فکر و نظر ـــــ اسلام آباد　　　جلد: ۳۶　　　شمارہ: ۳، ۴

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی بحیثیت مفسر

ڈاکٹر خالد علوی ☆

سیّد مودودیؒ نے جب تفسیر پر کام شروع کیا تو ان کے سامنے سارا تاریخی پس منظر بھی تھا اور معاصر تفسیری کاوشیں بھی۔ انہوں نے تفہیم القرآن کے دیباچے میں لکھا: "قرآن مجید کے ترجمہ و تفسیر پر ہماری زبان میں اب تک اتنا کام ہو چکا ہے کہ اب کسی شخص کا محض برکت و سعادت کی خاطر نیا ترجمہ یا نئی تفسیر شائع کر دینا وقت اور محنت کا کوئی صحیح مصرف نہیں ہے۔ اس راہ میں مزید کوشش اگر معقول ہو سکتی ہے تو صرف اسی صورت میں جبکہ آدمی کسی ایسی کسر کو پورا کر رہا ہو جو سابق مترجمین و مفسرین کے کام میں رہ گئی ہو یا طالبین قرآن کی کسی ایسی ضرورت کو پورا کرے جو پچھلے تراجم و تفاسیر سے پوری نہ ہوتی ہو"۔

ان صفحات میں ترجمانی و تفہیم قرآن کی جو سعی کی گئی ہے وہ دراصل اسی بنیاد پر ہے۔ میں ایک مدت سے محسوس کر رہا تھا کہ ہمارے تعلیم یافتہ لوگوں میں روح قرآن تک پہنچنے اور اس کتاب پاک کے حقیقی مدعا سے روشناس ہونے کی جو طلب پیدا ہو گئی ہے اور روز بروز بڑھ رہی ہے، وہ مترجمین و مفسرین کی قابل قدر مساعی کے باوجود ہنوز تشنہ ہے۔ اس کے ساتھ میں یہ احساس بھی اپنے اندر پا رہا تھا کہ اسی تشنگی کو بجھانے کے لیے کچھ نہ کچھ خدمت میں بھی کر سکتا ہوں۔ انہی دونوں احساسات نے مجھے اس کوشش پر مجبور کیا جس کے ثمرات ہدیہ ناظرین کیے جا رہے ہیں۔(۱)

☆ پروفیسر، جامعہ پنجاب، لاہور

ہر مفسر کے سامنے ایک ہدف ہوتا ہے اور تفسیر لکھتے ہوئے ان مقاصد کو ہمیشہ پیش نظر رکھتا ہے۔ سیّد مودودی نے دیباچہ میں ان مقاصد کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اس کام میں میرے پیش نظر علماء و محققین کی ضروریات نہیں ہیں اور نہ ان لوگوں کی ضروریات جو عربی زبان اور علوم دینیہ کی تحصیل سے فارغ ہونے کے بعد قرآن مجید کا گہرا تحقیقی مطالعہ کرنا چاہتے ہیں۔ ایسے حضرات کی پیاس بجھانے کے لیے بہت کچھ سامان پہلے سے موجود ہے۔ میں جن لوگوں کی خدمت کرنا چاہتا ہوں وہ اوسط درجے کے تعلیم یافتہ لوگ ہیں جو عربی سے اچھی طرح واقف نہیں ہیں اور علوم قرآن کے وسیع ذخیرے سے استفادہ کرنا جن کے لیے ممکن نہیں ہے، انہی کی ضروریات کو میں نے پیش نظر رکھا ہے۔ اس وجہ سے بہت سے ان تفسیری مباحث کو میں نے سرے سے ہاتھ نہیں لگایا جو علم تفسیر میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں مگر اس طبقے کے لیے غیر ضروری ہیں۔ پھر جو مقصد میں نے اس کام میں اپنے سامنے رکھا ہے وہ یہ ہے کہ ایک عام ناظر اس کتاب کو پڑھتے ہوئے قرآن کا مفہوم و مدعا صاف صاف سمجھتا چلا جائے اور اس سے وہی اثر قبول کرے جو قرآن اس پر ڈالنا چاہتا ہے۔ نیز دوران مطالعہ میں جہاں جہاں اسے الجھنیں پیش آ سکتی ہیں وہ صاف کر دی جائیں اور جہاں جہاں کچھ سوالات اس کے ذہن میں پیدا ہوں ان کا جواب اسے بروقت مل جائے"(۲)

یہی وجہ ہے کہ تفہیم القرآن کی پہلی دو جلدیں مختصر ہیں۔ جوں جوں وقت گذرتا گیا مولف کو یہ احساس ہوتا گیا کہ قارئین کو مزید معلومات درکار ہیں۔ قاری محسوس کرتا ہے کہ تفہیم القرآن میں ایک ارتقاء ہے جو واضح ہے، دوسری جلد پہلی سے قدرے مفصل، تیسری دونوں سے کچھ زیادہ مفصل اور آخری تین جلدیں تو وسعت اور گہرائی کے لحاظ سے اپنی مثال آپ ہیں۔ جیسا کہ پچھلے اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے، سیّد مودودی کے ذہن میں ایک عام قاری کو قرآن کی تفہیم کرانا تھی اس لیے مختصر، عام فہم اور رواں انداز اختیار کیا گیا لیکن بعد میں ضرورت محسوس کی تو ایک جامع اور وسیع الاطراف پہلو غالب آیا۔ انہوں

نے تاریخی، فقہی، کلامی، سیاسی، معاشی، معاشرتی اور تہذیبی مسائل پر جامع بحثیں کی ہیں۔ اس اعتبار سے ان کی تفسیر خاص اسلوب کی حامل ہے۔ جس طرح سیّد مودودی کی شخصیت اپنے فہم و بصیرت، علمی رسوخ، اصابت رائے، استقامت اور تحریکی شعور کے اعتبار سے اپنے عہد میں بازور ممتاز نظر آتی ہے۔ اسی طرح تفہیم القرآن بھی معاصر تفسیروں یں منفرد اہمیت کی حامل ہے۔ ذیل میں ہم ان امتیازات کا تذکرہ کریں گے جن کے باعث یہ تفسیر منفرد ہے۔

زبان اور انداز بیاں

تفہیم القرآن کی پہلی اور اہم خصوصیت اس کی زبان اور مولف کا انداز بیان ہے۔ زبان شستہ و شگفتہ ہے اور انداز بیان موثر و دلنشیں ہے۔ گہری علمی اور ادق بحثیں اور خشک موضوعات بھی دلکش انداز تحریر سے لذیذ اور سہل معلوم ہوتے ہیں۔ آپ ترجمہ قرآن کو لیں جو تفسیر کی اساس ہے، اسے دوسرے اردو تراجم کے ساتھ رکھ کر دیکھیں تو زبان کی لذت کا اندازہ ہوتا ہے۔ سیّد مودودی نے ترجمے کی بجائے ترجمانی کا طریقہ اختیار کیا ہے وہ لفظی ترجمے کے سلسلے میں بزرگوں کی خدمات کے قائل ہیں اور لفظی ترجمے کے بعض فوائد کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ اس سے ہر لفظ کا مفہوم معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن لفظی ترجمے کے سلسلے میں جو دقتیں ہیں ان کا جائزہ صرف ادیب کے نقطہ نظر سے نہیں بلکہ قرآن کے طالب علم کی حیثیت سے لیتے ہیں اور چار امور کا تذکرہ کرتے ہیں جن کی وجہ سے لفظی ترجمہ غیر موثر رہتا ہے۔ ان میں زبان کی تاثیر، قرآن کا تقریری انداز، نزول کا خاص پس منظر اور قرآن کی مخصوص اصطلاحی زبان قابل ذکر ہیں۔[۳] زبان کی تاثیر کے سلسلے سیّد مرحوم کے احساسات کا اندازہ مندرجہ ذیل بیان سے ہو سکتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

> "پہلی چیز جو ایک لفظی ترجمے کو پڑھتے وقت محسوس ہوتی ہے وہ روانی عبارت، زور بیان، بلاغت زبان اور تاثیر کلام کا فقدان ہے۔ قرآن کی سطروں

کے نیچے آدمی کو ایک ایسی بے جان عبارت ملتی ہے جسے پڑھ کر نہ اس کی روح وجد میں آتی ہے، نہ اس کے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں، نہ اس کی آنکھوں سے آنسو جاری ہوتے ہیں، نہ اس کے جذبات میں کوئی طوفان برپا ہوتا ہے، نہ اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ کوئی چیز عقل و فکر کو تسخیر کرتی ہوئی قلب و جگر تک اترتی چلی جا رہی ہے اس طرح کا کوئی تاثر رونما ہونا تو درکنار ترجمے کو پڑھتے وقت تو بسا اوقات آدمی یہ سوچتا رہ جاتا ہے کہ کیا واقعی یہی وہ کتاب ہے جس کی نظیر لانے کے لیے دنیا بھر کو چیلنج کیا گیا تھا"۔(۴)

لفظی ترجمے کی غیر موثر ہونے کی وجوہ کا ذکر کرنے کے بعد وہ اس اسلوب کی وضاحت کرتے ہیں جو انہوں نے ترجمے کے سلسلے میں اختیار کیا اور جس کے لیے وہ ترجمانی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں:

" لفظی ترجمے کے طریقے میں کسر اور خامی یہی وہ پہلو ہیں جن کی تلافی کرنے کے لیے میں نے ترجمانی کا ڈھنگ اختیار کیا ہے۔ میں نے اس میں قرآن کے الفاظ کو اردو کا جامہ پہنانے کے بجائے یہ کوشش کی ہے کہ قرآن کی ایک عبارت کو پڑھ کر جو مفہوم میری سمجھ میں آتا ہے اور جو اثر میرے دل پر پڑتا ہے اسے حتی الامکان صحت کے ساتھ اپنی زبان میں منتقل کر دوں۔ اسلوب بیان میں ترجمہ پن نہ ہو، عربی مبین کی ترجمانی اردوئے مبین میں ہو، تقریر کا ربط فطری طریقے سے تحریر کی زبان میں ظاہر ہو، اور کلام الٰہی کا مطلب و مدعا صاف صاف واضح ہونے کے ساتھ اس کا شاہانہ وقار اور زور بیان بھی جہاں تک بس چلے ترجمانی میں منعکس ہو جائے۔ اس طرح کے آزاد ترجمے کے لیے یہ تو بہر حال ناگزیر تھا کہ لفظی پابندیوں سے نکل کر ادائے مطلب کی جسارت کی جائے، لیکن معاملہ کلام الٰہی کا تھا، اس لیے میں نے ڈرتے ڈرتے یہ آزادی برتی ہے جس حد تک احتیاط میرے امکان میں تھی اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے میں نے اس امر کا پورا اہتمام کیا ہے کہ قرآن کی اپنی عبارت جتنی آزادی بیان کی گنجائش دیتی ہے اس سے تجاوز نہ ہونے

پائے"۔(۵)

اس میں کوئی شک نہیں کہ تفہیم القرآن اردوئے مبین کا شاندار نمونہ ہے۔ اردو میں لکھی جانے والی تفسیروں میں صرف دو تفسیریں ایسی ہیں جنہیں زبان و انداز بیان کے لحاظ سے تفہیم القرآن کے ساتھ رکھا جا سکتا ہے۔ ایک مولانا آزاد کی ترجمان القرآن اور دوسری مولانا امین احسن اصلاحی کی تدبر قرآن لیکن زبان کا جو حسن و جمال اور انداز بیان کی جو لطافت و نفاست اور کشش تفہیم القرآن میں ہے وہ ان دونوں تفسیروں میں موجود نہیں۔ مولانا آزاد کے ہاں شکوہ اور جلال ہے اور مولانا اصلاحی کے یہاں ایک دبدبہ اور زور ہے جو قاری کو مرعوب بھی کرتا ہے اور متاثر بھی۔

مولانا آزاد کے ہاں عبارت آرائی، مترادفات کا استعمال اور رنگینی بیان ہے تو مولانا اصلاحی کے یہاں لغت و انشاء کی سطوت ہے۔ بلاشبہ ان دونوں بزرگوں کی زبان قابل استناد ہے۔ اور اردو ادب کے طالب علم کے لیے خراج تحسین ادا کیے بغیر نہیں بن پڑتی لیکن جو رعنائی اور دلآویزی اور جو روانی و شستگی تفہیم القرآن میں ہے وہ اسی کا خاصہ ہے۔

یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ ہر صاحب علم کا اپنا اسلوب ہوتا ہے اور اسی کے مطابق وہ اظہار کرتا ہے۔ سید مودودی نے جو اسلوب اختیار کیا اس کی حیثیت سہل ممتنع کی ہے۔ اس میں سادگی و روانی ہے، علمی و فکری مسائل کی توضیح ہے، اس میں زبان کا حسن اور ادب کی چاشنی ہے اور سب سے بڑھ کر اس میں کامل ابلاغ ہے کہیں پیچیدگی نہیں، کوئی تعقید نہیں بلکہ یوں کہیے کہ فصاحت و بلاغت کا نمونہ ہے۔

فقہی مسائل میں اعتدال و اجتہاد

تفسیری ادب کا طالب علم جانتا ہے کہ مفسرین عام طور پر اپنے مسلک کے مطابق تعبیر کو ترجیح دیتے ہیں اور احکام میں مسلکی عصبیت نمایاں ہوتی ہے۔ وہ تمام تفسیریں جو احکامی انداز میں لکھی گئی ہیں ان کے مخصوص مذہب کے دلائل و ترجیحات واضح نظر آتی ہیں۔ سید مودودی مسلکاً حنفی ہونے کے باوجود بعض اوقات حنفی مسلک سے اختلاف کرتے

ہیں۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرآن کا مطالعہ تمام تعصبات سے خالی الذہن ہو کر کرنا چاہیے۔ قرآن کی آیات اور ان کے سیاق و سباق سے جو بات عیاں ہوتی ہے اسی کو اختیار کرنا چاہیے۔ تفہیم القرآن کا مطالعہ تمام تعصبات سے خالی الذہن ہو کر کرنا چاہیے۔ قرآن کی آیات اور ان کے سیاق و سباق سے جو بات عیاں ہوتی ہے اسی کو اختیار کرنا چاہیے۔ تفہیم القرآن کا مطالعہ کرنے والا محسوس کرے گا کہ مصنف ایک مجتہد کی حیثیت سے تمام دلائل کا جائزہ لیتے ہیں اور انہیں جو قول راجح نظر آتا ہے اسے راجح قرار دیتے ہیں اور جو مرجوح اسے وہی حیثیت دیتے ہیں جس کا مستحق ہوتا ہے۔ اعتدال و توازن اور اجتہادی بصیرت کے نمونے جا بجا دیکھے جا سکتے ہیں۔ ذیل میں ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں :

طلاق و خلع

سورہ بقرہ میں طلاق و خلع کے بارے میں جو ارشاد ہوتا ہے وہ جاہلیت کی ظالمانہ روش کی اصلاح تھی۔ ہمارے فقہاء نے اس آیت کے حوالے سے مفصل بحثیں کی ہیں اور مسلکی دلائل سے کتابیں بھر دی ہیں۔ صاحب تفہیم القرآن نے سادہ اور جامع انداز سے متوازن بات کی ہے، آیت کریمہ ہے :

"الطلاق مرتن فامساك بمعروف او تسريح باحسان۔ ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اٰتيتموهن شيئا الّا ان يخافا الّا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به۔ تلك حدود الله فلا تعتدوها۔ ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون"(٦)

(طلاق دوبار ہے ۔ پھر یا تو سیدھی طرح عورت کو روک لیا جائے یا بھلے طریقے سے اس کو رخصت کر دیا جائے اور رخصت کرتے ہوئے ایسا کرنا تمہارے لیے جائز نہیں ہے کہ جو کچھ تم انہیں دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لے لو۔ البتہ یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ زوجین کو اللہ تعالی کے حدود پر قائم نہ رہ سکنے کا اندیشہ ہو۔ ایسی صورت میں اگر تمہیں یہ خوف ہو کہ وہ دونوں حدود الٰہی پر قائم نہ رہیں گے تو ان دونوں کے درمیان یہ معاملہ ہو

جانے میں مضائقہ نہیں کہ عورت اپنے شوہر کو کچھ معاوضہ دے کر علیحدگی حاصل کر لے۔ یہ اللہ کی مقرر کردہ حدود ہیں، ان سے تجاوز نہ کرو اور جو لوگ حدود الہی سے تجاوز کریں وہی ظالم ہیں)

اس کی تفسیر میں طریق طلاق، علیحدگی کے آداب اور خلع کے اصول پر جو کچھ لکھا ہے اسے ملاحظہ فرمائیں:

"رہی یہ صورت کہ ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دے ڈالی جائیں جیسا کہ آج کل جہلا کا عام طریقہ ہے تو یہ شریعت کی رو سے سخت گناہ ہے۔ نبیؐ نے اسکی بڑی مذمت فرمائی ہے اور حضرت عمرؓ سے یہاں تک ثابت ہے کہ جو شخص بیک وقت اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیتا تھا آپ اس کو دڑے لگاتے تھے"(۷)

طلاق کی صورت میں علیحدگی کے آداب کا ذکر کرتے ہوئے اسلام کی اخلاقی روح کو موثر انداز میں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یعنی مہر اور وہ زیور اور کپڑے وغیرہ جو شوہر اپنی بیوی کو دے چکا ہو ان میں سے کوئی چیز بھی واپس مانگنے کا اسے حق نہیں ہے۔ یہ بات ویسے بھی اسلام کے اخلاقی اصولوں کی ضد ہے کہ کوئی شخص کسی ایسی چیز کو جسے وہ دوسرے شخص کو ہبہ یا ہدیہ و تحفہ کے طور پر دے چکا ہو واپس مانگے۔ اس ذلیل حرکت کو حدیث میں اس کے فعل سے تشبیہ دی گئی ہے جو اپنے ہی قے کو خود چاٹ لے مگر خصوصیت کے ساتھ ایک شوہر کے لیے تو یہ بہت ہی شرمناک ہے کہ وہ طلاق دے کر رخصت کرتے وقت اپنی بیوی سے وہ سب کچھ رکھوا لینا چاہے جو اس نے کبھی اسے خود دیا تھا۔ اس کے برعکس اسلام نے یہ اخلاق سکھائے ہیں کہ آدمی جس عورت کو طلاق دے اسے رخصت کرتے وقت کچھ نہ کچھ دے کر رخصت کرے"(۸)

خلع کے حوالے سے گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"شریعت کی اصطلاح میں اسے خلع کہتے ہیں یعنی ایک عورت شوہر کو کچھ دے دلا کر اس سے طلاق حاصل کرلے(۹) خلع کی صورت میں عدت صرف ایک حیض ہے۔ دراصل یہ عدت ہے ہی نہیں بلکہ یہ حکم محض استبراء رحم کے لیے دیا گیا ہے تاکہ دوسرا نکاح کرنے سے پہلے اس امر کا اطمینان حاصل ہو جائے کہ عورت حاملہ نہیں"(۱۰)

ان دونوں آراء پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ سیّد مودودی نے احناف کے مفتی بہ قول سے اختلاف کیا ہے۔ احناف کے نزدیک علیحدگی کے وقت شوہر تحفہ میں دیئے ہوئے زیور اور کپڑے واپس لے سکتا ہے۔ اسی طرح جمہور کے نزدیک خلع کی عدت وہی ہے جو طلاق کی ہے جبکہ سیّد مودودی صرف ایک حیض کو کافی سمجھتے ہیں اور ان کا مدار استدلال ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ کی روایات ہیں اور حضرت عثمانؓ کا طرز عمل۔ سورہ بقرہ ہی میں مطلقہ عورت کو دوبارہ نکاح کے سلسلے میں ہدایت دی گئی:

"فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره. فان طلقها فلاجناح علیهما ان یتراجعا ان ظنا ان یقیما حدودالله. و تلك حدود الله یبینها لقوم یعلمون"(۱۱)

(پھراگر دوبارہ طلاق دینے کے بعد شوہر نے عورت کو تیسری بارطلاق دے دی تو وہ عورت پھر اس کے لیے حلال نہ ہوگی الا یہ کہ اس کا نکاح کسی دوسرے شخص سے ہو اور وہ اسے طلاق دے دے تب اگر پہلا شوہر اور یہ عورت دونوں یہ خیال کریں کہ حدود الٰہی پر قائم رہیں گے تو ان کے لیے ایک دوسرے کی طرف رجوع کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ یہ اللہ کی مقرر کردہ حدیں ہیں جنہیں وہ ان لوگوں کے لیے واضح کر رہا ہے جو اس کی حدوں کو توڑنے کا انجام جانتے ہیں)

فقہاء نے اس آیت کے حوالے سے حلالہ کا مسئلہ بیان کیا ہے۔ فقہاء احناف کے نزدیک جس شخص نے مطلقہ عورت کو پہلے شوہر کے لیے حلال کرنے کی نیت سے نکاح کیا

تو اس کا نکاح صحیح ہے اور شرط فاسد کی کوئی حیثیت نہیں۔ یہی محققین کی رائے ہے۔(۱۲) اگرچہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ وہ تحلیل کی شرط کو صحیح تسلیم کرتے ہیں اور اگر وہ طلاق سے انکار کرے تو قاضی اسے مجبور کر سکتا ہے۔(۱۳) صاحب ہدایہؒ اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

"واذا تزوجها بشرط التحليل فالنكاح مكروه لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له-(١٤)

(اگر اس نے تحلیل کی شرط کے ساتھ شادی کی تو یہ نکاح مکروہ ہوگا کیونکہ حضور علیہ السلام کا قول ہے حلالہ کرنے اور حلالہ کرانے والے پر اللہ کی لعنت)

آپ نے ملاحظہ فرمایا صاحب ہدایہ نے "مکروہ" کی اصطلاح استعمال کی ہے فاسد کی نہیں۔ گویا یہ نکاح صحیح ہے اسی لیے یہ بحث کی گئی کہ دوسرا شخص اگر جماع کرنے کے بعد طلاق دے تو یہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال ہوگی یا نہیں؟ صاحب ہدایہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فان طلقها بعد و طيها حلت للاوّل لوجود الدخول فى نكاح صحيح اذاالنكاح لايبطل بالشرط۔ وعن ابى يوسفؒ انه يفسد النكاح لانه فى معنى الموقت فيه ولا يحل على الاول لفساده و عن محمدؒ انه ليصح النكاح لما بيّنا ولا يحلها على الاول لانه استعجل ما اخره الشرع فيجازى بمنع مقصوده كما فى قتل المورث-(١٥)

(اگر دوسرا شوہر جماع کے بعد اس عورت کو طلاق دیتا ہے تو یہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے گی کیونکہ صحیح نکاح میں دخول ہوا ہو تو کسی اور شرط سے نکاح باطل نہیں ہوتا۔ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ شرط نکاح کو فاسد کر دیتی ہے کیونکہ یہ شرط نکاح کو موقت بنا دیتی ہے لہذا فاسد نکاح کی وجہ سے وہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال نہ ہوگی۔ اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ نکاح تو ہماری سابقہ دلیل کے مطابق صحیح ہوگا لیکن یہ عورت اپنے

سابق شوہر کے لیے حلال نہ ہوگی اس لیے کہ اس نے اس حق کو حاصل کرنے میں جلد بازی سے کام لیا جسے شریعت نے موخر کیا تھا سو اسے اپنے مقصود سے محرومی کی صورت میں جزا ملنی چاہئے۔ جس طرح اپنے مورث کو قتل کرنے والے کو وراثت سے محرومی کی سزا ملتی ہے)(۱۶)

مالکیہ کے ہاں حلالہ کی نیت سے کیا ہوا عقد فاسد ہے۔(۱۷) شافعیہ کے ہاں بھی تحلیل کی شرط سے عقد بطل ہو جائے گا۔ حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے۔(۱۸)

سیّد مودودی نے اس مسئلہ پر مختصر اور جامع نوٹ لکھا ہے جس میں انہوں نے احناف کے مفتی بہ مسلک سے اختلاف کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"احادیث صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص محض اپنی بیوی کو اپنے لیے حلال کرنے کی خاطر کسی سے سازش کے طور پر نکاح کرلے اور پہلے سے یہ طے کر لے کہ وہ نکاح کے بعد اسے طلاق دے دے گا تو یہ سراسر ایک ناجائز فعل ہے۔ ایسا نکاح، نکاح نہ ہوگا بلکہ محض ایک بدکاری ہوگی اور ایسے سازشی نکاح و طلاق سے عورت ہرگز اپنے سابق شوہر کے لیے حلال نہ ہوگی ،حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ اور ابو ہریرہؓ اور عقبہ بن عامرؓ کی متفقہ روایت ہے کہ نبیؐ نے اس طریقہ سے حلالہ کرنے اور حلالہ کروانے والے پر لعنت فرمائی ہے۔(۱۹)

اس پر مفصل نوٹ سورہ طلاق میں ہے۔ فرماتے ہیں:

"رہا سازشی نکاح، جس میں پہلے سے یہ طے شدہ ہو کہ عورت کو سابق شوہر کے لیے حلال کرنے کی خاطر ایک آدمی اس سے نکاح کرے گا اور مباشرت کرنے کے بعد اسے طلاق دے دے گا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ نکاح فاسد ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے تحلیل تو ہو جائے گی مگر یہ فعل مکروہ تحریمی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا"لعن اللہ المحلل والمحلل لہ" اللہ نے تحلیل کرنے والے اور تحلیل کروانے والے دونوں پر لعنت فرمائی ہے(ترمذی و نسائی)۔حضرت عقبہ بن

عامر کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے صحابہ سے پوچھا "الا اخبرکم بالتیس المستعار"؟ کیا میں تمھیں نہ بتاؤں کہ کرائے کا سانڈ کون ہوتا ہے؟ صحابہ نے عرض کیا ضرور ارشاد فرمائیں۔ فرمایا "ھوالمحلل ، لعن اللہ المحل والمحلل لہ" وہ تحلیل کرنے والا ہے۔ خدا کی لعنت ہے تحلیل کرنے والے پر بھی اور اس شخص پر بھی جس کے لیے تحلیل کی جائے"[۲۰] (ابن ماجہ۔ دار قطنی)۔

طلاق اور اس سے متعلقہ مسائل پر جو بحثیں سورہ طلاق میں ہیں وہ ان کی اجتہادی بصیرت کا عمدہ نمونہ ہیں۔ زنا کی سزا کے سلسلے میں فقہاء کے اختلاف اور ان کے دلائل کا تجزیہ کرنے کے بعد جو رائے دی وہ محض مسلکی رعایت نہیں بلکہ محققانہ فیصلہ ہے۔ فرماتے ہیں:

> "ان تمام روایات پر مجموعی نظر ڈالنے سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک ہی صحیح ہے، یعنی زنا بعد احصان کی سزا رجم ہے۔ اور محض زنا کی حد صرف ۱۰۰ کوڑے ہیں۔ تازیانے اور رجم کو جمع کرنے پر تو عہد نبوی سے لے کر عہد عثمانی تک کبھی عمل ہی نہیں ہوا۔ رہا تازیانے اور جلاوطنی کو جمع کرنا تو اس پر کبھی عمل ہوا ہے اور کبھی نہیں ہوا۔ اس سے مسلک حنفی کی صحت صاف ثابت ہوتی ہے"[۲۱]

تفہیم القرآن میں اسلامی قانون ، قانون بغاوت، قانون شہادت، قانون صلح و جنگ اور بین الاقوامی قانون وغیرہ شامل ہیں۔ قاری جس پہلو پر بھی غور کرے گا اسے مسلکی اعتدال اور اجتہاد کے شاندار نمونے ملیں گے۔

جوتے پہن کر نماز پڑھنے کا مسئلہ

یہ مسئلہ اگرچہ معمولی نوعیت کا ہے لیکن اس رائے کا اظہار اور عمل پر اصرار بعض اوقات تکلیف دہ صورتیں پیدا کر دیتا ہے سیّد مودودی نے سورہ طٰہ کی آیت کے حوالے سے خوبصورت و دلنشیں گفتگو کی ہے۔ آیت کے الفاظ ہیں:

"فلما اتها نودی یموسیٰ انی انا ربك فاخلع نعلیك انك بالواد المقدس طوی"۔ (۲۲)

(وہاں پہنچا تو پکارا گیا اے موسیٰ! میں تیرا رب ہوں جوتیاں اتار دے۔ تو وادی مقدس طویٰ میں ہے)

سیّد مودودی اس آیت کے ضمن میں لکھتے ہیں:

" غالباً اسی واقعہ کی وجہ سے یہودیوں میں یہ شرعی مسئلہ بن گیا کہ جوتے پہنے ہوئے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ نبیؐ نے اس غلط فہمی کو رفع کرنے کے لیے فرمایا: "خالفوا الیهود فانهم لا یصلون فی نعالهم ولا خفافهم" (۲۳)

یہودیوں کے خلاف عمل کرو، کیونکہ وہ جوتے اور چمڑے کے موزے پہن کر نماز نہیں پڑھتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ضرور جوتے ہی پہن کر نماز پڑھنی چاہئے بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے۔ اس لیے دونوں طرح عمل کرو۔

ابوداؤد میں عمرو بن عاص کی روایت ہے کہ انہوں نے نبیؐ کو دونوں طرح نماز پڑھتے دیکھا۔ (۲۴) مسند احمد اور ابوداؤد میں ابو سعید خدری کی روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی مسجد آئے تو جوتے کو پلٹ کر دیکھ لے اگر کوئی گندگی لگی ہو تو زمین سے رگڑ کر صاف کر لے اور انہی جوتوں کو پہنے ہوئے نماز پڑھ لے۔ (۲۵) ابو ہریرہؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: اگر تم میں سے کسی نے اپنے جوتے سے گندگی کو پامال کیا تو مٹی اس کو پاک کر دینے کے لیے کافی ہے۔ (۲۶) اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں ہے: "یطرہ ما بعده" (۲۷) یعنی ایک جگہ گندگی لگی ہوگی تو دوسری جگہ جاتے جاتے خود زمین ہی اس کو پاک کر دے گی۔ ان کثیر التعداد روایات کی بناء پر امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام اوزاعی اور اسحاق بن راھویہ وغیرہ فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ جوتا ہر حال میں زمین کی مٹی سے پاک ہو جاتا ہے۔ ایک ایک قول امام احمدؒ، اور امام شافعیؒ کا بھی اس کی تائید میں ہے۔ مگر امام شافعیؒ کا مشہور قول اس کے خلاف ہے۔ غالباً وہ جوتا پہن کر نماز

پڑھنے کو ادب کے خلاف سمجھ کر منع کرتے ہیں۔ اگرچہ سمجھا یہی گیا ہے کہ ان کے نزدیک جوتا مٹی پر رگڑنے سے پاک نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ مسجد نبوی میں چٹائی تک کا فرش نہ تھا بلکہ کنکریاں بچھی ہوئی تھیں لہذا ان احادیث سے استدلال کر کے اگر کوئی شخص آج کی مسجدوں کے فرش پر جوتے لے جانا چاہے تو یہ صحیح نہ ہوگا۔ البتہ گھاس پر یا کھلے میدان میں جوتے پہن کر نماز پڑھ سکتا ہے۔ رہے وہ لوگ جو میدان میں نماز جنازہ پڑھتے وقت بھی جوتے اتارنے پر اصرار کرتے ہیں، وہ دراصل احکام سے ناواقف ہیں۔(۲۸)

تفہیم القرآن میں اسلامی قانون کے مختلف شعبوں سے بحث کی گئی ہے اس میں دستوری قانون، فوجداری قانون، قانون بغاوت، قانون شہادت، قانون صلح و جنگ اور بین الاقوامی قانون وغیرہ شامل ہیں۔ قاری جس پہلو پر بھی غور کرے گا اسے مسلکی اعتدال اور اجتہاد کے شاندار نمونے ہوں گے۔ سیّد مودودیؒ کے ہاں تقلید جامد نہیں ہے وہ کھلے دل و دماغ سے قرآن پر غور کرتے ہیں اور قرآن و سنت کے لحاظ سے جس مسلک کو قوی تر پاتے ہیں اسے بلاجھجک ترجیح دیتے ہیں۔ مسلکی وفاداری میں عام طور پر نصوص کی تعبیر و تشریح میں توجیہ و تاویل سے کام لیا جاتا ہے اور یوں تنگ نظری کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ سیّد مودودیؒ نے ایک مخلص محقق کی طرح دلائل کا جائزہ لیا ہے اور جسے کتاب و سنت کے قریب پایا ہے اسے اختیار کر لیا ہے اور اس بات کی پروا نہیں کی کہ کسی فقہی مسلک کی بات بہتر ثابت ہو رہی ہے۔ مسلکی تعصب سے بالاتر ہو کر قرآن کو قرآن ہی کی روح اور منشا کو سمجھنے کی ایک سنجیدہ کوشش ہے جو تفہیم القرآن کی صورت میں ہمارے سامنے ہے اور وہ علماء و فقہاء جو بصیرت قرآنی سے بہرہ ور ہیں اس کاوش کی قدر کریں گے۔

روایات کا ناقدانہ جائزہ

ہمارے تفسیری ادب میں ضعیف اور اسرائیلی روایات کو اس طرح شامل کر لیا گیا ہے کہ کوئی جلیل القدر تفسیر بھی ان کے اثر سے نہیں بچ سکی۔ ہمارے محدثین نے روایات و آثار کے ضمن میں چھان بین کے عمدہ معیارات قائم کیے ہیں۔ ان کو سامنے رکھتے ہوئے کسی بھی روایت کی حیثیت کو متعین کیا جا سکتا ہے۔ تنقید و تفتیش اور جرح و تعدیل کے قواعد مرتب ہوئے۔ ضعفاء و متروکین پر کتابیں لکھی گئی ہیں اور ثقات و عادل رواۃ کا تعین کیا گیا۔ بدقسمتی سے قبول روایات میں احکام و فضائل کی تفریق کی گئی اور فضائل اعمال میں ضعیف احادیث کو قبول کیا گیا۔ امام احمد جیسے عظیم محدث کہتے ہیں کہ احکام کی احادیث میں ہم سختی کرتے ہیں لیکن فضائل اعمال میں تساہل سے کام لیتے ہیں پھر صحت و ضعف کے سلسلے میں بھی جو کچھ کہا جا چکا ہے اسے تقدس کا درجہ دے دیا گیا اور یوں محدثین کے بیان کردہ قواعد و ضوابط کے مطابق بھی کسی روایت کی قبولیت و عدم قبولیت کی بات کرنا مشکل ہو گیا۔ نتیجتاً یہ ہوا کہ روایات نقل در نقل کی صورت میں قبولیت عامہ کی حیثیت اختیار کرتی گئیں اور روایتی تفسیریں اسرائیلی و ضعیف روایات سے مزین ہوتی رہیں۔ سیّد مودودیؒ کے ہاں احادیث، آثار و روایات کو موقع بہ موقع استعمال کیا گیا ہے لیکن کہیں بھی حقائق قرآنی کو نظر انداز نہیں ہونے دیا۔ سیّد مودودی نے احادیث کے قبول و رد میں سلف صالحین ہی کے قواعد و ضوابط کو بنیاد بنایا ہے اور کوئی روایت اگر قرآن کی حقانیت سے ٹکراتی ہے تو اسے بلا تامل رد کیا ہے۔ یہ مسلک مسلک تحقیق ہے، مسلک انکار نہیں ہے جیسا کہ بعض غلو کرنے والے حضرات نے کیا ہے۔ یہ درست ہے کہ قرآن پاک کی صحیح ترین تفسیر وہی ہے جو حضور اکرمؐ نے فرمائی۔ جسے صحابہؓ نے نقل کیا اور تابعین نے بیان کیا لیکن ان روایات کی جانچ پڑتال ایک علمی ضرورت ہے اور انہی روایت و درایت کے اصولوں کی روشنی میں دیکھنا از بس ضروری ہے۔ تفہیم القرآن میں نقد روایات کے حوالے سے کئی مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ ہم یہاں دو پر اکتفا کریں گے :

پہلی مثال ابراہیمؑ کی ہے۔ ابراہیمؑ نے اپنی قوم کے شرک پر ان کو تنبیہ کی تھی اور اپنی تبلیغ و دعوت میں ان بتوں کی بے بسی اور بے کاری پر اکثر گفتگو کرتے تھے۔ سورہ انبیاء میں ابراہیمؑ کے دلائل کو بیان کرنے کے بعد اسی واقعہ کو بیان کیا ہے جس میں ابراہیمؑ کی بت شکنی کا تذکرہ ہے۔ قرآن اس واقعہ کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:

"وتاالله لا كيدن اصنامكم بعد ان تولوا مدبرين۔ فجعلهم جذاذاً الا كبراً لهم لعلهم اليه يرجعون قالوا من فعل هذا بالهتنا انه لمن الظامين۔ قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم قالوا فاتوا به على اعين الناس لعلهم يشهدون۔ قالوا أأنت فعلت هذا بالهتنا يا براهيم ۔ قال بل فعله ۔ كبيرهم هذا فسئلوهم ان كانوا ينطقون"(۲۹)

(اور خدا کی قسم میں تمہاری غیر موجودگی میں ضرور تمہارے بتوں کی خبر لوں گا چنانچہ اس نے ان کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا اور صرف ان کے بڑے کو چھوڑ دیا شاید وہ اس طرف رجوع کریں(انہوں نے آکر بتوں کا حال دیکھا تو) کہنے لگے " یہ ہمارے خداؤں کا حال کس نے کر دیا؟ بڑا ہی کوئی ظالم تھا وہ" (بعض لوگ) بولے " ہم نے ایک نوجوان کو ان کا ذکر کرتے سنا تھا جس کا نام ابراہیمؑ ہے" انہوں نے کہا تو پکڑ لاؤ اسے سب کے سامنے تاکہ لوگ دیکھ لیں (اس کی کیسی خبر لی جاتی ہے) (ابراہیمؑ کے آنے پر) انہوں نے پوچھا "کیوں ابراہیمؑ، تو نے ہمارے خداؤں کے ساتھ یہ حرکت کی ہے؟ اس نے جواب دیا" بلکہ یہ سب کچھ ان کے اس سردار نے کیا ہے انہی سے پوچھ لو اگر یہ بولتے ہوں")

سورۃ الصافات میں بھی ابراہیمؑ کا واقعہ مختصراً بیان کیا گیا ہے۔ بت شکنی کے علاوہ آپ کا ایک خاص جملہ نقل کیا گیا ہے:

"فنظر نظرة فى النجوم فقال انى سقيم فتولوا عنه مدبرين۔ فراغ الى ألهتهم فقال الا تاكلون۔ مالكم لا تنطِقون۔ فراغ عليهم ضربا باليمين"(۳۰)

(پھر اس نے تاروں پر ایک نگاہ ڈالی اور کہا میری طبیعت خراب ہے چنانچہ وہ لوگ اسے چھوڑ کر چلے گئے ان کے پیچھے وہ چپکے چپکے سے ان کے معبودوں کے مندر میں گھس گیا اور بولا " آپ لوگ کھاتے کیوں نہیں ہیں؟ کیا ہو گیا آپ لوگ بولتے بھی نہیں؟" اس کے بعد وہ ان پر پل پڑا اور سیدھے ہاتھ سے خوب ضربیں لگائیں)

یہ دو آیات ہیں جن کے حوالے سے ابراہیمؑ کی طرف جھوٹ منسوب کیا گیا ہے۔ ایک حدیث ہے جسے بخاری ، مسلم ، ابوداؤد، ترمذی اور احمد نے نقل کیا ہے۔ بخاری کی روایت کے الفاظ یہ ہیں :

"عن ابی ہریرةؓ قال : لم یکذب ابراہیمؑ الا ثلاث کذبات ثنتین فھن فی ذات الله عزو جل قوله انی سقیم و قوله بل فعله کبیرهم هذا وقال بینا هوذات یوم و ساره اذا تی علی جبار من الجبابرة فقیل له ان ههنا ر جل معه امراة من احسن الناس فارسل الیه فسئاله عنها فقال: من هذه ؟ قال اختی فاتی سارة قال یا سارة ! لیس علی وجه الارض مومن غیری و غیرك وان هذا سالنی عنك فاخبرته انك اختی فلا تکذبینی فارسل الیها فلما دخلت علیه ذهب یتناولها بیده فاخذ فقال: ادعی الله ولاضرك فدعت الله فاطلق تم تناولها الثاینه فاخذ مثلها اواشد فقال: ادعی الله لی ولا اضرك فدعت فاطلق فدعا بعض حجبته فقال: انکم لم تاتونی بانسان انما اتیتمونی بشیطان فاخدمها ہاجر فاتته وهو قائم یصلی فاوما بیده مهیا فقالت ردالله کید الکافرا والفاجر فی نحره واخدم هاجر قال ابوهریره تلك امکم یا بنی ماء السماء۔(۳۱)

(ابو ہریرہ کہتے ہیں کہ ابراہیمؑ نے صرف تین جھوٹ بولے ان میں دو اللہ کی ذات کے بارے میں ہیں ان کا قول کہ " میں بیمار ہوں" اور یہ بات " بلکہ یہ سب کچھ ان کے سردار نے کیا ہے" ۔ ابو ہریرہ کہتے ہیں کہ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ ابراہیمؑ اور سارہ ایک جابر بادشاہ کے علاقہ سے گذرے تو اس

بادشاہ کو بتایا گیا کہ یہاں ایک شخص ہے جس کے ساتھ خوبصورت عورت ہے۔ اس نے ابراہیمؑ کو بلا بھیجا اور ان سے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے؟ تو ابراہیمؑ نے کہا یہ میری بہن ہے۔ واپس سارہ کے پاس آئے تو کہنے لگے: سارہ! روئے زمین پر میرے اور تمہارے سوا کوئی مومن نہیں اور اس بادشاہ نے مجھ سے تمہارے بارے میں پوچھا تو میں نے کہا کہ تو میری بہن ہے لہذا تم مجھے جھٹلانا نہیں۔ جب سارہ اس کے ہاں گئی تو اس نے دست درازی کرنا چاہی تو اس کا ہاتھ پکڑا گیا۔ وہ سارہ سے کہنے لگا تم اللہ سے دعا کرو میں تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچاؤں گا۔ سارہ نے دعا کی تو وہ آزاد ہوا اس نے دوبارہ دست درازی کرنا چاہی تو اسی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ قوت سے پکڑا گیا۔ کہنے لگا: اللہ سے دعا کرو اور میں کوئی نقصان نہیں پہنچاؤں گا۔ سارہ نے دعا کی تو اسے رہائی ملی۔ اس پر اس نے ایک دربان کو بلایا اور کہا: تم میرے پاس انسان نہیں شیطان لائے ہو اور ہاجرہ کو سارہ کی خدمت کے لیے پیش کیا۔ سارہ ہاجرہ کو لے کر آئیں تو ابراہیمؑ کھڑے نماز ادا کر رہے تھے لہذا ہاتھ کے اشارہ سے ٹھہرنے کو کہا تو سارہ نے کہا: اللہ تعالی نے کافروفاجر کے مکر کو اس کے گلے میں ڈال دیا اور ہاجرہ کو خدمت کے لیے دیا ہے۔ ابوہریرہ کہتے ہیں کہ یہ تمہاری ماں ہے)

یہ روایت چونکہ صحاح و سنن میں موجود ہے اس لیے محدثین و مفسرین کو بڑی مشکل پیش آئی ہے وہ اس کی مختلف تاویلات کرتے ہیں تاکہ صحت حدیث بھی قائم رہے اور قرآن و حدیث کا تعارض بھی نہ ہو۔ حافظ ابن کثیر سورہ صافات کی آیت کے لفظ "انی سیقم" کے معنی ضعیف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فاما قوله عليه السلام لم يكذب ابراہيمؑ غير ثلاث كذبات : ثنتين منهن فى ذات الله تعالى، قوله: (انى سقيم) وقوله: (بل فعله كبيرهم هذا) ، وقوله فى سارة: (هى اختى) فهو مخرج فى الصحاح والسنن ولكن ليس من باب الكذب الحقيقى الذى يذم فاعله حاشا وكلاء وانما هومن المعاريض فى الكلام لمقصد شرعى دينى كما جاء فى الحديث :"

ان فی المعاریض لمندوحۃ عن الکذب۔(۳۲)

(اور جہاں تک حضور علیہ السلام کے اس ارشاد کا تعلق ہے کہ ابراہیمؑ کے صرف تین جھوٹ ہیں۔ دو اللہ کی ذات سے متعلق۔ ان کا قول: "میں بیمار ہوں"، اور "بلکہ ان کے سردار نے کیا ہے" اور سارہ کے بارے میں ان کا قول: "یہ میری بہن ہے" یہ ایک حدیث ہے جس کی تخریج صحاح و سنن نے کی ہے لیکن یہ کلام وہ حقیقی جھوٹ ہرگز نہیں جس کا کہنے والا قابل مذمت ہے بلکہ یہ تو کلام میں ایک طرح کا توریہ ہے جو شرعی دینی مقصد کے لیے اختیار کیا گیا ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے کہ توریہ میں جھوٹ کی بہ نسبت وسعت ہے)

مفتی محمد شفیع اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:" اس حدیث میں حضرت ابراہیمؑ کی طرف تین جھوٹ کی نسبت صراحت سے کی گئی ہے جو شان نبوت و عصمت کے خلاف ہے مگر اس کا جواب خود اسی حدیث کے اندر موجود ہے وہ یہ کہ ان میں سے ایک بھی حقیقی معنی میں جھوٹ نہ تھا یہ توریہ تھا جو ظلم سے بچنے کے لیے جائز و حلال ہوتا ہے وہ جھوٹ کے حکم میں نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل خود حدیث مذکورہ میں یہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے حضرت سارہ سے کہا تھا کہ میں نے تمہیں اپنی بہن بتلایا ہے۔ تم سے پوچھا جائے تو تم بھی مجھے بھائی بتلانا اور بہن کی وجہ بھی ان کو بتلا دی کہ ہم دونوں اسلامی برادری کے اعتبار سے بہن بھائی ہیں۔ اسی کا نام توریہ ہے کہ الفاظ ایسے بولے جائیں جن کے دو مفہوم ہو سکیں، کہنے والا اس سے ایک مفہوم سمجھے اور بولنے والے کی نیت دوسرے مفہوم کی ہو اور ظلم سے بچنے کے لیے یہ تدبیر توریہ کی باتفاق فقہاء جائز ہے۔ یہ شیعوں کے تقیہ سے بالکل مختلف چیز ہے۔ تقیہ میں صریح جھوٹ بولا جاتا ہے اور اس پر عمل بھی کیا جاتا ہے۔ توریہ میں صریح جھوٹ نہیں ہوتا بلکہ جس معنی سے متکلم بول رہا ہے وہ بالکل صحیح اور سچ ہوتے ہیں جیسے اسلامی برادری کے لحاظ سے بہن بھائی ہونا، یہ وجہ تو خود حدیث میں مذکور ہے۔ الفاظ میں صراحۃ مذکور ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ درحقیقت کذب نہ تھا بلکہ ایک توریہ تھا۔۔۔ اور اسی حدیث میں جو یہ الفاظ آئے ہیں کہ ان تین کذبات میں دو اللہ کی

ذات کے لیے تھے یہ خود قرینہ قویہ اس کا ہے کہ یہ کوئی گناہ کا کام نہ تھا ورنہ گناہ کا کام اللہ کے لیے کرنے کا کوئی مطلب ہی نہیں ہو سکتا۔ اور گناہ کا کام نہ ہونا جب ہی ہو سکتا ہے جبکہ وہ حقیقۃ کذب نہ ہو۔ بلکہ ایسا کلام ہو جس کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک کذب اور دوسرا صحیح۔ (۳۳ الف)

حدیث کی سند صحیح ہونے اور بخاری میں منقول ہونے کی وجہ سے علماء کو اس کی تعبیر میں بڑی پریشانی کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ وہ کذب کی تاویل کرتے ہیں لیکن حدیث کے بارے میں کسی قسم کی بات قبول کرنے کے لیے تیار نہیں۔ مفتی محمد شفیع مرحوم نے تو ایک عنوان باندھا ہے جس کے الفاظ ہیں "حدیث کذبات ابراہیمؑ کو غلط قرار دینا جہالت ہے"(۳۳ ب)

صحیح السند حدیث کا غلط ہونا ناقابل قبول ہے، کیونکہ علمانے چھان بین کر کے احادیث کا معیار مقرر کر دیا ہے۔ لہذا کوئی صحیح حدیث قرآن کے خلاف نہیں ہوسکتی۔ حدیث کا قرآن کے خلاف کیسا اصول ہے اس کے بارے میں بھی مفتی صاحب کے الفاظ ملاحظہ ہوں۔ فرماتے ہیں: " پھر اس سے یہ قاعدہ کلیہ نکال لیا کہ جو حدیث قرآن کے خلاف ہو خواہ وہ کتنی ہی صحیح اور قوی اور معتبر اسانید سے ثابت ہو وہ غلط قرار دی جائے۔ یہ بات اپنی جگہ تو بالکل صحیح اور ساری امت کے نزدیک بطور فرض محال مسلم ہے۔ مگر علماء امت نے تمام ذخیرہ احادیث میں اپنی عمریں صرف کر کے ایک ایک حدیث کو چھان لیا ہے جس حدیث کا ثبوت قوی اور صحیح اسانید سے ہوگیا ان میں سے ایک بھی ایسی نہیں ہو سکتی جس کو قرآن کے خلاف کہا جا سکے"(۳۳ ج)

شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی ان آیات کی تفسیر میں مختلف تعبیرات کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں: " تقریر بالا سے ظاہر ہوگیا کہ حضرت ابراہیمؑ کا "انی سقیم" کہنا مطلب واقعی کے اعتبار سے جھوٹ نہ تھا، ہاں مخاطبین نے جو مطلب سمجھا اس کے اعتبار سے خلاف واقع تھا۔ اسی لیے بعض احادیث صحیحہ میں اس پر لفظ کذب کا اطلاق کیا گیا ہے۔ حالانکہ فی الحقیقت یہ کذب نہیں۔ بلکہ توریہ ہے اور اس طرح کا توریہ مصلحت شرعی کے

وقت مباح ہے۔ جیسے حدیث ہجرت میں "فمن الرجل" کے جواب میں آنحضرتؐ نے فرمایا " من الماء" اور ابوبکر صدیقؓ نے ایک سوال کے جواب میں کہا "و رجل یھد ینی السبیل" ہاں چونکہ یہ توریہ بھی ابراہیمؑ کے رتبہ بلند کے لحاظ سے خلاف اولی تھا۔ اس لیے باقاعدہ حسنات الابرار سئیات المقربین" حدیث میں اس کو ذنب قرار دیا گیا۔(۳۴)

سیّد مودودی نے سورہ انبیاء کی مذکورہ بالا آیت کی تفسیر میں جو کچھ لکھا ہے اسے ملاحظہ کیجئے اور خود فیصلہ کیجئے کہ قرآن کی حقانیت اور منصب نبوت کی حفاظت کے لیے کون سا طریقہ کتاب و سنت کی روح کے زیادہ قریب ہے۔ سیّد مودودی لکھتے ہیں: " یہ آخری فقرہ خود ظاہر کر رہا ہے کہ پہلے فقرے میں حضرت ابراہیمؑ نے بت شکنی کے اس فعل کو بڑے بت کی طرف جو منسوب کیا ہے اس سے ان کا مقصد جھوٹ بولنا نہ تھا بلکہ وہ اپنے مخالفین پر حجت قائم کرنا چاہتے تھے۔ یہ بات انہوں نے اس لیے کہی تھی کہ وہ لوگ جواب میں خود اس کا اقرار کریں گے کہ ان کے یہ معبود بالکل بے بس ہیں۔ اور ان سے کسی فعل کی توقع نہیں کی جا سکتی ہے۔ ایسے مواقع پر ایک شخص استدلال کی خاطر جو خلاف واقعہ بات کہتا ہے اس کو جھوٹ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ نہ وہ خود جھوٹ کی نیت سے ایسی بات کہتا ہے اور نہ اس کے مخاطب ہی اسے جھوٹ سمجھتے ہیں۔ کہنے والا اسے حجت قائم کرنے کے لیے کہتا ہے اور سننے والا بھی اسے اسی معنی میں لیتا ہے"۔(۳۵)

اس کے بعد وہ حدیث پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: " بدقسمتی سے حدیث کی ایک روایت میں یہ بات آگئی ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اپنی زندگی میں تین جھوٹ بولے ہیں۔ ان میں سے ایک جھوٹ تو یہ ہے اور دوسرا جھوٹ سورہ صافات میں حضرت ابراہیمؑ کا قول "انی سقیم" ہے اور تیسرا جھوٹ ان کا اپنی بیوی کو بہن کہنا ہے جس کا ذکر قرآن میں نہیں بلکہ بائبل کی کتاب پیدائش میں آیا ہے۔ ایک گروہ روایت پرستی میں غلو کر کے اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اسے بخاری و مسلم کے چند راویوں کی صداقت زیادہ عزیز ہے اور اس بات کی پرواہ نہیں ہے کہ اس سے ایک نبی پر جھوٹ کا الزام عائد ہوتا ہے۔ دوسرا گروہ اس روایت کو لے کر پورے ذخیرہ حدیث پر حملہ آور ہو جاتا ہے اور کہتا ہے کہ ساری

حدیثوں کو اٹھا کر پھینک دو کیونکہ ان میں ایسی ایسی روایتیں پائی جاتی ہیں۔ حالانکہ نہ ایک یا چند روایات میں کسی خرابی کے پائے جانے سے یہ لازم آتا ہے کہ ساری ہی روایات ناقابل اعتماد ہوں۔ اور نہ فن حدیث کے نقطہ نظر سے کسی روایت کی سند کا مضبوط ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ اس کا متن خواہ کتنا ہی قابل اعتراض ہو مگر اسے ضرور آنکھیں بند کر کے صحیح مان لیا جائے۔ سند کے قوی اور قابل اعتماد ہونے کے باوجود بہت سے اسباب ایسے ہو سکتے ہیں جن کی وجہ سے ایک متن غلط صورت میں نقل ہو جاتا ہے اور ایسے مضامین پر مشتمل ہوتا ہے جن کی قباحت خود پکار رہی ہوتی ہے کہ یہ باتیں نبیؐ کی فرمائی ہوئی نہیں ہو سکتیں۔ اس لیے سند کے ساتھ ساتھ متن کو دیکھنا بھی ضروری ہے اور اگر متن میں واقعی کوئی قباحت ہو تو پھر خواہ مخواہ اس کی صحت پر اصرار کرنا صحیح نہیں۔

یہ حدیث جس میں حضرت ابراہیمؑ کے تین جھوٹ بیان کیے گئے ہیں صرف اسی وجہ سے قابل اعتراض نہیں ہے کہ یہ ایک نبی کو جھوٹا قرار دے رہی ہے۔ بلکہ اس بناء پر بھی غلط ہے کہ اس میں جن تین واقعات کا ذکر کیا گیا ہے وہ تینوں ہی محل نظر ہیں۔ ان میں سے ایک جھوٹ کا حال ابھی آپ دیکھ چکے ہیں کہ کوئی معمولی عقل و خرد کا آدمی بھی اس سیاق و سباق میں حضرت ابراہیمؑ کے اس قول پر لفظ جھوٹ کا اطلاق نہیں کر سکتا کجا کہ نبیؐ سے معاذ اللہ اس سخن ناشناسی کی توقع کریں۔ "انی سقیم" والا معاملہ کو اس کا جھوٹ ہونا ثابت نہیں ہو سکتا جب تک یہ نہ ثابت ہو جائے کہ حضرت ابراہیمؑ فی الواقع اس وقت بالکل صحیح و تندرست تھے اور کوئی ادنیٰ سی شکایت بھی ان کو نہ تھی۔ یہ بات نہ قرآن میں کہیں بیان ہوئی ہے اور نہ اس زیر بحث روایت کے سوا کسی دوسری معتبر روایت میں اس کا ذکر آیا ہے۔ اب رہ جاتا ہے بیوی کو بہن قرار دینے کا واقعہ تو وہ بجائے خود ایسا مہمل ہے کہ ایک شخص اس کو سنتے ہی یہ کہہ دے گا کہ یہ ہرگز واقعہ نہیں ہو سکتا۔ قصہ اس وقت کا بتایا جاتا ہے جب حضرت ابراہیمؑ کی عمر ۷۵ اور حضرت سارہ کی عمر ۶۵ برس سے کچھ زیادہ ہی تھی اور اس عمر میں حضرت ابراہیمؑ کو یہ خوف لاحق ہوتا ہے کہ شاہ مصر اس خوبصورت خاتون کو حاصل کرنے کی خاطر مجھے قتل کر دے گا۔ چنانچہ وہ بیوی سے کہتے

ہیں کہ جب مصری تمہیں پکڑ کر بادشاہ کے پاس لے جانے لگیں تو تم بھی مجھے اپنا بھائی بتانا اور میں بھی تمہیں اپنی بہن بتاؤں گا تاکہ میری جان بچ جائے(پیدائش ، باب ۱۲) ۔ حدیث کی زیر بحث روایت میں تیسرے جھوٹ کی بنیاد اسی صریح لغو اور مہمل اسرائیلی روایت پر ہے۔ کیا یہ کوئی معقول بات ہے کہ جس حدیث کا متن ایسی باتوں پر مشتمل ہو اس کو بھی ہم نبیؐ کی طرف منسوب کرنے پر اس لیے اصرار کریں کہ اس کی سند مجروح نہیں ہے؟ اسی طرح کی افراط پسندیاں پھر معاملے کو بگاڑ کر اس تفریط تک نوبت پہنچا دیتی ہیں۔ جس کا مظاہرہ منکرین حدیث کر رہے ہیں۔(۳۶)

دوسری مثال سورہ ص کی وہ آیات ہیں جو حضرت سلیمانؑ سے متعلق ہیں۔ ارشاد خداوندی ہے :

" اذ عرض علیه بالعشی الصٰفنت الجیاد ۔ فقال انی احببت حب الخیر عن ذکر ربی حتی توارت بالحجاب ۔ ردوھا علی فطفق مسحاً بالسوق والاعناق۔ ولقد فتنا سلیمن والقینا علی کرسیه جسدا ثم اناب ۔ قال رب اغفرلی وھب لی ملکا لاینبغی لاحد من بعدی انك انت الوھاب"۔(۳۷)

(قابل ذکر ہے وہ موقعہ جب شام کے وقت اس کے سامنے خوب سدھے ہوئے تیز رو گھوڑے پیش کیے گئے تو اس نے کہا " میں نے اس مال کی محبت اپنے رب کی یاد کی وجہ سے اختیار کی ہے، یہاں تک کہ جب وہ گھوڑے نگاہ سے اوجھل ہوگئے تو اس نے حکم دیا) کہ انہیں میرے پاس واپس لاؤ اور پھر لگا ان کی پنڈلیوں اور گردنوں پر ہاتھ پھیرنے۔ اور دیکھو کہ سلیمانؑ کو بھی ہم نے آزمائش میں ڈالا اور اس کی کرسی پر ایک جسد لا کر ڈال دیا پھر اس نے رجوع کیا اور کہا کہ اے میرے رب، مجھے معاف کر دے اور مجھے وہ بادشاہی دے جو میرے بعد کسی کے لیے سزاوار نہ ہو بیشک تو ہی اصل داتا ہے)

ان آیات میں دو واقعات ہیں جن پر مفسرین نے روایات مختلف روایات سے نقل کی ہیں۔ بعض قدیم مفسرین نے ان روایات کی جانچ پڑتال کی ہے اور ان کے بارے میں اپنی آراء کا اظہار کیا ہے تاہم یہ روایات نقل ہمارے ہاں چلتی آ رہی ہیں۔ ان میں ایک کا تعلق آیت نمبر ۳۳ سے جس میں گھوڑوں کی پنڈلیوں اور گردنوں پر ہاتھ پھیرنے کا بیان ہے۔ ہم یہاں اردو زبان کی مستند مختصر اور جامع تفسیر فوائد عثمانی سے اس کی تفسیر نقل کرتے ہیں، مولانا شبیر احمد عثمانی لکھتے ہیں:

"یعنی نہایت اصیل شائستہ اور تیز و سبک رفتار گھوڑے جو جہاد کے لیے پرورش کیے گئے تھے، ان کے سامنے پیش ہوئے۔ ان کا معائنہ کرتے ہوئے دیر لگ گئی، حتی کہ آفتاب غروب ہوگیا۔ شاید اس شغل میں عصر کے وقت کا وظیفہ نہ پڑھ سکے ہوں اس پر کہنے لگے کہ کوئی مضائقہ نہیں۔ اگر ایک طرف ذکر اللہ (یاد خدا) سے بظاہر علیحدگی رہی تو دوسری جانب جہاد کے گھوڑوں کی محبت اور دیکھ بھال بھی اسی کی یاد سے وابستہ ہے۔ جب جہاد کا مقصد اعلائے کلمۃ اللہ ہے تو اس کے معدات و مبادی کا تفقد کیسے ذکر اللہ کے تحت میں داخل نہ ہوگا۔ آخر اللہ تعالی جہاد اور آلات جہاد کے مہیا کرنے کی ترغیب نہ دیتا تو اس مال نیک سے ہم اس قدر محبت کیوں کرتے۔ اسی جذبہ جہاد کے جوش و افراط میں حکم دیا کہ ان گھوڑوں کو پھر واپس لاؤ۔ چنانچہ واپس لائے گئے اور حضرت سلیمان غایت محبت و اکرام سے ان کی گردنیں اور پنڈلیاں پونچھنے اور صاف کرنے لگے۔ آیت کی یہ تقریر بعض مفسرین نے کی ہے اور لفظ "حب الخیر" سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ گویا خیر کا لفظ اس مضمون کی طرف اشارہ کر رہا ہے جو نبی کریمؐ نے حدیث میں فرمایا: "الخیل معقود فی نواصیا الخیر الی یوم القیامۃ" لیکن دوسرے علماء نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ حضرت سلیمان کو گھوڑوں کے معائنہ میں مشغول ہو کر اس وقت کی نماز یا وظیفہ سے ذہول ہوگیا (اور ذہول و نسیان انبیاء کے حق میں محال نہیں) فرمایا دیکھو! مال کی محبت نے مجھ کو اللہ کی یاد سے غافل کر دیا حتی کہ غروب آفتاب تک میں اپنا وظیفہ ادا نہ کر سکا۔ یہ مانا کہ اس مال کی محبت میں بھی ایک پہلو عبادت کا اور خدا کی یاد کا تھا مگر خواص و مقربین کو یہ

فکر بھی رہتی ہے کہ جس عبادت کا جو وقت مقرر ہے اس میں تخلف نہ ہو۔ اور ہوتا ہے تو صدمہ و قلق سے بے چین ہو جاتے ہیں (گو عذر سے ہو) ۔۔۔ گزر باغ دل خلاے کم بود۔ ہر دل سالک ہزاراں غم بود ۔ غزوہ خندق میں دیکھ لو نبی کریمؐ کی نمازیں قضا ہوگئیں باوجودیکہ آپ عین جہاد میں مشغول تھے اور کسی قسم کا ذنب آپ پر نہ تھا لیکن جن کفار کے سبب سے ایسا پیش آیا ان کے حق میں " ملا الله بیوتهم و قبورهم ناراً وغیرہ الفاظ سے بددعا فرما رہے تھے ۔ حضرت سلیمانؑ بھی ایک وقت عبادت کے فوت ہو جانے سے بے تاب ہوگئے۔ حکم دیا کہ ان گھوڑوں کو واپس لاؤ (جو یاد الٰہی میں فوت ہونے کا سبب بنے ہیں) جب لائے گئے تو شدت غیرت اور غلبہ حب الٰہی میں تلوار لے کر ان کی گردنیں اور پنڈلیاں کاٹنا شروع کر دیں تاکہ سبب غفلت کو اپنے سے اس طرح علیحدہ کریں کہ وہ فی الجملہ کفارہ اس غفلت کا ہو جائے۔ شاید ان کی شریعت میں قربانی گھوڑے کی جائز ہوگی۔ اور ان کے پاس گھوڑے وغیرہ اس کثرت سے ہوں گے کہ ان چند گھوڑوں کے قربان کرنے سے مقصد جہاد میں کوئی خلل نہ پڑتا ہوگا۔ اور لفظ " فطفق مسحا" سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ سب گھوڑوں کو قتل ہی کر گذرے ہوں۔ محض اتنا ہے کہ یہ کام شروع کر دیا۔ واللہ اعلم۔ اس تقریر کی تائید ایک حدیث مرفوع سے بھی ہوتی ہے جو طبرانی نے باسناد حسن ابی بن کعب سے روایت کی ہے(۳۸) (راجع رد المعانی وغیرہ)۔

اب ذرا صاحب تفہیم القرآن کا انداز تحقیق ملاحظہ فرمائیں۔ وہ اس آیت کی تفسیر میں تین گروہوں کا ذکر کرتے ہیں۔ ایک وہ جو گھوڑوں کے معائنے اور ان کی دوڑ میں نماز عصر یا وظیفہ بھول گئے تھے لہٰذا انہوں نے ان گھوڑوں کو قربان کرنا شروع کیا۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو "توارت بالحجاب" اور " ردوھا علی" کی ضمیر سورج کی طرف کرتا ہے اور سورج چھپ جانے کے بعد حضرت سلیمانؑ نے کارکنان قضا و قدر کو کہا کہ واپس لاؤ اور سورج واپس آیا اور آپ نے فوت شدہ نماز ادا کی ۔ تیسرا گروہ اس کا سادہ مفہوم مراد لیتا ہے۔ پہلے دو گروہوں کے نقطہ نظر کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے وہ لکھتے ہیں :

" یہ تفسیر اگرچہ بعض اکابر مفسرین نے کی ہے لیکن اس وجہ سے قابل ترجیح نہیں ہے کہ اس میں مفسر کو تین باتیں بڑھانا پڑتی ہیں جن کا کوئی ماخذ نہیں ہے۔ اولاً وہ فرض کرتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ کی نماز عصر اس شغل میں چھوٹ گئی، یا ان کا کوئی خاص وظیفہ چھوٹ گیا جو وہ اس وقت پڑھا کرتے تھے حالانکہ قرآن کے الفاظ صرف یہ ہیں " انی احببت حب الخیر عن ذکر ربی" ان الفاظ کا ترجمہ یہ تو کیا جا سکتا ہے کہ " میں نے اس مال کو اتنا پسند کیا ہے کہ اپنے رب کی یاد سے غافل ہوگیا" لیکن ان میں نماز عصر یا کوئی خاص وظیفہ مراد لینے کے لیے کوئی قرینہ نہیں ہے۔ ثانیاً وہ یہ بھی فرض کرتا ہے کہ سورج چھپ گیا، حالانکہ وہاں سورج کا کوئی ذکر نہیں ہے بلکہ "حتی توارت بالحجاب" کے الفاظ پڑھ کر آدمی کا ذہن بلاتامل "الصافنات الجیاد" کی طرف پھرتا ہے جن کا ذکر پچھلی آیت میں ہو چکا ہے۔ ثالثاً وہ یہ بھی فرض کرتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ نے گھوڑوں کی پنڈلیوں اور گردنوں پر خالی مسح نہیں کیا بلکہ تلوار سے مسح کیا حالانکہ قرآن میں " مسحا بالسیف" کے الفاظ نہیں ہیں۔ اور کوئی قرینہ بھی ایسا موجود نہیں ہے جس کی بناء پر مسح سے مسح بالسیف مراد لیا جا سکے"۔ (۳۹)

اس کے بعد وہ اصول تفسیر کا ایک قاعدہ بیان کرتے ہیں جو اس تنقیدی جائزہ کی روح ہے اور جو ان کی بصیرت دینی کا ایک عمدہ نمونہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

" ہمیں اس طریق تفسیر سے اصولی اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک قرآن کے الفاظ سے زائد کوئی مطلب لینا چار ہی صورتوں میں درست ہو سکتا ہے یا تو قرآن ہی کی عبارت میں اس کے لیے کوئی قرینہ موجود ہو، یا قرآن میں کسی دوسرے مقام پر اس کی طرف کوئی اشارہ ہو، یا کسی صحیح حدیث میں اس اجمال کی شرح ملتی ہو، یا اس کا کوئی اور قابل اعتماد ماخذ ہو۔ مثلاً تاریخ کا معاملہ ہے تو تاریخ میں اس اجمال کی تفصیلات ملتی ہوں، آثار کائنات کا ذکر ہے تو مستند علمی تحقیقات سے اس کی تشریح ہو رہی ہو اور احکام شرعیہ کا معاملہ ہے تو فقہ اسلامی کے مآخذ اس کی وضاحت کر رہے ہوں۔ جہاں ان میں سے کوئی چیز بھی نہ ہو وہاں محض بطور خود ایک قصہ تصنیف کر کے قرآن کی عبارت میں شامل کر دینا ہمارے

نزدیک صحیح نہیں"۔(۴۰)

دوسرے گروہ کی تفسیر کا تنقیدی جائزہ ہمارے موضوع کے اعتبار سے زیادہ اہم ہے کیونکہ اس میں روایات کے رد و قبول کا معاملہ ہے۔ اور حقیقت روایات کا ایک تنقیدی جائزہ جو تفہیم القرآن کی اہم خصوصیت ہے، سیّد مودودی لکھتے ہیں:

"ایک گروہ نے مذکورہ بالا ترجمہ و تفسیر سے تھوڑا سا اختلاف کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "حتی توارت بالحجاب" اور "ردوھا علی" دونوں کی ضمیر سورج ہی کی طرف پھرتی ہے۔ یعنی جب نماز عصر فوت ہوگئی اور سورج پردہ مغرب میں چھپ گیا تو حضرت سلیمانؑ نے کارکنان قضا و قدر سے کہا کہ پھیر لاؤ سورج کو تاکہ عصر کا وقت واپس آ جائے اور میں نماز ادا کر لوں چنانچہ سورج پلٹ آیا اور انہوں نے نماز پڑھ لی۔ لیکن یہ تفسیر اوپر والی تفسیر سے بھی زیادہ ناقابل قبول ہے۔ اس لیے نہیں کہ اللہ تعالی سورج کو واپس لانے پر قادر نہیں ہے بلکہ اس لیے کہ اللہ تعالی نے اس کا قطعاً کوئی ذکر نہیں فرمایا ہے حالانکہ حضرت سلیمانؑ کے لیے اتنا بڑا معجزہ صادر ہوا ہوتا تو وہ ضرور قابل ذکر ہونا چاہئے تھا اور اس لیے بھی کہ سورج کا غروب ہو کر پلٹ آنا ایسا غیر معمولی واقعہ ہے کہ اگر وہ درحقیقت پیش آیا ہوتا تو دنیا کی تاریخ اس کے ذکر سے ہرگز خالی نہ رہتی۔ اس تفسیر کی تائید میں یہ حضرات بعض احادیث بھی پیش کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ سورج کا غروب ہو کر دوبارہ پلٹ آنا ایک ہی دفعہ کا واقعہ نہیں بلکہ یہ کئی دفعہ پیش آیا ہے۔ قصہ معراج میں نبیؐ کے لیے سورج کے واپس لائے جانے کا ذکر ہے۔ غزوہ خندق کے موقع پر حضورؐ کے لیے وہ واپس لایا گیا اور حضرت علیؓ کے لیے بھی جبکہ حضور ان کی گود میں سر رکھے سو رہے تھے اور ان کی نماز عصر قضا ہو گئی تھی، حضورؐ نے سورج کی واپسی کی دعا فرمائی تھی اور وہ پلٹ آیا تھا۔ لیکن ان روایات سے استدلال اس تفسیر سے بھی زیادہ کمزور ہے جس کی تائید کے لیے انہیں پیش کیا گیا ہے۔ حضرت علیؓ کے متعلق جو روایت بیان کی جاتی ہے اس کے تمام طرق و رجال پر تفصیلی بحث کر کے ابن تیمیہؒ نے اسے موضوع ثابت کیا ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے اور ابن جوزی

کہتے ہیں کہ وہ بلاشک و شبہ موضوع ہے۔ غزوہ خندق کے موقع پر سورج کی واپسی والی روایت بھی بعض محدثین کے نزدیک ضعیف اور بعض کے نزدیک موضوع ہے۔ رہی قصہ معراج والی روایت تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ جب نبیؐ کفار مکہ سے شب معراج کے حالات بیان فرما رہے تھے تو کفار نے آپ سے ثبوت طلب کیا۔ آپ نے فرمایا بیت المقدس کے راستے میں فلاں مقام پر ایک قافلہ ملا تھا جس کے ساتھ فلاں واقعہ پیش آیا تھا۔ کفار نے پوچھا وہ قافلہ کس روز مکہ پہنچے گا آپ نے فرمایا فلاں روز۔ جب وہ دن آیا تو قریش کے لوگ دن بھر قافلہ کا انتظار کرتے رہے یہاں تک کہ شام ہونے کو آگئی۔ اس موقع پر حضور نے دعا کی کہ دن اس وقت تک غروب نہ ہو جب تک قافلہ نہ آ جائے۔ چنانچہ فی الواقع سورج ڈوبنے سے پہلے وہ پہنچ گیا۔ اس واقعہ کو بعض راویوں نے اس طرح بیان کیا ہے کہ اس روز دن میں ایک گھنٹے کا اضافہ کر دیا گیا اور سورج اتنی دیر تک کھڑا رہا۔ سوال یہ ہے کہ اس قسم کی روایات کیا اتنے بڑے غیر معمولی واقعہ کے ثبوت میں کافی شہادت ہیں؟ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، سورج کا پلٹ آنا، یا گھنٹہ بھر رکا رہنا کوئی معمولی واقعہ تو نہیں ہے۔ ایسا واقعہ اگر فی الواقع پیش آگیا ہوتا تو دنیا بھر میں اس کی دھوم مچ گئی ہوتی۔ بعض اخبار آحاد تک اس کا ذکر کیسے محدود رہ سکتا تھا"۔(۴۱)

اس کے بعد سید مرحوم وہ تفسیر لکھتے ہیں جو قرآن کے اسلوب اور ایک خالی الذہن آدمی کی سمجھ کے مطابق ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

" اس تفسیر کے مطابق واقعہ بس اس قدر ہے کہ حضرت سلیمانؑ کے سامنے جب اعلیٰ درجے کے اصیل گھوڑوں کا ایک دستہ پیش کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: یہ مال مجھے کچھ اپنی بڑائی کی غرض سے یا اپنے نفس کی خاطر محبوب نہیں ہے بلکہ ان چیزوں سے دلچسپی کو میں اپنے رب کا کلمہ بلند کرنے کے لیے پسند کرتا ہوں۔ پھر انہوں نے ان گھوڑوں کی دوڑ کرائی یہاں تک وہ نگاہوں سے اوجھل ہوگئے۔ اس کے بعد انہوں نے ان کو واپس طلب فرمایا اور جب وہ آئے تو بقول ابن عباس "جعل یمسح اعراف الخیل و عراقیبھا حباً لھا" حضرت ان کی گردنوں پر اور ان کی پنڈلیوں پر محبت سے ہاتھ پھیرنے لگے۔ یہی تفسیر

ہمارے نزدیک صحیح ہے کیونکہ یہ قرآن مجید کے الفاظ سے پوری مطابقت رکھتی ہے۔ اور مطلب کی تکمیل کے لیے اس میں ایسی کوئی بات بڑھانی نہیں پڑتی جو نہ قرآن میں ہو، نہ حدیث میں اور نہ بنی اسرائیل کی تاریخ میں"۔ (۴۲)

دوسرے واقعہ کا تعلق آیت نمبر ۳۴، ۳۵ سے ہے۔ اس میں ہے کہ ہم نے سلیمانؑ کو آزمائش میں ڈالا اور ان کی کرسی پر ایک جسد لا کر ڈال دیا۔ شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"حدیث صحیح میں ہے کہ حضرت سلیمانؑ نے ایک روز قسم کھائی کہ آج رات میں اپنی تمام عورتوں کے پاس جاؤں گا (جو تعداد میں بانوے یا سو کے قریب تھیں) اور ہر عورت ایک بچہ جنے گی جو اللہ کی راہ میں جہاد کرے گا۔ فرشتہ نے القاء کیا کہ ان شاء اللہ کہہ لیجئے، مگر (باوجود دل میں موجود ہونے کے) زبان سے نہ کہا۔ خدا کا کرنا کہ اس مباشرت کے نتیجے میں ایک عورت نے بھی بچہ نہ جنا۔ صرف ایک عورت سے ادھورا بچہ ہوا۔ بعض مفسرین کہتے ہیں کہ دایہ نے وہی ادھورا بچہ ان کے تخت پر لا کر ڈال دیا کہ لو! یہ تمہاری قسم کا نتیجہ ہے (اسی کو یہاں جسد (دھڑ) سے تعبیر کیا ہے) یہ دیکھ کر حضرت سلیمانؑ ندامت کے ساتھ اللہ تعالی کی طرف رجوع ہوئے اور ان شاء اللہ نہ کہنے پر استغفار کیا۔ نزدیکاں را بیش بود حیرانی۔ حدیث میں ہے کہ اگر ان شاء اللہ کہہ لیتے تو بے شک اللہ ویسا ہی کر دیتا جو ان کی تمنا تھی۔ اکثر مفسرین نے آیت کی تفسیر دوسری طرح کی ہے اور اس موقع پر بہت سے بے سروپا قصے سلیمانؑ کی انگشتری اور جنوں کے نقل کیے ہیں جسے دلچسپی ہو کتب تفاسیر میں دیکھ لے۔ ابن کثیر لکھتے ہیں۔ " وقد رویت هذه القصة مطولة عن جماعة من السلف و کلها متلقاة من قصص اہل الکتاب۔ والله سبحانه و تعالى اعلم"۔ (۴۳)

مولانا عثمانی نے جس حدیث کا حوالہ دیا ہے اسے بخاری نے نقل کیا:

" عن ابی ہریرہ عن رسول الله قال: قال سلیمان بن دائودؑ لا طوفن الیلة علی مائة امراة اوتسع و تسعین کلهن یاتی بفارس یجا هد فی

سبیل الله فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم یقل ان شاء الله فلم یحمل منهن الاامراة واحدة جاء ت بشق رجل والذی نفس محمد بیده لوقال ان شاء الله لجاهدوا فی سبیل الله فرساناً اجمعون۔(٤٤)

(ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: سلیمانؑ نے کہا آج رات میں اپنی سو یا ننانوے بیویوں کے پاس جاؤں گا اور یہ سب ایک ایک شہسوار کو جنم دیں گی جو اللہ کی راہ میں جہاد کرے گا۔ ان کے ساتھی نے کہا کہ ان شاء اللہ کہو لیکن انہوں نے ان شاء اللہ نہ کہا۔ ان میں سے ایک عورت کے سوا کوئی بھی حاملہ نہ ہوئی اور اس نے بھی آدمی کا ایک ٹکڑا جنا اس کی قسم جس کے قبضے میں محمدؐ کی جان ہے اگر وہ ان شاء اللہ کہتے تو سب بحیثیت شہسوار اللہ کی راہ میں جہاد کرتے)

مفتی محمد شفیعؒ نے اس حدیث کو آیت تفسیر قرار دینے کے سلسلے میں لکھا ہے:

"لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس واقعہ کو بھی آیت کی قطعی تفسیر نہیں کہا جا سکتا۔ اس لیے کہ یہ واقعہ جتنی روایتوں میں آیا ہے ان میں کہیں اس بات کی کوئی علامت نہیں ہے کہ آنحضرتؐ نے اس کو زیر بحث آیت کی تفسیر میں ذکر فرمایا ہو۔ امام بخاری نے بھی یہ حدیث کتاب الجہاد کتاب الانبیاء اور کتاب الایمان وغیرہ میں تو متعدد طریقوں سے نقل کی ہے لیکن کتاب التفسیر میں سورہ ص(۴۵) کی تفسیر کے تحت اسے کہیں ذکر نہیں کیا بلکہ آیت وھب لی ملکا الخ کے تحت ایک دوسری روایت نقل کی ہے اور اس حدیث کا کوئی حوالہ تک نہیں دیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کے نزدیک بھی یہ واقعہ آیہ زیر بحث کی تفسیر نہیں بلکہ جس طرح انبیاءؑ کے دوسرے متعدد واقعات آنحضرتؐ نے بیان فرمائے ہیں اسی طرح یہ بھی ایک جداگانہ واقعہ ہے جس کا کسی آیت کی تفسیر ہونا کوئی ضروری نہیں"۔(۴۶)

مفتی صاحب کی توجیہ مناسب ہے۔ انہوں نے حدیث کو آیت سے غیر متعلق قرار دے کر اس تضاد کو رفع کر دیا جو تفسیر کی صورت میں پیدا ہو رہا تھا۔ ان کی رائے

میں تفصیلات معلوم کرنے کا کوئی حتمی ذریعہ نہیں اور ہم اس کے مکلف بھی نہیں لہذا کوئی آزمائش تھی جس کے بعد ان کے اندر انابت الی اللہ کا جذبہ پہلے سے زیادہ پیدا ہوا۔(۴۷)

سیّد مودودی کی بھی یہی رائے ہے وہ لکھتے ہیں: "حقیقت یہ ہے کہ یہ مقام قرآن مجید کے مشکل ترین مقامات میں سے ہے اور حتمی طور پر اس کی کوئی تفسیر بیان کرنے کے لیے ہمیں کوئی یقینی بنیاد نہیں ملتی"(۴۸)

لیکن انہوں نے ایسا کہہ کر جان چھڑانے اور اسے مبہم رکھنے کی کوشش نہیں کی بلکہ تفسیری روایات کا تنقیدی جائزہ لے کر تحقیق کا ایک رخ متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ اس آیت کی تفسیر کے آغاز میں لکھتے ہیں:

" سلسلہ کلام کے لحاظ سے اس جگہ اصل مقصد یہی واقعہ بیان کرنا ہے اور پچھلی آیات اسی لیے بطور تمہید ارشاد ہوئی ہیں۔ جس طرح پہلے حضرت داؤد کی تعریف کی گئی پھر اس واقعہ کا ذکر کیا گیا جس میں وہ مبتلائے فتنہ ہو گئے تھے پھر بتایا گیا کہ اللہ جل شانہ نے اپنے ایسے محبوب بندے کو بھی محاسبہ کیے بغیر نہ چھوڑا پھر ان کی یہ شان دکھائی گئی کہ فتنے پر متنبہ ہوتے ہی وہ تائب ہوگئے اور اللہ کے آگے جھک کر انہوں نے اپنے اس فعل سے رجوع کر لیا۔ اسی طرح یہاں بھی ترتیب کلام یہ ہے کہ پہلے حضرت سلیمانؑ کے مرتبہ بلند اور شان بندگی کا ذکر کیا گیا ہے پھر بتایا گیا ہے کہ ان کو بھی آزمائش میں ڈالا گیا پھر ان کی یہ شان بندگی دکھائی گئی ہے کہ جب ان کی کرسی پر ایک جسد لا کر ڈال دیا گیا تو وہ فوراً ہی اپنی لغزش پر متنبہ ہوگئے اور اپنے رب سے معافی مانگ کر انہوں نے اپنی اس بات سے رجوع کر لیا جس کی وجہ سے وہ فتنے میں پڑے تھے۔ بالفاظ دیگر اللہ تعالی ان دونوں قصوں سے بیک وقت دو باتیں ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں ایک یہ کہ اس کے بے لاگ محاسبے سے انبیاء تک نہیں بچ سکے ہیں، تا بہ دیگراں چہ رسد۔ دوسرے یہ کہ بندے کے لیے صحیح رویہ قصور کر کے اکڑنا نہیں ہے بلکہ اس کا کام یہ ہے کہ جس وقت بھی اسے اپنی غلطی کا احساس ہو جائے اسی وقت وہ عاجزی کے ساتھ اپنے رب کے آگے جھک جائے۔ اسی رویہ کا نتیجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ان بزرگوں کی لغزشوں کو محض معاف ہی نہیں کیا

بلکہ ان کو اور زیادہ الطاف و عنایات سے نوازا۔(۴۹)

یہ تو تھی ان واقعات کی حکیمانہ تعبیر جو سیّد مودودی کا خصوصی انداز ہے۔ اب ذرا دیکھئے اس تنقیدی جائزے کو جو انہوں نے تفسیری روایت کے سلسلے میں پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

" یہاں پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ فتنہ کیا تھا جس میں حضرت سلیمانؑ پڑ گئے تھے؟ اور ان کی کرسی پر ایک جسد لا کر ڈال دینے کا کیا مطلب ہے؟ اور اس جسد کو لا کر ڈالا جانا ان کے لیے کس نوعیت کی تنبیہ تھی جس پر انہوں نے توبہ کی؟ اس کے جواب میں مفسرین نے چار مختلف مسلک اختیار کیے ہیں"(۵۰)

سیّد مودودی نے ان چاروں مسلکوں کا تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ ہمارے پیش نظر ساری تفصیل کا پیش کرنا مقصود نہیں۔ ہم صرف اس مسلک کا تنقیدی جائزہ پیش کرنا چاہتے ہیں جس کا تعلق اس روایت سے ہے جسے بخاری نے نقل کیا ہے۔ اگرچہ بعض مفسرین نے اس حدیث کو آیت سے غیر متعلق قرار دیا ہے (جیسا کہ مفتی شفیعؒ نے کہا ہے)۔ تاہم ایک بڑی تعداد ایسے مفسرین کی ہے جو اسے تفسیری حدیث قرار دیتے ہوئے آیت سے متعلق تسلیم کرتے ہیں۔ سیّد مودودی نے روایات کے تنقیدی جائزے کا جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ یہاں بھی واضح نظر آتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

" تیسرا گروہ کہتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ نے ایک روز قسم کھائی کہ آج رات میں اپنی ستر بیویوں کے پاس جاؤں گا اور ہر ایک سے ایک مجاہد فی سبیل اللہ پیدا ہوگا مگر یہ بات کہتے ہوئے انہوں نے ان شاء اللہ نہ کہا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صرف ایک بیوی حاملہ ہوئی اور ان سے بھی ایک ادھورا بچہ پیدا ہوا جسے دائی نے لاکر حضرت سلیمانؑ کی کرسی پر ڈال دیا۔ یہ حدیث حضرت ابوہریرہؓ نے نبیؐ سے روایت کیا ہے۔ اور اسے بخاری و مسلم اور دوسرے محدثین نے متعدد طریقوں سے نقل کیا ہے۔ خود بخاری میں مختلف مقامات پر یہ روایت جن طریقوں سے نقل کی گئی ہے ان میں سے کسی میں بیویوں کی تعداد ۶۰ بیان کی گئی ہے کسی میں ۷۰ ، کسی میں ۹۰ کسی میں ۹۹ اور کسی میں ۱۰۰ ۔ جہاں تک اسناد کا تعلق

ہے ان میں سے اکثر روایات کی سند قوی ہے اور باعتبار روایت اس کی صحت میں کلام نہیں کیا جا سکتا لیکن حدیث کا مضمون صریح عقل کے خلاف ہے اور پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ یہ بات نبیؐ نے اس طرح ہرگز نہ فرمائی ہوگی جس طرح وہ نقل ہوئی ہے۔ بلکہ آپ نے غالباً یہود کی یا وہ گوئیوں کا ذکر کرتے ہوئے کسی موقعہ پر اسے بطور مثال بیان فرمایا ہوگا، اور سامع کو یہ غلط فہمی لاحق ہوگئی کہ اس بات کو حضورؐ خود بطور واقعہ بیان فرما رہے ہیں۔ ایسی روایات کو محض صحت سند کے زور پر لوگوں کے حلق سے اتروانے کی کوشش کرنا دین کو مضحکہ بنانا ہے۔ ہر شخص خود حساب لگا کر دیکھ سکتا ہے کہ جاڑے کی طویل رات میں بھی عشاء اور فجر کے درمیان دس گیارہ گھنٹے سے زیادہ وقت نہیں ہوتا۔ اگر بیویوں کی کم سے کم تعداد ۶۰ ہی مان لی جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ حضرت سلیمانؑ اس رات بغیر دم لیے فی گھنٹہ ۶ بیوی کے حساب سے مسلسل دس گھنٹے یا ۱۱ گھنٹے مباشرت کرتے چلے گئے۔ کیا یہ عملاً ممکن بھی ہے؟ اور کیا یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ حضورؐ نے یہ بات واقعے کے طور پر بیان کی ہوگی۔ پھر حدیث میں یہ بات کہیں نہیں بیان کی گئی ہے کہ قرآن مجید میں حضرت سلیمانؑ کی کرسی پر جس جسد کے ڈالے جانے کا ذکر آیا ہے اس سے مراد یہی ادھورا بچہ ہے۔ اسی لیے یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ حضور نے یہ واقعہ اس آیت کی تفسیر کے طور پر (۵۱) بیان فرمایا تھا۔ علاوہ بریں اس بچے کی پیدائش پر حضرت سلیمانؑ کا استغفار کرنا تو سمجھ میں آتا ہے۔ مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ انہوں نے استغفار کے ساتھ یہ دعا کیوں مانگی کہ "مجھے بادشاہی دے جو میرے بعد کسی کے لیے سزاوار نہ ہو"۔ (۵۲)

انہوں نے اس آیت کی تفسیر میں اپنی ترجیح کا بھی ذکر کیا ہے لیکن اسے بھی ایک امکان کے طور پر پیش کیا ہے فرماتے ہیں:

"لیکن حضرت سلیمانؑ کی دعا کے یہ الفاظ کہ "اے میرے رب مجھے معاف کر دے اور مجھ کو وہ بادشاہی دے جو میرے بعد کسی کے لیے سزاوار نہ ہو" اگر تاریخ بنی اسرائیل کی روشنی میں پڑھے جائیں تو بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ ان کے دل میں یہ خواہش تھی کہ ان کے بعد ان کا بیٹا جانشین ہو اور حکومت و فرمانروائی آئندہ انہی کی

نسل میں باقی رہے۔ اس چیز کو اللہ تعالی نے ان کے حق میں "فتنہ" قرار دیا ہے اور اس پر اس وقت متنبہ ہوئے جب ان کا ولی عہد رجعام ایک ایسا نالائق نوجوان بن کر اٹھا جس کے لچھن صاف بتا رہے تھے کہ وہ داؤدؑ کی سلطنت چار دن بھی نہ سنبھال سکے گا۔ ان کی کرسی پر ایک جسد لا کر ڈالے جانے کا مطلب غالباً یہی ہے کہ جس بیٹے کو وہ اپنی کرسی پر بٹھانا چاہتے تھے وہ ایک کندہ ناتراش تھا تب انہوں نے اپنی اس خواہش سے رجوع کیا اور اللہ تعالی سے معافی مانگ کر درخواست کی کہ بس یہ بادشاہی مجھ پر ہی ختم ہو جائے میں اپنے بعد اپنی نسل میں بادشاہی جاری رہنے کی تمنا سے باز آیا۔ بنی اسرائیل کی تاریخ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلیمان نے اپنے بعد کسی کے لیے بھی جانشینی کی نہ وصیت کی اور کسی کی اطاعت کے لیے لوگوں کو پابند کیا۔ بعد میں ان کے اعیان سلطنت نے رجعام کو تخت پر بٹھایا مگر کچھ زیادہ مدت نہ گذری تھی کہ بنی اسرائیل کے دس قبیلے شمالی فلسطین کا علاقہ لے کر الگ ہوگئے۔ اور صرف یہوداہ کا قبیلہ بیت المقدس کے تخت سے وابستہ رہ گیا"۔ (۵۴)

تفہیم القرآن میں کئی اور مقامات بھی ہیں جہاں روایت کے تنقیدی جائزے کے بعد ایک نئی راہ اختیار کی گئی ہے۔ یہ احتیاط کا مسلک ہے جو روایات کے سلسلے میں اختیار کیا گیا۔ صرف وہی روایات قبول کی گئی ہیں جو قرآن کے مزاج سے ہم آہنگ ہیں اور روایت و درایت کے اصول کے مطابق اور عقل صریح کے معیار پر پوری اترتی ہیں۔ کوشش کی گئی ہے کہ قرآن کو روایات کے تابع نہ کیا جائے۔ ہر جگہ یہ اصول کارفرما نظر آتا ہے کہ روایات آیات کے تابع ہیں۔ عام مفسرین کے ہاں روایات کے استعمال میں جو سہل انگاری ہے وہ سید مودودی کے ہاں نہیں وہ دقت نظر سے گہرا جائزہ لے کر ہی کسی روایت کو قبول کرتے ہیں اور محض روایات کے سہارے تفسیر کرتے چلے جانا ان کا مسلک نہیں ہے۔ وہ روایات کو قبول کرتے اور آثار صحابہ سے استفادہ کرتے ہیں لیکن سلف صالحین کے مرتب کردہ اصول و قواعد کے تحت تنقیدی جائزہ بھی لیتے ہیں۔ تفہیم القرآن کو تفسیر بالماثور ہی کی صنف میں شمار کیا جاتا ہے لیکن یہ محققانہ تفسیر بالماثور ہے محض روایتی نہیں۔ کتب

حدیث میں موجود تفصیلات کو تفسیر کے کام میں لاتے ہیں کیونکہ یہ قرآن کی تفسیر و تبیین کا اولین کا ذریعہ ہیں۔ واقعہ معراج کے سلسلے میں تفصیلات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

" حدیث کی یہ زائد تفصیلات قرآن کے خلاف نہیں بلکہ اس کے بیان پر اضافہ ہیں اور ظاہر ہے کہ اضافہ قرآن کے خلاف کہہ کر رد کیا جا سکتا، تاہم اگر کوئی شخص ان تفصیلات کے کسی حصے کو نہ مانے جو حدیث میں آئی ہیں تو اس کی تکفیر نہیں کی جا سکتی البتہ جس واقعہ کی تصریح قرآن کر رہا ہے اس کا انکار موجب کفر ہے"۔ (۵۴)

ادیان کی بحثیں

قرآن تاریخ انسانی کی اولین الہامی کتاب ہے جس نے ادیان و اقوام پر تعمیری تنقید کی ہے بلکہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اصول تاریخ اور اصول مطالعہ ادیان کے لیے قرآن سب سے اہم کتاب ہے۔ "قرآن" تقابل ادیان کا سب سے پہلا ماخذ ہے۔ مولانا عبدالحق حقانی اور مولانا عبدالماجد دریا بادی کے ہاں ادیان کی بحثیں موجود ہیں لیکن ایک کے ہاں مناظرانہ اسلوب ہے تو دوسرے کے ہاں اختصار ہے۔ مولانا حمید الدین فراہی کے ہاں اسماعیلؑ کی قربانی کے سلسلے میں محققانہ مواد موجود ہے لیکن سیّد مودودی نے اس سلسلے میں بھی منفرد اسلوب اختیار کیا ہے۔ سیّد مرحوم نے اہل کتاب کے مآخذ سے تاریخی اور عقائدی پہلوؤں کا جائزہ لیا ہے۔ تقابل ادیان کے طالب علم کے لیے تفہیم میں اتنا مواد موجود ہے جو اسے کئی ماخذ سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ یہودیوں کی نسل پرستی، عیسائیوں کا عقیدہ تثلیث ، کفارہ اور مصلوبیت مسیح ایسے موضوعات ہیں جن پر محققانہ معلومات فراہم کی گئی ہیں۔ سورہ النساء کی آیت عیسائیت پر جامع قرآنی تبصرہ ہے۔ ارشاد باری ہے :

" یا اهل الكتاب لا تغلوا فی دینکم ولا تقولوا علی الله الا الحق انما المسیح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته القاها الی مریم و روح منه فامنوا بالله و رسله ولا تقولوا ثلثه ۔ انتهوا خیرالکم انما الله اله واحد سبحنه ان یکون له ولد له ما فی السموات وما فی الارض و کفی بالله

وکیلا۔ (۵۵)

(اے اہل کتاب اپنے دین میں غلو نہ کرو اور اللہ کی طرف حق کے سوا کوئی بات منسوب نہ کرو۔ مسیح عیسیٰ ابن مریم اس کے سوا کچھ نہ تھا کہ اللہ کا ایک رسول تھا اور ایک فرمان تھا جو اللہ نے مریم کی طرف بھیجا اور ایک روح تھی اللہ کی طرف سے (جس نے مریم کے رحم میں بچہ کی شکل اختیار کی، پس تم اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان لاؤ اور نہ کہو کہ تین ہیں۔ باز آ جاؤ یہ تمہارے لیے بہتر ہے۔ اللہ تو بس ایک ہی خدا ہے۔ وہ بالاتر ہے اس سے کہ کوئی اس کا بیٹا ہو۔ زمین اور آسمان کی ساری چیزیں اس کی ملک ہیں اور ان کی کفالت و خبرگیری کے لیے بس وہی کافی ہے)

اس کی آیت کی تفسیر کے سلسلے میں مولانا عبدالماجد دریا بادی،(۵۶) مولانا اصلاحی اور مفتی محمد شفیع نے جو کچھ لکھا اسے پڑھنے کے بعد بھی ایک تشنگی سی محسوس ہوتی ہے۔ مولانا دریا بادی نے مفسرین کے مختصر اقتباسات سے عیسائیوں کا عقیدہ ان کے بیان کے مطابق نقل کیا جسے مولانا اصلاحی نے تدبر کے حاشیہ میں ان کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ مفتی صاحب نے البتہ قدرے تفصیلی بحث کی ہے۔ اور مولانا رحمت اللہ کیرانوی کی کتاب کا حوالہ دے کر گفتگو کا رخ دوسرے معارف کی طرف پھیر دیا ہے۔ شیخ الہند مولانا محمود حسن اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں: "اہل کتاب اپنے انبیاء کی تعریف میں غلو سے کام لیتے اور حد سے نکل جاتے اور اللہ، اور خدا کا بیٹا کہنے لگتے۔ سو خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ دین کی بات میں مبالغہ مت کرو اور جس سے اعتقاد ہو اس کی تعریف میں حد سے نہ بڑھو جتنی بات کی تحقیق ہو اس سے زیادہ نہ کہو اور حق تعالیٰ شانہ مقدس میں بھی وہی بات کہو جو سچی اور محقق ہو اپنی طرف سے کچھ مت کہو۔ تم نے یہ کیا غضب کیا کہ حضرت عیسیٰؑ کو جو رسول اللہ ہیں اور اللہ کے حکم سے پیدا ہوئے تھے ان کو وحی کے خلاف خدا کا بیٹا کہنے لگے اور تین خدا کے معتقد ہوگئے ایک خدا دوسرے حضرت عیسیٰؑ اور تیسرے حضرت مریمؑ ان باتوں سے باز آؤ اللہ تعالیٰ واحد و یکتا ہے کوئی اس کا شریک نہیں اور نہ کوئی اس کا بیٹا ہو سکے اس کی ذات پاک اس سے منزہ اور مقدس ہے۔ یہ تمام خرابی اس کی ہے کہ تم نے وحی کی

اطاعت اور پابندی نہ کی۔ وحی کی متابعت کرتے تو خدا کے لیے بیٹا نہ مانتے اور تین خدا کے قائل ہو کر صریح مشرک نہ ہوتے اور محمد رسول اللہ سیّد الرسل اور قرآن مجید افضل الکتب کی تکذیب کر کے آج ڈبل کافر نہ بنتے "(۵۷)

اب اس آیت کی تفسیر پر سیّد مودودی کا نوٹ پڑھیے، یہ بات میرے ذہن میں ہے کہ یہ اقتباس تفہیم القرآن کی پہلی جلد سے ہے جو گہرے علمی مباحث کی بجائے عام پڑھے لکھے انسان کے لیے قرآن کی تفہیم کے نقطہ نظر سے لکھی گئی تھی۔ غلو کے بارے میں فرماتے ہیں:

" یہاں اہل کتاب سے مراد عیسائی ہیں اور غلو کے معنی ہیں کسی چیز کی تائید و حمایت میں حد سے گذر جانا۔ یہودیوں کا جرم یہ تھا کہ وہ مسیح کے انکار اور مخالفت میں حد سے گذر گئے اور عیسائیوں کا جرم یہ ہے کہ وہ مسیح کی عقیدت و محبت میں حد سے گذر گئے "(۵۷ الف)

کلمہ عیسائی علم کلام کی اساس ہے اس کی تعبیر کے پیچ و خم میں مسیحی علم کلام الجھا ہوا ہے اور اسی کے حوالے سے جملہ میسریت کا وجود ہے۔ قرآن کا کمال یہ ہے کہ مسیحی گمراہی کی اس اساس کا انکار کرنے کی بجائے اسے مثبت طور پر بیان کیا ہے۔ سیّد اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

" اصل میں لفظ کلمہ استعمال ہوا ہے۔ مریم کی طرف کلمہ بھیجنے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مریمؑ کے رحم پر یہ فرمان نازل کیا کہ کسی مرد کے نطفے سے سیراب ہوئے بغیر حمل کا استقرار قبول کرے۔ عیسائیوں کو ابتداءً مسیحؑ کی پیدائش بے پدر کا یہی راز بتایا گیا تھا مگر انہوں نے یونانی فلسفہ سے گمراہ ہو کر پہلے لفظ کلمہ کو کلام یا نطق (Logos) کا ہم معنی سمجھ لیا پھر اس کلام و نطق سے اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفت کلام مراد لے لی۔ پھر یہ قیاس قائم کیا کہ اللہ کی اس ذاتی صفت نے مریمؑ کے بطن میں داخل ہو کر وہ جسمانی صورت اختیار کی جو مسیحؑ کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ اس طرح عیسائیوں میں مسیحؑ کی الوہیت کا فاسد عقیدہ ہوا اور اس تصور نے جڑ پکڑ لی کہ خدا نے خود اپنے آپ کو یا اپنی ازلی

صفات میں سے نطق و کلام کی صفت کو مسیحؑ کی شکل میں ظاہر کیا ہے"(۵۷ ب)۔

سیّد مودودی روح منہ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "یہاں خود مسیحؑ کو روح منہ (خدا کی طرف سے ایک روح) کہا گیا ہے اور سورہ بقرہ میں اس مضمون کو یوں ادا کیا گیا ہے کہ "ایدناہ بروح القدس" (ہم نے پاک روح سے مسیحؑ کی مدد کی) دونوں عبارتوں کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسیحؑ کو وہ پاکیزہ روح عطا کی تھی جو بدی سے ناآشنا تھی۔ سراسر حقانیت اور راست بازی تھی اور از سر تا پا فضیلت اخلاق تھی۔ یہی تعریف آنجناب کی عیسائیوں کو بتائی گئی تھی مگر انہوں نے اس میں بھی غلو کیا، روح من اللہ کو عین روح اللہ قرار دے دیا اور روح القدس Holy Ghost کا مطلب یہ لیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی اپنی روح مقدس تھی جو مسیحؑ کے اندر حلول کر گئی۔ اس طرح اللہ تعالیٰ اور مسیحؑ کے ساتھ ایک تیسرا خدا روح القدس کو بنا ڈالا گیا۔ یہ عیسائیوں کا دوسرا زبردست غلو تھا جس کی وجہ سے وہ گمراہی میں مبتلا ہوئے۔ لطف یہ ہے کہ آج بھی انجیل متی میں یہ فقرہ موجود ہے کہ فرشتے نے اسے (یعنی یوسف نجار کو) خواب میں دکھائی دے کر کہا کہ اے یوسف ابن داؤد اپنی بیوی مریم کو اپنے ہاں لے آنے سے نہ ڈر کیونکہ جو اس کے پیٹ میں ہے وہ روح القدس کی قدرت سے ہے"(۵۸) (باب ۱۔ آیت ۲)

اب ملاحظہ فرمائیں تثلیث کے بارے میں مختصر وضاحت ! "یعنی تین الہوں کے عقیدے کو چھوڑ دو خواہ وہ کسی شکل میں تمہارے اندر پایا جاتا ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ عیسائی بیک وقت توحید کو بھی مانتے ہیں اور تثلیث کو بھی۔ مسیحؑ کے صریح اقوال جو اناجیل میں ملتے ہیں ان کی بناء پر کوئی عیسائی اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ خدا بس ایک ہی خدا ہے اور اس کے سوا کوئی دوسرا خدا نہیں ہے۔ ان کے لیے یہ تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں ہے کہ توحید اصل دین ہے۔ پھر ایک وہ جو غلط فہمی ابتداء میں ان کو پیش آگئی تھی کہ کلام اللہ نے مسیحؑ کی شکل میں ظہور کیا اور روح اللہ نے اس میں حلول کیا اس کی وجہ سے انہوں نے مسیح اور روح القدس کی الوہیت کو بھی خداوند عالم کی الوہیت کے ساتھ ماننا خواہ مخواہ اپنے اوپر لازم کر لیا۔ اس زبردستی کے التزام سے ان کے لیے یہ مسئلہ ایک ناقابل حل چیستان

بن گیا کہ عقیدہ توحید کے باوجود عقیدہ تثلیث کو اور عقیدہ تثلیث کے باوجود عقیدہ توحید کو کس طرح نباہیں۔ تقریباً ۱۸ سو برس سے مسیحی علماء اس خود پیدا کردہ مشکل کو حل کرنے میں سر کھپا رہے ہیں۔ بیسیوں فرقے اسی کی مختلف تعبیرات پر بنے ہیں۔ اسی پر ایک گروہ نے دوسرے کی تکفیر کی ہے۔ اس کے جھگڑوں میں کلیسا پر کلیسا الگ ہوتے چلے گئے ہیں۔ اس پر ان کے سارے علم کلام کا زور صرف ہوا ہے۔ حالانکہ یہ مشکل نہ خدا نے پیدا کی تھی نہ اس کے بھیجے ہوئے مسیح نے اور نہ اس مشکل کا کوئی حل ممکن ہے کہ خدا تین بھی مانے جائیں اور پھر وحدانیت بھی برقرار رہے۔ اس مشکل کو صرف ان کے غلو نے پیدا کیا ہے اور اس کا بس یہی ایک حل ہے کہ وہ غلو سے باز آ جائیں، مسیح اور روح القدس کی الوہیت کا تخیل چھوڑ دیں، صرف اللہ کو الہ تسلیم کرلیں اور مسیح کو صرف اس کا پیغمبر قرار دیں نہ کہ کسی طور پر شریک فی الالوہیت۔(۵۹) آیت کے آخری حصے میں ابنیت خدا کی تردید ہے۔ ابنیت تثلیث کا ایک اہم پہلو ہے۔ سیّد مودودی اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" یہ عیسائیوں کے چوتھے غلو کی تردید ہے۔ بائبل کے عہد جدید کی روایات اگر صحیح بھی ہوں تو ان سے (خصوصاً پہلی تین انجیلوں میں) زیادہ سے زیادہ بس اتنا ہی ثابت ہوتا ہے کہ مسیح ؑ نے خدا اور بندوں کے تعلق کو باپ اور اولاد کے تعلق سے تشبیہ دی تھی اور "باپ" کا لفظ خدا کے لیے وہ محض مجاز اور استعارہ کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ یہ تنہا مسیح ؑ ہی کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ قدیم ترین زمانہ سے بنی اسرائیل خدا کے لیے باپ کا لفظ بولتے چلے آرہے تھے اور اس کی بکثرت مثالیں بائبل کے پرانے عہد نامہ میں موجود ہیں، مسیح ؑ نے یہ لفظ اپنی قوم کے محاورے کے مطابق ہی استعمال کیا تھا وہ خدا کو صرف اپنا باپ ہی نہیں بلکہ سب انسانوں کا باپ کہتے تھے۔ لیکن عیسائیوں نے یہاں پھر غلو سے کام لیا اور مسیح ؑ کو خدا کا اکلوتا بیٹا قرار دیا۔ ان کا عجیب و غریب نظریہ اس باب میں یہ ہے کہ چونکہ مسیح ؑ خدا کا مظہر ہے اور اس کے کلمے اور اس کی روح کا جسدی ظہور ہے، اس لیے وہ خدا کا اکلوتا بیٹا ہے اور خدا نے اپنے اکلوتے کو زمین پر اس لیے بھیجا کہ انسانوں

کے گناہ اپنے سر لے کر صلیب پر چڑھ جائے اور اپنے خون سے انسان کے گناہ کا کفارہ ادا کرے حالانکہ اس کا کوئی ثبوت خود مسیحؑ کے کسی قول سے وہ نہیں دے سکتے۔ یہ عقیدہ ان کے اپنے تخیلات کا آفریدہ ہے۔ اور اس غلو کا نتیجہ ہے جس میں وہ اپنے پیغمبر کی عظیم الشان شخصیت سے متاثر ہو کر مبتلا ہوگئے۔

اللہ تعالٰی نے یہاں کفارہ کے عقیدے کی تردید نہیں کی ہے کیونکہ عیسائیوں کے ہاں یہ کوئی مستقل عقیدہ نہیں ہے بلکہ مسیحؑ کو خدا کا بیٹا قرار دینے کا شاخسانہ ہے اور اس سوال کی ایک صوفیانہ و فلسفیانہ توجیہ ہے کہ جب مسیحؑ خدا کا اکلوتا تھا تو وہ صلیب پر چڑھ کر لعنت کی موت کیوں مرا۔ لہٰذا اس عقیدے کی تردید آپ سے آپ ہو جاتی ہے۔ اگر مسیحؑ کے ابن اللہ ہونے کی تردید کر دی جائے اور اس غلط فہمی کو دور کر دیا جائے کہ مسیحؑ سولی پر چڑھائے گئے تھے۔(۶۰)

یہ ایک تجزیاتی بیان ہے جس کی زبان، منطق و استدلال اور حکمت و بصیرت اپنی مثال آپ ہے۔ پھر اس میں کہیں روح قرآن اور لغت قرآن سے ہٹی ہوئی بات نہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ سید صاحب نے عیسائی ماخذ اور مسیحی مصنفین کے حوالوں سے مسیحؑ کی شخصیت، مسیحی عقائد اور ان کی تاریخ کے بارے ناقابل انکار شواہد پیش کیے ہیں۔ ان کے تضادات اور ان کے ابہامات مبرہن کے ہیں یہ مقالہ طویل اقتباسات کا متحمل نہیں اس لیے صرف حوالوں کی نشاندہی ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ ریورنڈ چارلس اینڈرسن کے حوالے سے مسیحؑ کی شخصیت پر دلچسپ اقتباس پیش کرتے ہیں اور پھر انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کے مضمون تاریخ کلیسا (Church History) سے عقیدہ الوہیت مسیحؑ پر اقتباس پیش کر کے مسیحی عقیدہ (Need) کی حقیقت واضح کی۔(۶۱) ان بیانات پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" مسیحی علماء کے ان بیانات سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ ابتداء جس چیز نے مسیحیوں کو گمراہ کیا وہ عقیدت و محبت کا غلو تھا۔ اسی غلو کی بناء پر مسیحؑ کے لیے خداوند اور ابن اللہ کے الفاظ استعمال کیے گئے۔ خدائی صفات ان کی طرف منسوب کی گئیں

اور کفارہ کا عقیدہ ایجاد کیا گیا، حالانکہ حضرت مسیحؑ کی تعلیمات میں ان باتوں کے لیے قطعاً کوئی گنجائش نہ تھی پھر جب فلسفہ کی ہوا مسیحیوں کو لگی تو بجائے اس کے کہ یہ لوگ اس ابتدائی گمراہی کو سمجھ کر اس سے بچنے کی سعی کرتے انہوں نے اپنے گذشتہ پیشواؤں کی غلطیوں کو نباہنے کے لیے ان کی توجیہات شروع کر دیں اور مسیحؑ کی اصل تعلیمات کی طرف رجوع کیے بغیر محض منطق و فلسفہ کی مدد سے عقیدے پر عقیدہ ایجاد کرتے چلے گئے۔ یہی وہ ضلالت ہے جس پر قرآن نے ان آیات میں مسیحیوں کو متنبہ فرمایا ہے(۶۲):

بائبل اور تلمود پر محققانہ بیانات موجود ہیں ۔ تفہیم القرآن کی پہلی جلد ہی میں قرآنی واقعات اور بائبل و تلمود کا تقابلی جائزہ، تورات کی تحریف اور قرآن تورات کی تصدیق کرتا ہے، جیسے مضامین موجود ہیں۔ سورہ آل عمران کے آغاز میں بائبل کی حیثیت و نوعیت پر ایک خوبصورت شذرہ ہے۔(۶۳) جو صرف وہی شخص لکھ سکتا ہے جس نے خمسہ موسوی اور اناجیل کا مکمل مطالعہ کیا ہے۔ مسیحؑ کا پہاڑی کا وعظ مشہور ہے۔ سیّد مودودی نے اس کے اقتباسات نقل کیے ہیں اور پھر سورہ آل عمران آیت ۵۰ ۔ ۵۱ میں بیان کردہ مسیحؑ کی دعوت کے حوالے سے جو بات کی ہے وہ صرف تحریک اسلامی کا داعی ہی کر سکتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"یعنی تمہارے جہلاء کے توہمات ، تمہارے فقیہوں کی موشگافیوں، تمہارے رہبانیت پسند لوگوں کے تشددات اور غیر مسلم قوموں کے غلبہ و تسلط کی بدولت تمہارے ہاں اصل شریعت الٰہی پر جن قیود کا اضافہ ہو گیا ہے میں ان کو منسوخ کروں گا اور تمہارے لیے وہی چیزیں حلال اور وہی چیزیں حرام قرار دوں گا جنہیں اللہ نے حلال و حرام کیا ہے"(۶۴)

اس سے معلوم ہوا کہ تمام انبیاء کی طرح حضرت عیسیٰؑ کی دعوت کے بھی بنیادی نکات یہی تین تھے ایک یہ کہ اقتدار اعلیٰ جس کے مقابلے میں بندگی کا رویہ اختیار کر لیا جاتا ہے اور جس کی اطاعت پر اخلاق و تمدن کا نظام قائم ہوتا ہے صرف اللہ تعالیٰ کے لیے

مختص تسلیم کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ اس مقتدر اعلیٰ کے نمائندے کی حیثیت سے نبی کی اطاعت کی جائے۔ تیسرے یہ کہ انسانی زندگی کو حلت و حرمت اور جواز و عدم جواز کی پابندیوں سے جکڑنے والا قانون و ضابطہ صرف اللہ کا ہو دوسروں کے عائد کردہ قوانین منسوخ کر دیئے جائیں۔

پس درحقیقت حضرت عیسیٰؑ اور حضرت موسیٰؑ اور حضرت محمد ﷺ اور دوسرے انبیاء کے مشن میں یک سر مو فرق نہیں ہے۔ جن لوگوں نے مختلف پیغمبروں کے مختلف مشن قرار دیئے ہیں اور ان کے درمیان مقصد و نوعیت کے اعتبار سے فرق کیا ہے انہوں نے سخت غلطی کی ہے۔(۶۵) افسوس ہے کہ موجودہ اناجیل میں مسیحؑ کے مشن کو اس وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا جس طرح اوپر قرآن میں پیش کیا گیا ہے۔ تاہم منتشر طور پر اشارات کی شکل میں وہ تینوں بنیادی نکات ہمیں ان کے اندر ملتے ہیں جو اوپر بیان ہوئے ہیں۔(۶۶) اس کے بعد سیّد مرحوم نے وہ اقتباسات چن کر نکالے ہیں جن میں مسیحؑ کی دعوت کے اشارات موجود ہیں۔

بنی اسرائیل کی تاریخ اور ان کے احوال پر سورہ بقرہ کے حواشی، سورہ بنی اسرائیل کے ابتدائی حصے قصہ موسیٰ کے ضمن میں جو حواشی موجود ہیں وہ معلومات کا خزینہ ہیں۔

سیّد مودودی نے سورہ الصّف کی آیت ۶ کے تحت حضور اکرمؐ کے بارے میں بائبل کی پیشگوئی پر محققانہ بحث کی ہے۔ عہد نامہ قدیم کی کتاب استثناء ، باب ۱۸۔ آیت ۱۵۔۱۹ اور پھر انجیل یوحنا سے "وہ نبی" کے بارے میں پیشگویوں کے حوالے دیئے ہیں۔ مسیحی علماء کے مطابق یوحنا میں استعمال ہونے والا لفظ **Paracletes** تھا جس کی تعبیر میں اختلافات ہیں۔ لفظ کی اس ساری بحث میں سیّد مودودی لکھتے ہیں :

"اب دلچسپ بات یہ ہے کہ یونانی زبان ہی میں ایک دوسرا لفظ **(Periclytes)** موجود ہے جس کے معنی ہیں تعریف کیا ہوا۔ یہ لفظ بالکل "محمد" کا ہم معنی ہے اور تلفظ میں بھی اس کے اور **(Paracletes)** کے درمیان بڑی مشابہت پائی جاتی ہے۔ کیا بعید ہے

کہ جو مسیحی حضرات اپنی مذہبی کتابوں میں اپنی مرضی اور پسند کے مطابق بے تکلف رد و بدل کر لینے کے خوگر رہے ہیں۔ اب انہوں نے یوحنا کی نقل کردہ پیشگوئی کے الفاظ کو اپنے عقیدے کے خلاف پڑتا دیکھ کر اس کے املاء میں یہ ذرا سا تغیر کر دیا ہو۔ اس کی پڑتال کرنے کے لیے یوحنا کی لکھی ہوئی ابتدائی یونانی انجیل بھی کہیں موجود نہیں ہے جس سے یہ تحقیق کیا جا سکے کہ وہاں ان دونوں الفاظ میں سے دراصل کون سا لفظ استعمال کیا گیا تھا"۔(۶۷)

سیّد مودودی اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ مسلمہ ماخذ سے اس لفظ کی حقیقت واضح کرتے ہیں اور یہ ثابت کرتے ہیں کہ یوحنا میں یونانی کا وہی لفظ استعمال ہوا ہوگا جس کے معنی ہیں تعریف کیا ہوا۔ وہ لکھتے ہیں :

"لیکن فیصلہ اس پر بھی موقوف نہیں ہے کہ یوحنا نے یونانی زبان میں دراصل کون سا لفظ لکھا تھا کیونکہ بہر حال وہ بھی ترجمہ ہی تھا اور حضرت مسیح کی زبان جیسا کہ اوپر بیان کر چکے ہیں، فلسطین کی سریانی تھی اس لیے انہوں نے اپنی بشارت میں جو لفظ استعمال کیا ہوگا وہ لامحالہ کوئی سریانی لفظ ہی ہونا چاہیئے۔ خوش قسمتی سے وہ اصل سریانی لفظ ہمیں ابن ہشام کی سیرت میں مل جاتا ہے اور ساتھ ساتھ یہ بھی اس کتاب سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کا ہم معنی یونانی لفظ کیا ہے؟ محمد بن اسحاق کے حوالے سے ابن ہشام نے یحنس (یوحنا) کی انجیل کے باب ۱۵ آیات ۲۳ تا ۲۷ اور باب ۱۶ آیت ۱ کا پورا ترجمہ نقل کیا ہے اس میں یونانی لفظ فارقلیط کے بجائے سریانی لفظ منحمنا استعمال کیا گیا ہے۔ پھر ابن اسحاق یا ابن ہشام نے اس کی تشریح یہ کی ہے کہ منحمنا کے معنی سریانی میں محمد اور یونانی میں برقلیطس ہیں(ابن ہشام، ۱/۲۴۸)"۔(۶۸)

اس کے بعد وہ دلائل سے ثابت کرتے ہیں کہ یوحنا کی یونانی انجیل میں دراصل (Periclytos) استعمال ہوا تھا جسے عیسائی حضرات نے بعد میں کسی وقت (Paracletes) سے بدل دیا۔ ازاں بعد انجیل برنباس سے استدلال کرتے ہیں۔ مسیحی علماء کے ہاں انجیل برناس جعلی ہے اور کسی مسلمان کی لکھی ہوئی ہے۔ اس وقت تو اس کے

چھپے ہوئے نسخے دستیاب ہیں اور اس کے تنقیدی جائزے بھی چھپ گئے ہیں لیکن جب سیّد مرحوم تفسیر لکھ رہے تھے تو اس وقت دستیاب نہ تھے۔ سیّد مرحوم اس نسخے کی تاریخ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" ۱۹۰۷ء میں اسی نسخے کا انگریزی ترجمہ آکسفورڈ کے کلیرنڈنی پریس سے شائع ہوگیا تھا مگر غالباً اس کی اشاعت کے فوراً بعد ہی عیسائی دنیا میں یہ احساس پیدا ہوگیا کہ یہ کتاب تو اس مذہب کی جڑ کاٹے دے رہی ہے۔ جسے حضرت عیسیٰؑ کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس لیے اس کے مطبوعہ نسخے کسی خاص تدبیر سے غائب کر دیئے گئے۔ اور پھر کبھی اس کی اشاعت کی نوبت نہ آسکی۔ دوسرا ایک نسخہ اطالوی ترجمہ سے اسپینی زبان میں منتقل کیا ہوا اٹھارھویں صدی میں پایا جاتا تھا جس کا ذکر جارج سیل نے اپنے انگریزی ترجمہ قرآن کے مقدمہ میں کیا ہے۔ مگر وہ بھی کہیں غائب کر دیا گیا اور آج اس کا بھی کہیں پتہ نشان نہیں ملتا۔ مجھے آکسفورڈ سے شائع شدہ انگریزی ترجمے کی ایک فوٹو اسٹیٹ کاپی دیکھنے کا اتفاق ہوا اور میں نے اسے لفظ بلفظ پڑھا ہے۔ میرا یہ احساس ہے کہ یہ ایک بہت بڑی نعمت ہے جس سے عیسائیوں نے محض تعصب اور ضد کی بناء پر اپنے آپ کو محروم کر رکھا ہے"۔ (۶۹)

اس کے بعد وہ اناجیل کی تاریخی حیثیت اور برنباس کی پوزیشن پر بحث کرتے ہیں۔ صفحہ ۴۶۶ سے ۴۷۵ تک پھیلی ہوئی یہ بحث اسلام اور عیسائیت کے طالب علم کے لیے بے حد مفید ہے۔

کلامی مسائل

مسلمانوں کے ہاں عقائد کی توضیح و تشریح کے لیے جو مسائل پیدا ہوئے وہ علمی تاریخ میں کلامی مسائل کہلاتے ہیں۔ علم الکلام ایک مکمل علم کے طور پر ہماری تاریخ علوم کا حصہ ہے۔ معتزلہ، اشاعرہ، ماتریدیہ، شیعہ، خوارج، مرجیہ اور سلفیہ سب کلامی مسائل ہی کے حوالے سے پہچانے جاتے ہیں۔ شیعہ اور خوارج کے ہاں امامت و خلافت کی سیاسی بحثیں

بھی کلامی انداز میں کی گئیں۔ مسئلہ امامت تو شیعہ کے نزدیک اصول دین کی حیثیت رکھتا ہے اور امامت پر ایمان نہ رکھنے والا ان کے نزدیک مومن نہیں ہے۔ عقیدہ امامت کی بحث شیعہ نقطہ نظر سے محض سیاسی نہیں بلکہ دینی و ایمانی ہے۔ ہر گروہ نے اپنے مسلک کے حق میں اولین استدلال قرآن ہی سے کیا ہے۔ کیونکہ قرآن ہی بنیادی ماخذ ہے۔ قرآن نے ایمان، وحی، توحید، صفات باری، رسالت، آخرت، ملائکہ قدر، جنت و دوزخ اور سزا و جزا کے تصورات کو پیش کیا ہے۔ ان کی وضاحت کی ہے۔ ان پر دلائل مہیا کیے ہیں۔ دنیوی زندگی کی تنظیم اور آخرت کی کامیابی کے بارے میں واضح ہدایات دی ہیں۔ ہمارے مفسرین نے ان کلامی مسائل پر بحثیں کی ہیں۔ امام رازی کی تفسیر کبیر، علامہ جار اللہ زمخشری کی کشاف اور بیضاوی کی انوار التنزیل انہی بحثوں کے لیے مشہور ہیں۔

برصغیر میں سرسیّد نے کلامی مسائل میں ایک نیا اسلوب اختیار کیا۔ انہوں نے اعتزال کو ایک نئے انداز میں پیش کیا اور سائنسی منہاج کے پیش نظر تفسیر میں ایک نئی طرح ڈالی۔ برصغیر میں نئے علم کلام کی اصطلاح اسی دور سے شروع ہوئی۔ علامہ شبلی، ڈپٹی نذیر احمد، مولوی چراغ علی وغیرہ نے نئے علم الکلام کی بحث کو آگے بڑھایا۔ علامہ اقبالؒ بھی نئے علم کلام کی بات کرتے نظر آتے ہیں۔ مرزا غلام احمد قادیانی تو نئے علم کلام کی راہ سے نبوت تک جا پہنچے لیکن ان کے پیروؤں میں مولوی محمد علی لاہوری کے ہاں شاندار کلامی بحثیں موجود ہیں جو ایک طرح کا جدید اعتزال تھا جسے خوبصورت بنا کے پیش کیا جا رہا تھا۔

سیّد مودودی کا خصوصی امتیاز ان کا متکلم ہونا ہے۔ برصغیر کے راسخ العقیدہ علماء ان سے اختلاف سے پہلے انہیں متکلم اسلام کے خطاب سے یاد کرتے تھے۔ سیّد مودودی نے جدید علم کلام کو انحراف سے محفوظ رکھنے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ اور کلامی مسائل میں وہی اعتدال و توازن ہے جو فقہی مسائل میں آپ نے اختیار کیا۔ قدیم و جدید کلامی مسائل میں ان کے قلم نے جوہر دکھائے ہیں۔ برصغیر میں قادیانیوں نے جو بحثیں چھیڑی تھیں ان میں ختم نبوت اور وفات مسیح جیسے مسائل تھے۔ ختم نبوت کی بحث سورہ احزاب کی آیت ۴۰ کے تحت کی گئی ہے اور حاشیہ نمبر ۷۷ کے ضمیمہ کے طور پر سورہ احزاب کے آخر میں

شامل کی گئی ہے۔ یہ بحث ۱۳۸ ۔ ۱۶۹ تک پھیلی ہوئی ہے اور اس میں ختم نبوت کے تمام اطراف و جوانب پر گہری علمی تحقیق پیش کی گئی ہے۔

مرزا غلام احمد قادیانی اور ان کے متبعین نے اپنا سارا زور استدلال مسیح کی وفات اور ان کے رفع روحانی پر صرف کیا۔ برصغیر کے علماء نے اس مسئلہ پر بڑی تحقیقات کی ہیں۔ فوائد عثمانی، معارف القرآن اور تدبر قرآن میں عمدہ بیانات موجود ہیں لیکن جس ایجاز و اعجاز سے تفہیم القرآن میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ اسی کا خاصہ ہے۔ سورہ نساء کی آیت ۱۵۷۔۱۵۸ میں قرآن کا ایک محکم بیان ہے جو مسیحؑ کی زندگی کے آخری لمحات کی تصویر کشی کرتا ہے:

" وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه. مالهم به من علم الااتباع الظن وما قتلوه يقيناً بل رفعه الله اليه وكان الله عزيزاً حكيماً" (۷۰)

(اور خود کہا ہم نے مسیح، عیسی بن مریم، رسول اللہ کو قتل کر دیا ہے۔ حالانکہ فی الواقع انہوں نے نہ اس کو قتل کیا نہ صلیب پر چڑھایا بلکہ معاملہ ان کے لیے مشتبہ کر دیا گیا۔ جن لوگوں نے اس کے بارے میں اختلاف کیا ہے وہ بھی دراصل شک میں مبتلاء ہیں۔ ان کے پاس اس معاملہ میں کوئی علم نہیں ہے محض گمان ہی کی پیروی ہے یقیناً انہوں نے مسیح کو قتل نہیں کیا بلکہ اللہ تعالی نے اس کو اپنی طرف اٹھا لیا۔ اللہ زبردست طاقت رکھنے والا اور حکیم ہے)۔

ان آیات پر جو تشریحی نوٹ ہیں ان کی زبان اور قوت استدلال ملاحظہ فرمائیں اور پھر بات مختصر اور جامع ہے، فرماتے ہیں:

" یہ آیت تصریح کرتی ہے کہ حضرت مسیحؑ صلیب پر چڑھائے جانے سے پہلے اٹھا لیے گئے تھے اور یہ مسیحیوں اور یہودیوں دونوں کا خیال کہ مسیحؑ نے صلیب پر جان دی، محض غلط فہمی پر مبنی ہے۔ قرآن اور بائبل کے بیانات کا متقابل مطالعہ کرنے سے یہ

سمجھتے ہیں کہ غالباً پیلاطس کی عدالت میں تو پیشی آپ ہی کی ہوئی تھی مگر جب وہ سزائے موت کا فیصلہ سنا چکا، اور جب یہودیوں نے مسیحؑ جیسے پاک نفس انسان کے مقابلہ میں ایک ڈاکو کی جان کو زیادہ قیمتی ٹھہرا کر اپنی حق دشمنی و باطل پسندی پر آخری مہر لگائی تب اللہ تعالیٰ نے کسی وقت آنجناب کو اٹھا لیا۔ بعد میں یہودیوں نے جس شخص کو صلیب پر چڑھایا وہ آپ کی ذات مقدس نہ تھی بلکہ کوئی اور شخص تھا۔ جس کو نہ معلوم کس وجہ سے ان لوگوں نے عیسیٰ بن مریم سمجھ لیا تاہم ان کا جرم اس سے کم نہیں ہوتا کیونکہ جس کو انہوں نے کانٹوں کا تاج پہنایا جس کے منہ پر تھوکا اور جسے ذلت کے ساتھ صلیب پر چڑھایا اس کو وہ عیسیٰ بن مریم ہی سمجھ رہے تھے۔ اب یہ معلوم کرنے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے کہ معاملہ کس طرح ان کے لیے مشتبہ ہوگیا۔ چونکہ اس باب میں کوئی یقینی ذریعہ معلومات نہیں ہے اس لیے مجرد قیاس و گمان اور افواہوں کی بنیاد پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس شبہ کی نوعیت کی تھی۔ جس کی بناء پر یہودی یہ سمجھے کہ انہوں نے عیسیٰ بن مریم کو صلیب دی ہے۔ دراں حالانکہ عیسیٰ بن مریم ان کے ہاتھ سے نکل چکے تھے"(۷۱)

رفع پر مفصل نوٹ ہے۔(۷۲) پڑھیے اور ایجاز و اعجاز کا لطف اٹھائیے: " یہ اسی معاملہ کی اصل حقیقت ہے جو اللہ تعالیٰ نے بتائی ہے۔ اس میں جزم اور صراحت کے ساتھ جو چیز بتائی گئی ہے وہ صرف یہ ہے کہ حضرت مسیحؑ کو قتل کرنے میں یہودی کامیاب نہیں ہوئے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی طرف اٹھا لیا۔ اب رہا یہ سوال کہ اٹھا لینے کی کیفیت کیا تھی تو اس کے متعلق کوئی تفصیل قرآن میں نہیں بتائی گئی۔ قرآن نہ اس کی تصریح کرتا ہے کہ اللہ ان کو جسم و روح کے ساتھ کرہ زمین سے اٹھا کر آسمانوں پر کہیں لے گیا اور نہ ہی صاف کہتا ہے کہ انہوں نے زمین پر طبعی موت پائی اور صرف ان کی روح اٹھائی گئی۔ اس لیے قرآن کی بنیاد پر نہ تو ان میں سے کسی ایک پہلو کی قطعی نفی کی جا سکتی ہے اور نہ اثبات لیکن قرآن کے انداز بیان پر غور کرنے سے یہ بات بالکل نمایاں طور پر محسوس ہوتی ہے کہ اٹھائے جانے کی نوعیت و کیفیت خواہ کچھ بھی ہو، بہر حال مسیحؑ کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے کوئی ایسا معاملہ ضرور کیا ہے جو غیر معمولی نوعیت کا ہے۔ اس غیر

معمولی پن کا اظہار تین چیزوں سے ہوتا ہے:

ایک یہ کہ عیسائیوں میں مسیحؑ کے جسم و روح سمیت اٹھائے جانے کا عقیدہ پہلے سے موجود تھا اور ان اسباب میں سے تھا جن کی بناء پر ایک بہت بڑا گروہ الوہیت مسیحؑ کا قائل ہوا ہے لیکن اس کے باوجود قرآن نے نہ صرف یہ کہ اس کی صاف صاف تردید نہیں کی بلکہ بعینہ وہی رفع (Ascension) کا لفظ استعمال کیا ہے جو عیسائی اسی واقعہ کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ کتاب مبین کی شان سے یہ بات بعید ہے کہ وہ کسی خیال کی تردید کرنا چاہتی ہو اور پھر ایسی زبان استعمال کرے جو اس خیال کو مزید تقویت پہنچانے والی ہو۔
دوسرے یہ کہ اگر مسیحؑ کا اٹھایا جانا ویسا ہی اٹھایا جانا ہوتا جیسا کہ ہر مرنے والا دنیا سے اٹھایا جاتا ہے، یا اگر اس رفع سے مراد محض درجات و مراتب کی بلندی ہوتی جیسے حضرت ادریسؑ کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ "ورفعناه مكاناً علياً" تو اس مضمون کو بیان کرنے کا انداز یہ نہ ہوتا جو ہم یہاں دیکھ رہے ہیں۔ اس کو بیان کرنے کے لیے زیادہ مناسب الفاظ یہ ہو سکتے تھے کہ یقیناً انہوں نے مسیحؑ کو قتل نہیں کیا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو زندہ بچا لیا اور پھر طبعی موت دی۔ یہودیوں نے اس کو ذلیل کرنا چاہا تھا۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اس کو بلند درجہ عطا کیا۔

تیسرے یہ کہ اگر یہ رفع ویسا ہی معمولی قسم کا رفع ہوتا جیسے ہم محاورہ میں کسی مرنے والے کو کہتے ہیں کہ اسے اللہ نے اٹھا لیا تو اس کا ذکر کرنے کے بعد یہ فقرہ بالکل غیر موزوں تھا کہ "اللہ زبردست طاقت رکھنے والا اور حکیم ہے" یہ تو صرف کسی ایسے واقعہ کے بعد ہی موزوں و مناسب ہو سکتا ہے جس میں اللہ کی قوت قاہرہ اور اس کی حکمت کا غیر معمولی ظہور ہوا ہو۔

اس کے جواب میں قرآن سے اگر کوئی دلیل پیش کی جا سکتی ہے تو وہ زیادہ سے زیادہ صرف یہ ہے کہ سورہ آل عمران میں اللہ تعالیٰ نے "متوفیک"(۷۳) کا لفظ استعمال کیا ہے (رکوع ٦) لیکن جیسا کہ وہاں ہم حاشیہ ۵۱ میں واضح کر چکے ہیں کہ یہ لفظ طبعی موت کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ قبض روح، اور قبض روح و جسم دونوں پر دلالت کر سکتا

ہے لہذا یہ ان قرائن کو ساقط کر دینے کے لیے کافی نہیں ہے جو ہم نے اوپر بیان کیے ہیں۔ بعض لوگ جن کو مسیحؑ کی طبعی موت کا حکم لگانے پر اصرار ہے سوال کرتے ہیں کہ توفی کا لفظ قبض روح و جسم پر استعمال ہونے کی کوئی اور نظیر بھی ہے؟ لیکن جب قبض روح و جسم کا واقعہ تمام نوع انسانی کی تاریخ میں پیش ہی ایک مرتبہ آیا ہو تو اس معنی پر اس لفظ کے استعمال کی نظیر پوچھنا محض ایک بے معنی بات ہے۔ دیکھنا چاہیئے کہ اصل لغت میں اس استعمال کی گنجائش ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو ماننا پڑے گا کہ قرآن نے رفع جسمانی کے عقیدہ کی صاف تردید کرنے کے بجائے یہ لفظ استعمال کر کے ان قرائن میں ایک اور قرینہ کا اضافہ کر دیا ہے جن سے اس عقیدہ کو الٹی مدد ملتی ہے ورنہ کوئی وجہ نہ تھی کہ موت کے صریح لفظ کو چھوڑ کر وفات متحمل المعنیین لفظ کو ایسے موقع پر استعمال کرتا جہاں رفع جسمانی کا عقیدہ پہلے سے موجود تھا اور ایک فاسد اعتقاد یعنی الوہیت مسیح کے اعتقاد کا موجب بن رہا تھا۔ پس قرآن کی روح سے زیادہ مطابقت اگر کوئی طرز عمل رکھتا ہے تو وہ صرف یہی ہے کہ رفع جسمانی کی تصریح سے بھی اجتناب کیا جائے اور موت کی تصریح سے بھی، بلکہ مسیحؑ کے اٹھائے جانے کو اللہ تعالی کی قدرت قاہرہ کا ایک غیر معمولی ظہور سمجھتے ہوئے اس کی کیفیت کو اسی طرح مجمل چھوڑ دیا جائے جس طرح خود اللہ تعالی نے مجمل چھوڑ دیا ہے۔(۷۴)

سیّد مودودی نے کلامی مسائل روایتی معتزلی اشعری و ماتریدی فریم ورک کی بجائے کتاب و سنت کی نصوص پر مبنی توضیحات کا اسلوب اپنایا ہے جو برصغیر کے کلامی پس منظر میں خصوصی اہمیت کی حامل ہیں۔ توحید، نبوت، آخرت ، ملائکہ ، قرآن، معجزات، تقدیر، جبر و اختیار، علم غیب، اور عوامی مذہب کی رسوم جیسے موضوعات پر دلنشیں انداز میں معتدل و متوازن کلام کیا گیا ہے۔ مناظرانہ جدلیات سے ہٹ کر خالص علمی انداز سے ان مسائل پر اسی طرح بحث کی گئی ہے کہ اگر تعصب نے اندھا نہ کر دیا ہو تو انسان کو قبول کیے بغیر چارہ نہیں۔ کلامی مسائل پر بحث میں انحرافی افکار کی بلیغ تردید اور موثر تنقید موجود ہے۔ برصغیر کے حوالے سے استمداد لغیر اللہ اور عبادت و استعانت جیسے موضوعات پر شافی بحثیں

موجود ہیں۔ سیّد مودودی کی کتاب قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں تفسیری ادب کی منفرد اور موثر پیش کش ہے۔(۷۵)

عصری علوم اور فکر جدید کا چیلنج

عالم اسلام میں سائنسی اور عمرانی علوم و افکار کی بنیاد پر مغربی الحاد کو خوبصورت الفاظ میں پیش کیا گیا۔ دور استعمار میں مسلمانوں کو یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی کہ ان کی فلاح کا دارومدار جدید افکار و نظریات کے مطابق زندگی کی تنظیم میں ہے۔ اس کے رد عمل میں دو انتہا پسندانہ نقطہ ہائے نظر اختیار کیے گئے۔ ایک یہ ان افکار و نظریات سے مکمل طور پر صرف نظر کیا جائے اور روایتی علوم ہی کے ذریعہ تفہیم دین کی جائے۔ دوسرا کلی طور پر قبولیت کی راہ تھی کہ ہر نظریہ و عمل کو جدید تصورات سے ہم آہنگ کر دیا جائے۔ سیّد مودودی نے ان دو انتہاؤں کے درمیان اعتدال کی راہ اپنائی اور جو بات قرآن سے ہم آہنگ ہے اسے قبول کیا اور جو شریعت کے مجموعی مزاج کے خلاف ہے اسے دلیل کے ساتھ رد کیا۔ وہ عصر حاضر کے علم و فلسفہ اور اس کے منہاج کو سامنے رکھتے ہوئے بات کرتے ہیں جو ہر صاحب عقل کو اپیل کرتی ہے۔ مثلاً انسانی جسم کی ساخت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" انسان کے جسم کا ایک ایک رونگٹا اور ایک ایک خلیہ (Cell) وہ کام سیکھ کر پیدا ہوا ہے جو اسے انسانی جسم میں انجام دینا ہے، پھر آخر انسان بجائے خود اپنے خالق کی تعلیم و رہنمائی سے بے نیاز یا محروم کیسے ہو سکتا ہے" (۷۶)۔

قوت گویائی اور روح پر بحثوں کا اسلوب ایسا ہے کہ دل میں اترا جاتا ہے۔ سیّد مرحوم لکھتے ہیں:

" یہ شخص قوت گویائی ہی نہیں بلکہ اس کے پیچھے عقل و شعور، فہم و ادراک، تمیز و ارادہ اور دوسری قوتیں کارفرما ہوتی ہیں۔ جن کے بغیر انسان کی قوت ناطقہ کام ہی نہیں کر سکتی اس لیے بولنا دراصل انسان کے ذی شعور اور ذی اختیار مخلوق

ہونے کی صریح علامت ہے" (۷۷)

روح پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں : "روح سے مراد محض وہ زندگی نہیں جس کی بدولت ایک ذی حیات جسم کی مشین متحرک ہوتی ہے بلکہ اس سے مراد وہ خاص جوہر ہے جو فکر و شعور، عقل و تمیز اور فیصلہ و اختیار کا حامل ہوتا ہے۔ انسان کے اندر فکر، شعور، ارادہ فیصلہ، اختیار اور ایسے ہی جو اوصاف پیدا ہوتے ہیں ان کا سرچشمہ مادے کی کوئی ترکیب نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ یہ اوصاف کسی بے علم، بے دانش اور بے اختیار ماخذ سے انسان کے اندر نہیں آتے"۔(۷۸)

فکری اصلاح

تفہیم القرآن کو جس اعتبار سے تمام معاصر تفاسیر میں ایک امتیازی شان حاصل ہے وہ فکری اصلاح ہے۔ مغرب کے بپاکردہ فساد کا ذریعہ عمرانی علوم ہیں۔ تاریخ کی تعبیر، سیاسی فکر کی سیکولر اساس ، معاشی استحصال کے اصولوں سے انحراف و فساد کی راہیں ہموار کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ سیّد مودودی نے سیاسی ، معاشرتی اور معاشی اصول و قواعد اور افکار و کلیات پر جرح و تنقید کر کے اسلام کے سیاسی، معاشی اور معاشرتی اصولوں کی تشریح و توضیح اس انداز سے کی ہے کہ ان تصورات کی صداقت سے انکار ممکن نہیں۔سودی نظام ، سرمایہ داری، اشتراکی اصول و فلسفہ اور تہذیبی فساد پر ان کی تنقید ایک معتبر حوالہ ہے۔ ڈارون سے لے کر فرائڈ تک اور ہیگل سے لے کر مارکس تک جس نے بھی زبان کھولی ہے۔ اس سے ربانی احکام سے بغاوت ٹپکتی ہے۔ یہ سب نور الٰہی سے محروم ہیں اور محروموں اور بدنصیبوں کے قائدین ہیں۔ جدید مغربی فکری سرمایہ اور عملی نظام کی بنیادیں انہی کے افکار پر اٹھائی گئی ہیں۔ جدید نظام تعلیم میں انہیں اساسی مفکرین کے طور پر پڑھایا جاتا ہے۔

عصر حاضر کے فکر و فلسفے اور تنظیم و عمل پر یہودی اثرات اتنے گہرے ہیں کہ انہیں جدید فکر و تنظیم سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ سیّد مودودی لکھتے ہیں :

" دنیا میں خدا کے بندوں کو گمراہ کرنے کے لیے جو تحریک اٹھتی ہے، اکثر اس کے پیچھے یہودی دماغ اور یہودی سرمایہ کام کرتا نظر آتا ہے اور راہ حق کی طرف بلانے کے لیے جو تحریک بھی شروع ہوتی ہے اکثر اس کے مقابلے میں یہودی ہی سب سے بڑھ کر مزاحم بنتے ہیں۔ درانحالیکہ یہ کم بخت اللہ کی کتاب کے حامل اور انبیاء کے وارث ہیں۔ ان کا تازہ ترین جرم اشتراکی تحریک ہے جسے یہودی دماغ نے اختراع کیا اور یہودی رہنمائی ہی نے پروان چڑھایا ہے۔ ان نام نہاد اہل کتاب کے نصیب میں یہ جرم بھی مقدر تھا کہ دنیا کی تاریخ میں پہلی مرتبہ جو نظام زندگی اور نظام حکومت خدا کے صریح انکار پر خدا سے کھلم کھلا دشمنی پر، خدا پرستی کو مٹا دینے کے علی الاعلان عزم و ارادہ پر تعمیر کیا گیا اس کے موجد و مخترع اور بانی و سربراہ کار موسیٰ کے نام لیوا ہوں۔ اشتراکیت کے بعد زمانہ جدید میں گمراہی کا دوسرا بڑا ستون فرائڈ کا فلسفہ ہے اور لطف یہ ہے کہ وہ بھی بنی اسرائیل ہی کا ایک فرد ہے"۔(۷۹)

سرمایہ دارانہ نظام نے انسان سے اس کی عزت نفس اور اس کی آزادی چھینی ہے اسی نظام میں مرکزی حیثیت سودی طریق کار کو حاصل ہے۔ سود سرمایہ دارانہ نظام کی ریڑھ کی ہڈی ہے۔ سود کے حوالے سے سرمایہ دارانہ ذہنیت کا تجزیہ کرتے ہوئے سیّد مرحوم لکھتے ہیں:

" مگر یہ لوگ اس بات پر غور نہیں کرتے کہ دنیا میں جتنے کاروبار ہیں، خواہ وہ تجارت کے ہوں یا صنعت و حرفت کے یا زراعت کے اور خواہ انہیں آدمی صرف اپنی محنت سے کرتا ہو یا اپنے سرمائے اور محنت ہر دو سے، ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے جس میں آدمی نقصان کا خطرہ مول نہ لیتا ہو اور جس میں آدمی کے لیے لازماً ایک مقرر منافع کی ضمانت ہو۔ پھر آخر پوری کاروباری دنیا میں ایک قرض دینے والا سرمایہ دار ہی ایسا کیوں ہو جو نقصان کے خطرے سے بچ کر ایک مقرر اور لازمی منافع کا حق دار قرار پائے؟

غیر نفع بخش اغراض کے لیے قرض دینے والے کا معاملہ تھوڑی دیر کے لیے چھوڑ دیجئے اور شرح کی کمی کے مسئلے سے قطع نظر کر لیجئے معاملہ اس قرض کا سہی جو نفع

نفش کاموں میں لگانے کے لیے لیا جائے اور شرح بھی تھوڑی ہی سہی۔ سوال یہ ہے کہ جو لوگ ایک کاروبار میں اپنا وقت ، اپنی محنت، اپنی قابلیت اور اپنا سرمایہ دن رات کھپا رہے ہیں اور جن کی سعی و کوشش کے بل پر ہی اس کاروبار کا بارآور ہونا موقوف ہے ان کے لیے تو ایک مقرر منافع کی ضمانت نہ ہو بلکہ نقصان کا سارا خطرہ بالکل انہی کے سر ہو، مگر جس نے اپنا روپیہ انہیں قرض دے دیا ہو وہ بے خطر ایک طے شدہ منافع وصول کرتا چلا جائے! یہ آخر کس عقل ، کس منطق، کس اصول انصاف اور کس اصول معاشیات کی رو سے درست ہے۔ اور یہ کس بناء پر صحیح ہے کہ ایک شخص ایک کارخانے کو بیس سال کے لیے ایک رقم قرض دے اور آج ہی یہ طے کر لے کہ آئندہ بیس سال تک وہ برابر ۵ فیصدی سالانہ کے حساب سے اپنا منافع لینے کا حقدار ہوگا۔ حالانکہ وہ کارخانہ جو مال تیار کرتا ہے اس کے متعلق کسی کو بھی نہیں معلوم کہ مارکیٹ میں اس کی قیمتوں کے اندر آئندہ بیس سال میں کتنا اتار چڑھاؤ ہوگا؟ یہ کس طرح درست ہے کہ ایک قوم کے سارے ہی طبقے ایک لڑائی میں خطرات و نقصانات اور قربانیاں برداشت کریں مگر ساری قوم کے اندر سے صرف ایک قرض دینے والا سرمایہ دار ہی ایسا ہو جو اپنے دیئے ہوئے جنگی قرض پر اپنی قوم سے لڑائی کے ایک ایک صدی بعد تک سود وصول کرتا رہے"۔(۸۰)

اس ایک بیان میں عقل ، منطق ، قوت استدلال اور شائستہ انداز بیان کی ساری خوبیاں موجود ہیں۔ آگے چل کر وہ تجارت و سود کے امتیازات واضح کرتے ہیں جس سے قرآنی حکمت کا بنیادی نکتہ مبرہن ہوتا ہے۔

" جدید نظام کی ایک اور فکری اساس نیشنلزم ہے جو سیاسی و معاشرتی کو ایک خاص رخ عطا کرتا ہے۔ نیشنلزم بطور ایک نظام فکر و عمل کے اسلام کا دشمن ہے۔ مغرب نے دنیا میں اسی تصور کو عام کر کے اپنے الحادی فکر کو مستحکم کیا۔ سیّد مودودی عصر حاضر کے وہ واحد مفکر ہیں جنہوں نے اقبال کے بعد اس کے تار و پود بکھیرے ہیں۔ سیّد مرحوم نے سورہ حجرات کی درج ذیل آیت کے ضمن میں نیشنلزم ، سامراجیت ، استعمار کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ انہی کا حصہ ہے :

" یا ایها الناس انا خلقنا کم من ذکر وانثی و جعلنا کم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقاکم ان الله علیم خبیر"۔(۸۱)

(لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمہاری قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کرو اور اللہ کے نزدیک تم میں زیادہ عزت والا وہ ہے جو زیادہ پرہیزگار ہے۔ بے شک اللہ سب کچھ جاننے والا اور سب سے خبردار ہے)۔

آپ اس آیت کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "کالے اور گورے کی تمیز نے اور افریقہ اور امریکہ میں سیاہ فام لوگوں پر جو ظلم ڈھائے ہیں ان کو تاریخ کے صفحات میں تلاش کرنے کی ضرورت نہیں۔ آج اس بیسویں صدی میں ہر شخص اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے۔ یورپ کے لوگوں نے براعظم امریکہ میں گھس کر ریڈانڈین نسل کے ساتھ جو سلوک کیا اور ایشیا و افریقہ کی کمزور قوموں پر اپنا تسلط قائم کر کے جو برتاؤ ان کے ساتھ کیا اس کی تہ میں بھی یہی تصور کارفرما رہا ہے کہ اپنے وطن اور اپنی قوم کی حدود سے باہر پیدا ہونے والوں کی جان، مال، آبرو ان پر مباح ہے اور انہیں حق پہنچتا ہے کہ ان کو لوٹیں، غلام بنائیں اور ضرورت پڑے تو صفحہ ہستی سے مٹا دیں۔ مغربی اقوام کی قوم پرستی نے ایک قوم کو دوسری قوموں کے لیے جس طرح درندہ بنا کر رکھ دیا ہے اس کی بدترین مثالیں زمانہ قریب کی لڑائیوں میں دیکھی جا چکی ہیں۔ خصوصیت کے ساتھ نازی جرمنی کا فلسفہ نسلیت اور نارڈک نسل کی برتری کا تصور پچھلی جنگ عظیم میں جو کرشمے دکھا چکا ہے انہیں نگاہ میں رکھا جائے تو آدمی بآسانی یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ وہ کتنی عظیم اور تباہ کن گمراہی ہے جس کی اصلاح کے لیے قرآن مجید کی یہ آیت نازل ہوئی ہے"۔(۸۲)

اسلام کے حرکی تصور کی جامع و زندہ تصویر

اسلام جو ہمہ گیر دعوت اور ہمہ جہت نظام تھا، ملوکیت کے زیر اثر محدود مذہبی سطح پر لایا گیا۔ اصحاب اقتدار نے علماء و صوفیاء کو اپنے اپنے دائرے میں رہ کر کام کرنے پر

مجبور کر دیا۔ اقتدار اور اس کی کشمکش ، حکمرانی اور اس کے قرینے اور بادشاہت اور اس کے آداب صرف چند افراد اور خاندانوں تک محدود ہوگئے۔ خلق خدا ان کی خوشامد پر مجبور اور ان کی نگہ کرم کی منتظر۔ علماء و مشائخ بھی آداب سلطانی کو ملحوظ رکھنے پر مجبور کر دیئے گئے۔ کوڑے، جیلیں، اذیتیں، جلاوطنی اور خوف و ہراس ہماری تاریخ کا حصہ ہے۔ بالآخر علماء مشائخ اس تقسیم کار پر راضی ہوگئے اور اقتدار سے بے تعلق ہوگئے اور عافیت کے ساتھ فقہ و تصوف اور مدرسہ و خانقاہ نشینی سے دل بہلانے لگے۔ جہاں کہیں سیاسی اقتدار کو ضرورت پڑی وہ فقہ و تصوف کی حمایت بھی حاصل کرتا رہا اور ان پر انعام و اکرام کی بارش بھی برساتا رہا۔ اس تقسیم نے امت مسلمہ کو فکری جمود ، تقلید پسندی اور تقدیر پرستی کے تحفے دیئے۔ اسلام کی ہمہ گیریت گہنا گئی۔ اس کا حرکی تصور مفقود ہوگیا اور حکمرانوں کی عیاشیوں اور باہمی کشمکشوں نے مسلمان امت کو عالمی قیادت سے محروم کر کے دست نگر اور بکھرے ہوئے افراد کا ایک ہجوم بنا دیا جسے راہ و منزل کا شعور ہی نہ رہا تھا۔

صدیوں پر محیط سیاسی و دینی حلقوں کی تقسیم نے ایک مقبول ماڈل کی صورت اختیار کر لی اور کوئی دینی و سیاسی رہنما اس ماڈل سے ہٹ کر اسلام کے ہمہ گیر اور جامع پروگرام کے تحت نبوی ماڈل کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھا۔ ایسے میں سیّد مودودی نے اس نبوی ماڈل کو پورے زور استدلال کے ساتھ پیش کرنے کا منصوبہ بنایا اور دیکھتے ہی دیکھتے وہ فکر، وہ زبان وہ اصطلاحات اور وہ پیغام جو اسلام کو ہمہ گیر، ہمہ جہت، جامع اور مکمل نظام حیات کے طور پر پیش کیا گیا اسے مسلمانوں نے اپنایا اور دشمنوں نے خطرہ محسوس کیا۔ تفہیم القرآن اس حرکی تصور کی جامع و زندہ تصویر ہے۔ پیغمبر اعظمؐ نے اپنے ساتھیوں کو تبدیلی کے جن مراحل سے گذارا تھا اس کی تفصیلی روداد ہے۔ اسلامی انقلاب کی تمام حکمتیں ، اسلامی شخصیت کی تربیت کے تمام اطراف، اسلامی جماعت کی تنظیم کے تمام مدارج، کار دعوت کی تمام مشکلات اور انقلابی جدوجہد کے تمام مراحل اس خوبصورت طریقے سے بیان کر دیئے گئے ہیں کہ تفہیم القرآن تحریک اسلامی کا صحیفہ ہدایت بن گئی ہے۔ پیغمبرانہ دعوت کی ایسی تعبیر اور کلام اللہ کی ایسی تشریح جو آنے والوں وقتوں تک

دعوت الی اللہ کے کارکنوں کی رہنمائی کرتی رہے گی۔ سید مودودی نے اپنے آپ کو پیغمبرانہ جدوجہد کے رنگ میں اس طرح رنگ لیا تھا کہ تفسیر میں ہر جگہ وہی رنگ جھلکتا دکھائی دیتا ہے۔ تحریک اسلامی کی قدم بہ قدم ترقی کی روداد اور منصوبہ بندی کا لمحہ بہ لمحہ جائزہ مفسر کی بصیرت اور دینی شعور کی پختگی و وسعت کا ثبوت ہے۔ تفہیم القرآن کا قاری یہ محسوس کرے گا کہ وہ جس کتاب کو پڑھ رہا ہے وہ بیک وقت علمی بھی ہے اور دعوتی و تحریکی بھی۔ اسے اس میں اسلاف کے افکار و آراء بھی نظر آئیں گے۔ اور عصری تقاضوں کا تجزیہ و شعور بھی۔ وہ اس میں ماضی کا جائزہ پڑھے گا اور اسے مستقبل کی منصوبہ کے اشارات بھی ملیں گے۔ تفہیم القرآن اسلام کے حرکی تصور کی ایک زندہ جاوید تعبیر ہے۔

تفہیم القرآن کو پڑھتے ہوئے نزول قرآن کا پورا ماحول سامنے آتا ہے۔ اور پیغمبرانہ قیادت میں کام کرنے والی جماعت کی شخصیتیں متحرک نظر آتی ہیں۔ ہر سورہ کے ابتدا میں جو تعارفی نوٹ لکھا گیا ہے اس سے دور نبوت کے مختلف اطراف و جوانب اور نزول قرآن کے مقاصد مبرہن ہو کر سامنے آتے ہیں۔

فہم قرآن کی سہولتیں

سید مودودی نے قرآن پاک سے استفادہ کو عام کرنے کے لیے جہاں سہل اور دلکش زبان استعمال کی ہے وہاں مضامین کا اشاریہ فراہم کر کے استفادے کی مزید سہولت بہم پہنچائی ہے۔ ایک عام قاری اپنی ضرورت کی معلومات حاصل کرنے کے لیے چھ جلدوں کو بالاستیعاب پڑھنے کا محتاج نہیں۔ بلکہ اشاریہ کی مدد سے مطلوبہ مقامات کے مطالعہ سے وہ اپنے مقاصد حاصل کر سکتا ہے۔ اب دیگر تفسیروں کے اشاریے بھی مرتب ہونے شروع ہوئے ہیں لیکن تفہیم القرآن کو یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس نے قاری کو قرآن فہمی کی یہ سہولت مہیا کی ہے۔ تفہیم القرآن معلومات کا خزانہ اور قرآن فہمی کا بے مثال ماخذ ہے۔ قرآنی خدمت کے جس پہلو کی طرف مقدمہ تفہیم القرآن میں اشارہ کیا گیا تھا وقت نے اس کو درست ثابت کیا اور آج اردو داں طبقہ کا کوئی فرد ایسا نہیں جو کسی نہ کسی طرح اس

کتاب سے استفادہ نہ کر رہا ہو۔ کوئی علمی ادارہ اور کوئی لائبریری اس کتاب سے محروم نہیں۔

سیّد مودودی نے بطور مفسر عصر حاضر کو فہم قرآن کے حوالے سے ایک نیا تجربہ عطا کیا ہے۔ انہوں نے نہ صرف اسلام کی جامعیت اور ابدیت کا موثر ابلاغ کیا ہے بلکہ جدید دور کو تفہیم دین کے لیے نئی زبان بھی عطا کی ہے۔ اسلام کا کوئی طالب علم اس زبان اور ان اصلاحات کے بغیر موثر بات نہیں کر سکتا۔

حوالہ جات

۱۔ تفہیم القرآن ۵/۱۷

۲۔ ایضاً، ۶/۱

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھئے دیباچہ تفہیم القرآن، ۱/۷۔۱۰

۴۔ تفہیم القرآن، ۱/۷،

۵۔ ایضاً، ۱/۱۱

۶۔ البقرہ /۲۲۹

۷۔ تفہیم القرآن، ۱/۱۷۴، طلاق ثلاثہ کے مسئلہ میں سیّد مودودی نے ائمہ اربعہ کی رائے سے اتفاق کیا ہے۔

۸۔ تفہیم القرآن، ۱/۱۷۵ حاشیہ نمبر ۲۰۱

۹۔ ایضاً، حاشیہ نمبر ۲۵۲

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ البقرہ /۲۳۰

۱۲۔ الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۴۱/۸۰

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ ہدایہ ۲/۳۸۰، ابن ماجہ، کتاب النکاح، باب المحلل والمحلل لہ، ۱/۶۲۳

۱۵۔ ہدایہ، ۲/۳۸۰

۱۶۔ الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۴/۸۰

۱۷۔ ایضاً

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ تفہیم القرآن، ۱/۱۷۶، ابن ماجہ، کتاب النکاح، باب المحلل والمحلل لہ، ۱/۶۲۲، ترمذی کتاب النکاح، باب فی المحل والمحلل لہ، ۳/۴۲۸

۲۰۔ ایضاً، ۵/۵۶۳، ابن ماجہ، کتاب النکاح، باب المحلل والمحلل لہ، ۱/۶۲۳

۲۱۔ ایضاً، ۳/۳۴۰

۲۲۔ طہٰ/۱۱۔۱۲۔ ابوداؤد، کتاب الصلوۃ، باب الصلوٰۃ فی النعل، ۱/۴۲۷، کتاب الصلوٰۃ، باب الصلوۃ فی النعل، ۱/۴۲۸

۲۳۔ ابن ماجہ، کتاب الصلوۃ، باب الصلاۃ فی النعال، ۱/۴۳۰

۲۴۔ ایضاً، ۱/۴۲۶۔۴۲۷

۲۵۔ ایضاً

۲۶۔ ابو داؤد، کتاب الطہارۃ، باب فی الاذی۔ ۱/۲۶۸

۲۷۔ ایضاً، ۱/۲۶۷

۲۸۔ تفہیم القرآن، ۳/۸۹

۲۹۔ الانبیاء، ۵۷۔۶۳

۳۰۔ الصافات، ۸۸۔۹۳

۳۱۔ بخاری کتاب، بدء الخلق، باب قول اللہ تعالیٰ۔ ۴/۱۱۲، مسلم، کتاب الفضائل ۱۵۴، باب فضائل ابراہیمؑ، ۷/۹۸، ابوداؤد، کتاب الطلاق، ۱۶۔ باب فی الرجل۔ ۲/۶۶۰، ترمذی، کتاب التفسیر، باب سورۃ الانبیاء، ۵/۳۲۱۔ مسند احمد، ۲/۴۰۳

۳۲۔ مختصر ابن کثیر، (الصافات) ۳/۱۸۵۔

بخاری، کتاب الادب، باب المعاریض، ۷/۱۲۲، ابو داؤد، کتاب الادب ۷۱، باب فی المعاریض، ۵/۲۵۳، کتاب الایمان، باب المعاریض فی الیمین، ۳/۵۷۳، مسند احمد، ۴/۴۴۲

۳۳(الف) معارف القرآن، ۶/۱۹۹۔۲۰۰

۳۳(ب) ایضاً

۳۳(ج) ایضاً

۳۴۔ فوائد عثمانی، ۵۹۸۔

۳۵۔ تفہیم القرآن، ۳/۱۶۷

۳۶۔ تفہیم القرآن، ۳/۱۶۷۔۱۶۸۔

۳۷۔ ص ۳۱۔۳۵

۳۸۔ فوائد عثمانی، ۶۰۶۔ ۶۰۷، مفتی محمد شفیع نے بھی اسے نقل کیا ہے اور سیوطی کی الدر منثور اور ہیثمی کی مجمع الزوائد سے وہ روایت بھی نقل کی ہے جس میں " قطع سوقها واعنا قها بالسیف" کے الفاظ ہیں۔ اور روح المعانی کے حوالے سے گھوڑوں کی قربانی کا ذکر کیا ہے۔ معارف القرآن ۷/۵۱۲۔

۳۹۔ تفہیم القرآن، ۴/۳۳۳۔۳۳۴

۴۰۔ ایضاً

۴۱۔ ایضاً

۴۲۔ ایضاً، ۴/۳۳۵، مفتی محمد شفیع نے اس تفسیر کو ابن عباس کے حوالے سے نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ابن جریر اور رازی وغیرہ نے اسے ترجیح دی ہے۔ لیکن اس کے بعد وہ اپنی رائے ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: قرآن کریم کے الفاظ کے لحاظ سے دونوں تفسیروں کی گنجائش ہے لیکن پہلی تفسیر کے حق میں چونکہ ایک مرفوع حدیث آگئی ہے جو سند کے اعتبار سے حسن ہے، اس لیے اس کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ معارف القرآن، ۷/۵۱۳۔ یاد رہے کہ پہلی تفسیر سے مراد وہ ہے، جس پر تنقید گزر چکی ہے۔

۴۳۔ فوائد عثمانی، ۶۰۶، ابن کثیر ۔ ۴/۳۶۔ اس تفسیر کو ابو سعود، علامہ آلوسی اور مولانا تھانوی نے اختیار کیا ہے۔ معارف القرآن، ۷/۵۱۷۔ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ اہل کتاب میں ایک جماعت ایسی ہے، جو حضرت سلیمانؑ کو نبی نہیں مانتی بس ظاہر یہ ہے کہ یہ جھوٹے قصے انہی لوگوں نے گھڑے ہیں۔ ابن کثیر، ۴/۳۶۔

۴۴۔ بخاری، کتاب الجہاد، باب من طلب الجہاد، ۳/۲۰۹، کتاب الایمان والنذور، باب کیف کانت یمین النبیؐ، ۷/۲۲۰۔ اس روایت میں " تسعین امراۃ" کے الفاظ ہیں، کتاب بدء الخلق، باب قول اللہ وھبنا لداود و سلیمان، ۴/۱۳۶۔ اس روایت میں " سبعین امراۃ " کے الفاظ ہیں۔ تینوں روایات ابو ھریرہ سے مروی ہیں۔

۴۵۔ ص/۳۱۔۳۵

۴۶۔ معارف القرآن ۷/۵۱۸

۴۷۔ ایضاً

۴۸۔ تفہیم القرآن، ۴/۳۳۸

۴۹۔ تفہیم القرآن، ۴/۳۳۵۔۳۳۶

۵۰۔ ایضاً

۵۱۔ مفتی محمد شفیع کی رائے بھی یہی ہے۔ معارف القرآن، ۷/۵۱۸

۵۲۔ تفہیم القرآن،۴/۳۳۷۔۳۳۸

۵۳۔ ایضاً

۵۴۔ تفہیم القرآن، ۲/۵۸۸۔۵۸۹

۵۵۔ النساء ۱۷۱

۵۶۔ تفسیر ماجدی، ۱/۲۳۲، تدبر قرآن، ۲/۲۰۶۔۲۰۸، معارف القرآن، ۲/۶۱۵۔۶۲۲

۵۷۔ فوائد عثمانی، ۱۳۷۔ تفہیم القرآن، ۱/۴۲۷۔

۵۷(الف)ایضاً

۵۷(ب) ایضاً

۵۸۔ ایضاً، ۱/۴۲۸

۵۹۔ ایضاً

۶۰۔ ایضاً

۶۱۔ ایضاً، ۱/۳۹۱۔۳۹۵

۶۲۔ ایضاً

۶۳۔ ایضاً، ۱/۲۳۱۔۲۳۲

۶۴۔ ایضاً، ۱/۲۵۴

۶۵۔ ایضاً

۶۶۔ ایضاً

۶۷۔ ایضاً، ۵/۴۶۴۔۴۶۵

۶۸۔ ایضاً

۶۹۔ ایضاً، ۵/۴۶۶

۷۰۔ النساء، ۱۵۷۔۱۵۸

۷۱۔ تفہیم القرآن، ۱/۴۱۹

۷۲۔ اس نوٹ کو سورہ آل عمران کی آیت نمبر۵۵ کے تشریحی نوٹ کے ساتھ ملا کر پڑھئے تو معاملہ مزید واضح ہوگا۔ تفہیم القرآن، ۱/۲۵۷

۷۳۔ آل عمران، ۵۵

۷۴۔ تفہیم القرآن، ۱/۴۲۰۔۴۲۱

۷۵۔ یہ بحثیں تفہیم القرآن میں جا بجا پائی جاتی ہیں۔ قاری انڈیکس کی مدد سے اپنے مطلوبہ موضوع پر مواد کو ملاحظہ کر سکتا ہے۔

۷۶۔ تفہیم القرآن، ۵/۲۴۹

۷۷۔ ایضاً

۷۸۔ ایضاً، ۴/۴۱

۷۹۔ تفہیم القرآن، ۱/۴۲۲

۸۰۔ ایضاً، ۱/۲۱۲۔۲۱۱

۸۱۔ الحجرات، ۱۳

۸۲۔ تفہیم القرآن، ۵/۹۶۔ یہ ایک مختصر پیراگراف ہے پوری تشریح کو پڑھنے سے قاری پر مفسر کی علمی و فکری گہرائی اور وسعت کا اندازہ ہوتا ہے، دیکھئے، ۵/۹۵۔۹۸