایمان کی راست روی اور اس کی سبیل وسط کو کبیرہ گناہوں کے ارتکاب کے ذریعے چھوڑ بیٹھے، اور اس طرح وہ ایمان اور اعمال صالحہ میں تلازم عقلی کا اثبات کرتے ہیں کہ ایک کے انتفاع سے دوسرے کی نفی لازم آتی ہے۔ عصیان کے بارے میں وہ صرف اتنا کہہ دیتے ہیں کہ شارع کے احکام کی اطاعت و انقیاد ترک کرنے کا نام عصیان ہے جس سے مراد یا تو یہ بتانا ہے

---

[۴۷] سورہ البقرہ: ۳
[۴۸] الکشاف ۱: ۳۰
[۴۹] سورہ بقرہ: ۲۶
[۵۰] الکشاف ۱: ۸۹
[۵۱] الکشاف ۱: ۸۹، ۹۰
[۵۲] سورہ حجرات: ۷
[۵۳] الکشاف ۴: ۲۸۸

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کہ یہ ایک عام اصطلاح ہے جو کفر، فسق اور صغیرہ گناہ سب کے لیے استعمال ہو سکتی ہے اور یا یہ کہنا ہے کہ عصیان فسق سے نچلے درجہ کی چیز ہے جو غلط ہے کہ معتزلہ کی اصطلاح میں گناہ صغیرہ کا ارتکاب ہی ہو سکتا ہے۔ 'رشد' بھی اسی طرح یا تو اطاعت کے لیے ایک عام اصطلاح ہے یا فسق کے مقابلہ پر استعمال کی گئی ہے۔ زمخشری کے خیال میں رشد کا لفظ صرف اسی وقت بولا جا سکتا ہے جب طریق حق پر صرف استقامت ہی نہیں بلکہ اس کے بارے میں انسان میں صلابت بھی پائی جائے کیونکہ رشد کے بنیادی مفہوم میں صلابت کا مفہوم پوشیدہ ہے۔ علاوہ بریں زمخشری ایمان و اسلام میں فرق کرتے ہیں۔ سورہ حجرات کی آیت 'قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم وان تطیعوا اللہ ورسولہ لا یلتکم من اعمالکم شیئاً ان اللہ غفور رحیم[۵۴]' کی تفسیر میں کہتے ہیں "الایمان: ھو التصدیق مع الثقة و طمانینة النفس، والاسلام دخول فی السلم، والخروج من ان یکون حربا للمؤمنین باظھار الشھادتین، الا تری الی قولہ تعالیٰ ولما یدخل الایمان فی قلوبکم: فاعلم ان ما یکون من الاقرار باللسان من غیر مواطاة القلب فھو اسلام، وما واطا فیہ القلب اللسان فھو الایمان[۵۵]"، یعنی اسلام صرف اقرار باللسان کا نام ہے چاہے قلب کی حالت کچھ بھی کیوں نہ ہو اور اس طرح اسلام کو ایمان کا ایک جزو اور صرف اقرار باللسان کا مرادف قرار دے دیتے ہیں جو معتزلہ کا نقطہ نظر ہے۔

فاسق کے بارے میں کیا رویہ اختیار کیا جانا چاہیے؟ اس بارے میں زمخشری واصل بن عطاء کے مذکورہ بالا خیالات کی پوری تائید کرتے ہیں کہ بعض امور کے بارے میں اس سے مومن کا سا معاملہ کیا جائے گا اور بعض دوسری باتوں کے بارے میں اس سے کافر کا برتاؤ کیا جائے گا[۵۶]

صغائر و کبائر

معتزلہ کا ایک گروہ اس کا قائل ہے کہ کبیرہ وہ گناہ ہے جس کے لیے وعید آئی ہو اور جس کے لیے وعید نہیں آئی وہ صغیرہ ہے[۵۷]۔ جعفر بن بشر اس گناہ کو کبیرہ بتاتا ہے جس کا ارتکاب عمداً کیا گیا ہو[۵۸]۔ ابو الہذیل نے بتایا ہے کہ ایمان کی باعتبار ترک یا عمل کے چار قسمیں ہیں۔ ا۔ جس کا

---

۵۴ سورہ حجرات:۱۴
۵۵ الکشاف ۴: ۲۹۸
۵۶ الکشاف ۱: ۸۹، ۹۰ (کما سبق)
۵۷ المقالات ۱: ۲۷۰
۵۸ المقالات ۱: ۲۷۱؛ الانتصار ص ۸۳؛ الملل ۲: ۴۱؛ الفرق ۱۵۳؛ شرح المواقف ۸: ۳۸۱

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ترک کفر ہے۔ ۲۔ جس کا ترک کفر نہیں فسق ہے۔ ۳۔ جس کا ترک فسق ہے نہ کفر مگر گناہ صغیرہ (عصیان) ہے۔ ۴۔ جس کا ترک نہ کفر ہے نہ عصیان[۵۹]۔ زمخشری آیت "الذین یجتنبون کبائر الاثم والفواحش الا اللمم"[۶۰] کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ کبائر وہ گناہ ہیں جن کی سزا توبہ کے بغیر معاف نہیں ہوتی " والکبائر الذنوب التی لا یسقط عقابھا الا بالتوبة[۶۱]" تاہم اس کے ساتھ وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ گناہ صغیرہ اور کبیرہ اضافی چیزیں ہیں، چنانچہ کبیرہ کی تعریف میں اضافہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں " وقیل التی یکبر عقابھا بالاضافة الی ثواب صاحبھا[۶۲]" سورہ نساء کی آیت " ان تجتنبوا کبائر ما تنھون عنه نکفر عنکم سیئاتکم وندخلکم مدخلا کریما"[۶۳] کی تفسیر میں لکھتے ہیں " والکبیرة والصغیرة انما وصفتا بالکبر والصغر باضافتھما اما الی طاعة او معصیة او ثواب فاعلھما[۶۴]" صغائر کے بارے میں " الذین یجتنبون کبائر الاثم والفواحش الا اللمم"[۶۵] کی تفسیر میں لکھتے ہیں " اللمم ما قل وصغر ... والمراد الصغائر من الذنوب" اس کے ساتھ بعض اقوال توضیحا واستشہادا نقل کیے ہیں " وعن ابی سعید الخدری ... اللمم ھی النظرة والغمزة والقبلة؛ وعن السدی: الخطرة من الذنب؛ وعن الکلبی: کل ذنب لم یذکر الله علیه حدا ولا عذابا؛ وعن عطاء: عادة النفس الحین بعد الحین[۶۶]" اس سلسلے میں حضرت آدم علیه السلام کی لغزش کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ جب انبیاء کبیرہ گناہوں سے پاک ہیں تو آخر حضرت آدمؑ سے ان کی لغزش پر جو نتیجتاً اس صورت میں صغیرہ کی حیثیت رکھتی ہے کیوں اتنی شدید باز پرس ہوئی۔ چنانچہ آیت " فتلقی آدم من ربه کلمات فتاب علیه انه ھو التواب الرحیم"[۶۷] کی تفسیر میں لکھتے ہیں " فان قلت: الخطیئة التی اھبط بھا آدم ان کانت کبیرة فالکبیرة لا تجوز علی الانبیاء، وان کانت صغیرة، فلم جری علیه ما جری بسببھا من نزع اللباس والاخراج من الجنة والاھباط من السماء کما فعل بابلیس ونسبته الی الغی والعصیان ونسیان العھد وعدم العزیمة والحاجة الی التوبة[۶۸]" اور پھر بتاتے ہیں کہ یہ خطا اگرچہ صغیرہ تھی مگر ان کے منصب نبی اور مقام بلند سے فروتر تھی اس لیے مواخذہ سخت ہوا " قلت: ما کانت الا صغیرة مغمورة باعمال قلبیه من الاخلاص والافکار الصالحة التی ھی اجل الاعمال واعظم الطاعات وانما اجری علیه ما اجری، تعظیما للخطیئة وتفظیعا لشانھا وتھویلا[۶۹]" اور

---

[۵۹] المقالات ۱: ۲۷۰ — [۶۰] سورہ النجم: ۳۲ — [۶۱] و [۶۲] الکشاف ۴: ۳۳۸
[۶۳] سورہ نساء: ۳۱ — [۶۴] الکشاف ۱: ۳۸۹ — [۶۵] سورہ نجم: ۳۲
[۶۶] الکشاف ۴: ۳۳۸، ۳۲۹ — [۶۷] سورہ بقرہ: ۳۷ — [۶۸] و [۶۹] الکشاف ۱: ۹۷

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اسی ضمن میں ارتکاب گناہ کے معتزلی تصور کا بھی اثبات کر جاتے ہیں "لیکون لطفا له ولمن ربته فی اجتناب الخطایا واتقاء المآثم، والتنبیه علی انه اخرج من الجنة بخطیئة واحدة، فکیف یدخلها ذو خطایا جمة"[۷۱] اپنے اس مسلک کی تائید میں کہ صغائر و کبائر اضافی بھی ہوتے ہیں، سورہ نساء کی مذکورہ بالا آیت[۷۲] کی تفسیر میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے قول کو تائید میں پیش کیا ہے کہ "لا صغیرة مع الاصرار، ولا کبیرة مع الاستغفار"[۷۳]۔

معتزلی نقطۂ نظر کے مطابق زمخشری کافر اور گنہ گار (مرتکب گناہ کبیرہ) میں کوئی فرق نہیں کرتے اور اسکے قائل ہیں کہ بغیر توبہ کے ان دونوں میں سے کسی کی مغفرت نہ ہوگی۔ سورہ نساء کی آیت "ان الذین کفروا وظلموا لم یکن الله لیغفر لهم ولا لیهدیهم طریقا۔ الا طریق جهنم"[۷۴] کی تفسیر میں نہایت وضاحت سے کہتے ہیں "جمعوا بین الکفر والمعاصی وکان بعضهم کافرین وبعضهم ظالمین اصحاب کبائر لانه لا فرق بین الفریقین فی انه لا یغفر لهما الا بالتوبة"[۷۵]۔ صرف اتنا ہی نہیں معتزلہ کا جیسا ہم بتا چکے ہیں اس پر اجماع ہے کہ جہنم میں دخول کا مطلب خلود فی النار ہے۔ جو ایک دفعہ جہنم میں پہونچا اسے نکلنا نصیب نہ ہوگا۔ زمخشری بھی اسی کے قائل ہیں سورہ بقرہ کی آیات ربو میں سے "ومن عاد فاولئك اصحب النار هم فیها خلدون"[۷۶] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "وهذا دلیل بین علی تخلید الفساق"[۷۷]۔ سورہ انعام کی آیت "یوم یاتی بعض ایات ربك لا ینفع نفسا ایمانها لم تکن امنت من قبل او کسبت فی ایمانها خیرا"[۷۸] کی تفسیر میں بھی کافر و عاصی کے یکساں انجام پر زور دیتے ہیں "فلم یفرق کما تری بین النفس الکافرة اذا امنت فی غیر وقت الایمان وبین النفس التی امنت فی وقته ولم تکسب خیرا"[۷۹]۔ یہی بات "لیس بامانیکم ولا امانی اهل الکتاب من یعمل سوءا یجز به ولا یجد له من دون الله ولیا ولا نصیرا"[۸۰] کی تفسیر میں کہتے ہیں پہلے تو یہ بتاتے ہیں کہ خطاب مسلمانوں سے ہے "والخطاب للمسلمین... وعن الحسن: لیس الایمان بالتمنی ولکن ما وقر فی القلب وصدقه العمل"[۸۱] پھر از راہ تعریض کہتے ہیں "ان قوما الهتهم امانی المغفرة حتی خرجوا من الدنیا ولا حسنة لهم، وقالوا نحسن الظن بالله وکذبوا، لو احسنوا الظن بالله لاحسنوا العمل له..."

---

[۷۱] الکشاف ۱: ۹۷ — [۷۲] سورہ نساء: ۳۱ — [۷۳] الکشاف ۱: ۳۸۹

[۷۴] سورہ نساء ۱۶۷، ۱۶۸ — [۷۵] الکشاف ۱: ۵۶۴ — [۷۶] سورہ بقرہ: ۲۷۵

[۷۷] الکشاف ۱: ۲۲۵ — [۷۸] انعام: ۱۵۸ — [۷۹] الکشاف ۱: ۶۲

[۸۰] سورہ نساء: ۱۲۳ — [۸۱] الکشاف ۱: ۴۶۴

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

واذا ابطل اللہ الامانی واثبت ان الامر کلہ معقود بالعمل، وان من اصلح عملہ فھو الفائز، ومن اساء عملہ فھو الھالک، تبین الامر ووضح، ووجب قطع الامانی وحسم المطامع والاقبال علی العمل الصالح، ولکنہ نصح لا تعیہ الاذان ولا تلقی الیہ الاذھان"[۸۱]۔ اور اس طرح عدم حسن عمل اور عدم ایمان کو ایک درجہ میں رکھ دیتے ہیں۔

مغفرت کبائر و تکفیر صغائر

کبائر کے بارے میں جیسا بتایا گیا معتزلہ کا اس پر اجماع ہے کہ بغیر توبہ کے ان کی معافی نہیں۔ اگرچہ بعض معتزلہ نے صغائر کے بارے میں بھی یہی بات کہی ہے[۸۲]۔ تاہم معتزلہ کا معروف مسلک ہے کہ جو کبائر سے بچے اللہ اس کے صغائر کو معاف کر دیتا ہے[۸۳]۔ اس بارے میں معتزلہ میں اختلاف ہے کہ صغائر کا اس طرح معاف ہو جانا بندے کا حق ہے یا محض باری تعالیٰ کا فضل[۸۴]۔ ابو الہذیل العلاف اور اس کے پیرو کہتے ہیں کہ کبائر سے بچنے والے کے صغائر "علی طریق التفضل لا علی طریق الاستحقاق" معاف ہو جائیں گے[۸۵]۔ مگر الجبائی کا کہنا ہے کہ جس طرح ارتکاب کبائر سے ایمان کا ثواب حبط ہو جاتا ہے اسی طرح اجتناب کبائر سے غفران صغائر کا حق پیدا ہو جاتا ہے[۸۶]۔ زمخشری کبائر کے بارے میں معتزلہ کے اجماعی مسلک اور صغائر کے بارے میں الجبائی کے ہم نوا ہیں۔ "ان الذین اتخذوا العجل سینالھم غضب من ربھم وذلۃ فی الحیوۃ الدنیا وکذلک نجزی المفترین، والذین عملوا السیئات ثم تابوا من بعدھا وامنوا ان ربک لغفور رحیم[۸۷]" کی تفسیر میں لکھتے ہیں " وھذا حکم عام یدخل تحتہ متخذ والعجل ومن عداھم، عظم جنایتھم اولا ثم اردفھا تعظیم رحمتہ، لیعلم ان الذنوب وان جلت وعظمت فان عفوہ وکرمہ اعظم واجل، ولکن لابد من حفظ الشریطۃ، وھی وجوب التوبۃ والانابۃ، وما وراءہ طمع فارغ واشعبیۃ باردۃ، لا یلتفت الیھا حازم"[۸۸]۔ اسی طرح "والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما جزاء بما کسبا نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم، فمن تاب من بعد ظلمہ واصلح فان اللہ یتوب علیہ ان اللہ غفور رحیم، الم تعلم ان اللہ لہ ملک السموٰت

---

[۸۱] الکشاف ۱: ۴۴۴ [۸۲] المقالات ۱: ۲۷۱

[۸۳] المقالات ۱: ۲۶۷ فما بعدہا؛ نیز شرح المواقف ۸: ۳۰۹ فما بعدہا۔

[۸۴] المقالات ۱: ۲۷۱ [۸۵] المقالات ۱: ۲۶۷ [۸۶] المقالات ۱: ۲۷۰

[۸۷] سورہ اعراف: ۱۵۲، ۱۵۳ [۸۸] الکشاف ۲: ۱۲۶

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

والارض، یعذب من یشاء و یغفر لمن یشاء واللہ علی کل شیء قدیر[۸۹] کی تفسیر میں "من یشاء" کی تفسیر کرتے ہوئے بتاتے ہیں "من یجب فی الحکمۃ تعذیبہ والمغفرۃ لہ من المصرین والتائبین[۹۰]"۔ سورہ نساء کی آیت "ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاءہ جھنم خالدا فیھا وغضب اللہ علیہ ولعنہ واعد لہ عذابا عظیما[۹۱]" میں یہ بات اور زیادہ وضاحت سے ملتی ہے۔" فان قلت ھل فیھا دلیل علی خلود من لم یتب من اھل الکبائر؟ قلت: ما ابین الدلیل: وھو تناول قولہ ومن یقتل ای قاتل کان من مسلم او کافر تائب او غیر تائب الا ان التائب اخرجہ الدلیل فمن ادعی اخراج المسلم غیر التائب فلیأت بدلیل مثلہ[۹۲]"

وجوب قبول توبہ

زمخشری کے نزدیک توبہ کا قبول کرنا شدید واجب ہے "انما التوبۃ علی اللہ للذین یعملون السوء بجھالۃ ثم یتوبون من قریب فاولئک یتوب اللہ علیھم وکان اللہ علیما حکیما[۹۳]" کی تفسیر میں بتاتے ہیں "انما القبول والغفران واجب علی اللہ تعالیٰ ... وقولہ "انما التوبۃ علی اللہ" اطلاع بوجوبھا علیہ کما یجب علی العبد بعض الطاعات فاولئک یتوب علیھم عدۃ بانہ یفی بما وجب علیہ، واعلام بان الغفران کائن لا محالۃ کما یعد العبد الوفاء بالواجب[۹۴]" جس کا مطلب ہوا کہ وجوب قبول توبہ محض اخلاقی وجوب نہیں بلکہ قانونی وجوب ہے اور بندے کا حق واجبی، جس کی ادائیگی خدا کے ذمے اسی طرح ضروری ہے جیسے بندے پر فرائض کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے۔

وجوب غفران صغائر

جس طرح قبول توبہ کو زمخشری واجب بتاتے ہیں اسی طرح الجبائی کے مسلک کی پیروی میں کبائر سے اجتناب کے نتیجے میں صغائر کی تکفیر وغفران کو بھی اللہ کے ذمے واجب اور بندے کا حق بتاتے ہیں "نکفر عنکم سیئاتکم[۹۵]" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "نمط ما تستحقونہ من العقاب فی کل وقت علی

---

۸۹ سورہ مائدہ: ۴۰،۳۰ — ۹۰ الکشاف ۲: ۹۱،۴ — ۹۱ سورہ نساء: ۹۲
۹۲ الکشاف ۱: ۲۰۹ — ۹۳ سورہ نساء: ۱۷
۹۴ الکشاف ۱: ۲۷۷-۲۷۸ — ۹۵ نساء: ۳۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

صغائرکم، نجعلها کان لم تکن لزیادۃ الثواب المستحق علی اجتنابکم الکبائر وصبرکم عنها علی عقاب السیئات"[96] ایک دوسری جگہ صغائر و کبائر کی مغفرت کا اصول بتاتے ہیں۔ سورہ نجم کی آیت "الذین یجتنبون کبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربک واسع المغفرۃ"[97] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "حیث یکفر الصغائر باجتناب الکبائر والکبائر بالتوبۃ"[98]۔ اسی بات کو سورہ شوریٰ کی آیت "ویعفو عن السیئات"[99] میں لکھا ہے "عن الکبائر اذا تیب عنها، وعن الصغائر اذا اجتنبت الکبائر"[100]۔ سورہ تحریم کی آیت "عسیٰ ربکم ان یکفر عنکم سیئاتکم"[101] کی تفسیر میں وجوب غفران صغائر و وضاحت بتاتے ہیں۔ کہتے ہیں "عسیٰ ان یکفر: کانه قیل: توبوا یوجب تکفیر سیئاتکم"[102] اور اس طرح معتزلی نقطہ نظر کی پیروی میں وجوب تکفیر سیئات کے معتزلی نقطہ نظر کا اثبات کرتے ہوئے عسیٰ کی معنویت کو قطعی نظرانداز کر دیتے ہیں۔

توبہ کی حقیقت

توبہ پر بھی زمخشری نے بعض جگہ کچھ مفصل کلام کیا ہے۔ "هو الذی یقبل التوبۃ عن عبادہ ویعفو عن السیئات ویعلم ما تفعلون"[103] کی تفسیر میں توبہ کا مفہوم اور حق اللہ اور حق العباد کے بارے میں زیادتی و اعتداء سے توبہ کا طریقہ بتاتے ہیں "التوبۃ ان یرجع عن القبیح والاخلال بالواجب بالندم علیها والعزم علی ان لا یعاود، لان المرجوع عنه قبیح والاخلال بالواجب، وان کان فیه لعبد حق: لم یکن بد من التفصی علی طریقه"[104] یعنی حق اللہ کے بارے میں اعتداء سے توبہ کے تین رکن ہیں: گناہ پر نادم ہونا، گناہ سے عملاً باز آجانا، آئندہ کے لیے گناہ سے باز رہنے کا عزم صمیم کرنا گویا توبہ ماضی، حال اور مستقبل تینوں سے متعلق ہے۔ حق العبد کے بارے میں اس میں ایک رکن کا اور اضافہ ہو جاتا ہے اور وہ ہے اس زیادتی کی عملاً تلافی شریعت کے مقرر کردہ اصول و قواعد کے مطابق کرنا۔ اسی کی تفصیل "یا ایها الذین آمنوا توبوا الی اللہ توبۃ نصوحا عسیٰ ربکم ان یکفر عنکم سیئاتکم"[105] کی تفسیر میں دیتے ہیں۔ "توبۃ نصوحا: وصفت التوبۃ بالنصح علی الاسناد المجازی، والنصح صفۃ التائبین، وهو ان ینصحوا بالتوبۃ انفسهم، فیاتوا بها علی طریقها

---

[96] الکشاف ۱: ۳۹۰
[97] النجم: ۳۲
[98] الکشاف ۴: ۳۲۹
[99] الشوریٰ: ۲۵
[100] الکشاف ۴: ۱۷۴
[101] التحریم: ۸
[102] الکشاف ۴: ۲۱۸
[103] الشوریٰ: ۲۵
[104] الکشاف ۴: ۱۷۴
[105] التحریم: ۸

متدارکة للفرطات ماحیة للسیئات وذلک: ان یتوبوا عن القبائح لقبحها، نادمین علیها، مغتمین اشد الاغتمام لارتکابها، عازمین علی انهم لا یعودون فی قبیح من القبائح الی ان یعود اللبن فی الضرع موطنین انفسهم علی ذلک[۱۰۴]" زمخشری نے وضاحت کے لیے اس سلسلے میں بعض واقعات اور اقوال بھی نقل کیے ہیں، مثلاً حضرت علی رض کا ایک واقعہ دیا ہے" انه سمع اعرابیا یقول اللهم انی استغفرک واتوب الیک فقال: یا هذا! ان سرعة اللسان بالتوبة توبة الکذابین. قال: وما التوبة؟ قال یجمعها ستة اشیاء: علی الماضی من الذنوب الندامة؛ وللفرائض الاعادة؛ ورد المظالم؛ واستحلال الخصوم؛ وان تعزم علی ان لا تعود؛ وان تذیب نفسک فی طاعة الله، کما ربیتها فی المعصیة، وان تذیقها مرارة الطاعات کما اذقتها حلاوة المعاصی[۱۰۵]۔

توبہ کس وقت قبول ہوتی ہے اس پر گفتگو "انما التوبة علی الله للذین یعملون السوء بجهالة ثم یتوبون من قریب فاولئک یتوب الله علیهم وکان الله علیما حکیما ولیست التوبة للذین یعملون السیئات حتی اذا حضر احدهم الموت قال انی تبت الآن ولا الذین یموتون وهم کفار اولئک اعتدنا لهم عذابا الیما[۱۰۶]" کی تفسیر یوں کرتے ہیں۔" من قریب: من زمان قریب: والزمان القریب: ماقبل حضرة الموت، الا تری الی قوله، حتی اذا حضر احدهم الموت، فبین ان وقت الاحتضار هو الوقت الذی لا تقبل فیه التوبة فبقی ماوراء ذلک فی حکم القریب[۱۰۷]"۔ اس مسلک کی تائید میں انہوں نے عبداللہ بن عباس رض، ضحاک، نخعی، عطاء، ابوایوب اور حسن بصری کے اقوال بھی پیش کیے ہیں۔ نظم قرآن سے بھی زمخشری اسی مسلک کی تائید نکالتے ہیں۔ فان قلت: ما معنی 'من' فی قوله 'من قریب'؟ قلت: معناه التبعیض ای یتوبون بعض زمان قریب، کانه سمی ما بین وجود المعصیة وبین حضرة الموت زمانا قریبا. ففی ای جزء تاب من اجزاء هذا الزمان فهو تائب من قریب والا فهو تائب من بعید[۱۰۸]"۔ توبہ کب قبول نہیں ہوتی ہے اس کے بارے میں آگے بتاتے ہیں" ولا الذین یموتون: عطف علی الذین یعملون السیئات سوی بین الذین سوفوا توبتهم الی حضرة الموت وبین الذین ماتوا علی الکفر فی انه لا توبة لهم، لان حضرة الموت اول احوال الآخرة فکما ان المائت علی الکفر قد فاتته التوبة علی الیقین، فکذلک المسوف الی حضرة الموت لمجاوز

۱۰۴۔ الکشاف ۴: ۵۶۴

۱۰۵۔ الکشاف ۴: ۵۶۴؛ اسی کو کچھ فرق کے ساتھ ۴: ۱۷۴ پر بھی دیا ہے

۱۰۶۔ منار ۴: ۱۸

۱۰۷۔ الکشاف ۱: ۳۷۷

۱۰۸۔ الکشاف ۱: ۳۷۷

www.KitaboSunnat.com

کل واحد منهما اوان التکلیف والاختیار"[111]

ثواب وعقاب کا انسانی اعمال سے ربط

وعد و وعید کے نظریے کی پیداوار معتزلہ کے وہ خیالات ہیں جو وہ اس بارے میں رکھتے ہیں کہ ثواب وعقاب کا ربط انسانی اعمال سے کس نوعیت کا ہے؟ ان کا کہنا ہے کہ انسان اپنے اعمال سے جنت میں داخل ہوگا نہ کہ فضل باری تعالیٰ سے۔ انسان جو اعمال صالحہ کرتا ہے اس کا اجر باری تعالیٰ پر واجب ہے اور وہ بندے کا استحقاق ہے۔ چنانچہ معتزلہ اعمال کے ثواب کی دو قسمیں کرتے ہیں: ایک تو وہ ثواب جس کا عطا کرنا باری تعالیٰ پر واجب ہے۔ یہ فضل نہیں ہے۔ دوسرے اس ثواب واجب میں اضافہ، فضل اسی کا نام ہے۔[112] دنیا کی نعمتیں معتزلہ کے نزدیک تفضل کی قسم سے ہیں۔ اس لیے ان کے خیال میں ان کا شکر بھی دنیا میں واجب ہے، لیکن آخرت کی نعمتوں کی نوعیت اس ثواب کی ہے جو بندے کو اپنے نیک اعمال کے ذریعے بطور حق کے ملتی ہیں اور جن کا عطا کرنا باری تعالیٰ کے ذمے واجب ہے۔ اس لیے ان کا شکر بندے کے ذمے واجب نہیں۔ زمخشری بھی انھیں خیالات کے پیش نظر متعدد آیات کی تفسیر کرتے ہیں۔ قرآن مجید میں اصحاب اعراف کا ذکر آتا ہے کہ جنت و جہنم کے درمیان ہوں گے اور اصحاب جہنم سے خطاب کریں گے "ونادى اصحاب الاعراف رجالا یعرفونهم بسیماهم قالوا ما اغنى عنکم جمعکم وما کنتم تستکبرون، أهؤلاء الذین اقسمتم لا ینالهم الله برحمة ادخلوا الجنة لا خوف علیکم ولا انتم تحزنون"[113]۔ ان آیات کی تفسیر میں زمخشری اول تو یہ بتاتے ہیں کہ اصحاب اعراف کون لوگ ہیں "رجال من المسلمین من آخرهم دخولا فی الجنة لقصور اعمالهم"[114] پھر جزائے اعمال کے معتزلی نظریے کا اثبات کرتے ہیں "ادخلوا الجنة" یقال لاصحاب الاعراف ادخلوا الجنة وذلك بعد ان یحبسوا علی الاعراف وینظروا الی الفریقین ویعرفوهم بسیماهم ویقولوا ما یقولون. وفائدة ذلك البیان ان الجزاء علی قدر الاعمال وان التقدم والتأخر علی حسبها وان احدا لا یسبق عند الله الا بسبقه فی العمل ولا یتخلف عنه الا بتخلفه فیه"[115]۔ اسی بات کو وہ زیادہ صراحت سے "ونودوا ان تلکم الجنة اورثتموها بما کنتم تعملون"[116] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "بما کنتم تعملون: بسبب اعمالکم لا بالتفضل کما تقول المبطلة"[117]۔[118] عطائے الٰہی کی جو قسمیں معتزلہ نے

---

[111] الکشاف ١: ٣٧٨

[112] الملل والنحل ١: ٩٢، ٩٣ (تصحیح بدران ١٩١٠ء)

[113] سورۂ اعراف ٧: ٤٩

[114] الکشاف ٢: ٨٤

[115] الکشاف ٢: ٨٤

[116] اعراف ٧: ٤٣

[117] مبطلة سے زمخشری کی مراد اہل سنت ہیں جو اپنے عمل سے نہیں بلکہ فضل الٰہی سے دخول جنت کے قائل ہیں (دیکھیے الانتصاف علی هامش الکشاف ٢: ٨٣)

[118] الکشاف ٢: ٨٣

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

کی ہیں زمخشری ان کی تائید کرتے ہیں 'لیجزیھم اللہ احسن ما عملوا ویزیدھم من فضلہ واللہ یرزق من یشاء بغیر حساب'[119] کی تفسیر میں بتاتے ہیں " وعطاء اللہ تعالی اما تفضل واما ثواب واما عوض" اور کہتے ہیں کہ تفضل ثواب پر اضافے کو کہتے ہیں مگر ثواب ایک حق ہے " فاما الثواب فلہ حساب لکونہ علی حسب الاستحقاق"[120] تفضل بے حساب ہوتا ہے اور ثواب حساب سے۔ چنانچہ 'یرزق من یشاء بغیر حساب' سے مراد " ما یتفضل بہ " ہے کیوں کہ جیسا انہوں نے 'ومن یعمل من الصالحات من ذکر او انثی وھو مؤمن فاولئک یدخلون الجنۃ ولا یظلمون نقیرا'[121] کی تفسیر میں بتایا ہے تفضل اللہ کے ذمے واجب نہیں " واما المحسن فلہ ثواب وتوابع للثواب من فضل اللہ ھی فی حکم الثواب فجاز ان ینقص من الفضل لانہ لیس بواجب فکان نفی الظلم دلالۃ علی انہ لا یقع نقصان فی التفضل"[122] جس کا مفاد یہ ہے کہ تفضل گو اللہ کے ذمے واجب نہیں مگر عدل الٰہی اپنے فضل میں کمی گوارا نہیں کرتا۔ زمخشری کے نزدیک بھی دنیا کی نعمتیں تفضل کے قبیل سے ہیں اس لیے ان پر حمد واجب ہے۔ برعکس ثواب آخرت کے کہ وہ بندے کا ایک حق ہے 'الحمد للہ الذی لہ ما فی السموت وما فی الارض ولہ الحمد فی الاخرۃ وھو الحکیم الخبیر'[123] کی تفسیر میں لکھتے ہیں " اما الحمد فی الدنیا فواجب لانہ علی نعمۃ متفضل بھا، وھو الطریق الی تحصیل نعمۃ الاخرۃ وھی ثواب، واما الحمد فی الاخرۃ فلیس بواجب لانہ علی نعمۃ واجبۃ الایصال الی مستحقھا"[124]۔ عوض کے بارے میں معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ عوض اس اجر واجب کا نام ہے جو آخرت میں ان آلام ومصائب کے بدلے میں دیا جائے گا جو دنیا میں انسانوں کو پیش آئے[125] 'وما اصابکم من مصیبۃ فبما کسبت ایدیکم ویعفوا عن کثیر'[126] کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں " والآیۃ مخصوصۃ بالمجرمین ولا یمتنع ان یستوفی اللہ بعض عقاب المجرم ویعفو عن بعض، فاما من لا جرم لہ کالانبیاء، والاطفال والمجانین، فھولاء اذا اصابھم شئ من الم او غیرہ فللعوض الموفی والمصلحۃ"[127] جس سے پتہ چلتا ہے کہ زمخشری بھی معتزلی نظریہ عوض کے قائل ہیں لیکن بیشتر معتزلی

---

[119] سورہ نور: ۳۸

[120] الکشاف ۲: ۱۹۲

[121] سورہ نساء: ۱۲۴

[122] الکشاف ۱: ۴۱۴

[123] سورہ سبا: ۱

[124] الکشاف ۳: ۴۷۳

[125] الملل: ۸۷

[126] سورہ شوری: ۳۰

[127] الکشاف ۳: ۴۷۰

علماء کے خلاف[128] وہ اس اجر کا اثبات بچوں اور پاگلوں کے لیے بھی کرتے ہیں[129]۔

عقیدۂ شفاعت

وعد و وعید اور المنزلۃ بین المنزلتین کے عقائد اہل سنت کے عقیدہ شفاعت سے متصادم ہیں۔ اہل سنت کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت آپ کی امت کے اہل کبائر کے لیے بھی ہو گی۔ معتزلہ نہ صرف کفار بلکہ مومن مرتکب کبیرہ کے لیے بھی شفاعت کا بالکلیہ انکار کرتے ہیں[130]۔ تاہم ان کا ایک گروہ شفاعت کا اس صورت میں اقرار کرتا ہے کہ اس کے ذریعے مومنین کے درجات بڑھائی ہو گی، گویا فضل کا ایک مظاہرہ نیکوکار مومنین کی شفاعت کی صورت میں ہو گا۔ زمخشری شفاعت کی آیات کو اسی معتزلی اصول کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ 'یوم یقوم الروح والملائکۃ صفا لا یتکلمون الا من اذن لہ الرحمن وقال صوابا'[131] کی تفسیر میں شفاعت کی شرائط پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں" ھما شریطتان ان یکون المتکلم ماذونا لہ فی الکلام، وان یتکلم بالصواب فلا یشفع لغیر مرتضی بقولہ تعالیٰ ولا یشفعون الا لمن ارتضی[132]" یعنی شفاعت صرف مرتضین کے لیے ہو گی اور مرتضین میں زمخشری کے نزدیک عصاۃ شامل نہیں۔ اس کی وضاحت 'واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا یقبل منھا شفاعۃ'[133] کی تفسیر میں ملتی ہے "فان قلت: ھل فیہ دلیل علی ان الشفاعۃ لا تقبل للعصاۃ؟ قلت: نعم، لانہ نفی ان تقضی نفس عن نفس حقا

---

[128] دیکھیے الفرق ص ۱۵۷؛ الانتصار ص ۸۷؛ مریم العلل المعضلۃ ص ۱۲۸

[129] اس مقام پر ابن المنیر نے زمخشری پر نہایت سخت اعتراض کیا ہے۔ ان کے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت کی تفسیر میں معتزلہ کا کوئی حربہ نہیں چلتا۔ دوسری آیتوں مثلاً 'ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء' وغیرہ کو وہ تائب پر محمول کر لیتے ہیں مگر اس آیت میں اس کا امکان نہیں ورنہ توبہ کی تبعیض لازم آئے گی جو خود ان کے نزدیک درست نہیں۔ چنانچہ اس کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں کہ عفو کو مشیت ایزدی پر مبنی سمجھا جائے نہ کہ توبہ پر۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہاں زمخشری نے اصول اور فروع دونوں کے اعتبار سے غلطی کی ہے۔ معتزلہ عوض کا اثبات مذکورہ ہستیوں کے لیے کرتے ہی نہیں۔ دیکھیے الانتصاف علی ہامش الکشاف ۴: ۱۷۷

[130] المقالات ۲: ۲۷۴؛ الفصل ۴: ۶۳؛ شرح المواقف ۸: ۳۱۲ فما بعدھا

[131] سورہ نبا: ۳۸

[132] الکشاف ۴: ۵۵۲

[133] سورہ بقرہ: ۴۸

www.KitaboSunnat.com

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

اخلت به من فعل و ترك، ثم نفى ان يقبل منها شفاعة شفيع فعلم انها لا تقبل للعصاة"[۱۳۴]
مرتضین کے درجات میں اس شفاعت سے اضافہ ہوگا۔ گنہگاروں کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہونچ سکتا
یہ بات "فما تنفعهم شفاعة الشافعين"[۱۳۵] کی تفسیر میں ملتی ہے "ای لو شفع لهم الشافعون
جميعا من الملائكة والنبيين وغيرهم لم تنفعهم شفاعتهم، لان الشفاعة من ارتضاه
الله وهم مسخوط عليهم وفيه دليل على ان الشفاعة تنفع يومئذ، لانها تزيد فى درجات
المرتضين"[۱۳۶] اس طرح زمخشری کے نزدیک شفاعت کی حقیقت "زیادۃ فی الفضل" کے علاوہ اور کچھ نہیں۔
فرائض و واجبات کی ادائیگی میں جو کوتاہیاں ہوئیں شفاعت کے ذریعے ان سے درگذر کیے جانے
کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ یہ بات آیت "ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته
مشفقون"[۱۳۷] کی تفسیر میں ان الفاظ میں ملتی ہے "انهم (ای الملائكة) لا يجسرون ان يشفعوا
الا لمن ارتضاه الله واهله الشفاعة فى ازدياد الثواب والتعظيم"[۱۳۸] اور آیت "يا ايها الذين
امنوا انفقوا مما رزقنكم من قبل ان يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكفرون
هم الظالمون"[۱۳۹] کی تفسیر میں ملتی ہے "ولا خلة: حتى يسامحكم اخلاؤكم به؛ ولا شفاعة: وان
اردتم ان يحط عنكم ما فى ذمتكم من الواجب لم تجدوا شفيعا يشفع لكم فى حط الواجبات
لان الشفاعة ثمة فى زيادة الفضل لا غير"[۱۴۰]

---

۱۳۴ الکشاف ۱: ۱۰۲
۱۳۵ سورہ مدثر: ۴۸
۱۳۶ الکشاف ۴: ۵۲۴
۱۳۷ سورہ انبیاء: ۲۸
۱۳۸ الکشاف ۳: ۸۸
۱۳۹ سورہ بقرہ: ۲۵۴
۱۴۰ الکشاف ۱: ۲۲۷

www.KitaboSunnat.com

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۵- امر بالمعروف

و

نہی عن المنکر

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

امر بالمعروف و نہی عن المنکر

تاریخی پس منظر

معتزلہ کا پانچواں بنیادی اصول امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے۔ جہاں تک فی حد ذاتہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا تعلق ہے اہل سنت کو اس سے نہ صرف کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کے نزدیک یہ واجبات کفایہ میں داخل ہے[1]۔ لیکن معتزلہ کا اسے اعتزال کے ان بنیادی اصولوں میں شامل کرنا جن کے انکار سے آدمی دائرۂ اعتزال سے خارج ہو جاتا ہے، معتزلہ کے جارحانہ رجحانات کی غمازی کرتا ہے۔ اس اصول میں اس طرح کا غلو برتنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ حق کے قیام کے لیے (جو معتزلہ کے نزدیک ان کے معتقدات کے علاوہ اور کچھ نہیں) یہی بات کافی نہیں کہ دعوت دی جائے بلکہ اگر ممکن ہو اور اس پر قدرت حاصل ہو تو اسے بزور شمشیر برپا کرنا ضروری ہے[2]۔ ان کے نزدیک اس طرح کے قتال کے سلسلے میں کفار اور فساق مسلمین دونوں کی حیثیت یکساں ہے[3]۔ معتزلہ نے "المحنۃ" کے نام سے اعتزال کو پھیلانے اور مخالف عقائد و خیالات رکھنے والوں کو بزور شمشیر دبانے کے لیے احتساب کے جس ادارے کے قیام و نفاذ میں حصہ لیا اور جس نے بالآخر عوام کے دلوں میں ان کی طرف سے نفرت اور بے اعتمادی کی لہر دوڑا دی وہ اسی اصول میں غلو برتنے کا نتیجہ تھا۔ معتزلہ کا یہی اصول تھا جس نے انھیں حریت فکر و ضمیر کو بزور دبانے اور خود اپنے ہی اولین اصول کی نفی کرنے پر مجبور کیا۔ ان کی ساری سیاسی تاریخ اسی اصول کی پیروی اور نفاذ کا نتیجہ نظر آتی ہے۔ سیاسی اقتدار پر قبضہ کرنے یا با اقتدار طبقے کی ہمدردیاں حاصل کرنے کی پیہم کوششیں جو ان کی طرف سے ہوئیں وہ بھی اسی اصول کی رہین منت معلوم ہوتی ہیں۔ عباسی دور کے بعد دولت بویہیہ کے تحت معتزلہ کا جارحانہ ذہنیت کا مظاہرہ اور اس کے نتیجے میں پورے معاشرے کا بحران میں مبتلا ہو جانا یا دولت سلجوقیہ کے ابتدائی ایام میں جب تک اقتدار ان کے ہاتھ میں رہا، ان کا یہی سب کچھ کرنا اس بات کے واضح شواہد ہیں کہ معتزلہ نے

۱؎ مثلاً دیکھیے: سورہ لقمان آیت ۱۷، آل عمران آیت ۱۰۴، حجرات آیت ۹، صحیح مسلم ۲: ۲۲ فما بعدہا، الجامع الصغیر ۲: ۲۷۹ وغیرہ۔

۲؎ "اجمعت المعتزلۃ الا الاصم علی وجوب الامر بالمعروف والنہی عن المنکر مع الامکان والقدرۃ باللسان والید والسیف کیف قدروا علی ذالک"۔

المقالات ۱: ۲۷۶ نیز ۲: ۱: ۴۵۱، ۴۵۲

۳؎ مروج الذہب ۶: ۲۳؛ المعتزلۃ ص ۱۲۵ فما بعدہا۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اس اصول کو دینی اصول کے دائرے سے نکال کر ایک سیاسی نظریہ بنا دیا۔ اس اصول کے بارے میں معتزلہ کے تفصیلی خیالات تو نہیں ملتے تاہم تاریخ کے مذکورہ تینوں ادوار سے اتنا نتیجہ ضرور نکالا جا سکتا ہے کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے معتزلی تصور میں معاشرتی اصلاح سے کہیں زیادہ جارحانہ عزائم اور عقائد کے جبریہ نفاذ کو دخل رہا ہے۔[4]

کشاف کا نقطۂ نظر

کشاف کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری اس اصول کو اہمیت ضرور دیتے ہیں، لیکن غالباً تاریخی تجربات نے ان کی آنکھیں کچھ نہ کچھ کھول ضرور دی ہیں۔ ان کے یہاں خاصی تفصیل سے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا بیان ملتا ہے لیکن اس میں وہ تیزی اور تندی محسوس نہیں ہوتی جس کی زمخشری جیسے کٹر معتزلی سے توقع کی جا سکتی تھی۔

فساق و کفار کی حیثیت

دعوت دین کے سلسلے میں جو جہاد بالسیف کیا جائے اس میں فساق و منافقین اور کفار کی حیثیت ایک سی ہے۔ اس کا اظہار زمخشری "یا ایھا النبی جاھد الکفار والمنافقین واغلظ علیھم"[5] کی تفسیر میں کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں "جاھد الکفار بالسیف والمنافقین بالحجة، واغلظ علیھم فی الجھادین جمیعا ولا تحابھم وکل من وقف منه علی فساد فی العقیدة فھذا الحکم ثابت فیه، یجاھد بالحجة، وتستعمل معه الغلظة ما امکن منھا"۔ نیز حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ ایسے تمام لوگوں سے بغض و عداوت رکھنا اور ان سے اظہار بیزاری کرنا ضروری ہے۔[6] اس سلسلے میں حسن بصری کا قول بھی نقل کرتے ہیں "وعن الحسن جھاد المنافقین علی اقامة الحدود علیھم اذا تعاطوا اسبابھا"[6]۔ ان عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری اصول مذکورہ کے معتزلی مشتملات سے نہ صرف مکمل اتفاق رکھتے ہیں بلکہ اس کے جارحانہ رجحانات کے بھی مؤید ہیں۔

---

[4] بعض مثالوں کے لیے دیکھیے: البیان والتبیین ۱: ۳۱، الاغانی ۳: ۲۴ بشار بن برد پر واصل بن عطا کی زیادتیاں یا عمرو بن عبید کا سلوک عبد الکریم بن ابی العوجاء سے البیان ۱: ۴۱، الاغانی ۳: ۲۴

[5] سورہ توبہ: ۷۳

[6] الکشاف ۲: ۲۲۷

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

عدم وجوب کے شبہ کی تردید

امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی ذمہ داری سے بچنے کے لیے بعض لوگوں نے قرآن مجید ہی کی ایک آیت کو بہانہ بنانا چاہا "یا ایہا الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم"[9] سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر واجبات میں سے نہیں۔ زمخشری اس غلط فہمی[10] کو دور کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ ان مومنوں سے خطاب ہے جو کفار کے اسلام سے عناد وبغض کو دیکھ کر ان کے حال اور انجام پر اتنے شدید متاسف ہوتے تھے کہ معلوم ہوتا تھا اس غم میں جان دیدیں گے اور چاہتے تھے کہ یہ لوگ دائرۂ اسلام میں داخل ہو جائیں۔ ایسے مومنین کی تسلی کے لیے یہ بات کہی گئی کہ تم پر صرف اپنے نفوس کی اصلاح کا ذمہ ہے اگر تم راہ ہدایت پر ہو تو صراط مستقیم سے ہٹ جانے والے تمہارا کچھ نہ بگاڑ سکیں گے[11] چنانچہ ان کے نزدیک اس آیت کے مخاطب صرف وہی لوگ ہیں جو کفار کے حال پر سخت رنج وغم میں مبتلا ہیں "وكذلك من يتأسف على ما فيه الفسقة من الفجور والمعاصي ولا يزال يذكر معايبهم ومناكيرهم"[12]۔ وہ بتاتے ہیں کہ اس آیت سے ترک امر بالمعروف ونہی عن المنکر پر استدلال کرنا [خود] گمراہی کی بات ہے وہ تو ایک طے شدہ ذمہ داری ہے "وليس المراد ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان من تركهما مع القدرة عليهما فليس بمهتد، وانما هو بعض الضلال الذي فصلت الآية بينهم وبينه"[13]۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی اس آیت کی تشریح کے حوالہ سے لکھتے ہیں "فهي على تسلية لمن يأمر وينهى فلا يقبل منه وبسط لعذره"[14] زمخشری ابن مسعودؓ ہی کے حوالے سے یہ بھی بتاتے ہیں کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی ذمہ داری صرف اسی صورت میں ساقط ہوتی ہے جب اس سے ضرر شدید لاحق ہونے کا اندیشہ ہو "اذا جعل دونها السيف والسوط والسجن"[15]۔

---

٩ سورہ مائدہ: ١٠٥

١٠ بعض لوگوں کو ایمان داری سے یہ غلط فہمی ہوئی۔ امام اصحاب سنن نے بعلاوہ نسائی کے عبد اللہ بن مبارک سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت ابو ثعلبہ خشنی سے یہی سوال کیا گیا کہ اس آیت کے پیش نظر تو امر بالمعروف ونہی عن المنکر واجبات میں سے نہیں معلوم ہوتا اور انھوں نے نبی کریم علیہ الصلوۃ والسلام کے حوالے سے اس غلط فہمی کو دور کیا دیکھیے: الکاف الشاف لابن حجر علی ہامش الکشاف ۱: ۴۲۴، ۴۲۵

١١ تا ١٥ الکشاف ۱: ۴۲۴

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

وجوب شرعی کی دلیل

سورہ لقمان کی آیت "یا بنی اقم الصلوٰۃ وامر بالمعروف وانہ عن المنکر واصبر علی ما اصابک ان ذلک من عزم الامور"[16] کی تفسیر میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے وجوب شرعی پر اور زیادہ وضاحت سے روشنی ڈالتے ہیں۔ آیت کے آخری حصے کی تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں "ان ذلک، مما عزمہ اللہ من الامور، ای قطعہ قطع ایجاب والزام" یعنی یہ بات ضروری اور واجب ہے۔ مزید بتاتے ہیں کہ عزم اور اس کے مشتقات کا استعمال کیا ہی ایسے مواقع میں جاتا ہے جب یہ ظاہر کرنا ہو کہ اس فعل کا سرانجام دینا ناگزیر ہے اور اس سے کسی طرح مفر نہیں۔ "عزم الامور" کی اصل پر ان الفاظ میں روشنی ڈالتے ہیں "واصلہ من معزومات الامور ای: مقطوعاتھا ومفروضاتھا" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چیز واجبات میں ہے۔ زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نماز اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر صرف امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام ہی کی شرعی ذمہ داریاں نہیں ہیں بلکہ تمام امم سابقہ پر ان کی ادائیگی لازمی قرار دی گئی تھی "وناھیک بھذہ الآیۃ موذنۃ بقدم ھذہ الطاعات، وانھا کانت مامورا بھا فی سائر الامم"[17]۔

کشاف میں سب سے زیادہ مفصل گفتگو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے بارے میں سورۂ آل عمران کی آیت "ولتکن منکم امۃ یدعون الی الخیر ویامرون بالمعروف وینھون عن المنکر واولئک ھم المفلحون"[18] کی تفسیر میں ملتی ہے۔

امر و نہی: فرض کفایہ

زمخشری بتاتے ہیں کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر فرض کفایہ ہے دلیل اس کی یہ دیتے ہیں کہ یہاں "منکم" میں "من" تبعیضیہ ہے۔ اسے فرض کفایہ قرار دینے کی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ یہ کام صرف وہی شخص کر سکتا ہے جسے خود معروف و منکر کی پوری تمیز ہو اور جو یہ جانتا ہو کہ اس فریضہ کو کس ترتیب سے انجام دینا ہے اور شروعات کہاں سے کرنا ہے۔ اگر جاہل اس کام کو کرنے لگے گا تو اس کے سوا کوئی دوسرا نتیجہ برآمد ہونے کی توقع ہی نہیں کی جاسکتی کہ وہ معروف سے روک دے گا اور

---

[16] آیت ۱۷
[17] الکشاف ۳: ۲۹۲
[18] آیت ۱۰۴

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

منکرات کا حکم دے ڈالے گا۔ اگر امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنے والا مذاہب فقہیہ اور ان کے اختلافات کا علم نہیں رکھتا تو یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کسی کو ایسی چیزوں سے روکنے لگے جو اس شخص کے فقہی مسلک کی رو سے منکرات کی فہرست میں نہیں آتیں۔ عالم نہ ہونے کا ایک نقصان یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ نرمی کے مواقع پر سختی برتنے لگے اور سختی کے وقت بے جا نرمی میں مبتلا ہو جائے، یا ایسے شخص پر بھی نہی شروع کر دے جو ہٹ دھرمی سے اپنے غلط موقف پر اور زیادہ جم جائے، یا ایسے لوگوں پر اپنی توانائیاں ضائع کرنے لگے جو کسی طرح اپنے موقف سے ہٹنے کے لئے تیار نہیں۔ اس موقع پر زمخشری امر و نہی کرنے والوں کی فضیلت میں وارد شدہ احادیث و آثار بھی پیش کرتے ہیں[۱۹]۔

امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں فرق

زمخشری بتاتے ہیں کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں بعض حیثیات سے فرق ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ امر بالمعروف واجب بھی ہو سکتا ہے اور مندوب بھی، لیکن نہی عن المنکر تمام تر اور ہمیشہ واجب ہی ہوتا ہے۔ اس کی وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ امر بالمعروف مامور بہ کے تابع ہے۔ اگر مامور بہ واجب ہے تو اس صورت میں امر بالمعروف بھی واجب ہی ہوگا اور اگر مندوب ہے تو ظاہر ہے کہ امر بالمعروف بھی مندوب ہوگا۔ نہی عن المنکر کے بارے میں زمخشری کے خیال میں صورت حال بالکل مختلف ہے منکرات جتنے بھی ہیں سب کا ترک واجب ہے کیونکہ بنیادی طور سے ہر منکر قبیح ہے اس لئے منکرات سے روکنا بھی بہر صورت واجب ہوگا۔ زمخشری کو اس کا احساس ہے کہ اس طرح یہ مسئلہ براہ راست حسن و قبح عقلی کے اصول سے وابستہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس مقام پر وہ یہ بحث بھی اٹھاتے ہیں کہ ان کا طریق وجوب کیا ہے شریعت یا عقل؟ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس بارے میں "شیخین" کا اختلاف ہے۔ ابو علی الجبائی کا مسلک یہ ہے کہ شریعت و عقل دونوں بحیثیت مجموعی امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو واجب کرتی ہیں۔ لیکن ابو ہاشم الجبائی کا کہنا ہے کہ ان کا وجوب صرف شریعت کی رو سے ہے[۲۰]۔

نہی عن المنکر کے آداب و شرائط!۔

اس سلسلے میں زمخشری کا کہنا ہے کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ نہی عن المنکر کرنے والے کو اس بات کا پورا یقین اور حقیقی علم ہونا چاہیئے کہ جس چیز سے وہ روک رہا ہے وہ واقعی خراب اور بری ہے تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ لاعلمی میں وہ بھلائی کی راہ میں رکاوٹ بن جائے۔ دوسرے یہ ضروری ہے کہ جس چیز سے

---

[۱۹] الکشاف ۱: ۳۰۴، ۳۰۵ [۲۰] الکشاف ۱: ۳۰۵

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

وہ روک رہا ہے وہ بالفعل وقوع پذیر نہ ہو چکی ہو کیونکہ جو چیز واقع ہو چکی اس سے روکنا ایک فضول بات ہے۔ اس کے بارے میں مناسب طرزِ عمل یہی ہو سکتا ہے کہ اس پر لعنت ملامت کی جائے اور مستقبل میں ایسی حرکتوں کے ارتکاب سے باز رہنے کے لیے ہدایت کی جائے۔ تیسرے یہ بھی لازمی ہے کہ نہی کرنے والے کو اس بات کا پورا اندازہ ہو کہ اس برائی سے روکنے کا نتیجہ الٹا برآمد نہ ہوگا اگر صورت حال ایسی ہے کہ روکنے سے وہ شخص اور زیادہ برائی پر آمادہ ہو جائے گا تو اس صورت میں بھی نہی عن المنکر کا ترک انسب اولیٰ ہے۔ چوتھی بات یہ کہ نہی کرنے والے کو اس بات کا غالب گمان ہو کہ اس کے روکنے کا کوئی اثر مترتب ہوگا۔ بصورت دیگر نہی عن المنکر ایک فعلِ عبث ہوگا۔[۲۰]

نہی عن المنکر کے واجب ہونے کی شرائط

زمخشری کے نزدیک دو شرطوں کے ساتھ برائی سے روکنا واجب ہوتا ہے۔ پہلی تو یہ کہ نہی کرنے والے کے نزدیک برائی کا ارتکاب قریب یقینی ہو چکا ہو۔ مثلاً وہ دیکھتا ہے کہ ایک شخص نے شراب نوشی کا سازوسامان مہیا کر کے پینے کا ارادہ کر لیا ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ روکنے والے کو اس بات کا گمانِ غالب ہو کہ نہی عن المنکر کے نتیجہ میں خود اسے کوئی شدید قسم کا نقصان نہیں پہونچے گا۔[۲۱]

نہی میں تدریج

نہی عن المنکر کے لیے تدریج ان معنی میں ضروری ہے کہ روکنے کے لیے پہلے سہل اور آسان طریقے اور ذرائع کام میں لائے جائیں اور اس کے بعد درجہ بدرجہ سخت اور سخت تر۔ کیونکہ مقصود اصلی تو برائی سے روکنا ہے اگر سہل اور آسان طریقوں سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو شدت برتنا صحیح نہ ہوگا۔[۲۲]

نہی کون کر سکتا ہے

اس بارے میں زمخشری بتاتے ہیں کہ ہر وہ مسلمان یہ کام کر سکتا ہے جس کو برائی سے روکنے پر قدرت حاصل ہے اور جس میں اس کام کی شرائط پائی جاتی ہیں یہ ان دینی امور کے بارے میں ہے

۲۰ تا ۲۲ الکشاف ۱: ۳۰۵

جن کے ارتکاب کی قباحت ہر شخص کے نزدیک مسلّم و معلوم ہے مثلاً ترک صلوٰۃ کہ اس سے نہی ہر مسلمان کر سکتا ہے لیکن زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ یہ بات صرف اس موقع کے لیے ہے جب کہ نہی عن المنکر کا معاملہ زبان پر موقوف ہو جنگ و قتال کے ذریعہ نہی عن المنکر کا حق صرف حکومت کے سربراہ اور اس کے نائبین کو حاصل ہے۔ ملکی معاملات کی زمام کار انھیں کے ہاتھوں میں ہوتی ہے اور وہی سیاست ملکی کے مصالح سے زیادہ بہتر طور پر واقف بھی ہوتے ہیں[۲۴]۔

امر و نہی کس کو کی جائے

امر بالمعروف و نہی عن المنکر زمخشری کے نزدیک ہر مکلف کو کیا جا سکتا ہے غیر مکلف ہستیوں کو مثلاً بچے اور پاگل، ان تمام حرکتوں سے روکا جائے جن سے دوسروں کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ بچوں کو محرمات کے ارتکاب سے تادیباً روکا جائے تاکہ ان کی لت نہ پڑ جائے یہ ایسی ہی بات ہے کہ جیسے انھیں نماز پڑھنے پر آمادہ کرنا تاکہ ان کی عادت بنے[۲۵]۔

مرتکب منکر کا معاملہ

جو شخص خود کسی منکر کے ارتکاب میں مبتلا ہو اس کے ذمے نہی عن المنکر کرنا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں زمخشری کا کہنا ہے کہ ایسے شخص پر بیک وقت دو باتیں واجب ہوتی ہیں: ایک تو اس منکر کے ارتکاب سے خود رکنا اور دوسرے کو بھی روکنا۔ ایک واجب کے ترک یعنی ارتکاب منکر سے اس کے ذمے سے دوسرا واجب یعنی نہی عن المنکر ساقط نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلے میں وہ روایات و آثار کو بھی اپنے موقف کی تائید میں پیش کرتے ہیں[۲۶]۔

۲۴؎ الکشاف ۱: ۳۰۵

۲۵؎ و ۲۶؎ الکشاف ۱: ۳۰۵، ۳۰۶

www.KitaboSunnat.com

۶۔ زمخشری

کی

معتزلی تفسیر

کی تکنیک

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

زمخشری کی معتزلی تفسیر کی تکنیک

معتزلہ کے اصول خمسہ کے مطابق تفسیر کے جو نمونے پیش کیے گئے ہیں ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تفسیر کو معتزلی اصول کے سانچے میں ڈھالنے کے لیے زمخشری نے جس تکنیک کو استعمال کیا ہے اس کے خصوصی مناہج حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ عقلی توجیہات

اگر صرف عقلی توجیہات کے ذریعے آیت کے ظاہری معنی اور اعتزال کا تضاد دور ہو سکتا ہے تو زمخشری اسی طریقے کو اختیار کر لیتے ہیں مثلاً سورہ اعراف کی آیت 'ساصرف عن آیاتی الذین یتکبرون فی الارض بغیر الحق'[1] عدل اور خلق افعال کے معتزلی نظریات سے متصادم ہے زمخشری اس آیت کی متعدد ایسی عقلی توجیہات کرتے ہیں جن سے یہ تصادم دور ہو جائے اور حریت ارادہ انسانی کا اثبات ہو سکے:۔

ا۔ وہ کہتے ہیں کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ 'صرف عن الآیات' متکبرین کے قلوب پر مہر لگا دینے (طبع علی القلوب) اور ان کے خذلان کے ذریعہ ہوگا جو خود ان کے افعال کا نتیجہ ہے کیونکہ یہ لوگ اپنی غفلت شعاری اور بدمستی میں آیات الٰہی پر غور و فکر کرنے اور عبرت پذیری کے بجائے ایسی نفسانی خواہشات کے پیچھے پڑے رہتے ہیں جو انہیں ان آیات پر تدبر کرنے سے روک دیتی ہیں۔

ب۔ یہ بھی ممکن ہے کہ (ساصرف) کا مفہوم یہ نہ ہو کہ آیات سے عبرت حاصل کرنے سے روک دیا جائے گا بلکہ مطلب یہ ہو کہ ان کے ابطال کی طرف متوجہ ہونے سے متکبرین کو روک دیا جائے گا۔ زمخشری اس توجیہ کی نظیر میں فرعون کی ان کوششوں کو پیش کرتے ہیں جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مقابلے میں بے اثر بنا دی گئیں اور حق کو غلبہ دے کر باطل کو مغلوب کر دیا گیا۔

ج۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آیات پر طعن کرنے، ان کی بے وقعتی کرنے اور انہیں جادوگری بتانے

---

[1] آیت ۱۴۶

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

سے روکنے (اعراض عن الآیات) کی صورت یہ ہو کر انھیں ہلاک کر دیا جائے گا اور اس طرح مخالفین کو انجام بد سے ڈرایا گیا ہو۔[1]

۲۔ قرأت کے اختلاف سے فائدہ اٹھانا

زمخشری نے یہ ثابت کرنے کے لیے کہ اعتزال عین اسلام ہے سورۂ آل عمران کی آیت شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم. ان الدين عند الله الاسلام وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب[2] کی تفسیر میں اسی تکنیک کو استعمال کیا ہے۔ پہلے سوال اٹھاتے ہیں کہ اس عظمت و شان کے اہل علم کون ہیں جن کا ذکر باری تعالیٰ نے اپنے اور فرشتوں کے ساتھ کیا ہے "فان قلت: ما المراد باولي العلم الذين عظمهم هذا التعظيم حيث جمعهم معه ومع الملائكة في الشهادة على وحدانيته وعدله" پھر بتاتے ہیں کہ یہ معتزلہ ہیں۔ قلت: هم الذين يثبتون وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة وهم علماء العدل والتوحيد" اس کے بعد بتاتے ہیں کہ ایک قرأت تو یہی مشہور قرأت ہے جس میں 'أنه' کو بالفتح اور 'إن الدين' کو بالکسر پڑھا جاتا ہے جس میں فعل 'أنه' پر واقع ہوتا ہے یعنی شهد الله على انه اور اس صورت میں 'ان الدين عند الله الاسلام' جملہ مستانفہ ہوگا اور جملہ اولیٰ کی تاکید کرے گا۔ اس تاکید کا فائدہ یہ ہے کہ 'لا اله الا هو' سے توحید ظاہر ہوتی ہے اور "قائما بالقسط" سے عدل مفہوم ہوتا ہے۔ ان دونوں کے بعد 'ان الدين عند الله الاسلام' کو تاکید میں لانے کا مفہوم یہی ہے کہ اسلام عدل و توحید کا ہی نام ہے اور ان کے ماسوا جو کچھ ہے وہ دین نہیں "فقد آذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في الشيء من الدين" یہاں زمخشری اس بات کی ترغیب قریب تعریض کرتے ہیں کہ اہل سنت نعوذ باللہ اسلام ہی نہیں چنانچہ لکھتے ہیں: "وفيه أنّ من ذهب الى تشبيه او ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور، لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام، وهذا بيّنٌ جليٌّ كما ترى"۔ اس کے بعد وہ بتلاتے ہیں کہ ایک دوسری قرأت یہ بھی ہے کہ ان دونوں کو (یعنی 'انه لا اله الا هو' اور 'ان الدين'

---

[1] الکشاف ۱/۱۲۴-۱۲۵ [2] آل عمران: ۱۸

Marfat.com

کو) مفتوح پڑھا جائے جس کا مفاد یہ ہوگا کہ دوسرا جملہ پہلے کا بدل قرار پائے گا اور یہ سمجھا جائے گا گویا یہ کہا گیا ہے "شھد اللہ ان الدین عند اللہ الاسلام" بدل اور مبدل منہ میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا چنانچہ اس قرارت سے معلوم ہوتا ہے کہ دین اللہ صرف توحید و عدل ہے۔ زمخشری مزید بتاتے ہیں کہ ایک قرارت یہ بھی ہے کہ "انہ لا الہ الا ھو" میں "انہ" کو کسرہ کے ساتھ اور "ان الدین عند اللہ الاسلام" میں "اَنّ" کو فتح کے ساتھ پڑھا جائے جس میں فعل کا وقوع "اَنّ" پر ہو اور دونوں کے درمیان واقع ہونے والے کلام کو اعتراض موکد قرار دیا جائے۔ اس صورت میں بھی مطلب وہی نکلے گا کہ دین اسلام عدل و توحید ہی کا نام ہے۔ اس طرح ان کے خیال میں تینوں قراءتیں اسی مضمون کی تائید کرتی ہیں کہ صرف عدل و توحید ہی دین اللہ ہے "فتری القراءات کلھا متعاضدۃ علی ذلک"[۱]

۳۔ فن معانی و بیان کے اصولوں کا استعمال

ا۔ **الفاظ کے مجازی معنی**۔ سورہ اعراف کی آیت "قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسوف ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا و خر موسیٰ صعقا"[۲] میں اگر رویت سے اس کے حقیقی معنی یعنی ایک خاص حاسے کے ذریعہ ادراک مراد لیے جائیں تو معتزلہ کے تصور توحید و تنزیہ پر ضرب پڑتی ہے۔ زمخشری اس مشکل کا حل یہ نکالتے ہیں کہ رویت کے حقیقی معنی کے بجائے مجازی معنی مراد لیتے ہیں "وفسر: وھو ان یرید بقولہ ارنی انظر الیک: عرفنی نفسک تعریفا واضحا جلیا، کانھا اراءۃ فی جلائھا بآیۃ مثل آیات القیامۃ التی تضطر الخلق الی معرفتک؛ انظر الیک: اعرفک معرفۃ اضطرار کانی انظر الیک کما جاء فی الحدیث "سترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر" بمعنی ستعرفونہ معرفۃ جلیۃ ھی فی الجلاء کابصارکم القمر اذا امتلأ واستوی"[۳] اور اس طرح رویت کے معنی ایسی واضح و جلی معرفت قرار دیے جو اپنی وضاحت اور جلا کے اعتبار سے ایسی ہو گویا چشم سر سے دیکھ لیا اور اس کا انکار کسی طرح ممکن ہی نہ ہو۔ ان معنی کو تسلیم کر لینے کے بعد ایک طرف رویت باری کا اثبات اس آیت سے ممکن نہیں رہتا اور دوسری طرف معتزلہ کے خیال کے مطابق حقیقی معنی سے جو تشبیہ و تجسیم لازم آتی تھی وہ بھی ختم ہو گئی۔ اسی طرح سورہ قیامہ میں وجوہ

---

[۱] اس پوری بحث کے لیے دیکھیے کشاف ۱: ۲۹۳-۲۹۵

[۲] آیت ۱۴۳

[۳] الکشاف ۲: ۱۴۳

www.KitaboSunnat.com
Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة[۷] میں 'نظر' کو اس کے حقیقی مفہوم سے ہٹا کر اس کے مجازی معنی 'نعمت' کی توقع اور بھلائی کی آس لیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ انا الی فلان ناظر ما یصنع بی' کا مفہوم ہوتا ہے میں اس سے آس لگائے بیٹھا ہوں[۸]۔ اس طرح بے شمار مواقع پر الفاظ کے حقیقی معنی اور اعتزالی نظریات میں جو تصادم ہوتا ہے زمخشری انھیں مجازی معنی پر محمول کر کے اس تصادم کو دور کر دیتے ہیں۔

ب ۔ مجاز عقلی

زمخشری نے فن بلاغت میں اپنی مہارت کا پورا پورا فائدہ اٹھایا ہے۔ جب کبھی قرآن مجید میں کسی ایسے فعل کی نسبت اللہ کی طرف کی جاتی ہے جو معتزلہ کے تصور عدل باری و دیگر نظریات سے ہم آہنگ نہیں زمخشری اس نسبت کو مجاز عقلی قرار دے کر اس کی تاویل کر دیتے ہیں مثلاً سورہ بقرہ کی آیت 'واما الذین کفروا فیقولون ماذا اراد اللہ بھذا مثلا، یضل به کثیرا ویھدی به کثیرا وما یضل به الا الفاسقین'[۹] میں اضلال کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔ زمخشری کہتے ہیں کہ یہ اسناد حقیقی نہیں بلکہ اسناد الفعل الی السبب کے قبیل سے ہے یعنی خدا چونکہ ان کے ضلال و ہدی کا سبب بنتا ہے اس لیے فعل کی نسبت براہ راست اس کی طرف کر دی گئی ہے[۱۰]۔ سورہ بقرہ کی آیت 'ختم اللہ علی قلوبھم وعلی سمعھم وعلی ابصارھم غشاوة ولھم عذاب عظیم'[۱۱] کی تفسیر میں ختم و تغشیہ کے مسند الی اللہ ہونے کے بارے میں کہتے ہیں "لا ختم ولا تغشیه ثم علی الحقیقة وانما ھو من باب المجاز" پھر اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ اسناد اللہ ہی کی طرف کیوں کی گئی؟ "فان قلت: فلم اسند الختم الی اللہ تعالیٰ واسنادہ الیه یدل علی المنع عن قبول الحق والتوصل الیه بطرقه وھو قبیح، واللہ یتعالیٰ عن فعل القبیح علوا کبیرا لعلمه بقبحه وعلمه بغناہ عنه، وقد نص علی تنزیه ذاته" اور بتاتے ہیں کہ مقصد تو صرف قلوب کی صفت اور ان کی حالت بتانا ہے کہ ایسے ہیں جیسے ان پر مہر لگا دی گئی ہو۔ فعل 'ختم' کی اسناد باری تعالیٰ کی طرف کرنے سے اس بات پر متنبہ کیا گیا ہے کہ یہ صفت ان کے اندر اس قدر راسخ ہو چکی ہے گویا کہ پیدائشی طور پر وہ ان

---

۷ آیت ۲۲، ۲۳ ۸ الکشاف ۴: ۲۹۱، ۳۰۶ ۹ آیت ۲۶
۱۰ الکشاف ۱: ۹۸ ۱۱ آیت ۷

www.KitaboSunnat.com

میں مرقوم ہے۔ فلیُنبہ علیٰ ان ہذہ الصفۃ فی فرط تمکنھا و ثبات قدمھا کالشئ الخلقی غیر العرضی" اس کے بعد اسناد کے مجازی ہونے کی تشریح کرتے ہیں "ویجوز ان یستعار الاسناد فی نفسہ من غیر اللہ للہ، فیکون الختم مسنداً الی اسم اللہ علی سبیل المجاز، وھو لغیرہ حقیقۃ" اس سلسلے میں زمخشری نے اسنادِ حقیقی اور اسنادِ مجازی پر بھی گفتگو کی ہے تاکہ یہ بات واضح ہو جائے۔ لکھتے ہیں "تفسیر ھذا: ان للفعل ملابسات شتی یلابس الفاعل والمفعول بہ والمصدر والزمان والمکان بہ؛ فاسنادہ الی الفاعل حقیقۃ، وقد یسند الی ھذہ الاشیاء طریق المجاز المسمی استعارۃ، وذلک لمضاھاتھا للفاعل فی ملابسۃ الفعل، کما یضاھی الرجل الاسد فی جراءتہ فیستعار لہ اسمہ، فیقال فی المفعول بہ: عیشۃ راضیۃ وماء دافق؛ وفی عکسہ: سیل مفعم؛ وفی المصدر شعر شاعر وذیل ذائل؛ وفی الزمان نہارہ صائم ولیلہ قائم؛ وفی المکان: طریق سائر ونہر جار، واھل مکۃ یقولون: صلی المقام؛ وفی المسبب: بنی الامیر المدینۃ وناقۃ ضبوث" پھر بتاتے ہیں کہ خاتم حقیقی تو شیطان ہے یا خود کافر لیکن کیونکہ اسے یہ قدرت وقوت خدا ہی نے بخشی اس لیے فعل کا اسناد اس کی طرف کر دیا گیا۔ جیسے کہ مسبّب کی طرف کیا جاتا ہے۔[12] اسی طرح سورہ اسراء کی آیت "واذا اردنا ان نھلک قریۃ امرنا مترفیھا ففسقوا فیھا فحق علیھا القول فدمرناھا تدمیرا،[13] معتزلہ کے اس اصول کے خلاف ہے کہ خدا شر کا حکم نہیں دیتا۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں بھی "امر بالفسق" مجاز عقلی کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ خدا نے نعمتیں اس لیے عطا کیں کہ وہ شکر گذار بندے بنیں اور اطاعت کریں لیکن انہوں نے اپنی بدنفسی سے کفرانِ نعمت کیا اور نافرمانی کی اس طرح نعمتیں ان کی نافرمانی کا سبب بن گئیں۔ خدا ان نعمتوں کا مسبّب تھا اس لئے نافرمانی کے حکم کی نسبت اس کی طرف کر دی گئی۔[14]

ج۔ تمثیل و تخییل کے اسلوب۔

جہاں آیت کے ظاہری معنی لینے سے باری تعالیٰ کے بارے میں تشبیہ و تجسیم لازم آتی ہو اس جگہ زمخشری اس کی تاویل کے لیے عموماً بلاغی اسالیب کا سہارا لیتے ہیں مثلاً سورہ زمر کی آیت "وما قدروا اللہ حق قدرہ والارض جمیعاً قبضتہ یوم القیمۃ والسموٰت مطویات

---

[12] الکشاف ۱: ۳۷-۴۰ [13] آیت ۱۶

[14] الکشاف ۲: ۵۱۰

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

بیمینه سبحانه وتعالی عما یشرکون[۱۵]" کی تفسیر میں بتاتے ہیں کہ یہاں نہ حقیقی معنی مراد ہیں اور نہ مجازی بلکہ یہ باری تعالی کی قدرت قاہرہ کی محض ایک تمثیل ہے "والغرض من هذا الکلام اذا اخذته کما هو بجملته ومجموعه تصویر عظمته والتوقیف علی کنه جلاله لا غیر من غیر ذهاب بالقبضة ولا بالیمین الی جهة حقیقة او جهة مجاز وکذلک حکم ما یروی ان جبریل جاء الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال یا ابا القاسم ان الله یمسک السموات والارض یوم القیامة علی اصبع والارضین علی اصبع والجبال علی اصبع والشجر علی اصبع وسائر الخلق علی اصبع ثم یهزهن فیقول انا الملک فضحک رسول الله صلی الله علیه وسلم تعجبا مما قال ثم قرأ تصدیقا له "وما قدروا الله حق قدره..." وانما ضحک افصح العرب صلی الله علیه وسلم وتعجب لانه لم یفهم منه الا ما یفهمه علماء البیان من غیر تصور امساک ولا اصبع ولا هز ولا شیء من ذلک، ولکن فهمه وقع اول شیء واخره علی الزبدة والخلاصة التی هی الدلالة علی القدرة الباهرة[۱۶]"۔ اس کے بعد تمثیل کے اسلوب کے فوائد اور خاص طور سے کتب آسمانی کے بعض نہایت اہم مقامات کے سمجھنے میں جو مدد اس سے ملتی ہے اس کا ذکر کرتے ہیں "وان الافعال العظام التی تتحیر فیها الافهام والاذهان ولا تکتنهها الاوهام هینة علیه هوانا لا یوصل السامع الی الوقوف علیه الا اجراء العبارة فی مثل هذه الطریقة من التخییل. ولا تری بابا فی علم البیان ادق ولا ارق ولا الطف من هذا الباب، ولا انفع واعون علی تعاطی تاویل المشتبهات من کلام الله تعالی فی القران وسائر الکتب السماویة وکلام الانبیاء فان اکثره وعلیته تخییلات زلت فیها الاقدام قدیما، وما اتی الزالون الا من قلة عنایتهم بالبحث والتنقیر حتی یعلموا ان فی عداد العلوم الدقیقة علما لو قدروه حق قدره لما خفی علیهم ان العلوم کلها مفتقرة الیه وعیال علیه، اذ لا یحل عقدها الموربة ولا یفک قیودها المکربة الا هو، وکم آیة من آیات التنزیل وحدیث من احادیث الرسول، قد ضیم وسیم الخسف بالتاویلات الغثة والوجوه الرثة، لان من تاول لیس من هذا العلم فی عیر ولا نفیر، ولا یعرف قبیلا منه من دبیر[۱۷]"

---

[۱۵] آیت ۶۷

[۱۶] الکشاف ۴: ۱۱۰-۱۱۱

[۱۷] الکشاف ۴: ۱۱۱

www.KitaboSunnat.com

اسی طرح سورہ طور کی آیت "فانك باعيننا"[۱۸] کو تمثیل قرار دیتے ہوئے اس کا مفہوم "بحیث نراك ونکلؤك"[۱۹] کا قرار دیتے ہیں۔ سورہ مطففین کی آیت "کلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون"[۲۰] بھی ان کے نزدیک مجرمین کی اہانت، بے عزتی اور بے وقعتی کی ایک تمثیل ہے جس کا ماخذ یہ حقیقت ہے کہ بادشاہوں کے پاس جانے کی اجازت صرف معزز لوگوں کو ہوتی ہے۔ دونوں مقامات پر وہ اس طرح رویت باری کے اقرار سے بچ جاتے ہیں۔

۴۔ نحوی قواعد کا استعمال

بسا اوقات زمخشری آیت کی معتزلی تاویل کے لئے نحوی قواعد کا استعمال کرتے ہیں۔ سورہ نساء کی آیت "ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء"[۲۲] وعید اور المنزلة بين المنزلتين کے خلاف اس امر کا اثبات کرتی ہے کہ باری تعالیٰ شرک سے کم تر درجے کے گناہوں کو بغیر توبہ کے بھی معاف کر دیتا ہے اور شرک کو توبہ ہی کے ذریعے معاف کرتا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس آیت میں مثبت و منفی فعل دونوں باری تعالیٰ کے قول "لمن يشاء" پر وارد ہوئے ہیں گویا کہا گیا ہے کہ "ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك" اور پہلے سے مراد وہ شخص ہے جس نے توبہ نہیں کی دوسرا وہ ہے جس نے توبہ کر لی۔ زمخشری نے کلام عرب سے اس کی نظیر بھی پیش کر دی ہے۔ کہا جاتا ہے "ان الامیر لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء" اور مراد ہوتی ہے "لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله ويبذل القنطار لمن يستأهله"۔[۲۳]

زمخشری ان نحوی کاوشوں میں کتنی اور کیسی موشگافیوں سے کام لیتے ہیں۔ اس کا اندازہ سورہ فاطر کی آیت "هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض"[۲۴] کی تفسیر سے کیا جا سکتا ہے، جو نظریہ خلق افعال کے خلاف پڑتی ہے۔ کہتے ہیں "فان قلت: ما محل يرزقكم؟ قلت: يحتمل ان يكون محل اذا اوقعته صفة لخالق وان لا يكون له محل اذا رفعت محل من خالق باضمار يرزقكم واوقعت يرزقكم تفسيرا له"

۱۸۔ آیت ۴۸

۱۹۔ الکشاف ۴: ۳۳۰

۲۰۔ آیت ۱۵

۲۱۔ الکشاف ۴: ۵۰۶

۲۲۔ آیت ۴۸

۲۳۔ الکشاف ۱: ۴۰۳

۲۴۔ آیت ۳

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

او جعلته کلاماً مبتدأ بعد قوله : هل من خالق غیر الله ، فان قلت هل فیه دلیل علی ان الخالق لا یطلق علی غیر الله تعالی ؟ قلت نعم ، ان جعلت یرزقکم کلاماً مبتدأ وهو الوجه الثالث من الاوجه الثلاثة واما علی الوجهین الآخرین وهما الوصف والتفسیر فقد تقید فیهما الرزق من السماء والارض وخرج من الاطلاق فکیف یستشهد به علی اختصاصه بالاطلاق ، والرزق من السماء المطر ، ومن الارض النبات[25] " یعنی اس نحوی توجیہ کے پیش نظر خدا خالق علی الاطلاق نہیں ، اس کے خالق ہونے کی خصوصیت صرف اتنی ہے کہ زمین و آسمان میں رزق پیدا کرنا صرف اسی کا کام ہے ۔ ظاہر ہے کہ اسکے بعد نظریہ خلق افعال کے لیئے بے انتہا وسعت پیدا ہوجاتی ہے ۔

ایسی آیات کے اعراب کی توجیہ میں جو ظاہر معنی کے لحاظ سے اعتزال سے متصادم ہوں زمخشری کس قدر کاوش کرتے ہیں اس کا دوسرا اچھا نمونہ سورہ حجرات کی آیت ' ولکن الله حبب الیکم الایمان وزینه فی قلوبکم وکره الیکم الکفر والفسوق والعصیان ۔ اولئك هم الراشدون ، فضلاً من الله ونعمة والله علیم حکیم[26] ' کی تفسیر میں ملتا ہے ۔ آیت کا مضمون معتزلہ کے تصور عدل اور نظریہ خلق افعال سے براہ راست متصادم ہے ۔ آیت کے شروع میں تحبیب ایمان اور تکریہ کفر و فسوق و عصیان کی نسبت باری تعالی کی طرف کی گئی ہے ۔ زمخشری اس کی تاویل لطف و توفیق سے کر لیتے ہیں " ومعنی تحبیب الله وتکریهه اللطف والامداد بالتوفیق وسبیله الکنایة کما سبق[27] " اس پر عقلی دلیل قائم کرتے ہیں " وکل ذی لب وراجع الی بصیرة وذهن لا یغبی علیه ان الرجل لا یمدح بغیر فعله ، وحمل الآیة علی ظاهرها یؤدی الی ان یثنی علیهم بفعل الله وقد نفی الله هذا عن الذین انزل فیهم ' ویحبون ان یحمدوا بما لم یفعلوا[28] ' ۔ لیکن اس عقلی توجیہ پر بھی ایک اعتراض ہوتا ہے ، اس اعتراض کی تقریر اور اس کا جواب زمخشری کے الفاظ میں یہ ہے " فان قلت : فان العرب تمدح بالجمال وحسن الوجوه ، وذلك فعل الله ، وهو مدح مقبول عند الناس غیر مردود ؟ قلت : الذی سوغ ذلك لهم ان رأوا حسن الرواء ووسامة المنظر فی الغالب یسفر عن مخبر مرضی واخلاق محمودة ومن ثم قالوا : احسن ما فی الدمیم وجهه فلم یجعلوه من صفات المدح لذاته ولکن لدلالته علی غیره ، علی ان من محققة الثقات وعلماء المعانی من دفع صحة ذلك وخطأ المادح به ، وقصر المدح علی النعت بامهات الخیر ، وهی الفصاحة والشجاعة والعدل والعفة وما یتشعب منها ویرجع الیها ، وجعل الوصف بالجمال والثروة وکثرة

---

[25] الکشاف ۳ : ۲۰۱ ، ۲۰۲
[26] آیت ۸ ، [27] الکشاف ۴ : ۱۱ ، [28] الکشاف ۴ : ۲۸۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

الحفدة والأعضاء وغير ذلك مما ليس للانسان فيه عمل غلطا ومخالفة عن المعقول[۲۹]" تاہم ان ساری عقلی موشگافیوں اور نظریہ لطف کے انطباق کے باوجود آیت کی اس معتزلی توجیہ میں ایک خامی رہ جاتی ہے وہ یہ کہ دوسری آیت کے یہ الفاظ "فضلا من الله ونعمة" ان ساری کوششوں پر پانی پھیر دیتے ہیں۔ یہاں زمخشری نحوی قواعد کا سہارا لیتے ہیں لکھتے ہیں "وفضلاً، مفعول له او مصدر من غير فعله. فان قلت: من اين جاز وقوعه مفعولا له والرشد فعل القوم والفضل فعل الله تعالى والشرط ان يتحد الفاعل؟ قلت: لما وقع الرشد عبارة عن التحبيب والتزيين والتكريه مسندة الى اسمه تقدست اسماؤه، صار الرشد كانه فعله فجاز ان ينتصب عنه او لا ينتصب من الراشدين ولكن عن الفعل المسند الى اسم الله تعالى والجملة التي هي 'اولئك هم الراشدون' اعتراض او عن فعل مقدر كانه قيل جرى ذلك او كان ذلك فضلا من الله، واما كونه مصدرا من غير فعله فان يوضع موضع رشدا لان رشدهم فضل من الله لكونهم موفقين فيه[۳۰]"

۵- الفاظ کے معنی میں توسیع

الفاظ کے لغوی معنی میں معتزلی عقائد کے پیش نظر تصرف کرنے اور ان میں وسعت پیدا کرنے کی مثالیں بھی ہمیں زمخشری کے یہاں ملتی ہیں۔ اس کی سب سے اچھی مثال خود لفظ ایمان کی تشریح ہے۔ ایمان کے لغوی معنی صرف قلبی تصدیق اور نفسیاتی طور پر مطمئن ہو جانے کے ہیں[۳۱] اس مفہوم میں ظاہر ہے کہ اقرار لسانی اور اعمال شامل نہیں ہیں۔ مگر ایمان کا یہ لغوی مفہوم [illegible] معتزلی مفہوم سے ہم آہنگ نہیں جس میں اعمال بھی ایمان میں شامل ہیں۔ چنانچہ زمخشری لفظ [illegible] وسعت پیدا کرتے ہیں اور سورہ حجرات کی آیت "و لما يدخل الايمان في قلوبكم"[۳۲] کی تفسیر میں "ما واطأ فيه القلب اللسان فهو ايمان[۳۳]" کہہ کر اقرار اللسان کو بھی ایمان میں شامل کر لیتے ہیں۔ سورہ بقرہ کی آیت 'يومنون بالغيب[۳۴]' کی تشریح میں تو صاف کہتے ہیں کہ ایمان یہ ہے: "ان يعتقد بالحق، ويعرب عنه

---

[۲۹] الکشاف ۲: ۵۵۴

[۳۰] الکشاف ۳: ۵۵۵-۵۵۶

[۳۱] تفصیل کے لیے دیکھیے الکشاف ۳: ۲۸۹

[۳۲] سورہ حجرات: ۱۴

[۳۳] خود زمخشری

[۳۴] سورہ بقرہ: ۳

[۳۵] الکشاف ۳: ۲۸۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

بلسانه، ویصدقه بعمله[۳۵] اور اعمال کو بھی جزو ایمان قرار دے دیتے ہیں، حالاں کہ اقرار باللسان ایمان نہیں اظہار ایمان ہے اور عمل صالح مقتضائے ایمان ہے نہ کہ اصل ایمان۔ اس توسیعی عمل کی مثالیں کشاف میں ملتی تو ہیں مگر خال خال اس کی وجہ زمخشری کا ذوق عربیت ہے جیسا کہ ہم نے کچھ تفصیل سے اس باب کے آخر میں بیان کیا ہے[۳۶]

۶۔ ضعیف روایات سے احتجاج

روایات کے بارے میں زمخشری سے معتزلی ہونے کے ناطے یہ توقع بیجا نہیں کہ وہ کم از کم ایسی تفسیری روایات سے ضرور اپنا دامن بچائیں گے جن کی صحت مشکوک ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ معتزلی عقائد کو سہارا دینے یا اہل اعتزال کے فضائل ثابت کرنے کے لیے زمخشری کو اس بات میں قطعاً باک نہیں کہ وہ حد درجہ ضعیف اور واہی روایات سے بھی استناد کریں۔ مثلاً اس امر کو ثابت کرنے کے لیے کہ 'اہل العدل والتوحید' کا علم یعنی معتزلہ کا علم کلام سب سے برتر و بہتر علم ہے، وہ آیت الکرسی کے فضائل میں متعدد روایات پیش کرتے ہیں جن میں سے بعض کے مآخذ سرے سے نامعلوم ہیں، بعض کے راوی متروک ہیں اور بعض ان کتب روایات سے لی گئی ہیں جن کی روایات کی صحت بے حد مشتبہ ہے[۳۷]۔ ان روایات سے زمخشری یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ آیت الکرسی کے ان فضائل کی وجہ یہ ہے کہ اس میں باری تعالیٰ کی توحید اور اس کی صفات کا ذکر ہے جو اعلیٰ ترین چیزیں ہیں اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ 'اہل العدل والتوحید' کا علم ہی بالاترین اور بزرگ ترین ہے جو سراسر اس آیت کے مبحوث عنہ سے بحث کرتا ہے "وبهذا يعلم ان اشرف العلوم واعلاها منزلة عند الله علم اهل العدل والتوحيد[۳۸]" حالاں کہ فضائل کی ان روایات سے زیادہ سے زیادہ جو نتیجہ نکل سکتا تھا وہ یہ کہ علم توحید اشرف علوم ہے نہ یہ کہ کسی خاص فرقے کا علم توحید۔ اس کے برخلاف جب کوئی حدیث معتزلی عقائد سے متصادم ہوتی ہے تو اول تو اس ... تفصیلی کلام کیے اور وجہ بتائے بغیر اس کی صحت کو مشکوک کرتے ہیں اور ایسے مواقع پر التریہ تعبیر

---

[۳۵] الکشاف ۱: ۳۰

[۳۶] دیکھیے ص ۲۰۲ و ما بعدہا

[۳۷] روایات کے لیے دیکھیے الکشاف ۱: ... اور روایات کی اسناد کی حیثیت کے لیے دیکھیے الکافی الشاف فی تخریج احادیث الکشاف ... الکشاف ۱: ۲۲۱

[۳۸] الکشاف ۱: ۲۲۱

بات اس انداز سے شروع کرتے ہیں "اللہ اعلم بصحتہ، اور اس کے بعد "فان صح فمعناہ[1]" کہہ کر اس حدیث کی ایسی توجیہ پیش کر دیتے ہیں کہ وہ تصادم جاتا رہے۔

زمخشری کا عربی زبان و ادب کا پاکیزہ ذوق

کلامی یا فرقہ داری تفسیر درحقیقت تفسیر ہے ہی نہیں۔ اس طرز تفسیر میں یہ بتانے کے بجائے کہ قرآن کیا کہہ رہا ہے اور کن اصول و قواعد کی طرف دعوت دے رہا ہے ہوتا یہ ہے کہ کچھ اصول و عقائد طے کر لیے جاتے ہیں جن کو غلطیوں سے بالاتر اور خامیوں سے پاک فرض کر لیا جاتا ہے اور اب قرآن کی زبان سے ان عقائد و اصول کی تائید کرائی جاتی ہے۔ آیات کا مفہوم کچھ بھی ہو، سیاق و سباق سے کسی بات کی تائید ہو، زبان و ادب کسی امر پر دلالت کریں اس طرز پر تفسیر کرنے والا ان سب سے بے نیاز قرآن کی تشریح و تعبیر اس طرح کرتا چلا جاتا ہے گویا قرآن اسی کے فرقے اور اسی کے کلامی مذہب کی کتاب ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ طرز تفسیر سخت پرخطر اور نہایت دشوار گذار ہے۔ ذرا سی بے توجہی اور تھوڑی سی غیر مناسب اور بے جا گرم جوشی ایسے مفسر کو باطنی تاویل کے خوابوں کی اس دنیا میں پہونچا سکتی ہے جہاں خواب اور اس کی تعبیر دو ایسی مختلف چیزیں ہیں جن میں کسی ربط اور مناسبت کا ہونا ضروری نہیں۔ زمخشری کے خیالات سے اتفاق کیا جائے یا اختلاف، ان کی تفسیر کے اس طرز کو صحیح سمجھا جائے یا غلط لیکن یہ ضرور ماننا پڑے گا کہ جہاں تک عربی زبان و ادب کے ذوق کا تعلق ہے وہ کسی ایسی تاویل کو برداشت کرنے پر تیار نہیں جو چاہے معتزلی اصول کی کتنی ہی بلند بانگ تائید پر مشتمل کیوں نہ ہو لیکن جس سے زبان و ادب کا ذوق مجروح ہوتا ہو اور جو اس پر بار بنتی ہو۔ سورہ بقرہ کی آیت "واذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انا معکم انما نحن مستهزؤن. الله یستهزئ بهم ویمدهم فی طغیانهم یعمهون[2]" کا آخری حصہ معتزلہ کے نظریہ خلق افعال کی تردید کرتا ہے۔ چنانچہ بعض معتزلہ نے آیت کی تاویل معتزلی مذاق پر کرنے کے لیے "المدّ فی الطغیان" کی تفسیر "امہال" یعنی مہلت دینے سے کی ہے[3]۔ زمخشری اس غلطی کی وہی تفسیر کرتے ہیں جو ظاہر آیت سے مستفاد ہے "مدّ الشیطان"

---

[1] مثلاً الکشاف ۱/۲۷ پر زمخشری ابو ہریرہؓ کی روایت کو جو مولود کے مس شیطان کے بارے میں ہے [illegible] الفاظ میں پیش کرتے ہیں "اللہ اعلم بصحتہ، فان صح فمعناہ ..."

[2] آیت ۱۵

[3] الکشاف ۱/۵۲

فی الغی وامدّہ: اذا واصلہ بالوساوس حتی یتلاحق غیہ ویزداد انہماکا فیہ، مدّ الجیش وامدّہ: اذا زادہ والحق بہ ما یقویہ ویکثرہ؛ وکذالک مدّ الدواۃ وامدھا: زادھا ما یصلحھا" [۴۲] اور بتاتے ہیں کہ یہ لفظ 'مدد' سے ہے نہ کہ 'مدّ' سے اس پر وہ دوسری قراءتوں سے بھی دلیل قائم کرتے ہیں اور پھر نظر بہ لطف وغیرہ کے اسکی تفسیر معتزلی نقطۂ نظر سے کرتے ہیں [۴۳] یہ سارا کا وش انہیں گوارا ہے مگر دوسرے معتزلہ کی طرح یہ کہنا گوارا نہیں کہ اس لفظ کا مفہوم "المدّ فی العمر، والاملاء، والامہال" ہے۔ وہ خود یمدّھم کی اس تفسیر پر کیوں مُصر ہیں؟ اور اگر یہی تفسیر صحیح ہے تو دوسرے معتزلہ نے اس سے مہلت مراد کیوں لی؟ اس کا جواب خود ان کے اس سوال کے بعد ملتا ہے کہ فان قلت: فما حملھم علی تفسیر المدّ فی الطغیان بالامہال وموضوع اللغۃ کما ذکرت لا یطاوع علیہ" جواب ہے "قلتُ استجرھم الی ذلک خوف الاقدام علی ان یسندوا الی اللہ ما اسندوا الی الشیاطین ولکن المعنی الصحیح ما طابقہ اللفظ وشھد لصحتہ، والا کان منہ بمنزلۃ الاروی من النعام" [۴۴] وجہ صرف یہ تھی کہ جو عمل شیاطین سے منسوب کیا جاتا ہے اس کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کیسے کر دی جائے، لیکن زمخشری بڑی صفائی سے کہتے ہیں کہ صحیح مفہوم وہی ہو سکتا ہے جو الفاظ سے مطابقت رکھتا ہو اور جس کی صحت پر الفاظ سے دلیل قائم ہو سکے ورنہ تکلف بے جا ہے۔ آگے چل کر بتاتے ہیں کہ کتاب اللہ کی تفسیر کرنے والے کا یہ فرض ہے کہ طرز تفسیر میں یہ بات پوری طرح ملحوظ رکھے کہ نظم قرآن کا حُسن، اس کی بلاغت کا کمال اور اسکے اعجاز کی بنیادیں ہر قلق اور سقم سے محفوظ رہیں اور ان پر کوئی حرف نہ آنے پائے۔ اگر مفسر زبان کے دروبست اور الفاظ و مفاہیم سے ہی غافل ہو جائے تو وہ نظم و بلاغت کی ذمہ داریوں سے کیسے عہدہ برآ ہو سکتا ہے "ومن حق مفسر کتاب اللہ الباھر وکلامہ المعجز ان یتعاھد فی مذاھبہ بقاء النظم علی حسنہ والبلاغۃ علی کمالھا وما وقع بہ التحدی سلیما من القادح فاذا لم یتعاھد اوضاع اللغۃ فھو من تعاھد النظم والبلاغۃ علی مراحل" [۴۵]

اسی طرح کا ایک موقعہ سورہ اسراء کی آیت 'واذا اردنا ان نھلک قریۃ امرنا مترفیھا ففسقوا فیھا' [۴۶] کی تفسیر میں آتا ہے۔ زمخشری 'امرنا مترفیھا ففسقوا'

---

[۴۲] و [۴۳] الکشاف ۱: ۵۱ — [۴۴] الکشاف ۱: ۵۲

[۴۵] الکشاف ۱: ۵۲ — [۴۶] آیت ۱۶

www.KitaboSunnat.com

کی تفسیر "ای امرناھم بالفسق ففسقوا"[۷۷] کرتے ہیں حالانکہ معتزلی نقطۂ نظر سے اس کی ایک تفسیر "امرناھم بالطاعۃ ففسقوا"[۷۸] بھی ہو سکتی ہے لیکن زمخشری اس تفسیر کو اختیار نہیں کرتے حالانکہ اس سے آیت کا معتزلی عقیدے سے وہ تصادم جاتا رہتا ہے جس کے ازالہ کے لیے زمخشری کا نے مجاز کی توجیہ سے کام لیا ہے۔ زمخشری نے اس ترک و اختیار کی مفصل وجہ بتائی ہے کہتے ہیں" فان قلت: ھلا زعمت أن معناہ امرناھم بالطاعۃ ففسقوا؟ قلت: لأن حذف ما لا دلیل علیہ غیر جائز، فکیف یحذف ما الدلیل قائم على نقیضه؟ وذلک ان المامور به حذف لأن فسقوا یدل علیه وهو کلام مستفیض، یقال: أمرته فقام، وأمرته فقرأ لا یفهم منه الا ان المأمور به قیام او قراءۃ، ولو ذهبت تقدر غیره فقد رمت من مخاطبك علم الغیب، ولا یلزم علی هذا قولهم: امرته فعصانی او فلم یمتثل امری، لأن ذلک مناف للأمر مناقض له ولا یکون ما یناقض الأمر مامورا به فکان محالا ان یقصد اصلا حتی یجعل دالا علی المامور به فکان المامور به فی هذا الکلام غیر مدلول علیه ولا منوی لأن من یتکلم بهذا الکلام فانه لا ینوی لامره مامورا به وکانه یقول: کان منی امر فلم تکن منه طاعۃ: کما ان من یقول: فلان یعطی ویمنع ویامر وینهی غیر قاصد الی مفعول. فان قلت: هلا کان ثبوت العلم بان الله لا یامر بالفحشاء وانما یامر بالقصد والخیر، دلیلا علی ان المراد امرناهم بالخیر ففسقوا؟ قلت: لا یصح ذلک لأن قوله "ففسقوا" یدافعه، فکانك اظهرت شیئا وانت تدعی اضمار خلافه، فکان صرف الامر الی المجاز هو الوجه۔"[۷۹] زمخشری کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ حذف بے دلیل درست نہیں چہ جائیکہ اس جگہ جہاں اس کے خلاف پر دلیل قائم ہے اور وہ خود "ففسقوا" ہے۔ اس سلسلے میں کلام عرب سے مثالیں پیش کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اسے "امرته فعصانی" پر قیاس کرنا متعدد وجوہ سے درست نہیں۔ چنانچہ یہاں امر کو مجاز یعنی اسناد الفعل الی السبب قرار دینا ہی بہتر صورت ہے۔[۸۰]

زمخشری کی اس توجیہ سے جہاں اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ وہ مذاق عربیت اور ذوق زبان دانی کو اپنے عزیز ترین اصولوں کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھانے کے لیے آمادہ نہیں وہاں یہ بات بھی اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ زمخشری نے معانی و بیان کی مہارت سے پورا فائدہ اٹھا کر بیشتر معتزلی علماء کے مقابلے میں "مجاز" کو تاویل کے اہم آلے کی حیثیت سے استعمال کیا جس سے ایک طرف ان کی تفسیر عربی زبان و ادب کے بلند معیار سے ہم آہنگ رہی اور دوسری طرف اصول اعتزال سے بھی متصادم نہ ہو پائی۔

---

۷۷ الکشاف ۲: ۵۱۰ ۔ ۷۸ الکشاف ۲: ۵۱۰ ۔ ۷۹ الکشاف ۲: ۵۱۰ ۔ ۸۰ الکشاف ۲: ۵۱۰

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

باب سوم

کشاف اور اعجاز القرآن

۱- عقیدۂ اعجاز القرآن

کا

تاریخی پس منظر

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

عقیدۂ اعجاز القرآن کا تاریخی پس منظر

جیسا پہلے بتایا جا چکا ہے اعتزال کی خدمت کے بعد کشاف کی تالیف کا سب سے بڑا مقصد اعجاز قرآنی کی حقیقت کی دریافت، اس کی وضاحت اور اس کی لطافتوں کی پردہ کشائی ہے۔ اعجاز القرآن کا مسئلہ نبوت اور وحی کی حقانیت سے براہ راست متعلق ہے۔ قرآن اللہ کی طرف سے ہے کسی انسانی کاوش کا نتیجہ نہیں تھا چنانچہ اس جیسی چیز اس زمین کے لوگ پیش نہیں کر سکتے۔ قرآن نے یہ دعویٰ کیا اور منکرین وحی و نبوت سے مطالبہ کیا کہ اگر حقیقت اس کے برخلاف ہے تو اس جیسا یا اس کے کسی حصے جیسا کلام پیش کرو۔[1] منکرین نے سب کچھ کیا مگر اس مطالبے کو پورا نہ کر سکے۔[2] یہ عجز نبوت کی صداقت کی دلیل تھا اور اس کا ثبوت کہ قرآن اللہ کی کتاب ہے کسی انسان کی تصنیف نہیں۔ دور نبوت کے بعد بھی جب مسلمانوں کو دوسری اقوام سے واسطہ پڑا اور اسلام کی بنیادی تعلیمات زیر بحث آئیں تو ظاہر ہے کہ نبوت محمدیؐ کو اہم ترین مسئلہ بننا ہی چاہیے تھا۔ نبوت محمدی پر سب سے بڑی دلیل قرآن کا اعجاز تھا۔ چنانچہ اس وقت جہاں عقائد کے دوسرے شعبوں میں تہذیب و ترتیب ہو رہی تھی وہاں ضرورت اس کی بھی داعی ہوئی کہ اعجاز القرآن کے مسئلے پر کھل کر بحث کی جائے۔[3] چنانچہ زمخشری کے عہد سے پہلے اس مسئلے کے سارے اطراف و جوانب اور خط و خال نمایاں ہو چکے تھے۔ زمخشری سے پہلے جن لوگوں نے قرآنی اعجاز کو بحث و تمحیص کا موضوع بنایا یا کسی پہلو سے اس کی وضاحت کی کوشش کی ان میں نظّام (م ۲۲۰ھ)، جاحظ (م ۲۵۵ھ)، علی بن ربّن الطبری (معاصر المتوکل ۲۳۲-۲۴۷)، ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ھ)، بندار فارسی (م ۲۵۵ھ؟)، طبری (م ۳۱۰ھ)، قمی (م ۳۷۹ھ)، محمد بن یزید الواسطی (م ۳۰۶ھ)، رمانی (م ۳۸۴ھ)، خطابی (م ۳۸۸ھ)، ابوہلال عسکری (م ۳۹۵ھ)، شریف مرتضیٰ (م ۴۳۶ھ)، باقلانی (م ۴۰۳ھ)، خفاجی (م ۴۶۶ھ)، عبدالقاہر جرجانی (م ۴۷۱ھ)، اور امام غزالی (م ۵۰۵ھ) جیسے لوگوں کے نام آتے ہیں۔

۱۔ سورہ بقرہ: ۲۳-۲۴؛ سورہ یونس: ۳۸؛ سورہ ہود: ۱۳؛ سورہ بنی اسرائیل: ۸۸؛ سورہ طور: ۳۴

۲۔ قرآن خود اس پر شاہد ہے اور تاریخ اس کی مؤید۔ نیز دیکھیے ڈاکٹر عبدالعلیم: اعجاز القرآن، اسلامک کلچر ص ۷۸ تا بعدہا و ص ۲۲۱ تا بعدہا حیدرآباد ۱۹۳۳ء (اس مقالہ کا حوالہ آئندہ صرف اعجاز دیا جائے گا)۔ نعیم حمصی: تاریخ فکرۃ اعجاز القرآن ص ۱۲ تا بعدہا۔

۳۔ تاریخ فکرۃ اعجاز القرآن ص [illegible] تا بعدہا؛ اعجاز، اسلامک [illegible] ص ۲۲۹ تا ۲۳۸

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

ان میں جیسا کہ ظاہر ہے متکلم، مفسر، ادیب، اہل سنت، معتزلی اور شیعی سب ہی شامل ہیں، ان سب کا اس بات پر کامل اتفاق ہے کہ قرآن معجزہ ہے۔ اس کی مثال پیش کرنا انسان کے بس کی بات نہیں تھی کہ وہ لوگ جن پر قرآن کے معارضے کا الزام لگایا جاتا ہے مثلاً ابن المقفع (م ۱۴۲ھ)، عیسیٰ ابن صبیح المردار (من الطبقۃ السابعۃ م ۲۲۶ھ)، متنبی (م ۳۵۴ھ)، قابوس بن وشمگیر (م ۴۰۳ھ) اور ابن سینا (م ۴۲۸ھ) ان کے بارے میں بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی وقت وہ بھی سپر انداز ہو گئے اور قرآنی اعجاز کا انھیں قائل ہونا پڑا۔[۴] اس واقعے کے باوجود یہ مسئلہ ہمیشہ موضوع بحث بنا رہا کہ وجہ اعجاز کیا ہے؟ وہ کونسی چیز ہے جس کی بنا پر قرآن کو معجزہ سمجھا جاتا ہے۔

وجوہِ اعجاز

معتزلہ مثلاً نظّام، عبّاد، القرظی، شریف مرتضیٰ کی رائے میں وجہ اعجاز صرفہ ہے[۵] یعنی اہل عرب کو اللہ نے قرآن کے معارضے سے باز رکھا باوجودیکہ وہ اس پر قادر تھے۔ صرفے کے نظریے کی بنا پر بعض لوگوں کا خیال ہے کہ درحقیقت معتزلہ اعجاز قرآن کے منکر ہیں۔[۶] مشہور معتزلی ادیب جاحظ بیک وقت دو رایوں کا قائل تھا۔ اس کے نزدیک وجہ اعجاز صرفہ اور اسلوب ونظم دونوں ہیں۔[۷] جاحظ پر اس مسلک کے پیش نظر تناقض کا الزام لگایا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے جاحظ کا یہ خیال ہو کہ تحدی تو اسلوب ونظم پر واقع ہوئی ہے۔ لیکن اس کی ظاہری تدبیر دنیا میں صرفے کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ جاحظ کی طرح رمانی بھی بظاہر دو متضاد رایوں یعنی صرفہ اور بلاغت کو جمع کر دیتا ہے۔[۸] واسطی کا کہنا ہے کہ اعجاز قرآن نظم واسلوب پر مبنی ہے۔[۹] خطابی کی رائے یہ ہے کہ قرآن کا معجزہ یہ ہے کہ وہ حسین الفاظ اور بلند معانی کا مجموعہ ہے۔ اس کے علاوہ نفس انسانی پر قرآن کی اثر انگیزی بھی ان کے نزدیک اعجاز قرآن کی ایک بڑی بنیاد ہے وہ کہتے ہیں کہ لذت وحلاوت اور ہیبت وجلال کی جو کیفیت قرآن کے ذریعے

۴؎ دیکھیے "اعجاز" اسلامک کلچر حیدرآباد ۱۹۳۳ء، ص ۲۲۸ فما بعدہا؛ تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۴۶، ۴۹، ۵۱، ۵۵، ۶۵
۵؎ مقالات الاسلامیین؛ اعجاز القرآن للرافعی ص ۱۴۴؛ تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۵۲؛ اعجاز ۲۲۲
۶؎ تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۵۲
۷؎ تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۵۳: کتاب الحیوان ۴: ۳۱، ۳۲
۸؎ رمانی کے نزدیک وجوہ اعجاز سات ہیں جن میں سے دو صرفہ اور بلاغت بھی ہیں دیکھیے اس کی کتاب "النکت فی اعجاز القرآن" ص ۱۰۱ فما بعدہا (فی ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن طبع دار المعارف بمصر ۱۹۵۶ فما بعدہا) نیز دیکھیے "اعجاز" اسلامک کلچر ۱۹۳۳ء ص ۲۲۲ فما بعدہا؛ تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۶۰
۹؎ تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۵۹

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

حاصل ہوتی ہے کسی دوسرے کلام کے ذریعہ ممکن نہیں[۱۰]۔ علی بن ربن الطبری کے نزدیک قرآنی اعجاز قرآن کے اصلاحی مقاصد، اس کے اوامر و نواہی، غیب کی خبریں اور امیت نبوی کے باوجود انتہائی پاکیزہ اور بلند اسلوب کی پیش کش میں پنہاں ہے[۱۱]۔ باقلانی نے اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی۔ ان کی کتاب اس موضوع پر بہترین سمجھی جاتی ہے۔ باقلانی کے بعد اس مسئلے پر نئے رخ سے سوچنے والے شاذ و نادر ہی ملتے ہیں۔ اکثر و بیشتر لوگ متقدمین کی آراء کی شرح و تہذیب کرتے نظر آتے ہیں۔ باقلانی صرفہ کے نظریے کے سخت مخالف ہیں۔ اعجاز القرآن کے بارے میں ان کے نظریے کی تلخیص تین نکات میں کی جاسکتی ہے (۱) قرآن کا مستقبل کے بطن میں پوشیدہ ایسے غیبی واقعات کی پیشگوئی پر مشتمل ہونا جن پر مطلع ہونا آدمی کی طاقت سے باہر ہے (۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امی محض ہونے کے باوجود قرآن میں ایسے گذشتہ واقعات کی خبریں موجود ہونا جن کے علم و اطلاع کا ذریعہ بجز وحی متصور نہیں۔ (۳) قرآن کا اپنے نظم، اسلوب اور بلاغت کے اعتبار سے اتنا بلند ہونا کہ اس کا مثل پیش کرنا حد امکان سے خارج ہے۔ باقلانی نے فواصل کی طرف خاص طور سے توجہ کی۔ وہ کہتے ہیں کہ اس اعتبار سے قرآن اپنی نظیر نہیں رکھتا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ قرآن کو شعر و نثر دونوں سے علیحدہ ایک تیسری چیز سمجھتے ہیں۔ باقلانی نظم قرآن کے اعجاز کے قائل ہیں۔ مگر ان کے نزدیک اصل اہمیت اس مخصوص لفظی نظم کو حاصل ہے جو فواصل کی موسیقی میں جلوہ کناں ہے[۱۲]۔

باقلانی کے بعد سب سے اہم کتاب جو اس سلسلے میں سامنے آتی ہے وہ عبدالقاہر جرجانی کی 'دلائل الاعجاز' ہے۔ جرجانی کا کہنا ہے کہ قرآن کا اعجاز اس کی بلاغت میں مضمر ہے۔ بلاغت کو لوگوں نے اس سے پہلے بھی اعجاز کی بنیاد ٹھہرایا ہے مگر جرجانی نے اس پر نہایت تفصیلی بحث کی اور مسئلہ 'اعجاز' کو 'نظم' پر مرکوز کر دیا۔ جرجانی سے پہلے واسطی نے بھی اس پر گفتگو کی تھی۔ خود عبدالقاہر نے واسطی کی کتاب کی ایک مبسوط شرح 'المعتضد' کے نام سے لکھی اور بعد میں اس کا اختصار بھی کیا[۱۳]۔ جرجانی کا نظریۂ نظم باقلانی کے نظریۂ نظم سے مختلف ہے۔ جرجانی الفاظ

---

۱۰ تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۶۲؛ بیان اعجاز القرآن لحمد بن محمد ابراہیم الخطابی ص ۲۴، ۲۵، ۶۴ (فی ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن ص ۱۹-۶۵)

۱۱ تاریخ فکرۃ اعجاز ص ۵۴؛ اعجاز ۲۲۲

۱۲ باقلانی کے تفصیلی خیالات کے لیے دیکھیے ان کی اعجاز القرآن؛ نیز اعجاز، اسلامک کلچر ۱۹۳۳ء ص ۲۲۴-۲۲۷؛ تاریخ فکرۃ اعجاز ۷۰-۷۶

۱۳ احمد احمد بدوی؛ عبدالقاہر الجرجانی و جہودہ فی البلاغۃ العربیۃ ص ۳۰-۳۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

فواصل کے نظم کے نہیں معانی کے نظم کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں "ان الالفاظ لا تتفاضل من حیث ھی الفاظ مجردۃ، ولا من حیث ھی کلم مفردۃ، وان الالفاظ تثبت لها الفضیلة وخلافها فی ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التی تلیها او ما اشبه ذلک مما لا تعلق له بصریح اللفظ"[14]

جرجانی کے نزدیک بھی، جیسے کہ اس کے بعض پیشرؤوں کی نظر میں، مثلاً آیت "وقیل یا ارض ابلعی ماءک ویا سماء اقلعی، وغیض الماء وقضی الامر واستوت على الجودی وقیل بعدا للقوم الظالمین" سرمایۂ اعجاز نظم ہے لیکن جرجانی کے نزدیک یہ نظم الفاظ کا نہیں معنی کا ہے[15]۔ جرجانی کے خیال میں الفاظ فی حد ذاتہا کوئی اہمیت نہیں رکھتے چنانچہ ان کے نزدیک نظم و تناسق معانی کے علاوہ اور کسی چیز میں نہیں پایا جا سکتا۔ چنانچہ محمد بن تاویت مقدمہ دلائل الاعجاز میں لکھتے ہیں کہ جرجانی کا خیال ہے کہ "ان الدلالات البیانیة ما کانت الا دلالات معنى على معنى، فهذا المعنى الذی یکون وسیلة لمعنى آخر به تکون المزیة، اما الالفاظ فلا قیمة لها الا بالمعنى الصحیح وکذلک المعانی المدلول علیها بالمعانی الاخرى لا تفاوت فیها الأقل انما التفاوت فی المعانی الدالة"[16]
چنانچہ جاحظ کی طرح جرجانی بھی بلاغت کے بارے میں غایات سے صرف نظر کر کے وسائل پر توجہ مرکوز کرتے ہیں لیکن دونوں کے طریق اور رجحان میں فرق یہ ہے کہ جاحظ کے یہاں ان وسائل کا نام الفاظ ہے اور جرجانی کے یہاں معانی[17]۔ جرجانی اپنے دعوے پر دلیل کنایات و استعارات سے قائم کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انہیں بلاغت کا کوئی درجہ اسی وقت دیا جا سکتا ہے جب ان کے معانی مطابقی ان کے معانی لازمی کو ادا کریں۔ وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں انتقال معنی سے معنی کی طرف ہوتا ہے[18]۔ معانی مقصودہ کو جنہیں جرجانی "المعانی الثانیة" کے نام سے یاد کرتے ہیں ان کے خیال میں کوئی فوقیت حاصل نہیں[19]۔ الفاظ میں جو خوبی اور حسن پایا جاتا ہے وہ محض اپنے صوتی آہنگ (جرس) کی بنا پر[20]۔ جرجانی اگر ایک طرف صرفہ کے نظریے کے سخت ترین مخالف ہیں[21]

---

[14] دلائل الاعجاز ص ۳۷

[15] دلائل الاعجاز ص ۳۹۶

[16] مقدمہ دلائل الاعجاز ص ۲۴

[17] دیکھیے دلائل ص ۱۰۵ یہاں جرجانی اپنا اور جاحظ کا مسلک بتاتے ہیں۔

[18] دلائل الاعجاز ص ۱۸ تا بعدہا و ص ۱۹۰ تا بعدہا۔

[19] دلائل الاعجاز ص ۱۹۰ - ۱۹۳

[20] مقدمہ محمد بن تاویت ص ۲۴

[21] دلائل ص ۲۸۰ -

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

تو دوسری طرف وہ پوری قوت سے اس بات کی بھی تردید کرتے ہیں کہ اعجاز فواصل و قواطع میں مضمر ہے[۱۲۱]۔ ان کے نزدیک اعجاز مفرد کلمات میں نہیں پایا جاتا، وہ درحقیقت مفرد کلمات کے اس ربط و نظم میں پنہاں ہے جس سے کوئی خاص معنی ادا کیے جاتے ہیں اور اس اسلوب میں پایا جاتا ہے جس کے ذریعے حسب دل خواہ اثرات پیدا کیے جاتے ہیں[۱۲۲]۔ جرجانی کا کہنا یہ بھی ہے کہ اسلوب بیان کی دل کشی بلاغت کی لطافت اور کلام کے اعجاز کا ادراک اسی شخص کا حصہ ہے جس کا ادبی ذوق نہایت تربیت یافتہ پختہ اور [illegible] فطری طور پر نزاکت احساس سے بہرہ ور ہو اور ساتھ ہی وہ زبان و ادب کا نہایت وسیع اور گہرا مطالعہ کر چکا ہو[۱۲۳]۔

زمخشری اور عقیدۂ اعجاز قرآن

عبدالقاہر جرجانی کے نظریات سے جو لوگ سب سے زیادہ متاثر ہوئے ان میں سرفہرست زمخشری اور سکاکی کے نام آتے ہیں، دونوں میں اتنا فرق ہے کہ آخر الذکر کے نزدیک بلاغت کا ربط منطق سے ہے[۱۲۴] لیکن زمخشری کے نزدیک بلاغت کا اصل تعلق نحو سے ہے۔ زمخشری کے نزدیک بھی قرآن معجزہ ہے اور اپنے اعجاز میں زمان و مکان کی قیود سے ماورا ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن صرف ان کتابوں کے مقابلے میں معجزہ نہیں جو عربی میں لکھی گئیں بلکہ دنیا کی ہر زبان کی تمام کتابوں کے لیے اس کی [illegible] عام ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ باوجودیکہ عربوں میں عصبیت کا مادہ حد سے زیادہ تھا، ان کے اندر اعلیٰ درجے کے فصیح و بلیغ لوگوں کی کوئی کمی نہیں تھی، تفاخر و تناقض ان کی قومی خصوصیات بن گئے تھے لیکن قرآن کے چیلنج کے باوجود ان سے یہ نہ ہو سکا کہ اس جیسا کلام [illegible] حالانکہ تلوار کے زور سے قرآن کی آواز کو [illegible] [illegible] کہیں زیادہ [illegible] [illegible] بات یہ تھی کہ [illegible] [illegible] کر دیا جاتا۔ یہ [illegible] حقیقت [illegible] بات کی [illegible] [illegible] [illegible] مگر انسان کے بس کی بات نہیں چنانچہ [illegible] [illegible] [illegible] فاطلعا برهانه، وحياً ناطقاً [illegible] [illegible] [illegible] مفحماً البلاغ

---

۱۲۱ دلائل الاعجاز ص ۲۰۰
۱۲۲ دلائل ۲۸۰، ۲۸۱
۱۲۳ دلائل ص ۲۱۱، ۲۹۳، ۲۹۵ نیز باب ۱
۱۲۴ تفصیل کے لیے دیکھیے احمد مطلوب: البلاغۃ عند السکاکی، الباب الاول، الفصل الثالث۔

www.KitaboSunnat.com

الدينية والدنيوية مصداقاً لما بين الكتب السماوية، معجزاً باقياً دون كل معجز على وجه كل زمان، دائراً من بين سائر الكتب على كل لسان في كل مكان، افحم به من طولب بمعارضته من العرب العرباء، وأبكم به من تحدى به من مصاقع الخطباء، فلم يتصد للإتيان بما يوازيه أو يدانيه واحد من فصحائهم، ولم ينهض لمقدار اقصر سورة منه ناهض من بلغائهم، على أنهم كانوا أكثر من حصى البطحاء، وأوفر عددا من رمال الدهناء، ولم ينبض منهم عرق العصبية مع اشتهارهم بالافراط في المضادة والمضارة والقائهم الشراشر على المغارة والمعازة، ولقائهم دون المناضلة عن احسابهم الخطط، وركوبهم في كل مايروموه الشطط ان اتاهم احد بمفخرة اتوه بمفاخر، وان رماهم بمأثرة رموه بمآثر، وقد جرد لهم الحجة اولا والسيف آخرا فلم يعارضوا إلا بالسيف وحده، على ان السيف القاضب مخراق لاعب ان لم تمض الحجة حده، فما اعرضوا عن معارضة الحجة، الا لعلمهم ان البحر قد زخر فطم على الكواكب، وان الشمس قد اشرقت فطمست نور الكواكب [۲۶]،

زمخشری اور وجوہ اعجاز

جرجانی تو اشعری اور شافعی ہیں [۲۷]۔ ان کا صرفہ کے نظریے کا مخالف ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں لیکن زمخشری والاں کہ کٹر معتزلی ہیں مگر صرفہ کے نظریے کے حامی نہیں۔ ان کے نزدیک قرآن دو اعتبار سے معجز ہے ایک تو اپنے نظم کے اعتبار سے، دوسرا اس لحاظ سے کہ وہ ان غیوب پر اطلاع بخشتا ہے جن کے ادراک کا کوئی ذریعہ انسان کے پاس نہیں۔ سورہ ہود کی آیت "فاعلموا انما انزل بعلم الله [۲۸]" کی تفسیر میں اسکی صراحت کرتے ہیں "ای أنزل ملتبسا بما لا یعلمه الا الله، من نظم معجز للخلق واخبار الغیوب لا سبیل لهم الیه [۲۹]"۔ دوسری جگہ "ولما یأتهم تأویله [۳۰]" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "یعنی ان الکتاب معجز من جهتین: من جهة اعجاز نظمه، ومن جهة

---

۲۶ الکشاف ص ی مقدمۃ المؤلف   ۲۷ بغیۃ الوعاۃ ص ۲۱۰-۳۱۱

۲۸ آیت ۱۴   ۲۹ الکشاف ۲: ۲۰۰

۳۰ سورہ یونس: ۳۹

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

مافیہ من الاخبار بالغیوب[۳۱]۔ سورہ نساء کی آیت "لکن اللہ یشہد بما انزل الیک انزلہ بعلمہ والملائکۃ یشہدون وکفی باللہ شہیدا[۳۲]" کی تفسیر میں کہتے ہیں "معناہ انزلہ ملتبسا بعلمہ الخاص الذی لا یعلمہ غیرہ، وھو تالیفہ علی نظم واسلوب یعجز عنہ کل بلیغ وصاحب بیان ... وان شہادتہ بصحتہ انہ انزلہ بالنظم المعجز الفائت للقدرۃ"[۳۳]

جہاں تک غیوب پر اطلاع کا تعلق ہے زمخشری کے نزدیک یہ اطلاعات مثلاً اس طرح کی ہیں کہ قرآن کا دعویٰ ہے کہ منکرین نبوت کبھی قرآن کی طرح کی کوئی چیز پیش نہ کر سکیں گے[۳۴] یہود کبھی موت کی تمنا نہ کریں گے[۳۵] رومی مغلوب ہونے کے کچھ عرصے کے بعد غالب ہو جائیں گے وغیرہ[۳۶]۔ زمخشری کہتے ہیں کہ غیب کی سچی خبریں دینا معجزہ ہے "صدق الاخبار عن الغیوب معجزۃ"[۳۷]، اور بتاتے ہیں کہ قرآن اس لحاظ سے بھی معجزہ ہے کہ وہ اس طرح کی سچی خبریں دیتا ہے۔

غیب کی اطلاعات زمخشری کے خیال میں قرآنی اعجاز کا اہم ترین پہلو ضرور ہیں تاہم ان کی رائے میں وہ اعجاز قرآنی کی اصل بنیاد نہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ قرآنی اعجاز کی بنیاد اور وہ اساس و اصول جس پر تحدی واقع ہوئی ہے درحقیقت نظم قرآن ہے[۳۸]، اسی لیے ان کے نزدیک نظم قرآن کی طرف پوری توجہ کرنا مفسر کا اہم ترین فرض ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ نظم قرآن کے محاسن اور اس کی لطافتوں کا ادراک اور اس طرح قرآن کے اعجاز تک رسائی اسی خوش نصیب کا حصہ ہے جو دوسرے علوم کے علاوہ معانی و بیان کے علموں میں پوری بصیرت اور مہارت رکھتا ہو۔ مقدمہ تفسیر کشاف میں وہ بڑی وضاحت سے ان آداب و شرائط کا ذکر کرتے ہیں جو ایک مفسر کے لیے ناگزیر ہیں۔ ان میں سب سے بڑی شرط ان دونوں مذکورہ علموں میں مہارت تامہ ہے۔ لکھتے ہیں "ان املأ العلوم بما یغمر القرائح وانہضھا بما

---

[۳۱] الکشاف ۲: ۲۰۲ [۳۲] آیت ۱۶۶ [۳۳] الکشاف ۱: ۵۹۴

[۳۴] البقرۃ: ۲۳، ۲۴ قال فی الکشاف "علم انہ إخبار بالغیب علی ما ھو بہ فکان معجزۃ (۱/۲۴)

[۳۵] البقرۃ: ۹۴، ۹۵، فی الکشاف "من المعجزات لانہ اخبار بالغیب فکان کما اخبر بہ (۱/۲۵۴)

[۳۶] سورۃ الروم ۱-۳، فی الکشاف (۲: ۳۶۸) "وھذہ الآیۃ من الآیات البینۃ الشاھدۃ علی صحۃ النبوۃ وان القرآن من عند اللہ لانہا انباء عن علم الغیب الذی لا یعلمہ الا اللہ"

[۳۷] الکشاف ۱: ۲۷۰ [۳۸] "النظم ... ھو ام اعجاز القرآن والقانون الذی وقع علیہ التحدی ومراعاتہ اھم ما یجب علی المفسر" الکشاف ۲: ۲۴

www.KitaboSunnat.com

یبہر الألباب القوارح، من غرائب نکت یلطف مسلکها، ومستودعات أسرار یدق سلکها، علم التفسیر الذی لا یتم لتعاطیه وإجالة النظر فیه کل ذی علم کما ذکر الجاحظ فی کتاب نظم القرآن، فالفقیه وإن برز علی الأقران فی علم الفتاوی والأحکام، والمتکلم وإن بز أهل الدنیا فی صناعة الکلام، وحافظ القصص والأخبار وإن کان من ابن القریة أحفظ، والواعظ وإن کان من الحسن البصری أوعظ، والنحوی وإن کان أنحی من سیبویه، واللغوی وإن علك اللغات بقوة لحییه، لا یتصدی منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا یغوص علی شیء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع فی علمین مختصین بالقرآن وهما علم المعانی وعلم البیان، وتمهل فی ارتیادهما آونة، وتعب فی التنقیر عنهما أزمنة، وبعثته علی تتبع مظانهما همة فی معرفة لطائف حجة الله، وحرص علی استیضاح معجزة رسول الله، بعد أن یکون آخذاً من سائر العلوم بحظ، جامعاً بین أمرین: تحقیق وحفظ، کثیر المطالعات، طویل المراجعات، قد رجع زماناً، ورجع إلیه، وردّ وردّ علیه، فارساً فی علم الإعراب، مقدماً فی حملة الکتاب، وکان مع ذلك مسترسل الطبیعة منقادها، مشتعل القریحة وقادها، یقظان النفس درّاکاً للمحة وإن لطف شأنها، منتبهاً علی الرمزة وإن خفی مکانها، لا کزّاً جاسیاً ولا غلیظاً جافیاً متصرفاً، ذا درایة بأسالیب النظم والنثر، مرتاضاً غیر ریض بتلقیح بنات الفکر، قد علم کیف یرتب الکلام ویؤلف، وکیف ینظم ویرصف، طالما دفع إلی مضایقه، ووقع فی مداحضه ومزالقه۔[۱۲۵]

گویا زمخشری کے نزدیک فقیہ ہو یا واعظ، روایات کا حافظ ہو یا متکلم، نحوی ہو یا لغوی، اور خواہ اپنے فنون میں کتنا ہی اونچا پایہ کیوں نہ رکھتا ہو لیکن فن تفسیر کے سمندر کی گہرائیوں سے آبدار موتی اس وقت تک حاصل کر ہی نہیں سکتا جب تک کہ ان دو علوم، یعنی معانی و بیان، میں پوری بصیرت اور مہارت حاصل نہ کر چکا ہو جو قرآن کے معانی کے حسن اور اس کے اسلوب و نظم کی فنی نزاکتوں کے بارے

۱۲۵؎ الکشاف ا/ک مقدمۃ المؤلف۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

سے پردہ اٹھاتے ہیں۔[۳۱] وہ بھی اس وقت جب کہ وہ دوسرے تمام مروجہ علوم میں کچھ نہ کچھ دستگاہ بہم پہونچا چکا ہو، تحقیق و حفظ کا جامع ہو، کثیر المطالعہ ہو، ماخذ پر نظر رکھتا ہو، کافی طویل زمانے تک استفادے اور افادے کے تعلقات علماء سے رہے ہوں، اعراب کا واقف کار ہو اور قرآنی علوم پر گہری نظر رکھتا ہو۔ لیکن زمخشری بتاتے ہیں کہ اتنا ہی کافی نہیں یہ بھی ضروری ہے کہ مفسر ان صفات کا جامع ہونے کے ساتھ خشک اور سپاٹ طبیعت نہ رکھتا ہو، اسکی طبیعت میں حد درجہ کی روانی اور اسکے ذہن میں نکتہ رسی کا جوہر پایا جاتا ہو، وہ ایک حساس، لطیف اور دراک ذہن کا مالک ہو، ساتھ ہی اسے زبان و بیان کی نزاکتوں اور لطافتوں کا رمز شناس اور نظم و نثر کے اسالیب کا ذوق شناس ہونا چاہیے۔ اس طرح زمخشری کے نزدیک مفسر حقیقی معنی میں وہی ہو سکتا ہے اور اعجاز قرآنی کا عرفان اسی کو حاصل ہو سکتا ہے جسے صلاحیتیں بخشنے وقت فطرت نے بڑی فیاضی سے کام لیا ہو اور خود اس شخص نے ان فطری صلاحیتوں پر اپنے کسب سے اچھی طرح صیقل گری کی ہو جو شرعی علوم کا ماہر ہونے کے ساتھ نہایت اعلیٰ درجہ کا ادیب ہو نیز بلاغت میں پوری دستگاہ رکھتا ہو۔

زمخشری ایک نئے تفسیری رجحان کے بانی ہیں

زمخشری نے جو معیار پیش کیا ہے حق یہ ہے کہ وہ خود اس پر پورے اترتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مقدمے میں کشاف کی تالیف کا مقصد بتاتے ہوئے خود ان کا بیان تو معلوم ہوتا ہے کہ انھیں ان صفات کے جامع کم بلکہ نہ ہونے کے برابر نظر آتے تھے خصوصاً فنون بلاغت کے ماہرین تو گویا

---

۳۱ ۔ ایک دوسری جگہ معانی و بیان کی اسی خصوصیت کو واضح کرتے ہوئے زمخشری لکھتے ہیں "ان فی اعداد العلوم الدقیقة علماً و قدروا حق قدرہ لما خفی علیهم ان العلوم کلها مفتقرة الیه و عیال علیه اذ لا یحل عقدها المؤربة ولا یفك قیودها المكربة الا هو۔ وكم آیة من آیات التنزیل وحدیث من احادیث الرسول قد ضیم وسیم الخسف بالتأویلات الغثة والوجوه الرثة، لأن من تأول لیس من هذا العلم فی عیر ولا نفیر، ولا یعرف منه قبیلا ولا دبیرا" الکشاف ۲ : ۴۳۔ تاہم اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہے کہ معانی و بیان کی اس خصوصیت کے بارے میں سب سے پہلے زمخشری کو تنبہ ہوا تھا کیونکہ ان سے پہلے جاحظ، ابن قتیبہ اور جرجانی قرآن فہمی کے بارے میں معانی و بیان کی اہمیت کا اعتراف کر چکے ہیں۔ دیکھیے: ابن قتیبہ: مشکل القرآن ص ۱۰؛ عبد القاہر الجرجانی: دلائل الاعجاز ص ۱۴۰؛ جاحظ کے بارے میں زمخشری خود معترف ہیں کہ اس نے اپنی کتاب "نظم القرآن" میں اس فن کا استعمال کیا ہے: الکشاف، المقدمة: ۱: ک

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

عنقا تھے ان امور کو مدنظر رکھتے ہوئے زمخشری نے کمر ہمت باندھی اور اعجاز قرآنی کے اثبات واظہار کے لیے بلاغت کے اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اور تفسیر پر ان کا عملی انطباق کرتے ہوئے ایک ایسی تفسیر لکھدی جو اپنی اس خصوصیت کے لیے زندہ جاوید اور مثال بن کر رہ گئی۔ زمخشری وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے معانی و بیان کے اصولوں کا اجراء پوری تفسیر میں کیا۔ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کی بنا پر قرآن کے طالب علم آج تک قرآنی بلاغت کا علم حاصل کرنے کے لیے بلا اختلاف مذاق و مسلک ان کی تفسیر کی طرف رجوع کرنے پر مجبور رہے۔ ابن خلدون لکھتے ہیں "ان ثمرۃ فن البیان فہم الاعجاز من القرآن وان المفسرین احوج الناس الی ہذا الفن وان اکثر تفاسیر المتقدمین غفل عنہ حتی ظہر جار اللہ الزمخشری ووضع کتابہ فی التفسیر وتتبع آی القرآن باحکام ہذا الفن بما یبدی البعض من اعجازہ فانفرد بہذا الفضل علی جمیع التفاسیر"[۱]

ایک تاریخی سوال

اس موقع پر ذہن میں بجا طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ بلاغت کے اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے آیات قرآنی کی تفسیر کا رجحان پانچویں صدی ہجری کے اواخر تک ملتوی رہا حتیٰ کہ زمخشری نے آکر اس اہم کام کو ہاتھ میں لیا اور اس شان سے انجام دیا کہ ان کے بعد کے تمام لوگ ان کی عظمت کا اعتراف اور ان سے استفادہ کرنے پر مجبور ہوئے۔ معلوم ہوتا ہے زمخشری کے ذہن کے کسی گوشے میں خود یہ سوال موجود تھا انھوں نے اس اہم سوال کا خود جواب دینا چاہا ہے۔ کشاف کے مقدمے میں وہ لکھتے ہیں "ان املأ العلوم بما یغمر القرائح واتہضہا بما یبہر الالباب القوارح" ... "اعلم ان متن کل علم وعمود کل صناعۃ، طبقات العلماء فیہ متدانیۃ، واقدام الصناع فیہ متقاربۃ او متساویۃ، ان سبق العالم العالم لم یسبقہ الا بخطا یسیرۃ، او تقدم الصانع الصانع، لم یتقدمہ الا بمسافۃ قصیرۃ. وانما الذی تباینت فیہ الرتب، وتحاکت فیہ الرکب، ووقع فیہ الاستباق والتناضل، وعظم فیہ التفاوت والتفاضل، حتی انتہی الامر الی امد من الوہم متباعد، وترقی الی ان عد الف بواحد، ما فی العلوم والصناعات من محاسن النکت والفقر، ومن لطائف معان یدق فیہا مباحث للفکر، ومن غوامض اسرار محتجبۃ وراء استار

---

[۱] مقدمہ ابن خلدون ص ۵۵۳ (علم البیان)

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

لا یکشف عنہا من الخاصۃ إلا أوحدھم واخصّھم وإلا واسطتھم وقصھم، وعامتھم عماۃ عن ادراک حقائقھا باحداقھم، عناۃ فی ید النقلید لا یمن علیھم بجزّھا صیحھم واطلاق فھمھم " یعنی جہاں تک کسی علم یا فن کے اس اصل حصے کا تعلق ہے جو اس کا متن یا عمود کہلاتا ہے۔ اس میں اس علم یا فن کے ماہرین بڑی حد تک ایک ہی سطح پر ہوتے ہیں۔ فرق مراتب جو کچھ ہوتا ہے وہ اتنا کم کہ آسانی نظر انداز کیا جا سکتا ہے لیکن ان ماہرین میں جو چیز اتنا عظیم فرق مراتب پیدا کر دیتی ہے کہ بعض اوقات ایک ماہر فن دوسرے کے سامنے بچہ معلوم ہونے لگتا ہے وہ ان علوم وفنون کی نزاکتیں اور باریکیاں، ان کے لطیف ترین پیچ وخم اور ان کے دقائق، غوامض اور اسرار ہوتے ہیں جو اپنی نقاب کشائی کے لیے کسی عمیق فکر اور بلند نظر ماہر فن کے دست جرأت مند کا مطالبہ کرتے ہیں۔ یہ مرتبہ اخص الخواص میں سے بھی کسی کسی کو حاصل ہوتا ہے اور جسے حاصل ہو جائے دوسرے ماہرین علم وفن اس کے سامنے عامی سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔

یہاں زمخشری نے اپنے ادبی انداز میں جس حقیقت کے ایک پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے اسی کے دوسرے پہلو پر ابن خلدون نے واشگاف طریقے سے لکھا۔ ابن خلدون کی بات کو اس طرح پیش کیا جا سکتا ہے کہ بلاغت کا فن ان لسانی فنون میں سے ہے جو اپنی پیدائش کے لیے زبان کے ایک خاص ارتقائی مرحلے کے محتاج ہوتے ہیں۔ جب تک عربی زبان ارتقار کے اس مرحلے تک نہیں پہنچ گئی جہاں بلاغت ایک آزاد لسانیاتی فن کے طور پر نمودار ہو سکتا تھا اس وقت تک تفسیر میں اس طرح کے رجحان کی پیدائش کا کوئی سوال نہیں اٹھتا تھا۔ ابن خلدون کی اس تحقیق کی صحیح وقعت اسی وقت کی جا سکتی ہے جب کہ ہم فن بلاغت اور زمخشری کے زمانے تک اس کے عہد بعہد ارتقار کا ایک اجمالی خاکہ نظر کے سامنے رکھیں۔ یہ چیز کشاف کی تصنیف کے ایک اہم تاریخی عامل کو بھی بے نقاب کرنے میں مددگار ثابت ہوگی۔

فن بلاغت کی تدوین اور اس کے ارتقار کا ایک مختصر جائزہ

تیسری صدی ہجری

اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ مشہور معتزلی ابوسہل بشر بن المعتمر الہلالی (م ۲۱۰ھ)[۳]

---

[۱] الکشاف ۱/۲ مقدمۃ المصنف

[۲] مقدمہ ابن خلدون ص ۴۳۰

[۳] لسان المیزان ۲/۳۳

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

نے بلاغت پر کتاب لکھی[۴۴]۔ اسی طرح ابوحاتم سہل بن محمد الجُشَمی السجستانی (م ۲۴۸ھ) کے بارے میں مشہور ہے کہ اس نے "کتاب الفصاحۃ" کے نام سے ایک تصنیف چھوڑی[۴۵]۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ جاحظ (م ۲۵۵ھ) کی کتاب 'البیان والتبیین' وہ اولین کوشش ہے جو بجا طور پر اس فن کی بنیاد رکھنے والی سمجھی جاسکتی ہے[۴۶]۔ 'البیان والتبیین' میں 'کتاب الفصاحۃ' کی طرح تیسری صدی ہجری میں بلاغت کا مسئلہ حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جاحظ بیان و بلاغت میں فرق کرتا ہے[۴۷] اور بیان کے مفہوم کو بلاغت سے عام بتاتا ہے۔ اس کتاب میں بلاغت کی بعض اصطلاحات مثلاً تشبیہ، استعارہ، تعریض، کنایہ، مجاز، اطناب، ایجاز وغیرہ پر گفتگو ملتی ہے[۴۸]۔ جاحظ نے الفاظ و حروف کے تنافر پر بھی بحث کی ہے اور بلاغت کی بنیاد اس مناسبت کو بتایا ہے جو الفاظ و معانی میں باہم پائی جاتی ہے[۴۹]۔ جاحظ نے نہایت مبہم طور پر بدیع کا بھی ذکر کیا ہے[۵۰]۔ جاحظ کے بعد مبرّد (م ۲۸۵ھ) کی 'الکامل' میں فن تشبیہ، کنایہ، بہتر الفاظ کا انتخاب اور ان جیسے دوسرے موضوعات پر بحث ملتی ہے[۵۱]۔ مبرّد کی دوسری کتاب 'البلاغۃ' غالباً ہمیشہ کے لیے ضائع ہو چکی ورنہ شاید اس فن پر کچھ تفصیلی بحثوں کا پتہ چلتا[۵۲]۔ جاحظ کے بعد عبداللہ بن المعتز (م ۲۹۶ھ) نے اپنی کتاب 'البدیع'[۵۳] میں بدیع سے قریب قریب وہ اصطلاح مراد لی جو آج کل

---

۴۴ بشر کا یہ صحیفہ جاحظ نے اپنی البیان والتبیین (۱: ۱۳۵ فما بعدہا) میں بتمامہا نقل کر دیا ہے۔

۴۵ وفیات الاعیان ۱: ۲۱۸

۴۶ چنانچہ ماہرین فن نے اس کتاب کی اہمیت کا اعتراف کھلے دل سے کیا ہے مثال کے طور پر دیکھیے کتاب الصناعتین ص ۵، العمدۃ ۱: ۱۷۱ وغیرہ؛ شوقی ضیف بھی اپنی کتاب "البلاغۃ تطور و تاریخ" میں جاحظ کو "مؤسس البلاغۃ العربیۃ" کہتے ہیں (ص ۵۸)

۴۷ اسی وجہ سے جاحظ نے دونوں پر دو علیحدہ ابواب میں بحث کی ہے۔

۴۸ مثال کے طور پر دیکھیے: البیان والتبیین ۱: ۴۵، ۸۸، ۱۰۵، ۱۵۲ وغیرہ

۴۹ دیکھیے: البیان والتبیین ۲: ۷ فما بعدہا؛ ۱: ۶۹ فما بعدہا

۵۰ مثلاً دیکھیے البیان والتبیین ۴: ۵۵

۵۱ مثلاً دیکھیے: الکامل ۱: ۲۳۸ فما بعدہا، ۲: ۵، ۳۵ فما بعدہا، ۳۲۸

۵۲ البیان العربی ص ۴۲

۵۳ ابن المعتز نے یہ کتاب ۲۷۴ھ میں تصنیف کی: البلاغۃ تطور و تاریخ ص ۶۷۔

موجودہ مفہوم میں مستقل ہے[۵۵۳]۔ ابن المعتز نے بدیع کی سترہ قسمیں قرار دیں۔ بدیع کا بنیادی عنصر اسکے نزدیک اسلوب و تعبیر کی جدت ہے[۵۵۵]۔ بلاغت کی تاریخ میں تیسری صدی ہجری کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مسئلہ اعجاز القرآن پر اس نقطہ نظر سے زبردست بحثیں ہوئیں کہ مدار اعجاز نظم قرآن ہے یا کوئی دوسری چیز[۵۵۶]۔ اس طرح کی بحثیں اس صدی سے پہلے شروع ہو چکی تھیں لیکن ان میں ترتیب و تہذیب اس دور میں پیدا ہوئی۔ ان بحثوں کی افادیت یہ تھی کہ یہ بلاغت کی ایک دوسری شاخ 'المعانی' کی پیدائش اور ارتقاء میں ممد و معاون ثابت ہوئیں۔

چوتھی صدی ہجری اور فن بلاغت میں نئے رجحانات کا داخلہ

چوتھی صدی ہجری میں یونانی بلاغت کی کتابوں کا ترجمہ عربی میں ہوا اور عربی بلاغت اس نئی تبدیلی سے پورے طور پر متاثر ہوئی۔ اب تک بلاغت کا معیار خالص ادبی ذوق و وجدان تھا لیکن اب بلاغت ذوق ادب کے بجائے فلسفیانہ توجیہات اور بلاغت کے یونانی فلسفی معیاروں پر تولی جانے لگی۔ ارسطو اور افلاطون کے نظریات کے اثرات عربی بلاغت پر پڑنے لگے۔ یہ اثرات 'نقد النثر' میں نہایت نمایاں اور بہت گہرے طور پر ملتے ہیں۔ نقد النثر قدامہ بن جعفر البغدادی کی طرف منسوب ہے مگر بتایا یہ جاتا ہے کہ اس کا اصل مصنف ابو الحسین اسحاق بن ابراہیم ابن وہب ہے اور کتاب کا صحیح نام 'البرہان فی وجوہ البیان[۵۵۸]' ہے۔ بہرحال اس کتاب کا مصنف مفسر، فقیہ، متکلم اور فلسفی ہے۔ تحریر فلسفیانہ انداز لیے ہوئے ہے اور تحدید و تعریف کا کام خالص منطقی

---

۵۵۳ 'قریب قریب' کے الفاظ ہم نے اسلیے استعمال کیے ہیں کہ ابن المعتز نے بدیع پر گفتگو کرتے ہوئے علم بیان کی بعض بنیادی چیزوں کو بھی لے لیا ہے، مثلاً استعارہ، تشبیہ، کنایہ اور تعریض۔ اسی طرح علم معانی کی بھی متعدد بحثیں اسکے یہاں بدیع ہی کے ضمن میں ملتی ہیں مثلاً التفات اور اعراض وغیرہ

۵۵۴ مقدمہ ابن تاویت علی دلائل الاعجاز ص ۹ — ۵۵۶ دیکھیے تاریخ فکرۃ اعجاز القرآن ص [illegible]

۵۵۵ مقدمہ ابن تاویت علی دلائل الاعجاز ص ۱۱ — ۵۵۸ طہ حسین اور عبد الحمید العبادی نے ۱۹۳۳ء میں مکتبہ اسکوریال میں محفوظ ایک نسخہ کو 'نقد النثر' کے نام سے قدامہ بن جعفر سے منسوب کر کے چھاپا۔ طہ حسین نے اپنے مقدمہ میں کہا کہ قدامہ کی طرف اس کتاب کی نسبت مشکوک ہے اور بتایا کہ اس کا مصنف کوئی شیعی ہے جس نے فقہ اور دوسرے دینی علوم پر کتابیں لکھی ہیں۔ عبد الحمید العبادی کا کہنا تھا کہ مصنف یقینی طور پر قدامہ ہی ہے اگرچہ اسکی تائید کسی ماخذ سے ہوتی نہ تھی۔ اسی دوران علی حسن عبد القادر نے مجلۃ المجمع العلمی العربی بدمشق میں (جلد ۲۲ ص ۲۷۳) ۱۹۴۷ء میں لکھا کہ نقد النثر کے نام سے چھپی ہوئی کتاب درحقیقت 'البرہان فی وجوہ البیان' کا ایک حصہ ہے جس کا مصنف اسحاق بن ابراہیم بن سلیمان بن وہب ہے اور اسکے چند مخطوطات بعض یورپی کتب خانوں میں ملتے ہیں دیکھیے: البلاغۃ تطور و تاریخ ص ۹۲-۹۵

www.KitaboSunnat.com

بنیادوں پر کیا گیا ہے[۵۹]۔ مصنف نے جاحظ کی 'البیان والتبیین' کا بہت گہرا مطالعہ کیا ہے اور دیکھا جائے تو ایک طرح سے یہ کتاب جاحظ کی کتاب سے مستفاد ہے[۶۰]۔ لیکن دونوں میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ جاحظ کے یہاں منطقی فروق کا دور دور پتہ نہیں جب کہ منطقیت البرہان کی خصوصیت ہے۔ جاحظ کے اسلوب پر ادبیت غالب ہے اور مصنف نقد النثر کا انداز بیان یونانی فلسفہ سے متاثر اور متکلمین کا رنگ لیے ہوئے ہے[۶۱]۔ یہ غالباً پہلی کتاب ہے جس میں ادب اور اس کے مختلف شعبوں پر علمی طور پر بحث و گفتگو کی گئی ہے اس میں ان تمام موضوعات پر گفتگو ملتی ہے: ادب کے دونوں شعبے نظم و نثر، خطابت، ترسل، ادب الجدل، ادب الحدیث، تشبیہ، استعارہ، رمز، وحی، لحن، امثال، لغز، حذف، مبالغہ، وصل و فصل، تقدیم و تاخیر، حسن نظم، جزالت لفظ، اعتدال وزن، قلت تکلف وغیرہ۔ اس کتاب کی اساس قرآن پر رکھی گئی ہے اور ہر بحث میں قرآن مجید سے مثالیں فراہم کی گئی ہیں[۶۲]۔

قدامہ بن جعفر البغدادی[۶۳] کی کتاب 'نقد الشعر' کی یہ اہمیت ہے کہ اس نے ابن المعتز کی اٹھائی ہوئی بحثوں کو مکمل کر دیا[۶۴]۔ اس کتاب میں سقراط کے نظریہ خطابت کو عربی شعر پر منطبق کرنے کی کوشش ضرور ملتی ہے[۶۵] تاہم باوجود ان اثرات کے ہیں اس کتاب میں شعری اور خطابی اسالیب کا یونانی فرق نہیں ملتا[۶۶]۔ قدامہ کی دوسری کتابوں مثلاً جواہر الالفاظ اور کتاب الخراج وصناعۃ الکتابۃ میں بھی وزن و آہنگ اور بیان کی بعض قسموں پر بحث ملتی ہے۔

۵۹ھ مقدمہ ابن تاویت ص ۱۰ فما بعدہا؛ البلاغۃ ص ۹۴، ۹۸؛ البیان العربی ص ۶۹ فما بعدہا

۶۰ھ کہا جاتا ہے یہ کتاب البیان والتبیین کے معارضے میں لکھی گئی ہے: البلاغۃ ص ۹۰

۶۱ھ اسکی کچھ مثالوں کے لیے دیکھیے: البلاغۃ ص ۱۰۱

۶۲ھ البیان العربی ص ۲۷

۶۳ھ حالات زندگی کے لیے دیکھیے: تاریخ بغداد ۷: ۲۰۵؛ معجم الادباء ۱۷: ۱۲۱

۶۴ھ ہماری اس بات سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ قدامہ بن جعفر کو ابن المعتز کی اولیت یا فضیلت کا اقرار ہے۔ اس کے برخلاف قدامہ اپنے پیشرووں مثلاً "قواعد الشعر" کے مصنف ثعلب اور "کتاب البدیع" کے مصنف ابن المعتز کے ذوق اور ان کی شعر فہمی کا سرے سے منکر ہے اور ان پر سخت اعتراضات کرتا ہے۔

۶۵ھ تفصیل کے لیے دیکھیے: البلاغۃ ص ۸۱ فما بعدہا

۶۶ھ طہ حسین کا کہنا ہے کہ قدامہ نے ارسطو کی بوطیقا کو سرے سے سمجھا ہی نہیں: البلاغۃ ص ۸۱ فما بعدہا

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

اسی صدی میں ادیب، لغوی اور محدث خطابی (م ۳۸۸ھ) نے اعجاز القرآن پر کتاب لکھی۔[۵۶۷] خطابی نے اس بات کی پر زور مخالفت کی کہ اعجاز قرآنی کی بنا صرفہ[۵۶۸] یا مستقبل کے بارے میں پیش گوئیاں ہیں۔[۵۶۹] انھوں نے اپنی کتاب میں عمومی طور پر بلاغت پر گفتگو کرنے کے ساتھ قرآنی بلاغت کو موضوع بحث بنایا۔ خطابی قرآن کو اس اعتبار سے معجزہ قرار دیتے ہیں کہ اس نے صحیح ترین معانی و مفہوم کو فصیح ترین الفاظ میں بہترین نظم کے ساتھ پیش کیا۔[۵۷۰] تاہم خطابی کا اصل زور الفاظ پر ہے۔ بلاغت کا عمود ان کے نزدیک وہ الفاظ ہیں جن سے کلام ترتیب پاتا ہے اور جو عبارت میں موزوں ترین مقام پر لائے جاتے ہیں۔ اپنے نقطہ نظر کے پیش نظر بلاغت کے رموز کی وضاحت کے لیے خطابی الفاظ کے فرق کی طرف توجہ دینے پر بھی مجبور ہوئے۔[۵۷۱]

رمانی (م ۳۸۶ھ) نے بھی جو معتزلی ہیں اور خطابی کے ہم عصر، اعجاز القرآن پر ایک کتاب لکھی۔[۵۷۲] انہوں نے قرآن کے معجز ہونے کے سات پہلو پیش کیے جس میں ایک بلاغت بھی ہے۔[۵۷۳] رمانی نے پہلے چھ کی طرف تو سرسری طور پر توجہ کی مگر بلاغت پر مفصل کلام کیا۔ انھوں نے بلاغت کے دس ابواب قرار دے کر ہر ایک پر علیحدہ باب میں گفتگو کی ہے۔[۵۷۴] بلاغت پر رمانی کا انداز بحث متکلمین جیسا ہے اور علمی منطقی پر پیچ وادیوں سے ہو کر گزرتا ہے۔ رمانی نے بلاغت کی بعض ان اصطلاحات کو ترک کر دیا جو ابن المعتز اور قدامہ کے یہاں ملتی ہیں، مثلاً التفات اور مجاورة الاضداد وغیرہ۔ رمانی کی کتاب کی ایک پوری فصل کو شافعی اور اشعری باقلانی (م ۴۰۳ھ)[۵۷۵] نے اپنی مشہور کتاب 'اعجاز القرآن' میں نقل کیا اور اس پر بعض اضافے بھی کیے۔[۵۷۶] باقلانی نے بلاغت پر مبسوط کلام کیا اور امرؤ القیس کے معلقہ اور بحتری کے قصیدے پر تنقید کر کے[۵۷۷] ادبی تنقید میں بڑا جاندار اضافہ کیا۔[۵۷۸] ان کتابوں نے جو اعجاز القرآن سے متعلق تھیں بلاغت کی تدوین

---

۵۶۷ بیان اعجاز القرآن لحمد بن محمد بن ابراہیم الخطابی "ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن" میں ص ۱۹ - ۶۵ میں ایک رسالے کی حیثیت سے چھپی ہے

۵۶۸ بیان اعجاز القرآن ص ۲۰ ۵۶۹ ایضاً ص ۲۱

۵۷۰ ایضاً ص ۲۴ تا بعدہا ۵۷۱ بیان اعجاز القرآن ص ۲۶ تا بعدہا

۵۷۲ "النکت فی اعجاز القرآن" للرمانی۔ یہ کتاب بھی "ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن" میں ص ۶۷ تا ۱۰۴ چھپی ہے۔ رمانی کے حالات زندگی کے لیے دیکھیے معجم الادباء ۱۴: ۷۳ تا بعدہا ۵۷۳ النکت ص ۶۹

۵۷۴ النکت ص ۷۰ تا ۱۰۱ ۵۷۵ باقلانی کے تفصیلی حالات السید احمد صقر نے "اعجاز القرآن" للباقلانی کے اپنے مقدمے میں ص ۹ تا ۱۵ نقل کیے ہیں ۵۷۶ باقلانی نے رمانی کا نام صراحۃً نہیں لیا ہے صرف اتنا کہہ کر "ذکر بعض اہل الادب والکلام" ان کی کتاب ص ۳۹۶ تا ۴۰۲ فصل مذکور کو نقل کر دیا ہے اور اس پر تعلیقات لکھی ہیں

۵۷۷ دیکھیے اعجاز القرآن "فصل ۱۴۳ تا ۱۸۳ و ص ۲۳۳ تا ۲۶۶ ۵۷۸ البلاغۃ تطور و تاریخ ص ۱۱۲ تا بعدہا

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

وتہذیب میں بڑا حصہ لیا۔[79]

بلاغت کی تاریخ میں ابوالھلال العسکری[80] (م ۳۹۵ھ) کی کتاب الصناعتین کو بھی ایک خاص درجہ حاصل ہے۔ عسکری نثر شعر و کتابت کے فن پر گفتگو نہیں کرتے ان امور کا بھی جائزہ لیتے ہیں جو ادب کو ادب بناتے ہیں، چنانچہ وہ ادبی اسلوب اور فنی تعبیر پر بھی بحث کرتے ہیں[81]۔ عسکری کے نزدیک بلاغت کو بڑی اہمیت حاصل ہے کیونکہ فصاحت و بلاغت ہی وہ چیزیں ہیں جن سے قرآن کے اعجاز کا ادراک ہوتا ہے[82]۔ یہی وجہ ہے کہ وہ توحید و عدل اور وعدہ وعید، بالفاظ دیگر اصول اعتزال کی تشکیل کے بعد اس فن کے حاصل کرنے کو سب سے زیادہ ضروری سمجھتے ہیں[83]۔ عسکری کی کتاب کا اصل مقصد بھی اعجاز قرآنی کا اثبات ہے۔ عسکری فصاحت و بلاغت پر متکلمانہ شان سے گفتگو کرتے ہیں۔ اسلوب کے بارے میں وہ جاحظ کے ہم خیال ہیں۔ ایک طرف تو وہ یہ کہتے ہیں "ولیس الشأن فی ایراد المعانی، لان المعانی یعرفھا العربی والعجمی، والقروی والبدوی، وانما ھو فی جودۃ اللفظ وصفائہ، وحسنہ وبھائہ"[84] دوسری طرف لکھتے ہیں "ولا خیر فیما اجید لفظہ اذا سخف معناہ"[85]۔ ان کے نزدیک معانی جسم کی اور الفاظ لباس کی حیثیت رکھتے ہیں۔ عسکری کے دوسرے ہم عصر نقادوں مثلاً صاحب بن عباد اور ابو علی الحاتمی وغیرہ نے بھی اپنی تنقیدوں کے ذریعے بلاغت کا شعور پیدا کرنے میں اہم حصہ لیا[86]۔

اس طرح کی تنقید کی ایک کتاب جس نے بلاغت کے فن کی تکوین میں بڑا حصہ لیا۔ حسن بن بشر الآمدی[87] (م ۳۷۰ھ) کی کتاب 'الموازنۃ بین ابی تمام والبحتری' ہے۔ آمدی کی رائے خالص ادبی ذوق اور فنی مہارت پر مبنی ہے انھوں نے بتایا کہ ابو تمام الفاظ سے زیادہ معانی کے حسن کی طرف توجہ کرتا ہے[88]۔ بحتری الفاظ کی تراش خراش اور شیرینی کی طرف زیادہ مائل ہے[89]۔ آمدی [illegible] معانی کو [illegible] کے لیے اختیار کرنے والے کو حکیم و فلسفی کہا جائے گا

---

[79] دیکھیے البلاغۃ ص ۱۰۲ فما بعدھا

[80] حالات کے لیے دیکھیے: معجم الادباء ۸: ۲۵۸؛ بغیۃ الوعاۃ ص ۲۲۱۔ وفیات [illegible]

[81] مثال کے طور پر دیکھیے: کتاب الصناعتین، الباب الثانی، والثالث

[82] کتاب الصناعتین ص ۲

[83] ایضاً

[84] ایضاً ص ۴۲

[85] ایضاً ص ۴۴

[86] مقدمۃ ابن خلدون ص ۱۶

[87] حالات کے لیے دیکھیے: معجم الادباء ۸: ۷۵؛ انباہ الرواۃ ۱: ۲۸۵؛ روضات الجنات ص ۲۱۹

[88] الموازنۃ ص ۲۷۹

[89] الموازنۃ ص ۳۵۰

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

شاعر نہیں[90]۔ دونوں شاعروں کا موازنہ کرتے ہوئے انہوں نے بلاغت کے مختلف ابواب، تشبیہ و استعارہ پر دلچسپ بحثیں کی ہیں[91]۔

ابن فارس (م ۳۹۵ھ) کی کتاب 'الصاحبی' جو صاحب بن عباد کے نام معنون کی گئی، فن بلاغت کی تدوین میں ایک خاص مقام رکھتی ہے۔ ابن فارس نے بتایا ہے کہ عربی لسانیات کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: اصول اور فروع، فروع کا تعلق اسماء و صفات کی واقفیت سے ہے اور اصول میں یہ امور شامل ہیں: عربی زبان کا موضوع، اس کی ابتدا اور اس کا نشو و ارتقا[92]۔ ابن فارس نے [illegible] بلاغت کے [illegible] ابواب پر [illegible] کی ہے۔ وضوح و اشکال کے اعتبار سے کلام کی [illegible] ہیں، اس موضوع پر انہوں نے جو کچھ لکھا ہے[93] اس سے پتہ چلتا ہے کہ بلاغت کے مسائل پر انہوں نے کتنا غور و فکر کیا ہے اور ادبی حسن کا وہ کس درجہ ادراک رکھتے ہیں۔ مجاورت و سبب کی بنا پر مختلف اشیاء کو جن ناموں سے موسوم کر دیا جاتا ہے اس موضوع پر[94]، نیز معانی کلام[95] اور خبر، امر، نہی، دعا، طلب، تعجب وغیرہ پر جو نکات انہوں نے پیش کیے ہیں وہ علم معانی کا خاص موضوع ہیں۔ اس کے علاوہ تشبیہ، استعارہ، کنایہ، حذف، اختصار، تقدیم و تاخیر، زیادت، تکرار پر بھی نفیس بحثیں 'الصاحبی' میں مل جاتی ہیں۔

صاحب بن عباد، جس کے نام سے 'الصاحبی' معنون ہوئی[96]، خود صاحب تصنیف تھا۔ اس نے متنبی (م ۳۵۴ھ) کی تنقید میں ایک کتاب 'مساوی المتنبی' لکھی[97]۔ قاضی علی الجرجانی[98] (م ۳۹۲ھ) نے اس کتاب پر "الوساطۃ بین المتنبی وخصومہ" کے نام سے کتاب لکھ کر تنقیدی ادب میں قابل قدر اضافہ کیا۔ علی الجرجانی کے یہاں بلاغت پر کوئی [illegible] بحث [illegible] ہے۔ قاضی جرجانی بڑے دقیق مشاہدے کا مالک تھا اس نے اپنے زمانے کے لحاظ سے بعض بالکل نئی باتیں کہیں، مثلاً وہ اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ شاعری پر انسان کے ذاتی میلانات اور سماجی اثرات

---

[90] الموازنۃ: ۳۵۲

[91] دیکھیے: البلاغۃ تطور و تاریخ ص ۱۲۰ فما بعدہا؛ نیز الموازنۃ ص ۲۰۷ فما بعدہا

[92] الصاحبی ص ۲ فما بعدہا

[93] ایضاً ص ۴ فما بعدہا

[94] ایضاً ص ۶۳ فما بعدہا

[95] ایضاً ص ۱۶۲ فما بعدہا

[96] الصاحبی ص ۲

[97] اس کتاب کے مختصر تعارف کے لیے دیکھیے: بحث جدید عن الوساطۃ ص ۱۰ تا ۱۴

[98] حالات کے لیے دیکھیے: معجم الادباء ص ۱۴: ۱۴؛ یتیمۃ الدہر ۴: ۳؛ طبقات الشافعیۃ السبکی ۲: ۳۰۸؛ [illegible]؛ بحث جدید عن الوساطۃ صفحہ ۱۸

www.KitaboSunnat.com

دونوں کا پرتو پڑتا ہے وہ شاعری کو نفسیاتی اور سماجی رجحانات کا سنگم بتاتا ہے[۹۹]۔ اس کے نزدیک بلیغ کلام کی خصوصیات یہ ہیں کہ الفاظ و معنی میں ہم آہنگی ہو، عبارت سہل ہو، اسلوب میں یکسانیت اور تناسب پایا جائے۔ الفاظ اور اسلوب موقع و محل کی مناسبت سے اختیار کیے جائیں، کلام میں آورد، تکلف اور تصنع نہ ہو[۱۰۰]۔ جرجانی کو یونانیوں کا مبالغہ سخت ناپسند ہے[۱۰۱]۔ اس کا کہنا یہ بھی ہے کہ شعر فلسفیانہ دقائق کی تشریح کے لیے نہیں کہا جاتا[۱۰۲]۔ وہ فسادِ عقیدہ کو فنِ شعر سے علیحدہ رکھنا چاہتا ہے۔ انداز بیان اور اسلوب کی دلکشی اور عقیدے کا فساد اس کے نزدیک دو علیحدہ چیزیں ہیں۔ شاعر کو اس کے افکار و خیالات کے ذریعے نہیں اس کے فن کے ذریعے پرکھنا چاہیے[۱۰۳]۔

پانچویں صدی ہجری کا آغاز اور فنِ بلاغت

پانچویں صدی ہجری کے آغاز تک عربی بلاغت میں مندرجہ ذیل خصوصیات پیدا ہو چکی تھیں۔
۱۔ فلسفہ و منطق سے تاثر پذیری ۲۔ بلاغت میں بدیع کے پیدا شدہ انواع کا شمول ۳۔ معانی کے مسائل پر گفتگو کی ابتدا ۴۔ سرقات وغیرہ پر بحث[۱۰۴]

پانچویں صدی میں فنِ بلاغت اپنے شباب کو پہنچ گیا۔ یہ وہ دور ہے جب اس میں ایک آزاد فن کی شان اور اس کی پختگی پیدا ہو گئی۔ اس دور کے وہ لوگ جنہوں نے اس فن کو زندگی جاوداں عطا کی ابن سنان الخفاجی، ابن رشیق، ابن شرف، ابن شہید اور عبدالقاہر جرجانی ہیں۔

ابن سنان الخفاجی[۱۰۵] (م ۴۶۶ھ) کی 'سر الفصاحۃ' ان دو کتابوں میں سے ہے جن پر ابن اثیر نے اپنی کتاب 'المثل السائر' کی بنیاد رکھی۔ ابن سنان کا کہنا ہے کہ اعجاز قرآنی کی دریافت کے لیے فصاحت کی حقیقت جاننا ضروری ہے۔ اس کتاب میں اس نے فصاحت اور اس کی حقیقت پر ہی بحث کی ہے۔ ابن سنان نے 'اصوات' پر مفصل گفتگو کی اور اس بارے میں

---

[۹۹] الوساطۃ ص ۱۳ تا بعدہا
[۱۰۰] ایضاً ص ۱۷ تا ۱۹
[۱۰۱] ایضاً ص ۵۴ تا بعدہا
[۱۰۲] ایضاً
[۱۰۳] الوساطۃ ص ۶۴، ۵۰، ۱۱
[۱۰۴] مقدمۂ ابن تاویت ص ۲۵
[۱۰۵] حالات کے لیے دیکھیے النجوم الزاہرۃ ۵:۹۶؛ فوات الوفیات ۱:۲۲۳؛ ابن سنان پر معتزلی طرز فکر کا غلبہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ سر الفصاحۃ کے ص ۹۲ پر وہ علی الاعلان صرفے کے نظریے کی تائید کرتا ہے۔

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

بغدادی اور بصری معتزلہ میں جو اختلافات ہیں، ان کا جائزہ لیا۔[106] الخفاجی کا مسلک یہ ہے کہ فصاحت الفاظ کا وصف ہے اور بلاغت کا لفظ اس وقت بولا جانا چاہیے کہ جب الفاظ کو مع معانی کے دیکھا جائے۔[107] اس نے مفرد لفظ کی فصاحت کے آٹھ پہلو واضح کیے[108] اور اس کے بعد مرکب کی فصاحت کے اصول پیش کیے۔[109] یہ کتاب متکلمانہ انداز میں لکھی گئی ہے اور اپنی ترتیب، تقسیم اور انداز بحث کے اعتبار سے پورے طور پر فلسفے سے متاثر ہے۔

ابن رشیق[110] (م ۴۶۳ھ) کی کتاب 'العمدۃ' متکلمین و فلاسفہ کی آویزش سے پاک ہے۔ ابن خلدون نے اس کتاب کو اپنے باب میں منفرد بتایا ہے اور کہا ہے کہ العمدۃ نے بلاغت کے سارے اہم مسائل کو زیر بحث لے لیا ہے۔[111] ابن رشیق کے نزدیک فصیح کلام وہ ہے جو خشک اور سپاٹ نہ ہو، طبع زاد ہو اور شاعر کی نفسیات اور اس کے فطری رجحانات کا آئینہ دار ہو۔ بہترین شعر وہ ہے جس میں سننے والا اپنے دل کی دھڑکن محسوس کرے۔ ابن رشیق کا کہنا ہے کہ شاعر کو فلسفے سے دور ہی رہنا چاہیے۔ شعر فلسفہ نہیں ہوتا اس کا کام تو احساسات کے اندر ایک تلاطم پیدا کرنا، اس کے جذبات کو جھنجھوڑنا اور اسے نفسیاتی طور پر متاثر کرنا ہے "انما الشعر ما اطرب، وھزّ النفس، وحرّک الطباع"[112]۔ شعر کا معیار ابن رشیق کے نزدیک وجدان ہے۔ شاعر کا یہ کام ہے ہی نہیں کہ وہ حقائق اشیاء پر گفتگو کرے۔ شعر تو وہ آئینہ ہے جس میں شاعر کی صورت منعکس ہوتی ہے۔[113]

ابن شرف[114] (م ۴۶۰ھ) کے 'رسائل الانتقاد'[115] اپنی روح کے اعتبار سے 'العمدۃ' سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ ابن شرف بھی بلاغت کے مسائل کی بنیاد فلسفے پر نہیں، تربیت یافتہ ادبی ذوق اور سلیقے پر رکھتا ہے اگرچہ وہ مہارت فن کے لحاظ سے ابن رشیق کی برابری نہیں کر پاتا۔ ابن شرف کے نزدیک بلاغت کی جان معنی ہیں نہ کہ الفاظ جو معنی کے خادم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اگر ایسا موقع

---

[106] البلاغۃ ص ۱۵۲ [107] البلاغۃ ص ۱۵۲ [108] البلاغۃ ص ۱۵۳

[109] البلاغۃ ص ۱۵۳ فما بعدہا [110] الحسن بن رشیق القیروانی، حالات کے لیے دیکھیے معجم الأدباء ۸ : ۱۱۰؛ روضات الجنات ص ۲۱۷ شذرات الذہب ۳ : ۲۹۷

[111] مقدمۃ ابن خلدون ص ۵۷۴ [112] العمدۃ ۱ : ۱۲۸ [113] العمدۃ ۱ : ۹۲ فما بعدہا

[114] حالات کے لیے دیکھیے کرد علی: رسائل البلغاء ص ۲۲۴ فما بعدہا بقلم حسن حسنی عبدالوہاب

[115] رسائل الانتقاد کو کرد علی نے رسائل البلغاء میں (ص ۲۳۱ تا ۲۶۸) چھاپا ہے۔ تصحیح حسن حسنی عبدالوہاب نے کی ہے اور اس کے مختلف نسخوں پر بھی گفتگو کی ہے

www.KitaboSunnat.com

آپڑے کہ الفاظ و معنی دونوں میں سے کسی کو ترجیح دینے کا سوال پیدا ہو تو ابن شرف کے نزدیک ترجیح لامحالہ معنی کو دی جائے گی[۱۱۶] جیسے کہ ابو ہلال عسکری کے یہاں بھی معنی کو روح کا اور الفاظ کو جامہ کا مقام حاصل ہے۔ یہ اگرچہ حقیقت ہے کہ معانی میں الفاظ سے تابندگی پیدا ہوتی ہے لیکن ابن شرف لفظ کے قبح کو تو برداشت کر سکتا ہے مگر معنی کی بدصورتی اسکے نزدیک ناقابل معافی ہے۔ حقیقی حسن اس کی نظر میں وہی ہے جو لفظ و معنی دونوں میں جھلکتا ہو۔[۱۱۷]

ابن شہید[۱۱۸] (م ۴۲۶ھ) نے اپنی کتاب "فصول" میں اندلسی بلاغت کی تصویر کشی بڑی دقت نظر سے کی ہے[۱۱۹]۔ وہ طبیب تھا اور اسکے پیشے کے اثرات اس کے تصور فن بلاغت پر بڑے واضح نظر آتے ہیں۔ ابن شہید نے بلاغت کو فزیالوجی سے مربوط بتایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ متکلم کے جمال کو کلام کے حسن سے بڑا گہرا ربط ہوتا ہے۔ بلاغت سے محظوظ ہونے اور اس کا ادراک کرنے میں اسکے نزدیک انسان کی فزیالوجی فیصلہ کن اثر رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن شہید کے نزدیک بیان کی خوبیوں کا ادراک ایک خالص وہبی صلاحیت ہے، جسے فطرت نے اس سے محروم رکھا وہ لاکھ کوشش کرے اور اپنے ذوق و ادراک کی تربیت کرنا چاہے سب بے فائدہ ہے[۱۲۰]۔ ابن شہید بڑا بالغ نظر اور دور بین نقاد ہے۔ اس نے بڑی وضاحت سے بتایا ہے کہ بلاغت اور اسکے معیار زمانی، نسلی اور مقامی عوامل سے پورے طور پر متاثر ہوتے ہیں اور ہر زمانے کی اپنی ادبی خصوصیات ہوتی ہیں[۱۲۱]۔ اس کے نزدیک ابو تمام کے کلام کی مقبولیت کی بڑی وجہ یہ ہے کہ وہ زمانے کا نبض شناس تھا اور اپنے کلام میں اس نے زمانے کے رجحانات اور تقاضوں کو پورے طور پر مدنظر رکھا۔[۱۲۲]

---

۱۱۶ و ۱۱۷ رسائل البلغاء ص ۲۵۳

۱۱۸ الوزیر ابو عامر احمد بن شہید: الذخیرۃ فی محاسن اہل الجزیرۃ، القسم الاول المجلد الاول ص ۱۶۱ فما بعدہا

۱۱۹ ابن شہید کی یہ "فصول" غالباً اسکی دو کتابوں "حانوت عطار" اور "التوابع والزوابع" کی بعض فصول کا مجموعہ ہیں جنہیں ابن بسام نے اپنی کتاب "الذخیرۃ فی محاسن اھل الجزیرۃ" کے ص ۱۶۳ تا ۲۸۸ پر نقل کیا ہے۔ یہ فصول اس اعتبار سے بہت اہم ہیں کہ پانچویں صدی ہجری کی ابتدا میں اندلسی بلاغت کی جو حالت تھی اسکی تصویر ہمارے سامنے پیش کرتی ہیں۔

۱۲۰ الذخیرۃ ۱: ۱۹۷ فما بعدہا، ۲۰۶ ۱۲۱ الذخیرۃ ۱: ۲۰۲

۱۲۲ الذخیرۃ ۱: ۲۰۳

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

فن بلاغت کو اوج کمال پر پہونچانے اور اُسے ایک آزاد فن کی خصوصیات عطا کرنے والی ہستی عبدالقاہر الجرجانی [۱۲۳] (م ۴۷۱ھ / ۱۰۷۸ء) کی ہے وہ مشہور ادیب ابو علی الفارسی کے بھانجے محمد بن حسین الفارسی [۱۲۴] کے شاگرد ہیں اور بڑے پائے کے نحوی ہیں۔ انھوں نے بلاغت کے اصولوں کا استخراج نحو پر غور و فکر کے ذریعے کیا۔ [۱۲۵] ان کی کتاب 'اسرار البلاغۃ' بلاغت پر خالص ادبی نقطۂ نظر سے بحث کرتی ہے۔ اس میں وہ اعجاز القرآن کے مسئلے کو نہیں چھیڑتے۔ اسرار البلاغۃ میں عبدالقاہر متکلم کم اور ادیب زیادہ معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک معانی اصل ہیں اور الفاظ ان کے تابع۔ یہاں تک کہ لفظی حسن بھی معنی سے پیدا ہوتا ہے [۱۲۶]۔ جرجانی نے بلاغت کے اس اہم نکتے کی طرف بھی توجہ دلائی کہ کثرت استعمال سے بیشتر کلام اپنی بلاغت کھو بیٹھتا ہے [۱۲۷]۔ وہ شعری اور خطابی اسلوب میں بھی کوئی اساسی فرق نہیں مانتے اور بتاتے ہیں کہ دونوں کی بنیاد معقول کے بجائے تخییل پر قائم ہے [۱۲۸]۔

اپنی دوسری کتاب 'دلائل الاعجاز' میں جرجانی نے بلاغت کے اصولوں کا اجرا نظم قرآن پر کر کے اس کے اعجاز کی بنیاد دریافت کرنے کی کوشش کی [۱۲۹]۔ اس کتاب پر کلامی رجحان اور مناظرانہ انداز غالب ہے 'دلائل' میں زیادہ تر معانی کے مسائل زیر بحث لائے گئے ہیں اور 'اسرار' میں بیان کے [۱۳۰]۔ اعجاز ہی کے موضوع پر جرجانی کا ایک رسالہ الشافیۃ [۱۳۱]

---

[۱۲۳] زندگی کے حالات کے لیے دیکھیے: عبدالقاہر الجرجانی و جہودہ فی البلاغۃ العربیۃ ص ۵ فما بعدہا؛ طبقات الشافعیۃ ۳: ۲۴۲؛ شذرات الذہب ۳: ۳۴۰؛ روضات الجنات ۱۴۲

[۱۲۴] حالات کے لیے دیکھیے انباہ الرواۃ ۲: ۱۸۸

[۱۲۵] دیکھیے دلائل الاعجاز ص ۲۴ فما بعدہا، ص ۳۴ فما بعدہا؛ عبدالقاہر الجرجانی و جہودہ ص ۱۱۴، ص ۱۱۹ فما بعدہا؛ البلاغۃ: تطور و تاریخ ص ۱۶۸ فما بعدہا

[۱۲۶] اسرار البلاغۃ ص ۵ فما بعدہا [۱۲۷] مقدمہ دلائل الاعجاز مع حواشی ص ۳۹

[۱۲۸] اسرار البلاغۃ کی خصوصیات پر مختصر گفتگو عبدالقاہر الجرجانی و جہودہ ص ۲۹۹ فما بعدہا اور البلاغۃ: تطور و تاریخ ص ۱۹۰ تا ۲۱۹ میں ملتی ہے

[۱۲۹] البلاغۃ تطور و تاریخ ص ۱۶۰؛ عبدالقاہر و جہودہ ص ۲۹۷

[۱۳۰] البلاغۃ تطور و تاریخ ص ۱۶۰

[۱۳۱] یہ رسالہ "ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن" میں ص ۱۰۷ تا ۱۴۴ چھپا ہے

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

بھی ہے جس میں انھوں نے اعجاز کی حقیقت پر بحث کی ہے، مگر اعجاز کے اسرار و رموز پر تفصیلی گفتگو دلائل ہی میں ملتی ہے۔ وہ بتاتے ہیں کہ قرآن کا اعجاز نہ کلمات مفردہ میں ہے اور نہ وہ کلمات مفردہ کے معنی پر مبنی ہے، حرکات و سکنات کی ترکیب بھی وجہ اعجاز نہیں اور نہ بقول بعض اعجاز قرآنی کی اصل استعارہ ہے۔ ان کے نزدیک اعجاز صرف نظم و تالیف میں پایا جاتا ہے۔[۲۳۲] استعارہ، کنایہ، تمثیل اور مجاز کے جتنے دوسرے ابواب ہیں وہ کیونکہ نظم کے مقتضیات ہیں اسلیے سب وجہ اعجاز کے اندر داخل ہیں۔

عبدالقاہر الجرجانی نے اتنی قوت اور بلند آہنگی سے اپنے نظریات کو پیش کیا اور بلاغت کے مسائل پر اتنی جاندار بحث کی کہ انھیں اس کا مؤسس و مدوّن کہا جانے لگا۔ یہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ فن بلاغت کی تاریخ لکھتے وقت ابن خلدون جرجانی کا ذکر تک نہیں کرتا۔ ہو سکتا ہے کہ اسکی وجہ یہ ہو کہ اسے جرجانی کی کوئی کتاب نہ مل سکی ہو کیونکہ جس وقت یحییٰ بن حمزہ بن علی بن ابراہیم العلوی الیمنی صاحب 'الطراز' (۶۶۹-۷۴۹ھ) نے اپنی کتاب کی تالیف کے لیے جرجانی کی کتابوں کی تلاش کی تو باوجود صد درجہ جستجو کے اسے دلائل یا اعجاز کا کوئی نسخہ نہ مل سکا۔[۲۳۳] ورنہ جرجانی کے مقابلے میں سکاکی (م ۶۲۶ھ) کا حصہ فن بلاغت کی تدوین میں اس سے زیادہ نہیں کہ اس نے معانی و بیان کے دونوں فنون کو جو چھٹی صدی ہجری میں دو مستقل اور آزاد فنون کے طور پر باہم متمیز ہونا شروع ہو گئے تھے ساتویں صدی ہجری میں ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ منطقی بنیادوں پر استوار کر دیا۔[۲۳۴]

زمخشری اور تفسیر قرآن میں اصول بلاغت کا عملی اجراء

فن بلاغت کی تدوین کی تاریخ اور اسکے ارتقاء کے جائزے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ جس وقت زمخشری نے تفسیر کشاف کی تالیف کا بیڑا اٹھایا اس وقت یہ فن اپنے پورے نکھار پر آ چکا تھا۔ عبدالقاہر جرجانی نے بلاغت کے ابواب کو نظم کے مقتضیات میں شامل کر کے اور اعجاز قرآن کو نظم و تالیف میں منحصر کر کے اس بات کی راہ ہموار کر دی تھی کہ کوئی صاحب ہمت و ذوق اٹھے اور پورے قرآن کی تفسیر معانی و بیان کے اصولوں کے مطابق کر کے قرآنی نظم کے اعجاز

---

۲۳۲ ابن خلدون: مقدمہ ... فما بعدہا، ص ۵۵۴؛ دلائل الاعجاز ص ۲۲۷، ص ۳۱ فما بعدہا؛ البلاغۃ تطور و تاریخ ص ۱۶۲ و فما بعدہا

۲۳۳ الطراز ۱/۴

۲۳۴ دیکھیے البلاغۃ عند السکاکی ص ۷۶

www.KitaboSunnat.com

کو واضح کر دے۔ زمخشری نے وقت کی اس پکار پر لبیک کہا اور اپنے ادبی ذوق، فن بلاغت کی مہارت، عربی زبان کی واقفیت اور علوم شرعیہ میں دستگاہ کے بل پر کشاف جیسی تفسیر تالیف کر دی جسکی تند وقیمت کا اعتراف کیا موافق اور کیا مخالف سب ہی کرنے پر مجبور ہوئے۔ زمخشری نے اپنی اس ذمہ داری کو کہ معانی و بیان کے اصولوں سے کے ذریعے قرآن کی تفسیر کر کے اس کے اعجاز پر دلیل قائم کریں کس حد تک اور کس طرح پورا کیا آئندہ صفحات سے معلوم ہوگا۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۔ کشاف

اور

فنّ بلاغت کے اصولوں کا

عملی انطباق

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کشاف اور فن بلاغت کے اصولوں کا عملی انطباق

فن بلاغت کے اصولوں کو زمخشری نے تفسیر میں کیسے استعمال کیا ذیل کی مثالوں سے واضح ہوتا ہے۔

جملہ اسمیہ و فعلیہ

سورہ لقمان کی آیت ' یا ایھا الناس اتقوا ربکم واخشوا یوما لا یجزی والد عن ولدہ ولا مولود ھو جاز عن والدہ شیئا'[1] میں 'ولا مولود ھو جاز عن والدہ شیئا' جملہ اسمیہ ہے اور اس کا معطوف علیہ جملہ فعلیہ۔ طرز ادا میں یہ فرق کیوں ہے اور اس کا کیا مقصد ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس جملہ کو اسمیہ لانے کی وجہ یہ ہے کہ جملہ اسمیہ میں تاکید جملہ فعلیہ سے کہیں زیادہ ہوتی ہے یہاں اس تاکید میں مزید اضافہ 'مولود' اور 'ھو' کے الفاظ کے ذریعے کیا گیا ہے۔ ایک جملہ کو دوسرے سے زیادہ موکد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں روئے خطاب در اصل مومنین کی طرف ہے جن کے آباء و اجداد دین جاہلیت پر اور حالت کفر میں ختم ہوئے۔ قرآن نہایت صاف طریقے سے یہ بات بتا دینا چاہتا ہے کہ یہ مومنین اپنے ان آباء و اجداد کے کسی کام آخرت میں نہ آ سکیں گے اور نہ ان کی سفارش کر سکیں گے۔ چنانچہ قرآن نے اس اسلوب کو اختیار کیا جس میں تاکید زیادہ پائی جاتی ہے 'مولود' کے لفظ کے ذریعے تاکید کا مفہوم یہ ہے کہ 'ولد' کا لفظ تو بیٹے پوتے وغیرہ سب کے لیے استعمال ہوتا ہے مگر 'مولود' صرف صلبی اولاد کو کہہ سکتے ہیں 'مولود' کا لفظ لا کر اس بات کی وضاحت اور تاکید کر دی گئی کہ صلبی اولاد جس سے قریب ترین رشتہ ہوتا ہے وہ بھی آخرت میں اپنے باپ کے کسی کام نہ آ سکے گی چہ جائیکہ دادا اور پردادا کے جو باپ سے بہر حال دور ہیں۔[2]

تقدیم خبر

مبتدا عام طور پر خبر سے پہلے آتا ہے۔ قرآن نے یہود بنی نضیر کی جلاوطنی کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا 'ھو الذی اخرج الذین کفروا من اھل الکتاب من دیارھم لاول الحشر۔ ما ظننتم ان یخرجوا وظنوا انھم مانعتھم حصونھم من اللہ'[3] اور اس طرح 'انھم مانعتھم حصونھم' میں خبر کو مبتدا سے پہلے لایا گیا۔ زمخشری اس کی معنویت پر گفتگو کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ یہاں خبر کو مقدم کر کے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ بنو نضیر کو اپنے قلعوں کی مضبوطی اور ان کے ناقابل تسخیر ہونے پر

۱ لقمان: ۳۳ ۲ الکشاف ۳: ۲۱۴ ۳ سورہ حشر: ۲

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اسس قدر یقین تھا کہ انھیں اس کا کبھی وہم و گمان بھی نہ گزرا تھا کہ کبھی انھیں وہاں سے نکالا بھی جا سکتا ہے۔ 'ھم' کو 'أنّ' کے اسم کے طور پر لانے اور جملے کی اسناد اسکی طرف کرنے کا مقصد بھی، ان کے نزدیک، یہی ہے کہ یہ بتانا مقصود ہے کہ ان یہودیوں کو اپنے خیال میں وہ تحفظ اور دبدبہ حاصل تھا کہ وہ اس بات کو سوچ بھی نہیں سکتے تھے کہ کوئی ان کی طرف بُری نیت سے نظر اٹھا کر دیکھ بھی سکے گا مغلوب ہوتا تو دوسری بات ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اسس جگہ اگر عام قاعدے کے مطابق مبتدا ہی کو مقدم رکھا جاتا اور کہا جاتا 'وظنوا ان حصونھم مانعتھم' تو یہ مفہوم پیدا نہ ہو سکتا تھا۔[۴]

جملہ خبریہ کے مختلف مفہوم

عام طور سے جملہ خبریہ کا استعمال مخاطب کو کسی بات کی اطلاع دینے کے لیے ہوتا ہے لیکن اسکے ذریعے نہایت متنوع مفاہیم بھی پیدا کیے جاتے ہیں۔ زمخشری کی نکتہ رس نگاہ خبر کے ان مختلف مفاہیم کا ادراک کس خوبی سے کرتی ہے مندرجہ ذیل مثالوں سے ظاہر ہوگا:

امر

'والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثة قروء'[۵] میں انداز بیان خبر کا ہے لیکن درحقیقت مقصود اس سے امر ہے 'فان قلت: فما معنی الاخبار عنھن بالتربص؟ قلت ھو خبر فی معنی الأمر۔ واصل الکلام ولیتربص المطلقات بالمسارعة الی امتثاله فکانھن امتثلن الأمر بالتربص، فھو یخبر عنه موجوداً ونحوہ قولھم فی الدعاء: رحمك الله، اخرج فی صورة الخبر ثقة بالاستجابة کأنما وجدت الرحمة فھو یخبر عنھا وبناءہ علی المبتدأ مما زادہ ایضاً فضل تأکید۔ ولو قیل تربص المطلقات لم یکن بتلك الوکادة'[۶] گویا امر کو خبر کی صورت میں پیش کرنے سے اس میں وہ زور پیدا ہو جاتا ہے جو دوسری طرح نہ ہوتا۔ مزید برآں اس میں تعمیل حکم کے بارے میں جس اطمینان اور بھروسے کا اظہار ہے وہ دوسری طرح ممکن نہیں۔

نہی

سورہ واقعہ میں کہا گیا 'انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطھرون'[۷] اس میں بھی 'لا یمسه الا المطھرون' جملہ فعلیہ خبریہ ہے مگر زمخشری بتاتے ہیں کہ مقصد

[۴] الکشاف ۴: ۲۹۸ [۵] سورہ بقرہ: ۲۲۸ [۶] الکشاف ۱: ۲۰۵ [۷] سورہ واقعہ: ۷۹

[۶] واخراج الأمر فی صورة الخبر تاکید الأمر واشعار بأنه مما یجب أن یتلقی

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

امر کا نہی ہے "وان جعلتها صفة للقرآن فالمعنی لا ینبغی ان یمسه الا من هو علی الطهارة من الادناس"[۸]

وعد

'سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق'[۹] میں بھی 'سنریهم آیاتنا فی الآفاق' جملہ فعلیہ خبریہ ہے۔ زمخشری نے بتایا کہ یہاں مخاطب کو کسی امر کی اطلاع نہیں دی جا رہی بلکہ اس سے ایک وعدہ کیا جا رہا ہے جو تاریخ بتاتی ہے کہ پورا بھی ہوا۔[۱۰]

وعید

'وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون'[۱۱] بھی جملہ خبریہ ہے۔ زمخشری لکھتے ہیں "ختم السورة بآیة ناطقة بما لا شیء اهیب منه واهول، ولا انکی لقلوب المتأملین ولا اصدع لاکباد المتدبرین، وذلک قوله 'وسیعلم' وما فیه من الوعید البلیغ، وقوله 'الذین ظلموا' واطلاقه، وقوله 'ای منقلب ینقلبون' وابهامه"[۱۲] اور اس طرح بتا دیتے ہیں کہ جملہ خبریہ سے اصل مقصود وعید ہے نہ کہ محض اطلاع۔

زجر و توبیخ

سورہ دخان میں گنہگاروں کا انجام دکھایا گیا ہے 'خذوه فاعتلوه الی سواء الجحیم ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحمیم۔ ذق انک انت العزیز الکریم'۔[۱۳] آخری آیت 'انک انت العزیز الکریم' جملہ اسمیہ خبریہ ہے مگر یہاں بھی زمخشری بتاتے ہیں کہ مقصود استہزاء اور زجر و توبیخ ہے "یقال علی سبیل الهزء والتهکم بمن کان یتعزز ویتکرم علی قومه"[۱۴]

تعجب

سورہ صف میں کہا گیا ہے 'یا ایها الذین آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون'[۱۵] اس میں دوسری آیت جملہ فعلیہ خبریہ ہے مگر زمخشری نے بتایا کہ یہاں لفظ 'کبر' سے تعجب کا مفہوم بغیر اس لفظ کے استعمال کیے ہوئے پیدا کیا گیا ہے۔ وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ تعجب کا مطلب کیا ہے "ومعنی التعجب

---

۸ الکشاف ۴: ۲۰۳
۹ سورہ حم السجدہ: ۵۳
۱۰ الکشاف ۴: ۱۶۲
۱۱ سورہ شعراء: ۲۲۷
۱۲ الکشاف ۳: ۲۷۲
۱۳ سورہ دخان: ۴۹
۱۴ الکشاف ۴: ۲۲۲
۱۵ سورہ صف: ۳

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

تعظیم الأمر فی قلوب السامعین۔ لأن التعجب لا یکون الا من شئ خارج عن نظائرہ واشکالہ"[12]

نکرہ | قلّت وتوبیخ

منکرین رسالت کی تباہی کے چند واقعات ذکر کرنے کے بعد قرآن سفینۂ نوحؑ کے ذریعے طوفان سے نجات دہندگی کی نعمت یاد دلاتے ہوئے کہتا ہے "إنّا لمّا طغا الماء حملناکم فی الجاریة، لنجعلها لکم تذکرة وتعیها أذن واعیة"[17] اور "أذن واعیة" کو واحد اور نکرہ کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ یہاں تنکیر سے کیا معنی آفرینی مقصود ہے زمخشری کی زبانی سنیے۔ کہتے ہیں "للایذان بان الوعاة فیهم قلة ولتوبیخ الناس بقلة من یعی منهم وللدلالة علی ان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله فهی السواد الاعظم عند الله وان ما سواها لا یبالی بهم باله وان ملئوا ما بین الخافقین"[18]

تکثیر

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مقابلے کے لیے جو ساحر فرعون نے بلائے تھے ان کی جو گفتگو مقابلے سے قبل فرعون سے ہوئی اُسے قرآن ان الفاظ میں بیان کرتا ہے "وجاء السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجرًا انا کنا نحن الغالبین قال نعم وانکم لمن المقربین"[19] یہاں 'اجر' کو نکرے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے جس کا مفاد زمخشری کے نزدیک کثرتِ اجر کا اظہار ہے "والتنکیر للتعظیم، کقول العرب: ان له لإبلا، وان له لغنما، یقصدوں الکثرة"[20] کیوں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسی ہستی سے مقابلہ کر کے غلبہ حاصل کرنے کا اجر تو بے نہایت کثرت کی شکل ہی میں ہو سکتا تھا۔[21]

تحقیر

انسان اپنی خلقت کی ابتدا اور مادۂ آفرینش انسانی زندگی کی نشو و ارتقا اور اس کے مادی

---

[16] الکشاف ۴: ۱۸۱
[17] سورہ حاقہ ۱۲:
[18] الکشاف ۴: ۱۸۱
[19] سورہ اعراف: ۱۱۳
[20] و [21] الکشاف ۲: ۱۱۰

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

انجام پر غور و فکر کرے تو کفر کی روش کی غیر معقولیت اس پر واضح ہو سکتی ہے۔ قرآن اس بات کو اس انداز سے کہتا ہے "قتل الانسان ما اکفرہ، من ای شئ خلقہ، من نطفۃ خلقہ فقدرہ، ثم السبیل یسرہ، ثم اماتہ فاقبرہ، ثم اذا شاء انشرہ کلا لما یقض ما امرہ[22]" زمخشری اس نکتہ اشارہ کرتے ہیں کہ اس بات کی طرف توجہ دلانے کے لیے کہ کتنی حقیر شے سے انسان جیسی ہستی کو وجود میں لایا جاتا ہے۔ قرآن شئ کو نکرہ کے طور پر استعمال کرتا ہے 'من ای شئ خلقہ' ای من ای شئ حقیر مہین خلقہ[23]۔

تقلیل

واقعہ معراج کو بیان کرتے ہوئے قرآن نے اس طرح ابتدا کی "سبحان الذی اسری بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصا الذی بارکنا حولہ[24]" اس میں 'اسری' کے بعد جس میں رات کا مفہوم شامل ہے "لیلاً" کا لفظ اور وہ بھی نکرہ کے بطور لانے کی کیا بلاغت ہے زمخشری کی زبانی سنیے' فان قلت: الاسراء لایکون الا باللیل. فما معنی ذکر اللیل؟ قلت: اراد بقولہ 'لیلاً' بلفظ التنکیر تقلیل مدۃ الاسراء، وانہ اسری بہ فی بعض اللیل من مکۃ الی الشام مسیرۃ اربعین لیلۃ، وذلک ان التنکیر فیہ قد دلّ علی معنی البعضیۃ ویشہد لذلک قراءۃ عبداللہ وحذیفۃ من اللیل ای بعض اللیل[25]"

عظمت

سود خواری سے باز نہ آنے کی صورت میں سود خواروں کو الٹی میٹم دیا گیا "فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من اللہ ورسولہ[26]" حرب کو نکرہ کیوں استعمال کیا گیا؟ زمخشری بتاتے ہیں کہ نکرہ کا استعمال یہاں زیادہ بلیغ ہے کیوں کہ اس صورت میں اس جنگ کی عظمت[27] ظاہر کی گئی بصورت دیگر

---

[22] سورہ عبس ۱۷   [23] الکشاف ۴: ۵۶۱   [24] سورہ اسراء ۱:۱

[25] الکشاف ۲: [illegible]   [26] سورہ البقرہ ۲: ۲۷۹   [27] سکاکی کا کہنا ہے کہ ثانی خان

یمسک عذاب من الرحمن فتکون للشیطان ولیا (سورہ مریم ۴۵) میں بھی عذاب کی تنکیر تعظیم کے لیے ہے (البرہان فی علوم القرآن ۴: ۹۱) زمخشری اس کے مخالف ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ابراہیم باپ کو بشارت کرتے ہیں کہ یہ نہیں کہا گیا کہ عذاب لاحق ہو جائے گا بلکہ 'یمسک' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے پھر 'اخاف' اور 'رحمن' جیسے الفاظ لائے گئے یہ سب قرائن اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہاں تنکیر سے تعظیم مراد نہیں (الکشاف ۲: ۵۱۱)

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

وہ نہ ہوتی تو اب اس کا مطلب یہ ہے "فأذنوا بنوع من الحرب عظيم عند الله ورسوله"۔[۲۸]

واحد، تثنیہ و جمع

واحد و جمع

جہنم میں کفار بے یار و مددگار ہوں گے۔ قرآن نے اس حقیقت کی منظر کشی اس طرح کی "قالوا وهم فيها يختصمون، تالله ان كنا لفي ضلال مبين، اذ نسويكم برب العالمين، وما اضلنا الا المجرمون، فما لنا من شافعين ولا صديق حميم"[۲۹] جس میں شافع کو جمع اور صدیق کو واحد استعمال کیا گیا۔ اسکی بلاغت پر زمخشری روشنی ڈالتے ہیں "فان قلت لم جمع الشافع ووحد الصديق؟ قلت: لكثرة الشفعاء في العادة وقلة الصديق، الا ترى ان الرجل اذا امتحن بارهاق ظالم نهضت جماعة وافرة من اهل بلده لشفاعته رحمة له وحسبة، وان لم يسبق با كثرهم معرفة، واما الصديق - وهو الصادق في وداك الذي يهمه ما اهمك - فاعز من بيض الانوق، وعن بعض الحكماء انه سئل عن الصديق فقال: اسم لا معنى له"[۳۰] یعنی مصیبت میں سفارشی تو بہت سے مل جاتے ہیں جو غیر کی خوشی کے لئے مگر مخلص دوست نایاب شے ہے دوست وہ اسم ہے جس کا مسمّی نہیں ملتا۔[۳۱]

تثنیہ

یہود نے 'يد الله مغلولة'[۳۲] کہ کر باری تعالیٰ کے ساتھ استہزا کیا۔ ان کی تردید میں قرآن نے کہا 'بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء'[۳۳] 'يد الله مغلولة' کے جواب میں جس میں 'يد' کا لفظ واحد لایا گیا ہے 'يداه' تثنیہ استعمال کرنے سے جواب

---

[۲۸] الکشاف ۱: ۲۴۲ — [۲۹] سورہ شعراء: ۹۶-۱۰۱

[۳۰] الکشاف ۳: ۲۵۴ — [۳۱] ابن المنیر کو اس پر اعتراض ہے ان کا کہنا ہے کہ یہ دعویٰ ہی محل نظر و محتاج ثبوت ہے کہ 'صدیق' صیغہ واحد کا ہے کیوں کہ یہ لفظ واحد اور جمع دونوں طرح استعمال ہوتا ہے پھر اس توجیہ کی کیا ضرورت (الانتصاف بہامش الکشاف ۳: ۲۵۴)

[۳۲] سورہ مائدہ: ۶۴ — [۳۳] ایضاً

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کی معنویت میں جو اضافہ ہوا ہے اسے بتاتے ہوئے زمخشری کہتے ہیں کہ کفار کے قول کی تردید کے ساتھ ساتھ اللہ کی سخاوت کا اثبات کرنے اور بخل کی نفی کرنے کے لیے یہ پیرایۂ بیان کہیں زیادہ بلیغ ہے، کیوں کہ اس سے زیادہ سخاوت اور کیا ہوگی کہ اپنا مال کوئی دونوں ہاتھوں سے لٹائے، یہی مجازی معنی یہاں ملحوظ ہیں۔[۳۴]

فعل ماضی

'ویوم ینفخ فی الصور ففزع من فی السمٰوٰت ومن فی الارض الا من شاء اللہ'[۳۵] میں 'ینفخ' فعل مضارع کے بعد 'ففزع' ماضی لایا گیا ہے۔ زمخشری کی نکتہ شناس طبیعت انداز بیان کی بلاغت کو محسوس کر لیتی ہے۔ بتاتے ہیں کہ 'فیفزع' کے بجائے 'ففزع' کا استعمال اس لیے ہوا ہے کہ یہ واضح کر دیا جائے کہ 'فزع' کا ہونا یقینی اور قطعی ہے اس میں کوئی شک نہیں کیا جا سکتا۔ زمین اور آسمان کے بسنے والوں پر یہ وقت ضرور آتا ہے کیوں کہ فعل ماضی وجود فعل اور اس کے یقینی ہونے کی دلیل ہوتا ہے۔[۳۶]

مضارع

قرآن فعل مضارع کے استعمال سے کلام میں کیا بلاغت پیدا کر دیتا ہے۔ زمخشری کی ان آیتوں کی تفسیر سے معلوم ہوگا۔ یہود کے بارے میں قرآن کہتا ہے 'فریقاً کذّبوا وفریقاً یقتلون'[۳۷] اس عبارت میں ایک جگہ فعل ماضی ہے اور دوسری جگہ مضارع۔ مضارع کے استعمال سے حال ماضی کی حکایت مقصود ہے تاکہ فعل قتل کی شناعت واضح ہو جائے اور اس ناپاک حرکت کی تصویر نگاہوں کے سامنے آ جائے تاکہ اس طرح سامعین کی طبیعت اس گناہ کی شدت کو محسوس کر سکے " جیسے 'یقتلون' فعل حکایۃ الحال الماضیۃ استفظاعا للقتل واستحضارا لتلک الحال الشنیعۃ للتعجب منہا"[۳۸]

اسی طرح ایک دوسری جگہ بارش کا ذکر کرتے ہوئے کہا جاتا ہے 'الم تر ان اللہ انزل

---

۳۴ الکشاف ۱: ۵۱۱ | ۳۵ سورہ نمل: ۸۷
۳۶ الکشاف ۳: ۳۰۴ | ۳۷ سورہ مائدہ ۱۳
۳۸ الکشاف ۱: ۱۶۲

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

من السماء ماءً فتصبح الارض مخضرة[۳۹] اور ماضی کے بعد اسکے نتیجے کے لیے مضارع کا صیغہ لایا جاتا ہے: 'فاصبحت' کے بجائے 'فتصبح' کے لفظ کے استعمال میں یہ نکتہ پنہاں ہے کہ اس طرح بارش کے ان اثرات کو واضح کیا گیا ہے جو اس کے نتیجے میں عرصہ دراز تک رہتے ہیں۔ زمین کی سرسبزی و شادابی صرف اسی وقت کے لیے نہیں ہے جب بارش ہوئی بلکہ ایک مدت تک اس کا سلسلہ باقی رہتا ہے۔ مثال میں زمخشری عربی زبان کے اس روزمرہ کو پیش کرتے ہیں "تقول انعم علیّ فلان کذا، فاروح واغدو شاکرا"[۴۰] اس جگہ اگر 'فرحت و غدوت' کے الفاظ استعمال کیے جاتے تو بخشش و کرم کے غیر منقطع اور جاری اثرات کی طرف اشارہ نہ ہو سکتا تھا۔

اس اسلوب کی ایک مثال 'واللہ الذی ارسل الریاح فتثیر سحابا فسقناہ الی بلد میت فاحیینا بہ الارض بعد موتها'[۴۱] ہے جس میں 'فتثیر' فعل مضارع ہے حالانکہ اس سے پہلے اور بعد کے افعال ماضی ہیں۔ اسکی وجہ بھی زمخشری کے نزدیک یہی ہے کہ "لیحکی الحال التی تقع فیها اثارة الریاح السحاب وتستحضر تلک الصور البدیعة الدالة علی القدرة الربانیة"[۴۲] افعال کے اس استعمال کی وجہ بتاتے ہیں 'وهکذا یفعلون بفعل فیه نوع تمییز وخصوصیة بحال تستغرب او تهم المخاطب او غیر ذلک'۔ تابط شرا کے دو شعر بھی استشہاد میں پیش کرتے ہیں۔

بانی قد لقیت الغول تهوی   بسهب کالصحیفة صحصحان
فاضربها بلا دهش فخرت   صریعا للیدین وللجران

اسم فاعل

اسم فاعل کا استعمال معنی آفرینی میں کیا اہمیت رکھتا ہے اس کا اندازہ یوم قیامت کی دہشت کی تصویر کشی کے وقت ہوتا ہے۔ سورہ حج میں ہے 'یا ایها الناس اتقوا ربکم ان زلزلة الساعة شیء عظیم یوم ترونها تذهل کل مرضعة عما ارضعت وتضع کل ذات حمل حملها وتری الناس سکری وما هم بسکری ولکن عذاب اللہ شدید'[۴۳]۔ اس میں مرضع کے بجائے 'مرضعة' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے مرضعة اس دودھ پلانے والی عورت کے لیے بولا جائے گا جو بالفعل بچے کو دودھ پلا رہی ہو اور اس کا پستان بچے کے منہ میں ہو۔ مرضع میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ مرضع ہر اس عورت کو کہا جا سکتا ہے

---

۳۹ سورہ حج: ۶۳   ۴۰ الکشاف ۳: ۱۲۲
۴۱ سورہ فاطر: ۹   ۴۲ الکشاف ۳: ۲۴۷
۴۳ سورہ حج: ۲

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

جو دودھ پلا سکتی ہو خواہ فی الوقت وہ دودھ پلا رہی ہو یا نہیں۔ مرضعۃ کے لفظ کا استعمال کر کے اس دہشت زدگی کی تصویر کھینچی گئی ہے جو قیامت برپا ہونے کے وقت لوگوں پر طاری ہوگی کہ وہ عورت جو بچے کو دودھ پلا رہی ہے اور بچے کے منہ میں ہنوز اس کا پستان ہے اور جیسے اسکے حال پر انتہائی شفقت و محبت ہو سکتی ہے دہشت کے غلبہ سے اس کے منہ سے پستان کھینچ لے گی۔[۲۴]

اسم مفعول

فعل متعدی کے مفعول کا حذف

تخلیق انسانی کے مختلف ادوار کو باری تعالیٰ کی قدرت و علم کے ثبوت کے طور پر پیش کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے: "یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقنکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة و غیر مخلقة لنبین لکم و نقر فی الارحام ما نشاء الی اجل مسمی۔"[۲۵] 'تبیین' فعل متعدی ہے مگر مفعول کا کوئی ذکر اس آیت میں نہیں کیا گیا۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس حذف میں جو بلاغت پنہاں ہے وہ ذکر میں نہ ہوتی کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے یہ افعال اس قدرت و علم کے مظہر ہیں جن کی تہ تک رسائی ان کے ذکر سے نہیں ہو سکتی اور نہ ان کے اوصاف کا بیان ان پر حاوی ہو سکتا ہے۔

"و ورود الفعل غیر معدی الی المبین اعلام بان افعاله هذه یتبین بها من قدرته و علمه ما لا یکتنهه الذکر و لا یحیط به الوصف"[۲۶]

اسی طرح شرک سے بچنے کی ترغیب ان الفاظ میں دی جاتی ہے: 'فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون'[۲۷] اور تعلمون کے مفعول کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں جو معنویت حذف میں ہے وہ ذکر میں نہیں۔ مفعول حذف کرنے سے 'انتم تعلمون' کا مفہوم بجائے کسی خاص چیز کو جاننے کے 'و انتم من اهل العلم و المعرفة' ہو جاتا ہے اور اس صورت میں

---

[۲۴] الکشاف ۳: ۱۱۲۔ "قال احمد والفرق بینهما أن وروده علی النسب لا یلاحظ فیه حدوث الصفة المشتق منها ولکن مقتضاه انه موصوف بها، وعلی غیر النسب یلاحظ حدوث الفعل وخروج الصفة علیه" الانتصاف علی حاشیہ الکشاف ۳: ۱۴۲ حاشیہ نمبر ۱۔ مزید دیکھیے لسان العرب مادۃ رضع

[۲۵] سورہ حج: ۵

[۲۶] الکشاف ۳: ۱۱۴

[۲۷] سورہ بقرہ: ۲۲

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ و توبیخ میں نہایت درجہ بلاغت اور تاکید پیدا ہو جاتی ہے۔ گویا یہ کہا جا رہا ہے کہ تم خوب جانتے ہو، اچھے بُرے کی تمیز رکھتے ہو، اسکے باوجود دیوتاؤں اور بتوں کو اپنا خدا بنا بیٹھے ہو اس سے زیادہ نادانی اور بے عقلی کی بات کیا ہو سکتی ہے۔[۴۸]

اسم موصول

"له ما فی السموت والارض کل له قانتون"[۴۹] میں قانتون کے لیے 'ما' کا لفظ استعمال ہوا ہے حالانکہ 'ما' غیر ذوی العلم کے لیے آیا کرتا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اللہ کے سامنے کونین کی بے بضاعتی اور کم وقعتی کے اظہار کے لیے 'من' کے بجائے 'ما' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔[۵۰] "والذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم"[۵۱] میں 'من' کے بجائے 'ما' کیوں استعمال کیا گیا ہے؟ زمخشری بتاتے ہیں "لانه اريد من جنس العقلاء ما يجري مجرى غير العقلاء وهم الاناث"[۵۲]۔

اسم اشارہ

ذلک

ذلک اسم اشارہ ہے اور بعید کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں آتا ہے کہ امرأۃ العزیز نے مصر کی عورتوں کو جمع کر کے حضرت یوسف علیہ السلام کو دکھایا اور ملامت آمیز لہجہ میں کہا "فذلکن الذی لمتنني فيه"[۵۳] اس جگہ حضرت یوسف علیہ السلام کے لیے اسم اشارہ بعید کا لفظ استعمال کیا حالانکہ آپ موجود تھے اور قریب۔ زمخشری کا کہنا ہے کہ یہاں اسم اشارہ بعید کا لفظ لانے کا مقصد حسن یوسف کی سحرکاری، ان کے چاہے جانے اور محبت کیے جانے کے قابل ہونے کا اظہار ہے۔[۵۴] اسی طرح ابتدائے سورہ بقرہ میں قریب کی جگہ بعید کا لفظ لایا گیا ہے 'الم ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین'[۵۵] یہ کیوں کر درست ہے؟ زمخشری کہتے ہیں "وقعت الاشارة الی الم بعد ما سبق التکلم به وتقضی والمقتضی فی حکم المتباعد وهذا فی کل کلام" پھر اس کی مثالیں دیتے ہیں "یحدث الرجل بحدیث ثم یقول: وذلک مما لا شک فیه، ویحسب الحاسب ثم یقول:

---

[۴۸] الکشاف ۱: ۷۲ — [۴۹] سورہ بقرہ: ۱۱۶ — [۵۰] الکشاف ۱: ۱۳۵

[۵۱] سورہ مومنون: ۶-۵ — [۵۲] الکشاف ۳: ۲۶ — [۵۳] سورہ یوسف: ۳۲

[۵۴] الکشاف ۲: ۲۶۴ — [۵۵] سورہ بقرہ: ۲-۱

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

فذلك كذا وكذا" وقال الله تعالىٰ "لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك[۵۶]" وقال "ذلك مما علمني ربي" ولانه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه، وقع في حد البعيد، كما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئاً: احتفظ بذلك، وقيل معناه: ذلك الكتاب الذي وعدوا به[۵۷]"

ھٰذہ

"وما هذه الحيٰوة الدنيا الا لهو ولعب[۵۸]" میں "هذه" کا لفظ، زمخشری بتاتے ہیں، دنیا کی تحقیر اور سبکی کے اظہار کے لیے بولا گیا ہے۔

حروف

لعلّ وعسیٰ!

لعلّ اور عسیٰ کا استعمال توقع اور امید کے لیے ہوتا ہے۔ قرآن ان الفاظ سے کیا نفسیاتی تاثرات پیدا کرتا ہے اور کلام کو بلاغت کے کس درجے پر پہونچا دیتا ہے، زمخشری کے الفاظ میں سنیے "ولعل للترجي او الاشفاق ... وقد جاء على سبيل الاطماع في مواضع من القرآن، ولكن لانه اطماع من كريم رحيم، اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة، مجرى اطماعه مجرى وعده المحتوم ووفاؤه به"، قال من قال ان لعلّ بمعنى كي، ولعل لا تكون بمعنى كي ولكن الحقيقة ما القيت اليك، وايضاً فمن ديدن الملوك وما عليه اوضاع امرهم ورسومهم ان يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون انفسهم على انجازها على ان يقولوا: عسى ولعل ونحوهما من الكلمات، او يخيلوا اخالة او يظفر منهم بالرمزة او الابتسامة او النظرة الحلوة، فاذا عثر على شيء من ذلك منهم، لم يبق للطالب ما عندهم شك في النجاح والفوز بالمطلوب فعلى مثله ورد كلام مالك الملوك ذي العز والكبرياء[۵۹]"

عسیٰ اور لعل کے استعمال کی ایک حکمت زمخشری کے نزدیک یہ بھی ہے کہ لوگ اسی پر بھروسہ کر بیٹھیں اور تعطل میں مبتلا نہ ہو جائیں" او يجيئ على طريق الاطماع دون التحقيق لئلا يتكل العباد كقوله "يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم" ایک دوسری جگہ ان الفاظ کے استعمال کی بلاغت ان الفاظ میں

---

۵۶ سورہ بقرہ: ۶۸
۵۷ الکشاف ۱: ۲۵
۵۸ سورہ عنکبوت: ۶۴
۵۹ الکشاف ۱: ۷۰ عند تفسیر آیۃ ۲۱ من سورۃ البقرۃ
۵۹ الکشاف ۴: ۳۶۴

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

واضح کرتے ہیں "وفی ذکرہ تعالیٰ عسیٰ ولعل فی نحو هذه المواضع' واتقوا الله لعلکم تفلحون'، واطیعوا الله والرسول لعلکم ترحمون' وان قال الناس ما قالوا' مالا یخفی علی العارف الفطن من دقة مسلك التقوی، وصعوبة رضاء الله، وعزة التوصل الی رحمته وثوابه"[61]

ثم

ثم عربی میں مہلت کے لیے آتا ہے اور اس وقت استعمال ہوتا ہے جب دو چیزیں آپس میں ایک دوسرے سے متاخر ہوں اور درمیان میں کچھ عرصہ ہو[62] قرآن میں آتا ہے "هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعًا ثم استوی الی السماء فسوٰهن سبع سموات وهو بکل شیء علیم"[63] اسکی تفسیر زمخشری نے ان الفاظ میں کی ہے 'ثم استوی الی السماء' ای قصد الیها بارادته ومشیئته بعد خلق ما فی الارض، من غیر ان یرید فیما بین ذلك خلق شیء آخر"[64] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین و آسمان کی تخلیق میں کوئی فصل نہیں ہے حالانکہ ثم تعقیب مع تراخی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں 'ثم' 'تراخی' کے لیے نہیں بلکہ صرف اس مرتبہ کے تفاوت کی وضاحت کے لیے آیا ہے جو زمین و آسمان کی خلقت کے درمیان ہے۔ یہاں ثم سے یہ بتانا مقصود ہے کہ زمین کی تخلیق پر آسمانوں کی تخلیق کو برتری حاصل ہے[65]

سورہ طٰہٰ کی آیت' وانی لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحًا ثم اهتدی'[66] میں بھی ثم کے استعمال کی معنویت زمخشری کی نظر میں یہی ہے کہ اس سے وقت کا فرق نہیں بلکہ مرتبہ و منزلت کا فرق مراد ہے" الاهتداء: هو الاستقامة والثبات علی الهدی المذکور وهو التوبة والایمان والعمل الصالح ونحوه قوله تعالیٰ 'ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا'۔ وکلمة التراخی دلت علی تباین المنزلتین دلالتها علی تباین الوقتین فی "جاءنی زید ثم عمرو" اعنی ان منزلة الاستقامة علی الخیر مباینة لمنزلة الخیر نفسه، لانها اعلی منها وافضل"[67]

---

۶۱ الکشاف ۱: ۷۰ عند تفسیر آیۃ ۲۱ من سورۃ البقرۃ

۶۲ مغنی اللبیب ۱: ۱۱۷ فما بعدہا

۶۳ سورہ بقرہ: ۲۹

۶۴ و ۶۵ الکشاف ۱: ۹۲

۶۶ سورہ طٰہٰ: ۸۲

۶۷ الکشاف ۳: ۶۳

www.KitaboSunnat.com
Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

زمخشری نے ثُمّ کے استعمال پر بہت جگہ متنبہ کیا ہے مثلاً سورہ مدثر کی آیات "انه فكر وقدر، فقتل كيف قدر، ثم قتل كيف قدر"[568] کی تفسیر میں ثم کے بارے میں لکھتے ہیں "ان قلت: ما معنى ثم الداخلة فى تكرير الدعاء قلت: الدلالة على ان الكرة الثانية من الدعاء ابلغ من الاولى"[569]۔ اسی طرح سورہ بلد کی آیت "ثم كان من الذين آمنوا"[570] کے بارے میں لکھتے ہیں "جاء بثم لتراخى الايمان وتباعده فى الرتبة والفضيلة على العتق والصدقة، لا فى الوقت، لان الايمان هو السابق المقدم على غيره"[571]۔ سورہ نحل کی تفسیر میں بھی ثم کی معنویت پر گفتگو ملتی ہے جہاں کہا گیا ہے "ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا"[572]، زمخشری کہتے ہیں "ان ثم هذه فيها من تعظيم منزلة النبى صلى الله عليه وسلم واجلال محله والايذان بان اولى اشرف ما اوتى خليل الله ابراهيم من الكرامة واجل ما اوتى من النعمة اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ملته من قبل انها دلت على تباعد هذا النعت فى المرتبة من بين سائر النعوت التى اثنى الله عليه بها"[573]

سین

سین حرفِ استقبال ہے مگر زمخشری بتاتے ہیں کہ اس سے تاکید کا مفہوم بھی نکلتا ہے، "فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فانما هم فى شقاق فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم"[574]، میں "فسيكفيكهم" میں سین کی معنویت کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں "ضمان الله لاظهار رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم! ومعنى السين أن ذلك كائن لا محالة وان تاخر الى حين"[575]

قد

قد ماضی پر آتا ہے تو اسے حال سے قریب کر دیتا ہے اور جب مضارع پر آتا ہے تو تقلیل کا فائدہ دیتا ہے[576]۔ مگر زمخشری بتاتے ہیں کہ "قد" کو قرآن نے مضارع پر استعمال کر کے اس سے

---

[568] سورہ مدثر: ۱۸-۲۰ [569] الکشاف ۴: ۵۱۹ [570] سورہ بلد: ۱۷
[571] الکشاف ۴: ۶۰۴ [572] سورہ نحل: ۱۲۳ [573] الکشاف ۲: ۵۰۱
[574] سورہ بقرہ: ۱۳۷ [575] الکشاف ۱: ۱۴۶ [576] مغنی اللبیب ۱: ۱۴۲-۱۴۴

www.KitaboSunnat.com

تکثیر کا فائدہ حاصل کیا ہے' الا ان للہ ما فی السموت والارض قد یعلم ما انتم علیہ ویوم یرجعون الیہ فینبئھم بما عملوا واللہ بکل شئ علیم[۱] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "ادخل قد، لیوکد علمہ بما ھم علیہ من المخالفۃ عن الدین والنفاق، ومرجع توکید العلم الی توکید الوعید[۲] پھر اسکی توجیہ کرتے ہیں" وذلک ان' قد' اذا دخلت علی المضارع کانت بمعنی' ربما' فوافقت' ربما' فی خروجھا الی معنی التکثیر[۳]" اور سند میں ابن عطار السندی کا شعر پیش کرتے ہیں:

'فان تمس مھجور الفناء فربما اقام بہ بعد الوفود وفود'

اور زہیر کا بھی

اخی ثقۃ لا تھلک الخمر مالہ ولکنہ قد یھلک المال نائلہ[۴]

اور آیت کا مطلب یہ بتاتے ہیں" والمعنی ان جمیع ما فی السموت والارض مختصۃ بہ خلقا وملکا وعلما، فکیف یخفی علیہ احوال المنافقین وان کانوا یجتھدون فی سترھا عن العیون واخفائھا[۵]" یہی بات " واذ قال موسی لقومہ یقوم لم تؤذوننی وقد تعلمون انی رسول اللہ الیکم[۶]" میں ' قد تعلمون' کے بارے میں کہتے ہیں " وقد تعلمون فی موضع الحال ای: تؤذوننی عالمین علما یقینا[۷]" ' قد نری تقلب وجھک فی السماء[۸]' پر گفتگو کرتے ہوئے بھی یہی بتایا ہے " قد نری: ربما نری ومعناہ کثرۃ الرویۃ[۹]" زمخشری نے بتایا کہ قرآن نے ' قد ' کو توقع کے مفہوم میں بھی استعمال کیا ہے' قد افلح المومنون الذین ھم فی صلاتھم خاشعون' کے تحت لکھتے ہیں " قد، نقیضۃ ' لما' ھی تثبت المتوقع ' ولما' تنفیہ، ولا شک ان المؤمنین کانوا متوقعین لمثل ھذہ البشارۃ وھی الاخبار بثبات الفلاح لھم، فخوطبوا بما دل علی ثبات ما توقعوہ[۱۰]"

واو

وما اھلکنا من قریۃ الا ولھا کتاب معلوم[۱۱]' میں ' لھا کتاب معلوم'

۱؎ سورہ نور: ۶۴ ۲؎ الکشاف ۴: ۱۰۹م ۳؎ تا ۵؎ الکشاف ۳: ۲۰۵ فمابعدہا ۶؎ سورہ صف: ۵ ۷؎ الکشاف ۴: ۹۹ ۸؎ سورہ بقرۃ: ۱۴۴ ۹؎ الکشاف ۱: ۱۵۱ ۱۰؎ سورہ مومنون: ۱-۲ ۱۱؎ الکشاف ۳: ۱۲۷ ۱۲؎ سورہ حجر: ۴

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

سے پہلے واؤ کا اضافہ کرنے سے کیا معنی پیدا ہو گئے ہیں؟ زمخشری بتاتے ہیں کہ قیاس تو یہی کہتا ہے کہ یہاں واؤ نہ ہونا چاہیے، کیوں کہ 'لھا کتاب معلوم'، 'قریۃ' کی صفت ہے اور جس طرح 'وما اھلکنا من قریۃ الا لھا منذرون' میں واؤ نہیں لائی گئی یہاں بھی صفت اور موصوف کے درمیان واؤ نہ ہوتی لیکن صفت اور موصوف کے درمیان شدت تعلق کے اظہار کے لیے ایسا کیا گیا ہے " وانما توسطت لتأکید لصوق الصفۃ بالموصوف کما یقال فی الحال: جاءنی زید علیہ ثوب وجاءنی وعلیہ ثوب[۹۰]"

مع

مع کا لفظ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب دو چیزیں ساتھ ساتھ ہوں۔ سورۃ الم نشرح میں " فان مع العسر یسرًا[۹۱]" دو متضاد کیفیات کے لیے 'مع' کا لفظ استعمال کرنے میں کیا معنویت ہے؟ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس طرح مومنین کو یہ تسلی دی گئی ہے کہ وہ آسانی[۹۲] جس کے وہ منتظر ہیں اتنی قریب ہے اور ان کی تنگی اور دشواری اتنی جلد دور ہونے والی ہے کہ گویا دونوں ساتھ ساتھ ہی ہیں " فان قلت: ان 'مع' للصحبۃ، فما معنی اصطحاب الیسر والعسر؟ قلت: اراد ان اللہ یصیبھم بیسر بعد العسر الذی کانوا فیہ بزمان قریب، فقرب الیسر المترقب حتی جعلہ کالمقارن للعسر، زیادۃ فی التسلیۃ وتقویۃ القلوب[۹۲]"

امّا

سورۃ بقرہ میں آتا ہے " ان اللہ لا یستحی ان یضرب مثلا ما بعوضۃ فما فوقھا فاما الذین اٰمنوا فیعلمون انہ الحق من ربھم[۹۳]"۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ 'اما' شرط کا مفہوم رکھتا ہے [illegible] جملہ میں تاکید پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں " و'اما' حرف فیہ معنی الشرط، ولذلک یجاب بالفاء. وفائدتہ فی الکلام ان یعطیہ فضل توکید. تقول زید ذاھب. فاذا قصدت توکید ذلک انہ لا محالۃ ذاھب وانہ بصدد الذھاب وانہ منہ عزیمۃ قلت: اما زید فذاھب

۹۰۔ الکشاف ۲: ۳۴۳۔ ابن مالک اور ابوحیان نے اس پر اعتراض کیا ہے دیکھیے البرہان فی علوم القرآن ۲: ۴۵۷

۹۱۔ سورۃ الم نشرح: ۵

۹۲۔ الکشاف ۲: ۹۱۵

۹۳۔ سورۃ بقرۃ: ۲۶

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

ولذلك قال سیبویه فی تفسیره: مهما یکن من شیٔ فزید ذاهب۔ وهذا التفسیر مدل لفائدتین: بیان کونه توکیدا، وانه فی معنی الشرط. ففی ایراد الجملتین مصدرتین به — وان لم یقل: فالذین آمنوا یعلمون، والذین کفروا یقولون۔ احماد عظیم لامر المؤمنین، واعتداد بعلمهم انه الحق، ونعی علی الکافرین اغفالهم حظهم وعنادهم ورمیهم بالکلمة الحمقاء"[۹۴]

ماذا

مذکورہ آیت کا باقی حصہ یہ ہے " واما الذین کفروا فیقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا"[۹۵] اس میں 'ماذا' ازروئے سوال نہیں آیا بلکہ تحقیر ظاہر کرنے کے لیے لایا گیا ہے یعنی کفار ازرہ استرذال واستحقار یہ کہتے ہیں کہ آخر اس سے خدا کا مطلب ہے کیا؟[۹۶]

اضمار بدون الذکر

آیت ' قل من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبك باذن الله مصدقا لما بین یدیه وهدی وبشری للمؤمنین'[۹۷] میں 'نزله' کی ضمیر قرآن کی طرف راجع ہے اور اضمار بدون الذکر کے قبیل سے ہے جو پسندیدہ نہیں سمجھا جاتا مگر زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں اس اضمار میں بڑی معنویت پائی جاتی ہے۔ اس سے قرآن کی عظمت وجلالت ظاہر ہوتی ہے کہ اسکی شہرت ذکر مرجع سے مستغنی ہے اس حد تک کہ اسکے کسی ایک وصف کا ذکر اس کی پہچان کے لیے کافی ہے[۹۸]۔

بدل

بدل کے استعمال سے قرآن عبارت میں کیا زور پیدا کرتا ہے اسے زمخشری 'اهدنا الصراط المستقیم، صراط الذین انعمت علیهم'[۹۹] کی تفسیر میں واضح کرتے ہیں۔ صراط الذین انعمت علیهم بدل ہے الصراط المستقیم کا اور عامل کی تکریر کا حکم رکھتا ہے۔ گویا کہ آیا ہے اهدنا الصراط المستقیم اهدنا صراط الذین انعمت علیهم۔ جیسے کہ ایک دوسرے موقع پر ' للذین استضعفوا لمن آمن منهم'[۱۰۰] آیا ہے۔ اس بدل کا کیا فائدہ ہے کیوں: اهدنا صراط الذین انعمت علیهم کیوں نہ آیا؟ زمخشری بتاتے ہیں کہ بدل کے ذریعے اسکو دوبارہ لاکر ایک ہی چیز کا تکرار کرکے مؤکد طریقہ پر بات

---

[۹۴] الکشاف ۱:۸۸
[۹۵] سورہ بقرہ ۲۶
[۹۶] الکشاف ۱:۸۸
[۹۷] سورہ بقرہ ۹۷
[۹۸] الکشاف ۱:۲۹۶
[۹۹] سورہ فاتحہ ۷-۶
[۱۰۰] سورہ اعراف ۷۵

واضح کر دینے کے بعد عبارت میں انتہا درجہ کا زور پیدا ہو جاتا ہے اور نہایت بلیغ اور موکد طریقے سے اس بات کی شہادت دے دی جاتی ہے کہ مسلمانوں کا راستہ ہی صراط مستقیم ہے[۱۱۰]۔

بدل کے ذریعے سے کلام میں زور و قوت پیدا کرنے اور تاکید میں اضافہ کرنے کی دوسری مثال ' ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين[۱۱۱]' ہے زمخشری نے بتایا ہے کہ اس پورے کلام میں کئی طرح کی توکید و تشدید پائی جاتی ہے پہلے تو ' ولله على الناس حج البيت ' کے ذریعے یہ بات بتا دی گئی کہ حج بیت اللہ لوگوں کے ذمے خدا کی طرف سے عائد کردہ ایسا فریضہ ہے جس کی ادائیگی بہرحال لازمی ہے۔ دوسرے یہ کہ پہلے ' الناس ' کا لفظ لایا گیا اور اسکے بعد اس کا بدل ' من استطاع اليه سبيلا ' لایا گیا اور اس طرح دوہری تاکید پیدا کر دی گئی، ایک تو ابدال کے ذریعے مقصود کا ذکر مکرر کر دیا گیا دوسرے اولاً اسے مبہم و مجمل رکھنے کے بعد اسکی توضیح و تفصیل سے وہی چیز دو مختلف طریقوں سے کہہ دی گئی۔ تیسرے ' ومن لم یحج ' کے بجائے ' ومن کفر ' کہا گیا تاکہ ترک حج کی برائی ذہن نشین ہو جائے۔ چوتھے اپنی شان استغنا کو بھی دکھا دیا جس سے تارک حج پر غیظ و غضب اور اس سے بے تعلقی اور ناراضی بھی ظاہر ہو گئی۔ پانچویں ' غني عن العالمين ' کہا گیا ' غني عنه ' نہیں کیونکہ ' العالمين ' میں وہ تارک حج شامل ہے ہی۔ علاوہ بریں ' عن العالمين ' میں جو بھرپور استغنا پایا جاتا ہے اور اس سے جس بیزاری کا اظہار ہوتا ہے وہ ' عنه ' میں دور دور بھی نہیں نکلتا۔ اس طرح پوری بات قوت بیان اور زور کلام کا ایک بہترین نمونہ ہے[۱۱۲]۔

ایجاز زیادہ مضمون کو کم الفاظ میں اس طرح ادا کر دینا کہ مطلب میں خلل نہ آئے اور عبارت میں اختصار کے علاوہ ایک معنوی حسن پیدا ہو جائے ایجاز کہلاتا ہے[۱۱۳]۔ اور متکلم کی قادر الکلامی، معنی پر اسکی گرفت اور موزوں الفاظ کے انتخاب کی قوت کو ظاہر کرتا ہے۔ عربی کے ذوق شناسوں کے نزدیک ایجاز کا جو مرتبہ ہے وہ اس سے ظاہر ہے کہ جب تک بلاغت کا فن مدون نہیں ہوا تھا اس وقت تک ایجاز ہی کو بلاغت کہا جاتا تھا[۱۱۴]۔ قرآن نے اس اسلوب سے بڑے کام نکالے ہیں۔ زمخشری بھی جا بجا قرآنی ایجاز کی نزاکت اور معنویت پر گفتگو کرتے ہیں۔ قرآن اپنے آپ کو ' هدى للمتقين[۱۱۵] ' کہتا ہے۔ آدمی کے ذہن میں معاً سوال پیدا ہوتا

---

۱۱۰ الکشاف ۱: ۱۳ — ۱۱۱ سورہ آل عمران ۹۷ — ۱۱۲ الکشاف ۱: ۲۹۹ فمابعدہا

۱۱۳ مختصر المعانی ص ۲۷۰، الطراز ۲: ۳۱۶ فمابعدہا؛ ۲: ۸۸ فمابعدہا — ۱۱۴ کتاب الصناعتین ص ۱۲۰

۱۱۵ سورہ بقرہ ۲: ۲

www.KitaboSunnat.com
Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

ہے کہ 'ھدی للضالین' کیوں نہیں کہا گیا۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ قرآن نے یہاں ایجاز سے کام لیا ہے 'ضالین' میں دو قسم کے لوگ ہو سکتے ہیں ایک وہ جن کے بارے میں معلوم ہو چکا کہ روش گمراہی کو ترک نہیں کریں گے۔ قرآن کی اصطلاح میں یہ 'مطبوع علی قلوبھم' ہیں قرآن ان کے لیے ہدایت نہیں۔ دوسرے گروہ ہیں جو سیدھے راستے کو اختیار کریں گے۔ ان لوگوں کے لیے قرآن یقیناً ہدایت ہے۔ اس پورے مفہوم کو اگر تفصیل سے ادا کیا جاتا تو کہنا پڑتا 'ھدی للصائرین الی الھدی بعد الضلال'[۱۰۷] اس تطویل کے بجائے قرآن نے ایجاز سے کام لیتے ہوئے 'ھدی للمتقین' سے اس مفہوم کو ادا کر دیا۔[۱۰۸]

تکرار

قرآن کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ انسانی تصنیفات کے برخلاف قرآن میں ایک بات تمام و کمال ایک ہی جگہ نہیں کہہ دی جاتی۔ احکام، قصص اور پند و نصائح وغیرہ بار بار مختلف پیرایوں میں مختلف اوقات میں دہرائے جاتے ہیں۔ اس تکرار کی حکمت، اس کی بلاغت اور نفس انسانی پر اس کی اثر انگیزی کی وضاحت کے لیے زمخشری سوال اٹھاتے ہیں کہ 'فذوقوا عذابی ونذر، ولقد یسرنا القرآن للذکر فھل من مدکر'[۱۰۹] کو بار بار لانے کا کیا مقصد ہے۔ پھر جواب دیتے ہیں کہ "فائدته ان یجددوا عند استماع کل نبأ من أنباء الاولین ادکارا و اتعاظا، وان یستأنفوا تنبھا واستیقاظا، اذا سمعوا الحث علی ذلك، والبعث علیه، وان یقرع لھم العصا مرات، و یقعقع لھم الشن تارات، لئلا یغلبھم السھو ولا تستولی علیھم الغفلة، وھکذا حکم التکریر کقوله 'فبای آلاء ربکما تکذبان' عند کل نعمة عدھا فی سورة الرحمن، وقوله 'ویل یومئذ للمکذبین' عند کل آیة أوردھا فی سورة المرسلات، وکذلك تکریر الأنباء والقصص فی انفسھا لتکون تلك العبرة حاضرة للقلوب، مصورة للاذھان، مذکورة غیر منسیة فی کل اوان"[۱۱۰]۔ قرآن صرف بتانا نہیں چاہتا دل میں بٹھانا چاہتا ہے۔ قلب و نظر کی گہرائیوں میں تعلیمات کے پیوست کرنے کی یہی صورت ہے کہ مختلف پیرایوں میں بار بار انھیں پیش کیا جائے تاکہ دل میں اس طرح جاگزیں ہو جائیں کہ بھلائے نہ بھولیں۔ چنانچہ ایک دوسری جگہ زمخشری کہتے ہیں "مذھب کل تکریر جاء فی القرآن فمطلوب به تمکین المکرر فی النفوس وتقریره"[۱۱۱]۔ نفسیاتی اعتبار سے وعظ و نصیحت ہے ہی ایسی چیز کہ آدمی کی طبیعت ادھر آتا نہیں

---

۱۰۷ و ۱۰۸ الکشاف ۱: ۲۰

۱۰۹ سورہ قمر: ۱۷، ۲۲، ۳۲، ۴۰

۱۱۰ الکشاف ۴: ۳۴۹

۱۱۱ الکشاف

چاہتی۔ نفس کو بندشیں اور پابندیاں بڑی گراں گذرتی ہیں۔ نفس انسانی کی یہ خصوصیت تکرار کی داعی ہوتی ہے چنانچہ زمخشری کہتے ہیں "النفوس: نفر شئ عن حديث الوعظ والنصيحة فالم يكرر عليها عوداً من بدء لم يرسخ فيها ولم يعمل عمله ومن ثم كانت عادة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكرر عليهم ما كان يعظ به وينصح ثلاث مرات وسبعاً ليركزه في قلوبهم ويغرسه في صدورهم"[12] اسی بات کو ایک اور جگہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ جتنا زیادہ کسی چیز کو دہرایا جاتا ہے اتنا زیادہ استقرار اسے نفس انسانی میں حاصل ہوتا ہے اور وہ چیز زمخشری کے الفاظ میں " امكن له في القلب، ارسخ في الفهم، اثبت للذكر وابعد عن النسيان"[13] ہو جاتی ہے۔

بلاغت کا تقاضا ہے کہ اہم بات کو ابھار کر پیش کیا جائے اور مخاطب کی نفسیاتی کیفیت کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے۔ قرآن تکرار کے ذریعے بلاغت کے اس اہم تقاضے کو کیسے پورا کرتا ہے اس بات کو زمخشری سورہ شعراء میں وارد شدہ قصص پر گفتگو کرتے وقت واضح کرتے ہیں اس سورۃ میں بہت سی پچھلی قوموں کے واقعات بیان کیے گئے ہیں۔ ان میں سے ہر واقعہ کی ابتدا قرآن نے اس بات سے کی ہے کہ فلاں قوم نے رسول کی تکذیب کی مثلاً "كذب اصحاب الايكة المرسلين"[14] اور اس قوم کی ہلاکت اور تباہی کے انجام کو واضح کر کے اس طرح ختم کیا ہے "وان ربك لهو العزيز الرحيم"[15] زمخشری بتاتے ہیں کہ شروع اور آخر کے جملوں کی تکرار اس وجہ سے ہوئی ہے کہ مذکورہ واقعات میں سے ہر واقعہ اپنی اہمیت کے اعتبار سے اور اپنی عبرت انگیزی کی خصوصیت کے لحاظ سے ایک منفرد حیثیت کا مالک ہے اسلیے ضروری تھا کہ ہر واقعہ کو علیحدہ علیحدہ اس طرح الگ کر کے پیش کیا جائے کہ اسکی انفرادی شان برقرار رہے۔ یہ نفسیاتی غایت اس اسلوب تکرار کے علاوہ کسی دوسری طرح حاصل نہ ہوتی۔ اسکے علاوہ وہ بتاتے ہیں کہ یہ واقعات ان لوگوں کے سامنے پیش کیے جا رہے تھے جو حق بات سننے کے لیے تیار نہ تھے۔ وہ تکذیب پر کمر باندھے ہوئے تھے اسلیے یہ ضروری تھا کہ ہر واقعہ کے ساتھ پوری وضاحت سے یہ بات بار بار بتائی جائے کہ تکذیب رسل کا انجام ہلاکت و بربادی ہوتا ہے اور باری تعالیٰ رب رحیم ہونے کے ساتھ مجرموں کی داروگیر پر بھی پورے طور سے قادر ہے " ولان هذه القصص طرقت بها آذان وقر عن الانصات للحق وقلوب غلف عن تدبره فكوثرت بالوعظ والتذكير ورو جعت بالترديد

---

[12] الکشاف
[13] الکشاف ۳: ۲۶۳
[14] سورہ شعراء: ۱۷۶ مزید دیکھیے شعراء: ۱۰۵، ۱۲۳، ۱۴۱، ۱۶۰
[15] سورہ شعراء: ۱۲۲، ۱۴۰، ۱۵۹، ۱۷۵، ۱۹۱

www.KitaboSunnat.com

والتکریر لعل ذلک یفتح اذناً او یفلق ذہناً او یصقل عقلاً طال عہدہ بالصقل او یجلو فہماً قد غطی علیہ تراکم الصدا[۱۱۰]"

تکرار کے اسلوب کو قرآن کتنے متنوع قسم کے مقاصد کے حصول کا ذریعہ بناتا ہے۔ زمخشری جگہ جگہ واضح کرتے ہیں۔ سورہ آل عمران کی آخیر میں "اولوالالباب" کا ذکر آتا ہے جو ہر حال میں ذکر الٰہی میں مصروف رہتے ہیں اور تخلیق سموات وارض میں تفکر کرتے ہیں اور اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کائنات یونہی بے مقصد نہیں بنائی گئی۔ ان کی زبان سے قرآن کہتا ہے "ربنا ما خلقت ہذا باطلاً سبحانک فقنا عذاب النار، ربنا انک من تدخل النار فقد اخزیتہ وما للظالمین من انصار، ربنا اننا سمعنا منادیاً ینادی للایمان ان آمنوا بربکم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وکفر عنا سیئاتنا وتوفنا مع الابرار، ربنا وآتنا ما وعدتنا علی رسلک ولا تخزنا یوم القیامۃ انک لا تخلف المیعاد[۱۱۱]"۔ بندے کی اس پکار میں "ربنا" کی پیہم تکرار ہوتی ہے۔ اس تکرار کی بلاغت کے موتی پر وہ کشافی زمخشری ان الفاظ میں کرتے ہیں "وتکریر ربنا من باب الابتہال واعلام بما یوجب حسن الاجابۃ وحسن الاثابۃ من احتمال المشاق فی دین اللہ والصبر علی صعوبۃ تکالیفہ وقطع لاطماع الکسالی المتمنین علیہ وتسجیل علی من لا یرید الثواب موصولاً الیہ بالعمل بالجہل والغباوۃ[۱۱۲]"۔

ایک دوسرے موقع پر زمخشری بتاتے ہیں کہ قرآن میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنے معجزوں کا ذکر ان الفاظ میں فرماتے ہوئے نظر آتے ہیں "انی قد جئتکم بآیۃ من ربکم انی اخلق لکم من الطین کہیئۃ الطیر فانفخ فیہ فیکون طیراً باذن اللہ وابرئ الاکمہ والابرص واحی الموتی باذن اللہ وانبئکم بما تاکلون وما تدخرون فی بیوتکم ان فی ذلک لآیۃ لکم ان کنتم مؤمنین[۱۱۳]"۔ خلق طیر اور احیائے موتی کے معجزوں کے ساتھ "باذن اللہ" کے الفاظ کی تکرار کی گئی ہے۔ اس تکرار کا مقصد یہ ہے کہ یہ دہم ہو سکتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کے افعال سے جاہلوں کو ان کی الوہیت کا توہم ہو سکتا ہے اس لیے بار بار اس کو واضح کر دیا گیا کہ صرف اللہ کے حکم سے ایسا ہوتا ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ ان کے اندر الوہیت پائی جاتی ہے[۱۱۴]۔

سورہ مریم کے آخری حصے میں آخرت کے ایک منظر کی تصویر کشی کرتے ہوئے قرآن ان مشرکین کی دعوات کے تباہ کن اثرات کو واضح کرتا ہے جو خدا کے لیے اولاد کے قائل ہیں "یوم نحشر المتقین

---

۱۱۰ الکشاف ۲: ۲۶۳
۱۱۱ سورہ آل عمران: ۱۹۴
۱۱۲ الکشاف ۱: ۳۵۲
۱۱۳ سورہ آل عمران: ۴۹
۱۱۴ الکشاف ۱: ۳۷۹، ۳۸۰

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

الی الرحمن وفدًا۔ ونسوق المجرمین الی جھنم وردًا۔ لا یملکون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عھدًا۔ وقالوا اتخذ الرحمن ولدًا۔ لقد جئتم شیئًا إدًّا۔ تکاد السموٰت یتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال ھدًّا۔ ان دعوا للرحمن ولدًا۔ وما ینبغی للرحمن ان یتخذ ولدًا۔ ان کل من فی السموٰت والارض الا آتی الرحمن عبدًا۔ لقد احصٰھم وعدھم عدًّا۔ وکلھم آتیه یوم القیامة فردًا۔ ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات سیجعل لھم الرحمن ودًّا"[۱۲۱] ان آیات میں 'رحمن' کا لفظ بار بار لایا گیا ہے اس تکرار کی کیا معنویت ہے زمخشری بتاتے ہیں" وفی اختصاص الرحمن وتکریرہ مرات من الفائدۃ انه ھو الرحمن وحدہ لا یستحق ھذا الاسم غیرہ من قبل ان اصول النعم وفروعھا منه: خلق العالمین، وخلق لھم جمیع ما معھم کما قال بعضھم، فلینکشف عن بصرك غطاؤہ، فانت وجمیع ما عندك عطاؤہ فمن اضاف الیه ولدًا فقد جعله کبعض خلقه واخرجه بذلك عن استحقاق اسم الرحمان"[۱۲۲]

التفات

متکلم کا غائب سے مخاطب کی طرف یا مخاطب سے غائب کی طرف یا غائب سے متکلم کی طرف متوجہ ہو جانا التفات کہلاتا ہے[۱۲۳] مثلاً قرآن میں آتا ہے "حتی اذا کنتم فی الفلك وجرین بھم بریح طیبة"[۱۲۴] اس میں مخاطب سے غائب کی طرف التفات ہے۔ التفات بلاغت کے اعلیٰ مراتب میں شمار کیا جاتا ہے اور عربی کا نہایت پسندیدہ اسلوب سمجھا جاتا ہے۔ زمخشری نے امرؤ القیس کے تین اشعار نقل کیے ہیں جن میں سے ہر شعر میں ایک التفات بتایا گیا ہے۔

تطاول لیلك بالاثمد — ونام الخلی ولم ترقد
وبات وباتت له لیلة — کلیلة ذی العائر الارمد
وذلك من نبإ جاءنی — وخبرته عن ابی الاسود[۱۲۵]

التفات کو حسن قبول حاصل ہونے کی وجہ زمخشری کے نزدیک یہ ہے کہ اگر شروع سے اخیر تک کلام ایک ہی اسلوب پر چلا جائے تو یکسانیت انسان کی تلون پسند فطرت پر بوجھ بننے لگتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر اسلوب بیان تبدیل ہوتا ہے تو ذوق سماعت خوب توانا بیان سے

---

۱۲۱ سورہ مریم ۸۵-۹۶
۱۲۲ الکشاف ۳: ۳۵
۱۲۳ مختصر المعانی ص ۱۲۱؛ الطراز ۲: ۱۳۱ و ما بعدہا
۱۲۴ سورہ یونس: ۲۲
۱۲۵ الکشاف ۱: ۱۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

لذت یاب ہو کر بات کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے[126] سورہ فاتحہ میں "ایاک نعبد وایاک نستعین"[127] میں غیبت سے حضور کی طرف التفات ہے۔ یہاں اس التفات میں کیا معنویت پائی جاتی ہے زمخشری بتاتے ہیں "انه لما ذكر الحقيقة بالحمد واجرى عليه تلك الصفات العظام تعلق العلم بمعلوم عظيم الشأن حقيق بالثناء وغاية الخضوع والاستعانة في المهمات فخوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات فقيل اياك يا من هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة لا نعبد غيرك ولا نستعينه ليكون الخطاب ادل على ان العبادة له لذلك التميز الذي لا تحق العبادة الا به"[128] ایک دوسری جگہ "ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما"[129] میں "الرسول" کہہ کر مخاطب سے غائب کی طرف التفات کیا گیا ہے جس کا مقصد زمخشری کے نزدیک یہ ہے کہ اس طرح باری تعالیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عالی مرتبی کا اظہار کرنا چاہتا ہے اور یہ بتانا چاہتا ہے کہ جس ہستی کا نام رسول اللہ علیہ الصلوۃ والسلام ہے اس کا کسی کے لیے طلب مغفرت ایک بہت بڑی بات ہے اور اللہ کی نظر ایک خاص قدر و منزلت رکھتی ہے۔[130] سورہ طٰہٰ میں بھی اسی طرح کا ایک موقع آتا ہے "الذي جعل لكم الارض مهدا وسلك لكم فيها سبلا وانزل من السماء ماء فاخرجنا به ازواجا من نبات شتى"[131] جس میں غائب سے متکلم کی طرف التفات کیا گیا ہے "ما ذكرت من الافتنان والالتفات ان بانه مطاع تنقاد الاشياء المختلفة لامره وتذعن الاجناس المتفاوتة لمشيئته، لا يمتنع شيء على ارادته، ومثله قوله تعالى "وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شيء"، "الم تر ان الله انزل من السماء ماء فاخرجنا به ثمرات مختلفا الوانها"، "امن خلق السموات والارض وانزل لكم من السماء ماء فانبتنا به حدائق ذات بهجة"، وفيه تخصيص ايضا بانا نحن نقدر على مثل هذا، ولا يدخل تحت قدرة احد"[132] اور یہی ہر کی مثال "حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة"[133] کے تحت زمخشری لکھتے ہیں "فان قلت ما فائدة صرف الكلام عن الخطاب الى الغيبة؟ قلت: المبالغة كانه يذكر لغيرهم حالهم ليعجبهم منها ويستدعي منهم الانكار

---

126 الکشاف ۱:۱۲
127 سورہ فاتحہ: ۴
128 الکشاف ۱:۱۲
129 سورہ نساء: ۶۴
130 الکشاف ۱:۴۰۸
131 سورہ طٰہٰ: ۵۳
132 الکشاف ۳:۵۲
133 سورہ یونس: ۲۲

www.KitaboSunnat.com

و التقبیح "[۱۳۴]

استدراج

خیالات کا بدل دینا سب سے دشوار کام ہے اور مذہبی عقائد کا بدلنا دشوار ترین۔ بات کو اس طرح پیش کرنا کہ مخاطب کے دل میں اترتی چلی جائے اور وہ ذہنی طور پر اپنے عقائد پر نظر ثانی کرنے پر آمادہ ہو جائے سب سے مشکل فن ہے۔ مخاطب کے ذہن کو سوچنے پر مجبور کرنا اور اسکے جذبات کو اس لطیف طریقے سے چھیڑنا کہ اسے بات مانے بغیر چارہ نہ رہے بلاغت کے امتحان کا بڑا سخت موقعہ ہے۔ اپنے دلائل کو شیریں زبان میں دردمندانہ طرز سے اس طرح پیش کرنا کہ مخاطب ایک بات سن لینے کے بعد اس کے نتیجے میں دوسری بات سننے پر آمادہ ہو جائے اور اس کا ذہن استدلال کے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے کی طرف اتنی لطافت اور خوبصورتی سے منتقل ہوتا رہے کہ خود اسے خبر نہ ہو اور وہ بات کہنے والے کا ذہنی اور جذباتی طور پر رفیق راہ ہو جائے حتیٰ کہ کلام بانقطۂ عروج آ جائے اور مخاطب کو جس ذہنی منزل پر پہونچانا مقصود ہے وہاں وہ پہونچ جائے مخاطب کی نفسیات کا گہرا علم اور زبان و بیان کی پوری مہارت چاہتا ہے۔ اس اسلوب کو فن بلاغت کی زبان میں استدراج یا تدریج[۱۳۵] کہتے ہیں۔ قرآن میں متعدد ایسے مواقع ہیں جہاں اس اسلوب سے کام لیا گیا ہے۔ زمخشری نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ قرآنی نظم اس اسلوب کی جو لطافتیں اور نزاکتیں اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے ان کی نشاندہی کی جائے کہ قرآن ایسے مواقع پر متکلم و مخاطب کی نفسیاتی کیفیات اور ان کے باہمی فرق مراتب کا کتنا خیال رکھتا ہے اور اس اسلوب کو کتنے بلیغ طریقے سے استعمال کرتا ہے۔ ذیل میں اس کی بعض مثالیں درج کی جاتی ہیں:-

پہلی مثال ایک باپ اور بیٹے کے مکالمے کی ہے۔ باپ بت پرست ہے۔ بیٹا نبوت کے منصب جلیل پر فائز ہے۔ بیٹے کی طرف سے باپ کو دعوت حق دی جاتی ہے۔ قرآن اس نازک موقع کی تصویر کشی ان الفاظ میں کرتا ہے: واذکر فی الکتاب ابراھیم انه کان صدیقًا نبیا. اذ قال لابیه یابت لم تعبد ما لا یسمع ولا یبصر ولا یغنی عنك شیئا، یا ابت انی قد جاءنی من العلم ما لم یاتك فاتبعنی اھدك صراطا سویا، یابت لا تعبد الشیطن ان الشیطن کان للرحمن عصیا، یا ابت انی اخاف ان یمسك عذاب من الرحمن فتکون للشیطن ولیا. قال اراغب انت عن الھتی یا ابرھیم لئن لم تنته لارجمنك واھجرنی ملیا. قال سلم علیك ساستغفر لك ربی انه کان بی حفیا، واعتزلکم وما تدعون من دون الله وادعو ربی عسی ان

[۱۳۴] الکشاف ۲: ۲۶۶

[۱۳۵] تفصیل کے لیے دیکھیے الطراز ۲: ۲۸۱ فما بعدہا

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

الّا اکون بدعاء ربی شقیا"[١٣٦] زمخشری کہتے ہیں کہ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ باپ کو نصیحت کرتے وقت اور اسے اس بھاری غلطی سے روکنے کے لیے جو سراسر خلاف عقل ہے جس کے ارتکاب کا مطلب اسکے علاوہ اور کچھ نہیں کہ کرنے والا صحیح اور غلط میں سرے سے کوئی امتیاز نہیں کر پاتا اور جو اتنی بڑی نادانی اور کم سمجھی کی بات ہے جس سے بڑھ کر تصور نہیں کی جا سکتی، کتنا عمدہ پیرایہ بیان اختیار کیا گیا ہے اور طرز خطاب میں کتنی تدریج اور ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے جس میں حسن خلق، لطف وکرم، نرمی، ادب، فرق مراتب، محبت اور بھلمنساہت کا دامن کہیں ہاتھ سے چھوٹنے نہیں پاتا۔ حضرت ابراہیمؑ پہلے تو یاابت لم تعبد مالا یسمع ولا یبصر ولا یغنی عنک شیئا' کہہ کر باپ سے اس غلط روی کی وجہ اس انداز میں دریافت کرتے ہیں جس سے اسکے سوئے ہوئے احساس میں بیداری کی خلش پیدا ہو جائے۔ عبادت کی حقیقت تعظیم کی انتہا ہے۔ یہ اسی کا حق ہو سکتا ہے جو نعمتوں کی بخشش انتہا درجہ کی کر سکتا ہو۔ معبود اگر مخلوق ہے چاہے زندہ، صاحب فہم سننے اور دیکھنے والا ہی کیوں نہ ہو اور ظاہری طور پر نفع ونقصان بھی پہونچا سکتا ہو تب بھی یہ نافہمی ہوگی کہ اُسے عبادت کا مستحق سمجھا جائے چہ جائیکہ کوئی شخص کسی ایسی چیز کی عبادت کرنے لگے جو جماد محض ہے جس میں نہ حس ہے نہ شعور، جو اپنے عبادت گذار کی ثناخوانی سُن نہ سکے، خشوع وخضوع دیکھ نہ سکے اور نہ اس کے کسی کام آسکے۔ بلا کو دور نہ کر سکے اور حاجت روائی کی قدرت نہ رکھے۔ شرک کرنے والا کتنی نافہمی کا ثبوت دیتا ہے اور کتنی غلط راہ پر چلا جا رہا ہے، اس جملہ سے احساس جاگ جاتا ہے۔ اسکے بعد کلام کا دوسرا مرحلہ آتا ہے، دعوت حق پھر دی جاتی ہے اسی نرمی اور شفقت سے۔ اتنی بڑی غلطی کا شکار ہونے کے باوجود باپ کو جاہل ونادان نہیں کہا جاتا اور نہ اپنے لیے کسی علم وفضل کا ادعا کیا جاتا ہے بلکہ نہایت انکسار سے یہ بات کہی جاتی ہے کہ میرے پاس قدرے قلیل ایسا علم ہے جو آپ کے پاس نہیں اور وہ علم ہے سیدھے راستے کا، اس لیے آپ دل برا نہ کیجیے اور ایسا نہ سمجھیے کہ میں اور آپ دونوں راہرو ہیں مجھے اس راستے سے واقفیت ہے آپ کو نہیں اس لیے آپ میری بات مانیے تاکہ میں آپ کو غلط روی سے محفوظ رکھ سکوں۔ سلسلہ کلام اور آگے بڑھتا ہے اور تیسرا قدم اٹھاتے ہوئے پھر غلط روی سے باز رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ حضرت ابراہیمؑ بتاتے ہیں کہ شیطان اس رب رحمان کا نافرمان ہے جو ان ساری نعمتوں کا داتا ہے جو آپ کے پاس ہیں۔ یہ شیطان آپ کا دشمن ہے اور آپ کے ساتھ کل نوع انسانی کا۔ اسی نے آپ کو اس غلط کام پر آمادہ کیا ہے وہ آپ کی ذلت ورسوائی کا خواہاں ہے"

---

[١٣٦] سورہ مریم: ٤٨

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اور آپ کے درپے ہلاکت ہے آپ کیوں اس کی بات مان کر غلط کام پر آمادہ ہوتے ہیں اور اس طرح گویا اس کی عبادت کرتے ہیں۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں حضرت ابراہیمؑ شیطان کی انسان دشمنی کا نہیں بلکہ اسکی اس نافرمانی کا ذکر کرتے ہیں جو اس نے اس ذات کے ساتھ برتی جو رحمان ہے۔ کیوں کہ آپ کی نظر میں سب سے زیادہ اہمیت شیطان کی اس سرتابی کو حاصل تھی جو ذات رحمان کے مقابلے میں برتی گئی۔ اب دعوت حق کے سارے مرحلے سوائے ایک کے طے ہو چکے ہیں اور کلام کا نقطۂ عروج آرہا ہے۔ صرف ایک بات کہہ کر بات پوری کردی جاتی ہے۔ اس غلط روی کا انجام کتنا برا ہے اور اس کا وبال کتنا بڑا ہے اس کی وضاحت 'یا ابت انی اخاف ان یمسک عذاب من الرحمٰن فتکون للشیطان ولیا' کہہ کر کردی جاتی ہے۔ یہ بات کہتے وقت بھی حسن ادب کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوٹنے پاتا۔ حضرت ابراہیمؑ یہ نہیں کہتے کہ آپ پر یہ عذاب آنے والا ہے بلکہ 'اخاف ان یمسک عذاب' کہتے ہیں یعنی میں ڈرتا ہوں کہ کہیں کسی عذاب کی لپیٹ میں آپ نہ آجائیں۔ عذاب کو نکرہ لاکر اس کے لیے 'مس' کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے پھر اس کے ساتھ 'خوف' کا لفظ لایا جاتا ہے اور شیطان کے جلیس و رفیق ہونے اور اس کے پیروؤں کی فہرست میں داخل ہونے کو عذاب سے بھی بڑھ کر بتایا جاتا ہے۔ یہ بھی دیکھنے کی بات ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی طرف سے ہر بار خطاب 'یا ابت' کے الفاظ سے ہوتا ہے جو انتہائی بے تکلفی اور محبت کو ظاہر کرتا ہے اور اس طرح بار بار محبت و مودت کے اس تعلق کو سامنے لایا جاتا ہے جو دونوں گفتگو کرنے والوں کے درمیان ہے اور جس سے ظاہر ہو کہ یہ تعلق بیٹے کو مجبور کر رہا ہے کہ باپ کو اس غلط روی کے برے انجام سے بچائے۔ عرصہ دراز کے جڑ پکڑے ہوئے تصورات و عقائد کے خلاف بیٹے کی بغاوت دیکھ کر باپ حیرت زدہ رہ جاتا ہے آبائی دین سے یہ انحراف باپ کے لیے ناقابل برداشت ہے۔ اب گفتگو کا رنگ بالکل بدل جاتا ہے باپ پکار اٹھتا ہے 'اراغب انت عن الہتی یا ابراہیم' زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں 'راغب' خبر کو مبتدا پر مقدم کر دیا گیا ہے اور استفہام کا طرز اختیار کیا گیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ باپ کے لیے اس سے زیادہ پریشان کن حیرت خیز اور دہشت زدگی کی بات اور کوئی نہیں ہو سکتی کہ اس کا اپنا بیٹا اپنے ہی باپ کے دیوتاؤں سے، اپنے آبائی دین سے پھرا جاتا ہے 'راغب' کی تقدیم سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ باپ کے نزدیک دیوتاؤں سے روگردانی کرنے کے لیے کوئی وجہ جواز ہی نہیں باپ دادا کے طریقے سے روگردانی نے محبت و شفقت کے اس تعلق کو نگاہوں سے محجوب کر دیا جو بیٹے کے سامنے باپ کو دعوت حق دیتے ہوئے مسلسل رہا تھا۔ اب باپ کی طرف سے حضرت ابراہیمؑ کو خطاب بیٹا کہہ کر نہیں ہوتا بلکہ صرف ابراہیمؑ کہہ کر گویا متکلم و مخاطب دونوں

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

میں کوئی رشتہ اور تعلق ہی نہیں۔ پورا جملہ نفسیاتی کیفیات کا آئینہ دار اور بلاغت کی جملہ لطافتوں کا خزینہ دار ہے۔ موقف کی کمزوری اور دلائل سے تہی دامنی جوشِ غضب کو مشتعل کر دیتی ہے۔ باپ دھمکی دیتا ہے کہ باز نہ آیا تو پتھر مار مار کر ہلاک کر دوں گا۔ بیزاری کی انتہا ہے کہ نظروں سے دور ہو جانے کا حکم دے دیتا ہے۔ بیٹا اب جو کچھ کہتا ہے اس میں باوجود حق کو ٹھکرا دینے کے باپ کا احترام، رسالت کے فرائض کی انجام دہی، باپ کے انکارِ قبولِ حق کا رنج و اضطراب، رسول کے کردار کی مضبوطی، حق سے وفاداری کے جذبے کی تمام تعلقات اور رشتہ داریوں پر بالادستی، غلط آبائی مذہب اور رسم و رواج کے بندھنوں اور انسانی فکر کے خود تراشیدہ بتوں سے بیزاری سب کچھ صاف جھلکتا نظر آتا ہے۔[137] اس طرح زمخشری اس مکالمے کی ایک ایک خوبی کو اجاگر کرتے ہیں اور باپ بیٹے اور رسول کی نفسیاتی کیفیات پیش کرنے اور حق کی طرف دعوت دینے میں جس بلاغت و تدریج سے کام لیا گیا ہے اسے واضح کرنے کی پوری کوشش کرتے ہیں۔

دوسرا موقع وہ ہے جب فرعون دعوتِ حق کو ٹھکرا کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قتل پر کمر باندھ لیتا ہے۔ اس وقت آلِ فرعون میں سے ایک شخص جو خفیہ طور پر ایمان لے آیا ہے فرعون اور اس کے رفیقوں کو اس ارادہ بد سے باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس واقعے کا ذکر قرآن ان الفاظ میں کرتا ہے: "وقال رجل مؤمن من آل فرعون یکتم ایمانه اتقتلون رجلا ان یقول ربی الله وقد جاءکم بالبینت من ربکم وان یک کاذبا فعلیه کذبه وان یک صادقا یصبکم بعض الذی یعدکم ان الله لا یهدی من هو مسرف کذاب"۔[138]

"اتقتلون رجلا... من ربکم" کی تشریح کرتے ہوئے زمخشری کہتے ہیں "وهذا انکار منه عظیم وتبکیت شدید، کانه قال: اترتکبون الفعلة الشنعاء التی هی قتل نفس محرمة وما لکم علة قط فی ارتکابها الا کلمة الحق التی نطق بها وهی قوله 'ربی الله' مع انه لم یحضر لتصحیح قوله بینة واحدة ولکن بینات عدة من عند من نسب الیه الربوبیة وهو ربکم لا ربه وحده، وهو استدراج لهم الی الاعتراف به ولیلین بذلک جماحهم ویکسر من سورتهم"[139] یعنی اس مردِ مومن کی بات اس طرح شروع ہوئی کہ "کیا غضب کرتے ہو، یہ کیا اندھیر ہے، ایک انسانی جان لینے پر کمر باندھ رکھی ہے۔ آخر اس کی خطا کیا ہے؟ صرف یہی نا کہ اس نے ایک سچی بات کہہ دی ہے

---

[137] الکشاف ٣:٤٢٣-١٦

[138] سورۂ مومن: ٢٨

[139] الکشاف ٤:٢٦

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کہ اللہ ہی میرا پروردگار ہے۔ اور پھر بات بھی یونہی نہیں کہہ دی گئی۔ ایک نہیں کتنی ہی روشن دلیلیں اور واضح نشانیاں اس بات پر اس ہستی کی طرف سے قائم کر دی گئی ہیں جسے وہ شخص اپنا پروردگار بتاتا ہے۔ اور آخر وہ ہستی صرف اسی شخص کی پالنہار تو نہیں تمہاری بھی ہے" اور ہم دیکھتے ہیں کہ اس طرح نہایت لطیف طریقے سے اپنی بات کو وہاں تک لے آتا ہے جہاں حضرت موسیٰ کے مخالفین کے غیظ و غضب کی آگ کچھ دھیمی پڑ جائے اور وہ نفسیاتی طور پر کسی نہ کسی حد تک بات سننے پر آمادہ ہو جائیں۔ چنانچہ اب وہ مرد مومن اگلی بات کہتا ہے اور دو ٹوک طریقے سے یہ بات سامنے رکھ دیتا ہے کہ دیکھو صورت حال ایسی ہے کہ دو کے علاوہ تیسری بات ممکن ہی نہیں۔ یہ شخص جو نبوت کا دعویٰ کر رہا ہے اور پروردگار عالم کی طرف دعوت دے رہا ہے اور نہ ماننے کی صورت میں اس کے بد انجام سے آگاہ کر رہا ہے کاذب ہے یا صادق۔ اگر کاذب ہی ہے تو کذب کے وبال میں گرفتار ہوگا، لیکن اگر سچا ہے تو جس عذاب سے تمہیں ڈراتا ہے اس کا کچھ نہ کچھ حصہ تم پر نازل ہو کر رہے گا۔ اس جگہ زمخشری 'یصبکم بعض الذی یعدکم' کی بلاغت کو واضح کرنے کے لیے ایک سوال اٹھاتے ہیں۔ اس مرد مومن نے یہ کیوں کہا کہ اس کا "کچھ نہ کچھ حصہ" تم پر پڑ کر رہے گا حالانکہ یہ مرد مومن اس بات پر یقین رکھتا تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پیغمبر صادق ہیں اور جس عذاب کی دھمکی دے رہے ہیں اس کا کوئی ایک حصہ نہیں بلکہ تمام و کمال ان منکرین پر نازل ہو کر رہے گا۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس بات کو نہ بھولنا چاہیے کہ اس مرد مومن کی گفتگو انتہائی ناسازگار حالات میں ان لوگوں سے ہو رہی ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خون کے پیاسے ہیں۔ اس صورت حال میں اس شخص کی سب سے بڑی کوشش یہ ہے کہ انھیں کسی طرح اس بات پر آمادہ کر دے کہ وہ انصاف سے کام لیں اور اس کے لیے ضروری ہے کہ بات اس انداز سے کی جائے جس سے یہ معلوم ہو کہ کہنے والا حضرت موسیٰ علیہ السلام کا طرفدار نہیں بلکہ غیر جانبدار اور خود بھی انصاف پسند ہے تاکہ اسکی بات [illegible] یہ لوگ آمادہ ہو سکیں۔ چنانچہ اس نے صرف اتنی اور ایسی بات کہی جو ان مخالفین کے نزدیک قابل قبول ہو سکے اور وہ یہ کہ اگر یہ شخص جھوٹا ہے تو ضرور اس جھوٹ کی سزا پائے گا لیکن اگر سچا ہوا تو پھر یہ بھی یقینی بات ہے کہ جس آفت سے تمہیں ڈرا رہا ہے اس کا کوئی نہ کوئی حصہ تمہارے اوپر نازل ہو کر رہے گا۔ اور یہ بات ایسی ہے جسے ایک غیر جانبدار کی بات سمجھ کر از کم سن تو لیا جائے گا کیوں کہ یہ تو ظاہر ہے کہ اس مرد مومن نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو سچا فرض کر کے یہ بات کہی تو یہ تو آپ سے لازم آ گیا کہ پھر آپ کی ساری ہی باتیں سچی ہوں گی نہ کہ صرف چند۔ انداز بیان البتہ ایسا اختیار کیا گیا کہ سننے والے کو یہ خیال ہو کہ یہ شخص جانبدار تو کیا ہوتا یہ تو جو بات مفروضہ کے طور پر پیش کر رہا ہے اسکی ترجیح کرنے کے بجائے اس کا بھی احق بھی [illegible]

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کے حوالے نہیں کر رہا ہے۔ کاذب ہونے کے مفروضے کو پہلے اور صادق ہونے کے مفروضے کو بعد میں پیش کرنا بھی اس مقصد کے حصول کو زیادہ متوقع بنانے کے لیے ہی تھا، اور آخر میں 'ان اللہ لا یھدی من ھو مسرف کذاب' بھی اسی لیے لایا گیا ہے۔[۱۴۰]

مجاز

ارتقا

الفاظ جب اپنے معنی موضوع لہ کے لیے استعمال ہوتے ہیں تو کہا جاتا ہے یہ استعمال حقیقی ہے۔ لیکن بعض اوقات معنی موضوع لہ کے علاوہ دوسرے معنی مراد ہوتے ہیں اور عبارت میں اس کا قرینہ بھی ہوتا ہے کہ لفظ کا استعمال اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہو رہا ہے، اس وقت کہا جاتا ہے کہ یہ استعمال مجازی ہے۔[۱۴۱] 'حقیقت' اور 'مجاز' ان دو الفاظ کا استعمال ان معنی میں کافی بعد کی چیز ہے۔ صحابہ، بعض تابعین، متقدمین فقہا اور قدماء ائمہ لغت مثلاً خلیل و سیبویہ کے یہاں 'مجاز' کے لفظ کا استعمال نہیں ملتا۔ جہاں تک معلوم ہو سکا ہے اس لفظ کے استعمال کی شروعات معتزلہ اور متکلمین کے دور سے ہوتی ہے۔ 'مجاز القرآن' کے عنوان سے سب سے پہلی کتاب جو ملتی ہے وہ ابو عبیدہ معمر بن المثنی (م ۲۰۹ھ) کی تصنیف ہے۔ اس کتاب کے نام سے اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید لفظ مجاز مذکورہ بالا معنی میں استعمال ہوا ہے لیکن جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا یہ محض قرآن مجید کے الفاظ کی شرح و تفسیر ہے۔ جاحظ (م ۲۵۵ھ) غالباً وہ پہلا شخص ہے جس نے 'مجاز' کے لفظ کو 'حقیقت' کے مقابل کے طور پر استعمال کیا، لیکن جاحظ کے یہاں 'مجاز' کے نظریے کی وہ تہذیب و ترتیب اور تشریح و تفصیل نہیں ملتی کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ اس نے مجاز کو علم بیان کی ایک شاخ کے طور پر مدون کیا۔ یہ بات جاحظ کے بعد اس کے شاگرد 'جاحظ اہل سنت' ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ) کے یہاں ملتی ہے۔ ابن قتیبہ کی 'تاویل مشکل القرآن' میں متعدد جگہ مجاز اور اس کی مختلف انواع پر گفتگو ملتی ہے۔ یہ زمانہ علم الکلام کا وہ دور ہے جب ابو الہذیل العلاف (م ۲۳۵ھ) اور ابو علی الجبائی (م ۳۰۳ھ) وغیرہ ائمہ اعتزال کلامی مسائل پر بڑے زور و شور سے بحث کر رہے تھے۔ معتزلہ کو الفاظ کے مجازی استعمال سے بہت دلچسپی تھی جس کی وجہ غالباً یہ رہی ہے کہ قرآن میں بے شمار

---

[۱۴۰] الکشاف ۴: ۱۲۶-۱۲۷
[۱۴۱] مختصر المعانی ص ۳۶۲ فما بعدہا، مفصل بحث کے لیے دیکھیے: الطراز ۱: ۴۳ فما بعدہا؛ البیان العربی ص ۲۷۲ فما بعدہا۔

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

مقامات خصوصاً وہ جو صفاتِ الٰہی وغیرہ سے متعلق ہیں، ایسے ہیں کہ اگر ان کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں تو اعتزال بیخ و بن سے اکھڑ جائے۔ لیکن دوسری طرف اہل سنت کے متکلمین مجازات پر توجہ دینے کے لیے یوں مجبور تھے کہ قرآن ہی میں ایسے مقامات بھی کچھ کم نہیں کہ جن کے اگر حقیقی معنے مراد لیے جائیں تو بات لغو و لایعنی ہو کر رہ جائے۔ معلوم ہوتا ہے ابن قتیبہ کے زمانے میں یہ بحث کافی اہمیت اختیار کر چکی تھی کہ قرآن میں الفاظ کا مجازی استعمال ملتا ہے یا نہیں: بعض لوگ سرے سے اس کے منکر تھے اور بعض ان لوگوں کے برخلاف اس کی تائید میں انتہائی موقف اختیار کیے ہوئے تھے۔ ابن قتیبہ نے بتایا کہ مجاز نہ صرف عربی زبان کا بلکہ ہر زبان کا ایسا اہم اور ضروری اسلوب ہے جس کے بغیر چارہ کار نہیں۔ اس نے ان لوگوں پر سخت تنقید کی جو یہ کہتے تھے کہ قرآن میں مجاز کا استعمال نہیں ہوا[1]۔ ابن قتیبہ کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے مجاز کو علم بیان کے ایک اہم حصے کی حیثیت سے ترقی دی اور اپنے بعد میں آنے والوں، مثلاً ابن المعتز (م ۲۹۶ھ)، شریف الرضی (م ۴۰۶ھ) اور جرجانی (م ۴۷۱ھ) وغیرہ، کے لیے بحیثیت فن کے اس کی تدوین کی راہ ہموار کر دی۔

ابن قتیبہ کے بعد بہت سے لغوی، نحوی اور کلامی پیدا ہوئے مثلاً مازنی (م ۲۴۹ھ)، ثعلب (م ۲۹۱ھ)، زجاج (م ۳۱۱ھ)، فراء (م ۲۰۷ھ)، ابن الانباری (م ۳۲۸ھ)، سجستانی (م ۲۴۸ھ)، مبرد (م ۲۸۵ھ)، ابن خالویہ (م ۳۷۰ھ)، زبیدی (م ۳۷۹ھ)، سیرافی (م ۳۶۸ھ)، ابوعلی الفارسی (م ۳۷۷ھ)، رمانی (م ۳۸۴ھ) تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں، لیکن کسی نے قرآنی مجازات پر کوئی مستقل تصنیف نہیں چھوڑی، پانچویں صدی ہجری میں آ کر شریف الرضی (م ۴۰۶ھ) نے مجازات القرآن پر ایک نہایت بلند پایہ کتاب تصنیف کی۔ اسی صدی میں عبدالقاہر الجرجانی (م ۴۷۱ھ) نے 'اسرار البلاغۃ' اور 'دلائل الاعجاز' میں مجاز پر بڑی بلند پایہ اور سیر حاصل بحثیں کیں اور مجاز کو بلاغت کا ایک نہایت اہم باب بنا دیا۔

زمخشری اور مجاز

زمخشری بھی مجاز کی اہمیت کو پورے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور اسے اس کا مناسب مقام دیتے ہیں۔ اپنی تفسیر میں انھوں نے مجاز سے بڑے معرکے کے کام کیے ہیں۔ زمخشری الفاظ کے مجازی معنی اور استعمال کی بڑی گہری بصیرت اور اس کا بڑا اچھا ذوق رکھتے ہیں۔ انھیں مجاز سے اتنی دلچسپی ہے کہ وہ مجازی استعمالات کی واقفیت اور اس میں مہارت کو بلاغت میں دستگاہ کی اولیں شرط قرار دیتے ہیں۔ ان کی کتاب 'اساس البلاغۃ' الفاظ

---

[1] دیکھیے تأویل مشکل القرآن ص ۹۹، ۱۰۰

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

مجازی معنی اور استعمالات سے پرے ہے۔ یہ اندازہ لگانا غالباً غلط نہ ہوگا کہ ادبی ذوق کے علاوہ اس غیر معمولی دلچسپی کے پس منظر میں اعتزال کے تاویلی رجحانات بھی کچھ نہ کچھ ضرور رہے ہیں۔ اس نظریے کو اس حقیقت سے بھی تقویت پہونچتی ہے کہ جیسا بتایا گیا زمخشری ظاہر قرآن کی معتزلی تاویل و تشریح کے لیے مجاز کو ایک مؤثر آلے کی حیثیت سے بڑے وسیع پیمانے پر استعمال کرتے ہیں۔ زمخشری نے مجاز سے اکثر و بیشتر اسی وقت کام لیا ہے جب ان کے معتزلی عقائد آیت کے ظاہری معنی سے مجروح ہوتے ہیں۔

مجاز کے ادبی محاسن

ایسے مواقع بہت کم ہیں جہاں زمخشری نے مجاز کی ادبی معنویت، اسکی اثر انگیزی اور اسکے حسن پر گفتگو کی ہے۔ اس طرح کا ایک موقع اس وقت آتا ہے جب منافقین کے بارے میں قرآن یہ کہتا ہے 'اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين'[۴۳] یہ بات اعتزال کے اصولوں سے متصادم نہیں لیکن اس میں الفاظ کا مجازی استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ زمخشری کو مجاز کی معنویت اور حسن پر گفتگو کرنے کے لیے اچھا موقع مل جاتا ہے لکھتے ہیں " فان قلت: كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لاصحابها؟ قلت: هو من الاسناد المجازى، وهو ان يسند الفعل الى شئ يتلبس بالذى هو فى الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترين. فان قلت: هل يصح ربح عبدك، وخسرت جاريتك، على الاسناد المجازى؟ قلت: نعم اذا دلت الحال وكذلك الشرط فى صحة 'رايت أسداً'، وانت تريد المقدام، وان لم تقم حال دالة لم يصح. فان قلت: هب ان شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا فى معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة كأن ثم مبايعة على الحقيقة؟ قلت: هذا من الصنعة البديعة التى تبلغ بالمجاز الذروة العليا، وهو ان تساق كلمة مساق المجاز ثم تقفى باشكال لها وأخوات اذا تلاحقن لم تر كلاما احسن منه ديباجة واكثر ماءً ا ورونقا وهو المجاز المرشح وذلك نحو قول العرب فى البليد كأن اذنى قلبه خطلاء، وان جعلوه كالحمار ثم رشحوا ذلك روما لتحقيق البلادة، فادعوا القلبه اذنين وادعوا لهما الخطل ليمثلوا البلادة تمثيلا يلحقها ببلادة

---

[۴۳] سورہ بقرہ: ۱۶

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

الحار مشاهدة معاينة ونحوه:

ولما رأيت النسر عز ابن داية — وعشش في وكريه جاش له صدري

لما شبه الشيب في الشعر الفاحم بالغراب اتبعه ذكر التعشيش والوكر، ونحوه قول بعض فتاكم في امه:

فما ام الردين وان ادلت — بعالمة باخلاق الكرام

اذا الشيطان قصع في قفاها — تنفقناه بالحبل التؤام

اي اذا دخل الشيطان في قفاها استخرجناه من نافقائه بالحبل المثنى المحكم يريد اذا حردت واساءت الخلق اجتهدنا في ازالة غضبها وامالة ما يسوء من خلقها. استعار التقصيع اولا، ثم ضم اليه التنفق، ثم الحبل التؤام. فكذلك لما ذكر سبحانه الشراء اتبعه ما يشاكله ويواخيه، وما يكمل ويتم بانضمامه اليه تمثيلا لخسارهم وتصويرا لحقيقته[۲۳۴]

مجاز کے استعمال کی عقلی توجیہ ہمیں سورہ بقرہ کی آیت ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة[۲۳۵] کے تحت ملتی ہے جو زمخشری کے معتزلی فکر کے خلاف ہے پہلے تو بتاتے ہیں کہ یہاں ختم و تغشیہ حقیقی معنی میں نہیں مجازی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ پھر ختم و تغشیہ کی مختلف توجیہات کے ساتھ مجازی استعمال کی معقولیت پر بھی گفتگو کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ قطعی ممکن ہے کہ ختم کے فعل کی نسبت خدا کے لیے مجازی اور غیر خدا کے لیے حقیقی ہو۔ ایسا کیسے ممکن ہے؟ اسکی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ فعل سے تعلق رکھنے والی مختلف چیزیں ہوا کرتی ہیں: فاعل، مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان اور مسبب لہ۔ فاعل کی طرف جو فعل کو منسوب کیا جاتا ہے تو یہ تو حقیقی طور پر ہوتا ہے اور فاعل کے علاوہ ان دوسری چیزوں کی طرف بھی اس فعل کو منسوب کیا جا سکتا ہے اور کیا جاتا ہے مگر اس صورت میں یہ مجازی طور پر ہوتا ہے یہ اس وجہ سے کہ جہاں تک صرف فعل سے تعلق رکھنے کا معاملہ ہے اس میں فاعل اور ان چیزوں میں فی الجملہ ایک طرح کی ہمسری پائی جاتی ہے، چنانچہ مفعول بہ کی طرف نسبت کر کے عربی میں عیشة راضية، ماء دافق اور اسکے برعکس سیل مفعم بولتے ہیں اسی طرح مصدر کی طرف نسبت کر کے شعر شاعر، ذیل ذائل، زمان کی طرف نسبت کر کے نہارہ صائم ولیلہ قائم، مکان سے منسوب کر کے طریق سائر، نہر جار، علی المقام، سبب کے تعلق سے بنی الامیر المدینة وناقة ضبوث بولتے ہیں۔ چنانچہ زمخشری

---

۲۳۴ الکشاف ۱: ۱۵۳-۵

۲۳۵ سورہ بقرہ ۲: ۷

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

صورت میں بھی درحقیقت خاتم تو شیطان یا خود کافر ہوتا ہے۔ لیکن چوں کہ باری تعالیٰ ہی نے اسے یہ قوت وقدرت عطا فرمائی ہے اس لیے فعل کی نسبت اللہ کی طرف اسی طرح کردی گئی ہے جیسے کہ فعل کی نسبت مُسبّب کی طرف کی جاتی ہے۔[146]

تمثیل

نگاہوں سے اوجھل چیز کو اس طرح پیش کرنا کہ اس کی تصویر آنکھوں کے سامنے پھر جائے یا معنوی وجود رکھنے والی اشیاء نیز خیالات کو، اثر پذیر کرنے اور انھیں دل میں اتارنے کے لیے مادی اور محسوس پیکر میں پیش کرنا مقصود ہو تو تمثیل کا اسلوب اختیار کرتے ہیں۔ اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے تمثیل ہر زبان کا بڑا پسندیدہ اسلوب رہا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں "لما جاء بحقيقة صفتهم عقبها بضرب المثل زيادة في الكشف وتتميماً للبيان، ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر، شأن ليس بالخفي في ابراز خبيئات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك المتخيل في صورة المحقق والمتوهم في معرض المتيقن، والغائب كأنه مشاهد، وفيه تبكيت للخصم الألد، وقمع لسورة الجامح الآبي، ولأمر ما أكثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله، وفشت في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلام الأنبياء والحكماء، قال الله تعالى: وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون، ومن سور الإنجيل سورة الأمثال"[147] تمثیل کی خصوصیات کو ایک دوسری جگہ ان الفاظ میں واضح کرتے ہیں" التمثيل مما يكشف المعاني ويوضحها لأنه بمنزلة التصوير والتشكيل لها"[148] بتاتے ہیں کہ تمثیل کا اسلوب کیوں اختیار کیا جاتا ہے "ان التمثيل انما يصار اليه لما فيه من كشف المعنى ورفع الحجاب عن الغرض المطلوب وادناء المتوهم من المشاهد"[149] قرآن نے اس اسلوب کو کس طرح استعمال کیا ہے اور اس کے ذریعے اپنی باتوں میں کیا جادو بھر دیا ہے اسے زمخشری نے مختلف مقامات پر بیان کرنے کی کوشش کی ہے:

---

۱۴۶ پوری بحث کے لیے دیکھیے الکشاف ۱: ۳۸-۴۰

۱۴۷ الکشاف ۱: ۵۴-۵۵

۱۴۸ الکشاف

۱۴۹ الکشاف ۱: ۸۳

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

سورہ صافات میں آتا ہے' ولقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین۔ انھم لھم المنصورون۔ وان جندنا لھم الغالبون۔ فتول عنھم حتی حین۔ وابصرھم فسوف یبصرون۔ افبعذابنا یستعجلون۔ فاذا نزل بساحتھم فساء صباح المنذرین۔[۱۵۰]
زمخشری بتاتے ہیں کہ ان کفار پر نازل ہونے والے اس عذاب کی تمثیل، جس سے انھیں خبردار کیا گیا تاہم وہ انکار کی روش پر قائم رہے، ایک ایسے لشکر سے دی گئی ہے جس کے اچانک حملے سے کسی قوم کو بعض اس کے دردمندوں نے آگاہ کیا لیکن اس قوم نے ان کی بات پر کان نہ دھرا اور نہ اپنے بچاؤ کا سامان کیا بلکہ خواب غفلت میں سوتے رہے۔ حتی کہ وہ لشکر اچانک ان کے گھروں میں گھس پڑا، غارت گری کی اور ان کو بیخ و بن سے اکھاڑ کر پھینک دیا۔ چونکہ چھاپا مارنے والوں کا طریقہ علی الصباح چھاپہ مارنے کا تھا جب لوگ خواب شیریں کے مزے لے رہے ہوتے تھے اس لیے اس کا نام صباح پڑ گیا ہے چاہے کسی دوسرے وقت ہی کیوں نہ مارا گیا ہو۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس آیت کی اثر انگیزی کا راز تمثیل کے اسلوب میں پنہاں ہے " وما فصحت ھذہ الآیۃ ولا کانت لھا الروعۃ تحس بھا و یروقک موردھا علی نفسک وطبعک الا لمجیئھا علی طریقۃ التمثیل[۱۵۱]"

منافقین کی زندگی میں جو عدم اعتماد، بے یقینی اور قلق و اضطراب ہوتا ہے اسے نگاہوں کے سامنے متمثل کرنے کے لیے قرآن نے دو تمثیلیں پیش کیں ہیں، کہا گیا ہے' مثلھم کمثل الذی استوقد نارا فلما اضاءت ما حولہ ذھب اللہ بنورھم وترکھم فی ظلمات لا یبصرون۔ صم بکم عمی فھم لا یرجعون۔ اوکصیب من السماء فیہ ظلمات ورعد وبرق، یجعلون اصابعھم فی اذانھم من الصواعق حذر الموت واللہ محیط بالکافرین، یکاد البرق یخطف ابصارھم کلما اضاء لھم مشوا فیہ واذا اظلم علیھم قاموا ولو شاء اللہ لذھب بسمعھم وابصارھم ان اللہ علی کل شیء قدیر[۱۵۲]' ان تمثیلوں پر گفتگو کرتے ہوئے زمخشری اسلوب تمثیل پر تفصیلی فنی بحث کرتے ہیں۔ کہتے ہیں " فان قلت: قد شبہ المنافق فی التمثیل الاول بالمستوقد نارا، واظھارہ الایمان بالاضاءۃ، وانقطاع انتفاعہ بانطفاء النار، فماذا شبہ فی التمثیل الثانی بالصیب و بالظلمات و بالرعد و بالبرق و بالصواعق؟ قلت: لعل

---

۱۵۰ سورہ صافات: ۱۷۱-۱۷۷
۱۵۱ الکشاف ۴: ۵۲
۱۵۲ سورہ بقرۃ: ۱۷-۲۰

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ان يقول شبه دين الاسلام بالصيب، لأن القلوب تحيا به حياة الارض بالمطر، وما يتعلق به من شبه الكفار بالظلمات، وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق، وما يصيب الكفرة من الافزاع والبلايا والفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق والمعنى او كمثل ذوى صيب والمراد كمثل قوم اخذتهم السماء على هذه الصفة فلقوا منها ما لقوا. فان قلت هذا تشبيه اشياء باشياء فاين ذكر المشبهات وهلا صرّح به كما فى قوله: وما يستوى الاعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصلحت ولا المسئ، وفى قول امرئ القيس:

كَأَنَّ قلوبَ الطيرِ رطبا ويابسا　　لَدَى وَكرِها العُنَّابُ والحَشَفُ البالى

قلت: كما جاء ذلك صريحا فقد جاء مطويا ذكره على سنن الاستعارة كقوله تعالى: وما يستوى البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج "ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل"، لیکن زمخشری کے ذوق بلاغت کے نزدیک اس تمثیل کی یہ توجیہات کچھ زیادہ قابل قبول نہیں اسی وجہ سے وہ ان کا ذکر "لقائل ان يقول" سے کرتے ہیں ان کے خیال میں یہ دونوں تمثیل مرکب ہیں مفرق نہیں۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ اہل عرب کبھی تو علیحدہ علیحدہ چیزوں کو، جن میں سے ایک کا تعلق دوسرے سے نہیں ہوتا، ان سے مشابہت رکھنے والی اشیاء کو تشبیہ دیتے ہیں، اور بعض اوقات وہ ایسی اشیاء کے مجموعے سے، جن میں باہم اتنا قریبی ربط و تعلق ہو کہ وہ یک جان معلوم ہونے لگیں، جو مجموعی کیفیت حاصل ہوتی ہے اس سے تشبیہ دیا کرتے ہیں ان میں سے پہلی تمثیل مفرق اور دوسری مرکب کہلاتی ہے۔ اس دوسری کی بعض مثالیں زمخشری قرآن سے بھی پیش کرتے ہیں " والصحيح الذى عليه علماء البيان لا يتخطونه ان التمثيلين جميعا من جملة التمثيلات المركبة دون المفرقة لا يتكلف الواحد واحد شئ يقدر شبهه به، وهو القول الفحل والمذهب الجزل: بيانه ان العرب تأخذ اشياء فرادى معزولا بعضها من بعض لم يأخذ هذا بحجزة ذاك فتشبهها بنظائرها كما فعل امرء القيس وجاء فى القرآن، وتشبه كيفية حاصلة من مجموع اشياء قد تضامت وتلاصقت حتى عادت شيئا واحدا باخرى، مثلها كقوله تعالى "مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا" الغرض تشبيه حال اليهود فى جهلها بما معها من التوراة وآياتها الباهرة بحال الحمار فى جهله بما يحمل من اسفار الحكمة، وتساوى الحالتين عنده من حمل اسفار الحكمة وحمل ما سواها من الاوقار، لا يشعر من ذلك الا بما يمر به فيه من الكد والتعب.

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

وکقوله 'واضرب لهم مثل الحیوٰۃ الدنیا کماء انزلنٰه من السماء' المراد قلة بقاء زھرة الدنیا کقلة بقاء الخضر، فاما ان یراد تشبیه الافراد بالافراد غیر منوط بعضها ببعض ومصیرة شیئًا واحدًا فلا؛ فکذلك لما وصف وقوع المنافقین فی ضلالتهم وما خبطوا فیه من الحیرة والدھشة شبهت حیرتهم وشدة الامر علیهم بما یکابد من طفئت نارہ بعد ایقادھا فی ظلمة اللیل وکذلك من اخذته السماء فی اللیلة المظلمة مع رعد وبرق وخوف من الصواعق"۔[153]

تمثیل کا بنیادی عنصر: کیفیت منتزعہ

زمخشری کے نزدیک تمثیل میں اصل چیز حرف تشبیہ نہیں جس سے تشبیہ مکمل ہوتی ہے بلکہ وہ کیفیت ہے جو کلام سے بحیثیت مجموعی منتزع ہوتی ہے۔ کہتے ہیں "فان قلت: الذی کنت تقدرہ فی المفرّق من التشبیه من حذف المضاف وھو قولك 'اوکمثل ذوی صیب' ھل تقدر مثاله فی المرکب منه؟ قلت: لولا طلب الراجع فی قوله تعالیٰ 'یجعلون اصابعهم فی اذانهم' ما یرجع الیه لکنت مستغنیا عن تقدیرہ؛ لانی اُراعی الکیفیة المنتزعة من مجموع الکلام فلا علی اولی حرف التشبیه مفردات یتأتی التشبیه به ام لم یله. الا تری الی قوله 'انما مثل الحیوٰۃ الدنیا کماء انزلنٰه فاختلط به نبات الارض فاصبح ھشیما تذروہ الریاح' کیف ولی الماء الکاف ولیس الغرض تشبیه الدنیا بالماء ولا بمفرد آخر یتمحل لتقدیرہ ومما ھو بین فی ھذا قول لبید:

وما الناس الا کالدیار واھلها بها یوم حلّوھا وغدوا بلاقعُ

لم یشبه الناس بالدیار وانما شبه وجودھم فی الدنیا وسرعة زوالهم وفنائهم بحلول اھل الدیار فیها ووشك نهوضهم عنها وترکها خلاء خاویة"۔[154]

زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ ان دونوں تمثیلوں میں سے دوسری پہلی سے کہیں زیادہ بلیغ ہے کیوں کہ اس سے پہلی کے مقابلہ میں حیرت، پریشانی، بدحواسی اور شدت کا زیادہ اظہار ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسے بعد میں لایا گیا ہے" وھم یتدرجون فی نحو ھذا من الاھون الی الاغلظ"۔[155]

---

[153] الکشاف ۱:۶۰-۶۱ [154] الکشاف ۱:۶۱ [155] ایضًا

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

پے در پے دو تمثیلیں پیش کرنے کا کیا مقصد ہے زمخشری کی زبانی سنیئے " ثنی اللہ سبحانہ فی شانہم بتمثیل آخر لیکون کشفا لحالھم بعد کشف و ایضاحا عقب ایضاح وکما یجب علی البلیغ فی مظان الاجمال والایجاز ان یجمل و یوجز فکذلک الواجب علیہ فی موارد التفصیل والاشباع ان یفصل و یشبع ۔انشد الجاحظ :

ترمون بالخطب الطوال وتارۃً   وحی الملاحظ خیفۃ الرقباء

قرآن مجید اور کلام عرب سے اس کی مثالیں بھی پیش کرتے ہیں : ومما ثنی من التمثیل قولہ : " وما یستوی الاعمی والبصیر ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور ، وما یستوی الاحیاء ولا الاموات " والا تری الی ذی الرمۃ کیف صنع فی قصیدتہ :

ـــ أذاك ام نمش بالوشي اكرعه

ـــ أذاك ام خاضب بالسي مرتعه[156]

امانت "تکلیف" کا جو بار کائنات ارضی و سماوی سے نہ اٹھ سکا اسے انسان ضعیف البنیان نے اٹھا لیا ۔ قرآن نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں پیش کیا " انا عرضنا الامانۃ علی السموت والارض والجبال فابین ان یحملنھا واشفقن منھا وحملھا الانسان انہ کان ظلوما جھولا[157] ۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ امانت کی یہ پیش کش ، زمین آسمان ، اور پہاڑوں کا انکار اور خوف زدگی ، یہ سب مجاز ہے اور تمثیل ۔ ساتھ ہی وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ تمثیل کا یہ اسلوب عربی زبان میں نہایت کثرت سے استعمال کیا جاتا ہے ۔ قرآن کا اسلوب عربی اسلوب ہے اسلیے اس میں تمثیلوں کا پایا جانا کوئی عجیب یا قابل انکار بات نہیں ۔ اہل عرب کہتے ہیں " لو قیل للشحم این تذھب ؟ لقال اسوی العوج " مطلب یہ نہیں ہوتا کہ چربی سے واقعۃً یہ مکالمہ ہوا اور وہ بول اٹھی ، بلکہ یہاں صرف اس حقیقت کی کہ چربی انسان و حیوان کے جسمانی نقائص کی پردہ پوشی کرتی ہے اور ان کے عیوب چھپاتی ہے ، ایسی حسّی تصویر کشی مقصود ہے جو مخاطب کے دل میں اتر جائے ۔ یہ بات تمثیل کے علاوہ کسی دوسرے اسلوب بیان کے ذریعے اتنے موثر طریقے پر ادا نہیں کی جا سکتی تھی قرآن بھی ان دو باتوں کو ممثل کر کے پیش کرنا چاہتا ہے اولاً یہ آسمان و زمین اور پہاڑ ، اللہ کی یہ عظیم الشان تخلیقات اپنے پروردگار کی کامل مطیع ہیں ، اطاعت کا جو مفہوم بھی ان کے مناسب حال ہو ۔ ایجاد و تکوین ، مختلف اشکال اور متنوع ہیئات کی بخشش کے کسی مرحلے پر انہیں سرتابی کی جرأت نہیں ہوئی ۔ انسان کا کچھ دوسرا حال ہے وہ حیوان عاقل

---

[156] الکشاف ۱ : ۵۹ ـ ۶۰

[157] سورہ احزاب : ۷۲

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ہے اور مکلف و ذمہ دار، اللہ کے اوامر و نواہی کے بارے میں وہ اپنی ذمہ داری کو ادا کرتا بھی ہے اور ان سے سرتابی بھی کر بیٹھتا ہے۔ جمادات اور بے عقل و شعور مخلوق تو اپنے مناسب حال اللہ کی اس درجہ مطیع ہو اور انسان عقل و شعور اور ذمہ داری کا احساس رکھتے ہوئے اسکی اطاعت سے سرکشی کرے حالانکہ اس کو اطاعت کا امین بنایا گیا ہے، جسے بہر حال اسے ادا کرنا چاہیے۔ ثانیاً امانت کی عظمت و شان، اسکی دشواری و گراں باری اور اسکی ادائیگی کی بھاری ذمہ داری کا احساس دلانا چاہتا ہے۔ چنانچہ ان دونوں مقاصد کے حصول کے لیے وہ تمثیلی پیرایہ بیان اختیار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں پر پیش کی گئی مگر انھوں نے اس بار کو اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے لیکن انسان نے اسے اٹھا لیا۔[۱۵۸]

ایک فنی اعتراض اور اس کا جواب

یہاں زمخشری ایک فنی اعتراض کی تقریر کرتے ہیں اور پھر اس کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ اس شخص کے لیے جو کسی رائے پر نہیں جمتا اور تذبذب کی حالت میں کبھی ایک طرف اور کبھی دوسری طرف مائل ہوتا ہے از روئے تمثیل کہتے ہیں "اراک تقدم رجلا وتوخر اخری"۔ یہ تمثیل ایسی چیز سے اخذ کی گئی ہے جو فی الواقع موجود ہے اور جس میں ممثل اور ممثل بہ دونوں حقیقی وجود رکھتے ہیں اور ممکنات میں سے ہیں لیکن مذکورہ آیت میں امانت کے پیش کرنے اور زمین آسمان اور پہاڑوں کا انکار فی نفسہ محال ہے اور اس کا وجود نہیں۔ تمثیل کی بنا ایک امر محال پر رکھنی کیسے درست ہو سکتی ہے؟ یہ تو ایسی ہی بات ہو جائے گی جیسے کسی تشبیہ میں مشبہ بہ غیر معقول ہو۔ زمخشری اس کا جواب یہ دیتے ہیں "الممثل به فی الآیة وفی قولهم لو قیل للشحم این تذهب وفی نظائره مفروض والمفروضات تتخیل فی الذهن کما المحققات، مثلت حال التکلیف فی صعوبته وثقل محمله بحاله المفروضة لو عرضت علی السموات والارض والجبال لابین ان یحملنها واشفقن منها"۔[۱۵۹] چنانچہ زمخشری نے "لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیته خاشعا متصدعا من خشیة الله وتلک الامثال نضربها للناس لعلهم یتفکرون"[۱۶۰] میں پہاڑ کے طرز عمل کو تمثیل و تخییل، بتایا ہے اور دلیل میں اسی آیت کے آخری حصے کو پیش کیا ہے جس میں "امثال" کا لفظ موجود ہے۔ اس آیت میں تمثیل کی غرض ان کے الفاظ میں

---

[۱۵۸] الکشاف ۲: ۴۴۵ - ۴۴۶

[۱۵۹] الکشاف ۲: ۴۶۲ [۱۶۰] سورہ حشر ۲۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

"توبیخ الانسان علی قسوۃ قلبہ وقلۃ تخشعہ عند تلاوۃ القرآن وتدبر قوارعہ وزواجرہ"[۱۶۱] ہے۔ اسی طرح "مثل الذین ینفقون اموالھم فی سبیل اللہ کمثل حبۃ انبتت سبع سنابل فی کل سنبلۃ مائۃ حبۃ واللہ یضاعف لمن یشاء واللہ واسع علیم"[۱۶۲] میں اسے تمثیل بتاتے ہوئے مذکورہ اعتراض ان الفاظ میں اٹھاتے ہیں "فان قلت: کیف صح ھذا التمثیل والممثل بہ غیر موجود؟" اسکے جواب میں پہلے تو اعتراض کی تغلیط کے ذریعے اپنے مسلک کی تصحیح کرتے ہیں اور دوسرا اسے صحیح تسلیم کرکے "قلت بل ھو موجود فی الدخن والذرۃ وغیرھما وربما فرخت ساق البرۃ فی الاراضی القویۃ المغلۃ فیبلغ حبھا ھذا المبلغ" یہ تو پہلا جواب ہوا۔ اصل بات یہ ہے کہ "ولو لم یوجد لکان صحیحا علی سبیل الفرض والتقدیر"[۱۶۳] یعنی ممثل بہ کا وجود حقیقی یا امکان واقعی سے متصف ہونا ضروری ہی نہیں۔

تمثیل و تشبیہ

تمثیل و تشبیہ دونوں ایک ہی چیز ہیں یا دو علیحدہ چیزیں ہیں؟ عبد القاہر الجرجانی نے "اسرار البلاغۃ" میں ایک علیحدہ فصل تمثیل و تشبیہ کے فرق پر قائم کی ہے جس کا ماحصل یہی نکلتا ہے کہ تشبیہ ایک عمومی چیز ہے اور تمثیل اس کا ایک خصوصی حصہ[۱۶۴]۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ زمخشری کے نزدیک تشبیہ و تمثیل ایک ہی چیز ہیں[۱۶۵]۔ یہ واقعہ ہے کہ خود زمخشری نے تمثیل کے لیے متعدد بار تشبیہ کا لفظ بولا ہے۔ مثلاً مذکورہ بالا دونوں تمثیلوں کے لیے جو منافقین کے سلسلے میں دی گئیں کہتے ہیں "ان التمثیلین جمیعا من جملۃ التمثیلات المرکبۃ دون المفرقۃ" اور دوسری جگہ انھیں کے لیے کہتے ہیں "الذی کنت تقدرہ فی الفرق من التشبیہ من حذف المضاف"[۱۶۶] جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان کی نظر میں تمثیل و تشبیہ دونوں ایک ہی ہیں۔ اسی طرح

---

۱۶۱ الکشاف ۴: ۶۰۴ ۱۶۲ سورہ بقرہ: ۲۶۱ ۱۶۳ الکشاف ۱: ۲۴۷

۱۶۴ الجرجانی کے نزدیک تشبیہ کی دو قسمیں ہیں تشبیہ غیر تمثیلی اور تشبیہ تمثیلی۔ اول ان کے خیال میں تشبیہ حقیقی اصلی ہے اور دوسری اس تشبیہ حقیقی اصلی کی فرع اور اس پر مرتب۔ اس طرح تشبیہ عام ہے اور تمثیل اس سے اخص۔ اسرار البلاغۃ ص ۱۰ فما بعدہا۔ ابن رشیق کے نزدیک تمثیل استعارہ کی ایک قسم ہے اور یہ دونوں تشبیہ کی دو شاخیں ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ یہ دونوں اسکے اسلوب پر نہیں اور ان کے وسائل بھی دوسرے ہیں: کتاب العمدۃ ۱: ۱۸۹ ۱۶۵ الدکتور بدوی طبانہ: البیان العربی، الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۵۸ء مطبعۃ الرسالۃ، القاہرۃ ص ۲۴۴۔ طبانہ ابن الاثیر کے بارے میں یہی بات کہتے ہیں

۱۶۶ الکشاف ۱: ۶۱

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

(مستوقد نار) کی مذکورہ تمثیل کے بارے میں یہ صراحت کرنے کے ساتھ کہ یہ تمثیل ہے لکھتے ہیں "فان قلت: هل يسمى ما فى الآية استعارة؟ قلت: مختلف فيه۔ والمحققون على تسميته تشبيها بليغا لا استعارة"[۱۶۸] جس سے بھی یہی گمان ہوتا ہے۔ لیکن ہمارے خیال میں یہ بات درست نہیں۔ زمخشری تشبیہ و تمثیل میں کم از کم عام و خاص کا فرق ضرور کرتے ہیں وہ تمثیل کو تو تشبیہ کہہ دیتے ہیں مگر تشبیہ کے لیے تمثیل کا لفظ نہیں بولتے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ تمثیل کی بنا بھی تشبیہ ہی ہے مگر ہر تشبیہ تمثیل نہیں کہلاتی۔ زمخشری کے نزدیک، ہمارے خیال میں، ان میں فرق یہ ہے کہ جب کسی ایک چیز کو دوسری سے تشبیہ دی جائے تو وہ اسے تشبیہ کہتے ہیں اور جب مجموعی طور پر کئی چیزوں کو کئی چیزوں سے بیک وقت تشبیہ دی جائے تو وہ اسے تشبیہ بلیغ یا تمثیل کہتے ہیں اور تمثیل میں بھی جب ہر مشبہ اپنے مشبہ بہ سے اس طرح مقابل ہوتا ہے کہ ایک کو دوسرے سے فرداً فرداً تطبیق دی جا سکے اور اس حیثیت سے علیحدہ علیحدہ پہچانا جا سکے تو وہ اسے تمثیل مفرق کہتے ہیں اور اگر اس طرح کی تطبیق، تفریق اور تمیز ممکن نہ ہو بلکہ مجموعی حاصل شدہ کیفیت سے تشبیہ دی جا رہی ہو تو وہ اسے تمثیل مرکب کا نام دیتے ہیں اور علی الاطلاق جب تمثیل کا لفظ بولتے ہیں تو ان کی مراد تمثیل مرکب ہی ہوتی ہے۔ بہر حال اتنی بات یقینی ہے کہ تمثیل مرکب کو زمخشری تشبیہ سے بالکل ممتاز سمجھتے اور کر دیتے ہیں اور وہ اس طرح کہ تمثیل کا بنیادی عنصر ان کے نزدیک کیفیت منتزعہ ہے۔ حرف تشبیہ کے ہونے نہ ہونے سے ان کے خیال میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

تخییل

تمثیل سے ملتا جلتا ایک دوسرا اسلوب ہے جسے زمخشری نے تخییل[۱۶۹] کا نام دیا ہے۔ یہ دونوں آپس میں اتنے مشابہ ہیں کہ بعض اوقات خود زمخشری ان دونوں کو ملا کر ایک ہی چیز کے لیے استعمال کرتے ہیں مثلاً "لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله"[۱۷۱] کے بارے میں لکھتے ہیں "هذا تمثيل وتخييل"[۱۷۲] مگر دوسری جگہ انداز بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں مختلف ہیں، فقال

---

[۱۶۸] الکشاف ۱: ۵۸ [۱۶۹] الکشاف ۱: ۵۴: ۶۲

[۱۷۰] ابن المنیر کو زمخشری کے لفظ تخییل پر سخت اعتراض ہے دیکھیے: الانتصاف طبع علی ہامش الکشاف ۴: ۱۱۱-۱۴۸۔ ان کا کہنا ہے کہ مفہوم اگرچہ درست ہے تاہم کیونکہ یہ لفظ موہم و منکر ہے اسلیے اس کا استعمال قرآنی آیات کے لیے سخت نازیبا اور بے ادبی کی بات ہے اسکے بجائے تمثیل کا لفظ استعمال کرنا چاہیے تھا مگر خود زمخشری دونوں میں فرق کرتے ہیں

[۱۷۱] سورہ حشر: ۲۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين[173] کے بارے میں کہتے ہیں "وهو من المجاز الذی یسمی التمثیل، ویجوز ان یکون تخییلا[174]" سورہ زمر کی آیت (۶۷) پر جو بحث زمخشری نے کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں ان کے نزدیک نہایت واضح اور بنیادی فرق ہے اور وہ یہ کہ تمثیل مجاز کی ایک شاخ ہے۔ اس میں حقیقی معنی کو ترک کر کے مجازی معنی مراد لیے جاتے ہیں۔ یہ بات کہ زمخشری کے نزدیک جس چیز سے تمثیل دی جا رہی ہے وہ ناممکن اور غیر حقیقی بھی ہو سکتی ہے، تمثیل کو مجاز کی ایک فرع رہنے دینے سے باز نہیں رکھتی لیکن تخییل میں سرے سے حقیقت و مجاز سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک خیال یا تصور کو محسوس پیکر میں پیش کر دیا جاتا ہے[175]۔ فن بلاغت میں اس کا کیا مقام ہے اور قرآن نیز دوسری کتب سماوی نے اس اسلوب کو کتنی اہمیت دی ہے اور اس سے کتنے بڑے مقاصد حاصل کیے ہیں زمخشری کے الفاظ میں سنیے "ولا تری بابا فی علم البیان ادق ولا ارق ولا الطف من هذا الباب ولا انفع واعون علی تعاطی تأویل المشتبهات من کلام الله تعالی فی القرآن وسائر الکتب السماویة وکلام الانبیاء، فان اکثره وعلیته تخییلات قد زلت فیها الاقدام قدیما، وما اتی الزالون الا من قلة عنایتهم بالبحث والتنقیر حتی یعلموا ان فی عداد العلوم الدقیقة علما لو قدروه حق قدره، لما خفی علیهم ان العلوم کلها مفتقرة الیه وعیال علیه، اذ لا یحل عقدها الموربة ولا یفك قیودها المکربة الا هو، وکم آیة من آیات التنزیل وحدیث من احادیث الرسول قد ضیم وسیم الخسف بالتأویلات الغثة والوجوه الرثة، لان من تأول لیس من هذا العلم فی عیر ولا نفیر، ولا یعرف قبیلا منه من دبیر[176]" اس عبارت سے جہاں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فنون بلاغت کی زمخشری کی نظر میں کیا اہمیت ہے اور تخییل کا اسلوب کتنا لطیف و دقیق ہے وہیں یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ مجاز کی طرح تخییل کا اسلوب بھی زمخشری کے ہاتھ میں اس ہتھیار کا کام دیتا ہے جسے وہ اعتزال کی خدمت کے لیے نہایت خوبی سے استعمال کر سکتے ہیں۔ سورہ زمر کی آیت "وما قدروا الله حق قدره والارض جمیعا قبضته یوم القیامة والسموات مطویات بیمینه سبحانه وتعالی عما یشرکون[177]"،

---

١٧٢ الکشاف ٤ : ٤٠٦
١٧٣ سورہ فصلت (حم السجدۃ) ١١
١٧٤ الکشاف ٤ : ١٤٨
١٧٥ الکشاف ٤ : ١١٠ فما بعدها
١٧٦ الکشاف ٤ : ١١١
١٧٧ سورہ زمر ٦٧

www.KitaboSunnat.com

کی تفسیر میں یہ دونوں رجحانات، اعتزال اور بلاغت، یک جان ہو جاتے ہیں زمخشری لکھتے ہیں "والغرض من هذا الكلام اذا اخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله لا غير من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين الى جهة حقيقة او جهة مجاز وكذلك حكم ما يروى ان جبريل جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ابا القاسم ان الله يمسك السموات والارض يوم القيامة على اصبع والارضين على اصبع والجبال على اصبع والشجر على اصبع وسائر الخلق على اصبع ثم يهزهن فيقول انا الملك، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجبا مما قال ثم قرأ تصديقا له[۱۷۸] "وما قدروا الله" الآية، وانما ضحك افصح العرب صلى الله عليه وسلم وتعجب لانه لم يفهم منه الا ما يفهمه علماء البيان من غير تصور امساك ولا اصبع ولا هز ولا شيء من ذلك، ولكن فهمه وقع اول شيء وآخره على الزبدة والخلاصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة، وان الافعال العظام التي تتحير فيها الافهام والاذهان ولا تكتنهها الاوهام، هينة عليه هوانا لا يوصل السامع الى الوقوف عليه الا اجراء العبارة في مثل هذه الطريقة من التخييل[۱۷۹]"

جہنم کی وسعت کی تصویر قرآن نے ان الفاظ میں کھینچی ہے "یوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد[۱۸۰]" زمخشری یہاں بھی اسلوب تخییل کو آیت کی تشریح کے لیے استعمال میں لاتے ہیں "وسؤال جهنم وجوابها من باب التخييل الذي يقصد به تصوير المعنى في القلب وتثبيته وفيه معنيان: احدهما انها تمتلئ مع اتساعها وتباعد اطرافها حتى لا يسعها شيء ولا يزاد على امتلائها لقوله تعالى 'لأملأن جهنم[۱۸۱]' والثاني انها من السعة بحيث يدخلها من يدخلها وفيها موضع للمزيد[۱۸۲]"

---

۱۷۸ متفق علیہ من حدیث ابن مسعود۔ زمخشری نے اس میں "جبریل" کے آنے کا ذکر کیا ہے یہ تصحیف ہے۔ صحیح بخاری میں "جاء حبر من اليهود" کے الفاظ ہیں اور ایک روایت میں "ان رجلا من اهل الكتاب" ہے۔ ابن حجر العسقلانی الکافی الشاف فی تخریج احادیث الکشاف ۴: ۱۱۱

۱۷۹ الکشاف ۴: ۱۱۰-۱۱۱

۱۸۰ سورہ ق ۳۰ ۔ ۱۸۱ سورہ اعراف ۱۷

۱۸۲ الکشاف ۴: ۳۰۸-۳۰۹

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

تشبیہ

عموماً سمجھا جاتا ہے کہ استعارے میں تشبیہ سے زیادہ بلاغت پائی جاتی ہے لیکن زمخشری بتاتے ہیں کہ بعض اوقات استعارے کو ترک کر کے تشبیہ کو اختیار کرنا بلاغت سے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ سورہ بقرہ میں رمضان کا ذکر کرتے ہوئے کہا جاتا ہے 'وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر'[۱۸۳] زمخشری بتاتے ہیں کہ اس عبارت میں اگر من الفجر کا فقرہ نہ ہوتا تو یہ استعارہ ہو جاتا، جیسے بر سبیل مجاز کہا جائے "رأیت اسداً" تو یہ استعارہ ہوگا لیکن اگر اسی میں 'من فلان' کا اضافہ کر دیا جائے تو یہ تشبیہ ہو جائے گی۔ پھر کہتے ہیں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ جب استعارے میں تشبیہ سے زیادہ بلاغت پائی جاتی ہے تو 'من الفجر' کا اضافہ کر کے اسے تشبیہ کیوں بنا دیا گیا۔ زمخشری اس کا فنی جواب دیتے ہیں "لان من شرط المستعار ان یدل علیہ الحال او الکلام، ولو لم یذکر 'من الفجر' لم یعلم ان الخیطین مستعاران فزید 'من الفجر' فکان تشبیہا بلیغاً وخرج من ان یکون استعارۃ[۱۸۴]"

شجرۂ زقوم کے بارے میں قرآن مجید میں آتا ہے 'انہا شجرۃ تخرج فی اصل الجحیم، طلعہا کانہ رؤوس الشیاطین[۱۸۵]' جس میں اسے رؤوس شیاطین سے تشبیہ دی گئی ہے حالانکہ شیطان کا سر ایک غیر حسی شئے ہے کسی نے دیکھا نہیں اور تشبیہ میں مشبہ بہ اشہر واظہر ہوتا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں ایسا کیوں کیا گیا "وشبہ برؤوس الشیاطین دلالۃ علی تناھیہ فی الکراھۃ وقبح المنظر؛ لان الشیطان مکروہ مستقبح فی طباع الناس، لاعتقادہم انہ شر محض لا یخلطہ خیر، فیقولون فی القبیح الصورۃ: کانہ وجہ شیطان، کانہ رأس شیطان. واذا صورہ المصورون جاءوا بصورتہ علی اقبح ما یقدر واھولہ، کما انہم اعتقدوا فی الملک انہ خیر محض لا شر فیہ، فشبہوا بہ الصورۃ الحسنۃ، قال اللہ تعالیٰ 'ما ھذا بشراً ان ھذا الا ملک کریم[۱۸۶]' وھذا تشبیہ تخییلی[۱۸۷]" ایک دوسری جگہ کہتے ہیں "ان اللہ عزوجل رکز فی الطباع ان لا احسن من الملک، کما رکز فیہا ان لا اقبح من الشیطان، ولذلک یشبہ کل متناہ فی الحسن والقبح بہما[۱۸۸]" اس طرح رؤوس الشیاطین سے تشبیہ دینا درحقیقت ایک اشہر واظہر شئے سے ہی تشبیہ دینا ہوا۔ زمخشری کسی کسی جگہ تشبیہ کی معنویت پر بھی گفتگو

---

۱۸۳ سورہ بقرہ: ۱۸۷
۱۸۴ الکشاف ۱: ۲۳۴ طبع بیروت
۱۸۵ صافات: ۶۴، ۶۵
۱۸۶ سورہ یوسف ۳۱
۱۸۷ الکشاف ۴: ۳۶
۱۸۸ الکشاف ۲: ۲۶۳

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کرتے ہیں۔ سورہ احزاب میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شان میں آیا ہے "یا ایہا النبی انا ارسلنٰک شاہدًا ومبشرًا ونذیرًا وداعیًا الی اللہ باذنہ وسراجًا منیرًا"[۱۸۹]۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ 'سراج منیر' سے تشبیہ کی کیا بلاغت و لطافت ہے۔ چراغ سے آپؐ کو اسلیے تشبیہ دی گئی کہ آپؐ کے ذریعے اللہ نے شرک کی ظلمتوں کو روشن کر دیا اور بھٹکے ہوئے راہی آپؐ کے ذریعے راہ پر آگئے جیسے روشن چراغ رات کی اندھیریوں کو دور کر دیتا ہے اور لوگوں کو اس سے راستہ نظر آجاتا ہے یا یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپؐ کے نورِ نبوت سے پیغمبروں کے نور میں اضافہ ہوا۔ جیسے چراغ کی روشنی سے نورِ بصارت میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ اپنا کام کرنے لگتا ہے۔ 'سراج' کے لیے 'منیر' کی صفت استعمال کرنے کی یہ معنویت ہے کہ بعض چراغ کم روغن اور باریک بتی کی وجہ سے بہت کم روشنی دیتے ہیں۔ "وفی کلام بعضہم ثلاثۃ تضیع: رسول بطئ، وسراج لا نضئ، ومائدۃ ینتظر لہا من یجئ: وسئل بعضہم عن الموحشین؟ فقال ظلام ساتر، وسراج فاتر"[۱۹۰]

استعارہ

عہد کر کے توڑ دینے کے لیے قرآن میں 'نقض' کا لفظ استعمال ہوا ہے 'الذین ینقضون عہد اللہ من بعد میثاقہ'[۱۹۱]، جس کے لفظی معنی کھول ڈالنے کے ہیں 'الفسخ وفک الترتیب'[۱۹۲]۔ عہد شکنی کے لیے یہ لفظ کیوں استعمال ہوا اور اسکی کیا معنویت ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ عہد کو بر سبیلِ استعارہ رسی کا نام دیتے ہیں کیوں کہ اس سے متعاہدین کے درمیان تعلق کی مضبوطی کا اظہار ہوتا ہے۔ بیعتِ عقبہ کے موقع پر ابن التیہان نے جو بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہی تھی اسے سند میں پیش کرتے ہیں "یارسول اللہ ان بیننا وبین القوم حبالا ونحن قاطعوہا، فنخشی ان اللہ عزوجل اعزک واظہرک ان ترجع الی قومک"[۱۹۳] اسکے بعد بتاتے ہیں کہ شئی مستعار کا کوئی ذکر نہ کرنا اور اس کے بارے میں سکوت برتتے ہوئے اس کے لواحقات کے ذکر کی طرف اشارہ کر دینا، تاکہ اس اشارہ سے شئی مستعار کے بارے میں تنبیہ ہو جائے یہ چیز بلاغت کے اسرار و لطائف میں سے ہے۔ عربی زبان سے اسکے لیے مثالیں پیش کرتے ہیں "شجاع یفترس أقرانہ، وعالم یغترف منہ الناس، واذا تزوجت أمراءۃ فاستوثرہا" اور کہتے ہیں "لم تقل ہذا الا وقد نبہت علی الشجاع والعالم بانہما اسد وبحر، وعلی المرأۃ بانہا فراش"[۱۹۴]۔ زمخشری اس بات

---

[۱۸۹] سورہ احزاب: ۴۵-۴۶
[۱۹۰] الکشاف ۲: ۴۳۱
[۱۹۱] سورہ بقرہ ۲: ۲۷
[۱۹۲] الکشاف ۱: ۹۰
[۱۹۳] ایضاً
[۱۹۴] ایضاً

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ استعارہ اس وقت کہلاتا ہے جب مستعار لہ کا ذکر نہ کیا جائے۔
"ویجعل الکلام خلوا عنہ صالحا لان یراد بہ المنقول عنہ والمنقول الیہ، ولا دلالۃ الحال او فحوی الکلام" تائید میں تین شعر پیش کرتے ہیں، ایک زہیر کا

لدی اسد شاکی السلاح مقذف ۔۔۔ لہ لبد اظفارہ لم تقلم

جس میں اسد میں استعارہ تصریحیہ، شاکی السلاح میں تجرید، اور مقذف، لہ لبد اظفارہ لم تقلم میں ترشیح پائی جاتی ہے۔ دوسرا ابوتمام کا۔

ویصعد حتی یظن الجھول ۔۔۔ بان لہ حاجۃ فی السماء

جس میں صعود میں استعارہ تصریحیہ اور باقی میں ترشیح ہے۔ اور تیسرا اخود اپنا

لا تحسبوا ان فی سربالہ رجلا ۔۔۔ ففیہ غیث ولیث مسبل مشبل

جس میں غیث ولیث میں استعارہ تصریحیہ ہے۔[195]

سورہ رحمٰن کی آیت "فاذا انشقت السماء فکانت وردۃ کالدھان"[196] میں وردۃ کی ایک قرارت عمرو بن عبید کی وردۃ رفع کے ساتھ بھی ہے۔ زمخشری اسکی توجیہ کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اس صورت میں یہ استعارہ مجردہ ہوجائے گا "بمعنی فحصلت سماء وردۃ، وھو من الکلام الذی یسمی التجرید کقولہ

فلئن بقیت لارحلن بغزوۃ ۔۔۔ تحوی الغنائم او یموت کریم[197]

سورہ فصلت (حم السجدۃ) کی آیت "ذلک جزاء اعداء اللہ النار لھم فیھا دار الخلد"[198] میں دار الخلد کے لیے بھی زمخشری نے یہی بتایا ہے کہ اس میں تجرید پائی جاتی ہے" فان قلت: ما معنی قولہ تعالی 'لھم فیھا دار الخلد' قلت: معناہ ان النار فی نفسھا دار الخلد، کقولہ تعالی "لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ"[199] والمعنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسوۃ حسنۃ، وتقول: لک فی ھذہ الدار دار السرور وانت تعنی الدار بعینھا[200]

---

[195] الکشاف ۱: ۵۸ — [196] سورہ رحمٰن: ۳۷

[197] الکشاف ۴: ۲۵۸؛ شعر جو بطور شاہد پیش کیا گیا ہے امرؤ القیس کا ہے: مشاہد الانصاف علی شواہد الکشاف ۴: ۲۵۸

[198] سورہ فصلت (حم السجدۃ) ۲۸

[199] سورۃ الاحزاب ۲۱: نیز دیکھیے الکشاف ۳: ۲۰

[200] الکشاف ۴: ۱۹۸، طبع ۱۹۴۷ء

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ایک استعارے کی معنویت پر گفتگو سورہ احزاب کی تفسیر میں ملتی ہے جہاں کہا گیا ہے "یا ایہا النبی انا ارسلناک شاھدا ومبشرا ونذیرا وداعیا الی اللہ باذنہ وسراجا منیرا"[٢٠١] یہاں زمخشری ایک سوال اٹھاتے ہیں کہ 'انا ارسلناک داعیا' کہنے سے یہ تو واضح ہو ہی جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ دعوت کی اجازت یا حکم ہے پھر 'باذنہ' کا اضافہ کیوں کیا گیا۔ پھر بتاتے ہیں کہ 'اذن' دراصل استعارہ ہے تسہیل و تیسیر کے لیے "الاذن مستعارا للتسھیل والتیسیر، لان الدخول فی حق المالک متعذر، فاذا صودف الاذن تسھل وتیسر، فلما کان الاذن تسھیلا لما تعذر من ذلک وضع موضعہ، وذلک ان دعاء اھل الشرک والجاھلیۃ الی التوحید والشرائع امر فی غایۃ الصعوبۃ والتعذر، فقیل 'باذنہ' للایذان بان الامر صعب لایتأتی ولایستطاع الا اذا سھلہ اللہ ویسرہ، ومنہ قولھم فی الشحیح: انہ غیر ماذون لہ فی الانفاق، ای: غیر مسھل لہ الانفاق لکونہ شاقا علیہ داخلا فی حکم التعذر"[٢٠٢]

کنایہ وتعریض

کنایہ اور تعریض فن بلاغت میں اپنی ایک خصوصی حیثیت رکھتے ہیں۔[٢٠٣] زمخشری ان دونوں میں یہ فرق بتاتے ہیں کہ اگر کسی چیز کا ذکر ایسے لفظ سے کیا جائے جو اس مفہوم کے لیے وضع نہیں ہوا تو اسے کنایہ کہا جائے گا مثلاً طول قامت کے اظہار کے لیے کسی کو طویل النجاد والحمائل کہنا کنایہ ہے۔ لیکن جب کسی ایسی چیز کا ذکر کیا جائے جو کسی دوسری غیر مذکورہ شے پر دلالت کرتی ہو تو اسے تعریض کہتے ہیں۔ تعریض کی مثال میں زمخشری ضرورت مند کی اس بات کو پیش کرتے ہیں "جئت لأسلم علیک ولأنظر الی وجھک الکریم" (میں سلام کرنے اور دیدار کرنے کے لیے حاضر ہوا ہے) یا جیسا کسی شاعر نے کہا ہے ؎ وحسبک بالتسلیم منی تقاضیا۔ گویا بات کو ایسی غرض کی طرف موڑنا ہوتا ہے جو غرض پر دلالت کرے۔ تعریض کو، زمخشری بتاتے ہیں، اسی وجہ سے تلویح بھی کہتے ہیں "لانہ یلوح منہ ما یریدہ"[٢٠٤]

---

٢٠١ سورہ احزاب ٣٣: ٤٥-٤٦

٢٠٢ الکشاف ٣: ٢٢٤

٢٠٣ مختصر المعانی ص ٣٢٤، ٣٣٩ دونوں میں فرق کے لیے دیکھیے الطراز ١: ٣٨٠ فما بعد، ٢: ٣٣٩

٢٠٤ الکشاف ١: ٢١٥، عند تفسیر آیت ٢٣٥ من سورۃ البقرۃ 'ولا جناح علیکم فیما عرضتم بہ من خطبۃ النساء'

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کنایہ

زمخشری کے نزدیک کنایہ بھی مجاز ہی ہے[205]: "ان الذین یشترون بعھد اللہ وایمانھم ثمنا قلیلا اولئک لاخلاق لھم فی الآخرۃ ولا یکلمھم اللہ ولا ینظر الیھم یوم القیمۃ ولا یزکیھم ولھم عذاب الیم[205 الف]" کی تفسیر میں صراحت سے لکھتے ہیں "ولا ینظر الیھم مجاز عن الاستھانۃ بھم والسخط علیھم تقول فلان لا ینظر الی فلان، ترید نفی اعتداد بہ واحسانہ الیہ[206]" زمخشری نے کنایہ کو اپنے معتزلی نقطہ نظر کی تائید کے لیے بھی متعدد جگہ استعمال کیا ہے مذکورہ آیت کے کنایے سے بھی انہوں نے یہ کام لیا ہے لکھتے ہیں "فان قلت: ای فرق بین استعمالہ فیمن یجوز علیہ النظر وفیمن لا یجوز علیہ قلت: اصلہ فیمن یجوز علیہ النظر الکنایۃ، لان من اعتد بالانسان التفت الیہ واعارہ نظر عینیہ، ثم کثر حتی صار عبارۃ من الاعتداد والاحسان وان لم یکن ثم نظر، ثم جاء فیمن لا یجوز علیہ النظر مجردا لمعنی الاحسان، مجازا عما وقع کنایۃ عنہ فیمن یجوز علیہ النظر[207]" رویت خداوندی جیسا بتایا گیا معتزلہ کے نزدیک محال ہے چنانچہ زمخشری اسی چیز کو ذہن میں رکھ کر 'نظر' بحیثیت کنایے کی تشریح کرتے ہیں۔ کنایہ دراصل اسی چیز[208] کے بارے میں ہے جو مرئی ہے اور کثرت استعمال سے عبارت ہوگیا احسان ومہربانی سے اور غیر مرئی کے لیے بھی استعمال ہونے لگا۔

زمخشری کنایے کی ایک قسم کے دریافت کنندہ:

جس طرح تمثیل سے مشابہ مگر اس اعتبار سے اس سے مختلف کہ حقیقت ومجاز سے اسے کوئی واسطہ نہیں ہوتا، زمخشری نے ایک اسلوب کی نشان دہی کی ہے جسے وہ تخییل کا نام دیتے ہیں اسی طرح کنایے کی بھی انہوں نے ایک خاص قسم مستنبط کی ہے[209]۔ دونوں کی بنیاد ایک ہے یعنی حقیقت ومجاز دونوں سے غیر متعلق ہونا۔ اسکی ماہیت یہ ہے کہ ایسی عبارت کو لے کر جسکے معانی ومفہوم اسکے ظاہر سے خلاف واقع

---

[205] کنایے کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ مجاز ہے یا نہیں دیکھیے البرہان فی علوم القرآن ۲: ۳۰۱؛ مختصر المعانی ص ۳۳۲ وما بعدہا

[205 الف] آل عمران: ۷۷

[206] الکشاف ۱: ۲۸۸؛ البرہان ۲: ۳۱۰

[207] الکشاف ۱: ۲۸۸

[208] ایضا

[209] البرہان فی علوم القرآن ۲: ۳۰۹

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ہوئے ہیں، اسکے مفردات الفاظ کو حقیقت و مجاز دونوں سے بیگانہ قرار دیکر پوری عبارت سے ایک مجموعی تاثر پیدا کرنا جو اس عبارت کا اصل مقصود ہو[۲۱۰]۔ اسکی تفصیل سورہ طٰہٰ کی آیت "الرحمن علی العرش استوی"[۲۱۱] کے تحت ملتی ہے۔ زمخشری کہتے ہیں کہ استواء علی العرش (یعنی تخت نشینی) عرش یعنی تخت، کیونکہ سلطنت و حکومت کے لوازم و متعلقات میں سے ہے، اسلیے اسے حکومت و سلطنت کے لیے کنایہ کے طور پر استعمال کیا جانے لگا اور استوی علی العرش سے یہ سمجھا جانے لگا کہ فلاں شخص سلطنت و حکومت کا مالک ہوگیا چاہے وہ تخت پر ایک لمحے کے لیے بھی نہ بیٹھا ہو۔ اس لفظ کے استعمال اور حکومت و اقتدار کی ملکیت میں معنی کے لحاظ سے کسی قسم کا کوئی فرق نہ رہا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ لفظ اس مفہوم کو زیادہ موثر طریقے اور بہتر طور پر ادا کرتا ہے۔ اس لفظ کے استعمال اور "ید فلان مبسوطة" و "ید فلان مغلولة" کے استعمال میں سرمو فرق نہیں جنھیں بول کر ہم صرف یہ مراد لیتے ہیں کہ فلاں سخی ہے اور فلاں بخیل چاہے اس شخص نے دادوعطا کے لیے ہاتھ پھیلایا بھی نہ ہو یا سرے سے اسکے ہاتھ ہی نہ ہو تب بھی یہ کہنا درست ہوگا کہ یدہ مبسوطة۔ یہود نے جو "ید الله مغلولة"[۲۱۲] کہا اور اسکے جواب میں "یداہ مبسوطتان"[۲۱۳] کہا گیا وہاں بھی یہی مفہوم پیش نظر ہے، ید، غل اور بسط سے کوئی واسطہ نہیں، ید کی تفسیر جن لوگوں نے ایسے موقعوں پر نعمت سے کی ہے وہ فن بلاغت سے ناآشنائے محض ہیں[۲۱۴]۔ یہ باتیں اسی طرح کی ہیں جو انہوں نے تخییل کے بارے میں کہی ہیں۔

کنایے کا اسلوب عبارت میں کیا زور پیدا کر دیتا ہے اسکی وضاحت زمخشری "فاطر السموت والارض جعل لکم من انفسکم ازواجا ومن الانعام ازواجا یذرؤکم فیه لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر"[۲۱۵] کی تفسیر میں کرتے ہیں "فان قلت: ما معنی یذرؤکم فی هذا التدبیر وهلا قیل یذرؤکم به. قلت: جعل هذا التدبیر کالمنبع والمعدن للبث والتکثیر، الا تراك تقول للحیوان فی خلق الازواج تکثیر، کما قال تعالیٰ "ولکم فی القصاص حیاة"، وقالوا: مثلك لا یبخل، فنفوا البخل عن مثله وهم یریدون نفیه عن ذاته، قصدوا المبالغة فی ذلك فسلکوا به طریق الکنایة لانهم اذا نفوه عمن یسد مسده وعمن هو علی اخص اوصافه فقد نفوه عنه، ونظیره قولك للعربي "العرب لا تخفر الذمم" کان ابلغ من قولك انت لا تخفر"

---

۲۱۰ البرہان ۲: ۳۰۹ ۔ ۲۱۱ سورہ طٰہٰ ۵ ۔ ۲۱۲ سورہ مائدہ ۶۴
۲۱۳ ایضاً ۔ ۲۱۴ الکشاف ۲: ۸۲ ۔ ۲۱۵ سورہ شوریٰ ۱۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ومنه قولهم قد ایفعت لداته وبلغت اترابه یریدون ایفاعه وبلوغه، وفی حدیث رقیقة بنت صیفی فی سقیا عبد المطلب "الا وفیهم الطیب الطاهر لداته" والقصد الی طهارته وطیبه"[216]

کفر کا انجام بتلاتے ہوئے قرآن کہتا ہے "ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا کفرا لن تقبل توبتهم واولئك هم الضالون. ان الذین کفروا وماتوا وهم کفار فلن یقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدی به اولئك لهم عذاب الیم ومالهم من نصرین"[217] زمخشری بتاتے ہیں کہ "لن تقبل توبتهم" کنایہ ہے "موت علی الکفر" سے کیونکہ وہ کافر جس کی توبہ قبول نہیں ہوتی وہی شخص ہے جس کی موت کفر پر ہوئی ہو۔ یہاں اس کنایہ کو استعمال کرنے کا جو فائدہ ہے زمخشری اسکی ان الفاظ میں تشریح کرتے ہیں "الفائدة فیها جلیلة وهی التغلیظ فی شأن اولئك الفریق من الکفار وابراز حالهم فی صورة حالة الآیسین من الرحمة التی هی اغلظ الاحوال واشدها، الا تری ان الموت علی الکفر انما یخاف من اجل الیأس من الرحمة"[218]

تعریض

تعریض کے استعمال میں جو معنویت اور بلاغت پوشیدہ ہے اس پر زمخشری نے سورہ سبا کی آیات "قل ادعوا الذین زعمتم من دون الله لا یملکون مثقال ذرة فی السموت ولا فی الارض ومالهم فیهما من شرك وماله منهم من ظهیر. ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له حتی اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربکم قالوا الحق وهو العلی الکبیر. قل من یرزقکم من السموت والارض قل الله وانا او ایاکم لعلی هدی او فی ضلل مبین"[219] کی تفسیر میں روشنی ڈالی ہے۔ یہ بات کہ یہ دو فریق ہیں جن میں سے ایک وہ ہے جو زمین و آسمان کے واحد رزق رساں کی توحید کا قائل ہے اور دوسرا وہ جو اس کی عبادت میں اصنام کو شریک کرتا ہے ان دونوں میں سے کوئی ایک یقیناً ہدایت یافتہ اور دوسرا گمراہ ہے ایسی منصفانہ بات ہے کہ موافق یا مخالف جو اسے سنے گا پکار اٹھے گا کہ کہنے والا بڑی سچی اور انصاف کی بات کہہ رہا ہے۔ بات صاف صاف کہنے کے بجائے تعریض کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے اور شرک کے رد میں ایک فصیح و بلیغ تقریر کے بعد "انا او ایاکم لعلی هدی او فی

---

216 الکشاف ۴: ۱۶۶ — 217 سورہ آل عمران ۹۱ — 218 الکشاف ۱: ۲۹۳

219 سورہ سبا ۲۲-۲۴

Marfat.com

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ضلال مبین' کہ کر جہاں انصاف پسندی کی راہ اختیار کی گئی ہے وہیں ازراہ تعریض یہ بھی بتادیا گیا ہے کہ کون فریق ہدایت کی راہ پر ہے اور بھٹک کون گیا ہے۔ صراحت کی راہ چھوڑ کر تعریض کا طریقہ کیوں اختیار کیا گیا زمخشری کی زبانی سنیے "لکن التعریض والتوریۃ افضل بالمجادل الی الغرض واھجم به علی الغلبة مع قلة شغب الخصم وفل شوکته بالھوینا ونحوه قول الرجل لصاحبه 'علم الله الصادق منی ومنک وان احدنا لکاذب' ومنه بیت حسان

أتھجوه ولست له بکفءٍ   فشرکما لخیرکما الفداء"[۲۲۰]

یعنی اس طرح مخالف سے زیادہ تکرار نہیں ہوتی اور مقصد بھی بآسانی حاصل ہوجاتا ہے۔

تعریض کے ادبی حسن نفسیاتی اثرانگیزی اور اسکی اس خصوصیت پر کہ ایسی باتیں اسکے ذریعے نہایت لطیف انداز میں کہدی جاسکتی ہیں جن کی صراحت ذوق سلیم پر بار گذرتی ہے۔ تفصیلی گفتگو ان آیات کی تفسیر میں ملتی ہے جن میں حضرت داؤد علیہ السلام کی ایک لغزش پر دو ہستیوں کے ان کو متنبہ کرنے کا واقعہ بیان ہوا ہے' وھل اتاک نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا علی داود ففزع منھم قالوا لا تخف خصمان بغی بعضنا علی بعض فاحکم بیننا بالحق ولا تشطط واھدنا الی سواء الصراط. ان ھذا اخی له تسع وتسعون نعجة ولی نعجة واحدة فقال اکفلنیھا وعزنی فی الخطاب. قال لقد ظلمک بسؤال نعجتک الی نعاجه وان کثیرا من الخلطاء لیبغی بعضھم علی بعض الا الذین امنوا وعملوا الصالحات وقلیل ما ھم"[۲۲۱] ان آیات میں تعریض اور تمثیل دونوں اسلوب آکر مل گیے ہیں اور اس طرح ان آیات کا معنوی حسن اور ادبیت دو بالا ہوگئی ہے۔ کیوں؟ لکونھا ابلغ فی التوبیخ من قبل ان التأمل اذا اداه الی الشعور بالمعرض به کان اوقع فی نفسه واشد تمکینا من قلبه واعظم اثرا فیه واجلب لاحتشامه وحیائه وادعی الی التنبه علی الخطأ فیه من ان یبادره به صریحا مع مراعات حسن الادب بترک المجاھرة الا تری الی الحکماء کیف اوصوا فی سیاسة الولد اذا وجدت منه ھنة منکرة بان یعرض له بانکارھا علیه ولا یصرح وان تحکی له حکایة ملاحظة لحاله و مقیسا بشانه فیتصور قبیح ما وجد منه بصورة مکشوفة مع انه أصون لما بین الوالد والولد من حجاب الحشمة"[۲۲۲] اس جگہ جہاں ایک لغزش پر متنبہ کیا جارہا ہے تمثیل وکنایے کا

---

[۲۲۰] الکشاف ۳: ۲۵۸-۲۵۹
[۲۲۱] سورہ ص: ۲۱-۲۴
[۲۲۲] الکشاف ۴: ۹۳

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اسلوب اختیار کرنے میں کیا حکمت ہے؟ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس میں دُہری مصلحت پوشیدہ ہے: ایک تو یہ کہ زجر و توبیخ کے لیے جیسا ابھی بتایا گیا تمثیل کا اسلوب کہیں زیادہ بلیغ ہے دوسرے یہ کہ ایسے امر پر تنبیہ کے لیے جس کی وضاحت و مصلحت خلاف حیا ہو کنایے کا انداز اختیار کرنا ہی مناسب ہے جیسے کہ ہر اس معاملے میں کنایے کا اسلوب استعمال کرتے ہیں جہاں تہذیب یا تعلقات زبان کو روکتے ہوں۔ حضرت داؤد علیہ السلام کی پردہ پوشی اور آپ کی حرمت و اکرام بھی اسی کی متقاضی ہے کہ بات کنایے کے پیرائے میں کہی جائے۔[۲۲۳]

الفاظ کے فروق و ظلال

خیالات اور جذبات اصل اعتبار سے الفاظ کے تابع ہوتے ہیں کہ اپنے احساسات دوسروں تک منتقل کرنے کا بڑا ذریعہ الفاظ ہی ہیں۔ ایک برمحل لفظ وہ اثر پیدا کرتا ہے جو بڑے سے بڑا مصور اپنے موئے قلم سے نہیں کرسکتا۔ بلاغت کا بڑا مدار الفاظ ہیں۔ صحیح اور مناسب الفاظ کے انتخاب کا سلیقہ اور ان کا مناسب استعمال بلاغت کی پہلی شرط ہے۔ الفاظ وہ پیکر ہیں جن میں معانی کی روح کا ظہور ہوتا ہے۔ اسلیے یہ بہت ضروری ہے کہ متکلم کو الفاظ کے نازک و لطیف فروق اور ان کے مختلف ظلال کا گہرا علم ہو ورنہ کلام معنویت اور تاثیر سے خالی ہو کر جسد بے روح بن جائے گا۔ زمخشری الفاظ کی جادوگری اور ساحرانہ تاثیر کے بڑے واقف کار ہیں۔ تفسیر میں جگہ جگہ وہ الفاظ کے استعمال کی بلاغت، ان کی معنویت اور ان کے باہمی فروق کی نشان دہی کرتے ہیں۔ الفاظ کے انتخاب کا حسن اور ان کے ذریعے طرز ادا میں جو جدت، ندرت اور شگفتگی قرآن نے پیدا کی ہے اسکے فنی اور ادبی محاسن پر بھی ان کے یہاں تفصیلی بحثیں ملتی ہیں۔

عِوَج اور عَوَج

قیامت کے دن پہاڑوں کو پیس کر سرمہ کر دیا جائے گا اور زمین بالکل برابر اور مسطح ہو جائے گی نشیب رہے گا نہ فراز۔ اس مضمون کو قرآن نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے" ویسئلونک عن الجبال فقل ینسفھا ربی نسفا۔ فیذرھا قاعا صفصفا۔ لا تریٰ فیھا عوجا ولا امتا"[۲۲۴] عربی میں کجی کے اظہار کے لیے دو لفظ استعمال ہوتے ہیں۔ عِوَج اور عَوَج۔ پہلا معنوی کجی کے لیے آتا ہے اور دوسرا حسی کے لیے۔ قرآن یہاں اس لفظ کو اختیار کرتا ہے جو معنوی کجی کے لیے مستعمل ہے حالانکہ موقع حسی کجی کا ہے۔ زمخشری اس ترک و اختیار کی معنوی لطافت

---

[۲۲۳] نیز دیکھیے: الکشاف ۴:۹۴

[۲۲۴] سورہ طٰہٰ ۱۰۵-۱۰۷

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

ھم السفھاء ولکن لا یعلمون' اور ایک

'لا یعلمون' کا لفظ استعمال کیا ہے۔ دونوں میں باہم کیا

کرنا چاہتا ہے زمخشری کی زبانی سنیے 'لان امر الد

الحق وھم علی الباطل، یحتاج الی نظر واستدلا

النفاق وما فیہ من البغی المودی الی الفتنۃ والا

العادات، معلوم عند الناس، خصوصا عند

بینھم من التغادر والتناحر والتحارب والتح

فلذکر السفہ وھو جھل فکان ذکر العلم معہ ا

---

۲۲۵ الکشاف ۲:۱۱ ۲۲۶ سورہ بقرہ ا

محمد کبیر الدین رازی

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کے لیے غور و فکر کی ضرورت ہے دوسرا وہ ہے جسے ہر ایک جانتا ہے اور وہ ایک محسوس مشاہد چیز ہے چنانچہ ان دونوں باتوں کو علیحدہ علیحدہ ظاہر کرنے کے لیے ایک جگہ 'شعور' اور دوسری جگہ 'علم' کا لفظ استعمال کیا گیا۔ زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ حماقت جہل ہی کا دوسرا نام ہے اور اس کے ساتھ 'علم' کا لفظ ہی مقابلے پر سجتا ہے۔

نور و ضوء

منافقین کی ایک تمثیل قرآن نے یہ بیان کی ہے مثلهم كمثل الذى استوقد نارًا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم و تركهم فى ظلمات لا يبصرون[۲۲۸]۔ زمخشری کہتے ہیں کہ یہ دریافت کیا جا سکتا ہے کہ جب پہلے 'اضاءت' کا لفظ استعمال کیا جا چکا ہے تو 'ذهب الله بضوءهم' کیوں نہیں کہا گیا پھر بتاتے ہیں کہ 'نور' کے لفظ میں اس جگہ زیادہ بلاغت پائی جاتی ہے "لان الضوء فيه دلالة على الزيادة. فلو قيل ذهب الله بضوئهم، لأوهم الذهاب بالزيادة، وبقاء ما يسمى نورًا، والغرض ازالة النور عنهم رأسا وطمسه اصلا. الا ترى كيف ذكر عقيبه 'وتركهم فى ظلمات' والظلمة عبارة عن عدم النور وانطماسه، وكيف جمعها، وكيف نكرها وكيف اتبعها ما يدل على انها ظلمة مبهمة لا يتراءى فيها شبحان وهو قوله 'لا يبصرون'[۲۲۹]"۔ اگر ضوء کا لفظ استعمال ہوتا تو کچھ نہ کچھ روشنی باقی رہنے کا وہم ہو سکتا تھا حالانکہ مقصد یہ ہے کہ روشنی کا نام و نشان نہیں رہا اندھیرا ہی اندھیرا چھا گیا۔ قرائن بھی سب اسی مفہوم کی تائید میں ہیں اسلیے نور کا لفظ استعمال ہوا۔ نور مجرد روشنی کے لیے اور ضوء روشنی کی تیزی کے لیے آتا ہے۔

ذہب بہ و اذہبہ

مذکورہ آیت میں روشنی زائل کر دینے کے لیے 'ذہب بہ' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ اس موقع پر 'اذہبہ' بھی کہا جا سکتا تھا دونوں فعل متعدی ہیں۔ زمخشری دونوں کا فرق بتاتے ہیں کہ 'اذہبہ' کے معنی ہیں 'ازاله وجعله ذاهبا' یعنی زائل کر دینا۔ لیکن 'ذہب بہ' کا مفہوم ہے 'استصحبه ومضى به معه' اپنے ساتھ لے گیا جیسے یہ استعمالات ہیں 'وذهب السلطان بماله' یعنی 'اخذه' یا خود قرآن میں آتا ہے 'فلما ذهبوا به' یا 'اذا

---

[۲۲۸] سورہ بقرہ: ۱۵

[۲۲۹] الکشاف ۱: ۵۶

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

علماء و زہاد کے لیے اس موقع پر صنعت کا لفظ استعمال کر کے قرآن ایک طرف یہ ظاہر کر رہا ہے کہ وہ عوام کی بداعمالیوں سے صرف نظر کرنے اور انھیں ڈھیل دینے میں ہیشہ ورانہ مہارت حاصل کر چکے ہیں۔ دوسری طرف عام اخلاقی زوال کو روکنے اور اس کی راہ میں بند باندھنے میں جو کوتاہی وہ کر رہے ہیں اس پر انھیں ملامت کرنا چاہتا ہے کیونکہ عام مرتکبین گناہ تو شہوات و خواہشات کی وجہ سے ان قبائح میں مبتلا ہوتے ہیں لیکن وہ لوگ جو انہیں روکنے میں کوتاہی برتتے ہیں ان سے بدتر ہیں کیونکہ ان کے ساتھ تو ایسی شہوات و خواہشات نہیں ہیں جو وہ اس مرتکب گناہ کو اس کی غلطی پر متنبہ کرنے سے انھیں روک سکیں۔[۲۳۴]

علی و فی

مشرک کی بے بضاعتی اور اس کے خلاف "علی" ہونے کی وضاحت کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے "قل من یرزقکم من السموت والارض قل اللہ وانا او ایاکم لعلی ھدی او فی ضلل مبین"[۲۳۵] زمخشری کا ادبی ذوق اس نازک اور لطیف فرق کا احساس کر لیتا ہے جو ہدی کے لیے 'علی' اور 'ضلال' کے لیے 'فی' کے مختلف حروف جار لانے دونوں میں پیدا کیا گیا ہے۔ وہ بتاتے ہیں "لأن صاحب الحق کانہ مستعل علی فرس جواد یرکضہ حیث شاء والضال کانہ منغمس فی ظلام مرتبک فیہ لا یدری این یتوجہ"[۲۳۶]

ل و فی

زکوٰۃ کے مصارف بتاتے ہوئے قرآن کہتا ہے 'انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیھا والمؤلفۃ قلوبھم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ واللہ علیم حکیم'[۲۳۷] اور پہلے چار کے لیے 'ل' کا استعمال کرتا ہے اور آخری چار کے لیے 'فی' لاتا ہے زمخشری اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اس طرح قرآن کو یہ بتانا مقصود ہے کہ جن پر 'فی' لایا گیا ہے وہ پہلے چار کے مقابلے میں صدقات کے کہیں زیادہ مستحق ہیں "لأن 'فی' للوعاء فنبہ علی انھم احقاء بان توضع فیھم الصدقات ویجعلوا مظنۃ لھا و مصبا" اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شخص کو غلامی یا قید سے آزاد کرانے

۲۳۴ھ الکشاف ۱: ۵۰۱ | ۲۳۵ھ سورہ سبا: ۲۴

۲۳۶ھ الکشاف ۳: ۴۵۹ | ۲۳۷ھ سورہ توبہ: ۶۰

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ہیں اسے ایک بڑی آفت سے نجات دلانے، کسی کا قرض ادا کر دینے میں اسے ایک اہم ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے میں مدد دینے، راہ خدا میں جہاد کرنے والے ایک غریب آدمی یا ایک معذور ومجبور حاجی کے معاملے میں فقر وعبادت کے باہم جمع ہونے، یا اسی طرح مسافر کے معاملے میں فقر اور اہل و مال سے دوری کے یکجا ہو جانے سے جو اہمیت اور اولیت ان چار کو حاصل ہو جاتی ہے وہ پہلے چار میں نہیں پائی جاتی۔ زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ 'سبیل اللہ' اور 'ابن السبیل' پر دوبارہ 'فی' کا لانا یہ ظاہر کرتا ہے کہ ان دونوں کو رقاب اور غارمین پر ترجیح حاصل ہے[۲۳۸]۔

نظم قرآنی

زمخشری کے نزدیک قرآنی اعجاز اس کے نظم میں پوشیدہ ہے چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں "وھو تالیفه علی نظم واسلوب یعجز عنه کل بلیغ وصاحب بیان"[۲۳۹] اور دوسری جگہ کہتے ہیں "انزله بالنظم المعجز الفائت للقدرة"[۲۴۰] اسی لئے وہ قرآن کی عبارت کے حسن، اس کے اسلوب کی ندرت، جملوں کی ترکیب اور ان کے باہمی تعلق سے معنی خیزی میں اضافہ، الفاظ کی معنی آفرینی اور مضمون کے ربط کو جابجا واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس طرح قاری کے سامنے نظم قرآنی کی بلاغت کو متشکل کر کے دکھانا چاہتے ہیں اور اسے ایک مفسر کی سب سے بڑی ذمہ داری قرار دیتے ہیں۔ کہتے ہیں " ومن حق مفسر کتاب اللہ الباهر وکلامه المعجز ان یتعاهد فی مذاهبه بقاء النظم علی حسنه والبلاغة علی کمالها وما وقع به التحدی سلیما من القادح"[۲۴۱]

سورہ حجرات کا شروع ہے' یا ایها الذین آمنوا لا تقدموا بین یدی اللہ ورسوله واتقوا اللہ ان اللہ سمیع علیم. یا ایها الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی ولا تجهروا له بالقول کجهر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم وانتم لا تشعرون. ان الذین یغضون اصواتهم عند رسول اللہ اولئك الذین امتحن اللہ قلوبهم للتقوی لهم مغفرة واجر عظیم. ان الذین ینادونك من وراء الحجرات اکثرهم لا یعقلون. ولو انهم صبروا حتی تخرج الیهم لکان خیرا لهم واللہ غفور رحیم'[۲۴۲] ان آیات میں کیا حسن ادا پایا جاتا ہے اور یہ بلاغت کے کس مرتبے پر ہیں

---

۲۳۸ الکشاف ۲: ۲۲۲ ۲۳۹ و ۲۴۰ الکشاف ۱: ۹۵ عند تفسیر آیت ۱۲۶ من سورۃ البقرۃ
۲۴۱ الکشاف ۱: ۵۲ عند تفسیر آیت ۱۵ من سورۃ البقرۃ ۲۴۲ آیات ۱-۵

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

زمخشری کی نگاہوں سے دیکھیے :-

'لا تقدموا' کو بغیر مفعول کے لایا گیا ہے جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یا اس حذف کے ذریعے ہر اس چیز کو شامل ہی کرنا مقصود ہو جس کے بارے میں انسان تقدیم کر سکتا ہے یا سرے سے مفعول کا قصد و حذف ہی نہ مراد ہو بلکہ نفس تقدیم پر ہی لانا مقصود ہو گویا یہ بات کہی جا رہی ہو کہ اے ایمان والو! سرے سے فعل تقدیم پر ہی آمادہ نہ ہو' بین یدی اللہ ورسولہ' میں مجاز کا استعمال کیا گیا ہے جس سے کتاب و سنت سے ہٹ کر کسی فعل کی آمادگی کی شناعت و قباحت کی تصویر نگاہوں کے سامنے کھنچ جاتی ہے۔ اگر مجاز کا استعمال نہ کیا گیا ہوتا تو یہ بات پیدا نہ ہوتی' اللہ اور رسول کو باہم لایا گیا ہے اس اسلوب کا فائدہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو قدر و منزلت اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے وہ واضح ہو جاتی ہے اور اس نہایت خصوصی تعلق کا اظہار ہو جاتا ہے جو پروردگار عالم کو جناب نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ہے۔ اس بات کو آگے آنیوالی اس حرکت سے بیزاری کے اظہار کے لیے تمہید بنایا گیا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آوازیں بلند کرنے کی صورت میں بعض لوگوں سے سرزد ہوئی۔ گویا یہ کہا گیا ہے کہ اللہ نے جس ہستی کا مرتبہ اتنا بڑھایا اور اتنا خصوصی تعلق اسکے ساتھ قائم کیا اسکی تعظیم و توقیر کا ادنیٰ تقاضا یہ ہے کہ اسکے سامنے آوازیں پست رکھی جائیں[۲۴۳] آگے دوبارہ 'یا ایها الذین امنوا' کے ذریعے خطاب کیا جاتا ہے "استدعاء منهم لتجديد الاستبصار عند كل خطاب وارد. وتطرية الانصات لكل حكم نازل، وتحريك منهم لئلا يفتروا ويغفلوا عن تأملهم وما أخذوا به عند حضور مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأدب الذي المحافظة عليه تعود عليهم بعظيم الجدوى في دينهم، وذلك لأن في إعظام صاحب الشرع إعظام ما ورد به ومستعظم الحق لا يدعه استعظامه أن يألو عملا بما يحدوه عليه، وارتداعا عما يصده عنه وانتهاء الى كل خير"[۲۴۴]

جو لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنی آواز پست رکھتے ہیں ان کے اس فعل کو اللہ کتنی پسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے تیسری آیت کا اسلوب بتاتا ہے" وهذه الآية بنظمها الذي رتبت عليه من ايقاع الغاضين اصواتهم اسما لأن المؤكدة، وتصيير خبرها جملة من مبتدأ وخبر معرفتين معا، والمبتدأ اسم الاشارة، واستئناف الجملة المستودعة ما هو جزاؤهم على عملهم وايراد الجزاء نكرة مبهما أمره، ناظرة

---

۲۴۳ الکشاف ۴: ۲۷۷-۲۷۸

۲۴۴ الکشاف ۴: ۲۷۹

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

فی الدلالۃ علی غایۃ الاعتداد والارتضاء لما فعل الذین وقروا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من خفض اصواتہم وفی الاعلام بمبلغ عزۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقدر شرف منزلتہ وفیہا تعریض بعظیم ما ارتکب الرافعون اصواتہم واستیجابہم ضد ما استوجب ہؤلاء" [245]

چوتھی آیت پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں "فورود الآیۃ علی النمط الذی وردت علیہ فیہ ما لا یخفی علی الناظر من بینات اکبار محل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واجلالہ: منہا مجیئہا علی النظم المسجل علی الصائحین بہ بالسفہ والجہل لما اقدموا علیہ۔ ومنہا لفظ الحجرات وایقاعہا کنایۃ عن موضع خلوتہ ومقیلہ مع بعض نسائہ۔ ومنہا المرور علی لفظہا بالاقتصار علی القدر الذی تبین بہ ما استنکر علیہم۔ ومنہا التعریف باللام دون الاضافۃ۔ ومنہا ان شفع ذمہم باستجفائہم واستر کاک عقولہم وقلۃ ضبطہم لمواضع التمییز فی المخاطبات تہوینا للخطب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتسلیۃ لہ واماطۃ لما تداخلہ من ایحاش تعجرفہم وسوء ادبہم" [246]

ان چاروں آیات پر عمومی تبصرہ کرتے ہوئے زمخشری اس بات کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ آیات اپنی طرز ادا سے کس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جلالت شان کو ظاہر کرتی ہیں اور آپ کے ساتھ کس حسن ادب کی تلقین کرتی ہیں اور آپس میں کس خوبی سے مربوط ہیں " وہلم جرا من اول السورۃ الی آخر ہذہ الآیۃ فتامل کیف ابتدئ بایجاب ان تکون الامور التی تنتمی الی اللہ ورسولہ متقدمۃ علی الامور کلہا من غیر حصر ولا تقیید، ثم اردف ذلک النہی عما ہو من جنس التقدیم من رفع الصوت والجہر کان الاول بساط للثانی ووطا لذکرہ ما ہو ثناء علی الذین تحاموا ذلک فغضوا اصواتہم دلالۃ علی عظیم موقعہ عند اللہ، ثم جیء علی عقب ذلک بما ہو اطم وہجنتہ اتم من الصیاح برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حال خلوتہ ببعض حرماتہ من وراء الجدر، کما یصاح باہون الناس قدرا لینبہ علی فظاعۃ من اجرؤا الیہ وجسروا علیہ، لان من رفع اللہ قدرہ علی ان یجہر لہ بالقول حتی خاطبہ جلۃ المہاجرین والانصار باخی السرار، کان صنیع ہؤلاء من المنکر الذی

---

[245] الکشاف ۴: ۲۸۳ [246] الکشاف ۴: ۲۸۴

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

بلغ من التفاحش مبلغا" پھر کہتے ہیں "ومن هذا وامثاله يقتطف ثمر الالباب وتقتبس محاسن الآداب"[۲۴۷]

ربط آیات

آیات قرآنی کا باہمی ربط مفسرین کے لیے نہایت اہم مسائل میں سے رہا ہے۔ بعض اوقات یہ ربط اتنا مخفی اور لطیف ہوتا ہے کہ اس کا ادراک صرف ذہن رسا اور اعلیٰ ادبی ذوق رکھنے والے ہی کر سکتے ہیں۔ اس لطافت اور اخفا کی وجہ سے بعض لوگ سرے سے ربط ہی کے منکر ہو گئے۔ زمخشری، جو قرآن کا اعجاز اس کی بلاغت میں پوشیدہ سمجھتے ہیں اور نظم قرآنی کو معجز بتاتے ہیں ربط آیات کی طرف پوری توجہ دیتے ہیں لیکن ان کی توجیہات منطقی بھول بھلیوں میں نہیں ڈالتیں، ان کی بنیاد تربیت یافتہ پاکیزہ ادبی ذوق ہوتا ہے۔ ورنہ اکثر تو یہی دیکھا جاتا ہے کہ ربط آیات بتانے کی جو کوششیں کی جاتی ہیں وہ ذہنی ورزش سے زیادہ نہیں ہوتیں۔ قرآن مجید کے بالکل شروع کی آیات ہیں "الم۔ ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين" زمخشری آیت کی بعض نحوی توجیہات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "والذى هو ارسخ عرقا فى البلاغة ان يضرب عن هذا المحال صفحا وان يقال عن قوله 'الم' جملة براسها او طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها، وذلك الكتاب جملة ثانية، ولاريب فيه ثالثة، وهدى للمتقين رابعة، وقد اصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم حيث جئ بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض فالثانية متحدة بالاولى معتنقة لها وهلم جرا الى الثالثة والرابعة"[۲۴۸]

اس اجمال کی شرح زمخشری کے الفاظ میں یہ ہے: "بيان ذلك انه نبه اولا على انه الكلام المتحدى به ثم اشير اليه بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقريرا لجهة التحدى وشدا من اعضاده ثم نفى عنه ان يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة وتسجيلا بكماله لانه لاكمال اكمل مما للحق واليقين ولا نقص انقص مما للباطل والشبهة وقيل لبعض العلماء فيم لذتك فقال فى حجة تتبختر اتضاحا وفى شبهة تتضاءل افتضاحا۔ ثم اخبر عنه بانه

---

۲۴۷ الکشاف ۳: ۲۸۴ - ۲۸۵

۲۴۸ الکشاف ۱: ۲۹

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

هدی للمتقین، فقرر بذلک کونه یقینا لا یحوم الشک حوله وحقا لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه ثم لم تخل کل واحدۃ من الاربع بعد ان رتبت ھذا الترتیب الانیق ونظمت ھذا النظم السری من نکتۃ ذات جزالۃ ففی الاولی الحذف والرمز الی الغرض بالطف وجه وارشقه، وفی الثانیۃ ما فی التعریف من الفخامۃ، وفی الثالثۃ ما فی تقدیم الریب علی الظرف. وفی الرابعۃ الحذف، ووضع المصدر الذی ھو ھدی موضع الوصف الذی ھو ھاد وایرادہ منکرا والایجاز فی ذکر المتقین، زادنا اللہ اطلاعا علی اسرار کلامه وتبیینا لنکت تنزیله وتوفیقا للعمل بما فیه[۲۴۹]"

سورہ شعراء کی ان آیات کی تفسیر میں جن میں حضرت ابراہیم علیہ السلام بتوں کے پجاریوں سے گفتگو کرتے ہوئے نظر آتے ہیں، زمخشری نے آیات کے ربط و تناسق پر اچھی روشنی ڈالی ہے۔ آیات ہیں: "واتل علیھم نبا ابراھیم۔ اذ قال لابیه وقومه ما تعبدون. قالوا نعبد اصناما فنظل لھا عاکفین. قال ھل یسمعونکم اذ تدعون. او ینفعونکم او یضرون. قالوا بل وجدنا اباءنا کذلک یفعلون. قال افرءیتم ما کنتم تعبدون. انتم واباءکم الاقدمون. فانھم عدو لی الا رب العالمین، الذی خلقنی فھو یھدین. والذی ھو یطعمنی ویسقین. واذا مرضت فھو یشفین. والذی یمیتنی ثم یحیین، والذی اطمع ان یغفر لی خطیئتی یوم الدین. رب ھب لی حکما والحقنی بالصالحین. واجعل لی لسان صدق فی الاخرین. واجعلنی من ورثۃ جنۃ النعیم واغفر لابی انه کان من الضالین. ولا تخزنی یوم یبعثون. یوم لا ینفع مال ولا بنون، الا من اتی اللہ بقلب سلیم[۲۵۰]" زمخشری لکھتے ہیں "وما احسن ما رتب ابراھیم علیه السلام کلامه مع المشرکین، حین سألھم اولا عما یعبدون سؤال مقرر لا مستفھم، ثم انحی علی الھتھم فابطل امرھا بانھا لا تضر ولا تنفع ولا تبصر ولا تسمع علی تقلیدھم اباءھم الاقدمین، فکسرہ واخرجه من ان یکون شبھۃ فضلا ان یکون حجۃ، ثم صور المسألۃ فی نفسه دونھم حتی تخلص منھا الی ذکر اللہ عز وعلا، فعظم شانه وعدد نعمته، من لدن خلقه وانشائه الی حین وفاته مع ما یرجی فی الاخرۃ من رحمته، ثم اتبع ذلک ان دعاہ بدعوات المخلصین"

---

[۲۴۹] الکشاف ۱: ۲۹ [۲۵۰] سورہ شعراء: ۶۹-۸۹

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

وابتهل اليه ابتهال الأوابين. ثم وصله بذكر يوم القيامة وثواب الله وعقابه وما يدفع اليه المشركون يومئذ من الندم والحسرة على ما كانوا فيه من الضلال وتمني الكرة الى الدنيا ليؤمنوا ويطيعوا"[251]

سورہ اعراف کے شروع میں آدمؑ و ابلیس کا واقعہ بیان کرتے ہوئے کہا جاتا ہے "قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين. قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون"[252] اسکے بعد ایک ایسی آیت آتی ہے جو بظاہر اس عبارت سے متعلق نہیں "يا بني آدم قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير، ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون"[253] اور اسکے بعد پھر اصل واقعہ شروع ہو جاتا ہے "يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة"[254] زمخشری اس شبہ کو کہ درمیانی آیت بظاہر پہلے اور بعد کی آیات سے مربوط نہیں معلوم ہوتی اس طرح دور کرتے ہیں "وهذه الآية واردة على سبيل الاستطراد عقيب ذكر بدو السوآت وخصف الورق عليها اظهارا للمنة فيما خلق من اللباس، ولما في العري وكشف العورة من المهانة والفضيحة، واشعارا بان التستر باب عظيم من ابواب التقوى"[255]

قدرت رکھتے ہوئے ہجرت نہ کرنے والوں کے بارے میں سورہ نساء میں آتا ہے "ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا"[256] زمخشری سوال اٹھاتے ہیں "فان قلت: كيف صح وقوع قوله 'كنا مستضعفين في الارض' جوابا عن قوله 'فيم كنتم' وكان حق الجواب ان يقولوا: كنا في كذا او لم نكن في شيء" اور جواب ان الفاظ میں دیتے ہیں "قلت: معنى 'فيم كنتم' للتوبيخ بانهم لم يكونوا في شيء من الدين، حيث قدروا على المهاجرة ولم يهاجروا فقالوا: كنا مستضعفين اعتذارا مما وبخوا به بالاستضعاف، وانهم لم يتمكنوا من الهجرة حتى يكونوا في شيء. فبكتتهم الملائكة بقولهم 'الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها'"[257] اور اس طرح سوال اور جواب میں جو مناسبت ہے اسے واضح

---

[251] الکشاف ۲: ۲۵۳ — [252] آیت ۲۴-۲۵

[253] آیت ۲۶ — [254] آیت ۲۷ — [255] الکشاف ۲: ۷۶

[256] آیت ۹۷ — [257] الکشاف ۱: ۲۳۰

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

گردیتے ہیں۔ اسی طرح کا ایک موقع وہ ہے جب طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پروردگار عالم کا سوال ہوتا ہے کہ 'وما اعجلك عن قومك يموسى'[٢٥٨] اور آپ جواب دیتے ہیں" قال هم اولاء على اثري وعجلت اليك رب لترضى'[٢٥٩] یہاں بھی بظاہر جواب سوال سے غیر متعلق نظر آتا ہے چنانچہ زمخشری کہتے ہیں' فان قلت: ما اعجلك، سؤال عن سبب العجلة فكان الذي ينطبق عليه من الجواب ان يقال: طلب زيادة رضاك او الشوق الى كلامك وتنجز موعدك وقوله 'هم اولاء على اثري' كما ترى غير منطبق عليه" پھر اس مناسبت کو واضح کرتے ہیں جو جواب کو سوال کے ساتھ ہے" قلت: قد تضمن ما واجه به رب العزة شيئين، احدهما: انكار العجلة في نفسها والثاني السؤال عن سبب المستنكر والحامل عليه، فكان اهم الامرين الى موسى بسط العذر وتمهيد العلة في نفس ما انكر عليه، فاعتل بانه لم يوجد مني الا تقدم يسير مثله لا يعتد به في العادة ولا يحتفل به وليس بيني وبين من سبقته الا مسافة قريبة يتقدم بمثلها الوفد رأسهم ومقدمهم، ثم عقبه بجواب السؤال عن السبب فقال 'وعجلت اليك رب لترضى' زمخشری اس کے علاوہ ایک نفسیاتی نکتہ بھی پیش کرتے ہیں" ولقائل ان يقول: حار لما ورد عليه من التهيب لعتاب الله، فاذهله ذلك عن الجواب المنطبق المرتب على حدود الكلام"[٢٦٠]

سورۂ زمر میں آتا ہے' واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون. قل اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة انت تحكم بين عبادك في ما كانوا فيه يختلفون ولو ان للذين ظلموا ما في الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيامة وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون. وبدا لهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون. فاذا مس الانسان ضر دعانا ثم اذا خولناه نعمة منا قال انما اوتيته على علم بل هي فتنة ولكن اكثرهم لا يعلمون'[٢٦١] زمخشری سوال اٹھاتے ہیں کہ 'فاذا مس الانسان ضر' میں عطف فاء کے ذریعے کیوں کیا گیا ہے جب کہ اسی سورت کے شروع میں ایسے ہی موقع پر عطف واؤ کے ذریعے ہوا ہے؟

---

٢٥٨ سورہ طٰہٰ: ٨٣
٢٥٩ سورہ طٰہٰ: ٨٤
٢٦٠ الکشاف ٣:٢ ٦٤-٦
٢٦١ سورہ زمر ٤٥-٤٩

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

پھر بتاتے ہیں کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہاں یہ جملہ 'واذا ذکر اللہ وحدہ اشمأزت' کے قول کے لیے بطور مسبب کے آیا ہے گویا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے ذکر سے انھیں انقباض وتکدر ہوتا ہے اور دیوتاؤں کے ذکر سے ان کے دل کی کلی کھل جاتی ہے لیکن انھیں میں سے جب کسی پر مصیبت ٹوٹتی ہے تو انھیں چھوڑ کر جن کے ذکر سے سرور حاصل ہوتا تھا اس ہستی کو پکارنا شروع کر دیتے ہیں جس سے تکدر ہوتا تھا اور ان دونوں جملوں کے درمیان جو کچھ کہا گیا ہے وہ بر سبیل اعتراض ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ اعتراض کی صورت میں تو اسے موکد ہونا چاہیے تھا تو واقعہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے رب کو مخاطب کرنا 'انت تحکم بینہم' فرمانا اور اسکے بعد ایک زبردست وعید کا وارد ہونا ان سب باتوں میں ان کے انقباض وتکدر، ان کے فرحت وسرور اور پریشانیوں میں دیوتاؤں کو چھوڑ کر اللہ کی طرف متوجہ ہو جانے کے بارے میں سخت ترین تاکید پائی جاتی ہے۔ پھر اسکی کچھ مزید تفصیل کرتے ہوئے زمخشری ان الفاظ میں نظم قرآنی کے علم کی اہمیت کا اظہار کرتے ہیں "وھذہ الاسرار والنکت لا یبرزھا الا علم النظم والا بقیت محتجبۃ فی اکمامھا"[۲۶۲]

قرآن کا ایک خصوصی اسلوب

اپنی تفسیر میں زمخشری ان مواقع کی سحر انگیز بلاغت کے لطیف نکات کی تشریح کرنا اپنا خصوصی فریضہ سمجھتے ہیں جہاں قرآن نے اپنے مخصوص اسلوب اور طرز ادا کے ذریعے انسانی جذبات میں تلاطم پیدا کرنا چاہا ہے؛ وہ بتاتے ہیں کہ انسان کے احساسات کو جھنجھوڑنے اور اس کی اثر پذیری کی ساری صلاحیتوں کو بیدار کرنے کے لیے قرآن نے کتنا مسحور کن پیرائیہ بیان اختیار کیا ہے۔ افک کا واقعہ اپنی نوعیت اور شدت اور دور رس نتائج کے اعتبار سے دور نبوی کے اہم ترین واقعات میں سے ہے۔ قرآن نے اسکے بارے میں جس انداز سے جو تاثر دینا چاہا ہے وہ قرآنی بلاغت کی منفرد مثال ہے۔ اس واقعہ پر گفتگو کرتے ہوئے اخیر میں کہا جاتا ہے 'ان الذین یرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فی الدنیا والآخرۃ ولھم عذاب عظیم یوم تشھد علیھم السنتھم وایدیھم وارجلھم بما کانوا یعملون، یومئذ یوفیھم اللہ دینھم الحق ویعلمون ان اللہ ھو الحق المبین'[۲۶۳]۔ زمخشری ان آیات کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں" لو فلیت القرآن کلہ وفتشت عما اوعد بہ العصاۃ لم تر اللہ

---

[۲۶۲] الکشاف ۴: ۱۰۳-۱۰۴

[۲۶۳] سورہ نور: ۲۳-۲۵

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

قد غلظ فی شئ تغلیظه فی افک عائشة رضوان اللّٰہ علیہا ولا انزل من الآیات القوارع المشحونة بالوعید الشدید والعتاب البلیغ والزجر العنیف و استعظام ما رکب من ذلک واستفظاع ما اقدام علیه ما انزل فیه علی طرق مختلفة واسالیب مفتنة کل واحد منها کاف فی بابه ولو لم ینزل الا هذه الثلاث لکفی بها حیث القذفة ملعونین فی دارین جمیعا وتوعدهم بالعذاب العظیم فی الآخرة وبأن السنتهم وایدیهم وارجلهم تشهد علیهم بما افکوا وبهتوا وانه یوفیهم جزاءهم الحق الواجب الذی هم اهله حتی یعلموا عند ذلک ان اللّٰہ هو الحق المبین"۔[264]

زمخشری آگے چل کر کہتے ہیں کہ ان آیات میں ایجاز و اشباع، تفصیل و اجمال، تاکید و تکریر غرض کہ بلاغت کی ساری چوٹی کی خوبیاں جمع ہو گئی ہیں "فاوجز فی ذلک واشبع وفصل واجمل واکد وکرر وجاء بما لم یقع فی وعید المشرکین عبدة الاوثان الا ما هو دونه فی الفظاعة وما ذلک الا لامر"۔[265]

ایک دوسری جگہ مشرک کی بے بضاعتی اور بے وقعتی کے اظہار کے لیے قرآن کہتا ہے فاستفتهم الربک البنات ولهم البنون. ام خلقنا الملائکة اناثا وهم شاهدون. الا انهم من افکهم لیقولون. ولد اللّٰہ وانهم لکذبون. اصطفی البنات علی البنین. مالکم کیف تحکمون. افلا تذکرون. ام لکم سلطان مبین. فاتوا بکتابکم ان کنتم صدقین[266]، ان آیات کی تشریح کرتے ہوئے زمخشری لکھتے ہیں "هذه الآیات صادرة عن سخط عظیم وانکار فظیع واستبعاد لاقاویلهم شدید. ما الاسالیب التی وردت علیها الا ناطقة بتسفیه احلام قریش وتجهیل نفوسها واستر کاک عقولها مع استهزاء وتهکم وتعجیب من ان یخطر مخطر مثل ذلک علی بال ویحدث به نفسا فضلا ان یجعله معتقدا ویتظاهر به مذهبا"۔[267]

بلاغت قرآنی سے زمخشری کی لطف اندوزی

قرآن کی زبان اور اس کے بیان کی بلاغت، حسن ادا، بدیع الاسلوبی، نظم قرآنی کی فنی لطافتیں اور اس کے اسالیب کی ادبی نزاکتیں زمخشری کی تفسیر کا خاص موضوع ہیں۔ وہ

---

۲۶۴ الکشاف ۲: ۱۲۵-۱۲۶ — ۲۶۵ الکشاف ۲: ۱۲۶

۲۶۶ سورۂ صافات ۱۴۹ تا ۱۵۷ — ۲۶۷ الکشاف ۴: ۶۹

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

پوری کوشش کرتے ہیں کہ قرآن کے ادبی حسن وجمال کا کوئی نکتہ اور کوئی دقیقہ ایسا نہ رہنے پائے جسے ان کا قلم ثبت نہ کردے لیکن ایسے مواقع بھی آتے ہیں، جب معلوم ہوتا ہے کہ قرآنی فصاحت و بلاغت کے خیرہ کن جمال کی تنویر ان کی زبان توصیف کو گنگ کردیتی ہے اور وہ مبہوت و ہوش رفتہ ہوکر رہ جاتے ہیں۔ ' وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذی اتقن کل شیئ، انه خبیر بما تفعلون. من جاء بالحسنة فله خیر منها وهم من فزع یومئذ آمنون. ومن جاء بالسیئة فکبت وجوههم فی النار. هل تجزون الا ما کنتم تعملون[266] ' ان آیات قرآنی کی معنوی لطافتیں زمخشری پر اسی طرح کی کیفیات طاری کردیتی ہیں اور وہ پکار اٹھتے ہیں " فانظر الی بلاغة هذا الکلام وحسن نظمه وترتیبه ومکانة اضمارہ ورصافة تفسیره واخذ بعضه بحجز بعض کانما أفرغ افراغا واحدا ولامر ما أعجز القوی وأخرس الشقاشق[267]۔

اسی طرح ' وجعلوا لله شرکاء قل سموهم ام تنبئونه بما لا یعلم فی الارض ام بظاهر من القول[268] ' پر گفتگو کرتے ہوئے بے اختیارانہ ان کے قلم سے یہ جملے نکل جاتے ہیں " وهذا الاحتجاج واسالیبه العجیبة التی ورد علیها مناد علی نفسه بلسان طلق ذلق انه لیس من کلام البشر لمن عرف وانصف من نفسه[269] "۔ منصف مزاج جاننے والے کے نزدیک یہ قوی استدلال اور نادر اسلوب خود اپنی زبان سے بول رہا ہے کہ یہ انسان کا کلام نہیں۔ خود ایک جگہ کہتے ہیں " واسرار التنزیل ورموزہ فی کل باب بالغة من اللطف والخفاء حدا یدق عن تفطن العالم ویزل عن تبصرہ[270] " کتاب اللہ کے اسرار و دقائق میں وہ لطافتیں پنہاں ہیں اور ان میں وہ باریکیاں پوشیدہ ہیں کہ اچھے پڑھے لکھے بھی ان کے ادراک سے اپنے آپ کو عاجز پاتے ہیں۔

زمخشری کو اپنے کام کی گراں باری کا پورا احساس ہے وہ خوب سمجھتے ہیں کہ قرآن کی فصاحت و بلاغت پر گفتگو کرتے ہوئے وہ اپنے کاندھوں پر کتنی نازک ذمہ داری اٹھائے ہوئے ہیں فن بلاغت میں مہارت کے بل پر جب وہ کسی مقام کی تفسیر سے بأحسن وجوہ عہدہ برآ ہو جاتے ہیں تو ان کی مسرت کا ٹھکانا نہیں رہتا۔ ایسے مواقع پر اپنی کامیابی کے احساس سے سرشار ہو کر ان کی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کو اپنی ادبی عظمت اور

---

[266] سورۂ نمل: ۸۸-۹۰ [267] الکشاف ۳: ۳۰۴-۳۰۵ [268] سورہ رعد ۳۳
[269] الکشاف ۲: ۱۴۲ [270] الکشاف:

www.KitaboSunnat.com

انفرادی شان نیز قرآنی بلاغت کے علم کے میدان کے یکہ وتنہا شہسوار ہونے کی حیثیت کا پورا احساس ہے چنانچہ "وما قدروا اللہ حق قدرہ والارض جمیعًا قبضتہ یوم القیامة والسموات مطویات بیمینہ"[273] کی آیت کی تاویل معانی وبیان کے اصولوں کے ذریعے اس نہج پر کرنے کے بعد کہ تشبیہ وتجسیم کا وہم بھی باقی نہ رہے اور مفہوم میں بلاغت کی ایک خاص شان پیدا ہو جائے لکھتے ہیں "ومن اشتم رائحة من علمنا هذا فليعرض عليه هذا التأويل ليتلهى بالتعجب منه ومن قائله. ثم يبكي حمية لكلام الله المعجز بفصاحته، وما غني به من امثاله، واثقل منه على الروح، واصدع للكبد تدوين العلماء قوله، واستحسانهم له، وحكايته على فروع المنابر واستجلاب الاهتزاز به من السامعين"[274]

---

۲۷۳ سورہ زمر: ۶۷ ۔ ۲۷۴ الکشاف ۴: ۱۱۲

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کشاف اور فن بدیع

باقلانی سے لے کر عبدالقاہر جرجانی تک سارے ہی متکلمین نے قرآنی بلاغت کے نکات و دقائق پر بحث کرتے ہوئے فن بدیع سے اعراض کیا۔ عبدالقاہر جرجانی نے معانی پر سیر حاصل گفتگو کی اور بیان کی مختلف اقسام پر کافی روشنی ڈالی، مگر ان دونوں پر بحث کے دوران بدیع کی اقسام پر تفصیل سے کوئی چیز سپرد قلم نہیں کی۔ بدیع کی بعض صورتوں مثلاً حسن تعلیل، طباق جناس اور سجع پر صرف جستہ جستہ گفتگو ہی ان کے یہاں ملتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلمین کی طرح ان کا خیال بھی یہی تھا کہ مسئلہ اعجاز القرآن سے بدیع کو کوئی واسطہ نہیں، کیوں کہ اس کی اکثر و بیشتر اقسام بعد کے زمانے کی پیداوار ہیں اور اگر قرآن میں اس طرح کی کوئی چیز ملتی بھی ہے تو وہ محض ضمنی ہے مقصود بالذات نہیں۔ زمخشری بھی عبدالقاہر جرجانی کی طرح بدیع پر صرف ضمناً اور سرسری گفتگو کرتے ہیں۔ زمخشری جیسا کہ سید شریف جرجانی نے ان سے نقل کیا ہے۔ بدیع کو فنون بلاغت کا کوئی مستقل شعبہ نہیں سمجھتے تھے[1]۔ بدیع کی بعض جن صورتوں کا زمخشری نے کشاف میں ذکر کیا ہے حسب ذیل ہیں:

لف و نشر

سورہ بقرہ کی آیت "وقالوا لن یدخل الجنۃ الا من کان ھوداً او نصاریٰ"[2] کے بارے میں لکھتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ یہودی یہ کہتے تھے کہ جنت میں صرف یہودی داخل ہوں گے اور عیسائی یہ کہتے تھے کہ صرف عیسائیوں کو یہ نعمت ملے گی۔ چوں کہ یہاں التباس کا کوئی خطرہ نہیں اور یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ دونوں گروہوں میں سخت عداوت ہے، اس لیے قرآن نے دونوں باتوں کو 'لف' کر کے پیش کر دیا۔ بات اتنی واضح ہے کہ سامع دونوں کو خود علیحدہ کر لیتا ہے[3]۔ اسی طرح سورہ قصص کی آیت "ومن رحمتہ جعل لکم اللیل والنھار لتسکنوا فیہ ولتبتغوا من فضلہ ولعلکم تشکرون"[4] میں رات اور دن کے تین مختلف فائدوں کو یکجا کر کے پیش کیا ہے کہ

---

[1] البلاغۃ، تطور و تاریخ ص ۲۶۵
[2] سورہ بقرہ ۲: ۱۱۱
[3] الکشاف ۱: ۱۳۲
[4] سورہ قصص ۲۸: ۷۳

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

مقصد یہ ہے کہ ایک میں تم سکون حاصل کرو اور یہ رات ہے۔ دوسرے میں اپنے پروردگار کا فضل تلاش کرو یہ دن کے بارے میں ہے اور یہ کہ تم شکر ادا کرو' اور اس طرح 'لف' کا طرز اختیار کیا گیا ہے۔[۱]

سورہ بقرہ کی آیت صیام 'فمن شھد منکم الشھر فلیصمه ومن کان مریضًا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ولتکملوا العدۃ ولتکبروا اللہ علی ما ھداکم ولعلکم تشکرون'[۲] کے بارے میں لکھتے ہیں کہ 'ولتکملوا' کے ذریعے شمار کا خیال رکھنے کی علت بتائی گئی ہے' 'ولتکبروا' میں قضا اور فطر کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونے کی کیفیت کا علم حاصل ہونے کی علت پر روشنی ڈالی گئی ہے اور 'لعلکم تشکرون' میں رخصت و آسانی پر عمل پیرا ہونے کی علت پر گفتگو ملتی ہے۔ اس کے بعد لکھتے ہیں "وھذا نوع من اللف لطیف المسلک لا یکاد یھتدی الی تبیینه الا النقاب المحدث من علماء البیان"[۳]

مشاکلہ

سورہ سبا کی آیت 'فاعرضوا فارسلنا علیھم سیل العرم وبدلنٰھم بجنتیھم جنتین ذواتی اکل خمط واثل وشیء من سدر قلیل'[۴] کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ یہاں ان کے باغوں کے بدل کو 'جنتین' کا نام از روئے مشاکلت دیا گیا ہے، علاوہ بریں اس میں تہکم و استہزا کا پہلو بھی ہے۔[۵] سورہ بقرہ کی آیت 'ان اللہ لا یستحیٖ ان یضرب مثلا ما بعوضة فما فوقھا'[۶] کے بارے میں یہ بتاتے ہوئے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ عبارت کفار کا کلام ہو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ کیا رب محمد (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کو مکھی اور مکڑی کی مثالیں دیتے ہوئے شرم نہیں آتی اور اس صورت میں اسے مقابلے اور اطباق الجواب علی السؤال پر محمول کیا جائے گا۔ یہ بھی لکھتے ہیں کہ وھو فن من کلامھم بدیع وطراز عجیب ... ھو مراعاۃ المشاکلة ... وللہ در امر التنزیل واحاطته بفنون البلاغة وشعبھا، لا تکاد تستغرب منھا فنا الا عثرت علیه فیه علی اقوم مناھجه واسد مدارجه۔[۷] اسی طرح سورہ بقرہ کی آیت 'صبغة اللہ ومن احسن من اللہ صبغة'[۸] کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں "جیٔ بلفظة الصبغة

---

[۶] الکشاف ۳: ۳۲۷ | [۲] سورہ بقرہ: ۱۸۵ | [۳] الکشاف ۱: ۱۷۲

[۴] سورہ سبا: ۱۶ | [۵] الکشاف ۳: ۴۵۵ | [۶] آیت ۲۶

[۷] الکشاف ۱: ۸۵ | [۸] آیت ۱۳۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

علی طریق المشاکلۃ کما تقول لمن یغرس الاشجار اغرس کما یغرس فلان ترید رجلا یصطنع الکرم[۱۳]"

جناس

سورہ نمل کی آیت "وجئتک من سبأ بنبأ"[۱۴] کے بارے میں یہ بتا کر کہ یہ کلام کی وہ قسم ہے جسے محدثوں نے بدیع کا نام دیا ہے لکھتے ہیں" وھو من محاسن الکلام الذی یتعلق باللفظ بشرط ان یجئی مطبوعا او بصنعہ عالم بجوھر الکلام یحفظ معہ صحۃ المعنی وسدادہ ولقد جاء ھھنا زائدا علی الصحۃ فحسن وبدع لفظا ومعنی الاتری انہ لو وضع مکان "بنبأ" "بخبر" لکان المعنی صحیحا وھو کما جاء اصح لما فی النبأ من الزیادۃ التی یطابقھا وصف الحال[۱۵]"

مراعاۃ النظیر

مناسبت اور مراعاۃ النظیر کا ذکر مثال کے طور پر سورہ رحمن کی آیت "والشمس والقمر بحسبان والنجم والشجر یسجدان"[۱۶] میں ملتا ہے۔ یہ سوال اٹھا کر کہ ان دونوں جملوں میں باہم کیا مناسبت ہے کہ حرف عطف کے ذریعہ ان میں وصل کیا گیا جواب دیتے ہیں کہ شمس وقمر دونوں سماوی ہیں اور نجم وشجر دونوں ارضی، چنانچہ ان دونوں میں من حیث التقابل مناسبت پائی جاتی ہے۔ دوسرے یہ کہ اکثر وبیشتر ارض وسما کا ذکر ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ نیز سورج اور چاند کا حساب سے چلنا اللہ کے حکم کی پابندی ہے اور یہ امر نجم وشجر کے سجود سے مطابقت رکھتا ہے[۱۷]۔

تقسیم

تقسیم کا ذکر بھی مختلف مقامات پر ملتا ہے مثال کے طور پر سورہ فاطر کی آیت "ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنھم ظالم لنفسہ ومنھم مقتصد ومنھم سابق بالخیرات باذن اللہ ذلک ھو الفضل الکبیر"[۱۸] کے بارے میں کہتے ہیں کہ جن لوگوں کو کتاب دی گئی ان کی تقسیم اس طرح کی گئی ہے کہ "ظالم لنفسہ" جو مجرم ہیں اور جن کا معاملہ امر الٰہی کے

۱۳؎ الکشاف ۱: ۴۷۱ — ۱۴؎ آیت ۲۲ — ۱۵؎ الکشاف ۳: ۲۸۴

۱۶؎ آیت ۵ — ۱۷؎ الکشاف ۴: ۳۵۲ — ۱۸؎ آیت ۳۲

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

سیر رہے دوسرے مقتصد ہیں جنہوں نے اچھے اور برے دونوں قسم کے اعمال کو ملا رکھا ہے اور تیسرے وہ لوگ جو بھلائیوں کی دوڑ میں دوسروں پر سبقت لے گئے ہیں۔[19]

استطراد

سورہ فاطر ہی کی ایک دوسری آیت کی تفسیر میں استطراد کا ذکر ملتا ہے 'وما یستوی البحران ھذا عذاب فرات سائغ شرابہ وھذا ملح اجاج ومن کل تاکلون لحما طریا وتستخرجون حلیۃ تلبسونھا وتری الفلک فیہ مواخر لتبتغوا من فضلہ ولعلکم تشکرون'[20] زمخشری بتاتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ نے میٹھے اور کھاری دو سمندروں کے ذریعے مومن و کافر کی مثال پیش کی ہے اسکے بعد سمندروں اور ان سے متعلق جو فائدے اور نعمتیں ہیں ان کا ذکر استطراد اور 'خروج من معنی الی معنی بملابسۃ' کے بطور کیا ہے۔[21]

طباق

سورہ بقرہ کی آیت 'الا انھم ھم السفھاء ولکن لا یعلمون'[22] کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ چونکہ یہاں 'سفہ' کا ذکر آیا ہے جو جہل کا دوسرا نام ہے اس لیے اسکے بعد علم کا ذکر 'طباق' کی ایک اچھی مثال ہے۔[23]

تجرید

کشاف میں تجرید کے بھی مختلف اسالیب پر کہیں کہیں گفتگو ملتی ہے۔ سورہ الفرقان کی آیت 'الرحمن فاسئل بہ خبیرا'[24] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "سل بسؤالہ خبیرا کقولک رأیت بہ اسدا أی برؤیتہ والمعنی ان سألتہ وجدتہ خبیرا"[25] اور اس طرح 'باء' کے ذریعے جو تجرید ہوئی اسے واضح کرتے ہیں۔ اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ 'باء' ان کے نزدیک سببیت کا فائدہ دیتی ہے اسی سورت کی ایک اگلی آیت 'ربنا ھب لنا من ازواجنا وذریتنا قرۃ اعین' کے بارے میں 'من' کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں "یحتمل ان تکون بیانیۃ کانہ قیل

---

[19] الکشاف ۳:۴۰۸
[20] آیت ۱۲
[21] الکشاف ۳:۴۷۷
[22] آیت ۱۳
[23] الکشاف ۱:۴۹
[24] آیت ۵۹
[25] الکشاف ۲:۲۰۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

هب لنا قرة أعين ثم بينت القرة وفسّرت بقوله من أزواجنا وذرياتنا، ومعناه أن يجعلهم الله لهم قرة أعين وهو من قولهم رأيت منك أسدا أي أنت أسد[27] یہاں بھی 'من' کے ذریعے جو تجرید ہوئی ہے زمخشری اس کی وضاحت کر رہے ہیں۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ زمخشری بدیع کی بعض اہم معنوی قسموں پر بغیر تفصیل میں جائے ان پر گفتگو کرتے چلے جاتے ہیں۔ ان امور پر تفصیلی بحث نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ زمخشری کے نزدیک یہ چیزیں معانی و بیان کے مقابلے میں محض ثانوی حیثیت رکھتی ہیں چنانچہ آیت یا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين[28] کے معنوی محاسن پر گفتگو کرتے ہوئے وضاحت سے لکھتے ہیں کہ ولما ذكرنا من المعاني والنكت استفصح علماء البيان هذه الآية ورقصوا لها رؤوسهم. لا لتجانس الكلمتين وهما قوله أبلعي وأقلعي وذلك وإن كان لا يخلي الكلام من حسن فهو كغير الملتفت إليه بإزاء تلك المحاسن التي هي اللب وما عداها قشور[29]۔ سکاکی نے بھی اس بارے میں غالباً زمخشری ہی کی پیروی کی ہے کیونکہ وہ معانی اور بیان پر دو مستقل علوم کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں اور بدیع پر ان کے ملحقات کے طور پر۔

---

[27] الکشاف ۳: ۲۲۳

[28] سورہ ہود: ۴۴

[29] الکشاف ۲: ۳۱۱

www.KitaboSunnat.com

”محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com

۳۔ کشاف میں

فن بلاغت پر

زمخشری کے کام کی نوعیت

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کشاف میں علوم بلاغت پر زمخشری کے کام کی نوعیت

زمخشری نے علوم بلاغت پر کشاف کی شکل میں جو لافانی کام اپنی یادگار چھوڑا ہے اسے ہم آسانی سے دو بڑے حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلا حصہ تو وہ ہے جس میں زمخشری ان اصولوں کو جنھیں عبدالقاہر جرجانی نے اپنی کتابوں "دلائل الاعجاز" اور "اسرار البلاغۃ" میں ممہد و مدون کیا، قرآنی آیات کی تفسیر میں منطبق کرتے اور استعمال میں لاتے نظر آتے ہیں۔ دوسرا حصہ وہ ہے جس میں زمخشری ان دونوں کتابوں کے اصولوں پر اپنے طبع زاد اضافے کرتے ہیں اور اس طرح علوم بلاغت میں اپنی مجتہدانہ بصیرت کا ثبوت دیتے ہیں۔ ہم ذیل میں ان کے کام کے دونوں حصوں کا ایک مختصر سا جائزہ پیش کرتے ہیں۔

عبدالقاہر جرجانی کے اصولوں کا انطباق

۱۔ فن معانی

۱۔ تقدیم و تاخیر

عبدالقاہر جرجانی نے تقدیم و تاخیر کے مبحث پر بڑی تفصیلی گفتگو کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ان سے پہلے نحویوں نے تقدیم میں عنایت و اہتمام کے علاوہ کسی دوسری خصوصیت کا احساس نہیں کیا۔ بنا بریں عنایت و اہتمام کا سبب بتائے بغیر دو دلیلوں کا ذکر کیا کرتے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ تقدیم و تاخیر کا معاملہ اس سے کہیں زیادہ دقیق ہے چنانچہ انھوں نے اس پر مفصل طور سے لکھا ہے کہ جب تقدیم استفہام بالہمزۃ یا النفی کے ساتھ ہو یا مسند الیہ کی تقدیم کے ساتھ خبر مثبت ہو تو معنویت پر کیا اثر پڑتا ہے۔ وہ بتاتے ہیں کہ اگر کسی سے کہا جائے کہ "أأنت قلت هذا الشعر" تو شک شعر کے قائل کے بارے میں ہوگا لیکن اگر "أقلت هذا الشعر" کہا جائے تو شک خود فعل میں ہوگا[1] مر اصول

---

[1] پوری بحث کے لیے دیکھیے دلائل الاعجاز ص ۹۷ فما بعدہا۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

کے مطابق آیت 'اغیر اللہ اتخذ ولیاً[2]' میں انکار اتخاذ غیر اللہ پر وارد ہوا ہے نہ کہ خود اتخاذ ولی کے فعل پر۔ زمخشری اس آیت کی تفسیر میں یہی کہتے ہیں کہ ہمزہ استفہام غیر اللہ پر لایا گیا ہے نہ کہ خود فعل 'اتخذ' پر۔ کیوں کہ انکار جس بات کا کیا جا رہا ہے وہ غیر اللہ کو ولی بنانے پر ہے نہ کہ خود ولی بنانے کے فعل پر، چنانچہ اسکو تقدیم دینا ہی چاہیے تھی اور یہ ایسا ہی ہے جیسے 'افغیر اللہ تأمرونّی اعبد ایها الجاهلون' یا 'آللہ اذن لکم ام علی اللہ تفترون[3]'۔ اسی طرح 'ایاک نعبد[4]' کے بارے میں بتاتے ہیں کہ یہاں مفعول کی تقدیم اختصاص کے لیے ہے اور مطلب ہے "نخصك بالعبادة ونخصك بطلب المعونة[5]"۔ آل عمران کی آیت 'افغیر دین اللہ یبغون[6]' کے سلسلے میں بھی یہی لکھتے ہیں "فقدم المفعول الذی هو غیر دین اللہ علی فعله لانه اهم من حیث ان الانکار الذی هو معنی الهمزة متوجه الی المعبود بالباطل[7]"۔ عبدالقاہر جرجانی نے یہ بھی کہا ہے کہ جب مسند الیہ پر نفی اس طرح داخل ہوتی ہے جیسے 'ما انا فعلت ذلك' میں ہے تو اس وقت خبر فعلی کی نفی کی تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اس وقت واقع شدہ فعل کی نفی متکلم سے قطعی طور سے ثابت ہوتی ہے[8]۔ زمخشری نے اس اصول کو اس آیت پر منطبق کیا ہے جو قوم شعیبؑ کے مقولے کے طور پر آئی ہے 'وما انت علینا بعزیز[9]' اور کہا ہے "فقد دل ایلاء الضمیر حرف النفی علی ان الکلام واقع فی الفاعل لا فی الفعل، کانه قیل: وما انت علینا بعزیز بل رهطك هم الاعزة علینا، ولذلك قال فی جوابهم: 'ارهطی اعز علیکم من اللہ' ولو قیل: وما عززت علینا لم یصح هذا الجواب[10]"۔ عبدالقاہر یہ بھی کہتے ہیں کہ جب عبارت میں نفی ہو نہ استفہام اور مسند الیہ کو مقدم کیا جائے اور وہ معرفہ بھی ہو جیسے 'انا فعلت' تو اس صورت میں یا تو مسند مسند الیہ کے لیے مخصوص ہو جاتا ہے اور یا سامع کے ذہن میں حکم کی تقویت اور تاکید کا فائدہ دیتا ہے[11]۔

زمخشری کے یہاں اس اصول کے انطباق کی بعض مثالیں یہ ہیں: 'اللہ یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر[12]' کے بارے میں زمخشری لکھتے ہیں "ای اللہ وحدہ هو یبسط الرزق ویقدره

---

[2] سورہ انعام ۱۴ — [3] الکشاف ۲: ۰ — [4] سورہ فاتحہ: ۵
[5] الکشاف ۱: ۱۱ — [6] آل عمران: ۸۳
[7] الکشاف ۱: ۲۹۱ — [8] دلائل ص ۹۱ فما بعدہا
[9] سورہ ہود: ۹۱ — [10] الکشاف ۲: ۳۳۱
[11] دلائل ص ۹۴ — [12] سورہ رعد: ۲۶

www.KitaboSunnat.com

دون غیرہ[13] اسی طرح "اللہ نزل احسن الحدیث کتابا متشابھا مثانی تقشعر منہ جلود الذین یخشون ربھم[14]" کی تفسیر میں بتاتے ہیں "ایقاع اسم اللہ مبتدأ وبناء نزّل علیہ فیہ تفخیم لاحسن الحدیث ورفع منہ واستشہاد علی حسنہ وتاکید لاستنادہ الی اللہ وانہ من عندہ وان مثلہ لا یجوز ان یصدر الا عنہ وتنبیہ علی انہ وحی معجز مباین لسائر الاحادیث[15]" ایسے بھی مواقع آتے ہیں جہاں زمخشری یہ بتاتے ہیں کہ مسندالیہ کی تقدیم سے تقویت حکم مقصود ہے "اللہ یستھزئ بھم[16]" کی تشریح میں کہتے ہیں "ھو استئناف فی غایۃ الجزالۃ والفخامۃ وفیہ ان اللہ عزوجل ھو الذی یستھزئ بھم الاستھزاء الابلغ الذی لیس استھزاؤھم الیہ باستھزاء[17]"

۲۔ حذف مسندالیہ ومفعول بہ

عبدالقاہر بتاتے ہیں کہ اگر مسندالیہ متعین ہو اور قرینہ بھی موجود ہو تو ذکر کے بجائے اس کا حذف زیادہ بلیغ ہوتا ہے[18]۔ مفعول بہ کے حذف کے بارے میں بھی وہ تفصیلی گفتگو کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ جب متکلم کو صرف اصل فعل سے مطلب ہوتا ہے اور اس سے اسے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی ہے کہ فعل واقع کس پر ہو رہا ہے تو ایسی صورت میں مفعول بہ کو حذف کر دیتے ہیں۔ لیکن ایسا بھی ہوتا ہے کہ متکلم کو مفعول سے مطلب تو ہے لیکن دلالت حال کی وجہ سے وہ اس کا ذکر نہیں کرتا اور اس صورت میں اسے حذف کرنے کا مقصد بیان بعد ابہام ہوتا ہے جیسے کوئی کہے "لوشئت لأتیت" اس کی اصل "لوشئت الاتیان لأتیت" لیکن اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہے جب کہ اس فعل اور عبارت کا متعلق کوئی خاص چیز ہو مثال کے طور پر "لوشئت ان ابکی دما لبکیت" میں مفعول کا حذف جائز نہیں کیوں کہ اس پر دلالت کرنے والی کوئی چیز کلام میں موجود نہیں۔ اسکے علاوہ عبدالقاہر یہ بھی بتاتے ہیں کہ بعض اوقات سامع کے توہم کو دور کرنے کے لیے یا اختصار ملحوظ رکھنے کی وجہ سے بھی مفعول کو حذف کر دیتے ہیں[19]۔ زمخشری کے یہاں ان اصولوں کا انطباق جگہ جگہ ملتا ہے۔ مثال کے طور پر "ما ودعک ربک وما قلی ... الم یجدک یتیما فآوی ووجدک

---

[13] الکشاف ۲: ۱۱۳ — [14] سورہ زمر: ۲۳ — [15] الکشاف ۴: ۹۵

[16] سورہ بقرہ: ۱۵ — [17] الکشاف ۱: ۵۱

[18] دیکھیے دلائل ص ۱۰۶ فمابعدہا — [19] دیکھیے دلائل ص ۱۱۰ فمابعدہا

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ضالاً فهدی. ووجدک عائلاً فاغنی[۲۰]' کے بارے میں زمخشری لکھتے ہیں "حذف الضمیر من 'قلی' کحذفه من 'الذاکرات' فی قوله 'والذاکرین الله کثیراً والذاکرات' یرید والذاکراته' ونحوه 'فآوی' 'فهدی' 'فاغنی' وهو اختصار لفظی لظهور المحذوف[۲۱]" یا مثلاً سورہ قصص کی آیت 'ولما ورد ماء مدین وجد علیه امة من الناس یسقون ووجد من دونهم امرأتین تذودان قال ماخطبکما قالتا لانسقی حتی یصدر الرعاء وابونا شیخ کبیر[۲۲]' کی تفسیر میں کہتے ہیں "فان قلت: لم ترک المفعول غیر مذکور فی قوله 'یسقون' و 'تذودان' 'ولانسقی'؟ قلت: لان الغرض هو الفعل لا المفعول، الاتری انه انما رحمهما لانهما کانتا علی الذیاد وهم علی السقی ولم یرحمهما لان مذودهما غنم ومسقیهم ابل مثلاً، وکذلک قولهما 'لا نسقی حتی یصدر الرعاء' المقصود فیه السقی لا المسقی[۲۳]" اسی طرح سورہ بقرہ کی آیت 'ولوشاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم[۲۴]' کے بارے میں لکھتے ہیں "مفعول شاء محذوف لان الجواب یدل علیه، والمعنی: ولوشاء الله ان یذهب بسمعهم وابصارهم لذهب بها؛ ولقد تکاثر هذا الحذف فی شاء واراد، لا یکادون یبرزون المفعول الا فی شئ المستغرب کنحو قوله: فلوشئت ان ابکی دماً لبکیته، وقوله تعالی 'لو اردنا ان نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا' و 'لواراد الله ان یتخذ ولداً[۲۵]'"

خبر کی مختلف صورتیں

عبدالقاہر نے بتایا ہے کہ خبر جب اسم ہوتی ہے تو ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور جب فعل ہوتی ہے تو تجدد پر دال ہوتی ہے[۲۶]۔ سورہ بقرہ کی آیت 'الله یستهزئ بهم[۲۷]' کی تفسیر زمخشری اسی اصول کے تحت کرتے ہیں "لم یقل الله مستهزئ بهم لیکون مطابقاً لقوله 'انما نحن مستهزءون'، لان یستهزئ یفید حدوث الاستهزاء وتجدده وقتاً بعد وقت[۲۸]" عبدالقاہر نے خبر منکر و خبر معرف اور خبر کو مسندالیہ کے بطور استعمال کرنے کے فروق پر بھی تفصیلی کلام کیا ہے اور بتایا ہے کہ مثلاً 'زید منطلق' اور 'زید المنطلق' اور 'المنطلق زید' میں باہم یہ فرق ہے کہ پہلا جملہ اس مخاطب کے لیے بولا گیا ہے جو ہر طرح کے 'انطلاق'

---

[۲۰] سورہ ضحیٰ ۹۳: ۸ — [۲۱] الکشاف ۴: ۲۱۱ — [۲۲] آیت: ۲۳
[۲۳] الکشاف ۳: ۲۱۵ — [۲۴] آیت: ۲۰ — [۲۵] الکشاف ۱: ۶۲
[۲۶] دلائل ص ۱۱۵ — [۲۷] آیت ۱۶ — [۲۸] الکشاف ۱: ۵۱

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

سے خالی الذہن ہے۔ دوسرا ایسے مخاطب کے لیے ہے جو یہ تو جانتا ہے کہ جانے فعل کسی انسان سے سرزد ہوا ہے مگر اسے معلوم نہیں کہ یہ فعل زید سے سرزد ہوا ہے چنانچہ اسے مختص کرنے کے لیے معرفہ بنانا پڑا اور اس صورت میں المنطلق میں جو لام ہے وہ عہد کے لیے ہوگا۔ عبدالقاہر نے یہ بھی بتایا ہے کہ بعض اوقات اس تخصیص کو ضمیر فصل کے ذریعے موکد کردیا جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے 'زید ھو المنطلق' اور یہ درحقیقت قصر ہے جو کبھی تو تحقیقی ہوتا ہے اور کبھی ازروئے مبالغہ ہوتا ہے مثلاً 'زید ھو الجواد' میں مراد 'الکامل فی الجود' ہے۔ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ اس دوسری تعبیر میں 'المنطلق' کا الف لام جنس کے لیے ہوگا لیکن بعض اوقات یہ افراد جنس کے لیے بھی آتا ہے۔ پھر بعض اوقات اس سے حقیقی جنس ہی مراد ہوتی ہے مثال کے طور پر اگر یہ کہا جائے 'زید ھو البطل' تو مطلب یہ ہوگا 'انہ ھو وحدہ الذی یمثل البطولۃ' اور بعض مرتبہ جنس کی تخصیص کردی جاتی ہے مثلاً 'ھو الصدیق حین لا یوجد صدیق'۔ عبدالقاہر نے قصر کی ان دونوں صورتوں میں، یعنی جب قصر میں جنس حقیقی مراد ہو اور اسم موصول جب وہ خبر واقع ہو، فرق و امتیاز کی بھی نشان دہی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ 'المنطلق زید' قصر کے اعتبار سے 'زید المنطلق' سے کہیں زیادہ قوی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ 'المنطلق' کو جب مقدم کیا جائے گا تو الف لام اس میں جنس کا فرد پائے گا اور اس طرح قصر میں زیادہ شدت پیدا ہو جائے گی[۲۹]۔ یہ اور ان سے متعلقہ اصولوں کو زمخشری نے اپنی تفسیر میں جگہ جگہ استعمال کیا ہے۔ مثال کے طور پر سورہ بقرہ کی آیت 'و اولئک ھم المفلحون'[۳۰] کے بارے میں ازروئے نحو یہ بتانے کے بعد کہ 'ھم' ضمیر فصل ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسکے بعد کا کلمہ خبر ہے نہ کہ صفت' یہ بھی کہتے ہیں کہ "وفائدتہ ... التوکید و ایجاب ان فائدۃ المسند ثابتۃ للمسند الیہ دون غیرہ[۳۱]" یہ دوسرے لفظوں میں وہی عبدالقاہر کا اصول ہے کہ ضمیر فصل اختصاص کو موکد کرنے کے کام آتی ہے۔ 'المفلحون' کے بارے میں زمخشری لکھتے ہیں کہ "ومعنی التعریف فی 'المفلحون' الدلالۃ علی ان المتقین ھم الناس الذین عنھم بلغک انھم یفلحون فی الاخرۃ ... او علی انھم الذین ان حصلت صفۃ المفلحین و تحققوا ما ھم و تصوروا بصورتہم الحقیقیۃ فھم ھم لا یعدون تلک الحقیقۃ[۳۲]" اس عبارت میں زمخشری یہ بتاتے ہیں کہ 'المفلحون' سے یا تو 'المعہودون بالفلاح' کی طرف اشارہ ہے یا اس

---

۲۹ اس پوری بحث کے لیے دیکھیے دلائل ص ۱۲۸ --- ۱۴۶

۳۰ سورہ بقرہ: ۵ ۳۱ الکشاف ۱: ۳۶ ۳۲ الکشاف ۱: ۳۶

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

جنس حقیقی کی تعیین مراد ہے جسے 'متقین' کہا جاتا ہے اور یہ وہی عبدالقاہر الجرجانی کا مذکورہ بالا مسلک ہے۔

۴۔ الفصل والوصل

عبدالقاہر جرجانی نے 'دلائل الاعجاز' میں فصل ووصل کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے[۳۳] زمخشری نے اسے بتمام وکمال اپنی تفسیر میں سمو لیا ہے۔ 'الم ذلک الکتاب لاریب فیہ ھدی للمتقین'[۳۴] پر زمخشری کی گفتگو پہلے گذر چکی ہے جس میں انھوں نے ان جملوں کے تناسق اور فصل کے محاسن پر مفصل بحث کی ہے[۳۵]۔ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بحث جرجانی کے اصولوں کی روشنی ہی میں کی گئی ہے۔ ایک دوسری جگہ 'اولئک علی ھدی من ربھم واولئک ھم المفلحون'[۳۶] میں جو وصل کیا گیا ہے اور 'اولئک کالانعام بل ھم اضل اولئک ھم الغافلون' میں جو فصل ہے ان دونوں کا مقابلہ کرتے ہوئے زمخشری کہتے ہیں "قد اختلف الخبران ھھنا، فلذلک دخل العاطف، بخلاف الخبرین ثمة، فانھما متفقان، لأن التسجیل علیھم بالغفلة وتشبیھھم بالبھائم شئ واحد، فکانت الجملة الثانیة مقررة لما فی الاولی فھی من العطف بمعزل"[۳۷]۔ اس آیت سے متصل دوسری آیت یہ ہے 'ان الذین کفروا سواء علیھم أأنذرتھم ام لم تنذرھم لا یؤمنون'[۳۸]، زمخشری اس کے بارے میں یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ ان دونوں آیتوں کو حرف عطف کے ذریعے وصل کیوں نہیں کیا گیا جیسے 'ان الابرار لفی نعیم، وان الفجار لفی جحیم' اور دوسری ایسی ہی آیات میں کیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ان دونوں آیتوں میں کلام ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہے 'لأن الاولی فیما نحن فیہ مسوقة لذکر الکتاب وانہ ھدی للمتقین، وسیقت الثانیة لأن الکفار من صفتھم کیت وکیت، فبین الجملتین تباین فی الغرض والاسلوب، وھما علی حد لا مجال فیہ للعاطف'[۳۹]۔ سورہ بقرہ ہی کی ایک آیت 'واذا خلوا الی شیاطینھم قالوا انا معکم انما نحن مستھزءون'[۴۰]، کے بارے میں زمخشری لکھتے ہیں کہ دوسری عبارت یا تو پہلے کی تاکید ہے یا اس کا بدل ہے "لأن قولھم 'انا معکم' معناہ الثبات علی الیھودیة، وقولھم

---

[۳۳] دیکھیے دلائل ص ۱۵۹ اور مابعد
[۳۴] سورہ بقرہ: ۲
[۳۵] مقالہ زیر نظر ص
[۳۶] سورہ بقرۃ: ۵
[۳۷] الکشاف ۱: ۳۵
[۳۸] سورہ بقرۃ: ۶
[۳۹] الکشاف ۱: ۳۶
[۴۰] سورہ بقرہ: ۱۴

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

"انما نحن مستھزؤن" ردّ للاسلام ودفع له منھم' لان المستھزئ بالشئی المستخف به منکر له ودافع لکونه معتدّا به' ودفع نقیض الشئی تاکید لثباته' او بدال منه' لان من حقّر الاسلام فقد عظّم الکفر"۔ ایک تیسری صورت یہ ہے کہ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے "او استئناف کانھم اعترضوا علیھم حین قالوا 'انا معکم' فقالوا فما بالکم ان صح انکم معنا توافقون اھل الاسلام فقالوا 'انما نحن مستھزؤن'"[۴۱] یہاں یہ بات قریب قریب واضح ہے کہ زمخشری کے نزدیک ان دونوں جملوں میں فصل اس لیے ہے کہ دوسرا جملہ پہلے کی تاکید کے لیے آیا ہے یا اس کا بدل ہے یا کسی سوال مقدر کا جواب ہے اور یہ صورتیں وہ ہیں جنھیں بعد میں علماء بلاغت نے "شبہ کمال الاتصال" کا نام دیا ہے جب کہ شروع کی صورتوں کو "کمال اتصال" کہہ کر پکارا گیا۔

۵۔ قصر

جرجانی نے قصر کی صورتوں اور اس کے ادوات پر بھی تفصیلی بحث کی ہے[۴۲] زمخشری بھی قصر پر جگہ جگہ گفتگو کرتے ہیں اور جرجانی کے اصولوں کو آیات پر منطبق کرتے ہیں، سورۂ بقرہ کی آیت "قالوا انما نحن مصلحون"[۴۳] کی تشریح میں لکھتے ہیں "انما لقصر الحکم علی شئی کقولك 'انما ینطلق زید' ولقصر الشئی علی حکم، کقولك 'انما زید کاتب' ومعنی 'انما نحن مصلحون' ان صفة المصلحین خلصت لھم وتمحضت من غیر شائبة"[۴۴] سورۂ توبہ کی آیت "انما الصدقات للفقراء والمساکین"[۴۵] کے بارے میں لکھتے ہیں "انما الصدقات للفقراء' قصر لجنس الصدقات علی الاصناف المعدودة وانھا مختصة بھا لا یتجاوزھا الی غیرھا کانه قیل 'انما ھی لھم لا لغیرھم' ونحوه قولك 'انما الخلافة لقریش' ترید لا تتعداھم ولا تکون لغیرھم"[۴۶] اور یہ وہی باتیں ہیں جو جرجانی نے پیش کی ہیں۔

---

[۴۱] الکشاف ۱:۵۰

[۴۲] دیکھیے: دلائل ص ۲۳۶ تا بعدہا

[۴۳] سورہ بقرہ ۵:۱۱

[۴۴] الکشاف ۱:۴۸

[۴۵] آیت: ۶۰

[۴۶] الکشاف ۲:۲۲۱

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ب - فن بیان

ا۔ کنایہ

عبدالقاہر جرجانی نے 'دلائل الاعجاز' میں کنایہ پر بھی گفتگو کی ہے اور صفت کے ذریعے جو کنایہ کیا جاتا ہے مثلاً 'طویل النجاد' اور 'کثیر الرماد' ان پر بحث کی ہے اور اسکی تعریف بھی کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کنایے کو مجاز ہی کی ایک صورت قرار دیتے ہیں[47]۔ زمخشری نے اس تعریف سے کنایے اور تعریض کے درمیان امتیاز و فرق کا استنباط کیا ہے جیسا کہ ہم کنایے اور تعریض پر گفتگو کے وقت بتا چکے ہیں[48]۔ زمخشری نے کنایے کی جو تعریف کی ہے یعنی 'الکنایة ان تذکر الشئی بغیر لفظه الموضوع له[49]' اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ کنایے کو مجاز سے زیادہ مشابہ سمجھتے ہیں جس میں الفاظ معنی غیر موضوع لہ کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ غالباً زمخشری کا خیال یہ ہے کہ کنایہ اپنے اصلی معنی کے لازم پر دلالت کرتا ہے اور ساتھ ہی بالتبع اپنے حقیقی معنی پر بھی دلالت کرتا رہتا ہے۔ لیکن تعریض جسکی تعریف ان کے الفاظ میں یہ ہے "التعریض ان تذکر شیئاً تدل به علی شئی لم تذکره[50]"، کی دلالت بیک وقت دونوں معنی پر ہوتی ہے۔ زمخشری کے بعد والوں نے اسے کنایے ہی کی ایک شکل قرار دیا۔ چنانچہ سورہ آل عمران کی آیت 'اولئك لا خلاق لهم فی الآخرة ولا یکلمهم الله ولا ینظر الیهم[51]' کی تفسیر میں 'ولا ینظر الیهم' کے بارے میں کہتے ہیں "مجاز عن الاستهانة بهم والسخط علیهم، تقول: فلان لا ینظر الی فلان، ترید نفی اعتداده به واحسانه الیه ... واصله فیمن یجوز علیه النظر الکنایة، لأن من اعتد بالانسان التفت الیه واعاره نظر عینیه، ثم کثر حتی صار عبارة عن الاعتداد والاحسان، وان لم یکن ثم نظر، ثم جاء فیمن لا یجوز علیه النظر مجردًا لمعنی الاحسان مجازا عما وقع کنایة عنه فیمن یجوز علیه النظر[52]"۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ کنایے کے بارے میں زمخشری

---

[47] دلائل ص ۵۱ تا بعد ہا

[48] دیکھیے مقالہ زیر نظر ص ۲۹۷

[49] الکشاف ۱: ۲۱۵

[50] الکشاف ۱: ۲۱۵

[51] آیت: ۷۷

[52] الکشاف ۱: ۲۰۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

کنایہ خیال ہے کہ ایک اعتبار سے وہ مجاز ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ معنی اصلی پر دلالت کرتا ہے۔ یہی بات ہمیں سورہ قلم (یا سورہ نون) کی آیت 'یوم یکشف عن ساق'[53] کی تفسیر میں ملتی ہے جہاں زمخشری کہتے ہیں' الکشف عن الساق مثلٌ فی شدۃ الامر وصعوبۃ الخطب، واصلہ فی الروع والھزیمۃ وتشمیر المخدرات عن سوقھن فی الھرب ... فمعنی 'یوم یکشف عن ساق' فی معنی یوم یشتد الامر ویتفاقم، ولا کشف ثم ولا ساق، کما تقول للاقطع الشحیح: یدہ مغلولۃ ولا غلٌ ولا ید وانما ھو مثل فی البخل واما من شبّہ فلضیق عطنہ وقلۃ نظرہ فی علم البیان[54]"۔ اس عبارت سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ کنایہ ان کے نزدیک حقیقت و مجاز دونوں کے درمیان کی ایک چیز ہے۔

۲۔ استعارہ

استعارے پر زمخشری نے اپنی تفسیر میں جگہ جگہ خاصی تفصیلی بحث کی ہے۔ عبدالقاہر جرجانی کی طرح ان کے نزدیک بھی استعارے کی دو قسمیں ہیں۔ تصریحیہ اور مکنیہ۔ اور اس کا اجرا اسماء اور افعال میں ہوتا ہے اور افعال کی بھی صورت میں صرف مصادر میں ہوا کرتا ہے[55]۔ سورہ زمر کی آیت 'واشرقت الارض بنور ربھا'[56] کے بارے میں زمخشری لکھتے ہیں " قد استعار اللہ عزوجل النور للحق والقرآن والبرھان فی مواضع من التنزیل، وھذا من ذاک۔ والمعنی' واشرقت الارض' بما یقیمہ فیھا من الحق والعدل[57]"۔ یہ استعارہ تصریحیہ اصلیہ ہوا۔ سورہ بقرہ کی آیت 'اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالھدی'[58]، کے لیے کہتے ہیں "معنی اشتراء الضلالۃ بالھدی اختیارھا علیہ واستبدالھا بہ علی سبیل الاستعارۃ، لان الاشتراء فیہ اعطاء بدل واخذ آخر"[59] اور یہ استعارہ تبعیہ فی الفعل ہے۔ زمخشری بھی عبدالقاہر جرجانی کی طرح اسکے قائل ہیں کہ استعارہ فعل کے ذریعے نہیں ہوتا بلکہ مصدر کے ذریعے ہوتا ہے یہ بات سورہ کہف کی آیت 'فوجدا فیھا جدارا یرید ان ینقض'[60] کی تفسیر میں بھی عیاں ہے جہاں زمخشری

---

[53] آیت: ۴۲ [54] الکشاف ۴: ۴۷۶
[55] استعارے پر مفصل بحث اسرار البلاغۃ میں ملتی ہے۔ [56] آیت: ۶۹
[57] الکشاف ۴: ۱۱۳ [58] آیت: ۱۶ [59] الکشاف ۱: ۵۲ [60] آیت: ۷۷

www.KitaboSunnat.com

لکھتے ہیں "استعیرت الارادۃ للملاناۃ والمشارقۃ"[۶۱] جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ مشادرکے ذریعے استعارے کے قائل ہیں۔ استعارہ مکنیہ کی طرف صریحی اشارہ سورہ بقرہ کی آیت "والذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه"[۶۲] کی تشریح میں ملتا ہے۔

"النقض: الفسخ وابطال الترکیب، فان قلت من این ساغ استعمال النقض فی ابطال العهد؛ قلت: من حیث تسمیتهم العهد بالحبل علی سبیل الاستعارة لما فیه من ثبات الوصلة بین المتعاهدین ... وهذا من اسرار البلاغة ولطائفها ان یسکتوا عن ذکر الشئ المستعار ثم یرمزوا الیه بذکر شئ من روادفه، فینبهوا بتلك الرمزة علی مکانه. ونحوه قولك: شجاع یفترس اقرانه وعالم یغترف منه الناس ... لم تقل هذا الا وقد نبهت علی الشجاع والعالم بانهما اسد وبحر"[۶۳] اسی طرح سورہ مریم کی آیت "واشتعل الرأس شیبا"[۶۴] کی تفسیر میں استعارہ مکنیہ کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں "شبه الشیب بشواظ النار فی بیاضه وانارته وانتشاره فی الشعر وفشوه فیه واخذه منه کل مأخذ باشتعال النار، ثم اخرجه مخرج الاستعارة، ثم اسند الاشتعال الی مکان الشعر ومنبته وهو الرأس واخرج الشیب ممیزا ... فصحت هذه الجملة وشهد لها بالبلاغة"[۶۵]

۳۔ تشبیہ و تمثیل

تشبیہ و تمثیل پر عبدالقاہر جرجانی نے نہایت مفصل بحث کی ہے اور اپنے بعد میں آنے والوں کیلئے کچھ کہنے کی گنجائش کم ہی چھوڑی ہے جرجانی نے تمثیل کے دائرے کو تنگ کر کے اسے صرف ان مرکب تشبیہات تک محدود کردیا ہے جن میں وجہ شبہ عقلی ہو اور جو ایسے امور کے مجموعے سے منتزع ہو جن کا تعلق تشبیہ کے دونوں اطراف سے (مشبہ اور مشبہ بہ) ہو۔ تشبیہ کی جرجانی نے دو قسمیں کی ہیں: ایک قسم وہ جسمیں تاویل کی ضرورت نہیں پڑتی، اور دوسری وہ جس میں اسکے دقیق ہونے کی وجہ سے ضرورت پڑتی ہے۔ انھوں نے تمثیل کی نفسیاتی تاثیر پر بھی روشنی ڈالی اور یہ بتایا کہ تشبیہ تمثیلی کے طرفین میں جتنا زیادہ بعد ہوگا اتنا ہی اسکی اثر انگیزی کی قوت بڑھتی چلی جائے گی۔

---

[۶۱] الکشاف ۲: ۵۷۵ — [۶۲] سورہ بقرہ: ۲۷ — [۶۳] الکشاف ۱: ۹۰

[۶۴] مریم: ۴ — [۶۵] الکشاف ۳: ۲

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

تشبیہات خیالیہ اور تشبیہ و تمثیل کے فرق پر بھی جرجانی نے وضاحت سے گفتگو کی ہے[۶۶]۔ زمخشری نے جرجانی کی تحقیقات پر بنیاد رکھ کر قرآنی تشبیہات و تمثیلات پر بحث کی ہے۔ ہمیں ان لوگوں کے خیالات سے اتفاق نہیں جن کا کہنا ہے کہ اگرچہ یہ حیثیت مجموعی زمخشری تشبیہ و تمثیل کے بارے میں جرجانی سے متفق ہیں لیکن وہ عبد القاہر کے برخلاف تشبیہ و تمثیل میں فرق نہیں کرتے۔ ہمارے خیال میں زمخشری کی الکشاف میں ان دونوں میں واضح فرق ملتا ہے۔ اس فرق کی نوعیت کیا ہے اور ہماری اس رائے کے دلائل کیا ہیں یہ ہم تمثیل پر گفتگو کرتے ہوئے واضح کر چکے ہیں[۶۷]۔ اتنا ہی نہیں بلکہ زمخشری نے تشبیہ کے سلسلے میں عبد القاہر جرجانی کے خیالات پر کوئی بھی اضافہ نہیں کیا۔ جرجانی کے پیش کردہ اصولوں کا صرف اجراء و انطباق ان کے یہاں ملتا ہے۔ مثال کے طور پر سورہ بقرہ کی آیت 'نساءکم حرث لکم[۶۸]' کے بارے میں زمخشری بتاتے ہیں کہ یہ استعارہ ہے کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ مجاز ہے اور عورتوں کو حرث سے تشبیہ دی گئی ہے[۶۹]۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کو اس بات کا احساس ہے کہ اس جملہ میں کاف تشبیہ کا آنا کچھ اچھا نہیں معلوم ہوتا۔ عبد القاہر جرجانی کا خیال بھی اس بارے میں یہی ہے کہ جب تشبیہ بلیغ میں مشبہ پر حرف تشبیہ کا لانا پسندیدہ نہ ہو تو اسے استعارہ کہتے ہیں کوئی حرج نہیں۔ سورہ بقرہ ہی کی آیت 'مثلھم کمثل الذی استوقد نارا فلما اضاءت ما حولہ ذھب اللہ بنورھم وترکھم فی ظلمات لا یبصرون[۷۰]' جو منافقین کے لیے وارد ہوئی ہے، کی تفسیر میں 'مثل' پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں "کانہ قیل: حالھم العجیبۃ الشان کحال الذی استوقد نارا ... فان قلت: فیم شبھت حالھم بحال المستوقد؟ قلت: فی انھم غب الاضاءۃ خبطوا فی ظلمۃ وتورطوا فی حیرۃ، فان قلت: واین الاضاءۃ فی حال المنافق وھل ھو ابدا الا حائر خابط فی ظلماء الکفر؟ قلت: المراد ما استضاءوا بہ قلیلا من الانتفاع بالکلمۃ المجراۃ علی السنتھم، ووراء استضاءتھم بنور ھذہ الکلمۃ ظلمۃ النفاق التی ترمی بھم الی ظلمۃ سخط اللہ وظلمۃ العقاب السرمدی۔ ویجوز ان یشبہ بذھاب اللہ بنور المستوقد اطلاع اللہ علی اسرارھم وما افتضحوا بہ بین المؤمنین واتسموا بہ من سمۃ النفاق[۷۱]"۔ اس آیت کے بعد والی آیت 'صم بکم عمی فھم لا یرجعون[۷۲]' کے بارے میں سوال

---

[۶۶] تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے: اسرار البلاغۃ ص ۱۰۲ فما بعدہا۔

[۶۷] دیکھیے مقالہ زیر نظر ص ۳۶۹ - ۳۷۰

[۶۸] آیت: ۲۲۳

[۶۹] الکشاف ۱: ۳۰۲

[۷۰] آیت: ۱۷

[۷۱] الکشاف ۱: ۵۷

[۷۲] آیت: ۱۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اٹھاکر کہ علماء بیان کے نزدیک اس تعبیر کی کیا توجیہ ہوگی؟ بتاتے ہیں" طریقۃ قولھم: ھم لیوث للشجعان و یجوز للأشیاء الا ان ھذا فی الصفات وذلک فی الاسماء وقد جلت الاستعارۃ فی الاسماء والصفات والافعال جمیعا تقول رأیت لیوثا، ولقیت صُمّا عن الخیر ودجا الاسلام واضاء الحق، فان قلت ھل یسمی ما فی الآیۃ استعارۃ؟ قلت: مختلف فیہ، والمحققون علی تسمیتہ تشبیھا بلیغا لا استعارۃ لأن المستعار لہ مذکور وھم المنافقون، والاستعارۃ انما تطلق حیث یطوی ذکر المستعار لہ، ویُجعل الکلام خلوا عنہ صالحا لأن یُراد بہ المنقول عنہ والمنقول الیہ لولا دلالۃ الحال او فحوی الکلام[۵۳]" زمخشری کا یہ کلام بھی عبد القاہر جرجانی کے مسلک کی صدائے بازگشت ہے۔

۴۔ مجاز مرسل و مجاز عقلی

عبد القاہر جرجانی نے مجاز مرسل، سببیت و مجاورت کی بنا پر اس کا استعمال اور کسی چیز کو اسکے جزء یا محل کی بنا پر خود اس کا نام دینا ان سب امور پر گفتگو کی ہے[۵۴]۔ زمخشری جرجانی کے انھیں ملاحظات کو پیش نظر رکھ کر اس مجاز کے علاقات خصوصی طور پر علاقۂ سببیت پر روشنی ڈالتے ہیں۔ سورہ توبہ کی آیت' یا ایھا الذین آمنوا ان کثیرا من الاحبار والرھبان لیأکلون اموال الناس بالباطل[۵۵]' کے بارے میں کہتے ہیں" الاموال یؤکل بھا فھی سبب الأکل ومنہ قولہ:

ان لنا احمرۃً عجافا   یأکلن کلّ لیلۃ إکافا

یرید علفا یُشتری بثمن إکاف[۵۶]" سورہ مریم کی آیت' وجعلنا لھم لسان صدق علیا[۵۷]' کی تشریح میں لکھتے ہیں" لسان الصدق الثناء الحسن وعبّر باللسان عما یوجد باللسان، کما عُبّر بالید عما یطلق بالید وھی العطیۃ، قال انی اتتنی لسان لا أسرّ بھا، یرید الرسالۃ، ولسان العرب لغتھم وکلامھم[۵۸]" یہاں ثنا کو لسان الصدق سے تعبیر کرنا علاقۂ سببیت کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے اور یرید کی مثال سے یہ بھی متبادر ہوتا ہے کہ

۵۳۔ الکشاف ۱: ۵۸
۵۴۔ اسرار البلاغۃ ص ۳۳۸ وما بعدھا
۵۵۔ آیت: ۳۴
۵۶۔ الکشاف ۲: ۲۰۸
۵۷۔ آیت: ۵۰
۵۸۔ الکشاف ۳: ۱۶-۱۷

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

علاقہ محلیت مراد ہو کہ لسان محل النشار ہے۔

عبد القاہر جرجانی نے مجاز عقلی یا مجاز اسنادی پر مفصل بحث کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ یہ الفاظ پر نہیں اسناد پر مشتمل ہے۔ جیسے کوئی مسلم مومن باللہ یہ کہے "انبت الربیع البقل" حالاں کہ اگانا اللہ کا کام ہے۔ یا یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں بادشاہ نے محل تعمیر کیا حالاں کہ تعمیر کرنے والے مزدور ہوتے ہیں نہ کہ بادشاہ، غرض کہ فعل کو فاعل حقیقی کے علاوہ کسی دوسرے کی بھی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے[۷۹]۔ زمخشری نے اس مجاز کو نہایت کثرت سے اپنی تفسیر میں آیات قرآنی پر منطبق کیا ہے اور خاص طور سے معتزلی عقائد کے تحفظ کے لیے اسکو استعمال کیا ہے جیسا کہ ہم پچھلے صفحات میں واضح کر چکے ہیں۔ تاہم معتزلی عقائد کی حمایت کے علاوہ بھی ایسے مقامات ملتے ہیں جہاں زمخشری مجاز عقلی کو تشریح آیات کے لیے کام میں لاتے ہیں مثلاً سورہ بقرہ کی آیت "فما ربحت تجارتهم"[۸۰] کے بارے میں یہ سوال اٹھا کر کہ نقصان کو تجارت کی طرف منسوب کیوں کیا گیا نقصان تو تاجروں کا ہوتا ہے نہ کہ تجارت کا؟ جواب میں کہتے ہیں" قلت: هو من الاسناد المجازي، وهو ان يسند الفعل الى شئ يتلبس بالذي هو فى الحقيقة له، كما تلبست التجارة بالمشترين، فان قلت: هل يصح ربح عبدك وخسرت جاريتك على الاسناد المجازي؟ قلت: نعم اذا دلت الحال وكذلك الشرط فى صحة رأيت اسدًا، وانت تريد المقدام ان لم تقم حال دالة لم يصح[۸۱]"

---

[۷۹] اسرار البلاغۃ ص ۳۱۱ فما بعدہا

[۸۰] سورہ بقرہ: ۱۶

[۸۱] الکشاف ۱: ۵۳

زمخشری کے طبع زاد اضافے

۱۔ فن معانی

۱۔ مسند الیہ کی تعریف و تنکیر اور تقدیم و تاخیر وغیرہ

کشاف میں زمخشری نے مسند الیہ کی مختلف صورتوں اور ان کی بلاغی معنویت پر خصوصی توجہ کی ہے۔ مسند الیہ کی جو تعریف الف لام کے ذریعے کی جاتی ہے اس پر تو ان کی تفسیر میں اتنا اور ایسا مواد ملتا ہے کہ لام التعریف کی معنویت پر گفتگو کرنے کے لیے ان کے بعد کے علمار بلاغت کے لیے زیادہ گنجائش نہیں رہ گئی ہے۔ یہاں ہم چند مثالوں پر اکتفا کریں گے۔ سورہ مریم کی آیت 'رب انی وهن العظم منی'[1] پر لکھتے ہیں "انما ذکر العظم لانه عمود البدن وبه قوامه، وهو اصل بنائه، فاذا وهن تداعی وتساقطت قوته، ولانه اشد ما فیه واصلبه فاذا وهن کان وراءه اوهن. ووحده لان الواحد هو الدال علی معنی الجنسیة، وقصده الی ان الجنس الذی هو العمود والقوام واشد ما ترکب منه الجسد قد اصابه الوهن ولو جمع لکان قصداً الی معنی آخر وهو انه لم یهن منه بعض العظام ولکن کلها"[2]۔ اس نکتے کی مزید تشریح 'وبشر الذین آمنوا وعملوا الصالحات'[3] کی تفسیر میں ملتی ہے جہاں زمخشری بتاتے ہیں "واللام للجنس. فان قلت: ای فرق بین لام الجنس داخلة علی المفرد وبینها داخلة علی المجموع؟ قلت: اذا دخلت علی المفرد کان صالحاً لان یراد به الجنس الی ان یحاط به، وان یراد به بعضه الی الواحد منه، واذا دخلت علی المجموع، صلح ان یراد به جمیع الجنس، وان یراد به بعضه لا الی الواحد منه، لانه وزانه فی تناول الجمعیة فی الجنس وزان المفرد فی تناول الجنسیة والجمعیة فی جمل الجنس لا فی وحدانه. فان قلت: فما المراد بهذا المجموع مع اللام؟ قلت: الجملة من الاعمال الصحیحة المستقیمة فی الدین علی حسب حال المؤمن فی مواجب التکلیف"[4]۔ یہ وہ نکتہ ہے جو زمخشری سے پہلے جرجانی وغیرہ کے یہاں نہیں ملتا۔ سورہ آل عمران

---

[1] آیت ۴ [2] الکشاف ۳:۲ [3] سورہ بقرہ: ۲۵ [4] الکشاف ۱:۷۹

کی آیت 'ولیس الذکر کالانثی'[55] کی تفسیر میں بتاتے ہیں کہ دونوں میں الف لام عہد کا ہے[56] اور مطلب یہ ہے کہ جیسا بیٹا وہ چاہتی تھیں وہ کبھی اس بیٹی کی طرح نہیں ہو سکتا تھا جو انھیں دی گئی۔[57] ایک دوسری جگہ 'مثل الذین حملوا التوراة ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا'[58] کے بارے میں لکھتے ہیں 'یحمل محله النصب علی الحال او الجر علی الوصف لان الحمار کاللئیم فی قوله. ولقد امر علی اللئیم یسبنی'[59] اس کی تفصیل سورہ نساء کی آیت 'الا المستضعفین من الرجال والنساء والولدان لا یستطیعون حیلة'[60] کی تفسیر میں ملتی ہے کہتے ہیں "ان قلت الجملة التی ھی 'لا یستطیعون' ما موقعها؟ قلت ھی صفة للمستضعفین او للرجال والنساء والولدان وانما جاز ذلک لان الموصوف وان کان فیه حرف التعریف فلیس لشیء بعینه کقوله: ولقد امر علی اللئیم یسبنی"[61] ان عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کے نزدیک جب معہود ذہنی ہو تو تعریف کا اثر اتنا کمزور ہو جاتا ہے کہ اسم معرفہ قریب قریب اسم منکر بن کر رہ جاتا ہے اور ایک دوسرا ہی مفہوم پیدا ہو جاتا ہے جو جنس کی طرف مشیر ہوتا ہے۔

تعریف کے اعتبار سے مسند الیہ کے مختلف معانی پر بھی زمخشری روشنی ڈالتے ہیں۔ مسند الیہ بعض اوقات ضمیر خطاب ہوتا ہے لیکن مراد اس سے عموم ہوتا ہے، یہ بات سورہ سجدہ کی آیت 'ولو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤوسهم'[62] کی تفسیر سے معلوم ہوتی ہے جہاں وہ کہتے ہیں "یجوز ان یخاطب به کل احد کما تقول فلان لئیم ان اکرمته اهانک وان احسنت الیه اساء الیک فلا ترید به مخاطبا بعینه"[63] کبھی ایسا ہوتا ہے کہ موصولیت کے ذریعے تعریف کی جاتی ہے عبد القاہر جرجانی کے نزدیک تو اسم موصول کے ذریعے تعریف کی اصلیت یہ ہے کہ وہ مخاطب کے نزدیک کسی حاصل شدہ حکم کی بنا پر کوئی جانی پہچانی چیز ہوتی ہے[64]۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ 'الذین' کا الف لام کبھی عہد کے لیے ہوتا ہے جیسا کہ سورہ بقرہ کی آیت 'ان الذین کفروا سواء علیهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم'[65] میں ہے کیوں کہ یہاں 'الذین کفروا' سے مراد کچھ متعین لوگ ہیں مثلاً ابوجہل، ابولہب اور ولید بن المغیرہ[66]۔ کبھی اسے جنس کے لیے لاتے ہیں[67] جیسا کہ 'وبشر الذین آمنوا

---

[55] آیت ۳۶
[56] و [57] الکشاف ۱: ۲۷۳
[58] سورہ جمعہ: ۵
[59] الکشاف ۴: ۴۲۴
[60] آیت ۹۸
[61] الکشاف ۱: ۴۳۱
[62] آیت ۱۲
[63] الکشاف ۳: ۴۰۳
[64] دلائل الاعجاز ص ۱۴۵
[65] آیت ۶
[66] الکشاف ۱: ۳۶
[67] الکشاف ۱: ۷۸

www.KitaboSunnat.com

'وعملوا الصالحات'[18] میں کیا گیا ہے۔ زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ اسم موصول کے ذریعے تعریف کو کیوں اختیار کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر وہ کہتے ہیں کہ ایسا کبھی خبر کی علت کی طرف اشارہ کرنے کیلیے کیا جاتا ہے چنانچہ سورہ بقرہ کی آیت 'فانزلنا علی الذین ظلموا رجزا من السماء'[19] کی تشریح میں لکھتے ہیں "فی 'الذین ظلموا' ایذان بان انزال الرجز علیھم لظلمھم۔"[20] کبھی مدح و تعظیم کے لیے اسے استعمال کیا جاتا ہے جیسے 'یا ایھا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم'[21] کے بارے میں بتاتے ہیں کہ 'الذی خلقکم' صفت ہے جو مدح و تعظیم کے لیے لائی گئی ہے[22]۔ کبھی استہزاء و تہکم بھی اس سے مقصود ہوتا ہے[23] جیسے 'یا ایھا الذی نزل علیہ الذکر انک لمجنون'[24] یا 'ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون'[25] میں کیا گیا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ بعض اوقات مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ذریعے معرفہ کرکے یہ بتانا ہوتا ہے کہ حکم صفات سابقہ پر مترتب ہے 'ھدی للمتقین الذین یؤمنون بالغیب ویقیمون الصلوۃ ومما رزقنھم ینفقون ... اولئک علی ھدی من ربھم واولئک ھم المفلحون'[26] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "فی اسم الاشارۃ الذی ھو اولئک ایذان بان ما یرد عقیبہ فالمذکورون قبلہ اھل لاکتسابہ من اجل الخصال التی عددت لھم"[27]

تنکیر مسند الیہ سے معنویت میں جو تغیر ہوتا ہے زمخشری اس کی بھی وضاحت کرتے چلے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ بتاتے ہیں کہ اس سے کبھی کثرت مراد ہوتی ہے جیسے 'أئن لنا لاجرا ان کنا نحن الغالبین'[28] میں ہے جس کے بارے میں وہ بتلاتے ہیں "کانھم قالوا لابد لنا من اجر، والتنکیر للتعظیم کقول العرب ان لہ لابلا وان لہ لغنما یقصدون الکثرۃ"[29]۔ کبھی تنکیر کو تعظیم کے واسطے لایا جاتا ہے 'اولئک علی ھدی من ربھم'[30] میں 'ھدی' کی تشریح کرتے ہیں "نکر 'ھدی' لیفید ضربا مبھما لا یبلغ کنھہ ولا یقدر قدرہ کانہ قیل علی ای ھدی' کما تقول: لو ابصرت فلانا لابصرت رجلا"[31]۔ نکرہ منفیہ کے بارے میں زمخشری نے سورہ انعام کی آیت 'ومامن دابۃ فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیہ الا امم امثالکم'[32]

---

۱۸ سورہ بقرہ: ۲۵ — ۱۹ آیت ۵۹ — ۲۰ الکشاف ۱: ۱۰۷
۲۱ سورہ بقرہ: ۲۰ — ۲۲ الکشاف ۱: ۶۹ — ۲۳ الکشاف ۲: ۲۴۴
۲۴ سورہ حجر: ۶ — ۲۵ سورہ شعراء: ۲۷ — ۲۶ سورہ بقرہ: ۵
۲۷ الکشاف ۱: ۳۴ — ۲۸ سورہ اعراف: ۱۱۳ — ۲۹ الکشاف ۲: ۱۱۰
۳۰ والآیۃ من سورۃ البقرۃ: ۵ — ۳۱ الکشاف ۱: ۳۵ — ۳۲ آیت ۳۸

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کی تفسیر میں لکھتے ہیں "ما معنی زیادۃ قوله فی الارض و یطیر بجناحیه؟ معنی ذلک زیادۃ التعمیم والاحاطة کانه قیل' وما من دابة قط فی جمیع الارضین السبع وما من طائر قط فی جو السماء من جمیع ما یطیر بجناحیه الا امم امثالکم محفوظة احوالها غیر مهمل امرها"[۳۳]

مسند الیہ کی معنویت پر گفتگو کے ساتھ مسند کی مختلف صورتوں کی معنی آفرینی پر بھی زمخشری روشنی ڈالتے ہیں۔ سورہ مائدہ کی آیت 'ان الذین آمنوا والذین ھادوا والصابئون والنصاری من آمن باللہ والیوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف علیھم ولا ھم یحزنون[۳۴]' کے بارے میں یہ بتانے کے بعد کہ 'والصابئون' اپنی خبر محذوف کے ساتھ جملہ 'ان الذین آمنوا' پر معطوف ہے گویا یہ کہا گیا ہے 'ان الذین آمنوا والذین ھادوا والنصاری حکمھم کذا والصابئون کذلک' یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اس تقدیم کا فائدہ کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ "فائدته التنبیه علی ان الصابئین یتاب علیھم ان صح منھم الایمان والعمل الصالح فما الظن بغیرھم؟ وذلک ان الصابئین ابین ھؤلاء المعدودین ضلالا واشدھم غیا[۳۵]" یہ ایک عام اصول ہے کہ جب خبر جملہ کی صورت میں ہو تو کسی رابطے کی ضرورت پڑتی ہے جو اسے مبتدا سے مربوط کرے۔ زمخشری اس طرف متوجہ کرتے ہیں کہ سورہ کہف کی آیت 'ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضیع اجر من احسن عملا[۳۶]' میں 'انا لا نضیع' خبر ہے لیکن اس پر کوئی رابطہ داخل نہیں ہوا، اسکی وجہ یہ ہے کہ 'من احسن عملا' اور 'ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات' دونوں معنی کے اعتبار سے ایک ہی لڑی میں پروئے ہوئے ہیں اور اسی وجہ سے 'من احسن عملا' ضمیر کے قائم مقام ہے[۳۷]۔

فعل کو شرط کے ذریعے مقید کر دینے، خاص طور سے 'اذا' اور 'إن' کے ذریعے اس کی معنویت پر بھی زمخشری کے یہاں بار بار گفتگو ملتی ہے۔ دلائل الاعجاز میں جرجانی نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ 'اذا' اور 'ان' شرط کو مستقبل کے لیے مخصوص کر دیتے ہیں اور فعل کا وقوع 'اذا' کے ساتھ یقینی اور 'ان' کے ساتھ مشکوک ہوا کرتا ہے[۳۸]۔ زمخشری نہ صرف اس اصول کو ملحوظ رکھتے ہیں بلکہ اس پر متعدد اضافے بھی کرتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ یقینی موقعوں پر 'اذا' کے بجائے قرآن 'إن' کو مختلف بلاغی مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے سورہ بقرہ کی آیت 'وان کنتم فی

۳۳۔ الکشاف ۲: ۱۶ — ۳۴۔ آیت ۶۹ — ۳۵۔ الکشاف ۱: ۵۱۵

۳۶۔ آیت: ۳۰ — ۳۷۔ الکشاف ۲: ۵۶۲ — ۳۸۔ دلائل الاعجاز ص

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بسورة من مثله[۳۹] میں اِنْ کا استعمال کیا گیا ہے حالاں کہ ان کا شک اور تردد میں مبتلا ہونا ایک امر یقینی تھا۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ تہکم کی وجہ سے ایسا کیا گیا ہے "کما یقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة علی من یقاویه ان غلبتك لم ابق علیك وهو یعلم انه غالبه ویتیقنه تهکما به[۴۰]"۔ کبھی اس سے مقصد تبکیت ہوتا ہے چنانچہ سورہ بقرہ کی آیت 'فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا'[۴۱] کے بارے میں لکھتے ہیں "قیل 'فان آمنوا' بکلمة الشك علی سبیل الفرض والتقدیر ای فان حصلوا دینا آخر مثل دینکم مساویا له فی الصحة والسداد فقد اهتدوا وفیه ان دینهم الذی هم علیه وکل دین سواه مغایر له غیر مماثل، لانه حق وهدی وما سواه باطل وضلال، ونحو هذا قولك للرجل الذی تشیر علیه: هذا هو الرأی الصواب فان کان عندك رأی اصوب منه فاعمل به، وقد علمت ان لا اصوب من رأیك ولکنك ترید تبکیت صاحبك وتوقیفه علی ما رأیت لا رأی وراءه[۴۲]"

زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ فعل یا مسند میں کبھی کبھی غیبت پر خطاب کو تغلیب دے دی جاتی ہے، مثال کے طور پر سورہ نمل کی آیت 'بل انتم قوم تجهلون'[۴۳] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "فان قلت: 'تجهلون' صفة لقوم والموصوف لفظه لفظ الغائب فهلا طابقت الصفة الموصوف فقرئ بالیاء دون التاء؟ قلت: اجتمعت الغیبة والمخاطبة فغلبت المخاطبة لانها اقوی وارسخ اصلا من الغیبة[۴۴]"۔ مختصر یہ کہ مسند الیہ اور مسند کی تمام صورتوں کی بلاغی معنویت پر زمخشری کے یہاں گفتگو ملتی ہے اور تقدیم کی معنی آفرینی تو ان کا خاص موضوع ہے خواہ وہ تقدیم مسند الیہ کی ہو یا مسند کی مفعول کی ہو یا جار مجرور کی، چنانچہ سورہ بقرہ کی آیت 'ومما رزقنهم ینفقون'[۴۵] کے بارے میں بتاتے ہیں کہ 'مما رزقنهم' کو مقدم اس لیے کیا گیا کہ اس کے اہم ہونے پر دلالت ہو جائے[۴۶]۔ اس سے اگلی آیت 'وبالآخرة هم یوقنون'[۴۷] کے بارے میں لکھتے ہیں "فی تقدیم الآخرة وبناء یوقنون علی 'هم' تعریض باهل الکتاب وبما کانوا علیه من اثبات امر الآخرة علی خلاف حقیقته وان قولهم لیس

---

[۳۹] آیت ۲۳۔
[۴۰] الکشاف ۱: ۱۰۱
[۴۱] آیت ۱۳۷
[۴۲] الکشاف ۱: ۱۴۶
[۴۳] آیت ۵۵
[۴۴] الکشاف ۳: ۲۹۴
[۴۵] آیت ۲
[۴۶] الکشاف ۱: ۳۲
[۴۷] آیت ۵

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

یصادر عن ایقان[۴۸]"

۲۔ قصر

قصر کے بارے میں عبدالقاہر الجرجانی کے کام پر کوئی خاص اضافہ زمخشری کے یہاں نہیں ملتا کیونکہ جرجانی نے قصر کے موضوع پر بعد والوں کیلئے کچھ زیادہ چھوڑا نہیں جو کچھ اضافہ ہوا بھی وہ صرف اصطلاحات کا ہے۔ مثلاً خطیب قزوینی نے قصر کی تین قسمیں، افراد، قلب اور تعیین کر دیں۔ تاہم زمخشری نے قصر کی ایک اہم صورت یعنی تقدیم جار و مجرور کا اچھا اضافہ کیا ہے۔ سورہ قیامہ کی آیت 'وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ[۴۹]' کے بارے میں لکھتے ہیں" الی ربہا ناظرۃ' تنظر الی ربہا خاصۃ لا تنظر الی غیرہ' وھذا معنی تقدیم المفعول (زمخشری کا مطلب ہے مفعول فی المعنی) الا تری الی قولہ تعالیٰ 'الی ربک یومئذ المستقر' 'الی ربک یومئذ المساق' 'الی اللہ تصیر الامور' و'الی اللہ المصیر' و'الیہ ترجعون' 'علیہ توکلت والیہ انیب' کیف دل فیہا التقدیم علی معنی الاختصاص[۵۰]"

۳۔ فصل ووصل

فصل ووصل کے موضوع پر بھی جرجانی نے اپنے بعد اضافے کی گنجائش کم ہی باقی رکھی۔ زمخشری کے یہاں جو تھوڑے بہت اضافے ملتے ہیں ان میں اہم ترین یہ ہے کہ دو جملے جب اتنے مختلف ہوں کہ ایک انشاء اور دوسرا خبر ہو تو ان کے درمیان عطف کیسے جائز ہو سکتا ہے سورہ بقرہ کی آیت 'واذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا اللہ وبالوالدین احسانا وذی القربی والیتامی والمساکین وقولوا للناس حسنا[۵۱]' میں یہی ہوا ہے کہ 'وقولوا للناس حسنا' کو 'لا تعبدون' پر معطوف کیا گیا ہے جو کہ عطف امر ہے مضارع پر۔ بالفاظ دیگر انشاء کا عطف خبر پر کیا گیا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ 'لا تعبدون' اخبار فی معنی النہی' کما تقول: تذہب الی فلان تقول لہ کذا ترید الامر۔ وھو ابلغ من صریح الامر والنہی' لانہ کانہ سورع الی الامتثال والانتہاء فھو یخبر عنہ[۵۲]" سورہ بقرہ ہی میں ایک دوسری آیت 'وبشر الذین آمنوا وعملوا الصالحات[۵۳]' کو ماقبل پر معطوف کیا گیا ہے۔ حالانکہ ماقبل میں امر یا نہی کوئی چیز ایسی نہیں جس پر عطف کیا

---

[۴۸] الکشاف ۱: ۳۰۲ و الآیۃ من سورۃ البقرۃ: ۵ [۴۹] آیت: ۲۳ [۵۰] الکشاف ۴: ۵۲۹
[۵۱] آیت ۸۳ [۵۲] الکشاف ۱: ۱۱۸ [۵۳] آیت ۲۵

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

جائے۔ "فان قلت علام عطف هذا الامر ولم يسبق امر ولا نهي يصح العطف عليه؟ قلت ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه، انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول: زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمراً بالعفو والاطلاق"[۵۴]

انشاء

زمخشری نے انشاء کے باب میں بھی متعدد مفید بلاغی اضافے کیے ہیں۔ علماء بلاغت انشاء کے سلسلے میں تمنی، استفہام، امر، نہی اور ندا پر بحث کرتے ہیں۔ تمنی کے صیغے لیت، لو اور لعل ہیں اور تحضیض کیلئے 'ہلا'، 'الا' اور 'لوما' کو استعمال کیا جاتا ہے۔ سورہ حجر کی آیت 'لوما تاتینا بالملائکة ان کنت من الصادقین'[۵۵] کی تشریح میں زمخشری لکھتے ہیں "لو رکبت مع 'لا' و 'ما' لمعنيين: معنى امتناع الشيء لوجود غيره، ومعنى التحضيض واما هل فلم تركب الا مع 'لا' وحدها للتحضيض.. والمعنى: هلا تأتينا بالملائكة يشهدون ويعضدونك على انذارك كقوله تعالى 'لولا انزل اليه ملك فيكون معه نذيرا'"[۵۶] استفہام کے بارے میں زمخشری نے ایک عام قاعدہ یہ وضع کیا ہے کہ جب استفہام نفی پر داخل ہوتا ہے تو تحقیق کا فائدہ دیتا ہے چنانچہ سورہ عنکبوت کی آیت 'الیس فی جهنم مثوی للکافرین'[۵۷] کے بارے میں لکھتے ہیں "الیس تقریر لثوائهم في جهنم... وحقيقة الاستفهام ان الهمزة همزة الانكار دخلت على النفي، فرجع الى معنى التقرير"[۵۸] وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ استفہام کبھی توبیخ و تعجب کے لیے آتا ہے[۵۹] جیسا کہ سورہ بقرہ کی آیت 'اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسکم'[۶۰] میں ہے، کبھی تعجب، انکار اور توبیخ و تقریع کے لیے استعمال ہوتا ہے مثلاً 'کیف تکفرون باللہ وکنتم امواتا'[۶۱] میں، کبھی استبطاء کے لیے[۶۲] جیسے سورہ انبیاء کی آیت 'متی هذا الوعد'[۶۳] میں، کبھی استعجال کے لیے[۶۴] جیسے سورہ شعراء میں 'هل انتم مجتمعون'[۶۵] میں کیا گیا ہے۔ اس

---

۵۴ الکشاف ۱: ۸۰ — ۵۵ آیت ۷ — ۵۶ الکشاف ۲: ۴۴۵
۵۷ آیت ۶۸ — ۵۸ الکشاف ۳: ۳۶۶ — ۵۹ الکشاف ۱: ۹۹
۶۰ آیت ۴۴ — ۶۱ الکشاف ۱: ۹۱ - البقرہ: ۲۸
۶۲ الکشاف ۳: ۹۲ — ۶۳ آیت ۳۸ — ۶۴ الکشاف ۳: ۲۴۵
۶۵ آیت ۳۹

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

میں کبھی تعظیم کا پہلو بھی ہوتا ہے 'الحاقة ما الحاقة'[66] کے بارے میں کہتے ہیں 'الاصل الحاقة ما ھی؟ ای ای شی ھی تفخیما لشأنها و تعظیما لھولها' فوضع الظاھر موضع المضمر لانه اھول لھا[67] "اور کبھی اس سے استہزاء اور سخریہ کا ارادہ کیا جاتا ہے[68] جیسے سورہ ہود کی آیت 'قالوا یشعیب اصلوتك تامرك ان نترك ما یعبد اٰباؤنا او ان نفعل فی اموالنا ما نشاء'[69] میں ہے۔ استفہام کی طرح امر کے بھی بلاغی پہلوؤں پر زمخشری نے روشنی ڈالی ہے مثلاً سورہ دخان کی آیت 'ذق انك انت العزیز الکریم'[70] کے بارے میں بتاتے ہیں کہ امر کا استعمال "علی سبیل الھزؤ والتھکم بمن کان یتعزز ویتکرم علی قومه"[71] میں ہوا ہے۔ نداء کے مختلف صیغوں کی بلاغت کو بھی وہ واضح کرتے ہیں۔ سورہ بقرہ کی آیت 'یا ایھا الناس اعبدوا ربکم'[72] کے بارے میں لکھتے ہیں "'یا' حرف وضع فی اصله لنداء البعید، صوت یھتف به الرجل بمن ینادیه. واما نداء القریب فله ای والھمزة، ثم استعمل فی مناداة من سھا وغفل وان قرب تنزیلا له منزلة من بعد، فاذا نودی به القریب المفاطن فذلك للتاکید المؤذن بان الخطاب الذی یتلوه معنی به جدا. فان قلت: فما بال الداعی یقول فی جؤاره: یارب ویا الله، وھو اقرب الیه من حبل الورید واسمع به وابصر؟ قلت: ھو استقصار منه لنفسه واستبعاد لھا من مظان الزلفی وما یقربه الی رضوان الله ومنازل المقربین ھضما لنفسه واقرارا علیھا بالتفریط فی جنب الله مع فرط التھالك علی استجابة دعوته والاذن لندائه وابتھاله. وای وصلة لنداء ما فیه الالف واللام... وھو اسم مبھم مفتقر الی ما یوضحه ویزیل ابھامه، فلا بد ان یردفه اسم جنس او ما یجری مجراه، یتصف به حتی یتضح المقصود بالنداء، فالذی یعمل فیه حرف النداء ھو 'أی'، والاسم التابع له صفته کقولك یا زید الظریف، الا ان أیا لا یستقل بنفسه استقلال زید، فلم ینفك من الصفة، وفی ھذا التدرج من الابھام الی التوضیح ضرب من التاکید والتشدید. وکلمة التنبیه المقحمة بین الصفة وموصوفھا لفائدتین: معاضدة حرف النداء ومکانفته بتاکید معناه ووقوعھا عوضا مما یستحقه ای من الاضافة. فان قلت: لم کثر فی کتاب الله

---

۶۶ آیت ۱ — ۶۷ الکشاف ۴: ۱۴۹ — ۶۹ الکشاف ۲: ۳۲۷

۶۸ آیت ۸۷ — ۷۰ آیت ۴۹ — ۷۱ الکشاف ۴: ۲۲۳ — ۷۲ آیت ۲۰

Marfat.com
www.KitaboSunnat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

النداء علی هذه الطریقة ما لم یکثر فی غیرہ؟ قلت: لاستقلاله باوجه من التاکید واسباب من المبالغة، لان کل ما نادی الله له عبادہ من اوامرہ ونواهیه وعظاته وزواجرہ ووعدہ ووعیدہ واقتصاص اخبار الامم الدارجة علیهم وغیر ذلك مما نطق به کتابه امور عظام وخطوب جسام ومعان علیهم ان یتیقظوا لها ویمیلوا بقلوبهم وبصائرهم الیها وهم عنها غافلون، فاقتضت الحال ان ینادوا بالآکد الابلغ"۔

زمخشری نے ادوات پر بھی جگہ جگہ کلام کیا ہے مثلاً سورہ بقرہ کی آیت "الا انهم هم المفسدون ولکن لا یشعرون" کی تفسیر میں "الا" کے بارے میں بتاتے ہیں "الا مرکبة من همزة الاستفهام وحرف النفی لاعطاء معنی التنبیه علی تحقق ما بعدها، والاستفهام اذا دخل علی النفی افاد تحقیقا ... ولکونها فی هذا المنصب من التحقیق لا تکاد تقع الجملة بعدها الا مصدرة بنحو ما یتلقی به القسم، واختها التی هی "اما" من مقدمات الیمین وطلائعها مثل: اما والذی لا یعلم الغیب غیرہ"۔

ب - فن بیان

ا - کنایہ

عبدالقاہر الجرجانی کے یہاں بار بار کنایہ عن صفة کی طرف اشارے ملتے ہیں جیسے "ولا تجعل یدك مغلولة الی عنقك ولا تبسطها کل البسط" کنایہ ہے بخل و اسراف سے۔ لیکن زمخشری نے کنایہ عن موصوف کی طرف توجہ دلائی ہے، مثلاً سورہ قمر کی آیت "وحملناہ علی ذات الواح ودسر" پر لکھتے ہیں "اراد السفینة وهی من الصفات التی تقوم مقام الموصوفات فتنوب منابها وتؤدی مؤداها ونحوہ: "مفرشی صهوة الحصان ولکن قمیصی مسرودة من حدید" اراد ولکن قمیصی درع ... وهذا من فصیح الکلام وبدیعه"۔ اس کے علاوہ زمخشری عبدالقاہر کے برخلاف کنایہ نسبتی کو مجاز عقلی یا نقلی میں شمار نہیں کرتے۔ سورہ زمر کی آیت "ان تقول نفس یا حسرتا علی ما فرطت

---

۲۵۳ الکشاف ۱: ۶۸	۲۵۴ آیت ۱۲	۲۵۵ الکشاف ۱: ۴۰
۲۵۶ سورہ اسراء آیت ۲۹	۲۵۷ آیت ۱۳	۲۵۸ الکشاف ۴: ۳۴۵ - ۳۴۶

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

فی جنب اللہ؎ کے بارے میں لکھتے ہیں "الجنب: الجانب، یقال: انا فی جنب فلان وجانبه وناحیته، وفلان لین الجنب والجانب، ثم قالوا: فرّط فی جنبه وفی جانبه یریدون فی حقه، قال سابق البربری:

أما تتقین اللہ فی جنب وامق ... له كبد حرّى عليك تقطّعُ

وهذا من باب الكناية لأنك اذا أثبت الأمر فی مكان الرجل وحيزه فقد أثبته فيه الا ترى الى قوله:

ان السماحة والمروءة والندى ... فی قبّة ضُربت على ابن الحُشرج

ومنه قول الناس: لمكانك فعلت كذا يريدون لأجلك؎"

۲- استعارہ

مجاز مرشح یا ترشیح کی اصطلاح زمخشری کی ہی وضع کی ہوئی ہے جیسا کہ اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم؎ کی تشریح کے تحت وہ لکھتے ہیں "هذا من الصنعة البديعة التی تبلغ بالمجاز الذروة العليا وهو أن تساق كلمة مساق المجاز ثم تُقفّى بأشكال لها وأخوات اذا تلاحقن لم تر كلاما أحسن منه ديباجة وأكثر ماء ورونقا وهو المجاز المرشح؎" زمخشری یہ بھی بتاتے ہیں کہ اس ترشیح کے بالمقابل جس میں مستعار کی مناسبت کا خیال رکھا جاتا ہے ایک اور تعبیر بھی ہے جس میں مستعار لہ کی مناسبت ملحوظ رکھی جاتی ہے اور اسے تجرید کہا جاتا ہے۔ سورہ نحل کی آیت "فأذاقها الله لباس الجوع والخوف؎" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "يقولون: ذاق فلان البؤس والضر وأذاقه العذاب، شبّه ما يدرك من أثر الضرر والألم بما يدرك من طعم المر البشع. وأما اللباس فقد شبه به لاشتماله على اللابس وما غشي الانسان والتبس به من بعض الحوادث. وأما ايقاع الاذاقة على لباس الجوع والخوف، فلأنه لما وقع عبارة عما يُغشى منهما ويلابس فكأنه قيل: فأذاقهم ما غشيهم من الجوع والخوف. ولهم فی نحو هذا طريقان لابد من الاحاطة بهما. احدهما ان ينظروا فيه الى المستعار له كما نظر اليه ههنا، ونحوه قول كُثيّر:

؎ آیت ۵۶ ؎ الکشاف ۴: ۱۰۶ ؎ سورہ بقرہ: ۱۶

؎ الکشاف ۱: ۵۳ ؎ آیت ۱۱۲

غَمْرُ الرداءِ اذا تبسّم ضاحکا غُلِقَتْ لضحکته رِقابُ المال

استعار الرداء للمعروف، لانه یصون عرض صاحبه صون الرداء لما یلقی علیه ووصفه بالغمر الذی هو وصف المعروف والنوال لا صفة الرداء نظراً الی المستعار له والثانی ان ینظروا فیه الی المستعار... ولو نُظِر الیه فیما نحن فیه لقیل: فکساهم لباس الجوع والخوف، ولقال کُثَیّر: ضافی الرداء اذا تبسّم ضاحکا[۵۴]"

عبدالقاہر الجرجانی نے استعارہ تبعیہ کو فعل و صفت تک محدود رکھا ہے لیکن زمخشری نے اسے حروف تک وسیع کر دیا ہے۔ سورہ بقرہ کی آیت 'اولئک علی ھدی من ربھم'[۵۵] کے بارے میں لکھتے ہیں "معنی الاستعلاء فی قوله 'علی ھدی' مثل لتمکنھم من الھدی و استقرارھم علیه وتمسکھم به، شُبّھت حالھم بحال من اعتلی الشیء ورکبه ونحوه ھو علی الحق وعلی الباطل[۵۶]"۔ سورہ طٰہٰ کی آیت 'ولاصلبنکم فی جذوع النخل'[۵۷] پر لکھتے ہیں "شُبّه تمکن المصلوب فی الجذع تمکّن الشیءِ الموعی فی وعائه، فلذلک قیل فی جذوع النخل[۵۸]"۔ سورہ قصص کی آیت 'فالتقطه آل فرعون لیکون لھم عدوًّا وحزنا'[۵۹] کی تفسیر میں بتاتے ہیں "اللام فی 'لیکون' ھی لام کی التی معناھا التعلیل کقولک جئتک لتکرمنی سواء بسواء، ولکن معنی التعلیل فیھا وارد علی طریق المجاز دون الحقیقة، لانه لم یکن داعیھم الی الالتقاط ان یکون لھم عدوًّا وحزنا ولکن المحبة والتبنّی غیر ان ذلک لما کان نتیجة التقاطھم له وثمرته شبه بالداعی الذی یفعل الفاعلُ الفعلَ لاجله وھو الاکرام الذی ھو نتیجة المجیء والتادب الذی ھو ثمرة الضرب فی قولک: ضربته لیتأدب وتحریره ان ھذه اللام حکمھا حکم الاسد حیث استعیرت لما یشبه التعلیل کما یستعار الاسد لمن یشبه الاسد[۶۰]"۔

۳۔ تشبیہ

تشبیہ کے باب میں زمخشری کے یہاں کوئی خاص اضافہ نہیں ملتا اور اس کی وجہ غالباً یہی ہے کہ عبدالقاہر الجرجانی نے تشبیہ پر اتنی تفصیلی بحث کی ہے اس کے بعد علماء بلاغت کے لیے کسی قابل ذکر اضافے کی گنجائش رہتی نہیں۔

---

۵۴ الکشاف ۲: ۴۹۸ - ۴۹۹ ۵۵ آیت ۵
۵۶ الکشاف ۱: ۳۵ ۵۷ آیت ۷۱ ۵۸ الکشاف ۲: ۶۰
۵۹ آیت ۸ ۶۰ الکشاف ۳: ۳۰۹

www.KitaboSunnat.com

۴۔ مجاز مرسل

مجاز مرسل کے علاقات کے بارے میں زمخشری کے یہاں بعض اہم اضافے مل جاتے ہیں ان میں ایک تسمیۃ الجزء باسم الکل ہے سورہ بقرہ کی آیت 'یجعلون اصابعهم فی آذانهم من الصواعق'[91] کی تفسیر میں لکھتے ہیں "فان قیل: لیس الاصبع هو الذی یجعل فی الاذن فهلا قیل اناملهم؟ قلت: هذا من الاتساعات فی اللغة ... کقوله 'فاغسلوا وجوهکم وایدیکم' 'فاقطعوا ایدیهما' اراد البعض الذی هو الی المرفق والذی الی الرسغ، وفی ذکر الاصابع من المبالغة ما لیس فی ذکر الانامل"[92]۔ دوسرا 'اعتبار ما کان' ہے جس کی تفصیل سورہ نساء کی آیت 'وآتوا الیتامی اموالهم'[93] کی تفسیر میں ملتی ہے۔ یتیم کو مال سن رشد کو پہونچنے کے بعد ہی ملتا ہے اسے اس حال میں یتیم کیوں کر کہا گیا؟ زمخشری بتاتے ہیں "اما ان یراد بالیتامی الصغار وبایتائهم الاموال ان لا یطمع فیها الاولیاء والاوصیاء وولاۃ السوء وقضاته ویکفوا عنها ایدیهم الخاطفة حتی تأتی الیتامی اذا بلغوا سالمة غیر محذوفة۔

واما ان یراد الکبار تسمیة لهم یتامی علی القیاس او لقرب عهدهم اذا بلغوا بالصغر کما تسمی الناقة عُشراء بعد وضعها"[94] ظاہر ہے کہ یتیم کی دوسری تاویل میں یہاں 'اعتبار ما کان' کا اصول ملحوظ ہے کیونکہ مراد اس سے وہ ہستی ہے جو بلوغ اور رشد کو پہونچ چکی ہے۔ اعتبار ما یؤول الیه الشیٔ وہ تیسرا اضافہ ہے جو علاقات مجاز مرسل میں زمخشری نے کیا ہے سورہ یوسف کی آیت 'انی ارانی اعصر خمرا'[95] کے بارے میں بتاتے ہیں "یعنی عنبا تسمیة للعنب بما یؤول الیه"[96] چوتھا قابل ذکر اضافہ اس سلسلے میں مُسَبِّبِیّۃ ہے سورہ مائدہ کی آیت 'یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین'[97] کے بارے میں لکھتے ہیں "اذا قمتم الی الصلوٰۃ، کقوله 'فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله' وکقولك: اذا

---

۹۱ آیت ۱۹ — ۹۲ الکشاف ۱: ۶۲
۹۳ آیت ۲ — ۹۴ الکشاف ۱: ۳۵۷
۹۵ آیت ۳۶ — ۹۶ الکشاف ۲: ۲۶۵ — ۹۷ آیت ۶

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ضربت غلامك فهوّن عليه، فى ت المراد ارادة الفعل، فان قلت: لم جاز ان يعبَّر عن ارادة الفعل؟ قلتُ: لان الفعل يوجد بقدرة الفاعل عليه وارادته له، وهو قصده اليه ومَيله وخلوص داعيه، فكما عُبّر عن القدرة على الفعل بالفعل فى قولهم: الانسان لا يطير والاعمى لا يبصر، اى لا يقدران على الطيران والابصار، ومنه قوله تعالى: 'نعيده وَعدًا علينا انا كنا فاعلين' يعنى انا كنا قادرين على الاعادة، كذلك عبر عن ارادة الفعل بالفعل، وذلك لان الفعل مسبّب عن القدرة والارادة فاقيم المسبّب مقام السبب للملابسة بينهما، ولايجاز الكلام، ونحوه من اقامة المسبب مقام السبب قولهم: كما تدين تُدان عبّر عن الفعل المبتدأ الذى هو سبب الجزاء بلفظ الجزاء الذى هو مسبّب عنه[۹۸]''

زمخشری کے اس کام کی اہمیت

فن معانی و بیان میں زمخشری نے عبد القاہر الجرجانی کے کام پر جو جز وی اضافے کیے ہیں ان کا یہ سرسری سا جائزہ بھی اس امر کا کافی ثبوت پیش کرتا ہے کہ زمخشری کے بعد میں آنے والے علماء بلاغت نے زمخشری کے کام پر فن معانی کے سلسلے میں کوئی بہت بڑا اضافہ نہیں کیا بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ خود زمخشری کے اضافوں کا بھی پورے طور پر احاطہ نہیں کیا گیا، حالانکہ اس فن کے مختلف شعبوں کو پایہ تکمیل تک پہونچانے میں ان کا بہت بڑا ہاتھ ہے۔ فن معانی کی طرح فن بیان میں بھی انہوں نے اپنے پیشرو کے کام پر جو قابل قدر اضافہ کیا ہے اسے فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ انھوں نے کنایے، استعارے، مجاز مرسل اور مجاز عقلی کی مختلف صورتوں کو نہ صرف تکمیلی شکل دی بلکہ ان کے قواعد و اصول بھی مدون کیے۔ مبالغہ نہ ہوگا اگر یہ کہا جائے کہ زمخشری نے علم بلاغت کی ان دونوں شاخوں کے اصول و فروع کو جرجانی کے اصولوں کے انطباق اور اپنے اضافوں کے ذریعے ایک آخری شکل دی اور ان سب کو آیات قرآنی کی تفسیر پر عملاً منطبق کر کے بھی دکھا دیا۔ اپنے بعد میں آنے والوں کے لیے انھوں نے صرف یہ کام چھوڑا کہ وہ عبد القاہر جرجانی کی کتابوں اور کشاف کو پیش نظر رکھ کر ان میں پیش کردہ قواعد و اصول کو مرتب و منظم شکل دے دیں اور ان بکھرے ہوئے موتیوں کو ایک لڑی میں پرو دیں تاہم یہ امتیاز زمخشری کو

۹۸۔ الکشاف ۱: ۴۷۳

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اس سلسلے میں پھر بھی حاصل رہا کہ انھوں نے چوں کہ ان اصول و فروع پر آیات قرآنی کی تشریحات کے ضمن میں گفتگو کی ہے اس لیے ان کی تمام بحثیں ان مثالوں سے لبریز ہیں جو ان اصولوں کے نکات اور رموز کی پوری پردہ کشائی کر دیتی ہیں اور یہ ایسی چیز ہے جس کی شریک وسہیم فن بلاغت کی کوئی کتاب نہیں۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

باب چہارم

کشاف اور بعض دیگر اہم تفسیری رجحانات

۱۔ کشاف

اور

تفسیر بالماثور

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کشاف اور تفسیر بالماثور

جیسا کہ پہلے بتایا گیا جس وقت کشاف کی تالیف عمل میں آئی اس وقت تک فن تفسیر کے اکثر اہم ترین میلانات نہ صرف رونما ہو چکے تھے بلکہ ان میں سے بیشتر میں پورے طور پر پختگی اور ٹھہراؤ پیدا ہو چکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ کشاف مختلف تفسیری میلانات کا سنگم نظر آتی ہے اور باوجودیکہ یہ تفسیر کلامی یا فرقہ واری طرز تفسیر کے اصل دھارے سے تعلق رکھتی ہے تاہم دوسرے تفسیری میلانات بھی پوری قوت اور شدت سے اس میں کارفرما نظر آتے ہیں چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سب سے قدیم تفسیری رجحان یعنی تفسیر بالماثور کشاف میں اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ کلامی رجحان کے پہلو بہ پہلو موجود ہے۔ اتنی بات ضرور ہے کہ زمخشری کے یہاں یہ رجحان اسی وقت ابھرتا ہے جب معتزلہ کا کوئی اصول اس سے مجروح نہ ہوتا ہو۔ کشاف کا اولین اور بنیادی میلان کلامی ہے تفسیر بالماثور کی حیثیت اسکے مقابلے میں تمام تر ثانوی ہے۔ اعتزال کے تقاضوں کے برخلاف اس طرز تفسیر کو اختیار کرنے کی مثالیں کشاف میں ڈھونڈھنا عبث ہے ہاں اس قید و بند سے صرف نظر کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ کشاف اس میلان کا بڑا عمدہ نمونہ پیش کرتی ہے۔

۱۔ تفسیر القرآن بالقرآن

کشاف میں تفسیر بالماثور کا میلان سب سے اہم طریقے سے "تفسیر القرآن بالقرآن" کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ زمخشری کا ایک بنیادی تفسیری اصول یہ ہے کہ "القران یفسر بعضہ بعضا"[1] قرآن خود اپنی تفسیر کرتا ہے، اسکے ایک حصے کی تشریح دوسرے مقامات کے ذریعے کی جا سکتی ہے۔ تارکین زکوٰۃ کے بارے میں قرآن کہتا ہے "یا ایھا الذین آمنوا انفقوا مما رزقنکم من قبل ان یأتی یوم لا بیع فیھا ولا خلۃ ولا شفاعۃ والکافرون ھم الظالمون"[2] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن تارکین زکوٰۃ کو کافر ٹھہرا رہا ہے۔ فرائض کا تارک اور گناہ کبیرہ کا مرتکب معتزلہ کے نزدیک ایمان سے چاہے نکل جائے مگر کافر بہرحال نہیں ہوتا۔ چنانچہ زمخشری اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں "ارادوا لتارکون الزکوٰۃ ھم الظالمون فقال والکافرون"

---

[1] الکشاف ۲: ۳۳۶ تفسیر آیت ۱۰۰ من سورۃ ہود

[2] سورہ بقرہ: ۲۵۴

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

للتغليظ كما قال في آخر آية الحج 'ومن كفر'[3] مكان 'ولم يحج'، ولانه جعل ترك الزكوٰة من صفات الكفار في قوله 'وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوٰة'[4] فتارك الحج كافر كما ان تارك الزكوٰة كافر والصفة في الآيتين كلتيهما للتغليظ"[5]۔ زمخشری کے نزدیک یہ تفسیر جو خود قرآن کے ذریعے کی جاتی ہے سب سے زیادہ صحیح اور قابل اعتماد ہوتی ہے۔ کہتے ہیں "اسد المعانی ما دل علیه القرآن"[6]۔ سورہ آل عمران کی آیت 'لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین'[7] کی تفسیر یہ کرتے ہوئے کہ "نهوا ان یوالوا الکافرین لقرابة بینهم او صداقة قبل الاسلام او غیر ذلك من اسباب التي یتصادق بها ویتعاشر"[8] اس مفہوم کی تائید میں قرآن مجید کی دوسری آیات کو بھی پیش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر سورہ مائدہ کی آیت 'ومن یتولهم منکم فانه منهم'[9] یا سورہ مائدہ کی اسی آیت کا ابتدائی حصہ 'لا تتخذوا الیهود والنصاری اولیاء'[10] یا مجادلہ کی آیت 'لا تجد قوما یؤمنون باللہ والیوم الآخر یوادون من حاد اللہ'[11]۔

۲۔ تفسیر بالماثور کی معرکہ آرا بحث

تفسیر بالماثور کے سلسلے میں جو بحث سب سے زیادہ معرکہ آرا رہی ہے وہ تفسیر میں سنت اور احادیث کا مقام ہے۔ معتزلہ کے بارے میں گفتگو کرتے وقت اس چیز کو دوگونہ اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ پہلی صدی ہجری تک صحیح احادیث بلا کسی تفصیل و قیود کے دینی مسائل میں حجت اور ماخذ دین سمجھی جاتی تھیں۔ چنانچہ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ اہل سنت، خوارج، شیعہ، قدریہ غرضکہ تمام فرقے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان احادیث کو جو ثقہ راویوں سے منقول ہوں برابر دین میں حجت سمجھتے رہے حتی کہ پہلی صدی کے بعد متکلمین آئے اور انہوں نے اس اجماع کا خلاف کیا[12]۔ اس طرح اسلامی تاریخ میں معتزلہ وہ پہلے لوگ تھے جنہوں نے سنت و حدیث کی آئینی حیثیت میں کلام کیا۔ وجہ یہ تھی کہ احادیث میں وہ ساری باتیں نہایت شرح و بسط سے ملتی تھیں جو معتزلہ کے اصول خمسہ سے کہیں نہ کہیں کسی نہ کسی طرح ٹکراتی

---

۳ سورہ آل عمران: ۹۷ — ۴ سورہ سجدہ (فصلت): ۶، ۷ — ۵ الکشاف ۱: ۲۲۸

۶ الکشاف ۲: ۹۳ (مصر ۱۳۰۷ھ) — ۷ سورہ آل عمران: ۲۸ — ۸ الکشاف ۱: ۲۶۹

۹ سورہ المائدہ: ۵۱ — ۱۰ سورہ مائدہ: ۵۱

۱۱ سورہ مجادلہ: ۲۲ — ۱۲ ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام ۱: ۱۱۴

تھیں۔ چنانچہ جیسا پہلے بتایا گیا حدیث رؤیت جو بخاری کی روایت کردہ ہے معتزلہ اسکے رواۃ کی تکذیب کرتے تھے اسی طرح مثلاً شفاعت اور غفران کبائر کے عقائد احادیث میں صاف صاف مل جاتے ہیں ان احادیث کو ماخذ دین تسلیم کرنے سے معتزلہ کے خود ساختہ اصول مجروح ہوئے جاتے تھے اس وجہ سے معتزلہ کو اس مسئلے میں سخت پریشانی کا سامنا کرنا پڑا جس سے بچنے کی سب سے آسان راہ ان کو یہ نظر آئی کہ خبر واحد کی حجیت کا انکار کر دیں اور اسے بحیثیت ماخذ دین تسلیم نہ کریں۔[131]

معتزلہ کا رویّہ : عَلّاف، جُبّائی، جاحظ

معتزلہ نے خبر واحد کی حجیت سے انکار کے لیے مختلف پہلو اختیار کیے۔ بعض سوائے اخبار متواترہ کے بقیہ تمام احادیث کا انکار کرتے تھے۔ بعض نے قبول روایت کی کچھ شرطیں وضع کیں، مثلاً ابو الہذیل العلّاف (م ۲۲۵ یا ۲۲۷ھ) کا مسلک تھا کہ امور غائبہ میں وہی روایت حجت بن سکتی ہے جسے کم از کم بیس آدمیوں نے روایت کیا ہو اور ان بیس میں کم از کم ایک 'اہل الجنۃ' میں سے ہو۔[132] علاف کہتا ہے کہ دنیا میں اللہ کے ایسے معصوم اولیاء کچھ نہ کچھ ضرور ہوتے ہیں جو نہ جھوٹ بولتے ہیں اور نہ کبائر کا ارتکاب کرتے ہیں، حجت دراصل یہی لوگ ہیں ورنہ تواتر میں کوئی حجت نہیں، خواہ راویوں کی تعداد اتنی کثیر کیوں نہ ہو کہ ناقابل شمار ہو۔[133] علاف کا 'واحد من اہل الجنۃ' سے کیا مطلب تھا صحیح طور پر معلوم نہیں لیکن البغدادی نے 'الفرق' میں اتنا ضرور لکھا ہے کہ یہ علاف کی ایک چال تھی وہ اس طرح قبول روایت کی شرط بیس رواۃ، میں کم از کم ایک معتزلی کی موجودگی ضروری قرار دینا چاہتا تھا۔[134] بعض معتزلہ نے احادیث کے بارے میں اس سے کچھ زیادہ معقول رویہ اختیار کیا مثلاً حافظ ابن حجر عسقلانی نے ابو علی الجبائی کا مسلک اس بارے میں یہ نقل کیا ہے کہ حدیث کی صحت کے لیے اس کا عزیز ہونا شرط ہے یعنی رواۃ کے ہر طبقے میں اس حدیث کے راوی کم از کم دو ضرور

---

[131] "وکثیر مما یتضمن الجبر والتشبیہ مالا یمکن تأویلہ الا بتعسف شدید، لا یتعذر مثلہ فی کل کلام متناقض، وذلک یمنع ان یقولہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ولا یمنع ان یکون من روی ذلک من المتأخرین قد تعمد الکذب، ولا یمتنع ان یثبت ان بعض الصحابۃ الذی رواھا ان یکون لحقہ سھو وغلط ..." کتاب المعتمد فی اصول الفقہ (۲: ۵۵۰) لابی الحسین محمد بن علی بن الطیب المعتزلی (م ۴۳۶ھ)

[132] الفرق بین الفرق ص ۱۰۹، ۱۱۰

[133] الملل والنحل ۱: ۶۰؛ الانتصار ص ۶۱ فما بعدہا

[134] الفرق ص ۱۱۰

www.KitaboSunnat.com

ہوں[۱۷]۔ اسی طرح جاحظ کے نزدیک بھی حجت دو ہی چیزیں بن سکتی ہیں 'عیان ظاہر' اور 'خبر قاہر'[۱۸] یعنی کھلا ہوا مشاہدہ یا پختہ روایت۔ ایک دوسری جگہ وہ دلیل کی دو قسمیں قرار دیتا ہے 'احدھما شاھد عیان یدل علی غائب والاخر مجیئی خبر یدل علی صدق'[۱۹] یعنی کھلا ہوا مشاہدہ جس سے غائب پر دلیل قائم کی جائے یا خبر جو صدق پر دلالت کرے۔

اہل سنت کا مسلک

معتزلہ کے اس رجحان کی تردید اہل سنت کی طرف سے بڑے زور شور سے کی گئی۔ غالباً سب سے پہلے امام شافعیؒ نے اپنے 'الرسالۃ' اور 'الام' میں اس طرز فکر پر حملے کیے، اور سنت کی موافقت میں دلائل پیش کیے۔ امام احمدؒ نے اس طرح کے خیالات کے رد میں ایک رسالہ تصنیف کیا جس کے بعض حصے ابن قیم نے 'اعلام الموقعین' میں نقل کیے ہیں[۲۰]۔ ابن حزم نے 'الاحکام'[۲۱] میں اور امام غزالی نے 'المستصفی'[۲۲] میں معتزلی نقطہ نظر کی پر زور تردید کی، چنانچہ حجیت خبر واحد اور سنت کا ماخذ دین ہونا اصول حدیث اور اصول فقہ کا ایک مستقل موضوع بن گیا۔ اعتزال کے بعض دوسرے اصولی مسائل کی طرح اس مسئلے کی زندگی بھی کچھ زیادہ طویل نہ ہو سکی[۲۳]۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ زمخشری نہ صرف کٹر معتزلی بلکہ اعتزال کے داعی ہونے کے باوجود سنت اور احادیث کے بارے میں وہی راہ اختیار کرتے ہیں جو اہل سنت خصوصاً حنفیہ کی ہے یہاں اعتزال و حنفیت کے امتزاج میں اصول فقہ کے دوسرے بہت سے مسائل کی طرح بالادستی حنفی نقطہ نظر کی رہتی ہے۔

زمخشری کے نزدیک سنت و حدیث کی آئینی حیثیت

سنت زمخشری کے نزدیک قرآن کا بیان اور اسکی تفسیر ہے۔ سورہ نحل کی آیت 'ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیئ'[۲۴] کی تفسیر میں سنت کے ماخذ دین اور بیان قرآن ہونے پر گفتگو کرتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ 'تبیانا لکل شیئ' ہونے کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ قرآن میں دین کے سارے احکام اپنی پوری تفاصیل و جزئیات کے ساتھ موجود ہیں بلکہ "المعنی انہ بین کل شیئ

---

۱۷ نزہۃ النظر (الاستقامۃ) ص ۷

۱۸ و ۱۹ کرد علی: امراء البیان ۲: ۳۵۵ بحوالہ کتاب حجج النبوۃ للجاحظ

۲۰ اعلام الموقعین ۲: ۲۱۷   ۲۱ الاحکام ۱: ۹۶ وما بعدہا   ۲۲ المستصفی ۱: ۱۴۵ وما بعدہا

۲۳ اخبار ماثورہ کے سلسلے میں تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے: کتاب المعتمد فی اصول الفقہ ۲: ۵۴۱-۶۷۴

۲۴ سورہ نحل: ۸۹

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

من امور حیث کان نصا علی بعضہا واحالۃ علی السنۃ حیث امر فیہ باتباع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وطاعتہ وقیل وما ینطق عن الھوی، وحثا علی الاجماع فی قولہ "ویتبع غیر سبیل المؤمنین" وقد رضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لامتہ اتباع اصحابہ والاقتداء بآثارھم فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم وقد اجتھدوا وقاسوا ووطئوا طرق القیاس والاجتہاد فکانت السنۃ والاجماع والقیاس والاجتہاد مستندۃ الی تبیان الکتاب فمن ثم کان تبیانا لکل شیء[۲۵] یعنی سارے دینی امور کو بیان کرنے کی صورت قرآن نے یہ اختیار کی ہے کہ بعض امور پر نصوص قائم کر کے بعض دیگر امور کو سنت کے حوالے کر دیا ہے اسکے ساتھ اجماع پر رغبت دلائی ہے اور خود حضورؐ نے صحابہ کرامؓ کے اتباع و اقتدا کو پسندیدہ قرار دیا ہے ان صحابہ کا طریقہ اجتہاد و قیاس رہا ہے اور ان حضرات نے ان دونوں کے اصولوں کو مہذب و مدون کیا ہے چنانچہ سنت، اجماع، قیاس اور اجتہاد یہ سب تبیان کتاب کی مختلف شکلیں ہیں اور ان سب کے اجتماع سے قرآن "تبیانا لکل شیء" کا مصداق بنتا ہے۔

عبارت بالا سے جہاں دوٹوک طریقے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کے نزدیک قرآن کے ساتھ پہلو بہ پہلو سنت، اجماع، عمل صحابہ، اجتہاد و قیاس سب دینی مآخذ ہیں وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان مآخذ کی کثرت قرآن کی عالمگیر ابدی اور ہمہ زمانی حیثیت کی وسعت سے ناشی ہے۔ تمام انسانی ضروریات کا تکفل اور ان کی تکمیل زمخشری کے نزدیک اسی صورت میں متصور ہے کہ جب احکام کے یہ سارے سرچشمے جاری رہیں جو بالآخر اپنی بقا کے لیے قرآن کے محتاج ہیں جس کی حیثیت یہ ہے کہ وہ تمام احکام الٰہی کا اصل الاصول ہے۔

زمخشری اور تفسیری روایات

سنت کو ماخذ دین اور اصل شرعی سمجھنے کا ہی نتیجہ ہے کہ زمخشری نے اپنی کتاب میں تفسیر بالماثور کے میلان کو بڑی نمایاں جگہ دی۔ کشاف میں آیات کی توضیح و تفسیر کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث، صحابہؓ کی تفسیری روایات و اقوال اور تابعین کی تشریحات قدم قدم پر ملتی ہیں۔ زمخشری نے ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، علی بن ابی طالبؓ، عائشہؓ، عمرؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، حذیفہؓ، مقاتل، ضحاک، مجاہد، عکرمہ، ابن الکلبی، سفیان بن عیینہ، فضیل بن عیاض،

---

[۲۵] الکشاف ۲: ۴۸۹

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

سعید بن جبیر، سعید بن مسیب، زید بن علی، جعفر صادق، محمد بن کعب، سفیان ثوری، شعبی، ابن جریج، عطار بن ابی رباح، نخعی، محمد بن سیرین، طاؤس، مسروق، مالک بن دینار، زہری، وہب اور سدی (رحمہم اللہ) وغیرہ سے جو تفسیری روایات واقوال کے اساطین ہیں، دل کھول کر استفادہ کیا ہے۔ لیکن ایک خاص بات یہ ہے کہ تفسیری روایات کے سلسلے میں جو نام آتے ہیں ان میں سے کشاف میں علویین کے نام اکثر آتے ہیں۔ زمخشری نے حضرت علی رض سے بہت سی روایات نقل کی ہیں[۲۶]۔ اسی طرح حسن بن علی، حسین بن علی، محمد بن الحنفیہ، زید بن علی اور جعفر صادق سے بے شمار روایات نقل کی گئی ہیں[۲۷]۔ اس کے علاوہ تابعین میں سے حسن بصری اور قتادہ کی روایات بھی زمخشری بکثرت پیش کرتے ہیں۔ اسکی وجہ غالباً یہ ہے کہ ان میں سے بہت سے حضرات کو معتزلہ نے اپنے اکابر میں شمار کیا ہے اور معتزلی بتایا ہے[۲۸]۔

وسعت اطلاع

احادیث اور تفسیری روایات پیش کرتے وقت زمخشری اُن کے آخذ پر مطلع نہیں کرتے۔ کتب احادیث میں سے انہوں نے صرف صحیح مسلم کا نام صراحت سے لیا ہے[۲۹]۔ ورنہ وہ عام طور پر احادیث کو 'فی الحدیث' کہہ کر اور صحابی یا تابعی کی روایت کو 'قال فلاں' کے الفاظ کے ساتھ پیش کر دیتے ہیں۔ ماخذ کی اس عدم صراحت کی بنا پر زمخشری کی وسعت اطلاع، احادیث کے علم اور روایات کے عظیم ذخیرے پر ان کی نظر کا اندازہ اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب ابن حجر عسقلانی کی تخریج احادیث کشاف[۳۰] کو پیش نظر رکھا جائے۔ ابن حجر کی یہ تخریج جیسا کہ خود ان کی تصریح ہے درحقیقت ابو محمد الزیلعی کی تخریج کی تلخیص ہے[۳۱]۔ ابن حجر نے اس کتاب کی نہ صرف تلخیص کی بلکہ یہ کام بھی کیا کہ جن روایات کی تخریج زیلعی سے رہ گئی تھی خصوصاً موقوفات، ان کی تخریج بھی کر دی۔ اس کتاب کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ روایت و حدیث کی شاید ہی کوئی کتاب ایسی ہوگی جو زمخشری کی نظر سے نہ گذری ہو۔ صحاح کے علاوہ معاجم، سنن، مستدرکات، مسانید، زوائد مغازی وغیرہ سب طرح کے حدیثی مجموعوں میں کشاف کی پیش کردہ روایات ملتی ہیں، علاوہ بریں تفسیر بالماثور کے مستند مجموعے مثلاً تفسیر طبری اور

---

۲۶ مثلاً الکشاف ۱: ۱۱۷، ۱۵۷، ۱۶۱ وغیرہ
۲۷ مثلاً الکشاف ۲: ۱۰۲، ۱۱۶، ۳۱۵ وغیرہ
۲۸ دیکھیے المنیۃ والامل ص ۱۲، ۲۴
۲۹ الکشاف ۱:
۳۰ الکاف الشاف فی تخریج احادیث الکشاف۔ کشاف کے حاشیے پر چھپی ہوئی ہے الکشاف طبع ۱۹۵۲ء
۳۱ مقدمہ تخریج ص ط (الکشاف طبع ۱۹۵۲ء)

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اس سے پہلے کی تفسیری روایات کے مجموعوں کی مرویات بھی زمخشری کے یہاں ملتی ہیں۔[۳۲]

زمخشری کا عام رویہ

زمخشری کی عقلیت پسند طبیعت کے پیش نظر یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ ان کا موقف تفسیری روایات کے رد و قبول کے بارے میں ناقدانہ ہوگا مگر صورت حال اس کے برعکس ہے۔ کشاف کا یہ حصہ زمخشری کی عقلیت پسندی اور اعتزال کے باوجود تفسیر بالماثور کے رجحان کی ساری کمزوریوں کا آئینہ دار ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ ابن جریر طبری کا رویہ تو تفسیری روایات کے بارے میں اس حد تک ناقدانہ ہو کہ جب تک وہ ان کو اپنی کسوٹی پر پرکھ نہ لیں ان پر اپنی تفسیر کی بنیاد نہ رکھیں، حالاں کہ طبری کی تفسیر کی بنیاد ہی روایت پر ہے، لیکن زمخشری تفسیری روایات کو بغیر چھان پھٹک اور تنقید کے اپنی تفسیر میں درج کرتے چلے جائیں۔ ایسے مقامات شاذ و نادر ہی آتے ہیں جہاں وہ اپنی تنقید کی صلاحیت کو استعمال کرتے ہیں تاہم جہاں بھی وہ ایسا کرتے ہیں ان کی تنقید بڑی وزن دار ہوتی ہے۔ سورہ انفال کی آیت "اذ یریکھم اللہ فی منامك قلیلا"[۳۳] کی تفسیر میں حسن بصری کی روایت درج کرتے ہیں "وعن الحسن فی منامك: فی عینك لانھا مکان النوم کما قیل للقطیفة المنامة لانه ینام فیھا" اور پھر اس پر تنقید کرتے ہیں "وھذا تفسیر فیه تعسف، وما احسب الروایة صحیحة عن الحسن وما یلائم علمه بکلام العرب وفصاحته"[۳۴] یہاں زمخشری اس تفسیری روایت کی تنقید میں ادبی ذوق اور قرائن کی شہادت کو استعمال کر کے یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس روایت کے حسن بصری سے انتساب میں کوئی کمزوری ہے۔

زمخشری عموماً مختلف تفسیری روایت کو صرف نقل کر دیتے ہیں ایسا کم ہی ہوتا ہے کہ ان میں باہم تطبیق یا ترجیح دیں۔ سورہ دخان میں آتا ہے "فارتقب یوم تاتی السماء بدخان مبین یغشی الناس ھذا عذاب الیم"[۳۵] دخان کی مختلف تفسیریں منقول ہیں۔ حضرت علیؓ اور حسن بصریؒ سے جو روایات منسوب کی جاتی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہ دھواں ہے جو قرب قیامت میں ظاہر ہوگا اور علامات قیامت میں سے ہوگا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کے نتیجے میں قریش قحط میں مبتلا ہوئے حتیٰ کہ بھوک میں زمین و آسمان کے

---

[۳۲] مثال کے طور پر دیکھیے الکشاف ۱: ۱۴۹، ۲۲۹، ۴۸۰، ۳ وغیرہ
[۳۳] سورہ انفال: ۴۳
[۳۴] الکشاف ۲: ۱۷۵
[۳۵] سورہ دخان: ۱۰

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

درمیان دھواں نظر آتا تھا۔ زمخشری دونوں روایتوں کو بغیر کسی تطبیق یا ترجیح کے بیان کر دیتے ہیں[۳۶]۔ حالاں کہ اگر محض روایت کی بنیاد پر دیکھا جائے تو پہلی روایت ضعیف ہے اور دوسری بخاری و مسلم کی ہے[۳۷]۔ اسی طرح سورہ ص کی آیت "قال فاخرج منها فانك رجيم"[۳۸] کی تفسیر میں جس میں شیطان سے خطاب کیا گیا ہے تین مختلف اقوال کو نقل کر کے چھوڑ دیا ہے "منها: من الجنة، وقيل من الخلقة التي انت فيها، لانه كان يفتخر بخلقه، فغير الله خلقته فاسود بعد ما كان ابيض، وقبح بعد ما كان حسنا، واظلم بعد ما كان نورانيا"[۳۹]

یہی طرز عمل زمخشری نے اس بحث کے بارے میں اختیار کیا ہے جو اس موضوع کے بارے میں ہے کہ ذبیح حضرت اسماعیل علیہ السلام تھے یا حضرت اسحاق علیہ السلام۔ یہ بتا کر کہ ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، اور محمد بن کعب القرظی نیز تابعین کا ایک گروہ کہتا ہے کہ ذبیح حضرت اسماعیل علیہ السلام تھے اور علی بن ابی طالبؓ، ابن مسعودؓ، عباسؓ، عطاء، عکرمہ اور تابعین کا ایک دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ حضرت اسحاق علیہ السلام ذبیح تھے صرف دونوں طرف کے دلائل نقل کر دینے پر اکتفا کیا ہے اور اتنے اہم مسئلے کو اسی طرح بغیر کسی فیصلے کے چھوڑ دیا ہے[۴۰]۔

کشاف اور قصصی روایات

قصصی روایات کے بارے میں اکثر معتزلہ کا عام رویہ یہی رہا ہے کہ وہ ان پر سخت تنقید کرتے تھے مگر ان میں بعض ایسے لوگ بھی ہوئے جنھوں نے اپنی تفاسیر میں بے سروپا قصہ کہانیوں کو بھی جگہ دی، مثلاً ابوبکر الاصم وغیرہ۔ نظام اسی بنا پر ابوبکر الاصم اور عکرمہ، کلبی، سدی، ضحاک اور مقاتل سب کو ایک ہی صف میں شمار کرتا ہے اور ناقابل اعتماد قرار دیتا ہے[۴۱]۔ زمخشری کا رویہ قصصی روایات کے بارے میں تفسیر بالماثور سے مختلف نہیں۔ وہ اس طرح کی روایات قبول کرنے میں کافی فراخدلی کا مظاہرہ کرتے ہیں مثلاً سورہ شعراء میں فرعون کے سامنے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عصا کی قلب ہیئت کا ذکر ہے "فالقى عصاه فاذا هي ثعبان مبين"[۴۲]، زمخشری اس موقع پر

---

[۳۶] الکشاف ۴: ۲۱۴، ۲۱۵ [۳۷] تخریج ابن حجر، الکشاف ۴: ۲۱۵ حاشیہ

[۳۸] سورہ ص: ۷۷ [۳۹] الکشاف ۴: ۸۳ [۴۰] "فان قلت: من كان الذبيح من ولديه؟ قلت: قد اختلف فيه ..." الکشاف ۴: ۴۲ تحت تفسیر آیات ۱۰۲-۱۱۱ من سورۃ الصافات [۴۱] جاحظ نے اپنی کتاب الحیوان (۱: ۳۴۳-۳۴۶) میں تفسیر کی وہ مثالیں پیش کی ہیں جن پر نظام نے تنقید کی ہے خود جاحظ نے قصصی تفسیر پر سخت تنقید کی ہے۔ دیکھیے: کتاب الحیوان ۴: ۱۶۴ [۴۲] سورہ اعراف: ۱۰۷

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اژدہے کی تفصیلات بعض روایات سے بیان کرتے ہیں "روی انہ کان ثعبانا ذکرا اشعر فاغرا فاہ بین لحییہ ثمانون ذراعا، وضع لحیہ الاسفل فی الارض ولحیہ الاعلی علی سور القصر ثم توجہ نحو فرعون لیاخذہ، فوثب فرعون من سریرہ وھرب واحدث ولم یکن احدث قبل ذلک"[۴۳] اسی اژدہے کی بابت ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں "وقیل کان لھا عرف کعرف الفرس، وقیل کان بین لحییھا اربعون ذراعا"[۴۴]۔

سورہ کہف میں حضرت خضر اور حضرت موسیٰ علیہما السلام کے واقعہ میں لڑکے کے قتل کی جو توجیہ حضرت خضر نے کی وہ اس طرح آئی ہے۔ "واما الغلام فکان ابواہ مؤمنین فخشینا ان یرھقھما طغیانا وکفرا فاردنا ان یبدلھما ربھما خیرا منہ زکوۃ واقرب رحما"[۴۵] اور دونوں لڑکوں کے خزانے کی حفاظت کے لیے انھوں نے جس دیوار کو درست کر دیا تھا اس کا ذکر اس طرح آتا ہے "واما الجدار فکان لغلامین یتیمین فی المدینۃ وکان تحتہ کنز لھما وکان ابوھما صالحا فاراد ربک ان یبلغا اشدھما ویستخرجا کنزھما"[۴۶] ان دونوں آیتوں کی تفسیر میں زمخشری نے متعدد بے سروپا روایتیں نقل کر دی ہیں مثلاً یہ کہ "انہ ولدت لھما جاریۃ تزوجھا نبی، فولدت نبیا ھدی اللہ علی یدیہ امۃ من الامم وقیل ولدت سبعین نبیا۔ وقیل ابدلھما ابنا مؤمنا مثلھما۔ قیل اسماء الغلامین: اصرم وصریم، والغلام المقتول اسمہ الحیسور"[۴۷] حالاں کہ وہ امور جن کی کوئی تفصیل نہ قرآن میں ہے اور نہ کسی صحیح روایت میں ان کے بارے میں بہتر طرزِ عمل یہی تھا کہ انہیں یوں ہی مجمل و مبہم چھوڑ دیا جاتا۔

عصمت انبیاء

قرآنی قصص کی یہ تفصیل جس میں خیال آرائی کا عنصر غالب طور پر پایا جاتا ہے تفسیر کا خالص قصصی رجحان ہے اور بیشتر اسرائیلیات سے ماخوذ۔ زمخشری اس طرح کی روایات کے بارے میں چشم پوشی سے کام ضرور لیتے ہیں مگر صرف اسی وقت تک جب تک وہ براہ راست معتزلی عقائد و افکار سے متصادم نہ ہوں۔ معتزلہ عصمت انبیاء کے بارے میں بہت سخت ہیں۔ زمخشری بھی ان تمام روایات پر سخت تنقید کرتے ہیں جو کسی نبی کی عصمت کو کسی پہلو سے داغدار کرتی ہوں۔ حضرت سلیمان

---

[۴۳] الکشاف ۲: ۱۰۹

[۴۴] الکشاف ۳: ۵۴

[۴۵] سورہ کہف: ۸۰

[۴۶] سورہ کہف: ۸۲

[۴۷] الکشاف ۲: ۵۶۹

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

علیہ السلام کے بارے میں اسرائیلیات کے ذخیرے میں عجیب و غریب بے سرو پا قصے ملتے ہیں، مثلاً خاتم سلیمانی کی تسخیری قوت، آپ کی عدم موجودگی میں شیطان کی حکومت، آپ کے حرم میں بت پرستی وغیرہ۔
زمخشری ان خرافات کو نقل کرنے کے بعد ان پر تنقید کرتے ہیں" ولقد ابی العلماء المتقنون قبوله وقالوا: هذا من اباطیل الیهود، والشیاطین لا یتمکنون من مثل هذه الافاعیل وتسلیط الله ایاهم علی عباده حتی یقعوا فی تغییر الاحکام وعلی نساء الانبیاء حتی یفجروا بهن قبیح واما اتخاذ التماثیل فیجوز ان تختلف فیه الشرائع الا تری الی قوله من محاریب وتماثیل، واما السجود للصورة فلا یظن بنبی الله ان یاذن فیه واذا کان بغیر علمه فلا علیه"[۸۸]

حضرت داؤد علیہ السلام کے بارے میں اسرائیلی روایات بتاتی ہیں کہ انھوں نے ایک دوسرے شخص کی بیوی کو اپنے نکاح میں لانے کے لیے ایسی تدابیر اختیار کیں کہ وہ شخص قتل ہو جائے اور ایسا ہو بھی گیا اس پر خدا کی طرف سے انہیں تنبیہ کی گئی اور ان پر عتاب کیا گیا۔ زمخشری ان روایات کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں" فهذا ونحوه یقبح ان یحدث به عن بعض المتسمین بالصلاح من افناء المسلمین فضلا عن بعض اعلام الانبیاء" اور کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے حضرت داؤد علیہ السلام یا دوسرے پیغمبروں پر اس طرح کے افترا کی سزا ایک سو ستر کوڑے تجویز کی تھی۔[۸۹]

اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام اور زلیخا کے سلسلے میں جو مزخرفات تفسیر کی کتابوں میں راہ پا گئی ہیں اور جن سے ایک نبی کی معصومیت کا دامن داغدار ہوتا ہے ان کو نقل کرکے زمخشری ان الفاظ میں ان پر تنقید کرتے ہیں" وهذا ونحوه مما یورده اهل الحشو والجبر الذی دینهم بهت الله تعالی وانبیائه، واهل العدل والتوحید لیسوا من مقالاتهم وروایاتهم بحمد الله بسبیل، ولو وجدت من یوسف علیه السلام ادنی زلة لنعیت علیه وذکرت توبته واستغفاره، کما نعیت علی آدم زلته، وعلی داؤد، وعلی نوح، وعلی ایوب، وعلی ذی النون، وذکرت توبتهم واستغفارهم، کیف وقد اثنی علیه وسمی مخلصا، فعلم بالقطع انه ثبت فی ذلك المقام الدحض، وانه جاهد نفسه مجاهدة اولی القوة والعزم، ناظرا فی دلیل التحریم ووجه القبح حتی استحق من الله الثناء فیما انزل من کتب الاولین، ثم فی القران الذی هو سائر کتبه ومصداق

---

[۸۸] الکشاف ۴: ۲۷، تحت تفسیر آیت ۳۴ من سورة ص
[۸۹] الکشاف ۴: ۶۲-۶۳ تحت تفسیر آیت ۲۱ تا ۲۴ من سورة ص

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

لـهـا ولم يقتصر الا على استيفاء قصته وضرب سورة كاملة عليها، ليجعل له لسان صدق فى الآخرين، كما جعله لجده الخليل ابراهيم عليه السلام، وليقتدى به الصالحون الى آخر الدهر فى العفة وطيب الإزار والتثبت فى مواقف العثار، فاخزى الله اولئك فى ايرادهم ما يؤدى الى ان يكون انزال الله السورة التى هى احسن القصص فى القرآن العربى المبين ليقتدى بنبى من انبياء الله، فى القعود بين شعب الزانية وفى حل تكته للوقوع عليها، وفى ان ينهاه ربه بثلاث كرات ويصاح به من عنده ثلاث صيحات بقوارع القرآن، وبالتوبيخ العظيم، وبالوعيد الشديد، وبالتشبيه بالطائر الذى سقط ريشه حين سفد غير انثاه، وهو جاثم فى مربضه لا يتحلحل ولا ينتهى ولا ينتبه، حتى يتداركه الله بجبريل وباجباره، ولو ان اوقح الزناة واشطرهم واحدهم حدقة واصلحهم وجها لقى بادنى ما لقى به نبى الله مما ذكروا، لما بقى له عرق ينبض ولا عضو يتحرك، فياله من مذهب ما افحشه ومن ضلال ما ابينه[۵۰]"۔

۳۔ اسباب نزول

قرآن مجید کی کون سی آیت کن حالات میں اتری، اس کے نزول کے دواعی کیا تھے، اس وقت آیت کا مصداق کون لوگ یا کیا باتیں تھیں، اس طرح کے امور کی تلاش و تحقیق کے آثار صحابہ کے یہاں ملتے ہیں۔ وہ کسی تاریخی واقعے، کسی خاص شخص کے طرزِ عمل، معاشرے کی کسی مخصوص برائی یا اچھائی کا تذکرہ کرنے کے بعد بعض آیات کی طرف اشارہ کر دیتے تھے کہ یہ آیات اس بارے میں نازل ہوئیں (نزلت فی کذا)[۵۱]۔ اسکے بعد اس طرح کی تلاش و جستجو نے ایک مستقل فن کی بنا ڈالی جسے اسباب نزول یا شانِ نزول کہا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تفسیر کا وہ حصہ ہے جس کا تمام تر تعلق روایت سے ہے[۵۲]۔ چنانچہ تفسیر بالماثور کی کتابوں میں اسباب نزول پر بھی بحث کی جاتی رہی ہے۔ بعد میں اس موضوع پر لوگوں نے مستقل تصانیف ترتیب دیں[۵۳]۔ کوشش یہ کی گئی کہ قرآن پاک کی ہر آیت

---

[۵۰] الکشاف ۲: ۲۵۶ تحت تفسیر آیت ۲۴ من سورۃ یوسف

[۵۱] دیکھیے الاتقان ۱: ۳۱ فما بعدہا

[۵۲] قال الواحدی لا یحل القول فی اسباب نزول الکتاب الا بالروایۃ والسماع، الاتقان ۱: ۳۲

[۵۳] کہا جاتا ہے کہ اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب علی ابن المدینی نے لکھی جو امام بخاری کے استاد ہیں۔ واحدی کی کتاب اس موضوع پر سب سے زیادہ مشہور ہوئی اگرچہ اس میں بعض نقائص ہیں۔ سیوطی نے بتایا ہے کہ ابن حجر عسقلانی نے بھی اس موضوع پر ایک رسالہ لکھا جو نامکمل رہ گیا۔ خود سیوطی نے اس سلسلے میں ایک جامع کتاب 'لباب النقول فی اسباب النزول' لکھی ہے دیکھیے: الاتقان ۱: ۲۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کو کسی خاص واقعے کے پس منظر سے متعلق کر دیا جائے۔ ظاہر ہے اگر اس فن کی بنیاد مضبوط رکھی جاتی اور تاریخی تنقید و تحقیق کے ذریعے پورے اُس بیس سالہ پس منظر کو روشن کر دیا جاتا جس میں قرآن کا نزول ہوتا رہا تو یہ چیز فہم قرآن میں بعض اعتبارات سے ممد و معاون ثابت ہوتی[۵۲] لیکن یہ فن تفسیر بالماثور کا حصہ ہونے کی وجہ سے اپنے اندر اس طرز تفسیر کی ساری کمزوریاں بھی رکھتا ہے جس کی وجہ سے بغیر تلاش و تحقیق کے اس پر پورا بھروسہ قرآن فہمی کے لیے چنداں سود مند نہیں۔

اس کی طرف ضرورت سے زیادہ توجہ نے ایک اور خرابی پیدا کی وہ یہ کہ مخصوص واقعات، اشخاص اور مواقع پر آیات کے انطباق کی وجہ سے بعض لوگوں کے ذہن سے قرآن کا عالمگیر انسانی پس منظر فراموش ہو چلا اور یہ خیال پیدا ہونے لگا کہ یہ آیات صرف انھیں خصوصی مواقع کے لیے ہیں، جس سے قرآن کے پیغام کی عالمگیریت اور ابدیت پر زد پڑتی ہے۔ چنانچہ مفسرین و علمائے اصول فقہ کو تصریح کرنا پڑی کہ آیات کا مورد مخصوص ہی کیوں نہ ہو[۵۳] تاہم حکم اپنی عمومیت پر برقرار رہتا ہے۔

کشاف اور اسباب نزول

اسباب نزول کے بارے میں زمخشری کا رویہ یہ ہے کہ وہ ان پر اپنی تفسیر کی بنیاد تو نہیں رکھتے تاہم ایسی آیات جن کا فہم کسی تاریخی واقعے، عرب جاہلیت کے کسی رسم و رواج یا اسی طرح کی دوسری چیز کے علم پر موقوف ہوتا ہے وہاں وہ ان کا شان نزول ضرور بیان کر دیتے ہیں۔ اس سلسلے میں زمخشری اس بات کی پابندی نہیں کرتے کہ شان نزول بیان کرنے والی روایت کے راوی کا نام بتا ہی دیں[۵۵]۔ بلکہ اکثر 'قیل' اور 'روی' کے الفاظ کے ساتھ روایت کو پیش کر دیتے ہیں[۵۶]۔ اگر کسی آیت کے بارے میں شان نزول کی مختلف بلکہ متخالف روایات ملتی ہیں تب بھی زمخشری اکثر و بیشتر ان سب کو اپنی تفسیر میں یوں ہی درج کر کے چھوڑ دیتے ہیں، نہ نقد و جرح کرتے ہیں اور نہ کسی خاص روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر سورہ تحریم کی شان نزول میں وہ بعض سخت قابل گرفت روایات

---

۵۲ اسباب نزول کی اہمیت اور اس کے فوائد کے لیے دیکھیے: الاتقان ۱: ۲۸ تا بعد۔ ۵۳ العبرۃ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" الاتقان ۱: ۳۔ اسباب نزول کے بارے میں سب سے نفیس بحث شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی کتاب الفوز الکبیر فی اصول التفسیر میں ملتی ہے جس میں اسباب نزول کے سارے نکتوں کو واضح کر دیا گیا ہے۔ ابن تیمیہ نے اپنے رسالے المقدمۃ فی اصول التفسیر میں بھی اس موضوع پر اچھی گفتگو کی ہے نیز دیکھیے مباحث فی علوم القرآن ۱۲۶-۱۲۹۔ ۵۵ مثال کے طور پر دیکھیے الکشاف ۱: ۴۴۲ زیر تفسیر آیت ۱۷۹ آل عمران جہاں وہ راوی کا نام سُدّی صراحت سے بتاتے ہیں۔ ۵۶ مثلاً دیکھیے: الکشاف ۱: ۳۰۸ زیر تفسیر آیت ۱۹۷ سورہ بقرہ یا الکشاف ۱: ۱۹۶ زیر تفسیر آیت ۲۱۸ سورہ بقرہ جہاں وہ انھیں الفاظ کے ساتھ روایت کو بغیر راوی کا نام بتائے پیش کر دیتے ہیں۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

کو صرف پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں حالانکہ معاملہ زیر بحث کی سنگینی اس بات کی متقاضی تھی کہ یا تو اس طرح کی روایات کو پیش ہی نہ کیا جاتا، یا ان پر تحقیق و ترجیح کا عمل کیا جاتا۔[58] شاذ ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ تاریخی تنقید کے اصولوں کو استعمال کرتے ہوئے کسی ناقص روایت کو اختیار کر لیتے ہیں مثلاً سورہ احقاف کی آیت "واذ قال اف لکما اتعداننی ان اخرج وقد خلت القرون من قبلی وھما یستغیثان اللہ ویلک آمن"[59] کا مصداق بعض لوگوں نے عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کو قرار دیا ہے۔ زمخشری اس روایت پر تنقید کرتے ہیں کہ یہ ناممکن ہے، اس آیت کا مصداق وہی ہستی ہو سکتی ہے جو ایمان سے محروم رہا ہو، عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ تو سربرآوردہ مسلمان ہستیوں میں ہیں "وان قولہ الذین حق علیھم القول: ھم اصحاب النار، وعبد الرحمن کان من افاضل المسلمین وسرواتھم"[60]۔ پھر یہ بھی بتاتے ہیں کہ اس روایت کا مصدر مروان کی ذات ہے اور محرک اس کا یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ نے بیعت یزید کو قیصریت و کسرائیت قرار دے کر اس پر نکتہ چینی کی تھی جب سے برسر اقتدار امویین میں ان کی طرف سے برہمی پیدا ہو گئی تھی۔[61]

اسی طرح کی ایک مثال یہ ہے کہ سورہ توبہ کی آیت "ما کان للنبی والذین آمنوا ان یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی قربی من بعد ما تبین لھم انھم اصحب الجحیم"[62] کی تفسیر ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ یہ روایت کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے چچا ابوطالب سے کہا کہ مجھ پر سب سے بڑا حق اور سب سے زیادہ احسانات آپ ہی کے ہیں اس لیے آپ وہ بات کہہ دیجئے جس سے میری شفاعت آپ کے لیے واجب ہو جائے ابوطالب نے انکار کر دیا، اس پر آپ نے فرمایا جب تک مجھے روک نہ دیا جائے تب تک میں آپ کے لیے طلب مغفرت کرتا رہوں گا چنانچہ آیت مذکورہ نازل ہوئی۔ دوسری روایت یہ ہے کہ فتح مکہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ میرے والدین میں سے بعد میں انتقال کس کا ہوا لوگوں نے بتایا آپ کی والدہ آمنہ کا۔ چنانچہ آپ ابواء تشریف لے گئے ان کی قبر کی زیارت کی، اس کے بعد آپ آبدیدہ واپس تشریف لائے اور فرمایا کہ میں نے باری تعالیٰ سے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کی اجازت چاہی، مجھے عطا فرما دی گئی، لیکن جب میں نے ان کے لیے طلب مغفرت کی اجازت چاہی تو نہ دی گئی اور آیات مذکورہ کا نزول ہوا۔ زمخشری ان دونوں روایات کو پیش کرنے کے بعد محاکمہ کرتے ہیں کہ دوسری روایت زیادہ صحیح ہے

---

[58] دیکھیے الکشاف ۴: ۵۰۸ سورہ تحریم ۲۱ نیز دیکھیے اس بارے میں زمخشری پر ابن المنیرؒ کی تنقید (علیٰ ہامش الکشاف م ۱۰۹م [59] سورہ احقاف: ۱۷

[60] و [61] الکشاف ۴: ۲۴۴ [62] سورہ توبہ: ۱۱۳

www.KitaboSunnat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کیوں کہ ابوطالب نے ہجرت سے قبل وفات پائی حالاں کہ آیت مذکورہ مدینہ میں نازل ہونے والی آخری آیات میں سے ہے[٥٦٣]

۴۔ مسئلہ نسخ[٥٦٤]

فن تفسیر کے اہم ترین مسائل میں سے ایک مسئلہ "نسخ" کا بھی ہے۔ قرآن کی تنزیل ایک طویل عرصے پر پھیلی ہوئی ہے۔ اس دوران معاشرے میں بہت تبدیلیاں آئیں۔ نئے نئے مسائل پیش آئے۔ حالات کے تغیر و تبدل کی بنا پر ایسے احکام میں جو بعض وقتی اور ہنگامی ضروریات کے پیش نظر عبوری طور سے دیے گئے تھے ردوبدل بھی ہوا۔ نسخ احکام ایک معاشرتی ضرورت تھی جو وحی کے ذریعے پوری ہوتی رہی۔ اسکے علاوہ قرآن کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ وہ نہ صرف عالمگیر اور ابدی دین لے کر آیا ہے بلکہ اسکی شریعت بھی عالمگیر اور ابدی ہے اور اس طرح وہ ان تمام پچھلی شریعتوں کا ناسخ ہے جو وقتی، نسلی، جغرافیائی یا بعض دیگر مصالح کی بنا پر اب تک انسانوں کو دی جاتی رہی ہیں۔ یہ دونوں باتیں ایسی ہیں کہ منافقین اور پچھلے ادیان کے پیرووں خاص طور سے یہود کیلئے جو اپنی شریعت کو آخری اور مکمل سمجھتے تھے سخت اضطراب کا باعث تھیں چنانچہ مسئلہ نسخ کو انھوں نے اعتراضات کا ہدف بنایا۔ یہود اس مسئلے پر مسلمانوں اور یہودیوں کے متفق علیہ عقیدے یعنی خدا کے علم محیط کے نقطہ نظر سے اعتراض کرتے تھے۔ ان تمام باتوں کے باوجود مسلمانوں میں نسخ کے جواز کے بارے میں اتفاق رائے رہا[٥٦٥]۔ اسلامی تاریخ میں سب سے پہلا شخص جس نے نسخ کا انکار کیا ابو مسلم اصفہانی ہے[٥٦٦]۔

نسخ کے مختلف مفہوم

نسخ کے لفظ کا استعمال صحابہ و تابعین کے دور میں بڑے وسیع پیمانے پر ملتا ہے مگر ان حضرات کا تصور نسخ اصولیین اور علماء متاخرین سے قطعاً مختلف تھا۔ وہ نسخ کو عام طور سے تخصیص کے مفہوم میں

---

٥٦٣ الکشاف ۲: ۲۴۶

٥٦٤ مسئلہ نسخ پر مفصل بحث کے لیے دیکھیے: صبحی الصالح: مباحث فی علوم القرآن ص ۲۹۴-۳۱۲؛ ابوالقاسم ہبۃ اللہ بن سلامۃ: الناسخ والمنسوخ (طبع بہامش اسباب النزول للواحدی القاہرۃ ۱۳۵۱)؛ الاتقان ۲: ۲۰-۲۷ (النوع السابع والاربعون فی ناسخہ ومنسوخہ)؛ البرہان فی علوم القرآن ۲: ۲۸-۴۴ (النوع الرابع والثلاثون)؛ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر ص ۱۷-۲۱؛ تفسیر روح المعانی ۱: ۳۵۲؛ احکام القرآن للقرطبی ۱: ۵۵؛ احکام القرآن للجصاص ۱: ۶۷؛ الرسالۃ للامام الشافعی ص ۱۲۷-۲۶

٥٦٥ تفسیر روح المعانی ۱: ۳۵۲؛ مباحث فی علوم القرآن ص ۲۹۷

٥٦٦ الاتقان ۲: ۲۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

استعمال کرتے تھے۔ بعد میں تخصیص کو نسخ کے مفہوم سے جدا اور ممتاز کر دیا گیا۔[۶۷] نسخ کا لفظ مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے: ۱۔ ازالہ: فینسخ اللہ ما یلقی الشیطان[۶۸] میں یہی مفہوم مراد ہے۔ ۲۔ تبدیل: نسخ کا یہ مفہوم "واذا بدلنا آیۃ مکان آیۃ[۶۹]" سے مستفاد ہے۔ ۳۔ تحویل: علم الفرائض میں مناسخہ کی اصطلاح اسی معنی میں بولی جاتی ہے۔ ۴۔ نقل: ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا، نسخت الکتاب اس وقت بولتے ہیں جب اس کتاب کو نقل کر لیا جائے۔ قرآن کے بارے میں نسخ کا یہ مفہوم نہیں آتا[۷۰]۔ اصول فقہ کی اصطلاح میں نسخ کا مفہوم یہ ہے "وھو ان یرد دلیل شرعی متراخیا عن دلیل شرعی مقتضیا خلاف حکمہ[۷۱]"، یعنی ایسی دلیل شرعی کا ورود جو کسی پہلی دلیل شرعی سے زمانًا متاخر ہو اور جس کا مقتضا اس پہلی دلیل کے حکم کے خلاف ہو۔ اس تعریف سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ہم نے نسخ کی بحث کو تفسیر بالماثور کے ضمن میں کیوں رکھا ہے۔ نسخ کے لیے یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ جس دلیل شرعی کو ناسخ قرار دیا جاتا ہے وہ زمانًا متاخر ہے اور یہ علم ظاہر ہے کہ روایت پر منحصر ہے۔

زمخشری اور نسخ

کشاف میں نسخ کی حقیقت اور اس کی حکمت پر گفتگو سورہ نحل کی آیت "واذا بدلنا آیۃ مکان آیۃ واللہ اعلم بما ینزل قالوا انما انت مفتر بل اکثرھم لا یعلمون[۷۲]" اور سورہ بقرہ کی آیت "ما ننسخ من آیۃ او ننسھا نات بخیر منھا او مثلھا الم تعلم ان اللہ علی کل شیء قدیر الم تعلم ان اللہ لہ ملک السموت والارض[۷۳]" کی تفسیروں میں ملتی ہے۔ ان دونوں آیتوں کی تفسیر سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کے نزدیک نسخ کی کیا کیا صورتیں ہیں۔

سورہ نحل کی تفسیر میں زمخشری بتلاتے ہیں کہ نسخ کی حقیقت "تبدیل الآیۃ مکان الآیۃ[۷۴]" ہے یعنی ایک آیت کو دوسری آیت سے بدل دینا، اس کی صورت وہ یہ بتاتے ہیں "وھو ان یامر جبریل علیہ السلام بان یجعلھا بالاعلام بنسخھا[۷۵]"۔ سورہ بقرہ کی تفسیر میں کہتے ہیں "ونسخ

---

۶۷ التلویح علی التوضیح ۲: ۳۱

۶۸ سورہ حج: ۵۱ — ۶۹ سورہ نحل: ۱۰۱

۷۰ الاتقان ۲: ۲۰ — ۷۱ التوضیح ۲: ۳۱ — ۷۲ سورہ نحل: ۱۰۱

۷۳ سورہ بقرہ: ۱۰۶ — ۷۴ الکشاف ۲: ۳۹۴ مقابلہ کیجیے: سرخسی "واوجہ ما قیل فیہ انہ عبارۃ عن التبدیل" اصول السرخسی، تحقیق ابو الوفا الافغانی، حیدرآباد ۱۹۵۴ء، ۲: ۵۴

۷۵ الکشاف ۲: ۴۹۴

www.KitaboSunnat.com

الآية : ازالتها بابدال اخری مکانہا[76] یعنی آیت کا نسخ یہ ہے کہ اسے بالکلیہ محو کر دیا جائے اور اسکے بجائے دوسری آیت رکھ دی جائے۔ اسی جگہ "ننسہا" کا مفہوم ان الفاظ میں بتاتے ہیں "و انساؤھا ان یذھب بحفظھا عن القلوب[77]" یعنی اسے حافظے سے محو کر دیا جائے۔ زمخشری 'ننسہا' کی ایک اور قرارت بتاتے ہیں جو 'نسؤ' سے مشتق ہے۔ اس صورت میں 'انساء' کا مفہوم ان کے الفاظ 'ننسؤھا: تاخیرھا واذھابھا لا الی بدل[78]' کے پیش نظر یہ ہوگا کہ کسی حکم کو کچھ عرصے کے لیے مؤخر کر دینا یا سے بغیر اس کا کوئی بدل فراہم کیے بالکل ختم کر دینا۔ سورہ بقرہ کی مذکورہ آیت کا مفہوم وہ ان الفاظ میں بتاتے ہیں" والمعنی ان کل آیۃ یذھب بھا علی ما توجبہ المصلحۃ من ازالۃ لفظھا وحکمھا معا او من ازالۃ احدھما الی بدل او غیر بدل 'نأت' بآیۃ خیر منھا للعباد ای بآیۃ العمل بھا اکثر للثواب او مثلھا فی ذلک[79]" یعنی ہر وہ آیت جس کے الفاظ و حکم دونوں کا یا ان دونوں میں سے کسی ایک کا بحسب مصلحۃ ازالہ کیا جاتا ہے خواہ اس کا بدل فراہم کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ باری تعالیٰ اسکے بجائے اپنے بندوں کے لیے اس سے بہتر آیت نازل کرتا ہے جس پر عمل سے انھیں اس پہلی آیت سے زیادہ یا اس کے برابر ثواب ملتا ہے۔

نسخ کی صورتیں (وجوہ نسخ)

عبارت بالا سے زمخشری کے نزدیک نسخ کی جو صورتیں نکلتی ہیں انھیں ہم اصطلاحی الفاظ میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ نسخ کی چار صورتیں ہیں:

۱ و ۲۔ کسی آیت کی تلاوت (الفاظ) اور حکم دونوں کا منسوخ ہو جانا۔ ۳۔ حکم کا منسوخ ہو جانا مگر تلاوت کا باقی رہنا ۴۔ تلاوت کا منسوخ ہو جانا مگر حکم کا باقی رہنا۔ تاہم زمخشری سورہ بقرہ میں 'ننسخ' اور 'ننسہا' کا جو مفہوم بتاتے ہیں اس سے اور پوری آیت کی تفسیر جن الفاظ میں کرتے ہیں اس سے نیز "سنقرئک فلا تنسی" کی تفسیر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک نسخ کی دو بڑی صورتیں ہیں ایک تو 'نسخ' اور دوسرے 'انساء'۔ نسخ وہ ان صورتوں کے لیے بولتے ہیں جب منسوخ کردہ حکم یا آیت کا کوئی بدل فراہم کر دیا جائے اور 'انساء' ان کے نزدیک نسخ کی وہ مخصوص صورت ہے جب منسوخ شدہ کا کوئی بدل فراہم نہیں کیا جاتا[80]۔ نسخ کی صورت میں ناسخ

---

[76] الکشاف ۱: ۱۳۱ [77] الکشاف ۱: ۱۳۱ [78] الکشاف ۱: ۱۳۱

[79] الکشاف ۱: ۱۳۱ [80] الکشاف ۱: ۱۳۱؛ ۴: ۵۰۹

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

منسوخ سے بہتر یا کم از کم اس کے مانند ہوتا ہے یعنی اس ناسخ پر عمل کا ثواب اتنا تو ہوتا ہی ہے جتنا کبھی منسوخ پر عمل کرنے سے ہوتا تھا لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ناسخ پر عمل کا ثواب پہلے سے زیادہ ہو جاتا ہے[81]۔

سورہ بقرہ کی تفسیر ہی کے ایک دوسرے مقام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کے نزدیک نسخ کی ایک پانچویں صورت بھی ہے جسے اصطلاحی الفاظ میں 'زیادۃ علی النص' کہتے ہیں۔ 'زیادۃ علی النص' کے بارے میں حنفیہ و شافعیہ میں اختلاف ہے حنفیہ نص پر اضافے کو نسخ قرار دیتے ہیں کیوں کہ اس اضافے سے پچھلا حکم بدل جاتا ہے۔ شافعیہ اسکے نسخ ہونے کے قائل نہیں[82]۔ زمخشری حنفی نقطہ نظر کے پیرو ہیں چنانچہ سورہ بقرہ میں جہاں بنی اسرائیل کو ذبح بقرہ کا حکم دیا گیا ہے اسکی حکمتوں اور اس سے مستنبط مسائل پر گفتگو کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اس واقعے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ نص پر اضافہ اس حکم کو منسوخ کر دیتا ہے 'وان الزیادۃ فی الخطاب نسخ له'[83]۔

زمخشری کا نظریہ نسخ اور اعتزال و حنفیت کا امتزاج

زمخشری کا نظریہ نسخ ان کے حنفی اور معتزلی نقطہ ہائے نظر کے امتزاج کا بڑا اچھا نمونہ پیش کرتا ہے حقیقت نسخ کے بارے میں زمخشری اس مسلک کو اختیار کرتے ہیں جو حنفیہ کے نزدیک نسخ کی مناسب ترین تعبیر ہے[84]۔ وجوہ نسخ کے بارے میں وہ حنفیہ سے کلی اتفاق رکھتے ہیں[85]۔ لیکن نسخ کے جواز کی شرط کے بارے میں وہ حنفی نقطہ نظر کو ترک کر کے معتزلہ کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک نسخ کے جواز کی شرط 'التمکن من عقد القلب'[86] یعنی اس حکم کی بجا آوری کے عزم مصمم پر قدرت حاصل کر لینا ہے۔ ان کے نزدیک فعل کا صدور یا صدور پر قدرت حاصل کر لینا، بالفاظ دیگر فعل کا حکمی صدور، جواز نسخ کی شرط نہیں 'والفعل والتمکن من الفعل لیس بشرط'[87]۔ معتزلہ کے نزدیک فعل کا صدور اگرچہ جواز نسخ کی شرط نہیں، لیکن فعل کا حکمی صدور یعنی 'التمکن من الفعل'[88] شرط ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر 'تمکن من الفعل' کو شرط قرار نہ دیا جائے تو اس سے 'بدا' لازم آئیگا جو باری تعالیٰ کیلیے ایک مسلمہ نقص ہے۔ زمخشری ذبح بقرہ کے مذکورہ بالا واقعے پر گفتگو کرتے ہوئے یہ بتانے کے بعد کہ 'زیادۃ فی النص' بھی نسخ ہی ہے بعینہ یہی بات کہتے ہیں "وان النسخ قبل الفعل جائز

---

[81] - الکشاف ۱:۱۲۱
[82] الکشاف ۱:۱۱۵
[83] الکشاف ۱:۱۲۱
[84] التوضیح ۲:۳۶؛ اصول السرخسی ۲:۸۲
[85] یعنی تبدیل حکم، دیکھیے: اصول السرخسی ۲:۵۴
[86] التوضیح والتلویح ۲:۳۶ فما بعدہا؛ اصول السرخسی ۲:۷۸ فما بعدہا
[87] اصول السرخسی ۲:۶۲ فما بعدہا
[88] اصول السرخسی ۶۲: فما بعدہا
[89] اصول السرخسی ۲:۶۲ فما بعدہا

"وان لم یجز قبل وقت الفعل وامکانه لانه البداء"[590] یعنی صدورِ فعل سے قبل تو نسخ جائز ہے مگر فعل کے وقت سے قبل یا اس پر قدرت و تمکن حاصل ہو جانے سے پہلے جائز نہیں کیونکہ اس سے بداء لازم آتا ہے۔

بعض لوگوں نے یہ حنفی نقطہ نظر ثابت کرنے کیلئے کہ تمکن من الفعل جوازِ نسخ کی شرط نہیں، حضرت اسماعیل علیہ السلام کے واقعہ ذبح[591] کو ثبوت میں پیش کیا۔[592] اس ثبوت پر متعدد اعتراضات کیے گئے اور اسے باطل قرار دیا گیا خود محققین حنفیہ نے اسکی تردید کی۔[593] زمخشری کے معتزلی نقطہ نظر سے یہ حنفی موقف پورے طور پر ہم آہنگ ہے چنانچہ وہ واقعہ ذبح پر گفتگو کرتے وقت یہ بات کہنا نہیں بھولتے کہ "ولیس هذا من ورود النسخ علی المامور به قبل الفعل ولا قبل اوان الفعل فی شیٔ کما یبتنی الی بعض الاوهام"[594] یعنی یہ واقعہ کسی اعتبار سے اس بات کا ثبوت نہیں بن سکتا کہ فعل یا فعل کے وقت سے پہلے نسخ جائز ہے جیسا بعض لوگوں کا گمان ہے۔

کون چیز کس کے لیے ناسخ بن سکتی ہے

نسخ کے سلسلے میں سب سے زیادہ اہم اور اختلافی بحث یہ رہی ہے کہ کون سی چیز کس کے لیے ناسخ بن سکتی ہے۔ شافعیہ اور دوسرے حضرات اس کے قائل ہیں کہ قرآن کا نسخ صرف قرآن سے ہو سکتا ہے لیکن حنفیہ کا مسلک ہے کہ قرآن کا نسخ قرآن سے تو ہو ہی سکتا ہے لیکن سنت متواترہ بھی قرآن کی ناسخ بن سکتی ہے۔[595] معتزلہ کا جو رویہ سنت کے بارے میں ہے اسکے پیش نظر قیاس تو یہی کہتا ہے کہ انھیں اس کا قائل نہ ہونا چاہیے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ بعض اساطین اعتزال کا اس بارے میں وہی مسلک ہے جو حنفیہ کا۔[596] زمخشری بھی اس بارے میں حنفیہ کے ہم نوا ہیں۔ کہتے ہیں "هل فی ذکر تبدیل الآیة بالآیة دلیل علی ان القرآن انما ینسخ بمثله ولا یصح بغیره من السنة والاجماع والقیاس؟ قلت: فیه ان قرآنا ینسخ بمثله ولیس فیه نفی نسخه بغیره علی ان السنة المکشوفة المتواترة مثل القرآن فی ایجاب العلم فنسخه بمثله واما الاجماع والقیاس والسنة غیر المقطوع بها فلا یصح نسخ القرآن بها"[597] یعنی قرآن کی یہ آیت "اذا بدلنا آیة مکان آیة" اس بات کی دلیل تو ہے کہ قرآن اپنے مثل سے منسوخ ہو سکتا ہے کیونکہ سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ آیت کا اطلاق قرآنی آیت پر کیا جا رہا ہے اور جب آیت کو تبدیل کرنے والی چیز آیت ہی ہے تو معلوم ہوا کہ قرآن اپنے مثل سے منسوخ ہو سکتا

---

۵۹۰ الکشاف ۱: ۱۱۵ ۵۹۱ سورۃ الصافات: ۱۰۳-۱۰۷ ۵۹۲ اصول السرخسی ۲: ۶۱؛ کتاب المعتمد فی اصول الفقہ ۱: ۴۰۰ فما بعدہا ۵۹۳ اصول السرخسی ۲: ۶۳ فما بعدہا ۵۹۴ الکشاف ۴: ۴۴ ۵۹۵ اصول السرخسی ۲: ۶۷ فما بعدہا ۵۹۶ کتاب المعتمد فی اصول الفقہ ۱: ۴۲۴ فما بعدہا ۵۹۷ الکشاف ۲: ۴۳۴

www.KitaboSunnat.com

ہے لیکن اس سے اس امر کی نفی نہیں نکلتی کہ اسے کوئی دوسری چیز بھی منسوخ کر سکتی ہے (یعنی نسخ کا حصر مثل پر نہیں کیا گیا ہے) چنانچہ سنت مشہورہ متواترہ جو موجب علم ہونے میں قرآن کی ہم پلہ ہے وہ بھی حکم قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے اور در حقیقت قرآنی حکم کا یہ نسخ بھی نسخ بالمثل ہے۔ رہے اجماع، قیاس یا ایسی سنت جو ظنی اور غیر یقینی ہے ان میں کسی کی یہ حیثیت نہیں کہ حکم قرآنی کی ناسخ بن سکیں۔ اس طرح زمخشری کے نزدیک کیوں کہ آخری تین چیزیں موجب علم اور مفید یقین نہیں لہٰذا وہ اپنے سے اونچے مرتبہ کی چیز یعنی قرآن کو جو موجب علم اور مفید یقین ہے منسوخ نہیں کر سکتیں۔ اس لحاظ سے سنت مشہورہ متواترہ کیوں کہ ہم پلہ قرآن ہے اس لیے اس سے قرآنی حکم منسوخ ہو جاتا ہے۔

حکمت نسخ

نسخ کی حکمت پر زمخشری نے جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مصالح و مفاسد کی اضافی حیثیت اور احوال و ظروف کی تغیر پذیری نسخ کی داعی ہوتی ہے۔ کہتے ہیں "واللہ تعالیٰ ینسخ الشرائع بالشرائع لانہا مصالح وما کان مصلحۃ امس یجوز ان یکون مفسدۃ الیوم وخلافہ مصلحۃ، واللہ تعالیٰ عالم بالمصالح والمفاسد فیثبت ما یشاء وینسخ ما یشاء بحکمتہ"[۹۸] یعنی باری تعالیٰ کا یہ فعل کہ وہ بعض احکام کو بعض دوسرے احکام کے ذریعے منسوخ کر دیتا ہے خاص حکمت پر مبنی ہے۔ شرائع و احکام کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایسے امور کا مجموعہ ہیں جن میں انسانوں کی صلاح و فلاح مضمر ہے اور یہ بات بالکل ممکن ہے کہ جو چیز کل تک مصلحت تھی اور جس پر عمل باعث صلاح و فلاح تھا آج وہی چیز مفسدہ بن چکی ہو اور اس پر عمل خرابی کا باعث ہو۔ اس حقیقت کے پیش نظر باری تعالیٰ جو مصالح و مفاسد کا کامل علم رکھتا ہے اپنی حکمت بے پایاں کے تحت ایک حکم منسوخ کر کے اسکے بجائے دوسرا حکم دے دیتا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ اس حقیقت پر نظر نہ ہونے کی وجہ سے بعض کم فہم نسخ کے بارے میں شکوک و شبہات کا شکار ہو جاتے ہیں۔ دور نبوی میں بھی کم فہمی کی وجہ سے یہ شبہ پیش آیا جسکی بنا پر قرآن میں ان کا قول "انما انت مفتر"[۹۹] نقل کیا گیا ہے۔

نسخ کی تہ میں کام کرنے والا اصول زمخشری کے نزدیک مصلحت ہے یعنی کا منشی مفسد و چیز ہے جو فساد کا باعث ہو اور جو انسانی صلاح و فلاح کی ضامن ہو اور کیونکہ نسخ کی اصل غرض حصول مصلحت ہے اس لیے نسخ کا مدار سہولت یا مشقت سرے سے نہیں ہوتا۔[۱۰۰] چنانچہ شریعت اسلامیہ میں نسخ کی

---

۹۸ الکشاف ۲ : ۴۲۹

۹۹ سورہ نحل : ۱۰۱

۱۰۰ "لان الغرض المصلحۃ لا الہوان والمشقۃ" الکشاف ۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

چار دیں قسمیں پائی جاتی ہیں ۱- سخت کا نسخ سہل سے۔ ۲- سہل کا نسخ سخت سے ۳- سخت کا نسخ سخت سے ۴- سہل کا نسخ سہل سے[1]۔ اس بارے میں بھی زمخشری کا نقطہ نظر وہی ہے جو حنفیہ کا ہے[2]۔

ناسخ و منسوخ پر بحث کے دوران زمخشری کا رویہ

کشاف میں زمخشری جب ناسخ و منسوخ پر گفتگو کرتے ہیں تو بعض اوقات تو صرف یہ کرتے ہیں کہ اس بارے میں مختلف روایات درج کر دیتے ہیں کہ یہ آیت محکم ہے یا منسوخ۔ پھر اگر اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ ناسخ کونسی آیات ہیں تو ان اختلافی روایات کو بھی پیش کر دیتے ہیں اور اس سلسلے میں اپنی طرف سے کوئی رائے پیش نہیں کرتے جیسا کہ سورہ مائدہ کی آیت 'یا ایہا الذین امنوا لا تحلوا شعائر اللہ ولا الشہر الحرام ولا الہدی ولا القلائد ولا امین البیت الحرام یبتغون فضلا من ربہم ورضوانا'[3] پر گفتگو کرتے وقت کیا ہے کہ اس بارے میں کہ یہ آیت محکم ہے منسوخ نہیں ہوئی ایک مرفوع روایت پھر ایک روایت حسن بصری کی اور ایک ابو میسرہ کی پیش کرتے ہیں۔ اس کے بعد ابن عباسؓ مجاہد اور شعبی کی اس مضمون کی روایات کہ آیت مذکورہ منسوخ ہے درج کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ ابن عباسؓ کی رائے میں اس آیت کی ناسخ کونسی آیات ہیں اور مجاہد اور شعبی کے نزدیک کون سی۔ لیکن ان تمام امور کے بارے میں اپنی کوئی رائے پیش نہیں کرتے[4]۔ تاہم کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ زمخشری اپنی تنقیدی اور عقلی صلاحیتوں کا استعمال کر کے محاکمہ کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ جس آیت کو منسوخ بتایا جا رہا ہے کیا اسکی توجیہ نسخ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتی مثلاً سورہ الفرقان کی آیت 'وعباد الرحمن الذین یمشون علی الارض ھونا واذا خاطبہم الجاھلون قالوا سلاما'[5] کے بارے میں ابو العالیہ کی رائے نقل کرتے ہیں کہ اس آیت کو آیت قتال نے منسوخ کر دیا[6]۔ بعد ازاں اس پر تنقید کرتے ہیں 'ولا حاجۃ الی ذلک لان الاغضاء عن السفہاء وترک المقابلۃ مستحسن فی الادب والمروءۃ والشریعۃ واسلم للعرض والورع'[7] اور اس طرح نسخ آیت مذکورہ کو سرے سے غیر ضروری قرار دے

---

[1] "نقلنا کان بنسخ الاشق بالاھون، والاھون بالاشق، والاھون بالاھون، والاشق بالاشق" الکشاف ۲:۹۴ [2] دیکھئے اصول سرخسی ۲:۶۲

[3] سورہ مائدہ :۲ [4] الکشاف ۱:۶۷۴ تا بعدھا

[5] سورہ فرقان :۶۲ [6] و [7] الکشاف ۳:۲۳۰

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

دیتے ہیں۔

قرآن مجید میں بعض مواقع ایسے ہیں جہاں ناسخ آیات پہلے آئی ہیں اور منسوخ آیات ان کے بعد آئی ہیں جیسے سورہ بقرہ کی آیت "والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً وصیۃ لازواجھم متاعاً الی الحول غیر اخراج"[۱۰۸] میں خود زمخشری بتاتے ہیں کہ اس آیت میں مدت کو "اربعۃ اشھر وعشراً" والی آیت نے اور نفقہ کو میراث نے جو چوتھا اور آٹھواں حصہ ہوتا ہے منسوخ کر دیا۔[۱۰۹] یہاں اس الجھن کو دور کرنے کے لئے کہ آیت متقدمہ نے آیت متاخرہ کو کیسے منسوخ کر دیا اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ ناسخ کے لیے متاخر فی النزول ہونا ضروری ہے نہ کہ متاخر فی التلاوۃ ہونا۔ نزول قرآن کی ترتیب اور مصحف کی ترتیب باہم مختلف ہیں۔ بہت سی ایسی آیات ہیں جو باعتبار نزول دوسری آیات سے متاخر ہیں مگر تلاوت کے اعتبار سے مصحف میں ان سے پہلے رکھی گئی ہیں۔ مثال میں تحویل قبلہ کی آیات کو پیش کرتے ہیں "سیقول السفہاء من الناس ما ولٰھم عن قبلتھم التی کانوا علیھا"[۱۱۰] باعتبار نزول متاخر ہے مگر اس کے بعد وہ آیات رکھی گئی ہیں جو اس سے پہلے نازل ہوئی تھیں یعنی "قد نری تقلب وجھک فی السماء فلنولینک قبلۃ ترضٰھا"۔[۱۱۱]

۵۔ اختلاف قراءات

اختلاف قراءات بھی شروع سے تفسیر بالماثور کا ایک اہم حصہ رہا ہے۔[۱۱۲] یہ فن جیسا کہ ظاہر ہے تمامتر روایات پر مبنی ہے۔ قرآن کریم کی قراءتوں کا اختلاف اور مختلف قراءتوں کی نصوص بسند صحیح اسناد اور تواتر کے ساتھ خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے۔ آپؐ کے بعد مختلف جلیل القدر صحابہؓ مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، ابی بن کعبؓ وغیرہ سے مخصوص قراءتیں روایت کی جاتی رہی ہیں۔ اس فن کی تدوین سات قراء کے ذریعے ہوئی جن کی قراءتیں متواتر سمجھی جاتی ہیں۔ ان میں بھی سب سے زیادہ شہرت اور مقبولیت حفص کی قراءت کو نصیب ہوئی جس کے مطابق دنیا میں قرآن پڑھا پڑھایا جاتا ہے۔ جو روایات آحاد، شاذ یا منکر قرار دی گئیں ان کے مطابق قرآن پڑھنا صحیح نہیں سمجھا جاتا۔ اختلاف قراءات کے فن پر سب سے پہلے ابو عبید القاسم بن سلام (م ۲۲۴ھ)

---

[۱۰۸] سورہ بقرہ: ۲۴۰
[۱۰۹] الکشاف ۱: ۲۲۰
[۱۱۰] سورہ بقرہ: ۱۴۲
[۱۱۱] سورہ بقرہ: ۱۴۴
[۱۱۲] گولڈ سیہر تو جیسا بتایا گیا اختلاف قراءات کو تفسیر بالماثور کی ابتدا سمجھتا ہے: مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۴

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

نے غالباً ایک مستقل کتاب ترتیب دی اور ان کے بعد احمد بن جبیر الکوفی (م ۲۵۸ھ) نے۔ قراءات متواترہ کے ایک سلسلے کے راوی قالون کے شاگرد اسماعیل بن اسحاق المالکی (م ۲۸۲ھ) غالباً وہ تیسرے شخص ہیں جنہوں نے اس فن پر ایک مستقل تصنیف یادگار چھوڑی۔ ابن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ) نے بھی اختلافات قراءات پر ایک کتاب 'کتاب القراءات' کے نام سے تصنیف کی۔[۱۲] اس کتاب کے حوالے تفسیر طبری میں ملتے ہیں۔[۱۳] طبری کے بعد ابوبکر محمد بن عمر الداجوانی (م ۳۲۴ھ) اور ان کے بعد ابوبکر مجاہد (م ۳۲۴ھ) نے اس فن کو اپنی مستقل تالیفات کا موضوع بنایا۔ ان لوگوں کے بعد اس فن پر مختصر، طویل، مجمل اور مفصل ہر طرح کی تالیفات ملتی ہیں۔ سیوطی کی اطلاع کے مطابق قراء کے حالات پر حافظ الاسلام ابو عبداللہ القرطبی اور ان کے بعد حافظ القراء ابوالخیر بن الجزری نے کتابیں تالیف کیں۔[۱۴]

اختلاف قراءات اور طبری

اختلاف قراءات کا فن اپنے موضوع کے اعتبار سے بڑی اہمیت رکھتا ہے یہی وجہ ہے کہ تفسیر بالماثور کے سلسلے میں اس کی طرف خصوصی توجہ برتی گئی۔ ابن جریر طبری، جو تفسیر بالماثور کے میلان کے اہم نمائندے ہیں، اس فن کو جتنی اہمیت دیتے ہیں وہ اس سے ظاہر ہے کہ انھوں نے اس پر ایک مستقل کتاب چھوڑی۔ طبری اپنی تفسیر میں قراءات کے اختلافات سے بڑی دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ نہ صرف مختلف قراءات کی نشان دہی کرتے ہیں بلکہ ان قراءات کے مفاہیم و معانی متعین کرتے ہیں، ان کی مختلف توجیہات پیش کرتے ہیں، ان کی معنویت اور ادبی محاسن پر بحث کرتے ہیں اور اس قراءت کو ترجیح دیتے ہیں جس کا مفہوم سیاق و سباق سے زیادہ قربت اور مناسبت رکھتا ہے اور بتاتے ہیں کہ ان آیات کے مفہوم کے پیش نظر کس قراءت کو راجح قرار دیا جاسکتا ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ طرف ثانی کی ترجیح کے ممکن دلائل پیش کرکے ان کی تردید کرتے ہیں۔ بعض اوقات دوسری قراءتوں پر ادبی اور عقلی بحث کرکے ثابت کرتے ہیں کہ اس قراءت کو ترجیح کیوں نہیں دی جاسکتی۔[۱۵] طبری کے نزدیک کسی قراءت کے ترک کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ سارے قراء اور علماء اس کے ترک پر متفق ہوں۔[۱۶] طبری نے اختلاف قراءات پر جو بحثیں کی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس فن میں اچھا درک پیدا کرنے کے لیے مفسر کو فن نحو کا ماہر ہونا ضروری ہے۔[۱۷]

---

[۱۲] الاتقان ۱:۷۵ [۱۳] مثلاً تفسیر طبری ۱:۱۲۸ [۱۴] الاتقان ۱:۷۵

[۱۵] تفسیر طبری ۱:۱۴۴ فما بعدہا [۱۶] تفسیر طبری ۱:۲۸۶

[۱۷] تفسیر طبری ۱:۲۸۶؛ ۱۲:۱۳۷

زمخشری اور اختلاف قراءات | وجہ ترجیح: مفہوم کی قوت و ضعف

زمخشری کے نزدیک ترجیح اسی قراءت کو دی جائے گی جو اپنے مفہوم کے اعتبار سے، سیاق و سباق کو دیکھتے ہوئے، دوسری قراءتوں سے زیادہ قوی ہو۔ سورہ انفال کی آیت 'فان للہ خمسہ'[118] کی تفسیر میں بتاتے ہیں کہ 'فان للہ' خبر محذوف کا مبتدا ہے۔ جملے کی تقدیر یوں ہے "فحق او فواجب ان للہ خمسہ"۔ اس آیت کی دوسری قراءات کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں "المشھورۃ آکد واثبت للایجاب کانہ قیل فلابد من ثبات الخمس فیہ ولا سبیل الی الاخلال بہ والتفریط فیہ من حیث انہ اذا حذف الخبر واحتمل غیر واحد من المقدرات کقولک ثابت واجب حق لازم وما اشبہ ذلک کان اقوی لایجابہ من النص علی واحد"[119] یعنی قراءت مشہورہ ایجاب کے نقطہ نظر سے اپنے اندر زیادہ تاکید اور زور رکھتی ہے گویا اس صورت میں یہ کہا گیا ہے کہ فی کے مال میں خمس نکالے بغیر چارہ نہیں اس سے بچنے کی کوئی صورت نہیں اور نہ کسی طرح اس میں کمی کی جا سکتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خبر کو حذف کرنے کی صورت میں ثابت، واجب، حق یا لازم یا اسی طرح کا کوئی دوسرا لفظ مقدر مانا جائے گا اور اس غیر متعین صورت میں وجوب کہیں زیادہ تاکید سے ثابت ہوگا بہ نسبت اس کے کہ کوئی ایک مفہوم متعین کر دیا جائے۔

سورہ کہف کی آیت 'کبرت کلمۃ تخرج من افواھھم ان یقولون الا کذبا'[120] میں 'کلمۃ' کی دو قراءتیں مروی ہیں ایک تو وہی جو پڑھی جاتی ہے یعنی "کلمۃً" اور دوسری "کلمۃٌ"۔ پہلی صورت میں تمیز ہونے کی وجہ سے یہ لفظ منصوب رہتا ہے اور دوسری صورت میں فاعلیت کی بنا پر مرفوع قرار پاتا ہے زمخشری کہتے ہیں 'والنصب اقوی وابلغ وفیہ معنی التعجب کانہ قیل ما اکبرھا کلمۃ'[121]۔ نصب کی صورت میں قوت اور بلاغت بدرجہا زیادہ پائی جاتی ہے اس صورت میں تعجب کا پہلو بھی پیدا ہو جاتا ہے گویا یہ کہا گیا ہے کتنی بڑی بات ہے!

اسی طرح سورہ ابراہیم کی آیت 'ضرب اللہ مثلا کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ اصلھا ثابت وفرعھا فی السماء'[122] پر گفتگو کے دوران بتاتے ہیں کہ انس بن مالکؓ کی قراءت 'کشجرۃ طیبۃ ثابت اصلھا' ہے پھر دونوں کے مفہوم میں قوت و ضعف کا جو فرق ہے اسکی وضاحت

---

[118] سورہ انفال: ۴۱

[119] الکشاف ۲: ۱۶۲

[120] سورہ کہف: ۵

[121] الکشاف ۲: ۳۹۵

[122] سورہ ابراہیم: ۲۴

www.KitaboSunnat.com

کرتے ہیں "قلت: قراءۃ الجماعۃ اقوی معنی لان فی قراءۃ انس اجریت الصفۃ علی الشجرۃ واذا قلت مررت برجل ابوہ قائم فہو اقوی معنی من قولک مررت برجل قائم ابوہ لان المخبر عنہ انما ہو الاب لا رجل"[۱۲۲] یعنی اکثریت سے جو قرارت منقول ہے وہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے کیونکہ حضرت انسؓ کی قرارت کی رو سے ثابت کی صفت کا موصوف شجرہ قرار پاتا ہے، حالانکہ زور دینا 'اصل' پر مقصود ہے، اور اسے ایک مثال کے ذریعے واضح کرتے ہیں کہ نحو کی رو سے جب 'مررت برجل ابوہ قائم' کہا جائے تو یہ اپنے معنی کے اعتبار سے 'مررت برجل قائم ابوہ' سے زیادہ پرزور ہوگا کیونکہ اس دوسری صورت میں مخبر عنہ 'اب' ہوگا نہ کہ رجل، حالانکہ 'رجل' پر زور دینا مقصود تھا۔

مذکورہ بالا مثالوں سے قرارتوں میں باہم ترجیح دینے کے بارے میں زمخشری کے مذاق کا اندازہ ہونے کے علاوہ یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ قرارات کے مسائل کو کس طرح فن نحو سے ربط دیتے ہیں اور اپنی نحوی مہارت کو کام میں لاکر لطیف نکات پیدا کرتے ہیں۔

قرارات کی توجیہات

مختلف قرارات کی توجیہات سے زمخشری کے ادبی ذوق، لسانی مہارت اور وسعت اطلاع کا پتہ چلتا ہے۔ سورہ ص کی آیت 'ولی نعجۃ واحدۃ'[۱۲۳] کی قرارت ابن مسعودؓ کے یہاں 'نعجۃ انثی' ہے۔ نعجۃ کا لفظ خود مونث ہے 'انثی' کو اسکی تعریف میں لانے کا کیا مقصد ہے؟ اسکی توجیہ زمخشری کی زبانی سنیے "قلت: یقال امرءۃ انثی للحسناء الجمیلۃ والمعنی وصفہا بالعراقۃ فی لین الانوثۃ وفتورہا وذلک املح لہا وازید فی تکسرہا وتثنیہا، الا تری الی وصفہم لہا بالکسول والمکسال وقولہ، فتور القیام وقطیع الکلام، وقولہ تمشی رویدا تکاد تنغرف"[۱۲۵] یعنی عربی میں جب عورت کے لیے انثی کا لفظ صفت کے بطور استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے یہ بات ظاہر کرنا مقصود ہوتی ہے کہ اس میں بڑی بھرپور نسائیت پائی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں کلام عربی سے بعض مثالیں بھی پیش کرتے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ جو صفات جنس قوی کے لیے عیب و نقص سمجھی جاتی ہیں صنف لطیف کے لیے وہ نسائیت کا خاصہ اور اسکے لوازم میں شمار کی جاتی ہیں۔

سورہ ص میں ابلیس و آدمؑ کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جس کے نتیجے میں ابلیس کو راندہ درگاہ قرار

---

۱۲۲ الکشاف ۲: ۳۰۴   ۱۲۴ سورہ ص: ۲۳   ۱۲۵ الکشاف ۴: ۶۹

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

دے دیا گیا۔ ابلیس نے مہلت مانگی جو اسے دے دی گئی۔ اسکے بعد ابلیس کا کلام نقل کیا گیا ہے 'قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين. إلا عبادك منهم المخلصين[126]' جس پر بارگاہ خداوندی سے ارشاد ہوا 'قال فالحقُّ والحقَّ أقول، لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين[127]' اس میں 'فالحقُّ والحقَّ' کی قراءت کئی طرح آئی ہے۔ دونوں منصوب، دونوں مرفوع، دونوں مجرور، پہلے لفظ کے رفع اور اسکے جر اور نصب کے ساتھ۔ زمخشری ان سب قراءتوں کی توجیہ کرتے ہیں "قرئ: فالحقَّ والحقَّ، منصوبين على أن: الأول مقسم به كالله في 'إن عليك الله أن تبايعا' وجوابه 'لأملأن' والحق أقول: اعتراض بين المقسم به والمقسم عليه، ومعناه: ولا أقول إلا الحق"۔ دونوں کے مرفوع ہونے کی توجیہ یہ ہے 'ومرفوعين: على أن الأول مبتدأ محذوف الخبر كقوله 'لعمرك' أي فالحق قسمي لأملأن. والحق أقول أي: أقوله كقوله كله لم أصنع۔ دونوں کے مجرور ہونے کی صورت: 'ومجرورين: على أن الأول مقسم به قد أضمر حرف قسمه، كقولك الله لأفعلن. والحق أقول أي: ولا أقول إلا الحق على حكاية لفظ المقسم به. ومعناه التوكيد والتشديد"۔ اس توجیہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ منصوب ومرفوع کے بارے میں بھی درست ہے" وهو وجه دقيق حسن "پہلے لفظ کے رفع اور دوسرے کے جر اور نصب کے بارے میں بھی توجیہ ہوگی" وتخريجه على ما ذكرنا[128]"

کہیں ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی قراءت کی وجہ سے نظم کلام میں جو تبدیلی ہونا چاہیے اسے بھی توجیہ قراءت کے ساتھ ظاہر کر دیتے ہیں۔ سورہ زمر میں آتا ہے 'إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصا له الدين. ألا لله الدين الخالص[129]' پہلی آیت میں 'الدین' کو مرفوع بھی پڑھا گیا ہے لیکن اسے مرفوع پڑھنے کی وجہ سے بعض الفاظ کے اعراب میں بھی تبدیلی ضروری ہو جاتی ہے" وقرئ الدينُ بالرفع، وحق من رفعه أن يقرأ مخلَصا بفتح اللام، كقوله تعالى 'وأخلصوا دينهم لله' حتى يطابق قوله 'ألا لله الدين الخالص'، والخالص والمخلَص واحد، إلا أن يصف الدين بصفة صاحبه على الإسناد المجازي كقولهم شعر شاعر[130]"

---

۱۲۶ سورہ ص: ۸۲

۱۲۷ سورہ ص: ۸۴

۱۲۸ الکشاف ۴: ۸۲

۱۲۹ سورہ زمر: ۲،۱

۱۳۰ الکشاف ۴: ۸۵

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

نظم و بلاغت قرآن اور اختلاف قراءات

زمخشری کے نزدیک قرآن کا اعجاز اسکے نظم میں پنہاں ہے چنانچہ وہ اسی قراءت کو ترجیح دیتے ہیں جو سیاق و سباق کے علاوہ کلام کے داخلی نظم و تناسق سے ہم آہنگ ہو۔ سورہ فاطر کی آیت "وان تدع مثقلۃ الی حملها لا یحمل منه شيء ولو کان ذا قربی"[131] میں 'کان' فعل ناقص کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ اس آیت کی دوسری قراءت فعل تام کی ہے۔ اس صورت میں آیت کا آخری حصہ "ولو کان ذو قربی" ہوگا سوال یہ ہے کہ ان میں سے کونسی صورت نظم کلام سے زیادہ مناسبت رکھتی ہے اور قابل ترجیح ہے زمخشری بتاتے ہیں "نظم الکلام احسن ملاءمة للناقصة لأن المعنی علی ان المثقلة ان دعت احدا الی حملها لا یحمل منه شيء وان کان مدعوها ذا قربی وهو معنی صحیح ملتئم ولو قلت: ولو وجد ذو قربی لتفکک وخرج من اتساقه والتئامه علی ان ههنا ما ساغ ان یستتر له ضمیر فی الفعل بخلاف ما اوردته"[132] یعنی نظم کلام کی مناسبت تام کے مقابلے میں فعل ناقص سے کہیں زیادہ ہے کیوں کہ اس صورت میں مطلب ہوگا کہ اس بھاری بوجھ کو اٹھانے کے لیے وہ کسی کو بھی بلائے کوئی اس کام کے لیے تیار نہ ہوگا چاہے وہ شخص جسے بلایا جا رہا ہے اس کا قرابت دار ہی کیوں نہ ہو۔ اگر اسکی جگہ "ذو قربی" رکھ دیا جائے اور کان کو تام سمجھا جائے تو اب پہلی صورت کے برخلاف فعل میں کسی ضمیر مستتر کے ماننے کی گنجائش نہ رہ جائے گی اور اب یہ فقرہ پورے جملے کے داخلی نظم و تناسق سے جوڑ نہ کھائے گا۔

سورہ بقرہ کی آیت "ولتجدنهم احرص الناس علی حیوة"[133] جو یہود کی مذمت میں آئی ہے، میں بھی زمخشری قراءت مشہورہ کو حضرت ابی کی قراءت "علی الحیاة" پر اسی لیے ترجیح دیتے ہیں کہ قرآن کے مخصوص اسلوب اور اس کی معجزانہ بلاغت کے شایان شان یہی ہے کیوں کہ "علی حیوة" کی صورت میں "حیوة" کی تنکیر سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ ایک طرح کی مخصوص زندگی کے حریص ہیں اور وہ ہے لمبی زندگی، طویل عمر[134]

سورہ اعراف کی آیات "ولما رجع موسی الی قومه غضبان اسفا قال بئسما خلفتموني من بعدی اعجلتم امر ربکم والقی الالواح واخذ برأس اخیه یجره الیه ... ولما

---

[131] سورہ فاطر: ۱۸
[132] الکشاف ۳: ۴۷۹
[133] سورہ بقرہ: ۹۶
[134] الکشاف ۱: ۱۲۵

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

سکت عن موسی الغضب اخذ الالواح'[۱۳۵] میں یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کوہ طور سے تورات کی لوحیں لیے ہوئے واپس ہوئے۔ اپنی قوم کی مشرکانہ حرکات پر مطلع ہونے کی وجہ سے جو آپ کی غیبت میں ان سے عمل میں آئیں آپ انتہائی غیظ و غضب میں تھے، اتنے کہ جوش غضب میں تورات کی لوحیں زمین پر ڈال دیں اور حضرت ہارون علیہ السلام کو جنہیں نائب بنا گئے تھے زجر و توبیخ شروع کردی۔ ان آیات کا آخری حصہ 'ولما سکت عن موسی الغضب' ہے جس کا لفظی مفہوم ہے جب غیظ و غضب نے حضرت موسیٰ سے گفتگو ختم کردی تو انہوں نے تورات کی لوحیں اٹھالیں۔ اس لفظ 'سکت' کی دوسری قراءت جو معاویہ بن قرۃ سے روایت ہے 'سکن' ہے اس صورت میں مطلب ہوگا کہ جب حضرت موسیٰ کے غیظ و غضب کو سکون ہوا۔ زمخشری قراءت مشہورہ 'سکت' کو ترجیح دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ 'سکت' کے لفظ کے ذریعے غیظ و غضب کو ایک ایسی ہستی کی شکل میں ممثل کرکے دکھایا گیا ہے جو گویا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس فعل پر ابھار رہی تھی اور کہہ رہی تھی کہ اپنی قوم سے فلاں فلاں بات کہو، ان لوحوں کو زمین پر ڈال دو اور اپنے بھائی کے بال پکڑ کر کھینچ لو۔ جب اس ہستی نے یہ گفتگو موقوف کی اور آپ کو ابھارنا ترک کردیا تو آپ نے تورات کی لوحیں اٹھالیں۔ زمخشری کہتے ہیں کہ لفظ 'سکت' کا حسن اور اسکی فصاحت کا راز اسی مفہوم میں پوشیدہ ہے، جسے صرف ایک موزوں طبع اور خوش ذوق انسان محسوس کرسکتا ہے۔ اس لفظ کے استعمال میں وہ بلاغت پائی جاتی ہے جس کا معاویہ بن قرۃ کی قراءت 'سکن' میں دور دور پتہ نہیں، 'سکن' کے لفظ میں وہ طرب انگیزی اور جمال کہاں جو 'سکت' میں پایا جاتا ہے[۱۳۶]

نحو اور اختلاف قراءات

زمخشری نحوی ہیں اور نحوی قواعد کے اطراد کے قائل۔ ابن جریر طبری کی طرح ان کے نزدیک بھی نحو اور اختلاف قراءات میں بڑا قریبی رشتہ ہے لیکن اس موقع پر زمخشری کی نحوی مہارت اور عقلیت پسندی اور طبری کی نحوی مہارت اور روایت پسندی دونوں دو بالکل مختلف نتائج برآمد کرتی ہیں۔ زمخشری نحوی قواعد کو اصل اور بنیاد قرار دے کر اختلاف قراءات کو اسکی کسوٹی پر کستے ہیں اور جو قراءت فن نحو کے مدون قواعد پر پوری نہیں اترتی اسے رد کردیتے ہیں چاہے وہ سبعہ متواترہ میں سے کیوں نہ ہو۔ اسکے برخلاف طبری کے نزدیک کسی قراءت کی خوبی معلوم

---

۱۳۵ سورہ اعراف: ۱۵۰

۱۳۶ الکشاف ۲: ۱۲۰

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کرنے اور اس کا حسن پرکھنے کے لیے نیز اسکی توجیہ کے لیے یقیناً نحو سے مدد لینا ضروری ہے، لیکن کسی قرارت کی صحت ان کے خیال میں نحوی قواعد سے نہیں جانچی جاتی، اسکی صحت کا فیصلہ کن معیار یہ ہے کہ علمار امت اور وہ قرار اسکی صحت پر اتفاق رائے رکھتے ہوں جنھیں قرارت کے بارے میں حجت قرار دیا جاتا ہے[۱۳۷]۔ زمخشری کے اس رجحان کا اندازہ کشاف کی ذیل کی مثالوں سے ہو سکے گا۔

ابوعمرو کی قرارت پر تنقید

سورہ بقرہ کی آیت "وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللہ فیغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء[۱۳۸]" میں فیغفر اور 'یعذب' کی ایک قرارت فیغفر اور یعذب، جزم کے ساتھ بھی ہے۔ یہ قرارت ابوعمرو سے روایت کی گئی ہے جزم کی صورت میں عطف علی جواب الشرط ہوگا اور مرفوع ہونے کی صورت 'فھو یغفر و یعذب' ہوگی زمخشری یہاں ایک سوال اٹھاتے ہیں کہ جازم کو کیسے پڑھا جائے اور اس کا جواب ان الفاظ میں دیتے ہیں' قلت: یظھر الراء ویدغم الباء ومدغم الراء فی اللام لاحن مخطئ خطأ فاحشا وراویہ عن ابی عمرو مخطئ مرتین لانہ یلحن وینسب الی اعلم الناس بالعربیۃ ما یؤذن بجھل عظیم والسبب فی نحو ھذہ الروایات قلۃ ضبط الرواۃ والسبب فی قلۃ الضبط قلۃ الدرایۃ ولا یضبط نحو ھذا الا اھل النحو[۱۳۹]"۔ خلاصہ یہ کہ ابوعمرو سے جازم کی قرارت کی روایت اس طرح کی گئی ہے کہ رار کا ادغام لام میں اور بار کا ادغام میم میں کرکے پڑھا جائے۔ زمخشری بار کے میم میں ادغام کو تو درست قرار دیتے ہیں کیوں کہ نحوی قواعد کے مطابق ہے لیکن رار کے لام میں ادغام کی شدومد سے تنقید کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ نحوی قواعد کے مطابق رار کا اظہار ہونا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں کہ جو شخص رار کا ادغام لام میں کرتا ہے وہ لحن کا ارتکاب کرتا ہے اور نہایت سخت غلطی میں مبتلا ہے جس کسی نے اس ادغام کو ابوعمرو سے روایت کیا ہے اس نے دہری غلطی کا ارتکاب کیا ہے کیوں کہ ایک تو اس نے لحن کیا دوسرے عربی کے ایک سب سے بڑے جاننے والے کی طرف ایک ایسی بات کی نسبت کی جو سراسر بے علمی کی بات ہے۔ زمخشری کے خیال میں اس

---

۱۳۷ مثال کے طور پر دیکھیے تفسیر طبری ۱۲: ۱۲۷

۱۳۸ سورہ بقرہ: ۲۸۴ ۔ ۱۳۹ الکشاف ۱: ۲۵۳

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

طرح کی روایات کا سبب صرف ایک ہے اور وہ یہ کہ راوی نے روایت کو پورے طور پر ضبط نہیں کیا اور ضبط میں کوتاہی کا منشا درایت کی کمی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس طرح کی چیزوں کو صحیح طور پہ وہی شخص ضبط کر سکتا ہے جو نحو کا ماہر ہو۔ زمخشری کی اس تنقید سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ قرارت کے تواتر کے ان معنی میں قائل نہیں جن میں لفظ 'تواتر' کو عام طور سے استعمال کیا جاتا ہے۔ قرارت کی تفاصیل بیان ان کے نزدیک غلطیاں ممکن ہیں اور ان غلطیوں کا ازالہ ان کے نزدیک فن نحو کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے۔

ابن عامر کی قرارت متواترہ پر زمخشری کی سخت تنقید

زمخشری کے اس رجحان کی سب سے نمایاں مثال سورہ انعام کی آیت 'وکذلک زین لکثیر من المشرکین قتل اولادھم شرکاؤھم'[۱۳۰] کے اختلاف قرارات پر بحث ہے۔ ابن عامر جو قرارات سبعہ متواترہ میں سے ایک قرارت کے راوی ہیں اور قراء سبعہ میں شمار کیے جاتے ہیں اس آیت کی قرارت 'قتلُ اولادَھم شرکاءِھم' کرتے ہیں جس میں قتل مرفوع، اولاد منصوب اور شرکاء مجرور ہیں۔ اس قرارت میں شرکاء قتل کا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے۔ زمخشری اس قرارت پر ان الفاظ میں تنقید کرتے ہیں "واما قراءۃ ابن عامر قتلُ اولادَھم شرکاءِھم برفع القتل ونصب الاولاد وجر الشرکاء علی اضافۃ القتل الی الشرکاء والفصل بینھما بغیر الظرف فشیئ لو کان فی مکان الضرورات وھو الشعر لکان سمجا مردودا کما سمج 'زجّ القلوص ابی مزادہ' فکیف بہ فی الکلام المنثور فکیف بہ فی القرآن المعجز بحسن نظمہ وجزالتہ والذی حملہ علی ذلک ان رأی فی بعض المصاحف شرکاءھم مکتوبا بالیاء ولو قرأ بجر الاولاد والشرکاء لان الاولاد شرکاءھم فی اموالھم لوجد فی ذلک مندوحۃ عن ھذا الارتکاب"[۱۳۱] یعنی قتل اور شرکاء کے درمیان جو آپس میں مضاف مضاف الیہ ہیں ظرف کے علاوہ کسی دوسری چیز کے ذریعے فصل کرنا جیسا کہ ابن عامر کی قرارت ہے ایک ایسی چیز ہے جو ضرورت شعری کے باوجود قبیح اور قابل رد سمجھی جاتی ہے جیسے اس مصرعے میں اسے قبیح و مردود سمجھا گیا ہے 'زجّ القلوص ابی مزادہ' چہ جائیکہ اسے نثر میں جائز سمجھا جائے۔ اس حقیقت کے پیش نظر قرآن میں جو اپنے نظم کے حسن

---

[۱۳۰] سورہ انعام: ۱۳۷ [۱۳۱] الکشاف ۲: ۴۲۵۔ زمخشری کے اس اعتراض کی تردید کے لیے دیکھیے الانتصاف لابن المنیر علی ہامش الکشاف ۲: ۴۲۵ فما بعدہا نیز ابن الجزری: النشر فی قرارات العشر ۲: ۲۶۴ فما بعدہا

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

اور فصاحت بیان کے اعتبار سے معجزہ ہے اسے رد کرنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے۔ اس کے بعد زمخشری اپنے خیال میں، ابن عامر کی غلطی کا منشا بتاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ابن عامر نے قرآن کے بعض نسخوں میں شرکا یہم یاء سے لکھا ہوا دیکھا جس کی بنا پر انھوں نے یہ قرارت اختیار کی پھر بتاتے ہیں کہ اگر ابن عامر نے 'اولاد' اور 'شرکاء' دونوں کو مجرور قرار دیا ہوتا (جس صورت میں اولاد کا بدل شرکائہم قرار پاتا کیوں کہ اولاد والدین کے اموال میں شریک ہوتی ہی ہے) تو اس غلطی کا ارتکاب نہ ہوتا۔

زمخشری اور تواتر قرارات سبعہ

زمخشری کا یہ موقف نہ صرف قرارات سبعہ کے تواتر کو مجروح کرتا ہے بلکہ اس سے ایک اور نہایت اہم نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ یہ کہ زمخشری کے نزدیک قرارات سبعہ سب یا کم از کم ان میں سے بعض توقیفی اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں، بلکہ ائمہ قرار نے انھیں اپنے اجتہاد سے متعین کیا ہے۔ زمخشری کے اس موقف پر سخت تنقید کی گئی۔ ابن المنیر نے زمخشری پر اُن کے ان خیالات کی بنا پر شدید حملے کیے ہیں اور عربی نحو کے قواعد اور نظائر کے ذریعے زمخشری کے اس خیال کو باطل قرار دیا ہے۔ ابن المنیر کہتے ہیں کہ قرآن نحوی قواعد کا پابند نہیں۔ نحوی قواعد کی صحت اس پر منحصر ہے کہ وہ قرآن کے مطابق ہوں۔ جو قرارات تواتر کے ساتھ منقول ہوئی ہیں ان کو نحوی قواعد کی مخالفت کی بنا پر رد نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ یہ قواعد زمخشری کے خیالات کے علی الرغم مطرد نہیں ہیں۔[۱۴۲] ابن جریر طبری بھی اپنی تفسیر میں ابن عامر کی قرارت کا ذکر کرتے ہیں مگر زمخشری کے برخلاف وہ نہ صرف اس کی تصحیح و تصویب کرتے ہیں بلکہ اس کی مناسب توجیہ بھی پیش کرتے ہیں۔[۱۴۳] ان تمام باتوں کے باوجود سورہ نساء کی آیت 'لکن الراسخون فی العلم منھم والمؤمنون یؤمنون بما انزل الیک وما انزل من قبلک والمقیمین الصلوٰۃ والمؤتون الزکوٰۃ'[۱۴۴] میں جہاں 'المقیمین الصلوٰۃ' قاعدے کے موافق مرفوع ہونے کے بجائے منصوب ہے زمخشری بالکل دوسرا موقف اختیار کرتے ہیں۔ یہاں وہ ان لوگوں کی بڑی سخت مخالفت کرتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ مصحف کے خط میں یہاں لحن واقع ہوا ہے۔ زمخشری ان لوگوں پر قلت مطالعہ اور کلام عرب سے عدم واقفیت کا الزام لگاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس طرح کی باتیں وہی لوگ کر سکتے ہیں جنھیں اس کا علم نہ ہو کہ منصوبات سے عربونا

---

۱۴۲ الانتصاف ۲: ۵۰

۱۴۳ تفسیر طبری ۱۲: ۱۲۰ (دارالمعارف بمصر ۱۹۵۷)

۱۴۴ سورہ نساء: ۱۶۲

کو کتنی گہری دلچسپی ہے۔ وہ اتنے ہی پر بس نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں" وعتبی علیه ان الساقین الاولین الذین مثلهم فی التوراة ومثلهم فی الانجیل کانوا بعد همة فی الغیرة علی الاسلام وذب المطاعن عنه من ان یترکوا فی کتاب الله ثلمة لیسدها من بعدهم وخرقا یرفوه من یلحق بهم[۱۲۵]"۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ سورہ بقرہ کی آیت "لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من آمن[۱۲۶]..." میں دوسری جگہ "بر" کا جو لفظ آیا ہے اسکے بارے میں مبرد نحوی کا یہ قول نقل کرنے کے بعد کہ اگر میں قاری ہوتا تو اس لفظ کو "برّا" کے بجائے "بَرّ" پڑھتا خاموشی سے گذر جاتے ہیں اور اس پر کوئی تنقید نہیں کرتے۔[۱۲۷]

بہر حال زمخشری کے اس رویہ سے یہ نتیجہ نکالنا غالبًا غلط نہ ہوگا کہ وہ اس قراءت کو جس میں قرآن پڑھا جا رہا ہے ان معنی میں متواتر سمجھتے ہیں کہ اس میں کسی غلطی کا امکان نہیں اور یہ رسول مقبول علیہ الصلوۃ والسلام سے منقول ہے۔ اسکے علاوہ باقی جتنی قرأتیں ہیں وہ ان کے نزدیک اجتہادی معلوم ہوتی ہیں جن میں غلطی کا امکان ہے۔ زمخشری انھیں اس مفہوم میں متواتر نہیں سمجھتے کہ وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بجنسہ آپ کے الفاظ میں مروی ہیں۔

---

۱۲۵ الکشاف ۱: ۵۷۴ ۱۲۶ سورہ بقرہ: ۱۷۷

۱۲۷ الکشاف ۱: ۱۶۴ نیز دیکھیے زمخشری پر ابن المنیر کی تنقید، الانتصاف ۱: ۱۶۴

www.KitaboSunnat.com

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۔ زمخشری

کا

عقلی طرزِ تفسیر

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

زمخشری کا عقلی طرز تفسیر

قرآن اور عقل کا باہمی تعلق زمخشری کی نظر میں

نظریہ حسن و قبح عقلی خود اس بات کی دلیل ہے کہ معتزلہ کے یہاں عقل کو ایک خاص طرح کا تقدس حاصل ہے۔ زمخشری معتزلی ہیں اور اس نظریے کے مؤید۔ چنانچہ عقلی دلائل کی بالادستی پر "اطواق الذہب" میں بڑے دلچسپ انداز میں لکھتے ہیں "إمش في دينك تحت راية السلطان ولا تقنع بالرواية عن فلان وفلان، فما الأسد المحتجب في عرينه أعزّ من الرجل المحتجّ على قرينه، وما العنز الجرباء تحت الشمأل البليل أذلّ من المقلد عند صاحب الدليل"[1] یعنی دین کے بارے میں محض روایات پر اعتماد صحیح نہیں عقل کی رہنمائی ہر قدم پر ضروری ہے۔ دلیل و برہان آدمی کو شیر نیستاں کی قوت بخشتی ہے اور صاحب دلیل کے سامنے بے بصیرت حقیر ہو کر رہ جاتا ہے۔ عقل و نقل کا باہمی تعلق زمخشری کی نظر میں کیا ہے، اس سے معلوم ہوگا کہ جیسا بتایا جا چکا ان کے نزدیک ایمان کا اطلاق متعدد اشیا پر ہوتا ہے جن میں سے بعض کا ادراک محض عقل کے ذریعے ہو جاتا ہے اور بعض کا ادراک صرف نقل و سمع پر منحصر ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ پہلی قسم کے امور کے واسطے صرف عقل کافی ہے، جیسے وجود باری تعالیٰ یا توحید خداوندی وغیرہ اور دوسری قسم کے امور میں سمع و شرع کے بغیر چارہ کار نہیں، مثلاً عبادات وغیرہ کے طریقے۔[2] قرآن دین و شریعت کا اصل الاصول ہے، سنت، اجماع، قیاس جتنے دوسرے دینی مآخذ ہیں سب کا مستند الیہ وہی ہے۔[3] اور اس کی رہنمائی کے بغیر انسان قدم نہیں اٹھا سکتا۔ شریعت ان تعلیمات پر بھی متنبہ کرتی ہے جو عقل سے مستور ہو جاتی ہیں۔ اس طرح زمخشری کے نزدیک انسان اپنی زندگی میں صحیح اور غلط اور خیر و شر میں تمیز کر سکے اور کامیاب زندگی گزارنے کے لیے ان دونوں کا محتاج ہے ایک عقل دوسرے قرآن۔ ان میں سے ہر ایک کی ایک اپنی مستقل حیثیت بھی ہے کہ ایک کی کمی دوسرے سے پوری نہیں کی جا سکتی، لیکن ہر ایک دوسرے

---

[1] اطواق الذہب ص ۴۶ (المقالۃ السابعۃ والثلاثون)
[2] دیکھیے الکشاف ۲: ۴۸۱

[3] سورہ یوسف کی آیت "لقد کان فی قصصہم عبرۃ لأولی الألباب" کی تفسیر میں زمخشری لکھتے ہیں "لأنہ (أی القرآن) القانون الذی یستند إلیہ السنۃ والإجماع والقیاس بعد أدلۃ العقل" کشاف ۲: ۴۹۰

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

پر موقوف بھی ہے۔ محض عقل انسان کو مکمل رہنمائی دینے سے قاصر ہے۔ قرآن نہ صرف اس کی نارسائی کی تکمیل کرتا ہے بلکہ عقل کی لغزشوں پر آگاہی بھی بخشتا ہے۔ اس کے ساتھ قرآن سے واقعی طور پر انتفاع، اس کی صحیح تاویل اور حقیقی مفہوم و معنی کے علم کا حصول غور و فکر اور تدبر پر موقوف ہے اور یہ بغیر عقل کے متصور نہیں۔ دوسرے الفاظ میں قرآن سے صحیح رہنمائی بھی انسان کی اس صلاحیت پر موقوف ہے کہ وہ صحیح طریقے سے اپنی عقل کو قرآن فہمی کے لیے استعمال کرے۔[12] اس طرح ہی دائمی سعادت کے حصول میں قرآن اور عقل کا ایک ناقابل انقطاع رشتہ قائم ہے۔ ہدایت خداوندی کے سرچشمے سے یہ تعلق قائم ہو جانے سے انسانی عقل کو تقدس کا وہ درجہ حاصل ہوتا ہے جس سے اونچا کوئی مرتبہ متصور نہیں۔

زمخشری نے اس حقیقت کا ادراک محض نظری طور پر کر کے اسے یوں ہی نہیں چھوڑ دیا بلکہ انہوں نے تعقل، تدبر اور تفکر کی اپنی ساری صلاحیتوں کو ہدایت کے خداوندی صحیفے کے رازوں سے پردہ اٹھانے میں پورے طور پر لگایا۔ قرآن کی عقلی تفسیر کے جو پاکیزہ نمونے زمخشری کے یہاں ہیں وہ دوسروں کے یہاں نایاب نہیں تو کم یاب ضرور ہیں۔ زمخشری کی تفسیر کا یہ حصہ ان کے فرقہ وارانہ رجحان تفسیر سے بہت مختلف ہے۔ معتزلہ کے علم کلام کو اصل قرار دے کر قرآن مجید کی تفسیر کو اس کے گرد گردش دینا ذہانت ضرور چاہتا ہے اور ایک خصوصی قسم کی دماغی تربیت اور ورزش کا مطالبہ بھی کرتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ زمخشری کے اصل جوہر اس میں نہیں کھلتے۔ ان کی طباعی اور نکتہ آفرینی کا عروج دیکھنا ہو تو اس کلامی طرز کی تفسیر کو چھوڑ کر جس میں وہ مقلد اور دوسروں کے خیالات کے ریزہ چیں نظر آتے ہیں ان کی تفسیر کے ان حصوں کو دیکھنا چاہیے جہاں وہ اس طرح کی پابندیوں سے آزاد اپنی عقل رسا اور مجتہدانہ بصیرت کا مظاہرہ عقلی تفسیر کی صورت میں کرتے ہیں۔ ان مقامات کا مطالعہ یہ بھی اچھی طرح واضح کر دے گا کہ نہ اعتزال عقلیت کا ہم معنی ہے اور نہ کلامی طرز تفسیر کو عقلی تفسیر کا نام دیا جا سکتا ہے، یہ دونوں ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہیں۔ زمخشری کی عقلی تفسیر کے بعض نمونے ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں۔

---

[12] سورہ ص: ۲۹ 'لیدبروا آیاتہ' کی تفسیر میں لکھتے ہیں "وتدبر الآیات: التفکر فیها والتأمل الذی یؤدی الی معرفة ما یدبر ظاهرها من التأویلات الصحیحة والمعانی الحسنة لأن من اقتنع بظاهر المتلو لم یحل منه بكثیر طائل وكان مثله كمثل من له لقحة درور لا یحلبها ومهرة نثور لا یستولدها" الکشاف ۴:۵

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

عقلی تفسیر کے بعض نمونے

یہود کی حرکات شنیعہ کا ذکر کرتے ہوئے قرآن ان کی ایک خصوصیت کا ذکر کرتا ہے "ویقتلون النبیین بغیر الحق" نبیوں کو ناحق قتل کر دیا کرتے ہیں۔ زمخشری سوال اٹھاتے ہیں نبی کا قتل کیا الحق کے علاوہ کچھ اور بھی ہو سکتا ہے؟ پھر اس 'بغیر الحق' کے فقرے کے اضافے سے قرآن کس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے؟ زمخشری کی نکتہ رسی قابل داد ہے۔ کہتے ہیں" قلت: معناہ انہم قتلوہم بغیر الحق عندہم لانہم لم یقتلوا ولا افسدوا فی الارض فیقتلوا وانما نصحوہم ودعوہم الی ما ینفعہم فقتلوہم فلو سئلوا وانصفوا من انفسہم لم یذکروا وجہا یستحقون بہ القتل عندہم" یعنی قاتلین انبیاء خود یہ سمجھتے تھے کہ ہم ان کو بے خطا اور ناحق قتل کر رہے ہیں۔ ان نبیوں نے نہ کسی کی جان لی تھی اور نہ یہ زمین میں فساد انگیزی کے مرتکب ہوئے تھے۔ ان کا کام تو صرف خیر خواہی اور دردمندی تھا وہ ایسی چیز کی دعوت دے رہے تھے جو ان کے لیے سود مند تھی لیکن اسکے باوجود ان کی جان لے لی گئی۔ اس حال میں اگر ان قاتلوں سے پوچھا جاتا اور وہ ذرا بھی اپنے ساتھ انصاف سے کام لیتے تو ایسا بہانہ انھیں نہ سوجھتا جس کی بنا پر خود ان کے نزدیک یہ انبیاء کشتنی وگردن زدنی قرار پا سکتے۔

دوزخیوں پر عذاب کی کیفیت بتاتے ہوئے قرآن کہتا ہے" ان الذین کفروا سوف نصلیہم نارا کلما نضجت جلودہم بدلناہم جلودا غیرھا لیذوقوا العذاب، ان اللہ کان عزیزا حکیما" ان آیات کو مفسرین نے شروع سے مختلف تأویلات کا جامہ پہنایا اور عجیب عجیب دور از کار نکتے پیدا کیے جس سوال یا متوقع اعتراض کے جواب میں یہ سب کیا گیا وہ یہ تھا کہ وہ کھالیں جن سے گناہ سرزد نہیں ہوا ان کھالوں کا عذاب کیوں بھگتیں جن سے گناہ سرزد ہوا تھا۔ زمخشری نے نہایت بلیغ اور مختصر جملے میں اس طویل بحث کی بساط لپیٹ دی کہتے ہیں" تلک العذاب للجملۃ الحساسۃ وھی التی عصت لا للجلد" یعنی گناہ نہ کھال سے سرزد ہوا نہ کھال کو عذاب دینا مقصود ہے، گناہ قوت احساس کا کام تھا عذاب بھی اسی کو ہو رہا ہے کھال کی مستقل حیثیت اس سلسلے میں تھی، نہ ہے۔

۵۔ سورہ بقرہ: ۶۱ — ۶۔ الکشاف ۱: ۱۰۹

۷۔ سورہ نساء: ۵۶ — ۸۔ الکشاف ۱: ۴۰۴

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

قرآن بتاتا ہے کہ آخرت میں کفار باری تعالیٰ کی قدرت مطلقہ کا ذکر کرتے ہوئے اعتراف گناہ کریں گے' قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل[۵۹]"۔ پہلی دفعہ کی موت اس حالت سے عبارت ہے جب زندگی کا جامہ ہی نہ پہنا تھا دوسری دفعہ کی موت وہ جو حیات دنیوی کے بعد طاری ہوئی۔ دونوں کے لیے لفظ 'امتنا' استعمال کیا گیا ہے جس کا مصدر 'الاماتة' ہے جس کا زندگی ختم کر کے موت طاری کرنا ہے۔ زمخشری کہتے ہیں پوچھا جا سکتا ہے کہ قبل حیات کی حالت کے لیے اماتة کا لفظ کیوں اختیار کیا گیا تو جیہ سننے کے لائق ہے" قلتُ: كما صح ان تقول سبحان من صغّر جسم البعوضة وكبّر جسم الفيل وقولك للحفار ضيق فم الركية ووسع اسفلها وليس ثم نقل من كبر الى صغر ولا من صغر الى كبر ولا من ضيق الى سعة ولا من سعة الى ضيق وانما اردت الانشاء على تلك الصفات، والسبب في صحته ان الصغر والكبر جائزان معًا على المصنوع الواحد من غير ترجيح لاحدهما وكذلك الضيق والسعة، فاذا اختار الصانع احد الجائزين وهو متمكن منهما على السواء فقد صرف المصنوع عن الجائز الآخر فجعل صرفه عنه كنقله منه[۶۰]"۔ یعنی جیسے مذکورہ مثالوں میں فی الحقیقة نقل کا عمل اگرچہ نہیں ہے تاہم جب بنانے والے نے دو ممکن صورتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر لیا حالانکہ دوسری صورت کے اختیار پر بھی اتنی ہی قدرت حاصل تھی تو اس حالت میں جو ذہنی فعل نقل کا پایا گیا اسی کے پیش نظر اس طرح کے الفاظ کے استعمال کا جواز نکلتا ہے گویا زمخشری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ 'اماتة' بصورت اول میں اگرچہ حیات سے موت کی طرف منتقلی فی الواقع عمل میں نہیں آئی تاہم چونکہ ذہنی فعل منتقلی کا موجود ہے جس کی حقیقت 'ترجیح احد الجائزین' ہے اس لیے قبل حیات کی حالت کو ظاہر کرنے کے لیے اس لفظ کا استعمال کیا گیا۔ اس توجیہ سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ عربی لسانیات پر زمخشری نے کس قدر منطقی اور فلسفیانہ انداز سے غور و فکر کیا ہے۔

منافقین کی اس ذہنیت پر کہ انہوں نے راہ ہدایت اختیار کرنے کے بجائے گمراہی کو پسند کیا قرآن ان الفاظ میں روشنی ڈالتا ہے 'اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى[۶۱]'۔ اس پر زمخشری قرآن کے طالب علم کی خلش کو ایک سوال کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ ہدایت دے کر گمراہی خریدنے کا مفہوم کیا ہو سکتا ہے جب کہ وہ پہلے ہی سے ہدایت یافتہ نہ تھے۔ پھر جواب دیتے ہیں" قلت: جعلوا لتمكنهم منه واعراضهم له كانه في ايديهم، فاذا تركوه

---

[۵۹] سورہ غافر (مومن): ۱۱ [۶۰] الکشاف ۴: ۱۱۹ [۶۱] سورہ بقرہ: ۱۶

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

الی الضلالة فقد عطلوه واستبدلوه بها، ولان الدین القیم هو فطرة اللہ التی فطر الناس علیها فکل من ضل فهو مستبدل خلاف الفطرة"[۱۲] یعنی اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ کسی شئے کے حصول پر پوری قدرت حاصل ہونا اس شئے کا گویا بالفعل حاصل ہو جانا سمجھا جاتا ہے، اس صورت میں حصول ہدایت پر تمکین تام کے باوجود گمراہی کو اختیار کر لینا ہدایت کا گمراہی سے مبادلہ ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اسلام عین فطرت انسانی ہے جو ہر انسان کے ضمیر میں موجود ہے، ضلالت کو اختیار کرنے کا مطلب اس صورت میں اس کے علاوہ کیا ہو سکتا ہے کہ فطرت کا غیر فطرت سے مبادلہ کر لیا۔

سورہ ص میں آتا ہے کہ حکم سجدہ کی عدم تعمیل کی وجہ سے شیطان کو مردود بارگاہ قرار دے دیا گیا "قال فاخرج منها فانک رجیم۔ وان علیک لعنتی الی یوم الدین"[۱۳] مگر "لعنتی الی یوم الدین" کے الفاظ سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ اسکی ملعونیت صرف قیامت کے دن تک کے لیے ہے اسکے بعد ختم ہو جائے گی۔ زمخشری اس غلط فہمی کو دور کرتے ہیں "قلت کیف تنقطع وقد قال اللہ تعالیٰ 'فاذن مؤذن بینهم ان لعنة اللہ علی الظالمین' ولکن المعنی ان علیه اللعنة فی الدنیا، فاذا کان یوم الدین اقترن له باللعنة ما ینسی عنده اللعنة فکأنها انقطعت"[۱۴] اور بتاتے ہیں کہ یہ انداز بیان تو قیامت کے بعد لعنت مزید کو ثابت کرتا ہے نہ کہ اس کے انقطاع کو۔

جن لوگوں کے دل میں خشیت الٰہی ہے قرآن کا ان پر کیا اثر ہوتا ہے اس کو سورہ زمر میں اس طرح بیان کیا گیا ہے "اللہ نزل احسن الحدیث کتابا متشابها مثانی تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم ثم تلین جلودهم وقلوبهم الی ذکر اللہ ذلک هدی اللہ یهدی به من یشاء ومن یضلل اللہ فما له من هاد"[۱۵] زمخشری بتاتے ہیں اس کا مطلب ہے کہ یہ لوگ جب قرآن اور اسکی وعیدوں کو سنتے ہیں تو انہیں ایسا خوف لاحق ہوتا ہے کہ ان کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں پھر جب انھیں اللہ اور اسکی رحمت و مغفرت یاد آتی ہے تو ان کی جلد اور دل نرم پڑ جاتے ہیں اور خشیت اور کپکپی کی وہ کیفیت زائل ہو جاتی ہے۔ پھر کہتے ہیں یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ 'الی' کے ذریعے فعل 'لان' کو کیوں متعدی کیا گیا ہے اور اس کا جواب دیتے ہیں" قلت: ضمن معنی فعل متعد بالی، کانه قیل سکنت او اطمأنت الی ذکر اللہ لینة غیر منقبضة، راجیة غیر

---

۱۲ الکشاف ۱: ۵۳ — ۱۳ سورہ ص: ۷۷

۱۴ الکشاف ۳: ۸۳ — ۱۵ سورہ زمر: ۲۳

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

حاشیہ "پھر دوسرا سوال اٹھاتے ہیں کہ یہ بھی پوچھا جا سکتا ہے کہ صرف اللہ کی یاد کیوں کہا گیا اللہ کی رحمت کی یاد کیوں نہ کہا گیا؟ اور اس کے جواب میں کہتے ہیں "لان اصل امره الرحمة والرافة، ورحمته هي سابقة غضبه، فلاصالة رحمته اذا ذكر لم يخطر بالبال قبل كل شئ من صفاته الا كونه رؤفا رحيما" اس کے بعد ذہن کی ایک اور خلش کو سوال کی صورت میں پیش کرتے ہیں کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ پہلے تو صرف جلود کا ذکر کیا اور بعد میں اس کے ساتھ قلوب کو بھی لایا گیا اور اس خلش کو اس طرح دور کرتے ہیں کیونکہ اس خشیت کا محل قلب ہے اس لیے جب خشیت کا ذکر کر دیا گیا تو گویا قلب کا ذکر کر دیا گیا اور اس طرح گویا یہ بات کہی گئی "تقشعر جلودهم من آيات الوعيد وتخشى قلوبهم في اول وهلة فاذا ذكروا الله ومبنى امره على الرافة والرحمة استبدلوا بالخشية رجاء في قلوبهم وبالقشعريرة لينا في جلودهم"[16]

عقلی تفسیر کی حدود

قرآن کی عقلی تفسیر کرتے ہوئے زمخشری کا رویہ کتنا معقولیت پسند اور معتدل ہوتا ہے اس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ وہ بڑی صفائی اور دیانت داری سے اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ عقل محض تخلیق کائنات یا تشریعی امور کے سارے عقدوں کی گرہ کشائی کے لیے ہرگز کافی نہیں عقل انسانی کی پرواز کی کچھ حدود ہیں جن سے وہ باہر جا نہیں سکتی۔ سورہ فرقان کی آیت 'الذی خلق السموت والارض وما بینهما فی ستة ایام[17]' کی تفسیر کرتے ہوئے وہ اس حقیقت کی طرف پوری توجہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں "واما الداعي الى هذا العدد اعني الستة دون سائر الاعداد فلا نشك انه داعي حكمة لعلمنا انه لا يقدر تقديرا الا بداعي حكمة وان كنا لا نطلع عليه ولا نهتدي الى معرفته ومن ذلك تقدير الملائكة الذين هم اصحاب النار تسعة عشر وحملة العرش ثمانية والشهور اثني عشر والسموات سبعا والارض كذلك والصلوات خمسا واعداد النصب والحدود والكفارات وغير ذلك، والاقرار بداعي الحكمة في جميع افعاله وبان ما قدره حق وصواب هو الايمان وقد نص عليه في قوله "وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا ايمانا ولا يرتاب الذين اوتوا الكتاب والمؤمنون وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا"

---

[16] الکشاف ۳: ۱۲۴   [17] سورہ فرقان: ۵۹

www.KitaboSunnat.com

اراد اللہ بھذا مثلاً" ثم قال "وما یعلم جنود ربک الا ھو" وھو الجواب ایضا فی انہ لم یخلق فی لحظۃ وھو قادر علی ذلک[۱۸]" جس کا ماحصل یہ ہے کہ مذکورہ تمام اشیاء کے اعداد و شمار کی تہ میں باری تعالیٰ کی کوئی نہ کوئی حکمت کام کر رہی ہے یہ بات تو یقینی ہے اور پورے عالم کے تمام افعال کا مبنی بر حکمت ہونا اور اسکے اندازوں کا تمام تر صحیح ہونا ان دونوں باتوں کا تہ دل سے اقرار ہی ایمان ہے تاہم عقل ان امور کی حقیقت اور کنہ تک رسائی سے معذور ہے اور بھی نہیں بہت سے ایسے دوسرے سوالات ہیں جن کی بابت انسانی دماغ کوئی بھی فیصلہ کن جواب دینے سے مجبور ہے مثال کے طور پر یہی سوال کہ عالم کو ایک دم پیدا کیوں نہیں کر دیا گیا۔ عقل کی اس محدودیت کا اقرار زمخشری جیسے معتزلی اور عقلیت پسندی کی طرف سے ایک صحت مند طرز فکر کا آئینہ دار ہے۔

قرآنی ایجاز کی عقلی تفاصیل

قرآن ایجاز کا شاہکار ہے۔ اسکے الفاظ میں معانی کی ایک دنیا آباد ہے مختصر الفاظ اور چھوٹے چھوٹے جملوں میں وسیع ترین پہنائیاں سمیٹ دی گئی ہیں۔ اس ایجاز کی تفصیل کرتے وقت زمخشری کے جوہر کھلتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے قرآن پر کتنی گہرائی سے تدبر کیا ہے کشاف میں اس طرح کے مقامات تفسیر کے بعض بہترین نمونوں میں سے ہیں۔ ان مقامات سے معلوم ہوتا ہے کہ عقل انسانی صحیفہ الٰہی کی غواصی کر کے معانی کے کیا کیا آبدار موتی کس کس طرح برآمد کرتی ہے۔

قرآن میں متقین کی شان بتائی جاتی ہے "ویقیمون الصلوٰۃ[۱۹]" زمخشری کو اس مختصر سے جملے میں معانی و مفاہیم کا ایک بے پناہ سیلاب مچلتا نظر آتا ہے۔ ان مختصر الفاظ میں کیا کیا معنی پوشیدہ ہیں زمخشری کے الفاظ میں سنیے "ومعنی اقامۃ الصلوٰۃ: تعدیل ارکانھا وحفظھا من ان یقع زیغ فی فرائضھا وسننھا وآدابھا من اقام العود اذا قومہ، او الدوام علیھا والمحافظۃ علیھا کما قال عزوجل "الذین ھم علی صلاتھم دائمون. والذین ھم علی صلاتھم یحافظون" من قامت السوق اذا نفقت واقامھا قال

اقامت غزالۃ سوق الضراب لاھل العراقین حولا قمیطا

لانہ اذا حوفظ علیھا کانت کالشئی النافق الذی تتوجہ الیہ الرغبات ویتنافس فیہ المحصلون واذا عطلت واضیعت کانت کالشئی الکاسد الذی لا یرغب

---

[۱۸] الکشاف ۴: ۲۲۸   [۱۹] سورہ بقرہ ۲: ۵

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

فیہ ؛ او التجلد و التشمر لاداتھا وان لا یکون فی مودیھا فتور عنھا ولا توان ، من قولھم قام بالامر وقامت الحرب علی ساقھا وفی ضدہ قعد عن الامر تقاعد عنہ اذا تقاعس وتثبط ؛ او اداتھا فعبر عن الاداء بالاقامۃ لان القیام بعض ارکانھا کما عبر عنہ بالقنوت ، والقیام وبالرکوع وبالسجود وقالوا سبح اذا صلی لوجود التسبیح فیہ فلولا انہ کان من المسبحین[۲۰]۔ مختصر یہ کہ اقامت صلوٰۃ سے مراد تعدیل ارکان ، فرائض ، سنن اور آداب کی رعایت کے ساتھ ادائیگی اس کی محافظت اور اس کی مداومت ، اس کی ادائیگی میں بھرپور کوشش کرنے سے لے کر محض ایک فریضہ کی ادائیگی تک تمام ہی مفاہیم مراد ہو سکتے ہیں۔ زمخشری ان مفاہیم کے لیے کلام عرب اور خود کلام اللہ سے استشہاد کرتے ہیں جس سے یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ عربی لغت اور محاورے پر انھیں کتنا عبور حاصل ہے۔

جملوں کا ربط و نظم

زمخشری کی عقلی تربیت کا مظاہرہ ایسی آیات کی تفسیر میں بھی بڑی عمدگی سے ہوتا ہے جہاں جملوں کا باہمی ربط اور نظم و نسق کلام زیر بحث ہو۔ قرآن میں آتا ہے کہ لوگوں نے پوچھا کہ اللہ کی راہ میں کیا خرچ کریں "یسئلونک ماذا ینفقون" جواب دیا گیا "قل ما انفقتم من خیر فللوالدین والاقربین والیتامی والمساکین وابن السبیل[۲۱]" اس سوال و جواب میں کیا مناسبت ہے؟ سوال اس بابت ہے کہ کیا چیز دی جائے جواب دیا جاتا ہے کہ فلاں فلاں کو دو۔ زمخشری بتاتے ہیں "قلت: قد تضمن قولہ 'ما انفقتم من خیر' بیان ما ینفقونہ وھو کل خیر وبنی الکلام علی ما ھو اھم وھو بیان المصرف لان النفقۃ لا یعتد بھا الا ان تقع موقعھا ، قال الشاعر

ان الصنیعۃ لاتکون صنیعۃ   حتی یصاب بھا طریق المصنع[۲۲]"

گویا قرآن نے نہ صرف یہ بتا دیا کہ دینا کیا چیز ہے بلکہ اس سے اہم تر مسئلے کو بھی واضح کر دیا اگرچہ اس کے بارے میں دریافت نہیں کیا گیا تھا تاہم جس کے بغیر دینا دینے کے شمار میں نہ آتا۔

اسی طرح سورہ نساء کی آیت "وان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا[۲۳]" کے بارے میں زمخشری

---

[۲۰] الکشاف ۱ : ۲۱

[۲۱] سورہ بقرہ : ۲۱۵

[۲۲] الکشاف ۱ : ۱۹۵

[۲۳] سورہ نساء : ۴۳

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

سوال اٹھاتے ہیں کہ مریض، مسافر، محدث اور جنب کو ایک سلسلہ بیان میں کیوں منسلک کر دیا گیا ہے جبکہ مرض و سفر اسباب رخصت ہیں، حدث سبب وجوب وضو ہے اور جنابت سے غسل واجب ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ جن لوگوں پر طہارت واجب ہو چکی لیکن وہ پانی کا استعمال نہیں کر سکتے ایسے لوگوں کو باری تعالیٰ کی طرف سے مٹی سے تیمم کی رخصت عطا فرمائی جا رہی ہے چنانچہ ان لوگوں میں سے مریضوں اور مسافروں کو پہلے مخصوص کیا گیا کیونکہ رخصت کے جتنے اسباب ہیں ان میں سے مرض اور سفر باقی دوسرے تمام اسباب پر اس اعتبار سے اولیت دیے جانے کے مستحق ہیں کہ یہ بار بار اور بہت زیادہ پیش آتے ہیں، اس کے بعد عام طور پر ان سب کا ذکر کر دیا گیا جن پر طہارت واجب ہے اور وہ پانی کے استعمال پر قادر نہ ہوں، خواہ کسی دشمن یا درندے کے خوف کی بنا پر خواہ پانی حاصل کرنے کا ساز و سامان نہ ہونے کی وجہ سے یا کسی ایسی جگہ ہونے کی وجہ سے جہاں پانی نہ ملتا ہو۔ پھر ایسے امور ہیں جو مرض و سفر کی طرح کثیر الوقوع نہیں۔[24]

قرآن تناقض سے پاک ہے

قرآن کا دعویٰ ہے کہ وہ تناقض و اختلاف سے پاک ہے اور یہ بات اس کے وحی الٰہی ہونے کی دلیل ہے "ولو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا"[25] تاہم قرآن میں ایسے کتنے ہی مقامات ہیں جہاں قلت تدبر کی وجہ سے تناقض و اختلاف کا شبہ ہو سکتا ہے زمخشری ایسے تمام مقامات پر تفصیلی کلام کر کے عبارت کی ایسی وضاحت کرتے ہیں جو عقل سلیم کے نزدیک قابل قبول ہو سکے تاکہ قرآن کے وحی الٰہی ہونے کے دعوے پر کوئی غبار نہ آ سکے۔ غزوہ بدر کا ذکر کرتے ہوئے قرآن میں سورۃ آل عمران میں آتا ہے "قد کان لکم آیۃ فی فئتین التقتا فئۃ تقاتل فی سبیل اللہ واخری کافرۃ یرونھم مثلیھم رأی العین"[26] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار کو مسلمانوں کی تعداد دوچند معلوم ہوتی تھی۔ لیکن اسی واقعے کی بابت سورۃ انفال میں آتا ہے "ویقللکم فی اعینھم لیقضی اللہ امرا کان مفعولا"[27] جس سے پتہ چلتا ہے کہ کفار کو مسلمانوں کی تعداد کم معلوم ہوتی تھی بظاہر یہ تناقض ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں کہ ایسا نہیں۔ کم اور زیادہ کر کے دکھانے کے یہ واقعے دو علیحدہ اور مستقل واقعے ہیں اور دو مختلف اوقات میں پیش آئے ہیں۔ کفار کو مسلمان اس وقت تک کم نظر آتے رہے جب تک کہ مقابلے اور مقاتلے کی ابتدا

---

[24] الکشاف ۱: ۳۹۸

[25] سورہ نساء: ۸۲ (نیز دیکھیے الکشاف ۱: ۴۱۸)

[26] سورہ آل عمران: ۱۳

[27] سورہ انفال: ۴۴

نہ ہوگئی۔ جنگ کی شروعات ہوجانے کے بعد انھیں مسلمانوں کی تعداد زیادہ معلوم ہونے لگی اور انھیں پست ہمت ہوگئی۔ اس طرح دو گونہ مقاصد حاصل کیے گیے۔ کفار کو مسلمانوں کی قلت تعداد کی وجہ سے جرارت دلا کر ان سے جنگ پر آمادہ کردیا اور بعد میں مسلمانوں کا رعب ان پر طاری کر کے انھیں مغلوب کردیا۔[28]

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ عصائے موسیٰ علیہ السلام کے سانپ بن جانے کے واقعہ کو بیان کرتے ہوئے قرآن مجید نے سانپ کے لیے کہیں تو 'جانّ'[29] کا لفظ استعمال کیا ہے کہیں 'حیۃ'[30] اور کہیں 'ثعبان'[31] کا۔ ظاہر ہے کہ یہ سارے الفاظ ایک ہی واقعہ اور ایک ہی شئے کے لیے استعمال کیے گیے ہیں مگر ثعبان اژدہے کے لیے آتا ہے جانّ پتلے سانپ کو کہتے ہیں اور حیۃ ہر سانپ کو کہہ سکتے ہیں پہلے دو الفاظ میں کھلا ہوا تضاد معلوم ہوتا ہے مگر زمخشری بتاتے ہیں کہ یہاں بھی درحقیقت تضاد نہیں چنانچہ اعتراض کو ان الفاظ میں نقل کرکے "فان قلت: کیف ذکرت بالفاظ مختلفۃ بالحیۃ، والجان، والثعبان؟" جواب دیتے ہیں" قلت: اما الحیۃ فاسم جنس یقع علی الذکر والانثی والصغیر والکبیر واما الثعبان والجان فبینھما تناف، لان الثعبان العظیم من الحیات، والجان الدقیق؛ وفی ذلک وجھان احدھما: انھا کانت وقت انقلابھا حیۃ تنقلب حیۃ صفراء دقیقۃ، ثم تتورم وتتزاید جرمھا حتی تصیر ثعبانا، فارید بالجان اول حالھا وبالثعبان مآلھا۔ الثانی: انھا کانت فی شخص الثعبان وسرعۃ حرکۃ الجان والدلیل علیہ قولہ تعالیٰ "فلما راٰھا تھتز کانھا جانّ"[32]،

یعنی ان دو الفاظ سے یا تو اس کی حالت کی تبدیلی کے دو مرحلوں کی طرف اشارہ ہے یا اس کے جسم اور حرکات کی دو مختلف صفات کا بیان مقصود ہے جو ایک جگہ بہرحال جمع ہو سکتی ہیں چنانچہ ان میں کوئی تضاد نہیں رہتا۔

سورہ رحمٰن کی آیت 'فیومئذ لا یسئل عن ذنبہ انس ولا جان، فبای آلاء ربکما تکذبان'[33] کی تفسیر کرتے ہوئے سوال کرتے ہیں کہ اس آیت کا مضمون "فوربک لنسئلنھم اجمعین"[34] اور "وقفوھم انھم مسئولون"[35] جیسی آیات کے خلاف پڑتا ہے اس کی توجیہ کیا ہوگی؟ جواب میں کہتے ہیں " قلت: ذلک یوم طویل فیہ مواطن یسئلون

---

[28] الکشاف ۲: ۱۷۹ [29] سورہ نمل: ۱۰؛ قصص: ۳۱ [30] سورہ طٰہٰ: ۲۰
[31] سورہ اعراف: ۱۰۷؛ سورہ شعراء: ۳۲ [32] الکشاف ۲: ۴۵
[33] سورہ رحمٰن: ۳۹ [34] سورہ حجر: ۹۲ [35] سورہ صافات: ۲۴

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

فی موطن ولا یسألون فی آخر، قال قتادۃ فلا کانت مسئلۃ، ثم ختم علی افواھم وتکلمت ایدیھم وارجلھم بما کانوا یعملون. وقیل لا یسأل عن ذنبہ لیعلم من جھتہ، ولکن یسأل سؤال التوبیخ"[۳۶] یعنی یا تو یہ دو مختلف مواقع کی بات ہے یا اس بات کا اظہار کہ خدا سوال اپنی لاعلمی کو دور کرنے کے لیے نہیں بلکہ زجر و توبیخ کے لیے کرے گا۔

قرآن و حدیث میں تضاد نہیں

زمخشری اپنی ان کوششوں کو صرف قرآنی آیات تک محدود نہیں رکھتے۔ ان کے نزدیک احادیث کی حیثیت قرآن کے بیان و تفسیر کی ہے اس لیے جہاں کہیں قرآن و حدیث میں تناقض کا گمان ہو سکتا ہے زمخشری اسے دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور عقلی طور پر ذہن کو مطمئن کرنے کی جد و جہد کرتے ہیں۔ سورہ نساء میں آیا ہے "الم تر الی الذین یزکون انفسھم بل اللہ یزکی من یشاء ولا یظلمون فتیلا"[۳۷] جس سے اس بات کی مخالفت نکلتی ہے کہ کوئی اپنے تزکیہ و تقوی کا دعوی کرے لیکن حدیث کے ذریعے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "واللہ انی لامین فی السماء امین فی الارض"، آپ کا یہ عمل بظاہر آیت سے ٹکراتا ہے۔ زمخشری بتاتے ہیں ایسا نہیں ہے یہ دو مختلف امور ہیں جن میں باہم کوئی تضاد نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات اپنی براءت میں اس وقت کہی تھی کہ جب منافقوں نے مال غنیمت کی تقسیم میں آپ سے انصاف برتنے کا مطالبہ کیا تھا ان منافقوں کا آپ کو خلاف انصاف امر کا مرتکب ہونے کا ملزم گردانا ایک ایسی چیز تھی جو براہ راست باری تعالی کے ان فرامین سے متصادم تھی جو اس نے صراحت سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رفعت و عظمت کے سلسلے میں نازل فرمائے (اس طرح گویا انھیں تنبیہ کرنا مقصود تھی کہ ان کا یہ عمل قرآن کی تردید کر رہا ہے) پھر کہتے ہیں "وشتان من شھد اللہ لہ بالتزکیۃ، ومن شھد لنفسہ او شھد من لا یعلم"[۳۸]

اسی طرح سورہ فتح میں مومنوں کی پہچان یہ بتائی گئی ہے کہ سجدوں کے اثرات ان کے چہروں پر صاف نمایاں ہوتے ہیں "سیماھم فی وجوھھم من اثر السجود"[۳۹] لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت منقول ہے "لا تقلبوا صورکم" جس کا مفہوم ہے اپنی صورتوں کو نہ بدلو یا

---

۳۶ الکشاف ۴: ۵۸-۲: ۳۵۹
۳۷ سورہ نساء: ۴۹
۳۸ الکشاف ۱: ۴۰۲
۳۹ سورہ فتح: ۲۹

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

نہ بگاڑو۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی اسی طرح کا ایک واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ آپ نے ایک ایسے آدمی کو دیکھ کر جس کے چہرے پر سجدوں کے نشان نمایاں تھے یہ کہا "ان صورۃ وجھک انفک فلا تقلب وجھک ولا تشن صورتک" ان دونوں باتوں کی توجیہ کیا کی جائے۔ ان روایات میں تطبیق و توفیق دینے کے لیے زمخشری کہتے ہیں کہ مذکورہ ممانعت اس صورت کے لیے ہے کہ جب کوئی ازرہ ریاء و نفاق اپنی پیشانی کو گھسکر اس پر نشان ڈال لے اور قرآن جس چیز کا ذکر رہا ہے وہ ان مخلص سجدہ گزاروں کے لیے ہے جو صرف رضاء الٰہی کے لیے سجدے کرتے ہیں ان کی شان دوسری ہے۔[۴۰]

آیات سے استنباط

زمخشری ایک ماہر فقیہ بھی ہیں، وہ آیات قرآنی سے احکام فقہیہ کے استخراج و استنباط کی بڑی اچھی قابلیت رکھتے ہیں اور اپنی اس مہارت کی بنا پر قرآن مجید سے بعض نہایت دلچسپ امور کا استخراج کرتے ہیں مثلاً سورہ نساء کی آیت "واطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی اللہ والرسول"[۴۱] سے جابر و ظالم حکمرانوں کے خلاف بغاوت کا جواز نکالتے ہیں کہتے ہیں "فردوہ الی اللہ ورسولہ ای ارجعوا فیہ الی الکتاب والسنۃ وکیف تلزم طاعۃ امراء الجور وقد جنح اللہ الامر بطاعۃ اولی الامر بما لا یبقی معہ شک وھو ان امرھم اولا باداء الامانات وبالعدل فی الحکم وامرھم آخرا بالرجوع الی الکتاب والسنۃ فیما اشکل وامراء الجور لا یؤدون امانۃ ولا یحکمون بالعدل ولا یردون شیئا الی کتاب ولا الی سنۃ انما یتبعون شھواتھم حیث ذھبت بھم فھم منسلخون عن صفات الذین ھم اولو الامر عند اللہ ورسولہ واحق اسمائھم اللصوص المتغلبۃ"[۴۲] یعنی اس آیت سے جابر و ظالم کی اطاعت کیسے لازمی قرار دی جا سکتی ہے۔ اطاعت اولی الامر کو تین شرطوں پر موقوف رکھا گیا ہے کہ اولاً وہ امانت کو صحیح طور پر ادا کریں، ثانیاً اپنے فیصلوں میں عدل و انصاف سے کام لیں، ثالثاً پیچیدہ اور مشکل امور میں کتاب و سنت کی طرف رجوع کریں۔ جابر و ظالم حکمرانوں کا حال یہ ہے کہ وہ ان تینوں میں سے کوئی کام کرنے کے بجائے ہر ممکن طریقے سے اپنی شہوات و خواہشات کی تسکین میں مصروف رہتے ہیں اور اس طرح وہ خود اللہ اور رسولؐ کی نظر میں اس لفظ اولو الامر کا مصداق

---

۴۰ الکشاف ۴: ۲۷۵

۴۱ سورہ نساء: ۵۹

۴۲ الکشاف ۱: ۴۰۵

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

بننے کے مستحق نہیں ایسے لوگوں کا صحیح نام تو صرف برسراقتدار چودھریوں کا گروہ ہوسکتا ہے۔
اس کی ایک دوسری اچھی مثال 'ولقد علمتم النشأۃ الاولی فلولا تذکرون'[۶۴] کی تفسیر ہے۔ اس آیت سے زمخشری قیاس کی صحت پر دلیل کا استنباط کرتے ہیں۔ کہتے ہیں 'وفی ھذا دلیل علی صحۃ القیاس حیث جعلھم فی ترک قیاس النشأۃ الاخری علی الاولی'[۶۵] دوسری زندگی کو پہلی پر قیاس نہ کرنے کی بنا پر ان لوگوں کو مورد عتاب ٹھہرایا گیا یہ بات خود قیاس کی صحت پر دلیل ہے۔ اسی طرح عقلی استدلال و دلیل پر عمل کرنے اور تقلید سے باز رہنے کی ہدایت زمخشری کو سورہ طٰہٰ کی آیت 'فلا یصدنک عنھا من لا یؤمن بھا واتبع ھواہ فتردی'[۶۶] میں نظر آتی ہے کہتے ہیں "وفی ھذا حث عظیم علی العمل بالدلیل وزجر بلیغ عن التقلید وانذار بان الھلاک والردی مع التقلید واھلہ"[۶۷]

اس صلاحیت کا غلط استعمال

مذکورہ صلاحیت بعض اوقات جب اپنی حدود سے متجاوز ہوتی ہے تو عجیب عجیب نتائج ودعاوی برآمد ہوتے ہیں جن کی زمخشری جیسے فہیم آدمی سے توقع نہیں رکھی جاتی۔ مثال کے طور پر سورہ نحل کی آیت "وللہ یسجد ما فی السموت وما فی الارض من دابۃ والملائکۃ وھم لا یستکبرون یخافون ربھم من فوقھم ویفعلون ما یؤمرون"[۶۸] سے زمخشری یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ملائکہ بھی مکلف ہیں حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں، چنانچہ لکھتے ہیں "فیہ دلیل علی ان الملائکۃ مکلفون مدارون علی الامر والنھی والوعد والوعید کسائر المکلفین وانھم بین الخوف والرجاء"[۶۹] اسی طرح سورہ رحمٰن کی آیت 'فیھن قصرات الطرف لم یطمثھن انس قبلھم ولا جان'[۷۰] کی تفسیر کے ضمن میں لکھتے ہیں 'وھذا دلیل علی ان الجن یطمثون کما یطمث الانس'[۷۱]

---

۶۴ سورہ واقعہ: ۶۲ ۶۵ الکشاف ۴: ۲۷۰ ۶۶ سورہ طٰہٰ: ۱۶
۶۷ الکشاف ۳: ۴۴ ۶۸ سورہ نحل: ۴۹، ۵۰
۶۹ الکشاف ۲: ۴۷۵ ۷۰ سورہ رحمٰن: ۵۶
۷۱ الکشاف ۴: ۲۶۰

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اختتامیہ

اکشاف کے

مختلف پہلوؤں کا

تنقیدی جائزہ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کشاف کے مختلف پہلوؤں کا تنقیدی جائزہ

کشاف تفسیر کی تاریخ میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کتاب کو بعض اعتبارات سے پورے تفسیری ادب میں اولیت کا شرف حاصل ہے۔ یہ وہ پہلی تفسیر ہے جو طرز "فنقلہ" پر لکھی گئی۔ اس سے پہلے تفسیر کی کتابوں میں یہ پابندی نہ تھی کہ پیش کردہ معانی و مطالب پر ہو سکنے والے اعتراضات کی تقریر کر کے انھیں دفع کیا جائے۔ یہ زمخشری کے جدت پسند ذہن کی پیداوار ہے کہ وہ آیات قرآنی کا مفہوم پیش کرنے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس تفسیر پر جو بھی اعتراضات کسی نقطہ نظر سے ہو سکتے ہیں اور قاری کے ذہن میں خلش پیدا کر سکتے ہیں خواہ وہ عقلی ہوں یا نقلی، لغوی ہوں یا نحوی، بلاغی ہوں یا کلامی، زمخشری "فان قلت" کے الفاظ کے ساتھ ان کی ایک جامع مگر مختصر تقریر کرتے ہیں اور اس کے بعد "قلت" کہہ کر ان سارے اشکالات کو حل کرتے چلے جاتے ہیں اور اس طرح کشاف کے پڑھنے والے کے ذہن و عقل کو مطمئن کرنے کی پوری کوشش کرتے ہیں۔ زمخشری کے اس اسلوب تحریر کی بنا پر ہی اس کو طرز "فنقلہ" کہا جانے لگا۔ دیکھا جائے تو یہ چیز بھی زمخشری کی صحت مند عقلیت پسندی ہی کا ایک مظاہرہ ہے۔

اہم ترین بات یہ ہے کہ یہی وہ پہلی تفسیر ہے جس نے فن معانی و بیان کے اصولوں کا انطباق قرآن کی آیات کی تفسیر پر کیا۔ قرآن کی زبان و بیان کی لطافتوں اور نزاکتوں سے دنیا کو روشناس کرایا اور عملی طور سے یہ ثابت کر دیا کہ قرآن اپنے نظم و اسلوب اور معانی و مفاہیم کے اعتبار سے ایک عظیم معجزہ ہے اور اس کی نظیر و مثیل ممکن نہیں۔ قرآن کا وہ مسحور کن نغمیاتی اور معنوی حسن و جمال جس کا نظارہ بلاغت قرآنی کے دقائق و رموز کی پردہ کشائی پر منحصر تھا اسے کشاف ہی نے عام کیا۔ اسالیب قرآنی کے بحر عمیق میں معانی کے جو آبدار موتی پنہاں ہیں ان کی غواصی دنیا نے اسی تفسیر کے ذریعہ سیکھی۔ یہ ایسی حقیقت ہے جس کا اعتراف ہر ایک کو کرنا پڑا۔ موافق ہوں یا مخالف، اس بارے میں ہر شخص زمخشری کی پیش روئی اور امامت تسلیم کرنے اور کشاف کے بے مثل ہونے کا اقرار کرنے اور اس سے خوشہ چینی پر مجبور ہے۔ تفسیر کا یہ بلاغی رجحان اگرچہ کلامی رجحان کے مقابلے میں کشاف میں ثانوی حیثیت سے ابھرا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ کشاف میں پائے جانے والے رجحانات میں سب سے طاقتور رجحان یہی ہے اور اسی نے کشاف کو آج تک زندہ رکھا ہے اگر اس معتزلی تفسیر میں یہ بے مثال خصوصیت نہ ہوتی تو اس کا انجام بھی شاید دوسری معتزلی تفاسیر سے کچھ مختلف نہ ہوتا جو ہمیشہ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کے بے پردۂ خفا میں مستور ہو گئیں اور آج جن کے نام کے علاوہ ہم اور کچھ نہیں جانتے۔

کشاف کا کارنامہ صرف اتنا ہی نہیں ہے کہ اس نے بلاغی رجحان کو ایک نہایت مؤثر عنصر کی حیثیت سے فن تفسیر میں داخل کر دیا اور اعجاز القرآن کی بحث کو ایک فیصلہ کن مرحلے پر لا کر کھڑا کر دیا، بلکہ اس کے ذریعہ سے فن بلاغت کے دونوں شعبوں۔ معانی و بیان۔ میں ایسے بے مثل اور بیش بہا نئے اضافے ہوئے جنھوں نے اس فن کو نئی وسعتیں، گہرائی اور گیرائی بخشی اور جن پر یہ فن بجا طور پر ناز کر سکتا ہے۔

علاوہ بریں کشاف میں عقلی طرز تفسیر کے بھی نہایت پاکیزہ نمونے ملتے ہیں۔ عقلی تفسیر کی حدود، قرآن اور عقل کے باہمی ربط و تعلق پر کلام کے سلسلے میں کشاف کا رویہ نہایت معتدل ہے۔ آیات سے مختلف امور کا استنباط بھی ایسا امر ہے جس کے بارے میں ایک منصف مزاج کشاف کو سراہنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

ان ساری خوبیوں کے باوجود کشاف کا رخ روشن بدنما داغوں سے پاک نہیں۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ کشاف کی تالیف کے مقاصد بنیادی طور پر دو ہی ہیں: اولاً اعتزال کی خدمت، ثانیاً اعجاز قرآنی کا اثبات معانی و بیان کے اصولوں کے مطابق اور اس کی شرح و تفصیل۔ ان میں بھی زمخشری کی نظر میں اولیت پہلے ہی مقصد کو حاصل ہے، دوسرا ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔ کلامی یا فرقہ وارانہ طرز تفسیر کے خمیر میں جیسا کہ اس سے پہلے بتایا گیا کچھ خامیاں پائی جاتی ہیں جن کی نوعیت کچھ اس طرح کی ہے کہ ان کو دور کرنے کا مطلب خود اس طرز تفسیر کے استیصال کے ہم معنی ہے۔ کلامی طرز تفسیر کے یہ سارے نقائص اپنی پوری شدت اور ناہمواریوں کے ساتھ کشاف میں موجود ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ کشاف اصولی طور پر اسی رجحان کی پیداوار ہے۔ زمخشری کا مطمح نظر یہ ہے کہ قرآن کی زبان سے معتزلی اصول و عقائد کا اثبات و تائید کرائی جائے۔ وہ تفسیر کی بنیاد ہی اپنے اس خود ساختہ تفسیری اصول پر رکھتے ہیں کہ آیات محکمات وہ ہیں جو اصول اعتزال کی تائید کریں، اور قرآن کی ہر وہ آیت متشابہ ہے جو کسی درجے میں ان اصولوں سے متصادم ہو، چنانچہ وہ ان متشابہات کی اسی تاویل و توجیہ کو معقول اور قابل قبول سمجھتے ہیں جو پہلی قسم کی آیات بالفاظ دیگر معتزلی اصول سے ہم آہنگ ہو۔ ظاہر ہے جو تفسیر اس اصول کو پیش نظر رکھ کر کی جائے گی اس میں تاویل و توجیہ کا ہر وہ حربہ آزمایا جائے گا جس سے کار برآری کی توقع ہو سکتی ہے۔ اس طرح کی تفسیر اس مخصوص فرقے کی کلامی کتاب بن کر رہ جاتی ہے جس کے اصولوں کو بنیاد بنا کر آیات قرآنی پر تاویل کا عمل جراحی کیا جا رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں معتزلہ کی وہ کلامی کتابیں درخور اعتنا نہ سمجھی گئیں جو ٹھیٹ نقطۂ نظر سے لکھی گئی تھیں اور ان میں سے علاوہ چند ایک کے سبھی ضائع ہو گئیں وہاں ان کی کلامی تفسیریں بھی اسی انجام سے

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

دوچار ہوئیں، کیوں کہ واقعہ یہ ہے کہ یہ تفاسیر ایک دوسرے رخ میں درحقیقت معتزلی علم کلام ہی کی کتابیں تھیں اور جیسا ہم نے ابھی بتایا کشاف بھی غالباً اسی حادثے کا شکار ہوتی اگر اس میں بلاغی رجحان اور معانی و بیان کی بنیاد پر اعجاز القرآن کے اثبات کا عدیم النظیر پہلو بھرپور طریقے پر نہ پایا جاتا۔ کلامی تفسیر سے حقیقی دلچسپی صرف اسی مخصوص فرقے کے پیرو کو ہو سکتی ہے جس کی تائید میں وہ لکھی گئی ہے یا زیادہ سے زیادہ اس محقق کو جو فن کلام کا مطالعہ تقابلی بنیادوں پر کرنا چاہتا ہو اور وہ اس فن میں اعلیٰ درجہ کی مہارت کا آرزومند ہو۔ ایک ایسے شخص کی نظر میں جو قرآن کے مفہوم و مدعا کو اسکی اصل شکل میں سمجھنا چاہتا ہو اس طرح کی تفسیر کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی، بلکہ اس کے برخلاف واقعہ یہ ہے کہ کلامی طرز تفسیر کی حیثیت سعی نامشکور یا جہد مذموم سے زیادہ نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ کشاف کو بھی نقد و جرح کا موضوع عموماً اسی وجہ سے بنایا گیا ہے اور اس کا یہی پہلو زیادہ تر ہدف اعتراضات بنا ہے۔ کشاف کے کلامی رجحان کا تحقیقی جائزہ اور اسکی معتزلی تکنیک کا مطالعہ اس بات کو واضح کر دیتا ہے کہ کشاف میں کتنے متنوع طریقوں سے آیات کے مفہوم کو اصول اعتزال سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ فنون بلاغت، لغت، نحو، اختلاف قراءات اور عقلی توجیہات غرضکہ سارے ہی ممکن حربے اس مقصد کے حصول کے لیے استعمال کیے گئے ہیں۔ جہاں ضروری سمجھا گیا ہے وہاں ضعیف روایات سے احتجاج کیا گیا ہے۔ جانب مخالف کی صحیح اور قوی روایات کی تضعیف یا کم از کم ان کی صحت اور قوت کو مشکوک کرنے کی کوشش کی گئی ہے، الفاظ کے ایسے مفاہیم کو ترک کیا گیا ہے جن پر نقل صحیح سے حجت قائم کی جا سکتی ہے۔ الفاظ کے معانی میں کبھی کبھی توسیع کا عمل بھی کیا گیا ہے۔ مجاز اور تمثیل و تخییل کے اسالیب سے بھی مدد لی گئی ہے۔ یہ وہ ہتھیار ہیں جن میں سے بیشتر کو زمخشری کے پیشرو معتزلی مفسرین اور علماء کلام استعمال کر چکے تھے۔ فرق صرف یہ ہے کہ زمخشری فنون بلاغت میں چوں کہ امامت اور اجتہاد کا درجہ رکھتے ہیں اس لیے انھوں نے اس اسلحہ خانے میں بعض نئے اور مؤثر ہتھیاروں کا اضافہ کر دیا۔ اسکے علاوہ چوں کہ وہ اپنے پیشروؤں کے مقابلے میں نحو و لغت کے اسرار کے بہت بڑے محرم بھی ہیں اور انھیں زبان و بیان پر ان سے کہیں زیادہ قدرت بھی حاصل ہے اس لیے وہ جو بات کہتے ہیں اس میں زیادہ وزن محسوس ہوتا ہے اور اس میں غلطیوں کی نشان دہی اور اسکی تردید کی جرأت بہت کم لوگ اپنے میں پاتے ہیں۔ یہی ادبی اور نفسیاتی وجوہ ہیں جن کی بنا پر ان کی کلامی تشریحات بظاہر زیادہ دل نشیں، معقول اور قابل قبول معلوم ہوتی ہیں اور اس طرح معتزلہ کے کلامی مسلک کے فروغ پانے اور اسے تسلیم کرا لیے جانے کے مواقع پہلے کی نسبت کچھ زیادہ ہو گئے تاہم یہ بات ماننا پڑے گی کہ اعتزال اور معتزلہ کے نقطہ نظر سے تو یہ ایک خوبی بلکہ سب سے بڑی افادیت ہو سکتی ہے لیکن قرآن کی تفسیر

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کے طالب علم کے لیے یہی چیز سب سے زیادہ قابل اعتراض نیز کشاف کی خوبیوں پر پانی پھیر دینے اور اس کے جمال کو داغدار کر دینے کے لیے کافی سے زیادہ ہے۔ ان ساری باتوں کے باوجود ایک بات کا اعتراف نہ کرنا مرتج نا انصافی ہے اور وہ یہ کہ زمخشری کے معتزلی پیشروؤں میں سے بہت سے حضرات نے جہاں اپنی کلامی تفسیروں میں مذکورہ طریقوں کو استعمال کیا وہاں یہ زیادتی کی کہ عربی زبان، نحو اور دوسرے لسانی اصول و قواعد کو بھی بے تکلف اعتزال کے اصولوں کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھا دیا، لیکن عربی زبان و ادب کی جو مہارت اور ان کا جو پاکیزہ اور اعلیٰ ذوق زمخشری کو حاصل تھا اس نے انھیں کم از کم اس حد تک جانے سے روک دیا۔ انھیں آیات کے مفاہیم کو معتزلی عقائد سے ہم آہنگ کرنے کے لیے سخت ترین لغوی، نحوی، بلاغی اور عقلی کاوش گوارا ہے مگر ایسے مفہوم کو اختیار کرنا جس سے ذوق عربیت ابا کرے کسی قیمت پر منظور نہیں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ ان کی یہ احتیاط ان کے کلامی مسلک کو قابل قبول بنانے میں ان کے بعض پیشروؤں کے بھونڈے طریقوں سے کہیں زیادہ کامیاب ہے۔

تفسیر بالماثور تیسرا اہم رجحان ہے جو کشاف میں ملتا ہے۔ اگرچہ کلامی اور بلاغی طرز تفسیر کے مقابلے میں یہ رجحان دبا ہوا نظر آتا ہے اور اس کا کوئی ایسا حصہ زمخشری کے نزدیک قابل قبول نہیں جو اعتزال سے متصادم ہو تاہم تفسیر بالماثور کی خاصی مقدار کشاف میں مل جاتی ہے اس طرز تفسیر کی بھی ساری خامیاں کشاف میں موجود ہیں، حالاں کہ زمخشری کی عقلیت پسندی اور معتزلی تربیت کے پیش نظر ان سے یہ توقع بے جا نہیں ہے کہ وہ کشاف کو ان خامیوں سے پاک رکھتے۔ تفسیری روایات کے ذخیرے میں کھوٹے کھرے کی پرکھ کے لیے وہ اپنی تنقیدی صلاحیت کا استعمال بالکل نہیں کرتے مختلف بلکہ متضاد روایات کو صرف پیش کر دینے پر بس کرتے ہیں ان پر تطبیق و توفیق کا عمل کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے۔ اس بارے میں وہ اس حد تک تغافل برتتے ہیں کہ ایسی قصصی روایات بھی جن کی لغویت اظہر من الشمس ہے بغیر کسی نقد و جرح کے شامل کر لیتے ہیں۔ سورتوں کے فضائل سے متعلق موضوع روایات کو پیش کرنے میں انھیں کوئی باک نہیں ہوتا۔ شان نزول کے بارے میں مختلف روایات پیش کر دیتے ہیں اور متعین طور سے کوئی ایک بات نہیں بتاتے۔ ناسخ و منسوخ آیات سے متعلق متضاد روایات کے بارے میں بھی قول فیصل کے طور پر اپنی طرف سے بہت ہی کم کوئی چیز پیش کرتے ہیں۔ اختلاف قراءات کے بارے میں ان کا مسلک جمہور علماء سے بالکل الگ ہے۔ کسی قراءت کو مرجح قرار دینے کی وجہ ان کے نزدیک اس کے مفہوم کی قوت و ضعف ہے نہ کہ از روئے روایت اس کی قوت و ضعف یا اس کا تواتر۔ قراءات متواترہ کے بارے میں ان کا مسلک قابل قبول نہیں۔ تفسیر بالماثور کے بارے میں صرف ایک موقع پر ان کی تنقیدی صلاحیت یقینی طور پر جاگ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اٹھتی ہے اور وہ اس وقت جب کہ روایات سے کسی نبی یا رسول کی عصمت پر کوئی حرف آتا ہو لیکن اس کی وجہ یہ نہیں کہ ایسے مواقع پر انھیں تفسیر بالماثور اور اسکی صحت وضعف سے کوئی ماہرانہ شغف پیدا ہو جاتا ہے بلکہ اسکی وجہ صرف یہ ہے کہ معتزلہ عصمت انبیاء کے اثبات کے بارے میں نہایت شدت برتتے ہیں۔ بحیثیت مجموعی اگر دیکھا جائے تو کشاف کا تفسیر بالماثور کا حصہ اس ذخیرہ اور رجحان کی بہت ناقص اور گھٹیا نمائندگی کرتا ہے اور بجائے اسکے کہ کشاف میں ان کا شمول زمخشری کی طرف سے لوگوں کو کچھ خوش گمان کرتا سخت ترین تنقیدوں کو دعوت دینے کا سبب بن گیا۔ تفسیر بالماثور کی طرف زمخشری کا رویہ اتنا ڈھیلا ڈھالا اور لا پروائی کا کیوں ہے؟ اسکے بارے میں غالباً صرف یہی بات کہی جا سکتی ہے کہ چونکہ وہ تفسیر بالماثور کو اسی وقت اختیار کرتے ہیں جب وہ ان کے کلامی رجحان سے متصادم نہ ہوتی ہو اور بلاغی طرز پر تفسیر کرنے کی گنجائش بھی ہو، اسلیے وہ بآسانی کسی بھی چیز کو قبول کرنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں کیونکہ اس صورت میں کوئی چیز ان کی تفسیر کے دو بنیادی پہلوؤں کو، جو ان کا مطمح نظر ہیں، نذر ہو جانے والی اور اس سے متصادم ہونے والی باقی نہیں رہتی ورنہ جہاں اس طرح کا تصادم ہوتا ہے مثلاً عصمت انبیاء کے نظریے کے بارے میں وہاں وہ سخت ترین تنقید سے گریز نہیں کرتے۔

کشاف کا روشن ترین پہلو جیسا کہ ابھی کہا گیا اس کا بلاغی طرز تفسیر ہے تاہم اس سلسلے میں جو بات کھٹکتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر معانی و بیان کے اصولوں کو زمخشری اعتزال کے خادموں کی حیثیت سے استعمال نہ کرتے تو تفسیر کے اس حصے کے حسن میں کچھ اضافہ ہی ہو جاتا۔ اس کے علاوہ 'مجاز' اور اسکے استعمالات کے بارے میں زمخشری اگرچہ اجتہادی نظر کے مالک ہیں لیکن کشاف میں انھوں نے مجاز کے ادبی پہلو پر قریب قریب کچھ نہیں لکھا۔ وہ اس سے اعتزال کی چاکری کا کام لینے میں اتنے مصروف رہے کہ اسکے ادبی حسن و جمال کی طرف توجہ کرنے کے لیے ان کے پاس وقت ہی نہ رہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسکے ادبی محاسن اور لسانی خوبیاں کشاف میں اعتزال کے بوجھ سے دب کر رہ گئیں۔ زمخشری جیسے امام ادب سے یہ توقع بے جا نہیں ہے کہ انھیں مجاز کی ادبیت کو اس کا صحیح اور جائز مقام دینا چاہیے تھا۔

جہاں تک عقلی طرز تفسیر کا تعلق ہے ہم بتا چکے ہیں کہ اسکے بعض نہایت پاکیزہ اور عمدہ نمونے ہیں کشاف میں ملتے ہیں تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ کہیں کہیں ان کی عقلی تفسیر اپنی جائز حدود سے باہر نکل جاتی ہے اور مضحکہ خیز نتائج برآمد کرتی ہے۔ اس طرح کے مواقع شاذ ہی سہی تاہم نگاہ میں کھٹکتے ضرور ہیں۔

کشاف میں ان نقائص کے علاوہ بھی بعض ایسی چیزیں ملتی ہیں جنہوں نے اسکی معنوی خوبیوں

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کو بری طرح مجروح کیا اور اس کی افادیت کو دھکا پہونچایا۔ کشاف کا ایک غیر جانبدارانہ مطالعہ کرنے والا یہ کہنے پر مجبور ہے کہ اگر یہ تفسیر اس طرح کی خامیوں اور کمزوریوں سے پاک ہوتی تو اس کے محاسن میں اضافہ ہوتا اور افادیت کا دائرہ کہیں زیادہ وسیع ہو جاتا ہم ذیل میں اس طرح کے بعض امور کی طرف اشارے کریں گے۔

کشاف پڑھتے وقت قدم قدم پر یہ احساس ہوتا ہے کہ زمخشری نے اپنی تفسیر کو اہل سنت خصوصاً اشاعرہ پر سب و شتم کے تیر چلانے کے لیے ایک کمین گاہ کے طور پر استعمال کیا ہے۔ وہ اپنے دل کا بخار نکالنے کے لیے اس طرح کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے اور طنز و استہزا کے بغیر ان کا ذکر نہیں کرتے۔ اہل سنت کو زمخشری عموماً "المجبرة" "الحشویة"[1] اور "المشبہة" کے ناموں سے یاد کرتے ہیں، کبھی انہیں "المبطلة"[2] کہتے ہیں کبھی "اہل البدع والاہواء"[3] کے لقب سے نوازتے ہیں اور کبھی صاف صاف "اعداء اللہ"[4] کہہ دیتے ہیں۔ معتزلہ کو اہل سنت نے قدریہ کہا، زمخشری اس لفظ کے معنی میں تصرف کر کے اسے اہل سنت پر الٹ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس امت کے مجوس یہی لوگ ہیں[5]۔ وہ بار بار اہل سنت پر نہایت درشت انداز میں یہ الزام عائد کرتے ہیں کہ یہ خدا پر افترا کرتے ہیں، قبائح کو اس سے منسوب کرتے ہیں، تقلید جامد

---

[1] الکشاف ۱: ۳۰۶ "وقیل هم مبتدعو هذه الامة وهم المشبهة والمجبرة والحشویة واشباههم" تفسیر آیت ۱۰۵ من آل عمران "ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا"

[2] "بسبب اعمالکم لا بالتفضل کما تقول المبطلة" تفسیر آیت ۴۳ من الاعراف "تلکم الجنة اورثتموها بما کنتم تعملون" الکشاف ۲: ۸۳

[3] الکشاف ۱: ۳۱۸ "ولکن اهل البدع والاهواء یتصامون ویتعامون عن ایات الله" تفسیر آیت ۱۲۹ من آل عمران "ولله ما فی السموات وما فی الارض یغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء والله غفور رحیم"

[4] الکشاف ۲: ۵۰۴ "دل علی التنزیه البلیغ من جمیع القبائح التی یضیفها الیه اعداء الله" تفسیر آیت ۱ من سورة الاسراء

[5] "ولو لم یکن فی القرآن حجة علی القدریة الذین هم مجوس هذه الامة بشهادة نبیها صلی الله علیه وسلم، وکفی به شهیدا، الا هذه الآیة لکفی بها حجة" الکشاف ۴: ۱۵۲ تفسیر آیت ۱۷ من سورة فصلت؛ "واما قول من زعم ان ... فمن تعلیل القدریة الذین یوركون علی الله قدرا هو بری منه ومتعال عنه، ویحیون لیالیهم فی تحمل الفاحشة ینسبونها الیه" تفسیر آیت ۹، ۱۰ من سورة الشمس الکشاف ۴: ۲۰۶

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

میں مبتلا ہیں، مکابرے اور مجادلے کے علاوہ انھیں کچھ نہیں آتا. حقائق کو مسخ کرنا، بدیہیات کا انکار کرنا اور سچی بات کو نہ ماننا ان لوگوں کا شیوہ ہے۔ یہ اپنے مسلک کے سوا ہر ایک مسلک کو باطل اور فاسد سمجھتے ہیں اور سوچنے سمجھنے کی تکلیف گوارا نہیں کرتے[سلہ]۔ زمخشری اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ جو آیات کفار کے حق میں وارد ہوئی ہیں انھیں اہل سنت پر چسپاں کرتے ہیں[سکہ] اور اس حد تک غلو کرتے ہیں کہ اہل سنت کو دائرہ اسلام ہی سے خارج قرار دے دیتے ہیں۔ دیکھا جائے تو اس طرح کے الزامات فرق کی تاریخ میں کوئی نئی بات نہیں ہیں۔ ایک فرقے نے دوسرے فرقے کے بارے میں ایسی باتیں کہی ہی ہیں۔ زمخشری معتزلی عقائد پر غیر متزلزل یقین رکھتے ہیں،

سلہ "فیخبطون خبط عشواء ویطیبون انفسھم بما یفترون" الکشاف ۱: ۳۰۸ تفسیر آیت ۱۲۹ من سورۃ آل عمران؛ "رأس مالھم المکابرۃ وقلب الحقائق وجحودھم للعلوم الضروریۃ" الکشاف ۲: تفسیر آیت ۸۰ من سورۃ الاسراء؛ "الا علیہ الفئۃ الخاسئۃ المجبرۃ من تفضیل الانسان علی الملک، وما ھو الا من تعکیسھم للحقائق وجحودھم للعلوم الضروریۃ ومکابرتھم فی کل باب" کشاف ۲: ۳۶۴ تفسیر سورہ یوسف: ۳۱؛ "دل علی التنزیہ البلیغ من جمیع القبائح التی یضیفھا الیہ اعداء اللہ" کشاف ۲: ۵۰۴ تفسیر سورہ اسراء آیت ۱؛ "کالناشئ علی التقلید من الحشویۃ اذا احس بکلمۃ لا توافق ما نشأ علیہ والفہ وان کانت اضوأ من الشمس فی ظھور الصحۃ وبیان الاستقامۃ، انکرھا فی اول وھلۃ واشمأز منھا قبل ان یحس ادراکھا بحاسۃ سمعہ من غیر فکر فی صحۃ او فساد لانہ لم یشعر قلبہ الا صحۃ مذھبہ وفساد ما عداہ من المذاھب" الکشاف ۲: ۲۷۲، تفسیر سورہ یونس: ۳۹

سکہ مثال کے طور پر سورہ آل عمران کی آیت (۱۰۵) "ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا" کے بارے میں لکھتے ہیں "ھم الیھود والنصاری" پھر آگے بڑھ کر کہتے ہیں "وقیل ھم مبتدعو ھذہ الامۃ وھم المشبھۃ ..." الکشاف ۱: ۳۰۶؛ اسی طرح سورہ یونس کی آیت (۳۹) "بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمہ ولما یأتھم تاویلہ" کے بارے میں یہ لکھنے کے بعد کہ یہ ان مکذبین قرآن کے بارے میں ہے جو قرآن پر غور و فکر کیے بغیر محض تقلید آباء کی وجہ سے قرآن کی تکذیب کرتے ہیں مثال میں اہل سنت کو پیش کر دیتے ہیں "کالناشئ علی التقلید من الحشویۃ" الکشاف ۲: ۲۷۲

شہ مثلاً سورہ آل عمران کی آیت (۱۸) "شھد اللہ انہ لا الہ الا ھو والملائکۃ واولوا العلم قائما بالقسط" کی تفسیر میں لکھتے ہیں "وفیہ ان من ذھب الی تشبیہ او ما یؤدی الیہ کاجازۃ الرؤیۃ، او ذھب الی الجبر الذی ھو محض الجور، لم یکن علی دین اللہ الذی ھو الاسلام وھذا بین جلی کما تری" الکشاف ۱: ۲۶۵، اور صفحات اسی طرح قائلین نظریہ قدر کے مخالفین اور تنزیہ کے معتزلی مفہوم کو نہ ماننے والوں کو دین اسلام سے خارج قرار دے دیتے ہیں۔

ان کے مزاج میں صلابت اور سختی بھی ہے، یہ دونوں ہی باتیں امور مذکورہ کے لیے ذمہ دار قرار دی جاسکتی ہیں تاہم تفسیر میں اس طرح کی باتوں کے شمول نے ایک بہت بڑے گروہ کو ان کی تفسیر سے استفادہ کرنے سے روک دیا اور اہل سنت کی سخت ترین تنقید کا رخ کشاف کی طرف پھیر دیا۔ ابن المنیر وغیرہ نے اینٹ کا جواب پتھر سے دیا اور کشاف کی قبولیت عامہ میں ان باتوں سے کافی فرق آیا۔

اہل سنت میں سے بھی زمخشری کو اہل تصوف سے خاص تنفر اور بغض وعناد معلوم ہوتا ہے۔ انھوں نے جہاں کہیں صوفیہ کا ذکر کیا ہے نہایت مکروہ انداز میں کیا ہے اور انواع واقسام کے برے القاب اور بددعاؤں سے انھیں نوازا ہے۔ عشق ومحبت الٰہی کے بارے میں ان کے خیالات کو سخت ترین جہالت اور علم دشمنی پر مبنی بتایا ہے۔ ان کے محبت وعشق کے دعووں، رقص وغنا اور وجد وسماع کو شریعت کی نظر میں مبغوض ترین شئے اور خود انھیں جاہل اور احمق قرار دیا ہے۔[9] کرامات اولیاء اللہ کو باطل اور ایک لغو دعویٰ بتایا ہے۔[10] زمخشری کے عقائد ہی کیا کم تھے ان کے اس طرز عمل نے تو جلتی پر تیل کا کام کیا اور صوفیہ میں اپنے لیے شدید ترین مخالف پیدا کر لیے۔ خواجہ نظام الدین اولیاءؒ (م ۷۲۵ھ) نے یہ بتاتے ہوئے کہ صاحب کشاف کا عقیدہ اچھا

---

[9] سورہ مائدہ کی آیت ۵۴ 'فسوف یأتی اللہ بقوم یحبھم ویحبونہ' کی تفسیر میں لکھتے ہیں "محبة العباد لربهم طاعته وابتغاء مرضاته وان لا يفعلوا ما يوجب سخطه وعقابه ومحبة الله لعباده ان يثيبهم احسن الثواب على طاعتهم ويعظمهم ويثني عليهم ويرضى عنهم. وأما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوأهم طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئاً وهم الفرقة المتفعلة المتفعلة من الصوف وما يدينون به من المحبة والعشق، والتغني على كراسيهم خربها الله وفي مراقصهم عطلها الله، بأبيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء الله، وصعقاتهم التي أين عنها صعقة موسى عند دك الطور، فتعالى الله عنه علوا كبيرا" الکشاف ۱: ۵۰۳-۵۰۴

[10] سورہ جن کی آیت ۲۶ 'عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا' کی تفسیر میں کہتے ہیں" یعنی: انه لا يطلع على الغيب الا المرتضى الذي هو مصطفى للنبوة خاصة لا كل مرتضى. وفي هذا ابطال الكرامات لان الذين تضاف اليهم وان كانوا اولياء مرتضين فليسوا برسل، وقد خص الله الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب" الکشاف ۴: ۵۰۶، ابن المنیر اس استدلال پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں، دعویٰ عام اور دلیل خاص! "ادعى عاما واستدل خاصة. فان دعواه ابطال الكرامات بجميع انواعها، والمدلول عليه بالآية ابطال اطلاع الولي على الغيب خاصة" الانتصاف على هامش الکشاف ۴: ۵۰۶

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

نہ تھا اور اکابر صوفیہ نے ان کی تفسیر سے لوگوں کو روکا ہے، یہ واقعہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ شیخ بہاء الدین زکریا (م ۶۶۱ھ) نے جو ہندوستان میں سہروردیہ سلسلے کے رائج کرنے والے ہیں اپنے صاحبزادے شیخ صدر الدین کو زمخشری کی المفصل تک پڑھنے کی اجازت نہ دی، کیوں کہ عالم واقعہ میں اس کتاب کے مصنف کو مبتلائے عذاب دیکھا گیا۔ ان دونوں حضرات کے رویہ سے جن کا شمار مشائخ صوفیہ میں ہے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ زمخشری نے اپنے آپ کو اور اپنی تفسیر کو صوفیہ میں کس حد تک ناپسندیدہ اور غیر مقبول بنا لیا اور اس کا کتنا اثر امت کے دوسرے طبقات پر پڑا ہوگا۔

کشاف میں کم از کم دو مواقع ایسے ہیں جہاں زمخشری کا قلم جناب رسالت مآب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ادب احترام کو پورے طور پر ملحوظ نہیں رکھ سکا ہے۔ ایک تو جب وہ سورہ تکویر کی تفسیر میں افضل الخلائق علیہ الصلوٰۃ والسلام پر حضرت جبریل علیہ السلام کو فضیلت دیتے ہیں اور یہ شاخسانہ ہے ان کے اس معتزلی عقیدے کا کہ فرشتہ انسان سے افضل ہے اور دوسرے سورہ توبہ میں جب وہ "عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ" کی تفسیر ایسے الفاظ میں کرتے ہیں جو کسی طرح آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات قدسی صفات کے شایان شان نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی بے احتیاطیاں چاہے تعداد و تکرار کے لحاظ سے نہ ہونے ہی کے برابر کیوں نہ ہوں مگر کشاف سے لوگوں کو بیزار کر دینے کے لیے کافی سے زیادہ ہیں۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۔ کشاف کے

بارے میں

بعض ماہرینِ فن کی رائیں

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کشاف کے بارے میں ماہرین فن کی آئیں

کشاف کے مختلف پہلوؤں پر بعض ماہرین فن نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے انھیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں اور ابتدا خود صاحب تصنیف کی رائے سے کرتے ہیں:۔

۱۔ زمخشری کشاف کے بارے میں لکھتے ہیں "الکشاف عن حقائقه المخلص من مضائقه، المطلع عن غوامضه، الملخص لنکته ولطائف نطقه، المنقر عن نقره وجواهر علمه، المکتنز بالفوائد المفتنة التی لا توجد الا فیه، المحیط بما لا یکتنه من بدع الفاظه ومعانیه، مع الایجاز الحاذف للفضول، وتجنب المستکره المملول، ولولم یکن فی مضمونه الا ایراد کل شئ علی قانونه، لکفی به ضالة ینشدها محققة الاخبا وجوهرة یتمنی العثور علیها غاصة البحار"[۱] انھوں نے کشاف کی شان میں متعدد اشعار بھی کہے ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:۔

ان التفاسیر فی الدنیا بلا عدد ولیس فیها لعمری مثل کشافی
ان کنت تبتغی الهدی فالزم قراءته فالجهل کالداء والکشاف کالشافی[۲]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

وناهیك بالکشاف کنزا نضاره یعلو تمییز الجیاد الصیارفا
وتخفق اوراق المصاحف هزة من معان یزدهین المصاحفا
فما فی بلاد الشرق والغرب ناقد یقلبها دهرا فیخرج زائفا[۳]

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:۔

ثم استوی الکشاف ثم علی یدی متفحص عن سره کشاف
حسن الابانة عن حقائق نطقه بفصوصه وعیونه عراف
من کل غمر من غمار علومه حاس باوسع جفنه غراف
علما المعانی والبیان کلاهما طامی العباب کلجة الرجاف

---

[۱] الکشاف ۲: ۴۱۰ [۲] کشف الظنون ۲: ۱۷۳
[۳] دیوان الادب ورق ۸۰ بحوالہ المنہج ص ۹۷

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

هو صير في القول يفصل حكمه	ميانزبين الجزل والسفسافِ
وجد القرآن قرآنه فتوافقا	طبقا الى شن بغير خلافِ[گ]

کشاف کے ذریعے وہ شفاعت و مغفرت کے امیدوار ہیں:

فهل تتلقاني شفاعة احمد	وعفو كريم للاساءة ماحص
وهل يكشف الكشاف والفائق العمى	اذا تليت يوم القضاء القصائص[ی]
يمد الكتاب لنوره والسنة السنا	متى لخصت في الجامعين الخصائص[حل]

زمخشری کے ان بلند بانگ دعووں کی کہاں تک تائید یا تردید کی گئی اس کا اندازہ ذیل کی رایوں سے ہوگا جو وقتاً فوقتاً اہل علم نے ان کی تفسیر کے بارے میں ظاہر کیں:

۲۔ ابوالقاسم ابن بشکوال (م ۵۷۸ھ[ش]) نے ابن عطیہ کی تفسیر اور الکشاف کے درمیان مقابلہ کرتے ہوئے کہا ہے

"وكتاب ابن عطية انقل واجمع واخلص، وكتاب الزمخشري الخص واغوص، الا ان الزمخشري قائل بالطفرة، ومقتص من الذؤابة على الوفرة، فربما سنح له ابي المقادة فاعجزه اعتياصه، ولم يمكنه لتأبيه اقتناصه، فتركه عقلاً لمن يصطاده، وغفلاً لمن يرتاده، وربما ناقض هذا النزاع، فثنى العنان الى الواضح والسهل اللائح، واجال فيه كلاما، يخرغرضه سهاما هذا مع ما في كتابه من نصرة مذهبه، وتقحم مراتكبه ونجشم حمل كتاب الله عزوجل عليه، ونسبة ذلك اليه، فمغتفر اساءته لاحسانه، ومصفوح عن سقط في بعض لاصابته في اكثر تبيانه[ك]"

۳۔ شیخ بہاء الدین زکریا سہروردی (م ۶۶۱ھ) کے بارے میں ابھی بتایا گیا کہ کشاف تو بڑی چیز ہے وہ کشاف کے مصنف کی ان کتابوں کے پڑھنے پڑھانے کے بھی روادار نہ تھے جن کا عقائد سے تعلق نہیں کیوں کہ ان کے مصنف کا انجام ان کی نظر کشفی میں بخیر نہیں ہوا[ش]

[گ] دیوان الادب ورق ۶۷ بحوالہ المنہج ص ۹،

[ی] دیوان الادب ورق ۶۶ بحوالہ اثر البلاغۃ ص ۶۰

[ش] ابن بشکوال خلف بن عبدالملک الخزرجی الانصاری الاندلسی، ابوالقاسم: مورخ بحاثۃ من اہل قرطبۃ، ولی القضاء فی بعض جہات اشبیلیۃ، لہ خمسین مؤلفا: الاعلام ۲: ۲۵۹

[ک] البحر المحیط ۱: ۱۰ (فی مقدمتہ)

[ش] فوائد الفواد، مقدمہ سوم، مجلس یازدہم روز چہار شنبہ ۳ ربیع ۷۱۳ھ

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۴۔ ابن خلکان (م ۶۸۱ھ) کشاف کے بارے میں لکھتے ہیں" لم یصنف قبله مثله[8]"

۵۔ ابن المنیر (م ۶۸۳ھ) نے تو کشاف پر مختلف پہلوؤں سے ایک مفصل تنقید لکھی ہے اور اسکی خوبیاں اور خرابیاں پوری طرح واضح کی ہیں تاہم مختصراً ان کی بعض رایوں کو درج کیا جاتا ہے۔ اہل سنت سے جو تنفر زمخشری کو ہے اس کے بارے میں لکھتے ہیں" فانظر الیه کیف اشحن قلبه بغضا لاهل السنة وشنآنا، وکیف ملأ الارض من هذه النزعات نفاقا، فالحمد لله الذی احل عبیده الفقیر الی التورك علیه وان اخذ من اهل البدعة بثأر اهل السنة فاحمی انف شدقهم من قواطع البراهین بمقومات الاسنة[9]" اور اہل سنت کا انتقام لینے پر خدا کا شکر ادا کرتے ہیں۔ ایک دوسری جگہ زمخشری کی نیت پر حملہ کرتے ہیں" هذه الخاتمة کلمة حق ارید بها باطل، لانه یعرض فیها بخلق القرآن فتنبه لها، وما اسرع المطالع لهذا الفصل ان یمر علی لسانه وقلبه ویستحسنه، وهو غافل عما تحته، لولا هذا التنبیه والایقاظ[10]" زمخشری نے اہل سنت کو دائرہ اسلام سے خارج بتایا ابن المنیر نے معتزلہ کو جن میں زمخشری بھی شامل ہیں مبتلائے شرک قرار دیا لکھتے ہیں" وهذه الآیة کافحة لوجوه القدریة الزاعمین ان الارزاق منقسمة، فمنها ما رزقه الله العبد وهو الحلال ومنها ما رزقه العبد لنفسه وهو حرام، وهذه الآیة ناعیة علیهم هذا الشرك الخفی لو سمعوا، افانت تسمع الصم ولو کانوا لا یعقلون[11]" مگر سخت ترین تنقیدوں کے ساتھ ساتھ علوم بلاغت کے سلسلے میں کشاف کے مصنف کی تعریف بھی دل کھول کر کرتے ہیں۔ مثلاً لکھتے ہیں" وهذا ایضا من دقة نظره فی الکتاب العزیز والعمق فی اثار معادنه، وابراز محاسنه[12]" دوسری جگہ کہتے ہیں" وهذا ایضا من تنبیهات الزمخشری الحسنة التی تقوم علی دقة نظره[13]" زمخشری کی مہارت علم بیان کا اعتراف ان الفاظ میں کرتے ہیں" وهذا من محاسن نکته الدالة علی انه کان ملیئا بالحذاقة فی علم البیان[14]" اسی بارے میں لکھتے ہیں" وهذا الفصل من حسناته التی لا یدافع عنها[15]"

---

[8] وفیات الاعیان ۴: ۲۵۵
[9] الانتصاف علی ہامش الکشاف ۱: ۲۶۸
[10] ایضاً ۲: ۴۱۴
[11] الانتصاف علی ہامش الکشاف ۲: ۷۰-۷۱
[12] ایضاً ۲: ۳۴
[13] ایضاً ۲: ۲۶۰
[14] ایضاً ۲: ۳۳۱
[15] ایضاً ۲: ۴۷۵

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

۶۔ خواجہ نظام الدین اولیاءؒ (م ۷۲۵ھ)

نے قرأت کے اختلاف کے بارے میں کشاف کا حوالہ دیتے ہوئے کہا ہے کہ صاحب کشاف کا عقیدہ اچھا نہ تھا اور بروایت صدر الدین کوفی، مولانا نجم الدین سنّامی کا واقعہ نقل کیا جس سے کشاف سے استفادے کی ممانعت یا کراہت نکلتی ہے۔ آپ ہی سے شیخ صدر الدین بن شیخ بہاء الدین زکریا کا واقعہ منقول ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عالم برزخ میں زمخشری کی حالت اچھی نہیں دیکھی گئی۔[١٦]

۷۔ ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ)

نے عام معتزلی تفاسیر پر تبصرہ کے ضمن میں کشاف کے بارے میں بھی اظہار خیال کیا ہے "والمقصود ان مثل هؤلاء اعتقدوا رأيا ثم حملوا الفاظ القرآن عليه وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم باحسان من ائمة المسلمين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم وما من تفسير من تفاسيرهم الباطلة الا وبطلانه يظهر من وجوه كثيرة وذلك من جهتين، تارة من العلم بفساد قولهم وتارة من العلم بفساد ما فسروا به القرآن، اما دليلا على قولهم او جوابا على المعارض لهم ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة فصيحا ويدس البدع في كلامه واكثر الناس لا يعلمون كصاحب الكشاف ونحوه حتى يروج على خلق كثير ممن لا يعتقد الباطل من تفاسيرهم الباطلة الا ما شاء الله"[١٧]

۸۔ نظام الدین القمی النیشاپوری (م ۷۲۸ھ)

اپنی تفسیر غرائب القرآن کے مقدمے میں کشاف کے بعض پہلوؤں پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں "وقد ضمنت كتابي هذا حاصل التفسير الكبير للرازي وجامع اكثر التفاسير وجل كتاب الكشاف واحتوى مع ذلك على النكت المستحسنة الغريبة مما لم يوجد في سائر التفاسير اما الاحاديث واما من الكتب المعتبرة واما من الكشاف والكبير الا الاحاديث المروية في الكشاف من فضائل السور فانا قد اسقطناها لعدم الاعتماد عليها الا ما شذ منها وأثبت القراءات المعتبرة والوقوف المعللات ثم التفسير مع اصلاح ما يجب اصلاحه واتمام ما ينبغي اتمامه من

---

١٦ فوائد الفواد حصہ سوم مجلس یازدہم روز چہار شنبہ ۲۴ رجب ۷۱۳ھ

١٧ مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۲۲

www.KitaboSunnat.com
Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

المسائل المورودة فی الکبیر ومع حلّ ما یوجد فی الکشاف من الابیات المعقدات فانه ...وردها من ظن ان تصحیح القراءۃ وغرائب القرآن انما یکون بالامثال کلا! فان القرآن حجۃ علی غیرہ ولیس غیرہ حجۃ علیہ"[۱۸]

۹۔ ابوالفداء (م ۷۳۲ھ) کو اس تفسیر کا معتزلی پہلو سب سے زیادہ نمایاں نظر آیا چنانچہ لکھتے ہیں "جھر القول فیہ بالاعتزال"[۱۹]

۱۰۔ ابوحیان النحوی (م ۷۴۵ھ) نے کشاف کے محمود و مذموم دونوں پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے لکھتے ہیں" وھذا الرجل وان کان اوتی من علم القرآن اوفر حظ وجمع بین اختراع المعنی وبراعۃ اللفظ ففی کتابہ فی التفسیر اشیاء منتقدۃ، وکنت قریبا من تسطیر ھذہ الاحرف قد نظمت قصیدا فی شغل الانسان نفسہ بکتاب اللہ واستطردت الی مدح کتاب الزمخشری، فذکرت اشیاء من محاسنہ ثم نبھت علی ما فیہ مما یجب تجنبہ، ورأیت اثبات ذلک ھنا لینتفع بذلک من یقف علی کتابی ھذا، ویتنبہ علی ما تضمنہ من القبائح"[۲۰] ابوحیان نے اس کے بعد اپنے قصیدے کے کچھ اشعار پیش کیے ہیں۔ اس قصیدے کے بعض دوسرے اشعار حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں نقل کیے ہیں چونکہ یہ قصیدہ کشاف کے تنقیدی جائزے پر مشتمل ہے اس لیے ہم دونوں جگہوں سے لے کر اس کے تمام اشعار جو دستیاب ہو سکے پیش کرتے ہیں :-

علیک بتفسیر القرآن ودرسہ	یبنیک صفوا من معانیہ رائقا
ولا تعد عن کشاف شیخ زمخشر	وکاشف بہ بنی الکرامات خارقا
فکشف بالکشاف لاخاب سعیہ	مغطی خبیات نبدت حقائقا
لقد خاض بحرا ثم ابدی جواھرا	ولولا اغتیال لشیخ قد کان غارقا
ولکنہ فیہ مجال لناقد	وزلات سوء قد اخذن المخانقا

---

[۱۸] تفسیر غرائب القرآن (مطبوع علی ہامش تفسیر الطبری) ۱: ۴-۶

[۱۹] تاریخ ابی الفداء ۲: ۱۷

[۲۰] البحر المحیط ۷: ۸۵ عند تفسیر آیت ۹۴ من سورۃ النمل

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

فيثبت موضوع الاحاديث جاهلا[21] — ويعزو الى المعصوم ما ليس لائقا

ويشتم اعلام الائمة ضلة — ولا سيما ان اولجوه مضائقا

ويسهب في المعنى الوجيز دلالة — بتكثير الفاظ تسمى الشقاشقا

يقول فيها الله ما ليس قائلا — وكان محبا في الخطابة وامقا

ويخطئ في تركيبه لكلامه — فليس لما قد ركبوه موافقا

وينسب ابداء المعاني لنفسه — ليوهم اغمارا وان كان سارقا

ويخطئ في فهم القرآن لانه — يجوز اعرابا ابى ان يطابقا

وكم بين من يؤتى البيان سليقة — وآخر عاناه فما هو لاحقا

ويحتال للالفاظ حتى يديرها — لمذهب سوء فيه اصبح مارقا

فيا خسرة شيخ تخرق صيته — مغاربيب تخرق الصبا ومشارقا

لئن لم تداركه من الله رحمة — لسوف يرى للكافرين مرافقا[22]

ابوحیان کے ان اشعار کا جواب کسی معتزلی نے دیا ہے جو حسب ذیل ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ خود معتزلہ اس تفسیر کو کس نظر سے دیکھتے ہیں :-

رأيت مقالا للصواب مفارقا — فاعددت سيف الحق منه لمفارقا

مقال حسود شابه الشعر نطقه — وان لم يضع معنى من الحسن ما نقا

بحث على التفسير الذي يقتدى به — ويحسب فيه انه كان صادقا

ويمدح بالاتقان شيخ زمخشر — ويهجوه لما صار في الفضل فائقا

هو الشمس لما لاح ضوء جبينها — اغابت نجوما في السماء شوارقا

وما ذنبه في العلم الا ارتقاؤه — من العدل طودا شامخ الرأس شاهقا

ولم يك جبريا ولا متزندقا — ولا فلسفيا بالجهالة ناهقا

اتى بكتاب اعجز الناس نسخه — وكان لعادات الافاضل خارقا

وسماه بالكشاف علما بانه — يكشف من آي الكتاب حقائقا

وبوّه بالتوحيد والعدل واقتفى — طرائق سادات اثابوا الطرائقا

---

[21] کشف الظنون میں اسی طرح ہے ۲: ۱۴۸۴؛ البحر المحیط میں اس طرح دیا ہے:

فيثبت موضوع الحديث تعصبا — لمذهب سوء فيه اصبح مارقا

[22] البحر المحیط ۷: ۸۵ و کشف الظنون ۲: ۱۴۸۴

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

وفارق اہل الجبر والجہل اقتدی | لاہل الہدی والعدل فیہ موافقا
فلما رأوہ سنیٔ العدل قولہ | وہذا بناء الجبر سموہ مارقا
دعواذمہ او فاخرونا بمثلہ | وہیہات ان یحکی لبغاث البواشقا
فلا تاخذوا من علمہ وتسللوا | لاخذکم منہ العلوم البواسقا
فمن اخذ الدینار من حرز اہلہ | ولم یتوا زنہم بہ کان سارقا
ومن اظہر الدین الحنیف لسانہ | ولم یخاص الایمان عن منافقا

۱۱۔ ذہبی (م ۷۴۸ھ) نے کشاف اور صاحب کشاف کے بارے میں ان الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار کیا ہے "داعیۃ الی الاعتزال اجارنا اللہ فکن حذرا من کشافہ"[۳۴]

۱۲۔ شمس الدین الاصبہانی (م ۷۴۹ھ) نے اپنی تفسیر الجامع بین التفسیر الکبیر والکشاف میں زمخشری کی طباعی کا اس طرح انکار کیا ہے "تتبعت الکشاف فوجدت ان کل ما اخذہ اخذہ من الزجاج"[۳۵]

۱۳۔ امام یحییٰ بن حمزۃ العلوی (م ۷۴۹ھ) نے اپنی کتاب 'الطراز' کے مقدمے میں یہ بتاتے ہوئے کہ اس کتاب کی تصنیف پر انھیں کشاف ہی نے آمادہ کیا لکھتے ہیں "ان الباعث علی ہذا الکتاب ھو جماعۃ من الاخوان شرعوا علی قراءۃ کتاب الکشاف، تفسیر الشیخ العالم المحقق، استاذ المفسرین محمود بن عمر الزمخشری، فانہ اسسہ علی قواعد ہذا العلم فاتضح عند ذلک وجہ الاعجاز من التنزیل، وعرف من اجلہ وجہ التفرقۃ بین المستقیم والمعوج من التأویل وتحققوا انہ لا سبیل الی الاطلاع علی حقائق اعجاز القرآن الا بادراکہ والوقوف علی اسرارہ واغوارہ، ومن اجل ہذا الوجہ کان متمیزا عن سائر التفاسیر لانی لا اعلم تفسیرا مؤسسا علی علمی المعانی والبیان سواہ"

۱۴۔ ابن قیم الجوزیۃ (م ۷۵۱ھ) نے عام معتزلی تفاسیر کے بارے میں ایک رائے دی ہے جس کا مصداق ظاہر ہے کہ کشاف اولین رتبہ میں ہوگی۔ لکھتے ہیں "الرأی المتضمن تعطیل اسماء الرب وصفاتہ وافعالہ بالمقاییس

۳۳؎ کشف الظنون ۱: ۱۴۸۴   ۳۴؎ میزان الاعتدال ۳: ۱۵۴

۳۵؎ کشف الظنون ۲: ۱۴۸۲

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

الباطلة التی وضعها اهل البدع والضلال من الجهمیة، والمعتزلة، والقدریة ومن ضاهاهم حیث استعمل اهله قیاساتهم الفاسدة وآراءهم الباطلة وشبههم الداحضة فی رد النصوص الصریحة فردوا لاجلها ألفاظ النصوص التی وجدوا السبیل الی تکذیب رواتها وتخطئتهم ومعانی النصوص التی لم یجدوا الی رد ألفاظها سبیلا فقابلوا النوع الاول بالتکذیب والنوع الثانی بالتحریف والتأویل. فأنکروا لذلک رؤیة المؤمنین ربهم فی الآخرة وأنکروا کلامه وتکلیمه لعباده، وأنکروا مباینته للعالم واستواءه علی عرشه وعلوه علی المخلوقات وعموم قدرته علی کل شیء بل أخرجوا أفعال عباده من الملائکة والانبیاء والجن والانس عن تعلق قدرته ومشیئته وتکوینه لها، ونفوا لاجلها حقائق ما اخبر به عن نفسه واخبر به رسوله من صفات کماله ونعوت جلاله۔ وحرفوا لاجلها النصوص عن مواضعها واخرجوها عن معانیها وحقائقها بالرأی المجرد الذی حقیقته انه زبالة الأذهان ونخالة الافکار وعفارة الآراء، ووساوس الصدور، فملؤوا به الأوراق سوادا، والقلوب شکوکا، والعالم فسادا، وکل من له مسکة من عقل یعلم ان فساد العالم وخرابه انما نشأ من تقدیم الرأی علی الوحی والهوی علی العقل، وما استحکم هذان الاصلان الفاسدان فی قلب الا استحکم هلاکه، وفی امة الا وفسد امرها اتم فساد"۲۶

(۵) تاج الدین السبکی (م ۷۷۱ھ) نے کشاف پر ان الفاظ پر تنقید کی ہے "واعلم ان الکشاف کتاب عظیم فی بابه، ومصنفه امام فی فنه الا انه رجل مبتدع متجاهر ببدعته، یضع من قدر النبوة کثیرا ویسیء ادبه علی اهل السنة والجماعة، والواجب کشط ما فی الکشاف من ذلک کله" اسکے بعد انہوں نے والد تقی الدین السبکی (م ۷۵۶ھ) کا ایک واقعہ لکھتے ہوئے ان کی رائے نقل کرتے ہیں " ولقد کان الشیخ الامام (یعنی والده تقی السبکی) یقرئه فاذا انتهی الی کلامه فی قوله تعالی فی سورة التکویر "انه لقول رسول کریم" اعرض عنه صفحا وکتب ورقة حسنة سماها "سبب الانکفاف"

---

۲۶ اعلام الموقعین ۱: ۷۷-۷۸

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

عن قراءة الکشاف" وقال فیها "فلما رأیت کلامه علی قوله تعالیٰ "عفا الله عنك" وکلامه فی سورة التحریم وغیر ذلك من الاماکن التی اساء ادبه فیها علی خیر خلق الله تعالیٰ سیدنا رسول الله صلی الله علیه وسلم فاعرضت عن اقراء کتابه حیاء من النبی صلی الله علیه وسلم مع ما فی کتابه من الفوائد والنکت البدیعة" اس کے بعد تاج السبکی قبولیت کے اس رویے پر تبصرہ کرتے ہیں جو کشاف کی طرف لوگوں نے اختیار کیا ہے " فانظر کلام الشیخ الامام الذی برز فی جمیع العلوم واجمع الموافق والمخالف علی انه بحر البحار منقولاً ومعقولاً فی حق هذا الکتاب الذی اتخذت الاعاجم دراسته فی هذا الزمان دیدنها والقول عند تانیه انه لا ینبغی ان یسمح بالنظر الا لمن صار علی منهاج السنة لا تزحزحه شبهات القدریة" [۲۷]

۱۶۔ ابن خلدون (م ۸۰۸ھ) تفسیر کشاف کے معتزلی پہلو کو اس طرح اجاگر کرتے ہیں "ان التفسیر صنفان، صنف نقلی والصنف الآخر من التفسیر وهو ما یرجع الی اللسان فی معرفة اللغة والاعراب والبلاغة فی تأدیة المعنی بحسب المقاصد والاسالیب، وهذا الصنف من التفسیر قل ان ینفرد عن الاول بل هو المقصود بالذات وانما جاء هذا بعد ان صار اللسان وعلومه صناعة، نعم قد یکون فی بعض التفاسیر غالباً ومن احسن ما اشتمل علیه هذا الفن من التفاسیر کتاب الکشاف للزمخشری من اهل خوارزم العراق، الا ان مؤلفه من اهل الاعتزال فی العقائد فیأتی بالحجاج علی مذاهبهم الفاسدة حیث تعرض له فی آی القرآن من طرق البلاغة، فصار بذلك للمحققین من اهل السنة انحراف عنه، وتحذیر للجمهور من مکامنه مع اقرارهم برسوخ قدمه فیما یتعلق باللسان والبلاغة، واذا کان الناظر فیه واقفاً مع ذلك علی المذاهب السنیة محسناً للحجاج عنها فلا جرم انه مأمون من غوائله فلتغتنم مطالعته لغرابة فنونه فی اللسان ولقد وصل الینا فی هذه العصور تألیف لبعض العراقیین، وهو شرف الدین الطیبی من اهل توریز من عراق العجم شرح فیه کتاب الزمخشری هذا وتتبع الفاظه، وتعرض لمذاهبه فی الاعتزال بادلة تزیفها وتبیین ان البلاغة انما تقع فی الآیة علی ما یراه اهل السنة، لا علی ما یراه المعتزلة فاحسن فی ذلك

---

[۲۷] معید النعم ومبید النقم لیدن ۱۹۰۸ء ص ۱۱۲

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

ملتشاء ومع امتاعه فی سائر فنون البلاغة، وفوق کل ذی علم علیم"[28] ایک دوسری جگہ کشاف کی بلاغی فضیلت کا اقرار کرتے ہوئے اس کے معتزلی پہلو پر ان الفاظ میں تنقید کرتے ہیں "واحوج ما یکون الی هذا الفن ای فن البیان المفسرون واکثر تفاسیر المتقدمین غفل عنه حتی ظهر جار الله الزمخشری ووضع کتابه فی التفسیر وتتبع ای القرآن باحکام هذا الفن بما یبدی البعض من اعجازه فانفرد بهذا الفضل علی جمیع التفاسیر لولا انه یؤید عقائد اهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة ولاجل هذا یتحاماه کثیر من اهل السنة مع وفور بضاعته من البلاغة فمن احکم عقائد السنة وشارک فی هذا الفن بعض المشارکة حتی یقتدر علی الرد علیه من جنس کلامه او یعلم انه بدعة فیعرض عنها ولا تضر فی معتقده فانه یتعین علیه النظر فی هذا الکتاب للظفر بشیء من الاعجاز مع السلامة من البدع والاهواء"[29]۔ ابن خلدون نے فن بلاغت کے نقطۂ نظر سے کشاف کو صرف اولیت و افضلیت ہی کی سند عطا نہیں کی بلکہ یہاں تک کہہ دیا کہ "وبالجملة فالمشارقة علی هذا الفن اقوم من المغاربة وسببه والله اعلم انه کمالی فی العلوم اللسانیة والصنائع الکمالیة توجد فی العمران، والمشرق اوفر عمرانا من المغرب کما ذکرنا او نقول لعنایة العجم وهم معظم اهل المشرق بتفسیر الزمخشری وهو کله مبنی علی هذا الفن وهو اصله"[30]۔ اور فن بلاغت میں مشرقیوں کی اہل بلاد مغرب کے مقابلے میں سربرآوردگی کی وجہ جہاں عمرانیات کے نقطۂ نظر سے بیان کی وہاں اس کا دوسرا اہم ترین عامل تفسیر کشاف سے ان کے شغف کو بھی قرار دیا۔

۱۷۔ شیخ حیدر (م ۸۳۰ھ) نے جو تفتازانی کے شاگرد ہیں اور کشاف پر حاشیے کے مصنف بھی، کشاف پر تفصیلی تنقید کی ہے۔ لکھتے ہیں "وبعد فان کتاب الکشاف کتاب علی القدر رفیع الشأن، لم یر مثله فی تصانیف الاولین، ولم یرد شبیهه فی تآلیف الآخرین۔ اتفقت علی متانة تراکیبه ورشاقة کلمه المهرة المتقنین، واجتمعت علی رصانة اسالیبه الانیقة السنة الالباء المفلقین ما قصر فی تنقیح قوانین التفسیر وتهذیب براهینه وتمهید قواعده، وتشیید معاقده، وکل کتاب بعده فی التفسیر، ولو فرض انه لا یخلو عن النقیر والقطمیر،

۲۸ مقدمہ ابن خلدون ص ۴۰۴

۲۹ مقدمہ ابن خلدون ص ۵۵۲

۳۰ ایضاً ص ۵۵۲

www.KitaboSunnat.com

اذا تنبه به لا تكون له تلك الطلاوة، ولا تجد فيه شيئا من تلك الحلاوة على ان مؤلفه يقتفي اثره ويسأل خبره، وقلما غير تركيبا من تراكيبه الا وقع في الخطأ والخطل وسقط في مهاوي الخبط والزلل، ومع ذلك كله اذا فتشت عن حقيقة الخبر فلا عين ولا اثر، ولذلك قد تداولته ايدي النظار، فاشتهر في الاقطار، كالشمس في وسط النهار، الا انه لاخطائه سلوك طريق الادب، واغفاله للاجمال في الطلب، او لكثرة حرفة الادب، ولفرط تصلبه في باطل الاعتزال، واخلاله باجلال ارباب الكمال، اصابته عين الكمال، فالتزم في كتابه امورا، اذهبت رونقه وماءه، وابطلت منظره ورواه، فتكدرت مشارعه الصافية، وتضيقت موارده الضافية، وتنزلت رتبته العالية:-

منها[1] انه كلما شرع في تفسير اية من الاي القرانية مضمونها لا يساعد هواه ومدلولها لا يطاوع مشتهاه، صرفها عن ظاهرها بتكلفات باردة، وتعسفات جامدة، وصرف الاية بلا نكتة من غير ضرورة عن الظاهر تحريف لكلام الله سبحانه وتعالى وليته يكتفي بقدر الضرورة بل يبالغ في الاطناب والتكثير لئلا يوهم بالعجز والتقصير فتراه مشحونا بالاعتزالات الظاهرة التي تتبادر الى الافهام والخفية التي لا يتسارع اليها الاوهام، بل لا يهتدي الى حبائله الا وارد بعد وارد من الاذكياء الحذاق، ولا يتنبه لمكائده الا واحد من فضلاء الافاق وهذه افة عظيمة ومصيبة جسيمة.

ومنها[2] انه يطعن في اولياء الله المرتضين من عباده ويغفل عن هذا الصنيع لفرط عناده، ونعم ما قال الرازي في تفسير قوله تعالى "ويحبهم ويحبونه" خاض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في اولياء الله تعالى وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل ان يكتب مثله في كتب الفحش فهب انه اجترأ على الطعن في اولياء الله تعالى فكيف اجترأ على كتبه ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله المجيد.

ومنها[3] انه كلف باظهار الفضائل والكمالات، قائد زمامه وساوس الاوهام في الخيالات، وان يعرف طبقات الافاق انه مع تبحره في جميع العلوم على الاطلاق موصوف بلطائف المحاورة، ونفائس المحاضرة، واورد فيها ابياتا كثيرة، وامثالا غزيرة بنيت على الهزل والفكاهة اساسها، وقامت على المزاح البارد نبراسها، وهذا امر من الشرع والعقل بعيد، سيما عند اهل العدل والتوحيد.

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ومنھا انہ یذکر اھل السنۃ والجماعۃ، وھم الفرقۃ الناجیۃ بعبارات فاحشۃ فتارۃ یعبر عنھم بالمجبرۃ، وتارۃ ینسبھم علی سبیل التعریض الی الکفر والالحاد وھذہ وظیفۃ السفھاء الشطار لا طریقۃ العلماء الابرار[31]

۱۸۔ ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ھ) نے زمخشری کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کے بارے میں امام ابو محمد بن ابی حمزۃ کی رائے نقل کی ہے۔ لکھتے ہیں "قال الامام ابو محمد بن ابی حمزۃ فی شرح البخاری له لما ذکر قوما من العلماء یغلطون فی امور کثیرۃ قال: ومنھم من یری مطالعۃ کتاب الزمخشری ویوثرہ علی غیرہ من الائمۃ کابن عطیۃ ویسمی کتابہ الکشاف تعظیما له، قال والناظر فی الکشاف ان کان عارفا بدسائسہ فلا یحل له ان ینظر فیہ لانہ لا یأمن الغفلۃ فتسبق الیہ تلک الدسائس وھو لا یشعر او یحمل الجھال بنظرہ فیہ علی تعظیمہ، وایضا فھو مقدم مرجوحا علی راجح المقالۃ ان المالف من ان یصیر سواسیا للمعتزلی، وقد قال صلی اللہ علیہ وسلم لا تقولوا المنافق سید انا ان ذلک یسخط اللہ، وان کان غیر عارف بدسائسہ فلا یحل له النظر فیہ لان تلک الدسائس تسبق الیہ وھو لا یشعر فیصیر معتزلیا مرجئا واللہ الموفق[32]" لیکن ابن حجر کی ذاتی رائے اس بارے میں یہ ہے کہ "واما التفسیر فقد اولع الناس بہ وبحثوا علیہ وبینوا دسائسہ وافردوھا بالتصنیف ومن رسخت قدمہ فی السنۃ، وقرأ طرفا من اختلاف المقالات انتفع بتفسیرہ ولم یضرہ ما یخشی من دسائسہ[33]"

۱۹۔ علم الدین (م ۸۶۸ھ) ہم بتا چکے ہیں کہ زمخشری کا یہ کہنا ہے کہ معانی وبیان میں مہارت کے بغیر وجہ اعجاز کا ادراک ایک امر محال ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ان کی تفسیر بلاغت کے انہیں اصولوں کی بنیاد پر اعجاز قرآن کی تشریح کرتی ہے۔ علم الدین صالح بن السراج عمر البلقینی الشافعی (م ۸۶۸ھ) نے اس طرز تفسیر پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے "وقصد الزمخشری بھا بیان الاعجاز الی براعتہ فی علم المعانی والبیان وکیف یترجم فمان جمیعھا ... یسیرۃ فقد وضعا بعد الصحابۃ والتابعین وما ... من اصطلاح اتی بہ عبد القاھر واتقناہ السکاکی ولا یقوم ... من المقامات بل

---

۳۱ کشف الظنون ۲: ۱۴۸۳ - ۱۴۸۴

۳۲ لسان المیزان ۶: ۴

۳۲ لسان المیزان ۶: ۴

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

وعلم التفسیر انما یتلقی من الاخبار"[۳۴] بلقینی ہی کی رائے کشاف کے معتزلی دسائس کے بارے میں سیوطی نے نقل کی ہے "استخرجت من الکشاف اعتزالا بالمناقیش"[۳۵]

۲۰۔ معین الدین الایجی الصفوی رم ۹۰۵ھ) نے ان الفاظ میں کشاف پر تبصرہ کیا ہے "اعلم ان ما یحتویہ اکثر التفاسیر یری فی هذا التفسیر مع معان نفیسة صحیحة لم توجد فی کثیر منها وکثیرا نجد الزمخشری ومن بعده وحده اعرضوا عن المعانی المنقول عن الرسول والصحابة لعدم فهم مناسبة لفظیة او معنویة وان نقلوها یأخر الامر بصیغة التمریض لکن المسلک فی تفسیرنا هذا الاعتماد علی المعانی الثابتة عمن انزل علیه الکتاب وما نقلنا فیه شیئا الا بعد اطلاع وتتبع"[۳۶]

۲۱۔ جلال الدین سیوطی رم ۹۱۱ھ) نے زمخشری کی مہارت فن کی داد ان الفاظ میں دی ہے "ثم جاءت فرقة اصحاب النظر فی علوم البلاغة التی یدرك بها وجه الاعجاز وصاحب الکشاف هو سلطان هذه الطریقة ولذا طار کتابه فی اقصی المشرق والمغرب ... وقد نبه فی خطبته مشیرا الی ما یعجب فی هذا الباب من الاوصاف ولقد صدق وبرر ورسخ نظامه فی القلوب وقرر"[۳۷] سیوطی نے صالح البلقینی کی مذکورہ رائے پر بھی تنقید کی اور زمخشری کی حمایت میں لکھا "لم یتوارد البلقینی والزمخشری علی محل واحد ولیس الزمخشری لانحصار تلقی التفسیر عن الاحادیث والآثار بجاحد وانما مقصوده ان القدر الزائد علی التفسیر من استخراج محاسن الفقر ولطائف المعانی التی تستعمل فیها الفکر وبیان ما فی القرآن من الاسالیب لا یتهیأ الا لمن برع فی هذین العلمین لان لکل نوع اصولا وقواعد لا یدرك فن بقواعد فن آخر فالفقیه والمتکلم بمعزل عن اسرار البلاغة وکذا النحوی واللغوی وقد کان الصحابة یعرفون هذا المعزی بالسلیقة وکانوا یعرفون بالطبع وجوه بلاغته کما کانوا یعرفون وجوه اعرابه ولم یحتاجوا الی بیان النوعین فی ذلك

---

[۳۴] کشف الظنون ۲: ۱۴۷۵
[۳۵] الاتقان ۲: ۱۹۱
[۳۶] معجم المطبوعات: ۵۰۰
[۳۷] کشف الظنون ۲: ۱۴۷۵
[۳۸] کشف الظنون ۲: ۱۴۷۵

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

لانه لم یکن یجهلها احد من اصحابه فلما ذهب ارباب السلیقة وضع لکل من الاعراب والبلاغة قواعد یدرک بها ما ادرکه الاولون بالطبع فکان حکم المعانی والبیان کحکم النحو[۳۸]۔

۲۲۔ المولی الفاضل علی ابن الحنائی[۳۹] (م ۹۷۹ھ) نے تفتازانی کی شرح کشاف کے بارے میں دو شعر لکھے ہیں جن سے ان کی رائے کشاف کے بارے میں بھی معلوم ہوتی ہے۔

لقد قلت لما ان تملکت نسخة ... لفاضل تفتازان من شرح کشاف[۴۰]

علیک سلام اللہ یا سعد اننا ... نداوی علیل الجهل من شرحک الشافی

۲۳۔ ملا علی القاری[۴۱] (م ۱۰۱۴ھ) کی رائے کشاف کے بارے میں یہ ہے "له (ای لصاحب الکشاف) دسائس خفیت علی اکثر الناس فلهذا احرم بعض فقهائنا مطالعة تفسیره لما فیه من سوء تعبیره وتغییره[۴۲]۔

۲۴۔ گولڈ سیہر (م ۱۳۴۰ھ) نے کشاف پر تبصرہ کیا ہے "وقد وضع لنا مثل ذلك التفسیر المتکامل الحلقات بعد ذلك (ای بعد التفسیر علم الهدی الشریف المرتضی المعتزلی، ابی القاسم علی بن طاهر م ۴۴۰ء ولم یکن متسلسل الحلقات مطردا فی جمیع القرآن) بقرن من الزمان، فی کتاب فی مجلدة واحدة، استطاع فوق اغنائه عن الکتب السابقة علیه المولعة بالاکثار والبسط، وان ینال الاعتراف من الصدیق والعدو بانه احد الکتب الاساسیة الاصیلة فی التفسیر، وان یحصل بهذا التقدیر علی شهرة کبیرة، وذلك فی کتاب محمود بن عمر الزمخشری ... وکما قام تفسیر الطبری فی نظرنا علی انه ذروة التفسیر المنقول کذلك سنتناول غالبا فی تقریرنا التالی کتاب الزمخشری "الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل" علی انه نموذج للتفسیر الاعتزالی[۴۳]۔

---

[۳۸] کشف الظنون ۲: ۱۴۷۵

[۳۹] یہ غالباً علی بن محمد حنا دی زادہ علاء الدین القاضی ہیں جن کا تذکرہ الاعلام ۵: ۱۶۵ میں ملتا ہے۔ اسی کتاب میں سال وفات ۹۷۹ھ دیا ہوا ہے۔

[۴۰] کشف الظنون ۲: ۱۴۸۴

[۴۱] علی بن محمد سلطان، ملا علی القاری الہروی نور الدین الاعلام ۵: ۱۶۶

[۴۲] الفوائد البهیة ص ۸۷

[۴۳] مذاهب التفسیر الاسلامی ص ۱۴۰ - ۱۴۱

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۵- مصطفی الصاوی الجوینی | لکھتے ہیں" وبعد فان الناقدین من اهل المغرب ـــ الا البلقینی ـــ مجمعون على ان لتفسیر الکشاف مزیة

على سائر التفاسير تلك هى بحثه الجمالى فى اعجاز القرآن وان اخذوا عليه انه يؤيد عقائد اهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة. ويأخذون عليه كذلك انه ينحرون بمعنى الآى ويورد ضعاف الاحاديث نصرة لمذهبه وتعصبا. ويحملون عليه لاساءته الادب فى حق الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وحق اهل السنة، كما يطعنون فى استشهاده بهزل ابيات الشعر فى تفسير غريب القرآن وتصحيح القراءات فيه وانه يتخذ من القراءات أساسا للتفسير.

اما اهل المشرق او الاعاجم فقد اتخذوا ـــ كما يقول تاج الدين السبكى ـــ كتاب الكشاف موضوعا لدراستهم لأن الاعتزال كما عرضنا للذى قبل كان قد لجأ هناك بفلوله الباقية وكانت كتب المعتزلة الهائلة فى التفسير كلها قد ضاعت حتى ان علماء المعتزلة فى القرن السادس الحوا على الزمخشرى ان يؤلف لهم مؤلفا فى التفسير فاجابهم الى ما ارادوا وكان الكشاف. ثم لأن الزمخشرى كان اخر معتزلى المعتزلة الأعلام الذين جاد بهم الزمن والذين سمعنا عنهم فى اقليم المشرق فلم يبق غيره بعده مسماه. وايضا لان الكشاف يمثل قمة نضج الزمخشرى العلمى وكلما نضج الاثر العلمى كان مشغلة الناس ودينهم وهكذا كان الكشاف بين اهل المشرق والمغرب ايضا. ثم لان الزمخشرى موطنه المشرق فطبيعى ان تنفق تأليفه العلمية بين اهل موطنه وهكذا نرى ان العصبية المذهبية للاعتزال ثم العصبية الاقليمية كانتا الدافع الى ذيوع اسم الكتاب بين المشارقة هذا الى ما لصاحب الكشاف من منزلة علمية سجلتها له تأليفه وقررها العلماء ممن اجتمعوا به او ترجموا له والى نضج تفسيره العلمى[۱]"

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں "ان الزمخشرى كان ابن بيئته البيئة الدينية المعتزلية وهو كاحد المعتزلة اعتنق كما اعتنقوا مبادئ فلسفية تعصبوا لها وسوّوا بها الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته فان الاعتزال عندهم هو الاسلام

---

[۱] المنہج ص ۲۶۷-۲۶۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

خالصا وقد جعل الزمخشری من تفسیرہ الکشاف بعد اذ ضاعت ثروة المعتزلة فی التفسیر وفی وقت افل فیه نجم المعتزلة الا فی المشرق۔ جعل من تفسیرہ میدانا للدعوة الی مذهبه والمظاهرة له ثم هو بعد من آیة اعلام صاحبه"[۵۲۴]

اعجاز قرآنی کی وجوہ کے سلسلے میں زمخشری کا جو کام ہے اسکے بارے میں لکھتے ہیں

"تشعب رأی القائلین بالإعجاز فی النظم فقال بعض: هو معجز بفصاحة الفاظه المنظومة وقال بعض آخر: بل هو معجز بأحکام معانی النحو الحادثة من تألیف الکلم ونظمه وقد تابع الزمخشری هذا الرأی الاخیر وعالجه علی نطاق واسع فی تفسیرہ یشمل سور القرآن جمیعها نوقفنا علی مزایة نظم القرآن من ناحیة الجمال الحادث عن احکام معانی النحو وتنبه الی ایحاءات اللفظ وما تلقیه من ظلال معنویة ونفسیة اسنجلی جمالها وعرض للالفة النفسیة والمعنویة بین الالفاظ المنظومة وحلل جمالیا المعانی النفسیة الکامنة وراء النظم فی ای نظرالیها کوحدة معنویة واستغل ثقافته فی تحلیله الجمالی هذا الرأی"[۵۲۵]

مزید لکھتے ہیں "والزمخشری فی معالجته الجمالیة لصور البیان القرآنی اخضع هذه المعالجة لرأی المعتزلة اللغوی فی ان معظم اللغة مجاز ـــ علی خلاف السنیة ـــ ثم عرض لصور من البیان القرآنی تنتج مزایاها الجمالیة ـــ الا اننا رأیناه فی اسلوب المجاز القرآنی یفسرہ ویبسط معناه ولا یبحث فیه من الناحیة الجمالیة اذ الناحیة العقدیة مستاثرة باهتمامه تدفعه الی ان یشکل معنی النص وفق الرأی الاعتزالی۔ ثم تأثر الزمخشری عبد القاهر رأیه فی ان اللفظ خادم للمعنی وانه تثر والمعنی اللب ولهذا لم یعرض الا لصورتین اثنتین من صور البدیع لم یوقفه عند هما الا جمالها المعنوی اولا۔ ورأی الزمخشری ان فی القرآن بلیغا وابلغ وهذا نوع من الاحساس الفنی کنا نود لو صورہ واشبع القول فیه ولکنه المع ولم یفصل۔

"وبعد فالزمخشری ان وهو یفسر وان وهو یبحث الاعجاز القرآنی فقد کانت شخصیته الاعتزالیة واضحة بینة نطالعنا فی التفسیر کما تطالعنا فی البحث الجمالی لآی القرآن۔ وهذه الناحیة ان عدت من سیئات الزمخشری

---

۵۲۴ المنہج ص ۲۷۶ ۵۲۵ المنہج ص ۲۱۵

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

عند قوم فهي من الوجهة العلمية الخالصة من حسناته اذ أنها تنم عن إصالة ورسوخ قدم في البحث فقد عرف الزمخشري كيف يسخر ادواته الثقافية في خدمة رأيه الاعتزالي سواء في فهمه للقرآن او في تذوقه لجماله[۲۶]"

۲۶- محمد حسين الذہبی کشاف کے علمی مرتبے کے بارے میں لکھتے ہیں "واما قيمة هذا التفسير فهو — بصرف النظر عما فيه من الاعتزال — تفسير لم يسبق مؤلفه اليه؛ لما ابان فيه من وجوه الاعجاز في غير ما آية من القرآن، ولما اظهر فيه من جمال النظم القرآني وبلاغته وليس كالزمخشري من يستطيع ان يكشف لنا عن جمال القرآن وسحر بلاغته، لما برع فيه من المعرفة بكثير من العلوم، لا سيما ما برز فيه من الالمام بلغة العرب، والمعرفة باشعارهم. وما امتاز به من الاحاطة بعلوم البلاغة، والبيان والاعراب والادب. ولقد اضفى هذا النوع العلمي والادبي على تفسير الكشاف ثوبا جميلا لفت اليه انظار العلماء وعلق به قلوب المفسرين[۲۷]"

دوسری جگہ لکھتے ہیں "ومهما يكن من شئ فالكل مجمع على ان الزمخشري هو سلطان الطريقة اللغوية في تفسير القرآن، وبها امكنه ان يكشف عن وجه الاعجاز فيه، ومن اجلها طار كتابه في اقصى المشرق والمغرب، واشتهر في الآفاق واستمل كل من جاء بعده من المفسرين من بحره الزاخر، وارتشف من معينه الفياض، واعتنى الائمة المحققون بالكتابة عليه[۲۸]"

آگے چل کر لکھتے ہیں "هذا وان حظوة الكشاف بهذا التقدير والاعجاب حتى من خصومه، وظفره بهذه الشهرة الواسعة التي اغرت العلماء بالكتابة عليه بمثل هذه الكثرة الوافرة الزاخرة من المؤلفات، لدليل قاطع على انه في اعلى القمة. وليس عجيبا ان يكون الكشاف كذلك وهو اول كتاب في التفسير كشف لنا عن سر بلاغة القرآن، وأبان لنا عن وجوه إعجازه، وأوضح لنا عن دقة المعنى الذي يفهم من التركيب اللفظي، كل هذا في قالب ادبي رائع، وصوغ انشائي بديع، لا يتفق لغير الزمخشري امام اللغة وسلطان المفسرين-

---

۲۶؎ المنہج ص ۲۹۵، ۲۹۶ ۲۷؎ التفسیر والمفسرون ۱: ۴۲۳

۲۸؎ التفسیر والمفسرون ۱: ۴۴۴

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

"واذا كان الزمخشري قد تأثر في تفسيره بعقيدته الاعتزالية فمال بالالفاظ القرآنية الى المعاني التي تشهد لمذهبه او تأولها بحيث لا تتنافى معه على الاقل، فانه في محاولاته هذه قد برهن بحق على براعته وقوة ذهنه، وصور لنا مقدار ما كان من اثر التأثير من التفسير وهذه العقيدة۔

"فالكشاف — والحق يقال — قد بلغ في نجاحه مبلغا عظيما. ليس فقط لانه لا يمكن الاستغناء عنه في بيان الاقوال الكثيرة لقدماء المعتزلة، بل لانه استطاع ايضا ان يكون محترنا به من الاصدقاء والخصوم على السواء ككتاب اساسي للتفسير، وان يأخذ تاريخا شعبيا يغري الكل ويتسع للجميع

"وكما اعتبرنا تفسير الطبري ممثلا للقمة العالية في التفسير المأثور.. فهكذا كذلك سنعتبر الكشاف للزمخشري القمة العالية للتفسير الاعتزالي، لانه الكتاب الوحيد من تفاسير المعتزلة الذي وصل الينا متناولا للقرآن كله وشاملا للافكار الاعتزالية التي تتصل بالقرآن الكريم باعتباره اصل العقيدة ومعتمدا ما يتشعب عنها من آراء وافكار[۹۵]"

کشاف نے اعجاز قرآن کے سلسلے میں دنیا کو کیا دیا اسکی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں "عندما يلقي الانسان نظرة فاحصة على العمل التفسيري الذي قام به العلامة الزمخشري في كشافه، يظهر له من اول وهلة، ان المبدأ الغالب عليه في جهوده التفسيرية كان في تبيين ما في القرآن من الثروة البلاغية التي كان لها كبير الاثر في عجز العرب عن معارضته والاتيان باقصر سورة من مثله. والذي يقرأ ما اورده الزمخشري عند تفسيره لكثير من الآيات من ضروب الاستعارات والمجازات، والاشكال البلاغية الاخرى، يرى ان الزمخشري كان يحرص كل الحرص على ان يبرز في حلة بديعة وجمال اسلوبه وكمال نظمه، وانا لنكاد نقطع — اذا استعرضنا كتب التفسير وتأملنا مبلغ عنايتها باستخراج ما يحتويه القرآن من ثروة بلاغية في المعاني والبيان — بانه

---

[۹۵] التفسير والمفسرون ۱: ۴۴۲-۴۴۳

www.KitaboSunnat.com

لابرجل تفسیرا وسع مجالا فی جهوده فی هذا الصدد من تفسیر الزمخشری... اما اثره بین المفسرین فان کل من جاء بعده منهم — حتی من اهل السنة — استفادوا من تفسیره فوائد کثیرة کانوا لا یلتفتون الیها لولاه فاوردوا فی تفسیرهم ما ساقه الزمخشری فی کشافه من ضروب الاستعارات والمجازات والاشکال البلاغیة الاخری ... ولیس عجیبا ان یعتمد خصوم الزمخشری کثیرهم علی کتاب الکشاف، وینظروا الیه کمرجع مهم من مراجع التفسیر فی هذه الناحیة، بعد ما قدروا هذه الناحیة البلاغیة فی تفسیر القرآن وبعد ما علموا ان الزمخشری هو سلطان هذه الطریقة غیر مدافع"۔[۵۰]

۲۷۔ **شوقی ضیف** کی رائے یہ ہے "ونال (الزمخشری) شهرة مدویة فی العالم الاسلامی منذ عصره بسبب الکشاف اذا استطاع ان یقدم فیه صورة رائعة لتفسیر القرآن، تعینه فی ذلک بصیرة نافذة تتغلغل فی مسالک التنزیل وتکشف عن خفایاه ودقائقه، کما یعینه ذوق ادبی مرهف یقیس الجمال البلاغی قیاسا دقیقا وما یطوی فیه من کمال وجلال. وهو من هذه الناحیة لیس له قرین سابق ولا لاحق فی تاریخ التفسیر، بل لقد بذّ الاوائل والاواخر حتی لنری اهل السنة یشیدون به وبتفسیره علی الرغم من اعتزاله ومخالفتهم له فی عقیدته الاعتزالیة"۔[۵۱]

اس کے بعد عبدالقاہر الجرجانی کے کام کا ان الفاظ میں جائزہ لیتے ہیں "فسر عبدالقاهر الجرجانی الاشعری نظریة النظم فی کتابه دلائل الاعجاز" اذ ترد جمال الاسلوب القرآنی الی المعانی الاضافیة ... ثم مضی فی اسرار البلاغة یصور دقائق الفروق فی الصور البیانیة وذکر هنا وهناک بعض آی الذکر الحکیم، موضحا ما یجری فیها من جمال بلاغی ولکنه لم ینهج بذلک" اور بتاتے ہیں کہ اس کام کی تکمیل کے لیے زمانہ کسی دوسری ہی ہستی کا منتظر تھا اور سہرا بالآخر زمخشری کے سر بندھا "وکان ضروریا ان یخلفه من یقوم بهذا العمل الجلیل وما زالت الاجیال بعده تنتظر من ینهض به حتی قیّض له احدا ائمة

---

[۵۰] التفسیر والمفسرون ۱: ۴۴۳-۴۴۴

[۵۱] البلاغة تطور وتاریخ ص ۲۱۹ فما بعدها۔

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

المعتزلة وهو الزمخشری الذی برع فی الشعر والنثر واوتی من الفطنة ودقة الحسن ورهافة الشعور ما اعدّه خیر اعداد لتلك المهمة وكانما تجمعت فی صدره جمیع أمانی المعتزلة والاشعریة فی تصویر بلاغة القرآن المعجزة"[۲]

---

[۲] البلاغة تطور وتاریخ ص ۲۲۰

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کشاف

پر

کیا کام کیا گیا

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کشاف پر کیا کام کیا گیا

کشاف کی تالیف نے علمی و ادبی دنیا میں جو حرکت پیدا کی اور جیسا اثر ڈالا اس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ چھٹی صدی ہجری سے لے کر موجودہ صدی تک عربی زبان و ادب اور علوم اسلامیہ سے شغف رکھنے والے اہل علم، اعتزال کے حامی ہوں خواہ مخالف، کشاف سے دلچسپی لیتے رہے ہیں اور اسکو اپنے مطالعے اور تصنیف و تالیف کا موضوع بناتے رہے ہیں چنانچہ کشاف پر شروح و حواشی تحریر کیے گئے۔ اسکے شواہد کی شرحیں لکھی گئیں۔ اس کی نحوی اور لغوی تشریحات پر تحقیق کی گئی۔ اس کے خلاصے تیار کیے گئے، روایات کو پرکھا گیا اور ان کی تخریج کی گئی۔ اس پر تنقیدیں لکھی گئیں۔ نیز کشاف کو فن بلاغت اور قرآنی اعجاز کی تشریح اور نحو و لغت کی تحقیق کا ایک اعلیٰ نمونہ قرار دیکر اسے آئندہ تفسیری تالیفات کا ایک اہم ماخذ بنا لیا گیا۔ یہ سب باتیں کشاف کی مقبولیت، اہمیت اور اثر اندازی کی روشن دلیل ہیں۔ ذیل میں ایک مختصر سا جائزہ زمانی ترتیب سے اس کام کا لیا گیا ہے جو چھٹی صدی ہجری سے آج تک اس پر کیا گیا۔

چھٹی صدی ہجری

۱۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہو سکا ہے سب سے پہلے شخص جنھوں نے کشاف کو اپنی تفسیری تالیف کا موضوع بنایا ایک شیعی مفسر ابو علی فضل بن الحسن الطبرسی، امین الدینؒ ہیں جو چھٹی صدی ہجری کے سربرآوردہ شیعی علماء میں سے ہیں۔ ان کے سال وفات میں اختلاف ہے کہ ۵۴۸ھ ہے یا ۵۵۲ھ۔ شیعی علماء ۵۴۸ھ ہی کو راجح قرار دیتے ہیں[۱]۔ اس طرح طبرسی زمخشری کے معاصر قرار پاتے ہیں۔ طبرسی کی ایک مشہور تفسیر "مجمع البیان" ہے جو تہران سے ۱۲۷۴ھ میں چھپ چکی ہے۔ طبرسی کو شیعیت میں غلو نہیں وہ انصاف پسند طبیعت رکھتے ہیں، چنانچہ تفسیر مجمع البیان کو دیکھکر اس بات کا اندازہ بہت مشکل ہے کہ یہ کتاب کسی شیعی مصنف کی ہو گی۔ مجمع البیان کی

---

[۱] ان کے حالات کے لیے دیکھیے: روضات الجنات ص ۵۱۲؛ الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ ۲: ۲۴۷۔ مجمع البیان ۱: ج - د

[۲] مجمع البیان ۱: د

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ طبرسی صرف ائمہ اہل بیت ہی سے روایت نقل نہیں کرتے جیسا کہ شیعی مفسرین کا طریقہ ہے بلکہ وہ ان صحابہؓ، تابعینؒ اور تبع تابعینؒ کی روایات کو بڑی فراخدلی سے اپنی تفسیر میں جگہ دیتے ہیں جو اہل سنت کے یہاں مشہور و مقبول ہیں۔ اس تفسیر کو مکمل کرنے کے بعد ہی طبرسی کو کشاف کے بارے میں معلوم ہوا چنانچہ کشاف کا مطالعہ کیا، زمخشری کی قرآنی بلاغت کی تشریح سے بہت متاثر ہوئے اور کشاف کے مضامین کو عام کرنے کے لیے اس کا ایک اختصار 'الکاف الشاف من کتاب الکشاف' کے نام سے تیار کیا گیا[3]۔ یہ کشاف کا سب سے پہلا اختصار ہے اور اس سے تعلق رکھنے والی غالباً پہلی تصنیف ہے۔ فن تفسیر میں طبرسی کی اور ایک تصنیف بتائی جاتی ہے جس کا نام 'جوامع الجامع' یا 'جامع الجوامع' ہے[4]۔ الأعلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ 'جوامع' مجمع البیان اور الکاف الشاف کے علاوہ ایک تیسری کتاب ہے[5]۔ مجمع البیان کے مقدمہ نگار السید محسن الأمین بھی جنہوں نے طبرسی کے حالات زندگی اور تصانیف سے بحث کی ہے اس بارے میں مذبذب نظر آتے ہیں کہ یہ دونوں یعنی 'الکاف الشاف' اور 'جوامع' دو مختلف کتابیں ہیں یا ایک ہی کتاب کے دو مختلف نام ہیں[6]۔ الأعلام کے مؤلف نے بتایا ہے کہ 'جوامع الجامع' طبع ہو چکی ہے لیکن کشاف کا اختصار طبع نہیں ہوا[7]۔ ہو سکتا ہے کہ جیسا کہ السید محسن الأمین نے اشارہ کیا ہے واقعہ یہ ہو کہ 'الکاف الشاف' کے بعد طبرسی نے ایک تیسری کتاب لکھی ہو جس میں مجمع البیان اور کشاف کی مجموعی معلومات سپرد قلم ہوں۔ اس کتاب کے نام 'جوامع الجامع' سے خود اس قیاس کو سہارا ملتا ہے۔ اس کے علاوہ السید محسن الأمین نے ایک حوالہ بھی دیا ہے جس سے اس قیاس کی تائید مزید ہوتی ہے[8]۔

حاجی خلیفہ کو مجمع البیان اور اس کے مصنف کے بارے میں کئی اشتباہات ہوئے ہیں۔ کشف الظنون کے یورپی ایڈیشن سے معلوم ہوتا ہے کہ 'مجمع البیان' ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی (م ۴۶۰ھ) کی تفسیر ہے اور یہ کہ طوسی کا سال وفات ۵۶۱ھ ہے[9]۔ پھر کشف ہی کے ایک دوسرے مقام سے معلوم ہوتا ہے کہ طوسی نے کشاف کا اختصار کیا اور 'جوامع الجامع' نام رکھا[10]۔

---

[3] کشف الظنون ۱: ۲۵۴؛ مجمع البیان ۱: د

[4] کشف الظنون ۱: ۴۵۲؛ مجمع البیان ۱: د

[5] الأعلام ۶: ۳۵۲

[6] مجمع البیان ۱: د

[7] الأعلام ۶: ۳۵۲

[8] مجمع البیان ۱: ہ

[9] الکشف ۲: ۱۶۰۲

[10] الکشف ۱: ۴۵۲

www.KitaboSunnat.com

حاجی خلیفہ ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ "جوامع الجامع فی التفسیر" شیخ ابو علی الطوشی صاحب مجمع البیان کی ہی تفسیر کی ایک کتاب ہے[11]۔ ظاہر ہے کہ حاجی خلیفہ کو مصنف "مجمع البیان" ابو علی فضل بن الحسین الطبرسی پر "التبیان الجامع لعلوم القرآن" کے مصنف ابو جعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی (م ۴۶۰ھ) کا دھوکہ ہوا۔ دوسری بات یہ کہ وہ جوامع الجامع کو کبھی ابو جعفر طوسی کی تصنیف بتاتے ہیں اور کبھی ابو علی الطبرسی کی۔ اتنا ہی نہیں بلکہ طبرسی کے نام میں تصحیف کر کے اسے طرطوشی بنا دیتے ہیں۔ یہ آخری غلطی کشف الظنون کے ترکی ایڈیشن میں جو شرف الدین بالتقایا اور رفعت بیلگہ انکلیسی کی تحقیق و تصحیح سے ۱۹۴۳ء میں چھپا اب بھی موجود ہے۔ جوامع الجامع کے نام کے بارے میں بھی حاجی خلیفہ مضطرب نظر آتے ہیں۔ کبھی وہ "جوامع الجامع" لکھتے ہیں اور کبھی "جامع الجوامع"! مزید برآں طبرسی اور طوسی میں امتیاز نہ کر سکنے کے باعث تاریخ وفات میں بھی غلطی کرتے ہیں۔ طوسی کے نام سے طبرسی کی تاریخ ۵۶۱ھ بتاتے ہیں۔ طوسی کی تاریخ وفات جیسا کہ مذکور ہوا ۴۶۰ھ ہے۔ طبرسی کی جو تاریخ وفات حاجی خلیفہ نے دی ہے وہ بھی طبرسی کی سال وفات پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ طبرسی کے انتقال کے بارے میں دو ہی اقوال ہیں ایک یہ کہ انہوں نے ۵۴۸ھ میں وفات پائی دوسرے ۵۵۲ھ میں۔ کوئی تذکرہ نگار طبرسی کی تاریخ وفات ۵۶۱ھ نہیں بتاتا۔ السید محسن الامین کا خیال ہے کہ شیعی مصنفین اور شیعی تصانیف کے بارے میں حاجی خلیفہ کی اس طرح کی غلطیاں بہت عام ہیں[12]۔ طبرسی کی کتاب "الکاف الشاف" یا "جوامع الجامع" کا ذکر بروکلمن کے یہاں نہیں ملتا۔

ساتویں صدی ہجری

۲۔ **مجد الدین ابو السعادات مبارک بن محمد بن الاثیر الجزری[13]** جن کی مشہور تصنیف فن حدیث میں "جامع الاصول" ہے، ۶۰۶ھ میں فوت ہوئے۔ انہوں نے ثعلبی (م ۴۲۷ھ) کی تفسیر "الکشف" اور تفسیر "کشاف" دونوں کو جمع کر کے ایک ضخیم تفسیر "الانصاف فی الجمع بین کشف الثعلبی والکشاف" تیار کی[14]۔

۳۔ **امام فخر الدین رازی[15]** کا سال وفات بھی ۶۰۶ھ ہے۔ وہ اپنی تفسیر مفاتیح الغیب

---

[11] الکشف ۱: ۶۱۱ — [12] مجمع البیان ۱: د

[13] وفیات الاعیان ۱: ۴۴۱؛ بروکلمن تکملہ ۱: ۶۰۷

[14] الکشف ۱: ۱۸۲؛ ۳۴۵ — [15] الاعلام ۷: ۲۰۳

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

مشہور یہ تفسیر کبیر میں معتزلہ کے مذہب کا تفصیلی رد کرتے ہیں اور اشاعرہ کے مسلک کا اثبات۔ زمخشری نے جو خیالات کشاف میں پیش کیے ہیں ان پر بھی رد کرتے جاتے ہیں۔

۴۔ کشاف پر لکھی ہوئی ساتویں صدی ہجری کی دو مشہور ترین کتابوں میں سے ایک احمد بن محمد بن منصور بن ابی القاسم ابن مختار بن ابی بکر الجذامی الجروی الاسکندری المالکی، ناصر الدین ابو العباس المعروف با بن المنیر (م ۶۸۳ھ)[۱۷] کی تصنیف کردہ "الانتصاف من الکشاف"[۱۶] ہے جو کشاف پر مفصل ترین تنقید ہے۔ ابن المنیر نے بڑی دیدہ ریزی سے پوری کشاف کا مطالعہ کیا اور کوئی ایسا پہلو تشنۂ تنقید نہیں چھوڑا جو اہل سنت خصوصاً اشاعرہ کے عقائد سے متصادم ہو۔ عقائد کے علاوہ وہ زمخشری کی اعراب کی غلطیوں پر متنبہ کرتے ہیں، قراءات کے بارے میں زمخشری کے مسلک کی تردید کرتے ہیں اور لغت و نحو کے بارے میں ان کی گرفت کرتے ہیں۔ ابن المنیر کی تنقیدوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے معتزلی اصول و فروع کا بڑا گہرا اور وسیع مطالعہ کیا ہے۔ چنانچہ بعض جگہ معتزلی نقطہ نظر کی تردید کے علاوہ وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ زمخشری نے اس مقام پر معتزلہ کے اصول و فروع کو سمجھنے اور اسے زیر بحث آیت پر منطبق کرنے میں ٹھوکر کھائی ہے۔ کہیں اس طرف بھی اشارہ کر دیتے ہیں کہ زمخشری کا یہ استنباط معتزلی فروع سے ٹکراتا ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ تنقید کے بعد آیات وغیرہ کا وہ محمل بھی پیش کرتے ہیں جو صحیح اور اہل سنت کے نزدیک قابل قبول ہے۔ ابن المنیر اعتزال کے بڑے ماہر ناقد ہیں۔ ایسے مقامات جہاں سے قاری اعتزال کی کوئی بو سونگھے بغیر گذرتا چلا جاتا ہے وہ ان کی تہ میں اعتزال کے مخفی جرثومے کی نشاندہی کر دیتے ہیں۔ لیکن ان تمام باتوں کے ساتھ ابن المنیر ایک پاکیزہ ادبی ذوق کے بھی مالک ہیں اور اپنے مخالف کے ساتھ انصاف کرنے کی اہمیت بھی رکھتے ہیں چنانچہ کشاف کی خوبیوں کا دل کھول کر اعتراف کرتے ہیں۔ جگہ جگہ زمخشری کے ذوق اور اس کی نظر کی تعریف کرتے ہیں اور کشاف کی عبارتیں کی عبارتیں بغیر کسی تنقید کے محض جذبہ پسندیدگی کے تحت نقل کرتے چلے جاتے ہیں۔ اس تنقید کو اہل سنت کے یہاں بڑا حسن قبول حاصل ہوا اور اسے اکثر کشاف کے حاشیے پر چھاپا گیا۔

۵۔ دوسری کتاب جس نے کشاف کی شہرت کو بھی دبا دیا وہ کشاف ہی کا ایک خلاصہ ہے جو قاضی ناصر الدین ابو سعید عبد اللہ بن عمر البیضاوی الشافعی (م ۶۸۵ھ قبل ۶۹۲ھ)[۱۸]

---

[۱۶] معجم المؤلفین ۲: ۱۶۱

[۱۷] الکشف ۲: ۱۴۷۷؛ بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶)، تکملہ ۱: ۵۰۹

[۱۸] الأعلام ۴: ۲۴۸

www.KitaboSunnat.com

نے تیار کیا، اور جس نے 'انوار التنزیل' کے نام سے شہرت پائی۔ اس خلاصے کو 'سید المختصرات' کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور حقیقت بھی یہی ہے[19]۔ کشاف نے ایک بالکل انوکھی چیز پیش کی تھی یعنی معانی و بیان کے اصولوں کا اجراء تفسیر میں اور اس طرح بلاغت قرآنی کی تشریح۔ یہ ایسی چیز تھی کہ تفسیر کا کوئی طالب علم کشاف سے بے نیاز نہیں رہ سکتا تھا مگر اہل سنت کے ساتھ مسئلہ یہ تھا کہ کشاف کا اعتزال اس کی خوبیوں پر پانی پھیر دیتا تھا کیونکہ اس کے مطالعے سے اہل سنت کے عقائد کی طرف سے بے اطمینانی پیدا ہوتی تھی۔ کشاف سے کس طرح فائدہ اٹھایا جائے کہ بلاغت قرآنی کا علم حاصل ہو جائے مگر عقائد بھی ہاتھ سے نہ جائیں۔ اس مشکل مسئلہ کا ایک حل تو وہ تھا جو ابن المنیر نے پیش کیا کہ کشاف پر ایک مبسوط تنقید لکھ دی۔ بیضاوی نے اس کا دوسرا حل نکالا۔ انہوں نے کشاف کا خلاصہ تیار کیا اس طرح کہ اس کے اعتزال سے دامن بچاتے ہوئے اعراب، معانی اور بیان کے سارے نکات لے لیے، ان پر امام رازی کی تفسیر کبیر سے اشعری علم کلام کا اضافہ کیا۔ یہ گویا کشاف کا اشعری ایڈیشن ہوا۔ پھر اس پر تفسیر راغب سے اشتقاق اور حقائق و اشارات بڑھائے۔ بیضاوی خود بھی ذہین آدمی ہیں اس مجموعہ مختصرات پر اپنی طرف سے بھی اضافہ کیا[20]۔ اہل سنت کو کشاف سے روکنے والی چیز اس کا اعتزال تھا اب راہ سے نہ صرف یہ رکاوٹ دور ہوئی بلکہ مذکورہ اضافوں کے بعد کتاب کی افادیت میں اضافہ ہو گیا چنانچہ اہل سنت نے اس خلاصے کو ہاتھوں ہاتھ لیا۔ کشاف کے بجائے اسے نصاب درس میں شامل کیا گیا اس کی شرح و حواشی لکھے گئے۔ غرضیکہ بیضاوی کی کتاب کو وہ شہرت اور رواج نصیب ہوا کہ کشاف کا رنگ اس کے سامنے پھیکا پڑنے لگا۔

۶۔ بیضاوی کے ایک ہمعصر قطب الدین محمد بن مسعود بن محمود بن ابی الفتح السیرافی الفالی الشقار[21] ہیں۔ انہوں نے ۶۹۰ھ میں کشاف کا خلاصہ تیار کیا جس کا نام 'تقریب التفسیر'[22] یا 'التقریب فی التفسیر'[23] ہے۔ اس خلاصے میں کشاف کے اعتزال و اطناب کو دور کرتے ہوئے اس کے مغلق مقامات کو حل کیا گیا ہے۔ حاجی خلیفہ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک چھوٹی

۱۹۔ الکشف ۲: ۱۴۸۱ — ۲۰۔ دیکھیے الکشف ۱: ۱۸۷

۲۱۔ ان کی شخصیت صحیح طور پر متعین نہیں ہوتی۔ حاجی خلیفہ ان کو اور قطب الدین محمود بن مسعود الشیرازی (الأعلام ۸: ۶۵) کو ایک ہی ہستی قرار دیتے ہیں مگر بروکلمن (تکملہ ۱: ۵۰۹) سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں دو علیحدہ اشخاص ہیں۔ راقم کا خیال ہے کہ یہ وہی صاحب ہیں جن کا ذکر معجم المؤلفین (۱۲: ۲۰) میں ملتا ہے۔

۲۲۔ الکشف ۲: ۱۴۸۱ — ۲۳۔ بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶)

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

سی کتاب ہے جس میں کشاف کی صرف اہم چیزیں لے لی گئی ہیں اور اپنی طرف سے بھی کچھ اضافے کیے گئے ہیں۔ اس خلاصے پر حواشی بھی لکھے گئے ہیں جن میں ایک علی بن عمر الازہری کا حاشیہ "توضیح مشکلات التقریب" ہے جو دوران درس کشاف تصنیف کیا گیا اور دوسری جلد کے صرف تہائی حصہ تک مکمل ہو سکا۔[24]

آٹھویں صدی ہجری

۷۔ ابو اسحاق علم الدین عبد الکریم بن علی بن عمر العراقی الانصاری المعروف بابن بنت العراقی (م ۷۰۴ھ)[25] نے "الانصاف فی مسائل الخلاف بین الزمخشری وابن المنیر" کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں کشاف اور ابن المنیر کی انتصاف کے درمیان محاکمہ کیا۔ علم الدین کی ایک دوسری کتاب "الانتصار للزمخشری من ابن المنیر" کا ذکر بھی کشف الظنون میں ملتا ہے۔[26][27] جس کا موضوع نام سے ظاہر ہے۔

۸۔ بدر الدین محمد بن ایوب بن عبد القاہر المقری الحلبی الحنفی المعروف بالتاذفی (م ۷۰۵ھ)[28] نے کشاف کا اختصار کیا اور اس پر ابو العباس احمد المہدوی کی کتاب "الفوائد" سے محاکمات کا اضافہ کیا نیز ابو اللیث السمرقندی کی کتاب التفسیر اور ثعلبی کی کتاب "الکشف والبیان" کا اختصار بھی شامل کیا اور اس کا نام "مختصر الکاشف من لامع الکاشف من التفاسیر" رکھا۔[29]

۹۔ محمود بن مسعود الشیرازی قطب الدین العلامۃ (م ۷۱۰ھ)[30] نے دو جلدوں میں کشاف کا حاشیہ لکھا جس کا نام "الانتصاف شرح الکشاف" رکھا۔[31]

۱۰۔ ابو علی عمر بن محمد بن خلیل السکونی المغربی (م ۷۰۷ھ)[32] نے "کتاب التمییز لبیان ما فی تفسیر الزمخشری من الاعتزال فی الکتاب العزیز"[33] لکھی۔ اس میں امام فخر الدین رازی وغیرہ پر بعض

---

[24] الکشف ۲: ۱۴۸۱ [25] بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹؛ الکشف ۲: ۱۴۷۷؛ الأعلام ۴: ۱۷۸

[26] الأعلام ۴: ۱۷۰ [27] الکشف ۱: ۱۷۳، ۴۳۳؛ ۲: ۱۴۸۰

[28] الأعلام ۶: ۱۸۱ [29] الکشف ۲: ۱۶۲۷ [30] الأعلام ۸: ۶۵، ۶۶

[31] الکشف ۱: ۱۷۴، ۴۳۴ ؛ ۲: ۱۴۷۷؛ بروکلمن ۱: ۲۹۰ (۳۴۵)؛ تکملہ ۱: ۵۰۸

[32] الأعلام ۵: ۲۲۴، ان کا سال وفات الکشف (۲: ۱۴۸۲) اور الأعلام (۵: ۲۲۴) میں ۷۱۷ھ دیا ہوا ہے مگر بروکلمن (۱: ۲۹۱) (۳۴۳)، تکملہ ۱: ۵۰۹) میں ۷۰۷ھ دیا ہے [33] بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۳)؛ تکملہ ۱: ۵۰۹

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ایسے اعتراض کیے گئے ہیں جو بقول سبکی کسی عالم کے لیے باعث عار نہیں[۳۴]۔ سکونی نے اس کتاب کا ایک خلاصہ "مقتضب التمییز فی اعتزال الزمخشری من الکتاب العزیز"[۳۵] اور ایک تکملہ بھی لکھا۔

۱۱۔ عماد الکندی (م ۷۲۰ھ)[۳۶] نے جو نحو کے ماہر اور اسکندریہ کے قاضی تھے ایک ضخیم تفسیر تیئیس جلدوں میں "الکفیل بمعانی التنزیل"[۳۷] کے نام سے لکھی، اس تفسیر کا طرز یہ ہے کہ قرآنی آیات درج کرنے کے بعد الکندی زمخشری کی تفسیر پیش کرتے ہیں۔ اس تفسیر پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں ان کی تقریر و توجیہ کرتے ہیں۔ پھر دوسری تفاسیر سے اخذ کر کے مزید معلومات بھی دیتے ہیں۔ عماد چوں کہ نحوی ہیں اس لیے ان کی دلچسپی زیادہ تر نحو کے مسائل سے رہتی ہے[۳۸]۔

۱۲۔ ابو العباس احمد بن محمد بن عثمان الازدی الشہیر بابن البنّاء (م ۷۲۱ھ)[۳۹] نے کشاف پر حاشیہ لکھا[۴۰]۔

۱۳۔ نظام الدین حسن بن محمد بن حسین القمی النیسابوری المعروف بنظام الاعرج (م ۷۲۸ھ)[۴۱] نے تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان لکھی۔ اس تفسیر کی تیاری میں زمخشری کی کشاف اور رازی کی تفسیر کبیر کے علاوہ دیگر تفاسیر سے بھی مواد جمع کیا گیا ہے[۴۲]۔

۱۴۔ شرف الدین الحسین بن محمد بن عبد اللہ الطیبی (م ۷۴۳ھ)[۴۳] نے چھ ضخیم جلدوں میں کشاف کا حاشیہ لکھا اور "فتوح الغیب فی الکشف عن قناع الریب"[۴۴] نام رکھا۔ اسے کشاف

---

[۳۴] دیکھیے الکشف ۲: ۱۴۸۲

[۳۵] الکشف ۲: ۱۴۸۲؛ بروکلمن (کمانی ش ۵) سے معلوم ہوتا ہے کہ "التمییز" اور "المقتضب" دونوں دو کتابیں ہیں، اور دوسری کتاب پہلی کا خلاصہ ہے لیکن کشف الظنون (۲: ۱۴۸۲) سے یہ بات واضح نہیں ہوتی

[۳۶] بروکلمن کمانی ش ۵

[۳۷] غالباً یہ الحسین بن ابی بکر بن ابی الحسین الکندی الاسکندری المالکی ہیں جن کے حالات لکھتے ہوئے صاحب معجم المؤلفین (۳: ۳۱۶) کہتے ہیں "مفسر فقیہ، تولی القضاء، له تفسیر فی عشر مجلدات"

[۳۸] الکشف ۲: ۱۵۰۳ [۳۹] الکشف ۲: ۱۵۰۲۔

[۴۰] الاعلام ۱: ۲۱۳ [۴۱] الکشف ۲: ۱۴۸۲

[۴۲] الاعلام ۲: ۲۳۳ [۴۳] الکشف ۲: ۱۱۹۵

[۴۴] الاعلام ۲: ۲۸۰؛ الکشف (۱: ۷۲۰) میں نام "الحسن" دیا گیا ہے

[۴۵] بروکلمن ۱: ۲۹۰ (۴۵۳) تکملہ ۱: ۵۰۸۔ اس کا ایک نسخہ ۴ جلدوں میں مکتوبہ ۷۸۲ھ۔ ۷۸۳ھ دار الکتب الوطنیہ (طہران) میں موجود ہے: مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۲/ ۲۱؛ اس کا ایک اور نسخہ "شرح الکشاف" کے نام سے مکتبہ ابو الیسر عابدین میں بھی موجود ہے (مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۵: ۲۱۳)

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کا بہترین حاشیہ سمجھا جاتا ہے۔[۴۶] اس میں الانتصاف لابن المنیر اور الانصاف لعلم الدین العراقی کی معلومات بھی شامل کر لی گئی ہیں۔ طیبی کی شرح کے بارے میں سیوطی کی یہ رائے ہے کہ طیبی نے قراءات کی مختلف وجوہ کی تشریح، احادیث و روایات کی تصحیح، لغات کی تحقیق، نکات کی تدقیق اور مسائل کی تقریر میں اپنی کوئی کوشش اٹھا نہیں رکھی تاہم اس میں دو خامیاں رہ گئی ہیں۔ ایک تو یہ کہ کشاف ایسی کتاب ہے جس کی تہ تک پہنچنے کے لیے صرف علوم ظاہری کی تکمیل کافی نہیں بلکہ اس کے لیے چند اور شرائط کی ضرورت ہے جن کا ذکر صاحب کشاف نے کیا ہے اور وہ بغیر سخت ترین جد و جہد کے حاصل نہیں ہوتیں۔ دوسرے یہ کہ طیبی کو نکات بیانیہ پیدا کرنے کا بڑا شوق تھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شرح بہت طویل ہو گئی اور اس میں کتنی ہی ایسی باتیں آ گئیں جو اس شرح کا مقصود نہ تھیں۔[۴۷]

۱۴۔ ابو حفص عمر بن عبد الرحمن بن عمر الفارسی القزوینی البہبہانی الکنانی (م ۷۴۵ھ)[۴۸] نے "الکشف عن مشکلات الکشاف" کے عنوان سے کشاف کا حاشیہ لکھا۔[۴۹] اس میں گزشتہ تصانیف سے استفادہ کے ساتھ اپنے خیالات بھی پیش کیے۔[۵۰]

۱۵۔ ابو حیان محمد بن یوسف النحوی الاندلسی الجیانی (م ۷۴۵ھ)[۵۱] نے اپنی تفسیر "البحر المحیط" میں زمخشری پر اعراب و قراءات کے بارے میں بہت سے اعتراضات کیے ہیں۔ ان کے دو مشہور شاگردوں الشہاب احمد بن یوسف معروف بہ سمین الحلبی[۵۲] اور ابراہیم بن محمد البرہان السفاقسی[۵۳] نے ابو حیان اور زمخشری دونوں کے اعراب کے بارے میں لکھا۔[۵۴] علی آفندی شلبی المعروف

---

[۴۶] الکشف ۲: ۱۴۷۸

[۴۷] الکشف ۲: ۱۴۷۸

[۴۸] الأعلام ۵: ۲۰۸

[۴۹] دار الکتب المصریۃ میں اس کا مخطوطہ موجود ہے جس کا نام "تلخیص الکشاف وتحفۃ الکشاف" ہے۔ اس مخطوطے میں چار جلدیں ہیں ۲، ۳، ۴ اور ۵؛ مکتبہ جلالۃ الملک کابل میں بھی اس شرح کا ایک نسخہ "کشف الکشاف" کے نام سے موجود ہے اور ابتدا سے آخر سورہ کہف تک ہے (مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۲: ۶)۔ "کشف الکشاف" ہی کے نام سے دوسرا نسخہ دار الکتب الوطنیۃ طہران میں موجود ہے (مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۲: ۲۲۳)۔ مگر عجیب بات یہ ہے کہ فہرست نگار نے عمر بن عبد الرحمن الفارسی القزوینی کا سال وفات ۸۹۹ھ دیا ہے۔ نیز دیکھیے بروکلمن ۱: ۲۹۰ (۳۴۵) تکملہ ۱: ۵۰۸

[۵۰] الکشف ۲: ۱۴۸۰

[۵۱] الأعلام ۶: ۲۶

[۵۲] الأعلام ۱: ۲۶۰

[۵۳] الأعلام ۱: ۶۱

[۵۴] الکشف ۲: ۱۴۷۷

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

بقانی زادہ[55] نے ایک رسالہ ان جوابات کے بارے میں لکھا جو حسین چلپی نے اپنے استاد ابو حیان کے کشاف پر اعتراضات کے سلسلے میں دیے ہیں[56]۔

١٦۔ احمد بن الحسن بن ابراہیم بن الجار بردی، فخر الدین (م ٧٤٦ھ)[57] نے کشاف پر حاشیہ لکھا[58]۔

١٧۔ ابو محمد تاج الدین احمد بن عبد القادر بن احمد مکتوم القیسی الحنفی (م ٧٤٩ھ)[59] نے اپنے استاد ابو حیان کے اعتراضات کو علامہ کے طور پر ایک کتاب میں جمع کر دیا جس کا نام "الدر اللقیط من البحر المحیط"[60] ہے۔ یہ کتاب البحر المحیط کے حاشیے پر چھپی ہے۔

١٨۔ شمس الدین ابو الثناء محمود بن عبد الرحمن الشافعی الاصبہانی (م ٧٤٩ھ)[61] نے "انوار الحقائق الربانیۃ"[62] کے نام سے کئی جلدوں میں تفسیر لکھی جو "تفسیر الاصبہانی"[63] کے نام سے مشہور ہے۔ اس کتاب میں کشاف، تفسیر کبیر اور دوسرے ماخذ سے معلومات اکٹھی کی گئی ہیں۔ شروع میں فن تفسیر کے بارے میں تیئیس مقدمات پر مشتمل ایک ابتدائیہ ہے۔ صفدی کا کہنا ہے کہ میں نے دیکھا ہے کہ اصبہانی بغیر کتابوں سے مراجعت کیے صرف حافظے سے یہ تفسیر لکھاتے تھے۔ یہ تفسیر پوری نہ ہوئی[64]۔ اس کی چوتھی جلد اب بھی ملتی ہے[65]۔

١٩۔ امام یحییٰ بن حمزۃ العلوی الیمنی الملقب بالمؤید باللہ او المؤید برب العزۃ (م ٧٤٩ھ)[66] نے کشاف کو پیش نظر رکھ کر معانی و بیان اور اعجاز القرآن پر ایک کتاب "الطراز المتضمن لاسرار البلاغۃ وعلوم حقائق الاعجاز" لکھی جو تین جلدوں میں چھپ چکی ہے۔ انہوں نے اس کتاب کو مختصر بھی کیا اور اس کا نام "الایجاز لاسرار کتاب الطراز" رکھا مگر یہ اختصار چھپا نہیں[67]۔

٢٠۔ عماد الدین یحییٰ بن قاسم العلوی المعروف بالفاضل الیمنی (م بعد ٧٥٠ھ)[68] نے دو جلدوں میں ایک حاشیہ لکھا جس کا نام "درر الاصداف فی حل عقد الکشاف"[69]

[55] ... بن اسرائیل ابو علی بن محمد (م ٩٢٧ھ)؛ معجم المؤلفین ٤: ٢٢٢ [56] الکشف ٢: ١٤٧٧
[57] الاعلام ١: ١٠٧ [58] الکشف ٢: ١٤٧٨؛ بروکلمن ١: ٢٩٠ (٣٤٥)
[59] الاعلام ١: ١٧٧ [60] الکشف ١: ١٤٧٧
[61] الاعلام ٨: ٥٢ [62] ایضاً [63] الکشف ١: ٣٤٤
[64] ایضاً [65] الاعلام ٨: ٥٣ [66] الاعلام ٩: ١٧٤
[67] الاعلام ٩: ١٧٤ [68] الاعلام ٩: ٢٠٤
[69] اس کا مخطوطہ دار الکتب المصریہ میں موجود ہے دیکھیے بروکلمن ١: ٢٩٠ (٣٤٥)، تکملہ ١: ٥٠٨

Marfat.com

ہے۔ اسکی تالیف ۷۴۸ھ میں عمل میں آئی۔ درر الاصداف[*] کے بعد ایک اور حاشیہ "تحفۃ الاشراف فی کشف غوامض الکشاف[*]" لکھا۔ اس کی تالیف کا سبب یہ ہوا کہ عماد الدین کو طیبی کا حاشیہ کشاف مطالعے کے لیے ملا جس میں انتصاف، انصاف اور اس کے علاوہ دیگر ماخذ سے معلومات جمع کی گئی تھیں چنانچہ عماد الدین کو بھی یہ خیال ہوا کہ ایک ایسا حاشیہ لکھا جائے جو درر الاصداف اور حاشیہ طیبی دونوں کی معلومات کا جامع ہو۔ تحفۃ الاشراف اسی کی عملی شکل ہے[*]۔

۲۱۔ شیخ ابو الحسن تقی الدین علی بن عبد الکافی السبکی (م ۷۵۶ھ[*]) نے کشاف پر ایک تنقید لکھی اور اس کا نام "سبب الانکفاف عن اقراء الکشاف" رکھا۔ اس رسالے کی تالیف اس طرح عمل میں آئی کہ سبکی کشاف پڑھایا کرتے تھے۔ جب سورہ تکویر کی آیت "انہ لقول رسول کریم" پر پہنچے تو کشاف پڑھانا بند کر دی اور مذکورہ بالا نام سے کشاف کی ایک تنقید سپرد قلم کی جس میں بتایا کہ آیت "عفا اللہ عنک" اور سورہ تحریم وغیرہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں زمخشری نے جو باتیں لکھی ہیں اور جس انداز میں گفتگو کی ہے وہ خیر خلائق[*] کے جناب میں سخت بد تہذیبی ہے۔ باوجودیکہ کشاف میں بڑے عمدہ نکات و فوائد ہیں لیکن مجھے اس دریدہ دہنی کی بنا پر اس کتاب کو پڑھانے سے جناب رسالتمآب علیہ الصلوٰۃ والسلام سے حجاب آتا ہے اس لیے اسکی تدریس ترک کر دی[*]۔

۲۲۔ جمال الدین عبداللہ بن یوسف بن ہشام (م ۷۶۲ھ[*]) نے ابن المنیر کی تنقید "الانتصاف من الکشاف" کا خلاصہ مع کچھ اضافوں کے کیا۔ ابن المنیر نے اعتزال پسندانہ کشاف کی جو عبارتیں نقل کر دی ہیں جن کا مقصد تنقید نہیں ابن ہشام نے انہیں حذف کر دیا۔ زمخشری نے جہاں جہاں اہل سنت کو کشاف میں برا بھلا کہا تھا وہاں ابن المنیر نے اس کا جواب دیا تھا اور معتزلہ کو برا بھلا کہا تھا۔ اس طرح کی چیزوں کو بھی ابن ہشام نے اپنی تلخیص میں جگہ نہیں دی۔ عقائد صحیحہ کے بیان کو ابن ہشام نے باقی رکھا اور دلیل و تاویل وغیرہ سب کو شامل خلاصہ کیا۔ ابن المنیر کے جو جواب انھیں صحیح نظر آئے انہیں بجنسہ خلاصے میں لے لیا اور جہاں کہیں ان کے جواب میں ذرا کمزوری نظر آئی اس کو بیان کر دیا[*]۔

✱ اس کتاب کا مخطوطہ دار الکتب المصریۃ میں موجود ہے دیکھیے بروکلمن ۱: ۲۹۰ (۳۴۵)، تکملہ ۱: ۵۰۸

[۱] الکشف ۲: ۱۴۸ [۲] الأعلام ۵: ۱۱۶ [۳] تاج الدین السبکی (م ۷۷۱ھ) معید النعم ومبید النقم ص ۱۱۴-۱۱۵ [۴] الأعلام ۴: ۲۹۱

[۵] الکشف ۲: ۱۴۷۷

www.KitaboSunnat.com

۲۳- ابو محمد جمال الدین عبداللہ بن یوسف الزیلعی الحنفی (م ۷۶۲ھ)[۷۶] نے کشاف کی احادیث کی تخریج کی[۷۷]۔ یہ تخریج بہت مشہور ہوئی۔

۲۴- ایک ہندوستانی عالم مخلص بن عبداللہ دہلوی (م ۷۶۴ھ)[۷۸] نے کشاف کی ایک شرح "کشف الکشاف" لکھی[۷۹]۔

۲۵- قطب الدین ابو عبداللہ محمد (او محمود) بن محمد التحتانی الرازی (م ۷۶۶ھ)[۸۰] نے کشاف پر حاشیہ لکھا[۸۱] جو سورہ طٰہٰ تک پہونچا۔ حاجی خلیفہ نے اس کتاب کے بارے میں سیوطی کی یہ تنقید نقل کی ہے کہ رازی کی شرح مکمل نہیں ہے اور ایک طرح سے طیبی کی شرح کا خلاصہ ہے رازی نے اس پر کوئی اضافہ سوائے اس کے نہیں کیا ہے کہ ہر چیز پر تنقید کر ڈالی ہے مگر جو اعتراضات کیے گئے ہیں وہ خود بتاتے ہیں کہ اعتراض کرنے والا اس میدان کا مرد نہیں[۸۲]۔

۲۶- جمال الدین محمد بن محمد المعروف بالاقسرائی (م نحو ۷۷۵ھ)[۸۳] نے، جو امام فخر الدین رازی کے پوتے ہیں، کشاف پر ایک حاشیہ لکھا جس میں قطب الدین الرازی تحتانی پر اعتراضات کیے[۸۴]۔

۲۷- اکمل الدین محمد بن محمود البابرتی (م ۷۸۶ھ)[۸۵] شارح ہدایہ نے کشاف کی شرح لکھی[۸۶]۔ جو صرف زہراوین کے آخر تک ہے[۸۷]۔

۲۸- سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی (م ۷۹۲ھ)[۸۸] نے ۷۸۹ھ میں کشاف کا حاشیہ لکھا[۸۹] جو درحقیقت تلخیص ہے طیبی کے حاشیہ کا[۹۰]۔ یہ حاشیہ سورہ فتح تک ہی پہونچ سکا۔ اس کی عبارت میں پیچیدگی اور اغلاق پایا جاتا ہے جیسا کہ تفتازانی کا انداز ہے۔ چنانچہ اس کے بارے

---

[۷۶] الأعلام ۴: ۲۹۲ [۷۷] الکشف ۲: ۱۴۸۱؛ بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶)؛ کتب خانہ سعیدیہ حیدرآباد دکن (ہند) میں بھی اس کا ایک نسخہ موجود ہے۔ [۷۸، ۷۹] نزہۃ الخواطر ۲: ۱۶۱

[۸۰] الأعلام ۷: ۲۶۸ [۸۱] بروکلمن ۱: ۲۹۰ (۳۹۵)؛ تکملہ ۱: ۵۰۸

[۸۲] الأعلام ۷: ۲۶۸ [۸۳] الکشف ۲: ۱۴۷۸ [۸۴] الأعلام ۷: ۲۷۰

[۸۵] الکشف ۲: ۱۴۷۸۔ اس کا نسخہ کتب خانہ جسٹر بیٹی میں محفوظ ہے دیکھیے فہرست کتب خانہ جسٹر بیٹی ۳: ۸۲ رقم ۳۶۸۶ [۸۶] الأعلام ۷: ۲۷۱ [۸۷] الأعلام ۷: ۲۷۲ [۸۸] بروکلمن ۱: ۲۹۰ (۳۴۶)؛ تکملہ ۱: ۵۰۸؛ کتب خانہ جسٹر بیٹی میں بھی اس شرح کا ایک نسخہ موجود ہے جو مؤلف کے زمانہ حیات کا لکھا ہوا ہے [۸۹] الکشف ۲: ۱۴۷۸،

[۸۹] الأعلام ۸: ۱۱۴ [۹۰] بروکلمن ۱: ۲۹۰ (۳۴۶)؛ اس کا ایک قلمی نسخہ "التعلیق علی الکشاف" کے نام سے کتب خانہ آل آقا طہران میں بھی موجود ہے (مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۲: ۱۴۱) اور دوسرا قلمی نسخہ راقم نے خود کتب خانہ فرنگی محل، لکھنؤ (الہند) میں سعدیہ کے نام سے دیکھا ہے۔ [۹۱] بروکلمن، تکملہ ۱: ۵۰۸

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

میں سیوطی کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ تحقیق و تدقیق اور توثیق و تلفیق کے اعتبار سے یہ کتاب بے نظیر ہے تاہم کمی یہ رہی کہ ایک تو کتاب مکمل نہ ہوئی، دوسرے قارئین پر اس کے نکات پورے طور پر واضح نہ ہو سکے[92] اس حاشیے پر علاء الدین محمد البخاری العلائی، الھروی، ملا الدین البہلوان[93]، نظام الدین عثمان الخطائی اور محمد الربانی العلائی کی تعلیقات ملتی ہیں[94]

۲۹- جمال الدین علی بن محمد بن ابی القاسم الہادی ابی اسحٰق بن رسول اللہ نے ۷۹۵ھ میں کشاف کا خلاصہ مع کچھ اضافوں کے کیا اور "تجرید الکشاف مع زیادات" نام رکھا[95]

۳۰- احمد بن محمد بن عبدالولی بن جبارۃ المرداوی المقدسی شہاب الدین[96] (م ۷۲۸ھ) نے "مختصر الکشاف" کے نام سے کشاف کی تلخیص کی[97]

نویں صدی ہجری

۳۱- شیخ عز الدین یوسف بن الحسن بن محمود التبریزی الحلوائی الشافعی (م ۸۰۴ھ)[98] نے کشاف کا حاشیہ لکھا[99]

۳۲- سراج الدین عمر بن رسلان البلقینی الشافعی (م ۸۰۵ھ)[100] نے تین جلدوں میں ایک حاشیہ "کشاف الکشاف" کے نام سے ۷۴۳ھ میں لکھا[101]

۳۳- عبداللہ بن الہادی بن یحییٰ بن حمزۃ بن رسول اللہ (م ۸۱۰ھ) نے "الجوھر الشفاف الملتقط من مغاصات الکشاف" کے نام سے کشاف کا ایک خلاصہ تیار کیا[102]

---

[92] الکشف ۲: ۱۴۷۹

[93] کشاف کا مکمل حاشیہ ہے: الکشف ۲: ۱۴۸۲ [94] بروکلمن، تکملہ ۱: ۵۰۸

[95] بروکلمن، تکملہ ۱: ۵۰۹ [96] الأعلام ۱: ۲۱۴

[97] بروکلمن، تکملہ ۱: ۵۰۹ [98] الأعلام ۹: ۱۹۸ [99] الکشف ۲: ۱۴۸۰

[100] بروکلمن (تکملہ ۱: ۵۰۸) نے مصنف کا نام عمر بن عبدالرحمٰن البلقینی دیا ہے۔ معلومات کا ماخذ "فہرست کتب خانہ رام پور (۱: ۳۰-۱۱۷)" ہے جہاں مصنف کا نام سراج الدین عمر بن عبدالرحمٰن الفارسی دیا گیا ہے اور سال وفات ۷۴۳ھ بتایا ہے۔ یہ دونوں باتیں غلط ہیں۔ بلقینی کا نام سراج الدین عمر بن رسلان البلقینی اور سال وفات ۸۰۵ھ ہے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ بروکلمن کو مذکورہ نام اور عمر بن عبدالرحمٰن الفارسی القزوینی میں التباس ہو گیا۔ کتاب کا سال تصنیف البتہ ۷۴۳ھ ہو سکتا ہے کیونکہ بلقینی کا زمانہ ۷۲۴ھ - ۸۰۵ھ ہے۔

[101] بروکلمن: تکملہ ۱: ۵۰۱ [102] بروکلمن: تکملہ ۱: ۵۰۹

۳۴۔ السید الشریف علی بن محمد الجرجانی (م ۸۱۶ھ)[1103] نے نصف سورہ بقرہ تک[1104] کشاف پر حاشیہ لکھا۔[1105] سید شریف نے اپنے اس حاشیے میں تفتازانی (م ۷۹۲ھ) پر متعدد اعتراضات کیے۔[1106] یہ حاشیہ چھپ چکا ہے۔ اس پر دو حاشیے اب بھی ملتے ہیں، ایک محمد بن ابراہیم الرومی الحنفی الشہیر با ابن الخطیب محی الدین (م ۹۰۱ھ) کا اور دوسرا کمال پاشا (م ۹۴۰ھ) کا۔[1107]

۳۵۔ محمد بن یعقوب، مجد الدین الشیرازی الفیروزآبادی صاحب القاموس (م ۸۱۷ھ)[1108] نے تفسیر کشاف کے خطبے کی شرح کی اور اس کا نام "قطبۃ الخشاف لحل خطبۃ الکشاف" رکھا۔ یہ شرح مصنف کی زندگی ہی میں ضائع ہو گئی چنانچہ فیروزآبادی نے دوبارہ "نغبۃ الرشاف من خطبۃ الکشاف" کے نام سے دوسری شرح لکھی جس کی تالیف کی ابتدا ۷۶۸ھ میں ہوئی۔[1109] صاحب کشف الظنون نے لکھا ہے کہ خطبۂ کشاف کی شرح میں فیروزآبادی نے بڑے زور شور سے ابن خلکان کی اس خیال کی تردید کی کہ کشاف کے خطبے میں کچھ رد و بدل زمخشری نے خود اس بنا پر کر دی تھی کہ اس سے معتزلی نقطۂ نظر کی تائید صراحت کے ساتھ نکلتی تھی۔ فیروزآبادی نے بتایا کہ انہوں نے کشاف کا وہ نسخہ جو زمخشری کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا اپنی آنکھوں سے بغداد میں امام ابو حنیفہؒ کے مزار پر دیکھا ہے اس میں کسی اصلاح و تغیر کا نشان نہیں تھا۔[1110]

۳۶۔ شیخ ولی الدین ابوزرعۃ احمد بن الحافظ الکبیر عبد الرحیم العراقی (م ۸۲۰ھ)[1111] نے دو جلدوں میں کشاف کا حاشیہ لکھا،[1112] جس میں علم الدین عبد الکریم بن علی العراقی کے حاشیہ، ابوحیان کے اعتراضات اور سمین حلبی اور سفاقسی کے جوابات اور ابن ہشام کی مغنی اللبیب کا خلاصہ پیش کیا گیا نیز کشاف کی احادیث کی تخریج بھی کر دی گئی۔[1113]

[1103] الأعلام ۵: ۱۵۹ [1104] الکشف ۲: ۱۴۷۹ [1105] بروکلمن ۱: ۲۹۰ (۳۴۶)؛ تکملہ ۱: ۵۰۸؛ اس کا ایک قلمی نسخہ "تعالیق علی تفسیر الزمخشری" کے نام سے مکتبۂ آل کشف العراق میں موجود ہے (مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۶: ۲۲) [1106] الکشف ۲: ۱۴۷۹؛ عمر رضا کحالہ نے مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ (۳: ۲۱) میں بتایا ہے کہ الشریف الجاجی کا کشاف پر حاشیہ دار الکتب الوطنیۃ طہران میں موجود ہے۔ لیکن وہ الشریف الجاجی کا سال وفات ۸۲۸ھ دیتے ہیں یہ بات تحقیق طلب ہے کہ الشریف الجاجی کہیں الشریف الجرجانی کی تصحیف نہیں۔ [1107] بروکلمن ۱: ۲۹۰ (۳۴۶) [1108] الأعلام ۸: ۱۹

[1109] الکشف ۲: ۱۴۸۰؛ بروکلمن ۱: ۵۰۹ [1110] الکشف ۲: ۱۴۸۲ [1111] الأعلام ۱: ۱۴۴؛ سال وفات الأعلام میں ۸۲۶ھ اور الکشف میں ۸۲۰ھ ہے [1112] بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹

[1113] الکشف ۲: ۱۴۷۹-۸۰

www.KitaboSunnat.com

۳۷- سید محمد گیسو دراز (م ۸۲۵ھ)[114] نے جو چشتیہ نظامیہ سلسلے کے ایک مشہور بزرگ اور چراغ دہلی (م ۷۵۷ھ) کے خلیفہ ہیں، ایک تو کشاف کے طرز پر خود ایک تفسیر لکھی دوسرے کشاف کے پانچ اجزاء پر تعلیقات لکھیں[115]۔

۳۸- عبد الکریم بن عبد الجبار (م ۸۲۵ھ) نے قطب الدین رازی تحتانی کے حاشیۂ کشاف پر جلال الدین اقسرائی کے اعتراضات کے بارے میں محاکمات پر مشتمل ایک کتاب لکھی جس کا نام "محاکمات علی الکشاف بین الشیخین قطب الرازی والاقسرائی فی اعتراض الثانی علی الأول فی شرح الکشاف"[116] ہے۔ یہ محاکمات آخر زہراوین تک ہیں، ان کا جواب ابن سماونہ نے لکھا[117]۔

۳۹- المولی برہان الدین حیدر بن محمد الہروی الخوافی (م ۸۳۰ھ)[118] تلمیذ سعد الدین التفتازانی (م ۷۹۲ھ) نے اپنے استاد کے حاشیے پر حاشیہ لکھا اور سید شریف کے اٹھائے ہوئے اعتراضات کا جواب دیا[119]۔

۴۰- اسماعیل بن ابراہیم بن تمجید (م ۸۵۰ھ) نے کشاف کے دیباچے پر حاشیہ لکھا[120]۔

۴۱- ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (م ۸۵۲ھ)[121] نے زیلعی کی تخریج احادیث کشاف کی تلخیص تیار کی جس کا نام "الکاف الشاف فی تخریج احادیث الکشاف"[122] ہے۔ یہ تخریج کشاف کے حاشیے پر متعدد بار چھپی ہے۔ ابن حجر نے ایک جلد میں اس پر ایک استدراک بھی تحریر کیا تھا[123]۔

۴۲- یوسف بن الحسین الحلوانی (م ۸۵۴ھ)[124] نے کشاف پر حاشیہ لکھا[125]۔

---

۱۱۴ و ۱۱۵ نزہۃ الخواطر ۳: ۱۵۴

۱۱۶ الکشف ۲: ۱۴۷۸، ۱۴۷۹؛ بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶)؛ تکملہ ۱: ۵۰۸

۱۱۷ الکشف ۲: ۱۴۷۸ — ۱۱۸ معجم المؤلفین ۴: ۹۲ (وفیہ توفی بعد ۸۲۰ھ)

۱۱۹ الکشف ۲: ۱۴۷۹ — ۱۲۰ فہرست کتب خانہ چسٹربیٹی ۳: ۸۲، رقم ۳۶۸۶۔ کتاب کا نام "حاشیۃ علی دیباجۃ الکشاف" دیا گیا ہے

۱۲۱ الأعلام ۱: ۱۷۳

۱۲۲ الکشف ۲: ۱۴۸۱؛ بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶)؛ تکملہ ۱: ۵۰۹ — ۱۲۳ الکشف ۲: ۱۴۸۱؛ بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶)

۱۲۴ گمان یہ ہے کہ یہ وہی نام ہے جو شیخ عز الدین یوسف بن الحسن بن محمود التبریزی، الحلوانی الشافعی کے نام سے نویں صدی ہجری کی ابتدا میں گذرا مگر حاجی خلیفہ نے ان دونوں کو دو علیحدہ اشخاص کے بطور ذکر کیا ہے دیکھیے الکشف ۲: ۱۴۸۰، ۲: ۱۴۸۲

۱۲۵ الکشف ۲: ۱۴۸۲

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

۴۳۔ المولی محب الدین محمد بن احمد المدعو بمولانا زادہ الحنفی (م ۸۵۹ھ) نے کشاف کا خلاصہ تیار کیا۔[۱۲۶]

۴۴۔ علاء الدین علی بن محمد الشاہرودی البسطامی العمری البکری الشہیر بمصنفک (م ۸۷۵ھ)[۱۲۷] مشہور حنفی فقیہ نے کشاف پر حاشیہ لکھا جس کا سال تالیف ۸۵۶ھ ہے۔[۱۲۸]

۴۵۔ مولی علاء الدین علی بن محمد المعروف بقوشجی (م ۸۷۹ھ)[۱۲۹] نے تفتازانی کے حاشیے کے شروع کے حصے پر تعلیقات لکھیں۔[۱۳۰]

۴۶۔ حسن چلپی ابن محمد شاہ بن حمزۃ الرومی الحنفی الفناری (م ۸۸۶ھ)[۱۳۱] نے برہان الدین حیدر (م ۸۳۰ھ) کے حاشیے پر حاشیہ لکھا۔[۱۳۲]

۴۷۔ المولی علاء الدین علی بن محمد النبارکانی الطوسی الحنفی (م ۸۸۷ھ)[۱۳۳] نے تفتازانی کی شرح پر حاشیہ لکھا۔[۱۳۴]

۴۸۔ احمد بن موسی شمس الدین الشہیر بالخیالی (م ۸۹۳ھ)[۱۳۵] نے قطب الدین رازی تحتانی کے حاشیے پر تعلیقات لکھیں۔[۱۳۶]

۴۹۔ المولوی احمد بن اسماعیل بن عثمان بن احمد الشہرزوری الہمدانی التبریزی الکورانی ثم القاہری الشافعی ثم الحنفی، شرف الدین شہاب الدین (م ۸۹۳ھ)[۱۳۷] نے "غایۃ الامانی فی تفسیر الکلام الربانی"[۱۳۸] کے نام سے ایک تفسیر لکھی جس میں زمخشری اور بیضاوی دونوں پر گرفت کی ہے۔ یہ کتاب (۸۷۰ھ) میں مکمل ہوئی۔[۱۳۹]

---

۱۲۶ الکشف ۲: ۱۴۸۲   ۱۲۷ الأعلام ۵: ۱۶۱ (وفیہ توفی ۸۷۵ھ)

۱۲۸ الکشف ۱: ۴۸۸ م ۲: ۱۴۸۰   ان کی دو تفسیریں ہیں ایک فارسی میں جس کا نام "محمدیہ" ہے اور دوسری عربی میں [illegible] کے نام سے ہے۔ الأعلام ۵: ۱۶۱

۱۲۹ الأعلام ۵: ۱۶۲   ۱۳۰ الکشف ۲: ۱۴۷۹

۱۳۱ معجم المؤلفین ۳: ۲۱۲ ، الفنیل بن الفناری بھی کہا جاتا ہے

۱۳۲ الکشف ۲: ۱۴۷۹ ، معجم المؤلفین میں ہے (۳: ۲۱۲) کہ سید شریف کے حاشیے پر حاشیہ ہے۔

۱۳۳ معجم المؤلفین ۷: ۱۸۵   ۱۳۴ الکشف ۲: ۱۴۷۹

۱۳۵ الأعلام ۱: ۲۴۷ (وفیہ توفی ۸۶۲ھ)   ۱۳۶ الکشف ۲: ۱۴۷۹

۱۳۷ معجم المؤلفین ۱: ۱۶۶   ۱۳۸ الأعلام ۱: ۹۴ میں نام "غایۃ الامانی فی تفسیر السبع المثانی" دیا گیا ہے۔

۱۳۹ الکشف ۲: ۱۱۹۰

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

دسویں صدی ہجری

۵۰۔ المولی کمال الدین اسماعیل القرمانی المعروف بقرہ کمال[۱۴۰] نے ۹۰۰ھ میں کشاف پر حواشی و تعلیقات لکھیں[۱۴۱]۔ بروکلمن سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف زہراوین پر کام کیا ہے۔ قرہ کمال پر سعد الدین اور غیاث الدین منصور نے حواشی لکھے[۱۴۲]۔

۵۱۔ المولی محی الدین محمد بن ابراہیم الرومی معروف بہ خطیب زادہ اور ابن الخطیب (م ۹۰۱ھ)[۱۴۳] نے سید شریف الجرجانی کے حاشیے پر تعلیقات لکھیں اور اس کتاب کو سلطان بایزید کو ہدیہ کیا[۱۴۴]۔

۵۲۔ معین الدین محمد بن عبد الرحمن الایجی الشافعی (م ۹۰۵ھ)[۱۴۵] نے ایک جلد میں تفسیر ممزوج لکھی جس کا نام "جوامع التبیان" یا "جامع البیان فی تفسیر القرآن"[۱۴۶] ہے۔ کتاب (۹۰۵ھ) میں مکمل ہوئی۔ مقدمے میں الایجی نے لکھا ہے کہ زمخشری اکثر الفاظ قرآنی کے ان معنی سے اعراض کرتے ہیں جو نقل صحیح اور مستند روایت کے ذریعے پہونچے ہیں اور ان معنی کا ذکر کرتے بھی ہیں تو صیغۂ تمریض کے ساتھ، چنانچہ ان مقامات کی نشان دہی کرکے صحیح معنی پیش کیے گیے ہیں۔ اس کتاب میں ایجی نے کشاف اور اسکی شروح مثلاً طیبی، کشف اور تفتازانی کی شروح پیش نظر رکھی ہیں[۱۴۸]۔ یہ کتاب چھپ چکی ہے[۱۴۹]۔

۵۳۔ المولی یحیی الہروی المعروف بحفید التفتازانی (م ۹۰۶ھ)[۱۵۰] نے جوہرات کے

---

[۱۴۰] معجم المؤلفین ۵ : ۳۱۳
[۱۴۱] الکشف ۲ : ۱۴۸۰ ؛ بروکلمن ۱ : ۲۹۱ ، ۴۳۴ ؛ تکملہ ۱ : ۵۰۸
[۱۴۲] بروکلمن ؛ تکملہ ۱ : ۵۰۹
[۱۴۳] معجم المؤلفین ۸ : ۱۹۹
[۱۴۴] الکشف ۲ : ۱۴۷۹
[۱۴۵] الأعلام ۷ : ۶۸
[۱۴۶] الکشف ۱ : ۵۴۲ ؛ اسی جگہ اس کا نام "تفسیر الصفوی الایجی" بتایا گیا ہے۔
[۱۴۷] الأعلام ۷ : ۶۸
[۱۴۸] الکشف ۱ : ۵۴۲ ؛ ۱ : ۶۱۰
[۱۴۹] الأعلام ۷ : ۶۸
[۱۵۰] ان کا پورا نام "یحیی بن محمد بن سعد الدین التفتازانی الہروی الحنفی الشہیر بالحفید و الملقب بشیخ الاسلام" ہے۔ حالات کے لیے دیکھیے معجم المؤلفین ۱۳ : ۲۲۸۔ ان کے بیٹے "احمد بن یحیی بن محمد الہروی المعروف بحفید التفتازانی سیف الدین" نے بھی اوائل کشاف پر حاشیہ لکھا ہے دیکھیے معجم المؤلفین ۲ : ۲۰۵ ؛ الکشف ۲ : ۱۴۷۹ ، ۱۴۸۰

www.KitaboSunnat.com

شیخ الاسلام تھے۔ تفتازانی کے حاشیے پر تعلیقات لکھیں اور سید شریف جرجانی کے اعتراضات کے جواب دیئے۔ یہ حاشیہ نصف سورہ بقرہ تک کا ہے۔[۱۵۱]

۵۴۔ جلال الدین محمد بن اسعد الصدیقی الدوانی الشافعی (م ۹۱۸ھ)[۱۵۲] نے کشاف پر حاشیہ لکھا۔[۱۵۳]

۵۵۔ شمس الدین احمد بن سلیمان الشہیر بابن کمال باشا المفتی (م ۹۴۰ھ)[۱۵۴] مشہور حنفی فقیہ نے جرجانی کے حاشیے پر تعلیقات لکھیں۔ حاجی خلیفہ نے الشقائق النعمانیہ کے حاشیہ نگار عرب زادہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ حاشیہ ابن کمال باشا کی بہترین تالیفات میں سے ہے جرجانی کے حاشیے پر سب سے زیادہ تعلیقات اسی میں ملتی ہیں۔[۱۵۵]

۵۶۔ شمس الدین محمد بن یوسف الشامی (م ۹۴۲ھ)[۱۵۶] نے 'الاتحاف بتمییز ما تبع فیہ البیضاوی صاحب الکشاف' کے نام سے ایک کتاب لکھی۔[۱۵۷]

۵۷۔ خیر الدین خضر بن عمر العطوفی (م ۹۴۸ھ)[۱۵۸] نے کشاف پر حاشیہ لکھا۔[۱۵۹]

۵۸۔ غیاث الدین منصور بن حسین (م ۹۴۹ھ)[۱۶۰] نے کشاف پر حاشیہ لکھا۔[۱۶۱]

۵۹۔ المولی عبد الاول بن حسین بن حسن بن حامد الرومی الحنفی الشہیر بابن ام ولد (م ۹۵۰ھ)[۱۶۲] نے کشاف کا اختصار کیا۔[۱۶۳]

---

۱۵۱ الکشف ۲: ۱۴۸۰ ۱۵۲ الأعلام ۶: ۲۵۷۔ ان کے سال وفات میں اختلاف ہے اعلام میں ۹۱۸ھ، الکشف میں ۹۰۸ھ، شذرات اور البدر الطالع میں ۹۱۸ھ، معجم المؤلفین (۹: ۴۷) میں ۹۲۸ھ دیا گیا ہے۔

۱۵۳ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۸ ۱۵۴ الأعلام ۱: ۱۳۰

۱۵۵ الکشف ۲: ۱۴۸۱ ۱۵۶ الأعلام ۸: ۳۱

۱۵۷ الکشف ۱: ۱۹۳۔ وفی الأعلام، (۸: ۳۱) "فی فہرس التیموریۃ ان کتابہ الاتحاف نسبہ بعضہم الی محمد بن علی الداؤدی م ۹۴۵ھ والصواب انہ لصاحب الترجمۃ"۔

۱۵۸ معجم المؤلفین ۴: ۱۰۱

۱۵۹ الکشف ۲: ۱۴۸۰؛ بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۳۴۶)، تکملہ ۱: ۵۰۸

۱۶۰ معجم المؤلفین ۶: ۱۴ ۱۶۱ بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹

۱۶۲ معجم المؤلفین ۵: ۹۷

۱۶۳ الکشف ۲: ۱۴۸۱

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۶۰۔ المولی مہدی الشیرازی (۹۵۶ھ)[۱۶۴] نے کشاف پر حاشیہ لکھا۔[۱۶۵]
۶۱۔ المولی ابوالسعود محمد بن محمد مصطفےٰ العمادی (۹۸۲ھ)[۱۶۶] نے سورہ فتح کے اوائل کی تفسیر میں زمخشری سے جو لغزشیں ہوئی ہیں ان پر اپنی تالیف 'معاقد الطراف فی اول تفسیر سورۃ الفتح من الکشاف' میں گرفت کی۔[۱۶۶] اس کے علاوہ ایک مکمل تفسیر 'ارشاد العقل لسلیم الی مزایا الکتاب الکریم' لکھی جو 'تفسیر ابی السعود' کے نام سے مشہور ہے۔ اس تفسیر کی تالیف میں کشاف، بیضاوی اور تفسیر کی دوسری کتابوں سے استفادہ کیا گیا۔ کشاف کا انداز تالیف اور طرز تحریر اس تفسیر میں صاف جھلکتا نظر آتا ہے۔ یہ تفسیر ایک مرتبہ تفسیر کبیر کے حاشیے پر اور دوسری مرتبہ مستقل کتاب کی صورت میں تین جلدوں میں چھپ چکی ہے۔

گیارہویں صدی ہجری

۶۲۔ خضر بن عطاء اللہ الموصلی (م ۱۰۰۷ھ)[۱۶۸] نے کشاف اور بیضاوی کے ان اشعار کی شرح کی جو انہوں نے بطور استشہاد پیش کیے ہیں۔ اس کتاب کا نام 'الاسعاف فی شرح شواہد القاضی والکشاف' ہے۔[۱۶۹]
۶۳۔ محب الدین المفتی الدمشقی (م ۱۰۱۶ھ)[۱۷۰] نے بھی کشاف کے شواہد کی شرح لکھی جس کا

---

[۱۶۴] معجم المؤلفین ۱۳: ۲۸ (وفیہ توفی ۹۵۷ھ)

[۱۶۵] الکشف ۲: ۱۴۸۱ [۱۶۶] الأعلام ۷: ۲۸۸

[۱۶۷] الکشف ۲: ۱۴۸۰ [۱۶۸] الأعلام ۲: ۳۵۲

[۱۶۹] بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹؛ الکشف (۲: ۱۴۸۲) میں مؤلف کا نام 'خضر بن محمد الموصلی نزیل مکۃ المکرمۃ' اور کتاب کا نام 'شرح شواہد الکشاف' ہے۔ اس کتاب کے قلمی نسخے دار الکتب الوطنیۃ طہران (مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۳: ۲)؛ مجلس شوریٰ' طہران؛ مدرسہ سپہ سالار طہران (مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ ۳: ۲۲/۲۷، ۷۰) میں بھی موجود ہیں۔

[۱۷۰] ان کا پورا نام 'عبد اللطیف بن محمد بن ابی بکر المجبی الدمشقی' ہے حالات کے لیے دیکھیے: معجم المؤلفین ۶: ۱۴' وفیہ توفی ۱۰۲۲ھ)

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

نام "تنزیل الآیات شرح شواهد الکشاف" ہے[۱۷۱]۔ یہ کتاب متعدد بار طبع ہو چکی ہے۔ اس کا ایک تکملہ "الاسعاف" کے نام سے لکھا گیا ہے[۱۷۲]۔

۶۴۔ المولی صنع اللہ بن جعفر المفتی (م ۱۰۲۱ھ)[۱۷۳] نے کشاف کے کچھ ابتدائی حصے کا حاشیہ لکھا[۱۷۴]۔

۶۵۔ مشہور ہندوستانی معقولی عبدالحکیم السیالکوتی (م ۱۰۶۷ھ)[۱۷۵] نے کشاف پر حاشیہ لکھا[۱۷۶]۔

۶۶۔ حامد بن مصطفٰی القونوی الاقسرائی الحنفی، قاضی الاحکام الشرعیۃ (م ۱۰۹۸ھ)[۱۷۷] نے کشاف اور بیضاوی کی تفاسیر سورہ انعام پر حاشیہ لکھا[۱۷۸]۔

۶۷۔ محمد بن بسطام الخوشابی المعروف بالوانی آفندی (م ۱۰۹۶ھ)[۱۷۹] نے قصص الانبیاء پر اپنی کتاب "عرائس القرآن ونفائس الفرقان" کی تالیف میں جگہ جگہ کشاف وبیضاوی اور ان کے حواشی سے استفادہ کیا ہے[۱۸۰]۔

بارھویں صدی ہجری

۶۸۔ عبدالباقی بن ملا خلیل نے ۱۱۵۰ھ میں کشاف پر حاشیہ لکھا[۱۸۱]۔

چودھویں صدی ہجری

۶۹۔ نواب صدیق حسن خاں (م ۱۳۰۷ھ)[۱۸۲] نے "خلاصۃ الکشاف" کے نام سے کشاف کی تلخیص کی جو ۱۲۸۹ھ میں لکھنؤ میں چھپی[۱۸۳]۔

۷۰۔ الشیخ محمد علیان المرزوقی نے کشاف پر حاشیہ لکھا جس میں ایک تو کشاف کے مشکل

---

[۱۷۱] بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۲۴۶۳) تکملہ ۱: ۵۰۹

[۱۷۲] بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۲۴۶) [۱۷۳] معجم المؤلفین ۵: ۲۴ (وفیہ تولی افتاء التخت العثمانی)

[۱۷۴] الکشف ۲: ۱۴۸۱ [۱۷۵] تذکرہ علمائے ہند (اردو ترجمہ) ص ۲۸۰

[۱۷۶] بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹ [۱۷۷] معجم المؤلفین ۳: ۱۸۱ (من قضاۃ الجیش بالروم)

[۱۷۸] المنتخب ص ۱۷۲ [۱۷۹] معجم المؤلفین ۹: ۱۰۲ (المعروف بالوانی بالتون)

[۱۸۰] الکشف ۲: ۱۱۱۳ (فی ذکر عرائس المجالس) [۱۸۱] بروکلمن ۱: ۲۹۱ (۲۴۶)

[۱۸۲] الأعلام ۷: ۳۶ [۱۸۳] بروکلمن تکملہ ۱: ۵۰۹

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

الفاظ کی تشریح کی دوسرے ان آیات کا صحیح محل بتایا جنھیں زمخشری نے معتزلی عقائد کی تائید کے لیے استعمال کیا ہے۔ شیخ علیان نے 'مشاھد الانصاف علی شواھد الکشاف' کے نام سے محب الدین الفتی کی کتاب 'تنزیل الآیات' کا اختصار کیا اور اس سارے مواد کو قلم زد کر دیا جس کا تعلق شواہد کی شرح سے نہ تھا۔ یہ دونوں کتابیں کشاف کے حاشیے پر طبع ہو چکی ہیں۔[184]

۷۱۔ گولڈ سیہر (م ۱۳۴۰ھ) نے اپنی کتاب 'مذاھب التفسیر الاسلامی' میں ایک علیحدہ باب میں کشاف کی خصوصیات کا جائزہ لیا۔[185]

۷۲۔ مصطفےٰ الصاوی الجوینی نے ۱۹۵۹ء میں 'منہج الزمخشری فی تفسیر القرآن' لکھی۔[186]

۷۳۔ محمد حسین الذہبی نے ۱۹۶۲ء میں 'التفسیر والمفسرون' میں معتزلی طرز تفسیر کا جائزہ لیتے ہوئے کشاف کی خصوصیات پر بھی لکھا۔[187]

۱۸۴ھ دیکھیے الکشاف طبع القاہرۃ، مطبعۃ الاستقامۃ ۱۹۵۳ء الطبعۃ الثانیۃ

۱۸۵ھ دیکھیے کتاب مذکور ص ۱۴۰ تا ۲۰۰ ۱۸۶ھ طبعۃ دار المعارف بمصر

۱۸۷ھ التفسیر والمفسرون ۱: ۴۲۹ تا ۴۸۲

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

مصادر و مراجع

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

مآخذ و مراجع

١- الآثار الباقية عن القرون الخالية
البیرونی، ابوالریحان محمد بن احمد الخوارزمی م ۴۴۰ھ
نشرہ ادوارد سخاؤ، مطبعة لیبزج ۱۹۲۳ء

۲- الإباضية فی موکب التاریخ
علی یحیی معمر
القاہرۃ ۱۹۶۴ء

۳- الإبانة فی اصول الدیانة
الاشعری، ابوالحسن بن اسماعیل م ۳۳۰ھ
دائرۃ المعارف العثمانیة، حیدر آباد الدکن
الطبعة الاولی

۴- ابن ماجہ اور علم حدیث
محمد عبدالرشید نعمانی
کراچی، نور محمد اصح المطابع ۱۹۵۷ء

۵- الإتقان فی علوم القرآن
السیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن م ۹۱۱ھ
القاہرۃ، مطبعة مصطفی الحلبی ۱۹۵۱ء/۱۳۷۰ھ
الطبعة الثالثة

۶- اجتماع الجیوش الاسلامیة علی غزو المعطلة والجہمیة
ابن قیم الجوزیة، ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر م ۷۵۱ھ
امرتسر ۱۳۱۴ھ

۷- الإحکام فی اصول الأحکام
ابن حزم الاندلسی م ۴۵۶ھ
القاہرۃ، مطبعة السعادۃ ۱۳۴۵ھ

۸- أحکام القرآن
ابن العربی، ابوبکر محمد بن عبداللہ المالکی م ۵۴۳ھ
القاہرۃ: دار احیاء الکتب العربیة ۱۹۵۷ء

۹- أحکام القرآن
الجصاص الرازی، ابوبکر م ۳۷۰ھ
القاہرۃ، المطبعة البہیة المصریة ۱۳۴۷ھ

۱۰- أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم
المقدسی، ابوعبداللہ محمد بن احمد البناء الشامی البشاری م ۳۹۱ھ
لیدن، الطبعة الثانیة ۱۹۰۶ء

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۱۱ -	أحمد بن حنبل، حياته وعصره، آراؤه وفقهه	ابو زہرہ القاہرۃ ۱۹۴۷ء
۱۲ -	احمد بن حنبل والمحنة	پیٹن، ترجمہ عبد العزیز عبد الحق القاہرۃ، دار الہلال
۱۳ -	إحياء علوم الدين	الغزالى، ابو حامد محمد بن محمد م ۵۰۵ھ القاہرۃ، مطبعۃ الاستقامۃ بدون تاریخ
۱۴ -	إخبار العلماء بأخبار الحكماء	القفطى، ابو زہرہ جمال الدين على بن يوسف، ابو الحسن م ۶۴۶ھ القاہرۃ، مطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۶ھ وطبعۃ ليبزگ ۱۳۲۰ھ
۱۵ -	إختلاف الفقهاء (كتاب الجهاد وكتاب الجزية واحكام المحاربين)	الطبرى، ابو محمد ابن جرير م ۳۱۰ھ بريل ليدن تحقيق يوسف شخت
۱۶ -	إرشاد الأريب الى معرفة الاديب او معجم الأدباء	ياقوت بن عبد الله الحموى، ابو عبد الله م ۶۲۶ھ من مطبوعات دار المأمون بمصر، الطبعة الاخيرة نشرها الدكتور احمد فريد رفاعى ۱۳۵۷ھ؛ طبعة مرجليوث بمصر فى سبعة اجزاء ۱۹۰۷ء — ۱۹۲۵ء
۱۷ -	إرشاد السارى شرح صحيح البخارى	القسطلانى، ابو العباس احمد بن محمد م ۹۲۳ھ القاہرۃ ۱۲۷۶ھ
۱۸ -	ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم	ابو السعود العمادى م ۹۸۲ھ بولاق ۱۲۷۵ھ، المطبعۃ المصريۃ ۱۳۴۷ھ
۱۹ -	أساس البلاغة	الزمخشرى محمود بن عمر م ۵۳۸ھ القاہرۃ، الاميريۃ ۱۳۲۷ھ، دار الكتب ۱۳۴۱ھ
۲۰ -	أساس التقديس	الرازى فخر الدين م ۶۰۶ھ القاہرۃ ۱۳۲۸ھ
۲۱ -	أسباب النزول	الواحدى، ابو الحسن على بن احمد م ۴۶۸ھ مصر ۱۳۱۵ھ
۲۲ -	الإستبصار فى ما اختلف فيه من الآثار	الطوسى، محمد بن الحسن ابو جعفر م ۴۶۰ھ تہران، فى ثلثة اجزاء، بدون تاريخ

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۳- الاستیعاب فی معرفة الاصحاب	ابن عبد البر، ابو عمر یوسف القرطبی الاندلسی م ۴۶۳ھ حیدر آباد دکن، دائرة المعارف العثمانیة ۱۳۱۸ھ
۲۴- اُسد الغابة فی معرفة الصحابة	ابن الاثیر الجزری، ابو الحسن علی بن محمد م ۶۳۰ھ القاہرة، الوہبیة ۱۲۸۰ھ، ۱۲۸۵ھ
۲۵- اسرار البلاغة	عبد القاہر الجرجانی م ۴۷۱ھ القاہرة، مطبعة الاستقامة، دون تاریخ بتعلیق احمد مصطفی المراغی
۲۶- الاصابة فی تمییز الصحابة	ابن حجر العسقلانی، ابو الفضل احمد بن علی م ۸۵۲ھ طبعة کلکتہ ۱۸۸۸ء؛ القاہرة الشرفیة ۱۹۰۷ء/۱۳۲۳ھ
۲۷- اصل الشیعة واصولہا	محمد حسین آل کاشف الغطاء م ۱۹۵۴ء بیروت الطبعة التاسعة ۱۹۶۰ء
۲۸- اصول الدین	عبد القاہر البغدادی م ۴۲۹ھ استانبول، ۱۳۴۶ھ بمطبعة الدولة
۲۹- اصول السرخسی	السرخسی، ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سہل م ۴۹۰ھ حیدر آباد دکن لجنة احیاء المعارف النعمانیة ۱۹۵۴ء، بتحقیق ابی الوفاء الافغانی (طبع بمطابع دار الکتاب العربی بمصر)
۳۰- اطواق الذہب فی المواعظ والخطب	الزمخشری محمود بن عمر م ۵۳۸ھ القاہرة: السعادة ۱۳۲۸ھ، بتصحیح سعید الرافعی دار الکتب ۱۳۴۱ھ
۳۱- اعجاز القرآن	الباقلانی، القاضی ابو بکر محمد بن الطیب م ۴۰۳ھ القاہرة، بدون تاریخ، تحقیق السید احمد صقر
۳۲- اعجاز القرآن والبلاغة النبویة	مصطفی صادق الرافعی م ۱۹۳۷ء القاہرة، الاستقامة، ۱۹۴۰ء بتحقیق محمد سعید العریان

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۳۳- العجب العجب فی شرح لامیۃ العرب
الزمخشری محمود بن عمر م ۵۳۸ھ
الطبعۃ الثالثۃ ۱۳۲۸ھ بمطبعۃ محمد مطر الوراق بمصر

۳۴- اعراب القرآن
الزجّاج، ابو اسحاق ابراہیم بن السری م ۳۱۱ھ
القاہرۃ ۱۹۶۳ء بتحقیق ابراہیم الابیاری۔

۳۵- الأعلام، قاموس تراجم
الزرکلی، خیر الدین
القاہرۃ، مطبعۃ کوستاتسوماس وشرکاؤہ
الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۵۴-۱۹۵۹ء

۳۶- أعلام الاسماعیلیۃ
مصطفیٰ غالب
بیروت ۱۹۶۴ء

۳۷- إعلام الموقّعین
ابن قیم الجوزیۃ، ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر م ۷۵۱ھ
القاہرۃ، مطبعۃ فرج اللہ زکی الکردی ۱۳۲۵ھ

۳۸- أعیان الشیعۃ
السید محمد الامین الحسینی م ۱۹۵۲ء
دمشق، مطبعۃ ابن زیدون ۱۳۵۳ھ

۳۹- الأغانی
الاصبہانی، ابو الفرج علی بن الحسین م ۳۵۶ھ
مصر ۱۳۲۳ھ

۴۰- الاقتصاد فی الاعتقاد
الغزالی، ابو حامد محمد بن احمد م ۵۰۵ھ
القاہرۃ ۱۳۲۷ھ

۴۱- الاکسیر فی اصول التفسیر
نواب صدیق حسن خاں م ۱۳۰۷ھ
کانپور مطبع نظامی ۱۲۹۰ھ

۴۲- الاکلیل فی المتشابہ والتأویل
ابن تیمیۃ تقی الدین احمد بن عبد الحلیم الحرانی
م ۷۲۸ھ القاہرۃ، العامرۃ الشرقیۃ ۱۳۲۳ھ
ضمن "مجموعۃ الرسائل الکبریٰ"

۴۳- الاکمال فی رفع الارتیاب عن المختلف والمؤتلف من الاسماء والکنی والانساب
ابن ماکولا، الامیر علی بن ہبۃ اللہ م ۴۷۵ھ
حیدرآباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ
۱۹۶۲ء، تصحیح وتعلیق عبد الرحمن بن یحییٰ
المعلمی الیمانی

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۴۴- الجام العوام عن علم الکلام	الغزالی م ۵۰۵ھ القاہرۃ ۱۳۰۲ھ
۴۵- أمالی الشریف المرتضی (غرر الفوائد ودرر القلائد)	الشریف ابو القاسم علی ابن الطاہر ابی احمد بن الحسین م ۴۳۶ھ القاہرۃ، السعادۃ ۱۳۲۵ھ
۴۶- الامام احمد	الذہبی، شمس الدین م ۷۴۸ھ القاہرۃ، ۱۳۶۵ھ، بتصحیح احمد محمد شاکر
۴۷- أمانی الاحبار فی شرح معانی الآثار للطحاوی	مولانا محمد یوسف دہلوی دہلی، الجمعیۃ پریس ۱۳۷۹ھ
۴۸- امراء البیان	محمد کرد علی م ۱۹۵۳ء القاہرۃ ۱۳۵۵ھ
۴۹- الأنساب	السمعانی، ابو سعد عبدالکریم بن محمد ۵۶۲ھ لیدن ۱۹۱۲ء
۵۰- الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد	الخیاط، ابو الحسین عبدالرحیم م ۳۰۰ھ القاہرۃ، ۱۳۴۴ھ، نشرۃ نیبرج
۵۱- الانتصاف	احمد بن المنیر الاسکندری م ۶۸۳ھ القاہرۃ، الاستقامۃ ۱۹۵۲ء علی ہامش الکشاف
۵۲- إنباہ الرواۃ علی أنباہ النحاۃ	القفطی علی بن یوسف جمال الدین م ۶۴۶ھ دار الکتب المصریۃ ۱۳۶۹-۱۳۷۴ھ
۵۳- أنوار التنزیل واسرار التأویل	البیضاوی م ۶۸۵ھ القاہرۃ، دار الکتب العربیۃ ۱۳۳۰ھ
۵۴- اہم الفرق الاسلامیۃ السیاسیۃ والکلامیۃ	البیر نصری نادر بیروت، المطبعۃ الکاثولیکیۃ ۱۹۵۸ء
۵۵- الایمان	ابن تیمیۃ الحرانی، تقی الدین م ۷۲۸ھ القاہرۃ: السعادۃ ۱۳۲۵ھ
۵۶- بحار الانوار الجامعۃ لدرر اخبار الائمۃ الاطہار	محمد باقر المجلسی م ۱۱۱۱ھ تہران ۱۳۰۱-۱۳۱۵ھ

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۵۷- بحث جدید عن الوساطۃ بین المتنبیؓ
وخصومہ للقاضی ابی الحسن الجرجانی
فی حکومۃ القاضی الجرجانی فی النقد الادبی
الخفاجی، محمد عبد المنعم
القاہرۃ، مطبعۃ محمد علی صبیح ۱۹۴۸ء

۵۸- البحر المحیط
ابو حیان النحوی، محمد بن یوسف الاندلسی الغرناطی
الجیانی م ۷۴۵ھ
القاہرۃ، السعادۃ ۱۳۲۸ھ

۵۹- البدء والتاریخ
المنسوب لاحمد بن سہل البلخی وہو لمطہر بن
طاہر المقدسی م ۳۵۵ھ
طبعۃ باریز ۱۸۹۹ء، وطبعۃ شالون ۱۹۱۶ء

۶۰- البدایۃ والنہایۃ
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر عماد الدین
الدمشقی م ۷۷۴ھ
القاہرۃ ۱۳۵۱- ۱۳۵۸ھ

۶۱- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع
الشوکانی، محمد بن علی م ۱۲۵۰ھ
طبع مصر ۱۳۴۸ھ

۶۲- البدیع
ابن المعتز عبد اللہ م ۲۹۶ھ
القاہرۃ ۱۹۳۵ء

۶۳- البرہان فی علوم القرآن
الزرکشی، ابو عبد اللہ بدر الدین محمد
بن بہادر م ۷۹۴ھ
مصر دار احیاء الکتب العربیۃ ۱۹۵۷ء

۶۴- البرہان فی وجوہ البیان
ابو الحسین اسحاق بن ابراہیم بن سلیمان بن
وہب الکاتب۔
بغداد، مطبعۃ العانی ۱۹۶۷ء، تحقیق الدکتور
احمد مطلوب، الدکتور خدیجۃ الحدیثی

۶۵- بستان المحدثین فی تذکرۃ کتب
الحدیث والمحدثین
شاہ عبد العزیز محدث دہلوی م ۱۲۳۹ھ
دہلی، نصرت المطابع ۱۲۹۰ھ

۶۶- بغیۃ الوعاۃ فی طبقات اللغویین والنحاۃ
السیوطی جلال الدین م ۹۱۱ھ
القاہرۃ، السعادۃ ۱۳۲۶ھ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۶۷۔ بغیۃ المرتاد فی الرد علی المتفلسفۃ والقرامطۃ والباطنیۃ = الرسالۃ السبعینیۃ	ابن تیمیۃ الحرانی م ۷۲۸ھ القاہرۃ ۱۳۲۹ھ
۶۸۔ البلاغۃ، تطور و تاریخ	شوقی ضیف القاہرۃ، دار المعارف ۱۹۶۵ء
۶۹۔ البلاغۃ عند السکاکی	احمد مطلوب بغداد، دار النفاس ۱۹۶۴ء
۷۰۔ بیان اعجاز القرآن	الخطابی، حمد بن محمد بن ابراہیم ابوسلیمان م ۳۸۸ھ مطبعۃ دار التالیف بمصر ۱۳۷۲ھ الطبعۃ الاولیٰ؛ راجع ایضاً "ثلاث رسائل اعجاز القرآن" (رقم ۱۲۹ فی ہذا الفہرس)
۷۱۔ البیان العربی، دراسۃ تاریخیۃ فنیۃ فی اصول البلاغۃ العربیۃ	بدوی طبانۃ القاہرۃ، مطبعۃ الرسالۃ، الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۵۸ء
۷۲۔ البیان والتبیین	الجاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر م ۲۵۵ھ القاہرۃ ۱۳۴۵ھ، المطبعۃ العلمیۃ ۱۳۱۱ھ ۱۳۱۳ھ
۷۳۔ تاریخ الادب الجغرافی	اغناطیوس یولیانوفتش کراتشکوفسکی ماسکو، لیننگراڈ ۱۹۵۷ء، نقلہ الی العربیۃ صلاح الدین عثمان ہاشم وطبع فی القاہرۃ، لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر ۱۹۶۳ء
۷۴۔ تاج التراجم فی طبقات الحنفیۃ	قاسم بن قطلوبغا الحنفی م ۸۷۹ھ لیدن نشرۃ جوستاف فلوجل؛ بغداد مکتبۃ العانی ۱۹۶۲ء
۷۵۔ تاج العروس شرح القاموس	السید مرتضی الزبیدی م ۱۲۰۵ھ القاہرۃ، الخیریۃ ۱۳۰۶ھ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۷۶۔ التاج المکلل من جواہر آثر الطراز الآخر والاولی — نواب صدیق حسن خاں م ۱۳۰۷ھ
المطبعۃ الہندیۃ بمبائی کرشرف الدین الکتبی داولادہ ۱۳۸۳ و ۱۲۹۶ھ

۷۷۔ تاریخ ابی الفداء ، المختصر فی اخبار البشر

۷۸۔ تاریخ بغداد — الخطیب البغدادی ، احمد بن علی م ۴۶۳ھ
القاہرۃ ۱۳۴۹ھ

۷۹۔ تاریخ الجہمیۃ والمعتزلۃ — القاسمی ، جمال الدین الدمشقی م ۱۹۱۴ء
القاہرۃ ، مطبعۃ المنار ۱۳۳۱ھ

۸۰۔ تاریخ دولۃ آل سلجوق — العماد الاصفہانی ، محمد بن محمد بن حامد
اختصار الشیخ الفتح بن علی بن محمد البغدادی الاصفہانی م ۶۲۳ھ
القاہرۃ : مطبعۃ الموسوعات ۱۳۱۸ھ

۸۱۔ تاریخ الرسل والملوک — ابن جریر الطبری ، ابوجعفر محمد م ۳۱۰ھ
القاہرۃ ، المطبعۃ الحسینیۃ ، الطبعۃ الاولی ۱۳۲۶ھ ، نیز طبع لیدن

۸۲۔ التاریخ الصغیر — البخاری ، محمد بن اسماعیل ابوعبداللہ م ۲۵۶ھ
الہ آباد ۱۳۲۵ھ

۸۳۔ تاریخ عمر بن الخطاب — ابن الجوزی م ۵۹۷ھ
القاہرۃ ، دون تاریخ

۸۴۔ تاریخ الفرق الاسلامیۃ — علی مصطفی الغرابی
القاہرۃ ۱۹۴۸ء

۸۵۔ تاریخ فکرۃ اعجاز القرآن ، منذ البعثۃ النبویۃ حتی عصرنا الحاضر — نعیم الحمصی
دمشق ، مطبعۃ الترقی ۱۳۷۴ھ ، قدم لہ محمد بہجۃ البیطار

۸۶۔ تاریخ القرآن — عبداللطیف المفتی
مونگیر ۱۳۴۳ھ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

۸۷۔ تاریخ القرآن وغرائب رسمہ وحکمہ
محمد طاہر بن عبد القادر الکردی
القاہرۃ ۱۹۵۳ء

۸۸۔ التاریخ الکبیر
البخاری محمد بن اسمٰعیل ابو عبد اللہ م ۲۵۶ھ
حیدر آباد الدکن، دائرۃ المعارف
العثمانیۃ ۱۳۶۱ - ۱۳۷۸ھ

۸۹۔ تاریخ الیعقوبی
الیعقوبی، احمد بن اسحاق بن واضح م ۲۸۴ھ
طبعۃ نجف ۱۳۵۸ھ، طبعۃ لیدن ۱۸۸۴ھ

۹۰۔ تاویلات القاشانی = تفسیر ابن عربی

۹۱۔ تاویل مشکل القرآن
ابن قتیبۃ الدینوری، عبد اللہ بن مسلم م ۲۷۶ھ
القاہرۃ، عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ، تحقیق السید
احمد صقر

۹۲۔ تاویل مختلف الحدیث فی الرد علی
اعداء اہل الحدیث
ابن قتیبۃ الدینوری م ۲۷۶ھ
القاہرۃ ۱۳۴۴ھ

۹۳۔ التبصیر فی الدین وتمییز الفرقۃ الناجیۃ
عن فرق الہالکین
الاسفرایینی، ابو المظفر م ۴۷۱ھ
القاہرۃ: الانوار ۱۹۴۰ء الطبعۃ الاولی، ومکتبۃ
الخانجی ۱۹۵۵ء
بتعلیقات محمد زاہد بن الحسن الکوثری

۹۴۔ التبیان فی تفسیر القرآن
الطوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن م ۴۶۰ھ
النجف، المطبعۃ العلمیۃ ۱۹۵۷ء

۹۵۔ تجارب الامم وعواقب الہمم
ابن مسکویہ م ۴۱۳ھ
القاہرۃ ۱۳۳۲ھ

۹۶۔ تجرید اسماء الصحابۃ
الذہبی، ابو عبد اللہ محمد بن احمد م ۷۴۸ھ
حیدر آباد الدکن، دائرۃ المعارف
العثمانیۃ ۱۳۱۵ھ

۹۷۔ تحفۃ النظار فی غرائب الامصار
وعجائب الاسفار
ابن بطوطۃ، محمد بن عبد اللہ اللواتی الطنجی م ۱۳۷۷ء
القاہرۃ ۱۳۲۲ھ؛ وبالمطبعۃ الاہلیۃ بباریس

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

۹۸- تخریج احادیث الکشاف = الکاف الشاف
ابن حجر العسقلانی م ۸۵۲ھ

۹۹- تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی
السیوطی جلال الدین م ۹۱۱ھ
القاہرۃ ۱۳۰۷ھ طبعۃ الخیریۃ، ۱۳۷۹ھ؛
طبعۃ مکتبۃ القاہرۃ

۱۰۰- تذکرۃ الحفاظ
الذہبی م ۷۴۸ھ
حیدر آباد الدکن، دائرۃ المعارف
العثمانیۃ ۱۳۳۴ھ

۱۰۱- تذکرہ علمائے ہند
رحمان علی
مرتبہ و مترجمہ از فارسی محمد ایوب قادری مع
مقدمہ سید معین الحق، کراچی: پاکستان
ہسٹاریکل سوسائٹی ۱۹۶۱ء

۱۰۲- تراث الانسانیۃ
یشرف علی تحریرہا احمد ریاض ترکی وغیرہ
سلسلۃ تتناول البحث بالتعریف والبحث
والتحلیل روائع الکتب التی اثرت فی
الحضارۃ الانسانیۃ" المجلد الرابع، الدار المصریۃ
للتالیف والترجمۃ ۱۹۶۶ء

۱۰۳- تراجم علمائے اہل حدیث
ابو محمد یحییٰ امام خاں نوشہروی
دہلی جید برقی پریس ۱۳۵۶ھ

۱۰۴- الترغیب والترہیب
المنذری ابو محمد عبد العظیم بن عبد القوی م ۶۵۶ھ
دہلی ۱۳۰۰ھ

۱۰۵- التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ
الغزالی، الامام م ۵۰۵ھ
بمبئی ۱۳۱۹ھ فی "مجموعۃ الرسائل"

۱۰۶- تفسیر الجلالین
الجلال المحلی والجلال السیوطی م ۸۶۴، ۹۱۱ھ
القاہرۃ: دار احیاء الکتب العربیۃ ۱۳۴۵ھ

۱۰۷- تفسیر خازن = لباب التاویل

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۱۰۸۔ تفسیر غریب القرآن	ابن قتیبۃ الدینوری م ۲۷۶ھ القاہرۃ، عیسی الحلبی ۱۹۵۸ء، تحقیق السید احمد صقر
۱۰۹۔ تفسیر القرآن العظیم	ابن کثیر، عماد الدین اسماعیل بن عمر الدمشقی م ۷۷۴ھ القاہرۃ: التجاریۃ ۱۳۵۶ھ، ۱۳۶۷ھ؛ الاستقامۃ ۱۳۷۳ھ
۱۱۰۔ تفسیر القرآن الکریم	التستری، ابو محمد سہل بن عبداللہ م ۲۸۳ھ القاہرۃ السعادۃ ۱۹۰۸ء الطبعۃ الاولیٰ
۱۱۱۔ تفسیر سفیان الثوری	ترتیب و تصحیح امتیاز علی خان عرشی رام پور ۱۹۶۵ء
۱۱۲۔ تفسیر سورۃ الاخلاص	ابن تیمیۃ م ۷۲۸ھ القاہرۃ، المطبعۃ الحسینیۃ ۱۳۲۳ھ
۱۱۳۔ تفسیر طبری = جامع البیان	ابن جریر الطبری م ۳۱۰ھ دار المعارف بمصر ۱۳۷۴ھ، تحقیق محمود محمد شاکر و احمد محمد شاکر
۱۱۴۔ تفسیر کبیر = مفاتیح الغیب	رازی، فخر الدین الامام
۱۱۵۔ التفسیر المظہری	القاضی ثناء اللہ البانی پتی دہلی، جید پریس بدون تاریخ و حیدر آباد الدکن اشاعۃ العلوم
۱۱۶۔ تفسیر المنار	السید محمد رشید رضا القاہرۃ، مطبعۃ المنار ۱۳۲۵ھ
۱۱۷۔ تفسیر ابن عربی = تأویلات القاشانی	عبدالرزاق القاشانی القاہرۃ: الازہریۃ ۱۲۸۳ھ؛ بمبئی: کریمی پریس ۱۲۹۱ھ
۱۱۸۔ التفسیر والمفسرون	محمد حسین الذہبی م ۱۹۷۸ء القاہرۃ: دار الکتب الحدیثۃ ۱۹۶۱ء فی ثلاثۃ اجزاء

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۱۱۹- تقریب التہذیب	ابن حجر العسقلانی م ۸۵۲ھ دہلی ۱۲۷۲ھ	
۱۲۰- تلخیص البیان فی مجازات القرآن	الشریف الرضی م ۴۰۶ھ القاہرۃ، دار احیاء الکتب العربیۃ ۱۹۵۵ء، تحقیق وتقدیم محمد عبد الغنی حسن	
۱۲۱- التنبیہ والاشراف	المسعودی م ۳۴۵ھ لیدن ۱۸۹۳ء	
۱۲۲- تنزیہ القرآن عن المطاعن	عبد الجبار الاسد آبادی، قاضی القضاۃ م ۴۱۵ھ القاہرۃ: المکتبۃ الازہریۃ ۱۳۲۹ھ، الجمالیۃ ۱۳۲۹ھ	
۱۲۳- تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس	مجد الدین ابو طاہر محمد بن یعقوب الفیروزآبادی (المرتب) م طبع علی ہامش 'الدر المنثور' للسیوطی، القاہرۃ ۱۳۱۴ھ؛ الازہریۃ ۱۳۴۴ھ، مع 'لباب النقول' للسیوطی وکتاب معرفۃ الناسخ والمنسوخ، لابن حزم	
۱۲۴- تہذیب الاحکام	الطوسی، محمد بن الحسن ابو جعفر م ۴۶۰ھ طہران ۱۳۱۵ھ	
۱۲۵- تہذیب الاسماء واللغات	النووی، ابو زکریا محی الدین بن شرف م ۶۷۶ھ/۶۷۷ھ طبع غوطا ۱۸۴۷ء؛ القاہرۃ: ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، طبعۃ اخیرۃ	
۱۲۶- تہذیب التہذیب	ابن حجر العسقلانی م ۸۵۲ھ حیدرآباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۲۵ھ	
۱۲۷- توجیہ النظر الی اصول علم الاثر	الجزائری، طاہر م ۱۳۲۸ھ القاہرۃ: المطبعۃ الجمالیۃ ۱۳۲۸ھ	

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۱۲۸۔ التوضیح والتلویح
التلویح لسعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی م ۷۹۲ھ، وہو شرح بالقول شرح بالتوضیح لمتن تنقیح الاصول لصدر الشریعۃ عبد اللہ بن مسعود المحبوبی م ۷۴۷ھ
القاہرۃ: دار الکتب العربیۃ ۱۳۲۷ھ

۱۲۹۔ ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن
للرمانی، والخطابی، والجرجانی، دار المعارف بمصر، دون تاریخ، تحقیق محمد خلف اللہ، ومحمد زغلول سلام، تحتوی علی:
۱۔ النکت فی اعجاز القرآن۔ ابو الحسن علی بن عیسی الرمانی م ۳۸۶ھ (ص ۶۹-۱۰۴)
۲۔ بیان اعجاز القرآن۔ ابو سلیمان حمد بن محمد بن ابراہیم الخطابی البستی م ۳۸۸ھ (ص ۱۹-۶۶)
۳۔ الرسالۃ الشافیۃ فی الاعجاز۔ عبد القاہر بن عبد الرحمن الجرجانی م ۴۷۱ھ (ص ۱۰۷-۱۴۴)

۱۳۰۔ جامع البدائع
ابن سینا م ۴۲۸ھ
القاہرۃ، السعادۃ ۱۹۱۷ء

۱۳۱۔ جامع البیان فی تفسیر القرآن
ابن جریر الطبری م ۳۱۰ھ
القاہرۃ، المطبعۃ الامیریۃ ۱۳۲۳ھ، المطبعۃ المیمنیۃ، دار المعارف بمصر ۱۳۷۴ھ، تحقیق محمود محمد شاکر واحمد محمد شاکر

۱۳۲۔ الجامع الصغیر مع شرحہ السراج المنیر للعزیزی
القاہرۃ ۱۳۱۲ھ، دار الطباعۃ العامرۃ ۱۳۰۴ھ

۱۳۳۔ الجامع لاحکام القرآن
القرطبی ابو عبد اللہ محمد بن احمد م ۶۷۱ھ
القاہرۃ، دار الکتب ۱۳۵۴-۱۳۶۹ھ

۱۳۴۔ جامع مسانید الامام الاعظم
الخوارزمی، محمد بن محمود م ۶۶۵ھ
حیدرآباد الدکن، دائرۃ المعارف النظامیۃ ۱۳۳۲ھ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۱۳۵۔	الجمع بین رجال الصحیحین او الجمع بین کتابی ابی نصر الکلاباذی وابی بکر الاصبہانی فی رجال البخاری ومسلم	ابن القیسرانی محمد بن طاہر ابو الفضل م ۵۰۷ھ حیدرآباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۲۳ھ
۱۳۶۔	جمع الجوامع	ابن السبکی القاہرۃ: الازہریۃ ۱۳۳۱ھ مع شرحہ لجلال المحلی
۱۳۷۔	جمع القرآن	محمد علی لاہوری لاہور، احمدیہ انجمن اشاعت اسلام
۱۳۸۔	جمہرۃ اللغۃ	ابن درید الازدی محمد بن الحسن م ۳۲۱ھ حیدرآباد الدکن: دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۵۱ھ
۱۳۹۔	جواہر الالفاظ	قدامۃ بن جعفر القاہرۃ، مکتبۃ الخانجی ۱۹۳۲ء
۱۴۰۔	الجواہر المضیئۃ	القرشی، ابو محمد عبد القادر بن محمد م ۷۷۵ھ حیدرآباد الدکن دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۳۲ھ
۱۴۱۔	الجہد المقل فی تنزیہ المعز والمذل	شیخ الہند مولانا محمود حسن
۱۴۲۔	حاشیۃ علی الکشاف	محمد علیان المرزوقی القاہرۃ الاستقامۃ ۱۹۵۳ء علی ہامش 'الکشاف'
۱۴۳۔	الحاوی فی سیرۃ الامام أبی جعفر الطحاوی	محمد زاہد بن الحسن الکوثری القاہرۃ، مطبعۃ الانوار ۱۳۶۸ھ
۱۴۴۔	حجۃ اللہ البالغۃ	شاہ ولی اللہ الدہلوی المحدث
۱۴۵۔	حسن المحاضرۃ فی أخبار مصر والقاہرۃ	السیوطی م ۹۱۱ھ القاہرۃ، ادارۃ الوطن ۱۲۹۹ھ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۱۴۶- حدائق الحنفیۃ	فقیر محمد جہلمی لکھنؤ، نول کشور پریس ۱۳۲۴ھ
۱۴۷- الحضارۃ الاسلامیۃ فی القرن الرابع الہجری	آدم میز، نقلہ الی العربیۃ عبد الہادی ابوریدۃ القاہرۃ
۱۴۸- حیاۃ الحیوان (او طبقات الحیوان الکبری)	الدمیری، کمال الدین م ۸۰۸ھ القاہرۃ ۱۳۲۴ھ
۱۴۹- خزانۃ الادب ولب لباب لسان العرب	البغدادی، عبد القادر بن عمر م ۱۶۸۲ء مصر ۱۲۹۹ھ فی اربعۃ مجلدات
۱۵۰- خزینۃ الاصفیاء	غلام سرور لاہوری لکھنؤ، نول کشور پریس ۱۹۱۴ء
۱۵۱- الخطط = المواعظ والاعتبار	
۱۵۲- الخوارج والشیعۃ	فلہوزن القاہرۃ ۱۹۵۸ء - ترجمۃ عبد الرحمن البدوی
۱۵۳- خلاصۃ تذہیب تہذیب الکمال فی اسماء الرجال	الخزرجی، صفی الدین م ۹۲۳ھ القاہرۃ الخیریۃ ۱۳۰۱ھ و ۱۳۲۲ھ
۱۵۴- دائرۃ المعارف الاسلامیۃ	یصدرہا باللغۃ العربیۃ احمد الشنتاوی وشرکاؤہ القاہرۃ: مطبعۃ لجنۃ الترجمۃ ۱۹۳۳، ۱۹۵۷ء
۱۵۵- الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ	ابن حجر العسقلانی م ۸۵۲ھ حیدر آباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۴۸ھ
۱۵۶- الدر المنثور	السیوطی جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر م ۹۱۰ھ القاہرۃ المیمنیۃ ۱۳۱۴ھ
۱۵۷- درۃ التنزیل وغرۃ التاویل	ابو عبد اللہ الاسکافی م ۲۴۰ھ القاہرۃ، السعادۃ م ۱۳۲۶ھ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

١٥٨- دلائل الإعجاز	عبد القاهر الجرجاني م ٤٧١هـ ١- نشره السيد محمد رشيد رضا، الطبعة الثانية بمطبعة المنار ١٣٣١هـ بتصحيح محمد عبده ومحمد محمود التركزي الشنقيطي ٢- حققه وعلق عليه ومهد له بمقدمة في تاريخ البلاغة العربية محمد بن تاويت، المطبعة المهدية (تطوان) (المغرب) دون تاريخ
١٥٩- دول الإسلام	الذهبي، شمس الدين م ٧٤٨هـ حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية ١٣٣٧هـ
١٦٠- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب	ابن فرحون م ٧٩٩هـ القاهرة، السعادة ١٣٢٩هـ و ١٣٥١هـ
١٦١- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة	ابن بسام، أبو الحسن علي الشنتريني م ٥٤٢هـ القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٢٩م / ١٣٥٨هـ
١٦٢- الذريعة إلى تصانيف الشيعة	محمد محسن الشهير بالشيخ آغا بزرگ الطهراني نزيل النجف النجف ١٩٣٦م
١٦٣- ذيل تجارب الأمم	الوزير أبو شجاع محمد بن الحسين م ٤٨٨هـ القاهرة ١٣٣٢هـ
١٦٤- رحلة ابن بطوطة = تحفة النظار	
١٦٥- الرد على البكري	ابن تيمية م ٧٢٨هـ المطبعة السلفية بمصر ١٣٤٦هـ
١٦٦- رسائل الانتقاد	ابن شرف، أبو عبد الله محمد بن أبي سعيد بن أحمد الجذامي القيرواني نبغ نحو ١٢٩٠هـ طبعها محمد كرد علي في "رسائل البلغاء"،

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ص ۲۴۱ الی ص ۲۶۸ ، وصححها حسن حسنی
عبدالوہاب وتوجد کلمۃ المصحح فی رسائل الانتقاد
ص ۲۳۱-۲۳۲)

۱۶۷- رسائل ابن سینا — ابن سینا م ۴۲۰ھ
حیدرآباد الدکن ، دائرۃ المعارف
العثمانیۃ ۱۹۰۸ء

۱۶۸- رسائل البلغاء — نشرہا محمد کرد علی
القاہرۃ: دارالکتب العربیۃ الکبری ۱۳۳۱ھ

۱۶۹- رسائل الخوارزمی — الخوارزمی ، ابوبکر م ۳۸۳ھ
القاہرۃ ۱۳۱۲ھ

۱۷۰- رسائل اخوان الصفاء — القاہرۃ مطبعۃ الآداب ۱۳۰۶ھ

۱۷۱- الرسالۃ — الشافعی ، محمد بن ادریس الامام م ۲۰۴ھ
القاہرۃ ۱۳۱۲ھ ، ۱۳۲۱ھ

۱۷۲- الرسالۃ التدمریۃ — ابن تیمیۃ م ۷۲۸ھ
القاہرۃ ، مطبعۃ الاسلام ، تصحیح محمد زہری النجار

۱۷۳- رسالۃ رشید الدین الوطواط فیما جری بینہ وبین الامام الزمخشری من المحاورات الادبیۃ — نشرہا محمد کرد علی فی رسائل البلغاء
(ص ۲۹۶-۲۹۷)

۱۷۴- الرسالۃ السبعینیۃ = بغیۃ المرتاد — ابن تیمیۃ م ۷۲۸ھ
القاہرۃ ۱۳۲۹ھ

۱۷۵- الرسالۃ القشیریۃ — القشیری ، عبدالکریم بن ہوازن
مصر ۱۲۸۴ھ

۱۷۶- الرسالۃ المستطرفۃ لبیان مشہور کتب السنۃ المشرفۃ — محمد الکتانی
بیروت ۱۳۳۲ھ ، الطبعۃ الاولی

۱۷۷- روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی — الآلوسی ، شہاب الدین ابوالثناء محمود بن عبداللہ الحسینی م ۱۲۷۰ھ
القاہرۃ ، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ ۱۳۵۳ھ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۱۷۸۔ روضات الجنات فی أحوال العلماء والسادات	الخوانساری، محمد باقر الموسوی الاصبهانی م ۱۳۱۳ھ طهران ۱۳۰۷ھ / ۱۳۴۷ھ اربعة اجزاء فی مجلد واحد طبع علی الحجر، ۱۳۶۷ھ
۱۷۹۔ الروضة البهية فیما بین الاشاعرة والماتریدیة	ابو عذبة الحسن بن عبد المحسن حیدرآباد الدکن، دائرة المعارف النظامیة ۱۳۲۲ھ الطبعة الاولی
۱۸۰۔ الریاض النضرة فی مناقب العشرة	المحب الطبری مصر ۱۳۲۷ھ
۱۸۱۔ الزمخشری	بروکلمن، تعریب خورشید مقالة فی دائرة المعارف الاسلامیة ۱۰/۴۰۳ - ۱۰۴ یصدرها باللغة العربیة احمد الشنتناوی وغیره
۱۸۲۔ سرح العیون شرح رسالة ابن زیدون	ابن نباتة المصری م ۷۶۸ھ القاهرة ۱۲۷۸ھ
۱۸۳۔ سر الفصاحة	الخفاجی، ابو محمد عبد الله بن محمد ابن سنان الحلبی م ۴۶۶ھ القاهرة: المطبعة الرحمانیة ۱۳۵۰ھ الطبعة الاولی
۱۸۴۔ السنن	ابن ماجه، محمد بن یزید ابو عبد الله القزوینی م ۲۷۳ھ مطبع فاروقی دہلی
۱۸۵۔ السنن	ابوداؤد سلیمان بن الاشعث السجستانی م ۲۷۵ھ دہلی ۱۳۱۸ھ
۱۸۶۔ السنن	الترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی م ۲۷۹ھ دہلی: فخر المطابع ۱۲۶۹ھ
۱۸۷۔ السنن الصغیر	النسائی، احمد بن شعیب ابو عبد الرحمن م ۳۰۳ھ کانپور ۱۲۹۹ھ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

۱۸۸۔ السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی	السباعی، مصطفیٰ القاہرۃ، مکتبہ دار العروبۃ ۱۹۶۱ء، الطبعۃ الاولیٰ
۱۸۹۔ سیرت عائشہ	سید سلیمان ندوی اعظم گڑھ، مطبع معارف ۱۹۵۲ء
۱۸۹۔	
۱۹۰۔ الشافیۃ فی الاعجاز	عبد القاہر الجرجانی م ۴۷۱ھ دار المعارف بمصر، دون تاریخ، فی ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن (ص ۱۰۷-۱۴۴)
۱۹۱۔ شذرات الذہب فی اخبار من ذہب	ابن العماد الحنبلی، عبد الحی بن احمد ابو الفلاح م ۱۰۸۹ھ القاہرۃ، طبعۃ حسام الدین القدسی ۱۳۵۰ھ
۱۹۲۔ شرح العقائد النسفیۃ	التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر م ۷۹۲ھ القاہرۃ، مطبعۃ مصطفیٰ الحلبی ۱۳۲۱ھ؛ الآستانۃ: شرکۃ صحائفیۃ عثمانیۃ ۱۳۲۶ھ
۱۹۳۔ شرح الفقہ الاکبر	الماتریدی حیدر آباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۹۴۷ء
۱۹۴۔ شرح مقاصد الطالبین فی اصول الدین فی الکلام	التفتازانی، سعد الدین عمر استانبول ۱۲۷۷ھ، ۱۳۰۵ھ
۱۹۵۔ شرح المواقف	الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد استانبول ۱۲۸۶ھ؛ القاہرۃ: السعادۃ ۱۹۰۷ء
۱۹۶۔ شرح نہج البلاغۃ	ابن ابی الحدید بیروت ۱۳۷۴ھ، مصر ۱۳۳۰ھ
۱۹۷۔ الشقائق النعمانیۃ فی علماء الدولۃ العثمانیۃ	طاش کبری زادہ طبعۃ مصر ۱۳۱۰ھ، مطبوع علی ہامش "وفیات الاعیان"

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

۱۹۸- الشیعۃ وفنون الاسلام — حسن صدر الدین
صیدا، مطبعۃ العرفان ۱۳۳۱ھ

۱۹۹- الصاحبی، فی فقہ اللغۃ وسنن العرب فی کلامہا — ابن فارس، احمد م ۳۹۵ھ
القاہرۃ، المکتبۃ السلفیۃ ۱۹۱۰ء

۲۰۰- صبح الاعشی — القلقشندی، احمد بن علی ابو العباس م ۸۲۱ھ
القاہرۃ ۱۳۳۷ھ و ۱۳۳۱ھ

۲۰۱- الصحاح (تاج اللغۃ وصحاح العربیۃ) — الجوہری ابو نصر اسماعیل م ۳۹۳ھ
القاہرۃ ۱۲۸۲ھ

۲۰۲- الصحیح (الجامع المسند الصحیح) — البخاری محمد بن اسماعیل ابو عبد اللہ م ۲۵۶ھ
میرٹھ، مطبع احمدی ۱۲۸۴ھ

۲۰۳- الصحیح — مسلم بن الحجاج ابو الحسین النیسابوری م ۲۶۱ھ
دہلی مطبع احمدی ۷۳-۱۲۳۹ھ طبع مصر ۱۳۲۷ھ

۲۰۴- صحیفۂ ہمام بن منبہ (الصحیفۃ الصحیحۃ) — حمید اللہ (مرتب)
حیدر آباد الدکن، مکتبہ نشأۃ ثانیۃ ۱۹۵۶ء
(عربی متن واردو ترجمہ)

۲۰۵- صدیق اکبرؓ — سعید احمد اکبر آبادی
دہلی: ندوۃ المصنفین ۱۹۵۷ء

۲۰۶- الصواعق المرسلۃ علی الجہمیۃ والمعطلۃ — ابن قیم الجوزیۃ م ۷۵۱ھ
مکتبۃ المکرمۃ ۱۳۴۸ھ

۲۰۷- ضحی الاسلام — احمد امین
القاہرۃ، مطبعۃ لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر، ۱۳۵۵ھ

۲۰۸- الضوء اللامع لاہل القرن التاسع — السخاوی شمس الدین محمد م ۹۰۲ھ
القاہرۃ، مطبعۃ القدسی ۱۳۵۵ھ
السعادۃ ۱۳۵۳ھ

۲۰۹- الطائفۃ الاسماعیلیۃ — محمد کامل حسین
القاہرۃ ۱۹۵۹ء

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۱۰- طبقات الحنابلة	ابن ابی یعلی، اختصار محمد بن عبد القادر النابلسی دمشق ۱۳۵۰ھ
۲۱۱- طبقات الشافعیة الکبریٰ	السبکی، تاج الدین عبد الوہاب بن تقی الدین م ۷۷۱ھ القاہرة ۱۳۲۴ھ بالمطبعة الحسینیة
۲۱۲- الطبقات الکبریٰ = الطبقات الکبیر	ابن سعد م ۲۳۰ھ بیروت ۱۹۵۷ء
۲۱۳- الطبقات الکبیر	ابن سعد محمد بن سعد کاتب الواقدی م ۲۳۰ھ لیدن ۱۳۲۲ھ، فی ثمانیة مجلدات عدا الفہارس
۲۱۴- طبقات المفسرین	السیوطی جلال الدین م ۹۱۱ھ لیدن ۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ھ تصحیح و تحشیہ
۲۱۵- الطراز	یحیی بن حمزة العلوی الیمنی م ۷۴۹ھ القاہرة، مطبعة المقتطف ۱۳۲۲ھ نشرہ السید المرصفی
۲۱۶- ظفر الوالہ بمظفر وآلہ	محمد بن عمر المکی الآصفی الغ خانی لندن ۱۹۱۰ء
۲۱۷- عبد القاہر الجرجانی وجہودہ فی البلاغة العربیة	احمد احمد بدوی القاہرة، مکتبہ مصر، دون تاریخ
۲۱۵- عجالۂ نافعہ	شاہ عبد العزیز دہلوی کراچی نور محمد کارخانہ تجارت کتب ۱۹۶۴ء مع التعلیق الموسوم بفوائد جامعہ بر عجالۂ نافعہ از مولانا محمد عبد الحلیم چشتی
۲۱۹- عرائس البیان فی حقائق القرآن	ابو محمد روزبہان بن ابی النصر طبع ہند ۱۳۱۵ھ
۲۲۰- العرائس فی قصص الانبیاء او عرائس المجالس	الثعلبی احمد بن ابراہیم ابو اسحاق ۴۲۷ھ المطبعة السعیدیة بمصر ۱۳۳۲ھ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

۲۲۱	العقائد النسفیة	النسفی، عمر الحنفی الماتریدی م ۵۳۷ھ القاہرۃ ۱۳۱۹ھ
۲۲۲	عقیدۃ الشیعة	دونلڈسن القاہرۃ ۱۹۴۹ء
۲۲۳	العلم الشامخ فی ایثار الحق علی الآباء والمشائخ	المقبلی، الشیخ صالح الیمانی م ۱۱۰۸ھ القاہرۃ ۱۳۳۱ھ
۲۲۴	العمدة، فی محاسن الشعر وآدابه ونقده	ابن رشیق القیروانی، الحسن م ۴۵۶ھ القاہرۃ، السعادۃ ۱۹۶۳ء، تحقیق محمد محی الدین عبد الحمید
۲۲۵	عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر	ابن سید الناس، ابو الفتح محمد القاہرۃ، مکتبة القدسی ۱۳۵۶ھ
۲۲۶	غایة النہایة فی طبقات القراء	ابن الجزری، ابو الخیر محمد بن محمد م ۸۳۲ھ مصر ۱۳۵۲ھ، الآستانة ۱۹۳۵ء، نشر برجستراسر
۲۲۷	غرائب القرآن ورغائب الفرقان	النیسابوری، نظام الدین الحسن بن محمد ابن حسین القمی القاہرۃ، الامیریة ۱۳۲۳ھ علی ہامش تفسیر الطبری
۲۲۸	غرر الفوائد ودرر القلائد = امالی الشریف المرتضی	الشریف المرتضی، علی بن الحسین القاہرۃ ۱۹۵۴ء، حققه محمد ابو الفضل ابراہیم
۲۲۹	غریب القرآن	محمد بن عزیز السجستانی العزیزی، ابوبکر القاہرۃ، المطبعة الرحمانیة ۱۳۴۲ھ
۲۳۰	الفائق غریب الحدیث	الزمخشری محمود بن عمر م ۵۳۸ھ حیدرآباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیة ۱۳۲۴ھ، الطبعة الاولی
۲۳۱	الفاروق	شبلی نعمانی دہلی، علمی کتاب خانہ ۱۹۵۱ء

www.KitaboSunnat.com

۲۳۲۔ الفتاوی الکبری	ابن تیمیہ القاہرۃ، دارالکتب الحدیثۃ ۱۳۸۴-۸۵ھ خمسۃ اجزاء بتقدیم حسنین محمد مخلوف
۲۳۳۔ فتح الباری بشرح صحیح البخاری	ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی القاہرۃ، المطبعۃ المنیریۃ ۱۳۰۱ھ، الخیریۃ ۱۳۱۹ھ
۲۳۴۔ فتح الرحمان لطالب آیات القرآن	علمی زادہ فیض اللہ بک الحسنی المقدسی (المرتب) القاہرۃ، مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی ۱۳۴۶ھ
۲۳۵۔ الفتوحات المکیۃ	ابن عربی القاہرۃ، دارالکتب العربیۃ ۱۳۲۹ھ، ۱۲۹۳ھ
۲۳۶۔ فتوح البلدان	البلاذری مصر ۱۳۱۹ھ۔
۲۳۷۔ فتح المغیث بشرح الفیۃ الحدیث للحافظ زین الدین العراقی	السخاوی م ۹۰۲ھ لکھنؤ، انوار ابراہیم ۱۳۰۳ھ
۲۳۸۔ فجر الاسلام	احمد امین القاہرۃ ۱۳۴۷ھ، مطبعۃ لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر
۲۳۹۔ فخر الحسن	فخر الحسن دہلوی مطبع عزیز دکن، حیدرآباد دکن ۱۳۱۲ھ
۲۴۰۔ الفرق بین الفرق	عبدالقاہر البغدادی م ۴۲۹ھ القاہرۃ ۱۳۲۸ھ تحقیق و تعلیق محمد بدر
۲۴۱۔ الفصل فی الملل والاہواء والنحل	ابن حزم ۴۵۶ھ القاہرۃ ۱۳۴۷ھ
۲۴۲۔ فصوص الحکم	ابن عربی القاہرۃ مطبعۃ الزمان ۱۳۰۴ھ
۲۴۳۔ فصوص الحکم	الفارابی، ابونصر القاہرۃ، السعادۃ ۱۹۰۷ء

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۴۴ - فضائح الباطنیۃ	الغزالی م ٥٠٥ھ القاہرۃ: الدار القومیۃ للطباعۃ والنشر ١٩٦٤ء تحقیق عبدالرحمن بدوی (فضائح الباطنیۃ وفضائل المستظہریۃ او المستظہری نشرہ کاملا لاول مرۃ؛ ونشرۃ جولدتسیہر ١٩١٦ء فی لیدن عند الناشر بریل ہو تعاول لہ منہ ثلثہ)
۲۴۵ - فلسفۃ المعتزلۃ، فلاسفۃ الاسلام الاسبقین	البیر نصری نادر الجزء الاول بالاسکندریۃ ١٩٥٠ء؛ الجزء الثانی ببغداد ١٩٥١ء
۲۴۶ - الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ مع التعلیقات السنیۃ	عبدالحی فرنگی محلی (لکھنوی) م القاہرۃ، السعادۃ ١٣٢٤ھ الطبعۃ الاولی تصحیح محمد بدرالدین ابو فراس النعسانی
۲۴۷ - فوائد الفواد	امیر حسن علاء سجزی لاہور ١٩٦٦ء بتصحیح محمد لطیف ملک
۲۴۸ - فوات الوفیات	الکتبی، محمد بن شاکر م ٧٦٤ھ القاہرۃ بالامیریۃ ١٢٨٣ھ، السعادۃ ١٩٥١ء
۲۴۹ - الفوز الکبیر فی اصول التفسیر	الشاہ ولی اللہ الدہلوی لاہور، مطبع محمدی ١٣٠٠ھ مع "فتح الخبیر"؛ القاہرۃ ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ ١٣٤٦ھ
۲۵۰ - فہرس الخزانۃ التیموریۃ	نشرتہا دار الکتب المصریۃ ١٣٦٧ھ/١٩٤٨ء
۲۵۱ - الفہرست	ابن الندیم، ابو الفتح محمد بن اسحاق م ٣٨٥ھ القاہرۃ ١٣٤٨ھ بالمطبعۃ الرحمانیۃ
۲۵۲ - فہرست کتب خانہ رام پور	احمد علی خاں شوق م ١٣٤٢ھ سرکار عالی رام پور ١٩٢٨ء

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۵۳- فہرست المخطوطات، دارالکتب المصریۃ، نشرۃ بالمخطوطات التی اقتنتہا الدار من ۱۹۳۶ الی ۱۹۵۵ء	فؤاد سید القاہرۃ، مطبعۃ دارالکتب ۱۹۶۱ء
۲۵۴- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت	بحرالعلوم عبدالعلی الانصاری القاہرۃ، الامیریۃ ۱۳۲۴ھ
۲۵۵- فیض الباری علی صحیح البخاری	محمد انور شاہ الکشمیری م ۱۳۵۲ھ مع حاشیۃ البدر الساری الی فیض الباری لمحمد بدر عالم میرٹھی، القاہرۃ، مطبع حجازی ۱۳۵۷ھ
۲۵۶- القاموس المحیط	مجدالدین الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب م ۸۱۷ھ القاہرۃ، المطبعۃ المصریۃ ۱۹۳۵ء
۲۵۷- القرطین او کتابی مشکل القرآن وغریبہ لابن قتیبۃ الدینوری	ابن مطرف الکنانی مطبعۃ الخانجی بمصر ۱۳۵۵ھ، الطبعۃ الاولی
۲۵۸- قصص الانبیاء المسمی بالعرائس او عرائس المجالس	الثعلبی، احمد بن محمد مصر ۱۳۲۲ھ
۲۵۹- القول المستحسن فی فخر الحسن	حسن الزمان حیدرآباد الدکن، مطبع عزیز دکن ۱۳۱۲ھ
۲۶۰- الکاف الشاف فی تخریج احادیث الکشاف	ابن حجر العسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی م ۸۵۲ھ طبع مصر ۱۳۵۴ھ علی ہامش الکشاف؛ القاہرۃ، مطبعۃ الاستقامۃ ۱۹۵۳/۱۳۷۳؛ علی ہامش الکشاف
۲۶۱- الکافی فی الاصول والفروع	الکلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب طہران: دارالکتب الاسلامیۃ ۱۳۰۲ھ، جزءان فی الاصول و جزءان فی الفروع
۲۶۲- الکامل فی التاریخ	ابن الاثیر عزالدین ابوالحسین علی م ۶۳۰ھ لیدن ۱۸۶۶-۷۶ھا فی ۱۲ جزءا؛ القاہرۃ ۱۲۹۰ھ؛ طبعۃ الشیخ احمد حلبی و محمد آفندی مصطفی ۱۳۰۲ھ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۶۳- الکامل فی اللغۃ والادب
المبرد، ابوالعباس محمد بن یزید م ۲۸۵ھ
القاہرۃ ۱۳۲۴ھ، الخیریۃ ۱۳۰۸ھ

۲۶۴- کتاب الحیوان
الجاحظ عمرو بن بحر
القاہرۃ، السعادۃ ۱۳۲۵ھ، وفی سبعۃ اجزاء
بمصر ۱۳۶۴ھ بتحقیق عبدالسلام ہارون

۲۶۵- کتاب الخراج وصناعۃ الکتابۃ
قدامہ بن جعفر
طبع فی کتاب

Taxation In Islam Vol, II, Qudama Bin Jafar's Kitab Al-Kharaj Part VII, Ed. Ben Shamash, Brill 1965, Arabic Text Chaps 1-18

۲۶۶- کتاب الرجال
النجاشی، ابوالعباس احمد بن علی م ۴۵۰ھ
بمبئی ۱۳۱۷ھ

۲۶۷- کتاب الصناعتین، الکتابۃ والشعر
العسکری، ابوالہلال بن عبداللہ بن سہل م ۳۹۵ھ
طبع آستانہ ۱۳۲۰ھ الطبعۃ الاولی

۲۶۸- کتاب اللمع فی الرد علی اہل الزیغ والبدع
الاشعری، ابوالحسن بن اسماعیل
بیروت ۱۹۵۳ء، نشرۃ الاب مکارتی الیسوعی

۲۶۹- کتاب المصاحف
ابن ابی داؤد
لیدن ۱۹۳۷ء، نشرہ آرتر جیفری

۲۷۰- کتاب المعارف
ابن قتیبۃ الدینوری، عبداللہ بن مسلم ۲۷۹ھ
القاہرۃ ۱۳۰۰ھ و ۱۳۵۳ھ

۲۷۱- الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التاویل
الزمخشری م ۵۳۸ھ
القاہرۃ: مطبعۃ الاستقامۃ ۱۳۷۳/۱۹۵۳
الطبعۃ الثانیۃ فی اربعۃ اجزاء، نشرہ
المکتبۃ التجاریۃ الکبری بمصر بتصحیح مصطفی حسین احمد

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ويذيله اربعة كتب الآتية :-
١- الانتصاف لاحمد بن المنير الاسكندري
٢- الكاف الشاف في تخريج احاديث الكشاف
لابن حجر العسقلاني ٣- حاشية على الكشاف
للشيخ محمد عليان المرزوقي ٤- مشاهد
الانصاف على شواهد الكشاف للمرزوقي المذكور

٢٧٢- "الكشاف للزمخشري"
امين الخولي
مقالة في "تراث الانسانية" يشرف على
تحريرها احمد رياض تركي وغيره،
المجلد الرابع ١٩٦٦ء، القاهرة، الدار المصرية
للتاليف والترجمة

٢٧٣- كشف اسرار الباطنية واخبار القرامطة
محمد بن مالك اليماني الحمادي، من فقهاء السنة
في اليمن في اواسط المائة الخامسة للهجرة، القاهرة
مطبعة الانوار، ١٣٥٧ھ؟ وفي ١٩٥٥ء الطبعة
الثالثة، طبع مع "التبصير في الدين" بتعليق محمد
زاهد بن الحسن الكوثري

٢٧٤- كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون
مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفه وكاتب
چلبي م ١٠٦٧ھ
استانبول ١٣٦٠ھ/١٩٤٠ء

٢٧٥- لباب التأويل في معاني التنزيل
الخازن البغدادي، علي بن محمد م ٧٤١ھ
القاهرة الخيرية ١٣٠٩ھ، التقدم ١٣٢١ھ

٢٧٦- لباب النقول في اسباب النزول
السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن ابي بكر م ٩١٠ھ
القاهرة، الازهرية ١٣٤٤ھ على هامش "تنوير المقياس
من تفسير ابن عباس" للفيروزآبادي

٢٧٧- لسان العرب
ابن منظور الافريقي، الانصاري، ابو الفضل
جمال الدين محمد بن مكرم م ٧١١ھ
القاهرة، الاميرية ١٣٠٢ھ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۷۸-	لسان المیزان	ابن حجر العسقلانی حیدرآباد الدکن ۱۳۳۱ھ دائرۃ المعارف العثمانیۃ
۲۷۹-	مباحث فی علوم القرآن	صبحی الصالح دمشق ۱۹۶۲ء، الطبعۃ الثانیۃ مطبعۃ جامعۃ دمشق
۲۸۰-	مجاز القرآن	ابو عبیدۃ معمر بن المثنی القاہرۃ، ۱۹۵۴ء، تحقیق، فؤاد سزگین
۲۸۱-	المجالس المستنصریۃ	الداعی علم الاسلام ثقۃ الامام القاہرۃ، دار الفکر العربی، دون تاریخ تحقیق محمد کامل حسین
۲۸۲-	مجلۃ معہد المخطوطات العربیۃ	
۲۸۳-	مجمع الامثال	المیدانی مصر ۱۲۸۴ھ، ۱۳۱۰ھ
۲۸۴-	مجمع البیان	الطبرسی، الفضل بن الحسن بن الفضل م ۵۴۸ھ تہران ۱۲۷۳ھ، بتصحیح ابی الحسن الشعرانی؛ تہران ۱۳۱۴ھ
۲۸۵-	مجموعۃ رسائل رشید الدین الوطواط	طبعۃ المعارف ۱۳۱۵ھ، بالقاہرۃ، جزءان فی مجلد
۲۸۶-	مجموعۃ الرسائل الکبریٰ	ابن تیمیۃ القاہرۃ، العامرۃ الشرفیۃ ۱۳۲۳ھ
۲۸۷-	مجموعۃ الفتاوی	ابن تیمیۃ مطبعۃ کردستان العلمیۃ ۱۳۲۶-۲۹ اربعۃ اجزاء
۲۸۸-	المحیط بالتکلیف	قاضی عبد الجبار الاسد آبادی جمع الحسن بن احمد بن متویۃ، تحقیق عمر السید عزمی، مراجعۃ احمد فؤاد الاہوانی، القاہرۃ: الدار المصریۃ للتالیف والترجمۃ دون تاریخ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۲۸۹۔ مختار الصحاح
الرازی محمد بن ابی بکر بن عبد القادر
القاہرۃ ۱۹۵۰ء

۲۹۰۔ مختصر الدول
ابن العبری، غریغوریس ابو الفرج بن اہرون
م ۱۲۸۶ء
بیروت ۱۸۹۰ء نشرہ صالحانی؛ بیروت:
المطبعۃ الکاثولیکیۃ ۱۹۵۸ء وضع حواشیہ
انطون صالحانی الیسوعی

۲۹۱۔ المختصر فی اخبار البشر
ابو الفدا اسماعیل بن علی، عماد الدین م ۷۳۲ھ
القسطنطینیۃ: المطبعۃ العامرۃ الشاہانیۃ ۱۲۸۶ھ

۲۹۲۔ مختصر المعانی
التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر م ۷۸۱ھ
دہلی: کتب خانہ رشیدیہ ۱۳۵۹ھ، تعلیق
شیخ الہند مولانا محمود حسن

۲۹۳۔ المذاہب الاسلامیۃ
ابو زہرہ
القاہرۃ، بدون تاریخ

۲۹۴۔ المذاہب الاسلامیۃ فی تفسیر القرآن الکریم
گولڈ سیہر
القاہرۃ، ۱۹۴۴ء، العلوم تعریب علی حسن عبد القادر
الجزء الاول

۲۹۵۔ مذاہب التفسیر الاسلامی
گولڈ سیہر
القاہرۃ ۱۹۵۵ء، مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ، تعریب
عبد المنعم النجار

۲۹۶۔ مرہم العلل المعضلۃ فی دفع الشبہ والرد علی المعتزلۃ
الیافعی، ابو محمد عبد اللہ بن اسعد م ۷۶۸ھ
کلکتہ ۱۹۱۰ء

۲۹۷۔ مرآۃ الانوار ومشکاۃ الاسرار
عبد اللطیف الگازرانی
طبع العجم ۱۳۰۳ھ

۲۹۸۔ مرآۃ الجنان وعبرۃ الیقظان فی معرفۃ ما یعتبر من حوادث الزمان
الیافعی، ابو محمد عبد اللہ بن اسعد م ۷۶۸ھ
حیدر آباد الدکن، دائرۃ المعارف
العثمانیۃ ۱۳۳۷ھ

Marfat.com

۲۹۹- مروج الذهب ومعادن الجوهر	المسعودی، ابوالحسین علی بن الحسین م ۳۴۵ھ باریس ۱۸۶۱-۱۸۷۳ء؛ القاہرۃ البہیۃ ۱۳۴۶ھ
۳۰۰- المستصفی	الغزالی، ابوحامد م ۵۰۵ھ القاہرۃ ۱۳۲۲ھ؛ الامیریۃ ۱۳۲۴ھ
۳۰۱- المستقصی فی امثال العرب	الزمخشری حیدر آباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۹۶۲ء
۳۰۲- المستدرک علی الصحیحین	الحاکم، ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ النیسابوری م ۴۰۵ھ حیدر آباد الدکن، دائرۃ المعارف العثمانیۃ ۱۳۴۰ھ
۳۰۳- مسلم الثبوت	محب اللہ بن عبدالشکور القاہرۃ، الامیریۃ ۱۳۲۴ھ
۳۰۴- المسند	امام احمد بن محمد بن حنبل الشیبانی م ۲۴۱ھ القاہرۃ، المطبعۃ المیمنیۃ ۱۳۱۴ھ
۳۰۵- المسند	الدارمی، عبداللہ بن عبدالرحمٰن ابومحمد م ۲۵۵ھ کانپور ۱۲۹۳ھ
۳۰۶- مشاہد الانصاف علی شواہد الکشاف	محمد علیان المرزوقی القاہرۃ، الاستقامۃ ۱۹۵۴ء
۳۰۷- مصابیح السنۃ	البغوی، ابومحمد الحسین ابن مسعود الفراء م ۵۱۰ھ القاہرۃ، دون تاریخ
۳۰۸- مطالع الانظار شرح علی متن طوالع الانوار للقاضی عبداللہ بن عمر البیضاوی	شمس الدین الاصفہانی القاہرۃ، المطبعۃ الخیریۃ ۱۳۲۳ھ
۳۰۹- معالم التنزیل	البغوی، الحسین بن مسعود م ۵۱۶ھ القاہرۃ ۱۳۳۵ھ؛ القاہرۃ ۱۳۳۱ھ بہامش 'لباب التأویل'

www.KitaboSunnat.com

۳۱۰ - معانی القرآن — الفراء، یحیی بن زیاد الدیلمی م ۲۰۷ھ
القاہرۃ، دارالکتب المصریۃ ۱۳۷۴ھ تحقیق
احمد یوسف نجاتی

۳۱۱ - معاہد التنصیص علی شواہد التلخیص — عبدالرحیم العباسی م ۹۶۳ھ
القاہرۃ ۱۳۱۶ھ

۳۱۲ - المعتزلۃ — زہدی حسن جاراللہ
القاہرۃ، مطبعۃ مصر ۱۹۴۷ء

۳۱۳ - المعتمد فی اصول الفقہ — ابوالحسین محمد بن علی بن الطیب البصری
المعتزلی م ۴۳۶ھ
دمشق ۱۹۶۴/۱۳۸۴ تصحیح وتحقیق محمد حمیداللہ

۳۱۴ - معجم الادباء = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب — یاقوت الحموی ۶۲۶ھ
القاہرۃ ۱۳۵۷ھ، طبعۃ دارالمامون، الطبعۃ
الاخیرۃ ۱۳۵۷ نشرہا احمد فرید رفاعی

۳۱۵ - معجم البلدان — یاقوت الحموی م ۶۲۶ھ
لیپسج ۱۸۶۶ - ۱۸۶۹ء فی اربعۃ اجزاء،
القاہرۃ ۱۳۲۳ - ۱۳۲۵ فی ثمانیۃ اجزاء

۳۱۶ - معجم المطبوعات العربیۃ والمعربۃ — یوسف الیان سرکیس
مطبعۃ سرکیس بمصر ۱۹۲۹ء

۳۱۷ - معجم المؤلفین — عمر رضا کحالہ
دمشق، المکتبۃ العربیۃ ۱۹۵۷ - ۱۹۶۱ء

۳۱۸ - معرفۃ علوم الحدیث — الحاکم النیسابوری، ابوعبداللہ محمد بن
عبداللہ م ۴۰۵ھ
القاہرۃ، دارالکتب المصریۃ ۱۹۳۷ء

۳۱۹ - معید النعم ومبید النقم — تاج الدین السبکی م ۷۷۱ھ
نشرہ داؤد وہسلم موہرمن، لیدن،
بریل ۱۹۰۸ء

Marfat.com
"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۳۲۰۔ المغنی فی ابواب التوحید والعدل — القاضی ابوالحسن عبدالجبار الاسدآبادی م ۴۱۵ھ الجزء الرابع، رویۃ الباری، تحقیق محمد مصطفٰے حلمی وابوالوفا الغنیمی التفتازانی، باشراف طٰہٰ حسین، ومراجعۃ ابراہیم مدکور، الدار المصریۃ للتالیف والترجمۃ (سلسلۃ تراثنا) ۱۹۶۵ء

۳۲۱۔ // — الجزء الخامس، الفرق غیر الاسلامیۃ، تحقیق محمود محمد الخضیری، مراجعۃ ابراہیم مدکور، باشراف طٰہٰ حسین ۱۹۶۵ء

۳۲۲۔ // — الجزء السادس، التعدیل والتجویر، تحقیق احمد فؤاد الاہوانی، مراجعۃ ابراہیم مدکور باشراف طٰہٰ حسین الشرکۃ العربیۃ ۱۹۶۲ء

۳۲۳۔ // — الجزء السابع، خلق القرآن، قوم نصہ ابراہیم الابیاری، باشراف طٰہٰ حسین، الشرکۃ العربیۃ للطباعۃ والنشر ۱۹۶۱ء

۳۲۴۔ // — الجزء الحادی عشر فی التکلیف، تحقیق محمد علی النجار، مراجعۃ ابراہیم مدکور باشراف طٰہٰ حسین، القاہرۃ: الدار المصریۃ للتالیف والترجمۃ ۱۹۶۵ء

۳۲۵۔ // — الجزء الثالث عشر اللطف، تحقیق ابی العلاء عفیفی، مراجعۃ ابراہیم مدکور باشراف طٰہٰ حسین، القاہرۃ: مطبعۃ دار الکتب المصریۃ ۱۹۶۲ء

۳۲۶۔ // — الجزء الرابع عشر، الاصلح، استحقاق الذم، التوبۃ، تحقیق مصطفٰے السقا، مراجعۃ ابراہیم مدکور، باشراف طٰہٰ حسین، القاہرۃ: مطبعۃ عیسی البابی الحلبی ۱۹۶۵ء

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۳۲۷- المغنی فی ابواب التوحید والعدل
القاضی ابوالحسن عبدالجبار الاسدآبادی
الجزء السادس عشر اعجاز القرآن، تقوم نصہ
امین الخولی، باشراف طٰہ حسین، الشرکۃ العربیۃ
للطباعۃ والنشر ۱۹۶۰ء

۳۲۸- مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب
ابن ہشام، ابومحمد جمال الدین عبداللہ بن یوسف
الانصاری م ۷۶۱ھ
تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید

۳۲۹- مفاتیح الغیب
الرازی، ابوعبداللہ محمد بن عمر فخرالدین م ۶۰۶ھ
القاہرۃ، الامیریۃ ۱۲۸۹ھ، العامرۃ ۱۳۰۸ھ،
طبعۃ آستانہ ۱۲۹۴ھ
وبہامش الامیریۃ طبع تفسیر العلامۃ ابی السعود

۳۳۰- المفردات فی غریب القرآن
راغب الاصفہانی، الحسین بن محمد م ۵۰۲ھ
المطبعۃ المیمنیۃ بمصر ۱۳۲۴ھ

۳۳۱- مفتاح السعادۃ ومصباح السیادۃ
طاش کبری زادہ، احمد بن مصطفےٰ م ۹۶۴ھ
حیدرآباد الدکن ۱۳۲۹ھ

۳۳۲- المفصل
الزمخشری
طبعۃ لیپزگ ۱۸۸۶ء مع شرحہ لابن یعیش

۳۳۳- مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین
امام ابوالحسن الاشعری م ۳۲۴ھ
استانبول مطبعۃ الدولۃ ۱۹۲۹-۳۰ھ
تصحیح ریتر

۳۳۴- مقامات الزمخشری
الزمخشری
القاہرۃ ۱۳۱۲ھ بتصحیح سعید الرافعی مع شرح
الزمخشری

۳۳۵- المقدمۃ
ابن خلدون م ۸۰۸ھ
بیروت ۱۲۹۷ھ

۳۳۶- مقدمۃ اعجاز القرآن للباقلانی
السید احمد صقر
فی اول اعجاز القرآن ص ۱-۱۰۸

Marfat.com

www.KitaboSunnat.com

۴۳۷- مقدمۃ الانتصار للخیاط	بنبرج طبع باول "الانتصار والرد علی ابن الروندی الملحد"
۴۳۸- مقدمۃ ابن الصلاح	ابو عمر بن الصلاح طبع الہند ۱۳۵۷، حلب: المکتبۃ العلمیۃ ۱۳۵۰ھ مع "التقیید والایضاح لما اطلق واغلق من مقدمۃ ابن الصلاح" للحافظ العراقی م ۸۰۶ھ
۴۳۹- مقدمۃ تاریخ الطبری	محمد ابو الفضل ابراہیم دار المعارف بمصر ۱۹۶۱ء
۴۴۰- مقدمۃ تفسیر التبیان للطوسی	آغا بزرگ الطہرانی طبعت باول تفسیر التبیان من ص ا الی ص ابن
۴۴۱- مقدمۃ التفسیر	راغب الاصفہانی الجمالیۃ بالقاہرۃ ۱۳۲۹ھ، الملحقۃ بآخر القرآن عن المطاعن للقاضی عبد الجبار الاسدآبادی
۴۴۲- مقدمۃ تفسیر الطبری	محمود شاکر فی اول تفسیر الطبری، القاہرۃ دار المعارف ۱۳۷۴ھ
۴۴۳- مقدمۃ دلائل الاعجاز لعبد القاہر الجرجانی فی تاریخ البلاغۃ العربیۃ	محمد بن تاویت تطوان
۴۴۴- مقدمۃ صحیح مسلم	مسلم بن الحجاج طبع مصر ۱۳۲۷ھ
۴۴۵- مقدمۃ فی اصول التفسیر	ابن تیمیۃ الحرانی دمشق الترقی ۱۹۳۶ء
۴۴۶- مقدمۃ مجاز القرآن لابی عبیدۃ معمر بن المثنی	فؤاد سزگین باول مجاز القرآن، القاہرۃ ۱۹۵۴ء

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۳۴۷۔ مقدمۃ مسند الامام — الامام زید
بیروت، دار مکتبۃ الحیاۃ ۱۹۶۲ء

۳۴۸۔ ملتقط جامع التأویل لمحکم التنزیل — ابو مسلم محمد بن بحر الاصفہانی
کلکتہ، مطبع البلاغ ۱۳۴۸ھ جمعہ ونشرہ
سعید الانصاری

۳۴۹۔ الملل والنحل — الشہرستانی، محمد بن عبدالکریم م ۵۴۸ھ
القاہرۃ ۱۳۴۷ھ علی ہامش الفصل لابن حزم؛
والقاہرۃ ۱۹۴۷ء بمطبعۃ الازہریۃ بتحقیق بدران
محمد بن فتح اللہ

۳۵۰۔ مناقب الامام احمد بن حنبل — ابو الفرج ابن الجوزی م ۵۹۷ھ
القاہرۃ ۱۳۴۹ھ

۳۵۱۔ مناہل العرفان فی علوم القرآن — الزرقانی عبدالعظیم
القاہرۃ ۱۹۵۴ء

۳۵۲۔ المنقذ من الضلال — الغزالی م ۵۰۵
دمشق ۱۳۵۱ھ

۳۵۳۔ من لا یحضرہ الفقیہ — ابن بابویہ القمی، محمد بن علی طہران

۳۵۴۔ منہج الزمخشری فی تفسیر القرآن — مصطفیٰ الصاوی الجوینی
دار المعارف بمصر [illegible]

۳۵۵۔ المنیۃ والامل فی شرح کتاب الملل والنحل — ابن المرتضیٰ، احمد بن یحییٰ م ۸۴۰ھ
حیدرآباد دکن، دائرۃ المعارف [illegible]
تحقیق توما آرنلد

۳۵۶۔ الموازنۃ بین ابی تمام والبحتری — الآمدی، الحسن بن بشر بن یحییٰ البصری م ۳۷۰ھ
مطبعۃ السعادۃ ۱۳۷۳ھ، الطبعۃ الثانیۃ
تحقیق وتعلیق محی الدین عبدالحمید

۳۵۷۔ المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار — المقریزی، تقی الدین م ۸۴۵ھ
القاہرۃ [illegible] ۱۲۷۰ھ

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۳۵۸- الموافقات فی اصول الشریعة — الشاطبی، ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الغرناطی
القاہرة، مطبعة المکتبة التجاریة، دون تاریخ،
علیہ شرح بعبداللہ دراز

۳۵۹- المواقف فی علم الکلام — الایجی، القاضی عبدالرحمٰن بن احمد
القاہرة ۱۳۵۷ھ

۳۶۰- المؤطا — امام مالک بن انس، ابوعبداللہ م ۱۷۹ھ
دہلی ۱۳۰۷ھ

۳۶۱- میزان الاعتدال، فی نقد الرجال — الذہبی شمس الدین ۷۴۸ھ
القاہرة، السعادة ۱۳۲۵ھ

۳۶۲- الناسخ والمنسوخ — ہبة اللہ بن سلامة، ابوالقاسم
القاہرة ۱۳۵۱ھ، طبع بہامش اسباب النزول،
للواحدی

۳۶۳- الناسخ والمنسوخ — النحاس، ابوجعفر محمد بن احمد اسماعیل الصفار
المرادی ۳۸۸ھ
القاہرة؛ المکتبة العلامیة ۱۳۵۷ھ
السعادة ۱۳۲۳ھ

۳۶۴- النجوم الزاہرة فی اخبار مصر والقاہرة — ابن تغری بردی، جمال الدین ابوالمحاسن
یوسف الاتابکی م ۸۷۴ھ
القاہرة، دارالکتب المصریة ۱۳۶۱ھ
ولنشرة یایر

۳۶۵- نزہة الالباء، فی طبقات الادباء — ابن الانباری، عبدالرحمٰن بن محمد بن عبیداللہ
ابوالبرکات کمال الدین ۵۷۷ھ
طبع حجر ۱۲۹۴ھ بالقاہرة

۳۶۶- نزہة الخواطر وبہجة المسامع والنواظر — عبدالحی الحسنی م ۱۳۴۱ھ
حیدرآباد الدکن، دائرة المعارف
العثمانیة ۱۳۶۶ھ

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۳۶۷۔ نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر	ابن حجر العسقلانی کراچی اصح المطابع، دون تاریخ ؛ دہلی مطبع مجتبائی ۱۳۲۲ھ ؛ القاہرۃ، الاستقامۃ ۱۳۵۲ھ
۳۶۸۔ النشر فی القراءات العشر	ابن الجزری دمشق ۱۳۴۵ھ نشرہ محمد احمد دھمان
۳۶۹۔ نظام الملک طوسی	عبدالرزاق کراچی نفیس اکیڈمی ۱۹۶۰ء
۳۷۰۔ نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب	المقری، ابوالعباس احمد ۱۰۴۱ھ القاہرۃ ۱۲۷۹ھ
۳۷۱۔ نقد الشعر	قدامۃ بن جعفر لیدن، بریل ۱۹۵۶ء تصحیح س۔ا۔ بونیباکر
۳۷۲۔ نقد النثر	قدامۃ بن جعفر القاہرۃ ۱۹۳۲ء، تحقیق طہ حسین وعبدالحمید العبادی
۳۷۳۔ نقض التأسیس	ابن تیمیۃ نسخۃ خطیۃ فی ذخیرۃ سبحان اللہ مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ (بحوالہ فضل الرحمن: ابن تیمیہ کی تصنیف کا ایک نادر مخطوطہ، مجلہ علوم اسلامیہ علی گڑھ، جون دسمبر ۱۹۶۷ء)
۳۷۴۔ النکت فی اعجاز القرآن	الرمانی راجع ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن
۳۷۵۔ نہایۃ الاقدام فی علم الکلام	الشہرستانی آکسفورڈ ۱۳۵۳ھ، تحقیق الفرد غیوم
۳۷۶۔ النہایۃ فی غریب الحدیث	الجزری، ابوالسعادات مجدالدین المبارک بن محمد الشیبانی م ۶۰۶ھ المطبعۃ العثمانیۃ بمصر ۱۳۱۱ھ

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

۳۷۷۔ ہمارے اسماعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام	زاہد علی حیدر آباد دکن ۱۹۵۴ء
۳۷۸۔ الوافی بالوفیات	الصفدی، ابو الصفا خلیل بن ایبک م ۷۶۴ھ استانبول ۱۹۲۱ء
۳۷۹ وسائل الشیعۃ الی احادیث الشریعۃ	العاملی محمد بن حسن الحر تہران ۱۲۸۲ھ
۳۸۰۔ الوساطۃ بین المتنبی وخصومہ	الجرجانی، القاضی عبد العزیز القاہرۃ ۱۹۴۸ء، علق علیہ عبد المتعال الصعیدی وصححہ احمد عارف الزین
۳۸۱۔ وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان	ابن خلکان القاضی احمد م ۶۸۱ھ القاہرۃ ۱۲۷۵ھ، بولاق ۱۲۹۹ھ؛ القاہرۃ ۱۳۶۷ھ تحقیق محی الدین عبد الحمید
۳۸۲۔ یتیمۃ الدہر فی محاسن اہل العصر	الثعالبی، ابو منصور عبد الملک بن محمد بن اسماعیل النیسابوری م ۴۲۹ھ تحقیق محمد محی الدین عبد الحمید، مطبعۃ حجازی بالقاہرۃ

سقطت المصادر الآتیۃ:

۳۸۳۔ اثر البلاغۃ فی تفسیر الکشاف	عمر الملا حویش بغداد: مطبعۃ دار البصری ومطبعۃ الامۃ ۱۹۷۱ء
۳۸۴۔ تاویل دعائم الاسلام	قاضی نعمان بن محمد المغربی الاسماعیلی م ۳۶۳ھ تحقیق محمد حسن الاعظمی
۳۸۵۔ دعائم الاسلام	قاضی نعمان بن محمد المغربی الاسماعیلی م ۳۶۳ تحقیق علی اصغر آصف بن فیضی القاہرۃ: دار المعارف ۱۹۶۳ء

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

BIBLIOGRAPHY OF ENGLISH BOOKS

386/1	H. Laoust	"Ahmad b. Hambal" Article in the **Encyclopaedia of Islam**, New Edition, Ed. Gibb and others, V. I, 1954-60
387/2	Patton	Ahmad ibn Hambal and the Mihna Leiden, 1897
388/3	S. D. Goitein	"The Birth Hour of Muslim Law ? An essay in exegesis" **Muslim World (50) 1960**
389/4	Wolscley Haig (Comp.)	Comparative tables of Muhammadan and Christian Dates London, Luzac and Co. 1932
390/5	Edward Browne	A Descriptive Catalogue of the Oriental Manuscripts belonging To E. G. Browne Cambridge University Press, 1957
391/6	Mac Donald	Development of Muslim Theolgy, Jurisprudence and Constitutional Theory New York 1903
392/7	Houtsma And Others (Ed.)	Encyclopaedia of Islam Leiden 1913
393/8	Carl Brockelmann	Geschichte Der Arabischen Littereutur Leiden, E. J. Brill 1943
394/9	M. Zubair Siddiqi	Hadith Literature, Its origin, developm-ent, special features and criticism Calcutta 1961
395/10	A. J. Arberry	A Hand List of the Arabic Manuscripts in Chester Beatty Library Dublin 1955—66

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

396/11	P. K. Hitti	History of the Arabs Macmillan and Co. 1940, Second Revised Edition
397/12	Weber	A History of Philosophy New York 1928
398/13	De Boer	History of Philosophy in Islam London 1933
399/14	Abdul Aleem	"IJaz al-Quran" **Islamic Culture XV**, Hyderabad 1933
400/15	W. Montgomery Watt	Islamic Philosophy and Theology (Islamic Surveys No. 1) The Edinburgh University Press 1962
401/16	Ignati Inlianno-vichkarachkouski	Istoria Arabskoi Geograficherkoi Literatury Moscow 1957
402/17	Nicholson	A Literary History of the Arabs London 1907
403/18	J. Schacht	Origins of Muhammadan Jurisprudence Oxford 1953
404/19	W. Montgomery Watt	"The Political Attitude of the Mutazila" **Journal of the Royal Asiatic Society 1962**
405/20	J. Schacht	"Problems of Modern Islamic Legislation" **Studia Islamica** 12 (1960)
406/21	Adam Mez	The Renaissance of Islam Patna, Jubilee Printing and Publishing House, 1937, Tr. Khuda Baksh
407/22	C. Tisdall	"Shia Addition to the Koran" **The Muslim World III** (1913)
408/23	Fazlur Rahman	"Some Observations on Schacht" **Islamic Thought**, Aligarh 1964

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

A. Contributions to the exposition of I'jaz al-Quran prior to al-Zamakhshari. Brief survey of development of Arabic rhetorics.

B. Detailed exposition of the application of the principles of Arabic rhetorical sciences (Ma'ani and Bayan) in the Kashshaf to the Quranic exegesis.

C. Nature of al-Zamakhshari's contribution to applied rhetorics in the Kashshaf.

5. **Fourth Chapter** **431—478**

Al-Kashshaf and Some of the Important Exegetical Trends.

A. Tafsir bi'l-Mathur (Exegesis based on reports and traditions of the Prophet, peace be on him, Companions, Followers and Followers of the Followers)—al-Zamakhshari's attitude towards the trend. Causes of Revelation. Abrogation. Variant Readings of the Quran.

B. Exegesis Based on Reason : Interrelationship of the Quran and the human reason. Limits of human reason. Reason applied to elucidation of the Quranic verses.

6. **Conclusion** **479—533**

A. Critical evaluation of al-Kashshaf.

B. Opinions of authorities about the merits and demerits of al-Kashshaf.

C. Work done on al-Kashshaf : Sixth century A. H. to the present day.

7. **Bibliography** **535—576**

A. Arabic, Persian and Urdu Works.

B. English Works

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

CONTENTS

1: **Introduction** 1—98

A. Ma'na, Tafsir and Ta'wil distinguished.

B. Need of Tafsir. Brief historical sketch of the development of Tafsir since its inception during the Prophet's times till its final establishment as an independent discipline.

C. Major Exegetical Trends which developed during the first five centuries of the Hijrah.

2. **First Chapter** 99–185

Life and works of al-Zamakhshari

A. Historical background of the movement of I'tizal.

B. Life sketch of al-Zamakhshari. His teachers, disciples, academic achievements, beliefs and legal doctrines.

C. Detailed survey of the works of al-Zamakhshari—published, available in manuscript form, lost for ever.

D. Why did al-Zamakhshari compile the Kashshaf.

3. **Second Chapter** 187—304

Al-Kashshaf and I'tizal

A. *Tauhid* (Monotheism) : (a) Divine Existence and Power (b) Divine Volition (c) Divine Sight and Hearing (d) Divine Speech and the Creation of the Quran (e) Beatific Vision (f) More anthropomorphistic problems.

B. '*Adl* (Justice) : (a) Creation of human acts (b) Negation of God's Volition of evil or command thereof (c) Excellence and suitability of Divine Actions (d) Reason-the basis of judgement of good and evil. Points of difference among Mu'tazilites, Ash 'arites and Matrudites.

C. Divine Promises and Threats and the Stage Intervening Between Two Stages.

D. Commanding the Lawful and Preventing from the Forbiddin.

E. Technic of Mu'tazilite Exegesis.

4. **Third Chapter** 305—430

Al-Kashshaf and I'jaz al-Quran

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

Al-Zamakhshari was a versatile genius and had mastered the literary and religious sciences of his times. Al-Kashshaf fully reflects the achievements of its author. All the major trends of tafsir have been accomodated in the Kashshaf. The orthodox trend of Tafsir bi'l-Mathur, contrary to popular belief, also received al-Zamakhshari's full attention. It is, however, strange that the approach of the Mutazilite Zamakhshri towards the traditional exegetical reports (riwayaat) is that of uncritrial aceptancy and passive reception.

The so-called rationalistic trend has also been given its due in al-Kashshaf. It is not, however, the morbid intellectualism which made inroads in Muslim thought and which tried to interpret life according to dictates of Greek reason that forms the basis of al-Zamakhshari's rational interpretation, it is rather the healthy intellectual attitude of a man possessing common sensc, keen perception and cultured literary taste that is employed as main interpretative principle throughout the Kashshaf.

This book, originally a doctoral thesis on which the author was admitted to the degree of Ph. D. in Islamic studies by the Aligarh Muslim University in 1971, tries to analyse al-Kashshaf with reference to its accomodation of principles of I'tizal, exposition of the inimitability of the Quran based on Arabic rhetorics, attitude towards Tafsir bi'l-Mathur and rationalistic approach to Quranic exegesis. Besides, it deals in detail with the development of various schools of Tafsir till the sixth century of Hijra, life and works of al-Zamakhshari and also touches upon the rise and fall of Mu'tazila and their contribution to Tafsir. Al-Kashshaf stimulated a hitherto unprecendented intellectual activity in the field of Quranic exegesis. The book catalogues works thus produced on a century-vize basis.

The book deals with a topic on which nothing has so for been written in Urdu, English or Persian. No comprehensive study of the subject has yet appeared in Arabic either. This humble effort is being presented with the hope that it would contribute towards a better understanding and a realistee apprecation of one of the greatest commentarics on the Quran.

Fazlur Rahman

Faculty of Theology
Aligarh Muslim Uuiversity
ALIGARH
1982

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

PROLOGUE

Al-Kashshaf, a classic in the field of Quranic exegesis, written during the sixh century A. H. by Mahmood ibn Umar al-Zamakhshari (d. 538 A. H.) is the only complete extant Mutazilite commentary on the Quran. It is also the first and by far the most successful effort to apply the principles of Arabic rhetorics to Quranic exegesis with a view to laying bare the bases of the I'jaz, the inimitability, of the Quran.

Al-Zamakhshari was a stanch Mutazilite. He took great pains in al-Kashshaf to establish that the principles of I'tizal were not only in full consonance with the Quran, they formed rather the very basic objectives of the Revelation. He mustered all his linguistic and literary accomplishments, his capabilities as a grammarian and his achievements as a master of Quranic sciences, to achieve this end. No doubt this approach of al-Zamakhshari to Quranie exegesis has been subjected to severe criticism and his arguments have been atacked and demolished yet the Kashshaf even today occupies the pride of place among Quranic commentaries and its position as paragon of Mutazilite exegetical efforts remains unchanged.

Al-Zamakhshari also believed that the beauty of the Quranic composition, the elegance of its style and the superbness of its diction could not be appreciated, nor its I'jaz, its inimitability, be established unless reference is made to the principles of Ma'ani and Bayan, the two disciplines of Arabic rhetorics. Al-Zamakhshari was convinced that a fuller comprehension of the I'jaz al-Quran and a deeper and more thorough understanding of the bases on which the Quranic challenge rested demanded masterly employment of the principles of Arabic rhetorics as the most effective and sophisticated tools of interpretation of the Quranic verses. He, for the first lime in the history of the Quranic exegesis, produced an explication of the entire Quran on the groundwork of rhetorical principles, exposing thereby the roots of the inimitabiliy of the Quran and establishing its I jaz on literary grounds. He, while doing so, made a precious contribution to the evolution and development of the Arabic rhetorics as well, by elucidating its principles in the framework of the interpretation of the Quranic verses. He also enriched the Arabic rhetorics by enunciating a nubmber of rhetorical principles, hitherto unknown, and by adding numerous original rhetorical forms to those already existing.

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

Marfat.com

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

AN ANALYTICAL STUDY

of

Al-Zamakhsari's Commentary on The Quran

AL-KASHSHAF

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

Author	Prof. Fazlur Rahman
Publisher	Faculty of Theology Aligrah Muslim University, Aligarh
Printer	Litho Colour Printers, Aligarh
Calligrapher	Sultan Ahmad
Year	1982
Edition	First
Price	Rs. 55/-

All rights of the first edition reserved for A M.U. Aligarh.

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

AN ANALYTICAL STUDY

of

Al-Zamakhshari's Commentary On the Qur'an

AL-KASHSHAF

Prof. FAZLUR RAHMAN
M. A; LL. B., PH. D.

DEAN
FACULTY OF THEOLOGY
and
CHAIRMAN
DEPARTMENT OF SUNNI THEOLOGY

FACULTY OF THEOLOGY
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
ALIGARH
1982

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

لذهب كل اله بما خلق' اور کہتے ہیں 'ذهبت به الخيلاء' چنانچہ اس صورت میں مفہوم یہ ہے "اخذ الله نورهم وامسكه، وما يمسك فلا مرسل له فهو ابلغ من الاذهاب[۲۳۰]"۔

کسب واکتساب

اعمال خیر وشر کے بارے میں قرآن میں آتا ہے 'لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت[۲۳۱]' عمل خیر کے لیے لفظ 'کسب' لایا گیا اور عمل شر کے لیے 'اکتساب'۔ زمخشری کی نکتہ رس نگاہ کسب واکتساب کے لطیف فرق کا ادراک کر لیتی ہے۔ اکتساب میں کوشش، جدوجہد اور سرگرمی کا مفہوم پوشیدہ ہے۔ شر ان چیزوں میں سے ہے جن کی طرف انسان کا نفس بڑی جلدی مائل ہوتا ہے اور ان میں اپنے لیے بڑی کشش محسوس کرتا ہے۔ چنانچہ اس کے حصول میں وہ بڑی سرگرمی اور تندہی سے کام لیتا ہے۔ اس خصوصیت کی بنا پر قرآن نے شر کیلیے 'اکتساب' کا لفظ منتخب کیا۔ خیر کے ساتھ کیوں کہ نفس انسانی کا یہ رویہ نہیں ہوتا اس لیے اس کیواسطے 'کسب' کا لفظ اختیار کیا جس میں کوشش اور جدوجہد کا وہ مفہوم نہیں پایا جاتا[۲۳۲]۔

فعل وصنع

ایک دوسرے موقع پر یہود کے عوام کے عام اخلاقی زوال اور ان میں اباحیت کے رجحانات کی بالادستی اور دوسری طرف اس کے بارے میں ان کے علماء وزہاد کی مداہنت اور تغافل پیشگی پر تبصرہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے 'وترى كثيرا منهم يسارعون في الاثم والعدوان واكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون۔ لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم واكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون[۲۳۳]' قرآن نے عوام کی بداعمالیوں کے لیے 'لبئس ما كانوا يعملون' کے الفاظ استعمال کیے اور ان کے علماء وزہاد کے اغماض اور ترک نہی عن المنکر کے لیے 'لبئس ما كانوا يصنعون' کہا۔ زمخشری طرز تعبیر کے اس فرق کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ 'یصنعون' کے لفظ سے قرآن یہ ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ علماء وزہاد ان بداعمال لوگوں سے کہیں زیادہ بدتر اور گنہ گار رہیں کیوں کہ کسی عمل کو صنعت کا نام اس وقت تک نہیں دیا جا سکتا جب تک کہ آدمی اس میں اتنی مشق اور مہارت نہ پیدا کر لے کہ اس کا انتساب اس صنعت کی طرف ہونے لگے۔ یہود کے

۲۳۰؎ الکشاف ۱: ۵۶۱ ۲۳۱؎ سورہ بقرہ: ۲۸۶ ۲۳۲؎ الکشاف ۱: ۲۵۴
۲۳۳؎ سورہ مائدہ: ۶۲-۶۳

محمد کبیر الدین رازی
ایم اے