

القرآن و النظر العقلي کار و ترجمہ

عقلیات قرآن کریم

مصنف

ڈاکٹر فاطمہ اسماعیل مصری

مترجم

ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

عکس

AKSPUBLICATIONS

القرآن و النظر العقلى كارو ترجمه

عقلیات قرآن کریم

مصنف

ڈاکٹر فاطمہ اسماعیل مصری

مترجم

ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

عکس

AKSPUBLICATIONS

اس کتاب کا کوئی بھی حصہ ادارہ کتاب عکس پبلیکیشنز سے باقاعدہ تحریری اجازت کے بغیر نہیں بھی شائع نہیں کیا جاسکتا، اگر اس قسم کی کوئی بھی صورت حال ظہور پذیر ہوتی ہے تو قانونی کارروائی کا حق محفوظ ہے۔

2017-11
ف 2.8
1432

نام کتاب عقلیات قرآن کریم

مصنف ڈاکٹر فاطمہ اسماعیل مصری

مترجم ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

سن طباعت 2018ء

تعداد 500

قیمت 700/-

Copyright © 2018 - 1st Edition

عکس

AKSPUBLICATIONS

Book Street, Data Darbar Market, Lahore.
Ph: 042-37300584, Cell # 0300-4827500-0348-4078844
E-mail: publications.aks@gmail.com

۲۳-۱۱-۲۰۱۸

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

انتساب

ان قدموں کے نام

جن کے نیچے میری جنت کی بشارت ہے۔

طاهر بن عبد اللہ عتیقی

عبید اللہ فہد فلاحی



فہرست

مختصر سوانحی خاکے

۱۱

۱۳

۱۸

۲۵

۳۲

۴۳

۴۴

۴۴

۴۴

۴۸

۵۰

۵۰

۵۱

۵۲

۵۳

۵۴

۵۷

ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

ڈاکٹر طہ جابر العلوانی

الشیخ محمد الغزالی

عرض مترجم

پیش لفظ

تقریظ

مقدمہ

تمہید - زیر نظر بحث کی اصطلاحات

القرآن

لغت میں قرآن کا مفہوم

قرآن کا اصطلاحی مفہوم

محکم و متشابہ، غیب اور تاویل

النظر

نظر کا لغوی مفہوم

نظر کا اصطلاحی مفہوم

استدلال کا لغوی و اصطلاحی مفہوم

التبصر، التدبیر، الفکر، الاعتبار

العلم و المعرفة

الخبر، الاجتهاد، الفقه، التقليد، الظن، الهوی، الیقین

العقل

۵۹

عقل کا لغوی مفہوم

۵۹

عقل کا اصطلاحی مفہوم

۶۰

معترضہ کا نقطہ نظر

۶۰

اشاعرہ کا نقطہ نظر

۶۱

فلاسفہ کا نقطہ نظر

۶۳

مسلم فلاسفہ کا نقطہ نظر

۶۵

الحجر، الحکم، النہی، اللب، القلب

۶۷

فصل اول

۷۷

قرآن میں عقلی تدبیر اور علم و معرفت کی طلب

۷۸

باب اول قرآن میں عقلی تدبیر کی کھلی دعوت

۷۸

قرآن میں لفظ عقل کا استعمال

۷۹

آیات کی پہلی قسم

۸۱

آیات کی دوسری قسم

۸۱

نظر کی دعوت دینے والی آیات

۸۲

تبصّر کی دعوت دینے والی آیات

۸۳

تدبیر کی دعوت دینے والی آیات

۸۳

تفکر کی دعوت دینے والی آیات

۸۶

اعتبار کی دعوت دینے والی آیات

۸۸

تفقہ کی دعوت دینے والی آیات

۸۹

تذکر کی دعوت دینے والی آیات

۹۰	آیات کی تیسری قسم
۹۲	آیات کی چوتھی قسم
۹۴	آیات کی پانچویں قسم
۹۸	باب دوم
۹۸ -	قرآن کریم میں علم و معرفت کی طلب
۱۰۲	علم اور معرفت کے درمیان فرق
۱۰۳	حصول علم و معرفت کے وسائل
۱۰۳	حواس اور عقل
۱۰۵	حواس، قلب اور عقل
۱۰۸	خبر
۱۰۹	کسب معرفت کے مراحل اور یقین کے درجات
۱۱۳	یقین کا مرحلہ اور اس کے درجات
۱۱۶	یقین کا معیار اور معرفت کے درجات
۱۱۸	معرفت کے موضوعات
	فصل دوم
۱۳۲	قرآن میں عقلی تدبر کا منہاج
۱۳۴	جانب اول: عقلی سرگرمیوں کی راہ میں حائل رکاوٹوں کا ازالہ
۱۳۴	۱۔ اندھی تقلید کی مذمت
۱۳۶	۲۔ ظن مذموم سے اجتناب
۱۳۸	۳۔ ہوائے نفس کی مذمت
۱۳۹	جانب دوم: عقلی استدلال کے قرآنی طریقے

۱۳۹	۱- تشبیہ و تمثیل سے استدلال
۱۴۲	۲- جزئیہ سے استدلال
۱۴۴	۳- تقسیم اور پھر تخصیص سے استدلال
۱۴۵	۴- تعریف سے استدلال
۱۴۹	۵- مقابلہ سے استدلال
۱۵۱	۶- قرآنی قصوں سے استدلال
۱۵۴	۷- مجادلہ و مناظرہ سے استدلال
۱۵۵	(الف) سبر و تقسیم
۱۵۷	(ب) تحدی
۱۵۷	(د) قول بالموجب
۱۵۹	(ه) اسجال
۱۵۹	(و) استدلال کی منتقلی
۱۶۰	(ز) مناقضہ
۱۶۱	(ح) مجاراة
۱۶۲	۸- عالم کائنات میں استقرائی استدلال
۱۷۵	قرآنی استدلال اور یونانی استدلال کے درمیان ربط کی حقیقت
۱۷۸	شکل و صورت
۱۸۲	اسلوب
۱۸۷	یقین و صداقت کی حقیقت
	فصل سوم
۲۰۸	اسلامی عقیدہ کی تعمیر میں عقلی نظر و تدبر کا کردار

امور غیب کی تائید و اثبات میں عقلی نظر کا کردار

۲۰۹

باب اول

وجود خداوندی کے سلسلہ میں عقلی نظر کا کردار

۲۱۱

۲۱۱

تخلیق کی دلیل

۲۱۵

۲۱۹

اہتمام و نگہداشت کی دلیل

۲۲۳

باب دوم وحدانیت کے اثبات میں عقلی نظر کا کردار

خالق کی وحدانیت

۲۲۵

عبادت و وحدانیت

۲۲۹

یہود و نصاریٰ کے شبہات اور قرآن کی تردید

۲۳۵

پہلا شبہ

۲۳۶

دوسرا شبہ

۲۳۸

تیسرا شبہ

۲۴۲

باب سوم رسالت کے اثبات میں عقلی نظر کا کردار

۲۴۸

معجزہ قرآن سے متعلق

۲۴۸

سیرت طیبہ سے متعلق

۲۵۴

محمد ﷺ اور گزشتہ انبیاء کی تعلیمات کے درمیان معروضی تقابل

۲۵۷

باب چہارم بعث بعد الموت اور جزا کی تائید میں عقلی نظر کا کردار

۲۶۱

۱۔ تخلیق اول سے تخلیق ثانی پر استدلال

۲۶۲

۲۔ مُردہ زمینوں کو زندہ کرنے سے استدلال

۲۶۵

۳۔ اضداد سے استدلال

۲۶۷

۴۔ مشکل سے آسان پر استدلال

۲۶۸

- ۲۶۹ -۵ قدرت و علم الہی سے استدلال
 ۲۷۱ -۶ نیند کے بعد بیداری سے استدلال
 ۲۷۲ -۷ حکمت و عدل الہی سے استدلال
 ۲۷۸ -۸ بعض مسلم فلاسفہ کا موقف

فصل چہارم

- ۳۰۳ فکر اسلامی پر قرآن کی دعوتِ تدبر کے اثرات
 ۳۰۴ باب اول عصر نبوت اور دورِ صحابہ میں فکر اسلامی کا ارتقاء
 ۳۰۴ تحریک عقلیت اسلامی کی اولین بنیادوں کا ظہور
 ۳۰۵ سنت نبویہ اور عقلی نظر
 ۳۰۹ صحابہ کرام اور عقلی نظر
 ۳۱۲ عقلی نظر اور اجتہاد
 ۳۲۰ رسول اکرم اور اجتہاد
 ۳۲۱ صحابہ کرام اور اجتہاد
 ۳۲۸ باب دوم تشابہات قرآنی کی تفہیم میں عقلی نظر کا کردار
 ۳۲۸ عقلی نظر اور تشابہ کے درمیان تعلق
 ۳۲۹ مسئلہ تاویل اور اس میں اختلاف
 ۳۳۳ متاخرین کے نزدیک تاویل کا مفہوم
 ۳۳۷ تشابہات کی حکمت
 ۳۳۹ باب سوم بعض متکلمین اسلام کے نزدیک عقل اور نقل کے درمیان رابطہ
 ۳۳۹ مسلمان متکلم کا موقف
 ۳۴۰ معتزلہ و اشاعرہ کا موقف

۳۴۵	ظاہریہ کا موقف
۳۵۵	محکمہ
۳۵۶	بعض فلاسفہ اسلام کے نزدیک دین اور فلسفہ میں ہم آہنگی
۳۵۷	باب چہارم
۳۵۷	الکندی
۳۵۸	ابن مسرہ
۳۵۸	الفارابی
۳۵۹	ابن سینا
۳۵۹	ابن حزم
۳۶۰	ابن طفیل
۳۶۰	ابن رشد
۳۶۲	دین و فلسفہ میں ہم آہنگی کے دینی عوامل
۳۶۸	محکمہ
۳۹۳	خاتمہ کلام
۳۹۳	بحث کے نتائج
۳۹۸	مراجع و مستقادات



مختصر سوانحی خاکے

تصنیف: ڈاکٹر فاطمہ اسماعیل مصری

۱۳۷۶ھ/۱۹۵۶ء میں مصر میں ولادت ہوئی۔ ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء میں جامعہ عین شمس سے فلسفہ میں بی۔ اے کیا۔ ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۰ء سے قاہرہ میں تدریس کے پیشہ سے منسلک ہو گئیں۔ ۱۴۰۹ھ/۱۹۸۹ء میں کلیۃ البنات جامعہ عین شمس سے اسلامی فلسفہ میں ایم۔ اے کیا، اور ۱۴۱۰ھ/۱۹۹۰ء میں وہیں اسٹنٹ لیکچرار متعین ہو گئیں۔ اسی کالج میں فلسفہ میں ڈاکٹریٹ میں داخلہ لیا اور اپنا مقالہ ”منہج البحث عند الکندی“ کے موضوع پر جمع کیا۔ مصنفہ الجمعیۃ الفلسفیۃ المصریہ کی رکن ہیں۔ یہ کتاب محترمہ کی پہلی کاوش ہے جو شائع ہوئی ہے۔ دراصل ایم۔ اے (ماجسٹر) کی ڈگری کے حصول کے لیے یہ مقالہ تیار کیا گیا تھا۔

ترجمہ: ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

اسلام نگر (بجواکلاں) ضلع بلرام پور اتر پردیش میں پیدا ہوئے۔ گاؤں کے مدرسہ رحمانیہ میں ابتدائی تعلیم حاصل کی، پڑوس کے مدرسہ اسلامیہ اکرہ میں دو سال گزارے۔ جامعہ الفلاح بلریا گنج اعظم گڑھ سے ۱۹۷۶ء میں عالمیت، ۱۹۷۸ء میں فضیلت، ۱۹۸۰ء میں تخصص فی القرآن کی اسناد حاصل کیں۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے ۱۹۸۳ء میں بی۔ اے، ۱۹۸۶ء میں ایم۔ اے اور ۱۹۹۱-۹۲ء میں پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگریاں لیں۔ ۱۸ سال سے شعبہ اسلامک اسٹڈیز علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں تدریس و تحقیق سے وابستہ ہیں۔ اللہ کی توفیق سے دس علمی مذاکروں کے اہتمام و انتظام کے علاوہ ایک سو بارہ سمیناروں میں مقالات کے ساتھ شرکت کی ہے۔ ۱۳۱ مضامین انگریزی و اردو کے معتبر جرائد میں شائع کرا چکے ہیں۔ اسلامیات کے مختلف موضوعات

پر چھ ڈاکٹریٹ کے مقالے ان کی نگرانی میں جمع ہو چکے ہیں۔ اردو و انگریزی میں طبع شدہ کتابوں کی تعداد ۳۷ ہے۔ آج کل ٹی وی پر اسلام اور مسلمانوں کی معتدل اور بے لاگ ترجمانی کر رہے ہیں۔ چند کتابوں کے نام یہ ہیں:

☆ تاریخ دعوت و جہاد برصغیر کے تناظر میں (۱۹۸۳ء، ۲۰۰۲ء)۔

☆ سید قطب شہید: حیات و افکار (۱۹۹۳ء، ۱۹۹۹ء) ڈاکٹر محمد صلاح الدین عمری کے اشتراک سے۔

☆ الفاروق۔ ایک مطالعہ (۲۰۰۲ء) ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی کے اشتراک سے۔

☆ بدایۃ الجہد (مکمل اردو ترجمہ) از قاضی ابن رشد القرطبی (۲۰۰۵ء)۔

☆ قرآن مبین کے ادبی اسالیب (۲۰۰۲ء)

☆ قرآن کریم میں نظم و مناسبت (۱۹۹۸ء، ۱۹۹۹ء)۔

☆ دیوار چین کے سائے میں (ایک سفر نامہ) (۱۹۹۱ء)۔

☆ *World Peace and Islam (Beirut, 2010)*

☆ *Culture, Science and Violence, The Quranic Approach, (Delhi, 2009)*

☆ *Terrorism, Resistance and Islam (Delhi, 2007)*

☆ *Islamic Shura: Religion, State and Democracy (Delhi, 2007)*

عرض مترجم

قرآن کریم میں لفظ عقل عام معنوں میں لفظ فقہ یعنی سمجھ کے مترادف کے طور پر استعمال کیا گیا ہے اور یہ عربی زبان کے محاورہ کے مطابق ہے، لیکن اگر اس کے عام قرآنی استعمالات پر غور کیا جائے اور عقل کے مترادف الفاظ جیسے نظر، تدبر، تفکر، تبصر، اعتبار، لب، نہی، حِلْم وغیرہ کے مواقع استعمال اور ان کے سیاق و سباق پر نظر دوڑائی جائے تو ایک جامع اصطلاح اور اساسی قدر کی حیثیت میں قرآنی عقل ہمارے سامنے آتی ہے جو آفاق و انفس پر ہی تدبر نہیں کرتی بلکہ کتاب الہی اور نصوص اسلامی پر بھی تفکر کرتی اور معرفت الہی کا فیضان حاصل کرتی ہے، جس کی منظم اور منضبط کار فرمائی کے نتیجہ میں اعلیٰ درجہ کی علمی تحقیق اور فنی و تمدنی عروج کا ظہور ہوتا اور خلافت کا خدائی منصوبہ پایہ تکمیل کو پہنچتا ہے۔

عقلیات، علم کلام کی ایک کلاسیکی اصطلاح ہے جس کا استعمال فخر الدین رازی کے دور کے ساتھ کم از کم چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی میں ایک مخصوص نظریہ کے اظہار کے لیے اور ایک مخصوص قسم کے دینی مباحث کے تناظر میں شروع ہو گیا تھا، جنہیں امام عضد الدین الایبھی، امام تفتازانی اور امام جرجانی نے آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں وضاحت سے بیان کیا۔ دراصل اس اصطلاح کا مرجع ایک قدیم تر اصطلاح العلوم العقلیہ ہے جو فلسفہ سے ماخوذ ہے اور جس سے مراد وہ عقلی علم ہے جسے مشاہدہ و عقل سے خود حاصل کیا جاسکتا ہے۔ امام ابو حامد الغزالی نے احیاء علوم الدین میں اسے بکثرت استعمال کیا ہے اور العلوم الشرعیة والدینیة کے مقابل ٹھہرایا ہے۔ معتزلی روایت کے مطابق عقلیات سے مراد وہ شئی ہے جو عقل کے لیے ممکن الحصول ہو، خاص طور سے اخلاقی سطح پر اور قانون اور فضائل و مکارم کی مسلمہ اقدار

کے معنوں میں۔

قدیم علم کلام کی بحثوں میں خود ”دینی علوم“ کے دائرہ میں بھی اس قسم کا فرق پایا جاتا ہے۔ اس کا سراغ ابتدائی معتزلی مناظروں میں ملتا ہے، جہاں بعض اوقات علم دینی کو علم عقلی اور علم شرعی میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ بعد میں اشاعرہ، احناف اور ماتریدیہ جیسے مسالک میں عقلیات سے مراد مجموعی طور پر فلسفہ دینیہ کے وہ تمام موضوعات شامل ہو گئے جو علم کے دائرہ میں آتے ہیں، یا بالفاظ دیگر ایسے موضوعات، جن کے مبادیات، خواہ ان کا ماخذ شرع ہی کیوں نہ ہو، دلائل قطعیہ و عقلیہ سے ثابت کیے جاسکیں۔ یہ ان موضوعات کے مقابل ہیں جو سمعیات کہلاتے ہیں یعنی جن کے مبادیات محض قرآن حکیم اور احادیث نبویہ سے ماخوذ ہوں۔ امام ابن تیمیہ نے بطور خاص ان کے لیے منقول کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ سمعیات میں عقل ان کی مصلحت اور حکمت کے بارے میں دلائل کی وضاحت کے لیے مداخلت کرتی ہے اور بس۔

عقلیات میں دو قسم کے مسائل ہیں؛ (۱) کلام کے ابتدائی موضوعات جو جوہر اور اعراض سے بحث کرتے ہیں، یعنی ان موضوعات سے جو صحیح معنوں میں ”عقلی“ ہیں اور جو منطق، فلسفہ اور طبیعیات اور علم الکائنات کے نتائج کا مجموعہ ہیں؛ (۲) الہیات جن کا موضوع بحث ہے۔ (الف) اللہ کا وجود اور اس کی صفات۔ البتہ صفات باری تعالیٰ، بصارت، سماعت، کلام اور رویت باری کو سمعیات میں شمار کیا جاتا ہے؛ (ب) اللہ تعالیٰ کے افعال۔

الہیات کی بنیاد نصوص شرعیہ پر ہوتی ہے، لیکن یہ بنیاد بجائے خود دلائل عقلیہ قطعیہ سے ثابت کی جاسکتی ہے، ان کے سوا دیگر موضوعات مثلاً نبوت، معاد، درجات و اسماء، امر و نہی سب سمعیات میں داخل ہیں۔ امام الجرجانی کی مستند تصنیف شرح المواقف چھ بڑی فصلوں پر مشتمل ہے، جن میں سے پانچ کا موضوع عقلیات ہیں اور صرف آخری ایک فصل میں وہ تمام موضوعات ہیں، جنہیں سمعیات کہتے ہیں۔

اسلامی تاریخ میں عقل پر، اس کی انواع و اقسام اور وظائف پر جو معرکہ آرا بحثیں ہوئی ہیں

وہ بنیادی طور سے فلاسفہ، متکلمین اور صوفیاء نے کی ہیں۔ فلاسفہ نے بھی عقل کے دو نظریے بیان کیے ہیں ایک نفسیاتی اور دوسرا مابعد الطبیعیاتی، گرچہ ان دونوں کا آپس میں تعلق ہے۔ نفسیاتی لحاظ سے ارسطو کے اثر کے تحت مسلم فلاسفہ نے عقل کو دو بنیادی اجزا میں تقسیم کیا عقل نظری اور عقل عملی۔ مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے مطابق خارجی عقول عام طور سے نو یا دس ہیں جو درجہ بدرجہ ذات اقصیٰ سے صدور یا فیضان کے طریقے پر ظہور پذیر ہوئی ہیں۔

صوفیائے کرام نے نفسیاتی لحاظ سے عقل کی بالاتفاق مخالفت کی ہے لیکن یہ وہ استدلالی عقل ہے جس کا طریقہ منطقی برہان ہے۔ انہوں نے اس کی جگہ ذکر پر زور دیا ہے جس کے نتیجے کو انہوں نے کشف اور معرفت کے ناموں سے تعبیر کیا ہے۔ ان کے نظریہ اشراقی اور فلاسفہ کے نظریہ اشراق میں فرق یہ ہے کہ جہاں فلاسفہ نے احساس کے موضوعات کے علم کو اشراق کے لیے ضروری قرار دیا ہے، صوفیاء نے احساسی موضوعات سے کنارہ کشی کو اشراق کے لیے لازم قرار دیا ہے لیکن مابعد الطبیعیاتی درجے پر صوفیاء نے عقل کے نظریہ کو نہ صرف قبول کیا، بلکہ اسے طویل بحثوں کا موضوع بھی بنایا ہے۔

انیسویں صدی میں مغرب کی تحریک عقلیت نے مذہب کی اساسیات اور بنیادی تعلیمات و اقدار کو ہلا کر رکھ دیا۔ تجربہ کی کسوٹی پر پوری نہ اترنے والی ہر فکر کو نئی مغرب زدہ نسل نے مسترد کر دیا۔ خدا کا تصور، رسالت کی ضرورت، آخرت کا عقیدہ، جنت و جہنم کے تصورات، امور غیب، معجزات سب کچھ اس تحریک عقلیت کی زد میں آ گئے۔ مصلحین و مفکرین اسلام نے اس نئی یلغار کا مقابلہ مغرب کے عقلی ہتھیاروں سے ہی کیا۔ مذہب کے دفاع کے لیے ایک نئے علم کلام کی داغ بیل پڑی۔ دین کی تعبیر و تشریح عقلی انداز میں کی گئی۔ سید جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہ، سید رشید رضا، حسن البنا، سید قطب، مصطفیٰ السباعی، مالک بن بنی، عبد الحمید بن بادیس، علی شریعتی، مرتضیٰ مطہری، سید ابوالاعلیٰ مودودی، اشرف علی تھانوی، مفتی محمد شفیع، سر سید احمد خان، محمد اقبال رحمہم اللہ، جمعین اور سینکڑوں علماء، دانشور، مصلح و مفکر میدان میں آئے اور متنوع و مختلف مفاہیم اور

منہاجیات کے ساتھ اسلامی عقلیات کی نئی بنیادیں استوار کیں۔

زیر نظر کتاب ”عقلیات قرآن کریم“ مصری مصنفہ ڈاکٹر فاطمہ اسماعیل کی تصنیف القرآن والنظر العقلی کا اردو ترجمہ ہے جو راقم نے ہندوپاک کے اردو قارئین کے استفادہ کے لیے بڑی توجہ سے اور محنت شاقہ کے بعد کیا ہے۔ خاکسار کی نگاہ میں موجودہ تحقیق اسلامی ادبیات کی تمام زبانوں میں بے نظیر ہے۔ فاضل مصنفہ نے عقلی نظر و تدبر سے متعلق قرآن کریم کی آیات کا تقریباً احاطہ کر لیا ہے۔ وہ یہ ثابت کرنے میں کامیاب رہی ہیں کہ مسلمانوں میں عقلیت کی جو تحریک شروع ہوئی اور جس نے کلام و فلسفہ میں امتیازی خدمات انجام دیں اور یونانی تفلسف کے مقابلہ میں قرآنی تعقل کے ذریعہ دین اسلام کے دفاع کا فریضہ انجام دیا اس کی بنیادیں عقلیات قرآن کریم نے فراہم کی تھیں۔ انہوں نے علمی انداز میں یہ بھی باور کرایا ہے کہ تاریخ اسلام میں عقل و نقل کی کوئی ایسی معرکہ آرائی نہیں ہوئی جس نے علمی بیداری، روشن خیالی، تعقل و تفلسف کو پابند سلاسل کر دیا ہو اور کھلی ہوا میں سانس لینے اور نئی روشنی سے استفادہ کرنے پر پابندی لگی ہو۔ اسلامی تہذیب نے ہر دور میں غیر اسلامی ثقافتوں سے کشادہ دلی کے ساتھ اختلاط و تعامل کیا اور اخذ و استفادہ کے اصول منضبط کیے۔ مسلمانوں نے تاریخ کے ہر مرحلے میں فرمان نبوی ﷺ خُذْ مَا صَفَا وَدَعْ مَا كَدِرَ پَر عمل کیا۔ دوسری امتوں سے اختلاط کیا اور تہذیبی و تمدنی لین دین کیے۔ یہاں تک کہ ہلال و صلیب کی خون آشام لڑائیوں میں بھی افادہ و استفادہ کا یہ عمل جاری رہا جس کے نتیجے میں صلیبیوں کے ذریعہ مسلمانوں کے علوم و فنون کا ورثہ براستہ اٹلی یورپ پہنچا اور اس کی نشاۃ ثانیہ کے لیے قومی محرک ثابت ہوا۔

زیر نظر کتاب کے ترجمہ کا کام بڑا صبر آزما تھا۔ خدا خدا کر کے یہ مکمل ہوا اور اب اس کی اشاعت کی نوبت آرہی ہے۔ بارگاہ رب العزت میں سجدہ شکر بجالاتا ہوں کہ انتہائی نامساعد حالات، سخت نفسیاتی کش مکش اور معاش کی حوصلہ شکن الجھنوں کے باوجود اس نے ہمت اور توفیق بخشی کہ یہ کتاب قارئین کے ہاتھوں میں پہنچ رہی ہے۔ پروفیسر ظفر الاسلام اصلاحی، صدر شعبہ

اسلامک اسٹڈیز علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا انتہائی شکر گزار ہوں کہ ان کی خاص توجہ سے یہ کتاب شعبہ اسلامک اسٹڈیز کی جانب سے شائع ہو رہی ہے۔ ظفر بھائی علم و تقویٰ ہی میں مثال نہیں ہیں بلکہ علمی معاونت، خوردوں کی ہمت افزائی اور دوسرے سے کام لینے کی بدرجہ اتم صلاحیت میں بھی بے نظیر ہیں۔ اہل خانہ کا ممنون اور متشکر ہوں کہ ہر طرح کے حالات میں ان کا دست تعاون دراز رہتا ہے اور گھر میں قلم و قرطاس سے ہم رشتگی کا ماحول بنا رہتا ہے۔ دعا گو ہوں کہ اس ماحول میں مزید بہتری اور سدھار آئے اور دین متین کی خدمت اخلاص اور یکسوئی کے ساتھ ہوتی رہے اور یہ کہ اہل خانہ سے آنکھوں کو ٹھنڈک اور تراوٹ ملتی رہے رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا۔ (الفرقان: ۷۴)

(ڈاکٹر) عبید اللہ فہد فلاحی

۸ اپریل ۲۰۱۰ء

ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ اسلامک اسٹڈیز
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ انڈیا، ۲۰۲۰۰۲

رہائش

قصر فہد

یونیورسٹی فورٹ انکلیو

برولی روڈ، علی گڑھ

Email: drfahadamu@yahoo.com

پیش لفظ

المعهد العالمی للفکر الاسلامی (International Institute of Islamic Thought)

نے اپنے دفتر میں جب ”قرآن کے گوشے“ کا افتتاح کرنا چاہا تو اس کا مقصد قرآن کریم کے حوالہ سے ایسے مطالعات کی سیریز کا آغاز کرنا تھا کہ جن کی مدد سے علم کی اسلام کاری کے منصوبہ کے تحت ”قرآن کے معاصر علوم“ کے شعبہ کی تشکیل ہو سکے۔ علوم و فنون کی اسلام کاری کی تحریک نے اولین مرحلہ ہی میں اعلان کر دیا تھا کہ اس کی کوششوں کا ہدف قرآن کریم اور سنت مطہرہ کو فقہ اور عالم غیب و اخروی زندگی کے مسائل سے آگے بڑھا کر انسانی و معاشرتی علوم کے لیے بنیادی و اساسی ماخذ بنانا ہے کیوں کہ ان علوم کو قرآن پاک کی آیات کے باطن سے اور سورتوں اور فواصل کے ربط لطیف سے ہی سمجھا جاسکتا ہے۔

قرآن پاک بزرگ و برتر کتاب اور مطہر و پاکیزہ کلام ہے۔ باطل اس کے سامنے سے مداخلت کر سکتا ہے نہ پیچھے سے۔ اس میں اگلوں کی خبریں ہیں اور آنے والی نسلوں کی پیشین گوئیاں ہیں۔ وہ ہمارے لیے حکم اور فیصلہ کن ہے۔ اس کے عجائبات ختم ہونے والے نہیں۔ وہ بار بار پڑھنے اور دوہرانے سے بوسیدہ ہونے والا نہیں اور نہ علماء کو اس سے مکمل سیرابی ہو سکتی ہے۔ یہ کلام انسانوں کی ہدایت کے لیے اور خلافت و آباد کاری کے فرائض کی یاد دہانی کے لیے آیا ہے۔ یہ انسان کو اس کا عہد دلاتا اور اس کے ایمان اور احتساب کی حدود کی وضاحت کرتا ہے۔ موجودات کو انسان کے لیے مسخر قرار دیتا اور عبادت و تعمیر کائنات کے تعلق سے اس کی مکمل ذمہ داری کا تعین کرتا ہے۔ یہ انسان کی منہاجیات کا شکول اور اس کے علم و معرفت کا سرچشمہ ہے۔ یہ انسان کی اس کے فرائض کے تعلق سے رہنمائی کرتا ہے۔ عقلی تدبیر انسان کا وہ اساسی وسیلہ ہے۔

جس کے ذریعہ وہ اس قرآن پر غور و فکر کرتا، اس کی آیات کی تفہیم کرتا اور کما حقہ اس کی تلاوت اور خواندگی کرتا ہے۔ عقلی تدبیر عقل انسانی کا وہ وسیلہ ہے جس کی مدد سے وہ قرآن کریم کے مسلمہ اصولوں اور اس کی تعلیمات کی روشنی میں اپنے مقدمات ترتیب دیتی اور استوار کرتی ہے تاکہ مطلوبہ نتائج اور غایت مقصودہ تک رسائی حاصل کر سکے۔ رسول اللہ ﷺ نے قرآن پاک کی تلاوت کی جو اہمیت بتائی ہے اور پوری کتاب یا پوری سورہ یا چند مسلسل و مربوط آیات کی خواندگی کا جو ثواب بتایا ہے بلکہ حروف کی سطح پر بھی جس فضیلت و برکت کا آپ نے اعلان کیا ہے وہ سب کتاب الہی میں تفکر و تدبیر کی اہمیت کی وجہ سے ہے۔ اس لیے حدیث شریف میں آیا ہے کہ ”اس قرآن کا علم حاصل کرو کیوں کہ اس کے ہر حرف کی تلاوت کے بدلہ تمہیں دس نیکیاں ملتی ہیں۔ میں اَلْم کو ایک حرف نہیں کہہ رہا ہوں بلکہ یہ تو الف، لام اور میم ہیں ان میں سے ہر حرف کے بدلہ دس نیکیوں کا اجر ہے۔“

قرآن پاک خود رسول اکرم ﷺ کو ٹھہر کر پڑھنے اور آہستگی، سنجیدگی اور وقار کے ساتھ اس کا احاطہ کرنے کی تلقین کرتا ہے:

وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي
عِلْمًا۔ (طہ: ۱۱۴)

(اور دیکھو، قرآن پڑھنے میں جلدی نہ کیا کرو جب تک کہ تمہاری طرف اس کی وحی تکمیل کو نہ پہنچ جائے، اور دعا کرو کہ اے پروردگار مجھے مزید علم عطا کر۔)

لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ۔
(قیامہ: ۱۶-۱۷)

(اے نبی ﷺ، اس وحی کو جلدی جلدی یاد کرنے کے لیے اپنی زبان کو حرکت نہ دو،

اس کو یاد کرادینا اور پڑھوادینا ہمارے ذمہ ہے۔)

قرآن پاک کا سینوں میں جمع اور محفوظ ہونا، عقلوں میں اس کے معانی کا بیٹھ جانا، اس کو زبانی یاد کرنے کی سہولت، اس پر غور و تدبیر کرنے کا وجوب اور غور و فکر کرنے والوں پر اس کا ظہور

اور اس کے اسرار کی نقاب کشائی اور ان سے علم و معرفت کا ارتقاء یہ سب قرآن پاک کی بعض خصوصیات اور فضائل ہیں اور ان علوم تک رسائی کے لیے اور ان معانی کے حصول کے لیے عقلی تدبر و تفکر ایک اہم وسیلہ ہے۔

قرآن پاک کو آسان اور سازگار بنانے کے ضمن میں معاصر علماء عمرانیات کے تعاون سے المعہد العالمی للفکر الاسلامی نے متعدد کوششیں کی ہیں۔ اس نے متعدد سمینار منعقد کیے۔ مختلف علماء و ماہرین سے مراسلت کی۔ موضوعاتی تفسیر کی ہمت افزائی کی اور معاصر انسانی و عمرانی علوم پر کتاب الہی کی آیات کی ترتیب و تقسیم کے کاموں کو بڑھاوا دیا۔ اسی طرح علماء و ماہرین سے اس نے استدعا کی کہ وہ اس راہ میں کام کریں اور علماء و عمرانیات کے قرآن سے تعامل کو بہتر بنانے کے لیے افضل تدابیر اور وسائل کی وضاحت کے لیے مقالات و مطالعات پیش کریں کیوں کہ المعہد کو یقین ہے کہ قرآن سے بے نیاز ہو کر ہم کسی علمی منہاج تک پہنچ سکتے ہیں نہ صحت مند فکر ہمارے ساتھ آسکتی ہے، اور اس کی طرف رجوع کیے بغیر معاصر اسلامی تعلیمی و تہذیبی تنظیم و تعمیر ممکن نہیں ہے۔ اور قرآن سے دور رہ کر ایسا کوئی ”علمی نمونہ“ قائم نہیں کر سکتے جو تخلیق و اجتہاد کی صلاحیت بحال کرنے پر قادر ہو جبکہ تخلیق اور اجتہاد حرکیت کے دو کنارے ہیں جن کے بغیر اس امت کے تہذیبی تعہد اور ثقافتی گواہی کا وجود ناممکن ہے۔

المعہد کو اس بات کا پورا احساس ہے کہ اس میدان کے مطلوبہ مطالعات عصری تفاسیر سے آگے کی چیزیں ہیں۔ قدیم قرآنی علوم کو عصری زبان میں از سر نو ترتیب دینے سے بھی ان کا معاملہ مختلف ہے۔ قرآن پاک کا دفاع اور دوسری آسمانی کتابوں پر اس کی برتری ثابت کرنے کی کارروائیاں بھی ان مطالعات سے جدا ہیں۔ ان مطالعات کا مزاج یہ ہوگا کہ قرآن کے چیلنج کا احیاء ہو اور آیات الہی کے معجزانہ پہلو کی تجدید ہو معاصر علمی و سائنسی انکشافات سے قرآن کو قریب کر کے نہیں بلکہ اس کی علمی منہاجات کی دریافت کر کے اور محکم آیات کی روشنی میں اسلامی علمی نمونہ کی تعمیر کر کے اس طرح اسے چیلنج بنا دیا جائے کہ علمی تخلیق اور ثقافتی اجتہاد کی گاڑی از سر نو

رواں دواں ہو جائے اور ہدایت اور دین حق کا اظہار ہو اور اللہ کا کلمہ ہر کلمہ سے سر بلند ہو۔

اس میدان کا اہم کارنامہ ”کیف نتعامل مع القرآن“ (قرآن حکیم اور ہمارا رویہ) کی اشاعت ہے جو شیخ محمد الغزالی اور الاستاذ عمر عبید حسنہ کے مشترک مطالعہ اور انٹرویو پر مشتمل ہے۔ اسی طرح المعهد نے مطالعات کا ایک مجموعہ تیار کیا ہے اور ڈاکٹر عماد الدین خلیل کی القرآن و العلم، ڈاکٹر مہدی کلثانی کی القرآن و معرفة الطبيعة (جو ابھی زیر طبع ہے)، سید محمد حسین الطباطبائی کی القرآن فی الاسلام (یہ بھی زیر طبع ہے) اور استاذ محمد ابوالقاسم حاج حمد کی منهجية القرآن المعرفية (جو پریس سے آیا ہی چاہتی ہے) جیسی تصنیفات تیار کی ہیں۔ ان مطالعات و مساعی نے قرآن پاک سے متعلق مسائل کا ایک بڑا مجموعہ پیش کیا ہے جو ”علوم القرآن“ کی تجدید و تعمیر نو کے لیے اساسی قاعدہ کی تشکیل کر سکتے ہیں اور اس میں علوم القرآن کے محققین کو قرآن کو از سر نو چیلنج بنا کر پیش کرنے کے لیے اور اس کے اعجاز کے نئے پہلوؤں کے اکتشاف و تحقیق کے لیے نئے موضوعات اور اہم ترین مضامین فراہم ہو سکتے ہیں۔ قرآن دوسری آسمانی کتابوں کی طرح کوئی کتاب نہیں نہ دوسرے معجزات کی طرح کوئی معجزہ ہے بلکہ یہ حتی و قیوم اللہ کا کلام ہے جسے عربی الفاظ میں محمد ﷺ کے قلب پر امر خداوندی کے تحت جبریل امین نے اتارا ہے اور خاتم النبیین ﷺ نے عین انہی الفاظ میں اسے قبول اور اخذ کیا اور بعینہ عوام تک اسے پہنچا دیا، اس طریقے سے آپ ﷺ نے اس کی وضاحت فرمادی جس طرح وضاحت کرنے کا اللہ نے حکم دیا تھا۔ جس طرح اس کا نزول ہوا تھا اسی طرح آپ ﷺ نے اس کی تبلیغ فرمائی۔ اللہ نے آپ ﷺ کے قلب میں جس طرح اسے راسخ کر دیا تھا اسی طرح آپ ﷺ نے دوسروں تک اسے منتقل کر دیا۔ جس طرح آپ ﷺ پر وحی کی گئی اسی طرح آپ ﷺ نے اس کی تلاوت کی۔ اس منہاج میں آپ ﷺ نے اس کلام کی تعلیم دی جس کی پیروی کرنے کا حکم ملا تھا۔ آپ ﷺ نے قول کے ذریعہ بھی تعلیم دی اور اپنے عمل سے بھی۔ یہاں تک کہ نفوس کا تزکیہ ہوا۔ دل و دماغ پاکیزہ و مطہر ہوئے اور عقلوں کی تعمیر و تربیت ہوئی۔ چنانچہ قرآن ہر پہلو سے معجزہ ہے اپنے الفاظ

میں نظم و اسلوب میں، ہدایت و اثر انگیزی میں، علوم و فنون میں، تطہیر و تزکیہ میں، تعلیم و تربیت میں اور ماضی، حال اور مستقبل کی پیشین گوئیوں میں ہر ادا اور ہر طرز میں وہ معجزہ ہے۔ وہ ہر طرح کے اختلاف و تضاد سے، نفی و تناقض سے معجزانہ طور پر محفوظ ہے اور اس میں جو علوم و معارف مخفی ہیں زمانہ اور علمی و سائنسی دریافت اور ارتقاء ان کی تائید و تصدیق، استحکام و تقویت ہی کرے گا اور اس کے من جانب اللہ ہونے پر دلائل فراہم کرے گا۔ یہ وہ دائمی خدائی چیلنج ہے جو انسان کو مطلق خدائی قدرت اور محدود انسانی طاقت کا احساس دلاتا ہے خود رسول اللہ ﷺ اس چیلنج میں داخل ہیں اور قرآن کا اعجاز آپ ﷺ کے لیے بھی ہے۔ آپ ﷺ کی قوت و استطاعت سے یہ بات بالاتھی کہ اپنی محنت و جدوجہد سے، اپنی صلاحیتوں سے اور اپنے علوم و معارف سے قرآن جیسی کوئی ایک سورہ ہی پیش کر دیتے:

وَإِذَا تَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَ نَاثِرٍ
بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ
إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ قُلْ لَوْ شَاءَ
اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا
تَعْقِلُونَ۔ (یونس: ۱۵-۱۶)

(جب انہیں ہماری صاف صاف باتیں سنائی جاتی ہیں تو وہ لوگ جو ہم سے ملنے کی توقع نہیں کرتے، کہتے ہیں کہ ”اس کے بجائے کوئی اور قرآن لاؤ یا اس میں کچھ ترمیم کرو“، اے نبی ﷺ ان سے کہو ”میرا یہ کام نہیں ہے کہ اپنی طرف سے اس میں کوئی تغیر و تبدل کر لوں۔ میں تو بس اس وحی کا پیرو ہوں جو میرے پاس بھیجی جاتی ہے۔ اگر میں اپنے رب کی نافرمانی کروں تو مجھے ایک بڑے ہولناک دن کے عذاب کا ڈر ہے“ اور کہو ”اگر اللہ کی مشیت یہی ہوتی تو میں یہ قرآن تمہیں کبھی نہ سناتا اور اللہ تمہیں اس کی خبر تک نہ دیتا۔ آخر اس سے پہلے میں ایک عمر تمہارے درمیان گزار چکا ہوں، کیا تم عقل سے کام نہیں لیتے؟“)

اگر قرآن پاک کی عقل و فکر سے دلچسپی اور تعقل و تدبر کے اہتمام و تاکید پر گفتگو کی جائے تو

یہ کہا جاسکتا ہے کہ انسانیت دور قدیم سے دور جدید تک کسی ایسی آسمانی و انسانی کتاب سے واقف نہیں جس نے قرآن پاک سے زیادہ عقل کو مستحکم کیا ہو، اس کے تحفظ پر ابھارا ہو اور افضل اور مکمل شکل میں عقلی کردار کی ادائیگی کے لیے تمام ضمانتوں اور ضروری تدابیر کا احاطہ کیا ہو۔ آپ کتاب مقدس عیسائیت کا مطالعہ کریں آپ کو اس کی ڈکشنری میں عقل کا لفظ نہ ملے گا نہ اس نوعیت کے دوسرے الفاظ لب، نہیں وغیرہ کا تذکرہ ہوگا جن کی وجہ سے اللہ نے انسان کو دوسری مخلوقات پر فضیلت عطا کی ہے اور اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ مادہ عہد نامہ عتیق و جدید میں سرے سے وارد نہیں ہوا ہے بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ عقل کو اس مذہب میں دین کے فہم اور اس کے دلائل میں اور عبرت و نصیحت پذیری میں بطور اساس کوئی مقام نہیں دیا گیا اور نہ مذہبی گفتگو کا رخ، اس کی بنیاد اور انحصار عقل پر رکھی گئی ہے یہی معاملہ تفکر و تدبیر اور دنیا پر غور و فکر جیسی اصطلاحات کا ہے جو عقل کے عظیم فرائض میں شامل ہے۔

جہاں تک قرآن پاک میں عقل کے لفظ، اسماء و افعال کے تذکرہ کا سوال ہے تو یہ پچاسوں دفعہ وارد ہوا ہے۔ اولو الالباب کا ذکر دس پندرہ بار ہوا ہے اور اولی النہی کا لفظ سورہ طہ کے آخر میں ایک بار مذکور ہے۔

عقل کے افعال کا تذکرہ قرآن میں اکثر آیات الہی پر کلام اور اس کے مخاطبین کے سیاق میں آیا ہے اور یہ کہ جو لوگ ان آیات کو سمجھتے اور ان کا پاس و لحاظ رکھتے ہیں وہی ارباب دانش ہیں۔ ان آیات سے عام طور پر مراد کائناتی نشانیاں ہیں جو اللہ کے علم، اس کی حکمت و مشیت اور رحمت پر دلالت کرتی ہے:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ
الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ
فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ
وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ۔ (بقرہ: ۱۶۴)

(جو لوگ عقل سے کام لیتے ہیں ان کے لیے آسمانوں اور زمین کی ساخت میں،

رات اور دن کے پیہم ایک دوسرے کے بعد آنے میں، اُن کشتیوں میں جو انسان کے نفع کی چیزیں لیے ہوئے دریاؤں اور سمندروں میں چلتی پھرتی ہیں، بارش کے اس پانی میں جسے اللہ اوپر سے برساتا ہے پھر اس کے ذریعہ سے مردہ زمین کو زندگی بخشتا ہے (اور اپنے اسی انتظام کی بدولت) زمین میں ہر قسم کی جاندار مخلوق کو پھیلاتا ہے، ہواؤں کی گردش میں، اور ان بادلوں میں جو آسمان اور زمین کے درمیان تابع فرمان بنا کر رکھے گئے ہیں، بے شمار نشانیاں ہیں۔)

یہ بحث القرآن والنظر العقلی جسے ہم آپ کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں۔ بہن فاطمہ محمد اسماعیل کا وہ مقالہ ہے جسے انہوں نے جامعہ عین شمس میں فلسفہ میں ایم۔ اے کی ڈگری لینے کے لیے جمع کیا تھا۔ یہ ایک امتیازی کام ہے اور ”قرآن کریم گوشہ“ کے لیے بے بہا دولت اور بیش قیمت سرمایہ ہے۔ اس پر تقریظ لکھی ہے ایشیخ الجلیل محمد الغزالی رحمہ اللہ نے جنہوں نے اس کی نشر و اشاعت کا اور اس کے فوائد کو عام کرنے کا حکم دیا ہے۔

ہم اللہ سے دعا کرتے ہیں کہ مسلمانوں کو اس سے فائدہ پہنچائے اور اس کی مصنفہ کو اجر جزیل سے نوازے۔ وہی سننے والا اور دعاؤں کو قبول کرنے والا ہے۔

ڈاکٹر طہ جابر العلوانی

رئیس المعهد العالمی للفکر الاسلامی

ہیرنڈن ور جینیا

جمادی الآخرة ۱۴۱۳ھ، دسمبر ۱۹۹۳ء

حواشی

۱۔ سنن الدارمی، کتاب فضائل القرآن، باب فضل من قرأ القرآن

☆☆☆

تقریظ

یہ کتاب صحیح وقت پر شائع ہوئی ہے۔ اس کی حیثیت خیر کے اُن امدادی کاموں کی ہے جن سے ہمارے مشن کو تقویت ملتی اور اسلام کے خلاف ان عداوتوں کا استیصال ہوتا ہے جن کا بطلان واضح ہے۔ مجھے احساس ہے کہ ایسے مستشرقین، خبر رساں ایجنسیوں اور حق کے خلاف جرأت اور ڈھٹائی کا مظاہرہ کرنے والوں کی تعداد بہت ہے جن کی تحریریں اسلام اور اس کے جمود پر اور مسلمانوں اور ان کی پسماندگی پر مسلسل شائع ہوتی رہتی ہیں اور وہ یہ دعویٰ کرتے رہتے ہیں کہ اتنی بڑی امت تیسری دنیا کے کونوں کھدروں میں اس لیے زندگی گزار رہی ہے کہ وہ بس اپنی کتاب کی تلاوت میں مصروف، اس کی تعلیمات کی مبلغ اور اس کی ہدایت و رہنمائی میں اپنا سفر طے کرنے والی ہے جبکہ یہ روشنی اور ترقی اور فضائی جنگ کا دور ہے! اور یہ کہ وہ اس مذموم بد حالی سے اسی وقت چھٹکارا پاسکتی ہے جبکہ وہ اپنی میراث کو خیر باد کہہ دے اور اس قرآن کو ماضی کے حوالہ کر دے اور فکر جدید کے رجحانات سے ہم آہنگ ہو کر نجات کی راہ پر گامزن ہو جائے!

یہ علمی و ثقافتی یلغار جو ہمارے دین کی بدنامی اور ہماری عزتوں کی رسوائی کر رہا ہے اس عسکری یلغار کی بدترین مددگار اور حمایتی ہے جس نے کبھی ہمارے ملکوں کو تاراج کیا تھا پھر اس نے ہمیں اپنی گاڑی میں جوت دیا کہ ہم اسے کھینچتے رہیں اور اس کی مرضی کے مطابق زندگی گزاریں اور یہ قلم جو ہمارے دین کو بدنام کر رہے ہیں یہ حقیقت کی تلاش میں سرگرداں محققین کے قلم نہیں ہیں بلکہ یہ اُن دلالوں کے قلم ہیں جو ہوائے نفس کی خدمت پر پل رہے ہیں اور ذلیل سامراج کی مقصد براری میں مدد کر رہے ہیں۔

مجھے یہ دیکھ کر سخت کوفت ہوتی ہے کہ مسلمانوں نے اپنے خلاف دشمنوں کی مدد کی ہے اور

اپنی کتاب کی روشنی سے آنکھیں موند کر خود بھی گم راہ ہوئے ہیں اور دوسروں کو بھی گم راہ کیا ہے۔
 آج مسلمانوں میں عالمی تہذیب کے ہم رکاب ہونے کے لیے جو حرکت نظر آرہی ہے وہ
 کوئی نتیجہ برآمد نہیں کر سکتی جب تک وہ اپنی کتاب کی حقیقت سے آشنا نہیں ہوتے اور انہیں اس
 حقیقت کا ادراک نہیں ہو جاتا کہ اس کتاب نے عقل انسانی کی کتنی مدد کی ہے اور انسانی قلب کی
 کیسی تطہیر کی ہے۔

وحی الہی ایک نئی زندگی ہے جو مدہوش عقل کو بیدار کرتی ہے اور اسے بتاتی ہے کہ وہ کائنات
 کی معرفت کیسے حاصل کرے اور اس کی آیات و اسرار کے ذریعہ کس طرح اپنے خالق کی عظمت
 سے آشنا ہو جس نے اسے عدم سے وجود بخشا ہے۔

صاحب رسالت ﷺ حکم الہی کے مطابق فرماتے ہیں:

قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَتُرَادَى ثُمَّ

تَتَفَكَّرُوا۔ (سبا: ۴۶)

(اے نبی ﷺ ان سے کہو کہ میں تمہیں بس ایک بات کی نصیحت کرتا ہوں، خدا کے

لیے تم اکیلے اکیلے اور دو دو ملکر اپنا دماغ لڑاؤ اور غور و فکر کرو۔)

وہ غفلت کے مارے لوگوں سے سوال کرتے ہیں:

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ

شَيْءٍ۔ (اعراف: ۱۸۵)

(کیا ان لوگوں نے آسمان و زمین کے انتظام پر کبھی غور نہیں کیا اور کسی چیز کو بھی جو

خدا نے پیدا کی ہے آنکھیں کھول کر نہیں دیکھا؟)

ہر چیز میں تحقیق اور بحث و تلاش مطلوب ہے۔ انسانی شعور کو اپنے ارد گرد کی تمام چیزوں

سے متعلق ہونا چاہیے تاکہ ان کا علم حاصل کر سکے اور ان کے واسطے سے اپنے رب کا عرفان

پاسکے:

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ
مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا۔ (انعام: ۱۲۲)

(کیا وہ شخص جو پہلے مردہ تھا پھر ہم نے اسے زندگی بخشی اور اس کو وہ روشنی عطا کی
جس کے اجالے میں وہ لوگوں کے درمیان زندگی کی راہ طے کرتا ہے اُس شخص کی طرح
ہو سکتا ہے جو تاریکیوں میں پڑا ہوا ہو اور کسی طرح اُن سے نہ نکلتا ہو؟)

ایمان باللہ کا عقیدہ قرآن کے بیان کے مطابق زمان و مکان، دنیا و آخرت اور غیب اور
شہادت کے تمام معاملات کا احاطہ کرتا ہے اسی لیے حکم خداوندی میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے
درمیان تقابل اس طرح کیا گیا:

وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ
بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ۔ (فاطر: ۲۲)

(اندھا اور آنکھوں والا برابر نہیں ہے، نہ تاریکیاں اور روشنی یکساں ہیں نہ ٹھنڈی

چھاؤں اور دھوپ کی تپش ایک جیسی ہے اور نہ زندے اور مردے مساوی ہیں۔)

میری نگاہ میں ایسی کوئی آسمانی یا دنیوی کتاب نہیں پائی جاتی جس نے عقل کو اس کی
ذمہ داری پر متوجہ کیا ہو، انسان کو اس کا مقصد و جو دیا دلا یا ہو اور وجود کے بڑے اور اہم مسائل کو
بساط بحث و تحقیق پر ڈالا ہوتا کہ اس کے بعد دلائل کی روشنی میں انسان حق کو پہچان سکے اور باطل کی
ظلمتوں کے چھٹنے کے بعد اس سے پرہیز کر سکے۔ یہ تھا قرآن کریم ہے جس نے ان ستونوں کو
استوار کیا اور ان نقوش کو اجاگر کیا:

أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ
لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ
يُسْأَلُونَ أَمْ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِّن مَّعِيَ
وَذِكْرٌ مِّن قَبْلِي۔ (انبیاء: ۲۱-۲۴)

(کیا ان لوگوں کے بنائے ہوئے ارضی خدا ایسے ہیں کہ ”بے جان کو جان بخش کر“ اٹھا کھڑا کرتے ہوں؟ اگر آسمان و زمین میں ایک اللہ کے سوا دوسرے خدا بھی ہوتے تو زمین اور آسمان دونوں کا نظام بگڑ جاتا۔ پس پاک ہے اللہ رب العرش ان باتوں سے جو یہ لوگ بنا رہے ہیں وہ اپنے کاموں کے لیے کسی کے آگے جواب دہ نہیں ہے اور سب جواب دہ ہیں۔ کیا اسے چھوڑ کر انہوں نے دوسرے خدا بنا لیے ہیں! اے نبی ﷺ، ان سے کہو کہ لاؤ اپنی دلیل، یہ کتاب بھی موجود ہے جس میں میرے دور کے لوگوں کے لیے نصیحت ہے اور وہ کتابیں بھی موجود ہیں جن میں مجھ سے پہلے لوگوں کے لیے نصیحت تھی۔)

ہاتوا بُرہانکم (لاؤ اپنی دلیل!) اس چیلنج کے ساتھ ایمان کی تخم ریزی ہوتی ہے اور ایسی امت کی تشکیل ہوتی ہے جو حق کا احترام کرتی اور دلائل کو پیش کرتی ہے اور ایک ایسی تہذیب پروان چڑھتی ہے جو عقلی بحث و تحقیق پر فخر کرتی، تعصب اور تقلید سے نفرت کرتی اور افضل اور خوب تر کی تلاش میں ہمیشہ متحرک اور رگرواں رہتی ہے۔

اس کے باوجود کیا یہ حیرت اور تعجب کی بات نہیں ہے کہ جھوٹے اور مکار مستشرق وحی الہی پر یہ الزام لگاتے نہیں تھکتے کہ وہ عقل کو پابند سلاسل کر دیتی ہے؟ یہ لوگ عجیب و غریب انداز میں قرآن کریم پر حملے کرتے ہیں! پھر اس سے زیادہ تعجب خیز بات کیا یہ نہیں ہے کہ بعض اسلام کے نام لیوا ایسی بیداری کا نعرہ بلند کریں جس میں عقل کو صدر نشینی کا مقام حاصل نہ ہو اور دین کو چند ایسے افکار و روایات کا مجموعہ سمجھ لیں جو ہماری طویل تاریخ کے عقلی انحطاط کے دور کا نتیجہ ہیں؟ آج حق کس قدر اجنبی اور غریب الذیار ہو کر رہ گیا ہے! اس کے علم برداروں کے کندھوں پر کینا ز بردست بوجھ آپڑا ہے؟ چنانچہ محترمہ فاطمہ اسماعیل کی کتاب دیکھ کر مجھے خوشی ہوئی۔ توقع ہے کہ عربی کتب خانوں میں اس کتاب کو اس کا جائز مقام ملے گا کہ اس میں حقائق کا احاطہ ہے اور ایسے دلائل دیے گئے ہیں جو قابل احترام ہیں۔

عقلی تدبر اور قرآن کے موضوع پر جو کچھ لکھا گیا ہے اس کے اکثر حصے سے محترمہ نے فائدہ

اٹھایا ہے، ایمانداری سے ان کی تلخیص کی ہے، اور تسلسل و ترتیب کے ساتھ ان افکار کو سمویا ہے اور جذباتیت کے بجائے استقراء اور احاطہ کا سہارا لیا ہے۔ کتاب کی چاروں فصلوں پر غور و تدبر کے بعد آپ پورے موضوع کے سلسلہ میں اچھی فکر تیار کر سکتے ہیں۔

جب میں فکر و دعوت اسلامی کے مسائل میں عملاً مصروف تھا تو دو نکات نے میری توجہ مبذول کی: ایک تو بغیر کسی جھجک حق تلفی اور ظلم کے مختلف اسلامی مکاتب فکر کی عقلی صورت حال کے بیان میں سچائی اور راست بازی کا سہارا لیا جائے اور دوسرا یہ کہ ان مکاتب فکر کے درمیان قربت و یگانگت کے رشتے تلاش کیے جائیں، مختلف اقوال میں مشترک نکات پر زور دیا جائے جس سے اختلاف کے محض لفظی ہونے کی حقیقت سامنے آسکے جیسا کہ علماء نے لکھا ہے۔

یہی منہاج شیخ محمد عبدہ نے اختیار کیا جب انہوں نے اپنی کتاب رسالہ التوحید میں اعتراف اور اہل سنت کے مسلک پر گفتگو کی اور یہ ثابت کیا کہ اختلاف فرضی ہے اور اگر فریقین ایک دوسرے کے نقطہ نظر سے واقف ہوتے اور ایک دوسرے کے زاویہ نگاہ پر ان کی توجہ ہوتی تو یہ اختلاف و مخالفت اور ہنگامہ آرائی نہ ہوتی۔ عقل و نقل کے مسئلہ پر امام غزالی اور علامہ ابن تیمیہ کے نکتہ نظر کو پیش کرنے کے بعد شیخ کہتے ہیں کہ: ”غزالی کی رائے پر ابن تیمیہ کی جو تنقید بھی رہی ہو لیکن یہ حقیقت ہے کہ طرفین کا زاویہ نظر مختلف تھا۔ ہم ابن تیمیہ کے یہاں دیکھتے ہیں کہ کسی چیز کا علم رکھنے یا نہ رکھنے سے قطع نظر خود اس کا اثبات پایا جاتا ہے جبکہ غزالی استفادہ، ہدایت یابی اور مستعمل وسیلہ کی جہت سے موضوع پر نظر ڈالتے ہیں تاکہ عقل شرع کا سراغ لگا سکے۔“

ہمیں ایسی عقلیت کی ضرورت ہے جو وحدت پیدا کر سکے، تفریق کا باعث نہ ہو۔ ہم ایک مکتب فکر کے خلاف دوسرے کی فتح سے مستفید نہیں ہوتے جبکہ ان حالات و ظروف کی معرفت ممکن ہو جو ہر رائے کو حصار میں لیے رہتے ہیں اور اس کی فکری مساحت کی تعیین کرتے ہیں۔

علامہ ابن حزم اپنی تصنیف المحلی میں ظاہری نظر آتے اور نص سے سختی سے چمٹے ہوئے دکھائی دیتے ہیں جبکہ اپنی دوسری کتابوں میں عقلیت اور کشادہ فکری کے علمبردار محسوس ہوتے ہیں۔ کوتاہ

فکر ناقدان پر ظلم کرتا ہے اگر اسے ابن حزم کے فقہی مسلک کے علاوہ ان کے دوسرے افکار و نظریات کا پتہ نہ ہو۔

امام غزالی اور علامہ ابن تیمیہ دونوں اسلام کے ہیرو ہیں۔ فقہ اور اصول فقہ میں، تقابل ادیان اور فلسفیانہ مناظرہ آرائی میں اللہ کی نشانی اور پہچان ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک کا اپنا زاویہ نظر ہے۔

شخصیات کے باہمی اختلاف کا یہ مطلب نہیں ہے کہ خود اسلام کا فہم مختلف فیہ ہو گیا ہے۔ اختلاف کے ان مواقع سے آشنائی اور ان کی توضیح وہی شخص کر سکتا ہے جو اسلام اور اس کی وسعت سے واقف ہو اور شخصیات اور ان کے مخصوص رجحانات سے آشنا ہو۔

یہ بات بڑی مضحکہ خیز ہے کہ ابن تیمیہ گو فوت شدہ نمازوں کی قضا اور تین طلاقوں سے متعلق اپنے فتاویٰ کی اور اسی طرح کے دوسرے مسائل کی وجہ سے جیل جانا پڑا تھا لیکن عقل و نقل کے مسائل سے متعلق آپ کی تحریروں پر کوئی توجہ نہ دی گئی۔

اسی طرح یہ بات بھی باعث حیرت ہے کہ بعض کمزور احادیث کی روایت کی وجہ سے امام غزالی کو یہ سزا دی گئی کہ بعض لوگوں کے نزدیک ارحیاء علوم الدین کی کوئی اہمیت نہ رہی جبکہ تربیت و تعمیر اور فقہ و توحید کے مسائل پر یہ تصنیف امہات کتب میں شمار کی جاتی ہے۔

ہمارے دور میں ایسے تخریب کار موجود ہیں جو اسلامی ثقافت کے میدان میں اس لیے داخل ہوتے ہیں تاکہ ایک مسلک کی حمایت میں اور دوسرے مسلک کے خلاف وہ دلائل جمع کر سکیں اور دوسری طرف ایسے ارباب بصیرت مصنفین بھی ہیں جو اپنا رشتہ سب سے پہلے کتاب الہی اور سنت رسول سے استوار کرتے ہیں پھر اس کی روشنی میں افراد و افکار کے ساتھ معاملہ کرتے ہیں اور اسلام کی ایسی صاف ستھری تصویر پیش کرتے ہیں جو ہر قسم کی کجی اور ہوائے نفس سے پاک ہو۔

یہ سعادت ہمارے خوش بخت ادارہ المنعہد العالمی للفکر الاسلامی کو حاصل ہوئی ہے کہ وہ اس مبارک جدوجہد میں شریک ہے اور فرزند ان امت کو صاف ستھرا فکری و ثقافتی توشہ

فراہم کر رہا ہے اور اس راہ میں صرف ہونے والی ہر پاکیزہ سعی کی تعمیر کر رہا ہے اور ان اہم موضوعات پر کام کرنے کے لیے علماء و محققین کی ہمت افزائی کر رہا ہے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے ان مبارک مساعی میں برکت دینے اور انہیں نفع بخش بنانے کے لیے دست بدعا ہے۔
مجھے مسرت ہے کہ دعوت اسلامی، فکر روشن اور صاف ستھرے اسلامی علم و ثقافت کی خدمت کو اپنے سامنے رکھنے والی اس اس بار آور اور اہم کتاب کی تقریظ لکھ رہا ہوں واللہ ولی التوفیق۔

محمد الغزالی

قاہرہ ۱۸ محرم ۱۴۱۲ھ

مطابق ۲۷ جولائی ۱۹۹۱ء

مقدمہ

ساری حمد اللہ رب العالمین کے لیے ہے جس نے ہمیں اس کی ہدایت دی۔ ہمیں اس کی توفیق نہ ملتی اگر اللہ نے موقع نہ دیا ہوتا۔ اے اللہ درود و سلام ہو رسول کریم ﷺ پر جو خیر کے سب سے بڑے داعی تھے۔ اللہ کے رسول اور خاتم النبیین تھے جنہیں امیوں میں سے ایک رسول بنا کر مبعوث فرمایا جو تیری آیات کی تلاوت کرتے ہیں۔ لوگوں کا تزکینہ کرتے ہیں اور انہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتے ہیں گرچہ اس سے پہلے یہ لوگ کھلی ہوئی گمراہی میں تھے۔ آپ ﷺ پر ذکر نازل کیا گیا تاکہ لوگوں کے سامنے اس کی وضاحت کر دیں اور عوام غور و فکر کریں۔ اے اللہ آپ ﷺ پر، آپ کی آل و اولاد اور اصحاب مطہرین پر برکت نازل فرما آمین!

قرآن کریم علم کا سمندر، حکمت کا خزانہ اور معرفت کا سرچشمہ ہے۔ قرآن پر تدبر کرنے کا ہر مسلم کو حکم دیا گیا ہے:

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا۔!

(یہ لوگ قرآن پر غور کیوں نہیں کرتے؟ یا ان کے دلوں پر تالے لگے

ہوئے ہیں!)

رسول اکرم ﷺ کا قرآن کے سلسلہ میں بیان کتنا سچا اور مبنی برحقیقت ہے جس کی تخریج ترمذی اور دارمی وغیرہ نے الحارث الثعالبی اور بواسطہ علی رضی اللہ عنہ کے طریق سے کی ہے کہ میں نے اللہ کے رسول کو فرماتے ہوئے سنا: ”ہوشیار رہو کہ فتنہ نمودار ہوگا۔“ میں نے پوچھا کہ اس سے نکلنے کی سبیل کیا ہوگی اے اللہ کے رسول؟ فرمایا: ”اللہ کی کتاب، اس میں تم سے پہلے کے لوگوں کی خبریں ہیں اور تمہارے بعد آنے والے لوگوں کی بھی خبریں ہیں۔ وہ تمہارے درمیان حکم ہے۔“

وہ قول فیصل ہے کوئی ہنسی مذاق کی چیز نہیں ہے۔ جس سرکش اور جبار نے اسے چھوڑا اللہ نے توڑ کر رکھ دیا اور جس نے اسے چھوڑ کر ہدایت حاصل کرنے کی کوشش کی اللہ اسے گمراہ کر دے گا۔ یہ کتاب اللہ کی منظوم رستی ہے۔ یہ حکیمانہ تذکرہ ہے۔ یہ صراط مستقیم ہے، یہی کتاب ہے جس میں ہوائے نفس کوئی کجی نہیں پیدا کر سکتی۔ زبانیں اس میں کوئی خلط ملط نہیں کر سکتیں، علماء اس سے شکم سیر نہیں ہو سکتے۔ بار بار پڑھنے سے بوسیدگی اسے لاحق نہیں ہو سکتی اور نہ اس کے عجائبات ختم ہو سکتے ہیں۔ یہ کتاب تھی جسے سن کر جنات یہ کہے بغیر نہ رہ سکے کہ ہم نے ایک عجیب و غریب قرآن سنا ہے جو صحیح راستہ دکھاتا ہے چنانچہ ہم اس پر ایمان لے آئے، جس نے اس کی تائید کی سچائی کا راستہ اختیار کیا۔ جس نے اس پر عمل کیا اجر کا مستحق ہوا۔ جس نے اس کے مطابق فیصلہ کیا انصاف کیا اور جس نے اس کی طرف دعوت دی اسے صراط مستقیم کی طرف رہنمائی ملی۔

مشیت الہی کے تحت انبیاء کے معجزات مختلف نوعیت کے ہوئے۔ محمد ﷺ کی بعثت سے قبل تمام معجزات مادی اور حسی ہوتے تھے جو زمان و مکان کے اندر محصور اور اس دور کے افراد و اشخاص تک محدود ہوتے تھے اور اس مخصوص وقت کے سوا جبکہ ان کا ظہور ہوتا تھا، ان معجزات کی زندگی و بقا کا سوال نہ ہوتا تھا لیکن قرآنی معجزات ماقبل کے تمام معجزات سے مختلف ہے، یہ قائم بالذات اور ثابت و باقی معجزہ ہے اس کے اعجاز کو قوتِ حس سے نہیں سمجھا جاسکتا بلکہ عقلی تدبر، مطالعہ اور تحقیق کے ذریعہ محسوس کیا جاسکتا ہے کیوں کہ یہ ایک عقلی معجزہ ہے جو آخری پیغام کے لیے زیادہ مناسب ہے اور ہر زمان و مکان میں دعوتِ اسلامی کی صلاحیت اور عالمگیریت کے تقاضوں سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔ قرآن نے عقل کو خطاب کیا اور اس نے جو منہاجیات اختیار کیں ان کی اساس و بنیاد عقلی تدبر، تفکر، بحث و تحقیق اور فکر پر رکھی جن کا لازمی تقاضا یہ تھا کہ اس نے جمود اور تقلید سے دوری اختیار کی اور ہوائے نفس اور ظن و گمان کی مذمت کی۔

قرآن میں کوئی آیت ایسی نہیں ہے جو جلی یا خفی اشارہ اس حقیقت کی طرف نہ کرتی ہو کہ عقل انسانی کی اہمیت ہے اور علم و معرفت کی افادیت پر روشنی نہ ڈالتی ہو۔ ان آیات کی ایسی

کثرت ہے کہ بہت سے علماء نے عقلی نظر و تدبر اور ان دلائل کو جن کی طرف قرآن نے اشارے کیے ہیں، قرآن کے وجوہ اعجاز میں شمار کیا ہے۔

سچی بات یہ ہے کہ قرآن ایک فیصلہ کن تبدیلی کا نقطہ آغاز ہے اور یہ تبدیلی محض مذہب اور مذہبی تہذیب کی تاریخ میں ہی فیصلہ کن ثابت نہ ہوئی بلکہ مذہبی، علمی اور فلسفیانہ مفہوم میں فکر اور علم کی تاریخ میں بھی اس نے انقلاب برپا کیا کیوں کہ قرآن ان اصولوں اور سنتوں پر مشتمل ہے جو انسانی علوم و معارف کے الہی رجحانات و ضوابط کی اس طرح نمائندگی کرتی ہیں کہ وجود کے ساتھ مل کر وحی الہی ان علوم و معارف میں انسانی عقل کے لیے ماخذ و مصدر اور تصور و رجحان بن جاتی ہے۔

نزول قرآن کے ابتدائی ایام سے ہی عقلی تدبر و تفکر، بحث و تحقیق اور سوالات قائم کرنے کا آواز بلند ہوا، قرآن کی آیات سے فکری بیداری پیدا ہوئی۔ عقل، علم اور معرفت کی قرآن نے جو تعظیم کی اور علماء کی قدر و منزلت میں جو اضافہ کیا، اس نے حق پرستی کی جو فکر انسانیت کو دی اور کائنات پر غور و فکر کرنے کے جو اصول اس کے سامنے رکھے انہی کی بنیادوں پر مسلمان اس تفکر و تدبر کی طرف متوجہ ہوئے جسے قرآن نے ایمان کی اساس قرار دیا تھا۔ اسلامی تہذیب کی عمارت کی بنیاد بھی یہی تھی کیوں کہ جس عقلی تدبر کی قرآن نے دعوت دی تھی وہ نظری و خیالی دعوت نہ تھی بلکہ ایک ایسے ہدف اور مقصد کا وسیلہ تھی جو اس روئے زمین پر انسانی وجود کا مقصد تھا۔ قرآن نے ہمیں یہی تعلیم دی کہ تمام مخلوقات کی تخلیق عبث اور باطل نہیں ہے بلکہ ان کے پیچھے ایک مقصد کار فرما ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ۔

(ہم نے اس آسمان اور زمین کو، اور اس دنیا کو جو ان کے درمیان ہے، فضول پیدا نہیں کر دیا ہے، یہ تو ان لوگوں کا گمان ہے جنہوں نے کفر کیا ہے اور ایسے کافروں کے لیے بربادی ہے جہنم کی آگ سے۔)

دوسری جگہ اس کا ارشاد ہے:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَا عِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ
لَهُوَآلًا تَتَّخِذُنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ۔^۴

(ہم نے اس آسمان اور زمین کو اور جو کچھ ان میں ہے کچھ کھیل کے طور پر نہیں بنایا ہے۔ اگر ہم کچھ کھلونا بنانا چاہتے اور بس یہی کچھ ہمیں کرنا ہوتا تو اپنے ہی پاس سے کر لیتے۔)

قرآن کی دلچسپی کا مرکز انسان ہے۔ پورا قرآن یا تو انسان سے مخاطب ہے یا انسان کے بارے میں، اور اس میں کوئی تعجب کی بات بھی نہیں ہے کیوں کہ انسان کو اللہ نے روئے زمین پر اپنا خلیفہ اور نائب بنایا ہے، تمام مخلوقات پر اسے فضیلت دی ہے، عقل و ادراک کی صلاحیتوں سے اسے ممتاز کر دیا ہے اور زمین کی آباد کاری اور اس میں تہذیب کی تشکیل کی امانت کا بوجھ اس کے کندھوں پر ڈالا ہے اور انسان اس راہ میں ادراک کے حسی و عقلی وسائل کے استعمال کے لیے جواب دہ ہے:

إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا^۵

(یقیناً آنکھ، کان اور دل سب ہی کی باز پرس ہونی ہے۔)

قرآن نے عقلی فکر و نظر اور تدبیر کی دعوت ایک مقصد کے پیش نظر دی:

- صحت مند سوچ اور فکر کے راستے سے عقل انسانی کی صحت مند تعمیر ہو اور قرآن کے

پیش کردہ راست اور سیدھے منہج کی تنفیذ ہو،

- اشیاء کے حقائق کے علمی، ماہرانہ اور تمام پہلوؤں کو محیط مطالعہ کے راستے موجودات

کے اسرار و رموز کا ادراک ہو،

- مدبر و حکیم خالق کے وجود پر ایمان مستحکم ہو اور زندگی کی ہر حرکت میں اس کے لیے

مخلصانہ عبودیت اور بندگی کا اظہار ہو اور

- تعمیر کائنات اور تعمیر حیات میں پوشیدہ حق و عدل کی بنیادوں پر زندگی کی تعمیر و تشکیل کی جائے۔

اسلامی نشاۃ و بیداری جس نے دنیا کا نقشہ بدل کر رکھ دیا اور تاریخ کے دھاروں کو موڑ دیا، اس نے دشمنان اسلام کو حیران و ششدر کر دیا ہے۔ دشمنوں کو جب یہ یقین ہو گیا کہ اس اسلامی تبدیلی کا سبب دین اسلام اور وہ قرآن ہے جو تمام مسلمانوں کا دستور حیات، ان کے عقائد و قوانین اور اخلاقیات کا سرچشمہ اور ان کے ارتقاء اور تہذیبی ترقی کا راز ہے تو انہوں نے مختلف وسائل کو اپنا کر قرآن کے خلاف جنگ کرنے کا تہیہ کیا اور نمایاں ترین ہتھیار ان کا یہ تھا کہ خود قرآن کے سلسلہ میں شکوک و شبہات پیدا کر دئے جائیں اور سچی بات یہ ہے کہ قرآن کے خلاف دشمنوں کا یہ الزام اور ان کے یہ شبہات نئے نہیں ہیں بلکہ اس سے پہلے خود دور رسالت میں مدینہ کے یہودیوں نے، مشرکین قریش نے اور زندیقوں اور ملحدوں نے یہی اعتراضات کیے تھے اور قرآن ان تمام شبہات کا اور ان کی عقلی و استدلالی تردید کا بہترین ریکارڈ ہے یہی وجہ ہے کہ مکی دور میں کم و بیش تیرہ سال تک انسانی عقولوں سے اپیل کی جانی رہی اور انہیں دعوت دی جاتی رہی کہ الوہیت کی حقیقت کو سمجھیں، وجود اور اس کے پس پردہ اسرار و رموز کا فہم حاصل کریں، انسان کی حقیقت کا ادراک کریں اور اس کے مقصد و وجود سے آشنا ہوں اور یہ پورا مرحلہ موثر عقلی منہاج اور عقلی دلائل کے ذریعہ مکمل ہو۔

دور جدید میں انتہا پسند مستشرقین^۱ یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن آزاد نہ عقلی بحث و نظر کی راہ میں رکاوٹ ہے کیونکہ اس کی تعلیمات جامد اور قوانین بے لچک ہیں جو علم و معرفت کے میدانوں میں سفر پر پابندی لگاتی ہیں۔ دشمنان اسلام نے اسی اعتراض کو بطور خاص دانتوں سے پکڑ لیا اور جبکہ عملی صورت حال بھی یہ ہے کہ ایسے وقت میں جبکہ ترقی یافتہ دنیا کے خطوں میں تہذیبی، فکری اور علمی ترقیات نگاہوں کو خیرہ کر رہی ہیں عالم اسلام پر پسماندگی اور تخلف خیمہ زن ہے۔

کیا واقعی یہی بات ہے کہ قرآن عقلی تدبر کی راہ میں رکاوٹ ہے؟ وہ اپنے پیروؤں کو

پسماندگی اور انحطاط کی طرف لے جاتا ہے؟ اور کیا واقعی علمی و سائنسی ترقی اور تہذیبی انقلاب پر بند باندھتا ہے؟!

موجودہ بحث انہی مزعومات کا فیصلہ کن جواب اور قطعی تردید ہے۔
تمہید

اس میں معروضی طور سے بحث کی اصطلاحات کو لیا ہے اور یہ کتاب کے عنوان کے مطابق تین بنیادی تصورات پر مشتمل ہے: قرآن، نظر اور عقل۔ لغت اور اصطلاح میں قرآن کا جو مفہوم بیان ہوا ہے اس سے تمہید کی ابتدا ہوئی ہے پھر قرآن کے ساتھ مخصوص موضوعات کی اصطلاحات زیر بحث آئی ہیں اور وہ ہیں: محکم و تشابہ، غیب اور تاویل کی اصطلاحات۔

اس کے بعد میں نے نظر اور اس سے متعلق اصطلاحات جیسے استدلال، تبصر، تدبر اور تفکر سے بحث کی ہے اور علم و معرفت، خبر، اجتہاد، فقہ، تقلید، ظن، ہوی اور یقین پر بھی گفتگو کی ہے۔

اس کے بعد عقل کے لغوی مفہوم اور بعض متکلمین و فلاسفہ کے اصطلاحی مفہوم سے تعرض کیا ہے۔ یہ تمہید عقل کے مترادف قرآنی الفاظ جیسے حجر، حلم، نہی، لب اور قلب پر گفتگو کے ساتھ اختتام کو پہنچی ہے۔

بحث کی اصطلاحات سے متعلق یہ تمہید میں نے الگ سے اس لیے قائم کی ہے کہ بحث کی گہرائی میں داخل ہونے سے پہلے ان تصورات کے معنی و مفہوم سے قارئین اچھی طرح واقف ہو جائیں۔

فصل اول عقلی تدبر اور علم و معرفت کی طلب کے تیس قرآنی رجحانات پر مشتمل ہے۔ میں نے اس فصل میں دو بحثیں قائم کی ہے:

پہلی بحث عقلی تدبر کی علانیہ قرآنی دعوت سے مخصوص ہے۔ میں نے بحث کا آغاز یہاں سے کیا ہے کہ قرآن میں عقل کا مفہوم کیا ہے اور عقل کو استعمال کرنے کا قرآنی مدعا کیا ہے۔

میں نے وہ قرآنی آیات پیش کی ہیں جو عقل کے مفہوم اور اس کے استعمال کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ اور ان کو پانچ قسموں میں بانٹ دیا ہے۔

- ۱۔ وہ آیات جن میں قرآن نے عقل کو فطری ملکہ کی حیثیت سے استعمال کرنے پر ابھارا ہے۔
- ۲۔ وہ آیات جو عقل کے فرائض و وظائف اور اس کی رہنمائی سے متعلق ہیں۔ اس قسم میں وہ آیات شامل ہیں جو بحث و نظر، تبصّر و تدبیر، تفکر، تفقہ، تذکر اور اعتبار (عبرت پذیری) کی دعوت دیتی ہیں۔

۳۔ وہ آیات جو صحت مند عقلوں سے مخاطب ہیں۔

۴۔ وہ آیات جو عقل سے کام نہ لینے والوں کی مذمت کرتی ہیں۔

۵۔ وہ آیات جو عقل کے قرآنی مترادفات کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

اس فصل کی دوسری بحث میں علم و معرفت کو عقلی نظر و تدبیر کے بنیادی مقصد اور ثمرہ کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ میں نے قرآن میں موجود علم کے مادہ و مشتقات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ قرآن نے علم اور معرفت کے الفاظ میں جو فرق کیا ہے اسے میں نے واضح کیا ہے اور ان دونوں کے حصول کے وسائل اور کسب معرفت کے مراحل اور یقین کے درجات کی توضیح کی ہے کہ جہل کے مرحلہ سے آغاز ہوتا ہے اور تکمیل یقین کے مرحلہ پر ہوتی ہے۔ میں نے قرآن کے بیان کردہ درجات یقین کی بھی صراحت کی ہے اور وہ ہیں: علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین۔ مزید برآں معرفت کی اقسام سے بھی تعرض ہے اور وہ ہیں: غلط معرفت، ظنی معرفت اور یقینی و حقیقی معرفت۔ میں نے معرفت کے موضوعات پر گفتگو کر کے اس بحث کو اختتام تک پہنچایا ہے۔

فصل دوم میں قرآن کے عقلی نظر و تدبیر کے منہاج پر گفتگو کی گئی ہے۔ یہ فصل پانچ بحثوں پر مشتمل ہے:

پہلی بحث عقل کی سرگرمیوں کے جاری رہنے کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو دور کرنے کے قرآنی منہاج سے متعلق ہے اور وہ ہے: تقلید کی مذمت کرنا، ظن سے اجتناب کرنا اور ہوائے نفس

سے نفرت کرنا۔ یہ وہ بدیہی تقاضے اور لازمی بنیادیں ہیں جن کی موجودگی عقل کے صحیح سفر کے لیے ناگزیر ہے۔ دوسری بحث عقلی استدلال کے ساتھ مخصوص منہاج پر مشتمل ہے۔ میں نے اس بحث میں عقلی استدلال کے قرآنی طریقوں کی وضاحت کی ہے جیسے تشبیہ اور مثالوں سے استدلال کرنا، جزئیات سے استدلال کرنا، تعمیم و تخصیص سے استدلال کرنا، تعریف اور مقابلہ سے استدلال کرنا، قرآنی قصوں سے استدلال کرنا اور جدل و مناظرہ سے استدلال کرنا۔ آخری قسم متعدد طریقوں پر حاوی ہے مثال کے طور پر سبر و تقسیم، تحدی، قول بالموجب، تسلیم، اسجال، انتقال فی الاستدلال، مناقضہ اور مجاراة۔

تیسری بحث میں عالم کائنات کے استقرائی استدلال سے بحث ہے اور چوتھی بحث غیب کے امور کے اثبات میں عقلی تدبر کے کردار سے متعلق ہے۔ یہاں پہنچ کر میں نے پانچویں بحث میں قرآنی استدلال اور یونانی استدلال کے درمیان تعلق کی حقیقت کی وضاحت سے گریز نہیں کیا ہے اور صورت، شکل و ڈھانچہ، اسلوب و طرز ادا اور صدق و یقین کی حقیقت کے مختلف پہلوؤں سے قرآن یونانی منطق سے جتنا ممتاز ہے اور اس سلسلہ میں جو تفریق پائی جاتی ہے اسے بھی میں نے نمایاں کیا ہے۔

فصل سوم عقیدہ اسلامی کی تعمیر میں عقلی تدبر کے کردار کے ساتھ خاص ہے اور میں نے اس میں تخلیق اور نگہداشت کے دلائل پر توجہ مرکوز رکھی ہے کیوں کہ میرے خیال میں ان دونوں دلیلوں کی اہمیت اس سیاق میں زیادہ ہے۔

دوسری بحث اثبات توحید میں عقلی تدبر کے کردار سے متعلق ہے۔ میں نے اس میں ان عقلی دلائل کو نمایاں کیا ہے جو خالق کی وحدت اور عبادت میں وحدت سے متعلق ہیں۔ اس سیاق میں الوہیت سے متعلق یہود و نصاریٰ کے شبہات اور عقلی دلائل و براہین کے ذریعہ قرآن کی تردید کا تفصیلی تذکرہ فراموش نہیں ہوا۔

تیسری بحث اثبات رسالت میں عقلی تدبر کے کردار پر مشتمل ہے۔ میں نے اس موضوع پر

گفتگو کرتے وقت تین امور کو نمایاں کیا ہے جنہیں میں نے قرآن پاک سے کشید کیا ہے اور جو صحت مند عقل کے لیے رسالت کا اثبات کرتے ہیں۔ وہ تین امور یہ ہیں:

- ۱۔ خود معجزہ قرآن پر غور و فکر کی دعوت دینا
 - ۲۔ رسول اللہ کی شخصیت، پرورش و پرداخت اور علم و اخلاق پر غور و فکر کی دعوت دینا
 - ۳۔ رسالت محمد ﷺ اور انبیاء سابقین کی رسالتوں کے درمیان معروضی تقابل کی دعوت دینا۔
- چوتھی بحث، جو اس فصل کی آخری بحث ہے، حشر و نشر اور جزا و سزا کے اثبات میں عقلی تدبیر کے ساتھ مخصوص ہے۔ بعث بعد الموت پر ایمان لائے بغیر کسی مسلمان کا ایمان درست ہو سکتا ہے نہ اس کا عقیدہ صحیح سالم رہتا ہے۔ اس عقیدہ پر کامل یقین ہونا چاہیے اس میں کسی شک و شبہ کو دخل دینے کا موقع نہ ملنا چاہیے۔ قرآن نے بعث بعد الموت اور جزا کے حق میں عقلی استدلال کے جو طریقے اختیار کیے ہیں میں نے ان کی وضاحت کی ہے جیسے پہلی تخلیق کے ذریعہ دوسری تخلیق کا استدلال، مردہ زمینوں کو زندہ کرنے کی دلیل، کسی شئی کے اس کی ضد سے طلوع ہونے کی دلیل، اعلیٰ کے ذریعہ ادنیٰ کے حق میں استدلال، خدا کے علم و قدرت کی جانب توجہ مبذول کرنے کی دلیل، نیند کے بعد بیدار ہو جانے کی دلیل اور آخر میں یہ استدلال کہ خدا کی حکمت اور اس کا عدل بعث بعد الموت کے متقاضی ہیں۔

اس بحث کے آخر میں معاد سے متعلق بعض مسلم فلاسفہ کے موقف سے تعرض کیا ہے کہ آیا تنہا جسم کو زندہ کیا جائے گا؟ صرف روح زندہ ہوگی؟ یا روح اور بدن دونوں زندہ کیے جائیں گے؟ بدن کا احیاء اولین زندگی کے بدن کی مانند ہوگا یا ایک نیا جسم اٹھا کھڑا کیا جائے گا جو ان کے مشابہ دوسرے عناصر سے مرکب ہوگا؟

فصل چہارم میں ان اثرات کی وضاحت کی گئی ہے جو قرآن کی دعوت تدبیر نے فکر اسلامی پر مرتب کیے۔ اس میں چار بحثیں ہیں:

پہلی بحث اسلامی عقلیت کی تحریک پر مشتمل ہے جس کا آغاز ان اولین کرنوں سے ہوا

جنہوں نے آغاز رسالت کے دور کو منور کیا اور نزول قرآن کے آغاز سے ہی ضیا پاشی شروع کر دی۔ میں نے ثابت کیا ہے کہ وہ صدر اول کا زمانہ سب سے زیادہ بحث و تحقیق، مجادلہ و مناظرہ، اخذ و رد اور سوال استفسار کا زمانہ تھا اور اس چیز کو میں نے اس مذہب اسلام کا مزاج گردانا ہے اور یہ دراصل ان لوگوں کی تردید میں ہے جو یہ بدگمانی رکھتے ہیں کہ دور اول کے مسلمانوں کی جنگی مہمات نے انہیں عقلی تدبیر و تفکر سے باز رکھا تھا۔ میں نے اس حصہ میں اس اصول اجتہاد کی طرف اشارہ کیا ہے جس نے استنباط احکام شرعیہ کے لیے عقل کے سامنے وسیع باب واکیا۔

دوسری بحث قرآنی تشابہات کے فہم میں عقلی تدبیر کے کردار پر حاوی ہے۔ اس قضیہ کے سلسلہ میں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس سے متعلق اختلافات نے ہی علم کلام کو وجود بخشا میں نے تاویل کا سہارا لیا ہے اور اسلاف و اخلاف کے موقف کی وضاحت کی ہے۔

تیسری بحث میں بعض متکلمین اسلام کے یہاں عقل و نقل کے درمیان جو رابطہ پیدا کیا گیا ہے اس پر گفتگو کی گئی ہے۔ یہی وہ اہم مسئلہ ہے جس میں فکر اسلامی الجھی رہی اور متکلمین حیران رہے۔ میں نے اس مسئلہ میں مسلمان متکلمین کے موقف کی صراحت کی ہے اور معتزلہ، اشاعرہ اور ظاہریہ کے موقف پر اپنی تحریر مرکوز رکھی ہے۔

اس فصل کی چوتھی اور آخری بحث میں فلسفہ اور دین کے درمیان موافقت کے مسئلہ پر توجہ مرکوز کی گئی ہے جو بعض فلاسفہ اسلام کے نزدیک کافی اہم قضیہ رہا ہے۔ کندی سے لے کر ابن رشد تک تمام فلاسفہ اس قضیہ سے الجھے رہے۔ مسلم فلاسفہ نے مذہب اور فلسفہ کے درمیان ہم آہنگی کی جو جدوجہد کی ہے اس کو میں نے نمایاں کیا ہے۔ کیا واقعی یہ ممکن ہے کہ ایک فلسفی محض اپنی عقل سے ان حقائق تک رسائی حاصل کر لے جو نبی کریم ﷺ پر نازل ہوئے؟

خاتمہ ان اہم نتائج پر مشتمل ہے جو اس پوری بحث سے سامنے آئے۔

اس حقیر کاوش کی تکمیل کے دوران میں نے قرآن کریم کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنا لیا جس کی سعادت مجھے اب تک میسر نہ تھی۔ میرا مقصد علمی حقیقت کی خدمت کرنا اور ایک اہم اسلامی پہلو کو

نمایاں کرنا ہے اور وہ ہے قرآن کی دعوتِ تدبر۔ میں دعا گو ہوں کہ اللہ مجھے اپنے مقصد میں کامیاب کرے۔ واللہ من وراء القصد واللہ یهدی الی سواء السبیل۔

تعلیقات و حواشی

- ۱۔ قرآن، سورہ محمد: ۲۴
- ۲۔ ابن المرزقی الیمانی (۵۷۷-۸۴۰ھ) کہتے ہیں کہ اس مقدس حدیث کی روایت السید الامام ابو طالب علیہ السلام نے اپنی امانی میں معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث کی ایک دوسری سند سے انہی الفاظ میں کی ہے اور ابو السعادات ابن الاثیر نے جامع الاصول میں ایک تیسرے طریق سے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی حدیث سے اس کو بیان کیا ہے۔ علماء برابر اس حدیث کو بیان کرتے رہے ہیں۔ یہ اپنی شہرت کی وجہ سے محدثین کی شرائط کے مطابق علماء اصول فقہ کے یہاں حدیث مقبول کی ضمن میں آتی ہے۔ چنانچہ اجماع اور معقول و منقول کے تقاضے کے مطابق اس حدیث کا معنی درست ہے۔ دیکھیے: ابو عبد اللہ محمد بن المرزقی الیمانی المشہور بابن الوزیر، ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان، دار الکتب العلمیہ، بیروت، لبنان، طبع اول، ۱۴۰۴ھ، ۱۹۸۴ء، ص ۱۵۔

۳۔ قرآن، ص: ۲۷

۴۔ قرآن، انبیاء: ۱۶-۱۷

۵۔ قرآن: بنی اسرائیل: ۳۶

۶۔ Tennemann, G. Manuel de l'Histoire de la Philos, Trad. Franc,

Par. V. Causin, Paris, 1899

Munk, Melanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris, 1955.



تمہید

زیر نظر بحث کی اصطلاحات

القرآن

لغت میں قرآن کا مفہوم

لفظ قرآن قرأت کا مترادف مصدر ہے۔ قرأ جمع کے معنی میں آتا ہے اور قرأت کے معنی ہیں حروف و کلمات کو پڑھتے وقت ایک دوسرے سے ملانا۔ قرآن اور قرأت دونوں کی اصل ایک ہے۔ قرأ کا مصدر ہے قراءۃ و قرآن۔ اللہ کا ارشاد ہے:

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ - فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ - ۲

(اس کو یاد کرادینا اور پڑھوادینا ہمارے ذمہ ہے، لہذا جب ہم اسے پڑھ رہے

ہوں اس وقت تم اس کی قرأت کو غور سے سنتے رہو۔)

یہاں قرآن قرأت کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

یہ فعلان کے وزن پر غفران اور شکران کی طرح مصدر ہے۔ پھر مصدر کا اطلاق اس کے مفعول پر کر کے

مصدر کا مفہوم بدل دیا گیا اور ایسے کلام کا اسم ہو گیا جو معجزانہ صفت رکھتا ہے اور نبی ﷺ پر نازل کیا گیا ہے۔

لفظی اشتراک کی وجہ سے اس لفظ کا اطلاق قرآن کے مجموعہ پر کیا گیا اور اس کی ہر آیت کے

لیے یہ لفظ مستعمل ہونے لگا۔ آپ کسی کو قرآن کی کوئی آیت پڑھتے سنیں تو آپ بجا طور پر کہہ سکتے

ہیں کہ وہ قرآن پڑھ رہا ہے:

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا - ۳

(جب قرآن تمہارے سامنے پڑھا جائے تو اسے توجہ سے سنا اور خاموش رہو۔)

قرآن کا اصطلاحی مفہوم

”قرآن اللہ کا وہ معجزانہ کلام ہے جو خاتم الانبیاء ﷺ پر جبرئیل علیہ السلام کے واسطے سے

نازل ہوا، مصحف میں لکھا ہوا موجود ہے، سینوں میں محفوظ ہے، ہم تک تو اتر کے ساتھ پہنچا ہے، جس کی تلاوت عبادت میں شامل ہے، اس کا آغاز سورہ فاتحہ سے ہوتا اور خاتمہ سورہ ناس پر ہوتا ہے۔“ قرآن کی اس تعریف پر علماء اور اصول فقہ کے ماہرین کے درمیان اتفاق ہے۔

کلام ایک جنس ہے جس میں ہر کلام شامل ہے۔ اللہ کی طرف اس کی اضافت انسان و جنات اور ملائکہ کے ہر کلام سے اسے ممتاز و منفرد بنا دیتا ہے۔^۵

معجزانہ کلام کے لفظ سے اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ انس و جن اُس جیسا کلام پیش کرنے سے عاجز رہے۔^۶

قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا۔^۷

(کہہ دو کہ اگر انسان اور جن سب کے سب مل کر اس قرآن جیسی کوئی چیز لانے کی

کوشش کریں تو نہ لاسکیں گے چاہے وہ سب ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں۔)

کلام منزل کا لفظ اُس الہی کلام کو اپنے دائرہ سے خارج کر دیتا ہے جسے اللہ نے اپنے لیے مخصوص کر لیا ہے یا جس کا القافرشتوں پر اس لیے نہیں کیا ہے کہ کسی انسان پر اسے نازل کریں بلکہ فرشتوں پر القاف کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ اس کلام سے واقف ہو جائیں۔ اس قسم کے کلام الہی کو کلام منزل نہیں کہیں گے کیوں کہ اللہ کا ہر کلام منزل نہیں ہوتا بلکہ کلام الہی کا بہت تھوڑا حصہ نازل کیا گیا ہے۔^۸

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا۔^۹

(اے نبی ﷺ، کہو کہ اگر سمندر میرے رب کی باتیں لکھنے کے لیے روشنائی بن

جائے تو وہ ختم ہو جائے مگر میرے رب کی باتیں ختم نہ ہوں بلکہ اگر اتنی ہی روشنائی ہم اور

لے آئیں تو وہ بھی کفایت نہ کرے۔)

وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ
أُبْحُرٍ مَا نَفَذْتُ كَلِمَاتُ اللَّهِ -

(زمین میں جتنے درخت ہیں اگر وہ سب کے سب قلم بن جائیں اور سمندر دوات
بن جائے جسے سات مزید سمندر روشنائی مہیا کریں تب بھی اللہ کی باتیں لکھنے سے ختم نہ
ہوں گی۔)

کلام منزل کو محمد ﷺ کے ساتھ مقید و مشروط کر دیا گیا تاکہ انبیاء سابقین پر جو کلام نازل کیا
گیا تھا اسے اس تعریف سے خارج کر دیا جائے، جیسے تورات موسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی،
انجیل عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی، زبور داؤد علیہ السلام پر نازل ہوا اور ابراہیم علیہ السلام پر صحیفے
نازل ہوئے لیکن ان سب کو قرآن نہیں کہا جائے گا۔

”جس کی تلاوت عبادت میں شامل ہے“ کی قید اس لیے ہے کہ جن چیزوں کی تلاوت کا
حکم نہیں دیا گیا ہے انہیں نکال دیا جائے۔ جیسے طریق واحد سے منقول قرأتیں۔ قدسی احادیث
جن کی نسبت اللہ کی طرف کی جاتی ہے اگر ہم اس بات کے قائل ہیں کہ یہ احادیث اپنے الفاظ
کے ساتھ منزل من اللہ ہیں، اس طرح کا کلام قرآن نہیں ہے۔ قرآن صرف وہی کلام ہے جس کو
عبادت کے طور پر نمازوں وغیرہ میں پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

قرآن کی اصطلاحی تعریف میں تواتر کا لفظ یہ بتانا چاہتا ہے کہ کلام متواتر وہ ہے جس کی
روایت ایک بڑی تعداد نے اس طرح کی ہو کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہونا ناممکن ہو اور یہ تواتر
اول سے آخر تک سند کے تمام مراحل میں ہو^{۱۳}۔ اس طرح کہ ایک جم غفیر نے نبی ﷺ سے اخذ
کیا پھر ایک بڑی تعداد نے اس جم غفیر سے اخذ کیا اس طرح نبی ﷺ کی زبان سے نکلے ہوئے
کلمات ہم تک پہنچے، ان میں کوئی تحریف و ترمیم نہ ہوئی نہ کوئی کمی بیشی ہوئی۔ اس طریقہ سے کلام
الہی کی منتقلی ہی قرآن کی حفاظت و صیانت کی واحد راہ ہے۔ اس کیفیت کے ساتھ لوگوں کا اسے
اخذ کرنا اور اپنے سینوں میں اسے محفوظ رکھنا ہی وہ محکم بنیاد ہے جو کسی حرف یا کلمہ کی لکھائی میں

اختلاف کے وقت قول فیصل کا کام دیتی ہے اور یہی قرآن کی حفاظت کا وہ طریقہ ہے جس کا اللہ نے اپنی کتاب میں وعدہ کیا ہے: ^{۱۴}

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ۔ ^{۱۵}

(اس ذکر کو ہم نے نازل کیا ہے اور ہم خود اس کے نگہبان ہیں۔)

”اسی لیے پچھلی کتابوں کی طرح اس کتاب میں کوئی تحریف اور تبدیلی نہ ہو سکی اور نہ اس کا استناد مجروح و منقطع ہو سکا۔ پچھلی کتابوں کی حفاظت کی ذمہ داری اللہ نے قبول نہیں کی بلکہ اس کی حفاظت انسانوں کے حوالہ کر دی تھی۔ ارشاد خداوندی ہے:

وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ۔ ^{۱۶}

(اور ربانی اور احبار بھی) یہودیوں کے معاملات کا فیصلہ تورات کے مطابق کرتے

تھے) کیوں کہ انہیں کتاب اللہ کی حفاظت کا ذمہ دار بنایا گیا تھا۔)

قرآن پاک اور دوسری آسمانی کتابوں کے درمیان تفریق کا راز یہ تھا کہ دوسری کتابیں ہمیشہ کے لیے نہیں بلکہ ایک خاص وقت اور مرحلہ کے لیے نازل کی گئی تھیں اور اس قرآن نے ان کتابوں کی تعلیمات کی تصدیق کر دی اور ان کا محافظ بن گیا۔ اس نے ثابت حقائق کو جمع کر لیا اور مشیت ایزدی کے تحت ان میں بہت کچھ اضافہ کیا۔ قرآن نے تمام کتابوں کا راستہ روک دیا اور ان کی تلافی کر دی۔ اب ان کی کوئی تعلیم ایسی نہ رہی جو قرآن میں جمع نہ ہو گئی ہو چنانچہ اللہ کا فیصلہ ہوا کہ یہ کتاب قیامت تک کے لیے حجت بن جائے اور اللہ کا معاملہ یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا فیصلہ کرتا ہے تو اس کے لیے اسباب کو سازگار بناتا ہے۔ وہ بڑا حکیم اور زبردست علم والا ہے۔“ ^{۱۷}

اسی لیے قرآن کی نسبت سے تدوین میں اس طرح کی کوئی دقت پیش نہ آئی ^{۱۸} جو تورات و انجیل کے حوالہ سے درپیش تھی، جیسا کہ مالک بن نبی کہتے ہیں کہ ”وہ تہانذہبی کتاب ہے جسے بلا اختلاف صحت و حفاظت کا امتیاز حاصل ہے اور اس کے کسی مسئلہ کے ارد گرد کوئی تنقید نہ ہوئی نہ اس

کی شکل اور بیکل کو چیلنج کیا گیا اور نہ اس کے موضوع کو۔“ ۱۹

الْمُتَشَابِه

اللیث کہتے ہیں: مشتبهات من الامور کا مطلب ہے مشکل امور، الشبهة کے معنی ہیں التباس کے اور امور مُشْتَبِهَةٌ و مُشْتَبِهَةٌ کے معنی ہیں ایسے مشکل معاملات جو ایک دوسرے کے مشابہ ہوں۔

إشتبه الأمر اس وقت کہیں گے جب اختلاط ہو اور معاملات مشتبه ہو جائیں۔

المتشابهہ کا مطلب ہے جس کا مفہوم اس کے لفظ سے کشید نہ ہو رہا ہو یعنی جس کی مراد و منشا اس کے لفظ سے واضح نہ ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جسے مُحْكَم سے موازنہ کیا جائے تو اس کا مفہوم متعین ہو جائے اور دوسری قسم متشابهہ وہ ہے جس کی حقیقت تک رسائی کا کوئی راستہ نہ ہو۔ ۲۰

المُحْكَم

محکم کے معنی ہیں پتین اور واضح، جس کی وضاحت خود بخود ہو جائے اور اس کی تشریح کے لیے کسی دوسرے لفظ کی ضرورت نہ پڑے۔

محکم ایسا لفظ ہوتا ہے جس میں کوئی اختلاف و اضطراب نہیں ہوتا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: ”میں نے رسول اللہ ﷺ کے دور میں محکم کی قرأت کی ہے۔ ان کی مراد قرآن کے مفصل حصے سے تھی کیوں کہ اس میں کوئی چیز منسوخ نہیں ہوئی۔“ ۲۱

محکم و متشابهہ کا اصطلاحی مفہوم

محکم و متشابهہ کا مفہوم متعین کرنے میں علماء کے درمیان زبردست اختلافات ہیں:

ایک مفہوم یہ ہے کہ محکم اس واضح الدلالة اور ظاہر المعنی لفظ کو کہتے ہیں جس کی منسوخی

کا کوئی احتمال نہ ہو اور متشابهہ اس پوشیدہ و مخفی مفہوم کو کہتے ہیں جس کا ادراک عقل و نقل کے ذریعہ

ممکن نہ ہو اور جس کا علم اللہ نے اپنے لیے مخصوص کر لیا ہو جیسے وقوع قیامت، حروف مقطعات وغیرہ۔ علامہ آلوسی نے اس رائے کا انتساب حنفی علماء کی طرف کیا ہے۔

دوسرا مفہوم یہ ہے کہ محکم اس لفظ کو کہیں گے جس کی صرف ایک تاویل و تفسیر کی گنجائش ہو اور متشابہ وہ لفظ ہے جس میں کئی تاویلات کی گنجائش موجود ہو۔ یہ رائے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور اکثر اصولیین کا اسی پر اتفاق ہے۔

تیسرا مفہوم یہ ہے کہ محکم وہ لفظ ہے جو مستقل بالذات ہو اور کسی توضیح کی ضرورت نہ رکھتا ہو جبکہ متشابہ اس کو کہتے ہیں جو مستقل بالذات نہ ہو بلکہ توضیح و تشریح کا محتاج ہو۔^{۲۲}

الغیب

ہر وہ چیز جو نگاہوں سے اوجھل ہو۔ کہا جاتا ہے سمعتُ صوتاً من وراء الغیب یعنی میں نے آواز سنی ایسی جگہ سے جو میری نظروں سے اوجھل ہے۔^{۲۳}

التأویل

ابن منظور کہتے ہیں: الأول کا مطلب ہے الرجوع (لوٹنا، واپس ہونا)

کہا جاتا ہے آل الشئی یؤولُ أولاً و مآلاً یعنی رجع (وہ واپس ہوا) أول کے معنی ہیں واپس کیا۔ ألت عن الشئی کا مطلب ہے ارتداد، میں مرتد ہو گیا، اُس چیز سے گریز کر لیا۔ حدیث میں ہے: مَنْ صَامَ الدَّهْرَ فَلَا صَامَ وَلَا آلَ، جس نے زندگی بھر روزہ رکھا اس نے صحیح معنوں میں روزہ نہ رکھا اور نہ کسی خیر کی طرف رجوع ہوا۔

ابن الأثیر کہتے ہیں: آل الشئی یؤولُ الی کذا یعنی رجع و صار الیہ، وہ واپس ہو گیا 'مؤول' کا مطلب ہے کلام کو ان معانی کی طرف لوٹانا جن کی اس لفظ کے اندر گنجائش ہو۔

أول الكلام وتأولہ : کلام پر غور و فکر کرنا اور اس کی قدر و قیمت متعین کرنا
أولہ وتأولہ : کلام کی تفسیر و تاویل کرنا۔

اللہ کا ارشاد ہے:

وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ^{۲۴}۔

(اور جس کی تاویل ان کے سامنے نہیں آئی)

یعنی تاویل کا علم انہیں نہیں تھا۔ یہ دلیل ہے کہ علم تاویل پر غور و تدبیر درکار ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ ہیں: اللَّهُمَّ فَفِّهْ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّوِيلَ (اے اللہ سے دین میں تفقہ عطا کر اور تاویل کا علم دے!) تاویل سے مراد ہے لفظ کے ظاہر کو اُس کی اصلی وضع سے ہٹا کر کسی ایسے مفہوم کی طرف منتقل کرنا جو ایسی دلیل کا محتاج ہو کہ اگر اس کا وجود نہ ہو تو لفظ کا ظاہر ترک نہ کیا جاسکے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث اسی مفہوم میں ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ ”نبی ﷺ اپنے رکوع اور سجدوں میں بکثرت یہ الفاظ دوہراتے تھے: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ اور آپ ﷺ قرآن کی تاویل کرتے تھے۔“ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مطلب یہ تھا کہ آپ ﷺ کا عمل اس قول خداوندی کی تفسیر تھا: ^{۲۵}

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ^{۲۶}۔

(اپنے رب کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کرو اور اس سے مغفرت کی دعا مانگو)

النَّظَرُ

نظر کا لغوی مفہوم

”کسی شئی کو دیکھنے اور اس کا ادراک کرنے کے لیے بصر اور بصیرت کو گھمانا پھرانا۔“

کبھی اس سے مراد تامل و تدبیر اور فحس و تحقیق ہوتا ہے۔

اور کبھی دیکھنے پر کھنے کے بعد حاصل ہونے والا علم مراد ہوتا ہے کہا جاتا ہے کہ نَظَرْتُ فَلَمْ

تَنْظُرْ یعنی تم نے دیکھا مگر غور نہ کیا۔ ارشاد خداوندی ہے:

قُلْ اَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ^{۲۷}۔

(ان سے کہو، زمین اور آسمانوں میں جو کچھ ہے اسے آنکھیں کھول کر دیکھو۔)

یہاں اَنْظُرُوا اور اصل تَأْمَلُوا کے معنی میں ہے یعنی غور کرو۔

عوام کے یہاں نظر کا استعمال دیکھنے کے لیے آتا ہے اور خواص کے یہاں اکثر بصیرت کے لیے۔

نَظَرَ اللّٰهُ اِلٰى عِبَادِهِ كَمَا مَطْلَبُ هُوَ اللّٰهُ نَظَرَ بِنَدْوَى پَرَا حَسَانَ كَمَا اور اُن پر اپنی نعمتوں کا فیضان کیا۔ نظر کے معنی انتظار کے بھی آتے ہیں۔

مناظرہ کے معنی ہیں مباحثہ کرنا، دیکھنے میں مقابلہ کرنا اور جو کچھ انسان اپنی بصیرت سے دیکھتا ہے اس کا استخراج کرنا۔

نظر کے معنی بحث و تحقیق کے بھی ہیں یہ قیاس سے زیادہ عام لفظ ہے کیوں کہ ہر قیاس نظر ہو سکتا ہے لیکن ہر نظر قیاس نہیں ہو سکتا۔^{۲۸}

یہاں ہمیں جس چیز سے دلچسپی ہے وہ عقل کی نظر ہے آنکھ کی نظر نہیں۔ اور اس کا معنی غور و فکر کرنا ہے۔

نظر کا اصطلاحی مفہوم

الابحی کے مطابق اصطلاح میں نظر کی مختلف تعریفیں ہیں جو مختلف مذاہب و مسالک کے موافق ہیں۔

بعض لوگوں کے نزدیک نظر کا مطلب ہے سابقہ معلومات کی روشنی میں مجہول کا علم حاصل کرنا۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ معلوم امور یا گمانی و قیاسی امور کو اس طرح مرتب کیا جائے کہ دوسری چیزوں کا علم حاصل ہو سکے۔

بعض لوگوں نے نظر کا مفہوم مجرد توجہ بتایا ہے۔ ان میں سے بعض لوگوں نے اسے منفی قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ نظر کا مطلب ہے ذہن کو غفلتوں سے پاک و صاف کرنا۔ انہی میں سے بعض لوگوں نے نظر کو وجودی قرار دیا ہے اور اس کا مطلب بتایا ہے عقل کو معقولات کی طرف متوجہ کرنا اور اسے دیکھی جانے والی اشیاء کی طرف نظر کو متوجہ کرنے سے مشابہ قرار دیا ہے۔^{۲۹}

قاضی باقلانی کے نزدیک نظر کا مطلب ہے ایسی فکر جس سے علم کی طلب ہو یا ظن کا غلبہ

امام الحرمین الجوینی کے نزدیک نظر کا مطلب ہے بیان اور وضاحت کی طلب۔ ۳۱
 عبارتوں میں کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو، متقدمین و متاخرین کے درمیان اختلاف و نزاع
 اس تحقیق سے رفع ہو جاتا ہے جیسا کہ تھانوی نے لکھا ہے کہ ”اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ فکر
 و نظر معلوم سے مجہول کے حصول کے لیے نفس سے صادر ہونے والا فعل ہے اور اس میں کوئی شبہ
 نہیں کہ ہر مجہول ہر معلوم سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ مناسب و موزوں معلومات درکار ہیں جیسے
 حدود میں ذاتیات کا مسئلہ، رسوم میں جامع و ہمہ گیر لوازم اور اقتران میں درمیانی حدود کا مسئلہ اور
 شرطیات میں ملازمہ کا قضیہ۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ ہر قسم کی معلومات سے اس مجہول کی
 تحصیل ممکن نہیں بلکہ ان کے درمیان ایک متعین ترتیب کی موجودگی اور اس ترتیب کی وجہ سے ان
 معلومات کو لاحق ہونے والی ایک مخصوص ہیئت درکار ہوگی۔“ ۳۲

الإستدلال کالغوی واصطلاحی مفہوم

استدلال کا مطلب یہ ہے کہ مستدل (استدلال کرنے والا) مستدل علیہ (جس
 سے استدلال کرنا مقصود ہو) کے بارے میں غور و فکر اور پھر اس کی تقسیم کرے اور اس سے مقصد
 حقائق کا علم حاصل کرنا ہو ۳۳۔ یا اس کی تعریف اس طرح بھی کی جاسکتی ہے استدلال طلب دلیل
 یا تحقیق دلیل کا نام ہے تاکہ مطلوب کی صحت کا فیصلہ کیا جاسکے۔ ۳۴

دلیل کا مطلب ہے جس سے استدلال کیا جائے، اسی کو دال بھی کہتے ہیں دَلَّ عَلٰی
 الطريق کا مطلب ہے راستہ کی رہنمائی کرنا ۳۵۔ اسی سے دلیل القوم کی اصطلاح استعمال ہوتی
 ہے۔ عربوں نے چور کے نشان پا کو دلیل کہا ہے اس سے اس کی جگہ کا سراغ لگ جاتا ہے اور اسی
 سے سنگ میل، نصب شدہ علامت اور راستہ دکھانے والے ستاروں کو بھی دلیل کہا گیا ہے کیوں کہ
 ان چیزوں کے ذریعہ مطلوبہ علم حاصل ہوتا ہے۔ ۳۶

لفظ دلالت کا مطلب ہے شئی کا ایسی حالت میں ہونا کہ اس کے علم سے دوسری چیز کا علم

ناگزیر ہو جائے۔ پہلی شئی کو دان اور دوسری شئی کو مدلول کہتے ہیں۔ دلالت اور استدلال کے درمیان فرق یہ ہے کہ دلالت سے استدلال کرنا ممکن ہے اور استدلال مستدل کے فعل کا نام ہے۔^{۳۷} کہا جاتا ہے کہ اِسْتَدَلَّ فُلَانٌ بِكَذَا عَلَى الْأَمْرِ لِعَيْنِي فُلَانٌ نے اس کے اندر وہ چیز دیکھی جو امر مطلوب کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ جب ہم صحت پر دلیل پیش کر دیتے ہیں تو گویا ہم اس کے صحیح و درست نہ ہونے کو مدلل کر دیتے ہیں اسی لیے استدلال کہتے ہیں دلیل کی طلب کو اور برہان کہتے ہیں دلیل پیش کرنے کو۔ اس طرح دلیل کی معرفت استدلال کرنے یا دلیل فرماہم کرنے کی ہر کارروائی کی اساس ہے۔^{۳۸}

اسی لیے مسلمان فلاسفہ نے دلیل کی تعریف - جیسا کہ ابن تیمیہ نے نقل کیا ہے - اس طرح کی ہے کہ وہ مطلوب کی طرف رہنمائی کرتی اور مقصود تک پہنچاتی ہے یہ وہ شئی ہے جس کا علم مطلوب کے علم کو ناگزیر ہوتا ہے یا جس پر صحت مند غور و تدبر مطلوب تک لے جاتا ہے۔^{۳۹}

ابن تیمیہ کے بقول دلیل کا ضابطہ یہ ہے کہ وہ مدلول کو مستلزم ہوتی ہے۔ ہر وہ شئی جو غیر کے لیے مستلزم ہو اس سے اس پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ اگر طرفین کے درمیان باہمی لزوم ان میں سے ہر ایک کے لیے دوسرے سے استدلال کو ممکن بناتا ہے تو مستدل شئی معلوم سے شئی غیر معلوم پر استدلال کر سکتا ہے۔^{۴۰}

التبصّر

تبصّر کا مطلب ہے غور و فکر اور تعارف۔ تبصیر کے معنی ہیں: تعریف اور توضیح۔ رجلٌ بصیرٌ بالعلم کے معنی ہیں علم سے واقف کا شخص۔ تبصّر فی رأیہ واستبصّر کے معنی ہیں اس شئی میں خیر و شر کے جو پہلو ہیں ان کی وضاحت کرنا۔ بَصْرَةَ الْأَمْرِ تَبصیراً وَ تَبصیرَةً کا مطلب ہے کسی کو کسی امر سے واقف کرانا۔

الأخفش نے قول الہی

بَصْرَتْ بِمَا لَمْ يَبصُرُوا بِهِ۔ (طہ: ۹۶)

(میں نے وہ چیز دیکھی جو ان لوگوں کو نظر نہ آئی)

کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ مجھے جو بصیرت حاصل تھی اس سے یہ لوگ محروم تھے۔
بصیرۃ کے معنی ہیں قلب میں کسی عقیدہ کا اتر جانا۔ ایک قول کے مطابق بصیرت کے معنی
ہوشیاری اور ذکاوت کے ہیں۔

فَعَلَ ذَٰلِكَ عَلِيٌّ بِبَصِيرَةٍ، اس نے پورے شعور کے ساتھ یہ کام کیا اور فَعَلَ ذَٰلِكَ عَلِيٌّ
غَيْرِ بَصِيرَةٍ، اس نے بے یقینی کے عالم میں یہ کام کیا۔

حدیث عثمان رضی اللہ عنہ کے الفاظ ہیں: لَتَخْتَلِفَنَّ عَلِيٌّ بِبَصِيرَةٍ یعنی یقین و معرفت کی
حالت میں تم اختلاف کرو گے۔^{۴۱}

التَّدْبِيرُ

تدبیر عبارت ہے معاملات کے انجام و عواقب پر غور کرنے سے۔^{۴۲}

الفِكر

یہ علم کی طرف راستہ بنانے والی طاقت ہے اور عقل کی نظر اور بصیرت کے مطابق اس قوت کا
جولان فکر کہلاتا ہے۔ بعض اُدباء کا قول ہے کہ فکر 'فرک' کی الٹی شکل ہے البتہ فکر کا لفظ معانی میں
استعمال ہوتا ہے یعنی معاملات کو اُلٹ پلٹ کر ان کی حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کرنا۔^{۴۳}

الاعتبار

یہ عبور سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں ایک چیز سے گزر کر دوسری چیز تک پہنچنا۔ اس لیے
مفسرین نے کہا ہے کہ اعتبار نام ہے اشیاء کی حقیقتوں اور ان کی دلالت کی جہتوں کو دیکھنے کا تاکہ
اس کے ذریعہ دوسری چیزوں کا علم ہو جائے۔^{۴۴}

العلم والمعرفة

علم جہالت کی ضد ہے۔

معرفت نام ہے علم کا جس سے پہلے غفلت و مدہوشی طاری رہتی ہے۔

عَلِمْتُ الشَّيْءَ كَمَا مَعْنَى هِيَ، مِمَّنْ نَزَّاعَةً لَهَا لِيَاوِرَاسٍ مِنْ وَاقِفِيَّتِ حَاصِلِ كَرَمِيٍّ۔
عرف اور عرفان کے معنی علم کے ہیں۔

عَرَفَهُ الْأَمْرَ كَمَا مَعْنَى هِيَ: فَمَا لِمَنْ أَمْرٌ مِنْ وَاقِفِيَّتِهِ كَرَمِيٍّ۔

عَرَفَهُ بَيْتَهُ كَمَا مَعْنَى هِيَ: هِيَ كَمَا مَعْنَى هِيَ: هِيَ كَمَا مَعْنَى هِيَ۔

کہا جاتا ہے کہ معرفت علم سے خاص ہے کیوں کہ معرفت کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے اور وہ دونوں علم کی ایک قسم ہیں۔

معرفت کا ایک مفہوم امر باطن سے واقفیت ہے جس پر ظاہر کے اثرات سے استدلال کیا جائے جیسے آپ کسی شخص کی حقیقت سے واقف ہونا چاہتے ہیں تو اس کی ظاہری علامت سے اس کے باطن کا پتہ لگاتے ہیں۔ اسی قبیل سے وہ خطاب الہی بھی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کو مخاطب کیا گیا ہے:

تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ۔^{۴۶}

(تم ان کے چہروں سے ان کی اندرونی حالت پہچان سکتے ہو۔)

وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ۔^{۴۷}

(اور تم ان کے انداز کلام سے انہیں جان لو گے۔)

معرفت کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ کسی ایسے مشہود کا علم ہو جو پرانا ہو۔ مثال کے طور پر کسی ایسے شخص کو دیکھیں جس کو ایک مدت پہلے آپ دیکھ چکے ہوں اور آپ کو علم ہو جائے کہ یہ چہرہ جانا پہچانا ہے تو آپ کہیں گے کہ عرفتہ بعد کذا سنۃ (میں نے اسے اتنے سالوں بعد پہچان لیا۔)^{۴۸}

اصطلاحی مفہوم

ابو علی الجبائی (م ۳۰۳ھ) کہتے ہیں ”علم کسی چیز کی اصل حقیقت کو سمجھنا ہے۔“^{۴۹}

ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ھ) کہتے ہیں، علم وہ شئی ہے جس سے واقفیت بہم پہنچے یا جس سے

کوئی ذات عالم ہو جائے۔^{۵۰}

ابوبکر الباقلائی کہتے ہیں کہ علم معلوم شئی کی حقیقت کی معرفت حاصل کرنا ہے۔^{۵۱} اس
تعریف کو امام الحرمین الجوینی (م ۴۷۸ھ) نے اپنی کتاب الإرشاد^{۵۲} میں پسند کیا ہے۔
قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵ھ) کے نزدیک علم وہ معنی ہے جو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عالم
کا نفس اس چیز سے سکون حاصل کرے جو اس مفہوم کو شامل ہے۔^{۵۳} قاضی عبدالجبار کے نزدیک
معرفت، درایت اور علم سب ایک دوسرے کی نظیر ہیں اور ان کا مفہوم وہی ہے جس سے نفس کو
سکون، سینے کو ٹھنڈک اور دل کو اطمینان حاصل ہو۔^{۵۴}

ابو اسحاق اسفرائینی کہتے ہیں کہ علم نام ہے معلوم کی وضاحت کا۔^{۵۵}
ابوبکر بن فورک نے کہا ہے کہ علم وہ صفت ہے جس سے متصف شخص فعل کو محکم اور ماہرانہ
انداز میں انجام دے۔^{۵۶}

راغب اصفہانی (م ۵۰۲ھ) کہتے ہیں کہ علم شئی کی حقیقت کا ادراک کرنا ہے اور اس کی دو
قسمیں ہیں:

ایک شئی کی ذات کا ادراک اور دوسری قسم ہے کسی موجود شئی کے وجود سے اس کا فیصلہ دینا یا
کسی منفی و معدوم شئی کے عدم سے اس کے عدم کا فیصلہ دینا۔

پہلی قسم کے علم کا ایک مفعول آتا ہے جیسے اللہ کا قول ہے:
لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ۔^{۵۷}

(تم انہیں نہیں جانتے مگر اللہ ان سے واقف ہے۔)

دوسری قسم کے علم کے دو مفعول آتے ہیں جیسے اللہ کا فرمان ملاحظہ ہو:

فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ۔^{۵۸}

(اگر تمہیں معلوم ہو جائے کہ وہ مومن ہیں)

فلاسفہ کے نزدیک علم معلوم سے ہم آہنگ و مطابق نفس کی حاصل شدہ صورت کا نام ہے۔^{۵۹}
اس نام سے مد راک کی ماہیت کی نمائندگی کا جو ادراک کرنے والے کے دل میں موجود رہتی ہے اور

اس کا انحصار ذہنی وجود پر ہے۔ کشف اصطلاحات الفنون کے مصنف کہتے ہیں کہ یہ تعریف ظن، جہل مرکب، تقلید، شک اور وہم پر مشتمل ہے اور اسے علم کہنا لغت، عرف عام اور شریعت کی خلاف ورزی ہے کیوں کہ جاہل پر جہل مرکب کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہ ظن کرنے والے، شک کرنے والے اور وہم میں مبتلا شخص پر اس امر کا اطلاق ہوتا ہے کہ وہ ان استعمالات سے کسی قدر واقف ہوتا ہے۔^{۶۰}

الخبر

خبر جس سے دریافت کی جا رہی ہے اس کی جانب سے موصول ہونے والی اطلاع خبر کہلاتی ہے۔

خبرت بالأمر کا مطلب ہے عِلْمَتُهُ میں نے معاملہ جان لیا۔

خبرت الأمر وأخبره: معاملہ کی تک پہنچنے کے بعد صورت واقعہ سے مطلع کر دیا۔

خبره بكذا وأخبره: اس نے معاملہ کی خبر دی۔

إستخبره: اس نے خبر دریافت کی اور باخبر ہونے کی درخواست کی۔

کہا جاتا ہے کہ تَخَبَّرَ الخبر و إستخبر: اس نے خبروں کے بارے میں سوال کیا تا کہ ان سے واقف ہو جائے۔^{۶۱}

الإجتہاد

اجتہاد کے معنی ہیں وسعت وجدوجہد صرف کرنا۔^{۶۲}

علماء نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ اجتہاد شئی مرغوب کی طلب اور دریافت میں اس طرح محنت اور کوشش کرنا ہے کہ اس کے حصول کی توقع ہو جائے اور اس تک رسائی یقینی ہو جائے۔^{۶۳}

شریعت میں اجتہاد کا مطلب ہے کہ فقیہ متعلق دلیل سے حکم شرعی کے استنباط میں اپنی پوری صلاحیت اس طرح صرف کر دے کہ اسے اس بات کا احساس ہو جائے کہ اب مزید جدوجہد وہ نہیں کر سکتا۔^{۶۴}

الفقہ

کسی شئی کا علم اور اس کا فہم فقہ کہلاتا ہے۔ کہا جاتا ہے فقہ الرجل فقاہة وہ فقیہ ہو گیا۔ فقہ کے معنی ہیں اس نے فقہ سمجھ لی۔ بسا اوقات علم دین پر فقہ کے لفظ کا غلبہ ہو جاتا ہے اسی لیے علماء نے اصطلاح میں فقہ سے مراد احکام شریعت کا علم لیا ہے۔^{۶۵}

التقلید

تقلید ماخوذ ہے قلابۃ البعیر سے، جس کے معنی ہیں اونٹ کے گلے میں پٹہ ڈالنا۔ اہل عرب کہتے ہیں قلدت البعیر یعنی میں نے اونٹ کے گلے میں رستی ڈال دی۔ مقلد اپنے تمام معاملات کا انتظام اپنے رہنما کے حوالہ کر دیتا ہے اور اسی کے اشارہ پر چلتا ہے۔^{۶۶} علماء کے نزدیک تقلید کی حقیقت یہ ہے کہ بغیر دلیل اور حجت کے کسی کا قول قبول کر لیا جائے۔^{۶۷}

الظن

دو اضداد میں سے ایک کے مطابق فیصلہ کرنا اور دوسری ضد کو بھی جائز ماننا۔ یا ایسا ادراک جس میں اختلاف کی گنجائش ہو۔ کبھی ظن وہم کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

بسا اوقات ظن کا استعمال یقین کے مقابلہ میں ہوتا ہے یعنی ایسا اعتقاد جو فیصلہ کن اور قطعی نہ ہو۔^{۶۸}

الہوی

انسان کسی چیز سے محبت کرے اور اس کے دل پر اس چیز کا غلبہ ہو جائے۔ الہوی کی حقیقت یہ ہے کہ یہ شہوات نفس کا نام ہے کہ ان کی موافق چیزوں سے آدمی اُنس محسوس کرے اور ان کی طرف رجحان رکھے اور جو چیزیں شہوات سے متنفر کرنے والی ہوں ان سے پہلو تہی کرے۔^{۶۹}

الیقین

یقین کہتے ہیں علم کو، شک کو دور کرنے اور معاملہ کی تحقیق کرنے کو۔^{۷۰} اصطلاح میں یقین نام ہے ثابت و مطابق قطعی اعتقاد کا جو شک پیدا کرنے والے کی کوششوں

سے متبزل نہ ہو۔ لفظ اعتقاد سے شک نکل جاتا ہے، جازم (قطعی) لفظ سے ظن خارج ہو جاتا ہے، مطابق لفظ جہل غیر مرکب کو اور ثابت لفظ مقلد کے اعتقاد کو دائرہ سے خارج کر دیتا ہے۔^۱

عقل کا لغوی مفہوم

عَقْلٌ يَعْقِلُ كَمَا مَصْدَرٌ هُوَ۔

رجلٌ عاقلٌ اس شخص کو کہیں گے جس نے اپنے معاملات کو منظم اور اپنی رائے کو مجتمع کر لیا ہو یہ عقلت البعیر سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں اونٹ کی ٹانگ ران سے ملا کر باندھنا۔ کہا جاتا ہے کہ عاقل وہ شخص ہے جو اپنے نفس کو شہوات اور غیر فطری میلانات سے دور رکھے۔ کہا جاتا ہے اعتقل لسانہ، یعنی اس کی زبان پر تالا لگا دیا گیا اور بات کرنے سے روک دیا گیا۔ العقل کے معنی ہیں معاملات میں غور و فکر کرنا۔

عقل کے معنی قلب کے ہیں اور قلب عقل کے معنی میں آتا ہے۔

عقل کو یہ نام اس لیے دیا گیا کہ یہ آدمی کو خطرات و مہلکات میں پڑنے سے روک دیتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عقل سے مراد وہ قوت تمیز ہے جس سے انسان تمام حیوانات سے ممتاز ہو جاتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ لِفْلَانٍ قَلْبٌ عَقُولٌ وَ لِسَانٌ سَعُولٌ۔ فلاں سمجھدار قلب اور ذمہ دار زبان رکھتا ہے۔ عقل يَعْقِلُ عَقْلًا کے معنی ہیں فِهْمَةٌ، فہم و فراست کا مالک ہونا۔^۲

القاموس المحیط میں ہے:

العقل کا مطلب ہے اشیاء کے حسن و قبح کی صفات کا علم یا دو بھلائیوں میں سے بہتر بھلائی اور دو برائیوں میں سے بدتر برائی کا علم۔^۳

گذشتہ معانی کی روشنی میں ہم دیکھتے ہیں کہ علماء لغت عقل کے مفہوم کے لفظی ارتقاء کے ساتھ ہم آہنگ رہے اور عقل کے اخلاقی و وظیفہ اور معنوی دلالت کے پہلو بہ پہلو انہوں نے لغوی دلالت کی طرف بھی اشارے کیے اور عقل کا یہ مفہوم دو پہلوؤں پر حاوی رہا: ایک مفہوم نظری ہے

یعنی فہم و ادراک اور علم کا پہلو اور دوسرا پہلو عملی ہے جو اخلاقیات کے دائرہ میں آتا ہے یعنی خیر و شر میں تمیز کرنا اور نفس کو ہوئی و شہوت سے باز رکھنا۔

ان دونوں پہلوؤں میں ضبط نفس اور قوت برداشت ناگزیر ہے خواہ وہ علمی ضبط ہو، ذہنی ضبط ہو یا اخلاقی ضبط ہو۔

یہیں سے عقلی وظائف مختلف و متعدد ہو جاتے ہیں۔

عقل کا اصطلاحی مفہوم

معزلہ کا نقطہ نظر

ابوالہذیل العلاف (م ۲۲۶ھ) نے عقل کی تعریف اس طرح کی ہے: اسی سے اضطراب کا وہ علم حاصل ہوتا ہے جس سے انسان اپنے کو گدھے سے ممتاز کرتا ہے، آسمان اور زمین میں فرق کرتا ہے اور اس سے ملتی جلتی بہت سے مثالیں ہیں۔ اسی عقل سے عقل حاصل کرنے کی قوت ملتی ہے۔

محمد بن عبدالوہاب الجبائی (م ۳۰۳ھ) کہتے ہیں کہ عقل کا مطلب علم ہے۔ اسے عقل کا نام دیا گیا کیوں کہ انسان اپنے کو ان چیزوں سے روک لیتا ہے جن سے ایک پاگل اور مجنون شخص نہیں رُک پاتا۔ لفظ عقل ماخوذ ہے عقال البعیر سے جس کے معنی ہیں اونٹ کو نکیل دینا۔^۴

الجبائی نے حصول علم کی طاقت کو عقل قرار دینے سے منع کر دیا ہے^۵ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ الجبائی کا اصرار ہے کہ عقل کی تکمیل سے پہلے انسان مکلف قرار نہیں دیا جاسکتا^۶۔ بعد میں ان کے شاگرد قاضی عبدالجببار نے اس نظریہ کی موافقت کی کیوں کہ الجبائی کے نزدیک انسان عقل مکمل ہوتے ہی اللہ کا علم حاصل کرنے پر قادر ہو جاتا ہے۔^۷

قاضی عبدالجببار اپنی کتاب المغنی میں عقل کی تعریف یوں کرتے ہیں: جان لو کہ عقل عبارت ہے مخصوص علم کے مجموعہ سے، جب وہ مکلف کے اندر موجود ہوں تو اس کا غور و تدبر، استدلال اور ذمہ داریوں کی ادائیگی درست ہوتی ہے۔^۸

قاضی نے عقل کی جو تعریف کی ہے وہ ان کے نظریہ تکلیف سے مربوط ہے۔ کیوں کہ ان کا

اصرار ہے کہ انسان کو مکلف بنایا جانا اسی وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ عقل کے ذریعہ مکلف کی قدرت ثابت ہو جائے۔ انہوں نے عقل کے سلسلہ میں کوئی ایسی بات کہنے سے گریز کیا ہے جس سے تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہو اسی لیے ان کا اصرار ہے کہ عقل کو قوت نہ مانا جائے جیسا کہ ابوالہذیل اور فلاسفہ کا خیال ہے کیوں کہ وہ اس آلہ کی پوشیدہ یا سابق قوت کا انکار کرتے ہیں اور ”اس کی محقق و موجود قوت“ کو مخصوص علوم کے مجموعہ کی طرح نمایاں کرتے ہیں کیوں کہ وہ عمارت کے وظیفہ سے باہمی ربط کے قائل ہیں۔^۹

قاضی عبدالجبار مزید کہتے ہیں کہ عقل سے مقصود خود عقل نہیں ہے بلکہ عقل سے اکتسابِ علوم اور مکلف افعال کی انجام دہی مراد ہوتی ہے اس لیے عاقل کے پاس ایسے علوم ہونے چاہئیں جن کی موجودگی میں ناگزیر معارف کا اکتساب درست ہو اور واجب افعال کی ادائیگی ممکن ہو۔^{۱۰}

بسا اوقات قاضی قلب سے عقل کا کنایہ کرتے ہیں مثال کے طور پر وہ کہتے ہیں: ”اعتقاد رکھنے والے کی ہی صفت بیان ہوگی کیوں کہ اس نے اپنے قلب میں وہ چیز گرہ دے لی ہے جس پر اس کا اعتقاد ہے۔“^{۱۱}

مزید وہ لکھتے ہیں: ”قلب کا صحت مند ہونا اس لیے ضروری ہے تاکہ اس میں معرفت کا وجود صحت مند ہو۔“^{۱۲} یہاں وہ قلب کا استعمال عقل سے بطور کنایہ کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ اس نکتے میں اہل سنت سے متفق ہیں کیوں کہ ان کے اس قول کی بنیاد قرآن میں موجود ہے:^{۱۳}

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا۔^{۱۴}

(کیا یہ لوگ زمین میں چلے پھرے نہیں ہیں کہ ان کے دل سمجھنے والے ہوتے؟)

اشاعرہ کا نقطہ نظر

ابوالحسن اشعری کہتے ہیں کہ عقل علم کا نام ہے۔^{۱۵} انہوں نے استدلال کیا ہے کہ عقل علم کے ماسوا نہیں ہے ورنہ عقل و علم کو علیحدہ تصور کرنا جائز ہوتا اور یہ محال ہے کیوں کہ یہ ناممکن ہے کوئی عاقل ہو اور اس کے پاس سرے سے کوئی علم نہ ہو یا کوئی عالم ہو لیکن عقل سے محروم ہو۔^{۱۶} اشعری

کی اس تعریف سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ مقصد اور غایت پر توجہ مرکوز کر رہے ہیں یعنی تحصیل علم پر۔ قاضی ابوبکر الباقلائی کہتے ہیں کہ عقل واجبات کے واجب ہونے، جائز اشیاء کے جائز ہونے اور مستحیل امور کے ناممکن ہونے کے ضروری علم کا نام ہے۔ ۷۷

ابوالمعالی الجوینی (۴۸۷ھ) بھی کتاب الإرشاد میں لکھتے ہیں کہ عقل ضروری علوم کا نام ہے۔ جوینی اس بات کی تعیین کرتے ہیں کہ جملہ ضروری علوم مراد نہیں ہیں اس لیے اندھا شخص اور وہ فرد جو ادراک کی صلاحیت سے محروم ہے عقل سے متصف ہے جبکہ ضروری علوم کی اس سے نفی ہو رہی ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ عقل تمام ضروری علوم کا نہیں بلکہ بعض ضروری علوم کا نام ہے۔ اس کی تعیین کا طریقہ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ ہر وہ علم جس سے عقل مند شخص خالی نہ ہو جبکہ اس علم کے بارے میں تذکرہ ہو رہا ہو اور اس میں وہ شخص شریک نہ ہو جو عاقل نہیں ہے، وہی عقل ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عقل جائز اشیاء کو جائز قرار دینے اور ناممکن اشیاء کو ناممکن قرار دینے کے ضروری علوم کا نام ہے جیسے متضاد اشیاء کے اجتماع کے ناممکن ہونے کا علم، اس بات کا علم کہ معلوم شئی نفی یا اثبات سے خالی نہ ہوگی اور یہ علم کہ موجود شئی یا تو حادث ہوگی یا قدیم ہوگی۔ ۷۸

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ باقلانی اور ان کے بعد جوینی کا ارتکاز یہ ہے کہ عقل اشیاء کے درمیان تمیز کرنے اور ان کے بارے میں فیصلہ کرنے کی قدرت رکھتی ہے یعنی ان مفکرین کا زور وظیفہ اور ان احکام عقلیہ پر ان کی تنقید پر ہے جو علوم ضروری سے متعلق ہوتے ہیں۔

الحارث المحاسبی کہتے ہیں کہ عقل فطرت کا نام ہے ۷۹۔ ابوبکر نے شافعی اور ابو عبد اللہ بن مجاہد سے بیان کیا ہے کہ ان دونوں بزرگوں کا قول ہے کہ عقل اختیار و تمیز کا آلہ ہے اور ابو العباس القلانسی سے حکایت ہے کہ عقل قوت تمیز کا نام ہے۔ ۹۰

فخر الدین رازی (۵۴۴-۶۰۴ھ) کے نزدیک عقل عبارت ہے علوم بدیہی سے اور یہ علوم ہی اصل اور بنیاد ہیں۔

فکر کا کوئی مفہوم نہیں سوائے اس کے کہ علوم ترتیب دیے جائیں تاکہ اس ترتیب سے کسی

علوم کی تحصیل ہو سکے۔

یہ بدیہی علوم جن کو عقل کا نام دیا گیا ہے، ہی راس المال ہیں اور مخصوص شکلوں میں ان کی ترکیب مشابہ ہے تاجر کے اس تصرف سے جو وہ راس المال میں کرتا ہے اور ان کی شکلوں میں ترکیب مشابہ ہے بیع و شراء سے۔ نتیجہ کے اعتبار سے حصول علم مشابہ ہے فائدہ کے حصول سے۔ اور اعمال پر قدرت کا حصول بھی مشابہ ہے، راس المال سے۔ نیکی اور بھلائی کے کاموں میں اس قوت کا استعمال مشابہ ہے راس المال میں تاجر کے تصرف سے اور نیکی اور بھلائی کے اعمال کا حصول مشابہ ہے تجارتی فائدہ سے۔ جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہیں گے کہ اللہ نے جس کو زندگی، عقل اور اقتدار سے نوازا ہے، پھر وہ ان سے فائدہ نہیں اٹھاتا نہ حق کی معرفت حاصل کرتا ہے نہ عمل خیر کی توفیق پاتا ہے تو وہ فائدہ سے یکسر محروم شخص ہے اور اگر وہ اسی حال میں مر جائے تو راس المال پورا ضائع ہو جائے گا۔^{۹۱}

فلاسفہ کا نقطہ نظر

ارسطو کے یہاں عقل سے متعلق بحث اس شکل سے بالکل مختلف ہے جو ہمیں قرآن میں ملتی ہے۔ ارسطو سمجھتا ہے کہ عقل بھی نفس کی ایک نوع ہے جو بدن سے جدائی یا دوری اسی طرح قبول کرتی ہے جیسے دائمی شئی فاسد شئی سے الگ ہو جاتی ہے^{۹۲}۔ یہ بدن سے پہلے وجود میں آتی ہے اور یہ تنہا نفس کی دوسری طاقتوں کے مقابلہ میں جنین میں خارج سے آتی ہے اور یہ تنہا خدائی چیز ہے^{۹۳}۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اللہ ہمارے اندر کوئی ایک جوہر پیدا کر دیتا ہے جس کا وجود مکمل ہوتا ہے اور جو فساد سے دور ہوتا ہے۔ وہ بذات خود غیر منفعل ہے اور بدن کے ساتھ متحد نہیں ہے اور یہ معقول موجودات میں سے ایک ہے۔^{۹۴}

ارسطو نے عقل کی اس بحث میں تعقل کی کارروائی میں عقل کے درجہ پر تریز کی ہے کیوں کہ اس کا خیال ہے کہ عقل سب سے پہلے ایک قوت ہے پھر یہ عقل قوت سے منتقل ہو کر فعل بن جاتی ہے یعنی مجرد استعداد سے نکل کر معانی کے حسی اشیاء سے خالی ہونے کی کارروائی میں داخل

ہو جاتی ہے اور جب اس درجہ تک پہنچ جاتی ہے تو وہ فی نفسہ تفکر پر قادر ہو جاتی ہے۔
 ارسطو کا خیال ہے کہ اس عقل کی طبیعت جیسی بھی ہو وہ خود کسی چیز کا ادراک نہیں کر سکتی کیوں
 کہ عقل بالقوۃ ہے وہ عقل بالفعل اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ کوئی دوسری شئی اثر انداز ہو اور وہ فعلی
 وجود کو جنم دے اور عقل فعال ہے۔^{۹۵}

اس طرح ارسطو نے اپنے آپ کو ایسی مشکل میں ڈال دیا ہے جس کی وضاحت اس نے اپنے
 نصوص میں نہیں کی اور اس کے بعد شارحین میں اختلاف ہو گیا کہ عقل فعال ہمارا حصہ ہے یا نہیں؟
 ارسطو کے ایک شارح اسکندر افرو دیسی نے اس مشکل کو حل کرنے کے لیے یہ رائے اختیار
 کی کہ عقل فعال جو معقولات کی تشکیل کرتی ہے نفس کا کوئی حصہ نہیں ہے نہ اس کا کوئی وظیفہ ہے
 بلکہ وہی خدا ہے۔^{۹۶}

اسکندر کے نقطہ نظر کی تلخیص اس طرح کی جاسکتی ہے کہ ارسطو نے تین عقلوں میں اس
 طرح تفریق کی:

۱۔ عقل ہیولی یا عقل منفعل

۲۔ کسی عقل

۳۔ عقل فعال^{۹۷}

اسکندر ہر عقل کے مفہوم کی تشریح کرتا ہے اور کہتا ہے کہ عقل ہیولی حقائق کے ادراک کی
 مجرد استعداد کا نام ہے جیسے مادہ تمام صورتوں کو قبول کرتا ہے۔

دوسرے درجہ میں کسی عقل آتی ہے یا مشکل عبارت میں وہ عقل جو کتاب کے راستہ سے
 آتی ہے اور یہ وہ عقل ہے جو سوچتی اور غور کرتی ہے اور جو قوت سے فعل میں منتقل ہوتی ہے اور وہ
 پہلی عقل ہے جبکہ صورتوں میں یا عقلی معانی میں اتحاد رہتا ہے۔

آخر میں تیسری عقل آتی ہے اور وہ عقل فعال ہے جو مادی عقل کو کسی عقل بناتی ہے اور یہ وہ
 سبب ہے، جو عقل کو قوت سے نکال کر فعل تک لے جاتا ہے یعنی مجرد استعداد سے نکال کر ادراک

کی قدرت میں داخل کرتا ہے۔ یہ ایسی صورت ہے جو مجرد ہے اور مادہ سے الگ ہے مگر یہ مادی عقل سے اسی وقت متصل ہوتی ہے جبکہ اس کے بارے میں نفس سوچے اور یہ فساد کو قبول نہیں کرتی اور اس صورت میں دائمی اور ابدی ہے۔^{۹۸}

اس طرح ارسطو نے عقل کی ماہیت پر گفتگو کی۔ یہ وہ پہلو ہے جس سے قرآن نے دلچسپی نہیں لی کیوں کہ اس کی دلچسپی عقلی وظائف سے ہے جس کی وضاحت بعد میں ہوگی۔^{۹۹}

مسلم فلاسفہ کا نقطہ نظر

مسلم فلاسفہ صراحت کرتے ہیں کہ عقل کا لفظ متعدد زواہیوں سے استعمال ہوتا ہے۔^{۱۰۰} یہ سب لوگ اس پر متفق ہیں کہ عقل کی تعریف اور اس کی حقیقت کے بارے میں لوگوں میں اختلاف رائے ہے۔

ابن سینا حکمت اور طبیعیات پر اپنے نورسائل کے ضمن میں چوتھے رسالہ الحدود میں عقل کی تعریف کرتے ہیں کہ عقل ایک ایسا اسم ہے جو متعدد معانی کو مشترک ہے:

ایک قول ہے کہ انسان کی اول فطرت صحیحہ عقل ہے اور اس طرح عقل کی تعریف یوں بنتی ہے کہ وہ قوت ہے جس سے اچھی اور بری چیزوں کے درمیان تمیز کی جاتی ہے۔

دوسرا قول ہے کہ انسان تجربات سے جو کئی احکام حاصل کرتا ہے اسے عقل کہتے ہیں اور اس کی تعریف یہ ہے کہ عقل ذہن میں مجتمع اُن معانی کا نام ہے جو ایسے مقدمات تشکیل دیتے ہیں جن کی مدد سے مصالح و اغراض کا استنباط ہوتا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ عقل کا دوسرا مفہوم ہے اور اس کی تعریف یہ ہے کہ حرکات و سکنات اور کلام و انتخاب میں انسان کی پسندیدہ ہیئت کی تعریف عقل ہے۔

یہ وہ تین معانی ہیں جن پر لفظ عقل کا اطلاق جمہور کرتے ہیں لیکن حکماء کے نزدیک۔ جیسا کہ ابن سینا کا قول ہے۔ عقل جن معانی پر دلالت کرتی ہے وہ آٹھ ہیں:

ایک عقل وہ ہے جس کا تذکرہ فلسفی۔ مراد ارسطو ہے۔ نے کتاب البرہان میں کیا ہے اور عقل

اور علم کے درمیان تفریق کی ہے۔ اس نے جو بات کہی ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ عقل ان تصورات و تصدیقات کا نام ہے جو فطرت کے ذریعہ نفس کو حاصل ہوتی ہیں اور علم وہ ہے جو کسب سے حاصل ہوتا ہے۔ دوسری عقل وہ ہے جو اس کی کتاب النفس میں مذکور ہے۔

تیسری قسم نظری اور عملی عقل کی ہے۔ نظری عقل نفس کی وہ قوت ہے جو کئی امور کی ماہیت کو ان کی ماہیت کی جہت سے قبول کرتی ہے اور عملی عقل نفس کی وہ قوت ہے جو شوق کی قوت کو ان جزئیات کی طرف حرکت دیتی ہے جو ایک موہوم مقصد کی خاطر پسندیدہ اور منتخب ہوتی ہیں پھر نظری عقل کی بہت سی قوتوں کو عقل کہہ دیا جاتا ہے۔

چوتھی قسم عقل ہیولی کی ہے اور یہ نفس کی وہ قوت ہے جو اشیاء کی ماہیتوں کو مواد سے مجرد کر کے قبول کرنے پر تیار ہوتی ہے۔

پانچویں قسم عقل بالملکۃ کی ہے یعنی یہ قوت اس حد تک کامل ہو جائے کہ فعل سے قریب قوت بن جائے اور وہ چیز حاصل ہو جائے جس کو ارسطو نے کتاب البرہان میں عقل کہا ہے۔ چھٹی قسم عقل بالفعل کی ہے اور وہ یہ کہ نفس کسی صورت میں یا معقول صورت میں مکمل ہو جائے تاکہ جب انسان چاہے عقل سے کام لے اور بالفعل اس قوت کو حاضر کر لے۔

ساتویں قسم عقل مستفاد کی ہے اور یہ وہ ماہیت ہے جو مادہ سے مجرد ہوتی ہے اور خارج سے کسی اصول کی سبیل پر نفس میں راسخ ہوتی ہے۔

آٹھویں قسم ان عقلوں کی ہے جنہیں عقل فعال کہا جاتا ہے اور یہ ہر وہ ماہیت ہے جو مادہ سے سرے سے مجرد ہوتی ہے چنانچہ عقل فعال کی تعریف یا تو اس جہت سے کہ وہ عقل ہے یہ ہوگی کہ وہ ایک صوری جوہر ہے جس کی ذات ایسی ماہیت ہے جو اپنی ذات میں مجرد ہے اس وجہ سے مجرد نہیں ہے کہ غیر نے مادہ اور اس کے علائق سے اسے الگ تھلگ کیا ہے یہ ہر وجود کی ماہیت ہے۔ یا عقل کی تعریف اس جہت سے کہ وہ عقل فعال ہے یہ ہوگی کہ وہ صفت مذکور کی وجہ سے جوہر ہے جس کا کام عقل ہیولی کو اس پر اپنی روشنی ڈال کر قوت سے نکال کر فعل میں لانا ہے۔^{۱۵۱}

گذشتہ بحثوں سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ مسلمان فلاسفہ جب عقل پر گفتگو کرتے ہیں تو وہ ان تمام مقامات کا تذکرہ کرتے ہیں جن میں عقل کا لفظ استعمال ہوتا ہے خواہ عقل بالفعل کا معاملہ ہو یا اس کے وظیفہ کا سوال ہو یا تعقل کی کارروائی میں عقل کے درجات کی بات ہو اور وہ جمہور علماء، متکلمین اور سابق فلاسفہ سب کے نظریات کا احاطہ کرتے ہیں تاکہ عقل کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے ان سب سے واقفیت ہو سکے اور معاملات پر آدمی کی نظر مخصوص ہو "مثال کے طور پر عقل فعال کے متعلق ہم فارابی اور ابن سینا کے یہاں دیکھتے ہیں کہ وہ ایک عقل ہے جو جدا ہے اور عقل انسانی وغیرہ میں موثر فاعلی نقطہ آغاز ہے لیکن تمام موجودات کے لیے وہ نقطہ اول نہیں ہے کیوں کہ مبدأ اول تو صرف خدا کی ذات ہے۔" ^{۱۰۲}

عقل کے معانی میں نقطہ نظر کا کتنا ہی اختلاف ہوئیہ سب خود عقل کی قدر و قیمت سے متعلق ہے کیوں کہ انسان اسی وقت انسان ہو سکتا ہے جبکہ وہ عقل سے مزین ہو۔ اگر اس کے پاس عقل نہیں ہے تو وہ مکلف نہیں ہے۔

الحجر

حجر کے معنی عقل کے ہیں۔ اسے حجر اس لیے کہا گیا کہ وہ نامناسب چیزوں میں ملوث ہونے سے روکتی ہے۔ جس طرح عقل اور نھیۃ کے الفاظ استعمال اس لیے ہوتے ہیں کہ عقل انسان کو باندھ لیتی اور منع کر دیتی ہے۔

القرآن نے کہا ہے: عرب کسی شخص کو ذو حجر اس وقت کہتے ہیں جب وہ اپنے نفس کو دبائے اور اس کو قابو میں کر لے۔ گویا یہ لفظ عربوں کے اس جملہ سے ماخوذ ہے کہ حجرت علی الرجل۔ اسی بنیاد پر عقل کو حجر کہتے ہیں کیوں کہ وہ قبیح اور بُری باتوں سے روکتی ہے۔ ^{۱۰۳}

الحلم

معنی ہیں عقل اور سمجھداری کے۔ اس کی جمع ہے أحلام و حلوم۔ یہ لفظ سفہ کی ضد ہے جس کے معنی ہیں کم عقلی و نادانی۔ الحکم کہتے ہیں معاملات میں سمجھداری اور دانائی کو۔ ^{۱۰۴}

النہی

یہ واحد اور جمع دونوں طرح سے استعمال ہوتا ہے۔ اس کے معنی عقل کے ہیں۔ النہیۃ کے بھی یہی معنی ہیں۔ اسے عقل کے معنی میں استعمال کیا گیا کیوں کہ یہ بری باتوں سے منع کرتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ فُلَانٌ ذُو نُهْیَةٍ فُلَانٌ عقل مند ہے، وہ بری باتوں سے باز رہتا ہے۔^{۱۰۵}

اللُّبُّ

لُبُّ کے معنی ہیں ہر چیز کا مغز۔ لباب کے معنی ہیں خالص اور منتخب۔ ہر چیز کے خالص حصہ کو لُبُّ کہتے ہیں اور ہر چیز کا لُبُّ اس کی حقیقت اور اس کا جوہر کہلاتا ہے۔

لُبُّ اس عقل خالص کو کہیں گے جو تمام آمیزشوں سے پاک ہو۔ عقل کو لُبُّ اس لیے کہا گیا کہ انسان کے اندر جو مفاہیم ہوتے ہیں ان کا خالص عقل ہی ہوتا ہے۔ ایک قول کے مطابق لُبُّ اس عقل کو کہیں گے جو مزکی اور مصفیٰ ہو۔ ہر لُبُّ عقل ہو سکتا ہے لیکن ہر عقل لُبُّ نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے اللہ نے ان احکام کو، جنہیں مزکی عقلیں ہی سمجھ سکتی ہیں۔ اُولُو الْاَلْبَابِ، کے ساتھ منسوب کیا ہے۔^{۱۰۶}

القلب

اکثر مفسرین کا اتفاق ہے کہ قلب ہی عقل ہے اور یہ استشہاد مندرجہ ذیل آیت سے ہے:

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرًا لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ۔^{۱۰۷}

(اس میں عبرت کا سبق ہے ہر اس شخص کے لیے جو دل رکھتا ہو۔)

یعنی ایسا قلب سلیم جس سے آدمی نظر آنے والی چیزوں کی کنہ تک پہنچ سکے اور ان میں مناسب انداز سے غور و فکر کر سکے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ (م ۶۸ھ) نے اس قلب کی تفسیر عقل سے کی ہے کیوں کہ عقل قلب کی ایک قوت اور صلاحیت کا نام ہے۔ ابواللیث (م ۹۷ھ) نے بھی یہاں قلب سے عقل ہی مراد لیا ہے کیوں کہ انسان قلب سے ہی سمجھتا اور سوچتا ہے اسی لیے قلب کا کنایہ استعمال ہوا۔ مجاہد (م ۱۰۴ھ) کا بھی یہی قول ہے۔^{۱۰۸}

تعلیقات و حواشی

- ۱- زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابوالفضل، دارالفکر، طبع سوم، ۱۹۸۰ء، ج ۱، ص ۲۷۷
- سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، مطبعة البابی الحلی، طبع چہارم، ۱۹۷۸ء، ج ۱، ص ۶۷-۶۸
- ڈاکٹر محمد عبدالعظیم زرقانی، مناہل العرفان فی علوم القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، طبع سوم، ج ۱، ص ۱۳
- ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز، النبأ العظیم، دارالقلم، کویت، طبع دوم، ۱۹۷۰ء، ص ۱۳
- ڈاکٹر محمد حسین ذہبی، الوحی و القرآن الکریم، مکتبہ و ہبہ، قاہرہ، طبع اول، ۱۹۸۶ء، ص ۳۳
- امام محمود شلتوت، الإسلام عقیدة و شریعة، دار الشروق، طبع چہارم، ۱۹۸۷ء، ص ۴۷۰
- محمد علی صابونی، التبیان فی علوم القرآن، دار عمر بن الخطاب، اسکندریہ، طبع اول، ۱۹۷۰ء، ص ۱۰
- مناع القطان، مباحث فی علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بیروت، طبع دوازدہم، ۱۹۸۳ء، ص ۱۳
- ۲- قرآن کریم، القیامة: ۱۷-۱۸
- ۳- قرآن کریم، الأعراف: ۲۰۴
- ۴- مقدمہ ابن خلدون، دارالفکر، بیروت، ص ۴۳۷، محمد عبدالعظیم زرقانی، مناہل العرفان، ج ۱، ص ۱۵، ۱۹، ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز، النبأ العظیم، ص ۱۵، ڈاکٹر محمد الصباغ، لمحات فی علوم القرآن و اتجاهات التفسیر، المکتب الاسلامی، بیروت، ص ۶، مناع القطان، مباحث فی علوم القرآن، ص ۱۵، ڈاکٹر بکر الشیخ امین، التعبير الفنی فی القرآن، دار الشروق، طبع چہارم، ۱۹۸۰ء، ص ۱۱
- ۵- ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز، النبأ العظیم، ص ۱۵
- ۶- ڈاکٹر محمد الصباغ، لمحات فی علوم القرآن، ص ۶
- ۷- قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۸۸

- ٨- ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز، النبا العظیم، ص ١٥
- ٩- قرآن کریم، الکہف: ١٠٩
- ١٠- قرآن کریم، لقمان: ٢٤
- ١٢، ١١- ڈاکٹر عبداللہ دراز، النبا العظیم، ص ١٥
- ١٣- سعد الدین تفتازانی، شرح العقائد النسفیة، تحقیق: کلود سلامہ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٤٢ء، ص ١٤، ڈاکٹر محمد الصباغ، لمحات فی علوم القرآن، ص ٤٠، امام محمود شلتوت، الإسلام عقيدة و شریعة، ص ٥٩
- ١٢- قرآن کریم، الحجر: ٩
- ١٥- امام محمود شلتوت، الإسلام عقيدة و شریعة، ص ٢٤٢، زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ١، ص ٢٣٣، ٢٣١، سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ج ١، ص ٤٦، ڈاکٹر عائشہ عبدالرحمن، القرآن و قضايا الإنسان، دارالعلم للملایین، بیروت، طبع پنجم، ١٩٨٢ء، ص ٢٨٣-٢٩٣
- ١٦- قرآن کریم، المائدہ: ٢٣
- ١٧- ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز، النبا العظیم، ص ١٣-١٢
- ١٨- مالک بن نبی، الظاہرۃ القرآنیة، عربی ترجمہ ڈاکٹر عبدالصبور شاہین، مقدمہ، ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز، محمود محمد شاکر، ناشر: ندوۃ مالک بن نبی، دارالفکر، دمشق، ١٩٨١ء، ص ١٠٢
- ١٩- نفس مصدر، ص ١٠٣-١٠٢
- ٢٠- ابن منظور، معجم لسان العرب، دارالمعارف، مادہ شبہ
- ٢١- نفس مصدر، مادہ حکم
- ٢٢- ڈاکٹر محمد عبدالعظیم زرقانی، مناہل العرفان، ج ٢، ص ٢٤٢-٢٤٣
- ٢٣- ابن منظور، لسان العرب، مادہ غیب
- ٢٤- قرآن کریم، یونس: ٣٩

- ۲۵۔ قرآن کریم، النصر: ۳
- ۲۶۔ ابن منظور، لسان العرب، مادہ اول
- ۲۷۔ قرآن کریم، یونس: ۱۰۱
- ۲۸۔ راغب اصفہانی، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: محمد سید کیلانی، مطبعة البابی الحکمی، قاہرہ، ۱۹۶۱ء، ص ۳۹۷-۳۹۸، قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، ج ۱۲، النظر والمعارف، تحقیق: ڈاکٹر ابراہیم مدکور، اشراف: ڈاکٹر طہ حسین، الدار المصریة للتألیف والترجمة والنشر، ۱۹۶۲ء، لیبیتی، الأسماء والصفات، دارالکتب العلمیة، بیروت، ص ۲۸۱، الإعتقاد علی مذهب السلف أهل السنة والجماعة، دارالکتب العلمیة، بیروت، طبع دوم، ۱۹۸۶م، ص ۵۸-۵۹
- ۲۹۔ عضد الدین الایبکی، المواقف فی علم الکلام، عالم الکتب، بیروت، ص ۲۲، ابن رشد، فصل المقال فیما بین الحکمة والشریعة من الإیتصال، المکتبة المحمودیة، قاہرہ، طبع سوم، ۱۹۶۸ء، ص ۱۰
- ۳۰۔ الایبکی، حوالہ بالا، ص ۲۱، الجوینی، کتاب الإرشاد الی قواطع الأدلة فی اصول الإعتقاد، تحقیق: ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ، الشیخ علی عبدالمنعم عبدالحمید، مکتبة الخانجی، قاہرہ، ۱۹۵۰ء، ص ۳
- ۳۱۔ الجوینی، الشامل فی اصول الدین، تحقیق: ڈاکٹر علی سامی النشار، ڈاکٹر فیصل بدیر عون اور ڈاکٹر سہیر محمد مختار، منشأة المعارف، اسکندریہ، ۱۹۶۹ء، ص ۱۰۴
- ۳۲۔ تھانوی، موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامیة المعروف بکشاف اصطلاحات الفنون، خیاط، بیروت (تاریخ مذکور نہیں) گرچہ کتاب کے آخر میں لکھا ہوا ہے، مطبوعہ محرم ۱۲۷۸ھ/۱۸۶۱م، ج ۱، ص ۱۳۸۶
- ۳۳۔ الباقلائی، التمهید، تصحیح و اشاعت: فادرر چرڈ یوسف مکارثی، منشورات جامعة الحکمة فی بغداد، المکتبة الشرقیة، بیروت، ۱۹۵۷م، ص ۱۴

- ٣٣- ڈاکٹر عزمی اسلام، دراسات فی المنطق، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٨٥م، ص ٥١
- ٣٥- ابن منظور، لسان العرب، مادة دل، ج ٢، ص ١٣١٣
- ٣٦- الباقلائی، التمهید، ص ١٢
- ٣٧- الشریف الجرجانی، التعريفات، طبعة عیسیٰ البابی الحکمی، ١٩٣٨م، ص ٩٣
- ٣٨- ڈاکٹر عزمی اسلام، دراسات فی المنطق، ص ٥١
- ٣٩- ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، ادارة ترجمان السنه، لاہور، طبع ششم، ١٩٨٢م، بمبئی ایڈیشن
ناشر الشیخ عبدالصمد شرف الدین، ١٩٢٩م، ص ١٦٥
- ٤٠- نفس مصدر
- ٤١- لسان العرب، ماده بصر، ج ١، ص ٢٩٠-٢٩١
- ٤٢- راغب اصفہانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ٣٨٢
- ٤٣- نفس مصدر
- ٤٤- فخر الدین الرازی، التفسیر الکبیر، دار الفکر، بیروت، طبع سوم، ١٩٨٥م، ج ٢٩، ص ٢٨٢
- ٤٥- لسان العرب، ماده، عرف وماده علم، ج ٢، ص ٢٨٩٤، ٣٠٨٣، ٣٠٨٢
- ٤٦- قرآن کریم، البقرہ: ٢٤٣
- ٤٧- قرآن کریم، محمد: ٣٠
- ٤٨- تھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ٩٩٦
- ٤٩- قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، ج ١٢، ص ١٣
- ٥٠- فخر الدین رازی، التفسیر الکبیر، ج ٢، ص ٢١٩
- ٥١- الباقلائی، التمهید، طبعة مکارثی، ص ٦
- ٥٢- الجوینی، الإرشاد الی قواطع الأدلة فی اصول الاعتقاد، ص ١٢
- ٥٣- قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، ج ١٢، ص ١٣

٥٣- قاضى عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: ذاكتر عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبه، قاهره، طبع اول، ١٩٦٥م، ص ٦٢

٥٤، ٥٥- فخر الدين الرازى، التفسير الكبير، ج ٢، ص ٢١٩

٥٤- قرآن كريم، الأتفال: ٦٠

٥٨- قرآن كريم، المختار: ١٠

٥٩- فخر الدين الرازى، التفسير الكبير، ج ٢، ص ٢٢٠

٦٠- تهانوى، الكشاف، ج ٢، ص ١٠٥٦

٦١- ابن منظور، لسان العرب، مادة خبر، ج ٢، ص ١٠٩٠

٦٢- نفس مصدر، مادة جهد

٦٣- ابن حزم، الإحكام فى اصول الأحكام، دار الحديث بالأزهر، ج ١، ١٩٨٢م، ص ١٣٣

٦٣- ذاكتر على حسب الله، اصول التشريع الإسلامى، طبعة المكتب المصرى الحديث، طبع ششم،

١٩٨٢م، ص ٨٤

٦٥- ابن منظور، لسان العرب، مادة فقه، ج ٥، ص ٣٣٥٠، راغب اصفهاني، المفردات فى غريب

القرآن، ص ٣٨٢

٦٦- القرطبي، الجامع الأحكام القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبع سوم، ١٩٨٤م،

ج ٢، ص ٢١٢

٦٤- نفس مصدر، ص ٢١١

٦٨- تهانوى، الكشاف، ج ٢، ص ٩٣٩، ج ٦، ص ١٥٣٤، فخر الدين الرازى، التفسير الكبير، ج ٢،

ص ٢٢٥

٦٩- ابن منظور، لسان العرب، مادة هوى، ج ٦، ص ٢٨٢٨، تهانوى، الكشاف، ج ٦، ص ١٥٣٣

٤٠- ابن منظور، لسان العرب، مادة يقن، ج ٦، ص ٢٩٦٢

- ۷۱۔ تھانوی، الکشاف، ج ۶، ص ۱۵۳۷
- ۷۲۔ ابن منظور، معجم لسان العرب، مادہ: عقل
- ۷۳۔ فیروز آبادی، القاموس المحيط، مطبعة دار السعادة، قاہرہ، ۱۹۱۳م، ج ۴، ص ۱۸
- ۷۴۔ الأشعری، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح و نشر ہموت ریتز، دار احیاء التراث العربی، بیروت، طبع سوم، (تاریخ مذکور نہیں) ص ۴۸۰
- ۷۵۔ نفس مصدر، ص ۴۸۱، قاضی عبد الجبار، المغنی، ج ۱۲، ص ۳۸
- ۷۶۔ حسنی زینہ، العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجدیدة، بیروت، طبع دوم، ۱۹۸۰م، ص ۲۱
- ۷۷۔ الأشعری، مقالات الإسلامیین، ص ۴۸۱
- ۷۸۔ قاضی عبد الجبار، المغنی، ج ۱۱، تحقیق: محمد علی النجار، ڈاکٹر عبد الحلیم النجار، مراجعہ: ڈاکٹر ابراہیم مدکور، اشراف: ڈاکٹر ظہیر حسین، المؤسسة المصریة العامة للتألیف والترجمة والنشر، ۱۹۶۵م، طبعہ عیسیٰ البابی الحلیمی، ج ۱۱، ص ۳۷۵
- ۷۹۔ حسنی زینہ، العقل عند المعتزلة، ص ۳۱، ۳۲، تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ
- ۸۰۔ قاضی عبد الجبار، المغنی، ج ۱۱، ص ۳۷۹
- ۸۱۔ قاضی عبد الجبار، المغنی، ج ۱۲، ص ۲۸
- ۸۲۔ نفس مصدر، ص ۲۲۲
- ۸۳۔ قرآن کریم، الحج: ۲۶
- ۸۴۔ حسنی زینہ، العقل عند المعتزلة، حاشیہ، ص ۳۳
- ۸۵۔ الأشعری، مقالات الإسلامیین، ص ۴۸۱
- ۸۶۔ عضد الدین الإیجی، المواقف فی علم الکلام، ص ۱۴۶
- ۸۷۔ القرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱، ص ۳۷۰
- ۸۸۔ الجوینی، کتاب الإرشاد، ص ۱۵، ۱۶

- ۸۹۔ الحارث بن اسد الحجابی، العقل وفہم القرآن، تحقیق حسین القوتلی، دارالکندی، دارالفکر، طبع دوم، ۱۹۷۸م، ص ۲۰۳
- ۹۰۔ القرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱، ص ۳۷۱
- ۹۱۔ فخر الدین الرازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۶، ص ۲۵۶
- ۹۲۔ Aristotle, De Animal with translation, Introduction and Notes, R.D. Hicks, M.A. Cambridge, University Press, 1907, p. 57
- ۹۳۔ ارسطو، کتاب تکوین الحيوان، ص ۷۳۶، منقول از محمد عبد البہادی ابوریہ، رسائل الکندی الفلسفۃ، دارالفکر العربی، قاہرہ، ۱۹۵۰م، ص ۳۳۳
- ۹۴۔ مرجع سابق، ڈاکٹر محمد عبد البہادی ابوریہ، نفس مصدر
- ۹۵۔ ڈاکٹر محمود قاسم، فی النفس والعقل لفلاسفہ الإغریق والإسلام، مکتبۃ الانجلاو المصریۃ، طبع دوم، ۱۹۵۴م، ص ۱۸۵-۱۸۶
- ۹۶۔ مرجع سابق، ص ۱۸۷، ارسطو طالیس، فی النفس، تحقیق ڈاکٹر عبد الرحمن بدوی، مکتبۃ النہضۃ المصریۃ، ۱۹۵۴م، ص ۵
- ۹۷۔ مرجع سابق ارسطو، ص ۲ (مقدمہ سے)
- ۹۸۔ مرجع سابق، ص ۱۸۸-۱۸۹
- ۹۹۔ دیکھیے فصل اول، ص ۲۸، ۳۱، ۳۲
- ۱۰۰۔ الفارابی، مقالة فی معانی العقل، ص ۳۹-۳۸، ضمن الثمرۃ المرضیۃ فی بعض الرسائل الفارابیۃ، طبع لیڈن ۱۸۹۲م، ابن سینا، رسالة الحدود، ضمن تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات، طبع اول، مطبوعۃ ہندیۃ، مصر، ۱۹۰۸ء، ص ۷۹، الغزالی، کتاب العلم من احیاء علوم الدین، مقدمہ: ڈاکٹر رضوان السید، طبع دوم، داراقرأ، ۱۹۸۵م، ص ۲۳۹، الغزالی، معیار العلم فی فن المنطق، مطبوعۃ کردستان العلمیۃ، مصر، ۱۳۲۹ھ، ص ۱۶۲

۱۰۱۔ ابن سینا، الرسالة الرابعة في الحدود ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، طبع اول، مطبعة هندية بالموسكى، ۱۹۰۸م، ص ۷۹-۸۱، الغزالي، معيار العلم في فن المنطق،

ص ۱۶۲-۱۶۳

۱۰۲۔ الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: ڈاکٹر محمد عبدالهادی البوریدہ، حاشیہ نمبر ۱، ص ۳۲۶ (تبدیلی کے ساتھ)

۱۰۳۔ فخر الدین الرازی، التفسیر الكبير، ج ۳۱، ص ۱۶۳-۱۶۵

۱۰۴۔ ابن منظور، لسان العرب، ماده حلم، ج ۲، ص ۹۸۰

۱۰۵۔ مرجع سابق، ماده نھی، ج ۶، ص ۲۵۶۵

۱۰۶۔ مرجع سابق، ماده لب، ج ۵، ص ۳۹۷۹، راغب اصفہانی، المفردات في غريب القرآن،

ص ۲۲۶

۱۰۷۔ قرآن کریم، ق: ۳۷

۱۰۸۔ الحارث المحاسبی، العقل و فهم القرآن، ص ۱۲۰-۱۲۱

☆☆☆

فصل اوّل

قرآن، عقلی تدبیر اور علم و معرفت کی طلب

باب اول

قرآن میں عقلی تدبر کی کھلی دعوت

قرآن پاک میں عقلی غور و تدبر کی کھلی دعوت ہے جس کی کوئی تاویل نہیں کی جاسکتی۔ اسلام نے عقلی تدبر کو دینی واجبات میں شمار کیا ہے اور عقلی وظائف کی سرگرمی کو خدائی فریضہ بلکہ حتمی ذمہ داری قرار دیا ہے جس سے فرار اختیار نہیں کیا جاسکتا اور اس کے صحیح و غلط استعمال پر اس کا حساب لیا جائے گا۔

قرآن کریم میں عقلی تدبر کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے صورت حال کا تقاضا ہے کہ پہلے عقل پر گفتگو کریں اس لیے کہ عقل ہی تدبر کی اساس ہے اور عقل کے بغیر تدبر کا وجود نہیں ہو سکتا جیسا کہ امام الجوبینی (م ۷۷۸ھ) نے کہا ہے کہ نظر و تدبر کے آغاز کی شرط عقل کی موجودگی ہے۔

قرآن میں لفظ عقل کا استعمال

قرآن میں لفظ عقل مطلق معنی میں مستعمل نہیں ہے بلکہ عقلی نظر و تدبر کا لفظ عقل کے استعمال کے معنی میں آیا ہے اس لیے کہ عقل کی کوئی قائم بالذات ماہیت نہیں ہے۔ عقلی سرگرمیوں کی صراحت آیات قرآنیہ نے متعدد مواقع پر کی ہے:

العقل کے مشتقات ۴۹ آیات میں وارد ہوئے ہیں اور سب فعل کے صیغے ہیں۔

صیغہ عَقَلُوْهُ ایک بار آیا ہے۔

صیغہ نَعِقِلْ ایک بار آیا ہے۔

صیغہ يَعْقِلُهَا یک بار استعمال ہوا ہے۔^۴

صیغہ يَعْقِلُونَ ۲۲ مرتبہ آیا ہے۔^۵

صیغہ تَعْقِلُونَ ۲۳ بار آیا ہے۔

کلمہ لعقل اسم کی حیثیت سے قرآن میں نہیں آیا البتہ عقل کے مترادف الفاظ صیغہ اسم میں

استعمال ہوئے ہیں مثلاً لُبَّ جَمْعُ الْبَابِ، حِلْمٌ جَمْعُ أَحْلَامٍ، حَجْرٌ، نَهْيٌ، قَلْبٌ اور فُؤَادٌ اور یہ سارے الفاظ عقل کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔

قرآن کی متعدد آیات ایسی ہیں جو بحث و نظر، تفکر و تدبر اور تأمل کے لیے عقل کو استعمال کرنے کی دعوت دیتی ہیں۔ ان آیات کی طرف رجوع کرنے اور ان کا استقراء و احاطہ کرنے کے لیے ہم نے انہیں پانچ شکلوں میں تقسیم کیا ہے:

پہلی قسم

پہلی قسم کی آیات وہ ہیں جن میں قرآن نے عقل کو ایک فطری ملکہ کی حیثیت سے استعمال

کرنے پر زور دیا ہے اور ان عطیات کی طرف اشارہ کیا ہے جو فطرت سلیمہ سے ہم آہنگ ہیں:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ
الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ
فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَنَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ
وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ۔^۶

(آسمانوں اور زمین کی ساخت میں رات اور دن کے پیہم ایک دوسرے کے بعد آنے

میں، ان کشتیوں میں جو انسان کے نفع کی چیزیں لیے ہوئے دریاؤں اور سمندروں میں چلی

پھرتی ہیں، بارش کے اس پانی میں جسے اللہ اوپر سے برساتا ہے پھر اس کے ذریعہ مردہ زمین کو

زندگی بخشتا ہے) اور اپنے اسی انتظام کی بدولت (زمین میں ہر قسم کی جاندار مخلوق کو پھیلاتا ہے

، ہواؤں کی گردش، اور ان بادلوں میں جو آسمان اور زمین کے درمیان تابع فرمان بنا کر

رکھے گئے ہیں، عقل سے کام لینے والوں کے لیے بے شمار نشانیاں ہیں۔)

وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ
صِنُوعًا وَغَيْرُ صِنُوعٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَّضَلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي
الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ^۸

(اور دیکھو زمین میں الگ الگ ٹھکے پائے جاتے ہیں جو ایک دوسرے سے متصل
واقع ہیں انگور کے باغ ہیں، کھیتیاں ہیں، کھجور کے درخت ہیں جن میں سے کچھ اکہرے
ہیں اور کچھ دوہرے۔ سب کو ایک ہی پانی سیراب کرتا ہے، مگر مزے میں ہم کسی کو بہتر بنا
دیتے ہیں اور کسی کو کمتر۔ ان سب چیزوں میں بہت سی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو
عقل سے کام لیتے ہیں)

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ
بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ^۹

(اسی نے تمہاری بھلائی کے لیے رات اور دن کو اور سورج اور چاند کو مسخر کر رکھا
ہے اور سب تارے بھی اس کے حکم سے مسخر ہیں۔ اس میں بہت نشانیاں ہیں ان لوگوں
کے لیے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔)

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ
فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ^{۱۰}

(کھجور کے درختوں اور انگور کی بیلوں سے بھی ہم ایک چیز تمہیں پلاتے ہیں جسے تم
نشہ آور بنا لیتے ہو اور پاک رزق بھی۔ یقیناً اس میں ایک نشانی ہے، عقل سے کام لینے
والوں کے لیے۔)

وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبُرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُجْبِي
بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ^{۱۱}

(اور اس کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ وہ تمہیں بجلی کی چمک دکھاتا ہے خوف کے ساتھ بھی اور طمع کے ساتھ بھی۔ اور آسمان سے پانی برساتا ہے پھر اس کے ذریعہ سے زمین کو اس کی موت کے بعد زندگی بخشتا ہے۔ یقیناً اس میں بہت سی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔)

ان قرآنی نصوص سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ میں فعل کا صیغہ علی سبیل التقریر استعمال ہوا ہے اور ”تقریر کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو کسی ایسی بات کے ذریعہ جو اس کے نزدیک مسلم ہو، اقرار و اعتراف پر آمادہ کیا جائے۔“^{۱۲}

قرآن کریم نے آغاز کار کے طور پر عقل کو اس وظیفہ کی طرف متوجہ کیا ہے جس کی خاطر اس کی تخلیق ہوئی ہے اور ان محسوس و مشاہد ظواہر پر بحث و تحقیق کا دروازہ کھولا ہے جن کا اعتراف سبھی کو ہے۔

دوسری قسم

ان آیات کی ہے جو عقل کے وظائف اور ذمہ داریوں کی طرف اشارہ کرتی ہیں اور اسے تدبر و تفکر، تذکر و تفقہ اور نظر و فکر کی طرف متوجہ کرتی ہیں یہ سب وہ عقلی کارروائیاں اور سرگرمیاں ہیں جن کے درجات مختلف ہیں اور جو عقلی تدبر کی کارروائی میں زیادہ جامع اور ہمہ گیر آفاق فراہم کرتی ہیں۔

۱۔ نظر کی دعوت دینے والی آیات

قرآن کریم نے ایک سو انتیس آیات میں نظر کی دعوت دی ہے جو مختلف معانی میں آئی ہیں۔ ایک مفہوم آنکھ سے دیکھنے کا ہے، دوسرا مفہوم انتظار کرنے کا ہے۔ ہمیں جس نظر سے دلچسپی ہے وہ بحث و تحقیق اور وجود و تخلیق کے حقائق پر تدبر و تفحص اور تامل و تبصر پر مبنی ہے۔ یہ مفہوم قرآن کی بہت سی آیات میں آیا ہے مثال کے طور پر:

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ -^{۱۳}

(پھر ذرا انسان اپنی خوراک کو دیکھے)

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ - ۱۴

(پھر ذرا انسان یہی دیکھے لے کہ وہ کس چیز سے پیدا کیا گیا ہے۔)

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ

عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ - ۱۵

(کیا ان لوگوں نے آسمان و زمین کے انتظام پر کبھی غور نہیں کیا اور کسی چیز کو بھی جو

خدا نے پیدا کی ہے آنکھیں کھول کر نہیں دیکھا؟ اور کیا یہ بھی انہوں نے نہیں سوچا کہ شاید

ان کی مہلت زندگی پوری ہونے کا وقت قریب آگاہ ہو؟ پھر آخر پیغمبر ﷺ کی اس تشبیہ کے

بعد اور کونسی بات ایسی ہو سکتی ہے جس پر یہ ایمان لائیں؟)

۲- تبصر کی دعوت دینے والی آیات

تبصر کو ایک عقلی وظیفہ قرار دے کر اس کی دعوت دی گئی ہے۔ یہ آیات قرآن کی دعوت نظر

کی توضیح کرتی ہیں اور ایک سواڑتالیس آیات میں یہ دعوت موجود ہے:

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ - ۱۶

(اور تمہارے اپنے وجود میں نشانیاں ہیں، کیا تم کو سوجھتا نہیں؟)

یہ بصر آنکھ سے دیکھنے کے معنی میں نہیں بلکہ عقلی بصیرت کے مفہوم میں ہے، ارشاد ہوتا ہے:

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زُرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ

أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ - ۱۷

(اور کیا ان لوگوں نے یہ منظر کبھی نہیں دیکھا کہ ہم ایک بے آب و گیاہ زمین کی طرف پانی

بہا لاتے ہیں اور پھر اسی زمین سے وہ فصل اگاتے ہیں جس سے ان کے جانوروں کو بھی چارہ ملتا

ہے اور یہ خود بھی کھاتے ہیں؟ تو کیا انہیں کچھ نہیں سوجھتا؟)

یہ دعوت مظاہر حیات یعنی محسوس و مشاہد حقائق پر غور کرنے اور ان کے تئیں بصیرت سے کام

لینے کی ہے۔ بصارت کی قدر و قیمت قرآن میں وہی ہے جو عقلی بصیرت تک انسان کو پہنچائے اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر اظہار نکیر کیا ہے جو اپنے حواس سے تدبر کا فائدہ نہیں اٹھاتے۔ اللہ کا فرمان ہے:

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا۔^{۱۸}

(ان کے پاس دل ہیں مگر وہ ان سے سوچتے نہیں۔ ان کے پاس آنکھیں ہیں مگر وہ ان سے دیکھتے نہیں، ان کے پاس کان ہیں مگر وہ ان سے سنتے نہیں۔) یہاں سمع و بصر کی مطلق نفی نہیں کی گئی ہے بلکہ نفی اس بات کی ہے کہ یہ لوگ تدبر و تفکر اور تبصرو و تفقہ میں ان سے کوئی کام لیتے ہیں۔

۳۔ تدبر کی دعوت دینے والی آیات

یہ بات قابل ذکر ہے کہ تدبر کی دعوت قرآن میں چار مواقع پر ہے اور وہ سب تدبر ہی کے لیے مخصوص ہیں۔ قرآن پر تدبر کی دعوت کی مثال یہ ہے:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ۔^{۱۹}

(یہ ایک بڑی برکت والی کتاب ہے جو اے نبی ﷺ ہم نے تمہاری طرف نازل کی ہے تاکہ یہ لوگ اس کی آیات پر غور کریں اور عقل و فکر رکھنے والے اس سے سبق لیں۔)

بقیہ تین آیات نے ان منافقوں پر لعن طعن کی ہے جنہوں نے قرآن پر تدبر کرنے اور اس کے معانی کو سمجھنے سے بے نیازی برتی کیوں کہ قرآن پر غور کرتے تو اس کا استدلال ذہنوں پر چھا جاتا۔ اللہ تعالیٰ کہتا ہے:

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا۔^{۲۰}

(کیا یہ لوگ قرآن پر غور نہیں کرتے؟ اگر یہ اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو اس میں بہت کچھ اختلاف بیانی پائی جاتی۔)

أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ - ۲۱
(تو کیا ان لوگوں نے کبھی اس کلام پر غور نہیں کیا؟ یا وہ ایسی بات لایا ہے جو کبھی ان کے اسلاف کے پاس نہ آئی تھی؟)

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا - ۲۲
(کیا ان لوگوں نے قرآن پر غور نہیں کیا یا دلوں پر ان کے تالے چڑھے ہوئے ہیں؟)
اس لیے علماء نے معانی قرآن سے واقفیت کی بنیاد تدبر کو قرار دیا ہے۔ ۲۳

۴۔ تفکر کی دعوت دینے والی آیات
قرآن کریم نے سولہ آیات میں عقل سے کام لینے اور تفکر کرنے کی دعوت دی ہے۔ یہ تفکر وجود کے تمام مظاہر پر مشتمل ہے خواہ کائناتی آیات کا معاملہ ہو، انفس کی نشانیاں ہوں یا توحید و رسالت اور بعث بعد الموت کے دلائل ہوں۔ ارشاد ہوتا ہے:

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ - ۲۴

(اُس نے زمین اور آسمانوں کی ساری ہی چیزوں کو تمہارے لیے مسخر کر دیا سب کچھ اپنے پاس سے، اس میں بڑی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو غور و فکر کرنے والے ہیں۔)

وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ - ۲۵

(اور وہی ہے جس نے یہ زمین پھیلا رکھی ہے، اس میں پہاڑوں کے کھونٹے گاڑ

رکھے ہیں اور دریا بہا دیے ہیں، اسی نے ہر طرح کے پھلوں کے جوڑے پیدا کیے ہیں اور وہی دن پر رات طاری کرتا ہے۔ ان ساری چیزوں میں بڑی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو غور و فکر سے کام لیتے ہیں۔)

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ۔ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ۔^{۲۶}

(وہی ہے جس نے آسمان سے تمہارے لیے پانی برسایا جس سے تم خود بھی سیراب ہوتے ہو اور تمہارے جانوروں کے لیے بھی چارہ ہوتا ہے۔ وہ اس پانی کے ذریعہ سے کھیتیاں اگاتا ہے اور زیتون اور کھجور اور انگور اور طرح طرح کے دوسرے پھل پیدا کرتا ہے اس میں ایک بڑی نشانی ہے ان لوگوں کے لیے جو غور و فکر کرتے ہیں۔)

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ۔^{۲۷}

(اس طرح اللہ تمہارے لیے صاف صاف احکام بیان کرتا ہے شاید کہ تم غور و فکر

کرو۔)

دو دو ایک ایک مل کر غرضیکہ ہر حالت میں تفکر کا حکم دیا گیا:

قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۔^{۲۸}

(اے نبی ﷺ، ان سے کہو کہ میں تمہیں بس ایک بات کی نصیحت کرتا ہوں خدا کے

لیے تم اکیلے اکیلے اور دو دو مل کر اپنا دماغ لڑاؤ اور غور کرو۔)

سورہ آل عمران کی مندرجہ ذیل آیات کا جب نزول ہوا:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ۔ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا

(زمین اور آسمانوں کی پیدائش میں اور رات اور دن کے باری باری سے آنے میں اُن ہوش مند لوگوں کے لیے بہت نشانیاں ہیں جو اٹھتے بیٹھتے اور لیٹتے ہر حال میں خدا کو یاد کرتے ہیں اور زمین اور آسمان کی ساخت میں غور و فکر کرتے ہیں (وہ بے اختیار بول اٹھتے ہیں) ”پروردگار یہ سب کچھ تو نے فضول اور بے مقصد نہیں بنایا ہے، تو پاک ہے اس سے کہ عبث کام کرے، پس اے رب ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچا۔“)

تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کرتی ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ روپڑے اور فرمایا: ”تباہی ہے اس شخص کے لیے جو ان آیات کی تلاوت کرے اور ان میں غور و فکر نہ کرے۔“ ایک دوسری روایت کے الفاظ قدرے مختلف ہیں ”ہلاکت ہے اس شخص کے لیے جس نے ان آیات کو اپنے دونوں جبڑوں کے درمیان گردش دی اور ان پر غور نہ کیا۔“ ۳۰

انسان کے لیے وہ مثالیں کافی ہیں جن پر غور و فکر کے لیے قرآن نے اشارے کیے ہیں:

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ - ۳۱

(یہ مثالیں ہم لوگوں کے سامنے اس لیے بیان کرتے ہیں کہ وہ غور کریں۔)

اس لیے قرآن نے اندھے اور آنکھوں والے کے درمیان تقابل کرنے کی دعوت دی:

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ - ۳۲

(ان سے پوچھو، اندھا اور آنکھوں والا دونوں برابر ہو سکتے ہیں، کیا تم غور نہیں کرتے؟)

یہ تقابل دراصل جہالت اور علم کا تقابل ہے۔ ایک طرف وہ انسان ہے جس نے معرفت کے لیے اپنی عقل پر تالا لگالیا ہے اور دوسری طرف وہ فرد ہے جس کی عقل معرفت کے لیے کشادہ ہے۔

۵۔ اعتبار کی دعوت دینے والی آیات

قرآن نے سات آیتوں میں اعتبار (عبرت پذیری) کی دعوت دی ہے مثال کے طور پر:

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ
الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ
فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ
بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ - ۳۳

(وہی ہے جس نے اہل کتاب کافروں کو پہلے ہی تلے میں ان کے گھروں سے نکال
باہر کیا۔ تمہیں یہ گمان نہ تھا کہ وہ نکل جائیں گے اور وہ بھی یہ سمجھے بیٹھے تھے کہ ان کی
گڑھیاں انہیں اللہ سے بچالیں گی مگر اللہ ایسے رخ سے ان پر آیا جدھر ان کا خیال بھی نہ گیا
تھا۔ اس نے اس کے دلوں میں رعب ڈال دیا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خود اپنے ہاتھوں سے بھی
اپنے گھروں کو برباد کر رہے تھے اور مومنوں کے ہاتھوں بھی برباد کروا رہے تھے پس عبرت
حاصل کرواے دیدہ بینا رکھنے والو!)

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى
كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلِهِمْ رَأَى الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ
لَعِبْرَةً لِّأُولِيَ الْأَبْصَارِ - ۳۴

(تمہارے لیے ان دو گروہوں میں ایک نشان عبرت تھا جو (بدر میں) ایک
دوسرے سے نبرد آزا ہوائے۔ ایک گروہ اللہ کی راہ میں لڑ رہا تھا اور دوسرا کافر تھا۔ دیکھنے
والے پچھتم سردیکھ رہے تھے کہ کافر گروہ مومن گروہ سے دو چند ہے مگر نتیجے نے ثابت کر دیا
کہ اللہ اپنی فتح و نصرت سے جس کو چاہتا ہے مدد دیتا ہے۔ دیدہ بینا رکھنے والوں کے لیے
اس میں بڑا سبق پوشیدہ ہے۔)

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِيَ الْأَلْبَابِ - ۳۵

(اگلے لوگوں کے ان قصوں میں عقل و ہوش رکھنے والوں کے لیے عبرت ہے۔)
محض قصوں سے عبرت پذیری مقصود نہیں ہے بلکہ اللہ کی کائناتی آیات بے شمار ہیں جن

سے عقل کو لازماً عبرت حاصل کرنی چاہیے مثال کے طور پر درج ذیل آیت کو دیکھیے:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى
الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ
بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيُصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ يُكَادُّ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ -
يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ -^{۳۶}

(کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ بادل کو آہستہ آہستہ چلاتا ہے، پھر اس کے ٹکڑوں کو باہم جوڑتا ہے، پھر اسے سمیٹ کر ایک کثیف ابر بنا دیتا ہے، پھر تم دیکھتے ہو کہ اس کے خول میں سے بارش کے قطرے ٹپکتے چلے آتے ہیں اور وہ آسمان سے، اُن پہاڑوں کی بدولت جو اس میں ہیں، اُدلے برساتا ہے، پھر جسے چاہتا ہے ان کا نقصان پہنچاتا ہے اور جسے چاہتا ہے ان سے بچا لیتا ہے۔ اس کی بجلی کی چمک نگاہوں کو خیرہ کیے دیتی ہے۔ رات اور دن کا الٹ پھیر وہی کر رہا ہے۔ اس میں ایک سبق ہے آنکھوں والوں کے لیے۔)

۶۔ تفقہ کی دعوت دینے والی آیات

تفقہ وہ عقلی اقدام ہے جو تفکر سے زیادہ گہرے اثرات رکھتا ہے کیوں کہ یہ تفکر کی کارروائی سے جنم لینے والا نتیجہ ہے اور انسان کو اپنے ماحول سے زیادہ باخبر و باشعور بناتا اور وجود اور اس کے متعلقات کے آفاق و ابعاد کا زیادہ گہرا ادراک عطا کرتا ہے اور انسان کی بصارت و بصیرت کو ہمیشہ وار رکھتا ہے۔^{۳۷}

قرآن پاک میں فقہ کا مادہ بیس آیات میں استعمال ہوا ہے۔ جیسے ارشاد ہوتا ہے:

انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ -^{۳۸}

(دیکھو، ہم کس طرح بار بار مختلف طریقوں سے اپنی نشانیاں ان کے سامنے پیش

کر رہے ہیں شاید کہ یہ حقیقت کو سمجھ لیں۔)

قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ -^{۳۹}

(یہ نشانیاں ہم نے واضح کر دی ہیں ان لوگوں کے لیے جو سمجھ بوجھ رکھتے ہیں۔)
دوسری قسم کی آیات وہ ہیں جو ان لوگوں پر نکیر کرتی ہیں جو فقہ و فراست سے کام نہیں لیتے۔

مثلاً:

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا۔ ۴۰

(ان کے پاس دل ہیں مگر وہ ان سے سوچتے نہیں۔)

وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ۔ ۴۱-۴۲

(اور ان کے دلوں پر ٹھپہ لگا دیا گیا اس لیے کہ ان کی سمجھ میں اب کچھ نہیں آتا۔)

۷۔ تذکر کی دعوت دینے والی آیات

تذکر ان عقلی سرگرمیوں میں سے ہے جو عقلی نظر کو وسیع تر افق فراہم کرتی ہیں۔ قرآن میں

تذکر کا مادہ ۲۶۹ مرتبہ آیا ہے مثال کے طور پر:

قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ۔ ۴۳

(ہم نے نشانیاں واضح کر دی ہیں ان لوگوں کے لیے جو نصیحت قبول کرتے ہیں۔)

وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ۔ ۴۴

(یہ مثالیں اللہ اس لیے دیتا ہے کہ لوگ ان سے سبق لیں۔)

وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ۔ ۴۵

(اور وہ اپنے احکام واضح طور پر لوگوں کے سامنے بیان کرتا ہے تو قہ ہے کہ وہ سبق لیں گے اور

نصیحت قبول کریں گے۔)

جدید علماء نفسیات کا کہنا ہے کہ تذکر اعلیٰ ترین عقلی کارروائی ہے ۴۶۔ اس لیے تذکر کو

قرآن میں اولوالالباب سے مربوط کیا گیا ہے:

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو

الْأَلْبَابِ۔ ۴۸

(ان سے پوچھو کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے دونوں کبھی یکساں ہو سکتے ہیں؟ نصیحت تو عقل رکھنے والے ہی قبول کرتے ہیں۔)

أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ - ۴۹

(بھلا یہ کس طرح ممکن ہے کہ وہ شخص جو تمہارے رب کی اس کتاب کو جو اس نے تم پر نازل کیا ہے حق جانتا ہے، اور وہ شخص جو اس حقیقت کی طرف سے اندھا ہے، دونوں یکساں ہو جائیں؟ نصیحت تو دانش مند لوگ ہی قبول کیا کرتے ہیں۔)

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زُرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فتراه مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ - ۵۰

(کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ نے آسمان سے پانی برسایا، پھر اس کو سوتوں اور چشموں اور دریاؤں کی شکل میں زمین کے اندر جاری کیا پھر اس پانی کے ذریعہ سے وہ طرح طرح کی کھیتیاں نکالتا ہے جن کی قسمیں مختلف ہیں پھر وہ کھیتیاں پک کر سوکھ جاتی ہیں پھر تم دیکھتے ہو کہ زرد پڑ گئیں، پھر آخر کار اللہ ان کو بھس بنا دیتا ہے درحقیقت اس میں ایک سبق ہے عقل رکھنے والوں کے لیے۔)

تیسری قسم

وہ آیات ہیں جو صحیح عقل والوں کو یعنی اُولُو الْأَلْبَابِ کو مخاطب کرتی ہیں۔ قرآن کریم میں سولہ جگہوں پر مدح و ثناء کے انداز میں اُولُو الْأَلْبَابِ کا تذکرہ ہوا ہے۔ اس لیے کہ نظر، تفکر، تدبر، تذکر اور ان تمام عقلی وظائف میں جو انسان کو بلند مقام تک لے جاتی ہیں تا آنکہ وہ لبیب بن جائے، یہ لوگ مرتبہ عالیہ پر فائز ہوتے ہیں اور جیسا کہ نیشاپوری نے لکھا ہے کہ ”آغاز کار میں یہ صفت عقل کہلاتی ہے اور کمال کو پہنچ کر لب کے نام سے موسوم ہو جاتی ہے۔ ۱۵

أولوا الألباب وہ کامل عقل والے مردان کار ہیں جو عبرت حاصل کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن کہتا ہے:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ - ۵۲

(اگلے لوگوں کے ان قصوں میں عقل و ہوش رکھنے والوں کے لیے عبرت ہے۔)
یہی لوگ تفکر و تدبر کرتے ہیں اور نتیجہ تک رسائی حاصل کرتے ہیں:

وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا
بِاطِلًا - ۵۳

(اور زمین اور آسمانوں کی ساخت میں غور و فکر کرتے ہیں) اور بے اختیار بول اٹھتے ہیں) پروردگار، یہ سب کچھ تو نے فضول اور بے مقصد نہیں بنایا ہے۔
یہی لوگ بات کو بغور سنتے ہیں اور اچھی باتوں پر عمل کرتے ہیں اور یہی لوگ ہدایت یاب ہیں:

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ
وَأُولَئِكَ هُمُ أُولُوا الْأَلْبَابِ - ۵۴

(جو بات کو غور سے سنتے ہیں اور اس کے بہترین پہلو کی پیروی کرتے ہیں یہ وہ لوگ ہیں جن کو اللہ نے ہدایت بخشی ہے اور یہی دانش مند ہیں۔)
یہی نیکو کار نصیحت و عبرت حاصل کرتے ہیں جیسا کہ اوپر اشارہ ہوا:
إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ - ۵۵

(نصیحت تو دانش مند لوگ ہی قبول کیا کرتے ہیں۔)

وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ - ۵۶

(اور صحیح سبق صرف دانش مند لوگ ہی حاصل کرتے ہیں۔)

أولوا الألباب سے قرآن کریم کا خطاب ان عقل والوں سے خطاب ہے جنہیں فہم و شعور کا

حصہ اس عقل سے کہیں زیادہ دستیاب ہے جو آدمی کو بری بات سے روکتی تو ہے لیکن اس مقام تک نہیں پہنچاتی جہاں علم میں رسوخ پیدا ہو جائے اور اچھے برے کے درمیان اور حسن اور احسن کے درمیان تمیز و تفریق ہو سکے۔^{۵۷}
چوتھی قسم

ان آیات کی ہے جن میں عقل سے کام نہ لینے والوں کی مذمت کی گئی ہے کیوں کہ ان لوگوں نے اپنی عقلوں کو معطل رکھا۔ ان آیات میں عقل کا مادہ اور دوسرے عقلی وظائف کی تعبیر کرنے والے الفاظ جیسے تدبر و تفکر کے مادے فعل مضارع کے صیغے میں آئے ہیں اور ان سے پہلے استفہام انکاری بھی موجود ہے، جس کا مطلب تعجب و انکار اور اظہار ملامت ہے، مثال کے طور پر آیات کے آخر میں ان جملوں کا اضافہ ہے:

أَفَلَا تَعْقِلُونَ - ^{۵۸}

(کیا تم عقل سے بالکل ہی کام نہیں لیتے؟)

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ - ^{۵۹}

(کیا یہ لوگ غور نہیں کرتے؟)

أَفَلَا تَذَكَّرُونَ - ^{۶۰}

(کیا تم ہوش میں نہ آؤ گے؟)

أَفَلَا تُبْصِرُونَ - ^{۶۱}

(کیا تم کو سوجھتا نہیں؟)

أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ - ^{۶۲}

(کیا تم غور نہیں کرتے؟)

ان میں سے بعض آیات وہ ہیں جو خیر و شر کے درمیان تمیز کرنے اور دنیا و آخرت کی نعمتوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنے اور دونوں پہلوؤں کے درمیان تقابل کرنے کی دعوت دیتی

ہیں۔ یہ سب وہ عقلی کارروائیاں ہیں جو صحت مند انتخاب میں عقل کے کردار کو نمایاں کرتی ہیں۔
ارشاد خداوندی ہے:

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ
أَفَلَا تَعْقِلُونَ۔^{۶۳}

(دنیا کی زندگی تو ایک کھیل اور تماشہ ہے۔ حقیقت میں آخرت ہی کا مقام ان لوگوں کے لیے بہتر ہے جو زیاں کاری سے بچنا چاہتے ہیں پھر کیا تم لوگ عقل سے کام نہ لو گے؟)

وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ
وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ۔^{۶۴}

(تم لوگوں کو جو کچھ بھی دیا گیا ہے وہ محض دنیا کی زندگی کا سامان اور اس کی زینت ہے اور جو کچھ اللہ کے پاس ہے وہ اس سے بہتر اور باقی تر ہے کیا تم لوگ عقل سے کام نہیں لیتے؟)

سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی داستان اور ان کی اپنے باپ اور قوم سے گفتگو کو قرآن نقل کرتا ہے:

قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلَا يَضُرُّكُمْ أَفَ لَكُمْ
وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ۔^{۶۵}

(ابراہیم علیہ السلام نے کہا! پھر کیا تم اللہ کو چھوڑ کر ان چیزوں کو پوج رہے ہو جو نہ تمہیں نفع پہنچانے پر قادر ہیں نہ نقصان۔ توف ہے تم پر اور تمہارے ان معبودوں پر جن کو اللہ کو چھوڑ کر پوجا کر رہے ہو کیا تم کچھ بھی عقل نہیں رکھتے؟)

قرآن سیدنا موسیٰ علیہ السلام کی داستان اور فرعون سے ان کی بات چیت کو نقل کرتا ہے۔
فرعون پوچھتا ہے کہ تمہارا رب کون ہے؟ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام جواب میں فرماتے ہیں:

رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ - ۶۶

(مشرق و مغرب اور جو کچھ ان کے درمیان ہے سب کا رب، اگر آپ لوگ کچھ عقل رکھتے ہیں۔)

ہم یہ دیکھ رہے ہیں کہ قرآن نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زبان سے تعقلون استعمال کیا اس سے پہلے استفہام انکاری بھی ہے۔ اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زبان سے یہی فعل استعمال ہوا ہے لیکن اس سے پہلے شرط لگی ہوئی ہے تاکہ واضح ہو جائے کہ ان لوگوں نے فہم و ادراک کا استعمال نہیں کیا تھا۔ اگر استعمال کیا ہوتا تو ان کا موقف دوسرا ہوتا۔

جن لوگوں نے اپنی عقلوں کو معطل کر رکھا ہے انہیں قرآن نے مویشی بلکہ ان سے زیادہ گمراہ قرار دیا ہے اس لیے کہ چوپایوں اور مویشیوں کو نظر کی تحصیل پر قدرت حاصل نہیں ہوتی اور انسان کو یہ قدرت حاصل ہے اس کے باوجود وہ عقلی نظر و تدبیر سے اور اکتساب معرفت سے بے نیازی برتا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ - ۶۷

(یقیناً خدا کے نزدیک بدترین قسم کے جانوروں وہ بہرے گونگے لوگ ہیں جو عقل سے

کام نہیں لیتے۔)

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ

هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا - ۶۸

(کیا تم سمجھتے ہو کہ ان میں سے اکثر لوگ سنتے اور سمجھتے ہیں؟ یہ تو جانوروں کی طرح

ہیں، بلکہ ان سے بھی گئے گزرے۔)

پانچویں قسم

ان آیات کی ہے جو قرآن میں عقل کے مترادف الفاظ کا احاطہ کرتی ہیں جیسے لُب، نُہی، جِلْم، حَجْر اور قلب وغیرہ۔ بسا اوقات عقل اور قلب ہم معنی استعمال ہوئے ہیں اور کبھی قلب کو جذبات کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا ہے۔ کبھی قلب کو فو اُد بھی کہا گیا ہے۔ ان مترادف الفاظ کو

قرآن نے اسم کے صیغہ میں استعمال کیا ہے۔

لُب

عقل کے معنی میں آیا ہے۔ جمع الالباب ہے۔ یہ سولہ آیات میں وارد ہوا ہے۔ مثال کے طور پر:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ۔^{۱۰}

(عقل و خرد رکھنے والو، تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے، امید ہے کہ تم پرہیز

کرو گے۔)

حِلْم

حلم کا لفظ جس کی جمع احلام آتی ہے، عقل کے معنی میں ایک ہی آیت میں آیا ہے:

أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ۔^{۱۱}

(کیا ان کی عقلیں انہیں ایسی ہی باتیں کرنے کے لیے کہتی ہیں یا درحقیقت یہ عناد

میں حد سے گزرنے ہوئے لوگ ہیں؟)

لفظ احلامہم کا قوم طاعون کے مقابلہ میں تذکرہ یہ بتاتا ہے کہ حلم کا مطلب فہم و

سمجھداری سے اور کچھ بنیادوں پر مبنی علم سے ہے اور طغیان اس کے مقابلہ میں ہے۔ کفار نے اپنی

عقلوں کو حکم نہیں بنایا بلکہ وہ اپنے جذبات اور ہوائے نفس کے ہی غلام رہے۔^{۱۲}

نُهْي

سورہ طہ میں دوبارہ یہ لفظ وارد ہوا ہے:

كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهْيِ۔^{۱۳}

(کھاؤ اور اپنے جانوروں کو بھی چراؤ۔ یقیناً اس میں بہت سی نشانیاں ہیں عقل

رکھنے والوں کے لیے)

أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ

إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهْيِ۔^{۱۴}

(پھر کیا ان لوگوں کو تاریخ کے اس سبق سے کوئی ہدایت نہ ملی کہ ان سے پہلے کتنی ہی قوموں کو ہم ہلاک کر چکے ہیں جن کی برباد شدہ بستیوں میں آج یہ چلتے پھرتے ہیں؟ درحقیقت اس میں بہت سی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل سلیم رکھنے والے ہیں۔) اولیٰ النهی کے معنی ہیں صحت مند عقل اور مستقیم مغز والے لوگ۔^{۷۵}

حجر

عقل کے معنی میں آیا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

وَالْفَجْرِ - وَلَيَالٍ عَشْرٍ - وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ - وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ - هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرِ -^{۷۶}

(قسم ہے فجر کی، اور دس راتوں کی، اور جفت اور طاق کی، اور رات کی جبکہ وہ رخصت ہو رہی ہو۔ کیا اس میں کسی صاحب عقل کے لیے کوئی قسم ہے؟)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس آیت کی تفسیر دریافت کی گئی تو فرمایا ذی الحجہ سے مراد ہے عقل والا شخص۔^{۷۷}

قلب

قلب کا لفظ قرآن کریم میں ایک سو بیس آیات میں استعمال ہوا ہے جو نفس انسانی کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کرتی ہیں۔ کبھی معلوم ہوتا ہے کہ ہم عقل کی کسی صورت کے سامنے یا خود عقل کے سامنے ہیں، کبھی جذبات و احساسات اور وجدانی شعور کے سامنے اپنے کو موجود پاتے ہیں اور کبھی ایسا نظر آتا ہے کہ عقلی و جذباتی پہلوؤں کی جامع تصویر سامنے ہے۔^{۷۸}

عقل اور قلب کے دونوں الفاظ مندرجہ ذیل آیت میں یکجا نظر آتے ہیں:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا -^{۷۹}

(کیا یہ لوگ زمین میں چلے پھرے نہیں ہیں کہ ان کے دل سمجھنے والے ہوتے؟)

اور بھی متعدد آیات ہیں جن کی طرف اشارہ ہم قرآن میں علم و معرفت کے وسائل پر گفتگو

کرتے وقت تفصیل سے کریں گے۔

سابقہ مباحث سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ

قرآن کریم نے عقلی بحث و نظر کی جو کھلی دعوت دی ہے اس کی ہمسری کوئی آسمانی کتاب اور کوئی عوت و تحریک نہیں کر سکتی۔ ”قرآن عقل کا تذکرہ کسی فی البدیہہ شئی کی حیثیت سے نہیں کرتا بلکہ اسے مقصود بنا کر اتنی تفصیل سے اس سے بحث کرتا ہے جس کی نظیر ادیان و مذاہب کی کسی کتاب میں نہیں ملتی۔“ ۱۰۔ فلسفوں کی دنیا میں اس کی کوئی مثال نظر آتی ہے۔ یہ وہ کتاب ہے جس میں عقل سے خطاب اس کی تمام صلاحیتوں اور وظائف کے ساتھ جن سے ارباب عقل اور نام نہاد دانش ور اب تک واقف ہو سکے ہیں، بھر پڑا ہے۔ یہیں سے یہ نکتہ سمجھ میں آتا ہے کہ عقل کے مشتقات قرآن میں صیغہ اسم کے بجائے صیغہ فعل میں کیوں وارد ہوئے ہیں؟ دراصل اس میں ایک دلالت مقصود تھی وہ یہ کہ صیغہ فعلیہ لازماً ایک وقوع، ایک ذات اور ایک زمانہ سے مربوط ہوگا اس سے پتہ چلتا ہے کہ عقلی نظر و تدبر ایک حقیقی محمود کارروائی ہے جس کے اپنے مفاہیم و معانی اور ابعا دو آفاق ہیں جن کا ایک واقعہ، کچھ اشخاص اور ایک زمانہ کے ساتھ مربوط ہونا ناگزیر ہے اور اس کا اثر اس فعلی عملی زاویہ سے مرتب ہوتا ہے جو خود انسان پر حرکت حیات کی تعمیر میں اثر انداز ہوتا ہے۔

اس بنیاد پر ہم دیکھتے ہیں کہ قرآنی عقلیات نے مجرد یونانی عقل یا قائم بالذات جوہر سے اعتناء نہ کیا۔ اسی سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کریم نے ماہیت سے۔ یونانیوں کے مفہوم کے اعتبار سے۔ دلچسپی نہیں لی بلکہ اس کی توجہ اس عقلی وظیفہ کے ساتھ رہی جو ماہیت سے ماوراء عقل کی صفت ہے۔ اسی لیے قرآن کریم میں عقل خود اپنی ذات میں معرفت کے لیے موضوع نہ رہی بلکہ عقلی ظواہر مطالعہ عقل کے لیے موضوع ہو سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں یہ سوال نہیں کرنا ہے کہ عقل کیا ہے؟ کیوں کہ یہ وہ راز ہے جس میں اصحاب عقل و دانش سرگرداں و حیران رہے جس طرح روح کے معاملہ میں ان کی زندگی حیرانی میں گزر گئی۔ کتنا سچ کہا ہے خدائے عزوجل نے:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ

(یہ لوگ تم سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں، کہو ”یہ روح میرے رب کے حکم سے آتی ہے، مگر تم لوگوں نے علم سے کم ہی بہرہ پایا ہے۔“)

قرآن کریم میں عقل ذمہ داری و مسئولیت کا سبب ہے۔ تین افراد جنہیں اپنے اعمال کا حساب نہیں دینا ہے یہ ہیں: مجنوں جب تک کہ وہ صحت مند نہ ہو جائے، خوابیدہ جب تک کہ وہ بیدار نہ ہو جائے اور بچہ جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے۔^{۸۲} اس لیے کہ قرآن کا خطاب اصلاً عقل سے ہے۔ وہ افق جس کا اضافہ عقلی مفہم میں قرآن نے کیا ہے عقل کا عمل سے رابطہ ہے کیوں کہ قرآن کریم عقل کا تذکرہ تنبیہ کے لیے کرتا ہے کہ عمل صالح ناگزیر ہے اور ”منہاجیات اسلام میں علم کو عمل سے مربوط کرنے کا وہی مقام ہے جو وسیلہ کو غایت سے اور مقدمہ کو نتیجہ سے مربوط کرنے کا ہے کیوں کہ علم مقدمہ اور وسیلہ ہے اور عمل نتیجہ اور غایت ہے۔^{۸۳} عقلی عمل کی اہمیت آخرت میں عذاب کے دوران کفار کی چیخ و پکار سے ہوتی ہے:

لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ۱۱۲

(کاش ہم سنتے یا سمجھتے تو آج اس بھڑکتی ہوئی آگ کے سزاواروں میں شامل نہ ہوتے۔) مزید برآں قرآن میں عقل کے مترادف الفاظ کا ورود بتاتا ہے کہ نظر عقلی کی دعوت کتنی وسیع، جامع اور ہمہ گیر ہے۔ اس سے کچھ دوسرے نئے آفاق سامنے آتے ہیں جو وجدان، جذبات اور ظن و تخمین سے متعلق ہیں اسی طرح قلب کو عقل کے معنی میں استعمال کر کے قرآن نے بہت سی جہتیں نکالی ہیں۔

باب دوم

قرآن کریم میں علم و معرفت کی طلب

عقلی نظر و تدبر کی علانیہ دعوت سے قرآن کریم کی دلچسپی کا ایک مظہر یہ ہے کہ اس نے اس تدبر کا ثمرہ یعنی علم و معرفت سے شدید دلچسپی لی ہے۔ یہ دعوت علم کے مادہ اور اس کے مشتقات

میں نمایاں ہے جس کا تذکرہ قرآن میں نو سو سے زائد بار ہوا ہے۔ قرآن کی پہلی نازل ہونے والی آیات میں علم کی دعوت دی گئی:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ - خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ - اقْرَأْ وَرَبُّكَ
الْأَكْرَمُ - الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ - عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ - ^{۸۶}

(پڑھو اے نبی ﷺ اپنے رب کے نام کے ساتھ جس نے پیدا کیا، جمے ہوئے خون کے ایک لوتھڑے سے انسان کی تخلیق کی۔ پڑھو، اور تمہارا رب بڑا کریم ہے جس نے قلم کے ذریعہ سے علم سکھایا، انسان کو وہ علم دیا جسے وہ نہ جانتا تھا۔)

یہ علم کی رفعت کا اعلان اور مذہب سے اس کے رابطہ کا اظہار تھا۔ پھر اللہ نے اپنی محکم آیات میں جب فرشتوں کے سامنے یہ ظاہر کیا کہ آدم علیہ السلام علم و معرفت میں ان سے آگے ہیں انہیں آدم کے سامنے سجدہ تعظیمی کرنے کا حکم دیا۔ یہ علم سے محروم لوگوں کا علم سے مزین شخص کے سامنے سجدہ تھا۔ ”یہ سجدہ گرچہ آدم علیہ السلام کے لیے تھا لیکن بعینہ علم اور اس کی فضیلت کے لیے بھی تھا۔“ ^{۸۷} اللہ کا ارشاد ہے:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ - قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ - ^{۸۸}

(اللہ نے آدم کو ساری چیزوں کے نام سکھائے، پھر انہیں فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور فرمایا ”اگر تمہارا خیال صحیح ہے تو ذرا ان چیزوں کے نام بتاؤ۔“ انہوں نے عرض کیا ”نقص سے پاک تو آپ ہی کی ذات ہے، ہم تو بس اتنا ہی علم رکھتے ہیں، جتنا آپ نے ہم کو دے دیا ہے۔ حقیقت میں سب کچھ جاننے اور سمجھنے والا آپ کے سوا کوئی نہیں۔“

میں نے تم سے کہا نہ تھا کہ میں آسمانوں اور زمین کی وہ ساری حقیقتیں جانتا ہوں جو تم سے مخفی ہیں۔ جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو وہ بھی مجھے معلوم ہے اور جو کچھ تم چھپاتے ہو اسے بھی میں جانتا ہوں۔)

اسی لیے علم و معرفت سے قرآن کریم نے جو دلچسپی لی اس سے انسانیت اس سے قبل کسی کتاب کے واسطے سے آشنا نہ تھی۔ یہی حال علماء کی دوسروں پر برتری کے اظہار کا تھا۔ قرآن کہتا ہے:

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ۔^{۸۹}

(یہ مثالیں ہم لوگوں کی فہمائش کے لیے دیتے ہیں مگر ان کو وہی لوگ سمجھتے ہیں جو علم رکھنے والے ہیں۔)

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ۔^{۹۰}

(اللہ نے خود اس بات کی شہادت دی ہے کہ اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے اور فرشتے اور سب اہل علم بھی راستی اور انصاف کے ساتھ اس پر گواہ ہیں کہ اس زبردست حکیم کے سوا فی الواقع کوئی خدا نہیں ہے۔)

علماء کے دوسرے انسانوں پر ممتاز ہونے کا یہ اعلان اس لیے ہے کہ وہ اللہ کی کائناتی نشانیوں کا ادراک کرتے ہیں۔ چنانچہ سورہ فاطر میں اللہ نے خشیت کی صفت ان کے ساتھ مخصوص کر دی ہے:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ۔ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ۔^{۹۱}

(کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ آسمان سے پانی برساتا ہے اور پھر اس کے ذریعے سے

ہم طرح طرح کے پھل نکال لاتے ہیں جن کے رنگ مختلف ہوتے ہیں۔ پہاڑوں میں بھی سفید، سرخ اور گہری سیاہ دھاریاں پائی جاتی ہیں جن کے رنگ مختلف ہوتے ہیں اور اسی طرح انسانوں اور جانوروں اور مویشیوں کے رنگ بھی مختلف ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ کے بندوں میں سے صرف علم رکھنے والے لوگ ہی اس سے ڈرتے ہیں۔ بے شک اللہ زبردست اور درگزر فرمانے والا ہے۔)

اس طرح قرآن کریم نے لفظ علم کو۔ سورہ فاطر کے سابق مفہوم کا اطلاق بھی یہی ہوتا ہے۔ دینی معاملات میں تفقہ تک محدود نہیں کیا بلکہ اس کی دعوت ان تمام علوم و معارف پر حاوی ہے جن کا ادراک آسمانوں اور زمین کے اقتدار میں اور اللہ کی پوری خلقت میں انسان کر سکتا ہے۔ اسی لیے اللہ کے رسول نے علم کی فضیلت میں فرمایا:

”فرشتے طالب علم سے خوش ہو کر اس کی راہ میں اپنا پر بچھا دیتے ہیں۔ آسمان و زمین کی تمام چیزیں یہاں تک کہ پانی کی مچھلیاں بھی عالم کے لیے دعا کرتی ہیں۔ عبادت گزار پر عالم کی فضیلت اسی طرح ہے جس طرح چاند کی فضیلت تمام ستاروں پر ہے۔ علماء انبیاء کے وارث ہوتے ہیں اور انبیاء وراثت میں دینار و درہم نہیں چھوڑتے بلکہ علم وراثت میں چھوڑ کر جاتے ہیں۔ جس نے علم حاصل کر لیا اس نے بہت کچھ حاصل کر لیا۔“^{۹۳} رسول اللہ کی ایک دوسری حدیث میں ہے: ”علم کی طلب ہر مسلمان پر فرض ہے۔“^{۹۴}

اپنے اس مفہوم کی وجہ سے جس پر قرآن و سنت میں زور دیا گیا ہے علم ان متعین قوانین کے مجموعہ سے کہیں زیادہ اہم ہو گیا ہے جن تک مختلف علوم کی رسائی ہو سکتی ہے۔^{۹۵} بلکہ علم ان منہاجی قواعد و ضوابط تک پہنچ چکا ہے جو نظری و علمی طور پر اور تدبر و تجربہ کے لحاظ سے دقیق و عمیق انکشافات تک لے جاتے ہیں اور انسان کے مراحل، مادہ کی شکلوں اور وجود کے اسرار و نوا میں کی نقاب کشائی اور تحقیق کا سبب بنتے ہیں کیوں کہ ”قرآن میں علم کا رابطہ عمل سے ہے۔“^{۹۶}

علم اور معرفت کے درمیان فرق

یہاں غالباً یہ بات فائدہ سے خالی نہ ہوگی کہ قرآن نے علم و معرفت کے الفاظ میں جو تفریق کی ہے اس کی وضاحت کر دی جائے۔ راغب اصفہانی کہتے ہیں:

”علم اور معرفت کے درمیان فرق یہ ہے کہ معرفت بسا اوقات اس بات کو بھی کہتے ہیں کہ کسی چیز کے آثار کا ادراک ہو جائے گرچہ اس کی ذات کا ادراک نہ ہو سکے۔“

جبکہ علم کا لفظ اس وقت بولا جائے گا جبکہ ذات کا ادراک ہو جائے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ یَعْرِفُ اللّٰہَ (اسے اللہ کا عرفان حاصل ہے) یہ نہیں کہا جاتا ہے یَعْلَمُ اللّٰہَ (اسے اللہ کا علم ہے) کیوں کہ خدا کی ذات کا علم ناممکن ہے۔ ہاں اس کے آثار کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

علم اور معرفت کے درمیان ایک فرق یہ بھی ہے کہ معرفت میں محض موجود ہونے کا علم شامل ہے جبکہ علم میں وجود، جنس، کیفیت اور علت سبھی چیزوں کی جانکاری آ جاتی ہے۔ اس لیے اللہ عَارِفٌ بِہِ نہیں بلکہ اللہ عَالِمٌ بِہِ کا جملہ استعمال ہوتا ہے کیوں کہ عرفان محدود علم کے لیے آتا ہے۔

ایک فرق یہ بھی ہے کہ لفظ معرفت وہاں استعمال ہوگا جہاں تفکر و تدبر سے رسائی ہوئی ہو جبکہ علم ہر طرح کے مواقع کے لیے استعمال ہوگا۔ ^۹ اس سے ہم دین اسلام - یعنی قرآن و سنت - کی دعوتِ علم سے دلچسپی اور فضیلت علماء کے تذکرہ کے اہتمام کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ میری رائے میں اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام چاہتا ہے کہ مسلمان اشیاء کی ظاہری معرفت پر بس نہ کریں بلکہ ان کے حقائق کا صحت مند حقیقی ادراک کریں۔ اسی لیے قرآن نے لِقَوْمٍ یَعْرِفُونَ کَا جملہ استعمال نہیں کیا بلکہ علم و معرفت اور نظر و تدبر پر آمادہ کرنے والی آیات کا خاتمہ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ، لِقَوْمٍ یَتَفَكَّرُونَ، لِقَوْمٍ یَفْقَهُونَ، لِقَوْمٍ یُوقِنُونَ، لِأُولِی الْأَلْبَابِ یَا لِأُولِی النُّہْلِ کے جملوں پر ہوا اور اسی طرح کے الفاظ استعمال کیے گئے جو اسلام کی نگاہ میں مطلوبہ علم و معرفت پر قطعی طور سے دلالت کرتے ہوں۔

حصول علم و معرفت کے وسائل

قرآن کریم نے حصول علم و معرفت کے وسائل پر توجہ دی اور اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا کہ یہ تمام وسائل ایک دوسرے کا تامل کرتے ہیں اور علم و معرفت کے اکتساب میں ہر ایک کا اپنا حصہ ہے۔

ہم جب قرآنی نصوص کے سامنے ہوتے ہیں تو ان وسائل کے درمیان فصل قائم کرنے کی سکت نہیں پاتے۔ اسی لیے ہم ان وسائل کا تذکرہ اسی انداز میں کریں گے جیسا کہ قرآن میں ہے۔

(الف) حواس اور عقل

متعدد آیات میں حواس کے عمل کو عقل کے عمل سے، جو ادراک، تدبیر، تفکر اور تبصر کا نام ہے، مربوط کر دیا گیا ہے:

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ
صُمٌّ بُكْمٌ عُمْى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ۔^{۹۸}

(یہ لوگ جنہوں نے خدا کے بتائے ہوئے طریقے پر چلنے سے انکار کر دیا ہے ان کی حالت بالکل ایسی ہے جیسے چرواہا جانوروں کو پکارتا ہے اور وہ ہانک پکار کی صدا کے سوا کچھ نہیں سنتے۔ یہ بہرے ہیں، گونگے ہیں، اندھے ہیں، اس لیے کوئی بات ان کی سمجھ میں نہیں آتی۔)

یہ آیت حواس کے عمل کو عقل کے عمل سے پوری طرح مربوط کر دیتی ہے۔ جب ان کافروں سے حواس کے عمل کی نفی ہوگئی اور یہ اندھے، گونگے اور بہرے ہو گئے تو عقل کے عمل کی بھی ان سے نفی ہوگئی اور اللہ نے ان کی صفت یہ بیان کر دی کہ یہ عقل سے محروم ہیں۔

عقلی عمل اور حواس کے عمل کی اہمیت آخرت میں عذاب کے دوران کافروں کی اس چیخ پکار سے بھی واضح ہوتی ہے:

لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ - ۹۹

(کاش ہم سنتے یا سمجھتے تو آج اس بھڑکتی ہوئی آگ کے سزاواروں میں شامل نہ

ہوتے۔)

یہاں سماعت کو عقل کے فعل سے مربوط کر دیا کیوں کہ سماعت موجود ہو مگر تعقل نہ ہو تو بیکار ہے۔ گویا عقلی عمل کے بغیر حواس کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔ اسی قبیل سے قرآن کی یہ آیات بھی ہیں:

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ - ۱۰۰

(کیا تم سمجھتے ہو کہ ان میں سے اکثر لوگ سنتے اور سمجھتے ہیں؟)

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ - ۱۰۱

(ان لوگوں کی طرح نہ ہو جاؤ جنہوں نے کہا کہ ہم نے سنا حالانکہ وہ نہیں سنتے۔)

أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا لَا يَبْصُرُونَ - ۱۰۲

(کیا تو اندھوں کو راہ بتائے گا خواہ انہیں کچھ نہ سوجھتا ہو؟)

ان کافروں کو دنیا میں بصارت یقیناً حاصل تھی لیکن یہاں جس چیز کی نفی کی جا رہی ہے وہ

بصیرت، ادراک اور فہم و شعور ہے۔ اللہ فرماتا ہے:

أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ - ۱۰۳

(مگر کیا تو بہروں کو سنائے گا، خواہ وہ کچھ نہ سمجھتے ہوں؟)

دوسری جگہ فرمایا:

وَتَعْيَهَا أذُنٌ وَاعْيَةٌ - ۱۰۴

(اور یاد رکھنے والے کان اس کی یاد محفوظ رکھیں۔)

یہ آیات اس امر کی مکمل وضاحت کرتی ہیں کہ قرآن کے نزدیک جو سماعت مطلوب ہے وہ تدبیر

و تعقل کے ساتھ سماعت ہے اس سے عقل اور حواس کے درمیان رابطہ مزید مستحکم نظر آنے لگتا ہے۔

(ب) حواس، قلب اور عقل

قرآن جس طرح عقلی ادراک میں حواس کے کردار پر زور ڈالتا ہے اسی طرح حواس کو عقل و قلب کے ساتھ اس طرح مربوط کرنے کی تاکید کرتا ہے کہ علم و معرفت کے وسائل ایک دوسرے کی تکمیل کریں۔

قرآن میں قلب سے متعلق آیات ایک ایسی بڑی دنیا کی تعبیر کرتی ہیں جس کے معانی اتنے وسیع اور جوانب متعدد ہیں کہ ہمارے لیے ممکن نہیں کہ ہم انہیں تنہا جذبہ کے مفاہیم کے اندر یا عقلی معانی کے اندر محصور کر دیں اسی لیے ان آیات نے مختلف وظائف کی تعبیر کی ہے۔ ہم یہاں فقط ان آیات کی طرف اشارہ کریں گے جو عقل کی کارکردگی سے متعلق ہیں۔ قرآن کہتا ہے:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ
يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي
الصُّدُورِ - ۱۰۵

(کیا یہ لوگ زمین میں چلے پھرے نہیں ہیں کہ ان کے دل سمجھنے والے یا ان کے کان سننے والے ہوتے؟ حقیقت یہ ہے کہ آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں مگر وہ دل اندھے ہو جاتے ہیں جو سینوں میں ہیں۔)

ہمیں زمین میں چلنے پھرنے کی دعوت دی گئی ہے تاکہ مظاہر وجود پر تدبر و تامل کریں اور حقیقت کو تلاش کریں۔ یہ عمل عقل کا ہے جس کا مطالبہ قلب سے کیا گیا ہے۔ یہ آیات حواس، قلب اور عقل کے درمیان مضبوط رابطہ پر بھی زور دیتی ہے اور کانوں کے بہرے پن، نگاہوں کی نابینائی، دلوں پر قفل بندی اور عقل کی نفسی کے درمیان تعلق پیدا کرتی ہے گویا یہ تمام چیزیں بیک وقت ظہور میں آتی ہیں۔

کچھ دوسری آیات ہیں جو قلب کو انہی صفات سے متصف کرتی ہیں جن سے عقل متصف ہوتی ہے جیسے تدبر، تذکر، علم اور تفقہ۔ مندرجہ ذیل آیت میں قلب جائے تدبر ہے:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا - ۱۰۶

(کیا یہ لوگ قرآن پر غور نہیں کرتے یا دلوں پر ان کے قفل چڑھے ہوئے ہیں؟)
مندرجہ ذیل آیت میں قلب کو عبرت پزیری اور نصیحت آمیزی کا محل قرار دیا گیا ہے:
إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ - ۱۰۷
(اس میں عبرت کا سبق ہے ہر اس شخص کے لیے جو دل رکھتا ہو یا جو توجہ سے بات کو سنے۔)

مندرجہ ذیل آیات میں قلب کو علم کی جگہ بتایا گیا ہے:

وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ - ۱۰۸

(اور اللہ نے ان کے دلوں پر ٹھپہ لگا دیا اس لیے اب یہ کچھ نہیں جانتے۔)

كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ - ۱۰۹

(اس طرح ٹھپہ لگا دیتا ہے اللہ ان لوگوں کے دلوں پر جو بے علم ہیں۔)

قلب فقہ و فہم کا بھی محل ہے:

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا - ۱۱۰

(ان کے پاس دل ہیں مگر ان سے سمجھتے نہیں۔)

وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ - ۱۱۱

(اور ان کے دلوں پر ٹھپہ لگا دیا گیا اس لیے ان کی سمجھ میں اب کچھ نہیں آتا۔)

یقیناً وہ ہے جس کا محل قلب ہو جیسا کہ قرآن میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اپنے رب سے مکالمہ نقل ہوا ہے:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِم تَوْمِنَ قَالَ

بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي - ۱۱۲

(اور وہ واقعہ بھی پیش نظر رہے، جب ابراہیم علیہ السلام نے کہا تھا کہ ”میرے

مالک، مجھے دکھا دے تو مردوں کو کیسے زندہ کرتا ہے“ فرمایا: ”کیا تو ایمان نہیں رکھتا؟“ اس نے عرض کیا: ”ایمان تو رکھتا ہوں مگر دل کا اطمینان درکار ہے۔“

طمانیت ایک نفسی و قلبی چیز ہے جو صحت مند منطقی نتائج تک پہنچنے میں عقل کی مدد کرتی ہے کیوں کہ سیدنا ابراہیم مردوں کو زندگی بخشنے کی خدائی قدرت کے بارے میں شک و شبہ میں مبتلا نہ تھے البتہ وہ عقلی معرفت کی تلاش میں تھے تاکہ ان کا نفس آسودہ اور قلب مطمئن ہو جائے۔

بعض آیات میں قلب کو ذمہ داری و جوابدہی سے مربوط اور معرفت کے وسائل کی حیثیت سے عمل میں حواس کے ساتھ شریک قرار دیا گیا ہے۔ یہاں فؤاد کا لفظ عقل کے مفہوم میں آیا ہے:

إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا۔^{۱۱۳}

(یقیناً آنکھ، کان اور دل سب ہی کی باز پرس ہونی ہے۔)

وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ۔^{۱۱۴}

اور اس نے تمہیں کان دیے، آنکھیں دیں، اور سوچنے والے دل دیے اس لیے کہ تم شکر گزار بنو۔

وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ۔^{۱۱۵}

(اور اس نے تم کو کان دیے، آنکھیں دیں اور دل دیے۔ تم لوگ کم ہی شکر گزار ہوتے ہو)

قلب کی اہم حیثیت اس وقت سامنے آتی ہے جب قرآن اس کی قیمت اور مقام کو بلند کرتا دکھائی دیتا ہے یہاں تک کہ اسے معرفت الہی کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز کر دیتا ہے۔ اسے وحی کی منزل اور کلام خداوندی کا موطن قرار دیتا ہے:

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ۔ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ۔ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ۔^{۱۱۶}

(یہ رب العالمین کی نازل کردہ چیز ہے۔ اسے لے کر تیرے دل پر امانت دار روح

اتری ہے تاکہ تو ان لوگوں میں شامل ہو جو خدا کی طرف خلق خدا کو متنبہ کرنے والے ہیں،
صاف صاف عربی زبان میں۔)

(ج) خبر

قرآن کریم علم و معرفت میں خبر کے کردار کی اہمیت کی تاکید کرتا ہے خواہ یہ خبر نص قرآنی کی شکل میں ہو یا سنت شریفہ کی شکل میں یا عام خبر ہو۔ ”معرفت کے ایک مصدر کی حیثیت سے خبر کی اہمیت سامنے آتی ہے کیوں کہ اس سے ایک نئی بات معلوم ہوتی ہے اور ایسی جانکاری حاصل ہوتی ہے جو پہلے موجود نہ تھی۔“^{۱۱۸}

خبر سچی بھی ہوتی ہے اور جھوٹی بھی جیسا کہ شرح العقائد النسفیة کے مصنف کہتے ہیں۔
خبر صادق وہ ہے جو مطابق واقعہ ہو اس لیے کہ خبر تو ایک کلام ہوتی ہے جس کے تعلق سے ایک خارج ہوتا ہے جو اس نسبت سے ہم آہنگ ہو تو خبر صادق ہو جاتی ہے اور اگر ہم آہنگ نہ ہو تو خبر جھوٹی ہو جاتی ہے اس طرح صدق اور کذب خبر کی صفت ہیں۔ خبر صادق دو قسم کی ہوتی ہے:

ایک قسم خبر متواتر کی ہے۔ یہ نام اس لیے دیا کہ یکا یک یہ خبر نازل نہیں ہوتی بلکہ تسلسل کے ساتھ اور لگاتار یہ خبر ملتی رہتی ہے۔ یہ ایسی خبر ہے جو قوم کی زبان پر اس طرح جاری ہو جاتی ہے کہ اس خبر کی جھوٹی ہونے پر ان کا تفاق نہیں ہو سکتا یعنی اس خبر کے کاذب ہونے پر قوم کے توافق کو عقل جائز نہیں قرار دیتی۔ اور بغیر کسی شبہ کے علم کا وقوع اس کا مصداق بن جاتا ہے۔ یہ خبر ناگزیر طور پر علم ضروری کو واجب کرتی ہے جیسے گزشتہ زمانوں میں گزرے بادشاہوں کا علم اور دور دراز شہروں کا علم۔^{۱۱۸} قرآن کریم خبر کی تصدیق کرنے کی ناگزیریت پر زور دیتا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا۔^{۱۱۹}

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو

تحقیق کر لیا کرو۔)

خبر صادق کی دوسری قسم ”خبر الرسول الموعود“ کی ہے یعنی رسول اللہ کی معجزہ سے ثابت

رسالت کی خبر۔ رسول انسان ہوتا ہے خلقت کی طرف جس کی بعثت احکام کی تبلیغ کے لیے ہوتی ہے۔ معجزہ خارق عادت چیز کو کہتے ہیں جس کا مقصد مدعی رسالت کے دعوے کی تصدیق کرنا ہوتا ہے۔

اس نوع کی خبر کے لیے موجب للعلم ہونا ضروری ہے ”اور یہ اس قطعیت کی وجہ سے ہے کہ جس کے ہاتھوں اللہ معجزہ ظاہر کرتا ہے تاکہ اس کے دعوائے رسالت کی تصدیق ہو جائے اس کے بتائے ہوئے تمام احکام سچے ہوتے ہیں اور جب خبر سچی ہوگی تو اس کے مضمون کا علم قطعی ہوگا۔ یہ اس شخص کی خبر ہوتی ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے اور جس خبر کی یہ شان ہوگی وہ سچی ہوگی اور اس کا علم واقعی یعنی ثابت ہوگا یعنی رسول کی خبر مشابہ ہوتی ہے اس علم کے جو ناگزیر طور پر ثابت ہو جیسے محسوسات، بدیہیات اور متواتر خبروں کا علم۔ یہ خبر یقینی ہوتی ہے یعنی اختلاف کا احتمال نہیں ہوتا اور اس خبر کے ثابت ہونے کا مطلب ہے کہ شک و شبہ میں مبتلا کرنے والے شخص کی حرکتوں سے بھی کوئی احتمال باقی نہ رہے گا اور یہ علم بالضرورہ ہوگا یعنی ایسا اعتقاد ہوگا جو مطابق واقعہ ہوگا اور جازم و قطعی اور ثابت و مستحکم ہوگا ورنہ یہ ایمان، جہالت، ظن یا تقلید پر مبنی ہوگا۔“ ۱۲۰

رسول کی بعض خبریں استدلالی علم کو واجب کرتی ہیں یعنی ایسا علم جو استدلال سے اور دلیل پر غور و خوص سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ دلیل ایسی ہوتی ہے کہ اس پر صحیح ڈھنگ سے غور کرنے سے اخباری مقصود کے علم تک رسائی ممکن ہوتی ہے جیسے فاسق کے وجود پر دلیل۔“ ۱۲۱

خبر خداوندی کے کردار کی اہمیت واضح ہے اس خبر کے ساتھ اللہ اپنے رسولوں کو بھیجتا ہے تاکہ انسانوں کو ان باتوں کی تعلیم دیں جن تک اپنی عقلوں اور حواس کے ذریعہ رسائی ان کے لیے ناممکن ہے اس طرح اللہ تعالیٰ انسانوں پر اپنی نعمت کی تکمیل کرتا ہے۔

کسب معرفت کے مراحل اور یقین کے درجات

ہر معرفت کے لیے یقین کے درجہ تک پہنچنے میں چند مراحل سے گزرنا ناگزیر ہے کیوں کہ

نفس انسانی کے انتخاب و اختیار کا معاملہ بڑا اہم ہے۔ اسے کامل آزادی حاصل ہے کہ ان علماء و اولیاء کے مقام رفیع پر فائز ہو جائے جنہیں کوئی خوف لاحق ہوتا ہے نہ وہ غم زدہ ہوتے ہیں۔ انہیں صرف خدا کا خوف رہتا ہے۔ یا موشیوں کے اسفل درجہ میں گر جائے بلکہ ان سے بھی بدتر ہو جائے۔ یہ دونوں راہیں نفس کے لیے کھلی ہوئی ہیں۔ ہمارے خیال میں کسب معرفت کے مندرجہ ذیل مراحل ہیں:

(الف) استعداد کا مرحلہ

یہ وہ اولین مرحلہ ہے جس میں انسان پیدا ہوتا ہے اور اسے کوئی علم حاصل نہیں ہوتا۔ اس مرحلہ میں عقل حرکت سے اور علوم و معارف سے خالی ہوتی ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے:

وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُوْنِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا ۗ ^{۱۲۲}

(اللہ نے تم کو ہمارے ماؤں کے پیٹوں سے نکالا اس حالت میں کہ تم کچھ نہ جانتے

تھے۔)

علامہ ابن حزم کہتے ہیں:

بوقت ولادت بچے کے اندر قوت حافظہ ہوتی ہے نہ تمیز سوائے اس کے کہ عام حیوانات کی طرح وہ فقط جس اور ارادی حرکت سے مزین ہوتا ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ نوزائیدہ بچہ اپنے پاؤں پھیلاتا اور سمیٹتا ہے اور حسب طاقت اپنے اعضاء کو الٹا پلٹتا ہے اور تکلیف محسوس کرتا ہے جبکہ اسے ٹھنڈک یا گرمی لگتی ہے یا بھوک ستاتی ہے۔ ^{۱۲۳}

(ب) حواس کے ادراک اور قوت تمیز کے آغاز کا مرحلہ

یعنی حواس کے ذریعہ خارجی دنیا سے واقفیت کے آغاز کا مرحلہ، قرآن کہتا ہے:

وَجَعَلْ لَّكُمْ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ۗ ^{۱۲۴}

(اور میں نے تمہیں کان دیے، آنکھیں دیں، اور سوچنے والے دل دیے اس لیے

کہ تم شکر گزار بنو۔)

”نفس کے اندر رونما ہونے والی پہلی قوت تمیز جس سے ناطق عام حیوانات سے ممتاز ہو جاتا ہے، حواس خمسہ کے ذریعہ ادراک اور فہم ہے جیسے نفس کا یہ جاننا کہ خوشبو فطری طور پر مقبول و محمود ہے اور بدبو سے سب طبعی طور پر نفرت کرتے ہیں، اور یہ علم کہ سرخ رنگ سبز رنگ سے مختلف ہوتا ہے اور ملائم اور کھردرے میں فرق، ٹھنڈک اور گرمی میں فرق اور موٹی آواز اور باریک آواز میں فرق۔ یہ سب قوت جس کے ادراک ہیں۔“ ۱۲۵

قرآن بڑی اہمیت کے ساتھ ایک نکتے کی طرف اشارہ کرتا ہے اور وہ ہے عمل حواس کو اس سے جنم لینے والے ادراک سے مربوط کرنا کیوں کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ حواس کو نظر آنے والی ہر چیز کا ادراک مکمل ہو جیسے یہ قول کہ ”أَبْصَرْتُ وَمَا أَبْصَرْتُ (میں نے دیکھا مگر مجھے نظر نہ آیا) اس قسم کا قول دو مرحلوں میں منقسم ہوتا ہے: ایک مرحلہ وہ ہے جس میں قوت حواس نے دیکھنے کا کام کیا اور دوسرا مرحلہ ادراک کی کارروائی کا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ۔ ۱۲۶

(انہوں نے کہا کہ ہم نے سنا حالانکہ وہ نہیں سنتے۔)

وَكَأَيِّن مِّن آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ۱۲۷

(زمین اور آسمانوں میں کتنی ہی نشانیاں ہیں جن پر سے یہ لوگ گزرتے رہتے ہیں

اور ذرا توجہ نہیں کرتے۔)

یہ نشانیاں جن سے ان کا صبح و شام گزر رہتا ہے بلاشبہ موجود ہیں مگر معرفت شناس ذات سے الگ تھلگ ہیں یہ نظر آتی ہیں اور ان کا مشاہدہ بھی ہوتا رہتا ہے مگر غافلوں اور بے توجہ انسانوں کا حال یہ ہے کہ یہ قیاس کے ذریعہ ان کا ادراک نہیں کرتے۔ یہ مرحلہ اختیاری ہوتا ہے انسان جب چاہے اس میں داخل ہو سکتا ہے۔

(ج) عقلی بدیہیات کے علم کا مرحلہ

جیسا کہ ابن حزم نے لکھا ہے کہ اس مرحلہ میں اس بات کا علم شامل ہے کہ جزو کل سے کم تر ہے۔ چھوٹے بچے کو اس کی اولین قوت تمیز کو آزما تے ہوئے آپ دو کھجوریں دے دیں تو وہ روتا رہے گا لیکن ایک تیسرا کھجور بھی اسے تھما دیں تو وہ خوش ہو جائے گا کیوں کہ اسے معلوم ہے کہ کل جزو سے زیادہ ہوتا ہے اسی میں بچے کا یہ علم بھی شامل ہے کہ دو متضاد اشیاء جمع نہیں ہوتیں کیوں کہ اگر زبردستی اسے آپ کھڑا کر دیں تو وہ رو پڑے گا اور بیٹھنے کی طرف مائل ہوگا کیوں کہ اسے معلوم ہے کہ وہ بیک وقت کھڑا اور بیٹھا نہیں رہ سکتا۔ اسی میں اس کا یہ علم بھی شامل ہے کہ ایک ہی جسم دو مکان میں نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ کسی جگہ کی طرف بڑھنا چاہے اور آپ اسے زبردستی روک دیں تو وہ چیخ اٹھے گا اور کچھ اس طرح کی بات کہنا چاہے گا کہ مجھے جانے دو کیوں کہ وہ جانتا ہے کہ وہ اس مکان میں نہیں ہو سکتا جس کی طرف جانا چاہتا ہے جب تک کہ وہ ایک ہی مکان میں ہے۔ ابن حزم دوسری بدیہیات کو اور تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔^{۱۲۸}

یہ بدیہیات اس اساس کی تشکیل کرتی ہیں جس پر آگے چل کر نظری کسی علوم کی بنیاد پڑتی ہے۔

(د) کسی علوم کی تحصیل کا مرحلہ

یہ مرحلہ اُن ضروریات یا بدیہیات سے نظریات استنباط کرنے کا مرحلہ ہے جن کی تشکیل ہمارے ذہن میں عدم سے حواس کی مدد سے ہوتی ہے۔^{۱۲۹} انسان بدیہی علوم کا پہلے سے موجود ہونا لازم ہے۔ یہ بھی ناگزیر ہے کہ عقل نظر و بحث کے لیے اس طرح تیار ہو کہ جب چاہے ضروریات کا استحضار کر دے اور ان سے نظریات کا استنباط کر لے۔^{۱۳۰} یہ مرحلہ انسان کے اندر فکر کی قوت کو مستحکم کر دیتا ہے اور اس کی عقل کو استدلالی انداز میں استعمال کرنے کی صلاحیت عطا کرتا ہے۔ یہ وہ مرحلہ ہے جو عقل کے اختیاری پہلو کی تشکیل کرتا ہے اسی لیے علم و معرفت سے دلچسپی رکھنے یا اس سے بے نیازی برتنے کے تناسب سے عقلوں میں فرق و اختلاف ہوتا ہے اسی لیے یہ مرکب

مرحلہ ہے جو مختلف درجات سے تشکیل پاتا ہے سب سے پہلے نظر و تامل کا مرحلہ آتا ہے پھر تدبر و تفکر، احکام و قوانین کے استنباط اور ان سے عبرت پذیری کا مرحلہ اور ان کے مشابہ دوسرے حالات پر قیاس کرنے کا مرحلہ۔

(۵) یقین کا مرحلہ اور اس کے درجات

علم و معرفت میں یقین کی اہمیت پر قرآن کریم زور ڈالتا ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے:

وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ۔^{۱۳۱}

(اور آخرت پر یہ لوگ یقین رکھتے ہیں۔)

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ۔^{۱۳۲}

(زمین میں بہت سی نشانیاں ہیں یقین لانے والوں کے لیے۔)

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ۔^{۱۳۳}

(اللہ ہی تدبیر امر فرما رہا ہے۔ وہ نشانیاں کھول کھول کر بیان کرتا ہے شاید کہ تم اپنے

رب کی ملاقات کا یقین کرو۔)

وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ۔^{۱۳۴}

(اور تمہاری اپنی پیدائش میں، اور ان حیوانات میں جن کو اللہ زمین میں پھیلا رہا

ہے، بڑی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو یقین لانے والے ہیں۔)

قرآن پاک میں یقین کے مختلف درجات ہیں۔ علماء نے ان کی وضاحت کی ہے کہ ایک علم

ایقین ہے جیسے معمول کے مطابق یہ علم کہ سمندر میں پانی ہوتا ہے۔

دوسرا درجہ عین الیقین کا ہے جیسے کوئی شخص پیدل چل کر ساحل سمندر تک پہنچے اور اس کا

مشاہدہ کر لے تیسرا درجہ حق الیقین کا ہے جیسے کوئی شخص سمندر میں داخل ہو جائے اور غسل

کر لے۔^{۱۳۵}

علم الیقین کا درجہ قرآن کی مندرجہ ذیل آیت میں ہے:

كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ - ۱۳۶

(ہرگز نہیں، اگر تم کو علم یقینی کی جانکاری ہوتی۔)

یہ علم بحث و نظر اور استدلال سے حاصل ہوتا ہے۔ ۱۳۷

عین الیقین کے درجہ کے لیے اس آیت کو پڑھیے:

لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ - ۱۳۸

(تم بالکل یقین کے ساتھ اسے دیکھ لو گے۔)

یہ مرحلہ مشاہدہ و معائنہ سے آتا ہے۔ ۱۳۹ جیسا کہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی داستان میں بیان ہوا ہے جبکہ انہوں نے اللہ سے درخواست کی کہ اچھائے موتی کا عمل انہیں دکھا دے۔ قرآن کہتا ہے:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِكَ تُؤْمِنُونَ قَالَ
بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ
عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ - ۱۴۰

(اور وہ واقعہ بھی پیش نظر رہے، جب ابراہیم علیہ السلام نے کہا تھا کہ میرے مالک، مجھے دکھا دے تو مردوں کو کیسے زندہ کرتا ہے) فرمایا ”کیا تو ایمان نہیں رکھتا؟“ اس نے عرض کیا: ”ایمان تو رکھتا ہوں مگر دل کا اطمینان درکار ہے“ فرمایا: ”اچھا، تو چار پرندے لے اور ان کو اپنے سے مانوس کر لے۔ پھر ان کا ایک ایک ٹکڑا ایک ایک پہاڑ پر رکھ دے۔ پھر ان کو پکار، وہ تیرے پاس دوڑے چلے آئیں گے۔ خوب جان لے کہ اللہ نہایت بااقتدار اور حکیم ہے۔“

سیدنا ابراہیم علیہ السلام کو مردوں کو زندہ کرنے کی خدائی قدرت میں شک و شبہ نہ تھا البتہ وہ درجہ یقین سے سرفراز ہونے کے خواہش مند تھے اور یہ عین الیقین کا مرحلہ تھا جس میں نفس پر

سکون اور قلب مطمئن ہو جاتا ہے اسی لیے جب اللہ نے سوال کیا ”کیا تو ایمان نہیں رکھتا؟“ تو آپ نے جواب دیا ”ایمان تو رکھتا ہوں مگر دل کا اطمینان درکار ہے۔“ حضرت ابراہیم علیہ السلام اس ظاہرہ کو آنکھوں سے دیکھنا چاہتے تھے اور ایمان اور علم کو اور مشاہدہ و معائنہ کو ایک جگہ جمع کرنا چاہتے تھے۔ اللہ نے علم کے اس درجہ تک رسائی حاصل کرنے پر انہیں قادر بنا دیا اسی لیے آیت کے آخر میں فرمایا کہ ”خوب جان لے کہ اللہ نہایت با اقتدار اور حکیم ہے۔“

حق الیقین وہ مرحلہ ہے جس میں براہ راست مشاہدہ سے علم حاصل ہو۔^{۱۴۱} جس طرح ان آیات سے واضح ہوتا ہے جن میں اس شخص کا واقعہ بیان ہوا ہے جس کا گزر ایک ایسی بستی سے ہوا جو اونڈھی گری ہوئی تھی۔ اس شخص نے بستی اور اس کے باشندوں کی دوبارہ زندگی کو محال خیال کیا چنانچہ اللہ نے خود اس پر موت طاری کر دی۔ یعنی اس شخص نے خود موت کا مزہ چکھ لیا اور اس کی حقیقت کا اس نے سامنا کر لیا۔ یہ حق الیقین کا درجہ تھا۔

اس کے بعد اللہ نے اسے اٹھا کھڑا کیا پھر اسے اپنی قدرت کی نشانیاں دکھائیں کہ جن چیزوں کو تغیر سے محفوظ رکھنا چاہتا ہے وہ کس طرح محفوظ رکھتا ہے یعنی اس کے ساتھ جو کھانا اور پانی تھا اس کا ذائقہ تبدیل نہ ہوا۔ پھر جبکہ اس کا گدھا مر گیا تھا اور اس پر ایک لمبی مدت گزر گئی تھی اللہ نے اس کی آنکھوں کے سامنے دکھا دیا کہ اس نے دھیرے دھیرے گدھے کو زندہ کر دیا اور اس کی از سر نو تخلیق مکمل ہوئی۔ یہ علم معاینہ یا عین الیقین کا درجہ تھا۔

جب مختلف دلائل سے معاملات واضح ہو گئے تو معاملہ یہاں پر ختم ہوا کہ اس نے خدا کی قدرت کا اعتراف کر لیا اور یہ نہ کہہ سکا کہ مجھے علم نہیں ہے۔^{۱۴۲}

آئیے آیات قرآنیہ کی تلاوت کر لیں تاکہ اوپر کی بات واضح ہو جائے:

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ

يَتَسَنَّهُ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ
نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ - ۱۳۳

(یا پھر مثال کے طور پر اس شخص کو دیکھو، جس کا گزر ایک ایسی بستی پر ہوا جو اپنی
چھتوں پر اوندھی گری پڑی تھی۔ اس نے کہا: ”یہ آبادی جو ہلاک ہو چکی ہے، اسے اللہ کس
طرح دوبارہ زندگی بخشے گا؟“ اس پر اللہ نے اس کی روح قبض کر لی اور وہ سو برس تک مردہ
پڑا رہا۔ پھر اللہ نے اسے دوبارہ زندگی بخشی اور اس سے پوچھا: ”بتاؤ، کتنی مدت پڑے
رہے ہو؟“ اس نے کہا: ”ایک دن یا چند گھنٹے رہا ہوں گا۔“ فرمایا: ”تم پر سو برس اسی
حالت میں گزر چکے ہیں۔ اب ذرا اپنے کھانے اور پانی کو دیکھو کہ اس میں ذرا تغیر نہیں آیا
ہے۔ دوسری طرف ذرا اپنے گدھے کو بھی دیکھو (کہ اس کا پنجر تک بوسیدہ ہو رہا ہے۔)
اور یہ ہم نے اس لیے کیا ہے کہ ہم تمہیں لوگوں کے لیے ایک نشانی بنا دینا چاہتے ہیں۔ پھر
دیکھو کہ ہڈیوں کے اس پنجر کو ہم کس طرح اٹھا کر گوشت پوست اس پر چڑھاتے ہیں۔“
اس طرح جب حقیقت اس کے سامنے بالکل نمایاں ہو گئی تو اس نے کہا: میں جانتا ہوں کہ
اللہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔)

قرآن کی آیات کے مطابق یہ یقین کے درجات تھے۔

یقین کا معیار اور معرفت کے درجات

گزشتہ مباحث سے یہ بات واضح ہوئی کہ یقین کا معیار فکر و واقعہ سے ہم آہنگی ہے۔ سیدنا
ابراہیم علیہ السلام کے معاملہ میں اطمینان قلب اسی وقت حاصل ہوا جب مشاہدہ و معائنہ ہو گیا اسی
طرح اوندھی بستی سے گزرنے والے شخص کو علم و یقین حقیقی اسی وقت حاصل ہوا جبکہ اس نے موت
کا تجربہ کر لیا اور اس کی حقیقت کا مزہ چکھ لیا جیسا کہ اوپر واضح کر چکے ہیں۔
اس بنیاد پر ہم معرفت کو تین درجوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

۱۔ یقینی و حقیقی معرفت

۲۔ ظنی معرفت

۳۔ غلط معرفت

معرفت حقیقی وہ معرفت ہے جو اشیاء کی حقیقتوں کا احاطہ کرتی ہو۔ اس معرفت کی تکمیل کے لیے واقعہ سے اس کی ہم آہنگی و مطابقت ناگزیر ہے۔ امر واقعہ ہی حقیقت کا معیار ہوگا۔ اسی لیے مجوس نے جب دعویٰ کیا کہ فرشتے عورتیں ہیں تو قرآن نے ان کے دعویٰ کو جھوٹا قرار دیا کیوں کہ یہ دعویٰ واقعی مشاہدہ پر قائم نہ تھا۔ قرآن نے کہا:

وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشْهَدُوا
خَلْقَهُمْ۔^{۱۲۴}

(انہوں نے فرشتوں کو، جو خدائے رحمن کے خاص بندے ہیں، عورتیں قرار دے

لیا، کیا ان کے جسم کی ساخت انہوں نے دیکھی ہے؟)

ظنی معرفت جس کی طرف قرآن نے اشارہ کیا ہے، وہ معرفت ہے جو ایک طرح کی علامت پر قائم ہوتی ہے اور علامتیں شک اور یقین کے درمیان غلط فہمی پیدا کرنے کا سبب بنتی ہیں۔ کبھی یقین کے کنارے سے قریب ہوتی اور کبھی شک کے کنارے سے قریب ہوتی ہیں،^{۱۲۵} اس لیے بحث و تحقیق کرنے والے پر افکار و آراء میں شبہ و اختلاط پیدا ہو جاتا ہے اور وہ کسی بات کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کا قطعی فیصلہ نہیں کر پاتا اور حیرانی کا شکار رہتا ہے۔ اسی لیے قرآن کہتا ہے:

وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ
شَيْئًا۔^{۱۲۶}

(اس معاملہ کا کوئی علم انہیں حاصل نہیں ہے۔ وہ محض گمان کی پیروی کر رہے ہیں

اور گمان حق کی جگہ کچھ بھی کام نہیں دے سکتا۔)

غلط معرفت وہ معرفت ہے جو خواہش نفس کی پیروی کرنے اور معاملات میں اسے حکم بنانے

سے حاصل ہوتی ہے۔ اللہ نے ان لوگوں کی مذمت کی ہے جو ہوائے نفس کے پیرو ہیں اور حق تک رسائی کے لیے اپنی عقلوں سے کام نہیں لیتے اور اس کی وضاحت ہم ہوئی کی مذمت پر گفتگو کرتے ہوئے کریں گے۔

معرفت کے موضوعات

معرفت کے موضوعات مختلف ہیں اور متعدد پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہیں: دینی عقائد کی معرفت، یہ معرفت اللہ اور اس کی صفات و افعال اور غیبی و اخروی پر مشتمل ہے۔ اصول شریعت اور اس سے مستنبط شرعی و فقہی احکام کی معرفت اور حلال و حرام کی معرفت۔ نفس انسانی اور طبیعت بشری کی معرفت۔

کائنات و معاشرہ اور حیات کے مزاج و حقائق سے متعلق اشیاء کی معرفت۔

اس کے علاوہ معرفت کی بہت سی انواع و اقسام ممکن ہو سکتی ہیں۔

یہ وہ موضوعات ہیں جن کا اختلاف و تعدد فطری طور پر طریقہ تحصیل کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔

بعض معرفتیں حواس، تجربہ اور عقل ہی سے حاصل ہو سکتی ہیں۔

معرفت کی ایک نوع وہ ہے جو سماعت یعنی وحی سے ہی حاصل ہوگی۔

معرفت کی بعض اقسام عقل اور سماعت کے درمیان مشترک ہیں۔

پہلی قسم

طریقہ تحصیل کی پہلی قسم وہ ہے جو حواس، تجربہ اور عقل پر انحصار کرتی ہے۔ معرفت کے اس موضوع میں عالم کائنات اور اس کی تمام چیزیں آتی ہیں اور کائنات کے حقائق اور ان قوانین و سنن کی معرفت کی کوشش بھی اسی میں شامل ہے جن کے مطابق یہ زندگی، یہ زندہ کائنات یہ افلاک و اجرام سماوی سرگرم عمل ہیں۔ اللہ کی ہر تخلیق پر جس میں انسان بھی شامل ہے، غور و تدبر کرنا بھی اس موضوع کے تحت آتا ہے۔ اللہ نے انسانوں کو اس بات کی ترغیب دی ہے کہ مشاہدہ اور

حسی تجربات سے مستنبط ہر علم کے پس پردہ عقل کو استعمال کریں اور ان قوانین فطرت کا استخراج کریں جو اللہ ہی کے تخلیق کردہ ہیں۔ اس پر بحث و تحقیق کے لیے قرآن نے ارباب عقل کو آمادہ کیا ہے۔ بلاشبہ مسلمانوں کے اس عمل نے انہیں تجربی منہاج تحقیق تک رسائی کے قابل بنایا جس کی بنیاد ملاحظہ و مشاہدہ اور تحلیل و تجزیہ تھی کہ محقق جس و عقل کی تمام صلاحیتوں کو بروئے کار لاتا تھا۔

دوسری قسم

یعنی وہ معرفت جو سمعی دلائل سے حاصل ہو اور قسم اول کی طرح احساس و عقل کے استعمال کی یہاں ضرورت نہ پڑے۔ یہ وہ علم ہے جو وحی الہی کے راستہ سے انبیاء کرام کو حاصل ہوتا ہے۔ یہاں وحی الہی انسان کو حاصل ہونے والی معرفت کے درجات کی تکمیل کرتی ہے تاکہ یہ معرفت ان امور کے ساتھ مل کر مکمل ہو جائے جن تک احساس یا عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ جیسے بعث بعد الموت، قیامت، حشر، حساب اور جنت و جہنم کے معاملات ہیں۔ اس وحی کی بعض خبریں تجربات و واقعات کی دنیا سے اور دنیوی زندگی کے قوانین اور تنظیمات کے علم سے متعلق ہیں جیسے اقوام ماضیہ کے حالات، مستقبل کی پیشین گوئیاں، اجتماع، سیاست، اقتصاد اور شریعت کے صحیح احکام وغیرہ اور وہ تمام تعلیمات جو وحی کے ذریعہ رسول کو ملیں تاکہ نوع انسانی کو ان رہنما بنا کر حقائق سے آگاہ و باخبر کرے جو مسلمانوں کو ایسا علم و یقین فراہم کرتے ہیں جس تک رسائی کے لیے رسول کی عقل کو جدوجہد کرنی پڑی نہ مسلمانوں کی عقلوں کو۔

تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ۔^{۱۲۷}

(اے نبی ﷺ، یہ غیب کی خبریں ہیں جو ہم تمہاری طرف وحی کر رہے ہیں۔)

إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ - عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ۔^{۱۲۸}

(یہ تو ایک وحی ہے جو اس پر نازل کی جاتی ہے۔ اسے زبردست قوت والے نے تعلیم

دی ہے۔)

تعلیم الہی کی ایک دوسری نوع بھی ہے جس سے اللہ تعالیٰ اپنے بعض صالح اولیاء کو ان

کے تزکیہ نفس کے بعد نوازتا ہے۔ اسے الہام کہا جاتا ہے۔ اللہ نے عبد صالح کے بارے میں فرمایا ہے:

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا
عِلْمًا۔^{۱۴۹}

(ان دونوں نے ہمارے بندوں میں سے ایک بندے کو پایا جسے ہم نے اپنی رحمت سے نواز ا تھا اور اپنی طرف سے ایک خاص علم عطا کیا تھا۔)
قصہ یوسف میں آتا ہے:

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ۔^{۱۵۰}

(اور ایسا ہی ہوگا۔ تیرا رب تجھے منتخب کرے گا اور تجھے باتوں کی تہ تک پہنچنا سکھائے گا۔)

یہاں تاویل الاحادیث سے مراد ان خوابوں کی تاویل کا علم ہے جنہیں نفوس ذکیہ نیند کے عالم میں دیکھتی ہیں اور ان کی تفسیر کرتی ہیں:

رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ۔^{۱۵۱}

(میرے رب، تو نے مجھے حکومت بخشی اور مجھے خوابوں کی تاویل کی علم دیا۔)

ابن سینا نے اسی مفہوم کی تعبیر اس طرح کی ہے کہ: ”کبھی بعض نفوس صفائے باطن کے اعلیٰ مقام تک پہنچ جاتی ہیں اور ان پر ان علوم کا فیضان ہونے لگتا ہے جن تک رسائی فکر و قیاس کے ذریعہ ان لوگوں کی نہیں ہو پاتی جو انہی کی نوع کے افراد ہوتے ہیں۔“^{۱۵۲}

تیسری قسم

علم کی تحصیل کا تیسرا طریقہ وہ ہے جو سماعت اور عقل کے طریق سے مکمل ہوتا ہے اور اس سے مراد کتاب الہی کی وہ آیات ہیں جن کی تلاوت کی جاتی ہے اور جو اس کے رسول ﷺ پر نازل ہوئی ہیں۔ اس کی عبارتیں اور الفاظ ایسے ہیں جن پر بحث و نظر، استدلال و استنباط اور استخراج کی

ضرورت ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم کی آیات وہ ہیں جس کے جواز میں اختلاف پایا جاتا ہے اور یہ آیات متشابہات کی تاویل ہے۔

دوسری قسم کی آیات وہ ہیں جس کے جواز پر اتفاق پایا جاتا ہے اور اس سے مراد اصلی و فرعی احکام، مواعظ اور اشارات و حکم وغیرہ کا قرآن سے استنباط کرنا۔ جو استنباط ممتنع نہیں ہے۔ اور اس سے استخراج کرنا ہے اور یہ کام وہ لوگ انجام دیتے ہیں جو اس کے اہل ہیں۔^{۱۵۳}

اوپر کی تحصیل کے طریقوں سے ہم تجربی حسی معرفت اور استدلالی عقلی معرفت حاصل کر سکتے ہیں جس کی طرف اشارہ ہم نے پہلی قسم میں کیا ہے، مذہبی معرفت وحی حاصل کر سکتے ہیں جس کی طرف اشارہ ہم نے دوسری قسم میں کیا ہے اور تیسری قسم کی معرفت وہ ہے جو جس، عقل اور وحی کی جامع ہے۔ ان تمام طریقوں کا تذکرہ اس نص قرآنی میں موجود ہے جو عصری مفہوم میں تنگ معنی پر محیط نہیں ہے۔ یہ فتنہ تو مادیت زدہ افراد، ملحدین اور منکرین کا پھیلا یا ہوا ہے کہ ماورائے مادہ کوئی چیز موجود ہو، اور حواس کے علاوہ علم کے دوسرے طریقے اور ذرائع بھی ہوں اور مادہ کے حسی تجربات پر مشتمل علم کے مفہوم کے سوا اس کا کوئی اور مفہوم بھی ہے۔ ان چیزوں کو یہ لوگ انکل وچو کی باتیں، وہم و خرافات اور ظن و گمان قرار دیتے ہیں اور ان کی نگاہ میں مذہب سے بعد اور نفرت موجود ہے کیوں کہ مذہب ایسے غیبی امور سے بحث کرتا ہے جن کا مشاہدہ آنکھوں سے نہیں کیا جاسکتا۔ یہ اللہ کو پچشم سر نہیں دیکھتے۔ بعث بعد الموت کا تجربہ لیبارٹری میں نہیں کیا جاسکتا۔ آخرت، میزان، حساب و کتاب، جزا و سزا، جنت و جہنم وغیرہ تمام حقائق ان کے حواس کی گرفت میں نہیں آتے اور یہ لوگ تو صرف انہی چیزوں پر ایمان رکھتے ہیں جن کا ادراک ان کے حواس کر سکیں وہ قوت حائے خبروں پر ہی یقین رکھتے ہیں۔

ہم ان لوگوں سے کہیں گے کہ یہ لوگ اپنے آپ کو تناقض اور تضاد میں مبتلا کر رہے ہیں اور ان کا دعویٰ باطل ہے کیوں کہ انہوں نے حواس کی خبروں کو بھی گرہ نہیں باندھا اور اسی حد پر

بس نہ کیا کیوں کہ یہ لوگ گفتگو کرتے ہیں ہمہ گیر اور کئی معانی کے بارے میں اور ان سے تعامل کرتے ہیں حالانکہ فکر کے خارج میں ان کا کوئی ایسا حسی وجود نہیں ہوتا جس کی طرف ہاتھ سے اشارہ کیا جاسکے یا جس کو آنکھ سے دیکھا جاسکے۔ مثال کے طور پر لفظ سائنس کو دیکھنا، چھونا یا سونگھنا ممکن ہے؟

یہی حال جنس کے ناموں جیسے انسان، حیوان اور نباتات وغیرہ کا ہے۔

کیا یہ احساس کے دائرہ سے خارج اور حواس کی گرفت سے باہر نہیں ہیں؟

کیا یہ مادیت کے پرستار اس حقیقت کا انکار کر سکتے ہیں کہ انسان عقل، نفس اور روح تینوں

پر مشتمل ہے؟

کیا وہ اس حقیقت کے منکر ہیں کہ انہوں نے جب اپنی تجربہ گاہوں میں انتہائی ترقی یافتہ

مشینوں کے درمیان انسان کو کھڑا کیا اور اس کے جسم کے ایک ایک حصہ کا مشاہدہ کیا تو اس کی عقل، روح اور نفس کی حقیقت سے واقف نہ ہو سکے؟

اس منطق کی رُو سے جو حواس کے تجربات کو ہم علم سمجھتی ہے روح کا کوئی وجود رہے گا نہ عقل

و نفس کا۔ ادراک کا کوئی مقام ہوگا نہ تصور و خیال کا۔ قوت حافظہ کی کوئی اہمیت رہے گی نہ قوت یادداشت کی۔^{۱۵۴}

تعلیقات و حواشی

- ۱۔ الجوبینی، کتاب الإرشاد الی قواطع الأدلّٰۃ فی اصول الاعتقاد، ص ۱۶
- ۲۔ دیکھیے، قرآن کریم، سورہ بقرہ: ۷۵
- ۳۔ قرآن کریم، ملک: ۱۰
- ۴۔ قرآن کریم، عنکبوت: ۲۳

۵۔ قرآن کریم، بقرہ: ۱۶۳، ۱۷۰-۱۷۱، مائدہ: ۵۸، ۱۰۳، انفال: ۲، یونس: ۴۲، ۱۰۰، رعد: ۴، نحل: ۱۲،
 ۶۷، حج: ۴۶، فرقان: ۲۲، عنکبوت: ۳۵، ۶۳، روم: ۲۳، ۲۸، یس: ۶۸، زمر: ۴۳، جاثیہ: ۵،
 حجرات: ۴، حشر: ۱۳

۶۔ قرآن کریم، بقرہ: ۴۳، ۶۳، ۷۶، آل عمران: ۶۵، ۱۱۸، انعام: ۳۲، ۱۵۱، اعراف: ۱۶۹،
 یونس: ۱۶، ہود: ۵۱، یوسف: ۲، ۱۰۹، انبیاء: ۱۰، ۶۷، مومنون: ۸۰، نور: ۶۱، شعراء: ۲۸، قصص
 ۶۰، یس: ۶۲، صافات: ۱۳۸، غافر: ۶۷، زخرف: ۳، حدید: ۱۷

۷۔ قرآن کریم، بقرہ: ۱۶۳

۸۔ قرآن کریم، رعد: ۴

۹۔ قرآن کریم، نحل: ۱۲

۱۰۔ قرآن کریم، نحل: ۶۷

۱۱۔ قرآن کریم، روم: ۲۳

۱۲۔ زرکشی، البرہان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۳۳۱

۱۳۔ قرآن کریم، یس: ۲۳

۱۴۔ قرآن کریم، طارق: ۵

۱۵۔ قرآن کریم، اعراف: ۱۸۵

۱۶۔ قرآن کریم، ذاریات: ۲۱

۱۷۔ قرآن کریم، بجدہ: ۲۷

۱۸۔ قرآن کریم، اعراف: ۱۷۹

۱۹۔ قرآن کریم، ص: ۲۹

۲۰۔ قرآن کریم، نساء: ۸۴

۲۱۔ قرآن کریم، مومنون: ۶۸

۲۲۔ قرآن کریم، محمد: ۲۴

۲۳۔ زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۸۱، نیز الحارث المحاسبی، العقل و فهم القرآن،

ص ۳۱۷-۳۱۹

۲۴۔ قرآن کریم، جاثیہ: ۱۳

۲۵۔ قرآن کریم، رعد: ۳

۲۶۔ قرآن کریم، نحل: ۱۰-۱۱

۲۷۔ قرآن کریم، بقرہ: ۲۱۹

۲۸۔ قرآن کریم، سبأ: ۲۶

۲۹۔ قرآن کریم، آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱

۳۰۔ نص حدیث کے لیے دیکھیے التفسیر الکبیر للفخر الرازی، ج ۹، ص ۱۳۳-۱۳۴ نیز تفسیر

القرطبی، ج ۴، ص ۳۱۰

۳۱۔ قرآن کریم، حشر: ۲۱

۳۲۔ قرآن کریم، انعام: ۵۰

۳۳۔ قرآن کریم، حشر: ۲

۳۴۔ قرآن کریم، آل عمران: ۱۳

۳۵۔ قرآن کریم، یوسف: ۱۱۱

۳۶۔ قرآن کریم، نور: ۴۳-۴۴

۳۷۔ ڈاکٹر عماد الدین خلیل، تہافت العلمانیة، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۹۸۳، ص ۳۵

۳۸۔ قرآن کریم، انعام: ۶۵

۳۹۔ قرآن کریم، انعام: ۹۸

۴۰۔ قرآن کریم، اعراف: ۱۷۹

- ۴۱۔ قرآن کریم، توبہ: ۸۷
- ۴۲۔ دیکھیے المعجم المفہرس لألفاظ القرآن الکریم، محمد فواد عبدالباقی
- ۴۳۔ قرآن کریم، انعام: ۱۲۶
- ۴۴۔ قرآن کریم، ابراہیم: ۲۵
- ۴۵۔ قرآن کریم، بقرہ: ۲۲۱
- ۴۶۔ ڈاکٹر احمد عزت رانج، أصول علم النفس، المکتب المصری، اسکندریہ، طبع، ہشتم، ۱۹۷۰م، ص ۳۱۷
- ۴۷۔ دیکھیے الحارث المحاسبی، العقل و فہم القرآن، ص ۲۷۵ نیز ڈاکٹر محمد عبداللہ الشرقادی، فی الفسلفۃ العامۃ: دراسة و نقد، مکتبۃ الزہراء، ص ۲۰۱
- ۴۸۔ قرآن کریم، زمر: ۹
- ۴۹۔ قرآن کریم، رعد: ۱۹
- ۵۰۔ قرآن کریم، زمر: ۲۱
- ۵۱۔ نیشاپوری، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ابن جریر طبری کی جامع البیان فی تفسیر القرآن کے حاشیہ پر، دارالمعرفۃ، بیروت، طبع سوم، ۱۹۷۸م، ج ۴، ص ۱۶۴
- ۵۲۔ قرآن کریم، یوسف: ۱۱۱
- ۵۳۔ قرآن کریم، آل عمران: ۱۹۱
- ۵۴۔ قرآن کریم، زمر: ۱۸
- ۵۵۔ قرآن کریم، رعد: ۱۹
- ۵۶۔ قرآن کریم، آل عمران: ۷
- ۵۷۔ العقاد، التفکیر فریضۃ اسلامیہ، منشورات المکتبۃ العصریۃ، بیروت، ص ۱۲
- ۵۸۔ قرآن کریم، بقرہ: ۴۳، آل عمران: ۶۵

- ۵۹۔ قرآن کریم، محمد: ۲۴
- ۶۰۔ قرآن کریم، یونس: ۳، ہود: ۲۳، نوح: ۳۰، نحل: ۱۷، مومنون: ۸۵
- ۶۱۔ قرآن کریم، قصص: ۷۲، ذاریات: ۲۱
- ۶۲۔ قرآن کریم، انعام: ۵۰
- ۶۳۔ قرآن کریم، انعام: ۳۲
- ۶۴۔ قرآن کریم، قصص: ۶۰
- ۶۵۔ قرآن کریم، انبیاء: ۲۶-۶۷
- ۶۶۔ قرآن کریم، شعراء: ۲۸
- ۶۷۔ قرآن کریم، انفال: ۲۴
- ۶۸۔ قرآن کریم، فرقان: ۲۴
- ۶۹۔ دیکھیے محمد فواد عبدالباقی، المعجم المفہرس لألفاظ القرآن الکریم، باب لام
- ۷۰۔ قرآن کریم، بقرہ: ۱۷۹
- ۷۱۔ قرآن کریم، طور: ۳۲
- ۷۲۔ ڈاکٹر محمد علی الجوزو، مفہوم العقل والقلب فی القرآن و السنة، دارالعلم للملایین، بیروت، طبع دوم، ۱۹۸۳ء، ص ۱۲۷
- ۷۳۔ قرآن کریم، طہ: ۵۴
- ۷۴۔ قرآن کریم، طہ: ۱۲۸
- ۷۵۔ مختصر ابن کثیر، اختصار و تحقیق، ڈاکٹر محمد علی الصابونی، دارالقرآن الکریم، بیروت، طبع ہفتم، ۱۹۸۱ء، ج ۲، ص ۲۸۳، ۲۹۸
- ۷۶۔ قرآن کریم، فجر: ۱-۵
- ۷۷۔ الحارث المحاسبی، العقل و فہم القرآن، ص ۱۲۱

۷۸۔ ڈاکٹر محمد علی الجوزو، مفہوم العقل والقلب فی القرآن والسنة، ص ۱۸۶

۷۹۔ قرآن کریم، ج ۲۶: ۲۶

۸۰۔ عباس العقاد، التفکیر فریضة اسلامية، ص ۸

۸۱۔ قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۸۵

۸۲۔ نص حدیث کے لیے دیکھیے صحیح البخاری، کتاب الطلاق، باب ۱۱، ج ۶، ص ۱۶۹، کتاب

الحدود، باب ۲۲، ج ۸، ص ۲۱، استنبول ایڈیشن، نیز ابوداؤد، ترمذی، کتاب الحدود، نسائی، کتاب

الطلاق، ۲۱، ابن ماجہ کتاب الطلاق، ۱۵، دارمی کتاب الحدود اور احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۱۱۶، ۱۱۸

۸۳۔ ڈاکٹر شہیر فضل اللہ ابووفائیہ، فلسفۃ العمل فی الاسلام، دارالکتاب، قاہرہ، ص ۱۴

۸۴۔ قرآن کریم، ملک: ۱۰

۸۵۔ دیکھیے محمد فواد عبدالباقی، المعجم الفہرس لألفاظ القرآن الکریم، مادہ علم

۸۶۔ قرآن کریم، علق: ۱-۵

۸۷۔ عبدالکریم الخطیب، الدین ضرورۃ حیاة الإنسان، دارالأصالۃ، ریاض، طبع اول، ۱۹۸۱م،

ص ۹۷-۹۸

۸۸۔ قرآن کریم، بقرہ: ۳۱-۳۳

۸۹۔ قرآن کریم، عنکبوت: ۲۳

۹۰۔ قرآن کریم، آل عمران: ۱۸

۹۱۔ قرآن کریم، فاطر: ۲۷-۲۸

۹۲۔ ڈاکٹر محمد الصادق عرجون، القرآن الکریم ہدایتہ و إعجازہ فی أقوال المفسرین، مکتبۃ

الکلیات الأزهریۃ، ۱۹۶۶م، ص ۲۶۷-۲۶۸

۹۳۔ اس حدیث کی روایت امام احمد، امام ابوداؤد، امام ترمذی اور امام ابن ماجہ نے، ابن حبان نے اپنی
صحیح میں اور بیہقی اور الحاکم نے کی ہے، اور اسے صحیح کہا ہے اور حمزہ الکنانی نے اس حدیث کو حسن

کہا ہے

- ۹۴۔ اس حدیث کی روایت ابن ماجہ اور بیہقی نے اور طبرانی نے الکبیر الاوسط میں کی ہے
- ۹۵۔ ڈاکٹر ذکی نجیب محمود، المنطق الوضعی، ج ۲، ص ۱۳۷
- ۹۶۔ دیکھیے ڈاکٹر سہیر فضل اللہ ابودافیہ، فلسفۃ العمل فی الاسلام، دارالکتاب، قاہرہ
- ۹۷۔ راغب اصفہانی، الذریعة الی مکارم الشریعة، تحقیق ڈاکٹر ابوالنیر یدالعمی، دارالصحوة، قاہرہ،
طبع اول، ۱۹۸۵م، ص ۱۷۹-۱۸۰

- ۹۸۔ قرآن کریم، بقرہ: ۱۷۱
- ۹۹۔ قرآن کریم، ملک: ۱۰
- ۱۰۰۔ قرآن کریم، فرقان: ۴۴
- ۱۰۱۔ قرآن کریم، انفال: ۲۱
- ۱۰۲۔ قرآن کریم، یونس: ۴۳
- ۱۰۳۔ قرآن کریم، یونس: ۴۲
- ۱۰۴۔ قرآن کریم، الحاقہ: ۱۲
- ۱۰۵۔ قرآن کریم، حج: ۴۶
- ۱۰۶۔ قرآن کریم، محمد: ۲۴
- ۱۰۷۔ قرآن کریم، ق: ۳۷
- ۱۰۸۔ قرآن کریم، توبہ: ۹۳
- ۱۰۹۔ قرآن کریم، روم: ۵۹
- ۱۱۰۔ قرآن کریم، اعراف: ۱۷۹
- ۱۱۱۔ قرآن کریم، توبہ: ۸۷
- ۱۱۲۔ قرآن کریم، بقرہ: ۲۶۰

۱۱۳۔ قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۳۶

۱۱۴۔ قرآن کریم، نحل: ۷۸

۱۱۵۔ قرآن کریم، سجدہ: ۹، ملک: ۲۳

۱۱۶۔ قرآن کریم، شعراء: ۱۹۲-۱۹۵

۱۱۷۔ ڈاکٹر سہیر فضل اللہ ابو وافیہ، ابن حزم و آراؤہ الکلامیة و الفلسفیة، ڈاکٹریٹ کا مقالہ، کلیتہ

البنات، جامعہ عین شمس، ۱۹۷۴م، ص ۱۲۲

۱۱۸۔ سعد الدین التفتازانی، شرح العقائد النسفیة، ص ۱۶-۱۷

۱۱۹۔ قرآن کریم، حجرات: ۶

۱۲۰۔ سعد الدین التفتازانی، شرح العقائد النسفیة، ص ۱۹

۱۲۱۔ نفس مصدر، ص ۱۸-۱۹

۱۲۲۔ قرآن کریم، النحل: ۷۸

۱۲۳۔ ابن حزم، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، تحقیق: ڈاکٹر محمد ابراہیم نصر، ڈاکٹر عبدالرحمن

عمیرہ، دار عکاظ، السعودیة، طبع اول، ۱۹۸۲ء، ج ۱، ص ۳۹، نیز دیکھیے ڈاکٹر سہیر فضل اللہ ابو وافیہ،

ابن حزم و آراؤہ الکلامیة و الفلسفیة، ص ۱۱۸-۱۲۰

۱۲۴۔ قرآن کریم، النحل: ۷۸

۱۲۵۔ ابن حزم، حوالہ بالا، نفس مصدر

۱۲۶۔ قرآن کریم، انفال: ۲۱

۱۲۷۔ قرآن کریم، یوسف: ۱۰۵

۱۲۸۔ ابن حزم، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ج ۱، ص ۴۰، نیز ڈاکٹر سہیر فضل اللہ ابو وافیہ،

ابن حزم و آراؤہ الکلامیة و الفلسفیة، ص ۱۲۰

۱۲۹۔ تفسیر الرازی، ج ۲۰، ص ۹۱

۱۳۰۔ عضد الدین الراجزی، المواقف فی علم الکلام، ص ۱۳۵، (معمولی تصرف کے ساتھ)

۱۳۱۔ قرآن کریم، بقرہ: ۴

۱۳۲۔ قرآن کریم، ذاریات، ۲۰

۱۳۳۔ قرآن کریم، رعد: ۲

۱۳۴۔ قرآن کریم، جاثیہ: ۴

۱۳۵۔ تھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۶، ص ۱۵۳۸

۱۳۶۔ قرآن کریم، تکوین: ۵

۱۳۷۔ تھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، حوالہ بالا، نفس مصدر

۱۳۸۔ قرآن کریم، تکوین: ۷

۱۳۹۔ تھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، حوالہ بالا، نفس مصدر

۱۴۰۔ قرآن کریم، بقرہ: ۲۶۰

۱۴۱۔ تھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۶، ص ۱۵۳۸

۱۴۲۔ ڈاکٹر محمد عبدالہادی ابوریثہ، العلم والمعرفة، (زیر طبع)

۱۴۳۔ قرآن کریم، بقرہ: ۲۵۹

۱۴۴۔ قرآن کریم، زخرف: ۱۹

۱۴۵۔ راغب اصفہانی، الذریعة إلى مکارم الشریعة، ص ۱۸۵

۱۴۶۔ قرآن کریم، نجم: ۲۸

۱۴۷۔ قرآن کریم، ہود: ۲۹

۱۴۸۔ قرآن کریم، نجم: ۳-۵

۱۴۹۔ قرآن کریم، کہف: ۶۵

۱۵۰۔ قرآن کریم، یوسف: ۶

۱۵۱۔ قرآن کریم، یوسف: ۱۰۱

۱۵۲۔ شہرستانی، الملل والنحل، تحقیق: محمد سید کیلانی، دارالمعرفة، بیروت، ۱۹۸۲م، ج ۲، ص ۲۰۱

۱۵۳۔ ڈاکٹر محمد حسین الذہبی، التفسیر والمفسرون، دارالکتب الحدیث، قاہرہ، طبع دوم، ۱۹۷۶م،

ج ۱، ص ۲۷۶

۱۵۴۔ دیکھیے عبدالکریم الخطیب، الدین ضرورة حياة الانسان، ص ۳۸-۳۹



فصل دوم

قرآن میں عقلی تدبیر کا منہاج

عام معنوں میں منہاج یا منہج کا مفہوم کسی بھی علم میں یا علم انسانی کے کسی بھی دائرہ میں حقیقت کی تلاش و جستجو کے طریقہ سے عبارت ہے۔ اگر منہاج کا مفہوم یہ ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا قرآن نے عقل انسانی کو کسی منہاجیات کی طرف متوجہ کیا ہے؟ یا کیا قرآن مسلمانوں کو استدلالی انداز میں عقل استعمال کرنے کی دعوت دیتا ہے؟ اور یہ استعمال عقل کیسے ہوتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بالکل فطری بات ہے کہ جس کتاب نے عقلی تدبر کی اور علم و معرفت کے حصول کی دعوت دی ہو وہ لازماً تحقیق و مباحثہ کے ایسے منہاجوں کی طرف عقل انسانی کو توجہ دلائے گی جو علم کے ماخذ و موضوعات کے حساب سے متنوع و مختلف ہوں گے چنانچہ کتاب الہی میں براہ راست اور بالواسطہ استدلال کی دعوت موجود ہے۔ جیسا کہ آگے اس کی وضاحت ہوگی۔

آغاز بحث میں ہماری خواہش ہوگی کہ اس امر کی وضاحت کر دیں کہ قرآن کریم منطق کی کوئی کتاب نہیں ہے بلکہ یہ اس آخری رسالت کی کتاب ہے جو ہر زمان و مکان کے انسانوں سے مخاطب ہے اسی لیے عقلی دلائل کے عام اصولوں ہی سے اس نے بحث کی ہے اور ان دلائل کو عقل انسانی کے لیے چھوڑ دیا ہے کہ اس کی تفصیلات وضع کرے، اس کے قوانین کو دریافت کرے اور ان کے طریقہ استعمال کی تحقیق کرے جو قرآن کی دعوت ایمانی سے اور اس کے مزاج و طبیعت سے ہم آہنگ ہو کیوں کہ قرآن دنیا و آخرت، ظاہر و باطن، واقعہ و مثال، مادہ و معنویت، غیب و شہادۃ کی تمام دنیاؤں پر ایمان کی دعوت دیتا ہے۔

”ان تمام دنیاؤں اور میدانوں میں ایمان کی موجودگی و استحکام کے لیے ناگزیر ہے کہ اسلامی منہاج ان تمام راہوں اور وسیلوں کو شعور و معرفت سے پر کر دے جو اس جامعیت و ہمہ گیریت کی ضمانت فراہم کر سکیں اور کسی ایک متعین رجحان پر اکتفا نہ کرے۔“ جیسا کہ مادی یا باطنی

رجحانات کے حاملین نے کیا۔

قرآن کریم کی عقلی تدبیر کی دعوت ہی کے درمیان سے ہم اس کی منہاجیات کے نقوش تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔ میری رائے میں یہ منہاجیات دو جوانب میں منقسم ہیں:

جانب اول وہ ہے جس میں قرآن ان رکاوٹوں کو دور کرنے کی دعوت دیتا ہے جو عقلی سرگرمیوں کی راہ میں کھڑی ہو جاتی ہیں جیسے اندھی تقلید، مذموم ظن اور ہوائے نفس۔ جانب ثانی قرآن کی دعوت استدلال عقلی پر مشتمل ہے۔

جانب اول۔ عقلی سرگرمیوں کی راہ میں حائل رکاوٹوں کا ازالہ

۱۔ اندھی تقلید کی مذمت

یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ قرآن کی دعوت تدبیر کا تقاضا تھا کہ اندھی تقلید کی مذمت کرے کیوں کہ تقلید عقلی سرگرمی کو معطل کر دیتی ہے اور مقلد جب کسی دلیل یا حجت کے بغیر دوسرے کی رائے کو مان لیتا ہے تو اندھا ہو جاتا ہے اور ہر کسی کی بتائی ہوئی راہ پر چلنے لگتا ہے۔ یہ صورت حال قرآن کی دعوت کے خلاف ہے اور فہم و شعور کو مستلزم ان دلائل و براہین سے متصادم ہے جو قرآن میں مذکور ہیں۔ ارشاد باری ہے:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا
أَوْلَؤُكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ۔

(ان سے جب کہا جاتا ہے کہ اللہ نے جو احکام نازل کیے ہیں ان کی پیروی کرو تو جواب دیتے ہیں کہ ہم تو اسی طریقے کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے۔ اچھا اگر ان کے باپ دادا نے عقل سے کچھ بھی کام نہ لیا ہو اور راہ راست نہ پائی ہو تو کیا پھر بھی یہ انہی کی پیروی کیے چلے جائیں گے؟)

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا

وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ۔^۵

(اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آؤ اس قانون کی طرف جو اللہ نے نازل کیا ہے اور آؤ پیغمبر کی طرف تو وہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے لیے تو بس وہی طریقہ کافی ہے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے۔ کیا یہ باپ دادا ہی کی تقلید کیے چلے جائیں گے خواہ وہ کچھ نہ جانتے ہوں اور صحیح راست کی انہیں خبر ہی نہ ہو؟)

ان مقلدوں نے اپنے لیے علم کا راستہ بند کر لیا اور اپنی عقلوں پر فہم و شعور سے محرومی کی تختی سجالی کیوں کہ انہوں نے تقلید کر کے دلالت و استدلال کی مخالفت کی۔^۶ مزید برآں انہوں نے اپنے آبا و اجداد کی تقلید کی جو بے علمی اور بے عقلی سے متصف تھے۔

اسلام یہ پسند نہیں کرتا کہ عقل اسلامی کسی ایسے اقتدار کے سامنے بھک جائے جو اسے نظر و تدبیر کی آزادی سے محروم کر دے خواہ یہ مذہبی چودھریوں کی سلطنت اور ان کا اقتدار ہو۔ یہ حقیقت اس وقت آشکار ہو گئی جب اللہ نے ان افراد کی مذمت کی جو اپنی عقل معطل کر دیتے ہیں احبار و رہبان کے اقتدار کے سامنے سجدہ ریز ہوتے ہیں اور اللہ کو چھوڑ کر ان کی پرستش کرتے ہیں:

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ۔^۷

(انہوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو اللہ کے سوا اپنا رب بنا لیا ہے۔)

قرآن کریم کی آیات اس بارے میں صریح ہیں کہ بغیر عقل استعمال کیے ہوئے تقلید کرنا کفار کا کام ہے۔^۸ اس سے پتہ چلتا ہے کہ کوئی شخص مسلمان اسی وقت ہوگا جبکہ اپنے دین کو ہوشمندی کے ساتھ قبول کرے، بصیرت کے ساتھ اس پر اسے اطمینان ہو اور آباء و اجداد کی وراثت سمجھ کر اس نے مذہب کو گلے نہ لگالیا ہو۔

اسی لیے امت کا اجماع ہے کہ عقائد میں تقلید باطل ہے۔^۹

تقلید کو مذموم قرار دینے کی قرآنی دعوت دراصل منہاجیات تحقیق کے ایک اہم ترین اصول کی تنفیذ کے لیے ذہن کو تیار کرنے اور سازگار بنانے کے لیے ہے اور وہ ہے فہم و شعور

کے موروثی اسالیب کی تردید جو بیشتر اوقات غلط ہوتے اور غلط نتائج تک رسائی کا ذریعہ بھی بنتے ہیں۔

۲۔ ظن مذموم سے اجتناب

قرآن کریم عقلی نظر و تدبر کی قدر و قیمت متعین کرتے ہوئے ظن سے اجتناب کرنے کی دعوت دیتا ہے اس لیے کہ ”ظن و گمان سے یقین کا فائدہ نہیں ہوتا اور جس چیز کی بنیاد ظن پر ہوگی وہ بدرجہ اولیٰ ظنی ہوگی۔“^{۱۱}

علم و یقین کی طلب میں سعی کرنے کے بجائے ظن و گمان پر انحصار کرنا قرآن کے نزدیک قابل مذمت فعل ہے کیوں کہ ظن حق کے مقابلہ میں سود مند نہیں ہوتا۔ ارشاد خداوندی ہے:

إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْإِنْسِيَّ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا۔^{۱۲}

(جو لوگ آخرت کو نہیں مانتے وہ فرشتوں کو دیویوں کے ناموں سے موسوم کرتے ہیں حالانکہ اس معاملہ کا کوئی علم انہیں حاصل نہیں ہے وہ محض گمان کی پیروی کر رہے ہیں اور گمان حق کی جگہ کچھ بھی کام نہیں دے سکتا۔)

قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ۔^{۱۳}

(کہو تمہارے پاس کوئی علم ہے جسے ہمارے سامنے پیش کر سکو؟ تم تو محض گمان پر چل رہے ہو۔)

إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ۔^{۱۴}

(وہ تو محض گمان پر چلتے اور قیاس آرائیاں کرتے ہیں۔)

مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ۔^{۱۵}

(ان کے پاس اس معاملہ میں کوئی علم نہیں ہے۔ محض گمان ہی کی پیروی ہے۔)

اللہ نے ظن و گمان کی پیروی کرنے والوں کو بے علم، جھوٹا اور اٹکل پچھو پر یقین رکھنے والا قرار دیا ہے۔ اسی لیے علماء اسلام کا اتفاق ہے کہ اصول دین میں ظن پر اکتفاء کرنا جائز نہیں ہے۔^{۱۵} البتہ فروعیات میں ظن سے کام لینا جائز ہے ”اس لیے کہ آدمی کے لیے ناممکن ہے کہ مستقبل کے واقعات کا علم حاصل کر سکے اس لیے ظن کو اس کا قائم مقام قرار دے دیا گیا۔“^{۱۶} لہذا آنکہ دلیل سامنے آجائے اور یقینی بات معلوم ہو جائے۔

یہاں ظن ایک منہاج کی نمائندگی کرتا ہے جو علم تک بھی پہنچ سکتا ہے، شک تک رسائی دلا سکتا ہے اور جھوٹ اور غلط خبر بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی لیے عربوں نے ظن کو علم، شک اور کذب قرار دیا ہے۔ اگر علم کے دلائل موجود ہوں تو وہ شک کے دلائل سے وزنی ثابت ہوتے ہیں اور اس صورت میں ظن یقین بن جاتا ہے اور اگر یقین اور شک دونوں کے دلائل یکساں ہوں تو ظن شک کا فائدہ دیتا ہے اور اگر شک کے دلائل یقین کے دلائل پر بھاری ہوں تو ظن کذب بن جاتا ہے۔^{۱۷}

قرطبی کہتے ہیں کہ شریعت میں ظن کی دو قسمیں ہیں: قابل تعریف اور قابل مذمت۔ قابل تعریف اور محمود ظن وہ ہے جس کے ساتھ ظن کرنے والے اور جس کے بارے میں ظن کیا جائے دونوں کا دین محفوظ رہے اور قابل مذمت وہ ہے جو اس کی ضد ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ۔^{۱۸}

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، بہت گمان کرنے سے پرہیز کرو کہ بعض گمان گناہ

ہوتے ہیں۔)

اس بنیاد پر ”ظن اگر طاقتور علامت کے ساتھ ہو تو قبول کر لیا جائے گا اور قابل تعریف ہوگا اور اگر کمزور علامت کے ساتھ تو قابل مذمت ہوگا۔“^{۱۹}

قرآن جب مذموم ظن سے اجتناب کرنے کی دعوت دیتا ہے تو وہ صحت مند علم کے قیام پر زور دیتا اور صحت مند عقلی نظر و استدلال کی اساس پر یقین کی تشکیل کرنے کی تاکید

بھی کرتا ہے۔

۳۔ ہوائے نفس کی مذمت

ہوائے نفس کی مذمت کا موقف اپنانے کے ساتھ قرآن عقلی استدلال کے صحت مند منہاج کی طرف توجہ بھی دلاتا ہے اس لیے کہ جب اشیاء کے بارے میں فیصلہ کرتے وقت ہوائے نفس کا دخل ہوگا تو لامحالہ اس فیصلہ میں فساد رونما ہوگا کیوں کہ ہوائے نفس میں اختلاف ہوتا ہے اور اتفاق و اتحاد کا وہاں گزر نہیں ہوتا۔ اسی لیے ”شریعت نے ہوائے نفس کے استیصال کا مطلقاً حکم دیا ہے اس لیے کہ جب ہوائے نفس کی حیثیت دلیل کے بعض مقدمات کی ہوگی تو اس کا نتیجہ اتباع ہوا کے سوا کچھ نہ نکلے گا اور اس سے شریعت کی ممانعت لازم آئے گی اور شریعت کی خلاف ورزی کا مطلب ہوگا کہ شریعت کا پاس و لحاظ ہی نہیں رکھا گیا۔“^{۲۱}

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ۚ^{۲۲}

(اور جس نے اپنے رب کے سامنے کھڑے ہونے کا خوف کیا تھا اور نفس کو بُری خواہشات سے باز رکھا تھا جنت اس کا ٹھکانا ہوگی۔)

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ۚ^{۲۳}

(اے داؤد، ہم نے تجھے زمین میں خلیفہ بنایا ہے لہذا تو لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ حکومت کر اور خواہش نفس کی پیروی نہ کر کہ وہ تجھے اللہ کی راہ سے بھٹکا دے گی۔) جہاں خواہش نفس کا وجود ہوگا وہاں علم اور ہدایت کی نفی ہوگی اور ضلالت و ظلم کا اظہار ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَ هُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ^{۲۴}

(مگر یہ ظالم بے سمجھے بوجھے اپنے تخیلات کے پیچھے چل پڑے ہیں۔)

وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ - ۲۵

(بکثرت لوگوں کا حال یہ ہے کہ علم کے بغیر محض اپنی خواہشات کی بنا پر گمراہ کن

باتیں کرتے ہیں۔)

وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ - ۲۶

(اور اس شخص سے بڑھ کر کون گمراہ ہوگا جو خدائی ہدایت کے بغیر بس اپنی خواہشات

کی پیروی کرے؟)

وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ - ۲۷

(اور جو حق تمہارے پاس آیا ہے اس سے منہ موڑ کر ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو۔)

ہوائے نفس کی مذمت ایک ضروری اور ناگزیر اقدام ہے جس سے علم و حق کا جو یا بے نیاز

نہیں ہو سکتا اس لیے کہ عالم و محقق کے لیے ناگزیر ہے کہ معروضیت - جو دور جدید کی اصطلاح

ہے - کے مقابلہ میں اپنی ذاتی رائے اور فکر کو توجہ دے اور اس معروضی منہاج کو اختیار کرے جس

میں ایک عام شخص یا محقق کے مقابلہ میں حقیقت و علم کا ادراک زیادہ ہمہ گیر اور وسیع ہوتا ہے چاہے

ادراک کا زاویہ ہر ایک کا مختلف ہو۔

برٹرینڈ رسل نے اسی حقیقت سے پردہ اٹھاتے ہوئے یہ بات کہی تھی کہ ”معروضیت یہ ہے

کہ مشاہدہ کرنے والے مختلف افراد کی رائے یکساں ہو خواہ ان کا زاویہ نظر و مشاہدہ مختلف

ہو۔“ ۲۸

جانب دوم - عقلی استدلال کے قرآنی طریقے

۱- تشبیہ و تمثیل سے استدلال

یہ استدلال کی ایک قرآنی قسم ہے جس سے حقائق مثالوں کے ذریعہ ذہن کے قریب کیے

جاتے ہیں اور ”جزوی مشاہدہ سے کلی معانی کی توضیح کی جاتی ہے اور حاضر سے غائب پر استدلال کیا جاتا ہے۔“ ^{۲۹} اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ۔ ^{۳۰}

(یہ مثالیں اللہ اس لیے دیتا ہے کہ لوگ ان سے سبق لیں۔)

تمثیل سے افہام و تفہیم میں اضافہ ہوتا اور معانی کی بہتر تصویر کشی ہوتی ہے اس لیے کہ خالص عقلی معانی کو احساس اور وہم و خیال قبول نہیں کرتا جب ان سے ملتے جلتے محسوسات کا تذکرہ ہوتا ہے تو احساسات اور وہم و خیال اس رجحان کو ترک کر کے محسوس پر معقول کو منطبق کر لیتے ہیں اور اسے مکمل فہم حاصل ہو جاتا اور مطلوب تک رسائی ہو جاتی ہے۔ ^{۳۱} قرآن کریم میں مثالیں بیان کرنے اور حقائق کو ذہن سے قریب کرنے کی آیات بہت ہیں۔ ^{۳۲} قرآن اس امر کی بھی صراحت کرتا ہے کہ ان مثالوں سے استفادہ صرف وہ ارباب عقل کر سکتے ہیں ”جو ہر تصویر کے پس پردہ کار فرما مفہوم کی تلاش میں رہتے ہیں، ہر چھلکے سے اس کے مغز کا پتہ لگاتے ہیں اور ہر بات کی ظاہر سے اس کے باطن اور حقیقت تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں۔“ ^{۳۳} ارشاد ہوتا ہے:

إِنَّ الْبَلَّةَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ۔ ^{۳۴}

(اللہ اس سے ہرگز نہیں شرماتا کہ چھریا اس سے بھی حقیر تر کسی چیز کی تمثیلیں دے۔ جو لوگ حق بات کو قبول کرنے والے ہیں، وہ انہی تمثیلوں کو دیکھ کر جان لیتے ہیں کہ یہ حق ہے جو ان کے رب ہی کی طرف سے آیا ہے، اور جو ماننے والے نہیں ہیں وہ انہیں سن کر کہنے لگتے ہیں کہ ایسی تمثیلوں سے اللہ کو کیا سروکار؟ اس طرح اللہ ایک ہی بات سے بہتوں کو گمراہی میں مبتلا کر دیتا ہے اور بہتوں کو راہ راست دکھا دیتا ہے اور اس سے گمراہی

میں وہ انہی کو مبتلا کرتا ہے جو فاسق ہیں۔)

یہ آیات بتاتی ہیں کہ تمثیلات سے دلائل اخذ کرنے میں انسانوں کی دو قسمیں ہوتی ہیں: ایک فریق وہ ہوتا ہے جسے اللہ نے روشن قلب و دماغ سے نوازا ہے جو حق پر دھیان دیتا اور اسے اختیار کرتا ہے۔ دوسرا فریق وہ ہے جو عناد و مخالفت کی راہ پر چل پڑتا ہے۔ دلیل مستحکم ہو تو اس کی مخالفت بڑھ جاتی اور گمراہی میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں کہ قرآن میں جو تمثیلات بیان ہوئی ہیں ان کا حقائق و محسوسات سے اتنا گہرا رابطہ ہے کہ محسوس حقائق ہی قوت فیصلہ میں یقین و اعتماد کی بنیاد بن جاتے ہیں اسی لیے مشاہدہ اور تجربی معرفت کا اہتمام قرآن نے بہت کیا ہے ”جب مجوسیوں نے دعویٰ کیا کہ فرشتے عورتیں ہیں تو قرآن نے ان کے جھوٹے دعوے کی تردید کی اور ان سے جوابی سوال کر ڈالا کہ آیا فرشتوں کی تخلیق کا انہوں نے مشاہدہ کیا ہے؟ آخر انہوں نے فیصلہ کیسے کیا کہ فرشتے مرد یا عورت ہیں؟“ ^{۳۵} قرآن کہتا ہے:

وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ - ^{۳۶}

(انہوں نے فرشتوں کو، جو خدائے رحمن کے خاص بندے ہیں، عورتیں قرار دیے

لیا، کیا ان کے جسم کی ساخت انہوں نے دیکھی ہے؟)

مشاہدہ ایک حقیقی بصری محسوس تجربہ ہے جو ظن و کذب کے مقابلہ میں علم حقیقی تک رسائی

دلاتا ہے۔ اسی لیے قرآن کہتا ہے:

مَّا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ - ^{۳۷}

(یہ اس معاملہ کی حقیقت کو قطعاً نہیں جانتے، محض تیر تگے لڑاتے ہیں۔)

ان کے پاس برہان، حجت یا مشاہدہ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ ایک دوسرے مقام پر سورہ

الصافات میں اللہ فرماتا ہے:

أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ - ^{۳۸}

(کیا واقعی ہم نے ملائکہ کو عورتیں ہی بنایا ہے اور یہ آنکھوں دیکھی بات کہہ رہے ہیں؟)

یہ بھی فرمایا:

مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ - ۳۹

(تمہیں کیا ہو گیا ہے، کیسے حکم لگا رہے ہو؟)

حکم اور فیصلہ کے یقینی ہونے کے لیے ضروری ہے کہ واقعاتی مشاہدہ پر اس کی بنیاد رکھی گئی ہو اور اگر واقعاتی مشاہدہ پر مبنی عقلی دلیل موجود نہیں ہے تو دلیل نقل کا وجود ناگزیر ہے اسی لیے قرآن نے کہا:

أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ - فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ - ۴۰

(کیا تمہارے پاس اپنی ان باتوں کے لیے کوئی صاف سند ہے تو لاؤ اپنی وہ کتاب

اگر تم سچے ہو!)

۲۔ جزئیہ سے استدلال

قرآن پاک میں جزئی دلائل بھی ہیں جو جزئی حقائق پر مبنی ہیں اور ہر جزو تنہا دلیل بن سکتا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ اللَّهُ خَيْرٌ مَّا يُشْرِكُونَ - أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنبِتُوا شَجَرَهَا إِلَهًا مَّعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ - أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا إِلَهًا مَّعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ - أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ إِلَهًا مَّعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ - أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ إِلَهًا مَّعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ

عَمَّا يُشْرِكُونَ - أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ
وَالْأَرْضِ أَلِلَّهِ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - ^{۱۴۱}

(اے نبی ﷺ کہو، حمد ہے اللہ کے لیے اور سلام اس کے اُن بندوں پر جنہیں اس نے برگزیدہ کیا۔ ان سے پوچھو، اللہ بہتر ہے یا وہ معبود جنہیں یہ لوگ اس کا شریک بنا رہے ہیں؟ بھلا وہ کون ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور تمہارے لیے آسمان سے پانی برسایا پھر اس کے ذریعہ وہ خوش نما باغ اگائے جن کے درختوں کا اُگانا تمہارے بس میں نہ تھا؟ کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا خدا بھی ان کاموں میں شریک ہے؟ نہیں، بلکہ یہی لوگ راہ راست سے ہٹ کر چلے جا رہے ہیں۔

اور وہ کون ہے جس نے زمین کو جائے قرار بنایا اور اس کے اندر دریا رواں کیے اور اس میں پہاڑوں کی میخیں گاڑ دیں اور پانی کے دو ذخیروں کے درمیان پردے حائل کر دیے؟ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور خدا بھی ان کاموں میں شریک ہے؟ نہیں، بلکہ ان میں سے اکثر لوگ نادان ہیں۔

کون ہے جو بے قرار کی دعا سنتا ہے جبکہ وہ اسے پکارے اور کون اس کی تکلیف رفع کرتا ہے؟ اور کون ہے جو تمہیں زمین کا خلیفہ بناتا ہے؟ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور خدا بھی یہ کام کرنے والا ہے؟ تم لوگ کم ہی سوچتے ہو۔

اور وہ کون ہے جو خشکی اور سمندر کی تاریکیوں میں تم کو راستہ دکھاتا ہے اور کون اپنی رحمت کے آگے ہواؤں کو خوشخبری لے کر بھیجتا ہے؟ کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا خدا بھی یہ کام کرتا ہے؟ بہت بالا و برتر ہے اللہ اس شرک سے جو یہ لوگ کرتے ہیں۔

اور وہ کون ہے جو خلق کی ابتدا کرتا اور پھر اس کا اعادہ کرتا ہے؟ اور کون تم کو آسمان اور زمین سے رزق دیتا ہے؟ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور خدا بھی ان کاموں میں حصہ دار ہے؟ کہو کہ لاؤ اپنی دلیل اگر تم سچے ہو؟)

ان آیات کریمہ میں جزئیات سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ ہر جزو اپنی ذات میں دلیل بن گیا ہے اور اس کے مجموعہ سے یہ کلی دلیل فراہم ہوئی ہے کہ ہر چھوٹی بڑی چیز اللہ ہی کی تخلیق کردہ ہے اور وہ وجود خداوندی پر دلیل ہے۔^{۲۲}

اگر یہ استدلال جزو سے کل کی طرف یا خاص سے عام کی طرف منتقل ہوتا ہے تو اس کے برعکس وہ استدلال بھی موجود ہے جس میں کل سے جزو کی طرف اور عام سے خاص کی طرف منتقلی عمل میں آتی ہے۔

۳۔ تعمیم اور پھر تخصیص سے استدلال

تعمیم یہ ہے کہ ایک عام قضیہ کا تذکرہ ہو اور مجمل طور پر دعویٰ ثابت کیا جائے پھر قضیہ کی جزئیات سے بحث کی جائے اور یہ دلیل فراہم کی جائے کہ ان کا ہر جزو یہ دعویٰ کا اثبات کر رہا ہے یا بحیثیت مجموعی ان سے دعویٰ ثابت ہو رہا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمْ يَا مُوسَىٰ - قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ - قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ - قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى - الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتَّى - كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى - مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى -^{۲۳}

(فرعون نے کہا، اچھا تو پھر تم دونوں کا رب کون ہے اے موسیٰ علیہ السلام؟ موسیٰ نے جواب دیا: ہمارا رب وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کی ساخت بخشی، پھر اس کا راستہ بتایا۔ فرعون بولا: اور پہلے جو نسلیں گزر چکی ہیں ان کی پھر کیا حالت تھی؟ موسیٰ نے کہا: اس کا علم میرے رب کے پاس ایک نوشتے میں محفوظ ہے، میرا رب نہ چوکتا ہے نہ بھولتا ہے۔ وہی جس نے تمہارے لیے زمین کا فرش بچھایا اور اس میں تمہارے چلنے کو راستے بنائے،

اور اوپر سے پانی برسایا، پھر اس کے ذریعہ سے مختلف قسم کی پیداوار نکالی۔ کھاؤ اور اپنے جانوروں کو بھی چراؤ۔ یقیناً اس میں بہت سی نشانیاں ہیں عقل رکھنے والوں کے لیے۔ اسی زمین سے ہم نے تم کو پیدا کیا ہے، اسی میں ہم تمہیں واپس لے جائیں گے اور اسی سے تم کو دوبارہ نکالیں گے۔)

یہاں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے سیدنا موسیٰ کی زبان سے ایک جامع کلمہ کہلوایا جو ربوبیت کے مفہوم کو اور اس کے ساتھ عبادت کے معنی کو پوری طرح واضح کر رہا ہے کہ ہمارا رب وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کی ساخت بخشی اور پھر اس کو راستہ بتایا۔

خدا ہی اس کائنات کی ہر چیز کو وجود بخشا ہے اور وہی ہدایت پانے والوں کو ہدایت بھی دیتا ہے۔ اس جامع تعیم کے بعد قرآن کریم نے ان کی جزئیات کی وضاحت شروع کی اور ان جزئیات میں سے انہی چیزوں کا تذکرہ کیا جن سے فرعون اور اہل مصر۔ جو کھیتی باڑی کا کام کرتے تھے۔ واقف تھے اور ان کے مناسب حال کلمہ پر اس ٹکڑے کا خاتمہ ہوا جو سارے انسانوں کے لیے نعمت ہے کہ ”کھاؤ اور اپنے جانوروں کو بھی چراؤ۔ اس میں بہت سی نشانیاں ہیں عقل رکھنے والوں کے لیے۔“

۴۔ تعریف سے استدلال

تعریف سے استدلال کا مطلب یہ ہے کہ موضوع کی ماہیت سے ہی دلیل اس طرح فراہم کی جائے کہ مثلاً اصنام کی حقیقت سے ہی یہ دلیل لائی جائے کہ وہ معبود نہیں ہو سکتے اور صفات خداوندی کی وضاحت سے یہ دلیل دی گئی کہ اللہ وحدہ لا شریک ہی عبادت کا مستحق ہے۔ اگر موضوع اللہ کی ذات ہو تو اس کی صفات اور تخلیق صغیر و کبیر کی وضاحت سے اس کی الوہیت پر استدلال ہوگا اور ذات خداوندی کا تعارف اس کی صفات ہی سے کرایا جائے گا۔ قرآن کہتا ہے:

إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ

مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنى تُؤْفَكُونَ۔ فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا
 وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكُمْ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ۔ وَهُوَ الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ
 النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِى ظُلُمَاتِ البَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ
 يَعْلَمُونَ۔ وَهُوَ الَّذِى أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ
 فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ۔ وَهُوَ الَّذِى أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا
 بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ
 النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ
 مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِى ذَلِكُمْ لآيَاتٍ
 لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ۔ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ
 بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ۔^{۲۵}

(دانے اور گٹھلی کو پھاڑنے والا اللہ ہے۔ وہی زندہ کو مردہ سے نکالتا ہے اور وہی
 مردہ کو زندہ سے خارج کرنے والا ہے۔ یہ سارے کام کرنے والا تو اللہ ہے پھر تم کدھر
 بہکے چلے جا رہے ہو؟ پردہ شب کو چاک کر کے وہی صبح نکالتا ہے۔ اسی نے رات کو سکون
 کا وقت بنایا ہے۔ اسی نے چاند اور سورج کے طلوع و غروب کا حساب مقرر کیا ہے یہ سب
 اسی زبردست قدرت اور علم رکھنے والے کے ٹھیرائے ہوئے اندازے ہیں اور وہی ہے
 جس نے تمہارے لیے تاروں کو صبح اور سمندر کی تاریکیوں میں راستہ معلوم کرنے کا ذریعہ
 بنایا۔ دیکھو ہم نے نشانیاں کھول کر بیان کر دی ہیں ان لوگوں کے لیے جو علم رکھتے ہیں۔
 اور وہی ہے جس نے ایک جان سے تم کو پیدا کیا پھر ہر ایک کے لیے ایک جائے قرار ہے
 اور ایک اس کے سوئے جانے کی جگہ۔ یہ نشانیاں ہم نے واضح کر دی ہیں ان لوگوں کے
 لیے جو سمجھ بوجھ رکھتے ہیں اور وہی ہے جس نے آسمان سے پانی برسایا، پھر اس کے ذریعہ
 سے ہر قسم کی نباتات اگائی، پھر اس سے ہرے ہرے کھیت اور درخت پیدا کیے، پھر ان

سے تہ بہ تہ چڑھے ہوئے دانے نکالے اور کھجور کے شگوفوں سے پھلوں کے کچھے کے گچھے پیدا کیے جو بوجھ کے مارے جھکے پڑتے ہیں، اور انگور زیتون اور انار کے باغ لگائے جن کے پھل ایک دوسرے سے ملتے جلتے بھی ہیں اور پھر ہر ایک کی خصوصیات جدا جدا بھی ہیں۔ یہ درخت جب پھلتے ہیں تو ان میں پھل آنے اور پھر ان کے پکنے کی کیفیت ذرا غور کی نظر سے دیکھو، ان چیزوں میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو ایمان لاتے ہیں۔ اس پر بھی لوگوں نے جنوں کو اللہ کا شریک ٹھہرا دیا، حالانکہ وہ ان کا خالق ہے، اور بے جانے بوجھے اس کے لیے بیٹے اور بیٹیاں تصنیف کر دیں، حالانکہ وہ پاک اور بالاتر ہے ان باتوں سے جو یہ لوگ کہتے ہیں۔

ان آیات میں اللہ کی وحدانیت کا اثبات ہے اور یہ کہ وہی معبود برحق ہے۔ اس کے سوا کوئی الہ نہیں ہے۔ اثبات کا طریقہ یہ اختیار کیا گیا کہ اس کی تخلیق و تنوع کی وضاحت کی گئی اور یہ کہ وہی ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔ اس طرح اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا تعارف اس کی صفات اور موجودات میں اس کے اثرات کے واسطے سے کرایا گیا کیوں کہ اس کی ذات کا تعارف اس دنیا میں ممکن نہیں ہے۔

ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ آغاز میں انسان کی تخلیق کا تعارف کرا کے آخر میں بعث بعد الموت پر دلیل فراہم کی گئی ہے۔ قرآن کہتا ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ - ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ - ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ - ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ۔

(ہم نے انسان کو مٹی کے ست سے بنایا، پھر اسے ایک محفوظ جگہ ٹپکی ہوئی بوند میں تبدیل کیا، پھر اس بوند کو لوتھڑے کی شکل دی، پھر لوتھڑے کو بوٹی بنا دیا، پھر بوٹی کی ہڈیاں

بنائیں، پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا، پھر اسے ایک دوسری ہی مخلوق بنا کھڑا کیا۔ پس بڑا ہی بابرکت ہے اللہ، سب کاریگروں سے اچھا کاریگر۔ پھر اس کے بعد تم کو ضرور مرنا ہے، پھر قیامت کے روز یقیناً تم اٹھائے جاؤ گے۔)

بعض محرمات کا تعارف کرانے سے ان کی حرمت واضح ہوتی ہے اور ان کی تحریم کا قطعی فیصلہ ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر شراب کی حرمت کے بارے میں قرآن کہتا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ
مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ۔ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ
بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ
الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ۔ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن
تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا إِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ۔^{۴۸}

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، یہ شراب اور جو اور یہ آستانے اور پانسے، یہ سب گندے شیطانی کام ہیں ان سے پرہیز کرو، امید ہے کہ تمہیں فلاح نصیب ہوگی۔ شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعہ سے تمہارے درمیان عداوت اور بغض ڈال دے اور تمہیں خدا کی یاد سے اور نماز سے روک دے۔ پھر کیا تم ان چیزوں سے باز رہو گے؟ اللہ اور اس کے رسول کی بات مانو اور باز آ جاؤ، لیکن اگر تم نے حکم عدولی کی توجان لو کہ ہمارے رسول پر بس صاف صاف حکم پہنچا دینے کی ذمہ داری تھی۔)

نص قرآنی سے ثابت اس تحریم میں شریک کے اوصاف کا تذکرہ، اس کی ذات اور اس سے مرتب ہونے والے اثرات کی صراحت ہے تاکہ اس کی حرمت کی حکمت معلوم ہو جائے چنانچہ حد اور رسم دونوں طریقوں سے شراب کا تعارف کرایا۔ حد کے ذریعہ تعارف اس طرح کرایا گیا کہ اس کی ذات کے بارے میں وضاحت کی گئی یہ جوئے اور پانسے کی قبیل سے ہے اور یہ حد کے ذریعہ تعارف ہوا کہ اس کی ذات کا ذکر آ گیا اس کی جنس کے ذکر کے ذریعہ۔ رسم کے ذریعہ

تعارف اس طرح ہوا کہ اس کے نقصانات و اثرات کی تفصیل آگئی کہ شراب پینے سے دلوں میں بغض و عداوت کی تخم ریزی ہوتی ہے اور نماز اور ذکر الہی کا راستہ بند ہو جاتا ہے۔

شراب وقت کے ضیاع کی باعث ہے۔ مفسدانہ لہو و لعب میں آدمی کو بد مست کر دیتی ہے اور نماز اور ذکر الہی سے بیزار کر دیتی ہے۔^{۲۹}

۵۔ مقابلہ سے استدلال

”دو چیزوں کے درمیان، دو معاملات میں یا دو اشخاص میں مقابلہ و موازنہ اس لیے ہوتا ہے کہ یہ معلوم ہو سکے کہ ان میں سے کون کسی متعین کام میں موثر ہو سکتا ہے اور جب ثابت ہو جاتا ہے کہ فلاں کی تاثیر زیادہ ہے تو اسے اولیت اور ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔ اس نوعیت کا استدلال قرآن میں بہت ہے اس لیے کہ مشرکین تراشیدہ پتھروں کی یا مخلوقات الہی کی پرستش کرتے تھے اور عقیدہ یہ رکھتے تھے کہ ایجاد و تخلیق میں یا خیر و شر کے حصول میں ان کا اثر حاصل ہے۔

چنانچہ ذات خداوندی اور مصنوعی معبودان باطل کے درمیان مقابلہ کیا گیا تا کہ مشرکین کے عقائد کا بطلان واضح ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:^{۵۰}

أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ۔ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ۔^{۵۱}

(پھر کیا وہ جو پیدا کرتا ہے اور وہ جو کچھ بھی پیدا نہیں کرتے، دونوں یکساں ہیں؟ کیا تم ہوش میں نہیں آتے؟ اگر تم اللہ کی نعمتوں کو گننا چاہو تو گن نہیں سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ بڑا ہی درگزر کرنے والا اور رحیم ہے۔)

ایک دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے:

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ
أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى
وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا

كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقِ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ
الْقَهَّارُ۔^{۵۲}

(ان سے پوچھو، آسمان وزمین کا رب کون ہے؟ کہو، اللہ۔ پھر ان سے کہو جب حقیقت یہ ہے تو کیا تم نے اسے چھوڑ کر ایسے معبودوں کو اپنا کارساز ٹھیرا لیا جو خود اپنے لیے بھی کسی نفع و نقصان کا اختیار نہیں رکھتے؟ کہو، کیا اندھا اور آنکھوں والا برابر ہوا کرتا ہے؟ کیا روشنی اور تاریکیاں یکساں ہوتی ہیں؟ اور اگر ایسا نہیں تو کیا ان کے ٹھیرائے ہوئے شریکوں نے بھی اللہ کی طرح کچھ پیدا کیا ہے کہ اس کی وجہ سے ان پر تخلیق کا معاملہ مشتبہ ہو گیا؟ ہر چیز کا خالق صرف اللہ ہے اور وہ یکتا ہے، سب پر غالب!)

ہم اس آیت میں مندرجہ ذیل امور کے درمیان مقابلہ و موازنہ دیکھ رہے ہیں:

۱۔ نفع و ضرر پر قدرت نہ رکھنے والوں کے درمیان اور اس ہستی کے درمیان جو غالب ہے، ہر چیز پر قادر ہے، یکتا و یگانہ ہے جس سے مشابہ کوئی نہیں۔ گویا مقابلہ ہو رہا ہے اندھے اور آنکھوں والے کے درمیان۔ اندھے سے مراد وہ لوگ ہیں جو حقائق کا ادراک نہیں کرتے اور آنکھوں والے وہ لوگ ہیں جنہیں حقیقتوں کا ادراک رہتا ہے۔

۲۔ نفس پر چھائی ہوئی تاریکی اور دل کو روشن کرنے والی روشنی کے درمیان۔

۳۔ تخلیق کرنے والے اور تخلیق کی صلاحیت نہ رکھنے والے کے درمیان۔

یہ مقابلے متعدد دعوؤں کو ثابت کرنے والے دلائل فراہم کرتے ہیں اور مقابلہ و موازنہ سے صحیح اور درست فیصلے ہوا کرتے ہیں۔“^{۵۳}

پہلا دعویٰ یہ ہے کہ ہر چیز کی قدرت رکھنے والا اور خود اپنے نفع و نقصان کی قدرت نہ رکھنے والا دونوں یکساں ہیں۔

اور دلیل کے نتیجے میں حکم یہ نکلا کہ دونوں یکساں نہیں ہیں۔ چونکہ الوہیت کی یکسانیت کا دعویٰ باطل ہے اس لیے حکم نفی کا لگایا گیا۔ معبود صرف وہ اللہ ہے جو ہر چیز کا مالک ہے۔

دوسرے دعویٰ میں حقیقت کا ادراک کرنے والے ہدایت یاب شخص اور گمراہ شخص کے درمیان برابری کی نفی کی گئی ہے۔ اول الذکر کی مثال آنکھوں والے کی اور آخر الذکر کی مثال اندھے کی ہے۔ پھر آخر کون صراط مستقیم پر گامزن ہو سکے گا؟ بلاشبہ فیصلہ یہی ہوگا کہ ہدایت یاب آنکھوں والے شخص کے ساتھ ہی خیر ہے۔

تیسرے دعویٰ میں تخلیق و تکوین کے مزموہ خیال کا اشتراک ہے اور یہ خیال باطل ہے بلکہ اللہ ہر چیز کا خالق اور وہی قاہر و غالب ہے۔^{۵۴} حقائق اس کا اثبات کرتے ہیں اور انہیں خود اس کا اعتراف ہے:

وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ - ۵۵

(اگر تم ان سے پوچھو کہ زمین اور آسمان کو کس نے پیدا کیا ہے تو یہ ضرور کہیں گے کہ

اللہ نے۔)

ان مقابلوں سے جن کا بکثرت تذکرہ قرآن میں ہوا ہے، ثابت ہو جاتا ہے کہ سچا کون ہے

اور کون ہے جو گمان و قیاس کے پیچھے دوڑ رہا ہے؟

۶۔ قرآنی قصوں سے استدلال

”کبھی قصہ میں بھی دلیل موجود ہوتی ہے۔ قرآن کریم نے اثر انگیزی اور صبر و تسلی کے لیے قصوں کو واسطہ بنایا ہے۔ قصوں کے ضمن میں شرک و بت پرستی کے باطل ہونے پر دلائل دیے جاتے ہیں۔ بسا اوقات قصہ کا موضوع ایسا رسول ہوتا ہے جس کی قدر و منزلت سے مشرکین واقف تھے جیسے ابراہیم اور موسیٰ علیہما السلام۔ کسی ایسے رسول کی زبان سے استدلال کرنا جس کی فضیلت کا مخالفین کو اعتراف ہو جیسے عربوں کے نزدیک ابراہیم علیہ السلام اور بنی اسرائیل کے یہاں موسیٰ علیہ السلام معزز و محترم تھے، دلیل کی قوت و طاقت میں اضافہ کا سبب ہوتا ہے۔“^{۵۶}

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اپنے والد سے گفتگو اور اپنی قوم کے ساتھ ان کا معاملہ قرآن میں بیان ہوا ہے ”ہم دونوں قصوں میں بت پرستی کے باطل ہونے کے حق میں واضح اور قوی

دلائل پاتے ہیں کیوں کہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام عربوں کے نزدیک بڑے مکرم اور واجب الاحترام تھے اور انہی سے وہ اپنا سلسلہ نسب جوڑتے تھے۔ ان کا دعویٰ تھا کہ وہ ملت ابراہیمی پر ہیں۔ جب انہیں خبر ملی کہ ابراہیم علیہ السلام تو موجد تھے اور اپنے والد اور اپنی قوم سے ان کا استدلال سامنے آیا تو اس کا ان کے دلوں پر خاطر خواہ اثر ہوا۔ قرآن میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اپنے باپ سے گفتگو ہوئی ہے جو بت پرستی کے خلاف تھی:

وَإِذْ كَرِهْنَا الْكِتَابَ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا۔ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا۔ يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا۔^{۵۷}

(اور کتاب میں ابراہیم علیہ السلام کا قصہ بیان کرو، بے شک وہ ایک راست باز انسان اور ایک نبی تھا۔ انہیں ذرا اس موقع کی یاد دلاؤ جبکہ اس نے اپنے باپ سے کہا کہ ”ابا جان! آپ کیوں ان چیزوں کی عبادت کرتے ہیں جو نہ سنتی ہیں نہ دیکھتی ہیں اور نہ آپ کا کوئی کام بنا سکتی ہیں؟ ابا جان! میرے پاس ایک ایسا علم آیا ہے جو آپ کے پاس نہیں آیا، آپ میرے پیچھے چلیں، میں آپ کو سیدھا راستہ بتاؤں گا۔“)

کیا آپ نہیں دیکھتے کہ کلام میں بت پرستی کی تردید موثر انداز میں موجود ہے کیوں کہ اس میں وضاحت ہے کہ یہ معبود سن سکتے ہیں نہ دیکھ سکتے ہیں اس لیے یہ انسان سے بھی کم تر ہیں۔ آخر انسان اپنے سے کم تر چیزوں کی پوجا کیسے کرتا ہے جبکہ عبادت دعا ہے اور انسان کیسے ان چیزوں کو پکارتا ہے جو نہ سنتی ہیں نہ دیکھتی ہیں؟^{۵۸}

قرآنی قصوں میں بسا اوقات دلیل کسی حیوان کی زبان سے فراہم ہو جاتی ہے اس سے حیرت و تجسس بڑھ جاتا ہے، ذہن متوجہ ہو جاتا اور دل ایمان کی حقیقت سے معمور ہوا ٹھٹھا ہے۔^{۵۹}

جیسا کہ سیدنا سلیمان علیہ السلام کی داستان بیان ہوئی ہے:

وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ
 - لَأَعَذَّبَنَّ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ - فَمَكَثَ غَيْرَ
 بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ - إِنِّي
 وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ
 - وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ
 أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ - أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي
 يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ -
 اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ -

(اور سلیمان علیہ السلام نے پرندوں کا جائزہ لیا۔ کہا ”کیا بات ہے کہ فلاں ہڈ ہڈ کو
 نہیں دیکھ رہا ہوں؟ کیا وہ کہیں غائب ہو گیا ہے؟ میں اسے سخت سزا دوں گا یا اسے ذبح
 کر دوں گا ورنہ اسے میرے سامنے معقول وجہ پیش کرنی ہوگی“۔ کچھ دیر نہ گزری تھی کہ اس
 نے آ کر کہا ”میں نے وہ معلومات حاصل کی ہیں جو آپ کے علم میں نہیں ہیں میں سب کے
 متعلق یقینی اطلاع لے کر آیا ہوں۔ میں نے وہاں ایک عورت دیکھی جو اس قوم کی حکمران
 ہے۔ اس کو ہر طرح کا سرو سامان بخشا گیا ہے اور اس کا تخت بڑا عظیم الشان ہے۔ میں
 نے دیکھا کہ وہ اور اس کی قوم اللہ کے بجائے سورج کے آگے سجدہ کرتی ہے“۔ شیطان
 نے ان کے اعمال ان کے لیے خوش نمابنا دیے اور انہیں شاہراہ سے روک دیا، اس وجہ سے
 وہ یہ سیدھا راستہ نہیں پاتے کہ اس خدا کو سجدہ کریں جو آسمانوں اور زمین کی پوشیدہ چیزیں
 نکالتا ہے اور وہ سب کچھ جانتا ہے جسے تم لوگ چھپاتے اور ظاہر کرتے ہو اللہ، کہ جس کے
 سوا کوئی مستحق عبادت نہیں، جو عرش عظیم کا مالک ہے۔)

ہم دیکھ رہے ہیں کہ توحید کی دلیل ہڈ ہڈ کی زبان سے مختصر تر یہ عبارت میں اور واضح ترین
 اشارہ میں یہاں بیان ہوئی ہے جبکہ وہ اللہ کو چھوڑ کر سورج کی پرستش کے باطل ہونے کی

وضاحت کر رہا تھا کیوں کہ سورج خود انسان کی تخلیق میں کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ ہڈ ہڈ نے واضح کیا کہ یہ فطرت کی کج روی اور ضلالت ہے۔ یہ تو شیطان نے فاسد افکار کو مزین کر دیا ہے اور انسان کو فطرت انسانی کے اس فیصلہ سے دور کر دیا ہے کہ وہ اس خدا کے سامنے سجدہ ریز ہو جو تخم اور گٹھلی سے پوشیدہ چیز کو نکالتا ہے اور تمام اسباب وجود کو، جو سورج اور اس کی روشنی سے مخفی ہوتے ہیں ظہور میں لاتا ہے۔ پوشیدگی سے ظہور میں لانے والی چیزوں پر سورج کے ظاہری اثرات تو مرتب ہوتے ہیں مگر جو چیزیں مخفی ہیں ان پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا یعنی سورج کی تاثیر ظاہری ہے مخفی اور باطن پر اس کی کوئی تاثیر نہیں ہے۔^{۶۲}

۷۔ مجادلہ و مناظرہ سے استدلال

قرآن کریم نے حقائق کی توضیح و اثبات میں استدلال ہی پر اکتفاء نہ کیا بلکہ بعض مقامات پر اس نے مناظرہ و مجادلہ کی شکل اختیار کی اور مشرک و اہل کتاب مخالفین اور شک و تردد میں مبتلا متردین کے ساتھ کھلے چیلنج اور مبارزت کا بھی سامنا کیا۔ اس میدان میں بھی اس کا منہاج ممتاز و منفرد ہے۔ جب وہ الزامی و اقدامی پوزیشن اختیار کرتا ہے تو جلد ہی معاند کا ہاتھ پکڑ کر حقیقت کے سامنے لا کھڑا کرتا ہے اور اس کی مکمل وضاحت کر دیتا ہے جس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں رہ جاتی جیسا کہ اللہ نے مشرکین کے اس مطالبہ کا جواب دیا ہے کہ رسول کوئی فرشتہ ہونا چاہیے۔^{۶۲}

وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ لَكُمْ لَا نُنظَرُونَ۔ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ۔^{۶۳}

(یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس نبی پر کوئی فرشتہ کیوں نہیں اتارا گیا؟ اگر کہیں ہم نے فرشتہ اتار دیا ہوتا تو اب تک کبھی کا فیصلہ ہو چکا ہوتا پھر انہیں کوئی مہلت نہ دی جاتی، اور اگر ہم فرشتے کو اتارتے تب بھی اسے انسانی شکل ہی میں اتارنے اور اس طرح انہیں اسی شبہ میں مبتلا کر دیتے جس میں اب یہ مبتلا ہیں۔)

قرآن کریم نے مخالفین کی تردید میں متعدد مناظراتی طریقے اور منہاج استعمال کیے جن

میں سے ہم حسب ذیل کا تذکرہ کرتے ہیں

(الف) سبر و تقسیم

سبر و تقسیم استدلال کا ایک اہم باب ہے جو حقیقت کو منکشف کرتا اور اس کی رہنمائی کرتا ہے۔ ”یہ بھی مناظرہ و مجادلہ کا ایک باب ہے جسے مجادلہ کرنے والا مخاطب کے دعویٰ کو باطل ثابت کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ وہ موضوع مجادلہ کی اقسام کا تذکرہ کرتا ہے اور یہ وضاحت کرتا ہے کہ ان میں سے کسی قسم میں ایسی خاصیت نہیں ہے جو قبول دعویٰ سے ہم آہنگ ہو۔ اس طرح مخالف کا دعویٰ باطل ہو جاتا ہے۔“ ۶۴

ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس قسم میں مناظرہ کرنے والا دو کارروائیوں سے گزرتا ہے، ایک کارروائی حصر و احاطہ کی ہے اور تقسیم کی اصطلاح سے یہی مراد ہے اور دوسری کارروائی ابطال کی ہے جو سبر کی اصطلاح کا مقصود ہے۔

سیوطی نے لکھا ہے کہ سبر و تقسیم کی قرآنی مثال مندرجہ ذیل آیات ہیں: ۶۵

تَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّانِّ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلِ الذَّكْرَيْنِ حَرَّمَ أُمَّ
الْأُنثَيْنِ أَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامٌ الْأُنثَيْنِ نَبُوْنِي بَعْلِمِ إِنْ كُنْتُمْ
صَادِقِينَ - وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلِ الذَّكْرَيْنِ حَرَّمَ أُمَّ الْأُنثَيْنِ أَمَا
اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامٌ الْأُنثَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ
أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي
الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ - ۶۶

(یہ آٹھ زومادہ ہیں، دو بھیڑ کی قسم سے اور دو بکری کی قسم سے۔ اے نبی ﷺ! ان سے پوچھو کہ اللہ نے اس کے زحرام کیے ہیں یا مادہ، یا وہ بچے جو بھیڑوں اور بکریوں کے پیٹ میں ہوں؟ ٹھیک ٹھیک علم کے ساتھ مجھے بتاؤ اگر تم سچے ہو۔ اور اسی طرح دو اونٹ کی قسم سے ہیں اور دو گائے کی قسم سے۔ پوچھو ان کے زحرام کے لیے ہیں یا مادہ، یا وہ

بچے جو اونٹنی اور گائے کے پیٹ میں ہوں؟ کیا تم اس وقت حاضر تھے جب اللہ نے ان کے حرام ہونے کا حکم تمہیں دیا تھا؟ پھر اس شخص سے بڑھ کر ظالم اور کون ہوگا جو اللہ کی طرف منسوب کر کے جھوٹی بات کہے تاکہ علم کے بغیر لوگوں کی غلط رہنمائی کرے۔ یقیناً اللہ ایسے ظالموں کو راہ راست نہیں دکھاتا۔—

سیوطی نے استدلال کی صورت کی وضاحت کی ہے اور لکھا ہے کہ چونکہ کفار کبھی نر جانوروں کو حرام کر لیتے تھے اور کبھی مادہ جانوروں کو اس لیے اللہ تعالیٰ نے سبر و تقسیم کا منہاج استعمال کر کے ان کی تردید کی اور فرمایا کہ تخلیق صرف اللہ کی ہے۔ اس نے ہر جوڑے سے مذکر و مؤنث پیدا کیے پھر کس طرح تم ان کی حرمت کا تذکرہ کرتے ہو؟ یعنی اس تحریم کی علت کیا ہے؟ یہ تحریم تین صورتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو نر حرام ہوگا یا مادہ حرام ہوگی یا ان دونوں کو شامل رحم مادر حرام ہوگا! یا پھر حرمت کی علت معلوم نہ ہوگی یعنی تعبدی ہوگی اور اللہ سے یہ حکم ملا ہوگا اور اللہ سے حکم یا تو وحی کے ذریعہ اور رسولوں کی رسالت کے واسطے سے ملا ہوگا یا اس کا کلام سن کر یا اس کا مشاہدہ کر کے اخذ کیا ہوگا یہی مفہوم ہے اللہ کے اس قول کا:

أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّيْنَاكُمُ اللَّهُ بِهَذَا - (انعام: ۱۴۴)

(کیا تم اس وقت حاضر تھے جب اللہ نے ان کے حرام ہونے کا حکم تمہیں دیا تھا؟)

یہ حرمت کی وہ شکلیں ہیں جن سے صرف نظر ممکن نہیں ہے:

تحریم کی پہلی شکل لازم کرتی ہے کہ تمام نر حرام ہوں

دوسری شکل کے مطابق تمام مادہ حرام ٹھہرتی ہیں

تیسری شکل کے مطابق دونوں جنسیں ایک ساتھ حرام ٹھہرتی ہیں۔

اس طرح ان کا یہ دعویٰ باطل ہو گیا کہ بعض حالات میں بعض جانور حرام ہوں اور دوسرے

حالات میں دوسرے جانور حرام ہوں۔ اس لیے کہ علت کا تقاضا ہوگا کہ تحریم کا حکم مطلق ہو اور بغیر

واسطے کے اللہ سے حکم اخذ کرنا باطل ہے اور جب یہ سب باطل ہے تو مدعا ثابت ہو گیا یعنی یہ کہ

مشرکین نے جو باتیں کہی تھیں وہ جھوٹ و افترا سے زیادہ حیثیت نہ رکھتی تھیں۔ ۶۷

(ب) تحدی

جس طرح اللہ نے کفار قریش کو چیلنج کیا کہ وہ قرآن جیسی دس سورتیں گھڑ کر پیش کر دیں ” یعنی اگر حقیقت وہی ہے جس کا انہیں دعویٰ ہے کہ یہ قرآن انسان کا تراشیدہ کلام ہے تو دس سورتیں گھڑنے کا تجربہ انہوں نے کیوں نہ کیا، ”۶۸ قرآن کہتا ہے:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ۔ ۶۹

(کیا یہ کہتے ہیں کہ پیغمبر نے یہ کتاب خود گھڑ لی ہے؟ کہو اچھا یہ بات ہے تو اس جیسی گھڑی ہوئی دس سورتیں تم بنا لاؤ۔)

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ۔ ۷۰

(اور اگر تمہیں اس امر میں شک ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری

ہے یہ ہماری ہے یا نہیں، تو اس کے مانند ایک ہی سورت بنا لاؤ)

قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا۔ ۷۱

(کہہ دو کہ اگر انسان اور جن سب کے سب مل کر اس قرآن جیسی کوئی چیز لانے کی

کوشش کریں تو نہ لاسکیں گے چاہے وہ سب ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں۔)

(ج) قول بالموجب

یعنی فریق مخالف کے کلام کے تقاضوں کو پکڑنا اور اپنے مقصود پر اسی کی گفتگو سے استدلال کرنا ۷۲ گویا مخاطب کے کلام میں کوئی ایسی صفت موجود ہے جو اثباتِ حکم کے لیے کنایہ کا کام کر رہی ہے چنانچہ وہ کنایہ اسی شئی کے غیر کے لیے بھی ثابت ہوگا۔ ۷۳ مثال کے طور پر منافقین کا قول نقل کر کے اس سے اس کی تردید قرآن کر رہا ہے:

يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ

وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ - ۷۳

(یہ کہتے ہیں کہ ہم مدینہ واپس پہنچ جائیں تو جو عزت والا ہے وہ ذلیل کو وہاں سے نکال کر باہر کرے گا حالانکہ عزت تو اللہ اور اس کے رسول اور مومنین کے لیے ہے۔) یہاں منافقوں کے کلام میں الأعز (زیادہ عزت والا) کنایہ ہے انہی کی جماعت سے اور لفظ الأذل (زیادہ ذلیل) کنایہ ہے مومنوں سے۔ منافقوں نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ وہ مسلمانوں کو مدینہ سے نکال باہر کریں گے چنانچہ اللہ نے عزت کی اسی صفت کو اللہ، اس کے رسول اور مسلمانوں کے لیے خاص کر کے ان کی تردید کر دی گویا قرآن نے یہ مان لیا کہ ہاں باعزت لوگ ذلیل لوگوں کو مدینہ سے نکال دیں گے لیکن سوال یہ ہے کہ باعزت کون ہے اور ذلیل کون؟ ذلیل تو منافق خود ہیں اور اللہ اور اس کے رسول باعزت اور مکرم و محترم ہیں ۷۵ کے کیوں کہ عزت تو اللہ، اس کے رسول اور مسلمانوں کے لیے ہی ہے۔

(د) تسلیم

تسلیم کا مطلب یہ ہے کہ کسی محال کو منفی یا صرف امتناع کے ساتھ مشروط مان لیا جائے تاکہ شرط واقع نہ ہونے کی صورت میں مذکورہ شئی واقع نہ ہو سکے۔ پھر مجادلانہ انداز میں اس کے وقوع کو تسلیم کر لیا جائے اور اس کے وقوع کو تسلیم کرتے ہوئے اس کے بے سود ہونے کو واضح کر دیا جائے۔ ۷۶ کے مثال کے طور پر قرآن کہتا ہے:

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ - ۷۷

(اللہ نے کسی کو اپنی اولاد نہیں بنایا ہے اور کوئی دوسرا خدا اس کے ساتھ نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو ہر خدا اپنی خلق کو لے کر الگ ہو جاتا اور پھر وہ ایک دوسرے پر چڑھ دوڑتے۔ پاک ہے اللہ ان باتوں سے جو نہ لوگ بناتے ہیں۔)

مطلب یہ ہے کہ اللہ کے ساتھ کوئی الہ نہیں ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس کے ساتھ کوئی

اللہ ہے تو اس تسلیم سے لازم آئے گا کہ دونوں میں سے ہر الہ اپنی مخلوق کو لے کر الگ ہو جائے اور وہ ایک دوسرے پر حملہ کر دیں اور کائنات میں کوئی معاملہ تکمیل کو نہ پہنچے، کوئی حکم نافذ نہ ہو اور اس دنیا کے امور میں کوئی نظم و ضبط نہ ہو جبکہ واقعہ اس کے برعکس ہے اس لیے دو یا اس سے زائد خداؤں کا مفروضہ محال ہے کیوں کہ اس سے محال اور ناممکن چیز لازم آتی ہے۔^۸

(ھ) اِسْجَال

اِسْجَال کا مطلب یہ ہے کہ مخالف فریق کی زبان سے دوسرے سیاق کے الفاظ ادا کروائے جائیں جس سے اس حقیقت کا اندراج ہو جائے جو مخاطب کے نزدیک شک و انکار کی گنجائش رکھتی تھی۔ سیوطی کہتے ہیں کہ اِسْجَال کا مطلب ایسے الفاظ کا استعمال کرنا ہے جو مخاطب کی طرف سے مقصود کا اعتراف کروالے اور وہ چیز ریکارڈ میں آجائے۔ ۹۔ مثال کے طور پر قرآن کہتا ہے:

وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ لَلْعَنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ - الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ۔^{۱۰}

(جنت کے لوگ دوزخ والوں سے پکار کر کہیں گے ”ہم نے ان سارے وعدوں کو ٹھیک پایا جو ہمارے رب نے ہم سے کیے تھے، کیا تم نے بھی ان وعدوں کو ٹھیک پایا جو تمہارے رب نے کیے تھے؟“ وہ جواب دیں گے ”ہاں“ تب ایک پکارنے والا ان کے درمیان پکارے گا کہ خدا کی لعنت ان ظالموں پر جو اللہ کے راستے سے لوگوں کو روکتے اور اسے ٹیڑھا کرنا چاہتے تھے اور آخرت کے منکر تھے۔)

(و) استدلال کی منتقلی تاکہ فریق مخالف کی عقلی صلاحیتوں سے ہم آہنگ ہو سکے یعنی استدلال کرنے والا ایک اپنا انداز بدل دے کیوں کہ فریق مخالف کو پہلا استدلال سمجھ میں نہ آسکتا تھا۔^{۱۱}

سیوطی نے اس کی وضاحت میں لکھا ہے کہ استدلال کرنے والا ایک دلیل کو چھوڑ کر دوسری دلیل یا ایک مثال کی جگہ دوسری مثال کو اختیار کر لے کیوں کہ پہلی دلیل یا پہلی مثال مخاطب کی سمجھ میں نہ آسکی تھی یا وہ دلیل تو سمجھ گیا تھا لیکن مغالطہ پیدا کرنا چاہتا تھا چنانچہ ایسی دلیل یا مثال پیش کی گئی کہ مخاطب کے سامنے تسلیم یا سکوت کے سوا کوئی راہ باقی نہیں رہی۔

اس کی بہترین مثال یہ ہے کہ اللہ نے خود نمرود سے ابراہیم علیہ السلام کے مناظرہ و مجادلہ کی داستان بیان کر لی ہے جس میں یہ اسلوب پوری طرح کار فرما ہے:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ
إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ
اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ
وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ - ۸۲

(کیا تم نے اس شخص کے حال پر غور نہیں کیا جس نے ابراہیم علیہ السلام سے جھگڑا کیا تھا؟ جھگڑا اس بات پر کہ ابراہیم علیہ السلام کا رب کون ہے اور اس بنا پر کہ اس شخص کو اللہ نے حکومت دے رکھی تھی۔ جب ابراہیم علیہ السلام نے کہا کہ ”میرا رب وہ ہے جس کے ہاتھ میں زندگی اور موت ہے“ تو اس نے جواب دیا: ”زندگی اور موت میرے اختیار میں ہے۔“ ابراہیم علیہ السلام نے کہا ”اچھا! اللہ سورج کو مشرق سے نکالتا ہے تو اسے ذرا مغرب سے نکال لا۔“ یہ سن کر وہ منکر حق ششدر رہ گیا، مگر اللہ ظالموں کو راہ راست نہیں دکھایا کرتا۔)

(ز) مناقضہ

یعنی کسی ناممکن فعل پر تبصرہ تاکہ کسی چیز کے ناممکن الوقوع ہونے پر دلالت ہو سکے۔ اللہ کا

ارشاد ہے:

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ

وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ - ۸۴

(یقین جانو، جن لوگوں نے ہماری آیات کو جھٹلایا ہے اور ان کے مقابلہ میں سرکشی کی ہے ان کے لیے آسمان کے دروازے ہرگز نہ کھولے جائیں گے۔ ان کا جنت میں جانا اتنا ہی ناممکن ہے جتنا سوئی کے نا کے سے اونٹ کا گزرنا۔)

(ح) مجازاۃ

فریق مخالف سے مجادلہ و مباحثہ تاکہ اس کی غلطی واضح ہو جائے۔ اس کی شکل یہ ہے کہ مخاطب کے بعض مقدمات کو تسلیم کر لیا جائے لیکن یہ اشارہ بھی کر دیا جائے کہ ان سے وہ نتیجہ برآمد نہیں ہوتا جو مخاطب کی خواہش ہے بلکہ وہ مقدمات مخاطب کی مرضی کے خلاف کچھ دوسرے نتائج کی تشکیل میں مدد دیتے ہیں۔ ۸۵

مثال کے طور پر مندرجہ ذیل آیات کو دیکھیے:

قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِئَةُ اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخَّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنَّ سَمًّا إِلَّا بَشْرٌ
مَّثَلْنَا تَرْيَدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ -
قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ
مِنْ عِبَادِهِ - ۸۶

(ان رسولوں نے کہا ”کیا خدا کے بارے میں شک ہے جو آسمانوں اور زمین کا خالق ہے؟ وہ تمہیں بلا رہا ہے تاکہ تمہارے قصور معاف کرے اور تم کو ایک مدت مقرر تک مہلت دے۔“ انہوں نے جواب دیا ”تم کچھ نہیں ہو مگر ویسے ہی انسان جیسے ہم ہیں۔ تم ہمیں ان ہستیوں کی بندگی سے روکنا چاہتے ہو جن کی بندگی باپ دادا سے ہوتی چلی آرہی ہے۔ اچھا تو لاؤ کوئی صریح سند۔“ ان کے رسولوں نے ان سے کہا ”واقعی ہم کچھ نہیں ہیں مگر تم ہی جیسے انسان۔ لیکن اللہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے نوازتا ہے۔“)

گویا منکرین نبوت کی تردید میں رسولوں نے فرمایا کہ جس چیز کا تم نے دعویٰ کیا ہے کہ ہم تمہارے ہی جیسے بشر ہیں تو ہم اس کا انکار نہیں کرتے۔ یہ برحق ہے لیکن تمہارے اس دعوے سے انکار رسالت کا نتیجہ برآمد نہیں ہوتا اور نہ اس سے اس بات کی نفی ہوتی ہے کہ اللہ نے ہم پر خصوصی احسان فرمایا۔ بشریت تو رسالت کے لیے لازمی شرط ہے۔ یہ اللہ کی سنت رہی ہے کہ وہ رسول مخاطب کے اندر ہی سے مبعوث فرماتا ہے جو اس کے مقام و مرتبہ اور صدق و امانت سے اچھی طرح واقف ہوتے ہیں۔ ۷۷

۸۔ عالم کائنات میں استقرائی استدلال

یہ فطری بات ہے کہ منہاج اس موضوع کے مزاج سے ہم آہنگ ہو جس پر تمام میدانوں میں غور و فکر کا انحصار ہے۔ عالم کائنات سے ہم آہنگ منہاج استقرائی منہاج ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم کائنات محسوس و مشاہد دنیا ہے جسے عقل انسانی حسی تجربہ اور مشاہدہ کے مراحل سے گزار سکتی ہے اور ماہرانہ ملاحظہ کی تابع بنا سکتی ہے۔

اس استقرائی منہاج کا اولین قدم۔ جیسا کہ قرآن نے اظہار کیا ہے۔ اس کائنات کی تمام جزئیات پر اور خود انسان کے اندرون پر غور و فکر کرنا ہے۔ اللہ فرماتا ہے:

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ - وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ - ۷۸

(زمین میں بہت سی نشانیاں ہیں یقین لانے والوں کے لیے اور خود تمہارے اپنے وجود میں ہیں۔ کیا تم کو سوچتا نہیں؟)

إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ - وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ - وَاختِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ - ۷۹

(حقیقت یہ ہے کہ آسمانوں اور زمین میں بے شمار نشانیاں ہیں ایمان لانے

والوں کے لیے، اور تمہاری اپنی پیدائش، اور ان حیوانات میں جن کو اللہ زمین میں پھیلا رہا ہے، بڑی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو یقین لانے والے ہیں۔ اور شب و روز کے فرق و اختلاف میں، اور اس رزق میں جسے اللہ آسمان سے نازل فرماتا ہے پھر اس کے ذریعہ سے مردہ زمین کو جلا اٹھاتا ہے اور ہواؤں کی گردش میں بہت سی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔)

قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ - ۹۰

(ان سے کہو "زمین اور آسمانوں میں جو کچھ ہے اسے آنکھیں کھول کر دیکھو۔)

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ

شَيْءٍ - ۹۱

(کیا ان لوگوں نے آسمان و زمین کے انتظام پر کبھی غور نہیں کیا اور کسی چیز کو بھی جو

خدا نے پیدا کی ہے آنکھیں کھول کر نہیں دیکھا؟)

اللہ کی تمام مخلوقات اور ہر سو بکھری ہوئی اس کی نشانیوں پر غور و تدبر کرنا اور اس کا ماہرانہ

ملاحظہ و مشاہدہ کرنا مومن اللہ ہے اسی لیے قرآن کریم کے استقرائی منہاج کا اولین قدم ملاحظہ

و مشاہدہ ہے۔

قرآنی منہاجیات میں ملاحظہ و مشاہدہ کو دو صنفوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

پہلی قسم آنکھوں سے مشاہدے کی ہے

دوسری قسم بصیرت یعنی احساس و عقل سے مشاہدہ کی ہے۔

قرآن کریم آخر الذکر قسم پر زور دیتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ محقق اپنے حواس اور اپنی عقل

کو ظاہرہ کی طرف متوجہ کرتا ہے محض اس کے مشاہدہ کی خاطر نہیں بلکہ اس کی صفات و خصوصیات کی

معرفت کے لیے۔ اس آخری مفہوم میں مشاہدہ محض ایک حسی کارروائی یا غور و تدبر کا ایک ثانوی

اسلوب بن کر نہیں رہ جاتا بلکہ اس عقل کی جانب سے ایک ایجابی مداخلت و مشارکت پر بھی مشتمل

ہوتا ہے جو ظواہر کے درمیان مخفی رشتوں اور رابطوں کے ادراک میں بڑا اہم کردار ادا کرتی ہے۔ یہ وہی روابط ہیں جن کے ادراک سے مجرد حسی کارروائیاں عاجز رہتی ہیں۔

یہاں عقل کی مداخلت ناگزیر ہو جاتی ہے ورنہ علماء اور محققین کی حیثیت محض مشینوں اور آلات کی ہوگی جو ظواہر پر طاری ہونے والی تبدیلیوں کا ریکارڈ کرتی رہتی ہیں۔

چنانچہ یہ لازم ہے کہ مشاہدہ اپنے صحیح مفہوم کے ساتھ واضح عقلی مقصد کو سامنے رکھے یعنی بعض ایسے حقائق کا انکشاف کرنا جنہیں نئی معلومات کے استنباط کے لیے استعمال کیا جاسکے۔^{۹۲} قرآن کہتا ہے:

وَكَأَيِّن مِّن آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ۔^{۹۳}

(زمین اور آسمانوں میں کتنی ہی نشانیاں ہیں جن پر سے یہ لوگ گزرتے رہتے ہیں اور ذرا توجہ نہیں کرتے۔)

مدبرانہ عملی مشاہدہ کی اہمیت کی وجہ سے ہی، جس پر قرآن کریم کا زور اور اصرار ہے، ان اطوار و مراحل کے استقرائی و تجزیاتی مطالعہ کی طرف اس نے اشارہ کیا ہے جن سے یہ ظواہر گزرتے ہیں تاکہ ان کا مشاہدہ ہو اور ان کے تمام پہلوؤں کی صحت مند علمی معرفت حاصل ہو۔ اللہ کا فرمان ہے:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زُرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فتراه مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ۔^{۹۴}

(کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ نے آسمان سے پانی برسایا، پھر اس کو سوتوں اور چشموں اور دریاؤں کی شکل میں زمین کے اندر جاری کیا، پھر اس پانی کے ذریعہ سے وہ طرح طرح کی کھیتیاں نکالتا ہے جن کی قسمیں مختلف ہیں، پھر وہ کھیتیاں پک کر سڑکھ جاتی ہیں،

پھر تم دیکھتے ہو کہ وہ زرد پڑ گئیں، آخر کار اللہ ان کو بھس بنا دیتا ہے۔ درحقیقت اس میں ایک سبق ہے عقل رکھنے والوں کے لیے۔)

اسی مرحلہ سے ظواہر کے درمیان توافق و رابطہ، ایک ظاہرہ کی دوسرے پر اثر انگیزی اور لازمی دلالت کی معرفت کی برآمد کی کوشش بھی مربوط ہے اور یہ اس طرح سے کہ دو اشیاء کے درمیان توافق و ارتباط اس طرح موجود ہو کہ جب ایک ظاہرہ پر آپ غور کریں تو دوسرے ظاہرہ کا تصور خود بخود ہو جائے۔ اللہ کا ارشاد ہے:

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ
سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ
الثَّمَرَاتِ - ۹۵

(اور وہ اللہ ہی ہے جو ہواؤں کو اپنی رحمت کے آگے آگے خوشخبری لیے ہوئے بھیجتا ہے،

پھر جب وہ پانی سے لدے ہوئے بادل اٹھالیتی ہیں تو انہیں کسی مردہ زمین کی طرف حرکت دیتا

ہے اور وہاں مینہ برسا کر اسی مری ہوئی زمین سے طرح طرح کے پھل نکال لاتا ہے۔)

ان آیات میں ان موثر عوامل و مراحل کی طرف اشارہ ہے جن سے گزر کر بدلیاں پانی

برساتی ہیں اور نباتات کی افزائش وغیرہ پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُرْسِلُ سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ
مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ
وَيَصْرِفُهُ عَمَّنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ - ۹۶

(کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ بادل کو آہستہ آہستہ چلاتا ہے، پھر اس کے ٹکڑوں کو

باہم جوڑتا ہے، پھر اسے سمیٹ کر ایک کثیف ابر بنا دیتا ہے، پھر تم دیکھتے ہو کہ اس کے

خول سے بارش کے قطرے ٹپکتے چلے آتے ہیں۔ اور وہ آسمان سے، ان پہاڑوں کی

بدولت جو اس میں بلند ہیں، اولے برساتا ہے، پھر جسے چاہتا ہے ان کا نقصان پہنچاتا

ہے اور جسے چاہتا ہے ان سے بچا لیتا ہے۔ اس کی بجلی کی چمک نگاہوں کو خیرہ کیے دیتی ہے۔ رات اور دن کا الٹ پھیر وہی کر رہا ہے۔ اس میں ایک سبق ہے آنکھوں والوں کے لیے۔^{۹۷}

ظاہرہ کے مراحل اور موثر عوامل کے مشاہدہ کے راستہ سے ہم استقراء کے حقیقی وظیفہ تک پہنچتے ہیں یعنی ”ان ثابت روابط و تعلقات اور قوانین کا اثبات کرنا جو ہمیں ظواہر یا خارجی اشیاء کا صحت مند علمی فہم عطا کرتے ہیں کیوں کہ باہمی روابط و تعلقات سے واقفیت حاصل کیے بغیر محض اشیاء کا ملاحظہ و مشاہدہ بے سود ہے اور منتشر جزوی حقائق، جن تک ہماری رسائی ہوتی ہے، کی محض ریکارڈنگ علم کی ترقی اور استحکام میں معاون ثابت نہ ہوگی۔“^{۹۸}

استقراء کوئی مشینی کارروائی نہیں ہے جس میں تحلیل و تجزیہ اور استنباط کا کوئی دخل نہ ہو بلکہ اس کے برعکس ظواہر کے تحلیل و تجزیہ کی کارروائی اس کے نظام سے واقف ہونے اور اس کی کیفیت ترکیب پر درک حاصل کرنے کے لیے ناگزیر ہے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کریم اشیاء کی کیفیت و خاصیت کی تحقیق کرنے کی دعوت دیتا ہے:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ
وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ۔^{۹۹}

(کیا یہ اونٹوں کو نہیں دیکھتے کہ کیسے بنائے گئے؟ آسمان کو نہیں دیکھتے کہ کیسے اٹھایا گیا؟ پہاڑوں کو نہیں دیکھتے کہ کیسے جمائے گئے اور زمین کو نہیں دیکھتے کہ کیسے بچھائی گئی؟)

أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ - وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ - تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ۔^{۱۰۰}

(اچھا، تو کیا انہوں نے کبھی اپنے اوپر آسمان کی طرف نہیں دیکھا؟ کس طرح ہم

نے اسے بنایا اور آراستہ کیا، اور اس میں کہیں کوئی رخنے نہیں ہے۔ اور زمین کو ہم نے بچھایا اور اس میں پہاڑ جمائے اور اس کے اندر ہر طرح کی خوش منظر نباتات اگادیں۔ یہ ساری چیزیں آنکھیں کھولنے والی اور سبق دینے والی ہیں ہر اس بندے کے لیے جو حق کی طرف رجوع کرنے والا ہے۔)

أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا - وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا - ۱۰۱

(کیا دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ نے کس طرح سات آسمان تہ بہ تہ بنائے اور ان میں چاند کو نور اور سورج کو چراغ بنایا؟)

أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا - ۱۰۲

(تم نے دیکھا نہیں کہ تمہارا رب کس طرح سایہ پھیلا دیتا ہے؟ اگر وہ چاہتا تو اسے دائمی سایہ بنا دیتا۔ ہم نے سورج کو اس پر دلیل بنایا)

قرآن جب تخلیق اشیاء کی کیفیت پر غور و تدبر کی دعوت دیتا ہے تو اس کی مراد فعل خداوندی کے ساتھ مخصوص تخلیق کی کیفیت نہیں ہوتی بلکہ ہمارے خیال میں یہ کیفیت مندرجہ ذیل امور پر مشتمل ہوتی ہے:

ترکیب یعنی ہیئت کے ساتھ مخصوص کیفیت اور ظاہرہ کے جائے وقوع کے ساتھ مخصوص کیفیت۔ یہ تمام کیفیتیں اشیاء کی طبیعت و مزاج ان کے قوانین، ان کی ہیئتوں، ان کی ترکیب اور ان کے وقوع کے مراحل سے تعلق رکھتی ہیں اور یہ سب عقلی نظر کے سامنے وقوع پذیر ہوتی ہیں تاکہ عقل میں اپنی سرگرمی جاری رکھے جس سے اس علم حقیقی کی روح اجاگر ہو سکے جس پر قرآن کریم کا پورا زور ہے۔

ان کیفیات میں سے جن کے مطالعہ سے دلچسپی لینے کی قرآن نے دعوت دی ہے۔ وہ قضیہ

بھی ہے جو پورے عالم کائنات، اس کی تشکیل و تخلیق اور اس کے مراحل سے متعلق ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا
وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ - ۱۰۳

(کیا وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا ہے غور نہیں کرتے کہ یہ سب آسمان اور زمین باہم ملے ہوئے تھے، پھر ہم نے انہیں جدا کیا، اور پانی سے ہر زندہ چیز پیدا کی، کیا وہ ہماری اس خَلْقِ کو نہیں مانتے؟)

جس طرح قرآن کیفیت کے مطالعہ پر زور دیتا ہے اسی طرح کیمت کے مطالعہ سے دلچسپی لینے کا بھی حکم دیتا ہے۔ اور یہ وہ مطالعہ ہے جو ان روابط و تعلقات کا اظہار کرتا ہے جن سے عدوی تناسب کا انکشاف ہوتا ہے۔

سورج اور چاند کی تخلیق پر تدبر اور ان کے صحت مند علمی استقراء سے ایک علم تک رسائی ہو سکتی ہے اور وہ علم الحساب اور علم الاعداد ہے یہی وجہ ہے کہ قرآن میں جب کیمت پر غور کرنے کا حکم دیا گیا ہے تو اس کی صراحت کر دی گئی ہے کہ یہ تفصیل سرف اہل علم کے لیے ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا
عَدَدَ السَّيِّئِينَ وَالْحَسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ
يَعْلَمُونَ - ۱۰۴

(وہی ہے جس نے سورج کو اجیالا بنایا اور چاند کو چمک دی اور چاند کے گھٹنے بڑھنے کی منزلیں ٹھیک ٹھیک مقرر کر دیں تاکہ تم اس سے برسوں اور تاریخوں کے حساب معلوم کرو۔ اللہ نے یہ سب کچھ برحق پیدا کیا ہے۔ وہ اپنی نشانیوں کو کھول کھول کر پیش کر رہا ہے ان لوگوں کے لیے جو علم رکھتے ہیں۔)

خلاصہ کلام یہ کہ قرآن کریم واقعات کی جزئیات اور ان کی مثالوں کے استقراء کا حکم دیتا ہے لیکن اس استقراء میں وہ ظواہر کے تجزیہ و مشاہدہ پر بس نہیں کرتا بلکہ قیاس کے مرحلہ کو بھی ناگزیر سمجھتا ہے، اور اسی حقیقت کو قرآن نے اس طرح بیان کیا ہے:

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ - ۱۰۵

(پس عبرت حاصل کرو، اے دیدہ بینار کھنے والو)

علامہ ابن رشد کہتے ہیں کہ اس نص سے قیاس عقلی استعمال کرنے یا عقلی و شرعی دونوں قیاسوں کو ایک ساتھ استعمال کرنے کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ ۱۰۶

ابن رشد کی صراحت کے مطابق ”اعتبار“ جس کا آیت بالا میں حوالہ دیا گیا ہے اس کا مطلب اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ معلوم سے مجہول کا استنباط و استخراج کیا جائے اور اسی کو قیاس کہتے ہیں۔ ۱۰۷

یہاں ہم جس قیاس سے بحث کر رہے ہیں وہ عقلی قیاس ہے جو استقرائی منہاج کے ایک اہم ترین مرحلہ کی نمائندگی کرتا ہے۔ ”اس منہاج سے محقق مخصوص حالات کی ایک محدود تعداد سے نکل کر ایسے قانون یا قضیہ تک رسائی حاصل کرتا ہے جس کی صداقت و صحت ثابت ہو جانے پر وہ دوسرے مخصوص حالات کی لامحدود تعداد پر اس کا انطباق کر سکتا ہے۔“ ۱۰۸ کسی ایسے قاعدے کو جسے محقق صحیح سمجھتا ہے دوسرے مخصوص حالات پر منطبق کرنا ہی قیاس کا مرحلہ کہلاتا ہے۔ یہی وہ مرحلہ ”اعتبار“ ہے جس کی طرف قرآن نے اشارہ کیا ہے اور جو مشاہدہ و تجزیہ کی کارروائی کی روح اور جوہر سمجھا جاتا ہے کیوں کہ اعتبار اور عبرت پذیری نہ ہو تو مشاہدہ و تجربات کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور اس صورت میں سائنس اور علم کا وظیفہ متفرق اور غیر مربوط تجربات یا مشاہدات کے اندراج میں محدود ہو کر رہ جائے گا اور بحث و تحقیق بے سود ہو کر رہ جائے گی۔

قیاس اس استقرائی عمل کے ہدف کی نمائندگی کرنے لگا ہے جس کا آغاز ملاحظہ مشاہدہ، تجربہ اور تعمیم سے ہوتا ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ استقراء قائم بالذات تفکر و تدبر نہیں ہے

کیوں کہ یہ محض ایک وسیلہ ہے جو عقلی قیاسی تفکر کے لیے راہ ہموار کرتا ہے جیسے جزوی امور کے مشاہدہ اور ان پر تجربات کی کارروائی سے اور بعد میں دوسرے امور پر قیاسی تنفیذ کے راستے عام اصول و قاعدہ کا استنباط کرنا۔

قرآن میں استقراء سے الگ منہاج کو قیاس نہیں مانا گیا ہے بلکہ قیاس کو استقراء کا تامل قرار دیا گیا ہے اس طرح استقراء ایک ایسا اسلوب بن گیا ہے جو علم و عمل کے دونوں نکات نظر کی پیداوار ہے ”اس بنیاد پر ہمارے لیے مناسب نہیں ہے کہ ہم استقراء اور قیاس کے درمیان تفکر کے دو مختلف نمونوں کی حیثیت میں تقابل کریں کیوں کہ قرآن جس استقراء پر زور دے رہا ہے وہ کائنات میں، نفس کے اندرون میں اور تاریخ کے مختلف ادوار میں بھی رونما ہونے والے واقعات و حالات پر مشتمل ہے۔“ ۱۰۹

تاریخی استقراء

قرآن کریم نے تاریخ سے علم انسان کے ایک ماخذ کی حیثیت سے دلچسپی لی۔ ہم اس کی سورتوں اور آیات میں بڑے وسیع آفاق اور مساحتیں دیکھتے ہیں جو تاریخی عطیات کے متعدد نمونوں سے خالی نہیں ہیں خواہ یہ اقوام گزشتہ کی خدمات ہوں، متعین تاریخی وقائع کا تذکرہ ہو یا انبیاء اور ان کی اقوام کی داستان ہو یہ سب تاریخی واقعات و حقائق ہیں جن کی حیثیت زمانی مساحت کی ہے۔ انسان اول حضرت آدم علیہ السلام سے نزول قرآن تک کا پورا وقفہ اس میں شامل ہے بلکہ بسا اوقات نزول قرآن سے آگے بڑھ کر مستقبل قریب و بعید کی بعض تاریخی پیش گوئیاں بھی اس میں شامل ہیں۔ قرآن پاک نے ان تاریخی واقعات کو بیان کر کے ان کے مقصد اور ہدف کی طرف اشارہ کیا ہے ”اور اس سلسلہ میں تاریخ انسانی کے ساتھ تعامل کرنے والے ایک مکمل و متکامل منہاج کے اصول بیان کیے ہیں۔ یہ منہاج مجرد بیان و ریکارڈ سے آگے بڑھ کر کچھ ایسے قوانین اخذ کرتا ہے جو تاریخی معاشرتی ظواہر پر حکمراں ہیں۔“ ۱۱۰ قرآن نے جو یہ منہاج پیش کیا ہے تو متعدد جگہوں پر اس نے یہ تاکید کی ہے کہ تاریخ کی ایجابی اہمیت اسی وقت

ہوتی ہے جبکہ وہ مطالعہ و تدبر اور تجربہ کا میدان ہو جس سے ہم ان اقدار و قوانین کو کشید کر سکیں جن کی ہدایت و رہنمائی کے بغیر حاضر و مستقبل سنور نہیں سکتے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ - ۱۱۱

(اگلے لوگوں کے ان قصوں میں عقل و ہوش رکھنے والوں کے لیے عبرت ہے۔)

فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ - ۱۱۲

(تم یہ حکایتیں ان کو سناؤ شاید کہ یہ کچھ غور و فکر کریں۔)

وَكَأَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ - ۱۱۳

(اور اے نبی ﷺ! یہ پیغمبروں کے قصے جو ہم تمہیں سناتے ہیں، یہ وہ چیزیں ہیں جن کے ذریعہ سے ہم تمہارے دل کو مضبوط کرتے ہیں۔ ان کے اندر تم کو حقیقت ملا اور ایمان لانے والوں کو نصیحت اور بیداری نصیب ہوئی۔)

قرآن کریم اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ تاریخ پر کچھ محکم قوانین کی حکمرانی ہے جنہیں اس نے سنت اللہ سے تعبیر کیا ہے۔ یہ عقل انسانی کا وظیفہ ہے کہ ان محکوم قوانین کا پتہ چلائے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا - ۱۱۴

(یہ اللہ کی سنت ہے جو پہلے سے چلی آرہی ہے اور تم اللہ کی سنت میں کوئی تبدیلی نہ

پاؤ گے۔)

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ - ۱۱۵

(تم سے پہلے بہت سی سنتیں گزر چکی ہیں۔ زمین میں چل پھر کر دیکھ لو کہ ان لوگوں

کا کیا انجام ہوا جنہوں نے اللہ کے احکام و ہدایات کو جھٹلایا۔)

قرآن نے تاریخ کی حرکت میں انسانی کردار کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ - ۱۱۶

(حقیقت یہ ہے کہ اللہ کسی قوم کے حال کو نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنے اوصاف کو

نہیں بدل دیتی۔)

اللہ تعالیٰ ہی اس کائنات کا خالق ہے اور اسی نے انسان کو اس کائنات کا آقا و سردار متعین کیا ہے اور اسے وہ تمام صلاحیتیں بخشی ہیں جن کے ذریعہ وہ اس کائنات پر اپنی سیادت قائم کر سکے اور تاریخ کی حرکت پر حکمرانی کر سکے۔ وہ اپنی عقل و بصیرت کے ذریعہ اگلوں کے تجربات سے نصائح اور قوانین کشید کر سکتا ہے اور ان طریقوں کا انتخاب کر سکتا ہے جو تاریخ کی حرکت پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

قرآن کریم نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تاریخی حقائق اس تفسیر مادی کے تابع نہیں ہیں جو وجود کے تمام ظواہر کو اور بطور خاص معاشرہ انسانی کے تمام تغیرات کو تنہا مادہ یعنی معیشت کی کار فرمائی قرار دیتی ہے۔

کارل مارکس (۱۸۱۸م-۱۸۸۳م) نے یہی نظریہ دیا۔ اس نے تاریخی واقعات کی تفہیم میں اقتصاد کو بنیادی اور اساسی عامل قرار دیا۔ اس کے مطابق معیشت ہی تاریخی واقعات کا سبب بنتی اور ان کی تعیین کرتی ہے۔ قرآن کریم کی نگاہ میں مادی قوت قابل اعتبار نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے:

أُولَٰئِكَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِن وَّاقٍ - ۱۱۸

(کیا یہ لوگ کبھی زمین میں چلے پھرے نہیں ہیں کہ انہیں لوگوں کا انجام نظر آتا جو

ان سے پہلے گزر چکے ہیں؟ وہ ان سے زیادہ طاقتور تھے اور ان سے زیادہ زبردست آثار

زمین میں چھوڑ گئے ہیں۔ مگر اللہ نے ان کے گناہوں پر انہیں پکڑ لیا اور ان کو اللہ سے

بچانے والا کوئی نہ تھا۔)

أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ
كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ
رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ
يَظْلِمُونَ - ۱۱۹

(اور کیا یہ لوگ کبھی زمین میں چلے پھرے نہیں ہیں کہ انہیں ان لوگوں کا انجام نظر
آتا جو ان سے پہلے گزر چکے ہیں؟ وہ ان سے زیادہ طاقت رکھتے تھے، انہوں نے زمین
کو خوب اُدھیڑا تھا اور اسے اتنا آباد کیا تھا جتنا انہوں نے نہیں کیا ہے۔ ان کے پاس اللہ
کے رسول روشن نشانیاں لے کر آئے پھر اللہ ان پر ظلم کرنے والا نہ تھا، مگر وہ خود ہی اپنے
اوپر ظلم کر رہے تھے۔)

یہ ایک عام دعوت ہے جو انسانوں سے اصرار کرتی ہے کہ وہ ماقبل کی تاریخ کا مطالعہ کریں
اور انسانی معاشروں میں کارفرما بقا و فنا کے عوامل کا کھلی آنکھوں سے اور شعور کے ساتھ جائزہ لیں۔
یہ تدبر اور عبرت پذیری کی دعوت ہے۔ سابقہ انسانوں کے تجربات سے استفادہ کی دعوت ہے۔
ایک متعین منہاج کی علمبردار دعوت ہے^{۲۰} جس میں عقل انسانی کو ہدایت و ضلالت میں سے کسی
ایک کا انتخاب کرنا ہے، تیسری کوئی راہ اس کے سامنے نہیں ہے یا تو اس منہاج سے ہدایت حاصل
کرے جو اللہ نے اپنے بندوں پر نازل کیا ہے اور اس ارشاد سے فیضیاب ہو جس سے اس نے
اپنے رسولوں کو مزین کیا ہے یا اللہ کے اس واضح اور روشن راستے سے انحراف کرے۔ یہی الہی
منہاج ہی تاریخ انسانی کو صحیح تفسیر عطا کر سکتی ہے۔

اس لحاظ سے تاریخی طور پر ہمارے تغیرات اور ارتقائی اقدامات کا جائزہ اس طرح لیا جائے
گا کہ وہ اسلامی روح اور صحت مند عقیدہ سے کس قدر دور یا قریب ہیں۔

”مسلمانوں کی تاریخ سمجھنے کے لیے اگر فلسفہ تاریخ کی زبان استعمال کی

جائے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ قواعد شریعت کی تنفیذ اور بنیادی مآخذ سے اسلام کی تفہیم کے درمیان اور مسلمانوں کی فتح و نصرت اور اسلامی تہذیب کے عروج و کمال کے درمیان بڑا گہرا اور مستحکم ربط تھا۔ دور اول میں جب صحابہ کرام اور تابعین نے فہم و شعور کے ساتھ شریعت کا راستہ اختیار کیا تو جنگوں میں وہ ظفریاب ہوئے۔ دشمنوں پر قہر بن کر ٹوٹے اور ایک ایسا مثالی انسانی معاشرہ قائم کیا جس سے انسانیت پہلے آشنا نہ تھی، لیکن بعد میں اسلامی معاشروں میں کمزوری آگئی اور دلوں میں اسلامی عقیدہ کے ضعف نے اور بدعات کے ظہور نے مسلم معاشرہ کی جڑوں پر تیشہ چلا دیا۔“ ۱۲۱

یہیں سے اسلامی تاریخ کی منہاجیات اور اسلامی علم عمرانیات یورپی اقوام سے مختلف ہو گئیں اور پھر دونوں میں ایسا بنیادی فرق واقع ہو گیا ہے جس سے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی۔ انسانی زندگی کے ان دو بنیادی خطوط کی اساس پر تاریخ کی ترتیب و تدریس ہونی چاہیے: ”ایک طرف اللہ کی ہدایت سے کسب ہے اور دوسری طرف راہ خداوندی سے انحراف ہے۔ اور ان دونوں خطوط کے اثرات تاریخ کے واقعات پر مرتب ہوئے۔ یہی وہ عنصر ہے جس سے یورپ نے جان بوجھ کر اعراض کیا اور سنت الہی اور واقع تاریخ میں پیوست بنیادی حقائق سے کٹ کر اشیاء کے ظواہر کا مطالعہ کیا۔“ ۱۲۲

قرآن نے حقائق کی روایت میں بھی چھان بین اور تحقیق کا حکم دیا:
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا۔ ۱۲۳

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو

تحقیق کر لیا کرو۔)

اس طرح قرآن نے ہمارے سامنے تاریخی تنقید کا ایک اہم اصول بیان کر دیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کی روایت پر کوئی حکم لگانے میں اس کے اخلاق کو ایک اہم عامل سمجھا جائے

گا۔ احادیث نبویہ کی روایت کے سلسلہ میں اس قاعدہ سے مسلمانوں نے خوب فائدہ اٹھایا۔
روایت حدیث پر اس تنقیدی و تجزیاتی منہاج کی تنفیذ نے ہی آگے چل کر بتدریج تاریخی تنقید کے
اصول وضع کیے۔^{۱۲۴}

قرآن نے مسلمان مورخین کو دو بنیادی فکر سے تقویت بخشی جن کے زبردست اثرات
تاریخ کی علمی ترتیب و تصنیف میں مرتب ہوئے:

پہلی فکر وحدت انسانیت کی ہے۔ قرآن کا اعلان ہے کہ اللہ نے تمام انسانوں کو ایک ہی
جان سے پیدا کیا ہے اور جس نے کسی انسان کو ناحق قتل کیا اس نے گویا پوری انسانیت کو قتل کیا اور
جس نے ایک انسان کی حیات کا سامان کیا گویا اس نے پوری انسانیت کی رگوں میں زندگی
دوڑادی۔ اس فکر کے پیچھے قرآن کا مقصد یہ ہے کہ یہ ہر مسلمان کی روزمرہ زندگی میں ایک توانا
محکم بن جائے۔

دوسری فکر یہ ہے کہ یہ وجود ایک مسلسل زمانی حرکت ہے اور تاریخ ایک مسلسل اجتماعیت کی
حرکت اور زمانے کے ایک حقیقی ارتقاء کا نام ہے جس سے کوئی مفر نہیں ہے۔

ابن خلدون کے نظریہ تاریخ پر ان قرآنی تعلیمات کا زبردست اثر ہے اور آپ کی مشہور
تصنیف المقدمہ بڑی حد تک قرآنی اشارات سے ماخوذ ہے۔^{۱۲۵}

قرآنی استدلال اور یونانی استدلال کے درمیان ربط کی حقیقت

کیا قرآنی استدلال اور یونانی استدلال کے درمیان کوئی ربط ہے؟ کیا قرآن نے جس
منطق کی دعوت دی ہے وہی یونانی منطق ہے؟ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ قرآن اور منطق میں عام طور
پر کوئی عداوت ہے؟ قرآن نے تو خود منطق و استدلال کے قیام کی دعوت دی ہے اسی لیے ہم ابن
حزم، غزالی اور ابن رشد جیسے بڑے مفکرین اسلام کو دیکھتے ہیں کہ انہوں نے یہ بات کہی ہے کہ
اللہ نے عقلی منطق کے التزام کا حکم دیا ہے۔

علامہ ابن حزم کہتے ہیں:

”یہ علم (منطق) ہر ذی ہوش کے دل میں جاگزیں ہے۔ ہوش مند ذہن اس وسعت فہم کی بدولت جس سے اللہ نے اسے نواز رکھا ہے اس علم کے فوائد تک رسائی حاصل کرتا ہے اور جو شخص اس علم سے ناواقف رہتا ہے اس پر اللہ کا کلام اور اس کے نبی کا کلام مخفی رہتا ہے اور اس پر معاملات اتنے گڈبڈ ہو جاتے ہیں کہ وہ حق اور ناحق میں فرق نہیں کر پاتا۔ اس کا دین تقلید کے اندر محصور ہو جاتا ہے۔ جبکہ تقلید قابل مذمت ہے۔“ ۱۲۶

امام غزالیؒ نے صراحت کی ہے کہ خود قرآن منطق کی اساس پر قائم ہے اور اس کا تذکرہ انہوں نے متعدد کتابوں میں کیا ہے اور خاص طور پر القسطاس المستقیم میں انہوں نے یہی بحث کی ہے۔ انہوں نے مندرجہ ذیل آیت سے استشہاد کیا ہے:

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ - ۱۲۷

(اے نبی ﷺ! ان سے پوچھو: کون تم کو آسمانوں اور زمین سے رزق دیتا ہے؟
 ”کہو اللہ اب لامحالہ ہم میں اور تم میں سے کوئی ایک ہی ہدایت پر ہے یا کھلی گمراہی میں پڑا ہوا ہے۔“)

امام غزالی کے نزدیک اس آیت میں اس اصول کا استعمال ہے جس پر قیاس شرعی منفصل کا انحصار ہے۔ ۱۲۸

ابن رشد نے بھی لکھا ہے کہ اللہ نے منطق سے کام لینے کا حکم دیا ہے۔ کیوں کہ اسی راستے سے ہی ہم اللہ کے وجود اور اس کی قدرت کا اثبات کر سکتے ہیں چنانچہ وہ فصل المقال میں کہتے ہیں کہ:

”شریعت پر ایمان رکھنے والے شخص پر جو موجودات پر غور و تدبر کرنے کے حکم الہی کا پابند ہے، واجب ہے کہ وہ نظر و تدبر سے پہلے ان اشیاء کا علم حاصل کرے جن

کا نظر سے وہی تعلق ہے جو آلات اور مشینوں کا عمل سے ہے۔ جس طرح احکام کے تئیں فقہ سے کام لینے کے حکم خداوندی سے ایک فقیہ یہ حکم مستنبط کرتا ہے کہ فقہی قیاس اور معیارات اور ان کی تمام اقسام اور قیاسی و غیر قیاسی کی تفریق کی معرفت حاصل کرنا واجب ہے اسی طرح عارف باللہ پر واجب ہے کہ وہ موجودات پر غور و تدبر کے حکم سے وہ قیاس عقلی اور اس کی انواع کی معرفت حاصل کرے۔“ ۱۲۹

اس طرح ابن رشد نے عقلی معیارات و قیاسات جن کا نام منطق ہے، کی معرفت کو واجب

قرار دیا ہے۔

البتہ یہ سوال اہم ہے کہ قرآن نے جس منطق کی دعوت دی ہے کیا وہ واقعی یونانی منطق ہے؟ اس سوال کے جواب میں ہم کہیں گے کہ قرآن ایک ایسی کتاب ہے جس کی آیات محکم ہیں اور اس کی تفصیل حکیم و خبیر ہستی کی طرف سے کر دی گئی ہے اور اللہ نے اپنے رسول امین پر اسے نازل کیا ہے تاکہ وہ تمام انسانوں کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لائے اور دنیا کو شکوک و شبہات کی بھول بھلیوں سے نکال کر یقین و امن کے حقائق تک پہنچائے اس لیے ناگزیر ہے کہ وہ اس یونانی منطق سے مختلف ہو جو عاجز و قاصر انسانی تناسب کی حدود سے محدود ہے۔ قرآن کریم کی اپنی مخصوص منطق ہے جو اس صحت مند فطرت پر استوار ہے جو ہمیشہ صحیح راہ پر گامزن رہی ہے اور نہایت پیچیدہ مسائل میں حقیقت تک رسائی کی ضمانت فراہم کرتی رہی ہے۔

اگر غزالی نے المستصفیٰ کے مقدمہ میں منطق کے سلسلہ میں یہ بات کہی ہے کہ ”جس شخص نے منطق کا احاطہ نہیں کیا ہے اس کے علوم کا سرے سے کوئی اعتبار نہیں ہے۔“ ۱۳۰ اور انہوں نے اپنی کتاب القسطاس المستقیم کی بنیاد یونانی منطق کی روح پر رکھی ہے اور ہم انہیں ”فلسفہ اور فلاسفہ کا مخالف پاتے ہیں تاہم انہوں نے منطق کو اپنی مخالفت کے دائرہ سے باہر رکھا ہے کیوں کہ منطق کے قوانین، ان کے بقول، عقل کے وہ قوانین ہیں جن پر تمام انسانوں کا اتفاق ہے۔“ ۱۳۱

تو منطق یونانی کے اس تائیدی موقف کے مقابلے میں۔ جس کے علم بردار غزالی ہوں یا ابن رشد

وغیرہ دوسرے مسلمان فلاسفہ۔ ہم ابن تیمیہ کے تنقیدی موقف کو بھی پاتے ہیں جنہوں نے عام فکر انسانی کی نسبت سے اور بطور خاص فکر اسلامی کے مقابلہ میں اس یونانی منطق کے بے سود استعمال کو حماقت آمیز قرار دیا ہے اور منطق یونان کو رد کر دیا ہے۔ وہ اپنی کتاب الرد علی المنطقیین میں کہتے ہیں: فطرت اگر صحت مند ہو تو عقلی میزان پر پوری اترے گی اور اگر فطرت فاسد یا کند ذہن ہو تو منطق۔ خواہ صحیح منطق ہی ہو۔ بلا دت و فساد میں اضافہ ہی کرتی ہے۔^{۱۳۲}

ابن تیمیہ اور ان کے بعد کے اسلامی مفکرین جیسے ابن قیم الجوزیہ (۷۵۱ھ)، صنعانی (۸۴۰ھ) اور جلال الدین سیوطی (۹۱۱ھ) وغیرہ کے نظریات کا نمائندہ یہ رجحان و مذہب اور اس کے علم بردار اس نتیجہ تک پہنچے کہ قرآن کے استدلالی اسالیب ہی صحیح ہیں اور ہر صحت مند اسلامی فکر کے لیے ان استدلالی اسالیب کا کوئی متبادل نہیں ہے۔^{۱۳۳}

ہم اس سلسلہ میں منطق یونان پر کوئی تہمت نہیں رکھتے لیکن قرآنی منطق تمام معیارات میں اس سے ممتاز ہے:

۱۔ شکل و صورت

قرآنی دلائل نے منطقی شکل و صورت کی بندش قبول نہ کی اور نہ وہ یونانیوں کے یہاں معروف منطقی قیاس کے صیغہ سے ہم آہنگ ہوئے کہ ایک خاص ہیئت میں مقدمات کی ترتیب ہو اور پھر نتائج مرتب ہوں۔

اس کے برعکس قرآنی دلائل نے جس صورت کا پیراہن زیب تن کیا وہ بلاغت و فصاحت اور اعجاز بیانی کی اور متعین تعداد کے مقدمات کا التزام نہ کرنے کی صورت ہے۔ یہی بات ہم قیاس مضمون میں دیکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن کہتا ہے:

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ۔^{۱۳۴}

(اللہ کے نزدیک عیسیٰ علیہ السلام کی مثال آدم علیہ السلام کی سی ہے کہ اللہ نے اسے

مٹی سے پیدا کیا اور حکم دیا کہ ہو جا اور وہ ہو گیا۔)

یہ واضح ہے کہ آدم علیہ السلام کی تخلیق اور عیسیٰ السلام کی تخلیق کے درمیان قیاس میں کوئی نہ کوئی مقدمہ حذف ہو گیا ہے اور یہ کہ بغیر باپ کے تخلیق نے عیسیٰ علیہ السلام کو الہ بنانے کا جواز پیدا کر دیا تو بغیر ماں اور باپ دونوں کے آدم علیہ السلام کی تخلیق نے بدرجہ اولیٰ اسے الہ بنانے کا جواز پیدا کر دیا لیکن کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔ ہم دیکھ رہے ہیں کہ ایک مقدمہ حذف کر دیا گیا ہے اور دوسرا موجود ہے گویا اگر کلام الہی کا معاملہ نہ ہوتا تو دلیل کا سیاق اس طرح ہوتا:

آدم علیہ السلام بغیر ماں اور باپ کے پیدا کیے گئے اور عیسیٰ علیہ السلام کی تخلیق بغیر باپ کے ہوئی۔ اگر اس کی وجہ سے عیسیٰ علیہ السلام الہ ہو گئے تو آدم علیہ السلام بدرجہ اولیٰ الہ ہوں گے لیکن آدم علیہ السلام نہ بیٹے ہیں نہ الہ ہیں جس کا اعتراف تمہیں بھی ہے اس لیے عیسیٰ علیہ السلام بھی بیٹے ہیں نہ الہ ہیں۔^{۱۳۵}

اس کی مثال قرآن کی مندرجہ ذیل آیت بھی ہے:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا۔^{۱۳۶}

(اگر آسمان و زمین میں ایک اللہ کے سوا دوسرے خدا بھی ہوتے تو دونوں کا نظام

بگڑ جاتا۔)

اگر یہ کوئی انسانی کلام ہوتا تو قیاس کے تکملہ کے لیے عبارت کا مندرجہ ذیل طریقے پر ہونا

ناگزیر تھا:

اگر زمین و آسمان میں دوسرے خدا بھی ہوتے تو دونوں کا نظام درہم برہم ہو جاتا۔ لیکن

نظام کا انتشار ممتنع اور محال ہے اس لیے خداؤں کا تعدد بھی محال ہے۔

زبان و بیان کی فصاحت کا تقاضا تھا کہ حذف سے کام لیا جائے اور یہی قرآن کا طریقہ ہے

برخلاف ان جاہلوں کے جو یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن میں کوئی طریقہ بُرہان و استدلال نہیں ہے۔^{۱۳۷}

اسی لیے قرآنی استدلال کے ان طریقوں کو ہم جلوہ گرد دیکھتے ہیں جنہیں علماء نے اضمار

قیاس کہا ہے اور ”یہ وہ قیاس ہیں جن میں کوئی ایک مقدمہ حذف کر دیا جاتا اور محذوف پر دلالت کرنے والی چیز موجود ہوتی ہے گویا محذوف معلوم ہوتا ہے اور کلام کے اندر مخفی ہوتا ہے۔ مقصد اختصار کا حصول اور طوالت سے اجتناب ہوتا ہے۔“ ۱۳۸

کسی ایک مقدمہ کے حذف ہو جانے سے قوت استدلال میں کمی نہیں آتی بلکہ امام غزالی کے بقول ”تمہاری عقل کی آنکھ معنی پر مرکوز رہے اور لفظی شکلوں اور ڈھانچوں پر توجہ نہ دے۔“ ۱۳۹

قابل اعتبار۔ جیسا کہ امام غزالی کے کلام کا مفہوم یہی ہے۔ معنی ہے شکل نہیں۔ کسی متعین شکل کے مطابق قیاس کی ترتیب کے بغیر بھی معنی کی قوت حاصل ہو جاتی ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ قرآن کریم جب ایک مقدمہ کو حذف کر دیتا ہے تو اس سے عقل کو متنبہ کرنا مقصود ہوتا ہے تاکہ وہ عقلی نظر اور واقعات کا سہارا لے کر قیاس کی تشکیل میں شریک ہو، نتیجہ زیادہ قوی و مستحکم ہو اور مخاطب کو اچھی طرح مطمئن کر سکے۔ قرآن نے اس قضیہ کا تذکرہ اسی لیے نہیں کیا کہ عقل اگر اس پر غور کرے گی تو صحیح نتیجہ تک پہنچ کر رہے گی اور ایسا معلوم ہوگا کہ گویا اس نے یہ حکم نکالا ہے۔

ہم قرآن کریم کی متعدد آیات میں اس طریقہ استدلال کی کار فرمائی دیکھتے ہیں۔ مثلاً مندرجہ ذیل آیت کو پڑھئے:

ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِيْ مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيْهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ۔ ۱۴۰

(وہ تمہیں خود تمہاری اپنی ہی ذات سے ایک مثال دیتا ہے۔ کیا تمہارے ان غلاموں میں سے جو تمہاری ملکیت میں ہیں کچھ غلام ایسے بھی ہیں جو ہمارے دیے ہوئے مال و دولت میں تمہارے ساتھ برابر کے شریک ہوں اور تم ان سے اس طرح ڈرتے ہو

جس طرح آپس میں ہم سروں سے ڈرتے ہو۔ اس طرح ہم آیات کھول کر پیش کرتے

ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔)

یہ ایک واقعاتی مثال ہے جو اللہ نے مشرکین کو سمجھانے کے لیے بیان کی ہے کہ غلام اپنے

آقا کی طرح اس کی دولت و جائیداد میں شریک اور سا جھی نہیں ہو سکتا۔

پھر آخر کس منطق کی بنیاد پر یہ اپنی حیثیت پر راضی نہیں ہوتے اور دوسروں کو اللہ کا شریک

اور سا جھی قرار دیتے ہیں؟

منطقی الفاظ اور ساخت کی رو سے قرآن کی مندرجہ بالا آیت میں ایک مقدمہ محذوف ہو گیا۔

کہنا یہ چاہیے تھا کہ خدائی سوال کے جواب میں مشرکین کہتے کہ ہمارے غلام ہماری ملکیت میں

شریک نہیں ہیں اور پھر ان سے پوچھا جاتا کہ کیسے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تم اپنی جائیدادوں

میں اپنے غلاموں کو شریک بنانے سے تو انکار کرتے ہو اور میری تخلیق میں میرے غلاموں کو

سا جھی ٹھہراتے ہو؟ یہ ایک فاسد حکم ہے۔^{۱۴۱}

قرآن اس حذف پر مشتمل ہے جس نے کلام کے حسن کو دو بالا کر دیا ہے اور اس کی رونق

بڑھادی ہے لیکن معنی میں کوئی خلل نہیں ہوا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن تیمیہ جیسے مفکرین ارسطو کے

قیاس پر تنقید کرتے ہیں۔ اور اس نکتہ پر اپنی بحث کو دو مقدمات میں سمیٹ دیتے ہیں اور اس

رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ ”دو کی گنتی کی تخصیص کہ اس میں کوئی کمی بیشی نہ ہو بے معنی بات

ہے۔ ایک گنتی کی تعین دوسری گنتیوں کے مقابلے میں کوئی افضل چیز نہیں ہے۔ بسا اوقات ایک

مقدمہ بعض لوگوں کے لیے کافی ہوتا ہے اور بعض لوگ بات کی تہ تک پہنچنے کے لیے دو مقدمات

کے محتاج ہوتے ہیں اور کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جو کم فہمی کی وجہ سے تین، چار یا اس سے زائد

مقدمات کے حاجت مند ہوتے ہیں۔ مقدمات کی گنتی مخاطب کے فہم و عقل کے لحاظ سے بدلتی

رہتی ہے۔ محض دو مقدمات سے استدلال کو لازمی قرار دینا، اہل یونان اور ان کے ہم نواؤں ہی

کا خاصہ ہے۔

یہی وجہ ہے کہ مسلم فلاسفہ نے - جیسا کہ ابن تیمیہ کہتے ہیں - حسب ضرورت مقدمات اور ان پر مبنی دلائل کا تذکرہ کیا ہے اور ہر استدلال میں دو مقدمات کے تذکرہ کو انہوں نے ناگزیر نہیں سمجھا ہے جبکہ اہل منطق کی وہی تقلیدی روش رہی ہے۔“ ۱۴۲

۲۔ اسلوب

عقلی دلائل کو بیان کرنے کا قرآنی اسلوب اس کے اعجازی اسباب و وجوہ میں سے ایک اہم وجہ ہے۔ قاضی عبدالجبار نے المحیط فی النبوات کی چوتھی جلد میں اعجاز قرآن کے حوالے سے لکھا ہے کہ

”یہ بھی قرآن کا کرشمہ ہے کہ اس میں اُن دلائل کا استنباط ہے جو عقل انسانی کے موافق اور ان سے ہم آہنگ ہیں اور احکام عقلیہ سے یہ توافق اس طرز پر ہے جو ارباب عقل کے لیے حیرت انگیز اور حیران کن ہے۔ قرآن میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے سہل اور مختصر الفاظ میں معانی و حکم کے دریا کو اس طرح سمیٹ دیا ہے کہ متکلمین اور فلاسفہ بڑی محنت اور دیدہ ریزی سے ان کا استخراج کرتے رہیں اور سر دھنتے رہیں۔“ ۱۴۳

قاضی عیاض کتاب الشفاء میں اعجاز القرآن پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

”قرآن جامع العلوم ہے۔ اس میں علم الشرائع کی تفصیل ہے۔ دلائل و براہین ہیں اور طریقہ استدلال کے اشارے اور تنبیہات ہیں۔ مختلف گمراہ فرقوں کی تردید مستحکم دلائل اور قوی براہین کے ذریعہ کی گئی ہے لیکن یہ دلائل بہت واضح، ان کے الفاظ نہایت سہل اور مقاصد جامع و مختصر ہیں۔ بڑے بڑے ادباء اور ماہرین کلام نے قرآن جیسی دلیلیں فراہم کرنے کی انتھک کوششیں کیں مگر وہ عاجز رہے۔“ ۱۴۴

اگر یہ حقیقت ہے کہ قرآن نے اپنے طرز استدلال میں کلامی و برہانی ساخت اور قیاس کی

صورتوں کی پابندی قبول نہیں کی تو بعض لوگوں کا خیال ہے۔ اور ان میں ابن رشد سرفہرست ہیں۔ کہ قرآن کے بعض دلائل بلکہ بیشتر دلائل خطابی نوعیت کے ہیں۔ ابن رشد کے مطابق عوام میں تصدیق و تائید کے تین طریقے اور اسلوب رائج ہیں:

برہانی، جدلی اور خطابی۔^{۱۲۵} وہ مزید کہتے ہیں کہ

”تصدیق کے وہ طریقے جو زیادہ عوامی ہیں، خطابی اور جدلی طریقے ہیں۔

ان میں بھی خطابی طریقہ جدلی طریقہ سے زیادہ عوامی ہے۔ برہانی طریقہ استدلال ایک قلیل گروہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ شریعت اسلامیہ کا اولین مقصود اکثریت پر توجہ دینا ہے گرچہ خواص کی جانب سے بھی اس نے چشم پوشی نہیں کی ہے۔ شریعت میں استعمال ہونے والے اکثر استدلالی طریقے وہی ہیں جو تصور و تصدیق میں اکثریت کے درمیان رائج ہیں۔“^{۱۲۶}

اس طرح ابن رشد کا خیال ہے کہ قرآن کے اکثر دلائل خطابی و جدلی ہیں۔ فارابی کے بقول:

”خطابت ایک قیاسی صنعت کلام ہے جس کا مقصد مطمئن کرنا ہے۔ سامعین

کے دلوں کو جو اطمینان حاصل ہوتا ہے وہی افعال خطابت کا انتہائی مقصد ہے۔

اطمینان اور تسلی کسی قدر ظنی چیز ہے اور ظن نام ہے اس بات کا کہ چیز کے بارے میں

آدمی یہ سمجھ لے کہ یہ ایسی ہے یا ایسی نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کسی چیز کے بارے میں

اس نے جو سمجھا ہو اس چیز کی ذات اور اس کا وجود اس کے برعکس ہو۔“^{۱۲۷}

فارابی کے کلام سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خطابی دلائل سے صرف ظن کا نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔

یہی رائے ابن سینا نے خطابی دلائل کی تعریف کرتے ہوئے اختیار کی ہے وہ کتاب الشفاء میں لکھتے ہیں:

”حکماء نے شعر و خطابت کو منطق کی اقسام میں شمار کیا ہے کیوں کہ منطق کا مقصود

تصدیق تک رسائی ہے۔ تصدیق کی سب سے مؤثر شکل کو برہان کہتے ہیں۔ لیکن اگر ظن موجود ہو یا ظن پر محمول کرنے کی گنجائش ہو تو اسے خطاب کہتے ہیں۔“ ۱۲۸

سابقہ رائے پر ابن تیمیہ نے جو تنقید کی ہے ہم اس کی تائید کرتے ہیں:

”خطابی اور جدلی طرز استدلال کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ علمی نہ ہو اسی طرح برہانی طرز استدلال کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اس سے عوام کو مخاطب نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس سے فریق مخالف اور جھگڑالو سے مناظرہ کیا جاسکتا ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ برہانی طرز استدلال اگر مشہور ہو تو برہان و خطابت دونوں کے لیے موزوں ہو سکتا ہے اور جدلی طرز استدلال اگر برہانی ہو تو برہان و جدل دونوں کے لیے موزوں ہوتا ہے اور اگر قضیہ بالکل واضح اور معروف و مسلم ہو اور اس میں کسی مباحثہ و مناظرہ کی گنجائش نہ ہو تو یہ برہان، خطابت اور جدل تینوں کے لیے موزوں ہوتا ہے اس کے برعکس شعر کا مقصود نفس کو حرکت دینا ہوتا ہے اس کا مقصد کوئی علمی یا ظنی فائدہ پہنچانا نہیں ہوتا۔ اس لیے شعر کو مندرجہ بالا تینوں اقسام میں داخل نہیں کیا جاسکتا۔ پھر یہ مسئلہ بھی ہے کہ خطابیات سے مراد جمہور کو خطاب کرنا ہے اور یہ انہی قضیوں کے ذریعہ ہو سکتا ہے جو عوام میں مشہور ہیں اس لیے ان کے لیے غیر علمی ہونا شرط نہیں ہے۔ لیکن جدلی طرز استدلال سے چند متعین لوگوں کو خطاب کیا جاتا ہے۔ اگر وہ ان مقدمات کو تسلیم کر لیں تو جدل کا مقصود حاصل ہو جاتا ہے خواہ وہ مقدمات معروف نہ ہوں۔“ ۱۲۹

امام محمد ابوزہرہ نے اپنی کتاب المعجزة الكبرى میں ابن تیمیہ کے مندرجہ بالا نظریہ سے اتفاق کیا ہے کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ قرآنی دلائل کو ہم خطابی دلائل نہیں کہہ سکتے اور اس کے دو اسباب ہیں:

”پہلا سبب یہ ہے کہ خطابت اپنے تمام قیاسات میں ظن ہی پر منحصر ہے اور

ظن ہی کا فائدہ دیتی ہے لیکن ہمیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ متکلمین کی زبانوں پر جو حقائق آجاتے ہیں اور جن کا انداز خطابی ہوتا ہے ان میں سے بعض یقینی ہوتے ہیں جن کا نتیجہ قطعی اور حتمی ہوتا ہے اور ان کی قطعیت پر اس سے کوئی فرق نہیں ہوتا کہ وہ قیاس کی صورتوں اور برہان کی شکلوں سے خالی ہیں۔ یقین کے سلسلہ میں قابل لحاظ چیز شکل اور ڈھانچہ نہیں ہے بلکہ وہ حقیقت ہے جس کے قطعی یا غیر قطعی ہونے کی خبر دی جا رہی ہے۔ برہانی شکل اختیار کرنے سے یقین کا فائدہ حاصل ہونا ضروری نہیں ہے اسی طرح اس ڈھانچہ کو اختیار نہ کرنے سے اس یقین کو نقصان پہنچنا لازمی نہیں ہے۔

بہت سے خطابی دلائل ایسے مقدمات کا سہارا لیتے ہیں جو نہایت محکم اور بڑے الزامی ہوتے ہیں۔ منطق باطل اور غلط بات کو الگ کر دیتی ہے خود یقین کی موجود و محرک نہیں ہوتی۔ منطقی شکل و ڈھانچہ کی سب سے بڑی خصوصیت یہی ہے کہ وہ باطل کی مصنوعی چمک کو اتار دیتا ہے۔

بسا اوقات خطابی کلام منطق کی ساخت میں مجمل طور پر دشمنوں کے دلائل کی تردید، ان کی مصنوعی قوت کے انکشاف اور بطلان کی وضاحت و صراحت کے مقام پر ہوتا ہے اور کبھی مناظرہ و مجادلہ، دلائل و براہین اور منطقی قیاسوں پر مشتمل خطبے فریق مخالف کے بطلان کی توضیح کے لیے ہوتے ہیں۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ خطابت اور جدل کے بارے میں جو یہ بات کہی جاتی ہے کہ وہ دونوں ظنی دلائل پر قائم ہیں تو قرآن پر اس کا انطباق نہیں ہوتا۔ ہمارا رجحان یہ ہے کہ قرآنی استدلال کا خود اپنا طریقہ و اسلوب ہے۔ اگر قرآن کے اس مخصوص طرز استدلال پر آپ غور کریں گے تو آپ کو پتہ چلے گا کہ یہ برہانی دلائل سے اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ اس سے حاصل ہونے والے یقین میں کوئی

اضطراب اور تذبذب باقی نہیں رہتا، خطابی دلائل پر یہ اس طرح فوقیت رکھتا ہے کہ اس کی تحریک اور براہیختگی دلوں کو مکمل سکون و اطمینان عطا کرتی ہے اور یہ طریقہ استدلال ادب عالی کی تمام خصوصیات میں منفرد اور یکتا ہے۔ اس کی کوئی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی اور عرب و عجم سب کے لیے یہ معجزہ ہے۔“ ۱۵۰

اس طرح ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ قرآن کا اسلوب استدلال منطق یونانی کی اصطلاحات کے مفہوم میں خطابی، جدلی یا برہانی ہے بلکہ یہ اسلوب خطابت سے بلند اور منطق سے ماوراء ہے اس لیے کہ ”قرآن ہی حجۃ کبریٰ ہے اس میں وہ تمام دلائل و مناہج ہیں جو مختلف طبقات، مختلف ذہن و فہم اور مختلف ادراکی صلاحیتوں کے افراد کو یکساں درجے میں مطمئن کر دیتے ہیں۔ دانش ور کو بھی اس سے اپنی مراد مل جاتی ہے، فلسفی بھی اپنی پیاس بجھا لیتا ہے اور عوام بھی اپنے نفوس کا درماں اور قلوب کا شفا پاتے ہیں۔ یہ واضح و صریح حق ان سب کی ہدایت کا سبب بن جاتا ہے۔ اس کی آیات پر تدبر کرنے والا اور اس کے مناہج پر غور و فکر کرنے والا محسوس کرتا ہے کہ اس سے جاہل کی تعلیم و تربیت اور غافل کا تزکیہ بھی ہوتا ہے اور عالم کی تشنگی بھی بجھتی ہے۔ قرآن کی مندرجہ ذیل آیت پڑھیے: ۱۵۱

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا
وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ - ۱۵۲

(کیا وہ لوگ جنہوں نے انکار کیا ہے غور نہیں کرتے کہ یہ سب آسمان اور زمین باہم ملے ہوئے تھے، پھر ہم نے انہیں جدا کیا اور پانی سے ہر زندہ چیز پیدا کی؟ کیا وہ ہماری اس خلاق کو نہیں مانتے؟)

”قرآن کا ایک عام قاری اس آیت میں وہ بات پائے گا جو اس کو پہلے سے معلوم نہ تھی۔ وہ آسان ترین زبان اور موثر انداز بیان میں اس حقیقت کا ادراک کرے گا اور تخلیق کائنات پر تحقیق کرنے والا ایک فلسفی سائنس داں سائنس اور اس

کے احکام کی باریکیاں اس سے نکالے گا اور ان قوانین سے ہم آہنگی و موافقت کا احساس کرے گا جن کی دریافت عقل انسانی نے آج کی ہے جبکہ قرآن کا انداز بیان بلند و پر شکوہ اور دلیل نہایت مستحکم ہے۔ بابرکت ہے وہ ذات جس نے قرآن نازل کیا۔“ ۱۵۳

ہم سیوطی کی آواز میں آواز ملاتے ہوئے کہیں گے کہ ”اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق سے استدلال کے لیے تمام خطابات کو نمایاں اور مجبلی صورت میں پیش کیا ہے تاکہ عوام کو سمجھ آ جائے اور دلیل سے انہیں سکون و طمانیت مل سکے اور خواص بھی ان باتوں کو سمجھ لیں جن کا ادراک خطباء کا فہم کرتا ہے۔“ ۱۵۴

۳۔ یقین و صداقت کی حقیقت

قرآن و یونان کے ہر دو استدلال میں یقین و صداقت کی بنیاد کیا ہے؟
قرآن پاک معجزانہ کلام ہے۔ اس کے تمام مقدمات و نتائج قطعی اور یقینی ہوتے ہیں جن میں ظن کی گنجائش نہیں ہوتی اور اس کی منہاج کا منبع و ماخذ یقین ہوتا ہے۔

یونانی منطق تو بس قیاس کی صورت سے دلچسپی رکھتی ہے اسی لیے اسے صوری منطق کہا جاتا ہے۔ کیوں کہ ”اس کی بنیادی دلچسپی انتقال کی قیاسی سلامتی سے ہوتی ہے یعنی اس کی عبارتوں کا باہم دگر منطقی طور پر اس طرح ہم آہنگ ہونا واجب ہے کہ اس میں فکر کی وحدت قیاس کے ساتھ مکمل ہو جائے نہ یہ کہ حقائق سے ہم آہنگی واجب ہو اسی لیے اسے قیاسی استنباط کا اصول کہا جاتا ہے۔“ ۱۵۵

چنانچہ منطق کبھی کبھی جھوٹے مقدمات سے یا غیر یقینی مقدمات سے صحیح نتیجہ تک پہنچا دیتی ہے جبکہ قیاس کے مادہ سے صرف نظر کر کے صرف اس کی صورت و ساخت سے اسے دلچسپی ہوتی ہے بشرطیکہ مادہ کی نوعیت واقعاتی طور پر سچی ہو یا واقعاتی طور پر جھوٹی ہو، ”مثال کے طور پر ان دونوں مقدمات کو دیکھیے: ہر انسان پرند ہے اور ہر پرند عاقل وجود ہے۔ ان سے یہ منطقی نتیجہ نکلتا

ہے کہ ہر انسان عقلی وجود ہے۔ نتیجہ تو بالکل سچا ہے اور استدلال بھی منطقی قواعد کی رو سے درست ہے لیکن دونوں مقدمے واقعہ کے اعتبار سے غلط اور بے بنیاد ہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جھوٹے مقدمات کی ترتیب سے ہم غلط نتیجہ تک پہنچتے ہیں مثال کے طور پر ہر انسان درخت ہے اور ہر درخت پرندہ ہے اس لیے ہر انسان پرندہ ہے۔ یہاں استدلال درست مگر نتیجہ غلط ہے۔“ ۱۵۶

اسی لیے ابن تیمیہ کہتے ہیں ”یونانیوں کے یہاں قیاس میں بس دلیل کی صورت اور ساخت دیکھی جاتی ہے اس کی صحت یا فساد کی وضاحت نہیں ہوتی۔“ ۱۵۷ جبکہ قابل لحاظ چیز قیاس کا یقینی مادہ ہے اس کی صورت اور ساخت نہیں۔“ اور یہ معلوم ہے کہ قیاس کی شکل علم کے مواد کو فائدہ نہیں پہنچاتی بلکہ برہان تو اپنے یقینی مواد کی وجہ سے برہان بنتا ہے۔“ ۱۵۸

”قیاس یقین کا کام اس وقت دیتا ہے جبکہ مادہ یقینی ہو۔ اگر مادہ ظنی ہے تو قیاس ظن ہی کا فائدہ دے گا۔ اور اگر اس کے مقدمات حتمی اور قطعی ہیں تو اس سے قطعیت ہی برآمد ہوگی۔“ ۱۵۹

اس لیے ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ ”ہم اس کے منکر نہیں ہیں کہ قیاس سے علم کا حصول ہو بشرطیکہ اس کے مواد یقینی ہوں۔“ ۱۶۰ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر دونوں مقدمات معلوم و معروف ہوں اور معتدل انداز میں ترتیب دیے گئے ہوں تو ان کا نتیجہ علم کا فائدہ دے گا۔“ ۱۶۱

”یونانی قیاس اگر صحیح ہو تب بھی اس سے علم موجودات کا فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا۔“ ۱۶۲ کیوں کہ وہ محض کلی امور سے واقفیت کا فائدہ دیتا ہے۔“ ۱۶۳

اور ذہنی کلی امور نہ تو خارجی حقائق ہوتے ہیں اور نہ ان سے خارجی حقائق کا علم ہوتا ہے کیوں کہ ہر موجود کی ایک حقیقت ہوتی ہے جس سے وہ دوسروں سے ممتاز ہوتا ہے اور اس کا اپنا تشخص قائم ہوتا ہے۔“ ۱۶۴

اس لیے یہ قول کہ انسان محدث ہے اور ہر محدث کا کوئی محدث ہوتا ہے، دو کلی قضیوں سے منسلک ہے۔ یہ قول کہ انسان محدث ہے اور یہ ہر انسان کو عام ہے اور انسان متعین کے حدوث کا علم دوسرے انسان کے حدوث کے علم کی طرح ہے۔ اس کلی قضیہ کے متعلق اس کا علم ایک متعین

فرد کے متعلق اس کے علم سے زیادہ ممکن نہیں ہے سوائے اس کے کہ انسان متعین کے حکم سے ناواقف ہوتا ہے۔^{۱۶۵}

”اسی لیے امر مشترک کا علم یہاں علم نہیں مانا جاتا چنانچہ قیاس منطقی میں کوئی ایسا علم نہیں ہے جس کی تحصیل کسی شے کے ذریعہ محقق ہو۔“^{۱۶۶}

قرآن کریم کلی مسائل کے علم کا منکر نہیں ہے بشرطیکہ ان کی بنیاد جزوی قضیہ کے علم پر ہو۔ اسی لیے قرآن نے متعدد آیات میں اس دنیا کی جزئیات اور اس کے کائناتی مظاہر پر غور و تدبر کے لیے انسانی عقل کو متنبہ کیا ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہ کہتے ہیں:

”متعین مخصوص مسائل کا علم کلی مسائل کے علم پر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ متعین مسائل ان کلی مسائل سے پہلے ہی بسا اوقات انسانی فطرت کی گرفت میں آجاتے ہیں مثال کے طور پر اس بات کا علم کہ کتابت کے لیے ایک کاتب اور تعمیر کے لیے ایک معمار کا وجود ناگزیر ہے چنانچہ جب انسان کوئی متعین کتابت دیکھتا ہے تو اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ کوئی کاتب ضرور موجود ہے گرچہ اس حالت میں یاضی، حال اور مستقبل کی تمام کتابتوں کا تصور اس کے ذہن میں نہ آئے۔ چنانچہ بچے وغیرہ ان جزوی متعین مسائل کا علم رکھتے ہیں گرچہ ان کی عقل کلی مسئلہ کا استحضار نہیں کر پاتی۔“^{۱۶۷}

یہیں سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ جزم و یقین متعین جزوی قضیہ سے آتا ہے کلیات سے نہیں۔ یا جیسا کہ ابن تیمیہ کہتے ہیں:

”بسا اوقات متعین اشیاء سے جو قطعیت اور یقین حاصل ہوتا ہے وہ کلیات سے حاصل نہیں ہوتا۔“^{۱۶۸} ان متعین جزوی مسائل میں کسی صاحب خرد کو شک نہیں رہتا نہ ان کے علم کے لیے کسی دلیل کی ضرورت رہتی ہے گرچہ ان کی نظیریں ان کے حق میں مزید حجت بن جاتی ہیں، اور کسی ایسے قضیہ کا تذکرہ جس میں ان جزوی مسائل اور ان کے علاوہ دوسرے مسائل کا بیان ہو، ان

کے حق میں حجت ثانیہ بن جاتی ہے۔ ان پر استدلال تمثیل کے قیاس کے ذریعہ اور ہمہ گیریت و جامعیت کے قیاس کے ذریعہ کیا جاتا ہے لیکن وہ جزوی مسائل کسی کلی قضیہ سے قطع نظر ارباب عقل کو ناگزیر طور پر معلوم ہوتے ہیں جیسے انسان اپنے متعین حالات کو جانتا ہے۔ اسے معلوم ہے کہ وہ خود بخود پیدا نہیں ہو گیا ہے گرچہ یہ بات اس کے ذہن میں نہ ہو کہ ہر حادثہ خود بخود ظہور میں نہیں آسکتا۔“ ۱۶۹

جب صورت حال یہ ہے کہ یونانی قیاس میں برہان کا نتیجہ صرف کلیات کا علم ہوتا ہے اور ان کلیات کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا کیوں کہ خارج میں کوئی متعین جزوی قضیہ ہی ہوگا تو نتیجہ کے طور پر برہان کوئی نتیجہ برآمد نہیں کر سکتا۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں:

”خارج میں سرے سے کوئی کلی قضیہ نہیں ہوتا۔ خارج میں اسی قضیہ کا وجود ہوگا جو متعین اور مخصوص ہو۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ طبعی کلی قضیہ خارج میں ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ کلی قضیہ جو ذہن میں ہے وہ خارج میں موجود ہے لیکن جب بھی خارج میں اس کا وجود ہوگا وہ متعین ہوگا کئی نہ ہوگا۔ کئی ہونے کے لیے شرط ہے کہ وہ ذہن میں ہو۔ اور جو شخص کوئی ایسی ماہیت ثابت کرے جو نہ ذہن میں ہو اور نہ خارج میں ہو اور اس کا مکمل تصور کر لے، تو اس کے قول کا فاسد ہونا واضح ہے۔“ ۱۷۰

اس طرح ممکن ہے کہ منطقیوں کے قیاس سے آسان تر کسی چیز کے علم تک رسائی ہو جائے۔ اسی لیے ابن تیمیہ کہتے ہیں:

”مطلوب علم اور اس کا راستہ دلیل ہے۔ جس شخص کو اپنے مطلوب کی دلیل کا پتہ چل گیا اسے اپنا مطلوب مل گیا خواہ اس نے قیاس کا اہتمام کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اور جس شخص کو دلیل کا پتہ نہ مل سکا اسے منطقیوں کا قیاس کوئی فائدہ نہ پہنچا سکے گا۔ یہ نہیں

کہا جاسکتا کہ ان کے قیاس نے صحیح و فاسد دلائل کا پتہ دیا ہے۔ یہ بات وہی جاہل کہہ سکتا ہے جسے ان کے قیاس کی حقیقت معلوم نہ ہو۔ کیوں کہ ان کے قیاس میں دلیل کی شکل و صورت اور ظاہری ساخت کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ متعین دلیل اپنے مدلول کو مستلزم ہو تو ان کے قیاس میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس سے نفی یا اثبات کا تعرض ہو۔ یہ تو بس ان مقدمات کے علم پر منحصر ہے جن پر دلیل مشتمل ہے ان کے قیاس میں مقدمات کی صحت و فساد کی وضاحت نہیں ہے۔“ اکلے

اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ قرآنی دلائل میں یقین کے مصدر و ماخذ کی حیثیت ان کلی قیاسی دلائل کی نہیں ہے جن کو اہل منطق وغیرہ برہان کے نام سے مخصوص کرتے ہیں اور جن سے بس کسی کلی امر کا پتہ چلتا ہے۔ ان قرآنی دلائل کی حیثیت ان واقعاتی جزوی دلیلوں کی ہے جو مخلوقات ہیں اور جنہیں اللہ نے آیات کہا ہے اور ”نشانیوں کو نشانی قرار دینے کے لیے نہ کلی قیاس کی ضرورت ہے نہ تمثیلی قیاس کی اور نہ قیاس شامل کی۔ گرچہ قیاس ان کی گواہی دیتا اور ان کے تقاضوں کی تائید کرتا ہے لیکن آیات و علامات کے تقاضوں کے مطابق دلوں کا علم ضروری نہیں ہے کہ اس قیاس پر منحصر ہو۔“ اکلے

”اسی لیے خالق کائنات کی معرفت بخشنے والے دلائل اس کی آیات و علامات ہیں اور آیت اسی چیز کے ساتھ خاص ہوتی ہے جس کی وہ نشانی ہے وہ کوئی کلی قیاس نہیں ہوتی جو کسی عام مشترک مفہوم کا پتہ دے، بلکہ وہ آیت متعین موجود پر دلالت کرتی ہے جو دوسروں سے ممتاز و منفرد ہوتا ہے۔“ اکلے

اسی لیے قرآن میں استدلال نے آیات و علامات کا سہارا لیا ہے اور ”آیت اور قیاس کے درمیان فرق یہ ہے کہ آیت ہی علامت اور نشانی ہوتی ہے یہی وہ دلیل ہوتی ہے جو عین مدلول کو مستلزم ہوتی ہے۔ اس کا مدلول مطلوب اور غیر مطلوب کے درمیان مشترک کوئی کلی امر نہیں ہوتا۔“ اکلے

”اس لیے وجود کے ہر دلیل کے لیے ناگزیر ہے کہ وہ مدلول کو مستلزم ہو اور متعین کو متعین مطلوب کے لیے لازمی سمجھنے کا علم فطرت سے قریب تر ہے بہ نسبت اس کے کہ یہ علم حاصل ہو کہ کئی قضیہ کا ہر متعین جزو نتیجہ کو مستلزم ہو۔“ ۵۷

”اس طرح جب انسان کو مطلق واجب، مطلق فاعل اور مطلق غنی کا علم ہوا تو اس سے خود رب العالمین کا علم نہ ہو سکا۔“ ۶۷ اس بنیاد پر ابن تیمیہ نے ارسطو کی منطق کا سہارا لینے سے انکار کر دیا کیوں کہ یہ منطق معرفت الہی تک نہیں پہنچاتی۔ وہ کہتے ہیں:

”اہل یونان کو ان کے برہان کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا علم نہ ہو سکا کیوں کہ ان کے قیاس کے طریقہ سے ایک ایسے کلی مطلق امر ہی کا پتہ چل سکا جو صرف ذہن میں موجود تھا اسی لیے جس واجب الوجود کا انہوں نے اثبات کیا ہے وہ محض ایک امر کلی ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔“ ۷۷

ابن تیمیہ قرآن کے طریقہ استدلال کو جو انبیاء کا طریق استدلال ہے، افضل مانتے ہیں کیوں کہ ان کا کہنا ہے کہ:

”اسی لیے انبیاء علیہم السلام کا طریقہ استدلال یہ تھا کہ اللہ کی آیات اور نشانیوں کا تذکرہ کرتے تھے اور اگر انہوں نے قیاس سے کام لیا تو ”قیاس الاولیٰ“ سے کام لیا۔ انہوں نے نہ تو قیاس شامل سے کام لیا جس کے تمام افراد مساوی ہوتے ہیں اور نہ محض تمثیلی قیاس کو استعمال کیا کیوں اللہ کا کوئی مثل نہیں ہے۔ وہ اور غیر اللہ کسی ایسے کئی قضیہ میں جمع نہیں ہو سکتے جس کے افراد مساوی ہوں بلکہ جو کمال اس کے لیے ثابت ہے اس میں کوئی نقص نہیں ہے اور وہ کمال بطریق اولیٰ اس کے لیے ثابت ہے اور تمام نقائص سے اس کی پاکی بطریق اولیٰ ثابت ہے۔“

ابن تیمیہ سمجھتے ہیں کہ قرآن میں مذکور برہانی عقلی قیاس اسی باب سے ہے، جس کا تذکرہ قرآن نے ربوبیت، الوہیت، وحدانیت، علم و قدرت اور امکان معاد وغیرہ ان پاکیزہ بلند مطالب اور الہی معالجہ کے دلائل کے سلسلہ میں کیا ہے جو تمام علوم سے اشرف و اعلیٰ ہیں اور جن

سے انسانیت کی تکمیل ہوتی ہے۔“ ۱۷۸

اس سے ثابت ہو گیا کہ یونانی منطق اس بات سے عاجز و بے بس ہے کہ اشرف العلوم تک رسائی بہم پہنچا سکے۔

دوسرے اسباب جن کے پیش نظر ابن تیمیہ نے یونانی منطق کا سہارا لینا چھوڑ دیا، ڈاکٹر علی سامی النشار کے بقول یہ ہیں:

- اس منطق کا یونانی الہیات سے رابطہ ہے اور یہ الہیات مسلمانوں کی الہیات سے مختلف و متضاد ہیں۔ یہیں سے ارسطو کے استدلالی مباحث کی مسلمانوں کے الہیاتی مباحث سے مخالفت و تضاد کا آغاز ہوا۔ ۱۷۹

- اسلامی فطرت اور عرب فطرت استدلال کی مصنوعی صورتوں کو مثلاً دو مقدمات پر اکتفا کو برداشت نہ کر سکتی تھی۔ یہ طویل اور دشوار گزار طریقے تھے اور ان میں بڑی پر تکلف اور مصنوعی عبارتیں تھیں اور ان کا نتیجہ وقت کی بربادی اور ذہنی تھکن کے سوا کچھ نہ تھا۔

- اسلام کا رجحان انسانی ضروریات کی تکمیل کی طرف تھا اور انسانی ضرورت کا حال یہ ہے کہ اس میں سکون ہے نہ ٹھہراؤ۔ اس لیے ہم دو مقدموں پر اکتفا نہیں کر سکتے۔ ہم اپنی عملی ضروریات کے حساب سے بیشتر مقدمات کے حاجتمند رہیں گے۔ قیاس، استقراء اور تمثیل میں ہم عقلی استدلال کو محصور نہیں کر سکتے کیوں کہ بسا اوقات کسی حاجت کا تقاضا ہوتا ہے کہ عقلی استدلال کی دوسری صورتیں تشکیل دے۔

- ارسطو کی منطق کا یونانی زبان سے تعلق ہے اور یونانی زبان اور عربی زبان میں اختلاف و تضاد ہے چنانچہ اس کی وجہ سے جب پہلی زبان کی منطق کو دوسری زبان کی منطق پر نافذ کیا گیا تو اختلاط والتباس ہو گیا۔ ۱۸۰

یہ قرآنی استدلال اور یونانی استدلال کے درمیان موجود بعض اختلافات و امتیازات ہیں۔ ہم نے کوئی احاطہ نہیں کرنا چاہا کیوں کہ دونوں کے درمیان فرق آفتاب کی طرح روشن ہے:

وَلَيْسَ يَصِحُّ فِي الْأَفْهَامِ شَيْءٌ إِذَا احتَاجَ النَّهَارُ إِلَى دَلِيلٍ ۱۸۱
(ذہنوں میں کوئی چیز درست نہیں رہ سکتی اگر دن کے ثبوت کے لیے کسی دلیل کی ضرورت پڑ جائے۔)

اس بحث کے آخر میں شاید بعض علماء کی آراء کی طرف اشارہ کرنا مفید ہوگا۔ مثال کے طور پر سیوطی کہتے ہیں:

”علماء نے کہا ہے: قرآن پاک تمام اقسام کے دلائل و براہین پر مشتمل ہے اور برہان و دلالت کی جتنی انواع ہیں جو عقلی و سمعی کلیات و معلومات پر مبنی ہیں ان سب کی کتاب اللہ نے صراحت کر دی ہے البتہ متکلمین کے پیچیدہ اور مشکل طریقوں کے بجائے اس نے عادات عرب کے مطابق ان طریقوں کا استعمال کیا ہے۔ اور اس کے دو اسباب ہیں:
پہلی وجہ وہی ہے جس کی وضاحت خود قرآن نے کی ہے:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ - (ابراہیم: ۴)

(ہم نے اپنا پیغام دینے کے لیے جب کبھی کوئی رسول بھیجا ہے اس نے اپنی قوم ہی

کی زبان میں پیغام دیا ہے تاکہ وہ انہیں اچھی طرح کھول کر بات سمجھائے۔)

دوسری وجہ یہ ہے کہ دقیق اور مشکل استدلال کی طرف رجحان رکھنے والا شخص پاکیزہ اور بلند کلام کے ذریعہ حجت قائم کرنے سے عاجز ہوگا کیوں کہ جو شخص واضح ترین عبارتوں اور آسان طرز استدلال سے افہام و تفہیم کی صلاحیت رکھتا ہے جسے اکثریت سمجھ لیتی ہے، وہ گنجلک اور مشکل استدلال کو پسند نہ کرے گا جس سے آشنا اور مانوس صرف چند لوگ ہوتے ہیں اور پیچدار گفتگو سے پرہیز کرے گا۔ ۱۸۲

چنانچہ قرآنی دلائل کا امتیاز یہ ہے کہ وہ واضح اور صریح ہیں، حسن ترکیب اور سہولت تشکیل سے مزین ہیں، الفاظ مختصر، معانی سہل الفہم اور ژولیدگی سے دور ہیں۔

امام شافعی نے اسی وجہ سے کہا ہے کہ ”لوگوں میں جہالت اور اختلاف باہم اس لیے نمودار

ہوا کہ انہوں نے عربوں کی زبان چھوڑی اور ارسطو کی زبان کی طرف مائل ہوئے۔“ ۱۸۳

امام غزالی (۵۰۵ھ) یونانی دلائل اور متکلمین وغیرہ کے استدلال کو قرآنی دلائل کے ہم سر نہیں مانتے۔ ان کا خیال ہے کہ قرآن کے دلائل سب سے زیادہ جامع و ہمہ گیر اور نفع بخش ہیں کیوں کہ وہ صرف خواص کے لیے نہیں بیان ہوئے ہیں بلکہ عوام الناس کے لیے بھی وارد ہوئے ہیں اور ان کی فطرت سے عقل و وجدان کے اعتبار سے خطاب کرتے ہیں۔ منطق کے دلائل تو خشک اور بے جان ہیں۔

امام غزالی اپنی کتاب الحجام العوام عن علم الکلام میں کہتے ہیں: ”قرآنی دلائل کی مثال غذا کی ہے جس سے ہر انسان فائدہ اٹھاتا ہے اور متکلمین کی دلیلوں کی مثال دوا کی ہے جس سے چند لوگ مستفید ہو پاتے ہیں اور اکثریت کو اس سے نقصان پہنچ سکتا ہے۔ بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ قرآنی دلائل کی مثال پانی کی ہے جس سے شیر خوار بچہ اور مرد تو انا دونوں فیضیاب ہوتے ہیں اور دوسرے دلائل کی مثال کھانوں کی ہے جس سے طاقتور کبھی مستفید ہوتے ہیں اور کبھی ان کی وجہ سے وہ بیمار پڑ جاتے ہیں اور شیر خوار بچے ان سے بالکل مستفید نہیں ہوتے۔“ ۱۸۴

امام فخر الدین رازی (۵۵۳-۶۰۴ھ) آخر عمر میں تصنیف کردہ اپنی کتاب أقسام اللذات میں کہتے ہیں جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے نقل کیا ہے:

”میں نے کلامی طریقوں اور فلسفیانہ مناہج پر بہت غور کیا لیکن مجھے محسوس ہوا کہ ان سے بیمار کا درماں ہو سکتا ہے نہ پیاسے کی پیاس بجھ سکتی ہے۔ میں نے حقیقت سے سب سے زیادہ قریب طریقہ قرآن کا پایا۔“ ۱۸۵

وہ عقلی معجزات کے بیان میں الأربعین میں لکھتے ہیں کہ ”بلکہ سب لوگوں کو اس امر کا اعتراف ہے کہ دلائل کے اثبات کے سلسلہ میں جو کچھ قرآن میں بیان ہوا ہے اس پر اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔“ ۱۸۶

شیخ الاسلام ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ ”کسی صاحب عقل کے لیے یہ گمان کرنا جائز نہیں ہے کہ

اللہ نے جو میزان نازل کی ہے اس سے مراد منطق یونانی ہے اس کی متعدد وجوہ ہیں:

پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ نے یونان کے وجود میں آنے سے پہلے حضرات انبیاء کرام نوح، ابراہیم اور موسیٰ وغیرہ علیہم السلام کے ادوار سے ہی کتاب کے ساتھ میزان نازل کرنے کا سلسلہ جاری رکھا ہے۔ اس یونانی منطق کو ارسطو نے حضرت مسیح علیہ السلام کی ولادت سے تین سو سال پہلے ایجاد کیا تھا پھر آخر گزشتہ اقوام کو اس میزان پر کیسے تو لا جاسکتا تھا؟

دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم اہل اسلام کی امت نے عقلی میزانوں سے کام لیا ہے۔ ہمارے اسلاف نے اس یونانی منطق کا تذکرہ کبھی نہیں کیا۔ اسلام میں اس کا ظہور اس وقت ہوا جب مامون کے دور میں رومی کتابوں کے عربی ترجمے کیے گئے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ جب سے یونانی منطق کا عربی میں ترجمہ ہوا مسلم علماء شریعت نے اس سے واقف ہونے کے بعد اس کی مذمت شروع کر دی اور برابر اس پر تنقید کرتے رہے اور اپنے عقلی و شرعی معیارات میں اس منطق اور اس کے علمبرداروں کو کبھی شامل نہ کیا۔^{۱۸۷}

شرح الطحاویہ کے مصنف کہتے ہیں کہ ”اگر کوئی عاقل و فاضل شخص ان عقلی طریقوں پر غور کرے جن کا تذکرہ متکلمین و فلاسفہ کرتے ہیں تو وہ دیکھے گا کہ ان میں جو درست طریقے ہیں ان کا تذکرہ قرآن کریم نے واضح ترین اور مختصر عبارت میں کر دیا ہے اور قرآنی طریقوں میں وضاحت و بیان اور تحقیق کی جو تکمیل ہے وہ ان کے یہاں مفقود ہے۔“^{۱۸۸} قرآن کریم کا صاف اعلان ہے:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا۔^{۱۸۹}

(جب کبھی وہ تمہارے سامنے کوئی نرالی بات لے کر آئے اس کا ٹھیک جواب

بروقت ہم نے تمہیں دے دیا اور بہترین طریقے سے بات کھول دی۔)

تعلیقات و حواشی

- ۱- ڈاکٹر علی سامی النشار، نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، دارالمعارف، طبع ہشتم، ۱۹۸۱ء، ج ۱، ص ۳۶
- ۲- دیکھیے ڈاکٹر محمد عمارہ، معالم المنہج الاسلامی (زیر طبع)
- ۳- دیکھیے حدیث نبوی ”لا یکن أحدکم ائمة“ ترمذی نے اس حدیث کی روایت کتاب البر وصلة الرحم کے باب الإحسان والعتو میں کی ہے۔ یہاں ائمة سے مراد وہ شخص ہے جو ہر آواز لگانے والے کے پیچھے دوڑ پڑے۔
- ۴- قرآن کریم، بقرہ: ۱۷۰
- ۵- قرآن کریم، مائدہ: ۱۰۴
- ۶- فخر الدین رازی، التفسیر الکبیر، ج ۵، ص ۷
- ۷- قرآن کریم، توبہ: ۳۱
- ۸- قرآن کریم، یونس: ۷۸، انبیاء: ۵۳، شعراء: ۷۴، لقمان: ۲۱، زخرف: ۲۲، ابراہیم: ۱۰، ہود: ۶۲
- ۹- قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ج ۲، ص ۲۱۲
- ۱۰- رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲، ص ۱۰۳، ۱۰۴
- ۱۱- قرآن کریم، نجم: ۲۷-۲۸
- ۱۲- قرآن کریم، انعام: ۱۴۸
- ۱۳- قرآن کریم، انعام: ۱۱۶
- ۱۴- قرآن کریم، نساء: ۱۵۷
- ۱۵- رازی، التفسیر الکبیر، ج ۳، ص ۱۵۵
- ۱۶- قاضی عبدالجبار، المحیط بالتکلیف، جمع الحسن بن متویہ، تحقیق، عمر السید عزمی، مراجعہ، ڈاکٹر

احمد فواد الہوانی، المؤسسة المصرية العامة للتألیف والترجمة، ص ۲۲

- ۱۷- سیوطی، الإتقان، ج ۱، ص ۲۱۳، نیز دیکھیے راغب اصفہانی، الذریعة الی مکارم الشریعة، ص ۱۸۵
- ۱۸- تفسیر القرطبی، ج ۱۶، ص ۳۳۲
- ۱۹- قرآن کریم، حجرات: ۱۲
- ۲۰- راغب اصفہانی، الذریعة الی مکارم الشریعة، ص ۱۸۶، رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲، ص ۲۲۵، سیوطی، الإتقان، ج ۱، ص ۲۱۳
- ۲۱- الشاطبی، الموافقات فی أصول الشریعة، تحقیق محمد عبداللہ دراز، دارالمعرفة بیروت، عکس المکتبة البخاریة، قاہرہ، ج ۴، ص ۴۲۲
- ۲۲- قرآن کریم، نازعات: ۲۰-۲۱
- ۲۳- قرآن کریم، ص: ۲۶
- ۲۴- قرآن کریم، روم: ۲۹
- ۲۵- قرآن کریم، انعام: ۱۱۹
- ۲۶- قرآن کریم، قصص: ۵۰
- ۲۷- قرآن کریم، مائدہ: ۲۸
- ۲۸- برٹینڈرسل، الفلسفة بنظرة علمية، عربی ترجمہ، ڈاکٹر زکی نجیب محمود، ص ۱۳۱
- ۲۹- امام محمد ابو زہرہ، المعجزة الکبریٰ القرآن، دارالفکر العربی، قاہرہ، ص ۳۵۷
- ۳۰- قرآن کریم، ابراہیم: ۲۵
- ۳۱- رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۹، ص ۱۲۰-۱۲۱
- ۳۲- قرآن کریم، بقرہ: ۲۵۹، حج: ۷۳-۷۴، کہف: ۳۲-۳۳، قلم: ۱۷-۱۸، نحل: ۷۵-۷۶ وغیرہ
- ۳۳- رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۹، ص ۳۹
- ۳۴- قرآن کریم، بقرہ: ۲۶

۳۵۔ ڈاکٹر محمد السید الجلیند، نظریة المنطق بین فلاسفة الاسلام والیونان، قاہرہ، ۱۹۸۲ء،

ص ۲۶۶

۳۶۔ قرآن کریم، زخرف: ۱۹

۳۷۔ قرآن کریم، زخرف: ۲۰

۳۸۔ قرآن کریم، صافات: ۱۵۰

۳۹۔ قرآن کریم، صافات: ۱۵۴

۴۰۔ قرآن کریم، صافات: ۱۵۶-۱۵۷

۴۱۔ قرآن کریم، نمل: ۵۹-۶۴

۴۲۔ امام محمد ابو زہرہ، المعجزة الكبرى، ص ۳۵۰

۴۳۔ نفس مصدر، ص ۳۵۱

۴۴۔ قرآن کریم، طہ: ۴۹-۵۵

۴۵۔ قرآن کریم، انعام: ۹۵-۱۰۰

۴۶۔ امام محمد ابو زہرہ، المعجزة الكبرى القرآن، ص: ۳۲۷-۳۲۸

۴۷۔ قرآن کریم، مؤمنون: ۱۲-۱۶

۴۸۔ قرآن کریم، مائدہ: ۹۰-۹۲

۴۹۔ امام محمد ابو زہرہ، حوالہ بالا، ص ۳۲۸-۳۲۹

۵۰۔ قرآن کریم، نحل: ۱۷-۱۸

۵۱۔ امام محمد ابو زہرہ، حوالہ بالا، ص ۳۵۴

۵۲۔ قرآن کریم، رعد: ۱۶

۵۳۔ امام محمد ابو زہرہ، حوالہ بالا، ص ۳۵۵

۵۴۔ نفس مصدر، ص ۳۵۵-۳۵۶

- ۵۵۔ قرآن کریم، لقمان: ۲۵
- ۵۶۔ امام محمد ابوزہرہ، حوالہ بالا، ص ۳۷۴ (تبدیلی کے ساتھ)
- ۵۷۔ قرآن کریم، مریم: ۲۱-۲۳
- ۵۸۔ محمد ابوزہرہ، تاریخ الجدل، دارالفکر العربی، قاہرہ، ص ۶۵
- ۵۹۔ محمد ابوزہرہ، المعجزة الكبرى، ص ۳۷۵
- ۶۰۔ قرآن کریم، النمل: ۲۰-۲۶
- ۶۱۔ محمد ابوزہرہ، المعجزة الكبرى، ص ۳۷۶، تاریخ الجدل، ص ۶۶
- ۶۲۔ نفس مصدر، المعجزة الكبرى، ص ۳۸۳
- ۶۳۔ قرآن کریم، انعام: ۸-۹
- ۶۴۔ محمد ابوزہرہ، المعجزة الكبرى، ص ۳۷۸، تاریخ الجدل، ص ۶۸
- ۶۵۔ سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۳
- ۶۶۔ قرآن کریم، انعام: ۱۲۳-۱۲۴
- ۶۷۔ سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۳-۱۷۴
- ۶۸۔ ڈاکٹر محمد التومی، الجدل فی القرآن الکریم، تونس، ۱۹۸۰ء، ص ۲۸۰
- ۶۹۔ قرآن کریم، ہود: ۱۳
- ۷۰۔ قرآن کریم، بقرہ: ۲۳
- ۷۱۔ قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۸۸
- ۷۲۔ محمد ابوزہرہ، تاریخ الجدل، ص ۷۲
- ۷۳۔ سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۳
- ۷۴۔ قرآن کریم، منافقون: ۸
- ۷۵۔ سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۳

- ۷۶۔ سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۴
- ۷۷۔ قرآن کریم، مؤمنون: ۹۱
- ۷۸۔ سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۴
- ۷۹۔ نفس مصدر
- ۸۰۔ قرآن کریم، اعراف: ۲۴-۲۵
- ۸۱۔ سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۴
- ۸۲۔ قرآن کریم، بقرہ: ۲۵۸
- ۸۳۔ سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۴
- ۸۴۔ قرآن کریم، اعراف: ۴۰
- ۸۵۔ سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۴-۱۷۵، نیز ڈاکٹر زاہر عواض الألمعی، مناهج الجدل فی القرآن الکریم، طبعة الفرزدق، ریاض، السعودیة، ص ۸۳
- ۸۶۔ قرآن کریم، ابراہیم: ۱۰-۱۱
- ۸۷۔ سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۴-۱۷۵، نیز ڈاکٹر زاہر الألمعی، مناهج الجدل، ص ۸۳
- ۸۸۔ قرآن کریم، ذاریات: ۲۰-۲۱
- ۸۹۔ قرآن کریم، جاثیہ: ۳-۵
- ۹۰۔ قرآن کریم، یونس: ۱۰۱
- ۹۱۔ قرآن کریم، اعراف: ۱۸۵
- ۹۲۔ ڈاکٹر محمد قاسم، المنطق الحدیث و مناهج البحث، مکتبة الأنجلو امصریة، طبع دوم، ۱۹۵۳م، ص ۷۹ (تصرف کے ساتھ)
- ۹۳۔ قرآن کریم، یوسف: ۱۰۵
- ۹۴۔ قرآن کریم، زمر: ۲۱

۹۵۔ قرآن کریم، اعراف: ۵۷

۹۶۔ قرآن کریم، نور: ۲۴

۹۷۔ ان آیات سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اس حقیقت کا ادراک ضروری ہے کہ اشیاء ان طبائع، قوتوں یا صلاحیتوں کے حساب سے حرکت پذیر ہوتی ہیں جو اللہ نے ان کے اندر ودیعت کر رکھی ہیں اور دوسری طرف ان طبائع کی وجہ سے خلاقانہ قدرت کا ابطال نہیں ہو جاتا جو تمام اشیاء کی فی الجملہ تخلیق کرتی ہے کیوں کہ ہر شئی مخلوق خداوندی ہے اور اللہ ہی اس کے وجود کا تحفظ کرتا اور اس کے نظام کو باقی رکھتا ہے اس لیے اشیاء کی طبائع کو تسلیم کرنے اور انہیں ہمہ گیر قدرت اور کئی ادارہ کی ماتحتی میں ماننے میں کوئی تضاد نہیں ہے۔

۹۸۔ ڈاکٹر محمد قاسم، المنطق الحدیث و مناہج البحث، ص ۴۳

۹۹۔ قرآن کریم، غاشیہ: ۱۷-۲۰

۱۰۰۔ قرآن کریم، ق: ۶-۸

۱۰۱۔ قرآن کریم، نوح: ۱۵-۱۶

۱۰۲۔ قرآن کریم، فرقان: ۴۵

۱۰۳۔ قرآن کریم، انبیاء: ۳۰

۱۰۴۔ قرآن کریم، یونس: ۵

۱۰۵۔ قرآن کریم، حشر: ۲

۱۰۶۔ ابن رشد، فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، مکتبہ محمودیہ، ازہر، ص ۹

۱۰۷۔ نفس مصدر، ص ۱۰

۱۰۸۔ ڈاکٹر محمد قاسم، المنطق الحدیث و مناہج البحث، ص ۵۱

۱۰۹۔ نفس مصدر، ص ۴۱

۱۱۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ڈاکٹر عماد الدین خلیل، التفسیر الاسلامی للتاریخ، دارالعلم للملایین،

بیروت، طبع چہارم، ۱۹۸۳م، ص ۸

۱۱۱۔ قرآن کریم، یوسف: ۱۱۱

۱۱۲۔ قرآن کریم، اعراف: ۱۷۶

۱۱۳۔ قرآن کریم، ہود: ۱۲۰

۱۱۴۔ قرآن کریم، فتح: ۲۳

۱۱۵۔ قرآن کریم، آل عمران: ۱۳۷

۱۱۶۔ قرآن کریم، رعد: ۱۱

۱۱۷۔ ڈاکٹر حسن عبدالحمید، ڈاکٹر محمد مہران، فی فلسفۃ العلوم و مناہج البحث، مکتبہ سعید رافت،

قاہرہ، طبع اول، ۱۹۷۹م، ص ۲۸۸

۱۱۸۔ قرآن کریم، مومن: ۲۱

۱۱۹۔ قرآن کریم، روم: ۹

۱۲۰۔ محمد قطب، منہج التربية الاسلامیة، دار الشروق، قاہرہ، طبع دہم، ج اول، ص ۹۴

۱۲۱۔ ڈاکٹر مصطفیٰ حلمی، قواعد المنہج السلفی، دار الدعوة، اسکندریہ، طبع دوم ۱۴۰۵ھ / ۱۹۸۴م،

ص ۶۶-۶۷

۱۲۲۔ محمد قطب، منہج التربية الاسلامیة، ج اول، ص ۹۷

۱۲۳۔ قرآن کریم، حجرات: ۲

۱۲۴۔ ڈاکٹر محمود حمدی زقزوق، دار الإسلام فی تطور الفكر الفلسفی، بحث حولیة کلیة الشریعة و

الدراسات الاسلامیة، قطر، ۱۹۸۱م، ص ۵۹

۱۲۵۔ نفس مصدر، ص ۵۹-۶۰

۱۲۶۔ ابن حزم، التقریب لحد المنطق والمدخل إلیہ، تحقیق، ڈاکٹر احسان عباس، منشورات دار

مکتبۃ الحیاء، بیروت (تاریخ مذکور نہیں) ص ۳، ۴

- ۱۲۷۔ قرآن کریم، سبأ: ۲۲
- ۱۲۸۔ غزالی، القسطاس المستقیم، تحقیق فادر فیکٹور شلخت الیسوعی، المطبعة الكاثولیکية، بیروت، طبع اول، ۱۹۵۹م، ص ۶۵
- ۱۲۹۔ ابن رشد، فصل المقال، ص ۱۰، ۱۱
- ۱۳۰۔ غزالی، المستصفی، قاہرہ، ج اول، ۱۳۲۲ھ، ص ۱۰
- ۱۳۱۔ ڈاکٹر حسن عبدالحمید، ڈاکٹر محمد مهران، فلسفۃ العلوم و مناہج البحث، ص ۵۳
- ۱۳۲۔ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، ص ۳۷۵
- ۱۳۳۔ دیکھیے ڈاکٹر عزمی اسلام، دراسات فی المنطق، ص ۱۲، ۱۵
- ۱۳۴۔ قرآن کریم، آل عمران: ۵۹
- ۱۳۵۔ امام محمد ابو زہرہ، المعجزة الكبرى القرآن، ص ۳۷۴
- ۱۳۶۔ قرآن کریم، انبیاء: ۲۲
- ۱۳۷۔ ابن ابی العزائمی، شرح الطحاویة فی العقیدة السلفية، تحقیق احمد محمد شاہ کر، دار التراث، قاہرہ، ص ۲۷
- ۱۳۸۔ غزالی، معیار العلم، ص ۱۰۳
- ۱۳۹۔ نفس مصدر، ص ۱۰۲
- ۱۴۰۔ قرآن کریم، روم: ۲۸
- ۱۴۱۔ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۴، ص ۲۳
- ۱۴۲۔ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، ص ۱۶۷-۲۵۱ (تصرف کے ساتھ)
- ۱۴۳۔ ابن المرتضی الیمانی، ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب اليونان، دارالکتب العلمیة، بیروت، طبع اول، ۱۹۸۳م، ص ۱۹
- ۱۴۴۔ نفس مصدر، ص ۲۰

- ۱۳۵۔ ابن رشد، فصل المقال، ص ۲۸
- ۱۳۶۔ نفس مصدر، ص ۱۲۹، ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، ص ۲۴۰
- ۱۳۷۔ ابونصر الفارابی، کتاب فی المنطق، (الخطابة) تحقیق، ڈاکٹر محمد سلیم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۶م، ص ۸۷
- ۱۳۸۔ امام محمد ابوزہرہ، المعجزة الكبرى القرآن، ص ۳۶۷
- ۱۳۹۔ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، ص ۲۴۱
- ۱۵۰۔ امام محمد ابوزہرہ، المعجزة الكبرى القرآن، ص ۳۶۷-۳۶۸
- ۱۵۱۔ امام محمد ابوزہرہ، حوالہ بالا، ص ۳۷۰
- ۱۵۲۔ قرآن کریم، انبیاء: ۳۰
- ۱۵۳۔ محمد ابوزہرہ، حوالہ بالا، ص ۳۷۱
- ۱۵۴۔ سیوطی، الإتقان، ج ۲، ص ۱۷۲ (تصرف کے ساتھ)
- ۱۵۵۔ ڈاکٹر محمد ابوجمان، طرق الفکر (الاستنباط)، دارالکتب اللبنائی، دارالکتب المصری، ۱۹۷۸م، ص ۶
- ۱۵۶۔ نفس مصدر، ص ۵
- ۱۵۷۔ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، ص ۲۵۲
- ۱۵۸۔ ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، تحقیق، ڈاکٹر محمد رشاد سالم، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، طبع اول، ۱۹۷۹ء، ج ۱۰، ص ۲۴۲
- ۱۵۹۔ ڈاکٹر علی سامی النشار، مناهج البحث عند مفکرى الاسلام، دارالفکر العزلی، طبع اول، ۱۹۴۷ء، ص ۱۸۶، ۱۸۸ (تصرف کے ساتھ)
- ۱۶۰۔ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، ص ۲۹۸
- ۱۶۱۔ ابن تیمیہ، نقض المنطق، تحقیق، محمد عبدالرزاق حمزہ، سلیمان بن عبدالعزیز، مکتبة السنة الحمدیة،

قاہرہ (تاریخ مذکور نہیں) ص ۲۰۰

- ۱۶۲۔ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، ص ۲۹۳
- ۱۶۳۔ نفس مصدر، ص ۲۵۱، درء تعارض العقل والنقل، ج ۱۰، ص ۲۷۸، نقض المنطق، ص ۱۶۴
- ۱۶۴۔ ابن تیمیہ، نقض المنطق، ص ۱۶۴
- ۱۶۵۔ ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، ج ۱۰، ص ۲۷۸
- ۱۶۶۔ ابن تیمیہ، نقض المنطق، ص ۱۶۴
- ۱۶۷۔ ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، ج ۳، ص ۱۱۸، ۱۱۹
- ۱۶۸۔ نفس مصدر، ج ۳، ص ۱۲۲
- ۱۶۹۔ ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، ج ۳، ص ۱۲۲
- ۱۷۰۔ ڈاکٹر علی سامی النشار، مناهج البحث عند مفکری الاسلام، ص ۱۷۳
- ۱۷۱۔ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، ص ۲۵۲
- ۱۷۲۔ ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، ج ۳، ص ۱۲۵
- ۱۷۳۔ نفس مصدر، ج ۱۰، ص ۲۷۸
- ۱۷۴۔ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، ص ۱۵۱
- ۱۷۵۔ نفس مصدر، ص ۱۵۱
- ۱۷۶۔ نفس مصدر، ص ۱۵۴، نیز دیکھیے ڈاکٹر علی سامی النشار، مناهج البحث، ص ۱۹۶
- ۱۷۷۔ ابن تیمیہ، حوالہ بالا، ص ۱۵۴
- ۱۷۸۔ نفس مصدر، ص ۱۵۰
- ۱۷۹۔ کیوں کہ اہل یونان الہامی مذہب کے علمبردار نہ تھے اور یونانی اعتقادات میں احترام عقل کا ذرا دخل نہ تھا
- ۱۸۰۔ دیکھیے ڈاکٹر علی سامی النشار، مناهج البحث عند مفکری الإسلام، ص ۱۹۳، ۱۹۴

- ۱۸۱۔ ابن المرتضیٰ الیمانی، ترجیح اسالیب القرآن علی أسالیب اليونان، ص ۲۲
- ۱۸۲۔ سیوطی، الإتقان، ج ۲، ص ۱۷۲
- ۱۸۳۔ سیوطی، صون المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام، تحقیق ڈاکٹر علی سامی النشار،
مکتبۃ الخانجی، طبع اول، ۱۹۷۷م، ص ۱۶، مناهج البحث، ص ۱۹۲
- ۱۸۴۔ غزالی، رسالۃ إجماع العوام عن علم الکلام، مکتبۃ الجندی، مصر (تاریخ مذکور
نہیں) ص ۲۶۶
- ۱۸۵۔ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، ص ۳۲۱؛ شرح الطحاویۃ، ص ۱۴۷
- ۱۸۶۔ ابن المرتضیٰ الیمانی، ترجیح أسالیب القرآن علی أسالیب اليونان، ص ۲۰
- ۱۸۷۔ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، ص ۳۷۳-۳۷۴
- ۱۸۸۔ ابن ابی العزّ الحنفی، شرح الطحاویۃ، ص ۵۱
- ۱۸۹۔ قرآن کریم، فرقان: ۳۳



فصل سوم

اسلامی عقیدہ کی تعمیر میں عقلی نظر و تدبیر کا کردار

قرآن کریم نے اسلامی عقیدہ کی تعمیر، اس کے ارکان کے اثبات و استحکام اور اس کے قواعد کی تریخ میں عقل کو بڑا مقام عطا کیا ہے تاکہ اسلامی عقائد پر یقین و اعتماد پیدا ہو۔ چنانچہ محمد ﷺ نے قرآنی دلائل و براہین سے کام لے کر عقیدہ اسلامی کے مسائل کی وضاحت فرمائی اس طرح قرآن نے عقلی نظر و تدبر کے لیے وسیع میدان کھول دیا خاص طور سے جبکہ عقیدہ نے آیات کی ایک بڑی تعداد کا احاطہ کیا کیوں کہ عقیدہ سے متعلق قرآن کی آیات ۶۲۳۶ ہیں جبکہ بقیہ ۶۰۰ آیات احکام شریعت سے بحث کرتی ہیں۔

ہم ابن رشد کے اس قول سے متفق ہیں کہ: پورا قرآن عقلی تدبر و عبرت پذیری پر اور طریقہ تدبر کے اشارات پر مشتمل ہے۔ جو شخص بھی مذہب اسلام کو اختیار کرے اسے اس کے عقائدی اصولوں پر غور و تدبر کا پورا حق دیا گیا کیوں کہ ان عقائدی معاملات سے بحث کرتے ہوئے قرآنی خطاب کا زور عقل ہی کی طرف ہے۔ اس نے وجود و توحید الہی پر عقلی دلائل قائم کیے۔ اسی طرح نبوت محمدی کے اثبات میں اس نے دلیلیں دیں اور بعث و جزا کے حق میں بھی عقل سے استدلال کیا ہے۔

امور غیب کی تائید و اثبات میں عقلی نظر کا کردار

ایمان بالغیب مسلمانوں کی اولین صفت ہے۔ قرآن نے اسے پورے ایمان کا ستون اور پوری انسانیت کی زندگی کا اصل الاصول قرار دیا ہے کیوں کہ غیب پر ایمان لائے بغیر انسانیت راہ راست پر قائم نہیں رہ سکتی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

الْم - ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ - الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ
بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ۔^۳

(الف، لام، میم - یہ اللہ کی کتاب ہے، اس میں کوئی شک نہیں۔ ہدایت ہے ان

پرہیزگار لوگوں کے لیے جو غیب پر ایمان لاتے ہیں، نماز قائم کرتے ہیں، جو رزق ہم نے ان کو دیا ہے اس سے خرچ کرتے ہیں۔)

یہاں غیبات سے مراد ”ہر وہ عقیدہ ہے جس پر ایمان لانے کا کوئی راستہ خبر یقینی کے سوانہ ہو۔“ یہیں سے یہ سوال ابھرتا ہے کہ غیبات کے اثبات میں استدلال عقلی کا کوئی کردار ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہم مندرجہ ذیل نکات پر گفتگو کریں گے:

۱۔ ایمان بالغیب وہ مرحلہ ہے جسے انسان اس لیے پار کرتا ہے کہ وہ اس حیوان کے مرتبہ سے ممتاز ہے جو صرف انہی چیزوں کا ادراک کرتا ہے جو حواس کی گرفت میں آجائیں۔ اسی طرح حواس کے دائرہ سے باہر کی چیزوں پر ایمان رکھنے کی قدرت و صلاحیت انسانی وجود کی ایک اساسی صفت اور خدا کا بخشا ہوا ایک عظیم عطیہ ہے جس میں عقل کا کردار بڑے پیمانے پر رونما ہوتا ہے اور العقاد کے بقول ”جو شخص غیر محدود و غیر متعین پر ایمان لانے کا انکار کرتا ہے وہ گویا ان چیزوں پر ایمان کا منکر ہے جن پر ایمان لانا واجب اور ضروری ہے۔“

۲۔ خبر کے قطعی ہونے پر زور اور خبر یقینی کے لیے معروف علمی شرائط کی تکمیل کی تاکید یہ سب عقل ہی پر منحصر ہیں جو خبر کی تصدیق و توثیق کا ایک وسیلہ ہے اس بنیاد پر تصدیق واجب اسی وقت ہوگی جبکہ خبر یقینی کا وجود اس ذات کی جانب سے ہو جو اپنے وجود و صداقت پر علمی دلیل قائم کرے کیوں کہ ان حالات میں خود یہ خبر ایک قطعی و علمی دلیل ہے۔

۳۔ دین اسلام کے اصول عقل پر استوار ہیں اور ان کی معرفت کا منہاج حسی و عقلی منہاج ہے کیوں کہ حسی معرفت عقل کی نشانی اور عالم غیب کے ادراک کا وسیلہ ہے۔ چنانچہ ایک دانشور جب علم و معرفت کے وسائل کا استعمال کر کے عالم شہادت، اس کے قوانین و خصائص اور آغاز و انجام کا پتہ چلاتا ہے اور خالق سے اس کے تعلق کی دریافت اس طور سے کرتا ہے کہ یہ چیز خدا کے وجود کی نشانی اور اس کے لیے دلیل قطعی بن جاتی ہے تو ایسے مرحلہ میں عقل انسانی محسوسات و ظواہر سے اوپر اٹھ کر غیبی امور اور ماوراء مادہ کے بارے میں تحقیق و تجسس کے مرحلہ

میں داخل ہو جاتی ہے اور غائب امور کو محسوس و مشاہد پر قیاس کر لیتی ہے لیکن دونوں عالموں کی خصوصیات کے درمیان فرق کو ملحوظ رکھتی ہے۔ اگر یہ عقلی ضروریات میں شامل ہے کہ عالم شہادت میں ہر فعل کے لیے ایک فاعل کا ہونا ناگزیر ہے تو عقل پر یہ بھی واجب ہے کہ عقلی ضرورت کے طور پر عالم غیب میں بھی اس کو ثابت شدہ تسلیم کرے اور اس حقیقت کا ادراک کرے کہ عالم کا ایک خالق ہے۔

اگر عالم شہادت میں عقلی ضرورت کا تقاضا ہے کہ جو شخص پہلی بار فعل پر قادر ہے وہ دوسری بار فعل پر زیادہ قادر ہو تو عالم غیب میں بھی اس کا اثبات عقل کے لیے ضروری ہے اور اسے یہ ادراک کرنا واجب ہے کہ دوسری بار تخلیق کا اعادہ پہلی تخلیق سے کہیں زیادہ اللہ کے لیے آسان ہے۔ غیبات کے معاملہ کی صورت حال یہی ہے۔

چنانچہ غیبات کی تصدیق و تاکید کے سلسلہ میں قرآن کی منہاجیات کا تعلق حس و عقل سے قطعی طور پر ہے۔

باب اول

وجود خداوندی کے سلسلہ میں عقلی نظر کا کردار

وجود خداوندی کے اثبات کا مسئلہ قرآن کریم کا اساسی مسئلہ نہیں ہے بلکہ اس کا بنیادی مسئلہ توحید کا اثبات ہے گرچہ اس میں وجود خداوندی کا اثبات شامل ہے کیوں کہ جو شخص وجود خداوندی کا منکر ہوگا وہ انکار کی تائید میں دلیل نہیں لاسکتا اسی لیے قرآن کا اعلان ہے کہ جو لوگ وجود خداوندی کے منکر ہیں وہ اپنے دل کی گہرائی میں اور باطنی شعور میں اس کے وجود کے معترف ہوتے ہیں کیوں کہ یہ اقرار و اعتراف نفس انسانی کی فطرت میں اس وقت سے ودیعت کردہ ہے جب سے کہ اللہ نے انسانوں سے عہد و پیمان لیا تھا جیسا کہ ارشاد ہے:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ۔^۶

(اور اے نبی ﷺ! لوگوں کو یاد دلاؤ وہ وقت جبکہ تمہارے رب نے بنی آدم کی پشتوں سے ان کی نسل کو نکالا تھا اور انہیں خود ان کے اوپر گواہ بناتے ہوئے پوچھا تھا ”کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟“ انہوں نے کہا: ضرور آپ ہی ہمارے رب ہیں، ہم اس پر گواہی دیتے ہیں۔ یہ ہم نے اس لیے کیا کہ کہیں تم قیامت کے روز یہ نہ کہہ دو کہ ”ہم تو اس بات سے بے خبر تھے۔“)

اللہ تعالیٰ تخلیق کا تذکرہ ہمیشہ اس میثاق کے ساتھ کرتا ہے:

وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ۔^۷

(اللہ نے تم کو جو نعمت عطا کی ہے اس کا خیال رکھو اور اس پختہ عہد و پیمانہ کو نہ بھولو جو اس نے تم سے لیا ہے یعنی تمہارا یہ قول کہ ”ہم نے سنا اور اطاعت قبول کی“ اللہ سے ڈرو، اللہ دلوں کے راز تک جانتا ہے۔)

پھر اللہ کا فرمان یہ بھی ہے:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ۔^۸

(اور یکسو ہو کر اپنا رخ اس دین کی سمت میں جمادو، قائم ہو جاؤ اس فطرت پر جس پر اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو پیدا کیا ہے، اللہ کی بنائی ہوئی ساخت بدلی نہیں جاسکتی۔ یہی بالکل راست اور درست دین ہے مگر اکثر لوگ جانتے نہیں ہیں۔)

قرآن پاک اس فطرت اور اس باطنی شعور پر بار بار زور دیتا ہے جو نفس انسانی میں وجود الہی کے اقرار و اعتراف کا انکشاف کرتا ہے کہ مصائب و شدائد میں لوگ نجات و مدد کے لیے اللہ ہی کو

پکارتے ہیں:

هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِّ وَجَرَيْنَ
بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَ تَهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ
كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنِ أَنْجَيْتَنَا
مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ - فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ
بِغَيْرِ الْحَقِّ - ٩

(وہ اللہ ہی ہے جو تم کو خشکی و تری میں چلاتا ہے جب تم کشتیوں میں سوار ہو کر باد
موافق پر فرحاں و شاداں سفر کر رہے ہوتے ہو اور پھر یکا یک با مخالف کا زور ہوتا ہے اور
ہر طرف سے موجوں کے تھپڑے لگتے ہیں اور مسافر سمجھ لیتے ہیں کہ طوفان میں گھر گئے
اس وقت سب اپنے دین کو اللہ ہی کے لیے خالص کر کے اس سے دعائیں مانگتے ہیں کہ
”اگر تو نے ہم کو اس بلا سے نجات دے دی تو ہم شکر گزار بندے بنیں گے“ مگر جب وہ
ان کو بچا لیتا ہے تو پھر وہی لوگ حق سے منحرف ہو کر زمین میں بغاوت کرنے لگتے ہیں۔)

جب سے اللہ نے بنی آدم سے یہ عہد و پیمان لیا ہے ان میں سے ایک گروہ عقل کے ذریعہ
ایمان فطرت تک رسائی حاصل کرتا رہا ہے اور اس نے اللہ کی نشانیوں کی تفہیم میں فطرت کو عقل
سے ہم آہنگ بنایا ہے اور اللہ پر ایمان رکھا ہے جبکہ دوسرے گروہ نے اس رابطہ کو منقطع کر دیا ہے،
اس عہد کا انکار کر دیا ہے اور اللہ کا کفر کیا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ
آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ
بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ
- الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ
وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ - ١٠

(اللہ اس سے ہرگز نہیں شرماتا کہ مجھریا اس سے بھی حقیرتر کسی چیز کی تمثیلیں دے۔ جو لوگ حق بات کو قبول کرنے والے ہیں وہ انہی تمثیلیوں کو دیکھ کر جان لیتے ہیں کہ یہ حق ہے جو ان کے رب ہی کی طرف سے آیا ہے اور جو ماننے والے نہیں ہیں، وہ انہیں سن کر کہنے لگتے ہیں کہ ایسی تمثیلیوں سے اللہ کو کیا سروکار؟ اس طرح اللہ ایک ہی بات سے بہتوں کو گمراہی میں مبتلا کر دیتا ہے اور بہتوں کو راہ راست دکھا دیتا ہے اور اس سے گمراہی میں وہ انہی کو مبتلا کرتا ہے جو فاسق ہیں، اللہ کے عہد کو مضبوط باندھ لینے کے بعد توڑ دیتے ہیں۔ اللہ نے جسے جوڑنے کا حکم دیا ہے اسے کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں۔ حقیقت میں یہی لوگ نقصان اٹھانے والے ہیں۔)

کفر والحاد میں شہرت پانے والے دو نام نمرود اور فرعون ہیں۔ ان دونوں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ وہی رب ہیں۔ اسی طرح نیچریوں کا بھی یہی عقیدہ تھا۔ وہ کہتے تھے:

مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ۔^{۱۱}

(زندگی بس یہی ہماری دنیا کی زندگی ہے، یہیں ہمارا مرنا اور جینا ہے اور گردش

ایام کے سوا کوئی چیز نہیں جو ہمیں ہلاک کرتی ہو۔)

شہرستانی نے ان کے اس مقولہ کی تشریح میں لکھا ہے کہ ”یہ دراصل عالم سفلی میں محسوس طبائع کی طرف اشارہ ہے اور موت و حیات کے ظہور ترکیب اور پریشانی و انتشار کی محدود فکر میں محصور ہے یعنی فطرت نے ان اجزاء کو جمع کیا ہے اور گردش ایام انہیں پریشاں کر کے رکھ دے گی۔“^{۱۲}

اسی لیے قرآن کا خطاب ان اقوام سے بھی ہے جو منکر ہیں، مشرکوں کو بھی اس نے مخاطب بنایا ہے اور ان لوگوں سے بھی خطاب کیا ہے جو تورات و انجیل کے متبع تھے اور ربوبیت و عبادت کے مسلوں میں اختلاف رکھتے تھے۔ اس کی دعوت معاصر اقوام کے لیے بھی تھی اور آنے والی تمام نسلوں کے لیے بھی، اس لیے ناگزیر تھا کہ اس کے براہین و دلائل عقلی ہوں جو ہر دور کی عقلیت کو

خطاب کر سکیں۔ قرآن پاک کے دلائل اس کے سوا کچھ نہیں ہیں کہ اس نے عقلوں کو تمام مخلوقات - جس میں انسان بھی شامل ہے - کی طرف متوجہ کیا ہے تاکہ عقل اس پر غور و فکر کر کے وجود خداوندی کے دلائل و براہین کا پتہ چلا سکے۔ یہ طریقہ ہر قسم کے ابہام اور پیچیدگی سے خالی ہے کیوں کہ یہ دلائل محسوس واقعات و حقائق پر مبنی ہیں۔

ان دلائل میں دو دلیلیں تخلیق اور اہتمام و نگہداشت کی ہیں۔ یہ وجود خداوندی پر قوی ترین دلائل ہیں۔^{۱۳}

تخلیق کی دلیل

یہ دلیل ان واضح ترین دلائل میں سے ہے جن پر قرآن نے متنبہ کیا ہے۔ اس نے عقل انسانی کو وجود خداوندی کے ادراک کی دعوت افعال خداوندی کے ایک ایسے فعل کے واسطے سے دی ہے جس پر انسان قادر نہیں ہے اور وہ تخلیق کا فعل ہے۔ خلق کا مادہ قرآن میں ۳۵۲ آیات میں آیا ہے جس سے وجود خداوندی کی تائید و تصدیق میں اس کی اہمیت اجاگر ہوتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ پر نازل ہونے والی پہلی آیت میں تخلیق کے فعل کو اللہ کے لیے خاص بتایا گیا ہے:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ۔^{۱۴}

(پڑھو اپنے رب کے نام کے ساتھ جس نے پیدا کیا۔)

متعدد آیات نے اس حقیقت کی وضاحت کی کہ تخلیق کا یہ عمل اللہ واحد ہی کے لیے مخصوص ہے اور خدا کے سوا کوئی خالق نہیں ہے:

سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى۔ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى۔^{۱۵}

(اپنے رب برتر کے نام کی تسبیح کرو جس نے پیدا کیا اور تناسب قائم کیا)

تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى۔^{۱۶}

(نازل کیا گیا ہے اس ذات کی طرف سے جس نے پیدا کیا ہے زمین کو اور بلند

(آسمانوں کو)

رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ - ۱۷

(ہمارا رب وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کی ساخت بخشی پھر اس کو راستہ بتایا)
یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ تخلیق تو ہو مگر اس کا کوئی خالق نہ ہو اسی لیے منکرین کے سامنے
قرآن کریم نے سب سے مضبوط دلیل یہی پیش کی:

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ - أَمْ خُلِقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا
يُوقِنُونَ - ۱۸

(کیا یہ کسی خالق کے بغیر خود پیدا ہو گئے ہیں؟ یا یہ خود اپنے خالق ہیں؟ یا زمین اور آسمانوں
کو انہوں نے پیدا کیا ہے؟ اصل بات یہ ہے کہ یہ یقین نہیں رکھتے)

وجود خداوندی کے منکرین اپنے سامنے اس آیت الہی کے بعد ایک حصری تقسیم پاتے تھے۔
قرآن کہتا تھا کہ کیا بغیر کسی تخلیق کے یہ پیدا ہو گئے ہیں اور ان کا خالق کوئی نہیں ہے؟ یہ تو بدیہی طور
پر ناممکن ہے یا ان کی تخلیق خود بخود عمل میں آگئی ہے؟ یہ تو اس سے بھی زیادہ ناممکن ہے۔ اس تقسیم
کے بعد حقیقت ہی بچتی ہے وہ یہ کہ ان کا ایک خالق ہے جس کی تخلیقی صلاحیت میں کوئی شریک نہیں
ہو سکتا۔ یہی معاملہ آسمانوں اور زمین کا بھی ہے کہ ان کا خالق اللہ واحد ہی کی ذات ہے۔ آیت
میں دلیل استفہام انکاری کے اسلوب میں دی گئی ہے تاکہ قرآن وضاحت کر دے کہ قرآن نے
اس قضیہ کا جس انداز میں تجزیہ کیا ہے وہی فطری اور بدیہی ہے اور نفس انسانی میں مستحکم ہے جس
کے انکار کی کوئی مجال نہیں۔ صحیح الفطرت شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ واقعہ تو وقوع پذیر ہو مگر اس کا
کوئی محرک اور خالق نہ ہونہ وہ یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ یہ واقعہ خود بخود وجود میں آ گیا ہے۔ ۱۹

قرآن شرح و بسط سے اس قضیہ کو پیش کرتا اور اس کی تاکید کرتا ہے اور انسانی عقولوں کو قابل
مشاہدہ چیزوں کی جانب متوجہ کرتا ہے جن کے بار بار واقع ہونے اور جن سے مانوس ہونے کی وجہ
سے بسا اوقات انسانی عقل غافل ہو جاتی ہے۔ قرآنی حکم ہے:

نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ - أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ، أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ
نَحْنُ الْخَالِقُونَ - ۲۰

(ہم نے تمہیں پیدا کیا ہے پھر کیوں تصدیق نہیں کرتے؟ کبھی تم نے غور کیا، یہ نطفہ
جو تم ڈالتے ہو، اس سے بچہ تم بناتے ہو یا اس کے بنانے والے ہم ہیں؟)

أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ - أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ - لَوْ نَشَاءُ
لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ - ۲۱

(کبھی تم نے سوچا، یہ بیج جو تم بوتے ہو ان سے کھیتیاں تم اُگاتے ہو یا ان کے
اُگانے والے ہم ہیں؟ ہم چاہیں تو ان کھیتوں کو بھس بنا کر رکھ دیں اور تم طرح طرح کی
باتیں بناتے رہ جاؤ۔)

أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ - أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ
الْمُنزِلُونَ - لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ - أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي
تُورُونَ - أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ - ۲۲

(کبھی تم نے آنکھیں کھول کر دیکھا، یہ پانی جو تم پیتے ہو، اسے تم نے بادل سے
برسایا ہے یا اس کے برسانے والے ہم ہیں؟ ہم چاہیں تو اسے سخت کھاری بنا کر رکھ دیں،
پھر کیوں تم شکر گزار نہیں ہوتے؟ کبھی تم نے خیال کیا، یہ آگ جو تم سلگاتے ہو، اس کا
درخت تم نے پیدا کیا ہے یا اس کے پیدا کرنے والے ہم ہیں؟)

قرآن اس مسئلہ پر زور دیتے ہوئے اشیاء کی روح اور ان کی حقیقت کا مطالعہ کرنے پر
اُکساتا ہے کیوں کہ ان کی حقیقت کا علم حاصل کرنے سے ان کے خالق اور موجد کا علم بھی حاصل
ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

أُولَئِكَ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ
شَيْءٍ - ۲۳

(کیا ان لوگوں نے آسمان وزمین کے انتظام پر کبھی غور نہیں کیا اور کسی چیز کو بھی جو

خدا نے پیدا کی ہے آنکھیں کھول کر نہیں دیکھا؟)

ابن رشد اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ”جو لوگ اللہ کی کما حقہ معرفت چاہتے ہیں ان پر واجب ہے کہ وہ اشیاء کی روح اور ان کے جوہر کا علم حاصل کریں تاکہ تمام موجودات میں حقیقی اختراع سے وہ واقف ہو سکیں کیوں کہ جو شخص شئی کی حقیقت کو نہیں جانتا وہ اختراع کی حقیقت کو نہیں پہچان سکتا۔“ ۲۴

مخلوقات، ان کی حقیقت اور خالق پر ان کی دلالت پر غور و تدبر کے حساب سے معرفت الہی کے درجات مختلف ہوتے ہیں چنانچہ ابن رشد کہتے ہیں کہ جمہور عوام اولین مرحلہ کی معرفت پر جس کی بنیاد علم حواس پر ہوتی ہے اکتفا کرتے ہیں لیکن علماء حواس کے ذریعہ ادراک و معرفت سے اوپر اٹھ کر برہان و استدلال کو اختیار کرتے ہیں علماء کو عوام پر فضیلت علم کی کثرت کے پہلو ہی سے نہیں ہے بلکہ شئی واحد کی معرفت میں تدبر و تعمق کے پہلو سے بھی ہے۔ موجودات کے سلسلہ میں غور و تدبر کے تیس عوام کی مثال ایسی ہے جیسے وہ صنعت کے علم کے بغیر مصنوعات کو دیکھتے ہیں اور انہیں بس یہ علم ہو پاتا ہے کہ یہ مصنوعات ہیں اور ان کا کوئی صانع اور کاریگر بھی ہوگا جبکہ علماء کی مثال ایسی ہے کہ جیسے کوئی شخص صنعت کا کچھ علم رکھنے اور اس کی حکمت سے واقف ہونے کے بعد ان مصنوعات کا مطالعہ کرے۔ بلاشبہ مصنوعات کے سلسلہ میں جس شخص کو یہ واقفیت ہوگی وہ صانع سے بحیثیت صانع ہونے کے زیادہ واقف ہوگا بہ نسبت اس شخص کے جو مصنوعات کے بارے میں صرف یہ جانکاری رکھتا ہے کہ وہ مصنوعات ہیں اور بس۔ اس سلسلہ میں صانع حقیقی کا انکار کرنے والے دہریوں کی مثال اس شخص کی ہے جو مصنوعات کا مشاہدہ کرتا ہے مگر ان کے مصنوعات ہونے کا اعتراف نہیں کرتا بلکہ اس صنعت اور کاریگری کو اتفاق واقعہ سے منسوب کرتا ہے یا انہیں ایسی چیز سمجھ لیتا ہے جو خود بخود وجود میں آگئی ہے۔ ۲۵

ان منکرین کے سامنے قرآن صراحت سے کہتا ہے:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ۔^{۲۶}

(لوگو ایک مثال دی جاتی ہے، غور سے سنو، جن معبودوں کو تم خدا کو چھوڑ کر پکارتے ہو وہ سب مل کر ایک مکھی بھی پیدا کرنا چاہیں تو نہیں کر سکتے۔ بلکہ اگر مکھی ان سے کوئی چیز چھین لے جائے تو وہ اسے بھڑوا بھی نہیں سکتے۔ مدد چاہنے والے بھی کمزور اور جن سے مدد چاہی جاتی ہے وہ بھی کمزور۔)

اہتمام و نگہداشت کی دلیل

اس دلیل کی بنیاد تنظیم اشیاء پر عقلی تدبیر کرنے پر رکھی گئی ہے تاکہ اس تنظیم کے پیچھے جو حکمت و مہارت کار فرما ہے اس پر عقل غور کرے اور اس کے بعد فیصلہ کرے، کیا نیچر اس کا خالق ہے؟ یا اس نظام اور وجود انسانی سے ہم آہنگ تناسب اور مہارت کے پس پردہ کوئی صاحب ارادہ و قصد فاعل موجود ہے؟

قرآن عقل انسانی کو اس غایت درجہ اہم حقیقت کی طرف توجہ دلاتا ہے جو نیچری ملحدین کی تردید و ابطال کرتی ہے۔ یہ حقیقت احساس و مشاہدہ میں آتی ہے اس سے عقل انسانی کا گزر ہوتا ہے مگر پھر بھی وہ غافل اور مدہوش رہتی ہے اور وہ حقیقت ہے اشیاء میں تنوع، تضاد اور اختلاف کی موجودگی۔ اگر نیچر ہی خالق اور فاعل ہوتا تو فعل میں وحدانیت ناگزیر تھی۔

جب امر واقعہ اختلاف و تنوع کی طرف اشارہ کر رہا ہے تو اس کا ناگزیر نتیجہ یہی ہوگا کہ ان کا فاعل صاحب ارادہ و اختیار ہو۔ اسی لیے عقل کو اس حقیقت پر متنبہ کیا گیا:

وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ
صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَّضٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي
الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ۔^{۲۷}

(اور دیکھو زمین میں الگ الگ نخلے پائے جاتے ہیں جو ایک دوسرے سے متصل واقع ہیں۔ انگور کے باغ ہیں، کھیتیاں ہیں، کھجور کے درخت ہیں جن میں سے کچھ اکہرے ہیں اور کچھ دوہرے۔ سب کو ایک ہی پانی سیراب کرتا ہے، مگر مزے میں ہم کسی کو بہتر بنا دیتے ہیں اور کسی کو کمتر۔ ان سب چیزوں میں بہت سی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔)

یہ بہت سے قابل مشاہدہ حقائق میں سے ایک حقیقت ہے جن سے عقل غافل رہتی ہے۔ زمین ایک ہے۔ پانی وہی ہے لیکن پھلوں کا رنگ، جنس، مزہ سب مختلف ہو جاتا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا
أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ
سُودٌ - وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى
اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ -^{۲۸}

(کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ آسمان سے پانی برساتا ہے اور پھر اس کے ذریعہ سے ہم طرح طرح کے پھل نکال لاتے ہیں جن کے رنگ مختلف ہوتے ہیں۔ پہاڑوں میں بھی سفید، سرخ اور گہری سیاہ دھاریاں پائی جاتی ہیں جن کے رنگ مختلف ہوتے ہیں اور اسی طرح انسانوں اور جانوروں اور مویشیوں کے رنگ بھی مختلف ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ کے بندوں میں سے صرف علم رکھنے والے لوگ ہی اس سے ڈرتے ہیں۔)

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرِ مَّعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ
مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُّتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُّتَشَابِهٍ -^{۲۹}

(وہ اللہ ہی ہے جس نے طرح طرح کے باغ اور تانستان اور نخلستان پیدا کیے، کھیتیاں اگائیں جن سے قسم قسم کے ماکولات حاصل ہوتے ہیں، زیتون اور انار کے درخت پیدا کیے جن کے پھل صورت میں مشابہ اور مزے میں مختلف ہوتے ہیں۔)

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ - يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ - ۳۰

(وہی ہے جس نے آسمان سے تمہارے لیے پانی برسایا جس سے تم خود بھی سیراب ہوتے ہو اور تمہارے جانوروں کے لیے بھی چارہ پیدا ہوتا ہے۔ وہ اس پانی کے ذریعہ سے کھیتیاں اگاتا ہے اور زیتون اور کھجور اور انگور اور طرح طرح کے دوسرے پھل پیدا کرتا ہے اس میں ایک بڑی نشانی ہے ان لوگوں کے لیے جو غور و فکر کرتے ہیں۔)

وَمَا ذَرَأْتُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ - ۳۱

(اور یہ جو بہت سی رنگ برنگ کی چیزیں اس نے تمہارے لیے زمین میں پیدا کر رکھی ہیں ان میں بھی ضرور نشانی ہے ان لوگوں کے لیے جو سبق حاصل کرنے والے ہیں۔)

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافُ اَلسِّنِّيَّكُمْ وَالْاَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ - ۳۲

(اور اس کی نشانیوں میں سے آسمانوں اور زمین کی پیدائش، اور تمہاری زبانوں اور تمہارے رنگوں کا اختلاف ہے۔ یقیناً اس میں بہت سی نشانیاں ہیں دانش مند لوگوں کے لیے۔)

وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - ۳۳

(اور اللہ نے ہر جاندار ایک طرح کے پانی سے پیدا کیا۔ کوئی پیٹ کے بل چل رہا

ہے تو کوئی دو ٹانگوں پر اور کوئی چار ٹانگوں پر۔ جو کچھ وہ چاہتا ہے پیدا کرتا ہے۔ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔)

ان آیات کریمہ کو پیش کرنے کے بعد کیا کوئی شبہ باقی رہ جاتا ہے کہ قرآن فاعل حقیقی کے ادراک پر عقلوں کو متوجہ کرتا ہے؟ اور یہ کہ کیا اس کے بعد عقل یہ سوچ سکتی ہے کہ نیچر کو فاعل یا موثر مان لے؟

کیا اس میں کوئی شک ہے کہ کائنات کی ہر چیز ایک متعین اندازہ پر پیدا کی گئی ہے؟

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ۔^{۳۴}

(ہم نے ہر چیز ایک تقدیر کے ساتھ پیدا کی ہے۔)

وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا۔^{۳۵}

(جس نے ہر چیز کو پیدا کیا پھر اس کی ایک تقدیر مقرر کی۔)

وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ۔^{۳۶}

(ہر چیز کے لیے اس کے یہاں ایک مقدار مقرر ہے۔)

یہ دلیل ان بہت سے دلائل میں سے ہے جن پر علماء اسلام نے وجود خداوندی کے اثبات کے لیے زور دیا ہے۔

کندی کہتا ہے: ”اس دنیا میں جو نظم و ترتیب ہے، جو فعالیت و انفعالیات ہے، تابعیت و متبوعیت اور تسخیر کا جو عمل ہے، ہر تخلیق اور ہر فساد میں اعلیٰ درجہ کا جو تناسب اور مہارت ہے اور ہر ثابت چیز کے اندر جو ثبات اور ہر زائل چیز کے اندر جو زوال ہے وہ سب دلالت کر رہی ہیں کہ غایت درجہ کی تدبیر کام کر رہی ہے اور ہر تدبیر کے ساتھ مدبر بھی ہے۔ بہترین قسم کی حکمت اس نظام کے پس پردہ کار فرما ہے اور ہر حکمت کے ساتھ حکیم بھی ہے۔“^{۳۷}

ابن رشد کا قول ہے: ”مصنوع کے اندر اجزاء کی جو ترتیب ہے اور وہ سب مل کر مقصود منفعت کے ساتھ جس طرح ہم آہنگ ہوتے ہیں اس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کا وجود نیچر کی طرح

کسی خالق کا مرہون نہیں ہے بلکہ ایسے صانع و خالق پر منحصر ہے جس نے غایت سے پہلے ترتیب پیدا کی اور ناگزیر طور پر اس کا علم اسے حاصل تھا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ انسان جب گھر پر نگاہ ڈالتا ہے تو اسے ادراک ہوتا ہے کہ بنیاد کی تخلیق دیوار کی خاطر ہے اور دیوار چھت کی خاطر ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ گھر کا وجود ایک ایسے شخص کی بدولت ہے جو تعمیر کے فن سے واقف ہے۔“^{۳۸}

رازی کہتے ہیں: ”اگر نیچر اثر انداز ہوتا تو اس کے اثرات یکساں ہوتے اور یہ صورت حال نہ ہوتی کہ بعض حصے تو اعصاب کی شکل اختیار کریں، بعض گوشت اور خون میں تبدیل ہوں اور بعض حصے ہڈی بن جائیں اس سے معلوم ہوا کہ خالق ممتاز ہے۔ چونٹیوں کی مثال لیجیے، کتنا اختلاف اور تنوع پایا جاتا ہے ان میں! کھال، گوشت، اعصاب، رگیں، چربی، خون، ہڈی، بھیجے، ناخن، بال اور پر، مختلف طرح کے اختلافات ہوتے ہیں۔ گیارہ قسم کی رنگت ہوگی ہے۔ اور ہر رنگت قدرت و زندگی، غضب و مسرت، بلندی و پستی، درشتی و نرمی، حرارت و برودت، رطوبت و خشکی، سختی و چکناہٹ غرضیکہ مختلف سطحوں پر دوسری رنگوں سے جدا اور ممتاز ہوتی ہے۔ جسم کے ان بعض حصوں میں حیات ہوتی ہے اور بعض حصے حیات سے محروم ہوتے ہیں جیسے بال، ناخن اور ہڈی لیکن مختلف چیزوں کا ادراک کرتے ہیں جیسے حرارت و برودت، نرمی و سختی، قلت و کثرت، رطوبت و خشکی کا احساس حیات سے محرومی کے باوجود یہ حصے کرتے ہیں کتنا بابرکت ہے وہ احسن الخالقین!“^{۳۹}

ہم جبکہ یہاں وجود خداوندی کے دلائل سے بحث کر رہے ہیں مناسب ہوگا کہ بعض معاصر علماء مغرب کی آراء نقل کریں جن کا اتفاق ہے کہ سائنس کے اس دور میں خدا کا وجود ثابت ہو گیا ہے کیوں کہ جدید سائنس نے یہ حقیقت منکشف کر دی ہے کہ ایک حیران کن نظام کی حکمرانی ہو رہی ہے جس کی بنیاد وہ ثابت و محکم کائناتی قوانین اور سنن ہیں جن میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی اور یہ کہ ہر چیز کے اندر حیات کی سازگاری کے لیے متعین و مقدر لازمہ موجود ہے۔ اسی طرح حیات کے

لیے زمین کی سازگاری نے مختلف صورتیں اختیار کر رکھی ہیں جن کی تفسیر اتفاقی نظریہ سے یا اٹکل پچھو کے اپروچ سے نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ سیسل ہامان کہتا ہے کہ: ”انسان جب بھی کسی نئے قانون کو دریافت کرتا ہے وہ قانون چیخ چیخ کر اعلان کرتا ہے کہ اللہ ہی خالق ہے اور انسان تو محض اس کا دریافت کنندہ ہے۔“^{۴۰} دوسرا مفکر کلواہ ہاشاواہی کہتا ہے: ”یہ بات عقل و منطق پر پوری نہیں اترتی کہ دنیا کی اس حیرت انگیز منصوبہ بندی اور نظام کاری کے پس پردہ ایک باجبروت خدا نہ ہو جس کی قوت تدبیر و تخلیقی صلاحیت اور عبقریت کی کوئی تھاہ نہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ وجود خداوندی پر استدلال کا یہ قدیم طریقہ رہا ہے لیکن آج سائنس اور موجودہ علوم نے وجود خداوندی کی پوری وضاحت کر دی ہے اور ماضی سے کہیں زیادہ دلائل سے پوری طرح اسے مبرہن و مدلل کر دیا ہے۔“^{۴۱}

اب کسی شک و شبہ یا بحث کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ قرآن نے وجود خداوندی کے اثبات کے لیے جن دلائل کا سہارا لیا ہے ان کا ظاہری مفہوم ایک سادہ فطرت دیہاتی بھی سمجھ لیتا ہے اور ان کے اسرار و رموز عالم و سائنس داں کے دائرہ فہم میں بھی آجاتے ہیں۔ قرآن اس واضح منہج کے ذریعہ عقل انسانی کو متنبہ کرتا ہے بلکہ اسے الوہیت کی تلاش و جستجو پر آمادہ کرتا ہے اور بڑے صریح اور دو ٹوک انداز میں منکرین و ملحدین کے شبہات کو پیش کرتا اور ان کی تردید کرتا ہے تاکہ ان کا بطلان واضح ہو جائے، اللہ کا کلمہ بلند رہے اور کلمہ کفر مغلوب و پست ہو۔

باب دوم

وحدانیت کے اثبات میں عقلی نظر کا کردار

مسئلہ توحید وہ بنیادی معرکہ رہا ہے جس میں تمام انبیاء و رسل شرک کے خاتمہ کے لیے اور عبادات خداوندی کا طریقہ سکھانے کے لیے شامل ہوئے۔ قرآن کریم نے اس مسئلہ کے تئیں، جو

عقیدہ اسلامی کا جوہر اور اس کی روح ہے، واضح طریقہ کار اختیار کیا جس نے کمال الہی کے اثبات کے لیے عقل و ضمیر کی اصلاح اور اس کی تصحیح کی۔ عقل انسانی کو ان عقلی دلائل و براہین کے ذریعہ مخاطب کیا جو ختم رسالت کے شایان شان توحید کی خوبصورت تصویر کشی کرتے ہیں تاکہ اب ختم رسالت کے بعد انسانوں کے لیے خدا کے خلاف حجت کا کوئی موقع نہ رہے۔

قرآن نے مشرکین کی تمام اصناف کو خطاب کیا۔ وہ مختلف دھڑوں اور فرقوں میں بٹے ہوئے تھے۔

بعض مشرکین کا عقیدہ تھا کہ اس کائنات کے دو خدا ہیں ایک خیر کا اور ایک شر کا۔
بعض مشرک سمجھتے تھے کہ اس کائنات کی تدبیر و تنظیم ستاروں کے دم خم سے ہے۔
بعض اصنام پرست تھے۔ انہوں نے بتوں کو خدا کی عبودیت میں شریک بنا رکھا تھا لیکن وہ اس حقیقت کے معترف تھے کہ ان بتوں کو تخلیق و اختراع اور تشکیل پر کوئی قدرت حاصل نہیں ہے۔
یہود و نصاریٰ اہل کتاب بھی انہی مشرکین میں شامل تھے جنہوں نے خدا کے بیٹے کا نظریہ گھڑ رکھا تھا۔ بعض عرب بھی اسی صنف میں شامل تھے اور فرشتوں کو خدا کی بیٹیاں قرار دیتے تھے۔

قرآن نے دلیل و برہان کے ذریعہ ان مشرکین کی تردید کی۔ اور ان کے فاسد دعوؤں کو حماقت آمیز قرار دیا جن کے پیچھے عقل یا نقل کی کوئی سند نہ تھی۔ قرآن نے توحید خالص کا پیغام دیا۔

خالق کی وحدانیت

قرآن نے متعدد آیات میں خالق کی وحدانیت کے ارد گرد کے حقائق کی تفہیم میں عقل کے کردار کو نمایاں کیا ہے اور ان مشرکوں کی تردید میں عقلی دلائل دیے ہیں جو دو فاعل خداؤں کے قائل تھے یا بعض افعال کو خدا کے ساتھ دوسری مدبر قوتوں کی جانب منسوب کرتے تھے جیسے مانوی، دیسانوی، مجوسی، صہابی، مزدکی اور ان کے ہم مذہب دوسرے فرقے۔ یہ کہتے تھے کہ ہم

نے عالم کو دو قسموں میں منقسم پایا ہے جن میں سے ہر قسم دوسری قسم کے خلاف ہے جیسے خیر و شر، فضیلت و رذیلت، حیات و موت اور صدق و کذب۔ اور یہ ممکن نہیں ہے کہ اس عالم کا فاعل خیر بھی ہو اور شر بھی۔ اس لیے دو فاعل ناگزیر ہیں: ایک خیر کا فاعل ہو اور دوسرا شر کا۔^{۴۳}
یہ عقلی براہین آیات قرآنیہ میں بکھرے پڑے ہیں۔ قرآن کہتا ہے:

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ۔^{۴۴}

(اللہ نے کسی کو اپنی اولاد نہیں بنایا ہے اور کوئی دوسرا خدا اس کے ساتھ نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو ہر خدا اپنی خلق کو لے کر الگ ہو جاتا اور پھر وہ ایک دوسرے پر چڑھ دوڑتے۔ پاک ہے اللہ ان باتوں سے جو یہ لوگ بناتے ہیں۔)

قرآن عقل کے سامنے تمام احتمالات رکھ دیتا ہے کہ اگر خدا کے ساتھ کوئی اور الہ بھی ہوتا جو اس کے اقتدار میں شریک ہوتا تو وہ بھی تخلیق و فعل کا عمل کرتا اور اس صورت میں اس شرکت کو پسند نہ کرتا بلکہ اگر وہ اس بات پر قادر ہوتا کہ اس شریک کا رکو دبا دے اور الوہیت اور حاکمیت کا واحد مالک بن جائے تو وہ ضرور کر گزرتا اور اگر اسے یہ قدرت نہ ہوتی تو وہ اپنی خلقت لے کر الگ ہو جاتا جس طرح دنیاوی بادشاہ کرتے ہیں کہ دوسرے فریق کو نہ دبا سکیں اور مغلوب نہ کر سکیں تو اپنی حکومت الگ قائم کر لیتے ہیں اس لیے ناگزیر ہے کہ تین باتوں میں سے کوئی ایک پیش آئے: یا تو ہر خدا اپنی خلقت اور اقتدار کے ساتھ الگ ہو جائے۔

یا وہ ایک دوسرے پر حملہ آور ہوں اور کوئی غلبہ حاصل کر لے۔

یا وہ ایک بادشاہ کے دباؤ اور تسلط میں ہوں اور تصرف کا پورا اختیار اسی ایک بادشاہ کو حاصل ہو بلکہ وہی تنہا الہ ہو اور بقیہ خداؤں کی حیثیت غلام، مجبور و مظلوم اور مر بوب کی ہو۔

پوری کائنات کا انتظام اور اس کے معاملات کی نگہداشت اس بات کی محکم ترین دلیل ہے کہ اس کا مدبر ایک ہی ہے۔ ایک ہی بادشاہ ہے اور ربوبیت کا سزاوار ایک ہے اس کے سوا کوئی

خالق ہے نہ رب ہے۔^{۲۵}

اس طرح لازمی طور سے عقل اس نتیجہ تک پہنچتی ہے جس کی تشکیل میں وہ شریک تھی تاکہ مکمل اطمینان حاصل ہو جائے۔ قرآن یہ بھی کہتا ہے:

قُلْ لَوْ كَان مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابَتَّغُوا إِلَيَّ مِنَ الْعَرْشِ
سَبِيلًا۔^{۲۶}

(ان سے کہو کہ اگر اللہ کے ساتھ دوسرے خدا بھی ہوتے جیسا کہ یہ لوگ کہتے ہیں تو وہ مالکِ عرش کے مقام کو پہنچنے کی ضرورت کو کوشش کرتے۔) یہاں دلیل دو معنوں میں آئی ہے:

پہلے مفہوم میں معروضہ یہ ہے کہ ان متعدد خداؤں نے اللہ کی اطاعت کی اور اس کی منشا و قدرت کے دائرہ سے باہر نہیں نکلے انہوں نے اپنے لیے تقرب کی کوشش کی اس لیے ان کا حکم مخلوقات ہی کا حکم ہوگا۔

دوسرا مفہوم یہ ہے کہ یہ خدا اگر اللہ کی بات نہ مانتے تو کشمکش کرتے اور مقامِ عرش تک پہنچنے کی کوشش کرتے تاکہ اس کا اقتدار سلب کر لیں جیسا کہ دنیاوی بادشاہوں کی روش ہوتی ہے اور اس صورت میں عالم وجود درست نہ ہوتا۔ حاصل یہ نکلا کہ پوری کائنات ناموس واحد پر قائم ہے جو اس کے تمام اجزاء کے درمیان ربط و نظام پیدا کرتا ہے۔ دونوں ہی صورتوں میں اللہ کے ساتھ متعدد خداؤں کا وجود ناممکن ٹھہرا۔^{۲۷}

اسی طرح مندرجہ ذیل آیت میں بھی یہی استدلال ہے:

لَوْ كَان فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا
يَصِفُونَ۔^{۲۸}

(اگر آسمان و زمین میں ایک اللہ کے سوا دوسرے خدا بھی ہوتے تو دونوں کا نظام بگڑ جاتا۔ پس پاک ہے اللہ رب العرش ان باتوں سے جو یہ لوگ بنا رہے ہیں۔)

مشرکین کے عقیدے کے مطابق اگر مختلف خدا ہوتے تو سبھی و ایجابی ارادوں میں زبردست اختلاف رونما ہوتا اور ارادوں کے اختلاف کے نتیجے میں طبعی طور پر مختلف قانون ہوتے۔ وحدت ختم ہو جاتی۔ اضطراب رونما ہو جاتا اور اس سے کائنات میں فساد و انتشار برپا ہوتا۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ پوری کائنات محکم ترین اور منظم ترین منصوبہ کے تحت رواں دواں ہے اور یہ قابل مشاہدہ ہے۔ چونکہ کائنات میں فساد نہیں ہے اس لیے نتیجہ کے طور پر متعدد خداؤں کا وجود بھی ناممکن ہے اس لیے ناگزیر طور سے اس کائنات کا خالق الہ واحد ہی ٹھہرا۔

ہم دیکھ رہے ہیں کہ مذکورہ آیات میں دلائل کے اثبات نے عقل کے سامنے بالکل واضح ایک نمایاں حقیقت کا سہارا لیا اور وہ اس کائنات کا نظام اور انتشار و فساد سے اس کا تحفظ ہے۔ اس طرح قرآن ایسے دلائل پیش کرتا ہے جو عقل انسانی کو پوری طرح مطمئن اور آسودہ کر دیتے ہیں کیوں کہ وہ محسوس اور قابل مشاہدہ حقائق کا سہارا لیتا ہے اس لیے اس کی دلیلیں اس طرح یقینی ہوتی ہیں کہ وہ بد اہت و قطعیت کے درجہ تک پہنچ جاتی ہیں جن کے سامنے مکمل سراقندگی کے سوا عقل کے لیے کوئی چارہ نہیں رہ جاتا اور اسے عقلی اطمینان اور قلبی ایمان دونوں ایک ساتھ حاصل ہوتا ہے اکثر متکلمین اسلام نے توحید پر استدلال کرتے ہوئے مندرجہ ذیل آیت قرآنی کی دلیل استعمال کی ہے:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا۔ (انبیاء: ۲۲)

(اگر آسمان و زمین میں ایک اللہ کے سوا دوسرے خدا بھی ہوتے تو دونوں کا نظام

بگڑ جاتا۔)

اور اس دلیل کو دلیل تمناح کا نام دیا ہے۔^{۴۹}

اس دلیل کے سلسلہ میں امام عبدالرحمن بن نجیم الحنبلی (۵۵۴-۶۳۴ھ) کہتے ہیں کہ ”تمام متکلمین اسلام نے اس دلیل کا سہارا لیا ہے اور بعض علماء سلف سے یہاں تک منقول ہے کہ میں نے ستر کتابوں کا توحید کے مسئلہ پر مطالعہ کیا تو ان سب کا مدار اسی آیت انبیاء: ۲۲ کو پایا۔“ ۵۰

عبادت و وحدانیت

اس کا مطلب ہے اللہ وحدہ لا شریک کی عبادت کرنا۔ اس کائنات کے مدبر خالق کی وحدانیت (توحید ربوبیت) کے اثبات کے بعد اب عبادت میں توحید سے بحث ہو رہی ہے۔ یہ بالکل منطقی نتیجہ ہے کہ جو ہستی تخلیق و تدبیر اور رزق رسانی و نفع بخشی میں یکتا ہے وہی تنہا عبادت کی مستحق ہے یعنی توحید الوہیت کی تعلیم۔ مشرکین عرب توحید ربوبیت کے قائل تھے:

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ - ۵۱

(اگر تم ان سے پوچھو کہ زمین اور آسمانوں کو کس نے پیدا کیا ہے تو یہ ضرور کہیں گے کہ

اللہ نے)

البتہ انہوں نے عبادت میں اصنام و اجار اور کواکب کو بھی شریک بنا لیا۔ یہی معاملہ یہود و نصاریٰ کا بھی ہے:

قَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ - ۵۲

(یہودی کہتے ہیں کہ عزیر اللہ کا بیٹا ہے اور عیسائی کہتے ہیں کہ مسیح اللہ کا بیٹا ہے۔)

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ - ۵۳

(انہوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو اللہ کے سوا اپنا رب بنا لیا ہے اور اسی طرح مسیح ابن مریم کو بھی۔ حالانکہ ان کو ایک معبود کے سوا کسی کی بندگی کرنے کا حکم نہیں دیا گیا تھا، وہ جس کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں پاک ہے وہ ان مشرکانہ باتوں سے جو یہ لوگ کرتے ہیں۔)

اسی لیے قرآن نے ان کے شبہات کی تردید میں عقلی منطق کا سہارا لیا اور ان کے ساتھ عقلی مباحثہ میں شریک ہوا تا کہ ان کے سامنے واضح کردے کہ خالق کی وحدانیت عبادت کی وحدانیت

کو لازم ہے۔ یہ واضح منہاج قرآن کی متعدد آیات میں نمایاں ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے:

فَلَمَّا اتُّهُمَا صَالِحًا جَعَلَالَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا اتُّهُمَا فَتَعَلَى اللَّهُ عَمَّا
يُشْرِكُونَ - أَيُّشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ - وَلَا يَسْتَطِيعُونَ
لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ - وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُواكُمْ -
سِوَاءَ عَلَيْكُمْ أَدْعَاؤُهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ - إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ
عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - اللَّهُمَّ ارْجُلْ
يَمْسُونَ بِهَا - أَمْ لَهُمْ أَيْدِي بَيْطُشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ
يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَ كُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ - إِنَّ وَلِيَّ اللَّهِ
الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ - وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا
يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ - وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى
لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ - ۵۴

(کیسے نادان ہیں یہ لوگ کہ ان کو خدا کا شریک ٹھہراتے ہیں جو کسی چیز کو پیدا نہیں
کرتے بلکہ خود پیدا کیے جاتے ہیں، جو نہ ان کی مدد کر سکتے ہیں اور نہ آپ اپنی مدد ہی پر
قادر ہیں۔ اگر تم انہیں سیدھی راہ پر آنے کی دعوت دو تو وہ تمہارے پیچھے نہ آئیں۔ تم خواہ
انہیں پکارو یا خاموش رہو، دونوں صورتوں میں تمہارے لیے یکساں ہی رہے۔ تم لوگ خدا
کو چھوڑ کر جنہیں پکارتے ہو وہ تو محض بندے ہیں جیسے تم بندے ہو۔ ان سے دعائیں
مانگ کر دیکھو، یہ تمہاری دعاؤں کا جواب دیں اگر ان کے بارے میں تمہارے خیالات صحیح
ہیں۔ کیا یہ پاؤں رکھتے ہیں کہ ان سے چلیں؟ کیا یہ ہاتھ رکھتے ہیں کہ ان سے پکڑیں؟ کیا
یہ آنکھیں رکھتے ہیں کہ ان سے دیکھیں؟ کیا یہ کان رکھتے ہیں کہ ان سے سنیں؟ اے نبی
ﷺ! ان سے کہو کہ بلا لو! اپنے ٹھہرائے ہوئے شریکوں کو پھر تم سب مل کر میرے خلاف
تدبیریں کرو اور مجھے ہرگز مہلت نہ دو، میرا حامی و ناصر وہ خدا ہے جس نے یہ کتاب نازل

کی ہے اور وہ نیک آدمیوں کی حمایت کرتا ہے۔ بخلاف اس کے تم جنہیں خدا کو چھوڑ کر پکارتے ہو وہ نہ تمہاری مدد کر سکتے ہیں اور نہ خود اپنی مدد ہی کرنے کے قابل ہیں، بلکہ اگر تم انہیں سیدھی راہ پر آنے کے لیے کہو تو وہ تمہاری بات سن بھی نہیں سکتے۔ بظاہر تم کو ایسا نظر آتا ہے کہ وہ تمہاری طرف دیکھ رہے ہیں مگر فی الواقع وہ کچھ بھی نہیں دیکھتے۔

قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنْتُمْ تُؤْفَكُونَ۔ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ۔^{۵۵}

(ان سے پوچھو، تمہارے ٹھہرائے ہوئے شریکوں میں کوئی ایسا بھی ہے جو حق کی طرف رہنمائی کرتا ہو؟ کہو وہ صرف اللہ ہے جو حق کی طرف رہنمائی کرتا ہے پھر بھلا بتاؤ، جو حق کی طرف رہنمائی کرتا ہے وہ اس کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کی پیروی کی جائے یا وہ جو خود راہ نہیں پاتا الا یہ کہ اس کی رہنمائی کی جائے؟ آخر تمہیں ہو کیا گیا ہے، کیسے الٹے الٹے فیصلے کرتے ہو؟)

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ إِنْ تَحَدُّثُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ۔^{۵۶}

(ان سے پوچھو! آسمان وزمین کا رب کون ہے؟ - کہو اللہ۔ پھر ان سے کہو کہ جب حقیقت یہ ہے تو کیا تم نے اسے چھوڑ کر ایسے معبودوں کو اپنا کارساز ٹھہرایا جو خود اپنے لیے بھی کسی نفع و نقصان کا اختیار نہیں رکھتے؟ کہو، کیا اندھا اور آنکھوں والا برابر ہوا کرتا ہے؟)

کیا روشنی اور تاریکیاں یکساں ہوتی ہیں؟ اور اگر ایسا نہیں تو کیا ان کے ٹھہرائے ہوئے شریکوں نے بھی اللہ کی طرح کچھ پیدا کیا ہے کہ اس کی وجہ سے ان پر تخلیق کا معاملہ مشتبہ ہو گیا؟ کہو، ہر چیز کا خالق صرف اللہ ہے اور وہ یکتا ہے، سب پر غالب۔

ان قرآنی آیات میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ قرآن نے جس منطق کا سہارا لیا ہے وہ معبودان باطل کی حقیقت کے ادراک پر عقل انسانی کو متوجہ کرنا ہے۔ ان کے معبودوں کی حالت پر نظر ڈالنے سے ان کی مطلق عاجزی کا پتہ چلتا ہے کہ وہ تخلیق سے عاجز، زندگی اور موت کی قوت سے عاجز، نفع رسانی اور دفع مضرت سے عاجز، یہاں تک کہ سننے اور دیکھنے سے بھی مجبور ہیں کیوں کہ وہ جمادات ہیں۔ انسان ان اصنام سے بدرجہا افضل ہے پھر آخر ایک افضل ایک اونٹنی کی عبادت کیسے کر سکتا ہے، جس سے اسے کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ کیا اس کے بعد بھی کسی صاحب خرد شخص کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ ان اصنام کی عبادت کرے اور انہیں اللہ کو چھوڑ کر خدا بنائے؟

اس طرح قرآن نے ظاہر کر دیا کہ ان کی عقل فاسد ہے اور معبودان باطل اور مستحق عبادت ہستی کے اوصاف کا تقابل کر کے اور دلائل و براہین پیش کر کے ثابت کر دیا کہ ان کا دعویٰ دلیل سے عاری ہے۔

ایک اور موقف بھی ہے جس کا تذکرہ قرآن نے ابوالانبیاء حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سیاق میں کیا ہے۔ انہوں نے ستاروں کی پرستش اور ان کی تعظیم کرنے والوں سے مجادلہ کیا۔ ان میں سے بعض لوگوں کا عقیدہ تھا کہ ستاروں کی حیثیت واجب الوجود کی ہے۔ جبکہ دوسرے افراد یہ سمجھتے تھے کہ ستارے حادث ہیں اور ایک بڑے خدا کی مخلوق ہیں مگر ساتھ ہی اس کائنات کے احوال کی تدبیر و تنظیم بھی انہی کے ہاتھ میں ہے۔ چنانچہ اللہ نے ان کی قوم کے مقابلہ میں انہیں دلیل و حجت سے تقویت دی۔ قرآن کریم کہتا ہے:

وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ
الْمُرْتَدِّينَ۔ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا

أَحِبُّ الْآفِلِينَ۔ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ
يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ۔ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ
هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ۔ إِنِّي
وَجْهَتُ وَجْهِي لِلذِّى فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ
الْمُشْرِكِينَ۔ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ
مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يُشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا
تَتَذَكَّرُونَ۔ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا
لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ۔
الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ
مُهْتَدُونَ۔ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ
إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ۔^{۵۸}

(ابراہیم کو ہم اسی طرح زمین اور آسمانوں کا نظام سلطنت دکھاتے تھے اور اس
لیے دکھاتے تھے کہ وہ یقین کرنے والوں میں سے ہو جائے۔ چنانچہ جب رات اس پر
طاری ہوئی تو اس نے ایک تارادیکھا، کہا یہ میرا رب ہے۔ مگر جب وہ ڈوب گیا تو بولا،
ڈوب جانے والوں کا تو میں گرویدہ نہیں ہوں۔ پھر جب چاند چمکتا نظر آیا تو کہا یہ ہے میرا
رب۔ مگر جب وہ بھی ڈوب گیا تو کہا اگر میرے رب نے میری رہنمائی نہ کی ہوتی تو میں
بھی گمراہ لوگوں میں شامل ہو گیا ہوتا۔ پھر جب سورج کو روشن دیکھا تو کہا یہ ہے میرا رب،
یہ سب سے بڑا ہے مگر جب وہ بھی ڈوبا تو ابراہیم علیہ السلام پکارا ٹھے ”اے برادران قوم!
میں ان سب سے بیزار ہوں جنہیں تم خدا کا شریک ٹھہراتے ہو۔ میں نے تو یکسو ہو کر اپنا
رخ اس ہستی کی طرف کر لیا جس نے زمین اور آسمانوں کو پیدا کیا ہے اور میں ہرگز شرک
کرنے والوں میں سے نہیں ہوں“۔ اس کی قوم اس سے جھگڑنے لگی تو اس نے قوم سے

کہا ”کیا تم لوگ اللہ کے معاملہ میں مجھ سے جھگڑتے ہو؟ حالانکہ اس نے مجھے راہ راست دکھادی ہے اور میں تمہارے ٹھہرائے ہوئے شریکوں سے نہیں ڈرتا ہاں اگر میرا رب کچھ چاہے تو وہ ضرور ہو سکتا ہے، میرے رب کا علم ہر چیز پر چھایا ہوا ہے، پھر کیا تم ہوش میں نہ آؤ گے؟ اور آخر میں تمہارے ٹھہرائے ہوئے شریکوں سے کیسے ڈروں جبکہ تم اللہ کے ساتھ ان چیزوں کو خدائی میں شریک بناتے ہوئے نہیں ڈرتے جن کے لیے اس نے تم پر کوئی سزا نازل نہیں کی ہے؟ ہم دونوں فریقوں میں سے کون زیادہ بے خوفی و اطمینان کا مستحق ہے؟ بتاؤ اگر تم کچھ علم رکھتے ہو۔ حقیقت میں تو امن انہی کے لیے ہے اور راہ راست پر وہی ہیں جو ایمان لائے اور جنہوں نے اپنے ایمان کو ظلم کے ساتھ آلودہ نہیں کیا۔ یہ تھی ہماری وہ حجت جو ہم نے ابراہیم علیہ السلام کو اس کی قوم کے مقابلہ میں عطا کی۔ ہم جسے چاہتے ہیں بلند مرتبے عطا کرتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ تمہارا رب نہایت دانا اور علیم ہے۔“

ابراہیم علیہ السلام نے اس حقیقت پر عقلی دلیل قائم کی کہ تارے، سورج اور چاند الوہیت کے مستحق نہیں ہو سکتے۔ استدلال کا محور ان تاروں کا غروب ہو جانا تھا۔ غروب کا مطلب زوال، تغیر اور انتقال سے ہے اور یہ سب حادث ہونے کی علامتیں ہیں۔ جب ان کا حادث ہونا ثابت ہو گیا تو غیر کے لیے ان کی محتاجی اور ان کا مخلوق ہونا بھی ثابت ہو گیا اور جب یہ معنی ثابت ہو گیا تو ان کا رب اور الہ ہونا ممنوع ٹھہرا۔

ان ستاروں کے حادث ہونے سے یہ بھی واجب ہوتا ہے کہ انہیں ایجاد و اختراع پر قادر نہ مانا جائے۔ اور اپنے وجود کے لیے قادر و مختار کی ان کی محتاجی تسلیم کی جائے اور یہی فاعل ہی ستاروں اور افلاک کا خالق ہو۔ ۵۹۔ جب صورت حال یہ ہے تو کواکب کی عبادت میں مصروف ہونے سے افضل ہے کہ خالق کی عبادت میں انسان مشغول ہو۔

اس طرح قرآن نے استدلال عقلی کے ایک خاص اسلوب کا سہارا لے کر جس کی بنیاد

کائنات کا استقراء اور غیر مبہم اور واضح و صریح دلائل کے ذریعہ حقائق کی تحقیق ہے، تو حیدر بو بیت اور تو حید الوہیت دونوں کا اثبات کیا ہے۔

یہود و نصاریٰ کے شبہات اور قرآن کی تردید

یہود و نصاریٰ اہل کتاب تھے ان کی آسمانی کتابوں تورات و انجیل کا معاملہ دوسری الہامی کتابوں کا تھا۔ تو حید خداوندی اور عبادت الہی ان کی تعلیم تھی لیکن انہوں نے تو حید کی تعلیم میں تحریف کی اور کلام الہی میں رد و بدل کر ڈالا۔ یہودیوں نے حضرت موسیٰ کے بعد اضافہ کر ڈالا اور بعل کی پرستش شروع کر دی۔ قرآن کہتا ہے:

أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ - اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ
الْأَوَّلِينَ - ۶۰

(کیا تم بعل کو پکارتے ہو اور احسن الخالقین کو چھوڑ دیتے ہو؟)

یہودیوں نے عہد و میثاق کی خلاف ورزی، کلام الہی میں تحریف اور قتل انبیاء کے جو جرائم کیے قرآن نے ان کا تذکرہ کیا:

فَبِمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ
عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ - ۶۱

(پھر یہ ان کا اپنے عہد کو توڑ ڈالنا تھا جس کی وجہ سے ہم نے ان کو اپنی رحمت سے

دور پھینک دیا اور ان کے دل سخت کر دیے۔ اب ان کا حال یہ ہے کہ الفاظ کا الٹ پھیر

کر کے بات کو کہیں سے کہیں لے جاتے ہیں، جو تعلیم انہیں دی گئی تھی اس کا بڑا حصہ بھول

چکے ہیں۔)

قرآن کریم نے یہود کے بہت سے شبہات بیان کیے ہیں ہم یہاں ان کا احاطہ نہیں کرنا

چاہتے کیوں کہ ان کی تعداد کافی ہے۔ ۶۲ ہم ان کے اس عقیدہ کی تردید پر اکتفا کریں گے کہ اللہ

کی اولاد ہے اور یہ تردید نصاریٰ کے دعوائے الوہیت مسیح کی تردید کے ضمن میں ہوگی۔

مشرکین نصاریٰ کے شبہات کا مرکز ان کا یہ عقیدہ ہے کہ:

اللہ ہی مسیح ابن مریم علیہ السلام ہے۔

مسیح علیہ السلام اللہ کے بیٹے ہیں۔

اور اللہ تین کا تیسرا ہے۔

دیکھیے قرآن کریم نے کس طرح منطق عقلی کے ذریعہ ان شبہات کی تردید کی ہے۔

پہلا شبہہ

یہ تھا کہ اللہ مسیح بن مریم علیہ السلام ہی ہے۔ قرآن کہتا ہے:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۖ

(یقیناً کفر کیا ان لوگوں نے جنہوں نے کہا کہ مسیح ابن مریم علیہ السلام ہی

خدا ہے۔)

ان کا استدلال یہ تھا کہ مسیح علیہ السلام مردوں کو زندہ کرتے، کوڑھیوں کو شفا دیتے اور غیب

کی خبریں بتاتے ہیں۔ وہ مٹی کا پرندہ بنا کر اس میں روح پھونک دیتے ہیں اور وہ پرواز کرنے لگتا

ہے۔ یہ تمام کام ان کی نگاہ میں انسان کے بس سے باہر تھے اس لیے ان صفات کے مالک شخص کو

لازمًا ہونا چاہیے۔^{۶۲} قرآن نے اس کی تردید کے لیے عقل انسانی کو مخاطب کیا اور ذات مطلق

اور مشیت مطلقہ کی حقیقت سمجھائی اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی محدود ذات کی وضاحت کی۔ وہ

کہتا ہے:

هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ ۖ

(وہی تو ہے جو تمہاری ماؤں کے پیٹ میں تمہاری صورتیں، جیسی چاہتا ہے بناتا

ہے۔ اس زبردست حکمت والے کے سوا کوئی خدا نہیں ہے۔)

خدا نے برحق وہ ہے جو یہ قدرت رکھتا ہو کہ مادر رحم میں نطفہ کے ایک چھوٹے قطرہ سے یہ

عجیب و غریب ترکیب تیار کر دے اور یہ معلوم ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس انداز میں موت و حیات پر قادر نہ تھے بلکہ بعض حالات میں زندگی و موت پر ان کی قدرت اذن خداوندی کے تحت اس لیے تھی تاکہ اس معجزہ سے ان کی نبوت کا اثبات ہو سکے۔ فطری بات ہے کہ بعض صورتوں میں کسی چیز سے در ماندہ و عاجز رہنے والا شخص الہ نہیں ہو سکتا۔ ۶۶۔ پھر یہ پہلو بھی ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کی صورت گری بھی رحم میں ہوئی تھی۔ اگر وہ خدا ہوتے تو اپنی ماں کے رحم میں پرورش نہ پاتے اس لیے کہ رحم کی خلقت کرنے والا خود رحم میں پرورش نہیں پائے گا۔ رحم میں تو مخلوق ہی کی پرورش ہوگی۔ ۶۷۔

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ۔ ۶۸

(زمین اور آسمان کی کوئی چیز اللہ سے پوشیدہ نہیں ہے۔)

اور یہ بات ناگزیر طور پر معلوم ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام تمام غیبی و معلوم خبروں سے واقف نہ تھے کیوں کہ اگر وہ عالم ہوتے تو آفات و نوازل کے دفعیہ پر بھی قادر ہوتے۔ اسی لیے قرآن کہتا ہے:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ۔ ۶۹

(یقیناً کفر کیا ان لوگوں نے جنہوں نے کہا کہ مسیح بن مریم علیہ السلام ہی خدا ہے۔

اے نبی ﷺ، ان سے کہو کہ اگر خدا مسیح بن مریم کو اس کی ماں اور تمام زمین والوں کو ہلاک کر دینا چاہے تو کس کی مجال ہے کہ اس کو اس ارادہ سے باز رکھ سکے؟ اللہ تو زمین اور آسمانوں کا اور ان سب چیزوں کا مالک ہے جو زمین اور آسمانوں کے درمیان پائی جاتی ہیں، جو کچھ چاہتا ہے پیدا کرتا ہے اور اس کی قدرت ہر چیز پر حاوی ہے۔)

قرآن عقل انسانی کو حدوث پر دلالت کرنے والے ایک اور اہم ظاہرہ پر متنبہ کرتا ہے اور وہ ہے کھانے کی ضرورت کیوں کہ حضرت مسیح علیہ السلام اور ان کی والدہ دونوں کھانا کھاتے تھے:

كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ - ۱۰

(دونوں کھانا کھاتے تھے۔)

جبکہ خدا کو لازماً ان تمام چیزوں سے بے نیاز ہونا چاہیے پھر عقل میں یہ بات کیسے آتی ہے کہ مسیح علیہ السلام الہ ہیں؟

اسی طرح قرآن ان کے اندر عقل کی منطق کو ابھارتا ہے تاکہ وہ اس حقیقت کا ادراک کریں کہ مسیح علیہ السلام دوسرے رسولوں کی طرح ایک رسول ہیں اور پچھلے انبیاء کی طرح وہ بھی اللہ کی جانب سے معجزات لے کر آئے ہیں۔ قرآن کہتا ہے:

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ - ۱۱

(مسیح ابن مریم اس کے سوا کچھ نہیں کہ بس ایک رسول تھا۔ اُس سے پہلے اور بھی

بہت سے رسول گزر چکے تھے۔)

نصرانیوں کو سوچنا چاہیے کہ اگر اللہ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہاتھوں کوڑھی اور برص کے مریض کو شفا عطا کر دی اور مردہ کو زندہ کر دیا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ہاتھوں اس نے لاشی کو سانپ بنا دیا تھا اور سمندر کو پھاڑ کر راستہ نکال دیا تھا اس لیے اگر مسیح علیہ السلام کو الہ مان لیا جائے تو ان سے پہلے تمام رسولوں کو الہ ماننا پڑے گا یہ تھا ان کا اعتراض اور واضح عقلی قیاس کے ذریعہ اس کی تردید۔

دوسرا شبہ

ان کا گمان تھا کہ حضرت مسیح علیہ السلام اللہ کے بیٹے ہیں۔ ۱۲

قرآن نے اس باطل دعویٰ کی مذمت کی اور سخت لہجہ میں اس کی تردید فرمائی:

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا - لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدْبًا - تَكَاذُ السَّمَاوَاتِ

يَتَفَطَّرُونَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا۔ اَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا۔
وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ اَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا۔ اِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
اِلاَّ اَتَى الرَّحْمَنَ عَبْدًا۔ لَقَدْ اَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا۔ وَكُلُّهُمْ اَتِيهِ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ فَرْدًا۔^۳

(وہ کہتے ہیں کہ رحمان نے کسی کو بیٹا بنایا ہے۔ سخت بیہودہ بات ہے جو تم گھڑلائے
ہو۔ قریب ہے کہ آسمان پھٹ پڑیں، زمین شق ہو جائے اور پہاڑ گر جائیں، اس بات پر
کہ لوگوں نے رحمان کے لیے اولاد ہونے کا دعویٰ کیا! رحمن کی یہ شان نہیں ہے کہ وہ کسی کو
بیٹا بنائے۔ زمین اور آسمانوں کے اندر جو بھی ہیں سب اس کے حضور بندوں کی حیثیت
سے پیش ہونے والے ہیں۔ سب پر وہ محیط ہے اور اس نے ان کو شمار کر رکھا ہے۔ سب
قیامت کے روز فرداً فرداً اس کے سامنے حاضر ہوں گے۔)

حضرت مسیح علیہ السلام کو خدا کا بیٹا قرار دینے کے اس شبہ کی وجہ یہ ہے کہ ان کا کوئی معروف
باپ نہ تھا اور گہوارے ہی میں وہ بولنے لگے تھے جبکہ دنیا کے کسی بچے نے ایسا کارنامہ نہیں
دکھایا۔^۴

ان کے اس شبہ کی تردید میں قرآن نے اس مضبوط دلیل کے ذریعہ ان کی عقلوں سے
خطاب کیا:

اِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهٗ كُنْ
فَيَكُوْنُ۔^۵

(اللہ کے نزدیک عیسیٰ علیہ السلام کی مثال آدم علیہ السلام کی سی ہے کہ اللہ نے اسے

مٹی سے پیدا کیا اور حکم دیا کہ ہو جا اور وہ ہو گیا۔)

انہیں تخلیق آدم کی یاد تازہ کرنی چاہیے تاکہ اسی پر تخلیق عیسیٰ کو قیاس کر لیں بلکہ ان پر واجب
ہے کہ اپنی عقلوں کے سامنے نوع انسانی کی تمام اقسام کو رکھیں تاکہ اس کی خلقت میں جلوہ گر

قدرت الہی کا تماشا دیکھیں۔

اس نے آدم کو مرد و عورت کے بغیر پیدا کیا۔

حضرت جو آدم کو مرد سے بغیر کسی عورت کے وسیلہ کے پیدا کیا جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے:

وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا۔^۶

(اور اسی جان سے اس کا جوڑا بنایا)

تمام انسانوں کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا۔

آدم و حوا کی تخلیق مسیح علیہ السلام کی تخلیق سے زیادہ حیران کن تھی کیوں کہ جو آدم سے پیدا کی گئی تھیں اور یہ مریم کے پیٹ میں مسیح علیہ السلام کی تخلیق سے زیادہ عجیب بات تھی اور آدم علیہ السلام کی تخلیق ان دونوں سے زیادہ محیر العقول تھی جبکہ وہی جو آدم کی تخلیق کی اصل تھے۔ اس لیے اللہ نے ان کی تخلیق کو حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق کے مشابہ قرار دیا جو حضرت مسیح علیہ السلام کی تخلیق سے زیادہ عجیب اور حیران کن تھی۔ جب اللہ آدم علیہ السلام کو مٹی سے پیدا کرنے پر قادر تھا جبکہ مٹی انسانی بدن کی جنس سے نہیں ہے تو کیا وہ اس بات پر قادر نہیں ہو سکتا کہ مسیح علیہ السلام کو ایک عورت سے پیدا کر دے جو انسانی بدن ہی کی جنس ہے؟ اللہ نے آدم علیہ السلام کو مٹی سے بنایا پھر گن کا کلمہ کہا اور وہ وجود میں آ گیا کیوں کہ اس میں اپنی روح پھونکی تھی اسی طرح مسیح علیہ السلام کے اندر بھی اپنی روح پھونکی اور گن کا کلمہ کہا اور انسانی بدن وجود میں آ گیا۔ حضرت آدم لاہوت اور ناسوت کا مرکب نہ تھے بلکہ وہ تمام تر ناسوت تھے اسی طرح مسیح علیہ السلام بھی صرف ناسوت تھے اس لیے یہ دعویٰ باطل ہو گیا کہ وہ اللہ کے بیٹے ہیں۔

قرآن حضرت مسیح علیہ السلام کی ولدیت خداوندی کی نفی میں ایک دوسری قطعی دلیل بھی

دیتا ہے:

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً

وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ۔^۸

(وہ تو آسمانوں اور زمین کا مؤجد ہے۔ اس کا کوئی بیٹا کیسے ہو سکتا ہے جبکہ کوئی اس

کی شریک زندگی ہی نہیں ہے۔ اس نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے اور وہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔)

یہ آیت ایک عقلی مباحثہ میں داخل ہوتی ہے جس کا آغاز عقل کے سامنے ایک اہم حقیقت کو پیش کرنے سے ہوتا ہے اور وہ آسمانوں اور زمین کی تخلیق الہی ہے۔ اگر عیسائیوں نے مسیح علیہ السلام کو اللہ کا بیٹا اس لیے بنا دیا ہے کہ اللہ نے ایجاد کی راہ سے ان کی انوکھی تخلیق کی ہے تو آسمانوں اور زمین کے مؤجد ہونے کی وجہ سے لازم ہوگا کہ خدا ان دونوں کا بھی والد قرار پائے جبکہ یہ معلوم ہے کہ یہ باطل ہے اور اس کے بطلان کا اعتراف عیسائیوں کو بھی ہے اس سے ثابت ہو گیا کہ عیسیٰ علیہ السلام کی ولدیت الہی باطل ہے۔

ایک دوسری جہت سے اگر عیسائی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ابن اللہ معروف معنوں میں کہتے ہیں جیسا کہ بچہ اپنے باپ کا بیٹا ہوتا ہے تو یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ یہ ولادت اسی شخص کے حق میں درست ہو سکتی ہے جس کی بیوی موجود ہو اور یہ احوال اُس جسم کے حق میں ثابت ہوں گے جس پر اجتماع و افتراق، حرکت و سکون اور حد و نہایت کی کیفیات کا اطلاق ہو سکے اور یہ سب عالم کے خالق پر محال ہے۔ یہی مفہوم ہے اس آیت کا:

أَنِّي يَكُونُ لَهُ وُلْدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً۔ (انعام: ۱۰۱)

(اس کا کوئی بیٹا کیسے ہو سکتا ہے جبکہ اس کی کوئی شریک زندگی ہی نہیں ہے۔)

اس انداز میں اولاد کی تحصیل اُس ہستی کے حق میں کیوں کر درست ہو سکتا ہے جو خلق و ایجاد اور ابداع پر قادر ہے۔^۹

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ولدیت کے ضمن میں انہوں نے ایک اور بات پکڑ لی۔ قرآن کریم کہتا ہے:

إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ
وَرُوحٌ مِّنْهُ۔^{۱۰}

(مسیح عیسیٰ بن مریم علیہ السلام اس کے سوا کچھ نہ تھا کہ اللہ کا ایک رسول تھا اور ایک

فرمان تھا جو اللہ نے مریم کی طرف بھیجا اور ایک روح تھی اللہ کی طرف سے۔)

اس آیت پر بڑی بحثیں ہوئیں خاص طور سے کَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ کے ارد گرد تا کہ مسلمانوں کے خلاف استدلال کیا جائے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ولدیت ثابت کی جائے، کیوں کہ عیسائیوں کے نزدیک لفظ کلمہ ہی جو ہر ہے بلکہ وہی ہر چیز کا خالق ہے جیسا کہ انہوں نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ ”اللہ کا ازلی خَلْقِی کلمہ مریم کے اندر حلول کر گیا۔“^{۸۱}

وہ کون صاحب خرد ہے جو اللہ کا یہ قول سنے کہ ”مسیح علیہ السلام ایک کلمہ تھے جو اللہ نے مریم کی طرف بھیجا اور ایک روح تھی اللہ کی طرف سے“ اور اسے یہ معلوم نہ ہو سکے کہ اس کا مطلب ہے مسیح علیہ السلام خود کلام خداوندی ہیں وہ خدا کی کوئی صفت نہیں ہیں نہ خالق ہیں۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مسیح علیہ السلام خود کلام الہی ہیں تو کلام خالق نہیں ہو سکتا۔ قرآن کلام الہی ہے اور خالق نہیں ہے۔ تورات کلام الہی ہے خالق نہیں ہے۔ اللہ کے کلمات بہت ہیں لیکن ان میں سے کوئی کلمہ خالق نہیں ہے اس لیے اگر مسیح علیہ السلام کلام ہیں تو ان کے لیے خالق ہونا جائز نہیں ہے مگر یہاں تو وہ کلام بھی نہیں ہیں بلکہ ایک کلمہ کے ذریعہ ان کی تخلیق عمل میں آئی ہے اور لفظ کلمہ سے انہیں خصوصیت عطا کر دی گئی ہے۔^{۸۲}

اللہ نے یہ بھی بتا دیا کہ وہ کلمہ اس نے مریم کی طرف بھیجا تھا۔^{۸۳} خالق کا اِلْقَاءِ کوئی دوسرا نہیں کر سکتا بلکہ وہ دوسروں کا اِلْقَاءِ کرتا ہے۔ ”اگر اللہ نے اپنا کلمہ گن مریم کی طرف اِلْقَاءِ کیا تھا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی قائم بالذات صفت مریم کے اندر حلول کر گئی ہو اسی طرح یہ بھی لازم نہیں ہے کہ اس کی قائم بالذات صفت ان تمام چیزوں میں حلول کر گئی ہے جن کی طرف اس نے اپنا کلمہ اِلْقَاءِ کیا ہے۔“^{۸۴}

كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ

فَيَكُونُ۔^{۸۵}

(ایسا ہی ہوگا۔ اللہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے۔۔ وہ جب کسی کام کے کرنے کا فیصلہ

فرماتا ہے تو بس کہتا ہے کہ ہو جا اور وہ ہو جاتا ہے۔)

اسی طرح لفظ وَرُوحٍ مِّنْهُ سے یہ واجب نہیں ہوتا کہ مندرجہ ذیل آیت پر قیاس کر کے

روح ذات خداوندی سے جدا نہ ہو:

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۗ ۵۶

(اس نے زمین اور آسمانوں کی ساری ہی چیزوں کو تمہارے لیے مسخر کر دیا، سب

کچھ اپنے پاس سے۔)

اس صورت میں لازم آتا ہے کہ تمام اشیاء خدا تعالیٰ کا جزو ہوں۔ ۵۷

روح کوئی مخصوص اصطلاح نہیں ہے جو بطور خاص حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لیے

استعمال ہوئی ہو بلکہ یہ لفظ قرآن میں متعدد معانی کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اس لفظ کا اطلاق

حضرت آدم علیہ السلام پر، قرآن پر، وحی پر عام معنوں میں وحی لانے والے پر اور ممتاز فرشتوں

پر ہوا ہے۔ ۵۸

نصرانی کلمتہ الْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٍ مِّنْهُ، کو دانتوں سے پکڑے رہتے ہیں مگر مندرجہ

ذیل آیات سے چشم پوشی کرتے ہیں:

إِنَّهُ هُوَ إِلَّا عِبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ ۗ ۵۹

(ابن مریم اس کے سوا کچھ نہ تھا کہ ایک بندہ تھا جس پر ہم نے انعام کیا۔)

إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ۗ ۶۰

(میں اللہ کا بندہ ہوں۔)

اعْبُدُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ ۗ ۶۱

(اللہ کی بندگی کرو جو میرا رب بھی ہے اور تمہارا رب بھی۔)

چنانچہ اللہ نے اعلان کر دیا کہ دراصل ان کے دلوں میں زلیخ اور کجی ہے:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ
وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ
الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ
آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ - ۹۲

(وہی خدا ہے جس نے یہ کتاب تم پر نازل کی ہے۔ اس کتاب میں دو طرح کی آیات ہیں: ایک محکمات، جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات۔ جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنے کی تلاش میں ہمیشہ متشابہات ہی کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور ان کو معنی پہنانے کی کوشش کیا کرتے ہیں، حالانکہ ان کا حقیقی مفہوم اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ بخلاف اس کے جو لوگ علم میں پختہ کار ہیں وہ کہتے ہیں کہ ”ہمارا ان پر ایمان ہے یہ سب ہمارے رب ہی کی طرف سے ہیں“ اور سچ یہ ہے کہ کسی چیز سے صحیح سبق صرف دانش مند لوگ ہی حاصل کرتے ہیں۔)

یہاں مقصود عقلی دلیل کے ذریعہ نصاریٰ کے دعویٰ کا بطلان ہے اور یہ اثبات کہ قرآن کے ظاہر و باطن میں ان کے حق میں کوئی دلیل نہیں ہے۔

تیسرا شبہ

ان کا کہنا تھا کہ اللہ تین کا تیسرا ہے:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ - ۹۳

(یقیناً کفر کیا ان لوگوں نے جنہوں نے کہا اللہ تین میں کا ایک ہے۔)

وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ
اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا
ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ - ۹۴

(اور نہ کہو کہ تین ہیں، باز آ جاؤ یہی تمہارے لیے بہتر ہے۔ اللہ تو بس ایک ہی خدا

ہے۔ وہ پاک ہے اس سے کہ کوئی اس کا بیٹا ہو۔)

نصاری مختلف فرقوں میں منقسم ہونے کے باوجود تثلیث پر متفق اور ایک آواز ہیں۔^{۹۵}

کہا جاتا ہے کہ عیسائیوں کے قول کا مطلب یہی ہے کہ بیٹا، باپ اور روح القدس ایک ہی الہ ہیں یعنی وہ جوہر واحد ہے جس کے تین اوصاف و خصائص ہیں۔^{۹۶}

لیکن انہوں نے یہ کہہ کر خود اپنے قول و ایمان کی مخالفت کی ہے کہ ”ہم ایک رب یسوع مسیح پر ایمان رکھتے ہیں وہ خدائے واحد کا بیٹا ہے۔ برحق معبود ہے برحق الہ سے ہے، اپنے باپ کے جوہر سے ہے، جوہر میں باپ کے برابر ہے۔“ اس قول میں انہوں نے دو خداؤں کا اثبات کیا ہے۔ پھر تیسرے الہ روح القدس کا اثبات کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ مسجود ہے۔ اس طرح تین آلہہ کا اثبات کیا ہے حالانکہ دعویٰ یہ ہے کہ: ہم ایک ہی الہ کا اثبات کرتے ہیں۔ یہ نمایاں تضاد اور تناقض ہے اور نفی و اثبات جیسے نقیضین کو جمع کرنے کی کوشش ہے۔^{۹۷}

ایک قول کے مطابق ان کی مراد یہ ہے کہ مسیح علیہ السلام الہ ہیں اور ان کی ماں بھی خدا کے ساتھ الہ ہیں جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ
إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ۔^{۹۸}

(جب اللہ فرمائے گا: ”اے عیسیٰ بن مریم! کیا تم نے لوگوں سے کہا تھا کہ خدا کے

سوا مجھے اور میری ماں کو بھی خدا بنا لو؟“)

یہ آیت بتاتی ہے کہ اللہ نے جس تثلیث کا تذکرہ کیا ہے اس میں مسیح اور مریم کو دو الہ بنانے کی بات شامل ہے۔ یہ بات اس قول سے زیادہ واضح ہو جاتی ہے جس کے مطابق نصاریٰ کا عقیدہ ہے کہ خدا مریم میں حلول کر گیا ہے اور مسیح سے متحد ہو گیا ہے۔

عیسائیوں کے کلام میں اضطراب و فساد کے سوا کچھ نہیں۔ شریعت یا عقل کی روشنی میں اس کی کوئی سند نہیں ہے جبکہ قرآن کا منہج عقلی ہے وہ اہم مسائل پر مباحثہ کرتے وقت، جن میں سر

فہرست مسئلہ توحید ہے، عقل انسانی کو اپیل کرتا ہے۔

ان لوگوں کی تردید میں کہا جاسکتا ہے کہ یا تو ان کا مقصد تثلیث سے یہ ہے کہ تینوں میں سے ہر ایک وجود، حیات، علم، قدرت، خود مختاری، تخلیق اور تدبیر کی الہی صفات سے متصف ہے اور یہ ممتنع ہے کیوں کہ تعدد الہ کے ممتنع ہونے پر دلائل موجود ہیں جیسا کہ دلیل تمناع میں گزر چکا ہے یا ان کا مقصد یہ ہے کہ کلمہ خداوندی جسم مسیح میں ضم ہو گیا تو یہ بھی باطل ہے اس لیے کہ ذات قدیم کی صفات غیر ذات الہی میں حلول نہیں کر سکتیں۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کی ماں دونوں کھانا کھاتے تھے اور جو شخص کھانا کھائے اور جس کا جسم ترکیب پانے کے بعد پھر تحلیل ہو جائے وہ ہرگز الہ نہیں ہو سکتا۔

یہاں اس مناظرہ کو نقل کرنا مفید ہوگا جو رسول اکرم ﷺ اور بعض عیسائیوں کے درمیان واقع ہوا۔ وہ رسول اللہ کی خدمت میں آئے اور عیسیٰ بن مریم کے مسئلہ پر آپ ﷺ سے بحث کی اور آپ ﷺ نے عقلی دلائل سے ان کے شبہات کی تردید کی۔

ابن جریر طبری کہتے ہیں کہ مجھ سے ائمہ نے بیان کیا۔ وہ کہتے ہیں اسحاق نے بتایا، وہ کہتے کہ ہم سے ابن ابی جعفر نے بواسطہ اپنے والد بواسطہ الربیع بیان کیا کہ قرآن کی آیت نازل ہوئی **الہم اللہ لا الہ الا ہوا الحی القيوم** اور عیسائی رسول اللہ کے پاس آئے اور حضرت عیسیٰ کے بارے میں آپ ﷺ سے کج بحثی شروع کر دی اور پوچھا کہ ان کے باپ کون ہیں؟ انہوں نے اللہ کے خلاف جھوٹ اور بہتان باندھا حالانکہ اللہ نے کسی کو بیٹا اور بیوی نہیں بنایا۔ وہ اس سے پاک ہے اور اس کے سوا کوئی الہ نہیں۔

اللہ کے رسول نے جواب میں فرمایا:

کیا تمہیں معلوم نہیں ہے کہ لڑکا ہمیشہ اپنے باپ کے مشابہ ہوتا ہے؟ انہوں نے کہا: کیوں نہیں۔ آپ ﷺ نے پوچھا: کیا تم نہیں جانتے کہ ہمارا رب زندہ ہے اسے موت نہیں آتی اور حضرت عیسیٰ پر فنا طاری ہوئی؟ انہوں نے کہا: کیوں نہیں۔ آپ ﷺ کا چوتھا سوال تھا: کیا عیسیٰ

ان میں سے کسی چیز کے مالک ہیں؟ لوگوں نے جواب دیا: نہیں۔ آپ نے اگلا سوال کیا: کیا تمہیں نہیں معلوم کہ اللہ سے زمین اور آسمان کی کوئی چیز مخفی نہیں ہے؟ لوگوں نے کہا: بے شک۔ آپ ﷺ نے پوچھا: تو کیا عیسیٰ کو ان میں سے کوئی بات معلوم تھی سوائے اس بات کے جو انہیں اللہ نے بتادی تھی؟ لوگوں نے کہا: نہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ہمارے رب نے رحم مادر میں عیسیٰ کی تصویر جیسی چاہی بنا دی۔ کیا تمہیں اس کا علم ہے؟ لوگوں نے کہا: جی ہاں۔ آپ ﷺ نے پھر پوچھا: کیا تم لوگ نہیں جانتے کہ ہمارا رب نہ کھانا کھاتا ہے نہ پانی پیتا ہے نہ اس پر حدوث طاری ہوتا ہے؟ لوگوں نے کہا: کیوں نہیں۔ آپ ﷺ نے پھر پوچھا: کیا تم کو نہیں معلوم کہ عیسیٰ کو ایک عورت نے عام عورتوں کی طرح رحم میں پالا پھر عام عورتوں کی طرح انہیں جنا، پھر عام بچوں کی طرح ان کی پرورش کی گئی۔ وہ کھانا کھاتے تھے، پانی پیتے تھے اور انسانی ضرورت کے تحت پاخانہ پیشاب کرتے تھے؟ لوگوں نے کہا: ہاں ہمیں علم ہے۔ آپ ﷺ نے جواب دیا: پھر تمہارا دعویٰ کیسے سچا ثابت ہو سکتا ہے؟

راوی کہتے ہیں کہ عیسائیوں نے حق پہچان لیا مگر بعد میں انکار کر بیٹھے اور ہٹ دھرمی پر اتر آئے تو اللہ نے یہ آیت نازل کی:

الْمَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ۔ (آل عمران: ۱-۲)

(الحم اللہ، وہ زندہ جاوید ہستی، جو تمام کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے۔)

اس بڑے مناظرہ سے ہمارے سامنے واضح ہو جاتا ہے کہ کس طرح رسول اکرم ﷺ نے عقیدہ کی اصلاح میں عقلی تدبر کے کردار کو نظر انداز نہیں کیا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ دعوت و تبلیغ میں ہمارے رسول کا طریقہ عقلی براہین و دلائل کے استعمال کا تھا کیوں کہ یہ حکم خود اللہ نے دیا تھا:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ۔

(اپنے رب کے راستہ کی طرف دعوت دو حکمت اور عمدہ نصیحت کے ساتھ، اور لوگوں سے مباحثہ کرو ایسے طریقہ پر جو بہترین ہو۔)
یہ تھا آپ ﷺ کا راستہ اور طریقہ کار جس کی دعوت قرآن نے دی تھی۔

باب سوم

رسالت کے اثبات میں عقلی نظر کا کردار

رسالت محمدی کے اثبات میں عقل کی اہمیت اور عقلی تدبیر کے کردار کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو کوئی محسوس خارق عادت شئی بطور معجزہ عطا نہیں کی گئی بلکہ آپ ﷺ کو ایک کتاب معجزہ کی جگہ دی گئی۔ پھر خود اس کتاب قرآن مجید نے منکرین کی عقلوں کو مخاطب بنایا اور متعدد امور میں غور و فکر کرنے کا ان سے مطالبہ کیا جو صحت مند عقل کے سامنے رسالت کی صداقت ثابت کرتی ہیں۔ یہ امور مندرجہ ذیل ہیں:

پہلی بات - محمد ﷺ کے عظیم ترین معجزہ قرآن سے متعلق

قرآن نے عقل کی زبان ہی میں انسانوں سے خطاب کیا۔ اسی لیے جب مشرکین نے اس قرآنی مطالبہ کا سامنا کیا کہ حق کے مشاہدہ کے لیے کلمات الہی پر غور کرو اور اس کے منزل من اللہ ہونے اور انسانی کلام نہ ہونے کی حقانیت کے لیے تدبیر کرو تو انہوں نے اپنی عقلوں کی شہادت تسلیم نہ کی اور محمد ﷺ سے درخواست کی کہ ان کے لیے محسوس اور مادی نشانیاں نازل ہوں:

وَقَالُوا الْوَلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٍ مِنْ رَبِّهِ - ۱۰۲

(یہ لوگ کہتے ہیں کہ کیوں نہ اتاری گئیں اس شخص پر نشانیاں اس کے رب کی طرف

سے؟)

اس پر قرآن کا رد عمل یہ تھا:

قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ أُولَٰئِكَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا
عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرْحْمَةً وَّذِكْرًا لِّقَوْمٍ
يُؤْمِنُونَ۔^{۱۰۳}

(کہو، نشانیاں تو اللہ کے پاس ہیں اور میں صرف خبردار کرنے والا ہوں کھول کھول کر۔ اور کیا ان لوگوں کے لیے یہ نشانی کافی نہیں ہے کہ ہم نے تم پر کتاب نازل کی جو انہیں پڑھ کر سنائی جاتی ہے؟ درحقیقت اس میں رحمت ہے اور نصیحت ان لوگوں کے لیے جو ایمان لاتے ہیں۔)

ان آیات سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہی چاہا کہ مشرکین عقلی دلیل طلب کریں جس سے حق و صواب کی طرف رہنمائی ہو سکے اسی لیے اُولَٰئِكَ لَمْ يَكْفِهِمْ کہہ کر ان سے خطاب کیا اور امام رازی کے مطابق ”ایسی عبارت ہے جو بتاتی ہے کہ قرآن کفایت سے بڑھ کر نشانی ہے اور ماضی کے تمام معجزوں سے مکمل ترین معجزہ ہے۔“^{۱۰۴}

رسول اللہ نے اپنی قوم کو دعوت دی کہ یہ قرآنی معجزہ ان معجزات کی جنس سے نہیں ہے جو عقل اور غور و فکر کی صلاحیت سلب کر لیتے ہیں بلکہ یہ ایک ایسا معجزہ ہے جو تدبر و تفکر کا متقاضی ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ۔^{۱۰۵}

(یہ ایک بڑی برکت والی کتاب ہے جو ہم نے تمہاری طرف نازل کی ہے تاکہ لوگ اس کی آیات پر غور کریں اور عقل و فکر رکھنے والے اس سے سبق لیں۔) پھر وضاحت کی کہ اس قرآن کا کام تو صیح کرنا اور دعوت غور و فکر دینا ہے:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ۔^{۱۰۶}

(اور اب یہ ذکر تم پر نازل کیا ہے تاکہ تم لوگوں کے سامنے اس تعلیم کی تشریح و توضیح

کرتے جاؤ جو ان کے لیے اتاری گئی ہے اور تاکہ لوگ غور و فکر کریں۔
قرآن کی آیات پر غور کرنے سے اس کا استدلال و اعجاز نمایاں ہوتا ہے۔ پھر اس نے انہیں
انہی کی زبان میں خطاب کیا تاکہ نہ سمجھ پانے کا عذر باقی نہ رہے:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ۔^{۱۰۷}

(ہم نے اسے نازل کیا ہے قرآن بنا کر عربی زبان میں تاکہ تم اس کو اچھی سمجھ سکو۔)

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ۔^{۱۰۸}

(ہم نے اسے عربی زبان کا قرآن بنایا ہے تاکہ تم لوگ اسے سمجھو۔)

كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ۔^{۱۰۹}

(ایک ایسی کتاب ہے جس کی آیات خوب کھول کر بیان کی گئی ہیں، عربی زبان کا

قرآن، ان لوگوں کے لیے جو علم رکھتے ہیں۔)

منکرین حق پر قرآن نے اظہار نکیر کیا کہ وہ تدبر سے پہلو تہی کرتے ہیں:

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا۔^{۱۱۰}

(کیا ان لوگوں نے قرآن پر غور نہیں کیا یا دلوں پر ان کے قفل چڑھے ہوئے

ہیں؟)

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا

كثيرًا۔^{۱۱۱}

(کیا یہ لوگ قرآن پر غور نہیں کرتے؟ اگر یہ اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو

اس میں بہت کچھ اختلاف بیانی پائی جاتی۔)

قرآن ان کی عقلوں کو یہ کہہ کر مخاطب کرتا ہے:

أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ۔^{۱۱۲}

(کیا ان کی عقلیں انہیں ایسی ہی باتیں کرنے کے لیے کہتی ہیں؟ یا درحقیقت یہ

عناد میں حد سے گزرے ہوئے لوگ ہیں؟)

اشیاء کی صحت یا تو دلیل سماعی سے ثابت ہوتی ہے یا دلیل عقلی سے۔ کیا اس بات میں کوئی سماعی دلیل موجود ہے؟ یا ان کے دعووں کی تائید میں ان کی عقل موجود ہے؟ یا یہ لوگ ہٹ دھرم افتر پرداز ہیں؟ اور ایسی باتیں کہہ رہے ہیں جن کے حق میں سماعی دلیل نہیں ہے نہ عقلی تقاضا ان کی حمایت میں ہے! ۱۱۳

جب صورت حال یہ ہے اور انہیں رسول پر کاہن، مجنون یا شاعر ہونے اور قرآن کو خود تخلیق کرنے کے دعووں کی سچائی پر اطمینان ہے تو لازماً وہی صورتیں ہوں گی: یا تو قرآن کے مثل کلام وہ پیش کریں اور یہ بطور چیلنج ہے۔

یا وہ اس سے اپنی عاجزی کو تسلیم کر لیں اور اس صورت میں لازمی طور سے ان کی عقل میں یہ بات آجانی چاہیے کہ قرآن مجزہ ہے، وہ وحی الہی ہے اور رسول اللہ ﷺ کی صداقت و راست بازی کی دلیل ہے۔ اسی بنیاد پر قرآن نے مشرکین کو چیلنج کیا کہ وہ دس سورتیں ہی پیش کر دیں:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ۔ ۱۱۴

(کیا یہ کہتے ہیں کہ پیغمبر نے یہ کتاب خود گھڑی ہے؟ کہو، اچھا یہ بات ہے تو اس جیسی گھڑی ہوئی دس سورتیں تم بنا لاؤ اور اللہ کے سوا اور جو جو تمہارے معبود ہیں ان کو مدد کے لیے اگر بلا سکتے ہو تو بلا لو اگر تم انہیں معبود سمجھنے میں سچے ہو۔)

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ۔ ۱۱۵

(کیا یہ لوگ کہتے ہیں کہ پیغمبر نے اسے خود تصنیف کر لیا ہے؟ کہو، اگر تم اپنے اس الزام میں سچے ہو تو ایک سورۃ اس جیسی تصنیف کر لاؤ اور ایک خدا کو چھوڑ کر جس جس کو مدد کے لیے بلا سکتے ہو مدد کے لیے بلا لو۔)

پھر انہیں چیلنج کیا کہ رسول جیسا کوئی امی یہ قرآن لے آئے:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ۔^{۱۶}

(اور اگر تمہیں اس امر میں شک ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے ہماری ہے یا نہیں، تو اس کے مانند ایک ہی سورت بنا لاؤ، اپنے سارے ہم نواؤں کو بلاؤ، ایک اللہ کو چھوڑ کر باقی جس جس کی چاہو مدد لے لو، اگر تم سچے ہو تو یہ کام کر کے دکھاؤ۔)

جب قرآن کا مقابلہ کرنے سے وہ عاجز رہ گئے اور اس جیسی کوئی ایک سورہ بھی وہ پیش نہ کر سکے جبکہ وہ اہل بلاغت، ارباب فصاحت اور اہل زبان تھے تو ان کی بے بسی اور قرآن کی اعجازی صورت کا کھلم کھلا اعلان کر دیا:

قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا۔^{۱۷}

(کہہ دو کہ اگر انسان اور جن سب کے سب مل کر اس قرآن جیسی کوئی چیز لانے کی

کوشش کریں تو نہ لاسکیں گے چاہے وہ سب ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں۔)

یہ فصحاء عرب دشمنوں کا حال تھا۔ وہ نور قرآن کو گل کرنے کے درپے تھے۔ اگر قرآن کا

مقابلہ کرنا ان کے بس میں ہوتا تو وہ ضرور کرتے لیکن انہوں نے مشکل ترین راستہ اختیار کیا یعنی

جنگ و جدال کا راستہ۔ ان کی یہ بے بسی اور ان کا یہ عجز معجزہ قرآنی اور رسالت محمدی کے حق میں حجت قطعی اور برہان واضح تھا۔

علماء نے ایک اہم نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے جو رسالت کی صداقت پر گواہ ہے، وہ یہ کہ محمد

ﷺ نے اتنی بڑی بات اس قدر قوت و طاقت اور خود اعتمادی کے ساتھ کہی کہ قیامت تک کے

لیے تمام جنوں اور انسانوں کو چیلنج کر دیا۔ یہ ہر ذی ہوش شخص کے لیے اس معاملہ کی حقیقت کے

ادراک کے لیے قوی ترین دلیل ہے۔ اس طرح کا اقدام کوئی عقل مند شخص نہیں کر سکتا جب تک کہ وحی الہی کی تائید اسے حاصل نہ ہو۔

جیسا کہ ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے کہ یہ بات قابل تصور نہیں ہے کہ کوئی انسان یہ خبر پائے اور اسے یہ یقین نہ ہو کہ مخلوقات عالم کے لیے یہ معجزہ ہے کیوں کہ قیامت تک کے تمام انسانوں اور جنوں کی عاجزی کا علم ہی قرآن کے معجزہ ہونے اور نبوت کی صداقت کی نشانی ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے۔^{۱۱۸}

اوپر کی بحث سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ قرآن نے عقل کی زبان استعمال کی اور شعور کو بیدار کیا اور ماڈی خوارق کا سہارا نہ لیا اور اس پر اتنا زور دیا کہ علماء عقلی نظر و تدبر اور قرآنی دلائل کو اس کا ایک اعجازی پہلو قرار دیتے ہیں کیوں کہ حقائق کے اثبات اور عقائدی مسائل کی توضیح میں قرآن کا انداز بیان اور اسالیب کلام خالص عقلی و فطری ہے۔

ماوردی کہتے ہیں کہ قرآن کے اعجاز کا ایک پہلو تو حید پر اس کے دلائل اور دہریت و بت پرستی کے خلاف اس کی تنقیدیں ہیں اس نے اپنے براہین کی مدد سے ہر مناظر کی زبان بند کر دی اور اپنی بحثوں سے ہر دشمن کا ناطقہ بند کر دیا۔^{۱۱۹}

اس سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ بھی کہتے ہیں کہ قرآن دعوت و بیان میں کافی ہے اور دلیل و برہان کا اس پر خاتمہ ہوتا ہے۔^{۱۲۰}

قرآنی معجزہ ایک دائمی وابدی مستحکم چیز ہے جس کا اعجاز کسی محسوس خارق عادت شئی میں نہیں بلکہ عقلی نظر و مطالعہ، تفکر و تدبر اور بحث و تحقیق میں ہے اسی لیے قرآن ایک عقلی معجزہ ہے تو چشم بصیرت سے ادراک کرنے والی حقیقت بھی ہے کیوں کہ قرآن کی کوئی آیت ایسی نہیں ہے جس میں عقل انسانی کے لیے کوئی اشارہ یا مخفی دلالت نہ ہو جو اسے اس حقیقت تک پہنچا دے کہ یہ قرآن اللہ کی وہ کتاب ہے جس کے درمیان سے باطل گھس سکتا ہے نہ پیچھے سے حملہ آور ہو سکتا ہے۔

ہر دور میں انسانی عقلوں کے ذریعہ قرآن کا استقبال خود ایک دلیل ہیں ہے جو قیامت کے

لیے اس کی ابدیت اور معجز نمائی کا پتہ دیتی ہے مزید برآں انسانی مساعی کا ہر دور میں اس سے استفادہ اور پھر ساحل مراد تک ان کی رسائی یہ سب دعوت اسلامی کے دوام و بقا اور سازگاری و صالحیت کی نشانی ہے۔

دوسری بات - سیرت طیبہ سے متعلق

قرآن نے منکرین رسالت کو دعوت دی کہ وہ اپنی عقلوں سے کام لیں اور محمد ﷺ کے معاملہ میں غور و فکر کریں۔ وہ ان کے درمیان رہے اور عمر انہی کے درمیان گزاری۔ اس پر سوچ بچار کر کے وہ دعوائے نبوت کی صداقت معلوم کریں:

قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا
مَنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ۔^{۱۲۱}

(کہو، اگر اللہ کی مشیت یہی ہوتی تو میں یہ قرآن تمہیں کبھی نہ سناتا اور اللہ تمہیں اس کی خبر تک نہ دیتا۔ آخر اس سے پہلے میں ایک عمر تمہارے درمیان گزار چکا ہوں، کیا تم عقل سے کام نہیں لیتے؟)

قرآن نے جس عقلی منطق کو بنیاد بنایا وہ رسول اللہ ﷺ کی زندگی و سیرت کا نکھار اور اس پر سب کا اعتماد ہے۔ کیوں کہ آپ ﷺ کی سیرت کے تمام گوشے - خواہ تہذیبی و علمی گوشے ہوں یا ذاتی صفات ہوں - غور و فکر کرنے والے کے سامنے گواہی دیتے ہیں کہ آپ ﷺ برحق رسول ہیں۔ علمی پہلو سے دیکھیے - اللہ کے رسول امی تھے:

آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ۔^{۱۲۲}

(پس ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے بھیجے ہوئے نبی امی پر۔)

آپ ﷺ کی پرورش ایک صحرائی عوامی ماحول میں ہوئی:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ
وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ۔^{۱۲۳}

(وہی ہے جس نے امتیوں کے درمیان ایک رسول خود انہی میں سے اٹھایا جو انہیں اس کی آیات سناتا ہے، ان کی زندگی سنوارتا ہے اور ان کو کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے حالانکہ اس سے پہلے وہ کھلی گمراہی میں پڑے ہوئے تھے۔)

یہ عام اور معروف سنت ہے جیسا کہ امام محمد عبدہ نے لکھا ہے کہ محمد ﷺ جیسے یتیم و محتاج امی کے دل و دماغ پر ان چیزوں کا نقش قائم ہوتا ہے جنہیں وہ آغاز زندگی سے بڑھاپے تک دیکھتے آئے تھے اور ان کی عقل ان باتوں سے اثر پذیر ہوتی ہے جو ملنے جلنے والوں، خاص طور سے رشتہ داروں اور خاندان والوں میں رائج ہوتی ہیں جبکہ کوئی کتاب رہنمائی کے لیے موجود ہے نہ کوئی ٹوکنے والا استاذ ہے نہ تائید و حمایت کرنے والا کوئی بازو موجود ہے۔ اگر معروف قواعد اور جاری معمولات کے مطابق معاملہ روارکھا گیا ہوتا تو محمد ﷺ اہل خاندان ہی کے عقائد پر پرورش پاتے اور پختہ عمر تک رسائی انہی کے افکار کے مطابق ہوتی اور فکر و نظر کی گنجائش ہوتی تو ان کی مخالفت کا معاملہ بھی آتا بشرطیکہ ان کی ضلالت پر دلیل موجود ہوتی جیسا کہ آپ ﷺ کے گنے چنے معاصرین نے ایسا کیا لیکن یہاں معاملہ معروف سنت کے مطابق نہ ہوا بلکہ آغاز عمر ہی سے آپ ﷺ کو بت پرستی سے نفرت رہی اور شروع ہی سے عقیدہ کی طہارت و پاکیزگی اور حسن اخلاق سے آپ ﷺ کا دامن آراستہ رہا۔^{۱۲۴}

اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ۔^{۱۲۵}

(اے نبی ﷺ! تم اس سے پہلے کوئی کتاب نہیں پڑھتے تھے اور نہ اپنے ہاتھ سے

لکھتے تھے۔ اگر ایسا ہوتا تو باطل پرست لوگ شک میں پڑ سکتے تھے۔)

نبوت کے حق میں اس سے بڑی دلیل کیا ہوگی۔ علم کے مکاتب و مدارس سے دور رہ کر ایک امی نے کاتبین و مصنفین کو دعوت دی کہ تحریروں کو سمجھیں۔ علماء کو آواز لگائی کہ جو علم وہ رکھتے ہیں

اس پر درک حاصل کریں۔ علم و عرفان کے چشموں سے الگ ہوتے ہوئے اس نے اہل علم کی رہنمائی کی۔ وہم پرستوں کے درمیان پرورش پا کر اس نے حکماء کی کجی درست کرنے کا فیصلہ کیا۔ جو تمام قوموں میں سب سے زیادہ سادہ فطرت کا مالک اور نظام تخلیق کے فہم سے بہت دور تھا اور کائنات کے حیران کن قوانین و سنن کو سمجھنے کی اہلیت سے محروم تھا ایک دنیا کو شریعت کے اصولوں کی تعلیم دینے لگا اور خوشحالی و سعادت کی ایسی راہیں تجویز کرنے لگا جن کا پیرو ہلاک نہیں ہو سکتا اور جن سے آنکھیں موندنے والا نجات نہیں پاسکتا!

یہ کیا طرز کلام تھا؟ یہ کون سی بھاری بھر کم دلیل تھی؟ تمہاری طرح کا ایک انسان۔ ایک نبی جس نے تمام نبیوں کی تصدیق کی۔ اپنی رسالت کے اثبات کے لیے نگاہوں کو خیرہ کرنے والا، جو اس کو ششدر کر دینے والا اور احساسات و جذبات کو متحیر کرنے والا کوئی کام اس نے نہیں کیا بلکہ پوری قوت سے عمل کرنے کا اس نے مطالبہ کیا اور عقل انسانی کو بطور خاص اپیل کی اور خطا و صواب کا فیصلہ اسی پر چھوڑا۔ ۱۲۶

رسول اللہ کی صفات، حسن اخلاق اور صداقت و راست بازی کو دیکھیے تو وہ چالیس سال تک معتمد اور امین تھے اس لیے متفقہ طور پر سب آپ کو امین کہتے تھے۔ اگر وہ اہل قریش سے کہتے کہ پہاڑ کے پیچھے سے شہسواروں کا ایک لشکر تم پر حملہ آور ہونا چاہتا ہے تو وہ یقین کر لیتے کیوں کہ انہوں نے کبھی آپ ﷺ کی جانب سے جھوٹ کا تجربہ نہیں کیا تھا۔ اسی لیے اللہ نے ان کے متضاد کردار پر انہیں ملامت کی:

أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ - ۱۲۸

(یا یہ اپنے رسول سے کبھی واقف نہ تھے کہ ان جان ہونے کے باعث اس سے

بدکتے ہیں۔)

یہ کفار دل سے آپ ﷺ کو جھوٹا نہیں سمجھتے تھے بلکہ وہ آیات الہی کے سلسلہ میں ہٹ دھرم واقع ہوئے تھے:

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ
الظَّالِمِينَ بآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ۔^{۱۲۹}

(یہ لوگ تمہیں نہیں جھٹلاتے بلکہ یہ ظالم دراصل اللہ کی آیات کا انکار کر رہے ہیں۔)

یہ نکتہ بھی قابل توجہ ہے کہ عقل۔ جو جنون کی ضد ہے۔ ہی وہ مرکزی مدار ہے جس کے گرد
دفاع رسول کی خاطر قرآن گھومتا دکھائی دیتا ہے۔ وہ مشرکین سے کہتا ہے کہ تمہارے ساتھی محمد
صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہارے درمیان پرورش پائی اور دعوت کے آغاز سے پہلے ایک طویل عمر تمہارے
درمیان رہ کر گزاری لیکن تم نے کبھی جنون کا تجربہ نہیں کیا۔ اس کے برعکس تم نے انہیں قریش میں
سب سے زیادہ صائب الرائے اور دانش مند پایا۔ چنانچہ اس سے مطالبہ کیا کہ ان پر جنون کا الزام
لگانے سے پہلے ان کی پختگی عقل و ذہن پر غور کرو۔ قرآن کریم کہتا ہے:

قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا
بَصَاحِبِكُمْ مِّنْ جَنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ۔^{۱۳۰}

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم! ان سے کہو کہ میں تمہیں بس ایک بات کی نصیحت کرتا ہوں۔ خدا
کے لیے تم اکیلے اکیلے اور دو دو مل کر اپنا دماغ لڑاؤ اور سوچو، تمہارے صاحب میں آخر
کون سی بات ہے جو جنون کی ہو؟ وہ تو ایک سخت عذاب کی آمد سے پہلے تم کو متنبہ کرنے
والا ہے۔)

دوسری جگہ ارشاد ہوا:

أُولَٰئِكَ يَتَفَكَّرُوا أَمَا بَصَاحِبِهِمْ مِّنْ جَنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ۔^{۱۳۱}

(اور کیا ان لوگوں نے کبھی سوچا نہیں؟ ان کے رفیق پر جنون کا کوئی اثر نہیں ہے وہ

تو ایک خبردار کرنے والا ہے جو صاف صاف متنبہ کر رہا ہے۔)

تیسری بات۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور گزشتہ انبیاء کی تعلیمات کے درمیان معروضی تقابل

قرآن نے اہل کتاب کی عقلوں کو اپنی آسمانی تعلیمات اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت و پیغام کے

درمیان معروضی مقارنہ کے لیے عقل منہاج کے استعمال کرنے پر متوجہ کیا۔ محمد ﷺ کا یہ دائمی اعلان تھا کہ وہ اللہ کے رسول ہیں اور ان کی طرف گزشتہ انبیاء کی طرح وحی بھیجی جاتی ہے:

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا. وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا. رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا. ۱۳۲

(اے نبی ﷺ! ہم نے تمہاری طرف اسی طرح وحی بھیجی ہے جس طرح نوح علیہ السلام اور اس کے بعد کے پیغمبروں کی طرف بھیجی تھی۔ ہم نے ابراہیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب اور اولاد یعقوب، عیسیٰ، ایوب، یونس، ہارون اور سلیمان کی طرف وحی بھیجی۔ ہم نے داؤد کو زبور دی۔ ہم نے ان رسولوں پر بھی وحی نازل کی جن کا ذکر ہم اس سے پہلے تم سے کر چکے ہیں اور ان رسولوں پر بھی جن کا ذکر تم سے نہیں کیا۔ ہم نے موسیٰ سے اس طرح گفتگو کی جس طرح گفتگو کی جاتی ہے۔ یہ سارے رسول خوش خبری دینے والے اور ڈرانے والے بنا کر بھیجے گئے تھے تاکہ ان کو مبعوث کر دینے کے بعد لوگوں کے پاس اللہ کے مقابلہ میں کوئی حجت نہ رہے اور اللہ بہر حال غالب رہنے والا اور حکیم و دانا ہے۔) قرآن نے انہیں حکم دیا کہ وہ تمام نبیوں پر ایمان لائیں اور تمام آسمانی کتابوں کا اقرار و اعتراف کریں اور رسولوں کے درمیان کسی قسم کی تفریق روار کھنے سے انہیں روکا۔

قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ. ۱۳۳

(کہو کہ ہم ایمان لائے اللہ پر اور اس ہدایت پر جو ہماری طرف نازل ہوئی ہے اور جو ابراہیمؑ، اسماعیلؑ، اسحاقؑ، یعقوبؑ اور اولاد یعقوبؑ کی طرف نازل ہوئی تھی اور جو موسیٰ اور عیسیٰ اور دوسرے تمام پیغمبروں کو ان کے رب کی طرف سے دی گئی تھی، ہم ان کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتے اور ہم اللہ کے مسلم ہیں۔)

قرآن کریم اہل کتاب کی عقلوں سے اپیل کرتا ہے کہ وہ دیکھیں کس قدر تضادات میں وہ مبتلا ہیں۔ وہ محمد ﷺ پر ایمان نہیں لاتے جبکہ پچھلی آسمانوں کتابوں کی تصدیق کرنے والے ہیں۔

ارشاد ہوتا ہے:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ
بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ
إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ۔^{۱۳۴}

(جب ان سے کہا جاتا ہے کہ جو کچھ اللہ نے نازل کیا ہے اس پر ایمان لاؤ تو وہ کہتے ہیں ”ہم تو صرف اہل چیز پر ایمان لاتے ہیں جو ہمارے ہاں اتری ہے“ اس دائرہ کے باہر جو کچھ آیا ہے اسے ماننے سے وہ انکار کرتے ہیں حالانکہ وہ حق ہے اور اس تعلیم کی تائید و تصدیق کر رہا ہے۔ جو ان کے ہاں پہلے سے موجود تھی۔)

اگر ہم اس صورت حال کو منطقی قیاس کی شکل میں بیان کریں تو وہ اس طرح ہوگی:

اہل کتاب کہتے ہیں کہ ان کے پاس جو تعلیمات ہیں برحق ہیں۔

اور محمد ﷺ پر نازل ہونے والی کتاب ان کے پاس موجود تعلیمات کی تصدیق کرتی ہے۔

اس لیے محمد ﷺ کی تعلیمات صداقت اور حقانیت پر مبنی ہیں۔

منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ انہیں ہر اس پیغام کی تائید و تاکید کرنی چاہیے جو ان کے پاس موجود تعلیمات کی حمایت کرتا ہے لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا اور وہ تضادات میں مبتلا ہو گئے کیوں کہ جو شخص حق پر ایمان رکھتا ہو اور حق کی تائید کرنے والے پیغام کا انکار کرتا ہو وہ تضاد خود کا شکار ہے۔

یہاں قرآن اہل کتاب کو دعوت دیتا ہے کہ وہ قرآن پر تدبر کریں آیا جو پیغام وہ پیش کر رہا ہے وہ اصولی طور پر سابق آسمانی تعلیمات سے مختلف ہے؟ ارشاد ہوتا ہے:

أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ۔^{۱۳۵}

(کیا ان لوگوں نے کبھی اس کلام پر غور نہیں کیا؟ یا وہ کوئی ایسی بات لایا ہے جو کبھی ان کے اسلاف کے پاس نہ آئی تھی؟)

دین کے اصول ہمیشہ یکساں رہے ہیں ان میں کبھی اختلاف نہیں رہا:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ۔^{۱۳۶}

(اس نے تمہارے لیے دین کا وہی طریقہ مقرر کیا ہے جس کا حکم اس نے نوحؑ کو دیا تھا اور جسے اب تمہاری طرف ہم نے وحی کے ذریعہ سے بھیجا ہے اور جس کی ہدایت ابراہیمؑ اور موسیٰ اور عیسیٰؑ کو دے چکے ہیں اس تاکید کے ساتھ کہ قائم کرو اس دین کو اور اس میں متفرق نہ ہو جاؤ۔)

محمد ﷺ رسول ہیں جو اللہ کی جانب سے خاتم الانبیاء بن کر تشریف لائے اس کی تعبیر اللہ کے رسول نے لفظوں میں کی ہے کہ ”میری اور مجھ سے پہلے انبیاء کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے گھر کی عمارت کھڑی کی۔ اسے خوب سجایا سنوارا مگر ایک جانب سے ایک اینٹ کی جگہ اس نے خالی چھوڑ دی۔ لوگ گھوم گھوم کر اس عمارت کو دیکھتے اور حیرت کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اینٹ کیوں نہیں رکھ دی گئی؟ اللہ کے رسول فرماتے ہیں کہ وہ اینٹ میں ہوں۔ میں خاتم النبیین ہوں۔“^{۱۳۷}

اوپر کی بحثوں سے واضح ہوتا ہے کہ

- ۱۔ قرآن کریم نے عقل کی زبان ہی میں انسانوں کو مخاطب کیا۔ اس نے اثبات رسالت کے لیے بہت سے عقلی، تاریخی اور ذاتی وصفاتی دلائل کی طرف اشارے کیے۔
- ۲۔ قرآن عقلی نظر کی دعوت ہی نہیں دیتا بلکہ اس کا حکم دیتا ہے اور مخالفین پر اسے لازم

قرار دیتا ہے تاکہ انہیں پوری طرح اطمینان ہو جائے اور دلیل خود ان کے اندر سے نمودار ہو۔
 ۳۔ قرآن جو خبر بھی دیتا ہے اس کی تائید میں دلیل ضرور پیش کرتا ہے۔ وہ تنہا کتاب ہے جو اپنا اثبات پہلے کرتی ہے پھر ایمان لانے کی دعوت دیتی ہے وہ اپنے مسائل پر آنکھیں بند کر کے ایمان لانے کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ اس کا مطالبہ ہے کہ پہلے انہیں عقل سے کام لے کر سمجھیں اسی لیے اس کی آیات میں بار بار ان لوگوں سے خطاب کیا گیا ہے جو عقل سے کام لیں، غور و فکر کریں، تدبر کا رویہ اپنائیں اور ان تمام عقلی وظائف کا استعمال کریں جن سے علماء واقف ہیں۔

باب چہارم

بعث بعد الموت اور جزا کی تائید میں عقلی نظر کا کردار

بعث بعد الموت اور جزا پر ایمان رکھنا اسلام کا اہم ترین رکن ہے۔ ایک مسلمان کا ایمان درست ہو سکتا ہے نہ اس کا عقیدہ صحت مند ہو سکتا ہے جب تک وہ بعث بعد الموت پر یقین کامل نہ رکھے۔ ایسا یقین جس میں کسی شبہ کی گنجائش ہو نہ کسی دہم کی آمیزش ہو۔

قرآن کریم نے ان تمام شبہات کو ریکارڈ کر لیا ہے جو بعث بعد الموت کے متعلق پیدا کیے گئے اور ان کی تردید میں وہ منطق استعمال کی ہے جو عقل انسانی اور پوری انسانیت کو مطمئن کر سکے اور وہ ہے فطرت کی منطق اور عقل و بصیرت اور تدبر کی منطق، تاکہ یہ نفسی اطمینان کسی متعین زمانہ پر موقوف نہ ہو اور مخصوص حالات و ظروف کے ساتھ مخصوص ہو کر نہ رہ جائے۔

نیچے قرآن میں وارد بعث بعد الموت کے متعلق منکرین کے شبہات درج کیے جا رہے ہیں:

وَقَالُوا اِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا اِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا۔^{۱۳۸}

(وہ کہتے ہیں، ”جب ہم صرف ہڈیاں اور خاک بن کر رہ جائیں گے تو کیا ہم نئے

سرے سے پیدا کر کے اٹھائے جائیں گے؟“)

قَالُوا ائِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا ائِنَّا لَمَبْعُوثُونَ۔^{۱۳۹}

(یہ کہتے ہیں ”کیا جب ہم مر کر مٹی ہو جائیں گے اور ہڈیوں کا پنجر بن کر رہ جائیں گے تو ہم کو پھر زندہ کر کے اٹھایا جائے گا؟“)

وَقَالُوا ائِذَا ضَلَلْنَا فِي الْاَرْضِ ائِنَّا لَفِيْ خَلْقٍ جَدِيْدٍ۔^{۱۴۰}

(اور یہ لوگ کہتے ہیں ”جب ہم مٹی میں رل مل چکے ہوں گے تو کیا ہم پھر نئے سرے سے پیدا کیے جائیں گے؟“)

وَ اِنْ تَعْجَبُ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ ائِذَا كُنَّا تُرَابًا ائِنَّا لَفِيْ خَلْقٍ جَدِيْدٍ۔^{۱۴۱}

(اگر تمہیں تعجب کرنا ہے تو تعجب کے قابل لوگوں کا یہ قول ہے کہ ”جب ہم مر کر مٹی ہو جائیں گے تو کیا ہم نئے سرے سے پیدا کیے جائیں گے؟“)

اور دوسری متعدد آیات ہیں۔^{۱۴۲}

سابقہ آیات میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ منکرین حق کے شبہ کی بنیاد محض تعجب اور حیرانگی تھی کیوں کہ بعث بعد الموت جیسی حقیقت ان کے ادراک سے ماورا تھی۔ لیکن قرآن کریم نے عقل انسانی کو اطمینان حاصل کرنے اور پھر ایمان لانے کی طرف متوجہ کیا اور اس کا طریقہ یہ اختیار کیا کہ متعدد امور سے استدلال کی طرف عقل کی رہنمائی کی۔ ان میں سے بعض استدلالات یہاں نقل کیے جا رہے ہیں:

۱۔ تخلیق اول سے تخلیق ثانی پر استدلال

یہ استدلال مندرجہ ذیل آیت الہی میں موجود ہے:

فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ۔^{۱۴۳}

(وہ ضرور پوچھیں گے ”کون ہے وہ جو ہمیں پھر زندگی کی طرف پلٹا کر لائے گا؟“ جواب

میں کہو ”وہی جس نے پہلی بار تم کو پیدا کیا۔“)

یہ قطعی اور بدیہی بات ہے کہ تخلیق اول پر جو قادر تھا وہ اس کے اعادہ پر بھی قادر ہوگا اس لیے

کہ اعادہ ہی کا نام معاد ہے اور معاد انہی کا ہوگا جو پہلی بار پیدا کیے جا چکے ہیں۔“ ۱۴۴

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ - ۱۴۵

(جس طرح پہلے ہم نے تخلیق کی ابتدا کی تھی اسی طرح ہم پھر اس کا اعادہ

کریں گے۔)

قرآن کریم انسان کو تخلیق اول کی یاد دہانی کراتا ہے تاکہ تخلیق ثانی کے حق میں دلیل

فراہم ہو:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُّرَابٍ
ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنَبِّئَنَّ
لَكُمْ - ۱۴۶

(لوگو، اگر تمہیں زندگی بعد موت کے بارے میں کچھ شک ہے تو تمہیں معلوم ہو کہ

ہم نے تم کو مٹی سے پیدا کیا ہے پھر نطفے سے، پھر خون کے لوٹھڑے سے، پھر گوشت کی

بوٹی سے جو شکل والی بھی ہوتی ہے اور بے شکل بھی۔ یہ ہم اس لیے بتا رہے ہیں کہ تم پر

حقیقت واضح کریں۔)

امام رازی کہتے ہیں کہ اگر اس آیت میں محذوفات کو کھول دیا جائے تو عبارت کی ساخت

اس طرح ہوگی کہ اگر تم کو بعث بعد الموت کے بارے میں شبہ ہے تو ہم نے تمہیں باخبر کیا ہے کہ ہم

نے تمہاری تخلیق فلاں فلاں مراحل سے کی ہے تاکہ ہم تمہارے سامنے اس امر کی وضاحت

کردیں جس سے بعث کے سلسلہ میں تمہارے شبہ کا ازالہ ہو جائے کیوں کہ ان چیزوں پر

قدرت رکھنے والا ان کے اعادہ و تکرار سے عاجز کیوں ہوگا؟“ ۱۴۷

اسی لیے اللہ سبحانہ نے تخلیق انسانی کے آغاز کی کیفیت پر غور کرنے کا حکم دیا تاکہ اس سے

بعث پر استدلال کیا جاسکے۔ ارشاد ہوتا ہے:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ
الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ۔^{۱۴۸}

(ان سے کہو کہ زمین میں چلو پھرو اور دیکھو کہ اس نے کس طرح خلق کی ابتدا کی ہے، پھر اللہ بار دیگر بھی زندگی بخشتے گا۔ یقیناً اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔)
دوسری جگہ فرمایا:

وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ۔^{۱۴۹}

(وہ ہم پر مثالیں چسپاں کرتا ہے اور اپنی پیدائش کو بھول جاتا ہے؟)
یہاں نسی خَلْقَهُ میں تخلیق اول مراد ہے۔ یہ خلق کی تکرار کے لیے کافی جواب ہے لیکن اللہ نے دلیل کا اتمام کرنا چاہا اور بات کو زیادہ مؤکد بنانا چاہا تو مزید فرمایا:
قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ۔ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ
مَرَّةٍ۔^{۱۵۰}

(کہتا ہے ”کون ان ہڈیوں کو زندہ کرے گا جبکہ یہ بوسیدہ ہو چکی ہوں؟“ اس سے

کہو، انہیں وہی زندہ کرے گا جس نے پہلے انہیں پیدا کیا تھا۔)

اس طرح اللہ سبحانہ و تعالیٰ ان منکرین پر اظہار نکیر کرتا ہے کیوں کہ انہوں نے اپنی پہلی تخلیق کو بھلا دیا اور اس حیرت انگیز واقعہ پر غور نہیں کیا۔ اگر وہ اس پر غور کرتے اور تدبر و تفکر سے کام لیتے تو تخلیق نو پر انہیں ادنیٰ تعجب نہ ہوتا۔

أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا۔^{۱۵۱}

(کیا انسان کو یاد نہیں آتا کہ ہم پہلے اس کو پیدا کر چکے ہیں جبکہ وہ کچھ بھی نہ تھا۔)

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ۔^{۱۵۲}

(اپنی پہلی پیدائش کو تو تم جانتے ہی ہو، پھر کیوں سبق نہیں لیتے؟)

ہر صاحب عقل کو ناگزیر طور پر معلوم ہے کہ جو تخلیق اول پر قادر ہو وہ تخلیق ثانی کی قدرت کا

بھی مالک ہوگا اور اگر وہ دوسری تخلیق سے عاجز ہوگا تو پہلی تخلیق سے بدرجہ اولیٰ عاجز تر ہوگا۔^{۱۵۳}
 قرآن کریم اس حقیقت کی طرف بھی توجہ دلاتا ہے کہ تخلیق اول سے زیادہ آسان اور سہل
 تخلیق ثانی ہے اور یہ تو انسانی اندازوں کے مطابق بھی قابل فہم ہے اللہ کے لیے تو اس سے زیادہ
 آسان اور سہل ہر کام ہے۔ ارشاد باری ہے:

وَهُوَ الَّذِي بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ -^{۱۵۴}

(وہی ہے جو تخلیق کی ابتدا کرتا ہے پھر وہی اس کا اعادہ کرے گا اور یہ اس کے لیے

آسان تر ہے۔)

اسی لیے فلسفی کنڈی (م ۲۵۳ھ) کہتے ہیں کہ ”متفرق و پراگندہ چیزوں کو جمع کرنا اور سر نو
 تخلیق کرنے سے اور اختراع کرنے سے آسان تر ہے جس ہستی نے ان کی تخلیق کی ہے اس کے
 لیے معاملہ یکساں ہے نہ سخت ہے نہ آسان۔ جس قوت نے اختراع کیا ہے اس کے لیے ممکن ہے
 کہ بوسیدہ چیزوں کو از سر نو زندہ کر دے۔“^{۱۵۵}

قرآن کریم نے ان منکرین سے خطاب کے لیے ایک طرح کا براہ راست استدلال
 استعمال کیا ہے اور وہ یہ کہ جب تک تم یہ تسلیم کرتے رہو گے کہ اللہ نے پہلی بار انسان کی تخلیق کی
 ہے تو تمہارا یہ تسلیم کرنا متضاد ہوگا کہ وہ دوسری بار تخلیق پر قادر ہے۔ خدا بیک وقت خالق بھی ہو اور
 خالق نہ بھی ہو یہ ممکن نہیں ہے۔^{۱۵۶}

یہ سب صریح اور دو ٹوک خطاب ہے عقل سے۔

۲۔ مُرَدَّ زَمِينٍ كَوْزَنْدَه كَرْنِ سَے اسْتَدْلَال

یہ استدلال مندرجہ ذیل آیت سے واضح ہے:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ
 وَرَبَّتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ -^{۱۵۷}

(اللہ کی نشانیوں میں سے ایک یہ ہے کہ تم دیکھتے ہو کہ زمین سونی پڑی ہوئی ہے، پھر

جو نہی کہ ہم نے اس پر پانی برسایا، یکا یک وہ ہٹک اٹھتی ہے اور پھول جاتی ہے۔ یقیناً جو خدا اس مری ہوئی زمین کو جلا اٹھاتا ہے وہ مردوں کو بھی زندگی بخشنے والا ہے۔ یقیناً وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔)

مقصد یہ ہے کہ مردہ زمین میں زندگی کی روح دوڑنے پر گفتگو ہوگی تو عقل انسانی کو وہ رہنمائی ملے گی جو اس آیت کا مقصود ہے اور عقل اس محسوس ظاہرہ اور بعث بعد الموت کے وقوع کے درمیان ربط و تعلق تلاش کر لے گی۔

قرآن اس دلیل کو بیان کرتا ہے تاکہ عقل متنبہ ہو جائے اور محسوس و مشاہد ظاہرہ اور امر غیب کے درمیان مشابہت کا اکتشاف کر لے۔

اگر مردوں کو زندہ کرنا ناممکن ہوتا تو زمین کے مردہ ہو جانے کے بعد اس میں زندگی نہ پھوٹی اس لیے کہ مردنی کے بعد زندگی پیدا کرنے پر قدرت رکھنے والا لازمی طور سے مردہ جسموں میں روح حیات پھونکنے پر قادر ہوگا۔^{۱۵۸} یہ حقیقت بھی قرآن میں بیان ہوئی ہے:

وَاللّٰهُ الَّذِیْ اَرْسَلَ الرِّیَّاحَ فَتُثِیْرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ اِلٰی بَلَدٍ مَّیِّتٍ فَاَحْيٰیْنَا
بِهَ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا کَذٰلِکَ النُّشُوْرُ۔^{۱۵۹}

(وہ اللہ ہی تو ہے جو ہواؤں کو بھیجتا ہے، پھر وہ بادل اٹھاتی ہیں، پھر ہم اسے ایک اجاڑ علاقے کی طرف لے جاتے ہیں اور اس کے ذریعہ سے اسی زمین کو جلا اٹھاتے ہیں جو مری پڑی تھی۔ مرے ہوئے انسانوں کا جی اٹھنا بھی اسی طرح ہوگا۔)

هُوَ الَّذِیْ یُرْسِلُ الرِّیَّاحَ بُشْرًا بَیْنَ یَدَیْ رَحْمَتِہٖ حَتّٰی اِذَا اَقْلَّتْ سَحَابًا
ثَقَلًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّیِّتٍ فَاَنْزَلْنَاہِ السَّمَآءَ فَاَخْرَجْنَا بِہٖ مِنْ کُلِّ الثَّمَرَاتِ
کَذٰلِکَ نُخْرِجُ الْمَوْتِی لَعَلَّکُمْ تَذٰکُرُوْنَ۔^{۱۶۰}

(اور وہ اللہ ہی ہے جو ہواؤں کو اپنی رحمت کے آگے آگے خوشخبری لیے ہوئے بھیجتا ہے، پھر جب وہ پانی سے لدے ہوئے بادل اٹھاتی ہیں تو انہیں کسی مردہ سرزمین کی

طرف حرکت دیتا ہے اور وہاں مینہ برسا کر اسی مری ہوئی زمین سے طرح طرح کے پھل نکال لاتا ہے۔ دیکھو اس طرح ہم مردوں کو حالت موت سے نکالتے ہیں شاید کہ تم اس مشاہدے سے سبق لو۔)

۳۔ اَضْدَادٍ سِے اسْتِدْلَالِ

مشرکین نے اس امر کو ناممکن خیال کیا کہ بوسیدہ ہڈیوں میں تبدیل ہونے کے بعد ان میں زندگی کی جان پڑ سکے۔ ظاہری طور سے یہ صورت حال حیات قبول کرنے کے منافی تھی لیکن قرآن نے عقل انسانی کو متنبہ کیا کہ کسی شئی کی ضد سے اس کا خروج ایک حقیقت ہے۔^{۱۶۱}
قرآن کہتا ہے:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ۔^{۱۶۲}

(جس نے تمہارے لیے ہرے بھرے درخت سے آگ پیدا کر دی اور تم اس سے

اپنے چولہے روشن کرتے ہو۔)

آگ گرم اور خشک ہونے کے باوجود ہرے بھرے درخت سے پیدا ہوتی ہے۔ جو ہستی سرسبز درخت سے آگ پر قادر ہے وہ بدرجہ اولیٰ مٹی سے حیوان کی تخلیق پر قادر ہوگی۔ اسی لیے قرآن کہتا ہے:

إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ۔^{۱۶۳}

(دانے اور گٹھلی کو پھاڑنے والا اللہ ہے۔ وہی زندہ کو مردہ سے نکالتا ہے اور وہی

مردہ کو زندہ سے خارج کرنے والا ہے۔ یہ سارے کام کرنے والا تو اللہ ہے، پھر تم کدھر بہکے چلے جا رہے ہو؟)

زندہ اور مردہ دو منافی و متضاد اشیاء ہیں۔ قرآن کہتا ہے کہ اللہ سبحانہ شئی کو اس کی ضد سے نکالتا ہے مثال کے طور پر تروتازہ درخت کو خشک دانہ سے نکالتا ہے اور زندہ جسم کو نطفہ سے

اٹھا کھڑا کرتا ہے۔ یہ مثالیں محسوس اور مشاہد ہیں جن کا انکار عقل نہیں کر سکتی پھر یہ بات کیسے ناممکن ہو جاتی ہے کہ بوسیدہ مٹی سے وہ ایک بار پھر زندہ بدن نکال لائے؟ مقصود ان کی تکذیب پر اظہار نکیر ہے۔

دونوں متضاد اشیاء و احوال نسبت میں برابر ہیں اگر ایک ضد سے دوسرے ضد کا خروج ناممکن نہیں ہے تو دوسرے ضد سے پہلے ضد کا خروج کیسے ناممکن ہو جائے گا؟ جس طرح زندگی کے بعد موت کی آمد ناممکن نہیں ہے اسی طرح موت کے بعد زندگی کا خروج بھی ناممکن نہیں ہوگا۔
۱۶۴ اسی لیے اللہ کہتا ہے:

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ
ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ۔
۱۶۵

(تم اللہ کے ساتھ کفر کا رویہ کیسے اختیار کرتے ہو، حالانکہ تم بے جان تھے، اس نے تم کو زندگی عطا کی، پھر وہی تمہاری جان سلب کرے گا پھر وہی تمہیں دوبارہ زندگی عطا کرے گا، پھر اسی کی طرف تمہیں پلٹ کر جانا ہے۔)

وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ۔
۱۶۶

(وہی ہے جس نے تمہیں زندگی بخشی ہے، وہی تم کو موت دیتا ہے اور پھر وہی تم کو زندہ کرے گا۔)

۴۔ مشکل سے آسان پر استدلال

یہ دراصل آسمانوں اور زمین کی تخلیق سے بعث بعد الموت کے امکان پر استدلال ہے کیوں کہ ان دونوں کی تخلیق انسان کی تخلیق سے کہیں زیادہ متہم بالشان ہے۔

قرآن کریم عقل و نظر کو متوجہ کرتا ہے کہ اس عظیم کائنات سے استدلال کرے تاکہ اس پر چھوٹی اور آسان چیز کو قیاس کر سکے۔ ارشاد باری ہے:

وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرُفَاتًا إِنْآ لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا۔ أَوَلَمْ يَرَوْا

أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ۔^{۱۶۷}

(اور کہا ”کیا جب ہم صرف ہڈیاں اور خاک ہو کر رہ جائیں گے تو نئے سرے سے ہم کو پیدا کر کے اٹھا کھڑا کیا جائے گا؟“ کیا ان کو یہ نہ سوجھا کہ جس خدا نے زمین اور آسمانوں کو پیدا کیا ہے وہ ان جیسوں کو پیدا کرنے کی ضرورت رکھتا ہے۔ اس نے ان کے حشر کے لیے ایک وقت مقرر کر رکھا ہے جس کا آنا یقینی ہے۔)

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ عَنْهُنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ۔^{۱۶۸}

(اور کیا ان لوگوں کو یہ سچائی نہیں دیتا کہ جس خدا نے یہ زمین اور آسمان پیدا کیے اور ان کو بناتے ہوئے وہ نہ تھکا، وہ ضرور اس پر قادر ہے کہ مردہ کو جلا اٹھائے؟ کیوں نہیں، یقیناً وہ ہر چیز کی قدرت رکھتا ہے۔)

لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ۔^{۱۶۹}

(آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنا انسان کو پیدا کرنے کی بہ نسبت یقیناً زیادہ بڑا کام

ہے مگر اکثر لوگ جانتے نہیں ہیں۔)

عقلی طور پر اس بات کے قطعی اور بدیہی ہونے میں کوئی شبہ نہیں کہ طاقت و راور مکمل ترین شئی پر قدرت رکھنے والا ناگزیر طور پر کمزور اور کمتر پر قادر ہوگا۔^{۱۷۰}

یہ اصول تو عدم محض سے تخلیق پر منطبق ہوتا ہے چہ جائیکہ بعث بعد الموت جو انسانی اندازہ

کے مطابق آسان تر ہے!

اس لیے ناگزیر ہے کہ یہ آسان تر شئی زیادہ قدرت اور امکان میں ہو۔^{۱۷۱}

۵۔ قدرت و علم الہی سے استدلال

قرآن کریم نے ایک اہم حقیقت کی طرف عقل انسانی کو متوجہ کیا ہے اور وہ ہے ذات

خداوندی کی قدرت اور اس کے علم مطلق کا ادراک۔ ارشاد ہوتا ہے:

مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً - ۱۷۲

(تم سارے انسانوں کو پیدا کرنا اور پھر دوبارہ جلا اٹھانا تو اس کے لیے بس ایسا ہے

جیسے ایک تنفس کو۔)

یہ جواب ان لوگوں کی تردید میں تھا جو یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ جب کہ انسانی بدن کے اجزا زمین میں رل مل گئے ہوں گے انہیں دوبارہ اٹھا کھڑا کرنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے۔ ان کا اعتراض تھا:

إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَتِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ - ۱۷۳

(جب ہم مٹی میں رل مل چکے ہوں گے تو کیا ہم پھر نئے سرے سے پیدا کیے

جائیں گے؟)

چنانچہ قرآن نے توجہ دلائی کہ اللہ کا علم مطلق تمام ذروں اور ان کے منتشر اجزاء کو حاوی ہے۔ کوئی جزو علم خداوندی پر مشتبہ نہیں ہے۔ قرآن کہتا ہے:

قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ - ۱۷۴

(زمین ان کے جسم میں سے جو کچھ کھاتی ہے وہ سب ہمارے علم میں ہے اور

ہمارے پاس ایک کتاب ہے جس میں سب کچھ محفوظ ہے۔)

مزید ارشاد ہوتا ہے:

وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا

أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ - ۱۷۵

(کوئی ذرہ برابر چیز آسمان اور زمین میں ایسی نہیں ہے، نہ چھوٹی نہ بڑی، جو تیرے

رب کی نظر سے پوشیدہ ہو اور ایک صاف دفتر میں درج نہ ہو۔)

عقل مند کے لیے زیبا نہیں ہے کہ وہ قدرت الہی کو انسانی اندازہ و معیار سے دیکھے۔

۶۔ نیند کے بعد بیداری سے استدلال

نیند موت کا دوسرا نام ہے اور بیداری حیات نو کی دلیل ہے۔ اللہ کا فرمان ہے:

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ
لِيُقَضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ۔^{۷۷}

(وہی ہے جو رات کو تمہاری رو میں قبض کرتا ہے اور دن کو جو کچھ تم کرتے ہو اسے
جانتا ہے، پھر دوسرے روز وہ تمہیں اسی کاروبار کے عالم میں واپس بھیج دیتا ہے تاکہ زندگی
کی مقررہ مدت پوری ہو۔ آخر کار اسی کی طرف تمہاری واپسی ہے پھر وہ تمہیں بتا دے گا کہ
تم کیا کرتے رہے ہو۔)

اس کے معاً بعد موت اور بعث کا تذکرہ کیا:

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ
أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ۔ ثُمَّ رُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ
الْحَقُّ۔^{۷۸}

(اپنے بندوں پر وہ پوری قدرت رکھتا ہے اور تم پر نگرانی کرنے والے مقرر کر کے
بھیجتا ہے۔ یہاں تک کہ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آجاتا ہے تو اس کے بھیجے
ہوئے فرشتے اس کی جان نکال لیتے ہیں اور اپنا فرض انجام دینے میں ذرا کوتاہی نہیں
کرتے، پھر سب کے سب اللہ، اپنے حقیقی آقا کی طرف واپس لائے جاتے ہیں۔)

ایک دوسری آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ
الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ
لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ۔^{۷۹}

(وہ اللہ ہی ہے جو موت کے وقت رو میں قبض کرتا ہے اور جو ابھی نہیں مرا ہے اس

کی روح نیند میں قبض کر لیتا ہے، پھر جس پر وہ موت کا فیصلہ نافذ کرتا ہے اسے روک لیتا ہے اور دوسروں کی رو میں ایک وقت مقرر کے لیے واپس بھیج دیتا ہے۔ اس میں بڑی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو غور و فکر کرنے والے ہیں۔

یہ عقل سے دو ٹوک خطاب ہے تاکہ ان معاملات سے وہ بعث بعد الموت کی صداقت پر استدلال کرے اور یہ ثابت کرے کہ آخرت کا وقوع عقلی طور پر ممکن اور شرعی لحاظ سے واجب ہے۔

۷۔ حکمت و عدل الہی سے استدلال

منکرین آخرت کا کفر و انکار حکمت و تقدیر خداوندی کا ادراک نہ کر پانے کا نتیجہ ہے۔ حکمت خداوندی سے بعید ہے کہ وہ انسانوں کو یونہی چھوڑ دے اور مومنین و مفسدین کے ساتھ یکساں سلوک کرے اور متقی اور فاجر کا پلڑا برابر رہے۔ اللہ کا ارشاد ہے:

أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ
أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ۔^{۱۸۰}

(کیا ہم ان لوگوں کو جو ایمان لاتے اور نیک اعمال کرتے ہیں اور ان کو جو زمین میں فساد کرنے والے ہیں یکساں کر دیں؟ کیا متقیوں کو ہم فاجروں جیسا کر دیں؟)

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى۔^{۱۸۱}

(کیا انسان نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ وہ یونہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا؟)

صاحب غور و فکر کے لیے مناسب ہے کہ وہ تخلیق انسانی میں مخفی حکمت الہی پر تدبر کرے اور اس حقیقت کا ادراک کرے کہ وعدہ الہی کی تکمیل کے لیے آخرت کا وقوع ناگزیر ہے اور یہ کہ جزا سزا میں عدل و انصاف تخلیق و اعادہ کی غایت ہے:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِنَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ
الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ
مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ۔ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ - وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا
مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزٍ أَلِيمٍ - ۱۸۲

(منکرین کہتے ہیں کیا بات ہے کہ قیامت ہم پر نہیں آرہی ہے! کہو ”قسم ہے میرے عالم الغیب پروردگار کی، وہ تم پر آکر رہے گی۔ اس سے ذرہ برابر کوئی چیز نہ آسمانوں میں چھپی ہوئی ہے نہ زمین میں۔ نہ ذرے سے بڑی اور نہ اس سے چھوٹی۔ سب کچھ ایک نمایاں دفتر میں درج ہے۔“ اور یہ قیامت اس لیے آئے گی کہ جزا دے اللہ ان لوگوں کو جو ایمان لائے ہیں اور نیک عمل کرتے رہے ہیں۔ ان کے لیے مغفرت ہے اور رزق کریم۔ اور جن لوگوں نے ہماری آیات کو نیچا دکھانے کے لیے زور لگایا ہے، ان کے لیے بدترین قسم کا دردناک عذاب ہے۔)

چنانچہ بعث بعد الموت اور جزا و سزا کا قیام تخلیق الہی کی حکمت ہے۔ اُس کا وقوع متعین اور اس کی غایت مقرر ہے۔ بعث اور حشر و نشر نشاۃ کی ایک کڑی کے سوا کچھ نہیں۔ اس بعث سے تخلیق کی تکمیل اور اس کا اتمام ہوتا ہے اور اس حقیقت سے صرف نظر وہی کر سکتے ہیں جن کی آنکھوں پر پردہ پڑا ہوا ہے اور جن کے دل و دماغ مقفل ہیں اور جو حکمت خداوندی پر غور نہیں کرتے۔ ۱۸۳

اللہ کا فرمان ہے:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ - ۱۸۴

(کیا تم نے یہ سمجھ رکھا تھا کہ ہم نے تمہیں فضول ہی پیدا کیا ہے اور تمہیں ہماری طرف کبھی پلٹنا ہی نہیں ہے۔)

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ - مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ - إِنَّ يَوْمَ الْفُصْلِ مِيقَاتُهُمْ
أَجْمَعِينَ - ۱۸۵

(یہ آسمان اور زمین اور ان کے درمیان کی چیزیں ہم نے کچھ کھیل کے طور پر نہیں بنادی ہیں۔ ان کو ہم نے برحق پیدا کیا ہے، مگر ان میں سے اکثر لوگ جانتے نہیں ہیں۔ ان سب کے اٹھائے جانے کے لیے طے شدہ وقت فیصلے کا دن ہے۔)

ان عقلی و یقینی دلائل کو پیش کرنے کے بعد جنہیں قرآن نے بعث بعد الموت کے لیے بطور ثبوت ریکارڈ کیا ہے ہم معاد سے متعلق بعض فلاسفہ کے موقف کا جائزہ لیں گے کہ محض بدن کی واپسی ہوگی یا محض روح کی واپسی ہوگی؟ یا بدن اور روح دونوں کو اٹھا کر کھڑا کر دیا جائے گا؟ اور اگر بدن و روح دونوں کو واپس کیا جائے تو تو بدن کی شکل وہی ہوگی جو دنیا میں تھی یا اس کے مشابہ کچھ دوسرے عناصر سے مرکب بدن کو کھڑا کیا جائے گا؟

جب ہم قرآنی آیات پر غور کرتے ہیں تو ایسی متعدد آیات ہمیں نظر آتی ہے جن سے پتہ چلتا ہے کہ مردوں کو پہلی دنیوی حالت ہی میں لوٹایا جائے گا یعنی جب بدن کے سارے اعضاء منتشر ہو چکے ہوں گے تو حشر کے دن اپنی پرانی حالت ہی میں لوٹ آئیں گے۔ اس کی مثال سیدنا ابراہیم کی زندگی میں ہمیں ملتی ہے جبکہ وہ پرندوں کو زندہ کر دیتے تھے:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِكَ تُؤْمِنُ قَالَ
بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ
عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ۔^{۱۸۶}

(اور وہ واقعہ بھی پیش نظر رہے جب ابراہیم نے کہا تھا کہ ”میرے مالک، مجھے دکھا دے، تو مردوں کو کیسے زندہ کرتا ہے“ فرمایا ”کیا تو ایمان نہیں رکھتا؟“ اس نے عرض کیا ”ایمان تو رکھتا ہوں مگر دل کا اطمینان درکار ہے۔“ فرمایا: ”اچھا تو چار پرندے لے اور ان کو اپنے سے مانوس کر لے۔ پھر ان کا ایک ایک ٹکڑا ایک پہاڑ پر رکھ دے۔ پھر ان کو پکار، وہ تیرے پاس دوڑے چلے جائیں گے۔ خوب جان لے کہ اللہ نہایت بااقتدار

اور حکیم ہے۔“

اس آیت سے مکمل وضاحت ہو جاتی ہے کہ زندگی کا اعادہ انہی عناصر سے ہوگا جو منتشر ہو چکے ہوں گے جیسا کہ پرندوں کے اجزاء کو الگ الگ کر کے رکھ دیا گیا تھا جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ کہتے ہیں:

”یہ ایک معروف مثال ہے اخلاط اربعہ یعنی عناصر اربعہ کے اختلاط کی۔ پھر حیات آفریں ذات نے ابراہیمؑ کو حکم دیا کہ وہ ان پرندوں کو آواز دیں چنانچہ سارے اجزا اختلاط کے بعد ایک دوسرے سے مل گئے اور پرندے زندہ ہو کر دوڑتے ہوئے آگئے۔ اس واقعہ میں جو دلیل ہے وہ ذی علم سے مخفی نہیں ہے۔“ ۱۸۷

اس شخص کی داستان بھی بطور مثال پیش کی جاسکتی ہے جس کا گزر ایک اوندھی ہوئی بستی سے ہوا تو اس نے یہ مشاہدہ کر کے کہ بستی تباہ و برباد ہو چکی ہے اس کی حیات نو کو ناممکن تصور کیا اور برجستہ کہا کہ یہ آبادی جو ہلاک ہو چکی ہے اسے اللہ کس طرح زندگی بخشے گا۔ اللہ نے اسے پچھتم سر اپنی قدرت کا مشاہدہ کرا دیا سو سال کی موت کے بعد اسے زندہ کھڑا کر دیا اور گدھے کی بوسیدہ ہڈیوں میں روح پھونک کر اور اسے از سر نو زندگی عطا کر کے اپنی کامل قدرت دکھادی۔ اللہ تعالیٰ اس واقعہ کی اطلاع اس طرح دے رہا ہے:

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لِحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ۔ ۱۸۸

(یا پھر مثال کے طور پر اس شخص کو دیکھو جس کا گزر ایک ایسی بستی پر ہوا جو اپنی چھتوں پر اوندھی پڑی تھی۔ اس نے کہا یہ آبادی جو ہلاک ہو چکی ہے، اسے اللہ کس طرح دوبارہ زندگی بخشے گا“ اس پر اللہ نے اس کی روح قبض کر لی اور وہ سو برس تک مُردہ پڑا رہا۔ پھر اللہ نے اسے دوبارہ زندگی بخشی اور اس سے پوچھا ”بتاؤ، کتنی مدت پڑے رہے ہو؟“ اس نے کہا ”ایک دن یا چند گھنٹے رہا ہوں گا۔“ فرمایا ”تم پر سو برس اسی حالت میں گزر چکے ہیں۔ اب ذرا اپنے کھانے اور پانی کو دیکھو کہ اس میں ذرا تغیر نہیں آیا ہے۔ دوسری طرف ذرا اپنے گدھے کو بھی دیکھو کہ اس کا پنجر تک بوسیدہ ہو رہا ہے اور یہ ہم نے اس لیے کیا ہے کہ ہم تمہیں لوگوں کے لیے نشانی بنا دینا چاہتے ہیں۔ پھر دیکھو کہ ہڈیوں کے اس پنجر کو ہم کس طرح اٹھا کر گوشت پوست اس پر چڑھاتے ہیں۔“ اس طرح جب حقیقت اس کے سامنے بالکل نمایاں ہو گئی تو اس نے کہا ”میں جانتا ہوں کہ اللہ ہر چیز پر قدرت ہے۔“)

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ اللہ نے اس مُردہ شخص کو زندہ کر دیا اور اس کے کھانے اور پانی میں ذرا بھی تبدیلی نہ ہوئی جبکہ اس مدت میں عام طور پر کھانے اور پانی کا ذائقہ اور رنگ و بو متغیر ہو جاتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ آدمیوں اور چوپایوں کی حیات نو اور کھانے اور پانی کی چیزوں کو بعینہ باقی رکھنے پر پوری طرح قادر ہے۔^{۱۸۹}

دوسری اور آیات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ معاد نام ہے اشیاء کے عین دنیاوی حالت میں اعادہ اور احیا کا۔ ارشاد ہوتا ہے:

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ
الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ - ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ۔^{۱۹۰}

(یاد کرو جب تم نے موسیٰ سے کہا تھا کہ ہم تمہارے کہنے کا ہرگز یقین نہ کریں گے

جب تک کہ اپنی آنکھوں سے علانیہ خدا کو تم سے کلام کرتے نہ دیکھ لیں۔ اس وقت تمہارے دیکھتے دیکھتے ایک زبردست کڑکے نے تم کو آلیا۔ تم بے جان ہو کر گر چکے تھے، مگر پھر ہم نے تم کو جلا اٹھایا، شاید کہ اس احسان کے بعد تم شکر گزار بن جاؤ۔

گائے والے قصہ میں فرمایا:

فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ
لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ۔^{۱۹۱}

(اس وقت ہم نے حکم دیا کہ مقتول کی لاش کو اس کے ایک حصے سے ضرب لگاؤ۔ دیکھو اس طرح اللہ مردوں کو زندگی بخشتا ہے اور تمہیں اپنی نشانیاں دکھاتا ہے تاکہ تم سمجھو۔)

ان لوگوں کے بارے میں جو موت کے ڈر سے اپنے گھروں سے نکل بھاگے تھے تو اللہ نے ان کو مردہ کر دیا اور پھر انہیں زندگی بخشی دی۔ فرمایا:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أَلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ
لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ
لَا يَشْكُرُونَ۔^{۱۹۲}

(تم نے ان لوگوں کے حال پر بھی کچھ غور کیا، جو موت کے ڈر سے اپنے گھر بار چھوڑ کر نکلے تھے اور ہزاروں کی تعداد میں تھے؟ اللہ نے ان سے فرمایا: مر جاؤ۔ پھر اس نے ان کو دوبارہ زندگی بخشی۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ انسان پر بڑا فضل فرمانے والا ہے مگر اکثر لوگ شکر ادا نہیں کرتے۔)

اسی لیے ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ اللہ نے اپنی کتاب میں معاد کے ان دلائل و براہین کا تذکرہ کیا ہے جن سے ملتی جلتی دلیل کوئی دوسرا شخص پیش نہیں کر سکتا۔ حجت و استدلال کی ان اصناف کو بیان کیا ہے جن سے عام مخلوق بھی مستفید ہو سکے۔ اللہ نے مردوں کو از سر نو زندگی بخشنے کے امکان

اور اس پر قدرت خداوندی کے استدلال کے لیے مشاہدہ اور وجود کا طریقہ اور استدلال و عبرت پذیری کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ پہلا طریقہ زیادہ مؤثر اور دل پذیر ہے۔ کسی شئی کے امکان پر اس کے وجود سے زیادہ کوئی چیز دلالت نہیں کر سکتی۔^{۱۹۳}

اگر وجود اور مشاہدہ کا طریقہ سماعی ہے اور ان غیبی امور میں اس کا شمار ہوتا ہے جس کا کوئی تجربہ کسی انسان کو نہیں ہو سکتا تو دوسری طرف اللہ نے معاد کے اثبات کے لیے اسی ایک طریقہ پر اکتفا نہیں کیا بلکہ استدلال و عبرت پذیری کا ایک اور طریقہ بھی ہے جیسا کہ اوپر اشارہ ہوا۔ یہاں ہم یہ وضاحت کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ سماعی اخبار کا طریقہ اسی ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے جس ذریعہ سے صدق رسالت کا علم ہوتا ہے اور ان کی خبروں کا رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ معلوم ہونا نبوت کی سچائی کی نشانی ہے۔^{۱۹۴} اسی لیے اللہ اور اس کے رسول نے جن باتوں کی خبر دی ہے وہ صداقت اور امر واقعہ پر مبنی ہیں۔ اس میں سے کوئی خبر باطل نہیں ہو سکتی نہ حقائق اور امر واقعہ کے خلاف ہو سکتی ہے۔^{۱۹۵}

اسی لیے آخرت پر ایمان رکھنے والے متکلمین وغیرہ کہتے ہیں جیسا کہ ابن تیمیہ نے بیان کیا ہے کہ اگر معاد برحق نہ ہوتا تو دو باتوں میں سے ایک لازم آتی یا تو یہ بات غلط ہوتی کہ رسول کو خبر دی گئی ہے یا یہ بات باطل ہوتی کہ وہ سچے اور صادق ہیں اور یہ دونوں باتیں ممتنع ہیں ورنہ جس شخص کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ رسول نے اس کی خبر دی ہے اور اسے یہ معلوم ہو کہ وہ صرف حق ہی کی خبر دیتا ہے تو ناگزیر طور پر اسے یہ معلوم ہوگا کہ معاد برحق ہے۔^{۱۹۶}

اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ غیبی معاملات کا عقل سے غیر منقطع تعلق ہے کیوں کہ ان کی بنیاد عقل پر رکھی گئی ہے۔

۸۔ بعض مسلم فلاسفہ کا موقف

ہم اس موضوع پر ابن سینا کی رائے پر مختصر روشنی ڈالیں گے۔ اس سلسلہ میں فلاسفہ کے درمیان بڑی رد و قدح ہوئی ہے۔ ایک طرف ابن سینا اور ان کے ہم خیال لوگ ہیں جنہوں نے

بعث بعد الموت کے موضوع سے دلچسپی لی اور اس پر کافی مباحثے کیے دوسری طرف امام غزالی ہیں جنہوں نے فلاسفہ کے اس خیال پر شدید اظہار نکیر کیا ہے جو بعث اور جزا کو فقط روحانی تصور کرتے ہیں۔ امام غزالی کا خیال ہے کہ ان فلاسفہ نے شریعت کی مخالفت کی ہے کیوں کہ انہوں نے جسم انسانی کے حشر و نشر کا انکار کیا ہے۔ جنت میں جسمانی لذتوں کو جھٹلایا ہے، جہنم کی جسمانی اذیتوں کا کفر کیا ہے اور قرآن کے مطابق جنت و جہنم کے وجود سے اعراض کیا ہے۔^{۱۹۷}

ضروری ہے کہ ہم خود ابن سینا کے اقوال کو دیکھیں تاکہ معلوم ہو سکے کہ امام غزالی کی تردید درست ہے یا حق اس کے برخلاف ہے؟ اور آیا ابن سینا نے جسمانی معاد کا انکار کیا ہے؟ اور کیا روحانی معاد سے ان کا مطلب معاد کا یکسر انکار کرنا ہے؟ اور اس بنیاد پر ان کی تکفیر کیا واجب ہے؟

ہم جب اس موضوع پر ابن سینا کی تالیفات کا مطالعہ کرتے ہیں خاص طور سے ان کا رسالة المعاد (جو رسالة الأضحویة کے نام سے معروف ہے)، ایک دوسری تصنیف کتاب النجاة اور حکمت و طبیعیات پر ان کے نو (۹) رسائل تو ان کے اصل موقف سے ہمیں واقفیت ہوتی ہے۔ ہم نیچے اس موضوع سے بحث کریں گے۔

ابن سینا نے رسالة المعاد میں اس موضوع پر مختلف رایوں کا ذکر کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ان آراء کو دو طبقات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

پہلا طبقہ جن کی تعداد بہت کم اور جن کی بصیرت بہت کم زور ہے، یہ لوگ منکرین معاد ہیں۔ دوسرا طبقہ جو سواد اعظم پر مشتمل ہے اور جن کی معرفت و بصیرت اظہر ہے، معاد کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ طبقہ مختلف فرقوں میں منقسم ہے:

ایک فرقہ صرف بدن کے حشر و نشر کا قائل ہے۔

دوسرا فرقہ صرف نفوس کے حشر و نشر کا قائل ہے۔

تیسرا فرقہ بدن اور نفوس دونوں کے حشر و نشر کا معترف ہے۔^{۱۹۸}

ابن سینا ان تمام فرقوں کا تذکرہ کرنے کے بعد ان کی آراء و افکار اور ان کے پس پردہ دلائل سے بحث کرتے ہیں۔ ابن سینا کی تمام تر کوشش یہ ہوتی ہے کہ ان لوگوں کی تردید کریں جو فقط جسمانی معاد کے قائل ہیں اور یہ دراصل، میری رائے میں، نتیجہ تھا ان حالات کا جو ابن سینا کے دور میں موجود تھے اس وقت غالب مادہ پرستانہ رجحانات نے نفس انسانی کا انکار کر دیا تھا یا اسے جسم یا عرض باور کر لیا تھا جس کی وجہ سے اس غلط رجحان کی تصحیح کے لیے ابن سینا نے ارادہ کیا اور نفس اور اس کی جوہریت و روحانیت کے اثبات کا عزم کیا۔^{۱۹۹} میری رائے میں اس اثبات نے انہیں روحانی معاد کے اثبات پر پوری توجہ مرکوز کرنے پر مجبور کیا اور ان لوگوں کی تغلیط کے لیے انہوں نے کمر ہمت باندھی جو صرف جسمانی معاد کے قائل اور معترف تھے اس لیے میری رائے ہے کہ اس فلسفی کو اس فکر اور اس ماحول سے الگ نہ کیا جائے جس میں وہ سانس لے رہے تھے اور جس کے ساتھ ان کا تعامل تھا کیوں کہ اس ماحول کا ناگزیر اثر ان کے علمی کارناموں پر پڑا۔

اسی وجہ سے ابن سینا نے حد سے بڑھی ہوئی مادیت کی تردید کی اور صرف جسمانی معاد کے قائل حضرات پر سخت تنقید کی کیوں کہ ”ان حضرات کا خیال تھا کہ انسان کی ذات میں قابل اعتبار چیز صرف اس کا بدن ہے۔ پھر ابن سینا کے بقول حکماء سے نفرت و مخالفت میں وہ اس حد تک آگے بڑھ گئے کہ انہوں نے نفس یا روح کے کسی وجود کا انکار تک کر دیا اور یہ خیال کرنے لگے کہ بدن اس لیے زندہ سمجھے جاتے ہیں کہ ان میں زندگی ڈال دی جاتی ہے ان کے وجود کی یہ حیثیت نہیں ہے کہ نفس کی وجہ سے بدن زندہ ہیں بلکہ وہ ایک عرض ہے جو اس میں پیدا کر دی جاتی ہے۔“

ابن سینا اس گمان کی تردید کرتے ہیں اور یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ انسان کی ذات میں قابل اعتبار بدن نہیں بلکہ نفس ہے۔

ابن سینا کہتے ہیں: انسان اپنے مادہ کی وجہ سے انسان نہیں ہے بلکہ اس کے مادہ میں جو صورت موجود ہے اس کی وجہ سے وہ انسان کہلاتا ہے اور جو انسانی افعال اس سے صادر ہوتے

ہیں وہ مادہ میں اس کی صورت کی موجودگی کی وجہ سے صادر ہوتے ہیں۔ جب اس کی صورت اس کے مادہ سے الگ ہو جاتی ہے اور اس کا مادہ مٹی یا کسی اور عنصر میں تبدیل ہو جاتا ہے تو خود وہ انسان باطل ہو جاتا ہے پھر جب اسی مادہ میں نئی انسانی صورت کی تخلیق کر دی جاتی ہے تو اس سے ایک دوسرا انسان وجود میں آ جاتا ہے بعینہ وہی انسان نہیں رہتا کیوں کہ اس دوسرے انسان میں اول کا مادہ موجود ہوتا ہے اس کی صورت نہیں رہتی۔ اور بعینہ وہی انسان باقی نہیں رہتا۔ اور وہ محمود یا مذموم، مستحق ثواب یا مبتلائے عذاب اپنے مادہ کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ اپنی صورت کے ساتھ ہوتا ہے اور اس وجہ سے اسے جزایا سزا ملتی ہے کہ وہ انسان ہے مٹی نہیں ہے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ ثواب و عقاب کا مستحق شخص بعینہ وہ انسان نہیں ہے جس نے نیکی یا بدی کی تھی بلکہ وہ تو ایک دوسرا انسان ہے جو اس کے پہلے مادہ میں شریک کار ہے۔ اس لیے بعث بعد الموت کا نتیجہ اسی نیک یا بد شخص کی جزایا سزا نہیں ہے بلکہ جزا پانے والا انسان نیک شخص کے علاوہ اور سزا میں مبتلا شخص بدی کے مرتکب کے علاوہ ہے۔ اس لیے معاد کے تعلق سے یہ بات حق و صداقت سے بہت دور ہے کہ معاد صرف بدنی ہوگا۔^{۲۰۱}

اس طرح ابن سینا کا خیال ہے کہ انسان کے اندر قابل اعتبار چیز حقیقت میں اس کی ذات ہے جس کے ذریعہ انسان کی اصلیت معلوم ہوتی ہے اور وہ حقیقت ناگزیر طور پر اس کا نفس ہے۔^{۲۰۲}

ابن سینا کا اشارہ دراصل اس حقیقت کی جانب ہے کہ انسان کی حقیقت اور اس کے جوہر میں بدن کے مادہ کی کوئی رعایت نہیں رہتی بلکہ قابل رعایت اس کا نفس ہے۔

کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ روحانی حشر و نشر پر زور دینے اور اس کے حق میں دلائل قائم کرنے کی وجہ سے ابن سینا نے جسمانی بعث کا انکار کر دیا ہے جیسا کہ امام غزالی کی رائے ہے؟

سچی بات یہ ہے کہ نفس انسانی کی جوہریت اور اس کے قابل اعتبار ہونے کے ابن سینا کے موقف کی تائید میں شریعت بھی ہے۔

اسی لیے امام غزالی اس پہلو سے فلاسفہ کی مخالفت نہیں کرتے بلکہ وہ سمجھتے ہیں کہ ”نفس

موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے کیوں کہ قائم بنفسہ جو ہر ہے اور اس سے شریعت کی خلاف ورزی نہیں ہوتی بلکہ مندرجہ ذیل آیت الہی سے اس کی تائید ہوتی ہے:

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ۔^{۲۰۳}

(جو لوگ اللہ کی راہ میں قتل ہوئے ہیں انہیں مردہ نہ سمجھو، وہ تو حقیقت میں زندہ

ہیں، اپنے رب کے پاس رزق پارہے ہیں۔)

اور اس حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ ”صالحین کی روہیں سبز پرندوں کے پوٹوں میں عرش الہی کے نیچے معلق ہیں۔“

اور اخبار میں جو کچھ بھی وارد ہوا ہے کہ صدقات و خیرات، منکر نکیر کے سوالات اور عذاب قبر وغیرہ کا روہوں کو احساس ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روہیں باقی رہتی ہیں۔^{۲۰۴}

ابن رشدؒ کا بھی یہی خیال ہے۔ انہوں نے سوال قائم کیا ہے کہ نفس کے باقی ہونے پر کیا شریعت میں کوئی دلیل موجود ہے؟ پھر اس کا جواب دیا ہے کہ مندرجہ ذیل آیت میں اس کی دلیل موجود ہے:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا۔^{۲۰۵}

(وہ اللہ ہی ہے جو موت کے وقت روہیں قبض کرتا ہے اور جو ابھی نہیں مرا ہے اس

کی روہ نیند میں قبض کر لیتا ہے۔)

ابن رشدؒ کے بقول اس آیت میں دلیل کی صورت یہ ہے کہ اللہ نے نفس کے معطل ہو جانے کے تعلق سے نیند اور موت کو یکساں قرار دیا ہے۔ اگر موت میں آک نفس کے بدلنے کی وجہ سے نہیں بلکہ نفس کے فاسد ہو جانے سے اس کا فعل معطل ہو جاتا ہے تو لازم ہے کہ نیند کی حالت میں بھی نفس ہی کے فاسد ہونے کی وجہ سے اس کا کام معطل ہو اور اگر ایسا ہوتا تو نیند سے بیدار ہونے کے بعد نفس اپنی سابقہ حالت میں واپس نہ آتا لیکن نیند کے بعد نفس حسب معمول

اپنی سابقہ حالت پر واپس آجاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ نفس کا یہ تعطل اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ کوئی چیز اس کے جوہر میں لاحق ہو جاتی ہے بلکہ نفس کے تعطل کی وجہ یہ ہے کہ آکہ نفس کے تعطل کی جانب سے یہ چیز لاحق ہوتی ہے۔ یہ لازم نہیں ہے کہ جب آلہ تعطل کا شکار ہو جائے تو نفس بھی معطل ہو جائے جبکہ موت ہی تعطل کا نام ہے اس لیے واجب ٹھہرا کہ آلہ کی حیثیت وہ ہو جو نیند میں نفس کی ہوتی ہے جیسے حکماء کہتے ہیں:

”اگر بوڑھے شخص کو کسی جوان کی آنکھیں مل جائیں تو وہ جوان کی طرح دیکھنے لگے۔“ ۲۰۶

ابن سینا کے نقطہ نظر سے ظاہر ہوتا ہے کہ روحانی معاد پر اس کا اصرار دراصل بدنی و جسمانی سعادت پر عقلی و روحانی سعادت کو برتر اور افضل سمجھنے کی وجہ سے ہے اور یہ بھی علم و معرفت میں احساس پر عقل کو فوقیت دینے کے اس کے تصور سے مربوط ہے بلکہ ابن سینا کا خیال ہے کہ ہم اسی زندگی میں سعادت یا نفسی عقلی لذت کا جو قوی احساس نہیں کر پاتے اس کی وجہ بدن اور اس کی شہوتوں سے ہمارا تعلق ہے۔ ابن سینا کہتے ہیں:

”انسان کی حقیقی سعادت اور خوشحالی کا دشمن اس کے بدن میں اس کے نفس کی موجودگی ہے اور جسمانی لذتوں اور حقیقی لذت میں بہت فرق ہے اور انسان کے جسم میں اس کا نفس عقوبت بن جاتا ہے۔“ ۲۰۷

ابن سینا کا یہ بھی خیال ہے کہ ”لذت تمام تر حسی نہیں ہوتی بلکہ بعض لذتیں ایسی ہوتی ہیں جو محسوس نہیں ہوتیں اور وہ قوت احساس کی گرفت میں نہیں آتیں۔ یہی حال آلام و مصائب کا ہے۔ بلکہ لذت نام ہے ملائم اور مناسب کے ادراک کا اور ملائم جوہر نفس میں اور اس کے فعل کی تکمیل میں داخل ہے۔ حسی ملائم وہ ہے جو قوت حائے کے جوہر اور اس کے فعل کی تکمیل کرے۔ اسی طرح غضبی، شہوانی، تخیلی، فکری اور ناصحانہ ملائم کو اسی پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔“ ۲۰۸

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن سینا اس بات پر زور دینا چاہتے ہیں کہ بعثت کے بعد عالم آخرت میں ابدی و سرمدی زندگی کے حالات کے مناسب و ملائم معاملہ یہ ہے کہ انسان اس

دنیا میں روحانیات کی دنیا سے ہم آہنگ صورت میں ہو۔ اسی لیے وہ انسان کی طاقتوں کے درمیان تفریق کرتے ہیں۔ نفس کے ساتھ بدن عالم محسوسات کے لیے مناسب اور سازگار ہوتا ہے۔ بدن سے عاری نفس ناطقہ عالم علوی کے لیے سب سے زیادہ مناسب اور افضل ہوتا ہے۔

ابن سینا کہتے ہیں: یہ بات پوری طرح واضح ہے کہ نفس ناطقہ صاحب ادراک ہے پھر اس کا جوہر دوسری قوتوں کے جوہر سے افضل ہے کیوں کہ وہ مطلقاً بسیط اور مادہ سے بالکل الگ تھلگ ہے اور دوسری قوتیں مادہ کی وجہ سے تقسیم و ترکیب کی صلاحیت رکھتی ہیں پھر ان کا ادراک حسی قوتوں کے ادراک سے افضل ہے کیوں کہ عقل کا ادراک یقینی، ضروری، کلی اور ابدی ہے اور حواس کا ادراک ظاہری، جزوی اور زائل ہونے والی ہے پھر نفس کے مدرکات افضل ہیں پھر اس کے مدرکات میں ثابت و مستحکم معانی شامل ہیں۔ روحانی صورت، مبدأ اول کا وجود پورے جلال اور عظمت مرتبہ کے ساتھ، ملائکہ، عنصری و سماوی اجرام کے حقائق اور ان کی ذوات سب ثابت معانی و مفاہیم ہیں۔ پھر ان کے کمالات بھی حسی قوتوں کے کمالات سے افضل ہیں اس لیے کہ اس کے کمالات یہ ہیں کہ سارے عالم تغیر اور اضافہ سے محفوظ ہوں اس میں ہر موجود کی صورت مادہ سے الگ ہو۔ یہ عالم کے محاذی عوامل ہیں لیکن ان کی حقیقت یہ ہے کہ وہ روحانی و ربانی اور لطیف و مقدس ہے اور عالم کی بنیاد محسوس و جسمانی ہے، وہ قوت اور عدم اور فساد سے مخلوط ہے اور کثیف اور گندی ہے اس لیے نفس انسانی کے ان چاروں معانی کا نفس حیوانی کے معانی سے کیا مقابلہ ہو سکتا ہے؟ اس صورت میں یہ واضح ہے کہ انسانی جوہر یعنی نفس کو معاد میں جبکہ وہ کامل ہوگا جو لذت نصیب ہوگی اس کو ہماری دنیا میں موجود لذتوں پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ جوہر ملائکہ سے مخصوص لذت اور خیر کو چوپایوں اور درندوں کے جوہر سے مخصوص لذت پر گمان کیا جاسکے؟

نفس انسانی لامحالہ فرشتوں کے جوہر میں شامل ہوگا بشرطیکہ وہ کامل ہو کیوں کہ وہ ایک الگ تھلگ عقلی صورت ہے اور یہی ملائکہ کی صورت ہے۔ لیکن ہم اس لذت کو محسوس نہیں کر سکتے

جب تک ہم اپنے بدن میں مقید ہیں کیوں کہ بدنی قوتیں نفس پر حاوی رہتی ہیں یہاں تک کہ نفس خود بدن سے سست رہتا ہے اور ہاتھ قوت احساس، وہم، غضب اور شہوت وغیرہ میں گھرا ہوتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس اقتدار کی زیادتی کے وقت نفس ناطقہ کا اقتدار گھٹ جاتا ہے۔

ابن سینا کی نگاہ میں اخروی سعادت اس وقت حاصل ہوگی جب نفس بدن سے اور فطرت کے آثار سے نجات پا جائے گا اور تمام لذتوں سے یکسو ہو کر عقلی و نفسی طور پر اس ذات سے اپنا تعلق قائم کرے گا جس کے ہاتھ میں سب سے بڑی بادشاہت ہے، ان روحانیت پسندوں سے مربوط ہو جائے گا جو اس ذات کی عبادت کرتے ہیں اور اس عالم کی طرف لو لگائے ہوئے ہیں اور اس کے کمال تک رسائی حاصل کر چکے ہیں اور وہاں کی عظیم و جلیل لذت کو حاصل کر چکے ہیں اور اس کی ضد اخروی شقاوت و بدبختی ہے۔ جس طرح وہ سعادت بڑی عظیم ہے اسی طرح وہاں کی نامرادی اور شقاوت بھی بڑی المناک ہے۔^{۲۰۹}

ابن سینا نفسی سعادت کو سچی معرفت اور اعلیٰ حقائق کے ادراک سے مربوط قرار دیتے ہیں۔ اسی لیے ان کی رائے ہے کہ نفس ناطقہ کا خصوصی کمال یہ ہے کہ وہ عقلی طور پر عالم ہو جائے اور اس میں کل کی صورت مرتسم ہو جائے۔ گل کا معقول نظام اور گل میں فیض رساں خیر کا اس میں چلن ہو جس کا آغاز مبدأ گل سے ہو اور معزز و مقدس جو اہر کی طرف پیش قدمی ہو۔ پہلے مطلق روحانیت ہو، پھر کسی نوعیت کی بدن سے متعلق روحانیت ہو پھر اپنی ہیئتوں اور قوتوں کے ساتھ علوی اجسام ہوں اسی طرح تسلسل قائم رہے یہاں تک کہ پورے وجود کی ہیئت مکمل ہو جائے اور وہ ایسے عالم میں تبدیل ہو جائے جو قابل عقل و فہم ہو، تمام موجود عالم کا مقابل ہو، حسن مطلق اور خیر مطلق اور جمال حق کا مشاہدہ کرے، اس کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے، اس کی مثال اور اس کی ہیئت کا نقش قبول کرے اور اس کے دھاگے میں منسلک اور اس کے جوہر سے پیوست ہو جائے۔^{۲۱۰}

اب ہم اس سوال کی طرف پلٹتے ہیں جس سے ابتدا میں تعرض کیا تھا کہ ابن سینا نے برہان عقلی کے ذریعہ روحانی معاد کے اثبات کے لیے بھرپور جدوجہد کی تو کیا برہان عقلی کے ذریعہ معاد

جسمانی کے اثبات میں وہ عاجز اور نا کام رہے یا بالجملة جسمانی معاد کا انہوں نے انکار کر دیا تھا؟ ہمارا موقف یہ ہے ابن سینا کو عقلی نظر و تدبر کے ذریعہ جسمانی معاد کے اثبات میں کامیابی نہ ملی بلکہ اس نے ایسے شبہات اٹھادیے ۲۱۱ جو اس کے نقطہ نظر سے جسمانی بعث اور بدنی حشر و نشر کے ناممکن ہونے پر دلیل سمجھے جاتے ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس نے جسمانی معاد کا انکار کر دیا ہے۔

ابن سینا کتاب النجاة میں کہتے ہیں کہ یہ علم رکھنا ضروری ہے کہ معاد کا ایک پہلو وہ ہے جو شریعت کی نگاہ میں قابل قبول اور پسندیدہ ہے اور اس کا اثبات شریعت ہی کی راہ سے اور اخبار نبوت کی تصدیق ہی کے ذریعہ ممکن ہے اور وہ ہے جسمانی و بدنی بعث۔ بدن کی اچھائیاں اور برائیاں معروف ہیں جن کا علم حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ شریعت حقہ جسے ہمارے نبی ﷺ لے کر تشریف لائے، بدن کے حساب سے حاصل ہونے والی سعادت اور شقاوت کو تفصیل سے بیان کرتی ہے۔

معاد کا ایک پہلو وہ ہے جس کا ادراک عقل اور برہانی قیاس سے کیا جاسکتا ہے۔ اس کی تصدیق نبوت سے ہوتی ہے اور یہ وہ سعادت اور شقاوت ہے جو ان میزانون سے ثابت ہے جو نفس کے میزان ہیں گرچہ ہمارے اوہام آج کے تصور سے عاجز ہیں۔

خدا پرست حکماء اس سعادت کو حاصل کرنے میں بدنی سعادت سے کہیں زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہیں بدنی سعادت سے کوئی رغبت نہیں ہے اور اگر یہ سعادت انہیں میسر بھی ہو جائے تو نفسی سعادت کے مقابلے میں اسے وہ کوئی بڑی چیز نہیں سمجھتے جو حق اول سے قربت اور ملاقات کا نام ہے۔ ہمیں اس سعادت کا حال اور اس کی ضد شقاوت کا حال معلوم رکھنا چاہیے کیوں کہ شریعت کی نگاہ میں بدنی سعادت لا حاصل ہے۔^{۲۱۲}

ابن سینا حکمت و طبعیات کے رسائل میں ایک جگہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے متقی بندوں پر اپنے رسولوں کی زبان سے بڑا کرم کیا کہ دونوں سعادتوں کو جمع کرنے کا وعدہ کیا ہے یعنی

بعث کے وقت نفس اور جسمانییت دونوں کے بقا کا اس نے اعلان کیا ہے جس پر وہ جب چاہے قدرت رکھتا ہے، اور وضاحت ہوگئی ہے کہ روحانی سعادت تک رسائی صرف عقل کے ذریعہ ہو سکتی ہے اور بدنی سعادت کا فہم وحی و شریعت ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اس روحانی شقاوت کا حال معلوم ہوتا ہے جو فاجروں اور بدکاروں کے نفس کے لیے مخصوص ہے اور یہ کہ وہ سخت اذیت اور ضرر کا باعث ہوگی اور بعث کے بعد وہ ہمیشگی کی بدبختی سے دوچار ہوں گے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس محرومی و نامرادی کا سلسلہ غیر منقطع ہوگا۔

بدن سے مخصوص سعادت و شقاوت کی اطلاع شریعت نے دی ہے تنہا عقل و نقل ہی اس کی واقفیت کا ذریعہ نہیں ہے۔

روحانی شقاوت تک عقلی نظر، قیاس اور برہان کے ذریعہ رسائی حاصل کر سکتی ہے۔ جسمانی شقاوت کی تصدیق نبوت سے ہوتی ہے اور نبوت عقل کے ذریعہ صحیح اور دلیل کے ذریعہ واجب ہے۔ وہ عقل کے ذریعہ مکمل ہوتی ہے۔

ہر وہ چیز جس کے وجود کے اثبات تک اور دلیل کے ذریعہ جس کے وجود تک عقل کی رسائی نہیں ہوتی اس کا صرف جواز ہو سکتا ہے کیوں کہ نبوت اس کے وجود و عدم سے قطع نظر منعقد ہوتی ہے اور عقل کے ذریعہ نبوت کی تصدیق اور تکمیل ہوتی ہے چنانچہ عقل ہر اس معرفت کو صحیح مان لیتی ہے جو درست ہو اور جس تک عقل کی رسائی نہ ہو سکے۔^{۱۳}

اس عبارت سے متعدد امور کی وضاحت ہوتی ہے:

- ابن سینا نے شریعت کی رؤ سے جسمانی و روحانی دونوں معادوں کا اعتراف کیا ہے۔
- عقل، نظر، قیاس اور برہان کے راستے روحانی سعادت کی معرفت حاصل کر سکتی ہے۔
- وحی و شریعت ہی بدنی سعادت کی معرفت کے ذرائع ہیں۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کا عقل سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ جسمانی سعادت اس نبوت کے ذریعہ درست ہے جس کی صحت عقل اور دلیل سے ثابت ہے اس لیے جسمانی سعادت اس اصل پر قائم ہے جس

کا انحصار عقل پر ہے۔

اسی لیے ابن سینا کہتے ہیں:

”جسمانیت اس نبوت کے ذریعہ درست ہے جس کی صحت عقل سے ثابت اور جو دلیل سے واجب ہے اور نبوت کے ذریعہ مکمل ہوتی ہے۔“ ابن سینا جسمانی معاد کا اعتراف کرتے ہیں البتہ ان کا خیال ہے کہ عقل اس پر دلیل فراہم نہیں کر سکتی۔

ابن رشد کا بھی یہی خیال ہے بلکہ وہ فصل المقال میں یہ کہتے ہوئے فلاسفہ کے موقف کا دفاع کرتے ہیں کہ ”معاد کے مسئلہ میں غلط سوچ رکھنے والے علماء معذور قرار دیے جاسکتے ہیں اور صحیح نقطہ نظر والے اہل علم اجر و جزا اور شکر یہ کے مستحق قرار پاتے ہیں کیوں کہ وجود معاد کا اعتراف یہاں بھی موجود ہے البتہ کسی قدر تاویل سے کام لیا گیا ہے خود وجود معاد کے سلسلہ میں کوئی تاویل نہیں کی گئی ہے اور اس تاویل سے وجود کی نفی نہیں ہوئی ہے اس لیے وجود معاد کا انکار ہی کفر ہے کیوں کہ وہ شریعت کا اصل الاصول ہے۔“^{۲۱۴}

ابن سینا نے بعث کے وجود کا انکار نہیں کیا بلکہ اس نے معاد کی صفت کو عقلی انداز میں سمجھانے کی کوشش کی ہے اس کے وجود سے تعرض نہیں کیا ہے۔ ابن رشد بھی مناہج الأدلۃ میں کہتے ہیں:

”اس مسئلہ میں حق یہ ہے کہ ہر انسان پر فرض وہی ہے جس تک اس کی نظر اور عقل کی رسائی ہو۔ لیکن یہ نظر اور عقل ایسی نہ ہو کہ اصل الاصول یعنی وجود کے بالجملہ انکار پر منتج ہو کیوں کہ اس قسم کا عقیدہ تکفیر کو واجب قرار دیتا ہے کیوں کہ اس حال کے وجود کا علم شریعت اور عقل دونوں کے ذریعہ معروف ہے۔“^{۲۱۵}

اسی لیے فلاسفہ کو کافر قرار دینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے جب کہ امام غزالی نے انہیں کافر کہا ہے۔ فلاسفہ نے مسئلہ معاد کا اساسی طور پر انکار نہیں کیا ہے کیوں کہ وہ عقیدہ کا ایک اہم ستون ہے۔ البتہ معاد کے وقوع کی کیفیت کو سمجھنے میں اختلاف ہو گیا ہے۔ پھر یہ حقیقت بھی ہے کہ

انسان کی محدود عقل کسی فعل الہی کو نہیں سمجھ سکتی۔ نفس کا یہ شوق اور نفسی اطمینان کی یہ کیفیت حضرت ابراہیمؑ پر بھی گزری تھی جب آپ نے خدا سے درخواست کی تھی کہ وہ دکھا دے کہ مردوں کو کیسے زندہ کرے گا:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِكَ تُؤْمِنُونَ قَالَ
بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي - ۲۱۶

(جب ابراہیمؑ نے کہا تھا کہ ”میرے مالک، مجھے دکھا دے، تو مردوں کو کیسے زندہ کرتا ہے؟“ فرمایا: ”کیا تو ایمان نہیں رکھتا؟“ اس نے عرض کیا: ”ایمان تو رکھتا ہوں مگر دل کا اطمینان درکار ہے۔“)

سیدنا خلیل علیہ السلام نے وجود خداوندی پر قلبی اطمینان کی درخواست نہ کی تھی بلکہ افعال الہی کی ایک مخفی کیفیت کی معرفت پر اطمینان کی درخواست انہوں نے بارگاہ الہی میں پیش کی تھی۔^{۲۱۶}
سیدنا ابراہیمؑ نے جب یہ سوال کیا تو نہ زمین میں زلزلہ آیا نہ آسمان میں کوئی کڑک اور چمک نمودار ہوئی نہ خدائے ذوالجلال کو غصہ آیا اور نہ شرف نبوت سے آپ محروم کیے گئے بلکہ اس سوال کے جواب میں صرف اتنا ارشاد ہوا:

أُولَٰئِكَ تُؤْمِنُونَ (کیا تو ایمان نہیں رکھتا؟)

اور جواب دیا گیا کہ:

بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي

(ایمان تو رکھتا ہوں مگر دل کا اطمینان درکار ہے۔)

اس جواب سے اس بات کی پوری صراحت ہو گئی کہ ان کا دل مطمئن نہیں تھا بلکہ انہیں پریشانی لاحق تھی کہ اللہ مردوں کو کس طرح زندہ کرے گا۔ انہوں نے اس قلق اور دلی خلش کو چھپانے اور دبانے کی کوشش نہ کی بلکہ اطمینان قلب کے لیے رویت و مشاہدہ کی درخواست کی اور قلق اور حیرت کے محرکات و عوامل سے نجات پانے کی التجا کی۔^{۲۱۸}

تعلیقات و حواشی

- ۱- فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲، ص ۹۶
- ۲- ابن رشد، الکشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة، مکتبه محمودیه ازهر، طبع سوم، ۱۹۶۸ء، ص ۶۳
- ۳- قرآن کریم، بقره: ۱-۳
- ۴- ڈاکٹر محمد سعید البوطی، کبریٰ الیقینیات الکوئینہ، دارالفکر، دمشق، طبع ہشتم، ۱۴۰۲ھ، ص ۳۰۱
- ۵- عباس العقاد، التفکیر فریضة اسلامیة، ص ۸۷
- ۶- قرآن کریم، الأعراف: ۱۷۲
- ۷- قرآن کریم، مائدہ: ۷
- ۸- قرآن کریم، روم: ۳۰
- ۹- قرآن کریم، یونس: ۲۲-۲۳
- ۱۰- قرآن کریم، بقرہ: ۲۶-۲۷
- ۱۱- قرآن کریم، جاثیہ: ۲۳
- ۱۲- الشہرستانی، الملل والنحل، ج ۲، ص ۲۳۵
- ۱۳- دیکھیے، ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ۶۵
- ۱۴- قرآن کریم، العلق: ۱
- ۱۵- قرآن کریم، الأعلیٰ: ۱-۲
- ۱۶- قرآن کریم، طہ: ۴
- ۱۷- قرآن کریم، طہ: ۵۰

- ۱۸۔ قرآن کریم، الطور: ۳۵-۳۶
- ۱۹۔ دیکھیے، لیبھتی، کتاب الأسماء والصفات، ص ۲۹۶، ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، ص ۲۵۲-۲۵۳
- ۲۰۔ قرآن کریم، الواقعة: ۵۷-۵۹
- ۲۱۔ قرآن کریم، واقعه: ۶۳-۶۵
- ۲۲۔ قرآن کریم، الواقعة: ۶۸-۷۲
- ۲۳۔ قرآن کریم، الأعراف: ۱۸۵
- ۲۴۔ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ۶۵
- ۲۵۔ نفس مصدر، ص ۶۹-۷۰
- ۲۶۔ قرآن کریم، الحج: ۷۳
- ۲۷۔ قرآن کریم، الرعد: ۴
- ۲۸۔ قرآن کریم، فاطر: ۲۷-۲۸
- ۲۹۔ قرآن کریم، الأنعام: ۱۴۱
- ۳۰۔ قرآن کریم، النحل: ۱۰-۱۱
- ۳۱۔ قرآن کریم، النحل: ۱۳
- ۳۲۔ قرآن کریم، الروم: ۲۲
- ۳۳۔ قرآن کریم، النور: ۴۵
- ۳۴۔ قرآن کریم، القمر: ۲۹
- ۳۵۔ قرآن کریم، الفرقان: ۲
- ۳۶۔ قرآن کریم، الرعد: ۸
- ۳۷۔ رسائل الکندی الفلسفیه، تحقیق ڈاکٹر محمد عبدالہادی ابوریذہ، ص ۲۱۵

- ٣٨- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٤٤
- ٣٩- ابن المرتضى اليماني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص ٥٦
- ٤٠- نخبة من العلماء الأمريكيين، الله يتجلى في عصر العلم، ترجمه، دكتور الدمرداش عبد الحميد
سرحان، مريجه وتعليق، دكتور محمد جمال الدين الفندي، مؤسسة الحكي، القاهرة، طبع سوم، ١٩٦٨ء، ص ١٣٢
- ٤١- نفس مصدر، ص ٨٩-٩٠
- ٤٢- ابن حزم، الفصل في الملل الأهواء والنحل، ج ١، ص ٩٣، شرح الأصول الخمسة للقاضي
عبد الجبار، ص ٢٨٣، النمل والنحل للشهرستاني، ج ١، ص ٢٣٣-٢٥٣، تلييس ابليس
لإبن الجوزي، طبعة المنيرية، القاهرة، ص ٢٢
- ٤٣- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ١٥٥
- ٤٤- قرآن كريم، المؤمنون: ٩١
- ٤٥- شرح الطحاوية، ص ٢٤، ٢٨
- ٤٦- قرآن كريم، بني إسرائيل: ٢٢
- ٤٧- ويكيبدي فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٠، ص ٢١٨، شرح الطحاوية، ص ٢٩، مختصر
ابن كثير في التفسير، ج ٣، ص ٣٤٨-٣٤٩، العقاد، الفلسفة القرآنية، المكتبة العصرية،
بيروت، ص ١١٩
- ٤٨- قرآن كريم، الأنبياء: ٢٢
- ٤٩- ويكيبدي الأشعري، التلمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، نشرة خمودة غربية، مكتبة الخانجي،
١٩٥٥ء، ص ٢٠-٢١
- الباقلائي، كتاب التمهيد، تصحيح ونشر الأب رتشرديو يوسف مكارثي، ص ٢٢٥
- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: دكتور عبد الكريم عثمان، ص ٢٤٨
- الجويني، الشامل في اصول الدين، ص ٣٥٢

- الغزالی، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۹۸۳ء، ص ۳۸
- ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ۷۱
- فخر الدين الرازی، التفسیر الكبير، ج ۲۰، ص ۳۹-۵۰، ج ۲۲، ص ۱۵۰-۱۵۲، معالم
- اصول الدين، ص ۶۸، ۶۹
- اللایچی، المواقف في علم الكلام، ص ۲۷۸-۲۷۹
- الفتازانی، شرح العقائد النسفية في اصول الدين و علم الكلام، ص ۳۳
- السيوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۳
- ۵۰- عبدالرحمن بن نجم الحنبلي، استخراج الجدال من القرآن، تحقيق، ڈاکٹر زاہر اللامعی، طبع
- اول، ۱۹۸۰ء، ص ۸۳
- ۵۱- قرآن کریم، لقمان: ۲۵
- ۵۲- قرآن کریم، التوبة: ۳۰
- ۵۳- قرآن کریم، التوبة: ۳۱
- ۵۴- قرآن کریم، الأعراف: ۱۹۱-۱۹۸
- ۵۵- قرآن کریم، یونس: ۳۳-۳۵
- ۵۶- قرآن کریم، الرعد: ۱۶
- ۵۷- دیکھیے، فخر الدين الرازی، التفسیر الكبير، ج ۱۳، ص ۳۷، الشهرستاني، الملل والنحل، ج ۲،
- ص ۵۱-۵۲
- ۵۸- قرآن کریم، الأنعام: ۷۵-۸۳
- ۵۹- دیکھیے فخر الدين الرازی، التفسیر الكبير، ج ۱۳، ص ۳۸ اور ۵۵-۵۷ (تبدیلی کے ساتھ)
- ۶۰- قرآن کریم، الصافات: ۱۲۵-۱۲۶
- ۶۱- قرآن کریم، المائدة: ۱۳

۶۲۔ دیکھیے شبہات اليهود فی السیرة النبویة، ابن ہشام، تحقیق، ڈاکٹر محمد فہمی السرجانی، المکتبۃ التوفیقیۃ، قاہرہ (بغیر تاریخ کے)، ج ۲، ص ۸۰-۱۰۶، ابن حزم، الفصل فی الملل والأہواء

والنحل، ج ۱، ص ۵۵-۱۱۳، الشہرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۹

۶۳۔ قرآن کریم، المائدہ: ۱۷

۶۴۔ دیکھیے ابن ہشام، السیرة النبویة ج ۲، ص ۱۰۸، نیز تفسیر الرازی، ج ۱۱، ص ۱۱۸، تفسیر

القرطبی، ج ۳، ص ۲۳

۶۵۔ قرآن کریم، آل عمران: ۶

۶۶۔ دیکھیے الشیخ عبدالعزیز حمد، کتاب منحة القریب المجیب فی الرد علی عباد الصلیب منشورات دار ثقیف، الطائف، السعودیۃ، طبع سوم، ۱۹۸۰ء، ص ۱۵۸-۱۵۹ (تبدیلی کے ساتھ)

۶۷۔ ابن جریر طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفۃ، بیروت، طبع سوم، ۱۹۷۸ء،

ج ۳، ص ۱۱۲

۶۸۔ قرآن کریم، آل عمران: ۵

۶۹۔ قرآن کریم، المائدہ: ۱۷

۷۰۔ قرآن کریم، المائدہ: ۷۵

۷۱۔ قرآن کریم، المائدہ: ۷۵

۷۲۔ قرآن کریم، البقرہ: ۱۱۶، مریم: ۸۸، یونس: ۶۸، الأنبیاء: ۲۶، توبہ: ۳۰

۷۳۔ قرآن کریم، مریم: ۸۸-۹۵

۷۴۔ دیکھیے ابن ہشام، السیرة النبویة، ج ۲، ص ۱۰۸، ابن حزم، الفصل فی الملل والأہواء

والنحل، ج ۱، ص ۴۹، الشہرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۲۴

۷۵۔ قرآن کریم، آل عمران: ۵۹

۷۶۔ قرآن کریم، النساء: ۱

- ۷۷۔ ابن تیمیہ، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية (بغير تاریخ کے) ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۵
- ۷۸۔ قرآن کریم، الأنعام: ۱۰۱
- ۷۹۔ فخر الدین الرازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۳، ص ۱۲۳-۱۲۵ (تبدیلی کے ساتھ)
- ۸۰۔ قرآن کریم، النساء: ۱۷۱
- ۸۱۔ ابن تیمیہ، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲
- ۸۲۔ نفس مصدر، ج ۲، ص ۳۰۱
- ۸۳۔ اللہ نے مختلف آیات میں إلقاء کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال کیا ہے۔ النساء: ۹۳، النحل: ۸۶،
- ۸۷، الممتحنہ: ۱، اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے ابن تیمیہ، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ص ۱۳۱-۱۳۲
- ۸۴۔ نفس مصدر، ص: ۳۰۶-۳۰۷
- ۸۵۔ قرآن کریم، آل عمران: ۴۷
- ۸۶۔ قرآن کریم، غالجاشیہ: ۱۳
- ۸۷۔ الأولیٰ، روح المعانی فی تفسیر القرآن والسبع المثانی، المطبعة المنیریة، قاہرہ، ج ۶، ص ۲۵
- ۸۸۔ دیکھیے قرآن کریم، الحجر: ۲۹، الثوریٰ: ۵۲، النحل: ۱۰۲، مریم: ۱۷۳، الشعراء: ۱۹۳، الجادۃ: ۲۲، البأ: ۳۸، المعارج: ۴، نیز تفسیر الرازی ج ۱۱، ص ۱۱۵، تفسیر القرطبی، ج ۶، ص ۲۲، ۲۳
- ۸۹۔ قرآن کریم، الزخرف: ۵۹
- ۹۰۔ قرآن کریم، مریم: ۳۰
- ۹۱۔ قرآن کریم، المائدہ: ۷۲

- ۹۲۔ قرآن کریم، آل عمران: ۷
- ۹۳۔ قرآن کریم، المائدة: ۷۳
- ۹۴۔ قرآن کریم، النساء: ۱۷۱
- ۹۵۔ تفسیر القرطبی، ج ۶، ص ۲۴
- ۹۶۔ کتاب منحة القریب المجیب، ص ۱۳۷
- ۹۷۔ ابن تیمیہ، الجواب الصحیح، ج ۲، ص ۱۵۵، دیکھیے شرح الأصول الخمسة، ص ۲۹۳
- ۹۸۔ قرآن کریم، المائدة: ۱۱۶
- ۹۹۔ دیکھیے القاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ۲۹۱-۲۹۸، التمهید للباقلانی، ص ۷۵۔ عیسائیوں کے متعدد فرقوں اور ان کے اعتراضات و شبہات کے لیے دیکھیے الفصل فی الملل والأهواء والنحل لابن حزم، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۳۲، الملل والنحل للشہرستانی، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۲۸
- ۱۰۰۔ ابن جریر الطبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۰۸-۱۰۹، نیز دیکھیے لباب النقول فی أسباب النزول للسیوطی، و هامش أحكام القرآن الکیا الہراسی، تحقیق موسیٰ محمد علی، ڈاکٹر عزت علی عید، دارالکتب الحدیثہ القاہرہ، ج ۲، ص ۱۲، ۱۱
- ۱۰۱۔ قرآن کریم، النحل: ۱۲۵
- ۱۰۲۔ قرآن کریم، العنکبوت: ۵۰
- ۱۰۳۔ قرآن کریم، العنکبوت: ۵-۵۱
- ۱۰۴۔ فخر الدین الرازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۵، ص ۸۰
- ۱۰۵۔ قرآن کریم، ص ۲۹
- ۱۰۶۔ قرآن کریم، النحل: ۴۴
- ۱۰۷۔ قرآن کریم، یوسف: ۲

۱۰۸۔ قرآن کریم، الزخرف: ۳

۱۰۹۔ قرآن کریم، فصلت: ۳

۱۱۰۔ قرآن کریم، محمد: ۲۴

۱۱۱۔ قرآن کریم، النساء: ۸۲

۱۱۲۔ قرآن کریم، طور: ۳۲

۱۱۳۔ فخر الدین الرازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۸، ص ۲۵۶

۱۱۴۔ قرآن کریم، ہود: ۱۳

۱۱۵۔ قرآن کریم، یونس: ۳۸

۱۱۶۔ قرآن کریم، البقرة: ۲۳

۱۱۷۔ قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۸۸

۱۱۸۔ ابن تیمیہ، الجواب الصحیح لمن بدّل دین المسیح، ج ۴، ص ۶۶ نیز الشیخ محمد عبده، رسالۃ

التوحید، تقدیم، الشیخ حسین الغزالی، دار احیاء العلوم، بیروت طبع سوم، ص ۱۹۷۹ء، ص ۱۲۷

۱۱۹۔ الماوردی، اعلام النبوة، تعلیق عبدالرحمن حسن محمود، مکتبۃ الآداب، القاہرہ (تاریخ مذکور نہیں)

ص ۷۳-۷۴

۱۲۰۔ ابن تیمیہ، الجواب الصحیح لمن بدّل دین المسیح، ج ۴، ص ۶۷

۱۲۱۔ قرآن کریم، یونس: ۱۶

۱۲۲۔ قرآن کریم، الأعراف: ۱۵۸

۱۲۳۔ قرآن کریم، الجمعة: ۲

۱۲۴۔ امام محمد عبده، رسالۃ التوحید، ص ۱۱۹-۱۲۰

۱۲۵۔ قرآن کریم، العنکبوت: ۲۸

۱۲۶۔ امام محمد عبده، حوالہ بالا، ص ۱۲۳، ۱۲۴

۱۲۷۔ ڈاکٹر عبدالخلیم محمود، التفكير الفلسفى فى الاسلام، دار المعارف، القاہرہ، ص ۴۵

۱۲۸۔ قرآن کریم، المؤمنون: ۶۹

۱۲۹۔ قرآن کریم، الأنعام: ۳۳

۱۳۰۔ قرآن کریم، سبا: ۴۶

۱۳۱۔ قرآن کریم، الأعراف: ۱۸۴

۱۳۲۔ قرآن کریم، النساء: ۱۶۳-۱۶۵

۱۳۳۔ قرآن کریم، البقرة: ۱۳۶

۱۳۴۔ قرآن کریم، البقرة: ۹۱

۱۳۵۔ قرآن کریم، المؤمنون: ۶۸

۱۳۶۔ قرآن کریم، الشورى: ۱۳

۱۳۷۔ انام بخاری نے اس کی روایت باب خاتم النبیین میں کی ہے۔ نیز دیکھیے شرح الطحاویة،

ص ۹۶

۱۳۸۔ قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۴۹

۱۳۹۔ قرآن کریم، المؤمنون: ۸۲

۱۴۰۔ قرآن کریم، السجدة: ۱۰

۱۴۱۔ قرآن کریم، الرعد: ۵

۱۴۲۔ قرآن کریم، النحل: ۶۷، بنی اسرائیل: ۹۸، الجاثیة: ۲۴-۳۲، ق: ۲-۳، الواقعة: ۴۷-۴۸،

المطففين: ۴، التغابن: ۷، الملک: ۲۵، القيامة: ۵-۶، النازعات: ۱۰-۱۲

۱۴۳۔ قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۵۱

۱۴۴۔ ابوالحجاج یوسف المکلاقی، کتاب لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم

الأصول، تحقیق: ڈاکٹر فوقیہ حسین محمود، دارالانصار، طبع اول، ۱۹۷۷ء، ص ۳۸۲

- ۱۴۵۔ قرآن کریم، الأ نبیاء: ۱۰۴
- ۱۴۶۔ قرآن کریم، الحج: ۵
- ۱۴۷۔ فخر الدین الرازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۳، ص ۹-۱۰
- ۱۴۸۔ قرآن کریم، العنکبوت: ۲۰
- ۱۴۹۔ قرآن کریم، یس: ۷۸
- ۱۵۰۔ قرآن کریم، یس: ۷۸-۷۹
- ۱۵۱۔ قرآن کریم، مریم: ۶۷
- ۱۵۲۔ قرآن کریم، الواقعة: ۶۲
- ۱۵۳۔ شرح الطحاویة، ص ۳۴۲
- ۱۵۴۔ قرآن کریم، الروم: ۲۷
- ۱۵۵۔ رسائل الکندی الفلسفیه، تحقیق: ڈاکٹر محمد عبدالہادی البوریدہ، ص ۳۷۴
- ۱۵۶۔ ڈاکٹر ابوالوفا التفتازانی، الإنسان والکون فی الإسلام، دار الثقافة للطباعة، ۱۹۷۵ء، ص ۳۳
- ۱۵۷۔ قرآن کریم، فصلت: ۳۹
- ۱۵۸۔ فخر الدین الرازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۴، ص ۱۵۰
- ۱۵۹۔ قرآن کریم، فاطر: ۹
- ۱۶۰۔ قرآن کریم، الأعراف: ۵۷، نیزق: ۶-۱۱، یس: ۳۳، الحج: ۶۳، الحدید: ۱۷، الزخرف: ۱۱
- ۱۶۱۔ رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۳۷۴
- ۱۶۲۔ قرآن کریم، یس: ۸۰
- ۱۶۳۔ قرآن کریم، الأنعام: ۹۵
- ۱۶۴۔ تفسیر الرازی، ج ۱۳، ص ۹۹، نیز دیکھیے ج ۱۷، ص ۱۹-۲۰
- ۱۶۵۔ قرآن کریم، البقرہ: ۲۸

- ۱۶۶۔ قرآن کریم، الحج: ۶۶
- ۱۶۷۔ قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۹۸-۹۹
- ۱۶۸۔ قرآن کریم، الأحقاف: ۳۳
- ۱۶۹۔ قرآن کریم، عاقر: ۵۷
- ۱۷۰۔ تفسیر الرازی، ج ۲۸، ص ۳۳
- ۱۷۱۔ ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، تحقیق ڈاکٹر رشاد سالم، ج ۱، ص ۳۲
- ۱۷۲۔ قرآن کریم، لقمان: ۲۸
- ۱۷۳۔ قرآن کریم، السجدة: ۱۰
- ۱۷۴۔ قرآن کریم، ق: ۴
- ۱۷۵۔ قرآن کریم، یونس: ۶۱
- ۱۷۶۔ دیکھیے، فخر الدین الرازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۷، ص ۱۹ و ج ۱۳، ص ۱۳
- ۱۷۷۔ قرآن کریم، الأنعام: ۶۰
- ۱۷۸۔ قرآن کریم، الأنعام: ۶۱-۶۲
- ۱۷۹۔ قرآن کریم، الزمر: ۲۲
- ۱۸۰۔ قرآن کریم، ص: ۲۸
- ۱۸۱۔ قرآن کریم، القيامة: ۳۶
- ۱۸۲۔ قرآن کریم، سبأ: ۳-۵، یونس: ۴، النجم: ۳۱، ط: ۱۵
- ۱۸۳۔ سید قطب، فی ظلال القرآن، دار الشروق، بیروت والقاهرة، طبع سیزدہم، ۱۹۸۷ء، ج ۴،
جزء ۱۸، ص ۲۴۸۲
- ۱۸۴۔ قرآن کریم، المؤمنون: ۱۱۵
- ۱۸۵۔ قرآن کریم، الدخان: ۳۸-۴۰

۱۸۶۔ قرآن کریم، البقرة: ۲۶۰

۱۸۷۔ ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، ج ۷، ص ۳۷۶-۳۷۷ (تبدیلی کے ساتھ)

۱۸۸۔ قرآن کریم، البقرة: ۲۵۹

۱۸۹۔ ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، ج ۷، ص ۳۷۶

۱۹۰۔ قرآن کریم، البقرة: ۵۵-۵۶

۱۹۱۔ قرآن کریم، البقرة: ۷۳

۱۹۲۔ قرآن کریم، البقرة: ۲۴۳

۱۹۳۔ ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، ج ۷، ص ۳۷۴-۳۷۵

۱۹۴۔ نفس مصدر، ج ۷، ص ۳۷۷

۱۹۵۔ نفس مصدر، ج ۵، ص ۲۵۵

۱۹۶۔ نفس مصدر، ج ۵، ص ۳۰۱

۱۹۷۔ دیکھیے الغزالی، تہافت الفلاسفہ، تحقیق: ڈاکٹر سلیمان دنیا، دارالمعارف، طبع چہارم،

ص ۲۸۲-۳۰۶

۱۹۸۔ دیکھیے ابن سینا، رسالۃ المعاد السمّاء بالأضحویۃ، مخطوطہ دارالکتب نمبر ۲۴۱، علم کلام

ورق ۱۰، ۱۱

۱۹۹۔ دیکھیے ڈاکٹر ابراہیم مذکور، فی الفلسفۃ الاسلامیۃ: منهج و تطبیقہ، دارالمعارف، طبع سوم،

ج ۱، ص ۱۷۸

۲۰۰۔ دیکھیے ابن سینا، رسالۃ المعاد، مخطوطہ دارالکتب، ورق ۱۲

۲۰۱۔ نفس مصدر، ورق ۱۳

۲۰۲۔ نفس مصدر، ورق ۱۸

۲۰۳۔ قرآن کریم، آل عمران: ۱۶۹

- ۲۰۴۔ الغزالی، تهافت الفلاسفة، ص ۲۹۹
- ۲۰۵۔ قرآن کریم، الزمر: ۴۲
- ۲۰۶۔ ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ۱۵۵
- ۲۰۷۔ ابن رشد، رسالة في أموال المعاد، مخطوطة، ورق ۱۳
- ۲۰۸۔ نفس مصدر، ورق ۲۲
- ۲۰۹۔ نفس مصدر، ورق ۲۲-۲۳
- ۲۱۰۔ ابن سینا، النجاة، مطبعة السعادة، نشرة محي الدين الكردى، ۱۹۳۸ء/۱۳۳۱ھ، ص ۴۷۷، الغزالی، تهافت الفلاسفة، تحقيق ڈاکٹر سلیمان دنیا، حاشیہ ص ۲۸۹
- ۲۱۱۔ ابن سینا، رسالة المعاد، ورق ۱۳، ۱۴
- ۲۱۲۔ ابن سینا، النجاة، الالهيات، ص ۴۷۷، الغزالی، تهافت الفلاسفة، حاشیہ ص ۲۸۸، ڈاکٹر سلیمان دنیا، ابن سینا والبعث، ص ۱۳
- ۲۱۳۔ ابن سینا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ص ۱۵، ۱۶
- ۲۱۴۔ ابن رشد، فصل المقال، ص ۵۱
- ۲۱۵۔ ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ۱۵۴-۱۵۵
- ۲۱۶۔ قرآن کریم، البقرة: ۲۶۰
- ۲۱۷۔ محمد بن المرتضى اليماني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص ۸۴
- ۲۱۸۔ ڈاکٹر عائشہ عبدالرحمن، القرآن و قضايا الإنسان، ص ۱۱۳، ۱۱۴



فصل چہارم

فکر اسلامی پر قرآن کی دعوتِ تدبیر کے اثرات

باب اول

عصر نبوت اور دور صحابہ میں فکر اسلامی کا ارتقاء

جو شخص فکر اسلامی پر قرآنی عقلی نظر و تدبر کے اثرات کا انکار کرتا ہے وہ گویا اس کائنات میں آفتاب کے وجود سے آنکھیں بند کر رہا ہے۔ اصل معاملہ یہ ہے کہ اسلام انسانوں کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں داخل کرنے کے لیے آیا تھا:

وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ۔

(ان کی زندگیوں کو سنوارتا ہے اور ان کو کتاب اور دانائی کی تعلیم دیتا ہے حالانکہ اس

سے پہلے یہی لوگ صریح گمراہیوں میں پڑے ہوئے تھے۔)

ناگزیر تھا کہ عام فکر پر اور فکر اسلامی پر خاص طور سے ال تعلیمات کا گہرا اثر پڑے۔

تحریک عقلیت اسلامی کی اولین بنیادوں کا ظہور

قرآن کریم کے نزول سے اسلامی عقلیت کی تحریک کی اولین بنیادیں استوار ہوئیں۔ قرآن رسول اللہ پر بتدریج نازل ہو رہا تھا اور مسلمان اسے اخذ کرتے جا رہے تھے۔ وہ قرآن کی تلاوت کرتے، اس پر غور و تدبر کرتے۔ اس سے حقیقت کا استخراج کرتے اور اس پر عمل کرتے تھے۔ نص قرآنی کی گہرائیوں میں اترنے اور غور و فکر کرنے کے اسی اقدام سے فکر اسلامی کا آغاز ہوا۔

تاہم بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ”ابتدا میں مسلمان قرآن کی زبان و بیان سے ہی مسحور رہے اور آغاز اسلام کی جنگوں نے انہیں سراٹھانے اور غور و فکر کرنے کا موقع ہی نہیں دیا۔ اور اس اولین دور میں عقلی نقطہ نظر سے فہم قرآن پر تدبر و تفکر کی انہیں ضرورت ہی پیش نہ آئی۔“ اس غلط فکر کی

تردید کے لیے ہم یہ وضاحت کرنا چاہیں گے کہ دعوتِ اسلامی کے اولین دور میں سب سے زیادہ مباحثے، مناظرے اور استفسارات پیش آئے اس لیے کہ یہ ایک نیا دین تھا اور ہر نئی چیز آسانی سے قبول نہیں کی جاتی۔ اسی طرح اس نئے دین کا مزاج ایسا تھا جس نے لوگوں کے سامنے یہ مطالبہ رکھا کہ اس کے اصولوں کو وہ اپنی عقل پر پرکھیں۔ یہیں سے قرآن نے مسلمانوں کو عقلی نظر کی کیفیت سکھائی۔ مسلمان رسول اللہ سے استفسار کرتے تھے اور مخالفین اسلام مخالفت اور دشنام طرازی کی خاطر اعتراضات کرتے تھے۔ یہ سوالات ہر طرح کے ہوتے تھے۔ وہ روح اور بعث بعد الموت کے بارے میں، جوئے اور پانے کے بارے میں، ایمان اور خدا کے تعلق سے سوالات کرتے تھے۔ رسول اللہ ﷺ سے پوچھے گئے ان تمام سوالات کے جوابات کبھی وحی قرآنی کی صورت میں ملتے تھے اور کبھی احادیث کی شکل میں۔ اعتقادی، تشریحی یا اخلاقی امور کی تفہیم میں عقل انسانی کے استعمال پر زور دیا جاتا تھا۔

سنت نبویہ اور عقلی نظر

اسی قبیل کی روایت امام بخاری نے اپنی الجامع الصحیح میں عمران بن حصین سے بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور دروازے پر اپنی اونٹنی باندھی۔ بنو تمیم کے کچھ لوگ آپ کے پاس آئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”بنو تمیم، بشارت قبول ہو!“ انہوں نے کہا: آپ نے ہمیں بشارت دی ہے تو دوبارہ دیجیے۔ پھر اہل یمن کے کچھ لوگ آئے تو اللہ کے رسول نے فرمایا: ”اے اہل یمن، بشارت قبول کرو جبکہ بنو تمیم نے اسے قبول نہیں کیا۔“ انہوں نے کہا: ہم نے قبول کر لیا اے اللہ کے رسول! پھر انہوں نے کہا: ہم آپ سے اس امر کے بارے میں سوال کرنے آئے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ”اللہ موجود تھا جبکہ اس کے علاوہ کوئی چیز نہ تھی (ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں، جبکہ اس کے پہلے کوئی چیز نہ تھی) اس کا عرش پانی پر تھا۔ اس نے کتاب میں ہر چیز لکھ دی اور آسمانوں اور زمین کی تخلیق کی۔“ اتنے میں کسی نے آواز لگائی ابن الحصین، تمہاری اونٹنی گئی۔ میں یہ سن کر اٹھ گیا تو دیکھا کہ وہ کافی دور چلی گئی ہے۔ بخدا میری

خواہش تھی کہ میں اسے جانے دوں۔“ ۳

ہم اس حدیث میں دیکھ رہے ہیں کہ یہ لوگ رسول اللہ کی خدمت میں اس لیے حاضر ہوئے تھے تاکہ دین میں تفقہ اور فہم حاصل کریں۔ انہوں نے اللہ کے رسول سے ایسے غیبی امور کے متعلق سوال کیا جن کا تعلق آسمانوں اور زمین کی تخلیق سے تھا اور اللہ کے رسول نے بغیر کسی پریشانی اور حرج کے انہیں جواب دیا۔ بلکہ یہ لوگ تو ان مسائل میں فرحت محسوس کرتے تھے جن سے ان کی عقلوں کو اطمینان و سکون حاصل ہوتا تھا اور ہر طرح کا ابہام، التباس اور اعتراض رفع ہو جاتا تھا یہاں تک کہ صحابی اس مجلس میں بیٹھنے کی خاطر اپنی سواری کو آزاد چھوڑ دینے کے لیے تیار تھے۔

بسا اوقات اللہ کے رسول بغیر کوئی سوال کیے معاملات کی وضاحت و تفسیر خود ہی فرما دیا کرتے تھے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کی روایت امام بخاری نے اپنی الجامع الصحیح میں طارق بن شہاب کے واسطے سے کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے عمر رضی اللہ عنہ کو کہتے سنا کہ ہمارے درمیان نبی ﷺ ایک بار کھڑے ہوئے اور آغاز تخلیق کے بارے میں بتانا شروع کیا یہاں تک کہ اہل جنت اور ان کے مقامات اور اہل جہنم اور ان کے مقامات پر گفتگو کی۔ یاد رکھنے والوں نے اسے یاد رکھ لیا اور بھولنے والے اسے بھول گئے۔ ۴

اللہ کے رسول کا طریقہ یہ تھا کہ جب لوگوں کے سامنے شکوک و شبہات آتے تو آپ ﷺ ان کا ہاتھ پکڑ کر صحیح راستہ کی طرف رہنمائی کرتے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کی روایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ چند صحابہ آپ ﷺ کی خدمت میں پہنچے اور سوال کیا: ہم اپنے دلوں میں بعض باتیں محسوس کرتے ہیں لیکن ہم میں سے ہر شخص ان کے بارے میں باتیں کرتے ہوئے خوف محسوس کرتا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: حالانکہ تم اپنے دل میں خلش محسوس کرتے ہو؟ انہوں نے کہا: جی ہاں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ”تو یہی خالص ایمان ہے۔“ ایک دوسری روایت میں جسے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بیان کیا ہے، یہ واقعہ موجود ہے کہ نبی ﷺ سے دوسرے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”یہی ایمان کا نچوڑ ہے۔“ ۵

یہ احادیث وضاحت کرتی ہیں کہ کس طرح اللہ کے رسول ﷺ تربیت کرتے تھے اور کس حد تک غور و فکر کرنے والوں کو شک و شبہ سے متنفر نہیں کرتے تھے جبکہ تدبر و تفکر کے درمیان انسانوں کے دلوں اور عقلوں میں وسوسے اور شبہات داخل ہوتے تھے۔ آپ ﷺ کا طریقہ کار یہ تھا کہ انہیں عبث اور مہمل قسم کے شکوک سے دور رہنے کی دعوت دیتے تھے تاکہ یہ شک ”منہاجی شک“ میں تبدیل ہو جائے۔ کسب یقین کی راہ میں اعتراض کرنے والے شخص کو یہ طریقہ تدبر خالص ایمان اور روح ایمان تک پہنچاتا تھا۔

اس باب میں انفرادیت کے اس منہاج کی یہ کھلی ہوئی گواہی ہے بلکہ رسول کے تئیں بھی یہ شہادت موجود ہے کہ آپ ﷺ نے شاہد و مبلغ کی حیثیت میں ایسے دور میں قدم رکھا جبکہ انسانیت پختگی اور بلوغ کے مرحلہ میں داخل ہو چکی تھی جس کا بجا طور پر یہ تقاضا تھا کہ نظر و تدبر کا یہی منہاج قائم ہو اور مفروضات کے انتخاب اور احتمالات کے امتحان میں شکوک و شبہات اور وساوس تک کو استعمال کر لیا جائے تاکہ یقین مستحکم ہو اور علمی خزاں میں نشوونما ہو۔^۶

اس منہاج اور صحت مندر حجان کے پیش نظر رسول کریم ﷺ نے مباحثہ و مجادلہ سے منع نہیں کیا، الا یہ کہ دین میں کج بحثی کی نوبت آجائے۔ جو لوگ یہ نقطہ نظر رکھتے ہیں کہ اللہ کے رسول نے دین میں کسی مباحثہ سے منع کیا ہے وہ اپنے موقف کی تائید میں اس طرح کی احادیث پیش کرتے ہیں مثال کے طور پر عمرو بن شعیب سے بواسطہ ان کے والد بواسطہ ابن العاص سے روایت ہے کہ ان دونوں نے کہا: ہم اللہ کے رسول کے زمانہ میں ایک مجلس میں بیٹھے تھے جس میں بیٹھنے پر ہمیں اس دن بڑی خوشی تھی۔ ہم آئے تو دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ کے حجرے کے پاس کچھ لوگ قرآن پر بحث و مباحثہ کر رہے تھے۔ ہم نے جب انہیں دیکھا تو ہم ان سے الگ ہو گئے۔ رسول اللہ ﷺ حجرے کے پیچھے سے ان کی باتیں سن رہے تھے۔ آپ ﷺ حجرہ سے نکل کر ہمارے درمیان آئے اور غصہ کے مارے آپ ﷺ کا حال یہ تھا کہ چہرے سے غصہ ٹپک رہا تھا۔ ان لوگوں کے پاس رُکے اور فرمایا: اے لوگو! اسی وجہ سے تم سے پہلے کی قومیں گمراہ ہوئیں کہ انہوں نے اپنے دور کے

نبیوں سے اختلاف کیا تھا اور کتاب الہی کے ایک حصہ کو دوسرے حصہ سے متصادم کر دیا تھا۔ قرآن اس لیے نازل نہیں ہوا ہے کہ تم اس کے ایک حصہ کو دوسرے حصے سے ٹکراؤ بلکہ اس کے تمام حصے ایک دوسرے کی تصدیق کرتے ہیں۔ تمہیں جو بات اس میں سے معلوم ہو جائے اس پر عمل کرو اور جو باتیں متشابہ نظر آئیں ان پر ایمان رکھو۔ پھر آپ ﷺ میری جانب اور میرے بھائی کی جانب متوجہ ہوئے۔ چنانچہ ہمیں بہت خوشی ہوئی کہ آپ ﷺ نے ہمیں ان کے ساتھ نہیں دیکھا۔

میرا خیال ہے کہ اس حدیث میں اس طرح کے معاملات میں غور و تدبر یا مباحثہ سے منع نہیں کیا گیا ہے بلکہ جس چیز سے روکا گیا ہے وہ ان کا طریقہ بحث اور منہاج نظر و تدبر ہے وہ یہ کہ انہوں نے قرآن کی بعض آیات کو ایک دوسرے کے متضاد قرار دیا تھا چنانچہ اللہ کے رسول نے ان کے سامنے وہ منہاج پیش کیا جس کا اتباع مسلمانوں پر واجب تھا تا کہ وہ قرآن کا فہم حاصل کر سکیں۔ اور وہ ایسا صحت مند فہم ہو جو اسلامی نقطہ نظر سے ہم آہنگ ہو۔ وہ ایمانی نقطہ نظر جس کا اولین نکتہ یہ ہے کہ قرآن کی آیات باہم متصادم نہیں ہیں اور جس میں کسی تناقض یا اختلاف کا امکان نہیں ہے بشرطیکہ قرآن پر صحیح طور سے تدبر کیا جائے:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانُوا مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا
كَثِيرًا۔^۹

”کیا یہ لوگ قرآن پر غور نہیں کرتے؟ اگر یہ اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو

اس میں بہت کچھ اختلاف بیانی پائی جاتی۔“

اس طرح اللہ کے رسول نے یہ کہہ کر ان کے سامنے صحت مند منہاج کی وضاحت کی کہ نزول قرآن کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس کی آیات کو باہم مختلف و متضاد قرار دیا جائے بلکہ وہ تمام آیات ایک دوسرے کی تصدیق کرتی ہیں۔ ذرا اس قول پر ٹھہریے کہ قرآنی آیات ایک دوسرے کی تصدیق کرتی ہیں۔ یہی ہے منہاج کی کلید۔ ان آیات کی باہم تصدیق و تائید کس طرح ہوگی اگر انسان اپنی عقل استعمال نہ کرے گا؟ اس ہدف تک رسائی کوئی میکانکی عمل نہیں ہے جو نظر و تدبر

پر قائم نہ ہو بلکہ وہ ایک ایسا عمل ہے جس کی بنیاد زیادہ تر تعقل و تدبر پر ہے اس لیے کہ تشابہ کو محکم کی طرف لوٹانا، مجمل کو مفصل پر محمول کرنا، مطلق کو مقید کے مفہوم میں لینا، عام کو خاص پر منطبق کرنا یا ایک قرأت کو دوسری قرأت پر لے جانا کوئی آسان کام نہیں ہے جو ہر انسان کے بس میں ہو بلکہ یہ ایسا علم ہے جس سے واقف خاص طور سے اہل علم و نظر ہی ہو سکتے ہیں۔ اس لیے قرآن فہمی کی اچھی استطاعت پیدا کرنے کے لیے جو شخص اس پر قادر نہ ہو اس کے لیے یہی کافی ہوگا کہ وہ قابل ملامت نہ قرار پائے اور رسول اللہ ﷺ کے اس قول پر عمل کر لے کہ ”جو بات تمہیں قرآن کی معلوم ہو جائے اس پر عمل کرو اور جو تمہیں تشابہ نظر آئے اس پر ایمان لے آؤ“ کیوں کہ یہ تشابہ نفس امر میں کوئی ذاتی تشابہ نہیں ہے بلکہ اضافی تشابہ ہے جس کا تعلق قرآنی فہم کی قدرت و صلاحیت سے ہے۔ اسی لیے اللہ کے رسول فرماتے ہیں کہ ”وما تشابہ علیکم“ یہ ایک حقیقت ہے جو وضاحت کرتی ہے کہ تشابہ انسان کی عقلی صلاحیت اور اس کے منہج کے حساب سے مختلف ہو سکتا ہے۔ اگر کسی عقل میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ قرآنی آیات میں باہمی تصدیق و تائید کا کام کر سکے تو اس پر واجب ہے کہ اختلاف اور کجی سے بچنے کے لیے معاملہ کو اللہ کے حوالہ کر دے تاکہ پوری کتاب الہی پر ایمان باقی رہے اور کتاب کے بعض حصوں پر ایمان رکھنے اور بعض کا انکار کرنے کا الزام اس پر عائد نہ ہو۔

صحابہ کرام اور عقلی نظر

صحابہ کرام نے اس مطلوب مفہوم و معنی کا پورا شعور رکھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ بخاری کی روایت کے مطابق فرماتے ہیں کہ لوگوں سے اس اسلوب میں بات کرو جس سے وہ آشنا ہوں اور وہ طریقہ اختیار نہ کرو جس سے لوگ وحشت زدہ ہوں۔ کیا تمہیں یہ بات پسند آئے گی کہ اللہ اور اس کے رسول کو جھٹلا دیا جائے؟

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ: ایسا کوئی شخص نہیں ہے جو ایسی نئی بات کہے جس کے مفہوم تک لوگوں کی عقل نہ پہنچ سکے اور وہ بعض لوگوں کے لیے فتنہ نہ بن جائے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ان سے ایک شخص نے ایک آیت کی تفسیر پوچھی تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تمہیں یقین نہیں آئے گا کہ اگر میں اس کا مفہوم بتا دوں تو تم اس سے کفر کر بیٹھو گے اور تمہارا یہ کفر اس مفہوم کو جھوٹ قرار دینے کی وجہ سے ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر شخص تمام علوم کی جانکاری کا سزاوار نہیں ہوتا۔ ۳۱۱ اسی لیے اللہ نے فرمایا ہے:

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ۔^{۳۱۲}

(اللہ نے آسمان سے پانی برسایا اور ہر ندی نالہ اپنے ظرف کے مطابق اسے لے کر چل نکلا۔ پھر جب سیلاب اٹھا تو سطح پر جھاگ بھی آگئے اور ایسے ہی جھاگ ان دھاتوں پر بھی اٹھتے ہیں جنہیں زیور اور برتن وغیرہ بنانے کے لیے لوگ پگھلایا کرتے ہیں۔ اسی مثال سے اللہ حق اور باطل کے معاملہ کو واضح کرتا ہے۔ جو جھاگ ہے وہ اڑ جایا کرتا ہے اور جو چیز انسانوں کے لیے نافع ہے وہ زمین میں ٹھیر جاتی ہے۔ اس طرح اللہ مثالوں سے اپنی بات سمجھاتا ہے۔)

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ یہ ایک مثال ہے جو اللہ نے بیان کی ہے اور علم و ایمان کی مثال آسمان کی بارش سے دی ہے۔ دلوں کو وادی سے مشابہ قرار دیا ہے۔ وادیاں بھی چھوٹی بڑی سبھی طرح کی ہوتی ہیں اور ہر وادی اپنی گنجائش کے اعتبار سے پانی جمع کرتی ہے۔ ۵۱ خود صحابہ کرام بھی اپنے علمی درجہ اور عقلی صلاحیتوں کے اعتبار سے یکساں نہ تھے بلکہ ان میں کافی فرق پایا جاتا تھا۔ مسروق کہتے ہیں: میں نے اصحاب محمد ﷺ کی ہم نشینی اختیار کی ہے۔ میں نے انہیں تالاب کی مانند پایا۔ تالاب ایک آدمی کو سیراب کرتا ہے، دو آدمیوں کو سیراب کرتا ہے، دس آدمیوں کو سیراب کرتا ہے اور سو آدمیوں کو بھی سیراب کرتا ہے اور اگر روئے زمین کے سارے فرد وہاں جمع

ہو جائیں تو انہیں بھی سیراب کر دے۔^{۱۶}

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان مابعد الطبیعیاتی امور میں رسول اللہ ﷺ کا طریقہ گفتگو برہانی و استدلالی نہ تھا۔ ہم یہاں ایک مثال بیان کریں گے تاکہ صحیح طور سے اندازہ ہو سکے کہ کیا رسول اللہ ﷺ کا انداز گفتگو واقعی استدلالی و برہانی نہیں تھا؟ یا صورت حال اس کے برعکس تھی؟

امام مسلم نے متعدد روایات کی تخریج کی ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بیان کی گئی ایک حدیث میں وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول نے فرمایا: لوگ برابر سوال کریں گے یہاں تک کہ یہ پوچھا جائے گا کہ اللہ نے پوری خلقت بنائی تو اللہ کو پیدا کرنے والا کون ہے؟ جو شخص اس طرح کی کوئی بات محسوس کرے تو فوراً کہے: میں اللہ پر ایمان لایا۔

ایک دوسری حدیث میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول نے فرمایا: شیطان تمہارے پاس آئے گا اور پوچھے گا کہ فلاں فلاں چیزوں کا خالق کون ہے؟ یہاں تک کہ وہ یہ بھی پوچھ بیٹھے گا کہ تمہارے رب کا خالق کون ہے؟ جب وہ اس حد تک پہنچ جائے تو انسان کو اللہ کے واسطے سے پناہ مانگنی چاہیے اور اس طرح کی سوچ سے باز آ جانا چاہیے۔^{۱۷}

بعض لوگوں نے حدیث کے ظاہری مفہوم سے یہ نتیجہ نکال لیا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ بغیر کسی تدبیر اور استدلال کے ان غیبی امور کو دل و جان سے قبول کر لیں۔

امام فخر الدین الرازی سے پوچھا گیا کہ اس طرح کے وسوسوں اور شکوک کی آمد پر اللہ کے رسول نے واضح دلائل کیوں نہ دیے تاکہ اس طرح کے فساد فکر و نظر کا خاتمہ ہو جاتا اس کی جگہ آپ نے استعاذہ کا حکم کیوں دیا؟ امام رازی نے جواب دیا: اس کی مثال اس شخص کی ہے جسے ایک کتے نے گھیر لیا ہو۔ وہ اس پر بھونک رہا ہو اور اسے نقصان پہنچانے اور اس کا راستہ روکنے کے درپے ہو۔ آدمی کبھی اسے ڈنڈے سے مارے اور کبھی کتے کے مالک سے درخواست کرے کہ وہ اسے ڈانٹ دے۔ پھر آپ نے کہا: برہان پہلا طریقہ ہے اور اس میں دشواری ہے اور استعاذہ دوسرا

طریقہ ہے اور یہ آسان ہے۔
عقلی نظر اور اجتهاد

بعض لوگوں نے اس جواب پر اعتراض کیا ہے کہ اس کا تقاضا تھا کہ برہان کا طریقہ زیادہ قوی اور مکمل ہو مگر ایسا نہیں ہے بلکہ استعاذہ (شیطان سے پناہ مانگنا) کا طریقہ زیادہ قوی اور مکمل ہے اس لیے کہ دل سے تمام وسوسوں کو اللہ کی جانب سے دور کرنا خود انسان کے دفع کرنے سے زیادہ مکمل ہے۔^{۱۸}

اس سوال جواب پر اور امام رازی کے اس رد عمل پر ابن تیمیہ نے بڑے اچھے انداز میں تبصرہ کیا ہے جس سے ہم متفق ہیں۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں: ^{۱۹} سوال بالکل غلط اور باطل ہے اور اس کے دونوں جواب بھی غلط ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس گفتگو کی بنیاد اس طرح رکھی گئی ہے کہ نفس انسانی پر واردان سوالات کو دو طریقوں سے دفع کیا جاسکتا تھا:

ایک برہان کے ذریعہ اور دوسرا استعاذہ کے ذریعہ۔ اللہ کے رسول نے استعاذہ کے ذریعہ ان سوالات کو دفع کرنے کا حکم دیا جبکہ تسلسل اور دوران کے فساد کو برہان کے ذریعہ ختم کیا جاسکتا ہے اور برہان کا طریقہ نفس پر وارد سوالات کا قطعی جواب دیتا ہے جس کا تذکرہ اللہ کے رسول نے نہیں کیا اور آپ ﷺ نے برہان کے طریقہ کا حکم نہیں دیا۔ اس کے بعد ابن تیمیہ وضاحت کرتے ہیں:

یہ متعدد وجوہ سے غلط ہے۔ اللہ کے رسول نے برہان کے طریقہ کو استعمال کرنے کا ہی حکم دیا تھا جس کی آپ ﷺ کو تاکید کی گئی تھی۔ آپ ﷺ نے ان تمام دلائل و براہین کی طرف رہنمائی کی جن تک اصحاب نظر و تدبر کی رسائی ہو سکتی ہے بلکہ ان براہین کی طرف بھی آپ ﷺ نے اشارہ فرمایا جو اصحاب نظر اور متکلمین کے استنباط سے ماوراء ہیں۔ اس حدیث میں آپ ﷺ نے صرف استعاذہ ہی کا حکم نہیں دیا بلکہ ایمان لانے، استعاذہ کرنے اور باز رہنے کا حکم دیا ہے اور یہ واضح ہے کہ مطلوبہ سعادت کے حصول کا طریقہ وہی ہو سکتا تھا جس کا آپ نے حکم دیا ہے۔ اس کے

علاوہ کوئی طریقہ ممکن نہیں ہے۔

اس کی وضاحت متعدد پہلوؤں سے ہو سکتی ہے:

ایک پہلو یہ ہے کہ وہ برہان جس پر غور و تدبر کر کے علم حاصل ہوتا ہے اس کے لیے کچھ فطری ضروری مقدمات ناگزیر ہیں..... ابن تیمیہ اس امر کی تفصیلی وضاحت کرتے ہیں کہ نظری و کسبی علم وہ ہے جو متعین و معروف مقدمات پر غور و تدبر سے حاصل ہوتا ہے کیوں کہ اگر ان مقدمات کو بھی نظری مان لیا جائے تو وہ کچھ دوسری چیزوں پر موقوف و منحصر ہوں گے اس لیے کچھ ایسے بدیہی ابتدائی علوم کا وجود ناگزیر ہے جن کا آغاز اللہ اپنے قلب میں کرتا ہے اور برہان کی غایت یہ ہے کہ ان تک اس کی رسائی ہو۔

ابن تیمیہ کا نقطہ نظریہ ہے کہ وہ ضروری علوم جو اساس کی حیثیت رکھتے ہیں، کبھی ان کے بارے میں شکوک و شبہات لاحق ہوتے ہیں۔ ان علوم میں درپیش شبہات کا جواب برہان کے ذریعہ دینا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ برہان کی غایت یہ ہے کہ ان تک اس کی رسائی ہو۔ اگر انہی میں شک واقع ہو جائے تو طریقہ بحث و نظر منقطع ہو جاتا ہے اس لیے جو شخص حسی و ضروری علوم کا انکار کرتا ہے اس نے گویا نظر و بحث سے کام نہیں لیا۔ اس لیے ارباب دانش کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ہر لاحق ہونے والے شبہ کا ازالہ برہان اور استدلال و نظر سے ممکن نہیں ہے اور برہان، نظر اور استدلال کے ذریعہ اسی سے گفتگو کی جائے گی جس کے پاس علمی مقدمات ہوں گے۔ اور جس کے لیے ممکن ہوگا کہ وہ ان پر اس طرح بحث و نظر سے کام لے گا کہ ان کے بغیر بھی علم کا فائدہ حاصل ہو جائے۔ جس شخص کے پاس علمی مقدمات نہ ہوں یا جو بحث و نظر کی قدرت نہ رکھتا ہو اس سے استدلال اور نظر کے ذریعہ گفتگو کرنا ممکن نہیں ہے۔^{۲۰}

جب یہ نکتہ واضح ہو گیا تو یہ بات بھی طے ہو گئی کہ علوم ضروریہ میں واقع شک کا ازالہ برہان سے نہیں کیا جاسکتا بلکہ بندہ جتنا سوچے گا اور بحث و نظر سے کام لے گا اس کے دل پر شکوک و شبہات کی یلغار اسی قدر بڑھتی جائے گی۔ کبھی اس پر سو سے اس قدر حاوی ہو جائیں گے کہ وہ

اپنے نفس سے انہیں دفع کرنے میں اسی طرح ناکام ہوگا جس طرح سوسفطائی شہبہ کو حل کرنے میں وہ عاجز رہتا ہے۔

اس کا ازالہ اللہ کے واسطے سے تعوذ کے ذریعہ ہی ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ اللہ ہی بندے کو گمراہ کن شبہات اور وہوسوں سے بچاتا ہے۔ اسی لیے بندے کو حکم دیا ہے کہ ہر نماز میں وہ اپنے رب سے ہدایت طلب کرتا رہے اور یہ دعا کرتا رہے:

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ
الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ۔^{۲۱}

(ہمیں سیدھا راستہ دکھا، ان لوگوں کا راستہ جن پر تو نے انعام فرمایا، جو معتوب نہیں ہوئے، جو بھٹکے ہوئے نہیں ہیں۔)

دوسری جگہ فرمایا:

وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ۔^{۲۲}

(اور اگر کبھی شیطان تمہیں اُکسائے تو اللہ کی پناہ مانگو، وہ سب کچھ سننے والا اور

جاننے والا ہے۔)

اس طرح ابن تیمیہ کی وضاحت کے مطابق جب شک اساس میں یعنی ان علوم ضروریہ میں داخل ہو جاتا ہے جو تمام علوم کی اصل ہیں تو بحث و نظر اور استدلال کا طریقہ مفید نہیں رہ جاتا بلکہ اس وقت اللہ کے واسطے سے تعوذ ہی زیادہ محفوظ طریقہ بچتا ہے کیوں کہ وہی ذات انسان کو اس شک سے بچانے پر قدرت رکھتی ہے۔

دوسرا پہلو جیسا کہ ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے صرف استعاذہ کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ استعاذہ کے ساتھ یہ بھی حکم دیا تھا کہ بندہ فوراً اس سے باز آ جائے یہ دراصل اس بات کی علامت ہے کہ اب وسوسہ کی انتہاء ہو گئی ہے اور یہیں رک جانا ضروری ہے یہ کوئی ابتدائی مرحلہ نہیں ہے جس کے بعد بھی شک کا ازالہ کیا جاسکتا ہو۔ نفس ہر واقعہ کا سبب اور ہر شئی کا آغاز

ڈھونڈھتا ہے تاکہ وہ غایت اور منتہی تک پہنچ جائے۔ جبکہ اللہ کا ارشاد ہے:
 وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ ۚ

(اور یہ کہ آخر کار پہنچنا تیرے رب ہی کے پاس ہے۔)

اور جب بندہ آخری غایت اور آخری منتہی تک پہنچ جائے تو وہیں ٹھہر جانا ضروری ہے۔ اس کے بعد بھی اگر کسی چیز کا مطالبہ نفس کرے تو باز آ جانا واجب ہے اور اللہ سے پناہ مانگے کہ وسوسہ کے تسلسل سے نجات دے۔ اور اس لیے بھی باز آ جانا ضروری ہے کہ ہر سلیم الفطرت شخص کو ضروری اور فطری طور پر معلوم ہے کہ یہ ایک فاسد سوال ہے اور تمام مخلوقات کے خالق کا کوئی خالق ہونا امر ممتنع ہے اس لیے کہ اگر خالق کا کوئی خالق مان لیا جائے تو اسے مخلوق ماننا پڑے گا اور وہ ہر مخلوق کا خالق نہ ٹھہرے گا بلکہ اس کا شمار جملہ مخلوقات میں ہوگا اور تمام مخلوقات کے لیے کسی خالق کا وجود ناگزیر ہوگا یہ بات فطرت کے ذریعہ اور ناگزیر طور پر معلوم ہے۔

اس لیے ناگزیر ہے کہ دو قسم کے سوالات میں ہم تفریق کریں:

ایک تو فاسد قسم کا سوال ہوتا ہے جس کا تذکرہ ہو چکا ہے۔ ایسے سوال کا باطل ہونا ناگزیر طور پر اور فطرت کے ذریعہ معلوم ہے۔ اسی لیے اللہ کے رسول ﷺ نے ایسے سوال سے باز آنے کا حکم دیا ہے کیوں کہ وہ تخریبی شک پر قائم ہوتا ہے۔

دوسرے قسم کا سوال صحت مند ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ اگر شک شامل ہو جائے تو وہ منہاجی شک ہوتا ہے جو یقینی معرفت تک آدمی کو لے جاتا ہے۔ اسی لیے ابن تیمیہ ہمارے سامنے رسول اللہ ﷺ کے ایک دوسرے موقف کی وضاحت کرتے ہیں جو صحت مند سوال پر قائم بحث و نظر کی وضاحت کرتا ہے۔ سنن ابن ماجہ کی روایت ہے کہ ابو رزین العقیلی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے سوال کیا، اے اللہ کے رسول، مخلوقات کی تخلیق سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا؟ آپ ﷺ نے جواب دیا: وہ بدلیوں میں تھا۔ اس کے اوپر ہوا تھی اور اس کے نیچے بھی ہوا تھی پھر اس نے تخلیق کی اور اس کا عرش پانی پر تھا۔

ابن تیمیہ اس حدیث پر اس طرح تبصرہ کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے نزدیک یہ سوال فاسد نہ تھا اور اس کی نوعیت سائل کے اس سوال کی نہ تھی کہ کس نے اللہ کو پیدا کیا ہے؟ اس سائل کو آپ ﷺ نے منع نہیں کیا نہ اس سے استعاذہ کرنے کا حکم دیا۔ بلکہ آپ ﷺ نے متعدد لوگوں سے یہ سوال کیا کہ اللہ کہاں ہے؟ آپ ﷺ تو کوئی فاسد سوال نعوذ باللہ نہ کر سکتے تھے نہ آپ کوئی فاسد جواب دے سکتے تھے۔ جب آپ سے یہ سوال کیا گیا تو آپ نے اس کا جواب دیا۔ چنانچہ آپ ﷺ بسا اوقات خود سوال کرتے تھے اور کبھی جواب کے ذریعہ سائل کو مطمئن کر دیا کرتے تھے۔ ۲۶

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے عقلی نظر کا وہ طریقہ اختیار کیا جس کی تعلیم اللہ کے رسول نے دی تھی۔ انہوں نے صحت مند نظر اور فاسد نظر کے درمیان فرق کیا چنانچہ ہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا دو ٹوک موقف تاریخ میں موجود پاتے ہیں۔ صبیح بن عسل متشابہات کے بارے میں سوالات کر کے امور دین میں شکوک و شبہات پیدا کرنا چاہتا تھا چنانچہ آپ نے اسے طلب کیا اور اسے کھجور کی ٹہنیوں سے اتنا مارا کہ اس کا سر زخم آلود ہو گیا۔ وہ چلا اٹھا: بس! امیر المؤمنین، اتنا کافی ہے۔ وہ خلش رخصت ہو گئی جو میں اپنے سر میں محسوس کرتا تھا۔ اس کا مقصد تھا کہ اس نے توبہ کر لیا ہے اور کھجور کی شاخوں نے اس کے تمام وسوسے دور کر دیے ہیں لیکن آپ تو فاروق اعظم تھے۔ آپ نے اسی پر اکتفا نہ کیا بلکہ اسے بصرہ جلا وطن کر دیا تا آنکہ آپ کو اس کی اصلاح کا یقین آ گیا۔ ۲۷

اس واقعہ سے یہ مطلب نکالنا درست نہ ہوگا کہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ مباحثہ و مناظرہ سے نفرت کرتے تھے پھر تو ہم جبریل و میکائیل کے سلسلہ میں یہودیوں سے آپ کے مجادلہ کی تفسیر کیسے کریں گے؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایک زمین مدینہ کے بالائی حصہ میں واقع تھی۔ آپ اسے دیکھنے کے لیے جایا کرتے تھے۔ آپ کا راستہ یہود کے باہمی مطالعہ کے مرکز سے ہو کر گزرتا تھا جب بھی

آپ ادھر سے گزرتے ان کے پاس جاتے اور ان کی باتیں سنتے۔ ایک دن آپ ان کے پاس گئے تو ان لوگوں نے کہا: عمر! ہم اصحاب محمد میں سب سے زیادہ آپ سے محبت کرتے ہیں۔ ہم آپ سے بات کرنا چاہتے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا: کون سی قسم تمہارے درمیان سب سے بڑی سمجھی جاتی ہے؟ انہوں نے کہا: رحمن کی قسم۔ آپ نے فرمایا: تو اس رحمن کی قسم جس نے موسیٰ پر طور سینا میں تورات نازل کی ہے، کیا تم لوگ محمد ﷺ کو اپنے یہاں نبی پاتے ہو؟ وہ خاموش رہے۔ آپ نے فرمایا: بولو، کیا بات ہے۔ بخدا میں نے یہ سوال اس لیے نہیں کیا ہے کہ مجھے اپنے دین میں کوئی شک ہے! یہودیوں نے ایک دوسرے کی طرف دیکھا۔ ان میں سے ایک آدمی کھڑا ہوا اور بول پڑا: تم لوگ انہیں صحیح بات بتاؤ ورنہ میں خود بتاؤں گا۔ اس پر وہ لوگ بول پڑے: جی ہاں، آپ ﷺ کی خبر ہمارے یہاں کتاب میں موجود ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ ان کا جو دوست وحی لے کر آتا ہے وہ فرشتہ جبرئیل ہے اور جبرئیل ہمارا دشمن ہے اور وہ ہر عذاب، جنگ اور بربادی کا ذمہ دار ہے اگر ان کے دوست میکائیل ہوتے تو ہم ایمان لے آتے اس لیے کہ میکائیل ہر قسم کی رحمت اور ہر قسم کی مدد کے فرشتے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں تمہیں اس رحمن کی قسم دلاتا ہوں جس نے طور سینا میں موسیٰ پر تورات نازل کی، مجھے بتاؤ میکائیل اور جبرئیل اللہ کے مقابلہ میں کہاں ہیں؟ یہود نے کہا: جبرئیل اللہ کے دائیں جانب ہیں اور میکائیل اس کے بائیں جانب ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: پس میں گواہی دیتا ہوں کہ جو شخص اس فرشتے کا دشمن ہے جو خدا کے دائیں طرف ہے وہ لازماً اس فرشتے کا دشمن ہوگا جو خدا کے بائیں طرف ہے اور جو شخص خدا کی بائیں جانب والے فرشتے کا دشمن ہے وہ خدا کے دائیں جانب والے فرشتے کا بھی دشمن ہے اور جو شخص ان دونوں فرشتوں کا دشمن ہے وہ اللہ کا دشمن ہے۔ پھر اس واقعہ کی خبر دینے کے لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو دیکھا کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام وحی کے ساتھ پہلے سے موجود ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اللہ کے رسول نے بلایا اور آیت پڑھ کر سنائی:

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا
بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ۔ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ
وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ۔^{۲۸}

(ان سے کہو کہ جو کوئی جبریل سے عداوت رکھتا ہو، اسے معلوم ہونا چاہیے کہ
جبریل نے اللہ ہی کے اذن سے یہ قرآن تمہارے قلب پر نازل کیا ہے، جو پہلے آئی ہوئی
کتابوں کی تصدیق و تائید کرتا ہے اور ایمان لانے والوں کے لیے ہدایت اور کامیابی کی
بشارت بن کر آیا ہے۔ جو اللہ اور اس کے فرشتوں اور اس کے رسولوں اور جبریل اور
میکائیل کے دشمن ہیں، اللہ ان کافروں کا دشمن ہے۔)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فوراً کہا: قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا
ہے میری آمد کا مقصد بس یہی تھا کہ میں آپ کو اس واقعہ کی خبر دوں۔^{۲۹}
حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہودیوں سے گفتگو کی اور عقل و نقل کے ذریعہ ایک ساتھ
استدلال کیا یہاں تک کہ اللہ نے ان کی تائید کی اور ان کے استدلال کی تصدیق کر دی اس سے
دونوں طرح کے موقف کافرق نمایاں ہو جاتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ علم الہی کے فہم کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”تمہارے
بارے میں اللہ کے علم کی مثال ایسی ہے جیسے تمہارے اوپر آسمان سایہ فگن ہے اور زمین تمہیں
اٹھائے ہوئے ہے۔ جس طرح تم آسمان اور زمین کے دائرہ سے باہر نہیں نکل سکتے اسی طرح علم
خداوندی کے دائرہ سے بھی تم باہر نہیں جاسکتے اور جس طرح آسمان اور زمین تمہیں گناہوں پر آمادہ
نہیں کرتے اسی طرح اللہ تمہیں نافرمانی پر آمادہ نہیں کرتا۔“^{۳۰}

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک اور موقف ہم اس وقت دیکھتے ہیں جب ایک یہودی آپ
سے سوال کرتا ہے کہ قرآن کہتا ہے: وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ پھر آخر جہنم کہاں گئی؟
حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام سے کہا کہ اس کا جواب دیں لیکن وہ کوئی جواب نہ دے سکے

تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تم بتاؤ کہ جب رات آتی ہے اور روئے زمین پر چھا جاتی ہے تو دن کہاں چلا جاتا ہے؟ یہودی نے کہا: جہاں اللہ چاہتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تو یہی جہنم کا حال ہے۔ یہودی نے کہا: امیر المؤمنین قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، جو کچھ آپ نے فرمایا وہی اللہ کی کتاب (مراد تورات) میں ہے۔^{۳۱}

حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا دوسرا موقف ہم اس وقت دیکھتے ہیں جب آپ جنگِ صفین سے واپس ہوتے ہیں۔ کسی نے آپ سے پوچھا: کیا یہ سب کچھ اللہ کے فیصلہ اور اس کی تقدیر کے مطابق ہوا ہے؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: قسم ہے اس ذات کی جو دانہ کو پھوڑ کر پودے کو نکالتا اور روح کو بھی نکالتا ہے، ہم کسی وادی میں نہیں اترے اور ہم نے کسی قلعہ پر چڑھائی نہیں کی مگر سب کچھ قضا و قدر کے مطابق ہوا۔

پھر امام نے وضاحت کی کہ یہ ایمان بالقدر مسئولیت سے متصادم نہیں ہے چنانچہ سوال کرنے والے سے فرمایا: شاید تم لازمی قضا اور حتمی تقدیر پر ایمان رکھتے ہو اگر ایسا ہوتا تو ثواب و عذاب کا تصور باطل ہوتا، وعدہ و وعید ساقط ہو جاتے۔ نہ کسی گنہگار کو اللہ کی جانب سے ملامت کی جاتی نہ کسی نیک شخص کی تعریف کی جاتی۔ نیک کام کرنے والا گنہگار کے مقابلہ میں ثواب کا مستحق نہ ٹھہرتا اور نہ بدکار شخص نیکوکار کے مقابلہ میں سزا کا مستوجب قرار پاتا۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے انتخاب و اختیار کا فیصلہ کیا ہے اور جبر اور اکراہ سے ممانعت کی ہے۔ اس نے مجبوری کو مکلف نہیں کیا نہ انبیاء علیہم السلام کو پونہی مہمل مبعوث فرمایا ہے۔^{۳۲}

صحابہ کرام کے یہ تمام موقف جو ہم نے تھوڑی دیر پہلے پیش کیے ہیں، مابعد الطبعیاتی امور کے گرد گھومتے ہیں جن کا تعلق اعتقادی اصولوں سے ہے۔ دوسری جانب ہم عملی شرعی احکام کے میدان میں عقل سے رہنمائی حاصل کرنے کی نبوی تلقین بھی پاتے ہیں۔ آپ ﷺ نے عقل کے سامنے دروازے وا کر دیے کہ احکام شرعیہ کے استنباط میں جولانی دکھائے کیوں کہ آپ ﷺ نے اجتہاد کی دعوت دی اور گورنروں کے لیے طریقہ مقرر کر دیا کہ وہ اجتہاد سے کام لیں جب انہیں

کتاب و سنت میں کوئی نص نہ مل سکے۔
رسول اکرم ﷺ اور اجتہاد

سب سے پہلے خود اللہ کے رسول نے ان امور میں جن میں وحی نازل نہ ہوئی تھی، اجتہاد و استنباط کیا۔ چنانچہ ہم بخاری کی یہ حدیث دیکھتے ہیں کہ:

”حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک اعرابی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا کہ میری عورت نے ایک کالا بچہ جنم دیا ہے اور مجھے وہ اجنبی اور ناپسندیدہ لگ رہا ہے۔ اللہ کے رسول نے کہا: کیا تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ اس نے کہا: جی ہاں۔ آپ ﷺ نے پوچھا: ان کا رنگ کیا ہے؟ اس نے جواب دیا: سرخ رنگ۔ آپ ﷺ نے پوچھا: کیا ان میں کوئی سفید سیاہی مائل اونٹ ہے؟ اس نے جواب دیا: ہاں، بعض اونٹ ایسے ہیں جن کا رنگ سفیدی اور سیاہی سے مخلوط ہے۔ آپ ﷺ نے پوچھا: کیا خیال ہے یہ رنگ کہاں سے آیا ہوگا؟ اس نے کہا: اللہ کے رسول، ہو سکتا ہے کہ کوئی نسل یہ رنگ کھینچ لائی ہو۔ تب آپ ﷺ نے فرمایا: یہاں بھی یہی امکان ہے ہو سکتا ہے کہ کسی نسل سے یہ رنگ منتقل ہوا ہو۔“ ۳۴

حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا: میری ماں نے حج کی نذر مانی تھی مگر حج کرنے سے پہلے اس کی وفات ہو گئی، کہا میں اس کی جانب سے حج کر سکتی ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، حج کر سکتی ہو۔ بتاؤ، اگر تمہاری ماں پر قرض کا بار ہوتا تو کیا تم اسے ادا کرتیں؟ اس نے کہا: جی ہاں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: پس اس پر جو واجب تھا وہ ادا کرو کیوں کہ اللہ زیادہ حقدار ہے کہ اس سے کئے ہوئے وعدے پورے کیے جائیں۔ ۳۵

اس طرح اللہ کے رسول ﷺ نے عقل، فکر اور اجتہاد سے کام لینے کی اسلامی دعوت سب سے پہلے نافذ کی۔ اور اس سلسلہ میں مسلمانوں کے لیے ایک عقلی منہاج متعین کر دیا جس پر وہ آپ ﷺ کی حیات مبارکہ میں اور بعد میں بھی رواں دواں رہے۔ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ تمام فقہاء کے یہاں قیاس کے اثبات میں حجت ہے۔^{۳۶}

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول نے انہیں جب یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تمہارے سامنے کوئی مقدمہ آیا تو تم کیا کرو گے؟

”انہوں نے عرض کیا: میں کتاب الہی کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ آپ ﷺ نے استفسار کیا: اگر کتاب اللہ میں کوئی رہنمائی نہ ہوئی تو کیا کرو گے؟ فرمایا: پھر سنت رسول کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ آپ ﷺ نے پوچھا: اور اگر سنت رسول اللہ میں بھی کوئی چیز نہ ملی تو تمہارا طرز عمل کیا ہوگا؟ آپ نے کہا: پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد اللہ کے رسول نے میرے سینے پر ہاتھ مارا اور فرمایا: اللہ کا شکر ہے کہ اس نے رسول اللہ کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جو رسول اللہ کو پسند ہے۔^{۳۷}

پھر یہ روایت بھی موجود ہے کہ آپ ﷺ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے فرمایا: تم کتاب و سنت کے مطابق فیصلہ کرو اگر ان دونوں میں رہنمائی موجود ہو اور اگر ان دونوں میں فیصلہ نہ پاسکو تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو۔^{۳۸}

صحابہ کرام اور اجتہاد

صحابہ کرام نے رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں متعدد احکام میں اجتہاد کیا مگر آپ ﷺ نے کوئی ناگواری ظاہر نہ کی۔ مثال کے طور پر جنگ احزاب کے موقع پر آپ ﷺ نے بنو قریظہ پہنچ کر نماز

پڑھنے کا حکم دیا۔ بعض صحابہ نے اجتہاد سے کام لیا اور انہوں نے وقت ہو جانے کے بعد راستہ ہی میں نماز پڑھ لی اور یہ کہا کہ اللہ کے رسول ﷺ کی منشا تاخیر صلوٰۃ کی نہ تھی بلکہ آپ ﷺ نے جلد از جلد وہاں پہنچنے کا حکم دیا تھا۔ اس جماعت نے حکم نبوی کے معنی و مفہوم کو اختیار کیا جبکہ دوسری جماعت کا اجتہاد مختلف تھا۔ انہوں نے نماز میں تاخیر کی اور بنو قریظہ پہنچ کر رات میں نماز پڑھی۔ اس جماعت نے لفظ نبویؐ پر دھیان دیا۔ یہ لوگ اہل ظاہر کے اسلاف تھے جبکہ پہلی جماعت اصحاب قیاس و معنی کے اسلاف پر مشتمل تھی جیسا کہ ابن قیم نے لکھا ہے۔^{۳۹}

سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ نے بنو قریظہ میں اجتہاد کیا اور اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کیا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے آپ کے فیصلہ کی تصدیق کی اور فرمایا: ”تم نے سات آسمانوں کے اوپر سے نازل حکم الہی کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔“^{۴۰}

ان دو صحابہ کرام نے بھی اجتہاد کیا جو سفر میں نکلے۔ نماز کا وقت ہو گیا اور پانی دستیاب نہ تھا چنانچہ ان دونوں نے نماز پڑھ لی۔ نماز کے وقت کے اندر ہی انہیں پانی مل گیا تو ایک صحابی نے اپنی نماز دوہرائی جبکہ دوسرے نے نماز نہیں دوہرائی۔ اللہ کے رسول نے دونوں کے اجتہاد کو درست قرار دیا۔ جن صحابی نے نماز نہیں دوہرائی تھی ان سے فرمایا: تم نے سنت پالی اور تمہاری نماز تمہارے لیے کافی ہے جبکہ دوسرے صحابی سے آپ ﷺ نے فرمایا: تمہیں دوہرا اجر ملے گا۔^{۴۱}

رسول اللہ کی وفات کے بعد صحابہ کرام نے مسائل حیات کا سامنا کیا اور جن معاملات میں پہلے سے کوئی فیصلہ موجود نہ تھا ان میں اجتہاد کیا۔ اور نص کی روح سمجھنے میں انہوں نے عقل کا سہارا لیا یہاں تک کہ بعض احکام میں بھی اجتہاد کیا جن میں رسول اللہ کے فیصلے موجود تھے۔ انہوں نے خیال کیا کہ بدلے ہوئے حالات فیصلہ کی تبدیلی کے متقاضی ہیں تاکہ مفاد عامہ کا حصول ہو سکے اور یہی شریعت کی غایت ہے۔ یہ ان متعدد روایات سے ثابت قطعی حکم ہے جو عہد مدون ہی سے مدون ہوئیں تاکہ ان کا ذخیرہ ہم تک پہنچا۔ زمانہ گزرنے کے بعد بھی علماء نے انہیں قبول کیا اور ان پر عمل کیا یہاں تک کہ آج تک ان کی کتابوں میں ایک مستقل عنوان قائم ہوتا چلا آ رہا ہے کہ:

”مفاد و مصلحت کی تبدیلی سے فطری طور پر احکام بدل جاتے ہیں۔“ ۴۲

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے وفات رسول کے معا بعد ان موافق کا سامنا کیا۔ آپ کو وہ حالات پیش آئے جن کی نظیر دور رسالت میں موجود نہ تھی۔ نمایاں مثال مرتدین کی ہے جنہوں نے اسلام کا اقرار کرنے اور نماز قائم کرنے کے باوجود زکوٰۃ کی ادائیگی سے انکار کر دیا تھا۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ وہ ان مرتدین سے جنگ کریں گے تا آنکہ زکوٰۃ کی وہ رقم ادا کرنے لگیں جو دور رسالت میں ادا کرتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا سوال تھا: ہم ان سے جنگ کیسے کر سکتے ہیں جبکہ اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے کہ: مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی الہ نہیں۔ اگر وہ اس کا اقرار کر لیں تو وہ اپنے خون اور اپنے مال کو مجھ سے محفوظ پائیں گے سوائے اس حق کے جو ان پر عائد ہوتا ہے؟“

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کیا اللہ کے رسول کے فرمان میں إلا بحقیقہا کے الفاظ نہیں ہیں؟ ان پر جو حق واجب ہے وہ یہ کہ وہ زکوٰۃ ادا کریں اسی طرح ان پر یہ حق بھی ہے کہ وہ نماز ادا کریں۔“ موجود صحابہ نے ان سے موافقت کی۔

پھر جمع و تدوین قرآن کا مسئلہ پیش آیا جب مرتدین کے خلاف جنگ میں لوگ کام آئے اور قاریوں کی ایک بڑی تعداد شہید ہو گئی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اندیشہ ہوا کہ حفاظ کی وفات کے بعد مبادا قرآن ضائع ہو جائے۔ انہوں نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں قرآن کی جمع و کتابت کا مسئلہ پیش کیا۔ ابو بکر رضی اللہ عنہ اس تجویز سے اتفاق نہ کر سکے اور فرمایا: کیا میں وہ کام کروں جسے اللہ کے رسول نے نہیں کیا؟ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو بلا بھیجا اور ان کے سامنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تجویز رکھی۔ انہیں بھی ابو بکر رضی اللہ عنہ کی طرح اس رائے سے وحشت ہوئی اور وہی بات دوہرائی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: یہ ایک ایسا کام ہے

جس میں کوئی نقصان نہیں ہے اس میں تو اسلام اور مسلمانوں کے لیے خیر ہی خیر ہے۔ چنانچہ دونوں صحابہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے متفق ہو گئے اور اس فیصلہ کی تنفیذ کے لیے قابل اعتماد حقاظ کرام کی ایک کمیٹی تشکیل پا گئی۔

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ تشریحی امور میں عقلی نظر و بحث کو کام میں لانے کے سب سے زیادہ موید اور وسیع النظر واقع ہوئے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ جن حالات کا آپ کو سامنا کرنا ہوا وہ دوسروں کو پیش نہ آئے۔ آپ ہی کے ہاتھوں ممالک فتح ہوئے، شہروں کی آباد کاری ہوئی، روم و ایران جیسے متمدن ملک مسلمانوں کے زیر نگیں آئے، یہ وہ اسباب تھے جن کی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ امتیازی مقام بنا کہ ان کا افق بہت وسیع ہوا اور صحیح رائے اور فکر کے ساتھ وسیع تر میدان میں آپ نے کام کیا۔ آپ نے انہی معاملات میں اجتہاد پر اکتفا نہ کیا جن میں کوئی نص نہ تھی بلکہ اس مصلحت و مفاد کی شناسائی میں بھی اجتہاد کیا جو کتاب و سنت کے نص کا مقصود تھا اور اس مفاد کو سامنے رکھ کر احکام میں اس سے روشنی حاصل کی۔ وہ شریعت کے لفظ ہی کو نہیں بلکہ اس کی روح کو بھی سامنے رکھتے تھے۔^{۴۴}

ان کا ایک اجتہاد مؤلفۃ القلوب کے سلسلہ میں ہوا۔ قرآن نے ان کے لیے زکوٰۃ کا ایک متعین حصہ مقرر کیا:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ
وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ -^{۴۵}

(یہ صدقات تو دراصل فقیروں اور مسکینوں کے لیے ہیں اور ان لوگوں کے لیے جو صدقات کے کام پر مامور ہوں، اور ان کے لیے جن کی تالیف قلب مطلوب ہو، نیز یہ گردنوں کے چھڑانے اور قرضداروں کی مدد کرنے میں اور راہ خدا میں اور مسافر نوازی میں استعمال کرنے کے لیے ہیں۔ یہ ایک فریضہ ہے اللہ کی طرف سے۔)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس نص کے جامد پیرو نہ رہے۔ انہوں نے اپنی عقل استعمال کی اور

یہ فہم حاصل کیا کہ اس سے مقصود اسلام کا اعزاز ہے اور مسلمانوں کی تعداد میں اضافہ مطلوب ہے تاکہ انہیں شوکت و حشمت حاصل ہو۔ اب اسلام غالب و فتمند ہے اور مسلمانوں کی آبادی کافی ہو گئی ہے۔ اب اس طرح کے عطیات سے ذلت و مسکنت طاری ہوگی چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مولفۃ القلوب کو زکوٰۃ کی رقم سے الگ کر دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس اقدام کا مقصد اسلام کی عزت و سرفرازی کے سوا کچھ نہ تھا۔

اور جب عراق و شام بزور فتح ہوئے تو نصوص کے ظاہری حکم کا تقاضا تھا کہ مال غنیمت کا ۴/۵ حصہ غازیوں میں تقسیم کر دیا جائے اور صرف پانچواں حصہ (خمس) مصالح عامہ کے لیے مخصوص ہو جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ - ۴۶

(اور تمہیں معلوم ہو کہ جو کچھ مال غنیمت تم نے حاصل کیا ہے اس کا پانچواں حصہ اللہ

اور اس کے رسول اور رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے۔)

غازیوں نے بالفعل اس کا مطالبہ کر دیا اور بہت سے لوگوں نے ان کی تائید کر دی لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گہرے غور و فکر اور تدبیر کے بعد فیصلہ کیا کہ منقولہ دولت جو مال غنیمت کے طور پر حاصل ہوئی ہے اس میں اس حکم خداوندی کو نافذ کریں اور مفتوحہ زمینوں کو کاشت کاروں کے پاس رہنے دیں اور ہر سال مملکت ان سے متعین رقم وصول کر لیا کرے تاکہ عراق و شام کی حدود اور مملکت کے دوسرے حصوں میں رہنے والی فوجوں پر اور پورے ملک کے یتیموں، مسکینوں اور مسافروں پر اس سے ملنے والی رقم خرچ ہو۔ چنانچہ آپ نے فرمایا: اگر میں نے ایسا نہ کیا تو وہ دولت میں کہاں سے لاؤں گا جس سے ان سرحدوں کی حفاظت کر سکوں؟ ہم نے کچھ دوسرے ممالک بھی فتح کیے ہیں جہاں وہ شادا بی نہیں ہے جو عراق و شام میں ہے اس صورت میں وہاں کے باشندے ہم پر بوجھ ہوں گے۔ ہم وہ دولت کہاں

سے لائیں گے جس سے وہاں کے محتاجوں کی کفالت کر سکیں؟“ چنانچہ مسلمانوں نے آپ کی رائے سے اتفاق کر لیا۔^{۴۷}

اس طرح اجتہاد اور عقلی نظر و تدبر ان مسائل تک محدود نہ رہا جن میں کوئی نص موجود نہ تھی بلکہ خود نصوص میں بھی اجتہاد اور نظر سے کام لیا گیا جیسا کہ خود حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے کیا۔ یہ اس بات کی سب سے بڑی دلیل تھی کہ اجتہاد و نظر میں، عقل کو استعمال کرنے میں اور ظواہر نصوص کی پابندی نہ کرنے میں اسلامی منہاج کی روح کو صحابہ کرام نے سمجھ لیا تھا اور ایسی دلالت اور مفہوم کو وہ پس پشت ڈال دیتے تھے جس سے خود مقصد مجروح ہوتا تھا اور وہ اسلامی روح بھی متاثر ہوتی تھی جو ختم رسالت کے مقام و مرتبہ سے ہم آہنگ ہوتی تھی۔

جن نصوص میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے اجتہاد کیا تھا وہ علت غائیہ سے تبدیل ہو سکتے تھے اور جن کا تعلق ان دنیوی امور سے تھا جو زمانہ کی تبدیلی سے حالات کے مطابق تبدیل ہوتے رہتے ہیں اس لیے وہ نصوص مقصود بالذات نہیں ہیں بلکہ اپنی علت، غایات اور مقاصد کے ساتھ مطلوب ہیں اور وہ غایت و علت ہے بندوں کے مفادات کا حصول۔^{۴۸}

اس طرح صحابہ کرام اور خلفاء راشدین نے امت کی تعلیم و تربیت میں منہاج نبوی کی پیروی کر کے قیاس و اجتہاد سے کام لیا اور عقل و حریت فکر کو استعمال کیا اور المآزنی کے بقول ”دور رسالت سے آج تک کے فقہاء نے تمام احکام میں قیاس کا استعمال کیا اور ان کا اجماع ہے کہ حق کی نظیر بھی حق ہے اور باطل کی نظیر بھی باطل ہے اس لیے کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ قیاس کا انکار کرے کیوں کہ قیاس نام ہے تشبیہ و تمثیل کا۔“^{۴۹}

اوپر کی بحثوں میں یہ بات آچکی ہے کہ یہ کہنا بڑی غلطی ہوگی کہ دور اول جنگوں کا اور عقلی ارتقا سے بے نیازی کا دور تھا بلکہ قرآن کریم نے خلق خدا کی ہدایت کے لیے ایسے علوم و معارف کے اصول بیان کر دیے ہیں جن کی نظیر روئے زمین کے تمام علماء، ادباء، فلاسفہ، قانون دان اور ماہرین اخلاقیات پیش نہیں کر سکتے۔ اللہ کا ارشاد ہے:

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ - ۵۰

(ہم نے اس کتاب میں کوئی کسر نہیں چھوڑی ہے۔)

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ - ۵۱

(ہم نے یہ کتاب تم پر نازل کر دی ہے جو ہر چیز کی صاف صاف وضاحت کرنے والی

ہے۔)

ابن برہان کہتے ہیں: رسول اللہ کا فرمان ہے کہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو قرآن میں موجود نہ ہو یا جس کی قریبی یا دور کی اصل قرآن میں نہ ہو سمجھنے والے اسے سمجھ لیتے ہیں اور بے بہرہ لوگ بے بہرہ ہی رہتے ہیں یہی حال ہر حکم اور ہر فیصلہ کا ہے۔ طالب اپنے اجتہاد، محنت و وسعت اور فہم و فراست کے بقدر اس کا ادراک کرتا ہے۔ کسی دوسرے نے کہا ہے کہ کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کا استخراج اس شخص کے لیے مشکل ہو جسے اللہ نے فہم سے نوازا ہو۔ ۵۲

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ فکر اسلامی کا ارتقاء قرآن کریم سے اور سنت نبویہ سے ہوا جو قرآن کریم ہی کی تفسیر ہے۔ اور اسلام کی فکری زندگی تفسیر قرآن کے ساتھ تمام علوم پر حاوی رہی۔ قرآن کے عملی قوانین پر غور و تدبر ہی سے فقہ کی نشوونما ہوئی۔ اس کے مابعد الطبیعیاتی مسائل پر بحث و فکر کے نتیجہ میں علم کلام کی پرورش ہوئی۔ اخروی کتاب کی حیثیت سے اس پر غور و تدبر ہوا تو زہد، تصوف اور اخلاق کے علوم پر وان چڑھے۔ حکومت کے مسائل کے تعلق سے اسی کتاب پر تدبر ہوا تو علم سیاست وجود میں آیا۔ اس کی الہامی زبان پر بحث و نظر کے نتیجہ میں علوم لغت کی بنیاد پڑی وغیرہ۔ ۵۳

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمانوں نے آغاز اسلام ہی سے طلب علم کی بتدریج منزلیں طے کیں اور یہ تدریجی سفر اس طرح طے ہوا کہ علوم مدون ہوئے اور عقیدہ کی مشکلات اور احکام دین کی باریکیوں میں انہوں نے درک حاصل کیا یہاں تک کہ ان تمام علوم میں کمال اور پختگی حاصل کر لی پھر اپنی زندگی کے اسی مرحلہ میں انہوں نے فلسفہ یونان کی جستجو شروع کی۔ اس کے

عربی ترجمے کیے۔ اس کا مطالعہ و تحقیق کی۔ اس کی گتھیاں اور مشکلات سمجھیں اور فلسفہ اور مذہب کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ گویا انہوں نے فلسفہ کی طلب و جستجو ایسے مرحلہ ہی میں کی جس میں عقلی نقطہ نظر سے وہ اس فلسفیانہ میراث کے معیار کو پہنچ چکے تھے اور اگر اس میراث کی منتقلی کی فرصت انہیں نہ ملتی تو یہ ممکن نہ تھا کہ عقل اسلامی اپنے عروج کو پہنچتی اور اپنا مخصوص فلسفہ ایجاد کرتی جس پر اسی کی تمام تر چھاپ ہوتی۔^{۵۴}

باب دوم

متشابہات قرآن کی تفہیم میں عقلی نظر کا کردار

عقلی نظر اور تشابہ کے درمیان تعلق

عقلی نظر و تدبر اور قرآنی تشابہات کے درمیان تعلق کافی مستحکم ہے اس لیے کہ محکم آیت کے اندر ایک ہی پہلو کا احتمال رہتا ہے جو شخص بھی محکم آیت سن لے اس کے لیے اس سے استدلال کرنا ممکن ہوتا ہے^{۵۵} لیکن تشابہ کا معاملہ مختلف ہے اسے مطابق اور موزوں پہلو پر محمول کرنے کے لیے غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔^{۵۶}

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ محکم کے مقابلہ میں تشابہ کے اندر کوئی خوبی ہوتی ہے اس لیے کہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔ یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ تشابہ کے مقابلہ میں محکم کو کوئی خوبی حاصل ہے کیوں کہ اس کی زد اس اصول پر پڑتی ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے تمام کلام یکساں ہیں اور ان کا نزول حکمت کے ساتھ ہوا ہے۔

عقلی نظر اور تشابہات کے درمیان تعلق کو نمایاں کرنا ضروری ہے۔ اس مسئلہ پر بڑے مجادلے برپا ہوئے ہیں اور آراء و افکار میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے اور یہ معاملہ اتنا گرم ہوا کہ ابن خلدون جیسے شخص نے رائے قائم کر لی کہ تشابہات قرآن کے ارد گرد اٹھنے والے سوالات،

اختلافات، باہمی مناظرہ و استدلال نے ہی علم کلام کی بنیاد رکھی ^{۵۷} اور متعدد فرقے تفویض و تاویل کے وجود میں آئے۔ تاویل کا اسکول پیدا ہوا اور اس نے فہم قرآنی سے عقل کے رابطہ کی استواری میں بڑا زبردست کردار ادا کیا۔

مسئلہ تاویل اور اس میں اختلاف

تاویل کے اختلاف کا سراغ سورہ آل عمران کی مندرجہ ذیل آیت کی قرأت میں لگتا ہے:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ
وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ
الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ
أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ - ۵۸

(وہی خدا ہے جس نے یہ کتاب تم پر نازل کی ہے۔ اس کتاب میں دو طرح کی

آیات ہیں: ایک محکمات، جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات۔ جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنے کی تلاش میں ہمیشہ متشابہات ہی کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور ان کو معنی پہنانے کی کوشش کیا کرتے ہیں، حالانکہ ان کا حقیقی مفہوم اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا بخلاف اس کے جو علم میں پختہ کار ہیں وہ کہتے ہیں کہ ”ہمارا ان پر ایمان ہے یہ سب ہمارے رب ہی کی طرف سے ہیں“ اور سچ یہ ہے کہ کسی چیز سے صحیح سبق صرف دانش مند لوگ ہی حاصل کرتے ہیں۔)

اس سلسلہ میں سلف کے دو اقوال اور دو قرأتیں منقول ہیں:

پہلے قول کے مطابق وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ پر جملہ مکمل ہو گیا ہے اور وَالرَّاسِخُونَ میں

واو ابتدا کا ہے۔ اس صورت میں آیت کا مطلب ہوگا کہ متشابہات کا علم صرف اللہ کو ہے۔ یہ ابن

عباس رضی اللہ عنہ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت مالک بن انس اور الکسانی کا قول ہے۔

دوسرے قول کا ماخذ بھی اسلاف ہیں۔ یہ قول ابن عباس رضی اللہ عنہ، مجاہد اور الربیع بن

اُنس سے مروی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تشابہات کا علم صرف اللہ کو اور ان لوگوں کو حاصل ہے جو پختہ علم رکھتے ہیں۔ اس قول کے مطابق وَمَا يَعْلَمُ كَافَاعِلُ اللّٰهِ اور الرَّاسِخُونَ دونوں ہیں اور اس سے پہلے واو ابتداءئیہ نہیں بلکہ عطف کا ہے۔^{۵۹}

تطبیق کی صورت

اب سوال یہ ہے کہ سلف کے ان دونوں اقوال کے درمیان جمع و تطبیق کیسے کی جائے؟
اس سوال کا جواب اس وقت متعین ہوگا جب ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ اسلاف نے تاویل سے کیا مراد لیا ہے:

جو لوگ آیت کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ علم میں پختہ کار تشابہ کی تاویل سے واقف ہوتے ہیں ان کے نزدیک تاویل کا مطلب ہے تفسیر اور اس کے معنی کی وضاحت ہے۔ اس طرح تاویل و تفسیر کے الفاظ مترادف قرار پاتے ہیں۔ اسی مفہوم میں رسول اللہ ﷺ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے لیے دعا کی تھی کہ ”اے اللہ سے دین میں تفقہ عطا کر اور اسے تاویل کا علم سکھا۔“ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ الرَّاسِخُونَ کا لفظ آیت میں اللہ سے معطوف ہے اور وہ تشابہ کے علم سے واقف ہے اور اس علم کے باوصف پکارا ٹھتے ہیں کہ ہم اللہ پر ایمان لائے۔ اس قول کے ماننے والے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ اللہ نے ان کے رسوخ فی العلم کی تعریف کی ہے۔ اگر وہ جاہل ہوتے تو قابل تعریف نہ قرار پاتے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ میں بھی اس تاویل سے واقف ہوں۔ مجاہد نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ میں اس کی تاویل جانتا ہوں۔ امام الحرمین ابوالمعالی نے ان سے یہ قول نقل کیا ہے۔^{۶۰}

تاویل کا یہی مفہوم ابن جریر طبری نے بھی مراد لیا ہے۔ انہوں نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ اللہ کے اس قول کی تاویل میں فلاں فلاں اقوال منقول ہیں یہی قول ابن قتیبہ اور ان کے ہم آواز افراد کا ہے ان کے نزدیک رسوخ فی العلم رکھنے والے تاویل سے واقف ہیں اور تاویل سے مراد ان حضرات کے نزدیک تفسیر ہے۔

اسلاف کے یہاں تاویل کا ایک دوسرا مفہوم بھی ہے جس سے واقف صرف اللہ ہے۔ اس سے مراد کلام کا حقیقی مفہوم ہے۔ اگر کلام طلب پر مشتمل ہے تو اس کی تاویل فعل مطلوب ہی ہوگی اور اگر کلام خبر پر مشتمل ہے تو اس کی تاویل نفس خبر ہی ہوگی۔ ^{۶۳} اس طرح تاویل کے معنی ہیں وہ حقیقت جو کلام یا خطاب کا مقصود ہو۔ ارشاد قرآنی ہے:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ^{۶۴}

(اب کیا یہ لوگ اس کے سوا کسی اور بات کے منتظر ہیں کہ وہ حقیقت سامنے آجائے جس کی یہ کتاب خبر دے رہی ہے؟ جس روز وہ حقیقت سامنے آگئی تو وہی لوگ جنہوں نے پہلے نظر انداز کر دیا تھا کہیں گے کہ واقعی ہمارے رب کے رسول حق لے کر آئے تھے۔)

معادگی خبروں کی حقیقت روز قیامت اس کا وقوع ہے۔ جب اللہ نے غیب کی وہ خبر ہمیں دے دی جو اسی کے لیے مخصوص ہے تو ہم نے اس کا وہ مفہوم جان لیا جس کو سمجھنے کا ہم سے مطالبہ کیا گیا ہے اور پھر ہم نے اس کی تفسیر بھی کر دی۔ لیکن اس خبر کی وہ حقیقت جو ابھی تک رونما نہیں ہوئی اور جو صرف روز قیامت آشکارا ہوگی تو یہ وہ تاویل ہے جس کا علم صرف اللہ کو ہے۔ اسی لیے جب امام مالک وغیرہ اسلاف سے مندرجہ ذیل آیت کی تاویل پوچھی گئی:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ^{۶۵}

(وہ رحمن تخت پر جلوہ فرما ہے۔)

تو انہوں نے کہا: استوا (عرش پر بیٹھنا) معلوم و معروف ہے البتہ اس کی کیفیت معلوم نہیں لیکن اس پر ایمان لانا واجب اور اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔ ^{۶۶} وہ علم بالا استواء کا اثبات کرتے ہیں یہ وہی تاویل ہے جو تفسیر کا ہم معنی ہے یعنی کلام کے مراد و مقصود کی معرفت تاکہ عقل سے کام لے کر آدمی تدبر کرے اور سمجھ پیدا کرے۔ وہ کہتے ہیں

کہ استواء کی کیفیت مجہول ہے اور یہ وہ تاویل ہے جس کا علم صرف اللہ کو ہے یعنی وہ حقیقت جس سے اللہ کے سوا کوئی واقف نہیں ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اسلاف نے متشابہ کی دو انواع میں تفریق کی ہے:

ایک ہے متشابہ فی نفسہ جس کی تاویل کا علم اللہ کے لیے مخصوص ہے۔

اور ایک ہے متشابہ اضافی، جس کی تفسیر و تاویل سے راسخون فی العلم واقف ہوتے ہیں۔

اسی لیے واؤ عطف اور واؤ ابتدائیہ کی دونوں قراءتیں درست ہیں۔

جو لوگ **إِلَّا اللَّهُ** پر وقف کرتے ہیں اور **وَالرَّاسِخُونَ** میں واؤ کو ابتدائی قرار دیتے ہیں ان کا

مقصود یہ نہیں ہے کہ تاویل تفسیر کے معنی میں ہے ورنہ اس سے لازم آئے گا کہ اللہ نے ایسا کلام

اپنے رسول پر نازل کیا ہے جس کے مفہوم سے پوری امت واقف ہے نہ خود رسول اس سے

واقف ہے اور راسخون فی العلم کا اس کے مفہوم کو سمجھنے میں کوئی حصہ نہ ہوگا سوائے اس کے کہ وہ آمنًا

باللہ پکارا ٹھتے ہیں۔ یہ پکار تو ان مسلمانوں کی بھی ہے جو رسوخ فی العلم کی دولت سے محروم ہیں۔

اس لیے راسخون فی العلم کو اس سلسلہ میں دوسرے مسلمانوں سے کچھ تو ممتاز ہونا چاہیے۔ ابن

عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول بھی ہے کہ میں ان لوگوں میں شامل ہوں جو رسوخ فی العلم رکھتے ہیں اور

متشابہ کی تاویل سے واقف ہیں۔ آپ نے بھی درست فرمایا ہے اس لیے کہ اللہ کے رسول نے

آپ کے حق میں دعا فرمائی تھی کہ ”اے اللہ سے دین میں تفقہ عطا کر اور اسے علم تاویل سکھا

دے۔“ (رواہ البخاری) اور رسول اللہ کی دعا رد نہیں کی جاسکتی۔

مجاہد کہتے ہیں کہ میں نے مصحف شروع سے آخر تک پورا ابن عباس رضی اللہ عنہ کے سامنے

پیش کیا۔ میں ہر آیت پر انہیں روکتا اور اس کا مطلب پوچھتا۔ آپ سے تو اتر کے ساتھ منقول ہے

کہ آپ نے قرآن کے تمام معانی پر گفتگو کی ہے اور کسی آیت کے بارے میں یہ نہیں کہا کہ یہ وہ

متشابہ ہے جس کی تاویل اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔^{۶۸}

اس طرح اسلاف کے یہاں تاویل کے دو پہلو تھے:

ایک پہلو تھا معانی قرآن کے علم سے متعلق۔ یہ وہ تاویل ہے جس سے ہم واقف ہیں یعنی تفسیر اور بیان کے معنی میں۔

دوسرا پہلو تھا کیفیت سے متعلق۔ یہ وہ تاویل ہے جس کا علم صرف اللہ کو ہے اور یہ ہمارے لیے مجہول ہے جیسا کہ امام مالکؒ وغیرہ نے فرمایا ہے کہ استواء معلوم ہے اور اس کی کیفیت مجہول ہے۔
۶۹

اسی لیے ہم اسلاف کے مسلک پر یہ اعتراض نہیں کر سکتے کہ وہ مفوضہ ہیں اس مفہوم میں کہ انہوں نے تاویل کا استعمال نہیں کیا۔ نہ ہمیں یہ سمجھنا چاہیے کہ اسلاف کا طریقہ محض الفاظ نصوص پر ایمان رکھنے اور معانی پر تدبر نہ کرنے کا تھا۔ بلکہ جو بات صحیح تھی وہ یہ کہ انہوں نے کیفیت کی معرفت کو اللہ کے حوالہ کر دیا کیوں کہ اس کا تعلق غیب سے ہے جس کا معاملہ بندوں سے پوشیدہ ہے۔ کیفیت کے پیچھے نہ پڑنے کے منہاج قرآنی کا انہوں نے پورا ادراک کر لیا تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھ لیا تھا کہ انسانی عقل بالکل محدود ہے اور وہ اللہ اور اس کے افعال و صفات کی حقیقت کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے۔ آخر محدود کیسے لا محدود کا احاطہ کر سکتا ہے؟ انہوں نے پورا شعور حاصل کر لیا تھا کہ اس سے وہ تضاد و تناقض میں پھنس جائیں گے جو عقل و شریعت دونوں کے نزدیک ناپسندیدہ ہے۔ وہ اس آیت الہی کا درک رکھتے تھے:

وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا۔^۱

(اور دوسروں کو اس کا پورا علم نہیں ہے۔)

اسی لیے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”ادراک کی یافت سے عاجزی ہی ادراک ہے، ذات الہی پر بحث و مباحثہ شرک ہے۔ پاک ہے وہ ذات جس نے اپنی ذات کی معرفت کا کوئی راستہ نہیں چھوڑا مگر اس کی معرفت سے ہر شخص عاجز ہے ہمیں اس کی کیفیت سے مکمل آگاہی کی غلط فہمی میں مبتلا نہ ہونا چاہیے اس لیے کہ خدا کی کیفیت کا علم مرفوع ہے کوئی اس کی استطاعت نہیں رکھتا۔“ اے

اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ ابن تیمیہؒ جب متشابہات کے سلسلہ میں اسلاف کا مسلک بیان کرتے ہیں تو یہ نہیں کہتے کہ ان کا مسلک توقف یا تفویض کا تھا اس لیے کہ وہ کتاب اللہ کی کسی ایک آیت کا مفہوم بیان کرنے سے نہیں ہچکچائے خواہ وہ محکم آیت ہو یا متشابہ۔

متاخرین کے نزدیک تاویل کا مفہوم

البتہ متاخر فقہاء و متکلمین کے کلام میں تاویل کا ایک دوسرا مطلب لیا گیا ہے اور وہ ہے ”لفظ کو راجح احتمال سے ہٹا کر مرجوح احتمال کی طرف لے جانا جبکہ اس کے لیے کوئی ناگزیر دلالت ہو۔“ ۲۷ چنانچہ انہوں نے آیت:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى۔ ۳۷

(وہ رحمن تخت سلطنت پر جلوہ فرما ہے۔)

میں استواء کا مطلب استیلاء اور غلبہ لیا ہے اور اس کی تفسیر میں لغت کا سہارا لیا ہے اور قرآن

کی آیت:

وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي۔ ۴۷

(اور تاکہ تو میری نگرانی میں پالا جائے۔)

میں عین سے مراد علم کو لیا ہے۔ اور آیت:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ۔ ۵۷

(ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے سوائے اس کی ذات کے۔)

میں وَجْهَهُ سے مراد خدا کی ذات کو لیا ہے۔ ۶۷

یہ وہ تاویل ہے جسے معتزلہ نے تجسیم و تشبیہ کے قائل ان معترضین کی تردید میں اختیار کیا ہے جنہوں نے ان دلائل کو سماعی جہت سے اپنایا اور انہیں تجسیم و تشبیہ کے حق میں دلائل تصور کر لیا۔ اس تاویل میں کسی عقلی یا سماعی قرینہ کا وجود ناگزیر ہے جو محکم آیات کے درمیان ایک آیت کو متشابہ قرار دینے کے لیے واضح دلیل بن سکے اور قاضی عبدالجبار کے بقول سماعی قرینہ یا تو اس آیت میں ہوگا

یا اس کے آغاز میں یا اس کے آخر میں ہوگا یا اس سورت کی کسی دوسری آیت میں یا کسی دوسری سورہ میں ہوگا یا رسول اللہ کے قول یا فعل میں یا اجماع امت میں ہوگا۔ یہ ہے حال اس قرینہ کا جس کے ذریعہ ہم متشابہ کا مقصود معلوم کرتے ہیں اور اسے محکم پر محمول کرتے ہیں۔^{۷۷}

ان معتزلہ کا خیال ہے کہ اللہ کے لیے جائز نہیں ہے کہ ہمیں ایسے الفاظ میں خطاب کرے جس سے اس کی منشا ظاہر الفاظ کے خلاف ہو اور اس پر کوئی دلالت موجود نہ ہو۔^{۷۸} اسی لیے ان کی یہ تاویل اس بنیاد پر آئی ہے کہ متشابہ ایک فرع ہے جس کو اس کی اصل یعنی محکم کی طرف لوٹانا ضروری ہے کیوں کہ محکمات ہی کتاب الہی کی اصل اور بنیاد ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے:

مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ۔^{۷۹}

(اس میں کچھ محکم آیات ہیں جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں۔)

چنانچہ معتزلہ کی تاویل تنزیہ الہی کے فریم میں، جسے محکم آیات فرض کرتی ہیں۔ لغوی استعمال کے فریم میں اور آیات کے قرآنی سیاق کے فریم میں ہیں اور اس بنیاد پر ان کی یہ تاویل قابل قبول ہو سکتی ہے خاص طور سے جبکہ لغت میں اس کی گنجائش موجود ہے کہ لفظ کے اندر دو معانی کا احتمال ہو اور ایک مفہوم دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ نمایاں ہو چنانچہ راجح مفہوم کو ظاہر قرار دیا جائے اور مرجوح مفہوم کو تاویل شدہ مانا جائے۔

تاویل شدہ مفہوم کی مثال قرآن کی یہ آیت ہے:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ۔^{۸۰}

(وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں بھی تم ہو۔)

اس آیت میں اللہ کی معیت کو قرب ذاتی کے مفہوم پر محمول نہیں کیا جاسکتا اس لیے اس کے ظاہر سے مفہوم کو ہٹانا ناگزیر ہوگا یا تو اس معیت کو حفاظت و نگہداشت پر محمول کیا جائے گا یا قدرت علم اور رویت پر، جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ۔^{۸۱}

(ہم اس کی گردن کی رگ سے بھی زیادہ اس سے قریب ہیں۔)

یا مثال کے طور پر اس آیت میں اسی طرح کی تاویل ہے:

وَ اَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ - ^{۸۲}

(اور نرمی اور رحم کے ساتھ ان کے سامنے جھک کر رہو۔)

یہ ناممکن ہے کہ آیت کو اس کے ظاہری مفہوم پر محمول کیا جائے کیوں کہ کسی آدمی کے جسم میں جناح یعنی پر کا ہونا ناممکن ہے اس لیے اس آیت کو سرفگندگی، رحم اور حسن اخلاق پر محمول کیا جائے گا۔ اسی طرح ایک دوسری آیت ہے:

وَ كُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ - ^{۸۳}

(ہر انسان کا نوشتہ ہم نے اس کے اپنے گلے میں لٹکار رکھا ہے۔)

یہاں یہ ناممکن ہے کہ قیامت میں ہر مطیع و عاصی شخص کے گلے میں پرندہ (طائر) لٹکایا جائے اس لیے ناگزیر ہے کہ طائر سے مراد ہر شخص کا حساب نامہ لیا جائے۔ ^{۸۴} اسی لیے امام ابو الحسن اشعری کہتے ہیں کہ قرآن کو اس کے ظاہری مفہوم پر محمول کیا جائے گا الا یہ کہ کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو ظاہر کے خلاف لے جائے۔ ^{۸۵} امام فخر الدین الرازی کہتے ہیں کہ تاویل اس وقت بہتر ہوتی ہے جبکہ عقلی دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ لفظ کو اس کے ظاہر پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن جب دلیل سے ثابت ہو جائے کہ تاویل محض لاحقہ ہے اور لفظ کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے تو اس صورت میں تاویل کی طرف جانا کارعبث ہے۔ ^{۸۶} اسلام کے تمام فرقے اس امر پر متفق ہیں کہ قرآن کے بعض ظواہر کی تاویل سے چھٹکارا نہیں ہے۔ ^{۸۷}

اسی طرح اس بات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ صفات خداوندی میں تشابہات کو ان کے ظواہر پر محمول کرنا جبکہ وہ تشابہات اپنی حقیقت پر باقی رہیں، کسی مسلمان کی رائے نہیں ہے یہ تو دوسرے مذاہب کے پیروؤں کی رائے ہے جیسے یہودی و نصرانی اور گمراہ فرقے جیسے مجسمہ اور مشبہ وغیرہ۔ ^{۸۸}

اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام علماء اسلام متشابہات سے متعلق تین باتوں پر متفق ہیں:

۱۔ متشابہات کو ان کے ناممکن ظواہر سے پھیر لیا جائے گا۔ یہ ظواہر شارع کے نزدیک قطعی طور پر مراد نہیں ہیں اور یہ مراد و مقصود کیسے ہو سکتے ہیں جبکہ قطعی دلائل سے اور خود شارع کے حکمت سے ان ظواہر کا باطل ہونا مسلم ہے۔

۲۔ اگر اسلام کا دفاع ان متشابہات کی تاویل پر موقوف ہو تو ان کی تاویل اس انداز میں واجب ہوگی جو شکوک و شبہات میں مبتلا افراد کے وسوسوں کو دور کر سکے اور دشمنوں کے طعنوں کا جواب دے سکے۔

۳۔ اگر متشابہ کا کوئی ایسا مفہوم اور ایسی تاویل ہے جس سے قریبی مفہوم اخذ کیا جاسکے تو اسی مفہوم کو اختیار کرنا جماعی طور پر واجب ہے جیسے قرآنی آیت وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ (حدید: ۴) میں خدا کی ذات کا مخلوق کے ساتھ ہونا ناممکن ہے۔ اس آیت کی ایک ہی تاویل ممکن رہ جاتی ہے وہ یہ کہ علم، سماعت، بصارت اور قدرت و ارادہ کے ساتھ خدا بندے کا احاطہ کرے۔^{۸۹}

اس لیے اسلاف اور اخلاف کے درمیان جو اختلاف پیدا کر دیا گیا ہے وہ محض ظاہری ہے اس لیے کہ اسلاف و اخلاف دونوں کا نتیجہ ایک نکلتا ہے جب تک کہ بنیادی و اساسی معاملہ میں دونوں کا اتفاق رہتا ہے اور وہ بنیادی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی مخلوق کے مشابہ قرار نہیں دیا جاسکتا اور وہ نقص کی تمام صفات سے منزہ اور پاک ہے۔ یہ اختلاف محض ساختی ہے جو ان الفاظ کے طریقہ تفسیر پر منحصر ہے جنہیں ان کی حقیقت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تزیہ خداوندی کے اعتراف کے ساتھ۔ یا انہیں مجاز پر محمول کیا جاتا ہے تاکہ لغت سے ہم آہنگ ہو جائیں اور تزیہ الہی کا کلیہ بھی محفوظ رہے۔

متشابہات کی حکمت

اوپر کی بحث سے واضح ہو جاتا ہے کہ متشابہات اور ان کی تاویلات نے فہم قرآنی میں عقلی نظر و تدبر کو نمایاں کیا ہے اور یہ معاملہ اتنا واضح ہے کہ علماء اسلام سمجھتے ہیں کہ متشابہ کے نزول میں

غایت درجہ کی حکمت کار فرما رہی ہے اور وہ یہ کہ علماء کو علم اور اس کے اسرار و رموز کے حصول کے لیے نظر و بحث پر آبادہ کیا جائے اور علم کی باریکیوں کی تلاش و تحقیق پر انہیں کمر بستہ رکھا جائے۔ اس علم کے حصول کے لیے ہمتوں کا کمر بستہ ہونا عظیم ترین قربت خداوندی کا باعث ہے۔ مشرکوں کے اس رویہ سے بہت دور رہنے کی ضرورت ہے:

إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ۗ ۹۰

(ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک طریقے پر پایا ہے۔)

پھر تشابہات کے نزول کا مقصد انسانوں کی آزمائش اور اس میں پورے اترنے والوں کو ثواب سے ہمکنار کرنا بھی تھا:

لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ۗ ۹۱

(تاکہ جزا دے اللہ ان لوگوں کو جو ایمان لائے ہیں اور نیک عمل کرتے رہے

ہیں۔)

قرآن نے انسانوں کو بتایا کہ اعلیٰ ترین منزل ثواب کی ہے۔ اگر پورا قرآن محکم ہوتا اور کسی تاویل کی ضرورت نہ ہوتی تو آزمائش کا مرحلہ ختم ہو جاتا اور فضیلت و برتری کی بنیادیں غائب ہوتیں اور مخلوق کے تمام منازل یکساں ہوتے لیکن اللہ نے ایسا نہیں کیا بلکہ بعض حصوں کو محکم بنایا تاکہ وہ اصل کی حیثیت میں رہیں اور ان کی طرف رجوع کیا جائے اور بعض آیات کو تشابہ بنایا جو استنباط و استخراج کی اور محکم کی طرف مراجعت کی محتاج ہیں تاکہ اس کے ذریعہ ثواب کی غرض پوری ہو۔ ارشاد ہوتا ہے:

وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ ۗ ۹۲

(حالانکہ ابھی اللہ نے یہ تو دیکھا ہی نہیں کہ تم میں کون وہ لوگ ہیں جو اس کی راہ میں

جائیں لڑانے والے اور اس کی خاطر صبر کرنے والے ہیں۔ ۹۳)

باب سوم

بعض متکلمین اسلام کے نزدیک عقل اور نقل کے درمیان رابطہ

مسلمان متکلم کا موقف

عقل و نقل کے درمیان رابطہ کا مسئلہ فکر اسلامی کی تاریخ کے اہم مسائل میں شمار ہوتا رہا ہے۔ اس موضوع سے دلچسپی متکلمین اور فلاسفہ دونوں نے اپنے اپنے مختلف نقطہ نظر کے ساتھ لی ہے۔ جب ہم اس مسئلہ کے تین متکلمین کے موقف پر گفتگو کریں گے تو ہمیں یہ اشارہ لازمی طور سے کرنا ہوگا کہ متکلم بنیادی طور سے مفکر ہے جو سب سے پہلے دینی نص پر ایمان رکھتا ہے پھر وہ عقل کے ذریعہ اس ایمان پر دلیل قائم کرتا ہے تاکہ اس دین کے متعلق شبہات کو رفع کر سکے۔ اسی لیے عضد الدین الایبکی (م ۷۵۶ھ) علم کلام کی تعریف ان لفظوں میں کرتے ہیں: ”علم کلام ایک ایسا علم ہے جس کے ذریعہ آدمی دلائل کو استعمال کر کے دینی عقائد کے اثبات پر اور شبہات کے ازالہ پر قادر ہوتا ہے۔“ ۹۵

ابن خلدون (م ۸۰۸ھ) علم کلام کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ ”وہ ایسا علم ہے جس کے ذریعہ آدمی عقلی دلائل سے کام لے کر ایمانی عقائد کے دفاع میں استدلال کرتا ہے اور منحرف عقائد کے حامل بدعتیوں کی تردید کرتا ہے۔“ ۹۶

اسی لیے علم کلام کے آداب و شرائط میں یہ بات داخل ہے کہ عقل کے ذریعے شریعت کی تائید کی جائے نہ کہ شریعت کو عقل سے دور کر دیا جائے جیسا کہ طاش کبریٰ زادہ کہتے ہیں: ”علم کلام کی شرط ہے کہ اس کا مقصد عقل کے ذریعہ شریعت کی تائید ہو اور عقیدہ کتاب و سنت کی تعلیمات پر پروان چڑھے۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی شرط فوت ہو جائے تو اسے علم کلام نہیں کہا جاسکتا۔“ ۹۷

متکلمین اسلام کے یہاں عقل و نقل کا مسئلہ تین جہتوں میں واقع ہے:

پہلی جہت یہ ہے کہ عقل شریعت پر مقدم ہے۔ یہ معتزلہ کا رجحان ہے۔

دوسرا رجحان یہ ہے کہ تنہا شریعت کی قانونی اہمیت ہے اور شرعی معاملات میں عقل کو کوئی دخل حاصل نہیں ہے۔ اس رجحان کی نمائندگی بعض حشویہ اور ظاہریہ اور ان کے ہم خیال لوگ کرتے ہیں۔

تیسرا رجحان ان دونوں انتہاؤں کے درمیان واقع ہے۔ یہ لوگ شریعت کو عقل پر مقدم تو رکھتے ہیں لیکن اس کے باوجود شریعت کی تفہیم میں عقل کو دخل گردانتے ہیں۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کا رجحان ہے جن میں اشاعرہ شامل ہیں۔^{۹۸}

ہمیں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ معتزلہ نے عقل کو مقدم رکھنے میں سماع کو باطل نہیں قرار دیا ہے بلکہ وہ ایک طرح سے اس کا دفاع کرتے ہیں۔ اسی طرح دوسری طرف ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ظاہریہ عقل کو مطلقاً باطل نہیں کہتے بلکہ ظاہریہ کے ہر اول ابن حزم اندلسی ہیں اور عقل و نقل کے تعلق سے ان کا موقف بالکل واضح ہے جس کی وضاحت ہم آگے کریں گے۔

معتزلہ و اشاعرہ کا موقف

اب ہم اس موضوع پر معتزلہ و اشاعرہ کے موقف کی وضاحت کا آغاز کرتے ہیں۔ معتزلہ کا خیال ہے کہ شریعت سے پہلے عقل حسن و قبح کا فیصلہ کرتی ہے اور عقل کے ذریعہ اللہ کی معرفت واجب ہے۔^{۹۹} تمام علوم و معارف عقل کے ذریعہ حاصل کیے جاسکتے ہیں، عقلی نظر کے ذریعہ ان کا حصول واجب ہے اور سماع کے درود سے پہلے منعم حقیقی کے شکر کو عقل واجب کرتی ہے۔^{۱۰۰}

لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ -^{۱۰۱}

(تا کہ جسے ہلاک ہونا ہے وہ دلیل روشن کے ساتھ ہلاک ہو اور جسے زندہ رہنا ہے

وہ دلیل روشن کے ساتھ زندہ رہے۔)

اشاعرہ کہتے ہیں کہ: ”تمام واجبات کا تعلق سماعت سے ہے اور تمام علوم و معارف کا رابطہ عقل سے ہے۔ عقل نہ تو حسین کو قبیح قرار دے سکتی ہے نہ کسی چیز کا اقتضا کر سکتی ہے نہ واجب کر سکتی ہے اور سماعت علم کو وجود نہیں بخشتی بلکہ اسے واجب کرتی ہے۔“ ۱۰۲

ان کا استدلال ہے کہ وجوب کی ماہیت اسی وقت متعین ہوتی ہے جبکہ ترک عمل پر سزا مرتب ہو اور شرع کی آمد سے قبل کوئی سزا نہیں ہے کیوں کہ خود قرآن کہتا ہے:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا۔ ۱۰۳

(اور ہم عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک کہ ایک پیغامبر نہ بھیج دیں۔)

اس سے یہ واجب قرار پایا کہ شرع سے قبل وجوب کا تعین نہ ہو۔ ان علماء نے مندرجہ ذیل آیت سے بھی استدلال کیا:

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ
الرُّسُلِ۔ ۱۰۴

(یہ سارے رسول خوش خبری دینے والے اور ڈرانے والے بنا کر بھیجے گئے تھے تاکہ ان کو مبعوث کر دینے کے بعد لوگوں کے پاس اللہ کے مقابلہ میں کوئی حجت نہ رہے۔)

وَلَوْ أَنَّا أَهْلُكُنَّاهُمْ بَعْدَٰبٍ مِّنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أُرْسِلَتْ إِلَيْنَا
رُسُلًا فَنتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نُنزِلَ وَنَخْزِي۔ ۱۰۵

(اگر ہم اس کے آنے سے پہلے ان کو کسی عذاب سے ہلاک کر دیتے تو پھر یہی لوگ کہتے کہ اے ہمارے پروردگار، تو نے ہمارے پاس کوئی رسول کیوں نہ بھیجا کہ ذلیل و رسوا ہونے سے پہلے ہی ہم تیری آیات کی پیروی اختیار کر لیتے؟)

ان دونوں مواقف کے تجزیہ کے لیے ناگزیر ہے کہ ہم ہر ایک کا نقطہ نظر وضاحت سے رکھیں تاکہ معلوم ہو سکے کہ کون سا نقطہ نظر برحق ہے؟ اور کیا یہ دونوں رائیں دو متضاد انتہاؤں پر

قائم ہیں جیسا کہ بعض لوگ کہتے ہیں؟

امام غزالی کہتے ہیں:

”جو شخص بحث و نظر کا منکر ہے اسے راہ راست نہیں مل سکتی اس لیے کہ برہان عقلی ہی کے ذریعہ ہم شارع کی صداقت کا پتہ لگاتے ہیں اور جو شخص تنہا عقل سے کام لیتا ہے اور شریعت کی روشنی سے فائدہ اٹھانا نہیں چاہتا وہ بھی راہ حق سے محروم رہے گا۔“^{۱۰۶}

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا معتزلہ نے تنہا عقل کا سہارا لیا اور نور شریعت سے انہوں نے اکتساب نہیں کیا؟

اس سوال کا جواب قاضی عبدالجبار معتزلی کے موقف میں پنہاں ہے جن کا خیال ہے کہ دلائل چار قسم کے ہوتے ہیں: عقل، کتاب، سنت اور اجماع۔^{۱۰۷} سب سے پہلے عقل کی دلالت ہے کیوں کہ اس سے حسن و قبح کے درمیان تمیز ہوتی ہے اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الہی، سنت رسول اور اجماع حجت ہیں۔^{۱۰۸}

پھر قاضی عبدالجبار ان لوگوں سے بحث کرتے ہیں جو دلائل کی اس ترتیب پر حیرت ظاہر کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کتاب الہی پر عقل کو مقدم رکھنے کی یہ کوشش تشریفی و تکریمی نہیں بلکہ ترتیبی ہے۔ گھر سے نکل کر مسجد جانے والا لازماً مسجد تک کے راستے کو طے کرے گا لیکن مسجد سے پہلے راستہ کو طے کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ راستہ کو مسجد پر افضلیت دی جا رہی ہے اور مسجد کے مقابلہ میں راستہ کو مشرف و معزز سمجھا جا رہا ہے بلکہ یہ تو معاملات کی منطقی ترتیب ہے۔ قاضی عبدالجبار اس مسئلہ کا تجزیہ کرتے ہیں اور تفصیل سے بحث کرتے ہیں:^{۱۰۹}

”بعض لوگ اس ترتیب پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ دلائل بس کتاب و سنت اور اجماع ہی سے حاصل ہوتے ہیں یا یہ کہ عقل اگر کچھ رہنمائی کرتی ہے تو بعد میں اس کا نمبر آتا ہے لیکن ایسا نہیں ہے اس لیے کہ اللہ نے صرف اہل عقل کو خطاب کیا ہے اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الہی، سنت رسول، اور اجماع

حجت ہیں۔ اس باب میں اصل عقل ہی ہے گرچہ ہم کہتے یہی ہیں کہ کتاب الہی ہی اصل ہے کیوں کہ اس میں وہ تمام تنبیہات موجود ہیں جو عقل میں آتی ہیں اسی طرح اس میں احکام پر دلائل بھی ہیں۔ عقل ہی سے افعال کے احکام اور فاعل کے احکام کے درمیان تمیز ہوتی ہے۔ اگر عقل نہ ہوتی تو ہمیں معلوم نہ ہوتا کہ کس چیز کو کرنے یا نہ کرنے سے مواخذہ ہوتا ہے اور تعریف و مذمت کن افعال پر ہوتی ہے اسی لیے اس شخص سے مواخذہ نہیں ہوتا جو عقل کی دولت سے محروم ہوتا ہے۔ جب ہم نے عقل سے پہچان لیا کہ ایک الہ ہے جو الوہیت میں یکتا ہے اور اسے حکیم جان لیا تب اس کی کتاب سے معلوم ہوا کہ اس میں رہنمائی اور دلالت ہے۔ اور جب ہم نے یہ جان لیا کہ وہ رسول بھیجتا ہے اور اسے معجزات کی نشانیاں امتیازی طور پر دیتا ہے تب ہمیں پتہ چلا کہ رسول کا قول حجت ہے۔ اور جب اللہ کے رسول نے فرمایا کہ میری امت کبھی خطا پر مجتمع نہیں ہو سکتی اور یہ کہ تم جماعت سے وابستہ رہو تب ہمیں معلوم ہوا کہ اجماع حجت ہے۔“ ﷻ

معتزلہ کے نزدیک عقل، جیسا کہ قاضی عبدالجبار کہتے ہیں، تنہا نہیں ہے جیسا کہ مغربی یونانی عقلیت میں ہے بلکہ اس کے ساتھ کتاب، سنت اور اجماع بھی حجت ہیں اس لیے یہاں عقل و نقل کے درمیان موافقت، ہم رشتگی اور رابطہ قائم ہے اور دونوں برہان و استدلال کے دو طریقے ہیں۔

قاضی عبدالجبار اپنے اس موقف کی ترجمانی ان براہمہ کی تردید کرتے ہوئے بھی کرتے ہیں جو اس دلیل کی وجہ سے نبوتوں کا انکار کرتے ہیں کہ انبیاء جو تعلیمات لے کر آتے ہیں وہ ان کی نگاہ میں دو صورتوں سے خالی نہ ہوں گی یا تو وہ عقل کے مطابق ہوں گی اور اس صورت میں عقل ہی کافی و شافی ہے، یا وہ تعلیمات عقل کی مخالف ہوں گی اور اس وجہ سے قابل ردّ اور ناقابل قبول ہوں گی۔ ﷻ

قاضی اس موقف کا انکار کرتے ہیں اور براہمہ کو باور کراتے ہیں کہ عقل کافی نہیں ہے اور رسولوں سے بے نیازی ممکن نہیں ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ اللہ نے عقل کی تخلیق ایسی فطرت پر کی ہے جو انبیائی تعلیمات سے ہم آہنگ ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ رسولوں کی کوئی تعلیم خلاف عقل ہو۔^{۱۱۲}

اسی لیے امام فخر الدین الرازی جو اشعری ہیں اور معتزلہ کی آراء کو حماقت زدہ قرار دینے میں معروف ہیں، کہتے ہیں کہ وجوب عقلی کا دفعیہ ممکن نہیں ہے کیوں کہ اگر وجوب عقلی ثابت نہ ہوتا تو وجوب شرعی قطعی طور پر ثابت نہ ہوتا۔^{۱۱۳} بلکہ جس آیت سے لوگ وجوب شرعی ثابت کرتے ہیں وہ یہ ہے:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا - ۱۱۴

(اور ہم عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک کہ ایک پیغمبر نہ بھیج دیں۔)

امام رازی اس آیت کے تین دو اقوال نقل کرتے ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ آیت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے اور ہم یہ مراد لیں کہ عقل ہی خلق خدا کی طرف اللہ کا رسول ہے بلکہ یہ رسول ہی تھا جس کا وجود نہ ہوتا تو کسی نبی کی رسالت متعین نہ ہوتی اس لیے عقل ہی اصلی رسول ہے اس لیے آیت کا مفہوم یہ ہوا کہ ہم اس وقت تک عذاب نہیں دے سکتے تھے جب تک کہ عقل کے رسول کو مبعوث نہ کرتے۔

دوسرا قول ہے کہ ہم آیت کے عموم کو مخصوص تصور کریں اور یہ مراد لیں کہ ان اعمال پر ہم عذاب کا فیصلہ نہیں کر سکتے جن کے وجوب کی معرفت کا کوئی راستہ شریعت کے سوا نہیں ہے عموم کی یہ تخصیص گرچہ ظاہر آیت سے ہٹ کر ہے لیکن دلائل کی موجودگی میں اس مفہوم کو اختیار کرنا واجب ہے اور ہم اس بات پر تینوں دلائل کے قیام کی وضاحت کر چکے ہیں کہ اگر ہم وجوب عقلی کی نفی کر دیں تو وجوب شرعی ہم پر لازم آتا ہے۔ اللہ اعلم۔^{۱۱۵}

اس طرح عقل و نقل کے درمیان رابطہ کے موضوع پر معتزلہ و اشاعرہ کے درمیان کوئی حقیقی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ البتہ اس بات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ ”معتزلہ ایک ایسا فرقہ ہے

جس نے معقول کا مطالعہ کیا اور منقول کا فہم حاصل کیا اور دین کے دفاع کے لیے یکسو ہو گیا۔ جن اصولوں کی انہوں نے تائید و حمایت کی اور جن کی تقویت کے لیے وہ کمر بستہ ہوئے وہ محض ان تند و تیز مباحثوں کی پیداوار تھے جو ان کے اور مخالفوں کے درمیان واقع ہوئے۔ جو عقیدہ توحید انہوں نے اپنایا وہ جہمیہ کی تردید میں تھا اور وعد و وعید کا اصول مرحبہ کی تردید میں تھا اور المنزلة بین المنزلتین کے اصول کے ذریعہ اس نے مرحبہ اور خوارج کا مقابلہ کیا۔“ ۱۶

اس لیے معتزلہ کا موقف ان حالات و ظروف کے پس منظر میں دیکھا جانا چاہیے جن میں وہ زندگی گزار رہے تھے۔ اگر ان کا طریقہ دفاع عقلی تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ فریق مخالف نقل کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھا اس لیے اس سے مناقشہ کی بنیاد لازماً عقل ہی ہوتی۔ جس معرکہ میں انہوں نے قدم رکھا تھا اسی کا طے کردہ یہ اسلوب تھا۔ کیوں کہ ”دشمن فریق مخالف کے طریقہ جنگ کو اختیار کرنے کا پابند ہے، اس کے ہتھیاروں سے مسلح اور اس کی پالیسیوں اور منصوبوں سے واقف اور اس کے عزائم سے آشنا ہوتا ہے ان تمام چیزوں کا تقاضا ہوتا ہے کہ فریق جنگ اپنے مخالف سے متاثر ہو اور اس کے بعض مناجح کو اختیار کرے۔ معتزلہ کے اندر ان کے مخالفین کی بعض سوچ در آئی تھی گرچہ وہ جوہری نہ تھی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کا عقیدہ تبدیل ہو گیا تھا یا وہ دائرہ اسلام سے خارج ہو گئے تھے یا مخالفین سے مباحثہ و استدلال کے ان کے جہاد کی اہمیت کم ہو گئی تھی۔ کتاب الانتصار کے مقدمہ میں ڈاکٹر نیبرج نے کیا عمدہ بات کہی ہے ”جو شخص کسی معرکہ کارزار میں بڑے دشمن سے مقابلہ کرے گا وہ جنگ کے آداب و شرائط کا پابند ہوگا اور احوال و معاملات کی گردش سے پوری طرح واقف ہوگا اور اس پر لازم ہوگا کہ دشمن کی حرکات و سکنات، اس کی نشست و برخاست کا تعاقب کرے۔ ہو سکتا ہے کہ اس تعاقب میں دشمن اور اس کی چالوں کی روح اس کے اندر بھی سرایت کر جائے۔ یہی معاملہ فکری معرکوں کا بھی ہوتا ہے۔“ ۱۷

ظاہریہ کا موقف

ذرا ظاہریہ کے مسلک پر بھی توقف کریں تاکہ عقل و نقل کے تعلق سے ان کے حقیقی موقف

کی وضاحت کر دیں۔ ^{۱۱۸} ابو داؤد الظاہری ^{۱۱۹} (۲۰۱-۲۷۰ھ) نے اصلاً ظاہری فرقہ کی بنیاد رکھی لیکن امام علی بن احمد بن سعید المعروف بہ ابن حزم الظاہری (۳۸۳-۴۵۶ھ) کے مقابلہ میں مغرب میں انہیں مقبولیت و شہرت نصیب نہ ہو سکی فاطمی تحریک جو بسا اوقات باطنی یا اسماعیلی تحریک کے نام سے پکاری جاتی ہے، بلاد مغرب میں شمالی افریقہ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ طاقتور اور مستحکم تھی اور ابن حزم اموی تھے اور اموی سلطنت کے لیے شدید تعصب رکھتے تھے اور اس کے مخالفین علویوں یا فاطمیوں سے انہیں شدید نفرت تھی۔ ^{۱۲۰}

یہاں سے ہم ابن حزم کے موقف اور ان کے ظاہری منہاج کی حقیقت، جس کی دعوت وہ زندگی بھر دیتے رہے، کو اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں لیکن پہلے ہم مذہب باطنیہ کی طرف مختصر اشارے کریں گے۔

باطنیہ تمام اسلامی فرقوں سے خارج ایک فرقہ ہے۔ ^{۱۲۱} محمد القاہر البغدادی کہتے ہیں: جن لوگوں نے مذہب باطنیہ کی بنیاد رکھی مجوس کی اولاد تھے اور اپنے اسلاف کے مذہب کی طرف میلان رکھتے تھے۔ انہوں نے قرآنی آیات اور نبوی سنتوں کی تاویل اپنی اساسیات کی موافقت کے لیے کی۔ ^{۱۲۲} اسی لیے عبد القاہر البغدادی انہیں ان زندیق دہریوں میں شامل کرتے ہیں جو تمام رسولوں اور شریعتوں کی فرسودگی کے قائل ہیں تاکہ جس چیز کی طرف طبیعت مائل ہو اسے مباح کر سکیں۔ قرآن و سنت کی تاویلوں کے ذریعہ ان کا مقصد مجوسی مذہب کی دعوت دینا تھا۔ ^{۱۲۳}

ان کی دعوت کا ایک حصہ یہ بھی ہے کہ ایک ”امام صادق متعین ہو جو ہر زمانہ میں موجود ہو“ اس لیے کہ ان کی نظر میں عقل و نظر کے ساتھ معرفت کا کوئی طریقہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ ایک معلم تعلیم دیتا رہے۔ ^{۱۲۴}

اسی لیے ان کا مسلک ہے کہ جو شخص اس حال میں مرے کہ اسے اپنے زمانہ کے امام کا پتہ نہ ہو وہ جاہلیت کی موت مرا۔ ^{۱۲۵} کیوں کہ یہ امام ہدایت کا کام کرتا ہے اور اسرار دین کی وہ تعلیم دیتا ہے جس سے واقف خواص علماء ہوتے ہیں نہ عام مقلدین۔ یہ تمام لوگ کتاب الہی کے نصوص

کے ظاہر کا علم رکھتے ہیں اور باطنی علم سے بالکل بے بہرہ ہوتے ہیں۔ ^{۱۲۶} انسان کی نگاہ میں ظاہر نص کی حیثیت چھلکے کی اور باطن کی حیثیت مغز کی ہے اور مغز چھلکے سے بہتر ہوتا ہے۔ ^{۱۲۷} کیوں کہ ظواہر عذاب ہیں اور باطن میں رحمت ہے۔ ان کا استدلال قرآن کی اس آیت سے ہے:

فَضْرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ
الْعَذَابُ۔ ^{۱۲۸}

(پھر ان کے درمیان ایک دیوار حائل کر دی جائے گی جس میں ایک دروازہ ہوگا۔

اس دروازے کے اندر رحمت ہوگی اور باہر عذاب۔) ^{۱۲۹}

حدیث نبوی ہے کہ ”قرآن سات حروف پر نازل ہوا ہے“ کا مفہوم ان کے نزدیک یہ ہے کہ ان کے حقائق تک رسائی اسی امام کی ہوگی جسے اللہ نے الہام کی امانت سے خاص کیا ہے ^{۱۳۰} اسی لیے ان کے داعی بدعت کے لیے شرط ہے کہ تلمیس پر پوری طرح قادر ہو اور ظواہر کی تاویل کے تمام پہلوؤں سے واقف ہوتا کہ باطنی مفہوم پر انہیں محمول کر سکے۔ ^{۱۳۱}

اسی لیے ظاہریہ کے موقف پر عام طور سے اور ابن حزم کے مسلک پر خاص طور سے ہمیں تعجب نہیں ہوتا کہ انہوں نے اسلام کا دفاع اس منحرف رجحان کے خلاف کیا جس نے اصول دین کی تاویل کر کے شرک کو مباح کر دیا تھا اور احکام شریعت کی ایسی تاویل کی تھی جس سے شریعت کی ضرورت ہی ختم ہو گئی تھی۔ ابن حزم نے واضح کیا کہ دینی نص واضح اور صریح ہے اور اس طرح کی کسی تاویل کی اس میں گنجائش نہیں ہے۔

استاذ العقاد اسی لیے کہتے ہیں کہ: مذہب ظاہریہ پروان چڑھاتا کہ اس باطنیت کا مقابلہ کرے اور ایک ایسے مخفی امام کی ضرورت کا انکار کرے جو لوگوں کو ایسی تعلیم دے جس کی تعلیم حاصل کرنا آیات و احادیث کے ظاہر سے ان کے بس اور وسعت میں نہیں ہے۔ ^{۱۳۲}

ابن حزم ان فرقوں سے ہمیں اس طرح ہوشیار کرتے ہیں:

”اللہ کے بندو، ہوشیار رہو! اہل کفر والحاد تمہیں دھوکہ نہ دے دیں اور بغیر کسی

دلیل کے اپنی چکنی چپڑی باتوں سے اور تمہارے رب کی کتاب اور تمہارے نبی کے کلام کی تعلیمات کے برخلاف اپنے مواعظ سے تمہیں فریب میں مبتلا نہ کر لیں۔ کتاب و سنت کے سوا کسی میں خیر نہیں ہے۔ یاد رکھو کہ اللہ کا دین ظاہر اور واضح ہے اس کا کوئی باطن نہیں ہے۔ وہ اعلان و اظہار ہے اس میں کوئی چیز راز کی نہیں ہے۔ سب کھلی ہوئی دلیلیں ہیں ان میں کوئی مد اہنت نہیں ہے۔ اسے مجرم سمجھو جو بغیر دلیل کے پیروی کی دعوت دے۔ جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ کا کوئی مذہب سری اور باطنی ہے ان کے محض دعوے اور بے بنیاد الزامات ہیں۔ یاد رکھو کہ اللہ کے رسول ﷺ نے شریعت کا ایک کلمہ بھی نہیں راز میں رکھا نہ خصوص سے کسی بیٹی، بھتیجے، بیوی یا دوست کو شریعت کا کوئی ایسا راز دیا جسے آپ نے عوام سے چھپایا ہو۔ آپ ﷺ کے پاس نہ کوئی خفیہ راز تھا نہ کوئی رمز و اشارہ تھا اور نہ کوئی باطن تھا مگر یہ کہ ہر چیز کی طرف اللہ کے بندوں کو آپ نے دعوت دی۔ اگر آپ نے کوئی چیز چھپائی ہوتی تو آپ نے حکم خداوندی کے مطابق تبلیغ کا فریضہ انجام نہ دیا ہوتا۔ جو شخص اس طرح کی بات کرتا ہے وہ کافر ہے۔ ان لوگوں سے دور رہو جو نہ اپنے طریقہ کار کی وضاحت کرتے ہیں اور نہ دلیل دیتے ہیں اور اس سے منحرف نہ ہو جاؤ جس پر تمہارے نبی ﷺ اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم گامزن تھے۔“

اس واضح عبارت سے ہم ابن حزم کا موقف سمجھ سکتے ہیں اور اس بات کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ظاہر نص کو اختیار کرنے میں وہ کس قدر دلچسپی رکھتے تھے اور اس بات پر کتنا زور دیتے تھے کہ ”کلام الہی کے ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے اور کسی صورت میں خدا کے کلام کو اس کے ظاہر سے نہیں ہٹایا جاسکتا سوائے اس کے کہ کوئی نص، اجماع یا حسی ضرورت اس بات کا تقاضا کرے کہ کلام کی کوئی چیز ظاہر پر محمول نہیں کی جاسکتی اور ظاہر سے منتقل کر کے کسی اور مفہوم کو لینا ضروری ہے۔“

ابن حزم کے موقف اور ظاہر نص کو پکڑنے کی ان کی دعوت کو باطنیہ کی آراء و دعاوی کا محض ابطال نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ ان کے نظریات و رجحانات ہر اس شخص کے خلاف ایک طاقتور تردید اور صریح ابطال ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن کی آیات باہم متضاد یا متناقض ہیں۔

اس بنیاد پر ابن حزم کے حقیقی موقف کو سمجھنا ضروری ہے کیوں کہ ظاہر نص کی پیروی کی دعوت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انہوں نے عقل کو منسوخ کر دیا ہے۔ وہ ایک مسلمان مفکر کی طرح مطلقاً عقل کا انکار نہیں کرتے ورنہ ان کی کتاب الفصل فی الملل اور دوسری تصنیفات میں عقلی و نقلی دلائل کا سہارا لے کر دوسرے ادیان و مذاہب کے حاملین سے ان کے مباحثوں اور ان کے سخت موقف کی تفسیر ہم کس طرح کریں گے؟ ان تمام تحریروں میں ابن حزم نے اس چیز کی پیروی کی ہے جس کی پیروی واجب ہے یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے استدلال۔ یہ بات معروف ہے کہ ہر موضوع کا اپنا مخصوص منہاج ہوتا ہے چنانچہ ”انکا حسی و عقلی منہاج ان عقلی و حسی موضوعات کے ساتھ مخصوص ہے جو جس اور عقل کے دائرہ میں آتے ہیں۔ لیکن جہاں تک ان شرعی الہامی امور کا تعلق ہے جو عقل کے اختصاص میں نہیں آتے اور اس کے دائرہ سے باہر ہیں کیوں کہ ان کی معرفت عقل کی قدرت و صلاحیت سے ماورا ہے تو ان میں ابن حزم کا خاص مسلک ہے یعنی منہاج ظاہری کا التزام ان معاملات میں جن میں اللہ نے نص نازل کی ہے، ان کی خبر دی ہے اور ان کی وضاحت کی ہے۔“ ۱۳۵

اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ نقل کے رجحان نے۔ جس کی نمائندگی ظاہر یہ نے کی۔ عقل کو نقل سے الگ کر دیا، نہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ عقل کے رجحان نے۔ جس کی نمائندگی معتزلہ نے کی۔ عقل کو نقل پر مقدم کر کے نقل کا انکار کیا ہے۔ یہ دونوں رجحانات دو متضادم انتہاؤں پر نہیں ہیں جیسا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک عقل کا کردار متعین کرتا ہے اور ہر جماعت کا اپنا نقطہ نظر ہے۔

جن لوگوں نے رسالت والوہیت کو عقل سے سمجھنے کے بعد نقل کو مقدم رکھا ہے تو اس کی وجہ

ان کا یہ ایمان ہے کہ ”صاحب شریعت کے مدارک وسیع تر دائرہ کی وجہ سے عقلی نظر و بحث کے مدارک سے کہیں زیادہ وسیع ہیں۔ وہ عقلی نظر سے ماوراء اور اس کو محیط ہیں کیوں کہ وہ انوار الہیہ سے اکتساب کرتے ہیں اور عقلی نظر کے ضعیف قانون اور محصور مدارک کے تحت وہ داخل نہیں ہیں۔“ ۱۳۶

اور جن لوگوں نے عقل کو مقدم جانا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ فریق مخالف نقل کی پابندی پر تیار نہیں ہے اس لیے عقلی اساس پر ہی مناقشہ کو استوار رکھنا ناگزیر تھا ”انہیں دراصل اس پر مجبور کیا ملحدین کے کلام نے جو نظری بدعتوں کے ذریعہ سلفی عقائد کی مخالفت کر رہے تھے اس لیے انہوں نے بھی ان کی تردید کے لیے انہی کے اسلوب کو اختیار کیا اور اس کا تقاضا ہوا کہ نظری دلائل کا سہارا لیں اور ان کے ذریعہ سلفی عقائد کی برتری ثابت کریں۔“ ۱۳۷

امام راغب الاصفہانی (م ۵۰۲ھ) کی عبارت کتنی خوبصورت ہے! وہ کہتے ہیں:

”اللہ کے مخلوق کی طرف دو رسول ہیں: ایک باطن کا رسول ہے اور وہ عقل ہے۔

دوسرا ظاہر کا رسول ہے اور وہ پیغمبر ہے۔ کوئی شخص رسول ظاہر سے اس وقت تک استفادہ نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ رسول باطن سے استفادہ نہ کرے۔ رسول باطن ہی رسول ظاہر کے دعویٰ کی صحت و صداقت کو پرکھتا ہے اگر وہ نہ ہو تو ظاہر کے قول سے استدلال لازم نہ ٹھہرے۔ اسی لیے جو لوگ اللہ کی وحدانیت اور نبوت کی صداقت میں شک کرتے ہیں اللہ نے ان کی عقل ماردی ہے اور انہیں حکم دیا ہے کہ وہ ان امور کی صحت کے لیے عقل استعمال کریں۔

عقل قائد ہے اور دین مدد اور تعاون ہے اگر عقل نہ ہو دین باقی نہ رہے گا اور اگر دین نہ ہو تو

عقل حیران و ششدر رہے گی اور ان دونوں کا اجتماع:

۱۳۸

نور علی نور۔

(روشنی پر روشنی)

۱۳۹

ہوگا۔

امام غزالی (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) نے اپنی کتاب معارج القدس میں یہی خیال ظاہر کیا ہے۔ انہوں نے عقل اور شرع دونوں کی ہم آہنگی اور دونوں کی باہمی ضرورت پر زور دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

”جان لو کہ عقل شریعت کے بغیر ہدایت نہیں پاسکتی۔ اور شرع عقل کے بغیر واضح نہیں ہوگی۔ عقل کی حیثیت بنیاد کی اور شرع کی حیثیت عمارت کی ہے۔ عمارت نہ ہو تو بنیاد کیا فائدہ پہنچا سکتی ہے؟ اور عمارت مستحکم نہیں ہوگی اگر بنیاد نہ ہو۔“

یہ بات بھی ہے کہ عقل کی حیثیت نگاہ کی اور شرع کی حیثیت کرن کی ہے۔ نگاہ بے سود ہوگی اگر خارج سے کرن نہ ہو اور شعاع بے فائدہ ہے اگر نگاہ نہ ہو۔ اسی لیے اللہ نے فرمایا ہے:

قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ۔ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ۔^{۱۴۰}

(تمہارے پاس اللہ کی طرف سے روشنی آگئی ہے اور ایک ایسی حق نما کتاب جس

کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جو اس کی رضا کے طالب ہیں سلامتی کے طریقے بتاتا

ہے اور اپنے اذن سے ان کو اندھیروں سے نکال کر اُجالے کی طرف لاتا ہے۔)

یہ حقیقت بھی ہے کہ عقل کی حیثیت چراغ کی اور شریعت کی حیثیت اس کو طاقت دینے والے تیل کی ہے۔ تیل نہ ہو تو چراغ روشنی نہیں دے سکتا اور اگر چراغ نہ ہو تو تنہا تیل اس سلسلہ میں کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتا۔ اسی حقیقت کی طرف اللہ نے متنبہ کیا ہے:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ۔^{۱۴۱}

(اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ کائنات میں اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق میں چراغ رکھا ہوا ہو، چراغ ایک فانوس میں ہو، فانوس کا حال یہ ہو کہ جیسے موتی کی طرح چمکتا ہوا تارا۔ اور وہ چراغ زیتون کے ایک ایسے مبارک درخت کے تیل سے روشن کیا جاتا ہو جو نہ شرقی ہو نہ غربی، جس کا تیل آپ ہی آپ بھڑکا پڑتا ہو چاہے آگ اس کو نہ لگے۔ روشنی پر روشنی!)

شریعت خارج سے عقل ہے اور عقل داخل سے شریعت ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے کے معاون بلکہ باہم متحد ہیں۔

شریعت چونکہ خارج سے عقل کا نام ہے اسی لیے اللہ نے قرآن کی متعدد آیات میں عقل سے کافروں کی محرومی کا تذکرہ کیا ہے:

صُمُّ بَكْمٍ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ - ۱۴۲

(یہ بہرے ہیں، گونگے ہیں، اندھے ہیں اس لیے کوئی بات ان کی عقل میں نہیں

آتی۔)

اور چونکہ عقل داخل سے شرع ہے اس لیے اللہ نے عقل کی صفت یہ بیان کی ہے:

فَطَرَةَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِلُ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدّٰيْنُ الْقَيِّمُ - ۱۴۳

(قائم ہو جاؤ اس فطرت پر جس پر اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو پیدا کیا ہے، اللہ کی بنائی

ہوئی ساخت بدلی نہیں جاسکتی۔ بالکل یہی راست اور درست دین ہے۔)

اس آیت میں عقل اور فطرت کو قرآن نے دین سے تعبیر کیا ہے اور دونوں کو ہم آہنگی اور

اتحاد کی وجہ سے نور علی نور^{۱۴۴} قرار دیا ہے یعنی عقل و شریعت دونوں کی روشنی جمع ہوگئی۔ پھر اسی

آیت میں آگے فرمایا کہ اللہ جسے چاہتا ہے اپنے نور کی ہدایت دیتا ہے۔ یہاں اللہ نے دونوں

انوار کے لیے واحد ہی کا صیغہ استعمال کیا ہے کیوں کہ عقل غائب ہو جائے تو شریعت بے سود

ہو جاتی ہے اور اسی طرح ناکام رہتی ہے جیسے نور کے فقدان سے آنکھ بے بس ہو جاتی ہے۔^{۱۳۵}
 امام غزالی کہتے ہیں کہ عقل کی مذمت کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ وہ اس بصیرت کا نور ہے جس سے عرفان الہی حاصل ہوتا ہے اور صدق رسالت کا پتہ چلتا ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں:
 ”عقل کی مذمت کیسے کی جاسکتی ہے جبکہ اللہ نے اس کی تعریف کی ہے؟ اگر قابل مذمت عقل ہو سکتی ہے تو قابل تعریف کون سی چیز ہوگی۔ اگر قابل تعریف اور محمود شریعت ہے تو کس طرح شریعت کی صحت معلوم ہوگی۔ اگر اس کا علم عقل مذموم کے ذریعہ ہوگا جو ناقابل اعتماد ہے تو شریعت بھی قابل مذمت ٹھہرے گی۔“^{۱۳۶}
 یہ قابل ذکر ہے کہ یہاں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا موقف بیان کیا جائے جنہیں گزشتہ رائے کے سلسلہ میں بعض تحفظات ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ عقل کی اہمیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شریعت کا اثبات عقل پر موقوف ہے۔ وہ کہتے ہیں:

”شرع ثابت ہے خواہ ہم عقل سے اس کا ثبوت معلوم کریں یا بغیر عقل کے، یا ہم عقل کے ذریعہ یا بغیر عقل کے اس کا ثبوت معلوم نہ کریں کیوں علم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کچھ نہ ہونے کا ہمیں علم حاصل ہو گیا ہے اور حقائق کے بارے میں ہمارے علم نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خود وہ حقائق ثابت نہیں ہیں۔“^{۱۳۷}
 ابن تیمیہ یہاں ایک بہت اہم نکتہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں وہ یہ کہ:

”جو چیز معلوم و معروف ہے وہ اپنے وجود کے لیے علم کی محتاج نہیں ہے جیسے اللہ کی وحدانیت، اسماء اور صفات باری، رسالت، فرشتوں اور آسمانی کتابوں کی صداقت کے بارے میں ہمارا علم ہے۔ یہ تمام معلومات ثابت اور قطعی ہیں خواہ ہم ان کا علم رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں یہ معلومات ہمارے علم سے بے نیاز ہیں۔ عقل کے ساتھ شرع کا معاملہ اسی باب سے ہے۔ اللہ کی جانب سے نازل شدہ شریعت فی نفسہ ثابت ہے خواہ ہم اپنی عقلوں سے اس کا علم رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں۔ وہ فی

نفسہ ہماری عقل و علم سے بے نیاز ہے۔ البتہ ہم اس کے محتاج ہیں اور اپنی عقلوں کے ذریعہ اس کا علم حاصل کرنے کے ضرورت مند ہیں عقل جب شرع کی تعلیمات کا علم حاصل کرتی ہے تو اس کی عالم بن جاتی ہے اور دنیا و آخرت کے ان تمام امور کی واقف کار ہو جاتی ہے جن پر شریعت مشتمل ہے، وہ اپنے اس علم سے فائدہ اٹھاتی ہے اور یہ علم اسے وہ صفت عطا کرتی ہے جو اس سے پہلے اس کے پاس نہ تھی۔ اگر عقل کو یہ علم حاصل نہ ہوتا تو وہ ناقص اور جاہل رہتی۔“ ۱۲۸

سابقہ رائے پر ابن تیمیہ کو جو اعتراض بھی ہو، طرفین کا نقطہ نظر مختلف ہے۔ اگر ابن تیمیہ عقل و نظر کے درمیان اس رابطہ کو اس نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں کہ وہ شئی فی نفسہ ثابت ہے خواہ ہم اس کا علم رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں تو دوسرا گروہ ایک دوسری جہت سے اس پر نظر ڈالتا ہے اور وہ نفع رسائی و ہدایت اور استعمال شدہ وسیلہ کا نظریہ تا کہ شریعت سے ہدایت کا حصول مکمل ہو۔ چونکہ جہت مختلف ہے اس لیے طرفین کے درمیان ساخت کے اعتبار سے اختلاف ناگزیر ہے۔ اگر ابن تیمیہ شئی کے فی نفسہ ثابت ہونے پر نگاہ رکھتے ہیں تو اس کا علم رکھنے کے لیے بھی ہمارے لیے عقل ناگزیر ہے۔ عقل اشیاء کے متعلق ہماری جانکاری کا وسیلہ ہے اس صورت میں اختلاف نتیجہ کے اعتبار سے باقی نہیں رہتا کیوں کہ ابن تیمیہ ظاہری اختلاف کے باوجود جس نتیجہ تک پہنچتے ہیں وہی منزل اور نتیجہ دوسرے گروپ کا بھی ہے اور وہ ہے عقل اور نقل کے درمیان تعارض کا دفعیہ اور ابن تیمیہ کی تعبیر کے مطابق صحیح منقول اور صریح معقول کے درمیان ہم آہنگی اور موافقت۔

اسی لیے ابن تیمیہ کہتے ہیں:

”جو بات صریح عقل سے معلوم ہے اس کا شریعت کے مخالف ہونا ناقابل تصور ہے بلکہ صحیح منقول کی مخالفت صریح معقول کبھی نہیں کر سکتی۔ میں نے لوگوں کے مختلف فیہ مسائل پر بہت غور کیا تو میں نے محسوس کیا کہ جو چیزیں صریح و صحیح

نصوص کے خلاف تھیں وہ فاسد شبہات تھے اور عقل کے ذریعہ ان کا بطلان معلوم و متعین تھا بلکہ عقل کے ذریعہ ان کا نقیض جو شرع کے مطابق تھا متعین ہوا۔ میں نے بڑے بڑے مسائل جیسے توحید و صفات خداوندی، تقدیر، نبوت اور معاد وغیرہ کے مسائل پر تدبر کیا اور میں نے دیکھا کہ عقل صریح سے جو باتیں معلوم ہوئیں ان کی مخالفت سمع نے کبھی نہیں کی بلکہ جس سماعی چیز کو اس کی مخالفت میں پیش کیا گیا وہ یا تو ضعیف حدیث تھی یا کمزور دلالت تھی اس لیے وہ چیز دلیل نہیں کہلائی جاسکتی گرچہ عقل صریح کی مخالفت سے الگ تھلگ ہو اور اگر وہ عقل صریح کی مخالفت کی زد میں بھی ہو تو اسے دلیل سمجھنا مزید غلط ہوگا۔^{۱۴۹}

محاکمہ

اس بنیاد پر جب ہم عقل و نقل کے باہمی رابطہ کے تعلق سے اسلامی موقف پر بحث کر رہے ہوں تو ہم عقل و نقل کے درمیان خلیج حائل نہیں کر سکتے جیسا کہ بعض محققین نے کیا ہے۔^{۱۵۰} انہوں نے اس موضوع کے تحت موقف کو تین بنیادی رجحانات میں تقسیم کر دیا ہے:

نقلی رجحان، ان کی نگاہ میں عقل کو شرع کے دائرہ سے خارج کر دیا گیا ہے۔

عقلی رجحان، یعنی عقلی دلائل پر قدح مناسب نہیں ہے خواہ وہ دلائل نقلیہ سے متصادم ہوں۔ یہ رجحان اس حقیقت نقلیہ کا انکار کرتا ہے جس کی معترف عقل نہ ہو۔

توفیقی رجحان، یعنی عقل و نقل میں موافقت اور سازگاری پیدا کی جائے۔^{۱۵۱}

یہ مسئلہ میری رائے میں تخییر یا انتخاب کا نہیں ہے^{۱۵۲} کہ اگر ہم نقل کے رجحان کو اختیار کریں تو عقل کی کوئی گنجائش نہ ہو اور اگر عقل کو تسلیم کر لیں تو نقل سے دامن چھڑانا ناگزیر ہو جائے۔

پھر یہ بات بھی ہے کہ رجحان نقلی کی یہ تشریح کہ عقل کو شرع کے دائرہ سے خارج کر دیا جائے، تضاد بیانی کا شکار ہے۔ اس لیے کہ وہ چیز نقلی کیسے ہوگی جبکہ عقل کو شرع کے دائرہ سے

خارج کر دیا جائے گا؟ شریعت اسلامی نے تو خود عقل کو اپنے دائرہ سے خارج نہیں قرار دیا ہے بلکہ عقل کے تئیں شریعت کے موقف ہی کا تقاضا تھا کہ علماء اسلام نے کتاب و سنت اور اجماع ہی کو ماخذ استدلال نہیں قرار دیا بلکہ عقل کو بھی ایک ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا کیوں کہ عقل ہی سے بقیہ مصادر تعرض کرتے ہیں تاکہ وہ ان نصوص پر غور و تدبر کرے اور مراد و مقصود کی تعیین کرے۔^{۱۵۳}

یہ بھی عقل کے تئیں شریعت کا موقف ہی تھا جس نے علماء اسلام کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ دین و عقل کے درمیان ہم آہنگی اور موافقت کے لیے ایسی جدوجہد کریں کہ بعض ان حضرات نے جنہیں بصارت کے لیے مغربی عینک ہی میسر آئی ہے، اس اسلامی عربی خدمت کو محض پیوند کاری قرار دیں اور عقلی تحریک سے اسے غیر مربوط سمجھیں۔^{۱۵۴} جبکہ ان کوششوں کو ہمارے اسلاف نے ایک فکری بدیہی ضرورت قرار دیا جو اس فطرت سلیم کے تقاضوں کے مطابق تھیں جو خصوصیات اسلام کے حقائق کو سمجھتی ہے۔^{۱۵۵}

باب چہارم

بعض فلاسفہ اسلام کے نزدیک دین اور فلسفہ میں ہم آہنگی

متکلمین اسلام کے نزدیک عقل و نقل کے مسئلہ کی جو اہمیت تھی اس پر چند لمحوں کے لیے توقف کرنے کے بعد اب ہم فلاسفہ اسلام کے یہاں اس مسئلہ کے مباحث کا مختصر تجزیہ کریں گے تاکہ معلوم ہو سکے کہ مسلم فلاسفہ کے یہاں کس طرح اس قضیہ نے ایک دوسری شکل اختیار کر لی ہے وہ یہ کہ فلسفی اپنی عقل کے ذریعہ جس نتیجہ تک پہنچتا ہے وہ شریعت کی تعلیمات سے ہم آہنگ ہوتا ہے اس لیے منہاج عقلی کو استعمال کرنے والے فلسفہ اور وحی کا سہارا لینے والی شریعت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ فلاسفہ کا عقیدہ تھا کہ دین کا مقصد فلسفہ کے مقصد کے مشابہ ہے

کیوں کہ دونوں کی منزل عقیدہ برحق اور عمل خیر کے ذریعہ سعادت اور خوشحالی کا حصول ہے۔ وہ حق کی معرفت اور اس تک رسائی میں دین و فلسفہ کے دونوں مآخذ کو ہم آہنگ سمجھتے ہیں کیوں کہ تمام علوم و معارف - خواہ وحی کے ذریعہ ہوں یا بغیر وحی کے - عقل فعال کے واسطے سے واجب الوجود سے صادر ہوتے ہیں۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ عقل و وحی کے درمیان اور نتیجہ کے طور پر حکمت و نبوت یا فلسفہ و دین یا عقل و نقل کے درمیان رابطہ کا مسئلہ ایسا رہا ہے جس نے اسلامی ذہن و فکر پر تسلط قائم کر لیا اور اس رابطہ سے وہ ہم آہنگی اور موافقت و سازگاری نمودار ہوئی جو مسلم فلسفہ کا اہم ترین مظہر تھی۔ یہ وہ چیز تھی جس نے بعض مغربی مفکرین^{۱۵۶} کو یہ کہنے پر آمادہ کیا کہ اس نے اسلامی فلسفہ میں جدت اور ابتکار پیدا کیا اور مسلم فلاسفہ کو دین اسلامی کا داعی اور مبلغ بنانے میں انقلابی کردار ادا کیا۔^{۱۵۷}

بغیر کسی استثناء کے تمام مسلم فلاسفہ نے اس موافقت و مطابقت کی کوشش کی۔ کنڈی سے لیکر ابن رشد تک سب نے قابل لحاظ جدوجہد کی اور ایسی آراء و افکار سے استدلال کیا جو جدت و ندرت سے خالی نہ تھے اور ان کی کوششوں کا اسلامی مطالعات کے اندر فلسفہ کے اثر و نفوذ میں بڑا زبردست کردار رہا۔

الکنڈی

کنڈی (م ۳۳۹ھ / ۸۶۵م) نے فلسفہ کی تعریف ان لفظوں میں کی: ”فلسفہ نام ہے انسان کی طاقت کے بقدر اشیاء اور ان کی حقیقتوں کا علم رکھنے کا۔“^{۱۵۸} اس لیے فلسفہ کا دین سے مستحکم تعلق ہونا ناگزیر ہے کیوں کہ ”اشیاء کے ان کی حقیقتوں کے ساتھ علم میں علم ربوبیت، علم وحدانیت، علم فضیلت و اخلاق اور تمام نافع علوم اور ان تک رسائی اور ہر نقصان دہ علم سے دوری اور اس سے اجتناب داخل ہے۔“

انہی تمام علوم کی تحصیل و تبلیغ کے لیے اللہ کی طرف سے سچے رسول آئے کیوں کہ انبیاء

صادقین کی آمد کا مقصد تھا کہ عوام خدا کی ربوبیت کا اقرار کریں، اس کے پسندیدہ اخلاق کو اختیار کریں اور ان اخلاق و فضائل سے متصادم رذائل کو چھوڑ دیں۔^{۱۵۹}

اس طرح کندی دین اور فلسفہ کو ایک ہی ہدف و مقصد پر جمع کرتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ”فلسفی کا مقصد اپنے علم سے حق تک رسائی اور اپنے عمل سے حق کا التزام ہے۔“^{۱۶۰}

ابن مسرہ

ابن مسرہ^{۱۶۱} (۲۶۹-۳۱۹ھ) کا خیال ہے کہ عقلی نظروں کی مخالف نہیں ہے۔ محسوس و معلوم اشیاء پر غور و تدبر اور مشاہدہ کے ذریعہ انسان ان نامعلوم حقیقتوں اور اصولوں کی طرف منتقل ہوتا ہے جو اپنے انجام کے اعتبار سے دینی حقائق سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ وہ صراحت سے کہتے ہیں ”استدلال کرنے والا اسفل دنیا سے چل کر اعلیٰ دنیا تک پہنچ کر عبرت پذیری کا مقصد حاصل نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ وہ اعلیٰ سے اسفل کی طرف انتقال کے انبیائی طریقہ کو اختیار کرے۔“^{۱۶۲}

فارابی

فارابی (م ۳۳۹ھ/۹۵۰ء) سمجھتے ہیں کہ دین اور فلسفہ کے موضوعات ایک ہیں۔ اس خیال کا اظہار انہوں نے اپنی کتاب تحصیل السعادة میں کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں ”مذہب و ملت فلسفہ کا ترجمان ہوتا ہے۔ دونوں ایک طرح کے موضوعات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ دونوں موجودات کے انتہائی اصول دیتے ہیں۔ وہ موجودات کے مبدأ اول اور سبب اول کا علم فراہم کرتے ہیں اور وہ آخری غایت بتاتے ہیں جس کی خاطر انسان کی تشکیل ہوئی ہے اور وہ ہے تمام موجودات میں آخری سعادت اور آخری غایت کا وجود۔“^{۱۶۳} فارابی کا خیال ہے کہ طرفین (یعنی صحت مند فلسفہ اور مذہب صحیح) کے درمیان اگر کچھ تنفر اور تضاد پیدا ہوا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ”وہ فلسفیانہ نظام جو اس مذہب سے متصادم ہے ایک فرسودہ اور کمزور نظام رہا ہے جس میں ان براہین کی کثرت نہیں رہی جو یقین تک رہنمائی کرتے۔“^{۱۶۴}

اسی لیے ہم فارابی کے یہاں یہ فکر موجود پاتے ہیں کہ ”نبی اور فلسفی ایک ہی چشمہ سے سیراب ہوتے ہیں اور یہ دونوں ایک یہ رفیع الشان ماخذ سے اپنا علم حاصل کرتے ہیں اور نبوی حقیقت اور فلسفیانہ حقیقت دونوں یکساں درجہ میں وحی کے نتائج ہیں اور انسان پر فیضان الہی کے اثرات ہیں۔“ ۱۶۵

ابن سینا

ابن سینا (م ۴۲۸ھ/۱۰۳۶ء) نے وہی بات کہی ہے جو اوپر فارابی کہہ چکے ہیں۔ ہم ان کے رسالہ فی أقسام العلوم العقلیة میں دیکھتے ہیں کہ وہ حکمت کی اقسام پر گفتگو کرنے کے بعد کہتے ہیں: ”میں نے حکمت (یعنی فلسفہ) کی تمام اقسام کا پتہ چلایا اور معلوم ہوا کہ ان میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو خلاف شرع تعلیم پر مشتمل ہو جو لوگ فلسفہ کی دعوت دیتے ہیں پھر شریعت کے منہاج سے ہٹ جاتے ہیں وہ خود اپنی جانب سے اور اپنی عاجزی و در ماندگی کی وجہ سے گمراہ ہوتے ہیں۔ یہ بات نہیں ہے کہ فلسفہ کافن ان پر گمراہی واجب کرتا ہو۔ ایسے لوگوں سے فلسفہ بری الذمہ ہے۔“ ۱۶۶

ابن حزم

ابن حزم (م ۴۵۶ھ/۱۰۶۳ء) نے فلسفہ اور مذہب کے عملی مفہوم سے دلچسپی لی اور یہ رائے قائم کی کہ ان دونوں کا مقصد نفس کی اصلاح ہے اور اس سلسلہ میں شریعت اور فلسفہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ وہ اپنی کتاب الفصل فی الملل والنحل میں کہتے ہیں:

”در حقیقت فلسفہ کا مفہوم، نتیجہ فکر اور اس کی تعلیم و تعلم کا مقصد اصلاح نفس کے سوا کچھ نہیں۔ وہ فضائل اور حسن اخلاق کا علمبردار ہے جس سے آخرت محفوظ اور سالم رہتی ہے اور خاندانی نظام اور رعیت حسن سیاست سے ہمکنار ہوتی ہے۔ یہی مقصد شریعت کا بھی ہے اور اس میں علماء شریعت اور علماء فلسفہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔“ ۱۶۷

ابن طفیل (م ۸۵۱ھ/۱۱۸۵م) نے اپنے مشہور فلسفیانہ قصہ حسی بن یقظان میں وضاحت کی ہے کہ کس طرح انسان اپنی عقل کے ذریعہ اور خلاج کی کسی مدد کے بغیر عالم علوی کی معرفت حاصل کر لیتا ہے اور معرفت الہی اور خلود نفس تک رسائی پا جاتا ہے اور یہ کہ جن علوم و معارف تک اس کی رہائی ہوتی ہے وہ دین کے معروف و مسلم اصولوں سے متصادم نہیں ہوتے۔^{۱۶۸}

ابن رشد

ابن رشد (م ۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء) نے مذہب و فلسفہ یا اپنی تعبیر کے مطابق حکمت و شریعت کے درمیان مستحکم رابطہ کو نمایاں کرنے میں پوری وضاحت و صراحت سے کام لیا ہے۔ اور اس مقصد کے لیے اپنی دو کتابیں فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الإتصال اور الکشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة مخصوص کیں مزید برآں اپنی کتاب تہافت التہافت میں بھی مختلف مواقع پر مختلف مناسبتوں سے اس پر اظہار خیال کیا۔

ابن رشد مذہب اور فلسفہ کے درمیان تعلق کی وضاحت کے لیے شریعت ہی سے آغاز کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ”شریعت نے موجودات پر عقلی تدبیر کی دعوت دے کر فلسفہ کے مطالعہ پر ابھارا ہے۔ ابن رشد کی نگاہ میں فلسفہ کا کام اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ صانع حقیقی پر دلالت کی خاطر موجودات پر تدبیر اور اس سے عبرت پذیری ہو کیوں کہ موجودات کی صفت و مہارت کا علم حاصل کر کے اس کے صانع کا علم حاصل ہوتا ہے اور اس صفت اور کاریگری کا علم جتنا مکمل ہوگا صانع تک رسائی اتنی ہی مکمل ہوگی۔ شریعت نے تو دعوت دی ہے کہ عقل کے ذریعہ موجودات کا ادراک اور ان کی معرفت اور ان کا علم حاصل کرو۔“^{۱۶۹}

اسی طرح ابن رشد کا خیال ہے کہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کو اللہ نے بطور خصوصی اس علم فلسفہ سے نوازا تھا۔ ارشاد ہوتا ہے:

وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ -^{۱۷۰}

(ابراہیم کو ہم اسی طرح زمین اور آسمانوں کا نظام سلطنت دکھاتے تھے۔)

ابن رشد سمجھتے ہیں کہ صحت مند نظر و تدبیر شریعت کی مخالفت نہیں کر سکتا۔ وہ اس سلسلہ میں قطعی اور حتمی رائے دیتے ہوئے کہتے ہیں:

”چونکہ یہ شریعت برحق ہے اور اس بحث و نظر کی داعی ہے جو حق کی معرفت تک لے جاتی ہے اس لیے ہم مسلمان قطعی طور پر جانتے ہیں کہ بُرہانی نظر و تدبیر شریعت کی مخالفت تک نہیں لے جا سکتا۔ حق حق کی مخالفت نہیں کرتا بلکہ اس کا موافق اور گواہ ہوتا ہے۔“^۱

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ”حکمت شریعت کی رفیق اور رضاعی بہن ہے۔ بالطبع دونوں رفیق اور جوہر اور روح کے اعتبار سے دونوں ایک دوسری کی جدیب ہیں۔“^۲

دین و فلسفہ کے درمیان مطابقت کی ان فلسفیانہ کوششوں پر طائرانہ نظر ڈالنے کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی یہ ممکن ہے کہ فلسفی اپنی عقل سے ان حقائق تک رسائی حاصل کر لے جن کا علمبردار نبی ہوتا ہے؟ اور کیا منہاج عقلی کو استعمال کرنے والے فلسفہ اور وحی پر منحصر شریعت کے درمیان واقعی کوئی اختلاف نہیں ہے؟ غالباً مذہبی طبقہ کی برافروختگی اور جدال و قتال کی وجہ بعض فلاسفہ کی یہ ضمنی یا تصریحی تفہیم تھی کہ تنہا عقل کے سہارے معرفت کا حصول ممکن ہے اور وحی سے اس سلسلہ میں بے نیازی جائز ہے لیکن کیا فلاسفہ اسلام نے واقعتاً یہ معنی مراد لیا ہے؟ ان سوالات کے جواب میں ہم کہتے ہیں:

”رسول کے لائے ہوئے پیغام اور تعلیمات کی صداقت و حقانیت پر تنہا عقل کے ذریعہ گواہی و رسائی اس کھلے ذہن کے دیندار شخص کی نگاہ میں قابل تعریف عمل ہوگی جو اپنے مذہبی اصولوں کو عقل سے متصادم نہ پا کر مسرور ہوتا ہے اور فکری ارتقاء کی راہ میں حائل نہ دیکھ کر خوش ہوتا ہے لیکن کھلے ذہن و دماغ کا مذہبی شخص یہ حقیقت بھی فراموش نہیں کر سکتا کہ نبوت ایک خصوصیت اور ایک امتیاز ہے جس سے اللہ ان افراد کو ہمکنار کرتا ہے جنہیں اس نے داعی اور ہادی مقرر کیا

ہے اور اس نے ان افراد کو براہ راست حقیقت سے ایسی صورت سے مطلع کیا ہے جس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

رسول کریم ﷺ کے معاملہ میں دیکھیے۔ الوہیت نے آپ ﷺ کو بغیر کسی رہنمائی کے نہیں چھوڑ دیا کہ جن حقائق کا آپ نے مشاہدہ کیا ہے اور جو حقائق آپ کے علم میں آئے ہیں ان کی تشکیل کر لیں بلکہ آپ ﷺ کو ان الہامی حقائق کو منتقل کرنے کے لیے امانت دار واسطہ بنایا جن کی تشکیل و تنظیم نبی کے ذاتی رجحان سے دور رکھ کر اس نے مکمل کی تھی۔

اگر فلسفی کے لیے جائز ہے کہ وہ نبی کی حالت تک رسائی حاصل کرے تو وہاں اس اختصاص اور امتیاز کا کوئی محرک نہیں ہے اس لیے وہاں اس مقدس اقتدار و اختیار کا کوئی عامل نہیں ہوگا جو نبی کو داعی الی اللہ کے مقام و مرتبہ پر فائز کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ مسئلہ ایسا نہیں ہے جہاں فلسفیانہ آراء اور مذہبی افکار کے اختلاف کو بنیادی اہمیت حاصل ہو بلکہ اصل مسئلہ خود بنیاد کے اختلاف کا ہے یعنی دین خود علم و معرفت کا ایک مصدر ہے اور دوسری طرف عقل کی اساس معرفت کا ماخذ ہے۔

بسا اوقات انسان کے ذہن میں سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ مسئلہ کو اس انداز میں پیش کرنے سے یہ غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ گویا معرفت کے دو طریقے ہیں اور یہ دونوں طریقے باہم متضاد ہیں جن کے آپس میں ملنے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ ایک دین کا طریقہ ہے اور دوسرا عقل کا طریقہ ہے اور اس سے بلاشبہ یہ وہم ہوتا ہے کہ دین عقل سے کبھی ہم آہنگ نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ایسا طریقہ نکالتا ہے جو عقل کے سراسر خلاف ہے۔ یہ ایسا قول ہے جس کی تردید وہ دلائل و شواہد کر رہے ہیں جنہیں ہم خود دین سے اخذ کر سکتے ہیں۔

دین و فلسفہ میں ہم آہنگی کے دینی عوامل

میری رائے میں خود دین کے اندر ایسے بہت سے شواہد و عوامل موجود ہیں جنہوں نے فلاسفہ اسلام کی اعانت کی کہ وہ دین و فلسفہ کے درمیان مطابقت کی جدوجہد کریں۔ انہیں یہ احساس

برابر رہا کہ وہ روح اسلام کی تعبیر کر رہے ہیں اور اسی لمحہ اس کا دفاع بھی کر رہے ہیں۔ ان عوامل میں سے ایک عامل یہ ہے کہ انسان کی تخلیق کے وقت سے ہی عقل و نقل رفیق کار رہے ہیں۔ قرآن کریم کے دینی نصوص نے متعدد مقامات پر اس پر زور دیا ہے کہ انسان عقل کی وجہ سے ایک ممتاز مخلوق ہے اور مذہبیت اور دینداری بھی اس کی فطرت میں داخل ہے:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ
لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ۔^{۷۶}

(پس اے نبی ﷺ! یکسو ہو کر اپنا رخ اس دین کی سمت میں جمادو، قائم ہو جاؤ اس

فطرت پر جس پر اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو پیدا کیا ہے، اللہ کی بنائی ہوئی ساخت بدلی نہیں جاسکتی، یہی بالکل راست اور درست دین ہے، مگر اکثر لوگ جانتے نہیں ہیں۔)

قرآنی نصوص کا اعلان ہے کہ انسانوں نے اپنی زندگی کا آغاز کیا تو وہ راہ حق پر تھے، باہم

متحد تھے اور اختلاف و انحراف بعد میں در آیا:

وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا۔^{۷۷}

(ابتداءً سارے انسان ایک ہی امت تھے بعد میں انہوں نے مختلف عقیدے اور

مسلك بنا لیے۔)

اختلاف و انحراف کا یہ تسلسل نتیجہ ہے وراثت کا۔ والدین کی اپنے بچوں کو اختلاف کی تلقین

منحرف کر دیتی ہے: ”ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے اس کے والدین اسے یہودی، نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں۔“^{۷۸}

قرآن کریم نے ہمارے سامنے ایک ساتھ انسانوں کی تخلیق اور مذاہب کی تشکیل کی واضح

تصویر کھینچی ہے۔ پہلے انسان آدم علیہ السلام کسی رہنمائی اور یاد دہانی کے لیے نہیں بھیجے گئے بلکہ

اللہ نے اپنے علم خاص سے ان کو تعلیم دی اور پہلے دن سے ہی رحمانی روشنی میں ان کی نگہداشت

کی ”چنانچہ ابوالبشر حضرت آدم علیہ السلام پہلے نبی، پہلے موحد مومن اور پہلے منیب و اواب

انسان تھے۔“ ۹۷ اللہ کا ارشاد ہے:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا۔ ۱۸۰

(اور اللہ نے آدم کو ساری چیزوں کے نام سکھائے۔)

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ۔ ۱۸۱

(پس آدم نے اپنے رب سے چند کلمات سیکھ کر توبہ کی جس کو اس نے قبول کر لیا۔)

عصیان خداوندی کے باوجود حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ عنایت خداوندی کا سلسلہ جاری رہا۔ اللہ نے انہیں منتخب کر لیا اور اپنا مقرب بندہ بنا لیا:

فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوَآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى۔ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى۔ ۱۸۲

(اور آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور راہ راست سے بھٹک گیا۔ پھر اس کے

رب نے اسے برگزیدہ کیا اور اس کی توبہ قبول کر لی اور اسے ہدایت بخشی۔)

اللہ نے ہر دور کے انسانوں کو ہدایت و رہنمائی سے نوازا اور اپنے رسول بھیج کر ان پر احسان کیا جیسا کہ قرآنی نصوص کا اعلان واضح ہے:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا

الطَّاغُوتِ۔ ۱۸۳

(ہم نے ہر امت میں ایک رسول بھیج دیا اور اس کے ذریعہ سے سب کو خبردار کر دیا

کہ اللہ کی بندگی کرو اور طاغوت کی بندگی سے بچو۔)

وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ۔ ۱۸۴

(اور کوئی امت ایسی نہیں گزری ہے جس میں کوئی متنبہ کرنے والا نہ آیا ہو۔)

اللہ تعالیٰ اپنے رسولوں کو مخاطب کر کے کہتا ہے:

وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ۔ ۱۸۵

(اور یہ تمہاری امت ایک ہی امت ہے اور میں تمہارا رب ہوں، پس مجھی سے ڈرو۔)

اسی طرح تمام آسمانی رسالتوں میں دین کے اصول ایک تھے:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ
إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ - ۱۸۶

(اس نے تمہارے لیے دین کا وہی طریقہ مقرر کیا ہے جس کا حکم اس نے نوح علیہ

السلام کو دیا تھا اور جسے اے محمد اب تمہاری طرف ہم نے وحی کے ذریعہ سے بھیجا ہے اور

جس کی ہدایت ہم ابراہیم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام اور عیسیٰ علیہ السلام کو دے چکے

ہیں اس تاکید کے ساتھ کہ قائم کرو اس دین کو اور اس میں متفرق نہ ہو جاؤ۔)

اس طرح نصوص قرآنی سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ادیان و مذاہب انسانی نشاۃ و ترقی کے ساتھ

پھلتے پھولتے رہے۔ عقل اور وحی ہمیشہ ہمرشتہ رہے اور ”مذہبیت اور دینداری انسان کی نظری

قوت کی تکمیل کے لیے ضروری عنصر رہی۔ دینداری ہی میں عقل کی تسکین رہی اور مذہب کو چھوڑ کر

عقل کے اعلیٰ مقاصد کبھی حاصل نہ ہوئے۔“ ۱۸۷ چنانچہ مذہبیت کی فطرت ایک ساتھ علم اور

ایمان کا اصول تشکیل دیتی ہے کیوں کہ یہی فطرت عقل کو اس جدوجہد پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ اس

حسی دنیا کے دائرہ کار سے اپنے نور کا فیضان عام کرے اور اپنے مبداء و مصدر اور غایت و انجام سے

واقفیت کی طرف پیش رفت بھی کرتی رہے۔

شیخ عبداللہ دراز مزید کہتے ہیں کہ ادیان و مذاہب کے علماء نے جب الہامی عقیدہ کی تشکیل و

ترقی سے بحث کی تو وہ اس بات پر دلیل پیش نہ کر سکے کہ مذہب کا ارتقاء انسان کے ارتقاء کے بعد

ہوا۔ ۱۸۸

اسی لیے عقل و نقل یا مذہب و فلسفہ کے درمیان ہم آہنگی کا دعویٰ کرنے والے بعض مفکرین

اسلام نے بطور خاص اس پر توجہ دی جبکہ ان کے سامنے دینی نصوص کا اعلان تھا کہ انسانیت کی

تخلیق نفس واحدہ سے ہوئی ہے ۱۸۹ اور یہ کہ لوگ ابتداء میں ایک ہی امت تھے اور یہ کہ عنایت

خداوندی کسی دور میں انسان سے غافل نہ رہی اور وحی کا سلسلہ کسی امت میں منقطع نہیں ہوا اور فکر اور مذہب دو ہم رشتہ عنصر ہیں جو ایک ہی مقصد کی طرف رواں دواں ہیں اس لیے ناگزیر ہے کہ فکر کی تاریخ مسلسل اور مربوط کڑیوں کی مانند ہو خواہ اس کی کڑی مشرق سے ملتی ہو اور دوسری مغرب سے:

”پوری انسانیت۔ اپنے تمام مختلف گروہوں کے ساتھ۔ شریک و سہم ہے ان تہذیبوں اور تمدنوں میں جو ان مختلف جماعتوں کے ذریعہ سے پروان چڑھے۔ اور اس عمومی دولت اور خزانہ عامہ میں ہر جماعت اور گروہ کا اپنا حصہ اور کردار ہے۔“ ۱۹۰

یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں نے ہر علم و سائنس میں اجنبی فکر کے ثمرات و نتائج سے واقفیت حاصل کرنے اور اسے خواہ اس کا ماخذ کچھ ہو، اپنے فکری ورثہ میں ضم کرنے کی جدوجہد کی۔ یہ کوئی حیرت کی بات نہیں کہ کندی یہ کہتے ہوئے نظر آتے ہیں:

”ہمیں چاہیے کہ ہم قبول حق سے نہ شرمائیں خواہ وہ کہیں سے آئے چاہے ہم سے مختلف نسلوں اور ہماری دشمن قوموں کی جانب سے ہی ان کا ورود ہو اس لیے کہ طالب حق کے لیے حق سے زیادہ محبوب چیز کوئی نہیں۔ سچی بات کو کمتر قرار دینا اور اس کے قائل اور علمبردار کی تنقیص کرنا زیبا نہیں ہے نہ حق کی وجہ سے کوئی کمتر اور ذلیل ہوا ہے بلکہ حق تو ہر شخص کو معزز بنا دیتا ہے۔“ ۱۹۱

ہمارے فلسفی ابن رشد بھی کندی کی طرح یہ سمجھتے ہیں کہ فکری تاریخ کی کڑیاں باہم مربوط ہیں اور بعد کا آدمی ماضی سے مدد حاصل کر سکتا ہے خواہ وہ مذہب و ملت میں ہمارا رفیق نہ ہو۔ وہ کہتے ہیں:

”ہم پر واجب ہے کہ ہم ماضی کے بزرگوں سے اور ان کے اقوال سے استعانت و استفادہ کریں۔ خواہ وہ اغیار ہمارے مذہبی شریک کار ہوں یا نہ ہوں۔“ ۱۹۲

ابن رشد نے اس صحت مند منہاج کی طرف اشارہ کیا ہے جسے اگلوں کی فکر قبول کرنے والے فلاسفہ اسلام نے اختیار کیا لیکن انہوں نے ماضی کی میراث کو جوں کا توں تسلیم نہیں کیا بلکہ جو درست اور موافق حق افکار تھے انہیں مان لیا اور جو درست نہیں تھے ان سے متنبہ رہے، احتیاط برتی اور معذرت کر لی۔ ابن رشد کہتے ہیں:

”اگر ہم اقوام گزشتہ کے اندر موجودات پر غور و تدبر اور ان سے عبرت پذیری کا کوئی سامان دیکھیں بشرطیکہ وہ برہان و استدلال کی شرائط اور تقاضوں کے مطابق ہو تو ہم پر واجب ہے کہ ہم اس طرح کے اقوال پر غور کریں اور انہوں نے اپنی کتابوں میں جن چیزوں کا اثبات کیا ہے ان کو نظر میں رکھیں۔ اس میں سے جو چیز حق کے مطابق ہو اسے قبول کر لیں اور اس پر مسرور و مطمئن ہوں اور ان کے شکر گزار ہوں اور جو حق کے موافق نہ ہو اس سے ہوشیار اور محتاط ہو جائیں اور معذرت کر لیں۔“ ۱۹۳

اوپر کی بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ چونکہ عقل تخلیق اولین سے ہی مذہب کی رفیق و شریک رہی ہے اس لیے ان دونوں کا ایک راستہ پر ایک منزل کی طرف گامزن رہنا ناگزیر ہے اور اس مقصد کی طرف ان کا رواں دواں رہنا واجب ہے جس کو اللہ نے انسانی فطرت میں ڈالا ہے اور جس کی تذکیر ہر دور میں وحی کے ذریعہ اپنی تعلیمات و پیغامات کے واسطے سے کی ہے اور یہ ان بنیادی عوامل میں شمار کیا جاتا ہے جنہوں نے مسلمان مفکرین کو عقل و وحی یا مذہب و فلسفہ کے درمیان مطابقت کے لیے جدوجہد پر ابھارا ہے۔

اب جبکہ ہم نے خود دین کی طرف سے وہ شرعی سند پیش کر دی ہے جو فلاسفہ اسلام کے نزدیک مذہب و فلسفہ کے درمیان یگانگت و مطابقت کے مسئلہ کی خادم ہے تو ہم پھر اسی سوال کی طرف آتے ہیں جو ہم نے آغاز میں اٹھایا تھا وہ یہ کہ فلاسفہ اسلام کا مقصد کیا واقعی وہی تھا جو مذہبی طبقہ نے سمجھا ہے کہ تنہا عقل کی بنیاد پر علم و معرفت کا حصول ممکن ہے اور وحی کی اس سلسلہ میں

ضرورت نہیں ہے؟

اس سوال کا جواب دینے کے لیے ناگزیر ہے کہ ہم ان فلاسفہ کے نزدیک عقل کی قدر و صلاحیت کی حد بندی پر گفتگو کریں جنہوں نے اس مطابقت کے لیے جدوجہد کی ہے کیا واقعی انہوں نے وحی سے بے نیازی کا ارادہ کیا تھا؟

محاکمہ

فلاسفہ کی کوششوں کی صحت مند تفہیم کے لیے ناگزیر ہوگا کہ اس سلسلہ میں متعدد امور کو دھیان میں رکھیں:

پہلی بات

یہ ہے کہ متکلمین و فلاسفہ کی اس جدوجہد کا رخ - اس مسئلہ کے تعلق سے بھی اور دوسرے مسائل کے حوالہ سے بھی - ان مسلمانوں کی طرف نہیں تھا جو قرآن و حدیث پر ایمان رکھتے ہیں اور وحی اور اس کی کیفیات اور بحیثیت مجموعی اسلامی مشن پر انہیں یقین کامل ہے بلکہ اس کدو کاوش کا رخ ان فرقوں کی طرف تھا جنہوں نے نبوت کا سرے سے انکار کر دیا تھا، اسلام پر طعن زنی شروع کر دی تھی اور اس کے تمام اصولوں میں شکوک کی تخم ریزی کا آغاز کر دیا تھا۔

مسلمانوں کا ایسے مختلف اجنبی عناصر سے اختلاط ہوا جنہوں نے اپنے زہریلے اثرات مسلم معاشرہ میں بھی پھیلائے اور اسلام کے تمام اصولوں اور بنیادی تعلیمات کو تنقید، تشکیک اور تضلیل کا نشانہ بنایا۔

اور یہ کوئی تعجب کی بات نہ تھی کیوں کہ یہ عناصر اس دین پر چراغ پا اور شعلہ زن تھے جس نے ان کے مذاہب کو منسوخ کر دیا تھا۔ وہ اس نئی تہذیب کے رقیب تھے جس نے پرانی تہذیبوں کی عزت و نخوت خاک میں ملا دی تھی اس لیے ہر چہار جانب سے یہ عناصر ٹوٹ پڑے اور مختلف وسائل سے اسلام کے خلاف صف آرا ہو گئے تا کہ وہ اپنے مذہب اور تہذیب کا انتقام لے سکیں، اپنے اقتدار و اثرات کو بحال کر سکیں لیکن یہ ساری کاوشیں بے کار ثابت ہوئیں:

إِنَّا نَجْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ۔^{۱۹۴}

(ہم نے اس ذکر کو نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔)

ایرانی مزدکیت و مانویت اور ان کے اعوان و انصار عرب زندیق دوسری صدی ہجری میں بہت پرستی اور شرک کے علمبردار بن گئے اور توحید کی جڑیں کھودنے لگے۔

بشار بن برد اور صالح بن عبدالقدوس کو ہم میں سے کون نہیں جانتا؟ ان دونوں کی مخصوص مجلسیں جمتی تھیں جن میں مزدکی اور مانوی افکار کی اشاعت ہوتی تھی^{۱۹۵} اور ہندوستانی پنڈتوں اور برہمنوں نے اسی دور میں تاسخ ارواح کی آواز لگانی شروع کر دی تھی اور نبوت اور انبیاء کا انکار کرتے تھے اور ان کی کوئی ضرورت محسوس نہ کرتے تھے۔ صاحب الاغانی نے ہمیں جریر بن حازم الأزدی اور عمرو بن عبید کے درمیان بصرہ میں واقع ہونے والے مناظرہ و مجادلہ کی روداد سنادی ہے۔

یہودیوں نے رجعت، تشبیہ اور خلق قرآن کے مسائل کھڑے کر دیے جس طرح اس سے پہلے تورات کے مخلوق ہونے کا مسئلہ اٹھا چکے تھے^{۱۹۶}۔ اور عیسائی پادریوں نے مسئلہ جبر و اختیار سے متعلق اپنے سوالات و اعتراضات کا پلندہ مسلمانوں کے پاس بھیجا۔ انہوں نے تقدیر کے مسئلہ کو کافی گنجھلک اور ژولیدہ بنا دیا اور ان کے عرف و عادت سے آگے بڑھ کر عوام کو ان مباحث میں پھنسا دیا۔ عذاب جہنم کی ابدیت کا انکار کر بیٹھے اور ان کے ساتھ الجہم بن صفوان نے بھی یہ پروپیگنڈہ شروع کر دیا کہ جنت اور جہنم دونوں فانی ہیں اور ان کے مکین بھی فانی ہیں۔^{۱۹۸} دہریہ نے ہمت کی کہ وجود خداوندی، جزا و سزا اور مسئولیت کا انکار کر دیا اور یہ اعلان کر بیٹھے کہ بس یہی دنیاوی زندگی ہے۔ ہم اس میں موت و حیات کی گردش کا شکار ہوتے ہیں اور زمانہ کے سوا ہمیں کوئی ہلاک نہیں کرتا۔

معتزلہ وغیرہ مفکرین اسلام نے حجت و برہان کی تلوار سے ان تمام گروہوں کا مقابلہ کیا اور ان سے ایسے مباحثے و مجادلے کیے جن کی نظیر ادیان و مذاہب کی تاریخ میں ہمیں نہیں ملتی۔^{۱۹۹}

مختصر طور سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ تیسری اور چوتھی صدی ہجری - یا آٹھویں اور نویں صدی عیسوی - میں خوں ریز معرکے اور مباحثے ہوئے جن میں اسلام کے اصولوں اور مبادی کو نشانہ بنایا گیا۔^{۲۰۰}

خود دین کے مصدر وحی یا نبوت کے تعلق سے تشکیک کی تحریک عروج کو پہنچ گئی۔ منکرین نبوت دین کی بنیاد ہی کے مخالف ہو گئے اور پوری اسلامی تہذیب پر تیشہ چلانے لگے۔ مثال کے طور پر ان میں احمد بن اسحاق الراوندی اور محمد بن زکریا الرازی الطیب کا نام نمایاں ہے۔^{۲۰۱} الذکر نے نبوت کا انکار کر دیا اور برہمنوں کے افکار کا گردیدہ ہو گیا اور آخر الذکر کے افکار و نظریات قرون وسطیٰ میں دین اور نبوت پر بدترین حملوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔^{۲۰۲}

استاذ ماسینیون کا خیال ہے کہ رازی کی کتاب نقض الأديان أوفى النبوات کے اثرات مغرب تک پہنچے اور ان اعتراضات و شبہات کا مصدر بنے جو یورپ کے عقل پرستوں نے فریڈرک دوم کے دور میں دین اور نبوت پر اٹھائے۔^{۲۰۳}

اصول دین میں شکوک کی تخم ریزی کرنے والے ان حملوں کا فطری رد عمل یہ ہوا کہ اسلامی حلقے اپنے اختلافات کے باوجود فکر مند ہوئے اور عقائد کے دفاع کے لیے کمر بستہ ہو گئے۔ ابو علی الجبائی معتزلی (م ۳۰۳ھ) اور ان کے بیٹے ابو ہاشم (م ۳۲۴ھ) اور اہل السنۃ کے رہنما ابو الحسن اشعری (م ۳۲۴ھ) نے اپنی ذمہ داری سمجھی کہ ابن الرواندی کی تردید کریں اور ماہر فلکیات و ریاضی داں محمد بن الہیثم نے یہ بیڑہ اٹھایا کہ الہیاتی مسائل اور نبوت کے بارے میں رازی کا تارو پود بکھیر دیں۔^{۲۰۴}

اس منحرف رجحان کے خلاف عقائد کے دفاع میں جب ہم فلاسفہ کے کردار پر نظر ڈالتے ہیں تو اس حقیقت کی طرف اشارہ کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ الفارابی کی خدمات اس میدان میں ناقابل فراموش ہیں کیوں کہ انہوں نے نبوت کے اہم ترین موضوع پر ہونے والے مباحثات اور مجادلوں کے ماحول ہی میں پرورش پائی تھی۔ وہ ایک ساتھ ابن الرواندی اور رازی دونوں کے

معاصر تھے۔ ان کی ولادت ۲۵۹ھ میں اور وفات ۳۳۹ھ میں ہوئی تھی۔ ۲۰۵

فارابی نے پوری کوشش کی کہ نبوت کو عقلی بنیادوں پر استوار کریں اور اس کی علمی تفسیر ہوتا کہ عقل کے نادان دوستوں کے اعتراضات رفع ہو سکیں اور ان فلاسفہ کے دعویٰ کی بھی تردید ہو سکے جو یہ سمجھتے ہیں کہ مذہب کو فلسفہ سے ہم آہنگ یا قریب کرنا ممکن نہیں ہے۔ ۲۰۶

بعض لوگوں نے فارابی کے نظریہ نبوت کو اور نبی اور فلسفی کے درمیان اس کے موازنہ کو غلط سمجھا اور بعض لوگوں نے تو یہ رائے قائم کر لی کہ فارابی نے نبوت کے دروازے کو سب کے لیے کھول دیا ہے۔ جبکہ فارابی نے یہ مفہوم کبھی مراد نہیں لیا کیوں کہ ان کے نزدیک نبی کا ایک مخصوص امتیاز ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ تمام انسانوں سے ممتاز و منفرد ہوتا ہے۔ اس کے اندر ایک مقدس فکری قوت ہوتی ہے جو اسے عالم نورانی کی طرف پرواز کے قابل بناتی ہے جہاں سے وہ خدائی احکام اخذ کرتا ہے۔

فارابی کہتے ہیں:

”نبوت اپنی روح میں ایک قدسی قوت کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے جو اس کے سامنے تخلیق کی اس عظیم دنیا کو سرنگندہ رکھتی ہے جس طرح تمہاری روح کے سامنے تخلیق کی چھوٹی دنیا سرنگندہ ہو جاتی ہے۔ یہ قوت ایسے معجزات صادر کرتی ہے جو عام فطرت اور عادات کے بس سے باہر ہوتے ہیں۔ نبوت کا آئینہ دھندلا نہیں ہوتا نہ کوئی چیز لوح محفوظ کی نقاشی سے اسے روکتی ہے نہ قاصدوں کی صورت میں فرشتوں سے اخذ و استفادہ سے اسے کوئی روک سکتا ہے چنانچہ نبوت اللہ کے پیغام کو عام انسانوں تک پہنچاتی ہے۔“ ۲۰۷

ایسے وقت میں دفاع نبوت کی فارابی کی جدوجہد پر مختصر اشارہ کے بعد، جبکہ نبوت پر اعتراضات کی یلغار تھی اور اس کے انکار و الحاد کی ہوا چل پڑی تھی، ہمیں یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس طرح کی کوششوں سے دین سے بے نیازی کا امکان کہاں سے پیدا ہوتا ہے؟ بلکہ یہ تو

انکار نبوت اور تشکیک کے خلاف دفاع اسلام کا ملتی و قومی فریضہ تھا جو فارابی نے ادا کیا۔
 فارابی پر اس مختصر تجزیہ کو ہم کافی سمجھتے ہیں کیوں کہ کندی کی اعلاء کلمۃ الوحی کی جدوجہد بہت
 نمایاں تھی۔ ہم نے ابن سینا کا بھی تذکرہ نہیں کیا ہے کیوں کہ انہوں نے فلسفہ کو خدمت دین کے
 لیے مسخر کرنے میں وہی روش اختیار کی تھی جو ان کے استاذ فارابی کی تھی۔ اس دور میں فلسفہ دین کی
 تائید و حمایت کے لیے اس خطرہ کے دفعیہ کے لیے ناگزیر سمجھا جاتا تھا جو دشمنان اسلام کی کوششوں
 اور جدید فلسفیانہ دینی مذاہب و افکار کی کثرت سے اسلام کے سیدھے سچے عقائد کو درپیش تھا۔
 اسی لیے فلاسفہ اسلام کی اہم ترین مصروفیت یہ تھی کہ وہ ثابت کریں کہ فلسفہ کوئی ایسی بات
 نہیں کہتا جس پر دین کو اعتراض ہو یا جس سے مذہب کا تصادم ہو۔ اس کا مطلب ہے کہ نبی اور
 فلسفی کو مکمل درجہ میں یکساں سمجھنا ان کے تقابل کا مقصد نہ تھا۔ ان دونوں کا تقابل ایک متعین
 حقیقت کے اندر محصور تھا۔ اس سے آگے بڑھ کر امور نبوت اور احکام و اسرار شریعت کے جو
 معاملات ہیں ان کا ادراک کرنا فلسفی کے لیے ممکن نہیں ہے البتہ دوسروں کے مقابلہ میں وہ جلدی
 ان مسائل کو سمجھ سکتا ہے اگر اس کے سامنے انہیں پیش کیا جائے۔

وہ اساسی فکر جس پر فلاسفہ نے اپنی صلاحیتوں کو مرکوز کیا صحت مند نظری تدبر کے ذریعہ وجود
 الہی اور اسماء و صفات حسنیٰ پر ایمان کا اثبات تھا۔ اگر ہم باریکی اور دقت نظر سے تجزیہ کریں تو ہم
 دیکھیں گے کہ شریعت اس عقلی ایمان کی تائید و حمایت کرتی ہے اس لیے دین کامل و برحق کا مزاج
 یہ ہے کہ اس کے پیرواخذ و نہی کے معاملہ میں مقلد نہ ہوں اور فہم و ادراک کا دامن ہاتھ سے نہ
 چھوڑیں۔

دوسری بات

دوسری بات ہمیں اپنے ذہن میں یہ رکھنی چاہیے کہ مسلمان فلاسفہ اس درجہ مفتون و مسحور نہیں
 ہوئے کہ فلسفہ کی خاطر اپنے عقیدہ کی روح سے دست بردار ہو جاتے اور اپنی فکر اور نظریہ کی راہ
 میں اپنے دین کو بھینٹ چڑھا دیتے۔

شیخ رئیس ابن سینا وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مشائی یونانی فلسفہ کی تشریح کے لیے اپنی ضخیم موسوعہ کتاب الشفاء تصنیف کی۔ خود انہوں نے گواہی دی ہے جیسا کہ ڈاکٹر محمد عمارہ کہتے ہیں^{۲۰۸} کہ انہوں نے اس فلسفہ کی تقدیم و تشریح اس لیے نہیں کی ہے کہ وہ مٹی برحق فلسفہ ہے بلکہ یہ خدمت اس لیے انجام دی کہ مشائخ اسی سے مانوس تھے اور اسی کا حوالہ دیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ صرف اس مقصد کی خاطر کہ محققین کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ یونانی معقولات کی انہوں نے تعمیر و تشکیل کی ہے، اپنی کتابوں الشفاء اور اللواحق میں بین السطور انہوں نے ایسے اضافہ کیے ہیں کہ اگر محققین کی ان پر نظر پڑے تو انہیں مشرقیوں کے ایک نئے فلسفہ کی بنیاد نظر آئے جو یونانی مغربی فلسفہ سے ممتاز و منفرد ہے۔ ابن سینا نے انہی اضافات پر اکتفا نہیں کیا جو ہوش مند محققین کو یہ حقیقت باور کرانے کے لیے کافی ہیں جس سے ہماری امت فلسفہ یونان سے ممتاز ہو جائے گی بلکہ انہوں نے ایک مخصوص کتاب میں ہمارا فلسفہ الگ سے بھی بیان کیا ہے جس کا نام الحکمة المشرقیة یا الفلسفة المشرقیة ہے۔ اس کتاب میں ابن سینا نے صراحت سے فلسفہ یونان سے ہمارے فلسفہ کا تضاد بطور خاص الہیاتی مسائل میں دکھایا ہے۔

ابن سینا نے اس کتاب کے مقدمہ میں یونانی مشائی فلسفہ کو شرح و بسط سے بیان کیا ہے، یعنی کتاب الشفاء میں اس حقیقت کی صراحت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”ان دونوں کتابوں الشفاء اور اللواحق کے علاوہ میری ایک اور کتاب ہے جس میں میں نے فلسفہ کو اصلی شکل میں بیان کیا ہے اور وہ صحت مند نقطہ نظر سامنے رکھا ہے جس میں فلسفہ کے شرکاء کی جانب داری نہیں کی گئی ہے نہ نافرمانوں اور ملحدوں کے خوف کی رعایت رکھی گئی ہے اور وہ ہے میری کتاب الفلسفة المشرقیة۔ یہ کتاب جو سامنے ہے یعنی الشفاء تو یہ بڑی مفصل ہے اور جو شخص حق کی طلب ایسے راستے سے کرنا چاہتا ہے جس میں شرکاء فلسفہ کی پسند بھی کار فرما ہو، جو شرح و بسط سے مسئلہ کو بیان کرے اور جس میں اتنی تفسیر و تشریح ہو جو دوسری کتابوں

سے بے نیاز کر دے تو اسے اس کتاب الشفاء کا مطالعہ کرنا چاہیے۔“ ۲۰۹
جو شخص فلسفہ کو اس کے اصلی و فطری روپ میں پڑھنا چاہتا ہے اس کی ضرورت جیسا کہ ابن
سینا نے لکھا ہے، کتاب الشفاء سے پوری نہ ہوگی کیوں کہ فلسفہ یونان کا مطالعہ اس موضوع پر درست
نہیں ہے۔

ابن سینا کی میراث میں ایک کتاب منطق المشرقیین یا کتاب المشرقیین بھی ہے۔
غالب گمان ہے کہ یہ کتاب اس تصنیف کا حصہ ہے جس کا نام حکمة المشرقیین رکھا ہے۔ اس
کے مقدمہ میں جو بحث اٹھائی ہے اس کی حیثیت اس اہم موضوع پر تاریخی فکری دستاویز کی ہے اور
وہ موضوع ہے یونانی فلسفہ سے ہمارے فلسفہ کا امتیاز اور ایک ایسے شخص کی شہادت کے ساتھ جو
یونانی فلسفہ کی تقدیم و تشریح میں ”الشیخ الرئیس“ کے منصب پر فائز تھا۔ ۲۱۰

تیسری بات

ایک مسلمان مفکر اور فلسفی جب عقل کی شان بڑھاتا ہے تو اسے اس کے دائرہ کار اور حدود
ہی میں بڑھاتا ہے اور اس کا مطلب وحی کا ابطال نہیں ہوتا۔ فلاسفہ نے عقل انسانی کی حدود پر
ارتکاز کر کے وحی کی برتری اور عقل انسانی کے لیے اس کی ضرورت پر زور دیا ہے مثال کے طور پر
کندی کو دیکھیے وہ فلسفہ کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:

”وہ علم ہے جو انسان کی قوت و طاقت کے بقدر اشیاء کا علم اور ان کے حقائق
کی معرفت کی تعیین کرتا ہے۔“ ۲۱۱

فلسفی وہ ہے جو سب سے پہلے عقل انسانی کی عاجزی اور ہر انسانی چیز کی در ماندگی کا پتہ چلا لیتا ہے۔
فارابی نے بھی اس مفہوم کی طرف اشارہ کیا ہے:

”فلسفہ سیکھنے میں جو مقصد پیش نظر رہتا ہے وہ خالق کی معرفت ہے اور جاننا یہ
کہ وہ واحد ہے غیر متحرک ہے اور تمام اشیاء کی علت فاعلہ وہی ہے اور اس عالم کے
وجود، حکمت اور عدل کا مرتب وہی ہے۔ فلسفی جو کارنامے سرانجام دیتا ہے وہ

انسان کی طاقت کے مطابق خالق سے تشبہ حاصل کرنا ہے۔“ ۲۱۲

عمل احساس و عقل کے دائروں پر گفتگو کرتے ہوئے فارابی یہ بھی کہتے ہیں:

”حس کا تصرف خلق کی دنیا میں ہوتا ہے اور عقل کا تصرف امر کی دنیا میں ہوتا

ہے اور جو چیزیں خلق و امر سے بالا ہیں وہ حس و عقل سے مخفی ہیں۔“ ۲۱۳

وہ وضاحت سے اس امر کی جانب اشارہ کرتے ہیں کہ بعض چیزیں حس و عقل سے پوشیدہ

ہوتی ہیں اس لیے عقل کی اپنی محدودیت ہے۔ ذات الہی کی نسبت سے بھی عقل انسانی کی

محدودیت پر زور دیتے ہیں:

”ذات احد کے ادراک کی کوئی سبیل نہیں ہے بلکہ اس کی صفات کا علم ہو جاتا

ہے اور ان صفات کے ادراک کا راستہ یہ ہے کہ یہ بصیرت حاصل ہو جائے کہ ذات

واحد تک رسائی ہو سکتی ہے۔ بلند و برتر ہے وہ ذات جاہلوں کی باتوں سے۔“ ۲۱۴

بلکہ فارابی اس سے بھی آگے جاتے ہیں جب وہ یہ اشارہ کرتے ہیں کہ عقل جن اشیاء کا

ادراک کرتی ہے وہ شئی کے ظاہر سے آگے کی کوئی چیز نہیں ہوتی کیوں کہ عقل کسی شئی کی

حقیقت کے ادراک پر قادر نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل انسانی اشیاء کے حقائق

کو جاننے سے قاصر ہے۔

فارابی کہتے ہیں:

”اشیاء کی حقیقتوں سے واقفیت انسان کی قدرت میں نہیں ہے۔ ہمیں تو صرف

اشیاء کی خاصیت، لازمہ اور عرض ہی معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا امتیاز جس

سے اس کی حقیقت کا پتہ چل سکے، ہم معلوم نہیں کر پاتے بلکہ ہم اشیاء کے خواص اور

اعراض سے ہی واقف ہوتے ہیں، ہم اول، عقل، نفس، فلک، جہنم، ہوا، پانی، زمین کسی

کی حقیقت سے آشنا نہیں ہیں نہ اعراض کی حقیقتوں سے ہمیں واقفیت ہے۔“ ۲۱۵

ایک دوسرے مقام پر وہ کہتے ہیں کہ

”انسان شئی کی حقیقت سے قطعی طور پر واقف نہیں کیوں کہ اشیاء کی معرفت کا اصول اس کے نزدیک جس ہے، پھر عقل کے ذریعہ وہ متشابہ اور متبائن کے درمیان تمیز کرتا ہے اور اس وقت عقل کے ذریعہ وہ اس کے بعض لوازم، ذاتیات اور خصوصیات سے آشنا ہوتا ہے اور بتدریج وہ مجمل معرفت تک رسائی حاصل کرتا ہے جو غیر یقینی ہوتی ہے۔“ ۲۱۶

ابن سینا اس بات کا اظہار اس وقت بھی کرتے ہیں جب موجودات کی دو انواع کے درمیان وہ فرق کرتے ہیں: ایک قسم کی موجودات وہ ہیں جن کا عقل ادراک کر لیتی ہے اور دوسری قسم کی موجودات وہ ہیں جن کے ادراک پر عقل قدرت نہیں رکھتی۔ اس عدم ادراک کی وجہ ابن سینا کے نزدیک یہ ہے کہ یہ موجودات اپنی فطرت کے اعتبار سے ایک طرف عقلی ادراک کی گرفت میں نہیں آسکتیں اور دوسری طرف عقل بھی اپنی طبیعت کے اعتبار سے ان تک رسائی یا ان کے ادراک سے بے بس اور عاجز ہے۔

ابن سینا کہتے ہیں: انسان اشیاء کی اصل حقیقتوں کی معرفت پر قادر نہیں ہے۔ وہ ہر ایک شئی کے مادہ ترکیب اور اس امتیاز سے واقف نہیں ہے، جو شئی کی اصل حقیقت کی تشکیل کرتا ہے۔ اس کے لیے بس اتنا ممکن ہے کہ وہ ان خواص، اعراض اور لوازم سے آشنا ہو سکے جن کے ذریعہ وہ اشیاء کے حقائق اور ان کے لواحق پر استدلال کر سکے۔ ہم باری تعالیٰ کی حقیقت کو نہیں جانتے نہ عقلوں اور نفوس کی حقیقت سے واقف ہیں اور نہ افلاک اور کواکب کے حقائق سے آشنا ہیں اور نہ عناصر، ہیولی، صورت، جوہر اور عرض کی حقیقت کو ہم جانتے ہیں بلکہ ہماری معلومات صرف یہ ہیں کہ جوہر اس کی ایک شئی ہے۔ وہ موجود ہے موضوع میں نہیں ہے اور یہ محض اس کی خاصیت ہے اس کی ذات اور حقیقت نہیں ہے۔

اسی طرح نفس کی حقیقت کے بارے میں ہم اتنا ہی جانتے ہیں کہ وہ ایک شئی ہے جو ایک ذی حیات آلی طبعی جسم کے لیے بالقوۃ کمال کی تشکیل کرتی ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو اشیاء کی

ماہیوں کے بارے میں اختلاف نہ ہوتا کیوں کہ انسانوں کے ادراک میں فرق ہوتا ہے۔ ایک شخص اس لازمہ کا ادراک کر لیتا ہے جس کا ادراک دوسرا نہیں کر پاتا اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے اس لیے ہر چیز پر جو حکم وہ لگاتا ہے وہ لوازم کے اپنے ادراک کے تقاضے کے تحت لگاتا ہے۔^{۲۱۷}

ابن سینا انبیاء و رسل کی آمد و ضرورت کے وجوب پر نظری دلیل بھی قائم کرتے ہیں:

”معاملات میں ایک قانون اور عدل کا وجود ناگزیر ہوتا ہے اور اسی طرح قانون بنانے والے اور عدل کرنے والے کی ضرورت بھی ہوتی ہے پھر ایک ایسی میکانزم بھی ناگزیر ہے جو انسانوں سے خطاب کر سکے اور انہیں قانون کا پابند بنا سکے اس لیے ایک انسان کا ہونا بھی ضروری ہے اور یہ جائز نہ ہوگا کہ لوگوں کو اپنی آراء و افکار میں اختلاف کرنے اور الجھنے کے لیے چھوڑ دیا جائے جبکہ ہر شخص اپنے موافق فیصلہ کو عدل اور اپنے خلاف فیصلہ کو ظلم سے تعبیر کرتا ہے۔ نوع انسانی کی بقا کے لیے اس طرح کے انسان کی ضرورت پلکوں اور بھنوں پر بال اگانے سے زیادہ سخت و شدید ہے۔ یہ جائز نہ ہوگا کہ اولین عنایت اس طرح کی منفعتوں کا تقاضا کرے لیکن جو منفعت ان کی بنیاد اور اساس ہے اس کا تقاضا نہ کرے۔

..... بلکہ یہ کیسے جائز ہوگا کہ وہ موجود نہ ہو جو اس کے وجود سے متعلق اور جس

کے وجود پر ایک موجود منحصر ہے؟

اس لیے ایک نبی ناگزیر ہے جو تمام انسانوں کے درمیان ایسی نشانیوں کے ذریعہ ممتاز ہو جو اس کے من جانب اللہ ہونے پر دلالت کرتی ہوں، وہ انہیں توحید کی دعوت دے، شرک سے منع کرے، شرائع و احکام نافذ کرے اور انہیں مکارم اخلاق پر آمادہ کرے۔“^{۲۱۸}

اسی بنیاد پر ابن سینا کہتے ہیں کہ

”نبی اللہ کی طرف سے ہوتا ہے اور اس کا قاصد اور پیغامبر ہوتا ہے اور حکمت

الہیہ کے تحت نبی کا ارسال کرنا واجب ہے اور جو کچھ قانون اور سنت وہ بناتا ہے وہ اللہ کی جانب سے واجب ہوتے ہیں۔ وہ موثر خصوصیات کے ذریعہ تمام انسانوں سے ممتاز ہوتا ہے۔ ان آیات و معجزات کی وجہ سے جو اس کی صداقت پر گواہی دیتے ہیں وہ واجب اطاعت ہوتا ہے۔^{۲۱۹}

اس طرح جب ہم اسلامی فلسفیانہ موقف کا مطالعہ کرتے ہیں تو وحی سے بے نیازی اور تنہا عقل کی بنیاد پر معرفت کے حصول کی گفتگو کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی بلکہ بنیادی مسئلہ فلسفہ میں یہ رہا ہے کہ عقل کے استعمال کی ضرورت ثابت کی جائے اور اس کے صحیح احکام اور فیصلوں کا دین کے مسائل سے بحیثیت مجموعی متصادم نہ ہونا باور کرایا جائے۔

اب اگر بعض لوگ مطابقت و موافقت کی جدوجہد سے یہ سمجھتے ہیں کہ دین اور فلسفہ کے درمیان اتفاق ناگزیر تھا تبھی یہ تحریک درست ہوتی۔ بطور خاص اس گروہ میں فلسفہ سے مراد فلسفہ یونان لیا جاتا ہے اس لیے کہ وہ واحد مکمل نظام ہے جو فلسفہ کہلانے کا مستحق ہے، تو اوپر کی طویل گفتگو کے بعد اب اس تصور کی گنجائش نہیں رہ جاتی اور اس نیت و ارادہ سے متعلق الزامات کا بھی کوئی موقع نہیں رہ جاتا جو دین و فلسفہ کے درمیان ہم آہنگی کی کارروائی میں دلچسپی لینے والوں کے دلوں میں موجزن تھے خاص طور سے جب ہمیں معلوم ہے کہ ہمارے فلاسفہ اپنے عقیدہ کے وفادار تھے چاہے بسا اوقات ان کی تخلیقات میں ایسی چیزیں در آئی ہوں جو بعض متفق علیہ چیزوں یا اکثریت کے نزدیک قابل ترجیح افکار کے خلاف ہوں۔

تعلیقات و حواشی

- ۱۔ قرآن کریم، آل عمران: ۱۳۶
- ۲۔ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ، القرآن و الفلسفة، دارالمعارف، طبع چہارم، ص ۳۳ (تبدیلی کے ساتھ)

- ۳- صحیح البخاری، کتاب بدء الخلق ۱۵۹، ج ۲، ص ۷۳، کتاب التوحید ۲۲/۹، استنبول، ترکی، ۱۹۸۱ء، ج ۸، ص ۷۵، اور دیکھیے حدیث کی شرح اور اس میں اختلافات کے لیے شرح الطحاویة، ص ۷۲
- ۴- صحیح البخاری، کتاب بدء الخلق، ۱۵۹، ج ۲، ص ۷۳
- ۵- رواہ مسلم، کتاب الایمان، باب الوسوسة فی الایمان، نیز دیکھیے: الأحادیث القدسیة، دارالکتب العلمیة، بیروت، ج ۱، ص ۲۸، ۲۹، شرح الطحاویة، ص ۱۹۹-۲۰۰
- ۶- ڈاکٹر عمارة، معالم المنهج الاسلامی، (زیر طبع)
- ۷- ابن سعد، الطبقات، ج ۲، جز ۲، ص ۱۴۱، سریز ۱۰-۱۹، امام عبدالحلیم محمود، التفکیر الفلسفی فی الاسلام، ص ۸۷
- ۸- ڈاکٹر سہیر فضل اللہ، الفکر الاسلامی یرد علی المستشرقین، ص ۵۳
- ۹- قرآن کریم، النساء: ۸۲
- ۱۰- ڈاکٹر محمد حسین الذہبی، التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۴۱ (تبدیلی کے ساتھ)
- ۱۱- صحیح البخاری ۴۱/۱ کتاب العلم، باب من خصّ بالعلم قوما دون قوم کراہیة أن لا يفهموا
- ۱۲- رواہ مسلم، دیکھیے درء تعارض العقل والنقل، ابن تیمیہ، ج ۵، ص ۷۵
- ۱۳- نفس مصدر، ج ۵، ص ۷۶
- ۱۴- قرآن کریم، الرعد: ۱۷
- ۱۵- ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، ج ۵، ص ۷۶
- ۱۶- ڈاکٹر محمد حسین الذہبی، التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۳۶
- ۱۷- مسلم ۱۱۹/۱ کتاب الایمان، باب الوسوسة فی الایمان، سنن ابی داؤد ۴۳۱/۴ کتاب النیة، باب فی الجھمیة، الأحادیث القدسیة، دارالکتب العلمیة، بیروت، ج ۱، ص ۲۸، ۲۹

- ۱۸۔ ابن تیمیہ، درء تعارض العقل و النقل، ج ۳، ص ۳۰۸
- ۱۹۔ نفس مصدر، ج ۳، ص ۳۰۸-۳۱۰
- ۲۰۔ ابن تیمیہ، درء تعارض العقل و النقل، ج ۳، ص ۳۱۰
- ۲۱۔ قرآن کریم، فاتحہ: ۵-۷
- ۲۲۔ قرآن کریم، الأعراف: ۲۰۰
- ۲۳۔ قرآن کریم، النجم: ۲۲
- ۲۴۔ ابن تیمیہ، حوالہ بالا، ج ۳، ص ۳۱۴
- ۲۵۔ سنن ابن ماجہ ۱/۶۳-۶۵، یہ حدیث دو مقامات پر المسند (طبع الحلی) میں الفاظ کے اختلاف کے ساتھ آئی ہے ۱۲/۱۱۱، درء تعارض العقل و النقل، ج ۳، ص ۳۱۵ کا حاشیہ
- ۲۶۔ ابن تیمیہ، حوالہ بالا، ج ۳، ص ۳۱۵
- ۲۷۔ دیکھیے امام عبدالحلیم محمود، التفكير الفلسفی فی الاسلام، ص ۱۰۹ (تصرف کے ساتھ)
- ۲۸۔ قرآن کریم، البقرہ: ۹۷-۹۸
- ۲۹۔ ابن عبدالبر، جامع بیان العلم و فضلہ، طبعة ادارة الطباعة المنيرية، ۱۹۸۷ء، ج ۲، ص ۱۲۳-۱۲۴
- ۳۰۔ ڈاکٹر مصطفیٰ حلیمی، منهج علماء الحديث والسنة فی اصول الدين، دار الدعوة الاسكندرية، ص ۹
- ۳۱۔ کاندھلوی، حیاة الصحابة، دار القلم، دمشق، ج ۳، ص ۳۹
- ۳۲۔ القاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تحقیق، فؤاد سید، الدار التونسية للنشر، ۱۹۷۲ء، ص ۱۳۲-۱۳۵
- ۳۳۔ ابن عبدالبر، جامع بیان العلم و فضلہ، ج ۲، ص ۶۶ کا حاشیہ
- ۳۴۔ صحیح البخاری، کتاب الاعتصام بالسنة، باب ۱۲، ج ۸، ص ۱۵۰، نیز ابن عبدالبر، جامع بیان العلم و فضلہ، ج ۲، ص ۶۶

۳۵۔ نفس مصدر

۳۶۔ ابن عبدالبر، جامع بیان العلم و فضلہ، ج ۲، ص ۶۵

۳۷۔ اس حدیث کا تذکرہ ابو داؤد نے اپنی سنن میں کیا ہے کتاب الأقتضیۃ، باب اجتہاد الرأی فی القضاء، مراجعہ و تعلق محمد محی الدین عبدالحمید، دار الفکر للطباعة و النشر، مکتبۃ الریاض الحدیثہ، ج ۳، ص ۳۰۳، نیز ابن القیم الجوزیہ، اعلام الموقعین عن رب العالمین، تحقیق ادارۃ الطباعة المنیریہ بالأزھر، ج ۱، ص ۱۷۵

۳۸۔ الآمدی، الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۴۲-۴۵

۳۹۔ ابن القیم الجوزیہ، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۱۷۶

۴۰۔ نفس مصدر

۴۱۔ نفس مصدر، ص ۱۷۶-۱۷۷

۴۲۔ ڈاکٹر عبدالمنعم النمر، الاجتہاد، دار الشروق، طبع اول، ۱۹۸۶ء، ص ۵۴ نیز ڈاکٹر محمد عمارہ، معالم المنهج الاسلامی (زیر طبع)

۴۳۔ ڈاکٹر علی حسب اللہ، اصول التشريع الاسلامی، ص ۱۰۰

۴۴۔ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے اجتہاد کی مثالیں دیکھیے، نفس مصدر ص ۱۰۰-۱۰۲ نیز ڈاکٹر محمد عمارہ،

معالم المنهج الاسلامی

۴۵۔ قرآن کریم، توبہ: ۲۰

۴۶۔ قرآن کریم، الأنفال: ۴۱

۴۷۔ علی حسب اللہ، اصول التشريع الاسلامی، ص ۱۰۲

۴۸۔ ڈاکٹر محمد عمارہ، معالم المنهج الاسلامی (زیر طبع) (تبدیلی کے ساتھ)

۴۹۔ ابن عبدالبر، جامع بیان العلم و فضلہ، ج ۲، ص ۶۶-۶۷، اجماعی قیاس کی مثالوں کے لیے

دیکھیے ابن القیم الجوزیہ، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۱۷۷

- ۵۰۔ قرآن کریم، العام: ۳۸
- ۵۱۔ قرآن کریم، نحل: ۸۹
- ۵۲۔ السیوطی، الإیتقان، ج ۲، ص ۱۶۱
- ۵۳۔ ڈاکٹر علی سامی النشار، نشأة الفكر الفلسفی الاسلامی، ج ۱، ص ۲۲۷، نیز مقدمہ کتاب الشامل فی اصول الدین للجوینی، تحقیق، ڈاکٹر علی سامی النشار وغیرہ، ص ۱۷
- ۵۴۔ ڈاکٹر محمد علی ابوریان، تاریخ الفكر الفلسفی فی الإسلام، دار النهضة العربیة، ص ۲۹ (تبدیلی کے ساتھ)
- ۵۵۔ السیوطی، الإیتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۶
- ۵۶۔ نفس مصدر
- ۵۷۔ دیکھیے مقدمہ ابن خلدون، ص ۲۶۳
- ۵۸۔ قرآن کریم، آل عمران: ۷
- ۵۹۔ دیکھیے تفسیر رازی، ج ۷، ص ۱۹۰، تفسیر القرطبی، ج ۴، ص ۱۶، ۱۸، السیوطی، الإیتقان، ج ۲، ص ۲
- ۶۰۔ دیکھیے ابن تیمیہ، الرسائل الکبریٰ، ج ۲، طبع اول، ۱۳۲۳ھ، ص ۱۵-۱۶، شرح الطحاویة، ص ۱۵۳
- ۶۱۔ القرطبی، تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۸
- ۶۲۔ ابن قیم، تأویل مشکل القرآن، تحقیق، السید احمد صقر، طبعة عیسیٰ الحلی، القاہرہ، ۱۹۵۴م، ص ۷۲-۷۳، ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، تحقیق ڈاکٹر محمد رشاد سالم، ج ۵، ص ۳۸۱-۳۸۲
- ۶۳۔ دیکھیے الإکلیل فی المتشابه والتأویل لابن تیمیہ من مجموعۃ الرسائل الکبریٰ، ج ۲، ص ۱۵-۱۷، درء تعارض العقل والنقل، ج ۵، ص ۳۸۱، ترجیح أسالیب القرآن، ص ۱۲۲، شرح الطحاویة، ص ۱۵۲

- ۶۴۔ قرآن کریم، اعراف: ۵۳
- ۶۵۔ قرآن کریم، طہ: ۵
- ۶۶۔ دیکھیے ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۸، ابن المرتضیٰ الیمنی، ترجیح اسالیب القرآن، ص ۱۲۴
- ۶۷۔ ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، ج ۵، ص ۳۸۲
- ۶۸۔ شرح الطحاویة، ص ۱۵۳
- ۶۹۔ ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، ج ۵، ص ۲۳۴ (تصرف کے ساتھ)
- ۷۰۔ قرآن کریم، طہ: ۱۱۰
- ۷۱۔ ڈاکٹر محمد السید الجلیند، الإمام ابن تیمیہ موقفه، من قضية التأویل، الهدیة العامة لشئون المطابع الأمیریة، قاہرہ، ص ۱۹۷-۱۹۸، ص ۷۳
- ۷۲۔ شرح الطحاویة، ص ۱۵۴
- ۷۳۔ قرآن کریم، اعراف: ۵۴
- ۷۴۔ قرآن کریم، طہ: ۳۹
- ۷۵۔ قرآن کریم، القصص: ۸۸
- ۷۶۔ دیکھیے القاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ۲۲۶-۲۳۰، الإمام الرسی، کتاب اصول العدل، والتوحید، ضمن رسائل العدل والتوحید، تحقیق ڈاکٹر محمد عمارہ، دارالہلال، ۱۹۷۱م، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۱۱
- ۷۷۔ القاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ۲۰۰
- ۷۸۔ نفس مصدر ص ۶۰۵
- ۷۹۔ قرآن کریم، آل عمران: ۷
- ۸۰۔ قرآن کریم: الحديد: ۴

۸۱۔ قرآن کریم، ق: ۱۶

۸۲۔ قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۲۴

۸۳۔ قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۱۳

۸۴۔ البرہان للزرکشی، ج ۲، ص ۲۰۵، ۲۰۶

۸۵۔ للأشعری، الإبانة عن اصول الدیانة، تحقیق ڈاکٹر فوقیہ حسین، ص ۲۳۸

۸۶۔ تفسیر الرازی، ج ۱۵، ص ۶۶

۸۷۔ فخر الدین الرازی، أساس التقدیس فی علم الکلام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۹۳۵،

ص ۷۹

امام غزالی اپنی کتاب التفرقة بین الاسلام والزندقة میں کہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل نے تین مقامات پر تاویل سے کام لیا ہے۔ ابن الجوزی نے القاضی ابویعلیٰ سے مندرجہ ذیل آیت کے متعلق امام احمد کی تاویل نقل کی ہے: أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ (انعام: ۱۵۸) اس تاویل کے مطابق یاتِیَ أَمْرُ رَبِّكَ مراد ہے اور اس کی دلیل سورہ النحل کی آیت ۳۳ ہے۔ دیکھیے الزرکشی، البرہان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۷۹۔ اسی طرح امام ابن حزم ظاہری جو طواہر نصوص کو اختیار کرتے ہیں اور نصوص کی تاویل نہیں کرتے اور نہ ان کی تعلیل اس علت کے پیش نظر کرتے ہیں جس پر حکم قائم ہوتا ہے مگر وہ کہیں کہیں تاویل کرنے والوں کا مسلک اختیار کرتے ہیں گرچہ اسے تاویل نہیں کہتے بلکہ اسے الفاظ کے مجازی مدلول کی پیروی قرار دیتے ہیں۔ وہ آیت يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ کی تاویل کرتے ہیں اللہ فوق أَيْدِيهِمْ سے اور بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ کی تاویل کرتے ہیں اللہ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ سے اور مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِينَا کی تاویل کرتے ہیں مِمَّا عَمِلْنَا سے۔ دیکھیے امام محمد ابو زہرہ، تاریخ المذاهب الاسلامیة، ص ۵۷۹، نیز دیکھیے ڈاکٹر سہیر فضل اللہ ابووفیة، ابن حزم، ص ۲۳۸-۲۳۹

۸۸۔ ڈاکٹر عبدالعظیم الزرقانی، مناہل العرفان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۲۹۲

- ۸۹۔ نفس مصدر، ج ۲، ص ۲۸۶
- ۹۰۔ قرآن کریم، زخرف: ۲۲
- ۹۱۔ قرآن کریم، سبأ: ۴
- ۹۲۔ قرآن کریم، آل عمران: ۱۳۲
- ۹۳۔ الزرکشی، البرہان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۷۵، السیوطی، الإتقان، ج ۲، ص ۱۷، نیز دیکھیے
ابن قتیبہ، تأویل مشکل القرآن، ص ۶۲، القاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة،
ص ۶۰۰، تفسیر الرازی، ج ۷، ص ۱۸۵
- ۹۴۔ نقل کا مطلب ہے، سماع پر مبنی دلیل اور نص منقول۔ دیکھیے ڈاکٹر محمد عمارہ، المعتزلة والقرآن،
ص ۱۰۸
- ۹۵۔ الإیچی، المواقف فی علم الکلام، ص ۷
- ۹۶۔ مقدمة ابن خلدون، دارالفکر، بیروت، ص ۲۵۸
- ۹۷۔ طاش کبری زادہ، مفتاح السعادة و مصباح السیادة، تحقیق کامل بکری، عبدالوہاب ابوالنور،
قاہرہ، ۱۹۶۸ء، ج ۲، ص ۱۵۰
- ۹۸۔ ڈاکٹر ابوالوفا لغتیں التفتازانی، علم الکلام و بعض مشکلاتہ، دارالرائد العربی، (تاریخ مذکور نہیں)
ص ۱۵۳
- ۹۹۔ الشہرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۱۳
- ۱۰۰۔ نفس مصدر، ج ۱، ص ۴۲، ۴۵، ۱۰۱، ۱۰۲، اسی طرح تفسیر الرازی، ج ۲۰، ص ۱۷۳، ڈاکٹر ابوالوفا
لغتیں التفتازانی، علم الکلام و بعض مشکلاتہ، ص ۱۵۹
- ۱۰۱۔ قرآن کریم، انفال: ۴۲
- ۱۰۲۔ الشہرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۴۲، ۴۵، ۱۰۱، ۱۰۲
- ۱۰۳۔ قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۱۵

۱۰۴۔ قرآن کریم، النساء: ۱۶۵

۱۰۵۔ قرآن کریم، طہ: ۱۳۴

۱۰۶۔ الغزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۳، ۲، مطبعة جريدة الاسلام، مصر، ۱۳۲۰ھ، (تبدیلی کے ساتھ)

۱۰۷۔ القاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ۸۸، دیکھیے امام القاسم الرسی، کتاب أصول

العدل والتوحيد، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق، داکٹر محمد عمارة، ج ۱، ص ۹۶

۱۰۸۔ القاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تحقیق فؤاد سید، الدار التونسية للنشر،

تونس، ۱۹۷۲م، ص ۱۲۷، طبع ۱۹۷۴ء، ص ۱۳۹

۱۰۹۔ داکٹر محمد عمارہ، الغزو الفکری، ص ۵۰-۵۱

۱۱۰۔ القاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۱۲۷

۱۱۱۔ القاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ۵۶۳

۱۱۲۔ دیکھیے القاضی عبدالجبار کی عبارت، نفس مصدر، ص ۵۶۳-۵۶۶

۱۱۳۔ دیکھیے تفسیر الرازی، ج ۲۰، ص ۱۷۳-۱۷۴

۱۱۴۔ قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۱۵

۱۱۵۔ تفسیر الرازی، ج ۲۰، ص ۱۷۴-۱۷۵

۱۱۶۔ امام محمد ابوزہرہ، تاریخ المذاهب الاسلامیة، دار الفکر العربی، قاہرہ، ص ۱۳۱

۱۱۷۔ محمد بن عثمان الخياط، کتاب الانتصار و الرد علی ابن الراوندي الملحد، تحقیق و تعلق ڈاکٹر

ہنبرج ص ۳۸، طبعہ البیروت، ص ۱۹۸۷م

۱۱۸۔ امام ابوزہرہ، تاریخ المذاهب الاسلامیة، ص ۱۳۸

۱۱۹۔ امام ابوداؤد ظاہری وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے شریعت کے ظاہر پر عمل کرنے اور بغیر کسی تعلیل

کے ظواہر نصوص سے احکام مستنبط کرنے پر زور دیا۔ اسی لیے ان کی سوانح میں الخطیب البغدادی

کہتے ہیں کہ: وہ پہلے عالم ہیں جنہوں نے ظاہر کو اختیار کرنے کا اعلان کیا، احکام میں قیاس کی

نظریاتی طور پر مخالفت کی مگر عملی طور پر اسے اپنانے پر مجبور ہوئے اور اسے انہوں نے دلیل کا نام

دیا۔ امام محمد ابوزہرہ، تاریخ المذاهب الاسلامیہ، ص ۵۴۵

۱۲۰۔ عباس العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ۱۰۲، ۱۰۳ (تبدیلی کے ساتھ)

۱۲۱۔ عبدالقاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ۲۸۱ تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، دارالمعرفة،

بیروت، (تاریخ مذکور نہیں۔)

۱۲۲۔ نفس مصدر، ص ۲۸۳-۲۸۵

۱۲۳۔ نفس مصدر، ص ۲۹۳-۲۹۴ (تصرف کے ساتھ)

۱۲۴۔ الشہرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۹۵

۱۲۵۔ نفس مصدر، ص ۱۹۲

۱۲۶۔ العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ۱۰۳

۱۲۷۔ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ۳۰۲

۱۲۸۔ قرآن کریم، الحدید: ۱۳

۱۲۹۔ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ۳۰۱-۳۰۲

۱۳۰۔ التفكير فريضة إسلامية، ص ۱۰۳

۱۳۱۔ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ۲۹۸

۱۳۲۔ عباس العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ۱۰۳

۱۳۳۔ ابن حزم، الفصل في الملل الأهل والنحل، ج ۲، ص ۲۷۴-۲۷۵، نیز ڈاکٹر سہیر فضل

اللہ ابوفافیہ، ابن حزم و آراؤہ الكلامية والفلسفية، ڈاکٹریٹ کارسالہ، ص ۱۳۲

۱۳۴۔ ابن حزم، الفصل في الملل والأهل والنحل، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۱

۱۳۵۔ ڈاکٹر سہیر فضل اللہ ابوفافیہ، ابن حزم، ص ۱۳۲

۱۳۶۔ مقدمہ ابن خلدون، ص ۴۹۵-۴۹۶

- ۱۳۷- نفس مصدر، ص ۲۹۶
- ۱۳۸- قرآن کریم، النور: ۳۵
- ۱۳۹- الراغب الأصفهانی، الذریعة إلى مکارم الشریعة، ص ۲۰۷
- ۱۴۰- قرآن کریم، المائدة: ۱۵-۱۶
- ۱۴۱- قرآن کریم، النور: ۳۵
- ۱۴۲- قرآن کریم، البقرة: ۱۷۱
- ۱۴۳- قرآن کریم، الروم: ۳۰
- ۱۴۴- قرآن کریم، النور: ۳۵
- ۱۴۵- الغزالی، معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بیروت،
طبع پنجم، ۱۴۰۱ھ / ۱۹۸۱م، ص ۵۷-۵۸
- ۱۴۶- الغزالی، کتاب العلم، احیاء علوم الدین سے ص ۲۴۹
- ۱۴۷- ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، ج ۱، ص ۸۷
- ۱۴۸- نفس مصدر، ص ۸۸-۸۹
- ۱۴۹- نفس مصدر، ص ۱۴۷
- ۱۵۰- عادل عبدالحلیم السکری، النزعة النقدية عند المعتزلة، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة عين
شمس، ۱۹۸۵م، ص ۲۴
- ۱۵۱- نفس مصدر، ص ۲۷
- ۱۵۲- عادل عبدالحلیم، النزعة النقدية عند المعتزلة، ص ۲۹
- ۱۵۳- ڈاکٹر محمد عمار، الاسلام وقضايا العصر، دار الوحدة، بیروت، ۱۹۸۴ء، ص ۱۳۲
- ۱۵۴- ڈاکٹر محمد عمار، الغز والفكری، ص ۴۸
- ۱۵۵- نفس مصدر، ص ۴۹

۱۵۶۔ بیرائے لیون جیوتیہ کی ہے دیکھیے المدخل لدراستہ الفلسفة الاسلامیة، ترجمہ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ، دارالکتب الأہلیہ، قاہرہ، ۱۹۳۵ء، ص ۱۲۱، ۱۷۶، نیز دیکھیے ڈاکٹر توفیق الطویل، قصة الصراع بین الدین و الفلسفة، دارالنهضة العربیة، قاہرہ، طبع سوم، ۱۹۷۹ء، ص ۱۱۶، ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ، بین الدین و الفلسفة فی رأی ابن رشد و فلاسفة العصر الوسیط، ص ۷۷۔

۱۵۷۔ الشیخ مصطفیٰ عبدالرازق، تمہید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة، طبع ثانی، قاہرہ، ۱۹۵۹ء، ص ۷۷۔

۱۵۸۔ رسائل الکندی الفلسفیة، تحقیق ڈاکٹر محمد عبدالہادی أبوریہ، ص ۵۳، ۹۷۔

۱۵۹۔ نفس مصدر، ص ۱۰۴۔

۱۶۰۔ نفس مصدر، ص ۹۷۔

۱۶۱۔ پورا نام محمد بن عبداللہ بن مسرہ ابن نجیح القرطبی ہے۔ مسلمان مفکر تھے، تیسری صدی ہجری سے تعلق ہے۔ آپ کے اور کندی کے درمیان صرف نصف صدی کا فاصلہ ہے۔ دیکھیے ڈاکٹر محمد کمال

جعفر، من قضایا الفکر الاسلامی، مکتبۃ دارالعلوم، قاہرہ، ۱۹۷۸ء، ص ۳۳۸۔

۱۶۲۔ ڈاکٹر محمد کمال جعفر، من قضایا الفکر الاسلامی، ص ۳۳۸۔

۱۶۳۔ الفارابی، کتاب تحصیل السعادة، تحقیق ڈاکٹر جعفر آل یاسین، دارالاندلس، بیروت، طبع

دوم، ۱۹۸۳ء، ص ۹۰۔

۱۶۴۔ ڈاکٹر محمد کمال جعفر، من قضایا الفکر الاسلامی، ص ۲۴۱۔

۱۶۵۔ ڈاکٹر ابراہیم مدکور، فی الفلسفة الاسلامیة منہج و تطبیقہ، ج ۱، ص ۹۶۔

۱۶۶۔ ابن سینا، تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات، ص ۱۱۸۔

۱۶۷۔ ابن حزم، الفصل فی الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۷۱، الشیخ مصطفیٰ عبدالرازق، التمهید،

ص ۷۷، ڈاکٹر محمود حمدی زقزوق، دور الإسلام فی تطور الفکر الفلسفی، بحث ضمن العدد

الثالث من جولیة کلیة الشریعة والدراسات الاسلامیة، جامعة قطر، ۱۹۸۳ء، ص ۶۵۔

۱۶۸۔ ویپور، تاریخ الفلسفة فی الإسلام، ترجمہ محمد عبدالبہادی ابوریحہ، ۱۹۵۷ء، ص ۳۷۷، ابن طفیل، حتی بن یقظان، تحقیق ڈاکٹر فیصل بدیر عیون، مکتبہ سعید رافت، جامعہ عین شمس۔

۱۶۹۔ ابن رشد، فصل المقال، تحقیق ڈاکٹر محمد عمار، دارالمعارف، ص ۲۲

۱۷۰۔ قرآن کریم، اللآ نعام: ۷۵، ابن رشد، فصل المقال، ص ۲۳

۱۷۱۔ نفس مصدر، ص ۳۱-۳۲

۱۷۲۔ نفس مصدر، ص ۶۷

۱۷۳۔ ڈاکٹر محمد کمال جعفر، من قضایا الفکر الاسلامی، ص ۱۶۵

۱۷۴۔ ڈاکٹر محمد کمال جعفر، من قضایا الفکر الاسلامی، ص ۱۶۵-۱۶۶

۱۷۵۔ نفس مصدر

۱۷۶۔ قرآن کریم، الروم: ۳۰

۱۷۷۔ قرآن کریم، یونس: ۱۹

۱۷۸۔ دیکھیے ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز، الدین، دارالقلم، الکویت، ۱۹۸۲ء، ص ۱۱۳ (تصرف کے ساتھ)

۱۷۹۔ نفس مصدر، ص ۱۱۳

۱۸۰۔ قرآن کریم، البقرہ: ۳۱

۱۸۱۔ قرآن کریم، البقرہ: ۳۷

۱۸۲۔ قرآن کریم، طہ: ۱۲۱-۱۲۲

۱۸۳۔ قرآن کریم، النحل: ۳۶

۱۸۴۔ قرآن کریم، فاطر: ۲۳ وغیرہ جیسے یونس: ۴۸، البقرہ: ۲۱۳، غافر: ۷۸، النساء: ۱۶۳، الرعد: ۳۸،

الحجر: ۱۰، الزخرف: ۶، الحدید: ۲۵

۱۸۵۔ قرآن کریم، المؤمنون: ۵۲

۱۸۶۔ قرآن کریم، الشوری: ۱۳

۱۸۷۔ ڈاکٹر عبداللہ دراز، الدین، ص ۹۷

۱۸۸۔ نفس مصدر، ص ۸۲

۱۸۹۔ قرآن کریم، النساء: ۱، انعام: ۹۸، اعراف: ۱۸۹، الزمر: ۶

۱۹۰۔ ڈاکٹر سلیمان دنیا، التفكير الفلہفی الاسلامی، مطبعة السنة المحمدیة، قاہرہ طبع اول، ۱۹۶۷م،

ص ۲۸۶

۱۹۱۔ رسائل الکندی الفلسفیة، تحقیق ڈاکٹر محمد عبدالہادی البوریدة، ص ۵۰

۱۹۲۔ ابن رشد، فصل المقال، تحقیق محمد عمارة، دارالمعارف، ص ۲۵-۲۶

۱۹۳۔ نفس مصدر، ص ۲۸

۱۹۴۔ قرآن کریم، حجر: ۹

۱۹۵۔ أحمد امین، ضحی الاسلام، ج ۱، ص ۱۵۷

۱۹۶۔ الأغانی، ج ۳، ص ۲۴

۱۹۷۔ ابن خلدون، المقدمة، ص ۳۶۷، الشهر ستانی، الملل، ج ۱، ص ۸۵-۸۶

۱۹۸۔ ابن حزم، الفصل، ج ۴، ص ۸۳

۱۹۹۔ ڈاکٹر ابراہیم ماکور، فی الفلسفة الاسلامیة منهج و تطبیقہ، ج ۱، ص ۷۸-۷۹

۲۰۰۔ نفس مصدر، ص ۸۰

۲۰۱۔ نفس مصدر، ص ۸۰-۸۹

۲۰۲۔ نفس مصدر، ص ۸۸

۲۰۳۔ Massignon, K.H.R., 1920, C.F. Encye. de L'Islam Razi ماخوذ از

نفس مصدر، ص ۸۶

۲۰۴۔ نفس مصدر، ص ۸۸

۲۰۵۔ نفس مصدر، ص ۸۹

- ۲۰۶۔ نفس مصدر، ص ۸۹ (تصرف کے ساتھ)
- ۲۰۷۔ الفارابی، الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية تحقيق فريڈریک دیتریس، لیڈن، ۱۸۹۰ء، ص ۷۲ (رسالہ فصوص الحکم)
- ۲۰۸۔ ڈاکٹر محمد عمارة، الغزو الفکری وهم أم حقيقة؟ ص ۲۳۱-۲۳۹ سے ماخوذ
- ۲۰۹۔ نلیو (محاولة المسلمین راجعاً وفلسفة شرقية) التراث اليونانی فی الحضارة الإسلامية میں شامل بحث، ترجمہ ڈاکٹر عبدالرحمن بدوی، قاہرہ ۱۹۶۵ء، مرجع سابق ص ۲۳۳ سے ماخوذ
- ۲۱۰۔ ڈاکٹر محمد عمارة، الغزو الفکری، ص ۲۳۳، ابن سینا کی عبارت ان کی کتاب میں دیکھیے، منطق المشرقین، نشر المكتبة السلفية، مطبعة المؤید، ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء، ص ۲-۴، مقدمہ سے
- ۲۱۱۔ رسائل الکندی الفلسفية، ص ۹۷
- ۲۱۲۔ الفارابی، الثمرة المرضية، ص ۵۳ (رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة)
- ۲۱۳-۲۱۴۔ الفارابی، فصوص الحکم، ص ۷۶-۷۷
- ۲۱۵۔ رسائل الفارابی، کتاب التعليقات، حیدرآباد دکن، طبع اول، ۱۳۳۵ھ/۱۹۲۶ء، ص ۴، ماخوذ از ڈاکٹر فیصل عون، نظرية المعرفة عند ابن سینا، قاہرہ، ۱۹۷۸ء، ص ۱۶۲
- ۲۱۶۔ الفارابی، التعليقات، ص ۱۳، نیز دیکھیے الفارابی، المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، ص ۱۰۵، مطبعة السعادة، قاہرہ، ۱۹۰۷ء، نیز کوربان، تاریخ الفلسفة الإسلامية، ص ۱۱۱
- ۲۱۷۔ ابن سینا، طبيعيات النکت و الفوائد، ص ۱۶۵، ۱۶۶ نیز ابن سینا، التعليقات، ص ۳۲، ۳۵، ۸۲ تحقیق و تقدیم ڈاکٹر عبدالرحمن بدوی، الدار القومية، ۱۹۷۳ء، ماخوذ از ڈاکٹر فیصل بدیر عون، نظرية المعرفة عند ابن سینا، ص ۱۶۰-۱۶۱
- ۲۱۸۔ الشهر ستانی، الملل والنحل، ج ۲، ص ۱۹۹-۲۰۰
- ۲۱۹۔ نفس مصدر، ص ۲۰۰



خاتمہ کلام

بحث کے نتائج

اب جبکہ میں نے کتاب حکیم کی آیات کے ساتھ بسیرا کیا اور اس کے معانی پر غور و تدبر کے دروازے کھٹکھٹائے تاکہ عقلی نظر و تدبر کے قرآنی پہلوؤں سے واقف ہو سکوں، زیر بحث نتائج کو مندرجہ ذیل نکات میں تلخیص کے طور پر بیان کیا جاسکتا ہے:

۱۔ عقلی نظر و تدبر کی قرآنی دعوت صریح اور واضح دعوت ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔ اس دعوت کی نظیر کسی دوسری کتاب میں نہیں ملتی۔ قرآن ایسی کتاب ہے جو عقل کی تمام تر صلاحیتوں اور وظائف و اعمال کے ساتھ اسے خطاب کرتی ہے۔ قرآن میں کسی ایسی یونانی عقل کا تصور نہیں پایا جاتا جو مجرد یا قائم بالذات جو ہر ہو بلکہ یہاں ایسے عقلی وظائف ہیں جو عقلی نظر کی حقیقت کی اور حیات انسانی پر اور تحریک حیات کی تعمیر میں اس کے کردار پر اثر ڈالنے والے حقائق سے اس کے ارتباط و اتصال کی عکاسی کرتے ہیں۔ اسی لیے لفظ عقل قرآن میں کہیں بطور اسم استعمال نہیں ہوا بلکہ فعل کے صیغہ کے ساتھ ہر جگہ آیا ہے جس سے عقلی وظیفہ پر تاکید و اصرار مقصود ہے۔

۲۔ قرآن نے عقلی نظر و تدبر کے ثمرہ یعنی علم و معرفت سے دلچسپی لی۔ اس کا اظہار علم کے مادہ اور مشتقات میں ہوتا ہے جو قرآن میں ۹۰۰ بار سے زیادہ مستعمل ہوئے ہیں اور اس طرح سے بھی اس کا اظہار ہوتا ہے کہ قرآن نے علماء کو دوسروں پر افضل قرار دیا اور خشیت الہی سے متصف گردانا۔ قرآن نے علم کو تفقہ فی الدین کے اندر محصور نہیں رکھا بلکہ اس کی دعوت اتنی عام ہے کہ ان تمام علوم و معارف پر مشتمل ہے جن کا ادارک انسان آسمانوں اور زمین اور تخلیق الہی کے دائرہ میں کر سکتا ہے۔

۳۔ قرآن جو خبر بھی دیتا ہے اس کی صداقت کی دلیل بھی دیتا ہے۔ یہ وہ واحد کتاب ہے جو عقل کو پہلے خطاب کرتی ہے تاکہ اس کا اثبات کرے پھر وہ ایمان کی دعوت دیتی ہے۔ وہ اپنے

مسائل پر تقلیدی ایمان کو لازم نہیں قرار دیتا بلکہ اپنے پیروؤں سے مطالبہ کرتا ہے کہ پہلے وہ عقل و فکر سے کام لیں۔ اسی لیے اس کی آیات کے مخاطب وہ لوگ ہیں جو عقل اور تفکر و تدبر سے کام لیں۔ اور دوسرے عقلی وظائف کا استعمال کریں۔

۴۔ قرآن کوئی منطوق کی کتاب نہیں ہے لیکن اس نے عقل انسانی کے سامنے فکر و نظر کے منہاج کے ایسے نقوش پیش کیے جو ہر زمان و مکان کے لیے موزوں ہیں۔ یہ ایسا منہاج ہے جس کی اساس ہے جمود و تقلید سے اجتناب اور ہوائے نفس اور ظن کی مذمت۔ اس منہاج کا خمیر وہ صحت مند عقلی استدلال ہے جو محسوس و مشاہد حقائق کے استقراء سے پوری طرح مربوط ہے اور جو معاملات کے بارے میں فیصلہ کرتے وقت یقین و ایمان پیدا کرتا ہے۔ یہ استقراء اللہ کی تمام مخلوقات، کائنات میں ہر جگہ بکھری ہوئی اس کی آیات اور نفس انسانی کے داخل میں اور تاریخ کے اندر پھیلی ہوئی اس کی نشانیوں پر مشتمل ہے۔ قرآن نے جو دلائل پیش کیے ہیں وہ جزئیاتی اور واقعاتی ہیں جنہیں اس نے آیات کہا ہے۔ یہ دلیلیں اپنے مدلول کے لیے نشانی ہیں کوئی مجموعی اور کلی قیاس نہیں ہیں جو عام اور مشترک معنی پر دلالت کرتی ہوں بلکہ ان کی دلالت متعین اور موجود مفہوم پر ہوتی ہے جو دوسرے مفہام سے ممتاز ہوتا ہے۔ اسی لیے خالق کے حق میں دلائل اس کے لیے آیات اور نشانیاں ہیں۔

عقلی استدلال کا قرآنی منہاج تمام عالموں۔ عالم دنیا و آخرت اور عالم غیب و شہادت۔ پر اس کی دعوت ایمانی کے مزاج سے ہم آہنگ ہے اور اس کے لیے وہ تمام طریقے اور وسائل اس نے جمع کر دیے ہیں جو جامعیت و ہمہ گیریت کی تحصیل کرتے ہیں اور عقل کو آمادہ کرتے ہیں کہ وہ دلائل کی تمام تفصیلات اور ان کے طرق استعمال کا پتہ چلائے اور کسی متعین رجحان پر وقوف نہ کرے۔

۵۔ قرآن نے عقیدہ اسلامی کی تعمیر اور اس کے ارکان کی تریخ و استحکام میں عقل کو بڑی اہمیت دی ہے تاکہ یہ عقائد یقین و ایمان کی سطح پر جاگزیں ہو جائیں اور عقیدہ کے میدان میں عقلی

نظر و تدبر کی یہ دعوت عملی تطبیق سے مربوط ہوگئی جب قرآن نے عقائدی مسائل کے اثبات و تریخ کے لیے منکرین، مشرکین اور دشمن و کینہ پرور اہل کتاب سے مناظرہ اور عقلی مباحثہ کیا۔ قرآن نے اس طرح عقلی نظر و تدبر کے لیے وسیع میدان فراہم کر دیا خاص طور سے جبکہ عقیدہ کے مسائل فروری شرعی احکام کی ۶۰۰ آیات کو چھوڑ کر پورے آیات پر حاوی ہیں۔

۶۔ قرآن کریم اور سنت نبویہ کے درمیان سے فکر اسلامی کا ارتقاء اس طرح ہوا کہ مسلمانوں نے دور رسالت اور عہد صحابہ کے آغاز سے بتدریج علم و معرفت کے حصول کا آغاز کر دیا اور یہ دراصل فریضہ خداوندی پر عمل کرنے کا نتیجہ تھا جس نے عقلی نظر و تدبر کو واجب قرار دیا تھا۔ اللہ کے رسول ﷺ وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے عقل، فکر اور اجتہاد کو استعمال کر کے دعوت اسلامی کی تنظیم و تنفیذ کی اور ایک ایسے منہاج کو تشکیل دیا جس پر بعد کے مسلمان چلتے رہے۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ نے رسول کے زمانہ میں اور آپ کی وفات کے بعد عقلی نظر و تدبر کا فریضہ انجام دیا۔ انہوں نے متعدد احکام میں اجتہاد کیا۔ اس لیے یہ کہنا بہت بڑی غلطی ہوگی کہ اسلام کا دور اول جنگوں میں مشغول رہنے اور عقلی نظر و فکر سے دور رہنے کا دور تھا۔

۷۔ متشابہ آیات اور ان سے مربوط تاویلات نے فہم قرآن میں عقلی نظر کی اہمیت کو اجاگر کیا۔ یہ وہ نکتہ ہے جس نے علماء اسلام کو یہ کہنے پر آمادہ کیا کہ متشابہات کے نزول میں غایت درجہ کی حکمت کا رفرما رہی ہے جس میں سب سے اہم حکمت یہ ہے کہ علماء کو بحث و نظر پر آمادہ کیا جائے تاکہ علم کے اسرار و رموز کا اکتشاف کریں اور اس کی باریکیوں اور غوامض کی تحقیق کریں۔ نیز یہ دعوت دی جائے کہ معاصر مسلمان روح قرآن کو سمجھے اور اپنے گرد و پیش کی دنیا سے ہم آہنگ ہونے کے لیے اپنی تہذیب کی کارفرمائی کے ساتھ نص قرآن کی تنفیذ کرے۔

۸۔ قرآن نے وضاحت کی کہ عقل و نقل کے درمیان رابطہ ازل سے رہا ہے جب کہ اللہ نے ابوالبشر حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا۔ متکلمین و فلاسفہ اسلام نے حقیقت سے باخبر کیا اسی لیے ان کے نزدیک عقل اور نقل کے درمیان ارتباط اور موافقت رہی ہے اور شریعت کو عقل سے جدا

نہیں کیا جاسکتا۔ عقل بنیاد ہے اور شریعت عمارت ہے۔ بنیاد بے سود ہے جب تک عمارت نہ ہو اور عمارت مستحکم نہ ہوگی اگر بنیاد نہ ہو جیسا کہ غزالی نے لکھا ہے۔ جب ہم عقل و نقل کے باہمی تعلق کے تئیں اسلامی موقف پر بات کریں گے تو ہم ان دونوں کے درمیان حد فاصل نہیں کھینچ سکیں گے اس لیے کہ عقل کے تعلق سے نقل ہی کا موقف تھا جس نے متکلمین و فلاسفہ اسلام کو یہ موقع دیا کہ وہ ان دونوں میں مطابقت کا عظیم الشان کام کر سکیں۔ یہ وہ مبارک جدوجہد تھی جسے بعض لوگوں کی غلط فہمی سے عقلیت کی تحریک نہ قرار دے کر محض پیوند کاری پر محمول کیا جبکہ وہ ایک فطری بدیہی کام تھا جس کا تقاضا سلیم فطرت کی جانب سے تھا، کیوں کہ قرآن عقل انسانی سے مخاطب ہے۔

مراجع و مستفادات

۱- قرآن کریم

۲- کتب تفاسیر

ابن جریر الطبری (ابو جعفر محمد - المتوفی ۳۱۰ھ)

جامع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفۃ، بیروت، طبع سوم، ۱۹۷۸ھ

ابن کثیر (الإمام عماد الدین ابوالفداء اسماعیل الدمشقی - المتوفی ۷۷۴ھ)

مختصر تفسیر ابن کثیر، اختصار و تحقیق: محمد علی الصابونی، دار القرآن الکریم، بیروت، طبع

ہفتم، ۱۹۸۱ء

الآلوسی

روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، طبع المنیریۃ، القاہرہ

الکلبی الہراسی (الإمام الفقیہ عماد الدین بن محمد الطبری - المتوفی ۵۰۴ھ)

احکام القرآن، تحقیق: موسیٰ محمد علی، ڈاکٹر عزت علی عید عطیۃ، دار الکتب الحدیثۃ، القاہرہ

الرازی (الإمام محمد الرازی فخر الدین بن ضیاء الدین عمر - ۵۴۴-۶۰۴ھ)

تفسیر الفخر الرازی مشہور بہ التفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، ۱۳۲ جزاء، ۱۶

جلدوں میں، دار الفکر، بیروت، طبع سوم، ۱۹۸۵م،

الزمخشری (أبو القاسم - المتوفی ۵۳۸ھ)

الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التاویل، ۱۴ جزاء، طبع

مصطفیٰ البابی الحلیمی، القاہرہ، ۱۹۶۶م

سید قطب

فی ظلال القرآن، تیس حصے چھ جلدوں میں، دارالشروق، بیروت، القاہرہ، طبع سینزدہم،

۱۹۸۷م

القرطبی (ابوعبداللہ محمد احمد الانصاری - المتوفی ۶۷۱ھ)

الجامع لأحكام القرآن، ۲۰ اجزاء ۱۰ جلدوں میں، الہیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب، طبع

سوم، ۱۹۸۷م

المحلی والسیوطی (الإمام جلال الدین بن احمد - المتوفی ۸۶۳ھ - الامام جلال الدین عبدالرحمن بن

ابوبکر - المتوفی ۹۱۱ھ)

تفسیر الجلالین، دار التراث، القاہرہ

محمد علی الصابونی

صفوة التفاسیر، دار القرآن الکریم، بیروت، طبع اول، ۱۹۸۱ء

النیسابوری

غرائب القرآن و رغائب الفرقان، علی ہاشم جامع البیان فی تفسیر القرآن لابن جریر

الطبری، دار المعرفۃ، بیروت، طبع سوم، ۱۹۷۸م

۳۔ کتب احادیث

ابن ماجہ (الحافظ ابو عبداللہ محمد بن یزید - المتوفی ۲۷۵ھ)

سنن ابن ماجہ، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۷۵م

ابوداؤد (الإمام الحافظ ابوداؤد سلیمان بن الأشعث السجستانی الأزدي - ۲۰۲ھ - ۲۷۵ھ)

سنن أبی داؤد، ۴ حصے، مراجعہ و تعلیق: محمد محی الدین عبدالحمید، دار الفکر للطباعة والنشر،

توزیع مکتبۃ الریاض، الریاض۔

احمد بن حنبل الشیبانی (المتوفی ۲۴۱ھ)

مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار المعارف

البخاری (ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم ۱۹۴-۲۵۶ھ)

صحیح البخاری، المكتبة الإسلامية، استنبول، تركيا، ۱۹۸۱ء

الترمذی (الإمام الحافظ أبو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ ۲۰۹-۲۷۹ھ)

سنن الترمذی وهو الجامع الصحیح، ۱۵ اجزاء، تحقیق و تصحیح: عبدالرحمن محمد عثمان، دار الفکر،

بیروت، ۱۹۸۰ء

الخطابی (الإمام ابوسلیمان حمد بن محمد - المتوفی ۳۸۸ھ)

معالم السنن، شرح سنن الإمام ابو داؤد، المكتبة العلمية، بیروت، طبع دوم، ۱۹۸۱م

الدارقطنی (الإمام علی بن عمر ۳۰۶-۳۸۵ھ)

سنن الدارقطنی، التعليق المغنی لأبی الطیب محمد شمس الحق العظیم آبادی، حدیث اکادمی، پاکستان

الشوکانی (محمد علی بن محمد - المتوفی ۱۲۵۵ھ)

نیل الأوطار، شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخبار، دار الفکر، بیروت، طبع

اول، ۱۹۸۲م

الصدیقی (محمد بن علان، المتوفی ۱۰۵۷ھ)

دلیل الفالحین شرح کتاب ریاض الصالحین للإمام النووی، رئاسة ادارات البحوث

العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، طبع دوم

مجدالدين ابوالبركات عبدالسلام ابن تيمية الحراني، ۵۹۰-۶۵۳ھ)

المنتقى من أخبار المصطفى، تصحیح و تعلق: محمد حامد لفتی، الرئاسة العامة لإدارات

البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، السعودية، ۱۹۸۳م

مسلم بن الحجاج النيسابوري

صحیح مسلم، طبعة عیسیٰ البابی الحلبی، القاهرة

النسائی (الإمام الحافظ ابو عبد الرحمن أحمد بن شعيب - المتوفى ۳۰۳ھ)

سنن النسائی، دار الفکر، بیروت، طبع اول، ۱۹۳۰ء

النووی (الإمام ابوزکریا یحییٰ بن شرف، ۶۳۱-۶۷۶ھ)

ریاض الصالحین، تحقیق: عبدالعزیز رباح، احمد یوسف الدقاق، مراجعة: شعيب

الأرناؤوط، دار المأمون التراث، دمشق، طبع چہارم، ۱۹۸۱م

الاحادیث القدسیة، دار الکتب العلمیة، بیروت، دو حصے، طبع اول، ۱۹۸۳م

۳۔ قواعد اور معاجم

ابن فارس (ابو الحسن احمد)

معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد ہارون، طبعة مصطفیٰ البابی الحلبي، القاهرة، ۱۹۷۰م

ابن منظور (جمال الدین ابو الفضل - المتوفى ۷۱۱ھ)

لسان العرب، تحقیق: عبداللہ علی الکبیر، محمد احمد حسب اللہ، ہاشم الشاذلی، دار المعارف، القاهرة۔

احمد ابراہیم مہنا (داکٹر)

تبویب آی القرآن الکریم من الناحیة الموضوعیة، دار الشعب، القاهرة، طبع دوم،

ج ۱، (۱۹۸۳ء)، ج ۲ (۱۹۸۴ء) آخر میں ایک تحریر ۱۲۷۸ھ / ۱۸۶۱ء میں طبع ہوئی۔

جول لا بوم

تفصیل آیات القرآن الکریم، ترجمہ: محمد فؤاد عبدالباقی، دار احیاء الکتب العربیة، طبعة

عیسیٰ البابی الحلبي، ۱۹۵۵ء

الراغب الأصفهانی

المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: محمد سید کیلانی، مطبعة البابی الحلبي، القاهرة، ۱۹۶۱م

الشریف الجرجانی

التعريفات - طبعة عیسیٰ البابی الحلبي، ۱۹۳۸ء، بیروت، ۱۹۶۹ء

الفیر وز آبادی (مجدالدین)

القاموس المحيط، مطبعة السعادة، القاهرة، ۱۹۱۳ء

محمد فہمیدہ، بنی بانی

المعجم المفہرس لألفاظ القرآن الکریم، المکتبۃ الاسلامیۃ، استنبول، ترکی، ۱۹۸۲ء

۵۔ دوسرے مصادر و مراجع

ابراہیم مدکور (ڈاکٹر)

فی الفلسفۃ الاسلامیۃ منہج و تطبیقہ، دارالمعارف، طبع سوم

ابن ابی العزائمی (صدرالدین علی بن علی بن محمد - ۷۳۱-۷۹۲ھ)

شرح الطحاویۃ فی العقیدۃ السلفیۃ، تحقیق: أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة

ابن تیمیہ (أبو العباس تقی الدین أحمد بن عبد الحلیم - ۶۶۱-۷۲۸ھ)

درء تعارض العقل والنقل، اھ، تحقیق: ڈاکٹر محمد رشاد سالم، جامعۃ الإمام محمد بن سعود

الإسلامیۃ، السعودیۃ، طبع اول، ۱۹۷۹ء

الرسائل الكبرى، المطبعة العامرة، مصر، طبع اول، ۱۳۲۳ھ

منہاج السنۃ النبویۃ فی نقض کلام الشیعۃ و القدریۃ، دارالکتب العلمیۃ، بیروت

مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ، مطابع الرياض، ۱۳۸۱ھ

شرح العقیدۃ الواسطیۃ، تحقیق: محمد خلیل ہراس، مکتبۃ التراث الاسلامی، القاهرة

کتاب الرد علی المنطقیین، ادارہ ترجمان السنہ، لاہور، پاکستان، طبع ششم، ۱۹۸۴م،

بمبئی ایڈیشن، نشرۃ الشیخ عبدالصمد شرف الدین ۱۹۴۹ء کا عکس

نقض المنطق، تحقیق: محمد عبدالرزاق حمزہ، سلیمان بن عبدالرحمن الصنیج، مکتبۃ السنۃ الحمدیۃ،

القاهرہ

الفرقان بین الحق والباطل، تحقیق: الشیخ حسین یوسف غزال، دار احیاء العلوم، بیروت،

طبع اول، ۱۹۸۳م

مجموعة التوحيد، المكتبة السلفية، المدينة المنورة

الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ۱۴ اجزاء، رئاسة ادارات البحوث العلمية
والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية

اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، مطبعة المدني، جدة

ابن الجوزي البغدادي (الإمام جمال الدين أبو لفرج عبد الرحمن - المتوفى ۵۹۷هـ)

تلبیس إبلیس، طبعة المنيرية، القاهرة

الطب الروحاني، تحقيق: أبوهاجر محمد السعيد، مطبعة المدني، القاهرة، طبع اول، ۱۹۸۶م

الوفاء بخبار المصطفى، تصحيح وتعليق: محمد زهري النجار، المؤسسة السعيدية، الرياض

ابن حزم (الإمام أبو محمد علي بن أحمد معروف به ابن حزم الظاهري، المتوفى ۴۵۶هـ)

الفصل في الملل والأهواء والنحل، ۴ حصص، تحقيق: ڈاکٹر محمد ابراہیم نصر، ڈاکٹر عبد الرحمن

عميرة، دار عكاظ، السعودية، طبع اول ۱۹۸۲ء

الناسخ والمنسوخ، تفسير الجلالين کے حاشیہ پر، دار التراث، القاهرة

الاحكام في اصول الاحكام، دار الحديث، الأزهر، طبع اول، ۱۹۸۴ء

التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق:

ڈاکٹر احسان عباس، منشورات دارمکتبة الحیاة، بیروت

ابن کسبلی (عبد الرحمن بن نجم ۵۵۴-۶۳۴هـ)

استخراج الجدال من القرآن الكريم، تحقيق: زاهر بن عواض الألمعي، طبعة الفرزدق،

الرياض، ۱۴۰۱ھ

ابن خلدون (عبد الرحمن ۷۳۲-۸۰۸هـ)

مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت

ابن رشد (أبو الوليد محمد، المتوفى ۵۹۵ھ/۱۲۰۵م)

تهافت التهافت، تحقيق: داکتر سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، طبع سوم
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تصحيح: مصطفى عبد الجواد، طبعة المحمودية،
القاهرة، طبع سوم، ۱۹۶۸م

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإلتصال، تصحيح: مصطفى عبد الجواد، طبعة
المكتبة المحمودية، القاهرة، طبع سوم، ۱۹۶۸م، دوسرا ايڈيشن، تحقيق: داکتر محمد عمارة، دارا
لمعارف۔

ابن سینا (ابو علی الحسین بن عبداللہ المتوفى ۴۲۸ھ/۱۰۳۹م)

رسالة المعاد المسماة بالأضحوية، مخطوطة نمبر ۲۳۱ علم کلام

كتاب النجاة، طبعة محي الدين الكردى، مطبعة السعادة، القاهرة، طبع دوم، ۱۹۳۸م

تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، مطبعة هندية، طبع اول، ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸م

النكت والفوائد (القسم الخاص بالطبيعات) نشره S.J. Wilhelm Kutsch بالجامعة
الأمريكية، بيروت۔

التعليقات، تحقيق: داکتر عبد الرحمن، بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۳ء

الإشارات والتنبيهات، شرح: نصير الدين طوسى، تحقيق: داکتر سليمان دنيا، دار المعارف،
القاهرة، طبع سوم، ۱۹۶۰م

ابن طفيل (ابو بكر محمد بن عبد الملك، المتوفى ۵۸۱ھ)

حی بن يقظان، تحقيق: داکتر فيصل بدري عون، مكتبة سعيد رافت، القاهرة، ۱۹۸۳ء

ابن عبد البر (ابو عمر يوسف النمرى - المتوفى ۴۶۳ھ)

جامع بيان العلم وفضله، تصحيح وطبعة ادارة الطباعة المنيرية بالقاهرة، ۱۹۷۸م

ابن العماد (المتوفى ۸۸۷ھ)

كشف السرائر في معنى الوجوه والأشباه والنظائر، تحقيق: دكتور فؤاد عبد المنعم محمد:

دكتور محمد سليمان داود، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ١٩٤٤م

ابن قائد النجدي (المتوفى ١٠٩٤م)

نجاة الخلف في اعتقاد السلف، تحقيق: دكتور ابواليزيد العجمي، دار الصحوة، القاهرة،

١٩٨٥م

ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم، المتوفى ٢٤٦هـ)

تأويل مشكل القرآن تحقيق: السيد احمد صقر، طبعة عيسى الحلبي، القاهرة، ١٩٥٢م

كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ضمن عقائد السلف،

منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٤١م

ابن قيم الجوزية (شمس الدين أبو عبد الله بن أبي بكر، المتوفى ٤٥١هـ)

أعلام الموقعين عن رب العالمين، تصحيح وتعليق، إدارة الطباعة المنيرية بالازهر، القاهرة

ابن كثير (ابو الفداء اسماعيل المتوفى ٤٤٣هـ)

البداية والنهاية، طبعة الفجالة الجديدة، القاهرة

ابن المرزوقي اليماني (أبو عبد الله المشهور به ابن الوزير، ٤٤٥هـ - ٨٢٠هـ)

ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، تصحيح جماعة من العلماء بها شراف الناشر،

دار الكتب العلمية، بيروت، طبع اول، ١٩٨٢م

ابن هشام (أبو محمد عبد الملك المتوفى ٢١٣هـ)

السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: دكتور محمد فهد السرجاني، المكتبة التوفيقية، القاهرة

ابو الوفا التفتازاني (دكتور)

الإنسان والكون في الاسلام، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٤٥م

علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الراشد العربي، القاهرة

أبو اليزيد العجمي (ذاكر)

فقه العقيدة عند الشافعي وأحمد - الموقف والمنهاج، دار الصحوة، القاهرة، طبع اول،

١٩٨٤م

أحمد أمين

صحنى الإسلام، النهضة المصرية، ١٩٥٦م

أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١هـ)

الردة على الزنادقة والجهمية، ضمن عقائد السلف، تحقيق: ذاكر على سامى النشار، عمار

الطالبي، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٤١م

أحمد عبد الرحمن الشريف (دكتور)

العقيدة الاسلامية بين العقل والعاطفة، دار العلم، جدة، طبع اول، ١٩٨٣م

أحمد محمود صبحي (ذاكر)

فى علم الكلام - دراسة فلسفية لآراء الفرق الاسلامية فى اصول الدين،

مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، طبع چهارم، ١٩٨٢م

إخوان الصفا

الرسائل، نشرة بطرس البستاني، بيروت، ١٩٥٤م

الأشعري (أبو الحسن على بن اسماعيل المتوفى ٣٢٢هـ)

الإبانة عن اصول الديانة، تحقيق: ذاكر فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٤٤م

كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح ونشر هلموت ريتز، توزع دار

إحياء التراث العربى، بيروت، طبع سوم

اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، نشرة حمودة غرابية، مكتبة الخانجي، ١٩٥٥م

الآمدى (سيف الدين المتوفى ٦٣١هـ)

الإحكام فى اصول الأحكام، القاهرة، ١٩١٢م
 الايبكى (عضد الدين القاضى عبدالرحمن بن أحمد المتوفى ٦٨٠هـ)

المواقف فى علم الكلام، عالم الكتب، بيروت

الباقلانى (ابوبكر، المتوفى ٤٠٣هـ)

كتاب التمهيد، تصحيح ونشر، الأب رشردي يوسف مكارثى، منشورات جامعة الحكمة فى بغداد

المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٤م

اعجاز القرآن أسفل صحائف الإلتقان فى علوم القرآن للسيوطى، مطبعة البابى الحلبي، طبع

چهارم، ١٩٤٨م

بكرى الشيخ أمين (ڈاكٲر)

التعبير الفنى فى القرآن، دار الشروق، بيروت، طبع چهارم، ١٩٨٠م

البهقى (الحافظ الإمام ابوبكر احمد بن الحسين المتوفى ٢٥٨هـ)

الإعتقاد على مذاهب السلف أهل السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، طبع

دوم، ١٩٨٦م

كتاب الأسماء والصفات، دار الكتب العلمية، بيروت (تاريخ مذكور نہیں)

الفتازانى (سعد الدين مسعود بن عمر، المتوفى ٤٩٢هـ)

شرح العقائد النسفية فى اصول الدين و علم الكلام، كلود سلامة، وزارة الثقافة،

دمشق، ١٩٤٣م

توفيق الطويل (ڈاكٲر)

قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، طبع سوم، ١٩٤٩م

الفلسفة فى مسارها التاريخى (كتابك) دار المعارف، القاهرة، ١٩٤٤م

الجاحظ (أبو عثمان المتوفى ٢٥٥هـ)

رسائل الجاحظ، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، طبع اول، ١٩٤٩م
جمال الدين الدمشقي (الشيخ)

دلائل التوحيد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، طبع اول، ١٩٨٦م
الجويني (امام الحرمين أبو المعالي، المتوفى ٤٢٤٨هـ)

الشامل في اصول الدين، تحقيق: دكتور على سامي النشار، دكتور فيصل بدري عون، دكتور سهير
محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م

كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في اصول الاعتقاد، تحقيق: دكتور محمد يوسف موسى،
الشيخ على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٠م

الكافية في الجدل، تحقيق: دكتور فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٤٩م
رؤوف شلبي (دكتور)

منهج القرآن الكريم في إثبات العقيدة الإسلامية، المكتبة العصرية، بيروت، طبع دوم
حسين حنفي (دكتور)

دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت، طبع اول، ١٩٨٢م
حسن عبد الحميد (دكتور)، محمد مهران (دكتور)

في فلسفة العلوم ومناهج البحث، مكتبة سعيد رافت، القاهرة، طبع اول، ١٩٤٩م
حسن زينة، (دكتور)

العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، طبع دوم، ١٩٨٠م
الحسيني أبو فرحة

الفتوحات الربانية في التفسير الموضوعي للآيات القرآنية، دار الرسالة، طبع دوم،

١٩٨١م

حمود بن عبد الله بن حمود التويجري

الردّ القويم على المجرم الأثيم، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء
والدعوة والإرشاد، السعودية، طبع اول، ۱۴۰۳ھ
الذهبي (محمد احمد بن عثمان المتوفى ۷۲۸ھ)

السيرة النبوية، تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، طبع دوم، ۱۹۸۲م
الرازي (فخر الدين بن ضياء الدين عمر، المتوفى ۶۰۳ھ)

أساس التقديس في علم الكلام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ۱۹۳۵م

اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين، مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۹۷۸م

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مراجعہ: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات

الأزهرية، القاهرة

الراغب الأصفهاني (ابو القاسم الحسين بن محمد بن المفصل، المتوفى ۵۰۲ھ)

كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: دكتور ابو اليزيد العجمي، دار الصحوة، القاهرة،

طبع اول، ۱۹۸۵م

المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ۱۹۶۱ھ

رضا سعادة (دكتور)

مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، الدار العالمية، بيروت، طبع اول، ۱۹۸۱م

زاهر بن عواض الأكمعي (ڈاکٹر)

مناهج الجدل في القرآن الكريم، طبعة الفرزدق، الرياض، ۱۴۰۴ھ

دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، مطابع الفرزدق، الرياض،

۱۴۰۵ھ

الزرکشی (الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله المتوفى ۷۹۴ھ)

البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو النضل ابراهيم، دار الفكر، بيروت، طبع سوم،

۱۹۸۰م

زکی نجیب محمود (ڈاکٹر)

تجدید الفکر العربی، دارالشروق، القاہرہ
المنطق الوضعی، ج ۱، الانجلو المصریہ، ۱۹۶۱م

سامی نصر لطف (ڈاکٹر)

فکرۃ الجوہر فی الفکر الفلسفی الاسلامی، مکتبۃ الحریۃ الحدیثہ، القاہرہ، طبع اول،

۱۹۷۸م

نماذج من فلسفۃ الإسلامیین، مکتبۃ سعید رأفت، القاہرہ، ۱۹۷۷م

سلیمان دنیا (ڈاکٹر)

التفکیر الفلسفی الاسلامی، مطبوعۃ السنۃ الحمدیۃ، القاہرہ، طبع اول، ۱۹۶۷م

الحقیقۃ فی نظر الغزالی، دارالمعارف، القاہرہ، طبع چہارم

سہیر فضل اللہ ابوفاتیہ (ڈاکٹر)

ابن حزم و آراؤہ الکلامیۃ والفلسفیۃ، ڈاکٹریٹ کا غیر مطبوعہ مقالہ، کلیۃ البنات،

جامعۃ عین شمس، ۱۹۷۴م

الفلسفۃ الانسانیۃ فی الاسلام، دارالنہضۃ العربیۃ، القاہرہ

الفکر الاسلامی یرد علی المستشرقین، دارالکتبۃ للطباعۃ والنشر والتوزیع (تاریخ

اشاعت درج نہیں)

العقل والوہی، بحث منشور فی حولیۃ کلیۃ البنات، جامعۃ عین شمس، عدد ۱۴، ۱۹۸۷م

التوحید فی الأديان، بحث منشور فی حولیۃ کلیات البنات، جامعۃ عین شمس، عدد ۱۴، ۱۹۸۷م

سید قطب

خصائص التصور الاسلامی و مقوماتہ، دارالشروق، القاہرہ، طبع ہفتم، ۱۹۸۲م

مقومات التصور الاسلامی، دار الشروق، القاہرہ، طبع سوم، ۱۹۸۸م

السیوطی (الإمام جلال الدین عبدالرحمن بن ابوبکر المتوفی ۹۱۱ھ)

الإتقان فی علوم القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاہرہ، طبع چہارم ۱۹۷۸م

الإكليل في إستنباط التنزيل، تحقيق: سيف الدين عبدالقادر، دار الكتب العلمية،

بيروت، ۱۹۸۱م

صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق: ذاكتر علي سامي النشار، مكتبة

الخارجي، طبع اول، ۱۹۴۷م

لباب النقول في أسباب النزول، بهامش تفسير الجلالين، دار التراث، القاہرہ

الجامع الصغير في احاديث البشير النذير، دوحه، دار الكتب العلمية، بيروت

الشاطبي (ابراهيم بن موسى النخعي الغرناطي، المتوفى ۷۹۰ھ)

الموافقات في اصول الشريعة، تحقيق: ذاكتر عبداللہ دراز، دار المعرفة، بيروت، طبع

المكتبة البخارية، القاہرہ

الشهرستاني (ابو الفتح محمد بن عبدالكريم ۴۷۹-۵۴۸ھ)

الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ۱۹۸۲م

كتاب نهاية الاقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفريد جيوم، مكتبة المثنى، بغداد

الشوكاني (محمد بن علي بن محمد المتوفى ۱۲۵۵ھ)

إرشاد الفحول، طبعه عيسى البابي الحلبي، القاہرہ، ۱۳۶۶ھ

شوكت محمد عليان (ذاكر)

الإسلام والمكتشفات العلمية، مطابع الجزيرة، الرياض، طبع اول، ۱۹۸۰م

صابر طعيمة (ذاكر)

العقل والإيمان في الإسلام، دار الجليل، بيروت، طبع اول، ۱۹۷۹م

صالح بن ابراهيم البليهي

الهدى والبيان في أسماء القرآن، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية،

طبع اول، ۱۳۹۷ھ

صلاح الدين المنجد (ڈاکٹر)

الاسلام والعقل على ضوء القرآن الكريم والحديث النبوي، دار الكتاب الجديد،

بيروت، طبع دوم، ۱۹۷۶م

صلاح عبدالقادر البكري

القرآن و نبأ الانسان، مطبوعات تهامة، جدہ، ۱۹۸۲م

طاش كبرى زادة (احمد بن مصطفى)

مفتاح السعادة و مصباح السيادة، تحقيق: كامل بكري، عبدالوهاب ابوالنور، القاهرة،

۱۹۶۸م

عائشة عبدالرحمن (ڈاکٹر)

القرآن وقضايا الانسان، دارالعم للملايين، بيروت، طبع پنجم، ۱۹۸۲م

مقدمة في المبهج، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، ۱۹۷۱م

عادل عبدالحليم

النزعة النقدية عبدالمعتزلة، رسالة ماجستير (مخطوطه) كلية الآداب، جامعة عين شمس،

۱۹۸۵م

عاطف العراقي (ڈاکٹر)

تجدید فی المذاهب الفلسفیه و الکلامیة، دارالمعارف، القاهرة، طبع پنجم، ۱۹۸۳م

ثورة العقل في الفلسفة العربية، دارالمعارف، طبع چهارم، ۱۹۷۸م

النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دارالمعارف، طبع چهارم، ۱۹۸۴م

المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، طبع دوم، ۱۹۸۴م

عباس محمود العقاد

التفكير فريضة اسلامية، المكتبة العصرية، بيروت

الله، دار الهلال، عدد ۲۰۷، القاهرة، ۱۹۶۷م

الفلسفة القرآنية، المكتبة العصرية، بيروت

حقائق الاسلام وابطال خصومه، دار نهضة مصر، القاهرة

الإنسان في القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، طبع دوم، ۱۹۶۹م

عبد الحليم محمود (الامام ذاكتر)

التفكير الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، القاهرة

عبد الرحمن بدوي (ذاكتر)

مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، طبع دوم، ۱۹۷۹م

عبد السلام محمد عبده (ذاكتر)

العقيدة الاسلامية بين العقل والنقل، مطبعة الفجر الجديد

عبد العال سالم مكرم (ذاكتر)

الفكر الاسلامي بين العقل والوحي، دار الشروق، بيروت، طبع اول، ۱۹۸۲م

عبد العزيز جاویش

الاسلام دين الفطرة والحرية، دار المعارف، القاهرة، ۱۹۶۸

عبد العزيز حمد بن ناصر (الشيخ)

كتاب منحة القريب المجيب في الرد على عباد الصليب، منشورات دار ثقيف،

الطائف، السعودية، طبع سوم، ۱۹۸۰م

عبد القاهر البغدادي (المتوفى ۴۲۹هـ / ۱۰۳۷م)

أصول الدين، مطبعة الدولة، استنبول، طبع اول، ۱۹۲۸م
الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت
عبد الكريم الخطيب

إعجاز القرآن، الإجاز في دراسات السالقين، دار المعرفة، بيروت، طبع دوم، ۱۹۷۵م
الدين ضرورة حياة الانسان، دار الأصاله، الرياض، طبع اول، ۱۹۸۱م
الاسلام في مواجهة الماديين والملحددين، دار الشروق، القاهرة، طبع چهارم، ۱۹۸۲م
عبد الكريم عثمان (ڈاڪٽر)

وظائف النفس عند الغزالي، مهر جان الغزالي، دمشق ۲۷-۳۱ مارچ ۱۹۶۱م
عبد اللہ شحاتہ (ڈاڪٽر)

تفسير الآيات الكونية، دار الاعتصام، القاهرة
عبد المجيد الشاذلي (الشيخ)

حدّ الاسلام و حقيقة الإيمان، مركز البحوث العلمي وإحياء التراث الاسلامي، جامعة أمم
القرى، مكة، طبع اول، ۱۹۸۳م
عبد المنعم خلاق (ڈاڪٽر)

اللقاء بين العلم والدين والاسلام، ندوة المولد النبوي الشريف، وزارة الشؤون
الثقافية، القير وان، ۱۹۷۵م
عبد المنعم النمر (ڈاڪٽر)

الاجتهاد، دار الشروق، القاهرة، طبع اول، ۱۹۸۶م
عزى اسلام (ڈاڪٽر)

دراسات في المنطق، مطبوعات جامعة الكويت، ۱۹۸۵م
مقدمة لفلسفة العلوم الفيزيائية والرياضية، مكتبة سعيد رافت، القاهرة، ۱۹۷۷م

علی بن ابی طالب (امیر المومنین)

نهج البلاغة، جمع ابوالحسن محمد بن الحسين المعروف بالشریف الرضی، شرح الشیخ محمد عبده،
تحقیق: محمد احمد عاشور، محمد البنا، دار مطابع الشعب، القاهرة
علی جریشہ (ڈاکٹر)

منهج التفكير الاسلامی، مکتبہ وھبہ، القاهرة، طبع اول، ۱۹۸۶م

علی حسب اللہ

اصول التشريع الاسلامی، طبعة المکتب المصری الحدیث، طبع ششم، ۱۹۸۲م

علی سامی النشار (ڈاکٹر)

مناهج البحث عند مفکرى الاسلام، دار الفکر العربی، القاهرة، طبع اول، ۱۹۴۷م

نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، دار المعارف، ج ۱، طبع ہشتم، ۱۹۸۱م

علی عبد العظیم

فلسفة المعرفة فی القرآن الکریم، الهيئة العامة لشئون المطابع الأمیریة، ۱۹۷۳م

عماد الدین خلیل (ڈاکٹر)

تهافت العلمانیة، مؤتة الرسالة، بیروت، ۱۹۸۳م

التفسیر الإسلامی للتاریخ، دار العلم للملایین، بیروت، طبع چهارم، ۱۹۸۳م

الغزالی (أبو حامد محمد بن محمد المتوفی (۵۰۵ھ)

إحياء علوم الدين، طبعة عیسی البابی الحلی، القاهرة

قانون التأویل، تحقیق: محمد زاهر الكوثری، مطبعة الأنوار، القاهرة، طبع اول، ۱۹۴۰م

كتاب العلم، احياء علوم الدين كا ايك حصه، تقديم: ڈاکٹر رضوان السید، دار اقرأ، بیروت،

طبع دوم، ۱۹۸۵م

كتاب قواعد العقائد، احياء علوم الدين كا ايك حصه، تقديم: ڈاکٹر رضوان السید، دار

أقرأ، بيروت، طبع پنجم، ١٩٨٦م

القسطاس المستقيم، تحقيق: الأب فيكتور شلخت اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، طبع

أول، ١٩٥٩م

جواهر القرآن، المركز العربي للكتاب، دمشق

القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، مكتبة الجندی بمصر (تاريخ مذکور نہیں)

الاقتصاد في الاعتقاد، مطبعة جريدة الاسلام، مصر، ١٣٢٠ھ

معارج القدس في مدارج معرفة النفس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، طبع پنجم،

١٩٨١ء

المنحول، تحقيق: محمد حسن هتو، دمشق، ١٩٤٠م

المعارف العقلية، تحقيق: عبدالكريم عثمان، دار الفكر، دمشق، طبع اول، ١٩٦٣م

المنقذ من الضلال، تحقيق: ڈاکٹر عبدالحمید محمود، دار النصر للطباعة، دوسرا ایڈیشن: تحقيق محمد

مصطفى ابوالعلا، محمد جابر، مكتبة الجندی، القاهرة

المستصفي، القاهرة، ١٣٢٢ھ

تهافت الفلاسفة، تحقيق: ڈاکٹر سليمان دنيا، دار المعارف، طبع چهارم

میزان العمل، تعليق: محمد مصطفى ابوالعلا، مكتبة الجندی، القاهرة

فیصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، تحقيق: ڈاکٹر سليمان دنيا، دار احیاء الکتب العربیة،

طبع اول، ١٩٦١ء

محک النظر فی المنطق، دار النهضة الحديثة، بيروت، ١٩٦٦م

معیار العلم فی فن المنطق، مطبعة كزستان العلمية، القاهرة، ١٣٢٩ھ

كتاب الاربعین فی اصول الدین، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق

الجديدة، بيروت، طبع سوم، ١٩٨٠م

الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد المتوفى ٣٣٩هـ/٩٥٠م)

كتاب تحصيل السعادة، تحقيق: د. أكرم جعفر آل ياسين، دار الاندلس، بيروت، طبع دوم،

١٩٨٣م

المجموع من مؤلفات الفارابي، مطبعة السعادة، القاهرة، طبع اول، ١٩٠٤م
الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تحقيق: فريدرىك ديتريش، ليذن،

١٨٩٢م

كتاب في المنطق، الخطابة، تحقيق: د. أكرم محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

١٩٤٦م

فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي (د. أكرم)

منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة، الرياض، طبع اول،

١٩٨١م

فوقية حسين محمود (د. أكرم)

مدخل الى الفلسفة الاسلامية، القاهرة، ١٩٨٣م

فيصل بدري عون (د. أكرم)

علم الكلام و مدارسه، مكتبة سعيد رافت، القاهرة، ١٩٤٨م

فكرة الطبيعة في الفلسفة الاسلامية، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٨٠م

الفلسفة الاسلامية في المشرق، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٨٢م

نظرية المعرفة عند ابن سينا، مكتبة سعيد رافت، القاهرة، ١٩٤٨م

القاسم الرستى، (الامام القاسم بن ابراهيم اسماعيل ١٦٩-٢٣٦هـ)

كتاب اصول العدل والتوحيد، دار الهلال، القاهرة، ١٩٤١م، تحقيق: د. أكرم محمد عمارة ضمن

مجموعة رسائل العدل والتوحيد

القاضي عبد الجبار (أبو الحسن المتوفى ٤١٥هـ)

شرح الأصول الخمسة، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: دكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة، طبع اول ١٩٦٥م

متشابه القرآن، تحقيق: دكتور عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة، ١٩٦٩م
المختصر في أصول الدين، تحقيق: دكتور محمد عمارة، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج ١، دار الهلال، القاهرة، ١٩٤١م

المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن متوية، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة: دكتور أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٤٢م
المغنى في ابواب التوحيد والعدل، تحقيق: دكتور طه حسين، مراجعة: دكتور ابراهيم مذكور، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ج ١١، التكليف، تحقيق: محمد علي النجار، دكتور عبد الحليم، النجار، ١٩٦٥م، ج ١٢، النظر والمعارف، تحقيق: دكتور ابراهيم مذكور، إشراف: دكتور طه حسين، ١٩٦٢م
قدرى حافظ طوقان

مقام العقل عند العرب، دار المعارف، ١٩٦٠م

الكاندهلوى (محمد يوسف)

حياة الصحابة، طبع دوم، دار القلم، دمشق

الكندى (أبو يوسف يعقوب بن اسحاق، المتوفى ٢٥٣هـ)

رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، القاهرة،

١٩٥٠م

الماوردي (أبو الحسن البصرى ٣٦٢هـ - ٤٥٠هـ)

أعلام النبوة، تعليق: عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة الآداب، القاهرة

أدب الدنيا والدين، تحقيق: عبد الله أحمد ابوزينة، دار الشعب، القاهرة، ۱۹۷۹م

المحاسبى (أبو عبد الله الحارث بن أسد ۱۶۵هـ - ۲۳۵هـ)

كتاب العلم، تحقيق: محمد العابد مزالي، دار التونسية للنشر، ۱۹۷۵م

العقل وفهم القرآن، تحقيق: ذاكر حسين القوتلى، دار الكندى، دار الفكر، دمشق، طبع دوم،

۱۹۷۸م

محسن عبد الحميد (ذاكر)

دراسات فى اصول تفسير القرآن، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، طبع دوم، ۱۹۸۴م

محمد ابراهيم الفيومى (ذاكر)

الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، طبع اول، ۱۹۷۶م

محمد أبو حمدان

طرق الفكر، الاستقرار، الفلاسفة فى الفكر الاسلامى، سلسلة أبحاث دار الفكر

اللبنانى، دار الكتاب المصرى، ۱۹۷۸م

محمد أبوزهرة (الإمام)

المعجزة الكبرى، القرآن، دار الفكر العربى، القاهرة

ابن تيمية - حياته و عصره، آراؤه و فقهه، دار الفكر العربى، القاهرة

ابن حزم، حياته و عصره - آراؤه و فقهه، دار الفكر العربى، القاهرة

تاريخ الجدل، دار الفكر العربى، القاهرة

تاريخ المذاهب الاسلامية فى السياسة و العقائد و تاريخ المذاهب الفقهية،

دار الفكر العربى، القاهرة

محمد البهسى (ذاكر)

نحو القرآن، مطابع المختار الاسلامى، القاهرة، طبع دوم، ۱۹۸۶م

الجانب الإلهي من التفكير الاسلامي، مكتبة وهبة القاهرة، طبع ششم، ۱۹۸۲م
محمد التومي (ڈاکٹر)

الجدل في القرآن الكريم، فعاليته في بناء العقلية الاسلامية، الكلية الزيتونية
للشريعة و اصول الدين، ۱۹۸۰م
محمد جلال شرف

الله والعالم والإنسان في الفكر الاسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ۱۹۸۰م
محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي

كتاب دلائل التوحيد، مراجعة: محمد جازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، طبع اول، ۱۹۸۶م
محمد حسين الذهبي (ڈاکٹر)

التفسير والمفسرون، دوحه، دار الكتب الحديثه، القاهرة، طبع دوم، ۱۹۷۶م
الوحي و القرآن الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، طبع اول، ۱۹۸۶م
محمد خليل هراس (ڈاکٹر)

ابن تيمية السلفي، دار الكتب العلمية، بيروت، طبع اول، ۱۹۸۳م
محمد رشاد سالم (ڈاکٹر)

المدخل الى الثقافة الاسلامية، دار القلم، الكويت، طبع ششم، ۱۹۸۲م
محمد سعيد رمضان البوطي (ڈاکٹر)

من روائع القرآن، مكتبة الفارابي، طبع پنجم، ۱۹۷۷م
كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق و وظيفة المخلوق، دار الفكر، دمشق، طبع
ششم، ۱۴۰۲ھ

محمد السيد الجليلند (ڈاکٹر)

قضية الخير والشرف في الفكر الاسلامي، مطبعة الحلي، القاهرة، طبع دوم، ۱۹۸۱م

قضية التوحيد بين الدين والفلسفة، مطبعة التقدم، القاهرة، ۱۹۸۶م

نظرية المنطق بين فلاسفة الاسلام واليونان، القاهرة، ۱۹۸۶م

الإمام ابن تيمية و موقفه من قضية التأويل، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،

القاهرة، ۱۹۷۳م

محمد الصادق عرجون (ڈاکٹر)

القرآن العظيم هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين، مكتبة الكليات الأزهرية،

۱۹۶۲م

محمد الصباغ

لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، المكتب الاسلامي، بيروت

محمد عبداللہ دراز (ڈاکٹر)

النبأ العظيم، دار القلم، الكويت، طبع دوم، ۱۹۷۰م

الدين، دار القلم، الكويت، ۱۹۸۲م

محمد عبداللہ شرقاوی (ڈاکٹر)

القرآن والكون، مكتبة الزهراء، القاهرة

في الفلسفة العامة دراسة ونقد، مكتبة الزهراء، القاهرة، ۱۹۸۶م

محمد عبدالعظيم الزرقاني

مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، طبع سوم

محمد عبده (الإمام)

رسالة التوحيد، تقديم: الشيخ حسين الغزالي، دار احياء العلوم، بيروت، طبع سوم، ۱۹۷۹م،

ایک دوسرا ایڈیشن، دار المنار سے طبع ہوا ہے۔

الأعمال الكاملة، تحقيق: ڈاکٹر محمد عمارة، طبعة بيروت، ۱۹۷۲م

الإسلام دين العلم والمدنية، دراسته: دكتور عاطف العراقي، سينال نشر، القاهرة
محمد عبد الهادي البوريدة (دكتور)

الإيمان بالله في عصر العلم، مجلة عالم الفكر، جلد اول، عدد اول، ١٩٦٩م
العلم والمعرفة (زير طبع)

التوحيد في الإسلام، بحث ضمن الندوة الدولية حول مفهوم التوحيد في الإسلام والمسيحية،
روم، ١٤-١٩ نومبر ١٩٨١م
محمد علي أبوريان (دكتور)

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات، علم الكلام، الفلسفة الإسلامية،
دار النهضة العربية، بيروت، ن دوم، ١٩٤٣م
محمد علي الجوزو (دكتور)

مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، دار العلم للملايين، بيروت، طبع دوم، ١٩٨٣م
محمد علي الصابوني

التبيان في علوم القرآن، دار عمر بن الخطاب، الاسكندرية، طبع اول، ١٩٤٠م
محمد عمارة (دكتور)

المعتزلة والقرآن، بحث منشور ضمن "القرآن نظرة عصرية جديدة"، المؤسسة العربية
للدراستات والنشر، بيروت، طبع اول، ١٩٤٢م

الإسلام وقضايا العصر، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٣م

المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، دار الشروق، القاهرة، طبع دوم، ١٩٨٨م
معالم المنهج الإسلامي (زير طبع)

الغز والفكري وهم أم حقيقة؟ إصدار للأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية
بالأزهر الشريف

محمد الغزالی

عقيدة المسلم، دار الكتب الاسلامية، دار التوفيق النموذجية، القاهرة، طبع چهارم، ۱۹۸۳م
محمد بن الشنيطي (ڈاکٹر)

المعرفة، دار الثقافة، القاهرة، طبع پنجم، ۱۹۸۱م

محمد قطب

منهج التربية الاسلامية، ج ۱، (في النظرية - طبع دہم)، ج ۲، (في التطبيق، طبع ہفتم)
دار الشروق، القاهرة، ۱۹۸۷م
محمد کمال جعفر (ڈاکٹر)

من قضايا الفكر الاسلامي، مكتبة دار العلوم، القاهرة، ۱۹۷۸م
محمد متولي الشعراوي (الشيخ)

عقيدة المسلم، مكتبة التراث الاسلامي
محمد يوسف موسى (ڈاکٹر)

القرآن والفلسفة، دار المعارف، القاهرة، ۱۹۶۶م

بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد و فلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، طبع
دوم، ۱۹۶۸م

الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، مكتبة الفلاح، الكويت، طبع سوم، ۱۹۷۸م
محمد بن الشريف (ڈاکٹر)

الأديان في القرآن، دار المعارف، طبع ششم، ۱۹۸۶م

محمود حمدي زقزوق (ڈاکٹر)

دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي، بحث منشور في حولية كلية الشريعة والدراسات
الاسلامية، قطر، ۱۹۸۱م

محمود شلتوت (الإمام)

الاسلام عقيدة و شريعة، دار الشروق، طبع چهاردهم، ۱۹۸۷م

محمود قاسم (ڈاکٹر)

المنطق الحديث و مناهج البحث، مكتبة الأ نجلو المصرية، طبع دوم، ۱۹۵۳م

فی النفس و العقل لفلا سفة الإغریق و الإسلام، مكتبة الأ نجلو المصرية، ۱۹۵۳م

دراسات فی الفلسفة الاسلامیة، دار المعارف، طبع دوم، ۱۹۶۷م

مصطفى احلمی (ڈاکٹر)

منهج علماء الحديث و السنة فی اصول الدين (علم الكلام) دار الدعوة، الاسكندرية

قواعد المنهج السلفی، دار الدعوة، الإسكندرية، طبع دوم، ۱۹۸۴م

الإسلام و المذاهب الفلسفية المعاصرة، دار الدعوة، الإسكندرية، طبع سوم، ۱۹۸۶م

السلفية بین العقيدة الاسلامیة و الفلسفة الغربية، دار الدعوة، الإسكندرية

مصطفى صبری

موقف العقل و العلم و العالم من رب العالمین و عبادہ المرسلین، دار احیاء

التراث العربی، بیروت، طبع دوم، ۱۹۸۱م

مصطفى عبدالرازق (الشیخ)

تمهید لتاریخ الفلسفة الإسلامیة، مطبعة لجمعة التالیف و الترجمة و النشر، القاهرة، طبع

دوم، ۱۹۵۹م

مصطفى محمود (ڈاکٹر)

حوار مع صديقي الملحد، مطابع روز اليوسف، القاهرة، طبع، هفتم

المكلائی (أبو الحجاج يوسف، المتوفى ۶۲۶ھ)

كتاب لباب العقول فی الرد على الفلاسفة فی علم الأصول، تحقيق: ڈاکٹر فوقیة

حسین محمود، توزیع دارالانصار، القاہرہ، طبع اول، ۱۹۷۷م

مناع القطان

مباحث فی علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بیروت، طبع دوازدهم، ۱۹۸۳م
ندیم الجسر (الشیخ)

قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، لبنان

وزارة الشؤون الثقافية، تونس

العلم والإيمان في الإسلام، دراسات قدمت في ندوة المولد النبوي الشريف،

القيروان، ۱۹۷۵م منشور في مجلة الحياة الثقافية، ۱۹۷۶م

یحییٰ بن الحسین (الإمام، المتوفى ۲۹۸ھ)

رسائل العدل والتوحيد، داکٹر محمد عمارة، دارالھلال، ۱۹۷۱م

یحییٰ هویدی (ڈاکٹر)

دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دارالثقافة، مصر، طبع دوم، ۱۹۷۹م

یوسف القرضاوی (ڈاکٹر)

الرسول والعلم، مؤسسة الرسالة، بیروت، طبع اول، ۱۹۸۳م

۶- تراجم

اجتنس جولہ تسھر

العقيدة والشريعة في الإسلام ترجمہ: ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ، ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر،

عبدالعزیز عبدالحق، دارالکتب الحدیثہ، مصر، طبع دوم، ۱۹۵۹م

مذاهب التفسیر الاسلامی، ترجمہ: ڈاکٹر عبدالحکیم النجار، داراقرأ، بیروت، طبع دوم، ۱۹۸۳م

أرسطو طالیس

فی النفس، ترجمہ: ڈاکٹر عبدالرحمن بدوی، مکتبۃ النهضة المصریة، ۱۹۵۴م

آندریہ کریسون

المشكلة الأخلاقية و الفلاسفة، ترجمہ: ڈاکٹر عبدالحلیم محمود، ابو بکر ذکری، دار الشعب،

القاهرة، ۱۹۷۹م

برتراندرسل

الفلسفة بنظرة علمية، تعریب: ڈاکٹر ذکی نجیب محمود، القاهرة، ۱۹۶۰م

جوتیہ (لیون)

المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية، ترجمہ: محمد یوسف موسیٰ، دار الكتب الأهلية،

القاهرة، ۱۹۴۵م

جول لا بوم

تفصیل آیات القرآن الکریم ترجمہ: محمد فواد عبدالباقی، دار احیاء الكتب العربیة، طبعہ

عیسیٰ البابی الحلی، ۱۹۵۵م

دی بور

تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ترجمہ: ڈاکٹر محمد عبدالحادی أبوریة، القاهرة، طبع چہارم، ۱۹۵۷م

عبدالعزیز غلام حکیم الدہلوی

التحفة الأثنی عشریة ترجمہ: غلام محمد بن محی الدین بن عمر الأ سلمی ۱۲۲۷ھ، اختصار: السید

محمود شکری الآلوسی ۱۳۰۱ھ، ادارة البحوث الاسلامیة والدعوة والإفتاء بالجامعة السلفیة، بنارس،

الهند، ۱۹۸۳م

لوئیج منجنٹشین

رسالة منطقية فلسفية، ترجمہ: ڈاکٹر عزمی اسلام، لوئیس غرویہ، ج، قنواتی

فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية، ترجمہ: ڈاکٹر صبحی الصالح، ڈاکٹر فرید

جبر، دار العلم للملايين، بیروت، طبع دوم، ۱۹۷۸م

لیکونت دیونوی

مصیر البشرية، ترجمہ: أحمد عزت طه، عصام طه، مطابع فنی العرب، دمشق

مالک بن بنی

الظاہرۃ القرآنیۃ، ترجمہ: ڈاکٹر عبدالصبور شاہین، ندوۃ مالک بن بنی، دارالفکر،

دمشق، ۱۹۸۱م

محمد عبداللہ دراز (ڈاکٹر)

دستور الأخلاق فی القرآن، تعریب و تحقیق: ڈاکٹر عبدالصبور شاہین، مراجعہ: ڈاکٹر السید محمد

بدوی، دارالقلم، الکویت، طبع اول، ۱۹۷۱م

موریس بوکائی

القرآن الکریم والتوراة والإنجیل والعلم، دارالمعارف، القاہرہ

نخبۃ من العلماء الامریکین

اللہ یتجلی فی عصر العلم ترجمہ: ڈاکٹر الد مرداش عبدالحمید سرحان، مراجعہ: ڈاکٹر محمد

جمال الدین الفندی، دارالاتحاد العربی للطباعة، القاہرہ، طبع سوم، ۱۹۶۸م

هنری کوربان

تاریخ الفلسفة الاسلامیۃ، ترجمہ: نصیر مروۃ، حسن قبیسی، مراجعہ: الامام موسی الصدر،

عارف تامر، عویدات، بیروت، ۱۹۶۶م

ولیم جیمس

العقل والدين، ترجمہ: ڈاکٹر محمود حب اللہ، طبعۃ عیسیٰ البابائی الحلبي، ۱۹۴۹م

۷۔ غیر عربی مآخذ

Aristotle:

De Anima, with translation. Introduction and Notes. R.D.

Hicks, M.A. Cambridge University Press, 1907

Cragg Kenneth:

The Mind of the Quran, Chapters in Reflection. London- George Allen and Unwin Ltd. 1973.

Montgomery Watt, W.

Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh at the University Press, G. Britain, 1979,

Munk

Melanges de Philosophie Juive et Arabe Paris 1955

Nasr, Sayyed Hossein

Islamic Life and Thought, George Allen and Unwin Ltd, London 1981.

Seale, Morris, S

Muslim Theology, A Study of Origins to the Church Fathers. Luzac and Company Ltd. London, 2nd Ed. 1980.

Tennemann, G.

Manuel de l'Histoire de la Philos, Trad. Franc. Par. V. Causin, Paris, 1899.

Waddy, Charis.

The Muslim Mind, Longman Group Ltd. London & N.Y. 1975.

Wans brough John

Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford University Press, 1977.



القرآن و النظر العقلي کا اردو ترجمہ

عقليات قرآن کریم

مصنف

ڈاکٹر فاطمہ اسماعیل مصری

مترجم

ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

اکس
پبلشرز

AKSPUBLICATIONS