

برصغیر کے مفسرین (ابوالکلام آزاد و مودودی) میں جدت فکر

حقیقی مقالہ برائے ایم فل علوم اسلامیہ
سیشن 2016 : 2018



ڈاکٹر حافظ واجد ارشد

ناشر: قرآن و سنہ انسٹیٹیوٹ

مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ میں جدت فکر

(ترجمان القرآن و تفہیم القرآن کا تجزیاتی مطالعہ)

تحقیقی مقالہ برائے ایم فل علوم اسلامیہ

سیشن 2016:2018



مقالہ نگار: واجد ارشاد

شعبہ علوم اسلامیہ

گفٹ یونیورسٹی گوجرانوالہ

صفحہ نمبر	فہرست مضامین	نمبر شمار
58-7	باب اول: جدت فکر کی اہمیت عصر حاضر میں	1
35-8	فصل اول: جدت فکر کی تعریف۔ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں جدت فکر کی حدود	2
9	جدت فکر کا لغوی معنی	3
9	کسی چیز کا نیا ہونا کے معنی میں	4
10	نشأۃ ثانیہ کے معنی میں	5
10	کسی چیز کا از سر نو کے معنی میں	6
11	کسی چیز کا مختلف حصص کے معنی میں	7
11	شان و بزرگی کے معنی میں	8
11	الجہد کی تشریح	9
14	فکر کا لغوی معنی	10
14	الفکرۃ کی تشریح	11
15	جدت فکر کا اصطلاحی مفہوم	12
15	اسلامی تعلیمات کی روشنی میں جدت فکر کی حدود	13
19	برصغیر میں اردو تفاسیر پر ایک نظر	14
21	تفسیر بالماثور کی تعریف	15
22	تفسیر بالماثور کا حکم	16
22	تفسیر بالماثور کا آغاز و ارتقاء	17
22	عہد رسالت	18
23	عہد صحابہ	19
24	عہد تابعین	20
25	عہد تدوین	21
27	تفسیر بالماثور کی مباحث	22
28	تفسیر القرآن بالقرآن	23
28	تفسیر القرآن بالنسۃ	24
28	تفسیر القرآن بقول الصحابہ	25

28	تفسیر القرآن باقوال الالبین	26
28	تفسیر بالرائے کی تعریف	27
29	تفسیر بالرائے محمود	28
30	تفسیر بالرائے محمود کی اہمیت	29
31	تفسیر بالرائے مذموم	30
33	تفسیر بالرائے کا آغاز و ارتقاء	31
34	تفسیر بالرائے کی نمائندہ تفاسیر	32
-36	فصل دوم: برصغیر میں جدت فکر کے مختلف رجحانات	33
37	راخ العقیدہ علماء	34
37	فقہ حنفی کے پیروکار	35
37	اہل حدیث	36
41	خصوصیات	37
42	جدت پسند راخ العقیدہ علماء	38
43	اسلامی ثقافت کے حوالے سے اس مکتبہ فکر کا نقطہ نگاہ	39
44	قائد حکمران کے حوالے سے نقطہ نگاہ	40
45	جہاد کے متعلق نقطہ نگاہ	41
45	سیاست کے حوالے نقطہ فکر	42
46	اسلامی ریاست کے حوالے سے نقطہ نگاہ	43
49	خصوصیات	44
49	اعتداری اور اخرائی	45
49	اعتداری رویے کا رجحان	46
55	انکار حدیث کا رویہ	47
55	سر سید احمد خاںؒ	48
58-56	سر سید احمد خاں کی فکر انکار حدیث کے نمائندہ لوگ	49
56	سید امیر علیؒ	50
56	محمد علی لاہوریؒ	51
57	غلام احمد پرویزؒ	52

57	عبداللہ چکڑالویؒ	53
57	مرزا غلام احمد قادیانیؒ	54
93-59	باب دوم: مولانا ابو الکلام آزاد اور جدت فکر	55
73-60	فصل اول: ترجمان القرآن کا اجمالی تعارف	56
63	ترجمان القرآن پر اعتراض	57
64	مجلدات ترجمان القرآن کی تفصیل	58
64	ترجمان القرآن میں انداز تفسیر	59
65	ترجمان القرآن کی نوعیت	60
66	ترجمان القرآن سلیس زبان	61
68	مولانا آزاد کے قرآن حکیم کے سلسلے میں ارادے	62
69	تسخیر فی القرآن کے بارے مولانا کا نظریہ	63
71	تقلید جامد کی مذمت	64
72	مولانا کے نکات میں انفرادیت	65
-74	فصل دوم: مولانا آزاد میں جدت فکر کا مطالعہ و تجزیہ	66
78-75	تفسیری حوالے سے جدت فکر	67
75	ہاروت و ماروت کے واقعہ کی حقیقت	68
76	بنی اسرائیل کے مقتول کا قصہ	69
76	یا جوج و ماجوج سے مراد کون؟	70
77	اصحاب کہف کا شمار میں سونے کا دورانیہ	71
81-78	عالمی و خواہگی امور و مسائل میں جدت فکر	72
78	تو ام متحد الجسم کا نکاح	73
79	عدالت کا فیصلہ متنبیخ	74
80	ایک مجلس میں طلاقِ ثلاثہ	75
84-81	عبادات کے امور و مسائل میں جدت فکر	76
81	عید کی نماز مسجد میں پڑھنا	77
82	عربی زبان کے علاوہ خطبہ جمعہ دینا	78
82	نماز میں لاؤڈ سپیکر کا استعمال	79

83	روزہ کی حالت میں انجکشن لگوانا	80
84	حج کے لئے لوگوں سے پیسے مانگنا	81
88-85	تہذیب و معاشرت کے امور و مسائل میں حدت فکر	82
85	ضبط تولید	83
86	یتیم پوٹا بحیثیت وارث	84
87	بیوی کا دودھ پینے سے رضاعت کا رشتہ	85
90-88	معیشت و اقتصادیات میں حدت فکر	86
88	لائف انشورنس (بیمہ زندگی)	87
89	پراویڈنٹ فنڈ	88
89	تصویر کشی و مجسمہ سازی	89
93-91	خواتین اور سیاست میں حدت فکر	90
91	عورت اور پارلیمنٹ کی ممبری	91
92	خواتین کے سیاسی و شہری حقوق	92
162-94	باب سوم: مولانا مودودیؒ میں حدت فکر کا مطالعہ و تجزیہ	93
111-95	فصل اول: تفہیم القرآن کا اجمالی تعارف	94
97	تفہیم لکھنے کا مقصد	95
98	تفسیر میں ترجمہ لکھنے کی نوعیت	96
100	روایات کا ناقدانہ جائزہ	97
101	تفہیم القرآن تفسیر بالمآثور	98
101	تفہیم القرآن میں اصول تفسیر	99
102	آیات قرآنیہ کی ترتیب پر بحث	100
102	سبعہ احرف کی توجیہ	101
102	تکرار مضامین	102
104	کلامی مباحث اور تفہیم القرآن	103
105	تفہیم القرآن اور تقابلی ادیان	104
108	فقہی مسائل میں ائمہ اہل رویہ	105
110	حرف آخر	106

107	فصل دوم: مولانا مودودیؒ میں جدت فکر کا مطالعہ و تجزیہ	-112
108	تفسیری حوالے سے جدت فکر	12-113
		5
109	امانت سے کیا مراد ہے	113
110	عین القطر کی تفسیر	116
111	احادیث کو پرکھنے کا نیا انداز	116
112	یا جوج و ما جوج سے کون مراد؟	121
113	اصحاب کہف کے غار میں رہنے کی مدت	121
114	اثر الرسول (فرشتہ کے قدموں سے لی گئی مٹی) کی تفسیر	122
115	فاعل زکوٰۃ کے حوالے سے جدت فکر	124
116	صحت و طب کے امور و مسائل میں جدت فکر	13-126
		3
117	آلات کے ذریعے تو والد تامل (ٹیسٹ ٹیوب بی بی)	126
118	الکوحل آمیز ادویات کا استعمال	128
119	انتقال خون کی شرعی حیثیت	130
120	انسانی اعضاء کی بیوند کاری اور آنکھوں کا عطیہ	132
121	تہذیب و معاشرت کے امور و مسائل میں جدت فکر	14-134
		8
122	غیر مسلم ممالک میں رہتے ہوئے اہل کتاب لڑکی سے شادی	134
123	شراب کے لئے استعمال کئے جانے والے برتنوں کا استعمال	135
124	قطبین میں نمازوں کا وقت	135
125	پردہ کی شرعی حیثیت	136
126	اسقاط حمل کی شرعی حیثیت	140
127	ریڈیو ٹیلی ویژن اور ٹیلی فون کی شرعی حیثیت	142
128	تاش کھیلنے کی شرعی حیثیت	143
129	بندوق سے کئے گئے شکار کی حلت و حرمت	144
130	بارود کے ذریعے مچھلیوں کا شکار کرنا	147

15-148 3	عائلی امور و مسائل میں جدت فکر	131
148	ٹیلی فون پر نکاح کی شرعی حیثیت	132
149	ایک جسم والی بڑواں بہنوں کی شادی	133
152	دلی کے بغیر نکاح	134
15-154 8	اعتقادات کے حوالے سے جدت فکر	135
154	غیر اسلامی ریاست میں ارتداد کی سزا	136
154	شرکیہ کلمات کہنے والے کلمہ گو کی امامت	137
16-158 0	عبادات کے مسائل میں جدت فکر	138
158	عورت کی امامت	139
159	حالت روزہ میں مسواک کی بجائے برش وغیرہ کا استعمال	140
159	بچے سر نماز پڑھنا	141
16-161 2	محاشیات کے حوالے سے جدت فکر	142
161	رشوت کی شرعی حیثیت	143
163	غلامہ حقیق	144
165	مولانا آزاد اور مولانا مودودی میں جدت فکر کے حوالے سے تقابل	145
172	سفارشات و تجاویز	146

مقدمہ

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ
عَلَى سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ وَعَلَى آلِهِ وَآصْحَابِهِ رِضْوَانُ اللَّهِ
عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ أَعُوذُ
بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ۔

لفظ جدت کے لغوی معنی: تازگی انوکھا پن طرز نو نئی بات نئی
تخلیق نر الاپن نیاپن نیارخ وغیرہ کے ہیں۔

اور فکر ایک ندی کی طرح رواں دواں چیز کا نام ہے جو کبھی رکتی
نہیں جیسے انسانی زندگی کا سفر جاری ہے مثلاً ایک نظریہ سامنے آتا ہے
پھر نیا نظریہ آتا ہے بالآخر فاسد نظریات ختم ہو جاتے ہیں اور صحیح
نظریات سامنے آجاتے ہیں۔

جدت فکر کا مطلب ہو کسی چیز کے متعلق فکر کے حوالے سے نئی
بات نئی تخلیق نیاپن نیارخ وغیرہ کا وقت کے ساتھ پایا جانا ہے۔

جیسا کہ 1789ء میں خصوصاً انقلاب فرانس آیا تو لوگوں کا
اندازے فکر بدلا زمانے کے ساتھ نئی تبدیلیاں آئیں انداز فکر میں
عقل اور لاجک داخل ہو گئی مسلمانوں کے ہاں بھی اس دوران عقل
و فکر کے اعتبار سے بڑی تبدیلیاں آئیں نئے معاشی سیاسی فلسفے

سامنے آئے اور مسلمانوں کی معاشرتی زندگی میں نشیب و فراز آئے مسلمانوں کے پاس قرآن و حدیث ایسے منابع موجود تھے جو فکر کو تازگی دینے والے بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں ان کی بنا پر مسلمانوں میں کبھی فکری جمود طاری نہیں ہوا وقت کے ساتھ ساتھ ان میں ایک ایسا طبقہ موجود رہا جو جدید تقاضوں کے مطابق اور نصوص کی اتباع کرتے ہوئے دین کی تشریح و تعبیر کرتے رہے اگرچہ اسی دوران ایسے فکری رجحانات بھی سامنے آئے جن میں مغربی فکر سے مرعوبیت کا رجحان بھی پایا جاتا ہے اور انہوں نے جدت فکر کے شوق میں نصوص اسلامیہ کی تشریح و تعبیر مغربی رجحان کے مطابق کرنا شروع کر دی۔ جدت پسندی بذات خود ایک مستحسن جذبہ اور انسان کی ایک فطری خواہش ہے اگر یہ جذبہ نہ ہوتا تو انسان پتھر کے زمانے میں ایٹم کے دور تک نہ پہنچتا اونٹوں اور بیل گاڑیوں سے طیاروں اور خلائی جہازوں تک رسائی حاصل نہ کرتا موم کی شمعوں اور مٹی کے چراغوں سے بجلی کے قلموں اور سرچ لائٹوں تک ترقی نہ کر سکتا انسان کی یہ ساری مادی ترقیاں اور سائنٹیفک فتوحات جنہوں نے ایک طرف چاند تاروں پر کمندیں ڈال رکھی ہیں تو دوسری طرف سمندر کی تہہ میں اپنے ڈول پہنچائے ہوئے ہیں اگر دیکھا جائے تو انسان کے اسی جذبہ کی

مرہون منت ہیں کہ وہ جدت پسند اور خوب تر خوب کا حریص ہے۔ چنانچہ اسلام نے جو ایک فطری دین ہے کسی جدت پر بحیثیت جدت کے کوئی پابندی عائد نہیں کی بسا اوقات اسے مستحسن قرار دیا ہے اور اس کی ہمت افزائی کی ہے۔ خاص طور سے صنعت و حرفت اور فنون جنگ وغیرہ کے بارے میں نئے نئے طریقوں کا استعمال آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے جیسا کہ غزوہ احزاب کے موقع پر سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے مشورے پر جنگ کے لئے خندق والی تدبیر پر عمل کیا گیا جو عرب میں پہلی بار تھی اسی طرح غزوہ طائف کے موقع پر حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ سے بنائے دو آلات منجلیق اور دو بابے کا استعمال کیا گیا۔

ان مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام نے کسی جدید اقدام پر جدید ہونے کی حیثیت سے کوئی اعتراض نہیں کیا بلکہ صحیح مقاصد کے لئے صحیح حدود میں رہ کر جدت پسندی کی ہمت افزائی کی ہے۔

یہ بات معلوم رہے کہ جدت پسندی ایک دودھاری تلوار ہے جو انسانیت کو فائدہ پہنچانے کے کام بھی آسکتی ہے اور اس کا کام تمام بھی کر سکتی ہے لہذا ایک نئی چیز نہ محض نئی ہونے کی بنا پر قابل قبول ہے

اور نہ محض نئی ہونے کی بنا پر قابل تردید یہاں تک تو بات صاف ہے لیکن آگے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ وہ معیار کیا ہے جس کی بنیاد پر فیصلہ کیا جاسکے کہ فلاں جدت مفید اور قابل قبول ہے فلاں مضر اور نا قابل قبول؟

اس معیار کے تعین کے لئے ایک صورت تو یہ ہے کہ یہ کام خالص عقل کے حوالے کیا جائے چنانچہ سیکولر معاشروں میں یہ فیصلہ عقل ہی کے پاس ہوتا ہے جو نقصانات سے خالی نہیں ہے جو عقل وحی الہی کی رہنمائی سے آزاد ہو انسان اسے آزاد عقل سمجھتا ہے لیکن درحقیقت وہ اس کی بےبھی خواہشات اور نفسانی اغراض کی غلام بن جاتی ہے جو عقل کی غلامی کی بدترین شکل ہے۔

اگر ہم وحی الہی کا کام عقل پر ڈالیں گے تو بہت سی خرابیاں سامنے آئیں گی اس لئے ہمیں ہدایت کے لئے احکام الہی کا جوں کا توں اتباع ضروری ہے غرض اسلامی نقطہ نظر سے اچھی اور بری جدتوں کو پرکھنے کا معیار یہ ہے کہ اللہ کی شریعت نے اس کے بارے کیا حکم فرمایا ہے؟ اگر وہ شریعت کے احکام کے مطابق ہے تو اسے قبول کیا جائے اور اگر شریعت کے احکام کے خلاف ہے تو شریعت میں تاویل و تحریف کا طریقہ اختیار کرنے کی بجائے اسے ترک کر دیا جائے خواہ

وہ زمانے کے عام چلن کے خلاف ہو اور خواہ اس طرز عمل پر دوسرے لوگ کتنی ملامت اور کتنا استہزاء کرتے ہوں ایک مسلمان کے پاس ان اوتھے اعتراضات کا جواب صرف یہ ہے کہ:

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ¹

(اللہ ان کا استہزاء کرتا ہے اور انہیں ان کی سرکشی میں ڈھیل دے دیتا ہے جس میں وہ سرگرداں پھرتے ہیں)

ہاں یہ طرز عمل زندگی کے ان معاملات کے لئے ہے جنہیں قرآن و سنت نے فرض۔ واجب مسنون مستحب یا حرام اور مکروہ قرار دیا ہے چنانچہ یہ احکام ہر دور میں ناقابل تغیر ہیں البتہ جو چیزیں مباحات کے ذیل میں آتی ہیں ان میں انسان کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ وقت اور زمانے کی مصلحتوں کے لحاظ سے انہیں ترک یا اختیار کرنے کا فیصلہ کر سکتا ہے اور دیکھا جائے تو زندگی کے ایسے مسائل تعداد میں بہت کم ہیں جن کے بارے نصوص شریعت نے فرض و واجب مسنون و مستحب یا حرام و مکروہ ہونے کی صراحت کی ہے اور جو ناقابل تغیر ہیں اس کے برعکس زندگی کی بیشتر چیزیں، مباحات میں داخل ہیں اور ان کے ترک و اختیار کے فیصلے ہر وقت بدلے جاسکتے ہیں۔

¹ القرآن الحکیم البقرہ: 2: 15

لہذا اسلام نے جدت پسندی کو جو میدان عطا کیا ہے وہ ایک وسیع میدان ہے جس میں وہ اپنی پوری جولانیاں دکھا سکتی ہے اور اس میں انسان اپنی عقل سے کام لے کر علم و انکشاف اور سائنس و ٹیکنالوجی کے بام عروج تک بھی پہنچ سکتا ہے اور ان معلومات کو انسانیت کے لئے زیادہ سے زیادہ مفید بھی بنا سکتا ہے۔

لہذا اس وقت عالم اسلام کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ وہ جدت پسندی کی ان حدود کو پہچانے اور اسلام نے جدت پسندی کا جو وسیع دائرہ انسان کو دیا ہے اسے چھوڑ کر اس مختصر دائرے میں دخل اندازی نہ کرے جس کے احکام شریعت نے خود مقرر کر دیئے ہیں اور جو ناقابل تغیر ہیں اس کے برعکس عالم اسلام کا موجودہ طرز عمل یہ ہے کہ جس دائرے میں اسے جدید طرز فکر اختیار کرنا تھا وہاں اس کی تگ و تاز انتہائی سست اور محدود ہے اس کے برعکس جو احکام الہی ناقابل تغیر تھے مسلمانوں نے اپنی جدت پسندی کا رخ ان کی طرف کر رکھا ہے اور اسی کا نتیجہ ہے کہ عصر حاضر نے جو اچھائیاں انسانیت کو دی ہیں ان سے تو ہم محروم ہیں اور جو برائیاں اس نے پیدا کی ہیں وہ سب تیز رفتاری سے ہمارے معاشرے میں سرایت کر رہی ہیں اللہ

تعالیٰ ہمیں توفیق دے کہ ہم دور حاضر میں اپنی ذمہ داریوں سے سلامت فکر کے ساتھ عہدہ برآ ہو سکیں۔

تحقیق کی حدود

میری یہ تحقیق جدت پسندی کے مثبت پہلو پر مبنی ہوگی اور اس میں جائزہ لیا جائے گا کہ نصوص کی اتباع کرتے ہوئے برصغیر کے دو اہم مفکرین نے اسلام میں جدت پسندی کے کیا خطوط مہیا کئے ہیں ان حضرات کے دیئے گئے فکری خطوط دین کی نئی تشریح و تعبیر میں کس حد تک مددگار ثابت ہوئے ہیں اور ان سے کس حد تک استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

بنیادی سوال

برصغیر میں مفسرین نے جدت فکر کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف نقطہ نگاہ پیش کیا ہے اس بات کی ضرورت ہے کہ ان جدت افکار کا تجزیاتی مطالعہ کیا جائے اور اس بات کا تعین کیا جائے کہ یہ جدت فکر کس حد تک نصوص اسلامی اور اجماع امت کے دائرے کے اندر ہے اور اس کی عصری افادیت کیا ہے۔

مقاصد تحقیق

برصغیر کی اہم تفاسیر میں موجود جدت فکر کا کھوج لگا کر اس کا تجزیاتی مطالعہ کرنا۔

جدت افکار کا کھوج لگا کر ان کی عملی افادیت کا جائزہ لینا۔

دور حاضر میں جدت فکر کی ضرورت و اہمیت اور اس کے تقاضوں کا تعین کرنا۔

اس حوالے سے جائزہ لینا کہ مفسرین کی جدت فکر کس حد تک اپنے اندر مثبت پہلو رکھتی ہے۔ اور عصری مسائل و افکار میں مددگار بن سکتی ہے۔

سابقہ کام کا جائزہ

مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا سید ابو اعلیٰ مودودیؒ کی فکر اور تفاسیر پر بہت سا کام ہو چکا ہے اور بہت سی کتابیں معرض تحریر میں آچکی ہیں مثلاً افضل حق قریشی نے مولانا ابوالکلام آزادؒ بطور مفسر کے موضوع پر کتاب لکھی جس میں مولانا آزادؒ کی تفسیری خصوصیات بیان کی ہیں اس کے علاوہ مختلف کتب کے اندر مولانا آزادؒ صاحب کے تفسیری رجحان پر لکھا گیا ہے۔ اسی طرح مولانا مودودیؒ پر بھی ایم فل اور پی ایچ ڈی کی سطح پر مقالات لکھے جا چکے ہیں پنجاب یونیورسٹی اور دیگر یونیورسٹیوں کی ویب سائٹ پر ان مقالات

کے نام موجود ہیں پنجاب یونیورسٹی سے قلب بشیر خاور بٹ نے عصری اجتہادی مسائل سید مودودیؒ کا موقف و منہج کے موضوع پر 2013ء کو اور یونیورسٹی آف کراچی سے صوفیا فرناز نے سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی تاریخ نویسی فنی و تجزیاتی مطالعہ کے موضوع پر 2010ء کو اور یونیورسٹی آف کراچی سے ہی فرزانہ سلیمان نے سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ بیسویں صدی کے مفکر کے موضوع پر 1999ء کو ڈاکٹر کی ڈگریاں حاصل کی ہیں لیکن میری تحقیق کا بنیادی مقصد ان دونوں حضرات کی جدت فکر اور ان کی وسعت کا تقابلی مطالعہ کرنا ہے اس موضوع پر اس سے قبل کوئی لٹریچر موجود نہیں ہے۔

اسلوب تحقیق

تحقیق کے دوران درج ذیل شرائط کو مد نظر رکھا جائے گا۔
 میری تحقیق بیانیہ تجزیاتی اور تقابلی نوعیت کی ہوگی۔
 اصل ماخذ سے استفادہ کیا جائے گا جس جگہ ضروری ہو گا وہاں ثانوی مصادر سے بھی استفادہ کیا جائے گا۔
 رسائل و جرائد سے بھی متعلقہ مواد حاصل کیا جائے گا۔
 مختلف لائبریریوں سے فائدہ حاصل کیا جائے گا۔
 نگران مقالہ کی ہدایات کی روشنی میں تحقیق کی تکمیل کی جائے گی۔

مقالہ کی عبارت آسان اور با محاورہ اردو میں لکھی جائے گی۔
 مقالہ کو ایک مقدمہ تین ابواب خلاصہ اور سفارشات و تجاویز
 پر مشتمل مرتب کیا جائے گا۔
 مقالہ کے اختتام پر کتابیات رسائل اور جرائد کی فہرست درج کی
 جائے گی۔

باب اول:	جدت فکر کی اہمیت عصر حاضر میں
فصل اول:	جدت فکر کی تعریف۔ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں جدت فکر کی حدود
(محمود پہلو)	(نذوموم پہلو)
فصل دوم:	برصغیر میں جدت فکر کے مختلف رجحانات

فصل اول: جدت فکر کی تعریف۔ اسلامی تعلیمات کی
روشنی میں جدت فکر کی حدود
(محمود پہلو)
(مذموم پہلو)

جدت فکر دو الفاظ کا مجموعہ ہے جدت اور فکر

جدت فکر کیا ہے یہ جاننے سے قبل ضروری سمجھتا ہوں کہ دونوں الفاظ کا لغوی و اصطلاحی معانی کا جائزہ لیا جائے۔

جدت کا لغوی معنی: لفظ جدت کا مادہ (ج۔د۔د) ہے جو باب جَدَّ يَجْدُ سے مشتق ہے یہ مادہ قرآن مجید میں دس مقامات پر مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے۔

کسی چیز کا نیا ہونا کے معنی میں

وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ ءِ إِذَا كُنَّا تُرَابًا ءِ إِنَّا لَنَعْلَمُ خَلْقِ
جَدِيدٍ أَوْلِيكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ ءِ وَأَوْلِيكَ الْأَغْلُلُ فِي
أَعْنَاقِهِمْ ءِ وَأَوْلِيكَ النَّارِ ءِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ²

(اگر تجھے تعجب ہو تو واقعی ان کا یہ کہنا عجیب ہے کہ کیا جب ہم مٹی ہو جائیں گے تو کیا ہم نئی پیدائش میں ہونگے؟ یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے پروردگار سے کفر کیا یہی ہیں جن کی گردنوں میں طوق ہوں گے اور یہی ہیں جو جہنم کے رہنے والے ہیں جو اس میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے)

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ
وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ³

(کیا تو نے نہیں دیکھا کہ اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمین کو
بہترین تدبیر کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ اگر وہ چاہے تو تم سب کو فنا کر
دے اور نئی مخلوق لائے۔)

ذَلِكَ جَزَاءُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ
رُفَاتًا إنا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا⁴

(یہ سب ہماری آیتوں سے کفر کرنے اور اس کے کہنے کا بدلہ ہے
کہ کیا جب ہم ہڈیاں اور ریزے ریزے ہو جائیں گے پھر ہم نئی
پیدائش میں اٹھ کھڑے کئے جائیں گے؟)

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَهَلْ نَدُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنْبئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ
كُلَّ مُرِّقٍ إنا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا⁵

(اور کافروں نے کہا) آؤ، ہم تمہیں ایک ایسا شخص بتلائیں جو تمہیں یہ
خبر پہنچا رہا ہے کہ جب تم بالکل ہی ریزہ ریزہ ہو جاؤ گے تو تم پھر سے
ایک نئی پیدائش میں آؤ گے۔)

³ ابراہیم 14:19

⁴ بنی اسرائیل 98:17

⁵ سبأ 34:7

نشاۃ ثانیہ کے معنی میں

أَفَعَيَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ⁶
 (کیا ہم پہلی بار کے پیدا کرنے سے تھک گئے؟ بلکہ یہ لوگ نئی
 پیدائش کی طرف سے شک میں ہیں)

کسی چیز کا از سر نو کے معنی میں

وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا⁷
 (اور انہوں نے کہا جب ہم ہڈیاں ہو کر ریزہ ریزہ ہو جائیں گے تو کیا
 ہم از سر نو پیدا کر کے دوبارہ اٹھا کر کھڑے کر دیئے جائیں گے)

کسی چیز کا مختلف حصص کے معنی میں

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا
 أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَ
 غَرَابِيبٌ سُودٌ⁸

(کیا آپ نے اس بات پر نظر نہیں کی کہ اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی
 اتارا پھر ہم نے اس کے ذریعہ سے مختلف رنگتوں کے پھل نکالے اور

⁶ ق 50:15

⁷ بنی اسرائیل 49:17

⁸ فاطر 16:35

پہاڑوں کے مختلف حصے ہیں سفید اور سرخ کہ ان کی بھی رنگتیں مختلف ہیں اور بہت گہرے سیاہ۔)

شان و بزرگی کے معنی میں

وَأَنَّهُ تَعَلَّى جَدًّا رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا⁹

(اور بیشک ہمارے رب کی شان بڑی بلند ہے نہ اس نے کسی کو (اپنی) بیوی بنایا ہے نہ بیٹا۔)

الجد کے اصل معنی ہموار زمین پر چلنے کے ہیں۔ اسی سے ہے جَدٌّ فِي سَيْرِهِ ہے جس کے معنی تیز روی کے ہیں اور جب کوئی شخص اپنے معاملہ میں محنت اور جانفشانی سے کام کرے تو کہا جاتا ہے: جَدٌّ فِي أَمْرِهِ اور أَجَدُّ (افعال) کے معنی صاحبِ جد ہونے کے ہیں اور جَدَدْتُ الْأَرْضَ سے کسی چیز کو کاٹنے کا معنی لیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے جَدَدْتُهُ (میں درست کرنے کے لیے اسے کاٹا) اور ثَوْبٌ جَدِيدٌ کے اصل معنی قطع کیئے ہوئے کپڑا کے ہیں اور چونکہ جس کپڑے کو کاٹا جاتا ہے عموماً وہ نیا ہوتا ہے اس لیے ہر نئی چیز کو جَدِيدٌ کہا جانے لگا ہے اس بنا پر آیت: بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ میں خَلْقٍ جَدِيدٍ سے نشاۃ ثانیہ یعنی مرنے کے بعد دوبارہ

نئے سرے سے پیدا ہونا مراد ہے کیونکہ کفار اس کا انکار کرتے ہوئے کہتے تھے (وَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ) بھلا جب ہم مر گئے اور مٹی ہو گے (تو پھر زندہ ہوں گے؟) یہ زندہ ہونا (عقل سے) بعید ہے اور جدید (نیا) خلق یعنی پرانا کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے اس اعتبار سے رات اور دن کو جَدِيدَانِ اور اَجْدَانُ کہا جاتا ہے۔ اور آیت جَدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ اور پہاڑوں میں سفید رنگ کے قطعات ہیں۔ میں جَدَدٌ کا واحد جَدَّةٌ ہے جس کے معنی کھلے راستہ کے ہیں اور یہ طَرِيقٌ مَجْدُوذٌ محاورہ سے ماخوذ ہے یعنی وہ راستہ جس پر چلا جائے اسی سے جَادَةُ الطَّرِيقِ ہے (جس کے معنی شاہراہ یا ہموار اور راستہ کے درمیانی حصہ کے ہیں جس پر عام طور پر آمد و رفت ہو رہتی ہے) اَلْجَدُّ وَالْجَدَّائِ: خشک تھنوں والی بھیڑ بکری اور سب و شتم کے طور پر کہا جاتا ہے جَدٌّ تَدْيٌ اُمِّہِ اس کی ماں کے پستان خشک ہو جائیں اور جَدٌّ کا لفظ فیض الہی پر بھی بولا جاتا ہے چنانچہ آیت کریمہ: وَآلَهُ تَعْلٰی جَدُّ رَبِّنَا اور یہ کے ہمارے رب کا فیض بہت بڑا ہے۔ میں جَدٌّ بمعنی فیض الہی ہی کے ہیں لیکن اس کا مرجع بھی اول معنی کی طرف ہی ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی اضافت اختصاص ملک کے طریق سے ہے اور حظوظ دنیوی جو اللہ تعالیٰ

انسانوں کو بخشا ہے پر جَدَّ کالفظ بولا جاتا ہے جس کے معنی بخت و نصیب کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے جُدِدْتُ وَحَظِظْتُ خوش قسمت اور صاحب نصیب ہو گیا اور حدیث میں وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ کے معنی ہیں کہ دنیاوی مال و جاہ سے آخرت میں ثواب حاصل نہیں ہو سکے گا بلکہ اُخروی ثواب کے حصول کا ذریعہ صرف اطاعت الہی ہے جیسا کہ آیت کریمہ میں ہے۔

وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا¹⁰

اور جو شخص آخرت کا خواہستگار ہو اور اس میں اتنی کوششیں کرے جتنی اسے لائق ہے اور مومن بھی ہو تو ایسے ہی لوگوں کی کوششیں ٹھکانے لگتی ہیں۔ نیز اس معنی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ¹¹

(جس دن نہ مال ہی کچھ فائدہ دے گا اور نہ بیٹے)

¹⁰ بنی اسرائیل 17:19

¹¹ الشعراء 88:26

الجد: دادا۔ نانا۔ بعض نے کہا ہے کہ لَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ کے معنی یہ ہیں کہ اسے آبائی نسب فائدہ نہیں دے گا اور جس طرح کہ آیت **يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ** میں اولاد کے فائدہ بخش ہونے کی نفی کی ہے اسی طرح حدیث میں آباؤ اجداد کے نفع بخش ہونے کی نفی کی گئی ہے۔

الجد: اس مادہ میں اصل معنی قطع کرنے اور کاٹنے کے آتے ہیں۔¹²

مثلاً: **تَوْبٌ جَدِيدٌ** کے اصل معنی کاٹے ہوئے کپڑے کے ہیں۔ وہ چیز جس کے ساتھ تمہارا کبھی بھی واسطہ نہ رہا ہو۔¹³

قرآن کریم میں ہے **إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِمَخْلَقٍ جَدِيدٍ** وہ چاہے تو تمہیں لے جائے اور تمہاری جگہ ایک نئی مخلوق لے آئے (ایسی مخلوق لے آئے جس سے تمہیں کبھی واسطہ نہ رہا ہو۔ **أَجْدٌ**۔ ہر چیز کا راستہ) جس سے اسے قطع کیا جاتا ہے یا اسے قطع کرتا ہو اچلا جاتا ہے) اس کی جمع **جُدُدٌ** آتی ہے قرآن کریم میں پہاڑوں کے متعلق ہے

¹² الغیر وز آبادی محمد بن یعقوب۔ القاموس المحيط۔ المکتبۃ الشاملہ فصل الجیم ج: 1 ص: 346

¹³ الزبیدی الحسینی محمد بن محمد بن عبد الرزاق۔ تاج العروس من جواهر القاموس۔ المکتبۃ الشاملہ ج: 1

جَدُّ بَيْضٌ وَحُمْرٌ۔ سفید اور سرخ رنگ کے راستے یہاں راستہ سے مراد دھاریاں ہیں جو پہاڑوں کے مختلف قطعات اور تہوں کو ممیز کرتی ہیں۔ چنانچہ اَجْدُهُ اس دھاری کو کہتے ہیں جو گدھے کی کمر پر ہوتی ہے۔¹⁴

الْجَدُّ: روئے زمین کو کہتے ہیں اور بڑے نصیبہ والے آدمی کو بھی۔ دادا اور نانا کو بھی کہتے ہیں اسی سے اس کے معنی بڑائی عظمت و جلال کے بھی آتے ہیں۔¹⁵

چنانچہ قرآن مجید میں ہے وَ اِنَّهُ تَعَلٰى جَدُّ رَبِّنَا۔ ہمارے رب کی عظمت بہت بڑی ہے۔ الْجَدُّ کسی کام میں کوشش کرنا نیز جلدی اور عجلت کو بھی کہتے ہیں نیز اس لفظ کو ہر بات میں مبالغہ کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں مثلاً عَالِمٌ جَدٌّ عَالِمٌ وہ عالم ہے اور بہت بڑا عالم ہے۔¹⁶

¹⁴ ایضاً ص: 1918 ج خ د

¹⁵ ایضاً ص: 914 ج خ د

¹⁶ ایضاً ص: 916 ج خ د

ابن فارس نے کہا ہے کہ اس مادہ کے تین بنیادی معانی ہیں
(۱) عظمت (۲) نصیبہ (۳) کاٹ دینا۔ تینوں کی مثالیں اوپر مذکور
ہیں۔¹⁷

فکر کا لغوی معنی:

فکر ایک ندی کی طرح رواں دواں چیز کا نام ہے جو کبھی نہیں رکتی
جیسے انسانی زندگی کا سفر جاری ہے مثلاً ایک نظریہ سامنے آتا ہے پھر نیا
نظریہ سامنے آتا ہے بالآخر فاسد نظریات ختم ہو جاتے ہیں اور صحیح
نظریات سامنے آجاتے ہیں۔

لفظ فکر کا مادہ (ف۔ک۔ر) ہے یہ مادہ قرآن مجید میں اٹھارہ مرتبہ
مختلف مقامات پر استعمال ہوا ہے۔

الْفِكْرَةُ: اس قوت کو کہتے ہیں جو علم کو معلوم کی طرف لے جاتی ہے
اور تَفَكَّرَ کے معنی نظر عقل کے مطابق اس قوت کو جو لانی دینے کے
ہیں اور غور و فکر کی استعداد صرف انسان کو دی گئی ہے دوسرے
حیوانات اس سے محروم ہیں اور تَفَكَّرَ فِيهِ کا لفظ صرف اسی چیز کے
متعلق بولا جاتا ہے جس کا تصور دل (ذہن) میں حاصل ہو سکتا ہو اسی
لئے مروی ہے تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ کہ اللہ تعالیٰ کی

¹⁷ ابوالحسن احمد بن فارس بن زکریا۔ معجم مقاییں اللغۃ۔ المکتبۃ الشاملۃ۔ 1979ء ص: 89216224

نعمتوں اور قدرتوں پر تو غور کیا کرو لیکن خدا کی ذات میں کبھی غور نہ کیا کرو کہ وہ کیسی ذات ہے کیونکہ اس کا تصور انسانی ذہن میں نہیں آسکتا اور صورت کے ساتھ متصف ہونے سے منزہ ہے قرآن پاک میں ہے۔

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَائِ رَبِّهِمْ لَكٰفِرُونَ¹⁸

(کیا انہوں نے اپنے دل میں غور نہیں کیا کہ خدا نے آسمانوں کو پیدا کیا ہے)

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِّنْ جَنَّةٍ¹⁹

(کیا انہوں نے غور نہیں کیا کہ ان کے رفیق (محمد ﷺ) کو کسی طرح کا بھی جنون نہیں ہے)

إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُونَ²⁰

(جو لوگ غور کرتے ہیں ان کے لیے ان باتوں میں (بہت سی) نشانیاں ہیں)

¹⁸ الروم 8:30

¹⁹ الاعراف 7:184

²⁰ الروم 21:30

يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ... فِي الدُّنْيَا
وَالْآخِرَةِ²¹

تاکہ تم سوچو (یعنی دنیا اور آخرت کی باتوں) میں رَجُلٌ فَكَيِّدٌ (بہت زیادہ غور و فکر کرنے والا) بعض ادباء کا خیال ہے کہ لفظ فِكْرٌ دراصل فَرَكٌ سے منقول ہے لیکن فکر کا لفظ معانی کے متعلق استعمال ہوتا ہے جس کے معنی معاملہ کی تہہ تک پہنچنے کے لیے اس کے بارے میں چھان بین کرنے کے ہیں۔

جدت فکر کا اصطلاحی مفہوم:

جدت فکر کا مطلب ہو کسی چیز کے متعلق فکر کے حوالے سے نئی بات نئی تخلیق نیا پن نیا رخ وغیرہ کا وقت کے ساتھ پایا جانا ہے۔

اسلامی تعلیمات کی روشنی میں جدت فکر کی حدود:

جدت پسندی بذات خود ایک مستحسن جذبہ اور انسان کی ایک فطری خواہش ہے اگر یہ جذبہ نہ ہوتا تو انسان پتھر کے زمانے میں ایٹم کے دور تک نہ پہنچتا اونٹوں اور بیل گاڑیوں سے طیاروں اور خلائی جہازوں تک رسائی حاصل نہ کرتا موم کی شمعوں اور مٹی کے چراغوں سے بجلی کے قلموں اور سرچ لائٹوں تک ترقی نہ کر سکتا انسان کی یہ

ساری مادی ترقیاں اور سائنٹیفک فتوحات جنہوں نے ایک طرف چاند تاروں پر کمندیں ڈال رکھی ہیں تو دوسری طرف سمندر کی تہہ میں اپنے ڈول پہنچائے ہوئے ہیں اگر دیکھا جائے تو انسان کے اسی جذبہ کی مرہون منت ہیں کہ وہ جدت پسند اور خوب تر خوب کا حریص ہے۔ چنانچہ اسلام نے جو ایک فطری دین ہے کسی جدت پر بحیثیت جدت کے کوئی پابندی عائد نہیں کی بسا اوقات اس مستحسن قرار دیا ہے اور اس کی ہمت افزائی کی ہے۔²²

خاص طور سے صنعت و حرفت اور فنون جنگ وغیرہ کے بارے میں نئے نئے طریقوں کا استعمال آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے جیسا کہ غزوہ احزاب کے موقع پر سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے مشورے پر جنگ کے لئے خندق والی تدبیر پر عمل کیا گیا جو عرب میں پہلی بار تھی۔²³

اسی طرح غزوہ طائف کے موقع پر حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ سے بنائے دو آلات منجنیق اور دو باجے کا استعمال کیا گیا۔²⁴

²² عثمانی محمد تقی۔ اسلام اور جدت پسندی۔ کراچی: مکتبہ دارالعلوم 1423ھ ص: 7

²³ أبو الفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر القرظی۔ بیروت۔ المکتبۃ الشاملہ ج: 4 ص: 95

²⁴۔ ایضاً ج: 4 ص: 348

ان مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام نے کسی جدید اقدام پر جدید ہونے کی حیثیت سے کوئی اعتراض نہیں کیا بلکہ صحیح مقاصد کے لئے صحیح حدود میں رہ کر جدت پسندی کی ہمت افزائی کی ہے۔

جدت پسندی ایک فطری عمل ہے اور انسانی زندگی کے ارتقائی عمل کا جمود توڑنے کا باعث بھی ہے۔

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ جس طرح جدت پسندی نے انسان کو مادی ترقی بام عروج تک پہنچایا ہے اور انسان کو ان ایجادات سے بہت فائدے ہوئے ہیں وہاں بہت سے تباہ کن نقصانات بھی پہنچائے ہیں اسی جدت پسندی کی بدولت انسان کی تاریخ فرعونوں اور شہدادوں سے بھری ہوئی ہے جنہیں طاقت و اقتدار کی کسی حد پر قرار نصیب نہیں ہوا بلکہ وہ اقتدار کے شوق میں حکومت اور بادشاہی سے گزر کر خدائی دعویٰ بن بیٹھے اسی جدت پسندی نے آج پوری دنیا میں عریانی فحاشی کا طوفان مچا رکھا ہے اور باہمی رضامندی سے زنا کو سند جو اذدے رکھی ہے بلکہ اب تو برطانیہ کے دارالعلوم سے تالیوں کی گونج میں ہم جنس پرستی کے جواز کا بل بھی منظور کر لیا ہے یہی جدت پسندی ہے جسے بطور دلیل استعمال کر کے محرم عورتوں سے شادی

رچانے کا مطالبہ کیا جا رہا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جدت پسندی ایک دو دھاری تلوار ہے جو انسانیت کو فائدہ پہنچانے کے کام بھی آسکتی ہے اور اس کا کام تمام بھی کر سکتی ہے لہذا ایک نئی چیز نہ محض نئی ہونے کی بنا پر قابل قبول ہے اور نہ محض نئی ہونے کی بنا پر قابل تردید یہاں تک تو بات صاف ہے لیکن آگے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ وہ معیار کیا ہے جس کی بنیاد پر فیصلہ کیا جاسکے کہ فلاں جدت مفید اور قابل قبول ہے فلاں مضر اور ناقابل قبول ہے۔

اس معیار کے تعین کے لئے ایک صورت تو یہ ہے کہ یہ کام خالص عقل کے حوالے کیا جائے چنانچہ سیکولر معاشروں میں یہ فیصلہ عقل ہی کے پاس ہوتا ہے جو نقصانات سے خالی نہیں ہے جو عقل وحی الہی کی رہنمائی سے آزاد ہو انسان اسے آزاد عقل سمجھتا ہے لیکن درحقیقت وہ اس کی بہیمی خواہشات اور نفسانی اغراض کی غلام بن جاتی ہے جو عقل کی غلامی کی بدترین شکل ہے۔

مشہور ماہر قانون ڈاکٹر فریڈمین نے اس نظریہ کا خلاصہ اپنی کتاب (Theory Legal) میں اس طرح بیان کیا ہے۔

عقل صرف انسانی جذبات و خواہشات کی غلام ہے اور اس کو ان کا ہی غلام ہونا چاہئے عقل کا اس کے سوا کام ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ ان جذبات کی بندگی کرے اور ان کی اطاعت کرے۔²⁵

اگر ہم وہی الہی کام عقل پر ڈالیں گے تو بہت سی خرابیاں سامنے آئیں گی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ زمانے کی جدتوں میں اچھے برے کا فیصلہ کرنے کے لئے سیکولر عقل قطعی ناکام ہو چکی ہے لہذا اس مسئلے کے حل کے لئے اس کے سوا کوئی راستہ نہیں ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ اور اس کے قانون سے رہنمائی حاصل کرے انسانیت کی نجات کے لئے اس کے سوا کوئی راستہ نہیں ہے۔

لہذا مسئلہ کا واحد حل یہی ہے کہ زمانے کے ہر نئے طور طریق اور نئے رسم و رواج کو اس کی ظاہری چمک دمک کی بنیاد پر نہیں بلکہ اس بنیاد پر جانچا جائے کہ وہ پروردگار کے راستہ کے مطابق ہے یا نہیں اور اگر اس کے بارے میں اللہ اور اس کی شریعت کا کوئی حکم آجائے تو اسے چوں چرا کیئے بغیر تسلیم کیا جائے۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا مُّبِينًا ²⁶

(اور نہیں ہے کسی مومن مرد اور نہ ہی عورت کے لائق کہ جب اللہ اور اس کا رسول ﷺ کسی کام کا فیصلہ کر چکے ہوں یہ کہ اس میں بھلائی ہو اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کرے پس تحقیق وہ واضح گمراہ ہے)

وحی الہی کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ صرف عقل کے ذریعے ان معاملات میں ہدایت تک پہنچنا مشکل تھا اس لئے ہدایت کے لئے احکام الہی کا جو کاتوں اتباع ضروری ہے۔

غرض اسلامی نقطہ نظر سے اچھی اور بری جدتوں کو پرکھنے کا معیار یہ ہے کہ اللہ کی شریعت نے اسکے بارے کیا حکم فرمایا ہے؟ اگر وہ شریعت کے احکام کے مطابق ہے تو اسے قبول کیا جائے اور اگر شریعت کے احکام کے خلاف ہے تو شریعت میں تاویل و تحریف کا طریقہ اختیار کرنے کی بجائے اسے ترک کر دیا جائے خواہ وہ زمانے کے عام چلن کے خلاف ہو اور خواہ اس طرز عمل پر دوسرے لوگ

کتنی ملامت اور کتنا استہزاء کرتے ہوں ایک مسلمان کے پاس ان
 اوجھے اعتراضات کا جواب صرف یہ ہے کہ: **اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهٖمْ
 وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ**²⁷

(اللہ ان کا استہزاء کرتا ہے اور انہیں ان کی سرکشی میں ڈھیل دے
 دیتا ہے جس میں وہ سرگرداں پھرتے ہیں)

ہاں یہ طرز عمل زندگی کے ان معاملات کے لئے ہے جنہیں
 قرآن و سنت نے فرض۔ واجب مسنون مستحب یا حرام اور مکروہ قرار
 دیا ہے چنانچہ یہ احکام ہر دور میں ناقابل تغیر ہیں البتہ جو چیزیں
 مباحات کے ذیل میں آتی ہیں ان میں انسان کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ
 وقت اور زمانے کی مصلحتوں کے لحاظ سے انہیں ترک یا اختیار کرنے کا
 فیصلہ کر سکتا ہے اور دیکھا جائے تو زندگی کے ایسے مسائل تعداد میں
 بہت کم ہیں جن کے بارے نصوص شریعت نے فرض و واجب
 مسنون و مستحب یا حرام و مکروہ ہونے کی صراحت کی ہے اور جو ناقابل
 تغیر ہیں اس کے برعکس زندگی کی بیشتر چیزیں ءء مباحات میں داخل
 ہیں اور ان کے ترک و اختیار کے فیصلے ہر وقت بدلے جاسکتے ہیں۔

لہذا اسلام نے جدت پسندی کو جو میدان عطا کیا ہے وہ ایک وسیع میدان ہے جس میں وہ اپنی پوری جولانیاں دکھا سکتی ہے اور اس میں انسان اپنی عقل سے کام لے کر علم و انکشاف اور سائنس و ٹیکنالوجی کے بام عروج تک بھی پہنچ سکتا ہے اور ان معلومات کو انسانیت کے لئے زیادہ سے زیادہ مفید بھی بنا سکتا ہے۔

لہذا اس وقت عالم اسلام کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ وہ جدت پسندی کی ان حدود کو پہچانے اور اسلام نے جدت پسندی کا جو وسیع دائرہ انسان کو دیا ہے اسے چھوڑ کر اس مختصر دائرے میں دخل اندازی نہ کرے جس کے احکام شریعت نے خود مقرر کر دیئے ہیں اور جو ناقابل تغیر ہیں اس کے برعکس عالم اسلام کا موجودہ طرز عمل یہ ہے کہ جس دائرے میں اسے جدید طرز فکر اختیار کرنا تھا وہاں اس کی تگ و تاز انتہائی سست اور محدود ہے اس کے برعکس جو احکام الہی ناقابل تغیر تھے مسلمانوں نے اپنی جدت پسندی کا رخ ان کی طرف کر رکھا ہے اور اسی کا نتیجہ ہے کہ عصر حاضر نے جو اچھائیاں انسانیت کو دی ہیں ان سے تو ہم محروم ہیں اور جو برائیاں اس نے پیدا کی ہیں وہ سب تیز رفتاری سے ہمارے معاشرے میں سرایت کر رہی

ہیں اللہ تعالیٰ ہمیں توفیق دے کہ ہم دور حاضر میں اپنی ذمہ داریوں سے سلامت فکر کے ساتھ عہدہ برآ ہو سکیں۔²⁸

برصغیر میں اردو تفاسیر پر ایک نظر:

اہل سنت نے قرآن کے افہام و تفہیم کے لئے جو طریقہ کار اپنایا ہے وہ آزاد عقلیت اور شتر بے مہار قسم کی جدت کا طریقہ نہیں ہے بلکہ سنت رسول ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جماعت کے اصول تفسیر کے پابند طریقہ کار ہے جو عقلیت سلیمہ کے تقاضے کے عین مطابق ہے معاشی اور اقتصادی ترقی کے لئے جدید سے جدید تر وسائل اور علوم و فنون کی تخلیق اور ان کا استعمال مفید ہے بلکہ اسلام اس کی ترغیب دیتا ہے لیکن دین اسلام میں جدت اور قدامت کی تقسیم لایعنی اور فضول قسم کی تقسیم ہے اس لئے قرآن کو سمجھنے کے لئے قرآن اور اسلام کو دنیا کے سامنے پیش کرنے رسول ﷺ کی تعلیمات ہی بنیادی مآخذ ثابت ہو سکتی ہیں جو آپ ﷺ کے اصحاب کے ذریعے ہم تک پہنچی ہیں اس لئے قرآنی آیات کے سیاق و سباق قرآنی نظائر عربی الفاظ کے متبادر معانی اور احادیث و آثار سب کو نظر انداز کر کے اور ان سے بالکل آنکھیں بند کر کے صرف عقلیت اور

جدیدیت کا شوق پورا کرنے کے لئے تفسیر کرنا اور سنت رسول ﷺ وجماعت صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جگہ فلسفہ قدیم یا فلسفہ جدید کو ماخذ تفسیر قرار دینا راہ راست بھٹکے ہوئے زانغین کا منہج ہے اہل حق کا منہج نہیں ہے اہل جدت کا منہج حقیقت میں تفسیر قرآن کا منہج نہیں ہے بلکہ تحریف قرآن کا منہج ہے جس کا مقصد اسلام اور قرآن کے نام پر اہل مغرب کے باطل افکار و نظریات کو فروغ دینا ہے۔²⁹

برصغیر ہند میں فتنہ تَجَدُّدٌ فِي الدِّينِ اور اہل سنت کے مقابلے میں اہلِ جِدَّتْ کے منہج تفسیر کے بانی سر سید احمد خاںؒ ہے جو 1817ء میں دہلی میں پیدا ہوئے تھے اور 1889ء میں ۸۱ سال کی عمر میں ان نے وفات پائی تھی ان نے مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کے لئے 1875ء میں مدرسۃ العلوم قائم کیا تھا جس نے ترقی کر کے بعد میں علی گڑھ یونیورسٹی کی شکل اختیار کر لی جو دراصل تعلیمی ادارے کے نام پر انگریزی تہذیب کی ترویج کا مرکز تھا سر سیدؒ کی زندگی کا اکثر حصہ تو انگریزوں کی ملازمت میں گزرا تھا اور ملازمت کے دوران ان نے انگریزوں کے مفادات کے لئے ایک وفادار ملازم

²⁹ گوہر رحمن۔ علوم القرآن۔ مردان: مکتبہ تنقیم القرآن 2016ء ج: 2 ص: 386

کا کردار ادا کیا تھا اور زندگی کے باقی حصے میں ان کی صلاحیتیں دو قسم کی سرگرمیوں کے لئے وقف رہی ہیں ایک مسلمانوں کو برطانوی سامراج کی اطاعت شعاری اور وفاداری پر آمادہ کرنا اور دوسری اسلام اور قرآن کی ایسی تعبیر و تفسیر کرنا جو مغرب کے مادہ پرستانہ نظریات سے ہم آہنگ ہو اور مادہ پرستوں کے لئے قابل قبول ہے ان کی علمی کاوشوں کا مقصد اسلام اور قرآن کی حقیقی تعلیمات کی اشاعت نہیں تھا بلکہ اسلام اور قرآن کو مغربی تہذیب کے قابل قبول بنانا اس کی کوششوں کا اصل ہدف تھا ظاہر ہے کہ اس قسم کی غلامانہ اور معذرت خواہانہ ذہنیت کے ساتھ اسلام کی خدمت تو نہیں کی جاسکتی بلکہ سامراجی تہذیب ہی کی خدمت کی جاسکتی ہے مجھے اعتراف ہے کہ خدمت خلق اور تعلیم کے میدان میں سرسیدؒ نے اچھے اور قابل تعریف کام بھی کئے ہیں لیکن ان نے اسلام اور قرآن کی جو تحریفات کی ہیں وہ اتنا بڑا جرم ہے جس نے ان کی دوسری اچھائیوں اور بھلائیوں کو خاک میں ملا دیا ہے یہی وجہ ہے کہ سرسیدؒ مغربی تہذیب کے پرستاروں میں تو بے حد مقبول ہے لیکن راسخ العقیدہ مسلمانوں اور حق پرستوں میں اسے مقبولیت کا مقام حاصل نہیں ہو سکا اس کے برعکس سرسیدؒ کے ہم عصر مولانا قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی 1867ء

میں مدرسہ دیوبند قائم کیا تھا جس نے ترقی کر کے آج بین الاقوامی یونیورسٹی کا درجہ حاصل کر لیا ہے اس تعلیمی ادارے کے قیام کا مقصد قرآن و سنت کی حقیقی تعلیمات کی اشاعت اسلامی تہذیب کی ترویج اور انگریزی تہذیب کی یلغار سے امت مسلمہ کو بچانا تھا 1857ء کے انقلاب کی ناکامی کے اثرات کو مٹانا اور انگریزی سامراج کے خلاف برصغیر کے مسلمانوں کو از سر نو تیار کرنا بھی مدرسہ دیوبند کے اہداف میں شامل تھا اغراض و مقاصد کے اسی فرق کی وجہ سے اسلامی تہذیب کے علمبرداروں میں مولانا نانوتویؒ مقبول و محبوب ہیں اور مغربی تہذیب کے پرستاروں میں سر سیدؒ مقبول و محبوب ہیں سر سیدؒ کے مدرسۃ العلوم نے بھی ایک تحریک برپا کی تھی اور مولانا نانوتویؒ کے مدرسہ دیوبند نے بھی ایک تحریک برپا کی تھی لیکن دونوں تحریکوں کا مقصد اور طریق کار مختلف تھا سر سیدؒ کا مقصد مسلمانوں کو انگریزی سامراج کا وفادار بنانا اور اسلام اور قرآن کی ایسی تعبیر کرنا تھا جو انگریزی تہذیب کے لئے قابل قبول ہو اور اس کا منہج مغربی فلسفہ کے اصول کے مطابق آزادانہ جدت پسندی تھی اس کے مقابلے میں مولانا نانوتویؒ کا مقصد انگریزی سامراج کے مقابلے کے لئے مسلمانوں کو تیار کرنا اور قرآن و سنت کی حقیقی تعلیمات کی اشاعت

کرنا تھا اور ان کا منہج سنت رسول ﷺ اور جماعت صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اصول کا پابند تھا۔³⁰

برصغیر میں اسلامی تہذیب کی ترویج اور مغربی تہذیب کی تردید کے لئے 1941ء میں مولانا مودودیؒ کی قیادت میں بھی ایک فکری اور عملی تحریک برپا ہوئی تھی جو ترقی کر کے آج ایک فعال اور منظم عالمی اسلامی تحریک کی شکل اختیار کر چکی ہے مولانا مودودیؒ کی اس تحریک کا مقصد دعوت دین اور اقامت دین کے رسول اللہ ﷺ کے منہج کے مطابق منظم جدوجہد کرنا تھا اور مغربی تہذیب پر تنقید بھی اس تحریک کے لائحہ عمل میں شامل ہے اس لئے تجدد فی الدین پر تنقید کرنے کے بغیر اور مادہ پرستانہ تہذیب کے برے اثرات سے مسلمانوں کو باخبر کئے بغیر دعوت دین کا کام بھی نہیں ہو سکتا اور اسلامی معاشرہ بھی وجود میں نہیں آسکتا۔ مولانا مودودیؒ کے لٹریچر نے فتنہ جدیدیت اور غیر اسلامی افکار و نظریات کے مقابلے میں مفید ترین اور مؤثر ترین کردار ادا کیا ہے تحریک دیوبند اور مولانا مودودیؒ کی تحریک کے علاوہ برصغیر کے دوسرے مدارس دینیہ اور دعوتی تحریکوں نے بھی سرسیدؒ کی تحریک تجدد اور منہج تفسیر کے خلاف قابل

³⁰ گوہر رحمن علوم القرآن ج: 2 ص: 387

قدر کام کیا ہے اہل حق کی انہی مساعی کا نتیجہ ہے کہ آج برصغیر کے مسلمان کم از کم فکر و عقیدے کے اعتبار سے اسلام کی صحیح تعلیمات پر اور قرآن و سنت کے صراط مستقیم پر قائم ہیں اور سرسیدؒ کے نظریات اور تحریفات کو ماننے والے مسلمانوں میں نفرت کا نشان بنے ہوئے ہیں۔³¹

مذکورہ بحث کو سامنے رکھتے ہوئے ہمارے سامنے برصغیر میں ہونے والی اردو تفاسیر میں دو پہلو پائے جاتے ہیں۔

(الف) تفسیر بالماثور

(ب) تفسیر بالرأی

تفسیر بالماثور کی تعریف:

ماثور اثر سے مشتق ہے جس کے لغوی معنی 'المعجم الوسيط' میں اس طرح ذکر ہیں: مَا وَرَثَ الْخَلْفُ عَنِ السَّلْفِ وَالْحَدِيثُ الْمَرْوِيُّ³²

(جو بعد میں آنے والے اپنے اسلاف سے وراثت میں حاصل کرتے ہیں اور روایت کی گئی بات)

³¹ گوہر رحمن علوم القرآن ج: 2 ص: 388389

³² ابرہیم مصطفیٰ احمد حسن زیات حامد عبد القادر محمد علی النجار۔ المعجم الوسيط۔ مجمع اللغة العربية استنبول

تفسیر بالماثور وہ ہے جو قرآن سنت یا کلام صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے اللہ تعالیٰ کی کتاب سے اللہ تعالیٰ کی مراد بیان کی جائے۔

تفسیر بالماثور کا حکم:

تفسیر بالماثور کے ضمن میں پہلی قسم تفسیر القرآن بالقرآن کی قبولیت و حجت ہونے میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ صاحب کلام سے زیادہ اپنے کلام کے مقصود کو کون جانتا ہے؟ کلام الہی کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا:

فَضْلُ كَلَامِ اللَّهِ عَلَى سَائِرِ الْكَلَامِ كَفَضْلِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ³³

(اللہ تعالیٰ کے کلام کو تمام کلاموں پر ایسے فضیلت حاصل ہے جیسے اللہ تعالیٰ کو تمام مخلوقات پر)

تفسیر بالماثور کا آغاز و ارتقاء:

تدوین تفسیر کے آغاز پر سب سے پہلے تفسیر بالماثور کا رجحان سامنے آیا اس کی وجہ یہ تھی کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کرام رضی اللہ عنہم سے مروی تفسیری روایات کا عظیم سرمایہ لوگوں کی رہنمائی کے لئے موجود تھا جسے تابعین نے بہت احتیاط سے نہ صرف

³³ ترمذی ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ۔ جامع ترمذی۔ بیروت: المکتبۃ الشاملہ رقم الحدیث: 2926

روایت کیا بلکہ مرتب بھی کر دیا مزید برآں اس دور کے اہل علم کا تفسیر قرآن کے بارے انتہائی محتاط رویہ بھی اس رجحان کے فروغ کا باعث بنا کہ وہ تفسیر میں اپنی ذاتی رائے دینے سے گریز کرتے تھے تفسیر بالماثور کے ارتقائی سفر کو مندرجہ ذیل ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

عہد رسالت:

قرآن مجید عربی زبان میں نازل ہوا آج اس کے اولین مخاطب لوگوں کی زبان تھی تاکہ انہیں پیغام الہی سمجھنے میں کوئی دقت محسوس نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ³⁴

(بے شک ہم نے اس کتاب کو قرآن کی صورت میں بربان عربی اتارا تاکہ تم اسے سمجھ سکو)

تاہم بعض مقامات پر جہاں اجمالی صورت کی وجہ سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو تفہیم قرآن میں دقت محسوس ہوتی تو حضور ﷺ اس کی تفصیل ارشاد فرمادیتے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ منصب جلیلہ آپ ﷺ کو عطا فرما رکھا تھا کہ آپ ﷺ کا کام نہ

صرف وحی الہی کا لوگوں تک پہنچانا تھا بلکہ اس کی تفسیر و تشریح کرنا بھی آپ ﷺ کی ذمہ داریوں میں شامل تھا جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ³⁵

(اور ہم نے آپ ﷺ کی طرف ذکر قرآن نازل فرمایا ہے تاکہ آپ ﷺ لوگوں کے لئے وہ پیغام اور احکام خوب واضح کر دیں جو ان کی طرف اتاری گئے ہیں)

عہد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین:

تکمیل نزول قرآن اور وصال نبی اکرم ﷺ کے بعد تفسیر قرآن کا سلسلہ اگلے دور کو منتقل ہوا تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کرام نے نہ صرف سابقہ تفسیری سرمایہ کو تابعین تک پہنچایا بلکہ اپنے نکتہ رسا اذہان اور اجتہاد سے اس فن کو نئی جہتیں بھی عطا کیں۔ جن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کرام نے قرآن پاک کی جمع و تدوین علوم القرآن اور تفسیر القرآن کے فروغ اشاعت میں نمایاں کردار ادا کیا ان میں خلفائے راشدین کا نام سرفہرست

ہے۔ علاوہ ازیں سید المفسرین حضرت عبداللہ بن عباس عبداللہ بن مسعود اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہم کے نام انتہائی اہمیت کے حامل ہیں۔ علامہ سیوطیؒ نے۔ الاتقان میں مشہور مفسرین صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے نام اس طرح ذکر کئے ہیں:

اِسْتَهْرَ بِالتَّفْسِيْرِ مِنَ الصَّحَابَةِ عَشْرَةُ الخُلَفَاءِ الأَرْبَعَةِ
وَابْنُ مَسْعُودٍ وَاِبْنُ عَبَّاسٍ وَاَبِيُّ ابْنِ كَعْبٍ وَزَيْدُ ابْنِ
ثَابِتٍ وَاَبُو مُوسَى الأَشْعَرِيُّ وَعَبْدُاللهِ ابْنُ زُبَيْرٍ
رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ³⁶

(صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں مشہور مفسرین دس ہیں
خلفائے اربعہ ابن مسعود ابن عباس ابی بن کعب زید بن ثابت ابو
موسیٰ اشعری اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم)
عہد تابعین:

عصر تابعین سے تفسیر قرآن کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا جو
نسبتاً سابقہ ادوار کے مقابلہ میں نہایت وسیع اور تدوین تفسیر کے ضمن
میں بنیاد فراہم کرتا دکھائی دیتا ہے۔ اسلامی مملکت کے تمام اہم
مراکز مکہ مدینہ اور عراق میں مکاتب تفسیر کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ وہاں

³⁶ سیوطی امام جلال الدین عبد الرحمن بن ابوبکر۔ الاتقان فی علوم القرآن۔ مصر: مصطفیٰ البانی الحلبي 1929ء

تابعین کی ایک ایسی جماعت تیار ہوئی جنہوں نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کرام کے چشمہ فیض سے اپنی علمی پیاس بجھائی۔ پھر ان علوم و معارف کی تبلیغ و اشاعت کے اطراف عالم میں پھیل گئے۔

مکہ میں سید المفسرین ترجمان القرآن حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ جلوہ افروز تھے۔ حضرت مجاہد عطاء بن ابی رباح حضرت عکرمہ مولیٰ ابن عباس سعید بن جبیر اور حضرت طاؤس بن کيسان الیمانی جیسے نابغہ روزگار شاگرد اس مکتب تفسیر سے وابستہ ہوئے جنہوں نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کیا۔

مدینہ منورہ میں مکتب تفسیر کی تاسیس حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی مساعی جمیلہ کی مرہون منت ہے۔ جس سے تابعین مدینہ کی ایک جماعت نے نہ صرف تفسیری اقوال سماعت کئے بلکہ انہیں آگے بھی پہنچایا۔ خاص طور پر حضرت زید بن اسلم حضرت ابو العالیہ ریاحی اور حضرت محمد بن کعب قرظی رحمہم اللہ کے اسمائے گرامی قابل ذکر ہیں۔

عراق کی سرزمین پر حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قیام کی بدولت مکتب تفسیر قائم ہوا اس مکتب حضرت علقمہ بن قیس

حضرت مسروق بن اجدع حضرت اسود بن یزید حضرت عامر بن شعبی اور حضرت حسن بصری رحمہم اللہ نے کسب فیض کیا۔

ان مکاتب تفسیر کے بارے ابن تیمیہ نے اس طرح نقل کیا ہے:

وَأَمَّا التَّفْسِيرُ فَإِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِهِ أَهْلُ مَكَّةَ لِأَنَّهُمْ أَصْحَابُ ابْنِ عَبَّاسٍ كَمُجَاهِدٍ وَعَطَاءِ ابْنِ رَبَاحٍ عِكْرَمَةَ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ وَغَيْرُهُمْ مِنْ أَصْحَابِ ابْنِ عَبَّاسٍ كَطَاوُسٍ وَأَبِي الشَّعْثَاءِ وَسَعِيدِ ابْنِ جُبَيْرٍ وَأَمْثَالَهُمْ وَكَذَلِكَ أَهْلُ الْكُوفَةِ مِنْ أَصْحَابِ ابْنِ مَسْعُودٍ وَمِنْ ذَلِكَ مَا تَمَيَّزُ وَ بِهِ عَلَى غَيْرِهِمْ وَعُلَمَاءُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي التَّفْسِيرِ مِثْلُ زَيْدِ ابْنِ أَسْلَمَ الَّذِي أَخَذَ عَنْهُ مَالِكُ التَّفْسِيرَ وَأَخَذَهُ عَنْهُ أَيْضًا ابْنُهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَأَخَذَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ وَهَبٍ³⁷

(ابن تیمیہ نے کہا کہ سب سے زیادہ تفسیر جاننے والے اہل مکہ ہیں کیوں کہ انہوں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے براہ راست علم حاصل کیا جیسا کہ مجاہد عطاء بن ابی رباح عکرمہ طاؤس مولیٰ ابن عباس ابو شعثاء اور سعید بن جبیر رحمہم اللہ وغیرہ۔ اور اسی طرح کوفہ میں عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب تفسیر کو دوسروں پر فوقیت حاصل ہے یہی حال مدینہ میں زید بن اسلم جیسے بزرگوں کا ہے۔ امام مالک نے انہی (زید بن اسلم) سے تفسیر لی ہے نیز

³⁷ ابن تیمیہ ابو عباس احمد بن عبد الحلیم۔ مقدمہ فی التفسیر۔ الریاض: مکتبۃ العبیکان 1413ھ ص: 68

ان کے بیٹے عبدالرحمن نے بھی اور عبدالرحمن سے عبداللہ بن وہب رحمہم اللہ نے تفسر سیکھی ہے)

عہد تدوین:

تدوین علوم کی ابتداء بنو امیہ کے آخری اور بنو عباسیہ کے ابتدائی ادوار میں شروع ہوئی سب سے پہلے احادیث مبارکہ کی جمع و تدوین کا کام شروع ہوا۔ اسی ضمن میں تفسیری روایات بھی جمع ہونا شروع ہوئیں۔ محدثین نے جو مجموعہ ہائے احادیث تیار کئے اور انہیں مختلف ابواب میں تقسیم کیا تو انہیں ابواب میں سے ایک باب التفسیر بھی تھا۔ محدثین کی کی جس جماعت نے جمع احادیث کے ضمن میں تفسیری روایات جمع کرنے کا فریضہ سرانجام دیا ان کے نام زمانی ترتیب سے یوں لئے جاسکتے ہیں۔

یزید بن ہارون سلمی (م ۱۱۷ھ) شعبہ بن حجاج (م ۱۶۰ھ) و کعب بن جراح (م ۱۹۷ھ) سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ) روح بن عبادہ بصری (م ۲۰۵ھ) عبدالرزاق بن ہمام (م ۲۱۱ھ) آدم بن ایاس (م ۲۲۰ھ) عبد بن حمید (م ۲۲۹ھ) ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل

بخاری (م ۲۵۶ھ) اور امام مسلم بن حجاج بن مسلم قشیری (م ۲۶۱ھ)^{۳۸} جمعین۔

تقریباً تیسری صدی ہجری کے آغاز تک تفسیر روایات اسی طرح مجموعہ ہائے احادیث میں ایک باب کے طور پر شامل رہی آج بھی صحیح بخاری^{۳۹} اور صحیح مسلم^{۴۰} سمیت اکثر کتب احادیث میں ان کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ پھر تقریباً تیسری صدی ہجری کے آخری نصف میں علم تفسیر کو علم حدیث سے الگ کر کے ایک مستقل فن کا درجہ دیا گیا اور تفسیری روایات کو احادیث سے علیحدہ مدون کرنے کا سلسلہ شروع ہوا۔ مصحف کی ترتیب کے مطابق ایک ایک آیت کی تفسیر مرتب ہونے لگی اس حوالہ سے جن اہل علم حضرات کی خدمات کو فراموش نہیں کیا جاسکتا ان کے نام ترتیب زمانی سے یوں ہیں۔

ابن ماجہ (م ۲۴۳ھ) ابن جریر طبری (م ۳۱۰ھ) ابو بکر بن منذر نیساپوری (م ۳۱۸ھ) ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ) ابو شیخ بن حبان

^{۳۸} سیوطی جلال الدین عبدالرحمن بن ابوبکر۔ ملخص از طبقات المفسرین بتحقیق علی محمد عمر۔ قاہرہ: مکتبہ وہب

1396ھ

^{۳۹} بخاری امام ابو عبداللہ محمد بن اسماعیل۔ الجامع الصحیح۔ بیروت: دار احیاء التراث العربی 1422ھ کتاب

التفسیر

^{۴۰} مسلم امام ابوالحسین مسلم بن حجاج بن مسلم قشیری۔ صحیح مسلم۔ کراچی: قدیمی کتب خانہ 1375ھ کتاب

التفسیر

(م ۳۶۱ھ) امام حاکم (م ۴۰۵ھ) اور ابو بکر بن مرودی (م ۴۱۰ھ)⁴¹ جمعین۔

اب تک کے تمام تفسیری ادب میں جو سب سے زیادہ قابل ذکر تصنیف ہے وہ ابو جعفر محمد بن جریر طبریؒ (م ۳۱۰ھ) کی تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن ہے۔⁴²

امام طبری نے اس تفسیر میں سابقہ تمام تفسیری مواد کو نا صرف یکجا کیا ہے بلکہ انتہائی جانفشانی سے جا بجا اپنی آراء بعض احکام کے استنباط اور آیات کے اعراب میں ضرورت کے وقت ترجیح کا ذکر بھی کر دیا ہے اور سب سے اہم کام یہ کہ تمام تفسیری روایات بالاسناد ذکر کی ہیں۔ اس طرح اس تفسیر نے باقی تمام ما قبل تفسیری ادب سے بے نیاز کر دیا ہے یہی وجہ ہے کہ آئندہ ادوار میں کوئی بھی مفسر اس جلیل القدر تفسی سے خوشہ چینی کیے بغیر نہ رہ سکا۔ اس تفسیر کے بارے امام سیوطیؒ کی رائے ملاحظہ ہو:

فَإِنْ قُلْتَ: فَأَيُّ التَّفَاسِيرِ تُرْشِدُ إِلَيْهِمْ وَتَأْمُرُ النَّاطِرُ أَنْ يَعُولَ عَلَيْهِمْ؟ قُلْتُ: تَفْسِيرُ الْأَمَامِ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ جَرِيرِ طَبْرِيِّ الَّذِي أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ الْمُعْتَبِرُونَ عَلَى أَنَّهُ لَمْ

⁴¹ ملخص از طبقات المفسرين لسيوطي ص: 84

⁴² طبری ابو جعفر محمد بن جریر۔ جامع البیان فی تفسیر القرآن۔ بیروت: دار الکتب العلمیہ 1424ھ

يُؤَلَّفُ فِي التَّفْسِيرِ مِثْلَهُ قَالَ النُّوَوِيُّ فِي تَهْذِيبِهِ: كِتَابُ
ابْنِ جَرِيرٍ فِي التَّفْسِيرِ لَمْ يُصَنَّفْ أَحَدٌ مِثْلَهُ⁴³

(اگر تم مجھ سے پوچھو میں کس تفسیر کی تمہیں ہدایت کوں؟ اور اس پر
اعتماد کیا جائے تو میں کہوں گا وہ مستند تفسیر امام ابن جریر طبری کی تفسیر
ہے جس کے بارے میں معتبر علماء کا اتفاق ہے کہ اس جیسی کوئی تفسیر
نہیں لکھی گئی۔ امام نووی نے اپنی کتاب تہذیب میں لکھا ہے کہ ابن
جریر کی کتاب تفسیر اس طرح کی ہے کہ اس جیسی کتاب کسی نے لکھی
ہی نہیں)

ابن جریر طبری کے بعد آنے والے مفسرین تفسیر بالماثور کے
انداز میں تفاسیر تو لکھتے رہے مگر اسناد حذف کر دیں جس سے تفسیر
بالماثور میں ضعیف روایات بھی شامل ہو گئیں۔ مزید برآں غلط اور
صحیح میں فرق کئے بغیر بکثرت اسرائیلی روایات درج کر دی گئیں جس
کے نتیجے میں تفسیر بالماثور کے متعلق تشکیک و ابہام کے بادل منڈ
لانے لگے۔ ابن جریر طبریؒ کے بعد تفسیر بالماثور کے انداز میں لکھی
گئیں قابل ذکر تفاسیر مندرجہ ذیل ہیں۔

بحر العلوم (تفسیر سمرقندی) نصر بن محمد سمرقندی (م ۷۳ھ) ⁴⁴

⁴³ سیوطی الاتقان فی علوم القرآن نوع: 80 ج: 2 ص: 242

⁴⁴ حاجی خلیفہ۔ ملخص از کشف الظنون۔ المکتبۃ الشاملہ ج: 1 ص: 225

الکشف والبیان (تفسیر ثعلبی) احمد بن ابراہیم ثعلبی نيساپوری
(م ۳۴۷ھ) ⁴⁵

معالم التنزیل (تفسیر بغوی) حسین بن مسعود بغوی (م ۵۱۰ھ) ⁴⁶
المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز (تفسیر ابن عطیہ) عبدالحق بن غالب
اندلسی (م ۵۴۶ھ) ⁴⁷

تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر) اسماعیل بن عمر دمشق
(م ۷۷۷ھ) ⁴⁸

الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن (تفسیر الجواہر) عبد الرحمن بن محمد
ثعلبی (م ۸۷۶ھ) ⁴⁹

الدرر المنثور فی التفسیر بالماثور (تفسیر سیوطی) جلال الدین عبد الرحمن
سیوطی (م ۹۱۱ھ) ⁵⁰

تفسیر بالماثور کی مباحث:

تفسیر بالماثور کے ضمن میں چار مباحث آتی ہیں۔

⁴⁵ حاجی خلیفہ۔ ملخص از کشف الظنون ج: 2 ص 1488

⁴⁶ ایضاً ج: 2 ص 1726

⁴⁷ ایضاً ج: 2 ص 1613

⁴⁸ ایضاً ج: 1 ص 439

⁴⁹ ایضاً ج: 1 ص 618

⁵⁰ ایضاً ج: ص 752

تفسیر القرآن بالقرآن:

تفسیر بالماثور میں سب سے پہلے تفسیر القرآن بالقرآن کے حوالے سے موضوعات آتے ہیں اور ان مختلف انداز ہائے تفسیر پر گفتگو کی جاتی ہے جو خود اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کی تفسیر میں اختیار فرمائے ہیں۔

تفسیر القرآن بالسنة:

دوسرے درجہ میں تفسیر القرآن بالسنة کی روشنی میں قرآن مجید کی تفسیر کے مختلف طرق تلاش کئے جاتے ہیں خاص طور پر نسخ و منسوخ کی بحث بڑی اہمیت کی حامل ہے۔

تفسیر القرآن باقوال ال صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین:

تیسرے نمبر پر تفسیر القرآن اقوال صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے تحت صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے تفسیری اقوال بہت اہم ہیں کیونکہ نزول قرآن کے احوال ان سے بہتر کوئی نہیں جانتا۔ خاص طور پر اسباب نزول اور قرأت کے بارے میں مباحث اسی قسم میں شامل ہیں۔

تفسیر القرآن باقوال التابعین:

آخر میں تفسیر القرآن اقوال تابعین کے عنوان سے تابعین کے تفسیری اقوال کو قرآن فہمی کے لئے منبع ہدایت سمجھا جاتا ہے ہاں البتہ اقوال تابعین کی روایات کی سند اور متن کی جرح و تعدیل ضروری ہے۔

تدوین تفسیر کے ضمن میں تفسیر بالمناثور کے بعد جو دوسرا بڑا رجحان سامنے آیا وہ تفسیر بالرأے کا تھا۔

تفسیر بالرأے کی تعریف:

لفظ رأے سے مراد اعتقاد اجتہاد اور قیاس ہے۔ اسی وجہ سے قیاس کے قائلین کو اصحاب الرأے بھی کہا جاتا ہے۔ المعجم الوسیط میں لفظ رأے کے تحت لکھا ہے:

الرَّأْيُ الْعَيْنُ حَيْثُ يَقَعُ عَلَيْهِ الْبَصَرُ وَالرَّأْيُ عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ:

الرَّأْيُ عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ عِنْدَ الْمُقَرَّرَةِ⁵¹

(رأے کا معنی اعتقاد عقل تدبیر اور غور و فکر ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ میں نے اسے اپنی آنکھوں سے دیکھا یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی

⁵¹ ابراہیم المعجم الوسیط مادہ: رأی ص: 320

نے کھلی آنکھ سے دیکھا ہو۔ اور اصولیوں کے نزدیک رائے سے مراد ہے مقررہ قواعد کی روشنی میں احکام شرعیہ کا استنباط) تفسیر بالرائے کا مفہوم یہ ہے کہ مفسر اپنی رائے بصیرت اور اجتہاد کے بل بوتے پر قرآن کی تفسیر کرے۔ اسے تفسیر بالدرایت بھی کہتے ہیں۔

علامہ زر قانیؒ تفسیر بالرائے کے بارے میں لکھتے ہیں:

الْمُرَادُ بِالرَّائِي هُنَا الْاجْتِهَادُ فَإِنْ كَانَ الْاجْتِهَادُ مُوَفَّقًا أَيْ مُسْتَنَدًا إِلَى مَا يَجِبُ الْإِسْتِنَادُ إِلَيْهِ بَعِيدًا عَنِ الْجَهَالَةِ وَالضَّلَالَةِ فَالْتَّفْسِيرُ بِهِ مَحْمُودٌ وَإِلَّا فَمَذْمُومٌ⁵²

یہاں رائے سے مراد اجتہاد ہے پس اگر اجتہاد کی سند مستند ہو اور وہ رائے جہالت اور گمراہی سے مبرا ہو تفسیر بالرائے محمود ہے ورنہ مذموم۔

تفسیر بالرائے محمود:

ایسی تفسیر جو مفسر کے ذاتی اجتہاد پر موقوف ہو مگر وہ قرآن و سنت سے ہم آہنگ کلام عرب وجوہ دلالت اور لغہ عربیہ کے قواعد کے عین مطابق ہو نیز مفسر اسباب نزول نسخ و منسوخ اور علم القرآت

⁵² الزر قانی مناهل العرفان جزء 2: ص 55

سے بھی خوب واقف ہو۔ ان بنیادوں پر کی جانے والی تفسیر قابل قبول ہوگی۔ تفسیر کی اس قسم کے بارے علامہ ذہبی نے لکھا ہے:

وَالْمُرَادُ بِالرَّأْيِ هُنَا الْإِجْتِهَادُ وَعَلَيْهِ فَالتَّفْسِيرُ بِالرَّأْيِ عِبَارَةٌ
عَنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ بِالْإِجْتِهَادِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْمَفْسَّرِ لِكَلَامِ
العَرَبِ وَمَنَاجِيهِمْ فِي الْقَوْلِ وَمَعْرِفَتِهِ لِلأَلْفَاظِ العَرَبِيَّةِ
وَوُجُوهَ دَلَالَتِهَا وَاسْتِعَانَتَهُ فِي ذَلِكَ بِالشَّعْرِ الجَاهِلِيِّ وَوُقُوفَهُ
عَلَى أَسْبَابِ النُّزُولِ وَمَعْرِفَتِ النَّاسِخِ وَالمَنْسُوخِ مِنْ آيَاتِ
الْقُرْآنِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الأَدْوَاتِ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا المُفَسِّرُ⁵³

(یہاں رائے سے مراد اجتہاد ہے۔ اس لئے تفسیر بالرائے سے مراد وہ تفسیر القرآن ہے جو اجتہاد سے کی جائے۔ یہ اس صورت ممکن ہے جب مفسر عربوں کے اسلوب کلام عربی الفاظ اور ان کے وجوہ دلالت سے بخوبی آگاہ ہونے کے ساتھ ساتھ اشعار جاہلی اسباب نزول نسخ منسوخ اور ان تمام امور سے واقف ہو جو مفسر کے لئے ناگزیر ہیں)

تفسیر بالرائے محمود کی اہمیت:

قرآن مجید میں بکثرت ایسی آیات موجود ہیں جن میں کائنات کے وجود معاملات کے اسرار و رموز مظاہرِ فطرت اور خاص طور پر قرآن مجید میں غور و فکر اور تدبر کی دعوت دی گئی ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ⁵⁴

(یہ کتاب برکت والی ہے جسے ہم نے آپ کی طرف نازل فرمایا ہے تا کہ دانش مند لوگ اس کی آیتوں میں غور و فکر کریں اور نصیحت حاصل کریں)

قرآن مجید تدبر نہ کرنے والوں کو تنبیہ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا⁵⁵

(کیا پس وہ قرآن میں غور و فکر نہیں کرتے یا پھر ان کے دلوں پر تالے لگے ہوئے ہیں)

قرآن مجید کی آیات میں غور و فکر کی اہمیت پر کتبِ احادیث میں بکثرت روایات موجود ہیں جن روایات کی روشنی میں تفسیر بالرائے محمود کے جواز کے لئے راہ ہموار ہوتی ہے۔ حضور ﷺ نے خود

⁵⁴ص 38:29

⁵⁵محمد 24:47

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کے لئے ان الفاظ میں دعا فرمائی:

اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ⁵⁶

(اے اللہ سے دین کی سمجھ عطا فرما اور اس کی تاویل کا علم عطا فرما)
حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

الْقُرْآنُ ذُلُومٌ ذُو وَجُوهِ فَأَحْمِلُواهُ عَلَى أَحْسَنِ وَجُوهِهِ⁵⁷

قرآن کی آیات متعدد صورتوں کا احتمال رکھتی ہیں تم ان میں سے احسن صورت پر آیت کو محمول کرو۔
تفسیر بالرائے مذموم:

ایسی تفسیر جس میں تفسیر بالرائے محمود کی شرائط مد نظر نہ رکھی گئی ہوں یعنی کوئی شخص اپنی خواہشات اور نظریات کے تابع رہ کر ذاتی رائے کے ساتھ (بزعم خویش) مفسر بننے کی کوشش کرے اور اس کی رائے کی اسناد اصل کی طرف نہ لوٹ رہی ہوں بلکہ اس کے ذاتی

⁵⁶ حاکم ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ نیشاپوری۔ مستدرک علی الصحیحین۔ بیروت: دارالکتب العلمیہ 1990ء باب

ذکر عبد اللہ ابن عباس ج: 3 ص: 615 رقم الحدیث: 6280

⁵⁷ دار قطنی ابوالحسن علی بن عمر بغدادی۔ سنن دار قطنی۔ بیروت: دار المعرفہ 1966ء کتاب النوادر رقم

نظریات اور مخصوص مکتبہ فکر کی عکاسی پر مشتمل ہوں۔ ایسی تفسیر کے عدم کے بارے علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں:

وَلَا يَجُوزُ تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ بِمَجْرَدِ الرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ مِنْ غَيْرِ

أَصْلِ⁵⁸

(اور صرف ذاتی رائے اور اجتہاد سے قرآن کی تفسیر کرنا بالکل جائز نہیں ہے)

یہی وہ تفسیر ہے جس کے بارے قرآن و سنت میں وعید سنائی گئی ہے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین عظامؒ نے اس سے بچنے کی ہر ممکن کوشش کی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ⁵⁹

(اور یہ کہ تم اللہ تعالیٰ کے بارے میں وہ کہو تم نہیں جانتے)

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ⁶⁰

(اور جس بات کا تجھے علم نہیں وہ بیان نہ کر)

⁵⁸ سیوطی الاقنانی علوم القرآن نوع: 78 ج: 1 ص: 437

⁵⁹ البقرہ: 2: 169

⁶⁰ الاسراء: 36: 17

حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ نے تفسیر بالرائے مذموم پر اس طرح وعید فرمائی ہے:

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدًا مِنَ النَّارِ⁶¹

(جس نے قرآن میں علم کے بغیر کچھ کہا تو گویا اس نے اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا لیا)

مطلق تفسیر بالرائے کے متعلق صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا طرز عمل نہایت احتیاط پر مبنی تھا۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو کسی آیت کے مصداق کا علم نہ ہوتا تو اپنی طرف سے رائے نہ دیتے بلکہ خاموشی اختیار کرتے تھے۔ جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت ہے جسے قرطبی نے ذکر کیا ہے:

عَنْ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ: سُئِلَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقِيُّ عَنِ تَفْسِيرِ حَرْفٍ مِنَ الْقُرْآنِ فَقَالَ: أَيُّ أَسْمَاءٍ تُظَلِّنِي وَأَيُّ أَرْضٍ تُقَلِّنِي وَأَيُّنَ أَذْهَبَ وَكَيْفَ أَصْنَعُ إِذَا قُلْتُ حَرْفٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ بِغَيْرِ مَا أَرَادَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى⁶²

⁶¹ترمذی ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ۔ جامع ترمذی: المکتبۃ الشاملہ باب الذی یفسر القرآن برآیہ رقم

الحدیث: 2950

⁶²قرطبی الوجیز فی فضائل الکتاب العزیز ص: 122

(ابی ملیکہ روایت کرتے ہیں کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے قرآن مجید کے ایک حرف کی تفسیر پوچھی گئی تو انہوں نے فرمایا: کون سا آسمان مجھ پر سایہ فلگن ہو گا اور کون سی زمین میرا بوجھ اٹھائے گی۔ میں کہاں جاؤں اور کیا کروں اگر میں کتاب اللہ کے بارے ایک حرف بھی ایسا کہوں جو اللہ تعالیٰ کی مراد نہ ہو)

تفسیر بالرائے کا آغاز و ارتقاء:

تدوین تفسیر کے آغاز پر سب سے پہلے تفسیر بالماثور کا رجحان سامنے آیا اس پر تفصیلی بحث گزر چکی ہے جو دوسری صدی ہجری کے اواخر تک بال شرکت غیرے پر وان چڑھتا رہا۔ اس کے بعد تیسری صدی ہجری کے اوائل میں جو دوسرا تفسیری رجحان وجود میں آیا وہ قرآن کی لغوی اور ادبی تفسیر کا تھا۔ قرآن فہمی کے لئے جن لغات کلام عرب اور اسالیب کلام سے واقفیت ضروری تھی علماء مفسرین نے ان کے بارے عرب قبائل میں گھوم پھر کر معلومات اکٹھی کیں۔ اور جو ذخیرہ معلومات اکٹھا ہوا وہ قرآن کی لغوی اور ادبی تفسیر سے عبارت تھا۔ یہ دور تفسیر بالماثور اور تفسیر بالرائے کے درمیان تقریباً ایک صدی کا سفر ہے یہی وجہ ہے کہ بعض کے نزدیک اسے تفسیر بالماثور کا حصہ سمجھا جاتا ہے اور بعض نے اسے تفسیر

بالرائے میں شمار کیا ہے۔ بہر حال تفسیر القرآن میں اس ذخیرہ معلومات کی اہمیت مسلمہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تفسیر القرآن کے سلسلہ میں لغوی و ادبی معلومات کا یوں اکٹھا ہو کر محفوظ ہو جانا حفاظت قرآن کا ایک پہلو ہے جو منشاء الہی سے پورا ہو رہا تھا۔

تیسری صدی ہجری کے تقریباً نصف اخیر میں تفسیر بالرائے کی مباحث نے اس وقت سر نکالا جب بہت سارے عجمی نظریات یونانی فلسفہ منطوق و کلام اور مسلمانوں کے اندر سیاسی اختلافات کی وجہ سے مختلف نظریاتی گروہ (خوارج روافض معتزلہ اور قدریہ وغیرہ) سرگرم عمل ہو گئے اور انہوں نے قرآن میں تغیر و تبدل کی ناکام کوشش کے بعد قرآنی آیات کو ڈھال بناتے ہوئے تفسیر القرآن میں عمل دخل شروع کر دیا۔ یوں ان باطل نظریات اور اقدامات کے رد کے لئے آئمہ اہل سنت والجماعت نے متذکرہ بالا علوم سیکھے تاکہ قرآن کے تفسیری علوم کی حفاظت کرتے ہوئے ان کی زبان میں انہیں جواب دے سکیں۔ آئمہ مفسرین نے ہر پیش آمدہ نئے فتنوں کے سدباب کے لئے کمر باندھ لی جیسے جیسے باطل عقائد اور نظریات قرآن و سنت کی صحیح تعلیمات کو مکر کرنے کی کوشش کرتے یہ ان کا منہ توڑ جواب دیتے رہے۔

تفسیر بالرائے محمود کی قبولیت بیان کرتے ڈاکٹر محمود احمد غازی کہتے ہیں: وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تفسیر بالرائے کارحمان بڑھتا گیا اور ہر آنے والا مفسر قرآن پچھلے مفسرین کی نسبت تفسیر بالرائے سے زیادہ کام لینے لگا۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ تفسیر بالماثور کا مواد مکمل ہو چکا تھا اب اس مواد میں کوئی مزید اضافہ ممکن نہیں تھا۔ لغت اور ادب سے متعلق جو مواد تھا وہ بھی سارا جمع ہو چکا تھا اس میں بھی اب کوئی اضافہ ممکن نہیں تھا۔ اب علم تفسیر میں مزید جو پھیلاؤ ہو سکتا ہے وہ تفسیر بالرائے یا تفسیر بالا اجتہاد ہی کی بنیاد پر ہو سکتا ہے⁶³

تفسیر بالرائے کی نمائندہ تفاسیر:

یہاں تفسیر بالرائے کے زمرہ میں آنے والی چند معروف تفاسیر کا ذکر ترتیب زمانی کے لحاظ کیا جانا فائدہ سے خالی نہ ہو گا۔

تفہیم القرآن سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ

ترجمان القرآن ابوالکلام آزادؒ

تدبر قرآن مولانا امین احسن اصلاحیؒ

مفتاح الغیب (تفسیر کبیر) امام فخر الدین ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن حسین رازی۔⁶⁴

انوار التنزیل و اسرار التاویل (تفسیر بیضاوی) ناصر الدین ابو الخیر عبد اللہ بن عمر بن محمد بن علی بیضاوی۔⁶⁵

مدارک التنزیل و حقائق التاویل (تفسیر نسفی) ابو البرکات عبد اللہ بن احمد بن محمود نسفی۔⁶⁶

الباب التاویل فی معانی التنزیل (تفسیر خازن) علاء الدین علی بن محمد بن ابراہیم بن عمر بغدادی۔⁶⁷

البحر المحیط ابو عبد اللہ محمد بن یوسف بن علی بن یوسف بن حیان اندلسی۔⁶⁸

تفسیر جلالین جلال الدین محمد بن محمد محلی / جلال الدین عبد الرحمن سیوطی۔⁶⁹

⁶⁴ محمود احمد غازی محاضرات قرآنی ص: 243

⁶⁵ ایضاً ص: 243

⁶⁶ ایضاً ص: 243

⁶⁷ ایضاً ص: 243

⁶⁸ ایضاً ص: 243

⁶⁹ ایضاً ص: 243

ارشاد العقلم السليم الى مزيا القرآن الكريم ابو سعود محمد بن محمد بن
مصطفى عمادى۔⁷⁰

روح المعانى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى (تفسير آلوسى) ابو
الفضل شهاب الدين محمود آفندى آلوسى۔⁷¹

مذكوره بالا تفاسير كے ناموں ميں تاويل كالفظ اس طرف اشارہ كر
رہا ہے كہ ان ميں تفسير بالماثور كے اختصار كے ساتھ ساتھ تفسير
بالرائے كا عنصر زيادہ ہے اسى بنياد پر انہيں اس زمرہ ميں شمار كيا جاتا
ہے۔

خلاصہ بحث:

اس فصل كے اندر سب سے پہلے جدت فكر كا لغوى واصطلاحى
معانى پر بحث كى گئى ہے اور قرآن مجيد كى آيات سے استشهد ليا گيا ہے
جدت فكر كى اسلامى تعليمات كى روشنى ميں حدود اور اہميت كو اجاگر كيا
گيا ہے پھر بر صغير ميں ہونے والى اردو تفاسير پر مختصر روشنى ڈالى گئى
ہے۔

⁷⁰ محمود احمد غازى محاضرات قرآنى ص: 243

⁷¹ ايضاً ص: 243

تفسیر بالماثور کے ارتقائی سفر کے اس مختصر جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تفسیر بالماثور نہ صرف یہ کہ تفسیر القرآن کا اولین رجحان تھا بلکہ ہر آنے والے دور اور زمانے میں یہ رجحان بے حد مقبول رہا ہے اور کوئی زمانہ اس تفسیری سرمایہ سے صرف نظر نہیں کر سکتا۔ بعد میں اگرچہ تفسیر کے میدان میں نئے رجحانات پیدا ہوتے رہے مختلف فنون میں طبع آزمائی کی گئی تفسیر بالرائے کا چرچہ ہوا اس کے باوجود تفسیر بالماثور کی ضرورت و اہمیت ہر دور میں مسلمہ رہی ہے۔

تفسیر بالرائے محمود بالاتفاق آئمہ مفسرین جائز اور باعث اجر و ثواب ہے جبکہ تفسیر بالرائے مذموم کے عدم جواز پر بھی تمام علماء کا اتفاق ہے۔ تفسیر بالرائے محمود کے جواز کے باوجود تفسیر بالماثور کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا یہی وجہ ہے کہ تفاسیر بالرائے محمود کی تمام نمائندہ تفاسیر میں بھی تفسیر بالماثور کی مباحث دیکھی جاسکتی ہیں۔

فصل دوم: برصغیر میں جدت فکر کے مختلف رجحانات

برصغیر میں جدت فکر کے مختلف رجحانات

برصغیر میں رہنے والے مسلمانوں کے ہاں مختلف رجحانات پائے جاتے ہیں ایک رجحان راسخ العقیدہ علماء کا ہے یہ علماء دین کی تشریح و تعبیر اسلاف سے نسل در نسل منتقل ہونے والی روایات کی بنیاد پر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک دین میں کی گئی کوئی بھی تعبیر اس وقت معتبر ہوگی جب وہ تعبیر ان روایات کی بنیاد پر کی گئی ہو جو اسلاف سے نقل ہوتی آرہی ہیں۔ بلکہ ان حضرات پر اعتراض کیا گیا ہے کہ روایات کو اس قدر اہمیت دیتے ہیں کہ کمزور اور ایسی روایات کو قبول کر لیا جاتا ہے جس کے نتیجے میں ضمناً بہت سے اصولی مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ اختلاف آراء کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے اور بعض اوقات ایسی تعبیرات کرنی پڑتی ہیں جو دین کی مجموعی روح سے متصادم ہو جاتی ہیں۔ تعبیر دین میں روایات ہی کے التزام سے تقلید کا رجحان بھی مضبوط ہوتا ہے اور اجتہاد کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں۔

برصغیر میں اس طرز فکر کے لوگوں کو دو گروہوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

اہل حدیث (سلفی)

فقہ حنفی کے پیروکار

دونوں گروہ روایاتی احیاء مذہب کے عظیم مکاتب ہیں

انیسویں صدی کے مسلم ہندوستان میں مذہبی تعلیم کے تین بڑے مراکز تھے۔ ان میں سب سے زیادہ معروف مشہور دہلی میں شاہ ولی اللہ کا مدرسہ تھا جہاں ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز اور ان کے پوتے شاہ محمد اسحاق شاہ ولی اللہ کی روایت کے مطابق نظری اساسیت کی نسبت امتحابی روایت پسندی پر زور دیتے تھے۔ ان تعلیمی مراکز میں سب سے قدیم مدرسہ جو معاشرت اور سیاست سے عملاً بالکل لا تعلق ہو کر صرف اکتساب علم کی طرف متوجہ رہا فرنگی محل لکھنؤ کا مدرسہ تھا۔ اور تیسرا خیر آباد کا تربیتی اور تعلیمی مدرسہ تھا۔ دہلی میں ساری توجہ قرآن کی تفسیر اور حدیث کی جانب دی جاتی تھی۔ فرنگی محل لکھنؤ نے سولہویں صدی کی ماوراء النہری عقلیت پسندی اور فقہ پر توجہ مبذول رکھی اور متصوفانہ رجحان کے ذریعہ اسے متوازن رکھا۔ خیر آباد نے ازمئہء وسطی کے فلسفہ اور منطق کے مطالعہ پر خاص توجہ دی۔⁷²

جنگ آزادی کے بعد مسلم معاشرہ کی تعمیر نو کے دور میں مولانا قاسم نانوتوی اور علماء کے ایک گروہ نے یہ طے کیا کہ قصبہ دیوبند میں جو دہلی سے قریب تھا ایک دینی مدرسہ قائم کیا جائے جس میں عام

⁷² محبوب سید رضوی۔ تاریخ دیوبند۔ دیوبند: م ۱۹۵۲ ص: ۱۰۴

دینی تعلیم بالخصوص ولی اللہ کے مکتبہ کے کچھ عناصر کو ملا کر تعلیم دی جائے۔ سید احمد خاں کے ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ کے مدارج کھلنے سے چند سال پہلے ہی دیوبند میں ۱۸۶۷ میں تعلیم کا آغاز ہو گیا۔ جیسا کہ مولانا عبید اللہ سندھیؒ نے لکھا ہے کہ یہ دونوں ادارے الی اللہ دینی ورثہ کے دورخ تھے۔⁷³

دیوبند کے مدرسہ کے بانیوں نے ولی اللہ کے راسخ الاعتقادی کے عناصر پر زور دیا اور علی گڑھ کے قیموں نے دینی تفکر پر توجہ کی۔ علمائے دیوبند کا اذعان اشعریوں اور ماتریدیوں مکاتب سے متعلق تھا اور فقہ میں کٹر حنفی تھے۔⁷⁴

دارالعلوم دیوبند کے قیام کے مقاصد جیسا کہ مولانا نوتویؒ اور ان کے عمر بھر کے رفیق مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے واضح کیے ہیں یہ تھے کہ عام مسلمان اور عالم کے درمیان از سر نو ربط قائم کیا جائے اور ملت مسلمہ کی اساسی ثقافتی اور مذہبی شناخت کی از سر نو تشکیل کی جائے۔ علوم جدیدہ کو خارج کر کے روایاتی نصاب تعلیم مرتب کیا گیا۔ ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ایک ایسے دور میں جس میں جدید طبعیاتی

⁷³ سندھی عبید اللہ۔ شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ۔ لاہور: سندھ ساگر اکادمی 2002 ص 88

⁷⁴ مدنی سید حسین احمد۔ نقش حیات۔ دیوبند: سید محمد اسعد تان ص: 88

علوم اور معقولات بڑی آسانی سے سرکاری اداروں میں حاصل کئے جاسکتے ہیں اور روایاتی علوم اور منقولات غیر متوقع طریقہ پر مفقود ہوتے جا رہے ہیں مسلم قوم کی تکمیل کا انحصار صرف اس پر ہے کہ روایاتی ورثہ کو محفوظ کیا جائے۔ دور متوسط کے عقلی علوم کے قدیم اسلامی نصاب تعلیم کو عام طور پر قبول کر لیا گیا تا کہ یہ نصاب تعلیم دور متوسط کی اسلامی اور دور جدید کی مغربی عقلیت پسندی کے مابین ایک پل کا کام دے سکے اور اگر کوئی طالب علم چاہے تو اپنی دینی تعلیم مکمل کر کے کسی جدید اسکول یا یونیورسٹی میں داخلہ لے سکے۔ اس طرح کم سے کم دیوبند نظریاتی طور پر ابتداء ہی سے خود کو جدید مغربی وضع کے اسکولوں کا ابتدائی اور امدادی جزو سمجھتا تھا نہ کہ ان کا حریف۔ لیکن یہ نظریہ گنتی کی چند مثالوں کے علاوہ شاذ و نادر ہی عملی جامہ پہن سکا جس کا سبب دیوبند کے نصاب تعلیم کی مدت تھی۔ جدید علوم اس بناء پر نصاب تعلیم سے خارج کر دئے گئے تھے کہ اس طرح مطالعہ کا دائرہ غیر ضروری حد تک وسیع ہو جائے گا اور اس کا بھی امکان ہے کہ دینی تعلیم کے ساتھ یہ چل سکے۔ مولانا رشید احمد گنگوہی

تو زمانہ و سطحی کے علوم معقولات کو بھی درس میں شامل کرنے کے خلاف تھے۔⁷⁵

اسی سلسلہ کی ایک بڑی اہم کڑی نور وایت پسندی: اہل حدیث بھی ہیں۔

سترہویں صدی کے آغاز ہی سے جبکہ بحر ہند میں مغربی جہاز رانی کی بدولت حجاز کے ساتھ تعلقات قائم ہونے میں بڑی آسانیاں پیدا ہو گئیں تو اہل حدیث کے مخصوص مطالعہ کے لئے ہندوستان میں تربیت کے نئے راستے ہموار ہو گئے۔ سید علی متقی اور ان کے شاگرد عبدالوہاب متقی کی زیر قیادت ایک ہندوستانی مدرسہ قائم ہوا اور یہ مدرسہ حجاز اور ہندوستان میں اس تربیت و تعلیم کے سلسلہ کی پہلی کڑی تھی۔⁷⁶

سترہویں صدی کے اواخر کے مسلم ہندوستان میں جو تبلیغی تحریکات وجود میں آئیں اور جنہیں اجتماعی طور پر الفی (ہزار سالہ) تحریکات سے موسوم کیا جاسکتا ہے ان خلاف شرع اعمال کی نشاندہی کرتی ہیں جو حضرت محمد ﷺ کے بعثت کے بعد ایک ہزار

⁷⁵ گیلانی سید مناظر احسن۔ سوانح قاسمی۔ دیوبند: دارالعلوم دیوبند 1953 ص: 292

⁷⁶ دین فطرت یادین حنیف معارف اعظم گڑھ المرشاد 1 ص: 2

سال کی مدت گزر جانے کی علامت تھی اور جس کے مختلف اور متضاد مظاہر سامنے آئے مثلاً جون پور میں مہدوی تحریک شمال مغربی سرحد کے قبائلیوں میں روشنیہ فرقہ اور آزاد مغل شاہنشاہ اکبر اعظم کے دین الہی کے ملحدانہ ملغوبہ عقاید نے ہندوستان کے اسلام میں پیغمبر ﷺ کی شبیہ پاک کو دھندلا کر دیا تھا۔⁷⁷

مشہور بزرگ دین عبدالحق محدث دہلوی کا حدیث کے مطالعہ پر خاص طور پر زور دینا انہیں رجحانات کے رد عمل کی ایک صورت تھی۔⁷⁸

اٹھارویں صدی کے آغاز میں شاہ ولی اللہ متبرک و مقدس اسلامی شہروں سے اپنے علمی اکتسابات کا جو ذخیرہ لے کر واپس آئے اس میں نہ صرف حدیث کی قدیم قدامت پسند تعلیم پر زور تھا بلکہ فقہی مکاتیب کے فتوؤں پر حدیث کی فوقیت کا اصول بھی شامل تھا۔⁷⁹

شاہ ولی اللہ نے اساسیت کے رجحان کو اپنی تحریرات میں شدت سے متوازن رکھا اور اجتہاد اور تحلیل پر خاص زور دے کر انیسویں

⁷⁷ عزیز احمد پروفیسر۔ برصغیر میں اسلامی جدیدیت مترجم ڈاکٹر جمیل جالبی لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ

2015ء ص: 169

⁷⁸ نظامی خلیق احمد۔ حیات عبدالحق محدث۔ دہلی: ندوۃ المصنفین 1953ء ص: 247242

⁷⁹ جالبی برصغیر میں اسلامی جدیدیت ص: 169

صدی کے علماء سے ایک گروہ کے لئے مختص اور نسبتاً غیر نقادانہ طور پر حدیث کو روایتی مجموعہ کتب پر غور و خوض کی تحریک کے لئے راستہ ہموار کر دیا۔ ان میں اور صدیق حسن خان اور نذیر حسین دہلوی سب سے زیادہ نمایاں تھے جو علم حدیث کو قانون شریعت کا اصلی مخرج اور معاشرتی طرز عمل اور انفرادی پاکیزگی و تقویٰ کے لئے مثالی راہنما تھے۔

ان علماء یعنی اہل حدیث کے مسلک کے متعلق صدیق حسن خان کا بیان ہے کہ یہ ایک ایسے گروہ کا مسلک ہے جو فقہاء کے ہر چہار مکتبوں میں سے نہ تو بنیادی اصولوں کو اور نہ قانونی باریکیوں کو تسلیم کرتا ہے اور جو نہ دینی اصولوں میں حنبلیوں اشعریوں یا ماتریدیوں کے نقطہ نظر کو مانتا ہے بلکہ وہ صرف قرآن کے بین احکام اور نبی ﷺ کے قول و فعل (حدیث و سنت) کا خود کو پابند سمجھتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ خارجی ظاہرین کے برعکس وہ صوفیوں کے باطنی اشراق کے نظریہ کو مانتے ہیں لیکن صوفیوں کے نظریاتی تجاوزات کو مسترد کرتے ہیں۔⁸⁰

⁸⁰ خان صدیق حسن۔ المتقصد والمتقصد۔ دہلی: م 1887 ص: 4

اہل حدیث پیغمبر ﷺ کی ان تمام حدیثوں کو تسلیم کرتے ہیں جو کلاسیکی مجموعوں میں محفوظ ہیں اور علی گڑھ کے جدید پسندوں کی نظری تشکیک پسندی کو مسترد کرتے ہیں کہ احادیث صحیحہ کو سائنسی انداز میں غلط احادیث سے تمیز کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ صرف کلاسیکی محدثین مثلاً بخاریؒ مسلمؒ ان ذرائع شواہد اور منہاجیات سے لیس تھے جو صحیح اور پیغمبر ﷺ سے منوب کردہ احادیث میں اور اقوال میں تمیز کر سکیں۔⁸¹

جدید پسندوں کے لئے حدیث کا علم تنقیدی علم کے بجائے حرف علم تکراری ہو کر رہ گیا ہے بایں ہمہ انسانی علوم میں سب سے زیادہ ممتاز اور معروف علم ہے۔⁸²

علم دو قسم کا ہوتا ہے ایک مفید اور دوسرا غیر مفید۔ پہلے قرآن مجید کی تعریف اور توصیف کی گئی ہے جبکہ مؤخر الذکر اس لئے قابل ملامت ٹھہرایا گیا ہے کہ وہ ان لوگوں کا مطبوع خاطر ہے جو خود گمراہ ہونا پسند کرتے ہیں۔ مفید و غیر مفید کا یہی وہ امتیازی معیار جو مذہبی تعلیمات پر لاگو ہوتا ہے۔ مذہبی تعلیمات میں مفید و غیر مفید و فضول

81۔۔۔ المعتمد والمتقدم ص: 614

82۔۔۔ عاقبة المتقين۔ بنارس: من ۱۹۰۳ء ص: ۱۶

مطالعے تو صحیحی مناقشوں اور جدلیاتی معیار کے مطابق نظری عقلیت پسندی کی جانب لے جاتے ہیں جیسے ہمیں معتزلین کے ہاں نظر آتے ہیں۔ جنہوں نے ذات باری تعالیٰ کی تحلیل اور تعریف کرنے کی کوشش کی تھی۔ قدماء کا علم موجودہ دور کے جدید پسندوں سے اس لئے بہتر ہے کہ اول الذکر پیغمبر ﷺ سے جو تمام دینی استناد کے ذرائع میں سب سے بالاتر ہیں قرب زمانہ رکھتے تھے جدید پسندوں کی ذہنی مشق جو وہ دور از کار جدلیاتی باریکیوں اور مویشگافیوں میں اس لئے کرتے ہیں کہ قدماء سے آگے بڑھ جائیں قطعاً فضول ہے بدعت خواہ قدیم ہو یا جدید سنت رسول ﷺ کی ضد تاہم ہے اور ہر حالت میں اسے رد ہونا چاہئے اہل حدیث قدیم قابل قبول بدعت حسنہ سے بھی متنفر ہیں کیونکہ پیغمبر ﷺ کی حیات طیبہ یا فکر میں ان کی کہیں نظیر نہیں ملتی۔⁸³

اہل حدیث کا عقیدہ خدا اس کے صحیفوں اس کے رسول ﷺ وں اور اس کے فرشتوں پر ایمان لانا ہے جو قرآن میں مذکور ہے خدا پر ایمان لانا ایک ناقابل تقسیم کلیت ہے جو ان تمام صفات پر بلا کم وکاست اور بغیر کسی ترمیم انتخاب تعلیم اشاریت پسندی اور عقلیت

کے محتوی ہے جن کا ذکر قرآن و حدیث میں آیا ہے الوہیت کا یہ تصور عقلیت پسند معتزلین اور روایت پرست اشعریہ دونوں کے نظریات کا ابطال کرتا ہے۔⁸⁴

اس نقطہ نظر کی خصوصیات:

ان کے ہاں جدت کا رجحان نہیں پایا جاتا مسلکی رجحان غالب ہوتا ہے جس کے نتیجے میں دین کا محدود تصور پایا جاتا ہے۔ ان میں مسلکی اختلافات کو اہمیت دی جاتی ہے جس میں کلامی اور فقہی مسائل کو زیر بحث لا کر مناظرہ کا ماحول پیدا کیا جاتا ہے ان میں سے ہر گروہ خود کو حق بلکہ معیار حق اور دوسرے کو گمراہ اور باطل سمجھتا ہے۔ یہ گروہ اپنے ٹائٹل کو اپنی بقا کی علامت سمجھتا ہے۔ عملی زندگی کے مسائل زیر بحث نہ لانے کی وجہ سے عوام ان سے بیزار ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ مسلکی اختلافات الفاظ کا ہیر پھیر ہیں۔ اس گروہ کا انکار حدیث اور قادیانیت پر قابل قدر کام ہے۔ موجودہ دور میں ان میں سے کچھ علماء جدید مسائل پر بھی کام کر رہے ہیں۔ ان کا کام متون اور روایت کی روشنی میں ہونیوالی تشریح تک محدود ہے۔ بنیادی اور قومی مسائل پر ان کا نقطہ نظر ایک نہیں ہوتا مثلاً رویت ہلال وغیرہ۔

جدت پسند راسخ العقیدہ علماء:

اس طبقہ فکر کے نمائندہ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ اور مولانا امین احسن اصلاحیؒ ہیں۔

مولانا مودودیؒ نے تفہیم القرآن تفہیمات تنقیحات رسائل ومسائل میں اجتہادی انداز اختیار کیا اور تقلید کی راہ کی بجائے تنقیح کا انداز اختیار کیا اور روایات کے التزام کی بجائے ان کو تنقید کے مرحلے سے گزارنے کے بعد ہی قبول کیا۔ روایات پر انحصار کے حوالے سے مولانا مودودیؒ اور عام علماء میں فرق پایا جاتا ہے۔ مولانا مودودیؒ نے انہی روایات کو اپنی تحقیق کا معیار بایا ہے جو ہر طرح کی تنقید کے معیارات سے گزرنے کے بعد صحت کے مقام تک پہنچتی ہیں۔ جو روایت روایت و درایت اور جرح و تعدیل کے معیار پر پوری نہیں اُترتی جن سے ابہام و اشکال پیدا ہوتا ہو یا جو دین کی مجموعی روح سے منافی یا متصادم ہو اس روایت کو قبول نہیں کرتے۔ مولانا مودودیؒ گو کہ حنفی ہیں لیکن وہ دیگر حنفی علماء کی طرح فقہ حنفی کا التزام نہیں کرتے۔ جہاں محسوس کرتے ہیں کہ فقہ حنفی کا موقف کمزور ہے وہاں وہ کو اجتہاد کرتے ہیں یا معروف فقہی مسالک میں سے کسی ایک کو اختیار کرتے ہیں۔

مولانا مودودیؒ بہت سے پہلوؤں سے عام روایتی علماء سے الگ
 تشخص رکھتے ہیں۔ کچھ خصوصیات میں وہ روایتی علماء سے مماثل ہیں
 اور کچھ پہلوؤں سے وہ ان سے بالکل الگ ہیں وہ کتاب و سنت اور
 اجماع امت کی بالادستی اور قابل حجت ہونے کے قائل ہیں لیکن
 تقلید کے پہلو سے وہ ان علماء سے الگ نقطہ نگاہ رکھتے ہیں وہ فقہ حنفی کی
 عموماً تقلید کرتے ہیں لیکن بعض مقامات پر اس سے اختلاف بھی
 کرتے ہیں۔ وہ قرآن کی آیات جن میں توحید کا ذکر ہے ان میں سے
 بہت آیات کی تفسیر سیاسی سیاق و سباق میں کرتے ہیں اور اقتدار اعلیٰ کا
 تصور توحید والی آیات سے ثابت کرتے ہیں۔ متعدد آیات کی تفسیر
 میں ان پر بہت سے اعتراضات بھی ہوئے ہیں۔

مولانا مودودیؒ کے نظریہ حدیث کے بارے مولانا اسماعیل سلفیؒ
 نے کڑی تنقید کی ہے لیکن یہ ایک عملی بحث ہے مولانا مودودیؒ
 مجموعی طور پر حدیث و سنت کو شریعت کا ماخذ ہونے کے اعتبار سے
 قرآن کے بعد دوسرا درجہ دیتے ہیں ان کے مقابلے میں مولانا امین
 احسن اصلاحیؒ حدیث نبوی کو تفسیر قرآن میں چوتھا درجہ دیتے ہیں
 اور یقینی ماخذ کی بجائے ظنی ماخذ قرار دیتے ہیں وہ حدیث اور سنت میں

فرق کرتے ہوئے انہی احادیث کو حجت سمجھتے ہیں جن کے بارے یہ ثابت ہو جائے کہ ان پر تو اتر کے ساتھ امت نے عمل کیا ہے۔

مولانا مودودیؒ کے تصور کائنات کا نقطہ آغاز یہ تھا کہ قرآن کائنات کی اسکیم میں انسان کی ہیج میرزی اور ناقابل اہمیت مقام و حیثیت کی جانب اشارہ کرتا ہے اگرچہ وہ اسے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سب سے ارفع و اعلیٰ بھی قرار دیتا ہے لہذا انسان نہایت مشکل اور دشوار صورت حال سے دوچار ہے کمزور ناتواں اور ضعیف البنیان ہوتے ہوئے بھی اس سیارہ پر اللہ کی نیابت کی عظیم اور جان جو کھم ذمہ داری بھی اس کے سپرد کی گئی ہے اسے اس دنیا میں قیام کرنے اور اس کو اپنے کام میں لانے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ اس کا ایسا مقدر ہے جس سے اسے راہبانہ زندگی اختیار کر کے بچنے کی اجازت نہیں دی گئی ہے۔ اس کے لئے سماجی زندگی کو وحی کے ناقابل تغیر ابدی اور خداوندی قانون کے مطابق ڈھالنا ضروری ہے۔ نتیجتاً یہ دنیا دنیائے عمل ہے بہ الفاظ دیگر انسانی معشرے پر قابو رکھنے کے لئے احکام الہی پر کاربھی طور پر عمل پیرا ہونا۔ آخرت روز حساب اور دنیائے عدل ہے۔ اسلام

آخرت میں انصاف خداوندی کا دار و مدار دُنیا میں اعمال و افعال پر ملحوظ رکھتا ہے۔⁸⁵

اسلامی ثقافت کے حوالے سے اس مکتبہ فکر کا نقطہء نگاہ یہ ہے:

اسلامی ثقافت کی بنیاد اللہ اور اس کی مخلوق انسان کے مابین ایک میثاق پر قائم ہے۔ اس کے اصول تمام زمانوں کے لئے مقرر ہیں۔ وہ بلا امتیاز قومی حدود نسل رنگ یا زبان کے تمام انسانیت کے لئے بجا طور پر جائز ہیں یہ وسیع و قوی رائے دہندگی کا حق برائے نام نو مسلمانوں کی تعداد میں اضافہ کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ وہ تمام انسانوں کو اس بات کے یکساں مواقع بہم پہنچانے کے لئے ہے کہ وہ اپنے مالک کے آگے سر نیاز جھکائیں اور اس کے مقرر کردہ قوانین کے مطابق اپنی زندگیاں سنواریں۔ اسلامی آفاقیت غر و اضح اور مبہم نہیں ہے وہ ایمان کی طرح اخلاقی ضابطہ کی سختی سے پابند ہے جس سے انسان حیات مابعد کی تیاری کے لئے اس دنیا میں اپنی زندگی احسن طریقہ سے گزارے اور اس نظم و ضبط میں اسلام ان اوصاف حمیدہ کو اپنے اندر

⁸⁵ مودودیؒ سید ابوالاعلیٰ۔ اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی۔ لاہور: م: ان 1960ء ص: 33

سمولیتا ہے جو انفرادی طور پر پائے جاتے ہیں یا دوسرے مذاہب اور ثقافتوں میں الگ الگ ملتے ہیں۔⁸⁶

قائد حکمران کے حوالے سے جماعت اسلامی کا نقطہ نگاہ:

یہ جماعت اسلامی کا مسلمہ مسلک ہو گیا۔ اس کے مقاصد یہ قرار پائے کہ تمام بنی نوع انسان کو اور خاص طور پر نام نہاد مسلمانوں کو اللہ کی اطاعت کی طرف (یعنی اسلام) بلانا ان کی زندگیوں کو ہر قسم کی ریا کاری اور تضاد سے پاک رکھنا تاکہ سچے مسلمان بن جائیں اور پھر اسلامی ریاست میں تمام مسلم معاشرہ پر بہ شمولیت ممالک اسلامیہ شریعت کی حکومت ہے اور بد قوارہ گنہگار اور بدکار قائد ان پر حکمران ہیں۔ جماعت اسلامی ایک ایسے انقلاب کی خواہاں ہے جس سے ان کا تختہ الٹ سکے اور مذہبی اور عملی قیادت اور قوم کی سربراہی متقی اور صحیح معنوں میں پرہیزگار لوگوں کے ہاتھوں میں سونپی جاسکے۔ وہ قیادت جو مسلمانوں پر حکومت کرے وہ روحانی طور پر یک ذہنی اخلاقی طور پر ناقابل معصیت اور اپنے مثالی کردار سے خود کو موجود فرماں رواؤں سے قیادت اور حکمرانی کی صلاحیتوں میں اعلیٰ اور برتر ثابت کر سکے۔ جماعت کے پریگنڈ انظام کا لائحہ عمل تدریجی عقلیت پسند اور

⁸⁶ مودودیؒ اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی ص: 139141

کارگزاری پر مبنی ہو۔ اس کے ارکان جماعت کا پروگرام اپنے احباب ہمسایوں اور تجارتی حلقوں میں پھیلانیں۔ فسطائی جماعتوں کی طرح اس تنظیم میں زبردست مرکزیت پائی جاتی تھی اور مخروطی شکل میں واحد امیر (قائد) تک جا پہنچتی ہے جس کی اطاعت مسلمانوں پر فرض تھی۔⁸⁷

جہاد کے متعلق نقطہ نگاہ:

جہاد کے متعلق انہوں نے کثرت سے لکھا ہے لیکن وہ بھی خالص روایاتی نقطہ نگاہ سے جہاد میں انسان صرف اللہ کے لئے جان لیتا دیتا ہے اسی طرح حقوق اللہ کی بجا آوری میں اسے بہت سی ایسی اشیاء قربان کرنی ہوتی ہیں جو اس کے قبضہ تصرف میں ہوتی ہیں مثلاً مویشی مال دولت وغیرہ۔⁸⁸

سیاست کے حوالے نقطہ فکر:

سیاست میں مولانا مودودیؒ کے اصول تدریجیت کو تسلیم کر لینے سے ان کی جماعت کے لئے سیاسی مانورہء عمل سمجھوتے اور موقع پرستی کا نظریاتی جواز پیدا ہو گیا۔ ان کی جماعت کے ارکان کے لئے

⁸⁷ --- دعوت اسلامی۔ رامپور: م: ن 1955ء: 39

⁸⁸ مودودی سید ابوالاعلیٰ۔ الجہاد فی الاسلام۔ لاہور: ادارہ ترجمان القرآن 1929ء ص: 167

نظریاتی طور پر غیر مذہبی حکومت کی انتظامیہ میں شریک ہونا ممنوع تھا۔ عملاً اندرونی طور پر دباؤ ڈالنے کے لئے وہ اس کی صفوں میں گھس جاتے تھے۔ بجائے جہاد کے لئے اکٹھا کرنے کے جسے جماعت نے اپنا انقلابی محرک قرار دیا تھا وہ پارلیمانی سیاست کے اکھاڑے میں کود پڑی۔ مختلف جماعتوں سے اتحاد بھی کیا لیکن ہمیشہ حزب مخالف میں رہی اتحادیوں کا انتخاب اکثر و بیشتر بر بنائے موقع و محل ہوتا تھا اتفاقاً اور پرہیزگاری کے باعث وہ غیر اساسیت پسندوں سے قریبی اتحاد کر کے دستور سازی کی جدوجہد اور نشیب و فراز میں بڑے شعور و شعب کے ساتھ حصہ لیتی تھی۔

مولانا مودودیؒ کی سیاسی فکر کا آغاز اس مفروضہ سے ہوتا ہے کہ قانون و دستور کا اصل منبع قرآن ہے اور آخری قانونی اور دستوری حاکمیت صرف اللہ کے پاس ہے اگرچہ قدرے محدود انتخاب کی آزادی وہ بھی احکام الہی کے دائرہ کے اندر انسان کو عطا کی گئی ہے۔ اسلامی معاشرہ ایک مثالی معاشرہ ہے جو مطلق اسلام کے معاہدہ سے احکام الہی کا پابند ہے۔ شریعت اس معاہدہ کی قانونی تدوین ہے۔ اگر کوئی اسلامی معاشرہ اپنا دستور خود جاری کرنا ٹاٹتا ہے یا کسی بیرونی ذریعہ قانونی یا دستوری عناصر مستعار لیتا ہے تو وہ اللہ کے ساتھ کئے

ہوئے عہد کو توڑتا ہے اور اسے اسلامی کہلانے کا کوئی حق باقی نہیں رہتا ہے۔ اسلامی شریعت کے مجوزات انفرادی اور اجتماعی زندگی دونوں پر یکساں طور پر لاگو ہوتے ہیں۔ وہ ایک نامیاتی کل کی حیثیت رکھتے ہیں جو نہ جزوی طور پر مسترد کیے جاسکتے ہیں اور نہ اجزا میں کام میں لائے جاسکتے ہیں۔⁸⁹

شریعت بحیثیت منبع قانون جزئی طور پر ناقابل تبدیل ہے اور جزوی طور پر لچک دار ہے۔ قرآن اور حدیث اس کے ناقابل تبدیل منبع ہیں اس کے لچک دار عنصر کا انحصار تاویل قرآن اور حدیث پر ہے یا پھر قیاس اجتہاد یا استحسان ایسے روایاتی فقہی مسلمہ ذرائع پر ہے فقیہ ہونے کے لئے انسان کو عربی زبان اور ادب کا عالم ہونا چاہئے۔ اس سے بظاہر آزادؒ نہ روایاتی انداز میں اسلامی قانون میں جو لچک ظاہر کی گئی ہے مولانا مودودیؒ نے روایت پسندوں کی دل دہی اور دوست داری کے لئے کی ہے اور دوسری جانب آزادؒ خیال جدید پسندوں کو متوجہ کرنے کے لئے کی ہے لیکن ان کی قرآن کی توضیحی تفسیر اتنی لفظی ہے

کہ اس میں جدید پسندوں کے مطلب کی کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔⁹⁰

اسلامی ریاست کے حوالے سے نقطہ نگاہ:

اسلامی ریاست کے اقتصادی ڈھانچے کے سوال پر مولانا مودودیؒ اپنی تائید میں ہیرالڈ لاسکی کا مقولہ پیش کرتے ہیں کہ آزاد کاروبار نجی املاک اور منافع کا محرک سرمایہ دارانہ ڈھانچہ اسلامی ڈھانچے کے برعکس شیطنیت کا آلہ کار ہے اور اس کے مالیاتی ڈھانچے پر غیر انسانی شر یعنی سود قابض اور مستولی ہے سرمایہ داری کا بدل یعنی اشتراکیت کا اعمال نامہ اس سے بھی زیادہ سیاہ ہے۔ روس کی اقتصادی ترقی کا مغرب سے موازنہ اس کے حق میں نہیں جاتا۔ اشتراکی اکتسابات و کار نمایاں کی واصل باقی میں کچھ منافع نظر آئیں گے مثلاً سماجی بہبود اور متحدہ ریاستی منصبہ بندی لیکن بے رحمی اور غیر انسانی آمریت بد عنوانی اور عمل تجارت کو نوکر شاہی کی تنظیم تجارت سے بدل کر اور شخصی آزادی کے مکمل فقدان نے ان منفعوتوں کو بے معنی بنا دیا ہے

- روسی شہری کو روزانہ کی روٹی کے حصول اور سماجی تحفظ کے لئے یہ قیمت ادا کرنا پڑتی ہے۔⁹¹

سرمایہ دارانہ نظام باوجود اشتراکی دعوت مقابلہ کے اپنے مسائل ہل کرنے میں ناکام رہا ہے بے روزگاری اور افلاس اکثریت کا مقسوم اب بھی ہے مختصر آئیہ کہ اس تجارتی گردش پر سود خوار بنگار مضبوطی سے مسلط ہے۔⁹²

قدیم ہندوہت پرستی میں گھرے ہوئے ہندوستان اور پاکستان کا مسلم سماج جس پر مغلیٰ جاگیر دارانہ نظام اور جدید مغربی ثقافت چھائی ہوئی ہے کون سا اقتصادی راستہ اختیار کرے؟ اس کے لئے صرف اسلام ہی بہترین حل پیش کر سکتا ہے جو سرمایہ داری اور اشتراکیت کے درمیان ایک زرین نقطہء واصل ہے۔ اسلام دولت کمانے کے جائز اور ناجائز ذرائع کی واضح نشاندہی کرتا ہے وہ ایک شخص کو دوسرے شخص کے استحصال سے روکتا ہے وہ دولت جمع کرنے پر چسبیں بر جبیں ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے پیروؤں کو اپنی عام ضروریات سے زیادہ اندوختہ کو بانٹ دینے کی ترغیب دیتا ہے⁹³

⁹¹ مودودیؒ سید ابوالاعلیٰ۔ اسلام اور جدید معاشی نظریات۔ لاہور: م: 1959ء ص: 295

⁹² مودودیؒ اسلام اور جدید معاشی نظریات ص: 63

⁹³ --- اسلام اور جدید معاشی نظریات ص: 104

مولانا مودودیؒ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اسلام کا اخلاقی فلسفہ سرمایہ داری کی عین ضد ہے۔ ربا اور سود خوری کو قرآن مطلق حرام قرار دیتا ہے اس لئے کہ یہ حکم خداوندی کی خلاف ورزی ہے۔ بلا سود کے قرض کا اسلامی قانون بالعمد اخلاقی خطرہ مول لینے کا مترادف ہے۔ عطیات یا خیراتی ادارے سرمایہ دارانہ معاشرے میں تجارتی اشتہار بازی کے اضافی ذرائع ہیں در آنحالیکہ اسلام خیرات صدقہ کو مخفی رکھنے کی تاکید کرتا ہے۔ اسلامی خیرات کو ریاست واجبی زکوٰۃ کی شکل میں اپنی تحویل میں رکھتی ہے جو کلیتاً سماجی بہبود کے لئے مختص کر دی جاتی ہے۔ اسلام میں زکوٰۃ کا نظام موجودہ دور کی امدادِ باہمی کی تحریکات قومی بیمہ اور قومی پراویڈنٹ فنڈ کے ہم مثل ہے۔ اس کا مقصد حاجت مندوں بوڑھوں بیواؤں یتیموں اور بیماروں کی داشت و پرداخت ہے اسلام کے قانون وراثت نے صرف چند ہاتھوں میں دولت کے ارتکاز کی مزید حوصلہ شکنی کی ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ دولت کا وسیع سے وسیع تر حلقوں میں تقسیم کیا اور پھیلا یا جائے۔⁹⁴

اسلامی معاشرہ میں فرد بنیادی اکائی تشکیل کرتا ہے۔ معاہدہ اللہ اور فرد عورت اور مرد کے مابین ہوتا ہے نہ کہ دیوتا اور نسلی گروہ کے

درمیان۔ اس لئے فرد اسلامی اقتصادی نظام کا مرکز رہتا ہے اور آمریت یا کلیت پرستی یا حکومت کا کنٹرول جیسا کہ اشتراکی معاشرہ میں رائج ہے اسلام کے لئے ناقابل قبول ہے جو اس ارتقائی سوشلزم کو بھی قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہے جو سرمایہ دارانہ معاشرہ میں نشوونما پاسکتی ہے۔ نجی ملکیت کا قانون نامعلوم زمانوں سے قانون قدرت چلا آیا ہے اور چونکہ اسلام مذہب فطرت ہے وہ کسی اور قانون کو تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس لئے مولانا مودودیؒ زرعی اصلاح کے خلاف ہیں اگرچہ وہ کاشتکاروں اور زمین داروں کے درمیان ایک غیر طبقاتی تعلق و ربط کی وکالت کرتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کے قانون وراثت کو جس میں ملکیت کی تقسیم در تقسیم ہوتی چلی جاتی ہے۔ مساوات کی راہ ہموار کرنے کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ تیزی سے صنعتی نظام لانے کے خلاف ہیں اور بتدریج انسانوں کی جگہ مشینوں کے استعمال میں لانے کے قائل ہیں تاکہ بے روزگاری کا مسئلہ نہ اٹھ کھڑا ہو۔ کاروباری مقابلہ اور یکساں مواقع کو تجارتی اور صنعتی زندگی میں کلیدی حیثیت حاصل ہونا چاہئے۔ حکومت کا کام بس اتنا ہونا چاہئے کہ صنعتی حکمت عملی کی جانب رہنمائی کرے صنعتیں اور تجارت زکوٰۃ کی

پابند ہوں تاکہ دولت و سرمایہ صرف چند ہاتھوں میں مرکوز نہ ہو جائیں۔⁹⁵

اسلامی ریاست میں زکوٰۃ کو معاشرتی حالت کی ضامن ہونا چاہئے اور ہر باشندے کی کم سے کم ضروریات زندگی پورا کرنے کی یقین دہاں ہونا چاہئے لہذا زکوٰۃ کی آمدنی اور جمع شدہ سرمایہ دونوں پر لگنی چاہئے۔

جماعت اسلامی کا سیاسی پلیٹ فارم ہندوستان میں پاکستان سے قدرے مختلف ہے انڈین نیشنل کانگریس کے لادینیت قومیت اور جمہوریت پر اصرار کے مقابلہ میں مولانا مودودیؒ مانوس تبدلات پیش کرتے ہیں۔ اللہ کی اطاعت انسانیت اور اللہ کی نیابت۔ وہ ہندوؤں کو یہ مشورہ دیتے ہیں کہ اپنے صحائف میں ان اصولوں کو تلاش کریں کیونکہ یہ اصول تمام مذاہب کا الہامی جوہر ہیں اور اگر وہ اپنی کتب سماوی میں ان کا سراغ لگانے میں ناکامیاب ہوں کیونکہ اس کا امکان ہے کہ صدیوں کے امتداد کے باعث ہندو مذہب کی الہامی صداقت ضائع ہو گئی ہو تو پھر وہ دینی الہامی ورثہ کے مماثل پائیں گے جسے وہ پہنچانیں پرکھیں اور اپنی فلاح کے لئے اپنائیں۔⁹⁶

⁹⁵ مودودیؒ اسلام اور جدید معاشی نظریات ص: 147

⁹⁶ --- دعوت اسلامی ص: 35

خصوصیات:

یہ گروہ نصوص کی تعبیر و تشریح میں روایت کے ساتھ جدید علوم کو پیش نظر رکھتا ہے کسی ایک فقہی کلامی مسئلہ میں محدود نہیں دین کا سیاسی پہلو ان کی دعوت کا بنیادی نقطہ نظر ہے۔ ان کا انداز استدلال عام علماء سے مختلف ہوتا ہے۔

اعتذاری اور انحرافی:

1850ء میں لارڈ میکالے نے جو نصاب بنایا اس نے مسلمانوں میں تشکیک پیدا کی جس کے نتیجہ میں اس نظام تعلیم کے طلباء میں اعتذار اور کجی انحراف تک بات جا پہنچی یہ طبقہ فکر اس نظام کا متاثر ہے یہ وہ گروہ ہے جو عقل پرستی کی وجہ سے مرعوب ہے ان کے نزدیک اسلام وہی ہے جس کو مغرب اسلام کہہ رہا ہے یہ لوگ دین کی مسلمات کا حلیہ بگاڑ دیتے ہیں ان کے ہاں عقل کو اولیت حاصل ہے اس طبقہ کو جدید تعلیم یافتہ طبقہ تک رسائی اور مقبولیت حاصل ہوتی ہے انکار حدیث جیسے نظریات کے حامل لوگ ہیں دینی قیادت سے نفرت رکھتے ہیں جس کے سرخیل سرسید احمد خانؒ ہیں۔ اس نقطہ نگاہ کے حامل لوگوں کی تقسیم اس طرح بھی کی جاسکتی ہے۔

اعتذاری رویے کا رجحان:

معذرت خواہانہ رویہ کے بانی سر سید احمد خاں ہیں انہوں نے اسلام کو جس طویل تاریخ روایاتی بروزات سے بھرپڑی تھی ان سے پاک صاف کر کے اپنے معیار اور عقلیت پسندانہ بنیاد پر قرآن کی توضیح کی۔⁹⁷

اور جب انہوں نے روایاتی تفسیری ادب کے ذخیرے کو کھنگالا تو انہوں نے یہ محسوس کیا کہ وہ پورے کا پورا ادب ثانوی مسائل سے بھرپڑا ہے مثلاً قرآن کا علم الکلام اور فقہ سے کیا تعلق ہے یا پھر اس کا معجزانہ انداز بیان (ایجاز) کی نوعیت سے یا قدیمی تفاسیر کے دقیق اور باریک اختلافات کے موضوعات سے پر ہے مشکل سے اس میں کوئی ایسا مواد موجود تھا جس سے قرآن کا تاریخی تسلسل اور اس کی آیات کی درجہ بندی کی جاسکتی ہو یا جس کی بنیاد رونمائی اور ہدایت کے ایسے اصول پر مبنی ہو جو مستقبل میں اور وسیع و عریض مختلف آب و ہوا کے ماحول میں کار آمد اور مفید ثابت ہو اور نہ قرآن کی اس حیثیت کے بارے میں کوئی مواد موجود ہے جس سے امت مسلمہ اپنے ایسے

⁹⁷ سر سید احمد خاں۔ خطبات احمدیہ۔ آگرہ: م: 1870 ص: 4

مسائل کے حل کرنے کے لئے اقدام کر سکے جو ان مسائل سے قطعاً مختلف ہوں جو ساتویں صدی کے اوائل عربوں کو درپیش تھے۔⁹⁸

اس بنا پر سید احمد خاں نے تفسیر قرآن کے اپنے اصول وضع کئے اور اپنے رفیق اور نقاد محسن الملک کے اس نظریہ سے اصولاً اتفاق کر لیا کہ قرآن پاک کی صحیح تفہیم اسی وقت ممکن ہے جبکہ پیغمبر اسلام ﷺ کے دور کے عربی محاوروں اور روز مروں پر پورا عبور حاصل ہو لیکن اس کے ساتھ ہی انہوں نے اپنے لئے نیز ہر مسلمان کے لئے یہ حق محفوظ رکھا کہ نہ صرف یہ کہ وہ اس لفظی ترجمہ کر سکتا ہے بلکہ اس کی تجزیاتی اور اشارتی توجیہ بھی کر سکتا ہے توجیہات کی بنیادیں اصول پر مبنی ہوں گی نہ کہ ان فروع پر جو اصل سے اخذ کی گئی ہیں یا ان آیات قرآنی قرآنی پر جو خاص تاریخی مواقع کے لئے نازل ہوئی ہوں۔⁹⁹

انہوں نے اپنی تفسیر کے لئے پندرہ بنیادی اصول وضع کئے۔ اللہ قادر مطلق ہے حاضر و ناظر ہے وہ خالق کائنات ہے اس نے وقتاً فوقتاً بنی نوع انسان کی ہدایت کے لئے انبیاء علیہم السلام مبعوث کئے

⁹⁸ سید احمد خاں۔ التقریر فی اصول التفسیر۔ آگرہ 1892ء من ص: 4

⁹⁹ ایضاً ص: 8

جن میں حضرت محمد ﷺ بھی شامل ہیں قرآن وحی مستند ہے مکلام الہی ہے جو حضرت محمد ﷺ پر بذریعہ وحی نازل کیا گیا۔ رپ گیا سوال کہ وہ حضرت جبریل علیہ السلام کے توسط سے بھیجا گیا یا اس کا مفہوم اور اس کے الفاظ آنحضرت ﷺ کے قلب پر القاء کئے گئے کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ قرآن پاک میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو نادرست اور غلط ہو یا خلاف واقعہ مندرج ہو اللہ تعالیٰ کے جن اوصاف کا اس میں ذکر ہے وہ صرف اپنے جوہر کی صورت میں موجود ہیں اور اس کی ذات سے ہم آہنگ اور ابدی ہیں۔ ان صفات کی نہ کوئی حد ہے اور نہ انتہا لیکن اس کی اپنی دانائی اور اختیار کُل سے قوانین قدرت تخلیق کئے اور انہیں تخلیق اور وجود کے نظم و ضبط کے لئے قائم رکھتا ہے لہذا قرآن پاک میں کوئی شے بھی قوانین فطرت کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ قرآن مجید کا موجودہ متن حتمی اور مختتم ہے جس میں نہ کوئی چیز اضافی ہے اور نہ کوئی الحاقی۔ ہر سورۃ کی آیتیں اپنے موجودہ تسلسل میں تاریخی ترتیب سے پائی جاتی ہیں۔ کلاسیکی اسلام میں نسخ جو متن اور تفسیر میں مسلمہ حقیقت کا درجہ رکھتا ہے اسے مطالعہ قرآن کے سلسلہ میں رد کرنا ضروری ہے وحی قرآن نے بتدریج ترقی کی ہے قرآنی مسائل معاد مسائل متعلق بہ ملائکہ عفریاتیات اور

کونیات سائنسی حقیقت کے متضاد نہیں ہو سکتے اور اسی کی زبان میں ان کی تشریح ہونی چاہئے اور آخر میں قرآن شریف کے بلا واسطہ یا بالواسطہ بیانات جو انسانی معاشرت کی ترقی کے امکانات اور اضافوں کا باعث ہو سکتے ہیں کے مطالعہ کے لئے لسانی تحقیق بھی ضروری ہے۔¹⁰⁰

سر سید احمد خاں نے نیچر کی اصطلاح سے وہی مفہوم لیا ہے جو انیسویں صدی کے سائنس دان لیتے ہیں۔¹⁰¹

یعنی ایک ایسا جامع نظام عالم جو مکانیات اور طبعیات کے کچھ قوانین کا پابند ہے اور غیر متغیرانہ طور پر رویے اور کردار کی یکسانی کے وصف سے متصف ہے جس میں استثناء کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس نقطے کا مزید تجزیہ کرتے ہوئے بی۔ اے ڈار نے یہ پتے کی بات کہی ہے کہ نیچر کا خالص الہیاتی اور پیوندی مشاہدہ جس کی بنیاد مکمل طور پر غیر الہیاتی تشریح پر ہے جو ان کے زمانہ میں رائج تھی۔۔۔ کائنات کے مشاہدہ کا رخ مکانیت سے غایتیت کی طرف بدل دینا قطعاً ناجائز تھا۔¹⁰²

¹⁰⁰ احمد خاں التحریر فی اصول التفسیر ص: 58

¹⁰¹ --- خطبات احمدیہ ص: 28

¹⁰² جالبی بر صغیر میں اسلامی جدیدیت ص: 75

لیکن کم از کم جزوی طور پر سید کی نیچریت معتزلہ کے ارتقائے صحیحہ کا ورثہ تھی جس میں بالخصوص نظام اور دوسرے مسلم نظری مفکرین نیز الجاحظہ اور ابن طفیل شامل تھے۔¹⁰³

جدید اسلام میں سرسید احمد خاںؒ پہلے شخص ہیں جنہیں ڈاروینی ارتقائیت کے اثرات کا تجربہ ہوا اور وہی پہلے شخص تھے جنہوں نے ایک ایسا نسخہ تلاش کرنے کی کوشش کی جس سے ڈارون کا نظریہ اور اسلامی عقائد تخلیق اور ہبوط ادم ﷺ میں ہم آہنگی پیدا کی جا سکے۔ قرآن اس کا مقرر ہے کہ قانون ارتقاء مخلوقات کی ایک نوع کے دوسری نوع سے تعلق و ارتباط میں کارفرما نظر آتا ہے منی یا تخم کا خیالی کنایہ ہے جسے حیات کے مرکزہ سے تعبیر کرتے ہیں حیات کی ابتدائی حرکت کی طرف اشارہ کرتا ہے جو داخلی مادہ سے برآمد ہوتا ہے۔ قرآن پاک نیز عہد نامہ عتیق میں تخلیق کائنات کے باب میں اللہ نے جو لفظی حوالہ دیا ہے وہ بغرض دلیل عام عقیدہ کے لحاظ سے دیا گیا ہے چونکہ الہامی کتاب کو عام لوگوں سے قریب ہونے اور ان سے مخاطب کرنا اشد ضروری ہوتا ہے اس لئے وہ ان کے ذخیرہ علم۔ ان کے فہم اور ان کی لوک حکایات کی صورت میں نازل ہوتی ہے اور ایک

ایسے دائرہ اظہار میں جو ان کے لئے قابل فہم ہو چنانچہ ہبوط آدم کی استعمار تاتی ہے اور آدم فطرت انسانی کا مظہر ہے۔¹⁰⁴

سر سید احمد خاںؒ روح کو ایک غیر استدلالی حقیقت سے تعبیر کرتے ہیں جو حیوان اور انسان دونوں میں مسلم ہے۔ اگرچہ فہم انسانی اس کی صحیح نوعیت کی گرفت نہیں کر سکتی حیوانی روح کو بنیادی طور پر جبلت احاطہ کئے ہوئے ہے انسانی روح لا محدود عمل کی صلاحیت رکھتی ہے وہ ترقی بھی کر سکتی ہے اور انحطاط پذیر بھی ہو سکتی ہے اور سائنسی تجسس اور تحقیق سے لے کر ٹھیٹھ غیر انسانی افعال کی مرتکب ہو سکتی ہے وہ خیر و شر کے بذات خود انتخاب یار د کرنے کی اہلیت نہیں رکھتی اس کا وجود جوہر کی شکل میں ہے اس لئے وہ لافانی ہے۔¹⁰⁵

اسلامی علم ارواح خبیثہ میں جنات کا ذکر قرآن میں متعدد مقامات پر آیا ہے اس پر اظہار رائے کرتے ہوئے سید احمد خاںؒ مظاہر پرستانہ عوامی قصص کی تقابلی فہرست میں اس کا مقام متعین کرنے کی کوشش کی ہے عرب جاہلیت کا بلکہ متوسطین یہودیوں اور مجوسیوں کا بھی یہ خیال تھا کہ ماورائے انسان کے ایک اور مخلوق بھی ہوئی نازی ہے جو

¹⁰⁴ جالبی بر صغیر میں اسلامی جدیدیت ص: 76

¹⁰⁵ سر سید احمد خاں۔ تفسیر القرآن۔ لاہور: من 1880 ص: 29

کو وہ منطقی طور پر مکمل اور ساخت کے لحاظ سے ناقابل تغیر سمجھتے تھے۔ 108

قوانین اسلام کے چار ذرائع میں سے پہلا ذریعہ یونی قرآن کی جدت پسندانہ تفسیر کا سوال سب سے زیادہ مشکل تھا اسی لئے یہ بات چنداں حیران کن نہیں ہے کہ سید احمد خاں کی مذہبی تصنیف کا بیشتر حصہ تفسیری اور تاویلی ہے۔ دوسرا سب سے زیادہ اہم قانون کا منبع حدیث ہے جس سے نسبتاً آسانی سے عہدہ برآ ہوا جاسکتا ہے۔ بات کا آغاز یوں ہو سکتا ہے کہ تمام مروجہ تحریرات کی رو سے یہ بات پوری طرح تسلیم شدہ تھی کہ اسلام کی تین ابتدائی صدیوں میں غیر مستند روایات کا انبار گڑھا گیا اور حضرت پیغمبر ﷺ سے منسوب کر دیا گیا اور یہ کہ ان دو علوم یعنی مطالعہ حدیث (علم الحدیث) اور سوانحی چھان بین (اسماء الرجال) کا نوں اور دسویں صدی عیسوی کے کلاسیکی نظم و ضبط کی بدولت ترقی کرنا لابدی تھا تا کہ سچ کو جھوٹ سے علیحدہ کیا جائے سید احمد خاں کا کلاسیکی مجموعہ ہائے حدیث کے متعلق شکوک و

شہادت مغربی مستشرقین مثلاً گولڈ زہیر اور شاخت کے اخذ کردہ نتائج سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں۔¹⁰⁹

حضرت پیغمبر ﷺ سے منسوب احادیث میں جعل سازی کے محرکات میں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ امتداد زمانہ کے باعث حقیقت پر ارتکاز کا فقدان غیر معمولی اور خلاف معمول واقعات کی عام پسندیدگی حرف گفتہ پر بلاچوں و چرایقین وقوعہ اور فتویٰ میں خلط ملط شاہی خاندانوں کی رقابتوں کے سلسلے میں سیاسی داؤ پیچ منافقین کی شر انگیزیاں اور خالص نفسیاتی ماحول میں جعل سازی۔ مافوق الفطرت واقعات خوش اعتقادی کے تانے بانے میں شامل کئے گئے جو تمام قدیم اور قرون وسطیٰ کی تہذیبوں سے مشترک طور پر پائے جاتے ہیں سر سید تنقید حدیث کے کلاسیکی منہاجیات پر سخت معترض تھے جس میں بخاری اور مسلم دونوں شامل تھیں اور ان کا نقطہ نگاہ بھی وہی تھا جو بعد میں مغربی اسلیمین نے اختیار کیا کہ احادیث کا انحصار کلیتاً اوپوں کے اسناد کے سلسلے میں افراد کے ذاتی طور پر قابل اعتماد ہونے پر تھا

بجائے اس کے کہ حدیث کے متن پر عاقلانہ اور منطقی تنقید پر ہوتا۔¹¹⁰

وہ احادیث جو کلاسیک مجموعہ ہائے احادیث میں شامل ہیں سچ پوچھیے تو ان کی بنیاد قانون کے قطعی اصول پر قائم ہونے کے بجائے وہ مسلمانوں کی چند ابتدائی نسلوں کے خیالات و رجحانات کا تاریخی عکس ہیں۔¹¹¹

تجزیہ کا حرف آخر یہ ہے کہ سرسید احمد خاںؒ کی جدیدیت دو وسیع اور واضح مسائل میں الجھی نظر آتی ہے اول غیر واجب مذہبی عقیدہ کی باریکیوں کو عقلیت کی قید و بند میں لانا دوسرے قانون اسلام کو مطلق آزاد کر دینا پہلے مسئلہ میں ان پر نفسیاتی دباؤ کے اثرات نمایاں نظر آتے ہیں جن سے وقتاً فوقتاً ایسی معذرت خواہانہ و کالت وجود میں آتی ہے جس سے بآسانی اجتناب ممکن تھا اور بعض ایسی عقلیت پسندانہ صورتیں پیدا ہو جاتی تھیں جو روایات پرستوں کے لئے قابل نفرت تھیں۔ جہاں تک دوسرے مسئلے کا سوال ہے تو باوجود قدرے معذرتی تلچھٹ کی موجودگی کے ان کا عمل تعمیری اور نامیاتی نوعیت کا

¹¹⁰ سرسید احمد خاں۔ آخری مضامین۔ لاہور: من 1898ء ص: 133

¹¹¹ ---- خطبات احمدیہ ص: 353

ہے اور اس طرح اس نے موجودہ اسلام پر بالعموم اور اسلام ہند پر بالخصوص زبردست نقش ثبت کیا ہے۔ اس میں فقہی تبدیلی کی ایک پوشیدہ لہر موجود ہے جو تاریخی حوالہ کے برعکس عصری ضرورت کے مطابق قانون کی تطبیق کا احاطہ کرتی ہے۔ اسلامی فقہ کے ہر چار دبستانوں میں جو مشکلات ارتقاءً موجود تھیں انہیں سید احمد خاں نے قرآن پاک کی جدلیاتی توضیحات اور تشریحات کے ذریعہ حل کرنے کی عقلیت پسندانہ کوشش کی ہے اس میں کلاسیکی مجموعہ احادیث کی جانچ پڑتال تاریخی تشکک کے ذریعہ کی گئی ہے اور اجتہاد پر غیر معمولی اور بے انتہا زور دیا گیا اور اسے ہر مسلم فرد کا ناقابل انتقال بنیادی حق قرار دیا گیا ہے اور تیسرا اور آخری قدم انہوں نے اس کے حل کے لئے یہ اٹھایا ہے کہ اجماع کے اصول کو ان معنی میں کہ اس کا دائرہ صرف علماء تک محدود مسترد کر دیا۔¹¹²

انکار حدیث کا رویہ:

برصغیر کے مسلمانوں پر مغربی اقوام کے سیاسی نظریاتی تسلط کے بعد مسلمانوں کا ایک ایسا طبقہ وجود میں آیا جو مغربی افکار سے بے حد مرعوب تھا وہ سمجھتا تھا کہ دنیا میں ترقی بغیر تقلید مغرب کے حاصل

نہیں ہو سکتی؛ لیکن اسلام کے بہت سے احکام اس کے راستہ میں رکاوٹ بنے ہوئے تھے اس لیے اس نے اسلام میں تحریف کا سلسلہ شروع کیا تاکہ اسے مغربی افکار کے مطابق بنایا جاسکے یہ تحریف حدیث کا انکار کیے بغیر ناممکن تھی۔ چنانچہ قرآن کی جس طرز کی متجددانہ تعبیر کی بنیاد عالم عرب میں مفتی محمد عبدہ نے رکھی تھی، برصغیر میں سرسید احمد خان نے اس طرز کی متجددانہ تفسیر قرآن لکھی۔

سرسید احمد خانؒ:

سرسید اہل مغرب اور مستشرقین سے تاثر کے نقطہ نظر سے عبدہ سے بہت آگے نظر آتے ہیں۔ انہوں نے قرآنی بیانات کو جدید تصورات سے ہم آہنگ کرنے کے لیے متفق علیہ تفسیری اصولوں کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ ان کی تفسیر القرآن میں بقول سید عبد اللہ روایات سے بغاوت اپنی انتہا کو پہنچی ہوئی نظر آتی ہے۔¹¹³

مغربی تہذیب و معاشرت سے سرسید کی تاثر پذیری کے حوالے سے مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

¹¹³ سید عبد اللہ۔ سرسید احمد خاں اور ان کے نامور رفقاء کی اردو نثر کا فنی و فکری جائزہ۔ اسلام آباد: مقتدرہ

وہ اس تہذیب و معاشرہ سے اس طرح متاثر ہوئے کہ ان کے دل و دماغ اعصاب اور ساری فکری صلاحیتیں اس سے وابستہ ہو گئیں۔ اکتوبر ۱۹۰۰ء میں وہ اس تہذیب کے گرویدہ اور ہندوستان کی مسلم سوسائٹی میں ان اقدار اور اصولوں کی بنیاد پر اصلاح و تغیر کے پر جوش داعی اور مبلغ بن کر اپنے ملک واپس ہوئے اور پورے خلوص اور گرم جوشی کے ساتھ انھوں نے اس تحریک و دعوت کا علم بلند کیا اور اپنی ساری صلاحیتیں اور قوتیں اس کے لیے وقف کر دیں۔ ان کا نقطہی نظر خالص مادی ہو گیا۔ وہ مادی طاقتوں اور کائناتی قوتوں کے سامنے بالکل سرنگوں نظر آنے لگے۔ وہ اپنے عقیدہ اور قرآن مجید کی تفسیر بھی اسی بنیاد پر کرنے لگے۔ انھوں نے اس میں اس قدر غلو سے کام لیا کہ عربی زبان و لغت کے مسلمہ اصول و قواعد اور اجماع و تو اتر کے خلاف کہنے میں بھی ان کو باک نہ رہا۔ چنانچہ ان کی تفسیر نے دینی و علمی حلقوں میں سخت برہمی پیدا کر دی۔¹¹⁴

سر سیدؒ حدیث اجماع اور قیاس وغیرہ کو اصول دین میں شامل نہیں سمجھتے۔ انہوں نے بقول مولانا حالی اپنے جدید علم کلام کا

¹¹⁴ ندوی مولانا سید ابوالحسن۔ مسلم ممالک میں اسلامیت و مغربیت کی کش مکش لکھنو: مجلس تحقیقات و

موضوع اور اسلام کا حقیقی مصداق صرف قرآن مجید کو قرار دیا اور اس کے سوا تمام مجموعہ احادیث کو اس دلیل سے کہ ان میں کوئی حدیث مثل قرآن کے قطعی الثبوت نہیں اور تمام علماء و مفسرین کے اقوال و آراء اور تمام فقہاء و مجتہدین کے قیاسات و اجتہادات کو اس بنا پر کہ ان کے جو ابده خود علماء و مفسرین اور فقہاء و مجتہدین ہیں نہ کہ اسلام اپنی بحث سے خارج کر دیا۔¹¹⁵

سر سید احمد خاںؒ کی فکر انکار حدیث کے نمائندہ لوگ

سید امیر علیؒ:

سید امیر علیؒ مولانا حالیؒ کے مطابق مغربی اہل الرائے سے اسلام کی عذر خواہیوں اور توضیحات میں اور اسلامی معاشرتی اور مذہبی خیالات کی از سر نو تعمیر اور جدید خیالات کی ترویج میں سر سید احمد خاںؒ کے پیرو تھے۔¹¹⁶

محمد علی لاہوریؒ:

¹¹⁵ حالی مولانا الطاف حسین۔ حیات جاوید۔ لاہور: حجرہ انٹرنیشنل 1984ء حصہ اول ص: 231

¹¹⁶ ایضاً ص: 163

محمد علی لاہوریؒ نے مولانا ابوالحسن علی ندویؒ کے بقول سرسیدؒ کے لٹریچر اور ان کے تفسیر قرآن کے اسلوب کو پورے طور پر جذب کر لیا تھا۔¹¹⁷

غلام احمد پرویزؒ:

غلام احمد پرویز مغربی فکر سے تاثر اور سرسید کے زاویہ فکر کو اختیار کر کے مخصوص تناظر میں اسے مزید وسعت دینے میں خاصے نمایاں ہیں۔ پروفیسر عزیز احمد نے انہیں سرسید سے لے کر لمحہ موجود تک کے تمام جدید پسندوں میں مغربی نقطہ نظر کے سب سے زیادہ قریب قرار دیا ہے۔¹¹⁸

عبداللہ چکڑالویؒ:

عبداللہ چکڑالویؒ برصغیر میں وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے کھل کر حدیث کا انکار کیا اور فرقہ اہل قرآن کی بنیاد رکھی ہے۔ اس کے بارے مولانا ثناء اللہ امرتسری لکھتے ہیں:

ہندوستان میں سب سے پہلے سرسید احمد خان علی گڑھی نے حدیث کی حجیت سے انکار کی آواز اٹھائی۔ ان کے بعد پنجاب میں

¹¹⁷ ندوی مولانا سید ابوالحسن علی۔ قادیانیت مطالعہ و جائزہ۔ کراچی: مجلس نشریات اسلام 1981ء ص: 180

¹¹⁸ جالبی برصغیر میں اسلامی جدیدیت ص: 322-323

مولوی عبداللہ چکڑالوی مقیم لاہور نے ان کا تتبع کیا بلکہ سرسید مرحوم سے ایک قدم آگے بڑھے۔ کیونکہ سرسید حدیث کو شرعی حجت نہ جانتے تھے لیکن عزت و احترام کرتے تھے۔ واقعاتِ نبویہ کا صحیح ثبوت کتبِ احادیث سے دیتے تھے۔ برخلاف ان کے مولوی عبداللہ چکڑالوی حدیثِ نبوی کو لہو الحدیث سے موسوم کیا کرتے۔¹¹⁹

مرزا غلام احمد قادیانی صاحب:

مرزا غلام احمد قادیانی صاحب سے متعلق بھی یہ کہنا بے جا نہیں کہ انہوں نے سرسید احمد خاں اور ان کے مدرسہ فکر سے شہ حاصل کی۔¹²⁰

خلاصہ بحث:

اس فصل میں برصغیر میں جدت فکر کے حوالے سے پائے جانے والے چند ایک اہم رجحانات کا تفصیل سے ذکر کیا گیا اور ان کے نظریات و عقائد پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے پہلا رجحان راسخ العقیدہ لوگ دوسرا رجحان جدت پسند راسخ العقیدہ علماء اور تیسرا رجحان اعتذاری و انحرافی لوگوں کا ذکر کیا گیا ہے آخر میں انکار حدیث کے رجحان پر بھی

¹¹⁹ امرتسری ثناء اللہ مولانا۔ حجیت حدیث اور اتباع رسول۔ ہندوستان: امرتسری کتب خانہ ثنائیہ ص: 77

¹²⁰ قاضی جاوید۔ سرسید سے اقبال تک۔ لاہور: تخلیقات 1998ء ص: 93

تفصیل سے لکھا ہے جس کی تفصیل کا ما حاصل یہ ہے کہ انکار حدیث کے علم برداروں نے مغربی اہل الرائے سے اسلام کی عذر خواہیوں اور توضیحات میں اور اسلامی معاشرتی اور مذہبی خیالات کی جدید تصورات سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے از سر نو تعمیر کے لیے اسلام کے ہر بنیادی عقیدہ کو بھینچنے کی کوشش کی۔ ان لوگوں نے ہر اس اسلامی عقیدہ و حکم تاویل سے بدل ڈالنے کی کوشش کی جو اپنی اصلی شکل میں جدید مغربی یا مغرب متاثر ذہن کے لیے قابل قبول دکھائی نہ دیتا تھا۔ ان کی یہ کوشش اپنے زعم میں اسلام سے محبت کا نتیجہ جبکہ حقیقت میں اس سے بیزاری اور پرانے افکار و نظریات سے محبت و مرعوبیت کا ثمر تھی۔ دیوارِ اسلام کو گرانے میں یہ کسی دوسرے ملحد یا مستشرق سے پیچھے نہیں رہے۔

باب دوم:
فصل اول:
فصل دوم:

مولانا ابوالکلام آزاد اور جدت فکر
ترجمان القرآن کا اجمالی تعارف
مولانا آزادؒ میں جدت فکر کا مطالعہ و تجزیہ

فصل اول: ترجمان القرآن کا اجمالی تعارف

ترجمان القرآن کا اجمالی تعارف

مولانا ابو الکلام آزاد ایسی شخصیت ہیں جو اپنے اندر بہت سی خصوصیات اور صلاحیتیں رکھتے تھے۔ تحریر و تقریر کی غیر معمولی صلاحیت اور غیر معمولی ذہانت کے مالک تھے۔ راسخ العقیدہ علماء سے گہرا تعلق رکھتے تھے اور وہ ان کی غیر معمولی صلاحیتوں سے معترف ہیں۔ اہل تصوف کے طرزِ عمل کی وجہ سے ان سے متنفر ہوئے۔ ایک عرصہ تک تشکیک میں مبتلا رہے۔ لیکن پھر راہِ ہدایت کی طرف آ گئے۔ مولانا کی فکر میں مسلمانوں کی غلامی و بے بسی اسلام کی مظلومیت مغرب کا مسلمانوں کے خلاف جارحانہ رویہ مسلمانوں کا شاندار ماضی لیکن اس وقت تقلید کی راہ اختیار کرنے اور اسلام سے دور ہو جانے کی وجہ سے ان کی حالت پر مولانا پریشان تھے اور ایسا لائحہ عمل تیار کرنے کے خواہش مند تھے جس پر چل کر وہ اس انحطاط سے چھٹکارا حاصل کر لیں۔ وہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے لئے ہمہ گیر تحریک شروع کرنا چاہتے تھے۔ انگریزوں سے ہندوستان کو آزاد کرانا مولانا آزاد کی زندگی پر حاوی بنیادی باتیں ہیں۔ انہوں نے خلافت کے احیاء کیلئے تحریک شروع کی۔

مولانا آزادؒ کی فکر اس اعتبار سے بڑی اہمیت کی حامل ہے کہ آپ اسلامیت اور قرآن فہمی کے بہت سے مسائل پر اس انداز سے بحث کرتے ہیں کہ اس شعبے میں بہت سے نئے پہلو سامنے آتے ہیں۔ وہ اسلامی فکر کی اہمیت اس کے امتیازی پہلو اس کی وسعت اور اس کی ہمہ گیری کو واضح کرتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کو ماضی سے مثالیں پیش کرتے ہوئے انہیں جدوجہد اور عزیمت کی راہ اختیار کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ ان تمام موضوعات پر مولانا نے جو کچھ لکھا ہے وہ فکری اعتبار سے تو بہت بڑا سرمایہ ہے لیکن اس کی ادبی حیثیت بھی ایسی ہے کہ ان سے لاکھ اختلاف رکھنے کے باوجود مخالف بھی اس کی انفرادیت سے انکار نہیں کر سکتا۔ مولانا کی سیاسی فکر سے کسی کو اختلاف ہو سکتا ہے۔ لیکن مخالف بھی آپ کو عبقری مانتے ہیں۔ آپ نے اپنے ایک رسالہ الہلال کے ذریعے ہندوستان کے مسلمانوں کی راہنمائی کی۔ اس کے علاوہ ان کی کتاب غبار خاطر ان کی فکر اور ادب کی نشانی ہے۔ ان میں آپ کی خطیبانہ شان راہ دعوت میں عزیمت کا سبق جہاد کردار کی بلندی کی دعوت ہے۔

تفسیر ترجمان القرآن کے مقصد کو مولانا آزادؒ کے ایک بیان کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میری کوشش کا مقصد

مسلمانوں کی مذہبی اصلاح ہے اور تفسیر میں انہوں نے ان پہلوؤں کو مد نظر رکھا ہے۔

وہ مشکلات دور کی جائیں جو قرآن فہمی میں رکاوٹ بنتی ہیں۔ اردو میں ایسی کتاب جو بڑے اعتماد اور وثوق سے تیار کی گئی ہو پڑھے لکھے لوگوں کو مہیا کی جائے۔

ایسی کتاب مہیا کی جائے جو دروس و مطالعہ کے لیے معیارِ تعلیم کا کام دے سکے۔

قرآن کو عالمی سطح پر تمام زبانوں میں ترجمہ کر کے پیش کیا جائے لیکن ترجمے کے اصول اور معیار طے کرنے کے بعد ترجمہ کیا جائے۔¹²¹

مولانا آزادؒ کی تحریرات سے بھی اس بات کی طرف اشارات ملتے ہیں کہ وہ بھی ان مفکرین میں سے ہیں جنہوں نے یہ محسوس کیا تھا کہ مفسرین نے روایتی انداز سے تفسیر کرتے ہوئے قرآن کو انسانوں کے اختراع کردہ علوم کی آماجگاہ بنا دیا تھا۔ وہ قرآن کو انقلاب کی کتاب کے طور پر پیش کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ شک اور الحاد کے اپنی زندگی کے مرحلے کا خود گہرا مطالعہ کیا۔

¹²¹ آزادؒ ابوالکلام احمد۔ ترجمان القرآن۔ لاہور: اسلامی اکادمی تن ج: 1 ص: 53

قرآن مجید کی تعلیمات کو اپنے دور میں انقلابی کتاب کے طور پر پیش کرنے کے حوالے سے مولانا آزادؒ مولانا حمید الدین فراہیؒ اور مولانا امین احسن اصلاحیؒ میں قرآن کے مطالعہ تک بات مشترک ہیں۔ لیکن مولانا آزادؒ اس اعتبار سے باقی دونوں سے مختلف ہیں کہ مولانا آزادؒ نے راسخ العقیدگی سے دوری اور سلف کی قرآنی خدمات سے بے اعتنائی اور بے نیازی کا رویہ اختیار نہیں کیا بلکہ تفسیر کی بنیاد قدیم تفسیری ذخیرے پر رکھی۔ وہ خود لکھتے ہیں کہ تفاسیر و کتب کا جتنا ذخیرہ مطبوعہ وغیر مطبوعہ موجود ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا بڑا حصہ میری نظر سے گزرا ہے اور علوم قرآن کے مباحث و مقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس سے استفادہ کرنے میں میں نے کوتاہی کی ہو۔¹²²

وہ لکھتے ہیں کہ ستائیس برس سے میں شب و روز قرآن حکیم کے مطالعے میں مشغول ہوں۔ اس کی ایک ایک سورت ایک ایک مقام ایک ایک آیت ایک لفظ پر میں نے وادیاں قطع کی ہیں اور اس کام میں کئی مرحلے طے کئے ہیں۔ جبکہ مولانا فراہیؒ اور مولانا اصلاحیؒ دونوں نے بڑے دعوے کے ساتھ کہا ہے کہ ہم نے قرآن کو قرآن

کی روشنی میں سمجھا کسی کتاب سے کوئی استفادہ نہیں کیا۔ البتہ اپنے غور و خوض کے بعد جب تفاسیر کو دیکھا تو کچھ تفاسیر کے مفہیم کو اپنے قریب پایا۔¹²³

مولانا آزادؒ میں قدیم و جدید کا امتزاج پایا جاتا ہے۔ لکھتے ہیں:
علم و نظر کی راہوں میں آج کل قدیم اور جدید کی تقسیمیں کی جاتی ہیں۔ لیکن میرے نزدیک یہ تقسیمیں بھی کوئی تقسیم نہیں۔ جو کچھ قدیم ہے وہ مجھے ورثہ میں ملا ہے اور جو جدید ہے اس کی راہیں میں نے خود اپنے لئے نکالی ہیں۔¹²⁴

مزید لکھتے ہیں: خاندانِ تعلیم اور سوسائٹی کے اثرات نے جو کچھ مجھے دیا تھا میں نے پہلے دن سے ہی اس پر قناعت سے انکار کر دیا تھا اور تقلید کی بندشیں مجھے کسی بھی گوشے میں روک نہ سکیں اور تحقیق کی تشنگی نے کسی بھی میدان میں ساتھ نہ چھوڑا۔¹²⁵

ترجمان القرآن پر اعتراض:

ترجمان القرآن پر جو اعتراضات ہوئے ان میں سے ایک یہ ہے کہ آپ نے تفسیر بالرائے سے کام لیا ہے جس کی حدیث میں مذمت

¹²³ آزاد ترجمان القرآن ج: 1 ص: 512

¹²⁴ ایضاً ص: 55

¹²⁵ ایضاً ص: 55

کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں مولانا خود لکھتے ہیں پہلے اس کی تفسیر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین و تابعین کی روایات میں ڈھونڈو پھر دیگر مفسرین کی طرف رخ کرو اور دونوں کا مقابلہ کرو صاف نظر آئے گا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین و سلف کی تفسیر میں معاملہ بالکل واضح تھا دقتہ سنجیاں اور الجھاؤ بعد میں پیدا ہوا وہ تفسیر بالرأے کی تعریف کرتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ عقل و بصیرت سے کام نہ لیا جائے اگر یہ مطلب ہو تو پھر تو قرآن کے درس و مطالعہ ہی بے سود ہو گا قرآن تو جگہ جگہ تفکر و تعقل کی دعوت دیتا ہے مولانا لکھتے ہیں کہ جس چیز کو تفسیر بالرأے کہا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی تفسیر کی جائے ہم اپنی ٹھہرائی ہوئی رائے کیلئے قرآن کو کھینچ تان کر اس کے مطابق بنائیں۔¹²⁶

مجلدات ترجمان القرآن کی تفصیل:

سورۃ الفاتحہ کی الگ تفسیر ایک جلد میں لکھی ہے جس کا نام ام الکتاب ہے۔ اس کے بعد ترجمان القرآن کی پہلی جلد 1931ء میں شائع ہوئی سورۃ البقرۃ سے سورۃ الانعام تک پانچ سورتوں اور 628 صفحات پر مشتمل ایک جلد ہے۔

دوسری جلد 1936ء میں شائع ہوئی جو الاعراف سے لے کر
 المؤمنون کے نصف تک پہنچی اور اسکے 544 صفحات ہیں
 اس کے بعد تیسری جلد کے حوالہ جات مولانا دوسری جلد کے
 بعض حواشی جات میں دیتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا
 مسودہ لکھا جا چکا تھا لیکن اس کا مسودہ ایک معممہ بنا ہوا ہے۔¹²⁷
 اگرچہ مولانا نے قرآن فہمی میں اسلاف سے اپنا تعلق نہیں توڑا
 لیکن جن مفسرین نے قرآن کی تفسیر میں انسانوں کے اختراع کردہ
 غیر ضروری علوم کو تفسیر کے نام سے سمودیا ہے وہ ان پر شدید تنقید
 کرتے ہیں۔ اس تنقید کا بنیادی نقطہ یہی ہے کہ اجتہاد کو خیر باد کہہ دیا
 گیا۔ اپنے سے پہلوں کی باتیں ہی دھرانا شروع کر دی گئیں۔
 لکھتے ہیں کہ متداول تفسیریں دیکھو ان میں جس جگہ بھی متعدد
 اقوال موجود ہیں وہاں اکثر اسی قول کو ترجیح دیں گے جو سب سے زیادہ
 کمزور اور بے محل ہو۔¹²⁸

ترجمان القرآن میں انداز تفسیر:

¹²⁷ آزاد باقیات ترجمان القرآن ص 1314

¹²⁸ --- ترجمان القرآن ج: 1 ص: 51

مولانا آزاد کے انداز تفسیر کے بارے میں ابو محفوظ الکریم معصومی نے لکھا ہے کہ انہوں نے تفسیر میں قرآن مجید کے اندازِ خطاب کے اتار چڑھاؤ کہ قرآن کسی سے خطاب کرتے مخاطب کی کیفیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے کس طرح کالب و لہجہ اختیار کرتا ہے اس کے اسلوب میں مخاطب کی مناسبت سے کیا اتار چڑھاؤ آتا ہے تفسیر میں اسی اسلوب قرآنی کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ خطابی اتار چڑھاؤ لوچ لچک کی جھلک تفسیر میں دکھائی دیتی ہے۔ تفسیر سے یہ اشارات ملتے ہیں کہ امتِ دعوت نے کس طرح کا انداز اختیار کرنا ہے۔ تیسیر و تبشیر کا پہلو تفسیر میں نمایاں دکھائی دیتا ہے۔ تبصرہ نگار محفوظ الکریم مولانا کی تفسیر کے بارے میں لکھتے ہیں۔

قرآن کی ترجمہ نگاری و تفسیر نویسی کا الفاظ کی شکل میں جو انداز مولانا آزاد نے اختیار کیا کہ سرسید کی سہل اور ممتنع نگاری محمد حسین آزاد کی ندرت بیانی حالی کی روانی ڈپٹی نذیر احمد کی قادر الکلامی اور شبلی نعمانی کی جامعیت و طلاقت لسانی سب کے اجزائے ترکیبی کو اپنی میزان ذوق و وجدان کے پلہ پر تول تول کر باقاعدہ تناسب سے ملایا اور رنگ و آہنگ کا خاص حصہ اپنے حسن طبیعت سے مزید بڑھایا اس

طرح وہ خاص اسلوب تیار ہوا جو فکر و نظر کی بلند و عمیق روح پر راست
آیا۔¹²⁹

سید سلیمان ندوی یوں تبصرہ کرتے ہیں کہ مولانا کا کمال یہ ہے کہ
ایک طرف تو اس فطرییت اور سادگی کو ملحوظ خاطر رکھتے ہیں جو قرآن
کے اسلوب بیان کی نمایاں خصوصیت ہے اور دوسری جانب جہاں
کہیں قرآن کی کسی تاریخی حقیقت کو بیان کرنے کیلئے سائنٹیفک
طریقہ استدلال کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہاں تحقیق و تدقیق اور بحث و
نظر کا حق ادا کرتے ہیں۔¹³⁰

ترجمان القرآن کی نوعیت:

مولانا کی یہ تفسیر بنیادی طور پر ایک دعوتی تفسیر ہے۔
مولانا محمد ظفر الدینؒ لکھتے ہیں: مولانا کے ذہن میں یہ بات مرکز تھی
کہ مسلمانوں کی بیداری میں قرآن پاک سے جتنا کام ہو سکتا ہے وہ
دوسری کتابوں سے ممکن نہیں۔ ہزار لکھا جائے اور بولا جائے لیکن
قرآن پاک میں جو تاثیر قدرت نے دے رکھی ہے وہ کسی کو حاصل
نہیں۔ میرا یقین ہے کہ مسلمانوں کی زندگی اور سعادت کیلئے سرچشمہ

¹²⁹ قرشی افضل حق۔ مولانا ابوالکلام آزادؒ کی قرآنی خدمات۔ لاہور: مکتبہ جمال 2009ء ص: 21

¹³⁰ ایضاً ص: 59

حیاتِ حقیقتِ قرآنی کو واضح کیا جائے اور میں نے کوشش کی ہے کہ اس کے فہم و بصیرت کا دروازہ ان پر کھل جائے۔¹³¹

تفسیر کے دعوتی پہلو سے لکھتے ہیں کہ ضروری تھا کہ ایک ایسی اردو کتاب تیار ہو جائے جس سے قرآن کے مقاصد و مطالب سمجھ لینے اور اس کی حقیقی شکل و نوعیت میں دیکھ لینے کیلئے کافی ہو جو نہ زیادہ ضخیم ہو نہ بالکل مختصر۔¹³²

ترجمان القرآن سلیمیں زبان:

انہوں نے ترجمہ کی زبان ہلکی پھلکی اور رواں رکھی کہ ہر شخص پڑھ کر آسانی سے سمجھ لے الفاظ سے زیادہ معانی پر نگاہ رکھی۔ جو ترجمہ ہو اسلاف کے ترجمہ کے مطابق ہو اور قرآن کا صحیح مفہوم واضح ہوتا ہو۔

اس سلسلے میں مولانا لکھتے ہیں اب ہم چاہتے ہیں کہ قرآن کو اس کی حقیقی شکل و نوعیت میں دیکھیں تو ضروری ہے کہ پہلے وہ ضروری پردے ہٹائیں جو مختلف عہدوں میں اور مختلف گوشوں کے خارجی

¹³¹ آزاد ترجمان القرآن ج: 1 ص: 76

¹³² آزاد ترجمان القرآن ج: 1 ص: 8

مؤثرات نے اس کے چہرے پر ڈال دیئے ہیں۔ پھر آگے پڑھیں اور قرآن کی حقیقت خود قرآن ہی کے صفحات میں تلاش کریں۔¹³³

سید سلیمان ندویؒ مولانا آزادؒ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ آپ ابن تیمیہ اور ابن قیم سے اس پہلو سے مماثلت رکھتے ہیں کہ اپنے زمانے میں جس طرح ان بزرگوں نے مسلمانوں کو باخبر کیا تھا کہ مسلمانوں کے زوال میں اس رویے کو عمل دخل حاصل ہے کہ انہوں نے رومی و یونانی فلسفہ کی غلامی اختیار کر لی تھی۔ اسی طرح اب آزادؒ کے زمانہ میں مسلمانوں نے فلسفہ یونان اور مغربی فلسفہ کی غلامی کو اختیار کر لیا ہے۔ اس کا علاج بھی آزادؒ نے تجویز کیا کہ کلام الہی کو رسول ﷺ اللہ کی زبان و اصطلاح اور فطرت کی عقل و فلسفہ سے سمجھنا چاہئے۔¹³⁴

مولانا آزادؒ کی تفسیر کے پس منظر میں ان کی جو سوچ نظر آتی ہے اسے اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ قرآن نے بڑے سادہ اور فطری انداز سے لوگوں سے خطاب کیا۔ اس میں بے ضرورت تکلفات سے کام نہیں لیا گیا۔ عربوں کا سوچنے اور چیزوں کو سمجھنے کا انداز بھی بالکل

133 --- ترجمان القرآن ج: 2 ص:

134 قرشی ابوالکلام آزادؒ کی قرآنی خدمات ص: 61

فطری اور سادہ تھا۔ وہ قرآن کے خطاب کو بڑی آسانی سے سمجھ جاتے تھے۔

جوں جوں اسلامی مملکت میں وسعت ہوئی۔ غیر اسلامی افکار سے مسلمان آگاہ ہوئے مسائل میں اضافہ ہوا۔ اب انداز خطاب میں انسانوں کا اپنا پیدا کردہ تضلع اور چیزوں کو سمجھانے کے ان کے ایجاد کردہ طریقے بھی قرآن کے سادہ طریقے کے ساتھ شامل ہو گئے۔ تفاسیر میں انسانوں کے وضع کردہ انداز ہائے خطاب بھی مل گئے۔ جوں جوں وضعیت کا ذوق بڑھتا گیا قرآن کے فطری اسلوبوں سے طبیعتیں نا آشنا ہوتی گئیں۔ رفتہ رفتہ وہ وقت آ گیا کہ قرآن کی ہر بات و ضعی اور صنایع طریقوں کے سانچوں میں ڈھالی جانے لگی۔ چوں کہ وہ ان سانچوں میں ڈھالی نہیں جاسکتی تھی اس لئے طرح طرح کے الجھاؤ پیدا ہونے لگے۔ پھر جس قدر کوششیں سلجھانے کی گئیں۔ الجھاؤ اور بڑھتا گیا۔¹³⁵

اپنی تفسیر ترجمان القرآن کے بارے میں لکھتے ہیں۔

ایک ایسی کتاب تیار ہو جائے جس میں تفسیر کی سی تفصیلات تو نہ ہوں لیکن وہ سب کچھ جو قرآن کو صحیح طور پر سمجھنے کیلئے ضروری ہے وہ اس میں شامل ہو۔¹³⁶

پہلے کوشش کی ہے کہ اردو ترجمہ اس طرح مرتب کیا جائے کہ یہ خود بخود ہی واضح ہوتا چلا جائے اور کسی چیز کی ضرورت ترجمہ سمجھانے کیلئے پیش نہ آئے۔ اس کے بعد مزید وضاحت کیلئے نوٹ لکھے ہیں۔ قرآن کے کسی بھی مفہوم کو سمجھنے کیلئے ترجمہ وضاحت کر دیتا ہے۔ لیکن اسے مختصراً واضح کرنے کیلئے انہوں نے تشریحی نوٹ بھی دے دیئے ہیں۔ مولانا یہ بات جانچنے کیلئے کہ کیا ان کا ترجمہ ایک تھوڑا پڑھا لکھا انسان سمجھ سکتا ہے یا نہیں اس کیلئے وہ مختلف درجے تک تعلیم رکھنے والے طلبہ کو پڑھا کر ان سے سوال کرتے تھے اور پھر جانچتے تھے کہ وہ ترجمہ سمجھ سکا ہے یا نہیں۔¹³⁷

مولانا آزاد کے قرآن حکیم کے سلسلے میں ارادے:

- مقدمہ تفسیر: اس کے بارے میں مولانا کا اپنا خیال تھا کہ یہ قرآن کے مقاصد و مطالب پر اصولی مباحث کا مجموعہ ہے

¹³⁶ ایضاً ص:

¹³⁷ قرشی مولانا ابوالکلام زاد کی قرآنی خدمات ص: 31

اور کوشش کی گئی ہے کہ مطالب قرآنی کے جوامع و کلیات
مدون ہو جائیں۔¹³⁸

● تفسیر البیان: اس کا بنیادی مقصد نظر و معائنہ کیلئے
ہے۔¹³⁹

● ترجمان القرآن: اس کا مقصد بقول مولانا آزاد قرآن کی
عالمگیر تعلیم و اشاعت ہے۔ اس کی ترتیب کا مقصد یہ ہے
کہ مطالب قرآنی کے فہم و تدبر کیلئے ایک ایسی کتاب تیار
ہو جائے جس میں کتب تفسیر کی سی تفصیلات تو نہ ہوں
لیکن وہ سب کچھ ہو جو قرآن کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لینے کیلئے
ضروری ہے۔¹⁴⁰

سید قدرت اللہ فاطمی اپنے ایک مضمون مولانا آزاد اور رفاقت قرآنی
میں لکھتے ہیں کہ ان تین کڑیوں کے علاوہ ایک اور کڑی کا ذکر بھی
مولانا آزاد نے کیا تھا جسے انہوں نے ترجمان القرآن کے خاتمہ کا نام
دیا تھا بھی ہے۔ اس کے بارے میں آزاد لکھتے ہیں ترجمان القرآن کے
خاتمہ میں قرآن کے فارسی اردو اور یورپ کے تراجم پر تبصرہ کیا گیا

¹³⁸ ترجمان القرآن ج: 1 ص: 72

¹³⁹ ایضاً ص: 72

¹⁴⁰ ایضاً ص: 7273

ہے۔ اس سے اندازہ کیا جاسکے گا کہ اس مرحلے میں مشکلات کیا کیا تھیں اور وہ کیا اسباب ہیں جن کی وجہ سے آج تک قرآن کے تراجم میں وضاحت اور دل نشینی پیدا نہ ہو سکی۔¹⁴¹

کئی ایک پہلوؤں سے مولانا میں جدتِ افکار کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ عورت کا معاشرے میں مقام اور عصری افکار کی روشنی میں اس مقام کا تعین ایک اہم مسئلہ ہے۔ وہ پردے کے قدیم تصور کے حامی ہیں۔ لیکن وہ سمجھتے ہیں کہ مردوں نے اپنی کچھ صلاحیتوں اور معاشرے میں انہوں نے جو مقام حاصل کر لیا ہے اس کے نتیجے میں انہوں نے عورت پر غلبہ حاصل کر لیا ہوا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ پردے کی آڑ میں عورتوں کی بلند نظری روشن دماغی اور وسیع الخیال کی راہ میں رکاوٹ پیدا کر دی ہے۔ لکھتے ہیں ہم صاف صاف کہہ دیتے ہیں اور اسے قطعی فیصلہ سمجھ لو۔ اصول مسلمہ کی طرح مان لو کہ جب تک متعارف پردہ ہندوستان سے نہ اٹھے گا عورتوں کو جائز آزادی اور وہ آزادی جسے اسلام نے جائز قرار دیا ہے نہ دی جائے گی۔ غلامی میں

رکھ کر اور پردہ کی تقلید کے ساتھ تعلیم دینی نہ صرف فضول بلکہ مضر اور اشد مضر ہے۔¹⁴²

آرٹیکل مولوی محمد رامپوری آزاد کی تفسیر مشرقی کی تفسیر اور آج کے حالات مجلہ مولانا آزاد بحیثیت مفسر سجدہ تعظیمی کے حوالے سے مولانا کی تشریح بڑی ذومعنی ہے۔ ایک طرف تو وہ کہتے ہیں کہ نہ صرف سجدہ بلکہ کسی کے آگے اپنے آپ کو سجدہ کی طرح خمیدہ کرنا کہ سجدہ کا گمان ہو جائز نہیں ہے۔ لیکن اس کے اخیر میں لکھ دیا ہے کہ پس یہ یاد رہے کہ یہاں جو کچھ بیان ہوا ہے وہ محض ایک واقعہ گزشتہ کی حکایت ہے شریعت اسلامیہ کے احکام کی تشریح نہیں ہے۔¹⁴³

نسخ فی القرآن کے بارے مولانا کا نظریہ:

مولانا قرآن کی کسی آیت یا حکم میں نسخ کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ نسخ سے مراد سابقہ شریعتوں کا نسخ قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں پس اگر نئی شریعت ظہور میں آئی ہے تو یہ کوئی ایسی بات نہیں جس پر لوگوں کو حیرانی ہو۔ کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ کی قدرت سے کوئی بات باہر

¹⁴² علی گڑھ منقلی جلد اول نمبر صفحہ 34 نمبر

¹⁴³ آزاد ترجمان القرآن ج: 1 ص: 267

نہیں۔ اگر وہ تمہاری ہدایت کیلئے حسبِ ضرورت احکام بھیج سکتا ہے تو یقیناً اس کے بعد بھی بار بار ایسا کر سکتا ہے۔¹⁴⁴

مولانا ابوالکلام آزاد چونکہ متحدہ ہندوستان میں رہ رہے تھے۔ انہیں ہندوؤں سے بھی واسطہ پڑتا تھا اور انہوں نے دیگر مذاہب کا گہرا مطالعہ کیا۔ اس اعتبار سے دیگر مذاہب کے عقائد و افکار کی بنیادوں کا انہوں نے مطالعہ و تجزیہ کیا وہ اسلام کے نمائندہ محض اس حوالے سے ہی نہیں ہیں کہ وہ ایک مسلمان ہیں بلکہ دیگر مذاہب کے ساتھ تقابل پورے شرح صدر کے ساتھ کرتے ہیں۔ مولانا قرآن کی صفات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ قرآن نے توحید فی الصفات کا کامل نقشہ کھینچ کر شرک کے تمام دروازے بند کر دیئے۔ اس سلسلے میں **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** کی تفسیر کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔¹⁴⁵

عقیدہ نبوت کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ قرآن مجید نے مقام نبوت کی حد بندی کر کے شخصیت پرستی کا ہمیشہ کیلئے خاتمہ کر دیا ہے۔ قرآن نے پیغمبروں کے بارے میں واضح کر دیا ہے کہ وہ انسان اور بشر ہوتے ہیں۔ ان کا کام تبشیر و انداز ہوتا ہے وہ وحی کے تابع ہوتے ہیں۔

¹⁴⁴ البیاض: 287

¹⁴⁵ الفاتحہ: 1

اسلام کے پہلے کلمہ میں اللہ کی توحید اور پیغمبر اسلام کی بندگی اور درجہ رسالت کا اعتراف ہی ہے۔

مولانا لکھتے ہیں کہ پہلے لوگوں میں خدا کا ایک تصور تو حقیقی تھا جو خواص کیلئے تھا۔ ایک عوام کیلئے تھا کہ دیوتاؤں کی پرستش کے ذریعے خدا کا تصور سمجھایا جائے لیکن قرآن مجید نے یہی بتایا کہ عوام اور خواص سبھی خدا سے ایک ہی طریقے سے تعلق قائم کریں۔

اس کے باوجود کہ مولانا آزادؒ کی فکر میں ایک جدت پسندی موجود ہے لیکن اس کے باوجود وہ بہت بڑے قدامت پسند اور اسلاف کی اتباع کرنے والے ہیں۔ انہوں نے خود لکھا ہے کہ قرآن کے جس قدر متد اول اردو فارسی ترجمے موجود ہیں انہیں سامنے رکھا۔ قدیم تفسیروں میں سے بھی چند مقبول و معتبر تفاسیر سامنے رکھ لی جائیں۔ پھر ایک آیت کا ترجمہ و تفسیر ان سے استفادہ کرتے ہوئے کی جائے پھر دیکھا جائے کہ کون سی بات وہاں کس طرح تھی اور اس بات نے یہاں کیا نوعیت اختیار کر لی ہے۔¹⁴⁶

جدت اور قدامت کے اس امتزاج کا اعتراف مختلف لوگوں نے اپنے بیانات سے کیا۔ سید سلیمان ندوی نے کہا کہ:

یورپی سامراج کے دور میں مولانا آزادؒ نے علامہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کی اس طرح پیروی کی ہے جس طرح ان دونوں حضرات نے منگول فاتحین کی فتوحات میں مزاحمت کی تھی۔¹⁴⁷

تقلید جامد کی مذمت:

مولانا آزادؒ نے اسلام کے بنیادی عقائد وحی نبوت وحدت دین وغیرہ پر بڑے منطقی دلائل کے ساتھ لکھا۔ مولانا تقلید جامد کی شدت کے ساتھ مذمت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

اب نوبت یہاں تک آپہنچی ہے کہ لوگوں کی معاشرتی اور اجتماعی زندگی میں پیش آنے والے نئے مسائل کی وجہ سے خلاء پیدا ہونے لگا ہے کیونکہ ان نئے مسائل کے بارے میں فقہ میں ان کا حل موجود نہیں ہے اور شریعت کو فقہ کے چار مسالک میں منحصر سمجھ لیا گیا ہے۔ اسلامی حکومتوں میں مغربی مسلمانوں نے مغربی قوانین پر عمل شروع کر رکھا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ان کے مسائل کا حل فقہ کے موجود ذخیرہ میں موجود نہیں ہے۔ اور کوئی نہیں جو انہیں بتلائے کہ اللہ کی شریعت کا دامن اس نقص سے پاک ہے۔ اگر وہ کتاب و سنت کی طرف رجوع کرتے تو انہیں اس زمانے کیلئے بھی زیادہ صحیح اور امتیازی

¹⁴⁷ کاشمیری شورش۔ مولانا ابوالکلام آزادؒ۔ لاہور: مطبوعات چٹان 2009ء ص: 482

قوانین مل جاتے جس طرح گزشتہ ادوار میں میسر آتے تھے۔ جب فقہ کے یہ مسالک مدون ہوئے تھے۔¹⁴⁸

مولانا آزاد ترجمہ میں شاہ ولی اللہ کے ترجمے کو فیصلہ کن سمجھتے ہیں۔

یا جوج ماجوج ذوالقرنین کے موضوعات میں مولانا نے غیر معمولی تحقیق کی اور انہی کی تحقیق کو بعد کے لوگوں میں سے بہت سے لوگوں نے اختیار کیا ہے۔ ذوالقرنین کے بارے میں آپ نے تاریخی مطالعے کے بعد تقریباً 40 صفحات پر مشتمل تحقیق پیش کی کہ یہ ذوالقرنین قرآنی آیات کے مطابق فارس کا شہنشاہ سائرس ہے اور یا جوج ماجوج منگولی قبائل ہیں۔¹⁴⁹

مولانا کی نگاہ میں بڑی وسعت و گہرائی ہے۔ وہ قرآنی مضامین و مفہیم کا بڑا موثر اور موقع محل کے مطابق اطلاق کرتے ہیں مثلاً:

وَإِذَا طَلَقْتُمْ
النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ
أَجَلَهُنَّ فَامْسِكُوهُنَّ
بِالْمَعْرُوفِ۔ وَاتَّقُوا اللَّهَ
وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ
بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ¹⁵⁰

¹⁴⁸ آزاد ترجمان القرآن ج:2

¹⁴⁹ البیاض: 464503

¹⁵⁰ البقرہ: 231

(اس نے کتاب و حکمت میں سے جو کچھ نازل کیا ہے اور اس کے ذریعے تمہیں نصیحت کرتا ہے اسے نہ بھولو۔ اللہ سے ڈرو اور یاد رکھو کہ اس کے علم سے کوئی چیز باہر نہیں ہے)

اس آیت میں فرمایا گیا تم اللہ کے حکموں کو ہنسی کھیل نہ بنا لینا کہ آج نکاح کر لو کل کو بلا وجہ طلاق دے دو۔ یا ازدواجی زندگی میں اپنے فرائض ادا کرنے کی بجائے اپنی نفسانی خواہشات کی بنا پر رشتے توڑنے جوڑنے لگ جاؤ۔ تم اپنے اوپر اللہ کا احسان یاد رکھو اس آیت کے ضمن میں لکھتے ہیں: کہ ازدواجی زندگی کا مسئلہ نہایت اہم اور نازک ہے اور مرد کی خود غرضیوں اور نفس پرستیوں سے ہمیشہ عورت کی حق تلفی ہوئی ہے۔ اس لئے خصوصیت کے ساتھ مسلمانوں کو نصیحت کی گئی ہے کہ اللہ نے انہیں نیک ترین امت ہونے کا مرتبہ دیا ہے۔ وہ اپنے جماعتی شرف و مقام کی ذمہ داریوں سے غافل نہ ہوں اور ازدواجی زندگی میں اخلاق و پرہیزگاری کا بہترین نمونہ بنیں جس جماعت کے فرد کی ازدواجی زندگی درست نہیں ہے وہ کبھی بھی ایک فلاح یافتہ جماعت نہیں ہو سکتی۔¹⁵¹

مولانا کے نکات میں انفرادیت:

مولانا کے بیان کردہ بہت سے نکات میں بڑی انفرادی سوچ کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً سورۃ الفاتحہ کی ایک آیت **الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ** کی تفسیر میں اللہ تعالیٰ کی صفت رحمن اور رحیم میں لکھتے ہیں کہ اللہ نے کائنات میں انسان کیلئے بے شمار نعمتیں پیدا کیں۔ یہ نعمتیں اپنے خصائص و اثرات میں ایک دوسرے سے الگ الگ خصوصیات رکھتی ہیں۔ گویا انسانی طبیعت و مزاج تنوع چاہتی ہے بدل بدل کر اشیاء سے لذت حاصل کی جائے۔ اللہ نے اس کا اہتمام فرمادیا۔ پھر اس تنوع کے ساتھ کائنات کی اشیاء میں حسن و جمال بھی پیدا کر دیا۔ یہ حسن و جمال اس کی قدرت کا کمال بھی ہے اور انسان کی روحانی تسکین کا اہتمام بھی ہے۔ اگر یہ حسن و جمال ہوتا لیکن ہماری آنکھیں نہ ہوتیں تو یہ سب کچھ ہمارے لئے بے سود تھا۔ اگر آنکھیں ہوتیں لیکن ہمارے اندر جمالیاتی حس نہ ہوتی کہ اس خوبصورتی کو محسوس کر سکیں اس سے لطف اندوز ہو سکیں اللہ کی قدرتِ کاملہ کا مشاہدہ نہ کر سکیں تو کائنات کا سارا تنوع بے مقصد ہو جاتا۔¹⁵²

مولانا اپنی اس تفسیر کی مقبولیت کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ شاید اردو مطبوعات کی تاریخ میں ترجمان القرآن پہلی کتاب ہے جسے لوگوں نے اس ذوق و شوق کے ساتھ خرید اور پڑھا ہو۔¹⁵³

وہ لکھتے ہیں کہ لوگوں کا حال یہ ہے کہ اپنی شیر وانی فروخت کر کے ترجمان القرآن خریدنا چاہتے ہیں۔¹⁵⁴

خلاصہ بحث:

اس فصل کے اندر ترجمان القرآن کا اختصار کے ساتھ تعارف پیش کیا گیا ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ ترجمان القرآن پر ہونے والے اعتراضات کا جائزہ اس کی جلدوں کی تعداد انداز تفسیر نیز اس تفسیر کی نوعیت کیا ہے اس میں زبان کا سلیس استعمال ہوا ہے مولانا آزاد نے قرآن کے بارے اپنے ارادے کا اظہار کیا کیا ہے نسخ فی القرآن کے بارے مولانا کا نظریہ کیا ہے اور مولانا نے تقلید جامد کی مذمت کی ہے۔

¹⁵³ نقش آزاد ص: 34

¹⁵⁴ ایضاً ص: 88

فصل دوم: مولانا آزادؒ میں جدت فکر کا مطالعہ و تجزیہ

تفسیری حوالے سے جدت فکر:

ہاروت و ماروت کے واقعہ کی حقیقت:

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ
وَلَكِنَّ الشَّيْطَانَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ
الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَنِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ
يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ¹⁵⁵ ---

(اور پھر دیکھو ان لوگوں نے کتاب الہی کی تعلیم فراموش کر کے جادو
گری کے ان مشرکانہ عملوں کی پیروی کی جنہیں شیطان سلیمان کے
عہد سلطنت کی طرف منسوب کر کے پڑھا پڑھایا کرتے تھے۔ حالانکہ
سلیمان کبھی کفر کا مرتکب نہیں ہوا۔ دراصل یہ انہوں شیطانوں کا کفر
تھا کہ لوگوں کو جادوگری سکھاتے تھے اور یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ
بابل میں دو فرشتوں ہاروت و ماروت پر اس طرح کی کوئی بات نازل
ہوئی تھی جیسا کہ ان لوگوں میں مشہور ہے)

اس کی تفسیر کرتے ہوئے مولانا آزاد لکھتے ہیں کہ: بنی اسرائیل
کے ضعف و عقل و ایمان پر اس واقعہ سے استشہاد کہ جادو گروں کے
شعبدوں پر جھک پڑے تھے اور کتاب الہی کی علیم پس پشت ڈال دی

تھی۔ ضمناً اس حقیقت کا اعلان کہ اس بارے میں جو خرافات مشہور ہیں ان کی کوئی اصلیت نہیں۔¹⁵⁶

تجزیہ: مولانا آزادؒ کی رائے دیگر مفسرین سے بالکل مختلف ہے جو کہ اثبت معلوم نہیں ہوتی کیونکہ عام طور پر مفسرین یہاں یہی باہل میں دو فرشتوں پر ایسی چیز نازل ہوئی تھی۔ واللہ اعلم بالصواب
بنی اسرائیل کے مقتول کا قصہ:

وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ
فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ
لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ¹⁵⁷

(اور پھر غور کرو وہ واقعہ جب تم نے یعنی تمہاری قوم نے ایک جان ہلاک کر دی تھی اور اس کی نسبت آپس میں جھگڑتے اور ایک دوسرے پر الزام لگاتے تھے اور جو بات تم چھپانی چاہتے تھے خدا سے آشکارا کر دینے والا تھا۔ چنانچہ ایسا ہو کہ ہم نے حکم دیا اس شخص پر جو فی الحقیقت قاتل تھا مقتول کے بعض اجزائے جسم سے ضرب لگاؤ جب ایسا کیا گیا تو حقیقت کھل گئی اور قاتل کی شخصیت معلوم ہو

¹⁵⁶ آزادؒ ترجمان القرآن ج: ۱ ص: ۲۸۶

¹⁵⁷ البقرہ 273:72

گئی اللہ اسی طرح مردوں کو زندگی بخشا اور تمہیں اپنی قدرت و حکمت کی نشانیاں دکھلاتا ہے تاکہ سمجھ بوجھ سے کام لو¹⁵⁸

مذکورہ آیات کی تفسیر میں مفسرین نے جو پچھلے رکوع میں گائے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا مراد لیا ہے جبکہ مولانا آزادؒ یہ مراد نہیں لیتے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ اس میت کے جسم کو مشکوک آدمی نے چھو کر قسم اٹھائی تو قاتل کھل کر سامنے آگیا کیونکہ بنی اسرائیل میں اس بات کو بہت بڑا جرم سمجھا جاتا تھا کہ آدمی مقتول کے جسم کو چھو کر جھوٹی قسم کھائے تو بجائے اس کے کہ اصل قاتل اقبال جرم کر لیتا تھا۔

تجزیہ: اس واقعہ میں تفسیر طبری اور قرطبی نے ضمیر عائد مذکر میت ٹھہرایا ہے جبکہ مولانا آزادؒ اس واقعہ کو الگ سے واقعہ بتلاتے ہیں جس واقعہ میں گائے ذبح کرنے کا قصہ ہے مولانا آزادؒ اس کو الگ واقعہ سمجھتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

یا جوج وما جوج سے مراد کون؟

یا جوج وما جوج کے متعلق مولانا آزادؒ لکھتے ہیں کہ:

مندرجہ صدر خلاصہ سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ چھٹی صدی قبل مسیح میں مغربی ایشیاء کا تمام علاقہ سیٹھین قبائل کے حملوں سے غارت ہو رہا تھا اور جس ہاتھ نے اچانک ظاہر ہو کر ان کے حملے روک دیئے اور ہمیشہ کے لئے مغربی ایشیا ایک قلم محفوظ ہو گیا وہ سائرس کا ہاتھ تھا۔ پس یقیناً منگولین نسل کے یہی سیٹھین قبائل تھے جو یاجوج و ماجوج کے نام سے پکارے جاتے تھے اور ذوالقرنین یعنی سائرس نے انہی کی راہ روکنے کے لئے سد تعمیر کی۔ جس طرح تین صدیوں کے بعد چینی مجبور ہوئے کہ انہیں روکنے کے لئے ایک دیوار تعمیر کریں۔¹⁵⁹

عام طور پر مفسرین کا خیال ہے کہ یاجوج ماجوج کا بھی ظہور نہیں ہوا جبکہ مولانا آزاد کا رجحان یہ ہے کہ یاجوج و ماجوج سے مراد سیٹھین قبائل ہیں۔

تجزیہ: عام طور پر مفسرین یہاں یہ مراد لیتے ہیں کہ یاجوج ماجوج قرب قیامت نمودار ہوں گے مگر آزاد کا موقف تاریخی اور عقلی لحاظ سے اثبت معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب
اصحاب کہف غار میں کتنی دیر رہے؟

آزاد اصحاب کہف کے غار کے اندر رہنے کی مدت کے بارے
وضاحت اس انداز سے کرتے ہیں کہ:

وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةِ سَنِينَ¹⁶⁰
(اور وہ غار میں ٹھہرے تین سو سال)

مولانا لکھتے ہیں کہ اس کا کیا مطلب؟ کیا یہ خود قرآن کی تصریح
ہے کہ وہ لوگ اتنی مدت تک غار میں پڑے رہے؟ لیکن اگر ایسا ہے
تو پھر اس کے بعد کیوں فرمایا کہ قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا¹⁶¹
(کہہ دیجئے اللہ خوب جانتا ہے)

مفسرین کو اس اشکال کو دور کرنے میں طرح طرح کے تکلفات
کرنے پڑے حالانکہ صاف مطلب وہی ہے جو ابن عباس سے مروی
ہے کہ یہ جس طرح لوگوں کے اقوال اصحاب کہف کی گنتی کے بارے
نقل کئے ہیں اسی طرح ان کی مدت قیام کے بارے بھی لوگوں کے
اقوال نقل کر کے فرمایا تم کہہ دو کہ اللہ بہتر جانتا ہے¹⁶²

¹⁶⁰ الکہف: 18

¹⁶¹ الکہف: 18

¹⁶² آزاد ترجمان القرآن ج: 2 ص: 463

یہاں پر عام مفسرین کہتے ہیں کہ ان کی مدت قیام کا دورانیہ تین سو نو سال تھا جبکہ مولانا آزادؒ کا رجحان یہ کہ یہ لوگوں کے اقوال ہیں نہ کہ ان کی مدت قیام کا درست دورانیہ ہے۔

تجزیہ: اس واقعہ کی تفسیر میں مولانا کا موقف درست معلوم ہوتا ہے کیونکہ صحابی ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفسیر سے ملتا رجحان ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

عائلی و خانگی امور و مسائل میں جدت فکر

توام متحدہ الجسم کا نکاح:

ایسی دولڑکیاں کہ جن کے جسم کندھے پہلو اور کولھے کی ہڈی تک جڑی ہوئیں ہوں جن کو علیحدہ کیا جانا ناممکن ہو ان کی بھوک پیاس دکھ اور دیگر حوائج و عوارض ایک ساتھ لاحق ہو حتیٰ کہ جذبات و احساسات میں بھی دونوں متحد اور ہم ذوق مزاج ہو تو ان کے نکاح کا کیا حکم ہے کے سوال کے جواب پر مولانا نے فرمایا: یہ تو عجیب اور غیر معمولی صورت پیدا ہو گئی۔ چوں کہ متحد الجسم ہیں اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کہ ایک مرد کے نکاح میں دی جائیں۔

ڈاکٹروں سے مشورہ کیا جائے کہ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ دونوں میں سے ایک کو بانجھ کر دیا جائے؟¹⁶³

تجزیہ: یہاں تک تو مولانا کا جواب درست معلوم ہوتا ہے کہ اس کی شادی ایک مرد سے کر دی جائے مگر ان میں سے ایک کو بانجھ کر دینا درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ جس کو بانجھ کیا جائے گا اس کا استحصال کیا جانے کے مترادف ہے جو شرعاً اور اخلاقاً جرم ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

عدالت کا فیصلہ تہنیک نکاح:

ایک خاتون کے خاوند تقسیم ملک کے بعد پاکستان آگے تھے۔ پانچ سال تک انہوں نے اپنی بیوی کی خبر تک نہیں لی پھر نہ اسے پاکستان لانے پر آمادہ ہوئے نہ اسے طلاق دیتے تھے۔ مجبوراً انہیں عدالت کے ذریعے نوٹس دیا گیا انہوں نے اس کا بھی جواب نہیں دیا بالآخر عدالت نے دونوں میں تفریق کرادی۔ اس فیصلہ پر اعتراض کیا گیا کہ طلاق کے معاملے میں غیر مسلم عدالت کے فیصلے کا نفاذ نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلے میں مولانا اشرف علی تھانویؒ کے فتویٰ کی نظیر بھی پیش کی گئی تھی۔ اس سوال کے جواب پر مولانا نے فرمایا:

¹⁶³ ابوسلمان شاہ جہان پوری۔ افادات قرآن۔ کراچی: ادارہ تصنیف و تحقیق پاکستان ۱۹۸۳ء ص: ۳۴

عدالت نے جو فیصلہ کیا ہے وہ شریعت کے مطابق کیا وہ نافذ ہو گیا۔ لڑکی عدت کاٹ کر دوسرا نکاح کر سکتی ہے۔¹⁶⁴

ایک اور سوال کے جواب میں جس میں ایک لڑکی کے خاوند کو جذام کا شدید مرض لاحق تھا عدالت نے اس کی درخواست خلع ڈاکٹری رپورٹ کے بعد قبول کر لی تھی اور اس کا نکاح فسخ کر دیا تھا۔ اس کے بارے مسلمانوں میں نزاع پیدا ہو گیا تو مولانا نے اپنی رائے دی: جو صورت مذکورہ سوال میں بیان کی گئی ہے کہ ڈاکٹر کی تصدیق پر عدالت نے تفریق کا فیصلہ کیا یہ ٹھیک ہے اور قابل عمل ہے¹⁶⁵

تجزیہ: اس بارے مولانا آزادؒ کا موقف درست معلوم ہوتا ہے باوجود اس کے کہ مولانا اشرف علی تھانوی کا فتویٰ اس کے برعکس ہے مگر اس موقع پر مولانا آزادؒ کا جواب درست ہے چونکہ عدالت غیر مسلم کی بھی ہو مگر ہندو مذہب اسلام کے مطابق تو وہ فیصلہ تسلیم کیا جائے گا۔ دوسرے جواب میں بھی عورت کو مرد سے خلع لینے کا حق حاصل ہے تو عدالت نے فیصلہ تنسیخ کا کیا ہے قابل عمل ہے۔

ایک مجلس میں طلاق ثلاثہ:

¹⁶⁴ ایضاً ص: ۳۷

¹⁶⁵ شاہ جہان پوری افادات قرآن ص: 37

ایک صاحب نے کسی غلط فہمی کی بنا پر بیوی کو طلاق دے دی پھر غلط فہمی دور ہو گئی تو رجوع پر آمادہ۔ مولانا نے اس سلسلے میں استفسار پر فرمایا:

اگر ایک طلاق دی ہے تو رجوع کر سکتا ہے۔ اگر دو طلاقیں دی ہیں تو نکاح کر سکتا ہے۔ ہاں اگر تیسری طلاق تیسرے مہینے دی گئی ہو تب حلالہ کی ضرورت ہے۔¹⁶⁶

ایک اور صاحب نے سوال پوچھا تھا کہ ایک شخص نے نشے کی حالت میں اپنی بیوی کو ایک رقعہ میں طلاق لکھ بھیجی۔ آیا یہ طلاق واقع ہو گئی؟ کے جواب میں مولانا نے فرمایا:

اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ البتہ ایک طلاق واقع ہو گئی ہے کیوں کہ ایک مجلس میں اور ایک مرتبہ شرعاً صرف ایک ہی طلاق دی جا سکتی ہے اور اس لئے اس صورت میں رجوع کیا جا سکتا ہے۔¹⁶⁷

تجزیہ: مولانا کے طلاق ثلاثہ میں پوچھے گئے اول الذکر سوال کے جواب کا ایک حصہ تو درست ہے لیکن دوسرا حصہ حلالہ والا متنازع فیہ مسئلہ ہے کیونکہ تحقیق کے مطابق حلالہ کا تصور دین اسلام میں نہیں

166۔۔۔ افادات آزادؒ ص: ۴۴

167 ابوالکلام احمد آزاد۔ مجموعہ ابوالکلام آزاد۔ لاہور: عبداللہ اکیڈمی 2014ء ج: 1 ص: 853

پایا جاتا البتہ کچھ فقہاء نے ایک ضعیف روایت کو دلیل پکڑا ہے۔ ثانی
الذکر سوال کے جواب میں مولانا کا موقف اقرب الی السنۃ معلوم ہوتا
ہے الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ¹⁶⁸

(طلاق دو مرتبہ ہے) نص کے اعتبار سے ہے واللہ اعلم بالصواب
عبادات کے امور و مسائل میں جدت فکر

عید کی نماز مسجد میں پڑھنا:

کچھ لوگ مسجد میں عیدین کی نماز کا سلسلہ شروع کرنا چاہتے تھے
اور اس سلسلہ کی ابتدا کے لئے مولانا آزادؒ سے عید الفطر کی نماز
پڑھانے کی درخواست کی تھی۔ اس درخواست کے جواب میں مولانا
نے فرمایا:

صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس طرح کی چھوٹی چھوٹی مسجدوں
میں عیدین کی نماز نہ ہوں لوگوں کو جامع مسجد یا عید گاہ میں نماز پڑھنی
چاہئے۔ آپ مسجد میں اہتمام نہ کریں۔¹⁶⁹

تجزیہ: یہ بات درست ہے کہ مسجد میں عید کی نماز نہ ادا کی جائے
بلکہ عید گاہ میں ادا کی جائے۔ مگر مولانا کا یہ کہنا کہ جامع مسجد میں ادا کی

¹⁶⁸ البقرہ: 229

¹⁶⁹ مجموعہ ابوالکلام آزاد ج: 1 ص: 845846

جائے اگر تو بصورت مجبوری موسم کی خرابی وغیرہ کے باعث مسجد میں ادا کی جاسکتی ہے اگر مطلقاً جواز کے قائل ہیں تو یہ بات تحقیق کے مطابق درست معلوم نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم بالصواب

عربی زبان کے علاوہ خطبہ جمعہ دینا:

سائل نے لکھا تھا کہ خطبہ عربی میں ہوتا ہے جب کہ عربی کوئی سمجھتا نہیں اور دریافت کیا تھا کہ آیا کسی دوسری زبان میں خطبہ دینا شرعاً ممنوع ہے؟ کیا اردو میں خطبہ نہیں دیا جاسکتا؟ جبکہ اردو افریقہ میں تمام مسلمان سمجھتے ہیں۔ تو اس کے جواب میں مولانا نے فرمایا:

آنحضرت ﷺ خطبہ اسی زبان میں دیتے تھے جو زبان ان کی اور ان کے سامعین کی تھی اس لئے عربی خطبہ کو آج کل پڑھنا اس مقصد کو فوت کر دیتا ہے۔ خطبہ ایسی زبان میں ہونا چاہئے جس کو حاضرین سمجھ سکیں۔ اگر اردو سمجھیں تو بہتر ہے کہ خطیب اردو میں تقریر کرے۔ میں نے یہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ پہلا خطبہ اردو میں دیتا تھا اور خطبہ ثانیہ عربی میں۔¹⁷⁰

تجزیہ: جمعہ کے اجتماع کا مقصد لوگوں کو مسائل کی افہام و تفہیم ہے اگر خطیب ایسی زبان میں خطبہ دے کہ سامعین اس زبان سے

نا آشنا ہوں تو مقصد فوت ہو جاتا ہے مولانا کا موقف بالکل درست معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب
 نماز میں لاؤڈ اسپیکر کا استعمال:

نماز میں لاؤڈ اسپیکر استعمال کرنے کے حوالے سے مولانا نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ:

امام کی قرأت اور تکبیرات انتقال آواز اجتماع کے لئے کبر الصوت کا استعمال صحیح نہ ہو گا۔ البتہ جمعہ و عیدین کے خطبے کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے بلکہ مستحسن ہے۔¹⁷¹

تجزیہ: کبر الصوت آلے کا استعمال کرنا نماز اور قرأت کے لئے بھی درست ہے مولانا کا عیدین یا خطبہ جمعہ کے لئے اس کی تخصیص کرنے کا موقف درست معلوم نہیں ہوتا ہے۔ یہ تو محض آواز کو بلند کر کے منتقل کرنے کے لئے ہے اس سے نماز میں کچھ خلل واقع نہیں ہوتا۔ اس آلہ کی تخلیق سے قبل مجمع بڑھا ہونے کے صورت میں کبر متعین کئے جاتے تھے مگر اب اس کی بجائے لاؤڈ اسپیکر استعمال کرنا بہتر معلوم ہوتا ہے تاکہ مقتدی ایک ہی آواز کے ساتھ اکٹھے نماز پڑھ

¹⁷¹ مجموعہ ابوالکلام آزاد ص 847848 و مرتبہ حافظ محمد صاحب خطیب جامع مسجد باغ بیرون شاہ عالمی

سکیں۔ مکبر کھڑا کرنے کی صورت میں مقتدی امام سے پیچھے بھی رہ سکتے ہیں یہ مجبوری کی صورت میں تھا اب تو سہولت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اسپیکر کا استعمال کرنا چاہئے۔ واللہ اعلم بالصواب

روزہ کی حالت میں انجکشن لگوانا

10 مئی 1953ء کو سائل نے پوچھا تھا کہ روزے کی حالت میں انجکشن لگوانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب دیتے ہوئے مولانا آزادؒ نے فرمایا:

بیماری کی حالت میں شریعت نے رخصت دی ہے کہ روزہ نہ رکھا جائے اور پھر قضاء کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ انجکشن مرض ہی کی حالت میں دیا جاتا ہے۔ اگر ایک شخص روزے سے ہے اور ڈاکٹر اس کی صحت کے لئے ضروری سمجھے کہ انجکشن دیا جائے تو انجکشن لے سکتا ہے اور پھر اسے قضاء نہ کرنا چاہئے۔¹⁷²

تجزیہ: مولانا کا کہنا کہ روزہ کی رخصت دی گئی ہے یہ بالکل درست ہے اگر آدمی کو پہلے سے کوئی مرض ہو اور وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اغلب وہ روزہ مکمل کرنے میں دقت محسوس کرتا ہے تو وہ روزہ نہ رکھے مگر بعد میں قضاء کرے گا ہا وہ شخص جو روزہ کی حالت میں بیمار پڑ گیا اس

کے لئے بہتر یہی ہے کہ روزہ افطار کر دے البتہ اس بارے علماء میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے کہ انجکشن ایسا نہ جو تقویت وغیرہ دیتا ہو تو نہیں جائز بصورت دیگر جائز ہے مولانا آزادؒ نے جو یہ کہا ہے کہ اسے قضاء نہ کرے گا وہ اس صورت کو سامنے رکھتے ہوئے کہا ہو گا۔ واللہ اعلم بالصواب

حج کے لئے لوگوں سے پیسے مانگنا:

ایک صاحب اعلیٰ تعلیم کے لئے امریکہ نیز حج کے لئے جانا چاہتے تھے اور مولانا آزادؒ سے امداد کے طالب تھے تو اس کو مولانا نے فرمایا: آپ پر حج فرض نہیں ہے تو آپ کو لوگوں سے مانگ کر سفر نہیں کرنا چاہئے۔ کسی مسلمان کے یہ مناسب بات نہیں ہے کہ دوسروں کی جیب پر بار ڈال کر اور سوال کر کے مکہ یا مدینہ کا سفر کرے۔ اگر آپ کے دل میں آنحضرت ﷺ کی محبت جذبہ ابھرتو اس کے لئے مدینہ جانا ضروری نہیں۔ آپ اپنے وطن میں رہ کر علم دین کی تکمیل کر سکتے ہیں۔¹⁷³

تجزیہ: حج کرنا مسلمان پر فرض ہے مگر صاحب استطاعت پر اگر کسی کے وسائل نہ ہو تو اس پر حج کی فرضیت لاگو نہیں ہوتی لہذا آدمی

کسی سے امداد کی صورت میں یا پھر بھیک کی صورت میں مقامات مقدسہ کی زیارت کے لئے پیسے اکٹھے کرے مناسب نہیں لگتا بہتر یہی ہے کہ ایسا نہ کیا جائے۔ واللہ اعلم بالصواب

تہذیب و معاشرت کے امور و مسائل میں جدت فکر

ضبط تولید:

کسی صاحب نے مولانا سے ضبط تولید کی شرعی حیثیت کے بارے میں استفسار کیا تھا۔ اس سلسلے میں عزل کا مسئلہ بھی آگیا۔ نیز جرمنی میں ناقابل اصلاح اور لاعلاج بدکاروں کا قانوناً میکانی طریقے پر بے کار کر دینے کے متعلق دریافت کیا تھا کہ سوسائٹی کو ایسے لوگوں سے بچانے کے لئے ان تدابیر کا اختیار کرنا کہاں تک جائز ہے؟ کے جواب میں مولانا نے فرمایا:

بظاہر کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ برتھ کنٹرول کے معاملے میں شرعی مداخلت کرے۔ یہ ایک خاص طبی اور اجتماعی مسئلہ ہے اگر اصحاب علم محسوس کریں کہ سوسائٹی کے مصالح کے تحفظ کے لئے اس کی ضرورت ہے تو ضرور اس کے حق میں رائے دے سکتے ہیں۔ اس طرح کی تمام باتوں کو مصالح مرسلہ میں سمجھنا چاہئے اور ان کا دروازہ پوری طرح کھلا ہے۔ مذہبی اور اخلاقی نقطہ نگاہ سے صرف یہ

بات کہی گئی ہے کہ برتھ کنٹرول کے طریقے عام ہو گئے تو غیر شادی شدہ عورتوں کو جو اندیشہ ہوتا ہے وہ جاتا رہے گا۔ لیکن یہ اعتراض چنداں وقع معلوم نہیں ہوتا جو بگڑنے والی ہوتی ہیں وہ بگڑ جاتی ہیں۔ محض اس اندیشے کی دیوار پر اخلاقی روک قائم نہیں رہ سکتی۔ بلاشبہ ضبط نفس آئیڈیل ہے لیکن معلوم ہے کہ وہ عملاً چل نہیں سکتا۔ کم از کم اس وقت تک کا انسانی تجربہ یہی ہے۔ ایسی حالت میں جو لوگ طبعی منزلی خاندانی اجتماعی اور اقتصادی مقتضیات پر زور دیتے ہیں یقیناً ان کے دلائل کی قوت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

عزل کے متعلق دونوں طرح کی روایتیں موجود ہیں اور تطبیق کی صورت یہی نکالی گئی ہے کہ اصل جواز ہے بشرط کہ کوئی ایک فریق نہیں بلکہ فریقین چاہیں۔ میں ہٹلر والے معاملے بھی کوئی رکاوٹ محسوس نہیں کرتا شریعت علل و اسباب کے منکر نہیں بلکہ ان کی رعایت پر زور دیتی ہے۔ اگر ماہرین فن کو یقین ہو جائے فلاں مرد یا فلاں عورت لا علاج حد تک پہنچ گئے ہیں اور اب ان سے سوسائٹی اور نسل کی تعدی کا یقینی اندیشہ ہے تو یقیناً ایسا جبری انتظام کر سکتی ہے کہ تعدیہ روکے اب اگر کوئی بے ضرر رسانی سے معطل کر دیا جاسکتا ہے اور ان کی ہستی کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا تو اس کے اختیار کرنے سے

کیوں مانع ہو؟ البتہ اگر دوسرے وسائل مؤثر کام میں لائے جاسکتے ہیں تو یقیناً ترجیح ان ہی کی ہوگی۔¹⁷⁴

تجزیہ: مولانا آزاد کا موقف عین عقل کے قریب محسوس ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب
یتیم پوتا بحیثیت وارث:

ایک سائل نے بذریعہ خط یتیم پوتے کو صلیبی بیٹے کی موجودگی میں وارث بنایا جاسکتا ہے کہ نہیں تو مولانا نے جواب میں فرمایا:
فقہاء نے پوتے کے محبوب الارث ہونے کی بنیاد اس امر پر رکھی ہے کہ جب تک ایک شخص زندہ ہے وہ اپنی مقبوضات کا مالک ہے۔ اس کی جائیداد ورثہ تب ہی ہوگی جب وہ انتقال کر جائے۔ زندگی میں ہبہ کر سکتا ہے وارث نہیں ہے اب اگر باپ کی جائیداد نے ورثہ کی نوعیت اختیار ہی نہیں کی تھی اور جب وہ خود ایک چیز کا مالک نہیں ہوا تو پھر اس کی اولاد کیوں کر ملک کا دعویٰ کر سکتی ہے؟ لیکن حق یہ ہے کہ ان کی نظر صرف ایک علت کی طرف گئی اور تمام علل و اصول

جو اس باب میں ثابت و معلوم ہیں نظر انداز کر دیئے گئے صحیح یہی ہے کہ محبوب کی اولاد کو بھی ورثہ ملنا چاہئے۔¹⁷⁵

تجزیہ: مذکورہ مسئلہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ محبوب کی اولاد کو بھی ترکہ میں سے حصہ ملنا چاہئے یہ موقف درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ نص سے ثابت ہے کہ پوتا بیٹے کی موجودگی میں محروم ہے ایک تہائی وصیت کی گنجائش اسی لئے رکھی گئی ہے جو زیادہ مستحق ہو اس کے حق میں وصیت کر دی جائے ممکن ہے کہ پوتا صاحب فرض ہونے کی صورت میں کم حصہ لے مگر وصیت سے ملنا والا حصہ زیادہ ہو۔ واللہ اعلم بالصواب

بیوی کا دودھ پینے سے رضاعت کا رشتہ:

کلکتہ میں بحث چھڑی تھی کہ آیا بیوی کا دودھ پینا شرعاً ممنوع ہے؟ اور کیا اس سے رضاعت کا رشتہ قائم ہو جاتا ہے مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کا خیال تھا کہ ہرگز ممنوع نہیں اور اس سے رضاعت کا رشتہ قائم نہیں ہوتا یہاں تک تو قابل برداشت تھا انہوں نے یہ بھی لکھ دیا کہ نہایت مفید ہے اور موقع ملے تو اس سے فائدہ اٹھانا چاہئے۔ اس پر ہنگامہ برپا ہو گیا مختلف علماء سے فتوے لئے گئے جس کو استارہ ہند

¹⁷⁵ مجموعہ ابوالکلام آزاد، ص: 877 و منقول از ہفت روزہ چٹان لاہور بابت ماہ 15 دسمبر 1958ء

پریس اکلکتہ سے شائع بھی کیا گیا اس میں آٹھواں فتویٰ مولانا آزاد کا تھا آپ نے کہا:

اگر زید کا مطلب یہ ہے کہ شوہر کے لئے اپنی بیوی کا دودھ پینا مطلقاً جائز ہے تو یہ صحیح نہیں ہے۔ حکمت الہی نے عورت کے جسم میں دودھ اس لئے پیدا کیا کہ شیر خوار بچے کی غذا کا سامان ہو۔ اس لئے نہیں پیدا کیا گیا کہ خود باپ اس سے اپنی غذا کا کام لے۔ بچے کو صرف اتنی مدت تک دودھ پلانا جائز ہے رضاعت کے لئے یعنی شیر خوارگی کے لئے مقرر کر دی گئی ہے اس کے بعد نیت تغذیہ پلانا ممنوع ہے۔

اور یہ جو بعض آثار میں اس طرح کا معاملہ مروی ہے کہ بڑی عمر میں کسی لڑکی یا لڑکے کو کسی نے دودھ پلا دیا تو اس سے جواز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس سے ممانعت کی مزید وجہ پیدا ہو جائے گی۔ کیوں کہ انہوں نے تغذیہ کی نیت سے نہیں پلایا تھا۔ اس لئے پلایا تھا کہ سمجھتے تھے اس سے رضاعت کا رشتہ قائم ہو جائے گا۔ لیکن اگر زید کا مطلب یہ ہے کہ بلا تصور نیت دودھ کا حلق میں داخل ہو جانا حرمت رضاعت کا موجب نہ ہو گا تو صحیح ہے۔ کیوں کہ جمہور کے نزدیک رضاعت وہی معتبر ہے جو دودھ پینے کی عمر میں ہوئی

ہو۔ بڑی عمر میں دودھ کا پی لینا معتبر نہیں۔ نیز دودھ کی مقدار کے متعلق بھی فقہاء کا اختلاف معلوم ہے۔¹⁷⁶

تجزیہ: مولانا ابوالکلام آزاد کا موقف اس مسئلہ میں کافی مضبوط معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

معیشت و اقتصادیات میں جدت فکر

لائف انشورنس (بیمہ زندگی):

بیمہ کے متعلق ایک آدمی نے استفسار کیا جو بیمہ کمپنی کارکن تھا کیا بیمہ پالیسی اختیار کرنا شرعاً درست ہے تو مولانا نے کہا:

جہاں تک اسلام کے احکام کا میں نے مطالعہ کیا ہے میں پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ زندگی کا بیمہ کرنا کسی طرح بھی اسلامی احکام کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ مجھ سے جب کبھی کسی مسلمان نے اس بارے میں دریافت کیا ہے تو میں نے اسے ہمیشہ یہی جواب دیا ہے۔¹⁷⁷

تجزیہ: مولانا آزاد نے اپنے مطالعے کا احاطہ کرتے ہوئے تو جواب درست دیا تھا مگر یہ شرعی لحاظ سے درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہ

¹⁷⁶ شاہ جہان پوری افادات آزادؒ ص: 67

¹⁷⁷ شاہ جہان پوری افادات آزادؒ ص: 74

وراثت کی صورت میں صرف ان احباب کو ملتا ہے جن کے لئے بیمہ پالیسی ہولڈر کی وصیت کی ہو باقی چاہے اقرب و رثاء میں شامل ہو وہ بیمہ سے بے وصول ہونے والی رقم سے محروم ہو جاتے ہیں ویسے بھی شرعاً و رثاء کے حق میں وصیت کرنا جائز نہیں اس لئے لائف انشورنس (بیمہ زندگی) شرعاً جائز معلوم نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم بالصواب

پراویڈنٹ فنڈ:

سائل کو ملازمت سے سبک دوش ہونے پر پراویڈنٹ کی رقم ملی تھی جس میں ایک رقم سود کی بھی شامل تھی۔ موصوف نے اس کے جواز و عدم جواز کے بارے مولانا سے مسئلہ دریافت کیا تو آپ نے جواباً کہا:

کہ پراویڈنٹ فنڈ کی جو رقم ہے وہ آپ استعمال کر سکتے ہیں۔ اس بارے میں کوئی شک و شبہ نہ کیجئے۔¹⁷⁸

تجزیہ: اس جواب میں مولانا نے پراویڈنٹ فنڈ کے حوالے جو کہا کہ اس کو استعمال کیا جاسکتا ہے اس حد تک تو درست ہے مگر اس میں

¹⁷⁸ مجموعہ ابوالکلام آزاد ج: 1 ص: 883

سود کی آمیزش پر بھی اجازت مراحم فرما دینا قرینہ حق کے خلاف ہے کیونکہ مولانا بینک کے سود سے اجتناب کرنے کے حایتھے۔ واللہ اعلم بالصواب

تصویر کشی و مجسمہ سازی:

سائل نے کہا کہ تذکرہ کے مقدمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا تصویر کشی کو جائز نہیں سمجھتے تھے لیکن بعد میں ان کی وہ رائے نہیں رہی اور کسی صاحب کے استفسار کے جواب میں مولانا نے تصویر کشی اور مجسمہ سازی کے جواز میں اپنی رائے ظاہر فرمائی اور آخر تک ان کی یہی رائے رہی تو اس کا جواب مولانا نے تحریری طور پر تفصیلی لکھا کہ:

آپ نے جواز و عدم جواز فوٹو کی نسبت دریافت فرمایا ہے یہ کہنا ضروری نہیں کہ ہر امر و نہی شرعی کسی نہ کسی علت پر مبنی اور بنیاد کا جلب مصالح و دفع مفاسد! کچھ باتیں ایسی ہوتی ہیں کہ بذاتہ مضر و مفسد اور کچھ ایسی ہوتی ہیں کہ گو بذاتہ نہیں مگر مفاسد کے لئے مقدمات و وسائل کا کام دیتی ہیں شارع کا فرض ہے کہ وہ جس طرح مفاسد کو روکے اسی طرح مقدمات و وسائل کو بھی روکے کہ کسی نہ کسی وقت مفاسد تک منجر ہوں گی۔ فقہاء نے اس لئے محرّمات لغیرہ کی اصطلاح قائم کی ہے اور آپ کو اس کی تفصیل معلوم ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ انسان کی تباہی و ہلاکت کا اصلی مرض مفسد کا عشق نہیں ہے بلکہ وسائل مقدمات کا فریب ہے۔ دنیا میں ہمیشہ مفسد کے قیام و دوام کا ذریعہ وسائل و مقدمات ہی ہوئے ہیں۔ مفسد صریحہ سے نفرت خود طبعیت انسانی میں موجود ہے اسی لئے کوئی قوم کسی فسادِ صریح و حقیقی کا باسٹم و شکل فساد یکا یک قبول نہیں کر سکتی۔ یہ وسائل و مقدمات ہی ہیں جو بوجہ عدم مضرت بالفعل شائع ہو جاتے ہیں اور پھر رفتہ رفتہ مفسد قطعہ و اصلہ تک منجھوتے ہیں۔ شرک و بت پرستی قتل اولاد انسانی قربانی غلامی جنگ و قتال بغیر حق و گیرہ تمام مفسد و خباثت کے شیوع کی تاریخ پر غور کیجئے۔ ان سب کی ابتدا مقدمات و وسائل سے ہوئی ہے۔

اس سلسلہ میں لمبی بحث کرنے کے بعد مولانا لکھتے ہیں کہ بس یہ حالت دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ تصویر کا معاملہ بھی اسی سلسلے میں داخل ہے دراصل علتِ نہیں شرک و اصنام پرستی تھی۔ اگر یہ علت باقی نہ رہے تو کیوں تصویر ممنوع ہو؟ اگر زیارت قبور (جو وسیلہ مفسد ہونے کے لحاظ سے کم از کم تصویر نہیں) بحالتِ تذکرہ موت و رفع خوفِ شرک جائز ہو گئی اور اسی طرح اور بہت سی چیزیں تو بحالتِ عدم

خوف پرستش و باغراض مستحسنہ علمیہ و اخلاقیہ تصویر کشی کیوں جائز نہ ہو؟¹⁷⁹

تجزیہ: بعض حضرات کا کہنا کہ مقصد اوامر و نواہی کی بجائے صرف حکم یا نہی کو ملحوظ رکھتے ہوئے عمل کریں گے اگرچہ وہ علت نہ رہے جس کی بنا پر شارع شریعت اس کا حکم دیا یا منع کیا ہے اس گروہ کا ایسا کہنا درست نہیں ہے بلکہ مولانا آزادؒ کا موقف درست معلوم ہوتا ہے اور فقہاء کے منہج کے قریب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

خواتین اور سیاست میں جدت فکر

عورت اور پارلیمنٹ کی ممبری:

کسی صاحب نے عورت کو پارلیمنٹ کا ممبر بنانے کے جواز و عدم جواز کے بارے میں مولانا سے رائے دریافت کی تھی اور حدیث بھی نقل کی تھی جس میں عورت کو حکمران بنانے پر وعید آئی ہے۔ تو مولانا نے جواب میں لکھا کہ:

لَهَا بَلَّغُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ فَارِسًا مَلَكَوا ابْنَةَ كِسْرَى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ¹⁸⁰

¹⁷⁹ شاہ جہان پوری افادات آزادؒ ص: 85

¹⁸⁰ بخاری محمد بن اسماعیل۔ الجامع الصحیح۔ بیروت: دار ابن کثیر 1987ء باب القتیبة التي تموج كموج البحر ج: ۶

ص: 2600 رقم الحدیث: 6686

سوال اس بارے میں یہ نہیں ہے کہ عورتوں کو حکمران بنانا کوئی خاص فضیلت کی بات ہے! بحث صرف اس میں ہے کہ جو طریقہ جمہوری نظام حکومت کے اب بن گئے ہیں اور جن کی روح سے لوگوں کو اپنے نمائندے چننے کا حق دیا گیا ہے وہ حق صرف مردوں کے لئے مخصوص کیا جائے یا اس میں عورتیں بھی شریک ہو سکتی ہیں۔

اسلام نے دوسرے مذاہب کی طرح عورت کی حیثیت مرد کے سائے میں نہیں رکھی بلکہ اسے مستقل حیثیت دی ہے۔ اگر اسلامی احکام کی رو سے عورت اپنا الگ کاروبار کر سکتی ہے اور الگ جائیداد پیدا کر سکتی ہے تو اپنے شوہر باپ بھائی سے الگ پارلیمنٹ میں رائے کیوں نہیں دے سکتی؟¹⁸¹

تجزیہ: جہاں تک تعلق ہے عورت کا پارلیمنٹ میں رائے دہی کا حق استعمال کرنا تو عصر حاضر کو سامنے رکھتے ہوئے ایسا کرنا درست معلوم ہوتا ہے لیکن عورت کو وزارتِ عظمیٰ کے عہدہ پر فائز کرنا حدیث رسول ﷺ کی بنا پر درست نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

خواتین کے سیاسی و شہری حقوق:

17 مئی 1956ء کو دہلی میں مولانا آزادؒ نے مصر کے مفتی اعظم کے اس فتویٰ پر اظہار حیرت کیا تھا کہ اسلامی شرع میں عورتیں ووٹ نہیں دے سکتیں۔ مولانا آزادؒ نے کہا:

اسلامی شرع میں کہیں اس کا ذکر نہیں کہ عورتوں کو ان کی سیاسی اور شہری حقوق سے محروم رکھا جائے بلکہ اسلام میں اس بارے عورتوں اور مردوں کے درمیان کسی قسم کی تفریق نہیں پائی جاتی۔ اس کے بعد مولانا نے تحریری بیان جاری کیا:

میری توجہ مصر کے مفتی اعظم شیخ حسین محمد مخلوف کے ایک فتویٰ کی طرف مبذول کرائی گئی ہے جس میں انہوں نے کہا ہے کہ عورتوں کو حق رائے دہی دینا اور ان کو پارلیمنٹ کے لئے منتخب ہونے کی اجازت دینا اسلام کی رو سے جائز نہیں اور یہ کہ عورتوں کو مردوں کے فرائض اختیار نہیں کرنے چاہئیں۔ کیوں کہ اسلامی قانون عورتوں کے ان مبینہ حقوق کو تسلیم نہیں کرتا۔ وغیرہ

میرے لئے یہ بات حیرت کا باعث ہے کیوں کہ جب ہم اسلامی قانون کے فلسفے یا اسلامی سوسائٹی کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں تو اس کے بالکل برعکس تصویر دکھائی دیتی ہے۔ اسلام سیاسی یا پبلک زندگی میں عورتوں اور مردوں کے امتیاز کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس کا مظاہرہ

اس جدوجہد سے ہوتا ہے جو کہ خلیفہ سوم کی شہادت کے بعد شروع ہوئی۔ حضرت پیغمبر ﷺ کے رفیقوں میں جو زندہ تھے اس سوال پر شدید اختلاف رکھتے تھے اور اس کا ثبوت جنگ جمل کی صورت میں برآمد ہوا۔ اسلامی گروپ میں یہ پہلا تنازعہ تھا اس جنگ میں ایک گروپ کے لیڈر خلیفہ چہارم حضرت علیؑ تھے اور دوسرے گروپ کی راہنمائی حضرت پیغمبر ﷺ کی بیوی حضرت عائشہؓ کر رہی تھیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حمایتی مخالف گروپ کی اکثر شدید نکتہ چینی کرتے تھے اور اس میں صحت کا عنصر غالب ہوتا تھا لیکن انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی قیادت پر اس لئے کبھی اعتراض نہیں کیا کہ وہ ایک خاتون تھیں۔ یہ واقعہ حضور ﷺ کی وفات کے بیس سال بعد پیش آیا اور ان کے جو رفقاء حیات تھے چاہے وہ کسی گروپ سے تعلق رکھتے ہوں انہوں نے اپنے رویے سے ثابت کر دیا کہ ایک عورت سیاسی اور فوجی قیادت کی اہل ہے۔ جہاں تک مذہبی تعلیمات کا تعلق ہے اسلام میں ایسی کوئی بات نہیں جو عورتوں کی سیاسی و مجلسی زندگی میں حصہ لینے سے مانع ہو۔ اسلام کا عام

رجحان یہ ہے کہ ایسے کسی بھی معاملے میں زن و مرد کے امتیاز کو تسلیم نہ کیا جائے۔¹⁸²

فاضل مفتی اعظم نے یہ کہا کہ مسلم خواتین کو اچھی ماں اور اچھی بیوی ہونا چاہئے جو یقیناً عورت کے فرائض میں شامل ہے۔ لیکن اسلام انہیں اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ اپنے کیرئیر (طریقہ زندگی) کا انتخاب کریں۔ بعد کی تاریخ کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ متعدد موقعوں پر خواتین نے سیاسی اور مجلسی زندگی میں بھرپور حصہ لیا ہے اور ان میں بعض کو تخت شاہی سے نوازا ہے۔¹⁸³

تجزیہ: اگر مولانا کے دلائل کا موازنہ کیا جائے تو ان کا موقف درست معلوم ہوتا ہے اگر کوئی اعتراض کرے کہ آپ ﷺ کا فرمان جو بخاری نے روایت کیا ہے یہ موقف اس کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ بنتا ہے کہ یہ والا فرمان نبوی اصحاب رسول ﷺ اور زوجہ رسول ﷺ کو بھی معلوم تھا تو نہ ان میں سے کسی ایک نے اعتراض کیا تھا بلکہ وہ حدیث پر عمل کرنے والے ہم سے کہیں زیادہ تھے۔ واللہ اعلم بالصواب

¹⁸² مجموعہ ابوالکلام آزاد ج: 1 ص: 911912

¹⁸³ مولانا آزاد۔ ایک سیاسی ڈائری مؤلف اثر بن۔ جی انصاری 1982 عالیہ پبلی کیشنز دھولیہ مہاراشٹر

خلاصہ بحث:

اس فصل میں مولانا آزادؒ کی جدت فکر کا جائزہ لیا گیا ہے کہ مولانا تفسیر حوالے سے دوسرے مفسرین سے نئی فکر کے حامل ہیں اور مولانا کے جدت فکر تہذیب و معاشرت عائلی مسائل عبادات سیاست کا میدان معیشت کے حوالے سے مطالعہ و تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

مولانا مودودیؒ اور جدت فکر	باب سوم:
تفہیم القرآن کا اجمالی تعارف	فصل اول:
مولانا مودودیؒ میں جدت فکر کا مطالعہ و تجزیہ	فصل دوم:

فصل اول: تفہیم القرآن کا اجمالی تعارف

تفہیم القرآن کا اجمالی تعارف:

مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی تفسیر تفہیم القرآن چھ جلدوں میں ہے۔ اس تفسیر کے لکھنے کا آغاز 1942ء میں ہوا۔ پہلے ماہنامہ ترجمان القرآن میں بالاقساط چھپتی رہی۔¹⁸⁴

تفہیم القرآن کی تکمیل میں تیس سال پانچ ماہ لگے۔ ابتدائی تین جلدیں بالکل سادہ اور مختصر ہیں۔ محسوس ہوتا ہے کہ مولانا کے پیش نظر اس وقت ایک عام مسلمان تھا۔ لیکن جوں جوں آگے بڑھتے گئے اس کا انداز علمی ہوتا چلا گیا۔ اب تفصیل بھی آگئی۔ اس کا ذکر مولانا نے خود بھی کیا ہے فرماتے ہیں ابتدائی سورتوں میں میرے پیش نظر زیادہ تفصیل سے کام لینا نہ تھا۔ اس لئے پہلی جلد کے حواشی مختصر رہے۔ جوں جوں آگے بڑھتا گیا مجھے حواشی میں تفصیل کی ضرورت پیش آتی گئی۔ یہاں تک کہ بعد کی جلدوں کو دیکھنے والے اب پہلی جلد کو تشنہ محسوس کرنے لگے۔ لیکن چونکہ قرآن مجید میں مضامین تکرار کے ساتھ آتے ہیں اس لئے میں نے ابتدائی جلد میں آنے والے

¹⁸⁴ مودودیؒ سید ابوالاعلیٰ۔ تفہیم القرآن۔ لاہور: ادارہ ترجمان القرآن 1951ء ج: 1 ص: 12

مضامین کو جب وہ دوبارہ آئے تو ان کی تشریح تفصیل کے ساتھ بیان کر دی۔

اس تفسیر میں پیش نظر رکھی گئی بنیادی باتوں کے بارے میں مولانا خود لکھتے 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 مدعا بالکل صاف صاف سمجھتا چلا جائے اور اس سے وہی اثر قبول کرے جو قرآن اس پر ڈالنا چاہتا ہے۔

نیز دوران مطالعہ جہاں جہاں ایک قاری کو الجھنیں پیش آسکتی ہیں وہ صاف کر دی جائیں اور جہاں کچھ سوال اس کے ذہن میں پیدا ہوں ان کا جواب اسے بروقت مل جائے۔

مولانا مودودیؒ لکھتے ہیں کہ اس سے قبل تراجم قرآن میں لفظی اور تحت اللفظ ترجمے کا انداز تھا۔ اس انداز ترجمہ کے بارے میں وہ لکھتے ہیں کہ اس سے الفاظ قرآن کے انفرادی معانی تو معلوم ہو جاتے ہیں۔ لیکن قرآن کا معجز اسلوب بیان اور اس کی تاثیر پڑھنے والے کے دل پر منتقل نہیں ہوتی۔ جبکہ اصل مطلوب چیز یہ ہے کہ قرآن کے انداز بیان کی تاثیر کو پڑھنے والے تک منتقل کیا جائے۔ مولانا نے

لفظی ترجمے کی افادیت سے انکار کئے بغیر اس انداز ترجمہ کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ قرآن فہمی کا اصل مقصد کو پورا نہیں کرتا۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ترجمہ کی بجائے ترجمانی کی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاں تک ترجمہ قرآن کا تعلق ہے اس سے پہلے متعدد بزرگ یہ خدمت بہترین طریقہ سے انجام دے چکے ہیں اس میں اب مزید کی کوشش ضرورت باقی نہیں رہی۔¹⁸⁵

تفہیم القرآن لکھنے کا مقصد:

اس بارے مولانا مودودیؒ لکھتے ہیں:

ان صفحات میں ترجمانی و تفہیم قرآن کی جو سعی کی گئی ہے وہ دراصل اسی بنیاد پر ہے کہ جو کام سابقہ مفسرین نہیں کر سکے اور اس کی دورِ حاضر میں ضرورت ہے وہ ضرورت پوری کرنے کیلئے تفسیر لکھی جائے۔ میں ایک مدت سے محسوس کر رہا تھا کہ ہمارے عام تعلیم یافتہ لوگوں میں روحِ 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 وہ مفسرین کی قابلِ قدر مساعی کے باوجود ہنوز تشنہ ہے۔¹⁸⁶

مولانا لکھتے ہیں کہ میں محسوس کرتا ہوں کہ میں اس سلسلے میں کچھ نہ کچھ کر سکتا ہوں۔ اس احساس نے مجھے اس کوشش پر مجبور کیا۔¹⁸⁷ مولانا مودودیؒ اپنے سے پہلے لوگوں کی قرآنی خدمات کو حقارت کی نگاہ سے دیکھنے کی بجائے شاہ ولی اللہ شاہ عبدالقادر شاہ رفیع الدین مولانا محمود الحسن مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا فتح محمد جالندھری کے تراجم کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

یہ تراجم ان اغراض کو پورا کر دیتے ہیں جن کیلئے ایک لفظی ترجمہ درکار ہوتا ہے لیکن کچھ ضرورتیں ایسی ہیں جو لفظی ترجمہ سے پوری نہیں ہوتیں اور نہیں ہو سکتیں میں نے ان ضرورتوں کو پورا کرنے کی خاطر ترجمہ کی بجائے ترجمانی کی ہے۔¹⁸⁸

تفسیر تفہیم القرآن کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ یہ ایک دعوتی تفسیر ہے۔ قرآن مجید کے وہ مقامات جہاں دعوت دین کا موضوع

186 ---- تفہیم القرآن ج: 1 ص: 5

187 ایضاً ص: 5

188 مودودیؒ تفہیم القرآن ج: 1 ص: 7

بیان ہوا ہے۔ وہاں مولانا کا انداز ایک داعی کے طور پر نمایاں دکھائی دیتا ہے۔ تفسیر کے دیباچے میں خود لکھتے ہیں کہ:

میرے پیش نظر علماء اور محققین کی ضروریات بھی نہیں ہیں اور ان لوگوں کی ضروریات بھی نہیں ہیں جو عربی زبان اور علوم دینیہ سے فارغ ہونے کے بعد قرآن مجید کا گہرا تحقیقی مطالعہ کرنا چاہتے ہیں۔ اس لئے کہ ایسے لوگوں کی ضروریات پوری کرنے کے لئے بہت کچھ سامان پہلے ہی موجود ہے۔ میں نے ان اوسط درجے کے تعلیم یافتہ لوگوں کی ضروریات کو پیش نظر رکھا ہے جو عربی زبان سے اچھی طرح واقف نہیں ہیں اور تفاسیر کے وسیع ذخیرے سے استفادہ کرنا ان کیلئے مشکل ہے۔¹⁸⁹

تفسیر میں ترجمہ کی نوعیت:

مولانا مودودیؒ لکھتے ہیں:

میں نے اس میں قرآن کے الفاظ کو اردو کا جامہ پہنانے کی 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 اور کلام الہی کا مدعا صاف صاف واضح ہونے کے ساتھ ساتھ اس کا شاہانہ وقار اور زور بیان بھی جہاں تک بس چلے ترجمانی میں منعکس ہو جائے۔ اس طرح کے آزاد ترجمے کیلئے یہ تو ناگزیر تھا کہ لفظی پابندیوں سے نکل کر وائے مطالب کی کوشش کی جائے۔ لیکن معاملہ کلام الہی کا تھا اس لئے میں نے یہ آزادی ڈرتے ڈرتے استعمال کی ہے۔ جس حد تک میرے امکان میں تھی اسے ملحوظ رکھتے ہوئے میں نے اس کا پورا اہتمام کیا ہے کہ قرآن کی اپنی عبارت جتنی آزاد بیان کی اجازت دیتی ہے اس سے تجاوز نہ کیا جائے۔¹⁹⁰

سورتوں کے آغاز میں سورت کا مکمل خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ اس تعارف سورت میں اس سورت کی وجہ تسمیہ آیات کی تعداد زمانہ نزول اور اس زمانے کا مختصر پس منظر بیان کیا گیا ہے۔¹⁹¹

مولانا مودودیؒ نے قرآن کے اسلوب بیان کا خلاصہ یہ نکالا ہے اور شاہ ولی اللہ نے بھی یہی بات بیان کی ہے کہ قرآن انسانوں کی راہنمائی کیلئے اللہ احکم الحاکمین کی طرف سے انہیں کسی وقت درپیش مسائل یا اس وقت الہی راہنمائی کے اعتبار سے جس طرح کی راہنمائی

¹⁹⁰ مودودیؒ ترجمان القرآن ج: 1 ص: 1011

¹⁹¹ ایضاً ص: 11

کی ضرورت تھی اللہ نے خطبہ کی صورت میں یا مراسلہ کی شکل میں انہیں راہنمائی دیتے ہوئے آیت یا آیات کا ایک گروپ نازل فرمایا۔ گویا قرآن مجید خطبات یا مراسلات کی شکل میں نازل ہوا۔¹⁹²

اس ایک خطے میں اس مسئلے کی مختلف جہات اور اس کے مختلف پہلوؤں میں لوگوں کو راہنمائی مہیا کر دی جاتی تھی۔ لوگ اس پس منظر سے آگاہ ہوتے تھے جس میں وہ آیت یا آیات نازل ہوئی ہوتیں۔ ان کی زبان بھی عربی تھی۔ اس لئے وہ نازل شدہ آیات سے مطلوبہ راہنمائی حاصل کر لیتے۔¹⁹³

مولانا مودودیؒ سورت کے تعارف میں اس سورت یا اس خطبے کے تمام پہلوؤں کو آیات کے مضمون کے ساتھ جوڑ کر واضح کرتے ہیں کہ اس سورت میں اس مسئلے یا مسائل کے کن کن پہلوؤں پر کیا راہنمائی دی گئی ہے۔ جب قاری کو اس سورت کے بنیادی مضمون کا پتہ چل جاتا ہے۔ تو وہ پوری سورت کو ایک اکائی سمجھتے ہوئے اس کی تمام جہات کو سمجھ جاتا ہے۔¹⁹⁴

¹⁹² مقدمہ تفہیم القرآن ج: 1 ص: 13

¹⁹³ ایضاً ج: 1 ص: 13

¹⁹⁴ ایضاً ج: 1 ص: 13

پوری سورت کو ایک اکائی سمجھتے ہوئے اس میں بیان شدہ مضمون کے تمام گوشوں کو سمجھانے میں مولانا مودودیؒ اور مولانا اصلاحیؒ میں ایک اعتبار سے تو قدر مشترک ہے کہ دونوں سورت میں بیان شدہ پورا مضمون یا مضامین ایک مسلسل مضمون کی شکل میں بیان کرتے ہیں۔ لیکن مولانا اصلاحیؒ سورت کا ایک باقاعدہ عمود متعین کرتے ہیں اور بالالتزام یا بالنتکلف ساری آیات کو اسی عمود اور مرکزی عنوان کے تابع قرار دیتے ہیں۔

روایات کا ناقدانہ جائزہ:

تفسیر قرآن یا تشریح دین میں مولانا مودودیؒ کا طریق کار یہ ہے کہ وہ احادیث آثار و روایات کو بنیاد بناتے ہیں۔ وہ ان احادیث و روایات کی تحقیق ان معیارات پر ہی کرتے ہیں جو سلف صالحین کا طریقہ تھا۔ سند کے صحیح ہونے کے باوجود انہوں نے اگر کسی روایت کو قرآن کی مجموعی روح کے خلاف سمجھا ہے تو اسے قبول نہیں کیا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر خالد علوی نے اپنے ایک مضمون میں مثال کے طور پر اس روایت کے بارے میں مولانا مودودیؒ اور دیگر محقق علماء کے نقطہ

ہائے نگاہ کا موازنہ پیش کیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے زندگی میں تین مرتبہ جھوٹ بولا تھا۔¹⁹⁵

وہ لکھتے ہیں: 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 نبی کریم کی فرمائی ہوئی نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے سند کے ساتھ ساتھ متن کو دیکھنا بھی ضروری ہے اور اگر متن میں واقعی کوئی قباحت ہو تو پھر اس کی صحت پر خواہ مخواہ اصرار کرنا درست نہیں۔¹⁹⁶

اس طرح کا انداز ایسی ہی ایک اور روایت میں اختیار کیا ہے کہ حضرت سلیمان سے عصر کی نماز کے موقع پر ان کے وظائف نہ پڑھے جاسکے۔ کیونکہ وہ جہاد کیلئے تیار کئے گئے گھوڑوں میں مشغول تھے۔ اس روایت کے بارے میں مولانا مودودیؒ نے بڑا محققانہ اور تجرباتی رویہ اختیار کیا ہے۔ اس طرح کے تمام مواقع پر مولانا نے صرف وہی روایات قبول کی ہیں جو قرآن کے مزاج سے متصادم نہیں ہیں۔

¹⁹⁵ بخاری محمد بن اسماعیل۔ الجامع الصحیح۔ المکتبۃ الشامیہ باب قول اللہ تعالیٰ ج: 4 ص: 112

¹⁹⁶ مودودیؒ ترجمان القرآن ج: 3 ص: 167

روایت درایت کے اصولوں کے مطابق ہیں اور عقل صریح کے معیار پر پوری اترتی ہیں۔ وہ کوشش کرتے ہیں کہ قرآن کو روایات کے تابع نہ کر دیں۔¹⁹⁷

تفہیم القرآن تفسیر بالماثور:

اس کے تفسیر بالماثور ہونے کے ہونے کے بارے میں ڈاکٹر خالد علوی لکھتے ہیں:

تفہیم القرآن کو ماثور ہی کی صنف میں شمار کیا جاتا ہے لیکن یہ محققانہ ماثور تفسیر 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 ذریعہ ہیں۔¹⁹⁸

اگر ماثور تفسیر کی تمام شرائط کو سامنے رکھیں تو قرین حقیقت بات یہ ہے کہ یہ تفسیر ماثور اور تفسیر بالرائے المحمود کا مرقع ہے۔ ماثور ان معنوں میں ہے کہ تفسیر القرآن بالقرآن حدیث کی تشریحی اور تشریحی حدیث اقوال صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی شرعی اور تفسیری حیثیت کے بارے میں ان کا نقطہ نگاہ وہی ہے جو امت کے

¹⁹⁷ مودودیؒ ترجمان القرآن ج: 4 ص: 333334

¹⁹⁸ مرتب ڈاکٹر صاحبزادہ ساجد الرحمن۔ برصغیر میں مطالعہ قرآن۔ اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامی

باقی علماء رکھتے ہیں۔ لیکن متقدم تفاسیر سے اس تفسیر کا انداز اور رجحان مختلف ہے وہ عام مفسرین کی طرح روایت انداز سے تفسیر کیلئے پہلے روایات تلاش نہیں کرتے۔ مختلف النوع اور مختلف المضمون روایات اکٹھی کرنے کا اہتمام نہیں کرتے لیکن یہ روایات مولانا کے ذہن میں محفوظ ہوتی ہیں۔ ان متعدد روایات میں سے اسی روایت کو اختیار کرتے ہیں جو سند کے اعتبار سے قوی ہو۔ اس کا مضمون کسی بھی اعتبار سے قرآن مجید اور دین سے کسی طرح بھی متصادم نہ ہو بلکہ اس کے مطابق ہو۔ سیاق و سباق کلام بھی اس روایت کی تائید کرتا ہو۔

تفہیم القرآن میں اصول تفسیر:

تفہیم القرآن کا مقدمہ مولانا کے اختیار کردہ اصول تفسیر کا بھی پتہ دیتا ہے اور علوم القرآن پر بھی انہوں نے اپنا نقطہ نگاہ بیان کیا ہے۔¹⁹⁹

آیات قرآنیہ کی ترتیب پر بحث:

تفسیر کے مقدمہ میں مولانا نے آیات قرآنیہ کی ترتیب نزولی ترتیب توقیفی کے بارے میں وضاحت کی ہے۔ قرآن کے انداز نزول اس انداز کی حکمت و مقاصد موجودہ قرآن میں ترتیب نزولی کی بجائے

ترتیب توقیفی کا قائم کرنا اور اس کی حکمت و مقاصد بیان کئے ہیں۔ مولانا کی وضاحت سے ایک عام آدمی کو بڑے منطقی انداز سے بات سمجھ آ جاتی ہے کہ اندازِ نزول اور توقیفی ترتیب کے پیچھے کیا مقاصد کار فرما ہیں۔²⁰⁰

سبعہ احرف کی توجیہ:

قرآن مجید میں موجودہ سبعہ احرف کو بھی بڑے عام فہم انداز سے سمجھایا گیا ہے کہ اگر نزول قرآن کے وقت لوگوں کو قرآن کی تلاوت کے ایک ہی تلفظ کا پابند کیا جاتا تو لوگوں کیلئے مشکلات پیدا ہو جاتیں۔ اس لئے بعض الفاظ کو ایک سے زیادہ طریقوں سے پڑھنے کی اجازت عین حکمت کا تقاضا تھا۔²⁰¹

تکرارِ مضامین:

اسی مقدمے میں تکرارِ مضامین کی بڑی سادی لیکن حقیقت کے عین مطابق قابلِ فہم انداز سے توجیہ کی گئی ہے کہ دعوتِ دین اور امت سازی کا عمل مختلف مرحلوں میں تکمیل کو پہنچا۔ ایک مرحلے میں اللہ تعالیٰ کے علم کے مطابق جو مقاصد حاصل کرنے تھے لوگوں

²⁰⁰ مودودیؒ تفہیم القرآن ج: 1 ص 1436

²⁰¹ ایضاً ص: 30

کو اسی مرحلے مسائل تقاضوں میں محدود رکھا گیا۔ تربیت کے اعتبار سے جو ضروری اصول اور اعمال انہیں کسی ایک مرحلے میں ان کے ذہن اور عمل کا حصہ بنا کر انہیں اپنی عملی زندگی کی بنیاد بنانا تھا تربیت کے ایک مرحلہ سے تعلق رکھنے والی سورتوں میں ان کا بار بار ذکر کیا گیا لیکن ہر بار ایک نئے انداز سے ان کا ذکر کیا گیا۔ اگر ایک ہی اسلوب ایک ہی لب و لہجہ ایک ہی طرح کے الفاظ سے ان احکام کا بار بار ذکر کیا جاتا تو لوگ اکتا جاتے۔ لیکن قرآن کے اسلوب سے کہیں بھی اکتاہٹ کا احساس نہیں ہوتا۔ جب تربیت کا اگلا مرحلہ آیا تو اس کے تقاضوں کے مطابق اب نئے احکام اور اخلاقی ضوابط آگئے۔ اس طرح قرآن نے لوگوں کی مرحلہ وار تربیت کی۔ اس مرحلہ میں احکام کا تکرار ہوتا رہا۔ اس طرح مقدمہ کے اندر دیگر علوم القرآن کا تذکرہ بھی ہے۔

اسباب نزول تفسیر کی بنیاد بنانے کے حوالے سے مولانا کا نقطہ نگاہ اور عمل یہ ہے کہ اسی روایت کو لیتے ہیں جو سیاق و سباق اور سند کے اعتبار سے قرآن کا حقیقی معنی سمجھنے میں مدد کرے۔ تفہیم القرآن میں روایات کی اسناد کی جانچ پڑتال اور تحقیق ان کا آپس میں تقابل و موازنہ وغیرہ کی بحثوں سے مولانا نے گریز کیا۔ اور صرف مستند ترین

روایت ہی کو اختیار کیا۔ رائج اور مرجوح روایت کی بحث تفسیر میں بہت کم دکھائی دیتی ہے۔²⁰²

اسباب نزول کے حوالے سے بھی مولانا کا طریق کار اور اصول یہی ہے کہ وہ ہر جگہ تفسیر کیلئے سبب نزول کی تلاش نہیں کرتے کہ اس کی روشنی میں تفسیر کی جائے۔ وہ تفسیر میں سبب نزول کو بنیاد بتاتے ہیں لیکن مولانا کا طریقہ قدیم مفسرین اور مولانا امین احسن اصلاحی وغیرہ کے درمیان ہے۔ قدیم لوگوں نے اسباب نزول کو مبالغے کی حد تک استعمال کیا حتیٰ کہ ایک ایک آیت کے ضمن میں شان نزول کی اگر متعدد روایات بھی آگئیں تو ان سب سے استفادہ کرتے ہوئے ایک آیت کی ایک سے زائد تفاسیر کر دیں۔ اس سے تفسیری اختلافات بھی پیدا ہوئے اور بسا اوقات تو کمزور روایات بھی تفسیر میں داخل ہو گئیں۔²⁰³

مولانا لکھتے ہیں کہ میں نے بہت سے تفسیری مباحث کو سرے سے ہاتھ ہی نہیں لگایا جو علم تفسیر میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔²⁰⁴

²⁰² مقدمہ تفہیم القرآن ج: 1 ص 13

²⁰³ ایضاً ج: 1 ص 13

²⁰⁴ مودودیؒ تفہیم القرآن ج: 1 ص 6

(غالباً مولانا کا اشارہ اسبابِ نزول وغیرہ کی بحثیں ہیں۔ مولانا انہیں علم تفسیر کے اہم مباحث مانتے ہیں لیکن اپنے مقصد تفسیر میں ان کو زیرِ بحث لانے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ جبکہ مولانا فراہمی اور مولانا اصلاحیؒ ان کو ایسی بے مقصد باتیں قرار دیتے ہیں کہ گویا ان کی وجہ سے تفسیر میں بہت سے جھگڑے اور مسائل پیدا ہو گئے) اس کی تفصیل کیلئے مبادی تدبر قرآن وغیرہ کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

مولانا مودودیؒ نے تفسیر کے مقدمے میں لکھا ہے کہ قرآن کا خطاب انسان سے ہے۔ وہ انسان کو ہر لمحہ کیلئے راہنمائی مہیا کرتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم داعی الی اللہ ہیں۔ دعوت دین ایک مسلسل عمل ہے۔ اس عمل کے دوران مختلف مرحلے درپیش ہوں گے۔ ہر مرحلہ میں مسائل کی نوعیت اپنی اپنی ہوگی۔ ہر مرحلہ گزشتہ مرحلہ سے جڑا ہوا تو ہوگا لیکن اس کے تقاضے پہلے مرحلے سے مختلف ہوں گے۔ اب اس کیلئے ہدایات بھی پہلے سے مختلف قسم کی مطلوب ہوں گی۔ چونکہ قرآن کا موضوع انسان ہے اس لئے وہ انسان کو بتاتا ہے کہ اس کا مقصد تخلیق کیا ہے۔ اس کا پیدا کرنے والا کون ہے۔ اس کا پیدا کرنے والا اس سے کیا کیا تقاضے اور مطالبے کرتا ہے۔ جو تقاضے اس کا

رب اس سے کرتا ہے اس کا عملی طریقہ کیا ہے۔ گویا انسان کائنات کا مرکز ہے۔ اس کا ایک خالق ہے اور مولانا کی تفسیر کا بنیادی موضوع یہی دکھائی دیتا ہے کہ وہ انسان کے سامنے یہ بات واضح کرتے ہیں کہ پہلے اپنے اوپر پھر اپنے معاشرے پر پھر پوری زمین پر اللہ کی مرضی کیسے نافذ کرنی ہے۔

مولانا مودودیؒ کی تفسیر میں بھی جگہ جگہ مزاج کے اعتبار سے مولانا امین احسن اصلاح کا مزاج دکھائی دیتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ دونوں حضرات عقائد عبادات معاملات انسان کی ذاتی زندگی اخلاقیات اور اجتماعی زندگی کے ہر شعبے سے تعلق رکھنے والی تمام آیات کی تفسیر میں دعوت اور انسان کے فرائض کی یاد دہانی کرواتے ہیں۔

کلامی مباحث اور تفہیم القرآن:

کلامی بحثوں میں بھی مولانا کا انداز ایک داعی کا ہے۔ داعی دوسرے کے ساتھ جدال اور مناظرہ کا ماحول پیدا نہیں کرتا۔ مولانا کے زمانے میں مسلمانوں میں پھیلے ہوئے کلامی موضوعات میں آپ نے اپنے آپ کو ان فرقوں میں ایک فریق نہیں بنایا۔ کتاب و سنت کی روشنی میں ان موضوعات جن میں توحید رسالت آخرت ملائکہ

قرآن معجزات مسئلہ جبر و قدر تقدیر علم غیب کے موضوعات اور ان کے ضمن میں پیدا ہونے والی بحثوں کی وضاحت اس انداز سے کی ہے کہ پڑھے لکھے شخص کو جو ان فرقہ وارانہ اور گروہی بحثوں سے بچنا اور حقیقت کو جاننا چاہتا ہے بڑے مدلل انداز سے مواد پڑھنے کو ملتا ہے۔ بقول ڈاکٹر خالد علوی انہوں نے کلامی مسائل روایتی معتزلی اشعری اور ماتریدی فریم ورک کی بجائے کتاب و سنت کے نصوص پر مبنی توضیحات کا اسلوب اپنایا ہے۔ فکری و اعتقادی فتنوں پر بھی منطقی انداز سے روشنی ڈالی ہے۔ قادیانیت انکار حدیث تحریک مادیت ڈارون ازم جدید مغربی فلسفے مارکس ازم سیکولر ازم الحاد و دہریت پر عالمانہ اور پر اثر انداز سے لکھا ہے۔²⁰⁵

تفہیم القرآن اور تقابلی ادیان:

تفہیم القرآن کی پہلی جلد میں ہی قرآنی واقعات اور بائبل اور تالمود کا تقابلی جائزہ تورات کی تحریف اور قرآن تورات کی تحریف کی تصدیق کرتا جیسے مضامین موجود ہیں۔ سورۃ آل عمران کی ابتدائی آیات کی روشنی میں بائبل کی حیثیت و نوعیت پر لکھا ہے۔²⁰⁶

²⁰⁵ ساجد الرحمن برصغیر میں مطالعہ قرآن 1999ء ص: 302303

²⁰⁶ مودودیؒ تفہیم القرآن ج: 1 ص: 231232

مسیح علیہ السلام کے پہاڑی کے وعظ کے اقتباسات نقل کئے ہیں
سورۃ آل عمران کی آیت نمبر 50-51 کے ضمن میں مسیح علیہ السلام
کی دعوت پر ایک داعی کی حیثیت سے تجزیاتی مضمون لکھا ہے۔²⁰⁷

تقابلِ ادیان پر انہوں نے تفہیم القرآن میں جو کچھ لکھا ہے اس
سے واضح ہوتا ہے کہ گزشتہ کتابوں کی تعلیمات ان کے مندرجات
اور گزشتہ اقوام کے حالات و واقعات پر مولانا وسعت مطالعہ اور
عادلانہ تجزیہ و تحقیق کی صلاحیت کے حامل تھے۔²⁰⁸

تقابلِ ادیان کے موضوعات میں مولانا کا انداز نہ معذرت خواہانہ
ہے نہ مناظرانہ۔ اگرچہ چند برس قبل برصغیر کے علماء نے جب اسلام
پر جارحانہ انداز سے اعتراضات ہو رہے تھے اور لوگ اسلام کے
بارے میں زیادہ گہرا علم نہیں رکھتے تھے اس وقت مناظرانہ انداز
اختیار کیا۔ لیکن اب حالات بدل چکے ہیں۔ مولانا مودودیؒ نے دیگر
مذہب کے پیدا کردہ اشکالات کا جواب علمی فکری اور منطقی و استدلالی
انداز سے دیا۔ اس میں ان کا انداز یہ ہے کہ قرآن پیغمبر اسلام صلی
اللہ علیہ وسلم اور اسلام اور اسلامی تاریخ و تہذیب کے بارے میں

²⁰⁷ ایضاً ص: 254

²⁰⁸ ساجد الرحمن برصغیر میں مطالعہ قرآن ص: 302

مخالفین اسلام کے اعتراضات کا جواب اس انداز سے نہ دیا جائے کہ گویا اپنے آپ کو مجرم کے طور پر پیش کریں اور وہ اعتراض لاتے جائیں اور ہم ملزم کے طور پر جواب دیتے جائیں۔ بلکہ ہم اسلام قرآن اور نبی کریم ﷺ کے بارے میں حقائق مثبت انداز سے بیان کریں کہ ان کے تمام ابہامات اشکلات اور اعتراضات کی حقیقت پڑھنے والے پر کھلتی جائے اور ہماری تفصیل پڑھنے کے بعد یہ اعتراضات بالکل بے وقعت ہو جائیں۔ ہمیں مخالف گروہ کی فکری بنیادوں اس کے فکری پس منظر اس کے ماخذ اس کی فکر کے تضادات کو منظر عام پر لا کر اس کے غبارے سے ہوا نکالنی چاہیے۔

مولانا مودودیؒ نے مستشرقین کے قرآن مجید سیرۃ طیبہ اور دیگر کئی پہلوؤں پر اعتراضات اور پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کو بے بنیاد ثابت کیا ہے۔ مثلاً مستشرقین کا خیال ہے کہ قرآن مجید میں بیان شدہ بہت سے واقعات تالمود اور پہلی کتابوں سے نقل شدہ ہیں مولانا لکھتے ہیں کہ اگر کتب سابقہ اور قرآن کا تقابلی مطالعہ کیا جائے تو ہر انصاف پسند قاری آسانی سے سمجھ سکتا ہے کہ یہ الزامات بے بنیاد ہیں۔ مثلاً آدم علیہ السلام اور حضرت حوا کے زمین پر اتارے جانے کی بات ہے تو اگر تورات اور قرآن میں بیان شدہ مضمون کو دیکھیں تو دونوں میں

تضاد ہے۔ اسی طرح تالمود تورات اور قرآن مجید میں جو تفصیلات آئی ہیں ان میں بھی فرق ہے۔ تالمود میں جو واقعات بیان ہوئے ہیں وہ بے جوڑ اور اکثر خلاف قیاس ہیں۔ اس کے مقابلے میں قرآن میں بیان شدہ تفصیلات واضح مستقل اور مربوط طریقے سے بیان ہوئی ہیں۔²⁰⁹

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعات میں بھی قرآن اور تالمود کا فرق ہے۔²¹⁰

حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں تفصیلات میں بھی اختلاف ہے۔²¹¹

مولانا لکھتے ہیں کہ بائبل میں تو قابل احترام انبیائے کرام کے بارے میں ایسی ایسی باتیں لکھ دی ہیں جو کسی ایک شریف آدمی سے بھی منسوب نہیں کی جاسکتیں۔ ان انبیائے کرام میں حضرت سلیمان علیہ السلام حضرت لوط علیہ السلام حضرت یعقوب علیہ السلام حضرت یوسف علیہ السلام حضرت ابراہیم علیہ السلام شامل ہیں۔ جبکہ قرآن تو

²⁰⁹ مودودیؒ تفہیم القرآن ج: 3 ص: 136

²¹⁰ ایضاً ص: 631

²¹¹ ایضاً ج: 2 ص: 382

ان کی معصومیت بلند کرداری اللہ کی حفاظت میں آئے ہوئے اور
برگزیدہ قرار دیا گیا۔²¹²

قرآن مجید کے کتب سابقہ سے ماخوذ ہونے کے حوالے سے مولانا
مودودیؒ کچھ بنیادی سوالات اٹھاتے ہیں۔

قرآن مجید کے واقعات تالمود وغیرہ سے ماخوذ ہونے کی ان کے
پاس کوئی دلیل نہیں ہے (دلیل تو اسی قدر تھی کہ قرآن اور تالمود
کے واقعات ملتے جلتے ہیں اور اس کا تجزیہ گزشتہ سطور میں کر دیا گیا
ہے)۔

جن کتب کو قرآن کا ماخذ قرار دیا گیا ہے اگر انہیں یکجا کر دیا جائے
تو ایک اچھی خاصی لائبریری کی فہرست تیار ہو جائے گی۔ کیا جزیرۃ
العرب میں اس وقت کوئی ایسی لائبریری موجود تھی۔

مستشرقین نے جن مختلف زبانوں کی کتابوں کو قرآن کا ماخذ قرار
دیا ہے کیا مکہ یا مدینہ میں حضور کے زمانے میں مترجمین کا کوئی ایسا
گروہ موجود تھا جو مسلسل کتابوں کا ترجمہ کر کے فوراً آپ کو مہیا کرتا
تھا۔

²¹² مودودیؒ تفہیم القرآن ج: 32 سورہ یوسف سورہ ہود کے تحت

آپ نے عرب کے باہر سفر کئے۔ کیا ان سفروں میں آپ یہ کتابیں ان سفروں کے دوران وہاں سے لے کر آئے تھے۔ کیا کتابیں موجود تھیں۔

کیا اس کا کوئی ثبوت موجود ہے کہ راہبوں نے آپ کو معلومات فراہم کی تھیں جنہیں آپ نے قرآن کی بنیاد بنایا۔ یہ تو مستشرقین کی قیاس آرائی ہی ہے کہ آپ نے راہبوں سے مواد لیا۔ کیا چند گھنٹوں کی ملاقات میں انہوں نے آپ کو قرآن دے دیا۔ ان کے پاس قرآن کا مواد تھا تو انہوں نے خود ہی یہ سب کچھ لوگوں کے سامنے پیش کر کے وہ مقام کیوں نہ حاصل کر لیا جو حضور اکرمؐ کو حاصل ہوا؟ قرآن نے مشرکین کو چیلنج دیا تھا کہ وہ قرآن کے مثل لے آئیں۔ اگر انہیں اس کے ماخذ (source) کا پتہ تھا تو اس کی اس وقت نشاندہی کیوں نہ کی اور اس source کو پکڑ کر قرآن کے چیلنج کا جواب کیوں نہ دے دیا۔

مولانا مودودیؒ نے معجزات پر بھی لکھا ہے۔ واقعہ شق قمر²¹³

حضرت یونس علیہ السلام کا مچھلی کے پیٹ سے صحیح سلامت نکل آنا سامری کا واقعہ پر منطقی توجیہات کی ہیں اور معجزات کو عقلی انداز سے سمجھایا ہے۔

قرآن مجید کے متن خصوصاً اس اعتراض کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے مصحف اور دوسرے قرآنی نسخوں میں فرق تھا اس کی وضاحت کر کے دلائل و شواہد سے واضح کیا ہے کہ جن روایتوں میں حضرت ابن مسعودؓ کے مصحف کے فرق کی بات کی جاتی ہے وہ روایات ناقابل اعتبار قرار دی گئی ہیں۔ جن محدثین نے انہیں صحیح کہا ہے انہیں مولانا مودودیؒ یہ جواب دیتے ہیں کہ اگر کسی روایت کی سند درست بھی ہو اگر وہ قرآن اور دین کی بنیادی روح کے منافی اور متصادم ہو تو اسے تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔²¹⁴

تفہیم القرآن میں نبی کریم ﷺ کی سیرۃ طیبہ کے بارے میں مستشرقین کے پیدا کردہ اشکالات کا بھی بڑے عقلی و منطقی انداز سے جواب دیا گیا ہے۔ ان میں سے تعدد ازدواج نبوی۔ قرآن مجید کا نزول اور وحی کے بارے میں مستشرقین کا یہ نقطہ نگاہ کہ یہ کسی نفسیاتی

مرض کے دوران کی ہوئی گفتگو ہے۔ حضرت زینب سے رسول اللہ ﷺ کا نکاح شامل ہیں۔
فقہی مسائل میں اعتمادی رویہ:
مولانا لکھتے ہیں:

میں نہ مسلک اہل حدیث کو اس کی تمام تفصیلات کے ساتھ صحیح سمجھتا ہوں اور نہ حنفیت یا شافعیت ہی کا پابند ہوں۔

تقلید کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک صاحب علم شخص کیلئے تقلید ناجائز اور گناہ بلکہ اس سے بھی شدید تر چیز ہے۔

اگر عورت خاوند کے ساتھ نہ رہنا چاہے اور وہ چاہتی ہے کہ اسے کچھ مال یا رقم دے کر طلاق حاصل کر لے۔²¹⁵

خلع کی صورت میں عدت صرف ایک حیض ہے۔ یہ اصل میں عدت ہے ہی نہیں بلکہ صرف استبراء رحم کے لئے حکم دیا گیا ہے۔²¹⁶

ڈاکٹر خالد علوی اس پر تبصرہ کرتے ہیں:

سید مودودیؒ نے احناف کے نقطہ نگاہ سے اختلاف کیا ہے۔ احناف کے نزدیک علیحدگی کی صورت میں شوہر بیوی کو دیئے ہوئے تحائف

²¹⁵ ایضاً ج: 1 ص: 175

²¹⁶ ایضاً ص: 175

کپڑے اور زیور وغیرہ واپس لے سکتا ہے جبکہ مولانا مودودیؒ اس سے اختلاف کرتے ہیں کہ وہ واپس نہیں لے سکتا۔ اسی طرح جمہور آئمہ کے نزدیک خلع حاصل کرنے والی عورت کی عدت تین حیض ہے۔ مولانا مودودیؒ کے نزدیک یہ مدت ایک حیض ہے۔ وہ یہ نقطہ نگاہ ابو داؤد ترمذی اور ابن ماجہ کی روایات کی روشنی میں اختیار کرتے ہیں۔ حضرت عثمان کا یہی طرز عمل ہے۔²¹⁷

اسی طرح اگر خاوند بیوی کو تین طلاقیں دے دے اور اس کے بعد وہ دوبارہ نکاح کرنا چاہیں تو فقہائے احناف کے نزدیک اگر نکاح مشروط طور پر ہو کہ پہلے خاوند کیلئے حلال کرنے کیلئے وہ نکاح کرے گا اور حق زوجیت کے بعد وہ اسے طلاق دے دے گا۔ اس صورت میں نکاح ہو جاتا ہے اور شرط فاسد کا لحاظ نہیں ہوتا۔²¹⁸

اگرچہ امام ابو حنیفہ کی طرف یہ قول منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ تحلیل کی شرط کو درست تسلیم کرتے ہیں اور اگر وہ طلاق دینے سے انکاری ہو تو قاضی اسے طلاق دینے پر مجبور کر سکتا ہے۔ ہدایہ میں اس نکاح کو مکروہ قرار دیا گیا ہے۔ اسے باطل قرار نہیں دیا۔ اس نقطہ نگاہ

²¹⁷ ساجد الرحمن برصغیر میں مطالعہ قرآن ص: 262

²¹⁸ الفقہ علی المذہب الاربعہ ج: 4 ص: 80

کی رُو سے جب یہ شخص (جس نے معاہدے کے تحت عارضی نکاح کیا تھا) اس عورت کو طلاق دے دیتا ہے اور وہ عورت پہلے خاوند سے شادی کر سکتی ہے۔²¹⁹

لیکن مولانا مودودیؒ اسے مسئلے میں احناف سے اختلاف کرتے ہیں۔ پیشگی معاہدے کے تحت کئے گئے نکاح کو نکاحِ فاسد قرار دیتے ہیں۔ یہ ایک ناجائز فعل ہو گا۔ لہذا اس خاوند کے ساتھ جب اس کا نکاح ہی شرعاً منعقد نہ ہو تو طلاق دینے کا کوئی معنی نہیں ہے۔ لہذا وہ پہلے خاوند سے نکاح نہیں کر سکتی۔ اس نقطہ نگاہ کے حق میں حضرت علیؑ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ ابو ہریرہؓ اور عقبہ بن عامرؓ سے مروی روایات ہیں کہ نبی کریم نے حلالہ کرنے والے اور کروانے والے کو ملعون قرار دیا۔²²⁰

ڈاکٹر خالد علوی لکھتے ہیں: کہ اسلامی قانون قانون بغاوت قانون شہادت قانون صلح و جنگ اور بین الاقوامی قانون وغیرہ میں مولانا مودودیؒ کے نقطہ نگاہ میں مسلکی اعتدال اور مکمل تقلید کی بجائے اجتہادی انداز اختیار کرنے کی مثالیں موجود ہیں۔²²¹

²¹⁹ ایضاً ص: 80

²²⁰ مودودیؒ تفہیم القرآن ج: 1 ص: 176

²²¹ ساجد الرحمن برصغیر میں مطالعہ قرآن ص: 26

جوتے سمیت نماز ادا کرنے کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور دیگر بہت سے فقہاء کثیر التعداد روایات کی بنا پر جوتے سمیت نماز ادا کرنے حق میں ہیں مولانا مودودیؒ اس مسئلے کے بارے میں رائے دیتے ہیں کہ اس سلسلے میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ مسجد نبوی میں چٹائی تک کا انتظام نہ تھا کنکریاں بچھی ہوئی تھیں۔ لہذا ان احادیث سے اگر کوئی شخص استدلال کر کے آج کی مسجدوں میں جوتے سمیت آنے کی اجازت دے تو یہ درست نہ ہو گا البتہ گھاس یا کھلے میدان میں جوتے سمیت نماز پڑھ سکتا ہے رہے وہ لوگ جو میدان میں نماز جنازہ وغیرہ پڑھتے وقت جوتے اتارنے پر اصرار کرتے ہیں وہ اصل احکام سے ناواقف ہیں۔²²²

مولانا نے جدید تحقیقات اور سائنسی انکشافات کا بھی جا بجا حوالہ دیا ہے تاکہ ایک قاری پر واضح کیا جاسکے کہ یہ کلام کلام الہی ہے۔ اس نے جن سائنسی آفاقی انکشافات کا ذکر کیا ہے علوم طبعیہ سماجی علوم میں ان علوم کے اساسی اصولوں اور حقائق کا ذکر کیا ہے وہ نبی کریم ﷺ کے انکشافات نہیں ہیں۔ کیونکہ آپ کو تو دنیا جانتی ہے کہ آپ امی تھے۔ لہذا یہ سب انکشافات اللہ کی طرف سے نازل شدہ ہیں۔

تفہیم القرآن میں مولانا نے جگہ جگہ بنیادی اہمیت کے تمام معاشرتی معاشی سیاسی فکری مسائل میں عالمانہ تحقیق پیش کی ہے۔ اسلام کا نظام ازدواج اپنی پوری روح کے ساتھ سورۃ البقرۃ سورۃ النور سورۃ الطلاق کی آیات کی تفسیر میں سمجھایا ہے۔

حرف آخر:

کوئی بھی انسانی کاوش تنقید سے بالاتر نہیں ہوتی۔ راسخ العقیدہ علماء کی طرف سے اس پر کئی ایک اعتراضات کئے گئے ہیں۔ یہ بات بالکل قرین حقیقت ہے کہ بہت سی تفاسیر پر اس کے ہم مسلک حلقوں کی جانب سے بھی اعتراض کئے گئے ہیں۔ ہم مسلک لوگ اس مفسر سے اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ اگر اس بات کو مثبت نگاہ سے دیکھا جائے تو یہ مسلم اُمہ کی خوبی سمجھنی چاہیے۔ یہاں ایسا نہیں کہ جس کا جو جی چاہے لکھ دے اور کسی کی غلطی پر گرفت کرنے والا کوئی نہ ہو اور غلط طور پر لکھی گئی بات اگلی نسلوں کو بغیر تصحیح و ترمیم منتقل ہوتی چلی گئی۔ امت مسلمہ ایک بیدار مغز امت ہے وہ کسی بڑے سے بڑے عالم کی غلطی کو بھی پکڑتی ہے۔ تفہیم القرآن پر جو اعتراضات ہوئے ہیں۔ ان میں کچھ اعتراضات مسالک اسلامیہ کے اختلافی ماحول کا بھی عکس ہے اور کچھ اعتراضات کا تعلق اس بات سے ہے کہ مولانا مودودیؒ

بہت سے مسائل میں اجتہادی رائے رکھتے ہیں۔ دیگر لوگوں نے اختلاف میں اصل قابل توجہ بات یہ ہے کہ انہوں نے کتنے مقامات پر راسخ العقیدگی کی حدود سے تجاوز کیا ہے

خلاصہ بحث:

اس فصل میں ترجمان القرآن کا اجمالی تعارف کروایا گیا ہے تفہیم القرآن لکھنے کا مولانا کا مقصد کیا تھا تفسیر میں ترجمہ کی نوعیت کیا ہے اس میں مولانا نے ایسی روایات جن کی اسناد میں کسی قسم کا ضعف نہیں مگر مولانا نے درایت کے اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے ناقدانہ جائزہ لیا ہے تفسیر تفہیم القرآن کی تفسیری نوعیت کیا ہے تفہیم القرآن میں مولانا نے اصول تفسیر کے متعلق اپنا نقطہ نگاہ بیان کیا ہے آیات قرآنیہ کی ترتیب پر مدلل تحریر لکھی ہے سب سے اہم کی توجیہ تکرار مضامین کلامی مباحث تقابل ادیان پر بھی مولانا نے ابحاث کو نقل کیا گیا ہے فقہی مسائل میں مولانا کے رویہ کا جائزہ بھی لیا گیا ہے۔

فصل دوم: مولانا مودودیؒ میں جدت فکر کا مطالعہ و تجزیہ

تفسیری حوالے سے جدت فکر

امانت سے کیا مراد ہے:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ
يَحْمِلَهَا وَاسْتَفْقَنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۗ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا
جَهُولًا²²³

(بے شک ہم نے امانت کو پیش کیا زمین و آسمان اور پہاڑوں پر پس ان
سب نے انکار کر دیا اس کا بار اٹھانے سے اور وہ ڈر گے اور اس کو اٹھالیا
انسان نے بے شک وہ (انسان) ظالم و جاہل ہے)

عام طور پر مفسرین یہاں پر امانت سے مراد قرآن مجید لیتے ہیں
مگر مولانا مودودیؒ اس جگہ امانت سے مراد خلافت لیتے ہیں وہ لکھتے ہیں
کہ:

کلام کو ختم کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ انسان کو یہ احساس دلانا چاہتا
ہے کہ دنیا میں اس کی حقیقی حیثیت کیا ہے اور اس حیثیت میں ہوتے
ہوئے اگر وہ دنیا کی زندگی کو محض ایک کھیل سمجھ کر بے فکری کے
ساتھ غلط رویہ اختیار کرتا ہے تو کس طرح اپنے ہاتھوں خود اپنا مستقبل
خراب کرتا ہے۔

اس جگہ امانت سے مراد وہی خلافت ہے جو قرآن مجید کی رو سے انسان کو زمین میں عطا کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو طاقت و معصیت کی جو آزادی بخشی ہے اور اس آزادی کو استعمال کرنے کے لیے اسے اپنی بے شمار مخلوقات پر تصرف کے جو اختیارات عطا کیے ہیں ان کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسان خود اپنے اختیاری اعمال کا ذمہ دار قرار پائے اور اپنے صحیح طرز عمل پر اجر کا اور غلط طرز عمل پر سزا کا مستحق بنے۔ یہ اختیارات چونکہ انسان نے خود حاصل نہیں کیے ہیں بلکہ اللہ نے اسے دیے ہیں اور ان کے صحیح و غلط استعمال پر وہ اللہ کے سامنے جواب دہ ہے اس لیے قرآن مجید میں دوسرے مقامات پر ان کو خلافت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور یہاں انہی کے لیے امانت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

یہ امانت کتنی اہم اور گراں بار ہے اس کا تصور دلانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے بتایا ہے کہ آسمان و زمین اپنی ساری عظمت کے باوجود اور پہاڑ اپنی زبردست جسامت و متانت کے باوجود اس کے اٹھانے کی طاقت اور ہمت نہ رکھتے تھے مگر انسان ضعیف البنیان نے اپنی ذرا سی جان پر یہ بھاری بوجھ اٹھالیا ہے۔²²⁴

²²⁴ مودودیؒ سید ابوالاعلیٰ۔ تفہیم القرآن۔ لاہور: ادارہ ترجمان القرآن ۱۹۵۱ء ج: 4 ص: 136

زمین و آسمان کے سامنے اس بار امانت کا پیش کیا جانا اور ان کا اسے اٹھانے سے انکار کرنا اور ڈر جانا ہو سکتا ہے کہ لغوی معنی میں ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ بات استعارے کی زبان میں ارشاد ہوئی ہو۔ اللہ تعالیٰ کا اپنی مخلوقات کے ساتھ جو تعلق ہے اسے ہم نہ جان سکتے ہیں نہ سمجھ سکتے ہیں زمین اور سورج اور چاند اور پہاڑ جس طرح ہمارے لیے گونگے بہرے اور بے جان ہیں ضروری نہیں ہے کہ اللہ کے لیے بھی وہ ایسے ہی ہوں۔ اللہ اپنی ہر مخلوق سے بات کر سکتا ہے اور وہ اس کو جواب دے سکتی ہے۔ اس کی کیفیت کا سمجھنا ہمارے فہم و ادراک سے بالاتر ہے۔ اس لیے یہ بالکل ممکن ہے کہ فی الواقع اللہ نے ان کے سامنے یہ بار گراں پیش کیا ہو اور وہ اسے دیکھ کر کانپ اٹھے ہوں اور انہوں نے اپنے مالک و خالق سے یہ عرض کیا ہو کہ ہم تو سرکار کے بے اختیار خادم ہی بن کر رہنے میں اپنی خیر پاتے ہیں ہماری ہمت نہیں ہے کہ نافرمانی کی آزادی لے کر اس کا حق ادا کر سکیں اور حق ادا نہ کرنے کی صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سزا برداشت کر سکیں۔ اسی طرح یہ بھی بالکل ممکن ہے ہماری موجودہ زندگی سے پہلے پوری نوع انسانی کو اللہ تعالیٰ نے کسی اور نوعیت کا وجود بخش کر اپنے سامنے حاضر کیا ہو اور اس نے یہ اختیارات سنبھالنے پر

خود آمادگی ظاہر کی ہو۔ اس بات کو ناممکن قرار دینے کے لیے ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس کو دائرہء امکان سے خارج قرار دینے کا فیصلہ تو وہی شخص کر سکتا ہے جو اپنے ذہن و فکر کی استعداد کا غلط اندازہ لگا بیٹھا ہو۔²²⁵

البتہ یہ امر بھی اتنا ہی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بات محض تمثیلی انداز میں فرمائی ہو اور صورت معاملہ کی غیر معمولی اہمیت کا تصور دلانے کے لیے اسی طرح کا نقشہ پیش کیا گیا ہو کہ گویا ایک طرف زمین و آسمان اور ہمالہ جیسے پہاڑ کھڑے ہیں اور دوسری طرف ۶ فیٹ کا آدمی کھڑا ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ پوچھتا ہے کہ:

میں اپنی ساری مخلوقات میں سے کسی ایک کو یہ طاقت بخشنا چاہتا ہوں کہ وہ میری خدائی میں رہتے ہوئے خود اپنی رضا و رغبت سے میری بالائری کا اقرار اور میرے احکام اطاعت کرنا چاہے تو کرے ورنہ وہ میرا انکار بھی کر سکے گا اور میرے خلاف بغاوت کا جھنڈا بھی لے کر اٹھ سکے گا۔ یہ آزادی دے کر میں اس سے اس طرح چھپ جاؤں گا کہ گویا میں کہیں موجود نہیں ہوں۔ اور اس آزادی کو عمل

میں لانے کے لیے میں اس کو وسیع اختیارات دوں گا بڑی قابلیتیں عطا کروں گا اور اپنی بے شمار مخلوقات پر اس کو بلادستی بخش دوں گا تاکہ وہ کائنات میں جو ہنگامہ بھی برپا کرنا چاہے کر سکے۔ اس کے بعد میں ایک وقت خاص پر اس کا حساب لوں گا جس نے میری بخشی ہوئی آزادی کو غلط استعمال کیا ہو گا اسے وہ سزا دوں گا جو میں نے کبھی اپنی کسی مخلوق کو نہیں دی ہے اور جس نے نافرمانی کے سارے مواقع پا کر بھی میری فرمانبرداری ہی اختیار کی ہوگی اسے وہ بلند مرتبے عطا کروں گا جو میری کسی مخلوق کو نصیب نہیں ہوئے ہیں۔ اب بتاؤ تم میں سے کون اس امتحان گاہ میں اترنے کو تیار ہے؟

یہ تقریر سن کر پہلے ساری کائنات میں سناٹا چھا جاتا ہے۔ پھر ایک سے ایک بڑھ کر گراں ڈیل مخلوق گھٹنے ٹیک کر التجا کرتی چلی جاتی ہے کہ اسے اس کڑے امتحان سے معاف رکھا جائے۔ آخر کار یہ مشقت استخوان اٹھا ہے اور کہتا ہے کہ اے میرے رب میں یہ امتحان دینے کے لیے تیار ہوں۔ اس امتحان کو پاس کر کے تیری سلطنت کا سب سے اونچا عہدہ مل جانے کی جو امید ہے اس کی بنا پر میں ان سب خطرات کو انگیز کر جاؤں گا جو اس آزادی و خود مختاری میں پوشیدہ ہیں۔

یہ نقشہ اپنی چشم تصور کے سامنے لا کر ہی آدمی اچھی طرح اندازہ کر سکتا ہے کہ وہ کائنات میں کس نازک مقام پر کھڑا ہوا ہے۔ اب جو شخص اس امتحان گاہ میں بے فکر بن کر رہتا ہے اور کوئی احساس نہیں رکھتا کہ وہ کتنی بڑی ذمہ داری کا بوجھ اٹھائے ہوئے ہے اور دنیا کی زندگی میں اپنے لیے کوئی رویہ انتخاب کرتے وقت جو فیصلے وہ کرتا ہے ان کے صحیح یا غلط ہونے سے کیا نتائج نکلنے والے ہیں اسی کو اللہ تعالیٰ اس آیت میں ظلوم و جہول قرار دے رہا ہے۔ وہ جہول ہے کیونکہ اس احمق نے اپنے آپ کو غیر ذمہ دار سمجھ لیا ہے۔ اور وہ ظلوم ہے کیونکہ وہ خود اپنی تباہی کا سامان کر رہا ہے اور اپنے ساتھ نہ معلوم کتنے اور لوگوں کو لے ڈوبنا چاہتا ہے۔²²⁶

عین القطر کی تفسیر:

وَلِسَلِيمِنَ الرِّيحِ غَدُوْهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَاسَلْنَا لَهُ عَيْنَ
الْقَطْرِ وَمِنَ الْجِنَّ مَنْ يَّعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِاِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَّزِغْ مِنْهُمْ
عَنْ اَمْرِ نَافْسِهِ مِنْ عَذَابِ السَّعِيْ

²²⁷

²²⁶ مودودیؒ تفہیم القرآن ج: 4 ص: 137

²²⁷ ساء: 34: 12

(اور تابع کیا سلیمان علیہ السلام کے حوا کو اس کا صبح کا چلنا ایک ماہ کی مسافت تھا اور اس کا شام کا چلنا بھی ایک ماہ کی مسافت تھا اور ہم نے بہا دیا اس کے لئے پگھلے ہوئے تانبے کا چشمہ اور کچھ جن تھے جو کام کرتے تھے اس کے سامنے اس کے رب کے حکم سے اور جو کوئی سر کشی کرتا ان میں سے ہمارے حکم سے ہم اس کو چکھادیتے خوب بھڑکتی آگ کا عذاب)

اس آیت کی تفسیر میں مفسرین عام طور پر پگھلے ہوئے تانبے کا چشمہ مراد لیتے ہیں لیکن مولانا مودودیؒ کہتے ہیں کہ اس کی تاویل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ تانبا پگھلا کر اس سے مختلف چیزیں بنانا مراد ہو سکتا ہے لکھتے ہیں کہ:

بعض قدیم مفسرین نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ زمین سے ایک چشمہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لیے پھوٹ نکلا تھا جس میں سے پانی کے بجائے پگھلا ہوا تانبہ بہتا تھا۔ لیکن آیت کی دوسری تاویل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں تانبے کو پگھلانا اور اس سے طرح طرح کی چیزیں بنانے کا کام بڑے پیمانے پر کیا گیا کہ گویا وہاں تانبے کے چشمے بہ رہے تھے۔

احادیث کو پرکھنے کا نیا انداز:

فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ²²⁸

(پس اس نے دیکھا ستاروں میں دیکھنا)

ابن ابی حاتم نے مشہور تابعی مفسر قتادہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اہل عرب نَظَرَ فِي النُّجُومِ (اس نے تاروں پر نگاہ ڈالی) کے الفاظ محاصرے کے طور پر اس معنی میں بولا کرتے ہیں کہ اس شخص نے غور کیا یا وہ شخص سوچنے لگا۔ علامہ ابن کثیر نے اسی قول کو ترجیح دی ہے اور ویسے بھی یہ بات اکثر مشاہدے میں آتی ہے کہ جب کسی شخص کے سامنے کوئی غور طلب معاملہ آتا ہے تو وہ آسمان کی طرف یا اوپر کی جانب کچھ دیر دیکھتا رہتا ہے پھر سوچ کر جواب دیتا ہے²²⁹

فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ²³⁰

(پس اس نے کہا بے شک میں بیمار ہوں)

یہ ان تین باتوں میں سے ایک ہے جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی زندگی میں یہ تین جھوٹ بولے تھے۔ حالانکہ اس بات کو جھوٹ یا خلاف واقعہ کہنے کے لیے پہلے کسی ذریعہ سے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اس وقت حضرت ابراہیم علیہ السلام

²²⁸ الصفت 37: 88

²²⁹ مودودی تفہیم القرآن ج: 4 ص: 292

²³⁰ الصفت 37: 89

کو کسی قسم کی کوئی تکلیف نہ تھی اور انہوں نے محض بہانے کے طور پر یہ بات بنا دی تھی۔ اگر اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے تو خواہ مخواہ اسے جھوٹ آخر کس بنا پر قرار دے دیا جائے۔²³¹

رُدُّوْهَا عَلَيَّ ۖ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ²³²
(ان کو واپس لاؤ میرے پاس تو وہ لگے پھیرنے پنڈلیوں پر اور گردنوں پر)

ان آیات کے ترجمہ اور تفسیر میں مفسرین کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک گروہ ان کا مطلب یہ بیان کرتا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام گھوڑوں کے معاینے اور ان کی دوڑ کے ملاحظہ میں اس قدر مشغول ہوئے کہ نماز عصر بھول گئے یا بقول بعض اپنا کوئی خاص وظیفہ پڑھنا بھول گئے جو وہ عصر و مغرب کے درمیان پڑھا کرتے تھے یہاں تک کہ سورج چھپ گیا۔ تب انہوں نے حکم دیا کہ ان گھوڑوں کو واپس لاؤ اور جب وہ واپس آئے تو حضرت سلیمان علیہ السلام نے تلوار لے کر ان کا ثنا یا الفاظ دیگر اللہ کے لیے ان کو قربان کرنا شروع کر دیا کیونکہ وہ ذکر الہی سے غفلت کے موجب بن گئے تھے۔ اس

²³¹ مودودیؒ تفہیم القرآن ج: 4 ص: 293

²³² ص: 38: 33

مطلب کے لحاظ سے ان آیات کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے۔ تو اس نے کہا میں نے اس مال کی محبت کو ایسا پسند کیا کہ اپنے رب کی یاد (نماز عصر یا وظیفہ خاص) سے غافل ہو گیا یہاں تک کہ (سورج پر دہ مغرب میں) چھپ گیا۔ (پھر اس نے حکم دیا کہ) واپس لاؤ ان (گھوڑوں) کو (اور جب وہ واپس آئے) تو لگان کی پنڈلیوں اور گردنوں پر (تلوار کے) ہاتھ چلانے۔ یہ تفسیر اگرچہ بعض اکابر مفسرین نے کی ہے لیکن یہ اس وجہ سے قابل ترجیح نہیں ہے کہ اس میں مفسر کو تین باتیں اپنی طرف سے بڑھانی پڑتی ہیں جن کا کوئی ماخذ نہیں ہے۔ اولاً وہ فرض کرتا ہے کہ حضرت سلیمان کی نماز عصر اس شغل میں چھوٹ گئی یا ان کا کوئی خاص وظیفہ چھوٹ گیا جو وہ اس وقت پڑھا کرتے تھے۔ حالانکہ قرآن کے الفاظ صرف یہ ہیں اِنِّیْ اَحْبَبْتُ حُبَّ الْحَبِیْرِ عَنْ ذِکْرِ رَبِّیْ۔ ان الفاظ کا ترجمہ یہ تو کیا جاسکتا ہے کہ میں نے اس مال کو اتنا پسند کیا 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 حَتّٰی تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ کے الفاظ پڑھ کر آدمی کا ذہن بلا تامل الصّٰفِنَاتِ الْحِیَادِ کی طرف پھرتا ہے جن کا ذکر پچھلی آیت میں ہو

چکا ہے۔ ثانیاً وہ یہ بھی فرض کرتا ہے کہ حضرت سلیمان نے گھوڑوں کی پنڈلیوں اور گردنوں پر خالی مسح نہیں کیا بلکہ تلوار سے مسح کیا حالانکہ قرآن میں مَسْحًا بِالسَّيْفِ کے الفاظ نہیں ہیں اور کوئی قرینہ بھی ایسا موجود نہیں ہے جس کی بنا پر مسح سے مسح بالسيف مراد لیا جا سکے۔ ہمیں اس طریق تفسیر سے اصولی اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک قرآن کے الفاظ سے زائد کوئی مطلب لینا چاہی 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 اور کوئی قابل اعتبار 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 شریعہ 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 بطور خود ایک قصہ تصنیف کر کے قرآن کی عبارت میں شامل کر دینا ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔²³³

ایک گروہ نے مذکورہ بالا ترجمہ و تفسیر سے تھوڑا سا اختلاف کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حَتَّىٰ تَوَازَتْ بِالْحِجَابِ اور رُدُّوْهَا عَلَيَّ دونوں کی ضمیر سورج ہی کی طرف پھرتی ہے۔ یعنی جب نماز عصر فوت ہوگئی اور سورج پردہء مغرب میں چھپ گیا تو حضرت سلیمان علیہ السلام نے کارکنانِ قضا و قدر سے کہا کہ پھیر لاؤ سورج کو تا کہ 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 سلیمان علیہ السلام کے لیے اتنا بڑا معجزہ صادر ہوا ہوتا تو وہ ضرور قابل ذکر ہونا چاہیے 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 ہے بلکہ یہ کئی دفعہ پیش آیا ہے۔ قصہ معراج میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے سورج کے واپس لائے جانے کا ذکر ہے۔

غزوہ خندق کے موقع پر بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے وہ واپس لایا گیا۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لیے جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی گود میں سر رکھے سو رہے تھے اور ان کی نماز عصر قضا ہو گئی تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم 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 علی رضی اللہ عنہ کے متعلق جو روایت بیان کی جاتی ہے اس کے تمام طُرُق اور رجال پر تفصیلی بحث کر کے ابن تیمیہ نے اسے موضوع ثابت کیا ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے اور ابن جوزی کہتے ہیں کہ وہ بلا شک 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 نبی صلی اللہ علیہ وسلم کفار مکہ سے شب معراج کے حالات بیان فرما رہے تھے تو کفار نے آپ سے ثبوت طلب کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ 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 صلی اللہ علیہ وسلم 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 صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا کی کہ دن اس وقت تک غروب نہ ہو جب تک قافلہ نہ آجائے۔²³⁴

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 گھنٹہ 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 نہیں ہے۔ ایسا واقعہ اگر فی الواقع پیش آ گیا ہوتا تو دنیا بھر میں اس کی دھوم مچ گئی ہوتی۔ بعض اخبار آحاد تک اس کا ذکر کیسے محدود رہ سکتا تھا؟

مفسرین کا تیسرا اگر وہ ان آیات کا وہی مفہوم لیتا ہے جو ایک خالی الذہن آدمی اس کے الفاظ پڑھ کر اس سے سمجھ سکتا ہے۔ اس تفسیر کے مطابق واقعہ بس اس قدر ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے سامنے جب اعلیٰ درجے کے اصریل گھوڑوں کا ایک دستہ پیش کیا گیا تو

²³⁴ مودودیؒ تفسیر القرآن ج: 4 ص: 334

انہوں نے فرمایا یہ مال مجھے کچھ اپنی بڑائی کی غرض سے یا اپنے نفس کی خاطر محبوب نہیں ہے بلکہ ان چیزوں سے دلچسپی کو میں اپنے رب کا کلمہ بلند کرنے کے لیے پسند کرتا ہوں۔ پھر انہوں نے ان گھوڑوں کی دوڑ کرائی یہاں تک کہ وہ نگاہوں سے اوجھل ہو گئے۔ اس کے بعد انہوں نے ان کو واپس طلب فرمایا اور جب وہ آئے تو بقول ابن عباس

جَعَلَ يَمْسُحُ أَعْرَافَ الْخَيْلِ وَ عَزَّاقِبَتَهَا حُبًّا لَهَا 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 کسی صحیح حدیث میں اور نہ بنی اسرائیل کی تاریخ میں۔

یہ بات بھی اس موقع پر نگاہ میں رہنی چاہیے کہ اس واقعہ کا ذکر اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان کے حق میں نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ (بہترین بندہ اپنے رب کی طرف کثرت سے رجوع کرنے والا) کے تعریفی کلمات ارشاد فرمانے کے معاً بعد کیا ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مقصود دراصل یہ بتانا ہے کہ دیکھو وہ ہمارا ایسا اچھا بندہ تھا بادشاہی کا سر و سامان اس کو دنیا کی خاطر نہیں بلکہ ہماری خاطر پسند تھا

اپنے شاندار رسالے کو دیکھ کر دنیا پرست فرمانرواؤں کی طرح اس نے ڈینگیں نہ ماریں بلکہ اس وقت بھی ہم ہی اسے یاد آئے۔²³⁵

یا جوج ماجوج سے کون مراد؟:

قَالُوا يَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ
فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا²³⁶

(انہوں نے کہا اے ذوالقرنین بے شک یا جوج اور ماجوج فساد کرنے والے ہیں زمین میں تو کیا ہم کر دیں تیرے لئے کچھ مال اس شرط پر کہ تو بنادے ہمارے درمیان اور ان کے درمیان ایک دیوار؟)

یا جوج ماجوج سے مراد جیسا کہ اوپر حاشیہ نمبر 62 میں اشارہ کیا جا چکا ہے ایشیا کے شمالی مشرقی علاقے کی وہ قومیں ہیں جو قدیم زمانے سے متمدن ممالک پر غارت گرانہ حملے کرتی رہی ہیں اور جن کے سیلاب وقتاً فوقتاً اٹھ کر ایشیا اور یورپ دونوں طرف رخ کرتے رہے ہیں۔ بائبل کی کتاب پیدائش (اب 10) میں ان کو حضرت نوح علیہ السلام کے بیٹے یافث کی نسل میں شمار کیا گیا ہے اور یہی بیان مسلمان مؤرخین کا بھی ہے۔ حزقی ایل کے صحیفے (باب 38 و 39) میں سے

²³⁵ مودودیؒ تفہیم القرآن ج: 4 ص: 335

²³⁶ الکہف: 94

اللہ بہتر جانتا ہے کہ وہ کتنی مدت رہے۔ اگر ان کی تعداد اللہ نے خود بیان فرمائی ہوتی تو اس کے بعد یہ فقرہ ارشاد فرمانے کے کوئی معنی نہ تھے۔ اسی دلیل کی بنا پر حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے بھی یہی تاویل اختیار فرمائی ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا قول نہیں ہے بلکہ لوگوں کے قول کی حکایت ہے۔²³⁹

اثر الرسول (فرشتے کے پیروں سے مٹی اٹھانے کے بارے) کی تفسیر میں جدت:

قَالَ بَصُرْتُ مِمَّا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي۔۔²⁴⁰

(اس نے کہا میں نے دیکھا اس چیز کو نہ دیکھا تھا ان لوگوں نے اسے پھر میں نے بھر لی ایک مٹھی رسول ﷺ کے نقش قدم سے پھر میں نے اس کو پھینکا اور اسی طرح مزین کیا تھا میرے لئے میرے نفس نے)

اس آیت کی تفسیر میں دو گروہوں کی طرف سے عجیب کھینچ تان کی گئی ہے۔

²³⁹ مودودی تفہیم القرآن ج: 3 ص: 21

²⁴⁰ طہ: 20: 96

ایک گروہ جس میں قدیم طرز کے مفسرین کی بڑی اکثریت شامل ہے اس کا یہ مطلب بیان کرتا ہے کہ سامری نے رسول یعنی حضرت جبریل علیہ السلام کو گزرتے ہوئے دیکھ لیا تھا اور ان کے نقش قدم سے ایک مٹھی بھر مٹی اٹھالی تھی اور یہ اسی مٹی کی کرامت تھی کہ جب اسے پچھڑے کے بت پر ڈالا گیا تو اس میں زندگی پیدا ہو گئی اور جیتے جاگتے پچھڑے کی سی آواز نکلنے لگی۔ حالانکہ قرآن یہ نہیں کہہ رہا ہے فی الواقع ایسا ہوا تھا۔ وہ صرف یہ کہہ رہا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی باز پرس کے جواب میں سامری نے یہ بات بنائی۔ پھر ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ مفسرین اس کو ایک امر واقعی اور قرآن کی بیان کردہ حقیقت کیسے سمجھ بیٹھے۔ دوسرا گروہ سامری کے قول کو ایک اور ہی معنی پہناتا ہے۔ اس کی تاویل کے مطابق سامری نے دراصل یہ کہا تھا کہ مجھے رسول یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام میں یا ان کے دین میں وہ کمزوری نظر آئی جو دوسروں کو نظر نہ آئی۔ اس لیے میں نے ایک حد تک تو اس کے نقش قدم کی پیروی کی مگر بعد میں اسے چھوڑ دیا۔ یہ تاویل غالباً سب سے پہلے ابو مسلم اصفہانی کو سو جھی تھی پھر امام رازی نے اس کو اپنی تفسیر میں نقل کر کے اس پر اپنی پسندیدگی کا اظہار کیا اور اب طرز جدید کے مفسرین بالعموم اسی کو ترجیح

دے رہے ہیں۔ لیکن یہ حضرات اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ قرآن معموں اور پہیلیوں کی زبان میں نازل نہیں ہوا ہے بلکہ صاف اور عام فہم عربی مبین میں نازل ہوا ہے جس کو ایک عام عرب اپنی زبان کے معروف محاورے کے مطابق سمجھ سکے۔ کوئی شخص جو عربی زبان کے معروف محاورے اور روزمرہ سے واقف ہو کبھی یہ نہیں مان سکتا کہ سامری کے اس مافی الضمیر کو ادا کرنے کے لیے عربی مبین میں وہ الفاظ استعمال کیے جائیں گے جو آیت زیر تفسیر میں پائے جاتے ہیں۔ نہ ایک عام عرب ان الفاظ کو سن کر کبھی وہ مطلب لے سکتا ہے جو یہ حضرات بیان کر رہے ہیں۔ لغت کی کتابوں میں سے کسی لفظ کے وہ مختلف مفہومات تلاش کر لینا جو مختلف محاوروں میں اس سے مراد لیے جاتے ہوں۔ اور ان میں سے کسی مفہوم کو لا کر ایک ایسی عبارت میں چسپاں کر دینا جہاں ایک عام عرب اس لفظ کو ہرگز اس مفہوم میں استعمال نہ کرے گا۔ زباں دانی تو نہیں ہو سکتا البتہ سخن سازی کا کرتب ضرور مانا جا سکتا ہے۔²⁴¹

اس قسم کے کرتب فرہنگ آصفیہ ہاتھ میں لے کر اگر کوئی شخص خود ان حضرات کی اردو تحریروں میں یا آکسفورڈ ڈکشنری لے کر ان

کی انگریزی تحریروں میں دکھانے شروع کر دے تو شاید اپنے کلام کی دو چار ہی تاویلیں سن کر یہ حضرات چیخ اٹھیں۔ بالعموم قرآن میں ایسی تاویلیں اس وقت کی جاتی ہیں جبکہ ایک شخص کسی آیت کے صاف اور سیدھے مطلب کو دیکھ کر اپنی دانست میں یہ سمجھتا ہے کہ یہاں تو اللہ میاں سے بڑی بے احتیاطی ہو گئی لاؤ میں ان کی بات اس طرح بنا دوں کہ ان کی غلطی کا پردہ ڈھک جائے اور لوگوں کو ان پر ہنسنے کا موقع نہ ملے۔

اس طرز فکر کو چھوڑ کر جو شخص بھی اس سلسلہ کلام میں اس آیت کو پڑھے گا وہ آسانی کے ساتھ یہ سمجھ لے گا کہ سامری ایک فتنہ پرداز شخص تھا جس نے خوب سوچ سمجھ کر ایک زبردست مکر و فریب کی اسکیم تیار کی تھی۔ اس نے صرف یہی نہیں کیا کہ سونے کا پچھڑا بنا کر اس میں کسی تدبیر سے پچھڑے کی سی آواز پیدا کر دی اور ساری قوم کے جاہل و نادان لوگوں کو دھوکے میں ڈال دیا۔ بلکہ اس پر مزید یہ جسارت بھی کی کہ خود حضرت موسیٰ کے سامنے ایک پر فریب داستان گھڑ کر رکھ دی۔ اس نے دعویٰ کیا کہ مجھے وہ کچھ نظر آیا جو دوسروں کو نظر نہ آتا تھا اور ساتھ ساتھ یہ افسانہ بھی گھڑ دیا کہ رسول کے نقش قدم کی ایک مٹھی بھر مٹی سے یہ کرامت صادر ہوئی ہے۔

رسول سے مراد ممکن ہے کہ جبریل ہی ہوں جیسا کہ قدیم مفسرین نے سمجھا ہے۔ لیکن اگر یہ سمجھا جائے کہ اس نے رسول کا لفظ خود حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے استعمال کیا تھا تو یہ اس کی ایک اور مکاری تھی۔ وہ اس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ذہنی رشوت دینا چاہتا تھا تاکہ وہ اسے اپنے نقش قدم کی مٹی کا کرشمہ سمجھ کر پھول جائیں اور اپنی مزید کرامتوں کا اشتہار دینے کے لیے سامری کی خدمات مستقل طور پر حاصل کر لیں۔ قرآن اس سارے معاملے کو سامری کے فریب ہی کی حیثیت سے پیش کر رہا ہے اپنی طرف سے بطور واقعہ بیان نہیں کر رہا ہے کہ اس سے کوئی قباحت لازم آتی ہو اور لغت کی کتابوں سے مدد لے کر خواہ مخواہ کی سخن سازی کرنی پڑے۔ بلکہ بعد کے فقرے میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جس طرح اس کو پھٹکارا ہے اور اس کے لیے سزا تجویز کی ہے اس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ اس کے گھڑے ہوئے اس پر فریب افسانے کو سنتے ہی انہوں نے اس کے منہ پر مار دیا۔²⁴²

فاعل زکوٰۃ (زکوٰۃ ادا کرنے) کے حوالے سے جدت:

وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ²⁴³

(اور وہ لوگ زکوٰۃ کو ادا کرنے والے ہیں)

زکوٰۃ دینے اور زکوٰۃ کے طریقے پر عامل ہونے میں معنی کے اعتبار سے بڑا فرق ہے جسے نظر انداز کر کے دونوں کو ہم معنی سمجھ لینا صحیح نہیں ہے۔ آخر کوئی بات تو ہے جس کی وجہ سے یہاں مومنین کی صفات بیان کرتے ہوئے: **يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ** کا معروف انداز چھوڑ کر **لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ** کا غیر معمولی طرز بیان اختیار کیا گیا ہے۔ عربی زبان میں زکوٰۃ کا مفہوم دو معنوں سے مرکب ہے۔ ایک پاکیزگی۔ دوسرے نشوونما۔ کسی چیز کی ترقی میں جو چیزیں مانع ہوں ان کو دور کرنا اور اس کے اصل جوہر کو پروان چڑھانا یہ دو تصورات مل کر زکوٰۃ کا پورا تصور بناتے ہیں۔ پھر یہ لفظ جب اسلامی اصطلاح بنتا ہے تو اس کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ ایک وہ مال جو مقصد تزکیہ کے لیے نکالا جائے۔ دوسرے بجائے خود تزکیہ کا فعل۔ اگر: **يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ** کہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ تزکیہ کی غرض سے اپنے مال کا ایک حصہ دیتے یا ادا کرتے ہیں۔ اس طرح بات صرف مال دینے تک محدود ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر **لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ** کہا جائے تو اس کا

مطلب یہ ہو گا کہ وہ تزکیہ کا فعل کرتے ہیں اور اس صورت میں بات صرف مالی زکوٰۃ ادا کرنے تک محدود نہ رہے گی بلکہ تزکیہ نفس تزکیہ اخلاق تزکیہ زندگی تزکیہ مال غرض ہر پہلو کے تزکیے تک وسیع ہو جائے گی۔ اور مزید براں اس کا مطلب صرف اپنی ہی زندگی کے تزکیے تک محدود نہ رہے گا بلکہ اپنے گرد و پیش کی زندگی کے تزکیے تک بھی پھیل جائے گا۔ لہذا دوسرے الفاظ میں اس آیت کا ترجمہ یوں ہو گا کہ وہ تزکیے کا کام کرنے والے لوگ ہیں یعنی اپنے آپ کو بھی پاک کرتے ہیں اور دوسروں کو پاک کرنے کی خدمت بھی انجام دیتے ہیں اپنے اندر بھی جوہر انسانیت کو نشوونما دیتے ہیں اور باہر کی زندگی میں بھی اس کی ترقی کے لیے کوشاں رہتے ہیں۔ یہ مضمون قرآن مجید میں دوسرے مقامات پر بھی بیان فرمایا گیا ہے۔²⁴⁴

مثلاً سورہ اعلیٰ میں فرمایا:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَلَّى ۖ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى²⁴⁵

(فلاح پائی اس شخص نے جس نے پاکیزگی اختیار کی اور اپنے رب کا نام یاد کر کے نماز پڑھی)

²⁴⁴ مودودیؒ تفہیم القرآن ج: 3 ص: 263

²⁴⁵ اعلیٰ 14: 87

سورہ شمس میں فرمایا: **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**²⁴⁶
(بامراد ہو اوہ جس نے نفس کا تزکیہ کیا اور نامراد ہو اوہ جس نے اس کو
دبا دیا)

مگر یہ آیت ان دونوں کی بہ نسبت وسیع تر مفہوم کی حامل
ہے کیونکہ وہ صرف اپنے نفس کے تزکیے پر زور دیتی ہیں اور یہ بجائے
خود فعل تزکیہ کی اہمیت بیان کرتی ہے جو اپنی ذات اور معاشرے کی
زندگی دونوں ہی کے تزکیے پر حاوی ہے۔

صحت و طب کے امور و مسائل میں جدت فکر

آلات کے ذریعے تو والد و تناسل (ٹیسٹ ٹیوب بے بی):

مولانا مودودیؒ ایک سائل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں
آلات کے ذریعے سے استقرار حمل کا جواز تو دور رہا میرے لئے اس
عمل کا تصور ہی ناقابل برداشت ہے کہ عورت گھوڑی کے مرتبے تک
گردی جائے۔ آخر انسان کی صنف اناث اور حیوانات کی مادہ میں کچھ تو
فرق رہنے دیجئے۔ حیوانات میں بھی اللہ تعالیٰ نے جو تو والد نسل کا
طریقہ مقرر کیا ہے وہ نر اور مادہ کے اجتماع کا طریقہ ہی ہے۔ یہ انسان
کی خود غرضی ہے کہ وہ گھوڑیوں کا اپنے نروں سے ملنے کا لطف حاصل

نہیں کرنے دیتا اور ان سے صرف نسل کشی کا کام لیتا ہے۔ اب اگر انسان کی اپنی مادہ کے ساتھ بھی برتاؤ شروع ہو جائے تو اس کے معنی انسانیت کی انتہائی تذلیل کے ہیں۔ آج کی فیشن دار عورت جو مرد سے بے نیازی چاہتی ہے دراصل اس کی فطرت کو مصنوعی فکری و صنفی ماحول نے مسخ کر دیا ہے۔ ورنہ اگر وہ صحیح انسانی فطرت پر ہوتی تو اس قسم کی گری ہوئی خواہش کو دل میں جگہ نہ دینا تو درکنار ایسی تجویز سننا بھی گوارا نہ کرتی۔ عورت محض نسل کشی کے لئے نہیں ہے بلکہ عورت اور مرد کا تعلق انسانی تمدن کی قدرتی بنیاد ہے۔ فطرت الہی نے عورت اور مرد کو اس لئے پیدا کیا ہے کہ ان میں مودت اور رحمت ہو۔

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ
 جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ
 يَتَفَكَّرُونَ²⁴⁷

(اور اس کی نشانیوں میں سے ہے یہ کہ اس نے پیدا کیں تمہارے لئے تمہارے نفسوں سے بیویاں تاکہ تم سکون حاصل کرو ان سے اور اس نے پیدا کر دی تمہارے درمیان محبت اور مہربانی)

حسن معاشرت ہو مل کر گھر بنائیں گھر سے خاندان اور خاندان سے سوسائٹی نشوونما حاصل کرے۔ اس مقصود کو ضائع کر کے عورت کو محض نسل کشی کا آلہ بنا دینا اللہ کی بنائی ہوئی فطرت کو بدل دینے کا مصداق ہے۔ جسے قرآن ایک شیطانی فعل قرار دیتا ہے۔

وَلَا ضَلَّاهُمْ وَلَا مَنَّا لَهُمْ وَلَا مَرَّ لَهُمْ فَلْيَبْتَئِكُنَّ إِذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرَّ لَهُمْ فَلْيُعْزِرْنَ خَلْقَ اللَّهِ ۗ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرًا مُّبِينًا²⁴⁸

(اور البتہ میں ضرور گمراہ کروں گا ان کو اور میں ضرور ان کو امیدیں دلاؤں گا اور میں ضرور ان کو حکم دوں گا تو وہ ضرور چیریں گے کان چوپایوں کے اور میں یقیناً ان کو حکم دوں گا تو وہ ضرور تبدیل کریں گے اللہ کی بناوٹ)

ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے نسب کے بارے پوچھے گئے ایک سوال کے جواب میں مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

خداوند تعالیٰ نے عورت اور مرد کے درمیان نکاح کا طریقہ مقرر فرمایا ہے لہذا وہی جائز اولاد ہے جو قید نکاح میں پیدا ہوئی ہو۔ اسی سے وراثت اور نسب کی تحقیق ہوتی ہے۔ اگر آلات کے ذریعہ سے بچہ

پیدا کیا جائے تو اسے حلالی نہیں کہا جاسکتا۔ شرعی نقطہ سے وہ حرامی کہلائے گا۔ نیز اس کا سلسلہ آبائی منقطع ہو گا اور وہ باپ کے ورثہ سے محروم رہے گا جو قطعی طور پر اس کی حق تلفی ہے۔²⁴⁹

ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی محرومیوں کا تذکرہ کرتے ہوئے مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

پھر غور تو کیجئے کہ جس کا کوئی باپ نہ ہو اس کی تربیت کا ذمہ دار کون ہو گا؟ صرف ماں؟ کیا یہ ظلم نہیں کہ خدا نے انسان کے بچہ کے لئے ماں اور باپ چچا اور ماموں دادا اور نانا وغیرہ لوگوں کی صورت میں مربی پیدا کئے ہیں ان میں سے آدھے ساقط کر دیئے جائیں اور وہ صرف مادری سلسلہ پر منحصر رہ جائے؟ کیا دنیا سے پدری محبت پدرانہ ذمہ داریوں اور پدرانہ اخلاق کو فنا کر دینا انسانیت کی کوئی خدمت ہے؟ کیا یہ انصاف ہے کہ عورت پر ماں ہونے کی ذمہ داری قائم رہے مگر مرد ہمیشہ باپ ہونے کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے؟ پھر اگر یہی سلسلہ چل پڑا تو ایک روز عورت مطالبہ کرے گی کہ کوئی ترکیب ایسی ہونی چاہئے کہ انسان کا بچہ میرے رحم میں پرورش پانے کی بجائے امتحانی نلیوں میں پالا جائے۔ یعنی انسانی کیمیاوی معمل میں پیدا ہونے

²⁴⁹ مودودیؒ سید ابوالاعلیٰ۔ رسائل و مسائل۔ لاہور: اسلامک پبلی کیشنز 1996 ج: اص: 100162

لگے۔ اور جب تک یہ حالت پیدا نہیں ہوتی عورت چاہے گی کہ اسے صرف بچہ جننے کی تکلیف دی جائے اس کے بعد ماں کے فرائض دینے کے لئے وہ تیار نہیں ہوگی۔²⁵⁰

تجزیہ: بے اولاد جوڑے کے لئے یہ ایک بہترین طریقہ علاج ہے اگر شوہر کے مادے کو حقیقی بیوی کے رحم میں پہنچا کر اسے بار آور کروایا جائے۔ لیکن اگر غیر مرد کا مادہ کسی غیر عورت کے رحم میں رکھ کر بار آور کیا جانے لگے تو یہ سخت قسم کی بے حمیت ہے۔ یہ زنا تو نہیں لیکن بچہ حلالی بھی نہ ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

الکو حل آمیز ادویات کا استعمال:

مولانا مودودیؒ اضطراب کی حالت میں برانڈی کے استعمال کو بھی مشروط جائز قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

اگر کوئی طبیب یہ کہے کہ برانڈی کے سوانچے کی جان بچانے کا اور کوئی بدل نہیں ہے تو پھر اس کے دینے کا جواز ہے۔ لیکن اگر بدل ممکن ہو تو پھر جائز نہیں ہے۔ جان بچانے کے لئے جس حد تک اس کی ضرورت ہو شریعت نے اسی حد تک اجازت دی ہے اگر بلا وجہ بھی

بچے کو شراب دی جائے گی تو بچہ گنہگار نہیں ہوگا اسے دینے والے
ضرور گنہگار ہوں گے۔²⁵¹

سید مودودیؒ نے الحاج حکیم محمد شریف صاحب کے نام ایک خط
میں ان کے استفسار پر ارشاد فرمایا:

یونانی اطباء کو اگر ٹینکچر وغیرہ بنانے پڑیں تو میری رائے ہے کہ وہ
الکوحل کے بجائے سر کے کو لطیف بنا کر اس میں یہ چیزیں تیار کریں
۔ غالباً وہ اسپرٹ سے کم محلل نہیں ہے اور اس میں دواؤں کے
عصارے کو محفوظ رکھنے کی خصوصیت بھی اس سے کم نہیں ہے²⁵²

ترجمان القرآن میں اسی موضوع پر بحث کرتے ہوئے مولانا
مودودیؒ نے فرمایا:

خمر اگرچہ انگوری شراب کو کہتے ہیں لیکن اس سے مراد ہر نشہ
آور چیز ہے چنانچہ خمر کی تعریف یہ بیان کی گئی ہے ہر وہ چیز جو عقل کو
ڈھانک لے شریعت میں یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ

²⁵¹ مودودیؒ سید ابوالاعلیٰ مرتب اختر حجازی۔ استفسارات۔ لاہور: ادارہ ترجمان القرآن 1992ء ج: 2

مَا اسْكُرْ كَثِيرًا فَفَقَلِيلُهُ حَرَامٌ²⁵³

جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ پیدا کرے اس کی کم مقدار بھی حرام ہے۔ یہ کم مقدار کی حرمت نشہ کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ کم مقدار استعمال کر لینے سے نفس کے اندر کی وہ رکاوٹ دور ہو جاتی ہے یا کم از کم کمزور پڑ جاتی ہے جو حرام چیز کے لئے نفس میں موجود ہے۔²⁵⁴

حالت اضطرار میں الکوہل آمیز ادویات کے استعمال کے بارے مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

پھر یہ بات علمی طریق پر معلوم ہے کہ تمام شرابوں میں وہ اصل چیز جو نشہ پیدا کرنے والی ہے الکوہل ہی ہے۔ اس لئے کسی صورت میں اس کا استعمال جائز تو نہیں ہو سکتا۔ البتہ ایسے حالات میں جب کہ فن طب کی ترقی مسلمانوں کے ہاں ایک مدت سے بند ہو چکی ہے۔ اور جدید زمانہ میں اس فن کی تمام ترقیات ایسے لوگوں کے ہاتھوں ہوئی ہیں جو حرام و حلال کی تمیز سے خالی ہے اور انہوں نے زمانے کی بیشتر

²⁵³ ابو داؤد سلیمان بن الأشعث السجستانی۔ سنن ابی داؤد۔ بیروت المکتبۃ الشاملہ کتاب الاثریہ باب النھی

عن المسکر ج: ۳ ص: 3668 رقم الحدیث: 3683

²⁵⁴ مودودی سید ابوالاعلیٰ۔ ترجمان القرآن۔ جون 1946ء ص: 25

دواؤں میں الکو حل کو ایک اچھا محلل پا کر دواسازی میں بکثرت استعمال کیا ہے۔ افراد کے لئے اضطراب کی صورت پیدا ہو گئی ہے۔ شریعت کسی انسان سے یہ مطالبہ نہیں کرتی کہ وہ اپنی صحت اور اپنی زندگی کی حفاظت کے لئے صرف ان ذرائع پر انحصار کرے جو کسی خاص زمانہ تک دریافت ہوئے ہوں اور اس زمانہ کے بعد دریافت ہونے والے ذرائع خواہ کتنے ہی کارگر اور مفید ہوں ان سے اجتناب کر کے اپنے آپ کو خطرے میں ڈالے۔ اس لئے افراد تو اضطراب کی بناء پر ان ذرائع میں حرمت کا سبب موجود ہوتے ہوئے بھی ان کو اپنی زندگی کی حفاظت کے لئے استعمال کر سکتے ہیں لیکن تمام مسلمان بحیثیت مجموعی اس وقت تک گناہ کے ذمہ دار بنتے رہیں گے جب تک وہ فن اور دواسازی کی جدید ترقیات کو مسلمان بنا لینے کی اجتماعی کوشش نہ کریں۔²⁵⁵

تجزیہ: الکو حل امیز ادویات کا استعمال صرف اضطرابی حالت میں جائز ہے۔ البتہ ادویات کے ملنے سے اگر الکو حل کی خصوصیت نشہ آوری ختم ہو جائے اور یہ مرکب نئی صفات والا بن جائے تو اضطراب کے بغیر بھی الکو حل امیز ادویات کا استعمال جائز ہو گا۔ قدیم

علماء نے بھی بھنگ کو بطور دوا استعمال کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ حالانکہ وہ تونشہ آور ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے متاخرین نے نشہ آور الکوحل کے ادویات میں استعمال کو جائز ہی قرار دیا ہے۔
انتقال خون کی شرعی حیثیت:

انتقال خون کے بارے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے فرمایا:

اسلام نے اس پر کوئی پابندی نہیں لگائی ہے۔ جس شخص کا خون دیا جانا ہو ڈاکٹر کو چاہئے کہ پہلے اس کا خون ٹیسٹ کر لے۔ کسی مہلک یا متعدی مریض کا خون نہیں دینا چاہئے۔ کسی بد کردار شخص کا خون دینے سے بھی پرہیز کرنا چاہئے۔²⁵⁶

ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

آدمی کی جان بچانے کے لئے اس کے جسم میں خون داخل کرنا میرے نزدیک تو جائز ہے۔ میں نہیں سمجھ سکا اس کو حرام کہنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ غالباً اسے خون پینے اور خون کھانے پر قیاس کر کے کسی صاحب نے حرام کہا ہو گا۔ لیکن میرے نزدیک ان دونوں چیزوں میں فرق ہے۔ غذا کے طور پر خون کھانا اور پینا حرام بلاشبہ

²⁵⁶ مودودیؒ سید ابوالاعلیٰ مرتب اختر مجازی استفسارات ج: 1 ص: 70

حرام ہے مگر جان بچانے کے لئے مریض یا زخمی آدمی کے جسم میں خون داخل کرنا اسی طرح جائز ہے جس طرح حالت اضطرار میں مردار یا خنزیر کھانا۔²⁵⁷

محترم حکیم محمد اسحاق صاحب کے نام مولانا محمد سلطان صاحب نے مولانا مودودیؒ کی ہدایت کے مطابق جواب دیتے ہوئے لکھا:
قرآن میں جہاں حرمت خون کا ذکر ہے وہیں یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ:

فَمِنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ²⁵⁸

(جو شخص مجبوری کی حالت میں ہو اور وہ ان میں سے کوئی چیز کھالے بغیر اس کے کہ وہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو یا ضرورت کی حد سے تجاوز نہ کرے اس پر کچھ گناہ نہیں)

خون پر قیاس کرنے کے مرنے کے بعد آنکھ وغیرہ اعضائے جسم کی وصیت جائز نہیں۔ اس طرح انسانی وجود کی حرمت پامال ہوتی ہے اور یہ کہ انسان اس وصیت کا مجاز نہیں ہے۔

²⁵⁷ مودودیؒ رسائل و مسائل ج: 2 ص: 257

²⁵⁸ البقرہ: 173

تجزیہ: اضطراب کی حالت میں انتقال خون پر چونکہ دین اسلام میں پابندی نہیں لگائی اس لئے ڈاکٹر کی سفارش پر صحت یا جان کی سلامتی کے خون دینا جائز ہو گا یہ بات ٹھیک ہے کہ انسان اس خون کا خود مالک نہیں ہے۔ لیکن مال بھی اللہ کی ملکیت ہے۔ صلاحیتیں بھی اللہ کی ملکیت ہیں اور وقت بھی اللہ کی ملکیت ہے اور انسان ان میں تصرف کرتا ہے۔ جائز ہو گا تو اجر ورنہ ناجائز تصرف پر سزا ملے گی اسی طرح خون دیتے ہوئے موقع کی مناسبت پر فیصلہ کرنا ہو گا کہ یہ خون دینا یا لینا جائز ہے تو ملکیت خدا ہونا مانع نہیں ہو گا۔ واللہ اعلم بالصواب

انسانی اعضاء کی پیوند کاری اور آنکھوں کا عطیہ:

مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

آنکھوں کا عطیہ دینا جائز نہیں ہے۔ مرنے والا اپنے آپ کو جسم کا مالک سمجھتا ہے حالانکہ وہ مالک نہیں۔ میت کا جسم وارثوں کی ملکیت نہیں۔ وہ شرعاً صرف اس کی تجہیز و تدفین کے ذمہ دار ہیں۔ اس لئے وہ بھی اس کے جسم یا اس کے کسی حصے کو ہبہ یا بیع کرنے کا مجاز نہیں۔

یہ بات شریعت کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔ کہ انسانی جسم کے ساتھ یہ معاملہ کیا جائے۔²⁵⁹

ایک سوال کے جواب میں مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

آنکھوں کے عطیہ کا معاملہ صرف آنکھوں تک محدود نہیں رہتا بہت سے دوسرے اعضاء بھی مریضوں کے کام آسکتے ہیں اور ان کو دوسرے مفید کاموں میں بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ یہ دروازہ اگر کھولا جائے تو مسلمانوں کا قبروں میں دفن ہونا مشکل ہو جائے گا اس کا سارا جسم ہی چندے میں تقسیم ہونا شروع ہو جائے گا اسلامی نظریہ یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنے جسم کا مالک نہیں ہے۔ اس کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ مرنے سے قبل اپنے جسم کو تقسیم کرنے یا چندہ دینے کی وصیت کرے جسم اس وقت اس کے تصرف میں ہے جب تک وہ جسم میں خود رہتا ہے۔ اس کے نکل جانے کے بعد اس جسم پر اس کا کوئی حق نہیں ہے۔ کہ اس کے معاملے میں اس کی وصیت نافذ ہو۔

260

مولانا مودودیؒ نے حرمت لاش کے حوالے سے فرمایا:

²⁵⁹ مودودیؒ سید ابوالاعلیٰ مرتب اختر مجازی۔ استفسارات۔ لاہور: ادارہ ترجمان القرآن 1999ء ج:3

ص:127128

²⁶⁰ مودودیؒ رسائل و مسائل ج:3 ص:294295

اسلامی احکام کی رو سے اس کا جسم احترام کے ساتھ دفن کر دینا چاہئے اسلام نے انسانی لاش کی حرمت کا جو حکم دیا ہے وہ دراصل انسانی جان کی حرمت کا ایک لازمہ ہے۔ ایک دفعہ اگر انسانی لاش کا احترام ختم ہو جائے تو بات صرف اس حد تک محدود نہ رہے گی۔ کہ مردہ انسان کے بعض کارآمد اجزاء زندہ انسانوں کے علاج میں استعمال کئے جانے لگیں گے۔ بلکہ رفتہ رفتہ انسانی جسم کی چربی سے سا بن بننے لگیں گے (جیسے فی الواقع جنگ عظیم دوم کے زمانے میں جرمنوں نے بنائے تھے) انسانی کھال بھی اتار کر اس کو دباغت دینے کی کوشش کی جائے گی۔ تاکہ اس کے جوتے یا سوٹ کیس یا منی پرس بنائے جا سکیں۔ انسان کی ہڈیوں اور آنتوں اور دوسری چیزوں کو استعمال کرنے کی بھی فکر کی جائے گی حتیٰ کہ اس کے بعد ایک مرتبہ پھر انسان اس دور وحشت کی طرف پلٹ جائے گا جب آدمی آدمی کا گوشت کھاتا تھا۔ میں نہیں سمجھتا کہ اگر ایک دفعہ مردہ انسان کے اعضاء نکال کر علاج میں استعمال کرنا جائز قرار دے دیا جائے تو پھر کسی جگہ حد بندی کر کے آپ اسی جسم کے دوسرے مفید استعمالات کو

روک سکیں گے اور کس منطق سے اس بندش کو معقول ثابت کریں
گے۔ 261

تجزیہ: اس مسئلہ پر قرآن و سنت کی کوئی صریح نص موجود نہیں ہے۔ اسی لئے آنکھ کے عطیے کو مولانا مودودیؒ نے حرام تو قرار نہیں دیا مگر اسلامی قانون سد ذرائع کو استعمال کر کے انسانی لاش کو بکا و مال بنانے سے بچایا ہے۔

آنکھ کو اگر بکا و مال نہ بنایا جائے جس طرح آج کل گردے بیچنے کا سلسلہ چل پڑا ہے۔ تو کسی اندھے انسان کے لئے وصیت کرنے میں شریعت میں کسی ظاہری نص میں ممانعت بھی نہیں ہے۔ آنکھ کا عطیہ دیا جاسکتا ہے اور یہ عطیہ احترام لاش کے خلاف بھی نہیں ہے۔ اور نہ ہی لاش کا مثلہ ہے۔ جس طرح ایک انسان اپنی آزاد مرضی سے اپنے بھائی کو خون کا عطیہ دیتا ہے۔ اس طرح وہ آنکھ کا عطیہ بھی دے کر اسے انسانیت کے لئے مفید بنا سکتا ہے۔ جس طرح اللہ کے دئے ہوئے مال میں تصرف کر کے کسی کو عطا کر دیتا ہے اسی طرح اللہ کے عطا کردہ جسم کی کوئی چیز کسی دوسرے بھائی کو عطیہ میں دے سکتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

تہذیب و معاشرت کے امور مسائل میں جدت فکر
غیر مسلم ممالک میں رہتے ہوئے اہل کتاب لڑکی سے شادی:
ایک سوال کے جواب میں مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

اہل کتاب کی جن عورتوں سے مسلمان مرد کو نکاح کی اجازت دی
گئی ہے۔ ان کے بارے قرآن حکیم نے دو شرطیں لگائیں ہیں۔ ایک
یہ کہ وہ محصنات (پاک دامن) ہوں دوسرے یہ کہ ان سے نکاح
کرے کے ایک مسلمان خود اپنے ایمان کو خطرے میں نہ ڈال
دے۔²⁶²

ان شرائط کی رو سے فاسق و فاجر کتابیات کے ساتھ شادی جائز
نہیں اور یہ یاد رکھنا ایک مسلمان کا فرض ہے کہ جس عورت سے
شادی کر رہا ہے وہ اس کے گھر میں خاندان میں اور اس کے بچوں میں
ایسے افعال رائج کرنے کی موجب نہ بنے جو اسلام میں حرام ہیں۔ بلا
شبہ مسلمان شوہر کتابیہ کو اپنا مذہب ترک کرنے پر مجبور کر سکتا۔ اسے
چرچ جانے سے نہیں روک سکتا۔ مگر اسے شادی سے پہلے یہ شرط طے
کر لینی چاہئے کہ وہ اس کی زوجیت میں آنے کے بعد شراب سوڑ کے
گوشت دوسری حرام چیزوں سے اجتناب کرے گی۔ ایسی شرط پہلے

طے کر لینے کا اسے حق بھی ہے اور ایسا کرنا اس کا فرض بھی ہے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ دین میں تساہل کرنے والا آدمی ہے۔ اس کے بعد اگر اس کی اپنی اولاد ان حرام افعال میں مبتلا ہو (اور ظاہر ہے کہ اولاد کا ماں سے متاثر نہ ہونا متوقع نہیں ہو سکتا) تو اس کی ذمہ داری میں بھی وہ خود شریک ہو گا۔²⁶³

تجزیہ: کسی بھی عقیف اہل کتاب کی عورت سے شادی جائز ہے۔ بشرطیکہ اس نکاح کی وجہ سے فساد فی الدین کا کوئی خدشہ نہ ہو۔ دارالحراب کی کتابیہ سے بھی شادی جائز ہے اگر فساد فی الارض کا خدشہ نہ ہو۔ واللہ اعلم بالصواب

شراب کے لئے استعمال کئے جانے والے برتنوں کا استعمال:
 نانچیریا میں تعینات سائنس ٹیچر نے پوچھا کہ ان غیر مسلموں کے برتنوں میں کھانا اور پینا درست ہے یا نہیں؟ تو مولانا مودودیؒ نے جواباً لکھا:

غیر مسلموں کے صاف دُھلے برتنوں میں آپ کھانا کھا سکتے ہیں اگر آپ کو اطمینان ہو کہ وہ کسی حرام چیز سے ملوث نہیں ہیں۔ اطمینان نہ ہونے کی صورت میں بہتر یہ ہے کہ آپ دعوت

²⁶³ مودودی سید ابوالاعلیٰ۔ ترجمان القرآن۔ جولائی 1962ء ص: 58

ہوتے ہی اپنی اولین فرصت میں داعی کو اپنے اصول اور مسلک سے آگاہ فرمادیں اور ان کو لکھ بھیجیں کہ آپ کے ساتھ دعوت میں ان اصولوں کو ملحوظ رکھا جائے۔²⁶⁴

تجزیہ: شیشے اور چینی کے دھلے برتن میں غیر مسلموں کے ہاں کھانا کھانے میں کوئی حرج نہیں جائز ہے۔
قبطین میں نمازوں کا وقت:

قبطین میں اوقات نماز کے حوالے سے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

میرے نزدیک جن علاقوں میں رات اور دن کا الٹ پھیر ۲۴ گھنٹوں کے اندر ہو جاتا ہے ان میں روزہ و نماز کے اوقات اسی قاعدے پر ہونے چاہئیں جو خط استواء سے قریب تر مقامات کے لئے ہے خواہ رات دو ہی گھنٹے کی ہو یا دن ہی دو گھنٹے کا رہ جائے۔ البتہ اس کے آگے جہاں رات اور دن چوبیس گھنٹوں سے متجاوز ہو جاتے ہیں وہاں گھریوں کے حساب سے اوقات مقرر کئے جانے چاہئیں اور ایسے

مقامات پر تعین اوقات مکہ مکرمہ یا مدینہ منورہ کے معیار پر کیا جانا چاہئے۔²⁶⁵

ایک اور سائل نے قطب شمالی کے قریب علاقوں میں نماز کے اوقات کے بارے استفسار کیا تو مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

جن ممالک میں چوبیس گھنٹے کے اندر طلوع و غروب ہوتا ہے ان میں خواہ دن اور رات چھوٹے ہوں یا بڑے نمازوں کے اوقات انہی قاعدوں پر مقرر کئے جائیں گے جو قرآن و حدیث میں بتائے گئے ہیں یعنی فجر کی طلوع آفتاب سے پہلے ظہر کی نماز زوال آفتاب کے بعد عصر کی نماز غروب آفتاب سے پہلے مغرب کی نماز اور غروب آفتاب کے بعد عشاء کی نماز کچھ رات گزر جانے پر۔ جہاں ظہر و عصر یا مغرب و عشاء میں فصل ممکن نہ ہو وہاں جمع بین الصلوتین کر لیں۔

اور وہاں کی رصد گاہ سے دریافت کر لیں کہ ان علاقوں میں آفتاب کے طلوع و غروب اور زوال کے اوقات کیا ہیں۔ پھر ان اوقات کے لحاظ سے اپنی نمازوں کے اوقات مقرر کر لیں۔²⁶⁶

²⁶⁵ ایضاً ج: 3 ص: 332

²⁶⁶ مودودیؒ سید ابوالاعلیٰ۔ ترجمان القرآن۔ جولائی 1952ء

تجزیہ: دلائل کے مطابق مولانا مودودیؒ کی رائے سو فیصد درست معلوم ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب
پردہ کی شرعی حیثیت:

مولانا مودودیؒ نے چہرے کے پردے پر گفتگو کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

عورت کے لئے شریعت کے احکام تین اجزاء پر مشتمل ہیں: چہرے اور ہاتھ کے سوا جسم کے دوسرے حصوں کو شوہر کے سوا کسی کے سامنے عورت کو نہ کھولنا چاہئے کیونکہ وہ ستر ہیں اور ستر صرف شوہر ہی کے سامنے کھولنا چاہئے۔ چہرہ اور ہاتھ ان تمام رشتہ داروں کے سامنے کھولے جاسکتے ہیں اور عورت اپنی زینت کے ساتھ ان تمام رشتہ داروں کے سامنے آسکتی ہے جن کا تذکرہ سورہ النور آیت نمبر ۲۴ تا ۳۱ میں کیا گیا ہے۔

ان رشتہ داروں کے سوا عام اجنبی مردوں کے سامنے عورت کو اپنی زینت بھی چھپانی چاہئے جیسا کہ مذکورہ بالا آیت میں بیان کیا گیا ہے اور اپنے چہرے کو بھی چھپانا چاہئے جیسا کہ سورہ الاحزاب آیت نمبر ۵۳ تا ۵۵ اور آیت نمبر ۵۹ میں بیان کیا گیا ہے۔

ان کو پڑھنے سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ قرآن مجید شوہر اور رشتہ داروں اور اجنبی مردوں کے بارے میں عورتوں کے لئے الگ حدود مقرر کرتا ہے اور اجنبی مردوں سے ان کو پورا پردہ کرنے کا حکم دیتا ہے۔

ایک محترمہ نے استفسار کیا کہ کیا پردہ مجھ پر ایک رواجی چیز نہیں ہے؟ اس کے جواب میں مولانا نے فرمایا:

یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ پردہ محض لوگوں کی رسم پر مبنی ہے۔ قرآن کے آنے سے پہلے اہل عرب حجاب (پردے) کے تصور سے قطعی نا آشنا تھے۔ یہ قاعدہ سب سے پہلے قرآن ہی نے ان کے لئے مقرر کیا اور بعد میں صرف مسلمانوں ہی کے اندر رواج رہا۔ دنیا کی کوئی دوسری قوم اس کی پابند نہ تھی نہ ہے۔

آخر آپ کے نزدیک وہ کس کی رسم ہے جو پردے کی صورت میں مسلمانوں میں رائج ہوتی؟ ان محترمہ نے یہ بھی استفسار کیا کہ کیا اسلام کی عائد کردہ قیود سے بڑھ کر کچھ قیود عائد کرنے کا کسی کو کوئی اختیار ہے؟

جواب میں مولانا مودودیؒ نے فرمایا: یہ خیال ٹھیک ہے کہ بے جا قیود کسی کو اپنی طرف سے بڑھانے کا حق نہیں ہے۔ مگر جو قیود قرآن

وحدیث سے ثابت ہیں کسی مسلمان کو ماڈرنزم میں مبتلا ہو کر انہیں توڑنے کی فکر بھی نہ کرنی چاہئے۔²⁶⁷

غیر محرم قریبی اعزہ سے پردہ کے بارے سوال کے جواب میں مولانا مودودیؒ نے تفصیلاً فرمایا:

سسرال اور میکے میں عورتوں کا عموماً جن غیر محرم قریبی رشتہ داروں کے ساتھ رہن سہن ہوتا ہے ان سے پردے کی نوعیت وہ نہیں ہے جو بالکل غیر مردوں سے پردہ کی نوعیت ہے۔ عورتیں اپنے غیر محرم رشتہ داروں کے سامنے بغیر زینت کے سادہ لباس میں پورے ستر کے ساتھ آسکتی ہیں مگر صرف اس حد تک ان کے سامنے رہنا چاہئے جس حد تک معاشرتی ضروریات کے لحاظ سے ناگزیر ہو۔

یہ خلا ملا اور بے تکلفی اور ایک مجلس میں بیٹھ کر ہنسی مذاق کرنا اور تنہائی میں بیٹھنا جس کا رواج ہماری موجودہ سوسائٹی میں بڑی کثرت کے ساتھ پایا جاتا ہے شرعی احکام کے قطعی خلاف ہے اور بعض رشتہ داروں مثلاً دیوروں کے ساتھ ایسے تعلقات کی توحدیث میں صریح ممانعت موجود ہے۔²⁶⁸

²⁶⁷ مودودیؒ رسائل و مسائل ج: 5 ص: 354

²⁶⁸ مودودیؒ رسائل و مسائل ج: 1 ص: 128

ایک سائل نے استفسار کیا کہ غیر محرم اور محرم رشتہ داروں کے سامنے ایک مومنہ کیسے پردہ کرے گی؟ تو آپؒ نے فرمایا: سورہ نور میں ہے۔

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ.....²⁶⁹

(اور نہ وہ ظاہر کریں اپنی زینت کو مگر جو ظاہر ہے۔۔)

یعنی بجز ان لوگوں کے اور کسی کے سامنے اپنی زینت ظاہر نہ کریں۔ دوسرے لفظوں میں بناؤ سنگھار اور آرائش کے ساتھ غیر محرم لوگوں کے سامنے نہ آئیں۔ دوسری طرف گھر سے باہر نکلنے کی صورت میں یہ ہدایت دی گئی ہے کہ

يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَافٍ...²⁷⁰

(وہ قریب رکھیں اپنے اوپر اپنی چادروں کو۔۔)

یعنی اپنی چادروں کو اپنے گھونگھٹ کے طور پر لٹکالیا کریں۔ ان تینوں آیتوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مردوں کی تین قسمیں ہیں اور ہر قسم کے الگ احکام ہیں۔ ایک محرم رشتہ دار وغیرہ جن کا ذکر سورہ نور والی آیت میں آیا ہے۔

²⁶⁹ النور 24:31

²⁷⁰ الاحزاب 33:59

دوسرے بالکل اجنبی لوگ جن کا حکم سورہ احزاب والی آیت میں بیان ہوا ہے۔ تیسرے ان دونوں کے درمیان ایسے لوگ جو محرم بھی نہیں اجنبی بھی نہیں۔ پہلی قسم کے مردوں کے سامنے عورت اپنے بناؤ سنگھار کے ساتھ آسکتی ہے۔ دوسری قسم کے مردوں کو چہرہ تک دکھا سکتی ہے۔ رہے تیسری قسم کے لوگ تو ان سے پردے کی نوعیت مذکورہ بالا دونوں حدود کے درمیان رہے گی۔ یعنی نہ تو ان سے بالکل اجنبیوں کا سا پردہ ہو گا اور نہ ان کے سامنے زینت کا اظہار ہی کیا جائے گا۔

سائل نے چچا زاد بھائی یا خالو جب کہ خالہ زندہ ہوں۔ ان کے سامنے پردے کی حدیں پوچھیں تو مودودیؒ نے فرمایا:

عورت اپنی زینت کو چادر وغیرہ سے چھپا کر نیز سر کو ڈھانپ کر صرف چہرہ اور ہاتھ کھولے ہوئے کسی کے سامنے آئے اور وہ بھی اپنے آپ کو دکھانے کی غرض نہیں بلکہ ان ناگزیر ضرورتوں کو پورا کرنے کی غرض سے جو مشترک خاندانی معاشرت میں پیش آتی ہیں۔ اس حد تک تو غیر محرم اعزہ کے سامنے ہونے کی شرعاً اجازت ہے یا کم از کم ممانعت نہیں ہے۔²⁷¹

مجبوراً غیر محرم رشتہ دار کے سامنے ایک مکان میں رہنا پڑے یا بطور مہمان سامنا کرنا پڑے تو عورت کو کیا کرنا چاہئے؟

اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

عورت کو چاہئے کہ کوئی چیز اوڑھ کر اپنی زینت کو چھپالے اور ذرہ اپنا رخ بدل لے یا پیٹھ موڑ لے۔ اگر بالکل ناگزیر ہو تو چہرہ اور ہاتھ غیر محرم عزیز کے سامنے ظاہر ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اسی طرح سادگی کے ساتھ بات کر لینے میں بھی کوئی حرج نہیں البتہ خلا ملا اور بے تکلفی اور ہنسی مذاق بالکل ناجائز ہے۔ اور اسی طرح خلوت میں مطلقاً ناجائز ہے۔²⁷²

گھریلو ملازموں سے پردہ کے بارے ایک سوال کے جواب میں مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

جن ملازموں کے متعلق صاحب کی خانہ کی رائے نہ ہو کہ وہ یعنی اپنے آقا کے گھر کی عورتوں کے متعلق کوئی برا خیال ان کے دل میں آنے کی توقع نہیں ہے ان کو گھر آنے جانے اور کام کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے

غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ²⁷³

(جو خواہش نہیں رکھتے)

لیکن جن ملازموں کے متعلق صاحب خانہ کی یہ رائے ہو ان کا گھروں میں آنا جانا جائز نہیں ہے۔ بہر حال اس معاملے میں گھر کے قوام کا اجتہاد معتبر ہے۔ بشرطیکہ وہ شریعت کی پابندی کا ارادہ رکھتا ہو نہ کہ حدود شریعت کو بے پروائی کے ساتھ ٹالنے والا ہو۔²⁷⁴

تجزیہ: میری نظر میں چہرے کا پردہ ہر مسلمان بالغہ پر واجب ہے۔ اور مولانا مودودیؒ کی رائے سے متفق ہوں کہ ہاتھ اور چہرہ ان رشتہ داروں کے لئے کھولا جاسکتا ہے جن کا تذکرہ سورۃ نور آیت نمبر ۳۱ میں کیا گیا ہے۔ اور سورۃ احزاب کی آیت ۵۳ تا ۵۵ اور آیت ۵۹ کے مطابق عام اجنبی مردوں کے سامنے اپنی زینت چھپانے کے لئے چہرے کا پردہ لازمی ہے سوائے حالت مجبوری یعنی ڈاکٹر کا مریضہ کو دیکھنا وغیرہ۔

اسقاط حمل کی شرعی حیثیت:

مولانا مودودیؒ فرماتے ہیں:

²⁷³النور:24:31

²⁷⁴مودودیؒ رسائل ومسائل ج:1 ص:133

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ مَنَ مَن نَّرَزُ قُهُمْ وَإِيَّاهُمْ إِنَّ
قَتْلَهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيرًا²⁷⁵

(اور نہ تم قتل کرو اپنی اولادوں کو فلاک کے ڈر سے ہم ان کو بھی اور آپ کو بھی رزق دیتے ہیں بے شک ان کا قتل کرنا بہت بڑا گناہ ہے) اس آیت میں قتل اولاد کو بڑی خطا قرار دینے کے ساتھ اس محرک یعنی خوف افلاس کو بھی غلط قرار دیا گیا ہے اور ساتھ ہی یہ الفاظ کہہ کر کہ ہم انہیں رزق دیں گے اور تمہیں بھی اس امر کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے کہ خوف افلاس جو قتل اولاد کا محرک بنتا ہے۔ دراصل خدا کی رزاقی پر عدم اعتماد ہے ورنہ یہ اعتماد موجود ہو تو نہ افلاس کا خوف تمہیں لاحق ہو گا اور نہ تم اولاد کو قتل کرو گے۔ جو خوف افلاس پہلے قتل اولاد اور اسقاط حمل کا محرک ہوتا تھا وہی اب ضبط ولادت کی تحریک کا محرک بنا ہوا ہے اس لئے معاشی ذرائع کی تنگی کے اندیشے سے افزائش نسل کا سلسلہ روک دینا بھی اس آیت کی رو سے غلط ہے۔²⁷⁶

²⁷⁵ بنی اسرائیل 31:17

²⁷⁶ مودودیؒ رسائل و مسائل ج:5 ص:122

برتھ کنٹرول کے ایک سوال پر مولانا مودودیؒ نے تفصیل سے جواب دیا:

دنیا کی بڑھتی ہوئی آبادی کے لئے اسلام صرف ایک ہی حل پیش کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ نے اپنے رزق کے جو ذرائع پیدا کئے ہیں ان کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے اور استعمال کرنے کی کوشش کی جائے۔ اور جو ذرائع اب تک مخفی ہیں ان کو دریافت کرنے کی پیہم سعی کی جاتی رہے آبادی روکنے کی کوشش خواہ وہ قتل اولاد ہو یا اسقاط حمل غلط ہے۔ اور بے حد تک تباہ کن۔ ضبط ولادت کی تحریک کے چار نتائج ایسے ہیں جن کو رونما ہونے سے کسی طرح نہیں روکا جاسکتا۔

(۱) زنا کی کثرت

(۲) انسان کے اندر خود غرضی اور اپنا معیار بڑھانے کی خواہش کا اس حد تک ترقی کر جانا کہ اسے بوڑھے ماں باپ اور اپنے یتیم بھائیوں اور اپنے دوسرے محتاج رشتہ داروں کا وجود بھی ناگوار گزرنے لگے۔ کیونکہ آدمی اپنی روٹی میں خود اپنی اولاد کو شریک کرنے کے لئے تیار نہ ہو وہ دوسروں کو بھلا کیسے شریک کر سکے گا۔

(۳) آبادی کے اضافے کا کم سے کم مطلوب معیار بھی جو ایک قوم کو زندہ کے لئے ناگزیر ہے برقرار نہیں رہتا۔ اس لئے کہ جب یہ فیصلہ

کرنے والے افراد ہوں گے وہ کتنے بچے پیدا کریں۔ اور کتنے نہ کریں۔ اور اس فیصلہ کا مدار اس بات پر ہو گا کہ وہ اپنے معیار زندگی کو نئے بچوں کی آمد کی وجہ سے گرنے نہ دیں تو بالآخر وہ اتنے بچے پیدا کرنے کے لئے بھی تیار نہ ہوں گے۔ جتنے ایک قوم کو اپنی قومی آبادی برقرار رکھنے کے لئے درکار ہوتی ہے اس طرح کے حالات میں کبھی کبھی نوبت یہ بھی آجاتی ہے کہ شرح پیدائش شرح اموات سے کمتر ہو جاتی ہے چنانچہ یہ نتیجہ دیکھ چکا ہے حتیٰ کہ اس کو بچے زیادہ پیدا کرو کی تحریک چلانی پڑی اور انعامات کے ذریعہ سے اس کی ہمت افزائی کرنے کی ضرورت پیش آگئی۔

(۴) قومی دفاع کا کمزور ہو جانا۔ یہ نتیجہ خصوصی طور پر کسی ایسی قوم کے لئے بے حد خطرناک ہے جو اپنے سے تیرہ گنی زیادہ آبادی میں گھری ہوئی ہو۔ پاکستان کے تعلقات ہندوستان اور افغانستان کے ساتھ جیسے ہیں سب کو معلوم ہے۔

اور امریکہ کی دوستی نے کمیونسٹ ممالک سے بھی اس کے تعلقات خراب کر دیئے ہیں۔ بحیثیت مجموعی ہندوستان چین روس اور افغانستان کی آبادی سے ہم تیرہ گنی ہے اور ان حالات میں لڑنے کے

قابل افراد کی تعداد گھٹانا جیسی عقلمندی کچھ عقلمندی ہے اسے ایک صاحب عقل آدمی خود سوچ سکتا ہے۔²⁷⁷

تجزیہ: پوری دنیا میں ضبط ولادت کی تحریک اس لئے برپا کی گئی ہے کہ انسان کو معاشی خطرے سے بچایا جائے۔ اس خطرے سے بچنے کے لئے اگر کوئی کوشش کر کے بڑھتی ہوئی آبادی کی رفتار کو روکنے کی کوشش کی گئی تو عملاً اس بات کا اعلان ہو گی کہ اللہ رازق نہیں ہے۔ ہاں البتہ زچہ کی جان کو خطرہ ہو تو پھر ڈاکٹر کے مشورے سے ضبط ولادت کے طریقے کو اپنایا جانا ضروری ہو گا۔

ریڈیو ٹیلی ویژن اور ٹیلی فون کے استعمال کی شرعی حیثیت:

ریڈیو اور ٹیلی ویژن کے حوالے سے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ فرمایا:

سینما فلم ٹیلی ویژن اور ریڈیو وغیرہ تو خدا کی پیدا کردہ طاقتیں ہیں جن جن میں بجائے خود خرابی نہیں۔ خرابی ان کے استعمال میں ہے۔ جو انسانی اخلاق کو تباہ کرنے والا ہے اصلاحی حکومت کا کام ہی یہ

ہے۔ کہ وہ ان ذرائع کو انسانیت کی فلاح کے لئے استعمال کرے اور اخلاقی فساد کے لئے استعمال ہونے والا دروازہ ہی بند کر دے۔²⁷⁸

ایک اور سوال کے جواب میں مولانا مودودیؒ نے ریڈیو ٹیلی ویژن اور ٹیلی فون کے استعمال کے بارے ارشاد فرمایا:

ریڈیو اور ٹیلی ویژن بجائے خود حرام و ناجائز نہیں ہیں ناجائز اور حرام وہ فحش پروگرام ہیں جو ان پر پیش کئے جاتے ہیں۔ اور جو لوگ انہیں سنتے یا دیکھتے ہیں وہ گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں۔ آخر اس ریڈیو اور ٹیلی ویژن سے اچھے کام بھی تو لئے جاسکتے ہیں۔ مثلاً ریڈیو میرے ہاں بھی ہے۔ لیکن میں اسے صرف خبروں کے وقت لگاتا ہوں۔²⁷⁹

ایسے ہی ایک اور سوال کے جواب میں مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

اسلامی ریاست اصلاحی اور تعلیمی مقاصد کے لئے سینما استعمال کر سکتی ہے۔ فلم کو اگر صحیح طور پر استعمال کیا جائے تو ہمارے دیہاتی کے معیار معلومات کو گریجویٹ کے معیار تک لایا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ کام اس وقت سرانجام پا سکتا ہے۔ جب آنکھوں سے پلائی جانے والی شراب کو بند کر دیا جائے اب جو ٹیلی ویژن آرہا ہے۔ اس نے اور بھی

²⁷⁸ مودودیؒ استفسارات 1992ء ج:3 ص:133

²⁷⁹ مودودیؒ استفسارات 1992ء ج:3 ص:321

قیامت ڈھادی ہے مغربی ممالک میں بسا اوقات ایسا ہوا ہے کہ ایک بڑے بچے نے قتل کا منظر دیکھ کر چھوٹے بھائی کو قتل کر دیا جو مناظر پہلے فلم سکرین تک محدود تھے اب وہ گھر بیٹھے دیکھ سکتے ہیں۔²⁸⁰

تجزیہ: میرے خیال میں عوام کو چاہئے کہ ان مخرب اخلاق آلات کا استعمال اتنا ہی کریں جتنا اسلام اجازت دیتا ہے اور مخرب پروگراموں سے باقاعدہ قطع تعلق رکھیں۔ اور اسلامی حکومت کے زمانے میں ان آلات سے بھرپور فائدہ اٹھائیں۔

تاش کھیلنے کی شرعی حیثیت:

24 اکتوبر 1967ء کو ایک سائل نے تاش کھیلنے کے حوالے سے

استفسار کیا تو مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

بعض روایات کے لحاظ سے تاش ممنوع ہے۔ لیکن اس کے مکروہ ہونے میں تو کوئی کلام نہیں۔ تفریح وہ ہونی چاہئے جس میں کچھ فائدہ ہو۔ جس شخص کو اپنی زندگی اور اس کی اہمیت کا علم اور احساس ہو وہ اس قسم کی لغویات میں مبتلا نہیں ہو سکتا۔ دنیا تو امتحان گاہ ہے۔ کیا کوئی شخص امتحان گاہ میں تاش کھیلتا ہے؟ امتحان گاہ میں تو انسان وہی کام کرتا ہے جو امتحان سے تعلق رکھتا ہے۔ تفریح بھی عبادت ہو سکتی

ہے مگر وہ تفریح جو آدمی کو تازہ دم بھی کرے اور وقت بھی ضائع نہ کرے۔ جس کو زندگی کی ذمہ داریوں کا احساس ہو وہ وقت ضائع کرنے والی تفریحات نہیں کر سکتا اس قسم کے مشاغل میں وہ لوگ مصروف ہوتے ہیں جنہیں ان ذمہ داریوں کا احساس نہیں ہوتا۔²⁸¹

تجزیہ: کوئی بھی کھیل جس کی وجہ سے انسان اللہ کے ذکر سے غافل نہ ہو اور وقت کا ضیاع نہ ہو تو ایسا کھیل کھیلنے میں کوئی حرج نہیں ایسے ہی اگر تاش کا کھیل جوئے جیسی لعنت سے پاک رہے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

بندوق سے کتے گے شکار کی حلت و حرمت:

مولانا مودودیؒ نے ایک معترض کے سوال کا تفصیلی جواب قرآن و سنت کی روشنی میں دیتے ہوئے شرعی طریقے سے جانوروں کو ذبح کرنے کے حوالے سے اپنی تحقیق بیان کرتے ہوئے فرمایا:

شریعت میں جانوروں کی ذکات (یعنی شرعی طریقے سے ان کے ذبح) کے جو احکام ہیں ان کو اصولاً دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

ایک قسم کے جانور وہ جو ہمارے قابو میں ہیں اور جن کو ہم مقرر طریقہ کے مطابق ذبح کر سکتے ہوں۔ ان کی شرط ذکات اور ہے اور اسے اصطلاحاً ذکات اختیاری کہا جاسکتا ہے۔

دوسری قسم کے جانور وہ ہیں جو ہمارے قابو میں نہ ہوں مثلاً جنگلی جانور یا وہ اہلی جانور جو بھاگ نکلا ہو اور وحشی کے حکم میں آگیا ہو یا وہ جانور جو کہیں گر پڑا ہو اور جس کی شرط ذکات مقرر طریقہ پر ادا نہ کی جاسکتی ہو یا وہ جانور جو کسی وجہ سے مرنے کے قریب ہو اور ذبح کے لئے چھری تلاش کرتے کرتے اس کے مر جانے کا امکان ہو۔ ایسے تمام جانوروں کی شرط ذکات دوسری ہے اور اسے اصطلاحاً ہم ذکات اضطراری کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

پہلی قسم کے جانوروں کا مقام ذبح حلقوم ہے اور ان کو ذبح کرنے کے لئے ضروری ہے کہ کسی تیز دھار والے آلے سے ان کے حلقوم کو اس حد تک کاٹا جائے کہ زرخرہ اور رگ گلو کھل جائے۔ رہے دوسری قسم کے جانور تو ان کا سارا جسم مقام ذبح ہے اور کسی چیز سے خواہ کوئی ہو ان کے جسم میں اتنا خرق کر دینا کافی ہے کہ خون بہہ جائے اس

سلسلہ میں جو نص کتاب و سنت سے ہمیں ملتی ہیں وہ ترتیب وار درج ذیل ہیں۔²⁸²

قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ ----²⁸³

(حلال کر دی گئیں تمہارے لئے ساری پاک چیزیں۔ اور جن شکاری جانوروں کو تم نے سدھایا ہو جن کو تم اللہ کے دیئے علم کی بنا پر شکار کی تعلیم دیا کرتے ہو وہ جس جانور کو تمہارے لئے پکڑ رکھیں اس کو تم کھا لو اور اس پر اللہ کا نام لو)

اس سے معلوم کہ سدھائے ہوئے شکاری جانور کو اگر اللہ کا نام لے کر چھوڑا گیا ہو تو اس کے پنجوں اور کچلیوں سے جو زخم و حشی جانور کو لگ جاتا ہے اور جو خون اس طرح نکل جاتا ہے اس سے اضطراری ذکات کی شرط پوری ہو جاتی ہے اور اگر ایسا جانور زندہ نہ ملے اور اسے باقاعدہ ذبح نہ کیا جاسکا ہو تب بھی وہ حلال ہے۔ حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نے نبی ﷺ سے پوچھا کہ ہم معراض پھینک کر شکار کرتے ہیں۔ حضور ﷺ نے جواب دیا۔

²⁸² مودودیؒ سید ابوالاعلیٰ۔ ترجمان القرآن۔ فروری 1946ء

²⁸³ المائدہ:4

كُلُّ مَا خَرَقَ وَمَا أَصَابَ بِعَرَضِهِ فَقَتِيلٌ فَإِنَّهُ وَقِيدٌ فَلَا تَأْكُلُهُ²⁸⁴
یعنی اگر وہ چھید دے تو کھالو۔ لیکن اگر معراض اپنے عرض کی طرف
سے جانور کو لگی ہو اور اس سے وہ مر گیا تو وہ چوٹ کھایا ہو جانور
(موتوڑہ) ہے اسے نہ کھاؤ۔

رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نے میں عرض کیا یا
رسول اللہ ﷺ کل دشمن سے ہمارا مقابلہ ہے اور ہمارے پاس
چھیریاں نہیں ہیں کہ ہم جانوروں کو ذبح کر سکیں تو کیا ہم پھٹے ہوئے
بانس کی کچھی سے ذبح کر سکتے ہیں؟ حضور ﷺ نے فرمایا اللہ کا نام لے
کر جس چیز سے خون بہا دیا جائے ایسے جانور کو کھالو البتہ دانتوں اور
ناخنوں سے یہ کام نہ لیا جائے۔²⁸⁵

اس سے معلوم ہوا کہ اصل چیز وہ آلہ نہیں ہے جس سے کام لیا جا
رہا ہو بلکہ ذکات پوری کرنے میں صرف یہ بات معتبر ہے کہ خون بہا
دیا جائے اس کی تائید یہ حدیث کرتی ہے کہ حضرت عدی بن
حاتم رضی اللہ عنہ نے پوچھا یا رسول اللہ ﷺ اگر ہم میں سے کسی شخص
کو شکار مل جائے اور اس کے پاس چھری نہ ہو تو کیا وہ پتھر کی دھاریا

²⁸⁴ بخاری محمد بن اسماعیل۔ الجامع الصحیح۔ بیروت المکتبۃ الشاملہ 19878۔ کتاب الذبائح والصيد باب صید

المعراض ج: 5 ص: 2086 رقم الحدیث: 5159

²⁸⁵ بخاری الجامع الصحیح کتاب الذبائح والصيد باب صید المعراض ج: 2 ص: 725 رقم الحدیث: 1949

پھٹی ہوئی لکڑی سے ذبح کر سکتا ہے۔؟ حضور ﷺ نے فرمایا یعنی خون بہا دو جس چیز سے چاہو اور اللہ کا نام لو۔²⁸⁶

ابوالعشراء اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ کیا ذبح کا مقام صرف حلق اور لبلبہ ہی نہیں ہے؟ آپ نے فرمایا اگر تو اس کی ران میں بھی چھو دے تو کافی ہے۔ ابو داؤد کہتے ہیں یہ ایسے جانور کی ذکات ہے جو کسی گڑھے وغیرہ میں گر گیا ہے۔ ترمذیؒ کہتے ہیں تمام ضرورت کے موقعوں کے لئے یہی ذکات ہے۔

ٹوٹے ہوئے پتھر کی دھار تو پھر بھی دھار کی تعریف میں آتی ہے لیکن لکڑی کی نوکدار میخ کو دھار دار آلے کی تعریف میں جس حد تک لایا جا سکتا ہے ظاہر ہے مذکورہ بالا نصوص کو سامنے رکھنے کے بعد بندوق کے مسئلہ پر غور کیجئے۔ بندوق کی گولی کو غلیل کے ٹھنڈے غلے پر قیاس کرنا اور اس کی بنا پر سمجھنا کہ اس سے جانور مر جاتا ہے وہ دراصل اس طرح کی چوٹ کھا کر مرتا ہے جیسی پتھر یا لکڑی کی عرض سے لگتی ہے صحیح نہیں ہے۔ گولی جس قوت سے بندوق سے نکلتی ہے اور پھر جس تیز رفتار کے ساتھ وہ بندوق سے نشانہ تک (تقریباً

²⁸⁶ ابو داؤد سنن ابی داؤد کتاب الاضاحی باب با جانی ذبیحۃ المتر دیہ ج: 3 ص: 68 رقم الحدیث: 2827

۵۰۰ گزنی سیکنڈ راستہ طے کرتی ہے اس کی بنا پر وہ کوئی ٹھنڈا سنگریزہ نہیں رہتی بلکہ اچھی خاصی گرم اور نوکدار ہو کر جسم کو چھیدتی ہوئی اس میں گھستی ہے اور پھر اس سے خون بہہ کر جانور مرتا ہے۔ یہ عمل شکاری جانور کے ناخنوں اور کچلیوں اور معراض یا لکڑی کی میخ کا سرا چھبنے سے کچھ بہت زیادہ مختلف نہیں ہوتا بلکہ خون بہانے میں بعید نہیں کہ ان سے زیادہ ہی کارگر ہو۔²⁸⁷

مولانا مودودیؒ فرماتے ہیں کہ: ان وجوہ سے میری رائے میں اگر اللہ کا نام لے کر بندوق چلائی جائے اور اس کی گولی سے جانور مر جائے تو اس کے حلال نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے لیکن اگر کسی شخص کا اس پر اطمینان نہ ہو اور وہ اس کو حرام سمجھتا ہو تو مجھے اس پر بھی اصرار نہیں ہے کہ وہ ضرور اسے حلال مانے اور واجب ہے کہ اسے کھائے میرا اجتہاد میرے لئے قابل عمل ہے اور دوسروں کا اجتہاد یا کسی مجتہد کا اتباع ان کے لئے اس اجتہادی اختلاف سے اگرچہ میرے اور ان کے درمیان حرام و حلال کا اختلاف ہو جاتا ہے مگر اس کے

²⁸⁷ ابوداؤد سنن ابی داؤد کتاب الاضاحی باب باجاء فی ذبیحۃ المتر دیہ ج: 3 ص: 68 رقم الحدیث: 2827

باوجود دونوں فریق ایک ہی دین میں رہتے ہیں الگ الگ دین کے پیرو
 نہیں ہو جاتے۔²⁸⁸

تجزیہ: اگر شکاری بِسْمِ اللّٰهِ اَللّٰهُ اَكْبَرُ پڑھ کر شکار پر فائر کر دیتا
 ہے تو یہ بندوق کی گولی جو جسم کو پھاڑ کر خَرَق کر دیتی ہے اس سے
 ذکات اضطراری کا حصول ہو جاتا ہے اگر ذبح سے پہلے جانور یا پرندہ
 مر جائے تو وہ حلال ہو گا۔ واللہ اعلم بالصواب
 بارود کے ذریعے مچھلیوں کا شکار کرنا:

ایک مراسلت میں مولانا مودودیؒ کے معاون خصوصی ملک غلام
 علی صاحب نے منگورہ سوات کے غلام رحمانی صاحب کو لکھا: بارود یا
 ڈائنامنٹ دریا میں ڈال کر مچھلیوں کا شکار کرنے سے سینکڑوں چھوٹی
 مچھلیاں بھی مر جاتی ہیں جو کھائے جانے کے قابل نہیں ہوتیں۔ یہ
 طریقہ اسلامی نقطہ نظر سے سخت مکروہ ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ
 مچھلی حلال جانور ہے اور اس کا شکار کرنا جائز ہے مگر شریعت نے اس کا
 شکار کرنے کی اجازت اسی لئے تو دی ہے کہ اس سے غذائی ضرورت
 پوری کی جائے۔ جس جانور سے کوئی غذائی یا کوئی دوسری انسانی

ضرورت پوری کرنا مقصود نہ ہو اس کی جان تلف کرنا اس ہلاک نسل کی تعریف میں آجائے گا۔ جس کی قرآن میں مذمت کی گئی ہے۔

اگر بڑی مچھلیوں کے شکار کرنے کا کوئی دوسرا ایسا طریقہ معلوم نہ ہوتا جس سے چھوٹی مچھلیاں بچ سکتیں تو بڑی کے ساتھ چھوٹی کا مار دینا جائز ہوتا۔ لیکن جب بڑی مچھلیوں کے الگ شکار کرنے کے ذرائع موجود ہیں تو ان کے ساتھ ناحق چھوٹی مچھلیوں کی جان ضائع کرنا اسلام کی رو سے پسندیدہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔²⁸⁹

اور اس کے آخر میں مولانا مودودیؒ کے دستخط کے ساتھ لکھا ہے یہ جواب میری ہدایت کے مطابق ہے۔

تجزیہ: اس طرح مچھلیوں کا شکار کرنا چونکہ کسی بھی نص کے خلاف نہیں ہے لہذا ایسے طریقہ سے شکار کرنا جائز ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

عائلی امور و مسائل میں جدت فکر

ٹیلی فون پر نکاح کی شرعی حیثیت:

مولانا مودودیؒ نے ایک سوال کے جواب میں فرمایا:

²⁸⁹ مودودیؒ سید ابوالاعلیٰ مرتب اشرف بخاری۔ مکتوبات مودودی۔ پشاور: منظور عام پریس 1988ء

کسی عدالت میں فون پر شہادت دے کر دیکھیں تو آپ کی شہادت رد کر دی جاتی ہے۔²⁹⁰

ٹیلی فون پر نکاح کی شرعی حیثیت کے سوال کا جواب دیتے ہوئے مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

یہ ایک نادانی کی حرکت ہے جو لوگ کر رہے ہیں۔ ٹیلی فون پر کسی عدالت میں شہادت دے کر دیکھ لیجئے آپ کو معاملہ کی نوعیت معلوم ہو جائے گی۔ ایک اتنا اہم مسئلہ کہ جس پر طرفین کی ساری زندگی کا دار و مدار ہوتا ہے محض ٹیلی فون کی شہادت پر طے کر دینا کہاں کی عقل مندی ہے۔ یاد رکھئے ٹیلی فون کی گواہی شرعاً بالکل غلط اور ناجائز ہے۔ دو آدمیوں کے سامنے ایجاب و قبول کا ہونا ضروری ہے۔²⁹¹

اسی موضوع پر ایک سوال کے جواب میں مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

مغربی ملکوں میں جو لوگ سول میرج کرتے ہیں وہ بھی عدالت میں جا کر حاضر ہوتے ہیں لیکن یہ ٹیلی فون پر ہی نکاح کر لیتے ہیں جب کہ اسلام کے قوانین نکاح کے مطابق ایجاب و قبول انتہائی ضروری ہے اور ایجاب و قبول کے لئے گواہوں کی موجودگی لازمی ہے سوال

²⁹⁰ مودودیؒ استفسارات 1999ء ج:3 ص:143

²⁹¹ مودودیؒ استفسارات 1992ء ج:1 ص:23

یہ ہے یہ گواہی کس طرح ہوگی؟ ٹیلی فون پر نکاح کی قانونی اور شرعی حیثیت تو کوئی نہیں۔ یہ ایک باقاعدہ بُری اور غیر اخلاقی حرکت ہے اور عام لوگوں کی جہالت اور دینی معاملات میں بے حسی کا مظہر ہے بلکہ میں سمجھتا ہوں کہ جہالت ہی نہیں جو لوگ ایسا کرتے ہیں ان میں غیرت و حمیت ہی نہیں ہوتی۔²⁹²

تجزیہ: نکاح کے لئے ایک مجلس کا ہونا اور اس میں ایجاب و قبول لوگوں اور نکاح خواں کے سامنے ہونا ضروری ہے شریعت نے یہ دونوں شرائط دھوکہ دہی سے بچنے کے لئے ہی عائد کی ہیں۔ الگ مجلسوں میں نکاح کے ایجاب و قبول کو دونوں مجلسوں کے لوگ دیکھ اور سن سکیں (ٹیلی کانفرنس) تو وہ نکاح جائز ہو گا۔ اور اسلام اسے برداشت کرتا ہے ورنہ اس اہم تقریب جو دراصل عبادت ہے میں دولہا کا خود حاضر ہونا اس کی اہمیت کو ختم کر دیتا ہے۔

ایک جسم والی جڑواں بہنوں کی شادی:

بہاؤپور میں دو جڑے ہوئے جسم والی لڑکیوں کے بارے مولانا مودودیؒ سے استفسار کیا گیا کہ ان دونوں بہنوں کا ایک مرد سے نکاح کیا جائے یا دونوں کا الگ الگ مردوں سے نکاح کیا جائے۔ اس وقت

مولانا مودودیؒ جیل میں تھے وہاں سے انہوں نے جواباً لکھا:

ان دونوں لڑکیوں کے معاملے میں چار صورتیں ممکن ہیں:

- ایک یہ کہ دونوں کا نکاح دو الگ شخصوں سے ہو۔
- دوسری یہ کہ ان میں سے ایک کا نکاح ایک شخص سے کیا جائے اور دوسری محروم رکھی جائے۔
- تیسری یہ کہ دونوں کا نکاح ایک ہی شخص سے کر دیا جائے۔

- چوتھی یہ کہ دونوں ہمیشہ نکاح سے محروم رہیں۔

ان میں پہلی دو صورتیں ایسی صریح ناجائز غیر معقول اور ناقابل عمل ہیں کہ ان کے خلاف کسی استدلال کی حاجت نہیں۔ اب رہ جاتی ہیں آخری دو صورتیں۔ یہ دونوں قابل عمل ہیں مگر ایک صورت کے متعلق مقامی علماء کہتے ہیں کہ یہ چونکہ *بِجَمْعِ بَيْنِ الْأُخْتَيْنِ* کی صورت ہے جسے قرآن میں حرام قرار دیا گیا ہے اس لئے لامحالہ آخری صورت پر ہی عمل کرنا ہوگا۔ بظاہر علماء کی یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں لڑکیاں تو آم بہنیں ہیں۔ قرآن کا یہ حکم صاف اور صریح ہے کہ دو بہنوں کو بیک وقت نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔²⁹³

اگر دونوں متحد لجام بہنوں کا نکاح ایک مرد سے کر دیا جائے تو کیا یہ معاملہ جمع بین الاختین کے تحت حرام نہیں ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مولانا نے فرمایا:

میرا خیال یہ کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان مخصوص حالت کے لئے نہیں ہے بلکہ اس عام حالت کے لئے ہے جس میں دو بہنوں کے الگ الگ مستقل وجود ہوتے ہیں اور وہ ایک شخص کے جمع کرنے سے ہی بیک وقت ایک نکاح میں جمع ہو سکتی ہیں ورنہ نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ عام حالات کے لئے حکم بیان کرتا ہے اور مخصوص شاذ اور نادر الواقع یا عسیر الواقع حالات کو چھوڑ دیتا ہے اس طرح کے حالات سے اگر سابقہ پیش آجائے تو تفرقہ کا تقاضا یہ ہے کہ عام حکم کو ان پر جو کاتوں چسپاں کرنے کے بجائے صورت حکم کو چھوڑ کر مقصد حکم کو مناسب طریقے سے پورا کیا جائے۔ میرے نزدیک ان متحد جسم بہنوں کا نکاح دو الگ الگ شخصوں سے کرنے یا سرے سے نکاح ہی نہ کرنے کی تجویز ہی غلط ہے۔ ہونا یہ چاہئے کہ اَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ کے ظاہر کو چھوڑ کر صرف حکم کے منشا کو پورا کیا جائے۔ حکم کا منشا یہ ہے کہ دونوں بہنوں کو سوکناپے کی رقابت میں مبتلا کرنے سے پرہیز کیا جائے۔ یہ فیصلہ انہی دونوں بہنوں پر چھوڑ دیا

جائے کہ وہ بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں جانے پر راضی ہیں یا دائمی تخرید کو ترجیح دیتی ہیں۔ اگر وہ پہلی صورت کو خود قبول کر لیں تو ان کا نکاح کسی ایسے شخص سے کر دیا جائے جو انہیں پسند کرے۔ اور اگر وہ دوسری صورت کو ترجیح دیں تو پھر اس ظلم کی ذمہ داری سے ہم بری ہیں اور اللہ کا قانون بھی۔²⁹⁴

اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ بالفرض یہ دونوں ایک شخص کے نکاح میں دے دی جائیں۔ اور بعد میں وہ ان میں سے کسی ایک کو طلاق دے دے تو کیا ہو گا؟ میں کہتا ہوں اس صورت میں دونوں اس سے جدا ہو جائیں گی۔ ایک اس لئے اسے طلاق دی گئی اور دوسری اس لئے کہ وہ اس سے کوئی تمتع نہیں کر سکتا۔ جب تک کہ خلوت اجنبیہ کے جرم کا ارتکاب نہ کرے۔ یہی نہیں بلکہ وہ اسے اپنے گھر پر بھی نہیں رکھ سکتا کیونکہ مطلقہ لڑکی کو اپنے گھر رہنے پر مجبور کرنے کا اسے حق نہیں ہے اور غیر مطلقہ لڑکی اس کے گھر اس وقت تک نہیں رہ سکتی جب تک کہ مطلقہ لڑکی بھی اس کے ساتھ نہ ہو۔ لہذا جب وہ ان میں سے ایک کو طلاق دے گا تو دوسری کو خلع کا مطالبے کا جائز حق حاصل ہو جائے گا۔ اگر وہ خلع نہ دے تو عدالت کا فرض ہے کہ اسے خلع پر

مجبور کرے۔ یہ لڑکیاں اپنی پیدائش ہی کی وجہ سے ایسی ہیں کہ کوئی شخص نہ ان میں سے کسی ایک کے ساتھ نکاح کر سکتا ہے اور نہ کسی ایک کو طلاق دے سکتا ہے۔ ان کا نکاح بھی ایک ساتھ ہو گا اور طلاق بھی۔²⁹⁵

تجزیہ: میرا خیال ہے کہ مولانا مودودیؒ کی رائے صائب ہے کیونکہ دو بہنوں کو ایک شوہر کے عقد میں جمع کرنا اس صورت میں حرام ہے جب دونوں مکمل طور پر الگ الگ شخصیت اور بدن رکھتی ہوں اور جب معاملہ یہ ہو کہ دونوں کے اجسام پشت سے جڑے ہوں اس طرح کے آپریشن کے ساتھ بھی الگ الگ نہ ہو سکیں اور دونوں کی بھوک اور محسوسات بھی ایک ہوں تو دونوں کو ایک شوہر کے عقد میں نہیں دیں گے تو دونوں لڑکیاں ہمیشہ کے لئے اپنے فطری حق نکاح سے محروم ہو جائیں گی۔ کیونکہ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کی شادی ایک شخص سے کر دی جائے تو وہ شوہر جب اپنی بیوی سے تنہائی میں ملے گا تو وہ دوسری بہن جو کہ شوہر کی غیر محرم ہے۔ مجبوراً وہاں ہی ہوگی تو شوہر خلوت اجنبیہ کے جرم کا مرتکب ہو گا اور بیوی سے حق زوجیت کی ادائیگی میں دوسری لڑکی بھی لذت محسوس

کرے گی اور زنا کے ارتکاب کا خدشہ بڑھ جائے گا۔ اس لئے اجتہاد کہ دونوں کو ایک ہی شوہر کے نکاح میں دے دیا جائے تو غلط نہ ہو گا۔ واللہ اعلم بالصواب

ولی کے بغیر نکاح:

مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

نہ عورت کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے ولی کی اجازت کے بغیر جہاں چاہے اپنا نکاح خود کر لے اور نہ ولی کے لئے جائز ہے کہ عورت کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح جہاں چاہے کر دے۔²⁹⁶

مولانا مودودیؒ نے احناف اور اہل حدیث علماء کے دلائل کو سامنے رکھتے ہوئے ارشاد فرمایا:

نکاح کے معاملے میں اصل فریقین مرد اور عورت ہیں نہ کہ مرد اور اولیاء عورت۔ اسی بناء پر ایجاب و قبول نكاح اور منکوحہ کے درمیان ہوتا ہے۔

بالغہ عورت (باکرہ یا ثیبہ) کا نکاح اس کی رضا مندی کے خلاف منعقد نہیں ہو سکتا خواہ وہ نکاح کرنے والا باپ ہی کیوں نہ ہو۔ جس

نکاح میں عورت کی طرف سے رضامندی نہ ہو اس میں سرے سے ایجاب ہی موجود نہیں ہوتا کہ ایسا نکاح منعقد ہو سکے۔

مگر شارع اس کو بھی جائز نہیں رکھتا کہ عورتیں اپنے نکاح کے معاملے میں بالکل ہی خود مختار ہو جائیں اور جس قسم کے مرد کو چاہیں اپنے اولیاء کی مرضی کے خلاف اپنے خاندان میں داماد کی حیثیت سے گھسلا لیں اس لئے جہاں تک عورت کا تعلق ہے شارع نے اس کے نکاح کے لئے اپنی مرضی کے ساتھ اس کے ولی کی مرضی کو بھی ضروری قرار دیا ہے نہ عورت کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے ولی کی اجازت کے بغیر جہاں چاہے اپنا نکاح خود کرے اور نہ ولی کے لئے جائز ہے کہ عورت کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح جہاں چاہے کر دے۔

اگر کوئی ولی کسی عورت کا نکاح بطور خود کر دے تو وہ عورت کی مرضی پر معلق ہو گا وہ منظور کرے تو نکاح قائم رہے گا۔ نا منظور کرے تو معاملہ عدالت میں جانا چاہئے۔ عدالت تحقیق کرے گی کہ یہ نکاح عورت کو منظور ہے یا نہیں۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کو نکاح نا منظور ہے تو عدالت اسے باطل قرار دے گی۔

اگر کوئی عورت اپنے ولی کے بغیر اپنا نکاح خود کرے تو اس کا نکاح ولی کی اجازت پر معلق ہو گا۔ ولی منظور کرے تو نکاح برقرار رہے

گا۔ نامنظور کرے تو یہ معاملہ عدالت میں جانا چاہئے عدالت تحقیق کرے گی کہ ولی کا اعتراض و انکار کی بنیاد کیا ہے؟ اگر وہ فی الواقع معقول وجوہ کی بناء پر اس مرد کے ساتھ اپنے گھر کی لڑکی کا جوڑ پسند نہیں کرتا تو یہ نکاح فسخ کیا جائے گا۔ اگر ثابت ہو جائے کہ اس عورت کا نکاح کرنے میں اس کا ولی دانستہ تساہل کرتا رہا یا کسی ناجائز غرض سے ٹالتا رہا۔ اور عورت تنگ آکر اپنا نکاح خود کر لیا پھر اس ولی کو سیء الاختیار ٹھہرایا جائے گا۔ اور ایسے نکاح کو عدالت کی طرف سے سند جواز دی جائے گی۔²⁹⁷

تجزیہ: میرے فہم کے مطابق جس فساد کو روکنے کے لئے شریعت نے یہ شرط لگائی تھی کہ **اَلَا نِكَاحَ اِلَّا بِوَلِيٍّ**²⁹⁸

اس کا خطرہ اب پہلے سے بھی زیادہ ہے۔ اس لئے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کسی صورت میں جائز نہیں ہے۔ ہاں البتہ ولی حقیقی جہالت یا لالچ کی وجہ سے غلط فیصلہ کر رہا ہو تو عورت کو انکار کا حق دیا ہے۔ اس کا استحصال حرام ہے عورت کو چاہئے کہ ولی الامر (امیر المؤمنین) یا اس کے نمائندے سے شکایت کرے اور ولی الامر

²⁹⁷ مودودیؒ رسائل و مسائل و مسائل ج: 2 ص: 191 190

²⁹⁸ ابو عبد اللہ محمد بن یزید ابن ماجہ۔ سنن ابن ماجہ۔ باب لا نکاح الا باذن ولی ج: 3 رقم الحدیث: 1880

حکومت کی طاقت سے اصلاح کرے اور اگر حقیقی ولی اصلاح پر راضی نہ ہو تو ولی الامر یا اس کا نمائندہ شرعی ولی ہونے کی بنا پر خود نکاح کرے۔ بہر حال نکاح ولی کی اجازت کے بغیر منعقد نہ ہو گا۔ واللہ اعلم بالصواب

اعتمادات کے حوالے سے مولانا مودودیؒ کی فکر

غیر اسلامی ریاست میں ارتداد کی سزا:

ایک سوال کے جواب میں مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

قتل مرتد کا حکم تو اسی جگہ نافذ ہو گا جہاں اسلامی حکومت موجود ہو۔ مگر مسلمان ان مقامات پر بھی پایا جاسکتا ہے۔ جہاں نہ اسلام کی حکومت ہو نہ ارتداد کی سزا دینی ممکن ہو۔ اور اسلامی قانون حدود ارتداد کے بعد فوراً ہی مرتد کو قتل کر دینے کا حکم نہیں دیتا بلکہ اس کو اپنی غلطی محسوس کرنے اور توبہ کرنے کا موقع دیتا ہے۔ اور اگر توبہ کر لے تو اسے معاف کر دیتا ہے۔²⁹⁹

تجزیہ: مرتد کو سمجھنے کا موقع اسلامی حکومت ہی دے گی اور نہ سمجھنے پر سزائے موت کا فیصلہ بھی منظم اسلامی حکومت ہی کرے

²⁹⁹ مودودی سید ابوالاعلیٰ "ترجمان القرآن" اپریل (1952ء)

گی۔ کوئی فرد اپنے طور پر کسی کو مرتد ہونے پر اس کو قتل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔

شرکیہ کلمات کہنے والے کلمہ گو کی امامت:

جب مولانا مودودیؒ سے ایک سائل نے دریافت کیا کہ یا علی غوث کہنے اور ساتھ کلمہ توحید پڑھنے والے کیا مشرک نہیں تو آپ نے فرمایا:

ایسے لوگوں کے لئے مشرک کا استعمال درست نہیں۔ قرآن میں۔ مشرک کا استعمال ان لوگوں کے لئے ہوا ہے جو شرک کا ارادہ رکھتے تھے اور توحید کو باطل قرار دیتے تھے۔ چنانچہ عیسائی جو خدا کو ایک ماننے کے باوجود تین خدا مانتے تھے انہیں مشرک نہیں کہا گیا بلکہ اہل کتاب کہا گیا ہے۔ اسی طرح جو لوگ عقیدت میں غلو کرتے ہیں اور بزرگوں کو شریک خدا بتاتے ہیں ان کو مشرک نہ کہنا چاہئے بلکہ یوں کہنا چاہئے یہ کام شرک ہے ان کو مومن و مسلم ہی سمجھنا چاہئے۔

300

مولانا مودودیؒ نے ایک اور سائل کا جواب دیتے ہوئے مزید وضاحت فرمائی:

جو بزرگوں کو شریک خدا بتاتے ہیں ان کو مشرک نہ کہنا چاہئے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ یہ کام شرک کا ہے۔ ان کو مومن و مسلم ہی سمجھنا چاہئے اور ہمدردی سے سمجھانا چاہئے۔ مشرک کہنے سے غصہ پیدا ہو گا ان کی امامت میں نماز پڑھ لو۔ اگر وہ شرک کی بات کہے تو اسے نہ مانو۔ اصل میں یہ مسئلہ دینی نہیں بلکہ معاشی ہے۔ سوال ہے مساجد کے ذریعے روزی حاصل کرنے کا۔³⁰¹

مولانا مودودیؒ نے ایک اور سائل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا: کوئی دین کا جاننے والا جان بوجھ کر شرک نہیں کرے گا خرابی وہاں سے پیدا ہوتی ہے۔ کہ مناظروں میں ایک دوسرے پر حملے کسے جاتے ہیں اور ضد پیدا ہو جاتی ہے۔ دلوں پر قفل چڑھ جاتے ہیں۔ اس ضد کو دور ہونا چاہئے اور یہ اس طرح دور نہ ہوگی کہ لوگوں کو مشرک کہا جائے۔ ایسے لوگوں کے لئے مشرک کا لفظ استعمال کرنا درست نہیں۔³⁰²

301۔۔۔ ترجمان القرآن مارچ 1962ء

302۔۔۔ استفسارات 1992ء ج:3 ص:5455

ایک سائل نے پوچھا آخر کیا بات ہے جو صفات الہی کو غیر اللہ بھی تسلیم کرتا ہے اس کے عمل کو شرک مگر فاعل کو مشرک نہیں کہتے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

میں نے جس قدر بھی قرآن مجید کا مطالعہ کیا ہے اس کی بناء پر میں یہ سمجھتا ہوں کہ ہر وہ شخص جو شرک کا ارتکاب کرے یا جس کے عقیدہ و عمل میں شرک پایا جائے اس کو نہ اصطلاحاً مشرک کا خطاب دیا جاسکتا ہے اور نہ اس کے ساتھ مشرکین کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ اس خطاب اور اس معاملے کے مستحق وہ لوگ ہیں جن کے نزدیک شرک ہی اصل دین ہے۔ جو توحید کو بنیادی عقیدے کی حیثیت سے تسلیم نہیں کرتے اور وحی و نبوت اور کتاب اللہ کو سرے سے ماخذ دین ہی ماننے سے انکار کرتے ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے خود یہود و نصاریٰ کے ارتکاب شرک کا ذکر فرمایا ہے۔

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِّيْرُنِ ابْنِ اللّٰهِ³⁰³

(اور یہودیوں نے کہ عزیر اللہ کے بیٹے ہیں)

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ.....³⁰⁴

³⁰³ توبہ 30:9

³⁰⁴ المائدہ 73:57

(البتہ تحقیق کفر کیا ان لوگوں نے جنہوں نے کہا مسیح بن مریم اللہ ہی ہے)

لیکن اس کے باوجود قرآن مجید میں ان کے لئے مشرکین کی اصطلاح استعمال نہیں کی گئی بلکہ ایک دوسری اصطلاح اہل کتاب ان کے لئے الگ وضع فرمائی گئی پھر ان میں اور مشرکین میں صرف یہ لفظی فرق نہیں رکھا گیا بلکہ ان کے ساتھ اہل ایمان کا معاملہ بھی مشرکین سے مختلف تجویز فرمایا گیا۔

اسی طرح ان کے ذبائح کا حکم بھی مشرکین کے ذبائح سے مختلف رکھا اس کی وجہ آخر اس کے سوا کیا ہے کہ شرک میں مبتلا ہو جانے کے باوجود وہ توحید ہی کو اصل دین مانتے تھے اور نبوت و کتاب ہی کو ماخذ دین تسلیم کرتے تھے اسی بناء پر تو ان سے فرمایا گیا:

تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنِنَا³⁰⁵

(آؤ ایسے کلمے کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان برابر ہے)
اس کے برعکس اللہ تعالیٰ نے مشرک کی اصطلاح ان لوگوں کے لئے استعمال فرمائی جو شرک ہی کو اصل دین مانتے تھے جن کا اعتراض ہی نبی کریم ﷺ پر یہ تھا کہ

أَجْعَلِ الْإِلَهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا الشَّيْءُ عَجَابٌ³⁰⁶

(کیا اس نے ایک الہ بنا لیا ہے یہ تو بڑے تعجب کی بات ہے)

اور جنہیں یہ بات سرے سے تسلیم ہی نہ تھی کہ دین کے عقائد و اعمال وحی و رسالت سے ماخذ ہونے چاہئیں۔

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ.....³⁰⁷

ان لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے نہ صرف مشرک کا نام دیا بلکہ اہل ایمان کا معاملہ ان کے ساتھ اہل کتاب سے مختلف رکھا۔

یہ حقائق چونکہ میری نگاہ میں ہیں اس لئے میں یہ بات قطعی جائز نہیں سمجھتا کہ ان لوگوں کو مشرک کہا جائے اور مشرکین کا معاملہ ان کے ساتھ کیا جائے۔ جو کلمہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ الرَّسُولُ اللَّهُ کے قائل ہیں قرآن کو کتاب اللہ اور سند و حجت مانتے ہیں ضروریات دین کا انکار نہیں کرتے شرک کو اصل دین سمجھنا تو درکنار اپنی طرف مشرک کی نیت کو بھی بدترین گالی سمجھتے ہیں اس کے بعد تاویل کی غلطی کے باعث کسی مشرک کا نہ عقیدے اور عمل میں مبتلا ہو گئے ہیں وہ شرک کو شرک سمجھتے ہوئے اس کا ارتکاب نہیں کرتے بلکہ اس غلط

³⁰⁶ العنکبوت 29:46

³⁰⁷ البقرہ 2:170

فہمی میں پڑ گئے ہیں کہ ان کے یہ عقائد و اعمال عقیدہ توحید کے منافی نہیں ہیں اس لئے ہمیں ان پر کوئی برالقب چسپاں کرنے کی بجائے حکمت اور استدلال سے ان کی غلط فہمی رفع کرنے کی کوشش کرنے چاہئے۔

آپ خود سوچیں کہ جب آپ اس طرح کے کسی آدمی کے سامنے اس کے کسی عقیدے یا عمل کو توحید کے خلاف ثابت کرنے کے لئے قرآن و حدیث سے استدلال کرتے ہیں تو کیا آپ کے ذہن میں یہ نہیں ہوتا کہ وہ قرآن و حدیث کو سند و حجت مانتا ہے؟ کیا یہ استدلال آپ کسی ہندو سکھ یا عیسائی کے سامنے بھی پیش کرتے ہیں؟ پھر جب اس سے کہتے ہیں کہ دیکھو فلاں بات شرک ہے اس سے اجتناب کرنا چاہئے تو کیا آپ اس وقت یہ نہیں سمجھ رہے ہوتے کہ یہ شرک کے گناہ عظیم ہونے کا قائل ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو آخر آپ اس کو شرک سے ڈرانے کا خیال ہی کیوں کرتے؟³⁰⁸

تجزیہ: زیادہ تر علماء نے لغت کے قواعد کا اعتبار کرتے ہوئے فعل شرک سے کرنے والے فاعل کے لئے مشرک ہی کا لفظ اختیار کیا ہے۔ اہل سنت میں بریلوی حضرات کے خلاف اہل حدیث علماء اور

دیوبندی حضرات کے نزدیک وجہ تنازع بھی اسی لئے ہے کہ ایک خالصہ قرآنی اصطلاح کو لغوی اصطلاح کی نظر سے دیکھا ہے۔
 فعل شرک کا مرتکب کو لغت کے اعتبار سے مشرک ہیں کہیں گے لیکن قرآنی اصطلاح میں توحید کے ماننے والے اگر فعل شرک کریں تو انہیں مشرک نہیں بلکہ اہل کتاب ہی کہا جائے گا۔
 عبادات کے مسائل میں جدت فکر

عورت کی امامت:

عورت کی امامت کے بارے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

عورت عورت کی امامت کر سکتی ہے۔ نبی ﷺ نے اس کی اجازت دی ہے³⁰⁹۔

اور اس کا طریقہ بھی بتا دیا ہے یعنی عورت امام صف کے درمیان کھڑی ہو۔³¹⁰

³⁰⁹ ابوداؤد سنن ابی داؤد کتاب الصلوٰۃ باب امامۃ النساء ج: 1 ص: 230 رقم الحدیث: 592

³¹⁰ مودودیؒ استفسارات 1992ء ج: 3 ص: 133

تجزیہ: عورت صرف عورتوں کی امامت کروا سکتی ہے وہ بھی نبی
 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق ہو۔ مردوں کی امامت
 عورت کرے یہ کسی طرح بھی جائز نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب
 حالت روزہ میں مسواک کی بجائے برش وغیرہ کا استعمال:

ایک سائل نے پوچھا کیا منجن یا ٹوٹھ پیسٹ کا استعمال روزہ کی
 حالت میں کیا جاسکتا ہے تو اس سوال کا جواب مولانا مودودیؒ نے
 تحریری طور پر دیتے ہوئے فرمایا:

آدمی جب مسواک کرتا ہے تو اس کا کچھ نہ کچھ اثر منہ میں باقی رہ
 جاتا ہے۔ لیکن چونکہ روزے کی حالت میں حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے مسواک
 کی ہے اور کثرت سے کی ہے اس لئے اس کے بارے میں شک پیدا
 نہیں ہوتا۔ لیکن منجن اور ٹوٹھ پیسٹ ایسی چیزیں ہیں جو تیز ذائقہ
 رکھتی ہیں اور انہیں استعمال کرنے کے بعد منہ میں کافی دیر تک اثر باقی
 رہتا ہے۔ اس لئے مناسب یہی ہے کہ آدمی روزہ کی حالت میں اس
 سے پرہیز کرے۔³¹¹

ایک مراسلت میں مولانا عبدالعزیز مظاہریؒ نے استفسار فرمایا کہ رمضان المبارک میں ٹوٹھ پیسٹ کا استعمال دن کے وقت مفطر صوم تو نہیں؟ جواباً مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

دن کے وقت ٹوٹھ پیسٹ کا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔³¹²

تجزیہ: نبی ﷺ کا روزے کی حالت میں مسواک کرنا ثابت ہے۔ اور مسواک کرنے کے طبی فوائد بھی ہیں دانتوں اور مسوڑھوں کو صفائی کے ساتھ ساتھ مضبوطی بھی دیتی ہے بلکہ بعض بیماریوں کا علاج بھی ہے۔ اور یہی کام ٹوٹھ پیسٹ بھی کرتی ہے مسواک کی طرح پیسٹ کا ذائقہ بھی منہ میں رہ جاتا ہے۔ اس لئے پیسٹ کا استعمال بھی مسواک کی طرح جائز ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

ننگے سر نماز پڑھنا:

مولانا مودودیؒ نے ایک سائل کو جواب دیتے ہوئے فرمایا:

نماز میں سر ڈھانکنے کا کوئی قطعی حکم نہیں ہے اور نہ ہی حدیث میں اس کی کوئی صراحت ملتی ہے۔ لیکن دوسری طرف معلوم ہوتا ہے کہ ایسا بھی کبھی نہیں ہوا کہ آپ ﷺ نے خود یا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کرام نے کھلے سر نماز پڑھی ہو راہ اعتدال

³¹² مودودیؒ مکتوبات 1986ء ص: 193

یہ ہے کہ آدمی خود ننگے سر نماز پڑھنے سے احتراز کرے لیکن اگر کوئی
دوسرا پڑھ رہا ہو تو اسے سختی سے نہ روکے۔³¹³

ایک اور سوال کے جواب میں مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

ننگے سر نماز پڑھنے کی کوئی ممانعت میرے علم میں نہیں ہے البتہ
یہ معلوم ہے کہ نبی ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین
کرام عمامہ یا ٹوپی پہنے ہوئے ہی نماز پڑھتے تھے
خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ³¹⁴
(اپنی زینت کو پکڑو مسجدوں کے پاس)

کے حکم کا تقاضا بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نماز اچھا لباس پہن کر
پڑھی جائے ٹوپی اور عمامہ بھی اس میں داخل ہے۔ تاہم اگر کوئی
شخص سر نماز پڑھے تو اس کی نماز ہو جائے گی۔³¹⁵

تجزیہ: ننگے سر نماز پڑھنے کے حوالے سے مولانا مودودیؒ کا
موقف درست معلوم ہوتا ہے کیونکہ قرآن و سنت سے اس پر کوئی
حکم موجود نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

معاشیات کے حوالے سے جدت فکر

³¹³ مودودیؒ استفسارات 1999ء ج:3 ص:173

³¹⁴ الاعراف:7

³¹⁵ مودودیؒ رسائل و مسائل ج:5 ص:241

رشوت کی شرعی حیثیت:

موجودہ حالات میں کیا مسلمانوں کے لئے کسی صورت میں بھی رشوت جائز ہو سکتی ہے۔ اور رشوت و حالت اضطرار کی تعریف کیا ہے؟ مسائل کے سوال کے جواب میں مولانا مودودیؒ نے فرمایا:

رشوت کی تعریف یہ ہے کہ جو شخص کسی خدمت کا معاوضہ پاتا ہو وہ اسی خدمت کے سلسلے میں ان لوگوں سے کسی نوعیت کا فائدہ حاصل کرے جن کے لئے یا جن کے ساتھ اس خدمت سے تعلق رکھنے والے معاملات انجام دینے کے لئے وہ مامور ہو قطع نظر اس سے کہ وہ لوگ برضا و رغبت اسے وہ فائدہ پہنچائیں یا مجبوراً۔ جو عہدہ دار یا سرکاری ملازمین تحفے تحائف کو اس تعریف سے خارج ٹھہرانے کی کوشش کرتے ہیں وہ غلطی پر ہیں۔ ہر وہ تحفہ ناجائز ہے جو کسی شخص کو ہرگز نہ ملتا اگر وہ اس منصب پر نہ ہوتا البتہ جو تحفے آدمی کو خالص شخصی روابط کی بناء پر ملیں خواہ وہ اس منصب پر ہو یا نہ ہو وہ بلاشبہ جائز ہیں۔

اضطرار یہ ہے کہ آدمی کو شریعت کی مقرر کی ہوئی حدود سے کسی حد پر قائم رہنے میں ناقابل برداشت نقصان یا تکلیف لاحق ہو۔ موجودہ حالات ہوں یا کسی اور قسم کے حالات رشوت لینا تو

بہر حال حرام ہے۔ البتہ رشوت دینا بر بنائے اضطرابِ جائز ہو سکتا ہے جبکہ کسی شخص کو کسی ظالم سے اپنا حق حاصل نہ ہو رہا ہو اور اس حق کو چھوڑ دینا اس کو ناقابل برداشت نقصان پہنچتا ہو اور اوپر کوئی با اختیار حاکم بھی ایسا نہ ہو جس سے شکایت کر کے اپنا حق وصول کرنا ممکن ہو۔³¹⁶

اسی طرح کے ایک سوال کے جواب میں مولانا مودودیؒ نے سرکاری افسران کو ملنے والے تحائف کے متعلق قدرے تفصیل ارشاد فرمایا:

ایک شخص یا اشخاص سے دوسرے شخص یا اشخاص کی طرف مال کی ملکیت منتقل ہونے کی جائز صورتیں صرف چار ہیں:

- ہبہ ہو یا عطیہ برضا اور غبت

- خرید و فروخت ہو آپس کی رضامندی سے

- خدمت کا معاوضہ ہو باہمی قرار داد سے

- میراث ہو جو از روئے قانون ایک دوسرے کو پہنچے

ان کے سوا جتنی صورتیں انتقالِ ملکیت کی ہیں سب حرام ہیں۔

پھر آپ نے یہ سوال اٹھاتے ہوئے فرمایا:

کیا یہ ہبہ یا عطیہ ایک اہلکار کو اس صورت میں بھی ملتا جبکہ وہ اس منصب پر نہ ہوتا۔ وہ یا تو خیانت ہے جو پبلک فنڈ سے کی جاتی ہے یا ناجائز خدمت کا معاوضہ ہے یہ تو صریح طور پر حرام خوری ہے۔³¹⁷

تجزیہ: رشوت لینے والا مجرم ہے مگر رشوت خور بیوی بچے اور دوسرے متعلقین جنہوں نے شریعت کے مطابق اسی شوہر والد یا ذمہ دار سے لے کر کھانا ہے۔ وہ سب گنہگار نہ ہوں گے۔ واللہ اعلم بالصواب

خلاصہ بحث:

اس فصل میں مولانا مودودیؒ کے جدت فکر پر تفصیلی بحث کی گئی ہے تفسیر کے اندر مولانا نے ایک الگ انداز اختیار کیا ہے اس انداز پر تجزیہ پیش کیا گیا ہے دیگر مسائل میں مولانا کے جدت فکر کا بھی تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے مثال کے طور پر صحت و طب کے امور و مسائل تہذیب و معاشرت کے امور و مسائل عائلی امور و مسائل اعتقادات کے حوالے سے معاشیات کے حوالے سے اور عبادات کے مسائل میں جدت فکر پر تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

³¹⁷ مودودیؒ رسائل و مسائل ج: 1 ص: 106

خلاصہ تحقیق:

میرے تحقیقی ٹاپک کا عنوان مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ میں جدت فکر ہے جس کا پہلا باب جدت فکر کی اہمیت عصر حاضر اس کی پہلی فصل کے اندر سب سے پہلے جدت فکر کا لغوی و اصطلاحی معانی پر بحث کی گئی ہے اور قرآن مجید کی آیات سے استشہاد لیا گیا ہے جدت فکر کی اسلامی تعلیمات کی روشنی میں حدود اور اہمیت کو اجاگر کیا گیا ہے پھر برصغیر میں ہونے والی اردو تفاسیر پر مختصر روشنی ڈالی گئی ہے۔

تفسیر بالماثور کے ارتقائی سفر کے اس مختصر جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تفسیر بالماثور نہ صرف یہ کہ تفسیر القرآن کا اولین رجحان تھا بلکہ ہر آنے والے دور اور زمانے میں یہ رجحان بے حد مقبول رہا ہے اور کوئی زمانہ اس تفسیری سرمایہ سے صرف نظر نہیں کر سکتا۔ بعد میں اگرچہ تفسیر کے میدان میں نئے رجحانات پیدا ہوتے رہے مختلف فنون میں طبع آزمائی کی گئی تفسیر بالرأے کا چرچہ ہوا اس کے باوجود تفسیر بالماثور کی ضرورت و اہمیت ہر دور میں مسلمہ رہی ہے۔

تفسیر بالرأے محمود بالاتفاق آئمہ مفسرین جائز اور باعث اجر و ثواب ہے جبکہ تفسیر بالرأے مذموم کے عدم جواز پر بھی تمام علماء کا

اتفاق ہے۔ تفسیر بالرائے محمود کے جواز کے باوجود تفسیر بالماثور کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا یہی وجہ ہے کہ تفاسیر بالرائے محمود کی تمام نمائندہ تفاسیر میں بھی تفسیر بالماثور کی مباحث دیکھی جاسکتی ہیں۔

اور دوسری فصل میں برصغیر میں جدت فکر کے حوالے سے پائے جانے والے چند ایک اہم رجحانات کا تفصیل سے ذکر کیا گیا اور ان کے نظریات و عقائد پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے پہلا رجحان راسخ العقیدہ لوگ دوسرا رجحان جدت پسند راسخ العقیدہ علماء اور تیسرا رجحان اعتذاری و انحرافی لوگوں کا ذکر کیا گیا ہے آخر میں انکار حدیث کے رجحان پر بھی تفصیل سے لکھا ہے جس کی تفصیل کا ماحاصل یہ ہے کہ انکار حدیث کے علم برداروں نے مغربی اہل الرائے سے اسلام کی عذر خواہیوں اور توضیحات میں اور اسلامی معاشرتی اور مذہبی خیالات کی جدید تصورات سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے از سر نو تعمیر کے لیے اسلام کے ہر بنیادی عقیدہ کو بھینچنے کی کوشش کی۔ ان لوگوں نے ہر اس اسلامی عقیدہ و حکم تاویل سے بدل ڈالنے کی کوشش کی جو اپنی اصلی شکل میں جدید مغربی یا مغرب متاثر ذہن کے لیے قابل قبول دکھائی نہ دیتا تھا۔ ان کی یہ کوشش اپنے زعم میں اسلام سے محبت کا نتیجہ جبکہ حقیقت میں اس سے بیزاری اور پرانے افکار و نظریات سے محبت و

مرعوبیت کا شمر تھی۔ دیوارِ اسلام کو گرانے میں یہ کسی دوسرے ملحد یا مستشرق سے پیچھے نہیں رہے۔

دوسرا باب مولانا ابوالکلام آزادؒ اور جدت فکر کے حوالے سے ہے اس کی پہلی فصل کے اندر ترجمان القرآن کا اختصار کے ساتھ تعارف پیش کیا گیا ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ ترجمان القرآن پر ہونے والے اعتراضات کا جائزہ اس کی جلدوں کی تعداد انداز تفسیر نیز اس تفسیر کی نوعیت کیا ہے اس میں زبان کا سلیس استعمال ہوا ہے مولانا آزادؒ نے قرآن کے بارے اپنے ارادے کا اظہار کیا کیا ہے نسخ فی القرآن کے بارے مولانا کا نظریہ کیا ہے اور مولانا نے تقلید جامد کی مذمت کی ہے۔

اور دوسری فصل میں مولانا آزادؒ کی جدت فکر کا جائزہ لیا گیا ہے کہ مولانا تفسیری حوالے سے دوسرے مفسرین سے نئی فکر کے حامل ہیں اور مولانا کے جدت فکر تہذیب و معاشرت عائلی مسائل عبادات سیاست کا میدان معیشت کے حوالے سے مطالعہ و تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

تیسرا باب مولانا مودودیؒ میں جدت فکر کا مطالعہ و تجزیہ کے حوالے سے ہے اس کی پہلی فصل میں ترجمان القرآن کا اجمالی تعارف

کروایا گیا ہے تفہیم القرآن لکھنے کا مولانا کا مقصد کیا تھا تفسیر میں ترجمہ کی نوعیت کیا ہے اس میں مولانا نے ایسی روایات جن کی اسناد میں کسی قسم کا ضعف نہیں مگر مولانا نے درایت کے اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے ناقدانہ جائزہ لیا ہے تفسیر تفہیم القرآن کی تفسیری نوعیت کیا ہے تفہیم القرآن میں مولانا نے اصول تفسیر کے متعلق اپنا نقطہ نگاہ بیان کیا ہے آیات قرآنیہ کی ترتیب پر مدلل تحریر لکھی ہے سب سے احرف کی توجیہ تکرار مضامین کلامی مباحث تقابل ادیان پر بھی مولانا نے اباحت کو نقل کیا گیا ہے فقہی مسائل میں مولانا کے رویہ کا جائزہ بھی لیا گیا ہے۔

اور دوسری فصل میں مولانا مودودیؒ کے جدت فکر پر تفصیلی بحث کی گئی ہے تفسیر کے اندر مولانا نے ایک الگ انداز اختیار کیا ہے اس انداز پر تجزیہ پیش کیا گیا ہے دیگر مسائل میں مولانا کے جدت فکر کا بھی تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے مثال کے طور پر صحت و طب کے امور و مسائل تہذیب و معاشرت کے امور و مسائل عائلی امور و مسائل اعتقادات کے حوالے سے معاشیات کے حوالے سے اور عبادات کے مسائل میں جدت فکر پر تجزیہ پیش کیا گیا ہے

مولانا آزاد اور مولانا مودودیؒ میں جدت فکر کے حوالے سے تقابلی مطالعہ

مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا مودودیؒ کے مابین تقابل کیا جائے تو دونوں حضرات میں بہت زیادہ فرق نہیں پایا جاتا بلکہ اگر بغائر مطالعہ کیا جائے تو مولانا مودودیؒ جو جذبہ اسلام کی خدمت کا لیے آگے بڑھے اس میں محرک مولانا آزادؒ کا ابتدائی دور ہے جب انہوں نے الہلال البلاغ وغیرہ میں مسلمانوں کے لئے خدمات سرانجام دی البتہ مولانا آزاد اور مولانا مودودیؒ کا میں نے جہاں تک مطالعہ کیا ہے تو ان میں کچھ مسائل میں تو موقف ایک ہی رکھتے ہیں مثال کے طور پر یاجوج و ماجوج سے مراد کون سے لوگ ہیں اور اصحاب کہف کا غار میں سوئے رہنے کا دورانیہ میں دونوں حضرات کا موقف ایک ہی ہے اس سلسلہ میں ان کی عبارات من وعن نقل کی جا رہی ہیں ملاحظہ فرمائیے

یاجوج و ماجوج کے متعلق مولانا آزادؒ لکھتے ہیں کہ:

مندرجہ صدر خلاصہ سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ چھٹی صدی قبل مسیح میں مغربی ایشیاء کا تمام علاقہ سیتھین قبائل کے حملوں سے غارت ہو رہا تھا اور جس ہاتھ نے اچانک ظاہر ہو کر ان کے حملے روک دیئے اور ہمیشہ کے لئے مغربی ایشیا ایک قلم محفوظ ہو گیا وہ سائرس کا

ہاتھ تھا۔ پس یقیناً منگولین نسل کے یہی سیتھین قبائل تھے جو یا جوج و ماجوج کے نام سے پکارے جاتے تھے اور ذوالقرنین یعنی سائرس نے انہی کی راہ روکنے کے لئے سد تعمیر کی۔ جس طرح تین صدیوں کے بعد چینی مجبور ہوئے کہ انہیں روکنے کے لئے ایک دیوار تعمیر کریں یا جوج و ماجوج کے متعلق مولانا مودودیؒ لکھتے ہیں کہ:

قَالُوا يَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا³¹⁸

(انہوں نے کہا اے ذوالقرنین بے شک یا جوج اور ماجوج فساد کرنے والے ہیں زمین میں تو کیا ہم کر دیں تیرے لئے کچھ مال اس شرط پر کہ تو بنادے ہمارے درمیان اور ان کے درمیان ایک دیوار؟)

یا جوج و ماجوج سے مراد ایشیا کے شمالی مشرقی علاقے کی وہ قومیں ہیں جو قدیم زمانے سے متمدن ممالک پر غارت گرانہ حملے کرتی رہی ہیں اور جن کے سیلاب وقتاً فوقتاً اٹھ کر ایشیا اور یورپ دونوں طرف رخ کرتے رہے ہیں۔ بائبل کی کتاب پیدائش (باب 10) میں ان کو حضرت نوح علیہ السلام کے بیٹے یافث کی نسل میں شمار کیا گیا ہے اور یہی بیان مسلمان مؤرخین کا بھی ہے۔ حزقی ایل کے صحیفے (باب 38 و

(39) میں سے مراد سیٹھین قوم لیتا ہے جس کا علاقہ بحر اسود کے شمال اور مشرق میں واقع تھا۔ جیروم کے بیان کے مطابق ماجوج کاکیشیا کے شمال میں بحر خزر کے قریب آباد تھے۔

اسی طرح مولانا آزاد اصحاب کہف کے غار کے اندر رہنے کی مدت کے بارے وضاحت اس انداز سے کرتے ہیں کہ:

وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ³¹⁹

(اور وہ غار میں ٹھہرے تین سو سال)

مولانا لکھتے ہیں کہ اس کا کیا مطلب؟ کیا یہ خود قرآن کی تصریح ہے کہ وہ لوگ اتنی مدت تک غار میں پڑے رہے؟ لیکن اگر ایسا ہے تو

پھر اس کے بعد کیوں فرمایا کہ قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا³²⁰

(کہہ دیجئے اللہ خوب جانتا ہے)

مفسرین کو اس اشکال کو دور کرنے میں طرح طرح کے تکلفات کرنے پڑے حالانکہ صاف مطلب وہی ہے جو ابن عباس سے مروی ہے کہ یہ جس طرح لوگوں کے اقوال اصحاب کہف کی گنتی کے بارے

³¹⁹ الکہف: 18: 25

³²⁰ الکہف: 18: 26

نقل کئے ہیں اسی طرح ان کی مدت قیام کے بارے بھی لوگوں کے اقوال نقل کر کے فرمایا تم کہہ دو کہ اللہ بہتر جانتا ہے۔

یہاں پر عام مفسرین کہتے ہیں کہ ان کی مدت قیام کا دورانیہ تین سو نو سال تھا جبکہ مولانا آزادؒ کا رجحان یہ کہ یہ لوگوں کے اقوال ہیں نہ کہ ان کی مدت قیام کا درست دورانیہ ہے۔

اور مولانا مودودیؒ اصحاب کھف کا غار کے اندر سوئے رہنے کے متعلق یوں لکھتے ہیں کہ:

وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا³²¹

(اور وہ ٹھہرے اپنے غار میں تین سو سال اور زیادہ رہے اس سے نو سال)

اس فقرے کا تعلق ہمارے نزدیک جملہء معترضہ سے پہلے کے فقرے کے ساتھ ہے۔ یعنی سلسلہء عبارت یوں ہے کہ کچھ لوگ کہیں گے کہ وہ تین تھے اور چوتھا ان کا کتا تھا۔۔۔۔۔۔ اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ وہ اپنے غار میں تین سو سال رہے اور بعض لوگ اس مدت کے شمار میں نو سال اور بڑھ گئے ہیں۔ اس عبارت میں سو اور نو

سال کی تعداد جو بیان کی گئی ہے ہمارے خیال میں یہ دراصل لوگوں کے قول کی حکایت ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کا اپنی قول۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ بعد کے فقرے میں اللہ تعالیٰ خود فرما رہا ہے کہ تم کہو اللہ بہتر جانتا ہے کہ وہ کتنی مدت رہے۔ اگر ان کی تعداد اللہ نے خود بیان فرمائی ہوتی تو اس کے بعد یہ فقرہ ارشاد فرمانے کے کوئی معنی نہ تھے۔ اسی دلیل کی بنا پر حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے بھی یہی تاویل اختیار فرمائی ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا قول نہیں ہے بلکہ لوگوں کے قول کی حکایت ہے۔

مذکورہ دلائل کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آزاد اور مودودیؒ میں یکسانیت پائی جاتی ہے لیکن کچھ مسائل میں موقف تھوڑا سا اختلاف کے ساتھ رکھتے ہیں اس بات کو سمجھنے کے لئے دونوں بزرگوں کے جوابات تحریر کئے جا رہے ہیں۔

ایسی دولڑکیاں کہ جن کے جسم کندھے پہلو اور کولھے کی ہڈی تک جڑی ہوئیں ہوں جن کو علیحدہ کیا جانا ناممکن ہو ان کی بھوک پیاس دکھ اور دیگر حوائج و عوارض ایک ساتھ لاحق ہو حتیٰ کہ جذبات و احساسات میں بھی دونوں متحد اور ہم ذوق مزاج ہو تو ان کے نکاح کا کیا حکم ہے کے سوال کے جواب پر مولانا آزاد نے فرمایا:

یہ تو عجیب اور غیر معمولی صورت پیدا ہو گئی۔ چونکہ متحد الجسم ہیں اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کہ ایک مرد کے نکاح میں دی جائیں۔ ڈاکٹروں سے مشورہ کیا جائے کہ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ دونوں میں سے ایک کو بانجھ کر دیا جائے؟

اس مسئلہ کے جواب میں مولانا آزادؒ اور مولانا مودودیؒ اس حد تک تک تو متفق ہے کہ دونوں کا نکاح ایک مرد سے کر دیا جائے مگر ایک کو بانجھ کر دینا میں مولانا مودودیؒ آزادؒ سے الگ موقف رکھتے ہیں اور انہوں نے اس کا جواب بڑا تفصیلی دیا ہے جو درج ذیل ہے مولانا مودودیؒ لکھتے ہیں کہ:

ان دونوں لڑکیوں کے معاملے میں چار صورتیں ممکن ہیں:
 ایک یہ کہ دونوں کا نکاح دو الگ شخصوں سے ہو۔
 دوسری یہ کہ ان میں سے ایک کا نکاح ایک شخص سے کیا جائے اور دوسری محروم رکھی جائے۔

تیسری یہ کہ دونوں کا نکاح ایک ہی شخص سے کر دیا جائے۔
 چوتھی یہ کہ دونوں ہمیشہ نکاح سے محروم رہیں۔
 ان میں پہلی دو صورتیں ایسی صریح ناجائز غیر معقول اور ناقابل عمل ہیں کہ ان کے خلاف کسی استدلال کی حاجت نہیں۔ اب رہ جاتی

ہیں آخری دو صورتیں۔ یہ دونوں قابل عمل ہیں مگر ایک صورت کے متعلق مقامی علماء کہتے ہیں کہ یہ چونکہ جمع بین الاختین کی صورت ہے جسے قرآن میں حرام قرار دیا گیا ہے اس لئے لامحالہ آخری صورت پر ہی عمل کرنا ہو گا۔ بظاہر علماء کی یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں لڑکیاں تو آم بہنیں ہیں۔ قرآن کا یہ حکم صاف اور صریح ہے کہ دو بہنوں کو بیک وقت نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔

اگر دونوں متحد الجسم بہنوں کا نکاح ایک مرد سے کر دیا جائے تو کیا یہ معاملہ جمع بین الاختین کے تحت حرام نہیں ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مولانا نے فرمایا:

میرا خیال یہ کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان مخصوص حالت کے لئے نہیں ہے بلکہ اس عام حالت کے لئے ہے جس میں دو بہنوں کے الگ الگ مستقل وجود ہوتے ہیں اور وہ ایک شخص کے جمع کرنے سے ہی بیک وقت ایک نکاح میں جمع ہو سکتی ہیں ورنہ نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ عام حالات کے لئے حکم بیان کرتا ہے اور مخصوص شاذ اور نادر الواقع یا عسیر الواقع حالات کو چھوڑ دیتا ہے اس طرح کے حالات سے اگر سابقہ پیش آجائے تو تفقہ کا تقاضا یہ ہے کہ عام حکم کو ان پر جو کاتوں چسپاں کرنے کے بجائے صورت حکم کو چھوڑ کر مقصد حکم

کو مناسب طریقے سے پورا کیا جائے۔ میرے نزدیک ان متحد جسم بہنوں کا نکاح دو الگ الگ شخصوں سے کرنے یا سرے سے نکاح ہی نہ کرنے کی تجویز ہی غلط ہے۔ ہونا یہ چاہئے کہ ان تجمعوا بین الاختین کے ظاہر کو چھوڑ کر صرف حکم کے منشا کو پورا کیا جائے۔ حکم کا منشا یہ ہے کہ دونوں بہنوں کو سوکناپے کی رقابت میں مبتلا کرنے سے پرہیز کیا جائے۔ یہ فیصلہ انہی دونوں بہنوں پر چھوڑ دیا جائے کہ وہ بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں جانے پر راضی ہیں یا دائمی تخرج کو ترجیح دیتی ہیں۔ اگر وہ پہلی صورت کو خود قبول کر لیں تو ان کا نکاح کسی ایسے شخص سے کر دیا جائے جو انہیں پسند کرے۔ اور اگر وہ دوسری صورت کو ترجیح دیں تو پھر اس ظلم کی ذمہ داری سے ہم بری ہیں اور اللہ کا قانون بھی۔

اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ بالفرض یہ دونوں ایک شخص کے نکاح میں دے دی جائیں۔ اور بعد میں وہ ان میں سے کسی ایک کو طلاق دے دے تو کیا ہوگا؟ میں کہتا ہوں اس صورت میں دونوں اس سے جدا ہو جائیں گی۔ ایک اس لئے اسے طلاق دی گئی اور دوسری اس لئے کہ وہ اس سے کوئی تمتع نہیں کر سکتا۔ جب تک کہ خلوت اجنبیہ کے جرم کا ارتکاب نہ کرے۔

یہی نہیں بلکہ وہ اسے اپنے گھر پر بھی نہیں رکھ سکتا کیونکہ مطلقہ لڑکی کو اپنے گھر رہنے پر مجبور کرنے کا اسے حق نہیں ہے اور غیر مطلقہ لڑکی اس کے گھر اس وقت تک نہیں رہ سکتی جب تک کہ مطلقہ لڑکی بھی اس کے ساتھ نہ ہو۔ لہذا جب وہ ان میں سے ایک کو طلاق دے گا تو دوسری کو خلع کا مطالبے کا جائز حق حاصل ہو جائے گا۔ اگر وہ خلع نہ دے تو عدالت کا فرض ہے کہ اسے خلع پر مجبور کرے۔

یہ لڑکیاں اپنی پیدائش ہی کی وجہ سے ایسی ہیں کہ کوئی شخص نہ ان میں سے کسی ایک کے ساتھ نکاح کر سکتا ہے اور نہ کسی ایک کو طلاق دے سکتا ہے۔ ان کا نکاح بھی ایک ساتھ ہو گا اور طلاق بھی۔ درج بالا مسائل کو پڑھنے سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ ان میں قدرے اختلاف بھی تھا بلکہ کہیں پر بالکل مختلف موقف بھی رکھتے ہیں۔ اس حوالے سے بھی ان کے موقف لکھے جاتے ہیں۔

کسی صاحب نے مولانا آزادؒ سے ضبط تولید کی شرعی حیثیت کے بارے میں استفسار کیا تھا۔ اس سلسلے میں عزل کا مسئلہ بھی آگیا۔ نیز جرمنی میں ناقابل اصلاح اور لاعلاج بدکاروں کا قانوناً میکانی طریقے پر بے کار کر دینے کے متعلق دریافت کیا تھا کہ سوسائٹی کو ایسے لوگوں

سے بچانے کے لئے ان تدابیر کا اختیار کرنا کہاں تک جائز ہے؟ کے
جواب میں مولانا نے فرمایا:

بظاہر کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ برتھ کنٹرول کے معاملے میں
شرعی مداخلت کرے۔ یہ ایک خاص طبی اور اجتماعی مسئلہ ہے اگر
اصحاب علم محسوس کریں کہ سوسائٹی کے مصالح کے تحفظ کے لئے
اس کی ضرورت ہے تو ضرور اس کے حق میں رائے دے سکتے
ہیں۔ اس طرح کی تمام باتوں کو مصالح مرسلہ میں سمجھنا چاہئے اور ان
کا دروازہ پوری طرح کھلا ہے۔ مذہبی اور اخلاقی نقطہ نگاہ سے صرف یہ
بات کہی گئی ہے کہ برتھ کنٹرول کے طریقے عام ہو گئے تو غیر شادی
شدہ عورتوں کو جو اندیشہ ہوتا ہے وہ جاتا رہے گا۔ لیکن یہ اعتراض
چنداں وقع معلوم نہیں ہوتا جو بگڑنے والی ہوتی ہیں وہ بگڑ جاتی
ہیں۔ محض اس اندیشے کی دیوار پر اخلاقی روک قائم نہیں رہ سکتی۔ بلا
شبہ ضبط نفس آئیڈیل ہے لیکن معلوم ہے کہ وہ عملاً چل نہیں سکتا
۔ کم از کم اس وقت تک کا انسانی تجربہ یہی ہے۔ ایسی حالت میں جو
لوگ طبعی منزلی خاندانی اجتماعی اور اقتصادی مقتضیات پر زور دیتے ہیں
یقیناً ان کے دلائل کی قوت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

عزل کے متعلق دونوں طرح کی روایتیں موجود ہیں اور تطبیق کی صورت یہی نکالی گئی ہے کہ اصل جواز ہے بشرط کہ کوئی ایک فریق نہیں بلکہ فریقین چاہیں۔ میں ہٹلر والے معاملے بھی کوئی رکاوٹ محسوس نہیں کرتا شریعت علل و اسباب کے منکر نہیں بلکہ ان کی رعایت پر زور دیتی ہے۔ اگر ماہرین فن کو یقین ہو جائے فلاں مرد یا فلاں عورت لا علاج حد تک پہنچ گئے ہیں اور اب ان سے سوسائٹی اور نسل کی تعدی کا یقینی اندیشہ ہے تو یقیناً ایسا جبری انتظام کر سکتی ہے کہ تعدیہ روکے اب اگر کوئی بے ضرر رسانی سے معطل کر دیا جاسکتا ہے اور ان کی ہستی کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا تو اس کے اختیار کرنے سے کیوں مانع ہو؟

البتہ اگر دوسرے وسائل مؤثر کام میں لائے جاسکتے ہیں تو یقیناً ترجیح ان ہی کی ہوگی۔

مولانا آزاد برتھ کنٹرول کے حوالے سے اس کے قائل ہیں جبکہ مولانا مودودی برتھ کنٹرول کو کبیرہ گناہ سمجھتے ہیں اور اس پر بڑی تفصیل سے اور عقلی دلائل سے اپنے موقف کے ثبوت کے لئے لکھتے ہیں کہ:

دنیا کی بڑھتی ہوئی آبادی کے لئے اسلام صرف ایک ہی حل پیش کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ نے اپنے رزق کے جو ذرائع پیدا کئے ہیں ان کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے اور استعمال کرنے کی کوشش کی جائے۔ اور جو ذرائع اب تک مخفی ہیں ان کو دریافت کرنے کی پیہم سعی کی جاتی رہے آبادی روکنے کی کوشش خواہ وہ قتل اولاد ہو یا اسقاط حمل غلط ہے۔ اور بے حد تک تباہ کن۔ ضبط ولادت کی تحریک کے چار نتائج ایسے ہیں جن کو رونما ہونے سے کسی طرح نہیں روکا جاسکتا۔

(۱) زنا کی کثرت

(۲) انسان کے اندر خود غرضی اور اپنا معیار بڑھانے کی خواہش کا اس حد تک ترقی کر جانا کہ اسے بوڑھے ماں باپ اور اپنے یتیم بھائیوں اور اپنے دوسرے محتاج رشتہ داروں کا وجود بھی ناگوار گزرنے لگے۔ کیونکہ آدمی اپنی روٹی میں خود اپنی اولاد کو شریک کرنے کے لئے تیار نہ ہو وہ دوسروں کو بھلا کیسے شریک کر سکے گا۔

(۳) آبادی کے اضافے کا کم سے کم مطلوب معیار بھی جو ایک قوم کو زندہ کے لئے ناگزیر ہے برقرار نہیں رہتا۔ اس لئے کہ جب یہ فیصلہ کرنے والے افراد ہوں گے وہ کتنے بچے پیدا کریں۔ اور کتنے نہ کریں۔ اور اس فیصلہ کا مدار اس بات پر ہو گا کہ وہ اپنے معیار زندگی کو

نئے بچوں کی آمد کی وجہ سے گرنے نہ دیں تو بالآخر وہ اتنے بچے پیدا کرنے کے لئے بھی تیار نہ ہوں گے۔ جتنے ایک قوم کو اپنی قومی آبادی برقرار رکھنے کے لئے درکار ہوتی ہے اس طرح کے حالات میں کبھی کبھی نوبت یہ بھی آجاتی ہے کہ شرح پیدائش شرح اموات سے کمتر ہو جاتی ہے چنانچہ یہ نتیجہ دیکھ چکا ہے حتیٰ کہ اس کو بچے زیادہ پیدا کرو کی تحریک چلانی پڑی اور انعامات کے ذریعہ سے اس کی ہمت افزائی کرنے کی ضرورت پیش آگئی۔

قومی دفاع کا کمزور ہو جانا۔ یہ نتیجہ خصوصی طور پر کسی ایسی قوم کے لئے بے حد خطرناک ہے جو اپنے سے تیرہ گنی زیادہ آبادی میں گھری ہوئی ہو۔ پاکستان کے تعلقات ہندوستان اور افغانستان کے ساتھ جیسے ہیں سب کو معلوم ہے۔ اور امریکہ کی دوستی نے کمیونسٹ ممالک سے بھی اس کے تعلقات خراب کر دیئے ہیں۔ بحیثیت مجموعی ہندوستان چین روس اور افغانستان کی آبادی سے ہم تیرہ گنی ہے اور ان حالات میں لڑنے کے قابل افراد کی تعداد گھٹانا جیسی عقل مندی کچھ عقل مندی ہے اسے ایک صاحب عقل آدمی خود سوچ سکتا ہے۔ مذکورہ صورت حال کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ دونوں حضرات میں یکسانیت قدرے اختلاف اور بالکل مختلف رجحان جیسے رجحانات پائے جاتے ہیں۔

سفارشات و تجاویز

• مولانا آزاد اور مولانا مودودیؒ کے ان گراں قدر کام کی زیادہ سے زیادہ تشہیر کی جائے تاکہ ہر خاص و عام ان سے استفادہ کر سکے اور ہر محقق کو یہ کتابیں ضرور پڑھنی چاہئیں سکول و کالج کی لائبریریوں میں ان کی کتابیں موجود ہونی چاہئیں تاکہ نوجوان نسل ان حضرات کے گراں قدر اور معتدل افکار سے استفادہ کر سکے۔

• حکومت کو چاہیے کہ ایسے عظیم المرتبت انسانوں کی تصانیف کو قومی سطح پر متعارف کروایا جائے تاکہ دیگر طلباء اور سکالرز میں بھی ایسا تحقیقی اور اعتدال پر مبنی تحریر کا جذبہ پیدا ہو۔

• اگرچہ پورے معاشرے پر ہمارا کنٹرول نہیں لیکن خاندان کے چھوٹے سے دائرے میں ہمیں جو اقدار اور تصرف حاصل ہے۔ اس سے اگر ہم پورا فائدہ اٹھائیں اور خاندان کو اسلامی رخ دے سکیں تو پورہ معاشرہ اس سے متاثر ہو گا اور اسلام کے اثرات ہر طرف سے نظر آنے لگیں گے۔

● مکتبہ شاملہ یا اسلام 360 کی طرز کا ایک جدید سافٹ ویئر تیار کیا جائے جس میں ان کی کتب کو اور ان جیسی دیگر کتب کو لانچ کیا جائے تاکہ اشاعت اسلام میں ان کا کام زیادہ سے زیادہ مفید ہو۔

● ہمارے ملک پاکستان کے عائلی قوانین میں جہاں ضرورت ہو ان شقات کو بھی شامل کیا جائے۔

مستقبل میں محققین مولانا آزاد اور مولانا مودودیؒ میں دیگر علماء یاد دیگر مفسرین سے انفرادیت پر کام کر سکتے ہیں۔

مصادر و مراجع

آزاد احمد ابوالکلام، اسلام اور جمہوریت ارشد بک سیلرز میرپور آزاد کشمیر
آزاد احمد ابوالکلام، انسانیت موت کے دروازے پر ارشد بک سیلرز میرپور آزاد
کشمیر

آزاد احمد ابوالکلام، ترجمان القرآن اسلامی اکادمی اردو بازار لاہور مجلدات 3
آزاد احمد ابوالکلام، قرآن کا قانون عروج و زوال مکتبہ جمال اردو بازار
لاہور 2007ء

آزاد احمد ابوالکلام، باقیات ترجمان القرآن اشاعت الکتاب دہلی 1962ء
آزاد احمد ابوالکلام، خطبات آزاد ارشد بک سیلرز میرپور آزاد کشمیر
آزاد احمد ابوالکلام، تصورات قرآن مکتبہ جمال اردو بازار لاہور 2006ء
آزاد احمد ابوالکلام، آزادی ہند ارشد بک سیلرز میرپور آزاد کشمیر
آزاد احمد ابوالکلام، تحریک آزادی ارشد بک سیلرز میرپور آزاد کشمیر
آزاد احمد ابوالکلام، تذکرہ ارشد بک سیلرز میرپور آزاد کشمیر
آزاد احمد ابوالکلام، غبار خاطر ارشد بک سیلرز میرپور آزاد کشمیر
آزاد احمد ابوالکلام، ام الکتاب ارشد بک سیلرز میرپور آزاد کشمیر
آزاد احمد ابوالکلام، مسلمان عورت ارشد بک سیلرز میرپور آزاد کشمیر
آزاد احمد ابوالکلام، خطوط ابوالکلام آزاد ارشد بک سیلرز میرپور آزاد کشمیر
آزاد احمد ابوالکلام، خطبات ابوالکلام آزاد ارشد بک سیلرز میرپور آزاد کشمیر
آزاد احمد ابوالکلام، خودنوشت ابوالکلام آزاد ارشد بک سیلرز میرپور آزاد کشمیر
الفیروز آبادی محمد بن یعقوب القاموس المحيط المکتبہ الشاملہ

الزبيدي الحسيني محمد بن محمد بن عبد الرزاق تاج العروس من جواهر القاموس
المكتبة الشاملة

ابوالحسين احمد بن فارس بن زكريا۔ معجم مقاييس اللغة۔ المكتبة الشاملة 1979ء

ابن كثير عماد الدين ابى الفداء الحافظ الامام (م 774ھ) تفسير القرآن العظيم

ابن تيمية ابو عباس احمد بن عبد الحليم۔ مقدمه في التفسير۔ الرياض: مكتبة العبيكان

۱۴۱۳ھ

آبوالفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي۔ بيروت۔ المكتبة الشاملة

الزرقاتي محمد عبد العظيم۔ مناهل العرفان في علوم القرآن: المكتبة الشاملة 1996ء

ابراهيم مصطفى احمد حسن زيات حامد عبد القادر محمد علي النجار۔ المعجم الوسيط۔ مجمع اللغة

العربية استنبول دار الدعوة ۱۹۹۸

ابن ماجه محمد بن يزيد الامام الحافظ (م۔۔۔) سنن ابن ماجه

ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم افريقي علامه (م 711ھ) لسان العرب

دار الكتب العلمية بيروت لبنان مجلدات 15

ابوداؤد سليمان بن اشعث الامام الحافظ (م۔۔۔) سنن ابى داؤد مكتبة حقايق ملتان

احمد بن حنبل الامام الحافظ (م۔۔۔) مسند احمد

احمد حسن سيد محدث دہلوی مولانا احسن التفاسیر المكتبة السلفية شيش محل روڈ

لاہور 1973ء مجلدات 7

اصلاحی امین احسن تدبر قرآن پرنٹرز نجف گڑھ روڈ انڈسٹریل ایریا نئی دہلی بار

اول 2001 مجلدات 9

الرازی فخر الدین الامام (م 606ھ) التفسیر الکبیر دار الاحیاء التراث الاعرابی
بیروت لبنان 1422ھ مجلدات 11

الراغب اصفہانی امام (م 502ء) المفردات القرآن
امر تسری ثناء اللہ مولانا (م 1948ء) تفسیر ثنائی مکتبہ قدوسیہ۔ اردو بازار لاہور
دسمبر 2002ء مجلدات 3

البخاری محمد بن اسماعیل ابو عبد اللہ الامام الحافظ (م 256ھ) الجامع الصحیح البخاری
قدیمی کتب خانہ مقابل آرام باغ کراچی 1961ء
الترمذی ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الامام الحافظ (م۔۔) جامع الترمذی قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ کراچی

النسائی احمد بن شعیب ابو عبد الرحمن الامام الحافظ سنن نسائی (م 303ھ) المکتبہ
السلفیہ شیش محل روڈ لاہور

بیضاوی ابوالخیر ناصر الدین علامہ (م ۶۵۸ء) انوار التنزیل اسرار التاویل
عثمانی محمد تقی۔ اسلام اور جدت پسندی۔ کراچی: مکتبہ دارالعلوم 1423ھ
سندھی۔ عبید اللہ مولانا۔ شرح وافادات حجة اللہ البالغہ حکمت قرآن انسیٹیوٹ
سندھی۔ عبید اللہ مولانا۔ التمهید لتعريف ائمة التجديد رحیمہ مطبوعات لاہور
2015ء

سندھی۔ عبید اللہ مولانا۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک کتب خانہ پنجاب
لاہور۔

شفیع محمد مفتی معارف القرآن فاران فاؤنڈیشن لاہور 1986ء

صلاح الدین یوسف الحافظ تفسیر احسن البیان مکتبہ دارالسلام الرياض سعودی
عرب 1998ء

عسقلانی ابن حجر الحافظ (م۔۔) فتح الباری شرح صحیح البخاری

عزیزی ابوالفتح مفتاح اللغات مطبع سعیدی قرآن محل کراچی 1374ھ

گیلانی مناظر احسن مولانا تدوین قرآن مکتبہ خلیل لاہور 2012ء

گیلانی مناظر احسن مولانا تدوین حدیث مکتبہ خلیل لاہور 2012ء

گیلانی مناظر احسن مولانا تدوین فقہ مکتبہ خلیل لاہور 2012ء

گیلانی مناظر احسن مولانا مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ ادارہ اسلامیات
لاہور۔

گیلانی مناظر احسن مولانا النبی الخاتم مکتبہ اخوت لاہور

گوہر رحمن۔ علوم القرآن۔ مردان: مکتبہ تفہیم القرآن 2016ء

مسلم بن حجاج القشیری الامام الحافظ (م۔۔) الصحیح المسلم قدیمی کتب خانہ مقابل
آرام باغ کراچی ۱۹۳۰ء

مودودی ابوالاعلیٰ سید، تفہیم القرآن ادارہ ترجمان القرآن لاہور مجلدات 6

مودودی ابوالاعلیٰ سید، یہودیت قرآن کی روشنی میں ادارہ ترجمان
القرآن 2000ء

مودودی ابوالاعلیٰ سید، کتاب الصوم (مشکوٰۃ المصابیح) البدر پہلی کیشنز
لاہور 1973ء

مودودی ابوالاعلیٰ سید، پردہ اسلامک پہلی کیشنز لاہور 2005ء

مودودی ابوالاعلیٰ سید، معاشیات اسلام اسلامک پہلی کیشنز لاہور 2013ء

مودودی ابوالاعلیٰ سید، مسئلہ ملکیت زمین اسلامک پبلی کیشنز لاہور 2013ء
 مودودی ابوالاعلیٰ سید، مسئلہ قربانی کی شرعی حیثیت اسلامک پبلی کیشنز لاہور
 مودودی ابوالاعلیٰ سید، مرتد کی سزا اسلامی قانون میں اسلامک پبلی کیشنز لاہور
 1970ء

مودودی ابوالاعلیٰ سید، مسئلہ جبر و قدر اسلامک پبلی کیشنز لاہور 1963ء
 مودودی ابوالاعلیٰ سید، قرآن کی چار بنیادی اصطلاحات اسلامک پبلی کیشنز
 لاہور 2000ء

مودودی ابوالاعلیٰ سید، قرآن کی معاشی تعلیمات اسلامک پبلی کیشنز لاہور
 1997ء

مودودی ابوالاعلیٰ سید، قوموں کے عروج و زوال پر علمی تحقیقات کے اثرات
 ادارہ ترجمان القرآن لاہور 1992ء

مودودی ابوالاعلیٰ سید، سیرت سرور دو عالم ﷺ ادارہ ترجمان القرآن لاہور
 مجلدات 1989ء

مودودی ابوالاعلیٰ سید، فضائل قرآن البدر پبلی کیشنز لاہور 1977ء
 مودودی ابوالاعلیٰ سید، قادیانی مسئلہ اور اس کے مذہبی سیاسی اور معاشرتی پہلو
 اسلامک پبلی کیشنز لاہور 1992ء

مودودی ابوالاعلیٰ سید، سود اسلامک پبلی کیشنز لاہور 1997ء
 مودودی ابوالاعلیٰ سید، دعوت دین کی ذمہ داری منشورات لاہور

مودودی ابوالاعلیٰ سید، سفر نامہ ارض القرآن الفیصل اردو بازار لاہور 2003ء
 مودودی ابوالاعلیٰ سید، سنت کی آئینی حیثیت

- مودودی ابوالاعلیٰ سید، خطبات یورپ ادارہ ترجمان القرآن لاہور
- مودودی ابوالاعلیٰ سید، حقوق الزوجین اسلامک پبلی کیشنز لاہور، 1972ء
- مودودی ابوالاعلیٰ سید، تجدید و احیائے دین اسلامک پبلی کیشنز لاہور، 2010ء
- مودودی ابوالاعلیٰ سید، تحریک آزادی ہند اور مسلمان اسلامک پبلی کیشنز لاہور
مجلدات 2، 1967ء
- مودودی ابوالاعلیٰ سید، اسلامی عبادات پر تحقیقی نظر اسلامک پبلی کیشنز لاہور
1967ء
- مودودی ابوالاعلیٰ سید، تنقیحات اسلامک پبلی کیشنز لاہور، 2015ء
- مودودی ابوالاعلیٰ سید، رسائل و مسائل اسلامک پبلی کیشنز لاہور مجلدات 5
2013ء معلوف لولیس المنجد فی اللغۃ بیروت 1973ء
- ڈاکٹر محمد حسین ذہبی۔ التفسیر والمفسرون: المکتبۃ الشاملہ
ترمذی ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ۔ جامع ترمذی۔ بیروت: المکتبۃ الشاملہ
- مناع خلیل قطان۔ مباحث فی علوم القرآن۔ لاہور: مکتبہ محمدیہ ۱۴۳۰ھ
- قرطبی امام ابو عبد اللہ محمد بن احمد اندلسی۔ الوجیز فی فضائل الخطاب العزیز۔ مصر
: دار الحدیث
- سندھی عبید اللہ۔ شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ۔ لاہور: سندھ ساگر اکادمی 2002ء
- سیوطی امام جلال الدین عبد الرحمن بن ابو بکر۔ الاقان فی علوم القرآن۔ مصر:
مصطفی البابی الجلی ۱۹۷۹ء
- سیوطی جلال الدین عبد الرحمن بن ابو بکر۔ ملخص از طبقات المفسرین بتحقیق علی
محمد عمر۔ قاہرہ: مکتبہ وھبہ ۱۳۹۶ھ

شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔ مقدمہ فی التفسیر: المکتبۃ الشاملہ

صنعانی عبد الرزاق بن ہمام۔ تفسیر القرآن۔ ریاض: مکتبۃ الرشد ۱۴۱۰ھ

بخاری امام ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل۔ الجامع الصحیح۔ بیروت: دار احیاء التراث

العربی ۱۴۲۲ھ

مسلم امام ابوالحسین مسلم بن حجاج بن مسلم قشیری۔ صحیح مسلم۔ کراچی: قدیمی

کتب خانہ ۱۳۷۵ھ

طبری ابو جعفر محمد بن جریر۔ جامع البیان فی تفسیر القرآن۔ بیروت: دارالکتب

العلمیہ ۱۴۲۴ھ

حاجی خلیفہ۔ ملخص از کشف الظنون۔ المکتبۃ الشاملہ

ابراہیم المعجم الوسیط

حاکم ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ نیشاپوری۔ مستدرک علی الصحیحین۔ بیروت

: دارالکتب العلمیہ ۱۹۹۰ء

دارقطنی ابوالحسن علی بن عمر بغدادی۔ سنن دارقطنی۔ بیروت: دار المعرفہ ۱۹۶۶ء

فخر الحسن سید۔ التقرير الحاوی فی حل التفسیر البیضاوی۔ کراچی: اسلامی کتب خانہ

السجستانی ابو داؤد سلیمان بن الاشعث۔ سنن ابی داؤد المکتبۃ الشاملہ

زرکشی بدرالدین محمد بن عبد اللہ۔ البرہان فی علوم القرآن: المکتبۃ الشاملہ 1957ء

قرطبی الوجیز فی فضائل الکتاب العزیز

الزرقاتی التفسیر والمفسرون

غازی محمود احمد ڈاکٹر۔ محاضرات قرآنی۔ لاہور: الفیصل ناشران و تاجران کتب

۲۰۰۹ء

- محبوب سید رضوی۔ تاریخ دیوبند۔ دیوبند
- مدنی سید حسین احمد۔ نقش حیات۔ دیوبند: سید محمد اسعد
- گیلانی سید مناظر احسن۔ سوانح قاسمی۔ دیوبند: دارالعلوم دیوبند 1953ء
- دین فطرت یادین حنیف معارف اعظم گڑھ الرشاد
- عزیز احمد پروفیسر۔ برصغیر میں اسلامی جدیدیت مترجم ڈاکٹر جمیل جالبی لاہور
- ادارہ ثقافت اسلامیہ 2015
- نظامی خلیق احمد۔ حیات عبدالحق محدث۔ دہلی: ندوۃ المصنفین 1953ء
- خاں صدیق حسن۔ المعتقد والمعتقد۔ دہلی
- خاں صدیق حسن۔ عاقبۃ المتقین۔ بنارس
- مودودی سید ابوالاعلیٰ۔ اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی۔ لاہور
- مودودی سید ابوالاعلیٰ۔ دعوت اسلامی۔ رامپور
- مودودی سید ابوالاعلیٰ۔ الجہاد فی الاسلام۔ لاہور: ادارہ ترجمان القرآن 1929ء
- مودودی سید ابوالاعلیٰ۔ اسلام اور جدید معاشی نظریات۔ لاہور: م ن 1959ء
- سر سید احمد خاں۔ خطبات احمدیہ۔ آگرہ: م ن 1870
- سر سید احمد خاں۔ التحریر فی اصول التفسیر۔ آگرہ 1892ء
- سر سید احمد خاں۔ تفسیر القرآن۔ لاہور: م ن 1880ء
- سر سید احمد خاں۔ الجن والجن۔ آگرہ: م ن 1992ء
- مشتاق حسین۔ مکاتیب۔ علی گڑھ: م ن 1960ء
- سر سید احمد خاں۔ آخری مضامین۔ لاہور: م ن 1898ء

- سید عبداللہ۔ سرسید احمد خاں اور ان کے نامور رفقاء کی اردو نثر کا فنی و فکری جائزہ۔
اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان 1994ء
- ندوی مولانا سید ابوالحسن۔ مسلم ممالک میں اسلامیت و مغربیت کی کش مکش لکھتو:
مجلس تحقیقات و نشریات اسلام
- حالی مولانا الطاف حسین۔ حیات جاوید۔ لاہور: ہجرہ انٹرنیشنل 1984ء
- ندوی مولانا سید ابوالحسن علی۔ قادیانیت مطالعہ و جائزہ۔ کراچی: مجلس نشریات
اسلام 1981ء
- امر تسری ثناء اللہ مولانا۔ حجیت حدیث اور اتباع رسول۔ ہندوستان: امر تسری
کتب خانہ ثنائیہ
- قاضی جاوید۔ سرسید سے اقبال تک۔ لاہور: تخلیقات 1998ء
- آزاد ابوالکلام احمد۔ ترجمان القرآن۔ لاہور: اسلامی اکادمی
- باقیات ترجمان القرآن قرشی افضل حق۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی قرآنی
خدمات۔ لاہور: مکتبہ جمال 2009ء
- کاشمیری شورش۔ مولانا ابوالکلام آزاد۔ لاہور: مطبوعات چٹان 2009ء
- نقش آزاد ابوسلمان شاہ جہان پوری۔ افادات قرآن۔ کراچی: ادارہ تصنیف
و تحقیق پاکستان ۱۹۸۴ء
- ابوالکلام احمد آزاد۔ مجموعہ ابوالکلام آزاد۔ لاہور: عبداللہ اکیڈمی ۲۰۱۳ء
- بخاری محمد بن اسماعیل۔ الجامع الصحیح۔ بیروت: دار ابن کثیر ۱۹۸۷ء
- مرتب ڈاکٹر صاحبزادہ ساجد الرحمن۔ برصغیر میں مطالعہ قرآن۔ اسلام
آباد: ادارہ تحقیقات اسلامی 1999ء

الفقہ علی المذہب الاربعہ

مودودی سید ابوالاعلیٰ۔ تفہیم القرآن۔ لاہور: ادارہ ترجمان القرآن ۱۹۵۱ء

مودودی سید ابوالاعلیٰ۔ رسائل و مسائل۔ لاہور: اسلامک پبلی کیشنز 1996ء

مودودی سید ابوالاعلیٰ مرتب اختر حجازی۔ استفسارات۔ لاہور: ادارہ ترجمان

القرآن

مودودی سید ابوالاعلیٰ۔ مکتوبات۔ لاہور: البدر پبلی کیشنز 1986ء

ابوداؤد سلیمان بن الاشعث السجستانی۔ سنن ابی داؤد۔ بیروت المکتبۃ الشاملہ

مودودی سید ابوالاعلیٰ۔ تفہیم الاحادیث۔ منصورہ: ادارہ معارف اسلامی 2002ء

بخاری محمد بن اسماعیل۔ الجامع الصحیح۔ بیروت المکتبۃ الشاملہ 1987ء

مودودی سید ابوالاعلیٰ مرتب اشرف بخاری۔ مکتوبات مودودی۔ پشاور: منظور عام

پریس 1988