

مکتبہ (۱۰) ج ۲ تفسیر قرآن، تفسیر زیبا، مکتبہ قرآن

سجعت الله الشَّيْنِ مبشرين ومناذرين وأنزل معهم الكتاب (البقرة ١٢٩)

ج. خطا: من امن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبيين من القرآن مع كتمان بعض ما احتل به.

الہامی کتب اور قرآن مجید۔ ایک تقابلی جائزہ

19، جولائی 2007ء بروز جمعرات

ہائیر ایجوکیشن ریجنل آفس (کراچی) کے پھر ہاں میں لوہی ڈائریکٹر غلام حیدر خان کی دعوت پر براہ مجلس الشیر ذاکر محمد قلیل لودج نے نہ عنوان "الہامی کتب اور قرآن مجید۔ ایک تقابلی جائزہ" ایک پیکر دیا۔ بحیثیت مجموعی تقریر باسٹر طلباء اور سامعین نے شرکت کی۔ پیکر کے اختتام پر سوال و جواب کی نشست بھی ہوئی۔ انہوں نے اپنے پیکر میں کہا کہ اس عنوان کے تحت دراصل تقابلیہ مقصود ہے کہ کوئی دور بھی انسانیت میں ایسے نہیں گزرا۔ جو ہدایت و نبوت سے خالی رہا ہو ہدایت کا سلسلہ حضرت آدم سے شروع ہوا۔ اور جناب محمد رسول اللہ ﷺ پر ختم ہوا۔ بدعت ربانی میں تدریج و ارتقاء کا لحاظ رکھا گیا۔ اور تقابل دراصل اسی تدریج و ارتقاء کے مابین ہے۔ درنہ قرآن کریم اور دیگر الہامی کتب میں تقابل کس طرح ممکن ہے؟ دونوں کلام الہی ہیں۔ ذاکر صاحب نے مثال دیکر سمجھایا کہ جس طرح کسی نوزائیدہ بچے کی غذائی دہائی اور تعلیمی و طبی ضروریات، جوان آدمی کی ضروریات سے بالکل مختلف ہوتی ہیں اور ان دونوں کی ضروریات اپنی اپنی جگہ انتہائی ضروری لازمی اور اہم ہوتی ہیں۔ مگر حیثیت تعلیمات اور تغیر آخر کی تعلیمات میں یہی فرق نظر آتا ہے۔ دوسرے یہ کہ انبیاء کے مابین کی امتیں محدود زمان و مکان میں مسمی ہوتی تھیں۔ اس لئے انہیں وہی ہی ہدایات قرآنم کی گئیں اور ہمارے پیغمبر کی نبوت چونکہ عالمگیر اور ابدی بنائی گئی ہے۔ اس لئے آپ کی تعلیمات میں عالمگیریت اور ابدیت کا ملحوظ رکھا گیا ہے۔ تیسرے یہ کہ انبیاء نے مسمی کی تعلیمات کے علاوہ کے طور پر خود قرآن کریم کے اندر جمع کر دی ہیں۔ اسی لیے قرآن کریم کا ایک نام مبین بھی آیا ہے۔ (المائدہ: ۴۸) یعنی مژدہ احکام و قوانین کا مجاہدان۔ چوتھے یہ کہ جہاں تک بائبل مقدس کا تعلق ہے۔ اور بائبل (Original) فارم میں نبوت نہیں ہے یعنی اس میں جن جن صحیفوں اور کتابوں کو جمع کیا گیا ہے، وہ اپنی اور بعض زبانوں میں نہیں ہیں اور نہ ہی وہ زبانیں اب کہیں بولی جاتی ہیں۔ پھر ہلا بائبل اور قرآن کا تقابل کیسے ممکن ہے؟ اس لئے آپ "تقابلی جائزہ" نہ تھے۔ بلکہ مہمانانہ پیکر بناؤ مگر مکتبہ اس موضوع پر گفتگوری۔ جسے دیکر دیکھی کیا گیا ہے۔

(رپورٹ: شاہد حسین خان)

علماء کا طرز استند لال

پروفیسر ڈاکٹر منظور احمد

ریکٹر انٹر میڈیٹل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد

طریق استدلال پر معاملہ میں اہم ہے۔ لیکن دین کے معاملات میں اس کی اہمیت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ جس کا تعلق انسان کی زندگی سے راست ہو۔ زندگی سے میری مراد اس کی انفرادی اور اجتماعی دونوں قسم کی زندگی ہے۔ یہ اہمیت اس وجہ سے ہوتی ہے کہ دین کی بنیادوں پر جب محلی زندگی کی عمارت تعمیر کی جاتی ہے تو اس سے انسان کے عام اعمال راست طور پر متاثر ہوتے ہیں اور ان طرح دین کی ہر حرکت اور تعمیر ایک انی مسئلہ سے آگے بڑھ کر ایک اجتماعی مسئلہ بن جاتی ہے۔

فلسفہ میں طریق استدلال کا اختلاف مختلف نظریوں کو جنم دیتا ہے اختلاف مختلف فلسفیانہ رویوں کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے لیکن مختلف نظریات رکھنے والے بھی ایک مشترک عملی زندگی کے برابر کے شریک ہو سکتے ہیں۔ اس طرح کہ ان میں ہر ایک اجتماعی اعمال کا ایک ہی معیار حلیم کرتا ہو۔ وہ مذاہب جو انسان کی ذاتی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں وہ بھی اختلاف کو صرف ذاتی سطح تک محدود کر سکتے ہیں۔ اور عمل کی دنیا میں ایک مشترک معیار کو اپناتے ہوئے حلیم کر سکتے ہیں۔ البتہ مذاہب کی ابتدائی صورتوں میں جہاں مذاہب کسی قبیلہ کی زندگی کا ایک اہم جز ہوتا تھا یہ ممکن نہ تھا۔ اس طرح اسلام کے لئے بھی یہ ممکن نہیں ہے اس لئے کہ روزمرہ کی عملی زندگی کا معیار بھی یہ مذاہب فراہم کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اسلام زندگی کا انفرادی اور ذاتی مسئلہ نہیں ہے کہ اس میں اختلاف تعمیر ذاتی سطح تک محدود ہے، یہاں تو ہر تعمیر کا جزئی اختلاف بھی زندگی کے کسی نہ کسی مظہر پر اثر انداز ہوتا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ فکر اسلامی میں علماء کا اپنے موقف پر تشدد سے اصرار اور دوسرے موقف کا شدت سے انکار پایا جاتا ہے جو اکثر مواقع پر ایک دوسرے

کی تکفیر پر غم ہوتا ہے۔ تکفیر کا یہ عمل ایمان و عمل کے اس درونی رشتہ کو ظاہر کرتا ہے جو اسلامی میں پایا جاتا ہے۔ اگر اس سیاق میں مختلف انبیاء علماء کی شدت اور اسرار کو دیکھا جائے تو شاید ان کے اپنے موقف پر اسرار کی پیدا سانی سے کچھ میں آسکے گی۔

خاکسار یہ بات یہاں اس خیال سے نہیں کہہ رہا ہے کہ میں تکفیر کے اس عمل کا جواز پیش کرنا چاہتا ہوں۔ میری دانت میں تکفیر کا یہ عمل اکثر موقع پر محنت و تعبیر کے معاملے میں لحاظ منطق کے اطلاق کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ یا کسی ایک طریق استدلال سے عمومی استعمال سے۔

استدلال کی طرح کا ہو سکتا ہے۔ لیکن جو طریق استدلال خاص طور پر مسائل کے استنباط میں مسلمانوں کے یہاں رائج اور مقبول رہا ہے وہ قیاسی و استخراجی تھا۔ اس سے نئی وجوہات ہیں۔ پہلی اور بنیادی وجہ ہے کہ اسلام معینہ طور پر اس استنباط کے سے جو بنیادی قیاسی و استخراجی ہے جو حیثیت مجموعی استدلال میں "کبریٰ" کے مقام پر رکھے جاسکتے ہیں۔ بعض اوقات یہ قیاسی راستہ طور پر احکامات کی صورت میں ہوتے ہیں اس لیے یہ خود ہی بنیاد ہوتے ہیں اور خود ہی نتیجہ اور ان کا ایک خاص منطقی شکل میں سامانہ ان کے وجود کو منطقی طور پر ثابت کرنے کے لئے ہو سکتا ہے۔

اس قبیل میں وہ تمام احکام ہیں جو حکومات کہلاتے ہیں۔ البتہ بعض اوقات کسی حکم حکم سے ایک جزئی حکم کے استخراج کی ضرورت پیش آتی ہے۔ یا یہ حکم حکم کسی نئی آنے والی صورت پر منطبق کرنا ہوتا ہے۔ اس اطلاق کا طریقہ کار یا اصول قیاسی رہا ہے، یعنی یہ کہ حکم کو کبریٰ اور صورت حال کو صغریٰ بنا کر ایک نتیجہ نکال لیا جاتا ہے اور نتیجہ کی دینی حیثیت اس حکم کی سی گردانی جاتی ہے جو اس استدلال میں کبریٰ کی جگہ استعمال ہوا تھا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ چونکہ نتیجہ فی الاصل کبریٰ میں مضمر تھا، اور استدلال نے صرف اس کو آشکارا کیا ہے اس لیے اس کی بھی وہی دینی حیثیت ہوگی جو کبریٰ کی تھی۔

اصولی طور پر اس طریق فکر سے انکار ممکن نہیں ہے۔ استخراجی طریقہ فکر کا اصلی میدان علوم تعلیمی ہیں، مثلاً ریاضیات، یا موجودہ طبیعیات۔ ایک مرتبہ اگر کسی علم کے کلیات واضح ہو جائیں تو استخراج کا کام ان کلیات جزئیات پر منطبق کرنا ہوتا ہے اس سے زیادہ نہیں۔

لیکن سارا مسئلہ یہ ہے کہ علوم تعلیمی جو اس طریق استدلال کا دائرہ کار ہیں، زندگی اور اس کے مسائل سے اس طور پر مختلف نہیں ہیں کہ ان سے انسانی اعمال کے لئے احکامات مستخرج ہو سکیں۔ (اگرچہ میں زندگی سے ان کے رابطہ کا منکر نہیں جو باواظہ ہے، باواظہ نہیں)۔ معاشرتی علوم اور تاریخ کے کتنے مسائل ایسے ہیں، جہاں کبریٰ کی صداقت کو از سر نو جانچنا پڑتا ہے اور اس کے صحیح معنی متعین کرنا پڑتے ہیں

صغریٰ کے بارے میں قیاس کو تحقیق کیا جاتا ہے جو کافی مشکل امر ہے۔ تب کہیں جا کر نتیجہ تک بات تحقیق ہے۔ اس کے باوجود صغریٰ اور کبریٰ کے معنوں میں اور ان کے اطلاق پر اس کے بعد بھی بحث اور نظر ثانی ممکن ہو سکتی ہے۔ طریق استدلال کے استخراجی طریقہ کی جو مسلمانوں نے احکام کے استنباط میں اختیار کیا بنیاد و قانون ناقص ہے۔ یہ قانون ان حقائق کو جن پر حکم لگایا جا رہا ہے، ایسے قانون میں ہائٹ دیتا ہے کہ بیک وقت ان پر مقتضات (مختلف) احکام صادر نہیں آسکتے۔ قانون ناقص دوسرے دو قوانین، یعنی قانون عینیت، اور قانون اشتکائے اوسط سے مل کر حقائق کو ایسے مقولات میں تقسیم کر دیتے ہیں جو کلی، جزئی، متضاد یا ہم معنی ہوتے ہیں اور اسی قضیاتی طریق کار کے سہارے منطق اپنا سطرے کرتی ہے۔

اب یہ قوانین حقیقت کے بنیادی قانون بن جاتے ہیں۔ لیکن وہ حقیقت جس کا سامنا ہم واقعی طور پر کرتے ہیں یا جن حقائق کا مشاہدہ ہم وجدانی طور پر کرتے ہیں ان پر اگر اس قسم کے قانون کو لاگو کریں تو ہم ایک طرف منطقی تضادات کا شکار ہوتے ہیں۔ دوسری طرف، مقرون حقائق اس قانون تضاد اعلیٰ الرقم کام کرتے نظر آتے ہیں۔ اول الذکر کی تفصیل کائنات کی اس تنقید میں مل جائے گی جو اس نے ان مقولات کو حقیقت پر منطبق کرنے کی کوشش میں پیدا شدہ "خدا اصولیات" کی تفصیل میں بیان کی ہے۔ اور جانی الذکر کی حقیقت اس وجدان کی موجودگی سے ملے گی جو ایک صوبی کو حقیقت کی معرفت میں حاصل ہوتا ہے اور جو "ہے" اور "نہیں ہے" کے مقولات میں نہیں سما سکتی۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ طریقہ استخراج جو ایک بہت موثر اور کارگر طریقہ استدلال ہے اور عام حالات میں کارگر اور کارفرما نہیں رہتا۔ لیکن اولاً یہ حقیقت کا بنیادی اصول نہیں ہے اور ثانیاً یہ حقائق کے صرف ایک حصہ پر یا کسی تضاد کے منطبق ہو سکتا ہے۔ ایک طرف حقیقت اعلیٰ، اس کی پہنچ سے باہر ہے اور دوسری طرف مقرون حقائق پر اس کا طریقہ استدلال کا استعمال کسی آخری اور حتمی نتیجہ تک نہیں پہنچاتا۔ بلکہ اس کا امکان ہے کہ تعبیرات کے فرق کے ساتھ ایک دوسرے کے مماثل یا کبھی کبھی ایک دوسرے کے ضد نتائج ایک ہی بنیادی قضیہ سے نکالے جاسکیں۔

طریقہ استخراج میں ایک دوسرا مسئلہ زبان کا ہے۔ استخراج کی صحت کی خاطر، اہل منطق نے کہا ہے کہ اس میں زبان کا استعمال ابہام پیدا کرتا ہے اس لئے کہ یہ طریق استدلال الفاظ کے ایک اور قطعی معنوں کا متقاضی ہے۔ چونکہ الفاظ ایک معنویت اور قطعیت پر پورے نہیں اترتے اس لیے اس استدلال میں علامتوں (Symbols) کا سہارا لیا جاتا ہے۔ اور اسی لیے یہ طریقہ ان حقائق کے بیان کے لئے زیادہ موثر ہے، جو خود علامتوں کے ذریعہ ادا ہو سکتے ہیں۔

دین کا معاملہ اس سے ذرا مختلف ہے۔ یہ نہ تو ان معنوں میں ایک نظام ہے جس طرح ریاضی کا نظام ہوتا ہے۔ نہ منطق کی کوئی شکل ہے اور نہ اس کا اظہار صرف علامتوں کی شکل میں ہو سکتا ہے یہ تو مقررہ حقائق پر مشتمل ہے ہدایت کا ایک بیان ہے جس میں الفاظ کا استعمال جائز بھی ہے اور ان کا ایک رخ بھی ہے۔ اس ہدایت میں الفاظ کی جہت سائنسی، بیان، یا منطقی نہیں ہے بلکہ ہدایتی ہے اگر اس میں مشابہاتی دنیا کا تذکرہ ہے یا حساب کا کوئی اصول بیان ہوا ہے یا تاریخی اور قبل تاریخی واقعات کا بیان ہے تو ان کا منشا کسی سائنس کے اصول کی توضیح کسی ریاضیاتی مسئلہ کا حل یا کسی واقعہ کا کھوج لگانا نہیں ہے۔ بلکہ ان حقائق کو ہدایت کے لئے ایک نشانی اور دلیل کی حیثیت سے پیش کرنا مقصود ہے۔ ان دلائل میں دی گئی "معلومات" کے اجزاء میں تبدیلی سے دلیل پر کوئی بنیادی اثر مرتب نہیں ہوتا اور "ہدایت" کے خفا پر کوئی حرف نہیں آتا۔

اس کے ساتھ ہی ہدایت کا بیان جن جملوں میں ظاہر ہوتا ہے، ان کی حیثیت تقضای کی نہیں ہوتی، اور منطقی ضرورتوں کے تحت ان کو تقضای میں ظاہر کرنے سے ان کا اصل مقصد فوت ہو جاتا ہے۔

زبان کی طرح فنی ہے اور الفاظ کے معنی متعین کرنے کے کیا اصول ہیں یہ بھی ایک لمبی بحث ہے۔ لیکن یہ دونوں سوال استخراجی منطق کے استعمال کے لیے کافی اہم ہیں۔ یہ ہماری بد قسمتی ہے کہ مسلمان حکماء نے اگرچہ بعض مواقع پر ان مسائل سے بحث کی ہے۔ لیکن متکلمین اور علماء نے زیادہ تر بحیثیت اسی قانون تقاض کی یونانی منطق پر کیا اور احکامات کے استنباط میں انہی کے سامنے رکھا ہے۔ اس سے دو خرابیاں پیدا ہوئیں ہیں۔ اولاً منطقی ضروریات کے تحت الفاظ سے ابہام دور کرنے کے لئے ان کو قطعیت، اور ایک معنویت کے سانچے میں ڈھالا گیا جو کچھ حالات میں تو ممکن ہو سکا، لیکن اکثر حالات میں اس نے حقیقت کی شکل منحنی کی۔ ثانیاً اس طرح مضبوط نتائج کے بارے میں شدت کا اصرار کیا گیا اس کے باوجود کہ مذکورہ نتائج دوسرے نتائج کو مستثنیٰ نہیں کرتے۔

پھر اس عمل سے قضیہ صفری کا کردار بری طرح مجروح ہوا اور بہت آسانی سے یہ سمجھ لیا گیا کہ یہ قضیہ بھی مفروض ہو سکتا ہے زندگی سے متعلق قطعی احکام لگانے کے لئے قضیہ صفری کے اثبات میں عقلی تحقیق سمجھ، اور مشاہدہ کی ضرورت تھی اس سے غفلت میں قطع نظر کیا گیا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جو لوگ احکامی استنباط کر رہے ہوتے ہیں ان کا علم قضیہ صفری پر متحقق نہیں ہوتا۔ (ہمارے تعلیمی نظام کی دوئی بڑی حد تک اس کی ذمہ دار ہے)۔

اس گفتگو کا منشا یہ ہے کہ ہمارے علماء نے عام طور پر چاہے وہ کسی مدرسہ فکر سے تعلق رکھتے

ہوں اس طریق استدلال کو استعمال کیا ہے اسلام کی کلی فہم میں اس طریق کی خامیاں رکاوٹ بنی ہیں۔ مولانا احمد رضا خان صاحب، مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا قاسم نانوتوی اور مولانا اشرف علی تھانوی، سب ایک ہی کشتی میں سوار ہیں۔ اس کے استدلال سے نتائج تو جدا نکل رہے ہیں لیکن طرز استدلال ایک ہی ہے اور اس طرز سے جدا نتیجوں کی توقع بجا ہے۔ اور ان میں سے کسی ایک کو رد اور دوسرے کو قبول کرنا صفری، وکبری کے ان معنوں پر منحصر ہے جو صاحب استدلال نے اپنے اپنے استدلال کے شروع میں متعین کیے ہیں۔ ایک دوسرے کے خلاف کفر کے فتوؤں کے بنیادی استدلال میں یہی غامی رہی ہے۔

خاکسار نے اوپر عرض کیا ہے کہ رسالت کا غطاء ہدایت انسانی ہے اور تعلیم، تزکیہ اور حکمت، سب اسی ہدایت کے ذیل میں آتے ہیں۔ یہ ایک نہایت اہم حقیقت ہے جس کی معرفت ہم پر اب تک نہیں عمل کی ہے۔ اسکی بڑی وجہ بھی استخراجی منطق کا وہ اثر ہے جو ہمارے ذہنوں پر قائم ہے۔ اور جس سے ہم باہر نہیں نکل سکے ہیں۔

ہمارے دینی مدارس میں جو منطق، ایساغوجی (Isagoge) کے نتیجے پڑھائی جاتی رہی ہے وہ مقولات عشرہ اور قانون تقاض کی منطق ہی ہے اور ہم نے اس کو فکر اور حقیقت کا حرف آخر سمجھ رکھا ہے جس میں کوئی اضافہ یا کمی ممکن نہیں ہے اسی منطقی ضرورت کے تحت ہم نے قرآن مجید کی ہدایت اور رسول کریم ﷺ کی ہر حدیث کو تقضای کی شکل دی اور توقع رکھی کہ ہر قضیہ کے متعلق "صادق" "کاذب" کا فیصلہ ہماری منطق ہمیں سنا دے گی۔

اس تقضایاتی منطق کا ایک اثر یہ ہوا کہ وہ بیانات جن کا منشا کسی واقعہ کے صدق یا کذب سے متعلق نہ تھا ان کو تقضای کی شکل میں ڈھال کر ہم صادق یا کاذب کا حکم لگاتے گئے۔ مثلاً یہ مسئلہ کہ زمین ساکن ہے یا سورج کے گرد اپنے مدار پر گردش کر رہی ہے۔ ہمارے علماء کرام میں بعض نے اس مسئلہ کے ذیل میں دونوں غلطیاں کی ہیں۔ اولاً بعض بیانات کے الفاظ کو ایک مخصوص کا مہمل جانا ہے۔ اور ثانیاً اس بیان کو ایک واقعاتی اور معلوماتی بیان سمجھا ہے جس کے صدق و کذب کا فیصلہ ہوتا ہے۔ یہ دونوں باتیں ہدایت کی اس منطق کے خلاف ہیں جس کو استعمال ہونا چاہیے اور جو ان بیانات کا مراد ہیں۔ یہی حالت اصول تھاویب، یارم، ہارم میں خلفہ کی ارتحاشی شکلوں کا ہے، جن کا تذکرہ مولانا احمد رضا خان صاحب کی کتابوں میں ملتا ہے۔

اوپر جو گفتگو ہوئی ہے اس سے ایک خطرہ پیدا ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر مقدمات اولیٰ اور استدلال کی چستی قسم کی تھی تو اس سے تعبیرات و تشریحات کا وہ دروازہ کھلے گا جس کا بند ہونا مشکل ہوگا۔

اس لیے کہ زبان کی محبتیں لامتناہی ہو سکتی ہیں اور معنی آرائی میں خیال کو ہمیز لگ سکتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خطرہ تو موجود رہتا ہے لیکن اس کا انسداد صرف اس صورت میں ممکن ہے کہ زبان کے استعمال کے جو ابعاد ہیں ان کو سختی سے برتا جائے اور معاشرہ کے مجموعی رد و قبول کو مہیا کر لیا جائے کہ نکلنے والے معانی کو یا تو رد کر دیا جائے یا محض ایک انتہا پسندانہ خیال تصور کیا جائے۔ ایسا معاشرتی علوم میں ہوتا رہا ہے اور یہی اصولی سببی نظریات زندگی کے مسائل کے استنباط میں کامیابی سے برت رہے ہیں۔

علامہ خازن اور ان کی تفسیر لباب التأویل فی معانی المتزئیل۔ ایک تعارف

مفتی محمد اسماعیل نورانی

مفتی جامعہ انوار القرآن، گلشن اقبال کراچی

علامہ خازن کا مکمل نام علاؤ الدین ابوالحسن علی بن محمد بن ابراہیم خازن ہے۔ نسبت آپ کی صوفی اور بغدادی ہے۔ آپ کو خازن کے نام سے شہرت اس لیے ملی کہ دمشق کی ایک خانقاہ کی لائبریری کے انچارج تھے۔ عربی میں خازن الکتاب لائبریرین کو کہتے ہیں۔

آپ ۶۷۸ھ میں بغداد میں پیدا ہوئے۔ مسلک شافعی تھے۔ بغداد ہی میں ابن الدواہب کی کے سامنے زانوئے تلمذ کیا۔ پھر دمشق میں آکر قاسم بن مظفر اور وزیر و بنت عمر سے استفادہ کیا۔ تعلیم و تعلم سے بہت زیادہ شغف اور دلچسپی رکھتے تھے۔ تاریخ نگار بیان کرتے ہیں کہ آپ ایک بلند پایہ عالم اور بہت بڑے معتمد تھے۔ آپ نے اپنی بعض تصانیف خود اپنے شاگردوں کو پڑھائیں۔ مختلف علوم و فنون میں آپ نے کئی تصانیف یادگار چھوڑیں معروف تصانیف درج ذیل ہیں:

(۱) لباب التأویل فی معانی المتزئیل۔ (یعنی تفسیر خازن)

(۲) مذہب شافعی کی کتاب عمدة الاحکام کی شرح

(۳) مقبول المتعزل۔ یہ دس ضخیم جلدوں پر مشتمل کتاب ہے۔ اس میں علامہ خازن نے مسند احمد

مسند شافعی صحاح ۱۰ مؤطا امام مالک اور سنن دارقطنی کو یکجا کر دیا ہے اور ابواب کے تحت مرتب کیا ہے۔
(۴) سیرت النبی (علیہ السلام): یہ بھی ایک مہموز اور ضخیم کتاب ہے۔

علامہ خازن علیہ الرحمۃ کا شمار اہل تصوف میں ہوتا ہے۔ اسی لیے آپ کی نسبت صوفی ہے۔ آپ خوش مزاج اور فہم کچھ شخصیت کے مالک تھے۔ آپ نے ۴۱۷ھ میں ۶۳ سال میں بمقام حلب میں وصال فرمایا۔ تفسیر خازن جو دارالکتب العلمیہ بیروت سے طبع ہوئی ہے اس پر علامہ کا سال وصال ۲۵۵ھ لکھا ہوا ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ مستند کتب تاریخ میں آپ کا سال وصال ۴۱۷ھ ہے۔ صاحب کشف الظنون کی تصریح کے مطابق ۲۵۵ھ علامہ خازن کے تفسیر سے فراغت کا سال ہے اور وصال ۴۱۷ھ میں ہے۔
(علامہ خازن کے حالات کے لئے دیکھئے: الدرر الکامد فی ایمان المذنبین ج ۳ ص ۷۹ رقم الحدیث ۲۳۱ مطبوعہ دار الفکر المعارف حمید آباد دکن ۱۳۵۰ھ) (ازخلفاء ابن حجر عسقلانی شافعی ۸۵۲ھ) کشف الظنون ج ۲ ص ۱۵۳۰ مطبوعہ تہران ۱۳۷۸ھ (ازحاجی خلیفہ) (ادبیۃ المعارفین و آثار المستشرقین ج ۱ ص ۱۸۷ مطبوعہ تہران ۱۳۷۸ھ) (از اسماعیل پاشا الہمدانی) طبقات المفسرین ص ۶۷ مطبوعہ مدینہ منورہ ۱۳۱۷ھ (از احمد بن محمد بن علماء القرآن الحادی عشر) تاریخ تفسیر و مفسرین ص ۵۷ مطبوعہ فیصل آباد (از غلام احمد رحیمی)

تفسیر خازن کا مقام

تفسیر خازن کا اصل نام ”کتاب التاویل فی معانی القرآن“ ہے۔ (یعنی قرآن مجید کے معانی کی جو تفسیر بیان کی گئی ہیں ان کا کتب لہاب اور خلاصہ) نام سے ظاہر ہے کہ یہ تفسیر قرآنی آیات کی مختلف تفاسیر کی جامع اور ان کا خلاصہ ہے۔ بعض مؤرخین نے اس تفسیر کو زیادہ اہمیت نہیں دی ہے۔ حالانکہ فی الواقع یہ تفسیر بہت مفید اور فہم قرآن کا بہترین ذریعہ ہے۔ بنیادی طور پر اس تفسیر کے مشمولات امام بغوی (متوفی ۵۱۶ھ) کی تفسیر معالم القرآن، امام ابن جریر (متوفی ۳۱۱ھ) کی جامع البیان اور امام فخر الدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ) کی تفسیر کبیر سے ماخوذ ہیں۔ اور ان تینوں تفاسیر کو اسی علم کے درمیان مرحبہ قبول اور مقام استناد و اعتماد حاصل ہے۔ لہذا تفسیر خازن جو ان تینوں تفاسیر کا بہترین مجموعہ ہے وہ بھی یقیناً مستند اور مستند شمار ہوگی۔ علامہ خازن علیہ الرحمۃ نے تفسیر کے مقدمہ میں خود فرمایا ہے کہ ”اس تفسیر میں میرا ذاتی کوئی عمل دخل نہیں ہے یہ صرف اخذ و انتخاب پر مشتمل ہے۔“ بعض اصحاب تاریخ نے اس تفسیر کو جو زیادہ اہم نہیں گردانا ہے اس کی وجہ وہ واقعات اور اسرائیلی روایات ہیں جو علامہ خازن نے تفسیر بغوی تفسیر ثعلبی اور بعض دیگر کتب روایات سے اپنی تفسیر میں نقل کر دی ہیں اور ماسوا چند مقامات کے ان واقعات پر کوئی

بحث و محیس اور جرح بھی نہیں کی۔ لیکن ظاہر ہے کہ پوری تفسیر کے مقابلہ میں واقعات اور اسرائیلیات کا حصہ قلیل ہے اور کثیر حصہ احادیث رسول ﷺ اقوال صحابہ و تابعین استنباط مسائل مفاتیح آیات معانی الفاظ مذہب ائمہ اور مفید سوالات و جوابات اور دیگر خصوصیات پر مشتمل ہے جس کی بنیاد وہی مستند تفاسیر ہیں جن کا ذکر اوپر ہوا۔ دوسرا یہ کہ بعض علماء کا کسی تفسیر یا کتاب کو غیر مستند قرار دینا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ کتاب واقعہ غیر مستند اور غیر اہم ہو۔ اعتراض کرنے کو تو تفسیر کبیر پر بھی اعتراض کیا گیا ہے۔ حتیٰ کہ حاجی خلیفہ کی صراحت کے مطابق بعض علماء نے یہاں تک کہا کہ ”فی کل شیء الا التفسیر“ (تفسیر کبیر میں سب کچھ ہے تفسیر نہیں ہے۔) (کشف الظنون ج ۱ ص ۲۳۰) لیکن ظاہر ہے کہ جنہوں نے تفسیر کبیر کا مطالعہ کیا ہے وہ اس کے مقام و مرتبہ سے خوب واقف ہیں۔ دور حاضر کی تفاسیر میں میرے استاد محترم علامہ غلام رسول سعیدی مدظلہ کی تفسیر (تبیان القرآن) انتہائی جامع اور مدلل تفسیر ہے لیکن تنقید و تخریج سے وہ بھی محفوظ نہیں رہی۔ یہی حال راقم کے نزدیک تفسیر خازن کا بھی ہے کہ اس کو اگرچہ مؤرخین نے زیادہ اہمیت کا حامل قرار نہیں دیا لیکن معاملہ اس کے برعکس ہے اور وہی کی بات یہ ہے کہ راقم نے ترجمہ کر کے اس تفسیر کی لذت محسوس کرتی ہے اور (غالب طور پر) اس کے مشمولات کو بہت ہی عمدہ اور قوی پایا ہے۔ قارئین بھی اس کا مطالعہ کریں اور جو عربی زبان سے واقف ہیں وہ اصل کتاب سے بھی استفادہ کریں (البتہ جہاں علامہ خازن مذہب شافعی کی قوت ثابت کریں اور احادیث پر اعتراضات کریں وہاں زیر نظر ترجمہ اور حواشی کو ملاحظہ کر لیا جائے)۔

راقم نے ترجمہ کے دوران تفسیر خازن کو جن خصوصیات اور قابل ذکر باتوں پر مشتمل پایا ہے اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) ابتداء میں اشارۃً عرض کیا جا چکا ہے کہ کئی تفاسیر کے مقابلہ میں یہ تفسیر مختصر ہونے کے ساتھ متن قرآن کریم کی تفسیر اور مل کے لیے بہترین نمونہ و معاون ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ اس تفسیر کی عبارت مختصر ہونے کے ساتھ ساتھ بہت آسان ہے۔ علامہ خازن نے بنیادی طور پر اس تفسیر میں اقادیات کو پیش نظر رکھا ہے اور حتیٰ الامکان یہ کوشش کی ہے کہ عبارت زیادہ طویل اور گھٹک نہ ہو۔ حتیٰ کہ انہوں نے احادیث کی سند کو صرف اس لیے ذکر نہیں کیا کہ عام قارئین کے لیے علی الغوم اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ البتہ اپنے جذبہ اقادیات کے پیش نظر سند کی اس کی کو پورا کرنے کے لیے اکثر مقامات پر احادیث میں آنے والے مشکل الفاظ اور دیگر حلقہ امور کی تشریح کر دی ہے۔ مقدمہ میں آپ اصحاب تصنیف کو نصیحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: ”جو شخص بھی کس فن میں کوئی کتاب تالیف کرے اُسے

چاہیے کہ اس کی کتاب میں پانچ باتیں ضرور ہوں:

(۱) تجلک اور پیچیدہ باتوں کو کھول کر علیحدہ بیان کیا جائے۔

(۲) یکسر ہونی باتوں کو یکجا کر دیا جائے۔

(۳) مشکل مقامات کی تشریح کی جائے۔

(۴) اول تا آخر حسن ترتیب کو قائم رکھا جائے۔

(۵) غیر ضروری باتوں اور کسی بات کو بلاوجہ لمبا چڑا کرنے سے اجتناب کیا جائے۔

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ مجھے امید ہے کہ میری اس کتاب میں آپ کو یہ تمام خصوصیات

ملیں گی۔

(۲) اس تفسیر میں احادیث نبویہ کا بہت عظیم ذخیرہ موجود ہے۔ حتیٰ کہ کئی مقامات پر باقاعدہ فصل قائم کر کے کثیر تعداد میں احادیث مبارکہ ذکر کی گئی ہیں۔ مثلاً البقرہ: ۱۵۵ کی تفسیر کے بعد علامہ نے مصائب پر صبر کرنے والوں کی فضیلت میں وارد ہونے والی احادیث کو فصل کے تحت یکجا کیا ہے۔ اسی طرح البقرہ: ۱۸۵ کی تفسیر میں ماہ رمضان اور اس کے روزوں کے فضائل اور البقرہ: ۱۸۲ کی تفسیر میں ذناب و فضائل میں وارد ہونے والی احادیث کو بھی فصل کے تحت ذکر کیا ہے۔ علاوہ ازیں اور بھی کئی مقامات پر آپ نے فصل قائم کی ہے۔ اس پر مزید خوطی یہ کہ علامہ خازن نے جہاں بھی کوئی حدیث باقاعدہ ذکر کی ہے وہاں اس کا حوالہ (یعنی کتاب کا نام) ذکر کر دیا ہے اور حدیث شریف میں آنے والے مشکل الفاظ کے معانی اور فوائد بھی کئی مقامات پر ذکر فرمائے ہیں۔

(۳) علامہ خازن نے آیات کی تفسیر میں صحابہ کرام اور تابعین کے اقوال بھی کثرت سے ذکر کیے ہیں۔ اس پر مستزاد یہ کہ بعض مقامات پر غیر مناسب یا غیر صحیح قول پر تنبیہ یا تردید بھی کی ہے۔ مثلاً آل عمران: ۳۹ میں اللہ تعالیٰ نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کے لیے ایک مفت حصور ذکر فرمائی ہے۔ اس کی تفسیر میں مفسرین کے مختلف اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ حصور اس شخص کو کہتے ہیں جو جماعت سے عاجز ہونے کی وجہ سے گورتوں سے کنارہ کش ہو۔ علامہ خازن نے تمام اقوال ذکر کر کے اس قول کا رد کیا ہے اور اس کو منصب نبوت کے خلاف قرار دیا ہے۔ (تفصیل کے لئے متعلقہ آیت ملاحظہ فرمائیے) علاوہ ازیں متعدد اقوال ذکر کرنے کے ساتھ ساتھ بعض مقامات پر علامہ خازن نے امام ابن جریر طبری یا امام رازی کے حوالے سے صحیح اور ترجیح کا فریضہ بھی انجام دیا ہے۔ یعنی مختلف اقوال میں جو قول صحیح یا صحیح یا راجح ہے اس کی نشاندہی کی ہے۔ مثلاً آل عمران: ۱۲۳ کی تفسیر میں پہلے یہ اختلاف ذکر کیا کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کی

مدد کا جو وعدہ فرمایا تھا وہ غزوہ بدر میں پورا ہوا یا غزوہ احد میں اور اس اختلاف کے دلائل بھی بیان کیے پھر آخر میں امام طبری کے حوالے سے "اولی الاقوال بالصواب" کہہ کر اس بات کو ترجیح دی کہ مذکورہ وعدہ غزوہ بدر میں پورا ہوا۔ (تفصیل کے لئے متعلقہ آیت ملاحظہ فرمائیے۔)

(۴) اس تفسیر میں احکام و مسائل کی آیات کے تحت شرعی مسائل پر ایماٹ بھی موجود ہیں اس سلسلہ میں علامہ خازن نے عموماً تفسیر کبیر (امام فخر الدین رازی) کا انداز اختیار کیا ہے۔ یعنی ایک عنوان کے تحت مسئلہ کی مختلف جزئیات کو ترتیب وار علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہے اور کئی مقامات پر ائمہ اربعہ کے مذاہب بھی بیان کیے ہیں۔ خصوصاً امام شافعی اور امام اعظم ابوحنیفہ (رضی اللہ تعالیٰ عنہما) کے اختلاف پر دلائل بھی ذکر کیے ہیں اور چونکہ خود شافعی ہیں اس لیے امام شافعی کے مذہب کی تقویت احکام کے دلائل کی تردید اور احکامات پر اعتراضات میں بھی کوئی وقفہ فروگذاشت نہیں کیا ہے۔ سورۃ البقرہ کی مختلف آیات کے تحت اس کی متعدد مثالیں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

(۵) علامہ خازن نے اس تفسیر میں متعدد مقامات پر آیات کی تفسیر کے ضمن میں مفید سوالات و اشکالات قائم کر کے ان کے جوابات بھی ذکر کیے ہیں اور ہمارے انداز سے کے مطابق اس میں بھی علامہ خازن نے تفسیر کبیر کو پیش نظر رکھا ہے۔ کیونکہ جو اعتراضات و اشکالات اور ان کے جوابات و توضیحات علامہ خازن نے ذکر کیے ہیں وہ اعلیٰ العموم تفسیر کبیر میں شرح درسط کے ساتھ موجود ہیں۔ لہذا جو حضرات امام فخر الدین رازی کی تحقیقات سے استفادہ نہیں کر پاتے یا نہیں کر سکتے ان کے لیے تفسیر خازن کا مطالعہ بہت مفید ہے۔ تفسیر خازن میں اعتراضات و جوابات اور اشکالات و توضیحات کے چند نمونات ملاحظہ فرمائیے:

(۱) اس اعتراض کا جواب کفر شیعہ تو معصوم ہیں پھر انہوں نے حضرت آدم علیہ السلام کے خلیفہ بنائے جانے پر اعتراض کیوں کیا؟ (البقرہ: ۳۰)

(۲) اس اشکال کا جواب کہ جب اہل مکہ پہلے کفر کر چکے تھے تو پھر اس آیت میں یہودیوں کو پہلے کفر کرنے والے کیسے فرمایا گیا؟ (البقرہ: ۳۱)

(۳) انبیاء کرام کے قتل کو ناحق کیوں فرمایا گیا جبکہ ان کا قتل یقیناً ناحق ہے؟ (البقرہ: ۶۱)

(۴) مقتول کو گائے کا ٹکڑا مارنے کا حکم کیوں دیا گیا اور بنی اسرائیل کو گائے کے علاوہ کوئی اور جانور ذبح کرنے کا حکم کیوں نہیں دیا گیا؟ (البقرہ: ۳۰)

(۵) حضرت ابراہیم و اسماعیل (علیہما السلام) نے صرف اپنی اولاد کے لیے دعا کی باقی کے