Open Access

Al-Naza'ir Journal of Modern Religious Discourses (NJMRD)

Vol: 01, Issue: 01, 2025, pp: 27-44 https://journal.vu.edu.pk/NJMRD

سعید نورسی کے نظریہ نظم قرآن کی بنیادیں: تجزیاتی مطالعہ

"The Foundations of Said Nursi's Theory of Quranic Nazam: An Analytical Study"

1. **Dr. Muhammad Zakir Hashmi** (Correspondence Author)
Lecturer, Dept. of Islamic Studies, Government Islamia Graduate College Sargodha Road Faisalabad.
Zakirsb7867@gmail.com

2. **Prof. Dr. Humayun Abbas Shams**
Dean Islamic and Oriental Learning Islamic Studies, GC University Faisalabad

Abstract

Bediuzzaman Said Nursi articulated his concept of Quranic Coherence (Nazm al-Qur'an) and applied it to various Quranic verses in Isharat al-I'jaz fi Mazan al-I'jaz. This article examines the foundational principles of his theory of Quranic Coherence and analyses whether the formulation and derivation of his ideas rest on sound scholarly sources or rely on excessive interpretive effort. The study also evaluates whether the proponents of Quranic Coherence in general possess solid methodological foundations. Several scholars who have written on Quranic Coherence have shown a tendency toward interpretive deviation. This research investigates whether Nursi also exhibited any inclination toward such deviation. Additionally, many scholars working in this field have gone beyond traditional sources and methods. Therefore, this study further explores what constitutes these traditional sources and whether Nursi remained within their bounds or transcended them. The following findings emerged from the analysis.

Keywords: Knowledge of human nature, Human guidance, Literature, Direction.

سعید نورسی نے قرآنی آیات، جملوں اور کلمات میں نظم بیان کیا ہے۔ اس مضمون میں ان کے وسائل و ذرائع کا جائزہ لیا گیا ہے کہ جن وسائل کو بنیاد بناتے ہوئے انہوں نے نظم بیان کیا وہ مسلمہ اصول وضوابط ہیں یا کہ انہوں نے خود ساختہ قواعد کی بنیاد پر نظم کا استخراج کیا۔

اہل علم نے مفسر کے لئے جن علوم کو لازمی قرار دیا ہے۔ مثلاً لغت، نحو، صرف۔ اشتقاق، معانی، بیان، بدیع، علم القراءت، علم اصول دین، علم اصول فقہ، علم اسباب النزول، علم القصص، علم الناسخ والمنسوخ، علم الحدیث، علم وھبی، یہ پندرہ علوم ہیں جو مفسر کے لئے آلہ ہیں اور ان کے بغیر کوئی شخص تفسیر نہیں کر سکتا اور جو شخص ان کے بغیر تفسیر کرے گا وہ تفسیر بالرائی کا مرتکب ہو گا چونکہ قرآنِ کریم "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ" کی شان رکھتا ہے لہذا علوم عربیہ پر مہارت کے بغیر تفسیر کرنے والا ضرور بدعات کا مرتکب ہو گا جیسے زمخشری کہتے ہیں کہ "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ" کی تفسیر میں جس نے "امام" کو "ام" کی جمع قرار دیا اس نے یہ بدعت اس لئے گھڑی کہ وہ علم الصرف سے ناواقف تھا۔ تو یہ علوم مفسر کے لئے لازم ہیں اگرچہ اسے بالطبع حاصل ہوں جیسے صحابہ مفسرین یا بالا کتساب جیسے دیگر مفسرین۔ ڈاکٹر محمد حسین الذھبی (م ۱۳۹۸ء) کہتے ہیں:

"علم لغت صرف اور نحو ان علوم میں سے بزرگ ترین ہیں کیونکہ ان کے بغیر اعجاز کی رعایت ممکن نہیں۔"[1]

انہوں نے شیخ محمد عبدہ سے نقل کیا کہ قرآن کریم کی تفسیر کے کئی مراتب ہیں اول مرتبہ یہ ہے کہ ایسی تفسیر کرنا جس سے اللہ تعالیٰ کی عظمت اور تنزیہ معلوم ہو جائے اور نفس کو شر سے بچایا جاسکے اور خیر کی طرف کھینچا جاسکے، یہ ہر ایک کو میسر ہے (یعنی اھل زبان میں سے) اور سورۃ قمر کی آیت "وَلَقَدۡ یَسَّرۡنَا الۡقُرۡاٰنَ لِلذِّکۡرِ فَهَلۡ مِنۡ مُّدَّکِرٍ"[2] کا یہی مفہوم ہے اور تفسیر کا سب سے اعلیٰ مرتبہ چند مہارتوں اور علوم کا محتاج ہے۔

۱۔ قرآن کریم کے مفردات کے حقائق کا علم یعنی زمانہ نزول کے اطلاقات۔

۲۔ قرآن کریم کے اسالیب (یہ علوم بلاغت معانی بیان کی طرف راجع ہے)۔

۳۔ علم احوال البشر

۴۔ انسانی ہدایت کی مختلف صورتوں کا علم۔

اور زمانہ نبوت کے احوال عرب اور عادات کا علم فرض کفایہ کے درجے میں ہے۔ یہ وہ تمام علوم ہیں جن کی ایک مفسر کو ضرورت ہوتی ہے اگرچہ ان کو بعض نے مفصل ذکر کیا اور بعض نے مجمل۔ امام مالک بن انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

"عَلٰی اُوۡتِیَ بِرَجُلٍ غَیۡرِ عَالِمٍ بِلُغَاةِ الۡعَرَبِ یُفَسِّرُ ذَالِکَ کِتَابَ اللهِ اِلَّا جَعَلۡتُهٗ نَکَالاً"[3]

"اگر میرے پاس کوئی ایسا شخص لایا جائے جو زبان عربی نہیں جانتا اور قرآن کریم کی تفسیر کرتا ہو تو میں اسے سزا دوں گا۔"

مجاہد تابعی علیہ الرحمۃ کہتے ہیں جو شخص اللہ تعالیٰ اور قیامت پر یقین رکھتا ہو اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ عربی زبان پر عبور کے بغیر قرآن کریم سے متعلق کلام کرے۔ سابقہ گفتگو کی روشنی میں یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ علوم عربیہ پر مہارت کے بغیر قرآنِ کریم میں غوطہ زنی اور اس کی تفسیر میں شروع ہونا ممکن نہیں۔ تو پھر نظم قرآن جس کا تعلق خاص قرآنی الفاظ، کلمات اور جملوں سے ہے اس میں کلام کرنا علومِ عربیہ پر مہارت کے بغیر کیسے ممکن ہے۔ ماضی قریب میں مولانا حمید الدین فراہی اور مولانا امین احسن اصلاحی نے نظم قرآن میں ایک نئی راویت قائم کی انہوں نے نظم قرآن کو قرآن فہمی کی بنیاد قرار دیا اور نظم قرآن کو اصولِ تفسیر کا درجہ دیا اور پھر اصول تفسیر میں بھی تقدم کا درجہ دیا وہ قرآن کریم کی ہر تفسیر و تاویل، علما کے اختلاف اور احکام کو نظمِ قرآن کے معیار پر پرکھتے ہیں اور یہ وہ نظم قرآن ہے جس کی بنیاد ان کے ذاتی تفکر و تدبر پر ہے یا ربط و مناسبت کے ان اسرار پر جو انہیں متقدم علماء کی کتب کا مطالعہ کرنے سے حاصل ہوئے وہ قرآنی آیات اور سورتوں کو بار بار کثرت سے پڑھتے ہیں اور قرآن کو قرآن سے سمجھتے اور اسے تفسیر القرآن بالقرآن کا نام دیتے ہیں لہٰذا تمام وسائل تفسیر کو ذاتی عقل اور فہم کی طرف لوٹانے کی وجہ سے اس نظم کے جو نتائج سامنے آئے وہ جمہورِ اُمت سے مختلف تھے جنہوں نے انہیں ایک منفرد مکتبہ فکر بنا دیا اس پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ اس مقام پر اس بحث کو ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ نورسی نے آیات، جملوں اور کلمات کا دقیق سے دقیق نظم بیان کیا لیکن ان سے نتائج و نکات حاصل ہوئے وہ اصول دین سے ہٹ کر کسی الگ راستے کہ نشان دہی نہیں کرتے بلکہ وہ اصولِ دین کو ثابت کرنے والے دلائل اور مہر تصدیق ثبت کرنے والی جہتیں ہیں۔

علم الصرف:

علم صرف، لفظوں کی بناء، ان کے مواد اور صیغوں پر رہنمائی کرتا ہے۔ ابن فارس کہتا ہے۔ جس شخص سے تصریف کا علم فوت ہو گیا اس کے ہاتھ سے ایک عظیم الشان چیز جاتی رہی۔ کیونکہ "وجد" ایک مبہم کلمہ ہے اس کے مصدروں کی وضاحت گردان کرنے سے ہو گی اور گردان کی معرفت علم صرف سے نصیب ہوتی ہے۔ علم صرف سے ناواقفیت تفسیرِ قرآن میں بدعات کا دروازہ کھولتی ہے جس نے کہا کہ بروزِ قیامت لوگوں کو ان کی ماؤں کے نام سے پکارا جائے گا اور دلیل میں سورۃ بنی اسرائیل کی یہ آیت پیش کی "یَوۡمَ نَدۡعُوۡا كُلَّ اُنَاسٍۢ بِاِمَامِهِمۡ" اور کہا کہ "امام" "ام" کی جمع ہے اسے یہ معلوم نہ تھا کہ ازروئے علم الصرف "ام" کی جمع "امام" نہیں آسکتی۔ اسی طرح مختلف قراءات کا علم بھی علم الصرف کے بغیر ممکن نہیں مثلاً سورۃ الحجر آیت نمبر ۴۱ ہے "قَالَ هٰذَا صِرَاطٌ عَلَیَّ مُسۡتَقِیۡمٌ"[4] اس آیت میں جمہور قراء کے نزدیک "علی" لام اور یاء کی فتح کے ساتھ ہے اور یائے متکلم ہے۔ جبکہ ایک قراءت میں یہ "علی" لام کے کسرہ اور یاء کے رفع کے ساتھ ہے اور "علِیٌّ" مبالغہ کا صیغہ ہے تو یہ بھی علم الصرف سے ہی معلوم ہوا ہے۔ اسی طرح سورۃ یوسف آیت نمبر ۷ ہے "اٰیٰتٌ لِّلسَّآئِلِیۡنَ" اس میں آیات کو مفرد بھی پڑھا گیا ہے اور جمع بھی یہ فرق بھی صرف سے معلوم ہوتا ہے۔

قرآن کریم کے اعجاز بیانی میں بھی علم الصرف کی بے حد اہمیت ہے۔ اوپر ذکر کردہ دونوں مثالوں پر غور کریں پہلی مثال میں جمہور نے "عَلَیَّ" پڑھا اور یعقوب نے "عَلِیٌّ" جب کہ علم الصرف سے فرق معلوم ہوا کہ "عَلَیَّ" کہاں ہے اور "عَلِیٌّ" کہاں ہے تو معلوم ہوا جمہور کی قراءت اور یعقوب کی قراءت دونوں میں الگ الگ معانی میں لیکن وہ دونوں معانی ایک دوسرے کی توثیق کرتے ہیں۔ جمہور کے مطابق یہ اللہ کا راستہ ہے لہٰذا وہ اپنے راستے پر قائم رہنے والے بندوں کی مدد کرتا ہے اور یعقوب کی قراءت کے مطابق وہ راستہ رفیع اور بلند ہے۔ اور بلند کیسے نہ ہو اکہ وہ اللہ تعالیٰ کا راستہ ہے۔

دوسری مثال میں اگر "آیات" جمع پڑھیں تو اس سے حاصل ہو گا کہ اس قصے میں بہت سی نشانیاں ہیں اور اگر واحد پڑھیں تو معنی ہو گا۔ "یوسف علیہ السلام کا قصہ ایک عظیم الشان قصہ ہے جس میں عبرت اور اللہ تعالیٰ کی عظیم نشانیاں ہیں۔" یہ تنوع معانی اور اعجازِ بیانی علم الصرف ہی کے ذریعے حاصل ہوا۔ علم الصرف کی اہمیت کا ایک اور سبب یہ ہے کہ قرآن کریم کو اس صفت پر پڑھنے کا حکم دیا گیا جس صفت پر وہ نازل ہوا اور اس کے لئے ضروری ہے کہ تلاوت قرآن ہر قسم کے لحن سے پاک ہو اور لحن کیا ہے۔

"الخطاء فی ضبط الحروف او الخطأ فی ضبط الكلمة او الخطاء فی ضبط الكلام"[5]

"حروف کے ضبط میں غلطی کرنا یا کلمہ کے ضبط میں غلطی کرنا یا کلام کے ضبط میں غلطی کرنا۔"

اب ضبطِ حروف میں خطا سے بچنے کے لئے تجوید وضع کیا گیا ہے اور ضبطِ کلمہ میں خطا کی پھر دو صورتیں ہیں۔ ضبط بنا میں خطا اور اور سیاق وسباق میں اس کے مقام کے ضبط میں خطاء پہلی خطا سے بچنے کے لئے علم صرف ایجاد ہوا اور دوسری خطا سے بچنے کے لئے علم نحو اور ضبطِ کلام میں خطا سے بچنے کے لئے "علم الوقف والابتداء" اس کلام سے علم الصرف کی اہمیت خوب واضح ہو گئی۔ نورسی نے نظم قرآن کے بیان کے لئے علم الصرف کو وسیلہ بنایا ہے۔ اب ملاحظہ کریں نورسی نے اپنے نظریہ نظم کی بنیاد علم صرف پر کیسے رکھی۔

نظم کلمات میں استعمال:

نورسی کے نظم کے مختلف اجزاء ہیں جن میں سے ایک جزو "کلمات کا نظم" ہے۔ یہ کلمات کا نظم بیان کرتے ہوئے نورسی نے علم الصرف کو بنیاد بنایا مثالیں ملاحظہ ہوں۔

ا۔ سورۃ فاتحہ کے کلمات کا نظم بیان کرتے ہیں ان کے ماضی، اسم فاعل یا اسم مفعول کی شکل میں لانے کی وجوہ بیان کرتے ہیں۔ فاتحہ میں تین گروہوں کا ذکر ہے۔ جن پر انعام کیا گیا۔ جن پر غضب نازل ہوا، اور گمراہ ہوئے قرآن کریم نے پہلے گروہ کو صیغہ ماضی سے تعبیر کیا

اور کہا"اَنْعَمْتَ" دوسرے گروہ کو اسم مفعول سے تعبیر کیا اور کہا "الْمَغْضُوْب" اور تیسرے گروہ کو "الضَّآلِّیْن" اسم فاعل سے تعبیر کیا اور ماضی چونکہ تحقق و قوع کے لئے آتا ہے۔ تو اس میں اشارہ ہے کہ کریم مطلق نعمت دے کر واپس نہیں لیتا۔ "الْمَغْضُوْب" سے مراد وہ لوگ ہیں جو قوتِ غضبیہ میں حد سے تجاوز کر گئے اور ظلم پر اتر آئے اور ظلم میں ایک قسم کی منحوس لذت ہوتی ہے۔ لہٰذا ظلم سے تعبیر کرنے کی بجائے اس کے انجام یعنی غضب الٰہی کا ذکر کیا جس سے ہر نفس نفرت کرتا ہے اور دوسرا فائدہ یہ حاصل ہوا کہ اسم مفعول میں استمرار بھی ہوتا ہے تو اس طرف اشارہ کر دیا کہ نافرمانی اور شر ان لوگوں کی فطرتِ ثانیہ بن کر رہ جاتا ہے جو توبہ کی طرف نہ آئیں اور تیسرے گروہ کو اسم فاعل سے بیان کیا اس لئے کہ گمراہی ایسی صفت ہے کہ اس کا انجام دیکھے بغیر بھی نفس اس سے نفرت کرتا ہے اور اسم فاعل میں دوام و ثبوت نہیں بلکہ حدوث ہوتا ہے تو اسم لا کر اس طرف اشارہ کیا کہ گمراہی دور ہو سکتی ہے:

۲۔ "خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِمْ وَعَلٰٓى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَّلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ "[6]

اس آیت میں "سمع" کو مفرد اور "قلوب و ابصار" کو جمع لایا گیا اس میں درج ذیل اشارات ہیں۔ "سمع" مصدر ہے۔ اور مصدر میں تثنیہ جمع نہیں ہوتا اور کانوں کی پلکیں نہیں ہوتیں اور سنانے والا ایک ہے۔ اور اس لئے کہ مسموع سب کے لئے ایک ہے۔ اور اس لئے کہ وہ سب کو فرداً فرداً سناتا ہے۔ اور سب کے مشترک ہونے سے گویا کہ سب کے کان ایک کان بن گئے اور جماعت کے اتحاد کی وجہ سے ان کے لئے ایک فرد کی سماعت خیال کی جاتی ہے۔ اور اس صورت میں ایک کا سننا سب کو سننے سے مستغنی کر دیتا ہے۔ لہٰذ ابلاغت کا یہی تقاضا تھا کہ سمع کو مفرد لایا جاتا۔ لیکن دل اور آنکھ کے متعلقات مختلف ہیں۔ راستے الگ الگ ہیں اور ان کے دلائل میں تفاوت ہے۔ ان کو سکھانے اور تلقین کرنے والوں کی قسمیں الگ الگ ہیں اس لئے مفرد کو دو جمع کے درمیان لایا گیا۔

> "ثم ان فی افراد السمع مع جمع جانبیه ایجازاً اور موزاً الی ان السمع مصدر لعدم الجفن له۔۔۔ والی ان السمیع فرد۔۔۔وان المسموع للکل فرد۔۔۔وانه یسمع فردا فردا۔ ولاشتراک الکل کان اسماعهم بالاتصال صارت فردا۔۔۔ولاتحاد الجماعة وتشخصا یتخیل لها سمع فرد۔۔۔ والی اغناءِ سمع الفرد عن استماع الکل فحق السمع فی البلاغة الافراد۔ لکن القلوب و الابصار مختلفة متعلقا تها ومتباینة طرقها ومتفاوتة دلائلها ومعلمهاعلی انواع فلهذاتوسط المفرد بین الجمعین"[7]

> "سمع کو واحد لائے جب کہ قلوب و ابصار کو جمع۔ اس میں اختصار ہے اور اشارہ ہے کہ سمع مصدر ہے۔ کیونکہ کانوں کی پلکیں نہیں ہوتیں۔ اس طرف بھی اشارہ ہے کہ سنانے والا واحد ہے۔ نیز ہر سننے والے کا مسموع بھی واحد ہے اور وہ ایک ایک کو سنا رہا ہے۔ سب کے مشترک ہونے کی وجہ سے گویا کی سب کے کان ایک کان بن گئے ہیں۔ جماعت کے متحد ہونے کی وجہ سے خیال کیا جاتا ہے کہ آواز بھی ایک ہے۔ اس طرف بھی اشارہ ہے کہ ایک کو سنا دینا سب کے سننے سے کفایت کرتا ہے۔ لہٰذا حق بلاغت یہی تھا کہ سمع کو مفرد لایا جاتا لیکن قلوب و ابصار کے چونکہ متعلقات مختلف ہیں، طرق متبائن ہیں، دلائل میں تفاوت ہے اس لیے مفرد کو دو جمعوں کے درمیان لایا گیا۔"

۳۔ "اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ"[8] "قادر" کی بجائے "قدیر" لانے کو وہ میزان الصرف "فعل" کی طرح قرار دیتے ہیں کہ جس طرح "فعل" تمام افعال کے لئے بمنزلہ جنس کے ہے اسی طرح "قدیر" تمام اوصاف فعلیہ "الرازق" "غفار" "محیی، ممیت وغیرہ کو شامل ہے۔

"واما لفظ قدیر" بدل قادر، فرمز الی ان القدرة لیست علی مقدار المقدورات۔۔۔ وتلویح الی ان القدرة کالجنس و کمیز ان الصرف اعنی (فعل)" لجمیع الاوصاف الفعلیة من الرازق والغفار والمحیی والممیت وغیرھا"[9]

۴۔ "وان لم تفعلوا" میں ایجاز کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ فعل جس طرح علم الصرف میں افعال کا میزان اور جنس ہے۔ اسی طرح اسالیب میں اعمال کا مصدر اور قصوں کا خلاصہ ہے۔

۵۔ "یستھزی" فعل مضارع لایا گیا حالانکہ اس سے پہلے "مستھزؤن" اسم فاعل تھا تجدد کو بیان کرنے کے لئے کیونکہ مضارع تجدد کے لئے آتا ہے اور سزائیں بدل بدل کر ملیں تو تکلیف زیادہ ہوتی ہے اور ایک ہی نہج پر ہوں تکلیف کم ہو جاتی ہے۔ اسی لئے کہتے ہیں احساس کے لئے اختلاف شرط ہے۔

"ثم فی یستھزی مضارعا مع ان السابق "مستھزؤن" اسم فاعل اشارة الی نکات اللہ تعالیٰ وتحقیر اتہ تتجدد علیھم لیحسوا بالالم ویتاثر وابہ اذما استمر علی نسق یقل تاثیرہ بل قد یعدم ولذا قیل شرط الاحساس الاختلاف"[10]

۶۔ "اھدنا" میں وہ کہتے ہیں کہ ہدایت مانگنے والوں کے مختلف گروہ ہیں، ایک گروہ ہدایت دینے والا ہے ان کے "اھدنا" کہنے کا معنی ہے۔ "ثبتنا" دوسرا گروہ بھی ہدایت یافتہ ہے ان کے "اھدنا" کہنے کا مطلب ہے۔ "ذدنا" تیسرا گروہ مزید ہدایت کا طلب گار ہے ان کا مطلب ہے "وفقا" اور چوتھے گروہ کو ابھی ہدایت کی نہیں ملی وہ کہتا ہے "اعطنا" تو گویا یہ ایک فعل چار مصادر سے مشتق ہے۔

۷۔ "وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ۔۔۔"[11] میں فعل ماضی لایا گیا حالانکہ پیچھے فعل مضارع "یومنون" و "ینفقون" لایا گیا تھا اس کی وجہ یہ ہے کہ مدح اور خدمت کا شوق دلانا فعل مضارع کا خاصہ ہے اور بدلہ اور جزا فعل ماضی کا خاصہ ہے۔ اس لیے کہ اجرت خدمت کے بعد ملتی ہے۔

۸۔ "فیہ ظلمات" میں جمع کا صیغہ لایا گیا اس طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ رات کی تاریکی اور بادلوں کے اندھیرے نے ان کی روحوں میں نااُمیدی اور خوف پیدا کر دیا ان کے مکان میں بھی ظلمت ووحشت کے ڈیرے ہیں اور وقت میں بھی سکون وسکوت کی ظلمت ہے۔ "فاحاطت بھم ظلمات متنوعہ۔" ان تمام مثالوں میں علم الصرف کے قواعد کے ذریعے کلمات کا نظم بیان کیا گیا جس سے معلوم ہوا کہ علم الصرف نورسی کے نظم کی بنیاد ہے۔

جملوں کے نظم میں علم الصرف کا استعمال:

"سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ"[12]

"ان کے لئے برابر ہے کہ آپ انہیں ڈرائیں یا نہ ڈرائیں، یہ ایمان نہیں لائیں گے"۔

ان قلت: لما عبر عن الانذار فی ءانذرتھم بصورة الماضی۔

قیل لک: لینادی یا محمد وقد جربت فقس۔

"یعنی اَنْذَرْتَهُمْ ماضی کے صیغہ سے اس لئے لایا گیا تاکہ کہا جا سکے۔ اے محمد ﷺ![13] آپ نے ڈرا کے آزمالیا ہے اب اسی پر قیاس کر لیں۔"[14]

علم نحو:

علم نحو میں عربی کلمات کے معرب اور مبنی ہونے کے اعتبار سے احوال جانے جاتے ہیں۔ خلیل جو نحو کے واضع ہیں اعرب کو نحو قرار دیتے ہیں۔

"جميع النحو في الرفع والنصب والجر والجزم۔"[15]

علم نحو میں عربی کلمے کی اقسام ان کا معرب مبنی ہونا اور مرفوعات، منصوبات، مجرورات سے بحث کی جاتی ہیں۔ سیوطی نے اپنے رسالہ "سبب وضع علم العربيه" میں جو روایات ذکر کی ہیں ان کی روشنی میں علم نحو بھی قرآنِ کریم کی خدمت کے لئے اور اس میں لحن سے بچنے کے لئے وضع کیا گیا۔[16] چونکہ اعراب کے بدلنے سے معنی بدل جاتا ہے اس لئے اعراب کی معرفت ضروری ہے۔ حسن سے اس شخص کی بابت پوچھا گیا جو زبان کو ادائے الفاظ میں ٹھیک کرنے اور عبادتِ قرآن کو درست طریقے سے پڑھ سکنے کی غرض سے عربیت کی تعلیم حاصل کرتا ہے۔ فرمایا:

"فتعلمها فان الرجل يقرأ الاية فيعيا بوجهها فهلک فيها۔"[17]

اسے ضرور سیکھنا چاہیے کیونکہ ایک آدمی کسی آیت کو پڑھتا ہے اس کی وجہ اعراب میں بھٹک کر ہلاکت میں گر جاتا ہے۔

نورسی نے چونکہ نظمِ قرآن میں جرجانی کے نظریہ کو اہمیت دی ہے اور جرجانی کے نزدیک نظمِ قرآن نحو کی طرف راجح ہے۔ وہ صاف کہتے ہیں کہ نظم ہے ہی کلام کو نحو کے قواعد کے مطابق لانے کا نام:

"اعلم ان ليس "النظم" الا ان تضع كلامک الوضع الذی يقتضيه "علم النحو" وتعمل على قوانينه واصوله۔"[18]

اس لئے نورسی کے نظم کی بنیاد بھی علم النحو کے اصول و قواعد پر ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

نورسی کے نظم کا ایک جز وہ ہے جسے وہ "نظم هيئات كل جمله جمله" سے تعبیر کرتے ہیں اور اس میں جملہ اسمیہ، جملہ فعلیہ، جملہ شرطیہ وغیرہ لانے کی وجوہ بیان کرتے ہیں۔

۱۔ "إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ"[19]

"وفی اسمية مصلحون بدل "نصلح" اشارة الى ان الصلاح صفتنا لثابتة المستمرة فحالنا هذه عين الاصلاح بالاستصحاب أمنًا"[20]

"اس میں جملہ فعلیہ "نصلح" کی بجائے "مصلحون" اسمیہ لایا گیا کیوں کہ اسمیہ میں ثبات واستمرار ہوتا ہے۔ یعنی منافقوں کا مطلب تھا ہم ہمیشہ سے اسی صلاح پر ہیں۔"

۲۔ "وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا"[21]

"منافق جب ایمان والوں سے ملتے تو کہتے ہم ایمان لے آئے۔"

وبايراده جملة فعلية اشارة الى ان ليس فی قلوبهم
مشوق وعشق محرک ليتشدوا ويتجلدوا فی كلاهم۔[22]

"یہاں جملہ فعلیہ کیوں لایا گیا؟ یہ اشارہ کرنے کے لئے کہ ان کہ دل میں کوئی اشتیاق لانے والی محبت اور محرک عشق نہیں تھا کہ وہ اپنی کلام کو خوب بناسنوار کر اور تاکید سے کرتے اور اس لئے کہ یہاں ثبات ودوام نہیں تھا بلکہ صرف حدوث مقصود تھا۔"

۳۔ ایک جگہ پر جملہ اسمیہ کیوں لایا گیا اور دوسری جگہ پر فعلیہ اس کی حکمت بیان کرتے ہیں اور اس میں عموماً وہ اس اسمیہ وفعلیہ کی خصوصیت کا خیال رکھتے ہیں۔ کیونکہ اسمیہ دوام واستمرار کے لئے آتا ہے اور فعلیہ حدوث کے لئے۔

"الاسمية كما تعلم دالة على الثبوت۔"[23]

بقرۃ کی اس آیت میں جملہ اسمیہ اور فعلیہ کے خصائص کے متعلق نورسی کا کلام سکاکی کی مفتاح العلوم سے ماخوذ ہے۔[24]

سکاکی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ جملہ فعلیہ تجدد کے لئے لایا جاتا ہے۔ جیسے زید انطلق او ینطلق اور اگر تجدد تغیر مقصود نہ ہو تو اسمیہ لایا جاتا ہے جیسے زید ابو ہ منطلق تو جب منافقین نے ایمان لانے کا دعویٰ کیا تو جملہ فعلیہ بولا "امنا باللہ" اور اللہ تعالیٰ نے ان کا رد کرتے ہوئے جملہ اسمیہ "وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ" ذکر کیا اور اس کے ساتھ "باء" بھی ذکر کی تاکہ تاکید اُردہو جائے۔

۴۔ قرآن کریم میں جملہ شرطیہ کبھی اس لئے لایا گیا ہے کہ وہاں کچھ عبارت مقدر ہے۔ جیسے "وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوْا"[25] یہاں جملہ شرطیہ اس لئے لایا گیا ہے کہ مقدر عبارت کی طرف مخفی اشارہ ہے۔

"وتغيير العبارة من الجملة الى الشرطية امارة ورمز خفي الى مقدر بينهما كانه يقول "لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۢ بِمَا كَانُوْا يَكْذِبُوْنَ" اذا اذا كذبوا افتنوا و اذا فتنوا افسدوا و اذا نوصحوا الم يقبلوا۔ وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوْا۔"[26]

"جملہ شرطیہ لانے میں تقدیری عبارت کی طرف اشارہ ہے گویا کہ کہا جارہا ہے ان کے لیے ان کے جھوٹ کے سبب دردناک عذاب ہے اس لیے کہ جب انہوں نے جھوٹ بولا تو فتنہ میں پڑے اور جب فتنہ میں پڑے تو فساد برپا کیا اور جب انہیں نصیحت کی گئی تو انہوں نے قبول نہ کی اور جب انہیں کہا گیا کہ فساد نہ پھیلاؤ تو بولے۔"

۵۔ شرطیہ لزوم کے لئے آتا ہے۔

"فَلَمَّآ اَضَاۗءَتْ مَا حَوْلَهٗ"[27] میں کہتے ہیں:

"ثم ان هذه الشرطية تستلزم استلزام الاضاءة لذهاب النور۔"[28]

"یہاں جملہ شرطیہ لانا بتاتا ہے کہ روشنی نور کے غائب کرنے کو لازم ہے۔"

مبتدا کی مباحث ذکر کرتے ہیں جیسے حذفِ مبتدا۔[29] خبر کے لزوم کے اعتبار سے نظم بیان کرتے ہیں۔[30] خبر کے معرفہ لانے کی وجہ بیان کرتے ہیں۔[31] خبر کی تقدیم جیسے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ" خبر پر "باء" لانے کی وجہ۔[32]

۷۔ جملوں کے نظم بیان کرتے ہوئے وہ نحویٰ قواعد پر بنیاد رکھتے ہوئے بتاتے ہیں کہ یہاں عطف ہے تو کیوں اور جہاں عطف ترک کرکے وصل کیا گیا تو کیوں؟

بقرۃ کے ابتداء کے چار جملوں میں عطف ترک کیا گیا۔ "الٓمّٓ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ"[33] یہاں وہ نظم بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ" کے درمیان حروف عطف وغیرہ سے اتصال نہیں کیا گیا کیونکہ ان کے درمیان شدید اتصال موجود ہے اور ان میں ہر ایک نے اگلے کو پشت سے اور پچھلے کو دامن سے پکڑ رکھا ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک، ایک جہت سے دوسرے کی دلیل ہے۔ اور دوسری جہت سے نتیجہ ہے۔

۸۔ جہاں عطف ہے وہاں نظم عطف کی مناسبتوں سے اخذ کرتے ہیں۔[34] حسنِ عطف حسنِ مناسبت کے پیشِ نظر ہوتا ہے اور حسن مناسبت غرض کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے۔ اس لئے کہیں عطف ہے اور کہیں نہیں۔[35]

۹۔ جملہ مستانفہ ہے تو استیناف کا نظم بیان کرتے ہیں۔اگر خبر معرف بلام ہے تو ربط کیسے ہو گا اگر لام عہد ہے تو ربط کیسے ہو گا مبتدا خبر دونوں کے معرفہ لانے سے اور صرف خبر کے معرفہ لانے سے کیا ربط پیدا ہو رہا ہے۔[36]

۱۰۔ کلمہ کو نکرہ لایا گیا ہو تو مناسبت کیا ہوئی۔"هُدًى" نکرہ ہے۔اس میں قرآن کریم کی ہدایت کے انتہائی گہرا ہونے کی طرف اشارہ ہے اور اس طرف اشارہ ہے کہ اس کی حقیقت وسعت احاطہ علم سے باہر ہے۔کیونکہ نکرہ اس لئے لایا جاتا ہے جب انتہائی گہرائی اور خفایا انتہائی وسعت کا بیان مقصود ہو ا اس لئے بھی نکرہ تحقیر کے لئے آتا ہے اور کبھی تعظیم کے لئے۔

"و اما تنکیر "ظلمات" فلا استنکار۔"[37]

علاوہ ازیں تقدیم و تاخیر۔ضمیر، تاکید و دیگر نحوی قواعد کے استعمال سے وہ نظم بیان کرتے ہیں ان امثلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نورسی کے نظم کا دوسرا بڑا ذریعہ علم نحو ہے۔

علم معانی، بیان، بدیع (علوم بلاغت):

علم معانی سے کلام کی تراکیب کے خواص معلوم ہوتے ہیں کہ وہ تراکیب کن معانی کا افادہ کرتی ہیں اور کس جہت سے۔علم بیان ان خواص کی وضوح اور خفا کے حوالے سے وضاحت کرتا ہے اور علم بدیع سے تحسین کلام کی وجوہ معلوم ہوتی ہے۔اہل فنون نے ان تینوں علوم کی تعریفات یوں کی ہیں:

"علم المعانی ہو علم یعرف بہ احوال اللفظ العربی الذی یطابق مقتضی الحال۔"[38]

"علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعے عربی الفاظ کے وہ احوال معلوم ہوتے ہیں جن کے ذریعے کلام کو مقتضی الحال کے مطابق لایا جاتا ہے۔"

حال سے مراد وہ داعی ہے جو مخصوص فصیح کلام کرنے کا تقاضا کرے اور مقتضی الحال کے مطابق کلام کرنا بلاغت کہلاتا ہے:

"علم البیان علم یعرف بہ ایراد المعنی الواحد بطرق مختلفۃ فی وضوح الدلالۃ۔"[39]

"صرفہ کا قول اعجاز قرآن کے ساتھ موافق ہو گیا بلکہ اعجاز القرآن کی وجوہ میں بحث کے آغاز کا سبب صرفہ کا نظریہ بنا اور پھر وہیں سے علوم بلاغت کی نشو و نما ہوئی"۔

"وہ علم ہے جس کے ذریعے ایک معنی کو دلالت کے واضح ہونے کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے لانے کے طریقے معلوم ہوں۔"

"علم البدیع ہو علم یعرف بہ وجوہ تحسین الکلام۔"[40]

وہ علم جس میں کلام کو حسین بنانے کے طریقے معلوم ہوں وہ کلام جو مقتضی الحال کے مطابق ہو اور تعقید وغیرہ سے بھی خالی ہو۔انہی تینوں علوم کا دوسرا نام علوم بلاغت ہے۔قزوینی نے تلخیص المفتاح کے مقدمہ میں کہا کہ علوم بلاغت جلیل القدر اور دقیق علوم ہیں انہیں علوم کے ذریعے عربی کے دقائق اور اسرار معلوم ہوتے ہیں اور نظمِ قرآن میں وجوہ اعجاز کی نقاب کشائی ہوتی ہے۔

"ان علم البلاغۃ و ما یتبعہ من اجل العلوم قدراً و ادقھا سراً اذ بہ تعرف دقائق العربیۃ و اسرارھا و تکشف عن وجوہ الاعجاز فی نظم القرآن استارھا۔"[41]

بعض اہل علم خصوصاً جو علوم بلاغت میں ید طولیٰ رکھتے ہیں انہوں نے مفسر کے ذرائع تفسیر میں ان علوم کو غیر معمولی حیثیت دی ہے اور یہاں تک مبالغہ کیا کہ جسے ان علوم میں کمال حاصل نہیں وہ تفسیر کا حق نہیں رکھتا۔ لہٰذا زمخشری اسے مفسر نہیں مانتے جسے ان علوم بلاغت میں خاص حصہ نصیب نہیں، وہ کشاف کے مقدمہ میں کہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے:

> "اگرچہ فقیہ فتاویٰ اور حکام میں اپنے ہم عصروں پر سبقت لے جائے اور متکلم علم کلام کی تمام صنعتوں کا ماہر ہو جائے۔ قصص اور اخبار کا حافظ اگرچہ تمام قصص واخبار حفظ کرے اور واعظ اگرچہ حسن بصری سے بڑا واعظ اور نحویٰ سیبویہ سے بڑا نحوی بن جائے۔ لیکن **لا یتصدی منهم احد لسلوک تلک الطریق ولا یغوص علی شئی من تلک الحقائق الا رجل قد برع فی علمین مختصین بالقرآن وهما علم المعانی والبیان** اس وقت تک راہِ تفسیر کا شہسوار نہیں بن سکتا اور حقائق تفسیر میں غوطہ زنی نہیں کر سکتا جب تک اس کے پاس ان خاص دو علوم کا ملکہ نہ ہو جو قرآن کریم کے ساتھ مختص ہیں اور وہ ہیں علم معانی اور بیان۔"[42]

بعض معاصر اہلِ علم نے اس پر تنقید کی ہے اور علومِ بلاغت کو ان علوم میں شمار کیا ہے جو تفسیر سے زائد ہیں اور ان کا مقصد، مقصدِ تفسیر یعنی فہم القرآن پر زائد ہے۔ مثلاً قرآن کریم کی بلاغت کے ذریعے اس کے اعجاز کو بیان کرنا لہٰذا جس شخص کا یہ مقصود ہے اس کے لیے علومِ بلاغت میں تبحر ضروری ہے تاکہ وہ ان علوم کی مدد سے بلاغتِ قرآن کا بیان کر سکے۔[43] حق یہ ہے کہ نظام اور اس کے متبعین نے جب "صرفہ" کا قول کیا تو وجوہ اعجاز القرآن کی باقاعدہ بحث شروع ہوئی اور یہ علوم البلاغۃ کی باقاعدہ تدوین کا سبب بنی۔ مصطفیٰ مسلم کہتے ہیں:

> "**وافق القول بالصرفه القول باعجاز القرآن بل کان هذا القول الباعث الاول للبحث فی وجوه اعجاز القرآن ومن ثم نشؤ علوم البلاغة عامة۔**"[44]

عسکری نے بھی علوم البلاغۃ کو خاص اہمیت دی وہ "صناعتین" میں کہتے ہیں کہ انسان جب تک علومِ بلاغت وفصاحت سے غافل ہے تو اسے تراکیبِ قرآنیہ میں اعجاز کی معرفت حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ انہوں نے یہاں تک کہا کہ:

> "**ان احق العلوم بالتعلم واولاها بالتحفظ بعد المعرفة بالله علم البلاغة۔**"[45]

کہا جا سکتا ہے کہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ اعجاز القرآن پر بحث کے لئے علوم البلاغۃ میں مہارت لازمی ہے جیسے کہ مذکورہ نصوص کے علاوہ ابن سنان، الخفاجی، امام البلاغیین السکاکی وغیرہ سے بھی اس کی صراحت موجود ہے۔ نورسی چونکہ قرآن کریم کے اعجاز نظمی کے بیان کے درپے ہیں اس لئے انہوں نے بیانِ نظم میں علوم بلاغت سے دقیق ولطیف اور اطلاقی حد تک استفادہ کیا ہے۔ وہ اشارات کے مقدمہ میں کہتے ہیں:

> "**ان یکون هذا الجزء وقفا علی توضیح الاعجاز النظمی من وجوه اعجاز القرآن۔**"[46]
>
> "یہ کتاب قرآنِ کریم کی وجوہِ اعجاز میں سے اعجاز نظمی کی توضیح کے لیے مختص کی گئی ہے۔"

نورسی نے نظمِ قرآن کے بیان میں علومِ بلاغت کو کسی درجہ بطور وسیلہ لیا امثلہ ملاحظہ کریں۔

ا۔ نورسی کے ہاں نظم کی وجوہ میں سے ایک وجہ "ارسال نظم" ہے۔ نورسی نے اس قسم کا استخراج خاص بلاغت کی تعریف کی بنیاد پر کیا ہے۔ بلاغت کلام کو مقتضی الحال کے مطابق لانے کا نام ہے اور حال یہ ہے کہ قرآنِ کریم کے مخاطبین مختلف طبقے ہیں اور ہر زمانے کے لوگ اس کے مخاطب ہیں لہٰذا ان مختلف طبقوں اور زمانوں کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی تراکیب ایسی ہوں کہ ہر مخاطب اپنے حصے کا استفادہ کر سکے اس لیے قرآن کریم نے کہیں عموم کے لیے اور زیادہ طبقات کو شامل کرنے کے لیے حذف کو اختیار کیا، کہیں تمثیل اور تقسیم کے لئے کلام کو

مطلق رکھا اور کثیر مقامات پر بہت سی مناسبتوں کے پیشِ نظر نظم کو آزاد چھوڑ دیا تاکہ اس سے مختلف احتمالات نکل سکیں جو بلاغت کی نظر میں حسین ہوں اور علومِ عربیہ کے قواعد کے مطابق قابل قبول ہوں تاکہ ہر ذہن کو اس کے ذوق کے مطابق فیض نصیب ہو۔ مثلاً "وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ "[47] کے ماقبل ربط کی چار صورتیں ہیں۔ التخصیص بعد التعمیم، التنصیص، التلویح، التفصیل۔[48] اس بلاغت کی تفہیم وہ سوال وجواب کے انداز میں کرتے ہیں۔

اگر آپ کہیں کہ بلاغت اور ہدایت ایسے کلام میں ہوتی ہے جو خوب واضح ہوا اور ذہن کو منتشر نہ ہونے دے جبکہ قرآن کریم میں معاملہ برعکس ہے۔ ایک ایک آیت میں مفسرین کا اختلاف ہے۔ وہ مختلف احتمالات بیان کرتے ہیں اور تراکیب کی مختلف وجوہ بیان کرتے ہیں تو اس سے ذہن منتشر ہوتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کلام میں مختلف احتمال ہوتے ہیں اور سب ہی درست ہوتے ہیں اس میں ایک، ایک سامع کے لئے اور دوسرا، دوسرے کے لئے ہوتا ہے۔ چونکہ قرآن کریم کسی ایک زمانے کے لوگوں کے لئے نہیں اترا بلکہ تمام زمانوں کے لئے نازل ہوا، کسی ایک گروہ کے لئے نہیں بلکہ تمام انسانی گروہوں کے لئے، ایک انسانی طبقے کے لئے نہیں بلکہ تمام انواعِ بشر کے لئے ہے اور اس کی فہم میں ہر ایک کا نصیب ہے۔[49]

۲۔ علم معانی میں احوال بیان کئے جاتے ہیں مثلاً احوال مسند، احوال مسند الیہ، احوال اسناد یعنی مسند الیہ کو معرفہ کیوں لایا جاتا ہے اسم موصول کے ساتھ معرفہ کیوں لایا جاتا ہے، مسند الیہ مقدم کیوں لایا جاتا ہے ایسا کچھ خاص معانی کے حصول کے لئے کیا جاتا ہے۔ مثلاً مسند الیہ کو اسم موصول کی شکل میں کبھی اس لئے لایا جاتا ہے کہ مخاطب اس کے بارے میں صرف "صلہ" والی معلومات رکھتا ہے۔ اسی طرح کبھی زیادہ تقریر اور کبھی تصریح مقصود ہوتی ہے۔ علم معانی کی مباحث کو پیش نظر رکھتے ہوئے ملاحظہ کریں کہ نورسی نے اس علم کی مدد سے قرآنِ کریم کا اعجازِ نظمی کس طرح بیان کیا:

"الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ"[50]

"الَّذِيْنَ" اشارہ کرتا ہے کہ تقویٰ کے حکم کا اصل مدار ایمان ہے اور ذات اپنی تمام صفات سے مل کر اسی ایمان کے ماتحت ہے۔

اسم فاعل "مومنین" کی بجائے "یؤمنون" فعل مضارع لیا گیا کیونکہ یہ کسی بھی زمانے میں حکم کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے۔ اس میں تجدد حاصل ہو رہا ہے کہ جیسے جیسے قرآنِ کریم نازل ہوتا رہا ہر دفعہ نیا اور تازہ ایمان نصیب ہوتا رہا۔ "ما" ابہام کے لئے آتا ہے یہ بتاتا ہے کہ کبھی اجمالی ایمان بھی کفایت کر جاتا ہے اور اسی میں عموم بھی ہے کہ ایمان وحی ظاہری یعنی قرآنِ کریم اور وحی باطن یعنی حدیث پاک دونوں کو شامل ہے۔ "انزل" میں "نزل" کا مادہ اشارہ کرتا ہے کہ قرآن کریم پر ایمان سے مراد ہے اس بات پر ایمان لایا جائے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوا جس طرح اللہ تعالیٰ پر ایمان سے مراد اس کے وجود پر ایمان اور آخرت پر ایمان سے مراد آخرت کے آنے کا یقین ہے۔ "یؤمنون" کے مضارع میں "انزل" کی تلافی ہے کہ جس کا نزول ابھی تک نہیں ہوا، اگر وہ "انزل" میں شامل نہیں ہوا تو "یومنون" میں شامل ہوگا مختلف جگہوں پر اسی مقصد کے لئے مضارع لایا گیا۔ "علیك" کی بجائے "الیك" لانے میں اشارہ ہے کہ آپ ﷺ بار رسالت کے مکلف ہیں اور یہ بوجھ آپ نے اپنے اختیار سے اٹھایا ہے۔ "الیك" میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ آپ کی شان بلند ہے اور جبریل خادم ہیں جو آپ کی بارگاہ میں پیش کر رہے ہیں۔ اور اگر "علی" ہوتا تو آپ کی مجبوری اور واسطہ یعنی جبریل کی بلندی کی طرف اشارہ ہوتا اور "الیك" ضمیر لائی گئی "الی نحو محمد صلی اللہ علیہ وسلم" نہیں کیا کیوں نہ مخاطب اور کلام دونوں متعین ہیں۔[51] ان امثلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام مناسبتوں کا استخراج بذریعہ علومِ بلاغت کیا گیا ہے۔

۳۔ نظم المقاصد القرانیہ میں علومِ بلاغت کا استعمال:

نورسی نے قرآن کریم کے چار مقاصد بیان کئے توحید، رسالت، حشر اور عدالت اور یہ مقاصد کبھی ایک سورت میں، کبھی ایک آیت میں کلی یا جزوی طور پر پائے جاتے ہیں۔ نورسی کا دعویٰ ہے کہ قرآن کریم کا ہر کلمہ ایک جڑا ہوا نگینہ ہے جسے اپنی جگہ سے ہٹانا ممکن ہے اور نہ ہی دوسرے کلمہ سے بدلنا ممکن ہے۔ انہوں نے "من قبلك" سے مقصد رسالت کی پانچ وجوہ کا استخراج بذریعہ علوم بلاغت کیا ہے کہ:

"ان محمد صلی اللہ علیه وسلم نبی وانه اکمل الانبیاء وانه خاتم الانبیاء وانه مرسل لکافة الاقوام وان شریعة ناسخة لجمیع الشرائع وجامعة لمحاسنها۔"[52]

"بے شک محمد صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نبی ہیں وہ تمام انبیاء سے کامل ہیں وہ خاتم الانبیاء ہیں وہ تمام اقوام کی طرف بھیجے گئے ہیں ان کی شریعت تمام سابقہ کی ناسخ اور ان کے محاسن کی جامع ہے۔"

۴۔ وہ "ان" اور "الذین" کو جواہر بلاغت کے عام نکتے قرار دیتے ہیں اور ان دو لفظوں کے قرآنِ کریم میں بار بار آنے کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ "ان" چھت کو پھاڑ کر حقیقت کا روشن دان کھول دیتا ہے اور "الذین" نئی حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔[53]

۵۔ جمع لانا، جیسے "قلوب" مصدر لانا جیسے "السمع" اسم موصول لانا، حروف مشبہ بالفعل لانا، فعل ماضی لانا جو تحقق وقوع کے لئے آتا ہے، فعل مضارع لانا جو تجدد کے لئے آتا ہے ان تمام قواعد کے خواص کے استعمال سے وہ نظم پیش کرتے ہیں۔ گویا بقرۃ کی صرف ۳۳ آیات سے قواعد بلاغت کی ایک فہرست مرتب ہو سکتی ہے۔

اسلوب تمثیلی، اسلوب الکلام، اسلوب العرب، اسلوب البیان، اسلوب التنزیل، اسلوب القرآن، اسلوب محاورۃ البشر، اسلوب لطیف، اسلوبِ عالی، اسلوب مقاولہ، اسلوب مزین، اسلوب مجرد، ایجاز، اطناب، استعارہ تمثیلیہ، حصر، ایماء تعریض، استفہام انکاری، فصل ،وصل، تمثیلات، تشبیہ، کنایہ، مجاز، وغیرہ کی اصطلاحات استعمال کیں۔ نورسی نے فصیح و بلیغ کلام کا درجہ کمال علومِ بلاغت کے آئینہ سے دکھایا ہے جسے وہ اعجازِ نظمی کہتے ہیں۔

علومِ عقلیہ:

اصول اسلام ابتدا میں منطق و فلسفہ سے الگ تھے۔ بعد میں علوم عقلیہ کی آمیزش ہوتی گئی۔ سب سے پہلے ابو حامد غزالی نے اصول اسلام کے ساتھ منطق کو ملایا۔ بعض نے کہا کہ امام راغب اصفہانی (م ۵۰۲ھ) نے یہ کام اس سے بھی پہلے کیا۔ شہر زوری کہتا کہ اصفہانی نے اختلاط کیا اور غزالی نے شریعت و فلسفہ کو جمع کیا۔ وهو احسن من جمع بینهما۔ تاج الدین شہرستانی (م ۵۵۸ھ) نے بھی شریعت و فلسفہ کو جمع کیا اور فلسفہ کے قوانین کے مطابق آیات کی تاویل کی۔ ظہیر الدین بیہقی نے کہا:

"هذا عدل عن الصواب والقرآن لا یفسر الا بتاویل السلف والتابعین والحکمة بمعزل عن تفسیر القرآن خصوصاً ماکنت توؤله ولا تجمع بین الشریعة والحکمة احسن مما جمعه الغزالی فامتلأ غضبا۔"[54]

ابن رشد نے بھی اس موضوع پر ایک کتاب لکھی "فصل المقال فیما بین الشریعة والحکمة من المقال" پھر فلسفہ کا علم پھیل گیا۔ حافظ ابن کثیر نے اپنی تاریخ میں ۶۷۲ھ میں لکھا کہ بغداد میں فتنہ تاتار (۶۵۶ھ) کے بعد نصیر طوسی نے رصد گاہیں بنوائیں اور ان علوم پر کافی خرچ کیا عصرِ عثمانی کے وسط میں شمس الدین الفناوی اور قاضی زادہ رومی وغیرہ نے شریعت و فلسفہ کو اکٹھا کیا۔

ابو علی عیسیٰ بن ذرعہ البغدادی نے ایک رسالہ لکھا:

"ان علم الحکمة اقوی الدواعی الی متابعة الشرعیة۔"

اور اس میں لکھا۔

"من قال ان الحکمۃ تفسد الشریعۃ فھو الطاعن فی الشریعۃ۔"[55]

"جس نے کہا کہ علوم عقلیہ شریعت کو فاسد کر دیتے ہیں اس نے شریعت پر طعن کی۔"

بعض نے اس میں تطبیق ذکر کی ہے کہ شریعت میں فلاسفہ کی ملاوٹ چاہیے کہ نہیں اور کہا ایسے فلاسفہ جو کسی نبی کی ملت وشریعت پر ہیں ان کے فلسفوں کی ملاوٹ درست ہے۔ اگر چہ اس میں بھی غلطی کا اندیشہ ہے اور ان پر تنقید ہو سکتی ہے۔ لیکن فلاسفہ مشائیین اور اشراقیین جو کسی شریعت کی اتباع نہیں کرتے ان کی اتباع کفر وارتداد تک پہنچاسکتی ہے کیونکہ وہ اپنے فلسفوں پر اعتماد کرتے ہیں۔ اسلاف میں سے بعض نے فلسفہ کی مذمت بیان کی امام شافعی فرماتے ہیں:

"ما جھل الناس و ما اختلفوا الا لترکھم لسان العرب و میلھم الی ارسطا طالیس۔"[56]

"لوگوں میں جہالت پھیلنے اور اختلاف پیدا ہونے کی وجہ ان کا اپنی زبان عربی کو چھوڑ دینا اور ارسطو کی طرف مائل ہونا ہے۔"

علوم عقلیہ ہوں یا نقلیہ یا علوم عربیہ، متاخرین کی یہ عادت جاری ہوئی کہ ان کو جس علم پر زیادہ مہارت حاصل تھی ان کی تفسیر پر اسی علم کا رجحان غالب آگیا۔ زجاج اور واحدی کی تفسیر میں غریب القرآن کا رجحان غالب آیا ثعلبی پر قصص غالب آگیا۔ زمخشری پر علم البیان اور رازی پر علمِ کلام اور علومِ عقلیہ غالب آگئے۔ رازی نہ صرف علومِ عقلیہ کے استعمال میں سابق ہیں بلکہ انہوں نے اس میں بہت مبالغہ کیا یہاں تک کہ صاحب کشف الظنون نے کہا:

"ان الامام الرازی ملأ تفسیرہ باقوال الحکمۃ و الفلاسفۃ۔"[57]

"امام رازی نے اپنی تفسیر کو حکمت و فلسفہ سے بھر دیا ہے۔"

نظم ومناسبت کے بیان میں علوم عقلیہ کا استعمال ناگزیر ہے۔ کیونکہ بعض مناسبتیں علوم عقلیہ پر مبنی ہیں۔

سیوطی کہتے ہیں:

"مرجع المناسبۃ فی آیاتِ ونحوھا الی معنی رابط بینھما عام او خاص عقلی او حسی او خیالی او غیر ذالک من انواع العلاقات او التلازم الذھنی کالسبب و المسبب و العلۃ و المعلول و النظیرین و الضدین۔"[58]

"قرآنِ کریم میں ربط ومناسبت ایک عام یا خاص معنی کی وجہ سے ہے یا خاص معنی کی وجہ سے وہ عقلی ہو گا یا حسی یا خیالی وغیرہ کئی قسم کے علاقات اور ذہنی تلازم ہوں گے جیسے سبب، مسبب، علت، معلول، دو نظیریں یا دو ضدیں۔"

سیوطی نے ربط کی یہ جو صورتیں ذکر کی ہیں ان کا نظم ومناسبت کے بیان میں علوم عقلیہ کو خاص دخل ہے۔ یہی بات سیوطی سے قبل زرکشی نے البرھان میں کی ہے اور بعد کے علما اور معاصرین جیسے الوالعلاء عادل بن محمد نے "مصابیح الدرر فی تناسب آیات القرآن الکریم والسور" میں "الاصلان فی علوم القرآن" میں محمد بن عبد المنعم القبعی وغیرھم نے بھی ذکر کی ہے۔ اب امثلہ ملاحظہ کریں کہ نورسی نے نظم قرآن کا استخراج علومِ عقلیہ کے ذریعے کس طرح کیا۔

مناطقہ کا مقصود معرف وقول شارح اور دلیل وحجت ہے معرف وہ معلومات تصوریہ ہیں جو مجہول تصوری تک پہنچائیں۔ جیسے الحیوان الناطق یہ معلوم تصوری ہے جس سے مجہول تصوری الانسان حاصل ہوتا ہے اور دلیل وحجت سے مراد وہ معلوم تصدیقی ہے جو مجہول تصدیقی تک

پہنچائے جیسے "العالم متغیر و کل متغیر حادث" یہ معلوماتِ تصدیقیہ ہیں جو مجہول تصدیقی یعنی العالم حادث تک پہنچائی ہیں۔ حجت کی پھر تین قسمیں ہیں القیاس، الاستقراء اور التمثیل۔

بو علی سینا کہتے ہیں:

"و قد جرت العادۃ بان یسمی الشئی الموصل الی التصور المطلوب قولاً شارحًا و ان یسمی الشئی الموصل الی التصدیق المطلوب حجۃ۔"[59]

"مناطقہ کی عادت ہے کہ تصور مطلوب تک پہنچانے والے تصورات کو قول شارح اور تصدیق مطلوب تک پہنچانے والی تصدیقات کو حجت کہتے ہیں۔"

تمثیل کی تعریف میں تفتازانی (م ۷۹۳ھ) کہتے ہیں:

"و التمثیل بیان مشارکۃ جزئی لآخر فی علۃ الحکم لیثبت فیہ۔"[60]

"تمثیل میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک جزئی، حکم کی علت میں دوسرے کی جزئی کے ساتھ شریک ہے۔"

یعنی دونوں جزئیوں کی علت ایک ہے۔ تاکہ دوسری جزئی میں بھی وہ حکم ثابت ہو جیسے نبیذ حرام ہے کیونکہ شراب حرام ہے کیونکہ دونوں کی علت نشہ ہے۔ نورسی نے بیان نظم میں قیاس تمثیلی کو بطور وسیلہ استعمال کیا۔

۱۔ قیاس تمثیلی مسلسل کے ذریعے کبھی قرآنِ کریم اعجاز ثابت کرتا ہے۔ لہٰذا "الم" قیاس تمثیلی کے ذریعے بتا رہا ہے کہ ان ھذا کلام اللہ الذی نزل بہ جبریل علیہ السلام علی محمد ﷺ جیسے پورا قرآن بقرۃ میں ہے اور بقرۃ فاتحہ میں اور فاتحہ بسم اللہ میں اور بسم اللہ "ب" میں اسی طرح قیاس تمثیلی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "الم" بتا رہا ہے کہ قرآن کریم کتاب اللہ ہے جو جبریل امین لے کر محمد ﷺ پر نازل ہوئے۔ یہ اعجازِ نظمی ہے جو حروف کے نظم سے حاصل ہو رہا ہے۔[61]

۲۔ قیاس ایک منطقی اصطلاح ہے بلکہ منطق کا موضوع معرف اور حجت ہے۔ حجت کی تین اقسام ہیں ان میں سے ایک قیاس ہے نورسی نے قیاس کو بھی نظم قرآن کے نکات بیان کرنے کے لیے استعمال کیا ہے۔ بقرۃ کی آیت نمبر ۱۳ میں جملوں کے نظم کے بیان میں کہتے ہیں کہ منافقین نے غلط قیاس کیا اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب انہیں ایمان لانے کا کہا گیا تو انہوں نے غلط قیاس کرتے ہوئے کہا کہ کیا ہم ان گھٹیا اور محتاجوں فقیروں کی طرح ایمان لے آئیں حالانکہ قیاس صحیح یہ ہے کہ اسلام ہمیشہ فقراء و مساکین کی پناہ گاہ رہا ہے اور نفاق کا سبب تکبر ہے اور اسلام اہل اقتدار اور طاقتوروں کو حکومت و تسلط نہیں دلاتا بلکہ فقیروں، مسکینوں اور مظلوموں کے ذریعے حق کا بول بالا کرتا ہے۔[62]

۳۔ علت غائیہ: کسی شئ کی علت وہ ہوتی ہے جس پر وہ شئ موقوف ہو علت کی بہت سی اقسام ہیں علۃ الماھیۃ، علۃ الوجود، العلۃ المادیہ، العلۃ الصوریہ، العلۃ الفاعلیۃ، العلۃ الغائیۃ، العلۃ التامہ، العلۃ الناقصۃ[63]

علت غائیہ اس علت کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے معلول کا وجود ہو نورسی نے بہت سے مقامات پر علتِ غائیہ کی مدد سے نظم کا استخراج کیا ہے وہ کہتے ہیں فاتحہ کا پہلا لفظ "الحمد" کیوں لیا گیا:

"ثم وجہ نظم فی ھذا المقام ای جعلہ فاتحۃ فاتحۃ القرآن ھو انہ کتصور العلۃ الغائیۃ المقدم فی الذھن لان الحمد صورۃ اجمالیۃ للعبادۃ التی ھی نتیجۃ للخلقۃ و المعرفۃ التی ھی حکمۃ و غایۃ للکائنات فکان ذکرہ تصور للعلۃ الغائیۃ"[64]

"الحمد" کو فاتحہ کا پہلا لفظ بنانا علتِ غائیہ کے تصور کرنے کے لیے ہے اور علتِ غائیہ مقدم فی الذھن ہوتی ہے (کیونکہ اس کے حاصل کرنے کے لیے معلول کا وجود ہوتا ہے) اس لیے کہ حمد عبادت کی اجمالی صورت ہے وہ عبادت جو تخلیق اور معرفت کا نتیجہ ہے وہ معرفت جو کائنات کے وجود کی غایت اور حکمت ہے اس طرح حمد کا پہلے ذکر کرنا علتِ غائیہ کا تصور کرنا ہے۔"

نورسی کے یہاں فاتحہ کے شروع میں "الحمد" کا لفظ لانے کا نظم منطق کی اصطلاح علتِ غائیہ کے ذریعے بیان کیا۔ اسی طرح وہ "برھان انّی ولمّی "[65] "تنقیح المناط و تحقیق المناط"[66] "العلۃ الموجبۃ"[67] "قضیہ "[68] وغیرہ اصطلاحات سے نظم کا استخراج کرتے ہیں۔

نتائج بحث:

مفسر کے لیے پندرہ علوم شرط قرار دیئے گئے ہیں ان میں سے علم الصرف، علم النحو اور علوم بلاغت ہیں یعنی معانی، بیان اور بدیع نورسی نے ان علوم کی وساطت سے قرآنِ کریم کا اعجازِ نظمی ثابت کیا ان کے نظم کا ایک رکن "کلمات کا نظم" ہے جیسے کسی صیغہ کو اسم فاعل لانا، اسم مفعول لانا، فعل ماضی لانا، فعل مضارع لانا، واحد لانا، تثنیہ لانا، جمع لانا، مصدر لانا وہ بذریعہ علم الصرف ان صیغوں کی ھیئات کا نظم بیان کرتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں کہ قرآنِ کریم نے جس کلمہ کو جس ہیئت میں ذکر کیا وہ ہی مناسب بلکہ انسب ہے اور یہی قرآنِ کریم کا اعجازِ نظمی ہے۔ علم نحو کو وہ جملوں کے نظم میں استعمال کرتے ہیں مثلاً جملہ اسمیہ کیوں لایا گیا اسی طرح فعلیہ اور شرطیہ کیوں لایا گیا۔ جملہ مستانفہ کیوں لایا گیا عطف ہے تو کیوں عطف کا ترک ہے تو کیوں، معرفہ کیوں لایا گیا، نکرہ کیوں لایا گیا علوم بلاغت پر نورسی کو کمال مہارت ہے اور یہ بلاغی نظم بیان کرنے کے لیے از حد ضروری ہے چنانچہ ارسالِ نظم جو نورسی کی خاص اصطلاح ہے کہ مختلف مناسبتوں اور اغراض کے حصول کے لیے اور مضامین وافکارِ قرآنی کی آفاقیت اور بے کرانی کے لیے اور ہر طبقے اور زمانے کے لیے ہدایت بنانے کے لیے قرآنِ کریم نے بہت سے مقامات پر نظم کو کھلا چھوڑ دیا ہے تا کہ بہت سے احتمالات نکلیں جو بذریعہ اصول شرع اور علوم عربیہ درست یا غلط کیے جاسکتے ہیں نظم بیان کرتے ہوئے وہ کبھی بتاتے ہیں کہ یہاں تعمیم کے بعد تخصیص ہے تنصیص، تلویح یا تفصیل ہے۔ اسی طرح مسند و مسند الیہ کے احوال کا تعیین کرتے ہیں جہاں مسند الیہ معرفہ لایا گیا تو اسم موصول کے ساتھ کیوں لایا گیا وغیرھا اسی طرح تفسیری نکات کا نظم سے استخراج بھی علوم بلاغت کی اصطلاحات کی مدد سے کرتے ہیں۔ انہوں نے اعجازِ نظمی کے اثبات کے لیے اسلوبِ تمثیلی، اسلوب الکلام، اسلوب العرب، اسلوب التنزیل، اسلوبِ محاورۃ البشر، اسلوب لطیف، اسلوب عالی، اسلوب مجرد، اسلوب مزین، ایجاز، اطناب، استعارہ، حصر، ایما، تعریض، استفہام انکاری، فصل وصل، کنایہ اور مجاز کی اصطلاحات استعمال کیں۔ نورسی نے علومِ عقلیہ، منطق و فلسفہ کے قواعد سے بھی مدد لی۔ وہ قیاس، قیاس تمثیلی مسلسل، مقدمات، قضایا، دلیل انی، دلیل لمی، تحقیق مناط، تنقیح مناط اور علت وغیرہ اصطلاحات سے مدد لیتے ہیں۔

نظم نورسی کے وسائل وذرائع کا جائزہ لینے سے ثابت ہوا کہ نورسی نے خود ساختہ قواعد اور تکلفات کا سہارا نہیں لیا بلکہ علومِ عربیہ صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع اور منطق کے مسلمہ قواعد کی بنیاد پر قرآنی آیات، جملوں، کلمات اور اپنے نظم کے مختلف دائروں میں نظم کا استخراج کیا جیسا کہ امثلہ سے واضح ہوا۔

حواشی وحوالہ جات

[1] الذھبی، ڈاکٹر محمد حسین، التفسیر والمفسرون، القاھرۃ: مکتبہ الوھبہ، س ن، ۱/ ۱۹۰

[2] القمر:۱۷

[3] البیہقی، احمد بن حسین، شعب الایمان، کتاب تعظیم القرآن، باب فصل فی ترک التفسیر بالظن، الریاض: مکتبہ الرشد للنشر والتوزیع، ۲۰۰۳ء، رقم الحدیث: ۲۰۹۰، ۵۴۳/۳

[4] الحجر:۴۱

[5] العنزی، عبد اللہ بن یوسف، المقدمات الاساسیۃ فی علوم القرآن، بریطانیا: مرکز البحوث الاسلامیۃ، ۲۰۰۱، ۴۳۴/۱

[6] البقرۃ:۷

[7] نورسی، اشارات الاعجاز فی مظان الایجاز، ۸۵/۱

[8] البقرۃ:۲۰

[9] نورسی، اشارات الاعجاز فی مظان الایجاز، ۱۴۶/۱

[10] نورسی، اشارات الاعجاز فی مظان الایجاز، ۱۰۹/۱

[11] البقرۃ:۲۵

[12] البقرۃ:۶

[13] نورسی، اشارات الاعجاز فی مظان الایجاز، ۸۵/۱

[14] نورسی، اشارات الاعجاز فی مظان الایجاز، ص:

[15] الفراہیدی، خلیل بن احمد، الجمل فی النحو، طبعہ خاستہ، ۱۹۹۵ء، ص:۱

[16] السیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، سبب وضع علم العربیۃ، بیروت، دمشق: دار الھجرۃ، ۱۹۸۸ء، ص:۳۹

[17] السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، الھیئۃ المصریہ العامہ لکتب، ۱۹۷۴ء، ۳۰۹/۲

[18] جرجانی،

[19] البقرۃ:۱۱

[20] نورسی، اشارات الاعجاز فی مظان الایجاز، ۱۰۰/۱

[21] البقرۃ:۱۴

[22] نورسی، اشارات الاعجاز فی مظان الایجاز، ۱۰۷/۱

[23] السکاکی یوسف بن ابی بکر، مفتاح العلوم، بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۹۸۷ء، ۲۷۴/۱

[24] دیکھیے مفتاح العلوم، ۲۱۸/۱

[25] البقرۃ:۱۱

[26] نورسی، اشارات الاعجاز فی مظان الایجاز، ۹۸/۱

[27] البقرۃ:۱۷

[28] نورسی، اشارات الاعجاز فی مظان الایجاز، ۱۲۸/۱

[29] دیکھیے اشارات الاعجاز، ۴۸/۱

[30] ایضاً، ۲۱۰/۱

[31] ایضاً، ۲۲۸/۱

[32] ایضاً، ۹۱/۱

[33] البقرۃ:۱۔۲

[34] اشارات الاعجاز، ۷۰/۱

[35] ایضاً، ۷۲/۱

[36] ایضاً، ۱/۲۲۹

[37] اشارات الاعجاز، ۱/۱۴۰

[38] الجرجانی، علی بن محمد، کتاب التعریفات، بیروت: دارالکتب العلمیہ، ۱۹۸۳ء، ۱/۱۵۶

[39] ایضاً

[40] ایضاً

[41] قزوینی، محمد بن عبد الرحمٰن، تلخیص المفتاح، لاہور: مکتبہ رحمانیہ، س ن، ص: ۲

[42] الزمخشری، محمود بن عمرو، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ھ، مقدمہ ص: ۲

[43] الطیار، مساعد بن سلیمان، مفہوم التفسیر والتاویل والاستنباط والتدبر والمفسر، المملکۃ العربیہ السعودیہ: دار ابن للنشر والتوزیع، ۱۴۲۷ھ، ۱/۱۷

[44] مصطفیٰ مسلم، مباحث فی اعجاز القرآن، دمشق: دارالقلم، ۲۰۰۵ء، ۱/۵۸

[45] العسکری، الحسن بن عبد اللہ، الصاعتین، بیروت: المکتبہ العصریہ، ۱۴۱۹ھ، ۱/۱۱۱

[46] نورسی، اشارات الاعجاز، ص: ۱۷۱

[47] البقرۃ: ۴

[48] نورسی، اشارات الاعجاز، ص: ۵۳

[49] تفصیل کے لئے دیکھئے، اشارات، ص: ۴۷

[50] البقرۃ: ۴

[51] نورسی، اشارات الاعجاز، ص: ۵۷

[52] دیکھئے اشارات الاعجاز، ص: ۵۶-۵۷

[53] دیکھئے اشارات الاعجاز، ص: ۶۹-۷۰

[54] نزھۃ الارواح، ۱/۵۹

[55] نزھۃ الارواح، ۱/۹۹-۱۰۰

[56] ایضاً

[57] نزھۃ الارواح، ۱/۹۹-۱۰۰

[58] سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۳/۳۷۱

[59] ابن سینا، الحسین بن عبد اللہ، الاشارات والتنبیہات، مصر: دارالمعارف، ۱/۱۳۶

[60] تفتازانی، مسعود بن عمر، تہذیب المنطق، کراچی: قدیم کتب خانہ، س ن، ص: ۱۵۵

[61] نورسی، اشارات الاعجاز، ۱/۴۳ تفصیل کے لیے اشارات الاعجاز کا یہ مقام دیکھیے اسی طرح ص ۶۵ زیر آیت نمبر ۴ دیکھیے۔

[62] نورسی، اشارات الاعجاز، ۱/۴۳ مزید دیکھیے ص: ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۳۱

[63] دیکھئے کتاب التعریفات، علی بن محمد الشریف الجرجانی، بیروت: دارالکتب العلمیۃ، ۱۹۸۳ء، ۱/۱۵۱

[64] نورسی، اشارات الاعجاز فی مظان الایجاز، ۱/۲۷ مزید دیکھئے ۱/۴۸، ۱/۷۰، ۱/۱۴۲، ۲۰۶، ۲۲۴

[65] ایضاً، ۱/۴۸

[66] ایضاً، ۱/۵۹

[67] ایضاً، ۱/۸۱

[68] ایضاً، ۱/۲۱۰

Transliteration of references as per format of NJMRD is given below:

1. Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Cairo: Maktabat al-Wahbah, n.d., 1:190.

2. *Al-Qamar* 17.
3. Al-Bayhaqī, Aḥmad b. Ḥusayn. *Shuʿab al-Īmān*, "Kitāb Taʿẓīm al-Qurʾān," "Bāb: Fasl fī Tark al-Tafsīr bi'l-Ẓann." Riyadh: Maktabat al-Rushd li'l-Nashr wa al-Tawzīʿ, 2003, 3:543, ḥadīth no. 2090.
4. *Al-Ḥijr* 41.
5. Al-ʿAnawī, ʿAbd Allāh b. Yūsuf. *Al-Muqaddamāt al-Asāsiyyah fī ʿUlūm al-Qurʾān*. Britain: Markaz al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 2001, 1:434.
6. *Al-Baqarah* 7.
7. Nursī, *Ishārāt al-Iʿjāz fī Maẓann al-Ījāz*, 1:85.
8. *Al-Baqarah* 20.
9. Nursī, *Ishārāt al-Iʿjāz fī Maẓann al-Ījāz*, 1:146.
10. Nursī, *Ishārāt al-Iʿjāz fī Maẓann al-Ījāz*, 1:109.
11. *Al-Baqarah* 25.
12. *Al-Baqarah* 6.
13. Nursī, *Ishārāt al-Iʿjāz fī Maẓann al-Ījāz*, 1:85.
14. Nursī, *Ishārāt al-Iʿjāz fī Maẓann al-Ījāz*, page not specified.
15. Al-Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad. *Al-Jumal fī al-Naḥw*. Special edition, 1995, 1.
16. Al-Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr. *Sabab Waḍʿ ʿIlm al-ʿArabiyyah*. Beirut/Damascus: Dār al-Hijrah, 1988, 39.
17. Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān*. Cairo: Al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li'l-Kutub, 1974, 2:309.
18. Al-Jurjānī (incomplete reference in original).
19. *Al-Baqarah* 11.
20. Nursī, *Ishārāt al-Iʿjāz fī Maẓann al-Ījāz*, 1:100.
21. *Al-Baqarah* 14.
22. Nursī, *Ishārāt al-Iʿjāz fī Maẓann al-Ījāz*, 1:107.
23. Al-Sakkākī, Yūsuf b. Abī Bakr. *Miftāḥ al-ʿUlūm*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1987, 1:274.
24. See *Miftāḥ al-ʿUlūm*, 1:218.
25. *Al-Baqarah* 11.
26. Nursī, *Ishārāt al-Iʿjāz fī Maẓann al-Ījāz*, 1:98.
27. *Al-Baqarah* 17.
28. Nursī, *Ishārāt al-Iʿjāz fī Maẓann al-Ījāz*, 1:128.
29. See *Ishārāt al-Iʿjāz*, 1:48.
30. Ibid., 1:210.
31. Ibid., 1:228.
32. Ibid., 1:91.
33. *Al-Baqarah* 1–2.
34. *Ishārāt al-Iʿjāz*, 1:70.
35. Ibid., 1:72.
36. Ibid., 1:229.
37. *Ishārāt al-Iʿjāz*, 1:140.
38. Al-Jurjānī, ʿAlī b. Muḥammad. *Kitāb al-Taʿrīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1983, 1:156.
39. Ibid.
40. Ibid.
41. Al-Qazwīnī, Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān. *Talkhīṣ al-Miftāḥ*. Lahore: Maktabah Raḥmāniyyah, n.d., 2.

42. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿAmr. *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabī, 1407 AH, introduction, 2.
43. Al-Ṭayyār, Musāʿid b. Sulaymān. *Mafhūm al-Tafsīr wa al-Taʾwīl wa al-Istinbāṭ wa al-Tadabbur wa al-Mufassir*. Saudi Arabia: Dār Ibn, 1427 AH, 1:71.
44. Muṣṭafā Muslim. *Mabāḥith fī Iʿjāz al-Qurʾān*. Damascus: Dār al-Qalam, 2005, 1:58.
45. Al-ʿAskarī, al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh. *Al-Ṣināʿatayn*. Beirut: Al-Maktabah al-ʿAṣriyyah, 1419 AH, 1:111.
46. Nursī, *Ishārāt al-Iʿjāz*, 171.
47. *Al-Baqarah* 4.
48. Nursī, *Ishārāt al-Iʿjāz*, 53.
49. For details see *Ishārāt al-Iʿjāz*, 47.
50. *Al-Baqarah* 4.
51. Nursī, *Ishārāt al-Iʿjāz*, 57.
52. See *Ishārāt al-Iʿjāz*, 56–57.
53. See *Ishārāt al-Iʿjāz*, 69–70.
54. *Nuzhat al-Arwāḥ*, 1:59.
55. *Nuzhat al-Arwāḥ*, 1:99–100.
56. Ibid.
57. *Nuzhat al-Arwāḥ*, 1:99–100.
58. Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān*, 3:371.
59. Ibn Sīnā, al-Ḥusayn b. ʿAbd Allāh. *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Cairo: Dār al-Maʿārif, 1:136.
60. Al-Taftāzānī, Masʿūd b. ʿUmar. *Tahdhīb al-Manṭiq*. Karachi: Qadeem Kutub Khānah, n.d., 155.
61. Nursī, *Ishārāt al-Iʿjāz*, 1:43. See also page 65 under verse 4.
62. Nursī, *Ishārāt al-Iʿjāz*, 1:43; see also 202, 209, 231.
63. See *Kitāb al-Taʿrīfāt*, ʿAlī b. Muḥammad al-Sharīf al-Jurjānī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1983, 1:151.
64. Nursī, *Ishārāt al-Iʿjāz fī Maẓann al-Ījāz*, 1:27; see also 1:48, 1:70, 1:142, 206, 224.
65. Ibid., 1:48.
66. Ibid., 1:59.
67. Ibid., 1:81.
68. Ibid., 1:210.