ڈاکٹر محمد غطریف شہباز ندوی

تفسیر ''مفتاح القرآن'' کا ایک علمی مطالعہ

(۳)

[''نقطۂ نظر'' کا یہ کالم مختلف اصحاب فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔ اس میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

عصر حاضر کے بعض فکری تصورات پر نقد

یہ بھی اس تفسیر کی اہم علمی وفکری خصوصیت ہے۔ اس سلسلہ میں ہم اُس معرکۃ الآرا بحث کو پیش کرنا چاہتے ہیں جس کو صاحب تفسیر نے مختصراً اٹھایا تھا اور اب اس پر بحث جاری ہو گئی ہے، البتہ بحث کرنے والوں نے ان کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ وہ ہے یہ بحث کہ کیا انسان اللہ کا خلیفہ ہے؟

'استخلاف فی الارض' کا مطلب ہے کہ ایک قوم کے بعد دوسری قوم کو اس کی جگہ لے آنا اور ایک فرد کے بعد دوسرے فرد کو اس کی جگہ لے آنا۔ لفظ 'خلیفہ'، 'استخلاف' اور 'خلائف' وغیرہ اور اس کے دوسرے مشتقات قرآن میں تقریباً ۱۵ جگہ استعمال ہوئے ہیں۔ اور ہر جگہ ان سے یہی معنی مراد لیے گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایک فرد یا ایک قوم کی جگہ دوسرے فرد یا قوم کو اس کی جگہ عطا کر دی۔ اکثر مفسرین کرام نے ان آیات کے مفہوم میں غلطی کی ہے۔ اور بے دلیل انسان کو خدا کا خلیفہ قرار دے ڈالا ہے۔ موجودہ زمانہ میں اس غلط فکر کو عام کرنے میں سب سے زیادہ حصہ مولانا مودودی کا رہا ہے۔ جنھوں نے اس کو ایک پورا فلسفہ ہی بنا ڈالا ہے۔ آیت کریمہ 'اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً' (البقرہ ۲: ۳۰) جس کو خلافت الٰہیہ کے

علم برداروں نے اپنے فلسفہ کی اساس بنایا ہے، کی تشریح تفسیر ''مفتاح القرآن'' کی نہایت معرکۃ الآرا بحث ہے، جو بہت تفصیلی ہے۔ اِس آیت کی تفسیر میں جو متعدد اقوال ہیں، مصنف علام پہلے ان کا محاکمہ کرتے ہیں، پھر نظریۂ خلافت والی رائے کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''متعدد اہل علم حضرات جو خلیفہ کو اس آیت میں خلیفۃ اللہ، یعنی نائب خدا کے معنی میں سمجھتے ہیں، وہ یہاں خلیفہ سے مطلق انسان، انسان، یعنی نوع انسانی مراد لیتے ہیں اور ہمارے علم میں اس نقطۂ نظر کی مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے سب سے بڑھ چڑھ کر اور کافی واضح و مفصل ترجمانی فرمائی ہے۔''

آگے مولانا مودودی کی عبارت نقل کر کے اس پر نقد کیا ہے۔ اور اس آیت کی تفسیر خود مصنف علام نے یوں کی ہے:

''اِنِّیۡ جَاعِلٌ فِی الۡاَرۡضِ خَلِیۡفَۃً' (ترجمہ: میں انسان کو جانشینی کے ساتھ آباد رہنے والی مخلوق کی حیثیت سے رکھنے والا ہوں)۔ مطلب یہ ہے کہ میں نے طے کر لیا ہے نوع انسان نسل در نسل زمین میں آباد رہے گی یہاں 'جَاعِلٌ' کے معنی ہیں رکھنے والا 'جعل' کا رکھنے کے معنی میں استعمال معروف ہے... پس انسان ہی وہ مخلوق ہے جس میں خلافت و جانشینی کا طریقہ فطری طور پر پایا جاتا ہے، قرآن کریم میں اس معنی کے لحاظ سے انسان کو خلیفہ اور انسانوں کو 'خلائف' اور 'خلفاء' کہا گیا ہے، لیکن شروع سے آخر تک قرآن کریم میں کسی جگہ بھی انسان کو 'خلیفۃ اللہ' نہیں کہا گیا ہے، حتیٰ کہ کسی نبی کے لیے بھی یہ لفظ نہیں آیا۔ داؤد علیہ السلام کے متعلق بھی یہ ارشاد ہوا ہے کہ 'یٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلۡنٰکَ خَلِیۡفَۃً فِی الۡاَرۡضِ' (ص۳۸: ۲۶) (اے داؤد ہم نے تجھے اس سرزمین میں خلیفہ بنایا ہے، یعنی سلطنت میں طالوت کا اور نبوت میں حضرت شمویل علیہ السلام کا... اس کا ترجمہ یہ نہیں ہے کہ اے داؤد ہم نے تجھے اپنا خلیفہ بنایا ہے۔ جن مترجمین نے یہ ترجمہ کیا ہے غلط کیا ہے اس ''اپنا'' کا لفظ بالکل غلط اضافہ ہے۔ اسی طرح یہاں 'اِنِّیۡ جَاعِلٌ فِی الۡاَرۡضِ خَلِیۡفَۃً' کا یہ ترجمہ غلط ہے کہ ''میں زمین میں اپنا نائب بنانے والا ہوں'' ہاں اگر 'خلیفتی' یا 'خلیفۃ لی' ہوتا تو یہ ترجمہ صحیح قرار دیا جاتا۔ اس بات کی تائید میں انھوں نے آگے حضرت ابو بکر کے اس قول کو بھی دلیل میں نقل کیا ہے جس میں انھوں نے اس شخص کی تردید کی تھی جس نے ان کو 'یا خلیفۃ اللہ' کہ کر پکارا تھا تو آپ نے فرمایا: میں اللہ کا نہیں اللہ کے رسول کا خلیفہ ہوں۔[۲۴]''

۲۴۔ مزید تفصیل کے لیے، نیز اس فلسفہ کی تنقید کے لیے دیکھیے: تفسیر مفتاح القرآن، علامہ شبیر احمد ازہر میرٹھی (۹۱/۱-۹۴)۔ الطاف احمد اعظمی، احیاء امت اور تین دینی جماعتیں۔ پروفیسر محمد صبیح الدین انصاری، کیا انسان اللہ کا خلیفہ ہے،

جہاد و شوریٰ

صرف خلافت ہی نہیں، بلکہ عصر حاضر کے دوسرے مسائل پر بھی انھوں نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ مثال کے طور پر جہاد اور شوریٰ کا مسئلہ۔ جہاد کے بارے میں ان کا موقف ٹھیک وہی ہے جو ہمارے فقہا کے ہاں پایا جاتا ہے، انھوں نے اس مسئلہ میں معاصر علما اور مصنفین کا موقف قبول نہیں کیا۔ اپنے خیالات کا اظہار مختلف مواقع پر کیا ہے، مثال کے طور پر آیت 'لَآ اِكۡرَاهَ فِى الدِّيۡنِ' (البقرہ ۲: ۲۵۶) کی تفسیر میں۔ جہاں تک شوریٰ کا معاملہ ہے تو وہ اس کے قائل ہیں کہ شوریٰ 'ملزمة' نہیں ہوتی، یعنی امیر المومنین پر شوریٰ کا اتباع واجب نہیں، البتہ ان کے لفظوں میں ''حسن سیاست کا تقاضا یہی ہے کہ امیر تا امکان کثرت رائے کے خلاف عمل نہ کرے''۔ اس موقع پر انھوں نے شوریٰ سے مروجہ جمہوریت و ڈیموکریسی کے حق میں دلیل لینے والوں پر نقد بھی کیا ہے۔[25]

قراءات سبعہ

قراءات سبعہ کا مسئلہ بھی آج بحث و تمحیص کا میدان بنا ہوا ہے، مثال کے طور پر قراءتوں کے اختلاف کی روایتیں، خاص کر 'سبعة أحرف' کی بحث اور تدوین قرآن کے بارے میں یہ عام موقف کہ قرآن عہد ابو بکر میں جمع و مرتب ہوا، اسی طرح یہ قول کہ قرآن مجید کی ترتیب میں اجتہاد کو دخل ہے، نہ کہ نص کو۔ مصحف عثمانی سے عبد اللہ بن مسعود کے اختلاف کی روایتیں وغیرہ۔ سب سے زیادہ کنفیوژن 'سبعة أحرف' کی تاویل پیدا کرتی ہے۔ علما کی ایک جماعت کہتی ہے کہ ہم معنی الفاظ 'اقبل'، 'ھلم' اور 'تعال' میں سے کسی ایک کو اختیار کیا جا سکتا ہے، 'عجل' کی جگہ 'امھل' کا استعمال بھی قرآن میں وہی معنی دے گا۔ بقول طبری حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر سے فرمایا کہ ''قرآن میں ہر طرح کے الفاظ کا استعمال درست ہے۔ بشرطیکہ تو رحمت کی جگہ عذاب اور عذاب کی جگہ رحمت کا لفظ نہ رکھ دے''۔ بات صرف اتنی ہی نہیں، بلکہ ''کنز العمال'' اور ''الاتقان فی علوم القرآن'' میں اس قسم کی روایتوں اور اقوال کی کمی نہیں کہ اگر تلاوت میں اعراب کی

مکتبہ الفوزان۔ ڈاکٹر غطریف شہباز ندوی، کیا انسان اللہ کا خلیفہ ہے؟ ایک علمی بحث، ماہنامہ التبیان دہلی نومبر ۲۰۰۷ء۔ مولانا وحید الدین خاں، تذکیر القرآن، طبع ثانی، مکتبہ الرسالہ، ۲۰۰۷ء، صفحہ ۲۵۔

۲۵۔ علامہ میرٹھی، ملاحظہ ہو: مفتاح القرآن، سورۂ آل عمران، ۷۵۹/۱۔

تبدیلی کی وجہ سے معنی میں تبدیلی ہو جائے تو بھی کوئی حرج نہیں سمجھا جائے گا۔ مثلاً 'فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ'کو 'فَتُلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ'، 'وَالَّذِيْنَ هُمْ لِاَمٰنٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رٰعُوْنَ'(المومنون ۲۳:۸) کو 'لِاَمٰنَتِهِمْ' بصیغۂ واحد پڑھنا بھی جائز سمجھا گیا۔ الفاظ میں تقدیم وتاخیر اور حروف میں کمی بیشی بھی روا کرلی گئی۔

تاہم علامہ میرٹھی اس قسم کی کسی قراءت کے قائل نہیں ہیں۔ وہ بہت سختی سے اس بات کی تردید کرتے ہیں کہ موجودہ مدون مصحف کے طریقہ سے ہٹ کر قرآن کے کسی لفظ یا کلمہ کی قراءت کی جائے۔ چنانچہ 'الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ'(البقرہ ۲: ۱۸۴) کی تفسیر میں عطاء نے جو حضرت ابن عباس کی قراءت اور تفسیر یہ نقل کی ہے کہ وہ اس کو 'يُطَوَّقونه' پڑھا کرتے تھے اس کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

> ''لیکن یہ تفسیر بہ دو وجہ واجب الرد ہے (الف) اگر عطاء کا بیان صحیح ہے اور فی الواقع حضرت ابن عباس اس آیت میں 'یطوقونہ' پڑھا کرتے تھے تو یہ ٹھیک نہ تھا، کیونکہ قرآن کریم کی عبارت وکلمات میں قیاس آرائی کو کوئی دخل نہیں ہے۔ قرآن کریم بطریق تواتر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اور بلاشبہ آپ نے 'یطیقونہ' ہی پڑھا پڑھایا ہے، یہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو تلقین فرمایا تھا، اور نقل متواتر کے خلاف کسی کو بھی قرآن کریم کا کوئی لفظ پڑھنا جائز نہیں ہے۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ عطاء کو حضرت ابن عباس کے متعلق یہ بات نقل کرنے میں وہم ہو گیا ہے۔ حضرت ابن عباس نے کلمۂ قرآن کی حیثیت سے نہیں، بلکہ تفسیر مطلب واظہار معنی کی غرض سے 'یطیقونہ' کو 'یطوقونہ' سے تعبیر کر دیا ہو گا۔[26]''

مزید یہ کہ آیت کریمہ 'وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ' کی ان کی تفسیر بھی معرکۃ الآرا ہے اور تمام متقدمین ومتاخرین سے الگ ہٹ کر ہے اور نہایت مدلل ومستحکم رائے پر مبنی ہے، جو یوں ہے:

ترجمہ: اور اُن بیماروں اور مسافروں پر فدیہ یعنی ایک مسکین کا کھانا لازم ہے جو اس کی استطاعت رکھتے ہوں۔

تشریح: مطلب یہ ہے کہ مریض ومسافر اگر اتنی مالی استطاعت رکھتا ہو کہ ایک روزہ کے عوض ایک مسکین کو کھانا کھلا دے تو اس پر قضا بھی لازم ہے اور فدیہ بھی اور اگر اتنی استعاعت نہ رکھتا ہو تو اس پر صرف قضا واجب ہے فدیہ نہیں۔[27]

اس کے بعد علامہ نے آیت کریمہ کی تفسیر سلف وخلف سے منقول اقوال اور رایوں کا محکم دلائل کے ساتھ

۲۶۔ مفتاح القرآن ۱/۳٦٦۔

۲۷۔ مفتاح القرآن ۱/۳٦۸۔

محاکمہ کیا ہے۔ جو مطالعہ کے قابل ہے۔[28]

لغوی تحقیقات

عربی زبان کے قواعد و لسانی اصول یوں تو سماعی ہیں، مگر بعض جگہوں پر علامہ نے ان میں بھی اجتہاد سے کام لیا ہے اور متقدمین سے اختلاف کیا ہے، مثال کے طور پر سورۂ ہود کی آیت 'يَوْمَ يَاْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِهٖ ۚ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَّسَعِيْدٌ' (۱۱: ۱۰۵) جس وقت روز آخرت آدھمکے گا اس حال میں کہ اللہ کی اجازت کے بغیر کوئی شخص بات نہ کرے گا۔ تو کچھ لوگ تو بدبخت ہوں گے، یعنی کفار اور کچھ خوش نصیب ہوں گے، یعنی مومنین۔

اس پر تنبیہات کے تحت لکھتے ہیں: 'یوم یاتِ' حذف 'یا' کے ساتھ ہی ثابت ہے۔ بعض قراء نے یہ خیال کر کے اسے 'یاتی' پڑھا ہے کہ یہاں کوئی جزم کرنے والا حرف یا اسم نہیں ہے اور دیگر آیات قرآنیہ میں 'یاء' قطعاً ثابت ہے۔ چنانچہ سورۂ ہود کے پہلے رکوع میں ہے 'اَلَا يَوْمَ يَاْتِيْهِمْ لَيْسَ مَصْرُوْفًا عَنْهُمْ' (۱۱: ۸) اور سورۂ نحل میں ہے 'يَوْمَ تَاْتِيْ كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَّفْسِهَا' (۱۶: ۱۱۱) اور بھی جگہ جس فعل مضارع پر لفظ 'یوم' قرآن میں آیا ہے تو وہ فعل مرفوع ہی ہے جیسے 'يَوْمَ يَجْمَعُ اللّٰهُ الرُّسُلَ' (المائدہ ۵: ۱۰۹)، 'يَوْمُ يَنْفَعُ الصّٰدِقِيْنَ صِدْقُهُمْ' (المائدہ ۵: ۱۱۹)، اس لیے یہاں بھی مرفوع ہونا چاہیے، مگر اس کے متعلق ابن جریر طبری نے لکھا ہے کہ:

'والصواب من القرائة فی ذلک عندی یومَ یأتِ بحذف الیاء فی الوصل والوقف اتباعًا لخط المصحف' یعنی چونکہ مصحف عثمانی میں 'یأتِ' لکھا ہوا ہے نہ کہ 'یأتی' اس لیے اسے حذف 'یاء' کے ساتھ پڑھنا ہی درست ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ 'یاء' کس قانون کے تحت حذف ہوئی ہے؟ اس کا جواب ابن جریر وغیرہ نے یہ دیا ہے کہ یہ قبیلۂ ہذیل کے محاورہ کے مطابق ہے۔ یہ قبیلہ حالت جزم کی طرح حالت رفع میں بھی مضارع منقوص کے آخر سے حرف علت گرا دیتا ہے۔ چنانچہ وہ 'لا ادری' کی جگہ 'لا ادرِ' بولتے ہیں۔ ابن جریر لکھتے ہیں "انهالغة معروفة لهذيل تقول ما أدرِ ما تقول ومنه قول الشاعر'

كفاك كف ما تلبق درهما

جودا واخرى تعطِ بالسيف الدما

۲۸؎ مفتاح القرآن ۱/ ۳۶۵-۳۷۰۔

(اصل میں 'تعطی' تھا، 'ی' گرا دی گئی۔)

(میرے فیاض وصف شکن ممدوح) تیرے دو ہاتھ (محاسن) ہیں ایک بزم یاراں میں جود وسخا اور انفاق درہم و دینار کے باعث تہی کف رہتا ہے، جب کہ دوسرا رزم حق و باطل میں شمشیر بکف اور خوں ریز ہے۔ (ترجمہ مصنف مقالہ کا ہے)

لیکن میرا دل اس توجیہ کی طرف مائل نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ مضارع منقوص سے بحالت رفع بھی حذف حرف علت فصیح ہوتا تو دیگر مواضع میں بھی 'یوم یاتِ' اور 'یوم تاتِ' فرمایا جاتا۔ پھر قرآن کریم جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے، لغت قریش پر نازل ہوا ہے۔ اور معلوم ہے کہ حضرت عثمان نے نقل مصاحف کے وقت اس حقیقت کا بڑا لحاظ و اہتمام فرمایا تھا۔ میرے نزدیک اس کی صحیح توجیہ یہ ہے کہ 'متٰی' کی طرح 'یوم' بھی اسم ظرف ہے اور جیسے 'متٰی' شرط کے لیے بھی مستعمل ہوتا ہے جیسے 'متی تذھب اذھب' اسی طرح 'یوم' بھی شرط کے لیے استعمال کر لیا جاتا ہے، جیسے 'یومَ تسافر أُسافر' (جس دن تو سفر کرے گا میں بھی سفر کروں گا) اگر 'متٰی' محض ظرف کے معنی میں آئے، شرط کے معنی میں نہ ہو تو اس کے بعد آنے والا فعل مضارع مرفوع ہوتا ہے جیسے تم کسی سے پوچھو 'متٰی تذھب' (تو کب جائے گا؟) یہ ہی حکم 'یوم' کا ہے کہ وہ شرط کے معنی سے مجرد ہو تو اس کے بعد آنے والا فعل مضارع مجزوم ہوتا ہے۔ اسی طرح جب 'یوم' شرط کے معنی دے تو وہ بھی جازم ہو گا جیسے 'یومَ تذھب أذھب' پس 'یومَ یاتِ' اس آیت میں اس لیے ہے کہ لفظ 'یوم' یہاں معناً شرط کے معنی کا فائدہ دے رہا ہے۔ 'یومَ یاتِ' شرط ہے اور 'فمنھم شقی وسعید' اس کی جزا ہے اور بیچ میں 'لا تکلم نفس إلا بإذنہ' حال ہے''۔[29]

عبادت واطاعت میں جوہری فرق

بانی جماعت اسلامی مولانا مودودی نے اپنے نظریہ کی تشریح کے لیے ''قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں'' لکھی اور اس میں عبادت و اطاعت، دونوں اصطلاحوں کو لغات کی مدد سے قریب قریب ایک ہی بنا دیا۔ سید قطب شہید بھی اس سلسلہ میں انھی کے خوشہ چیں ہیں، اگرچہ مشہور اخوانی رہنما حسن الہضیبی نے اس سے اختلاف کیا ہے، جماعت اسلامی کے اہل علم عام طور پر مولانا مودودی کی اتباع ہی کرتے ہیں۔ مولانا کی اس رائے سے

۲۹۔ تفسیر مفتاح القرآن، تفسیر سورۂ ہود، ۳/۱۵۰۔

متعدد اہم علم (مثال کے طور پر مولانا علی میاں ندوی، مولانا منظور احمد نعمانی اور مولانا وحید الدین خاں) نے اختلاف کیا ہے۔ جن میں سے علامہ میرٹھی بھی ہیں۔ چنانچہ انھوں نے ''مفتاح القرآن'' میں تفصیل سے اس پر کلام کیا ہے کہ عبادت اور طاعت میں جوہری و اساسی فرق ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے:

''عبادت، پرستش یا پوجا اس اختیاری عمل کو کہتے ہیں جو کسی فوق البشری طاقت کی حامل ہستی کو خوش کرنے کے لیے انجام دیا جائے، عبادت کا اصل مفہوم تو یہی ہے البتہ کبھی کبھی مجازاً لفظ عبادت کو اطاعت کے معنی میں بھی استعمال کر لیا جاتا ہے، مثلاً شیر کا اطلاق انسان پر مجازاً کر دیا جاتا ہے۔ اطاعت کسی صاحب اقتدار و بااختیار ہستی کے حکم کو ماننا اور اس کی رضا چاہنا ہے۔ یہ دونوں معنی آپس میں نہ متضاد ہیں نہ متلازم۔ اس لیے ان دونوں کا اجتماع بھی ممکن ہے اور افتراق بھی۔ یہ ممکن ہے کہ کوئی عمل عبادت و طاعت دونوں ہو، اور یہ بھی کہ کوئی عمل اطاعت ہو، عبادت نہ ہو۔ مثال کے طور پر فرض نماز عبادت بھی ہے اطاعت بھی مگر نفل نماز عبادت ہے اطاعت نہیں، کہ اللہ نے اس کا حکم نہیں دیا۔ اسی طرح چور کا ہاتھ کاٹنا یا زانی کو سزا دینا اطاعت ہے مگر وہ عبادتی عمل نہیں۔ اسی طرح مجازاً یہ کہا جاتا ہے کہ مومن کا ہر کام عبادت ہے۔ حالاں کہ عبادت اور اطاعت میں جوہری فرق ہے۔ وہ یوں کہ اسلام میں عبادت صرف خدا کا حق ہے، اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کی عبادت کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں، اس دین کی بنیاد ہی اِس پر ہے کہ اللہ تعالیٰ اور صرف اللہ تعالیٰ کو ہی معبود سمجھا جائے۔ اس میں اللہ کے علاوہ کسی اور کی خواہ وہ مقرب فرشتہ ہو یا نبی و رسول عبادت کرنا اکبر الکبائر اور گناہ عظیم ہے۔ جب کہ اطاعت کے معاملہ میں نسبتہً وسعت ہے کہ اللہ کی اطاعت کے ساتھ ہی رسول کی اطاعت بھی فرض ہوتی ہے اور اولو الامر کی مشروط اطاعت کا بھی حکم ہے۔''[30]

'وَمَآ اُنْزِلَ عَلَی الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ' (البقرہ ۲: ۱۰۲) میں 'ما' کو مصدریہ مان کر عام طور پر یہ ترجمہ و تفسیر کرتے ہیں کہ ہاروت و ماروت نامی دو فرشتے تھے جن کو اللہ نے جادو کا علم دے کر آزمایش کے لیے زمین پر بھیجا تھا۔ مگر اشکال یہ ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ سحر بھی منزل من اللہ اور حق ہو، اور اللہ تعالیٰ نے خود ہی لوگوں کو سحر کی تعلیم دینے کا انتظام فرمایا ہو، حالاں کہ سحر کو اللہ تعالیٰ نے کفر بتایا ہے۔ اس ناقابل حل اشکال کے باعث علامہ میرٹھی نے 'ما' کو نافیہ مان کر یہ ترجمہ و تشریح کی ہے: اور نہ ہی بابل میں ہاروت و ماروت نامی دو فرشتوں پر جادو اتارا گیا ہے، (پس یہ بھی ان شیاطین کی دروغ بافی ہے) اصل بات یہ ہے کہ سرزمین بابل میں جو کہ صدیوں سے ویران و غیر آباد پڑی تھی دو جادوگروں نے اپنی کٹی بنا رکھی

۳۰۔ ملاحظہ ہو: مفتاح القرآن، سورہ الفاتحہ، ۱/۳۲۔

تھی۔...اغلب یہ ہے کہ یہ دونوں عبرانی نسل کے تھے، کیونکہ اس انداز کے نام اسی نسل میں ملتے ہیں...ہاروت وماروت نامی ان جادوگروں نے اپنے ہم پیشہ لوگوں کی طرح ویرانہ نشینی اختیار کر کے اپنی شخصیت کو پر اسرار بنا رکھا تھا۔...وہ کسی خام طلب شخص کو منہ نہ لگاتے، بلکہ اچھی طرح ٹھونک بجا کر دیکھ لیتے جسے طلب کا سچا پاتے اسے ہی بتاتے۔[۳۱]‘‘

’لولا کتاب من اللہ سبق لمسکم‘

اسی طرح غزوۂ بدر کے سلسلہ میں آیت کریمہ ’لَوْلَا كِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيْمَآ اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ‘ (الانفال ۸: ۶۸) (اگر اللہ کی طرف سے ایک حکم نہ ہوتا جو پہلے ہی صادر ہو چکا ہے تو یقیناً اس مال غنیمت کی وجہ سے جو تم نے لیا ہے تم پر عذاب آپڑتا) کے بارے میں جو عام تفسیر ہے وہ یہ کہ غزوۂ بدر میں مکہ کے ستر مشرک قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا گیا اس پر عتاب کے بطور یہ آیت نازل ہوئی۔

اس کی تشریح علامہ نے یوں کی ہے کہ: ’’چونکہ اللہ تعالیٰ پہلے ہی طے فرما چکا ہے کہ امت محمدیہ کے مجاہدین کو شکست خوردہ کفار کا مال لینا جائز و حلال ہے، اس لیے اس جنگ میں جو اموال غنیمت تم نے حاصل کیے ہیں انھیں تمھارے حق میں جائز رکھا گیا ہے، اگر اللہ تعالیٰ کا یہ حکم سابق نہ ہوتا تو تمھارا یہ پوری طرح قابو پا لینے کے باوجود کفار کی اچھی طرح خونریزی سے گریز کر کے اموال غنیمت جمع کرنے پر ٹوٹ پڑنا اللہ کی نعمت کی ناقدری اور متاع دنیا کی طرف رغبت کے معنی میں ہونے کی وجہ سے ایسی سخت بات تھی کہ اس کی وجہ سے تم عذاب عظیم کی گرفت میں آجاتے۔ خیر تمھاری یہ غلطی معاف کر دی گئی، لہٰذا خمس نکالنے کے بعد جو مال غنیمت تمھیں حصہ میں ملا ہے، اسے شوق سے اپنے تصرف میں لاؤ‘‘۔ اِس کے بعد اس آیت کریمہ کے سلسلہ میں مشہور عام تفسیر پر یوں نقد کرتے ہیں:

> ’’مفسرین سے بعض روایات کی وجہ سے ان آیات کا صحیح مطلب سمجھنے میں چوک ہو گئی ہے۔ انھوں نے یہ سمجھا سمجھایا ہے کہ غزوۂ بدر میں جو ستر کفار گرفتار ہوئے تھے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر وغیرہ کے مشورہ سے فدیہ لے کر رہا کر دیا تھا تو ان آیات میں اسی پر عتاب کیا گیا ہے، اور بتایا گیا ہے کہ ان قیدیوں کو مار ڈالنا ہی اولیٰ وانسب تھا نہ کہ فدیہ لے کر چھوڑ دینا۔ لیکن حضرات مفسرین نے اگر کما حقہٗ ان آیات پر غور کیا ہوتا اور ان روایات کو بھی پرکھا ہوتا تو اس غلط فہمی میں نہ پڑتے‘‘۔[۳۲]

۳۱۔ ملاحظہ ہو: مفتاح القرآن، سورہ الفاتحہ، ۱/ ۲۲۴-۲۲۷۔

۳۲۔ ملاحظہ ہو: مفتاح القرآن، سورۂ انفال، ۲/ ۶۳۶۔

مفسرین ایک روایت یہ بیان کرتے ہیں کہ ان قیدیوں کے متعلق وحی الٰہی نے مسلمانوں کو اختیار دیا تھا کہ ”چاہو تو انھیں قتل کر دو چاہو تو فدیہ لے کر چھوڑ دو، لیکن چھوڑو گے تو آئندہ سال تم میں سے ستر آدمی شہید ہوں گے، صحابہ نے اسی کو ترجیح دی“۔ اس بارے میں علامہ کا کہنا ہے کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ واقدی اور سدی جیسے افسانہ طراز راویوں کی افسانہ طرازی ہے۔ امام بخاری تو کیا امام مسلم نے بھی اس کا ذکر نہیں کیا۔ حیرت ہے کہ ان لوگوں نے یہ نہ سوچا کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو یہ اختیار دیا ہوتا تو فدیہ لینے پر عتاب کیوں ہوتا اور اسے عذاب عظیم کا سزاوار کیوں قرار دیا جاتا؟ کیونکہ جب کسی کو دو کاموں کا اختیار دیا جائے کہ ”خواہ یہ کر خواہ وہ کر تو وہ ان دو شقوں میں سے جو شق بھی اختیار کرے بہرحال لائق ملامت نہیں ہوتا۔[۳۳]“ اس کے بعد صحیح مسلم کی ایک متعلق روایت کو بھی زیر نقد لائے ہیں، جس پر بحث تفصیلی ہے اور تین صفحات تک چلی گئی ہے۔ اس کے علاوہ اس واقعہ سے متعلق ترمذی کی روایت کردہ روایتوں پر بھی مفصل نقد کیا ہے۔[۳۴]

فاسق سے حضرت ولید مراد نہیں

اسی طرح آیت کریمہ ’اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا اَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًاۢ بِجَهَالَةٍ‘ (الحجرات ۴۹: ۶) میں بہت سارے مفسرین نے فاسق سے مراد حضرت ولید بن عقبہ کو لیا ہے جو عمال عثمان میں اہم شخصیت تھے، اور جن پر حضرت ابو بکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان، تینوں خلفا نے اعتماد کیا اور اہم مناصب پر فائز رکھا۔ مگر خلیفۂ مظلوم حضرت عثمان کو بطور خاص باغیوں نے اور امت کے بہت سے علما نے ولید کو کوفہ کی امارت دینے پر ظالمانہ طور پر مطعون کیا ہے۔ مفسر گرامی نے اس سورہ کی تفسیر میں ان تمام روایات کا تفصیل سے ناقدانہ جائزہ لیا ہے اور سب کو موضوع ثابت کر کے حضرت ولید اموی کی شخصیت کو داغ دار کرنے والے قصہ کے تار و پود بکھیر کر رکھ دیے ہیں، جس کو ہمارے مفسرین نمک مرچ لگا کر بیان کرتے ہیں۔[۳۵]

[باقی]

۳۳۔ مفتاح القرآن ۲/ ۶۳۷۔

۳۴۔ مفتاح القرآن ۲/ ۶۳۸۔

۳۵۔ ملاحظہ ہو: تفسیر مفتاح القرآن، سورۂ حجرات، مسودہ صفحہ ۵۵۳ تا ۵۶۱۔