آرا و افکار

ڈاکٹر محمد شہباز منج *

سر سید احمد خان کی تفسیری تجدد پسندی: ایک مطالعہ -۱

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 جنگ 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 و حکمت سے گہرا واسطہ پڑا۔ وہ ان کی ذہانت، قوتِ عمل اور تمدن و معاشرت سے ایسے متاثر ہوئے جیسے کوئی مغلوب غالب اور کمزور طاقت ور 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 و تمدن اختیار کرنے اور ان کے ساتھ بے تکلف رہنے سے وہ مرعوبیت اور احساس کہتری و غلامی دور ہو جائے گا جس میں مسلمان مبتلا ہیں، حکام کی نظر میں ان کی قدر و منزلت 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 و اصول کی بنیاد پر اصلاح و تغیر 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 و لغت کے مسلمہ اصول و قواعد اور اجماع و تواتر 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

* شعبہ اسلامیات، یونیورسٹی آف سرگودھا۔ drshahbazuos@hotmail.com

باشندوں کو جانور سمجھتے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ ہم درحقیقت جانور ہیں۔ ”میں بلا مبالغہ نہایت سچے دل سے کہتا ہوں کہ تمام ہندوستانیوں کو اعلیٰ سے لے کر ادنیٰ تک، امیر سے لے کر غریب تک، سوداگر سے لے کر اہلِ حرفہ تک، عالم فاضل سے لے کر جاہل تک، انگریزوں کی تعلیم و تربیت 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 کو اپنے آقاؤں کے قالب میں ڈھالنا ہوگا۔[2]

نیا علمِ کلام

سرسید احمد خاں اپنے مذکورہ مغرب پرستانہ رجحانات کے تناظر میں برصغیر میں تجدد و مغربیت کے ایک بہت بڑے داعی کی حیثیت سے سامنے آئے۔ اس حقیقت میں کوئی شبہ نہیں کہ پاک و ہند کی مسلم تجدد پسندی کے تمام تر سوتے سرسید کی فکر سے پھوٹتے ہیں اور ان کے بعد جن لوگوں نے بھی تجدد پسندانہ افکار و نظریات 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 و احکام کی نئی تعبیر و تشریح کا بھی بیڑا اٹھایا اور 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 کو سامنے لانے کی سعی کی جا رہی 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 و ترقی کے منافی ہو۔[3] 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 و ناظر ہے، خالق کائنات ہے، اس نے وقتاً فوقتاً بنی نوع انسان کی ہدایت کے لیے انبیا مبعوث کیے جن میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی شامل ہیں۔ قرآن وحی مستند اور کلام الٰہی ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم 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 و ضبط کے لیے قائم رکھتا ہے۔ لہٰذا قرآنِ پاک میں کوئی شے بھی قوانینِ فطرت کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ 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، عفریتیات اور کونیات سائنسی حقیقت کے متضاد نہیں ہو سکتے 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 ہو سکتے ہیں، کے مطالعہ کے لیے لسانی تحقیق ضروری ہے۔[۴]

سرسید کا اہم ترین تفسیری اصول یہ ہے کہ ورک آف گاڈ یعنی قوانین 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 قابل 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 قرآنِ مجید یقینی ہے، باقی سب کچھ یعنی حدیث، اجماع اور قیاس وغیرہ اصول 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 ملہم من عند اللہ سمجھتے ہیں اور جس کی نسبت یقین رکھتے ہیں کہ وہ جس طرح خدا کی طرف سے نبی آخر الزمان کے دل میں القا ہوا ہے، اسی طرح بے کم وکاست نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہاتھوں ہاتھ ہم تک پہنچا ہے، صرف وہی حصہ اس بات کا استحقاق رکھتا ہے کہ اس میں جو بات مسائل فلسفہ وحکمت کے خلاف ہو، اس میں اور مسائل حکمت میں تطبیق کی جائے یا مسائل حکمیہ کی غلطی ثابت کی جائے۔ پس انہوں نے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ ''حسبنا کتاب اللہ'' 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 وآرا اور تمام فقہا ومجتہدین کے قیاسات واجتہادات کو اس بنا پر کہ ان کے جوابدہ خود علما ومفسرین اور فقہا ومجتہدین 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 ومد 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 کرلیا 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 ہفتاوی 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 اشیا 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 سمٰوٰت کے تحت اس بات کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہ سبع سماوات 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 علی ہذا 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

سورۃ الاعراف کی آیت ۵۴ کے الفاظ ثم استوی علی العرش کی تشریح میں فخرالدین 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 کیا گیا تھا۔ یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ قرآن بلا شبہ کلام خداوندی ہے، لیکن یہ انسانی زبان میں ملفوف ہے، اس لیے الفاظ قرآنی کے معنی اسی طرح متعین کرنے چاہییں 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 و منقول کے درمیان توافق کے مسئلے کے حل سے مماثلت رکھتا ہے۔ اس معاملے میں 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 اور جان سٹوارٹ مل 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 کتبِ سماوی کا ایک اہم عنصر اور نا قابل استرداد حصہ رہے ہیں۔۱۵؎ از روئے قرآن و حدیث 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 نشأۃ 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 ووہم 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 کتبِ 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 صلی اللہ علیہ وسلم 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 معراج جسمانی سے متعلق احادیث وروایات کو نا قابلِ اعتبار اور ان کے بیان کو خلافِ قانونِ 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 گواہانِ 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۔قولِ پیغمبر بلا حجت قابلِ تسلیم ہے مگر کلام تو اسی میں ہے کہ قولِ پیغمبر ہے یا نہیں۔''اس استدلال کے بعد سرسید معراجِ رسول 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 عِنْدِ اللّٰهِ کی تشریح کے ضمن میں حضرت مریم کے پاس پھلوں کی معجزانہ آمد کی بجائے ابو علی 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، لہٰذا 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۔٢٦

معجزات کی نفی کرتے ہوئے قدرے فیصلہ کن انداز میں سرسید نے تحریر کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس معجزہ نہ ہونے کا ذکر قرآن میں موجود ہے۔ حضرت محمد، 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 قانون قدرت کے مطابق وقوع پذیر ہونے والے واقعات تھے۔ عام معروف معنوں میں انبیاء میں معجزات اور اولیاء اللہ میں کرامات کا یقین (گویہ 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 ہو سکتی کہ انہوں نے صاف صاف لوگوں کو بتا دیا کہ معجزے وعجزے 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۔٢٧

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 انبیا پر نزولِ وحی کے قائل ہیں، لیکن وحی محمدیؐ سے انکار کی خاطر امغربی اہل قلم نے بر بنائے تعصب شدید ہرزہ سرائیاں شروع کر دیں۔ مثلاً انہوں نے نہایت دریدہ ذہنی سے کام لیتے ہوئے آپ کو مصروع قرار دے دیا۔٢٨ وحی ونبوت 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 آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر صرع اور مرگی کا جو الزام عائد کیا تھا، سرسید نے 'خطباتِ احمدیہ' میں بلاشبہ 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 ہدایتِ کامل کی فطرت، ملکۂ نبوت، ناموسِ اکبر اور جبریل 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 کلامِ 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 یَنطِقُ عَنِ الْهَوٰی اِنْ هُوَ الَّا وَحْیٌ یُوْحٰی ۔ وہ خود ہی اپنا کلام اپنے ظاہری کانوں سے یوں سنتا ہے، گویا کوئی دوسرا شخص اس سے کلام کر رہا ہے اوور اپنے آپ کو ان ظاہری آنکھوں سے یوں دیکھتا ہے، گویا کوئی دوسرا شخص اس کے سامنے کھڑا ہے۔ یوں سمجھیے 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۔ لہٰذا ایسے شخص کو جو فطرت کی رو سے تمام چیزوں سے بے تعلق روحانیت میں مستغرق ہو، ایسی واردات کا پیش آنا ہرگز خلاف فطرتِ 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 قلبِ نبوت پر اُسی فطرتِ نبوت کے سبب مبدأ فیاض 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 سر سید مستشرقین کے ان بیانات کے کس قدر قریب چلے گئے ہیں جن کے مطابق وہ وحی والہام کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم 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 سر سید نے ختم نبوت سے متعلق ایسے خیالات کا اظہار کیا جس سے نئی نبوت کے دعویداروں نے خوب فائدہ اٹھایا۔ ختم نبوت سے متعلق سر سید کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے ڈاکٹر ٹرول لکھتے ہیں کہ سر سید 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 محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی لوگ اس خلقی تحفہ کے ساتھ پیدا ہوں گے۔ اس کے باوجود کوئی شخص حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پیغمبرانہ تعلیم کی ہمہ گیر تکمیل اور صداقت میں کوئی اضافہ کرنے کے قابل نہیں ہوگا۔ یہی کامل توحید کا پیغام ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق اپنے خیالات میں ایک طرف تو سر سید مافوق الفطرت واقعہ کے اصول سے احتراز کرنا چاہتے ہیں، یعنی یہ کہ خدا نے اس کام کے لیے حضور 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 محمد 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 صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے آخری پیغمبر ہیں پھر بھی جیسے جیسے فطرت کا نظام کھلتا جاتا ہے، بعد کے یکے بعد

دیگر آنے والوں میں یہ ملکہ فعال ہوتا رہتا ہے۔ ایسی پارسا ہستیوں کی توقع کی جا سکتی ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نئی صورتِ 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 کر رہے 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 ہو سکتا ہے اور وہ نبی ہی کی طرح وحی پا سکتا اور خدا کے مکالمہ ومخاطبہ سے مشرف ہو سکتا ہے۔ ۳۲

مسائلِ 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 بعث بعد الموت اور جزا وسزائے 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 نشاۃ ثانیہ کے دور میں جہاں دیگر مذہبی عقائد شکست و ریخت کا شکار ہوئے، وہاں معاد سے متعلق نقطہ نظر بھی بدل گیا اور اخروی جزا وسزا کے جسمانی کی بجائے روحانی ہونے اور جنت و دوزخ کو مقامات کی بجائے کیفیات سے تعبیر کرنے کا رجحان پیدا ہو گیا۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا مقالہ نگار لکھتا ہے:

the most recent interpretations view Heaven symbolically
as a state of life with Christ, rather than a place

ستم ظریفی یہ ہے کہ مغربی اہل فکر نے ایک طرف تو جسمانی جزا سزا کے مسیحی تصورات کو نئی تعبیر دے کر روحانی بنانے کی کوششیں کیں اور دوسری طرف اسلام کو بدوعربوں کو متاثر کرنے کے لیے جزا سزا کے تصورات پر مسیحیت وغیرہ مذاہب کی تقلید میں حسیت کی چھاپ لگانے کا ملزم باور کرانے کی سعی کی۔ رچرڈ بیل کا اصرار ہے کہ حشر اجساد، جسمانی جزا سزا 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 الرحمن کی آیات ۴۳۔۵۸ کا حوالہ دیتے ہوئے قران مجید کے جنت وجہنم سے متعلق بیانات کو بناوٹی قرار دیتا ہے جن کے ذریعے بدوعربوں کے لیے متاثر کن خیالات گھڑے گئے۔ ۳۵

مغربی واستشراقی اہل فکر سے تاثر کے نتیجہ میں سرسید نے معاد سے متعلق مسائل کو روحانی ثابت کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ سورہ الاعراف کی آیت ۳۸ کی تفسیر میں حشرِ 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 لافانیت کی حامل ہے، اپنی لافانیت میں جو خیر وشر جذب کرتی ہے، اس کے لیے روزِ قیامت جوابدہ ہے۔ قرآن میں روزِ 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 ہوں گے۔ قرآن کے زمانۂ 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 ہوگی۔[۳۶] سرسید 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 و راحت 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 اشیا سے بعینہ وہ اشیا 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 وجودات 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۔ انسائیکلوپیڈیا آف ریلجین 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 قوی 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 قوی جن سے مخلوقات موجود ہوئی ہیں اور جو مخلوقات میں ہیں، وہی ملائک و ملائکہ ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔ انسان ایک مجموعہ قوائے ملکوتی اور قوئ 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۔"[39] 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 سیاہ شہوات کی جانب اشارہ ہے۔[40]

"جن" کے حوالے سے لکھا ہے کہ جن اور اس مادہ سے بننے والے تمام الفاظ کے معنی مستور عن الاعین چیز کے ہیں۔ مشرکینِ 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۔ مشرکینِ عرب اور یہودیوں میں جنوں کا عجیب و غریب تخیل مجوسیوں سے درآمد کیا گیا، جو ابتدا ہی سے اہرمن و یزداں کے قائل تھے۔ مشرکینِ 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 و خطابیات 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۔[41]

حوالہ جات و حواشی

۱۔ ابوالحسن علی ندوی، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، کراچی، مجلس نشریاتِ اسلام، ۱۹۸۱ء، ص ۹۵، ۹۶۔ نیز ملاحظہ ہو: سرسید احمد خاں، مضامین سرسید، (ترتیب و مقدمہ، ذوالفقار، غلام حسین، ڈاکٹر)، لاہو، سنگ میل پبلی کیشنز ۱۹۹۳ء، ص ۱۔۴

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

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

۴۔ سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصولِ تفسیر، لاہور: دوست ایسوسی ایٹس، ۱۹۹۵ء، ص ۱۔۳۶۔

۵۔ سرسید کے اصولِ تفسیر پر نقد و نظر کے لیے ملاحظہ ہو: فضل الرحمٰن گنوری، "سرسید کا بنیادی اصول۔ نیچر اور لا آف نیچر" در 'تحقیقاتِ اسلامی' علیگڑھ، جولائی۔ ستمبر ۱۹۹۰ء، ص ۲۹۷۔۳۱۰۔

نیز دیکھئے: ظفر الحسن، سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۷ء، ص ۲۵۱-۲۵۴۔

٦۔ 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، حیاتِ جاوید، لاہور، ہجرہ انٹرنیشنل ۱۹۸۴ء، حصہ اول ص ۲۳۱۔

۸۔ قاضی جاوید، سرسید سے اقبال تک، ص ۲۵۔

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

۱۰۔ Ibid, pp.8,11,17.

۱۱۔ ٹرول، سی ڈبلیو، ڈاکٹر، سرسید احمد خاں۔۔۔ فکرِ اسلامی کی تعبیرِ 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۔۔۔ فکرِ اسلامی کی تعبیرِ 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, Supernatural Religion, Green & Co, London, 1874, Vol. 1, pp. 9-10.

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

۱۷۔ Ibid, pp.221-235.

۱۸۔ Supernatural Religion, Op.Cit, Vol.II.p.480.

۱۹۔ ٹرول سی ڈبلیو، ڈاکٹر، سرسید احمد خاں۔۔۔ فکرِ اسلامی کی تعبیرِ نو، ص ۲۰۶-۲۰۷۔

۲۰۔ انکارِ معجزات کے حوالے سے ڈیوڈ ہیوم کے جس استدلال کا سرسید یہاں تتبع کر رہے ہیں، اس کے تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو: Hume,David,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، ص ۱۰۷۵-۱۱۹۷۔

۲۲۔ ایضاً، ص ۱۱۹۷-۱۲۰۵۔

۲۳۔ سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر، ص ۱۴۷-۱۶۲۔

۲۴۔ ایضاً، ص ۳۹۹۔

۲۵۔ ایضاً، ص ۴۱۳۔

۲۶۔ ایضاً، ص ۴۲۶-۴۲۷۔

۲۷۔ ایضاً، ص ۵۸۰۔

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، ۱۹۹۷، ص ۲۲۸۔ ۲۲۸۔ اکیڈمی، ۱۹۹۷، ص ۲۲۸۔۲۳۰۔
قرون وسطی اور بعد میں بھی ایک عرصہ تک مستشرقین حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نزول وحی کی توجیہ مرگی کے دوروں ہی سے کرتے رہے (Muhammad Khalifa,The Sublime Quran and Orientalism ,London $ New York,Longman,1983,p.12.) لیکن زمانہ مابعد میں، جب اس بے ہودہ الزام کو خو 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 حضور صلی اللہ علیہ وسلم 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 Yniversity press,1961,p.14.)

۲۹۔۔سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر، ص ۹۰۔۹۶، ۵۶۵۔۵۷۸۔

۳۰۔ٹرول، سی ڈبلیو، ڈاکٹر، سرسید احمد خاں ۔۔۔ فکرِ اسلامی کی تعبیرِ نو، ص ۲۱۷۔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، ص ۲۵۰۔۲۶۰۔

۳۳۔ The Encyclopaedia Britannica, Chicago,1986, Vol.5 .p.789.

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

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

۳۶۔سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر، ص ۶۳۵۔۶۷۵۔

۳۷۔ایضاً، ص ۱۰۶۔۱۰۸۔

۳۸۔ The Encyclopedia of Rrligion, Mircea Eliade, Editor in Chief, London & New York,1987,Vol.4.p.291.

۳۹۔ سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر، ص ۱۱۷۔

۴۰۔وہی مصنف، تہذیب الاخلاق، لاہور، اشاعتِ ثانی، س.ن. حصہ دوم، ص ۱۹۱۔

۴۱۔وہی مصنف، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر، ص ۶۱۳۔۶۲۴، وہی مصنف، تفسیر الجن ولجان، آگرہ ۱۸۹۲ء، ص ۲۔۱۹۔