THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

اہلِ قرآن کے تفسیری منہج میں معتزلی افکار کے اثرات اور لغوی استشہاد: تفسیر القرآن کا تحقیقی و تنقیدی مطالعہ

The Influence of Mu'tazilite Thought and the Methodology of Lexical Evidence in the Qur'anic Exegesis of Ahl al-Qur'an: A Critical and Analytical Study of Tafsir al-Qur'an

Ameer Abdullah

M.Phil. Scholar, Department of Islamic Studies,
Riphah International University, Faisalabad, Paksitan.

Dr. Muhammad Ishfaq

Assistant Professor, Department of Islamic Studies,
Riphah international University Faisalabad Campus.
muhammad.ishfaq@riphahfsd.edu.pk

Abstract

The interpretation of the Holy Qur'an has historically been influenced by diverse theological orientations, intellectual traditions, and methodological approaches. Among these, the Mu'tazilite school is particularly significant for its emphasis on rational inquiry, theological reasoning, and the interpretation of scriptural expressions in accordance with its doctrinal principles. In the South Asian context, the Ahl al-Qur'an movement developed distinctive approaches to Qur'anic interpretation, particularly concerning the authority of transmitted traditions, the role of reason, and the application of Arabic linguistic evidence. This study critically examines the possible influence of Mu'tazilite thought on the exegetical methodology of Ahl al-Qur'an, with particular reference to Tafsir al-Qur'an. It further investigates the principles governing lexical interpretation, the selection of linguistic meanings, and the relationship between Arabic vocabulary, Qur'anic context, and theological presuppositions. Employing descriptive, analytical, and comparative methods, the research seeks to distinguish genuine intellectual influence from methodological similarities arising independently within different interpretive traditions. Particular attention is given to the interpretation of theological expressions, the relationship between reason and revelation, and the use of lexical evidence in establishing or supporting exegetical preferences. The study also evaluates the methodological implications of prioritizing particular lexical meanings over transmitted explanations and established interpretive conventions. By examining these interconnected dimensions, the research aims to contribute to a more precise understanding of the theological and linguistic foundations of modern Qur'anic exegesis in South Asia and to develop a balanced framework for evaluating the interpretive methodology reflected in Tafsir al-Qur'an.

Keywords:

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

Vol.4, No.1, 2026

Ahl al-Qur'an; Mu'tazilite Thought; Tafsir al-Qur'an; Qur'anic Exegesis; Lexical Evidence; Linguistic Interpretation; Rationalist Hermeneutics; Exegetical Methodology.

تفسیر اور مفسرین کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ایک مخصوص کتاب کی مختلف النوع تفاسیر انداز اور اسلوب بالکل جدا جدا ہے۔ محسنِ ہندو پاک امام فخر الدین رازی کی "تفسیر کبیر" میں فلسفہ اور ریاضی کی جھلک ، جب کہ علّامہ آلوسیؒ کی "روح المعانی" فلکیات، علمِ نحو اور حکمت کا شہ پارہ معلوم ہوتا ہے۔علّامہ ابن کثیرؒ نے "تفسیر القرآن العظیم" میں روایات اور آثار کا ایک انسائیکلوپیڈیا تیار کیا ہے۔ تفسیر پر مسلمانوں کے سیاسی، گروہی اور مسلکی اختلافات سے پیدا شدہ اثرات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد امت مسلمہ کا شیرازہ بکھرنے لگا۔دوسرے فرقوں کی طرح معتزلہ نے بھی جنم لیا۔یہ ایک اعتقادی فرقہ تھا اوراپنے عقائد و نظریات کی پرچار کے لئے تفسیر میں اپنے اصولِ خمسہ کا استعمال کیا۔معتزلی تفاسیر میں صفاتِ باری تعالیٰ کی تاویلات، دیدارِ الٰہی کا انکار، افعال العباد خود انسان کی ایجاد، مسئلہ خلقِ قرآن، شریعت اسلامی میں عقل پرستی کی انتہاء، جادو اور سحر کا بے تاثیر ہونا، منکرات کے خلاف مسلح جدوجہد کا وجوب ان ہی اصولِ پنجگانہ کا اثر ہے۔ قرآن مجید افصح العرب حضرت محمد ﷺ کے زندہ و تابندہ معجزات میں سرفہرست ہے۔فرقان حمید کی صدری اور کتابی حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے لی ہے۔ قرآن مجید کی کماحقہ حفاظت وصیانت میں تفسیر کا کردار اظہر من الشمس ہے۔ تفسیر اس علم کا نام ہے جس کی مدد سے قرآن کریم کے مطالب اور معانی معلوم کئے جاتے ہیں اور اس میں موجود احکام و مسائل اور اسرار و حکم سے بحث کی جاتی ہے۔[1]

آج تک دنیا کی مختلف زبانوں میں قرآن مجید کے تراجم اور تفاسیر لکھی جاچکی ہیں۔دورِ رسالت سے لے کر آج تک قرآن مجید کی بے شمار بیش بہا تفاسیر معرضِ وجود میں آچکی ہیں اور تا قیامت یہ سلسلہ جاری رہے گا کیوں کہ قرآن مجید مطالب و مفاہیم کا بحرِ بے کراں ہے۔ محدث طبرانی حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں:

" اس کتاب کے عجائبات کبھی ختم نہیں ہوں گے۔بار بار پڑھنے کے باوجود یہ کتاب پرانی نہیں ہو"[2]

قرآن مجید کی تفسیر میں دوسرے پہلوؤں کی طرح مسلمانوں کی سیاسی اور مذہبی انتشار کی جھلک بھی واضح طور پر دیکھی جاسکتی ہے۔حضرت عثمان غنیؓ کی شہادت کے فوراً بعد ۳۷ھ سے امتِ مسلمہ کا شیرازہ رفتہ رفتہ بکھرنے لگا۔مختلف اعتقادی، سیاسی اور مسلکی اختلافات اور گروہوں نے جنم لینا شروع کیا۔ان فرقوں میں سے ایک قابل ذکر اعتقادی فرقہ "معتزلہ" بھی ہے۔ معتزلہ کے متعلق شیخ الاسلام احمد بن عبد الحلیم المعروف امام ابن تیمیہ (۷۲۳ھ) کی یہ گواہی کافی ہے:

"ان لوگوں نے پہلے ایک رائے قائم کی پھر قرآنی آیا کو ان پر چسپاں کر دیا۔ایسے ام کی مثال نہ صحابہؓ

---

[1] حریری، غلام احمد، پروفیسر، تاریخ مفسرین (اردو)، ملک سنز تاجران کتب، فیصل آباد، ص32

[2] غازی، ڈاکٹر محمود احمد، محاضرات قرآنی، الفیصل ناشران و تاجران کتب، لاہور، 2004، ص160

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

میں تھی اور نہ تابعینؒ میں اور نہ ائمہ مسلمین میں"[1]

تفسیر پر معتزلہ کے اصولِ خمسہ کے اثرات :

فرقہ معتزلہ کے متبعین عقل پرست قسم کے لوگ تھے۔ان کی تحقیق اور اصول وقت کے ساتھ ساتھ آگے بڑھ رہے تھے آخر کار ان کے تمام نظریات کا نچوڑ ان پنجگانہ اصولوں میں منحصر کر دیا گیا۔معتزلہ کے دیگر عقائد اور نظریات کی طرح تفسیر میں بھی یہ پانچ اصول روزِ روشن کی طرح دیکھے جاسکتے ہیں۔ تفسیر پر ان اصولوں کے مرتب اثرات مندرجہ ذیل ہیں:

اصولِ توحید کے اثرات:

معتزلہ بزعمِ خود اپنے آپ کو اہل العدل والتوحید سمجھتے ہیں۔انہوں نے صفات باری تعالیٰ کی نفی کی۔ان کے مطابق اللہ کے صفات اس کی عین ذات ہے۔صفات کو ذات سے جدا کرنے میں دو خداؤں کا تصور پیدا ہوتا ہے۔قرآن مجید کی آیاتِ مبارکہ میں مذکور صفات مثلاً ہاتھ، آنکھ، استواء اور چہرے کی ان لوگوں نے عجیب فلسفیانہ تاویلات پیش کیں۔

صفاتِ باری تعالیٰ کی تاویلات فاسدہ:

"بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ "[2]

" بلکہ اس کے دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں"

اس آیت میں دونوں ہاتھوں سے حقیقی ہاتھ مراد لینا ٹھیک نہیں بلکہ اللہ کی سخاوت اور فیاضی مراد ہے۔علامہ زمخشری فرماتے ہے:

"غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود"[3]

"وَّ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ"[4]

"اور تیرے رب کا چہرہ باقی رہے گا"

آیت میں بقول معتزلہ وجہ چہرہ سے اللہ کی ذات اطہر مراد ہے۔تفسیر کشاف سے ثبوت حاضر ہے:

"والوجه يعبر بها الجمل

---

[1] ابن تیمیہؒ، علامہ مقدمہ فی اصول التفسیر (عربی)، ص11

[2] المائدہ:64

[3] زمخشری، جار اللہ (538ھ)، الکشاف، دار الکتاب العربی، بیروت، سنہ 1407ھ، ج4، ص445

[4] الرحمٰن:27

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

Vol.4, No.1, 2026

ھو الذات[1]

"وَ لِتُصْنَعَ عَلٰی عَیْنِیْ"[2]

"اور تا کہ تو میری آنکھوں کے سامنے پرورش پا سکے"

اس میں آنکھوں کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ عینی کا لفظ اللہ کے علم کی ترجمانی کر رہا ہے۔[3]

"قَالَ یٰٓاِبْلِیْسُ مَا مَنَعَكَ اَنْتَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیَّ"[4]

اس آیت مبارکہ میں 'ید' سے مراد اللہ کی قدرت کا معاملہ ہے۔روزمرہ زندگی میں بھی افعالِ قلوب میں کہتے ہیں کہ یہ سب تیرے ہاتھوں کا کیا دھرا ہے۔[5]

"وَسِعَ كُرْسِیُّهُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ"[6]

آیت مبارکہ میں کرسی کا حقیقی معنی مراد لینے میں اللہ کے لئے جسم ثابت کرنا ہے۔اسی وجہ سے معتزلہ اس کی تاویل کرتے ہیں۔علامہ زمخشری نے اس کے ضمن میں چار وجوہ بیان کی ہے:

''وسع کرسیها یوسع علمها و وسع ملکه''[7]

" اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی"[8]

قرآن مجید میں استواء علی العرش کے الفاظ سات سورتوں میں ذکر کئے گئے ہیں۔معتزلہ کے مطابق استواء علی العرش سے قبضہ اور غلبہ حاصل کرنا مراد ہے۔تفسیر کشاف میں عربی لغت کا سہارا لے کر تاویل پیش کی گئی ہے۔عربی محاورہ ہے:

استوٰی فلان علی العرش یریدون ملک۔عربی میں کہتے ہیں:

''استوٰی بشر علی المدینة ایغلب''[9]

---

[1] زمخشری، جار اللہ، الکشاف ،ج4، ص446

[2] طہ:39

[3] زمخشری، جار اللہ، الکشاف، ج3، ص63

[4] ایضاً ،ج4، ص75

[5] زمخشری، جار اللہ، الکشاف، ج4، ص105

[6] البقرہ:255

[7] زمخشری، جار اللہ، الکشاف، ج1، ص299

[8] طہ:5

[9] زمخشری، جار اللہ، الکشاف، ج3، ص52

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

دیدارِ الٰہی کا انکار:

معتزلہ نے توحید کی آڑ میں صفات خداوندی کی فلسفیانہ تشریح کی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بارے میں جہات، صفات اور جسمیت کا صاف انکار کیا ہے۔ جن آیات مبارکہ میں اس قسم کا بیان آیا ہے وہاں عربی لغت یا قرآءۃ متواترہ کا سہارا لے کر تاویل کر دی گئی ہے۔ رؤیت خداوندی کے متعلق مروی احادیث کو خبر واحد قرار دے کر نا قابل حجت قرار دیدیا گیا۔ دیدار الٰہی کے انکار میں معتزلہ یہ آیات جلیلہ پیش کرتے ہیں:

"لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ"[1]

"وقَالَ لَنْ تَرٰىنِيْ"[2]

اس ضمن میں مذکور آیات کی تاویل کرنے کے لئے معتزلہ نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے:

1: تفسیر میں لغت کی اہمیت:

قرآن مجید میں دیدار الٰہی کی وہ آیات جو ان کے عقائد اور نظریات سے متصادم ہوتی ہیں ان میں لغتِ عربیہ کا سہارا لیا گیا اور کسی لفظ کے ظاہری معنی کو ترک کر کے دور کا معنی لیا گیا۔ دلیل میں قدیم عربی اشعار پیش کئے گئے۔ دیدار الٰہی کے متعلق آیات اور معتزلہ کی تاویلات حسب ذیل ہیں:

"وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ، اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ"[3]

"کچھ چہرے اس روز بارونق ہوں گے۔ اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے"

دوسری جگہ ملاحظہ ہو:

"عَلَى الْاَرَآئِكِ"[4]

"تکیوں سے سہارا لئے اللہ کو دیکھ رہے ہوں گے"

معتزلہ نے بھنور سے چھٹکارا پانے کے لئے عربی لغت کی مدد لی ہے۔ انہوں نے نظر کو امید اور توقع کے معنی میں لیا ہے۔ علامہ زمخشری نے استشہاد کے طور پر یہ روزمرہ استعمال کیا ہے:

''انا الى فلان انظر ما يفعل

---

[1] الانعام:103

[2] الاعراف:143؛ المعتزلہ ماضی اور حال کے آئینے میں ڈاکٹر طارق عبد الحلیم، ص38

[3] القیامہ، 22-23

[4] المطففین:23

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

بے"[1]

2: قرآءت متواترہ میں تصرف:

صفاتِ خداوندی میں تاویلات کے لئے معتزلہ نے مختلف قرآءت کی مدد لی۔ قرآن مجید میں موسیٰؑ کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"وَ كَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا"[2]

"اور موسیٰؑ نے اللہ سے کلام فرمایا"

اس آیت کی توجیہ میں صاحبِ کشاف نے ابن عباسؓ کی ایک روایت کے حوالے سے اللہ کو منصوب پڑھا ہے۔ گویا موسیٰؑ کو فاعل قرار دے کر معاملہ برعکس کر دیا ہے۔[3]

خلقِ قرآن کا عقیدہ:

معتزلہ نے جس انداز سے صفات باری تعالیٰ کی وضاحت شروع کی تھی، اس کی وجہ سے وہ بار بار مختلف تشریحات کے محتاج بنے۔ قرآن مجید کو کلام اللہ کی بجائے مخلوق قرار دیا۔ خلقِ قرآن کے سلسلے میں معتزلہ جہم بن صفوان کے ہمنوا بن گئے۔ معتزلہ کا یہ موقف تھا کہ قرآن مجید کو کلام اللہ قرار دینے سے اللہ کے لئے صفات ثابت کرنی پڑے۔ اور صفات کی وجہ سے اللہ کے لئے قدوم ثابت ہوتا ہے جس کے نتیجے میں دو خداؤں کا تصور ابھرتا ہے۔ قرآن مجید کے احکامات مختلف ادوار اور واقعات کے پس منظر میں نازل ہوئے ہیں۔ پھر یہ کیسے ممکن ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے مسلسل کلام کیا ہو؟۔

موسیٰؑ کلیم اللہ کی اللہ سے ہم کلامی کی آیت کی تاویل معتزلہ نے اس طرح کی ہے:

1. اللہ تعالیٰ نے بنفسِ نفیس کلام نہیں فرمایا بلکہ موسیٰؑ کے ارد گرد موجودات سے اللہ نے کلام تخلیق فرمایا اور پھر ان اشیاء نے موسیٰؑ سے کلام کیا۔
2. صاحب کشاف نے اس آیت کی ذیل میں لغتِ عرب کا سہارا لیا ہے اور کلام کو "کلم" سے ماخوذ مان کر زخمی کرنے کے معنی میں لیا ہے۔[4]

1: تقدیر کا انکار:

اصول عدل کی بنیاد پر معتزلہ نے تقدیر کا انکار کر ڈالا۔ ان کا موقف تھا کہ عدل و انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ انسان کے ان اعمال

[1] زمخشری، جار اللہ، الکشاف، ج4، ص662
[2] النساء:164
[3] زمخشری، جار اللہ، الکشاف، ج1، ص590
[4] زمخشری، جار اللہ، الکشاف، ج1، ص590

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

کا حساب و کتاب لیا جائے جو اس نے ارادتاً کیے ہیں۔ مجبوری کی حالت میں کیے اعمال کی سزا دینا نامناسب ہے۔ تقدیر کی نفی کرنے میں معتزلہ مندرجہ ذیل آیات پیش کرتے ہیں:

"وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ"[1]

"اور تیرا رب بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں ہے"

اور ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"وَ مَا ظَلَمْنٰهُمْ وَلٰكِنْ كَانُوْٓا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ"[2]

" اور ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا بلکہ انہوں نے خود اپنی جانوں پر ظلم کیا"

اور ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّ مَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ"[3]

"جو چاہے مومن بنے اور جو چاہے کفر اختیار کرے"

معتزلہ کہتے ہیں کہ ان آیات سے یہ ثابت ہوتی ہے کہ انسان اپنے اعمال میں مختیار ہے، وہ اپنی مرضی کا مالک ہے۔ اللہ نے اس کی تقدیر نہ پہلے لکھی ہے اور نہ لکھے گا۔ انسانی کاموں میں اللہ کا کوئی عمل دخل نہیں ہے"[4]

2: بندوں کے افعال خود ان کے ہاتھوں میں:

اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے انسانوں کو اطاعت پر مجبور کیا ہے اور نہ ہی معصیت پر۔ اللہ تعالیٰ کو شر اور گناہ ناپسند ہیں اسی لئے کسی فاسق کے لئے نہیں لکھے۔ فرض کیا اگر اللہ تعالیٰ نہ لکھتے تو سزا نہ دیتے کیونکہ پھر انسان غیر مکلف ہو جاتا۔ معتزلہ اس کے لئے ان آیات سے استدلال کرتے ہیں:

"مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا يُّجْزَ بِهٖ"[5]

"جس نے بھی برائی کی اسے سزا دی جائے"

اور ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"اَلْيَوْمَ تُجْزٰى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ"[1]

[1] حم السجدہ:46

[2] النحل:118

[3] الکہف:29

[4] عبد الحلیم، ڈاکٹر، طارق، المعتزلہ ماضی اور حال کے آئینے میں، ص29

[5] النساء:123

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

" آج کے دن ہر اس شخص کو اس کے عمل کا بدلہ دیا جائے گا جو اس نے کیا ہو"

لیکن جب معتزلہ سے ان آیات کے متعلق استفسار کیا جاتا ہے جن میں اللہ کی طرف ہر چیز کی نسبت کی گئی ہے تو معتزلہ بے پر کی اڑاتے ہیں۔

3:تولّدات کی بحث:

بندوں کے ایک کام سے دوسرے کام معرضِ وجود میں آتے ہیں،اس کو تولّدا کہتے ہیں۔مثلاً کسی نے ہوائی گولی چلائی اور کسی کی موت واقع ہو گئی۔پتھر گرا دینے سے کسی کی جان چلی گئی۔ان حالات میں ذمہ دار کون ہو گا؟اس بارے میں ائمہ معتزلہ میں افی اختلاف پایا جاتا ہے۔بشر بن معتمر210ھ ان متولدات کا فاعل انسان کو قرار دیتا ہے۔ابو الہذیل علاّفؒ 235ھ کا خیال ہے کہ انسان صرف اس کام کا ذمہ دار ہے جس کی کیفیت معلوم ہو۔[2]

4: نظریہ صالح واصلح:

معتزلہ میں یہ بہتر اور بہترین کا اصول کہلاتا ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ صرف بھلائی کے اموں کو پسند فرماتا ہے۔وہ صرف اچھائی کا ارادہ کرتا ہے۔نہ برائی کرتا ہے نہ برائی کو پسند کرتا ہے۔بعض معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ برائی کی طاقت ہی نہیں رکھتا۔اللہ تعالیٰ پر یہ واجب ہے کہ وہ بندوں کی بھلائی کے لئے بہتر سے بہتر کام سرانجام دے۔بندوں کی تکلیف کے کام ان پر ظلم وزیادتی شمار ہو گی حالانکہ اللہ تعالیٰ خود فرماتے ہیں:

"وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ"[3]

معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ کی یہ ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ انسانی مصلحتوں کو مد نظر رکھ کر افعال سرانجام دے۔[4]

5:اچھائی اور برائی کا دارومدار عقل:

اسی اصول کی بنیاد پر معتزلہ اور اس کے حواری آثار واحکام کو عقل کی وجہ سے باطل طور پر ردّ کرتے ہیں۔معتزلہ کا خیال ہے کہ عقل تمام اشیاء کی اچھائیوں اور برائیوں کا ادراک کر سکتی ہے۔سچائی اچھی ہے جھوٹ بری بات ہے۔اس کے لئے شریعت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔عقل خود اس کا ادراک کر لیتی ہے۔اس اصول کے تحت معتزلہ کے مندرجہ ذیل حقائق پیش خدمت ہیں:

---

[1] المومن:17

[2] ایضاً،ص29-30

[3] حم السجدہ:46

[4] ایضاً،ص33

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

الف: عقل پرستی کی انتہاء:

معتزلہ نے عقل پرستی میں باقی سب فرقوں کو مات دی۔ جس جس جگہ آیت کا انداز نرالا اور انوکھا دکھائی دیا وہاں معتزلہ نے مجازی معنی مراد لئے مثلاً:

"اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ الجبال"[1]

"ہم نے آسمانوں، زمینوں اور پہاڑوں پر امانت پیش کی"

"وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِيْۤ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ"[2]

"اور جب تیرے رب نے بنی آدم کی پیٹھوں سے اولاد نکالی"

ان آیات کو معتزلہ نے مجاز اور تمثیل پر محمول کیا ہے۔ حقیقی معنی مراد لینے میں صرف عقل کا پردہ رکاوٹ بنا ہوا ہے۔ معتزلہ کا خیال ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ پہاڑوں وغیرہ پر امانت پیش کی جائے یا پیٹھ سے اولاد پیدا کی جائے۔[3]

ب: جادو اور سحر کی تاثیر کا کھلا انکار:

عقل پرستی کی وجہ سے معتزلہ نے جادو اور سحر کو خرافات قرار دیا ہے۔ آپ ﷺ پر جادو کے متعلق احادیث صحیحہ کی من گھڑت تاویل کی ہے۔ جادو اور سحر کے متعلق معتزلہ کا نقطہ نظر صاحب کشاف کی اس تفسیر سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً: "نفاثات سے وہ جادوگر عورتیں اور گروہ مراد ہیں جو سحر کا پیشہ اختیار کئے ہوئے ہیں۔ ان دھاگوں وغیرہ میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ اس لئے بھی تاثیر پیدا کر دیتے ہیں تاکہ پتہ چلے کہ کون حق پر قائم رہتا ہے اور کون گمراہ ہو جاتا ہے۔[4]

اصولِ وعدہ اور وعید کے تفسیر پر اثرات:

معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ وعد اور وعید ایک دن ضرور واقع ہو گا۔ نیک لوگ جنت کے مستحق بن جائیں گے جب کہ بدکار لوگ جہنم رسید کر دیے جائیں گے۔ کبائر بلا توبہ معاف نہیں ہوں گے۔ معتزلہ اس اصول کی دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں۔[5]

"فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ"

---

[1] الاحزاب:72

[2] الاعراف:172

[3] زمخشری، جار اللہ، الکشاف، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون لا قاویل فی وجوہ التاویل،، دار الکتاب العربی، بیروت طبع 1407ھ، ج2، ص172

[4] زمخشری، جار اللہ، تفسیر کشاف، ج4، ص822

[5] زمخشری، جار اللہ، الکشاف، ج4، ص785

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

وَ مَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَه "[1]

تجزیہ:

معتزلہ نے نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کی قوت کو کمزور کیا بلکہ اہل علم کے لیے پریشانی کا باعث بھی بنے کہ اہل علم کی تمام تر توانائیاں ان کے ساتھ بحث ومناظروں میں صرف ہوئیں اور تفسیر وحدیث کی خدمت کی بجائے یونانی فلسفہ کی تیاری میں لگ گئے۔ اگرچہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کو امام احمد بن حنبلؒ، ابوالحسن اشعریؒ اور امام ماتریدیؒ جیسے شہ سواران دیئے جنہوں نے نہ صرف معتزلہ کا ہر میدان میں مقابلہ کیا بلکہ تفسیر کے میدان میں ان کے اصول خمسہ کا بھی منہ توڑ جواب دیا۔

تفسیر القرآن از سر سید احمد خان میں لغت سے استشہاد

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 وکامرانی کا تصور کوسوں دور تھا۔ سر سید نے کل کی حاکم قوم کو ذلت وپستی 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 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 وتمدن اختیار کرنے اور ان کے ساتھ بے تکلف رہنے سے وہ مرعوبیت اور اوراحساس 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 سفر 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

[1] الزلزال:7-8

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

Vol.4, No.1, 2026

اصول و قواعد اور اجماع و تواتر کے خلاف کہنے میں بھی انہیں کچھ باک نہ رہا۔[1] قاضی جاوید نے لکھا ہے کہ:

"سر سید اور ان کے رفقائے کار اور ہم خیال نو آبادیاتی نظام کے بد ترین 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 انگریزں پر یہ الزام لگانا غلط ہے کہ وہ ہندوستان کے مقامی باشندوں کو جانور سمجھتے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ ہم در حقیقت 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 در حقیقت ایسی ہی نسبت ہے جیسے نہایت لائق اور خوبصورت آدمی کے سامنے نہایت میلے کچیلے وحشی جانور کو۔'' سر سید 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 ہو گا"[2]

نیا علمِ کلام

سر سید احمد خاں اپنے مذکورہ مغرب پرستانہ رجحانات کے تناظر میں بر صغیر 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 سر سید 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۔ سر سید 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۔ سر سید 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 سر سید کی ''تفسیر القرآن'' کی روشنی میں اسی حقیقت کو سامنے لانے کی سعی کی جا رہی ہے:

"سر سید 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]

[1] ابوالحسن علی ندوی، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، کراچی، مجلسِ نشریاتِ اسلام، 1981ء، ص 95، 96؛ سر سید احمد خاں، مضامین سر سید، (ترتیب و مقدمہ، ذوالفقار، غلام حسین، ڈاکٹر)، لاہو، سنگ میل پبلی کیشنز 1993ء، ص 1۔4

[2] قاضی جاوید، سر سید سے اقبال تک، لاہور تخلیقات، 1998ء، ص 14۔17، 15

[3] محمد اکرام شیخ، موجِ کوثر، لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، 1992ء، ص 158۔ نیز ملاحظہ ہو: سید عبد اللہ، سر سید احمد خاں اور ان کے نامور رفقا کی

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

Vol.4, No.1, 2026

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 مسائلِ 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۔ قرآنِ 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۔[1] 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 ہو سکتا۔ چونکہ یہ دونوں اللہ کے بنائے ہوئے ہیں، اس لیے ان دونوں میں ہم آہنگی ضروری ہے۔ بنا بریں قرآنی آیات کی تشریح و تعبیر کے ضمن میں اس اصول کو پیش نظر رکھا جائے گا کہ ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ میں توافق و تطابق پایا جائے۔ بصورت دیگر قرآنی آیات واحکام میں تناقض لازم آئے گا"[2]

اس تفسیری اصول کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے سرسید نے قرآنی آیات و تعلیمات کو عقل اور جدید سائنسی نظریات و معلومات سے

اردو نثر کا فنی و فکری جائزہ، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، 1994، ص 30۔33۔

[1] سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصولِ تفسیر، دوست ایسوسی ایٹس، لاہور، 1995ء، ص 1۔36

[2] ظفر الحسن، سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، 1987، ص 251۔254

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

ہم آہنگ کرنے اور جدید ذہن کے لیے قابلِ قبول بنانے کی کوشش میں عقائد و احکام کے سلسلہ میں متجددانہ خیالات و آرا کا اظہار کیا ہے۔ سید محمد عبداللہ کے بقول:

> ”تفسیر القرآن“ میں روایات سے بغاوت اپنی انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ اس میں اصول، طریقِ کار اور نصب العین سب کچھ پرانی تفسیروں سے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ سر سید 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 اصولِ دین میں شامل نہیں“ [1]

مولانا حالی بیان کرتے ہیں کہ:

> "سر سید نے قطعی فیصلہ کر لیا 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 و کاست 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 مسائلِ فلسفہ و حکمت 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 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 و مفسرین کے اقوال و آرا اور تمام فقہا و مجتہدین کے قیاسات و اجتہادات کو اس بنا پر کہ ان کے جوابدہ خود علما و مفسرین اور فقہا و مجتہدین ہیں، نہ اسلام، اپنی بحث سے خارج کر دیا"[2]

حدیث کی اہمیت کو کم کرنے کے ساتھ ساتھ سر سید 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۔[3]

ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کی موافقت سے متعلق سر سید کے خیالات میں پراٹ (John H Prat) کی اس کتاب سے گہرا تاثر پایا جاتا ہے جس میں اس نے اپنے نتائجِ 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

---

[1] سید عبداللہ، سر سید احمد خاں اور ان کے نامور رفقا کی اردو نثر کا فنی و فکری جائزہ، ص 31-32

[2] حالی، الطاف حسین، مولانا، حیاتِ جاوید، لاہور، ہجرہ انٹر نیشنل، 1984، حصہ اول، ص 231

[3] قاضی جاوید، سر سید سے اقبال تک، ص 25

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

عقیدے میں خلل انداز نہیں ہوتی اور نہ سائنس کے ولولہ ہی کو کم کرتی ہے"[1]

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"[2]

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۔[3] "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

---

[1] *Prat, John H, Scripture and Science not at variance, London, 1858, p. 95*

[2] *Ibid, pp.8,11,17*

[3] ٹرول، سی ڈبلیو، ڈاکٹر، سر سید احمد خاں۔۔۔ فکرِ اسلامی کی تعبیرِ نو، (مترجمین، ڈاکٹر قاضی افضل حسین اور محمد اکرام چغتائی)، لاہور، القمر انٹرپرائزز، 1998ء، ص183

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

Vol.4, No.1, 2026

ہیں۔ پس اسی کی نسبت خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ اس کو ٹھیک سات آسمان کر دیے"[1]

سورۃ الاعراف کی آیت ۵۴ کے الفاظ ثم استوی 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 و سباق 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 چاہییں جیسا کہ ہم یکساں مواقع پر انسانوں کے الفاظ کے معنی و مفہوم 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"[2]

ڈاکٹر سی ڈبلیو ٹرول نے لکھا ہے کہ:

"سر سید 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 و استعاراتی 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 و سباق میں ،بغیر واضح طور پر ان کا نام لیے یا حوالہ دیے تتبع کرتے ہیں"[3]

معجزات :

معجزات تمام مذاہب اور کتبِ سماوی کا ایک اہم عنصر اور ناقابلِ استرداد حصہ رہے ہیں۔[4] از روئے قرآن و حدیث معجزات کا

---

[1] سر سید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصولِ تفسیر، ص110-113

[2] ایضاً، ص679-691

[3] ٹرول، سی ڈبلیو، ڈاکٹر، سر سید احمد خاں، فکرِ اسلامی کی تعبیرِ نو، ص193

[4] عیسائیت میں معجزات، خود مغربی اہلِ فکر کے اقرار کے مطابق، اس قدر ضروری عنصر کی حیثیت رکھتے ہیں کہ اس مذہب سے معجزات کو نکالنا

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

حق ہونا اتنا بدیہی ہے کہ تمام آئمہ محققین نے اس پر اتفاق کیا ہے۔[1] فلاسفہ اور سائنسدانوں کی ایک کثیر تعداد نے بھی معجزات کے امکان و وقوع تسلیم کیا ہے۔[2] 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 و معروف قوانینِ فطرت سے ہٹ کر کسی واقعہ کے وقوع پذیر ہونے پر ایمان رکھنا عقل و علم سے بیر اور جہالت و وہم پرستی کے سوا کچھ نہیں۔[3] مغربی اہل فکر سے متاثر ہو کر سر سید نے بھی قوانینِ 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 قوانینِ 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 سر سید پر خاصے اثرات مرتب کیے۔ "خطباتِ احمدیہ" سر سید کی ان کوششوں کا بین ثبوت ہے جو انہوں نے سیرتِ 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۔[4] سر سید نے سورہ بنی اسرائیل کی پہلی آیت کی تفسیر کے سلسلہ میں معراجِ جسمانی سے متعلق احادیث و روایات کو ناقابلِ اعتبار اور ان کے بیان کو خلافِ قانونِ فطرت اور ممتنعاتِ عقلی میں سے شمار کرتے ہوئے بالکل ڈیوڈ ہیوم کے انداز میں۔ [5]

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 جیلاًبعد جیلٍ وزماناًبعد زمانٍ ثابت ہے اور ایک گواہانِ روایت جن

Longman, Supernatural Religion, Green & Co, London, 1874, Vol. 1, pp. 9-10 ،مذہب کو باطل قرار دینے کے مترادف ہے

[1] *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*

[2] *Ibid, pp.221-235*

[3] *Supernatural Religion, Op.Cit, Vol.II.p.480*

[4] ٹرول سی ڈبلیو، ڈاکٹر، سر سید احمد خاں۔۔۔ فکرِ اسلامی کی تعبیرِ نو، ص206۔207

[5] انکارِ معجزات کے حوالے سے ڈیوڈ ہیوم کے جس استدلال کا سر سید 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

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

کا عادل ہونا بھی تجربہ سے ثابت ہوا ہے۔ پس اس کا تصفیہ کرنا ہوتا ہے کہ دونوں تجربوں میں سے کون سا تجربہ قابلِ 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 سر سید معراجِ رسول کو خواب میں پیش آنے والا "رویا" قرار دیتے ہیں"[1]

اسی سے متصل شق صدر کے معجزہ پر بحث کرتے ہوئے اسے بھی شبِ معراج کے خواب کا حصہ قرار دیا ہے۔[2]

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 جس میں فرعون اور اس کا لشکر ڈوب گیا"[3]

سورہ آل عمران کی آیت ۳۷ کے سلسلہ میں قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰه 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"[4]

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

---

[1] سر سید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصولِ تفسیر، ص1075-1197

[2] سر سید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصولِ تفسیر،، ص1197-1205

[3] ایضاً، ص147-162

[4] ایضاً، ص399

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

Vol.4, No.1, 2026

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"[1]

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"[2]

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 در حقیقت 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 ہو سکتی کہ انہوں نے صاف صاف لوگوں کو بتا دیا کہ معجزے وعجزے تو خدا کے پاس ہیں، میں تو

[1] سرسید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصولِ تفسیر، ص413

[2] ایضاً، ص426-427

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

تمہاری طرح کا ایک انسان ہوں اور تمہیں خدا کی طرف سے بھیجی ہوئی وحی کی تلقین کرتا ہوں"[1]

وحی و نبوت:

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۔ مستشرقینِ یورپ خود دیگر انبیا پر نزولِ وحی کے قائل ہیں، لیکن وحی محمدیؐ سے انکار کی خاطر امغربی 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۔

وحی و نبوت کے حوالے سے استشراقی خیالات نے سرسید پر گہرا اثر ڈالا۔ تفسیر القرآن میں وحی و نبوت 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 بلا شبہ اس کی زبردست تردید کی ہے لیکن 'تفسیر القران 'میں وہ وحی و نبوت کی ایسی توجیہ پیش کرتے ہیں کہ اپنے خیالات کو بالبداہت استشراقی الزامات سے جاملاتے 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 جبریلِ اعظم وغیرہ۔ خدا اور پیغمبر میں بجز اس ملکۂ نبوت کے جسے جبریل بھی کہا جاسکتا 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 يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوْحٰى۔ 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 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

[1] ایضاً، ص580

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

Vol.4, No.1, 2026

تعلق روحانیت میں مستغرق ہو، ایسی واردات کا پیش آنا ہر گز خلافِ 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 نقشِ 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 پیشِ آنے پر اپنا کام کرتے ہیں، اسی طرح ملکۂ نبوت بھی کسی مخصوص امر کے پیشِ نظر فعال ہو جاتا ہے"[1]

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 وبچار 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 ختمِ نبوت سے متعلق ایسے خیالات کا اظہار کیا جس سے نئی نبوت کے دعویداروں نے خوب فائدہ اٹھایا۔ ختمِ نبوت سے متعلق سر سید کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے ڈاکٹر ٹرول لکھتے ہیں کہ:

"سر سید کے نزدیک ختمِ 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 ﷺ کی پیغمبرانہ تعلیم کی ہمہ گیر تکمیل اور صداقت میں کوئی اضافہ کرنے کے قابل نہیں ہو گا۔ یہی کامل توحید کا پیغام ہے۔ حضور ﷺ 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 قابلِ فہم ہے۔ اس لحاظ سے محمد ﷺ خدا کے آخری پیغمبر ہیں پھر بھی جیسے جیسے فطرت کا نظام کھلتا

[1] سر سید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر، ص90-565، 96-578

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

Vol.4, No.1, 2026

جاتا ہے، بعد کے یکے بعد دیگرے آنے والوں میں یہ ملکہ فعال ہوتا رہتا ہے۔ ایسی پارسا ہستیوں کی توقع کی جاسکتی ہے جو حضرت محمد ﷺ کے بعد نئی صورتِ حال میں توحید کا سبق سکھانے کی اہلیت اور قدرت رکھتی ہوں"[1]

سرسید کے مذکورہ صدر خیالات واضح طور پر نئی نبوت کے لیے گنجائش پیدا کر رہے ہیں۔ یہ کہنا بے جانہ ہو گا کہ مرزا قادیانی کو اپنی نئی نبوت کے لیے سرسید کے خیالات سے بھی شہ ملی۔ سرسید کی پیروی میں[2] 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 و مخاطبہ سے مشرف ہو سکتا ہے۔[3]

مسائلِ معاد:

قرآن مجید کی رو سے بعث بعد الموت اور جنت و دوزخ 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 جزا و سزائے اخروی کا معاملہ جسم و روح 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 و ریخت کا شکار ہوئے، وہاں معاد سے متعلق نقطہ نظر بھی بدل گیا اور اخروی جزا و سزا کے جسمانی کی بجائے روحانی ہونے اور جنت و دوزخ کو مقامات کی بجائے کیفیات سے تعبیر کرنے کا رجحان پیدا ہو گیا۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کا مقالہ نگار لکھتا ہے:

"the most recent interpretations view Heaven symbolically as a state of life with Christ, rather than a place[4]"

ستم ظریفی یہ ہے کہ مغربی اہلِ 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 بدو عربوں کو متاثر کرنے کے لیے جزا سزا کے تصورات پر مسیحیت وغیرہ مذاہب کی تقلید میں حیثیت کی چھاپ لگانے کا ملزم باور کرانے کی سعی کی۔ رچرڈ بیل کا اصرار ہے کہ حشرِ اجساد، جسمانی جزا سزا اور جنت و دوزخ کے واقعی وجود کے اسلامی تصورات بنیادی طور پر یہودیت، عیسائیت اور زردشت وغیرہ مذاہب سے ماخوذ ہیں جنہیں کچھ مقامی رنگ و روغن لگا کر پیغمبر اسلام نے اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا۔[5] ولیم میور کا خیال تھا کہ:

"جنت و دوزخ کے قرآن میں بیان کیے جانے والے مناظر مادی مسرتوں اور حسی راحتوں کی صورت

---

[1] ٹرول، سی ڈبلیو، ڈاکٹر، سرسید احمد خاں، فکرِ اسلامی کی تعبیرِ نو، ص217-218

[2] محمد اکرام شیخ، موجِ کوثر، س178

[3] قادیانی، غلام احمد، مرزا، تفسیر سورہ فاتحہ، ربوہ، دار المصنفین، ص250-260

[4] *The Encyclopaedia Britannica, Chicago,1986, Vol.5 .p.789*

[5] *Vide, Bell, Richard, Introduction to the Quran, at the Edinburgh University press, 1963, pp. 156-161*

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

میں بیان کیے گئے ہیں اور اس سے مقصود یہ ہے کہ عربوں کے ذہن کو، جو بنجر اور بے آب و گیاہ زمین کے باسی تھے، متاثر کیا جا سکے۔ وہ سورہ الرحمن 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"[1]

مغربی واستشراقی اہلِ فکر سے تاثر کے نتیجہ میں سر سید 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 و سزا 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 و شر 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 در حقیقت 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 و سزا 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 و سزا محض روحانی ہو گی۔[2] سر سید نے جنت و دوزخ اور ان کے نعیم و آلام کو تمثیلی و استعاراتی قرار دینے کے ساتھ ساتھ انہیں حسی سمجھنے والوں کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن کے جنت و دوزخ کے وعدہ و وعید سے متعلق ایسے بیانات جو حسیت کا رنگ لیے ہوئے نظر آتے ہیں، ان کا مقصد در اصل جنگلی و بدوی اور غیر تربیت یافتہ انسانی دماغوں میں ان کے فہم کے مطابق انتہائی درجہ کے رنج و راحت کا احساس پیدا کرنا ہے ورنہ در حقیقت، 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 و کباب 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۔[3]

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

---

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

[2] سر سید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصولِ تفسیر، ص635۔675

[3] ایضاً، ص106۔108

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

Vol.4, No.1, 2026

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 ماہرِ نفسیات فرائڈ نے خصوصی کردار ادا کیا "[1]

غیر مرئی مخلوقات سے متعلق مغربی اہلِ فکر کے خیالات سے متاثر ہو کر سر سید 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 و شر 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 و دفع، 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 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 "[2]

بالفاظِ دیگر سر سید 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۔[3]

"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 ویزداں کے

[1] *The Encyclopedia of Rrligion, Mircea Eliade, Editor in Chief, London & New York,1987,Vol.4.p.291*

[2] سر سید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصولِ تفسیر، ص117

[3] ایضاً، تہذیب الاخلاق، لاہور، اشاعتِ ثانی، س.ن. حصہ دوم، ص191

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

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۔[1]

آدم اور ڈاروینی 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 نیچریت اور مادیت پر مبنی تصورِ ارتقاء کے پیش 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 الطبیعی قوت یا صانع و حکیم 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 Selection) اور بقائے اصلح (Survival of the Fittest) کے اصولوں کے تحت مرحلہ وار ترقی کرتا ہوا موجودہ شکل میں نمودار ہوا ہے۔ ابتدائے حیات، تسلسلِ حیات، تدریج وار تقا اور کاروبارِ کائنات کے لیے کسی خدا کی ضرورت نہیں بلکہ یہ سب کچھ خود بخود میکانکی انداز میں ہوتا جاتا ہے۔ نظریۂ ارتقا اگرچہ سائنسی دلائل کے لحاظ سے انتہائی کمزور تھا۔[2] تاہم اسے اس کی مذہب بیزاری کی بنا پر قبولیتِ عامہ حاصل ہو گئی اور پروفیسر ایم اے قاضی کے بقول:

> " کمیونسٹ اور غیر مذہبی رجحانات کے حامل افراد اور روایتی دینی تصورات سے بر سرِ جنگ سائنسدانوں نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا"[3]

---

[1] ایضاً، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر، ص613۔624، ایضاً، تفسیر الجن ولجان، آگرہ، 1892ء، ص2۔19

[2] ہلوک نور باقی ،ڈاکٹر ، قرآنی آیات اور سائنسی حقائق (مترجم ،سید محمد فیروز شاہ گیلانی)، کراچی، انڈس پبلشنگ کارپوریشن، 1994ء، ص185۔195

[3] *Kazi, M.A,Quranic Concepts and Scientific Theories,Jordan, Amman,Islamic Academy of Sciences,1999,pp.28*

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

سر سید احمد خاں نے مغربی اہلِ فکر سے اپنے غیر ضروری تاثر کی بنا پر نظریۂ ارتقا کو بھی من و عن 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"[1]

سر سید نے یہ ثابت کرنے کو شش 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 مکلف ہوا اور ہبوط سے اس کی فطرت کی اس حالت کا تبدل مراد ہے جبکہ وہ غیر مکلف سے مکلف ہوا۔ وہ قرآنِ پاک کی مختلف آیات کا حوالہ دینے کے بعد انسان کو متعدد اشیا 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 ہو سکیں 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 گارانہ 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 و حیوان مخلوق ہوتے ہیں اور یہی بات قرآن سے پائی جاتی ہے"[2]

ڈارونی ارتقائیت پر دلائل لاتے ہوئے سر سید نے مزید لکھا ہے کہ:

" قرآن کی رو سے قانونِ ارتقا مخلوقات کی ایک نوع کے دوسری نوع سے تعلق وارتباط میں کار فرما 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 بر آمد ہوتا ہے۔ قرآن پاک اور عہد نامہ عتیق میں اللہ تعالیٰ نے تخلیقِ کائنات کے باب میں جو لفظی حوالہ دیا ہے، وہ بغرضِ 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

[1] سر سید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصولِ تفسیر، ص124
[2] ایضاً، ص130

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

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"[1]

اسلامی سزائیں:

اسلام نے اپنی تعلیمات میں انسانی سوسائٹی کی ضروریات کا پورا پورا لحاظ رکھتے ہوئے جرم و سزا کا ایک واضح فلسفہ اور مختلف جرائم کی نوعیت اور مضرت رسانی کی ٹھیک ٹھیک تعین 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۔[2] انہوں نے مسلمانوں کو شکوک و شبہات 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 بلاشبہ 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۔[3] سرسید کی تفسیری نگارشات میں اسلامی سزاؤں کے حوالے سے بھی استشراقی و مغربی 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، نیز 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۔ فقہا 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

---

[1] ایضاً، 132-779، 138-781

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

[3] *See for detail: The Encyclopedia of Religion,Op.Cit,Vol.7, pp.310-311, Encyclopedia of Crime and Justice, Op. Cit,p195*

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

تھا"[1]

سر سید 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 "[2]

تنقیدِ حدیث :

اسلام میں حدیث کی حجیت واہمیت مسلمہ اور ناقابلِ انکار ہے، لیکن مستشرقینِ یورپ اسلامی قانون کے اس ماخذِ ثانی کو مشکوک ومشتبہ بنانے کے لیے اس پر نہایت زور وشور سے حملہ آور ہوئے ہیں۔ حدیثِ نبوی پر اعتراضات کے حوالے سے مستشرقین کا سرِ خیل مشہور یہودی مستشرق گولڈ زیہر ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ:

"احادیث اسلام کے عہدِ طفولیت کی تاریخ کے لیے قابل اعتبار ماخذ نہیں ہیں۔ یہ پہلی اور دوسری صدی ہجری میں اسلام کے دینی، تاریخی اور اجتماعی ارتقا کا نتیجہ ہیں"[3]

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۔[4] 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۔[5]

گولڈ زیہر کے بعد حدیث کے حوالے سے سامنے آنے والے استشراقی خیالات، بقول ڈاکٹر فواد سیز گین، گولڈ زیہر ہی کے افکار کی صدائے بازگشت ہیں۔[6] اے گیوم نے اپنی کتاب (The Traditions of islam) میں جگہ جگہ گولڈ زیہر کے خیالات کو دہرایا ہے۔[7] جوزف شاخت[1] چارلس آدم[2] اور آرتھر جیفری[3] وغیرہ نے بھی گولڈ زیہر کی فراہم کردہ بنیادوں پر

[1] سر سید احمد خاں، تفسیر القرآن مع اصولِ تفسیر، ص518-519

[2] ایضاً، ص520-525

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

[4] *Goldziher, Ignaz, Muslim Studies, translated by C.R.Barber $ S. M. Stern. Chicago, IL! Aldine Publishing, 1973, Vol. II..p.44*

[5] *Ibid.p.56*

[6] فواد سیز گین، ڈاکٹر، مقدمہ تاریخ تدوینِ حدیث، (مترجم، سعید احمد)، اسلام آباد، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، 1985، ص18

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

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

پر حدیث پر اپنے اعتراضات کی عمارات کھڑی کی ہیں۔

حدیث کے ضمن میں سر سید پر استشراقی اثرات کا واضح اظہار حدیث سے متعلق ان کے ان شکوک و شبہات سے ہوتا ہے جو انہوں نے اپنی تفسیری کاوشوں کے دوران جگہ جگہ ظاہر کیے ہیں۔ تفسیرِ 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۔[4]

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 مثنوئ مولانا روم بھی ایسے ہی قصوں سے مملو کتابیں ہیں۔ اسی طرح یہودیوں کے علما 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 و غریب باتیں ملا دیں۔ انہی باتوں میں موسیٰ سے ایک فرضی شخص خضر کا ملنا بھی شامل ہے۔ صحابہ و تابعین نے یہ قصہ بطورِ قصۂ یہود بیان کیا ہو گا اور بعد کے راویوں نے یہ سمجھ کر کے انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے سنا ہو گا، اسے بطورِ حدیث نقل کر دیا"[5]

سر سید 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"[6]

مشہور محقق پروفیسر عزیز احمد نے لکھا ہے کہ:

> "حدیث کے چھ کلاسیکی مجموعہ ہائے حدیث سے متعلق سر سید کے شکوک و شبہات مغربی مستشرقین

---

[1] *Shacht,.J,The Origins of Muhammadan Jurisprudence,Oxford,1950,p.149,Idem, Introduction to Islamic law, Oxford,1964,p,34*

[2] *The Encyciopedia Americana, Grolier incorporated, 1984,Vol*

[3] *Jeffery, Arthur,Islam Muhammad and his Religion,Indiana polus, 1979, p.12*

[4] سر سید احمد خاں، تفسیر القرآن، حصہ ہفتم، لاہور، دوست ایسوسی ایٹس، 1996ء، ص 64-73

[5] سر سید احمد خاں، تفسیر القرآن، ص 71

[6] ایضاً، ص 71-72

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

مثلاً گولڈ زیہر اور شاخت کے اخذ کردہ نتائج سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ان کا نظریہ 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 ہو گی۔ یہاں تک کہ وہ احادیث جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات صحیحہ کی واضح عکاس کے طور پر مسلمہ ہیں، ان میں بھی یہ امتیاز کرنا پڑے گا کہ ان میں سے کون سی حدیثیں آپ نے بطورِ پیغمبرِ خدا ارشاد فرمائیں اور کون سی 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"[1]

ناسخ و منسوخ، اعجاز القرآن اور قصصِ قرآنی:

جمہور اہلِ اسلام اور محقق علما کے ہاں قرآن میں نسخ کا وقوع، قرآن کا باعتبارِ فصاحت و بلاغت معجزہ ہونا اور تاریخی واقعات سے متعلق قصصِ قرآنی کی مسلمہ حیثیت ، ایسے امور ہیں جو تسلیم شدہ اور ناقابلِ انکار علمی حقائق کا درجہ رکھتے ہیں، لیکن مستشرقینِ یورپ نے اپنے اسلام مخالف مقاصد کے پیشِ نظر ان امور سے متعلق شکوک و شبہات 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"[2]

انہوں نے ناسخ و منسوخ کو اسلام کی کمزوری باور کرانے کی کوشش کرتے ہوئے کہا کہ:

"اس سے خدا کے استقلالِ 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 لہٰذا دوسرا حکم نافذ

[1] عزیز احمد، پروفیسر، برِصغیر میں اسلامی جدیدیت، (مترجم، ڈاکٹر جمیل جالبی)، لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، 1989ء، ص 81،80

[2] *Sale,George, The Quran, New York, 1890, p.52*

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

کر دیا جاتا ہے"[1]

اعجاز القرآن کے ضمن میں عیسائی اہلِ قلم اس حقیقت سے انکار کرتے ہیں کہ قرآن فصاحت وبلاغت 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 کلامِ الٰہی کیونکر کہا جا سکتا ہے۔ اگر ایسا ہی ہو تو لاطینی و یونانی زبانوں کی فصیح و بلیغ کتابیں بھی معجزہ اور کلامِ الٰہی ماننی پڑیں گی"[2]

قصصِ 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 عہدِ نزولِ قرآن کے یہودیوں اور عیسائیوں میں مروج تھیں۔[3] زیرِ نظر امور کے حوالے استشراقی اثرات کے زیرِ اثر سر سید نے نسخ اور قرآن کے بلحاظ فصاحت وبلاغت معجزہ ہونے کا انکار کیا ہے اور قصصِ قرآنی سے متعلق دوراز کار تاویلات سے کام لیا ہے۔

خلاصہ بحث:

قرآن مجید کی تفسیر و تعبیر کی تاریخ میں مختلف علمی، فکری اور کلامی رجحانات نے اپنے اپنے اصولوں کے مطابق قرآنی معانی کی تفہیم میں کردار ادا کیا ہے۔ ان رجحانات میں معتزلہ کا مکتبِ فکر عقلی استدلال، کلامی مباحث اور نصوص کی تاویل کے مخصوص اصولوں کے باعث نمایاں اہمیت رکھتا ہے۔ دوسری جانب برصغیر میں اہلِ قرآن کے عنوان سے سامنے آنے والے بعض تفسیری رجحانات میں بھی عقل، لغت اور قرآن کی داخلی توضیح کو خصوصی اہمیت حاصل رہی ہے۔ تاہم ان دونوں مکاتب کے درمیان فکری مماثلت کو براہِ راست اثر پذیری کا قطعی ثبوت قرار دینا علمی احتیاط کے منافی ہے۔ اس تعلق کی درست نوعیت متعین کرنے کے لیے تاریخی تسلسل، بنیادی مصادر، تفسیری اصولوں اور ان کے عملی اطلاقات کا باقاعدہ تقابلی مطالعہ ضروری ہے۔

زیرِ نظر تحقیق کا بنیادی موضوع اہلِ قرآن کے تفسیری منہج میں معتزلی افکار کے ممکنہ اثرات اور لغت سے استشہاد کے طریقۂ کار کا جائزہ ہے، جس کے لیے تفسیر القرآن کو مرکزی ماخذ کے طور پر منتخب کیا گیا ہے۔ اس مطالعے میں بالخصوص یہ سوال اہمیت رکھتا ہے کہ قرآنی آیات کے مفہوم کی تعیین میں عقل، لغت اور سیاق وسباق کو کس حد تک بنیادی حیثیت دی جاتی ہے اور ان کے مقابلے میں احادیثِ نبویہ، آثارِ صحابہ اور قدیم تفسیری ذخیرے سے کس نوعیت کا استفادہ کیا جاتا ہے۔

اس بحث کا ایک اہم پہلو لغوی استشہاد اور لغوی ترجیح کے درمیان فرق ہے۔ عربی لغت سے کسی لفظ کے متعدد

[1] *Palmer, E, The Quran with an Introduction by R.Nicholson, first published 1880,Oxford University press, 1928, p.53*

[2] رحمت اللہ کیرانوی، مولانا، بائبل سے قرآن تک، (مترجم، اکبر علی)، کراچی، مکتبہ دار العلوم، 1389ھ، جلد دوم، ص365

[3] *Sale, George, The Quran, p.49*

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

Vol.4, No.1, 2026

معانی ثابت ہونا ایک الگ امر ہے، جبکہ کسی مخصوص قرآنی مقام پر ان میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینا مستقل علمی استدلال کا تقاضا کرتا ہے۔ اس ترجیح میں قرآنی سیاق، عربی محاورہ، استعمالاتِ قرآن، قواعدِ زبان اور معتبر تفسیری شواہد کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ اگر کسی لغوی معنی کا انتخاب پہلے سے قائم کردہ کلامی تصور کی بنیاد پر کیا گیا ہو تو اس کی علمی حیثیت کا جائزہ لینا بھی تحقیق کا حصہ بنتا ہے۔

معتزلہ اور اہلِ قرآن کے مناہج میں ممکنہ اشتراکات کی تحقیق کے لیے صفاتِ الٰہیہ، معجزات، غیبی امور، انسانی اختیار اور قرآنی تعبیر میں عقل کے کردار جیسے موضوعات خصوصی اہمیت رکھتے ہیں۔ تاہم ان مباحث میں اشتراک کی موجودگی بذاتِ خود اس بات کو ثابت نہیں کرتی کہ کسی ایک مکتب نے لازماً دوسرے سے اپنے اصول اخذ کیے ہیں۔ تاریخی اثرپذیری کے اثبات کے لیے متعلقہ مصنف کی تصریحات، مصادر سے استفادے اور مخصوص استدلالی ساختوں کی مماثلت کو بھی جانچنا ضروری ہے۔

اس تحقیق کی علمی افادیت اس امر میں مضمر ہے کہ یہ محض اعتقادی اختلافات کی نشان دہی کے بجائے تفسیری استدلال کی بنیادوں، لغوی دلائل کی نوعیت اور کلامی تصورات کے ممکنہ اثرات کو ایک منظم تحقیقی دائرے میں زیرِ بحث لاتی ہے۔ اس سے اہلِ قرآن کے تفسیری رجحانات اور معتزلی فکر کے درمیان نسبت کو زیادہ واضح اور متوازن انداز میں سمجھنے کی راہ ہموار ہوتی ہے۔ حتمی نتائج کا انحصار تفسیر القرآن کے اصل متن سے منتخب اور قابلِ تصدیق شواہد کے تجزیے پر ہو گا۔

تجاویز و سفارشات:

زیرِ نظر موضوع کے علمی و تحقیقی تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے درج ذیل تجاویز و سفارشات پیش کی جاتی ہیں:

1. معتزلی اثرات کی تاریخی تحقیق: اہلِ قرآن کے تفسیری منہج میں معتزلی افکار کے اثرات کی تعیین محض فکری مماثلت کی بنیاد پر نہ کی جائے، بلکہ تاریخی مصادر، مصنفین کی تصریحات اور متعلقہ علمی روابط کو بھی تحقیق کا حصہ بنایا جائے، تاکہ براہِ راست اثرپذیری اور آزادانہ فکری اشتراک میں امتیاز ممکن ہو۔
2. لغوی استشہاد کے اصولوں کا منظم جائزہ: تفسیر القرآن میں پیش کردہ لغوی استدلالات کو معتبر عربی معاجم، قدیم عربی استعمالات، قرآنی سیاق و سباق اور مستند تفسیری مصادر کی روشنی میں پرکھا جائے، تاکہ لغوی دلائل کی قوت اور ان کی تفسیری مناسبت واضح ہو سکے۔
3. لغوی معنی اور تفسیری ترجیح میں امتیاز: قرآنی الفاظ کے مختلف لغوی معانی اور ان میں سے کسی خاص معنی کو اختیار کرنے کے اسباب کا الگ الگ تجزیہ کیا جائے۔ خصوصاً اس امر کا جائزہ لیا جائے کہ منتخب معنی کی بنیاد زبان کے مستند شواہد پر ہے یا اس کے انتخاب میں کسی مخصوص کلامی موقف کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

THE STUDY OF RELIGION AND HISTORY

Vol.4, No.1, 2026

ISSN P: 3006-3329
ISSN E: 3006-3337

4. عقلی و نقلی استدلال کا تقابلی مطالعہ: تفسیر القرآن میں عقل اور نقل کے باہمی تعلق کو مستقل تحقیقی موضوع بنایا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ احادیثِ نبویہ، آثارِ صحابہ اور قدیم مفسرین کی آراء کو تفسیری استدلال میں کیا حیثیت دی گئی ہے۔
5. معتزلی کلامی مباحث کا اختصاصی جائزہ: صفاتِ الٰہیہ، رؤیتِ باری تعالیٰ، معجزات، تقدیر، انسانی اختیار اور غیبی حقائق سے متعلق منتخب آیات کی تشریح کا معتزلہ کے بنیادی کلامی مصادر کے ساتھ تقابل کیا جائے، تاکہ فکری اشتراک یا اختلاف کی حقیقی نوعیت متعین ہو سکے۔
6. قدیم تفسیری ذخیرے سے تقابل: منتخب قرآنی آیات کے تحت تفسیر القرآن کی تعبیرات کا طبری، زمخشری، رازی، قرطبی اور ابن کثیر جیسے مفسرین کی آراء سے تقابلی جائزہ لیا جائے، تاکہ زیرِ مطالعہ تفسیر کے امتیازی اصول اور استدلالی ترجیحات واضح ہو سکیں۔
7. غیر جانب دار تحقیقی اسلوب کی ترویج: اہلِ قرآن اور معتزلہ کے افکار پر تحقیق کرتے ہوئے پہلے ان کے مؤقف کو بنیادی مصادر کی روشنی میں درست طور پر پیش کیا جائے، پھر اس کا اصولی اور تنقیدی جائزہ لیا جائے۔ تنقید کی بنیاد شخصی یا مسلکی نسبت کے بجائے علمی دلائل اور تحقیق کے مسلمہ اصول ہوں۔
8. عصری تفسیری مناہج پر مزید تحقیق: مستقبل میں اہلِ قرآن کے مختلف نمائندہ مصنفین کے لغوی اور عقلی استدلالات کا الگ الگ تقابلی مطالعہ کیا جائے، تاکہ ان کے باہمی اختلافات اور مشترکہ رجحانات کی نوعیت واضح ہو سکے اور پورے مکتبِ فکر سے متعلق غیر محتاط تعمیمات سے بچا جا سکے۔
9. تفسیری اصولوں کی عملی تطبیق کا جائزہ: تفسیری مقدمات میں بیان کردہ اصولوں اور اصل تفسیر میں ان کے عملی اطلاق کا باہمی تقابل کیا جائے، تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ مصنف اپنے وضع کردہ اصولوں کی کس حد تک پابندی کرتا ہے اور کن مقامات پر استدلالی ترجیحات میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔
10. اصل مصادر پر مبنی مزید تحقیقی کام: اس نوعیت کی تحقیقات میں بنیادی تفسیری متون، معتبر لغات اور قدیم کلامی مصادر کو مرکزی اہمیت دی جائے۔ ثانوی تحقیقی مقالات سے استفادہ ضرور کیا جائے، لیکن بنیادی نتائج اصل نصوص کے براہِ راست مطالعے اور قابلِ تصدیق حوالہ جات پر قائم کیے جائیں۔