685

عقلیاتِ ابنِ تیمیّہ

از

محمد حنیف ندوی



ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور

ایم اے اردو۔ فارسی۔ عربی اور اسلامیات
کی نیو سیکنڈ ہینڈ کتابوں کا مرکز
شیخ محمد بشیر اینڈ سنز جلال الدین ہسپتال بلڈنگ اردو بازار لاہور

جملہ حقوق محفوظ ہیں'

135883

ناشر : ——— ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

طابع : ——— محمد اشرف ڈار سکیرٹری

مطبوعہ : ——— دین محمدی پریس لاہور باہتمام ملک محمد عارف

طبع : ——— اوّل

تعداد : ——— ۱۱۰۰

Marfat.com

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
حرفے چند		م تا خ
	فصلِ اوّل	
۱	اہل منطق کی واماندگیاں	۱
۲	منطق کے ارتقائی مرحلے۔ ارسطو سے پہلے فکر و نظر کے پیمانے	۱
۳	منطق کی تخلیق و آفرینش سے پہلے استدلالی مواد ہونا چاہیے۔ اس مواد کو پیدا کرنے والے کچھ فسطائی تھے اور کچھ اقلیدس و ہندسے کے اثباتی تقلیدی	۳
۴	زینو اور افلاطون کا منہاجِ استدلال	۵
۵	علومِ عقلیہ کا عربی ترجمہ اور اس سلسلے میں مسلمانوں کے شوق و بیتابی کی توجیہ۔ کیا بکر کی تحقیق درست ہے؟ تحریک غنوصیت پر ایک نظر	۷
۶	اصلی اور بنیادی سبب قرآن کی فکر انگیز دعوت ہے۔ غنوصیت کا ردِ عمل نہیں	۱۰
۷	مؤرخین کی سہل انگاری۔ بنو امیہ کے زمانہ میں علوم عقلیہ کا ترجمہ ہو چکا تھا	۱۲
۸	منطق کے ارتقار سے ہمارے ہاں علوم و فنون کس حد تک متاثر ہوئے؟	۱۶
۹	ردِ منطق کا تاریخی پس منظر۔	۱۷
۱۰	علامہ ابن الصلاح کا فتویٰ	۱۸
۱۱	منطق کی عدم افادیت اور سیرافی کا دلچسپ مناظرہ۔	۲۱
۱۲	کیا منطق واقعی غیر مفید ہے؟ اس کی افادیت کا صحیح محل	۲۵
۱۳	حدود و تعریفات کے ارسطاطالیسی تصور کی غلطی	۲۸

Marfat.com

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۴	متکلمین کا ردِّ عمل	۳۰
۱۵	کشفِ حقیقت کیوں ناممکن ہے؟ اس سلسلہ کے چار اشکال	۳۱
۱۶	حدود سے متعلق گیارہ اعتراضات کی تفصیل	۳۴
۱۷	اعتراضات کا منطقی تجزیہ	۳۹
۱۸	حکماء مغرب اور حدود و تعریفات کی حیثیت	۴۲
۱۹	مقولات یا وجود و ہستی کے پیمانے	۴۴
۲۰	ان میں ایک طرح کا ابہام پایا جاتا ہے	۴۵
۲۱	کلیات خارج میں پائے نہیں جاتے۔ ان کا وجود محض ذہن و فکر کی اختراع ہے۔	۴۷
۲۲	منشاء اختلاف۔ وجود خارجی کے قائلین نے ثبوت شئ اور وجود شئ کے مابین جو فرق ہے اسے ملحوظ نہیں رکھا۔	۴۹
۲۳	کلیات کے وجود خارجی کے بارہ میں تین مشہور مدرسہائے فکر ہیں	۵۲
۲۴	قولِ فیصل۔ علامہ کی رائے یک طرفہ ہے۔ کلیات کے وجود خارجی کا انکار، علم و اخلاق کی اونچی اقدار کا انکار ہے۔	۵۵
۲۵	قیاس و استدلال کی بحثیں۔ تصور و تصدیق میں فرق و امتیاز کی نوعیت قطعی اور دوٹوک نہیں۔	۵۹
۲۶	تصدیقات یا استدلال و قیاس پر دوگونہ اعتراضات، فنی و عمومی	۶۲
۲۷	عمومی اعتراضات کی تفصیل۔ کیا دلیل و برہان سے واجب الوجود کا کوئی سراغ ملتا ہے؟	۶۲
۲۸	فنی اعتراضات۔ کیا "مقدمتین" کا ہونا ضروری ہے؟	۷۳

فصلِ دوم

۲۹	علم الکلام کی چند اہم بحثیں	۸۲

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۰	مشہور و متداول مدارس فکر	۸۲
۳۱	جبریہ	۸۳
۳۲	قدریہ	۸۵
۳۳	معتزلہ	۸۷
۳۴	اشاعرہ	۹۵
۳۵	مرجئہ	۱۰۱
	فصل سوم	
۳۶	مسئلۂ الٰہیات	۱۰۷
۳۷	کیا الٰہیات میں غور و فکر جائز ہے؟	۱۰۷
۳۸	نظریۂ تفویض اور تکافوا دلّہ کے لیے کوئی وجہ جواز نہیں	۱۱۰
۳۹	قرآن میں ممنوع غور و فکر نہیں، جہل و غلط روی ہے۔	۱۱۲
۴۰	سنّت و احادیث میں بھی فکر و تعمق سے نہیں، روکا گیا بلکہ صرف موجباتِ اختلاف کی روک تھام کی گئی ہے	۱۱۳
۴۱	سلف کے موقف کی صحیح صحیح تشریح اور غزالی کے سوءِ ظن کی تردید	۱۱۴
۴۲	تعارض ادلّہ کی صورت میں سمعیات و عقلیات میں سے تقدم کسے حاصل ہے؟	۱۲۰
۴۳	کیا حکماء و متکلمین خلافِ اسلام محاذ میں شریک تھے۔ ایک غلطی کا ازالہ	۱۲۴
۴۴	اعترافِ حقیقت۔ ادلّہ میں باہم تعارض نہیں۔ علّامہ کے اٹھارہ دلائل کی تفصیل	۱۳۰
۴۵	تعارضِ ادلّہ کی بحث جن سہ گونہ نقاط پر مبنی ہے وہ خود بحث طلب ہیں	۱۳۳
۴۶	کیا دین کے معاملہ میں عقل کو اوّلیت حاصل ہے؟ سوال کا تجزیہ اور تحقیق	۱۳۵
۴۷	کتاب و سنّت میں کہیں بھی عقلیات مصطلحہ کی ضرورت پر روشنی نہیں ڈالی گئی	۱۳۸
۴۸	مسائل و عقائد میں صرف عقل و ادراک کو فیصلہ کن عنصر نہیں قرار دیا جا سکتا۔ رازی کا اعتراف	۱۳۹

Marfat.com

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۴۹	ایک عجیب تناقض	۱۴۲
۵۰	کیا عقلیات کے نتائج غیر مشکوک اور قطعی ہیں؟ ریاضی و طبعیات کے مفروضوں کا ایک سرسری جائزہ	۱۴۴
۵۱	شہرستانی، رازی اور ابن ابی الحدید کا اعترافِ عجز	۱۴۵
۵۲	کیا تعارضِ ادلّہ عقل و دانش کی اولیت کو مستلزم ہے؟ ایک نفیس معارضہ	۱۴۸
۵۳	مشروط بہ عقلیات ایمان درحقیقت ایمان ہی نہیں، کیونکہ ایمان جزم و یقین چاہتا ہے اور عقلیات تشکیک	۱۵۴
۵۴	دلائل کا سمع و عقلیات کے دو خانوں میں انقسام پذیر ہونا بجائے خود مدح و ذم کا سبب نہیں، کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی دلیل بیک وقت عقلی بھی ہو اور سمعی بھی	۱۵۸
۵۵	اس پوری بحث میں فیصلہ کن یہ بات ہے کہ عقائد کے باب میں سمعیات کے دائرۂ اطلاق کو متعین کیا جائے	۱۵۹
۵۶	عقل و دانش کا صحیح مصرف	۱۶۱
۵۷	کیا قرآن حکیم کسی منفرد اسلوبِ استدلال کا حامل ہے؟	۱۶۲
۵۸	عدل جس طرح اخلاقیات میں ایک پیمانہ ہے، اسی طرح استدلال و منطق میں بھی فیصلہ کن اصول کی حیثیت رکھتا ہے؟	۱۶۳
۵۹	قرآن حکیم کی منفرد دلیل "برہان اولیٰ" کی تشریح	۱۶۴
۶۰	قرآن نے امثال سے دلائل کا کام لیا ہے۔	۱۶۷
۶۱	دو اہم اصولوں کی نشاندہی۔ دو مماثل اشیاء کا حکم ایک ہوگا۔ اور دو متفرق اشیاء کا مختلف	۱۶۸
۶۲	امثلہ اور برہان اولیٰ کے علاوہ بھی دلائل کا ایک انداز ہے۔ اقسام القرآن اور فواصل کی اہمیت	۱۷۱

Marfat.com

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	فصل چہارم	
۶۳	صفاتِ باری	۱۷۳
۶۴	قرآن کی تائید۔ مسئلہ صفات کا اشکال، اثبات و تجرید کے دوگونہ تقاضے	۱۷۳
۶۵	محدثین اور ائمہ اہل السنت کا متفقہ موقف	۱۷۴
۶۶	خدا متحرک اور فعّال ہے۔ تعطیل کے مفاسد	۱۷۵
۶۷	صفات کے بارہ میں علامہ کا نقطہ نظر۔ اثبات و تحقیق اصل ہے اور نفی و تعطیل باطل۔ اس سلسلہ میں ابنیاء کا شعور و ذوق زیادہ مستند ہے	۱۷۶
۶۸	خدا متحرک و فعّال ہے	۱۷۸
۶۹	صفات کے سلسلہ میں دو اہم نکات (۱) اگر خدا کو متحرک و فعّال نہ مانا جائے تو اس کا تصوّر اخلاق کا سرچشمہ نہیں رہ سکے گا۔ علاوہ ازیں (۲) وجود مطلق کے درجہ میں اثبات بھی مشکل ہو گا۔	۱۸۰
۷۰	صفات کی نفی کرنے والوں کے دلائل۔ تنزیہہ پر مشتمل آیات واضح اور قطعی ہیں	۱۸۱
۷۱	نفی صفات کے معنی مطلقاً انکار صفات کے نہیں تنزیہہ کے ہیں۔ تجلیات کی بحث	۱۸۳
۷۲	قول فیصل۔ حکماء و متکلمین کے نقطہ نظر میں ایک اصولی خامی کی نشان دہی۔ تجرید تامہ نفی ذات کے مترادف ہے۔	۱۸۵
۷۳	تجلیات کے فرض کرنے سے تعدد صفات کا اشکال حل نہیں ہوتا۔ تجرید پر ایک دلچسپ معارضہ	۱۸۸
۷۴	اثبات صفات پر حکماء کے اعتراضات۔ کیا اللہ تعالیٰ "جسم" ہے یا انسانی لوازم سے تعبیر ہے؟ علامہ کا جوابی موقف۔	۱۸۹
۷۵	تعدد قدماء کے تصوّر کا اختلاط۔ یونانی تصوّر اشیاء کی غلط اندیشی	۱۹۰
۷۶	کیا اثبات صفات سے اللہ تعالیٰ محلِ حوادث ٹھہرتا ہے؟ رازی و آمدی کی	

Marfat.com

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	مایہ ناز دلیل کا تجزیہ	۱۹۳
۷۷	خلق و ابداع کا اشکال - ارادہ کا مرکز کون ہے؟ چھ مختلف مدارس فکر اور ان کی واماندگی	۱۹۶
۷۸	اشکال سے نکلنے کی تین صورتیں اور ان کا تجزیہ - اللہ تعالیٰ کو محدود نہیں فرض کیا جا سکتا	۱۹۹
۷۹	ارادۂ خلق و ابداع کے اشکال کا واحد حل - نظریۂ تسلسل بالآثار	۲۰۰
۸۰	اس سلسلہ کے تین شبہات اور علامہ کا جواب	۲۰۱
۸۱	شئون و حالات یا ضمنی صفات - ایک اہم اصول کی وضاحت	۲۰۵
۸۲	اللہ تعالیٰ کے بارہ میں جملہ مدلولات تین خانوں میں منقسم ہیں	۲۰۶
۸۳	غیر منطقی طرز فکر - تمام صفات کا معاملہ یکساں نہیں	۲۰۸
۸۴	ضمنی صفات کے معاملہ میں علامہ کا موقف زیادہ استوار اور مضبوط نہیں	۲۰۹
۸۵	تمیز صفات کے بارہ میں علامہ کا موقف صحیح ہے - ایک اعتراض اور اس کا جواب	۲۱۱
۸۶	استواء علی العرش کے بارہ میں علامہ کی تنقیحات - کیا کشف موضوعی حقیقت سے تعبیر ہے؟	۲۱۵
۸۷	مسئلہ استواء میں فیصلہ کن نکتہ - گلیلیو، نیوٹن اور کوپرنیکس کے اکتشافات نے مسئلہ کی صورت ہی بدل دی ہے -	۲۲۰

فصل پنجم

۸۸	رویت باری	۲۲۴
۸۹	کیا حضرت حق کا دیدار ممکن ہے؟ اشاعرہ کے دو گروہ	۲۲۴
۹۰	فریقین کے دلائل	۲۲۵
۹۱	ایک مشترکہ دلیل	۲۲۶

Marfat.com

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۹۲	اصل وحدہ لفظ کا ہے جو روایت سے زیادہ اہم ہے	۲۲۸

فصلِ ششم

۹۳	مسئلہ خلق قرآن	۲۳۱
۹۴	معتزلہ کی ایک افسوس ناک غلطی	۲۳۱
۹۵	ازلیت کلام کا مسئلہ ہمارا مسئلہ نہیں۔ اس کا پس منظر اور تشریح	۲۳۲
۹۶	فیصلہ کن نکات	۲۴۱
۹۷	آخری تنقیح	۲۴۹

فصلِ ہفتم

۹۸	مسئلہ جبر و قدر	۲۵۴
۹۹	جبر کا اشکال ایک عام آدمی کا اشکال نہیں۔	۲۵۴
۱۰۰	دلائل جبر کی نوعیت	۲۵۵
۱۰۱	قدرت کا اشکال	۲۵۶
۱۰۲	علم کا اشکال	۲۵۶
۱۰۳	تعلیل و تسبیب کی کارفرمائیاں	۲۵۷
۱۰۴	نظریت	۲۵۸
۱۰۵	جبر کے سہ گونہ دلائل سے متعلق تفصیلی محاکمہ	۲۶۰
۱۰۶	علم الٰہی کی نوعیت بیانیہ ہے مقدرہ نہیں	۲۶۱
۱۰۷	انسان ایک تخلیقی انا ہے۔ ذہن مادہ کم ہے کچھ اور زیادہ ہے	۲۶۳
۱۰۸	موجودہ دور کے نفسیاتی نظریات کی خامی۔ سیرت کا تعلق صرف ماضی ہی سے نہیں مستقبل سے بھی ہے۔ برگساں کی تصریح	۲۶۴
۱۰۹	مسئلہ جبر و قدر اور مسلمان متکلمین	۲۶۷
۱۱۰	مشرکین مکہ جبری تھے	۲۶۹

Marfat.com

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۱۱	جبر سے متعلق آیات	۲۷۱
۱۱۲	اختیار سے متعلق آیات	۲۷۳
۱۱۳	ان میں باہمی تطبیق کی صورت	۲۷۵
۱۱۴	ہمارے ہاں فلسفہ کی حیثیت ثانوی ہے	۲۷۷
۱۱۵	صفات کی رعایت سے جبر و قدر کے بارہ میں چار مدارس فکر پیدا ہوئے	۲۷۸
۱۱۶	قدریہ کی ذہنی مجبوری	۲۷۹
۱۱۷	علامہ ابن تیمیہ کی مسئلہ جبر سے متعلق تین تنقیحات۔ جبر کی اصطلاح گمراہ کن ہے	۲۸۱
۱۱۸	جبر و اختیار میں نسبت تضاد نہیں۔ ایک اہم غلطی کی نشاندہی	۲۸۵
۱۱۹	جبر سے متعلق ایک سقسطہ اور اس کا جواب	۲۸۷
۱۲۰	اشکال قدرت کی وضاحت	۲۸۹
۱۲۱	کیا علم حق وجود خارجی کے مستلزم ہے	۲۹۱
	فصلِ ہشتم	
۱۲۲	تصوف اور اس کے مابعد الطبیعی مسائل	۲۹۷
۱۲۳	نقاطِ اختلاف	۲۹۷
۱۲۴	وحدت الوجود	۲۹۸
۱۲۵	ابن عربی کی تعبیر	۳۰۱
۱۲۶	حلاج کا نعرۂ مستانہ	۳۰۲
۱۲۷	خالق و مخلوق میں تعلق و ربط کی نوعیتیں اور علامہ کے اعتراضات	۳۰۴
۱۲۸	تجلی اور مظاہر الفاظ کا گورکھ دھندا ہیں	۳۰۶
۱۲۹	حلاج کے شعر کا حکیمانہ تجزیہ	۳۰۸
۱۳۰	علامہ کے اصل حریف	۳۱۲
۱۳۱	اعیان ثابتہ	۳۱۴

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۳۲	اعیان ثابتہ پر علامہ کے اعتراضات - کیا معدومات وجود سے بہرہ ور ہیں؟	۳۱۵
۱۳۳	اعیان کے تصور پر ایک اصولی اعتراض	۳۱۸
۱۳۴	کیا اعیان کی حیثیت ایک فعّال تخلیقی عنصر کی ہے؟	۳۱۹
۱۳۵	وجود مطلق - کیا کلیات خارج میں پائے جاتے ہیں؟	۳۲۲
۱۳۶	نظریہ وحدۃ الوجود میں اخلاقی تناقض کی نشاندہی	۳۲۴
۱۳۷	زیر بحث مسئلہ کا اصل حل	۳۲۶
۱۳۸	ولایت کا قابل اعتراض تصور	۳۳۱
۱۳۹	اس تصور پر علامہ کا مواخذہ	۳۳۲
۱۴۰	صوفیاء کی ذہنی مجبوری	۳۳۳
۱۴۱	ختم نبوت کا اشکال اور اس کا حل	۳۳۵
۱۴۲	غیر تشریعی نبوت کی وضاحت	۳۳۶
۱۴۳	تعلق باللہ اور تعلق بالناس ایک ہی کردار کے دو پہلو ہیں - خلوت کی شرعی حیثیت	۳۳۸
۱۴۴	اختلاف و نزاع کا تیسرا نکتہ کشف - رازی و سہروردی کی تعبیر	۳۴۱
۱۴۵	امکان کشف پر دلائل کی نوعیت	۳۴۴
۱۴۶	وجدان و حدس منبع ادراک کی حیثیت سے	۳۴۸
۱۴۷	کشف کی قطعیت پر علامہ کے اعتراضات	۳۴۹
۱۴۸	ایک بل اور اس کا حل	۳۵۶

Marfat.com

Marfat.com

حرفے چند

حافظ ذہبی، مزی اور زملکانی نے اگر شیخ الاسلام ابن تیمیہ کو فکر و نظر کے اعتبار سے بے نظیر اور بے مثل شخصیت قرار دیا ہے تو اس میں ذرہ بھی مبالغہ نہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ اسلام کی پوری علمی تاریخ میں ایسا جامع الصفات انسان پیدا نہیں ہوا۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، نحو، عقلیات اور کلام کون ایسا فن ہے جس کے دقائق اور باریکیوں پر انہیں مجتہدانہ عبور حاصل نہیں علوم قرآن اور تاویل و تشریح کے نکات و معارف کے گہرائے تک ان کو یہ جب صفحات قرطاس پر بکھیرتے ہیں تو بقول امام محمد العراقی الجزری کے تفسیر کے تمام سرمایہ مجاہد عطا اور جابر کی یاد تازہ ہو جاتی ہے[1] حدیث کی تحصیل اگرچہ ان کے گھر ہی میں فراواں تھیں، تاہم ان کے شوق فراواں نے اسی پر اکتفا نہیں کی۔ بلکہ جیسا کہ ابن قدامہ کہتے ہیں قریب قریب دو سو سے زائد شیوخ و اساتذہ سے انھوں نے شرف تلمذ حاصل کیا۔

اسی فن میں ان کی مہارت و استحضار کا کیا عالم ہے اس کا اندازہ اس سے لگایئے کہ جب کسی خاص روایت کو تحقیق و احتساب کا ہدف ٹھہراتے ہیں تو اس طرح ماہرانہ کہ لغت، رجال، علل اور تطبیق کا کوئی گوشہ نظر سے

---

[1] دیکھیے الجزری کا قصیدہ، الکواکب الدریہ مصنفہ شیخ مرعی ابن یوسف الکرمی الحنبلی مطبوعہ کردستان العلمیہ مصر، ص ۲۰۸

Marfat.com

او جہل نہیں رہتا۔ فقہ میں بالعموم ان کے سامنے مجتہدات کا وہی جانا بوجھا ذخیرہ رہتا ہے جس کو حنبلی فقہاء و ائمہ کی طبع معاملہ رس نے ترتیب دیا ہے۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک یہی مدرسۂ فکر ایسا ہے جو براہ راست کتاب اللہ سنت رسول اور سلف کی تصریحات پر مبنی ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ احناف، شوافع یا مالکیوں کی فقہی کوششوں سے یہ ناآشنا ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے علم و فضل کا پھیلاؤ ان تمام تہذیبی خزائن کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے جن کو مختلف فقہاء نے صدیوں کی محنت و کاوش سے جمع کیا اور سجایا ہے۔ یہی وجہ ہے جب یہ کسی فقہی مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہیں تو اس جرأت اور اعتماد کے ساتھ کہ جس طرح ایک امام و مجتہد کو اظہار خیال کرنا چاہیے۔

فقہ کے کن کن مسائل میں انھوں نے عام فقہاء کی روش سے ہٹ کر تفرد کی راہ اختیار کی اور اپنی غیر معمولی صلاحیتوں کا ثبوت دیا۔ شیخ مرعی نے ان تمام مقامات کی تفصیل سے نشاندہی کی ہے[1] اور لطف یہ ہے کہ ان تفردات میں یہ برسر حق بھی ہیں۔ اصول میں بھی یہ کسی کے مقلد نہیں، استحسان مصالح مرسلہ، اور استصحاب ایسے بنیادی اور دقیق مسائل پر یہ جس انداز سے بحث کرتے ہیں اور اسلام کی روح تقنین کو پالینے میں جس دقت نظر اور ژرف نگاہی سے کام لیتے ہیں اس سے ان کے علم و مطالعہ کی وسعتوں کا صحیح صحیح احساس ہوتا ہے۔

نحو کے بارے میں ان کو کس درجہ دسترس حاصل تھی اس کے متعلق امام فن

۱۔ دیکھیے۔ . . . . . الکواکب الدریہ مصنفہ شیخ مرعی ابن یوسف الکرمی الحنبلی مطبعہ کردستان العلمیہ مصر، ص ۲۰۸

Marfat.com

الوجیان کا یہ لطیفہ قابل ذکر ہے کہ یہ جب ان سے ملے تو پہلی ہی ملاقات کے بعد ان کی رائے نے اس اعتراف کی شکل اختیار کر لی

مارات عینائی مثل ابن تیمیۃ

مَیں نے اپنی ان آنکھوں سے ایسا غیر معمولی انسان نہیں دیکھا۔

یہی نہیں فی البدیہہ اسی صحبت میں ان کی تعریف میں ایک پھڑکتا ہوا قصیدۂ مدحیہ بھی کہہ ڈالا۔ لیکن پھر جب اثنائے گفتگو میں علامہ نے ایک خاص مسئلہ سے متعلق سیبویہ کی مخالفت کی اور کہا کہ اس نے قرآن حکیم کے فہم و تفسیر کے ضمن میں اسّی مقامات پر ٹھوکر کھائی ہے اور ادب و نحو کے تقاضوں کو صراحۃً ٹھکرایا ہے۔ تو یہ سن کر یہ چکرا کے رہ گئے۔ اور پیغمبر نحو کے بارے میں اس گستاخی کو برداشت نہ کر سکے۔[1]

عقلیات اور علم الکلام میں یہ کسی کو اپنا مدمقابل یا حریف نہیں سمجھتے۔ اشعری، غزالی، ابن سینا، فارابی، ابن عربی اور حکمت و دانش کے مینار ارسطو پر ایسی کڑی اور کراری تنقید کرتے ہیں کہ داد نہیں دی جا سکتی۔

مقصد یہ ہے کہ ابن تیمیہ کسی ایک ہی فن میں امامت و اجتہاد کے درجہ پر فائز نہیں۔ اور ان کے فضل و کمال کا دائرہ کسی ایک ہی میدان تک پھیلا ہوا نہیں۔ بلکہ بقول شیخ تقی الدین بن دقیق العید کے ان کی عبقریت و کمال اور غیر معمولی استحضار کی یہ کیفیت ہے گویا

العلوم کلہا بین عینیہ یاخذ منہا مایرید ویدع مایرید[2]۔

تمام علوم ان کی نظر کی زد میں ہیں۔ ان میں جس کو چاہتے ہیں لے لیتے ہیں

۱۔ دیکھیے القول الجلی فی ترجمہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ الحنبلی مصنفہ علامہ صفی الدین الحنفی البخاری۔ مطبوعہ کردستان العلمیہ ص ۳۳، ۳۴

۲۔ ایضاً، ص ۳۱

اور جن کو چاہتے ہیں ناقابل اعتناء سمجھ کر چھوڑ دیتے ہیں۔

ان کی تصنیفات کا دائرہ بہت وسیع اور متنوع ہے۔ علامہ ابراہیم بن محمد بن خلیل الحلبی کا قول ہے کہ ان کی زندگی ہی میں ان کے آثار قلم کی تعداد پانسو تک پہنچ چکی تھی[1]۔ ذہبی نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ ابو حفص البزار کا کہنا ہے کہ ان کتابوں کی مقبولیت و پذیرائی کا یہ حال ہے کہ اسلامی ممالک میں میں جہاں بھی گیا وہاں لوگوں کو ان کی کتابوں سے استفادہ کرتے پایا۔

آپ کا پورا نام احمد تقی الدین ابو العباس بن الشیخ شہاب الدین ابی المحاسن عبدالحلیم بن الشیخ مجدالدین ابی البرکات عبدالسلام بن ابی محمد عبداللہ بن ابی القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علی بن عبداللہ بن تیمیہ الحرانی ہے۔

۶۶۱ھ مطابق ۱۲۶۳ء میں دمشق کے قریب ایک مشہور تاریخی شہر حران میں پیدا ہوئے۔[2] اس کی تہذیبی اہمیت و عظمت کے بارہ میں یاقوت طبری، ابن کثیر، ابن جبیر اور ابو الفداء نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ اس کے متعلق تین باتیں خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ صابیوں کا مذہبی مرکز ہونے کی وجہ سے یہ فلسفہ و نجوم کا قدیم ترین گہوارہ رہا ہے۔ دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں اس پر پہلی دفعہ اسلام کا آفتاب جہانتاب چمکا جس کے نتیجہ میں یہاں کے رہنے والوں نے صابیوں کے بت پرستانہ فلسفہ کو ترک کر کے اسلام کے نظریۂ توحید کو اپنایا اور تیسرے یہ کہ یہاں شیعہ سنی اختلافات ہمیشہ شدید رہے۔ اول اول صلیبی لڑائیوں کی وجہ سے تاراج ہوا۔ اور پھر تاتاریوں کے انسانیت سوز حملوں نے اس کی بچی کھچی آبادی کو بھی موت کے گھاٹ اتار دیا۔

۱۔ الرد الوافر ابو عبداللہ شمس الدین محمد بن ابی بکر الشافعی مطبعہ کردستان العلمیہ ص ۹۰

۲۔ الرد الوافر ابو عبداللہ شمس الدین محمد بن ابی بکر الشافعی مطبعہ کردستان العلمیہ، ص ۱۲

Marfat.com

علامہ نے جس خاندان میں شعور کی آنکھ وا کی اور جس ماحول میں پلے بڑھے وہ علم و فضل اور زہد و ورع کے لحاظ سے اچھی خاصی شہرت کا مالک تھا۔ صاحب الکواکب الدریہ نے ان کے اخلاق و عادات اور معمولات و عبادات کا جو حسین و دل کش نقشہ کھینچا ہے، اس سے ان کی سیرت و کردار کی تابناکیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص صرف علوم و معارف کی دولت بے پایاں ہی سے بہرہ ور نہیں ہے بلکہ اس کا دامن اخلاص توجہ الی اللہ، تقوے اور عفاف و کرم کی اس ثروت سے بھی مالا مال ہے جو صرف اولیاء اللہ کا حصہ ہے[1]۔ قرافی کے شاگرد رشید نجم الدین ابوالفضل اسحاق بن ابی بکر بن المنیٰ بن الطعنز نے اپنے ایک شعر میں شاید ان کے اسی مقام کی طرف اشارہ کیا ہے:

ولیس فی العلم والزہد مشبہ
سوی الحسن البصری وابن المسیب

علم و زہد میں ان کا، حسن بصری اور سعید بن المسیب، کے سوا اور کوئی مماثل نہیں

مستشرقین کی بارگاہ علم میں ان کی پذیرائی نہیں ہو سکی۔ اور جن لوگوں نے ازراہِ کرم ان کو شائستہ التفات سمجھا ہے ان کی رائے میں یہ کٹر رجعت پسند (Reactionary) تھے۔ یہی وجہ ہے صفات میں ان کا مسلک کھلے ہوئے بشریاتی (anthropomorphic) تصور پر مبنی ہے۔ سارٹن نے "ہسٹری آف سائنس" میں ان پر دو واضح الزام عائد کیے ہیں۔ ایک اپنے سوا دیگر فرق و مذاہب کے مقابلہ میں ان کی عدم رواداری اور تشدد (intolerance) کا۔ اور دوسرے یہ کہ یہ قرآن و حدیث کی تعبیر و تشریح کے سلسلہ میں حد درجہ حرفیت پسند (literalist) تھے[2]۔

۱۔ دیکھیے الکواکب الدریہ، ص ۱۵۶ تا ۱۶۰۔ (۲) دیکھیے ہسٹری آف سائنس، ج ۳، ص ۱۴۱

Marfat.com

اس قسم کے اقدامات دراصل اصطلاحات کے غلط اور بے محل استعمال سے ابھرتے ہیں اور اس وجہ سے اہمیت اختیار کر لیتے ہیں کہ ہم کسی شخص کے خیالات و افکار کا جائزہ لیتے وقت اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ یہ شخص جس دور و عصر میں پیدا ہوا ہے اور جن تہذیبی روایات میں اس نے پرورش پائی ہے اس کے تقاضے کیا تھے۔ اور یہ کہ بحیثیت ایک عظیم اور دیدہ ور مسلمان عالم و مصلح کے یہ جن اقدار کو تسلیم کرتا تھا، اور جس نصب العین کی اشاعت و فروغ کے لیے اس نے اپنی زندگی کی تمام توانائیوں کو وقف کر رکھا تھا وہ فکر و استدلال کے کس نہج کا طالب تھا۔

مزید برآں ہمارا ناقابل عفو قصور یہ بھی ہے کہ ہم کسی شخص کی تصانیف کا گہرا مطالعہ کیے بغیر و دیدہ سنے سنائے مفروضوں کے بل پر الزامات کی ایک فہرست تیار کر لیتے ہیں۔ اور یہ دیکھنے کی مطلق زحمت نہیں کرتے کہ اس کے نتائج فکر کس درجہ استوار، کتنے تابناک اور کس درجہ منطقی استواری لیے ہوئے ہیں۔ اور یہ کہ اس کے پیغام یا دعوت کی اصلی اور بنیادی روح کیا ہے جو اس کی تمام تحریروں میں جاری و ساری ہے؟

علامہ ابن تیمیہ کے بارہ میں ہم وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ مستشرقین کی نظروں میں یہ محض فکر و اندیشہ کی انہی کوتاہیوں کی بنا پر معتوب ٹھہرے ہیں۔

علامہ کی آراء و افکار کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل حقائق کا ذہن میں رہنا ضروری ہے:

علامہ نے جس علمی خانوادے میں تعلیم و تربیت حاصل کی وہ حنبلی روایات کا شدت سے حامل تھا۔ اس لیے علامہ اپنی مجتہدانہ و مجددانہ صلاحیتوں اور فکر و نظر کی استواری اور وسعتوں کے باوجود حنبلی انداز فکر سے دست کش نہیں ہو سکے۔ بلکہ مطالعہ و تحقیق کے بعد

Marfat.com

بھی ان کی یہ پختہ رائے تھی کہ فقہ حنفی اور علم الکلام کا وہ انداز و اسلوب جس کو خصوصیت سے امام اہل السنّت احمد بن حنبل نے پیش کیا، صحت و صواب کی جو مقدار اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے دوسرا کوئی نظام فقہی ہو یا کلامی اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے کیونکہ اس میں علاوہ معقولیت اور کتاب و سنت کی ٹھیٹھ ترجمانی کے اُسی سادگی، اُسی صداقت اور اثر آفرینی کی جھلک ہے کہ جس پر سلف کو ناز تھا اور جس کو اسلام کا مابہ الامتیاز وصف قرار دینا چاہیے۔

۲۔ علامہ کو جو دور علاوہ ملت اسلامیہ کے حق میں ایسا رستاخیز اور اس درجہ انتشار اور سیاسی اختلال کا حامل تھا کہ جس میں خلافت کی عبائے استکراہ تار تار ہو چکی تھی۔ مرکزی حکومت کا تصور ختم ہو گیا تھا۔ اور مسلمان چھوٹے چھوٹے دائروں میں بٹ کر رہ گئے تھے۔ مغرب میں صلیبی لڑائیوں نے اسلامی روایات کو تاراج کر کے رکھ دیا تھا اور مشرق میں فتنہ تاتار کی یورشیں اسلام کے اس تہذیبی و علمی ورثہ کو تیا میٹ کر دینے میں مشغول تھیں کہ جس کی تعمیم آرائیوں سے پوری دنیائے انسانیت کو بہرہ مند ہوتا تھا۔ ظلم و ستم کا یہ دور کس درجہ پریشان کن اور قلب و ذہن کے سکون کو برباد کر دینے والا تھا۔ ابن اثیر نے چشم دید گواہ کی حیثیت سے اس کا پورا پورا نقشہ کھینچا ہے۔ ستم بالائے ستم یہ تھا کہ اس سیاسی انحطاط کے پہلو بہ پہلو خود اسلام کا چہرہ روشن مسخ ہو چکا تھا۔ یعنی وہ دین حق، اور عقیدہ و عمل کی وہ شمع فروزاں اسلام جس سے فکر و دانش کے دواعی کو تابش و حرکت حاصل کرنا تھی اب خود ٹھس، بے جان اور غیر متحرک ہو کر رہ گیا تھا۔ فقہاء مکمل طور پر جمود کا شکار تھے۔ علماء بے بس، مرعوب اور موجودہ صورت حال سے حیران و ششدر تھے۔ عوام نے توحید و سنت کی صاف ستھری تعلیمات کو چھوڑ کر طرح طرح کی بدعات کو اپنا رکھا تھا۔ تصوف جس سے

Marfat.com

اس پُرآشوب دور میں تسکین حاصل ہو سکتی تھی خود تعبیر کی بوقلموں پریشانیوں کی وجہ سے فیض رسانی کے وصف سے محروم ہو چکا تھا۔ اور اس کا مصرف اس سے زیادہ نہیں رہا تھا کہ کرشمہ و فسوں یا عجائب و غرائب کے اظہار سے لوگوں کی توجہات کو اپنی طرف مائل کرے۔

ان داخلی و خارجی فتن اور فکر و عقیدہ کے قیامت خیز انتشار میں اگر ایک شخص یکہ و تنہا احیاء اسلام کے نقشوں کو ترتیب دیتا ہے اور ترتیب ہی نہیں دیتا بلکہ تلوار و سنان سے اور زبان و قلم سے ان تمام تاریکیوں کے خلاف صف آرا بھی ہوتا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ یہ کام ہرگز آسان اور سہل نہیں۔

اس سلسلہ میں انھوں نے کن کن آزمائشوں کو برداشت کیا، کس کس طرح علماء سوء اور برخود غلط صوفیاء کی سازشوں کی بنا پر قید و بند کی جاں گسل صعوبتوں کو جھیلا اور کیونکر کلمۂ حق اور جرأت رندانہ کی پاداش میں حکام وقت اور عوام کے عتاب کا شکار ہوئے۔ تجدید و اصلاح سے متعلق یہ ایک الگ داستان ہے جس کو ہر سوانح نگار نے بیان کیا ہے۔ اور جس سے کہ ان کی عزیمت، ایثار اور دینی حمیت و غیرت کا صحیح صحیح اظہار ہوتا ہے۔ اس چومکھی لڑائی میں ان کو جہاں تاتاریوں، اور نصیریوں کے مقابلہ میں تلوار اٹھانا پڑی وہاں فقہاء کے جمود، صوفیاء کے الحاد و شعبدہ طرازیوں اور متکلمین کے غلط اور کتاب و سنت کے جادۂ مستقیم سے ہٹے ہوئے تصورات کے خلاف بھی قلم کو جنبش دینا پڑی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حسد و عناد نے ان کی راہ میں مشکلات کے پہاڑ حائل کر دیے۔ اور اگر ان کے اس جہاد میں اس وقت کے سلاطین و امراء نے شرکت کی ہوتی، اور مخالف عناصر نے ان کی دعوت پر لبیک کہی ہوتی تو بقول بروکلمان کے اسلام کا تہذیبی مستقبل آج سے قطعی مختلف ہوتا۔

Marfat.com

لائق غور بات یہ ہے کہ افراتفری کی اس فضا میں ایک ایسے مصلح و مجدد کے رشحات قلم میں کسی طرح بھی ٹھہراؤ یا اسلوب اظہار میں حسن توازن و رفق کے تقاضے قائم رہ سکتے ہیں جو اس پورے مریضانہ معاشرے سے بیزار ہے۔ اور اسے یکسر بدل دینے کے لیے مضطرب و بے چین ہے۔ اگر کسی نے سرجن کے تیز و برّاں نشتر یا دوا کی تلخی و بدمزگی سے لطف و ذوق کا مطالبہ کیا ہے تو یقیناً علامہ ابن تیمیہ کی خشونت و تشدد کو بھی ہدف ملامت ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ ہماری یہ ناچیز رائے ہے کہ اگر علامہ کو سازگار اور خوشگوار حالات میں علوم و فنون کی خدمت کا موقع ملتا تو ان کی تحریریں زیادہ مرتب۔ زیادہ پُر وقار اور زیادہ بھاری بھرکم ہوتیں۔

اسی طرح ہمارے نزدیک رجعت پسندی کا الزام بھی غلط اور بے معنی ہے۔ اگر ایک شخص ارسطو کی منطق پر کڑی تنقید کرتا ہے اور یکن یا لامبنیز سے بھی پہلے اس کی افادیت کو مشکوک قرار دیتا ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں ایک مثبت، آسان اور قابل فہم منطق کی طرح ڈالتا ہے تو یقیناً ایسا شخص تقدم پسند اور فکر و دانش کے قافلوں کو آگے بڑھانے والا ہے۔

حرفیت پسندی کا اعتراض غیر واضح ہے۔ سارٹن کی مراد اس سے اگر وہ ٹھیٹھ اور سیدھا سادہ منہاج استدلال ہے جو کتاب و سنت کی تصریحات اور سلف صالحین کی تعبیرات پر مبنی ہے اور جس کو علامہ فقہ و اجتہاد کے سلسلہ میں عموماً پیش کرتے ہیں تو سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مجتہد علم و مطالعہ کی بنا پر دیانتداری سے یہی سمجھتا ہے کہ کتاب و سنت کی تصریحات سے براہ راست ان تمام عملی و فقہی تقاضوں کا جواب دیا جا سکتا ہے جو اقتضاء زمانہ سے ابھرتے ہیں۔ تو اس میں حرج ہی کیا ہے؟ زیادہ سے زیادہ اس دعوے کو آپ تکلف پر مبنی قرار دے

Marfat.com

سکتے ہیں لیکن حرفیت پسندی پر ہرگز نہیں۔

علامہ نے اسلامی فقہ کی تدوین میں کن اصولوں کو مدنظر رکھا ہے یہ ایک مستقل مضمون ہے جو تشریح و وضاحت کا طالب ہے اور ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہے تاہم اس ضمن میں ہم اس حقیقت کی طرف اشارہ کیے دیتے ہیں کہ علامہ کا شمار ان حقیقت پسند فقہاء میں ہوتا ہے جنھوں نے مسائل میں زیادہ سے زیادہ مصالح عباد کا خیال رکھا ہے۔ اور فقہ اسلامی میں معروضی نقطۂ نگاہ اختیار کیا ہے۔ اور اگر حرفیت پسندی سے مراد یہ ہے کہ انھوں نے صفات میں صرف نصوص اور سلف صالحین کی تعبیرات ہی پر بھروسہ کیا ہے اور فلسفہ و دانش کے تقاضوں کو ملحوظ نہیں رکھا تو اعتراض کی یہ نوعیت صدق و کذب کے دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ علامہ صفات میں صرف کتاب اللہ سے استدلال نہیں کرتے بلکہ سنت اور سلف صالحین کی تصریحات کو بھی فکر و نظر کا ایک اہم پیمانہ قرار دیتے ہیں۔ یہ بھی صحیح ہے کہ مسئلہ صفات کی نزاکت کم از کم استدلال کے اس پھیلاؤ کی روادار نہیں لیکن الزام کی یہ نوعیت قطعی خلاف واقعہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں علامہ نے فکر و تحقیق سے کام نہیں لیا۔ یا تنزیہہ و تجرید کے عقلی تقاضوں کو ملحوظ نہیں رکھا ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا دعوے صرف یہ ہے کہ عقلیات کا دائرہ نسبتہً زیادہ وسیع ہے جس میں عام سمجھ بوجھ سے لے کر حکمت و دانش کے ان شہ پاروں تک وہ ہر شے داخل ہے جس کو ذوق نبوت کی تاب ناکیوں نے پیش کیا ہے۔ یعنی علامہ یہ کہنا چاہتے ہیں، کہ یونانیوں کی خود ساختہ اور بے جان اصطلاحوں کو استعمال کیے بغیر بھی حق و صواب کی منزلوں تک رسائی ممکن ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ انھوں نے اللہ تعالےٰ کی صفات پر جس نہج سے گفتگو

کی ہے اس میں بشریاتی (anthropomorphic) جھلک نمایاں ہے تو یہ خاصہ پیچیدہ مبحث ہے۔ اس پر ہم نے صفات کے ضمن میں کھل کر بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ زیر غور مسئلہ میں اصل اشکال کیا ہے۔ قارئین کرام کو چاہیے کہ اس کو اصل کتاب ہی میں دیکھیں مقدمہ کی تنگ دامانی زیادہ وضاحت کی متحمل نہیں۔

علامہ کی تجدید و اصلاح کے حلقے اور فکری و عقلی عظمت کے پہلو بہت وسیع اور پر تلمول ہیں۔ انھوں نے علوم و فنون اور تہذیب و ثقافت کے ان تمام گوشوں پر تنقیدی نظر ڈالی ہے جو اسلامی نقطۂ نظر سے صحت و صواب کی راہ سے ہٹے ہوئے ہیں۔ اور کوشش کی ہے کہ ان کا رخ اسلام اور کتاب و سنت کی ٹھیٹھ تعلیمات کی طرف پھیر دیا جائے۔

ہماری اس کتاب کا موضوع نسبتۃً محدود ہے۔ ہم نے ان کے صرف انھیں تصورات سے تعرض کیا ہے جن کا تعلق منطق، علم الکلام اور فلسفہ کی طرفہ طرازیوں سے ہے۔ علامہ نے اس ضمن میں نقد و احتساب کے جو دبستان سجائے ہیں اور فکر و تعمق کے جن جواہر ریزوں کو صفحات قرطاس پر بکھیرا ہے ہم نے ان سب کو ایک خاص ترتیب کے ساتھ جمع کر دیا ہے۔

کتاب کی تدوین کے سلسلہ میں ہم نے خصوصیت سے مندرجہ ذیل اصول مدنظر رکھے ہیں:

۱۔ زیر بحث نظریات کا اقتباس اصل ماخذ سے کیا جائے اور ساتھ ساتھ یہ بھی دیکھا جائے کہ ان کا تاریخی و علمی پس منظر کیا ہے۔

۲۔ مشکل اور خالص فنی مباحث کا رشتہ کہیں بھی ادب و زبان کے

تقاضوں سے منقطع نہ ہونے پائے۔ اور

۳۔ اگر یہ محسوس ہو کہ علامہ کے قائم کردہ دلائل و تصورات میں بایں عظمت و جلالت قدر کہیں منطقی جھول یا خلل رہ گیا ہے تو اس کی نشاندہی کر دی جائے۔ اور بغیر کسی رو رعایت اور جنبہ داری کے بتا دیا جائے کہ ان کے موقف میں کیا پیچ یا بل رہ گیا ہے۔

محمد حنیف ندوی

Marfat.com

فصلِ اوّل

اہلِ منطق کی واماندگیاں

منطق کے ارتقائی مرحلے۔ ارسطو سے پہلے فکر و نظر کے پیمانے

اس سے پہلے کہ تردید و احتساب منطق کے سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ کی طرفہ طرازیوں کا تذکرہ کریں اور یہ بتائیں کہ کس طرح ان کی طبع روشن نے مل (Mill)، ڈیکارٹ (Descartes) اور بیکن (Bacon) سے کہیں پہلے اس فن کی کمزوریوں کو بھانپ لیا تھا، یہ ضروری ہے کہ یونانی منطق کے ارتقا نے جو مرحلے طے کیے ہیں ان کو قدرے تفصیل سے بیان کر دیا جائے۔

منطق ایسے علم سے تعبیر ہے جس میں فکر و استدلال کے ان پیمانوں سے بحث کی جاتی ہے جو صواب و خطا کے درمیان خطِ امتیاز کھینچ سکیں اور یہ بتا سکیں کہ پیش کردہ مقدمات (Premises) میں کہیں جھول تو نہیں ہے؟ مغالطہ آرائی اور سفسطہ کی کارفرمائیاں تو نہیں ہیں۔ اگر استدلال صحیح ہے تو ان خطوط کی وضاحت کر سکیں جن کی بدولت اشہبِ استدلال جادۂ مستقیم سے ہٹنے نہیں پایا۔ اور اگر صحیح نہیں ہے تو پھر اپنی پنی تلی زبان میں اس پیچ (Fallacy) اور الجھاؤ کی نشاندہی کر سکیں جس کی وجہ سے عموماً اخذِ نتائج میں غلطی کا ارتکاب ہوتا ہے۔

بعض اہلِ علم کی اس رائے کو مان لینا درست نہیں کہ اس فن کا موجد ارسطو ہے اور وہ پہلی کتاب جس نے اس کے خد و خال کو متعین کیا اور نکھارا

اورجانون (Organon) ہے جس کا دائرۂ مضامین مقولات (Categcries) تحلیلات (Analytics) اوران قوانین[1] (Topics) کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ جن سے صحت ولغزش استنباط کے حدود متعین ہوتے ہیں[2]۔

اس میں شبہ نہیں کہ ارسطو وہ پہلا نامور فلسفی ہے جس نے اس فن پر باقاعدہ گفت گو کی ہے۔ جس نے اس کی ضروری تفصیلات کو ترتیب دیا ہے اور جس نے اس کے رخ ورخسار کی دلآویزیوں کو اوّل اوّل اہل نظر کے سامنے پیش کیا ہے۔ مگر اس کو منطق کا خلاّق یا موجد ہرگز نہیں کہہ سکتے۔ اس سلسلہ میں یہ نکتہ فیصلہ کن اہمیت کا حامل ہے کہ منطق کا اطلاق آج جو وضوح وتعیین لیے ہوئے ہے خود ارسطو کے مضامین میں اس کو یہ اہمیت حاصل نہیں۔ اس کے ہاں اس فن کو عموماً جدلی دلائل (Dialectical Arguments) کے لفظ سے پکارا جاتا ہے۔ موجودہ وضوح وتعیین کے لیے یہ لفظ الاسکندر الافرودیسی (Alexander of Aphrodisias) کی ان کاوشوں کا مرہونِ منت ہے جو اس نے تیسری صدی عیسوی میں اورجانون کی تشریح کے سلسلہ میں انجام دیں[3]۔

یوں بھی اصولی لحاظ سے دیکھیے تو علوم وفنون کا آغاز یکایک کسی ایک شخص کی طباعی اور جدّت آفرینی سے نہیں ہوپاتا۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ پہلے اہل فکر کے حلقوں

۱۔ قدیم مترجمین انھیں علی الترتیب ایساغوجی، انولوطیقا اور طوبیقا کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

۲۔ TOPIC کا ترجمہ بعض عرب مصنفین نے عبارت کیا ہے، مگر یہ درست نہیں۔ یہ لفظ یونانی الاصل ہے جس کے معنی مقام یا جگہ کے ہیں۔ اس کے بعد اس کے معنی بحث ونظر کے ایسے مراجع یا اصولوں کے قرار پائے کہ جن کو بطور پیمانہ یا کسوٹی کے اختیار کیا جائے۔ دیکھیے ذی ڈویلپمنٹ آف لاجک ص۔ مصنفہ ولیم نیل اینڈ مارتھا نیل مطبوعہ آکسفورڈ ۱۹۶۲ء ص ۳۲

۳۔ دی ڈویلپمنٹ آف لاجک، ص ۷

Marfat.com

میں کچھ تقاضے ابھرتے ہیں اور کچھ مسائل پیش آتے ہیں جن سے اس طرح کی فضا پیدا ہوتی ہے جو ان علوم و فنون کے لیے سازگار ثابت ہو۔ پھر کچھ غیر معمولی ذہین حضرات اٹھتے ہیں اور اپنی جودت طبع سے ان تقاضوں کے جواب میں علوم و فنون کی ایک سادہ عمارت کھڑی کر دیتے ہیں جس میں ترقی و تغیر کا عمل ایک عرصے تک جاری رہتا ہے تا آنکہ بعد میں آنے والے حضرات کی مساعی سے یہی سادہ عمارت ایک پُر شکوہ اور مکمل محل کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

منطق کی تخلیق و آفرینش سے پہلے استدلالی مواد ہونا چاہیے اس مواد کو پیدا کرنے والے کچھ سوفسطائی تھے اور کچھ اقلیدس و ہندسہ کے اثباتی تقاضے:

جن لوگوں نے یونانی اندیشہ و فکر کے ارتقاء سے معلوم سرسری واقفیت بھی بہم پہنچائی ہے وہ جانتے ہیں کہ ارسطو سے پہلے حکماء کا ایک اچھا خاصہ ایسا گروہ پایا جاتا ہے جس نے کائنات کے بارہ میں نہ صرف غور ہی کیا، نئے نئے نظریات ہی پیش کیے بلکہ بحث و تمحیص کی طرح بھی ڈالی۔ اور ایسا استدلالی مواد (Argumentative Atmosphere) مہیا کیا کہ جس نے منطق کے تخلیقی تقاضوں کو فکر و نظر کے سامنے ابھار دیا۔

یہ بات قطعی قرین قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ طبیعیات، اخلاقیات اور الٰہیات کی پیچیدہ گتھیوں کو سلجھانے کی تو حکمائے یونان نے سنجیدہ کوششیں کی ہوں اور کائنات کے رموز و اسرار کو بحث و نزاع کا موضوع بھی ٹھہرایا ہو مگر فکر و استدلال کا کوئی سانچہ ان کے مدنظر نہ ہو یا یہ کسی کسوٹی اور معیار سے آگاہ نہ ہوں کہ جس کی رو سے یہ مختلف دلائل کی عقلی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکیں۔

یہ مفروضہ اس بنا پر بھی غلط معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو سے پہلے سوفسطائیوں (Sophists) نے جس ہنر اور چابکدستی میں کمال حاصل کر رکھا تھا وہ یہی تو تھا کہ کس طرح مناظرہ و جدل کی شعبدہ طرازیوں سے حق کو باطل اور باطل کو حق قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ الفاظ اور قوت بیان کے بل پر دلائل و براہین کے اصلی رخ

Marfat.com

کو موڑا اور اپنی طرف پھیرا جا سکتا ہے"۔[1]

ظاہر ہے مناظرہ و جدل کی یہ صورت اثبات و تردید کے دو گونہ عناصر چاہتی ہے۔ اس لیے کہ مناظر جہاں اپنے دعاوی کو برسرِ عام پیش کرتا ہے وہاں انھیں صحیح بھی سمجھتا ہے یا صحیح ثابت کرنے کی سر توڑ کوشش بھی کرتا ہے۔ اسی طرح اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اثبات کے پہلو بہ پہلو خصم کے دلائل کی تردید بھی کرے اور یہ بھی بتائے کہ ان میں کیا خلل رونما ہے۔ کیا یہی منطق کا موضوع بحث نہیں ہے یا کیا منطق کے تقاضے اس سے زیادہ کے متقاضی ہیں کہ اثبات و تردید کے سلسلہ میں متعین پیمانوں اور اصولوں کی نشاندہی کی جائے اور بتایا جائے کہ استدلال صحیح کن بنیادوں پر ہیں اور غلطی یا سفسطہ کیوں اور کس طرح ابھرتا ہے۔

استدلالی مواد کی تخلیق و آفرینش کا ایک باعث اقلیدس و ہندسہ (Euclid and Engineering) کے مسائل بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ ان میں ایسے انداز سے ریاضیاتی دعووں کو ثابت کیا جاتا ہے جو منطق کے صغریٰ و کبریٰ (Syllogism) کے عین مطابق ہے۔ دونوں کے اخذ کردہ نتائج میں فرق صورت (Forms) یا طریقِ استدلال کا نہیں، مواد کا ہے۔ یعنی جہاں منطق میں مواد کا بدیہی ہونا ضروری نہیں وہاں ہندسہ و اقلیدس میں مقدمات سب یقینیات پر مبنی ہوتے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے یونانیوں سے بہت پہلے مصری حکماء اقلیدس و ہندسہ کے عملی اصولوں سے روشناس ہو چکے تھے۔ چنانچہ اہرام مصر کی عظیم تعمیر اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ جہاں تک فن تعمیر کی ریاضیاتی باریکیوں کا تعلق ہے مصری مہندس اس سے اچھی طرح واقف تھے۔ یونانیوں میں

۱۔ سوفسطائی مناظرین کا وہ پیشہ ور گروہ تھا جو لوگوں کو بحث و جدل کی باقاعدہ تعلیم دیتا تھا۔

Marfat.com

یہ علم مصریوں ہی کی وساطت سے پہنچا۔ کہا جاتا ہے کہ اقلیدس کے پہلے قاعدہ کی دریافت کا سہرا طالیس (Thalese) کے سر ہے۔ ممکن ہے یہ صحیح ہو۔ مگر تحقیق و تفحص سے اس دعوے کی تائید نہیں ہو پائی۔ تاریخ بتاتی ہے کہ اس سے پیشتر فیثا غورس کے تلامذہ میں اس کا اچھا خاصہ چرچا تھا تا آنکہ اقلیدس (Euclid) نے تیسری صدی قبل مسیح میں اس کو ایک فن کی حیثیت سے پیش کرنے کا فخر حاصل کیا۔

ان تصریحات سے اتنا بھر تو ثابت ہوتا ہے کہ ارسطو سے پہلے استدلالی مواد (Arqumeutatiue Matter) اور منطقی تقاضے بہرحال موجود تھے۔ اور مابعد الطبیعی بحثوں اور ہندسہ و اقلیدس کے منہاج استدلال نے کسی حد تک ان کو منطقی سانچوں میں ڈھال بھی رکھا تھا۔ مگر یہ دعوے اس وقت تک نکھر کر نظر و بصر کے سامنے نہیں آپائے گا جب تک کہ ہم استدلال و اخذ نتائج کی ان کسوٹیوں کا بالاجمال ذکر نہ کریں جن کو ارسطو سے پہلے کے حکماء مقدمات کی جانچ پرکھ کی غرض سے استعمال کرتے تھے۔

افلاطون کے مکالمات میں تردید دعوے (Refutation) کے کئی انداز پائے جاتے ہیں۔ مثلاً سقراط کا محبوب ترین طریق استدلال یہ تھا کہ پہلے وہ ایک دعوے کو متعین کرتا۔ اور پھر اس سے اس طرح کے عجیب و غریب نتائج اخذ کرتا چلا جاتا کہ جس سے اس کی غلطی واضح ہو جاتی۔

اس طریق استدلال کی مثال مکالمات میں تھی ایٹی ٹس (Theaetus) کے اس دعوے سے متعلق مذکور ہے کہ جب اس نے علم و ادراک کو حسّی تاثر سے تعبیر کیا تو سقراط نے اس پر ایسے ایسے نتائج مترتب کیے جن کو دیکھ کر اس کو اپنے دعوے سے دستبردار ہونا پڑا۔

زینو اور افلاطون کا منہاجِ استدلال

اس سلسلہ میں ارسطو نے زینو (Zeno) کے جس منہاج استدلال کا ذکر

Marfat.com

کیا ہے وہ زیادہ متعین اور زیادہ افادیت لیے ہوئے ہے۔ اسی کی بنا پر اس نے اسے منطق کا موجد و خلاّق قرار دیا ہے۔ اس کا ٹھیک ٹھیک ترجمہ تو ممکن نہیں مگر سہولت فہم کی خاطر اسے 'عکس النقضیہ' یا 'دلیل الخلف' سے تعبیر کر لیجیے۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ دعویٰ کو اس بنیاد پر تسلیم نہ کیا جائے کہ اس کے مقدمات میں استواری و محکمی کی مقدار کس درجہ ہے بلکہ اس بنا پر قبول کیا جائے کہ اس کا عکس یا نقیض ماننے سے کیا کیا استحالے پیدا ہوتے ہیں۔"[1]

افلاطون اگرچہ اپنے مزاج و نہاد کے اعتبار سے ٹھیٹھ فلسفی ہے اور منطق کی تعمیر و ترقی میں اس کا براہِ راست کوئی حصہ نہیں۔ تاہم مابعد الطبیعیاتی استدلال کے سلسلہ میں اس نے جا بجا ایسے ایسے طریق استعمال کیے ہیں کہ جن سے فن میں بہر حال نئے نکات اور پیمانوں کا اضافہ ہوا ہے۔ چنانچہ منطق میں قانونِ تناقض کا تعارف اسی کی قوتِ فکر کا نتیجہ ہے۔"[2]

اس قانون کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی مقدمہ یا قضیہ میں ایک موضوع کے لیے دو محمولوں (Predicates) کی گنجائش نہیں ہونا چاہیے۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ دونوں قضیے بیک وقت صحیح ہوں کہ ا۔ ب ہے اور یہ کہ ا۔ ب نہیں ہے۔

تقسیم انواع کے اصول کو بھی افلاطون ہی نے پیش کیا جس سے یہ مقصود ہے کہ ایک جنس (Genus) کے ماتحت جس قدر انواع (Species) کا اندراج ممکن ہے ان سب کا احاطہ کیا جائے اور دیکھا جائے کہ تقسیم کا عمل کن کن ضمنی انواع کو گھیرے ہوئے ہے۔

اس تجزیہ سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اس سے ارسطو کی عظمتِ فکری

۱۔ دیکھیے ڈکشنری آف فلاسفی مرتبہ ڈیگابرٹ لفظ Reducto impossible کے ماتحت

۲۔ دی ڈویلپمنٹ آف لاجک، ص ۸

پر حرف آتا ہے، یا کسی طرح "اور جانون" کی قدر و قیمت گھٹتی ہے۔ ان تفصیلات کے پیش کرنے سے مقصد یہ بتانا ہے کہ ارسطو وہ پہلا شخص نہیں ہے جس نے فن کو ڈھلی ڈھلائی شکل میں پیش کر دیا ہو بلکہ اس سے قبل بھی حکما نے استدلال واستنباط کے منطقی خطوط کی نشاندہی کی ہے لیکن اس کے باوجود اقلیم منطق میں اسی کے جھنڈے گڑیں گے۔ اور تاریخ منطق میں اسی کو معلم اول کے پُر افتخار نام سے یاد کیا جائے گا۔ کیونکہ یہی وہ حکیم ہے جس نے اس فن کے متعلقات پر ایک مجتہد اور ماہر کی حیثیت سے سیر حاصل بحث کی اور نہ صرف یہ کہ اپنے دور تک کی تمام معلومات پر یکجا غور ہی کیا بلکہ ان پر تنقیدی نظر بھی ڈالی اور ان سب کو ایک سجے تلے نظام کی حیثیت سے پیش بھی کیا۔

علوم عقلیہ کا عربی ترجمہ۔ اور اس سلسلے میں مسلمانوں کے شوق و بے تابی کی توجیہہ۔ کیا بکر کی تحقیق درست ہے؟

تحریکِ عثمانیت پر ایک نظر

اس مختصر وضاحت کے بعد بحث فکر و نظر کے دوسرے مرحلے میں داخل ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ عقل و دانش کے یہ ذخیرے عربی میں کب منتقل ہوئے اور استدلال و استنباط کے اس نئے نظام سے علوم و فنون کس حد تک متاثر ہوئے۔ مگر اس سے پہلے کہ ہم اس سوال کی دونوں شقوں سے تعرض کریں، ایک سوال یہ ابھرتا ہے کہ مسلمانوں نے علوم عقلیہ کو حاصل کرنے میں جس بے تابی کا اظہار کیا اور جس شوق اور جوش کا ثبوت دیا اس کے اسباب کیا تھے؟ کیا حکمتِ قرآنی ان کی ذہنی تسکین کے لیے کافی نہ تھی؟ اور کیا ان کی فکری تشنگی اس چشمۂ ہدایت سے دور نہیں ہو پائی تھی جو بجائے خود منبع صد علوم اور سرچشمۂ صد معارف ہے۔ یوں کہیے فلسفیانہ اصطلاح میں ہمیں اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا ہے کہ یونانی علوم کو اپنے دامنِ طلب میں سمیٹ لینے، اور ان کو اپنے ہاں کے علمی و دینی ماحول میں اس

Marfat.com

کامیابی سے سمو لینے کے جذبہ کے پیچھے کون عوامل یا اسباب کارفرما تھے۔
لکارل ہینرش بکر (Carl Heinrich Becker) نے اسباب و عوامل کو اپنی مستشرقانہ جد و جہد سے ڈھونڈ نکالا ہے۔ یہ صاحب گولڈ سہیر کے شاگرد رشید ہیں۔ فلسفہ تمدن ان کا خاص موضوع ہے۔ اسلامی علوم کی تحصیل کے لیے قاہرہ ایسے اسلامی مرکز میں بھی مقیم رہے اور مفتی عبدہٗ کی صحبتوں کا تو خصوصیت سے لطف اٹھائے ہوئے ہیں۔ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جب بھی کسی تہذیبی عنوان پر قلم اٹھاتے ہیں تو اس میں ڈوب ڈوب جاتے ہیں۔ اور جب تک اس کی روح، اس کے مزاج اور متعلقہ جزئیات پر پوری طرح حاوی نہیں ہو جاتے اس وقت تک قلم کو حرکت و جنبش کی اجازت نہیں دیتے۔ ان کی تحقیق و تفحص کے نتائج یہ ہیں کہ اسلام کے نظریاتی ہراول دستوں نے جب اپنے طبعی مرکزوں سے متجاوز ہو کر عراق و شام کی طرف یلغار کی تو وہاں ان کو عرفا کی اس زبردست تحریک کا سامنا کرنا پڑا جسے غنوص (Gnosticism) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔
یہ تحریک اپنے فکری نتائج کے اعتبار سے ایسی خطرناک اور مضر تھی کہ اس سے نمٹنے کے لیے مسلمانوں کو چار و ناچار یونانیوں کے وضع کردہ علوم و فنون کی مدد حاصل کرنا پڑی۔[1] اس تحریک میں خطرہ کی نوعیت کیا تھی؟ اس کو معلوم کرنے کے لیے اس کی تاریخی حیثیت پر غور کر لیجیے۔ غنوص ایک یونانی لفظ ہے جس کا اطلاق مطلق علم و عرفان پر ہوتا ہے۔ دوسری صدی مسیحی سے اس کا اطلاق متصوفین کے ایسے گروہ پر ہونے لگا جو اس بات کا مدعی تھا کہ تمام اونچی سچائیاں تزکیۂ باطن اور ریاضت سے حاصل

۱۔ التراث الیونانی فی الحضارۃ الاسلامیۃ، مرتبہ عبدالرحمٰن بدوی، طبعہ ثانیہ مکتبہ النہضۃ الاسلامیہ، مقالہ تراث الاوائل فی الشرق و الغرب ص ۸، ۹، ۱۰، ۱۱

Marfat.com

ہوتی ہیں۔

یہودی غنوصیت کا علمبردار فلو (Philo) تھا۔ عیسائی غنوصیوں میں سیرنتھس (Cerinthus) منینڈر (Monander) اور سٹرنی نس (Saturninus) بہت مشہور ہیں۔ ان کا نظریہ علم بھی اسی حقیقت کا غماز تھا کہ حق صرف ان چیدہ متصوفین ہی میں دائر و سائر ہے جنھوں نے اس کے حصول کے لیے مجاہدہ و ریاضت کی مشقوں کو جھیل کر اپنے آئینہ دل کو صیقل کر لیا ہے"۔

غنوصیت نے تاریخ کے مختلف ادوار میں زرتشت و مانی کے نظریات کو بھی متاثر کیا اور خود بھی فکر و نظر کے ان سانچوں میں ڈھلی۔ چنانچہ اس کے متعدد فرقے اور شاخیں ہیں۔ ان سب میں جو شئے بقدر اشتراک کے کارفرما رہی وہ یہ عقیدہ تھا کہ فلسفہ و دین کی تمام اعلیٰ صداقتوں اور اونچی قدروں کا ہر ہر شخص مجاہدہ و ریاضت سے احاطہ کر سکتا ہے۔ لہذا نبوت یا نظامِ وحی کی پابندیاں غیر ضروری ہیں۔

غنوصیت کے ساتھ آہستہ آہستہ کئی اور عناصر بھی وابستہ ہو گئے۔ مثلاً کائنات کے بارہ میں نیم علمی افکار، نجوم، سحر اور کہانت کی مختلف شکلیں۔

عراق و شام میں ان لوگوں کے تبلیغی مرکز، صومعے، خانقاہیں اور ریاضت و مجاہدہ کے وہ مخصوص خلوت کدے تھے جنھیں 'ادیار' کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ ان مراکز کا پورے عراق و شام میں جال سا بچھا ہوا تھا۔ مذہبی عقائد کے پہلو بہ پہلو یہ لوگ بڑی حد تک یونانی عقلیات سے بھی متاثر تھے۔

بکر نے عربوں کے اشتیاقِ علمی کے بارہ میں جو توجیہہ بیان کی اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسلمانوں کی مجاہدانہ ترکتازیوں نے جب سواد عراق و شام کو زیر نگیں کیا تو انھیں ان مفتوح قوموں کے ملحدانہ افکار و تصورات کا مقابلہ کرنا پڑا کہ جو ان میں رواج پذیر تھے۔ اس لیے دفاعی ضرورتوں کے پیش نظر مسلمان مجبور ہوئے کہ

۱۔ دیکھیے دی ڈکشنری آف فلاسفی لفظ

یونانی عقلیات کی سرپرستی کریں۔ بکر کی رائے میں یہ غنوصیت ہی کی متنوع اثرات تحریک کا کرشمہ تھا کہ آئندہ چل کر اس نے مسلمانوں میں تصوف کا روپ دھارا۔ اور حلاّج ایسا عرفانی پیدا کیا جس کے شورِ انا الحق، سے ٹھیٹھ دینی حلقوں میں ہلچل سی مچ گئی۔ حتیٰ کہ محمد بن دواد اصفہانی کو اس کے خلاف فتوےٰ صادر کرنا پڑا۔

بکر نے غنوصیت اور اس سے تاثر کی اس پوری داستان کو اگرچہ فلسفہ کی متین، پُر شکوہ اور علمی زبان میں بیان کیا ہے، تاہم اس سے بہ وجوہ متفق نہیں ہو سکے۔

اصلی اور بنیادی سبب قرآن کی فکر انگیز دعوت ہے غنوصیت کا ردِّ عمل نہیں

ہمارے نزدیک علوم عقلیہ کے لیے عربوں کی تگ و دو کا سیدھا سادہ سبب یہ ہے کہ قرآن کی مدلل اور فکر انگیز تعلیمات نے ان کے جذبۂ طلب و جستجو کو اس درجہ ابھار دیا تھا، اور ان میں تعمق و غور کی صلاحیتوں کو اس قدر چمکا دیا تھا کہ یہ علم و عرفان کے ہر ہر دروازے پر دستک دینے پر مجبور ہو گئے۔ ورنہ یہی عرب تھے کہ جاہلیت میں شعر و انساب کے سوا اور کوئی چیز ان کی دلچسپیوں کا مرکز نہ بن سکی۔ قرآن کا اسلوبِ بیان، دلائل کا انداز، اس کا مخصوص نظریۂ حیات، علم و ادراک کی حوصلہ افزائی، اور تسخیر و فہم کائنات کی دعوت اور سب سے بڑھ کر اس کا اپنا مزاج عقلی، یہ تھے وہ اصلی و حقیقی عوامل جنھوں نے مل ملا کر عربوں کے ذوق تحقیق و تفحص کو تا بہ فلک اچھال دیا تھا۔

علاوہ ازیں ہم اس مفروضے کو ہرگز تسلیم نہیں کرتے کہ فکر و نظر کے یونانی پیمانوں سے قطع نظر کر کے مسلمان اپنے عقائد و تصورات کو حق بجانب ٹھہرا ہی نہیں سکتے تھے۔ اس لیے کہ اسلام ایسے حقائق پر مشتمل ہے جن کے اثبات کے

لیے وہ خارجی نظامِ فکر کا رہینِ منت نہیں۔ وہ اپنے آغوش میں ایسے معقول، صحیح اور سچے تلے اصول رکھتا ہے جن کی حقانیت کے نقوش ہر ہر دل پر کندہ ہیں۔

چنانچہ اہل علم جانتے ہیں کہ ہمارے ہاں محاضرات، ادب اور سیر کی کتابوں میں سلف کے کئی ایسے مناظروں کی مثالیں ملتی ہیں جن میں انھوں نے عقلیات سے ہٹ کر قرآن وسنت کے ٹھیٹھ لب ولہجہ میں بڑے بڑے متکلمانہ سوالات کا تسلی بخش جواب دیا ہے۔[1]

بکر کے اس مقالہ میں یہ لطیفہ بھی داد کے قابل ہے کہ تحریک غنوصیت چونکہ انفرادی رسائی (Individual Approach) اور کشف وعرفان کی ذاتی استواریوں پر یقین رکھتی تھی اس لیے تصورِ نبوت سے اصولاً متصادم تھی۔ لہٰذا مسلمان مجبور ہوئے کہ معارف نبوّت کی تصدیق کے لیے یونانی عقلیات کی مدد چاہیں۔ اس طرزِ استدلال میں لطیفہ کا پہلو یہ ہے کہ جن علوم سے مسلمانوں نے تائید ونصرت چاہی خود ان کا مزاج بھی تو یہی ہے کہ وحی ونبوت سے بے نیاز رہ کر محض فکر ودانش کے بل پر حق وصداقت تک رسائی حاصل کی جائے۔

بکر کی یہ تحقیق انیق بھی علمی نقطۂ نگاہ سے اچھی خاصی بحث چاہتی ہے کہ اسلامی تصوف غنوصیت ہی کی پیداوار ہے۔ ہمارے نزدیک تصوف کوئی بیرونی یا خارجی عنصر نہیں ہے کہ جس سے مذہب متاثر ہوتا ہے۔ بلکہ یہ مذہب کا اپنا اندرونی اور روحانی تقاضا ہے جو ابھر کر زندگی کی ایک خاص شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس کی ابتدائی صلاحیتیں ہر ہر مذہب میں پہلے سے موجود ہوتی ہیں جو وقت وزمانہ کی مناسبتوں سے تکمیل پذیر ہوتی اور ریاضت وعلم کی گوناگوں صورتوں کو جنم دیتی رہتی ہیں۔

۱۔ دیکھیے الامتاع والموانسۃ تالیف ابوحیان توحیدی طبعہ ثانیہ مطبع لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر قاہرہ، ص ۱۰۴ میں سیرافی کا مناظرہ۔

Marfat.com

بکر نے اس سلسلہ میں معتزلہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ اور بزعم خویش یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ گروہ اگر یونانی علوم و معارف سے بہرہ مند نہ ہوتا تو اس کامیابی سے مخالفین اسلام کے شبہات کا جواب نہ دے پاتا۔

اس میں شبہ نہیں کہ معتزلہ کی سرگرمیوں نے اسلام کی تعبیر و تشریح کے سلسلہ میں گراں قدر خدمات انجام دی ہیں، اور یہ بھی صحیح ہے کہ ان کی علمی و عقلی کاوشیں فکر اسلامی کا بہترین سرمایہ ہیں، مگر ہم یہ بات نہیں سمجھ پائے کہ اس سے عربوں کے اس شوق فزوں کی توجیہ کیونکر کی جائے گی کہ جو علوم عقلیہ کے ترجمہ و تشریح کا باعث ہوا۔

اس قدر سے طویل بحث کے بعد آیئے اب اصل سوال کی طرف عنان توجہ کو موڑیں، اور یہ بتانے کی کوشش کریں کہ فلسفہ و دانش کے یونانی دفاتر کب عربی کے فصیح و بلیغ قالب میں ڈھلے اور ان پر مترتب اثرات نے ہمارے علوم و فنون کے کن کن گوشوں کو متاثر کیا۔

مؤرخین کی سہل انگاری، بنو امیہ کے زمانہ میں علوم عقلیہ کا ترجمہ ہو چکا تھا

عام طور پر مؤرخین جب علوم و فنون کے ضمن میں ترجمہ و انتقال کی کوششوں کا تذکرہ کرتے ہیں تو از راہ سہل انگاری اس افتخار کا مستحق صرف عباسیوں کو قرار دیتے ہیں حالانکہ اس افتخار کے سزاوار تنہا بنو امیہ ہیں۔ اس سلسلہ میں ہمارے سامنے دونوں قسم کے شواہد ہیں۔ دستاویزی بھی اور عقلی و استدلالی بھی۔ پہلے دستاویزی شواہد ملاحظہ ہوں:

۱۔ ابن کثیر کہتے ہیں:

ان علوم الاوائل دخلت الی بلاد الاسلام فی القرن الاول لما فتحوا بلادا لعجم لکنها لم تکثر فیهم ولم تنشر

Marfat.com

لما کان السلف یمنعون من الخوض فیھا۔ (۱)

اوائل کے علوم و معارف اسلامی ملکوں میں پہلی صدی ہجری میں منتقل ہو چکے تھے مگر ان کو کثرت و فروغ اس بنا پر حاصل نہیں ہو سکا کہ سلف ان میں غور و فکر کرنے سے روکتے تھے

ظاہر ہے علوم اوائل سے مراد وہی علوم ہو سکتے ہیں جن کا تعلق یونان کے خزائن علمی سے ہے۔

۲۔ ملّا صدرالدین شیرازی کی اس تصریح سے ابن کثیر کے دعوے کی مزید توثیق ہوتی ہے:

وقع بایدیھم مما نقلہ جماعۃ فی عھد بنی امیۃ کتبھم من کتب اسامیہ تشبہ اسامی الفلاسفۃ فظن القوم ان کل اسم یونانی فھو فیلسوف ووجد وا فیھا کلمات استحسنوھا وذھبوا الیھا و فرّ وعوھا رغبۃً فی الفلسفۃ وانتشرت فی الارض وھم بھا فرحون۔ (۱)

ان لوگوں کے ہاتھ کچھ ایسی کتابیں لگیں جو یونانی کتابوں کا ترجمہ تھیں اور اس میں جو نام تھے وہ فلاسفہ کے ناموں سے ملتے جلتے تھے جن سے ان کو دھوکا ہوا اور انھوں نے ازراہ غلط فہمی یہ سمجھ لیا کہ ہر شخص جو یونانی نام سے موسوم ہے فلسفی ہی ہے پھر ان میں کچھ حسب منشا باتیں دیکھیں جن کو انھوں نے پسند کیا اور ان کے قائل ہو گئے۔ یہی نہیں ان پر انھوں نے کئی مسائل کی تفریع بھی کی۔ پھر جب ان باتوں کو فروغ حاصل ہوا تو اس پر یہ اترانے لگے۔

۳۔ ڈاکٹر ماکس مایرہوف (Meyerhof) نے اپنے ایک لیکچر میں خالد بن

۱۔ صون المنطق سیوطی، ص ۱۲ بحوالہ مناہج البحث عند فکری الاسلام تالیف علی سامی النشار۔ طبعۃ اولی ۱۹۴۷ء، ناشر دار الفکر العربی، ص ۶

۲۔ الاسفار الاربعۃ، ملا صدرالدین، مطبوعہ تہران، ص ۱۷

بن یزید بن معاویہ کے بارہ میں 'الفہرست' کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ لوگ انھیں حکیم آل مروان کے نام سے پکارتے تھے۔ ان سے متعلق کتب تاریخ میں مذکور ہے کہ انھوں نے اپنے زمانہ میں سکندریہ کے بعض علماء کو اس کام پر لگایا تھا کہ وہ اورجانون (Organon) کا یونانی سے براہِ راست عربی میں ترجمہ کریں۔[1]

جہاں تک مسئلہ کے استدلالی پہلو کا تعلق ہے دو نکات خصوصیت سے قابلِ غور ہیں:

۱۔ تاریخی طور پر یہ جانی بوجھی حقیقت ہے کہ پہلی صدی کے آخر تک اقوام عجم کا بہت بڑا حصہ اسلام کے زیر نگین آچکا تھا اور غزوات و فتوحات کا وہ سلسلہ جو آنحضرتؐ کے دور سے شروع ہوا اب قریب قریب اختتام پذیر تھا۔ اور صحابہ و تابعین کی بہت بڑی تعداد نے سخت کوشی اور جہاد کی پُرمحن زندگی کی طرف سے یک سو ہو کر عراق و شام میں مستقل طور پر بود و باش اختیار کر لی تھی، اور ٹھاٹھ سے رہ رہے تھے۔ یہ وہ دور تھا جس میں انھیں عجمی اور مفتوح اقوام کی تہذیب و تمدن کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ پھر مسلمان حکمران چونکہ عقائد کے معاملہ میں حد درجہ روادار تھے اس لیے بے دریغ بحث و مناظرہ کی محفلیں بھی جمنے لگیں۔ اور توحید، الوہیت مسیح، اور جبر و قدر ایسے مسائل پر تفصیل اور جرأت کے ساتھ اظہار خیال ہونے لگا۔ ان مباحث کا ذکر ہمارے ہاں تاریخ، حدیث اور ادب و محاضرہ کی کتابوں میں جا بجا ملتا ہے۔ اس کی تائید شام کے ان متعدد مخطوطات سے ہوتی ہے جو حال ہی میں دریافت ہوئے ہیں۔ ان میں اس دور کے عقلی اور متکلمانہ مباحث کی اچھی خاصی روداد درج ہے۔[2]

۱۔ مناہج البحث، ص، مقالہ من الاسکندریۃ الی بغداد

۲۔ مناہج البحث، ص،

Marfat.com

سوال یہ ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ مسلمان ایسے مناظروں سے دلچسپی لیں اور اس عقلی وفکری ماحول سے بے گانہ رہیں کہ جس کی وجہ سے اس نوع کی معرکہ آرائیاں وجود میں آتی ہیں۔

۲۔ دوسرا نکتہ اس سلسلہ کی اہم اور تکمیلی کڑی ہے۔ ہمارے مؤرخین جب اعتزال اور قدریت کی تاریخ بیان کرتے ہیں تو عموماً واصل بن عطاء یا عمرو بن عبید سے متعلق اس قصہ کو نقطۂ آغاز کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں کہ جب ان میں سے ایک صاحب نے حسن بصری کی مجلس درس میں متکلمانہ چھیڑ چھاڑ شروع کی تو انھوں نے انھیں اس متبدعانہ ذہنیت پر سختی سے ڈانٹا اور اپنے حلقہ درس سے الگ تھلگ اور معتزل رہنے کی تلقین کی تاکہ ان کے گمراہ کن خیالات سے دوسرے سادہ دل طلباء متاثر نہ ہوں۔

ہم معتزلہ کی وجہ تسمیہ کے بارہ میں سردست ان بحثوں میں نہیں پڑتے جن کو گولڈ سیہر نلینو اور ٹولف وغیرہ نے چھیڑا ہے۔ ہمیں جو کچھ کہنا ہے اس کا دو لفظوں میں حاصل یہ ہے کہ وہ افکار و تصورات جنھوں نے واصل اور عبید کو اہل السنت کی مخالف صفوں میں لا کھڑا کیا، کیا یکایک ان کی سطح قلب پر ابھر آئے تھے، یا ان خیالات کو ابھارنے کا باعث اقوام عجم کی وہ علمی وثقافتی کوششیں تھیں جو حفاظت ودفاع کی غرض سے بروئے کار لائی گئی تھیں۔

دلائل کے اس تجزیہ سے یہ غلط فہمی نہیں پیدا ہونی چاہیے کہ ہم عہد عباسی کی ان زریں مساعی کی تحقیر کرنے کے درپے ہیں کہ جن کی بدولت عالم اسلامی میں ایک طرح کی فکری بیداری پیدا ہوئی، یا "بیت الحکمۃ" نے فلسفہ ودانش کی جو شاندار خدمات انجام دی تھیں ان کو کسی درجہ میں بھی گھٹا کر دکھانا چاہتے ہیں۔ حاشا وکلا ہمارا یہ مقصد نہیں۔ ہم صرف یہ چاہتے ہیں کہ تاریخ کو مسخ نہ کیا جائے اور جس گروہ یا جن اشخاص نے بھی کوئی کارنامہ انجام دیا ہے اس کا کھلے بندوں اعتراف کیا جائے۔

Marfat.com

منطق کے ارتقاء سے ہمارے ہاں کے علوم و فنون کس حد تک متاثر ہوئے ؟

یہ جواب تشنہ رہے گا اگر ہم سوال کی اس شق کی وضاحت نہ کریں کہ منطق کے فروغ و ارتقا سے ہمارے ہاں کے علوم و فنون پر کیا اثر پڑا؟

یوں تو منطق کی اشاعت و فروغ سے کم و بیش سارے ہی علوم ہمارے ہاں متاثر ہوئے ہیں حتیٰ کہ نحو کے دامن پر بھی اس کے چھینٹوں کے داغ ہیں، مگر خصوصیت سے جس فن نے اس کے اثرات کو قبول کیا وہ اصول فقہ ہے۔ اس میں دلالت الفاظ کی باریک بحثیں، عام و خاص کی تفریق، اور اصل و تفریع کے قاعدے تمام تر منطقی رنگ و روغن لیے ہوئے ہیں۔ اسی طرح استدلال و استنباط کے پیمانوں کی تعیین، ترتیب اور مصطلحات تک میں بھی اسی کی شوخیوں کی جھلک ہے۔ مثلاً قیاس، علت، حکم، طرد، دوران اور تنقیح المناط وغیرہ یہ تمام انداز ایسے ہیں جن پر منطق کی چھاپ نمایاں ہے۔

یہاں یہ امر ملحوظ رہے کہ ہمارا منشا ہرگز یہ ثابت کرنا نہیں ہے کہ اصول فقہ کا قابل قدر علم یونانیوں کی خوشہ چینی کا نتیجہ ہے۔ یا اس کی تدوین فقہ و قانون کے فطری تقاضوں کے مطابق نہیں ہوئی ہے۔ ہمارا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ ہم اپنے ہاں کے جلیل القدر اصولیوں کے ان تنقیدی کارناموں سے ناواقف ہیں جن میں انھوں نے منطق کو خصوصیت کے ساتھ ہدف اعتراض ٹھہرایا ہے۔

ہمارا مدعا صرف یہ ہے کہ علم کے بعض گوشوں میں مخالفت کے باوجود اصول فقہ میں مسائل کی تفہیم، انداز استدلال، مصطلحات اور ردّ و قبول کے پیمانے سب ایسے ہیں کہ جن سے صاف صاف منطقی انداز و نہج کی اثر آفرینیوں کا پتہ چلتا ہے۔

اس ضروری اور قدرے طویل تمہید کے بعد ہمیں اپنے اصل موضوع کی طرف

لوٹتا ہے اور براہِ راست ان مباحث سے تعرض کرتا ہے جن میں علامہ ابن تیمیہ نے ارسطاطالیسی منطق کی تردید و ابطال کے سلسلہ میں اپنی ذہنی و فکری صلاحیتوں کا بہترین مظاہرہ کیا ہے۔ لیکن ہمیں اجازت دیجیے کہ تھوڑی دیر کے لیے ہم بحث و نظر کے تیسرے مرحلے سے عہدہ برآ ہو لیں۔

ردِ منطق کا تاریخی پس منظر

سوال یہ ہے کہ منطق کے خلاف ردِ عمل کب اور کن اسباب و عوامل کی بنا پر شروع ہوا۔ یہ سوال ایسا اہم ہے کہ اس کے جواب پر غور و فکر کیے بغیر علامہ کے تنقیدی موقف کی اہمیتوں کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا۔

بات یہ ہے کہ منطق اگرچہ ایک مستقل بالذات فن ہے جو استدلال و استنباط کی مختلف شکلوں اور پیمانوں پر اس نقطۂ نگاہ سے بحث کرتا ہے کہ ان میں کون حق و صواب کو محیط ہیں، اور کون ایسے ہیں کہ جن سے خطا و لغزش کے امکانات ابھرتے ہیں۔ تاہم فلسفہ اور علوم عقلیہ سے اس کے ربط و تعلق کی جو نوعیت ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ ربط و تعلق کی یہی وہ نوعیت تھی جس کی بنیاد پر اہل علم میں اس کے بارہ میں دو مختلف رائیں پیدا ہوئیں۔ ان لوگوں کے حلقوں میں اسے ہاتھوں ہاتھ لیا گیا جو فلسفہ و دانش کے اس یونانی ذخیرہ کو متاعِ بے بہا سمجھتے تھے، اور ان حضرات نے شروع ہی سے اسے مشتبہ اور مشکوک نظروں سے دیکھا جو علوم عقلیہ کے محتویات سے مطمئن نہیں تھے اور دیانتداری سے سمجھتے تھے کہ یونانی تعلیمات اسلامی فکر و روح کے سراسر منافی ہیں۔

نتیجہ یہ ہوا کہ اہل السنت اور حکماء میں باہم ٹھن گئی۔ چنانچہ ائمۂ اہل سنت نے تو حکماء کو ملحد و زندیق ٹھہرایا، اور پوری پوری کوشش کی کہ اسلامی مدارس، معاشرہ اور عوام ان کے خیالات سے متاثر نہ ہوں۔ دوسری طرف حکماء نے انھیں فلسفہ و حکمت کے تقاضوں سے بے خبر، اور اسلام کی فکری و عقلی ثروت سے عاری

قرار دیا۔

اختلاف رائے کے یہ دونوں دھارے پورے زور کے ساتھ پہلو بہ پہلو بہتے رہے اور ان میں غیر معمولی شدت اس وقت پیدا ہوئی جب علوم عقلیہ کے شیدائیوں میں سے بعض نے حدود اعتدال سے متجاوز ہو کر علانیہ اسلامی تصورات و عقائد سے بیزاری کا اظہار کرنا شروع کر دیا، جیسا کہ ابن اثیر نے الکامل میں عبداللہ بن ناقیا کے بارہ میں لکھا ہے:

یطعن علی الشرائع۔ (۱)

شرائع پر زبان طعن دراز کرتا تھا

یا جیسا کہ یاقوت نے احمد النہرجوری سے متعلق کہا ہے:

متظاھراً بالحاد غیر مکاتم لہ۔ (۲)

ملحدانہ افکار کو اپنانے والا جس نے کبھی ان خیالات کو چھپانے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

ان دو مثالوں کو دو شخصوں کی ذاتی رائے تک محدود نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ ان سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کرنا چاہیے کہ علوم عقلیہ کے فروغ و ارتقاء نے اسلامی معاشرہ میں ملحدانہ فتنوں کو کس درجہ ابھار دیا تھا۔

اعمال میں تساہل، اسلامی عقائد کا استخفاف، جبر و قدر، اور صفات سے متعلق لاطائل اور بے سود بحثیں، یہ تھے وہ عوامل جنھوں نے فقہاء، محدثین، اور صوفیاء کی صفوں میں ناراضی اور عناد کی ایک لہر دوڑا دی۔

علامہ ابن الصلاح کا فتوے

اس نزاع کو علامہ ابن الصلاح کے مخالفانہ فتوے نے اور تیز کر دیا۔

۱۔ الکامل طبقہ بولاق، ج ۱، ص ۱۸ (بحوالہ التراث الیونانی، ص ۱۲۸)

۲۔ بہت بڑے شاعر اور عروضی تھے دیکھیے معجم الادباء یاقوت رومی مطبعہ ہندیہ مصر طبقہ ثانیہ جلد ۲، ص ۱۲۰

Marfat.com

فلسفہ کے بارہ میں انھوں نے کہا:

الفلسفة أسّ السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة وكم تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة (۱)

فلسفہ بے دقوفی کی بنیاد ہے، ضعف و انحلال کی جڑ ہے، تحیر و گمراہی کا خمیر ہے اور الحاد و زندقہ کے فتنوں کو ابھارنے والا ہے۔ اور جس نے بھی فلسفہ کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنایا، اس کی بصارت ضائع ہو گئی، اور اس کی بصیرت سے اس شریعت پاک کے محاسن یکسر اوجھل ہو گئے کہ جس کو کھلے ہوئے اور واضح دلائل کی حمایت حاصل ہے

منطق کے متعلق اس دو ٹوک رائے کا اظہار کیا

اما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر (۲)

جہاں تک منطق کا تعلق ہے اس کے متعلق ہماری رائے یہ ہے کہ یہ حصولِ فلسفہ کا سبب ہے اور شر کے سبب اور ذریعہ کو بھی شر ہی کہنا چاہیے۔

ابن الصلاح چونکہ محدثین میں اونچے درجہ پر فائز تھے اس لیے ان کی رائے کو بہت اہمیت دی گئی، اور اس کی صدائے بازگشت کو حکومت کے ایوانوں سے لے کر علماء کے حلقوں تک یکساں احترام کے ساتھ سنا گیا۔

ان کے علاوہ جن لوگوں نے منطق و علوم عقلیہ کے خلاف قلم اٹھایا وہ فکر و نظر کے مختلف مدارس سے تعلق رکھنے والے ہیں۔ ان میں ابو سعید سیرافی، سہروردی، ابو البرکات نو بختی، امام الحرمین جوینی، جبائی، ابو ہاشم، ابن حزم اور قاضی ابو بکر بن الطیب کے نام نامی بہت مشہور ہیں۔ ان میں کئی حضرات

۱۔ التراث الیونانی، ص ۱۶۰

۲۔ التراث الیونانی، ص ۱۱۲

Marfat.com

کا ذکر علامہ ابن تیمیہ نے بھی اپنے تنقیدی شاہکار "الرد علی المنطقیین" میں کیا ہے۔

ان میں بعض حضرات کی تحریروں میں بحث و تنقید نے ایک دوسرا ہی رخ اختیار کیا ہے۔ علامہ ابن الصلاح نے تو صرف اس مدرسہ فکر ہی کی ترجمانی پر اکتفا کیا تھا کہ جو علوم عقلیہ اور منطق کو ان کی عملی مضرتوں کی بنیاد پر قابل مذمت ٹھہراتا ہے۔ مگر ان حضرات نے اس سے مختلف روش اختیار کی۔ ان کے نقطۂ نظر سے بجائے خود یہ علوم ہی قابل اعتراض مواد کے حامل ہیں۔ یہی نہیں ان کے نزدیک کتاب و سنت فکر و عقیدہ کے جن معارف کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہیں، ان کی قدر و قیمت یونان کے ان ہفوات سے کہیں زیادہ ہے۔

ان اعتراضات کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ ان لوگوں کی تحریروں میں منطق سے متعلق وہ اعتراضات بھی درج ہیں جو صدیوں پہلے رواقی (Stoics) حکماء پیش کر چکے تھے یا یونانی متشککین (Sceptics) دہرا چکے تھے۔ اس نوع کے تنقیدی افکار کا ماخذ کون تھا؟ تحقیق کے ساتھ اس کا جواب دینا مشکل ہے کیونکہ تاریخ اس بارہ میں قطعی ساکت ہے کہ ارسطاطالیسی فلسفہ کے پہلو بہ پہلو رواقی فلسفہ کا بھی کبھی ترجمہ ہوا تھا۔ ہاں یہ کہنا البتہ قرین قیاس ہے کہ بحث و مناظرہ اور بالمشافہ بات چیت کے سلسلہ میں مسلمان علماء کو جن راہوں سے واسطہ پڑا تھا ان میں کی اکثریت ان لوگوں پر مشتمل تھی جو رواقی فلسفہ کے علمبردار تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان مورخین اور حکماء اس فلسفہ سے اچھے خاصے روشناس معلوم ہوتے ہیں۔

شہرستانی کہتے ہیں:

حکماء اھل المظال وھم خروسیس و زینون۔ (۱)

حکماء اہل رواق، اور یہ ہیں خروسیس اور زینو

۱۔ الملل والنحل شہرستانی مطبوعہ لندن مرتبہ ولیم کیورٹن، ص ۳۰۹

Marfat.com

اسفار اربعہ کے مصنف کا قول ہے :

انه اراد ان یجمع اقوال المشائین ونقاوة اهل الاشراق من الحکماء الرواقیین.(۱)

اس نے یہ چاہا ہے کہ مشائین اور رواقی حکماء میں سے چیدہ اشراقیین کے اقوال میں تطبیق دیں

یونانی منطق سے متعلق تردید و ابطال کا یہ ہے وہ پس منظر جس میں کہ علامہ ابن تیمیہ نے شعور و ادراک کی آنکھیں کھولیں۔

ان کی بے مثال ذہانت، جامعیت علوم اور فکر و علم کی گہرائیوں نے نقد و تبصرہ میں کیا اضافہ کیا، اور ادراک و بصیرت کے کن خوارق کی نشاندہی کی اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

منطق کی عدم افادیت اور سیرافی کا دلچسپ مناظرہ

اپنی تنقیدی تحریروں میں سب سے پہلے علامہ نے منطق کی افادیت کو چیلنج کیا ہے۔ ان کی رائے میں اگر کوئی شخص عقل و خرد کی سلامتی سے بہرہ مند ہے تو اس کو استدلال و استنباط کے وضعی پیمانوں کی سرے سے ضرورت ہی نہیں! اس لیے کہ وہ ان کی وساطت کے بغیر بھی صحیح نتائج تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ اور اگر خدانخواستہ اسے غور و تعمق کی نعمتوں سے موزوں حصہ ہی نہیں ملا ہے تو منطق کسی طرح بھی اس کے کام آنے والی نہیں۔

لا یحتاج الیه الزکی ولا ینفع به البلید (۲)

ذہین آدمی کو اس کی ضرورت نہیں اور غبی اس سے استفادہ نہیں کر پاتا

۱۔

۲۔ الرد علی المنطقیین، مصنفہ علامہ ابن تیمیہ، ناشر، شرف الدین ۱۹۴۹ء بمبئی، ص ۳

Marfat.com

علامہ کا کہنا ہے جو بات آسانی سے ایک طبّاع انسان معلوم کر سکتا ہے، یا فکر و استدلال کی جو گرہ غور و التفات کی ادنیٰ کوشش سے کھل سکتی ہے منطق اس کو ایک طرح کے چکر میں ڈال دیتی ہے اور اصطلاحات اور اشکال کے اس چکر سے نکلنے کے بعد جو کچھ حاصل ہوتا ہے علمی لحاظ سے دیکھیے تو اس کی بھی قدر و قیمت کچھ زیادہ نہیں ہوتی۔

ھی لحم جمل غث علیٰ رأس جبل وعر لا سھل فیرتقی
ولا سمین فینتقل (۱)

یہ ایک ایسے ناقص اونٹ کا گوشت ہے جو ایک دشوار گذار پہاڑ کی چوٹی پر رکھا ہے جو نہ اتنا سہل ہے کہ چڑھائی کی صعوبتوں کو برداشت کیا جائے اور نہ اتنا موٹا تازہ ہے کہ اس کو پہاڑ پر سے اتار لانے کی کوشش کی جائے

علامہ کے نقطۂ نظر سے صحت استدلال کا تعلق فن و صناعت کی طرفہ طرازیوں سے نہیں ہے بلکہ ذوق و فہم کی استواریوں سے ہے۔ اس لیے اگر ایک شاعر عروض کی منت پذیریوں سے آزاد رہ کر عمدہ شعر کہہ سکتا ہے، اور ایک ادیب نحو سے بے نیاز رہنے کے باوجود ادبی معجزات کی تخلیق کر سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ منطق کے جھمیلوں میں پڑے بغیر کوئی ذہین و فریس انسان فکر و استدلال کی محکمی کو نہ پا سکے۔ یا سفسطہ و غلطی سے دامن نہ بچا سکے۔

اعتراض کی اس نوعیت میں علامہ منفرد نہیں ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ منطق کی جزوی افادیت کے مان لینے کے بعد بھی متکلمین اسلام نے کبھی بھی حق و صواب کو منطقی اشکال و صور میں منحصر نہیں جانا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے خصوصیت سے قاضی باقلانی کی کتاب 'الدقائق' کا حوالہ دیا ہے جس میں انھوں نے قیاس و استدلال کی مفروضہ شکلوں کو ہدف تنقید

135883

۱۔ نقض المنطق، علامہ ابن تیمیہ طبعہ اولیٰ ۱۹۵۱ء مطبعہ السنۃ المحمدیہ، قاہرہ، ص ۱۵۵

135883

Marfat.com

ٹھہرایا ہے۔

منطق کی عدم افادیت پر زیادہ دلچسپ اور فکر آفرین وہ مجلس بحث ہے جو مشہور نحوی ابو سعید سیرافی اور متی بن یونس فلسفی کے مابین منعقد ہوئی۔ علامہ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ زیادہ تفصیل کے لیے ابو حیان توحیدی کی کتاب 'الامتاع والموانسۃ' دیکھنا چاہیے۔ اس سے اس گروہ کے موقف کی کھل کر وضاحت ہو جاتی ہے جو منطق کی فیض رسانیوں کا منکر ہے۔[1]

متی نے جب منطق کی ان لفظوں میں تعریف کی کہ:

"وہ آلات کلام میں ایک ایسے آلہ سے تعبیر ہے جس کی مدد سے ہم صحیح اور سقیم، اور فاسد اور صالح میں حدود و امتیاز قائم کر سکتے ہیں" تو سیرافی نے اس کے جواب میں کہا:

اخطأت لان صحیح الکلام یعرف بالنظم المالوف والاعراب المعروف اذا کنا نتکلم بالعربیۃ وفاسد المعنی من صحیحہ یعرف بالعقل اذا کنا نبحث بالعقل وهیهات عرفت الراجح من الناقص من طریق الوزن۔ فمن لك بمعرفة الموزون ایما هو حدید او ذهب او شبه۔

آپ غلطی پر ہیں۔ جہاں تک صحیح و سقیم عبارت کا تعلق ہے اس کو نظم و انداز اور اعراب کے جانے بوجھے قیودوں سے معلوم کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس

۱۔ اللیلۃ الثلاثۃ۔ نیز دیکھیے معجم الادباء تحت ترجمہ السیرافی مطبوعہ مصر ۱۲۵۵ھ، ج ۸ ص ۱۹۰-۱۲۸

Marfat.com

کی گفتگو عربی میں ہو۔ اور معنی کی صحت واستواری کو عقل کی مدد سے جانچا جا سکتا ہے جب کہ بات چیت عقلیات سے متعلق ہو۔ اور فرض کرو منطق ایک ترازو ہے جس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کس قیاس کا پلڑا بھاری ہے اور کس کا بھاری نہیں ہے۔ مگر یہ بات کون بتائے گا کہ جس شے کو تم تول رہے ہو وہ فی نفسہ کیا ہے، سونا ہے، لوہا ہے، یا تانبہ ہے یعنی وزن سے تو صرف کسی شئے کی کمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ شئی کیا ہے؟ ترازو کو اس سے کچھ بحث نہیں۔ ابو حیان کی اس عبارت میں دراصل یہ طنز مخفی ہے کہ جس منطق کو تم درک حقائق کا واحد ذریعہ سمجھتے ہو وہ مقدمات کی ترتیب وساخت سے آگے نہیں بڑھ پاتی، اور اس سے مطلق بحث نہیں کرتی کہ وہ مقدمات جن حقائق پر مشتمل ہیں خود ان کی حکیمانہ قدر و قیمت کیا ہے۔

لطف یہ ہے کہ ارسطو کی صوری منطق پر افلاطون کا بھی بعینہٖ یہی اعتراض ہے کہ اس سے بغیر مقدمات کی ظاہری ترتیب وساخت کے اور کچھ حاصل ہونے والا نہیں۔

کیا منطق کے بغیر مسائل کا حل ممکن نہیں اور کیا اس کے استعمال سے اختلاف ونزاع کی تمام نوعیتیں ختم ہو جاتی ہیں۔ ان دو لفظوں پر ابو حیان ان الفاظ میں روشنی ڈالتے ہیں:

لیس واضع المنطق یونان بامرها، انما هو رجل منهم وقد اخذ عمن قبله کما اخذ عنه من بعده ولیس هو حجة من الخلق الکثیر والجم الغفیر، والبعث والمسئله والجواب سنخ وطبیعة فکیف یجوز ان یاتی رجل بشئ یرفع هذا الخلاف او یقلله او یوثر فیه، هیهات! هذا محال ولقد بقی العالم بعد منطقه علی ما کان قبل منطقه۔

منطق کی بنیاد پورے یونان نے نہیں رکھی۔ اس کا واضع تو ایک آدمی تھا (یعنی ارسطو) جس نے اس کے اصول و مبادی کو پہلوں سے لیا۔ جس طرح کہ اس کے آنے والوں نے اس کے بتائے ہوئے اصول و مبادی کو اس سے حاصل کیا۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو عامۃ الناس اور جمہور کے لیے اس کو کیونکر حجت ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ مزید برآں بحث و نزاع اور سوال و جواب انسان کی سرشت میں داخل ہے۔ لہٰذا یہ کیونکر جائز ہے کہ ایک شخص آئے اور فطرت کے اس تقاضے کو جادو کی اس چھڑی سے دور کر دے یا اس کے اثرات کو کسی درجہ میں گھٹا دے۔ یہ قطعی محال ہے اور اس کا ثبوت یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ منطق کے بعد بھی دنیا میں اختلاف و نزاع کا وہی عالم ہے جو اس سے پہلے تھا۔

کیا منطق واقعی غیر مفید ہے؟
اس کی افادیت کا صحیح صحیح محل

منطق سے متعلق سیرافی کی اسی تنقید کو علامہ نے اپنی تصنیفات میں جا بجا پھیلا اور سنوار کر بیان کیا ہے علاوہ ازیں اس پر نئے نئے مقدمات اور عجیب و غریب نکات کا اضافہ بھی کیا ہے۔ تنقید کے اس انداز کو دیکھتے ہوئے آج یہ سوال ابھر کر نظر و بصر کے سامنے آتا ہے کہ کیا واقعی منطق کی افادیت صفر کے برابر ہے، یا واقعی اس کے ڈانڈے یونانی فلسفہ و الٰہیات سے اس طرح ملے ہوئے ہیں کہ جس سے اس کی جداگانہ حیثیت بُری طرح متاثر ہوتی ہے۔ ان دونوں سوالات کا ہمارے نزدیک ایک ہی جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ یونانی تصوّرات سے مرعوب حکماء و فلاسفہ نے منطق کو جس تاریخی سیاق (Context) میں پیش کیا اور اس کے ساتھ عقیدہ و اذعان کی جن غیر ضروری اہمیتوں کو وابستہ کیا، اس کے پیش نظر اس کی مخالفت ہونا چاہیے تھی۔

Marfat.com

نیز اس بنا پر بھی اس کو جرح و تنقید کا ہدف بننا تھا کہ فنی ارتقاء و تقدم کا یہ ضروری تقاضا ہے لیکن اس تاریخی پس منظر سے اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے الگ ہو جائیں اور اس تقدس و پندار سے بھی چندے صرف نظر کر لیں جس کو خواہ مخواہ اس کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے تو پھر اس کی افادیت اور ضرورت اس درجہ محلِ اعتراض نہیں رہتی۔

یہ بات صحیح ہے کہ ایک کامیاب ادیب کو خود ساختہ نحوی قواعد و اصول کی پیروی کی حاجت نہیں کیونکہ وہ تو بجائے اس کے کہ نحوی پابندیوں کا التزام کرے اپنی تخلیقی کوششوں سے نحو کے لیے نئے نئے پیمانے اور انداز وضع کرتا ہے۔ یہ حقیقت بھی اپنی جگہ درست ہے کہ ایک اچھا شاعر سوا اپنے ذوقِ شعری کے کسی خارجی شئے کا پابند نہیں ہوتا، اور فن عروض مجبور ہے کہ شعراء کی رہنمائی کے بجائے ان کا تتبع کرے، ٹھیک اسی طرح اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ارسطو سے پہلے بھی اور ارسطو کے بعد بھی فکر و استدلال کی جولانیوں نے منطق کے وضعی پیمانوں سے آزاد رہ کر بھی اپنے جوہر دکھائے ہیں۔ اور صحت و صواب کی منزلوں کو پا لینے میں کسی کوتاہی کا اظہار نہیں کیا بلکہ اس سے بڑھ کر اگر یہ کہا جائے تو اس میں ذرہ برابر مبالغہ آرائی نہیں ہوگی کہ فکر و فلسفہ کی روحانی ثروت میں جس قدر اضافہ ہوا ہے وہ تمام تر غیر منطقی حضرات ہی کی کاوشوں کا رہینِ منت ہے۔ تاہم اس کے باوجود یہ ماننا پڑے گا کہ لکھنے والوں سے کبھی کبھی غلطیاں بھی سرزد ہوتی ہیں۔ شعراء کبھی کبھی جادۂ ذوق سے ہٹ کر غلط شعر بھی کہہ جاتے ہیں، اور ہزار احتیاط کے باوصف فکر و استدلال میں کہیں جھول بھی رہ جاتا ہے۔

ظاہر ہے اس صورت میں نحو، عروض اور منطق کے کچھ جانے بوجھے پیمانے اور اصطلاحیں ایسی ہونی چاہئیں جن سے غلطی کی نوعیت کو تعین کے ساتھ واضح کیا جا سکے۔ اس میں سہولت بھی ہے، اختصار بھی ہے اور وضوح و بیان کی

آسانیاں بھی۔

دوسرے لفظوں میں منطق کا فائدہ صرف یہ ہے۔ کہ صحت وصواب اور لغزش وخطا کی جو عملی صورتیں ہیں، یہ ان کی نشاندہی کرتی ہے۔ یہ بات اگر صحیح ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ منطق گھوم پھر کر لسانیات ہی کی ایک شاخ رہ جاتی ہے اور یہی وہ سطح ہے جس پر منطق کی افادیت کو حق بجانب ٹھہرایا جا سکتا ہے۔

اس معاملہ میں ہم ابن سینا اور عام منطقیوں کے اس روایتی حسنِ ظن سے متفق نہیں ہو پاتے کہ یہ فلسفہ کی ایک شاخ ہے جس کی مدد سے انسان غلطی کے ارتکاب سے محفوظ رہتا ہے:

لانه الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ مما
نتصوره و نصدق به والوصلة الى الاعتقاد الحق
.....

منطق ایک آلہ ہے جو انسان کو تصورات وتصدیقات کے معاملہ میں سہو ولغزش سے بچانے والا اور اعتقاد صحیح کی جانب پہنچانے والا ہے (۱)

اس لیے کہ جہاں تک فکر واستدلال میں لغزش وخطا کے امکانات سے دامن کشاں رہنے کا تعلق ہے۔ اس کے لیے منطق کی رہنمائی سے کہیں زیادہ اس چیز کو دخل ہے کہ ایک شخص کس درجہ ذہن رسا رکھتا ہے اور اس کی اخلاقیات کس درجہ بلندی ورفعت لیے ہوئے ہیں۔ کیونکہ اگر ایک شخص اخذ نتائج کے معاملہ میں عادل ہی نہیں ہے تو بجائے اس کے کہ وہ دلائل کی روشنی میں قدم اٹھائے، کوشش یہ کرے گا کہ خود دلائل اس کے پیچھے پیچھے چلیں۔ اس صورت میں کوئی منطق اور صحت وصواب کا کوئی پیمانہ اس کو

۱۔ 'النجاۃ'، ابن سینا، طبقہ اولیٰ، مطبعہ السعادۃ ۱۳۳۱ھ، ص ۳

Marfat.com

استدلال کی کجروی سے باز رکھنے والا نہیں۔

حدود و تعریفات کے ارسطاطالیسی تصوّر کی غلطی

منطق کی افادیت کو ہدفِ اعتراض ٹھہرانے کے بعد علامہ ابن تیمیہ اب براہِ راست فن کے اس 'حصارِ متین' پر حملہ آور ہوتے ہیں کہ جس کی محکمی و استواری پر ارسطو کو بڑا ناز تھا۔ یہ حملہ اتنا شدید اور بھرپور ہے کہ اس کی زد سے اس کی کوئی شئے بھی محفوظ نہیں رہ پاتی۔ سقف و بام سے لے کر در و دیوار تک ہر ہر چیز اپنی جگہ سے ہل گئی ہے۔

منطق کا دیباچہ و آغاز تصوّر و تصدیق کے مباحث ہیں۔ تصوّر کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ اس کی صحیح صحیح معرفت حدود (Definition) سے حاصل ہوتی ہے اور تصدیق و قضیہ کی معرفت قیاس کی طرفہ طرازیوں سے۔ علامہ پہلے ہی قدم پر بتا دینا چاہتے ہیں کہ حدود کا ارسطاطالیسی تصوّر غلط، ناقابلِ فہم، اور گوناگوں مشکلات کا حامل ہے۔ پوری بحث سے لطف اندوز ہونے سے پہلے ضروری ہے کہ حدود سے متعلق اختلاف و نزاع کی جو نوعیت ہے اس پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے۔

ارسطو کی اصطلاح میں حد و تعریف کے معنی یہ ہیں کہ کسی شئی کی وضاحت ایسے انداز سے کی جائے کہ اس کا جوہر (Essence) یا ماہیت نکھر کر نظر و بصر کے سامنے آجائے، اور سامع کو 'ماھو' (وہ کیا ہے!) کا پورا پورا جواب مل جائے۔

شئے مسئولہ کا جوہر و عطر کیونکر معلوم کیا جائے اور کس طرح ماہیت کی ٹھیک ٹھیک تعیین کی جائے یہ ہے اس سلسلہ کا بنیادی سوال۔ یونانی حکماء نے اس کی کئی صورتیں پیش کی ہیں، مگر جس صورت کو اقلیم منطق میں قبول و پذیرائی حاصل ہوئی اور خود ارسطو نے جس پر مہر تصدیق ثبت کی وہ ترکیب و تجزیہ کا وہ عملیہ ہے کہ جو وصف جامع "جنس" اور وصف فارق (فصل) کے

Marfat.com

دو گونہ عناصر سے تعبیر ہے۔ اس عملیہ کو کام میں لانے سے فکر انسانی اس قابل ہو جاتی ہے کہ فی مسئولہ کی حقیقت و کنہ تک رسائی حاصل کر سکے۔ مگر خود یہ عملیہ کیا ہے؟ اس کو اس عامۃ الورود مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجیے۔ فرض کیجیے ایک شخص پوچھتا ہے انسان کیا ہے؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا حیوان ناطق (Rational Animal) اس میں لفظ 'حیوان' وہ وصف جامع ہے جو متعدد انواع کو گھیرے ہوئے ہے۔ اور 'ناطق' وہ وصف فارق یا فصل (Differentia) ہے کہ جس سے یہ تمام انواع جن کو اس کی حقیقت و جوہر سے قریب کا تعلق نہیں چھٹ جاتی ہیں۔ اور صرف وہی شئے باقی رہ جاتی ہے کہ جس کو ہم جوہر و ماہیت انسانی سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ یعنی نطق (ادراک کلیات) اختصار کے ساتھ ارسطو کے نقطۂ نظر سے حد یا تعریف کے لیے کم از کم تین چیزیں ہونا چاہئیں:

۱۔ سوال: یعنی پہلے کسی چیز کی ماہیت و کنہ کے بارہ میں یہ پوچھا جائے کہ یہ کیا ہے؟

۲۔ جواب کا ایک جزو اسی جامع اور قریب ترین جنس پر مشتمل ہونا چاہیے کہ جو متعدد انواع کو محیط ہو، اور اس میں اور فصل میں کسی اور جنس کا فاصلہ نہ پایا جائے اور اس کے بعد بس فصل ہی کا مرتبہ ہو۔

۳۔ جواب کے دوسرے جزو کو ایسے وصف فارق یا فصل پر مشتمل ہونا چاہیے کہ جس کا مزید تجزیہ ناممکن ہو، اور جو کسی شئے کی کنہ و حقیقت پر پوری طرح دلالت کناں ہو۔

علامہ ابن تیمیہ نے حد کی اس روایتی تعریف (Tracitional Definition) پر گیارہ وزنی اعتراضات وارد کیے ہیں جن سے ان کی طبع نکتہ سنج اور علم و فضل کی گہرائیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تعریف کے ان اجزاءِ ثلاثہ میں ایک جز بھی صحیح نہیں۔

Marfat.com

متکلّمین کا ردِّ عمل

اس سے پہلے کہ ہم ان اعتراضات اور ان کے متضمنات کا قدرے تفصیل سے ذکر کریں، یہ مناسب سمجھتے ہیں کہ حد و تعریف کے بارہ میں متکلمین کے حلقوں میں جو ردِّ عمل ظہور پذیر ہوا اس کو بیان کر دیا جائے تاکہ علاّمہ کی تنقید کا اصلی پس منظر واضح ہو جائے۔

علاّمہ کا کہنا ہے کہ بغیر کسی تفریق کے قریب قریب ہر گروہ اور مدرسۂ فکر کے حاملین نے حد کی اس تعریف کا انکار کیا ہے۔ جیسے ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر، ابواسحاق، ابوبکر بن فورک قاضی ابو یعلی، ابن عقیل، امام الحرمین جوینی اور ابوالمیمون نسفی حنفی وغیرہم۔ حتیٰ کہ ان سے پہلے ابوعلی ابوہاشم اور عبدالجبار ایسے عقلیت پسندوں نے تعریف کے اس ارسطاطالیسی تصوّر کو تسلیم نہیں کیا۔ اور علاّمہ طوسی و موسوی ایسے بڑے بڑے شیعی معقولیوں نے بھی اس کو نہیں مانا۔ مزید برآں محمد بن الہیثم ایسے کرّامیہ نے بھی اس پر تنقید کی ہے۔[1]

یوں تو ان حضرات نے حد و تعریف کے ان سہ گونہ عناصر میں سے ایک ایک کی تغلیط کی ہے اور ایک ایک کے بودا پن کو کھول کر بیان کیا ہے لیکن ان سب کا مشترکہ اور چبھتا ہوا اعتراض یہ ہے کہ ارسطو نے اس میں خواہ مخواہ مابعد الطبیعی عنصر کو داخل کر دیا ہے۔

ان کے نقطۂ نظر سے کسی شئے کی تعریف سے مقصود صرف یہ ہے کہ اس سے وضوح و تمیز کے وہ گوشے فہم و فکر کی گرفت میں آسکیں جو اس شئے کا خاصہ ہیں۔ کنہہ و ذات یا جوہر و حقیقت کا ادراک اس کے بس کا روگ نہیں۔ بات صحیح ہے اس لیے کہ حقائق اشیاء کو کون جان سکتا ہے؟ اور جوہر و ماہیت پر کس کی نظر ہے؟ اور کون دعوےٰ کر سکتا ہے کہ اس نے کسی بھی شئ کی اصل و روح کو

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۵

کو پوری طرح پالیا ہے یا اس کی کنہ و ذات کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کر لیا ہے۔

کانٹ (Kant) کی تصوریت سے انکار ہو سکتا ہے اور اثبات باری کے معاملہ میں اس کے معرکتہ الآراء تنقیدی شاہکار کو بھی زیر بحث لایا جا سکتا ہے۔ مگر انسانی علم و ادراک کی واماندگی کے متعلق اس کی رائے کس درجہ صحیح ہے کہ اس کی تمام تر تگ و تاز ظواہر (Phenomena) ہی تک محدود ہے، اس سے آگے نہیں۔

کانٹ یہ کہنا چاہتا ہے کہ اشیاء کے ظواہر میں تعلیل و تسبب (Causation) کی جو کارفرمائیاں ہیں وہ تو بلاشبہ علم انسانی کا موضوع قرار پا سکتی ہیں لیکن اشیاء کے باطن میں ڈوب کر اصل حقیقت کو ڈھونڈ نکالنا کسی طرح بھی علم و ادراک کے دائرۂ اختیار میں شامل نہیں۔

کچھ اس نوع کی مجبوریاں تھیں جن کی بنا پر متکلمین نے حد کے اس مابعد الطبیعی عنصر کو ماننے سے انکار کر دیا جس سے کسی شے کی کنہ و ذات پر بھی روشنی پڑ سکتی ہے۔

کشفِ حقیقت کیوں ناممکن ہے؟

اس سلسلہ کے چار اشکال

حد و تعریف کے توسط سے کنہ و ذات تک رسائی حاصل کرنا کیوں مشکل ہے اور فہم و فکر کی راہ میں وہ کون دشواریاں حائل ہیں کہ جن پر قابو پانا دشوار ہے۔ اس کی تفصیل علامہ کے پیش کردہ مندرجۂ ذیل نکات میں آشکار ہے[1]:

۱۔ ترکیب و تجزیہ کے ارسطاطالیسی عملیہ کے سلسلہ میں ہم بتا آئے ہیں کہ پہلے قریب ترین جنس کا ذکر ناضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ اجناس کی اس آخری

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص۔ ۲

Marfat.com

کڑی کی تعیین میں سہو و تغافل بھی سرزد ہو سکتا ہے کہ جس کے ڈانڈے براہ راست فصل (Differentia) سے ملے ہوئے ہوں۔

مثلاً ایک شخص 'خمر' کی تعریف میں بجائے 'مشروب مسکر' کے یہ بھی تو کہہ سکتا ہے 'وہ اس سیال سے تعبیر ہے جو مسکر ہو'۔ ظاہر ہے کہ سیال جنس قریب نہیں۔ مشروب جنس قریب ہے۔

۲۔ جنس کے بعد فصل کا ہونا ضروری ہے اور فصل کہتے ہیں وصف ذاتی کو مگر یہ بھی تو ممکن ہے کہ کوئی شخص وصفِ ذاتی اور وصفِ لازم کے باریک فرق کو ملحوظ نہ رکھ سکے۔

۳۔ ایک شرط یہ بھی ہے کہ جنس کے ساتھ ان تمام فصولِ ذاتیہ کا ذکر کیا جائے کہ جو کنہہ و ذات پر دلالت کناں ہوں، لیکن اس امکان کو کیونکر نظر انداز کیا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص ان سے بعض کو حصولِ مطلب کے لیے کافی سمجھ کر باقی کو حذف کر دے۔

مثلاً انسان کی تعریف میں کوئی شخص یہ بھی تو کہہ سکتا ہے کہ وہ ایسا جسم ہے جو ذی نفس اور حساس ہے مگر اس کے ساتھ متحرک بالارادہ کا اضافہ نہ کرے۔

۴۔ جنس کے سلسلہ میں ایک گھپلا ترتیب انواع کو ملحوظ نہ رکھنے کا ہے مثلاً ہم "جسم" کہتے ہیں تو یہ 'نامی' اور 'غیر نامی' کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔ پھر نامی حساس اور غیر حساس میں تقسیم ہے۔ 'حیوان' کا ذکر کرتے ہیں تو اس میں ذی رجلین (دو پایہ) اور ذی ارجل (جس کے بہت سے پاؤں ہوں) سب آجاتے ہیں۔ ان میں کون فصل ہونے کے لائق ہے۔ اس کی تعیین بدرجۂ غایت دشوار ہے۔

ان مشکلات کے پیشِ نظر متکلمین نے حد و تعریف کے معاملہ میں سادہ اور عام فہم روش اختیار کی اور کہا:

Marfat.com

الحد... مرادف للمعروف وھو ما یمیز الشئ عن غیرہ (۱)

حد دراصل 'معرف' کا مترادف ہے، اور اس سے صرف یہ مقصود ہے کہ یہ کسی شے یا مفہوم کو دوسری اشیاء سے ممیز کر دے۔

سوال یہ ہے کہ ارسطو اور متکلمین اسلام کے موقف میں اس عظیم تفاوت کی وجہ کیا ہے۔ کیا صرف اشیاء و مسائل کے باب میں فہم و ادراک کی واماندگی، اور یہ مشکلات جن کا ذکر ان چہار گانہ نکات میں ہوا ہے؟ نہیں! ہماری رائے میں ایک اور عامل بھی اس کا باعث ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں کا موضوع سخن چونکہ جُدا جُدا ہے اور دونوں کے تقاضے بھی چونکہ باہم مختلف ہیں اس لیے ضروری تھا کہ دونوں کی روش میں بھی اختلاف رونما ہوتا۔

ارسطو چونکہ منطق کو فلسفہ کی تمہید سمجھتا ہے اور بنیادی طور پر اس کی طلب و جستجو کی غرض و غایت ہی یہ ہے کہ حقائق اشیاء سے ایک فلسفی کی حیثیت سے بحث کرے۔ اور جوہر و حقیقت کے درپے ہو، اس لیے وہ حد و تعریف کے سلسلہ میں کنہ و ذات ایسے مابعد الطبیعی عنصر کی خصوصیت سے وضاحت ضروری قرار دیتا ہے، بخلاف متکلمین کے کہ ان کا نصب العین تحقیق نہیں تطبیق ہے۔ فلسفہ طرازی نہیں بلکہ اپنے دَور کی عقلیات کی روشنی میں اسلام کے نپے تلے پیمانوں کی تشریح و وضاحت ہے۔ ان کا نصب العین حقایق اشیاء کی طلب و دریافت نہیں، حقایقِ دینی کی تفسیر ہے۔ اس بنا پر یہ اگر تعریف و حد کے معاملہ میں کنہ و ذات ایسے مابعد الطبیعی عنصر کو اہمیت نہیں دیتے تو یہ روش ان کے مسلک کے عین مطابق ہے۔ لیکن ارسطو کی تحقیق و طلب کا محور چونکہ حقایقِ اشیاء ہیں اس لیے وہ مجبور ہے کہ حد و تعریف کے بارہ میں نسبتاً زیادہ گہرائی سے کام لے۔

۱۔ کشاف اصطلاحات الفنون، مصنفہ محمد صابر الفاروقی التھانوی، بہ ضمن لفظ 'الحد'۔

Marfat.com

ظاہر ہے کہ دونوں کے میدان جُدا جُدا ہیں، لہٰذا دونوں کی روش میں بھی اختلاف ہونا چاہیے۔

حدود سے متعلق گیارہ اعتراضات کی تفصیل

بہرحال حدود و تعریف کے سلسلہ میں جو فنی دشواریاں حائل ہیں ان کی وضاحت ہو چکی۔ اب یہ دیکھیے کہ اس سے متعلق علامہ نے جو گیارہ اعتراضات پیش کیے ہیں ان میں ان کی جدّتِ فکر، جودتِ طبع اور ذہانتِ علم کس درجہ نمایاں ہے۔ ہم ان اعتراضات کو ترتیب وار پیش کرتے ہیں۔

۱۔ غیر بدیہی تصوّرات کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ ان کو صرف حدود ہی کے ذریعے فہم و فکر کی سطحوں کے قریب لایا جا سکتا ہے۔ منطقی پیرایۂ بیان میں یہ قضیہ سالبہ ہوا۔ سوال یہ ہے کہ اس سلب کی تائید میں کیا دلیل پیش کی جائے گی اور جب پہلے ہی قدم پر یہ دعوائے بلا دلیل مان لیا گیا تو منطق سے متعلق یہ کہنا کہاں تک صحیح ہو گا کہ یہ استدلال میں صحت و صواب کی ضامن ہے، یا

آلۃ قانونیۃ تعصم مراعاتھا الذھن ان یزل فی فکرہ (۱)

یہ ایسا قانونی آلہ ہے جس کو ملحوظ و مرعی رکھنے سے ذہن لغزشِ فکر سے محفوظ رہتا ہے

۲۔ حد کے معنی قول حاد (تعریف بیان کرنے والے) کے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ خود اس حاد نے حد کو کیونکر معلوم کیا۔ حد کے توسط سے؟ یا غیر حد کی منّت پذیریوں کے۔ اگر حد کے توسط سے معلوم کیا ہے تو پھر اس حد کو کسی اور حد کے ذریعہ معلوم کیا ہو گا۔ اور اس طرح یہ سلسلہ حدود یا تو لانہایہ تک وسعت پذیر ہو گا یا کہیں بصورت دَور ختم ہو جائے گا۔ یہ تسلسل و دَور کی دونوں صورتیں باتفاق عقلاء ممنوع ہیں۔

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۰۸

۳۔ یہ واقعہ تمام اہل علم میں جانا بوجھا ہے کہ مختلف علوم و فنون کے ماہرین بغیر اس کے کہ منطقی جھمیلوں میں پڑیں اپنے اپنے متعلقہ مسائل کو اچھی طرح جانتے ہیں۔ چنانچہ ایک لغوی اعراب کی بوقلمونیوں کو پہچانتا ہے، ایک طبیب امراض کے اسباب و علائم سے واقف ہے۔ ایک مہندس ریاضیاتی مناسبتوں سے آشنا ہے۔ اور ایک صانع اپنے فن کی تفصیلات سے بخوبی آگاہ ہے، حالانکہ ان میں سے کسی نے بھی ارسطو کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ نہیں کیا۔ اس صورت میں دریافت طلب یہ بات ہے کہ جب حدود سے تعرض کیے بغیر علم و فن کا کارخانہ جاری ہے تو اس کا مصرف کیا رہ جاتا ہے۔

۴۔ مسئلہ کا یہ پہلو بھی غور طلب ہے کہ ارسطو سے لے کر اب تک علم و فن کی کوئی ایسی تعریف نہیں پیش کی جا سکتی کہ جو جامع مانع ہو، اور ہر طرح کے اعتراض اور قیل و قال سے مبرا ہو۔ حتیٰ کہ انسان کی اس روایتی تعریف پر بھی لوگوں نے اعتراضات کی بوچھاڑ کی ہے کہ یہ حیوان ناطق سے تعبیر ہے۔

متاخرین نحویوں نے جب نحو ایسے خالص لسانی فن میں حدود کو داخل کیا تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسم کی بیس سے زیادہ تعریفیں پیش کرنا پڑیں۔ بلکہ بقول ابن الانباری کے یہ سلسلہ ستر تک پہنچتا ہے اور ان میں کی ایک ایک پر جرح و تنقید کی گئی ہے۔[1]

یہی حال متکلمین اور اصولیوں کا ہے کہ کسی ایک تعریف پر بھی ان کا اتفاق نہیں ہو سکا۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ان فنون میں ان کے ہاں "تصدیقات" کا کوئی ذخیرہ ہی نہیں۔ یا مسائل سے متعلقہ کا کوئی واضح مفہوم یہ لوگ متعین نہیں کر پائے۔ کہنا یہ ہے کہ اگر یہ بات صحیح ہوتی کہ تصورات کا علم صرف حدود ہی کی منت پذیریوں پر موقوف ہے تو ان علوم و

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۸۔

فنون میں لوگوں کی مساعی بالکل بے نتیجہ اور بے ثمر ہونی چاہئیں تھیں۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ منطقی حدود کے بغیر بھی علوم و معارف سے بہرہ مندی ممکن ہے۔

۵۔ اسی پہلو کی مزید وضاحت یہ ہے کہ منطقی نقطۂ نظر سے تصوّر ماہیت اس چیز پر موقوف ہے کہ حد حقیقی ہو یعنی جنس و فصل کے دو گونہ عناصر سے ترکیب پذیر ہو۔ اور یہ دونوں عناصر ایسے ہیں کہ ان کی ٹھیک ٹھیک تعیین یا تو استحالہ لیے ہوئے ہے۔ یا حد درجہ اخفا کالات کی حامل ہے۔ لیکن علم و معرفت کی فتوحات ہیں کہ ان کا سلسلہ اس کے باوجود جاری ہے حالانکہ اس دعوے کا تقاضا یہی تھا کہ جو لوگ تعریف و حد کی کھکھیڑ میں نہیں پڑتے وہ علوم و فنون کی برکات سے کلیتہً تہی دامن رہیں۔

۶۔ ترکیب و تجزیہ کا یہ عمل جو جنس و فصل سے تعبیر ہے جامع نہیں ہے کیونکہ عقول (Intelligence) پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا یعنی اگرچہ ان کی تعریف بھی کی جاتی ہے اور ان کے بارہ میں احکام و مسائل کی تشریح بھی ضروری سمجھی جاتی ہے۔ تاہم اس روایتی التزام کو قائم نہیں رکھا جاتا کہ ان کو جاننے کے لیے جنس و فصل کی باقاعدہ تعیین کی جائے۔

۷۔ جب کوئی سامع حد و تعریف پر مشتمل کلمات سننے گا تو محسوس کرے گا کہ یہ ایسے الفاظ سے ترکیب پذیر ہیں جن کے مخصوص معانی ہیں کیونکہ اگر اس کو الفاظ و معانی میں رشتہ و تعلق کی جو الگ الگ نوعیت کارفرما ہے اسی کا علم نہیں ہوگا تو بحیثیت مجموعی یہ فہم کلام پر قادر ہو چکا!

اس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلے اسے روٹی، پانی، زمین اور آسمان وغیرہ کا مسمی و معنی معلوم ہونا چاہیے اور پھر ان الفاظ کا جو اُن معانی پر دلالت کناں ہیں۔

اب اگر الفاظ کے سماع سے پہلے کوئی شخص ان کے مسمّی و معنے سے واقف ہے (اگرچہ ان الفاظ سے واقف نہیں ہے کہ جن کو بطور علائم (Symbols)

استعمال کیا جاتا ہے۔) تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی حقیقت و معنی کا علم سماعِ الفاظ کا رہین منّت نہیں ہے اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ معنی و حقیقت کا تعلق سراسر الفاظ کے استماع سے ہے وہ گویا کھلے بندوں دَور کا مرتکب ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں قضایا کی شکل یہ ہوگی :

۱۔ معنی کا تصوّر و ادراک الفاظ پر موقوف ہے، اور

۲۔ الفاظ سے پہلے معنی و مسمّی معلوم ہونا چاہیے۔

۸۔ اسی اعتراض کو دوسرے پیرایۂ بیان میں یوں بھی ادا کیا جا سکتا ہے کہ حد کا اطلاق قول حاد پر کیونکر ہو سکتا ہے جب کہ الفاظ سے پہلے معانی کا تصوّر و ادراک ممکن ہے اس لیے کہ متکلّم اظہار الفاظ سے پہلے معانی سے بہرحال آگاہ ہوتا ہے اور ٹھیک اسی طرح سامع بھی الفاظ سے پہلے معانی و مسمیات کا پورا پورا ادراک رکھتا ہے۔

۹۔ تمام موجودات جو تصوّر و ادراک کی گرفت میں آتی ہیں یا تو براہِ راست حواس کی کارفرمائیوں کا نتیجہ ہیں، جیسے مزہ، رنگ اور ہوا وغیرہ کا احساس اور یا پھر حواس باطنہ کے توسط سے ان کا ادراک ہو پاتا ہے۔ جیسے بھوک، پیاس، محبت بغض اور لذت و علم وغیرہ کی کیفیات مختلفہ۔

ان سب کیفیات کا علم کبھی تعیین کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی اطلاق و عموم کی شکل میں۔ ظاہر ہے کہ علم و ادراک کی یہ دونوں صورتیں حواس سے حاصل ہوتی ہیں، الفاظ و حروف سے نہیں۔

۱۰۔ اعتراض کی قریب قریب اسی نوعیت کو علّامہ نے نقض و معارضہ کے رنگ میں بیان کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حد کی صحت کو نقض و معارضہ کی کسوٹی پر پرکھا جا سکتا ہے۔

نقض یہ ہے کہ کوئی شخص مثلاً یہ کہہ دے کہ یہ حد طرد و عکس کے منطقی پیمانوں کی متحمل نہیں اور معارضہ یہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں کسی دوسری حد کو پیش کیا

جائے جو نسبتاً زیادہ صحیح ہو، اور اس کے معارض ہو۔

دونوں صورتوں میں یہ ضروری ہے کہ 'محدود' (جس کی تعریف بیان کی جائے) کا پہلے سے علم ہو۔ اس لیے کہ جب تک شئی محدود کا علم نہیں ہوگا اس پر طرد و عکس یا معارضہ کیونکر عاید کیا جائے گا۔

۱۱۔ اس سلسلہ کا آخری اعتراض یہ ہے کہ جہاں تک حکماء کا تعلق ہے وہ بغیر کسی اختلاف کے اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ کچھ تصورات بدیہی ہیں۔ اگر یہ بات صحیح ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ صحیح نہ ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ بدیہات کی حد تک کم از کم علم حد و تعریف کی منت پذیریوں سے آزاد ہے۔ رہا علم و تصور کا وہ حصہ جو غیر بدیہی ہے تو ضروری نہیں کہ وہ علی الاطلاق غیر بدیہی ہو۔ اس لیے کہ علم ایک اضافی (Relative) امر ہے۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی شے کا ادراک ایک شخص کے لیے تو مشاہدہ ہو۔ دوسرے کے لیے اس کی حیثیت خبر متواتر کی ہو، اور تیسرے کے نزدیک محض خبر احاد۔ علم کے بارہ میں اگر یہ تجزیہ درست ہے تو اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ جسے آپ غیر بدیہی ٹھہرا رہے ہیں وہ دوسروں کے نزدیک بدیہی ہو۔[1]

غرض علامہ نے حدود سے متعلق اپنی کتابوں میں ایک طویل بحث سپرد قلم کی ہے جس میں بے حد تکرار ہے۔ حتیٰ کہ جو شخص ان گیارہ اعتراضات پر غور و فکر کرے گا وہ بھی اس حقیقت کو محسوس کیے بغیر نہیں رہے گا کہ ان میں توسیع و اعادہ کی اچھی خاصی مقدار پائی جاتی ہے۔ لیکن اس معاملہ میں علامہ کو اس بنا پر معذور گردانا جا سکتا ہے کہ ان کا انداز ایک خشک فلسفی و حکیم کے بجائے ایک ایسے مبلغ و داعی کا ہے جو صرف اعتراضات کی نشاندہی ہی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ چاہتا ہے کہ یونانی عقلیات سے متعلق جملہ تنقیدات کو دل

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص از ۷ تا ۱۳

Marfat.com

کی گہرائیوں میں بھی اتارے۔

یہی وجہ ہے کہ وہ بار بار ایک ہی مضمون کو الفاظ و پیرایۂ بیان کے تنوع کے ساتھ دہراتے چلے جاتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تکرار و اعادہ کے ضمن میں علامہ نے نئے نئے پہلوؤں کو نہیں نکھارا ہے یا نئے نئے مطالب و نکات کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے۔

اعتراضات کا منطقی تجزیہ

بہرکیف حد و تعریف پر ان کی طویل ترین تنقید کو چار اہم عنوانوں کے تحت سمیٹا جا سکتا ہے۔

۱۔ یہ ایک قضیہ ہے جو صدق و کذب کا متحمل ہے، لہٰذا اثبات کے لیے دلیل کا طالب ہے، حالانکہ تعریف کو بدیہیات پر مبنی ہونا چاہیے۔

۲۔ جنس قریب یا فصل کے ساتھ پیوستہ جنس کی تعیین سخت دشوار ہے۔ مثلاً جب انسان کی تعریف میں 'حیوانِ ناطق' کہیں گے تو حیوان کو قریب ترین جنس نہیں ٹھہرایا جا سکتا کیونکہ یہ ذی رجلین (دو پاؤں والے) اور ذی ارجل (متعدد پاؤں والے) کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔

۳۔ فصل و خاصہ میں کوئی بنیادی امتیاز پایا نہیں جاتا، کیونکہ دونوں طرد و عکس کی میزان میں پورے اترتے ہیں۔ ضاحک (ہنسنے والا) بھی اور ناطق بھی۔

۴۔ لفظ 'ناطق' سے منطقی جس کو عرض ذاتی سمجھتے ہیں، اور فصل و ممیز سے تعبیر کرتے ہیں، کسی نئی حقیقت پر قطعی روشنی نہیں پڑتی، بلکہ وہی جانی بوجھی شے ہے جو پہلے سے انسان کے مفہوم میں داخل تھی۔ منطقیوں نے صرف یہ کیا ہے کہ اس کے لیے ایک متعین اصطلاح وضع کر لی ہے اور بس۔

نقد و جرح کے اس انداز سے اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے

Marfat.com

کہ علامہ حدود و تعریفات کی افادیت کے کسی درجے میں بھی قائل نہیں۔ انھوں نے جا بجا اس غلط فہمی کی تردید کی ہے۔ ان کا کہنا صرف یہ ہے کہ اس سے کسی چیز کی کنہہ و حقیقت کا ادراک نہیں ہو پاتا۔ رہا یہ فائدہ کہ اس سے ایک گونہ تمیز حاصل ہوتا ہے اور اجمال کے کئی گوشے نکھرتے اور واضح ہوتے ہیں تو اس کا انھوں نے کبھی انکار نہیں کیا۔

علامہ کا کہنا ہے کہ تعریفات و حدود کا کسی شئے کی کنہہ و حقیقت پر دلالت کناں نہ ہونے کا نقص ایسا واضح و بیّن ہے کہ رازی، فارابی اور ابن سینا ایسے یونانیت کے پرستاروں سے بھی یہ پوشیدہ نہیں رہ سکا۔ چنانچہ ان کو بھی متکلمین کے ہم نوا ہو کر اعتراف کرنا پڑا کہ اس کی افادیت کے دائرے تمیز و معرفت سے آگے نہیں بڑھ پاتے۔"[1]

علم و فن کے ساتھ ناانصافی ہوگی اگر ہم اس مرحلہ پر ان اعتراضات چہار گانہ کی منطقی اہمیت کا جائزہ نہ لیں اور یہ نہ بتائیں کہ ان میں کون کون صحت و صواب کا حامل ہے اور کون ایسا ہے کہ جس میں قیل و قال کی گنجائش پائی جاتی ہے۔

آیئے علی الترتیب ان اعتراضات کو غور و فکر کا ہدف ٹھہرائیں۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ تعریف یا قول حاد چونکہ دعوے میں قضیہ ہے جو صدق و کذب کا متحمل ہے لہٰذا بدیہی نہ ہوا۔ اور جب بدیہی نہ ہوا تو اس سے تعریف کا مقصد حاصل نہ ہو سکے گا۔

۱۔ دیکھیے الرد علی المنطقیین، ص ۳۱، ۴۱، ۴۳۔ اسی حقیقت کا اعتراف انیسویں صدی عیسوی میں ہمیں مِل کی تحریروں میں ملتا ہے۔ اس نے "حدود" کو متکلمین کی طرح اسماء سے زیادہ اہمیت نہیں دی، اور اس سلسلہ میں حقیقی حدود اور غیر حقیقی حدود کے امتیاز کو بھی بے معنی قرار دیا ہے۔ دیکھیے ڈویلپمنٹ آف لاجک، ص ۴۷۳

اعتراض بظاہر وزنی ہے، بالخصوص جب یہ دیکھا جائے کہ تعریفات کا دامن بوقلموں دعاوی کو گھیرے ہوئے ہے۔ لیکن اس میں صحیح معنوں میں وزن و ثقل اسی وقت ابھرتا ہے جب اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ہر ہر قضیہ کے مشمولات صدق و کذب کے دوگونہ پہلوؤں کے حامل ہوتے ہیں۔ حالانکہ یہ ضروری نہیں۔ کتنے ہی ایسے قضایا ہیں جو بدیہات و مسلمات پر مبنی ہیں۔ مثلاً "دو اور دو ہمیشہ چار ہوتے ہیں"۔ "مثلث تین زاویوں سے ترکیب پذیر ہے"۔ "اجتماع نقیضین محال ہے"۔ یا "دور قبلی ممتنع ہے"۔ یہ سب اپنی صورت (Form) کے لحاظ سے صدق و کذب کے احتمالات سے مبرا ہیں۔ ہاں اگر کہیں کہیں مشمولات کے غیر بدیہی ہونے کو مان لیا جائے تو اس کی وسعتوں کے پیش نظر یہ کہنا درست ہوگا کہ یہ چونکہ ایک دعوے ہے لہذا ثبوت چاہتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی بیان کو محض اس بنا پر مسلمہ نہیں قرار دیا جائے گا کہ یہ تعریف وحد کے ضمن میں آتا ہے۔

دوسرا اعتراض اس حقیقت کا غماز ہے کہ قریب ترین جنس کی تعیین دشوار ہے۔ اتنا اعتراض صحیح ہے، مگر یہ اس کے حق میں مضر نہیں۔ اس لیے کہ جنس کے ذکر سے صرف یہ مقصود ہوتا ہے کہ سامع متماثلات کے قریب قریب پہنچ جائے۔ اصل شئے جس سے پورا پورا وضوح و تمیز حاصل ہوتا ہے وہ تو بہر حال فصل ہے جس کا ذکر اس کے بعد آتا ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ فصل و خاصہ میں کوئی بنیادی فرق پایا نہیں جاتا۔ بنیادی فرق سے اگر یہ مراد ہے کہ طرد و عکس کی ترازو میں دونوں پورے اترتے ہیں تو اعتراض بلاشبہ صحیح ہے لیکن اگر یہ مقصود ہے کہ ان دونوں میں عقل و خرد کے نقطۂ نظر سے کوئی نمایاں فرق نہیں، تو یہ غلط ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ناطق و ضاحک میں ان معنوں میں ضرور ترادف

Marfat.com

پایا جاتا ہے کہ اگر کوئی حیوان ضاحک نہیں ہے تو وہ ناطق بھی نہیں ہے۔ اور اگر ضاحک ہے تو اس پر ناطق کا بھی قطعی اطلاق ہوگا۔ لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ ان دونوں میں جو فرق ہے وہ عقلی نہیں ہے۔

چوتھا اعتراض بہت وزنی ہے۔ ناطق کہہ دینے سے سطح ذہن پر فی الحقیقت کوئی نئی حقیقت جلوہ گر نہیں ہوتی بلکہ وہی کچھ وضوح و تعیین اختیار کرتا ہے جو پہلے سے انسان کے تصوّر میں داخل ہے۔

حکماء مغرب اور حدود و تعریفات کی حیثیت

حدود و تعریفات پر نقد و تبصرہ کی بحث ناتمام اور تشنہ رہے گی، اگر ہم اس کے مقابلہ میں حکماء مغرب کے تنقیدی افکار کو پیش نہ کریں۔ انھیں دیکھیے اور بتایئے کہ ان کی جولانیٔ طبع نے کیا کیا جدّت طرازی کی ہے، اور علّامہ ابن تیمیہ نے اس سلسلہ میں احتساب و تبصرہ کے پیمانوں کو جن بلندیوں تک اچھال دیا تھا یہ ان سے کتنا آگے بڑھ پائے ہیں۔

قابل غور چیز یہ ہے کہ لاک (Locke) نے اس طنز سے کس طرفہ طرازی کا ثبوت دیا ہے کہ ارسطو سے پہلے کیا لوگ انسان کو دو ٹانگوں پر چلنے والا حیوان ہی سمجھتے تھے کہ اس نے آکر اس غلط فہمی کو دُور کیا اور کہا کہ یہ حیوانِ ناطق سے تعبیر ہے"[1]

کیا یہ طنز کی صورت میں وہی پیش پا افتادہ نکتہ نہیں جس کو ابن تیمیہ کے قلم رنگین نے کئی کئی انداز سے نکھارا اور واضح کیا ہے۔

اسی طرح "ڈویلپمنٹ آف لاجک" Deuelopment oF loqie کے مصنّف جب یہ کہتے ہیں کہ تعریف صرف اس تصوّر کو اجاگر کرتی ہے جو پہلے سے

۱۔ دی ڈویلپمنٹ آف لاجک، ص ۳۱۳ (Development of Logic)

الفاظ معرفہ کے ساتھ وابستہ ہے تو وہ کونسی نئی بات کہتے ہیں۔

لائبنیز (Leibniz) کی اس تنقید میں بھی کیا اپج پنہاں ہے کہ تعریف صرف اس امر کی وضاحت کرتی ہے کہ شئے محدود کسی تناقض سے دوچار نہیں ہے، یعنی یہ کہ یہ ممکن ہے۔

سیکاری (Saccheri) نے یہ کہہ کر امکان کی مزید وضاحت کی ہے کہ "تعریف" چونکہ شئ محدود کے امکان کو واضح کرتی ہے، لہٰذا اس امکان کو مرتبۂ اثبات پر بھی فائز ہونا چاہیے۔ غور فرمایئے یہ علامہ کے اسی پہلے اعتراض کی صدائے بازگشت نہیں ہے کہ تعریف ایک حقیقت ہے جو صدق و کذب کی متحمل ہے لہٰذا اسے دلیل و برہان کی منت پذیریوں سے آزاد نہیں گردانا جاسکتا۔

متکلمین اسلام اور علامہ ابن تیمیہ کی کاوشِ فکری نے آخر آخر جو فیصلہ صادر فرمایا وہ یہ تھا کہ تعریفات و حدود کا معاملہ دلالت اسماء سے مختلف نہیں ہے۔ بعینہٖ ہل نے بھی باندازِ دیگر یہی کہا ہے کہ تعریف بہرحال ایک اصطلاح ہے، اور اصطلاحوں کی تشریح و توضیح جس ڈھنگ سے ہوتی ہے، اسی اسلوب سے تعریف کی تشریح و توضیح ہونا چاہیے۔

فریگ (Frege) نے ان سے البتہ مختلف روش اختیار کی ہے۔ اس نے کھل کر اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ استدلال و قیاس کی طرح سفسطہ تعریفات میں بھی اُبھر سکتا ہے اور پھر اس منفی اندازِ تنقید ہی پر اس نے اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ آگے بڑھ کر ایسے سات اصولوں کی بھی وضاحت کی ہے کہ جن کو ملحوظ و مرعی رکھنے سے انسان سفسطے سے دامن کشاں رہ سکتا ہے۔[1]

۱۔ ان امور کی وضاحت کے لیے دیکھیے ڈویلپمنٹ آف لاجک، ص ۳۴، ۳۳، ۳۱۶، ۳۴۸، ۳۷۳، ۳۴۸، ۵۰۹

بھی ہے وہ معین و مخصوص جزئیات ہیں۔

اور جب ہم کہتے ہیں کہ کلی بھی خارج میں پائی جاتی ہے تو مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ کسی شئے کے افراد کے بارہ میں ذہن میں جو ایک کلی و عمومی تصور پیدا ہو گیا ہے وہ بعینہٖ ان افراد کے مطابق ہے جو خارج میں پائے جاتے ہیں۔

اس سلسلہ میں افلاطون اور ارسطو میں جو تھوڑا سا اختلاف رائے ہے علامہ اس سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ افلاطون اور اس کے اتباع کے تصورِ کلیات کے بارہ میں کہتے ہیں:

وظنوا ان الماهيات المجردة كالانسان المطلق والفرس المطلق موجودات خارج الذهن وانها ازلية ابدية (۱)

ان لوگوں کا گمان ہے کہ 'انسان مطلق' اور 'فرس مطلق' ایسے کلیات ذہن سے الگ خارج میں ایک مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں جو ازلی و ابدی ہیں۔

ارسطو کی ترجمانی ان الفاظ میں کرتے ہیں:

بل هذه الماهيات المجردة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الاشخاص۔ (۲)

یہ ماہیات مجردہ خارج میں موجود تو ہیں مگر صرف تمثل اور مقارنت جزئیات کی صورت میں۔

غرض یہ ہے کہ اس معاملہ میں ارسطو اور افلاطون میں کوئی بنیادی اختلاف رونما نہیں۔ دونوں کلیات و ماہیات کے وجود خارجی کے قائل ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ افلاطون تو کلیات و ماہیات کو بغیر کسی شرط کے ایسی اقلیم وجود میں

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۲۵

۲۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۳۴

Marfat.com

ثابت و متحقق مانتا ہے کہ جہاں یہ اپنی کامل ترین شکل میں جلوہ گر ہیں۔ اور جہاں وقت و زمانہ کے تغیرات اثر انداز ہونے والے نہیں۔ اور ارسطو اس شرط کے ساتھ ان کے وجود کو مشروط ٹھہراتا ہے کہ یہ جب بھی پائے جائیں گے اشخاص و افراد ہی کی صورت میں پائے جائیں گے۔

منشاء اختلاف۔ وجود خارجی کے قائلین نے ثبوت شئی اور وجود شئی کے مابین جو فرق ہے اسے ملحوظ نہیں رکھا

کلیات کے وجود خارجی سے متعلق غلط فہمی کیوں پیدا ہوئی؟ علامہ نے اس صورت حال کا ایک باریک تجزیہ کیا ہے۔ ان کے نزدیک ان لوگوں نے جو انواع و اجناس کے وجود خارجی کے قائل ہیں ثبوت شئی اور وجود شئی میں جو لطیف اور واضح فرق ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھا۔

اس میں شبہ نہیں کہ 'انسان' اور 'فرس' کے تصور سے ایک حقیقت عامہ سطح ذہن پر مرتسم ہوتی ہے جو افراد و اشخاص اور جزئیات و اشیاء کے حدود سے گزر کر تجرید و انتزاع (Abstraction) کے عالم میں جا داخل ہوتی ہے۔ مگر اس کا اپنا وجود بس اسی اقلیم تصور و ادراک ہی تک محدود رہتا ہے۔ اور ذہن و ادراک سے پرے عالم خارجی میں ان حقائق کا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں ہوتا۔ غرض یہ ہے کہ اس عالم رنگ و بو میں جو کچھ بھی موجود ہے متعین ہے، مخصوص ہے اور زمان و مکان کی حد بندیوں میں گھرا ہوا ہے۔ ہاں جزئیات کے باہمی اشتراک و تشابہ کی بدولت حقائق کلیہ کا نقش ضرور لوح تصور پر ثبت ہوتا ہے۔ پھر اس نقش و تصور کی بھی چونکہ ایک افادی حیثیت ہے اس لیے زیادہ سے زیادہ اس کو ثبوت کہہ لیجیے۔ اس کو وجود سے تعبیر کرنا محض زیادتی ہوگا:

وانما اصل ضلالهم انهم راوا الشی قبل وجوده لعلم و

Marfat.com

مقولات یا وجودِ ہستی کے پیمانے

کیا یہ دس ہی میں منحصر ہیں۔ مقولات عشر (ten categories) کے ارسطاطالیسی تصور پر بھی علامہ نے جرح کی ہے مگر اس جرح کا دائرہ زیادہ وسیع نہیں ہو پایا۔ ان کی رائے میں وجود کائنات کی بوقلمونیوں کو صرف ان دس ہی اجناس میں منحصر نہیں مانا جا سکتا۔

لادلیل لھم علی حصر اقسام الوجود فی المقولات العشر (۱)

اتباع ارسطو کے پاس اقسام وجود کو مقولات عشر میں منحصر اور سمٹا ہوا ماننے پر کوئی دلیل نہیں

علامہ نے اس بارہ میں ارسطو کے ماننے والوں کے اس اختلاف کو بھی نقل کیا ہے:

جعلھا بعضھم خمسۃ و بعضھم ثلاثہ الکم، والکیف، و الاضافۃ (۲)

بعض نے ان اجناس کو پانچ قرار دیا ہے، اور بعض نے ان تین ہی کی وضاحت کی ہے، کم، کیف اور اضافت

مقولات عشر کی تفصیل یہ ہے: جوہر[۱]، کم[۲]، کیف[۳]، اضافت[۴]، این[۵]، متی[۶]، وضع[۷]، ملک[۸]، فعل[۹]، انفعال[۱۰]۔

ایک ستم ظریف نے ان سب کو اس بند میں جمع کر دیا ہے:

زید[۱] الطویل[۲] الاسود[۳] ابن[۴] مالک
فی دارہ[۵] بالامس[۶] کان[۷] یتکی

---

۱ و ۲۔ الرد علی المنطقیین ص ۱۳۲ - سہروردی مقتول اور ابوالبرکات بغدادی کے نزدیک مقولات اس سے زیادہ بھی ہو سکتے ہیں۔

Marfat.com

فی یدہ سیف نضاہ فانتضی

فھذہ عشر مقولات سوی

زید بن مالک جوہر از قد اور سیاہ رنگ کا انسان ہے۔ کل اپنے گھر میں ٹیک لگائے ہوئے تھا۔ اس کے ہاتھ میں تلوار تھی، جس کو اس نے میان سے باہر نکالا اور وہ باہر نکل آئی

یعنی زید جوہر ہے، طویل یا دراز قد کم ہے، ابن مالک اضافت ہے، اپنے گھر میں مکان واین کو ظاہر کرتا ہے۔

یہ ہیں ٹھیک ٹھیک دس مقولات (Categories)

ارسطو نے اور جانوں میں جہاں الفاظ کی بحث کی ہے وہاں یہ بتایا ہے کہ بیان و اظہار کے یہ علائم (Symbols) دو قسم کے ہیں ایک سادہ یا بسیط (Simple) دوسرے مرکب (Compound) پھر سادہ الفاظ کو دلالت و معنی کے اعتبار سے ان دس مقولات میں تقسیم کیا ہے۔ بحث کی ان تفصیلات کے لیے اور جانوں کی فصل پنجم و ہشتم کو غور سے پڑھنا چاہیے۔

ان میں ایک طرح کا ابہام پایا جاتا ہے

مقولات کے سلسلہ میں جدید حکماء نے ایک خاص ابہام (Ambiguity) کی طرف اشارہ کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ارسطو کی تصریحات سے صاف طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ آیا اس کا منشاء ان الفاظ و علائم کی تشریح کرنا ہے جن کا تعلق اقسامِ وجود سے ہے یا یہ بنائے راست ان اقسامِ وجود کی وضاحت و تشریح کرنا چاہتا ہے۔

پہلی صورت میں تو بلاشبہ مقولات کا تعلق منطق سے قائم رہتا ہے لیکن اگر اس کا منشاء یہ ہے کہ موجودات (Objects) کی تشریح کرے

تو پھر یہ مسئلہ خالص منطق کا نہیں رہتا بلکہ مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کا ہو جاتا ہے۔

'اور جانون' کے مطالب پر جن لوگوں نے غور و فکر کیا ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ مقولات سے ارسطو کا مقصد بیک وقت مسئلہ کے ان دونوں پہلوؤں کو اجاگر کرنا ہے۔ اس پہلو کو بھی جس کا تعلق الفاظ و علائم سے ہے اور اس پہلو کو بھی کہ جس کا تعلق اقسام وجود سے ہے کیونکہ اس کا ہدف اصلی افلاطون کا نظریہ مُثُل (Forms) اور مقولات کی تشریح و وضاحت سے ارسطو یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یہ نظریہ حد سے زیادہ فکری سادگی (Ozersimplification) لیے ہوئے ہے اس لیے کہ یہ نظریہ اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ انسان، فرس، میز اور کرسی وغیرہ کا تحقق و وجود محض بسیط صورتیں ہیں جو حقیقی و مطلق (Ideal) امثال کا پرتو یا انعکاس ہیں، حالانکہ جہاں تک وجود کے ان سانچوں کا تعلق ہے جن کو ہم مقولات سے تعبیر کرتے ہیں، ان میں ڈھل کر یہ مفرد و بسیط حقائق کئی کئی رنگ اختیار کر لیتے ہیں جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس صورت میں حقیقت ایک نہیں رہتی بلکہ مختلف حقائق میں بدل جاتی ہے۔ مثلاً ایک طویل القامت انسان، سیاہ رنگ کے انسان سے مختلف ہے، سیاہ رنگ کا انسان زمان، مکان کے اختلاف سے ان تینوں سے جدا شخصیت کا مالک ہے۔ اسی طرح اضافت، فعل اور انفعال سے وجود کی نوعیت پر اثر پڑتا ہے۔ ارسطو دراصل یہ کہنا چاہتا ہے کہ وجود و تحقق کا یہ سارا کارخانہ صرف بسائط ہی پر مشتمل نہیں ہے کہ ان میں ہر ایک کو ظل یا پرتو سے تعبیر کر لیا جائے اور ان کی اصل صورت کو مثال کہہ لیا جائے۔ بلکہ یہاں یہ دس ایسے سانچے یا دس ایسے شرائط وجود ہیں کہ جن میں ہر اس شئے کو ڈھلنا ہے جو تحقق و ثبات کی سطح پر ابھرنا چاہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح ایک شئے ایک ہی شئے نہیں رہتی بلکہ گوناگوں تنوع کی حامل بن جاتی ہے۔

علامہ نے اپنی تصنیفات میں معقولات کے اس کمزور پہلو روشنی نہیں ڈالی اور اس ابہام کو جرح و تنقید کا ہدف نہیں ٹھہرایا۔

کلیات خارج میں پائے نہیں جاتے
ان کا وجود محض ذہن و فکر کی اختراع ہے

معقولات کے بعد جس مسئلہ پر علامہ نے اپنی تصنیفات میں بار بار اور کڑی تنقید کی ہے وہ یہ ہے کہ کیا کلیات و انواع کا تصور محض ذہن و فکر کی شعبدہ طرازیوں کا نتیجہ ہے اور صرف تجرید (Abstraction) و انتزاع کی کارفرمائیوں سے سطح ذہن پر ابھرتا ہے یا خارج میں ان کا اپنا ایک مستقل بالذات وجود ہے جو زمان و مکان کی منت پذیریوں سے بالکل آزاد ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ جہاں تک ترتیب اشیاء کا تعلق ہے ہمارا مطالعہ و تجربہ صاف صاف اس حقیقت کی نشاندہی کرتا ہے کہ اس عالم محسوس میں سوا جزئیات (Particulars) اور متعین اشکال و صور کے اور کوئی چیز پائی نہیں جاتی۔ یہاں زید، بکر اور عمرو کا وجود تو ہے جنھیں ہم بخوبی جانتے بوجھتے ہیں مگر اس "انسان" کا کہیں سراغ نہیں ملتا جو ان سے علیحدہ انسانیت کی جملہ خصوصیات سے متصف ہو۔ اسی طرح گھوڑے اور گدھے کے مخصوص افراد سے تو ہم آشنا ہیں اور ان سے کام بھی لیتے ہیں مگر وہ 'مطلق گھوڑا' اور وہ 'مجرد گدھا' خارج میں کہیں پایا نہیں جاتا جسے ہم انواع و کلیات کے قبیل سے گردانتے ہیں۔

فان ما فی الخارج لیس بکلی اصلاً ولیس فی الخارج الا ما ھو معین مخصوصٌ۔ (۱)

خارج میں جن چیزوں کی جلوہ گری ہے ان میں کوئی چیز بھی کلی نہیں۔ بلکہ جو کچھ

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۳۵

یراد، ویمیز بین المقدور والمعجوز عنہ، ونحو ذلک فقالوا لو لم یکن ثابتا لما کان کذلک کما انا نتکلم فی حقائق الاشیاء التی ھی ماھیاتھا مع قطع النظر عن وجودھا فی الخارج فتخیل الغلط ان ھذہ الحقائق والماھیات امور ثابتۃ فی الخارج و التحقیق ان ذلک کلہ امر موجود ثابت فی الذھن لا فی الخارج (۱)

ان لوگوں کی گمراہی کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہ جب دیکھتے ہیں کہ ایک شے جو ابھی وجود میں نہیں آئی ہے اسے بھی علم و ارادہ کا ہدف ٹھہرایا جاتا ہے اور اس کے بارہ میں بھی امکان و استحالہ کی بحثوں کو چھیڑا جاتا ہے تو اس سے یہ سمجھنے لگ جاتے ہیں کہ اگر یہ شئی وجود سے متصف نہ ہوتی تو اس طرح علم و ارادہ اور بحث و تمحیص کا موضوع ہرگز قرار نہ پاتی جیسا کہ ہم حقائق اشیاء یا ان کی ماہیت و جوہر کے بارہ میں بات چیت کرتے ہیں۔ لیکن اس پر غور نہیں کرتے کہ یہ خارج میں بھی موجود ہیں یا نہیں ہیں۔ اس سے غلط طور پر ذہن میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ حقائق و ماہیات خارج میں موجود بھی ہیں۔ حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ صرف ذہن میں موجود و ثابت ہیں خارج میں نہیں۔

علامہ نے کلیات و ماہیات کے وجود خارجی کا کیوں انکار کیا اور وہ کون مسائل ہیں جن کی وجہ سے انھیں اسمیین (Nominalists) کے مدرسۂ فکر کی تائید کرنا پڑی۔

اس کے کئی اسباب ہیں منطقی بھی اور متکلمانہ بھی۔ تفصیل یہ ہے:

حدود و تعریفات کے سلسلہ میں ارسطو کے متبعین کا کہنا ہے کہ ان سے کسی شئے کی حقیقت و ماہیت نکھرتی اور واضح ہوتی ہے بشرطیکہ ان کا شمار 'حدود تامہ' یا 'تعریفات تامہ' کے ضمن میں ہوتا ہو۔ 'تامہ' سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ ذاتیات

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۶۴

مشترکہ، و 'ممیزہ' سے ترتیب پذیر ہوں (یعنی جنس و فصل سے) عرضیات کے قبیل کے نہ ہوں۔ جیسے 'انسان' کے بارہ میں کہا جائے 'یہ حیوانِ ضاحک' ہے تعبیر ہے۔ اس لیے کہ 'ضاحک' خاصہ یا عرض ہے فصل یا ممیز نہیں۔ بخلاف حیوانِ ناطق، کے یہ جنس و فصل سے مولف ہونے کی وجہ سے 'حد تامہ' ہے۔ لہٰذا اس سے حقیقت و ماہیت انسانی کا صحیح صحیح ادراک ہوتا ہے۔

علامہ اس مرحلہ پر کہتے ہیں کہ حدود کے معاملہ میں یہ خوش فہمی کہ یہ کشف حقائق میں ممد و معاون ہوتی ہیں، دو وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ متبعین ارسطو خاصہ و فصل میں خطِ امتیاز کھینچتے ہیں حالانکہ وجود خارجی کے لحاظ سے خاصہ و فصل میں کوئی امتیاز پایا نہیں جاتا۔

دوسرے یہ لوگ ماہیات کے ثبوتِ ذہنی اور وجود خارجی میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتے حالانکہ ان دونوں میں فرق و امتیاز کے خطوط بالکل واضح ہیں۔

اسی طرح برہان و دلیل کی افادیت کے سلسلہ میں ارسطاطالیسی تصور یہ ہے کہ جب کوئی مقدمہ قضایا کلیہ پر مشتمل ہوگا تو لامحالہ اس سے علم و یقین کی شمعیں فروزاں ہوں گی۔ علامہ کہتے ہیں ایسا قضیہ کلیہ کون ہے جس سے کہ فطرتِ انسانی براہِ راست آگاہ ہو۔ اور وہ یقین و اذعان کا باعث ہو سکے جب کہ کوئی حقیقتِ کلی بھی خارج میں محسوس و مشہود نہیں ہے کہ اسے بدیہی و منطقی قرار دیا جا سکے۔ اس لیے کہ علم و ادراک کی جو پونجی ہمیں حاصل ہے اس کا تعلق صرف جزئیات سے ہے اور کلیات کا علم بالواسطہ اور ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔

یہی وجہ ہے جب ہم کہتے ہیں کہ 'ایک' 'دو' کا نصف ہے تو اس 'ایک' اور 'دو' کا علم زیادہ یقینی ہوتا ہے جو خارج میں موجود ہوتے ہیں۔ بہ نسبت اس قضیہ کے ایک دو کے نصف کو کہتے ہیں۔[1]

۱۔ یہی ماخذ، ص ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۵۔

کلیات کے وجود خارجی کے انکار کا متکلمانہ سبب وحدت الوجود کے بارہ میں علامہ کا یہ محکم و جازم عقیدہ ہے کہ اس کے لیے کوئی منطقی وجہ جواز پائی نہیں جاتی۔ ان کی رائے میں اس مسئلہ کی بنیاد اس غلط تصور پر قائم ہے کہ نفس وجود یا وجود مطلق وجود متعین سے الگ ایک حقیقت رکھتا ہے جو اگرچہ ممکن و واجب کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔ تاہم مرتبہ اطلاق میں فرق و امتیاز کا یہ پہلو یکسر ختم ہو جاتا ہے اور وحدت کے ایک قالب میں ڈھل کے رہ جاتا ہے۔ حالانکہ واجب الوجود اور ممکن الوجود میں کوئی شئے بھی مابہ الاشتراک نہیں۔ واجب اپنی خصوصیات و لوازم کے ساتھ جلوہ گر ہے اور ممکن اپنی خصوصیات و لوازم کے ساتھ موجود ہے۔[1]

کلیات کے وجود خارجی کے بارہ میں تین مشہور مدرسہ ہائے فکر ہیں

کلیات کے وجود خارجی سے متعلق علامہ کی یہ رائے کیا صحیح ہے؟ اور ہمارے عقائد و تصورات کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہے؟ یا اس سوال کے تشفی بخش جواب سے پہلے نفس مسئلہ پر ہمیں کھل کر بحث کر لینا چاہیے۔

کلیات سے متعلق اہل فکر کے تین معروف موقف ہیں:

۱۔ حقیقت پسندانہ (Realism)

۲۔ اسمیت (Nominairsm)

۳۔ تصور کیشی (Idealism)

(۱) حقیقت پسندانہ انداز فکر یہ ہے کہ مجردات، عمومی اصطلاحیں اور

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے موافقہ صحیح المنقول مصنفہ علامہ ابن تیمیہ طبعہ اولیٰ ۱۹۵۱ء، مطبعہ السنۃ المحمدیہ، از ص ۱۷۲ تا ۱۷۸۔ یاد رہے کہ واجب و ممکن کی تقسیم ابن سینا کی پیدا کردہ ہے۔ ارسطو کے ہاں صرف جوہر و عرض دو اصطلاحیں ہیں۔ دیکھیے الرد علی المنطقیین، ص ۱۲۴

کلیات نہ صرف تحقق و وجود سے بہرہ مند ہیں بلکہ ان سے بہتر اور فائق بھی ہیں۔ اور اپنے وجود و بقا کے لیے جزئیات و افراد کی منت کشی سے یکسر آزاد بھی ہیں۔ یعنے ان کی حیثیت بدیہی حقائق (a priori) کی ہے۔

حقیقت پسندی کا یہ رجحان بہت پرانا ہے اور اس کی جھلک ان تمام مذاہب قدیمہ میں دیکھی جا سکتی ہے جو سچائی کو صرف جزئیات ہی کے حصار متین میں مقید و منحصر نہیں مانتے بلکہ جزئیات سے ماوراء بھی سچائیوں کو موجود و متحقق مانتے ہیں۔ لیکن اس فکر کو جس نے پہلے پہل فلسفیانہ شکل میں پیش کیا وہ افلاطون ہے۔ اس نے مثل (Idea) کو وہی منصب و مقام عطا کیا جو جزئیات و خارجی دنیا کی اشیاء و صور کو حاصل ہے۔ بلکہ ان کو اصل اور جزئیات کو عکس اور پرتو ٹھہرایا۔

ارسطو نے اس میں تھوڑی سی ترمیم کی۔ اس نے کلیات کے وجود کو تو تسلیم کیا مگر اس کے ساتھ یہ پیوند لگا دی کہ ان کا تحقق صرف جزئیات ہی کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک کلیات کی حیثیت محض وصف (Property) کی ہے۔

قرون وسطیٰ تک عیسائی دنیا میں جس فلسفہ کو بالعموم قبول عام حاصل رہا وہ یہی افلاطونی تصور 'مثل' ہے۔

تیرھویں صدی عیسوی میں البتہ ایکوی ناس (Aquinas) نے کلیسا کے اس مسلمہ رجحان سے انحراف اختیار کیا اور ارسطاطالیسی انداز تعبیر کو اپنانے کی کوشش کی۔ کیونکہ اس سے کسی حد تک اسمیت کے ساتھ مصالحت کے امکانات پیدا ہوتے تھے۔

(۲) اسمیت (Nominalism) کا تعلق مدرسیت کے اس نظریہ سے ہے کہ کلیات، اصطلاحیں، اور مجردات محض الفاظ و اسماء ہیں۔ اور ان کی تہہ میں کوئی معروضی حقیقت (Objeetive Reality) کارفرما نہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے حقیقت صرف جزئیات ہی میں منحصر، اور

Marfat.com

افراد و اشخاص ہی میں متمثل ہے۔ اس تعبیر کی رو سے کلیات کی حیثیت نظری حقائق کی ہو جاتی ہے۔ یعنی پہلے جزئیات یا افراد و اشخاص پائے جاتے ہیں اور پھر ان کے بل پر وہ تجرید و انتزاع (Abstraction) معرضِ ظہور میں آتی ہے جسے ہم 'کلی' کہتے ہیں۔

یہ مکتب فکر گیارھویں صدی عیسوی تک کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں کر سکا تا آنکہ بیرنگر (Berenger) نے اس کی روشنی میں عشاء ربانی' کو تحقیق و تفحص کا ہدف ٹھہرایا۔ اس کے بعد گویا بحث و تمحیص کا ایک طوفان تھا کہ امڈ آیا۔ اور اس کی طغیانیاں اس وقت تھمیں جب ولیم آف اوکم (William of Occam) نے حقیقت پسندی اور اسمیت کے مابین یہ کہہ کر صلح کرا دی کہ کلیات معروضی اور موضوعی دو گونہ حقیقت کے حامل ہیں۔

ولیم آف اوکم کے بعد اس مسئلہ سے متعلق بحث و تمحیص کی شورشیں قریب قریب ختم ہو چکی تھیں کہ اتنے میں ایجابیت (Positivism) کا غلغلہ بلند ہوا۔ اس نقطۂ نظر کے حامیوں نے اس راگ کو از سرِ نو چھیڑا اور حق یہ ہے کہ خوب چھیڑا۔

(۳) تصور کیشی (Idealism) اس اشکال کا ایک درمیانی حل ہے۔ اس میں نہ تو اس درجہ حقیقت پسندی ہی ہے کہ کلیات و مجردات زمان و مکان کے عالم حسی سے الگ مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں، اور نہ اس درجہ تنقیص ہی ہے کہ یہ تحقق و وجود کے اس بامِ بلند سے گر کر الفاظ و اسما کی سطح پر آ رہیں۔

ان کی رائے یہ ہے کہ افراد و جزئیات میں ایک تو وہ عمومی حقیقت ہوتی ہے جو ان میں دائر و سائر ہے، اور دوسرے وہ تصور ہے جو اس حقیقت کے بل پر ذہن میں ابھرتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زید، بکر، اور عمرو میں جو تشابہ ہے وہ حقیقی ہے محض ذہن و فکر کی طرفہ طرازی نہیں۔ اور اسی

Marfat.com

طرح اس تشابہ کی وجہ سے جو عمومی تصور پیدا ہوتا ہے وہ بھی اپنے آغوش میں ایک طرح کی حقیقت لیے ہوئے ہے۔

قولِ فیصل۔ علامہ کی رائے یک طرفہ ہے، کلیات کے وجودِ خارجی کا انکار علم و اخلاق کی اونچی اقدار کا انکار ہے

وجودِ کلیات کے بارہ میں ان تینوں مشہور مدارسِ فکر کی وضاحت کے بعد آپ اب یہ دیکھیں کہ ان میں صحت و استواری کی مقدار کس درجہ ہے۔

تصور کیشی کو ہم سرِ دست بحث و نظر کا موضوع نہیں ٹھہراتے اس لیے کہ اس میں اچھا خاصہ ابہام (Ambiguity) پایا جاتا ہے۔ اس صورت میں مقابلہ حقیقت پسندانہ اندازِ فکر اور اسمیت کے مابین رہ جاتا ہے۔ دریافت طلب یہ حقیقت ہے کہ ان دونوں میں کون صحیح ہے اور کون غلط ہے۔ کیا کلیات ہی دراصل وجودِ تحقق کے لوازم سے بہرہ مند ہیں، اور جزئیات صرف ان کا عکس و ظل ہیں یا اس جہانِ محسوس میں تنہا جزئیات ہی کی فرمانروائی ہے اور کلیات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ ذہن و فکر کی طرفہ طرازیوں نے انھیں وجود و اثبات کی سطح پر فائز کر رکھا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے ثانی الذکر گروہ کی پُرجوش تائید کی ہے جسے اصطلاح میں ہم اسمیین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

ہماری رائے میں ان کے دلائل اپنی گوناگونی، وضاحت اور تیزی کے باوجود یک طرفہ ہیں اور مسئلہ کے زیادہ عمیق، زیادہ وسیع اور نسبتاً زیادہ معروضی رُخ ان کی نگاہِ نکتہ رس کے سامنے نہیں آپائے ٹھیک اسی طرح افلاطون کا تصورِ مثل بھی بدرجۂ غایت متصوفانہ ہے۔ اس میں بھی یک طرفگی کا عیب نمایاں ہے۔ اس سلسلہ کا فیصلہ کن اور چبھتا ہوا سوال یہ ہے کہ کلیات و جزئیات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ اگر

Marfat.com

یہاں صرف الگ تھلگ جزئیات ہی کا وجود ہے اور ان میں باہم کوئی حقیقی تشابہ نہیں، کوئی حقیقی تماثل نہیں، اور کوئی ایسی چیز خود ان کے اندر پائی نہیں جاتی کہ تجرید و انتزاع کے عوامل کو ابھار سکے تو پھر اس تجرید کی منطقی اساس کیا ہوگی؟

اس کے جواب میں علامہ کا یہ جواب قطعی ناتسلی بخش ہے کہ یہ اساس ذہن کی عادت تجرید ہے یعنی جب یہ زید، بکر اور ہزاروں اشخاص و افراد کو دیکھتا ہے تو ان کو نظر و بصر کے دوسرے نتائج سے ممیز ٹھہرانے کے لیے انسانیت کی قدر مشترک ڈھونڈ نکالتا ہے جو صرف اس کی اپنی اختراع اور اپج ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر زید، عمر اور بکر میں حقیقۃً کوئی تشابہ پایا نہیں جاتا تو ذہن کس اساس اور بنیاد پر ادراکِ حسّی کو ادراکِ عقلی میں بدلتا ہے اور جزئیات پر کلیات کے لبادے اوڑھاتا ہے۔

اس حقیقت کا ہر شخص اعتراف کرے گا کہ ذہن اشیاء و جزئیات کو چھاننے اور انواع و اجناس کے خانوں میں تقسیم کرنے میں کبھی غلطی نہیں کرتا۔ اگر اس کے سامنے زید، بکر اور عمر ایسے افراد ہوں تو یہ فوراً بھانپ لے گا کہ ان سب کو انسانیت کی صف میں رکھنا چاہیے۔ اگر ان میں چند گھوڑے، بھیڑیں اور مرغیاں شامل کر دی جائیں تو انھیں یہ 'حیوان' کہے گا۔ اور اگر ان میں میز، کرسی اور پتھر کے تراشیدہ بتوں کا اضافہ کر دیا جائے تو تجرید و انتزاع کے حدود اور وسیع ہو جائیں گے۔ اور ان سب کو یہ "جسم" کے عنوان کے تحت شمار کرے گا۔ اس ضمن میں ذہن کے اس عمل تجرید و انتزاع کے لیے بہرحال کوئی قطعی اصول، اٹل قاعدہ یا یقینی اساس ہونا چاہیے کہ جس کے بل پر اس کے نتائج پر اعتماد کیا جا سکے۔

ظاہر ہے کہ یہ غیر مشکوک اساس وہی معروضی اشتراک (Similarity)

Marfat.com

اور حقیقی تماثل ہے جو ان اشیاء میں جلوہ گر ہے اور ان کو مختلف انواع و اجناس میں تقسیم کرتا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کا اعتراف رسل (Russell) ایسے بالغ نظر فلسفی کو ان الفاظ میں کرنا پڑا کہ ہم ہزار کلیات کے وجود و تحقق کا انکار کریں، تشابہ یا تماثل (Siinilarity) کا انکار بہر حال ممکن نہیں جو مختلف اشیاء میں ربط و تنظیم کے پہلوؤں کو ابھارتا ہے۔ اور جب یہ کلیہ موجود ہے تو دوسرے کلیات کے لیے منطقی جواز خود بخود پیدا ہو جاتا ہے۔

اس علمیاتی (Epistemological) اندازِ فکر سے قطع نظر دیکھنا یہ ہے کہ یہ مسئلہ صرف منطق و فلسفہ ہی سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس کا گہرا تعلق اقدار (Values) سے بھی ہے۔

حقیقت کو جزئیات ہی کے سمٹے ہوئے عالم میں منحصر ماننے کا نتیجہ یہ ہو گا کہ سائنس کے دروازے بند ہو جائیں گے۔ خوب و ناخوب کا فرق مٹ جائے گا، اور خیر و شر کے معروضی پیمانوں کو سخت ٹھیس لگے گی۔

یعنی اگر یہاں صرف جزئیات ہی کی فرمانروائی ہے اور ہر ہر شے اور ہر ہر فعل اپنے ہی لوازم و خصوصیات کے ساتھ موجود ہے اور ان میں کوئی مشترک اصول، کوئی مشترک حکمت اور پیمانہ پایا نہیں جاتا تو ان غیر مربوط، انمل اور بے جوڑ جزئیات سے قانونِ جاذبیت (Gravity) کا استخراج کیونکر ممکن ہو گا۔ قانونِ تعلیل (Causation) کو کیونکر مستنبط کیا جائے گا۔ یا ارتقاء (Evolution) ایسے ہمہ گیر اصول کو کس بنیاد پر دریافت کیا جائے گا۔

یہی سوال جمالیاتی اقدار کے بارہ میں بھی ابھرتا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کے لیے زیادہ پریشان کن سوال خیر و شر کی معروضیت کا ہے۔ اگر صرف جزئیات افعال ہی کا اعتبار ہے اور ہر ہر فعل اپنی خصوصیات و لوازم کے لحاظ سے جداگانہ حیثیت کا حامل ہے تو خیر و شر کی تعیین کے لیے ان

Marfat.com

عقلی وکلی پیمانوں کو حق بجانب کیونکر ٹھہرایا جا سکے گا جن کی معروضیت کے علامہ پرجوش حامی ہیں۔ اور اس حد تک حامی ہیں کہ اشاعرہ کو اپنی تصنیفات میں جا بجا اس بنا پر مطعون ٹھہراتے ہیں کہ ان کے ہاں افعال کے حسن و قبح کو عقلی نہیں سمجھا جاتا۔ حالانکہ خیر و شر میں فرق و امتیاز کے حدود حقیقی اور واضح ہیں۔

غرض یہ ہے کہ جس طرح جزئیات تحقق و وجود کی نعمتوں سے مالا مال ہیں، اسی طرح کلیات کا بھی وجود ہے۔ لفظ وجود سے یہ غلط فہمی نہیں پیدا ہونا چاہیے کہ ہم حقیقت پسندوں کے نقطۂ نظر سے پوری طرح متفق ہیں۔ ہمارا مدعا صرف یہ ہے کہ جزئیات اس عالم رنگ و بو میں اس طرح الگ تھلگ، بے جوڑ، اور انمل نہیں ہیں کہ ان میں اور کلیات میں ربط و تعلق کی کوئی نوعیت ہی کارفرما نہ ہو۔ ہمارے نقطۂ نظر سے جزئیات میں ایسے مشترک اسباب، ایسی مشترک مناسبتیں اور پہلو پائے جاتے ہیں کہ جن سے طبعیات، جمالیات اور مذہب و اخلاق کے ان اصولوں اور پیمانوں کو مستنبط کیا جا سکتا ہے جن کے بل پر انسان تہذیب و تمدن کے کاخ ہائے بلند کی تعمیر ہوتی ہے۔

اور اگر ان مناسبتوں کو تسلیم نہ کیا جائے اور جزئیات و کلیات کے مابین تعلق و رشتہ کے اس انداز کو نہ مانا جائے تو اس کا نتیجہ تمام نوع کی اقدار کے انکار پر مترتب ہوگا۔

مسئلہ کے یہ خطرناک رُخ علامہ کی نگاہِ تعمق سے اس بنا پر اوجھل رہے کہ یہ فلسفی سے زیادہ مجدد و دوراں ہیں۔ ان کی عنانِ توجہ اس وقت جن گمراہیوں نے پوری طرح گھیر رکھا تھا وہ وحدت الوجود، اعیانِ ثابتہ اور ذات و صفات کی وہ معتزلانہ تشریح تھی جس کی رو سے جہمیت اور تعطل کے دروازے کھلتے تھے۔ اور الحاد و زندقہ کی راہیں ہموار ہوتی تھیں۔

ظاہر ہے کہ ان فتنوں کے فوری سدِّباب کے لیے اس سے بہتر اور کامیاب نسخہ اور کوئی نہیں ہو سکتا تھا کہ کلیات کا انکار کر کے اس عقلی اساس

ہی کو اکھاڑ پھینکا جائے کہ جو ان فتنوں کے لیے وجہ جواز مہیا کرتی ہے۔

اس لیے کہ اگر کلیات کا مستقل بالذات وجود نہیں ہے تو اس وجود مطلق کا تصور ختم ہو جاتا ہے جس کو ابن سینا کی بدعت طرازیوں نے جنم دیا تھا، اور وجودِ مطلق کا تصور باطل قرار پاتا ہے تو منطقی طور پر وحدت الوجود اور اعیانِ ثابتہ کا قصرِ استدلال بھی زمین پر آ رہتا ہے۔ اسی طرح اس تشریح کے مطابق ذات و صفات کی وہ تفریق بھی آپ سے آپ مٹ جاتی ہے کہ جس نے تعطل اور نفیِ صفات کے عقیدوں کی پرورش کی تھی۔

قیاس و استدلال کی بحثیں۔ تصوّر و تصدیق میں فرق و امتیاز کی نوعیت قطعی اور دوٹوک نہیں

علّامہ کی تنقیداتِ عالیہ کا اصلی ہدف قیاس و تصدیق کی بحثیں ہیں۔ ان میں انھوں نے جس جدّت طرازی، جس عمق و گہرائی اور جس فنی ژرف نگاہی کا ثبوت دیا ہے وہ انھیں کا حصہ ہے۔ ان اعتراضات کے سرسری مطالعہ ہی سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ شخص نہ صرف منطق کے دقائق پر عبور رکھتا ہے بلکہ اپنے دور کی تمام تحریکات کے بارے میں اس کی نظر مجتہدانہ خصوصیات کی حامل ہے۔ یوں تو ان کی تنقید کا یہ مقصد ہے کہ قیاس و استدلال کی ناہمواریوں کی نشاندہی کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ فکر و استنباط کے جن پیمانوں پر ارسطو کے متبعین کو بڑا ناز ہے، تحلیل و تجزیہ کی ایک ہی ضرب سے ان کے ریزے فضائے آسمانی میں بکھرتے ہوئے نظر آتے ہیں مگر علّامہ کا کمال ملاحظہ ہو کہ ان خشک اور اصطلاحی اعتراضات کے پہلو بہ پہلو اصول، فقہ، لغت اور کلام و فلسفہ کے ایسے جواہر پارے اور دبستان سجاتے چلے جاتے ہیں کہ ہر ہر مقام کی کشش دامنِ نظر کو کھینچتی اور فکر و تعمق کو دعوت دیتی ہے۔

جی تو یہی چاہتا ہے کہ تحقیق و تفحص کے ان شہ پاروں سے ناظرین کے

ذوقِ تدبّر کی خاطر خواہ تواضع کی جائے۔ لیکن اس کو کیا کیجیے کہ موضوع کی تنگ دامانی بُری طرح عناں گیر ہے۔ اور ہم مجبور ہیں کہ فکر و نظر کے ان انمول موتیوں سے صرف نظر کر کے بحث کو صرف انھیں نکات و معارف کی توضیح و تشریح تک محدود رکھیں جن کا براہِ راست تعلق منطق کی تنقید و احتساب سے ہے۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ قارئین نکات و معارف کی ان جھلکیوں سے کلیتہً محروم ہی رہیں۔ ہم کوشش کریں گے کہ نفسِ موضوع سے تجاوز کیے بغیر جستہ جستہ ان کی طرف اشارہ کرتے چلیں۔

تصدیق (Judgment) و قیاس (Syllogism) کی تفصیلی بحثوں سے تعرض کرنے سے پہلے فرق و امتیاز کی اس نوعیت پر غور کر لینا چاہیے جو تصوّر و تصدیق کے مابین رونما ہے۔ منطقی علم کو عموماً انھیں دو خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ علامہ نے رازی کی 'المحصل' پر مفصل تنقید کی ہے۔ اور اس ضمن میں اس حقیقت کی پردہ کشائی فرمائی ہے کہ تقسیم کی یہ نوعیت دو ٹوک اور صحیح نہیں۔ ان کے نزدیک یہ تو ممکن ہے کہ اول وہلہ میں ذہن اشیاء کے سادہ و مجرد تصورات کو قبول کرے مگر یہ ناممکن ہے کہ یہ تصورات یونہی بغیر کسی قید و اسناد کے دھرے کے دھرے رہ جائیں، اور علم ان سے ربط و تعلق کی کوئی صورت پیدا نہ کرے بلکہ نفسیاتی طور پر ہوتا یہ ہے کہ ذہن و فکر کا کارخانہ اس مرحلہ میں فوراً حرکت میں آتا ہے اور ان تصورات کو تصدیقات کے قالب میں ڈھال دیتا ہے۔

منطقیوں کی اس تقسیم میں بنیادی تناقض یہ پنہاں ہے کہ ایک سادہ تصوّر یا لوحِ قلب پر کسی شئے کے نقشِ اوّلیں کے بارہ میں ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ پیکر خیالی کی قسم کی چیز ہے جو ذہن کی سطحوں سے ٹکراتی ہے مگر اسے علم کی قسم ہرگز قرار نہیں دے سکتے کیونکہ علم اثبات چاہتا ہے، اسناد کا مقتضی ہے، اور ایک طرح کے حکم کا طالب ہے۔ لہٰذا ہر وہ تصور جو سلبی و ایجابی قید سے آزاد ہو کلمۂ مفرد

Marfat.com

یا جزو علم تو ہو سکتا ہے مگر اسے کسی صورت میں بھی علم نہیں کہہ سکتے۔

قولہم ان العلم ینقسم الی تصور و تصدیق و ان التصور الساذج العری عن جمیع القیود الثبوتیۃ والسلبیۃ کلام باطل فان کل ماعری عن کل قید ثبوتی و سلبی یکون خاطرا من الخواطر لیس ھو علما اصلا بشئ من الاشیاء۔ (۱)

ان کا یہ کہنا باطل ہے کہ علم تصور و تصدیق کے دو خانوں میں منقسم ہے، اور یہ کہ تصوّر سے مراد وہ سادہ نقش ہے جو ہر طرح کی ثبوتی و سلبی قیود سے تہی ہو، کیونکہ جو تصوّر ثبوت و سلب کی ہر ہر قید سے آزاد ہوگا اس کو ہیچ خیالی تو کہہ سکتے ہیں، مگر کسی شئے کے بارہ میں علم و ادراک ہرگز نہیں کہہ سکتے۔

علّامہ نے اس تقسیم پر ایک اور اعتراض کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تصوّر و تصدیق میں فرق و امتیاز کی یہ نوعیت ایسی دو ٹوک اور سنگین نہیں ہے کہ ان میں مصالحت کا کوئی امکان ہی باقی نہ رہے بلکہ ان میں ایک طرح کی لچک پائی جاتی ہے۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ جسے تم تصوّر کہتے ہو اس کو تصدیق کے قالب میں ڈھالا جاسکے، اور جس کو تصدیق سے تعبیر کرتے ہو اس کو تصوّر کی سطح پر لایا جاسکے۔

مثلاً ایک شخص پوچھتا ہے وہ 'خمر' کون ہے جس پر حرمت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور جواب میں آپ کہتے ہیں 'مسکر' تو یہ 'مسکر' اگرچہ بظاہر تصوّر ہے، مگر دراصل یہ قضیہ ہے جو موضوع (Subject) اور محمول (Predieate) سے ترتیب پذیر ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہی خمر حرام ہے جو مسکر ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ 'خمر' مسکر کو کہتے ہیں، تو یہ اگرچہ قضیہ معلوم ہوتا ہے مگر درحقیقت تصوّر کے حکم میں داخل ہے۔ کیونکہ اس میں معنی خمر ہی کو تو اجاگر کیا گیا ہے۔

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۳۵۷

Marfat.com

تصدیقات یا استدلال وقیاس پر دو گونہ اعتراضات، فنی وعمومی

تصدیقات یا قیاس سے متعلق علامہ نے جن قیمتی تنقیدات کو سپرد قلم کیا ہے ان کو ہم دو عنوانوں میں تقسیم کرتے ہیں:

عمومی (General) اور

فنی (Teehnieal)

عمومی اعتراضات سے ہماری مراد یہ ہے کہ ان میں بغیر کسی تعیین کے قیاس واستدلال کے مزاج، لوازم، اور حدود واثبات سے تعرض کیا گیا ہے، اور بتایا گیا ہے کہ اہل منطق نے اس سے جو بلند بانگ دعاوی اور چوڑی چکلی امیدیں وابستہ کر رکھی ہیں وہ پوری نہیں ہو پاتیں۔ مزید براں فن کی پیچیدگیوں اور احتیاطوں کو بدرجۂ غایت ملحوظ رکھنے کے بعد بھی ایک منطقی کو جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ بھی اہم نہیں بلکہ اس پر بجا طور پر کوہ کندن وکاہ برآوردن کی ضرب المثل صادق آتی ہے۔ یا بقول ایک عرب شاعر کے اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ:

أقام ایامًا یعمل روبته وشبه الماء بعد الجهد بالماء

یعنی کئی دن غور وفکر کی صلاحیتوں کو بیدار کرتا رہا، اور بالآخر بہت کوشش کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ پانی کو پانی ہی سے تشبیہ دینا چاہیے۔

عمومی اعتراضات کی تفصیل۔ کیا دلیل وبرہان سے واجب الوجود کا کوئی سُراغ ملتا ہے؟

عمومی اعتراضات علی الترتیب حسب ذیل ہیں:

۱۔ 'برہان' کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ اس سے انسان قطعی ویقینی نتائج تک رسائی حاصل کر سکتا ہے، حالانکہ منطقی طور پر یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ برہان سے

تو کلیات ہی کا پتہ چل سکتا ہے اور اس عالم خارجی میں جو کچھ ہے وہ جزئیات وافراد کی شکل میں ہے کلیات کی صورت میں نہیں۔ اور کلیات کا مرتبہ بس اتنا ہی ہے کہ یہ تجرید (Abstraction) و تعمیم (Generalisation) کا دوسرا نام ہے۔

سوال یہ ہے کہ عالم موجود اور عالم معقول میں جو ایک فرق پایا جاتا ہے اس کی بنیاد پر یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ ان میں ہم آہنگی پیدا کی جا سکتی ہے، اور فرض کیجیے ایک شخص کلیات سے بہرہ مند ہو جاتا ہے تب بھی اس میں خیر و کمال کا کیا پہلو ہے جب کہ دونوں میں ناقابل عبور خلیج حائل ہے۔

اعتراض کا یہ انداز ظاہر ہے کہ علامہ کی اسمیت پسندی (Nominalism) کا کھلا ہوا نتیجہ ہے اور اس لحاظ سے داد کے قابل ہے کہ اس میں بہر حال اپنے موقف کے ساتھ ایک طرح کی مطابقت (Consistency) کا اظہار پایا جاتا ہے۔ مگر طرز استدلال میں جو سقطہ ہے وہ اہل نظر سے پوشیدہ نہیں۔ اس سے قبل کلیات کے وجود خارجی کی بحث میں ہم بتا آئے ہیں کہ اس عالم ہست و بود میں جزئیات کی حیثیت محض بکھرے ہوئے اور غیر مربوط جزیروں کی سی نہیں ہے بلکہ ان کی حیثیت وجود و بقا کی مربوط کڑیوں کی سی ہے، اور ان میں ایک طرح کی مماثلت کے پیش نظر کچھ اٹل اصول اور قاعدے بھی پائے جاتے ہیں کہ جن پر علم و ادراک کا پورا کارخانہ قائم ہے اور جن کے بل پر تہذیب و ثقافت کے رواں دواں قافلے آگے بڑھتے اور نئی نئی راہوں اور منزلوں کا کھوج لگاتے ہیں۔

۲۔ برہان کے منطقی تصور سے نہ تو واجب الوجود سے متعلق کوئی عقدہ کشائی ہوتی ہے، نہ عقول عشرہ کا بھید کھلتا ہے اور نہ افلاک و مولدات کا راز ہی پوری طرح سمجھ میں آسکتا ہے، اس لیے کہ یہ سب چیزیں جزئیات کے دائرے میں داخل ہیں اور برہانیات کا مزاج ایک طرح کی کلیت لیے ہوئے ہے۔

Marfat.com

یہ اعتراض بھی بظاہر اسمیت پسندی ہی کا برگ و بار معلوم ہوتا ہے مگر اس میں وزن و ثقل اس لیے ابھر آیا ہے کہ اس کا تعلق مطلق علم سے نہیں بلکہ ایک متعین علم سے ہے، یعنی اونچے الٰہیات سے، اور یہ واقعہ ہے کہ اس دائرے میں منطق اور منطقی قیاسات کی واماندگی اظہر من الشمس ہے۔

حکماء و اہل منطق کے نزدیک مابعد الطبیعیات کی بجا طور پر بڑی قدر و قیمت ہے۔ چنانچہ اسے یہ حکمت علیا اور فلسفہ عالیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ ان کی کاوشہائے فکر کا حاصل کیا ہے؟ کیا مخلوقات و کائنات کا علم؟ نہیں۔ کیا خالق و مبدع کا علم؟ یہ بھی نہیں۔ کیونکہ ان کا موضوع تو موجودِ مطلق (Absolnte Being) ہے جو واجب و ممکن اور جوہر و عرض وغیرہ اقسام میں منقسم ہے اور اس علم کی حیثیت امورِ عامہ سے زیادہ نہیں۔ مثلاً اگر کوئی 'حقیقت' کے اطلاق سے بحث کرتا ہے یا ذات و نفس اور عین و ماہیت کے مسمی کو ڈھونڈتا ہے تو اس سے سوا عمومی اطلاقات کے اور کیا فکر و ذہن کی گرفت میں آپاتا ہے۔ علم کی اس مقدار کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ کچھ مشترکاتِ کلیہ پر مبنی ہے جن کا اصلی تعلق بہرحال ذہن ہی سے ہے خارج کی دنیا سے نہیں۔ اور پھر اس طرح کے کلیاتِ مشترکہ بھی تو ہیں کہ جن میں موجود و معدوم دونوں داخل ہیں جیسے 'مذکور معلوم' 'مخبر عنہ' وغیرہ۔ اس صورت میں تعیین کے ساتھ فلسفہ و منطق کی کاوشہائے فکری سے کیا حاصل ہو سکتا ہے۔ ان سے نہ تو عالمِ خارجی سے متعلق کوئی خاص بات معلوم ہوتی ہے نہ الٰہیات ایسے اونچے فن کے بارہ میں کسی حقیقت کا انکشاف ہو پاتا ہے۔ اس کے برعکس صحیح اور اعلیٰ علمِ الٰہی وہ ہے جس کو اسلام پیش کرتا ہے کہ اس سے ایک پروردگار کا پتہ تو چلتا ہے، ایک مرکزِ محبت کا سراغ تو ملتا ہے اور ایسی ذاتِ گرامی کی پردہ کشائی تو ہوتی ہے جس کے ساتھ عبودیت و محبت کے تعلقات کو استوار کیا جا سکے۔

اس مرحلہ میں علامہ نے 'وجودِ مطلق' کی اس تقسیم کا ذکر کیا ہے کہ جس کی رو سے

Marfat.com

یہ واجب اور ممکن کے دو خانوں میں بٹ جاتا ہے۔ تقسیم کی اس نوعیت سے ابن المطہر الحلی کو جو غلط فہمی ہوئی علامہ نے اس کی تشریح کی ہے اور بتایا ہے کہ 'وجودِ مطلق' کی یہ دو قسمیں ہیں۔ یہ نہیں کہ وجودِ مطلق کلی ہے اور یہ اس کے افراد یا جزئیات ہیں۔

تقسیم کے ان معنوں پر علامہ کا قرآن سے استشہاد کس درجہ لطیف ہے:

ونبئھم ان الماء قسمۃ بینھم کل شرب محتضر (۱)

اور ان کو آگاہ کردو کہ ان میں پانی کی باری تقسیم کردی گئی ہے۔ ہر باری والے کو چاہیے کہ اپنی باری پر آئے۔

اسی سیاق میں علامہ نے نحو کے بارہ میں ایک نفیس نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ نحوی کہتے ہیں کہ کلمہ اسم، فعل اور حرف میں انقسام پذیر ہے۔ اس تقسیم سے شبہ پیدا ہوتا تھا کہ شاید اسم، فعل اور حرف پر کلمہ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ چنانچہ کزولی کے اس شبہ کا علامہ نے حوالہ بھی دیا ہے۔(۲)

علامہ کا کہنا ہے یہ تقسیم بھی حسبِ سابق کل اور جزء کے مابین دائر ہے کلی اور اس کے افراد کے مابین نہیں۔ علامہ کا دعویٰ ہے کہ کلمہ کا اطلاق ہمیشہ جملہ تام پر ہوتا ہے اور اس کی تائید میں انھوں نے قرآن، حدیث، اور لغت، ادب سے جو شہادتیں فراہم کی ہیں ان سے ان کی وسعتِ نظر اور مطالعہ کی گہرائیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ قرآن میں ہے:

وجعل کلمۃ الذین کفروا السفلی وکلمۃ اللہ ھی العلیا۔(۳)

اور کافروں کی بات کو پست کردیا، اور بات تو اللہ ہی کی بلند ہے۔

۱۔ سورۂ القمر ۲۸

۲۔ ان کا پورا نام یہ ہے ابو موسیٰ عیسیٰ بن عبدالعزیز جزولہ، کی طرف منسوب ہیں جسے کزولہ بھی کہتے ہیں۔ چھٹی اور ساتویں صدی کے مشہور نحوی ہیں۔ "المقدمۃ الجزولیۃ" یا "القانون" انھیں کے رشحاتِ قلم کا نتیجہ ہیں۔

۳۔ سورۂ توبہ ۴۰

Marfat.com

کبرت کلمة تخرج من افواههم ان یقولون الا کذبا۔ (۱)
بڑی سخت بات ہے جو ان کے منہ سے نکلتی ہے۔ یہ جو کچھ کہتے ہیں محض جھوٹ ہے
حدیث میں ہے:

کلمتان خفیفتان علی اللسان حبیبتان الی الرحمٰن
ثقیلتان علی المیزان سبحان اللہ وبحمدہ سبحان اللہ العظیم (۲)
اور ایسی باتیں ہیں جن کا زبان سے ادا کرنا تو سہل ہے مگر وہ خدائے رحمٰن کو بہت
پیاری ہیں اور قیامت کے روز ان کا وزن بھی بھاری ہوگا۔ وہ ہیں سبحان اللہ وبحمدہ،
سبحان اللہ العظیم۔

لبید کے اس مصرع کے بارہ میں "الا کل شئ ماخلا اللہ باطل" حضورؐ کا
یہ ارشاد کہ یہ "اصدق کلمة" ہے یعنی وہ صحیح ترین بات ہے جو ایک شاعر کے منہ سے
نکل سکتی ہے۔

۴۔ عقلیات کے حامیوں کے پاس دو علم ضرور ایسے ہیں جن کو قطعی و یقینی
کہا جا سکتا ہے۔ طبیعیات اور ریاضیات مگر ان سے اخلاق و مذہب کا کیا تعلق؟
لاتکمل بذلك نفس ولاتنجو به من عذاب ولا یحصل به سعادة (۳)
نہ اس سے تکمیل ہوتی ہے نہ عذاب الٰہی سے رستگاری حاصل ہوتی ہے اور نہ
سعادت و برکت کی بہرہ مندیوں ہی کی کوئی توقع ہے۔

اسی حقیقت کی طرف غزالی نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:
هی بین علوم صادقة لامنفعة فیها ونعوذ باللہ من علم لا
ینفع وبین ظنون کاذبة لاثقة بها ـــ وان بعض الظن اثم۔
ان کے علوم کی دو قسمیں ہیں یا تو صادق ہیں مگر بے فائدہ۔ اور اللہ ایسے علم سے

۱۔ کہف ۵

۲۔ صحیح بخاری، ایمان ۱۹، توحید ۵۸، دعوات ۶۶ (۳) الرد علی المنطقیین ص ۳۵،

Marfat.com

محفوظ ہی رکھے جس کا کچھ فائدہ نہ ہو اور یا پھر ظن و افترا کا مجموعہ ہیں جن پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا اور بعض ظنون گناہ کا موجب ہوتے ہیں۔

حکما نے علوم طبیعی اور ریاضی میں مراتب فضیلت کی تعیین کرتے ہوئے ریاضی کو اس کی قطعیت کی بنا پر افضل قرار دیا ہے حالانکہ علم طبیعی زیادہ حقیقی، زیادہ مفید، اور زیادہ شرف و فضیلت کا سزاوار تھا اس لیے کہ یہی ایک علم تو ایسا ہے کہ جس میں اشیاء خارجی کے احوال و تغیرات سے بحث کی جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ریاضی کا کائنات خارجی سے کیا تعلق و ربط ہے؟ اس کا موضوع تو اعداد مجردہ ہیں۔

حکما نے ریاضی کو دو وجہوں سے ترجیح دی ہے۔ ایک تو اس سبب سے کہ ذہن و فکر کی مناسبتیں اس سے لطف اندوز ہوتی ہیں اور ایک طرح کی لذت و تسکین حاصل کرتی ہیں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کے اس ارشاد میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے:

اذا لھوتم فالھوبالرمی واذا تحدثتم فتحدثوا بالقوائص۔

کہ جب تمھیں لہو و لعب کی دلچسپیوں سے لطف اندوز ہونا ہو تو تیر اندازی اختیار کرو اور اگر بات چیت کے لطف سے بہرہ مند ہونا ہو تو مسائل میراث کو غور و فکر کا ہدف ٹھہراؤ۔

دوسرے اس کی مشق و مزاولت سے ذہن انسانی میں علم صحیح کا تصور ابھرتا ہے۔ مقدمات کی صحت و استواری کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ حقیقت کھل کر نظر و بصر کے سامنے آجاتی ہے کہ قیاس صحیح کسے کہتے ہیں اور فکر و ادراک کے ٹھیک ٹھیک سانچے کون ہیں۔

ریاضی کے یہی وہ فوائد تھے جن کے پیش نظر قدما بچوں کو پہلے اسی کی تعلیم دیتے تھے اور جب اس میں مہارت حاصل ہو جاتی تھی تب دوسرے علوم کی طرف توجہ دلاتے تھے۔

Marfat.com

مگر ریاضی کی یہ استعداریاں کیا ان لوگوں کو گمراہی سے بچا سکیں اور قیاس و استدلال کی کج روی سے باز رکھ سکیں۔ کیا یہی وہ لوگ نہیں تھے جنھوں نے کواکب پرستی شروع کی، مشرک کی طرح ڈالی، اور سحر و جادو ایسی شیطانی حرکات کا ساتھ دیا۔

۵۔ نفسِ انسانی دو قوتوں سے تعبیر ہے۔ ایک قوت کو علمی و نظری کہیں گے اور دوسری کو ارادی و عملی۔ اور ان دونوں کی تکمیل ایسے جامع مذہب سے ہوتی ہے جس میں علم و ارادہ کے ان دوگونہ تقاضوں کو پورا کیا جاتا ہے۔ یعنی جس میں اللہ کی معرفت و محبت بھی ہو، جو علم و نظر کو جلا بخشے، اور اس کی عبادت بھی کہ جس سے عمل و سیرت کے گوشے آراستہ ہوں۔ یہی وہ شئے ہے جس سے نفسِ انسانی کے ارتقائی تقاضوں کی تکمیل ہو پاتی ہے۔ اور یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف انبیاء علیہم السلام نے بار بار دعوت دی ہے۔ کیونکہ جہاں فکر و تعمق کی انتہاء توحید ہے وہاں عمل و سیرت کی انتہار عبادت ہے۔

لیکن ان لوگوں کی محرومی ملاحظہ ہو کہ جہاں تک معرفت الٰہی اور توحید کے اسرار و معارف کا تعلق ہے، ان کی کتابیں اس حرفِ شیریں کی تشریح و وضاحت سے یکسر تہی اور عاری ہیں۔ خود ارسطو کو دیکھیے کہ مقالہ 'لام' میں اس نے کیا کچھ نہیں لکھا مگر اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے بارہ میں چند الفاظ بھی اس میں پائے نہیں جاتے۔ زیادہ سے زیادہ اس کے علم و ادراک کی پرواز اس کو 'علت اولیٰ' یا 'محرک اوّل' تک پہنچا سکی ہے۔ اس سے آگے نہیں۔

عبادات سے متعلق ان کا تصور سخت ناقص ہے۔ انبیاء علیہم السلام تو اس کو نفس و روح کے ارتقاءِ کمال کا واحد ذریعہ بتلاتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک یہ محض اصلاحِ نفس کی ایک تدبیر ہے، یا ان کی اصطلاح میں یوں کہیے کہ فقط حکمتِ عملیہ، کو تقویت پہنچانے والی ہے۔ مقصود بالذات یا روحانی و نفسی زندگی کا کوئی فطری تقاضہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے خیال میں اگر کوئی شخص 'حکمت عملیہ' کی نعمت سے بہرہ مند ہو جائے تو عبادت اس پر سے ساقط ہو جاتی ہے۔

Marfat.com

اوّل تو ان حضرات کے پاس سوا چند عمومات اور کلیاتِ ذہنی کے کوئی سرمایۂ عقائد ہی نہیں جس سے کوئی انسان متعین رہنمائی حاصل کر سکے۔ اور اگر رازی سہروردی، آمدی اور ابہری نے ان کلیات میں اسلامی رنگ بھرنے کی کوشش بھی کی ہے تو وہ اس میں بُری طرح ناکام رہے ہیں۔ کیونکہ اس طرح کی کوششوں سے نہ تو یہ ارسطو کی صحیح صحیح پیروی کر پائے ہیں اور نہ اسلامی عقائد و ایمانیات کی ٹھیک ٹھیک ترجمانی ہی کے فریضہ سے عہدہ برآ ہو سکے ہیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے زیادہ تر اس معاملہ میں ابن سینا کا تتبع کیا ہے، اور ابن سینا کے متعلق یہ طے ہے کہ اس کے دینی تصورات کا ماخذ و سرچشمہ کتاب و سنّت کی ٹھیٹھ اور صاف ستھری تعلیمات کے بجائے وہ باطنیہ اور ملاحدہ ہیں کہ جن میں یہ پلا بڑھا ہے اور جن سے کہ یہ بدرجۂ غایت متاثر ہے۔ یہی وجہ ہے ان کے الٰہیات کا درجہ یہود و نصاریٰ کی گمراہیوں سے بھی فروتر ہے۔

۶۔ برہان میں بنیادی نقص یہ ہے کہ اس کی مدد سے ایسے متعین 'واجب' کو علم و ادراک کے حدود میں نہیں لایا جا سکتا جو ایک ہی حالت پر بغیر کسی تبدل و تغیر کے باقی رہنے والا ہو۔ بلکہ اس سے صرف ان امور پر روشنی پڑتی ہے جو تغیر پذیر ہیں اور جن میں ادل بدل ہوتا رہتا ہے۔

یہی سبب ہے منطق و فلسفہ کے حامیوں میں کبھی بھی شئے کی ازلیت پر سرے سے کوئی دلیل پائی ہی نہیں جاتی۔ زیادہ سے زیادہ ان کے دلائل سے نوع فاعلیت کو یا نوع مادّہ اور مدّت کی ازلیت ثابت کی جا سکتی ہے۔ یعنی یہ کہا جا سکتا ہے کہ تخلیق و تکوین عالم کا عمل بجائے خود ازلی ہے یا مادّہ بحیثیت نوع کے قدیم ہے۔ اسی طرح زمانہ کے بارہ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ بحیثیت نوع کے یہ ازلی و ابدی ہے۔ مگر اس کے یہ ہرگز معنی نہیں کہ کوئی متعین شئی واجب الوجود ہے یا مادّہ کا کوئی خاص ظہور قائم و باقی رہنے والا ہے۔ یا زمانیات سے تعلق و ربط رکھنے والی کوئی چیز قدیم ہے۔

Marfat.com

ممکنات کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ حادث ہوں، کتم عدم سے وجود میں آئے ہوں اور ہر آن تغیر و تبدل کی کیفیتوں کو قبول کرنے والے ہوں۔ یہ ایسا جانا بوجھا اور مسلمہ اصول ہے کہ اس کے بارہ میں عقلِ صحیح اور نقل صریح میں پورا پورا توافق جلوہ گر ہے۔ اس تجزیہ سے یہ ثابت ہوا کہ اس عالم کی کوئی چیز بھی قدم و بقا کی صفت سے متصف نہیں ہو سکتی۔ مگر حکماء کا اشکال یہ ہے کہ یہ افلاک کو مخلوق ماننے کے باوجود قدیم قرار دیتے ہیں۔

ابن سینا نے اس اشکال سے نکلنے کے لیے اقترانِ علت و معلول کا نظریہ پیش کیا جس کا مطلب یہ ہے کہ علت معلول کے ساتھ اسی طرح ہم زمان اور مقترن ہو سکتی ہے جیسے انگشتری کی حرکت اور ہاتھ کی جنبش میں زمانی اقتران پایا جاتا ہے۔

سہروردی، رازی، آمدی و طوسی وغیرہ نے اس بدعت طرازی کا پورا پورا ساتھ دیا ہے۔ اور لطف یہ ہے کہ رازی نے تو 'محصل' میں یہاں تک کہہ دیا ہے کہ معلول و ممکن کا قدیم لغیرہ ہونا ایسا مسئلہ ہے جس پر تمام فلاسفہ اور متکلمین نے اظہار اتفاق کیا ہے۔

حکماء کے حق میں یہ صراحۃً غلط بیانی ہے۔ ارسطو اور قدماء سے اس طرح کی کوئی تصریح منقول نہیں۔ متکلمین صرف اللہ تعالیٰ کی صفات کو قدیم مانتے ہیں مگر وہ بھی اس صورت میں کہ یہ واجب الوجود کے لوازم میں سے ہیں۔ معلول ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ یہ عقیدہ کہ کوئی شے معلول ہونے کے باوجود قدیم ہو سکتی ہے کہ اس کا موجب و سبب قدیم ہے صرف ابن سینا کی اختراع ہے۔

اقترانِ علت و معلول کے عقیدہ میں بل یہ ہے کہ یہ لوگ فاعل مختار اور شرط و مشروط میں تعلق و ربط کی جو نزاکت ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ انگشتری کی حرکت اگر ہاتھ کی حرکت و جنبش کے ساتھ اقترانِ پذیر ہے تو اس لیے کہ ان میں رشتہ شرط و مشروط کا ہے، فاعلیتِ مختار کا نہیں۔ کیونکہ فاعل مختار جب کسی شئی کو تخلیق و حدوث کی سطح پر فائز کرے گا تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ پہلے یہ شئے معدوم تھی،

Marfat.com

اور نعمتِ وجود سے بہرہ مند نہیں تھی۔ فاعل اور معلول کا بیک وقت موجود ہونا محال ہے یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ دو چیزوں میں رشتہ تو خالق و مخلوق کا ہو اور پھر یہ دونوں ہم زمان بھی ہوں۔ غرض یہ ہے کہ برہمانیات کے یونانی تصوّر میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ کسی متعین واجب الوجود کے اثبات پر روشنی ڈال سکے۔ یہ روشنی تو اسی انداز استدلال سے حاصل ہو سکتی ہے جس کو انبیاء علیہم السلام نے اختیار کیا۔

۷۔ اس سلسلہ کا دلچسپ اعتراض یہ ہے کہ منطق جہاں فکر و تعمّق کو نکھار دینے کی دعویدار ہے وہاں ذوقِ اظہار اور ملکۂ بیان کا گلا گھونٹ دینے کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے۔ ایک مطلب کو ایک ادیب بیسیوں انداز سے ادا کر سکتا ہے اور ایک ہی مفہوم کو الفاظ و پیرایۂ بیان کی بیسیوں شکلوں میں ڈھال سکتا ہے مگر منطق ہے کہ اس کے آگے اشکال و مقدمات کی دیواریں کھڑی کر دیتی ہے اور اپنے تلے اور ڈھلے ڈھلائے الفاظ کا اس کو اس طرح عادی بنا دیتی ہے کہ خیالات و افکار اپنی اپج کھو بیٹھتے ہیں، اور ذخیرۂ الفاظ کی دسعتیں امکان و وجوب اور حدوث و قدم وغیرہ کی چند اصطلاحات میں سمٹ اور گھر کر رہ جاتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک اچھا خاصہ حکیم اور پایہ کا فلسفی و منطقی بھی اظہار مطالب میں رکاکت سے دامن کشاں نہیں رہ سکتا۔

اس سلسلہ میں یعقوب بن اسحاق کندی ایسے فلسفی کا یہ مضحکہ خیز اور بے معنی فقرہ زبان زدِ خاص و عام ہے جو اس نے ایک مناظرہ میں استعمال کیا کہ ھذا امن باب فقد عدم الوجود (یہ عدم وجود کے فقدان کے قبیل سے ہے)۔ اگر منطق و فلسفہ کی ستم ظریفیوں نے اس کے ذوقِ ادبی کو مجروح نہ کر دیا ہوتا تو وہ کہہ سکتا تھا ھذا من باب المعدوم (یہ معدوم کے قبیل سے ہے) یا ھذا مما لا یوجد (یہ وہ شئی ہے جو پائی نہیں جاتی)۔

علامہ کے اس اعتراض کی صدائے بازگشت ہم پندرھویں صدی عیسوی کے ان انسان دوست ( ) تنقید نگاروں کی تحریروں میں

سنتے ہیں جنھوں نے منطق کو خشک اور غیر دلچسپ سمجھ کر چھوڑ دیا تھا اور اس کے مقابلہ میں افلاطون کی حکیمانہ نگارشات کو زیادہ درخور اعتنا سمجھا تھا۔ یہی نہیں جنھوں نے کہا تھا کہ ارسطو کی منطق سے کہیں زیادہ حرارت، زندگی اور دلچسپی سیسرو (Cicero) کی خطابت اور لیوکریشس (Lucretius) کے نغموں میں ہے۔

یہ ہے ان عمومی اعتراضات کی ایک تلخیص جن میں منطق و فلسفہ کی واماندگیوں کو برہنہ کیا گیا ہے۔ ممکن ہے کچھ باخبر حضرات ان میں تکرار و اعادہ کی بدمزگیوں کو محسوس کریں۔ یہ بھی ممکن ہے کہیں کہیں اعتراضات کا رُخ اصل موضوع سے قدرے منحرف ہو گیا ہو۔ تاہم اس بدگمانی کی شدتیں اس وقت بہت ہی کم ہو جاتی ہیں جب تصویر کے تمام گوشے ہمارے سامنے ہوں۔ مثلاً اس پس منظر سے اگر ہم آشنا ہوں کہ منطق سے مراد صرف ایک متعین فن نہیں ہے جس میں فکر و استدلال کی اصابتوں سے تعرض کیا جاتا ہے بلکہ وہ پورا منہاج فکر اور عقائد و افکار کا وہ مکمل ڈھانچہ ہے جس کو اہل منطق بصد ناز و طنطنہ اہل مذہب کے مقابلہ میں پیش کرتے تھے (جو بیک وقت منطق بھی تھا، فلسفہ بھی تھا اور علم کلام بھی) تو اس صورت میں یہ تمام اعتراضات نہ صرف حد درجہ موزوں اور برمحل معلوم ہوں گے، بلکہ ان سے علامہ کی وسعت نظر ژرف نگاہی کا صحیح صحیح اندازہ بھی ہو سکے گا۔

رہا یہ کہ ان اعتراضات میں تکرار و اعادہ کی جھلک نمایاں ہے تو یہ یقیناً صحیح ہے اور اس سے پہلے بھی ہم اس کی طرف اشارہ کر آئے ہیں۔

بات یہ ہے کہ اس سلسلہ میں چند حقائق ہمیشہ پیش نظر رہنا چاہئیں:

۱۔ علامہ جہاں غیر معمولی علمی شخصیت کے مالک تھے وہاں ایک غیور مجاہد اور پُرجوش مصلح کی حیثیت سے اس طرح کی فعال اور سکون ناآشنا زندگی بھی رکھتے تھے کہ جس نے ان کے تمام اوقات اور توجہات کو گھیر رکھا تھا۔ ان حالات میں ظاہر ہے کہ ان کے لیے ناممکن تھا کہ اپنی تصانیف کو بناسنوار کر قارئین کے سامنے پیش کر سکیں۔

۲۔ مزید برآں دعوت و تبلیغ اور تجدید و اصلاح کے دواعی کا بھی یہ تقاضہ تھا کہ

Marfat.com

وہ ایک بات کہہ کر آگے نہ بڑھ جائیں بلکہ اپنے پیغام کو اس طرح دہرائیں اور اپنے مطالب کو بار بار مگر بہ رنگ دیگر ادا کریں کہ وہ دل کی گہرائیوں میں جاگزیں ہو جائیں۔

۴۔ یہ حیثیت بھی قابلِ لحاظ ہے کہ اندازِ بیان کے تنوع کے ساتھ ساتھ انھوں نے جہاں ایک نکتہ کا اعادہ کیا ہے وہاں کچھ نئے مقدمات و معانی کا اضافہ بھی کیا ہے جو اپنی جگہ نہایت ہی قابلِ قدر ہیں۔

فنّی اعتراضات۔ کیا 'مقدمتین' کا ہونا ضروری ہے!

عمومی اعتراضات کے بعد آیئے اب فنی تنقیدات کا جائزہ لیں۔

دلیل و برہان کی بوقلمونیوں کو ارسطو نے اپنی کتاب تحلیلاتِ اوّلیہ (PrioryAnalytics) اور موضوعات (Topics) میں ترتیبِ مقدمات کے اس مخصوص سانچے میں محصر قرار دیا ہے جسے اصطلاح میں صغریٰ کبریٰ اور حدِ اوسط سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ارسطو کو خود بھی اس پر بہت ناز تھا اور بعد کے منطقیوں نے بھی اس جدّت کی دل کھول کر داد دی حتیٰ کہ لائبنیز (Leibniz) کے ایسا ذہین انسان بھی ایک جگہ اس کی تعریف میں رطب اللسان ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اس نے کھلے بندوں اس حقیقت کا اعتراف کیا کہ "ترتیبِ قضایا کا یہ نظام فکرِ انسانی کی نہایت ہی حسین و جمیل اختراع ہے۔ اس لیے کہ اس سے استدلال و قیاس کی یقین افروزیوں میں بے پایاں اضافہ ہوا ہے اور انسان لغزش و خطا کے امکانات سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محفوظ ہو گیا ہے۔"

صغریٰ کبریٰ کا یہ نظام کیا سراسر ارسطو کی جدّت طرازیوں کا رہینِ منّت ہے؟ اہلِ تحقیق اسے نہیں مانتے۔ ان کی رائے میں یہ افلاطون کے نظریۂ تقسیمِ انواع (Division of Bpecies) ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے۔

بہرحال استدلال و استنباط کا یہ منہاج جن عناصر سے ترکیب پذیر ہے وہ تین ہیں:

Marfat.com

۱۔ یہ کہ قیاس و استدلال کو اگر انتاج سے بہرہ مند ہونا ہے تو اسے کم از کم دو مقدمات پر مشتمل ہونا چاہیے۔ صرف ایک ہی مقدمہ یا قضیہ اس لائق نہیں ہوتا کہ انتاج پذیر ہو سکے۔ چنانچہ ارسطو نے اس طرح کے قضایا کو نتیجہ خیز نہیں مانا کہ "اگر بارش ہوئی تو زمین کا تر ہونا ضروری ہے" جب تک کہ اس کے ساتھ یہ نہ کہیں کہ "اور بارش ہوئی اس لیے زمین بھی نمی سے آشنا ہوئی"۔

۲۔ دلیل قیاس، استقرار اور تمثیل کے تین گنے چنے خانوں ہی میں محصور ہے۔

۳۔ ترتیب مقدمات کی باقاعدہ چار شکلیں اور متعدد تفریعات ہیں جن کو لائبنیز نے ستائیس تک شمار کیا ہے"[1]۔

ارسطو کے نقطۂ نظر سے یہ ضروری ہے کہ فکر و استدلال کی ترکتازیوں کو انھیں اشکال و تفریعات تک محدود رکھا جائے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہر ہر دلیل کو آخر آخر میں انھیں چار اشکال میں ڈھلنا چاہیے۔

فکر و دانش کے آزادانہ ارتقار پر صغریٰ کبریٰ کے اس ڈھلے ڈھلائے نظام نے کیا اثر ڈالا، کس طرح عقل و بصیرت کی شادابیوں اور تازہ کاریوں کے راستے میں مزاحمتیں حائل کیں، اور کیونکر انسان کے تہذیبی کارواں کو علم و تجربہ کی وادیوں کی طرف بڑھنے سے صدیوں روکے رکھا، اس داستان کی تفصیلات کو تو کچھ تحریک احیاء علوم (Renaissauce) کے بانی مبانی اور ان کے بعد آنے والے تنقید نگار ہی اچھی طرح بتا سکیں گے۔ ہمیں تو صرف اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے ان تینوں اصولوں پر کڑی اور برمحل بحث کی ہے، اور بتایا ہے کہ فن اور دلیل کے لحاظ سے ان التزامات کی کوئی اہمیت نہیں۔

علامہ اصولاً اس بات سے متفق ہیں کہ مقدمتین (دو مقدموں) سے ترکیب پذیر

۱۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ اشکال و تفریعات کی یہ تعداد کسی منطقی اصول پر مبنی ہے۔

Marfat.com

قیاس نتیجہ خیز ہوتا ہے لیکن اس حقیقت سے متفق نہیں ہیں کہ ہر ہر حالت میں مقدمتین کا ہونا ضروری ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے فہم و استدلال کی استواری دراصل اس چیز پر موقوف ہے کہ سامع کی معلومات کا کیا انداز ہے؟ ہو سکتا ہے اس کی تسکینِ ذہنی کے لیے دو ہی مقدمات کافی ہوں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تین یا چار پانچ کی ضرورت محسوس ہو۔ بلکہ بسا اوقات مقدمات کی بھی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ ایک ہی لفظ اپنے متضمنات کے اعتبار سے ایسا ہوتا ہے کہ اس سے سامع کی پوری پوری تشفی ہو جا سکتی ہے۔"[1]

علامہ کا کہنا ہے کہ حدِ اوسط (Middle Term) یا دلیل ہر ہر شخص کے لیے یکساں اطمینان بخش نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ اطمینان بمنزلہ کلی مشکک کے ہے کہ جس میں مراتب و درجات کی تفریق پائی جاتی ہے۔ مثلاً ایک شخص ہلال عید اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے۔ دوسرا اس رویت پر بربنائے شہادت اعتماد کرتا ہے اور تیسرا اس شہادت کی بنا پر اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ چاند ہو گیا۔ ظاہر ہے تینوں کا درجہ یقین و اعتماد ایک سا نہیں۔ جس نے چاند اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے وہ زیادہ متیقن ہے۔ جس نے اس پر اعتماد کیا ہے اس کا یقین نسبتاً کم درجے کا ہے، اور وہ تیسرا جس نے بالواسطہ اس روایت کو مانا ہے یقین و اعتماد کی اس سے کم مقدار پر قانع ہے۔ ان حالات میں یقین افروزی کے لیے حدِ اوسط کی اہمیتوں پر خواہ مخواہ زور دینا غیر منطقی فعل قرار پائے گا۔

ایک ہی مقدمہ سے کیونکر گوہر مقصود حاصل ہو سکتا ہے اس کی مثال بیان کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں۔ فرض کیجیے کوئی یہ جاننا چاہتا ہے کہ یہ متعین مشروب حرام ہے یا نہیں۔ اور وہ اتنا بھر پہلے سے جانتا ہے کہ ہر ہر مسکر اور نشہ آور شی حرام ہے۔

۱۔ بعض متکلمین کے نزدیک ایک لفظ یا شے جو دلالت کناں ہو "امارہ" کہلاتا ہے، اور دلیل کے لیے بہرحال ضروری ہے کہ وہ مرکب ہو۔ مگر یہ فرق اصطلاحی ہے۔

Marfat.com

اس صورت میں اسے صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ یہ مشروب سکر و نشہ کی کیفیتوں کا حامل ہے یا نہیں۔ اور جب آپ کہہ دیں گے کہ "یہ مشروب مسکر ہے" تو اس ایک ہی مقدمہ سے اس کا ذہن خود بخود اس کی حرمت کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اسی طرح کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی لفظ ایک مقدمہ کو اپنے آغوش میں لیے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص پوچھتا ہے کہ کیا سکر آور نبیذ حرام ہے؟ اور مجیب کہتا ہے "ہاں" تو اس ایک لفظ "ہاں" میں یہ جملہ پنہاں ہے کہ مسکر اور نشہ آور نبیذ حرام ہے"۔

علامہ فرماتے ہیں کہ سوا منطقیوں کے مقدمتین کے اس غیر فطری التزام کو اور کسی نے قبول نہیں کیا۔ چنانچہ دنیا بھر کے عقلاء اور اہل ملل کا لٹریچر آپ کے سامنے ہے۔ اس پر نظر ڈالی جائیے اور بتائیے کہ کہیں بھی آپ کو افہام و تفہیم یا استدلال آرائی کی غرض سے اس قید یا قدغن کا احساس ہوتا ہے؟ یا کہیں بھی ان اہل قلم اور اہل فکر نے اس التزام کا مظاہرہ کیا ہے؟ علامہ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ان لوگوں نے بھی تو آخر اپنی تحریروں اور تقریروں میں معین معانی و مطالب کی تبلیغ و اشاعت کا فریضہ انجام دیا ہے، اور ان حضرات نے بھی تو اپنے شاہکاروں کو زندگی کی کچھ اقدار اور فکر و عمل کے کچھ پیمانوں میں سجایا اور سنوارا ہے؟ سوال یہ ہے کہ آیا ان کی ان نگارشات میں بھی "مقدمتین" کی یہ جکڑ بندی پائی جاتی ہے۔ اور اظہار و بیان کے اس بندھے ٹکے اسلوب کا پتہ چلتا ہے؟

علامہ اس سلسلہ میں متکلمین کے اس حقیقت پسندانہ طرز عمل کو بہت سراہتے ہیں کہ ان کے ہاں دلیل و برہان کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ اس میں ترتیب قضایا کی کوئی خاص شکل پائی جاتی ہے بلکہ ان کے نقطۂ نظر سے ہر وہ لفظ اور ہر وہ جملہ

۱۔ علامہ نے اس بحث میں قضیہ کے بجائے "ایک مقدمہ" کا لفظ بار بار استعمال کیا ہے جو منطقی اعتبار سے کھٹکتا ہے۔ مگر یہ قدماء کے استعمال کے عین مطابق ہے۔ قضیہ اور مقدمہ میں تفریق متاخرین کی ایجاد ہے۔

Marfat.com

دلیل ہے جس سے مقصد مطلوب کی نشاندہی ہوتی ہو۔

الدلیل ھو المرشد الی المطلوب -

دلیل وہ ہے جو ذہن انسانی کو مفہوم و معنی تک پہنچا دے

یعنی دلیل کے لیے نہ مقدمتین پر مشتمل ہونا ضروری ہے نہ ایک مقدمہ پر، بلکہ اگر ایک ہی لفظ ایسا موزوں اور ایسا جچا تلا ہے کہ اس سے مقصد و معنی کی اچھی طرح نشاندہی ہو جاتی ہے تو یہی دلیل ہے۔

متکلمین کی یہ روش کس درجہ معقول اور استواری لیے ہوئے ہے اس کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ بیان و اظہار کی بوقلمونیوں کو آخر مقدمتین کے دو کناروں میں محصور کیوں قرار دیا جائے اور خیالات و افکار کے فطری بہاؤ کے آگے اس طرح کے بند کیوں باندھے جائیں، خصوصیت سے جب کہ سامع اور قاری کی ذہنی سطح کے متعدد درجے فرض کیے جا سکتے ہیں، اور خطیب و مصنف کے ذوق و تاثر کی کئی صورتیں ممکن ہیں۔

ہو سکتا ہے ایک شخص کسی بنے بنائے منطقی مقدمہ یا ڈھلے ڈھلائے فلسفیانہ جملہ سے کوئی اثر ہی قبول نہ کرے لیکن اسی مفہوم کو جب کوئی آشنائے فن یا خداوند فن انشار و استفہام کی صورت میں بیان کرے تو اس پر وجد کی کیفیتیں طاری ہو جائیں اور جھوم جانے کو جی چاہے۔

ہر ہر معلول کے لیے ایک علت درکار ہے یا ہر ہر حادث ایک محدث چاہتا ہے صرف فلسفہ ہی کی ایک اہم بحث نہیں، دین کی بھی ایک ضروری اساس ہے مگر ایسی پیش پا افتادہ کہ جس سے وجود باری کی طرف ذہن اچھی طرح منتقل نہیں ہو پاتا۔ لیکن اس حقیقت کو جب قرآن پیرایۂ بیان بدل کر یوں کہتا ہے:

ام خلقوا من غیر شیٔ ام ھم الخالقون۔ طور ۳۵

کیا یہ کسی کے پیدا کیے بغیر ہی پیدا ہو گئے ہیں یا آپ اپنے خالق ہیں؟

تو نہ پوچھیے تاثیر و فیضان رسائیوں کا دائرہ کتنا وسیع ہو جاتا ہے"۔

۱۔ اس پوری بحث کے لیے دیکھیے الرد علی المنطقیین ص ۷۵، ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۹۰، ۱۹۴، ۲۹۸

Marfat.com

دوسری چیز جو صغریٰ کبریٰ کے بنے بنائے نظام کو امتیاز عطا کرنے والی ہے یہ ہے کہ دلیل (Argnment) قیاس، استقراء اور تمثیل کے تین متعین خانوں میں تقسیم پذیر ہے:

۱۔ قیاس کے یہ معنی ہیں کہ کلیات سے جزئیات پر استدلال کیا جائے۔

۲۔ استقراء جزئیات کے استیعاب کو کہتے ہیں۔ بشرطیکہ اس سے کسی کلی و قطعی حقیقت کو مستنبط کیا جائے لیکن اگر استیعاب تمام نہ ہو تو یہ پھر انداز استدلال قطعی نہیں ہوتا بلکہ محض ظن و تخمین کا یا اغلبیت کا حامل ہوتا ہے۔

۳۔ تمثیل کے معنی یہ ہیں کہ جزئیات میں باہمی اشتراک و تشابہ کی بنا پر کسی حکم کو معلوم کیا جائے۔ جیسے ہم کہتے ہیں یہ عالم حادث ہے اس لیے کہ یہ مرکب ہے۔ اور مرکب حادث ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ عالم کو حادث ہونا چاہیے تو ہمارے پاس اس کے سوا اور کوئی دلیل نہیں کہ ہم اس کو کسی دوسرے مرکب پر قیاس کریں۔ مثلاً یہ کہیں کہ انسان مرکب ہے اور حادث ہے۔ اسی طرح گھر یا بیت مرکب ہے، اور حدوث پذیر ہے۔ لہٰذا اس عالم کو بھی ان کی طرح حادث ہونا چاہیے"۔

قیاس کی پھر دو قسمیں ہیں اقترانی اور استثنائی، اور پھر ان کی اشکال و تغریعات ہیں۔

علامہ نے برہان و دلیل کی اس تشریح پر یہ چبھتا ہوا اعتراض وارد کیا ہے کہ یہ جامع اور حاصر نہیں۔ اس لیے کہ اس میں دلیل کی ایک نہایت ہی اہم قسم کا تذکرہ نہیں جسے قرآن "آیۃ" کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے۔ آیۃ کا مطلب یہ ہے کہ ایک متعین جزئی سے دوسری متعین جزئی پر بربنائے لزوم (.....) استدلال کیا جائے۔ مثلاً طلوع شمس کے متعین وقفے کو طلوع نہار کے متعین وقفہ کی دلیل گردانا جائے۔ یعنی یہ کہا جائے کہ طلوعِ آفتاب کے یہ لمحے طلوع نہار کے ان لمحوں پر دلالت کناں ہیں۔ یا بعض کواکب سے جہت کعبہ معلوم کی جائے، یا

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۲۱۔ نجات ابن سینا، ص ۹۰

کسی خاص پہاڑ، درخت اور مینار سے بعض سمتیں متعین کی جائیں۔

یہ طریق استدلال ایسا ہے کہ عرب اور عجم تمام اقوام عالم میں رائج ہے۔ سب کے ہاں جہات وامکنہ پر بعض علائم وجزئیات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ دلیل کی یہ صورت نہ تو قیاس کہلا سکتی ہے کیونکہ قیاس تو کلیات سے جزئیات کی طرف بڑھنے کا نام ہے۔ نہ اس کو استقرار کہہ سکتے ہیں کیونکہ استقرار کے معنی جزئیات کی چھان بین کے بعد کسی حکم کو معلوم کرنے کے ہیں۔ اسی طرح اسے تمثیل بھی قرار نہیں دے سکتے اس بنا پر کہ تمثیل صرف تشابہ واشتراک پر اکتفا کرتی ہے، اور استدلال کی یہ صورت ایسی ہے کہ اس میں استدلال تشابہ نہیں لزوم ہے جو تشابہ سے قطعی مختلف شے ہے۔

اسی طرح اس میں اس انداز استدلال کا بھی ذکر نہیں کہ جس میں ایک کلی سے بر بنائے لزوم دوسری کلی کو مستنبط کیا جاتا ہے۔ مثلاً ہم یہ کہیں کہ جب آفتاب طلوع ہوگا، نہار کا موجود ہونا ضروری ہے تو دلیل کی یہ صورت بھی ایسی ہے کہ جو ان تینوں قسموں میں داخل نہیں"[1]۔

صغریٰ وکبریٰ کا تیسرا امتیازی وصف اشکال اربعہ اور اس کی متعدد تفریعات کی تعیین ہے۔

علامہ کو اشکال وصور کی اس تقسیم پر اصولاً کوئی اعتراض نہیں بشرطیکہ حق وصداقت کو ان میں منحصر نہ کیا جائے۔ ان کے نزدیک اس میں خواہ مخواہ کی طوالت، سختی اور الجھاؤ پایا جاتا ہے ورنہ جو بات صحیح ہے اس کو ایک سلیم الفطرت انسان بغیر ان جھمیلوں میں پڑے معلوم کر دے سکتا ہے۔ انسان دوستی (Humanism) کے اعتبار سے ان کے اعتراض میں بڑا وزن ہے کہ اس سے بیان واظہار کی وسعتیں بدذوقی کی حد تک سمٹاؤ اختیار کر لیتی ہیں۔ حالانکہ جب تہذیب وتمدن کے

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۶۳، ۱۶۴

ارتقار سے کسی قوم میں دانش وفکر کے نئے نئے تقاضے ابھرتے ہیں، اور معانی و مطالب کے آفتاب تازہ قلب وذہن کے افق پر چمکتے ہیں تو اس کا اثر لامحالہ پیرایۂ بیان اور اسلوب اظہار پر بھی پڑتا ہے۔

اذا اتسعت العقول و تصوراتها اتسعت عباراتها۔

جب عقول اور تصورات میں وسعت پیدا ہوتی ہے تو عبارت اور انداز بیان میں بھی اس کی جھلکیاں محسوس ہونے لگتی ہیں۔

مگر منطقیوں کی محرومی ملاحظہ ہو کہ اس کے باوجود یہ اشکال وتفریعات کے اس زندان سے باہر نہیں نکلتے۔

تجدهم من اضيق الناس علمًا وبيانًا۔

تم انھیں علم وبیان کے معاملہ میں سب سے زیادہ رکا ہوا سا پاؤ گے۔

اس لیے کہ ان کی مجبوری یہ ہے کہ ایک منطقی کی حیثیت سے ٹکے بندھے اور فرسودہ اسلوب اظہار کو چھوڑ کر کسی دوسرے زندہ اور محرک انداز کو اختیار نہ کریں۔

شکل اوّل پر خصوصیت سے علامہ کا مشہور اور چبھتا ہوا اعتراض یہ ہے کہ اس سے کوئی نئی بات معرض ظہور میں نہیں آپاتی بلکہ وہی شئے جو کبریٰ میں بالاجمال مضمر ہوتی ہے نتیجہ میں اس کو ابھارا جاتا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے حدود کی بحث)۔

مل (mill) کے الفاظ میں اس مصادرہ کی مثال یہ ہوگی:

سقراط فانی ہے

اس لیے کہ سقراط انسان ہے،

اور انسان فانی ہے،

لہذا سقراط فانی ہے۔

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۶۳، ۱۶۴

علامہ کی ژرف نگاہی دیکھیے کہ لاک اور ہِل سے صدیوں پہلے انھوں نے شکلِ اوّل میں مصادرہ کے اس عیب کو بھانپ لیا۔

قیاس و برہان کے اس خاص نظام کے بارہ میں ایک مثبت اور اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب علامہ اس گورکھ دھندے کو تسلیم نہیں کرتے تو خود ان کے نقطۂ نظر سے صحتِ استدلال کی بنیاد کیا ہے؟ یعنی جب اشکال غیر ضروری اور مہمل ہیں، اور 'مقدمتین' کی قید بھی غلط اور غیر منطقی ہے تو پھر صحتِ استدلال کا معیار کیا ہے؟ اور وہ کون کسوٹی ہے جس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے؟

علامہ کا جواب سیدھا سادہ اور صاف ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ استدلال میں اصل شئے اشکال و صور کی جکڑ بندیاں اور فن کے غیر فطری التزامات نہیں بلکہ لزوم (Necessity) ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ کوئی مقدمہ، کوئی لفظ یا کوئی شئے مطلوبہ مفہوم و معنی کو لازم ہے یا نہیں۔ اگر لازم ہے تو نتیجہ درست ہے ورنہ منطق کی کوئی شکل بھی صحت و استواری کی ذمہ واریوں کا یقین دلانے والی نہیں:

....الضابط فی الدلیل ان یکون مستلزمًا للمدلول ثم ان کان اللزوم قطعیًا کان الدلیل قطعیا و قد یتخلف کان الدلیل ظنیًا۔ (۱)

دلیل کے معاملہ میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ وہ شئے مدلول کو مستلزم ہو۔ پھر لزوم اگر قطعی ہوگا تو دلیل بھی قطعی ہوگی، اور کبھی کبھار یہ لزوم اس درجہ کا نہیں ہوتا اس صورت میں دلیل ظنی ہوگی۔

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۶۵ و ۱۹۶

Marfat.com

فصلِ دوم

علم الکلام کی چند اہم بحثیں

مشہور و متداول مدارسِ فکر

منطق اور اس کے متعلقات پر علامہ ابن تیمیہ کے فکر و تعمق نے جن انمول موتیوں کو چُنا ہے اور جس نہج اور انداز سے اپنی خداداد ذہانت و علم کا لوہا منوایا ہے اس کی جھلکیاں آپ گذشتہ مباحث میں دیکھ چکے ہیں۔ اس وقت ہمیں یہ دکھانا ہے کہ علم الکلام اور فلسفہ نے تاویل و تعبیر کا جو پری خانہ سجایا تھا، علامہ نے اسے کس نظر سے دیکھا اور اس کے مقابلہ میں فکر و نظر کی کن استواریوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔

علم الکلام میں آپ کی کیا حیثیت ہے؟ اور جدل و مناظرہ کے اس فن میں آپ کس رتبہ و مقام پر فائز ہیں۔ اس کو نہایت مختصر لفظوں میں یوں سمجھ لیجیے کہ تاریخی لحاظ سے اشعری و غزالی کے بعد یہ تیسرے اور اپنی جامعیت اور عبقریت کے اعتبار سے پہلے شخص ہیں جنھوں نے مجتہدانہ طریق سے اسلام کے پورے نظامِ عقائد پر گہرا غور و فکر کیا ہے اور کتاب و سنّت کی ایسی ٹھیٹھ، متوازن اور معقول تشریح کی ہے جس میں عجمی فلسفہ و دانش کی خلل اندازیوں کا شائبہ تک پایا نہیں جاتا۔ بلکہ ہمیں کہنے دیجیے کہ ان کی تحریروں سے کچھ اس طرح کی کیفیات قاری کے قلب و ذہن پر مرتسم ہوتی ہیں کہ گویا براہِ راست حکمتِ قرآن سے دوچار ہیں اور بلاواسطہ ریاضِ نبوّت کی شمیم آرائیوں سے سابقہ ہے۔ سب سے بڑی

Marfat.com

بات یہ ہے کہ دعاوی اور دلائل میں ان کی انفرادیت ہر جگہ نمایاں ہے۔

اس سے قبل کہ ہم فلسفہ و کلام کے اہم مباحث چھیڑیں اور فکر و استدلال کی ان اچھوتی طرازیوں سے تعرض کریں جنھوں نے صدیوں اسلامی ذہن کو برسرِ پیکار رکھا یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اُن متعین مذاہب و فرق کے مختصر حالات بیان کر دیے جائیں جنھوں نے علم الکلام کے شیش محل کی تعمیر کی۔

جبریہ

یہ گروہ اس بات کا قائل تھا کہ انسان اپنے اعمال و افعال کے لحاظ سے کلیتہً مجبور ہے، اور اس کی طرف اعمال و افعال کی نسبت اسی طرح مجازی ہے جیسے ہم کہتے ہیں درخت بار آور ہوا، یا ابر برسا، آفتاب طلوع ہوا وغیرہ اس لیے کہ قدرت و اختیار کی تمام تر قدرت اللہ تعالےٰ کے ساتھ خاص ہے۔ انسانی اختیار کے بارہ میں جبر کا یہ تصوّر معلوم ہوتا ہے بنو امیہ کے ابتدائی دور میں پھیل چکا تھا۔ یہی وجہ ہے حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصری کو اس کی تردید کرنا پڑی[1]۔ کہا جاتا ہے کہ اوّل اوّل اس بدعت کو جعد بن درہم نے رواج دیا، اور اس سے متاثر ہو کر جہم بن صفوان نے اسے باقاعدہ ایک نظریہ کی شکل دی اور اسلامی معاشرہ میں پھیلایا[2]۔

اس فرقہ سے متعلق دو باتیں خصوصیت سے قابلِ لحاظ ہیں۔ ایک یہ کہ جبریہ کے نام سے جو گروہ تاریخ کے صفحات میں مشہور ہوا، وہ کوئی متعین مذہب نہیں تھا۔ یا صرف نظریۂ جبر ہی پر اس کی اساس نہ تھی۔ بلکہ اس عقیدہ کے قائل

۱۔ دیکھیے مرتضیٰ کی کتاب المنیۃ والامل بحوالہ المذاہب اسلامیہ مصنفہ محمد ابو زہرہ، مطبعہ مصر، ص ۱۷۲

۲۔ یہی ماخذ، ص ۱۷۲

Marfat.com

دراصل دوسرے گروہوں میں وہ لوگ تھے جو یونانی وعجمی عقلیات سے فی الجملہ متاثر تھے اور اگرچہ اعمال میں جبر کے قائل تھے تاہم اس کے علاوہ صفات کے متعلق بھی اپنے مخصوص ومتعین افکار رکھتے تھے۔ چنانچہ جبریہ کا اطلاق ایسا وسیع تھا کہ اس میں نجاریہ اور ضراریہ تک کو داخل سمجھا جاتا تھا۔"[1]

دوسرے یہ کہ جاہلی ذہن اگرچہ ایک طرح کی جبریت کا قائل تھا مگر ایک متعین گروہ کی حیثیت سے اور ایک نظریہ کے لحاظ سے یہ قطعی نو پیدا اور مستحدث فرقہ تھا جس کو منجملہ دوسرے فتن کے عجمی اثرات نے پیدا کیا۔ اس کا کھلا ہوا ثبوت یہ واقعہ ہے کہ مفہوم ومعنی کے جزوی تحقق کے باوجود لفظ "جبر" کے یہ معنی کہ انسان اعمال وافعال کے لحاظ سے مختار نہیں ہے، عربیت فصحیٰ میں کہیں پائے نہیں جاتے یعنی قرآن وحدیث اور قدماء لفظ کے اس اطلاق سے بالکل ناآشنا ہیں۔ اکراہ و اضطرار کے معنوں میں یہ لفظ بقول ابوعبید کے مولد ہے جس کو بعد کے فلسفیانہ تصورات وافکار کی اشاعت نے شہرت بخشی۔ ورنہ جہاں تک عربیت فصحیٰ کا تعلق ہے اس میں اس کے معنی عموماً اصلاح کرنا، نقصان کی تلافی کرنا، شکستہ ہڈی کو جوڑنا یا کسی نقصان کی قانونی ذمہ واری سے مستثنیٰ ہونا ہے۔ چند استعمالات ملاحظہ ہوں: جبر العظم المکسور (اس نے ٹوٹی ہوئی ہڈی کو جوڑ دیا)، جبر الیتیم (یتیم کی اصلاح کی)، جابر ہڈی جوڑنے والے کو کہتے ہیں۔ جبار اللہ کی صفت ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات عالی قدر ہے اور وہ لوگوں کی ضروریات پوری کرنے والا ہے۔ دیات میں کہا جاتا ہے۔ البئر جبار، والمعدن جبار یعنی اگر کوئی شخص کنواں کھود رہا ہے یا کان میں کام کر رہا ہے اور اس اثناء میں اس کا پاؤں پھسل جاتا ہے۔ یا کنوئیں کی دیوار گر جاتی ہے، یا کان پھٹ جاتی ہے اور اس کی وجہ سے اس شخص کی موت واقع ہو جاتی ہے تو اس کی ذمہ داری مالک یا

۱۔ الملل والنحل، شہرستانی، مطبوعہ لیدن، ص ۶۰

آجر پر عائد نہیں ہوگی۔ اس نکتہ کی وضاحت اس لیے ضروری ہے کہ بعض مستشرقین نے ازراہ تعصب 'جبر' کو قضا و قدر کے مترادف قرار دیا ہے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اسلام کی اصلی اور بنیادی تعلیم 'جبر' ہی کے تصور پر مبنی ہے حالانکہ یہ قطعی صحیح نہیں۔ قضاء و قدر کے ہرگز یہ معنی نہیں ہیں کہ عمل اور جدّوجہد کی اہمیتوں کی نفی کی جائے بلکہ اس کا سیدھا سادہ مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کا علم ہمہ گیر ہے، اور وہ اپنے بندوں کی تگ و دو اور اعمال کی تفصیلات سے پوری طرح آگاہ ہے۔ تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

قدریہ

یہ گروہ جواب آں غزل کے طور پر جبریہ کے مقابلہ میں میدانِ بحث میں اترا۔ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان اپنے اعمال و افعال میں مطلقاً مختار اور آزاد ہے۔

قضاء و قدر سے متعلق ان کا تصور یہ تھا کہ اس سے مراد اگر زندگی کا کوئی لگا بندھا نظام ہے تو اس کا کوئی وجود نہیں۔ انسان اپنے اعمال و افعال کے اعتبار سے بالکل تازہ کار ہے۔

اَلْاَمْرُ اُنُفٌ۔

ہر ہر امر تازہ کاری لیے ہوئے ہے

عراق میں معبد الجہنی اور شام میں غیلان اس تصور کے پُرجوش حامی تھے۔[۲] ظاہر ہے

۱۔ دیکھیے المذاہب الاسلامیہ، ص ۱۸۵

۲۔ معبد الجہنی کے بارہ میں زیادہ تفصیلات معلوم نہیں ہوسکیں، سوا اس کے کہ اس نے اوّل اوّل عراق میں نظریہ قدر کی اشاعت و فروغ میں سرگرم حصہ لیا، اور ۸۰ھ میں خلیفہ عبدالملک کے حکم سے اسے قتل کروایا گیا۔

Marfat.com

کہ یہ لوگ صفات میں اس عقلی نقطۂ نظر کے حامی تھے جس نے آگے چل کر اعتزال کی شکل اختیار کی۔ قدریہ کو قدریہ کیوں کہتے ہیں؟ اس میں اچھا خاصا اختلاف رونما ہے۔

ایک رائے یہ ہے کہ یہ لوگ چونکہ قضاء و قدر کی دخل اندازیوں کے منکر ہیں اس لیے انھیں قدریہ کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ نام تعرف الاشیاء باضدادھا (اشیاء اپنے ضد سے پہچانی جاتی ہیں) کے اصول پر مبنی ہے[1]۔ تسمیہ کی اس شکل میں چونکہ معنی و مفہوم کے اعتبار سے ایک طرح کا تناقض پایا جاتا ہے اس لیے قدریہ طبعاً اسے پسند نہیں کرتے تھے کہ انھیں اس نام سے پکارا جائے۔ چنانچہ ایک قدری کے اس اعتراض کو جرجانی نے شرح مواقف میں نقل کیا ہے:

ان من یقول بالقدر خیرہ و شرہ من اللہ اولیٰ باسم القدریۃ منا۔ (۲)

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خیر و شر تمام تر اللہ کے قضاء و قدر سے ہے وہ ہم سے زیادہ قدری کہلانے کے مستحق ہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ یہ لوگ چونکہ انسانی قدرت و اختیار کی وسعتوں کے قائل نہیں اور اس سلسلہ میں قضاء و قدر کو حائل نہیں مانتے اس بنا پر انھیں قدریہ کہا جاتا ہے۔ اسی سبب سے معتزلہ کو بھی قدریہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ لوگ بھی زندگی و عمل کی طرفہ طرازیوں میں انسان کو کلیتہً آزاد و خود مختار قرار دیتے ہیں۔

۱۔ گولڈسیہر اسی رائے کو مرجح سمجھتا ہے۔ دیکھیے التراث الیونانی، عبدالرحمٰن بدوی طبعۃ ثانیہ، ص ۲۰۲

۲۔ شرح مواقف۔ طبعۃ القاہرہ ۱۳۲۵ھ، ج ۸، ص ۳۷۸، بحوالہ التراث، ص ۱۹۸۔

مستشرقین میں پوکوک (Poeoek) دی فلیچر (De Fletchor) اور سیل (Sale) نے اسی رائے کی توثیق کی ہے۔

ہاربروکر (Harbroker) نے تیسرا موقف اختیار کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ قدریہ نے چونکہ دوسرے مسائل سے قطع نظر قضاء و قدر کے موضوع پر خصوصیت سے غور کیا اور اس کے مطالعہ و بحث یا تبلیغ و اشاعت کو اپنی علمی تگ و دو کا ہدف ٹھہرایا، اس بنا پر انھیں "قدریہ" کے نام کے ساتھ موسوم کیا گیا۔[1]

اس رائے میں کس درجہ وزن ہے اس کا اظہار اس حقیقت سے ہوتا ہے کہ خوارج اگرچہ اللہ کے سوا کسی شخص کی حاکمیت" کے قائل نہیں تھے، تاہم تاریخ میں انھیں "محکمہ" کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ تحکیم کو ماننے والے تھے یا تحکیم کا انکار کرنے والے تھے بلکہ اس سے مراد صرف یہ تھی کہ یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے مسئلہ تحکیم کو خصوصیت سے بحث و نظر کا موضوع ٹھہرایا۔

معتزلہ

قدریہ نے عقائد و صفات کے باب میں جس عقلیت پسندی کی داغ بیل ڈالی، معتزلہ نے اسے اوج کمال تک پہنچا دیا۔ یہ لوگ بھی اگرچہ بنی امیہ کے دور ہی میں پیدا ہوئے تاہم ان کی فتوحات فکری اور دعوت و مناظرہ کا دائرہ عباسیوں کے معارف پرور عہد تک وسیع ہے۔ اور دراصل اسی زمانہ میں انھیں حقیقی فروغ حاصل ہوا۔ یہاں تک کہ ان کی بدولت علم الکلام کی ان خالص عقلی و دینی بحثوں کو جنھیں قوت و شوکت کی کارفرمائیوں سے ہمیشہ دور رہنا چاہیے، مامون، المعتصم

۱۔ التراث، ص ۲۰۲

Marfat.com

اور واثق ایسے سلاطین کی سرکاری سرپرستی حاصل ہوئی۔

اس میں شبہ نہیں کہ ان کی خدمات کا خاصا چرچا ہے اور بجا طور پر ان کو یہ فخر حاصل ہے کہ انھوں نے واصل بن عطاء، ابوالہذیل العلاف، نظام، ابو علی الاسواری، جبائی، ابوموسیٰ المردار، ثمامہ بن اشرس، ابوالحسن الخیاط، ابن فارس اور زمخشری ایسی عظیم شخصیتوں کو جنم دیا جن کی نادرہ کاریوں نے علم الکلام کی زلف پریشان کو سلجھانے کے علاوہ ادب، اصول اور تفسیر کے دامن میں معانی اور لطائف کے نئے نئے موتی بکھیرے۔ لیکن کہنا پڑے گا کہ دلائل کی قوت و استواری کے ہوتے ہوئے انھوں نے جو شمشیر و سنان کا سہارا لیا اور اپنے جلیل القدر حریفوں کو کوڑوں سے پٹوایا، اور قید و بند کی مشکلات جھیلنے پر مجبور کیا، یہ حد درجہ قابلِ اعتراض بات تھی، جس کو تاریخ اسلامی کبھی معاف نہیں کر سکتی۔ تعبیر و تشریح کا اختلاف ایک قدرتی امر ہے جس کو بہر حال برداشت کرنا چاہیے تھا اور بالخصوص اس طبقے کو جو عقل و خرد کے تقاضوں کو زیادہ اہمیت دیتا ہے، چاہیے تھا کہ اپنے مخالفین کے مقابلہ میں زیادہ عالی ظرفی اور روشن ضمیری کا ثبوت دیتا چہ جائیکہ حکومت و سطوت کے بل پر فلسفہ و کلام کی اونچی مسندوں سے اتر کر شحنہ و محاسب کے نچلے درجہ پر آ رہے۔

ان کے عقائد کی بنیاد پانچ اصولوں پر ہے، توحید[1]، عدل[2]، وعد و وعید[3]، المنزلۃ بین المنزلتین[4]، اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر[5]۔

توحید سے ان کی مراد یہ ہے کہ قدم کو تو اس کا وصفِ ذاتی مانا جائے، اور باقی تمام صفات کی تاویل کیجائے اور کہا جائے کہ یہ ذات سے علیحدہ کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ مثلاً علم، حیات اور قدرت۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ ذات سے الگ اور زائد کچھ معانی ہیں۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ صفات یا معانی اس کی ذات ہی کے ساتھ قائم و استوار ہیں۔

رویتِ باری کا انکار بھی ان کے ہاں توحید کا تقاضا ہے۔ اس طرح توحید کے

Marfat.com

تصوّر میں یہ امر بھی داخل ہے کہ تشبیہ کی پوری پوری نفی کی جائے اور کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جہت، مکان، صورت، جسم، تحیز، انتقال، تغیر اور تاثر کی ہر ہر نوعیت سے بالا اور منزّہ ہے۔

عدل سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ چونکہ حکیم ہے اس لیے اس سے اصلح و خوب کے سوا کسی بُری چیز کا صدور ممکن نہیں۔ اس طرح اس کی حکمت و لطف کا یہ تقاضا بھی ہے کہ ہمیشہ مصالح عباد کا خیال رکھے۔

وعد و وعید کا یہ معنی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے جن نیکیوں پر صلہ و اجر عطا کرنے کی خوش خبری سنائی ہے اُس کو وہ پورا کرے گا۔ اسی طرح جن گناہوں پر اس نے عذاب کی دھمکی دی ہے اس کا ایفا بھی ضروری ہے اور کسی شخص کو بغیر توبہ کے عفو سے نوازا نہیں جائے گا۔ دوسرے لفظوں میں صلہ و مکافات کا اصول اس پر مبنی نہیں ہے کہ عقل اس کی مقتضی ہے بلکہ اس کا تعلق سراسر اعمال سے ہے۔

المنزلۃ بین المنزلتین سے یہ غرض ہے کہ ایک مسلمان اگر گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے تو اُسے نہ تو صحیح معنوں میں مومن قرار دیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ عدمِ توبہ کی صورت میں اس کا ٹھکانا ابدی جہنّم ہے اور نہ کافر ہی کہا جا سکتا ہے کیونکہ جب تک یہ اسلامی معاشرہ میں مسلمان کی حیثیت سے رہ رہا ہے اسے لامحالہ اسلامی معاشرہ کے تمام حقوق حاصل ہوں گے۔ اس بنا پر اس کی حیثیت گویا بین بین کی سی ہے، نہ پورا مومن اور نہ کامل کافر۔

امر بالمعروف و نہی عن المنکر۔ یہ پانچویں خوبی ہے جو ایک معتزلی میں ہونا چاہیے اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ہر مسلمان از روئے دین مکلّف ہے کہ اللہ کے پیغام کو دوسروں تک پہنچائے اور مخالفینِ اسلام کے اعتراضات کا جواب دے۔[1]

۱۔ الملل والنحل، شہرستانی، مطبوعہ لیڈن، ص ۲۸، ۲۹ اور المذاہب الاسلامیہ، ص ۲۰۷ تا ۲۱۰

Marfat.com

معتزلہ کی وجہ تسمیہ کیا ہے؟ اس میں شدید اختلاف ہے۔ محاضرات و تاریخ کی کتابوں میں جس قصہ کو اس سلسلہ میں شہرت حاصل ہوئی وہ یہ ہے کہ واصل بن عطاء الغزّال، یا بہ تغیر روایت عمرو بن عبید نے جب حسن بصری کی مجلس درس سے مرتکب کبیرہ کے معاملہ میں اعتزال و علیحدگی اختیار کی تو اس مناسبت سے انھیں معتزلہ (علیحدگی اختیار کرنے والے) گروہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔

ایک رائے یہ ہے کہ خود حسن بصریؒ نے انھیں اس بدعقیدگی کی بنا پر اپنے حلقہ سے الگ کر دیا تھا۔

یہ روایت اگرچہ مشہور و متداول ہے مگر صحیح نہیں معلوم ہوتی کیونکہ اس میں بقول احمد امین کے حد درجہ کا اضطراب پایا جاتا ہے۔ بعض اعتزال کو واصل کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ بعض عمرو بن عبید کی طرف، اور بعض کے نزدیک اس افسانہ کا ہیرو قتادہ ہے۔

فیصلہ کن سوال یہ ہے کہ آیا یہ چھوٹا سا اختلاف رائے اتنے بڑے گروہ کی تخلیق کا باعث ہو سکتا ہے؟

مسعودی نے مروج الذہب میں ان سے مختلف توجیہ بیان کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مرتکب کبیرہ کے بارہ میں اختلاف کی یہ نوعیت تو مشہور تھی ہی کہ خوارج بربنائے انتہا پسندی انھیں کافر ٹھہراتے تھے اور مرجیہ اس کے باوجود مومن۔ انھوں نے ان دونوں سے اس باب میں چونکہ علیحدہ روش اختیار کی اس لیے انھیں معتزلہ کہا گیا۔[1]

ابوالحسین الطرائفی نے اپنی کتاب 'ردّ اہل الاہواء والبدع' میں تصویر کا الیسا رُخ پیش کیا ہے جو ان دونوں مدرسہ ہائے فکر سے مختلف ہے۔ ان

۱۔ فجر الاسلام: احمد امین، طبع سادس، مکتبۃ النہضۃ المصریۃ، ص ۲۸۹

Marfat.com

کا دعویٰ یہ ہے کہ اختلاف کی نوعیت دراصل سیاسی تھی۔ معتزلہ دراصل وہ لوگ تھے جن کے دلوں میں اہل بیت کی محبت جاگزیں تھی اور چاہتے تھے کہ حضرت حسن منصب امامت پر فائز رہیں۔ لیکن جب حضرت حسن نے مصالح امت کے پیش نظر حضرت معاویہ سے صلح کر لی اور حسن خلافت سے دست بردار ہو گئے تو یہ امر ان کو سخت ناگوار گزرا، اس پر یہ کہہ کر یہ دونوں گروہوں سے علیحدہ ہو گئے کہ ہم سیاسیات سے دامن کشاں ہوتے ہیں۔ اب ہماری خدمات اور سعی و تگ و دو کا دائرہ صرف علم و عبادت ہی تک محدود رہے گا۔"

مستشرقین نے معتزلہ کی وجہ تسمیہ کے ضمن میں کیا کیا گل افشانیاں فرمائی ہیں۔ ان کا مطالعہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ اشپنر کی رائے میں معتزلہ کا لفظ ٹھیک ان معنوں کو ادا کرتا ہے جو جرمن لفظ (Secte) میں پنہاں ہے یعنی ایک متعین فرقہ یا مخصوص گروہ جس نے اوّل اوّل قدر کا انکار کیا، اور قدریہ کے نام سے متصف ہوا۔ لیکن ان کے دائرہ بحث میں جبر و قدر کے علاوہ صفات، خلق قرآن، اور وعدہ و وعید ایسے دوسرے عقلی و متکلمانہ مسائل داخل ہوئے اور بحث و نزاع کا موضوع بنے تو قدریہ کا اطلاق نامناسب اور ناکافی سمجھ کر چھوڑ دیا گیا، اور اس کے بجائے ان کے لیے معتزلہ کا لفظ مشہور ہوا۔ "معتزلہ قدریہ ہی کی ارتقائی شکل ہے؟ اس کو دان کریمر اور بعض دوسرے علمائے مغرب نے بھی تسلیم کیا ہے۔"[۳]

۱۹۱۰ء میں گولڈ سیہر نے اس رائے کا اظہار کیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ اعتزال کے اوّلیں ہیرو واصل بن عطاء اور ان کے ساتھی عمرو بن عبید ہی ہیں، تاہم معتزلہ

۱۔ المذاہب الاسلامیہ، ص ۲۰۷

۲۔ اشپنر کی کتاب "الدروز و اسلافہم" مطبوعہ لیپسک طبعہ ہیڈبرگ ۱۹۱۰ء ص ۱۰۱

۳۔ محاضرات فی الاسلام، ۱۹۴۰ء، ص ۶، بحوالہ التراث الیونانی، ص ۱۷۶

انھیں اس بنیاد پر کہا گیا کہ ان کے جذبات و رجحانات پر چونکہ تصوف و زہد کا رنگ زیادہ غالب تھا اس لیے یہ سیاسی ہنگاموں اور مناقشوں سے الگ تھلگ ہونے پر مجبور ہو گئے، اور یہی وہ علیحدگی اور انزوا ہے جس نے ان کے فکری و کلامی کارناموں پر اعتزال کی چھاپ لگا دی"[1]۔

گولڈ سہیر کی یہ رائے کہ تصوف اعتزال کا بنیادی عنصر ہے دو وجہ سے ناقابلِ قبول ہے۔ ایک تو واصل سے کہیں زیادہ اس کے استاد حسن بصری زہد و اتقا میں مشہور تھے۔ یوں بھی دوسری صدی کے اواخر تک صوفیاء کا ایک مستقل بالذات گروہ پیدا ہو چکا تھا اور زہد و عبادت کے جملہ امتیازات کو اپنے لیے مخصوص کر چکا تھا۔ دوسرے زہد و اتقا ان کا بنیادی وصف بھی نہ تھا کیونکہ ان میں ایسے لوگ بھی پائے جاتے تھے جو اسلام کی آڑ میں الحاد و زندقہ کی اشاعت میں کوشاں تھے۔

ان میں کون توجیہہ زیادہ معقول ہے؟ اس بارے میں کوئی حتمی رائے پیش نہیں کی جا سکتی۔ لیکن جہاں تک قرائن اور تاریخی شواہد کا تعلق ہے ہم نلینو (Nallino) سے بڑی حد تک متفق ہیں۔ بلاشبہ اس سیاق میں مسعودی کی رائے زیادہ وزنی معلوم ہوتی ہے کہ معتزلہ کی وجہ تسمیہ سیاسی نوعیت کی حامل ہے۔ ان کو اس نام کے ساتھ اس لیے موسوم کیا گیا یا خود انھوں نے اس بنا پر معتزلہ کے نام پر فخر و ناز کیا کہ انھوں نے اہل سنت کی انتہا پسندی کے مقابلہ میں میانہ روی کی روش اختیار کی اور اپنے کو خوارج و مرجئہ سے الگ اور علیحدہ رکھا۔

اوّل اوّل جس مسئلہ نے نزاع کی شکل اختیار کی وہ یہ بحث تھی کہ مرتکب کبیرہ کا حکم کیا ہے؟ خوارج کا موقف یہ تھا کہ جو شخص کبائر سے دامن کشاں نہیں

۱۔ تاریخ حضارۃ الشرق فی ایام الخلفاء ثینا ۱۸۰۰ء ج ۲، ص ۹

رہ سکا وہ کھلا کافر ہے۔ اور مرجیہ اس کے جواب میں یہ کہتے تھے کہ یہ انتہا پسندی ہے۔ اگر کوئی شخص ایمان کی دولت سے بہرہ مند ہے تو کوئی کبیرہ گناہ اس کی نجاتِ اخروی میں حائل ہونے والا نہیں۔ معتزلہ کے نقطۂ نظر سے یہ دونوں موقف عفو اور انتہا پسندی پر مشتمل تھے۔ انھوں نے ان کے مقابلہ میں منزلت بین منزلتین کا صلح کل اور مصالحانہ عقیدہ پیش کیا۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ ارتکاب کبائر سے انسان نہ تو دائرۂ اسلام سے کلیتہً خارج ہو جاتا ہے اور نہ پورا پورا مسلمان ہونے کا استحقاق ہی رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں صحیح پوزیشن یہ ہے کہ جہاں تک اسلامی قانون اور فقہ کی تکلیفات اور ذمہ داریوں کا تعلق ہے وہ مجبور ہے کہ ان کا احترام کرے اور معاشرہ کو بھی چاہیے کہ عام برتاؤ میں ان کو مسلمان ہی سمجھے۔ ہاں عند اللہ کبائر کی سزا البتہ بہت کڑی ہے۔

اس نزاع کا سیاسی پس منظر جانے بنا مسعودی کی یہ بات سمجھ میں نہیں آسکتی کہ یہ اختلاف سیاسی نوعیت کا حامل تھا۔ اور یہ کہ اس میں معتزلہ نے اہل سنّت سے الگ رہ کر جو مصالحانہ روش اختیار کی اسی کی بنیاد پر ان کو معتزلہ کے لقب سے ملقب کیا گیا۔

قصہ یہ ہے کہ مشاجراتِ صحابہ کے سلسلہ میں مسلمانوں میں دو مستقل بالذات گروہ پیدا ہو گئے تھے۔ ایک گروہ وہ تھا جو حضرت علیؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور ام المومنین عائشہؓ تک کو معاذ اللہ اس وجہ سے کافر ٹھہراتا تھا کہ ان میں کا ہر ایک ارتکابِ کبیرہ سے ملوّث ہوا۔ طلحہؓ، زبیرؓ اور ام المومنین عائشہؓ تو اس لیے کہ انھوں نے حضرت علیؓ کی مخالفت کی اور علیؓ بایں سبب کہ کہ اس نے تحکیم ایسے غیر قرآنی فیصلہ کے سامنے سر جھکایا۔ یہ گروہ تاریخ میں خوارج کے نام سے مشہور ہوا۔

دوسری جماعت اس کے مقابلہ میں مرجیہ کی تھی جو ان لڑائیوں کے ہولناک نتائج کے باوجود ان سب کو مسلمان ہی سمجھتی تھی۔

Marfat.com

معتزلہ کی ذہنی اور سیاسی مجبوری یہ تھی کہ اگر وہ خوارج کی کھلم کھلا تائید کرتے ہیں تو باہمی جدال و قتال کا نہ بند ہونے والا سلسلہ از سر نو شروع ہو جاتا ہے اور اگر مرجیہ کی رائے کو بغیر کسی ترمیم و اصلاح کے مان لیتے ہیں تو فاسق و فاجر سلاطین کے خلاف احتجاج کی تمام صورتیں ختم ہو جاتی ہیں۔ اس بنا پر انھوں نے ان دو انتہا پسندانہ رایوں کے مقابلہ میں منزلت بین المنزلتین[1] کی درمیانی صورت اختیار کی۔"

معتزلہ کے اندازِ فکر میں کیا بنیادی خامیاں ہیں اور ان کا عقلی مزاج، دینی مزاج سے کن معنوں میں مختلف ہے، اس کی تفصیلی بحث تو آئندہ ابواب میں آئے گی، یہاں ان کی خدمات کے سلسلہ میں نہایت اختصار کے ساتھ ہم یہ ضرور کہیں گے کہ انھوں نے نہ صرف یہ کہ اسلام کا پُرزور دفاع کیا ہے اور فکر و دانش کے دھاروں کو علم الکلام کی خیال آفریں وادیوں کی طرف موڑا ہے، نہ صرف ثنویت کی مکمل تردید کی ہے اور عیسائیت کے قلعوں کو پاش پاش کیا ہے، اور ادب و تفسیر میں غیر فانی نقوش چھوڑے ہیں بلکہ نہایت جرأت کے ساتھ عجم کی ان سازشوں کی پردہ دری بھی کی ہے کہ جن کو چند شکست خوردہ ذہنوں نے اس بنا پر روا رکھا تھا کہ اس طرح یہ فاتح اسلام سے

۱۔ اعتزال کے یہ معنی کہ کسی شخص نے کسی سیاسی گروہ سے ہٹ کر اپنے لیے ایک الگ روش اختیار کی، اس کی کئی مثالیں تاریخ و ادب کی کتابوں میں ملتی ہیں، مثلاً آغانی ج ۱۱، صفحہ، سطر ۲۰ میں ہے کان والد الشاعر ایمن بن حزیم، احد من اعتزل حرب الجمل والصفین وما بعدھا من الاحداث فلم یحضرھا، شاعر کا والد ایمن بن حزیم ان لوگوں میں تھا جو جمل و صفین اور اس کے بعد ہونے والی لڑائیوں میں الگ تھلگ رہا۔ ——— الاخبار الطوال ابو حنیفہ دینوری مطبوعہ لیدن ۱۸۸۸ء ص ۲۰۵ میں ابو موسیٰ اشعری کے بارہ میں مرقوم ہے احد من اعتزل الحرب۔ یہ حضرت علی و معاویہ کی لڑائی میں کنارہ کش رہا۔ پوری بحث کے لیے دیکھیے التراث ص ۱۷۳ تا ۲۱۷۔

Marfat.com

اپنی مغلوبیت کا انتقام لے سکیں گے۔ بشار بن برد کے زندیقانہ افکار کی نشاندہی کرنے والے آخر یہی معتزلہ کے بانی واصل ہی تو تھے۔"(۱)

اسی طرح ایک ترکی قائد "افشین" کی مشہور سازش کے انکشاف اور بیخ کنی کا سہرا بھی ابن ابی دواد اور اس کے ساتھیوں کے سر ہے۔"(۲) ہمارے نزدیک افشین کا واقعہ صرف ایک دور کے الحاد کا واقعہ نہیں بلکہ عجم کی اسلام کے خلاف "سازش" کا ایک نمونہ ہے جس کی معتزلہ نے پردہ دری کی، اور اسلامی تاریخ پر یہ ان کا بہت بڑا احسان ہے۔

اشاعرہ

یہ گروہ امام اہل السنّت ابوالحسن اشعری کی طرف منسوب ہے۔ جو تیسری صدی ہجری کے نصف میں پیدا ہوا، اور تھوڑے ہی عرصے میں شہرت و پذیرائی کے انتہائی فرازوں تک پہنچ گیا۔ جوینی، باقلانی، اور بیضاوی ایسی عظیم شخصیتیں اس سلسلہ الذہب کی مختلف کڑیاں ہیں۔

اشعری معتزلہ کے امام ابوعلی جبائی کے شاگرد رشید تھے بلکہ ان کے سوتیلے بیٹے بھی تھے اس لیے ان کو ان کے آغوش تربیت میں چالیس برس تک رہنے کا موقع ملا۔ اس عرصہ میں انھوں نے فکر و تعقل اور بحث و نظر کے ان تمام دقائق پر عبور حاصل کیا کہ جنھیں دفاعِ اسلام اور تبلیغ اسلام کی غرض سے معتزلہ عموماً پیش کرتے تھے۔ علم الکلام میں ان کا کیا مقام تھا اس کا اندازہ ابن عساکر کی اس تصریح سے لگائیے کہ خود جبائی مناظرات میں انھیں اپنا نائب اور قائمقام قرار دیتے تھے۔"(۳)

۱۔ الحاظ البیان والتبیین طبعۂ السندوبی، افرنجی، ج ۱، ص ۱۰

۲۔ طبری المطبعۃ الحسینیہ، ج ۱۰، ص ۳۶۵ (۳) المذاہب الاسلامیہ، ص ۲۶۲

Marfat.com

چالیس سال تک مسلسل فکر و ذہن کے اعتبار سے معتزلی رہنے کے باوجود یہ اعتزال سے سکون و طمانیت حاصل نہ کر سکے، اور آخر غور و فکر کے بعد ایک دن بصرہ کی جامع مسجد میں یہ کہہ کر ہمیشہ کے لیے اس مدرسۂ خیال سے الگ ہو گئے :

" لوگو! تم میں سے مجھے جو شخص جانتا ہے، وہ تو جانتا ہی ہے جو نہیں جانتا اسے معلوم ہونا چاہیے میں 'فلاں بن فلاں' ہوں۔ اس سے پہلے میں قرآن کو مخلوق جانتا تھا۔ میں یہ بھی کہتا تھا کہ ان آنکھوں سے رویتِ باری ممکن نہیں۔ اعمال کے بارہ میں میں یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ برائیوں کا انتساب اللہ کی طرف جائز نہیں۔ اپنے اعمال کا خالق میں خود ہوں۔ آج ان تمام عقائد سے توبہ کرتا ہوں اور اس حلقۂ اعتزال سے مکمل علیحدگی کا اعلان کرتا ہوں مجھے ان تمام مسائل میں معتزلہ سے بحث و مناظرے کرنا ہے، اور ان کے فکر و عقیدہ کی کمزوریوں کو کھول کھول کر بیان کرنا ہے۔ لوگو! میں اس عرصہ تک تمہاری نظروں سے اوجھل رہا اس کی وجہ یہ تھی کہ میں نے معتزلہ کے اندازِ استدلال پر اچھی طرح غور و فکر کیا اور چھان بین کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ جہاں تک عقلی منہاجِ فکر کا تعلق ہے نفی و اثبات کے دلائل برابر سرابر ہیں اور میں اس لائق نہیں کہ ان میں کسی کو بھی راجح سمجھ سکوں۔ لہٰذا میں نے اس معاملہ میں اللہ تعالےٰ سے ہدایت چاہی۔ اللہ کا شکر ہے کہ اس نے مجھے ہدایت سے نوازا۔ میں نے یہ سب باتیں اپنی ان کتابوں میں درج کر دی ہیں۔ میں آج اعتزال کے لباسِ کہنہ کو اپنی اس عبا کی طرح اتار پھینکنا چاہتا ہوں۔" اور اس کے بعد انھوں نے سچ مچ اپنی عبا اتار دی اور مسندِ اعتزال سے مستقل علیحدگی اختیار کر لی۔"[1]

سوال یہ ہے کہ اشعری کیوں اعتزال کی نکتہ سنجیوں سے اس درجہ بیزار

۱۔ المذاہب الاسلامیہ، ص ۲۶۶

ہو گئے، اور کیوں فکر و دانش کی اس کی فضا سے دست کش ہونے پر مجبور ہوئے جس میں انھوں نے زندگی کے چالیس سال گزارے تھے۔

مؤرخین نے اس کے مختلف جواب دیئے ہیں

کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انھوں نے کئی بار خواب میں حضورؐ کو دیکھا کہ معتزلہ کی حلقہ بگوشی سے دست بردار ہونے کی تلقین فرما رہے ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ تمھیں فلسفہ و کلام کی کج بحثیوں کو چھوڑ کر سنت کے جادۂ مستقیم پر چلنا چاہیے۔

کچھ لوگوں کی رائے میں مسلک اعتزال سے علیحدگی اس مشہور مناظرہ کے بعد عمل میں آئی جس میں انھوں نے اپنے شیخ ابو علی الجبائی سے یہ پوچھا تھا کہ:

ایسے تین بھائیوں کے بارہ میں آپ کی کیا رائے ہے۔ جن میں ایک کو تو اللہ تعالےٰ نے بالغ ہونے سے پہلے ہی اٹھا لیا اور باقی دو کو زندہ رکھا۔ جن میں ایک ایمان کی نعمت سے سرفراز ہوا اور دوسرا حالتِ کفر میں مرا۔

سوال یہ ہے کہ اُس صغر سن بچے کا کیا انجام ہوگا جس نے نہ ایمان کی حلاوت محسوس کی اور نہ کفر کی بدمزگی سے دوچار ہوا۔ جبائی نے جواب میں کہا۔ اس کو ایسے مقام یا برزخ میں رکھا جائے گا۔ جہاں نہ سعادت کا گذر ہو اور نہ عذاب کی شدتیں محسوس ہوں۔ اس پر اشعری نے اعتراض کیا کہ آخر وہ اس رعایت کا بھی کیونکر مستحق ہو سکتا ہے جب کہ اس کے نامۂ اعمال میں نہ خیر کا کوئی پہلو درج ہے اور نہ شر کا۔

جبائی نے کہا کہ اللہ تعالےٰ نے اُسے صغر سنی ہی میں اس لیے مار ڈالا کہ مبادا بڑا ہو کر کفر کا ارتکاب نہ کر بیٹھے۔ اللہ کی اس عنایت کی وجہ سے اسے یہ مقام نصیب ہوگا۔ اس پر اشعری کا چبھتا ہوا اعتراض یہ تھا کہ ایسی رعایت و لطف کا مستحق اللہ نے اس شخص کو کیوں نہ ٹھہرایا جو حالتِ کفر میں مرا۔ وہ بھی اگر بچپنے میں مر جاتا تو عذاب سے دوچار نہ ہوتا۔

ظاہر ہے اعتراض کی یہ نوعیت ایسی تیکھی اور دوٹوک تھی کہ جبائی سے کوئی

Marfat.com

بھی جواب بن نہ پڑا۔ بحث وتمحیص کے اس موڑ پر اشعری کے دل میں عقلیت کے بارہ میں شکوک پیدا ہوئے اور وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ تنہا فکر واستدلال کی راہوں سے حقیقت تک رسائی ممکن نہیں۔"[1]

جس شخص نے بھی اشعری کے مدرسۂ فکر کا بغور مطالعہ کیا ہے وہ یہی رائے رکھنے پر مجبور ہوگا کہ فکر ونظر کی یہ عظیم شاخ کسی فوری تاثر کا نتیجہ نہیں ہو سکتی۔ یہ سوچا سمجھا مسلک ہے جس میں کوشش کی گئی ہے کہ سلف کی سادگی بھی رہے اور متکلمین کی گہرائی بھی۔ دین کی اصلی حرارت کا بھی پتہ چلے اور فلسفہ کی موشگافیاں بھی نظر آئیں۔ اس میں ایک طرف یہ اہتمام کیا گیا ہے کہ اہل السنّت کے عقائد کو عقل ودانش کی ترازو میں تول کر پیش کیا جائے اور دوسری طرف اس رعایت کو بھی بدرجۂ غایت ملحوظ رکھا گیا ہے کہ کہیں استنباط واستدلال کا دامن نصوص سے علیحدہ نہ ہونے پائے۔ معتزلہ سے پہلے دین کی عقلی توجیہہ وتعبیر کا سلسلہ باقاعدہ شروع ہو چکا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ امام مالک، امام احمد بن حنبل، اور داؤد اصفہانی کے دور تک عقائد کو بغیر کسی عقلی رنگ آمیزی اور حجت آفرینی کے جوں کا توں مانا جاتا تھا مگر ارتقائے عقلی کے بڑھتے ہوئے تقاضے بھلا کب ماننے والے تھے۔ جب بات عبداللہ بن سعید السکلابی، ابوالعباس القلانسی اور الحرث بن اسد المحاسبی تک پہنچی تو عقائد نے علم الکلام کے سانچوں میں ڈھلنا شروع کر دیا تھا۔"[2]

اس بنا پر اگر اشعری نے سلف کے عقائد کو عقلی کسوٹیوں پر جانچنے کی ضرورت محسوس کی اور معتزلہ کی خشک عقلیت ان کی حرارتِ ایمان کو زیادہ دیر تک متاثر نہ کر سکی تو اس پر تعجب نہیں ہونا چاہیے۔

معلوم ہوتا ہے اصل شئے جو عقلیات سے انحراف کا باعث ہوئی اور

۱۔ نظرات فی فلسفۃ العرب۔ جبور عبدالنور، ص ۱۹۵

۲۔ الملل شہرستانی، ص ۶۵

Marfat.com

جس نے اشعری کے سامنے ایک نئے مدرسۂ خیال کے دروازے کھول دیے وہ خود نظر و استدلال کی یہ خامی تھی کہ اس سے کسی طرح بھی کسی قطعیت کی نشاندہی نہیں ہو سکتی۔ اسی کو وہ اپنی اصطلاح میں "تکافو ادلّہ" کے نقص سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ کوئی بھی زیر بحث دعوے چاہے قیاس و استدلال کے نگارخانہ میں کسی بھی ڈھنگ سے سجایا جائے، اثبات و تردید کے پہلو برابر رہیں گے، یعنی جس زور کے ساتھ ایک دلیل اثباتِ باری پر روشنی ڈالے گی، اُسی زور اور قوت کے ساتھ انکارِ خدا کے مسئلہ میں دوسری دلیل پیش پیش ہو گی۔ کیونکہ جب کسی مسئلہ کا دارومدار ہی خیال آرائی پر ٹھہرا تو ظاہر ہے کہ کلام و صفات کا کوئی مسئلہ استواری و محکمی سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔ یہ تھی نظر و استدلال اور عقل و دانش کی وہ عظیم کوتاہی جس نے اشعری کو چونکا سا دیا۔ اور جس نے انھیں بالآخر مجبور کیا کہ اثباتِ عقائد کے لیے وہ کتاب و سنّت کی نصوص پر زیادہ بھروسہ کریں اور ان کے مقابلہ میں عقل و خرد کی اہمیتوں کو ماننے کے باوجود دانش و فکر کے پلڑوں کو جھکا ہوا سمجھیں۔[1]

اشاعرہ کے امتیازی مسائل تین تھے:

۱۔ تمیزِ صفات

۲۔ امکانِ رویتِ باری، اور

۳۔ اعمال میں نظریہ "کسب" کا اعلان

تمیزِ صفات کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ کا علم، ارادۂ خلق اور حکمت وغیرہ تمام صفات اپنا الگ الگ تشخص رکھتی ہیں، جس کا یہ مطلب ہے کہ اس کی ذاتِ گرامی کے ساتھ جو صفات وابستہ ہیں وہ ذات ہی کے مختلف روپ نہیں بلکہ ان میں کی ہر ایک صفت ایک علیحدہ انفرادیت لیے ہوتی ہے۔ اور اس کی وابستگی، مستقل

۱۔ دیکھیے کتاب اللمع مطبوعہ بیروت ۱۹۵۳ء، ص ۱۰ تا ۱۴، مصنفہ ابوالحسن اشعری۔

وجود کی متقاضی ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ وہ 'حی' ہے تو حیات کی یہ نوعیت اس کے "علم" سے مختلف ایک حقیقت ہے۔ جب اس کو حکیم کہیں گے تو یہ مجرد علم سے علیحدہ ایک شئے ہو گی۔ اسی طرح حیات، علم اور حکمت کا اثبات، خلق، ارادہ اور سمع و بصر کے اثبات سے جداگانہ نوعیت کا حامل ہو گا۔

رویت باری کے بارہ میں اشعری کا یہ عقیدہ تھا کہ یہ ممکن ہے اور اللہ تعالےٰ اگرچہ کسی مکان میں متحیز اور محدود نہیں ہیں تاہم مسلمان اپنی اخروی زندگی میں اس شرف سے قطعی مفتخر ہوں گے اور اللہ تعالےٰ کا یہ وعدہ بہرحال پورا ہو کر رہے گا۔"[1]

وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ۔

اور کچھ چہرے اس دن وفورِ مسرت سے شاداب ہوں گے۔ انھیں ان کے رب کی زیارت سے نوازا جائے گا۔

نظریۂ کسب و استطاعت کا مطلب یہ ہے کہ انسان جب کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اسی وقت استطاعت و کسب کی صلاحیتیں مقارن ہو کر اس کو اس لائق ٹھہراتی ہیں کہ وہ جو کچھ کرنا چاہتا ہے کر گذرے۔ اس سے مقصود دراصل معتزلہ کی تردید ہے۔ معتزلہ انسان کو اپنے اعمال کا خالق مانتے ہیں۔ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ "خلق" اللہ تعالےٰ کی صفت ہے اور انسان کو کسب و استطاعت سے زیادہ اور کسی چیز سے بہرہ مند نہیں کیا گیا۔"[2]

صفات کی یہ تمام بحثیں تفصیل کے ساتھ آئندہ صفحات میں آئیں گی۔ یہاں اجمال کے ساتھ صرف یہ بتانا ہے کہ ان مشہور و متداول کلامی فرقوں میں کیا کیا

۱۔ کتاب اللمع مصنفہ ابوالحسن اشعری، مطبوعہ بیروت ۱۹۵۳ء ص از ۳۲ تا ۳۶

۲۔ کتاب اللمع، ص از ۶۱ تا ۶۹

Marfat.com

موضوع بحث و نزاع کا ہدف رہے اور کن کن مسائل نے صدیوں تک مسلمانوں میں جدل و مناظرہ کی معرکہ آرائیوں کو قائم رکھا۔

مرجئہ

ارجاء کے معنی توقف کرنا اور کسی متنازعہ فیہ مسئلہ کے بارے میں فیصلے کو اٹھا رکھنے کے ہیں۔ اس گروہ نے اگرچہ بنو امیہ کے آخری دور میں زیادہ اہمیت اختیار کی تاہم اس کا آغاز صحابہ کے زمانہ ہی میں ہو گیا تھا۔ خوارجیوں نے جب مدینہ کا محاصرہ کر کے امیر المومنین حضرت عثمانؓ کی شہادت کے خون سے اپنے ہاتھ رنگے تو اس سے مسلمانوں میں اختلاف و تشتت کی آندھیاں چلنے لگیں۔ پھر جب امیر معاویہؓ اور حضرت علیؓ کے مابین معرکہ آرائیاں ہوئیں تو حدودِ اختلاف اور وسیع ہوئے اور اصولی مسئلہ یہ پیدا ہو گیا کہ لڑائی اور فساد کا مرتکب کافر ہے یا نہیں۔ اور یہ کہ ان میں کون مصیب اور کون برسرِ باطل ہے۔

صحابہ کے ایک گروہ نے شیعہ اور خوارج کے برعکس اس مناقشہ میں پڑنے اور غالیانہ رائے رکھنے سے انکار کر دیا۔ ان میں سعد بن ابی وقاص، ابوبکرہ، عبداللہ بن عمر، اور عمران بن الحصین کا نام سرفہرست سمجھنا چاہیے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ وہ جو چاہے قیامت کے روز فیصلہ کرے۔ ہم ان سب کو بہرحال مسلمان ہی سمجھیں گے۔

یہ موقف بلاشبہ مصالحانہ تھا۔ اس کے بعد بنو امیہ کے زمانہ میں اس مسئلہ نے قدرے وسعت اختیار کی۔ اب یہ نئی خلش تشویش و اضطراب کا سبب بن رہی تھی کہ ان لڑائیوں سے قطع نظر عموماً مرتکب کبیرہ کا حکم کیا ہے؟ حسن بصری اور تابعین کے ایک بڑے حصہ نے ایسے بدعمل لوگوں کو منافق ٹھہرایا۔ جمہور کا یہ مسلک تھا کہ یہ لوگ عاصی اور گناہگار تو ضرور ہیں مگر مخلد فی النار نہیں۔ اللہ تعالیٰ چاہے تو انھیں بالکل ہی معاف کر دے اور چاہے تو مناسب سزا دے کر چھوڑ

وے۔

جمہور کے اسی مسلک نے ارجاء کی خاص شکل اختیار کر لی۔ جن کا چلتا ہوا نعرہ یہ تھا کہ دولتِ ایمان حاصل ہو تو معصیت و گناہ کی کوئی قسم بھی مضرت رساں نہیں۔ جس طرح کہ حالتِ کفر میں اعمال کی کوئی نوعیت بھی فائدہ بخش نہیں! ارجاء کے اس عقیدہ نے آخر آخر میں غلو کی انتہائی حدود کو جا چھوا۔ اب اسلامی معاشرہ میں ایسے اباحی پیدا ہو گئے تھے جو اقرار باللسان یا اقرار بالجنان کو اس حد تک کافی سمجھتے تھے کہ اس کے بعد کسی معصیت کو بھی نجاتِ اخروی میں حارج نہیں قرار دیتے تھے، اور ہر ہر گناہ کے ارتکاب کو بشرطِ ایمان جائز سمجھتے تھے۔ اس گروہ کی وجہ سے علم الکلام میں دو اہم سوالی ابھرے۔ ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ اور مرتکبِ کبیرہ مسلمان ہے یا نہیں؟

مسلک و عقیدہ کے اس نوعیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بنو امیہ کے آخری دور میں اسلامی معاشرہ میں کس درجہ انحطاط رونما ہو چکا تھا، اور وہ خیر امت جو دوسروں کی اصلاح پر مامور تھی اور جسے تہذیب و تمدن کے تقاضوں کو خیر و صلاح کے سانچوں میں ڈھالنا تھا خود کس حد تک اخلاقی پستی کا شکار ہو چکی تھی۔ اب اس کے سامنے سوال یہ نہیں تھا کہ ایمان و عمل کی دولت کو کس طرح عام کیا جائے بلکہ یہ تھا کہ بدکردار اور فاسق و فاجر مسلمانوں کو کیونکر گوارا کیا جائے، اور ان کے بارہ میں فقہ و کلام کی کن معذرتوں کی تخلیق کی جائے۔

ماتریدیہ

یہ گروہ محمد بن محمد بن ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے۔ ماترید سمرقند کے ایک محلّہ کا نام ہے۔ یہ کب پیدا ہوئے، اس کی تعیین تاریخی لحاظ سے مشکل ہے۔

Marfat.com

وفات البتہ ۳۳۳ھ میں ہوئی۔ ابوالحسن اشعری کے معاصر ہیں۔

جس دور میں انھوں نے شعور و ادراک کی آنکھیں وا کیں عالم اسلامی میں بالعموم اور دیار ماوراء النہر میں خصوصیت سے مناظرہ کا بہت چرچا تھا۔ یہ وہ پُرآشوب زمانہ تھا کہ ہر وقت احناف و شوافع کے مابین بحث و جدل کا بازار گرم رہتا۔ ہر ہر محفل اور تقریب پر علماء میں باقاعدہ معرکہ آرائیاں ہوتیں حتیٰ کہ ماتم کی محفلوں میں بھی کسی نہ کسی فقہی یا اصولی موضوع کو مناظرہ و بحث کی غرض سے چُن لیا جاتا، اور پھر فریقین کھُل کر بساطِ جدل و مکالمہ پر ادلّہ کے موتی بکھیرتے اور اپنے اپنے مسلک کی تائید میں قرآن و حدیث کے شواہد پیش کرتے۔

فقہ و اصول کے علاوہ کلامی مسائل پر بھی اکثر طبع آزمائی ہوتی۔ اس دور میں معتزلہ اگرچہ اپنا سیاسی اثر و رسوخ کھو چکے تھے، بلکہ اہل السنّت کے جلیل القدر ائمہ کو خواہ مخواہ آزمائش و محن میں ڈالنے کی وجہ سے بڑی حد تک بدنام بھی ہو چکے تھے، تاہم ان کے پھیلائے ہوئے افکار و خیالات کی صدائے بازگشت اب بھی ذہنوں کو متاثر کیے بغیر نہ رہتی تھی۔ ماتریدی مدرسۂ فکر کو انھیں اثرات کا منطقی ردِ عمل سمجھنا چاہیے۔

ماتریدی اور اشعری دونوں کا بظاہر مقصد ایک ہی تھا یعنی یہ کہ اعتزال و عقلیت کے مقابلہ میں عقائد اہل السنّت کے لیے ایک علیحدہ مدرسۂ فکر کی تاسیس کی جائے۔ دونوں میں فرق یہ تھا کہ جہاں اشعری کے ہاں فکر و دانش کی کوروبتی ہوئی نظر آتی ہے، وہاں ماتریدی کے ہاں اس کا رنگ نسبتہً ذرا شوخ ہے۔ زیادہ واضح لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ ماتریدی مدرسۂ فکر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے متکلمانہ رجحانات کا کامیاب ترجمان ہے۔ اسی سبب سے اس مسلک کو احناف میں زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی۔

بات یہ ہے کہ جہاں تک حضرت امام کی فقہی ژرف نگاہیوں کا تعلق ہے ان کو تو فقہاء عراق و شام نے خوب خوب نکھارا، اور تفریع و توسیع کے ذریعہ اچھی طرح

Marfat.com

مالا مال کیا، مگر ان کے ان متکلمانہ رجحانات کی تشریح کرنا، اور ان پر ایک مستقل متکلمانہ مدرسۂ فکر کی بنیاد رکھنا ابھی باقی تھا جو رسائل ابی حنیفہ میں مذکور تھے۔ اس کام کو فقہائے ماوراء النہر نے خوش اسلوبی سے انجام دیا۔

ماتریدی مسلک کے ممیزات حسب ذیل ہیں:

۱۔ یہ صفات وغیرہ کی بحثوں میں، جس طرح نقل پر بھروسہ کرتے ہیں، اسی طرح عقل کو بھی اس کا ایک صحت مند ماخذ قرار دیتے ہیں، اور اگرچہ عقل کو آخری حکم نہ ماننے میں یہ اشاعرہ سے بڑی حد تک اتفاق رائے رکھتے ہیں تاہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ عقل و دانش کی روشنی سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کیا جائے یوں سمجھیے کہ اشاعرہ کی متکلمانہ تگ و دو کے باوجود مذہب و عقل میں جو فاصلے رہ گئے تھے ان کو دور کرنے کی انھوں نے مخلصانہ سعی کی ہے۔

۲۔ معرفتِ الٰہی کے بارہ میں معتزلہ تو یہ کہتے ہیں کہ عقلاً واجب ہے، مگر یہ اس کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک معرفت عقلاً ممکن تو ہے لیکن واجب نہیں۔ وجوب شرع کی بنا پر ابھرتا ہے۔

۳۔ افعال کا حسن و قبح عقلی و ذوقی ہے یا شرعی۔ اس میں اچھا خاصہ اختلاف رونما ہے۔ معتزلہ کا جانا بوجھا مسلک یہ ہے کہ افعال میں حسن و قبح ذاتی ہے، اور عقل و خرد کی میزان پر اس کو تولا اور معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اعمال کا حسن و قبح شرعی ہے۔ یعنی شریعت جس کو حسن قرار دے وہی حسن ہے، اور جس کو شر و قبیح سمجھے وہی شر و قبیح ہے۔ اس لیے عقل و خرد کی برتر قیاس حسن و قبح کے درمیان خطِ امتیاز کھینچنے سے قاصر ہیں۔

ماتریدیہ کا موقف ان دونوں کے بین بین ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اعمالِ انسانی تین خانوں میں منقسم ہیں:

۱۔ وہ جن کا حسن و خیر ہونا واضح ہے۔ ان کو آسانی کے ساتھ عقل و خرد کی مدد سے متعین کیا جا سکتا ہے۔

Marfat.com

۲۔ وہ جن کا قبیح و شر ہونا واضح ہے۔ ان کو بھی عقل و دانش کے دائروں میں لایا جا سکتا ہے۔

۳۔ وہ امور جن کا حسن و قبح مبہم اور غیر واضح ہے۔ ان کے بارہ میں فیصلہ کرنا صرف نصوصِ شرعی ہی کو زیب دیتا ہے۔

یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ماتریدیہ جب یہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح کو عقل و خرد کی مدد سے متعین کیا جا سکتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ اعمال کا حسن و قبیح ہونا صرف اس بنا پر نہیں کہ شریعت اس طرح سمجھتی ہے بلکہ اس کی تائید میں عقل و خرد کی وضاحتوں کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تنہا عقل کے بل پر تکلیف و ایجاب کے تقاضے ابھر آئے ہیں۔ کیونکہ جہاں تک تکلیفاتِ شرعیہ کا تعلق ہے ان کی تعیین شرع و نصوص ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔

۴۔ اشاعرہ، معتزلہ اور ماتریدیہ میں ایک نقطۂ اختلاف اللہ تعالےٰ کے "افعال" ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ معلل بہ حکمت ہیں یا نہیں یعنی اللہ کے سنن و افعال کی توجیہ مقاصد و اغراض کی روشنی میں ممکن ہے یا نہیں۔ اشاعرہ اللہ تعالےٰ کے افعال میں ارادہ و اختیار کی وسعتوں کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ تعالےٰ پر افعال کے سلسلہ میں کوئی مسئولیت عائد نہیں ہوتی، اور اس کے افعال کی تعلیل و توجیہ غیر ضروری ہے۔ معتزلہ، اللہ تعالےٰ کی حکمت پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے اللہ تعالےٰ کا کوئی بھی فعل حکمت سے تہی نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ اس سے بجز اصلح و احسن کے کچھ صادر نہ ہو۔

ماتریدیہ، معتزلہ سے اس بات میں تو متفق ہیں کہ اللہ تعالےٰ کے افعال معلل بہ حکمت ہیں اور ان پر کبھی بھی عبث و مصادفہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مگر اس تعلیل کے یہ معنی نہیں کہ یہ حکمت اس کے ارادہ و اختیار سے متصادم ہے۔

Marfat.com

ان کے نقطۂ نظر سے یہ بات تو درست ہے کہ اس نے ازراہِ لطف، افعالِ تکوینی یا شرعیات میں حکمت و مقصد کو ہمیشہ مرعی رکھا ہے، مگر یہ اس پر لازم نہیں۔ وہ ایسے افعال پر بھی قادر ہے کہ جن کی کوئی عقلی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

۵۔ صفات کے بارہ میں جہاں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ان کو عین ذات ہی سمجھنا چاہیے، اور اشاعرہ کا یہ مسلک ہے کہ یہ غیر ذات ہیں، وہاں ماتریدیہ کا موقف یہ ہے کہ نہ تو یہ ان معنوں میں عین ذات ہیں کہ ان کا ذات سے علیحدہ کوئی وجود یا تشخص ہی نہ ہو، اور نہ ان کے علیحدہ وجود کے یہ معنی ہیں کہ انھیں استقلال و انفرادیت حاصل ہے کیونکہ اس طرح فرض کرنے سے تعددِ قدماء کا استحالہ لازم آتا ہے۔ ان کے نزدیک ذات و صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ جسے نہ عین ذات کہا جا سکتا ہے اور نہ غیر ذات کہتے ہی بن پڑتا ہے۔"[1]

۱۔ اس پوری بحث کے لیے دیکھیے المذاہب الاسلامیہ ص ۲۸ تا ۳۰۰

Marfat.com

فصل سوم

مسئلہ الٰہیات

کیا الٰہیات میں غور و فکر جائز ہے

مسئلہ صفات کے کیا کیا زیر بحث پہلو ہیں؟ اور مسلمان اہل کلام نے بالعموم، اور علامہ ابن تیمیہ نے بالخصوص اس کے کن کن گوشوں کو اجاگر کیا، اور اس سلسلہ میں ان کی مساعی نے کس ثروت عقلی کا سامان بہم پہنچایا ہے، اس کی تفصیلات بیان کرنے سے پہلے ہمیں یہ بتانا ہے کہ دینیات میں بصیرت و دانش کی ضیا افروزیوں اور غور و تفحص کی صلاحیتوں سے استفادہ کے علامہ کس حد تک مؤید ہیں یا دوسرے لفظوں میں ان کے ہاں تحقیقات کا کیا درجہ ہے؟ اور کس حد تک ان سے کشودِ معانی اور تشریح حقائق کے سلسلہ میں مدد مل سکتی ہے۔ ہم اس بحث کو مندرجہ ذیل تین عنوانوں میں تقسیم کرتے ہیں:

اوّل: کیا الٰہیات میں غور و خوض جائز ہے۔ اگر جواب اثبات میں ہے، تو اس کی کیا وجہ ہے کہ بعض احادیث میں اس کی مخالفت آئی ہے، اور اسلاف میں بعض جلیل القدر ائمہ نے علم الکلام کی موشگافیوں کی کھلے بندوں مذمت کی ہے۔

دوم: سمعیات و عقلیات میں تقدم کسے حاصل ہے؟

سوم: کیا قرآن نے ایسے منفرد عقلی اندازِ استدلال کی نشاندہی کی ہے کہ جس سے علم الکلام کی گتھیوں کو آسانی سے سلجھایا جا سکے۔

علامہ نے ان تینوں سوالوں کا جو جواب دیا ہے اس میں کس درجہ گہرائی، استواری

Marfat.com

اور عبقریت کی جلوہ طرازیاں ہیں۔ کچھ نہ پوچھیے! اس کے اصلی لطف سے تو کچھ وہی لوگ بہرہ مند ہو سکتے ہیں، جن کو اللہ تعالےٰ نے ان کی کتابوں کے براہِ راست مطالعہ کا شرف بخشا ہے، بہر حال یہ بھی کیا کم ہے کہ ہم ان کی ذہنی کاوشوں کو بڑی حد تک اردو خواں قارئین کرام تک پہنچا سکیں۔ آیئے ایک ایک کر کے فکر و نظر کے ان جواہر پاروں سے قلب و ذہن کی آرائشوں کا اہتمام کریں۔

علامہ کے قیام مصر کے دوران ایک مرتبہ کسی شخص نے ان سے پوچھ لیا کہ مسائل کے ایسے گوشوں سے متعلق فکر و تعمق جائز ہے جن میں کہ شریعت کی تصریحات موجود نہ ہوں، اور اگر دین کے ایسے مسائل میں غور و فکر اور بحث و نظر کی کھلی اجازت ہے تو پھر ان احادیث کی کیا توجیہ کی جائے گی، جن میں دینیات اور الٰہیات کے باریک مباحث سے متعلق غور و خوض سے روکا گیا ہے۔ اس سوال کا موجب دراصل یہ غلط فہمی ہے کہ شریعت نے عقل و خرد کے دواعی سے روکا ہے، یا سلف نے 'علم الکلام' کی نازیبا مذمت کی ہے۔

علامہ نے پہلے تو اس مفروضے کی تردید کی ہے کہ شریعت کا کوئی مسئلہ ایسا بھی ہو سکتا ہے۔ جس کی وضاحت نہ کی گئی ہو۔ خصوصاً جو عمل و عقیدہ کے اعتبار سے ضروری ہو لیکن اس کے خدوخال کو نکھارا نہ گیا ہو۔ اس لیے کہ اگر کوئی مسئلہ دینی لحاظ سے اس درجہ اہم ہے کہ اس کا ماننا اور جاننا واجباتِ دین میں سے ہے تو اس کا نہ صرف قرآن میں ہونا ضروری ہے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی جملہ تفصیلات قرآن میں مذکور ہوں۔ یہی نہیں قرآن میں وہ دلائل، وہ براہین اور شواہد بھی پائے جانے چاہئیں۔ جن سے اس مسئلہ کی صحت و استواری پر پوری طرح روشنی پڑ سکے۔ جیسا کہ خود قرآن میں ہے

ماکان حدیثا یفتری و لکن تصدیق الذی
بین یدیہ و تفصیل کل شئ و ھدی و رحمۃ
لقوم یؤمنون۔ یوسف ۱۱۱

قرآن ایسی بات نہیں جو اپنے دل سے بنائی گئی ہو۔ بلکہ جو کتابیں پہلے نازل ہوئی ہیں۔ یہ ان کی تصدیق کرنے والا ہے، اور ہر چیز کی تفصیل بیان کرنے والا ہے، اور مومنوں کے لیے ہدایت و رحمت ہے۔

علامہ کا موقف یہ ہے کہ اگر بنیادی مسائل کے بارہ میں اللہ تعالےٰ کی کتاب کو مفصل و کافی نہ مانا جائے یا یہ فرض کیا جائے کہ آنحضرتؐ نے ان سے متعلق خاموشی اختیار کی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم کھلے ہوئے تناقض کا شکار ہو گئے ہیں کیونکہ اس کا یہ مطلب یہ ہو گا۔

۱۔ کہ یہ مسائل اگرچہ حد درجہ کی دینی اہمیت کے حامل تھے، اور شرح و بسط بھی چاہتے تھے، مگر اس کے باوجود قرآن و سنت نے ان کو درخور اعتنا قرار نہیں دیا، اور

۲۔ یا شریعت نے ان کی پوری پوری وضاحت تو کی تھی لیکن یہ وضاحت بعض اسباب کی بنا پر ہم تک منتقل نہیں ہو پائی۔

ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں باطل ہیں"[1]

اس کے بعد اس حقیقت کی پردہ کشائی فرمائی کہ دینی مسائل میں غور و خوض نہ صرف جائز، برمحل اور موزوں ہے بلکہ قرآن کا توطرۂ امتیاز ہی یہ ہے کہ اس نے جب بھی کسی دینی حقیقت کو پیش کیا ہے تو اس طرح مدلل و مبرہن طور سے کہ انکار کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔

ان کی رائے میں عقل و خرد کی ضیا افروزیوں سے بہرہ مند نہ ہونا مسلمانوں کا شیوہ نہیں، کفار کی محرومی اور تہیدستی ہے۔ وہی حشر کے روز کف افسوس ملیں گے اور کہیں گے:

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول لصریح المعقول، علامہ ابن تیمیہ، مطبعۃ السنۃ المحمدیہ، مدینہ، ج ۱ ص ۱۰ تا ۱۳

Marfat.com

لوکنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر۔ الملک (۲)

اگر ہم پیغمبر کی دعوت پر کان دھرتے اور سوچ سمجھ سے کام لیتے تو آج دوزخیوں میں نہ ہوتے۔

نظریۂ تفویض اور تکافوا دلّہ کے لیے کوئی وجہ جواز نہیں

علّامہ کے نزدیک عقل وخرد کا کیا درجہ ہے، اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگایئے کہ ان کے نزدیک قلب و ذہن میں عقائد وتصورات کا نقشہ، صاف، ممیز، اور واضح ہونا چاہیے اور اس باب میں تفویض اور تکافوُ ادلّہ کی آڑ لینا ہرگز جائز نہیں، قرآن وسنّت کی ہدایات واضح ہیں، فہم وادراک کے فیصلے متعین ہیں، خود شریعت کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک بچی تلی اور واضح رائے عقائد سے متعلق قائم کی جائے کیونکہ اگر ایمانیات ہی کی بنیاد قطعیت، اثبات اور وضاحت پر نہیں ہوگی تو اس سے کسی محکم و واضح تر کردار و سیرت کی تشکیل کی آرزو سرے سے محال ہے۔

تفویض کے یہ معنی ہیں کہ الفاظ قرآن کو بغیر کسی مدلول کو متعین کیے اور تعبیر و وضاحت کی تحدید کے مانا جائے اور کہا جائے کہ مدلول و معنی کو سوا اللہ کی ذات کے اور کوئی نہیں جانتا۔ اس موقف کے مقابلہ میں علّامہ کا کہنا ہے:

اما التفویض فمن المعلوم ان اللہ تعالیٰ امرنا ان نتدبر القرآن۔ وحضنا علی عقله و فهمه فکیف یجوز مع ذلك۔

سو جہاں تک تفویض کا تعلق ہے یہ بات جانی بوجھی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے تدبّر قرآن کی دعوت دی ہے اور ہمیں اس کے فہم وادراک پر ابھارا ہے اور آمادہ کیا ہے۔ اس

بناپر یہ کیسے ممکن ہے کہ ہم سے وہ اس بات کا بھی خواہاں ہو کہ اس کے فہم وادراک سے پہلوتہی کریں، اس کی معرفت سے کنارہ کش ہوں اور اس میں تعقل و تعمق کی خو نہ ڈالیں۔

تکافؤ ادلہ کا مطلب یہ ہے کہ جہاں تک عقلی دلائل کا تعلق ہے، ان کے ذریعہ حق و باطل کا قطعی فیصلہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ اگر ایک دلیل ایک حقیقت کے اثبات پر زور دیتی اور اس کو حق بجانب ٹھہراتی ہے تو دوسری دلیل اسی حقیقت کو اسی قوت کے ساتھ باطل قرار دے سکتی ہے۔ یعنی عقلیات کی واماندگی کا یہ حال ہے کہ جس کو عقل و خرد کے بل پر ثابت کیا جائے گا، اسی کو عقل و خرد کی بنیاد پر جھٹلایا بھی جا سکتا ہے۔ امام ابوالحسن اشعری نے اسی دلیل سے متاثر ہو کر یہ موقف اختیار کیا تھا کہ عقائد میں صرف نصوص ہی پر اعتماد کرنا چاہیے۔ کیونکہ عقل و خرد کی شعبدہ طرازیوں کا کیا اعتبار ہے۔ ابھی حق کے ساتھ ہیں اور ابھی باطل کی تائید و معاونت میں سرگرم!

علامہ اگرچہ عقل و خرد کی نارسائیوں کو مانتے ہیں، اور اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ تنہا عقل کی روشنی سے ایمان و عقائد کی گتھیوں کو سلجھانا ممکن نہیں (اور بالخصوص یونانی فکر تو اس سلسلہ میں قطعی مایوس کن ہے) تاہم وہ اس موقف کو ماننے کے لیے بھی تیار نہیں کہ دلائل حق و باطل، اور نفی و اثبات کے دوگونہ احتمالات کی پرورش کرنے والے ہیں۔ یہ موقف ان کے نزدیک کھلا ہوا تناقض لیے ہوئے ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی شئے عقلی لحاظ سے صحیح بھی ہو اور غلط بھی ہو۔ ہدایت پر بھی مشتمل ہو اور گمراہی پر بھی۔ اسی طرح کسی شئے کے اثبات پر بھی دلالت کناں ہو اور اس کی نفی اور ابطال کو بھی مستلزم ہو۔

علامہ کا کہنا ہے، قرآن کے بارہ میں جس اختلاف کثیر کی نفی کی گئی ہے اور جس کو کلام الٰہی کے منافی ٹھہرایا گیا ہے، وہ یہی تناقض اور دلائل و براہین کا اختلاف تو ہے:

افلا یتدبرون القرآن ولو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا۔ النساء ۸۲

بھلا یہ قرآن میں غور کیوں نہیں کرتے اگر یہ خدا کے سوا کسی اور کا کلام ہوتا تو اس میں بہت سا اختلاف پاتے۔

ان کے نزدیک تکافؤ ادلہ کا گھپلا اس وقت ابھرتا ہے جب دلیل میں کہیں بگاڑ پایا جائے۔[۲] اسی وجہ سے قرآن نے یکسانی اور وحدتِ فکر کے بجائے اختلاف، تناقض اور فریب استدلال کو کفار مکہ کی جانب منسوب کیا ہے اور کہا ہے کہ ان کے پاس کوئی بھی تو سلجھی ہوئی اور متفق علیہ اساس نہیں ہے۔ جس پر یہ اپنے افکار کی تعمیر کر سکیں۔[۳]

انکم لفی قول مختلف یؤفک عنہ من افک۔ الذاریات ۸

اے اہل مکہ تم ایک متناقض بات میں پڑے ہوئے ہو۔ (اور) حقائق سے وہی روگردانی اختیار کرتا ہے جس سے توفیق ہدایت چھین لی گئی ہو۔

قرآن میں ممنوع غور و فکر نہیں، جہل و غلط روی ہے

سوال یہ ہے کہ اگر دینیات میں فکر و تدبر ضروری ہے تو پھر قرآن نے، سنت نے، اور سلف نے روکا کس چیز سے ہے؟

جہاں تک قرآن حکیم کا تعلق ہے، اس نے جن باتوں سے منع کیا ہے وہ یہ ہیں:

۱۔ قول بلا علم

وان تقولوا علی اللہ ما لا تعلمون۔ الاعراف ۳۳

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۱۱۹

۲۔ یہی ماخذ، ج ۱، ص ۱۶۶

۳۔ یہی ماخذ اور یہی سیاق و صفحہ

Marfat.com

اور اس کو بھی حرام ٹھہرایا ہے کہ خدا کے بارے میں ایسی باتیں کہو کہ جن کا تمھیں کوئی علم نہیں۔

۲۔ غیر حقیقی باتوں کو اللہ کی طرف منسوب کرنا

ان لا یقولوا علی اللہ الا الحق۔ الاعراف ۱۶۹

یہ کہ حق کے سوا اللہ کی طرف کوئی چیز منسوب نہیں کریں گے۔

۳۔ بغیر کچھ جانے بوجھے، اور حق و صداقت کا احاطہ کیے، جدل و بحث کے طوفان اٹھانا

انتم ھؤلاء حاججتم فیما لکم بہ علم فلم تحاجون فیما لیس لکم بہ علم آل عمران ۶۶

دیکھو اس بات میں تو تم نے جھگڑا کیا ہی تھا جس کا تمھیں تھوڑا بہت علم تھا بھی۔ مگر ایسی بات میں کیوں جھگڑتے ہو جس کا تم کو کچھ علم نہیں۔

۴۔ حق و صداقت کے آشکار ہو جانے کے بعد بھی میں میخ نکالنا اور بحث و مناظرہ کا جاری رکھنا

یجادلونک فی الحق بعد ما تبین۔ انفال

حق کے آشکار ہو جانے پر بھی یہ لوگ تم سے جھگڑنے لگے۔

۵۔ غلط دلائل سے کام لینا

یجادل الذین کفروا بالباطل لیدحضوا بہ الحق۔ الکہف ۵۶

اور کافر باطل کی بنیاد پر جھگڑا کرتے ہیں تاکہ اس سے حق کو پھسلا دیں۔

یہی وہ باتیں ہیں جن سے ایک شخص جادۂ مستقیم کو چھوڑ کر گمراہی کے آغوش میں جا گرتا ہے۔[1]

سنت و احادیث میں بھی فکر و تعمق نہیں روکا گیا بلکہ صرف موجبات اختلاف کی روک تھام کی گئی ہے

سنّت میں بھی نظر و اجتہاد، یا بصیرت و تعمق کے شرعی و دینی تقاضوں سے

۱۔ مواقع نہی کی نشاندہی کے لیے دیکھیے موافقہ صحیح المنقول ج ۱، ص ۲۵

کہیں نہیں روکا گیا ہے، اور نہ دین کے بنیادی مسائل میں فہم وادراک سے کہیں باز رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جس چیز سے ہمیں روکا اور منع کیا گیا ہے وہ اختلاف وتشتت کی مہلک بیماری ہے۔ قرآن کی آیات کو آپس میں بھڑانا، اور مواقع اختلاف تلاش کرنا ہے، اور اس طرح اختلاف وتشتت سے سادہ لوح مسلمانوں کے دلوں میں خواہ مخواہ کی بحث وجدل سے شکوک پیدا کرنا ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ جب صحابہ میں بعض حضرات نے قضا وقدر پر گفتگو کرتے ہوئے قرآن کی آیات کو باہم بھڑانا شروع کیا، اور نظر وفکر کے اختلافات کو ابھارنے کی سعی کی تو آپؐ کا مارے غصہ کے چہرہ انار کی طرح سرخ ہو گیا۔ آپؐ نے فرمایا:

ابھذا امرتم؟ انما ھلک من کان قبلکم بھذا ضربا کتاب اللہ بعضہ ببعض وانما نزل کتاب اللہ یصدق بعضہ بعضاً۔ (۲)

کیا تمھیں اس چیز کا حکم دیا گیا ہے۔ سن رکھو کہ پہلی قومیں اسی خوئے جدال کی وجہ سے ہلاک ہوئیں۔ یہ اللہ کی کتاب میں تعارض وتناقض کے پہلوؤں کی تلاش میں رہتی تھیں۔ حالانکہ پوری کتاب ایک سچائی ہے جس کی تمام کڑیاں صداقت کی ایک مضبوط زنجیر کی مانند ہیں کہ اس کا ہر حصہ باقی حصص کا مصدق اور مؤید ہے۔

سلف کے موقف کی صحیح صحیح تشریح اور غزالی کے سوئے ظن کی تردید

اس میں شبہ نہیں کہ سلف میں بعض حضرات سے اس انداز کے اقوال منقول ہیں۔ جن سے عقل وخرد کی توہین کا گمان ہوتا ہے جیسے ابو یوسف کا یہ کہنا:۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۲۷

Marfat.com

من طلب العلم بالکلام تزندق۔

جس نے علم کلام کی طلب و جستجو کی وہ زندقہ کا شکار ہوا۔

یا امام شافعی کا یہ فیصلہ

حکمی فی اصل الکلام ان یضربوا بالجرید والنعال۔

اہل کلام کے بارہ میں میرا یہ فتوٰے ہے کہ ان پر کوڑے برسائے جائیں اور ان کی جوتوں سے تواضع کی جائے۔

اسی طرح امام اہل السنّت احمد بن حنبل کا یہ قول بھی اس بدگمانی میں اضافہ کرنے والا ہے:

ما اہتدی احد بالکلام فافلح

کسی نے علم الکلام حاصل کر کے کامرانی کا مزہ نہیں چکھا۔

عوام تو عوام اچھے خاصے اہل فکر نے اس طرح کے اقوال سے یہ سمجھا ہے کہ عقل و خرد کے فطری و طبعی تقاضوں کے خلاف سلف کا یہ موقف پسندیدہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ حتیٰ کہ غزالی ایسے فہیم و فطین شخص پر بھی حقیقتِ حال کھل نہ سکی اور انھوں نے بھی دوسروں کی ہم نوائی اختیار کی اور سلف پر بے جا یہ اتہام لگایا کہ انھوں نے علم الکلام کی مذمّت محض اس بنا پر کی ہے کہ دینیات کے ٹھیٹھ عقائد کے سلسلہ میں متکلمین نے فلسفہ و منطق کی جدید اصطلاحات کیوں استعمال کیں اور علم و عرفان کے ایسے نئے اور جدید پیمانوں کی نشاندہی کیوں کی کہ جن سے یہ سلف مانوس نہیں۔ غزالی کہتے ہیں کہ صرف اتنی سی بات علم الکلام کو لائق مذمت ٹھہرانے کے لیے کافی نہیں کہ اس میں جدید پیمانوں سے کیوں کام لیا گیا ہے، اس لیے کہ جب میدانِ جنگ میں نئے نئے اسلحہ سے کام لیا جا سکتا ہے تو اسلام کے عقلی دفاع میں علم الکلام کی مصطلحات سے کیوں استفادہ نہیں کیا جا سکتا۔[1]

۱۔ موافق صحیح المنقول، ج ۱، ص ۱۴۰

Marfat.com

علامہ کہتے ہیں، سلف کے بارہ میں یہ سوء ظن درست نہیں۔ سلف غور و تعمق کے فطری رجحانات کی قطعی مخالفت نہیں کرتے۔ نہ تبلیغی ضروریات کے پیش نظر اس بات کے منکر ہیں کہ عقل و دانش کے شواہد کو پیش نہ کیا جائے، اور یہ ممکن بھی کیونکر ہے۔ جب تبلیغ دین ضروری ہے اور خود قرآن تبلیغ کے سلسلہ میں عقل و تدبر کے دوائی کو بار بار اکساتا اور بیدار کرتا ہے تو سلف کے لیے کیونکر جائز تھا کہ فکر و تعمق کے دروازوں کو سختی سے بند کر دیتے۔ ان کا کہنا صرف یہ تھا کہ علم الکلام میں چونکہ ایسی اصطلاحوں کو استعمال کیا جاتا ہے جو حق و باطل کے دوگونہ پہلوؤں کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہیں لہٰذا اگر کوئی دعویٰ محض ان کے بل پر ثابت کیا جائے گا تو اس امر کا شدید احتمال ہے کہ اثبات حق کے ساتھ اثبات باطل بھی لازم آئے۔ اسی طرح اگر کسی دعوے کی تردید کی جائے تو اس اندیشے سے دامن کشاں رہنا ناممکن ہے کہ آیا تردید کی لپیٹ میں صرف باطل ہی آیا ہے یا حق بھی اس سے متاثر ہوا ہے۔

اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ ایک متکلم اس پوزیشن میں ہرگز نہیں ہے کہ وہ خالص حق و صداقت کا ماننے والا ہے بلکہ وہ جس طریق سے، جن راہوں سے، یا جن مقدمات کو ترتیب دے کر حق و صداقت تک رسائی حاصل کرتا ہے اس میں اصطلاحات کے ایہام کی وجہ سے قبول باطل کے کئی خطرے بھی پنہاں ہیں۔ اس سے بھی واضح تر لفظوں میں یوں سمجھیے کہ جب وہ توحید کا اثبات کرتا ہے تو وہ موحد نہیں ہوتا، اور جب نبوت و معاد کو مانتا ہے تو وہ نبوت و معاد کا حقیقی معنوں میں مقر نہیں ہوتا۔

علم الکلام کے اس اجمال، ابہام اور الجھاؤ کی طرف علامہ نے اپنی کتابوں میں بار بار اشارے کیے ہیں۔ اور اس میں فکر و استدلال کی جو خطرناکیاں مخفی ہیں ان کو اچھی طرح واضح کیا ہے۔ سلف نے جو التباس و اشتباہ کی بنا پر ان عقلی پیمانوں کو اختیار کرنے سے گریز کیا یہ فکر و استدلال کا حقیقی خطرہ ہے اور اس کی اہمیتوں

Marfat.com

کو اس وقت تک سمجھنا ناممکن ہے جب تک اس کو چند مثالوں سے واضح نہ کیا جائے۔ چنانچہ تھوڑی دیر کے لیے اگر ہم موضوع سے ہٹ کر چند مثالیں پیش کریں تو ہمیں معذور سمجھا جائے۔ مثالیں یہ ہیں:

"احد" و "واحد" کے لفظ سے متکلمین و فلاسفہ یہ مراد لیتے ہیں کہ یہ ایسی ذات سے تعبیر ہے جس میں کسی طرح کا تعدد نہ پایا جائے حتیٰ کہ اس کا صفات کے ساتھ متصف ہونا بھی شان احدیت کے منافی ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ "احد" و "واحد" کے اس اصطلاحی استعمال کی تائید کلام عرب سے نہیں ہو پاتی۔ بلکہ کسی بھی زبان میں "احد" کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ ایسی شئے سے تعبیر ہے جو اپنی ان صفات سے بھی تہی ہے کہ جن سے اس کی ذات یا تشخص کی تعیین ہوتی ہے۔

قرآن نے متعدد جگہ یہ لفظ استعمال کیا ہے مگر کہیں بھی اس سے مراد ایسی واحد و بسیط شئے نہیں ہے کہ جس میں صفات نہ ہوں، یا ترکیب و تالیف نہ ہو۔ ولید بن المغیرہ کے بارہ میں ہے:

ذرنی و من خلقت وحیدًا۔ المدثر ۱۱

ہمیں اس شخص سے سمجھ لینے دو جس کو ہم نے اکیلا پیدا کیا۔

ایک ایسی عورت پر بھی واحد کا اطلاق ہوا ہے جو صفات سے متصف ہے بلکہ جسم و اعراض جسم سے بہرہ ور ہے:

وان کانت واحدۃ فلھا النصف۔ النساء ۱۱

اور اگر صرف ایک لڑکی ہو تو اس کا حصہ نصف (ہے)

اسی طرح مشرک سے متعلق ارشاد باری ہے:

وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ حتی یسمع کلام اللہ۔ توبہ

اور اگر کوئی مشرک تم سے پناہ کا خواستگار ہو تو اس کو پناہ دو یہاں تک کہ اللہ کا کلام سننے لگے۔

Marfat.com

کلام عرب میں بھی 'احد' کے معنی یہ نہیں ہیں کہ یہ ایسے بسیط و مجرّد جوہر کو کہتے ہیں جو صفات سے بے نیاز ہو۔ چنانچہ عام طور پر کہا جاتا ہے۔ رجل واحد و حیدًا هو احد الرجلین۔ یعنی وہ ایک آدمی، یا دو میں کا ایک ہے۔[1]

اب اگر فلاسفہ و متکلمین کی اصطلاح میں گفتگو کی جائے اور ان معنوں میں خدا کو واحد، د، احد قرار دیا جائے کہ وہ جملہ صفاتِ حسن و جمال سے عاری و تہی ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے ایک غلط بات مان لی۔ خدا یقیناً 'احد' ہے مگر باصطلاح قرآن یعنی جس کا کوئی شریک اور ساجھی نہیں۔ نہ یہ کہ اس کی ذات موصوف بہ صفات نہیں ہے۔

اس انداز سے ان کی جملہ اصطلاحیں غیر واضح، غیر متعین اور مجمل ہیں۔ مثلاً جسم، ممکن، جوہر، عرض، جہت، تحیز، عرض یہ سب ایسے الفاظ ہیں جن کے معانی میں ایسا ابہام ہے جو بیک وقت حق و باطل کے دونوں خانوں کو اپنی لپیٹ میں لیے ہوئے ہے۔

قرآن نے "جسم" کو جن معنوں میں استعمال کیا ہے وہ جسد اور تن و توش کے مترادف ہے:

وزادہ فی العلم والجسم۔ البقرۃ ۲۴۷

اس نے اسے علم بھی بہت سا بخشا ہے اور تن و توش بھی۔

واذا رایتھم تعجبک اجسامھم۔ المنٰفقون ۴

اور جب تم ان کو دیکھتے ہو تو ان کے اجسام تمھیں بھلے معلوم ہوتے ہیں۔

اہل اصطلاح نے "جسم" کے معنی میں قدرے وسعت پیدا کی ہے، اور ہوا اور آگ کے شعلوں پر بھی اس کا اطلاق کیا ہے مگر لسانِ عرب سے اس کی تائید نہیں ہو پاتی۔[2]

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۲۰۴

۲۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۷۰

Marfat.com

اس کے بعد 'جسم' کا اطلاق کسی شئی کی غلظت و ضخامت پر بھی ہونے لگا اور جسم تعلیمی اور جسم طبعی پر بھی۔ سوال یہ ہے کہ جب معنی کے عدم تعین کا یہ حال ہے تو جب تک کتاب و سنت سے ایک معنی کی تعیین نہ ہو جائے اس لفظ کو صفات کے سلسلہ میں نفیاً یا اثباتاً کیونکر استعمال کیا جا سکتا ہے۔

بعینہٖ یہی حال دوسری اصطلاحات کا ہے۔ سلف 'ممکن' کو مقدور کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں حادث کے معنوں میں نہیں۔ جوہر کا اطلاق قائم بالذات کے معنی پر بھی ہوتا ہے، اور منزہ عن الصفات کے فلسفیانہ معنوں میں بھی۔ عرض سے مقصود ایسی صفت بھی ہو سکتی ہے جو دائمی و ابدی ہو، اور ایسا وصف عارض و حادث جو زوال پذیر ہونے والا ہے۔ جہت و تحیز کے بھی دو معنی ہیں۔ اگر ان سے مراد یہ ہے کہ ایک حقیقت کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے، اور آنکھ اس کو دیکھ سکتی، اور اس کے شرف دیدار سے مشرف ہو سکتی ہے تو ان معنوں میں اللہ تعالیٰ کے لیے بلاشبہ جہت و تحیز کے ثابت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن اگر اس سے مقصود کسی شئے کو گھیر لینے اور احاطہ کر لینے کے ہیں تو ان معنوں میں اللہ تعالیٰ کو ہرگز جہت و تحیز سے متصف نہیں گردانا جا سکتا۔

غرض یہ ہے کہ سلف نہ تو دین کے معاملہ میں غور و فکر کے مخالف ہیں اور نہ اس بات کے حامی کہ متکلمین اور اہل بدعت سے ان کی زبان یا اصطلاحوں میں گفتگو نہ کی جائے۔ اس کے برعکس ان کا موقف یہ ہے کہ جب تک مصطلحات کی تعیین نہ ہو جائے، اور ان کو اجمال و غموض کی تاریکیوں سے نکال کر روشنی اور ضیاء کی متعین فضا میں داخل نہ کر لیا جائے، اس وقت تک بحث و مناظرہ کی بساط نہ بچھائی جائے۔ دوسرے لفظوں میں ان کا موقف حکیم یونان سقراط کے اس موقف سے ملتا جلتا ہے کہ کسی موضوع پر بات چیت سے پہلے فہم و ادراک کے پیمانوں کی وضاحت ہونا چاہیے تاکہ دو گفتگو کرنے والوں میں موضوع اور دلائل کے بارہ میں کوئی غلط فہمی نہ پیدا ہو۔

Marfat.com

معانی کی تعیین کیونکر ہو۔ یہ ایک اہم سوال ہے۔ لیکن اس کے بارہ میں بھی ان کا ذہن بالکل صاف ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ صفات کے بارہ میں مفاہیم اور معانی کو ہم کتاب اللہ اور سنّتِ رسول سے اخذ کریں گے، اور پھر دیکھیں گے کہ آیا متکلمین اور حکماء کی تجویز کردہ اصطلاحیں ان معانی سے ہم آہنگ ہیں یا نہیں۔ اگر ہم آہنگ ہوں گی تو ہم بغیر کسی تردد اور ہچکچاہٹ کے تائید کریں گے ورنہ یہ کہہ کر ٹھکرا دیں گے کہ یہ اصطلاحیں اور یہ پیمانے ہمارے لیے قابلِ قبول نہیں[1]!

اس وضاحت سے اس شبہے کا قطعی ازالہ ہو جاتا ہے کہ سلف نے علم الکلام کی مذمّت کی ہے۔ یہی نہیں اس سے یہ حقیقت بھی نکھر کر نظر و بصر کے سامنے آجاتی ہے کہ سلف دینیات کے معاملہ میں کس درجہ محتاط اور متوازن تھے۔ علم الکلام سے متعلق ان کی عبارات کا مطلب صرف یہ ہے کہ غیر مشروط طور پر اور بغیر معنی و مفہوم کو متعین و واضح کیے ہمیں ان فلسفیانہ و متکلمانہ مصطلحات سے عقائد کو مستنبط نہیں کرنا چاہیے کیونکہ ان کا اصل مصدر و ماخذ عقلیات نہیں کتاب و سنّت ہے۔ یہ موقف ایسا صحیح اور توازن و اعتدال لیے ہوئے ہے کہ کوئی شخص بھی اس کی معقولیت سے انکار نہیں کر سکتا۔

تعارضِ ادلّہ کی صورت میں سمعیات و عقلیات میں سے تقدّم کسے حاصل ہے

یہ بڑے معرکہ کا سوال ہے اور اس کے جواب سے عہدہ برا ہونے سے پہلے اس کے پس منظر پر غور کر لینا چاہیے۔ ہم معتزلہ کے ضمن میں بتا آئے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی دور ہی میں نئے نئے مسائل پیدا ہو گئے تھے اور فقہی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ عقیدہ و ایمان کی سادگی بھی تعبیر و ترجمانی کے تکلفات

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۸۱ تا ۱۸۳

Marfat.com

سے آشنا ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ چنانچہ لوگ جبر و قدر پر عقلی پیمانوں کی روشنی میں غور کرنے لگے تھے۔ ایمان کے کیا حدود ہیں؟ اور مرتکب کبیرہ مسلمان ہے یا نہیں۔ اس بحث نے تو اچھا خاصہ اختلافِ رائے پیدا کر رکھا تھا۔ صفات کی عمیق اور نازک بحثیں بھی اہل علم کے حلقوں میں پورے زور شور سے جاری تھیں، اور خلقِ قرآن کے فتنہ نے تو امت کو دو مستقل فرقوں میں بانٹ کر رکھ دیا تھا۔ ان مسائل کی چھان بین، تحقیق و تفحص اور بحث و نظر نے ایک نئے ذہن کی تخلیق میں مدد دی جو صفات کی حد تک صرف نصوص پر قانع نہیں رہنا چاہتا تھا بلکہ سند کے پہلو بہ پہلو یہ بھی دیکھنا چاہتا تھا کہ اس میں منطقی استواری کی مقدار کس درجہ ہے اور اس سے ذوق و خرد کے تقاضوں کی تکمیل کس حد تک ممکن ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب یونانی علوم و تصورات، خیالات و افکار پر گہرا اثر ڈال رہے تھے اور جب عجم کا شکست خوردہ مگر بدرجہ غایت ہشیار گروہ اسلام سے اس کی فتوحات کا انتقام لینا چاہتا تھا اور عقل و فلسفہ کے بھیس میں فکر و نظر کے ایسے ایسے مرمخرفات کی اشاعت و تبلیغ میں مصروف تھا کہ جن سے اسلامی صفوں میں اختلال پیدا ہوا، وحدتِ فکر پارہ پارہ ہوئی، اور اس قوت و حرکت کو نقصان و گزند پہنچا کہ جس نے مسلمانوں میں تسخیرِ عالم کے پُرزور جذبہ کو ابھار رکھا تھا۔

ان حالات میں یہ قدرتی امر تھا کہ مسلمانوں میں عقائد و صفات کے بارہ میں اختلاف رائے پیدا ہوتا اور تعبیر و تاویل کے متعدد مدارس قائم ہوتے۔ ان سب کو ہم ذیل کے تین گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں:

۱۔ ائمہ سلف کا موقف جنھوں نے استدلال و استنباط کے سلسلہ میں صرف کتاب و سنّت کی ٹھیٹھ اور واضح تصریحات ہی کو کافی و تسلی بخش سمجھا، اور کلام و فلسفہ کی پُرپیچ اور غیر واضح راہوں پر چلنے سے گریز اختیار کیا۔

۲۔ متکلمین و حکمائے اسلام کا وہ گروہ جس نے دیانتداری سے اسلام کا

دفاع کیا۔ جس نے نہ صرف یونانی علوم وفنون کا گہرا مطالعہ کیا اور اس کو ذہن و فکر کا جزو بنایا بلکہ جنھوں نے ان تصورات کو اسلامی رنگ دیا، ان میں اسلامی روح پھونکی اور ان کے مزاج عقلی کے لیے نیا دینی سانچہ مہیا کیا۔ ان کی علمی خدمات کا دائرہ بہت وسیع اور گوناگوں ہے۔ مختصر یوں سمجھیے کہ انھوں نے ایک طرف علوم عقلی کو آب وتاب بخشی اور دوسری طرف تاویل وتعبیر کے چہرۂ زیبا کو عقلیات کے رنگ وروغن سے سنوارا اور نکھارا۔

۳۔ ملاحدہ اور زنادقہ کا وہ طائفہ جس کے قومی پندار وزعم پر اسلام نے سخت ضرب لگائی تھی، جو قلب وذہن کے اعتبار سے ہرگز مسلمان نہیں تھا۔ اور جس نے فلسفہ وکلام کا روپ محض اس بنا پر دھار رکھا تھا کہ اس طرح وہ کامیابی کے ساتھ اپنے ملحدانہ خیالات کو مسلمانوں میں پھیلا سکتا تھا۔

متکلمین اور حکمائے اسلام کی تبلیغی ودفاعی خدمات کے اعتراف کے باوجود اور اس اقرار کے باوصف کہ ان کی علمی وفکری کاوشوں سے فلسفہ و کلام کی جدت طرازیوں میں اچھا خاصہ اضافہ ہوا ہے، اور علوم وفنون کے قافلے بڑی حد تک آگے بڑھے ہیں، یہ واقعہ ہے کہ بالواسطہ یا بلاواسطہ ان کی مساعی سے ایسی عقلیت ضرور پیدا ہوئی ہے جس نے حجیت واستناد کے مسلمہ اصولوں سے انحراف کیا ہے، جس سے عقیدہ وعمل کا محور بدلا ہے، اور سمعیات کے جائز اور ضروری وقار کو صدمہ پہنچا ہے۔

یعنی ان عقلیت زدہ حضرات نے ایک طرف تو عقل وسمعیات کے مابین مزعومہ خلیج کو وسعت دی اور تناقضات کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا تاکہ ان کو عقل وخرد کے تقاضوں سے متصادم قرار دیا جا سکے اور دوسری طرف اس نقطۂ نظر کی اشاعت کی کہ شریعت وعقل میں تناقض کی صورت میں ترجیح بہرحال عقل ہی کو ہونا چاہیے، سمعیات کو نہیں۔ ان کے اس موقف کو علامہ نے ذیل کے چھ تلے الفاظ میں پیش کیا ہے:۔

اذا تعارضت الادلة السمعية والعقلية او السمع والعقل او النقل والعقل او الظواهر النقلية والقواطع العقلية او نحو ذلك من العبارات فاما ان يجمع بينهما وهو محال - لانه جمع بين النقيضين واما ان يراد جميعًا واما ان يقدم السمع وهو محال لان العقل اصل النقل فلما قدمناه عليه كان ذلك قدحًا فى العقل الذى هو اصل النقل والقدح فى اصل الشئ قدح فيه فكان تقديم النقل قدحًا فى النقل والعقل جميعًا فوجب تقديم العقل ثم النقل اما ان يتاول واما ان يفوض۔ [1]

جب ادلہ سمعیہ وعقلیہ میں تعارض رونما ہو، یا سمع وعقل یا نقل وعقل باہم ٹکرا جائیں، یا ظواہر نقل اور قطعیات عقلی میں تصادم دکھائی دے، تو اس صورت میں یا تو ان دونوں کو بیک وقت مانا جائے گا، لیکن یہ محال ہے کیونکہ اس سے جمع بین النقیضین لازم آئے گا۔ یا سمع کو عقل پر ترجیح دی جائے گی، اس میں استحالہ ہے اور وہ یہ ہے کہ نقل کی بنیاد بھی عقل ہی پر تو ہے، اس لیے اگر نقل کو ترجیح دی گئی تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ یہ اس عقل کے حق میں بھی قدح کے مترادف ہے جس پر کہ خود نقل کا کارخانہ قائم ہے۔ اور اس لحاظ سے نقل کو مقدم ٹھہرانے سے گویا نقل وعقل دونوں پر ہم نے اعتراض کیا۔ لہذا اسب یہی ٹھہرا کہ عقل کو ترجیح دی جائے اور نقل کی یا تو تاویل کی جائے اور یا پھر اس کے معاملہ میں تفویض اور خاموشی اختیار کی جائے۔

شریعت کا مرکز ثقل سمعیات ہیں اور علامہ کی رائے میں متکلمین نے عقیدہ والتفات کو اسی مرکز سے دور ہٹانے کی شعوری یا لاشعوری کوشش

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۱

کی ہے۔ علامہ کا یہ تجزیہ بالکل صحیح ہے کہ مسلمانوں کو اس مرکز سے ہٹانے کی ذمہ داری تنہا فلسفہ و حکمت کے سر نہیں ڈالی جا سکتی، اس میں تصوف کے انتہا پسندانہ افکار کو بھی دخل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ فلسفہ نے اگر نصوص و روایات کو شک کی نظر سے دیکھا، اور حکمت و خرد کی فسوں سازیوں پر ضرورت سے زیادہ زور دیا تو تصوف کی شعبدہ طرازیوں نے ذوق و وجدان کے انکشافات کو علم و عرفان کی آخری سرحد قرار دیا۔ فارابی اور ابن مبشر بن فاتک اور اس کے اتباع نے اگر فلسفی کے مقام کو انبیاء کے مرتبہ عقلی سے بھی آگے تک اچھال دینے کی کوشش کی تو ابن العربی، الطائی وغیرہ ان سے پیچھے نہیں رہے انھوں نے بھی "خاتم الاولیاء" کے مقام کو انبیاء کے مقامِ فضیلت سے کہیں اونچا قرار دیا۔[1]

کیا حکماء و متکلمین خلافِ اسلام محاذ میں شریک تھے۔ ایک غلط فہمی کا ازالہ

تعارض ادلہ کے سفسطہ کو جن لوگوں نے پیش کیا اور سمعیات کے مقابلہ میں عقل و خرد کے نتائج کو راجح ٹھہرایا، ان میں قرامطہ، اور اخوان الصفا کے مرتبین کے علاوہ فارابی، ابن سینا، سہروردی، ابن رشد اور غزالی کا نام سرفہرست ہے۔

علامہ نے اس نزاع کے جواب کا کیا حکیمانہ موقف اختیار کیا؟ اور کس طرح عقل و دین کے درمیان تعارض و تضاد کی جو خلیج حائل ہو گئی تھی اس کو پاٹنے کی مقدور بھر کوشش کی۔ اس کی تفصیلات تو آگے آئیں گی، یہاں ایک غلط فہمی کا ازالہ نہایت ضروری ہے۔ ہم مانتے ہیں کہ اسلام کی شوکتِ تسخیر نے نہ صرف

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ص ۳

Marfat.com

عجم کے پندار و تعصب کو بری طرح مجروح ہی کیا تھا بلکہ ان میں منتقمانہ جذبات کو بھی بری طرح ابھار دیا تھا۔ ہم اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اسلام کی تاریخ، حدیث، فقہ اور دینیات کے صاف ستھرے تصوّر کو بگاڑنے میں بڑی حد تک ان عناصر کی ریشہ دوانیوں کا دخل ہے، اور ان کی ان مخالفانہ کوششوں سے اسلام کو سخت نقصان پہنچا ہے۔ نیز اس بات کے مان لینے میں بھی قطعی تامل نہیں ہے کہ ایک گروہ نے بھرپور کوشش کی ہے کہ مذہب و دانش میں خصوصیت سے تنافر و اختلاف کے پہلوؤں کو نمایاں کیا جائے اور اُمت مسلمہ کے رخ کو حجیت و استناد کے جانے بوجھے پیمانوں کی طرف سے ہٹا کر عقل و خرد کے خود تراشیدہ اقسام کی طرف موڑ دیا جائے۔ یہ ساری باتیں اپنی جگہ صحیح ہیں، لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ غزالی، رازی، سہروردی اور ابن رشد ایسے حضرات اس مخالفِ اسلام محاذ میں شریک تھے جیسا کہ علامہ کی تصریحات سے ظاہر ہوتا ہے۔ یا یہ کہ ظواہر کی تاویل و تعبیر کا مسئلہ حقیقی یا ضروری نہیں تھا بلکہ محض ملاحدہ اور زنادقہ کا پیدا کردہ تھا۔

فلسفہ دین کا ایک ادنیٰ طالب علم بھی اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ فکری ارتقاء کے سلسلہ میں تعبیر و تاویل کے کچھ مرحلے قطعی ایسے آتے ہیں۔ جہاں ظواہر الفاظ سے کام نہیں چلتا۔ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ دین کے کچھ اونچے حقائق ایسے بھی ہیں کہ جن کی قامتِ زیبا پر الفاظ و حروف کا جامہ راس نہیں آتا۔ اسی حقیقت کو آپ اس طرح بھی ادا کر سکتے ہیں کہ انسانوں میں فہم و ادراک کی سطحیں ایک جیسی نہیں ہوتیں اور علوم عقلیہ کے فروغ سے ان میں اچھا خاصہ تفاوت پیدا ہو جاتا ہے۔ کچھ لوگوں کی فکری تسکین کا سامان اگر تشبیہات و تمثیلات کے دلچسپ انداز سے مہیا ہوتا ہے تو کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی ذہنی لطافتیں تشبیہ و تمثیل سے اطمینان حاصل نہیں کر پاتیں۔ یہ حقائق کو تجرید و تنزیہ کی علمی

Marfat.com

شکل میں دیکھنا چاہتے ہیں۔

اگر ہمارا یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک حکیمانہ کتاب میں انسانی سطح کے اس قدرتی اختلاف کی رعایت قطعی ملحوظ رہنا چاہیے۔ اس کا یہ مطلب بھی ہے کہ عقل و دانش کی ضیا افروزیوں سے تاویل و تعبیر کے سلسلہ میں ایسے موڑ آنا چاہئیں کہ جہاں ظواہر الفاظ سے ہٹ کر معنی و مفہوم کو مجاز و استعارہ کے آئینہ میں دیکھا جا سکے اور وقت کے تیز رَو دھاروں کا ساتھ دیا جا سکے۔

مزید برآں مذاہبِ عالم کے تحقیقی مطالعہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جب بھی کسی قوم نے صرف الفاظ و حروف کی اہمیتوں پر زور دیا اور متن و الفاظ کی گہرائیوں میں اترنے کی کوشش نہیں کی یا فقہ و کلام کے پیچیدہ حقائق اور لطائف دین کی تشریح کے سلسلہ میں تعبیر و تاویل کی وسعتوں کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھا ہے تو اس کا بیشتر نتیجہ یہ نکلا ہے کہ فکر و اجتہاد کی تخلیقی قوتیں عقیم ہو گئی ہیں۔ ذہن کی تازہ کاریاں ختم ہو گئی ہیں اور متحرک و حیات آفرین دین بے جان اور نفس ہو کر رہ گیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے تعارض ادلّہ کے سلسلہ میں جو عبارت نقل کی ہے وہ قریب قریب وہی ہے جس کو رازی نے اساس التقدیس میں بیان کیا ہے[1]۔ اس سے ذرا آگے محکمات و متشابہات کی بحث ہے جس میں رازی نے بہ تصریح بتایا ہے کہ عقائد و صفات کی بحثوں میں محکمات کو بنیاد قرار دینا چاہیے اور متشابہات کی تاویل کرنا چاہیے۔ اس فصل میں ایک لطیف بحث اس امر سے متعلق بھی ہے کہ محکمات و متشابہات کی تعیین کن اصولوں کے تحت کی جائے، جب کہ اشاعرہ اور معتزلہ دونوں ہی اپنی مقصد برآری کے لیے آیات پیش کرتے اور ان کی روشنی میں اپنے دعوے کو آگے بڑھاتے ہیں۔

۱۔ اساس التقدیس، مطبوعہ مصر، مطبع کردستان العلمیہ ۱۳۲۸ھ، ص ۲۱۰

ہم پوری ذمہ داری سے کہتے ہیں کہ رازی کی اس بحث سے جو تاثر پیدا ہوتا ہے وہ مخالفانہ ہرگز نہیں ہے نہ اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ شریعت کے مقابلہ میں عقل و دانش کی اہمیتوں کو کچھ زیادہ اہمیت دی جائے۔ ان کی غرض و غایت صرف یہ ہے کہ صفات کے معاملہ میں کچھ مشکلات پیش آتی ہیں اور وہ یہ ہیں کہ ذہن کہیں کہیں کھلا ہوا تعارض محسوس کرتا ہے یعنی کہیں کہیں تشبیہ و تجسیم کے لوازم یا متضمنات اس درجہ واضح ہوتے ہیں کہ ان کو بعینہٖ تسلیم کر لینا کم از کم کسی حکیمانہ دماغ کے لیے آسان نہیں ہوتا۔

اس صورت میں تاویل ناگزیر ہو جاتی ہے اور عقل و دانش کی رہنمائی میں ایسے قدم اٹھانا ہی پڑتے ہیں۔ جن سے یہ تعارض نہ صرف رفع ہو جائے بلکہ دل تسکین و طمانیت کی خنکی محسوس کرنے لگے۔

ابن رشد کی فصل المقال کے صفحات ہمارے سامنے ہیں۔ ان میں بھی "حدود تاویل" پر ایک نفیس بحث ثبت ہے۔ ان کا ذہنی و فکری اشکال بھی بعینہٖ وہ ہے جو رازی کا ہے۔ تاویل و تعبیر کے بارہ میں ان کے اس نکتہ کا تو جواب نہیں دیا جا سکتا کہ جب ایک فقیہہ بعض ادلہ کی محکمی و استواری کے پیش نظر الفاظ کی تاویل کا مجاز ہے اور اسے بالاتفاق یہ حق دیا جاتا ہے کہ کسی لفظ کی حقیقی دلالت سے قطع نظر کر کے مجازی معنی پر اکتفا کرے کیونکہ دلیل کا اقتضا یہی ہے، تو بعینہٖ یہی حق الٰہیات میں ایک حکیم کو کیوں حاصل نہیں!

غزالی کا مسلک بھی ڈھکا چھپا نہیں۔ ان کے دل و دماغ میں اسلامی عقائد کا جو رچاؤ ہے وہ ان کی تمام تصنیفات سے عیاں ہے۔ احیاء میں کئی مقامات پر انھوں نے مجاز و حقیقت کی نازک بحثوں کو چھیڑا ہے، اور تاویل و تعبیر کو توازن و اعتدال کے ایسے سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔ جن سے نہ تو کتاب و سنّت کی تصریحات کو کسی درجہ میں بھی کوئی

Marfat.com

نقصان پہنچے اور نہ عقل وخرد کے تقاضے ہی مجروح ہونے پائیں۔ اور یہی توازن فکر تو ہے کہ جس کی وجہ سے یہ عالمِ اسلامی میں غیر معمولی طور پر مقبول ہوئے۔ ان کے بارہ میں قاضی ابوبکر بن العربی کی یہ تنقید بالکل صحیح ہے

دخل فی بطون الفلاسفة ثم اراد ان یخرج منهم فما قدر (۱)

کہ وہ فلاسفہ کے حلقوں میں داخل تو ہوئے مگر سعی وارادہ کے باوجود اس سے کبھی باہر نہ ہو سکے۔

لیکن صرف ان معنوں میں کہ شریعت وتصوّف سے انتہائی وابستگی کے باوجود بھی فلسفہ ودانش کے صحت مند اثرات اور لطائف سے ان کا قلب وذہن کبھی محروم نہ اختیار کر سکا۔

قرامطہ اور اخوان الصفا کے مرتبین کے بارہ میں علّامہ نے جس سوءِ ظن کا اظہار کیا ہے وہ البتہ صحیح ہے۔ چنانچہ اخوان الصفا کے اوراق میں تعلیمیہ کے مخصوص اندازِ دعوت کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ اس میں پہلے تو انھوں علوم وفنون کی ایک جنت تعمیر کی ہے اور فلسفیانہ خیالات وافکار کا ایک پُرشکوہ محل بنایا ہے جس میں طبیعیات، مابعد الطبیعیات، منطق اور نفسیات کے مختلف دبستان نظر وبصر اور توجّہ والتفات کے گوشوں کو بے اختیار اپنی طرف کھینچتے ہیں۔ اور پھر ایک قاری جب اس جنّتِ فکری کی سیر سے فارغ ہو لیتا ہے اور ان کے علم وہنر اور ذوق وسلیقہ کے کرشموں سے، ان کے علم وفضل کا اچھی طرح اندازہ لگا لیتا ہے تو کیا دیکھتا ہے کہ آگے عقائد وافکار اور تصوراتِ دینی کی ایک نئی بستی بسائی گئی ہے۔ جس میں ارسطو کی تجرید بھی ہے، مجوسیت کا تہذیبی ورثہ بھی ہے، ہندو تصوّف کی جھلکیاں بھی ہیں۔ اور بابل ونینوی کے پرانے توہمات کی طرفہ طرازیاں بھی۔ لطف یہ ہے کہ ان

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۲

Marfat.com

تمام بوقلمونیوں کو اس حسنِ ترتیب سے پیش کیا گیا ہے کہ کہیں بھی خیالات و افکار کی اجنبیت و بے گانگی کا احساس نہیں ہو پاتا۔ اس پوری کتاب میں مرتبین نے کوشش کی ہے کہ اسلام کے نام پر ایک مخصوص اور متوازی نظامِ فکر پیش کیا جائے جس میں الفاظ، اصطلاحات اور عنوان کی حد تک تو اسلام کو استعمال کیا جائے مگر اس کی روح، اساس اور اس پر مبنی نظام فکر و عمل بالکل جداگانہ نوعیت کا ہو۔ ہم ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی اس رائے سے بالکل متفق ہیں کہ یہ دراصل ایک سیاسی گروہ تھا جس کو سطوت و اقتدار کی طلب و ہوس نے اندھا کر رکھا تھا جو عباسیوں سے خوش تھا اور نہ فاطمیین کے طرز حکومت ہی سے مطمئن تھا۔ یہ گروہ چاہتا تھا کہ ان دونوں کا تختہ الٹ کر ایک نئے نظامِ حکمرانی کی طرح ڈالی جائے۔ ظاہر ہے کہ اتنے بڑے انقلاب کے لیے ایک نئے انداز فکر اور ایک نئے فلسفہ حیات کی ضرورت تھی۔ اس لیے یہ لوگ مجبور ہوئے کہ تمام مسلمانوں سے ہٹ کر ایک نئے طرز فکر کو ایجاد کریں۔ اخوان الصفا ان کی اسی جدت طرازی کی آئینہ دار ہے۔"[1]

فارابی اور ابن سینا ٹھیٹھ فلسفی ہیں اور ارسطو کے نظریات کے ایسے مخلص اور پُرجوش ترجمان ہیں کہ اگر ارسطو زندہ ہوتا تو ان کی ذہانت اور علمی کاوشوں کی دل کھول کر داد دیتا۔ ان کے بارے میں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ انھوں نے یونانی فکر کو جس شیفتگی، جس عشق اور مرعوبیت کے تحت پیش کیا ہے اس کا منطقی تقاضا یہی تھا کہ اسلامی عقائد و تصورات کے ساتھ ان کی عقیدت و وابستگی کا رشتہ نسبتہً کمزور نظر آئے۔ چنانچہ عملاً یہی ہوا بھی ہے۔ یہ مسلمان ضرور ہیں مگر ان کے قلب و ذہن پر ارسطو بری طرح سوار ہے۔

۱۔ مقدمہ اخوان الصفا، مطبوعہ، مطبعۃ العربیہ، مصر ۱۹۲۸ء از ڈاکٹر طٰہٰ حسین ص ۷

اعترافِ حقیقت۔ ادلّہ میں باہم تعارض نہیں علّامہ کے اٹھارہ دلائل کی تفصیل!

ہمارے اس دفاع کے باوجود اسلامی تاریخ میں ایسے ذہن کی بہرحال نشاندہی ہوتی ہے جس نے سمعیات کے مقابلہ میں عقل وخرد کے تقاضوں کو مقدم ٹھہرایا، اور ان میں تناقض و اختلاف کے پہلوؤں کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہمیں اس حقیقت کے مان لینے میں بھی کوئی ذہنی دشواری محسوس نہیں ہوتی کہ علوم وفنون اور فلسفہ وحکمت کے ارتقاء و فروغ سے جب کہ اس کے ساتھ ساتھ صحیح دینی تربیت کا فقدان شامل ہو غیر شعوری طور پر ذہن اس طرح کے بن جاتے ہیں اور تاویل کا ایسا انداز قائم ہو جاتا ہے کہ حقائقِ دینی اور حقائقِ عقلی میں توازن و اعتدال قائم نہیں رہ پاتا۔ علّامہ کی تمام تر گفتگو کا محل دراصل یہی عدمِ توازن ہے۔ اور عقل و دین میں کسے تقدم حاصل ہے؟ یہ سوال دراصل اسی عدمِ توازن کا کرشمہ ہے۔

نقل وسمع کے اس تقابل میں سفسطہ کی کون نوعیت پنہاں ہے؟ اس سلسلہ میں علّامہ نے جو اٹھارہ وجوہ بیان کی ہیں، اور اس انداز، گہرائی اور دقتِ نظر سے اس مسئلہ کا جائزہ لیا ہے کہ جس سے مسئلہ صفات کے قریب قریب تمام اہم پہلو بحث ونظر کی زد میں آگئے ہیں۔ ان میں تفسیر، لغت، فقہ، کلام اور فلسفہ کے وہ شاہکار اور جواہر پارے جلوہ فگن ہیں جو بحیثیت مجموعی کسی مصنف کی کتاب میں پائے نہیں جاتے۔

ان سے علّامہ کی انفرادیت، جامعیت اور علوم ومعارفِ اسلامی کے بارہ میں وسعتِ نظر کا خاص اندازہ ہوتا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ تکرار واعادہ کو حذف کرکے کم از کم اس مواد کو صفحاتِ قرطاس پر ضرور بکھیر دیں جس کا تعلق دینیات کے مقابلہ میں عقل وخرد کے موقف سے ہے۔

Marfat.com

اس مرحلہ پر ہم تفصیلی تنقید سے عمداً دامن کشاں رہیں گے اور اختصار کے ساتھ صرف علامہ ہی کے افکار کو ملخصاً پیش کرنے پر اکتفا کریں گے۔

۱۔ علامہ کا کہنا ہے کہ جو لوگ تعارض ادلّہ کے نظریہ کو اچھالتے ہیں اور پھر تاویل و تعبیر کی اہمیتوں پر زور دیتے ہیں ان میں پہلا نقص تو یہ ہے کہ یہ خود آپس میں متفق نہیں۔

ان میں کچھ لوگ تو ایسے برخود غلط ہیں جو یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام نے اللہ، آخرت، جنّت و دوزخ اور ملائکہ سے متعلق ایسے امور و کیفیات کو بیان کیا جو حقیقت الامر کے مطابق نہیں ہیں۔ مثلاً یہ کہ اللہ ایک "عظیم جسم" سے تعبیر ہے۔ اخروی زندگی میں اجسام و ابدان کا بعینہٖ اعادہ کیا جائے گا۔ یا یہ کہ جنّت کے لذائذ اور جہنّم کی ایذا کوشیاں جسمانی و مادّی نوعیتوں کی حامل ہوں گی۔ حالانکہ یہ سب تصریحات تاویل طلب ہیں۔ مگر انبیاء نے یہ خلافِ واقع چیزیں اس مصلحت کے تحت بیان کی ہیں کہ اس کے بغیر عوام کے ذہنوں میں ان حقائق کا اتار دینا ناممکن تھا۔ ابن سینا نے رسالہ اضحویہ میں یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ اس گروہ کو اہل الوہم والتخییل کے نام سے موسوم کرنا چاہیے۔[1] ان میں پھر دو گروہ ہیں۔ ایک وہ ہے جو یہ کہتا ہے کہ انبیاء حقیقت نفس الامری کو جانتے بوجھتے تو ہیں مگر عوام کی ذہنی سطح کے پیش نظر بیان نہیں کرتے۔ دوسرا گروہ اس سے آگے بڑھ کر یہ بڑھانکتا ہے کہ خود انبیاء کا علم بھی انہیں ظواہر تک محدود ہے۔ اور علم و ادراک کا یہ شرف صرف حکماء اور فلاسفہ کو حاصل ہے۔ وہ صرف ظواہر پر قناعت نہیں کرتے بلکہ ان کے تیکھے معنی و حقیقت کی جو جلوہ طرازیاں ہیں ان سے بھی بہرہ مند ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔[2]

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۳

۲۔ یہی ماخذ اور یہی صفحہ

دوسرا گروہ جس کو بجا طور پر اہل التحریف والتاویل کے لقب سے ملقب کرنا چاہیے، ان کا یہ عقیدہ ہے کہ انبیاء نے سرے سے ایسے ظواہر کی تلقین ہی نہیں کی کہ جن سے "جسمانیت" پر استدلال کیا جا سکے۔ یہ ایسی تمام تصریحات کی تاویل کرتے ہیں کہ جن سے صفات کا اثبات ہوتا ہے، یا جن سے 'معانی' کسی قدر جسم کے سانچے میں ڈھلتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ تاویل کے سلسلہ میں یہ عجیب وغریب مجازات واستعارات کی آڑ لیتے ہیں۔ یہ موقف بعینہٖ وہی ہے جس کو معتزلہ، کلابیہ، سالمیہ، کرامیہ اور حضرات تشیع نے اختیار کیا ہے"۔[1]

۲- اسی سیاق میں علامہ نے اس تفسیری لطیفہ کی نشاندہی کی ہے کہ لفظ "تاویل" سے کیا مراد ہے۔ فلسفہ زدہ حضرات اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ تاویل سے مقصود یہ ہے کہ دلالت الفاظ کے اصلی رخ کو ظواہر سے پھیر کر خود ساختہ معانی کی طرف موڑا جائے چاہے متکلم کا وہ منشا ہو، چاہے نہ ہو۔

علامہ کی رائے میں یہ انداز استدلال تحقیقی نہیں بلکہ "دفع معارض" کے قبیل سے ہے۔ تاویل کا قرآنی مفہوم یہ ہے کہ کلام کی صحیح صحیح تفسیر بیان کی جائے اور یہ معلوم کرنے کی سعی کی جائے کہ متکلم کا کیا منشا رہے۔ چنانچہ یہ جو قرآن حکیم میں آیا ہے:

وما یعلم تاویله الا الله۔ آل عمران

اور اس کی "تاویل" کو بجز اللہ کے کوئی نہیں جانتا۔

تو اس سے مراد تعبیر و تفسیر کا وہ انداز نہیں جو مجازات واستعارات کے سہارے آگے بڑھتا ہے، بلکہ اس سے مراد حقیقت نفس الامری ہے"۔[2]

۱- موافقہ صحیح المنقول ج ۱، ص ۴، ۵

۲- یہی ماخذ اور یہی صفحہ

تعارض ادلّہ کی بحث جن سہ گونہ نقاط پر مبنی ہے وہ خود بحث طلب ہیں

اسی ضمن میں سمعیات وعقلیات کی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے علّامہ کہتے ہیں حکماء ومتکلمین نے اپنے استدلال میں جن مقدمات کو ترتیب دیا ہے وہ حسبِ ذیل تین نقاط پر مرکوز ہیں:

۱۔ یہ کہ تعارض ادلّہ حقیقی اور ثابت شدہ بات ہے۔

۲۔ رفع تعارض صرف چار ہی صورتوں میں منحصر ہے:

یا تو ان دونوں میں جمع وتوفیق کی کوشش کی جائے

یا یہ دونوں بیک وقت مراد ومقصود ہوں اور اگر ان دونوں کا تسلیم کر لینا محال ہو تو پھر دو ہی باتیں ہیں یا ان میں تاویل سے کام لیا جائے اور یا تفویض سے۔

۳۔ عقل بمنزلہ اصل اور اساس کے ہے اور اس میں قدح واعتراض نفسِ دین میں قدح واعتراض کے مترادف ہے۔

علّامہ کہتے ہیں یہ چاروں مقدمات محلِ نزاع ہیں اور ان میں ایک بھی ایسا نہیں جو تجزیہ وتحلیل کی جراحتوں کا متحمل ہو سکے۔

مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہاں دو دلیلیں باہم متعارض ہیں۔ چاہے دونوں سمعیات سے متعلق ہوں یا دونوں عقلیات کے دائرے میں ہوں اور اس سے بھی بحث نہیں کہ ان میں ایک عقلی ہو اور ایک سمعی تو اصل اور فیصلہ کن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ دونوں قطعی ہیں؟ یا دونوں ظنیات کے قبیل سے ہیں یا ان میں ایک قطعی اور ایک ظنی ہے۔

ظاہر ہے اگر دونوں قطعی ہیں تو ان میں بہ اتفاق عقلاء تعارض وتناقض کا سوال ہی نہیں ابھرتا۔ چاہے دونوں سمعی ہوں، دونوں عقلی ہوں، یا ایک سمعی اور ایک عقلی ہو کیونکہ دلیل قطعی کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس کا مدلول ومعنی نہ صرف

متحقق و ثابت ہے بلکہ ضروری الثبوت ہے اور اس میں کہیں بھی البطال و سفسطہ کی دخل اندازیاں پائی نہیں جاتیں۔

تعارض ادلّہ کی دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ دونوں دلائل ظنی ہوں، اور قطعیت و تحقق سے محروم ہوں۔ اس صورت میں ہم دیکھیں گے کہ دوسرے قرائن و شواہد کی روشنی میں ان میں کون راجح ہے اور کون مرجوح اور جب کسی دلیل کا راجح ہونا قرائن و شواہد سے پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے گا تو اسے بہر حال مقدم قرار دیا جائے گا۔

ممکن ہے کچھ حضرات اس تجزیہ پر یہ اعتراض پیش کریں کہ دلیل بھی قطعی کیونکر ہو سکتی ہے۔ علامہ کا اس پر چبھتا ہوا اعتراض یہ ہے کہ خود عقل و خرد کا ہر ہر استدلال قطعی کب ہے؟ ہم جب کسی عقلی استدلال کو مانتے ہیں تو اس بنا پر تھوڑا مانتے ہیں کہ اس کا تعلق فکر و اندیشہ کی شعبدہ طرازیوں سے ہے، بلکہ محض اس بنا پر تسلیم کرتے ہیں کہ یہ قطعیت و استواری لیے ہوئے ہے۔ اسی طرح سمعیات کا دائرہ وسیع تر ہے اور اس میں صرف انھیں چیزوں کو پذیرائی حاصل ہوگی جو قطعیت کے درجہ پر فائز ہوں گی، دوسری چیزوں کو نہیں۔ مثلاً عبادات کا وجوب، فواحش و ظلم کی حرمت، توحید صانع اور مکافات و معاد کا تصوّر یہ سب عقائد ایسے ہیں جو سمعی ہونے کے باوجود قطعی ہیں۔

اس تجزیہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ادلّہ میں قطعیت کی صورت میں تعارض و تناقض کو فرض ہی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اگر "قطعیت" صرف عقلیات میں محصور نہیں ہے اور اس کا تعلق عقیدہ و دین کی تمام اقدار سے بھی ہے تو ان دونوں میں تخالف و تضاد کا ابھرنا کسی صورت میں جائز ہی نہیں۔ زیادہ سے زیادہ جو شئے ممکن ہے وہ یہ ہے کہ ان میں قطعیت کے درجات میں تفاوت ہو یا پھر دونوں ظنی ہوں۔ دونوں صورتوں میں فیصلہ آسان

Marfat.com

ہے۔ ہم اس کو ترجیح دیں گے جسے زیادہ قرائن و شواہد کی تائید حاصل ہو گی۔

اسی تجزیہ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حل تعارض کی جن چار صورتوں کو اول اول فرض کیا گیا تھا وہ بھی صحیح نہیں یعنی یہ کہ یا دونوں میں جمع و توفیق کی کوشش کی جائے اور یا پھر دونوں یکساں طور پر مراد و مقصود ہوں، اور یہ دونوں شکلیں چونکہ استحالہ لیے ہوئے ہیں اس لیے چار و ناچار تاویل یا تفویض کا مسلک اختیار کیا جائے۔ تاویل کا یہ مطلب ہے کہ دلیل عقلی کو سمعی پر ترجیح دی جائے۔ تقسیم کی یہ صورت اس لیے غلط ہے کہ تقدیم کا اصلی سبب قطعیت ہے کسی دلیل کا عقلی و سمعی ہونا نہیں اس لیے کہ یہ عین ممکن ہے کہ ظنی مگر عقلی دلیل کے مقابلہ ایسی دلیل سمعی کو مقدم قرار دیا جائے جو درجۂ قطعیت پر فائز ہو۔[1]

کیا دین کے معاملہ میں عقل کو اوّلیت حاصل ہے

سوال کا تجزیہ اور تحقیق .....

۳۔ تعارض ادلّہ کے سلسلہ میں تیسرا اہم نقطہ یہ تھا کہ عقل کو اولیت و اصالت حاصل ہے، اور اگر ہم اس کو اس کے فطری حق سے محروم کر دیں گے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ خود دین جو عقل ہی پر مبنی ہے قابلِ اعتراض قرار پائے گا۔

علامہ اس موقف سے متفق نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ سوال اچھی خاصی وضاحت و تعیین چاہتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں عقل، نقل کی اصل اور بنیاد ہے تو دریافت طلب یہ امر ہے کہ آیا اس کے معنی یہ ہیں کہ دینی حقائق کا ثبوت نفس الامر میں عقل و وجدان کی طرفہ طرازیوں پر موقوف ہے یا اس کا یہ مطلب ہے کہ دینی حقائق کی صحت و استواری کا تعلق علم و ادراک کی برتر قوتوں سے ہے۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۴۷

Marfat.com

اگر اوّل الذکر صورت مراد ہے تو کوئی عقل مند شخص اس کا قائل نہیں ہو سکتا۔ حقائق شرعی خارج اور نفس الامر میں ثبوت کے لیے عقل و خرد کی منت پذیریوں سے قطعی آزاد ہیں۔ وہ اپنی جگہ ثابت شدہ و قائم ہیں، اگرچہ ہم نہ جانتے ہوں۔ کیونکہ عدم علم عدم شئے کو مستلزم نہیں۔ مثلاً اللہ کا وہ رسول برسر حق ہے جس کو کہ اس نے دنیا کی ہدایت و اصلاح کے لیے بھیجا ہے۔ اگر ہم اس حقیقت سے آگاہ اور واقف نہیں جب بھی وہ اللہ کا رسول ہے، اور اگر ہم نہیں جانتے جب بھی اس کی دعوت، اس کا منصب، اور اللہ تعالےٰ کی جانب سے اس کا تقرر و تعین ثابت شدہ حقیقت ہے۔ علم تو بڑی بات ہے خود ہمارا وجود بھی اس سلسلہ میں غیر ضروری ہے۔ فرض کیجیے ہم میں سے کوئی بھی موجود نہیں، صرف اللہ کا ایک رسول موجود ہے، تو کیا ہمارے نہ ہونے سے وہ رسول نہیں رہے گا اور اس تقرب اور درجہ کمال سے محروم ہو جائے گا جس کی بنا پر ہم اسے منصب رسالت پر فائز سمجھتے ہیں۔

اسی طرح فرض کیجیے، کوئی انسان سطح ارض پر نعمت وجود سے بہرہ ور نہیں ہے تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالےٰ اور اس کی صفات کمال کا ثبوت مشکوک ہے۔ غرض یہ کہ اللہ، اس کی صفات، اس کا رسول اور تمام بنیادی قدریں اپنی جگہ بغیر علم کی دخل اندازیوں کے ثابت اور متحقق ہیں۔

زیادہ وضاحت کے لیے یوں سمجھنا چاہیے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک خبری و نظری علم ہے اور وہ، وہ ہے کہ جس میں "شئے معلوم" علم و عرفان کی منت کشی سے کلیتہً آزاد ہو، جیسے اللہ کی صفات، حالانکہ انبیاء اور بعض دوسرے دینی حقائق ہیں کہ اپنی جگہ ثابت و موجود ہیں۔ اور علم و عرفان کی حیثیت اس سلسلہ میں محض "شئے معلوم" کے تابع کی ہے متبوع کی نہیں۔

علم کی دوسری قسم وہ ہے جو عملیات سے متعلق ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ آپ جو کچھ کرنا چاہتے ہیں اس کا پہلے تصوّر کریں، اس کی جزئیات و

تفصیلات کا نقشہ بنائیں۔ معلوم کی یہ شکل البتہ ایسی ہے کہ اس کو علم وادراک پر موقوف ومبنی کہا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ صورت یہاں زیر بحث نہیں۔

اگر عقل سے مراد ثانی الذکر ہے، یعنی یہ کہ دین کے حقائق کی صحت واستواری کا تعلق عقل وادراک سے ہے اور غالباً متکلمین کا یہی منشا بھی ہے تو اس میں قابل غور یہ تنقیح ہے کہ عقل وادراک سے آپ کی کیا مراد ہے۔ کیا وہ غریزہ، وہ ملکہ اور وہ صلاحیت ہے جو ہم سب میں بہ تفاوت درجات موجود ہے؟ یا وہ علوم وفنون ہیں جو اس سے مستفاد ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس سے مراد وہ غریزہ اور ملکہ نہیں ہو سکتا جو سمعیات وعقلیات دونوں کے لیے یکساں طور پر بمنزلہ ضروری شرط کے ہے۔ یہ قطعی غیر جانبدار ہے۔ اس کا اپنا کوئی مستقل موقف یا مسلک ہی نہیں۔ اس لیے یہ نہ کسی عقیدہ ونظریہ کا حامی ہے نہ مخالف۔

رہی دوسری صورت (یعنی یہ کہ اس سے مراد وہ علوم وفنون ہیں جن کو عقل ودانش کی کارفرمائیوں نے جنم دیا ہے۔) تو اس پر علامہ کا یہ چچا تلا اعتراض ہے کہ ان عقلیات کا دائرہ تو ویسے لاتعداد علوم تک وسیع ہے کہ جن کا کوئی تعلق براہ راست دین سے نہیں ہے۔ اور دین ہے کہ اس کا دائرہ صرف ارشاد وہدایت کے لطائف تک سمٹا ہوا ہے۔ اس صورت میں یہ تمام کے تمام علوم دینی حقائق کی دریافت وتحقیق کے سلسلہ میں کس حد تک ممد ومعاون ہو سکتے ہیں

دین تو چند گنے چنے مسائل کو پیش کرتا ہے جیسے اثبات صانع، توحید صانع، رسالت ونبوت، اور معاد وغیرہ مگر علوم وفنون ہیں کہ ان کی وسعتوں کی نہ اور ہے نہ چھور۔ ۔ ۔ ۔ ان حالات میں تمام علوم عقلی کو بغیر کسی تحقیق وتعیین کے دین کی بنیاد واصل ٹھہرانا اصولاً غلط بات ہے۔ نہ ان سے دینی حقائق کی صحت واستواری پر کوئی روشنی ہی پڑتی ہے اور نہ ان پر ان کا وجود وثبوت ہی مبنی ہے۔

پھر استدلال کا یہ انداز ان لوگوں کے نزدیک اور بھی غیر اہم ہے۔ علامہ جوینی

Marfat.com

اور آمدی کی طرح یہ سمجھتا ہے کہ توحید و نبوّت کے مسائل نظری نہیں بلکہ یا تو ان کا ثبوت ایسا بدیہی اور ضروری ہے کہ ہر ہر شخص جانتا بوجھتا ہے اور یا ایسا نظری ہے کہ اس کو پا لینے کے لیے عقل و خرد کو زیادہ زحمت برداشت کرنا نہیں پڑتی۔ یا کم از کم منطق و فلسفہ کے چکروں میں پڑنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

پھر عقلیات میں ایک تقسیم یہ بھی ہے کہ وہ سب کے سب قطعی، ضروری اور صحیح نہیں، بلکہ ان میں کچھ ایسے بھی ہیں جو قطعی باطل اور لغو ہیں۔ اس صورت میں بغیر کسی تعیین اور تخصیص کے عقل و ادراک کے جملہ نتائج کو علی الاطلاق دین کی اصل کیونکر ٹھہرایا جا سکتا ہے۔"[1]

کتاب و سنّت میں کہیں بھی عقلیات مصطلحہ کی ضرورت پر روشنی نہیں ڈالی گئی

۴۔ یہ تنقیح بھی لائق صد غور ہے کہ قرآن حکیم اور حدیث و سنّت کے ذخائر ہمارے سامنے ہیں۔ ان میں کہیں بھی عقلیات مصطلحہ کی ضرورت و افادیت پر روشنی نہیں ڈالی گئی، اور نہ کہیں کسی مسئلہ کو ان پر موقوف و مبنی ہی ٹھہرایا گیا ہے، اللہ تعالےٰ کے بارہ میں قرآن میں سینکڑوں آیات ہیں مگر کہیں بھی یہ بحث موجود نہیں کہ اللہ تعالےٰ کے صفات کا ظہور کب اور کس مرحلہ پر ہوا۔ اسی طرح یہ بھی مذکور نہیں کہ وہ جسم و جہت سے منزّہ ہے یا نہیں ہے، نفیاً یا اثباتاً۔ یہ ساری بحثیں بعد کی ہیں۔ قرآن نے تو سادہ اور دل نشیں انداز میں ان حقائق کی پردہ کشائی کی ہے جن کا تعلق قلب و روح کی اصلاح یا نفس کے تزکیہ سے ہے۔ اس صورت میں عقلیات کو ان حقائق کے فہم و ادراک کے لیے خواہ مخواہ مقدم اور ضروری شرط ٹھہرانا کب جائز ہے؟ جب کہ قرآن نے ان کا ذکر تک

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۴۸ تا ۵۰

نہیں کیا۔"

مسائل و عقائد میں صرف عقل و ادراک کو فیصلہ کن عنصر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ رازی کا اعتراف

۵۔ رازی جو سرخیل عقلاء ہیں، انھوں نے نہایت العقول میں اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ اگر کوئی شخص صانع کو مانتا ہے اور سیدھے سادے طریق سے اللہ پر ایمان رکھتا ہے تو تعبیر و تشریح کے عقلی اختلاف کی بنا پر اس کی تکفیر جائز نہیں۔ اس لیے کہ عقل و خرد نے اثبات صانع کے سلسلہ میں جو دلائل پیش کیے ہیں اور صفات کی وضاحت میں جن پیمانوں سے کام لیا ہے وہ خود مسلّم نہیں بلکہ ان میں ایک ایک ایسا ہے جس کے بارے میں گفتگو ہو سکتی ہے۔[۲]

۶۔ اگر بالفرض یہ مان لیا بھی جائے کہ صفات کے ضمن میں ایسے مرحلے بھی آتے ہیں جب ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سمعیات کا فہم و ادراک عقل و خرد پر موقوف ہے، تب بھی یہ قطعی ضروری نہیں کہ ہم سمعیات اور عقل میں کوئی حقیقی تعارض فرض کر لیں۔ مثلاً حکماء جب یہ کہتے ہیں کہ صفات کی تشریح ایسے تنزیہی انداز سے ہونا چاہیے کہ جس سے تجسیم لازم نہ آئے تو ہمارا موقف یہ ہوگا کہ یہ صحیح ہے۔ ہم جب اللہ تعالےٰ کے لیے حیات، علم اور قدرت ایسی صفات ثابت کرتے ہیں تو ہم اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہتے کہ یہ صفات نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہیں۔ رہی جسمانیت تو اس کے نہ یہ قائل ہیں اور نہ ہم۔ پھر جب ایک فلسفی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ تجرید کے باوجود اللہ تعالےٰ کے بارہ میں یہ کہے کہ وہ بیک وقت عاقل بھی ہے اور معقول بھی ہے اور عقل بھی۔ اسی طرح عاشق بھی ہے، معشوق بھی ہے اور عشق بھی۔ اور اس

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۴۸ تا ۱۵۱

۲۔ ایضاً، ص ۵۳

Marfat.com

سے جسمانیت کے شبہے پیدا نہیں ہوتے، تو ہم جب صفات کا اثبات کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ وہ علیم بہ علم ہے اور قدیر بہ قدرت ہے تو اس سے تجسیم کے دواعی کیوں ابھریں[1]۔

۷۔ سمعیات پر عقلیات کے تقدم کا سوال اس بنا پر بھی مسترد کر دینے کے لائق ہے کہ دونوں کے مزاج و فطرت میں بڑا فرق ہے۔ جہاں سمعیات کا دائرہ یقین و قطعیت لیے ہوئے ہے وہاں عقلیات سراسر تناقض و تعارض کا شکار ہیں۔ عقل و خرد کے معاملہ میں دو نقاط بنیادی حیثیت کے حامل ہیں۔ ایک یہ کہ عقل و ادراک کسی شئے کا وصف لازم نہیں۔ ہو سکتا ہے ایک شخص موجود ہو مگر عقل و خرد کی دسترس سے باہر ہو۔ دوسرے خود عقل و ادراک میں مقدار و درجہ کا فرق اتنا عظیم ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے دو مختلف اشخاص یا دو مختلف گروہوں کے نتائج عقلی میں سے کسی ایک کی تصویب یا تغلیط سخت مشکل امر ہے۔ یعنی ایسے حالات میں دو متحارب گروہوں کے درمیان حق و باطل کا فیصلہ کرنا ناممکن ہے جن کو عقل و خرد ہی کی طرفہ طرازیوں نے جنم دیا ہو۔ مثلاً رویت باری کی خوشخبری خود قرآن نے سنائی ہے مگر عقل فتن پرور نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ کیا "رویت" کے معنی "مرئی" کو نظر و بصر کا ہدف ٹھہرانے کے ہیں یا اس کا تحقق اس کے بغیر بھی ممکن ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے یہ قطعی ناممکن ہے۔ عقل کسی ایسی رویت کا تصور نہیں کر سکتی جو "مرئی" کا احاطہ نہ کر پائے۔ دوسرا گروہ ضرورت عقلی ہی کی بنا پر اس کی تردید کرتا ہے۔ اس کے نزدیک رویت کا مفہوم اس کے بغیر بھی پورا ہو سکتا ہے کہ "مرئی" کو نظر و بصر کی زد میں لایا جائے۔ یعنی کسی حقیقت کا دیکھ لینا اور بات ہے اور وہ حقیقت جو دیدہ و بصر کی پرورش کا سامان بنی ہے اس کا محدود ہونا شئی دیگر۔ اسی طرح یہ مسئلہ کہ اللہ تعالیٰ موصوف بہ صفات ہے قرآن

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۵۴

Marfat.com

میں بہ تصریح مذکور ہے لیکن اس اتصاف کی نوعیت کیا ہے؟ اس میں عقلاء کے درمیان سخت اختلاف برپا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس کی ذات علیم تو ہے، مگر علم کوئی علیحدہ صفت نہیں۔ بلکہ اسی کی ذات کی ایک تجلّی ہے۔ قدیر ہے مگر قدرت کوئی علیحدہ وصف نہیں بلکہ اسی ذات کی کارفرمائی یا شان فعلیت کا ایک پہلو ہے۔ ٹھیک اسی طرح اس کی دیگر صفات کی توجیہہ بھی اسی نہج سے ہوگی کہ یہ ایک ہی ذات کی تجلّی و اظہار کے مختلف پہلو ہیں۔ دوسرا گروہ اثبات صفات کی اس تعبیر کو بالکل مہمل گردانتا ہے۔ اس کے نزدیک تجلّی و اظہار کے مختلف پہلو مختلف مراکزِ اتصاف کے مقتضی ہیں۔ گویا علم کا اپنا ایک مرکز ہے، قدرت کا اپنا ایک محور ہے اور اسی طرح تجلی و نمود کی ہر ہر صورت الگ الگ صفات کی متقاضی ہے۔ علم الکلام کے پیدا کردہ اختلافات کا جائزہ لیجیے تو معلوم ہوگا کہ اس نوع کے کئی مسائل ہیں جن کے بارہ میں خالص عقلی نقطہ نظر اور عقلی معیار کے تحت یہ فیصلہ کرنا ازحد مشکل ہے کہ ان میں کون صحت و صواب کی استواریوں کو لیے ہوئے ہے، اور کون غلط و باطل کو اپنے آغوش میں سمیٹے ہوئے ہے۔

بخلاف سمعیات کے یہاں نہ صرف، اختلاف و تعارض نہیں ہے اور ہر ہر مسئلہ اپنی جگہ ثابت و مستحکم ہے، بلکہ اس کی غرض و غایت ہی یہ ہے کہ یہ ان تمام اختلافات کا قلع قمع کر دے کہ جن کو انسانی فہم کی نارسائیوں نے پیدا کر رکھا ہے۔

یایھا الذین امنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی اللہ والرسول ۔ النساء ۵۹ کان الناس امۃ واحدۃ فبعث اللہ النبیین مبشرین ومنذرین وانزل معھم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیہ ۔ بقرہ ۲۱۳

اے مومنو! خدا اور اس کے رسول کی فرمانبرداری کرو اور جو تم میں سے صاحب امر ہیں ان کی بھی اور اگر کسی بات میں تم میں اختلاف واقع ہو تو اس میں خدا اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو۔

Marfat.com

لوگوں کا ایک ہی مذہب تھا لیکن وہ آپس میں اختلاف کرنے لگے تو خدا نے ان کی طرف بشارت دینے والے اور ڈر سنانے والے بھیجے اور ان پر سچائی کے ساتھ کتابیں نازل کیں تاکہ جن امور میں لوگ اختلاف کرتے تھے ان میں ان کا فیصلہ کر دے

علامہ کا کہنا ہے کہ میں نے بحث و نزاع کے ان تمام مقامات کا جائزہ لیا ہے جو اہل فکر کے نزدیک قابل اعتراض ہیں۔ میں نے دیکھا ہے کہ کہیں بھی نصوص عقل و خرد سے متصادم نہیں۔ یہی نہیں، میں نے سمعیات کو عین تقاضائے عقل کے موافق پایا ہے۔ چنانچہ توحید، صفات، نبوت، معاد اور قدر وغیرہ مسائل کی جو تعبیر کتاب اللہ و سنت رسول کے مطابق ہے وہی از روئے عقل بھی صحیح ہے، اور سمعیات میں جن چیزوں کو عقل کے خلاف سمجھا جاتا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو ان کی بنیاد احادیث موضوعہ پر ہے اور یا پھر ان میں کہیں دلالت و استدلال میں خلل ہے۔ تیسری کوئی صورت نہیں! بھلا انبیاء علیہم السلام کوئی بات خلافِ عقل کیونکر کہہ سکتے ہیں؟

ان الرسل لا یخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول فلا یخبرون بما یعلم العقل انتفاءہ بل یخبرون بما یعجز العقل عن معرفتہ[1]

انبیاء عقلاً محال امور کی خبر نہیں دیتے، بلکہ ایسے حقائق کی اطلاع دیتے ہیں جن پر عقل و دانش متحیر ہوئے بغیر نہیں رہتی۔ بنابریں ان کی خبر و اطلاع کبھی بھی ایسی چیزوں کے بارے میں نہیں ہوتی جن کی عقل نفی کرتی ہے بلکہ ایسی چیزوں کے بارہ میں ہوتی ہے کہ جن کو پا لینے سے عقل یکسر عاجز و قاصر ہے۔

ایک عجیب تناقض

اس سیاق میں علامہ نے ایک دلچسپ نکتہ کی نشاندہی کی ہے اور وہ یہ ہے کہ

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۸۶

Marfat.com

عقل و دانش کے ان مدعیوں کے طرز عمل میں تناقض دیکھیے کہ منطق، طبیعیات یا الٰہیات میں اگر ان کو اپنے پیر و مرشد سے اختلاف ہو اور یہ دیکھیں کہ ارسطو کے کلام میں خلل و فساد رونما ہے، الاسکندر الافرودیسی Alexander of Aphrodisias کی شرح میں غلطیاں ہیں، یا فارابی و ابن سینا کے افکار میں تعارض اور الجھاؤ ہے تو ان مواقع پر ان کی رگِ عقلیت نہیں پھڑکتی ہے اور یہ کہہ کر ان لغزشوں سے دست کش نہیں ہو جاتے کہ یہ غلطی ہیں بلکہ ان کی باتوں کی تاویل کرتے ہیں اور یا پھر توقف سے کام لیتے ہیں۔ لیکن یہی معاملہ اگر دینیات میں پیش آئے تو ان کی حریت رائے فوراً بیدار ہو جاتی ہے اور یہ نہیں سوچتے کہ قرآن و حدیث کا مرتبہ ہماری عقل کے مقابلہ میں کہیں اونچا، کہیں قرین قیاس اور مبنی بر صحت و صواب ہے لہٰذا یہاں بھی بتقاضائے حسن ظن مناسب تاویل یا توقف سے کام لینا چاہیے۔

یعنی جو حسن ظن ان کو ارسطو، فارابی اور ابن سینا سے ہے وہ اللہ اور اس کے رسول سے نہیں۔ اور یہ وتیرہ صرف عقل و دانش کے مدعیوں ہی کا نہیں تمام ایسے حضرات کا ہے جنھوں نے ازراہِ تقلید کچھ حضرات کو متبوع و امام قرار دے رکھا ہے۔ فلاسفہ اور متکلمین کو چھوڑیے فقہا تک میں یہ کمزوری پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ایک شافعی، ایک حنفی، ایک مالکی، یا حنبلی اکثر مسائل میں صریحاً دیکھتا ہے کہ اس کے امام سے سہو ہوا ہے اور اس کا استدلال کہیں کہیں جادۂ صواب سے ہٹ گیا ہے لیکن یہ اس سے دامن کشاں نہیں ہو جاتا اور یہ کہہ کر تقلید کی جکڑ بندیوں سے آزاد نہیں ہو جاتا کہ اس مسئلہ میں چونکہ میں کھلا ہوا انحراف محسوس کرتا ہوں اس لیے اسے چھوڑ دینے پر مجبور ہوں بلکہ تاویل، توقف اور تذبذب کا موقف اختیار کرتا ہے، اور نہیں چاہتا کہ تابع و متبوع میں رشتہ و تعلق کی جو نزاکتیں ہیں وہ کسی طرح بھی مجروح ہونے پائیں۔

تعجب ہے کہ ایک طرف تو تابع و متبوع کا رشتہ اس درجہ شدید ہے کہ ایک چیز کو غلط سمجھنے کے باوجود کوئی نہیں چاہتا کہ جس سلسلہ یا شخص سے اس کا

Marfat.com

دامن عقیدت وابستہ ہے اس سے اختلافِ رائے کی نوبت آئے۔ دوسری طرف کتاب وسنّت اور آنحضرتؐ کے ارشادات کے ساتھ لگاؤ کا یہ حال ہے کہ ہر شخص جب دیکھتا ہے کہ اس کی محدود اور سمٹی ہوئی عقلی صلاحیتیں کہیں کہیں حقائقِ دینیہ کو سمجھ نہیں پاتیں تو فوراً یہ کہہ کر ان سے منہ پھیر لیتے ہیں کہ عقل وفلسفہ کے پیمانوں سے ان کی تائید نہیں ہو پاتی۔ کیا فکر وعقیدہ کے اس تضاد پر کبھی اس گروہ نے غور کیا ہے۔

کیا عقلیات کے نتائج غیر مشکوک اور قطعی ہیں؟

ریاضی وطبیعیات کے مفروضوں کا ایک سرسری جائزہ

۸۔ تعارض ادلّہ کی بحث میں یہ سوال بھی ہمارے فیصلوں پر اثر انداز ہونے والا ہے کہ کیا عقلیات ہمیں اختلاف ونزاع کی تحیر زائیوں سے نکال کر قطعیت وتعیین کے حصار متین میں پہنچا دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں؟ کیا عقل وخرد کے نتائج ایسے غیر مشکوک، حتمی اور ثابت شدہ ہیں کہ ان میں شک وریب کی کوئی گنجائش ہی نہ نکل سکے یا ان کی حیثیت یہ ہے کہ ان سے شکوک اور ابھرتے ہیں۔ اور تحیر و پریشانی میں اور اضافہ ہوتا ہے۔

ریاضی سے زیادہ عقلیات میں اور کون فن ہے جو اس درجہ استواری وقطعیت لیے ہوئے ہو۔ لیکن اسے بھی حرفِ آخر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بطلیموس کی مشہور کتاب المجسطی جو ریاضی ہی کے نتائج پر مبنی ہے، کیا ساری کی ساری صحیح، مستند اور قطعی ہے۔ نہیں! ہرگز نہیں!! اس کے کئی مقدمات بحث طلب ہیں، اور کئی ایسے ہیں جو صراحتاً غلط اندازوں پر مبنی ہیں۔ ریاضی کے بعد طبیعیات کا درجہ ہے۔ اس میں بھی اختلاف آراء کا ایک طوفان برپا ہے۔

Marfat.com

مثلاً جسم کی حقیقت کیا ہے۔ یہی سوال جو اس فن میں بنیادی اہمیت کی حیثیت رکھتا ہے طبیعیین کے نزدیک حل شدہ نہیں۔ کوئی اسے مادّہ و صورت سے ترتیب پذیر مانتا ہے۔ کوئی کہتا ہے، اجزاء لا تتجزی سے بنا ہے، اور کچھ ایسے بھی ہیں جو ان دونوں صورتوں کو تسلیم نہیں کرتے۔ پھر یہ اجزاء لا تتجزی یا جواہر فردہ کیا ہیں؟ اس بارے میں بھی روشنی کی کوئی کرن دکھائی نہیں دیتی۔ ابو عبداللہ الخطیب جیسا معقولی، جوینی جیسا فاضل، اور ابوالحسن بصری جیسا حاذق دقیقہ رس، سب کو اپنے عجز کا اعتراف کرتے ہی بن پڑا ہے۔

شہرستانی، رازی اور ابن ابی الحدید کا اعترافِ عجز

شہرستانی سے زیادہ معقولات کی پُر پیچ وادیوں سے کون آشنا ہوگا۔ اس نے ان اشعار میں فلسفہ و عقل کی نارسائیوں کو جس انداز سے بیان کیا ہے، اس سے عبرت حاصل ہوتی ہے۔

لعمری لقد طفت المعاهد کلها
وسیرت طرفی بین فلك المعالم
فلم ارا لا واضعًا کف حائر
علی ذقن او قارعا سن نادم

جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے فکر و عقل کے تمام دائروں کا طواف کیا اور نظر و بصر کو ان تمام مرکزوں میں گھوم پھر کر دیکھا کہ جن میں شب و روز فلسفہ و الٰہیات کے مسائل کا چرچا رہتا ہے۔ مگر میں نے کسی کو بھی یہاں مطمئن نہ پایا۔ جسے دیکھا انگشت بدنداں، حیراں و ششدر اور نادم و متاسف۔

رازی نے "اقسام الذات" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں انھوں نے الٰہیات کے دقیق مسائل کی عقدہ کشائی کی کوشش کی ہے۔ لیکن شروع ہی میں اس بات کی تصریح کر دینا مناسب سمجھا ہے کہ اس فن کی حیثیت کیا ہے،

Marfat.com

ان ھذا اشرف العلوم وانہ ثلاث مقامات العلم بالذات والصفات والافعال۔ وعلی کل مقام عقدۃ۔ فعلم الذات علیہ عقدۃ ھل الوجود ھو ماھیۃ او ذائدۃ علی الماھیۃ وعلم الصفات علیہ عقدۃ، ھل الصفات زائدۃ علی الذات ام لا۔ وعلم الافعال علیہ عقدۃ ھل الفعل مقارن للذات او متاخر عنھا...

ومن ذالذی وصل الی ھذا الباب او ذاق ھذا الشرب۔

الٰہیات کا یہ فن تمام علوم پر فضیلت رکھتا ہے۔ اس میں تین مقام یا بحثیں ہیں ذات کی بحث، صفات کی بحث اور افعال کی بحث۔ اور ان تمام بحثوں میں ایک عقدہ یا پیچیدگی پنہاں ہے۔ مثلاً ذات کی بحث میں یہ عقدہ ہے کہ کیا وجود ماہیت سے تعبیر ہے یا اس سے زائد کوئی شئے ہے۔ مسئلہ صفات میں یہ عقدہ ہے کہ یہ ذات سے علیحدہ اور زائد کوئی شئے ہیں یا ذات ہی کے مختلف پہلو ہیں۔ اسی طرح افعال میں یہ عقدہ حیران کن ہے کہ آیا باشعور 'انا' کے مقارن ہیں یا اس انا سے متاخر ہیں... کس نے دہلیز حقیقت تک رسائی حاصل کی ہے، اور کون ہے جس نے شراب معرفت سے اپنے لب تر کیے ہیں۔

یعنی

نھایۃ اقدام العقول عقال

واکثر سعی العالمین ضلال

عقل و فکر کی انتہائی پرواز تقلید و پابندی پر جاکر ختم ہوتی ہے، اور علماء کی سعی و کاوش بیشتر گمراہی ہی پر مبنی ہے۔

وارواحنا فی وحشۃ بین جسومنا

Marfat.com

وحاصل دنیانا اذی وبال

ہماری روحیں، ہمارے اجسام بیں دحشت سے دوچار ہیں اور دنیا کی ساری تگ و دو کا حاصل تکلیف و وبال ہے۔

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا

سوی ان جمعنا فیہ قال وقالوا

ہم نے تمام عمر کی بحث و تمحیص سے اس کے سوا اپنے دامن میں اور کچھ نہیں سمیٹا کہ فلاں کا یہ قول ہے اور فلاں کا یہ قول ہے۔

کچھ اسی قسم کے تاثرات ابن ابی الحدید شارح نہج البلاغہ کے بھی ہیں جو شیعیت کے ساتھ ساتھ اعتزال و فلسفہ میں بھی اونچا مقام رکھتے ہیں:

فیک یا اغلوطۃ الفکر — حار امری وانقضی عمری

سافرت منک العقول فما — ربحت الا اذی السفر

فلحی اللہ الاولی زعموا — افک المعروف بالنظر

کذبوا، ان الذی ذکروا — خارج عن قوۃ البشر

یہ فکر و روش کی غلط روی اور غلط کاری کو مخاطب کر کے کہتے ہیں

تیری ابلہ فریبیوں کی وجہ سے مجھے ہمیشہ پریشانی رہی، اور میری ساری عمر اسی حیرت و پریشانی میں کٹ گئی۔ عقل و دانش کے بہت سے قافلوں نے تیرے میدانوں کی خاک چھانی۔ لیکن اس سفر اور تگ و پو میں بجز زحمت سفر کے اور کچھ حاصل نہ ہوا۔ اللہ ان لوگوں کو ہلاک کرے جو تجھے نظر و اصابت سے بہرہ ور جانتے ہیں۔ یہ جھوٹے ہیں۔ یہ جس حقیقت کا ذکر کر رہے ہیں۔ اس کا پالینا قوت بشری کے حدود سے خارج ہے۔

اور یہ علوم عقلیہ کی نارسائی ہی تو تھی کہ جس نے غزالی ایسے ذہین و نابغہ کو مجبور کیا کہ وہ فلسفہ و تعقل سے دست بردار ہو کر تصوف و کشف میں پناہ ڈھونڈیں۔ اور پھر آخر آخر میں اس کو بھی چھوڑ کر ریاض سنت کی شمیم آرائیوں سے اپنے دل کو

Marfat.com

مہکائیں۔ حتیٰ کہ موت بھی آئے تو اسی عالم میں کہ آنکھیں صحیح بخاری کے ابواب و روایات سے کسب ضیاء کر رہی ہوں۔"[1]

کیا تعارضِ ادلّہ عقل و دانش کی اولیت کو مستلزم ہے۔ ایک نفیس معارضہ

۹۔ آغازِ بحث میں عقل و دانش کے حامیوں نے جو صغریٰ کبریٰ ترتیب دیا تھا اور جس ڈھنگ سے عقل کو سمعیات پر مقدم ٹھہرایا تھا ہم اس کی تفصیل بیان کر آئے ہیں۔ اس کا خلاصہ ایک بار پھر نظر و بصر کے سامنے لائیے۔ ان کا کہنا تھا کہ جب ادلّہ سمعیہ اور ادلّہ عقلیہ میں باہم ٹھن جائے تو رفع تصادم کی کئی صورتیں زیرِ بحث آئیں گی۔ مثلاً یہ کہ دونوں میں جمع و تطبیق کی کوشش کی جائے۔ لیکن یہ محال ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ ممکن ہوتا تو اس کے تو یہ معنی ہیں کہ ان میں سرے سے کوئی تناقض پایا ہی نہیں جاتا تھا۔ دونوں کو بیک وقت قبول کر لیا جائے۔ ایک صورت رفع نزاع کی یہ بھی ہو سکتی تھی۔ مگر یہ بھی استحالہ لیے ہوئے ہے کیونکہ یہ جمع بین النقیضین ہے۔ سمعیات کو مقدم ٹھہرایا جائے اور عقل کو اس کے تابع رکھا جائے۔ اس صورت میں یہ قباحت مضمر ہے کہ خود سمعیات کی بنیاد عقل و دانش پر ہے۔ اب اگر یہی کارخانہ مشکوک ہے تو خود سمعیات محلِ قدح ٹھہرے۔ لہٰذا گھوم پھر کر عقل ہی کو مقدم ٹھہرایا جائے گا۔ تاکہ کوئی تناقض و استحالہ نہ ابھرنے پائے۔ اس پر اسی انداز کا معارضہ ملاحظہ ہو تعارضِ ادلّہ کی شکل میں نقل و سمعیات کو عقل پر مقدم ماننا چاہیے۔ کیونکہ اگر ہم یہ نہیں کریں گے تو تین صورتوں میں سے ایک کو ہمیں بہر حال تسلیم کرنا پڑے گا۔ (۱) دونوں میں جمع و تطبیق کی کوئی تدبیر اختیار کی جائے گی۔ یہ یوں محال ہے کہ اس میں دو مختلف مدلول بیک وقت ماننے پڑیں گے۔ (۲) دونوں کو تسلیم نہ کیا جائے۔ یہ رفع نقیضین

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۹۰ تا ۹۴

کے مترادف ہے۔ (۲) تیسری صورت یہ ہے کہ عقل یا نقل دونوں میں سے ایک کو بہر حال راجح و مقدم ٹھہرایا جائے۔ عقل کو مرجح اس بنا پر نہیں مانا جا سکتا کہ خود اس نے سمعیات کو حق بجانب ٹھہرا کر اپنے اس حق سے دست برداری حاصل کر لی ہے، اور انبیاء و رسل کے پیغام و دعوت پر مہر تصدیق ثبت کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جہاں تک دینی حقائق کا تعلق ہے، سمعیات ہی کو تقدم حاصل ہے۔ اب اگر سمعیات میں رد و قدح سے کام لیا جائے گا تو اس کی براہِ راست زد عقل ہی پر پڑے گی۔ کہ جس کو پہلے صحیح، مستند اور منزہ عن الخطا قرار دے لیا گیا تھا۔

اس معارضہ کو زیادہ تفصیلی اور قانون و فقہ کی زبان میں ہم یوں پیش کریں گے کہ فرض کیجیے ہمارے سامنے دو مختلف گواہ پیش ہوتے ہیں۔ ایک ان میں صداقت شعار ہے یا اس کے صدق و عدم صدق کے بارہ میں ہم کچھ نہیں جانتے۔ دوسرا وہ ہے جو متضاد موقف اختیار کرتا ہے۔ یعنی کبھی تو دعوے کی تصدیق کرتا ہے اور کبھی تکذیب۔ ظاہر ہے اس صورت میں اوّل الذکر گواہ کی شہادت ہی قبول کی جائے گی۔ اور ثانی الذکر کی مسترد۔

اس مثال کی روشنی میں عقلیات و سمعیات کے معاملہ پر غور کیجیے اور بتائیے کہ عقل و دانش کے حامی کس نوع کا گواہ بننا پسند کرتے ہیں۔ آیا ایسا گواہ جو سمعیات پر ایمان بھی رکھتا ہے، اس کو حق بجانب بھی قرار دیتا ہے، اور انبیاء و رسل کی عصمت و عفت نطق کا بھی مقر ہے اور پھر ان سمعیات کو عقل و دانش کے تقاضوں کے خلاف بھی سمجھتا ہے۔ یا ایسا گواہ جو اپنی شہادت میں اس طرح کے تضاد کو گوارا نہیں کرتا۔

اس معارضہ کو ایک دوسرے انداز سے سمجھنے کی کوشش کیجیے۔ عقلیات کے بارہ میں ہم بار بار کہہ چکے ہیں کہ ان میں جا بجا خلل رونما ہے۔ استدلال و استنباط کا خلل پایا جاتا ہے، آراء و خیالات کا تلوّن و بوقلمونی سخت پریشانی پیدا کرنے والی ہے یعنی اس کے معنی کسی ایسے پکے تلے نظامِ فکر کے نہیں کہ جس پر سب متفق ہوں۔

اس کے برعکس انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کے بارہ میں یہودی، عیسائی اور مسلمان سب متفق ہیں کہ یہ سب برسرِ حق ہیں۔ اور ان کا سرچشمہ اختلاف و تناقض کی رنگارنگی سے بالکل پاک اور منزہ ہے۔ اس صورت میں عقلیات کو مقدم ٹھہرانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ تقدم تو اسے حاصل ہوگا جس میں فکر و استدلال کی خامیاں نہ ہوں۔ جو دوٹوک اور متعین ہو جو صحیح اور استوار ہو۔ اور جس کے برسرِ حق ہونے پر سب متفق ہوں۔

اگر معارضہ کی یہ شکل درست ہے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام جن حقائق کی نشاندہی کریں، کوئی بھی عقلی و سمعی دلیل اس کے معارض نہیں ہو سکتی۔ اور یہ ممکن بھی کیونکر ہے؟ آخر حق و صداقت کی تکذیب کیونکر ممکن ہے۔ اگر معارضہ محسوس ہو تو اسے سوئے استدلال پر مبنی قرار دینا چاہیے۔ اور یہ سمجھنا چاہیے کہ ہمارے استدلال و فہم میں کہیں خامی ہے۔ اس لیے کہ جب انسانی علم و ادراک نے ایک مرتبہ سوچ سمجھ کر یہ فیصلہ کر لیا کہ یہ پاک نہاد گروہ براہِ راست اللہ تعالیٰ سے استفادہ کناں ہے۔ اور ان کی معلومات و معارف کا منبع سینہ جبریل، لوحِ محفوظ، اور وحی آسمانی ہے تو اس کے بعد اب اگر عقلِ حیلہ جو، تعارض و تناقض کی کوئی صورت پیدا کرے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہوگا کہ یہ تعارض سمعیات سے متعلق نہیں بلکہ اس کی زد میں خود عقل آتی ہے۔ یعنی تعارض عقل و دین کے مابین نہیں، عقل و عقل کے مابین ہے۔

ممکن ہے اس پر کوئی صاحب یہ چبھتا ہوا اعتراض جڑ دیں کہ اس کا تو مطلب یہ ہوا کہ عقل کی سرے سے شہادت ہی ماننے کے لائق نہیں۔ کیونکہ یہ بیک وقت دو متضاد کردار ادا کرتی ہے۔ تصدیق کا بھی، اور تکذیب کا بھی۔ ہمارے نزدیک اس شبہہ کے دو جواب ہیں۔

۱۔ یہ کہ اگر عقل اپنے استدلال و نتائج کے اعتبار سے قطعی ہے، اور اسی طرح سمعیات میں استناد و استدلال کی رو سے قطعیت پائی جاتی ہے تو ان میں کبھی تعارض

پیدا نہیں ہوتا۔ بنا بریں اگر کوئی شخص عقل کی استواریوں کا قائل ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی حقانیت پر ایمان لانا، اور ان کی تعلیمات کو صحیح و درست ماننا بھی تقاضائے عقل ہے۔ تو یہ موقف قطعاً غیر منطقی نہیں ہوگا۔ اور اس سے عقل و خرد کی شہادت و فیصلہ پر بھی مخالفانہ اثر نہیں پڑے گا۔

۲۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خود عقل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو سلیم، صحیح، اور متوازن ہے۔ یہ تو وحی و نبوّت کی معجزہ طرازیوں کو تسلیم کرتی ہے۔ دوسری وہ جو سقیم، کج اور غیر متوازن ہے۔ اس کا کام شکوک و شبہات پیدا کرنا، اور الحاد و زندقہ کے جراثیم کی پرورش کرنا ہے۔ اور ہم جب عقلیات کا ابطال کرتے ہیں، یا اس کی شہادت کو مشکوک ٹھہراتے ہیں تو اس سے مراد وہ دوسری قسم ہوتی ہے۔ پہلی قسم نہیں!

پیرایۂ بیان کی تبدیلی سے ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب عقل معقول اور عقلِ غیر معقول میں تعارض ابھرے تو ہم عقل معقول کو عقل غیر معقول پر ترجیح دینے کے حق میں ہیں۔

اس پر ممکن ہے کوئی صاحب کہہ اٹھیں کہ ہم جب سمع کی عقل کے بل پر مخالفت کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ ناقل یا راوی نے رسول اللہ کی طرف جن باتوں کو منسوب کیا ہے وہ صحیح نہ ہوں، اور یا پھر اس کو ان حقائق کے فہم و ادراک میں ٹھوکر لگی ہو۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ ہمارا موقف دوسرا ہے۔ ہم جب عقل و خرد کے اصطلاحی تقاضوں کی مخالفت کرتے ہیں تو اس بنیاد پر کہ یہ عقل غیر معقول، متعین، واضح اور اپنے پیش کردہ نتائج کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے۔ اس کے مقدمات میں تطویل، خفا، اشتباہ اور اختلاف و اضطراب کے کئی گھپلے ہیں۔ نیز اس کے صغریٰ کبریٰ اور ترتیب مقدمات میں خطاء و لغزش کے جس قدر امکانات ہیں، اس درجہ اولیٰ سمعیات میں نہیں!

Marfat.com

چنانچہ جہاں تک اصول دین اور فکر و عقیدہ کی موٹی موٹی باتوں کا تعلق ہے، سمعیات کی دلالتیں بالکل واضح اور فیصلہ کن ہیں۔ قرآن حکیم ہمیں صراحت سے بتاتا ہے کہ اللہ تعالےٰ علیم، سمیع اور بصیر ہے، اور اس کی ذات قدرت و ارادہ کی صفات عالیہ سے متصف ہے۔ اور باوجود اختلاف تعبیر کے اس امر پر بھی کھل کر روشنی ڈالتا ہے کہ وہ نیکیوں سے خوش ہوتا ہے اور برائیاں اس کے غضب و غصہ کو برانگیختہ کرتی ہیں۔ اسی طرح معاد، اور افعال کے بارہ میں ہر ہر نکتہ کی پوری پوری وضاحت کرتا ہے اور کسی بھی ایسے مسئلے کو تشنۂ تکمیل نہیں رہنے دیتا جس کا تعلق کسی درجہ میں بھی ہماری اصلاح و فلاح سے ہے۔ اب جو لوگ صفات، معاد، یا افعال کے اس نقشہ پر اعتراض کرتے ہیں جس پر قرآن نے روشنی ڈالی ہے، ان کی پوزیشن یہ نہیں کہ ان کا اعتراض سمعیات کے دائرہ میں مقدمات کی ترتیب، اور اسالیب استدلال کی خامیوں کی وجہ سے ہے بلکہ ان کے اعتراض کی تہہ میں جو عامل کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ وہ سرے سے سند و روایت کی بالادستی اور برتری کے قائل ہی نہیں۔ بلکہ ان کے نزدیک اصل شئے عقل و خرد کے تقاضے ہیں۔ اور سمعیات کی حیثیت محض ثانوی ہے۔ یہ اگر ان تقاضوں کا ساتھ دیتے ہیں تو صحیح ہیں ورنہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سمعیات میں سے ہر اس شئے کو بلا دقت تامل قبول کر لیتے ہیں جن سے ان کے جذبۂ عقل کی تسکین ہوتی ہو، قطع نظر اس کے کہ استناد کے نقطۂ نظر سے یہ کس درجہ پر فائز ہیں اور نظام دین میں ان کی کیا حیثیت ہے۔ اس ذہنیت کا یہ قدرتی نتیجہ ہے کہ سمعیات میں سے جن چیزوں کو وہ عقل کے بل بوتے پر ٹھکراتے ہیں۔ ان کا درجۂ استناد، ان روایات سے کہیں قوی تر اور استوار ہوتا ہے جنھیں یہ خود ساختہ عقل کی رو سے مانتے اور تسلیم کرتے ہیں۔

ان لوگوں سے ہمارا صاف صاف مطالبہ یہ ہے کہ یہ جب سمعیات کا انکار کریں تو روایات کے ضعف یا استدلال و نقل کی خامیوں کی آڑ نہ لیں بلکہ کھل کر کہیں کہ

Marfat.com

ہم ادلّہ سمعیہ کے منکر ہیں اور اس بات کو نہیں مانتے ہیں کہ انبیاء و رسل کے تجربات یا وحی سے علم و یقین کی شمعوں کو فروزاں کیا جا سکتا ہے یا ان سے کسی دینی یا غیر دینی حقیقت کا انکشاف ہو پاتا ہے۔

ہم اپنے اس مطالبہ میں اس لیے حق بجانب ہیں کہ ان لوگوں کا تعلق مسلمانوں سے ہے جو قرآن پر، انبیاء پر، اور آنحضرتؐ پر ایمان رکھتے ہیں، اور ان متکلمین سے ہے جو اسلام کا دفاع چاہتے ہیں۔ ان لوگوں کو یہ قطعی حق نہیں پہنچتا کہ سمع و عقل میں تعارض و تصادم کے قائل ہوں۔ رہے وہ حضرات جو کھلم کھلا کہتے ہیں کہ کلام اللہ یا اخبار رسولؐ سے ہمارے علم میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ نہ اس سے غیب کے اسرار کھلتے ہیں، اور نہ صفات کے بارہ میں مفید باتیں ہی معلوم ہوتی ہیں۔ تو یہ علیحدہ اندازِ تخاطب چاہتے ہیں۔ یہ لوگ کئی گروہوں میں انقسام پذیر ہیں۔

کچھ لوگ مسائل معاد کی حد تک تو سمعیات کو دلیل ٹھہراتے ہیں۔ لیکن افعال و صفات میں ان کی رہنمائی کے قائل نہیں۔ کچھ ایسے بھی ہیں جو مسائل معاد میں بھی صرف بعض حصص کو مانتے ہیں، سب کو نہیں۔ ایک طائفہ صفات و معاد دونوں کے بعض مسائل کو معقول و صحیح قرار دیتا ہے اور باقی مسائل کو عقل کے ذریعے سلجھانے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک فرقہ ان سے بھی آگے بڑھ کر یہ اعلان کرتا ہے کہ صفات و معاد دونوں ایسے مسائل ہیں جن کو فکر و تفحص ہی کی روشنی میں حل کرنا چاہیے۔ لیکن یہ گروہ اتنی احتیاط ضرور برتتا ہے کہ امر و نہی اور حلال و حرام میں شریعت و روایات کی پابندی کو ضروری خیال کرتا ہے۔

قرامطہ کی روش ان سے الگ تھلگ ہے۔ یہ صفات، معاد، افعال، اور امر و نہی ساری چیزوں کو خود ساختہ عقلی پیمانوں سے جانچتے ہیں۔

ان ملحدانہ اور کھلے ہوئے کافرانہ افکار کی تردید ہم نے کئی جگہ کی ہے۔ سر دست یہ حضرات اور ان کے یہ منحرفانہ عقیدے زیر بحث نہیں کیونکہ ان کا تعلق سمعیات سے نہیں خالص عقلیات سے ہے۔ اس وقت ہمیں

ان لوگوں کو مخاطب کر کے پوچھنا ہے جو سمعیات پر ایمان رکھتے ہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا یہ ایمان عقل و خرد ہی کا نتیجہ و ثمرہ ہے کہ وہ کیوں اور کس استحقاق کی بنا پر سمع و عقل میں تعارض و تناقض کے مختلف گوشوں کو معرض بحث میں لاتے ہیں۔ یعنی جب انھوں نے ایک مرتبہ چھان بین کے بعد یہ فیصلہ کر لیا کہ عقل و ادراک کے تقاضے، سمع و نقل کے موئید ہیں تو اب انھیں یہ بات زیب نہیں دیتی کہ اسی عقل کو سمعیات کے مقابلہ میں لا کھڑا کریں۔ اور اگر وہ ایسا کرنے پر بضد ہوں گے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ خود ان کی یہ عقل و خرد تناقض اور الجھاؤ کا شکار ہو گئی ہے۔ لہذا اس سے اگر سمعیات کا اثبات نہیں ہو پاتا تو نہ سہی یہ اس لائق بھی تو نہیں رہی کہ سمعیات کے حریف اور معارض کی حیثیت سے اس کو پیش کیا جائے۔

مشروط بہ عقلیات ایمان درحقیقت ایمان ہی نہیں

کیونکہ ایمان جزم و یقین چاہتا ہے اور عقلیات تشکیک!

اس وضاحت کے بعد ممکن ہے ہمارا مخاطب یہ موقف اختیار کرے کہ میں سمعیات کو مانتا تو ہوں مگر اس شرط کے ساتھ کہ ان میں اور عقلیات میں کہیں تصادم رونما نہ ہو۔

ہمارے نزدیک یہ موقف بوجوہ ناقابل قبول ہو گا۔

۱۔ چونکہ خود عقلی دلائل سے انبیاء کی ضرورت و بعثت ثابت ہے۔ لہذا اس کو عدم تعارض کے ساتھ مشروط نہیں قرار دیا جا سکتا۔

۲۔ مشروط ایمان، درحقیقت ایمان ہی نہیں۔ اس لیے کہ یہ عین ممکن ہے کہ جس شئی کو تم معقول سمجھ رہے ہو وہ دوسروں کے نزدیک معقول نہ ہو۔

۳۔ پھر اگر ایمان کی فطرت، مزاج اور اثرات پر غور کیا جائے تو وہ جس نوع کا جزم، یقین اور استواری چاہتا ہے، وہ ایسے عقلیات سے حاصل ہونے والا

Marfat.com

نہیں کہ جن میں یقین و انضباط کا امکان ہی نہیں۔

ایمان اگر عقیدہ کا ایک خاص سانچہ چاہتا ہے، ایک متعین اذعان کا متقاضی ہے اور ایک منضبط طرزِ فکر کا مطالبہ کرتا ہے تو اس غرض و غایت کو ان عقلیات کے ذریعہ کیسے پانا ممکن ہے جو آج کچھ ہیں، کل کچھ۔ عقلیات تو ایک جنس سے تعبیر ہیں۔ اور کون کہہ سکتا ہے، آئندہ چل کر اس کے تحت کیا کیا انواع ظہور پذیر ہو سکتی ہیں۔ اور اعتراضات و شکوک کی کن نئی نئی صورتوں کی یہ تخلیق کر سکتی ہے۔ ان حالات میں اگر ایمان کو اس غیر منضبط اور غیر محدود جنس کے ساتھ وابستہ قرار دیا جائے گا کہ جس کا مستقبل واضح نہیں اور جس کے امکانات کے بارہ میں کچھ معلوم نہیں تو ایسی صورت میں جزم و ایقان میں محکمی و استواری کس طرح پیدا ہو سکے گی جو کسی طرح کی شرط و قید کو گوارا کرنے والی نہیں۔

یہی وہ حقیقت ہے جس کو ہمارے متکلمین سمجھ نہیں پائے کہ جو ایمان علم الکلام کی موشگافیوں سے حاصل ہو گا وہ کبھی بھی جاندار، جازم، اور موثر نہیں ہو سکتا۔ اور بعض ائمہ نے جو متکلمین کو زنادقہ کہا ہے تو اس کی تہہ میں بھی یہی فلسفہ تھا کہ جو لوگ کتاب اللہ اور سنتِ رسولؐ کی شاہراہ مستقیم سے ہٹ کر اپنے لیے ایمان و عقیدہ کی منزلیں متعین کرنا چاہتے ہیں وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب ہونے والے نہیں!

غرض یہ ہے کہ ایک آدمی اس وقت تک صحیح معنوں میں مومن نہیں ہوتا اور اس وقت تک ایمان میں جزم و استواری کی نعمتوں سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا ایمان غیر مشروط، اور معارضہ و تناقض کی ہر ہر خلش اور خوف سے آزاد نہ ہو۔

۴۔ متکلمین کے نزدیک اس حقیقت کو مانے بغیر چارہ نہیں کہ سمعیات بھی علم و ادراک کا ایک سرچشمہ ہیں۔ چنانچہ علوم کی یہ تقسیم ان کے ہاں جانا بوجھا مسئلہ ہے کہ یا تو علم و ادراک کے جواہر ریزے صرف عقلیات سے حاصل ہوں گے یا معرفت و

Marfat.com

ادراک کی گرہیں صرف سمعیات سے کھلیں گی۔ اور یا پھر سمع و عقل دونوں مل کر کچھ حقائق کی نشاندہی کریں گے۔

علوم کی یہ تقسیم فی الجملہ صحیح ہے۔ بلاشبہ کچھ امور ایسے ہیں کہ جن کا تعلق حسِ انسانی سے نہیں بلکہ غیوب سے ہے اور ان کو صرف سمع و نقل کے ذریعہ ہی معلوم کیا جاسکتا ہے۔ خود انبیاء علیہم السلام کا علم بھی اسی قبیل سے ہے۔ پہلے اللہ تعالےٰ ان کو خبر و اطلاع سے بہرہ مند کرتا ہے اور پھر رشد و ہدایت کے اس سلسلہ کو وہ اس کے بندوں تک پہنچا دیتے ہیں۔ چنانچہ نبوت کے معنی ہی غیوب سے متعلق خبر و اطلاع دینے کے ہیں۔

علوم کی یہ تقسیم اگر درست ہے جیساکہ متکلمین میں سے بہت حضرات اسے تسلیم کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان تمام امور کے بارہ میں کچھ کہنے کا حق صرف انبیاء ہی کو حاصل ہے جن کا تعلق تجربہ و حسیات سے نہیں ہے بلکہ غیوب سے ہے۔ اور یہ کہ ان امور پر جرح و معارضہ کا حق قدرتاً خرد و عقل کی نارسائیوں کے سپرد نہیں کیا جاسکتا۔

۵۔ دلیل شرعی یا سمعیات کو بشرط عدم معارضہ عقل ماننے میں ایک اصولی قباحت یہ ہے کہ یہ دلیل اس طرح قطعیت کے درجہ پر فائز نہیں رہتی اس لیے کہ دلیل قطعی کہتے ہی ایسی دلیل کو ہیں کہ جس پر نقض و معارضہ کو وارد نہ کیا جاسکے اور اگر اس پر نقض و معارضہ وارد ہو سکتا ہے جیساکہ یہ حضرات سمجھتے ہیں تو یہ دلیل ظنی ہوئی، قطعی نہ ہوئی اور اس صورت میں ان میں تعارض بھی فرض کرنا ناجائز ہوگا کیونکہ تعارض اس وقت ابھرتا ہے جب سمعی و عقلی دونوں دلیلیں قوت و استحکام اور قطعیت اور یقین آفرینی میں برابر ہوں۔

اس سلسلہ میں یہ نکتہ بھی ملحوظ رہنا چاہیے کہ تعارض و مناقضہ کا ہدف ہمیشہ آخر سمعیات ہی کو کیوں ٹھہرایا جائے۔ یہ کیوں نہ کہا جائے عقل و خرد کے فلاں فلاں نتائج میں یہ یہ خامیاں ہیں اس لیے کہ جہاں تک انبیاء علیہم السلام کا تعلق

ہے، ان کا سرچشمہ علم، ہر نوع کے خلل و فساد سے منزّہ، ذریعہ علم، ہر ہر احتمال و خلش سے بالا اور ان کی عظمت کردار ان کے صدق مقال و حال پر شاہد مزید براں جو وہ کہتے ہیں جچا تلا، اور متعین۔ بخلاف عقل و دانش کے کہ اس کو کسی معاملہ میں بھی مستقل و متعین دلیل نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ اس کی رنگا رنگی اور ہر ہر بات میں اختلاف نے اسے اس لائق کب رہنے دیا ہے کہ امور معاد اور دقائق الٰہیات میں اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔

غرض یہ ہے کہ وہ حضرات جو بشرط عدم معارضہ عقل ایمان کے دعویدار ہیں۔ یہ صحیح معنوں میں لذتِ ایمان سے بہرہ یاب نہیں۔ منطقی حیثیت سے ان کی حیثیت ایسے شخص سے مختلف نہیں ہے جو یہ کہتا ہے کہ میں آنحضرتؐ پر ایمان تو رکھتا ہوں مگر صرف اسی حد تک جس حد تک میرے والدین اجازت دیں، یا جس حد تک میرا پیر و مرشد اعتراض نہ کرے۔

ان لوگوں کے ایمان میں جو تناقض ہے اس کی خطرناکیوں کا اندازہ اس قول سے بھی لگایا جا سکتا ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں آنحضرتؐ کو اللہ تعالےٰ کا پیغمبر تو تسلیم کرتا ہوں بشرطیکہ آیندہ چل کر کوئی کذب ان کا نہ ظاہر ہو جائے۔

کیا ایمان کی یہ صورتیں صحیح معنوں میں ایمان کہلانے کی مستحق ہیں!

سمعیات و عقلیات کے اس موازنہ سے ممکن ہے کوئی شخص یہ سمجھنے پر مجبور ہو کہ ہم عقل و خرد کی اصابت و استواری کا مطلقاً انکار کر رہے ہیں۔ ہرگز نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں تو خود شریعت و دین کی صحت حجیت کے لیے کوئی عقلی اساس باقی نہیں رہتی۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ عقل کو سمع و نقل پر مقدم نہ ٹھہرایا جائے۔ اور خواہ مخواہ ان میں معارضہ و تناقض کی صورتیں نہ پیدا کی جائیں۔"[1]

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۹۸ تا ۱۱۲

Marfat.com

دلائل کا سمع و عقل کے دو خانوں میں انقسام پذیر ہونا بجائے خود
مدح و ذم کا سبب نہیں کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی دلیل
بیک وقت عقلی بھی ہو اور سمعی بھی

۱۰۔ تعارض ادلّہ کے ضمن میں آخری اور اصولی بات یاد رکھنے کی یہ ہے کہ کسی دلیل کا سمعی و عقلی ہونا بجائے خود لائق مدح و ذم نہیں ہے۔ اس تقسیم سے صرف یہ چیز واضح ہوتی ہے کہ دلیل کا سرچشمہ کیا ہے؟ کیا کتاب و سنت کے ذرائع سے یہ فکر و نظر کے سامنے آتی ہے یا عقل و خرد کی طرفہ طرازیوں نے اسے جنم دیا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ یہ دلیل شرعی ہے تو اس کا مطلب اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا کہ اس کو شریعت نے پیش کیا ہے۔ اس میں یہ شئی قطعاً داخل نہیں ہے کہ یہ عقل و خرد کے تقاضوں کے خلاف ہے بلکہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک دلیل بیک وقت شرعی و سمعی بھی ہو اور عقلی بھی کیونکہ شریعت کی ضد بدعت ہے، عقل و خرد نہیں۔ مثلاً قرآن نے جو اثبات باری، توحید باری، اس کی صفات اور معاد وغیرہ مسائل پر روشنی ڈالی ہے، اور ان حقائق کو قلب و ذہن میں اتارنے کے لیے استدلال و استنباط کے جو پیمانے استعمال فرمائے ہیں وہ اس لحاظ سے خالصتہً عقلی ہیں کہ عقل ان کی تائید کرتی ہے، اور اس لحاظ سے انھیں شرعی و سمعی بھی کہا جا سکتا ہے کہ انھیں قرآن حکیم نے پیش کیا ہے۔

قرآن حکیم عقل کی مخالفت نہیں کرتا بلکہ وہ بار بار عقلی دلائل کی استواریوں کی طرف توجّہ دلاتا ہے۔

سنریھم ایاتنا فی الافاق و فی انفسھم حتی یتبین لھم
انہ الحق اولم یکف بربک انہ علی کل شئ شھید۔ ۴۱/۵۳

ہم عنقریب انہیں اپنی نشانیاں دکھائیں گے۔ باہر کی دنیا میں بھی۔ اور خود ان کے نفس و باطن کی دُنیا میں بھی۔ یہاں تک کہ یہ حقیقت نکھر کر ان کے سامنے آموجود ہوگی کہ قرآن کی باتیں صحیح ہیں۔ کیا تمہارے پروردگار کے بارہ میں یہ کافی نہیں کہ وُہ ہر شے کا نگران اور جاننے والا ہے۔

یہ ہیں اختصار کے ساتھ ان اٹھارہ تنقیحات کی تفصیلات جو علّامہ نے تعارض ادلّہ کی بحث کے ضمن میں قائم کی ہیں۔ اور ثابت کیا ہے کہ یا تو ان میں تعارض و مناقضہ کی کوئی صورت پیدا ہی نہیں ہوتی اور یا پھر اگر سوء فہم سے ایسی صورت حال پیش آ ہی جائے کہ ان دونوں میں ان بن نظر آئے تو اس صورت میں تقدم سمعیات یا شرائع کو حاصل ہوگا، غیر متعین اور غیر منضبط عقل کو نہیں۔

ہم نے اس سلسلہ میں علّامہ کے صرف اہم نکات سے تعرض کیا ہے جن کو انھوں نے بسط و تفصیل کے ساتھ جا بجا اپنی کتاب میں تکرار و اعادہ کے چٹخاروں کے ساتھ بیان کیا ہے۔ پیرایہ اظہار اور ترتیب کا خیال عمداً نہیں رکھا اس لیے کہ اسلوب کے اس انداز کا اگر تتبع کیا جاتا جو علّامہ نے اختیار کیا ہے تو یہ اردو دان حضرات کے لیے نہ صرف دلچسپی کا موجب نہ ہو سکتا بلکہ اس کی افادیت بھی گھٹ جاتی۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ اختصار کے باوجود حتی الامکان اس بحث کا کوئی مفید، اہم اور علمی پہلو قلم کی زد سے باہر نہ رہنے پائے۔ اس سلسلہ میں تنقید سے بھی ہم نے گریز کیا ہے، تاکہ علّامہ کے خیالات و افکار کو سمجھنے میں مدد مل سکے۔

اس پوری بحث میں فیصلہ کن یہ بات ہے کہ عقائد کے باب میں سمعیات کے دائرۂ اطلاق کو متعین کیا جائے

لیکن نفس موضوع تشنہ رہے گا اگر ہم اس مرحلہ پر سمعیات و عقلیات کے متعلق دو اہم نکتوں کی وضاحت نہ کر دیں۔ یہاں اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ بقول علّامہ کے ان دونوں میں خطِ امتیاز کھینچنا مشکل ہے۔ تاہم

اپنے مفہوم و معنی اور مزاج و نتائج کے اعتبار سے دونوں کے دائرے الگ الگ ہیں۔ سوال یہ ہے کہ سمعیات کا دائرہ کن وسعتوں کا حامل ہے، اور عقلیات کی تگ و تاز دینیات کی حد تک کس درجہ ضروری ہے۔

علامہ نے عقل و دین کے جن پہلوؤں پر بحث کی ہے، وہ بلاشبہ اتنی جامع تحقیقی اور فیصلہ کن ہے کہ اس پر کسی اضافے کی گنجائش نہیں۔ مگر یہ دو سوال بہرحال حل ہونا چاہئیں کہ سمعیات سے کیا مراد ہے اور وہ کون نقطۂ اتصال ہے کہ جہاں یہ دونوں متوازی خطوط باہم ملتے ہیں۔

بات یہ ہے کہ علامہ جب سمعیات کا ذکر کرتے ہیں تو اس میں کتاب سنت اور سلف کی تشریحات سب چیزیں قدرتاً داخل ہوتی ہیں۔ ان کے استدلال کی بنیاد اس جانے بوجھے عقیدہ پر مبنی ہے کہ حجیت و استناد کے یہی وہ تین پیمانے ہیں کہ جن سے ہم دینیات کے پورے نقشہ کو مرتب کر سکتے ہیں۔ انہی سے ہماری روزمرہ کی عملی ضروریات ماخوذ ہیں۔ انہی پر تعبیر و تشریح کے قیمتی ذخائر کا انحصار ہے۔ اور یہی وہ اصول و مبادی ہیں جو عقائد و صفات سے متعلق ہمارے تصورات کی تشکیل و تعیین کرتے ہیں۔

ہمارے نزدیک سمعیات کا دائرہ استناد اس حد تک پھیلا ہوا نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ کتاب و سنت کے بغیر ہم اپنے اعمال کو متعین سانچوں میں نہیں ڈھال سکتے۔ اور نماز، روزہ، حج یا زکوٰۃ کی ضروری تفصیلات کو ترتیب و نظم کی ایک خاص زنجیر میں منسلک نہیں کر سکتے۔ یہ بھی درست ہے کہ سلف کے اقوال و تصریحات سے ہمیں اس دور کے افکار و تصورات کو متعین کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

لیکن صفات و الٰہیات کی نازک بحثوں میں ہمیں قرآن اور صرف قرآن پر بھروسہ کرنا پڑے گا۔ اور صرف اسی کی روشنی میں ایمانیات و عقائد کی گتھیوں کو سلجھانا ہوگا۔ سلف تو سلف، خود حدیث بھی اس لائق نہیں کہ اس معاملہ میں

Marfat.com

ہماری رہنمائی کا فرض انجام دے سکے۔ اس لیے کہ حدیث کی حجیت واستناد کو مان لینے کے باوجود، اور اس کے فیوض و برکات کی گوناگونیوں سے بہرہ مندیوں کے باوصف یہ تسلیم کر لینا سخت مشکل ہے کہ عقائد والٰہیات کا "کارخانہ" جس درجہ حزم واحتیاط چاہتا ہے اور جس قدر الفاظ وبیان کی تعیین کا مقتضی ہے روایت ونقل حدیث کے سلسلہ میں اس کا پورا پورا خیال رکھا جا سکا ہے۔

جو حضرات علوم حدیث میں معمولی دستگاہ رکھتے ہیں وہ بھی اس حقیقت سے آگاہ ہیں کہ سنت کا جو حصہ ہم تک پہنچا ہے وہ اکثر وبیشتر روایت بالمعنی پر مبنی ہے۔ یعنی اس میں الفاظ وپیرایۂ بیان کی ٹھیک ٹھیک استواریاں منعکس نہیں ہو پائیں۔ اور عقائد وصفات کا معاملہ ایسا نازک، ایسا اہم اور ایسا پیچیدہ ہے کہ اس کا تمام تر انحصار ہی الفاظ وپیرایۂ بیان کی متعین دلالتوں پر ہے۔ یہی نہیں اس میں بسا اوقات ایک لفظ اور ایک اسلوب اظہار ایسا فیصلہ کن، ایسا قطعی اور شکوک وشبہات کے دل بادلوں کو ہٹا دینے والا ہوتا ہے کہ اس کی جگہ اگر کوئی دوسرا مترادف لفظ رکھ دیا جائے یا اسی سے ملتا جلتا دوسرا اندازِ بیان اختیار کیا جائے تو اس سے مفہوم ومعنی کا رخ بالکل بدل جاتا ہے۔

ان حالات میں ظاہر ہے کم از کم صفات کی حد تک ہمیں صرف کتاب اللہ ہی پر اعتماد کرنا چاہیے کہ جس کا ایک ایک لفظ اور شوشہ بعینہٖ محفوظ ہے، اور جس میں عقائد وایمانیات کی جملہ نزاکتوں کا معجزانہ حد تک خیال رکھا گیا ہے۔

عقل ودانش کا صحیح مصرف

رہا یہ سوال کہ عقلیات کا دائرہ اثر کن کن وسعتوں کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ تو یہ بالکل واضح ہے۔ کانٹ (Kant) کا خدا بھلا کرے اس نے کتنی اچھی بات کہی ہے کہ خرد ودانش کی تگ وتاز کو صرف محسوسات تک محدود رہنا چاہیے۔ اور اس سے آگے کے ان حقائق سے تعرض نہیں کرنا

چاہیے کہ جن کا تعلق الٰہیات کے اسرار و رموز سے ہے۔ یعنی اس کو اس بات کی اجازت تو دی جا سکتی ہے کہ یہ مادّہ کے مضمرات کو معرض ظہور میں لائے۔ فطرت کے تیور پہچانے، ہوا میں اڑے اور نجوم و کواکب پر اپنی فتح و تسخیر کی کمندیں پھینکے۔

اور ہمارے نزدیک اس کو اس بات کا حق بھی ہے کہ حکمرانی اور سطوت کے نئے نئے نقشے تجویز کرے اور بتائے کہ جہاں بانی و کشور کشائی کے اصول کیا ہیں۔ اسی طرح اس کو اس بات کی بھی کھلی اجازت ہے کہ حالات و ظروف کے تحت اقتصادیات و اجتماعیات کے نئے نئے انداز مقرر کرے۔ مگر الٰہیات کے دائرہ میں اس کو اپنے حدود سے متجاوز ہونے کی اجازت نہیں دی جا سکتی اس اقلیم میں صرف وحی و کتاب اور اللہ کے برگزیدہ انبیاء و رسل ہی کی حکمرانی ہے اور انھیں کا سکّہ چلتا ہے۔

مزید برآں یہ مسئلہ عقل و دانش کا نہیں کہ عقائد کی تخلیق کرے یا اللہ تعالےٰ کے بارہ میں کسی خاص نقطۂ نظر کی تائید کرے۔ یہ اشکال دین سے متعلق ہے۔ اسی نے اس کو پہلے پہل دریافت کیا ہے اور اس کے ساتھ اخلاقی اقدار وابستہ کی ہیں۔ لہٰذا منطقی طور پر اسی کو یہ حق بھی پہنچتا ہے کہ اس کے بارہ میں مزید روشنی بہم پہنچائے۔

مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ اس معاملہ میں عقلیات بالکل بے مصرف ہیں۔ یا ان سے اس سلسلہ میں کوئی مفید کام لیا ہی نہیں جا سکتا۔ عقلیات کا کام یہ ہے کہ جب سمعیات عقائد و تصورات کا ایک نقشہ مرتب کر دے تو اس میں مناسب رنگ بھرے، اس کے لیے فہم و ادراک کے موزوں سانچے مہیا کرے، اس کی نوک پلک سنوارے اور ایک منظم نظام فکر کی حیثیت سے پیش کر دے۔

ہمارا یہ تجزیہ اگر صحیح ہے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ عقلیات و سمعیات

Marfat.com

دونوں سے الٰہیات کی تعمیر نو کے سلسلہ میں کام لینا چاہیے۔ ہم ان دونوں کو پہلو بہ پہلو رکھنے، اور ان دونوں سے بیک وقت استفادہ کرنے کے اس بنا پر بھی حامی ہیں کہ ان کے امتزاج سے الٰہیات کا جو نقشہ ترتیب پائے گا وہ نسبتاً زیادہ متوازن، زیادہ قابلِ فہم، اور زیادہ یقین آفرین ہو گا۔ یعنی جہاں عقل یکسر تجرید چاہتی ہے، تنزیہ کی حامی ہے اور کسی ایسی چیز پر مطمئن نہیں ہو سکتی جس میں جسمانیت کا ادنیٰ شائبہ بھی پایا جائے، وہاں مذہب کا عمومی رخ چونکہ عامۃ الناس کے افہام و تفہیم کی طرف ہے اس لیے اس میں تشبیہ اور تمثیل کا رنگ چوکھا ہے۔ ان دونوں سے بیک وقت استفادہ کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اللہ تعالےٰ کی صفات کے بارہ میں جو ہیولیٰ طیار ہو گا اس میں دونوں طرح کی خوبیاں پائی جائیں گی۔ مذہب کی تعیین، اثبات اور حیات آفرینی بھی اور فکر و اندیشہ کی تنزیہ اور تجرید بھی۔

کیا قرآن حکیم کسی منفرد اسلوب استدلال کا حامل ہے؟

اب ہم براہِ راست تیسرے سوال سے دوچار ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کیا قرآن حکیم کسی منفرد طریق استدلال کا حامل ہے۔ جس سے الٰہیات کی پیچیدگیوں کو حل کیا جا سکے۔

عدل جس طرح اخلاقیات میں ایک پیمانہ ہے اسی طرح استدلال و منطق میں بھی فیصلہ کن اصول کی حیثیت رکھتا ہے

بات یہ ہے کہ عقیدہ و الٰہیات کے حقائق کی تشریح کا تعلق دراصل اس چیز سے ہے کہ کوئی شخص ایمان کے کس درجہ پر فائز ہے، یا وہ کس حد تک قرآن کے لطائف بیان سے آگاہ اور اس کے ذوق استدلال سے واقف ہے۔

Marfat.com

مثلاً صحابہ کے مقدس اور پاکباز گروہ کو کبھی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوئی کہ وہ توحید باری، اثبات نبوّت، اور معاد کے مسائل پر استدلال و قیاس کی بوقلمونیوں کی روشنی میں غور کریں۔ اس لیے کہ انھوں نے آفتاب نبوّت کی جلوہ آرائیوں کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا، اور ریاض رسالت کی شمیم آرائیوں سے بغیر کسی وساطت کے قلب و ذہن کو مہکانے کی سعادت حاصل کی تھی۔ ان کے نزدیک آنحضرتؐ کی زندگی، آپؐ کا اسوۂ حسنہ، کردار و سیرت کی عظمت اور روزمرّہ زندگی کی تابانیاں دلائل و براہین تھے۔ جن کے ہوتے ہوئے کسی مصنوعی منطق کی حاجت ہی نہیں تھی۔ یعنی یہ نفوس قدسیہ ایمان و عشق کی اس منزل پر فائز تھے۔ جہاں بقول ابوسلیمان المنطقی کے لِمَ (کیوں) ساقط ہو جاتا ہے۔ کیفَ (کس طرح) باطل ٹھہرتا ہے۔ ھلّا (کیوں نہیں) زوال و فنا کے گھاٹ اتر جاتا ہے۔ اور لَو (کاش ایسا ہوتا) کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

قرآن حکیم کی منفرد دلیل "برہان اولیٰ" کی تشریح

ان لوگوں کے نزدیک توحید، نبوّت اور معاد کے مسائل علم و ادراک اور قیاس و استدلال یا فکر و تدبّر کی طرفہ طرازیوں کا نتیجہ نہیں تھے بلکہ ان کی حیثیت ان کے ہاں ذاتی تجربہ کی تھی۔ انھوں نے تعلق باللہ کی لذتوں کو خود آزمایا تھا۔ نبوّت کے شواہد عملی کو نہ صرف بچشم خود دیکھا تھا بلکہ اس سے اپنے کردار و سیرت کے گوشوں کو سجایا اور آراستہ بھی کیا تھا۔ اسی طرح معاد اور حشر کے مبشرات و منذرات کے بارہ میں جو ایمان، جس درجہ یقین اور اذعان حاصل تھا اسے صرف سال اور تجربہ ہی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، علم و ادراک سے نہیں!

تابعین کے مبارک دَور تک یقین و اذعان کی ان شمعوں کو ہم روشن د

Marfat.com

فروزاں دیکھتے ہیں۔ اگرچہ اس دَور میں عجمی افکار کی ریشہ دوانیاں اسلامی حلقوں میں شروع ہو چکی تھیں۔ تاہم عربیت کا ذوق ابھی تازہ اور زندہ تھا اور لوگ قرآن کے منہاجِ استدلال سے اچھی طرح آشنا تھے۔ اس کے بعد جب علومِ عقلیہ کا چرچا ہوا، عربیت کا ذوق گھٹا اور قرآن کے اسالیبِ بیان سے شیفتگی کم ہوئی تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگ حق و صداقت کو ارسطو کے بتائے ہوئے طریقوں میں منحصر سمجھنے لگے۔ یہاں تک کہ بعض بدنصیبوں نے تو یہ کھلے بندوں کہنا شروع کر دیا کہ قرآن محض اخبار و دعاوی پر مشتمل ہے اور جب تک فلسفہ و اندیشہ کی منت پذیریوں کو قبول نہ کیا جائے اس وقت تک ان اخبار و دعاوی کی صداقت ثابت نہیں کی جا سکتی۔

علامہ نے جو قرآن کے منفرد منہاج استدلال کی بحث چھیڑی ہے تو اس کا تعلق دراصل تاریخ کے اسی دَور سے ہے جب لوگوں نے بجائے قرآن میں تفکر و تدبر کرنے کے علومِ عقلیہ کو فکر و نظر کا محور ٹھہرایا اور اس کتاب ہدیٰ کی صاف ستھری، واضح اور فہم و ادراک کی گرفت میں آنے والی منطق کو چھوڑ کر ارسطو کی پیچیدہ منطق کو اختیار کیا۔ جب عربیت کا ذوق بگڑا اور عجمی خیالات نے ذہنوں پر پوری طرح قبضہ جما لیا۔

ہم منطق کی واماندگیاں کے تحت بتا آئے ہیں کہ علامہ کے نقطۂ نظر سے ارسطو کی یہ منطق کس حد تک معقول ہے، اور کس حد تک اس سے ایمان و عقیدہ کی استواریوں کے سلسلہ میں کام لیا جا سکتا ہے۔ ہم ان تمام بحثوں سے فارغ ہو چکے ہیں جن میں علامہ نے منطق کے ایک ایک مسئلہ کا تجزیہ کیا ہے اور ایک ایک مسلّمہ کی دھجیاں بکھیری ہیں۔ اور رنگا رنگ دلائل سے ثابت کیا ہے کہ ان نادانوں نے جس چیز کو آبِ شیریں سمجھ کر کام و دہن کو تر کرنا چاہا ہے اس کی حیثیت سراب سے زیادہ نہیں۔ اور جن معانی کو یہ "دلیل و برہان" کا پُرشکوہ لیبل لگا کر پیش کرتے ہیں، منطق و خرد کی رُو سے ان کا درجہ بس اتنا ہی ہے کہ

ان کو سفسطہ سے تعبیر کیا جائے۔ اس مرحلہ پر ہم اس پوری تنقیدی بحث کا اعادہ نہیں کرنا چاہتے۔

مقصد صرف یہ بیان کرنا ہے کہ جن لوگوں نے علّامہ کی تصنیفات کے ان حصوں کا بغور مطالعہ کیا ہے جن میں انھوں نے منطق و فلسفہ کی فسوں سازیوں کو بے نقاب کیا ہے، ان کے دل میں قدرتاً یہ سوال چٹکی لیتا ہے کہ بہت اچھا، منطق و فلسفہ غلط، عقل و اندیشہ کی تن ترانیاں بے جا، اور ارسطو کا بتایا ہوا طریق استدلال بے معنی، لیکن کیا اس کے مقابلہ میں قرآن حکیم نے بھی کسی مثبت طریق استدلال کی نشاندہی کی ہے۔ جس سے توحید، نبوّت اور معاد ایسے مسائل پر روشنی پڑ سکے۔

یہ سوالی صرف قاری ہی کے دل میں خلش پیدا نہیں کرتا بلکہ بحث و تنقید کے دوران اکثر و بیشتر خود علّامہ کو بھی کھٹکا ہے۔ اور انھوں نے بارہا اپنی تصنیفات میں اس کا نہایت ہی پُر اعتماد اور ایجابی لب و لہجہ میں جواب بھی دیا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ قرآن حکیم نے صرف تہذیب و تمدن کے اصول ہی بیان نہیں کیے ہیں، صرف اوامر و نواہی کا نقشہ ہی نہیں تیار کیا ہے، اور صرف عقائد و تصورات کی گتھیوں کو نہیں سلجھایا ہے بلکہ اس کا اپنا ایک نظام استدلال، اور اسلوب بیان بھی ہے۔ یہ جب ذہنوں کو عقل و تدبّر پر ابھارتا ہے، کائنات میں غور و فکر کی دعوت دیتا ہے، اور اپنی تعلیمات کو نور و حکمت سے تعبیر کرتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ جو کچھ بیان کرے، اور جن حقائق کو پیش کرے، ان کو عقل و حکمت کی کسوٹیوں پر پورا بھی اترنا چاہیے۔

قرآن کا اپنا ایک انداز استدلال ہے جو یونانی انداز سے قطعی مختلف ہے، اور اس کی اپنی ایک منطق ہے جو ارسطو کی منطق سے بالکل جُدا

اور منفرد حیثیت رکھتی ہے۔ علامہ اس دعوے کو اپنی کتابوں میں بار بار پیش کرتے ہیں۔ وہ کیا اندازِ استدلال اور منہاجِ فکر ہے۔ علامہ نے جستہ جستہ اپنی تحریروں میں ان کا ذکر کیا ہے۔

قرآن نے امثال سے دلائل کا کام لیا ہے

قرآن کا دعوے ہے کہ وہ امثال کی روشنی میں دین کی بہت سی حقیقتوں کو بیان کر دیتا ہے۔

ولقد ضربنا للناس فی ھذا القرآن من کل مثل۔ روم/۵۸

اور ہم نے لوگوں کو سمجھانے کے لیے اس قرآن میں ہر طرح کی مثال بیان کر دی ہے۔

علامہ کا کہنا ہے اگر ان امثال کے سیاق و سباق کو دیکھا جائے اور ان کا منطقی تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ کسی نہ کسی دلیل و برہان کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہیں"۔

علامہ کا دعوے ہے اور بجا دعوے ہے کہ عدل و انصاف کے پیمانے صرف یونانیوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ بلکہ خود قرآن نے دلائل و حجج اور براہین کے سلسلہ میں ایک میزان اور کسوٹی پیش کی ہے۔ چنانچہ قرآن کی اس آیت میں اسی کی طرف اشارہ ہے:

اللہ الذی انزل الکتاب بالحق والمیزان۔ شوریٰ/۱۷

خدا ہی تو ہے جس نے سچائی کے ساتھ کتاب نازل فرمائی اور عدل و انصاف کی ترازو بھی۔

یہ ترازو کیا ہے؟ جس کے ذریعہ حق و انصاف کو باطل و ناحق سے الگ کیا جا سکتا

۱۔ مصاحفہ صحیح المنقول، ص ۱۴

ہے۔ قرآن حکیم نے ان اصولوں کی طرف بھی فکر و تدبر کے رخوں کو پھیرا ہے:

دو اہم اصولوں کی نشاندہی۔ دو مماثل اشیاء کا حکم ایک ہوگا، اور دو متفرق اشیاء کا مختلف

مثلاً قرآن حکیم نے اس عقلی پیمانے کی نشاندہی کی ہے کہ دو متماثل چیزوں کا حکم ایک ہوگا۔ اور دو متفرق اشیاء میں حکم و فیصلہ کے اعتبار سے فرق کیا جائے گا۔ بظاہر یہ دو سادہ سی حقیقتیں ہیں۔ مگر غور کیجیے تو یہ قیاس و استدلال کے دو پیمانے ہیں اور ان پیمانوں سے کتنے ہی مسائل ہیں جو حل ہو جاتے ہیں۔ قرآن نے اس اصول سے خود بھی کام لیا ہے۔ حشر میں تفاوت اجر و عمل کی توجیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا:

افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا لا یستوٗن — سجدہ ۱۸

بھلا جو مومن ہو وہ اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جو فاسق ہو۔

بتایئے ارسطو جب حد اوسط (MiddLETERM) کی دریافت پر فخر و ناز کرتا ہے۔ تو کیا وہ اس حقیقت سے مختلف کوئی شئے ہے کہ تمام مشترکات کا حکم ایک ہے۔ یعنی قیاس و استدلال کی استواریاں اسی وقت قائم رہ سکیں گی جب ہم یہ دیکھیں گے کہ آیا زیر بحث امور میں کوئی شئے مشترک اور جامع بھی ہے یا نہیں!

علامہ اس سیاق میں بڑے کام کی بات کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن فکر و استدلال کے سلسلہ میں کسی لگے بندھے طریق کی طرف دعوت نہیں دیتا، اور نہ وہ کسی جامد اور بے لوچ عقلی منہاج اثبات کو، ہر ہر صورت میں قطعی و یقینی سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک اصل شئے عدل ہے۔ جس کی طرف وہ بار بار توجہ

۱۔ الرد علی المنطقیین: علامہ ابن تیمیہ۔ ناشر عبدالصمد شرف الدین بمبئی، ۱۹۴۹ء ص ۳۷۱، ۳۷۲

Marfat.com

دلاتا:-

ان اللہ یامر بالعدل النحل ۹۰

اللہ عدل کا حکم دیتا ہے

لہذا یہ عدل اگر قیاس و استدلال، اور ترتیب مقدمات کی کسی شکل میں منعکس ہوتا ہے تو اخذ کردہ نتائج بھی صحیح ہوں گے۔ اور اگر قضایا میں منطقی ترتیب کے باوجود عدل منعکس نہیں ہوتا تو اخذ کردہ نتائج بھی صحیح نہیں ہو سکتے۔"[1]

یہاں تک تو بحث و نظر کا رنگ عمومی ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ منفرد اور متعین دلیل کیا ہے، جس کو قرآن نے اکثر و بیشتر توحید و معاد کے سلسلہ میں پیش کیا ہے۔ علامہ اس دلیل کو "برہان اولیٰ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور اس کے دو مختلف اطلاق ہیں۔ پہلے اطلاق کے معنی یہ ہیں کہ وہ تمام معنوی خوبیاں اور محاسن جو انسان کے لیے وجہ فضیلت ہو سکتی ہیں۔ وہ بطریق اولیٰ اللہ تعالیٰ کے حق میں ثابت ہیں۔ اور وہ تمام عیوب جن کے انتساب سے خود حضرتِ انسان گریزاں ہے بطریق اولیٰ ان کو اللہ تعالےٰ کی طرف منسوب کرنے سے احتراز کرنا چاہیے۔ قرآن سے اس طریقِ استدلال کی مثال ملاحظہ ہو:

ویجعلون للہ البنات سبحنہ ولہم ما یشتہون ۝ واذا بشر احدہم بالانثی ظل وجہہ مسودا وھو کظیم ۝ یتواری من القوم من سوء ما بشر بہ ایمسکہ علی ھون ام یدسہ فی التراب الا ساء ما یحکمون ۝ للذین لا یؤمنون بالاخرۃ مثل السوء۔ وللہ المثل الاعلی وھو العزیز الحکیم۔ النحل ۵۷-۶۰

یہ لوگ خدا کے لیے تو بیٹیاں تجویز کرتے ہیں اور وہ ان سے پاک ہے، اور اپنے لیے بیٹے جو مرغوب و دلپسند ہیں۔ حالانکہ ان میں سے کسی کو بیٹی کے پیدا ہونے کی خبر

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۳۲۳، ۳۷۲، ۳۷۳

ملتی ہے تو اس کا منہ غم کے سبب کالا پڑ جاتا ہے، اور وہ اندوہناک ہو جاتا ہے، اور اس خبر بد کی وجہ سے لوگوں سے چھپتا پھرتا ہے۔ اور سوچتا ہے کہ آیا ذلت برداشت کر کے لڑکی کو زندہ رہنے دے یا زمین میں گاڑ دے۔ دیکھو ان کا یہ فیصلہ بہت بُرا ہے۔ جو لوگ آخرت پر ایمان نہیں رکھتے انھیں کے لیے بری باتیں شایاں ہیں اور خدا کو صفت اعلیٰ زیب دیتی ہے۔ اور وہ غالب حکمت والا ہے۔

یعنی اس آیت میں جہاں مشرکین مکہ کو اس بات پر سرزنش کرنا مقصود ہے کہ وہ لڑکیوں کی پیدائش کی خبر پر ناک بھوں کیوں چڑھاتے ہیں، وہاں یہ اصول بیان کرنا بھی مقصود ہے کہ جن خوبیوں کو تم اپنے لیے پسند کرتے ہو ان کو اللہ تعالےٰ کے لیے بھی بطریق اولیٰ پسند کرو۔ اور جو چیز تمھارے لیے عیب و نقص شمار ہوتی ہے اس کو اللہ تعالےٰ کے حق میں بھی عیب و نقص ہی سمجھو۔[1]

دوسرا اطلاق اگرچہ اس سے مستفاد و ماخوذ یا اسی پر متفرع ہے تاہم اس کی دلالت اس سے کسی قدر مختلف ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی ایک حقیقت کو تم نے بربنائے مشاہدہ ایک مرتبہ مان لیا اور اس کے امکان میں کسی انداز کے شبہات کو نزدیک نہیں آنے دیا تو اسی حقیقت کے اعادہ کو بطریق اولیٰ تسلیم کر لینا چاہیے۔[2] استدلال کے اس انداز کو قرآن حکیم نے اثباتِ معاد کے سلسلہ میں اکثر پیش فرمایا ہے:

اولم یروا ان اللہ الذی خلق السموت والارض قادر علی ان یخلق مثلھم وجعل لھم اجلا لاریب فیہ ط فابی الظلمون الا کفورا

بنی اسرائیل ۹۹

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۳۵۱

۲۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۱۶

Marfat.com

کیا انھوں نے نہیں دیکھا کہ خدا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے اس بات پر قادر ہے کہ ان جیسے لوگ پھر پیدا کر دے۔ اور اس نے ان کے لیے ایک وقت مقرر کر دیا ہے جس میں کچھ بھی شک نہیں لیکن ظالموں نے اوبدا کے اس کا انکار ہی کیا

اولیس الذی خلق السموت والارض بقادر الا ن یخلق مثلھم؟ بلی، وھو الخلّق العلیم ۵ یٰس ۸۱

بھلا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، کیا وہ اس بات پر قادر نہیں کہ ان کو پھر ویسے ہی پیدا کر دے۔ کیوں نہیں وہ تو بڑا پیدا کرنے اور علم والا ہے۔

اولم یروا ان اللہ الذی خلق السمٰوٰت والارض ولم یعی بخلقھن بقادر علی ان یحیی الموتی؟ بلی، انہ علی کل شئ قدیر۔ احقاف ۳۳

کیا انھوں نے نہیں سمجھا کہ جس خدا نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، اور ان کے پیدا کرنے سے تھکا نہیں وہ اس بات پر قادر ہے کہ مُردوں کو زندہ کر دے۔ ہاں وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

غرض یہ ہے کہ جب اس حقیقت کو تسلیم کر لیا کہ اس دنیا کو اللہ تعالےٰ نے نعمتِ وجود سے بہرہ ور کیا ہے تو اب آخرت کے معاملہ میں کیا استحالہ درپیش ہے۔

قرآن کی یہ دلیل ایسی سہل، ایسی دلنشین اور قلب و ذہن کے وسوسوں کو دُور کرنے والی ہے کہ کوئی منطقی دلیل اثر آفرینی میں اس کی حریف نہیں ہو سکتی۔ اور لطف یہ ہے کہ یہ بیک وقت ایسی عام فہم بھی ہے کہ ایک عامی بھی اس سے پورا پورا استفادہ کر سکے اور ایسی حکیمانہ بھی کہ عقل و خرد کے اونچے تقاضوں کو بھی بوجہ احسن مطمئن کر سکے۔

امثلہ اور برہان اولیٰ کے علاوہ بھی دلائل کا ایک انداز ہے۔ اقسام القرآن اور فواصل کی اہمیت

افسوس ہے کہ اس موضوع پر علّامہ نے اپنی متعدد تصنیفات میں چند اچٹتے

Marfat.com

ہوئے سے اشارات ہی پر اکتفا کیا ہے۔ حالانکہ یہ موضوع اس سے کہیں زیادہ تفصیل چاہتا تھا۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ان اشارات کو محض سنگِ میل اور نشانِ راہ قرار دیا جائے اور اس نہج و اسلوب کو آگے بڑھایا جائے۔ ہماری رائے میں امثلہ اور دلیل اولیٰ کے علاوہ بھی قرآن حکیم میں کچھ ایسی چیزیں ہیں جن کو ادلّہ یا براہین و شواہد کی ایک مؤثر نوعیت ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ مثلاً "اقسام القرآن" ایک مخصوص اسلوب شہادت کی حامل ہیں۔ جس کی تعیین ہونا چاہیے۔ اس سلسلہ میں حافظ ابن قیم اور مولانا حمید الدین فراہی کی تصنیفات سے کافی مدد مل سکتی ہے۔ فواصل یعنی خواتیم آیات جنھیں لوگ محض سجع و قافیہ بندی کی قبیل کی چیز سمجھتے ہیں یہ بھی اپنے انداز استدلال واستناد کے کچھ پیمانے چھپائے ہوئے ہیں جن کی نشاندہی ہونا چاہیے۔ اور سیاق و سباق کے مطالعہ و تدبّر کے بعد بتانا چاہیے کہ ان میں کن کن حقائق کو کس کس انداز سے پیش کیا گیا ہے"[1]۔ اسی طرح اگر اس خاص نقطۂ نظر سے قرآن کا جائزہ لیا جائے کہ اس نے دعوت و تبلیغ کے سلسلہ میں خصوصیت کے ساتھ دلائل و براہین کی کن نوعیتوں سے کام لیا ہے تو یہ نہ صرف قرآن کی بہت بڑی خدمت متصور ہوگی بلکہ اس سے علم و آگاہی کے نئے دائروں اور زاویوں کا پتہ چلے گا۔

۱۔ ہم نے اپنی کتاب "مسئلہ اجتہاد" میں استدلال کی اس نوعیت کی طرف کچھ واضح اشارات کیے ہیں۔ دیکھیے بحث فواصل۔

Marfat.com

فصل چہارم

صفاتِ باری

قرآن کی تائید۔ مسئلہ صفات کا اشکال
اثبات و تجرید کے دوگونہ تقاضے

منطق کی تردید، فلسفہ کا ابطال اور سمعیات کے تقدم کی بحثیں دراصل تمہیدات ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کی فکری تگ و تاز کا حقیقی میدان جس میں وہ گھوم پھر کر آنا چاہتے ہیں، صفات سے متعلقہ نکات کی تشریح ہے۔ ان تمام سابقہ بحثوں کی غرض و غایت یہ ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں ذہن وضاحت اور نکھار کی اس منزل تک پہنچ جائے، جہاں شکوک و شبہات کے بادل چھٹ جاتے ہیں۔ اور حقیقت پوری تابانی کے ساتھ جلوہ گر ہو کر نظر و بصر کے سامنے آجاتی ہے۔ علامہ نے اس سلسلہ میں جن حکیمانہ افکار کا اظہار کیا ہے، اور فکر و تعمق کے جن گوہر ہائے یکدانہ کو صفحاتِ قرطاس پر بکھیرا ہے ہم ان کو مندرجۂ ذیل تین عنوانوں میں تقسیم کیے دیتے ہیں:

۱۔ ذات و صفات میں تعلق و ربط کی نوعیت

۲۔ تخلیق و ابداع کا اشکال، اور

۳۔ شئون و حالات، یا ضمنی صفات

صفات کا اشکال کیا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے مابعد الطبیعیات کے اس پس منظر پر ایک سرسری نظر ڈال لینا ضروری ہے جس کا پھیلاؤ ساتویں صدی

Marfat.com

ہجری تک کے خیالات و افکار کا احاطہ کیے ہوئے اور جس کی وسعتیں ارتقار و تغیر کے اس پورے نشیب و فراز کو گھیرے ہوئے ہیں جس نے اس طویل عرصہ میں اندیشہ و فکر کی بے باکیوں اور حکمت و دین کی احتیاطوں میں جنگ و پیکار کی ایک آگ سی بھڑکائے رکھی۔ مختصراً یوں سمجھیے کہ اس اثنار میں مسئلہ صفات کے دو پہلوؤں پر خصوصیت سے غور و فکر کی قوتیں صرف کی گئیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالےٰ کو موصوف بہ صفات سمجھا جائے، اور نعوت و شئون کا حامل قرار دیا جائے۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالےٰ کے بارہ میں تنزیہہ و تجرید کے تقاضوں کو زیادہ اہمیت دی جائے۔

محدثین اور ائمہ اہل السنّت کا متفقہ موقف

اوّل الذکر پہلو کے قائل سلف، محدثین، اور خصوصیت سے حنابلہ کے سرکردہ اور ممتاز افراد ہیں۔ اور اس موقف کو اہل السنّت کا مقبول اور جانا بوجھا عقیدہ قرار دینا چاہیے۔

دوسرے پہلو کو معتزلہ، جہمیہ، اور حکماء نے پیش کیا۔

ان دونوں گروہوں کے مابین اعتدال سے لے کر غلو تک کی تمام صورتوں کو آزمایا گیا۔ جو لوگ اثبات صفات کے حامی تھے انھوں نے احتیاط و توسط سے لے کر تجسیم و تشبیہ تک کی تمام منزلیں طے کر ڈالیں۔ اور تجرید و تنزیہہ کے حامیوں نے تجسیم و تشبیہ کی نفی میں اس حد تک غلو کیا کہ اللہ تعالےٰ کے لیے نفس وجود تک کے انتساب کو غلط جانا۔ اور برملا کہنا شروع کر دیا کہ خدا کے بارہ میں موجود و لاموجود کا استعمال صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر اسے موجود قرار دیتے ہیں اور صفت وجود سے متصف مانتے ہیں تو وجود کے نقائص کی نفی کیونکر ہو سکے گی۔ اور لاموجود قرار دیتے ہیں تو اثبات و اقرار کے لیے باقی کیا رہ جائے گا۔

Marfat.com

خدا متحرک اور فعّال ہے۔ تعطیل کے مفاسد

علّامہ ابن تیمیہ کا تعلق سلف کے اس گروہ سے ہے جنھوں نے اگرچہ اثبات و اتصاف پر زور دیا ہے اور اسی کو عقیدہ کی وہ اساس ٹھہرایا ہے جس پر قابلِ عمل، مفید اور زندہ علم الکلام کی تعمیر ممکن ہے۔ تاہم تجرید و تنزیہ کے تقاضوں سے بھی انھوں نے حتی الامکان گریز نہیں کیا۔

حتی الامکان کا لفظ ذرا تشریح طلب ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ علّامہ کے متعلق یہ نکتہ ہمیشہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ وہ عقل و اندیشہ کی براقیوں سے بہرہ مند ہونے کے باوجود اوّل و آخر سلفی ہیں۔ ان کے نزدیک عقائد کی تمام تر تفصیلات کو کتاب، سنّت اور سلف کی تشریحات کی روشنی میں ترتیب دینا چاہیے۔ یہی نہیں! کتاب و سنّت یا سلف کے اقوال کی تعبیر و ترجمانی میں بھی یہ اصول مدنظر رہنا چاہیے۔ استدلال یا اندازِ فکر مجاز و استعارہ کی اصطلاحوں سے ہٹ کر ٹھیک اس جادہ و شاہراہ پر قائم رہے کہ جس کا تعلق ظواہر الفاظ یا الفاظ کی واضح دلالتوں سے ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ جب عقیدہ و ذہن کی مجبوریوں کا یہ عالم ہو تو ایسے شخص سے تنزیہ و تجرید کے تقاضوں کو علی الاطلاق پورا رکھنے کی امید نہیں کی جا سکتی۔

مثبتین نے عموماً اور علّامہ نے خصوصاً صفات و نعوت پر کیوں زور دیا اور نافین یا تجرید و تنزیہ کے حامیوں نے اللہ تعالےٰ کو کیا سمجھا اور کن اشکالات کے تحت صفات کی نفی پر مجبور ہوئے۔ اس دلچسپ داستان کو معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم دونوں کے مسلک و دلائل کا منصفانہ اور بے لاگ تجزیہ کریں اور بتائیں کہ دونوں میں سے کون کس حد تک برسرِ حق ہے، اور کس حد تک اس کے دلائل یا مسلک میں خامی یا خلل رونما ہے۔

Marfat.com

صفات کے بارہ میں علّامہ کا نقطۂ نظر۔ اثبات و تحقق اصل ہے اور نفی و تعطیل باطل۔ اس سلسلہ میں انبیاء کا شعور و ذوق زیادہ مستند ہے

ابن تیمیہ کے نزدیک صفات جیسے اللہ تعالےٰ کا سمیع و بصیر یا قدیر و حکیم ہونا ایسی چیز ہے جس میں اثبات و تحقق اصل ہے اور نفی یا تعطیل باطل۔ علّامہ کا استدلال اس سلسلے میں بہت صاف، واضح اور سمجھ میں آنے والا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ تمام انبیاء کا شعور و تجربہ گواہ ہے کہ انھوں نے اللہ تعالےٰ کی صفات کو ہمیشہ اثبات کے رنگ میں پیش کیا ہے۔ ان کی ایجابیت پر زور دیا ہے اور تحقق و اتصاف کو عقیدہ و ایمان کی جڑ اور روح قرار دیا ہے۔ جس پر عمل و کردار کے غرفے استوار ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کا مقصد ہی یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کی محبوبیت کے نقوش واضح کریں۔ اس کی توحید کے عملی اثرات کو قلب کی گہرائیوں میں اتاریں اور بندوں سے یا کائنات سے جو اس کے رحیمانہ و مشفقانہ تعلقات ہیں ان کو اس طرح ذہن نشین کر دیں کہ دواعی شوق میں اضافہ ہو۔ محبت و الفت کے روابط بڑھیں اور انسان کو اس کی روزمرہ کی زندگی میں اپنے لیے وجہ تسکین ٹھہرا سکے۔ خدا کا یہ تصوّر اثبات صفات کے ساتھ تو پورا ہوتا ہے۔ نفی یا تجرید و تعطیل کے ساتھ نہیں۔ ایسا خدا تو ہر کسی کی سمجھ میں آتا ہے جو سمیع و بصیر اور حیّ جاگتا یا حیّ و قیوم ہو۔ جو بندوں کی سنتا اور ان کی تکلیفوں میں ان کے کام آتا ہو۔ جو مایوسیوں میں امیدوں کی روشنی عطا کرتا ہو۔ اور جس سے ذاتی تعلق و وابستگی نہ صرف ممکن ہو بلکہ اس بات کا یقین ہو کہ وہ اس تعلق کا صحیح صحیح صلہ اور اجر بھی عطا کر سکنے پر قادر ہے۔ یا ایسا رگِ جاں سے قریب تر خدا سمجھ میں آتا ہے جس کی رحمتیں اور شفقتیں ہمیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں۔ مگر ایسا وجود مطلق، مجرد محض صفات سے محروم اور تعلقات و تودوات سے عاری خدا جس کو ارسطو اور اس کے متبعین پیش کرتے ہیں دل و دماغ کی کن آرزو

Marfat.com

کو جیت سکتا ہے۔ اور فکر و عقل کی کس سطح کو اپنی طرف مائل و ملتفت کر سکتا ہے۔

ابن تیمیہ کا یہ دعوے صرف دینی نقطۂ نظر ہی سے اہم اور ٹھوس نہیں۔ خالص عقلی نقطۂ نظر سے بھی لگتا ہوا سا ہے کہ تمام انبیاء نے متفقہ طور پر خدا کی صفات کے ایجابی پہلو پر زور دیا ہے۔ اور تجرید و تنزیہ کے پہلوؤں کو نسبتاً کم ہی درخورِ اعتنا سمجھا ہے۔ حالانکہ انبیاء سے زیادہ اس حقیقت سے اور کون آگاہ ہو سکتا تھا کہ تنزیہ و تجرید کے تقاضوں کو اگر ملحوظ نہ رکھا گیا تو تشبیہ و تجسیم کی گمراہیاں لامحالہ پھیلیں گی اور خدا کے بارہ میں طرح طرح کی غلط فہمیوں کو در آنے کا موقع ملے گا۔"

۲۔ انبیاء کے متفقہ شعور و ذوق کے علاوہ علامہ نے قرآن حکیم کی متعدد تصریحات نقل کی ہیں کہ جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالےٰ صفاتِ ایجابیہ سے متصف ہے۔ اس کے باقاعدہ پیارے پیارے اسماء ہیں۔ اور ایسی صفات ہیں جن کو انسانی عمل و کردار کے لیے مشعلِ راہ ٹھہرایا جا سکتا ہے۔"[۲]

فلہ الاسماء الحسنیٰ — بنی اسرائیل ۱۱۰

اس کے نام اچھے ہیں۔

وللہ الاسماء الحسنیٰ فادعوا بہا — الاعراف ۱۸۰

اور اللہ کے سبھی نام اچھے ہیں تم اس کو ناموں سے پکارو۔

اور یہ پیارے پیارے نام کیا ہیں۔ سورہ حشر میں اس کی پوری پوری تفصیل ہی درج کر دی ہے:

ھو الرحمٰن الرحیم ھو الذی لا الہ الا ھو الملک القدوس السلام المؤمن المھیمن العزیز الجبار المتکبر سبحٰن اللہ عما یشرکون۔ ھو اللہ الخالق البارئ المصور لہ الاسماء الحسنیٰ یسبح لہ ما فی السموٰت والارض وھو العزیز الحکیم۔ — حشر ۲۴

۲۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۶۵

وہ بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔ وہی خدا ہے جس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں۔ بادشاہ حقیقی۔ ہر عیب و نقص سے پاک۔ سلام و امن کا سرچشمہ، نگہبان، غالب، انسانی ضرورتوں کو پورا کرنے والا، عالیشان۔ خدا ان لوگوں کے شریک مقرر کرنے سے پاک ہے۔ وہی خالق۔ ایجاد و اختراع کرنے والا اور بوقلموں صورتیں بنانے والا ہے۔ اس کے سب اچھے سے اچھے نام ہیں۔ جتنی چیزیں آسمانوں اور زمین میں ہیں سب اس کی تسبیح کرتی ہیں اور وہ غالب حکمت والا ہے۔

خدا متحرک و فعال ہے

۳۔ تیسرا نقطہ جو علامہ کے حق میں ہے اور جس کو انھوں نے خاص اہمیت دی ہے وہ یہ ہے کہ کم از کم اثبات کی حد تک محدثین کا اور ان ائمہ متکلمین کا کہ جنھوں نے کتاب و سنّت کی روشنی میں فکر و تعمق کو پروان چڑھایا ہے، پورا پورا اتفاق ہے۔ چنانچہ محدثین میں بخاری، ابو زرعہ، ابی حاتم، محمد بن یحییٰ الذھلی، محمد بن اسحاق بن خزیمہ وغیرہ ایسے اعیان کی تصریحات اس باب میں عیاں ہیں[1]۔

متکلمین میں ابن کلاب کے زمانے تک اس نقطہ پر سب کا اتفاق رہا کہ وہ تمام صفات جو کتاب اللہ اور سنت رسول میں صراحۃً مذکور ہیں، اللہ تعالےٰ کی طرف ان کا انتساب ضروری ہے۔ یہ پہلا شخص ہے جس نے صفات لازمہ اور متعدیہ میں فرق قائم کیا۔ صفات لازمہ سے اس کی مراد علم اور حیات ایسی صفات

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۶

ہیں جو صرف فاعل کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور متعدیہ وہ ہیں کہ جو اتصاف فاعل کے ساتھ ساتھ مفعول کی بھی متقاضی ہوں جیسے خلق وغیرہ۔ اس کے نزدیک اوّل الذکر صفات سے تو لازماً اللہ تعالےٰ متصف ہے۔ مگر صفات متعدیہ کے ساتھ نہیں۔[1]

۴۔ اللہ تعالےٰ کو صفات سے عاری ماننے میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ اس طرح وہ حیّ وقیوم خدا، جس نے ساری کائنات کو زندگی اور حرکت سے بہرہ ور کیا ہے خود غیر موثر اور غیر فعّال (Inactive) یا نعیم بن حماد کے الفاظ میں مردہ ہو جاتا ہے۔

وان العرب لا تعرف الحیی من المیت الا بالفعل فمن کان له فعل فهو حیّ۔

عربوں میں زندگی اور موت میں فرق فعل کا ہے۔ چنانچہ جس میں فعل ہے وہ زندہ ہے دوسرا نہیں۔

اللہ تعالےٰ کا یہ حرکی (dynamic) تصوّر بھلا قدماء سے سننے کے آپ کب متوقع ہو سکتے تھے۔ عثمان بن سعید الدارمی کی اس تصریح کو علاّمہ نے نقل کیا ہے کہ اللہ تعالےٰ کے متحرک یا فعال ہونے کے بارہ میں ائمہ اہل السنت کا اتفاق ہے۔ یہاں تک کہ احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، عبداللہ الزبیر الحمیدی اور سعید بن منصور ایسے حضرات بھی اس زمرہ میں شامل ہیں۔ یہ علانیہ اس بات کا اظہار کرتے تھے:

ان الحرکة من لوازم الحیاة فکل حیی متحرک

حرکت زندگی کے اولیں لوازم میں سے ہے۔ اس لیے ہر ہر زندہ شئی کو حرکت سے متصف

---

[1] موافقہ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۲۶

ہونا چاہیے۔

امام بخاری بھی اللہ تعالےٰ کو متحرک سمجھتے تھے۔ البتہ ان کی محدثانہ احتیاط کا یہ تقاضا تھا کہ وہ اللہ تعالےٰ کے لیے ایسے لفظ کو پسند نہیں کرتے تھے جو سلف سے ماثور نہیں۔ اس کے بجائے وہ اسی معنی کے لیے لفظ فعل کو زیادہ موزوں خیال کرتے تھے۔[1]

صفات کے سلسلہ میں دو اہم نکات (۱) اگر خدا کو متحرک و فعال نہ مانا جائے تو اس کا تصوّر اخلاق کا سرچشمہ نہیں رہ سکے گا،

علاوہ ازیں (۲) وجود مطلق کے درجہ میں اثبات بھی مشکل ہو گا

یہ تو وہ نکات تھے جن کو علاّمہ نے اپنے مسلک کی تائید میں پیش کیا ہے۔ اس سلسلہ میں دو اہم نکتے اور ہیں۔ جن میں ایک یہ ہے کہ نفی صفات کی صورت میں اللہ تعالےٰ کا تصوّر بالکل غیر مفید یا لااخلاقی (non moral) ہو کر رہ جاتا ہے۔ یعنی موجود مطلق یا وہ ذات بحت جس کے ساتھ صفات و نعوت کا کوئی تعلق نہیں ہمارے لیے چشمۂ اقدار کیونکر ہو سکتی ہے؟ اور اس سے بھی آگے بڑھ کر اگر وہ قدر الاقدار اور اخلاقی شعور و احساس کا سب سے بڑا منبع ہی خشک ہے اور کیفیات و شئون کی نمی سے محروم ہے تو اس میں کائنات کے ساتھ تعلق و ربط کی نوعیت کیا ہو گی۔ اور انسان کے لیے ہدایت و اخلاق کے سلسلہ میں لائق اعتماد اساس ہی کیا باقی رہ جائے گی۔

دوسرا نکتہ اس سے بھی زیادہ خطرات لیے ہوئے ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر خدا فعّال نہیں ہے، اور کائنات کی رنگا رنگی اور گہما گہمیوں میں اس کی تخلیق و اختراع کے نمونے پائے نہیں جاتے تو "وجود مطلق" پر دلائل کیا قائم کیے جائیں گے۔ اور

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۶

Marfat.com

آپ اس محبوب حقیقی کے ساتھ فکر و ذہن کی بیداریوں کو قائم کیسے رکھ سکیں گے۔

صفات کی نفی کرنے والوں کے دلائل۔ تنزیہہ پر مشتمل آیات واضح اور قطعی ہیں

آیئے اب ان حضرات کی بھی سنیں جن کی طرف صفات کی نفی منسوب کی جاتی ہے۔ جن لوگوں کو علامہ نافین صفات کے لقب سے ملقب کرتے ہیں۔ ان کے بارہ میں یہ جان لینا چاہیے کہ یہ اپنے کو اس نام کے ساتھ موسوم نہیں کرتے۔ ان کا دعوٰے اپنے متعلق اہل التوحید والتنزیہہ ہونے کا ہے۔ یعنی ایسے لوگ جو اللہ تعالٰے کے تصوّر کو جسمانیت، بشریت اور خیال و وہم کے لوازم سے ماوراء اور پاکیزہ و بلند قرار دیتے ہیں"[1]۔

صفات کے بارہ میں ان کے دلائل اور انداز استدلال کی نوعیت کیا ہے اس کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل نکات پر غور کیجیے:

۱۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ جس طرح قرآن حکیم، احادیث اور اقوال سلف میں ایسی تصریحات جابجا ملتی ہیں کہ جن سے اثبات صفات پر استدلال ہو سکتا ہے۔

. . . . . .

. . . . . .

. . . . . .

ٹھیک اسی طرح اور اس سے زیادہ اہمیت کے ساتھ ایسی توضیحات کی بھی کمی نہیں کہ جو صاف صاف تنزیہہ پر دلالت کناں ہیں۔ بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اثبات صفات کے بارہ میں جن آیات کو پیش کیا جاتا ہے۔ وہ محکم اور قطعی الدلالۃ نہیں۔ بلکہ اس لائق ہیں کہ انھیں متشابہات کی صف میں رکھا جائے۔ لیکن جو آیات

۱۔ اساس التقدیس، رازی مطبوعہ کردستان العلمیہ مصر، ۱۳۲۸ھ، ص ۱۴

تنزیہہ وتجرید کے تقاضوں کو نکھارتی ہیں۔ وہ اپنے مفہوم میں اس درجہ واضح محکم اور دو ٹوک ہیں کہ ان میں تاویل وتعبیر کی ادنیٰ گنجائش بھی پائی نہیں جاتی۔ مثلاً

لیس کمثلہ شیئ شوریٰ ۱۱

اس جیسی کوئی چیز نہیں۔

ولا یحیطون بہ علماً طٰہٰ ۱۱۰

اور وہ اپنے ناقص علم سے خدا کا احاطہ نہیں کر سکتے۔

ھل تعلم لہ سمیاً مریم ۶۵

بھلا تم اس کا کوئی ہم نام جانتے ہو۔

کیا ان آیات سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اللہ تعالےٰ کی عظمت وجلالت قدر کا راز تشبیہہ وتجسیم میں نہیں بلکہ اس کے بے نظیر، اور جسم و وہم کے حدود سے ماوراء ہونے میں مضمر ہے۔

اس پر ان الفاظ تنزیہہ کا اضافہ کیجیے۔ جو اللہ تعالےٰ بار بار اپنے لیے سبحان اور تعالےٰ کی صورت استعمال کرتے ہیں۔ اور مشرکین کو تنبیہہ کرتے ہیں کہ اللہ کو وہم وخیال کی ہر ہر تمثال سے بلند وبالا سمجھا جائے۔

۲۔ ان کا یہ بھی دعوےٰ ہے کہ تمام اسلامی فرق کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن حکیم اور احادیث میں متعدد مقامات ایسے آتے ہیں جہاں الفاظ کی ظاہری دلالت سے قطع نظر کر کے تشبیہہ واستعارہ کی آڑ لی جاتی ہے اور جہاں چار وناچار تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جب تک اس انداز بیان کی توجیہہ مجاز کی روشنی میں نہیں کی جائے گی معانی کی ٹھیک ٹھیک تعیین نہیں ہو سکے گی۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل ایسے بزرگ کو بھی بقول غزالی کے اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہی بن پڑا کہ میں نے مندرجہ ذیل تین احادیث میں تاویل سے کام لیا ہے حالانکہ ان کا مسلک یہ ہے کہ حتی الامکان ظواہر سے انحراف نہیں ہونا چاہیے"۔

۱۔ اساس التقدیس، ص ۱۰۱

الحجر الاسود یمین اللہ

حجر اسود اللہ کا دایاں ہاتھ ہے

انی لاجد نفس الرحمٰن من قبل الیمن

میں نفس رحمٰن کو یمن کی طرف پاتا ہوں

انا جلیس من ذکرنی

مجھے جو یاد کرتا ہے میں اس کا ہم جلیس ہوں

اور جب احمد بن حنبل جیسی شخصیت بھی تاویل و تعبیر کی ضرورتوں سے بے نیاز نہ رہ سکی تو ہمیں بطریق اولیٰ حق پہنچتا ہے کہ جہاں ظواہر الفاظ کو تنزیہ و تجرید کی شاہراہ مستقیم سے ہٹتا ہوا پائیں وہاں اس کی مناسب تاویل کریں

نفی صفات کے معنی مطلقاً انکار صفات کے نہیں تنزیہ کے ہیں۔ تجلیات کی بحث

متکلمین یا حکماء کیا مطلقاً صفات کے قائل نہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں:

۳۔ نفی صفات کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم کسی مرتبہ میں بھی اللہ تعالیٰ کی طرف صفات کا انتساب نہیں کرتے۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ صفات اس کی تجلیات ذات سے وابستہ ہیں۔ اور ذات فی نفسہٖ مجرد، بحت اور ایک ہے یعنی وہ، وہ وجود مطلق (Absolute Being) ہے جو جہت، حیز، مکانیت اور بشریت کے تمام لوازم سے ہر طرح پاک اور منزہ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ذات ہی کی ایک تجلّی علم ہے۔ اس کی ایک تجلّی تخلیق، قدرت یا رحمت اور موہبت ہے۔ یعنی تجلیات بوقلموں ہی سے قبائے صفات تیار ہوتی ہے۔ ورنہ حقیقت نفس الامری میں جہاں تک اس انائے مجرد کا تعلق ہے اس میں کثرت و تعدد کا گذر نہیں۔

Marfat.com

ان تمہیدی نکات کے بعد یہ ذات و صفات کے مسئلہ کو یوں حل کرتے ہیں کہ اگر صفات و ذات میں تعلق و ربط کی اس نوعیت کو تسلیم کر لیا جائے کہ وہ ذات سے زائد اور الگ اپنا ایک وجود رکھتی ہیں تو علاوہ بشریت و جسمانیت کے اس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ کے ساتھ کچھ اور چیزیں بھی قدیم ہیں۔ اسی طرح اگر خلق و ربوبیت ایسی صفات کو اس کی تجلی قرار نہ دیں اور یہ سمجھیں کہ وہ منفرد حیثیت سے کائنات ہست و بود سے اپنا رشتہ قائم کیے ہوئے ہیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اس کی ذات بھی اس عالم حادث کی طرح محل حوادث ہے حالانکہ جو شئی محل حوادث ہوتی ہے وہ بھی حادث ہوتی ہے۔ اس اشکال سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ذات اور صفات میں کوئی تفریق قائم نہ کریں۔ اور یہ نہ کہیں کہ وہ علیم بھی ہے، قدیر بھی ہے، رب بھی ہے بلکہ یوں کہیں کہ وہ صرف ایک ہی ذات اور وجود مطلق ہے جس کی یہ مختلف تجلیات ہیں۔

رہا یہ سوال کہ اگر تنزیہ و تجرید صفات کا مسئلہ اتنا اہم تھا تو اس کی کیا وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے یا انبیاء علیہم السلام نے طریق دعوت میں اس کو چنداں اہمیت نہیں دی۔ اور صرف صفات کے اثبات و تحقق ہی پر زور دیا ہے۔ رازی اس شبہ کا یہ جواب دیتے ہیں کہ عوام کی سطح ذہن اس بات کی متحمل نہیں ہوتی کہ ان میں اللہ تعالےٰ کی محبت و تودد کے رشتوں کو ابھارے بغیر تنزیہ و تجرید کے لطائف کو چھیڑا جائے۔ کیونکہ اس طرح پہلے ہی قدم پر تعطیل و نفی کے گڑھوں میں گر جانے کا اندیشہ ہے۔ تاہم انبیاء کی تعلیمات میں بالعموم اور قرآن کے اسلوب رشد و ہدایت میں بالخصوص ان لطائف کا برابر خیال رکھا گیا ہے کہ لوگ اللہ تعالےٰ کے تصور میں جسمانیت یا وہم و خیال کے ان شوائب کو داخل نہ کر دیں جن سے وہ منزہ اور پاک ہے۔ قرآن نے اس سلسلہ میں حکیمانہ تدریج کا خیال رکھا ہے۔ یعنی پہلے تو اثبات صفات کے ذریعہ عوام کے دلوں میں اس کے لیے محبت اور کشش پیدا کی ہے۔

اور پھر محکمات کے ذریعہ تنزیہہ و تجرید کے حقائق کی پردہ کشائی فرمائی ہے۔"[1]

قول فیصل۔ حکماء و متکلمین کے نقطۂ نظر میں ایک اصولی خامی کی نشاندہی۔ تجرید تامہ نفی ذات کے مترادف ہے

فریقین کے ان دلائل کے مطالعہ و تجزیہ کے بعد ہم دیانت داری سے اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اثبات صفات کے سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف زیادہ صحیح، زیادہ استوار اور زیادہ معقولیت لیے ہوتے ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ قرآن حکیم میں ایسی محکم و واضح آیات پائی جاتی ہیں جن سے تنزیہہ و تجرید کے لطائف پر پوری پوری روشنی پڑتی ہے۔ اور کیوں نہ ہو اگر قرآن ہی مسئلہ صفات کو نہیں نکھارے گا اور اللہ کی یہ آخری کتاب ہی قبائے صفات کو آراستہ پیراستہ کر کے پیش نہیں کرے گی تو اور کس صحیفہ سے توقع کی جائے گی کہ وہ یہ اہم فریضہ انجام دے۔

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن و حدیث اور عربی ادب میں مجاز و استعارہ اور رمز و اشارہ کی اہمیتوں کو تسلیم نہ کرنا کور ذوقی ہے۔ اس لیے کہ دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں جو انداز بیان کی ان وسعتوں سے ناآشنا ہو۔ اور ہم اس حقیقت سے بھی مجالِ انکار نہیں پاتے کہ اسماء و صفات کے مسئلہ میں خصوصیت سے تاویل و تعبیر کی گنجائشیں قطعی پائی جاتی ہیں۔ مگر اس کے معنی زیادہ سے زیادہ یہی تو ہوئے کہ اثبات صفات کے پہلو بہ پہلو تنزیہہ اور تجرید کے پہلوؤں کو نظر انداز نہ کیا جائے۔

ہم رازی یا دوسرے حکماء کے اس عذر کو صحیح سمجھتے ہیں کہ ذہنوں میں فکر و تعمق کے درجات کا عظیم انقلاب ہے اور قرآن کو بدرجۂ اتم اس کا خیال

۱۔ اساس التقدیس، رازی۔ مطبوعہ کردستان العلمیہ مصر، ص ۱۰۱

Marfat.com

رکھنا چاہیے۔ لیکن ہم یہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ قرآن حکیم پہلے تو ایک غلط بات عوام کے ذہنوں میں بٹھاتا ہے اور پھر جب یہ نقش پختہ ہو جاتا ہے تو خواص کی خاطر اس کو تجرید و تنزیہ کے ذریعہ دور کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس ہمارا موقف یہ ہے کہ قرآن پہلے ہی قدم پر اثبات و تنزیہ کے دو گونہ پہلوؤں کو برابر ملحوظ رکھتا ہے۔

حکماء و متکلمین کے ذہنوں میں دراصل دینیات کا جو نظری (Speaulative) تصوّر جانشین ہے اس میں سطحیت اور اتھلے پن کا ایک اصولی خلل رونما ہے۔ یعنی دینیات کے بارہ میں بجائے ایک نئی اور گہری بصیرت اختیار کرنے کے جو حقائق کی تہہ میں اتر سکے جو مغز اور روح کو پا سکے اور مصالح و حِکم کے رازوں کو دریافت کر سکے، یہ حضرات جو اس فکر و نظر کے حامل ہیں محض سرسری اور ادنےٰ درجے کی مناظرانہ صلاحیتوں پر اکتفا کرنا کافی سمجھتے ہیں۔ حالانکہ جہاں تک مسئلہ الٰہیات کا تعلق ہے یہ بقول ارسطو کے ایسا نازک، ایسا اہم اور لطیف ہے کہ اس سے تعرض کرتے وقت قلب و ذہن کو بالکل نئے سانچوں میں ڈھال دینا چاہیے۔

من اراد ان یشرع فی المعارف الآلٰھیۃ فلیستحدث لنفسہ فطرۃً اخری (۱)

جو شخص الٰہیات کے معارف میں داخل ہونا چاہتا ہے اسے چاہیے کہ اپنے لیے ایک نئی فطرت پیدا کرے۔

جس شخص نے علم الادیان کا ادنےٰ مطالعہ بھی کیا ہے وہ اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ مذاہب میں اللہ تعالےٰ کے تصوّر کو کس صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ یہاں اس بات سے مطلق دلچسپی نہیں ہے کہ محرک اوّل کون ہے؟

۱۔ اساس التقدیس: رازی، ص ۱۶

یا برگساں کے الفاظ میں وہ کون جوششِ حیات
ہے جس نے پورے دبستانِ کائنات میں زندگی کی لہر دوڑا رکھی ہے۔ وجودِ
مطلق یا وہ ذات بحت بھی موضوع بحث نہیں ہے جس کو حکمار جسمانیت و
وہم کے ادنیٰ شوائب سے پاک رکھنا چاہتے ہیں۔ یہ تمام مسائل سائنس
یا فلسفہ کی طرفہ طرازیوں کے پیدا کردہ ہیں۔ اور ان کا کوئی تعلق سچے دین یا دین کی
صحیح روح سے نہیں ہے۔ دین جس خدا کے تصوّر کو پیش کرتا ہے وہ ذاتِ
ستودہ صفات ہے جو کسی شخص کی زندگی پر اثر انداز ہو سکے۔ اس کو بدل سکے۔ اس
کے فکر و ذہن میں یقین و آگہی کی شمعیں فروزاں کر سکے۔ جو اخلاق و روحانیت
کے دبے ہوئے تقاضوں کو ابھار سکے۔ افراد کے لیے زندگی کی کشاکش میں سہارا
ثابت ہو سکے۔ جسے مان کر آدمی یہ محسوس کرے کہ اب وہ اس عالم آب و گل میں
تنہا نہیں ہے بلکہ اس کے ارادوں اور کوششوں میں ایک اور مشفق اور با اختیار
ذات شریک و سہیم ہو گئی ہے جو اس کی ممد و معاون ہے۔

ظاہر ہے کہ مجرد خدا کا تصوّر اس غرض کو پورا نہیں کر سکتا اور نہ محرک اوّل
اور جوششِ حیات کا نظریہ ایسا ہے کہ اس خلا کو پُر کر سکے۔

یوں بھی تجرید و انتزاع کی اس صورت میں خوبی کی کیا بات ہے؟ تھوڑی دیر
کے لیے اسے غلط مفروضہ مان لیجیے کہ کلیات کا وجود خارجی متحقق ہے اور ایک
مطلق فرس، مطلق انسان یا مطلق وجود خارج میں پایا جاتا ہے اور یہ صرف ذہن و
فکر کی تیمیائی نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس مرتبہ اطلاق میں خوبی و فضیلت کا
کوئی تصوّر سرے سے قائم بھی رہ سکتا ہے۔ ایک گھوڑا بہت اچھا ہے اس لیے
کہ کمیت ہے۔ عربی النسل ہے۔ ایک انسان میں تعریف کا یہ پہلو ہے کہ اچھا
طبیب ہے۔ کامیاب انجنیر ہے یا کامل فن کار ہے۔ اور ایک اللہ اس لیے
قابل پرستش اور لائق محبت ہے کہ اس نے ہمیں خلعت وجود بخشا ہے اور ہماری
جملہ مادّی و روحانی ضروریات کا متکفل ہے۔

مگر تجرید و انتزاع کا یہ تقاضا ہے کہ ان خوبیوں کو ایک ایک کر کے ہٹاتے جایئے اور تا آنکہ یہ شئی اطلاق کے اس نقطہ پر پہنچ جائے جہاں یہ تنہا اس طرح ہو کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری خوبی یا وصف وابستہ نہ مانا جائے۔ بتایئے تمام صفات کی نفی کے بعد فرس ـــــ انسان ـــــ یا خدا کے تصوّر میں باقی وہ کیا شئی بچے گی جو مرتبہ اطلاق میں بھی اس کے وجود پر دلالت کناں رہے۔

پیاز کو چھیلتے جایئے اور اس کے ایک ایک پرت اور چھلکے کو اتارتے جایئے تا آنکہ آپ اس نقطۂ اطلاق تک رسائی حاصل کر لیں جسے اصل پیاز یا پیاز کا جوہر و عطر کہتے ہیں۔ یعنی پیاز کا عدم یا اس کی کلیتہً نفی۔ کہیئے اس مجرد پیاز کا کیا مصرف ذہن میں آتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالےٰ کو اس کی تمام صفات کمال سے علیحدہ کر دیجیے جن سے اس کی ردائے الوہیت تیار ہوتی ہے۔ اور پھر سوچ سمجھ کر بتایئے کہ وہ جو وجود مطلق یا ذات بحت جس کو آپ وجود و تحقق کی کسی آلائش سے آلودہ نہیں ہونے دیتے آخر کیا چیز رہ جاتی ہے اور اس کے بندوں کے کس مصرف میں آتی ہے؟

تجلّیات کے فرض کرنے سے تعدد صفات کا اشکال حل نہیں ہو پاتا۔ تجرید پر ایک دلچسپ معارضہ

اس دنیا کی بوقلمونی اور تنوع کے اشکال کو حل کرنے کے لیے اکثر حکماء اور صوفیاء نے تجلیات گوناگوں کی آڑ لی ہے جیسا کہ ہم نے حکماء کے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے بتایا ہے۔ مگر اس سے بھی اشکال کہاں حل ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ وجود مطلق میں جو احدیت کے درجہ قصویٰ پر فائز ہے۔ یہ تجلیات کیونکر ابھریں اور ان میں یہ تعدد کہاں سے آیا۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ ان تجلیات کی کیا حیثیت ہے۔ کیا یہ حادث ہیں۔ اگر حادث

ہیں تو قدیم کے ساتھ یہ حدوث کا پیوند کیا معنی۔ اور اگر قدیم ہیں تو وہی تعددِ قدماء کا پرانا اشکال جو صفات کے معاملہ میں درپیش تھا، یہاں بھی درپیش ہے۔ صرف الفاظ اور اصطلاحات کے بدل دینے سے کہیں مفہوم و معنی میں بھی تبدیلی ہوئی ہے۔ غرض حکماء و متکلمین کی پوزیشن اس مسئلہ میں مضبوط نہیں۔ بلکہ بقول علامہ ابن تیمیہ کے نفی صفات کا جنون جب اس حد تک متجاوز ہو جائے کہ خود وجود بھی اللہ کی صفت نہ رہے اور یہ لوگ اُسے لامعدوم اور لاموجود سے تعبیر کرنے لگیں تو علاوہ اس منطقی سقم کے کہ یہ رفع نقیضین ہے اس کا یہ مطلب ہوگا کہ یہ جس تشبیہ سے بھاگے تھے اس سے زیادہ بدتر تشبیہ کے قائل ہو گئے۔ کیونکہ لامعدوم اور لاموجود تو ممتنع ہی ہو سکتا ہے جو کبھی بھی حیزِ وجود میں داخل نہیں ہو سکتا۔ اسے کہتے ہیں

فر من المطر قام تحت المیزاب۔

بارش سے بھاگے اور پرنالے کے نیچے جا کر کھڑے ہو گئے۔"[1]

اثباتِ صفات پر حکماء کے اعتراضات۔ کیا اللہ تعالیٰ "جسم" ہے یا انسانی لوازم سے تعبیر ہے۔ علامہ کا جوابی موقف

رہے حکماء کے اعتراضات جو ان کے نقطۂ نظر سے اللہ تعالیٰ کو موصوف بہ صفات ماننے سے ابھرتے ہیں تو وہ بھی کچھ ایسے علمی نہیں۔ بلکہ ہمیں کہنے دیجیے ان میں گہرائی، سنجیدگی اور صحت و استواری سے کہیں زیادہ طفلانہ منطق کی جھلک نمایاں ہے۔

یہ اعتراضات صرف یہ ہیں (جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں) کہ اللہ تعالیٰ کو متصف و موصوف تسلیم کرنے سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بھی

۱۔ الرسالۃ التدمریہ۔ علامہ ابن تیمیہ، مطبعہ حسینیہ مصر، طبع اولیٰ

گویا کوئی عظیم جسم ہے یا کوئی ایسی بشری النوع ہستی ہے جس میں تمام انسانی خوبیوں کو نسبتاً زیادہ ابھار دیا گیا ہے یا ان کے ساتھ بڑھا چڑھا کر عظمت و رفعت کے تصوّرات وابستہ کر دیے گئے ہیں۔ یعنی خدا کسی ماوراء اور مجرد و پاکیزہ ہستی کا نام نہیں بلکہ یہ بشری اور انسانی خوبیوں ہی کے ایسے موضوع و مرکز سے تعبیر ہے جس میں ان خوبیوں کو تا بہ حدِ کمال بڑھا دیا گیا ہے۔

حکماء کے نقطۂ نظر سے صفات کو مستقل حیثیت سے تسلیم کرنے میں یہ قباحت بھی مضمر ہے کہ اس طرح تعددِ قدماء کا اشکال ابھرتا ہے، اور اللہ تعالےٰ کے لیے محل حوادث ہونا لازم آتا ہے۔

نامناسب ہوگا اگر ہم ان تینوں اعتراضات سے تعرض کیے بغیر دوسری اہم بحثوں کی طرف قدم بڑھائیں۔

علاّمہ نے اپنی تصنیفات میں ان اعتراضات کا تفصیلی جواب دیا ہے اور حق یہ ہے کہ خوب دیا ہے۔ ہم ذیل میں اس کی ایک تلخیص پیش کیے دیتے ہیں:

جہاں تک اللہ کے مطلقاً جسم ہونے کا تعلق ہے مشبہ اور حشویہ کے سوا کوئی بھی صحیح العقیدہ مسلمان اس کا قائل نہیں۔ چنانچہ ہر ہر شخص جب اللہ تعالیٰ کی طرف علم، حکمت یا قدرت وغیرہ صفات کو منسوب کرتا ہے تو وہ اس کے ساتھ بلاکیف کی قید بڑھا دینا ضروری سمجھتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا علم، اس کی حکمت اور قدرت ایسی نہیں کہ اس کو موجودات کی کسی بھی نوعیت پر قیاس کیا جا سکے۔ لیکن اس کا کیا علاج ہے کہ کائنات میں جتنی چیزیں صفات و نعوت سے متصف ہیں وہ سب اجسام ہی ہیں۔ لہٰذا اثبات و تحقیق صفات کا کوئی طریق ایسا نہیں ہو سکتا جس سے ذہن جسمانیت کی طرف منتقل نہ ہو۔ مثلاً یہ مسلّمہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کائنات کا صانع ہے، لیکن کیا کوئی ایسا صانع ذہن کی گرفت میں آتا ہے جو جسم نہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی مانی ہوئی بات ہے کہ وہ حیّ و علیم ہے، لیکن کیا زندگی اور علم غیر جسمانی اشیاء

میں کہیں نظر آتی ہے ؟ اس سے ثابت ہوا کہ صفات کی نفی محض اس بنیاد پر صحیح نہیں ہے کہ اس سے تجسیم کا خطرہ لاحق ہوتا ہے۔ کیونکہ کم از کم ذہنی حد تک اس خطرہ سے بچ نکلنا آسان نہیں۔"[1]

کچھ اسی نوعیت کی دشواری صفات کے بارہ میں یہ ہے کہ بشری لوازم کی طرف ذہن خواہ مخواہ ضرور ملتفت ہوتا ہے۔ اس باب میں اصلی مجبوری یہ ہے کہ ہر سطح وجود مجبور ہے کہ اپنے ہی انداز سے اللہ تعالےٰ سے متعلق تصور قائم کرے۔ مثلاً اگر دائرے میں شعور پیدا ہو جائے تو وہ اللہ تعالےٰ کو ایک مکمل دائرہ فرض کرے گا۔ خط اور نقطہ میں ادراک جاگ اُٹھے تو ان کے نزدیک اللہ تعالےٰ کی جلالت قدر خط مستقیم یا نقطہ میں مرکوز ہوگی۔ انسان تحقق وجود کے سب سے اونچے فراز پر متمکن ہے۔ یا یوں کہیے کہ ادراک و شعور کی سب سے اونچی سطح پر فائز ہے اس لیے اللہ تعالےٰ کو جاننے اور سمجھنے کا بہترین، اعلیٰ اور موزوں ترین پیمانہ آخر انسان کے سوا کون ہو سکتا ہے ؟ لہٰذا منطقی طور پر خدا کی صفات کو انسانی صفات ہی کی روشنی میں ایک حد تک سمجھا اور مانا جا سکتا ہے کسی دوسرے حوالے یا ذریعے سے نہیں۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کو ابن تیمیہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ وہ تمام صفاتِ کمال جو انسانوں میں پائی جاتی ہیں اللہ تعالےٰ بطریق اولیٰ ان سے متصف ہونے کا استحقاق رکھتا ہے۔"[2]

تعدد قدماء کے تصوّر کا اتھلا پن
یونانی تصوّر اشیاء کی غلط اندیشی !

تعدد قدماء کا اعتراض پرلے درجے کی سطحیت لیے ہوئے ہے۔ یہ اس

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ص ۴۷

۲۔ موافقۃ صحیح المنقول، ص ۱۵

Marfat.com

غلط فہمی پر مبنی ہے کہ خدا اور اس کی صفات دو چیزیں ہیں۔ یا ذات و صفات میں دوئی اور ثنویت کارفرما ہے۔ حالانکہ اللہ تعالےٰ کے اوّلیں مفہوم اور ابتدائی تصوّر ہی میں صفات داخل ہیں۔ یہ کوئی بیرونی، اجنبی اور ذات سے بیگانہ اشیاء نہیں کہ ان کے تعدد سے قدماء کا تعدد لازم آئے۔ ذات و صفات کی اس تفریق کا سرچشمہ دراصل یونانی فلسفہ ہے جس نے ہیولےٰ و صورت کو الگ الگ ٹھہرایا ہے۔ حالانکہ خارج میں جتنی اشیاء بھی پائی جاتی ہیں وہ سب کی سب صفات یا صور سے آراستہ ہیں۔ ہیولےٰ کا تصوّر محض ذہن و فکر کی شعبدہ گری ہے ـــــ اس بنا پر یہ کہنا غیر منطقی ہے کہ خدا کے ساتھ ساتھ مستقل بالذات صفات کا وجود بھی پایا جاتا ہے۔ صحیح تر انداز بیان یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ اپنی جملہ صفات کے ساتھ قدیم ہے۔ اسی مفہوم کو علاّمہ نے امام احمد بن حنبل کے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے:

اذا قلتم، اللہ و علمہٗ، واللہ و قدرتہٗ، واللہ و نورہٗ، قلتم بقول النصاریٰ۔ فقال لا نقول، اللہ وعلمہٗ، واللہ وقدرتہ، واللہ و نورہٗ، ولکن اللہ بعلمہ و قدرتہ و نورہ اللہ واحدٌ، بل نتطق بما یبین ان صفاتہ، داخلۃ فی مسمیٰ اسمہ (۱)

جب تم کہتے ہو کہ اللہ اور اس کا علم، اللہ اور اس کی قدرت، اور اللہ اور اس کا نور، تو تم اس پیرایۂ بیان میں عیسائیت کا تتبع کرتے ہو۔ جہاں تک ہمارا تعلق ہے ہم یوں نہیں کہتے کہ اللہ اور اس کا علم، اللہ اور اس کی قدرت، اور اللہ اور اس کا نور، ہم کہتے ہیں کہ اللہ اپنے علم، اپنی قدرت اور نور کے

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۲۲۷

Marfat.com

ساتھ ایک ہی معبود ہے۔ ہم ایسا پیرایۂ بیان اختیار کرتے ہیں جس سے یہ پتہ چلے کہ اس کی صفات، اس کے نام، اور مسمّی میں داخل ہیں ان سے الگ کوئی چیز نہیں۔

کیا اثبات صفات سے اللہ تعالیٰ محل حوادث ٹھہرتا ہے

رازی و آمدی کی مایۂ ناز دلیل کا تجزیہ

یہ شبہ کہ اتصاف صفات سے اس کی ذات محل حوادث قرار پاتی ہے مہمل اعتراض ہے۔

پہلے اعتراض کی حقیقت پر غور کر لیجیے۔ نافین صفات کا کہنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی طرف خلق و ربوبیت کی صفات کو منسوب کیا جائے گا۔ اور یہ کہا جائے گا کہ وہ ہر آن کچھ نہ کچھ پیدا کرتا رہتا ہے اور ہر آن کچھ نہ کچھ چیزوں کو عدم کی تاریکیوں سے نکال کر خلعت وجود سے نوازتا رہتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس کے ارادوں میں ہر آن نئی چیزیں داخل ہوتی رہتی ہیں۔ یا اس کا ارادہ ہر آن نئے نئے تغیرات سے دوچار ہوتا رہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ تغیرات، اور یہ تبدیلیاں اس کی شانِ ازلیت کے شایان ہیں۔ رازی اور آمدی نے اسی سوال کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے کہ خلق و ربوبیت کا یہ فعل جس کا رخ کائنات کی بوقلمونیوں کی طرف ہے بجائے خود کمال ہے یا نہیں۔ اگر کمال ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل سے پہلے اس کی ذات میں ایک طرح کا نقص پایا جاتا تھا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ ہر طرح کے نقص و عیب سے منزّہ ہے۔"[1] یہ دلیل رازی و آمدی کے نقطۂ نظر سے وہ آخری دلیل ہے جس کی منطقی استواریوں پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے لیکن اس آخری دلیل سے بھی نفی صفات پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۸۶

اصل سوال اس سلسلہ کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک جیتے جاگتے ارادہ سے متصف ہے یا نہیں۔ اگر ارادہ سے متصف ہے تو پھر لازماً اس میں تجددِ احوال پایا جائے گا اس لیے کہ ارادہ کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ ہر آن وہ اپنی کارفرمائیوں کے لیے نئے نئے ہدف تلاش کرے۔ نئی نئی صورتوں کی تخلیق کرے، اور اس عالم کہنہ میں حسن و جمال کی نئی نئی بستیاں بسائے۔ ارادے سے اگر تازہ کاری، اور تجدد کے عنصر کو نکال دیا جائے تو پھر وہ ارادہ ہی نہیں رہتا کوئی اور چیز ہو جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے خود حکماء اور عقلیت پسند گروہوں میں حلول حوادث کا اشکال متفق علیہ نہیں ہے۔ معتزلہ میں اس کے بارے میں دو گروہ ہیں۔ فلاسفہ جن کو تجدد احوال کا قائل نہیں ہونا چاہیے تھا وہ بھی غیر شعوری طور پر اس کے قائل ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ کے حق میں تجدد اضافات - ان کے ہاں بھی جائز ہے اور زینو نے تو واضح طور پر اللہ تعالےٰ کو متحرک قرار دیا ہے"[1]۔

رہا یہ خدشہ کہ فعل کی کارفرمائیوں سے پہلے اللہ کے بارہ میں ایک طرح کے نقص کو فرض کرنا پڑتا ہے تو یہ بھی صحیح نہیں اس لیے کہ یہ نقص جب ابھرتا جب پہلے سے ارادہ قدیم و ازلی کے محتویات میں یہ بات شامل نہ ہوتی کہ فلاں فلاں اشیاء کو پیدا کرنا ہے"[2]۔

یعنی اللہ تعالےٰ کے علم ازلی میں تخلیقات کا ایک نقشہ پہلے سے اپنے تمام مضمرات کے ساتھ موجود ہے۔ ارادہ کا کام صرف یہ ہے کہ ان مضمرات یا معدومات کو سطح وجود پر فائز کر دے۔ اس بنا پر جہاں تک علم کا تعلق ہے، اس میں کوئی تجدد اور نئی صورت حال نہیں ابھری۔ تجدد یا حدوث کے جو مظاہر

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۸۶

۲۔ ایضاً، ص ۸۷، ۸۸

Marfat.com

ہیں۔ ان کا سراسر تعلق اس عالم سے ہے جو کتم عدم سے حیز وجود میں آگیا ہے۔
اس قدیم اشکال کو ایک جدید مثال کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کیجیے۔

سینما میں جو تصویریں کہانی کے تقاضوں کے مطابق ایک خاص ترتیب کے ساتھ پردۂ سکرین پر نظر آتی ہیں، وہ اگرچہ تقدم و تاخر زمانی کی وسعتوں کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہوتی ہیں اور دو ڈھائی گھنٹہ سے کم عرصہ میں ان کی پوری پوری نمائش نہیں ہو سکتی تاہم وہ اصل فوٹو ریل جس پر یہ تمام تصویریں پہلے سے ثبت ہیں ان میں کوئی تقدم و تاخر زمانی پایا نہیں جاتا۔ بلکہ وہ سب کی سب بیک وقت اس ریل پر مرتسم ہوتی ہیں۔ تقدم و تاخر زمانی کا تعلق صرف پردۂ سکرین سے ہے۔ ٹھیک اسی طرح کائنات کے مضمرات ارتقار کا پورا نقشہ جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اس میں بھی کوئی تقدم و تاخر زمانی نہیں۔ زمانہ، حدوث اور تجدد کا تصور اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ کنز مخفی ارکان کے حیز سے نکل کر وجود کے اجالوں کو اختیار کرتا ہے۔ اگر مسئلہ کا یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ جب تک اللہ تعالےٰ ارادہ کے ساتھ متصف ہے اس وقت تک تجدید احوال ضروری ہے۔ اور جب تک ارادہ علم ازلی کے ساتھ ہم آہنگ ہے اس وقت تک یہ تجدد نہ حقیقتاً تجدد ہے اور نہ اس سے قبل کی حالت نقص و عیب سے متصف۔

اسی حقیقت کو ابوالبرکات نے اپنی مشہور کتاب "المعتبر" میں ایک مناظرانہ گفتگو کے سیاق میں نقل کیا ہے:

فان قالوا کیف تحدث له الارادة بعد الارادة فکیف یکون له الحالة المنتظرة فتکون بعد ان لم تکن۔ وکیف یکون محل الحوادث؟ قیل! وکیف یکون محلاً یقوم الحوادث (۱)

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۸۹

اگر یہ کہیں کہ ایک ارادہ کے بعد دوسرا ارادہ کیونکر پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اور اس کے لیے کیونکر ایک حالت منتظرہ فرض کی جا سکتی ہے کہ جو پہلے موجود نہ ہو اور پھر موجود ہو جائے۔ اسی طرح اللہ کی ذات کو کس طرح محل حوادث ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ ان سب کے جواب میں ہمارا یہ جواب ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ہی میں ارادہ کے تجددات نہیں ہوں گے تو اور کہاں ہوں گے؟

یعنی وہ فعال و مرید خدا جس نے کائناتِ انسانی کو ارادہ و فعل کی قوتیں بخشی ہیں اگر خود ہی ارادہ کی کارفرمائیوں سے محروم ہوگا تو پھر اس کو کس وصف سے متصف گردانا جائے گا۔ کیا سکون، ٹھہراؤ اور رکود سے۔ اور کیا اس سے نفیِ صفات یا تنزیہ صفات کا مقصد پورا ہو جائے گا۔

خلق و ابداع کا اشکال۔ ارادہ کا مرکز کون ہے

چھ مختلف مدارس فکر اور ان کی واماندگی!

صفات کے سلسلہ میں ایک اہم اشکال تخلیق و ابداع کا ہے۔ یعنی یہ دنیائے رنگ و بو کیونکر کتمِ عدم سے وجود میں آئی اور وہ کون اسباب و دواعی ہیں۔ جنھوں نے اس بزمِ کون کو سجایا اور ترتیب دیا۔ دوسرے لفظوں میں منطقی پیرایۂ بیان میں جواب طلب یہ تنقیح ہے کہ ان ممکنات کو جو پہلے معدوم تھے کس شئے نے صفحۂ ہستی پر اجاگر کیا۔ کیا ارادہ نے یا قدرتِ الٰہی نے، یا وقت و شئے کی موزونیتوں اور مناسبتوں نے۔ یا ان تینوں نے۔ متکلمین نے ان سوالات کے چھ جواب دیتے ہیں۔

ابن کلاب، اشعری، قاضی ابوبکر، ابوالمعالی، قاضی ابویعلی اور غزالی کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو ایک متعین وقت میں اس لیے پیدا کیا کہ ارادۂ الٰہی کا اقتضاء یہی تھا کہ ان چیزوں کو وقت و زمان کے اسی مرحلہ میں پیدا کیا جائے۔ ابن رشد نے اس جواب کو معقول نہیں سمجھا، اس لیے کہ سوال

یہیں آکر رک نہیں جاتا ہے، بلکہ آگے بڑھتا ہے۔ اور اس تنقیح کے بارہ میں تشفی چاہتا ہے کہ خود اس ارادہ میں اسی وقت کیوں جنبش پیدا ہوئی۔

بعض اشاعرہ نے کہا کہ دراصل وقت وزماں کو متعین کرنے والی کوئی ایک شئے نہیں بلکہ علم، ارادہ اور قدرت تینوں ہیں۔ مگر سوال اس جواب سے بھی حل نہیں ہوتا۔ دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ اِن تینوں چیزوں نے اس ایک وقتِ خاص ہی کو کیوں راجح سمجھا۔ جب کہ اللہ تعالیٰ ازل سے ارادہ، قدرت اور علم سے متصف چلا آتا ہے۔

اس کھٹک کا تیسرا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے اس میں کوئی حکمت پنہاں ہو جس تک ہماری رسائی نہیں ہو پاتی۔ معتزلہ، کرامیہ، ابن عقیل اور قاضی ابوبکر وغیرہ نے یہی موقف اختیار کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس جواب سے عقل و خرد کو کوئی واضح روشنی حاصل نہیں ہوتی۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کے وصفِ ازلیت کا یہ تقاضا ہے کہ مخلوقات کو بہرحال حادث اور ایک وقت خاص میں خلعتِ وجود سے آراستہ ہونا چاہیے ورنہ قدم عالم کی صورت میں اس کی ذات صفت ازلیت سے متصف نہیں رہتی۔

یہ جواب اس بنا پر تسلی بخش نہیں کہ اللہ تعالےٰ کے ازلی ہونے کے معنی ذاتِ مجرد کے ازلی ہونے کے نہیں بلکہ اس کے علم و قدرت اور ارادہ کے ازلی ہونے کے ہیں۔ لہٰذا ازل سے کوئی نہ کوئی معلوم، مقدور اور ہدفِ ارادہ شئی ہونا چاہیے۔

پانچواں جواب یہ ہو سکتا ہے کہ پیدا ہونے والی شئے اس سے پہلے وصفِ امکان سے متصف نہیں تھی اور جونہی اس میں امکان کی مناسبتیں ابھریں تو ارادۂ الٰہی نے فوراً اس امکان کو فعل سے بدل دیا۔

جواب کی اس نوعیت پر اعتراض یہ ہے کہ کیوں ممکن نہیں تھی، اور یہ امکان کو معرضِ وجود میں لانے والی کون شئے ہے۔

چھٹا اور آخری جواب یہ ہے کہ قادر کے لیے قطعی ضروری نہیں ہے کہ وہ دو ممکن اور مقدور چیزوں میں سے ایک کو بغیر کسی مرجح کے اختیار ہی نہ کرے۔ مثلاً ایک پیاسے کے سامنے اگر دو متساوی قدح رکھ دیے جائیں تو وہ بغیر کسی مرجح کے ایک کو اٹھا لیتا ہے یا کسی درندے کے خوف سے بھاگنے والا شخص بغیر کسی رائے کو ترجیح دیے کسی ایک راستہ پر ہو لیتا ہے۔ جہمیہ نے تخلیق و ابداع کے پیچیدہ سوال کو اسی مثال کی روشنی میں حل کرنا چاہا ہے۔

مگر یہ پیچیدگی ایسی آسانی سے دور ہونے والی نہیں۔ کیونکہ اس جواب کے معنی تو ہیں کہ مقدورات میں سرے سے ترجیح کی ضرورت ہی نہیں۔ دونوں مثالیں اس سلسلہ میں پیش کرنا قیاس مع الفارق کا مرتکب ہونا ہے۔ اس لیے کہ سوال صرف اللہ تعالےٰ کی قدرت کا نہیں علم و حکمت اور فعل کے تقاضوں کا ہے؟ پوچھنا یہ ہے کہ جب وہ تمام اسباب و دواعی جو کسی شئی کو معرضِ وجود میں لانے کے لیے ضروری ہیں ازل کی ختم نہ ہونے والی وسعتوں کے ہر ہر مرحلہ اور موڑ پر موجود رہے یعنی اللہ تعالےٰ کی ذات کبھی ایک ثانیہ اور دقیقہ کے لیے بھی ارادہ، علم اور قدرت کی کارفرمائیوں سے محروم نہیں رہی۔ تو پھر کیا وجہ ہے کہ "حدوثِ عالم" وقت و زمان کے کسی خاص حصہ ہی میں ظہور پذیر ہو۔ اس سے پہلے، یا اس کے بعد نہ ہو۔

فرض کیجیے کہ یہ چھ کے چھ جواب معقول ہیں اور سمجھ میں آتے ہیں یا ان میں سے ایک بہرحال ایسا ہے کہ جس سے فکر و نظر کی خلش دور ہو جاتی ہے جب بھی اس شبہ کا کیا جواب ہے کہ اس سے اللہ تعالےٰ کا ساکن و راکد (Static) ہونا لازم آتا ہے۔ یعنی اگر اللہ تعالےٰ کی ذات گرامی ارادہ، قدرت اور علم ایسی صفات کمال سے متصف ہے، مگر اس کے باوجود یہ تمام صفات ایک وقتِ خاص تک قوت کے حیز سے نکل کر فعل کے سانچوں میں نہیں ڈھلتیں تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ صفات میں ایک طرح کا ٹھہراؤ پیدا ہو گیا ہے۔

Marfat.com

یہ ہے وہ چکر، جو ابداع و تخلیق کے تصوّر نے پیدا کر رکھا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے نکلیں تو کیونکر، اور ان اشکالات سے پیچھا چھڑائیں تو کس طرح؟

اشکال سے نکلنے کی تین صورتیں اور ان کا تجزیہ

اللہ تعالےٰ کو محدود نہیں فرض کیا جا سکتا

اس سے نکلنے کی تین ہی صورتیں ہیں۔ یا تو عالم کو قدیم مان لیا جائے۔ یا عالم کو حادث مانا جائے اور افعال و آثار میں تسلسل تسلیم کیا جائے اور یا پھر علم و ارادہ اور قدرت کو علی الاطلاق غیر محدود نہ کیا جائے۔ چوتھی کوئی صورت نہیں۔

قدامت عالم کا عقیدہ غلط ہے کیونکہ اس کے معنی قدامت مادّہ کے ہیں، اور قرآن نے اس کی پُرزور تردید کی ہے۔ علم، قدرت اور ارادہ کو متناہی مان لینے سے خلق و ابداع کے تمام اشکالات دُور ہو جاتے ہیں۔ مگر اس سے اللہ تعالےٰ کے اس ٹھیٹھ تصوّر کو گزند پہنچتا ہے جس کو انبیاء علیہم السلام نے بالاتفاق پیش کیا ہے۔ اس میں لطیفہ یہ ہے کہ یہ جواب علامہ ابن تیمیہ کے مسلمات کے کچھ ایسا منافی تھا کیونکہ خود انھوں نے اللہ تعالےٰ کو وجود کے اعتبار سے محدود مانا ہے، بلکہ اس کو سلف کا جانا بوجھا عقیدہ قرار دیا ہے۔ اور اس سلسلہ میں عبداللہ بن مبارک اور اسحاق بن راہویہ کے اقوال بطور سند کے نقل کیے ہیں[1]۔

لیکن ہم اس موقف کو دو وجہ سے اختیار نہیں کرتے۔ ایک تو اس لیے کہ خود علامہ نے اس کا استواء کی بحث میں بطریق استطراد ذکر کیا ہے، اس اشکال کے سیاق میں ذکر نہیں کیا۔

دوسرے یہ افلاطونی عقیدہ فلسفیانہ ذہنوں کو تو بلاشبہ متاثر کرتا ہے اور اس کی تائید میں حیاتیات کے بعض نتائج اور بالخصوص بقائے اصلح کے متضمنات

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۲۰، ۲۱

Marfat.com

کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے مگر مذہب و دین اور ذوق نبوّت نے اللہ تعالےٰ کے بارہ میں جس ایقان افروز تصور کو ابھارنا چاہا ہے وہ اس کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایک مومن اللہ تعالےٰ کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ ہر ہر شئے سے آگاہ ہے اور ہر ہر شئے بغیر کسی قدغن و شرط کے اس کے قبضہ، قدرت میں ہے۔ علم و ارادہ کی 'تناہی' اسے نہیں بھاتی۔

ارادہ خلق و ابداع کے اشکال کا واحد حل۔ نظریہ تسلسل بالآثار

اور جب ان دونوں صورتوں کا ماننا عقلی یا دینی تقاضۂ ذوق سے نامناسب ٹھہرا تو تیسری صورت لے دے کر یہی رہ جاتی ہے کہ تسلسل بالآثار کے موقف کو تسلیم کر لیا جائے اور علامہ نے یہی کیا ہے۔

تسلسل بالآثار کا معنی یہ ہے کہ مادہ اگرچہ فی نفسہٖ حادث ہے اور یہ عالم بھی بحیثیت مجموعی قدیم نہیں تاہم اللہ تعالےٰ کی صفات ابداع و تخلیق نے ہر ہر لمحہ کچھ نہ کچھ پیدا ضرور کیا ہے۔ اور ازل سے تا ابدان کا یہ عمل بغیر کسی خلل و انقطاع کے جاری رہے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ اس متحرک اور رواں دواں عالم کی ہر ہر کڑی حادث و فانی ہے، اور اللہ تعالےٰ کی تخلیقی قوتوں کا کرشمہ ہے۔ لیکن اس کا فعل، اس کی عادت تخلیق، اور علم و ارادہ کی کارفرمائیاں، قدیم اور ابدی ہیں۔ جن میں کبھی بھی رکاوٹ یا ٹھہراؤ پیدا ہونے والا نہیں۔

علامہ نے اپنی مختلف تصنیفات میں اس نظریہ کو جس طرح عقلی و نقلی ادلّہ کی روشنی میں پیش کیا ہے اور اس ضمن میں فکر و اندیشہ کی جن تابناکیوں اور براقیوں کا ثبوت دیا ہے یہ انھیں کا حصہ ہے۔ اس کی منطقی اہمیت کیا ہے؟ اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگائیے کہ اس سے سہ گونہ اشکالات کا بیک وقت حل نکل آتا ہے۔ یعنی علم و ارادہ کے تجددات بلا روک ٹوک ازل سے ابد تک جاری رہتے ہیں۔ اس عالم پیر زال کو قدیم نہیں ماننا پڑتا۔ اور اس کے علاوہ

Marfat.com

اللہ تعالےٰ کی ذات کسی وقت بھی فارغ، غیر متحرک اور غیر فعال نہیں رہنے پاتی۔

اس سلسلہ کے تین شبہات اور علامہ کا جواب

لیکن کیا علامہ کے اس حل سے تسکین و طمانیت قلب کا پورا پورا سامان مہیا ہو جاتا ہے۔ اس سلسلہ کی کوئی خلش یا کھٹک باقی نہیں رہتی۔ نہیں۔ ابھی تین شبہات اور ہیں جن کے جواب سے علامہ کو عہدہ برآ ہونا ہے۔

۱۔ ابداع و تخلیق کے تقاضے ایک مستقل فرصت عدم کے متقاضی ہیں۔ اور تسلسل بالآثار کا نظریہ کسی فرصتِ عدم کو سرے سے فرض ہی نہیں کرتا۔

۲۔ اس سے اقترانِ علت و معلول لازم آتا ہے۔ یعنی جہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ علت قدیم ہے وہاں اس کے پہلو بہ پہلو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ معلول بھی موجود و متحقق ہے۔

۳۔ اس سے نظریۂ علم الٰہی کی معقول توجیہ نہیں ہو پاتی۔ کیونکہ علم تو چاہتا ہے کہ معلومات کی تمام وسعتوں کو گھیر لے۔ اور غیر متناہی سلسلۂ آثار کو ماننے کا منطقی تقاضا یہ ہے کہ یہ وسعتیں علم کی گرفت سے آزاد رہیں۔ کیونکہ بصورت دیگر یہ غیر متناہی نہیں رہتیں۔

مستقل فرصت عدم کا جواب علامہ یہ دیتے ہیں کہ یہ تصوّر ذہن و فکر کا محض دھوکا ہے۔ کیونکہ اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ ایک چیز جو سطح وجود پر ابھری ہے پہلے موجود نہیں تھی اور بس۔

ابداع و تخلیق کا مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے ایک شئی کو محض اپنے ارادہ، علم اور قدرت کے بل پر پیدا کیا ہے۔ اور اس کی تخلیق و پیدائش کے سلسلہ میں کسی خارجی شرط، وجود اور تقاضے کو دخل نہیں۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ اس شئے سے پہلے ہم ایسا عدم خواہ مخواہ فرض کریں جس کا متعین

Marfat.com

وجود ہو۔ عدم کے معنی یہاں محض اس شئے کے نہ ہونے کے ہیں جو تخلیق و ابداع کی بدولت اب سطح وجود پر فائز ہے۔

اقتران علت و معلول کا جواب علامہ دو طرح سے دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ان حوادث میں چونکہ ہر ہر حادثہ نو پیدا اور مسبوق بالعدم ہے اس لیے ان کے غیر منتہی ہونے کے باوجود فرداً فرداً کوئی بھی اس کی ذات گرامی کے ساتھ اقتران پذیر نہ ہوا۔ زیادہ سے زیادہ جو بات ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ دوام صفت کی وجہ سے اس کے آثار و نتائج بھی بہ حیثیت مجموعی دائمی ہو گئے ہیں۔ مگر اس میں اعتراض کی کیا بات ہے۔ اگر ہم صفات کو ازلی مانتے ہیں تو اس کے منطقی طور پر معنی ہی یہ ہیں کہ یہ ہمہ وقت فعال، کارفرما اور متحرک رہیں۔ لہذا ان کی حرکت و فعالیت پر نتائج و آثار کا ترتب بھی ہونا چاہیے۔ اقتران محض اس وقت ہوتا ہے جب ان حوادث میں کوئی شئے ایسی ہو کہ اس کو غیر مخلوق اور مستغنی عن الذات قرار دیا جا سکے۔ اور کہا جا سکے کہ یہ ازلی ہے، غیر متبدل ہے۔ اور بغیر کسی احتیاج و منت پذیری کے اللہ تعالےٰ کے پہلو بہ پہلو ہمیشہ سے موجود ہے۔ اگر یہ حیثیت کسی بھی شئے کو فرداً فرداً حاصل نہیں ہے تو نوعی طور پر اقتران حوادث نہ صرف یہ کہ کسی مضرت کا حامل نہیں ہے بلکہ یہ تو اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالےٰ کی صفات ازل سے تا ابد، فعّال، کارفرما اور حرکت کناں ہیں۔

دوسرا جواب الزامی نوعیت کا ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ اقتران حوادث کے تسلیم کر لینے کے سوا چارہ ہی کیا ہے۔ ماضی نہ سہی حال میں تو بہر حال حوادث اس کی ذات کے ساتھ مقترن ہیں۔ اسی طرح ابد میں بھی اس کی صفات کی کارفرمائیوں کا ایک غیر منتہی سلسلہ جاری رہے گا۔ اور اگر یہ اقتران و معیت صفات کا مسئلہ حال و استقبال میں ممکن ہے تو ماضی میں کیوں ناممکن ہو گا۔

تیسرا شبہ البتہ ٹیڑھا ہے۔ خود علامہ نے اسے پیچیدہ مسئلہ ٹھہرایا ہے۔

یہاں دراصل دو تقاضے ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل متصادم ہیں۔ علم، جیسا کہ خود قرآن حکیم میں ہے ہر ہر شئی کا استحضار اور احصار چاہتا ہے۔ ہر ہر شئے کو گھیر لینے اور جملہ ممکنات کو ادراک و معرفت کی زد میں لے آنے کا دعویدار ہے:

وکل شیئ احصیناہ فی امام مبین ہ (یٰسین)

اور ہر چیز کو ہم نے کتابِ روشن میں لکھ رکھا ہے۔

وکل شیئ عندہ بمقدار (رعد ۸)

اور ہر ہر شئے کا اس کے ہاں ایک اندازہ مقرر ہے۔

اور دوام فعل یا تسلسل بالآثار کا تصور تخلیق و ابداع کے ایسے پھیلے ہوئے اور وسیع تر دائرے کا مقتضی ہے کہ جس کے حدود کا نہ کہیں آغاز فرض کیا جاسکتا ہے اور نہ انتہا۔ بلکہ زیادہ واضح تر تعبیر یہ ہوگی کہ تخلیق و ابداع کا یہ دائرہ سرے سے حدود ناآشنا ہے۔ یعنی اس کا ایک سرا تو ازل کی پہنائیوں میں گم ہے اور دوسرا ازل کی گہرائیوں میں پنہاں۔

ان حالات میں سوال یہ ہے کہ تطبیق کی صورت کیا ہو۔ افسوس ہے کہ علامہ نے اس مسئلہ کو چھیڑا تو ہے مگر اس کا کوئی تسلی بخش حل نہیں پیش کیا۔

ہماری رائے میں یہ تناقض علم کے اس تصور سے پیدا ہوتا ہے جس میں کہ حرکت و ارتقاء کی کارفرمائیوں کو تسلیم نہ کیا جائے بلاشبہ ایک ساکن اور راکد علم واقعی ازل و ابد کی وسعتوں کا احاطہ نہیں کر پاتا۔ لیکن اگر علم کے معنی یہ ہیں کہ وہ بھی فعل، قدرت اور تخلیق کی طرح کارفرما اور حرکت کناں ہے تو پھر مسئلہ کے حل کی ایک معقول صورت نکل آتی ہے ورنہ نہیں!

اس صورت میں ان محولہ آیات کے جن میں کہ ہر ہر شئے کے احصار تقدیر اور اندازہ کا ذکر ہے، معنی یہ ہوں گے کہ تخلیق و آفرینش کے غیر منتہی ہونے کے باوجود اس کے کچھ مراحل ارتقاء اور منزلیں ہیں،

Marfat.com

جہاں ایک عالم، عالم نو کی شکل اختیار کرتا ہے اور تخلیق کے مضمرات چمنستانِ حیات میں نئے نئے گل بوٹوں کی صورت میں زینت آرا ہوتے ہیں۔ اور اللہ تعالےٰ کو ان تمام منازل و مراحل کا کلی و جزئی علم ہے، جو ظہور پذیر ہو چکے ہیں۔ لیکن جن عوالم کو ابھی امکان سے فعل میں آنا ہے اس کے بارہ میں اس کا علم کلی ہے۔ جزئی نہیں۔ مراحل تخلیق کو یوں سمجھئے جیسے مثلاً پہلے دخان (Nebula) عالم علوی کی تخلیق کا باعث ہوتا ہے اور اس قبۂ زرنگار کو نجوم و کواکب سے آراستہ کرتا ہے۔ اس کے بعد زمین معرض وجود میں آتی ہے۔ پھر نباتات کا دور شروع ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ یا اس کے کچھ عرصہ بعد زندگی حیوانی قالب اختیار کرتی ہے اور پھر زندگی کا وہ آخری نقطہ ظہور پذیر ہوتا ہے جسے انسان کہا جاتا ہے۔ ظاہر ہے یہ سب تخلیق کے مراحل اور منزلیں ہیں۔ جن میں ہزاروں اور کروڑوں برس کا فاصلہ ہے۔ اس صورت میں علم الٰہی کے حرکت کناں ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ہر ہر منزل کے ساتھ ہم آہنگ رہتا ہے۔ اور اس کی حیثیت ایک تخلیقی عنصر کی ہے۔ ساکن و راکد علم کی نہیں۔ کہ جس میں تجدد و ارتقار کا کوئی امکان ہی نہ ہو اس طرح گویا اس کا علم، ارادہ اور قدرت و فعل تمام صفات بیک وقت ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ اور حرکت کناں رہتی ہیں"[1]۔

بحث ختم کرنے سے پہلے ہمیں صحیح بخاری کی ایک حدیث کی وضاحت کرنا ہے۔ کہ جس میں آں حضرتؐ نے فرمایا ہے:

کان اللہ و لم یکن معہ شیئ۔

۱۔ اس پوری بحث کی تفصیلات کے لیے دیکھیے موافقہ صحیح المنقول ص ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۱، ۲۰۹۔

Marfat.com

کہ اللہ تعالےٰ کی ذات گرامی اس وقت تھی جب اور کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی۔

بظاہر اس سے تسلسل بالآثار یا حوادث مسلسلہ کے نظریہ کی تردید ہوتی ہے۔ علامہ نے اس حدیث پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ حدیث بخاری میں مختلف الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔ کہیں لم یکن معہ ہے۔ اور کہیں لم یکن قبلہ، اور لم یکن غیرہ۔ حدیث کا راوی چونکہ ایک ہی شخص عمران بن حصین ہے اور اس کا تعلق بھی چونکہ ایک ہی واقعہ اور ایک ہی مجلس سے ہے لہذا قرین قیاس یہ ہے کہ ان الفاظ میں ایک لفظ تو وہ ہے جس کو حقیقۃً حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مجلس میں فرمایا ہے۔ اور وہ ہے قبلہ اور باقی دو کی حیثیت بالمعنی کی ہے۔ چنانچہ صحیح مسلم کی ایک حدیث میں آنحضرتؐ کی ایک دعا ان الفاظ میں منقول ہے۔

انت الاول فلیس قبلک شیئ، وانت الآخر فلیس بعدک شیئ۔ الحدیث (۲)

تو اوّل ہے اس سے تجھ سے پہلے کوئی بھی شئے صفتِ وجود سے متصف نہ تھی۔ تو آخر ہے اس لیے تیرے بعد بھی کسی چیز کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

شئون و حالات یا ضمنی صفات۔ ایک اہم اصول کی وضاحت

۳۔ شئون، حالات یا ضمنی صفات سے متعلق علامہ ابن تیمیہ نے کیا روش اختیار کی ہے، اس کو جاننے سے پہلے اس بات کی وضاحت ہو جانا چاہیے

۱۔ شرح حدیث کے لیے دیکھیے علامہ کا رسالہ شرح حدیث عمران بن حصین مطبوعہ المنار مصر ص ۱۷۵

Marfat.com

کہ یہ تقسیم علامہ کی قائم کردہ نہیں ہماری ہے۔ علامہ کے نزدیک صفات میں کوئی تقسیم جائز نہیں۔ وہ ان تمام مدلولات کے تحقق واثبات کے حامی ہیں کہ جن کا کتاب وسنت میں اللہ تعالیٰ کے لیے ذکر ہوا ہے۔ زیادہ سے زیادہ تنزیہ کے تقاضوں کو وہ اس حد تک اہمیت دیتے ہیں کہ جب کسی ایسی صفت سے اللہ تعالیٰ کو متصف گردانیں جس سے کھلی ہوئی جسمانیت یا واضح بشری تماثل کا شائبہ ہو، وہاں وہ بلاکیف کی قید بڑھا دیں۔ اور اس طرح بظاہر تشبیہ وتجسیم کے الزام سے صاف بچ جائیں۔

اس سے قبل کہ ہم اس مسئلہ کی وضاحت میں آگے بڑھیں اور شئون وحالات یا ضمنی صفات کے بارہ میں کچھ کہیں پہلے یہ بتا دینا مناسب سمجھتے ہیں کہ ان بحثوں میں فکر وتحقیق کے دائروں کی وسعت کہاں سے کہاں تک ہے۔ اس باب میں پہلے ہی قدم پر یہ بات سمجھ لینے کی ہے کہ نفس مسئلہ کا مزاج ہی کچھ ایسا ہے کہ اس میں کوئی رائے اس نوع کی قائم نہیں کی جاسکتی جس میں فکر وتعمق کے تقاضوں کی پوری پوری تطبیق ہو سکے۔ الٰہیات کے دقائق پر گفتگو چھڑے، اور قلب وذہن کے لیے ہر اعتبار سے تسلی بخش ہو، ناممکن ہے۔ یہ موضوع ہی ایسا کٹھن اور نازک ہے کہ تاویل وتعبیر کے ہر ہر اسلوب ونہج میں کہیں نہ کہیں خلاء جھول یا نقص بہرحال رہ جائے گا۔ اس باب میں معیار حق عقل وخرد کے پیمانوں کی پوری پوری استواری نہیں۔ بلکہ یہ اصول ہے کہ تعبیر وتشریح کا وہ کون انداز ایسا ہے جس میں دینی وفکری رعایتوں کو زیادہ سے زیادہ ملحوظ رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یا وہ کون سا نقطۂ نظر ہے جس میں کم سے کم خلاء یا تضاد پایا جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے بارہ میں جملہ مدلولات تین خانوں میں منقسم ہیں

اس اصول کو سامنے رکھیے۔ صفات میں ہم نے شئون وحالات یا ضمنی صفات کی جو تقسیم روا رکھی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے

Marfat.com

بارہ میں جملہ مدلولات کو تین خانوں میں بانٹا جاسکتا ہے

۱۔ ایسے ازلی وابدی یا اساسی مدلولات جن کے بغیر اللہ تعالےٰ کا کوئی متعین تصور ہی نہیں قائم ہو پاتا۔ جیسے حیات، علم، قدرت وغیرہ۔

۲۔ ایسے مدلولات جو اصل صفات کی کسی نہ کسی درجے میں شاخ اور فرع ہیں۔ مثلاً اللہ تعالےٰ کے لیے ید، سمع اور عین وغیرہ کہ ان الفاظ کا مفہوم و معنی مستقل بالذات کوئی صفت نہیں بلکہ کسی نہ کسی اساسی صفت کی شاخ ہے۔ مثلاً "ید" کا اطلاق جس حقیقت پر ہوتا ہے وہ قدرت، تائید و نصرت یا جود و سخا سے مختلف کوئی شئے نہیں۔ اور سمع و عین جسے کہتے ہیں وہ بھی کوئی ایسی صفت نہیں جس سے اللہ تعالےٰ کے تصور میں کسی دینی و عقلی عنصر کی نشاندہی ہوتی ہے بلکہ اس کو اس کے وصفِ علم ہی کا ایک گوشہ یا علم ہی کی ایک فرع سمجھنا چاہیے۔ ایسی صفات کو ہم ضمنی صفات کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

۳۔ مدلول و معنی کی وہ قسم ہے جو کبھی کبھی جلوہ گر ہوتی ہے۔ جیسے اللہ تعالےٰ کا اجابت دعا کے لیے آسمان سے دنیا تک نزول فرمانا، اچھے کاموں پر خوش ہونا، اور برائیوں پر خفا ہونا۔ یا استواء علی العرش وغیرہ۔ یہ سب معانی غیر دائمی اور غیر اساسی ہیں انھیں شئون و حالات کہنا چاہیے۔

اس ضروری وضاحت کے بعد اب قدرتاً سوال یہ ابھر کر سامنے آتا ہے کہ کیا تینوں انواع کا ایک ہی حکم ہے اور تینوں قسم کے مدلولات کو تحقق و اثبات کی یکساں نسبت حاصل ہے؟

علامہ کی یہ رائے ہے کہ ان تینوں میں کچھ فرق نہیں۔ جو جو معنی یا مفہوم اللہ تعالےٰ کے لیے کتاب و سنت میں مذکور ہوا ہے اس کا تحقق و اثبات ایک طے شدہ امر ہے جس کو ماننا ہی چاہیے اور اس میں تاویل و تعبیر کی دخل اندازیوں کی نہ صرف کوئی گنجائش نہیں بلکہ ایسا کرنا اہل بدعت کی تائید کرنے کے مترادف ہے۔ علامہ کا موقف اس سلسلہ میں ابن النفیس الطبیب کے الفاظ میں یہ ہے کہ صفات کے

Marfat.com

بارہ میں دو ہی رائیں درخور اعتناء ہیں۔ یا فلاسفہ کی کہ جوہر ہر صفت کی نفی کرتے ہیں۔ اور یا محدثین کی جو اثبات و تحقق پر زور دیتے ہیں۔ متکلمین کی نہیں کہ ان میں کھلا ہوا تناقض پایا جاتا ہے۔

لیس الامذھبان مذھب اھل الحدیث او مذھب الفلاسفۃ فاما ھؤلاء المتکلمون نقولھم ظاھر التناقض (۱)

دو ہی مذہب قابل ذکر ہیں۔ محدثین کا یا حکماء اور فلاسفہ کا۔ متکلمین کا نہیں۔ ان کے اقوال میں استواری کے بجائے اختلاف و تناقض زیادہ نمایاں ہے۔

غیر منطقی طرز فکر۔ تمام صفات کا معاملہ یکساں نہیں

ہماری رائے میں علامہ کا طرز فکر غیر منطقی ہے۔ جب صفات میں درجات اور مزاج کا فرق ہے تو حکم میں بھی فرق ہونا چاہیے۔

اس سے قبل ہم بتا چکے ہیں کہ جہاں تک اللہ تعالےٰ کی ان عقلی یا بنیادی و اساسی صفات کا تعلق ہے۔ جن کے بغیر نہ تو اس کا تصور سطح ذہن پر کوئی متعین اور حسن و جمالی سے آراستہ کوئی نقش چھوڑتا ہے اور نہ ان سے قطع نظر کر کے اس کے بارہ میں کوئی ایسا انداز ہی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ جو مذہب و دین کی روح کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہو۔ ان سے متعلق تو اثبات و تحقق ہی کے تقاضوں کو اہمیت دی جائے گی۔ اور تجرید و تنزیہہ کا کام صرف یہ ہو گا کہ جو صفات کتاب اللہ میں مذکور ہوں یہ ان کو بنا سنوار کر پیش کرے اور ان کے لیے فلسفہ و فکر کے لطیف سانچے مہیا کرے۔ اس سے زیادہ نہیں۔ نفی یا ایسی تجرید جو نفی کے مترادف ہو اس کی اسے اجازت نہیں دی جا سکتی۔

لیکن ضمنی صفات میں معاملہ کی یہ نوعیت قائم نہیں رہے گی۔ یہاں یہ اصول

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۱۱۹

Marfat.com

چلے گا کہ تنزیہہ و تجرید کے دواعی کو زیادہ اہم سمجھا جائے اور اثبات و تحقق کا طرف اس حد تک خیال رکھا جائے کہ ان صفات میں جس معنی زائد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کی نفی نہ ہونے پائے۔

اس سے پہلے ہم اس امر کی وضاحت بھی کر چکے ہیں کہ اثبات و تحقق اور تنزیہہ و تجرید دونوں میں کوئی حقیقی منافات پائی نہیں جاتی۔ اللہ تعالےٰ کی صفات سے متعلق یہ دونوں پیمانے ضروری ہیں۔ دیکھنا صرف یہ ہے کہ کس پیمانہ کو کہاں اور کس حد تک استعمال کیا جائے۔

مثلاً جہاں تک اثبات و تحقق کے تقاضوں کا تعلق ہے یہ اس لیے ضروری ہیں کہ ان کے بنا اللہ تعالےٰ کا کوئی متعین، مفید اور اخلاقی تصوّر ہی قائم نہیں کیا جا سکتا۔ اور تجرید و تنزیہہ کے دواعی کی اہمیت اس بنا پر ہے کہ ان کو نظر انداز کر دینے سے اللہ تعالےٰ کا تصور وہ پاکیزگی، وہ کمال اور نکھار حاصل نہیں کر سکے گا جس سے اس کی حیثیت "عظیم الشان" کی سطح سے بالا و بلند ہو سکے۔ اور فکر و ذوق کے ایسے سانچوں میں ڈھل سکے جو عقل و دانش کے اونچے سے اونچے تقاضوں کے لیے بھی قابلِ قبول ہو۔

یعنی ان دونوں تقاضوں کو توازن و احتیاط کے ساتھ پہلو بہ پہلو رہنا چاہیے۔ نہ اثبات کو ان حدود سے بڑھنا چاہیے کہ جو جسمانیت اور بشریت پر منتج ہوں۔ اور نہ تنزیہہ و تجرید میں غلو ہونا چاہیے کہ سرے سے اللہ تعالیٰ کا کوئی متعین نقش ہی لوحِ ذہن پر مرتسم نہ ہو سکے۔

ضمنی صفات کے معاملہ میں علامہ کا موقف زیادہ استوار اور مضبوط نہیں

ہماری رائے میں جہاں بنیادی اور اساسی صفات سے متعلق علامہ کا موقف اثبات و تحقق صحیح، استوار اور مفید ہے وہاں ضمنی صفات کے

بارہ میں ان کا موقف نسبتاً کمزور، غیر منطقی اور ناقابل فہم ہے۔ اور اس کا سبب ان کا یہ اصول ہے کہ تمام صفات کے معاملہ میں یکساں طرز استدلال اختیار کیا جائے۔ نیز یہ کہ سلف نے تعبیر و تشریح کا جو انداز اختیار کر رکھا ہے اس کی سرِ مو مخالفت نہ ہونے پائے۔

ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ اس موقف سے مطلقاً بشریت و جسمانیت لازم آتی ہے جیسا کہ ان کے بعض مخالفین کھلے بندوں کہتے ہیں۔ کیونکہ علامہ جب بھی اللہ کے لیے 'ید' اور 'عین' کا لفظ بولتے ہیں تو اس کے ساتھ ازراہ احتیاط بلاکیف کی قید ضرور بڑھا دیتے ہیں۔ لیکن ہم یہ کہیں گے کہ اس کے باوجود ان کا انداز استدلال ایسا ہے جس سے دو باتوں میں سے ایک کے ساتھ قطعی اتفاق کرنا پڑے گا۔ یا تو یہ کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اس طرح کے الفاظ کے استعمال سے بلاکیف کہہ دینے کے باوصف

۱۔ بشریت و جسمانیت کے شبہات بالواسطہ اور غیر شعوری طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ اور یا پھر

۲۔ یہ قضیہ منطقی طور پر مبہم اور ناقابل فہم ہے۔

کیونکہ جب آپ اللہ تعالیٰ کے لیے آنکھ، ہاتھ اور چہرہ کا ہونا ثابت کرتے ہیں تو اس کے جو معنی ذہن میں متبادر ہوتے ہیں وہ یہ ہیں کہ اس کی ذات نہ صرف جسم رکھتی ہے بلکہ اعضاء و جوارح سے بھی متصف ہے۔ لیکن جب آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ آنکھ، آنکھ کی طرح نہیں، یہ ہاتھ، ہاتھ کی طرح نہیں۔ یہ چہرہ، چہرہ کی مانند نہیں۔ تو فیصلہ کن سوال یا تنقیح یہ ہے کہ اس نفی کا اطلاق کس سے متعلق ہے۔

کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ سرے سے وہ ہاتھ، آنکھ اور چہرے کے مدلولات ہی سے متصف نہیں۔ یا یہ کہ وہ ایک نوع کا جارحہ یا عضو تو رکھتا ہے مگر یہ عضو و جارحہ تمام ذی اعضاء حیوانات سے مختلف ہے۔

اگر پہلی صورت صحیح ہے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ اثبات و تحقق کے نقطۂ نظر سے آپ نے سوا ایک ترکیب اور الفاظ کی ایک بندش کے کسی نئے معنی کو اس کی جانب منسوب نہیں کیا۔ یعنی یہ کہ پہلے آپ نے ایک چیز ثابت کی اور پھر نفی سے اس اثبات کی اہمیت ختم کر دی۔ فکر و تعقل کی گرفت میں بہر حال اس سے کوئی مثبت مفہوم نہیں آپاتا۔

دوسری صورت کو مان لینے سے جسمانیت کے الزام سے بچ نکلنا محال ہے اس لیے کہ اگر نفی کا اطلاق صرف ہیئت، شکل اور نوعیت پر ہوتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ کے لیے ید، عین اور وجہ کا جسمانی مدلول ثابت ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ ید، عین، یا وجہ بے نظیر اور غیر مماثل ہوں۔

ضمنی صفات کے بارہ میں یہ تجزیہ نامنصفانہ ہوگا اگر ہم اس سلسلہ میں علامہ کی ذہنی خلش کا جواب نہ دیں۔ ان کا موقف اشاعرہ کی طرح یہ ہے کہ صفات میں تمیز ہونا چاہیے۔ جب اللہ تعالےٰ نے علم کا ذکر کیا ہے تو اس کو قدرت سے مختلف ہونا چاہیے۔ اور قدرت کو اس کی طرف منسوب کیا ہے تو اس کے مفہوم کو ارادہ سے جدا ہونا چاہیے۔ یہ چونکہ مختلف معانی ہیں لہٰذا ان کو کسی صورت میں بھی ایک ہی معنی قرار نہیں دیا جا سکتا۔[1]

اسی طرح ید، سمع، عین اور وجہ کے الفاظ چونکہ قدرت و نصرت اور علم و ادراک سے مختلف ہیں، اس بنا پر ان کو معانی زائدہ پر دلالت کناں ہونا چاہیے۔ ورنہ ان کا استعمال بے کار ہوگا۔

تمیز صفات کے بارہ میں علامہ کا موقف صحیح ہے۔ ایک اعتراض اور اس کا جواب

جہاں تک تمیز صفات کا تعلق ہے نہ صرف علامہ کا موقف صحیح ہے۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۱۷۳

Marfat.com

بلکہ اثبات و تحقق صفات کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کے معنی ایک ایسی ذات گرامی کے ہیں جو کسی حد تک فہم و فکر کے دائروں سے تعلق رکھتی ہے، اگر وہ ایسی مشفق و رحیم ذات ہے جو اپنے بندوں سے گہرا رابطہ رکھتی ہے۔ اور ان کی رگِ حیات سے بھی قریب تر ہونے کی مدعی ہے اور اگر وہ صنع اقدار اور سرچشمہ خیر ہے تو یقیناً اس کو موصوف بہ صفاتِ گوناگوں ہونا چاہیے۔

رہا یہ سوال کہ چونکہ ید، عین اور وجہ کے الفاظ قرآن میں اس کے حق میں استعمال ہوئے ہیں لہذا ان کا ایک عضوی مرکز التصاف بھی ہونا چاہیے۔ کیونکہ ہر ہر لفظ معنی زائد کا متقاضی ہے۔ تو یہ صحیح نہیں۔ اگر ہم اللہ تعالےٰ کو صاحب قدرت مانتے ہیں۔ ناصر و مددگار تسلیم کرتے ہیں، اور جود و سخا سے متصف گردانتے ہیں تو لفظ 'ید' کا تقاضا پورا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ لفظ قریب قریب انھیں معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اسی طرح اگر اللہ تعالےٰ اس عالم کے نگراں اور مہیمن ہیں تو اس معنی کی تکمیل کے لیے لفظ عین کے علیحدہ مدلول کی حاجت نہیں۔ یہی حال لفظ وجہ کا ہے کہ اس میں بھی تاویل کی اچھی خاصی گنجائش ہے۔ ان الفاظ کے ان مجازی استعمالات کی مثالیں آگے آئیں گی۔

ان کے مدلولات کو مجاز پر محمول کرنا اس بنا پر ضروری ہے کہ بنیادی و اساسی صفات کے علاوہ جو معنی زائد آپ ان سے مستنبط کرنا چاہتے ہیں، وہ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں یا تو کھلی ہوئی تجسیم پر دلالت کناں ہے اور یا پھر سرے سے فہم و ادراک حدود ہی سے ناآشنا اور بے گانہ ہے۔

اس مرحلہ پر علامہ کا اعتراض عموماً یہ ہوتا ہے کہ کیا علم جسمانیت کا مقتضی نہیں۔ کیا قدرت کا تصور بغیر جسم کے ذہن کی گرفت میں آتا ہے۔ یا حیات کی کوئی صورت ایسی فرض کی جا سکتی ہے جس کا پیکر و ہدف کوئی مجسم نہ ہو پھر جب ان اطلاقات میں آپ ایک طرح کی جسمانیت کو ناگزیر سمجھ کر تسلیم

Marfat.com

کر لیتے ہیں تو ید، عین اور وجہ وغیرہ الفاظ میں کیوں گریز کی راہیں پیدا کی جائیں؟
ہم اس اعتراض کی معقولیت تسلیم کرتے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ علم، قدرت اور حیات و زندگی کا کوئی ایسا مجرد، خالصتاً تنزیہی تصور قائم نہیں کیا جا سکتا جو جسم سے کلیتہً علیحدہ ہو۔ اور ایسے پیکر و ہارف کا مقتضی نہ ہو کہ جس میں جسمانیات کے ساتھ تشابہ و تماثل نہ پایا جائے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ان بنیادی صفات کا تعلق ہے اس جزوی تشابہ اور تماثل کے باوجود اس کے بارہ میں تصور کو ہم قلب و ذہن کے لیے اجنبی محسوس نہیں کرتے بلکہ اس سے ہمارے ذہن پر خود بخود کچھ اس طرح کے تاثرات ارتسام پذیر ہوتے ہیں کہ اس کا علم، اس کی قدرت اور اس کی حیات اپنی نوعیت اور لامحدود وسعتوں کے اعتبار سے انسانی علم، انسانی قدرت اور انسانی حیات و زندگی سے اس درجہ مختلف ہے کہ یہ ظاہری اشتراک و تماثل اس کے مقابلہ میں ایک نقطہ موہوم یا محض لفظی اشتراک ہو کر رہ جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ ان الفاظ کے مدلولات ضمنی میں اگرچہ "جسم" کا تصور کسی نہ کسی درجے میں موجود ہے مگر ذہن ان الفاظ سے جن معانی کو اخذ کرتا ہے ان میں تنزیہہ و تجرید کے تقاضے پوری طرح جلوہ گر ہوتے ہیں۔ بہ خلاف ید، عین اور وجہ کے کہ ان الفاظ کی اوّلیں دلالت جسمانیت سے متعلق ہے۔ اور تنزیہہ و تجرید کی کوششیں ثانوی درجہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ دونوں میں حقیقت و نوعیت کا جو فرق ہے اس کو آپ اس طرح بھی سمجھ سکتے ہیں کہ بنیادی، اساسی صفات میں تو جسمانیت و بشریت کی حیثیت صرف ایک پیمانہ کی ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے بارہ میں ایک بلند تر اور پاکیزہ تر تصور قائم کرنے میں ہماری مدد کرتا ہے۔ اور ضمنی صفات کے لیے جو الفاظ آئے ہیں ان کی حیثیت پیمانہ یا مثال سے کہیں زیادہ ایسی واضح دلالت کی ہے جس سے جسمانی لوازم کو ذہن و فکر کی حد تک بھی دور نہیں کیا جا سکتا۔

Marfat.com

ان اسباب کی بنا پر ہم رازی کے موقف سے اس حد تک قطعی متفق ہیں کہ ایسے تمام الفاظ کی قابلِ فہم اور شایانِ شان تاویل ہونا چاہیے۔ ورنہ جو نقشہ ان سے مترتب ہوتا ہے اس سے اللہ تعالےٰ کے متعلق کوئی عمدہ اور جمالیاتی تصور سطح ذہن پر نہیں ابھرتا بلکہ بقول رازی کے اللہ تعالےٰ کے لیے اعضاء و جوارح کی جو ترتیب ذہن میں آتی ہے۔ وہ بلا کیف ہی سہی مگر بحیثیت مجموعی اس کی صورت کچھ اس طرح کی ہے جو اس کی جلالت قدر اور جمال جہاں تاب سے کوئی مناسبت نہیں رکھتی۔ یعنی اس کا ایک چہرہ ہے:

کل من علیہا فان، ویبقیٰ وجہ ربک ذوالجلال و الاکرام۔ (الرحمٰن ۲۷)

جو مخلوق زمین پر ہے اس سب کو فنا ہونا ہے اور تمھارے پروردگار کا چہرہ ہی جو صاحب جلال و عظمت ہے، باقی رہے گا۔

اس چہرہ پر یا کہیں اور کئی کئی آنکھیں ہیں

واصنع الفلک باعیننا ووحینا (ہود ۳۷)

اور ایک کشتی ہمارے حکم سے اور ہماری آنکھوں کے سامنے بناؤ

پہلو صرف ایک ہے

یحسرتیٰ علیٰ ما فرطت فی جنب اللہ (زمر ۵۶)

اس تقصیر پر افسوس ہے کہ جو میں نے خدا کے پہلو میں کی۔

ہاتھ متعدد ہیں

والسماء بنیناھا بایید (الذاریات ۴۷)

اور آسمانوں کو ہم نے اپنے ہاتھوں سے بنایا۔

ایک پنڈلی ہے

ویوم یکشف عن ساق۔ القلم ۴۲

اور جس دن پنڈلی کھول دی جائے گی۔

Marfat.com

ظاہر ہے کہ یہ نقشہ کچھ اچھا، مکمل اور جمالیاتی نہیں"۔

علاوہ ازیں صفات کی اس لبشریاتی (Anthropological) تعبیر سے خود آیات کے معنی میں ایک طرح کا الجھاؤ پیدا ہو جاتا ہے اور وہ نکھار، وہ وضاحت اور انداز و اسلوب کی وہ دقیق رعائتیں ملحوظ نہیں رہ پاتیں کہ جو قرآن کا امتیازی وصف ہیں۔ مثال کے طور پر اگر انھیں الفاظ کو آپ مجاز کی وسعتوں پر محمول کریں۔ وجہ سے ذات مراد لیں، اعین سے نگرانی و حراست سمجھیں۔ اور 'اید' کو قدرت قرار دیں۔ اسی طرح 'جنب' کے معنی بجائے 'پہلو' کے 'حضور' ہوں۔ اور 'پنڈلی کھولنے سے' مقصود یہ ہو کہ کوائف حشر و نشر، جب پوری پوری اہمیت حاصل کر لیں گے۔ تو اس سے نہ صرف تنزیہہ و تجرید کے تقاضے برقرار رہیں گے بلکہ وہ فصاحت و بلاغت بھی باقی رہے گی قرآن جس کا مدعی ہے۔

استواء علی العرش کے بارہ میں علامہ کی تنقیحات کیا کشف موضوعی حقیقت سے تعبیر ہے

شئون و حالات ہی سے متعلق ایک اہم بحث جس نے مدتوں متکلمین کے مختلف حلقوں کو بحث و تمحیص میں الجھائے رکھا استواء علی العرش کی ہے۔ سلف اور محدثین کی رائے یہ تھی کہ قرآن و حدیث میں چونکہ اللہ تعالےٰ کے بارہ میں ایسی تصریحات پائی جاتی ہیں جن سے اس کا عرش پر استواء پذیر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا اس عقیدہ کو جوں کا توں مان لینا چاہیے کہ اللہ تعالےٰ عرش پر مستوی ہے۔ مگر اس تنزیہہ کے ساتھ کہ خود استواء کی کیفیتیں انسانی فہم و فکر سے بالا ہیں۔ اسی بات کو امام احمد بن حنبل نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

۱۔ اساس التقدیس، رازی، ص ۹۹

الاستواء معلوم والکیف مجہول۔

کہ خدا کا عرش پر ہونا تو جانی بوجھی حقیقت ہے مگر کیفیت کے بارہ میں ہم کچھ نہیں جانتے۔

معتزلہ اور حکماء اس موقف کو نہیں مانتے۔ ان کی رائے میں وہ تمام مقامات جہاں لفظ استوار آیا ہے مؤول ہے۔ کیونکہ اگر تاویل نہ کی جائے اور الفاظ کو ان کے ظاہری اور ٹھیٹھ معنی ہی پر محمول کیا جائے تو پھر اس سے کھلی ہوئی جسمانیت لازم آتی ہے۔ اور جہت 'حیز' اور محدودیت باری کی کئی پیچیدہ اور پریشان کن بحثوں کا دروازہ کھل جاتا ہے۔

اس باب میں فریقین میں بحث و نظر نے جو شکل اختیار کی اس کے کئی پہلو ہیں جو بیک وقت عقلی و فکری بھی ہیں، لغوی و ادبی بھی ہیں اور خالص کلامی و فلسفیانہ بھی۔

علامہ ابن تیمیہ نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ اور کہنا چاہیے کہ نصوص کے پہلو بہ پہلو اس دور کی عقلیات کی روشنی میں تجرید و تنزیہ کے تقاضوں کو جس قدر ملحوظ رکھا جا سکتا ہے، اور ذہن و فکر کی طرفہ طرازیوں کا جس حد تک خیال رکھنا ممکن تھا علامہ نے اس میں قطعی کوتاہی نہیں کی۔ بلکہ اس سلسلہ میں اچھی خاصی نکتہ سنجی کا ثبوت دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس سلسلہ میں تین تنقیحات غور طلب ہیں۔

۱۔ عرش کا اطلاق شرعاً و عقلاً آسمان یا فلک پر نہیں ہوتا۔ اس تصریح کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ متاخرین میں ایک گروہ عرش کے بارہ میں بربنائے غلط فہمی یہ رائے رکھتا تھا کہ وہ فلک تاسع کا دوسرا نام ہے۔ لطف یہ ہے کہ بعض صوفیاء نے بھی اس خیال کی تائید کی اور کہا کہ انھوں نے کشف میں عرش کو فلک تاسع کی شکل میں دیکھا ہے۔

ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ افلاک کی یہ تعداد محض یونانیوں کی خیال آرائی ہے

جس کے ثبوت میں کوئی قطعی اور ایجابی دلیل پیش نہیں کی جا سکتی۔ رہا صوفیاء کا کشف تو وہ محض موضوعی (Subjective) حقیقت کا حامل ہے کشف کی موضوعیت پر ان کی دلیل ملاحظہ ہو۔ کس درجہ دو ٹوک اور واضح ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اہل کشف کا گروہ کسی ایک ہی نقطۂ نظر کا حامل نہیں۔ بلکہ مختلف العقائد صوفی جب مجاہدہ و ریاضت سے دلوں کو صیقل کر لیتے ہیں تو اپنے ہی معتقدات کی جھلک برنگ دگر اپنے آئینہ دل میں دیکھنے لگتے ہیں۔ اور سمجھ لیتے ہیں کہ یہ کشف ہے۔ حالانکہ یہ وہی پرانے افکار ہوتے ہیں جو زیادہ لطیف انداز میں سطح دل پر ابھر آتے ہیں۔

عرش کائنات سے بالکل مبائن مخلوق کا نام ہے جو قبہ کی طرح ہے اسے آٹھ فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں۔

ویحمل عرش ربك فوقهم یومئذ ثمانیة (الحاقہ ۱۷)

یہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تحمید میں مصروف ہیں

الذین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمد ربهم (مومن ۷)

یہ ایسی چیز ہے جس کے لیے قرآن میں مجد و عظمت کی صفات کا استعمال ہوا ہے

وهو الغفور الودود و ذوی العرش المجید (بروج ۱۳)

اس کا وزن بھی ہے۔ اور وزن بھی ایسا ہے جو سب پر بھاری ہو۔ اثقل الاوزان جیسا کہ ایک ورد میں ہے

سبحان ذفة عرشه۔

اس قبہ کے قوائم یا پائے بھی ہیں۔ جیسا کہ ایک حدیث میں ہے

لا تخیروا بین الانبیاء۔ (الحدیث)

انبیاء میں باہمی مفاضلہ سے کام نہ لو سب لوگ قیامت کے روز بے ہوش

ہو جائیں گے۔ میں سب سے پہلے ہوش میں آؤں گا اور دیکھوں گا کہ موسیٰ عرش کا پایہ تھامے کھڑے ہیں۔

ان تصریحات کا ذکر علامہ نے اس سیاق میں کیا ہے کہ عرش فلک تاسع نہیں ہے بلکہ اس سے الگ ایک حقیقت کا نام ہے۔

۲۔ یہ تمام آسمانوں سے آگے ایسی بلندی پر وقوع پذیر ہے جس کے اوپر اور کوئی بلندی نہیں۔

عرش کے بارہ میں کوئی رائے بھی قائم کی جائے۔ چاہے اسے فلک تاسع کہا جائے اور چاہے کوئی اور شئے قرار دیا جائے یہ بات بہرحال مسلّم ہے کہ اس کی حقیقت اللہ تعالیٰ کی جلالت قدر کے مقابلہ میں نہایت قلیل الحجم شئی کی ہے۔

وما قدروا اللہ حق قدرہ۔ والارض جمیعا قبضتہ یوم القیمۃ والسمٰوات مطویات بیمینہ سبحانہ وتعالیٰ عما یشرکون (زمر)

اور انھوں نے خدا کی قدر شناسی جیسی کرنی چاہیے تھی نہیں کی۔ اور قیامت کے روز زمین اس کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان اس کے دائیں ہاتھ میں لپٹے ہوں گے اور وہ ان لوگوں کے شرک سے پاک و عالی شان ہے۔

اللہ تعالیٰ کی عظمت و کبریائی کے مقابلہ میں اس عرش عظیم و بزرگ تر کی فی الواقع کیا حیثیت ہے۔

یقبض اللہ تبارک و تعالیٰ یوم القیمۃ و یطوی السماء بیمینہ ثم یقول انا الملک۔ این ملوک الارض؟

اللہ تعالیٰ قیامت کے روز زمین کو اپنی مٹھی میں پکڑ لے گا۔ آسمانوں کو داہنے میں لپیٹ لے گا۔ اور کہے گا میں ہوں حقیقی بادشاہ۔ کہاں ہیں زمین میں بادشاہت کے دعویدار۔

ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کے مقابلہ

Marfat.com

میں عرش کہیں چھوٹا ہے۔ حتیٰ کہ تمام آسمان اور زمینیں قیامت کے روز اس کے کف دست کی گرفت میں اس طرح ہوں گے جس طرح کہ ایک کرہ کھیلنے والے کی گرفت و قابو میں ہوتا ہے۔

ان سے یہ حقیقت بھی ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالےٰ کے عرش پر مستوی ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ایک جسم ایک جسم پر مستوی ہے۔ یا ایک جسم ایک جسم کے مقابل میں ہے۔ بلکہ اللہ تعالےٰ کا تعلق اس سے کچھ اس نوعیت کا ہے کہ اسے اتصال و تقابل کی نسبتوں سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ وہ اس تعلق کے باوجود الگ تھلگ اور مبائن ہے۔

۳۔ تیسری اہم توضیح یہ ہے کہ عرش چونکہ آسمانوں سے آگے اور ورا ء ہے اس لیے اس کی بلندی و علو اضافی نہیں بلکہ حقیقی (Real) ہے۔

مختصر لفظوں میں استواء کے بارہ میں ان حقائق کا جاننا ضروری ہے ایک یہ کہ یہ کوئی فلک نہیں ہے بلکہ ایک اور شئی ہے۔ جو قبہ کی طرح محدب ہے اور آسمانوں کو گھیرے ہوئے ہے۔

دوسرے یہ کہ اللہ تعالےٰ کا اس سے تعلق احتیاج و جسم کا نہیں، بلکہ خالق و مخلوق کا ہے۔ اور یہ کہ اللہ کی عظمت و جلال کے مقابلہ میں اس کی حیثیت بغائت درجہ قلیل الجسم شئے کی ہے۔

تیسرے یہ کہ اللہ تعالےٰ جمیع کائنات سے الگ اور بائن ہے اور عرش سے بھی اس کا تعلق قیام و جلوس کی نوعیت کا نہیں کہ یہ کیفیتیں احتیاج و جسمانیت کی مقتضی ہیں۔ بلکہ ایسا ہے جو اس کی شایان شان ہے۔ اور جس سے اس کا بلندیوں پر ہونا ثابت ہوتا ہے۔[1]

۱۔ اس پوری بحث کے لیے دیکھیے علامہ کا رسالہ عرش الرحمٰن و ما ورد فیہ من الآیات والاحادیث۔ مطبوعہ المنار مصر۔ الرسالۃ التدمریہ، طبقہ اولیٰ، مطبعہ حسینیہ مصر۔ ص ۴۲، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۴۔ موافقۃ المنقول، ص ۱۴۸

Marfat.com

ان تنقیحات کی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے علامہ نصوص کے لفظی و ظاہری اطلاقات کے پہلو بہ پہلو جس درجہ تنزیہہ کی رعائتوں کو ملحوظ رکھ سکتے تھے یا جس درجہ جسمانیت کے لوازم سے دامن کشاں رہ سکتے تھے اس میں انھوں نے کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ لیکن زیر بحث مسئلہ کا مزاج ہی ایسا ہے کہ موجودہ ذہن تنزیہہ کی اس نوعیت سے متاثر نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس طرح ہم حقیقتاً اللہ تعالےٰ کی طرف کسی حقیقی قدر و وصف کو اس کے سوا منسوب نہیں کر پاتے کہ وہ بلند اور متعالی ہے۔ ظاہر ہے کہ علو و بلندی کی بہترین شکل وہ نہیں ہو سکتی جو جسمانی یا حیز و مکان سے متعلق ہو۔ بلکہ وہ ہے کہ جس کا تعلق صفات کے عقلی علو سے ہے۔

علامہ نے اگرچہ اپنی طرف سے پوری پوری کوشش کی ہے کہ اس باب میں یونانیوں کے علم ہیئت نے جن غلط فہمیوں کو پیدا کر رکھا ہے اس سے فکر و استدلال کا دامن بچائے رکھیں۔ اور بحث کو صرف قرآن و حدیث کی نصوص ہی تک محدود رکھیں۔ لیکن ان خیالات میں بھی یونانی فکر کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً عرش کے علو و ارتفاع کو حقیقی قرار دینا اور جہات ستہ کی طرح اضافی نہ سمجھنا خالص یونانی انداز استدلال ہی تو ہے؟

مسئلہ استواء میں فیصلہ کن نکتہ۔ گلیلیو، نیوٹن اور کوپرنیکس کے اکتشافات نے مسئلہ کی صورت ہی بدل دی ہے

اس مسئلہ میں قابل لحاظ اور فیصلہ کن نکتہ یہ ہے کہ گلیلیو (Gaiileo) نیوٹن (Newton) اور کوپرنیکس (Copernicns) کی تحقیقات کے بعد کائنات کا تصور بنیادی طور پر بدل گیا ہے۔ اب نیلے نیلے آسمان اپنی تحیر زائیوں کے ساتھ باقی نہیں رہے۔ اور وہ قبہ زرنگار جسے یونانی حکمار شیشے کی طرح شفاف اور آہن و فولاد سے زیادہ مستحکم و استوار سمجھتے تھے۔ محض فریب نظر

ہو کر رہ گیا ہے۔ زمین بھی پہلے کی طرح ساکن و جامد نہیں رہی بلکہ اپنے محور کے علاوہ آفتاب کے گرد بھی گھومنے پر مجبور ہے۔ خود یہ آفتاب متحرک ہے اور یہ چاند ستارے بھی اپنی ضیا بار گستریوں کے ساتھ ساتھ گردش و حرکت میں مصروف ہیں۔

کائنات کا یہ حرکی (Dynamic) تصور اگر صحیح ہے تو جہات کا تصور بھی بدل جاتا ہے۔ اور کوئی شئے بھی علی الاطلاق عالی و بلند نہیں رہتی بلکہ علو و سفل کی نسبتیں سراسر اضافی ٹھہرتی ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ عرش بھی اپنی جہتیں بدلنے پر مجبور ہے۔ اس صورت میں علامہ کی تشریح بھی جہت، علو علی الاطلاق ثابت نہیں کر پاتی۔

اس اشکال کے حل کا ایک ہی طریق ہے اور وہ یہ ہے کہ استواء کو کوئی ازلی و ابدی صفت نہ قرار دیا جائے۔ بلکہ ایک شان و حالت کا قرار دیا جائے۔ جیسا کہ غزالی نے کہا ہے[1] اور سمجھنا یہ چاہیے کہ عرش سے مراد کوئی مقام یا جگہ نہیں بلکہ یہ ایک طرح سے مرکز تدبیر سے تعبیر ہے۔ اور اس سے مقصود کسی نہ کسی تکوینی امر کی تدبیر و اہتمام ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ استواء علی العرش کے بارہ میں وہ تمام مقام جہاں جہاں یہ لفظ آیا ہے اور نظر و بحث کا ہدف ٹھہرا ہے۔ وہاں اس کے سیاق میں کسی نہ کسی تکوینی امر کی طرف اشارہ موجود ہے

ثم استوٰی علی العرش یغشی اللیل النہار یطلبہ حثیثاً۔ (اعراف ۵۴)

پھر عرش پر استواء پذیر ہوا۔ وہی رات کو دن کا لباس پہناتا ہے کہ وہ اس کے پیچھے دوڑتا چلا آتا ہے۔

ان ربکم الذی خلق السمٰوات والارض فی ستۃ

۱۔ اساس التقدیس، ص ۱۹۳

ایام ثم استوی علی العرش یدبر الامر۔ (یونس ۳)

تمھارا پروردگار تو خدا ہی ہے جس نے آسمان اور زمین چھ دن میں بنائے پھر عرش پر قرار پذیر ہوا۔ تمام امور کی تدبیر و انصرام اسی کے ذمہ ہے۔

ثم استوی علی العرش و سخر الشمس والقمر کل یجری لاجل مسمی (رعد ۲)

پھر عرش پر مستوی ہوا۔ اور سورج اور چاند کو کام پر لگایا۔ ان میں ہر ایک مدتِ متعین تک گردش میں ہے۔

اور "عرش" کا یہ مجازی و کنائی (Figurative) استعمال صرف قرآن ہی کی اختراع نہیں۔ بائبل میں بھی خدا کے تخت کو اقتدار و جلال کی رمز قرار دیا گیا ہے[1]

بات یہ ہے کہ جب اللہ تعالےٰ کے غیر مشروط اختیارات اور غیر محدود قدرتوں کو انسان نے اوّل اوّل سمجھنا چاہا تو اس کو 'بادشاہ' سے زیادہ موزوں اور کوئی پیمانہ ان مطالب کے اظہار کے لیے نہ مل سکا۔ اور پھر جب اللہ تعالےٰ کے لیے 'بادشاہت' کو ایک مرتبہ ثابت کر دیا گیا اور اس کے جاہ و جبروت کو منوانے کے لیے یہ کنایہ زیادہ مؤثر، زیادہ مفید اور بہتر معلوم ہوا تو ضروری تھا کہ اس کے لوازم کو بھی ادب و تحریر میں سمونے کی کوشش کی جائے۔ ظاہر ہے کہ عرش یا تخت اسی لزوم کا منطقی نتیجہ ہے۔ پھر بادشاہ چونکہ عموماً احکام و فرامین اس وقت صادر کرتے تھے جب وہ تختِ شاہی پر متمکن ہوتے تھے اس لیے قرآن حکیم نے بھی ہر ہر تکوینی امر کے اہتمام و تدبیر کے لیے اسی مناسبت سے استواء علی العرش کے کنایہ کو استعمال کیا اور بتایا ہے کہ کائنات کی یہ جملہ بوقلمونیاں اسی کے امر و اہتمام اور تدبیر و نظام کا نتیجہ ہے۔ کوئی دوسرا اس میں

۱۔ زبور ۹۳، ۳، ۴۵، ۴؛ عبرانیوں کے نام خط،

Marfat.com

شریک اور سہیم نہیں!

یہ تاویل نہ صرف سادہ اور متکلمانہ پیچیدگیوں سے آزاد اور لگتی ہوئی ہے بلکہ فلسفہ مذاہب اور ادب و تحریر کے اسالیب سے ہم آہنگ بھی ہے۔ رہا علامہ کا تکلف تو اس میں ہمیں ایک طرح کی ادھوری سی تنزیہہ کا سراغ تو ضرور ملتا ہے اور کہنا چاہیے کہ نیوٹن سے پہلے تک کے لیے ایک حد تک عقلی تسکین کا سامان بھی اس میں موجود ہے۔ مگر ایسا حل نظر نہیں آتا جو موجودہ دور کے اکتشافات کا ساتھ دے سکے۔

Marfat.com

فصل پنجم

رویت باری

کیا حضرت حق کا دیدار ممکن ہے۔ اشاعرہ کے دو گروہ

حضرت حق کے دیدار و مشاہدہ سے اہل ایمان کو آخرت میں بہرہ مند کیا جائے گا یا نہیں۔ اس مسئلہ پر صفات کے ضمن میں خوب خوب بحثیں ہوئی ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل علم دو مستقل بالذات گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ ایک نے اثبات پر زور دیا اور دوسرے نے نفی پر۔ اصولاً یہ مسئلہ بھی اگرچہ شئون و احوال ہی سے متعلق ہے مگر اس کا حکم چونکہ ان سے بوجوہ مختلف ہے اس بنا پر ہم اسے علیحدہ باب کے تحت درج کرتے ہیں۔

علامہ کی رائے یہ ہے کہ رویتِ باری کے مسئلہ پر تمام اہل السنت کا اتفاق ہے۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل، علی المدینی، اسحاق بن ابراہیم، داؤد بن علی، عثمان بن سعید الدارمی، اور محمد بن اسحاق بن خزیمہ ایسے جلیل القدر ائمہ نے اس کی تائید کی ہے۔"[1]

اشاعرہ نے اس باب میں دو مختلف موقف اختیار کیے، قدماء نے تو تصریح کی کہ آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کی دید سے قلب و ذہن کی

۱۔ موافقہ صحیح المنقول لصریح المعقول علامہ ابن تیمیہ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ مدینہ ۱۹۵۱ء ص ۱۴۸

Marfat.com

بے تابیوں کی تسکین کا سامان بہم پہنچائیں گے۔ اور وہ محبوب حقیقی اس دن مشتاقانِ دیدار کو اپنے جلووں سے لطف اندوز ہونے کے مواقع فراہم کرے گا۔

لیکن متاخرین میں بعض اونچے درجے کے ائمہ نے معتزلہ کی ہمنوائی اختیار کی اور اس نزاع کو محض لفظی قرار دیا۔[1]

معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ اگر رویت باری کے امکان کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے کھلی ہوئی تجسیم لازم آتی ہے۔ کیونکہ شئے مرئی کے لیے ضروری ہے کہ وہ جسم ہو اور ایک خاص جہت اور مکان میں واقع ہو تاکہ نظر و بصر کا ہدف بن سکے۔ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات منزّہ اور جہت و محاذات کے شوائب سے پاک ہے۔ اس لیے رویت کے معنی تقرب و حضوری کے ایک خاص درجے کے ہوں گے، دیکھنے یا دیکھ لینے کے نہیں!

فریقین کے دلائل

اہل السنت کے نزدیک رویت باری کا مسئلہ صرف ایک فکری مسئلہ نہیں بلکہ اس کی حیثیت مومن کے ایک نصب العین کی ہے۔ فریقین نے اس سلسلہ میں عقلی و نقلی دلائل کا سہارا لیا ہے۔ اہل السنت کی دلیل یہ نصِ صریح ہے:

وجوہ یومئذ ناضرۃ۔ الیٰ ربہا ناظرۃ۔ (القیامہ ۲۲)

اس روز بہت سے چہرے تر و تازہ اور بارونق ہوں گے۔ یہ اپنے پروردگار کے دیدار میں محو ہوں گے۔

یہ شرف رویت کیونکر حاصل ہو گا اور اس کی جلوہ آرائیاں کس طرح نظر و بصر کی زد میں آسکیں گی۔ حدیث میں اس کی وضاحت اس طرح مرقوم ہے۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول لصریح المعقول علامہ ابن تیمیہ، مطبعۃ السنۃ المحمدیہ مدینہ ۱۹۵۱ء ص ۱۴۸

Marfat.com

انکم سترون ربکم عیانا۔"[1]

تم اپنے پروردگار کو کھلے بندوں دیکھو گے۔

معتزلہ کی دلیل یہ آیت ہے

لاتدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار (الانعام ۱۰۳)

وہ ایسا ہے کہ نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں۔ اور وہ نگاہوں کا ادراک کر سکتا ہے۔

ایک مشترکہ دلیل

ایک دلیل دونوں میں مشترکہ ہے۔ حضرت موسیٰؑ کے بارہ میں ہے۔

ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا وکلمہ ربہ قال رب ارنی انظر الیک

قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ

فسوف ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا۔ وخر موسیٰ صعقا

فلما افاق قال سبحانک تبت الیک وانا اول المومنین [2]

اور جب موسیٰ وقت مقررہ پر کوہ طور پر پہنچے اور ان کے پروردگار نے ان سے کلام کیا تو کہنے لگے۔ اے پروردگار مجھے دکھا کہ میں تیرا جلوہ دیکھوں۔ پروردگار نے فرمایا۔ تم مجھے ہرگز نہ دیکھ سکو گے۔ ہاں پہاڑ کی طرف نظریں جمائے رکھو۔ یہ اپنی جگہ پر قائم رہا تو تم مجھ کو دیکھ سکو گے۔ جب اس کا پروردگار پہاڑ پر نمودار ہوا۔ تو انوار ربانی نے اس کو ریزہ ریزہ کر دیا۔ اور موسیٰ بے ہوش ہو کر گر پڑے جب ہوش میں آئے تو کہنے لگے تیری ذات پاک ہے اور میں تیرے حضور توبہ کرتا ہوں اور

۱۔ صحیح بخاری، کتاب التوحید

۲۔ اعراف ۱۴۳

جو ایمان لانے والے ہیں میں ان سب میں اوّل ہوں۔

مثبتین کا کہنا ہے کہ جب موسیٰ ایسا جلیل القدر پیغمبر جو خرد اور دانش کے تقاضوں سے بھی آگاہ ہے اور رموز دین سے بھی باخبر ہے رویت و دیدار الٰہی کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ اس میں کوئی عقلی و شرعی استحالہ نہیں ہو سکتا۔

نفی کرنے والوں کا جواب یہ ہے کہ اصل شئے مطالبہ نہیں۔ اس کا جواب ہے مطالبہ کی توجیہہ تو یہ یوں بھی ممکن ہے کہ جب حضرت موسیٰ کی قوم نے اس پر اصرار کیا کہ ہم اللہ تعالےٰ کو بالکل آمنے سامنے دیکھنا چاہتے ہیں تو یہ جانتے ہوئے بھی کہ یہ غلط بات ہے ان کی اس ضد کی وجہ سے مجبور ہو گئے۔

اس توجیہہ کی تائید ان دوسری آیات سے بھی ہوتی ہے کہ جن میں مطالبہ کی اس نوعیت کو "ظلم" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

یسئلک اھل الکتاب ان تنزل علیھم کتٰبا من السماء فقد سألوا موسیٰ اکبر من ذالک فقالوا ارنا اللہ جھرۃً فاخذتھم الصاعقہ بقرہ (۲)

اہل کتاب تم سے درخواست کرتے ہیں کہ تم ان پر لکھی ہوئی ایک کتاب آسمان پر سے اتار لاؤ۔ تو یہ موسیٰ سے اس سے بھی بڑی بڑی درخواستیں کر چکے ہیں۔ ان سے کہتے تھے ہمیں خدا آنکھوں سے دکھاؤ۔ سو ان کے اس 'ظلم' کی وجہ سے ان کو بجلی نے آپکڑا۔

معتزلہ کے ان دلائل نقلی کا علامہ نے جو جواب دیا ہے وہ وہی ہے جس کو اشاعرہ اور اہل السنت نے عموماً پیش کیا ہے یعنی جس آیت میں ادراک کی

۱۔ بقرہ

Marfat.com

نفی کی گئی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ نظریں یا نگاہیں اس کا احاطہ نہیں کر پائیں گی۔ یہ نہیں کہ رویت یا دیدار ہی سرے سے ناممکن ہے۔ اسی طرح حضرت موسیٰ سے جو فرمایا ہے کہ تم نہیں دیکھ سکتے تو اس سے مقصود یہ ہے کہ اس شرف سے کسی بھی شخص کو اسی دنیا میں نوازا نہیں جا سکتا کیونکہ اس کا محل آخرت ہے دنیا نہیں۔ اور وہ بھی مطالبہ اور تحدی کی بنا پر نہیں۔ بلکہ اس بنا پر کہ کس شخص نے ایمان و عمل اور سیرت و کردار کی بلندیوں سے رویت و دیدار سے بہرہ مندیوں کا استحقاق پیدا کیا ہے۔ اور کس کی بے تابی شوق نے اللہ تعالےٰ کی خوئے جلوہ فرمائی کو اکسایا ہے۔

اسی طرح معتزلہ نے وجوہ یومئذ ناظرہ الی ربھا ناظرہ۔ کا جواب دیا ہے۔ مثلاً شریف مرتضےٰ کا کہنا ہے کہ اس سے مراد فکر و تامل ہے، رویت نہیں۔ یعنی آخرت میں کچھ خوش نصیب ایسے بھی ہوں گے کہ جنھیں سیر الی اللہ کے مواقع میسر ہوں گے جو اللہ تعالےٰ کی صفات کو اپنے غور و فکر اور شوق و تامل کا محور قرار دیں گے۔ اور اس کی روشنی میں آگے بڑھیں گے۔

دوسری تاویل یہ ہے کہ یہاں 'الی' صرف جر نہیں بلکہ اسم ہے جس کے معنی نعمت کے ہیں۔ غرض یہ ہے کہ کچھ لوگ آخرت میں اللہ تعالےٰ کے انعامات کو محسوس شکل میں دیکھیں گے۔ اور اس کی گوناگوں رحمتوں سے بہرہ مند کیے جائیں گے۔ اس آیت میں ان کی اسی شادکامی یا کامرانی کا تذکرہ ہے۔ رویت کے امکانات پر بحث مقصود نہیں"[1]۔

اصل و عمدہ لقاء کا ہے جو رویت سے زیادہ اہم ہے

ہمارے نزدیک جہاں تک معتزلہ اور حکماء کا تعلق ہے اس مسئلہ میں

۱۔ امالی (شریف مرتضےٰ)، ج ۱، ص ۲۸ بحوالہ القرآن والفلسفہ، مصنفہ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ مطبوعہ دار المعارف مصر، ص ۹۴

اصل کھٹک عقلیات کی ہے ورنہ منقولی اعتبار سے اہل السنت کا موقف زیادہ استوار ہے۔ کیونکہ سوال صرف رویت ونظر کا نہیں۔ لقاء الٰہی کا ہے۔ قرآن حکیم نے متعدد مقامات پر لقاء الٰہی کو مقصود و نصب العین ٹھہرایا ہے، ایمان کی شرط قرار دیا ہے اور وعدہ وخوش خبری کی حیثیت سے پیش کیا ہے:

ع منزلِ ما کبریاء است

فمن کان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً و لا یشرك بعبادة ربه احدا کہف ۱۱۰

تو جو شخص اپنے پروردگار سے ملنے کی امید رکھتا ہے اسے چاہیے کہ نیک عمل کرے اور پروردگار کی عبادت میں کسی کو شریک نہ ٹھہرائے۔

لعلکم بلقاء ربکم توقنون رعد ۲

تاکہ تمھیں اپنے پروردگار سے ملنے کا یقین حاصل ہو۔

وان کثیراً من الناس بلقاء ربهم لکفرون روم ۸

اور بہت سے لوگ اپنے پروردگار سے ملنے کے قائل ہی نہیں۔

اور ظاہر ہے کہ رویت ونظر تو لقاء کا محض ایک حصہ یا گوشہ ہے۔ لقاء میں نہ صرف یہ داخل ہے کہ لوگ اللہ تعالیٰ کو دیکھیں اور اس کے الطاف و انوار سے دیدہ و دل کے اجالوں کا اہتمام کریں۔ بلکہ یہ بھی ہے کہ اس کے روبرو پیش ہوں، اس کی نگرانی میں رہیں اور مکافات عمل کے اصول کو ایک حقیقت اور واقعہ کی شکل میں ڈھلتا ہوا محسوس کریں۔

عقلی کھٹک جس کو حکماء یا متکلمین نے بالعموم پیش کیا ہے وہ وہی تقاضائے تنزیہہ ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے رائی اور مرئی میں جو ایک نوع کا ربط و تعلق ہے وہ اس وقت تک قائم نہیں ہو پاتا ہے جب تک کہ شئے مرئی جسم نہ ہو۔ اور محاذات وجہت کے شوائب سے دوچار نہ ہو۔ لیکن یہ خشک

Marfat.com

منطق اتنے اہم مسئلہ میں فیصلہ کن ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس سلسلہ میں چند حقائق ہمیشہ مدنظر رہنا چاہئیں۔

۱۔ یہ کہ لقاء محبوب کا تصور مذہب و تصوف کی جان ہے اور اس کی آرزو اور تمنا نہ صرف تقاضائے ایمان ہے بلکہ ایمان کے دواعی میں تحریک پیدا کر دینے والی شئے بھی ہے۔ اور اگر ہم شوق و بے تابی کی کسی منزل میں بھی اس کے جمال جہاں آرا سے لطف اندوز نہیں ہو سکتے اور اس کو پانے اور اس سے ملنے کی توقع نہیں رکھ سکتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مذہب و دین کا یہ سارا کارخانہ محض مکافات عمل یا "علت و معلول" کا ایک چکر ہو کر رہ جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلام کم از کم اس تصور کی حمایت نہیں کرتا۔

۲۔ متکلمین یا حکماء کی تنزیہ میں علاوہ محرومی کے اصولی سقم یہ پایا جاتا ہے کہ یہ احوال آخرت کو احوال دنیا پر قیاس کرتے ہیں حالانکہ دونوں میں بڑا فرق ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس دنیا میں رائی اور مرئی کے درمیان جن شرائط کا ہونا تسلیم کیا جاتا ہے وہ سراسر جسمانیت کو مستلزم ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ یہ کیا ضرور ہے کہ آخرت میں بھی دید و رویت کی یہی شرطیں پائی جائیں اور وہاں بھی یہی جسمانی آنکھ (PHYsical EyE) ہمیں دی جائے، کہ جس کا دائرہ عمل و اثر صرف جسمانیت تک محدود ہے۔

۳۔ لوازم جسمانیت کے خلاف علامہ کا نہایت لطیف اور حکیمانہ جواب یہ ہے کہ رویت باری بر بنائے جسم نہیں۔ بلکہ بر بنائے وجود ہے۔ یعنی جو شئے جس درجہ وجود پر فائز ہوگی اسی نسبت سے وہ لائق دید بھی ہوگی۔ اور اللہ تعالیٰ چونکہ وجود کے اعلیٰ ترین مرتبہ پر فائز و متمکن ہے لہذا اسی نسبت سے اس کو نظر و بصر کا ہدف بھی بننا چاہیے۔

وکلما کان الوجود اکمل کانت الرویۃ ۔ اجوز

"وجود" جس درجہ کمل ہوگا، رویت اسی نسبت سے زیادہ، ممکن اور جائز متصور ہوگی۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۱۵۱

فصل ششم

مسئلہ خلق قرآن

معتزلہ کی ایک افسوسناک غلطی

یوں تو مسئلہ صفات کی موشگافیوں نے اہل علم میں اختلاف و نزاع کی متعدد صورتیں پیدا کی ہیں۔ اور وحدتِ اسلامی کی رداءِ زرنگار کو پارہ پارہ کر دینے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ لیکن جس مسئلہ نے چار پانچ سو سال تک محدثین اور معتزلہ میں جنگ و پیکار کی آگ کو مسلسل بھڑکائے رکھا وہ یہ تھی کہ قرآن حکیم مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ سوال کی یہ نوعیت اگرچہ اپنے مزاج کے اعتبار سے تجیر و وضاحت سے متعلق ہے مگر اس نے تاویل و ترجمانی کے معتدل و متوازن حدود سے متجاوز ہو کر شدت و عصبیت کی یہ شکل اختیار کر لی تھی کہ "خلق قرآن" کا یہ نعرہ ایک مستقل علامت اور کسوٹی بن گیا تھا۔

لطف یہ ہے کہ اس نعرہ نے اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ حلقہ ہائے درس و تعلیم اور مجالس مذاکرہ میں اس کے مالہٗ و ماعلیہ پر بحث و تمحیص کا ڈول ڈالا جائے اور کھل کر داد تحقیق دی جائے بلکہ اس نے اپنی تائید کے لیے حکومت کے ایوانوں کو منتخب کیا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس مسئلہ کو دلیل و برہان کی روشنی میں طے ہونا تھا اور فکر و تعمق کی نکہتوں کو جنم دینا تھا اس کو قید و بند کی صعوبتوں اور کوڑوں کی مدد سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔

ظاہر ہے یہ طرز عمل قدرۃً کسی طرح بھی اعتزال کے حق میں مفید، شایانِ شان

اور بہتر اثرات کا حامل قرار نہیں دیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ مامون، معتصم اور واثق کی تائید اور سختیوں سے اس موقف کی تائید تو کیا ہوتی الٹا یہ اثر پڑا کہ اہل السنت کے تمام حلقوں میں غیظ و غضب کی ایک لہر دوڑ گئی۔

اس سے پہلے کہ ہم نفس مسئلہ کی گہرائیوں میں اتریں اور اس کے بارے میں اشاعرہ، کلابیہ، اور معتزلہ کی معرکہ آرائیوں کو بیان کریں، یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اس کے اصل پس منظر کو واضح کر دیا جائے۔

ازلیت کلام کا مسئلہ ہمارا مسئلہ نہیں
اس کا پس منظر اور تشریح!

یہ بات پہلے ہی قدم پر سمجھ لینے کی ہے کہ ازلیت کلام (Eternity of Logos) کا اشکال کسی طرح بھی ہمارا اشکال نہیں ہے بلکہ یہ یہودیوں، اور عیسائیوں کے ہاں سے ہمارے ہاں منتقل ہوا ہے۔ اور اس طرح ہمارے علم الکلام کا جز بن گیا اور اس طرح صفات کی بحثوں میں رچ بس گیا ہے کہ اس پر مطلقاً اجنبیت کا گمان نہیں ہوتا۔ آپ زیادہ تحقیق سے کام لیں گے تو کہنا پڑے گا کہ اس کی جڑیں دراصل قدیم یونانی افکار میں پیوستہ ہیں اور عہد نامہ قدیم کے باخبر مرتبین نے یہ خیال یہیں سے اخذ کیا ہے۔

مذہب و فلسفہ کا ایک عامۃ الورود اور مشترکہ سوال یہ تھا کہ یہ کائنات کیونکر معرض وجود میں آئی یا مادہ کی یہ بوقلمونیاں اور جلوہ طرازیاں کس کے دست ہنرمند کا شاہکار ہیں؟ اس سوال کو تین مختلف زاویہ ہائے نگاہ سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔ آئی اونین (Ionian) حکماء نے حدودِ مادہ سے باہر کسی فعّال حقیقت کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کے نزدیک مادہ کی حرکت، ارتقاء اور زوال و تغیر کے سارے کرشمے اس کی اندرونی اور نہانی مضمرات ہی کا نتیجہ ہیں۔ یعنی مادہ جہاں صور کے مختلف سانچوں میں ڈھلتا ہے، وہاں ان رنگا رنگ سانچوں میں ڈھالنے والی قوت و صلاحیت بھی

خود اس کے اندر موجود ہے۔ کوئی خارجی اثر، بیرونی عامل یا مابعد الطبیعی حقیقت یا حکمت اس کارخانے کو چلانے والی نہیں۔ ان کے نقطۂ نظر کے لحاظ سے یہ عالم "خود کار" مشین کی طرح ہے کہ جو خود بخود اپنی منزل ارتقاء کی جانب رواں دواں ہے۔

ہیراکلائیٹس (Heraclitus) نے اس عالم کی معجزہ طرازیوں پر نسبتاً زیادہ گہری نظر ڈالی۔ اس کی دور رس نگاہوں نے دیکھا کہ اس عالم ہست و بود کے جملہ تغیرات میں صرف "مادیت" ہی کی کارفرمائیاں نہیں بلکہ اس کی تہہ میں ایک حکمت (Wisdom) ایک طرح کی دانش اور ایک انداز کی بے قرار تخلیقی روح بھی جلوہ گر ہے جو ان تمام تغیرات کو ایک ایک کر کے معرضِ ظہور میں لاتی رہتی ہے۔ چنانچہ پیدائش، ارتقاء اور زوال و موت کا یہ لازوال چکر اسی حکمت و دانش کا رہین منت ہے۔ جو کہ تمام مادّہ میں جاری و ساری اور نافذ و داخل ہے۔ اس عنصر یا تخلیقی و فعال روح کو یہ لوگاس (Logos) سے تعبیر کرتا ہے۔

لوگاس کا صحیح صحیح ترجمہ مشکل ہے۔ یہ صرف کلمہ (Word) کا مترادف نہیں۔ بلکہ اس میں حرکت، عمل، اور تخلیق کے جملہ عناصر شامل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گوئٹے (Goethe) نے جب اپنی مشہور کتاب فاؤسٹ (Faust) میں لوگاس کا ترجمہ کرنا چاہا تو اس نے کلمہ کے بجائے لفظ عمل و فعل (Act) کو زیادہ موزوں خیال کیا۔

تخلیق کائنات سے متعلق ہیراکلائٹس کی اس تشریح کو ہم بلا تکلف غیر مادّی اور متصوفانہ تشریح کہہ سکتے ہیں۔ یہ اگرچہ شخصی خدا کا قائل نہیں تاہم کائنات میں ایک ایسے روحانی اور تخلیقی عنصر کو ضرور مانتا ہے جو پورے عالم میں توازن و ارتقاء کا ذمہ دار ہے۔ یہودیوں کا ذہن چونکہ غیر فلسفیانہ ہے اور قانون و حکم ہی کو وہ زندگی کی اصل اور اساس قرار دیتے ہیں اس لیے انھوں نے

Marfat.com

تکوینِ عالم کے سلسلہ میں بھی قانون یا توراۃ ہی کو بنیاد ٹھہرایا۔ اور ایک مدراش (Midrash) میں جو تیسری صدی مسیحی کے لگ بھگ مرتب ہوئی صاف طور پر درج ہے کہ ابتدا میں توراۃ (قانونی حقیقت) تھی۔

یہودیوں کے نقطۂ نظر سے غالباً تورات یا قانون سے مراد حکمت (Wisdom) کا وہ درجہ ہے، جب اس میں تعین و وضاحت کا وہ مرحلہ آجاتا ہے جس وقت کوئی شئے اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ جلوہ گر ہو جاتی ہے۔ اور ایک ایسے مفصل نظام کی شکل اختیار کر لیتی ہے کہ جس کے بعد مرتبہ وجود پر فائز ہونے کے لیے اسے بس ایک حکم کا انتظار باقی رہ جاتا ہے۔ اِدھر اللہ تعالےٰ نے وہ حکم صادر فرمایا، اور اُدھر وہ شئے اپنے تمام لوازم کے ساتھ آموجود ہوئی۔ یہی وجہ ہے حکیم یہودی فلو (Philo) نے اسے توراۃ کے بجائے کلمہ (LOGOS) ہی قرار دیا ہے۔ اور اس میں حکمت و تخلیق کی ان تمام رعایتوں کو ملحوظ رکھا ہے کہ جو آفرینش کائنات کا باعث ہو سکتی ہیں"[1]

اس پس منظر کی روشنی میں دیکھیے تو انجیل چہارم کے مرتب یوحنا نے جب یہ کہا "ابتدا میں کلام تھا، اور کلام خدا کے ساتھ تھا، اور کلام خدا تھا" تو اس نے کوئی نئی بات نہیں کہی۔ آفرینش عالم کے سلسلہ میں یہ طرز فکر یہودیوں کے فلسفیانہ حلقوں میں جانا بوجھا تھا۔ حتیٰ کہ خود عہد نامۂ قدیم کی عبارات میں اس انداز تفلسف کے کچھ کچھ شواہد ملتے ہیں۔ اس نے صرف اتنا کیا کہ اس "کلام" کو مسیح پر چسپاں کر دیا"[2]

۱۔ ان تفصیلات کے لیے دیکھیے انسائیکلو پیڈیا آف ریلجین اینڈ ایتھکس بحث "لوگاس" نیز فورتھ گاسپل، آر۔ ایچ۔ مسٹر جن تھرڈ ایڈیشن، ص ۹۰

۲۔ دیکھیے پیدائش ۱:۱۔

Marfat.com

اس تجزیہ سے دو نکات کی اچھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے

۱۔ یہ کہ کلمہ یا کلام کا مسئلہ دراصل آفرینش کائنات سے متعلق ہے ہمیرا کلائٹس کا اشکال یہ ہے کہ وہ صرف مادیت کی جلوہ آرائیوں کو کائنات کے ارتقار کا سبب سمجھنے سے قاصر رہا، اور اس نے غور و فکر کے بعد ضرورت محسوس کی کہ نظام آفرینش کی طرفہ طرازیوں کو حل کرنے کے لیے کسی متصوفانہ (Mystical) عنصر کو بڑھایا جائے۔ جس میں حکمت ہو، فکر و دانش ہو، نظم و ترتیب ہو، اور منزل و ہدف کا شعور ہو۔ اس غرض کے لیے اس کو کلمہ سے زیادہ موزوں اصطلاح نہ مل سکی۔ یہودیوں کو بھی یہی عقیدہ پریشان کر رہا تھا کہ کائنات اور رب کائنات میں کوئی ایسی درمیانی کڑی دریافت ہونا چاہیے جس کی طرف اس عالم رنگ و بو کے تغیرات کو منسوب کیا جا سکے۔ خصوصاً حکیم عبرانیاں فلو یہ چاہتا تھا کہ یہودی تصور نے اللہ تعالیٰ کو کائنات سے بالکل الگ تھلگ اور بائن قرار دے کر جو ایک خلیج خالق و مخلوق کے مابین حائل کر رکھی ہے اس کو کسی طرح پاٹا جائے اور بتایا جائے کہ اس میں اور اس عالم آب و گل میں جو فاصلہ یا بُعد پایا جاتا ہے اس کو نظریہ کلمہ دور کر دیتا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک یہی حرف کن وہ حرف حکمت و دانش اور حرف تخلیق و ابداع ہے جس نے وجود و تحقق کے مختلف روپ دھار رکھے ہیں اور جو اس عالم کے ذرہ ذرہ میں جاری و ساری ہے۔

۲۔ یہ کہ "از لیست کلمہ" کا یہ عقیدہ جڑ اور بنیاد کے طور پر ہمارے علم الکلام یا عقائد کا کوئی حصہ نہیں۔ بلکہ اس کو یونانی یا اسرائیلی فکر و خرد نے پیدا کیا ہے اور عیسائیت نے اس میں تجسیم کی پخ لگا کر ایک تحکم (Dogma) کی شکل میں ڈھال دیا ہے۔

ہمارے ہاں اسی بحث کے کچھ لوازم بعینہٖ بجائے تخلیق و آفرینش

Marfat.com

کے مسئلہ صفات کے تحت آگئے ہیں جن سے چار پانچ صدیاں اختلاف ونزاع کی آندھیاں چلاکیں اور تکفیر و تفسیق کا میدان گرم رہا۔ اصل بحث کی تفصیلات سے تعرض کرنے سے پہلے معتزلہ اور سلف کے بارہ میں ہماری یہ رائے بہرحال مدنظر رہنا چاہیے کہ ہم دونوں کی خدمات کے یکساں مداح ہیں، اور دونوں کے مسلک کو نقد واحتساب سے بالا نہیں سمجھتے۔ ہم معتزلہ کی مجبوری سے آگاہ ہیں۔

غیر مسلموں سے اکثر ان کی بحثیں رہتی تھیں اور یہ بہ دل چاہتے تھے کہ نہ صرف عقلی نقطۂ نظر سے غیر مسلموں کے اعتراضات کے جواب ہی دیے جائیں بلکہ اسلامی علم الکلام کو اس طرح بنا سنوار کر اغیار کے سامنے پیش کیا جائے جس سے اعتراضات کی گنجائش ہی نہ رہے۔ انھوں نے اس سلسلہ میں یونانی علوم کو جس طرح اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کی کوششیں کی ہیں اور جس طرح ان کے امتزاج وتالیف سے ان کو ایک نئے اور متوازی فلسفہ کی شکل میں پیش کیا ہے اس کی داد نہ دینا ظلم ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کو بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ اسلام کی فکری وعقلی روح کو پا لینے میں ان سے غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں، اور معقول ومنقول میں تطبیق کی صورت میں انھوں نے ٹھوکریں بھی کھائی ہیں اس اعتراف کے پہلو بہ پہلو اس حقیقت کو تسلیم کر لینا بھی عین قرین عدل وانصاف ہوگا کہ سلف صالحین، محدثین کرام اور اشاعرہ نے جہاں اسلام کے اصلی خدوخال کو محفوظ رکھا ہے، اس کے جمال ظاہری کو نکھارا اور چمکایا اور اسلام کی روح ومعنی کو دائرۂ انضباط میں رکھنے کی نہایت ہی مخلصانہ جدوجہد کی ہے، وہاں عقلیات کے دائرہ میں، خصم کے دعوی کو سمجھنے میں ان سے سہو بھی ہوا ہے۔ اور حمیت وغیرت دینی سے مغلوب ہو کر بسا اوقات انھوں نے ایسا موقف بھی اختیار کیا ہے جسے کسی طرح

Marfat.com

بھی توازن و اعتدال سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

"مسئلۂ خلق قرآن" ہمارے نزدیک اس دعوے کی روشن دلیل ہے۔ اس کی تعبیر و فہم میں دونوں گروہوں نے اجتہادی لغزش کا ثبوت بہم پہنچایا ہے معتزلہ کی مناظرانہ مجبوری جس نے ان کو خلق قرآن کی ایج پر ابھارا صرف یہی نا تھی کہ وہ اگر قرآن کو غیر مخلوق مانتے ہیں تو اس سے عیسائیت کی تائید ہوتی ہے اور "ازلیت کلمہ" کے مفروضہ کو مان لینا آسان ہو جاتا ہے جس کو یوحنا نے پیش کیا اور سینٹ پال نے عیسائی عقائد کا جز قرار دیدیا۔ یہ عذر بلاشبہ معقول ہے۔ مگر وہ یوں بھی تو کہہ سکتے تھے جیسا کہ ان کے محققین نے کہا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ مگر یہ کلام سینۂ جبریل، یا قلب پیغمبر میں منتقل بصورت تخلیق ہوا ہے۔ اس سے نہ صرف اس شبہ کا ازالہ ہو جاتا کہ معتزلہ قرآن حکیم کو اللہ کا کلام نہیں سمجھتے بلکہ مسئلہ صفات میں ان کا جو مسلک تنزیہ یا نفی صفات کا ہے اس کی بھی اچھی طرح ترجمانی ہو جاتی۔

لیکن جہم کے تتبع میں ان کی اکثریت نے یہ صاف اور واضح انداز بیان ترک کر کے یہ کہنا شروع کیا کہ قرآن مخلوق ہے اور اس کا کلام الٰہی ہونا محض برسبیل تجوز ہے۔

ہم مانتے ہیں کہ وہ جب قرآن کو مجازاً کلام الٰہی قرار دیتے ہیں تو بھی اس سے ان کا یہ منشا ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ خدانخواستہ اس کو من جانب اللہ نہیں سمجھتے یا اس کی حجیت و استناد کے مرتبہ کو سرمو گھٹانا چاہتے ہیں بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالےٰ چونکہ ذات بحت ہے اور اس کی صفات الگ الگ اس کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ ذات ہی سب کچھ ہے، اس لیے دوسری صفات کی طرح صفت تکلیم بھی اس کے ساتھ وابستہ نہیں سمجھی جا سکتی، لہٰذا اس کے بولنے یا کلام کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہدایت و ارشاد کے اس نقشہ کو جو مرتبہ علم میں ہے سینۂ جبریل یا قلب پیغمبر میں بصورت تخلیق ابھار دیتا ہے۔

Marfat.com

لیکن اس واضح اور نتھرے ہوئے فلسفیانہ مفہوم کو ادا کرنے کے لیے جو غلط ہو سکتا ہے لیکن بہر حال ان کے موقف صفات کے عین مطابق ہے، عام معتزلہ نے جو پیرایۂ بیان اختیار کیا اور جو دلائل دیے اس سے غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی تھیں، اور بجا طور پر اس طرح کے شبہات پیدا ہو سکتے تھے کہ یہ لوگ سرے سے قرآن کو کلام الٰہی ہی نہیں مانتے۔

اسی طرح سلف جب یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے، اور کلام غیر مخلوق ہے، لہٰذا قرآن غیر مخلوق ہے، تو اس سے ہرگز ان کا منشا یہ نہیں ہوتا کہ وہ قرآن کے الفاظ و حروف یا صوت قاری کو غیر مخلوق اور ازلی سمجھتے ہیں بلکہ اس سے ایک بات تو یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وقتاً فوقتاً ہم کلام ہوتا ہے اور گفتگو اور مخاطبہ سے انبیاء کو نوازتا ہے اور یہ صفت اس کی ان مثبت صفات میں سے ایک ہے جس پر مذہب و دین کا پورا کارخانہ استوار ہے۔ دوسری طرف وہ اس حقیقت کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ موجودہ قرآن جو دفتین میں موجود، سینوں میں محفوظ اور زبانوں پر جاری ہے بعینہٖ وہی ہے جس کو جبریل امین لے کر آئے اور جس سے کہ ہدایت و ارشاد کے اولین سوتے پھوٹے اور گلشن ہستی نے تر و تازگی حاصل کی۔ اس شبہ کے ازالہ کی ضرورت اس بنا پر پیدا ہوئی کہ معتزلہ نے "کلام" کے اطلاق کو مجازی قرار دیا تھا۔ ورنہ محدثین اور سلف کے نزدیک قرآن کے "غیر مخلوق" ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں ہو سکتے تھے کہ وہ الفاظ و حروف اور صوت کو جسے جنجرہ، زبان اور فضا کے اہتزازات مل جل کر معرض وجود میں لاتے ہیں قدیم سمجھتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ نے اس غلط فہمی کا قلع قمع کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ چنانچہ اس مسئلہ سے متعلق جملہ تنقیحات کو انھوں نے محمد بن الہیثم کی کتاب "جمل الکلام" کے حوالے سے نقل فرمایا ہے۔ ابن الہیثم کا کہنا ہے کہ ان کی اس کتاب

Marfat.com

میں فصول و ابواب جن نکات پر خصوصیت سے دلالت کناں ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ یہ دعوے جہم بن صفوان کے اس دعوے کے جواب میں ہے کہ قرآن کا کلام الٰہی ہونا بر سبیل تجوز ہے۔

۲۔ قرآن قدیم یا ازلی نہیں۔ یہ اس شبہ کے جواب میں ہے جو کلابیہ اور بعض اشاعرہ نے یہ کہہ کر پیدا کیا کہ قرآن قدیم ہے۔

۳۔ قرآن غیر مخلوق ہے۔ اس سے مقصود جہمیہ، معتزلہ اور نجاریہ کی مخالفت ہے۔

۴۔ "قرآن" اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ اور جہمیہ سمجھتے ہیں۔

لیکن ان تصریحات کے باوجود اس مسئلہ کو سلف اور محدثین کے حلقوں میں جس اسلوب و نہج سے پیش کیا جاتا ہے اس میں نمایاں طور پر التباس (Confusion) کی جھلک ہے۔ مثلاً محمد بن الہیثم کی انھیں تنقیحات کو لیجیے۔

جہاں تک تنقیح ۲ کا تعلق ہے، انھوں نے قرآن کو قدیم یا ازلی قرار نہیں دیا۔ اس سے پوری وضاحت کے ساتھ یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ کلام کے جس مرتبہ کے بارے میں یہ گفتگو فرما رہے ہیں، یہ صفت کلام سے لگاؤ نہیں رکھتا بلکہ اس کا تعلق کلام کی اس سطح سے ہے کہ جہاں اللہ تعالیٰ کی صفت تکلیم نے لفظ و صوت کا قالب اختیار کر لیا ہے۔

لیکن جب معتزلہ اور جہمیہ کی تردید کے سلسلہ میں تنقیح ۴ میں یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ وہ صفت تکلیم کے بارہ میں کچھ کہہ رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دو مستقل بالذات

معانی ہیں، اور یہ کھلا ہوا التباس ہے۔ التباس صرف انھیں کے بیان میں نہیں، اس پوری بحث میں موجود ہے۔

ہمارے نزدیک دو نقاط اس سلسلہ میں بالکل واضح ہیں

۱- قرآن اللہ کا کلام ہے، لیکن

۲- کلام کی نوعیت میں یہ اختلاف رونما ہے کہ آیا یہ لفظ و حرف کی صوتی کیفیت سے متعلق ہے یا بصورت تخلیق ترتیب پذیر ہوا ہے۔

معتزلہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اگر اس کو لفظ و حرف کا صوتی جامہ پہنا دیا گیا تو اس سے دو قباحتیں ابھریں گی۔ ایک تو اللہ تعالےٰ کے لیے باقاعدہ حنجرہ، زبان اور پھر ایک خاص قسم کی حرکت و جنبش فرض کرنا پڑے گی جو آواز کو پیدا کرتی ہے۔ دوسرے قرآن کو غیر مخلوق اور ازلی ماننا پڑے گا اور اس طرح عیسائیت کے عقیدہ ازلیت کلمہ یا تجسیم کلمہ کی تردید نہیں ہو سکے گی۔

محدثین یا سلف کا عذر یہ ہے کہ اگر قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس سے دو خطرے لاحق ہونے کا اندیشہ ہے۔ ایک یہ کہ اس طرح اللہ تعالےٰ کو صفت تکلیم سے عاری سمجھنا پڑے گا لہٰذا اس سے نہ صرف نفی صفات کی تائید کا پہلو نکلے گا بلکہ خصوصیت سے انبیاء اس شرف و اعزاز سے محروم ہو جائیں گے کہ اللہ تعالےٰ ان سے ہم کلام ہوتا ہے۔ دوسرا خطرہ قرآن کی حجیت و استناد کے کم ہو جانے کا ہے۔ کیونکہ جب قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالےٰ نے سینہ جبریل میں یا پیغمبر کے قلب و ضمیر میں ان نقوش کی تخلیق کی ہے جن کو ہم قرآن سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس صورت میں اس شبہ کے لیے پوری پوری گنجائش ہے کہ یہ خلقِ قرآن بطریقِ عادت ہو، بطور خرقِ عادت کے نہ ہو۔

Marfat.com

فیصلہ کن نکات

دونوں گروہوں کے خطرات بلاشبہ اہم معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خطرات محض انداز بیان اولہ اور بحث و تمحیص کے غلط اسلوب و نہج کا نتیجہ ہیں۔

اس سلسلہ میں فیصلہ کن دو باتیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب آپ مخلوق یا غیر مخلوق کا قرآن پر اطلاق کرتے ہیں تو آپ کا ٹھیک ٹھیک مطلب کیا ہوتا ہے؟ یعنی آپ کلام کے کس درجہ و منزل سے متعلق گفتگو فرماتے ہیں اور یہ کہ کیا کلام و تخلیق میں حقیقۃً منافات یا تضاد ہے۔

ان دو نکتوں کے حل پر پوری بحث کا دارومدار ہے۔

پہلے نکتہ اوّل کو لیجئے۔ قرآن حکیم دو مختلف مرحلوں سے تعبیر ہے۔ ایک مرحلہ علم کا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ پہلے سے اس پیغام کی تمام تفصیلات سے آگاہ ہے جو اس کو نازل کرنا ہے یا بندوں تک پہنچانا ہے۔ اس کے الفاظ و حروف، ترکیب و ساخت اور وہ ترتیب جس کے ساتھ قرآن حکیم اوّل روز سے ہمارے لیے وجہ صد نازش و ہدایت ہے۔ اللہ کے مرتبہ علمی میں ازل سے موجود تھا۔ اس حقیقت کے مان لینے میں کسی کو تامّل نہیں سوا اس کے کہ کچھ لوگوں نے اس میں ازراہ موشگافی یہ نکتہ پیدا کیا ہے۔ یہ قرآن جو دائرۂ علم سے متعلق تھا معانی کے قبیل سے تھا۔ اس میں الفاظ و حروف اور پیرایۂ بیان یا ترتیب و ساخت کو کچھ دخل نہ تھا۔ اور کچھ لوگوں نے اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ دعوےٰ کیا کہ مرتبہ علمی میں دراصل ایک ہی معنی تھا جس نے مختلف زمانوں میں تورات، انجیل اور قرآن کی شکل اختیار کر لی۔ لیکن یہ سب نکتہ طرازیاں مہمل ہیں۔ زبان و معنی میں جو چولی دامن کا ساتھ ہے، کوئی بھی متوازن اور باخبر شخص اس سے

Marfat.com

انکار کی جسارت نہیں کرسکتا۔ ذہن جب بھی کسی معنی کو فہم و ادراک کی گرفت میں لاتا ہے اس کے ساتھ ساتھ الفاظ و حروف کا معین پیراہن ضرور ہوتا ہے اگرچہ بسا اوقات ہمیں اس کا احساس نہیں ہوتا۔ لہذا قرآن جو ہزاروں معانی اور دقائق علمی پر مشتمل ہے کیونکر الفاظ و حروف سے بے نیاز رہ کر ان تعینات کو قائم رکھ سکتا ہے جو مختلف معانی اور مضامین سے تعبیر ہیں۔ الفاظ صرف یہی نہیں کہ معنی کو متعین کرتے ہیں اس کی مخصوص روح و تعین کو محفوظ رکھتے ہیں بلکہ نئے نئے معانی کو جنم بھی دیتے ہیں۔ یعنی زبان کا ارتقاء صرف معانی، نظریات، اور فلسفوں کے ارتقاء کا ترجمان نہیں بلکہ اس سے نئے نئے فلسفے، نئے نئے نظریات اور جدید تصورات بھی پیدا ہوتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صرف معانی کے لیے پیکر و پیراہن ہی کا کام نہیں دیتے بلکہ ان کی ایک حیثیت تخلیق و آفرینش کی بھی ہے۔ معنی و مفہوم الفاظ سے علیحدہ رہ کر بھی ذہن و فکر کی سطح پر اپنا وجود قائم رکھ سکتا ہے۔ اس کے لیے فلسفہ لسانیات، یا نفسیات سے کوئی شہادت پیش نہیں کی جاسکتی۔ اس بنا پر یہ کہنا چاہیے کہ جہاں تک قرآن حکیم کے مرتبہ علم میں پوری پوری تفصیل و وضاحت سے جلوہ گر ہونے کا تعلق ہے اس میں قیل و قال کی گنجائش مشکل ہی سے نکالی جاسکتی ہے۔

دوسرا مرحلہ اظہار و انتقال کا ہے۔ یعنی یہ علم اپنے مقام و حیز سے آگے بڑھ کر سینۂ جبریل یا قلب پیغمبر میں منتقل ہوتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لیے اس چیز سے بحث نہ کیجیے کہ اس انتقال کا ذریعہ کیا تھا، کلام یا تخلیق غور اس پر کیجیے کہ وہ قرآن جو اب تک زمان و مکان کی قیود سے بے نیاز حظیرہ لاہوت میں جلوہ طراز تھا اب قلب پیغمبر کو بالواسطہ یا بلاواسطہ اپنا آشیانہ بناتا ہے۔ اس پر معتزلہ اور فرق اہل السنت دونوں کا قریب

Marfat.com

قریب اتفاق ہے۔ آخری اور فیصلہ کن سوال یہ ہے کہ انتقال کیا کلام و تخلیق کے دو متضاد خانوں میں انقسام پذیر ہے یا کسی ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہے۔ ہماری رائے میں ان میں قطعاً تضاد نہیں۔

کلام کی سائنٹفک حقیقت پر غور کیجیے۔ اس کے یہی معنی ہیں نا کہ ایک شخص فضا میں ایسے اہتزازات کی تخلیق کرتا ہے جو اپنے دوش پر الفاظ و معنی کی گرانباریاں اٹھائے ہوئے ہیں، اور سامع ان اہتزازات کو وصول کر لیتا ہے۔ اس کے لیے حنجرہ اور منہ کا ہونا ضروری نہیں۔ یہی وجہ ہے۔ ہم ریڈیو سے روزانہ گانے سنتے ہیں۔ گراموفون کے ریکارڈوں سے صبح و شام نغموں کو ابھرتے اور چاروں طرف پھیلتے دیکھتے ہیں حالانکہ نہ یہاں کوئی گلا ہے، نہ منہ ہے، نہ ہونٹ ہیں اور نہ ان کی جنبش صرف اہتزازات ہیں جنھیں گراموفون کے ریکارڈوں میں محفوظ کر دیا گیا ہے۔ یا ریڈیو کے ریسیور میں سمو دیا گیا ہے۔

کلام کا یہ سائنٹفک تجزیہ اگر صحیح ہے تو اس میں کیا عقلی استحالہ ہے کہ اللہ تعالےٰ رشد و ہدایت کے اس گنج گرانمایہ کو جو صرف مرتبۂ علمی میں تھا ان اہتزازات کے ذریعہ سینہ جبریل یا ضمیر نبوت میں منتقل کر دے جن کو وہ بہر حال پیدا ہی کرے گا۔ کیونکہ خود ہم جب بولتے ہیں تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ہم ان مناسب و موزوں اہتزازات کی فضا میں تخلیق کرتے ہیں جن کو قوتِ سامعہ بطور ایک پیغام کے وصول کر لیتی ہے۔

کلام اور تخلیق میں اگر اس تعلق کو تسلیم کر لیا جائے تو خلق قرآن کی تمام پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔ مسئلہ کی یہ وضاحت ہمارے نقطۂ نظر سے تھی اور یہ اس بنا پر ضروری تھی کہ قارئین کرام پیش آئندہ بحثوں میں از خود ایک رائے قائم کر سکیں۔ رہی یہ بات کہ علامہ نے اس عقدۂ دشوار ترکو

کیونکہ سلجھایا ہے اور کن معارف و دقائق کی طرف اشارے کیے ہیں تو ان کی تفصیل آگے آتی ہے۔

سب سے پہلے ہمیں معتزلہ کے اس طرز عمل کی مذمت کرنا ہے کہ ایک ایسے کلامی اور تشریحی مسئلہ کو انھوں نے بنوک شمشیر منوانا چاہا جس کو صرف قلم و لسان کی نوک جھونک تک محدود رہنا چاہیے تھا اور اس سلسلہ میں امام اہل السنت احمد بن حنبل ایسی عظیم اور مایۂ ناز شخصیت تک سے نہ صرف درگذر نہیں کیا گیا بلکہ ان کے جذبۂ عشق کا بری طرح امتحان لیا گیا اور اذیت و تشہیر کا کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا گیا۔ حالانکہ جہاں تک ان کے منصب کا تعلق ہے ان کو اس بحث میں لانا ہی اصولاً غلط تھا۔ ان کا مقام ایک محدث اور فقیہہ کا تھا متکلم اور فلسفی کا نہیں۔ بہر حال ایک یہ انداز تشدد ہے جو خالص فکری مسائل میں روا رکھا گیا۔ ناانصافی ہوگی اگر اس کے مقابلہ میں عفو و درگذر اور دینی ذمہ داری و احساس کے اس روشن طرز عمل کو پیش نہ کیا جائے جو محدثین نے اختیار کیا۔ علامہ نے "ذم الکلام" کے حوالہ سے اس واقعہ کو درج کیا ہے کہ اسمٰعیل الخلالی ابن خزیمہ کی اس مخالفانہ رائے کو جو وہ الضبعی اور الثقفی کے بارے میں کلابیہ کی ہم نوائی کے پیش نظر قائم کر چکے تھے لیکر امیر المومنین کے ہاں پہنچے تو انھوں نے ان سے متعلق قتل کر دینے کا حکم دیا۔ لیکن ابن خزیمہ جو ان کے شدید مخالف تھے اس فیصلہ کو برداشت نہ کر سکے انھوں نے یہ کہہ کر اس کو رکوا دیا کہ

قد علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النفاق من الناس فلم یقتلہم[1]

آں حضرتؐ کو بہت سے لوگوں کے "نفاق" کا علم تھا مگر اس کے باوجود انھوں نے ان کو قتل نہیں کیا۔

۱۔ موافقہ صریح المنقول لصحیح المنقول، علامہ ابن تیمیہ مطبع السنۃ المحمدیہ مدینہ، ج ۲، ص ۵۴

ہمارے نزدیک خلق قرآن کے مسئلہ میں ائمہ اہل السنت کا عموماً اور حنابلہ کا خصوصیت کے ساتھ جو رویہ سخت تر ہوتا گیا اور نوبت تکفیر و تلعین تک پہنچ گئی اس کی تمام تر ذمہ داری ان لوگوں پر عائد ہوتی ہے جنھوں نے اس مسئلہ کی تائید میں اوّل اوّل اقتدار و قوت کا سہارا لیا۔ تاریخ کے اوراق گواہ ہیں کہ جب کسی فریق نے بحث و تحیص کے جادۂ اعتدال سے ہٹ کر جبر و تشدد کی آڑ لی، اور کسی مسئلہ کو تیغ و سنان اور دار و رسن کی مدد سے حل کرنا چاہا گو وقتی طور پر وہ ضرور کامیاب رہا، اخلاقی لحاظ سے اس نے اپنی شکست پر مہر ثبت کر دی۔ اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے عوام میں معتوب ہو کر رہ گیا معتزلہ کی بدنصیبی کا راز دراصل اسی غلطی میں پنہاں ہے۔ طاقت کے زعم اور اثر و رسوخ کے پندار نے دینی و علمی حلقوں میں انھیں اس درجہ غیر مقبول بنا دیا اور عوام میں ان کے خلاف اس درجہ عصبیتوں کو ابھار دیا کہ کسی شخص کو ان کے حق میں کلمۂ حق کہنا آسان نہ رہا۔ ورنہ جہاں تک مسئلہ خلق قرآن کا تعلق ہے یہ بجائے خود اتنا خطرناک ہرگز نہ تھا کہ بعد کی صدیوں میں اس کو بطور کفر و اسلام کی ایک علامت کے پیش کیا جاتا۔

بہرحال یہ فتنہ مسلمانوں میں ابھرا اور صدیوں تک بحث و نزاع کی تلخیوں کی تخلیق کرتا رہا۔ پہلے پہل یہ کیونکر پیدا ہوا؟ علامہ اس سلسلہ میں اس مشہور قصہ پر اعتماد کرتے ہیں کہ اس کا آغاز جعد بن درہم سے ہوا "جو مروان کا اتالیق

۱۔ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ مطبع المنار، ص ۱۳۲ ہمارے نزدیک یہ رائے صحیح نہیں۔ عقائد و تصورات کبھی بھی یکایک کسی ایک شخص پر اس حد تک قابو نہیں پا لیتے کہ وہ ان کی تبلیغ و اشاعت کو زندگی کا مشن سمجھ لے۔ یہ عقائد آہستہ آہستہ قوموں میں باہمی میل جول سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی مختلف تہذیبوں کے تصادم سے پہلے ذہنوں میں کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ کچھ شکوک معرض ظہور میں آتے ہیں، اور پھر جب ان کی تسکین کے لیے طلب و جستجو کے دواعی میں شدت رونما ہوتی ہے تو اس کے جواب میں فلسفہ اور علم الکلام ایک متعین مدرسۂ فکر کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

Marfat.com

تھا اور ملحدانہ عقائد رکھتا تھا۔ ابن ندیم کا کہنا ہے کہ مروان ہی کی وجہ سے اس کے زنادقہ سے تعلقات استوار ہوئے۔" اس کے بعد اس کو جہم بن صفوان نے مصرع طرح کی طرح اٹھا لیا۔ اور معتزلہ نے تو گویا اس پر پوری غزل ہی کہہ دی۔

جہم کے متعلق مؤرخین نے دو باتوں کی تصریح کی ہے۔ ایک یہ کہ یہ نفی صفات کا قائل تھا۔ دوسرے یہ سلطان جائر کے خلاف خروج و بغاوت کو جائز سمجھتا تھا۔

جہمیہ اور معتزلہ میں خلق قرآن کی تعبیر و تشریح کے معاملہ میں قدرے فرق ہے۔ جہاں جہمیہ نفی صفات کی بنا پر کلام کو حقیقی معنوں پر محمول نہیں کرتے اور اللہ تعالےٰ کی دوسری صفات کی طرح صفت تکلم کو بھی نفس ذات ہی کا کرشمہ سمجھتے ہیں، وہاں معتزلہ کلام الٰہی کے اطلاق کو حقیقی قرار دیتے ہیں۔ مگر 'کلام' کے بارہ میں کہتے ہیں کہ تخلیق کی ایک قسم ہے[1]۔ حقیقت کلام کن معنوں سے تعبیر ہے، اس میں علامہ کی تحقیق کی بنا پر پانچ مستقل مدرسہ ہائے فکر ہیں:

۱۔ حکماء اور متصوفہ کا کہنا ہے کہ وہ اس فیض معنوی سے تعبیر ہے جس کی عقل فعال سے تراوش ہوتی ہے۔

۲۔ کلابیہ اور اشاعرہ کا عقیدہ ہے کہ کلام دراصل ایک ایسے "معنی" کو کہتے ہیں جو واحد و مفرد ہے اور اللہ تعالےٰ کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے۔ یہ اگر عبرانی میں ہو تو توراۃ کہلاتا ہے۔ اور عربی میں ہو تو قرآن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۳۔ بعض متکلمین سالمیہ اور اہل الحدیث کا قول ہے کہ کلام دراصل

۱۔ تاریخ الاسلام۔ الجزء الثانی تالیف ڈاکٹر حسن۔ مکتبہ نہضتہ المصریہ، ص ۱۰۲

۲۔ رسائل ابن تیمیہ۔ مطبوعہ المنار مصر، ص ۱۳۲۔

ان حروف واصوات کے مجموعے کے نام ہے جو ازل سے علم الٰہی میں موجود تھے۔

۴۔ اسی عقیدہ کی ایک تفریح یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ ازل سے علم الٰہی میں مضمر و پنہاں تھا مگر اللہ تعالےٰ نے اس کا اظہار بذریعہ متکلم ایک خاص وقت میں کیا۔ لہذا اس سے پہلے اللہ تعالےٰ کو صفت تکلم سے متصف نہیں گردانا جاسکتا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہ کلام فی ذاتہ اسی طرح حادث ہے جس طرح کہ اس کا فعل فی ذاتہ حادث ہے۔ اس کے قائل کرامیہ ہیں۔

۵۔ دوسری تفریح جو ائمہ اہل السنت سے ماثور ہے یہ ہے کہ اس کی ذات گرامی ہمیشہ بشرط مشیت تکلم سے متصف رہی ہے۔ اور اس کا تکلم ایسی صوت اور آواز کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ جس کو سنا جاسکتا ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ کوئی متعین صوت یا آواز قدیم ہے۔ بلکہ نوع کلام قدیم ہے۔"[1]

پہلا مدرسۂ فکر جو حکماء اور متصوفہ کی طرف منسوب ہے گوناگوں اجمالات کا حامل ہے یعنی فیض معنوی، عقل فعال اور ان سے اس کا صدور یا تراوش سب الفاظ تشریح طلب ہیں۔ ہم اس سے پہلے اس امر کی وضاحت کر چکے ہیں کہ "معنی" بغیر الفاظ و پیرایۂ بیان کا جامہ پہنے، اپنا کوئی تشخص نہیں رکھتا۔ عقل فعال کے دو معنی ہیں۔ ناموس اکبر، حضرت جبریل۔ یا ارسطاطالیسی عقل مجرد ہی کی وہ صورت جو درجہ ادراک سے آگے بڑھ کر فعل کے سانچے میں ڈھلتی ہے اور تخلیق و تکوین کا باعث بنتی ہے۔ اسی طرح صدور یا تراوش ایسا لفظ ہے جو واضح تعین چاہتا ہے سوال یہ ہے کہ اس سے کیا مراد ہے۔ کیا وحی و تنزیل یا افاضہ کی

۱۔ رسائل ابن تیمیہ، ص ۱۱۴

کوئی اور صورت۔

دوسرا مسلک کلابیہ اور ابوالحسن اشعری کا ہے۔ اس میں کھلا ہوا سفسطہ پنہاں ہے۔ آخر ایک ہی معنی بیک وقت خبر، انشا، وعد و عید، نبوت، توحید اور حشر و نشر کے رنگا رنگ مسائل کا حامل کیونکر ہو سکتا ہے پھر قرآن اپنے محتویات روح اور اسلوب کے اعتبار سے تورات اور انجیل سے اس درجہ مختلف اور ممیز ہے کہ اس کا عبرانی ترجمہ کسی صورت میں بھی تورات و انجیل کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ علامہ نے اس تصور کی اپنی تصنیفات میں جا بجا تردید فرمائی ہے۔ کلابیہ اور اشاعرہ کی اس سلسلہ میں ذہنی مجبوری کیا تھی یعنی یہ حضرات کس بنا پر اس میں تناقض کا شکار ہوئے، اس پر حافظ ابو نصر نے تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ یہ لوگ، اگرچہ معتزلہ کے موقف کے مخالف ہیں، مگر ان کے اس اعتراض کا ان کے پاس کوئی جواب نہ تھا کہ کلام اگر مرکب ہے اجزاء سے تالیف پذیر ہے، اور حروف و اصوات سے تعبیر ہے اور مزید برآں اس میں تقدم و تاخر بھی پایا جاتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ایک طرح کی حرکت و سکون کا طالب ہے اور تجدد و حدوث کا مقتضی ہے اس لیے اس کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس کا توڑ انھوں نے یہ کہہ کر پیش کیا کہ یہ ساری چیزیں کلام کب ہیں۔ یہ تو اس کلام کے عکوس ہیں جو دراصل معنی ہے۔

ان البیان من الفواد و انما جعل اللسان علی الفواد دلیلا[1]

بیان کا اصل تعلق تو دل سے ہے اور زبان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اس کی کیفیت پر دلالت کناں ہے۔

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، علامہ ابن تیمیہ، مطبوعہ السنۃ المحمدیہ مدینہ، ج ۲، ص ۴۶۔

Marfat.com

تیسرے موقف کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ معنی کے ساتھ کلام کے مفہوم کو اس درجہ وسیع کر دیا جائے کہ اس میں الفاظ و حروف کے علاوہ صوت اور آواز کی بھی گنجائش نکالی جا سکے۔ ظاہر ہے کہ یہ تحفظ قدرے غلو پر مبنی ہے۔

چوتھی اور پانچویں تفریع دراصل اس نزاع سے متعلق ہے کہ آیا کلام کو مشروط بہ ارادہ صفت تسلیم کیا جائے یا ایک دائمی صفت مانا جائے۔ جس کا اظہار ارادہ و وقت کی مناسبتوں سے ہوتا ہے۔ نیز اس کا تعلق اس تنقیح سے ہے کہ قدامت کو نوع کلام کے ساتھ وابستہ قرار دیا جائے یا افراد کلام کے ساتھ۔

علامہ کارجان یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلام کو افراد کے لحاظ سے نہیں بلکہ بحیثیت نوع قدیم مانا جائے۔[1]

آخری تنقیح

اس سلسلہ کی آخری تنقیح یہ ہے کہ آخر معتزلہ کے اس موقف کو تسلیم کر لینے میں کیا قباحت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام کی تخلیق جبریل یا پیغمبر کے ضمیر میں تخلیق کی ہے۔ علامہ نے اس کے جواب میں چند اشکالات کی نشاندہی فرمائی ہے۔

۱۔ یہ ضروری نہیں کہ کلام کی اس نوعیت کو جو براہِ راست اللہ تعالیٰ کی صفت تکلیم سے متعلق نہ ہو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جائے۔ اس کا انتساب اس محل و موضوع کی طرف ہونا چاہیے کہ جس سے اس کا اظہار ہوا ہے۔ مثلاً قیامت کے روز انسان کے ہاتھ پاؤں بولیں گے، اور اس

۱۔ رسائل ابن تیمیہ، ص ۱۱۴

کے خلاف شہادت دیں گے۔

الیوم نختم علیٰ افواھھم وتکلمنا ایدیھم و
تشھد ارجلھم بما کانوا یکسبون یٰسٓ ۶۵

آج ہم ان کے مونہوں پر مہر لگا دیں گے۔ اور جو کچھ یہ کرتے رہے ان کے ہاتھ پاؤں ہم سے کہہ دیں گے۔

اس صورت میں سوال یہ ہے کہ کلام کی اس نوعیت کو جو غیر معتاد ہے کس کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ معتزلہ کے موقف کو منطقی طور پر یہ مستلزم ہے کہ اس کلام کو چونکہ اللہ تعالےٰ نے ہاتھ پاؤں میں پیدا کیا ہے، لہٰذا اس کو اللہ ہی کا کلام قرار دیا جائے۔ حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے۔ مسئلہ کے اسی رخ کو ایک دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھیے کہ نطق و گویائی کی یہ ساری صلاحیتیں جو مومن و کافر سب کو یکساں عطا کی گئی ہیں کس کی تخلیق و آفرینش کا نتیجہ ہیں۔ جواب میں یقیناً کہا جائے گا کہ اللہ تعالےٰ کی۔ اس پر ان سے کہا جائے گا کہ کیا اس بنیاد پر کفار و ملاحدہ کے کلام کو بھی خدا ہی کا کلام قرار دیا جائے گا۔ اور ابن عربی کی ہم نوائی میں اس شعر کی تصدیق کی جائے گی:

وکل کلام فی الوجود کلامہ سواء علینا نثرہ ونظامہ

کائنات میں کا ہر کلام اس کا کلام ہے۔ چاہے وہ نثر کی شکل میں ہو چاہے نظم کی صورت میں۔

۲۔ کلام مخلوق کو اللہ تعالےٰ کی طرف منسوب کرنے میں یہ قباحت بھی مضمر ہے کہ اس طرح صفات اور موصوف کے درمیان رشتہ و تعلق کی جو استواریاں ہیں ان سب کو بدلنا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ ان صفات کا ظہور اگرچہ ایک خاص محل و موضوع سے متعلق ہے، مگر درحقیقت یہ محل یا موضوع موصوف نہیں بلکہ موصوف کوئی دوسری ہی حقیقت ہے۔ مثلاً صفت و موصوف کا عام قانون تو اس بات کا مقتضی ہے کہ اگر کسی

Marfat.com

شے میں ہم زندگی کے آثار محسوس کریں تو اسے زندہ کہیں۔ کسی شے میں اگر رنگ و لون کی خصوصیتیں پائیں تو انھیں رنگین قرار دیں۔ اسی طرح اگر دیکھیں کہ اللہ تعالےٰ نے کسی شے میں حرکت پیدا کی ہے یا ذوق و خوشبو کی صلاحیتیں رکھی ہیں تو ایسی شے کو متحرک باکیف اور معطر سمجھیں۔ لیکن اگر محل و موضوع کو چھوڑ کر کوئی اور موصوف تلاش کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ چیزیں بظاہر محل و موضوع ہیں۔ اصلی موصوف کوئی اور ہے تو اس اندازِ فکر سے صفت و موصوف کا سارا کارخانہ ہی چوپٹ ہو جائے گا۔

۳۔ صفات ہی سے متعلق ایک جانا بوجھا قانون یہ ہے کہ یہ صفات جس مصدر سے مشتق ہوں اس کو تحقق پذیر مانا جائے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ کوئی فاعل، مفعول، صفت مشبہ، یا صیغۂ تفضیل، اس وقت تک بامعنی نہیں ہوتا جب تک اس حقیقت کو تسلیم نہ کر لیا جائے کہ ان سے متعلقہ مصادر موجود، ثابت اور متحقق ہیں۔ یعنی کوئی شے اس وقت تک متحرک نہیں ہو سکتی جب تک کہ خود حرکت وقوع پذیر نہ ہو۔ اسی طرح کسی شخص کو اس وقت تک صاحبِ ارادہ یا عالم و با اختیار فرض نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ ارادہ کی جنبشیں معرضِ وجود میں نہ آجائیں۔ علم کا ظہور نہ ہو اور قدرت و اختیار وجود و تحقق کا جامہ نہ پہن لیں۔

صفات کے بارہ میں دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل یا موصوف اسی محل و ہدف کو قرار دیا جائے گا کہ جس کے ساتھ یہ مصادر براہِ راست وابستہ ہوں۔ یعنی حیّ اسی شے کو کہیں گے جو حیات سے متصف ہو، اور متحرک اسی شے کو پکاریں گے جس میں حرکت پائی جائے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ بغیر مسمّٰی مصدر کے قیام کے کسی شے کو بھی کسی صفت سے متصف قرار دینا غیر منطقی فعل ہو گا۔

ان دو مسلموں قاعدوں کو مدنظر رکھیے اور اس آیت پر غور فرمایئے۔ قرآن حکیم

میں ہے:

وکلم اللہ موسیٰ تکلیما نساء ۶۴

اور موسیٰ سے تو خدا نے باتیں بھی کیں۔

اگر اس نص میں اللہ تعالےٰ کا موسیٰؑ سے ہم کلام ہونا ثابت ہے تو اس کے لازماً یہ معنی ہونا چاہئیں:

۱۔ کہ محولہ بات چیت یا گفتگو حقیقتاً وقوع پذیر ہوئی، اور یہ

۲۔ کہ اس بات چیت و گفتگو کا محل و موضوع خدا کی ذات ہے یعنی وہی متکلم ہے کوئی دوسرا نہیں۔

۳۔ اس آیت میں اللہ تعالےٰ نے صرف کلم پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے بعد بطور تاکید کے تکلیماً کا اضافہ بھی فرمایا ہے۔ اور علماء معانی کا کہنا ہے کہ تاکید کے بعد مجاز و استعارہ کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں۔ لہٰذا یہاں تاویل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

۴۔ "تخلیق کلام" کے نظریہ سے تعطیل رسالت کا پہلو نکلتا ہے اس لیے کہ اگر اللہ تعالےٰ وجود مطلق سے متصف ہے اور کسی بھی ایجابی صفت سے اس کا انتساب حقیقی نہیں تو وہ متکلم بھی نہیں ہو سکتا۔ اور اس سے نہ صرف اس شرف کی نفی ہوتی ہے جس سے اس نے حضرت موسیٰ کو خصوصیت سے نوازا ہے بلکہ وحی و رسالت کا تصوّر بھی ختم ہو جاتا ہے"۔

دلائل کے اس تانے بانے میں جو سفسطہ کارفرما ہے وہ دراصل اس التباس میں پنہاں ہے کہ علامہ "کلام مخلوق" کی دو واضح قسموں میں فرق و امتیاز کے حدود کو ملحوظ نہیں رکھ پاتے۔ کلام کا ایک انداز وہ ہے جس کی تحقیق انداز و اعتبار کے نقطۂ نظر سے ہے۔ یہ غیر معتاد

۱۔ رسائل ابن تیمیہ، از ۱۲۷ تا ص ۱۴۱

صورت ہے۔ جیسے مثلاً قیامت کے روز ہاتھ پاؤں بولیں گے۔ یہاں بولنا یقیناً حقیقت، ہدف و موضوع سے وابستہ ہے۔

دوسرا انداز وہ ہے جہاں تخلیق سے مقصود ایک پیغام یا دعوت کو کسی موزوں اور مناسب ہدف و موضوع کے ذریعہ پہنچانا۔ اس صورت میں ہدف و موضوع کے اختلاف کے باوجود انتساب اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگا۔ جیسے قرآن ہی میں ہے کہ ایک درخت میں سے آواز آئی کہ

انی انا اللہ رب العالمین [1]

میں ہوں خدائے عالم و عالمیان

ظاہر ہے کہ یہاں موضوع و ہدف اتصاف اگرچہ درخت ہے مگر اس موضوع کے ذریعہ جس کلام کو پہنچانا مقصود تھا، وہ اللہ تعالیٰ کا کلام تھا درخت کا نہ تھا۔

آج بھی ریڈیو سے تقریریں، نغمے اور گانے نشر ہوتے ہیں جن کو ہم روزانہ لوہے کے کل پرزوں کے ذریعہ سنتے ہیں۔ مگر کوئی نہیں سمجھتا کہ یہ ہدف و موضوع متکلم یا مغنی ہے بلکہ ان کا انتساب بہرحال کسی مقرر، مغنی اور گانے والے ہی کی طرف ہوتا ہے۔

۱۔ القصص، ۳۰

Marfat.com

فصل ہفتم

مسئلہ جبر و قدر

جبر کا اشکال ایک عام آدمی کا اشکال نہیں

انسان اپنے اعمال میں مجبور ہے یا مختار! پرانی فلسفیانہ بحث ہے، اور دوسرے اختلافی مسائل کی طرح اس میں بھی دو رائیں ہیں۔ ایک گروہ انسان کی تمام سرگرمیوں کو جبر و اضطرار کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ انھیں جبریہ کہا جاتا ہے۔ دوسرا طبقہ انسان کو اپنے اعمال و افعال میں آزاد و خود مختار سمجھتا ہے، اور یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ تمام کائنات مادّی میں سے صرف انسان ہی کو یہ فخر حاصل ہے کہ اپنی منزلیں یہ خود متعین کرتا ہے اور پھر حصولِ منزل کے لیے سعی و تگ و دو کے نقشوں کو بھی خود ہی ترتیب دیتا ہے۔ اس گروہ کو تاریخ عقائد میں 'قدریہ' کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ یعنی ایسا گروہ جو اپنے اعمال کو قضا و قدر کی کارفرمائیوں کا مرہونِ منت نہیں مانتا بلکہ اس کے برعکس یہ کہتا ہے اَلْاَمْرُ اُنُفٌ۔

انسانی اعمال و افعال میں تازہ کاری پائی جاتی ہے۔

اور یہ کہ ہر ہر انسان اپنے اعمال کے خطا و صواب کا بجا طور پر ذمہ دار ہے۔

جہاں تک عام مذاہب یا نفس مذہب کا تعلق ہے اس میں مسئلہ کے دونوں پہلوؤں کا اثبات ملتا ہے۔ آزادی و اختیار کا بھی، اور جبر و

Marfat.com

اضطرار کا بھی۔ جبر و اضطرار کا ذکر وہاں ہوتا ہے جہاں سیاق یا مضمون کا تقاضا کچھ اس طرح کا ہے کہ اللہ تعالےٰ کی قدرت و علم کی وسعتوں کو بیان کیا جائے۔ اختیار اور آزادی کے پہلوؤں کو اس وقت اجاگر کیا جاتا ہے جب انسان کے جذبۂ ذمہ داری کو ابھارنا مقصود ہو۔ ظاہر ہے کہ مذہبی و دینی نقطۂ نظر سے انسان میں ان دونوں پہلوؤں کا ہونا ضروری ہے۔

ایک عام آدمی سے جو جبر و اضطرار کے جھگڑوں سے آگاہ نہیں ہے اگر پوچھا جائے کہ وہ اپنے اعمال و افعال میں اپنی ذات کو مختار سمجھتا ہے یا مجبور تو اس کا دو ٹوک اور فوری جواب یہ ہوگا کہ وہ اپنے افعال و اعمال کے سلسلہ میں کسی طرح کی مجبوری محسوس نہیں کرتا۔

جبر و اختیار کے مسئلہ میں دراصل یہی بنیادی فرق ہے کہ جہاں اختیار اور آزادی ارادہ کو ہر شخص اپنے وجدان اور ذات کی صحیح صحیح آواز سمجھتا ہے وہاں جبر و اضطرار کو ایسے مفروضے کی شکل میں مانتا ہے کہ جس کی تائید صرف خارجی دلائل و شواہد ہی سے ہو پاتی ہے۔ داخلی مشاہدہ و نظر سے نہیں۔

دلائل جبر کی نوعیت

سوال یہ ہے کہ دلائل کی یہ نوعیت کیا ہے؟ جن سے جبر و اضطرار کے تقاضوں کو مدد ملتی ہے۔ اس تنقیح کو ہم حسب ذیل تین عنوانوں کے تحت درج کرتے ہیں:

۱۔ اللہ تعالےٰ کی صفت قدرت و علم کی ہمہ گیری۔
۲۔ کائنات میں تحلیل و تسبیب کی کارفرمائی، اور
۳۔ ذہن انسانی کی غیر روحانی تشریح۔

Marfat.com

یہی وہ تین نقطہ ہائے نگاہ ہیں جو جبر و اضطرار کے اشکال کو نمایاں اہمیت عطا کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ہر ہر مذہب میں انسان کے عجز و بے چارگی اور علم و آگاہی کی وہ حامد گہرائیوں کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ کی قدرت و جلال اور علم و ادراک کی وسعتوں کو خصوصیت سے بیان کیا جاتا ہے۔ اب اگر قدرت و علم کی وسعتیں اس حد تک پھیل جائیں کہ ان کا تعلق انسان کی براہ راست ہر ہر جنبش فکر و عمل سے ہو تو ظاہر ہے۔ انسانی اختیار کے حدود منطقی طور پر سمٹ اور اختیار کریں گے۔

قدرت کا اشکال

زیر بحث مسئلہ کو پوری طرح سمجھنے کے لیے قدرت و علم کے اشکال کو علیحدہ علیحدہ سمجھنے کی کوشش کیجیے۔

فرض کیجیے کہ صبح سے لے کر شام تک میں جو کام بھی کرتا ہوں، یا سعی و عمل کے جو جو قدم اٹھاتا ہوں ان کا تعلق اگر براہ راست میری استطاعت کار اور میری قدرت عمل سے نہیں ہے بلکہ میرے ان تمام اقدامات کار کو اللہ تعالیٰ کی ہمہ گیر قدرت، یا صفت تخلیق معرض وجود میں لاتی ہے تو اس کے لازماً یہی معنی ہوں گے کہ ان تمام کاموں کے بارہ میں میرے شعور و وجدان کا یہ احساس کہ ان کو میں نے اختیار و ارادہ سے انجام دیا ہے ایک طرح کے فریب پر مبنی ہو گا۔

علم کا اشکال

اسی طرح اگر ترتیب اشیاء کچھ اس انداز سے ہے کہ اللہ کے علم و ادراک کی وسعتیں میرے تمام اعمال و افعال کا احاطہ کیے ہوئے ہیں اور اس کی ذات گرامی ازل سے یہ جانتی ہے کہ میں کن کن مقدرات عمل کا حامل ہوں اور

میرے گوناگوں ارادے، نت نئی امنگیں اور حسین و جمیل خواب، سیرت و کردار کے کیا کیا روپ دھارنے والے ہیں، تو اس کا لازمی مفہوم یہ ہے کہ میری زندگی ہر طرح کی جدت، تازہ کاری اور ایجاد و تخلیق کی صلاحیتوں سے محروم ہے کیونکہ سعی و عمل کا پورا نقشہ علم الٰہی میں پہلے سے مرتب اور متعین ہے۔ جس میں سرِ مو تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا۔

تعلیل و تسبیب کی کارفرمائیاں

۲۔ دوسرا اہم نکتہ جس کو جبر کی تائید میں پیش کیا جاتا ہے یہ ہے کہ یہ کارخانہ فطرت تعلیل و تسبیب کے ہمہ گیر قانون پر استوار ہے اور ذرّہ سے لے کر پہاڑ تک اور موج سے لے کر دریا اور سمندر تک کوئی شئے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ ہر فعل کا ایک نتیجہ، ہر کوشش کا ایک ثمر، ہر سبب ایک مسبب کا متقاضی اور ہر ہر علت ایک معلول کو مستلزم۔ فطرت کا یہ وہ اٹل اور مانا ہوا اصول ہے جس سے سرِ مو انحراف ممکن نہیں۔

یہی زندگی ہے، اسی پر علوم و فنون کی بنیاد قائم ہے اور یہی وہ چیز ہے جس نے سائنس اور ٹیکنالوجی کے ارتقار کو آسمان تک اچھال دیا ہے۔ انسان بھی اسی فطرت، اس قانون اور اسی حکمت تعلیل کا حسین و جمیل شاہکار ہے۔ اسی فطرت سے اس نے گوشت پوست حاصل کیا ہے، اسی کی آغوش میں اس نے آنکھ کھولی ہے، اسی کی فضا میں یہ پلا بڑھا ہے اس لیے ناممکن ہے کہ اس کا ذہن، اس کا ارادہ اور عمل ان علل، عوامل اور اسباب سے کلیتہً تہی اور آزاد ہو جو ہر ہر لمحہ اس پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ اور اس کی خواہشات، مزاج اور پسند کا ہیولےٰ تیار کرتے رہتے

Marfat.com

ہیں۔ فطرتیت (naturalism) کے ان حامیوں کا کہنا ہے کہ ارادہ جو بظاہر ایک بسیط اور دفعۃً ابھر آنے والی چیز معلوم ہوتا ہے دراصل ایک مرکب حقیقت سے تعبیر ہے۔ یا یوں کہنا چاہیے کہ علل واسباب کی ایک مربوط زنجیر کا نام ہے۔ جس کی صرف آخری کڑی کا ہمیں احساس ہوتا ہے۔ اور باقی کڑیاں جنھوں نے ارادہ کو ایک خاص منزل تک پہنچایا، یا اس کو فعل و کارفرمائی کی متعین صورت بخشی ہے، چونکہ ہماری نظروں سے اوجھل ہوتی ہیں اس لیے ہم ان کی اصل حقیقت سے ناآشنا رہتے ہیں۔ اور صرف اس آخری کڑی ہی کو دیکھ کر اپنے بارہ میں مختار ہونے کا یک رخہ فیصلہ کر لیتے ہیں۔

فطرتیت کا مطالبہ یہ ہے کہ انسانی ذہن کو پورے کارخانہ قدرت کی طرح فطرت ہی کا ایک جز قرار دیا جائے کہ جس میں قاعدہ و قانون کا سکّہ رواں ہے۔ کیونکہ اسی اور صرف اسی علمی اور سائنٹفک بنیاد پر ہم ذہن انسانی کی تحیر زائیوں کا ٹھیک ٹھیک جائزہ لے سکتے ہیں اور کسی مفید نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں۔

فطرتیت

۳۔ فطرتیت کے حامیوں نے ذہن کے بارہ میں قابل فہم ہونے کی جو رائے پیش کی اسی کے بل پر نفسیات کے ماہرین نے اسے ٹٹولا اور مختلف تجربات کی روشنی میں اس کی کارفرمائیوں کی کچھ بنیادیں تلاش کیں اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کی کہ اس کی حرکت وعمل کا نقشہ کن خطوط پر ترتیب پذیر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں کئی مدارس فکر قائم ہوئے جبر کے قائلین میں ایک گروہ مطلقیت (absolutism) کے حامیوں کا ہے جو انسانی 'انا' اور کردار کو مترادف قرار دیتا ہے۔ اس کا کہنا

ہے انسان اپنے اعمال اور روزمرہ کی زندگی میں مجبور ہے کہ اپنے افعال کو عادات و کردار کے انھیں متعین سانچوں میں ڈھالے جو پہلے سے متعین ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک بخیل اور کنجوس شخص سے جود وسخا کی توقع نہیں کی جا سکتی اور ایک ایسا شخص جو خود غرضی کے ماحول میں پروان چڑھا ہے کبھی بھی مخلص نہیں ہو سکتا۔ اور ذاتی منفعت کے حدود سے اونچا اٹھ کر کبھی بھی ایسا طرز عمل اختیار نہیں کر سکتا جس سے اس کی ذات کو ضرر پہنچتا ہو۔ گویا عادات کی جکڑ بندی ایسی سخت ہے اور کردار کی راہیں اس درجہ متعین ہیں کہ آزادی ارادہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ نفسیات ہی کے ایک مدرسۂ فکر نے زیادہ سائنٹفک تجزیہ سے کام لیا ہے۔ یہ اس بات کا قائل ہے کہ ذہن انسانی از خود اپنی اندرونی فطرت کے تقاضے سے کسی فعل پر آمادہ نہیں ہوتا بلکہ کچھ داخلی اور خارجی محرکات (stimulant) ہوتے ہیں جو اس کو فعل و عمل پر آمادہ کرتے ہیں۔ زیادہ علمی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ انسانی عمل و کردار کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ نام ہے اس تعلق و رشتہ کا جو محرکات اور ان کے رد فعل کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔

نہایت ہی مختصر لفظوں میں یہ ہے جبر و قدر کے اشکال کی فلسفیانہ صورت جس نے موجودہ ذہنوں کو متاثر کر رکھا ہے۔ مسلمانوں میں یہ مسئلہ کن اسباب کی بنا پر ابھرا۔ اسلام کا اس سلسلہ میں اپنا کیا موقف ہے۔ متکلمین نے اس کے کن کن گوشوں کے بارہ میں اظہار خیال کیا۔ اور علامہ ابن تیمیہ نے اس کی گتھیوں کو کس حکیمانہ انداز سے سلجھانے کی کوششیں کیں اور اس ضمن میں کس درجہ دقیقہ رسی، نکتہ سنجی اور ژرف نگاہی کا ثبوت دیا، ان تمام سوالات کے جواب سے عہدہ برآ ہونے سے پہلے یہ ضروری

ہے کہ جبر کی تائید میں یہ تین نقطہ ہائے نظر جس انداز سے پیش کیے جاتے ہیں اس پر بحث و نظر کے پیمانوں کو حرکت دی جائے۔ اور آغاز ہی میں بتا دیا جائے کہ ان میں کیا کیا پیچ یا بل پنہاں ہیں۔

جبر کے سہ گونہ دلائل سے متعلق تفصیلی محاکمہ

جہاں تک پہلے اسلوب نظر کا تعلق ہے اس میں دو چیزوں سے جبر پر استدلال کیا جاتا ہے۔ ایک اللہ تعالےٰ کے ہمہ گیر علم سے اور دوسرے اس کی ہمہ گیر قوت سے۔ یعنی اگر اس کا علم ہمارے ہر ہر فعل اور ہر ہر جنبش فکر کو محیط ہے تو اس میں انسان کی آزادی کار اور طرفگی عمل کے لیے باقی ہی کیا رہ جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کی قدرت عمل و فعل کے تمام خانوں تک وسیع ہے اور ہر ہر کام براہ راست اسی کی قدرت و تخلیق کا نتیجہ ہے تو اس کے بعد انسانی جد و جہد کے لیے تگ و دو کے کن خانوں کو فرض کیا جائے گا۔

اس طرز استدلال کو اس دو ٹوک انداز میں پیش کیا جاتا ہے کہ گویا انسانی آزادی اور اللہ تعالےٰ کی وسعت علم و قدرت دو متضاد چیزیں ہیں۔ اس لیے یا تو انسانی حرمت و توقیر کی خاطر اللہ تعالےٰ کے علم و قدرت کے دائروں کو محدود و گردانا جائے، اور یا پھر اللہ تعالےٰ کے علم و قدرت کی ہمہ گیری کے پیش نظر انسانی آزادی پر قدغن اور پابندیاں عائد کی جائیں۔

اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے بحث کو صرف حدود علم ہی تک محدود رکھیں تو کہا جا سکتا ہے عملاً ہوا بھی یہی ہے کہ لوگوں نے یا تو ارسطو کے تتبع میں اللہ تعالےٰ کے علم مطلق پر زور دیا ہے اور یا پھر افلاطون کی پیروی میں اس کو محدود مانا ہے۔

ہمارے نزدیک اللہ تعالےٰ کو محدود العلم ہستی ماننے میں ایک زبردست پیچیدگی پنہاں ہے۔ پیچیدگی یہ ہے کہ اول تو علم بجائے خود کوئی محدود شئے نہیں چہ جائیکہ اللہ تعالےٰ کے علم کو محدود قرار دیا جائے۔ یعنی انسانی علم بھی ایسا وسیع، ایسا متنوع اور ترقی پذیر ہے کہ جس کے حدود متعین کرنا مشکل ہے۔ پھر اصل سوال یہ ہے کہ اگر اللہ تعالےٰ کے علم کو کسی فلسفیانہ مجبوری سے محدود مان بھی لیا جائے تو کیا ایسا خدا انسان کی علمی عظمتوں کو متاثر کر سکے گا۔ اور خود عظمت و جلال کے اس عرش پر متمکن رہ سکے گا جو اس کو مذہب و دین کی بدولت حاصل ہے۔ دوسرے لفظوں میں سوال یہ ہے کہ آیا اللہ تعالےٰ کا یہ تصور مذہبی و دینی ذہنوں کے لیے قابل قبول ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہرگز نہیں۔

اس مرحلہ پر دریافت طلب بات یہ محسوس ہوتی ہے کہ اس اشکال کا آخر حل کیا ہے؟

علم الٰہی کی نوعیت بیانیہ ہے مقدرہ نہیں

ہمارے خیال میں اس طرز استدلال میں بنیادی خامی یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کے علم کی وسعت و ہمہ گیری کو خواہ مخواہ جبریت (determinism) کے مترادف سمجھ لیا گیا ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ واقعہ صرف یہ ہے کہ اس کا علم بیانیہ (descriptive) نوعیت کا ہے مقدرہ (determinative) نوعیت کا نہیں۔ یعنی انسان اپنی زندگی میں اختیار کو جس جس انداز میں برتے گا یا آزادی ارادہ کی نعمت سے جس جس طریق سے بہرہ مند ہو گا، اللہ تعالےٰ اس کو پہلے سے جانتا ہے۔ نہ یہ کہ اس کا پیشین علم انسانی تگ و دو کو جبر و اضطرار کے خانوں میں منحصر کرنے والا ہے۔ علم الٰہی کی یہ توجیہ بظاہر اطمینان بخش ہے۔ لیکن اگر کوئی پوچھ بیٹھے کہ زندگی میں اگر کسی نوعیت

Marfat.com

کا جبر نہیں ہے، اور پہلے سے اس کی کڑیاں مرتب و متعین نہیں ہیں۔ تو ان سے علم الٰہی متعرض کیسے ہو سکتا ہے۔ ایسی صورت میں غور و فکر کے سامنے فی الحقیقت ایسی اوگن گھاٹی ابھر آتی ہے جس سے بچ نکلنا ظاہر آسان نہیں معلوم ہوتا۔

بات یہ ہے کہ علم اور بالخصوص کسی شئے کا پیشین علم ہمیشہ ایک نوع کا جبر چاہتا ہے۔ ایک نوع کے قاعدہ اور یقین کا طالب ہے۔ ہم گھڑی کو دیکھ کر کہہ سکتے ہیں اب بارہ بجے ہیں اور اس کے ٹھیک دو گھنٹے بعد دو بجیں گے۔ اس لیے کہ گھڑی کی مشینری کو بنایا ہی ایسے طریق سے گیا ہے کہ اس سے وقت کا صحیح صحیح اندازہ ہو سکے۔ اسی طرح طلوع آفتاب، اور کسوف و خسوف سے متعلق پیش گوئی کرنا اسی بنا پر سہل اور ممکن ہے کہ قدرت کے یہ تمام مظاہر جبر و اضطرار کے اصول پر رواں دواں ہیں۔ زیادہ غور کیجیے گا تو معلوم ہوگا کہ علم کی تمام ترقیات اور سائنس کی جملہ طرفہ طرازیاں اسی مسلّمہ اصول کی رہین منت ہیں کہ یہ کارخانۂ قدرت یونہی بغیر کسی قاعدہ و قانون کے نہیں چل رہا ہے بلکہ یہ علت و معلول کی جبری سلک میں منسلک ہے۔ اور جبر ہی وہ اساس اور بنیاد ہے جس پر علم و معارف کی تمام فتوحات کا دارومدار ہے۔ علم کے بارے میں اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے منطقی طور پر یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حدود علم کو بھی اس وقت تک تمام انسانی اعمال تک وسعت پذیر نہیں مانا جا سکتا جب تک کہ خود ان اعمال سے متعلق یہ نہ مان لیا جائے کہ ان کے پیچھے بھی علت و معلول کی جبری کڑیاں کارفرما ہیں۔

اعتراض کی یہ نوعیت بلاشبہ صحیح ہے اور مسکت بھی ہے۔ مگر اس کے افسوں کو ہم یہ کہہ کر دور کر دے سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو انسانی علم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی علم بلاشبہ مجبور ہے کہ جبر کا سہارا لے مگر

Marfat.com

اللہ تعالےٰ کا علم ان سہاروں کا محتاج نہیں۔ وہ ہر ہر شے کو پہلے سے پوری تفصیلات کے ساتھ جانتا ہے بغیر اس کے کہ ان میں تعلیل کے رشتوں کو تسلیم کیا جائے۔

انسان ایک تخلیقی انا ہے۔ ذہن مادّہ کم ہے اور کچھ اور زیادہ ہے

جبر کی تائید میں دوسرا اسلوب نظر وہ ہے جسے فطرتیت کے حامی پیش کرتے ہیں۔ ان کا موقف آپ سمجھ چکے۔ ان کے دلائل کی تلخیص دو لفظوں میں یہ ہے کہ ذہن انسانی کو مادّی قوانین سے مستثنےٰ نہیں ٹھہرایا جا سکتا یعنی جس طرح ساری کائنات میں علت و معلول کا قانون جاری و ساری ہے، اسی طرح ذہن و فکر کی لطیف جنبش و حرکت پر بھی اس کا اطلاق ہونا چاہیے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ذہن اپنی تمام توانائی جسم و مادّہ سے حاصل کرتا ہے اور اسی طرح تکمیل و ارتقاء کی منزلیں طے کرتا اور پروان چڑھتا ہے جس طرح کوئی مادّی شئے پھلتی پھولتی اور پروان چڑھتی ہے۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ جسم و مادّہ کے ساتھ اس کا گہرا رابطہ اور تعلق ہے۔ چنانچہ اسے اگر نقصان و ضرر پہنچے تو ذہن و فکر کی کارگزاری پر بھی برابر ان کا اثر پڑتا ہے۔ بالخصوص جب دیکھے کا کوئی حصہ یا دماغ کے ابھاروں میں سے کوئی ابھار ضرب اور چوٹ سے متاثر ہو تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ذہن کی کارفرمائی میں طرح طرح کی رکاوٹیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ سب باتیں صحیح ہیں مگر ان تمام باتوں کو ماننے کے بعد بھی یہ تسلیم کر لینا مشکل ہے کہ ذہن کا دائرۂ فکر مادّہ و جسم کی طرح سمٹا ہوا ہے۔ اس کی تگ و تاز محدود ہے اور اس پر مادّی اور مادیہ کانکی قواعد کا اطلاق ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر انسانی ذہن کے بارہ میں اس تنگ نگہی کو مان لیا جائے تو اس صورت میں نہ صرف آزادی ارادہ کی نفی ہوتی ہے، نہ صرف انسانی عظمت کا انکار لازم آتا ہے

Marfat.com

بلکہ علاوہ ازیں انسان کے ان خوارق فکری کی کوئی توجیہ نہیں کی جا سکے گی کہ جن کی روشنی میں تاریخ ارتقاء کے قدم بڑھاتی ہے اور جن کی مدد سے علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کے قافلے اپنے لیے منازل کی تعیین کرتے ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ فکر و ذہن کا یہ ارتقاء سراسر قوانین فطرت ہی کی تخلیق کا نتیجہ ہے اور جبر و اضطرار کی استواریوں ہی کا رہین منّت ہے۔ مگر اس کو بالکل مادّی قرار دینا مشکل ہے۔ اس لیے کہ انسان ایک تخلیقی انا ہے جو اقدار کو جنم دیتا ہے، منازل کی تعیین کرتا ہے، اور سعی اور تگ و دو کے اسلوب اور نہج واضح کرتا ہے۔ جو اپنے مضمرات فکری میں علوم و فنون کی گوناگوں تابشیں رکھتا ہے۔ اور جو نہ صرف خود آزاد ہے بلکہ مادّہ کے جبر پر سانس کے تیر چلاتا اور اس کو حسب منشا ڈھالتا ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسے تخلیقی انا کو ہم صرف مادّہ کی کرشمہ سازی نہیں ٹھہرا سکتے کہ جو مادّہ کے جبر کو اختیار کے سانچوں میں ڈھالنے والا ہو۔ یہ مادّہ کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ بلکہ زیادہ صحیح انداز بیان میں یوں کہنا چاہیے کہ یہ مادّہ کم ہے اور کچھ اور زیادہ ہے۔

موجودہ دور کے نفسیاتی نظریات کی خامی۔ سیرت کا تعلق صرف ماضی ہی سے نہیں مستقبل سے بھی ہے۔ برگساں کی تصریح

تیسرا مبنع جس سے جبر و اضطرار کے حق میں دلائل چھن چھن کر باہر آتے اور فکر و ذہن کو متاثر کرتے ہیں موجودہ دور کے وہ نظریات ہیں جن کا تعلق نفسیات سے ہے۔ اس کے بارے میں چند اصولی باتیں ذہن نشین رہنا چاہیے۔

۱۔ یہ علم فی الحال ترقی و تکمیل کی ابتدائی منزلوں میں ہے مکمل اور قطعی

Marfat.com

ہرگز نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ تعلیم، اصلاح اور علاج کے میدان میں اس کے نتائج کی روشنی میں اچھا خاصہ استفادہ کیا جا سکتا ہے مگر یہ اس لائق بہرحال نہیں ہے کہ اس کی کسی رائے سے زندگی کے بنیادی مسائل پر روشنی ڈالی جا سکے۔

۲۔ بلاشبہ نفسیات کا عمومی رجحان یہی رہا ہے کہ ذہن انسانی کے عمل و فعل کی کوئی سائنٹیفک اساس دریافت کی جائے۔ لیکن اب تک اس میں پوری پوری کامیابی حاصل نہیں ہو سکی۔ اس باب میں زیادہ سے زیادہ جو تحقیقی بات کہی گئی وہ یہ ہے کہ ذہن انسانی کا عمل و فعل داخلی و خارجی محرکات اور ان کے رد عمل سے متعین ہوتا ہے۔ لیکن اس سے ذہن انسانی کی فعالیت، طرفگی اور تازہ کاری کی نفی نہیں ہوتی۔ یہ صحیح ہے کہ یہ محرکات ذہن کے لیے فعل و عمل کی ایک فضا مہیا کرتے ہیں۔ اس کے مضمرات عمل کو ابھارتے اور ارادہ کی سمتوں کو متعین کرنے میں مدد دیتے ہیں لیکن اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ ذہن خود ایک مجہول اور منفعل شئی کا نام ہے، اور اس میں اپج، اختراع (passive) اور تخلیق کی صلاحیتیں نہیں ہیں۔ ہم ان محرکات اور ان کے ردّ عمل کو سائنس کی زبان میں اسباب و علل (causations) نہیں کہتے۔ بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی حیثیت صرف موید و معین یا سازگار حالات و شرائط کی ہے۔ جن کی وجہ سے ذہن کی قوت عمل ابھرتی ہے اور جن کی بدولت ذہن کو موقع ملتا ہے کہ عمل و فعل کے بہت سے امکانات کو چھانٹ کر کسی ایک امکان کو اپنے لیے پسند کر لے۔

مطلقیت (absolutism) کے حامیوں نے کردار کا جو تصوّر قائم کیا ہے وہ صحیح نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ کردار و سیرت، اور انسانی انا قریب قریب مترادف ہیں لیکن اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ ایک مخصوص کردار، ایک

متعین 'انا' پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ انسان اپنے اعمال اور روزمرہ کی زندگی میں مجبور ہے کہ وہ عادات و سیرت کے انھیں سانچوں کے مطابق اپنے اعمال کو ڈھالے جو پہلے سے متعین ہیں۔

سوال یہ ہے کہ پہلے سے متعین سانچوں سے کیا مراد ہے؟ کیا سیرت کے معنی بعینہٖ اس حقیقت کے نہیں کہ ایک انسان طبیعت، مزاج، ماحول اور مصالح کے بتوں کو توڑ کر اپنے لیے ایک اخلاقی موقف اختیار کر لیتا ہے، اور پھر مختلف مواقع پر حالات کی مجبوریوں کے باوجود اپنے اس اخلاقی موقف پر قائم رہتا ہے۔ اور اس طرح بار بار اس کا اعادہ کرتا رہتا ہے تا آنکہ یہ اختیار بالآخر ایک نوع کے جبر میں بدل جاتا ہے۔ لیکن پھر اس جبر میں بھی غیر محدود لطائف، مقامات اور منزلیں ہیں جن میں اختیار کی فرماں روائی بغیر کسی روک ٹوک کے باقی رہتی ہے۔

فرض کیجیے ایک شخص نے ایک نازک مرحلہ پر سچ بولا اور اس کی روحانی لذتوں سے بہرہ یاب ہوا۔ پھر اس نے طے کر لیا کہ جب کبھی جھوٹ، پالیسی اور ذاتی مصلحت کی فریب کاریاں اس کے پائے استقلال میں لغزش پیدا کرنا چاہیں گی، یہ ان کے سامنے نہیں جھکے گا اور صداقت شعاری کے دامن کو مضبوطی سے تھامے رہے گا۔ کون کہہ سکتا ہے اس صورت میں کردار و سیرت کا جو بظاہر جبر ہے اس میں اختیار کا غالب عنصر شامل نہیں۔ اسی طرح سچائی کے بے شمار لطائف، مدارج اور منازل کی تحدید کس نے کی ہے، اور کردار و سیرت کی بوقلموں منزلوں کو کس نے گنا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ قطعی ممکن ہے کہ سچائی اور صداقت شعاری کا ہر ہر فعل اپنے اندر ایک طرفگی، ایک جدت اور نئی صورت حال لیے ہوئے ہو، اور نوع صدق میں توافق کے باوجود جزئیات حد درجہ مختلف ہوں۔ انسانی انا کے بارے میں برگساں کا یہ تجزیہ بالکل صحیح ہے کہ یہ دو عناصر سے ترکیب پذیر ہے۔ ایک عنصر ماضی یا حال کا ہے اور دوسرا عنصر

Marfat.com

مستقبل کا ہے۔ یعنی یہ بالکل جائز ہے کہ کوئی شخص اپنے لیے ایسے طرز عمل کو منتخب کرے جو بالکل ہی نیا اور خلاف توقع ہو، اور بظاہر ماضی یا حال سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو۔

مسئلہ جبر و قدر اور مسلمان متکلمین

مسئلہ جبر کے ان ضروری متعلقات کی تشریح و توضیح کے بعد اب ہمیں اصل موضوع کی طرف پلٹنا ہے اور بتانا ہے کہ

۱۔ جبر و قدر کا یہ اشکال مسلمانوں میں کب ابھرا اور مقبول ہوا۔

۲۔ اسلام کا اپنا موقف اس سلسلہ میں کیا ہے۔

۳۔ متکلمین نے اس کے کن کن گوشوں سے تعرض کیا اور علامہ ابن تیمیہ نے اس تاریخی اور بدرجہ غایت فلسفیانہ بحث میں کیا موقف اختیار کیا اور بحث و تمحیص کو فکر و تعمق کے کن جواہر پاروں سے سجایا، اور تحقیق و مطالعہ کے کن انمول موتیوں کو صفحات قرطاس پر بکھیرنے کی کامیاب کوشش کی۔

قدریہ و جبریہ کے تعارف کے ضمن میں ہم دونوں گروہوں کی تاریخی حیثیت پر بحث کر چکے ہیں، اور یہ بتا چکے ہیں کہ جبر و اضطرار کا یہ تصور مسلمانوں میں کب پیدا ہوا، اور کس طرح اس نے ایک مستقل مدرسۂ فکر کی حیثیت اختیار کر لی۔

یہاں اختصار کے ساتھ چند نکات ذہن میں رہنا چاہئیں۔

قدر کے بارے میں محدثین نے جو بکثرت احادیث پیش کی ہیں ان سے کم از کم اس بات کا قطعی اندازہ ہوتا ہے کہ صحابہ ہی کے زمانہ میں انسان کے دائرۂ اختیار سے متعلق سوالات ذہنوں میں ابھر آئے تھے۔ اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کے اس رسالہ سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ نے اہل شام کے جبریہ کو مخاطب کیا ہے[1]۔ اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ پہلا اور اہم سبب تو

۱۔ المذاہب الاسلامیہ، مصنفہ ابو زہرہ، مطبوعہ المطبعۃ النموذجیہ، ص ۱۷۲ و ۱۷۴

قرآن حکیم کی وہ آیات ہوسکتی ہیں جن میں جبر و اختیار کے دو گونہ پہلوؤں پر بالواسطہ روشنی پڑتی ہے۔ بالواسطہ کی قید ہم اس لیے بڑھا رہے ہیں کہ جبر و اختیار کا اشکال قرآن حکیم کا اپنا اشکال نہیں کیونکہ قرآن حکیم تو شروع ہی میں یہ فرض کر کے انسان کو رشد و ہدایت کی راہوں پر ڈالتا ہے کہ یہ اپنے فیصلوں میں ہر طرح آزاد اور خود مختار ہے۔ جبر کا شبہ دراصل ان آیات کا رہین منت ہے جن میں اللہ تعالےٰ کی مشیت، قدرت اور علم کی وسعتوں کو بیان کیا جاتا ہے۔ آئندہ چل کر ہم ان آیات کے بارہ میں مفصل بحث کریں گے۔

دوسری اقوام کے میل جول اور خیالات و افکار کے تصادم نے بھی اس نوع کے تصورات کی آبیاری کی۔ چنانچہ جعد بن درہم جس کی طرف اس بدعت کو منسوب کیا جاتا ہے، خود اس کے بارے میں اس قسم کی شہادت موجود ہے کہ یہ یہودیوں سے متاثر تھا۔" تاریخ سے اس امر کی توثیق بھی ہوتی ہے کہ اس عقیدہ کا ایک منبع مجوسی خیالات و افکار کی اشاعت و فروغ بھی ہے۔"[2]

مشرکین مکّہ جبری تھے

اسلام سے پہلے مشرکین عرب بھی جبر کا اقرار کرتے تھے

سیقولون الذین اشرکوا لو شاء اللہ ما اشرکنا نحن ولا اٰباءنا ولا حرمنا من دونہ من شیئ (الانعام ۱۴۸)

جو لوگ شرک کرتے ہیں وہ کہیں گے کہ اگر خدا چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے

۱۔ المذاہب الاسلامیہ، مصنفہ ابوزہرہ، مطبوعہ المطبعۃ النموذجیہ ص ۱۷۲، ۱۷۴

۲۔ ایضاً۔

اور نہ ہمارے باپ دادا اس کے مرتکب ہوتے اور نہ ہم کسی چیز کو حرام ٹھہراتے۔

قال الذین اشرکوا لو شاء اللہ ما عبدنا من دونہ من شئ نحن ولا آباءنا ولا حرمنا من دونہ من شئ ۳۵ نحل

اور مشرک کہتے ہیں اگر خدا چاہتا تو نہ ہم ہی اس کے سوا کسی کو پوجتے اور نہ ہمارے بڑے ہی پوجتے اور نہ اس کے فرمان کے بغیر ہم کسی چیز کو حرام ٹھہراتے۔

وقالوا لو شاء الرحمٰن ما عبدنٰھم ۲۰ زخرف

اور کہتے ہیں کہ اگر خدائے رحمٰن چاہتا تو ہم ان کو نہ پوجتے۔

ابو قیس بن اسلت الانصاری ایک جاہلی شاعر انسان کی خوشی اور الم کو براہِ راست زمانہ کی فسوں کاریوں کا نتیجہ قرار دیتا ہے

اقضی بھا الحاجات ، ان الفتیٰ
رھن بذی لونین خداع (۲)

میں اس کو اپنی ضروریات کے لیے استعمال کرتا ہوں اور نوجوان، مشاق اور دھوکہ باز زمانہ کا اسیر ہے۔

ثعلبہ بن عمرو العبدی کھلے لفظوں میں قضا و قدر کے فیصلوں کے سامنے سر جھکا دیتا ہے۔

ع ولا ھو عما بقدر اللہ صادف (۱)

اور نہ وہ قضا و قدر کے فیصلوں کا رخ پھیرنے والا ہے۔

۱۔ المفضلیات، مطبعۃ المعارف مصر، ص ۲۰۷، ۲۰۴

۲۔ ایضاً، ص ۴۷، ۱۱

المرقش، الاصغر، عرب کا جمیل ترین شاعر "حتوم" یا قضا و قدر کی کارفرمائیوں کے بارہ میں صاف صاف کہتا ہے

للفتی عائلٌ یغولہ، یا ابنۃ عجلان من وقع الحتوم(۱)

ہر ہر نوجوان کو ہلاکتِ وموت کا سامنا کرنا ہے۔ اے بنت عجلان یہ منجملہ ان امور کے ہے جس کا پہلے سے فیصلہ ہو چکا ہے۔

جبر کا تیسرا سبب ان تاریخی عوامل کی ستم ظریفی ہے جن کی وجہ سے مسلمانوں کا سیاسی نظام درہم برہم ہو کر رہ گیا، یا جن کی وجہ سے اسلامی صفوں میں انتشار پھیلا، تلوار چلی اور جاہلیت کی دبی ہوئی عصبیتیں پھر سے ابھر آئیں۔ جس کا نتیجہ منطقی طور پر یہ نکلا کہ وہ مسلمان جن کو اسلام نے اخوت و الفت کے مضبوط رشتوں میں منسلک کر رکھا تھا اب کئی گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ اس افراتفری کے عالم میں غیر شعوری طور پر قضا و قدر کی کارفرمائیوں پر یقین بڑھتا ہے اور کچھ اس طرح کے خیالات کو فروغ پانے اور پنپنے کا خواہ مخواہ موقع ملتا ہے کہ اسلام ایسے کامل و جامع نظام حیات میں اس نوع کے شدید اختلافات کی گنجائش نہیں ہے۔ اور اس طرح اس امت سے جس کو آنحضرتؐ کی صحبت و رفاقت کا فخر حاصل ہے یہ توقع نہیں کی جا سکتی تھی کہ یہ اتنی جلدی اسلام کے پیغام اتحاد و یگانگت کو یوں بھول جائے گی اور یوں آپس کی افسوسناک آویزشوں میں الجھ کے رہ جائے گی۔

لیکن اس کا کیا جائے کہ اللہ تعالےٰ کو یونہی منظور تھا۔ اسلامی تاریخ کو اختلاف و تشتت کے اس دور سے بہرحال گزرنا ہی تھا۔ یہ تو ہوئی جبر و اضطرار کے اسباب کی نشاندہی! دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ

۱۔ المفضلیات، ۵۷، ۲۲

اس باب میں اسلام کا اپنا موقف کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ جبر کا حامل ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس سے پہلے کہ ہم اس مسئلہ سے تفصیلی تعرض کریں، یہ ضروری ہے کہ پہلے ان آیات کو من و عن درج کر دیں جن سے جبر و اضطرار پر استدلال کیا جاتا ہے۔ اور بتائیں کہ اس استدلال میں کیا خامی ہے۔ ہم اس مرحلہ پر حدیث سے قطع نظر کر کے قرآن اور صرف قرآن ہی پر محض اس بنا پر بھروسہ کر رہے ہیں کہ عقاید کے ضمن میں یہی دستاویز قطعی، دو ٹوک اور فیصلہ کن ہو سکتی ہے۔ یہ بات نہیں کہ اس سلسلہ میں ہم واٹ M. Watt کی اس رائے سے اتفاق رکھتے ہیں کہ احادیث بحیثیت مجموعی جبر و اضطرار پر دلالت کناں ہیں۔ کیونکہ واقعہ یہ نہیں۔ احادیث میں جس درجہ عمل کی اہمیتوں پر زور دیا گیا ہے اور جس جس انداز سے عزم و ہمت کے دواعی کو ابھارا گیا ہے اس سے ہر پڑھا لکھا شخص واقف ہے۔

جبر سے متعلقہ آیات

جن آیات کو جبر کے ضمن میں مبنی استدلال ٹھہرایا جاتا ہے ان میں سے زیادہ اہم اور نسبتہً زیادہ واضح درج ذیل ہیں۔

(۱) وما تشاءون الا ان یشاء اللہ ان اللہ کان علیما حکیما الدھر ۳۰

اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

(۲) وما تشاءون الا ان یشاء اللہ رب العالمین

اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر وہی جو خدائے رب العلمین چاہے۔

(۳) ویعلم ما فی البر و البحر وما تسقط من ورقۃ الا یعلمھا ولا حبۃ فی ظلمت الارض ولا رطب و لا

Marfat.com

یالبس الا فی کتاب مبین (ینبا) ۶۰

اور اسے جنگلوں اور دریاؤں کی سب چیزوں کا علم ہے اور کوئی پتہ نہیں جھڑتا مگر وہ اس کو جانتا ہے اور زمین کے اندھیروں میں کوئی دانہ اور ہری اور سوکھی چیز نہیں مگر کتاب روشن میں لکھی ہوئی ہے

(۴) وکان اللہ علیٰ کل شئ قدیراً احزاب ۲۷

اور خدا ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

(۵) وان یمسسک اللہ بضر فلا کاشف لہ الا ھو وان یمسسک بخیر فھو علیٰ کل شئ قدیر انعام ۱۷

اور اگر خدا تم کو کوئی سختی پہنچائے تو اس کے سوا کوئی اس کو دور کرنے والا نہیں۔ اور اگر نعمت و راحت عطا کرے تو کوئی اس کو روکنے والا نہیں۔

(۶) قل اللھم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء وتنزع الملک من تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بیدک الخیر انک علیٰ کل شئ قدیر آل عمران ۲۶

کہو کہ اے بادشاہی کے مالک! تو جس کو چاہے بادشاہی بخشے اور جس سے چاہے بادشاہی چھین لے اور جس کو چاہے عزت دے اور جسے چاہے ذلیل کرے۔ ہر طرح کی بھلائی تیرے ہی ہاتھ ہے بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے۔

(۷) قل ان اللہ یضل من یشاء رعد ۲۷

خدا جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔

(۸) ولو شاء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ ولکن یضل من یشاء ویھدی من یشاء النحل ۹۳

اگر خدا چاہتا تو ایک ہی امت بنا دیتا لیکن وہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

Marfat.com

یہ اور اس قبیل کی دوسری آیات میں ایک بات بالکل طے شدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ان میں بہ اعتبار سیاق و سباق کے جو حقیقت براہ راست زیر بحث ہے وہ جبر و اضطرار نہیں ہے، اللہ تعالےٰ کی مشیت، علم اور قدرت کی ہمہ گیری ہے۔ جبر محض ضمنی اور ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم ان کو استدلال سے تعبیر کر سکتے ہیں جو صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ آیات اللہ تعالےٰ کی مشیت، علم اور قدرت کی وسعتوں کے لحاظ سے تو محکمات کی فہرست میں داخل ہونے کے لائق ہیں، لیکن جبر و اضطرار پر استدلال کی حیثیت سے ان کا شمار متشابہات میں ہونا چاہیے۔

اس سلسلہ میں قطعی اور محکم دو چیزیں ہیں۔ ایک تو وہ آیات جن سے انسانی ارادہ و اختیار پر براہِ راست روشنی پڑتی ہے۔ اور دوسرے بحیثیت مجموعی اسلام کا مزاج، فطرت اور تقاضا! پہلے ان آیات پر ایک سرسری نظر ڈال لیجیے جن میں انسانی ارادہ کی آزادی و حرمت کو کھلے بندوں تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اور دیکھیے کہ ان میں کیسے دو ٹوک اور غیر مشتبہ انداز بیان میں انسان کی اخلاقی و عقلی ذمہ داریوں کو ابھارا گیا ہے۔ کیسے کیسے بلیغ استعاروں میں اس کو جواب دہ اور مسئول ٹھہرایا گیا ہے۔ اور کس طرح گمراہی و ضلالت کے مفسدوں کو تمام تر انھیں کی کج روی اور بدعملی کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔

اختیار سے متعلقہ آیات

(۱) انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوات والارض والجبال فابین ان یحملنھا واشفقن منھا وحملھا الانسان انہ کان ظلوماً جھولاً (احزاب ۷۲)

Marfat.com

فرائض واحکام کی امانت کو ہم نے آسمانوں پر، زمین پر اور اونچے اونچے پہاڑوں پر پیش کیا تو انھوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے۔ اور انسان نے اس کو اٹھالیا۔ بے شک انسان بڑا ہی ظالم اور نادان تھا۔

(۲) ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنہ مسئولاً (بنی اسرائیل) ۳۶

کان، آنکھ اور دل ان سب اعضاء سے باز پرس ہو گی۔

(۳) قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظلمین نارا احاط بھم سرادقھا کہف ۲۹

کہہ دیجیے یہ قرآن تمھارے پروردگار کی طرف سے حق ہے تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر رہے۔ ہم نے ظالموں کے لیے دوزخ کی آگ تیار کر رکھی ہے جن کی قناتیں اس کو گھیر رہی ہوں گی۔

(۴) قل یاایھا الناس قد جاءکم الحق من ربکم فمن اھتدی فانما یھتدی لنفسہ۔ ومن ضل فانما یضل علیھا، وما انا بوکیل یونس ۱۰۸

کہہ دیجیے کہ لوگو تمھارے پروردگار کے ہاں سے تمھارے پاس حق آچکا ہے تو جو کوئی ہدایت حاصل کرتا ہے تو ہدایت سے اپنے ہی حق میں بھلائی کرتا ہے اور جو گمراہی اختیار کرتا ہے تو گمراہی سے اپنا ہی نقصان کرتا ہے۔ اور میں تمھارا وکیل نہیں ہوں۔

(۵) کل امرء بما کسب رھین الطور ۵۲

ہر ہر شخص اپنے اعمال کے عوض رہن ہے۔

(۶) اَوَلما اصابتکم مصیبۃٌ قد اصبتم مثلیھا قلتم انی ھذا

Marfat.com

قل ھو من عند انفسکم آل عمران ۱۶۵

یہ کیا بات ہے کہ جب تم پر احد کے دن مصیبت واقع ہوئی، حالانکہ اس سے دوچند جنگ بدر میں تمہارے ہاتھ سے ان پر پڑ چکی ہے، تو تم چلا اٹھے کہ یہ آفت کہاں سے آپڑی۔ کہہ دیجیے کہ یہ تمہارا اپنا کیا دھرا ہے

(۷) ذالك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد آل عمران ۱۸۲

یہ ان کاموں کی سزا ہے جن کو تمہارے ہاتھوں نے انجام دیا ہے۔

(۸) علمت نفس ما قدمت وانظار ۵

قیامت کے روز ہر شخص کو اپنا کیا دھرا معلوم ہو جائے گا۔

(۹) وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير۔

اور جو مصیبت تم پر واقع ہوئی ہے سو تمہارے اپنے فعلوں کی بنا پر ہے۔ اور وہ بہت سے گناہ تو معاف ہی کر دیتا ہے۔

ان میں باہمی تطبیق کی صورت

ان آیات کا سرسری مطالعہ ہی اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ قرآن حکیم انسان کو فرائض و احکام کے سلسلہ میں پورا پورا ذمہ دار، اور مکلف ٹھہراتا ہے۔ اور اختیار و عمل کی دولت کا بہترین امین و محافظ قرار دیتا ہے۔ لیکن ہم صرف ان آیات ہی پر اکتفا نہیں کرتے، بلکہ بحیثیت مجموعی اسلام کے مزاج فطرت اور تقاضوں کو بھی دیکھنا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا وہ مذہب جو انسانی فکر و تدبر کو جھنجھوڑتا اور بیدار کرتا ہے، عمل و جہاد پر مسلمانوں کو ابھارتا اور تیار کرتا ہے، کبھی جبر کا حامی ہو سکتا

ہے۔ اسی طرح جو مذہب مسلمانوں کے لیے زندگی کے خطوط وضع کرتا ہے انفرادی و اجتماعی زندگی کے نقشے بناتا ہے، اور عقلی، روحی اور اجتماعی تکلیفات کا ایک سلجھا ہوا لائحۂ عمل ترتیب دیتا ہے، اس کے بارہ میں جبر و اضطرار کے مکتب فکر کو منسوب کیا جاسکتا ہے۔ بالخصوص ایک زندہ، فعال اور تہذیبی و تمدنی اقدار کے حامل دین سے یہ توقع کیونکر قائم کی جاسکتی ہے کہ وہ بے بسی و بے کسی کے اس نظریہ کی تائید کر سکے گا جبکہ وہ بدنامی کی حد تک زندگی کی تفصیلات سے دلچسپی رکھنے اور ان کو ایک خاص سمت پر ڈالنے کا حامی و موید ہے۔

یوں بھی یہ بات دینی نقطۂ نظر سے بے ہنگم سی ہے کہ ایک طرف تو انسان کو مجبور، پابجولاں اور لاچار محض سمجھا جائے اور دوسری طرف اس پر انفرادی و اجتماعی تکلیفات لاد دی جائیں۔ اگر جبر و اضطرار کے تقاضے صحیح ہیں تو منطقی طور پر ان اخلاقی و روحانی تبدیلیوں کے لیے کوئی وجہِ جواز پائی نہیں جاتی جن کی طرف مذہب بلاتا اور دعوت دیتا ہے۔ اور اگر مذہب کا موقف درست ہے اور یہ جائز ہے کہ انسان کو صحیح راستے پر ڈالا جائے۔ اس کی عادات بدلی جائیں، اس کی سیرت کو سنوارا جائے اور اس کے لیے ایک واضح لائحۂ عمل متعین کیا جائے، تو پھر لامحالہ انسانی ارادوں کی کارفرمائیوں پر ایمان لانا ہوگا۔ یہ دونوں چیزیں بیک وقت ایک ہی اہمیت کے ساتھ اسلامی نظام فکر میں جمع نہیں ہو سکتیں۔

اس طویل ترین تمہید کے بعد اصل موضوع کے بارہ میں آخری اور بنیادی سوال یہ رہ جاتا ہے کہ ہمارے ہاں متکلمین نے جبر و قدر کے کن کن گوشوں سے تعرض کیا، اور علامہ ابن تیمیہ نے اس پر فکر و تعمق کے کن گہرائیے یک دانہ کو بساط بحث پر بکھیرنے میں کامیابی حاصل کی۔

Marfat.com

ہمارے ہاں فلسفہ کی حیثیت ثانوی ہے

بات یہ ہے کہ ہمارے ہاں فلسفہ کی حیثیت ثانوی ہے۔ دلوں اور دماغوں پر جس چیز کی گرفت زیادہ مضبوط اور زیادہ استوار ہے وہ مذہب ہے۔ اور یہ مذہب بھی چونکہ ہماری پوری فکری و عقلی زندگی کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور اس میں منقول و معقول میں توازن و توافق کی تمام رعائتیں ملحوظ و مرعی رکھی گئی ہیں اس لیے قدرتاً متکلمین اسلام نے جس جس فلسفیانہ اشکال پر بھی غور کیا ہے اسی کی روشنی میں کیا ہے۔ یعنی کسی حکیمانہ مسئلہ پر صرف اسی حد تک بحث و نظر کو پھیلایا ہے جس حد تک اس میں دینی لحاظ سے پھیلنے کی گنجائش نکالی جا سکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ متکلمین نے جبر و قدر کے تمام متعلقات پر غور و فکر نہیں کیا بلکہ اس نزاع کے صرف انھیں گوشوں سے تعرض کیا ہے جن کا براہِ راست تعلق مسئلہ صفات سے ہے۔ کیونکہ ان کے نقطۂ نظر سے بحث کا یہی پہلو ایسا ہے جس سے یہ اشکال ابھرتا ہے۔ اس نکتہ کی وضاحت اس بنا پر ضروری ہے کہ اسی کے نہ سمجھنے سے اول اول مستشرقین کو غلط فہمی ہوئی۔ انھوں نے اس بنا پر معتزلہ کے بارے میں دلچسپی لینا شروع کی تھی کہ شاید یہ گروہ مذہب و منقول کے مقابلہ میں عقل و خرد کی استواریوں کا زیادہ علمبردار ہے۔ مگر جلدی ہی ان کی یہ غلط فہمی دور ہو گئی اور انھیں یہ جان کر بے حد مایوسی ہوئی کہ دوسرے فرقوں کی طرح ان کی تمام تر عقلی تگ و تاز بھی اسلام ہی کے دائرے میں منحصر ہے۔ چنانچہ غور و فکر، اور کلام و فلسفہ کی کسی منزل میں بھی یہ اسلامی روح سے محروم نہیں ہوئے۔ اور بنیادی طور پر ان خطوط سے ہٹنے نہیں پائے جن کی قرآن نے واضح لفظوں میں نشاندہی کر دی ہے۔

Marfat.com

صفات کی رعایت سے جبر و قدر کے بارہ میں چار مدارس فکر پیدا ہوئے!

بہر حال صفات کی رعایت سے مسئلہ جبر و قدر میں چار مدارسِ فکر رواج پذیر ہوئے۔

۱۔ قدریہ نے تو یہ کہا کہ انسان آپ اپنے اعمال کا نقشہ تیار کرتا ہے۔ پھر ان کی تکمیل کے لیے آپ ہی ارادہ کا رفرمائیوں کی طرف رجوع ہوتا ہے اور بالآخر اپنی ہی قدرت و استطاعت کے بل پر ان اعمال کی تخلیق کرتا ہے جن کی انجام دہی مقصود ہوتی ہے۔ جس کے معنی دوسرے لفظوں میں یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ انسانی اعمال کی تفصیلات تیار نہیں کرتا۔ نہ اس کا ارادہ ازلی ان اعمال پر اثر انداز ہوتا ہے۔ نہ اس کی قدرت ان اعمال کی تخلیق و وجود میں کوئی حصہ لیتی ہے، اور نہ اس کی ذات پہلے سے ان اعمال کا علم ہی رکھتی ہے۔ بلکہ اس کا علم اس وقت حرکت میں آتا ہے جب یہ اعمال وقوع پذیر ہو چکتے ہیں۔

۲۔ جبریہ کا موقف ان کے مقابلہ میں یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے ازل سے انسانی اعمال کا نقشہ ترتیب دے رکھا ہے۔ اور وہی انسانی ہاتھوں سے ان اعمال کی تخلیق و ایجاد کا ذمہ دار ہے۔ انسانی استطاعت و قدرت اس کی قدرت و استطاعت کے سامنے محض بے بس اور بے چارہ ہے۔

۳۔ معتزلہ کو اگرچہ قدریت سے متہم کیا جاتا ہے تاہم ان دونوں کے بین بین ان کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اپنے اور اپنے بندوں کے جملہ اعمال کا نقشہ ازل سے بلاشبہ تیار کر رکھا ہے۔ لیکن وہ صرف انھیں اعمال کو اس نقشہ کے مطابق انجام دیتا ہے جن کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہے۔ کیونکہ وہ سب کے سب خیر پر مشتمل ہیں اور ان میں شر و ضرر

Marfat.com

کا کوئی پہلو پایا نہیں جاتا۔ رہے انسانی اعمال جن میں خیر و شر کے دو گونہ عناصر پائے جاتے ہیں تو وہ نہ تو ان کی تخلیق کرتا ہے اور نہ ان کی تخلیق میں حائل ہی ہوتا ہے۔ بلکہ اس کی ذات گرامی نے انسان کو قدرت و استطاعت کی پوری پوری آزادی دے رکھی ہے کہ اپنی صوابدید کے تحت جو چاہے کرے اور جو نہ چاہے اس سے دست کش رہے۔

۴۔ اشاعرہ نے اعتزال و جبر کے مابین ایک تیسری راہ نکالی۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اعمال کی تخلیق نہیں کرتا بلکہ محض "اکتساب" کرتا ہے اور اس اکتساب کی بنا پر یہ عند اللہ جواب دہ بھی ہے۔

قدریہ کی ذہنی مجبوری

قدریہ کی ذہنی مجبوری واضح ہے۔ ان لوگوں کے سامنے اشکال کی نوعیت دو نکتوں میں منحصر ہے۔ استطاعت و قدرت اور علم و ادراک کی تحدید۔ یعنی ان کے سامنے صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بندوں کی قدرت و استطاعت کو مستقل بالذات اور غیر متاثر نہ مانا جائے، تو تکلیف یا اخلاقی و دینی ذمہ داری کے لیے کوئی وجہ جواز پیدا نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر اللہ تعالےٰ کے علم کو اس درجہ وسیع، حاوی، اور جزئیاتِ اعمال تک پھیلا ہوا تسلیم کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ چونکہ پہلے سے انسانی عزائم اور انسانی کارگزاریوں کا ایک نقشہ معلوم و متعین ہے لہذا اس کے خلاف انسانی ارادہ کی تازہ کاریوں کے تمام امکانات بظاہر ختم ہو جاتے ہیں۔ انھوں نے اپنے نقطۂ نظر سے تکلیف یا اخلاقی و دینی ذمہ داریوں کو اتنا اہم قرار دیا جس سے اللہ تعالےٰ کے قدرت و علم کے دائروں میں سمٹاؤ پیدا ہوتا ہے۔ تاہم اس کے وصف عدل کو گزند نہیں پہنچتا۔

Marfat.com

جبریہ اللہ تعالےٰ کے علم و قدرت کی وسعت و ہمہ گیری سے اتنا متاثر ہوئے کہ اس کے لیے ان کو انسانی قدرت و ارادہ کے دائروں کی کلیتہً نفی کرنا پڑی۔

اس طرح گو انھوں نے اللہ تعالےٰ کے علم و قدرت کی وسعتوں کو محدود اور سمٹا ہوا ہونے سے بچا لیا۔ مگر اس کے وصفِ عدل کی کوئی معقول توجیہہ پیش کرنے سے قاصر رہے۔ اور یہ عقدۂ دشوار تر حل نہ کر پائے کہ اگر انسان اپنے عمل و ارادہ کے لحاظ سے مجبور ہے تو پھر تکلیف، جزا و سزا اور محاسبہ کے لیے کس عقلی اساس کی تعیین کی جائے گی۔ قدریہ اور جبریہ کے موقف سے یہ چیز بہر حال عیاں ہے کہ دونوں نے انسانی اعمال کو اللہ تعالےٰ کی صفات کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ دونوں نے اس سلسلہ میں کن صفات کو زیادہ اہم قرار دیا ہے۔

معتزلہ کا اشکال یہ ہے کہ وہ ایک طرف تو اللہ تعالےٰ کے وصفِ علم و قدرت اور عدل و توحید کی معقول توجیہہ پیش کرنا چاہتے ہیں۔ اور دوسری طرف یہ چاہتے ہیں کہ انسان کی فکری و عملی تگ و تاز پر کسی طرح کی قدغن عائد نہ کی جائے۔ یہ انسان کو صرف مختار ہی نہیں مانتے بلکہ اپنے اعمال و افعال کا خالق بھی تسلیم کرتے ہیں۔

جہاں تک انسان کی عملی ذمہ داریوں کا تعلق ہے، اشاعرہ کا اختلاف بنیادی یا عقلی نہیں بلکہ محض تعبیر و تشریح کا اختلاف ہے[1]۔

۱۔ چنانچہ علامہ نے اشعری کے کسب کے بارہ میں یہ مشہور قول نقل کیا ہے۔
ثلاثۃ اشیاء لاحقیقۃ لھا طفرۃ النظام، احوال ابی ھاشم و کسب

(باقی اگلے صفحہ پر)

Marfat.com

ان کے نقطۂ نظر سے ہر ہر انسان اگرچہ اپنے اعمال کے لیے عند اللہ جوابدہ ہے مگر اس جواب دہی کی بنیاد تخلیق اعمال نہیں اکتساب اعمال ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے مسئلہ جبر و اضطرار کی پوری پوری چھان بین کی ہے اور ان تمام دلائل سے تعرض کیا ہے جو اس سلسلہ میں عموماً پیش کیے جاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلام کھلے بندوں انسانی اختیار کا قائل ہے اور عقلاً جبر کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ منجملہ ان مسائل کے ہے جن کو الحاد و زندقہ کی بدعت طرازیوں نے جنم دیا ہے۔

فاطلاق القول بتکلیف مالایطاق من البدع الحادثۃ فی الاسلام کاطلاق القول بان العباد مجبورون علی افعالھم وقد اتفق سلف الامۃ وائمتھا علی انکار ذلک[1]۔

"سو تکلیف مالایطاق کو علی الاطلاق پیش کرنا اسی طرح اسلام میں بدعت طرازی کے مترادف ہے جس طرح انسان کے بارہ میں علی الاطلاق یہ کہنا کہ وہ اپنے اعمال میں مجبور و مضطر ہے۔ سلف اور ائمہ سب نے بالاتفاق اس کا انکار کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کی مسئلہ جبر سے متعلق تین تنقیحات

جبر کی اصطلاح گمراہ کن ہے

یہ اس مسئلہ کا تاریخی پہلو ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ جہاں تک امت کے

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) صفات الکمال۔ مطبعۃ المنار، ص ۱۴۹۔ یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ نظام کا طفرہ۔ ابن ہاشم کے احوال، اور اشعری کا نظریہ کسب۔

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۳۵

سیدھے سادے اور عمومی ذہن کا تعلق ہے اور ان ائمہ کبار کا تعلق ہے جن
نے صحیح معنوں میں اسلامی روح کو سمجھا اور عامۃ الناس تک پہنچایا، و
بالاتفاق اس بات کے قائل تھے کہ اسلام انسانی اختیار کا زبردست داعی
اور اس کے نظام فکر میں جبر و اضطرار ایسی بدعات کے لیے کوئی گنجائش پائی
نہیں جاتی۔

مسئلہ کا اصلی مزاج چونکہ عقلی ہے اس لیے خصوصیت سے ہمیں دیکھ
چاہیے کہ علامہ نے اس بحث میں کس دقتِ نظر کا ثبوت دیا ہے۔ اس سلسلہ
میں علامہ نے تین اہم نکات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

۱۔ لفظ جبر کا استعمال صرف مستحدث یا بدعت ہی نہیں بلکہ غلط فہمی پیدا
کرنے والا بھی ہے۔

۲۔ قدرتِ خالق اور قدرتِ مخلوق میں فرق و امتیاز کی نوعیت واضح
۳۔ علم الٰہی جبر کو مستلزم نہیں!

جبر کی علی الاطلاق نفی کی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ شاید اللہ تعالیٰ
نے انسان کے نظامِ فکر و شعور کو کچھ اس طرح غیر متاثر پیدا کیا ہے کہ اس میں
عادات، ماحول اور جبلی رجحانات تک کی دخل اندازی بھی گوارا نہیں۔ اور اس
کی تائید کے معنی یہ ہیں کہ ارادہ و اختیار کی کوئی رمق اس میں موجود نہیں۔ ظاہر
ہے کہ یہ دونوں باتیں غلو پر مبنی ہیں۔ انسان بلاشبہ ایک خاص ماحول میں پیدا
ہوتا ہے۔ خاص طرح کی ذہنی ساخت لے کر آتا ہے اور متعین مزاج رکھتا
ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان مجبوریوں کے پہلو بہ پہلو اس میں جدت و تخلیق
کی بے پناہ صلاحیتیں بھی ہیں۔ اس بنا پر بقول علامہ کے قدماء نے سرے
سے اس اصطلاح ہی کو گمراہ کن قرار دیا ہے۔ چنانچہ لقیہ بن ولید نے جب
زبیدی اور اوزاعی سے جبر کے بارہ میں استصواب کیا تو زبیدی کا جواب
یہ تھا:

Marfat.com

امر اللہ اعظم و قدرتہ اعظم من ان یجبر او یعضل ولکن یقضی ویقدر ویخلق ویجبل عبدہ علیٰ ما احب

اللہ تعالےٰ کی شان اور قدرت اس سے کہیں بلند تر ہے کہ انسان کو مجبور کر کے رکھ دے۔ یا اس کے کاموں میں رکاوٹ پیدا کرے۔ ہاں وہ مرتبہ علمی میں قضا و قدر کا ایک نقشہ ضرور ترتیب دیتا ہے۔ اسی طرح وہ انسان کو پیدا ضرور کرتا ہے اور حسب پسند انھیں بعض جبلی خصائص سے بہرہ مند بھی کرتا ہے۔

اوزاعی نے کہا:

ما اعرف للجبر اصلاً من القرآن والسنۃ فاھاب ان اقول ذلک ولکن انقضاء والقدر والخلق و الجبل۔ (۱)

میں کتاب و سنت میں جبر کا لفظ نہیں پاتا۔ اس لیے اس کے نفیا یا اثباتاً استعمال سے ڈرتا ہوں۔ لیکن اتنا کہہ سکتا ہوں کہ کتاب و سنت میں جو مذکور ہے وہ قضا و قدر، خلق و جبل کے الفاظ ہیں۔

'جبل' کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ جہاں ہر شخص کو پیدا کرتا اور جسم و قالب کا ایک خاص سانچہ عطا کرتا ہے وہاں ہر ایک انسان کو کچھ جبلی رجحانات اور فطری خصائص یا مزاج سے بھی بہرہ مند کرتا ہے۔

جیسا کہ صحیح مسلم میں اشج عبدالقیس کے بارہ میں ہے:

ان فیک لخلتین یحبھما اللہ الحلم والاناۃ فقال اخلقین تخلقت بھما ام خلقین جبلت علیھما

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۳۶، ایضاً ص ۳۶

Marfat.com

فقال بل خلقین جبلت علیھما۔ (۱)

تم میں دو خصلتیں ایسی ہیں جنھیں اللہ تعالےٰ پسند کرتا ہے۔ ایک حلم، دوسرے صبر و ثبات،۔ اس نے پوچھا۔ یارسول اللہ! کیا یہ ایسی دو خصلتیں ہیں جنھیں میں نے اختیار کیا ہے۔ یا ایسی ہیں کہ جن کو میری جبلت میں سمو دیا گیا ہے۔ آپ نے فرمایا۔ بلکہ یہ ایسی دو خصلتیں ہیں جن کو تمھارے ضمیر میں رکھ دیا گیا ہے۔

اور انھیں معنوں میں حضرت علیؓ کے یہ مشہور دعائیہ کلمات ہیں:

اللّٰھم داحی المدحوات فاطر المسموکات جبار القلوب علی فطرتھا شقیھا وسعیدھا (۱)

ان عبارتوں کو نقل کرنے سے علامہ کی غرض یہ ہے کہ "جبر" کے معنوں میں حق و باطل کی دوگونہ آمیزش ہے۔ حق یہ ہے کہ انسان مطلقاً مختار نہیں اس میں ساخت مزاج، اور عادات و خصائل کی مجبوریاں بھی ہیں۔ اور باطل کا پہلو یہ ہے کہ ارادہ و تعقل کی کارفرمائیاں اس لائق ہیں کہ عادات و خصائل کے جبر کو توڑ کے رکھ دیں۔ اور اختیار کے حسین و جمیل سانچوں میں ڈھال دیں۔ لہٰذا مناسب یہ ہے کہ کوئی ایسی جامع اصطلاح استعمال کی جائے جس میں مسئلہ کے یہ دونوں رخ واضح ہوں۔

غور کیجیے گا تو معلوم ہوگا کہ زبیدی اور اوزاعی نے بڑے کام کی بات کہی ہے۔ انسانی کردار و سیرت کی تشکیل کا مسئلہ اس پر موقوف نہیں کہ اس کو جبر و اختیار کے دو ٹوک خانوں میں تقسیم کر دیا جائے بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ انسان شعور و ادراک کے بل بوتے پر اس جبر کے خلاف نبرد آزما ہو،

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۳۶

۲۔ ایضاً، ص ۱۵۵

Marfat.com

جو اس کی ترقی کی راہ میں حائل ہے۔ اور اپنے اعمال، تگ و دو، اور خصائل کو اس طرح منظم کرے اور اس طرح اختیار و دانش کے حدود میں لائے کہ جس سے شخصیت و سیرت کے مضمرات ارتقار نکھر کر سامنے آجائیں۔ ٹھیک اسی نہج سے اختیار و دانش کو جب تک جبر و اضطرار کے سانچوں میں ڈھالا نہیں جائے گا۔ کوئی بھی مستحکم و استوار کردار معرضِ ظہور میں نہ آسکے گا۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ علامہ اور قدمار کے نقطۂ نظر سے جبر و اختیار دو متضاد اور بالکل ہی اجنبی عناصر نہیں بلکہ انسانی انا کے دو ضروری جزو ترکیبی ہیں کہ جن سے مل کر کردار، سیرت اور عمل کی معجزہ طرازیاں ظہور میں آتی ہیں۔

جبر و اختیار میں نسبت تضاد نہیں

ایک اہم غلطی کی نشان دہی!

متکلمین اسلام نے اس بحث میں اس اہم نکتہ کو ملحوظ نہیں رکھا کہ جبر و اختیار میں نسبت تضاد نہیں۔ اصل اشکال یہ نہیں کہ انسان یا مختار ہے اور یا مجبور۔ بلکہ اصل اشکال یہ ہے کہ جبر کو کیونکر اختیار میں بدلا جائے، اور اختیار پر کس طرح جبر کی چھاپ لگائی جائے۔

ان میں تضاد کا تصور دراصل اس نسبت تقابل سے ابھرتا ہے جو کائنات اور انسان میں وقوع پذیر ہے۔ بلاشبہ یہ عالم مادی، اور یہ کارخانۂ ہست و بود تمام تر جبر کی استواریوں پر قائم ہے۔ یہی نہیں اس جبر پر تمام علوم و فنون کا دار و مدار ہے۔ اور اگر خدانخواستہ قوانین فطرت جبر و اضطرار کے خطوط پر گام فرسا ہونا چھوڑ دیں تو نظام عالم میں ایک زلزلہ آجائے۔ اس صورت میں کوئی علم اور کوئی فن قطعی نہ رہے۔ نہ علم النجوم پر اعتماد رہے۔ نہ سائنس کے تجربات ہی یقین افروزیوں

Marfat.com

سے بہرہ مند ہو سکیں۔ جس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ عالم مادی کو قائم و باقی رکھنے کے لیے جبر و اضطرار کا وجود ایک نعمت سے کم نہیں۔ لیکن انسان میں آکر مادیت میں ایک اور لطیف عنصر کا اضافہ ہو جاتا ہے جسے ہم ارادہ و اختیار کی طرفہ طرازیوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس عنصر کا کام یہ ہے کہ کائنات کو حیز جمود سے نکال کر حرکت سے روشناس کرے اور تخلیق و ابداع کے نئے نئے نقشے ترتیب دے۔ تہذیب و تمدن کے حسین و جمیل مرقعے تیار کرے اور اخلاق و سیرت کے اعلیٰ نمونوں میں اضافہ کرے۔

ظاہر ہے کہ ارادہ و اختیار کا یہ جدید عنصر جبر سے بالکل ہی علیحدہ اور الگ تھلگ شئے نہیں۔ بلکہ اسی کا ایک تتمہ ہے۔ اور اپنی تمام تر کارفرمائیوں میں اس کا محتاج ہے۔ اس حقیقت کو یوں سمجھنے کی کوشش کیجیے کہ اختیار و ارادہ کا ہیولےٰ جبر و اضطرار ہی کے گوشت پوست سے بنا ہے۔ اس لیے کسی طرح بھی اس سے کلیتہً بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ یہی وجہ ہے اختیار جب بھی پایا جائے گا، اور جہاں بھی پایا جائے گا وہاں کسی نہ کسی مقدار میں جبر کا ہونا ضروری ہے۔ گویا جبر و اختیار میں اصل بحث جبر و اختیار کی نہیں بلکہ حدود (limitations) اور تناسب (proportion) کی ہے۔

علامہ نے امام اوزاعی کے موقف کی پُرزور تائید کی ہے۔ کیونکہ یہ جب لفظ "جبر" کے علی الاطلاق استعمال کو نفیاً و اثباتاً غلط سمجھتے ہیں تو اسی لیے کہ ان کے نزدیک انسان کا کوئی عمل بھی جبر و اختیار کے الگ الگ خانوں میں تقسیم پذیر نہیں بلکہ ہر ہر عمل اختیار کے پہلو بہ پہلو جبر کی کچھ استواریاں بھی لیے ہوئے ہے۔[1] مثلاً اگر ہم کسی سمت قدم بڑھاتے ہیں تو یہ خالصتہً ہمارے

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۳۷

Marfat.com

اختیار کی بات ہے۔ لیکن چلنے کی یہ صلاحیتیں کس نے بخشی ہیں؟ ہم بولتے ہیں تو یقیناً اس کے پیچھے ہمارا ارادہ کارفرما ہے۔ لیکن حنجرہ و لب کے درمیان جو تعلق نطق و گویائی پر منتج ہوتا ہے وہ ہمارا پیدا کردہ نہیں۔ اسی طرح ہم اپنے ہاتھوں سے جب کوئی نقش بناتے ہیں اور قلم و رنگ کی مدد سے کسی تصویر کو صفحۂ قرطاس پر منتقل کرتے ہیں تو تصویر کا یہ بنانا اور سنوارنا یکسر ہماری صلاحیت فن کا مرہونِ منت ہے۔ مگر ہاتھوں کو ہم نے پیدا نہیں کیا۔ ذوق کی تخلیق بھی ہماری نہیں۔ اور اسی طرح ہاتھوں میں اور ارادہ میں جو یک جہتی ہے اس کو بھی ہم نے جنم نہیں دیا۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر کہنا چاہیے کہ خود ارادہ کی تخلیقی صلاحیتوں سے ہم شب و روز بے شمار فائدے اٹھاتے ہیں مگر یہ خلاّق و فعال عنصر جس میکانکی ترکیب (mechanical tormation) کا نتیجہ ہے وہ ہمارا پیدا کردہ کب ہے؟

اس تفصیل کے معنی یہ ہیں کہ عمل، اور فن و ہنر کی تمام معجزہ طرازیاں اس بنا پر ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے پہلے سے کائنات، کو قوانین نظام، اور تعلیل و تسبب کی جابرانہ زنجیروں میں جکڑ رکھا ہے۔ جن میں کبھی خلل رونما نہیں ہوتا۔ ورنہ تنہا اختیار کا کیا مصرف ہو سکتا تھا۔

جبر سے متعلق ایک سفسطہ اور اس کا جواب

جبر کی تائید میں جس سفسطہ سے عموماً زیادہ کام لیا جاتا ہے وہ قدرتِ مخلوق اور قدرتِ خالق میں فرق و امتیاز کے حدود کی عدم تعیین سے ابھرتا ہے۔ مثلاً جبریہ کے حق میں جس مایۂ ناز دلیل کو رازی نے بیان کیا ہے وہ کچھ اس طرح کے مقدمات سے ترتیب پذیر ہے۔ کہ فرض کیجیے اللہ تعالےٰ ایک خاص شئی کو حرکت دینا چاہتے ہیں۔ اور اسی شئی کو انسان چاہتا ہے کہ ساکن و راکد رہے۔ اس کش مکش کا منطقی طور پر ایک نتیجہ تو یہ نکل سکتا ہے کہ دونوں اپنے

Marfat.com

ارادوں میں ناکام رہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔ دوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ دونوں کامیاب رہیں۔ یہ بھی استحالہ سے خالی نہیں۔ اس لیے کہ حرکت و سکون میں نسبت ضدین کی ہے۔ جن کا باہم جمع ہونا صحیح نہیں۔ تیسری صورت یہ باقی رہ جاتی ہے کہ ان میں ایک کامیاب ہو اور ایک ناکام ہو۔ یہ اس بنا پر محال ہے کہ قدرتِ عبد اور قدرت معبود، اقتضاء وجود کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا دونوں میں کس کو ترجیح حاصل ہو۔ یہ سوال حل نہ ہوسکے گا۔"[1]

ان استحالوں کو استدلال میں ابھار کر پیش کرنے سے جبریہ کی غرض یہ ہے کہ مسئلۂ زیر بحث میں یہ پیچیدگیاں محض اس بنا پر پیدا ہوتی ہیں کہ ہم دونوں قدرتوں کو مؤثر مانتے ہیں۔ اللہ تعالےٰ کی قدرت کو بھی، اور اس کے بندوں کی قدرت و استطاعت کو بھی۔ یعنی ایک طرف تو ہم اللہ تعالےٰ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کی قدرت کا دائرہ مقدورات کی ہر ہر نوعیت کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ اور کوئی شئ بھی اس کے احاطۂ اختیار سے باہر نہیں۔ اور دوسری طرف اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ انسان اپنے دائرۂ اعمال میں آزادانہ اختیار رکھتا ہے۔ اور نئے نئے مقدورات کی تخلیق پر قادر ہے۔ یہ کھلا ہوا تناقض ہے۔ اگر اللہ تعالےٰ کی قدرت کو وسیع تر اور حاوی تر مانا جائے گا تو انسانی قدرت و استطاعت کی لازماً نفی کرنا پڑے گی۔ اور اگر انسانی قدرت و استطاعت کے حلقوں کو پھیلانا مقصود ہے تاکہ اس کی تکلیف و ذمہ داری کی کوئی توجیہہ بیان کی جاسکے تو اس کے لیے اللہ تعالےٰ کی قدرت میں سمٹاؤ پیدا ہونا ضروری ہے۔

اس دلیل میں کیا پیچ ہے؟ علامہ نے اس کو ایک ہی نظر میں بھانپ لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ترتیب مقدمات میں اتنے سارے استحالوں کو

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۴۶

Marfat.com

پیدا کرنے کا موجب یہ نہیں کہ اللہ تعالےٰ کی قدرت و جلال کو ماننے کے ساتھ
ساتھ انسان کو بھی اختیار و ارادہ کی صلاحیتوں سے بہرہ مند تسلیم کیا گیا ہے۔
یہ تناقض ارادتین ہے"۔ یعنی خواہ مخواہ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ
اور انسان کے ارادہ میں نسبتِ تضاد ہے اور یہ کہ دونوں کا ہدف
ایک ہی "مقدور" ہے جس پر زور آزمائی ہو رہی ہے۔ حالانکہ واقعہ
نہیں۔ ارادوں میں تناقض و تضاد تو اس وقت ابھرتا جب دونوں
ضرب مان لیا جاتا اور دونوں کے بارہ میں یہ تسلیم کر لیا جاتا کہ ان کا
مقدور" یا ہدف قدرت ایک ہی شئے ہے۔ لیکن اگر عقیدہ کی نوعیت
ہو کہ خود اللہ تعالےٰ نے انسان کو قدرت و استطاعت بخشی ہے۔ اپنے
عمال و افعال کا ذمہ دار قرار دیا ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی قدرت
اپنے بندوں کی قدرت سے نہ متصادم ہوتی ہے اور نہ متعرض۔ زیادہ
کھلے ہوئے انداز میں یوں کہنا چاہیے کہ اس کے بندے جو کچھ چاہتے ہیں وہی
اللہ کی مشیت کا اقتضاء بھی ہے:

وما تشاءون الا ان یشاء اللہ رب العالمین (۳۰/۸۱)

اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

اسی نے اس 'خود کار' اور خود آگاہ مشین کو پیدا کیا ہے جسے ہم حضرت انسان
کہتے ہیں۔ اور اسی کی حکمتِ بالغہ نے اس میں قدرت و ارادہ کے ایسے کل پرزے
رکھے ہیں کہ جن کے بل پر یہ اپنے بنانے والے کے منشاء کے عین مطابق عمل
و فعل کے بوقلموں نمونوں کو ڈھالتا رہتا ہے۔

اشکال قدرت کی وضاحت

قدرت و استطاعت کے سلسلہ میں ایک دلچسپ بحث ہمارے ہاں یہ

۱۔ موافقہ صحیح المنقول ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷

Marfat.com

پیدا ہوئی کہ یہ انسان میں کب ابھرتی ہے! کیا یہ عین اس وقت انسانی اعمال کے ہم قرین ہوتی ہے جب وہ کچھ کرنا چاہتا ہے اور اس سے پہلے اس کا وجود نہیں ہوتا۔ یا اس کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ یا صورتِ حال یہ ہے کہ یہ اگرچہ فعل سے پہلے موجود ہوتی ہے تاہم عین اس وقت حرکت میں آتی ہے جب انسان کو کچھ کرنا ہوتا ہے۔

علّامہ نے اس کا دو ٹوک جواب قرآن کی روشنی میں دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہے کہ جس پر جواب دہی اور تکلیفِ شرعی کا دار و مدار ہے اس کا پہلے سے ہونا ضروری ہے۔ جیسے قرآن حکیم میں ہے:

وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا
آل عمران ۹۷

اور لوگوں پر خدا کا حق ہے کہ جو اس کے گھر تک جانے کی استطاعت رکھے وہ اس کا حج کرے۔

فاتقوا اللہ ما استطعتم
تغابن ۱۶

سو جہاں تک تم میں استطاعت ہو خدا سے ڈرو

لا نکلف نفسا الا وسعھا
انعام ۱۵۲

ہم کسی کو تکلیف نہیں دیتے مگر اس کی طاقت کے مطابق

دوسری قسم وہ ہے جسے فعل و عمل کے ہم قرین ہونا چاہیے:

ما کانوا یستطیعون السمع و ما کانوا یبصرون
ہود ۲۰

وعرضنا جھنم یومئذٍ للکٰفرین عرضا الذین کانت اعینھم فی غطاء عن ذکری وکانوا لا یستطیعون (۱)

یہ شدتِ کفر سے تمہاری بات نہیں سن سکتے تھے اور نہ دیکھ سکتے تھے۔ اور اس

۱۔ موافقہ صحیح المنقول ج ۱، ص ۳۳

Marfat.com

روز جہنم کو ہم کافروں کے سامنے لائیں گے جن کی آنکھیں میری یاد سے پردے میں تھیں اور وہ سننے کی طاقت نہیں رکھتے تھے۔

کیا علم شئی وجود شئی کو مستلزم ہے

تیسرا اہم نکتہ جس پر علامہ کی طبع طرفہ طراز نے روشنی ڈالی ہے یہ ہے کہ علم الٰہی جبر کو مستلزم نہیں! آغازِ بحث ہی میں ہم تفصیل سے بتا آئے ہیں کہ جبریہ نے کیونکر علم الٰہی کی وسعت و ہمہ گیری کو اپنے حق میں بطور دلیل کے استعمال کیا ہے اور یہ کہ اس دلیل کی علمی اور منطقی حیثیت کیا ہے۔ یہاں ہمیں صرف یہ بتانا ہے کہ حضرت علامہ نے اشکال کی اس نوعیت کو کیونکر رفع کیا ہے اور اس ضمن میں فکر و تعمق کے کن جواہر پاروں کو دامن تحریر میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے۔

حضرت علامہ کے تصورِ صفات سے دو باتیں بالکل واضح ہیں۔ ایک یہ کہ ان کے نقطۂ نظر سے صفات میں اصل شئے اثبات ہے۔ نفی یا تجرید نہیں۔ دوسرے یہ کہ صفات کا اثبات علیٰ وجہ الکمال ہونا چاہیے۔ یعنی ان کے اطلاق و عموم کو بہر حال قائم رکھنا چاہیے۔ ان دو نکتوں کو سامنے رکھیے تو اس حقیقت کے سمجھ لینے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوگی کہ علامہ نفسِ مسئلہ کے حل کی خاطر علمِ الٰہی کی وسعتوں کو محدود کر دینے کے حق میں نہیں ہیں جیسا کہ قدریہ کے بعض انتہا پسند حضرات نے کیا ہے[1]۔ اسی طرح وہ یہ بھی نہیں چاہتے کہ آگسٹن (Augustine) کی طرح علم کی وسعت و اطلاق پر اس درجہ زور دیں کہ اس کا اثر انسانی ذمہ داری پر پڑے۔ اور وہ اختیار و ارادہ کی رہنمائی سے یکسر بے نیاز ہو جائے کیونکہ ایسا کرنے سے بلاشبہ اللہ تعالیٰ کے مرتبۂ علمی

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۱۷۹

Marfat.com

کو تو تحدید کے نقص سے محفوظ رکھا جا سکتا ہے مگر اس کا وصف عدل و انصاف اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مزید برآں اس صورت میں تکلیفات شرعیہ کے لیے بھی کوئی عقلی اساس باقی نہیں رہتی۔

علامہ نے علم و عدل کے دوگونہ تقاضوں کو ملحوظ رکھا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ علم الٰہی کے خلاف کوئی بات وقوع پذیر نہیں ہوتی تو اس سلسلہ میں ہم مندرجہ ذیل دو غلط فہمیوں کا شکار ہو جاتے ہیں:

۱۔ ہم یہ تو مانتے ہیں کہ علم الٰہی کے خلاف کچھ ظاہر نہیں ہو پاتا مگر اس بات کی وضاحت نہیں کرتے کہ خود اس علم کا ہدف و موضوع کون چیز ہے۔

۲۔ ہم اس کو بغیر سوچے سمجھے کلیہ تسلیم کر لیتے ہیں حالانکہ یہ صحیح نہیں!

غرض یہ ہے کہ اگر ہمارے ذہن میں صورت مسئلہ یوں ہو کہ اللہ تعالیٰ ان تمام اعمال کو پہلے سے جانتا بوجھتا ہے جن کو ہم اختیار و ارادہ کی روشنی میں انجام دینے والے ہیں۔ اور یہ نہ ہو کہ گھوم پھر کر ہمیں بہر حال وہی کچھ کرنا ہے جو پہلے سے مقدر و معلوم ہے تو اس صورت میں علم کی ہمہ گیری و وسعت کے باوجود جبر و اضطرار کا اعتراض نہیں ابھرتا کیونکہ علم کا تعلق صرف اور مطلق اعمال سے نہیں بلکہ اعمال مقدرہ سے ہے اور اعمال مقدرہ میں اختیار پہلے سے شامل ہے۔

ان اللہ یعلم علی ما ھو علیہ فیعلمہ ممکنا مقدرا للعبد (۲)

اللہ تعالیٰ کا علم اپنے بندوں کے بارہ میں اس نوعیت کا ہے کہ یہ اعمال ان کے لیے ممکن ہیں۔ اور یہ کہ ان پر ان کو اختیار اور قابو حاصل ہے

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۳۵

Marfat.com

دوسرے لفظوں میں علامہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ علم الٰہی کی حیثیت بیانیہ (descriptive) ہے مگرہ (determinative) یا جبر واضطرار پر مجبور کرنے والی نہیں!

دوسرے نکتے کی تشریح علامہ یوں فرماتے ہیں کہ علم الٰہی کے خلاف کچھ ہونا ممکن نہیں۔ یہ کلیہ نہیں کیونکہ اشیاء کی ایسی قسم بھی فرض کی جاسکتی ہے جو مقدر ومعلوم تو ہوں مگر سطح وجود پر کبھی فائز نہ ہوں۔ مثلاً مسلمانوں میں کے صلحاء کو جہنم میں ڈالنا، قیامت سے پہلے قیامت کا برپا ہونا۔ یا پہاڑوں کا یواقیت وجواہر کی شکل اختیار کرلینا۔

یہ ایسے "معدومات" ہیں جو علم کے دائرے میں تو باتفاق عقلاء داخل ہیں لیکن مرتبہ ثبوت ووجود پر فائز نہیں۔

وھٰذہ المعدومات الممتنعات لیست شیئاً باتفاق العقلاء مع ثبوتھا فی العلم (۱)

یہ معدومات ممتنعہ باتفاق عقلاء شئ موجود کے مفہوم میں داخل نہیں حالانکہ درجہ علمی میں ان کا پایا جانا مسلّم ہے۔

یعنی اللہ تعالےٰ اگرچہ ان معدومات کے بارہ میں پوری طرح آگاہ ہے تاہم مجرد علم اس لائق نہیں ہے کہ ان کو امتناع کی تاریکیوں سے نکال کر وجود وتحقق کی روشنی میں لے آئے۔

معارضہ کی اس صورت میں علامہ دراصل اس حقیقت کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں کہ جبر واضطرار کے موید ین جب علم الٰہی کو اپنے عقیدہ کی تائید میں پیش کرتے ہیں تو علم کے اس مخصوص ومتعین پہلو کو نظر انداز کردیتے ہیں جس کا تعلق انسانی اختیار سے ہے۔ یعنی ان لوگوں کی غلطی اس سلسلہ

۱۔ 'الحجج النقلیہ والعقلیہ فیما نیا فی الاسلام من بدع الجہمیہ والصوفیہ'، علامہ ابن تیمیہ مصبح المنار مصر، ص ۶۹

Marfat.com

ہیں یہ ہے کہ جبر کو مطلق علم پر مبنی قرار دیتے ہیں حالانکہ مطلق علم سرے سے غیر مؤثر ہے۔

یہ تو تھا مسئلہ جبر و قدر کا عقلی پہلو۔ علامہ نے اس کے عملی پہلوؤں پر بھی پوری پوری روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلہ میں ان کی یہ طنز کس درجہ تیکھی اور لاجواب ہے کہ جبر یہ اپنی روزمرہ کی زندگی میں معصیتوں اور گناہوں کا ارتکاب تو اس وجہ سے دھڑلے سے کرتے ہیں کہ قضا و قدر کی تصریحات کچھ اسی کی مقتضی ہیں۔ مگر مصائب اور تکالیف کو تجنندہ پیشانی برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ حالانکہ ان کو ترتیب دینے اور نافذ کرنے میں اسی کے اشارہ چشم و ابرو کو دخل ہے کہ جس نے تکلیفاتِ شرعیہ کو ضروری ٹھہرایا۔

یستند الیہ فی الذنوب والمعائب ولا یطمئن الیہ فی المصائب

یہ گروہ گناہوں اور برائیوں میں تو قضا و قدر سے احتجاج کرتا ہے مگر مصائب میں اطمینان حاصل نہیں کرتا۔[1]

علامہ کے نقطۂ نظر سے عقیدہ و عمل کا یہ تضاد اس وجہ سے زیادہ افسوس ناک ہے کہ مسئلہ قضا و قدر کا یہی پہلو تو ایسا تھا کہ اختیار کیا جاتا اور کردار و سیرت کی تشکیل کے سلسلہ میں اس سے مدد لی جاتی۔

اس میں کیا کیا حکمتیں پنہاں ہیں قرآن کی اس آیت کی روشنی میں اس پر غور کیجیے:

ما اصاب من مصیبۃ فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتٰب من قبل ان نبرأھا ان ذٰلک علی اللہ لیسیر لکیلا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما

۱۔ 'اقوم ما قیل فی المشیئۃ والحکمۃ والقضاء والقدر والتعلیل'۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ مطبعۃ المنار مصر ۱۳۷۹، ص ۱۳۳

انّکم والله لا یحب کل مختالٍ فخور حدید ۲۳

کوئی مصیبت ملک پر اور خود تم پر نہیں پڑتی مگر پیشتر اس کے کہ ہم اس کو پیدا کریں ایک کتاب میں لکھی ہوئی ہے۔ اور یہ کام خدا کو آسان ہے تاکہ جو چیز تم نہیں پا سکے ہو اس کا غم نہ کھایا کرو اور جو تم کو اس نے دیا ہو اس پر اترایا نہ کرو اور خدا کسی اترانے والے اور شیخی بگھارنے والے کو پسند نہیں کرتا۔

یعنی اگر اس حقیقت کو مان لیا جائے کہ ہمیں جس جس تکلیف کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے اس کا سامنا کرنا ہی تھا تو اس سے دل کو ایک طرح کی تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مال و دولت اور جاہ و حشمت کی فراوانیوں کے بارہ میں یہ سمجھ لے کہ یہ میری سعی و کوشش کا نتیجہ نہیں بلکہ اللہ کے فضل و بخشش کی رہین منت ہیں تو اس سے کبر و نخوت کے جذبات نہیں ابھر پاتے۔

علامہ شرعیات و تکونیات کے فرق کو خوب سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں قضاء و قدر کے بارے میں صحیح اور صحت مند موقف یہ ہے کہ جہاں تک گناہ و معصیت کا تعلق ہے اس کی ذمہ داریوں کو تو چاہیے کہ انسان خود قبول کرے اور اس کے لیے بخشش و عفو کا طالب ہو لیکن مصائب و آفات تکوینیہ کے متعلق یہ عقیدہ رکھے کہ ان کا وقوع پذیر ہونا بہر حال پہلے سے مقدر اور ضروری تھا۔

خیر الخلق الذین یصبرون علی المصائب و
یستغفرون من المعائب (۱)

بہترین وہ لوگ ہیں جو مصائب پر صبر کرنے کے عادی ہیں اور معائب

۱۔ اُقوم ما قیل فی المشیئۃ والحکمۃ والقضاء والقدر والتعلیل۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ مطبعۃ المنار مصر، ۱۳۷۹، ص ۱۳۳

Marfat.com

پر اللہ سے بخشش چاہتے ہیں۔

استدلال اس آیت سے ہے:

فاصبر ان وعد اللہ حق واستغفر لذنبك (مومن ۵۵)

تو صبر کرو بے شک اللہ کا وعدہ سچا ہے۔ اور اپنے گناہوں کی معافی مانگو۔

استدلال کس درجہ انوکھا، واضح اور صاف ہے۔ داد نہیں دی جا سکتی. قرآن کے مضامین پر عبور ہو تو ایسا ہو۔

Marfat.com

فصل ہشتم

تصوّف اور اس کے مابعد الطبیعی مسائل

نقاطِ اختلاف

برخود غلط تصوّف کی بیخ کنی اور پیشہ ور صوفیوں کی تردید علّامہ کے اصلاحی و تجدیدی نقشے کا اہم جز ہیں۔ ان کی زندگی کا واحد مشن یہ تھا کہ اسلام فکر و عمل کی جن بدعات کا شکار ہو گیا ہے، اور اس کے صاف ستھرے عقائد و تصورات میں آلائش اور بگاڑ کی جو صورتیں ابھر آئی ہیں ان کو دور کیا جائے اور بتایا جائے کہ اصلی و حقیقی اسلام کا ان مزخرفات سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ ان کی ساری عمر اسلام کے رخ زیبا کو سنوارنے اور جلا بخشنے میں بسر ہوئی ہے۔ ان کی تگ و دَو، ان کی تحریر و تقریر، اور غور و تعمق کا موضوع ہمیشہ یہی رہا ہے کہ اس سرچشمہ حیات کو کیونکر اس انداز سے پیش کیا جائے کہ پیاسی اور تشنہ روحیں پھر سے تسکین حاصل کر سکیں۔ اور یہ واقعہ ہے کہ جس اخلاص، جس زور اور بلند آہنگی کے ساتھ علّامہ نے تجدید و اصلاح کے اس فریضہ کو انجام دیا اس کی مثال نہیں ملتی۔

اس سلسلہ میں ان کی یہ پختہ رائے ہے کہ اگر فکر و تدبر کی وسعتوں کو تاریخ کی دخل اندازیوں سے قطع نظر کر کے صرف کتاب اللہ اور سنت رسول کی فیض رسانیوں تک محدود رکھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ سلف نے حکمتِ قرآن اور نبوّت کے جمال جہاں آرا کو کس کس شکل و صورت میں اپنے شعور و عمل کے دامن میں جذب کیا ہے تو اس سے نہ صرف ہماری تمام دینی ضرورتوں کی بااحسن وجہ

تکمیل ہو جاتی ہے۔ بلکہ یہ حقیقت بھی نکھر کر سامنے آجاتی ہے کہ خود اسلام کیا ہے؟ اور اس کی تعلیمات و تصورات کی کیا صحیح صحیح تعبیر ممکن ہے۔

تصوّف کو علّامہ نے اسی ٹھیٹھ زاویۂ نظر سے دیکھا اور جانچا پرکھا ہے انھیں اس کے مابعد الطبیعی تصوّرات میں جو چیزیں شدت سے کھٹکتی ہیں، اور جنھیں یہ قطعی دوسروں سے مستعار اور اسلام کے سیاق میں انمل اور بے جوڑ خیال کرتے ہیں وہ حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ وحدت الوجود یا حلول کا غیر منطقی اور غیر اسلامی تصوّر۔

۲۔ ولایت کی نبوّت پر برتری اور تفوق، اور

۳۔ وحی کے مقابلہ میں کشف کو علم و ادراک کا یقینی ذریعہ قرار دینا۔

ان تینوں مسائل پر علّامہ نے بحث و تحقیق کے کن کن خوارق و خوارق کا ثبوت دیا ہے، آئندہ صفحات میں ہم انھیں سے تعرض کرنے والے ہیں۔

وحدت الوجود

وحدت الوجود پر اعتراضات کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے وحدت الوجود کے اشکال پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے۔

بات یہ ہے کہ کائنات کی کثرت و تنوع کے بارہ میں فلسفہ و الٰہیات کا پہلا اور اہم سوال یہ ہے کہ یہ کیونکر معرضِ وجود میں آئی؟ مذہب کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اسے محض اپنی قدرت سے کتم عدم سے نکالا اور خلعتِ وجود بخشا ہے۔ یہ تصوّر تخلیق و آفرینش کے نظریہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ خالق اور کائنات کے مابین اچھا خاصا فاصلہ اور بعد ہے اور ان میں رشتہ و تعلق کی وہی نوعیت کارفرما ہے جو صناع اور مصنوع کے درمیان پائی جاتی ہے۔ یعنی جس طرح کا تعلق میز، کرسی، گھڑی یا مشین اور ان چیزوں کے بنانے والے کے مابین ہے تعلق کا

Marfat.com

وہی انداز حق تعالےٰ اور اس کی مصنوعات کے مابین واقع ہے۔ صناع کی فطرت، وجود اور خصوصیات اور ہیں اور مصنوع کی اور۔

دوسرا تصور یہ ہے کہ خالق و مخلوق میں جو فاصلہ ہے وہ تخلیق و ایجاد کا نہیں۔ بلکہ ظہور و تمثل کا ہے یعنی خود اللہ تعالےٰ نے جو وجود بحت ہے موجودات کی مختلف و بوقلموں شکلوں میں ظہور فرمایا ہے۔ دونوں کی فطرت ایک ہے۔ اصل وجود ایک ہے۔ فرق صرف تعیین اور نمود و اظہار کا ہے۔ اور یہ فرق ایک خاص شکل کا ہے۔ اگرچہ بہت بڑا ہے مگر اس سے خالق و مخلوق میں جو فاصلے ہیں بڑی حد تک سمٹاؤ اختیار کر لیتے ہیں۔ اس میں تجرید کا ایک مرحلہ ایسا بھی آتا ہے جہاں مخلوق و خالق کی تفریق کلیتہً مٹ جاتی ہے اور وجود تعینات و اشکال کے چکر سے رستگاری حاصل کر کے اس اصلی و اساسی سطح پر آ رہتا ہے کہ جس کی جنبش و اظہار سے کائنات کی بوقلمونیاں ابھرتی اور جنم لیتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود ایک ہے اور اس میں کثرت و تنوع کی گہما گہمی عارضی ہے۔

اس نتیجہ تک چونکہ صوفیاء اور حکماء استدلال و منطق کی جانی بوجھی راہوں سے نہیں پہنچے ہیں بلکہ اس سلسلہ میں ان کی رہنمائی ایک نوع کے روحانی تجربہ یا وجدان (intuition) نے کی ہے اس لیے اس کو مختلف حضرات نے مختلف طریقوں سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض نے تو اس حقیقت کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

ان اللہ لطف ذاتہا فسمہا حقا وکشفہا فسملہا خلقاً (۱)

اللہ تعالےٰ نے جب اپنی ذات کی تلطیف کی تو اسے حق کے نام سے پکارا۔

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ فیمانیا فی الاسلام من بدع الجہمیہ والصوفیہ۔ علامہ ابن تیمیہ، مطبع المنار، مصر، ص ۱

اور جب تکثیف کی تو اس کو "مخلوق" کے نام سے موسوم کیا۔

یہ حضرات تلطیف و تکثیف کے پردوں میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ کے دو پیکر ہیں۔ ایک لطیف جو وجود اور تمام انواعِ صفات سے منزہ صرف وجود اور وحدت محضہ ہے۔ دوسرا پیکر تکثیف کا ہے۔ جس سے یہ مراد ہے کہ اس وجود محض اور لطیف نے جب امتداد و انتشاع اختیار کیا اور مخلوقات کی بوقلمونیوں میں ظاہر ہوا تو مخلوق کہلایا۔ گویا خالق و مخلوق میں فرق ذات وجوہر (essence) کا نہیں لطافت و کثافت کا ہے۔

شیخ نجم الدین بن اسرائیل نے اسی مضمون کو اس انداز میں بیان کیا ہے:

ان اللہ ظھر فی الاشیاء حقیقتاً و احتجب بھا مجازا فمن کان من اھل الحق والجمع شھدھا مظاھرا۔ ومجالی ومن کان من اھل المجاز والفرق شھدھا ستوراً وحجباً[1]

اللہ کا اشیاء میں ظہور تو حقیقی ہے اور حجاب مجازی۔ سو اہل حق و جمع تو اس حقیقت کو مظاہر و تجلیات کی صورت میں دیکھتے ہیں۔ اور جن کی رسائی صرف مجاز و امتیاز تک ہی ہو پاتی ہے۔ وہ حقیقت کا مشاہدہ پردہ و حجاب کی شکل میں کرتے ہیں۔

یہ صاحب اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا چاہتے ہیں کہ کائنات کے تمام تعینات میں اسی کے وجود باجود کی تجلیات ہیں۔ اور اسی کے وجود سے ان میں نمود، بقا، اور رنگ و نگہت کی رنگینیاں ہیں، اور حسن و جمال کی رعنائیاں ہیں۔ یہی وجود مقوم ہے۔ اصل ہے اور بنیاد ہے۔ اور تعینات یا اشکال و صور کا اختلاف محض مجازی ہے۔

اب جن لوگوں کو اللہ تعالےٰ نے حق کو پا لینے کی صلاحیتیں بخشی ہیں، اور جو اس

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱

اس لائق ہیں کہ تعینات اور اس حقیقت کو جو ان کو سطحِ وجود پر ابھارنے والی اور کثرت و تعدد بخشنے والی ہے بیک وقت اور باہم اقتران پذیر دیکھ سکیں، وہ تو یہی محسوس کریں گے کہ یہ تمام تعینات ایک ہی شمع فروزاں کی تجلیات گوناگوں ہیں۔ لیکن جو مجازات سے آگے بڑھ کر حقائق تک پہنچنے کے عادی نہیں۔ اور جن کو فرق و امتیاز کے پردوں کو ہٹا کر مشاہدۂ حق کی براہِ راست توفیق ارزانی نہیں ہوئی وہ پردہ و حجاب، اور مجاز و تعین کے حصار ہی میں گرفتار رہیں گے۔ انھیں جذبات کو ایک صاحب نے لباسِ شعر میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے:

اقبل ارضا سار فیھا جمالھا
فکیف بدار سار فیھا جمالھا

میں جب اس زمین کو فرطِ شوق سے بوسہ دیتا ہوں جس میں محبوب کے اونٹ (جمال) مصروف سیر رہے تو اس گھر (یعنی کائنات) کے بارے میں میرے جذبات کا کیا عالم ہوگا جس کے ایک ایک گوشہ میں اس کا حسن و جمال رچا اور بسا ہوا ہے۔[1]

ابن عربی کی تعبیر

ابن عربی نے ابونواس کے اس لاجواب شعر کو وحدت الوجود سے متعلق ذوق و وجدان کی سرمستیوں کا ترجمان سمجھا ہے۔

رق الزجاج ورقت الخمر وتشاکلا فتشابھا الامر
فکانما خمر ولا قدح وکانما قدح ولا خمر

پیمانہ نے حد درجہ لطافت اختیار کر لی ہے۔ اور شراب کی خوش گواریوں نے بھی لطافت کے اسی معیار کو حاصل کر لیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ دونوں باہم

۱۔ الحج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱

Marfat.com

مل جل گئے ہیں۔ اور بات میں التباس پیدا ہوگیا ہے۔ کبھی تو محسوس ہوتا ہے کہ صرف شراب کی رنگینیاں ہی جلوہ گر ہیں اور قدح و پیمانہ کی منت پذیر یا درمیان میں حائل نہیں۔ اور کبھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ دراصل شیشہ و پیمانہ کی شوخیاں ہیں جو نظروں کو خیرہ کر رہی ہیں۔ اور انھیں پر شراب کا دھوکہ ہو رہا ہے۔ (۱)

واقعہ یہ ہے کہ پیمانہ و شیشہ کی صفائی اور شراب کی لطافت و برّاقی سے متعلق اس سے بہتر شعر دنیا کی کسی زبان میں پایا نہیں جاتا۔ مزید برآں لطافت و برّاقی نے شیشہ و شراب میں جس ہم رنگی اور تشابہ کو ابھار دیا ہے اس کے اظہار کا بھی اس سے زیادہ کامیاب انداز نہیں ہو سکتا۔ اور ابن عربی کے ذوق ادب و معرفت نے اس کو جو اپنے مقصد کے لیے چنا تو صرف اسی وجہ سے کہ اس سے زیادہ خوبی کے ساتھ اس نسبت و تعلق کو واضح نہیں کیا جا سکتا جو حق تعالیٰ کی تجلیات اور پیمانہ وجود کی شوخیوں کے مابین وقوع پذیر ہے۔ اسی حقیقت کو انھوں نے نثر کے ایک مختصر جملہ میں یوں ادا کیا ہے:

لیس صورۃ العالم مظاھرہٗ خلقۃ وباطنہٗ حقہٗ (۲)

اس عالم کی صورت سے دھوکہ ہوتا ہے۔ اس کا ظاہر تو بلاشبہ مخلوق ہے۔ مگر اس کے باطن میں خود حق تعالیٰ جلوہ فرما ہے۔

حلاّج کا نعرۂ مستانہ

حلاّج نے اسی نعرہ مستانہ کو زیادہ کھل کر بلند کیا:

سبحان من اظھر ناسوتہٗ سر سنا لاھوتہ الثاقب

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱

۲۔ ایضاً

Marfat.com

ثم بدا ع مستترا ظاهرا فی صورۃ الآکل الشارب

اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے لاہوت درخشاں کے راز کو نمایاں کیا۔ پھر پنہاں و پیدا کی صورت میں جلوہ گر ہوا۔ اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا۔[1]

انسان اور خدائے تعالےٰ میں فرق و امتیاز کی جو نوعیت ہے اس کو حلاّج "انیت" یا واقعیت سے تعبیر کرتے ہیں اور اللہ تعالےٰ سے دست بہ دعا ہیں کہ 'انیت' کے اس حجاب کو بھی ہٹا دیا جائے۔

بینی وبینک انی تزاحمنی فارفع بحقاک انی من البین

میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار تجھے تیری ہی ذات کا واسطہ، جدائی اور بُعد کی اس صورت کا تدارک فرما۔[2]

ان اشعار سے رمز و استعارہ اور شعر و سخن کی زبان میں وحدت الوجود کے نظریہ کی جو وضاحت ہوتی ہے وہ صاف اور سمجھ میں آنے والی ہے۔ یہ لوگ تخلیق و ابداع کے قائل نہیں اور اس سے یہ مراد نہیں لیتے کہ اللہ تعالےٰ مخلوق سے الگ تھلگ یا وراء الوراء ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ یہ ایک اندازِ اظہار سے تعبیر ہے۔ اس لیے ظہور و جلوہ گری نے اس عالم رنگ و بو میں رنگا رنگی اور کثرت کو جنم دیا ہے اور یہی اس کی اصل اور اساس ہے۔ تعینات سب کے سب عارضی و فانی ہیں۔ اور ان کی تہہ میں صرف وجود بحت کی فرمانروائی ہے جو قدیم و ازلی ہے۔

۱۔ الحج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲

۲۔ ایضاً

خالق و مخلوق میں تعلق و ربط کی نوعیتیں اور علّامہ کے اعتراضات

مخلوقات اور اصل وجود میں تعلق کی کیا صورت ہے، علّامہ ابن تیمیہ نے اس سلسلہ میں مندرجۂ ذیل چار مدرسہ ہائے فکر کی نشاندہی فرمائی ہے۔

۱۔ ابن عربی تو اس بات کا قائل ہے کہ وجود و ثبوت میں فرق ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اعیان یعنی صور و اشکال جو علم الٰہی میں پہلے سے متعین ہیں، علم الٰہی کی سطح پر ثابت تو ہیں لیکن موجود نہیں۔ اور وجود سے اس وقت دوچار ہوتے ہیں جب یہ ثبوت کے علمی و ذہنی حدود سے نکل کر وجود و خلق کی محسوس وادیوں میں قدم دھریں۔ اور تجدد و حدوث سے دوچار ہوں۔

اعیان ثابتہ کا تعلق اللہ تعالےٰ سے کس نوعیت کا ہے۔ اس کے بارہ میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ اس درجہ استواری و محکمی لیے ہوئے ہیں اور اس درجہ مستقل بالذات اور ثبوت و تحقق کے اعتبار سے مستغنی ہیں کہ اللہ تعالےٰ سے بھی بے نیاز ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ الٹے اللہ تعالےٰ اپنی جلوہ گری کے لیے ان کا محتاج ہے۔ ہاں ان کو ان معنوں میں البتہ محتاج گردانا جاسکتا ہے کہ حصول وجود میں یہ بہر حال اللہ تعالےٰ کے منت پذیر ہیں۔ ان کا وجود عین اللہ کا وجود ہے۔ اور اللہ تعالےٰ کا وجود عین ان کے وجود سے عبارت ہے۔

علّامہ کے نقطۂ نظر سے یہ مدرسۂ فکر دو مفروضوں پر مبنی ہے۔

ا۔ یہ کہ معدومات کا بھی وجود ہے۔

ب۔ اور یہ کہ خالق و مخلوق میں کوئی حقیقی فرق کارفرما نہیں۔

ان دونوں مفروضوں پر نقد و احتساب کی تفصیلات آگے آئیں گی۔

۲۔ قونوی اور ان کے ہم نواؤں کا کہنا ہے کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق و تعین کا ہے۔ وجود مطلق خدائے تعالےٰ ہے۔ اور یہی وجود جب تعین اور

Marfat.com

تقید کو قبول کر لیتا ہے، تو مخلوق ہو جاتا ہے۔

۳۔ کچھ لوگ اللہ تعالےٰ اور مخلوق میں جو فرق ہے اس کو مادّہ و صورت کے اختلاف سے تعبیر کرتے ہیں۔

۴۔ ایک گروہ اس فرق کو تلطیف و تکثیف کا فرق ٹھہراتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک ہی ذات جب سمٹ کر مرتبۂ لطافت کے فرازِ اعلیٰ پر فائز ہوتی ہے تو خدا کہلاتی ہے۔ اور جب پھیل کر کثیف ہوتی ہے تو اس پر مخلوق کا اطلاق ہوتا ہے۔[1]

جیسا کہ ہم چکے ہیں پیرایہ بیان کے اختلاف کے ساتھ ان سب میں جو چیز مشترک ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالےٰ اور مخلوق میں فرق و اختلاف کے جو حدود ہیں ان کو ذات، جوہر، اور اصل وجود سے متعلق نہیں سمجھتے۔ بلکہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اختلاف کے یہ حدود کچھ اس طرح کے ہیں جس طرح دریا مثلاً اپنی سطح پر موج و حباب کو ابھار دے۔ اور یا ایک درخت شاخوں، پتوں اور پھولوں میں تقسیم پذیر ہو جائے۔ یا ایک انسان کردار و ذہن اور شکل و صورت کی مختلف سطحوں میں جلوہ گر ہو۔

اس نظر سے دیکھیے گا تو واقعی موج و حباب کی بوقلمونیوں کے باوجود دریا ایک ہی رہے گا۔ اور برگ و بار کے تنوع کے باوصف "حقیقتِ شجریہ" میں کوئی اختلاف رونما نہیں ہو گا۔ ٹھیک اسی طرح کردار و ذہن اور شکل و صورت کے اعتبار سے عالم انسانیت کروڑوں افراد کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے تاہم انسانیت سب میں یکساں جھلکتی نظر آئے گی۔ زیادہ متعین اصطلاح میں یوں کہنا چاہیے کہ حق تعالےٰ نے ان تمام مظاہر وجود میں خود ہی جلوہ گری فرمائی ہے۔ اور خود ہی ایک ایک مظہر و تجلی کو نسبتِ اختصاص

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱ و ۸

سے نوازا بھی ہے۔

تعبیرات کے اس خواب پریشان میں کیا کیا الجھاؤ پنہاں ہیں اور کون کو
مغالطے فکر واستدلال کے شفاف وپاکیزہ سوتوں کو گدلا کرنے والے ہیں
علامہ ابن تیمیہ کی نگاہ تیز نے ان سب کو بھانپ لینے میں بڑی ذہانت کا
ثبوت دیا ہے۔

تجلی اور مظاہر الفاظ کا گورکھ دھندا ہیں

تجلی ومظاہر کے بارہ میں ان کا اعتراض یہ ہے کہ یہ محض الفاظ کا
گورکھ دھندا ہے۔ دو ٹوک سوال اس سلسلہ میں یہ ابھرتا ہے کہ مظاہر
ظاہر میں نسبتِ تغائر ہے یا نہیں؟ اگر دونوں باہم متغائر ہیں تو کثرت
تعدد ثابت ہوا۔ اور وحدتِ وجود کا تصور غلط ثابت ہوا۔ اور اگر ان دو
میں نسبت تغائر نہیں ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ تجلی کا مفہوم متعین
ہو سکا۔ اور مظاہر وظاہر کی دو خانوں میں تقسیم باطل ٹھہری۔

فان قالوا المظاهر غير الظاهر لزم تعدد وبطلت
الوحدة وان قالوا المظاهر هي الظاهر لم يكن قد
ظهر شيء في شيء ولا تجلى شيء في شيء

(۱)

اگر یہ کہیں کہ مظاہر غیر ظاہر ہیں تو اس سے تعدد لازم آتا ہے اور وحدت
باطل ٹھہرتی ہے۔ اور اگر کہیں کہ مظاہر عین ظاہر ہیں تو یہ مطلب ہوا کہ نہ
تو کوئی شئ کسی شئ میں ظاہر ہوئی ہے، اور نہ کوئی حقیقت کسی دوسری حقیقت
میں جلوہ گر ہی ہوئی ہے۔

۱۔ الرد النقلیہ والعقلیہ، ص ۲۵

علامہ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تجلی کی اصطلاح مجمل ہے۔ جب آپ یہ کہتے ہیں کہ تجلی عارضی اور حادث ہے، متجدد اور تغیر پذیر ہے تو پھر بتایا جائے کہ فطرت واصل کے اس تغائر کے باوجود اس میں اور جلوہ گر ذات میں قدرِ مشترک کیا چیز رہی؟ آیا صرف وجود جو تجلی اور جلوہ فگن ذات میں اگر پایا جاتا ہے تو بالاشتراک۔ دریافت طلب حقیقت یہ ہے کہ تجلی الٰہی نے اس موجودِ متعین میں تغیر کے کن ایسے مظاہر کو ابھارا جن میں الوہیت کا انعکاس تسلیم کیا جائے۔ انسان اور اس کے کروڑوں افراد کو کوئی قدرِ مشترک گھیرے ہوئے ہے یا نہیں یا یہ کہ کلیات وجود خارجی سے بہرہ مند ہیں یا نہیں! اس پر بحث ابن عربی کے ضمن میں آئے گی۔ سرِدست اس تلمیح پر غور کر لیجیے، کہ کائنات کے جملہ تعینات سطحِ وجود پر بمنزلہ حباب و موج کے ہیں۔ جن میں تغیر کے باوجود دریا کی فطرت رواں دواں اور جاری و ساری ہے۔ شاعرِ وحدت الوجود تلمسانی کا شعر اسی دلیل کا غماز ہے:

البحر لا شک عندی فی توحدہ
وان تعدد بالامواج والزبد
فلا یغرقنک ما شاھدت من صور
فالواحد الرب ساری العین فی العدد

سمندر کی وحدت میں میرے نزدیک کوئی شبہ نہیں۔ اگرچہ امواج اور جھاگ نے اس میں تعدد پیدا کر دیا ہے۔ تمھیں صور کا یہ مشاہدہ دھوکے میں نہ ڈال دے۔ اس تعدد کی تہ میں بہرحال ایک ہی رب جاری و ساری ہے۔

اس تلمیح پر علامہ کے دو چبھتے ہوئے اعتراض ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ دریا اور اس کی موجوں میں تعلق کی وہی نوعیت ہے جو کل اور جز میں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وحدت الوجود کا تصور یہ نہیں چاہتا کہ اللہ تعالےٰ کی ذاتِ گرامی کو ابعاض اور حصص میں تقسیم کر کے رکھ دیا جائے۔ دوسرا اعتراض زیادہ گہرا،

زیادہ وزنی اور زیادہ فلسفیانہ ہے۔ اس کی تفصیل تو آگے آئے گی یہاں بالاجمال یوں سمجھ لیجیے کہ وحدت الوجود کے حامی اس حقیقت کو نہیں سمجھ پائے کہ ہر ہر مقید اپنی خصوصیاتِ وجود میں اس درجہ منفرد ہے کہ اس کے افراد کے مابین کوئی حقیقت کلیہ یا ماہیت مشترکہ پائی ہی نہیں جاتی۔ یہ محض ذہن انسانی کی کرشمہ سازی ہے کہ وہ موج و حباب میں خواہ مخواہ ایک مطلق دریا کا تصور قائم کر لیتا ہے ورنہ یہاں کا ہر تعین، اور اس عالم رنگ و بو کا ہر تقید اپنے ممیزات اور خصوصیات کا تنہا حامل ہے۔"[1]

اس وضاحت سے قونوی کے تصور وجود کی بھی تردید ہو جاتی ہے۔ جو یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق و تقید کا ہے۔ علامہ اس پر یہ چٹکی لیتے ہیں کہ یہ صحیح ہے مگر خود اس اطلاق کا وجود ذہنی ہے۔ قونوی دراصل وجود و ماہیت کے اسی گھپلے کا شکار ہیں جس میں ابن عربی اور ان کے ہم نوا مبتلا ہیں۔

حلاج کے شعر کا حکیمانہ تجزیہ

حلاج کے اس شعر کا علامہ نے جو حکیمانہ تجزیہ کیا ہے وہ قابلِ صد داد ہے:

بینی وبینك انی تنازعنی فارفع بحقك انی من البین

میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار! تجھے تیری ہی ذات کا واسطہ جدائی اور بُعد کی اس صورت کا تدارک فرما۔

علامہ کہتے ہیں

فان هذا الكلام يفسر بمعانى ثلاثة: يقوله الملحد ويقوله الزنديق ويقوله

۱۔ حقیقۃ مذہب الاتحادیین، علامہ ابن تیمیہ، مطبعۃ المنار مصر، ص ۹،

Marfat.com

الصدیق"(۱)۔

اس کلام کی تین تفسیریں ممکن ہیں۔ ایک کی رو سے اس کا قائل صرف ملحد ہی ہو سکتا ہے۔ دوسری کی رو سے صرف زندیق ہی کے منہ سے اس قسم کے کلمات نکل سکتے ہیں۔ اور تیسری تفسیر ایسی ہے۔ جس کی رو سے صرف وہی یہ بات کہہ سکتا ہے جو مرتبہ صدیقیت پر فائز ہو۔

پہلی تفسیر کے معنی یہ ہیں کہ حلاّج اپنی 'انیت' کا ارتفاع اس بنا پر چاہتا ہے کہ اس کا وجود، وجودِ حق کی تجرید کو پا سکے۔ اور یہ نہ کہا جا سکے کہ اس میں اور حق سبحانہٗ میں فرق و امتیاز کی دیواریں استادہ ہیں۔ اسی پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعض نے اس کے بارہ میں کہا کہ

انہٗ نصف رجلٍ (۲)

وہ نصف انسان تھا

کیونکہ اس کی انیت کا ارتفاع تو کیا ہوتا صورت کے حجاب کو البتہ ہٹا دیا گیا (یعنی اسے مار ڈالا گیا)۔

دوسری تفسیر ایک خاص کیفیتِ جذب سے تعلق رکھنے والی ہے۔ جس سے اکثر سالکین تصوّف دوچار ہوتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی 'انیت' اور احساسِ ذات کو اس درجہ اپنے محبوب میں گم کر دے کہ اپنے وجود تک کا احساس نہ رہے۔ یہ مقام صوفیاء کی زبان میں 'اصطلاح' کہلاتا ہے۔ جذب و سلوک کے اس مرحلہ میں انسان محبوب میں اس درجہ مستغرق ہوتا ہے کہ آداب و رسومِ محبت سے بھی واسطہ نہیں رہتا۔ اور اس طرح 'معبود' مرکز فکر و نظر بن جاتا ہے کہ عبادت و بندگی کا تصوّر بھی قائم نہیں رہتا اور یوں مذکور قلب و ذہن پر چھایا رہتا ہے

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲۰

۲۔ ایضاً

Marfat.com

کہ ذکر تک کا ہوش نہیں رہتا۔

کچھ لوگ اسے سلوک کی انتہا قرار دیتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں۔ یہ کھلا ہوا زندقہ ہے۔ شاعری سے قطع نظر اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نہ صرف مشہوداتِ عالم سے بے نیاز ہو گیا بلکہ مشہوداتِ شرع سے بھی مستغنی ہے۔ یعنی یہ محرومی کے اس نقطۂ عروج پر پہنچ گیا ہے جہاں کوئی شخص دنیا و عقبیٰ کی دو گونہ خوبیوں سے دستکش ہو جاتا ہے۔ ہاں یہ کیفیت اگر عمداً طاری نہیں ہوئی بلکہ مجاہدہ و ریاضت کی شدتوں سے طاری ہوئی ہے تو ایسے سالک کو عند اللہ اور عند الناس معذور سمجھا جا سکتا ہے۔"[1]

رفعِ انیت کے تیسرے معنی یہ ہیں کہ سالک اپنے ادنیٰ جذبات سے ہٹ کر اللہ تعالیٰ کی عبادت و ذکر کی سرشاریوں میں اس درجہ کھو جائے کہ ماسوا کے لیے اس کے دل میں ادنیٰ گنجائش باقی نہ رہے اور اس کی محبت، اس کی خشیت، اور اس پر توکل و اعتماد کے جذبات اس درجہ استیلاء اختیار کر لیں کہ دنیا کی کوئی دوسری شئی اس سلسلہ میں ان کی مزاحم نہ ہو سکے۔ فنا و تحقیق توحید کا یہ وہ مقامِ بلند ہے کہ جس پر انبیاء علیہم السلام اور صدیقین ہی فائز ہو سکتے ہیں۔"[2] اس لیے کہ اس میں فنا کے عمدہ اور صحت مند پہلو بھی ہیں اور شہود کے اجتماعی و دینی پہلو بھی۔ فنا تو اس لحاظ سے کہ سالک ماسویٰ اللہ سے اپنے تمام تعلقات کو منقطع کر لیتا ہے اور اطاعت و محبت کے دواعی کو صرف اللہ تعالیٰ کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ اور شہود اس لحاظ سے کہ وہ ماسویٰ کی اس نفی کے ساتھ ان فرائض اور واجبات سے بے نیاز نہیں ہو پاتا، جن کو شرائع اور مذاہب نے انسان کی روحانی تربیت کے لیے واجب العمل اور ضروری ٹھہرایا ہے۔

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲۰

۲۔ ایضاً

Marfat.com

علامہ کے نقطۂ نظر سے حلاج کی طرف کچھ اشعار غیر مستند طور پر بھی منسوب ہیں۔ مثلاً ان بیتوں میں صراحۃً حلول کی تلقین پائی جاتی ہے۔ جس کا حلاج قائل نہیں تھا۔

سبحان من اظہر ناسوتہٗ سر سنا لاھوتہٖ الثاقب
حتی بدا فی خلقہ ظاھراً فی صورۃ الاکل والشارب

اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے لاہوتِ درخشاں کے راز نمایاں کیے۔ پھر پنہاں و پیدا کی صورت میں جلوہ گر ہوا۔ اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا"۔[1]

نظریۂ تلطیف و تکثیف سے متعلق علامہ کا ردِ عمل قطعی منطقیانہ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر لطیف و کثیف دو الگ الگ حقائق کا نام ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ نقطۂ لطافت اور مخلوق نقطۂ کثافت میں تمیز و فرق کی جو کیفیت ہے وہ واقعی اور معروضی ہے۔ اس صورت میں خالق، خالق ہی رہے گا اور مخلوق، مخلوق یعنی نہ ان کی لطافتِ ذات، کثافت کی بوقلمونیوں سے ملوث ہوگی اور نہ کثافت کی آسودگیاں لطافت کے اس فرازِ بہ پہنچیں گی جہاں عالمِ خلق نکھر کر تجرید و تنزیہہ کے پیکرِ لطیف کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور اگر یہ دو الگ الگ حقائق نہیں ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تلطیف و تکثیف کا عملیہ سرے سے معرضِ ظہور میں آیا ہی نہیں"۔[2]

بعینہٖ اسی نوع کا جواب علامہ نے شیخ نجم الدین کے تصوّرِ حقیقت و

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۹۔ حلاج کے بارے میں یہ حسن ظن صحیح نہیں۔ ان کی کتاب "الطواسین" میں حلول کے بارہ میں واضح تصریحات پائی جاتی ہیں۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۵

مجاز کا دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب اس نوع کے جملوں کو اظہار مدعا کے لیے آپ حضرات استعمال کرتے ہیں

ظهر فيها حقيقةً واحتجب عنها مجازاً (۱)

کہ اللہ تعالےٰ کا اشیاء میں ظہور تو حقیقی ہے اور خفا مجازی ہے۔

تو اس کا آپ کے خیال میں کیا مطلب ہوتا ہے۔ اگر حقیقت ظاہر اور مظاہر ایک ہی شئے کے دو نام نہیں ہیں، تو فرق و تمیز کے حدود واضح ہوئے۔ اور خالق و مخلوق میں کوئی شئے بھی بطور قدر مشترک کے نہ رہی۔ اور اگر صورت حال یہ ہے کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو پرتو ہیں اور ایک ہی مسمّٰی کے دو نام ہیں تو ظہور و حجاب کی اصطلاح کے کیا معنی ہوں گے۔ اور دونوں کے اطلاقات مختلفہ کو بیک وقت کیونکر حق بجانب ثابت کیا جا سکے گا۔

مسئلہ وحدت الوجود کے بارہ میں یہاں تک بحث و نظر کا انداز غیر مرتب تھا۔ مقصد یہ تھا کہ قارئین کرام اس موضوع سے متعلق موافق و مخالف آراء کی ایک جھلک دیکھ لیں اور معلوم کر لیں کہ صوفیاء نے اس کی وضاحت و تشریح کے سلسلہ میں کیا کیا پیرایۂ بیان اختیار کیا ہے اور فلسفہ و کلام کے اس اہم مسئلہ کو سلجھانے کے لیے تلمیح و استعارہ کے کس کس طریق اور اسلوب کو آزمایا ہے۔ خود علامہ ابن تیمیہ نے بھی ان اقوال یا اشعار کو اس سے زیادہ درخور اعتناء قرار نہیں دیا کہ تردید میں ایک آدھ جملہ پر اکتفا کیا۔

علامہ کے اصل حریف

علامہ کے اصل حریف ابن عربی اور ان کے افکار ہیں۔ یہ صوفی اپنی فکری صلاحیتوں کے اعتبار سے بے نظیر شخصیت کا مالک ہے۔ اس کے اندازِ بیان

۱۔ الجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۹۔

جو روانی اور بہاؤ ہے۔ جو سلاست اور تسلسل ہے، اور جس طرح کی عذوبت وشیرینی اور خیال آفرینی اس کی تحریروں سے ٹپکتی ہے وہ بہت کم مصنفین کے حصہ میں آئی ہے۔ اس کے آثار قلم میں گہرائی بھی ہے، ایج بھی ہے اور جدت طرازی بھی! اس پر مستزاد وہ جوش اور والہانہ کیفیت بھی ہے جو کسی انشا پرداز میں تاثیر وسحر کے معجزات کو ابھار دینے کا سبب ہوتی ہے

وحدت الوجود اس شخص کا خاص موضوع ہے۔ جس میں اس نے فکر و نظر کی تمام ترخوبیوں کو سمو دینے کی انتہائی کوشش کی ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر جب بھی یہ قلم اٹھاتا ہے اس طرح اس میں ڈوب کر، اس درجہ قادر الکلامی کے ساتھ کہ فصاحت وبلاغت اس کی بلائیں لیتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ یہ جس بے تکلفی اور رواروی میں نثر میں فلسفہ والٰہیات کی مشکل ترین گتھیوں کو سلجھاتا ہے، ٹھیک اسی انداز اور اسی شگفتگی کے ساتھ نظم وشعر کے کمالات کا بھی اظہار کرتا ہے۔ یہ اس طرح بے تکان صفحوں پر صفحے لکھتا چلا جاتا ہے جس طرح کوئی تیز رفتار کشتی بغیر کسی رکاوٹ اور مزاحمت کے سطح آب پر رواں دواں ہو۔

صوفیاء کے حلقہ میں یہ پہلا اور آخری شخص ہے جس نے 'وحدت الوجود' پر ایک نصب العینی عقیدہ اور فلسفہ کی حیثیت سے مرتب گفتگو کی ہے۔ اور اس سلسلہ میں ہر ہر فن سے استفادہ کیا ہے۔ ادب سے۔ زبان سے۔ قرآن سے، فقہ سے اور معقولات سے اس نے ایسے ایسے دلائل وشواہد تلاش کیے ہیں۔ جنھیں دیکھ کر اس کی غیر معمولی نکتہ آفرینیوں کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

لیکن یہ بھی یاد رہے کہ اس میں ان خوبیوں کے پہلو بہ پہلو فکر واستدلال کا ایک عظیم نقص بھی پایا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ یہ جب آیات یا احادیث یا بسا اوقات فقہ وادب سے استدلال کرتا ہے تو اس طرح نہیں جس طرح

ایک مفسر، محدث یا ادیب کو استدلال کرنا چاہیے۔ اس کے انداز میں استواری کے بجائے ایک طرح کی غرابت اور تشریح و وضاحت کے جانے بوجھے پیمانوں سے انحراف پایا جاتا ہے۔ اور بعض دفعہ تو یہ اپنی تائید میں اتنی دور کی کوڑی لاتا ہے جس پر داد تو کیا دی جائے الٹے حیرت و استعجاب کے دواعی کو تحریک ہوتی ہے۔ ہمارا موضوع چونکہ نقلیات نہیں اس لیے اس مرحلہ پر ہم ان کے ان الٹے سیدھے اور عجیب و غریب دلائل سے تعرض نہیں کریں گے جن کا تعلق کتاب اللہ یا احادیث سے ہے اور جن کے دائرے کہیں کہیں تحریف سے ملے ہوئے ہیں۔ ہم صرف ان عقلی و فکری بنیادوں کو فکر و نظر کا محور ٹھہرائیں گے جن پر وحدت الوجود کے پُر شکوہ تصور کی تعمیر ہوئی ہے اور جس نے اسلامی ادب کو حد درجہ متاثر کیا ہے۔

فصوص الحکم اور فتوحات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ ان کے نظریات کی بنیاد دو متعین مفروضوں پر ہے۔ اعیان ثابتہ پر اور وجودِ مطلق پر۔

اعیانِ ثابتہ

اعیانِ ثابتہ سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ کائنات اپنے تمام تعینات کے ساتھ پہلے سے علمِ ازل میں موجود تھی۔ یعنی وہ تمام جزئیات، وہ حقائق، اور وہ تمام اشیاء جن کو سطحِ وجود پر ایک نہ ایک دن ابھرنا تھا اور اس عالمِ رنگ و بو میں گل بوٹوں کی شکل میں جلوہ گر ہونا تھا، پہلے سے مکمل شکل میں اللہ تعالےٰ کی صفت علم کی بدولت ثابت و متحقق تھیں۔

اعیان ثابتہ کے بارہ میں اتنی سی وضاحت شاید کافی نہ ہو۔ ابن عربی کے نقطۂ نظر سے ان کی حیثیت صرف اتنی ہی نہیں۔ کہ یہ اللہ تعالےٰ کے علم و ادراک کی وسعتوں کے حامل ہیں۔ اور

کائنات میں ماضی بعید کے دھندلکوں سے لے کر اقصائے مستقبل تک کے واقعات و حوادث کا ٹھیک ٹھیک مرقع ہیں۔ بلکہ ان کی حیثیت ایسے اٹل حقائق اور صور کونیہ کی ہے کہ اگر اللہ تعالےٰ چاہے بھی تو ان میں کوئی ردو بدل نہ کر سکے۔ یہ جس نہج اور جن تفصیلات کے ساتھ پہلے سے علم الٰہی میں مقدر ہیں، اسی نہج اور تفصیل کے ساتھ انھیں معرضِ ظہور میں آنا ہے۔ اس لیے نہیں کہ علم الٰہی کا یہ تقاضا ہے بلکہ اس لیے کہ ان صور و اعیان کا یہ تقاضا ہے۔

وجودِ مطلق کے معنی یہ ہیں کہ یہ اعیانِ ثابتہ جو مرتبۂ علم و تحقیق میں اپنا ممیز وجود رکھتے ہیں کائنات خارجی میں ظہور پذیر ہونے کے لیے بہرحال اس وجودِ مطلق کے فیضان کے منت پذیر ہیں۔ جو ان پر اپنے ہی وجود یا جود کی خلعت اوڑھا دیتا ہے۔ اور اس طرح یہ اعیان اور مقدرات علم و ثبوت کے حیز سے نکل کر وجود خارجی کے حیز میں داخل ہو جاتے ہیں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ وجود خارجی محض ایک لباس کی حیثیت رکھتا ہے۔ جو محض شئے زائد ہے۔ اس سے قطع نظر کر لیجیے تو اس کے اندر جو اصلی حقیقت وجود جلوہ گر ہے اس میں اور وجودِ مطلق میں کوئی فرق نہیں۔ فرق صرف تقید اور تعین کا ہے۔ فطرت اور حقیقت کا نہیں۔

یعنی اس ساری کائنات میں ایک ہی وجود، ایک ہی حقیقت اور ایک ہی ماہیت و عنصر جاری و ساری ہے۔ اور انسان و حیوان اور شجر و حجر کے تعینات یکسر اعتباری ہیں۔

اعیانِ ثابتہ پر علامہ کے اعتراضات

کیا معدومات وجود سے بہرہ ور ہیں؟

علامہ کے اعتراضات کو جو اس تصور و فلسفہ پر وارد ہوتے ہیں دو مستقل

Marfat.com

عنوانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ جس کا تعلق اعیانِ ثابتہ کی منطقی و کونی حیثیت سے ہے اور دوسرے وہ جس میں وجودِ مطلق کو فکر و نظر کا ہدف ٹھہرایا گیا ہے۔

اعیان ثابتہ کے تصوّر پر علّامہ کے دو بنیادی اعتراض ہیں:

۱۔ یہ محض معدومات ہیں جنھیں خواہ مخواہ موجود و متحقق سمجھ لیا گیا ہے۔

۲۔ ان کی حیثیت تخلیقی عنصر یا فعال مبداء کی نہیں۔ بلکہ محض ادراک پیشیں کی ہے۔

ابن عربی جنھیں اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں ان کی حیثیت منطقی طور پر ایسے مدرکات کی ہے جنھوں نے عالم خارجی کی بو نہیں سونگھی ہے۔ جن میں وجود کی خصوصیات نہیں ابھری ہیں۔ اور جو ابھی صرف علم و ادراک کی چار دیواری ہی میں محصور ہیں۔ یعنی ان پر تخلیق و ابداع کے آفتاب جہاں تاب نے ہستی اور بقا کی زریں کرنیں نہیں ڈالی ہیں۔ اس صورت میں انھیں ثابت موجود کہنا محض تحکم ہے۔ مذہب اور خالص عقلی نقطۂ نظر سے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شئے موجود ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ایک شئ عالم خارجی میں پائی جاتی ہے اور اس عالم رنگ و بو میں اپنی خصوصیات اور ممیزات کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا "اعیان ثابتہ" کا وجود اسی نوعیت کا حامل ہے۔ ظاہر ہے کہ نہیں! شرعاً اور عرفاً ایسے تصورات پر نہ تو وجود کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور نہ ایسے تصورات پر کوئی حکم ہی لگایا جا سکتا ہے۔ علّامہ کا یہ اعتراض بہت وزنی ہے۔

کونی اور وجودیاتی (ontological) نقطۂ نظر سے 'معدومات' وجود نہیں رکھتے۔ وجود کا اطلاق ان اشیاء پر ہوتا ہے جو محسوس ہیں۔ جن میں تعلیل و تسبیب (causation) کا ہمہ گیر قانون نافذ ہے۔ یا جو متعین خارجی خصوصیات و ممیزات سے متصف ہیں۔ اور عدم کے معنی محض ان اشیاء کی نفی کے ہیں۔ اب اگر ہم معدوم کو بھی ازراہ تفلسف وجود کے کسی نہ کسی مرتبہ پر

فائز قرار دیتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم کھلے ہوئے تناقض (contra diction) کے شکار ہیں۔ اور ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ کوئی شئے کب اور کن حالات میں موجود یا معدوم ہوتی ہے۔ وجود و عدم کی حیثیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے اس مثال پر غور کیجیے۔ فرض کیجیے۔ ہم کہتے ہیں کہ چولھے میں آگ روشن ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ چولھے میں ایک ایسی شئے پائی جاتی ہے۔ جس میں جلانے، تپانے اور کھانا پکانے کی پوری پوری خصوصیات پائی جاتی ہیں جو گرم ہے، تپش و ضوء سے بہرہ مند ہے اور ایک خاص درجۂ حرارت کی حامل ہے۔ اور جب کہتے ہیں کہ چولھے میں آگ نہیں ہے تو اس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ اس نوع کی کوئی چیز چولھے میں پائی نہیں جاتی۔ جس پر آگ کا اطلاق ہو سکے۔ ٹھیک اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ شراب شیشہ و مینا کی زینت ہے تو اس سے مراد ایک مشروب کا شیشہ و مینا میں فی الواقع ہونا ہے۔ جو عقل و خرد کے خرمن پر بجلی بن کر گر سکے۔ جو جسم کی رگ و پے میں سرایت کر سکے۔ اور شرع و اخلاق کے نقطۂ نظر سے جس کے استعمال پر حرمت و امتناع کا حکم لگایا جا سکے۔ لیکن جب ہم کہیں گے کہ شیشہ و مینا یا خم میں شراب نہیں ہے تو اس کے معنی بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتے کہ ایسی کوئی شئی ان ظروف میں پائی نہیں جاتی۔ جس کو شراب و بادہ سے تعبیر کیا جا سکے۔ گویا وجود و ہستی تو ایک حقیقت ہے جو طرح طرح کے احکام و خصوصیات کو مستلزم ہے۔ اور اس کی نفی محض نفی ہے جس کا کوئی تعلق وجود و ہستی سے نہیں ہے۔

معدوم ثابت و متحقق ہے۔ اس بدعت کو اوّل اوّل قدریہ، معتزلہ اور متکلمین شیعہ نے پھیلایا۔ علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک اس کے اصلی موجد ابو علی الجبائی ہیں۔ ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر معدوم ممکن کے وجود کو تسلیم نہ کیا جائے تو وہ شئی جو معدوم ممتنع ہے یا جو امر کان کے باوجود کبھی بھی حیز وجود

میں آنے والی نہیں ہے اس میں اور اس شئی میں تمیز و فرق کیونکر فرض کیا جا سکے گا۔ مزید برآں اس کو قصد و ارادہ کا ہدف کس بنا پر ٹھہرایا جا سکے گا۔ جب کہ قصد و ارادہ تمیز و فرق کا بداہتہً متقاضی ہے۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کا نتیجہ بھی صحیح ہونا چاہیے۔ یعنی تمیز و ارادہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ شئی جسے ہم عالم خارجی کے اعتبار سے معدوم قرار دیتے ہیں علم و ادراک کے دائرے میں متحقق ہے۔

ان لوگوں میں اور ابن عربی کے مسلک میں یہ بیّن فرق ہے کہ یہ لوگ ان معدومات ممکنہ کو ذات حق کا عین قرار نہیں دیتے۔ یہ صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماہیات اشیاء اور اشیاء موجودہ میں فرق ہے۔ ماہیات غیر مخلوق ہیں۔

اعیان کے تصوّر پر ایک اصولی اعتراض

معتزلہ کے اس شبہ کا کیا جواب ہے۔ اس کے بارے میں ہم دوسری تنقیح کے ضمن میں عرض کریں گے۔ یہاں ابن عربی کے تصوّر اعیان کے متعلق ایک اصولی غلطی کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں جس کی طرف حضرت علاّمہ کا ذہن منتقل نہیں ہو پایا وہ یہ ہے کہ "اعیانِ ثابتہ" کا مفروضہ دراصل اس لغزش فکر پر مبنی ہے کہ یہ عالم رنگ و بو اور یہ دلستانِ حیات صرف جزئیات، افراد یا اشخاص سے تعبیر ہے۔ جو پہلے سے عالم عدم میں فرداً فرداً ثابت اور تحقق پذیر تھے، اور اللہ تعالےٰ نے ان کے ظہور و احداث کے لیے صرف اتنا ہی کیا ہے کہ ان مفرد تصورات پر وجود کی ایک چادر اوڑھا دی ہے اور بس۔ حالانکہ یہ عالم صرف افراد یا جزئیات ہی سے تعبیر نہیں بلکہ اس میں ایسے زمانی و مکانی علائق (relations) یا مقولات (categories) بھی ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک شئی یا فرد و جزئیہ صرف ایک فرد یا جزئیہ ہی نہیں رہتا بلکہ ایک ہی جزئیہ یا فرد ہزاروں اور لاکھوں روپ دھار لیتا ہے۔ اور اس پر بھی

اس میں اختتام و نہایت کا کوئی تصوّر پیدا نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک میز یا ایک کرسی ایک ہی میز یا ایک ہی کرسی نہیں بلکہ رنگوں کا اختلاف، قد و قامت کی بوقلمونی نسبت و اضافت کی کثرت اور زمان و مکان کی نسبتیں ایسی چیزیں ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک میز اور ایک کرسی لاتعداد صورتوں میں متشکل ہوتی چلی جاتی ہے۔ اور کسی بھی شکل و صورت کو آخری نہیں کہا جا سکتا۔

کائنات سے متعلق اگر یہ تجزیہ درست ہے تو علم الٰہی کو راکد و ثابت اور پہلے سے ڈھلا ڈھلایا ماننے کے بجائے حرکی (dynamic) اور ترقی پذیر ماننا پڑے گا۔ یاد رہے کہ افلاطون کے نظریہ "مثل" پر بعینہٖ یہی اعتراض پیش کر کے ارسطو نے اس بحث کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا تھا۔

کیا اعیان کی حیثیت ایک فعّال تخلیقی عنصر کی ہے؟

۲۔ کیا ان اعیانِ ثابتہ کی حیثیت ایک مستقل فعال تخلیقی عنصر کی ہے؟ یا انھیں صرف ایسے ادراکاتِ پیشین سے تعبیر کرنا چاہیے کہ جن کے مطابق کائنات کے جملہ ظہورات کو ترتیب پانا اور خلعت وجود سے آراستہ ہونا ہے۔ ان دونوں میں فرق و امتیاز کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے یوں فرض کیجیے کہ اوّل الذکر صورت میں اعیانِ ثابتہ کی حیثیت مبداء فعّال کی ہے۔ اور کائنات کا ایک ایک ظہور مجبور ہے کہ اسی کیفیت اور نہج کے ساتھ اس عالم ایجاد میں جلوہ گر ہو، جس کیفیت و نہج کے ساتھ وہ ان اعیان کے ساتھ وابستہ ہے۔ ثانی الذکر صورت کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ اس عالم کون و مکان میں اللہ کے ارادہ اور قدرت سے ظہور پذیر ہوتا ہے اس کا پہلے سے اللہ تعالےٰ کو علم ہے۔ زیادہ واضح تر تعبیر میں یوں کہیے کہ اللہ تعالےٰ کو جن جن چیزوں کو پیدا کرنا اور ایجاد و تخلیق سے سطح وجود پر ابھارنا ہے ان کو وہ پہلے سے جانتا ہے۔

Marfat.com

پہلی صورت میں اعیانِ ثابتہ کی حیثیت ایسی علّتِ تامہ کی قرار پاتی ہے جس کے پائے جانے کے بعد معلولات کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور دوسری صورت میں علّت مستقل بالذات علم نہیں بلکہ اس کی ذات اقدس ٹھہرتی ہے اور وہ اس کا قصد و ارادہ ٹھہرتا ہے کہ جس کی بدولت "معلوم" حدودِ عدم سے نکل کر حیزِ وجود میں داخل ہوتا ہے۔ اول الذکر صورت میں علاوہ اس کے کہ اللہ تعالےٰ کو مجبور ماننا پڑتا ہے تخلیق و ابداع کے بارہ میں یہ عقدہ دشوار تر حل نہیں ہو پاتا کہ کائنات کی اس ترتیب ظہور کو جو اعیان کی شکل میں پہلے سے موجود ہے ضروری کس نے ٹھہرایا ہے۔ اور واجب الوجود کے سوا اور کون مبدا و اساس ہے جس نے اس کو ایک خاص اور متعین نہج و اسلوب بخشا ہے۔ ایسا نہج اور اسلوب جو اس حد تک ضروری، لازمی اور اٹل ہے کہ خود اللہ تعالےٰ بھی مجبور ہے کہ اس ترتیب کو قائم رکھے اور اشیاء کو اسی ترتیب اور نظم و نسق کے ساتھ پیدا کرے جس طرح کہ ان کا پیدا ہونا مقدر ہے۔ اس بنا پر علامہ اگر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس طرح اللہ تعالےٰ کے لیے بھی ایک طرح کا جبر فرض کرنا پڑتا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے۔

اس بحث کے ضمن میں علامہ نے مندرجہ ذیل تنقیحات کی طرف خصوصیت سے اشارہ کیا ہے۔

۱۔ علم تخلیق و ابداع کا باعث نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا دائرہ اثر ممتنعات تک کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ مثلاً ہم یاقوت کا ایک پہاڑ فرض کر سکتے ہیں۔ اور پارہ کے ایسے سمندر کو فکر و تصوّر کی سطح پر ابھار سکتے ہیں کہ جس میں پانی کا ایک قطرہ نہ ہو۔ اسی طرح ہماری قوت متخیّلہ سونے کا انسان اور پتھر کا بنا ہوا گھوڑا فرض کر سکتی ہے۔ یہی نہیں اس میں شرطیات تک داخل ہیں۔ جیسے مثلاً قرآن حکیم میں ہے:

Marfat.com

ولو علم الله فیھم خیراً لاسمعھم (انفال ۲۳)۔ اگر خدا ان میں نیکی دیکھتا تو ان کو سننے کی توفیق بخشتا۔

لو کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا (انبیاء ۲۲) اگر آسمان اور زمین میں خدا کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان درہم برہم ہو جاتا

سوال یہ ہے کہ آیا ان چیزوں کا تحقق بھی عالم خارجی میں ممکن ہے۔

۲۔ ان لوگوں کے فکر و نظر کی جو اعیان کے قائل ہیں اصلی لغزش یہ ہے کہ یہ تمیز علمی اور وجود و ثبوت خارجی میں جو بیّن فرق ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھ پاتے۔ تصورات و مدرکات کا درجہ علم میں ممیز و محقق ہونا اور بات ہے اور ان کا عالم آب و گل میں ثابت و موجود ہونا شئ دیگر۔ تمیز و تحقق وجودِ شئ یا ثبوت شئ کو مستلزم نہیں۔ یہ دونوں "وصف" عالم خارجی سے متعلق ہیں۔

۳۔ یہ حضرات اس بات کی وضاحت نہیں کر پاتے کہ اعیان ثابتہ جو ہمارے نزدیک محض معدومات ہیں وجود کی سطح پر ابھرتے کیونکر ہیں؟ کیا تخلیق و ابداع کی شکل میں یا کسی دوسری صورت میں۔ اگر تخلیق و ابداع کی شکل میں ابھرتے ہیں تو جھگڑا ختم ہو جاتا ہے۔ یہی ہم بھی کہتے ہیں۔ اور اگر کوئی دوسری صورت ہے تو اس کو علم و فن کی پختی اور واضح زبان میں بیان کرنا چاہیے۔ تجلی، ظہور، فیضان اور انساع ایسی اصطلاحیں ہیں جو مجمل، غیر واضح، اور غیر متعین ہیں۔

۴۔ اعیان ثابتہ کا فلسفہ اپنی تہہ میں شدید قسم کا تناقض لیے ہوئے ہے جو یہ ہے کہ اگر اللہ تعالےٰ کو ہم "علیم" مانتے ہیں تو یہ تقاضائے علم چاہتا ہے کہ اسے ان تمام مقدرات پہلے سے ادراک ہو جن کو وہ اپنے ارادہ و حکمت سے سطح وجود پر اجاگر کرنا چاہتا ہے۔ جب کہ "اعیان ثابتہ" کا تصور اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کا علم مستقل بالذات اور مستغنی نہ ہو بلکہ تغیراتِ کونیہ کے اس اٹل اور حتمی نقشے سے مستعار ہو کہ جسے بہر حال معرضِ وجود میں

آتا ہے۔[1]

وجود مطلق۔ کیا کلیات خارج میں پائے جاتے ہیں؟

وجود مطلق پر جو اعیان کے بعد صوفیاء کے نزدیک نظریۂ وحدت الوجود کی ضروری اساس ہے علامہ کے اعتراض کی نوعیت اصولی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر اس عالم پر حقیقت پسندانہ نظر ڈالی جائے تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ یہاں زید، بکر، اور عمرو کا وجود تو ہے مگر اس "مطلق انسان" کا کہیں پتہ نہیں چلتا جو کروڑوں انسانوں میں مشترک بھی ہو اور پھر ان سب سے الگ تھلگ اپنا مستقل بالذات وجود بھی رکھتا ہو۔ یہاں ایک متعین فرس، متعین شیر، اور متعین شاہین تو پایا جاتا ہے مگر مطلق فرس، مطلق شیر، اور مطلق شاہین کا کہیں وجود نہیں۔ اسی طرح یہاں روپے اور آنے ٹکے کی تقسیم تو حقیقی ہے مگر وہ "سکہ" کہیں دکھائی نہیں دیتا جو ان سب کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔

غرض یہ ہے کہ دنیا افراد، جزئیات اور اشخاص سے تعبیر ہے (یا ارسطو کی زبان میں اس پر مقولات کا اور اضافہ کر لیجیے) مگر کلیات کا کہیں وجود نہیں ہے ان کا وجود محض ذہن و فکر کا انتزاع ہے۔ اور اگر کائنات کے بارہ میں یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے لازمی معنی یہ ہیں کہ یہاں ہر ہر موجود اپنی خصوصیات اور ممیزات کے ساتھ تو قطعی پایا جاتا ہے۔ مگر وہ "وجود مطلق" جو ہر تقید سے آزاد ہو، اور ہر تعین سے گریزاں ہو کہیں پایا نہیں جاتا۔

۱۔ علم کے بارہ میں ان تمام تنقیحات و نکات کے لیے دیکھیے حقیقۃ الاتحادیین او وحدۃ الوجود، علامہ ابن تیمیہ، مطبوعہ المنار، مصر، ص ۶۱، ۶۹، ۷۱، ۸۳، ۱۰۷

علامہ کا یہ اصولی الٰہیات و منطق کے اس پرانے جھگڑے پر مبنی ہے کہ کلیات وجود خارجی سے بہرہ مند ہیں یا نہیں۔ علامہ نے اس سلسلہ میں اسمیین (nominalist) کے موقف کی پرزور تائید کی ہے اور اپنی متعدد کتابوں میں اس حقیقت کو نئے نئے انداز سے بیان کیا ہے کہ "کلیات" کا استخراج ذہن و فکر کی اس عادتِ تعمیم و انتزاع کا رہین منت ہے وہ جب متعدد افراد کو یکساں اور ایک ہی نوعیت کا حامل محسوس کرتا ہے تو اس اشتراک کو واضح کرنے کے لیے ایک مفہوم کلی تراش لیتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ مفہوم کلی سچ مچ عالم خارجی میں پایا بھی جاتا ہے۔

علامہ نے اشتراک کی اس انتزاعی نوعیت کو بیان کرتے ہوئے اس باریک نکتہ کی طرف بھی توجہ دلائی ہے کہ تمھاری نظریں اس تماثل پر تو بلاشبہ پڑتی ہیں جن کی وجہ سے مختلف افراد و جزئیات کو ایک مخصوص رشتہ میں منسلک کیا جاتا ہے، مگر اس محسوس حقیقت کو پا لینے میں ناکام رہتی ہیں کہ اس تماثل و اشتراک کے یہ معنی بھی ہیں کہ اگرچہ ان کا شمار ایک خاص عنوان کے تحت ہوتا ہے تاہم ان میں کا ہر ہر فرد دوسرے فرد سے قطعی مختلف اور مستقل بالذات وجود کا حامل بھی ہے۔ ان کی اصل عبارت یوں ہے:

بل ھذا الاشتراك فی الاسماء العام الکلی کالاشتراك فی الاسماء التی یسمیھا الخاۃ اسماء الجنس ویقسمھا المنطقیون الی جنس ونوع وفصل وخاصۃ وعرض عام فالاشتراك فی ھذا الاسماء ھو مستلزم لتباین الاعیان وکون احد المشترکین لیس ھو الاخر۔ (۱)

اس مفہوم کلی کا اشتراک و تماثل اسی انداز کا ہے جیسے نحوی "جنس"

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ ص ۷۴

کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ اور منطقی اسی مفہوم کلی کو جنس، نوع، فصل، خاصہ، اور عرض عام کے خانوں میں تقسیم پذیر قرار دیتے ہیں۔ ان ناموں میں اشتراک و تماثل اس حقیقت کو مستلزم ہے کہ ان کے افراد جدا جدا امیزات کے حامل ہیں۔ اور یہ کہ ان میں کا کوئی فرد بھی بعینہٖ وہ نہیں ہے جو دوسرا ہے۔

کلیات کے وجود خارجی سے متعلق بحث و نزاع کا مکمل نقشہ "اہل منطق کی واماندگیاں" کے ضمن میں ہم سپرد قلم کر چکے ہیں جس کا اعادہ ہرگز نہیں چاہیے۔ تاہم اتنا ضرور کہے دیتے ہیں کہ علامہ کے اس تجزیہ سے کہ عالم صرف جزئیات ہی سے تعبیر ہے نظریۂ وحدت الوجود کی یقیناً بیخ کنی ہو جاتی ہے۔ اور وجود مطلق کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے فی الواقع کوئی منطقی اساس باقی نہیں رہتی لیکن اس سے جمالیات، سائنس اور اخلاق و مذہب کا فلسفہ خیر و شر بھی شدید طور پر مجروح ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اگر حسن و جمال کا کوئی معروضی وجود نہیں ہے تو کسی شئے کو حسین و جمیل کیونکر ٹھہرایا جائے گا۔ اگر خیر و شر کا کوئی کلی پیمانہ پایا نہیں جاتا تو کسی خاص "نیکی" اور متعین "شر" کی توجیہہ کس طرح کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کائنات میں قوانین فطرت کی ہمہ گیری کو تسلیم نہ کیا جائے تو جزئیات کا یہ بے جوڑ اور انمل ڈھیر کسی ایسے علم و انکشاف کا موجب کیونکر ہو سکے گا جو کلیات کی معروضیت ہی کی بدولت سطح ذہن پر ابھر سکتا ہے۔

نظریۂ وحدت الوجود میں اخلاقی تناقض کی نشاندہی!

بحث نامکمل رہے گی اگر ہم یہ نہ بتائیں کہ علاوہ ان منطقی اور خالص حکیمانہ اعتراضات کے جو وحدت الوجود کے اس تصوّر پر وارد ہوتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کی ژرف نگاہی ان تناقضات کو بھانپ لینے میں بھی قاصر نہیں

Marfat.com

رہی جن کا تعلق خالص اس کے عملی پہلوؤں سے ہے۔ اور حقیقتاً یہی وہ پہلو ہیں جو دین و اخلاق کے نقطۂ نظر سے زیادہ درخور اعتنا رہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب کائنات کا ذرہ ذرہ عین باری تعالےٰ ہے تو پھر عبد و معبود اور تابع و متبوع کا فرق بالکل مٹ جاتا ہے۔ پھر شرائع اور اخلاق کی اہمیتیں کلیتہً ختم ہو جاتی ہیں۔ اور خیر و شر میں کوئی حقیقی اور معروضی تفریق باقی نہیں رہتی۔ پھر نہ صرف شر عین خیر، اور خیر عین شر ہو جاتا ہے بلکہ شریر اور عاصی بھی کوئی غیر نہیں رہتا بلکہ معاذ اللہ خدا ہی کا ایک روپ قرار پاتا ہے۔ پھر وہ جو شراب پیتا ہے اور جو اس پر حد عائد کرتا ہے دونوں کا کردار یکساں ہے۔ یہی نہیں اس عقیدہ میں جو خاوند کی اطاعت شعار اور وفادار ہے، اور اس بیسوا میں جو برسر بازار عصمت و عفاف کا سودا کرتی ہے، فرق و امتیاز کے حدود قائم نہیں رہتے۔ اگر وہی ذات ان تقیدات میں جلوہ فرما ہے اور وہی انسان کے ان تمام کرداروں میں ظاہر و باہر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ظلم و جور، فسق و فجور، اور گناہ و معصیت کا یہ سارا تماشہ اسی کی ذات کی وجہ سے ہو رہا ہے۔ وہی اس کا سبب ہے وہی مسبب ہے۔ وہی علت ہے اور وہی معلول۔ کمال الدین المراغی جو تلمسانی کے ہم عصر اور بلند پایہ صوفی ہیں ان کا کہنا ہے کہ وحدت الوجود کے حامی عمل کے اس تناقض کو نہ صرف سراہتے ہیں بلکہ عین توحید قرار دیتے ہیں۔ اور یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن نے بھی معاذ اللہ توحید و شرک کے حدود بیان نہیں کیے۔ اس سلسلہ میں ان کے جو تاثرات ہیں ان کو لفظ بہ لفظ علامہ نے نقل کیا ہے:

قال قرات علی العفیف التلمسانی من کلامہ شیئاً فرایتہ مخالفاً للکتاب والسنۃ فلما ذکرت ذلک قال القرآن لیس توحیداً بل القرآن کلہ شرک و من اتبع القرآن لم یصل الی التوحید۔ قال فقلت لہ ما الفرق عندکم بین

الزوجۃ والاجنبیۃ الاخت والکل واحدٌ۔ قال لافرق بینھما عندنا۔ وانما ھؤلآء المحجوبون اعتقد وحرامًا فقلنا ھو حرام علیھم عندھم واما عندنا۔ فما ثم حرام (۱)

انھوں نے کہا میں نے عفیف تلمسانی کے سامنے وحدت الوجود کے حامیوں کے کلام کا کچھ حصہ پڑھا اور اس کو کتاب وسنّت کے خلاف پایا۔ اس کا جب میں نے اس سے تذکرہ کیا تو اس نے کہا کہ قرآن میں توحید کب ہے؟ وہ تو شرک سے بھرا پڑا ہے۔ اور جو شخص قرآن کی پیروی کرے گا وہ کبھی بھی توحید کو نہیں پا سکے گا۔ اس پر میں نے اس سے دریافت کیا کہ تم لوگوں کے ہاں کے ہاں بیوی، اجنبی عورت اور بہن میں کیا فرق ہے؟ جب کہ یہ سب ایک ہی وجود کی شاخیں ہیں۔ اس نے کہا ہم تو ان میں کوئی فرق قائم نہیں کرتے۔ مگر جب یہ حقیقت سے محروم لوگ کہتے ہیں کہ یہ حرام ہیں تو ہم بھی کہہ دیتے ہیں ہاں تمھارے لیے حرام ہیں۔ ورنہ جہاں تک ہمارے مسلک کا تعلق ہے یہاں سرے سے حلال وحرام کی تفریق غلط ہے۔

اس سے اندازہ لگائیے کہ عقیدہ وتصوّر کے اس غلو نے کیسے کیسے تناقضات کو اسلامی معاشرہ میں پھیلا رکھا تھا۔ اس مرحلہ پر صرف یہ کہہ دینا کافی ہے، کہ اباحت وگمراہی کی یہی وہ بدترین صورت تھی جس نے علاّمہ ابن تیمیہ کی غیرتِ دینی کو ابھارا اور مجبور کیا کہ وہ اس غیر اسلامی طرز فکر کی پُرزور اور بھرپور تردید کریں۔

زیر بحث مسئلہ کا اصل حل

لیکن ذرا ٹھہریئے۔ مسئلہ وحدت الوجود کی نزاکت اور پیچیدگی اس سے

۱۔ حقیقہ مذہب الاتحادیین، علاّمہ ابن تیمیہ، ص ۱۲۱

Marfat.com

زیادہ وضاحت کی متقاضی ہے۔ ہمارے نزدیک تصویر کا یہ صرف ایک رخ تھا۔ دوسرا رخ یہ ہے کہ صوفیاء نے وحدت الوجود کے جس تصور کو اپنایا ہے وہ فلسفیانہ وحدت الوجود سے قطعی مختلف ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کے اعتراضات کا ہدف جو تصور ہے اس سے یقیناً حلول، اباحت ترکِ عمل اور جبر کے داعیے ابھرتے ہیں، اور اس حد تک ان کی تنقید بالکل بجا، برمحل اور صحیح ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ صوفیاء کی تاریخ، احوال اور مواجید سے اس امر کی تائید نہیں ہو پاتی کہ اس تصور نے لازماً ان میں برائیوں کی تخلیق کی ہے اور زندگی کے بارے میں اس فاسقانہ رجحان کی پرورش کی ہے۔ بلکہ اس کے برعکس اس گروہ کے اخلاق و سیرت کے سرسری مطالعہ سے یہ چونکا دینے والی حقیقت فکر و نظر کے سامنے آتی ہے کہ ان لوگوں کی اخلاقی و روحانی سطح کس درجہ اونچی ہے۔ اور یہ حضرات خواہشاتِ نفس کی غلامی سے کس درجہ آزاد ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی صورت میں پاکبازوں کا یہ طائفہ عروسِ دنیا کی اداہائے عشوہ و ناز کا اسیر ہونے والا نہیں۔ یہ حضرات جب وحدت الوجود کا نعرۂ مستانہ بلند کرتے ہیں تو ان کا مطلب کسی فلسفہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ ان کی غرض و غایت یہ ہوتی ہے کہ بجز اللہ تعالےٰ کی ذات گرامی کے اور کوئی شئے حسن و کمال کے وصف سے متصف نہیں ہے۔ اور یہ کہ ان کی محبت اور ان کا اللہ تعالےٰ سے تعلق خاطر تصورِ غیر کو کسی عنوان برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں۔ یہ دیانتداری کے ساتھ محسوس کرتے ہیں کہ اس عالم رنگ و نکہت اور معشوق ہزار شیوہ میں حسن اور نکھار و دلآویزی اور رنگا رنگی صبح ازل ہی کی تجلیات کا پرتو اور انعکاس ہیں۔ ورنہ ان کی اپنی طبیعت، اپنا مزاج اور فطرت ہرگز اس لائق نہیں ہے کہ محبوبی کے ان نمونوں کو سطحِ وجود پر نمایاں کر سکے۔ ان کے ہاں شخصیت کا تصور یکسر مفقود ہے۔ انا کی نمود اور پندار قطعی غائب

ہے۔ ان کا مشاہدہ یہ ہے کہ جو شخص جس حد تک اپنی فانی و محدود انا، کو اس کی سرمدی اور غیر محدود انا، میں گم کر دینے کی کوشش کرے گا اسی حد تک وہ زندگی، ارتقار اور روشنی سے بہرہ مندی حاصل کر سکے گا۔ اس سلسلہ میں ان لوگوں کی عبارتوں سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیے جن سے حلول و اتحاد کی بو آتی ہے۔ کیونکہ یہ خود بھی ان شطحیات کو در خورِ اعتنار نہیں جانتے۔ ان سے ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ الفاظ و پیرایۂ بیان کی مجبوریوں کے باوجود اپنی وارداتِ محبت کی تشریح کریں۔ اور یہ بتائیں کہ عشق و محبت کی وادی پُرشوق میں ایک مقام ایسا بھی آتا ہے جہاں سالک اپنی ذات کو بھول جاتا ہے اور اس کی وسیع و بیکراں ذات میں جذب ہو جاتا ہے۔ ان اصحاب حال حضرات کی عبارتوں میں تمنطق و نحو کے تقاضوں کے مطابق معانی و مطالب ڈھونڈنا عبث ہے۔ یہاں تو کچھ ذوق و وجدان کی رہنمائی ہی میں آگے بڑھنا مفید ثابت ہو سکے گا۔ ولیم جیمز william James نے اس ضمن میں کتنی اچھی بات کہی ہے۔ اگر کوئی شخص ایسے کان نہیں رکھتا جو نغمہ و آہنگ کے لطائف سے آشنا ہوں اور ایسا تاثر پذیر دل نہیں رکھتا۔ جس نے احوال و واردات کی لذتوں کو کبھی نہ آزمایا، یا چکھا ہو تو ایسی صورت میں یہ توقع رکھنا کہ یہ شخص موسیقی کی سحر آفرینیوں کو سمجھ سکے گا یا قلب و ذہن کی سرمستیوں میں علم و عرفان کی جھلک پا سکے گا قطعی فضول ہے۔

ہم ابن تیمیہ نے برخود غلط صوفیار کی عبارتوں پر جو منطقی گرفت کی ہے اس کی استواریوں کے دل سے قائل اور قدرداں بھی ہیں۔ مگر نہایت ادب سے دو باتیں کہنا چاہتے ہیں۔

ایک یہ کہ تصوف کا اثر کمال بعینہٖ وہ ہے جو مذہب کا ہے۔ جس طرح اس کی تعبیر و عمل میں عظیم تر تفاوت پایا جاتا ہے، ٹھیک اسی طرح

Marfat.com

تصوّف کی تشریح و وضاحت میں بھی نمایاں تفاوت ہے۔ چنانچہ اس میں جہاں ایسے متوازن، صحیح العقیدہ اور عاشق صادق حضرات کا ایک ہجوم نظر آتا ہے جو اسلام کی ایک ایک ادا اور حکم پر جان نچھاور کر دینے کے لیے طیار ہے اور جن کے عمل و اخلاص سے خود اغیار بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے وہاں ایسے گمراہ، بر خود غلط اور اباحت پسند اشخاص کی بھی کمی نہیں جو اپنے افکار و اعمال کے اعتبار سے تصوّف کی بدنامی کا باعث ہوئے ہیں۔

ہمیں صرف یہ دیکھنا چاہیے کہ کسی فکر و عقیدہ کا صحیح تر اور موزوں تر محمل کیا ہو سکتا ہے۔ نہ یہ کہ اس نے تعبیر و عمل کی کن کن گمراہیوں کو اختیار کیا ہے۔

دوسرے یہ کہ ذہن و فکر کی منطق کے علاوہ ایک منطق ذوق و وجدان کی بھی ہے۔ جس کو الفاظ و حروف اور اشکال و مقدمات کی صورت میں بیان کرنا مشکل ہے۔ اس کا تعلق کچھ مفاہیم، معانی اور لطائف سے ہے۔ جو اقوال و احوال کے مجموعی مطالعہ سے حاصل ہوتے ہیں۔

ہمیں کہنے دیجیے کہ وحدت الوجود کی یہ تشریح یقیناً غلط ہے۔ یہ عالم کون و مکان عین ذات ہے۔ یا ذات نے اپنی بے کرانی کو افراد و جزئیات کی تنگنائے میں محصور کر دیا ہے اس لیے کہ ذات کا مفہوم منطقی طور پر ایسا تعین چاہتا ہے۔ اور ایسے تمیز کا طالب ہے کہ جسے کسی طرح بھی افراد و جزئیات کے عمومی سانچوں میں ڈھال دینا ممکن نہیں۔ ابن عربی کے فلسفہ وجود میں یہی وہ تناقض ہے جس نے اس کے فلسفہ کو بے حد پیچیدہ بنا دیا ہے۔ ایک طرف تو وہ باری تعالےٰ کو ایک محدود و متعین ذات قرار دیتا ہے جس کی تمنائے اظہار و تجلی نے انسانی قالب کو چنا اور منتخب کیا ہے۔ اور پھر انسانوں میں جس درجہ ایک حسین و جمیل عورت اس کے حسن و جمال کا ٹھیک ٹھیک مظہر ہو سکتی ہے اور کوئی شے نہیں۔ دوسری طرف وہ اسی

Marfat.com

ذات کو ہر ہر شئے میں متجلی اور ظہور پذیر مانتا ہے۔ یہ دو باتیں قطعی متضاد، اٹل اور بے جوڑ ہیں۔ ذات نہ صرف واضح تر تقید چاہتی ہے بلکہ دوسری اشیاء سے امتیاز اور علیحدگی کی بھی متقاضی ہے۔ اس بنا پر ہم محدثین کے اس تصور کو بالکل حق بجانب ٹھہراتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ بائن عن الخلق، عالم کی گہما گہمیوں سے الگ تھلگ عرش پر مستوی ہے۔ اس تصوّر کو ہم غیر فلسفیانہ تو کہہ سکتے ہیں مگر غیر منطقی نہیں کیونکہ وصف و نعت کے یہ سب پہلو ذات کے مضمرات میں داخل ہیں۔ اگر اللہ تعالےٰ کو ایک ذات فرض کیا جائے تو پھر وحدت الوجود کے لیے قطعی کوئی منطقی اساس قائم نہیں رہتی۔ ہاں اگر اس کو ذات تسلیم نہ کیا جائے بلکہ ایک ایسی حقیقت فرض کیا جائے جو علم، حکمت اور رحمت و ربوبیت کی جملہ کارفرمائیوں کے ساتھ کائنات میں جاری و ساری ہے تو یہ اس نظریے کی صحیح صحیح تشریح ہوگی۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ خالق و مخلوق میں تعلق و رشتہ کی نوعیتیں ایسی نہیں جو بُعد، بے گانگی اور کائنات سے علیحدگی پر دلالت کریں۔ بلکہ کچھ اس طرح کی ہیں کہ جن سے قرب، نگرانی، اور براہِ راست تو و د ربوبیت کا اظہار ہوتا ہے۔

عارف رومی نے کیا اسی حقیقت کی طرف اشارہ نہیں کیا

اتصال بے تکیف بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس

جاری و ساری خدا کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ یہ عالم خدا ہے۔ یا اس کا کوئی حصّہ یا فرد الوہیت کا سزاوار ہے۔ اسی طرح اس کا یہ مطلب بھی نہیں لینا چاہیے کہ اللہ تعالےٰ اس عالم میں سمٹا ہوا اور محدود و منحصر ہے۔ بلکہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ ہر ہر شئے کے ساتھ اس کا قریبی اور براہِ راست تعلق ہے اور یہی تعلق و اتصال ہر ہر شئے کی تخلیق و نمود کا ضامن و متکفل ہے۔ جاری و ساری خدا سے مقصود یہ ہے کہ نہ تو تخلیق و آفرینش کا یہ تماشہ ایسا ہے جو صرف اس کے حدود علم و تصور ہی کے اندر جلوہ فگن ہو۔ اور ہر طرح کی معروضیت اور

خارجی وجود سے محروم ہو۔ اور نہ اس کی حیثیت ایسے صانع و مصنوع کی ہے کہ جن کو زمان و مکان کے فاصلوں نے جدا جدا اور الگ الگ کر رکھا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت ایسے داخلی عنصر کی ایسے باطنی کارفرما اور نفس شئے میں داخل و نہاں تخلیقی جوہر کی ہے جو باہر رہ کر نہیں بلکہ ہر ہر شئے کی رگ و پے میں سما کر اور اندر رہ کر ایک تربیت و پرورش کے کار عظیم کو انجام دینے میں مصروف ہے۔

ولایت کا قابلِ اعتراض تصوّر

ابن عربی کے سلسلہ الٰہیات میں ولایت و نبوّت کی تشریح بظاہر حد درجہ قابل اعتراض ہے۔ فص حکمت میں کلمہ عزیریہ کے سلسلہ میں اس نے تصریح کی ہے کہ ولی کا درجہ پیغمبر کے درجہ سے فائق تر ہے۔ ولایت کو یہ "فلک محیط" قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صفت اللہ کے اسم "ولی" سے ماخوذ ہے۔ لہٰذا جس طرح اللہ تعالیٰ کی ولایت دنیا و آخرت میں جاری رہنے والی ہے اسی طرح اس کے مقبول بندوں کی ولایت بھی غیر منقطع اور دائمی ہے۔ بخلاف نبوّت کے کہ اس کے تقاضے ختم ہو چکے۔ اس لیے اب آنحضرتؐ کے بعد کوئی شخص بھی نبوّت کے منصب پر فائز ہونے والا نہیں!

وحی محمد صلی اللہ علیہ وسلم قد انقطعت فلا نبی بعدہٗ،

اور تشریع و رسالت کا سلسلہ آں حضرتؐ پر ختم ہو گیا۔ آپؐ کے بعد اب کوئی نبی نہیں! (۱)

۱۔ فصوص الحکم۔ ابن عربی، مرتبہ ابو العلاء العفیفی، فص حکمۃ قدریہ فی کلمۃ عزیریہ ص ۱۳۴

Marfat.com

اور نبوّت کا یہی پہلو اس کے نزدیک ایسا ہے جس سے ولایت کی برتری و تفوق ثابت ہوتا ہے۔ زیادہ تفصیل اس کی اس عبارت میں مذکور ہے

انک تعلم ان الشرع تکلیف باعمال مخصوصۃ نھیٌ عن افعال مخصوصۃ ومحلھا ھذہ الدار فھی منقطعۃ و الولایۃ لیست کذالک

تمھیں معلوم ہے کہ شریعت اعمال مخصوص کی تکلیف دینی سے تعبیر ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا تعلق صرف دنیا سے ہے۔ لہذا یہ انقطاع پذیر ہے لیکن ولایت کا انداز یہ نہیں۔ یہ آخرت میں بھی جاری و ساری رہنے والی ہے۔

یعنی نبوّت کا تعلق تو بہرحال تہذیب و تمدن کی گتھیوں کو سلجھانے سے ہے۔ شرع و تقنین سے ہے یا معاشرہ کی اصلاح اور تنزیہ سے ہے جس کا دائرۂ عمل صرف دنیا تک محدود ہے۔ مگر ولایت کا معاملہ اس سے مختلف ہے یہ اللہ تعالےٰ سے تعلق و رشتہ کی ایسی نوعیت کا نام ہے جو آخرت میں بھی ازدیاد درجات کا باعث ہے۔ لہذا جہاں تک فضیلت و برتری کے ان دو پہلوؤں کا سوال ہے ولایت کی اہمیتوں کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں!

اس تصوّر پر علّامہ کا مواخذہ

نبوّت و ولایت کی اس تشریح پر علّامہ ابن تیمیہ کا مواخذہ یہ ہے کہ

۱۔ فصوص الحکم۔ ابن عربی، مرتبہ ابوالعلاء العفیفی، فص حکمۃ قدریہ فی کلمۃ عزیریہ ص ۱۳۶

Marfat.com

یہ فضائل و مناقب کی اس ترتیب کے سراسر منافی ہے جو قرآن و سنت میں بصراحت مذکور ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے انبیاء علیہم السلام بزرگی اور کمال کی اس بلندی پر فائز ہیں جس میں کوئی بھی غیر نبی ان کا شریک و سہیم نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد ان لوگوں کا مقام ہے جنھوں نے صدیقیت کے ذروۂ عالیہ تک پرواز کی ہے۔ پھر ان عاشقانِ پاک طینت کا درجہ ہے جنھوں نے اپنے خون سے اسلام کے گلستانِ فکر کو سینچا ہے۔ اور ان سب کے بعد ان صلحاء امّت کا رتبہ ہے جنھوں نے انبیاء علیہم السلام کی ہدایات کو عمل و کردار میں سمونے کی عمر بھر سعی کی ہے۔

فاولئك مع الذين انعام الله عليهم من النبيين و الصّديقين والشهداء والصّالحين۔ نساء ۶۹

صوفیاء کی ذہنی مجبوری

فضائل و مناقب کی یہ ترتیب اس درجہ صحیح، مسلّمہ اور بجا ہے کہ اس پر اعتراض کی کوئی گنجائش ہی نہیں نکل سکتی۔ بالخصوص تمام نوع انسانی پر انبیاء کی برتری اور تفوق کا مسئلہ تو اس درجہ جانی بوجھی حقیقت ہے، کہ صحیح العقیدہ مسلمانوں میں اس بارے میں قطعی دو رائیں نہیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ صوفیاء کی آخر ذہنی و فکری مجبوریاں کیا ہیں اور انھوں نے کن اسباب و وجوہ کی بنا پر ولایت کے اس تصوّر کی حمایت کی ہے۔ ابن عربی کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے سامنے دو متعین حل طلب سوال تھے۔

۱۔ اگر ختم نبوّت کا عقیدہ صحیح ہے اور یقیناً صحیح ہے تو پھر فیضان ربوبیت کی ہمہ گیریوں کی شکل کیا ہوگی۔ اور ذوق عبودیت یا قرب و اتصال کے ان عاشقانہ داعیوں کو کس منطق کی رو سے روکا جائے گا جن کا مدار و محور محبتِ الٰہی ہے۔ واضح تر لفظوں میں کیا ختم نبوّت کے اس عقیدہ سے ان لوگوں

Marfat.com

کی ہمت شکنی تو نہیں ہوتی جو دیانتداری سے سمجھتے ہیں کہ اس کے فیوض و تجلیات گوناگوں کا سلسلہ کبھی ختم ہونے والا نہیں۔

۲۔ تصوّف کا عملی تقاضہ یا نتیجہ ہمیشہ اس صورت میں مترتب ہوتا ہے کہ سالک دنیا کے تمام مشاغل سے دست کش ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ وعظ و تذکیر اور تعلیم و تعلم ایسے خالص دینی کام بھی اس کی عنان توجہ کو اپنی طرف ملتفت نہیں کر پاتے۔ یہ حبس لذت و کیف کو ذکر الٰہی میں محسوس کرتا ہے اور لطف و عنایت کی جس دولت پر فکر و تدبر اور استغراق و مجاہدہ سے قابو پاتا ہے اس کے آگے ہر شئے کو ہیچ سمجھتا ہے۔

دریافت طلب یہ امر ہے کہ اس طرح کی زندگی سے کیا سالک ان فضائل سے محروم نہیں ہو جاتا جن کا تعلق حیات اجتماعیہ کی برکات سے ہے۔ علم و معرفت کی ضیا افروزیوں سے ہے۔ سیاست اور خلافت کے کار عظیم یا تہذیب و تمدن کے اصلاحی و تکمیلی پہلوؤں سے ہے۔

ابن عربی کے نزدیک اس آخر الذکر اشکال کا حل تصوّر ولایت میں پوشیدہ ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ خود پیغمبر کی زندگی کے دو پہلو ہیں۔ ایک وہ جس کا تعلق اللہ سے ہے۔ اور اس کے اسماء و صفات میں تدبر و تعمق سے ہے۔ دوسرا وہ جس کا تعلق بندوں کی اصلاح و تعمیر اور تزکیہ و تطہیر سے ہے۔ تعلق کی پہلی نوعیت ولایت کہلاتی ہے اور دوسری نوعیت نبوّت۔ ظاہر ہے کہ تعلق باللہ کا پہلو تعلق بالناس کے پہلو سے بہر حال افضل، اکمل اور بہتر ہے۔ اس لیے اگر کوئی سالک سیر الی اللہ میں ہمہ تن مشغول اور و مستغرق ہے۔ اور کار دنیا سے غافل اور امور دنیا میں متساہل ہے۔ تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس طرح وہ نسبتہً زیادہ بہتر اور اعلیٰ مشغلے میں مصروف ہے۔ اس مرحلے پر اس نکتہ کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ ابن عربی ولایت کو نبوّت ہی کا ایک پہلو قرار دیتا ہے اس کا حریف

اور متقابل نہیں سمجھتا۔ جیسا کہ اس نے اس کی خود تصریح کی ہے۔

ختمِ نبوّت کا اشکال اور اس کا حل

اوّل الذکر اشکال جو ختمِ نبوّت کی وجہ سے ابھرتا ہے ابن عربی کے نزدیک کہیں زیادہ اہم اور لائق توجہ ہے کیونکہ اس سے رہ نوردانِ معرفت کی کمر ہمت ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہے۔ اندیشہ ہی نہیں اس کے الفاظ میں

وھذا الحدیث قصم ظھور اولیاء اللہ (۱)

گویا اس حدیث نے اولیاء اللہ کی کمر توڑ ہی دی ہے۔

ابن عربی کے نزدیک مسئلہ ختم نبوّت کی تین جہتیں ہیں۔ ایک جہت اللہ تعالےٰ کے فیضانِ ربوبیت کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اب اس کی نوازشیں اور الطاف ہائے گوناگوں آئندہ کسی شخص کو لائق تخاطب نہیں قرار دیں گے دوسری جہت بندگی اور ذوقِ عبودیت کی ہے۔ اس سلسلہ میں حل طلب یہ بات ہے کہ کیا اس کے بندوں پر ختمِ نبوّت کے بعد ارتقائے روحانی کے تمام دروازے بند کر دیے گئے ہیں۔ تیسری جہت اخلاق، تمدن اور مسائل حیات سے متعلق ہے۔ اس باب میں بھی یہ بات خلش پیدا کرتی ہے کہ آیا ختم نبوّت کا یہ مفہوم ہے کہ آئندہ فقہ و تقنین کے لیے فکر و نظر کو کوئی زحمت برداشت نہیں کرنا پڑے گی۔

ابن عربی کے نزدیک ان تینوں مشکلات کا حل یہ ہے کہ ولایت کے اس تصوّر کو تسلیم کر لیا جائے جو ہم پیش کرتے ہیں یعنی یہ مان لیا جائے کہ اللہ تعالےٰ کی نگاہِ کرم اب بھی اپنے بندوں کو کشف کے ذریعہ علوم و معارف

۱۔ فص عزیریہ، ص ۱۳۵

Marfat.com

سے بہرہ مند کرتی رہتی ہے۔ اور شریعت و رسالت کی تکمیل کے باوجود اب بھی ذوقِ عبودیت اس لائق ہے کہ ارتقاء روحانی کی غیر مختتم منزلوں کو برابر طے کرتا چلا جائے۔ ختم نبوت کے معنی اس کے نزدیک صرف یہ ہیں کہ اب اور کوئی مشرع آنے والا نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اب کوئی ایسا شخص نہیں آئے گا جس کا قول و فعل شریعت قرار پائے۔ یا جو تہذیب و تمدن کے نئے پیمانوں کی تشریح کرے۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں کہ اجتہاد کی طرفہ طرازیاں باقی نہیں رہیں۔ ولایت کو انہی معنوں میں ابن عربی ازراہ تجوز نبوت عام سے تعبیر کرتا ہے[1] کہ اس کے فرائض میں فقہ و تقنین کے پیمانوں کو دریافت کرنا یا بذریعۂ کشف پالینا بھی ہے۔ کہ جن کی مدد سے معاشرہ کی پیچیدگیوں کو حل کیا جائے۔

فابقی لھما النبوۃ العامۃ التی لاتشریع فیھا وابقی لھم التشریع فی الاجتھاد فی ثبوت الاحکام (۱)

سو خدا نے ختم نبوت کے بعد ان کے لیے نبوت عامہ کی نعمت کو باقی رکھا ہے جس میں کہ تشریع کے لوازم نہیں ہوتے۔ ہاں ان کے لیے جس تشریع کو باقی رکھا ہے وہ وہ ہے جس کا تعلق اجتہاد و مجتہد سے ہے کہ جس کو وہ ثبوت احکام کے سلسلہ میں کام میں لاتا ہے۔

غیر تشریعی نبوّت کی وضاحت

بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے ہم اس غلط فہمی کو دور کر دینا چاہتے ہیں

۱۔ دیکھیے یہی فص عزیریہ، ص ۱۳۵

۲۔ ایضاً

الحجج النقلیہ والعقلیہ ص ۱۱۷

Marfat.com

کہ ابن عربی غیر تشریعی نبوّت کو آنحضرتؐ کے بعد جاری سمجھتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ولایت کو وہ نبوّتِ عامہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں مگر تعبیر کا یہ انداز قطعاً مجازی معنوں پر مبنی ہے۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ وہ اس اجتہاد پر بھی لفظ "تشریع" کا اطلاق بلا محابہ جائز سمجھتے ہیں جو قطعاً مصطلح 'تشریع' کے دائرہ میں داخل نہیں۔ کیونکہ اجتہاد سے مراد جیسا کہ خود ابن عربی نے وضاحت کر دی ہے اثبات احکام ہے تشریع احکام نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ ابن عربی کی ذہنی مجبوریوں سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ ان کے نزدیک ولی یا اولیاء کا یہ مفہوم بالکل نیا، عجیب و غریب اور غیر قرآنی ہے کہ وہ محدث ہو۔ اور کشف و مکالمہ سے بہرہ مند! احادیث میں بھی ولی یا اولیاء کا اطلاق ان معنوں پر کہیں نہیں ہوا۔ قرآن نے صرف اتنا کہا ہے:

علیٰ ان اولیاء اللہ لاخوف علیھم ولاھم یحزنون یونس ۶۲

اور اس کا سیدھا سادہ مطلب یہ ہے کہ جو شخص بھی مومن ہے اور اتقاء سے متصف ہے وہ ولی ہے۔ اور یقین و اطمینان کی ایسی سطح پر فائز ہے جہاں خوف و خطر کی حکمرانی نہیں۔

رہا یہ سوال کہ ذوقِ عبودیت کی فراوانیاں اور اللہ تعالےٰ کی ربوبیت و رحمت کے تقاضے ایک طرح کے فیضان اور مخاطبہ کے متقاضی ہیں تو علامہ کو اس سے مطلق انکار نہیں۔ مگر اصطلاح شرع میں ایسے شخص کا نام محدث ہے جس کا نہ تو دوسروں سے افضل ہونا ضروری ہے۔ اور نہ یہ ضروری ہے کہ بصورت تحدیث جو علوم و فنون اس کو عطا کیے جائیں وہ قطعی اور بہر حال یقین افروز ہوں۔

کما ثبت فی الصحیحین عن النبی صلی علیہ وسلم انہ قال

"انہ کان فی الامم قبلکم محدثون فان یکن فی اُمتی فعمر" فھذا الحدیث یدل علیٰ ان اول المحدثین من ھذہ الامۃ عمر وابو بکر افضل منہ اذھوا لصدیق والمحدث وان کان یلھم ویحدث من جھۃ اللہ فعلیہ ان یعرض ذالک علی الکتاب والسنۃ (۱)

جیساکہ آنحضرتؐ سے صحیحین میں مروی ہے۔ آپؐ کا ارشاد ہے کہ تم سے پہلی قوموں میں محدث ہوتے تھے سو اگر میری امت میں کوئی محدث ہے تو وہ عمر ہے۔"

اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ عمرؓ پہلے محدث ہیں۔ حالانکہ ابو بکرؓ کا درجہ ان سے بڑھ کر ہے۔ کیونکہ وہ صدیق بھی ہیں اور محدث بھی۔ محدث کو اگر اللہ کی طرف سے الہام و تحدیث سے نوازا جائے تو اسے چاہیے کہ اس کو تصدیق کی غرض سے کتاب اللہ اور سنت پر پیش کرے۔

تعلق باللہ اور تعلق بالناس ایک ہی کردار کے دو پہلو ہیں۔ خلوت کی شرعی حیثیت

ریاضت و مجاہدے اور خلوت گزینی سے ایک عارف کے قلب پر جن علوم و معارف کا فیضان ہوتا ہے ان کی ٹھیک ٹھیک شرعی و عقلی حیثیت کیا ہے، اس کی تفصیل بیان کرنے سے قبل ضروری ہے کہ ہم تصوّف کے اس تجرد آفرین رجحان کے بارہ میں علامہ ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر واضح کر دیں جو دین کے ٹھیٹھ تقاضوں سے انحراف پر منتج ہوتا ہے۔

علامہ نے اس موضوع پر ایک متعین رسالہ 'العبادات الشرعیہ' کے نام

۱۔ الحج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۱۸

سے لکھا ہے۔ جس میں ان تمام خطرات، مفاسد اور برائیوں کی نشاندہی کی گئی ہے جو راہبانہ طرز عبادت سے ابھرتی ہیں۔ ان کے نزدیک انبیاء کی عملی زندگی میں تعلق باللہ اور تعلق بالناس کی تفریق غیر حقیقی ہے۔ جس کا ثبوت خود آنحضرتؐ کی حیات طیبہ ہے۔ آپؐ سے بڑھ کر کس نے قرب الٰہی کی منزلوں کو طے کیا ہے لیکن اس کے باوجود کبھی بھی آپؐ نے روزمرہ کے دینی و اجتماعی فرائض کو چھوڑ کر ذکر و فکر کے علیحدہ مشغلوں کو اختیار نہیں کیا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ آپؐ نے جہاں نمازوں، دعاؤں اور اذکار میں خشوع و خضوع اور تضرع و احسان کے بہترین نمونے پیش کیے ہیں وہاں تعلیم و تزکیہ، اور ملت کی تنظیم و اصلاح کے اجتماعی فرائض کو بھی نہایت حسن و خوبی سے ادا کیا ہے۔ یہی نہیں حق کی حمایت میں تلوار بھی اٹھائی ہے۔ اور شجاعت و بہادری کے جوہر بھی دکھائے ہیں۔ اپنی پوری زندگی میں تعلق باللہ اور تعلق بالناس کے رجحانات کہیں بھی الگ الگ دکھائی نہیں دیتے بلکہ فکر و عمل کے دونوں دھارے ایک ساتھ اور پہلو بہ پہلو بہتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اور توازن و جامعیت کا یہی تو وہ حسین و جمیل نقشہ ہے جس پر اسلام کو دوسرے مذاہب سے امتیاز حاصل ہے کہ اس میں دین و دنیا کی مصنوعی تفریق کو روا نہیں رکھا گیا ہے۔

خلوت کے جواز پر عموماً لوگ اس تحنث سے استدلال کرتے ہیں۔ جو آپؐ نے غار حرا میں اختیار فرمایا۔ علامہ کہتے ہیں کہ یہ نبوت سے پہلے کا واقعہ ہے اور اس وقت کا عمل ہے جب شریعت کا ظہور نہیں ہو پایا تھا اور فرائض و واجبات کے اجتماعی تقاضے نکھر کر سامنے نہیں آئے تھے۔ سوال یہ ہے کہ نبوت کے بعد آپؐ نے کیا کبھی بھی ملی و اجتماعی فرائض سے دامن کشاں رہ کر عبادت کے اس انداز کو اپنایا یا پسند کیا۔ یا خلفائے راشدین میں سے کسی نے اس انداز عبادت و زہد کو اپنانے کی کوشش کی۔

Marfat.com

خود آنحضرتؐ کو عمرۃ القضا میں فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر کئی کئی دن غار حرا کے قریب رہنے کا اتفاق ہوا مگر آپؐ نے ایک مرتبہ بھی اس اولیں خلوت کدہ کا قصد نہیں فرمایا۔

علامہ اس حقیقت کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ خلوت میں زہد و ذکر کی زندگی لازماً تعلق باللہ پر منتج ہوتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس انداز عبادت میں یہ خدشہ ہے کہ کہیں احوال رحمانی اور احوال شیطانی باہم گڈمڈ نہ ہو جائیں اور سالک احوال شیطانی کو کیفیات و تجلیات سمجھ کر گمراہ نہ ہو جائے۔

خلوت و تجرد کی زندگی پر علامہ کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے بالعموم اور آنحضرتؐ نے بالخصوص اس طریق کی تلقین نہیں کی۔ اور یہ نہیں بتایا کہ فرائض و واجبات کے شرعی و دینی طریق کے علاوہ ان بدعی وسائل کی بھی کوئی اہمیت ہے یا روح کے تزکیہ و تطہیر کے سلسلہ میں ان کو آزمانا بھی کسی درجہ میں ضروری ہے"[1]

نامناسب نہ ہوگا اگر ہم اس مرحلہ پر خلوت کے بارہ میں دو ضروری باتیں عرض کر دیں۔ ایک یہ کہ خلوت گزینی کا یہ رجحان اہل تصوف میں دائمی کردار کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ اس کی حیثیت ریاضت و مجاہدہ کے لیے محض بمنزلہ ایک شرط کے ہے۔ جس سے مقصود یہ ہے کہ ایک صوفی تخلیہ اخلاق کے سلسلہ میں کچھ فرصتیں چاہتا ہے۔ اور ایسے اوقات فراغ کا طالب ہوتا ہے کہ جن میں یہ یک سوئی اور دل جمعی کے ساتھ اپنی کمزوریوں پر غور کر سکے۔ اپنے ذوق عبودیت کو چمکا سکے۔ اور ذکر و عبادت سے قلب و ذہن کو آراستہ کر سکے۔

اور پھر جب تربیت کا یہ مقصد پورا ہو جاتا ہے تو اس کے لیے ضروری

۱۔ تلخیص رسالہ العبادات الشرعیہ مرتبہ علامہ ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر

Marfat.com

ہو جاتا ہے کہ خلوت و تجرد کے اس زندان سے نکلے اور خلق اللہ کی اصلاح کے درپے ہو۔

دوسری چیز جس کی بہت سے بلند پایہ صوفیاء نے تصریح کی ہے یہ ہے کہ خلوت کے معنی لازماً خلوت مکانی کے نہیں بلکہ عین مصروفیات کے عالم میں ایسے پرسکون لمحوں کو چرا لینے یا پا لینے کے ہیں جن میں ایک سالک دنیا سے دین کی طرف اور مخلوق سے خالق کی طرف لوٹ سکے۔ اور تہذیب و تمدن کی گہما گہمی اور رونق سے قطع نظر کر کے توجہ و التفات کے رخ کو اپنے آقا و مولا کی طرف موڑ سکے۔ خلوت و جلوت کے ان دونوں پہلوؤں کا ہم قران رہنا اس لیے ضروری ہے تاکہ نہ تو دنیا کے مشاغل تصوف و سلوک کی راہ میں حائل ہو سکیں اور نہ ذکر و فکر کے مشغلے تہذیب و تمدن کی تیز رفتاریوں کو روک ہی سکیں۔ شاید قرآن نے اس آیت میں اسی پاک نہاد گروہ کا ذکر کیا ہے:

الذین یذکرون اللہ قیاماً و قعوداً و علیٰ جنوبھم و
یتفکرون فی خلق السمواتِ والارض (آل عمران ۱۹۱)

جو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے ہر حال میں خدا کو یاد کرتے ہیں۔ اور آسمان اور زمین کی پیدائش میں غور کرتے ہیں۔

اختلاف و نزاع کا تیسرا نکتہ کشف رازی و سہروردی کی تعبیر!

کیا کشف علم و ادراک کا یقینی سرچشمہ ہے؟ اور کیا سالک کا قلب و ذہن عبادت و مجاہدہ سے معرفت کی ایسی سطح پر فائز ہو جاتا ہے جہاں حقائق کونیہ و شرعیہ کے رازہائے درون پردہ ان پر منعکس ہونے لگیں؟ اختلاف و نزاع کا یہ تیسرا نکتہ ہے جس نے علامہ ابن تیمیہ کی طباعی اور ذہانت کو

Marfat.com

خصوصیت سے صوفیاء کے خلاف ابھارا اور آمادۂ پیکار کیا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے کن کن خطرات اور مفاسد کی نشاندہی کی ہے اور منطق و حکمت کے کن کن جواہر پاروں کو بساط بحث پر بکھیرا اور سجایا ہے، ان کو تفصیل کے ساتھ پیش کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ نفس مسئلہ کے بارہ میں اختصار سے کچھ عرض کر دیا جائے۔

لغۃً کشف کے معنی کھولنے یا کسی حقیقت کو واضح کرنے کے ہیں۔ فلسفہ و تصوف کی اصطلاح میں اس سے مراد سکر و سرمستی کے ایسے لمحے ہیں جب کسی شخص کی محدود "انا" پھیل کر غیر محدود "انا" سے اپنا رشتہ استوار کر لیتی ہے۔ اور ایسے عجیب و غریب حقائق و کیفیات سے اسے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ عام حالات میں جن سے دوچار ہونا ممکن نہیں!

کیا فی الواقع ایسا ہونا ممکن ہے؟ یا واضح تر لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ کیا غیب کے ان خزائن تک ظلوم و جہول انسان رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ کشف تحقیق و طلب کی اسی خلش کا مثبت جواب ہے۔

حالت کشف تک سالک کس طرح اور کیوں پہنچتا ہے۔ اس کو رازی نے فلسفہ کے رنگ میں اور سہروردی نے تصوف کی اصطلاحوں میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

رازی کہتے ہیں:

فاذا بلغت الریاضات حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق علیه۔ کانما بروق تومض الیه [1]

جب ریاضت و مجاہدہ کی کیفیتیں ایک خاص حد تک پہنچ جاتی ہیں تو سالک

۱۔ لباب الاشارات، مصنفہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی۔ طبعہ ثانیہ مطبع الخانجی مصر، ص ۱۲۱

نورِ حق کی جلوہ آرائیوں سے بہرہ مند ہوتا ہے۔ اس کے یہ لمحے اتنے مختصر ہوتے ہیں اور اس تیزی سے گذر جاتے ہیں کہ گویا اس کے سامنے کچھ بجلیاں سی چمک گئی ہیں۔

العارف قد یخبر عن الغیب ویدل علیٰ امکانہ وجوہ اجمالیۃ

احدھا لما رایناہ الانسان قد یعرف الغیب حال المنام لم یبعد ان یقع مثلہ حال الیقظۃ

وثانیھا۔ حصول ذلک الجمع فی الیقظۃ کالعمیا التی حکی البوالبرکات البغدادی حالھا

وثالثھا۔ ان قد دللنا علیٰ ان الحوادث الارضیۃ مستندۃ الی الحرکات السماویۃ المستندۃ الی النفس۔ التی ھی عالمۃ بالکلیات والجزئیات فتلک النفس ھی السبب لھذہ الحوادث الارضیۃ ..... ثم دللنا ان النفس الناطقۃ جوھر مجرد لھا ان تنتقش بما فی العالم النفسانی من النفس بجسب الاستعداد زوال الحائل (۱)

عارف کبھی کبھی امورِ غیب کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔ اس کے امکان پر چند اجمالی دلائل یہ ہیں

۱۔ جب ہمارا یہ مشاہدہ ہے کہ انسان نیند کے عالم میں غیب کو پالینے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو بیداری کی حالت میں اس کا وقوع پذیر ہونا مستبعد نہیں۔

۲۔ یہ کیفیت عام بیداری میں بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ

۱۔ لباب الاشارات، مصنفہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی۔ طبعہ ثانیہ مطبع مصر، ص ۱۲۱

Marfat.com

ابوالبرکات بغدادی نے ایک نابینا عورت کے بارہ میں بیان کیا ہے

۳- ہم بدلائل یہ ثابت کر چکے ہیں کہ حوادث ارضیہ، ان حوادث سماویہ کا نتیجہ ہیں کہ جن کا اصل سبب نفس ہے۔ جو کلیات و جزئیات کو اپنے احاطہ علم میں لیے ہوئے ہے۔ پھر اس چیز کو بھی ہم دلائل کی روشنی میں ثابت کر چکے ہیں کہ نفس ناطقہ جوہر مجرد سے تعبیر ہے۔ اور اس میں وہ تمام کیفیات ارتسام پذیر ہو سکتی ہیں جو اس نفس میں جلوہ کناں ہیں۔ استعداد شرط ہے۔ اور یہ ضروری ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی مانع نہ ہو۔

امکان کشف پر دلائل کی نوعیت

جس طرح تصوّف اللہ تعالےٰ کے فیوض ربوبیت سے استفادہ کا قائل ہے۔ اسی طرح فلسفہ بھی عقل فعال سے ربط و تعلق کو علم و ادراک کا ایک منبع قرار دیتا ہے۔ چنانچہ رازی جب یہ کہتے ہیں کہ ریاضت و مجاہدہ سے قلب اس قابل ہو جاتا ہے کہ نور حق کی جلوہ آرائیوں کا مہبط قرار پا سکے تو وہ اسی فلسفہ کی ترجمانی کرتے ہیں۔ ان کا یہ دعوےٰ تین دلائل پر مبنی ہے:

۱- پہلی دلیل صرف امکان کو ظاہر کرتی ہے۔ کون نہیں جانتا کہ خواب میں ایک عنصر ایسا رمزیاتی (symbolic) بھی ہوتا ہے جو تعبیر طلب ہوتا ہے۔ یعنی اس میں آئندہ وقوع پذیر ہونے والے واقعات و حالات کی ایک نمایاں جھلک ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر اطلاع علی الغیب کی صلاحیتیں نفس انسان میں نہیں ہیں تو خواب میں ذہن ان کو افسانہ و تصوّر کے رنگ میں کیونکر دیکھ لیتا ہے۔

۲- دوسری دلیل کا تعلق مشاہد و جبر سے ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے

کہ ایسے اشخاص بھی پائے جاتے ہیں جو مستقبل کے بارہ میں حیرت انگیز طور پر ٹھیک ٹھیک باتیں بتا دیتے ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نفسِ انسان کا بیداری کے عالم میں علمِ پیشین سے بہرہ مند ہونا نہ صرف ممکن ہے بلکہ عین واقعات کے بھی مطابق ہے۔

۳۔ اگر پرانی، دوراز کار رفتہ طبیعیاتی اصطلاحوں کو حذف کر دیا جائے تو تیسری دلیل سے دو باتیں بہر حال ثابت ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ اس عالم کون و مکان کے جملہ تغیرات پہلے سے علم کی سطح پر کہیں موجود ہیں۔ دوم یہ ہے کہ نفس انسانی جو اپنی اصل فطرت میں مجرد اور غیر مادی ہے ریاضت و مجاہدہ سے دوبارہ تجرید کے اس مقامِ اصلی کو پالیتا ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علم الٰہی کے اسرار اس پر منکشف ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔

اسی حقیقت کو سہروردی نے یوں بیان کیا ہے:

وھذا الذی ذکرہٗ اصل عظیم کبیرٌ فی الباب و سر عفلہ عن حقیقتہ من اھل السلوک والطلاب وذلک ان المجتھدین والمتعبدین سمعوا عن سلف الصالحین المتقدمین وما منحوا بہ من الکرامۃ وخوارق العادات فابدأ نفوسھم لا تزال تتطلع الیٰ شی من ذٰلک فیحبون ان یرزقوا ذلک ولعل احدھم یبقی منکسر القلب متھما لنفسہ فی صحۃ عملہ حیث لم یکاشف بشیٔ من ذٰلک ولو علموا سر ذٰلک لھان علیھم الامر فیعلم ان اللہ یفتح علی بعض المجاھدین الصادقین من ذٰلک باباً والحکمۃ فیہ ان یزدادوا بما یریٔ من خوارق العادۃ فاثار القدرۃ تفنناً فیقوی عزمہٗ علی ھذہ الزھد فی الدنیا ——

..... وقد یکون بعض عبادہٖ یکاشف بصدق الیقین

ویرفح عن قلبہ الحجاب وسن کرشف بصدق الیقین
اغنی بذلك عن رویۃ خرق العادات ..... (۱)

یہ چیز جس کا انھوں نے ذکر کیا ہے اس باب میں بہت بڑی بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ ایسا راز ہے جس کو پا لینے میں اہل سلوک اور طالبان حق نے غفلت برتی ہے۔ بات یہ ہے کہ مجاہدہ و عبادت کے شائقین نے صلحائے متقدمین کے بارہ میں سن رکھا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے انواع و اقسام کی کرامات اور خوارق سے نواز رکھا تھا۔ اس سے ہمیشہ ان لوگوں کے دلوں میں شوق چٹکیاں لیتا رہتا ہے اور یہ چاہتے ہیں کہ اے کاش انھیں بھی ان خوارق سے بہرہ مند کیا جاتا۔ اور شاید اگر انھیں مکاشفہ کے اس انعام سے نہ نوازا جاتا تو یہ شکستہ قلب رہتے اور اپنے اعمال کی صحت سے متعلق انھیں بدگمانیاں سی رہتیں۔

اور اگر کرامات اور مکاشفہ کا راز ان پر کھل جائے تو معاملہ بالکل آسان ہو جائے کہ اللہ تعالےٰ مجاہدہ و ریاضت کو صدقِ دل سے انجام دینے والوں پر کبھی کبھی خوارق کا کوئی باب وا کر دیتا ہے تاکہ یہ جب ان انعامات کو دیکھیں، ان خوارق اور عجیب و غریب آثار قدرت کا مشاہدہ کریں تو ترک دنیا پر ان کا عزم اور قوی ہو کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اللہ کے بعض بندوں کو مکاشفہ کے ذریعے صدق یقین کے مقام پر فائز کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں شک اور تردد کے تمام حجابات اٹھ جاتے ہیں۔ جس کو یہ مقام حاصل ہو جائے وہ خوارق و کرامات کی طلب سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

سہروردی مکاشفہ کے سلسلہ میں تین اہم نکات کی تشریح کرنا چاہتے

۱۔ عوارف المعارف۔ بحوالہ قاعدۃ فی المعجزات والکرامات۔ رسالہ ابن تیمیہ ص ۸

Marfat.com

ہیں۔ ایک یہ کہ مکاشفہ اس بات کی علامت ہے کہ اللہ تعالےٰ کا سلوک اپنے بندوں سے غفلت و بے گانگی پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کی رحمتیں، اس کی ربوبیت اور فیوض التفات ہمیشہ ایسے اشخاص کی تلاش و جستجو میں رہتے ہیں جو اس کی طرف رغبت و شوق کے قدم بڑھا سکیں۔ لہٰذا ایک سالک کے دل میں اس کی طلب و آرزو غیر طبعی نہیں ہے۔ بالخصوص جب یہ دیکھتا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے سلف صالحین میں متعدد حضرات کو اس التفاتِ خاص سے نوازا ہے تو اس کے دل میں مکاشفہ و کرامات کے لیے بے اختیار خواہش و تمنا کے داعیے ابھرنا شروع ہو جاتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ کرامات و خوارق کے اس ظہور کا بنیادی مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس طرح طالبانِ حق کا شوقِ عبادت اور بڑھے اور عبودیت و بندگی کے جذبات میں اور اضافہ ہو۔ یعنی مکاشفہ و کرامات کی یہ لذتیں سالکانِ طریقت کے دلوں کو دنیا کے لذائذ کی طرف سے برگشتہ اور بے نیاز کر دیں۔

تیسرا نکتہ سلوک و معرفت کی راہ پر گامزن ہونے والوں کے لیے بمنزلہ ایک مژدۂ جانفزا کے ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ عبادت و زہد اور مجاہدہ و سعی کی اصل غرض و غایت یہ ہونا چاہیے کہ سالک کو یہ یقین حاصل ہو کہ وہ جس منزل کی طرف رواں ہے وہ صحیح ہے۔ جس معبودِ حقیقی کو اپنی زندگی کا نصب العین ٹھہرائے ہوئے ہے وہ برسرِ حق ہے۔ اور یہ کہ اس کو پانے اس کے قرب و حضوری سے بہرہ مند ہونے کی غرض سے جس زہد و ورع کو اس نے اپنا رکھا ہے وہ ہر طرح کے شک و تردد سے بالا ہے۔

یہ یقین اگر حاصل ہو جائے تو تنہا یہ اتنی بڑی نعمت، اتنا بڑا خارقہ، اور عظیم کرامت ہے کہ اس کے بعد اور کسی شئے کی حاجت نہیں رہتی۔ یعنی اس عالم سفلی میں اس سے بڑھ کر اور کیا معجزہ ہو سکتا ہے۔ کہ اللہ کا ایک بندہ دولت کو چھوڑ کر، عزت و جاہ کو ترک کر کے، اور دنیا و مافیہا سے دست کش ہو کر اس

Marfat.com

کی تلاش، طلب اور عشق الٰہی میں سرگرداں ہے۔ اور یقین رکھتا ہے کہ اس کا یہ سودا ہرگز خسارہ کا سودا نہیں ہے۔

وجدان وحدس منبع ادراک کی حیثیت سے

رازی و سہروردی کے ان بیانات پر ہم کوئی اضافہ کرنا نہیں چاہتے۔ ہاں اتنا البتہ کہیں گے کہ سائنس سے پیدا شدہ مزعومات کا طلسم اب ٹوٹ رہا ہے۔ اور علم وادراک کو جو ان لوگوں نے حسیات و تجربہ کے محدود و تنگ زنداں میں محصور سمجھ رکھا تھا اس کے خلاف اب اچھا خاصا ردعمل علمی حلقوں میں رونما ہونے لگا ہے۔ اور پڑھے لکھے اور ذوق سے آشنا حضرات بغیر کسی جھجک اور تامل کے اس حقیقت کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ جہاں استقرار و تخریج کے قاعدے ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور فکر و استدلال کا اشہب رواں تھک ہار کر بیٹھ جاتا ہے وہاں اکثر وجدان وحدس (intuition) کی تیز رفتاریاں ایک ہی جست میں حقائق و معارف کو پالینے میں کامیاب ہو جاتی ہیں۔ یہی نہیں تاریخ شاہد ہے کہ علوم و فنون کے ارتقاء میں وجدان وحدس کا جو عظیم حصہ ہے وہ صغریٰ و کبریٰ پر مشتمل مقدمات کا نہیں۔ اسی حقیقت کو متغیر اسلوب یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ فکر و نظر کے گوہر ہائے یک دانہ اکثر بغیر کسی قصد و ارادہ، اور ترتیب موضوع و محمول کے سطح وجدان پر خود بخود چمکے اور علم وادراک کا عنوان بنے ہیں۔

ہمارے نزدیک وجدان وحدس ذہن و قلب کی محض ایک خصوصیت (quality) ہے۔ اور اس کی خصوصیات ابھی ایسی بھی ہیں کہ جنھیں معرض ظہور میں آنا اور دنیائے مادیت میں ہلچل مچانا ہے۔ اے کاش کائنات مادی کی طرفہ طرازیوں پر مٹا ہوا اور عجائب آفاق سے مرعوب اور متحیر انسان انفس وارواح کی پُر بہار وادیوں کی طرف بھی کبھی عنان توجہ کو پھیر سکے۔ اور دیکھ سکے کہ اس کے

Marfat.com

لطائف وخوارق کا کیا عالم ہے۔ نیز وہ اس بات کا مشاہدہ کر سکے کہ اس کی پہنائیوں میں جو ایٹم، پنہاں ہیں ان میں قوت و قدرت کی کتنی مقدار مضمر ہے۔ ضرورت ایسے پڑھے لکھے صوفیاء کی ہے جو تصوف و سلوک کے جملہ تجربات سے براہِ راست دوچار ہوں۔ پھر اس کے نتائج، ثمرات اور کشوف کو علم و فن کی واضح، مرتب اور سمجھ میں آنے والی زبان میں بیان کر سکیں۔

یہ ضرورت اس وقت زیادہ اہمیت اختیار کر لیتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ متصوفانہ لٹریچر میں واردات و حالات کے لیے جس پیرایہ بیان کو اختیار کیا گیا ہے وہ حد درجہ غیر واضح، ناکافی اور غلط فہمیاں پیدا کرنے والی زبان پر مبنی ہے۔ اس لیے جب تک موجودہ علوم و فنون میں منتہی ہوئے حضرات اس لذت سے آشنا نہیں ہوں گے۔ اور ان احوال و کشوف کا علمی سطح پر تجزیہ نہیں کریں گے تصوف رموز و اسرار (symbols) کی حد سے آگے بڑھ کر اس پوزیشن کو حاصل نہیں کر سکے گا کہ یقین و وضاحت کے ساتھ کوئی بات کہہ سکے۔

کشف کی قطعیت پر علامہ کے اعتراضات

علامہ ابن تیمیہ کشف کے منکر نہیں۔ اور نہ افاضہ و تحدیث ربوبیت کی اہمیتوں ہی سے ناواقف ہیں۔ ان کے نزدیک جو چیز قابل اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ بعض صوفیاء نے کشف کو علم و ادراک کا قطعی ذریعہ ٹھہرا رکھا ہے۔ حالانکہ وہ قطعی نہیں۔ اور بعض نے تو غنوصیت (Gnosticism) کے حامی حکماء کی تقلید میں اس کو علوم نبوّت کے حریف کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ کشف ایک نوعیت کا روحانی اجتہاد ہے۔ پھر جس طرح اجتہاد اپنی تگ و تاز اور نتائج کے اعتبار

Marfat.com

سے قطعی نہیں ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح کشف میں بھی لغزش وخطا کا امکان برابر لگا رہتا ہے۔ شرائع میں قطعیت اور حزم ویقین صرف علوم نبوّت کا حصہ ہے:

والمحدث ان کان یلھم ویحدث من جھۃ اللہ تعالیٰ فعلیہ ان یعرض ذلک علی الکتاب والسنۃ فانہ لیس بمعصوم۔ کما قال ابوالحسن الشاذلی۔ قد ضمنت العصمۃ فیما جاء بہ الکتاب والسنۃ ولم تضمن العصمۃ فی الکشوف والالھام[1]

محدث کو اگرچہ اللہ تعالےٰ کی طرف سے الہام وتحدیث کی نعمتوں سے نوازا جاتا ہے تاہم اس کے لیے ضروری ہے کہ ان چیزوں کو کتاب اللہ اور سنت رسول کی کسوٹی پر اچھی طرح پرکھ کر دیکھ لے اس لیے کہ صوفی کبھی بھی مقام عصمت پر فائز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ابوالحسن شاذلی نے تصریح کی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے کتاب وسنت کی عصمت کا ذمہ تو لیا ہے کشوف الہامات کی عصمت کا نہیں۔

کشف کی قطعیت پر علّامہ نے ایک اور پہلو سے بھی حملہ کیا ہے۔ ان کا دعوےٰ ہے اور بالکل بجا دعوےٰ ہے کہ صحابہ بالخصوص حضرت صدیق رضؓ اور فاروق رضؓ کا درجہ اولیاء سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے علوم دین کو براہِ راست مشکوٰۃ نبوّت سے حاصل کیا۔ جب کہ ان صوفیاء کے مبلغ علم کی حیثیت محض ثانوی درجہ کی ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان حضرات نے اپنے اجتہادات کو کبھی بھی حرفِ آخر قرار نہیں دیا۔ اس سلسلہ میں حضرت عمر رضؓ کا یہ ارشاد کس درجہ تواضع اور حقیقت لیے ہوئے ہے۔

ما یدری عمر اصاب الحق ام اخطاء۔ ۱۲

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۱۰ ۲۔ ایضاً

عمر نہیں جانتا کہ اس نے حق کو واقعی پالیا۔ یا اس سے خطا و سہو کا ارتکاب ہوا۔

علامہ غالی قسم کے صوفیاء کی اس تعلی سے پوری طرح آگاہ ہیں کہ اولیاء کا علمی ماخذ براہ راست اللہ تعالےٰ کی ذات گرامی ہے جب کہ انبیاء شرائع کو ملائکہ یا جبریل امین کی وساطت سے حاصل کرتے ہیں۔

ان کا کہنا ہے کہ صحیح قسم کے ولی کے لیے تو ضروری ہے کہ وہ پیغمبر کی وساطت ہی سے دینیات کا علم حاصل کرے۔ اور پیغمبر ہی کے نقش قدم پر چل کر قرب حضوری کے مرحلے طے کرے۔ اور پھر اگر ولایت کے ساتھ ساتھ اسے تحدث و مکالمہ کے شرف سے بھی بہرہ مند کیا گیا ہے تو اس کی صحت و استواری کو جانچنے کے لیے کتاب اللہ اور سنت رسول پر اسے پیش کرنا لازمی ہے

فان الولی لا یاخذ عن اللہ الا بواسطۃ الرسول اللہ وان کان محدثا قد القی اللہ شیٔ وجب علیہ ان یزنہ بما جاء بہ الرسول من الکتاب والسنۃ (۱)

ولی تو رسول کے ذریعہ ہی دین کی نعمتوں سے مالا مال ہوتا ہے۔ اور اگر وہ محدث ہے اور اس پر کسی حقیقت کا القاء ہوا ہے تو لازم ہے کہ اس القاء کی قدر قیمت کتاب اللہ اور سنت رسول کی روشنی میں متعین کرے۔

علامہ کا ذہن نبوت و ولایت کے حدود و امتیاز کے سلسلہ میں بالکل صاف ہے۔ ان کے نزدیک علم و ادراک کا وہ قطعی سرچشمہ اور ہدایت و ارشاد کا وہ یقینی منبع جس کا تعلق لوگوں کی اصلاح و تزکیہ سے ہے انبیاء علیہم السلام کے ساتھ خاص ہے۔ اور اس باب میں کوئی ولی اور کوئی قطب و بدل ان کا شریک اور ساجھی نہیں۔ اسی طرح اس سلسلۃ الذہب کی آخری کڑی محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے کہ جن کے فیوض و تربیت کی وسعتیں تقرب الی اللہ کی تمام شکلوں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہیں۔ لہذا کسی شخص کو حق حاصل نہیں کہ اصلاح و تزکیہ کی کسی

منزل میں ان کی اطاعت و پیروی سے روگردانی اختیار کر سکے۔ علوم و اعمال اور سیرت و کردار میں جو مرتبہ بھی انسان کو پانا ہے یا جو مقام بھی حاصل کرنا ہے اس کے لیے آں حضرتؐ کے نقوش پا کا تتبع کرنا ہوگا

محمد رسول اللہ تعالیٰ الیٰ جمیع الثقلین۔ انسھم وجنّھم، عربھم وعجمھم ملوکھم وزھادھم الاولیاء منھم وغیر الاولیاء فلیس لاحدٍ الخروج عن مبایعتہٖ باطنا وظاھراً ولا عن متابعۃ ما جاءَ بہ من الکتاب والسنۃ۔ الخ (۱)

آنحضرتؐ کی رسالت دونوں جہانوں کے لیے ہے۔ انسان، جن، عرب عجم، بادشاہ، زہاد، اولیاء اور غیر اولیاء کوئی بھی ان کی حدودِ اطاعت سے باہر نہیں۔ کسی کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ ان کے حلقۂ اطاعت سے دامن کشاں ہو۔ نہ امور باطن میں اور نہ ظواہر شریعت میں۔ نہ کسی کے لیے یہ جائز ہے کہ آنحضرتؐ نے جو کتاب و سنت کی صورت میں پیش کیا ہے اس کی پیروی سے انحراف اختیار کرے چاہے اس کا تعلق چھوٹی سے چھوٹی بات سے یا بڑی سے بڑی بات سے۔ نہ علوم میں، نہ احوال میں۔ فکر و عمل کے کسی گوشے میں بھی آپؐ کی پیروی کے بغیر چارہ نہیں۔

ولایت کے اسلامی تصوّر سے متعلق علّامہ کا ذہن کسی الجھاؤ یا غلط فہمی کا شکار نہیں۔ ان کے نزدیک رتبہ و درجہ کی یہ نوعیت نبوّت کے تابع ہے اور اس کا مطلب محض یہ ہے کہ اللہ کا ایک بندہ، اس کی اطاعت و پیروی میں کس درجہ اخلاص رکھتا ہے۔ اوامر و نواہی کو کس درجہ توجّہ اور لگن کے ساتھ ادا کرتا ہے اور اس کی سیرت و کردار کے گوشے کس درجہ

۱۔ المنقیہ والعقلیہ، ص ۱۲۴

روشن و بلند ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان چیزوں کو امور کونیہ میں تصرف یا کشفِ حقائق سے کوئی تعلق نہیں۔ ولایت کے بارہ میں اگر یہ سیدھا سادہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص اگر کتاب اللہ اور سنت رسول کی رو سے سچا اور مخلص قسم کا مسلمان ہے اور اس سے کسی نوع کا تصرف یا کشف ظاہر نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ اس سے اس کے مرتبہ دینی میں قطعاً خلل پیدا نہیں ہوتا۔

فاعلم ان عدم الخوارق علماً وقدرة لا تضر المسلم فی دینه ضمن لم ینکشف له شی من المغیبات ولم یسخر له شی من الکونیات لا ینقصه ذلک فی مرتبته عند الله (۱)

تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ خوارق کا، کشف یا تصرف اشیاء کی صورت میں ظاہر نہ ہونا کسی مسلمان کے دین کو ضرر پہنچانے والا نہیں۔ اس لیے اگر کسی شخص کو مغیبات کا علم حاصل نہیں یا کونیات میں کسی شے کو وہ مسخر نہیں کر سکا تو اس سے عند اللہ اس کا مرتبہ دینی قطعی گھٹ نہیں جاتا۔

اس کے برعکس اگر ایک شخص تسخیر کی شعبدہ طرازیوں سے لیس ہے اور کشفِ احوال سے بہرہ مند ہے مگر لطائف دین اور محاسن شرع سے محروم ہے تو اس کی ہلاکت میں کیا شبہ ہے۔

اما الکشف والتاثیر فان لم یقترن بهما الدین هلک صاحبه فی الدنیا والاخرة (۲)

اگر کشف اور تاثیرات کونیہ کے ساتھ دین اقتران پذیر نہ ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ شخص دنیا و آخرت میں برباد ہوا۔

۱۔ قاعدة فی المعجزات والکرامات، مجموعہ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر، ص ۹

۲۔ ایضاً، ص ۱۳

Marfat.com

کشف کو علم و ادراک کا یقینی اور مستقل بالذات ذریعہ قرار دینے میں بہت بڑا مفسدہ یہ ابھرتا ہے کہ اس طرح معرفت کا یہ اسلوب جو ظنی ہے اور سراسر علومِ نبوّت کے تابع ہے وحی کا مدِّ مقابل بن جاتا ہے۔ اور اس حیثیت سے فکر و نظر کے سامنے آتا ہے کہ گویا بغیر پیغمبر کی وساطت و توسل کے اس کا تعلق اللہ تعالےٰ کی ذات گرامی سے ہے۔ یہی وجہ ہے بہت سے برخود غلط صوفیاء یہ کہنا شروع کر دیتے ہیں کہ ہمیں انبیاء پر تفوق و برتری حاصل ہے۔ کیونکہ انبیاء کا علم تو جبریل کے توسل سے حاصل ہوتا ہے اور ہم واسطہ و توسل کے ان تمام پردوں کو ہٹا کر براہِ راست لوحِ محفوظ سے اخذِ علوم کرتے ہیں۔

ثم ان هؤلاء لما ظنوا ان هذا يحصل لهم عن الله بلا واسطة صاروا عند انفسهم اعلم من اتباع الرسول يقول احدهم فلان عطيته على يد محمد وانا عطيتي من الله بلا واسطة (۲)

پھر یہ لوگ جب یہ گمان کرتے ہیں کہ انھیں یہ علم اللہ تعالےٰ سے بلا واسطہ حاصل ہوا ہے تو اپنے کو رسول کی اطاعت و پیروی سے اونچا قرار دینا شروع کر دیتے ہیں۔ ان میں کے بعض برملا یہ کہتے ہیں کہ فلاں کا علم تو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا رہین منت ہے اور میں نے بلا کسی واسطے کے یہ اللہ سے حاصل کیا ہے۔

اور اس انداز فکر کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ لوگ اسلام کی پیروی و اطاعت کے جوئے کو اپنی گردنوں سے یہ کہہ کر اتار پھینکتے ہیں:

پنجہ در پنجۂ خدا داریم — من چہ پروائے مصطفےٰ داریم

۱۔ قاعدۃ فی المعجزات والکرامات، مجموعہ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر، ص ۱۰۱

Marfat.com

اور اپنے ظنون واوہام کو قرآن وسنت کے مقابلہ میں کہیں زیادہ توجہ کا مستحق سمجھنے لگتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ غنوصیت (Gnosticism) کی یہ شکل ایسی ہے کہ اس کو تسلیم کر لینے کے بعد نظام نبوت ورسالت کی یقین افروزیاں ختم ہو جاتی ہیں اور تزکیہ اخلاق، اصلاح نفس اور تہذیب وتمدن کے نشو وارتقا کے سلسلہ میں انبیاء علیہم السلام کی اطاعت وپیروی قطعی ضروری نہیں رہتی۔ کشف کے اس خطرناک پہلو کی طرف علامہ نے بار بار اپنی تصنیفات میں توجہ دلائی ہے اور بتایا ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے اس کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے کوئی وجہ جواز موجود نہیں۔

مسئلہ کشف پر یہاں تک بحث ونظر کا انداز شرعی ودینی تھا۔ علامہ نے اس کے نفسیاتی (psychological) پہلو پر بھی گفتگو کی ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا کہنا ہے کہ علم ومعرفت کا یہ انداز اس لیے قطعی نہیں کہ اس میں احوال رحمانیہ کے ساتھ ساتھ احوال شیطانیہ کی دخل اندازیوں کا بھی قوی امکان ہے۔ بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ سالک ان دونوں میں فرق وامتیاز کے حدود کو قائم نہیں رکھ پاتا اور خالص شیطانی وسوسوں کو القاء والہام سمجھ لیتا ہے۔

آج کل کی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ علامہ کشف کو معروضی حقیقت نہیں سمجھتے کہ جس کا تعلق نفس کی علوی سطح ہی سے ہو بلکہ موضوعی (subjective) مانتے ہیں جس میں کہ نفس انسانی کی ادنیٰ سطح (lower self level) کی کارفرمائیاں بھی برابر منعکس ہوتی رہتی ہیں۔ اس صورت میں یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ کشف والہام کا کون حصہ قلب وفکر کی گہری، عمیق اور براق سطح سے متعلق ہے اور کون وہ ہے جو محض نفس کی اتھلی اور ادنیٰ سطح سے متعلق ہے جس میں کہ معروضی حقائق کے بجائے صرف خواہشات، وساوس، اور گھٹیا جذبات کی کارفرمائیوں کی جھلک ہی پائی جاتی ہے۔

(۱) انما یجعل اللہ فی القلوب یکون نادۃ بواسطۃ الملئکۃ ان کان حقاً وتارۃ بواسطۃ الشیاطین اذا کان باطناً (۱)

۱۔ قاعدۃ فی المعجزات والکرامات، ص ۸۸

Marfat.com

اللہ تعالےٰ دلوں میں جو القاء کرتا ہے کبھی وہ ملائکہ کی وساطت سے ہوتا ہے۔ اگر وہ حق ہو۔ اور کبھی شیاطین کے توسط سے ہوتا ہے۔ اگر باطل ہو

(۲) وکثیر من المتصوفة والفقراء یبنی علی منامات و اذواق وخیالات یعتقدها کشفاً وهی خیالات غیر مطابقة وادها م غیر صادقة (۲)

اور صوفیاء و فقراء میں بہت سے حضرات ایسے ہیں جو اپنے افکار کی بنیاد منامات، اذواق اور خیالات پر رکھتے ہیں اور اس کو کشف سمجھ کر مانتے ہیں۔ حالانکہ ان کی حیثیت اپنے خیالات و اوہام سے زیادہ نہیں جو غیر صادق اور خلاف واقع ہیں۔

(۳) وهذا باب دخل فیه امر عظیم علی کثیر من السالکین والشتبهت علیهم الاحوال الرحمانیه بالاحوال الشیطانیة (۳)

یہ وہ باب ہے جس میں بہت سے سائلین ایک امر عظیم سے دوچار ہوئے ہیں۔ یعنی یہ احوال رحمانیہ اور احوال شیطانیہ کی معرفت کے سلسلہ میں کا شکار ہو گئے ہیں۔

ایک بل اور اس کا حل

کشف کے معاملہ میں دراصل ایک بل ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر اس کی معروضیت کو تسلیم نہ کیا جائے تو اس میں یہ کھلی ہوئی قباحت ہے کہ پھر ہمارے پاس نبوت کی گتھیوں کو سلجھانے کے لیے کوئی اساس باقی نہیں رہے گی۔ اللہ تعالےٰ کے لاتعداد فیوضِ رحمت اور آثار ربوبیت کو بلا وجہ وحی کے متعین و

۱۔ قاعدة فی المعجزات والکرامات، ص ۸۸

۲۔ ایضاً، ص ۱۹ (۳) ایضاً

Marfat.com

محدود پیمانوں میں محصور ماننا پڑے گا۔ اور اسی طرح اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ انسان کے ارتقائے روحانی کی حد بندی کی جائے اور یہ مانا جائے کہ اس کی پرواز ایک خاص سطح تک ہے اس سے آگے نہیں! نیز ان ہزاروں حضرات کے بیانات کو جھٹلانا پڑے گا کہ جنھوں نے ریاضت و مجاہدہ سے اس مقامِ بلند کو حاصل کیا ہے۔

اور اگر اس کی معروضیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس میں بنیادی اور منطقی قباحت یہ ہے کہ اس طرح نبوّت کے علاوہ ایک اور مستقل بالذات سرچشمہ علم و ادراک ایسا بھی ماننا پڑے گا کہ جس سے براہِ راست اخذ معارف ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں نہ صرف علوم نبوّت سے تصادم رونما ہونے کا خطرہ ہے بلکہ سرے سے نبوّت کا خصوصی تصوّر ہی ختم ہو جاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس دوہرے اشکال dilemma سے چھٹکارا حاصل کرنے کی تدبیر کیا ہے؟

ہماری رائے میں یہ اشکال اس بنا پر ابھرا ہے کہ ہم نے کشف و وحی کے پیچر، حدود و اثر اور امتیازات سے تعرض کیے بغیر دونوں کو ایک ہی درجہ کی چیز سمجھ لیا ہے۔ آیئے ہم تجزیہ و تحلیل کی روشنی میں یہ دیکھیں کہ ان دونوں میں فرق و اختلاف کی نوعیت کیا ہے۔ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل تنقیحات پر غور کیجیے:

۱۔ کشف ایک ذاتی تجربہ ہے۔ اور وحی جن حقائق کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے وہ ہمہ گیر ہیں۔

۲۔ کشف چونکہ ذاتی و شخصی تجربہ سے تعبیر ہے اس لیے اس میں جو معروضیت پنہاں ہے وہ بھی ذاتی و شخصی حد تک قابل اطمینان ہو سکتی ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں نبوّت و وحی کا پیغام و دعوت چونکہ ہمہ گیر ہے اس لیے اس کی معروضیت ہمہ گیر ہو گی۔

Marfat.com

۳۔ اگر مقدمات کی یہ ترتیب صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں اگر تصادم رونما ہو تو یہ تصادم موضوعیت اور معروضیت کے مابین واقع ہوگا۔ معروضیت اور معروضیت کے مابین نہیں۔

۴۔ کشف کے مشمولات متعین نہیں کیونکہ ان کا تعلق احوال و مستقبل سے بھی ہو سکتا ہے۔ اشیائے کونیہ سے بھی ہو سکتا ہے۔ شرائع کی تعبیر سے بھی ہو سکتا ہے اور ان کیفیات سے بھی ہو سکتا ہے کہ جن میں ایک سالک حقائق دینی کو مثالی شکل میں متحقق و ثابت دیکھتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں وحی و نبوت کے مشمولات متعین ہیں اس لیے کہ ان کا تعلق زندگی کے اس نقشے سے ہے کہ جس میں فرد و معاشرہ کی اصلاح و ترقی کی جملہ تفصیلات سے تعرض کیا جاتا ہے۔

۵۔ کشف کی زبان رمزیاتی Symbolic اور گنجلک ہوتی ہے اور نبوت کے مطالب واضح، معروف اور سمجھ میں آنے والے لسانیاتی طریق سے ادا ہوتے ہیں۔

۶۔ کشف نے ابھی ظن و تخمین کی حدود سے آگے نکل کر علم و معرفت کی جانی بوجھی وادیوں میں قدم نہیں رکھا۔ اور وحی و نبوت شرائع و مذاہب کے اظہار کا قطعی و مسلّمہ ذریعہ ہے۔

۷۔ کشف ذاتی سطح پر بلاشبہ کسی شخص کے لیے طمانیت و ایقان کا موجب تو ہو سکتا ہے مگر اس نے اب تک اپنے ہمہ گیر اور متفق علیہ نتائج پیش نہیں کیے کہ جن سے تہذیب و تمدن کے کسی متعین نقشے کو ترتیب دیا جا سکے۔ جن سے علم و عرفان کے قافلے آگے بڑھ سکیں۔ یا جن سے تسخیر کائنات کے داعیوں کی تسکین ہو سکے۔

اس کے مقابلہ میں علوم نبوت نے لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کے دلوں ایمان کی شمعیں فروزاں کی ہیں۔ تہذیب و تمدن کی بوقلموں محفلیں سجائی ہیں۔ علوم و فنون کو جلا بخشی ہے اور کائنات کے بارہ میں ایسے خیال آفریں تصورات کو پیش کیا ہے کہ جن سے اس عالم رنگ و بو کو سمجھنے میں حقیقۃً مدد مل سکتی ہے۔

اس مختصر تجزیہ سے ان دونوں میں تقابل و تعارض کی جو نوعیت ہے وہ

Marfat.com

واضح ہو جاتی ہے اور یہ حقیقت نکھر کر فکر و نظر کے سامنے آجاتی ہے کہ کشف کے مقابلہ میں وحی زیادہ یقینی، زیادہ معروضی اور زیادہ لائق اعتماد ہے۔ آخر میں ہمیں صرف ان دو سوالوں کا جواب دے کر بحث کو ختم کر دینا ہے کہ اگر وحی و نبوت کا سلسلہ منقطع ہو چکا ہے تو پھر فیوض ربوبیت جو ایک نوع کا مخاطبہ اور مکالمہ چاہتے ہیں ان کی کیا توجیہہ کی جائے گی۔ اسی طرح انسان کے روحانی ارتقاء کو غیر محدود امکانات کا حامل کیونکر قرار دیا جائے گا۔

ان دونوں سوالات کا نہایت سادہ اور توضیحات سابقہ پر مبنی جواب یہ ہے کہ بلاشبہ شریعت و دین کے تقاضے مکمل ہو چکے۔ لہذا اس باب میں کسی نئے مکالمہ اور مخاطبہ کی حاجت نہیں۔ اور نہ اس کے متوازی اور بالمقابل کسی ایسے نظام علم و ادراک ہی کی ضرورت ہے جو نہ صرف تعارض و تصادم کی نئی نئی صورتوں کو ابھارے اور اجاگر کرے بلکہ سرے سے نبوت و رسالت کے اس خصوصی تصور ہی کو ختم کر دے۔ ہاں مکالمہ و مخاطبہ کا ہدف سالک کے ذاتی حالات البتہ ہو سکتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ کسی شخص کو ختم نبوت کے باوجود سلوک و معرفت کی راہوں پر ثابت قدم رکھنے کے لیے اور اس کی تسکین و طمانیت کی خاطر اب بھی شرف تحدیث و کلام سے بہرہ مند کر سکتا ہے یا متغیر الفاظ اب بھی یہ عین ممکن ہے کہ ارتقائے روحانی کا سلسلہ بلا کسی روک ٹوک کے کسی شخص کے ذاتی احوال کی حد تک جاری رہے۔ اور اللہ کے قرب و حضور کی رنگا رنگی طالب حق کے قلب پر انوار و تجلیات بکھیرتی رہے۔

لیکن کشف و الہام کی یہ صورت، جہاں تک صحت و استناد کا تعلق ہے نہ صرف وحی نبوت سے کم درجے کی رہے گی۔ بلکہ اس کی بنا پر کسی فقہی اجتہاد کی تغلیط بھی جائز نہیں تا آنکہ اصول اجتہاد اور ادلہ اجتہاد سے اس کی تائید و توثیق کا سامان مہیا نہ کر لیا جائے۔ اور اہل حق صوفیاء نے اس سے زیادہ کشف کی اہمیتوں کو کبھی تسلیم ہی نہیں کیا۔

Marfat.com