

## مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی بحیثیت مفسر

ڈاکٹر خالد علوی ☆

سید مودودیؒ نے جب تفسیر پر کام شروع کیا تو ان کے سامنے سارا تاریخی پس منظر بھی تھا اور معاصر تفسیری کلاشیں 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 پارہا تھا کہ اسی تشنگی کو بھانسنے 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۔<sup>(۱)</sup>

ہر مفسر کے سامنے ایک ہدف ہوتا ہے اور تفسیر لکھتے ہوئے ان مقاصد کو ہمیشہ پیش نظر رکھتا ہے۔ سید مودودی نے دیاچے 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 علومِ دینیہ کی تحصیل سے فارغ ہونے کے بعد قرآن مجید کا گہرا تحقیقی مطالعہ کرنا چاہتے ہیں۔ ایسے حضرات کی یہاں جھاننے 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 علومِ 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 علمِ 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 دورانِ 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، سید 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 سید مودودی کی شخصیت اپنے فہم و بصیرت، علمی رسوخ، اصلیت رائے، استقامت اور تحریر کی شعور کے اعتبار سے اپنے عہد میں بازور ممتاز نظر آتی ہے۔ اسی طرح تفہیم القرآن بھی معاصر تفسیروں میں منفرد اہمیت کی حامل ہے۔ ذیل میں ہم ان امتیازات کا تذکرہ کریں گے جن کے باعث یہ تفسیر منفرد ہے۔

### زبان اور انداز بیان

تفہیم القرآن کی پہلی اور اہم خصوصیت اس کی زبان اور مولف کا انداز بیان ہے۔ زبان سستہ و نگفتہ ہے اور انداز بیان موثر و دلنشین 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۔ سید مودودی نے ترجمے کی جائے 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 دقیقیتیں 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 میں سید مرحوم کے احساسات کا اندازہ مدرجہ 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 روکنے 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 چیخ کیا گیا تھا، (۳)

لفظی ترجمے کی غیر موثر ہونے کی وجہ 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 الہی کا مطلب و مدعا صاف صاف واضح ہونے کے ساتھ اس کا شہانہ 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 پلمدیوں سے نکل کر ادائے مطلب کی جسارت کی جائے، لیکن معاملہ کلام الہی 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 جاسکتا ہے۔ ایک مولانا آزاد کی ترجمان القرآن اور دوسری مولانا امین احسن اصلاحی کی تدر 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 ہمیں بن پڑتی لیکن جو رعنائی اور دلاویزی اور جو روانی و شگلی 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 بلاغ 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 مسلمی عصیت 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 مسلک 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 چاہئے۔ قرآن کی آیات اور ان کے سیاق و سباق سے جو بات عیاں ہوتی ہے اسی کو اختیار کرنا چاہئے۔ تنصیم القرآن کا مطالعہ تمام تعصبات سے خالی الذہن ہو کر کرنا چاہئے۔ قرآن کی آیات اور ان کے سیاق و سباق سے جو بات عیاں ہوتی ہے اسی کو اختیار کرنا چاہئے۔ تنصیم 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 بھیرت کے نمونے جا جا دیکھے جاسکتے 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 ظالمندہ روش کی اصلاح تھی۔ ہمارے فقہاء نے اس آیت کے حوالے سے مفصل حشیں کی ہیں اور مسلکی دلائل سے کتابیں بھر دی ہیں۔ صاحب تنصیم القرآن نے ساوہ اور جامع انداز سے متوازن بات کی ہے، آیت کریمہ ہے:

”الطلاق مرتن فامساک بمعروف او تسریع باحسان۔ ولا یحل لکم ان تاخذوا مما ایتتموهن شیئا الا ان یخافا الا یقیما حدود اللہ فان خفتم الا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ۔ تلك حدود اللہ فلا تعتدوها۔ ومن یتعد حدود اللہ فاؤلثک ہم الظالمون۔“ (۶)

(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 تعالیٰ کے حدود پر قائم نہ رہ سکنے کا اندیشہ ہو۔ ایسی صورت میں اگر تمہیں یہ خوف ہو کہ وہ دونوں حدود الہی 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 طلع کے اصول پر جو کچھ لکھا ہے اسے ملاحظہ فرمائیں :

”زہی 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 بیوی مذمت فرمائی ہے اور حضرت عمرؓ سے یہاں تک ثابت ہے کہ جو شخص ایک 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 مر اور وہ زبور 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 پسہ 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 حق 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 لیتا 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 کر لے (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 سید مودودی نے احتاف کے مفتی بہ قول سے اختلاف کیا ہے۔ احتاف 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 سید مودودی صرف ایک حیض کو کافی سمجھتے ہیں اور ان کا مدار استدلال ابو داؤد، 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 فلا جناح علیہما ان یتراجعا ان ظننا ان یقیموا حدود اللہ۔ و تلك حدود اللہ یبینہا لقوم یعلمون“ (۱۱)

(پھر اگر دوبارہ طلاق دینے کے بعد شوہر نے عورت کو تیسری بار طلاق 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 الہی 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 حدود کو توڑنے کا انجام جانتے ہیں)

فقہاء نے اس آیت کے حوالے سے حلالہ کا مسئلہ بیان کیا ہے۔ فقہاء احتاف 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 ابو حنیفہؒ 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“ (۱۴)

(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 عث 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 للاول لوجود الدخول في نكاح صحيح  
 اذا النكاح لا يبطل بالشرط. وعن ابي يوسف انه يفسد النكاح لانه في  
 معنى الموقت فيه ولا يحل على الاول لفساده و عن محمد انه ليصح  
 النكاح لما بيننا ولا يحلها على الاول لانه استعجل ما اخره الشرع  
 فيجazy بمنع مقصوده كما في قتل المورث“ (۱۵)

(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 سہلہ دلیل کے مطابق صحیح ہوگا لیکن یہ عورت اپنے

سایں 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 سوائے اپنے مقصود سے محرومی کی صورت میں جزا ملنی چاہئے۔ جس طرح اپنے مورث کو قتل کرنے والے کو دراشت سے محرومی کی سزا ملتی ہے (۱۶)

یہیہ 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۔ حنبلہ کی بھی یہی رائے ہے۔ (۱۸)

سید 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 کر لے 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 سایں شوہر کے لیے حلال نہ ہوگی، حضرت علیؓ اور لکن 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:

”زہا سازشی نکاح، جس میں پہلے سے یہ طے شدہ ہو کہ عورت کو سایں 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 الحلل والحلل 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 اللہ نے صحابہ سے پوچھا ”الا اخبرکم بالتیس المستعار“؟ کیا میں تمہیں نہ بتاؤں کہ کرائے کا ساٹھ کون ہوتا ہے؟ صحابہ نے عرض کیا ضرور ارشاد فرمائیں۔ فرمایا ”ھو الحلل، لعن اللہ الحل والحلل 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۔ دارقطنی)۔

طلاق اور اس سے متعلقہ مسائل پر جو عظیم 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 مسلمی 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 احسان 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)

تفسیر 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 مسلمی 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 سید مودودی نے سورہ طہ کی آیت کے حوالے سے خوبصورت و دلنشین گفتگو کی ہے۔ آیت کے الفاظ ہیں:

”فلما اتها نودی یموسیٰ انی انا ربک فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی“-(۲۲)

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

سید 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 الیہود فانہم لا یصلون فی نعالہم ولا خفافہم“-(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 بعدہ“-(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 لوزاعی اور اسحاق بن راہویہ 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 سمجھائی گیا ہے کہ ان کے نزدیک جو تا 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 بھی 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 پن 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)

تفسیر 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۔ سید مودودی 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 بلا جھجک 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۔ سید مودودی 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۔ منہجی تعصب سے بالاتر ہو کر قرآن کو قرآن ہی کی روح اور منشا کو سمجھنے کی ایک سنجیدہ کوشش ہے جو تفسیر القرآن کی صورت میں ہمارے سامنے ہے اور وہ علماء و فقہاء جو بعیرت قرآنی سے بیبرہ دور 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 روایہ کا تعین کیا گیا۔ بد قسمتی 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۔ سید 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۔ سید 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 ابراہیم کی ہے۔ ابراہیم 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 ابراہیم کے دلائل کو بیان کرنے کے بعد اسی واقعہ کو بیان کیا ہے جس میں ابراہیم کی مت شکنی کا تذکرہ ہے۔ قرآن اس واقعہ کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے :

”وتالله لا كيدن اصنامكم بعد ان تولوا مدبرين۔ فجعلهم جذاباً الا كبراً لهم لعلهم اليه يرجعون قالوا من فعل هذا بالهتنا انه لمن الظالمين۔ قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم قالوا فاتوا به على اعين الناس لعلهم يشهدون۔ قالوا اأنت فعلت هذا بالهتنا يا ابراهيم۔ قال بل فعله۔ كبيرهم هذا فستلوهم 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 گلے گلے 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 ابراہیم ہے“ انہوں نے کہا تو پکڑ لاؤ اسے سب کے سامنے تاکہ لوگ دیکھ لیں (اس کی کیسی خبر لی جاتی ہے) (ابراہیم کے آنے پر) انہوں نے پوچھا ”کیوں ابراہیم، 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 ابراہیم کا واقعہ مختصراً بیان کیا گیا ہے۔ مت شکنی کے علاوہ

آپ کا ایک خاص جملہ نقل کیا گیا ہے :

”فنظر نظرة في النجوم فقال انى سقيم فتولوا عنه مدبرين۔ فراغ الى الهتهم فقال الا تاكلون۔ مالكم لا تنطقون۔ فراغ عليهم ضرباً باليمين“ (۳۰)

(پھر اس نے تاروں پر ایک نگاہ ڈالی اور کہا میری طبیعت ثراب ہے چنانچہ وہ لوگ اسے چھوڑ کر چلے گئے ان کے پیچھے وہ چپکے چپکے سے ان کے مجبوروں 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 لہ اہیم 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 ہریرۃ قال : لم یکذب ابراہیم الا ثلاث کذبات ثنتین فہن فی ذات اللہ عزوجل قولہ انی سقیم و قولہ بل فعلہ کبیرہم ہذا وقال بینا ہوذات یوم و سارہ اذا تی علی جبار من الجبابرۃ فقیل لہ ان ہہنا ر جل معہ امرآة من احسن الناس فارسل الیہ فستالہ عنہا فقال: من ہذہ ؟ قال اختی فاتی سارۃ قال یا سارۃ ! لیس علی وجہ الارض مومن غیری و غیرک وان ہذا سألنی عنک فاخبرتہ انک اختی فلا تکذبینی فارسل الیہا فلما دخلت علیہ ذہب یتناولہا بیدہ فاخذ فقال: ادعی اللہ ولاضرك فدعت اللہ فاطلق تم تناولہا الثانیہ فاخذ مثلہا اواشد فقال: ادعی اللہ لی ولا اضرك فدعت فاطلق فدعا بعض حجبتہ فقال: انکم لم تاتونی بانسان انما اتیتونی بشیطان فاخذ مہا ہاجر فاتتہ وهو قائم یصلی فاوما بیدہ مہیا فقالت رداللہ کید الکافرا والفاجر فی نحرہ واخدم ہاجر قال ابوہریرہ تلك امکم یا بنی ماء السماء۔ (۳۱)

(ابو ہریرہ کہتے ہیں کہ لہ اہیم نے صرف تین جھوٹ بولے ان میں دو اللہ کی ذات کے بارے میں ہیں ان کا قول کہ "میں ہمار 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 لہ اہیم اور سارہ ایک جگہ بادشاہ کے علاقہ سے گزرے 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 جھٹانا 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 تعالیٰ نے کافروں کا رعبہ مٹا دیا اور ہاجرہ کو خدمت کے لیے دیا ہے۔ ابوہریرہ کہتے ہیں کہ یہ تمہاری ماں ہے)

یہ روایت چونکہ صحیح 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 تضاد بھی نہ ہو۔ حافظ لکن کثیر سورہ صافات کی آیت کے لفظ "انی سقیم" کے معنی ضعیف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فاما قوله عليه السلام لم يكذب ابراهيم" غير ثلاث كذبات : ثنتين منهن في ذات الله تعالى، قوله: (انی سقیم) وقوله: (بل فعله كبيرهم هذا) ، وقوله في سارة: (هي اختي) فهو مخرج في الصحاح والسنن ولكن ليس من باب الكذب الحقيقي الذي يذم فاعله حاشا وكلاء، وانما هو من المعارض في الكلام لمقصد شرعي ديني كما جاء في الحديث:

ان فی المعارض لمنذوحة عن الکذب- (۳۲)

(اور جہاں تک حضور علیہ السلام کے اس ارشاد کا تعلق ہے کہ لہ اہیم کے صرف تین جھوٹ ہیں۔ دو اللہ کی ذات سے متعلق۔ ان کا قول: ”میں ہمار 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 لہ اہیم 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 لہ اہیم 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 بافتاق 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 حکم 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 صراحتہ 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 حقیقہ 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 لہ اہیم“ کو غلط قرار دینا جمالت ہے۔“ (۳۳ ب)

صحیح السنہ حدیث کا غلط ہونا ناقابل قبول ہے، کیونکہ علمائے چھان بین کر کے احادیث کا معیار مقرر کر دیا ہے۔ لہذا کوئی صحیح حدیث قرآن کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ 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 ذمیرہ احادیث میں اپنی عمریں صرف کر کے ایک ایک حدیث کو چھان لیا ہے جس حدیث کا ثبوت قوی اور صحیح اسانید سے ہو گیا ان میں سے ایک بھی ایسی نہیں ہو سکتی جس کو قرآن کے خلاف کہا جاسکے۔“ (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 ہو گیا کہ حضرت لہ اہیم“ 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۔ جسے حدیث ہجرت میں ”فمن الرجل“ کے جواب میں آنحضرتؐ نے فرمایا ”من الماء“ اور ابو بکر صدیقؓ نے ایک سوال کے جواب میں کہا ”و رجل یهد ینی السبیل“ ہاں چونکہ یہ تو یہ بھی لہ اہیم کے رتبہ بلند کے لحاظ سے خلاف لولی تھا۔ اس لیے باقاعدہ حسنات اللہ رار سنیات المقرین“ حدیث میں اس کو ذنب قرار دیا گیا۔ (۳۴)

سید 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۔ سید مودودی لکھتے ہیں: ”یہ آخری فقرہ خود ظاہر کر رہا ہے کہ پہلے فقرے میں حضرت لہ اہیم نے مت گھنی کے اس فعل کو بڑے مت 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 کسی 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 جاسکتی ہے۔ ایسے مواقع پر ایک شخص استدلال کی خاطر جو خلاف واقعہ بات کہتا ہے اس کو جھوٹ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ 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: ”بد قسمتی سے حدیث کی ایک روایت میں یہ بات آگئی ہے کہ حضرت لہ اہیم نے اپنی زندگی میں تین جھوٹ بولے ہیں۔ ان میں سے ایک جھوٹ تو یہ ہے اور دوسرا جھوٹ سورہ صافات میں حضرت لہ اہیم کا قول ”انی ستیم“ 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 گردہ روایت پرستی میں غلو کر کے اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اسے بخاری و مسلم کے چند رلوپوں 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 گردہ اس روایت کو لے کر پورے ذخیرہ حدیث پر حملہ آور ہو جاتا ہے اور کہتا ہے کہ سلمی

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 تمولہ اس کی صحت پر اصرار کرنا صحیح نہیں۔

یہ حدیث جس میں حضرت لہ اہیمؓ کے تین جھوٹے بیان کیے گئے ہیں صرف اسی وجہ سے قابل اعتراض نہیں ہے کہ یہ ایک نبیؐ 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 لہ اہیمؓ کے اس قول پر لفظ جھوٹ کا اطلاق نہیں کر سکتا کجا کہ نبیؐ سے معاذ اللہ اس سخن ناشائسی کی توقع کریں۔ ”انی ستیم“ والا معاملہ کو اس کا جھوٹ ہونا ثابت نہیں ہو سکتا جب تک یہ نہ ثابت ہو جائے کہ حضرت لہ اہیمؓ 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 جائے 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 لہ اہیمؓ کی عمر ۷۵ اور حضرت سارہ کی عمر ۶۵ برس سے کچھ زیادہ ہی تھی اور اس عمر میں حضرت لہ اہیمؓ 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 بچا کر اس تقریب 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 عليه بالعشي الصفنت الجياد . فقال انى احببت حب الخير  
عن ذكر ربى حتى توارت بالحجاب . ردوها على فطقق مسحا بالسوق  
والاعناق . ولقد فتننا سليمان والقينا على كرسية جسدا ثم اناب . قال  
رب اغفرلى وهب لى ملكا لايبغى لاحد من بعدى انك انت  
الوهاب“ (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 ہو گئے 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 سزوار نہ ہو پھٹک 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 انہی آراء کا اظہار کیا ہے تاہم یہ روایات نقل ہمارے ہاں چلتی آرہی 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، حتیٰ کہ آفتاب غروب ہو گیا۔ 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 کلمہ اللہ ہے تو اس کے معنات و مبادی کا تقہ کیسے ذکر اللہ کے تحت میں داخل نہ ہوگا۔ آخر اللہ تعالیٰ 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 ہو گیا (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 حتیٰ 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 مخلتف نہ ہو۔ اور ہوتا ہے تو صدمہ و قلق سے بے چین ہو جاتے ہیں (گو عذر سے ہو)۔۔۔ گزر باغ دل خلا سے کم بود۔ ہر دل سالک ہزاراں غم بود۔ غزوہ خندق میں دیکھ لو نبی کریمؐ کی نمازیں قضا ہو گئیں 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 اللہ بیوتہم و قبورہم ناراً وغیرہ الفاظ سے بددعا فرما رہے تھے۔ حضرت سلیمانؑ بھی ایک وقت عبادت کے فوت ہو جانے سے بے تاب ہو گئے۔ حکم دیا کہ ان گھوڑوں کو واپس لاؤ (جو یا الہی میں فوت ہونے کا سبب بنے ہیں) جب لائے گئے تو شدت غیرت اور غلبہ حب الہی میں تلوار لے کر ان کی گردنیں اور پنڈلیاں کاٹنا شروع کر دیں تاکہ سب 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 ”فلفظن محسا“ سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ سب گھوڑوں کو قتل ہی کر گزرے ہوں۔ محض اتنا ہے کہ یہ کام شروع کر دید۔ 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 تفسیر 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 لہذا انہوں نے ان گھوڑوں کو قربان کرنا شروع کیا۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو ”تورات بالہجاب“ اور ”ردوہا 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 ائمہ 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 شکل 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 نکر 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 ہو گیا“ 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 بالجباب“ کے الفاظ پڑھ کر آدمی کا ذہن بلا تامل ”الصافات الجیاد“ کی طرف پھرتا ہے جن کا ذکر پچھلی آیت میں ہو چکا ہے۔ چنانچہ 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 بالسيف“ کے الفاظ نہیں ہیں۔ اور کوئی قرینہ بھی ایسا موجود نہیں ہے جس کی بناء پر مسح سے مسح بالسيف مراد لیا جاسکے۔“ (۳۹)

اس کے بعد وہ اصول تفسیر کا ایک قاعدہ بیان کرتے ہیں جو اس تنقیدی جائزہ کی روح ہے اور جو ان کی بھرت 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 ماخذ اس کی وضاحت کر رہے ہوں۔ جہاں ان میں سے کوئی چیز بھی نہ ہو وہاں محض ہلور خود ایک قصہ تصنیف کر کے قرآن کی عبارت میں شامل کر دینا ہمارے

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، سید 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 آجائے 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 تعالیٰ سورج کو واپس لانے پر قادر نہیں ہے بلکہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ 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 علیؑ 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 علیؑ کے متعلق جو روایت بیان کی جاتی ہے اس کے تمام طرق و رجال پر تفصیلی بحث کر کے لکن تمحیہ نے اسے موضوع ثابت کیا ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے اور لکن 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 میں 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 بوائی 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 کہ وہ نگاہوں سے اوجھل ہو گئے۔ اس کے بعد انہوں نے ان کو واپس طلب فرمایا اور جب وہ آئے تو بھول لیں عباسؑ ”جعل یمسح اعراف الخیل و عراقیہا حباً لہا“ 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 چہ جنے گی جو اللہ کی راہ میں جہاد کرے گا۔ فرشتہ نے القاء کیا کہ ان شاء اللہ کہہ لیجئے، مگر (بوجود دل میں موجود ہونے کے) زبان سے نہ کلمہ خدا کا کرنا کہ اس مباشرت کے نتیجے میں ایک عورت نے بھی چہ نہ جتا۔ صرف ایک عورت سے اوصورا چہ ہوا۔ بعض مفسرین کہتے ہیں کہ دایہ نے وہی اوصورا چہ ان کے تحت 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 تعالیٰ کی طرف رجوع ہوئے اور ان شاء اللہ نہ کہنے پر استغفار کیا۔ نزدیکان 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 سرو پا قصے سلیمانؑ کی انگشتی اور جنوں کے نقل کیے ہیں جسے دلچسپی ہو کتب تفسیر میں دیکھ لے۔ لکن کثیر لکھتے ہیں۔ ”وقد رویت هذه القصة مطولة عن جماعة من السلف وکلها متلقة من قصص اہل الکتاب۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔“ (۴۳)

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

”عن ابی ہریرہ عن رسول اللہ قال: قال سلیمان بن دائود لا طوفن الیلة علی مائة امرأة اوتسع و تسعین کلہن یاتی بفارس یجاہد فی

سبیل اللہ فقال له صاحبه قل ان شاء اللہ فلم يقل ان شاء اللہ فلم  
یحمل منهن الامراء واحده جاءت بشق رجل والذی نفس محمد بیدہ  
لوقال ان شاء اللہ لجاهدوا فی سبیل اللہ فرساناً اجمعون۔ (۴۴)

(ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: سلیمانؑ نے کہا آج رات  
میں اپنی سویا نانوے 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 جتا 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 جاسکتا۔ 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 زیرِ 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 (۳۵) کی تفسیر کے تحت اسے کہیں ذکر نہیں کیا بلکہ  
آیت وھب لی ملکا النخ 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 آیت  
زیرِ بحث کی تفسیر نہیں بلکہ جس طرح انبیاءؑ کے دوسرے متعدد واقعات آنحضرتؐ نے  
میان فرمائے ہیں اسی طرح یہ بھی ایک جداگانہ واقعہ ہے جس کا کسی آیت کی تفسیر ہونا کوئی  
ضروری نہیں“ (۳۶)

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 ائمت الی اللہ کا جذبہ پہلے سے زیادہ پیدا ہوا۔ (۳۷)

سید 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“ (۳۸)

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 آیت 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 جتلائے 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 تاب ہو گئے 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 سلیمان کے مرتبہ بلند اور شان بدگی کا ذکر کیا گیا ہے پھر بتایا گیا ہے کہ ان کو بھی آزمائش میں ڈالا گیا پھر ان کی یہ شان بدگی دکھائی گئی ہے کہ جب ان کی کرسی پر ایک جسد لاکر ڈال دیا گیا تو وہ فوراً ہی اپنی لغزش پر متنبہ ہو گئے 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 تعالیٰ ان دونوں قصوں سے بیک وقت دو باتیں ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں ایک یہ کہ اس کے بے لاگ محابے سے انبیاء تک نہیں بچ سکتے ہیں، تا بہ دیگر ان چہ رسد۔ دوسرے یہ کہ بندے کے لیے صحیح رویہ قصور کر کے اکرنا 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 تعالیٰ نے ان بزرگوں کی لغزشوں کو محض معاف ہی نہیں کیا

بلکہ ان کو اور زیادہ الطاف و عنایات سے نوازا۔ (۳۹)

یہ تو تھی ان واقعات کی حکیمانہ تعبیر جو سید 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 تشبیہ تھی جس پر انہوں نے توبہ کی؟ اس کے جواب میں مفسرین نے چار مختلف مسلک اختیار کیے ہیں“ (۵۰)

سید مودودی نے ان چاروں مسلوں 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۔ سید 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 ادھر اچھ پیدا ہوا جسے دائی نے لا کر حضرت سلیمانؑ کی کرسی پر ڈال دیا۔ یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ 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 میان 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 گویوں کا ذکر کرتے ہوئے کسی موقع 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 اور اچھ ہے۔ اسی لیے یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ حضورؐ نے یہ واقعہ اس آیت کی تفسیر کے طور پر (۵۱) بیان فرمایا تھا۔ علاوہ بریں اس سچے 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 تعالیٰ نے ان کے حق میں ”قنۃ“ قرار دیا ہے اور اس پر اس وقت متنبہ ہوئے جب ان کا ولی عہد رجحام ایک ایسا نالائق نوجوان بن کر اٹھا جس کے پچھن 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 بچے کو وہ اپنی کرسی پر بٹھانا چاہتے تھے وہ ایک کندہ ہاتراش تھا تب انہوں نے اپنی اس خواہش سے رجوع کیا اور اللہ تعالیٰ 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 رجحام کو تخت پر بٹھایا مگر کچھ زیادہ مدت نہ گذری تھی کہ بنی اسرائیل کے دس قبیلے شمالی فلسطین کا علاقہ لے کر الگ ہو گئے۔ اور صرف یوداہ کا قبیلہ بیت المقدس کے تخت سے دلبرہ رہ گیا۔“ (۵۳)

تفسیر 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 وقت نظر سے گرا جائزہ لے کر ہی کسی روایت کو قبول کرتے ہیں اور محض روایات کے سارے تفسیر کرتے چلے جانا ان کا مسلک نہیں ہے۔ وہ روایات کو قبول کرتے اور آئمہ صحابہ سے استفادہ کرتے ہیں لیکن سلف صالحین کے مرتب کردہ اصول و قواعد کے تحت تنقیدی جائزہ بھی لیتے ہیں۔ تفسیر القرآن کو تفسیر بالمأثور ہی کی صنف میں شمار کیا جاتا ہے لیکن یہ محققانہ تفسیر بالمأثور 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 حشیں

قرآن تاریخ انسانی کی اولین الہامی کتاب ہے جس نے ادیان و اقوام پر تعمیری تنقید کی ہے بلکہ یہ کہتا ہے جانہ 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 حشیں موجود ہیں لیکن ایک کے ہاں مناظرانہ اسلوب ہے تو دوسرے کے ہاں اختصار ہے۔ مولانا حمید الدین فراہی کے ہاں اسماعیل کی قربانی کے سلسلے میں محققانہ مواد موجود ہے لیکن سید مودودی نے اس سلسلے میں بھی منفرد اسلوب اختیار کیا ہے۔ سید مرحوم نے اہل کتاب کے ماخذ سے تاریخ 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 اللہ الا الحق انما

المسیح عیسیٰ ابن مریم رسول اللہ و کلمتہ القاها الی مریم و روح منه

فامنوا باللہ و رسلہ ولا تقولوا ثلثہ . انتہوا خیر الکم انما اللہ الہ واحد

سبحنہ ان یکون لہ ولد لہ ما فی السموات وما فی الارض و کفی باللہ

(اے اہل کتاب اپنے دین میں غلو نہ کرو اور اللہ کی طرف حق کے سوا کوئی بات منسوب نہ کرو۔ مسیح عیسیٰ لئن 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 چہ 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 پیتا ہو۔ زمین اور آسمان کی ساری چیزیں اس کی نلک ہیں اور ان کی کفالت و خبر گیری 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 تفصیلی 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 تدر 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 ننگو 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 پیتا 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 شان 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 عیسیٰ کو جو رسول اللہ ہیں اور اللہ کے حکم سے پیدا ہوئے تھے ان کو وحی کے خلاف خدا کا پیتا کہنے لگے اور تین خدا کے معتقد ہو گئے ایک خدا دوسرے حضرت عیسیٰ اور تیسرے حضرت مریم ان باتوں سے باز آؤ اللہ تعالیٰ واحد و یکتا ہے کوئی اس کا شریک نہیں اور نہ کوئی اس کا پیتا 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 پیمانہ مانتے اور تین خدا کے قائل ہو کر صریح مشرک نہ ہوتے اور محمد رسول اللہ سید الرسل اور قرآن مجید افضل الکتب کی تکذیب کر کے آج ڈبل کافر نہ بنے، (۵۷)

اب اس آیت کی تفسیر پر سید مودودی کا نوٹ پڑھیے، یہ بات میرے ذہن میں ہے کہ یہ اقتباس تنہیم القرآن کی پہلی جلد سے ہے جو گہرے علمی مباحث کی جائے عام پڑھے لکھے انسان کے لیے قرآن کی تنہیم 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 بیچ 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 جائے اسے مثبت طور پر بیان کیا ہے۔ سید 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 مریم کے رحم پر یہ فرمان نازل کیا کہ کسی مرد کے نقطے سے سیراب ہوئے بغیر حمل کا استقرار قبول کرے۔ عیسائیوں کو لہذا مسیح 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 مریم کے بطن میں داخل ہو کر وہ جسمانی صورت اختیار کی جو مسیح کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ اس طرح عیسائیوں میں مسیح 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 مسیح کی شکل میں ظاہر کیا ہے، (۵۷ ب)۔

سید مودودی روح منہ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”یہاں خود مسیح کو روح منہ (خدا کی طرف سے ایک روح) کہا گیا ہے اور سورہ بقرہ میں اس مضمون کو یوں لوا کیا گیا ہے کہ ”ایتنا نہ بروح القدس“ (ہم نے پاک روح سے مسیح کی مدد کی) دونوں عبارتوں کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسیح کو وہ پاکیزہ روح عطا کی تھی جو بدی سے نا آشنا 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 مسیح کے اندر حلول کر گئی۔ اس طرح اللہ تعالیٰ اور مسیح 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 لن 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 ۳)

اب ملاحظہ فرمائیں حلیٹ 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 حلیٹ کو بھی۔ مسیح کے صریح اقوال جو انجیل میں ملتے ہیں ان کی بناء پر کوئی عیسائی اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ خدا اس 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 لہداء میں ان کو پیش آگئی تھی کہ کلام اللہ نے مسیح 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 لوپر لازم کر لیا۔ اس زبردستی کے التزام سے ان کے لیے یہ مسئلہ ایک ناقابل حل چیلن ہے

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 سرکھپا 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 بچے 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 آجائیں، مسیح اور روح القدس کی الوہیت کا تخیل چھوڑ دیں، صرف اللہ کو الہ تسلیم کر لیں 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۔ سید مودودی اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”یہ عیسائیوں کے چوتھے غلو کی تردید ہے۔ بائبل کے عمد 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 ”باب“ کا لفظ خدا کے لیے وہ محض مجاز اور استعارہ کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ یہ تشا مسیح ہی کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ قدیم ترین زمانہ سے بنی اسرائیل خدا یا کے لیے باپ کا لفظ بولتے چلے آ رہے تھے اور اس کی بھرت مثالیں بائبل کے پرانے عمد 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 گلے 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 مسیح 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 ہو گئے۔

اللہ تعالیٰ نے یہاں کفارہ کے عقیدے کی تردید نہیں کی ہے کیونکہ عیسائیوں کے ہاں یہ کوئی مستقل عقیدہ نہیں ہے بلکہ مسیح کو خدا کا بیٹا قرار دینے کا شاخسانہ ہے اور اس سوال کی ایک صوفیانہ و فلسفیانہ توجیہ ہے کہ جب مسیح خدا کا اکلوتا تھا تو وہ صلیب پر چڑھ کر لعنت کی موت کیوں مرا۔ لہذا اس عقیدے کی تردید آپ سے آپ ہو جاتی ہے۔ اگر مسیح کے ان اللہ ہونے کی تردید کر دی جائے اور اس غلط فہمی کو دور کر دیا جائے کہ مسیح سولی پر چڑھائے گئے تھے۔ (۱۰)

یہ ایک تجرباتی 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 بھٹی ہوئی بات نہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ سید صاحب نے عیسائی ماخذ اور مسیحی مصنفین کے حوالوں سے مسیح کی شخصیت، مسیحی عقائد اور ان کی تاریخ کے بارے میں ناقابل انکار شواہد پیش کیے ہیں۔ ان کے تضادات اور ان کے اہمات مبرہن کے ہیں یہ مقالہ طویل اقتباسات کا متحمل نہیں اس لیے صرف حوالوں کی نشاندہی ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ رپورٹ چارلس اینڈرسن کے حوالے سے مسیح کی شخصیت پر دلچسپ اقتباس پیش کرتے ہیں اور پھر انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کے مضمون تاریخ کلیسا (Church History) سے عقیدہ الوہیت مسیح پر اقتباس پیش کر کے مسیحی عقیدہ (Need) کی حقیقت واضح کی۔ (۱۱) 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 مسیح کے لیے خداوند اور ان اللہ کے الفاظ استعمال کیے گئے۔ خدائی صفات ان کی طرف منسوب کی گئیں

اور کفارہ کا عقیدہ ایچلا کیا گیا، حالانکہ حضرت مسیح کی تعلیمات میں ان باتوں کے لیے قطعاً کوئی گنجائش نہ تھی پھر جب فلسفہ کی ہوا مسیحیوں کو لگی تو چائے اس کے کہ یہ لوگ اس ابتدائی گمراہی کو سمجھ کر اس سے چنے کی سعی کرتے انہوں نے اپنے گزشتہ پیشواؤں کی غلطیوں کو نبانے کے لیے ان کی توجیہات شروع کر دیں اور مسیح کی اصل تعلیمات کی طرف رجوع کیے بغیر محض منطق و فلسفہ کی مدد سے عقیدے پر عقیدہ ایچلا کرتے چلے گئے۔ یہی وہ ضلالت ہے جس پر قرآن نے ان آیات میں مسیحیوں کو متنبہ فرمایا ہے (۱۲):

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۔ (۱۳) جو صرف وہی شخص لکھ سکتا ہے جس نے ختمہ موسوی اور اناجیل کا مکمل مطالعہ کیا ہے۔ مسیح کا پہاڑی کا وعظ مشہور ہے۔ سید مودودی نے اس کے اقتباسات نقل کیے ہیں اور پھر سورہ آل عمران آیت ۵۰ - ۵۱ میں بیان کردہ مسیح کی دعوت کے حوالے سے جو بات کی ہے وہ صرف تحریک اسلامی کا داعی ہی کر سکتا ہے۔ لکھتے ہیں:

”یعنی تمہارے جملاء کے توہمات، تمہارے فقیوں کی موشگافیوں، تمہارے رجبانیت پسند لوگوں کے تشددات اور غیر مسلم قوموں کے غلبہ و تسلط کی بدولت تمہارے ہاں اصل شریعت الہی پر جن تہود 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“ (۱۴)

اس سے معلوم ہوا کہ تمام انبیاء کی طرح حضرت عیسیٰ کی دعوت کے بھی بیادری نکات یہی تین تھے ایک یہ کہ اقتدار اعلیٰ جس کے مقابلے میں مدگی 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



مخلص تسلیم کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ اس مقدر 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 پلمدیوں سے جکڑنے والا قانون و ضابطہ صرف اللہ کا ہو دوسروں کے عائد کردہ قوانین منسوخ کر دیئے جائیں۔

پس درحقیقت حضرت عیسیٰ اور حضرت موسیٰ 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 انجیل میں مسیح کے مشن کو اس وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا جس طرح لوہر قرآن میں پیش کیا گیا ہے۔ تاہم منتشر طور پر اشارات کی شکل میں وہ تینوں بیادوی نکات ہمیں ان کے اندر ملتے ہیں جو لوہر بیان ہوئے ہیں۔ (۶۶) اس کے بعد سید مرحوم نے وہ اقتباسات جن کر نکالے ہیں جن میں مسیح 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 خزانہ ہیں۔

سید مودودی نے سورہ القف کی آیت ۶ کے تحت حضور اکرمؐ کے بارے میں بائبل کی پوچھوئی پر محققانہ بحث کی ہے۔ عمد نامہ قدیم کی کتاب استثناء، باب ۱۸۔ آیت ۱۵-۱۹ اور پھر انجیل یوحنا سے ”وہ نبی“ کے بارے میں پیشگوئیوں 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 سید مودودی لکھتے ہیں:

”اب دلچسپ بات یہ ہے کہ یونانی زبان ہی میں ایک دوسرا لفظ (Pericyltes) 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 اطاء میں یہ ذرا سا تغیر کر دیا ہو۔ اس کی پڑتال کرنے کے لیے یوحنا کی لکھی ہوئی لہدائی یونانی انجیل بھی کہیں موجود نہیں ہے جس سے یہ تحقیق کیا جاسکے کہ وہاں ان دونوں الفاظ میں سے دراصل کون سا لفظ استعمال کیا گیا تھا۔“ (۶۷)

سید 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 بھارت میں جو لفظ استعمال کیا ہوگا وہ لامحالہ کوئی سریانی لفظ ہی ہونا چاہئے۔ خوش قسمتی سے وہ اصل سریانی لفظ ہمیں لن 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 لن ہشام نے محلس (یوحنا) کی انجیل کے باب ۱۵ آیت ۲۳ تا ۲۷ اور باب ۱۶ آیت ۱ کا پورا ترجمہ نقل کیا ہے اس میں یونانی لفظ فارقلیط کے بجائے سریانی لفظ مٹخنا استعمال کیا گیا ہے۔ پھر لن اسحاق یا لن ہشام نے اس کی تشریح یہ کی ہے کہ مٹخنا کے معنی سریانی میں محمد اور یونانی میں برقلیطس ہیں (لن ہشام، ۱/۳۳۸)۔“ (۶۸)

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

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

” ۱۹۰۷ء میں اسی نسخے کا انگریزی ترجمہ آسفورڈ کے کلیرٹنی پریس سے شائع ہو گیا تھا مگر غالباً اس کی اشاعت کے فوراً بعد ہی عیسائی دنیا میں یہ احساس پیدا ہو گیا کہ یہ کتب تو اس مذہب کی جڑ کاٹنے دے رہی ہے۔ جسے حضرت عیسیٰؑ کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس لیے اس کے مطبوعہ نسخے کسی خاص تہذیب سے غائب کر دیئے گئے۔ اور پھر کبھی اس کی اشاعت کی نعمت نہ آسکی۔ دوسرا ایک نسخہ اطالوی ترجمہ سے ایتھنی زبان میں منتقل کیا ہوا اٹھارہویں 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 آسفورڈ 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 بیادای 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 جلال اللہ زمخشری کی کشف اور بیضاوی کی انوار التنزیل انہی بحثوں کے لیے مشہور ہیں۔

برصغیر میں سرسید 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۔

سید مودودی کا خصوصی امتیاز ان کا حکلم ہونا ہے۔ برصغیر کے راسخ العقیدہ علماء ان سے اختلاف سے پہلے انہیں حکلم اسلام کے خطاب سے یاد کرتے تھے۔ سید 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 جو ہر 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 اتراب کی آیت ۴۰ کے تحت کی گئی ہے اور حاشیہ نمبر ۷ کے ضمیمہ کے طور پر سورہ اتراب کے آخر میں

شامل کی گئی ہے۔ یہ عہد 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 تبعین 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 تفسیر القرآن میں عمدہ بیانات موجود ہیں لیکن جس ایجاز و اعجاز سے تفسیر 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 مسیح 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 لفي شك منه. ما لهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقيناً بل رفعه الله اليه وكان الله عزيزاً حكيماً“ (۷۰)

(اور خود کہا ہم نے مسیح، عیسیٰ بن مریم، رسول اللہ کو قتل کر دیا ہے۔ حالانکہ نبی 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 مبتلا 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 تعالیٰ 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 مسیح صلیب پر چڑھائے جانے سے پہلے اٹھا لیے گئے تھے اور یہ مسیحیوں اور یہودیوں دونوں کا خیال کہ مسیح 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 مسیح جیسے پاک نفس انسان کے مقابلہ میں ایک ڈاکو کی جان کو زیادہ قیمتی ٹھہرا کر اپنی حق دشمنی و باطل پسندی پر آخری مر لگائی تب اللہ تعالیٰ نے کسی وقت آنجناب کو اٹھالیا۔ 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 کسی طرح ان کے لیے مشتبہ ہو گیا۔ چونکہ اس باب میں کوئی یقینی ذریعہ معلومات نہیں ہے اس لیے مجرد قیاس و گمان اور افواہوں کی بنیاد پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس شبہ کی نوعیت کی تھی۔ جس کی بناء پر یہودی یہ سمجھے کہ انہوں نے عیسیٰ بن مریم کو صلیب دی ہے۔ درال حالانکہ عیسیٰ بن مریم ان کے ہاتھ سے نکل چکے تھے“ (۷۱)

رفح 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 جرم اور صراحت کے ساتھ جو چیز بتائی گئی ہے وہ صرف یہ ہے کہ حضرت مسیح کو قتل کرنے میں یہودی کامیاب نہیں ہوئے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی طرف اٹھالیا۔ اب رہا یہ سوال کہ اٹھالینے 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 مسیح کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے کوئی ایسا معاملہ ضرور کیا ہے جو غیر معمولی نوعیت کا ہے۔ اس غیر

معمولی پن کا اٹھنا تین چیزوں سے ہوتا ہے :

ایک یہ کہ عیسائیوں میں مسیح 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 مسیح 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 مسیح 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 مکاناً علیاً“ 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 مسیح کو قتل نہیں کیا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو زندہ چالیا 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 اٹھایا 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 ۶) 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 قرآن کو ساقط کر دینے کے لیے کافی نہیں ہے جو ہم نے اوپر بیان کیے ہیں۔ بعض لوگ جن کو مسیح کی طبعی موت کا حکم لگانے پر اصرار ہے سوال کرتے ہیں کہ تونی 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 چاہیے 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 قرآن 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 <sup>المعنی</sup> 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 مسیح کے اٹھائے جانے کو اللہ تعالیٰ کی قدرت قاہرہ کا ایک غیر معمولی ظہور سمجھتے ہوئے اس کی کیفیت کو اسی طرح مجمل چھوڑ دیا جائے جس طرح خود اللہ تعالیٰ نے مجمل چھوڑ دیا ہے۔ (۷۴)

سید 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 دلنشین 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 اندھانہ 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 حتمی



موجود ہیں۔ سید مودودی کی کتاب قرآن کی چار بیادیں 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 بلور 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 اہم پندارہ 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 تنظیم 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۔ سید مودودی نے ان دو اہتدائوں 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 روٹھا اور ایک ایک خلیہ (Cell) وہ کام سیکھ کر پیدا ہوا ہے جو اسے انسانی جسم میں انجام دینا ہے، پھر آخر انسان جائے 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۔ سید 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 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 ملائے کی کوئی ترکیب نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ یہ لوصاف کسی بے علم، بے دانش اور بے اختیار ماخذ سے انسان کے اندر نہیں آتے۔“ (۷۸)

## فکری اصلاح

تفسیر القرآن کو جس اعتبار سے تمام معاصر تفاسیر میں ایک امتیازی شان حاصل ہے وہ فکری اصلاح ہے۔ مغرب کے پانچ سو سالہ 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 بیاداری کردار ادا کیا ہے۔ سید 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 ماکس تک جس نے بھی زبان کھولی ہے۔ اس سے ربانی احکام سے بغاوت نکلتی ہے۔ یہ سب نور الہی سے محروم ہیں اور محروموں اور بد نصیبوں کے قائدین ہیں۔ جدید مغربی فکری سرمایہ اور عملی نظام کی بیادیں 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 فلسفہ اور تنظیم و عمل پر یہودی اثرات اتنے گہرے ہیں کہ انہیں جدید فکر و تنظیم سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ سید 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 خفت 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 غی 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 منادینے کے علی الاعلان عزم و ارادہ پر تعمیر کیا گیا اس کے موجد و مخترع اور بانی و سربراہ کار موسیٰ کے نام لیا 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 غی 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 تجربہ کرتے ہوئے سید 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 پورنی 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 حش 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

حش 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 سہی و کوشش کے بل پر ہی اس کاروبار کا بار آور 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 ہر ہر 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 خوبیوں موجود ہیں۔ آگے چل کر وہ تجارت و سود کے امتیازات واضح کرتے ہیں جس سے قرآنی حکمت کا بیادہ نکتہ مبرہن ہوتا ہے۔

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

”یا ایہا الناس انا خلقناکم من ذکر وانثی و جعلناکم شعوباً و قبائل  
لتعارفوا ان اکرمکم عنداللہ اتقاکم ان اللہ 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 قام لوگوں پر جو ظلم ڈھائے ہیں ان کو تاریخ کے صفحات میں  
تلاش کرنے کی ضرورت نہیں۔ آج اس پوسویں 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، آئندہ ان پر مباح ہے اور انہیں حق پہنچتا ہے کہ ان کو  
لوٹیں، غلام بنائیں اور ضرورت پڑے تو صفحہ ہستی سے مٹادیں۔ 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 باآسانی 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 ہو گئے، 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، لڑتیتیں، جلاوطنی اور خوف و ہراس ہماری تاریخ کا حصہ ہے۔ بلا اثر علماء مشائخ اس تقسیم کار پر راضی ہو گئے اور اقتدار سے بے تعلق ہو گئے اور عافیت کے ساتھ فقہ و تصوف اور مدرسہ و خانقاہ نشینی سے دل بھلانے 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 گنا گئی۔ اس کا حرکی تصور مفقود ہو گیا اور حکمرانوں کی عیاشیوں اور باہمی کشمکشوں نے مسلمان امت کو عالمی قیادت سے محروم کر کے دست نگر اور بھرے 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 سید 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۔ تنقیم القرآن اس حرکی تصور کی جامع و زندہ تصویر ہے۔ پیغمبر اعظمؐ نے اپنے ساتھیوں کو تبدیلی کے جن مراحل سے گزارا 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 تنقیم 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 جھلکا 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۔ تنہیم 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۔ تنہیم القرآن اسلام کے حرکی تصور کی ایک زندہ جلوید تعبیر ہے۔

تنہیم 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 مبراہن 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 بلا استیجاب 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 تنہیم القرآن کو یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس نے قاری کو قرآن فہمی کی یہ سہولت مہیا کی ہے۔ تنہیم القرآن معلومات کا خزانہ اور قرآن فہمی کا بے مثال ماخذ ہے۔ قرآنی خدمت کے جس پہلو کی طرف مقدمہ تنہیم القرآن میں اشارہ کیا گیا تھا وقت نے اس کو درست ثلثت کیا اور آج اردو وال طبقہ کا کوئی فرد ایسا نہیں جو کسی نہ کسی طرح اس

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

سید 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 تقسیم 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۔ تقسیم القرآن ۵/۱۷
- ۲۔ ایضاً، ۶/۱
- ۳۔ تفصیل کے لیے دیکھئے دیباچہ تقسیم القرآن، ۱۰۔۷/۱
- ۴۔ تقسیم القرآن، ۷/۱،
- ۵۔ ایضاً، ۱۱/۱
- ۶۔ البقرہ / ۲۲۹
- ۷۔ تقسیم القرآن، ۱۷۳/۱، طلاق عیالہ کے مسئلہ میں سید مودودی نے ائمہ اربعہ کی رائے سے اتفاق کیا ہے۔
- ۸۔ تقسیم القرآن، ۱۷۵/۱ حاشیہ نمبر ۲۰۱
- ۹۔ ایضاً، حاشیہ نمبر ۲۵۲
- ۱۰۔ ایضاً
- ۱۱۔ البقرہ / ۲۳۰
- ۱۲۔ اللہ علی اللذہاب الاربعہ ۸۰/۳۱
- ۱۳۔ ایضاً
- ۱۴۔ ہدایہ ۳۸۰/۲، ابن ماجہ، کتاب النکاح، باب الحلل والحلل لہ، ۱/۱، ۶۲۳
- ۱۵۔ ہدایہ، ۳۸۰/۲



- ١٦- الفقه على المذاهب الاربعة ، ٨٠/٣
- ١٧- ايضاً
- ١٨- ايضاً
- ١٩- تقسيم القرآن ، ١٤٦/١ ، ابن ماجه ، كتاب النكاح ، باب الحلل والحلل له ، ٦٢٢/١ ، ترمذى كتاب النكاح ، باب في الحلل والحلل له ، ٣٢٨/٣
- ٢٠- ايضاً ، ٥٦٣/٥ ، لكن ماجه ، كتاب النكاح ، باب الحلل والحلل له ، ٦٢٣/١
- ٢١- ايضاً ، ٣٣٠/٣
- ٢٢- ط / ١١-١٢ ، ابو داؤد ، كتاب الصلوة ، باب الصلوة في النعل ، ٣٢٤/١ ، كتاب الصلوة ، باب الصلوة في النعل ، ٣٢٨/١
- ٢٣- لكن ماجه ، كتاب الصلوة ، باب الصلوة في النعل ، ٣٣٠/١
- ٢٤- ايضاً ، ٣٢٦-٣٢٤
- ٢٥- ايضاً
- ٢٦- ابو داؤد ، كتاب الطهارة ، باب في الاذى - ٢٦٨/١
- ٢٧- ايضاً ، ٢٦٤/١
- ٢٨- تقسيم القرآن ، ٨٩/٣
- ٢٩- الانبياء ، ٥٤-٦٣
- ٣٠- الصافات ، ٨٨-٩٣
- ٣١- حارى كتاب ، بدء الخلق ، باب قول الله تعالى - ١١٢/٣ ، مسلم ، كتاب الغنائم ، ١٥٣ ، باب فضائل لمر اجم ، ٤ ، ٩٨/٤ ، ابو داؤد ، كتاب الطلاق ، ١٦ ، باب في الرجل - ٦٦٠/٢ ، ترمذى ، كتاب التفسير ، باب سورة الانبياء ، ٣٢١/٥ - منه احمد ، ٣٠٣/٢
- ٣٢- مختصر ابن كثير ، (الصافات) ، ١٨٥/٣
- حارى ، كتاب الادب ، باب المعاريض ، ١٢٢/٤ ، ابو داؤد ، كتاب الادب ، ٤١ ، باب في المعاريض ، ٢٥٣/٥ ، كتاب الايمان ، باب المعاريض في الحسن ، ٥٤٣/٣ ، منه احمد ، ٣٣٢/٣
- ٣٣ (الف) معارف القرآن ، ١٩٩/٦ ، ٢٠٠
- ٣٣ (ب) ايضاً
- ٣٣ (ج) ايضاً
- ٣٣- فوائد عثمانى ، ٥٩٨-

- ۳۵۔ تفہیم القرآن، ۱۶۷/۳
- ۳۶۔ تفہیم القرآن، ۱۶۸-۱۶۷/۳
- ۳۷۔ ص ۳۱-۳۵
- ۳۸۔ فوائد عثمانی، ۶۰۶-۶۰۷، مفتی محمد شفیع نے بھی اسے نقل کیا ہے اور سیوطی کی الدرر منثور اور تہذیبی کی مجمع الزوائد سے وہ روایت بھی نقل کی ہے جس میں ”قطع سوقہا واعنا قہا بالسیف“ کے الفاظ ہیں۔ اور روح المعانی کے حوالے سے گھوڑوں کی قربانی کا ذکر کیا ہے۔  
معارف القرآن ۷/۵۱۲۔
- ۳۹۔ تفہیم القرآن، ۳۳۳-۳۳۲/۳
- ۴۰۔ ایضاً
- ۴۱۔ ایضاً
- ۴۲۔ ایضاً، ۳۳۵/۳، مفتی محمد شفیع نے اس تفسیر کو لن عباس کے حوالے سے نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ لن 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 مجاہدش 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، لن کثیر۔ ۲۶/۳۔ اس تفسیر کو ابو سعود، علامہ بلوسی اور مولانا تھانوی نے اختیار کیا ہے۔ معارف القرآن، ۷/۵۱۷۔ لن کثیر لکھتے ہیں کہ اہل کتاب میں ایک جماعت ایسی ہے، جو حضرت سلیمانؑ کو نبی نہیں مانتی بس ظاہر یہ ہے کہ یہ جموٹے قصے انہی لوگوں نے گھڑے ہیں۔ لن کثیر، ۲۶/۳۔
- ۴۴۔ حنبلی، کتاب الجہاد، باب من طلب الجہاد، ۲۰۹/۳، کتاب الایمان والحدود، باب کیف کانت یحییٰ النبیؑ، ۷/۲۲۰۔ اس روایت میں ”تسین امراة“ کے الفاظ ہیں، کتاب بدء الخلق، باب قول اللہ وحیاً لدود و سلیمان، ۳/۱۳۶۔ اس روایت میں ”سبعین امراة“ کے الفاظ ہیں۔ تیسوں روایات ابو حریرہ سے مروی ہیں۔
- ۴۵۔ ص ۳۱-۳۵
- ۴۶۔ معارف القرآن ۷/۵۱۸
- ۴۷۔ ایضاً

- ۳۸- تفسیر القرآن، ۳/۳۳۸
- ۳۹- تفسیر القرآن، ۳/۳۳۵-۳۳۶
- ۵۰- ایضاً
- ۵۱- مفتی محمد شفیع کی رائے بھی یہی ہے۔ حارف القرآن، ۷/۵۱۸
- ۵۲- تفسیر القرآن، ۳/۳۳۷-۳۳۸
- ۵۳- ایضاً
- ۵۴- تفسیر القرآن، ۲/۵۸۸-۵۸۹
- ۵۵- النساء ۱۷۱
- ۵۶- تفسیر ماجدی، ۱/۲۳۲، قد قرآن، ۲/۲۰۶-۲۰۸، حارف القرآن، ۲/۶۱۵-۶۲۲
- ۵۷- فوائذ عثمانی، ۱۳۷- تفسیر القرآن، ۱/۳۲۷
- ۵۷ (الف) ایضاً
- ۵۷ (ب) ایضاً
- ۵۸- ایضاً، ۱/۲۲۸
- ۵۹- ایضاً
- ۶۰- ایضاً
- ۶۱- ایضاً، ۱/۳۹۱-۳۹۵
- ۶۲- ایضاً
- ۶۳- ایضاً، ۱/۲۳۲-۲۳۱
- ۶۴- ایضاً، ۱/۲۵۳
- ۶۵- ایضاً
- ۶۶- ایضاً
- ۶۷- ایضاً، ۵/۳۶۳-۳۶۵
- ۶۸- ایضاً
- ۶۹- ایضاً، ۵/۳۶۶
- ۷۰- النساء، ۱۵۷-۱۵۸
- ۷۱- تفسیر القرآن، ۱/۳۱۹

- ۷۲۔ اس نوٹ کو سورہ آل عمران کی آیت نمبر ۵۵ کے تشریحی نوٹ کے ساتھ ملا کر پڑھئے تو معاملہ مزید واضح ہوگا۔ تقسیم القرآن، ۲۵۷/۱
- ۷۳۔ آل عمران، ۵۵
- ۷۴۔ تقسیم القرآن، ۳۲۱-۳۲۰/۱
- ۷۵۔ یہ حشم تقسیم القرآن میں جا جایا پائی جاتی ہیں۔ قاری انڈیکس کی مدد سے اپنے مطلوبہ موضوع پر مواد کو ملاحظہ کر سکتا ہے۔
- ۷۶۔ تقسیم القرآن، ۲۳۹/۵
- ۷۷۔ ایضاً
- ۷۸۔ ایضاً، ۳۱/۳
- ۷۹۔ تقسیم القرآن، ۳۲۲/۱
- ۸۰۔ ایضاً، ۲۱۲۲۱۱/۱
- ۸۱۔ الحجرات، ۱۳
- ۸۲۔ تقسیم القرآن، ۹۶/۵۔ یہ ایک مختصر پیرا گراف ہے پوری تشریح کو پڑھنے سے قاری پر مفسر کی علمی و فکری گہرائی اور وسعت کا اندازہ ہوتا ہے، دیکھئے، ۹۸-۹۵/۵

