سر سید احمد خاں-مغربی اثرات اور تفسیری تجدد پسندی

محمد شہباز منج*

سر سید احمد خاں (۱۸۱۷ء-۱۸۹۸ء) نے جس ماحول میں آنکھیں کھولیں وہ مسلمانوں کی سیاسی، معاشی، تعلیمی اور سماجی پسماندگی کا دور تھا۔ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کی ناکامی نے مسلمانوں کو شکستہ خاطر کر دیا تھا۔قومی امنگ، جوش وخروش، بلندی و برتری اور ترقی و کامرانی کا تصور کوسوں دور تھا۔سر سید نے کل کی حاکم قوم کو ذلت و پستی کے گڑھے میں گرے ہوئے دیکھا۔انگریزوں کی حکومت اور ان کی ساحرانہ تہذیب کے مناظر دیکھے۔ان کو ملازمت، رفاقت اور دوستی و تعارف کے ذریعے مستشرقین اور انگریز حکمرانوں اور صاحبانِ علم وحکمت سے گہرا واسطہ پڑا۔وہ ان کی ذہانت، قوتِ عمل اور تمدن ومعاشرت سے ایسے متاثر ہوئے جیسے کوئی مغلوب، غالب اور کمزور، طاقتور سے متاثر ہوتا ہے۔انہوں نے شخصی طور پر انگریزی تہذیب اور معاشرت کو اختیار کیا اور بڑی گرم جوشی اور قوت کے ساتھ اس کی دعوت دی۔ان کا خیال تھا کہ اس ہم رنگی، حاکم قوم کی معاشرت وتمدن اختیار کرنے اور ان کے ساتھ بے تکلف رہنے سے وہ مرعوبیت اور اور احساس کہتری وغلامی دور ہو جائے گا جس میں مسلمان مبتلا ہیں، حکام کی نظر میں ان کی قدر ومنزلت بڑھ جائے گی اور وہ ایک معزز درجہ کی قوم کے افراد معلوم ہونے لگیں گے۔ انہوں نے ۱۸۶۹ء میں لندن کا سفر اختیار کیا، اور ۱۲ اکتوبر ۱۸۷۰ء کو مغربی تہذیب کے گرویدہ اور ہندوستان کی مسلم سوسائٹی میں مغربی اقدار واصول کی بنیاد پر اصلاح وتغیر کے پر جوش داعی اور مبلغ بن کر اپنے سفرِ انگلستان سے ہندوستان لوٹے۔

ان کا نقطہ 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 اور اس میں اس قدر غلو کیا کہ عربی زبان ولغت کے مسلمہ اصول وقواعد اور اجماع وتواتر کے خلاف کہنے میں بھی انہیں کچھ باک نہ رہا(۱)۔قاضی جاوید نے لکھا ہے کہ سر سید اور ان کے رفقائے کار اور ہم خیال، نو آبادیاتی نظام کے بدترین اثرات کی تجسیم تھے۔اس نظام کے جبر نے انہیں نیم انسانوں کی سطح پر لا کھڑا کیا تھا بلکہ شاید وہ اس سے بھی بہت پست سطح پر گر گئے تھے۔اپنے انسان ہونے کی صداقت کی نفی کر کے انہوں نے اپنی پناہ گاہ ڈھونڈی تھی۔ سر سید نے اپنی نئی صداقت کے واضح اظہار میں کبھی تامل نہیں کیا۔چنانچہ انہوں نے کہا کہ انگریزوں پر یہ الزام لگانا غلط ہے کہ وہ ہندوستان کے مقامی باشندوں کو جانور سمجھتے

---

* لیکچرار شعبہ علومِ اسلامیہ، یونیورسٹی آف سرگودھا، سرگودھا، پاکستان

ہیں،اصل یہ ہے کہ ہم درحقیقت جانور ہیں'' میں بلا مبالغہ نہایت سچے دل سے کہتا ہوں کہ تمام ہندوستانیوں کواعلیٰ سے لے کر ادنیٰ تک ،امیر سے لے کرغریب تک ،سوداگر سے لے کر اہلِ حرفہ تک، عالم ،فاضل سے لے کر جاہل تک،انگریزوں کی تعلیم وتربیت اور شائستگی کے مقابلہ میں درحقیقت ایسی ہی نسبت ہے جیسے نہایت لائق اور خوبصورت آدمی کے سامنے نہایت میلے کچیلے وحشی جانور کو۔'' سرسید کا خیال تھا کہ اگر ہندوستان کے باشندے اس بات کے خواہشمند ہیں کہ انگریز حکمران ان سے مہذب انداز میں پیش آئیں تو اس کے لیے انہیں اپنے آپ کواپنے آقاؤں کے قالب میں ڈھالنا ہوگا۔(۲)

نیاعلمِ کلام:

سرسید احمد خاں اپنے مذکورہ مغرب پرستانہ رجحانات کے تناظر میں برصغیر میں تجدد ومغربیت کے ایک بہت بڑے داعی کی حیثیت سے سامنے آئے ۔اس حقیقت میں کوئی شبہ نہیں کہ پاک وہند کی مسلم تجدد پسندی کے تمام تر سوتے سرسید کی فکر سے پھوٹتے ہیں اوران کے بعد جن لوگوں نے بھی تجدد پسندانہ افکار ونظریات پیش کیے وہ محض ان کے خیالات کا چربہ تھے ۔سرسید نے اسلام اور مسلمانوں کو مغرب کے سانچے میں ڈھالنے کے لیے جہاں دیگر کاوشیں کیں وہاں قرآنی عقائد واحکام کی نئی تعبیر وتشریح کا بھی بیڑا اٹھایااور اس سلسلہ میں ایک نئے علم کلام کی بنیاد ڈالی ۔سرسید کا نیا علم کلام اور اس کی بنیاد پر سامنے آنے والی تفسیری نگارشات ان کی فکر پر استشراقیت اور مغربیت کے گہرے اثرات کی واضح عکاس ہیں۔سطور ذیل میں سرسید کی ''تفسیر القرآن'' کی روشنی میں اسی حقیقت کوسامنے لانے کی سعی کی جارہی ہے۔

سرسید نے اپنے علم کلام میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اسلام کے تمام احکام عقل کے عین مطابق ہیں اور قرآن حکیم میں کوئی بات ایسی نہیں جو جدید تمدن وترقی کے منافی ہو ۔(۳) ان کے علم کلام کا کامل اظہار ان کی ''تفسیر القرآن'' میں ہوا ہے ۔انہوں نے اپنے مخصوص تجدد پسندانہ نقطۂ نظر کے مطابق تفسیر قرآن کی خاطر کچھ تفسیری اصول وضع کیے ہیں ۔ان تفسیری اصولوں کے مطابق اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے، حاضر وناظر ہے، خالق کائنات ہے ،اس نے وقتاً فوقتاً بنی نوع انسان کی ہدایت کے لیے انبیاء مبعوث کیے جن میں حضرت محمد ﷺ بھی شامل ہیں۔قرآن، وحی مستند اور کلام الٰہی ہے، جو محمد ﷺ پر بذریعہ وحی نازل کیا گیا۔رہ گیا یہ سوال کہ یہ حضرت جبریل کے توسط سے بھیجا گیا یا اس کے الفاظ حضور کے دل پر القا ہوئے ،کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔قرآن میں کوئی بات نادرست اور خلافِ واقعہ مندرج نہیں ۔اللہ کے جن اوصاف کا قرآن 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 کوئی حد ہے اور نہ انتہا،لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی دانائی

اور اختیارِ کلی سے قوانینِ قدرت تخلیق کیے اور انہیں تخلیق اور وجود کے نظم وضبط کے لیے قائم رکھتا ہے۔لہذا قرآن پاک میں کوئی شئے بھی قوانینِ فطرت کے خلاف نہیں ہوسکتی۔قرآن مجید کا موجودہ متن حتمی اور مختتم ہے جس میں کوئی چیز اضافی ہے اور نہ الحاقی۔ہر سورہ کی آیتیں اپنے موجودہ تسلسل میں تاریخی ترتیب سے پائی جاتی ہیں۔قدیم تصورِ نسخ جو متن اور تفسیر میں مسلمہ حقیقت کا درجہ رکھتا ہے اسے مطالعۂ قرآن کے سلسلہ میں رد کرنا ضروری ہے،وحی نے بتدریج ترقی کی ہے،قرآنی مسائل معاد متعلق بہ ملائکہ اور کونیات اور سائنسی حقیقت کے متضاد نہیں ہوسکتے،اور اسی اصول کی روشنی میں ان کی تشریح ہونی چاہیے۔قرآن حکیم کے بلاواسطہ یا بالواسطہ بیانات جو انسانی تمدن کی ترقی کے امکانات اور اضافوں کا باعث ہوسکتے ہیں،کے مطالعہ کے لیے لسانی تحقیق ضروری ہے(۴)

سرسید کا اہم ترین تفسیری اصول یہ ہے کہ''ورک آف گاڈ''یعنی قوانینِ فطرت اور''ورڈ آف گاڈ''یعنی قرآنی آیات واحکام میں کبھی اختلاف نہیں ہوسکتا۔چونکہ یہ دونوں اللہ کے بنائے ہوئے ہیں،اس لیے ان دونوں میں ہم آہنگی ضروری ہے۔بنابریں قرآنی آیات کی تشریح وتعبیر کے ضمن میں اس اصول کو پیش نظر رکھا جائے گا کہ''ورک آف گاڈ''اور''ورڈ آف گاڈ''میں توافق وتطابق پایا جائے۔بصورت دیگر قرآنی آیات واحکام میں تناقض لازم آئے گا(۵)۔اس تفسیری اصول کو مدِ نظر رکھتے ہوئے سرسید نے قرآنی آیات وتعلیمات کو عقل اور جدید سائنسی نظریات ومعلومات سے ہم آہنگ کرنے اور جدید ذہن کے لیے قابلِ قبول بنانے کی کوشش میں عقائد واحکام کے سلسلہ میں متجددانہ خیالات وآرا کا اظہار کیا ہے۔سید محمد عبداللہ کے بقول''تفسیر القرآن''میں روایات سے بغاوت اپنی انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔اس میں اصول،طریق کار اور نصب العین سب کچھ پرانی تفسیروں سے مختلف معلوم ہوتا ہے۔سرسید کے افکار کا محور یہ ہے کہ اسلام کا کوئی مسئلہ عقل اور اصولِ تمدن کے خلاف نہیں۔دین میں صرف قرآن مجید یقینی ہے باقی سب کچھ یعنی حدیث،اجماع اور قیاس وغیرہ اصولِ دین میں شامل نہیں۔(۶)مولانا حالی بیان کرتے ہیں کہ سرسید نے قطعی فیصلہ کرلیا کہ اسلام کے متعارف مجموعہ میں سے وہ حصہ جس کو تمام مسلمان ملهم من عند الله سمجھتے ہیں اور جس کی نسبت یقین رکھتے ہیں کہ وہ جس طرح خدا کی طرف سے نبی آخر الزمان کے دل میں القاء ہوا ہے،اسی طرح بے کم وکاست نبی ﷺ سے ہاتھوں ہاتھ ہم تک پہنچا ہے،صرف وہی حصہ اس بات کا استحقاق رکھتا ہے کہ اس میں جو بات مسائلِ فلسفہ وحکمت کے خلاف ہو اس میں اور مسائلِ حکمت میں تطبیق کی جائے،یا مسائلِ حکمیہ کی غلطی ثابت کی جائے۔پس انہوں نے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ''حسبنا كتاب الله''اپنے جدید علم کلام کا موضوع اور اسلام کا حقیقی مصداق محض 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 ومفسرین کے اقوال وآراء اور تمام فقہاء و

مجتہدین کے قیاسات و اجتہادات کو اس بنا پر کہ ان کے جوابدہ خود علماء و مفسرین اور فقہاء و مجتہدین ہیں، نہ اسلام، اپنی بحث سے خارج کر دیا(۷)۔حدیث کی اہمیت کو کم کرنے کے ساتھ ساتھ سرسید نے یہ تصور بھی شد و مد سے پیش کیا کہ قرآن حکیم کی زبان اور اندازِ بیان تمثیلی اور علاماتی ہے۔اس طرح گویا قرآنی تعلیمات کی من مانی توجیہات کا جواز تلاش کر لیا گیا۔(۸)''ورک آف گاڈ'' اور'' ورڈ آف گاڈ'' کی موافقت سے متعلق سرسید کے خیالات میں پراٹ(John H Prat) کی اس کتاب سے گہرا تاثر پایا جاتا ہے،جس میں اس نے اپنے نتائج فکر بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

''کوئی نئی ایجاد خواہ کتنی ہی حیرت انگیز ہو ہماری مقدس کتابوں کے کل مضامین کے الہامی ہونے کے عقیدے میں خلل انداز نہیں ہوتی اور نہ سائنس کے ولولہ ہی کو کم کرتی ہے۔''(۹)

پراٹ نے اس سوال کے جواب کے لیے ایک پورا پیراگراف مخصوص کیا ہے کہ صحائف کے ان اقتباسات کو جن میں جنت کو ایک'' شفاف مواد کا بڑا گنبد'' کہا گیا ہے،سائنس اور معروضی بنیاد پر قائم حقائق سے کیسے ہم آہنگ کیا جائے۔اس کا حل یہ ہے کہ اصل عبرانی لفظ کو دیکھنا چاہیے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہفتادی ترجمہ میں(Slereoma)اور انجیل کے لاطینی ترجمہ میں (Firmamentum) کا عبرانی میں مفہوم وسیع وقفہ یا کشادگی ہے۔پراٹ نے اس مفہوم پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ مقدس روحانی مصنف نے اشیاء کی ماہیت اور حقیقی ہیئت کے اظہار کے لیے مناسب ترین الفاظ کا استعمال کیا۔صحائف تو شروع ہی سے صحیح تھے، تمام تر خلطِ مبحث صرف انسانی لاعلمی اور ناقص تصورات کے سبب پھیلا۔تعقل اور مشاہدہ کا صحائف سے اختلاف دراصل صحائف کی غلط تعبیروں سے اختلاف ہے۔(۱۰)سرسید نے "تبیین الکلام" میں پراٹ کی کتاب کا کئی جگہ حوالہ دیا ہے۔پراٹ سے مشابہت ''تفسیر السموات''میں اور نمایاں ہو جاتی ہے جہاں وہ اس سوال سے متعلق اپنا جواب تفصیل سے دیتے ہیں کہ قرآن کی شہادتوں اور کوپرنیکی نظریات میں مطابقت کیسے پیدا کی جائے۔(۱۱)''تفسیر القرآن'' میں اس سلسلہ میں سرسید نے مختلف الفاظِ قرآنی کو استعاراتی معنی پہناتے ہوئے مفسرین سے سخت اختلاف، اور اپنے اختیار کردہ معنی کی درستگی پر اصرار کیا ہے۔سورہ البقرہ کی آیت ۲۹ کی تفسیر میں سبع سموٰت کے تحت اس بات کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہ سبع سموٰت کا جو مفہوم اکثر مفسرین کے ہاں بیان کیا گیا ہے، وہ یونانی علم نجوم سے مستعار لیا گیا ہے اور قرآن کو اس سے کچھ علاقہ نہیں، لکھتے ہیں کہ''اس مقام پر سما کے لفظ سے وہ وسعت مراد ہے جو ہر شخص اپنے سر کے اوپر دیکھتا ہے۔پس آیت کے یہ معنی ہیں کہ خدا اس وسعت کی طرف متوجہ ہوا جو ہر شخص اپنے سر کے پر بلند دکھائی دیتی ہے اور ٹھیک اس کو سات بلندیاں کر دیا۔سات سیارہ کواکب کو ہر کوئی جانتا تھا۔عرب کے بدو بھی ان

سے بخوبی واقف تھے ۔وہ ستارے اوپر تلے دکھائی دیتے ہیں۔یعنی ایک سب سے نیچا دوسرا اس سے اونچا تیسرا سب سے اونچا اور علیٰ ھذا القیاس ۔اور ان کواکب کے سبب جو بطور روشن نشانیوں کے اس وسعت مرتفع میں دکھائی دیتے ہیں اس وسعت کے ساتھ جدا جدا حصے یا درجے یا طبقے ہو جاتے ہیں۔پس اسی کی نسبت خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ اس کو ٹھیک سات آسمان کر دیے۔"(۱۲) سورہ الاعراف کی آیت ۵۴ کے الفاظ ثم استویٰ علی العرش تشریح میں فخر الدین رازی کی تفسیر پر تنقید کرتے ہوئے سوال کرتے ہیں کہ رازی جیسے مفسرین بعض جگہ عرش کا لغوی اور بعض جگہ استعاراتی مفہوم کیوں مراد لیتے ہیں ۔رازی کے اس اعتراض کا کہ بغیر کسی دلیل کے قرآن کی استعاراتی تعبیر کیوں مراد لی جاتی ہے ،جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ظاہری معنی صرف اس وقت ترک کیے جاتے ہیں جب مفسر کے پاس اس کا واضح ثبوت ہوتا ہے کہ ایک مخصوص سیاق وسباق میں متن کا یہ منشا نہیں ،لیکن معاملہ کو یہیں چھوڑ دینا اور زیر بحث لفظ کی تخصیص یا اس کے معنی کی تاویل نہ کرنا ،قرآن کو بے معنی کرنا ہے ۔آخر قرآن نازل ہی کیوں گیا تھا ۔یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ قرآن بلاشبہ کلام خداوندی ہے،لیکن یہ انسانی زبان میں ملفوف ہے ،اس لیے الفاظ قرآنی کے معنی اسی طرح متعین کرنے چاہیں جیسا کہ ہم یکساں مواقع پر انسانوں کے الفاظ کے معنی ومفہوم متعین کرتے ہیں۔ اس طریقہ کو تاویل کہنا غلط ہے ۔یہ تاویل نہیں بلکہ خدا نے ان الفاظ کو اسی مفہوم میں استعمال کیا ہے ۔(۱۳)ڈاکٹر سی ڈبلیو ٹرول نے لکھا ہے کہ سرسید کا الہامی لفظ اور سائنس کے درمیان تعلق کا نظریہ ابن رشد کے معقول ومنقول کے درمیان توافق کے مسئلے کے حل سے مماثلت رکھتا ہے ۔اس معاملہ وہ ابن رشد کے موقف کو ''انتہائی متوازن اور عقلی'' کہتے ہیں ۔اگر صحائف کے ظاہری معنی مبرہن نتائج سے متصادم ہوں تو ان کی استعاراتی تشریح لازمی ہے ،اور اس کا مطلب یہ ہے کہ صحائف کے خالق نے یہی تمثیلی واستعاراتی معنی مراد لیے تھے ۔وہ ابن رشد سے اس اعتبار سے البتہ مختلف ہیں کہ وہ جدید علوم طبعی کے نتائج کو ،ان تجرباتی اور استقرائی طریقوں کے باوجود جن پر علوم کی بنیاد ہے ،پوری برہانی اہمیت دیتے ہیں ،اور اپنی اس علمیاتی رجائیت میں فرانسس بیکن (Francis Bacon) اور جان سٹوارٹ مل (John Stuart Mill) کے عقائد کا اس سیاق وسباق میں ،بغیر واضح طور پر ان کا نام لیے یا حوالہ دیے تتبع کرتے ہیں ۔(۱۴)

معجزات:

معجزات تمام مذاہب اور کتب سماوی کا ایک اہم عنصر اور نا قابل استرداد حصہ رہے ہیں ۔(۱۵) از روئے قران وحدیث معجزات کا حق ہونا اتنا بدیہی ہے کہ تمام آئمہ محققین نے اس پر اتفاق کیا ہے ۔(۱۶) فلاسفہ اور سائنسدانوں کی ایک کثیر تعداد نے بھی معجزات کے امکان ووقوع تسلیم کیا ہے ۔(۱۷) لیکن یورپ میں علمی نشاۃ ثانیہ کے ساتھ

عقلیت پرستی کی جو تحریک اٹھی، اس کے نتیجے میں یورپ میں یہ تصور جڑ پکڑ گیا کہ معلوم ومعروف قوانین فطرت سے ہٹ کر کسی واقعہ کے وقوع پذیر ہونے پر ایمان رکھنا عقل وعلم سے بیر اور جہالت و وہم پرستی کے سوا کچھ نہیں۔ (۱۸) مغربی اہل فکر سے متاثر ہو کر سرسید نے بھی قوانین قدرت کا ایسا تصور قائم کر لیا جس میں معجزات کی کوئی گنجائش نہیں پائی جاتی۔ چنانچہ انہوں نے معجزات کا مطلقاً انکار کر ڈالا۔ ان کا خیال ہے کہ پیغمبر چونکہ فطرت کے قوانین الٰہیہ کا نفاذ کرتے ہیں اور معجزات کا تصور ان قوانین کا غلط اور غیر قانونی طریقہ پر ابطال کرتا ہے، اس لیے کتب سماوی میں معجزات کا جو ذکر ہے اسے استعاراتی، اشاریاتی یا افسانوی سمجھنا چاہیے۔ انکارِ معجزات کے حوالے سے انتہا پسندانہ موقف اختیار کرنے میں مافوق الفطرت اور معجزاتی عناصر پر ولیم میور کی تنقید نے سرسید پر خاصے اثرات مرتب کیے۔ ''خطباتِ احمدیہ'' سرسید کی ان کوششوں کا بین ثبوت ہے جو انہوں نے سیرت طیبہ کو ان معجزات سے الگ کرنے کے لیے کیں۔ بارہویں خطبہ میں وہ پیغمبر ﷺ کی پیدائش کے متعلق مافوق الفطرت واقعات کو شاعرانہ تخلیق کہتے ہیں، جو اسلام کی حیرت انگیز کامیابی کے بعد اختراع کیے گئے۔ (۱۹) سرسید نے سورہ بنی اسرائیل کی پہلی آیت کی تفسیر کے سلسلہ میں معراجِ جسمانی سے متعلق احادیث وروایات کو ناقابل اعتبار اور ان کے بیان کو خلافِ قانون فطرت اور ممتنعاتِ عقلی میں سے شمار کرتے ہوئے بالکل ڈیوڈ ہیوم کے انداز میں (۲۰) معجزات کا انکار کیا ہے۔ لکھتے ہیں ''واقعات خلاف قانونِ فطرت کے وقوع کا ثبوت اگر گواہان روایت بھی گواہی دیں تو محالات سے ہے اس لیے کہ اس وقت دو دلیلیں جو ایک ہی حیثیت پر مبنی ہوں سامنے ہوتی ہیں۔ ایک قانون فطرت جو ہزاروں لاکھوں تجربوں سے جیلاً بعد جیلٍ وزماناً بعد زمانٍ ثابت ہے اور ایک گواہانِ روایت جن کا عادل ہونا بھی تجربہ سے ثابت ہوا ہے۔ پس اس کا تصفیہ کرنا ہوتا ہے کہ دونوں تجربوں میں سے کون سا تجربہ قابل ترجیح ہے۔ قانونِ فطرت کو غلط سمجھنا یا راوی کی سمجھ اور بیان میں سہو و غلطی کا ہونا۔ کوئی ذی عقل تو قانونِ فطرت پر راوی کے بیان کو ترجیح نہیں دے سکتا۔ قول پیغمبر بلا حجت قابل تسلیم ہے مگر کلام تو اسی میں ہے کہ قول پیغمبر ہے یا نہیں۔'' اس استدلال کے بعد سرسید معراج رسولؐ کو خواب میں پیش آنے والا ''رویا'' قرار دیتے ہیں۔ (۲۱) اسی سے متصل شق صدر کے معجزہ پر بحث کرتے ہوئے اسے بھی شبِ معراج کے خواب کا حصہ قرار دیا ہے۔ (۲۲) سورہ البقرہ کی آیت ۵۰ کے ضمن میں حضرت موسیٰ کے عصا کے ذریعے دریا کے معجزاتی طور پر پھٹ جانے کو باطل قرار دیتے ہوئے کہا ہے ''اس وقت بسبب جوار بھاٹے کے جو سمندر میں آتا رہتا ہے کہیں خشک زمین نکل آتی تھی اور کہیں پایاب رہ جاتی تھی۔ بنی اسرائیل پایاب وخشک راستہ سے راتوں رات بامن اتر گئے۔ یہی مطلب صاف اس آیت سے پایا جاتا ہے جو سورہ دخان میں ہے کہ '' وَاتْرُكِ الْبَحْرَ رَهْوًا ''جس کا ٹھیک ٹھیک مطلب یہ ہے کہ چھوڑ چل سمندر

کو ایسی حالت میں کہ اترا ہوا ہو۔ صبح ہوتے فرعون نے جو دیکھا کہ بنی اسرائیل پار اتر گئے اس نے بھی ان کا تعاقب کیا اور لڑائی کی گاڑیاں اور سوار و پیادے غلط راستے پر سب دریا میں ڈال دیے اور وہ وقت پانی کے بڑھنے کا تھا۔ لحہ لحہ میں پانی بڑھ گیا جیسا کے اپنی عادت کے موافق بڑھتا ہے اور ڈوباؤ ہو گیا جس میں فرعون اور اس کا لشکر ڈوب گیا۔" (۲۳) سورہ آل عمران کی آیت ۳۷ کے سلسلہ میں قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللّٰه کی تشریح کے ضمن میں حضرت مریم کے پاس پھلوں کی معجزانہ آمد کی بجائے ابوعلی جبائی معتزلی کے اس قول کو قابلِ اعتبار سمجھتے ہیں، جس کے مطابق اللہ تعالیٰ ان ایمان والوں کے ذریعے، جو زاہد و عابد عورتوں کی خبر گیری کرتے تھے، حضرت مریمؑ کو رزق پہنچاتا تھا۔ (۲۴) حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ذکر کے تسلسل میں ان کی بن باپ معجزانہ پیدائش کا انکار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت اسحاق اور ان کی بیوی اور حضرت زکریا اور ان کی بیوی دونوں کی حالت اولاد ہونے سے مایوسی کی تھی، مگر دونوں سے اولاد کا بغیر باپ کے پیدا ہونا تسلیم نہیں کیا گیا۔ حضرت مریمؑ کی تو حالت بھی اولاد ہونے سے مایوسی کی نہ تھی، لہذا صرف ان کے تعجب سے، جو محض اس وقت کی کیفیت پر تھا جب کہ بشارت ہوئی تھی، نہ کہ آئندہ کی ہونے والی حالت پر، کیونکر حضرت عیسیٰ کے بغیر باپ کے پیدا ہونے پر استدلال ہو سکتا ہے۔ کیا عجب ہے کہ اس خواب کے بعد ہی حضرت مریم اور ان کے مربیوں کو حضرت مریم کی شادی کا خیال پیدا ہوا ہو جو آخر کار یوسف کے ساتھ عقد ہونے سے پورا ہوا۔ (۲۵)

رفع عیسیٰ سے متعلق گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب اس واقعہ پر مورخانہ طور سے نظر ڈالی جائے تو ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ صلیب پر نہ مرے تھے بلکہ ان پر ایسی حالت طاری ہو گئی تھی کہ لوگوں نے ان کو مردہ سمجھا تھا۔ تاریخ میں صلیب پر سے لوگوں کے زندہ اترنے کی مثالیں موجود ہیں۔ حضرت عیسیٰ تین چار گھنٹے کے بعد صلیب سے اتار لیے گئے تھے اور ہر طرح پر یقین ہو سکتا ہے کہ وہ زندہ تھے۔ رات کو لحد سے نکال لیے گئے اور مخفی طور پر اپنے مریدوں کی حفاظت میں رہے۔ حواریوں نے ان کو دیکھا اور ملے اور پھر کسی وقت اپنی موت سے مر گئے، اور یہودیوں کی عداوت کے خوف سے انہیں کسی نامعلوم مقام میں دفن کر دیا گیا۔ حضرت علیؓ کا جنازہ بھی خوارج کے خوف سے اسی طرح مخفی طور پر دفن کیا گیا تھا، حالانکہ خوارج کا خوف یہودیوں کی نسبت بہت کم تھا، اور اسی طرح بعض شیعہ نے حضرت علیؓ کے متعلق کہہ دیا تھا کہ وہ آسمان پر چلے گئے۔ (۲۶)

معجزات کی نفی کرتے ہوئے قدرے فیصلہ کن انداز میں سر سید نے تحریر کیا ہے کہ حضورﷺ کے پاس معجزہ نہ ہونے کا ذکر قرآن میں موجود ہے۔ حضرت محمدﷺ، جو افضل الانبیاء ہیں، کے پاس معجزہ نہ ہونے کے بیان سے ضمناً یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ کہ انبیائے سابقین علیہم السلام کے پاس بھی کوئی معجزہ نہیں تھا، اور جن واقعات کو لوگ معروف

معنوں میں معجزات سمجھتے تھے، وہ درحقیقت معجزات نہ تھے بلکہ قانونِ قدرت کے مطابق وقوع پذیر ہونے والے واقعات تھے۔عام معروف معنوں میں انبیاء میں معجزات اور اولیاء اللہ میں کرامات کا یقین (گو یہ اعتقاد رکھا جائے کہ خدا نے ہی یہ قدرت ان کو عطا کی تھی)،توحید فی الصفات کو نامکمل کر دیتا ہے۔اسلام اور بانیٔ اسلام کی کوئی عزت،کوئی تقدس،کوئی بزرگی اور کوئی صداقت اس سے زیادہ نہیں ہوسکتی کہ انہوں نے صاف صاف لوگوں کو بتا دیا کہ معجزے تو خدا کے پاس ہیں میں تو تمہاری طرح کا ایک انسان ہوں اور تمہیں خدا کی طرف سے بھیجی ہوئی وحی کی تلقین کرتا ہوں۔(۲۷)

وحی ونبوت:

اسلام کے نقطۂ نظر سے وحی نبی کی داخلی کیفیت یا فطری ملکہ نہیں بلکہ خارج سے بذریعہ فرشتہ نازل ہوتی ہے۔ اس کی تصدیق نہ صرف صحفِ سماوی سے ہوتی بلکہ عقلاً بھی اس میں کوئی استبعاد نہیں۔مستشرقین یورپ خود دیگر انبیاء پر نزولِ وحی کے قائل ہیں۔لیکن وحی محمدیؐ سے انکار کی خاطر مغربی اہلِ قلم نے بر بنائے تعصب شدید ہرزہ سرائیاں شروع کر دیں۔مثلاً انہوں نے نہایت دریدہ دہنی سے کام لیتے ہوئے آپ کو مصروع قرار دے دیا۔(۲۸)وحی و نبوت کے حوالے سے استشراقی خیالات نے سرسید پر گہرا اثر ڈالا۔تفسیر القرآن میں وحی ونبوت سے متعلق سرسید کے خیالات پڑھ کر آدمی حیرت زدہ رہ جاتا ہے کہ کیا یہی وہ سرسید ہیں جنہوں نے ولیم میور کے زلاتِ علمی کے جوابات لکھنے کے لیے اپنا سب کچھ قربان کر دینے اور کنگال ہو کر مر جانے کو سعادتِ دارین سمجھا تھا؟ میور وغیرہ مستشرقین نے آنحضورﷺ پر صرع اور مرگی کا جو الزام عائد کیا تھا،سرسید نے 'خطباتِ احمدیہ' میں بلا شبہ اس کی زبردست تردید کی ہے۔لیکن 'تفسیر القران' میں وہ وحی ونبوت کی ایسی توجیہ پیش کرتے ہیں کہ اپنے خیالات کو بالبداہت استشراقی الزامات سے جا ملاتے ہیں۔سرسید لکھتے ہیں کہ نبوت ایک فطری چیز ہے جو انسان میں اس کی دوسری صفات کی طرح خلقی طور پر موجود ہوتی ہے۔یہ فطری صفت مختلف ناموں سے پکاری جاتی ہے،مثلاً ہدایت کاملِ کی فطرت،ملکۂ نبوت،ناموسِ اکبر اور جبریلِ اعظم وغیرہ۔خدا اور پیغمبر میں بجز اس ملکۂ نبوت کے جسے جبریل بھی کہا جا سکتا ہے اور کوئی ایلچی یا پیغام پہنچانے والا نہیں ہوتا۔نبی کا دل ہی وہ آئینہ ہے جس میں تجلیاتِ ربانی کا جلوہ دکھائی دیتا ہے۔وہ خود ہی وہ مجسم چیز ہے جس میں سے کلام خدا کی آوازیں نکلتی ہیں۔وہ خود ہی وہ کان ہوتا ہے جو خدا کے بے حرف وصوت کلام کو سنتا ہے۔اسی کے دل سے فوارہ کی مانند وحی اٹھتی ہے اور خود اسی پر نازل ہوتی ہے۔اسی کا عکس اس کے دل پر پڑتا ہے،جس کو وہ خود ہی الہام کہتا ہے۔اس کو کوئی نہیں بلواتا،وہ خود ہی بولتا ہے اور خود ہی کہتا ہے وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى۔وہ خود ہی اپنا کلام اپنے ظاہری کانوں سے یوں سنتا ہے

،گویا کوئی دوسرا شخص اس سے کلام کر رہا ہے اور اپنے آپ کو ان ظاہری آنکھوں سے یوں دیکھتا ہے، گویا کوئی دوسرا شخص اس کے سامنے کھڑا ہے۔یوں سمجھئے جیسے مجنون بغیر کسی بولنے والے کے اپنے کانوں سے آوازیں سنتے اور تنہا ہوتے بھی اپنے سامنے کسی کو کھڑا ہوا اور باتیں کرتا ہوا دیکھتے ہیں۔لہذا ایسے شخص کو جو فطرت کی رو سے تمام چیزوں سے بے تعلق روحانیت میں مستغرق ہو،ایسی واردات کا پیش آنا ہرگز خلاف فطرت انسانی نہیں۔دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلا مجنون ہے اور دوسرا پیغمبر۔کافر دوسرے کو بھی مجنون کہتے تھے۔چنانچہ وحی وہ چیز ہے جس کو قلب نبوت پر اُسی فطرتِ نبوت کے سبب مبدأفیاض نے نقش کیا ہے۔یہی نقش قلبی کبھی بولنے والے کی مانند ظاہری کانوں سے سنائی دیتا ہے اور کبھی دوسرے بولنے والے کی شکل میں نظر آتا ہے،مگر بجز اپنے آپ کے نہ وہاں کوئی آواز ہے اور نہ بولنے والا۔جس طرح تمام ملکاتِ انسانی کسی محرک کے پیش آنے پر اپنا کام کرتے ہیں،اسی طرح ملکۂ نبوت بھی کسی مخصوص امر کے پیش نظر فعال ہو جاتا ہے۔(۲۹)

غور کیجیے وحی و نبوت سے متعلق اپنے مذکورہ خیالات میں سرسید مستشرقین کے ان بیانات کے کس قدر قریب چلے گئے ہیں جن کے مطابق وہ وحی والہام کو حضورﷺ کی داخلی کیفیت سے تعبیر کرتے ہیں ،جسے آپ (نعوذ باللہ) غلط طور پر وحی سمجھ بیٹھے تھے، حالانکہ وہ جنون و مرگی کے دوران حضورؐ پر وارد ہونے والے خیالات ہوتے تھے، یا جن کے مطابق وحی آپؐ کے زمانے میں مکہ کے حالات اور آپ کی غیر معمولی فطری صلاحیتوں اور سوچ و بچار کے ذریعے اپنے معاشرے کو برائی سے بچانے کے لیے آپ کے نہاں خانۂ دل میں جاری کشمکش کا فطری اظہار تھی۔

وحی کو نبی کی داخلی کیفیت اور فطری ملکہ سے تعبیر کرنے کی بنا پر سرسید نے ختم نبوت سے متعلق ایسے خیالات کا اظہار کیا جس سے نئی نبوت کے دعویداروں نے خوب فائدہ اٹھایا۔ختم نبوت سے متعلق سرسید کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے ڈاکٹر ٹرول لکھتے ہیں کہ سرسید کے نزدیک ختم نبوت کا اصول افراد میں ملکۂ پیغمبری یا اس صفت کے سبب انسانوں کو الوہی نعمتوں کے حصول کے اختتام کا مفہوم نہیں رکھتا۔خدا اپنی مخلوق سے کبھی بے نیاز نہیں رہتا، اس لیے محمدﷺ کے بعد بھی لوگ اس خلقی تحفہ کے ساتھ پیدا ہونگے۔اس کے باوجود کوئی شخص حضرت محمدﷺ کی پیغمبرانہ تعلیم کی ہمہ گیر تکمیل اور صداقت میں کوئی اضافہ کرنے کے قابل نہیں ہوگا۔یہی کامل توحید کا پیغام ہے۔حضورﷺ سے متعلق اپنے خیالات میں ایک طرف تو سرسید مافوق الفطرت واقعہ کے اصول سے احتراز کرنا چاہتے ہیں،یعنی یہ کہ خدا نے اس کام کے لیے حضورﷺ کا انتخاب نہیں کیا تھا اور اسی لیے انہوں نے ملکۂ نبوت کا نظریہ پیش کیا،مگر دوسری طرف وہ اپنے پہلے نظریہ کے تسلسل میں توحید کے پہلے معلم کی حیثیت سے حضرت محمدﷺ کی منفرد حیثیت کو نمایاں کرنا چاہتے ہیں۔ان کے نزدیک آپؐ کے پیغام میں ایک عالمگیر کشش ہے جو سب کے لیے قابل

فہم ہے۔اس لحاظ سے محمد ﷺ خدا کے آخری پیغمبر ہیں پھر بھی جیسے جیسے فطرت کا نظام کھلتا جاتا ہے، بعد میں آنے والوں میں یہ ملکہ فعال ہوتا رہتا ہے۔ایسی پارسا ہستیوں کی توقع کی جاسکتی ہے جو حضرت محمد ﷺ کے بعد نئی صورت حال میں توحید کا سبق سکھانے کی اہلیت اور قدرت رکھتی ہوں۔(۳۰)

سرسید کے مذکورہ صدر خیالات واضح طور پر نئی نبوت کے لیے گنجائش پیدا کررہے ہیں۔یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ مرزا قادیانی کو اپنی نئی نبوت کے لیے سرسید کے خیالات سے بھی شہ ملی۔سرسید کی پیروی میں (۳۱) مرزا قادیانی نے بھی وحی کو ایک فطری ملکہ قرار دے کر اپنے اس مفروضے کی تائید کے لیے دلائل فراہم کرنے کی کوشش کی کہ نبی کی متابعت سے آدمی کا فطری ملکہ فعال ہوسکتا ہے اور وہ نبی ہی کی طرح وحی پاسکتا، اور خدا کے مکالمہ ومخاطبہ سے مشرف ہوسکتا ہے۔(۳۲)

مسائل معاد:

قرآن مجید کی رو سے بعث بعد الموت اور جنت ودوزخ وغیرہ معاد سے تعلق رکھنے والے ایسے مسائل ہیں جن کو ماننا ایمان کی لازمی شرط ہے، نیز قرآن مجید سے مترشح ہوتا ہے کہ کہ بعث بعد الموت اور جزاوسزائے اخروی کا معاملہ جسم وروح دونوں سے متعلق ہے۔معاد کے بارے میں حسی تصورات عیسائیت وغیرہ مذاہب میں بھی موجود رہے ہیں۔لیکن یورپ میں سائنسی نشأۃ ثانیہ کے دور میں جہاں دیگر مذہبی عقائد شکست وریخت کا شکار ہوئے وہاں معاد سے متعلق نقطہ نظر بھی بدل گیا اور اخروی جزاوسزا کے جسمانی کے بجائے روحانی ہونے اور جنت ودوزخ کو مقامات کی بجائے کیفیات سے تعبیر کرنے کا رجحان پیدا ہوگیا۔انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کا مقالہ نگار لکھتا ہے:

"...the more recent interpretations view Heavn symbolically a a stateor of life with Christ, rather than a place to wich the elect." (۳۳)

ستم ظریفی یہ ہے کہ مغربی اہل فکر نے ایک طرف تو جسمانی جزاوسزا کے مسیحی تصورات کو نئی تعبیر دے کر روحانی بنانے کی کوششیں کیں اور دوسری طرف اسلام کو بدوعربوں کو متاثر کرنے کے لیے جزاسزا کے تصورات پر مسیحیت وغیرہ مذاہب کی تقلید میں حسیت کی چھاپ لگا کر ملزم باور کرانے کی سعی کی۔رچرڈ بیل کا اصرار ہے کہ حشر اجساد، جسمانی جزاسزا اور جنت ودوزخ کے واقعی وجود کے اسلامی تصورات بنیادی طور پر یہودیت، عیسائیت اور زردشت وغیرہ مذاہب سے ماخوذ ہیں، جنہیں کچھ مقامی رنگ وروغن لگا کر پیغمبر اسلام نے اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا۔(۳۴) ولیم میور کا خیال تھا کہ جنت ودوزخ کے قرآن میں بیان کیے جانے والے مناظر مادی مسرتوں اور حسی راحتوں کی صورت میں بیان کیے گئے ہیں اور اس سے مقصود یہ ہے کہ عربوں کے ذہن کو، جو بنجر اور بے آب وگیاہ

زمین کے باسی تھے ،متاثر کیا جا سکے۔وہ سورہ الرحمٰن کی آیات ۴۳۔۵۸ کا حوالہ دیتے ہوئے قران مجید کے جنت و جہنم سے متعلق بیانات کو بناوٹی قرار دیتا ہے، جن کے ذریعے بدو عربوں کے لیے متاثر کن خیالات گھڑے گئے۔(۳۵)

مغربی واستشراقی اہل فکر سے تاثر کے نتیجہ میں سر سید نے معاد سے متعلق مسائل کو روحانی ثابت کرنے کی بھر پور کوشش کی۔سورہ الاعراف کی آیت ۳۸ کی تفسیر میں حشر جسمانی کی تغلیط اور جزا وسزا کے روحانی ہونے پر استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انسانی روح ،جو حیوانی روح سے بنیادی طور پر مختلف اور لا فانیت کی حامل ہے، اپنی لافانیت میں جو خیر وشر جذب کرتی ہے ،اس کے لیے روز قیامت جوابدہ ہے۔قرآن میں روز قیامت پیش آنے والے جن کائناتی حوادث کا ذکر ہے ،وہ اس زمانے کے وحوش وطیور پر گزریں گے ،مگر اس سے پہلے مرنے والے انسانوں کے لیے قیامت ان کی موت ہی سے شروع ہو جاتی ہے۔قیامت درحقیقت تمام کائنات میں ایک لازمی بنیادی تبدیلی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔قرآن کی کسی آیت سے ثابت نہیں ہوتا کہ روزِ حشر لوگ موجودہ جسموں میں دوبارہ زندہ ہونگے۔قرآن کے زمانہ نزول کے لوگ چونکہ روح پر یقین نہیں رکھتے تھے ،اس لیے جزا وسزا کی حقیقت سمجھانے کے لیے ان کے تخیل پر اثر انداز ہونے والا طریقہ اختیار کیا گیا، جس سے مادی جسم کے از سر نو اٹھائے جانے کا عقیدہ پیدا ہو گیا حالانکہ واقعۃً مادی اجسام دوبارہ نہیں اٹھائے جائیں گے اور جزا وسزا محض روحانی ہو گی۔ ۳۶)سر سید نے جنت ودوزخ اور ان کے نعیم وآلام کو تمثیلی واستعاراتی قرار دینے کے ساتھ ساتھ انہیں حسی سمجھنے والوں کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ قرآن کے جنت ودوزخ کے وعدہ ووعید سے متعلق ایسے بیانات جو حسیت کا رنگ لیے ہوئے نظر آتے ہیں،ان کا مقصد دراصل جنگلی وبدوی اور غیر تربیت یافتہ انسانی دماغوں میں ان کے فہم کے مطابق انتہائی درجہ کے رنج وراحت کا احساس پیدا کرنا ہے ورنہ درحقیقت،جیسا کہ ایک تربیت یافتہ دماغ کو سمجھنے میں کچھ دقت پیش نہیں آتی ، ان بیانات میں ذکر کردہ اشیاء سے بعینہ وہ اشیاء مقصود نہیں۔کوڑ مغز ملا اور شہوت پرست زاہد جس طرح کی حسن پرستانہ اور شراب وکباب سے مزین جنت کا نقشہ پیش کرتے ہیں،ایسی جنت سے تو ہمارا یہ خرابہ بہتر ہے، چہ جائیکہ قرآن کے بیانات سے ایسی جنت کا ذکر مطلوب ہو۔(۳۷)

ملائکہ،شیطان اور جنات:

فرشتوں ،شیطان اور جنات کا تصور مختلف مذاہب میں موجود رہا ہے۔اسلام نے بھی ان کا ذکر غیر مرئی واقعی موجودات کے طور پر کیا ہے۔یورپ میں جدید سائنس اور مادی افکار کی اشاعت نے ان غیر مرئی مخلوقات کے انکار کا رجحان پیدا کر دیا۔انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجین کے مقالہ نگار کے مطابق جدید روشن خیالوں نے Demons کے وجود

کو پرانے لوگوں کے توہمات قرار دے دیا۔اس سلسلہ میں معروف ماہر نفسیات فرائڈ نے خصوصی کردار ادا کیا۔(۳۸) غیر مرئی مخلوقات سے متعلق مغربی اہل فکر کے خیالات سے متاثر ہو کر سرسید نے ملائکہ،شیطان اور جنات سے متعلق قرآنی بیانات کی معذرت خواہانہ توجیہات پیش کرتے ہوئے ان کے خارجی وجود سے انکار کر ڈالا۔ چنانچہ وہ اپنی تفسیر میں ملائکہ اور شیاطین کو خیر وشر کی قوتیں اور جنات کو جنگلی اور پہاڑی مخلوق قرار دیتے ہیں۔سورہ البقرہ کی آیت ۳۰ کی تفسیر میں فرشتوں اور شیطان کی بابت لکھا ہے ''جن فرشتوں کا قرآن میں ذکر ہے، ان کا کوئی اصلی وجود نہیں ہو سکتا۔ بلکہ خدا کی بے انتہا قدرتوں کے ظہور کو اور ان قویٰ کو، جو خدا نے اپنی مخلوق میں مختلف قسم کے پیدا کیے ہیں، ملک یا ملائکہ کہا ہے جن میں سے ایک شیطان یا ابلیس بھی ہے۔ پہاڑوں کی صلابت، پانی کی رقت، درختوں کی قوتِ نمو، برق کی قوتِ جذب ودفع، غرضیکہ تمام قویٰ جن سے مخلوقات موجود ہوئی ہیں اور جو مخلوقات میں ہیں، وہی ملائک وملائکہ ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔انسان ایک مجموعہ قوائے ملکوتی اور قویٰ بہیمی کا ہے، اور ان دونوں قوتوں کی بے انتہا ذریات ہیں، جو ہر ایک قسم کی نیکی اور بدی میں ظاہر ہوتی ہیں اور وہی انسان کے فرشتے اور ان کی ذریات اور وہی انسان کے شیطان اور ان کی ذریات ہیں۔'' (۳۹) بالفاظِ دیگر سرسید کے ہاں قرآن کی اصطلاح میں، اپنے ثانوی مفہوم میں، فرشتہ خدائی اخلاقی سہارا ہے جو انسان کی حد سے زیادہ ناخوش گوار حالات سے نپٹنے کی کوشش میں مدد کرتا ہے، اور شیطان یعنی مردود فرشتہ کو استعارۃً قرآن پاک میں مخلوقِ آتش سے موسوم کیا گیا ہے، یہ دراصل انسان کے شہوات کی جانب اشارہ ہے۔(۴۰)

''جن'' کے حوالے سے گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جن اور اس مادہ سے بننے والے تمام الفاظ کے معنی مستور عن الاعین چیز کے ہیں۔مشرکین عرب ایسے تمام واقعات کو جن کے اسباب ان کو معلوم نہیں ہوتے تھے، اور اکثر بیماریوں کو جن کے وجوہ سے وہ ناواقف ہوتے تھے، غیر مرئی موثر کا اثر خیال کرتے تھے، جیسا کہ اب بھی جہلا بیمار آدمی پر آسیب کا اثر خیال کرتے ہیں۔مشرکین عرب اور یہودیوں میں جنوں کا عجیب وغریب تخیل مجوسیوں سے درآمد کیا گیا، جو ابتداء ہی سے اہرمن ویزداں کے قائل تھے۔مشرکین عرب کا یہ بھی خیال تھا کہ یہ مخلوق انسان کو بھلائی یا برائی پہنچانے کی قدرت رکھتی ہے اور مختلف اشکال میں متشکل ہو سکتی ہے۔قرآن مجید میں کہیں استعارۃً جن کا اطلاق شیطان معنوی الانسان پر ہوا ہے، کہیں وحشی اور شریر انسانوں پر اور کہیں بطورِ الزام وخطابیات کے اس وجودِ خیالی پر جس پر مشرکین یقین رکھتے تھے۔مگر خطابیات کے طور پر بیان کرنے سے ایسی مخلوق کا وجود فی الواقع ثابت نہیں ہوتا۔ لفظ 'جن' قرآن میں پانچ مقامات پر لفظ 'جان' کے مترادف کے طور پر استعمال ہوا ہے اور ان کے وجود کو فی الواقع تسلیم کیے بغیر، ان مخلوقات پر عرب جاہلیت کے اعتقاد کی جانب اشارہ کیا ہے۔قرآن پاک میں

جنات معصیت، امراض اور دیگر مصائب کے مظاہر گردانے گئے ہیں۔ چند دیگر مقامات پر قرآن نے جنگلوں، پہاڑوں اور ریگستانوں مین رہنے والے وحشی انسانوں کے لیے بھی یہ لفظ استعمال کیا ہے۔(۴۱)

آدم اور ڈارونی ارتقائیت:

تمام الہامی کتابوں کے مطابق آدم علیہ السلام وہ پہلے انسان اور پیغمبر ہیں جنہیں خدا نے اپنے دستِ قدرت سے الگ اور مستقل مخلوق کے طور پر تخلیق فرمایا اور اس کے بعد دنیا کے سارے انسان انہیں سے پیدا ہوئے، لیکن مغرب میں تجربیت اور مادیت پر مبنی تصورِ ارتقاء کے پیشِ نظر مذکورہ مذہبی تصور کو غلط ٹھراتے ہوئے انسان کے ارتقائی ظہور کا نظریہ پیش کر دیا گیا۔ انسانی ارتقاء کا نظریہ زیادہ منظم اور مدلل انداز میں چارلس ڈارون کی ۱۸۵۹ء میں شائع ہونے والی شہرہ آفاق کتاب 'اصل الانواع' (Origin of Species) میں سامنے آیا۔ اس نظریہ کی رو سے انسان کسی فوق الطبعی قوت یا صانع وحکیم کی الگ طور سے تخلیق کردہ مخلوق نہیں ہے، بلکہ یہ لاکھوں برس پہلے کیڑے کی شکل میں رینگتی ہوئی زندگی سے انتخابِ طبیعی (Natural Slection) اور بقائے اصلح (Survival of the Fittest) کے اصولوں کے تحت مرحلہ وار ترقی کرتا ہوا موجودہ شکل میں نمودار ہوا ہے۔ ابتدائے حیات، تسلسل حیات، تدریج وارتقاء اور کاروبارِ کائنات کے لیے کسی خدا کی ضرورت نہیں بلکہ یہ سب کچھ خود بخود میکانکی انداز میں ہوتا جاتا ہے۔ نظریۂ ارتقاء اگرچہ سائنسی دلائل کے لحاظ سے انتہائی کمزور تھا۔(۴۲) تاہم اسے اس کی مذہب بیزاری کی بنا پر قبولیتِ عامہ حاصل ہوگئی اور پروفیسر ایم۔اے۔قاضی کے بقول کمیونسٹ اور غیر مذہبی رجحانات کے حامل افراد اور روایتی دینی تصورات سے برسرِ جنگ سائنسدانوں نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔(۴۳)

سرسید احمد خاں نے مغربی اہلِ فکر سے اپنے غیر ضروری تاثر کی بنا پر نظریۂ ارتقاء کو بھی من وعن قبول کر لیا اور اپنی تفسیر میں تخلیق و ہبوطِ آدم سے متعلق آیات کو ڈارونی ارتقائیت سے ہم آہنگ کرنے کی کوششیں شروع کر دیں۔ سورہ البقرہ کی آیت ۳۱ کی تفسیر میں اسی کوشش میں آدم کے شخصی وجود سے انکار کرتے ہوئے لکھا ہے" آدم کے لفظ سے وہ ذاتِ خاص مراد نہیں جس کو عوام الناس اور مسجد کے ملا باوا آدم کہتے ہیں بلکہ اس سے نوعِ انسانی مراد ہے۔"(۴۴) سرسید نے یہ ثابت کرنے کوشش کی ہے کہ قصہ آدم کوئی واقعی قصہ نہیں بلکہ فطرت انسانی کا زبانِ حال سے بیان ہے، جنت میں رہنا اس کی فطرت کے اس حال کا بیان ہے جب وہ امر و نہی کا مکلف نہیں تھا، شجرِ ممنوعہ کے پاس جانا اور اس کا پھل کھانا اس حالت کا بیان ہے جب وہ مکلّف ہوا اور ہبوط سے اس کی فطرت کی اس حالت کا تبدل مراد ہے جبکہ وہ غیر مکلّف سے مکلّف ہوا۔ وہ قرآن پاک کی مختلف آیات کا حوالہ دینے کے بعد انسان کو متعدد اشیاء کی ترکیبِ کیمیاوی کے نتیجہ کے طور پر سامنے آنے والی مخلوق قرار دیتے ہوئے رقم طراز ہیں" ترکیبِ کیمیاوی

یہ ہے کہ دو چیزیں آپس میں اس طرح ملیں کہ از خود جدا نہ ہوسکیں بلکہ وہ دونوں مل کر ایک تیسری چیز بن جاوے۔ پس تراب اور طین اور صلصال اور حماءِ مسنون اور ماء کی ترکیبِ کیمیاوی سے جو چیز پیدا ہوئی ہے اس سے انسان پیدا ہوتا ہے۔ وہ چیز غالباً وہ ہوتی ہے جو سطح آب پر جمع ہو جاتی ہے اور نہ مٹی ہوتی ہے اور نہ ریت گارا، نہ کیچڑ، بلکہ ان سب کی ترکیبِ کیمیاوی سے ایک اور ہی چیز بن جاتی ہے، اور معلوم ہوتا ہے کہ اسی سے تمام جاندار، انسان وحیوان مخلوق ہوتے ہیں اور یہی بات قرآن سے پائی جاتی ہے۔"(۴۵) ڈارونی ارتقائیت پر دلائل لاتے ہوئے سرسید نے مزید لکھا ہے کہ قرآن کی رو سے قانونِ ارتقاء مخلوقات کی ایک نوع کے دوسری نوع سے تعلق وارتباط میں کارفرما نظر آتا ہے۔'نفی' یا 'تخم' کا خیالی کنایہ، 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 اور عہد نامہ عتیق میں اللہ تعالیٰ نے تخلیقِ کائنات کے باب میں جو لفظی حوالہ دیا ہے وہ بغرض دلیل عام عقیدہ کے لحاظ سے دیا گیا ہے۔ الہامی کتاب کو چونکہ عام لوگوں سے قریب ہونا اور ان سے تخاطب کرنا اشد ضروری ہوتا ہے، اس لیے وہ ان کے ذخیرۂ علم، ان کے فہم، ان کی لوک حکایات اور ایک ایسے دائرۂ اظہار کی صورت میں کلام کرتی ہے جو ان کے لیے قابلِ فہم ہو۔ چنانچہ ہبوطِ آدم کی حکایت استعاراتی اور آدم فطرتِ انسانی کا مظہر ہے۔(۴۶)

اسلامی سزائیں:

اسلام نے اپنی تعلیمات میں انسانی سوسائٹی کی ضروریات کا پورا پورا لحاظ رکھتے ہوئے جرم وسزا کا ایک واضح فلسفہ اور مختلف جرائم کی نوعیت اور مضرت رسانی کی ٹھیک ٹھیک تعیین کے بعد انتہائی موزوں اور مناسب حال سزاؤں کا تصور پیش کیا ہے، لیکن مستشرقین نے اسلامی سزاؤں کو بے جا طور پر ہدفِ تنقید بناتے ہوئے انہیں ناقابلِ برداشت حد تک سخت ظاہر کرنے کی سعی کی۔(۴۷) انہوں نے مسلمانوں کو شکوک وشبہات میں ڈالنے اور اپنے اس مقصود کی طرف راغب کرنے کے لیے کہ مسلمان اسلامی سزاؤں کو ان کی خواہشات کے مطابق ڈھال کر اپنے دین کا حلیہ بگاڑنے کے مرتکب ہوں، یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ قرآن میں مذکور اسلامی سزائیں تو بلا شبہ ناقابلِ برداشت حد تک سخت ہیں، تاہم فقہائے اسلام نے (نعوذ باللہ) قرآن کے تصورِ سزا کی کمزوری کو محسوس کرتے ہوئے، اس کی بیان کردہ سخت سزاؤں کو مختلف طریقوں سے نرم کرنے کی کوششیں کیں۔ اس سلسلہ میں انہوں نے حقائق کو مسخ کرتے ہوئے جرائم کے ثبوت اور تنفیذِ عقوبات سے متعلق اسلامی قانون کی تصریحات کو فقہاء کی ذاتی ترمیمات و تحدیدات سے تعبیر کیا ہے۔(۴۸)

سرسید کی تفسیری نگارشات میں اسلامی سزاؤں کے حوالے سے بھی استشراقی ومغربی ذہنیت سے مرعوبیت کے

واضح آثار دکھائی دیتے ہیں۔تفسیر القرآن میں سورہ المائدہ کی آیت ۳۳ کی تفسیر میں یہ مرعوبیت یوں نمایاں ہوتی ہے۔لکھتے ہیں کہ'' ان آیات میں جو ہاتھ اور پاؤں کاٹنے کا حکم ہے، تیز اس آیت میں جس میں چور کا صرف ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے، یہ ضروری نہیں ہے، اور جن لوگوں نے اسے ضروری سمجھا ہے انہوں نے استنباطِ مسائل میں غلطی کی ہے۔قرآن قید کرنے اور ہاتھ پاؤں کاٹنے میں سے حسبِ رضائے حاکم سزا تجویز کرنے کا اختیار دیتا ہے۔فقہاء کی طرف سے ہاتھ کاٹنے کے سلسلہ میں چوری شدہ مال کی مقدار کے تعین کی کوشش اس بات کا ثبوت ہے کہ ان کے نزدیک بھی چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹنا ضروری نہیں۔عہدِ صحابہؓ میں بھی ایسے نظائر ملتے ہیں کہ چور کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا بلکہ صرف قید کیا گیا۔یہی نہیں بلکہ اس دور میں ڈاکو یہی سمجھتے تھے کہ پکڑے گئے تو قید کر دیے جائیں گے، ہاتھ کٹ جانے کا تو کسی کو خیال تک نہ تھا۔(۴۹) سرسید کا کہنا ہے کہ اسلام نے بجز زنا کے کوئی بدنی سزا نہیں رکھی۔قرآن میں زنا کے علاوہ جن بدنی سزاؤں کا ذکر ملتا ہے ان کی نوعیت قطعاً اضطراری ہے، اور وہ زمانہ کی اس حالت سے متعلق ہیں جب ملک میں قید خانوں کا نظام موجود نہ ہو اور نہ ہی ایسے جزائر پر دسترس حاصل ہو جہاں مجرم جلا وطن کیے جا سکیں۔جب ملک میں تسلط حاصل ہو اور قید خانوں کا انتظام موجود ہو تو قرآن کی رو سے بدنی سزا دینا کسی طرح جائز نہیں۔(۵۰)

تنقیدِ حدیث:

اسلام میں حدیث کی حجیت و اہمیت مسلمہ اور ناقابلِ انکار ہے، لیکن مستشرقین یورپ اسلامی قانون کے اس ماخذِ ثانی کو مشکوک و مشتبہ بنانے کے لیے اس پر نہایت زور و شور سے حملہ آور ہوئے ہیں۔حدیثِ نبوی پر اعتراضات کے حوالے سے مستشرقین کا سرخیل مشہور یہودی مستشرق گولڈ زیہر ہے۔اس کا کہنا ہے کہ احادیث اسلام کے عہد طفولیت کی تاریخ کے لیے قابلِ اعتبار ماخذ نہیں ہیں۔یہ پہلی اور دوسری صدی ہجری میں اسلام کے دینی، تاریخی اور اجتماعی ارتقاء کا نتیجہ ہیں۔(۵۱) گولڈ زیہر نے اموی حکمرانوں اور علمائے صالحین، جن میں حدیث کے عظیم امام زہری خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں، پر اپنے مقاصد کے لیے حدیثیں وضع کرنے کا الزام عائد کیا۔(۵۲) اس کے نزدیک اولین راویانِ حدیث بھی حدیث کے سلسلہ میں غیر دیانتدارانہ اور خود غرضانہ محرکات سے آزاد نہ تھے، اور اپنی ذاتی اغراض کو بلا جھجک بطورِ حدیث پیش کر دیا کرتے تھے۔(۵۳) گولڈ زیہر کے بعد حدیث کے حوالے سے سامنے آنے والے استشراقی خیالات ،بقول ڈاکٹر فواد سیزگین، گولڈ زیہر ہی کے افکار کی صدائے بازگشت ہیں۔(۵۴) اے گیوم نے اپنی کتاب "The Traditions of islam" میں جگہ جگہ گولڈ زیہر کے خیالات کو دہرایا ہے۔(۵۵) جوزف شاخت (۵۶)، چارلس آدم (۵۷) اور آرتھر جیفری (۵۸) وغیرہ نے بھی گولڈ زیہر کی

فراہم کردہ بنیادوں پر حدیث پر اپنے اعتراضات کی عمارات کھڑی کی ہیں۔

حدیث کے ضمن میں سرسید پر استشراقی اثرات کا واضح اظہار حدیث سے متعلق ان کے ان شکوک وشبہات سے ہوتا ہے جو انہوں نے اپنی تفسیری کاوشوں کے دوران جگہ جگہ ظاہر کیے ہیں۔ تفسیر قرآن کے دوران جہاں کہیں کوئی حدیث ان کی من پسند تعبیر میں آڑے آتی ہے، وہ اسے بلا جھجک مسترد کر دیتے ہیں۔ سورہ الکہف کی تفسیر میں قصۂ خضر و موسیٰ کے حوالے سے گفتگو کرتے ہوئے اس واقعہ سے متعلق بخاری کی احادیث پر تفصیلی بحث کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان میں باہم اس قدر تضاد و تناقص ہے کہ انہیں کسی طرح قابلِ اعتبار قرار نہیں دیا جا سکتا۔(۵۹) وہ قصص سے متعلق احادیث کو پرانے بزرگوں کے روایتی قصے کہانیوں کے ساتھ ملاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ قدیم زمانے کے پارسا افراد میں یہ عام رواج تھا کہ لوگوں کے دلوں میں خدا کا ڈر بٹھانے اور اس کی شانِ قدرت جتانے کے لیے ایسے قصے بنا لیے کرتے تھے جن میں اصل پر بہت کچھ اضافہ کر دیا جاتا تھا۔ لاطینی زبان میں قدیم زمانے کے اس طرح کے بہت سے قصے موجود ہیں۔ حکایاتِ لقمان اور مثنویٔ مولانا روم بھی ایسے ہی قصوں سے مملو کتابیں ہیں۔ اسی طرح یہودیوں کے علماء اور واعظوں نے حضرت موسیٰ کے شہر سے نکلنے اور مدین تک پہنچنے کے سفر میں جو واقعات پیش آئے، ان میں بہت سی عجیب وغریب باتیں ملا دیں۔ انہی باتوں میں موسیٰ سے ایک فرضی شخص خضر کا ملنا بھی شامل ہے۔ صحابہ وتابعین نے یہ بطور قصۂ یہود بیان کیا ہوگا اور بعد کے راویوں نے یہ سمجھ کر کے انہوں نے حضور ﷺ ہی سے سنا ہوگا، اسے بطورِ حدیث نقل کر دیا۔(۶۰) سرسید کا کہنا ہے بہت سے راوی اسناد کو اندازاً حضور تک پہنچا دیا کرتے تھے۔ احادیث میں بکثرت ایسی روایات منقول ہیں جن کا قرآن سے کچھ تعلق نہیں۔(۶۱) مشہور محقق پروفیسر عزیز احمد نے لکھا ہے کہ:

"حدیث کے چھ کلاسیکی مجموعہ ہائے حدیث سے متعلق سرسید کے شکوک وشبہات مغربی مستشرقین مثلاً گولڈ زیہر اور شاخت کے اخذ کردہ نتائج سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ ان کا نظریۂ تنقیدِ حدیث جسے بعد میں چراغ علی نے زیادہ دیدہ ریزی سے تکمیل کو پہنچایا، یہ تھا کہ کلاسیکی احادیث کا بیشتر حصہ جو عقلِ انسانی کے لیے ناقابلِ قبول ہو، یک قلم مسترد کر دیا جائے۔ ہر ایسی حدیث کو بھی مسترد کر دینا چاہیے جو پیغمبرانہ شان کے متضاد ہو۔ مستند احادیث صرف تین قسموں کی ہو سکتی ہیں؛ وہ جو قرآن کے مطابق ہوں اور اس کے احکامات کی تکرار پر مشتمل ہوں؛ وہ جو احکاماتِ قرآنی کی تشریح یا وضاحت کرتی ہوں؛ یا پھر وہ احادیث جو ان بنیادی قانونی ضابطوں سے متعلق ہوں جن کے بارے میں قرآن خاموش ہے۔ جو حدیث کسی قرآنی حکم کی تنقیص کرتی ہو، وہ یقیناً موضوع ہوگی۔ یہاں تک کہ وہ احادیث جو آنحضور ﷺ کے ارشاداتِ صحیحہ کی واضح عکاس کے طور پر مسلمہ ہیں، ان میں بھی یہ امتیاز کرنا پڑے گا

کہ ان میں سے کونسی حدیثیں آپ ﷺ نے بطورِ پیغمبر خدا ارشاد فرمائیں اور کونسی ایسی ہیں جو آپؐ کے ذاتی خیالات یا پسند و ناپسند کی مظہر ہیں۔ عظیم کلاسیکی مجموعہ ہائے احادیث میں شامل اکثر احادیث کی بنیاد قانون کے قطعی اصول پر قائم نہیں۔ یہ احادیث مسلمانوں کی چند ابتدائی نسلوں کے خیالات و رجحانات کا تاریخی عکس ہیں، جن میں بہت کچھ من گھڑت، مافوق الفطرت واقعات اور خوش اعتقادی سے عبارت ہے۔'' (۶۲)

ناسخ و منسوخ، اعجاز القرآن اور قصص قرآنی:

جمہور اہل اسلام اور محقق علماء کے ہاں قرآن میں نسخ کا وقوع، قرآن کا باعتبارِ فصاحت و بلاغت معجزہ ہونا اور تاریخی واقعات سے متعلق قصص قرآنی کی مسلمہ حیثیت، ایسے امور ہیں جو تسلیم شدہ اور ناقابلِ انکار علمی حقائق کا درجہ رکھتے ہیں، لیکن مستشرقین یورپ نے اپنے اسلام مخالف مقاصد کے پیش نظر ان امور سے متعلق شکوک وشبہات پیدا کرنے کی کوششیں کیں۔ ناسخ و منسوخ کے تصور سے مستشرقین نے قرآن میں تضاد بیانی ثابت کرنے کی جسارت کی۔ مثلاً انہوں نے لکھا کہ ناسخ و منسوخ مسلم علماء کا وضع کردہ وہ طریق ہے جس کے ذریعے وہ قرآنی آیات میں موجود تضاد کو رفع کرنے کی سعی کرتے ہیں۔ (۶۳) انہوں نے ناسخ و منسوخ کو اسلام کی کمزوری باور کرانے کی کوشش کرتے ہوئے کہا کہ اس سے خدا کے استقلال فیصلہ میں نقص لازم آتا ہے اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ خدا کا ذہن تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ وہ ایک حکم دیتا ہے لیکن بعد میں پتہ چلتا ہے کہ پہلا حکم مناسب نہیں تھا۔ لہذا دوسرا حکم نافذ کر دیا جاتا ہے۔ (۶۴) اعجاز القرآن کے ضمن میں عیسائی اہل قلم اس حقیقت سے انکار کرتے ہیں کہ قرآن فصاحت و بلاغت کے ایسے انتہائی معیار پر پہنچا ہوا ہے جو انسان کی دسترس سے باہر ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر قرآن کو انتہائی فصیح و بلیغ کلام مان بھی لیا جائے تو بھی اسے معجزہ اور کلام الٰہی کیونکر کہا جا سکتا ہے۔ اگر ایسا ہی ہو تو لاطینی و یونانی زبانوں کی فصیح و بلیغ کتابیں بھی معجزہ اور کلام الٰہی ماننی پڑیں گی۔ (۶۵) قصص قرآنی سے متعلق مستشرقین نے ہرزہ سرائی کی کہ یہ عہد نامہ قدیم و جدید بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ان غیر مستند انجیلوں اور روایات سے ماخوذ ہیں جو عہد نزول قرآن کے یہودیوں اور عیسائیوں میں مروج تھیں۔ (۶۶)

زیر نظر امور کے حوالے استشراقی اثرات کے زیر اثر سرسید نے نسخ اور قرآن کے بلحاظ فصاحت و بلاغت معجزہ ہونے کا انکار کیا ہے اور قصص قرآنی سے متعلق دور از کار تاویلات سے کام لیا ہے۔ نسخ کے ضمن میں سورہ البقرہ کی آیت ۱۰۶ کی تفسیر میں جمہور علماء کے موقف کو سختی سے رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس آیت کی تفسیر میں ہمارے مفسرین نے بے انتہا کج بحثیاں کی ہیں اور اسلام بلکہ خدا کو بدنام کیا ہے اور قرآن کو ایک شاعر کی بیاض بنا دیا ہے۔ ان لوگوں نے نہایت غلط طور پر لفظ آیت کو قرآنی آیت پر محمول کرتے ہوئے جھوٹی اور مصنوعی روایات کے زور

پر قرآن میں نسخ کے حوالے سے اپنی تفسیروں کے ورق کے ورق سیاہ کرڈالے ہیں، حالانکہ یہ بات نہ صرف خدا کی شان کے خلاف ہے بلکہ قرآن کے ادب کے بھی خلاف ہے۔یہ بات تو مانی جاسکتی ہے کہ کچھ احکام شرائع سابقہ میں مامور بہ تھے مگر شرائع مابعد میں نہیں رہے،لیکن یہ بات کوئی ذی عقل کسی طور نہیں مان سکتا کہ شریعتِ محمدی میں پہلے ایک حکم دیا گیا اور بعد میں کسی دوسرے وقت میں منسوخ کر دیا گیا۔(۶۷)اعجاز القرآن کے حوالے سے سورہ البقرہ کی آیت ۲۳ کی تفسیر کے سلسلہ میں قرآن کے بلحاظ فصاحت و بلاغت معجزہ ہونے کا انکار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ کہنا کہ قرآن کی مثل کلام کوئی شخص پیش نہیں کرسکتا،قرآن کے من جانب اللہ ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا۔کسی کلام کی نظیر نہ ہونا اس بات کی تو دلیل ہوسکتا ہے کہ اس جیسا کوئی دوسرا کلام نہیں ،مگر اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ خدا کی طرف سے ہے۔انسانوں کے بہت سے ایسے کلام دنیا میں موجود ہیں کہ فصاحت و بلاغت میں کوئی دوسرا کلام ان کی مثل نہیں،مگر وہ من جانب اللہ تسلیم نہیں کیے جاتے۔اعجاز القرآن سے متعلق جو آیات پیش کی جاتی ہیں ،ان میں کہیں اس بات کی طرف اشارہ موجود نہیں کہ فصاحت وبلاغت میں قرآن کی مثل کوئی کلام نہیں ہوسکتا۔ہاں یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ قرآن جس طرح کی ہدایت دیتا ہے،کوئی دوسری کتاب اس طرح کی ہدایت فراہم نہیں کر سکتی۔(۶۸) قصص قرآنی سے متعلق گفتگو کرتے ہوئے بعض مقامات پر انتہائی عجیب وغریب اوردور از کار تاویلات سے کام لیا ہے۔اس سلسلہ میں سرسید، بقول پروفیسر عزیز احمد،عہد نامہ قدیم و جدید اور قرآن کے عوامی قصص کو ناپائیدار تاریخی مفروضات کا نام دے کر اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں مشغول ہو جاتے ہیں ۔(۶۹) سورہ الکہف کی تفسیر میں اصحابِ کہف، یاجوج و ماجوج، ذوالقرنین اور سدِ ذولقرنین سے متعلق ان کی طول طویل بحثوں کا ماحصل یہ ہے کہ ایفسوس کے ''سات سونے والے''اصحابِ کہف تثلیث کے مخالف عیسائی طبقے سے تعلق رکھتے تھے، جنہیں دقیانوس بادشاہ نے معتوب کیا تھا۔وہ فی الواقع کئی سال تک سوتے نہیں رہے تھے بلکہ مر چکے تھے،لیکن جیسا کہ بعض مشاہدات سے پتہ چلتا ہے کہ جب لاشیں ایسے مقام پر ہوتی ہیں ، جہاں ہوا کا گذر نہیں ہوتا،اور وہ اسی طرح رکھے رکھے راکھ ہو جاتی ہیں ،اور اگر کسی سوراخ کے ذریعے انہیں سورج کی روشنی میں دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ پورے اجسام بلا کسی نقص کے رکھے ہوئے ہیں،ایسے ہی اصحاب ،کہف کی لاشیں بھی دیکھنے والوں کو مجسم معلوم ہوتی ہوں گی ،حالانکہ درحقیقت وہاں ہڈیوں اور راکھ کے سوا کچھ نہ تھا۔کیورس متمس کے مصنف نے لکھا ہے کہ اصحاب کہف کی ہڈیاں ایک بڑے پتھر کے بکس میں بند کر کے مارسلیس کو بھیجی گئیں،جواب بھی سائنٹ وکٹر کے گرجا میں دیکھی جاسکتی ہیں ۔(۷۰) ذوالقرنین چینی شہنشاہ چی وانگ ٹی (۲۴۷ق م) ہے،سدِ ذوالقرنین وہ گریٹ وال یا دیوارِ چین ہے، جو چی وانگ ٹی نے ۲۳۵ سے ۲۴۰ قبل مسیح کے درمیان بنائی تھی اور یاجوج و ماجوج سے مراد چینی

ترکستان کی قومیں ہیں ۔سکندرِ اعظم اور چی وانگ ٹی سے متعلق مسلم قصہ گوؤں نے جو قصے منسوب کر رکھے ہیں، ان سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کے دماغ میں دونوں کی گڈ مڈ تصویریں تھیں ۔سکندر کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جو اس کا باپ مشہور تھا، اس کا وہ بیٹا نہ تھا، اور یہی بات چی وانگ ٹی کے بارے میں کہی گئی ہے۔اسی طرح آبِ حیات کی تلاش بھی دونوں بادشاہوں سے منسوب کی گئی ہے۔یہی وجہ ہے کہ رازی جیسے مفسرین نے ذوالقرنین سے سکندرِ اعظم مراد لیا، حالانکہ دراصل اس سے مراد چی وانگ ٹی ہے۔ (۷۱)

جہاد:

اسلامی جہاد سفلی مقاصد کے لیے لڑی جانے والی عام جنگوں سے یکسر مختلف ہے۔یہ اعلیٰ انسانی و اخلاقی قدروں کے تحفظ و بقا کے لیے برائی کی قوتوں سے لڑی جانے والی جنگ ہے ۔اپنے اسی اعلیٰ آدرش کے سبب جہاد کو اسلام میں خصوصی اہمیت حاصل ہے، اور اسے اسلام کے بنیادی ارکان میں سے ایک اہم رکن بھی شمار کیا گیا ہے۔لیکن مستشرقین نے اسلامی جہاد کو ایسے خوفناک اور گھناؤنے تصور کی شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی جس سے اسلام ظلم و تشدد اور جور و جبر کا مذہب نظر آنے لگے۔جارج سیل نے ترقی و اشاعتِ اسلام کو تلوار پر منحصر بتاتے ہوئے لکھا:

"... it owed its progress and establishment almost entirely to the"

میئرز (۷۳)، ولاسٹن (۷۴)، ٹارانڈرائے (۷۵) اور انسائیکلوپیڈیا امریکانا کے جہاد کا اسلامی تصور پیش کرنے والے مقالہ نگار (۷۶) نے بھی، جارج سیل ہی کا راگ الاپتے ہوئے، اسلام کو تلوار کا مذہب اور جہاد کو تلوار کے زور پر اسلام نافذ کرنے کا وسیلہ باور کرانے کی سعی کی ہے۔ سرسید احمد خاں نے مغربی اثرات کے زیرِ اثر جہاد سے متعلق معذرت خواہانہ رویہ اختیار کرلیا۔انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن کے مقالہ نگار کے بقول، سرسید نے روایتی تعبیرات سے انکار کرتے ہوئے جہاد کی ایسی تشریح کرنے کی کوشش کی جو ہندوستان پر قابض انگریزوں کے لیے ناگوارئ خاطر کا باعث نہ بنے، اور تاج برطانیہ کو باور کرایا جائے کہ جہاد کا اسلامی تصور اہلِ اسلام کو اپنے انگریز حاکموں کا وفادار رہنے سے نہیں روکتا۔ (۷۷) سرسید کے، سورہ البقرہ کی آیت ۱۸۶ کی تفسیر میں سامنے آنے والے خیالات کے مطابق، اسلام بلاشبہ میں دو صورتوں میں تلوار اٹھانے کی اجازت دیتا ہے؛ ایک یہ کہ کافر اسلام کو مٹانے کی غرض سے، نہ کہ ملکی اغراض کے سبب، مسلمانوں پر حملہ آور ہوں، اور دوسرے یہ کہ مسلمانوں کو کسی ملک میں جان و مال کی امان اور مذہبی فرائض کی بجا آوری کی اجازت نہ ہو۔لیکن یہ اجازت صرف ان مسلمانوں کو ہے، جو کسی دوسرے ملک کے باشندے ہوں اور کسی اور ملک کے مظلوم مسلمانوں کو بچانے کے لیے تلوار پکڑیں۔ رہے وہ مسلمان جو کسی ملک میں بطور رعیت کے رہتے ہوں، تو ان پر وہاں خواہ ان کے دین کے سبب ظلم ہو، انہیں تلوار

اٹھانے کی اجازت نہیں۔ان کے پاس صرف دو ہی صورتیں ہیں؛ یا ظلم سہیں یا ہجرت کر جائیں۔(۷۸) سرسید کے ہم عصر فکری متبعین نے ان کی معذرت خواہانہ تعبیر پر اضافہ کرتے ہوئے جہاد پر خوب مشقِ ستم کی۔مولوی چراغ علی نے، جو بقول شیخ محمد اکرام، مذہبی بحثوں میں سرسید کے دستِ راست تھے(۷۹)، پیغمبر اسلامؐ کے مغازی کو تاریخی حوادث سے تعبیر کرتے ہوئے مخصوص حالات کا نتیجہ،اور جہاد سے متعلق آیاتِ قرآنی کو خاص حالات سے متعلق قرار دیا، جو بعد میں کسی شرعی نظریہ کی بنیاد قرار نہیں پاسکتیں۔(۸۰) اور مرزا غلام احمد قادیانی نے تو آگے بڑھ کر جہاد پر خط تنسیخ ہی پھیر ڈالا،اور اعلان کر دیا کہ آج سے لڑنا حرام قرار دے دیا گیا ہے،لہٰذا اب جو کوئی دین کا نام لے کر جہاد کرتا اور کافروں کو قتل کرتا ہے،وہ خدا اور رسول کا نافرمان ہے۔(۸۱)

تعددِ ازواج:

تعددِ ازواج ایک مرد کے لیے ایک وقت میں مخصوص شرائط کے ساتھ چار تک شادیاں کرنے کی اجازت پر مبنی قانون ہے،جو انسان کے خالق نے اپنی حکمتِ بالغہ سے،انسان کی تمدنی ضروریات کے پیشِ نظر قائم کیا ہے۔مستشرقین نے اس قانون کو بھی غلط رنگ میں پیش کر کے مسلمانوں کو اپنے دین سے متعلق شکوک وشبہات میں مبتلا کرنے کی کوشش کی۔نامور محقق محمد خلیفہ کے مطابق تعددِ ازواج اسلام کے حوالے سے مستشرقین کے ان بڑے اہداف میں سے ایک ہے،جن کے بارے میں مغرب میں خصوصیت کے ساتھ غلط فہمیاں پھیلائی گئیں۔(۸۲)

سرسید پر تعددِ ازواج کے ضمن میں بھی مغربی اہلِ قلم کے اثرات نمایاں ہیں۔'تفسیر القرآن' میں ان اثرات کی عکاسی سورہ النساء کی آیت ۳ کی تشریح میں ہوتی ہے۔سرسید نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے قرآن درحقیقت یک زوجگی کا اصول رائج کرنا چاہتا ہے۔اور وہ تعددِ ازواج کی اجازت صرف اس وقت دیتا ہے جب عقل اور اخلاق وتمدن، بمقتضائے فطرتِ انسانی اور ضروریاتِ تمدنی، اس کی اجازت دے،اور خوفِ عدمِ عدل باقی نہ رہے۔لیکن یہ ایک ایسی شرط ہے جس کا پورا ہونا مشکل ہے، کیونکہ کوئی شخص بھی ایسا نہیں جس کو کسی وقت اور حالت میں بھی خوفِ عدمِ عدل نہ ہو۔(۸۳) قانونِ تعددِ ازواج سے متعلق سرسید کی مذکورہ تعبیر اس حقیقت کی نشاندہی کرتی ہے کہ وہ اس پر جو کڑی شرطیں لگا رہے ہیں وہ دراصل اسے ناممکن العمل بنا دینے کی خواہش کا شاخسانہ ہیں۔سرسید کی اس خواہش کی تکمیل ان کے معاصر ہم خیالوں اور عقیدت مندوں میں سے،مولوی چراغ علی اور ممتاز علی نے،نہایت واضح اور بے باکانہ انداز میں کی۔انہوں نے یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ قرآن نے تعددِ ازواج کو عدل سے مشروط کیا ہے ،اور عدل سے مراد محبت ہے،اور مرد کے لیے ایک وقت میں ایک سے زیادہ عورتوں سے محبت میں عدل ممکن نہیں۔لہٰذا قرآن کا مقصود یہ ہے کہ تعددِ ازواج کو نفسیاتی طور پر ناممکن العمل بنا کر بتدریج ختم کر دیا جائے۔یوں گویا تعددِ ازواج کو قرآن نے عملاً منسوخ کر دیا ہے۔(۸۴)

نتیجہ بحث:

اوپر کی بحث سے یہ بات متحقق ہو جاتی ہے کہ سرسید احمد خاں نے اسلامی عقائد و احکام کی تعبیر وتشریح میں استشراقی ومغربی فکر سے گہرا تاثر لیا، اور اپنی رائے اور قیاس کے زور پر اسلام کا ایسا تصور پیش کرنے کی کوشش کی جو جدید تعلیم یافتہ اور عقلیت پرست مغربی گروہ کے لیے قابل قبول ہو۔ سرسید سے تمام تر حسن ظن رکھ لینے کے باوصف یہ ایک حقیقت ہے کہ انہوں نے اپنی تاویلات سے ایک فتنے کا دروازہ کھول دیا اور بقول شیخ محمد اکرام، اپنی رائے اور قیاس کے زور پر قرآنی آیات کو نیا مفہوم دے کر ایک ایسی مثال قائم کر دی جس کی بعض لوگوں نے، بری طرح پیروی کی اور ہر آیت یا حدیث کی تاویل کر کے حسبِ خواہش معنی مراد لیے جانے لگے۔ یورپ سے کوئی بھی آواز اٹھے، لوگ فوراً یہ کہنے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں کہ ہمارے ہاں بھی یہی ہے۔ اس طریقے سے نہ صرف ان لوگوں کی نگاہ میں اسلام کی کوئی وقعت باقی نہیں رہتی، جن کے اعتراضات رفع کرنے کے لیے نئے علم کلام کی ضرورت بتائی جاتی ہے، بلکہ خود اپنے ہم قوموں میں بھی نیک و بد اور موزوں و غیر موزوں کی تمیز اٹھ جاتی ہے اور ایمان و یقین سے عاری لوگوں کے ہاتھوں میں مذہب ایک کھلونا بن جاتا ہے۔ (۸۵)

دینی عقائد و احکام کی تعبیر وتشریح کے حوالے سے سرسید کی یہی وہ جسارت ہے، جس نے بعض حلقوں میں ان کے خلاف زبردست بیزاری و برہمی پیدا کر دی۔ سید جمال الدین افغانی سرسید کے علم کلام کو کفر و بدعت اور ان کی جدید تعبیراتِ قرانی کو الفاظِ قرآنی کی تکذیب پر محمول کیا کرتے تھے۔ پروفیسر عزیز احمد کے الفاظ میں:

" Al-Afghani did not agree with the extremist rationalism of at least some of Sayyid Ahmad Khan's views, and regarded his new Ilmal-klam as a heresy for as it seemed to falsify the words of the Quran."

یہی نہیں بلکہ بلجن کے مطابق تو افغانی سرسید کو انگریزوں کا آلۂ کار قرار دیتے تھے۔ اور کہا کرتے تھے کہ انگریزوں کو سرسید کی صورت میں، اہل اسلام کے اخلاق اور نظم کو تباہ و برباد کرنے کے لیے ایک مفید ہتھیار دستیاب ہو گیا تھا۔ انگریزوں کی طرف سے سرسید کی تعریف توصیف اور علیگڑھ کالج قائم کرنے میں ان کی مدد سے مقصود یہ تھا کہ اہلِ ایمان کو اپنے جال میں پھنسا کر بے ایمان بنایا جا سکے۔ افغانی کے نزدیک سرسید یورپ کے مادہ پرستوں سے شدید تر مادہ پرست تھے، کیونکہ مغربی مادہ پرست اپنے دین سے انحراف کے باوجود اپنی حب الوطنی پر سمجھوتہ کرنے کو تیار نہ تھے، جبکہ سرسید نے مادرِ وطن میں غیر ملکی جابرانہ حکومت کو سندِ قبولیت عطا کرنے کی کوشش کی۔ (۸۷) افغانی کے ان خیالات کو بلا شبہ ان کے رسالے "العروۃ الوثقیٰ" میں سرسید سے متعلق مضامین، جن میں بقول مولانا ابوالحسن

علی ندوی، کسی قدر غلط فہمی اور غلو شامل ہے(۸۸) سے ماخوذ کہا جاسکتا ہے۔تاہم یہ کہنا بے جا نہیں کہ سرسید کم ازکم دینی نقطۂ نظر سے اہل مغرب اور مستشرقین کے آلۂ کار نظر آتے ہیں۔اس حوالے سے ان کی حق میں زیادہ سے زیادہ اگر کچھ کہا جاسکتا ہے تو وہ یہی ہے کہ انہوں نے یہ کام دین کی حمایت کی خوش فہمی میں نادانستہ طور پر کیا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

حوالہ جات وحواشی

۱۔ ابوالحسن علی ندوی،مولانا،مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش،کراچی، مجلس نشریات اسلام، ۱۹۸۱ء ،ص۹۵، ۹۶، نیز ملاحظہ ہو: سرسید احمد خاں، مضامین سرسید،(ترتیب ومقدمہ،ذوالفقار،غلام حسین، ڈاکٹر) ، لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز ۱۹۹۳ء، ص ا۔۴

۲۔ قاضی جاوید،سرسید سے اقبال تک،لاہور تخلیقات ،۱۹۹۸ء،ص ۱۴۔۱۵، ۱۷، نیز دیکھیے: ڈار، بشیر احمد، ReligiousThought of Sayyid Ahmad Khan, Lahore,1971,p.268.

۳۔ محمد اکرام شیخ،موج کوثر،لاہور،ادارہ ثقافت اسلامیہ،۱۹۹۲ء،ص ۱۵۸، نیز ملاحظہ ہو: سید عبداللہ،سرسید احمد خاں اور ان کے نامور رفقا کی اردو نثر کا فنی وفکری جائزہ،اسلام آباد،مقتدرہ قومی زبان،۱۹۹۴ء،ص ۳۰۔۳۳

۴۔ سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر،لاہور: دوست ایسوسی ایٹس،۱۹۹۵ء،ص ا۔۳۶۔

۵۔ سرسید کے اصول تفسیر پر نقد ونظر کے لیے ملاحظہ ہو: فضل الرحمٰن گنوری، ''سرسید کا بنیادی اصول۔نیچر اور لا آف نیچر'' در، 'تحقیقات اسلامی' علیگڑھ، جولائی۔ستمبر ۱۹۹۰ء،ص ۲۹۷۔۳۱۰، نیز دیکھیے: ظفر الحسن،سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت،لاہور،ادارہ ثقافت اسلامیہ،۱۹۸۷ء،ص ۲۵۱۔۲۵۴۔

۶۔ سید عبداللہ،سرسید احمد خاں اور ان کے نامور رفقا کی اردو نثر کا فنی وفکری جائزہ،حوالہ مذکور،ص ۳۱۔۳۲۔

۷۔ حالی،الطاف حسین،مولانا،حیات جاوید،لاہور،ھجرہ انٹرنیشنل،۱۹۸۴ء،حصہ اول،ص ۲۳۱۔

۸۔ قاضی جاوید،سرسید سے اقبال تک،ص ۲۵۔

۹۔ Prat, John H, Scripture and Science not at Varience, London,1858,p.95.

۱۰۔ Ibid,pp.8,11,17

۱۱۔ ٹرول،سی ڈبلیو،ڈاکٹر،سرسید احمد خاں۔فکر اسلامی کی تعبیر نو،(مترجمین،ڈاکٹر قاضی افضل حسین اور محمد اکرام چغتائی)، لاہور،القمر انٹر پرائزز،۱۹۹۸ء،ص ۱۸۳۔

۱۲۔ سرسید احمد خاں،تفسیر القرآن مع اصول تفسیر،ص ۱۱۰۔۱۱۳۔

۱۳۔ ایضاً،ص ۶۷۹۔۶۹۱۔

۱۴۔ ٹرول،سی ڈبلیو،ڈاکٹر،سرسید احمد خاں۔فکر اسلامی کی تعبیر نو،ص ۱۹۳۔

۱۵۔ عیسائیت میں معجزات،خود مغربی اہل فکر کے اقرار کے مطابق،اس قدر ضروری عنصر کی حیثیت رکھتے ہیں کہ اس مذہب سے معجزات کو نکالنا،مذہب کو باطل قرار دینے کے مترادف ہے۔(Longman,Green $co,Pub (by, Supernatural Religion, London,1874,Vol.I.pp.9-10.

16- See for detail; Bashir Ahmad Siddiqi,Dr, Modern trends in Tafsir Literature-Miracles, Lahore, Faculty of Islamic and Oriental Learning, University of the Punjab, 1988,pp.138-182.

17- Ibid,pp.221-235.

18- Supernatural Religion, Op.Cit, Vol.II.p.480.

۱۹۔ ٹرول سی ڈبلیو، ڈاکٹر،سرسید احمد خاں۔۔۔فکر اسلامی کی تعبیر نو،ص۲۰۶۔۲۰۷۔

۲۰۔ انکارِمعجزات کے حوالے سے ڈیوڈ ہیوم کے جس استدلال کا سرسید یہاں تتبع کر رہے ہیں،اس کے تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو:

Hume,Daved,Enquiries Concerning the Human Understandig,edited by L.A Selly,Bigge, 2nd ed; Oxford,1893, pp.114-127.

۲۱۔ سرسید احمد خاں،تفسیر القرآن مع اصول تفسیر،ص۱۰۷۵۔۱۱۹۷۔

۲۲۔ ایضاً،ص۱۱۹۷۔۱۲۰۵۔

۲۳۔ سرسید احمد خاں،تفسیر القرآن مع اصول تفسیر،ص۱۴۷۔۱۶۲۔

۲۴۔ ایضاً،ص۳۹۹۔

۲۵۔ ایضاً،ص۳۱۳۔

۲۶۔ ایضاً،ص۴۲۶۔۴۲۷۔

۲۷۔ ایضاً،ص۵۸۰۔

۲۸۔ الزامِ صرع کے حوالے سے استشراقی ہرزہ سرایوں کی تفصیلات کے لیے دیکھیے:

Muir,William,Muhammad and Islam,London,N.D.pp.22,24.

سرسید احمد خاں،سیرت محمدی،لاہور،مقبول اکیڈمی،۱۹۹۷ء،ص۲۲۸۔۲۳۰

قرون وسطی اور بعد میں بھی ایک عرصہ تک مستشرقین حضورﷺ پر نزول وحی کی توجیہ مرگی کے دوروں ہی سے کرتے رہے

Muhammad Khalifa, The Sublime Quran and Orientalism, London New York, Longman 1983, p12)

لیکن زمانہ مابعد میں،جب اس بے ہودہ الزام کو خود مستشرقین ہی کی جانب سے تاریخی تنقید کے خلاف ایک جرم قرار دیا جانے لگا(Guillaume,A, Islam, ,Harmondsworth,Pelican Books,1961, p.25.)،تو مستشرقین نے پینترا بدلا اور آپؐ پر وحی کی جدید فلسفیانہ توجیہات پیش کی جانے لگیں،تاہم اس استشراقی موقف میں کوئی تبدیلی نہ آئی کہ حضورؐ پر خارج سے کوئی وحی نازل نہیں ہوتی۔جدید توجیہات میں سب سے پرزور انداز سے پیش کی جانے والی توجیہ یہ ہے کہ وحی کے

حوالے سے حضورﷺ کے پیش کردہ تصورات، آپ کے لاشعور سے شعور میں آنے والے وہ خیالات تھے، جو مکہ کے اس زمانے کے حالات کا فطری ردِعمل تھے۔

Watt, W. M, Muhammad: Prophet and Statesman, Oxford University press, 1961,p.14.

۲۹۔ سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر، ص۹۰۔۹۶، ۵۷۵۔۵۷۸۔

۳۰۔ ٹرول، سی ڈبلیو، ڈاکٹر، سرسید احمد خاں ۔۔۔ فکر اسلامی کی تعبیر نو، ص۲۱۷۔۲۱۸۔

۳۱۔ مرزا قادیانی کا سرسید کا تتبع کوئی بے سند مفروضہ نہیں ہے بلکہ اہل تحقیق نے کئی مسائل میں مرزا کے سرسید اور ان کے ہم نوا اہل فکر کے تتبع کی وضاحت کی ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے: محمد اکرام شیخ، موج کوثر، ص ۱۷۸۔

۳۲۔ دیکھیے: قادیانی، غلام احمد، مرزا، تفسیر سورہ فاتحہ، ربوہ، دار المصنفین، ص۲۵۰۔۲۶۰۔

33- The Encyclopaedia Britannica, Chicago,1986, Vol.5 .p.789.

34- Vide, Bell, Richard, Introduction to the Quran, Edinburgh at the press,1963, pp.156-161. University

35- Vide,Muir, William, The Life of Mahomet, London, Smith Elder & Co;1877,Vol.2.pp141-145.

۳۶۔ سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر، ص۶۳۵۔۶۷۵۔

۳۷۔ ایضاً، ص۱۰۶۔۱۰۸۔

38- The Encyclopedia of Rligion, Mircea Eliade, Editor in Chief, London $ New York,1987,Vol.4.p.291.

۳۹۔ سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر، ص۱۱۷۔

۴۰۔ وہی مصنف، تہذیب الاخلاق، لاہور، اشاعت ثانی، س۔ن۔ حصہ دوم، ص۱۹۱۔

۴۱۔ وہی مصنف، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر، ص۶۱۳۔۶۲۴، وہی مصنف، تفسیر الجن والجان، آگرہ، ۱۸۹۲ء، ص۲۔۱۹۔

۴۲۔ سائنسی اعتبار سے اس نظریہ کی کمزوری اس حقیقت سے بھی عیاں ہے کہ اس کے پرجوش متبعین اپنی جاں گسل کاوشوں کے باوصف اسے آج تک حتماً ثابت نہیں کر سکے۔ معروف ماہر حیاتیات ڈاکٹر ملوک نور باقی نے حیاتیات کے معروف ماہر اور نظریۂ ارتقاء کے پرجوش حامی آر۔ بی۔ گولڈ شمڈ کے حوالے سے لکھا

ہے کہ نظریۂ ارتقاء کے ایک بھی شک وشبہ سے بالاتر سائنسی شہادت میسر نہیں آسکی۔ڈاکٹر صاحب کے مطابق جدید سائنس دان دواں گش (Duan Gish) کے نزدیک انسان کا جانور سے ارتقاء پذیر ہونا محض ایک فلسفیانہ تخیل ہے جس کی کوئی سائنسی بنیاد نہیں۔ڈاکٹر باقی نے پرزور سائنسی دلائل کی بنا پر ڈاروزم کی زبردست تردید کی ہے۔آپ نے اپنی تصنیف میں نظریۂ ارتقاء کے خلاف معتبر سائنسی شہادتوں کا انبار لگا دیا ہے۔تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو:ہلوک نور باقی،ڈاکٹر،قرآنی آیات اور سائنسی حقائق (مترجم،سید محمد فیروز شاہ گیلانی)،کراچی،انڈس پبلشنگ کارپوریشن،۱۹۹۴ء،ص ۱۸۵-۱۹۵۔

43- Kazi, M.A,Quranic Concepts and Scientific Theories,Jordan, Amman,Islamic Academy of Sciences,1999,pp.28-29.

۴۴۔ سر سید احمد خاں،تفسیر القرآن مع اصول تفسیر،ص ۱۲۴۔

۴۵۔ ایضاً،ص ۱۳۰۔

۴۶۔ ایضاً،۱۳۲-۱۳۸،۷۷۹-۷۸۱۔

47- See for example; Coulson, N.J, Conflicts and tentions in Islamic Jurisprudence, London, The University of Chicago press, N.D.p.78, New York, The free press, Encyclopedia of Crime and Justice, 1983,Vol.1, p.194.

48- See for detail; The Encyclopedia of Religion,Op.Cit,Vol.7, pp.310-311,Encyclopedia of Crime and Justice, Op. Cit,p195.

۴۹۔ سر سید احمد خاں،تفسیر القرآن مع اصول تفسیر،ص ۵۱۸-۵۱۹۔

۵۰۔ ایضاً،ص ۵۲۰-۵۲۵۔

51- Goldziher, Ignaz, Muslim Studies, translated by C.R.Barber $ S. M. Stern. Chicago, IL! Aldine Publishing, 1973, Vol. II.p.18.

52- Ibid.p.44.

53- Ibid.p.56.

۵۴۔ فواد سیزگین،ڈاکٹر،مقدمہ تاریخ تدوین حدیث،(مترجم،سعید احمد)،اسلام آباد،ادارہ تحقیقات اسلامی،۱۹۸۵ء،ص ۱۸۔

55- See for example; Guillume, Alfred, The Traditions of Islam, Beirut, Khayats, 1966, pp.15, 47-50,60,78.

56- Shacht,.J,The Origins of Muhammadan Jurisprudence,Oxford, 1950,

p.149,Idem, Introduction to Islamic law, Oxford, 1964,p,34.

57- The Encyciopedia Americana, Grolier incorporated, 1984,Vol.

Arthur,Islam Muhammad and his Religion,Indiana polus, 1979, p.12.

۵۹۔ سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن، حصہ ہفتم، لاہور، دوست ایسوسی ایٹس، ۱۹۹۶ء، ص ۶۴۔۷۳۔

۶۰۔ ایضاً، ص ۷۱۔

۶۱۔ ایضاً، ص ۷۱۔۷۲۔

۶۲۔ عزیز احمد، پروفیسر، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، (مترجم، ڈاکٹر جمیل جالبی)، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۹ء، ص ۸۰، ۸۱۔

63- Sale,George, The Quran, New York, 1890, p.52

64- Palmer, E, The Quran with an Introduction by R.Nicholson, first published 1880,Oxford University press, 1928, p.53.

۶۵۔ رحمت اللہ کیرانوی، مولانا، بائبل سے قرآن تک، (مترجم، اکبر علی)، کراچی، مکتبہ دارالعلوم، ۱۳۸۹ھ، جلد دوم ص ۳۶۵۔

66- Sale, George, The Quran, p.49.

۶۷۔ سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر، ص ۲۳۶۔۲۴۵۔

۶۸۔ ایضاً، ص ۹۸۔

۶۹۔ عزیز احمد، پروفیسر، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ص ۷۹۔

۷۰۔ سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن، حصہ ہفتم، ص ۷۔۳۷۔

۷۱۔ ایضاً، ص ۷۸۔۱۰۶۔

72- Sale, George, The Quran, p.38.

73- Menezez, F.J.L, The life and Religion of Muhammad, the Prophet of Arabian Sands, London, 1911, pp.63,165.

74- Wollaston, A.N, The Religion of Islam, Lahore, Sh.Muhammad Ashraf,1905,p.27.

75- Tor Andrae, Muhammad, the man and his faith, translated from German by Theophil Menzel, London, George Allen $ Unwin, 1965, p.147.

76- The Encyclopedia Americana, Op.Cit.Vol.16,pp.91-92

77- The Encyclopedia of Religion, Op.Cit.Vol.8,pp.90-91

۷۸۔ سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر، ص۳۱۳_۳۱۵۔

۷۹۔ محمد اکرام شیخ، موج کوثر، ص۱۶۶۔

۸۰۔ چراغ علی، تحقیق الجہاد، حیدر آباد، س۔ن، ص۱_۱۲۔

۸۱۔ قادیانی، غلام احمد، مرزا، اشتہار، ۲۸ مئی ۱۹۰۰ء۔

Op.Cit.p.178. 82- Muhammad Khalifa, The Sublime Quran and Orientalism,

۸۳۔ سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر، ص۴۶۳_۴۶۴، ۴۷۵۔

84- Chiragh Ali,The proposed political, legal and social Reforms in the Othoman Empire and other Muhammdan states, Bomby, 1883,,pp.112-113.

ممتاز علی، حقوق نسواں، لاہور، ۱۸۹۸ء، ص۷_۴۷۔

۸۵۔ محمد اکرام شیخ، موج کوثر، ص۱۶۲_۱۶۳۔

86- Aziz Ahmad, Studies in Islamic culture in the Indian Environment, Oxford, The Clarendon press,1966, p.55.

87- Baljon, J.M.S, The Reforms and Religious Idias of Sir Sayyid Ahmad Khan, Lahore, Sh.Muhammad Ashraf,1964, pp.117-119.

۸۸۔ مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، ص۱۰۰۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆