

۵۸۶

# عقليات ابن تمیم

از

محمد حنیف ندوی



## اداره ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ - لاہور

پیمائش آندو - کرسی - عربی اور اسلامیات  
کی یونیورسٹی سینٹر کتابوں کا مرکز  
فتح محمد شیرانی سنٹر جلال آباد ہسپتال بنگلہ دیش کے ذریعہ

جملہ حقوق محفوظ ہیں

135883

ناشران: ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

طابع: محمد اشرف ڈار سکیٹر ٹری

مطبوعہ: دین محمدی پریس لاہور باہتمام ملک محمد عارف

طبع: اول

تعداد: ۱۱۰۰

# فہرست مضامین

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

صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۳۰	مشکلین کا ردِ عمل	۱۷
۳۱	کشفِ حقیقت کیوں ناممکن ہے؟ اس سلسلہ کے چار اشکال	۱۵
۳۲	حدود سے متعلق گیارہ اعتراضات کی تفصیل	۱۶
۳۹	اعتراضات کا منطقی تجزیہ	۱۷
۴۲	حکماء مغرب اور حدود و تعریفات کی حیثیت	۱۸
۴۴	مقولات یا وجود و ہستی کے پیمانے	۱۹
۴۵	ان میں ایک طرح کا ابہام پایا جاتا ہے	۲۰
۴۷	کلیات خارج میں پائے نہیں جاتے۔ ان کا وجود محض ذہن و فکر کی اختراع ہے۔	۲۱
۴۹	منشاء اختلاف۔ وجود خارجی کے قائلین نے ثبوتِ شئی اور وجودِ شئی کے مابین جو فرق ہے اسے ملحوظ نہیں رکھا۔	۲۲
۵۲	کلیات کے وجود خارجی کے بارہ میں تین مشہور مددِ مہمائے فکر ہیں	۲۳
۵۵	قولِ فیصل۔ علامہ کی رائے ایک طرف ہے۔ کلیات کے وجود خارجی کا انکار، علم و اخلاق کی ادنیٰ اقدار کا انکار ہے۔	۲۴
۵۹	قیاس و استدلال کی بحثیں۔ تصور و تصدیق میں فرق و امتیاز کی نوعیت قطعی اور دو ٹوک نہیں۔	۲۵
۶۲	تصدیقات یا استدلال و قیاس پر دو گونہ اعتراضات، فنی و عمومی	۲۶
۶۲	عمومی اعتراضات کی تفصیل۔ کیا دلیل و برہان سے واجب الوجود کا کوئی سرائع ملتا ہے؟	۲۷
۷۳	فنی اعتراضات۔ کیا "مقدمتین" کا ہونا ضروری ہے؟	۲۸
	<b>فصل دوم</b>	
	علم الکلام کی چند اہم بحثیں	۲۹

صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۸۲	مشہور و متداول مدارس فکر	۳۰
۸۳	جبریہ	۳۱
۸۵	قدیریہ	۳۲
۸۷	معتزلہ	۳۳
۹۵	اشاعرہ	۳۴
۱۰۱	مرجئہ	۳۵
<b>فصل سوم</b>		
۱۰۷	مسئلہ الہیات	۳۶
۱۰۷	کیا الہیات میں غور و فکر جائز ہے؟	۳۷
۱۱۰	نظریہ تفویض اور تکافو ادلہ کے لیے کوئی وجہ جواز نہیں	۳۸
۱۱۲	قرآن میں ممنوع غور و فکر نہیں، جہل و غلط روی ہے۔	۳۹
۱۱۳	سنت و احادیث میں بھی فکر و تحقیق سے بیزار و کا گیا بلکہ صرف موجبات	۴۰
	اختلاف کی روک تھام کی گئی ہے	
۱۱۴	سلف کے موقف کی صحیح تشریح اور غزالی کے سوء ظن کی تردید	۴۱
۱۲۰	تعارض ادلہ کی صورت میں سمعیات و عقلیات میں سے تقدم کسے حاصل ہے؟	۴۲
۱۲۴	کیا حکماء و متکلمین خلاف اسلام محاذ میں شریک تھے۔ ایک غلطی کا ازالہ	۴۳
۱۳۰	اعتراف حقیقت۔ ادلہ میں باہم تعارض نہیں۔ علامہ کے اٹھارہ دلائل کی	۴۴
	تفصیل	
۱۳۳	تعارض ادلہ کی بحث جن سے گو نہ نقاط پر مبنی ہے وہ خود بحث طلب ہیں	۴۵
۱۳۵	کیا دین کے معاملہ میں عقل کو اولیت حاصل ہے؟ سوال کا تجزیہ اور تحقیق	۴۶
۱۳۸	کتاب و سنت میں کہیں بھی عقلیات مصطلحہ کی ضرورت پر روشنی نہیں ڈالی گئی	۴۷
۱۳۹	مسائل و عقائد میں صرف عقل و ادراک کو فیصلہ کن عنصر نہیں قرار دیا جائیگا۔ رازی کا اعتراض	۴۸

صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۱۲۲	ایک عجیب تناقض	۴۹
۱۲۲	کیا عقیدت کے نتائج غیر مشکوک اور قطعی ہیں؟ ریاضی و طبیعیات کے مفروضوں	۵۰
۱۲۲	کا ایک سرسری جائزہ	
۱۲۵	شہرستانی، رازی اور ابن ابی الحدید کا اعترافِ عجز	۵۱
۱۲۸	کیا تعارض اولیٰ عقل و دانش کی اولیت کو مستلزم ہے؟ ایک نفسی معارضہ	۵۲
۱۵۲	مشروطہ عقیدت ایمان و حقیقت ایمان ہی نہیں کیونکہ ایمان جزم و یقین چاہتا ہے اور عقیدت تشکیک	۵۳
۱۵۸	دلائل کا سمجھ و عقیدت کے دو خانوں میں انقسام پذیر ہونا بجائے خود مدح و ذمہ کا سبب نہیں، کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی دلیل بیک وقت عقلی بھی ہو اور سمعی بھی	۵۴
۱۵۹	اس پوری بحث میں فیصلہ کن یہ بات ہے کہ عقائد کے باب میں سمعیات کے دائرہ اطلاق کو متعین کیا جائے	۵۵
۱۶۱	عقل و دانش کا صحیح مصرف	۵۶
۱۶۲	کیا قرآن حکیم کسی منفرد اسلوب استدلال کا حامل ہے؟	۵۷
۱۶۳	عدل جس طرح اخلاقیات میں ایک پیمانہ ہے، اسی طرح استدلال و منطق میں بھی فیصلہ کن اصول کی حیثیت رکھتا ہے؟	۵۸
۱۶۴	قرآن حکیم کی منفرد دلیل "برہان اولیٰ" کی تشریح	۵۹
۱۶۷	قرآن نے ارشاد سے دلائل کا کام لیا ہے۔	۶۰
۱۶۸	دو اہم اصولوں کی نشاندہی۔ دو مماثل اشیاء کا حکم ایک ہوگا۔ اور دو متفرق اشیاء کا مختلف	۶۱
۱۶۸	اشلہ اور برہان اولیٰ کے علاوہ بھی دلائل کا ایک انداز ہے۔ اقسام القرآن	۶۲
۱۷۱	اور خواص کی اہمیت	

فصل چہارم

۱۴۳	۶۳	صفات باری
۱۴۳	۶۴	قرآن کی تائید۔ سکہ صفات کا اشکال، اثبات و تجرید کے دو گونہ تقاضے
۱۴۴	۶۵	محدثین اور ائمہ اہل سنت کا متفقہ موقف
۱۴۵	۶۶	خدا متحرک اور فعال ہے۔ تعطیل کے مفاسد
۱۴۶	۶۷	صفات کے بارہ میں علامہ کا نقطہ نظر۔ اثبات و تحقیق اصل ہے اور نفی و تعطیل باطل۔ اس سلسلہ میں انبیاء کا شعور و ذوق زیادہ مستند ہے
۱۴۸	۶۸	خدا متحرک و فعال ہے
	۶۹	صفات کے سلسلہ میں دو اہم نکات (۱) اگر خدا کو متحرک و فعال نہ مانا جائے تو اس کا تصور اخلاق کا سرچشمہ نہیں رہ سکے گا۔ علاوہ ازیں (۲) وجود مطلق کے درجہ میں اثبات بھی مشکل ہو گیا۔
۱۸۰	۷۰	صفات کی نفی کرنے والوں کے دلائل۔ تنزیہ پر مشتمل آیات واضح اور قطعی ہیں
۱۸۱	۷۱	نفی صفات کے معنی مطلقاً انکار صفات کے نہیں تنزیہ کے ہیں۔ تجلیات کی بحث
۱۸۳	۷۲	قول فیصل۔ حکما و مشکین کے نقطہ نظر میں ایک اصولی خانی کی نشان دہی۔ تجرید نامہ 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 حکما کے اعتراضات۔ کیا اللہ تعالیٰ "جسم" ہے یا انسانی لوازم سے تعبیر ہے؟ علامہ کا جوابی موقف۔
۱۸۹	۷۵	تعدد قدماہ کے تصور کا اکتلا پن۔ یونانی تصور اشیاہ کی غلط اندیشی
۱۹۰	۷۶	کیا اثبات صفات سے اللہ تعالیٰ محل حوادث ٹھہرتا ہے؟ رازی و آمدی کی

## ح

صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۱۹۳	ماہ نامزدلیل کا تجزیہ	
۱۹۶	خلق و ابداع کا اشکال - ارادہ کا مرکز کون ہے؟ چھ مختلف مدارس فکر اور ان کی داماندگی	۷۷
۱۹۹	اشکال سے نکلنے کی تین صورتیں اور ان کا تجزیہ - اللہ تعالیٰ کو محدود نہیں فرض کیا جاسکتا	۷۸
۲۰۰	ارادہ خلق و ابداع کے اشکال کا واحد حل - نظریہ تسلسل بالاشمار	۷۹
۲۰۱	اس سلسلہ کے تین شہادت اور علامہ کا جواب	۸۰
۲۰۵	شکون و حالات یا ضمنی صفات - ایک اہم اصول کی وضاحت	۸۱
۲۰۶	اللہ تعالیٰ کے بارہ میں جملہ مدلولات تین خانوں میں منقسم ہیں	۸۲
۲۰۸	غیر منطقی طرز فکر - تمام صفات کا معاملہ یکساں نہیں	۸۳
۲۰۹	ضمنی صفات کے معاملہ میں علامہ کا موقف زیادہ استوار اور مضبوط نہیں	۸۴
۲۱۱	تمیز صفات کے بارہ میں علامہ کا موقف صحیح ہے - ایک اعتراض اور اس کا جواب	۸۵
۲۱۵	استوار علی العرش کے بارہ میں علامہ کی تنقیحات - کیا کشف موضوعی حقیقت سے تعبیر ہے؟	۸۶
۲۲۰	مسئلہ استوار میں فیصلہ کن نکتہ - گلیلیو، نیوٹن اور کوپرنیکس کے اکتشافات نے مسئلہ کی صورت ہی بدل دی ہے - فصل پنجم	۸۷
۲۲۲	رویت باری	۸۸
۲۲۲	کیا حضرت حق کا دیدار ممکن ہے؟ اشاعرہ کے دو گروہ	۸۹
۲۲۵	خریقین کے دلائل	۹۰
۲۲۶	ایک مشترکہ دلیل	۹۱



صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۲۲۸	اہل و عہدہ لغت کا ہے جو رویت سے زیادہ اہم ہے	۹۲
	<b>فصل ششم</b>	
۲۳۱	مسئلہ خلق قرآن	۹۳
۲۳۱	معتزلہ کی ایک انوس ناک غلطی	۹۴
۲۳۲	ازلیت کلام کا مسئلہ ہمارا مسئلہ نہیں۔ اس کا پس منظر اور تشریح	۹۵
۲۳۲	فیصد کن نکات	۹۶
۲۳۹	آخری نتیجہ	۹۷
	<b>فصل ہفتم</b>	
۲۵۲	مسئلہ جبر و قدر	۹۸
۲۵۲	جبر کا اشکال ایک عام آدمی کا اشکال نہیں۔	۹۹
۲۵۵	دلائل جبر کی نوعیت	۱۰۰
۲۵۶	قدرت کا اشکال	۱۰۱
۲۵۶	علم کا اشکال	۱۰۲
۲۵۷	تعلیل و تسبیب کی کار فرمایاں	۱۰۳
۲۵۸	فطرتیت	۱۰۴
۲۶۰	جبر کے سہ گونہ دلائل سے متعلق تفصیلی محاکمہ	۱۰۵
۲۶۱	علم الہی کی نوعیت بیان نہ ہے مقدرہ نہیں	۱۰۶
۲۶۳	انسان ایک تخلیقی انا ہے۔ ذہن مادہ کم ہے کچھ اور زیادہ ہے	۱۰۷
۲۶۴	موجودہ دور کے نفسیاتی نظریات کی خامی۔ سیرت کا تعلق صرف ماضی ہی سے نہیں مستقبل سے بھی ہے۔ برگسٹن کی تصریح	۱۰۸
۲۶۷	مسئلہ جبر و قدر اور مسلمان متکلمین	۱۰۹
۲۶۹	مشرکین کے جبری تھے	۱۱۰

صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۲۵۱	جبر سے متعلق آیات	۱۱۱
۲۵۳	اختیار سے متعلق آیات	۱۱۲
۲۵۵	ان میں باہمی تطبیق کی صورت	۱۱۳
۲۵۶	ہائے ہالی فلسفہ کی حیثیت ثانوی ہے	۱۱۴
۲۵۸	صفات کی رعایت سے جبر و قدر کے بارہ میں چارہ اور اس فکر پیدا ہونے	۱۱۵
۲۵۹	قدریہ کی ذہنی مجبوری	۱۱۶
۲۸۱	علامہ ابن تیمیہ کی مسئلہ جبر سے متعلق تین نتیجعات۔ جبر کی اصطلاح گرامر میں ہے	۱۱۷
۲۸۵	جبر و اختیار میں نسبت تضاد نہیں۔ ایک اہم غلطی کی نشاندہی	۱۱۸
۲۸۶	جبر سے متعلق ایک سفسطہ اور اس کا جواب	۱۱۹
۲۸۹	اشکال قدرت کی وضاحت	۱۲۰
۲۹۱	کی علم صحیح وجودی ہے مستلزم ہے	۱۲۱
۲۹۲	تصوف اور اس کے مابعد الطبیعی مسائل	۱۲۲
۲۹۴	نقاط اختلاف	۱۲۳
۲۹۸	وحدت الوجود	۱۲۴
۳۰۱	ابن عربی کی تعبیر	۱۲۵
۳۰۲	علاج کا نعرہ متانہ	۱۲۶
۳۰۴	خالق و مخلوق میں تعلق و ربط کی نوعیتیں اور علامہ کے اعتراضات	۱۲۷
۳۰۶	تجلی اور مظاہر القاط کا گورکھ دھندہ ہیں	۱۲۸
۳۰۸	علاج کے شعر کا حکیمانہ تجزیہ	۱۲۹
۳۱۲	علامہ کے اصل حریف	۱۳۰
۳۱۴	اعیان ثابتہ	۱۳۱

فصل ہفتم

## ل

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



## حرفے چند

حافظ ذہبی، مزنی 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 ذمہ بھی مبالغہ نہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ اسلام کی پوری علمی تاریخ میں ایسا جامع الصفا انسان پیدا نہیں ہوا۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، نحو، عقلیات اور کلام کو ان ایسا فن ہے جس کے دقائق اور باریکیوں پر انھیں مجتہدانہ عبور حاصل نہیں۔ علوم قرآن اور تادیل و تشریح کے نکات و منادف کے گہرائی کے لئے ان کو یہ جب صفحات قرطاس پر بکھرتے ہیں تو بقول امام محمد الحراقی الجوزی کے تفسیر کے گل سرسبد مجاہد، عطاء اور جابر کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ تفسیر کی شرحیں اگرچہ ان کے گھر ہی میں فرزداں تھیں، تاہم ان کے شوق فراوان نے اس سلسلہ 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۔

اس فن میں ان کی ہمدردی و استعداد کا کیا عالم ہے اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ جب کسی خاص روایت کو تحقیق و احتساب کا مدق ٹھہرتے ہیں تو اس طرح ماہرانہ کہ لغت، رجال، علل اور نصیحت کا کوئی گوشہ نظروں

اسد نیچے الجوزی کا قصیدہ، اللکواکب الدیہ مصنف شیخ مرعی ابن یوسف المکرمی الحنبلی  
مطبعہ کدستان العلیہ مصر، ص ۲۰۸

اوجھل نہیں رہتا۔ فقہ میں بالعموم ان کے سامنے مجتہدات کا وہی جانا بوجھا  
 ذخیرہ رہتا ہے جس کو حنبلی فقہاء و ائمہ کی طبع معاہدہ رس نے ترتیب دیا ہے۔  
 اس لیے کہ ان کے نزدیک ہی مدرسہ 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 نا آشنا ہیں۔ اس سلسلہ  
 میں ان کے علم و فضل کا پھیلاؤ ان تمام تہذیبی خزانوں 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 گن گن مسائل کی میں اٹھوں نے عام فقہاء کی روش سے ہٹ  
 کر تفرّد کی راہ اختیار کی اور اپنی غیر معمولی صلاحیتوں کا ثبوت دیا۔ شیخ مرعی  
 نے ان تمام مقامات کی تفصیل سے نشاندہی کی ہے "اور لطف یہ ہے کہ  
 ان تفرّدات میں یہ برسرِ حق بھی ہیں۔ اصول میں بھی یہ کسی کے مقلد نہیں، آستان  
 مصالحہ مسلک اور استصحاب ایسے بنیادیں اور دقیق مسائل پر یہ جس انداز  
 سے بحث کرتے ہیں اور اسلام کی روح تعین کو پالنے میں جس وقت 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 . . . . . اللوایب الدریہ مصنفہ شیخ مرعی ابن یوسف الکلبی الحنبلی مطبوعہ

کردستان العلیہ مصر، ص ۲۰۸

ابو جہان 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

بارات عینائی مثل ابن تیمیہ

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

یہ نہیں فی البدیہہ اسی صحبت میں ان کی تعریف میں ایک پھر لکت ہوا قصیدہ 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 تعبیر کے ضمن میں اسی مقامات پر ٹھوکر کھائی ہے اور ادب و نحو کے تقاضوں کو صراحتاً ٹھکرایا ہے۔ تو یہ سن کر یہ حکمرا کے رہ گئے۔ اور پیغمبرؐ کو بارے میں اس گستاخی کو برداشت نہ کر سکے۔<sup>(۱)</sup>

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

مقصود 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 وقین العبد کے ان کی عبقریت و کمال اللہ غیر معمولی اختصار کی یہ کیفیت ہے گویا

العلوم کہا بن عینیہ بانہذ منہا ما یرید و یدع ما یرید<sup>(۲)</sup>

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 الطہبلی مصنف علامہ صفی الدین الحنفی البجاری۔ مطبوعہ کردستان العلیہ ص ۲۳، ۲۴

۲۔ ایضاً، ص ۲۱

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 الجلی کا قول ہے کہ ان کی زندگی ہی میں ان کے آثار قلم کی تعداد پانسو تک پہنچ چکی تھی۔<sup>۱</sup> ذہبی نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ ابو حفص النبزی 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 الحسن عبد الحلیم بن الشیخ مجد الدین ابی البرکات عبدالسلام بن ابی محمد عبداللہ بن ابی القاسم الحضر بن محمد بن الحضر بن علی بن عبداللہ بن تیمیہ طبرانی ہے۔

۶۶۱ھ مطابق ۱۲۶۳ء میں دمشق کے قریب ایک مشہور تاریخی شہر حران میں پیدا ہوئے۔<sup>۲</sup> اس کی تہذیبی اہمیت و عظمت کے بارے میں یا تو طبری، ابن کثیر، ابن جریر اور ابو الفداء نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ لختنا 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 جہاں تاب چکا جس کے نتیجہ میں یہاں کے رہنے والوں نے صابیوں کے بت پرستانہ فلسفہ کو ترک کر کے اسلام کے نظریہ 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 انسانی سوز حملوں نے اس کی بچی بچی آبادی کو بھی موت کے گھاٹ اتار دیا۔

۱۔ الرد الوافر ابو عبد اللہ شمس الدین محمد بن ابی بکر الشافعی مطبعہ کردستان علیہ ص ۹۰

۲۔ الرد الوافر ابو عبد اللہ شمس الدین محمد بن ابی بکر الشافعی مطبعہ کردستان علیہ ص ۱۳



علامہ نے جس خاندان میں شعور کی آنکھ وا کی اور جس ماحول میں پٹے پڑھے وہ علم و فضل اور زہد و ورع کے لحاظ سے اچھی خاصی شہرت کا مالک تھا۔ صاحب الکواکب الدیہ 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 تاب نائیوں 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، تقویٰ اور عفاف و کرم کی اس ثروت سے بھی مالا مال ہے جو صرف اولیاء اللہ کا حصہ ہے قرآنی کے شاگرد رشید نجم الدین ابوالفضل اسحاق بن ابی بکر بن المہدی بن اطمین نے اپنے ایک شعر میں شاید ان کے اسی مقام کی طرف اشارہ کیا ہے:

ولیس فی العلم والزہد مشبہ

سوی بالحسن البصری وابن السیب

علم و زہد میں ان کا، حسن بصری اور سعید بن السیب، کے سوا اور کوئی مثال نہیں  
مستشرقین کی بارگاہ علم میں ان کی پذیرائی نہیں ہو سکی۔ اور جن لوگوں نے  
ازراہ 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  
مناہب کے مقابلہ میں ان کی عدم رعاداری 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۔<sup>(۲)</sup>

۱۔ دیکھیے الکواکب الدیہ، ص ۱۵۶ تا ۱۶۰ (۲) دیکھیے ہسٹری آف سائنس، ج ۲، ص ۲۲۱

اس قسم کے الزامات 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 نہذہ سی روایات ہیں اس نے پرورش پائی ہے اس کے تقاضے کیا تھے۔ اور یہ کہ بحیثیت ایک عظیم اور دیدہ ورمسلمان 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 بیج کا طالب تھا۔

مزید برآں ہمارا ناقابل عفو قصور یہ بھی ہے کہ ہم کسی شخص کی تصانیف کا گرامر مطالعہ کیے بغیر و دیکھارے 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 دلتوں سے کہہ سکتے ہیں کہ مستشرقین کی نظروں میں یہ محض فکر و اندیشہ کی انہی کوتاہیوں کی بنا پر معصوب ٹھہرے ہیں۔ علامہ کی آراء و افکار کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل مقالوں کا ذہن میں رہنا ضروری ہے:

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

بھی ان کی بہ بچہ رائے تھی کہ فقہ حنبلی اور علم الکلام کا وہ انداز و اسلوب جس کو خصوصیت سے امام اہل سنت احمد بن حنبل نے پیش کیا، صحت و صواب کی جو مقدار اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے دو مہرا کوئی نظام فقہی ہو یا کلامی اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے۔ کیونکہ اس میں علاوہ معقولیت اور کتاب و سنت کی ٹھیکہ ترجمانی کے اسی سادگی، اسی صداقت اور شرافت کی جھلک ہے کہ جن پر سلف کو ناز تھا اور جن کو اسلام کا مایہ الامتیاز و وصف قرار دینا چاہیے۔

۲۔ علامہ کو جو دور ملا وہ ملت اسلامیہ کے حق میں ایسا رستا خیز اور اس درجہ انتشار اور سیاسی اختلال کا حامل تھا کہ جس میں خلافت کی بجائے استحکام تار تار موحلی 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 تاج کر کے لٹکا دیا تھا اور مشرق میں فتنہ تاتار کی یورشیں اسلام کے اس تمدنی و علمی ورثہ کو طیاعیت کر دینے میں مشغول تھیں کہ جس کی شیم 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 دوامی کو تائید و حرکت حاصل کرنا تھی اب خود ٹھس، بے جان اور غیر متحرک ہو کر رہ گیا تھا۔ فقہاء کمال طور پر جمود کا شکار تھے۔ علماء بے بس، مرعوب اور موجود، 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

اس پر آشوب دور میں تسکین حاصل ہو سکتی تھی خود تعبیر کی بوقلموں پریشانیوں کی وجہ سے فیضِ رسائی 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 احیاءِ اسلام کے نعتوں کو ترتیب دیتا ہے اور ترتیب ہی نہیں دیتا بلکہ تموار و سنان سے اور زبان و قلم سے ان تمام تار بگیوں کے خلاف صف آما رہی ہوتا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ یہ کام ہرگز آسان اور سہل نہیں۔

اس سلسلہ میں انہوں نے کن کن آزمائشوں کو برداشت کیا، کس کس طرح علماءِ سواد اور برہمنوں و غلط صوفیاء کی سازشوں کی بنا پر قید و بند کی جاں نسل صوبہ بنوں کو بھینسا اور کیونکر کلمہ حق اور جرأتِ رندانہ کی پاداش میں حکامِ وقت اور عوام کے عتاب کا شکار ہوئے۔ تجدید و اصلاح سے متعلق یہ ایک الگ داستان ہے جس کو ہر سوارِ ننگار نے بیان کیا ہے۔ اور جس سے کہ ان کی عزیمت، ایثار اور دینی محبت و غیرت کا صحیح صحیح اظہار ہوتا ہے۔ اس جو کھی لڑائی میں ان کو جہاں تا تار یوں، اور نصیریوں کے مقابلہ میں تلوار اٹھانا پڑی وہاں فقہاء کے جمود، صوفیاء کے الحاد و شعبدہ طرازیوں اور مستکبین کے غلط اور کتاب و سنت کے جادہ مستقیم سے ہٹے ہوئے تصورات کے خلاف بھی قلم کو جنبش دینا پڑی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حدودِ عبادت کی راہ میں مشکلات کے پہاڑ مائل 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 ہی ہوتی تو بقول بروکلان کے اسلام کا تہذیبی مستقبل آج سے قطعی مختلف ہوتا۔

لائق خوب بات یہ ہے کہ اگر اتفری کی اس فضا میں ایک ایسے مصلح و  
 مجدد کے رشحات قلم میں کسی طرح بھی ٹھہرا دیا اسلوب اظہار میں حسن توازن  
 و رفتی 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 سر جن کے تیز و برال نشتر یا دووا کی تلخی و بد مزگی سے لطف و  
 ذوق کا مطالعہ کیا ہے تو یقیناً علامہ ابن تیمیہ کی خشونت و تشدد کو بھی  
 ہدف ملامت ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ ہماری یہ نچھتہ 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 بھر کم 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 سیکن یا  
 لائبنیز سے بھی پہلے اس کی افادیت کو خشوک 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 ٹھیک اور سیدھا سادہ، مہناج استدلال ہے جو کتاب و سنت کی  
 تصریحات اور سلف صالحین کی تعبیرات پر مبنی ہے اور جس کو علامہ فقہ  
 واجتہاد 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  
 جاسکتا 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

سکتے ہیں لیکن حریت پسندی یہ ہرگز نہیں۔

علامہ نے اسلامی فقہ کی تدوین میں کئی اصولوں کو مد نظر رکھا ہے۔ ایک مستقل مضمون ہے جو تشریح و وضاحت کا طالب ہے اور ہمارے دائرہ 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 جنہوں نے مسائل میں زیادہ سے زیادہ مصالح عباد و کایاں رکھا ہے۔ اور فقہ اسلامی میں معروف نقطہ نگاہ اختیار کیا ہے۔ اور اگر حریت پسندی سے مراد یہ ہے کہ انہوں نے صفات میں صرف نعویں 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 تہمت سے کام نہیں لیا۔ یا تہزیبہ و تجرید کے عقلی تقاضوں کو ملحوظ نہیں رکھا ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ عقلیات کا دائرہ نسبتاً زیادہ وسیع ہے جس میں عام سمجھ بوجھ سے حکمت و دانش کے ان شریاروں 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 انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات پر جس نچ سے گفتگو

کی ہے اس میں بشریاتی (anthropomorphic) جھلک نمایاں ہے تو یہ خاصہ پیچیدہ بحث 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 آمانی زیادہ وضاحت کی محتاج نہیں۔

علامہ کی تجدید و اصلاح کے حلقے اور فکری و عقلی عظمت کے پہلو بہت وسیع اور بوقلموں ہیں۔ انھوں نے علوم و فنون اور تمدنی و ثقافت کے ان تمام گوشوں پر تنقیدی نظر ڈالی ہے جو اسلامی نقطہ 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 ٹھیکہ تعلیمات کی طرف پھیر دیا جائے۔

ہماری اس کتاب کا موضوع نسبتاً محدود ہے۔ ہم نے ان کے صرف انہیں تصورات سے تعرض کیا ہے جن کا تعلق منطق، علم الکلام اور فلسفہ کی طرف طرازیوں سے ہے۔ علامہ نے اس ضمن میں نقد و احتساب کے جو دبستان سجائے ہیں اور فکر و تحقیق کے جن جو اسریریزوں کو صفحیات 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 مد نظر 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 رورعایت اور جنبہ داری کے بتا  
 دیا جائے کہ ان کے موقف میں کیا تیج یا بل رونما ہے۔

محمد حنیف ندوی

---



# فصل اول

## اہل 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 طرف طرازیوں کا تذکرہ کریں اور یہ بتائیں کہ کس طرح ان کی طبع روشن نے مل (Mill)، ڈیکارت (Descartes) اور بیکن (Bacon) سے کہیں پہلے اس فن کی کمزوریوں کو بھانپ لیا تھا، یہ ضروری ہے کہ یونانی منطق کے ارتقائی 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 خط امتیاز کھینچ سکیں اور یہ بتا سکیں کہ پیش کردہ مقدمات (Premises) میں کہیں جھول تو نہیں ہے؟ مغالطہ آسانی اور بفسطہ کی کار فرمایاں تو نہیں ہیں۔ اگر استدلال صحیح ہے تو ان خطوط کی وضاحت کر سکیں جن کی بدولت اشتبہ استدلال جاوہ مستقیم سے ہٹنے نہیں پایا۔ اور اگر صحیح نہیں ہے تو پھر اپنی ہی تلی زبان میں اس تیج (Fallacy) اور الجھاؤ کی نشاندہی کر سکیں جس کی وجہ سے عموماً اخذ نتائج میں غلطی کا ارتکاب ہوتا ہے۔ بعض اہل علم کی اس ناک کے گومان لینا درست نہیں کہ اس فن کا موجد ارسطو ہے۔ اس کی نشاندہی کتاب میں نے اس کے خدو خال کو متحین کیا اور لکھا ہے

اور جانون (Organon) ہے جس کا دائرہ مضامین مقولات (Categories) تخیلات (Analytics) اور ان قوانین (Topics) کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ جن سے صحت و لغزش انتہا ط کے حدود متعین ہوتے ہیں۔  
 اس میں شبہ نہیں کہ ارسطو وہ پہلا نامور فلسفی ہے جس نے اس فن پر باقاعدہ گفتگو کی ہے۔ جس نے اس کی ضروری تفصیلات کو ترتیب دیا ہے اور جس نے اس کے رخ و رخسار کی دلائل و زیروں کو اول اول اہل نظر کے سامنے پیش کیا ہے۔ مگر اس کو منطق کا خلاق یا موجد ہرگز نہیں کہہ سکتے۔ اس سلسلہ میں یہ نکتہ فیصد کن اہمیت کا حامل ہے کہ منطق کا اطلاق آج جو وضوح و تعین لیے ہوئے ہے خود ارسطو کے مضامین میں اس کو یہ اہمیت حاصل نہیں۔ اس کے مال اس فن کو عموماً جدلی دلائل (Dialectical Arguments) کے لفظ سے پکارا جاتا ہے۔ موجودہ وضوح و تعین کے لیے یہ لفظ الاسکندر الافروڈیسی (Alexander of Aphrodisias) کی ان کاوشوں کا مرہون منت ہے جو اس نے تیسری صدی عیسوی میں اور جانون کی تشریح کے سلسلہ میں انجام دیں۔<sup>(۳)</sup>

یوں بھی اصولی لحاظ سے دیکھیے تو علوم و فنون کا آغاز یکایک کسی ایک شخص کی طباعی اور جدت آفرینی سے نہیں ہو پاتا۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ پہلے اہل فکر کے حلقوں

۱۔ قدیم مترجمین انھیں علی الترتیب ایساغوجی، اولوطیقا 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 و نظر کے

ایسے مباح یا اصولوں کے قرار پائے کہ جن کو بطور پیمانہ یا کسوٹی کے اختیار کیا جائے۔ دیکھ

ڈی ڈولیمینٹ آف لاجک ص۔ مصنف ولیم نیل اینڈ مارٹنیل ملبروڈ اسکورڈ ۱۹۶۲ ص ۳۲

۳۔ ڈی ڈولیمینٹ آف لاجک، ص۔

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 لئے 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 تاکہ بعد میں آنے والے حضرات کی مساعی سے یہی سادہ عمارت ایک پر 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 ارتقا سے معلومہ سرسری واقفیت بھی ہم 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 تھیس کی طرح بھی ڈالی۔ اور ایسا استدلالی مواد (Argumentative Atmosphere) مہیا کیا کہ جس نے منطق کی تخلیقی تقاضوں کو فکر و نظر کے سامنے ابھار دیا۔

یہ بات قطعی قرین قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ طبیعیات، اخلاقیات اور الہیات 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 مد نظر 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 جاہکدستی میں کمال حاصل کر رکھا تھا وہ یہی تو تھا کہ کس طرح مناظرہ و جدل کی شعبہ طرازوں سے حق کو باطل اور باطل کو حق قرار دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ الفاظ اور قوت بیان کے بل پر دلائل و براہین کے اصل رخ

کو موڑا اور اپنی طرف پھیرا جاسکتا ہے۔"

ظاہر ہے مناظرہ وجدل کی یہ صورت اثبات و تردید کے دو گونہ عناصر چاہتی ہے۔ اس لیے کہ مناظرہ جہاں اپنے دعاوی کو برسر عام پیش کرتا ہے وہاں انھیں صحیح بھی سمجھتا ہے یا صحیح ثابت کرنے کی سرٹوڑ کو شش بھی کرتا ہے۔ اسی طرح اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اثبات کے پہلو پہ 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 کی کیا بنیادیں 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 اندازے ریاضیاتی دعویوں 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 طریق استدلال کا نہیں، مواد کا ہے۔ یعنی جہاں منطق میں مواد کا بدلی 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 باتوں کا تعلق ہے مصری مہندس اس سے ابھی طرح واقف تھے۔ یونانیوں میں

۱۔ سوفسطائی مناظرین کا وہ پیشہ ور گروہ تھا جو لوگوں کو بحث وجدل کی باتیں سکھاتا تھا۔

یہ علم مصریوں ہی کی وساطت سے پہنچا۔ کہا جاتا ہے کہ اقلیدس کے پہلے قاعدہ کی دریافت کا سہرا طالیس (Thales) 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 فیثاغورس 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 (Argumentative Matter) اور منطقی تقاضے ہر حال موجود تھے۔ اور بعد الطبعی بحثوں اور ہندسہ و اقلیدس کے مہارج 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 آ پائے 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 ایٹیٹس (Theaetus) کے اس دعوے سے متعلق مذکور ہے کہ جب اس نے علم و ادراک کو حسنی 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۔

زیونو افلاطون کا مہارج استدلال

اس سلسلہ میں ارسطو نے زینو (Zeno) کے جن مہارج استدلال کا ذکر

کیا ہے وہ زیادہ متعین اور زیادہ افادیت لیے ہوئے ہے۔ اسی کی بنا پر اس نے اسے منطق کا موجد و خلاق قرار دیا ہے۔ اس کا ٹھیک ٹھیک ترجمہ تو ممکن نہیں مگر سہولت فہم کی خاطر اسے 'عکس القضیہ' یا 'ویل الخلف' سے تعبیر کر لیجیے۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ دعویٰ کو اس بنا پر تسلیم نہ کیا جائے کہ اس کے مقدمات میں استواری و محکمگی کی مقدار کس درجہ ہے بلکہ اس بنا پر قبول کیا جائے کہ اس کا عکس یا نقیض ملنے سے کیا کیا نتائج پیدا ہوتے ہیں۔

افلاطون اگرچہ اپنے مزاج و نہاد کے اعتبار سے ٹھیکہ فلسفی ہے اور منطق کی تعمیر و ترقی میں اس کا براہ راست کوئی حصہ نہیں۔ تاہم بالبعد 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 قانون تناقض کا تعارف اسی کی قوت فکر کا نتیجہ ہے۔

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 عظمت فکری

۱۔ دیکھیے دکشنری آف فلاسفی مرتبہ ڈیکارٹ لفظ Reducto impossible کے تحت

۲۔ وی ڈوپینٹ آف لاجک، ص ۸

پر حرف آتا ہے، یا کسی طرح "اور جانوں" 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 ذہنی ڈھلائی شکل میں پیش کر دیا ہو بلکہ اس سے قبل بھی حکمانے استدلال و استنباط کے منطقی خطوط کی نشاندہی کی ہے لیکن اس کے باوجود اقلیم منطق میں اسی کے جھنڈے گڑے میں گئے۔ 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 نچے تلے نظام کی حیثیت سے پیش بھی کیا۔

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

شکر ایک خصوصیت 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 شکلوں سے تفرص 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 حکمت قرآنی ان کی ذہنی تسکین کے لیے کافی نہ تھی؟ اور کیا ان کی فکری تشنگی اس چشمہ ہدایت سے دور نہیں ہو پائی تھی جو بجائے خود منبع صد علوم اور سرچشمہ صد معارف ہے۔ یوں کہیے فلسفیانہ اصطلاحات میں ہمیں اس حقیقت کی پیروی کرنی ہے کہ یونانی علوم کو اپنے وامن طلب میں سمیٹ لینے، اور ان کو اپنے ہاں کے علمی و دینی ماحول میں اس

کامیابی سے سمولینے کے جذبہ کے پیچھے کون عوامل یا اسباب کارفرما تھے۔  
 نکارل ہیزش بکر (Carl Heinrich Becker) نے اسباب و  
 عوامل کو اپنی مستشرقانہ جدوجہد سے ڈھونڈ نکالا ہے۔ یہ صاحب گولڈ  
 سہیر کے شاگرد و 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  
 عبدہ 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 تفسیر کے نتائج یہ ہیں  
 کہ اسلام کے نظریاتی ہر اول دستوں نے جب اپنے طبعی مرکزوں سے متجاوز  
 ہو کر عراق و شام کی طرف یلعار کی گودوں 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 مضرتی کہ اس  
 سے نمٹنے کے لیے مسلمانوں کو چاروں اچار یونانیوں کے وضع کردہ علوم و  
 فنون کی مدد حاصل کرنا پڑی۔ 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۔ دو مری صدی  
 مسیحی سے اس کا اطلاق متصوفین کے ایسے گروہ پر ہونے لگا جو اس  
 بات کا مدعی تھا کہ تمام اونچی سچائیاں تزکیہ باطن اور ریاضت کے حامل

۱۔ التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، مرتبہ عبدالرحمن بدوی، طبعہ تیسری، دار الفکر، بیروت  
 الاسلامیہ، مقالہ تراث الاوائل فی الشرق والغرب ص ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱،



یروسی غنوصیت کا علمبردار فلو (Philo) تھا۔ عیسائی غنوصیوں میں سیرنقس (Serapion) سینڈر (Monander) اور سٹرنس (Saturninus) سب مشہور ہیں۔ ان کا نظریہ علم بھی اسی حقیقت کا غماز تھا کہ حق صرف ان چہیدہ غنوصیوں ہی میں دائر و سائر ہے جنہوں نے اس کے حصول کے لیے مجاہدہ و ریاضت کی مشقوں کو تحصیل کر اپنے آئینہ دل کو صیقل کر لیا ہے۔

غنوصیت نے تاریخ کے مختلف ادوار میں زرخشت و مانی کے نظریات کو بھی متاثر کیا اور خود بھی فکر و نظر کے ان ساپنچوں میں ڈھلی۔ چنانچہ اس کے متعدد فرقے اور شاخیں ہیں۔ ان سب میں جوئے بقدر اشتراک کے کار فرما رہی وہ یہ عقیدہ تھا کہ فلسفہ و دین کی تمام اعلیٰ لہذا قوتوں اور اونچی قدروں کا ہر شخص مجاہدہ و ریاضت سے اعاطہ کر سکتا ہے۔ لہذا نبوت یا نظام وحی کی پابندیاں غیر ضروری ہیں غنوصیت کے ساتھ اہستہ 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 گدے تھے جنہیں 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۔

بکرنے عربوں کے اشتیاق علمی کے بارہ میں جو توجیہ بیان کی اس کی تفصیل ہے کہ مسلمانوں کی مجاہدانہ ترکتازیوں نے جب سوا و عراق و شام کو زیر نگین کیا تو انہیں ان مشہور اصولوں کے لہذا افکار و تصورات کا مقابلہ کرنا پڑا کہ جو ان میں دواج پذیر تھے اس لیے دفاعی ضرورتوں کے پیش نظر مسلمان مجبور ہوئے کہ

یونانی عقلیات کی سرپرستی کریں۔ بکرہ 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 صلاح ایسا عرفانی پیدا کیا جس کے شور انا الحق سے ٹھٹھہ دینی حلقوں میں  
پھیل سی چل گئی۔ حتیٰ کہ محمد بن دوا و اصفہانی کو اس کے خلاف فتوے صادر  
کرنا پڑا۔

بکرہ 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  
یہ وجوہ متفق نہیں ہو سکے۔

اصلی اور بنیادی سبب قرآن کی فکر انگیز  
دعوت ہے غنوصیت کا ردِ 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 جذبہ طلب  
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 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 اسلوب بیان، دلائل کا انداز، اس کا  
مخصوص نظریہ 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  
جنہوں نے مل ملا کر عربوں کے ذوق تحقیق و تفحص کو تابہ فلک اچھال دیا تھا۔

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

یہ وہ خارجی نظام فکر کا رہین 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 اٹھوں نے عقلیت سے مٹ کر قرآن و سنت کے ٹھیکوٹ و لوجہ میں بڑے بڑے متکلمانہ سوالات کا تسلی بخش جواب دیا ہے۔

بکر کے اس مقالہ میں یہ لطیفہ بھی دار کے قابل ہے کہ تحریک غنوصیت چونکہ انفرادی رسائی (Individual Approach) اور کشف و عرفان کی ذاتی استواریوں پر یقین رکھتی تھی اس لیے تصور نبوت سے اصولاً متصادم تھی۔ لہذا مسلمان مجبور ہوئے کہ معارف نبوت کی تصدیق کے لیے یونانی عقلیات کی مدد چاہیں۔ اس طرز استدلال میں لطیفہ کا پہلو یہ ہے کہ جن علوم سے مسلمانوں نے تائید و نصرت چاہی خود ان کا مزاج بھی تو یہی ہے کہ وحی و نبوت سے بے نیاز رہ کر محض فکر و دانش کے بل پر حق و صداقت تک رسائی حاصل کی جائے۔

بکر کی یہ تحقیق اینٹ بھی علمی نقطہ 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 مذہب میں پہلے سے موجود ہوتی ہیں جو وقت و زمانہ کی مناسبتوں سے تکمیل پذیر ہوتی اور ریاضت و علم کی گونا گوں صورتوں کو جنم دیتی رہتی ہیں۔

۱۔ دیکھیے الامتاع والمواساتہ تالیف ابو حیان تجیدی طبعہ ثانیہ مطبعہ لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر  
کامبرج، ۱۰۴۴ھ میں سیرانی کا مناظرہ۔

کرنے 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 کا مینا 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 بھجھ پائے کہ اس سے عربوں کے اس شوق فرزون کی توجیہ کیونکر کی جائے گی کہ جو علوم عقلیہ کے ترجمہ و تشریح کا باعث ہوا۔

اس قدر طویل بحث کے بعد آئیے اب اصل سوال کی طرف عنوان توجہ کو موڑیں، اور یہ بتانے کی کوشش کریں کہ فلسفہ و دانش کے یونانی و فاترکب عربی کے فیض و بلوغت میں ڈھلے اور ان پر مرتب اثرات نے ہمارے علوم و فنون کے کن کن گوشوں کو متاثر کیا۔

مورخین کی سہل انگاری، بنو امیہ کے زمانہ میں

علوم عقلیہ کا ترجمہ ہو چکا تھا

عام طور پر مورخین جب علوم و فنون کے ضمن میں ترجمہ و انتقال کی کوششوں کا تذکرہ کرتے ہیں تو ازراہ سہل انگاری اس افتخار کا مستحق صرف عباسیوں کو قرار دیتے ہیں حالانکہ اس افتخار کے سزاوار تمنا 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

الاول لما فتحوا بلاد الحجاز

ماکان السلف یستعون من المتواض فیہا۔ (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۔ طاہر الدین شیرازی کی اس تصریح سے ابن کثیر کے دعوے کی مزید توثیق ہوتی ہے:

وقع یابید بہم ما نقلہ جماعة فی عہد بنی امیہ کتبہم من کتب اسامیہ تشبہ اسامی الفلاسفة فظن القوم ان کل اسم یونانی فهو فیلسوف ووجدوا فیہا کلمات استحسنوها وذهبوا الیہا و فرعوا رعبہ فی الفلسفة وانتشرت فی الارض وھم بہا 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 تعریض بھی کی۔ پھر جب ان باتوں کو فروغ حاصل ہوا تو اس پر یہ اترانے لگے۔

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

۱۔ عون المنطق سیوطی، ص ۱۲ بحوالہ منہاج البحث عند معمری الاسلام تالیف علی سامی انشار۔

طبعہ اولی ۱۹۳۷ء ناشر دار الفکر العربی، ص ۶

۲۔ الاموال الادب، طاہر الدین، 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 اور جانون (Organon) کا یونانی سے براہ راست عربی میں ترجمہ کریں۔<sup>۱</sup>

جہاں تک مسئلہ کے استدلالی پہلو کا تعلق ہے دو نکات خصوصیت سے قابل 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 نگیں 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 پرمخزن زندگی کی طرف سے یک سو ہو کر عراق و شام میں مستقل طور پر بود و باش اختیار کر لی تھی، اور ٹھانڈے 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 جہر 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۔<sup>۲</sup>

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

۲۔ منہاج البحث، ص ۱،

سوال یہ ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ مسلمان ایسے مناظروں سے دلچسپی لیں اور اس عقلی و فکری 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 مورخین جب اعتزال اور قدریت کی تاریخ بیان کرتے ہیں تو عموماً واصل بن عطاء یا عمرو بن عبید سے متعلق اس قصہ کو نقطہ آغاز کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں کہ جب ان میں سے ایک صاحب نے حسن بصری کی مجلس درس میں متکلمانہ پھیڑ پھاڑ 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 سرورست ان بحثوں میں نہیں پڑتے جن کو گولڈ سیر ٹیلینو اور ٹولف وغیرہ نے پھیڑا 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 سنت کی مخالف صفوں میں لاکھڑا کیا، کیا یکایک ان کی سطح قلب پر ابھر آئے تھے، یا ان خیالات کو ابھارنے کا باعث اقوام عجم کی وہ علمی و ثقافتی کوششیں تھیں جو حفاظت و دفاع کی غرض سے بروئے کار لائی گئی تھیں۔

دلائل کے اس تخریب 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 الحکیم" نے فلسفہ و دانش کی جو شاندار خدمات انجام دی تھیں ان کو کسی درجہ میں بھی گھٹا کر دکھانا چاہتے ہیں۔ حاشا و کلا ہمارا یہ مقصد نہیں۔ ہم صرف یہ چاہتے ہیں کہ تاریخ کو مسخ نہ کیا جائے اور جس گروہ یا جن اخصاص نے بھی کوئی کارنامہ انجام دیا ہے اس کا کھلے بندوں اعتراف کیا جائے۔

## 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  
فروع و ارتقاء 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 پھینٹوں 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 تفریح کے قاعدے تمام تر منطقی  
رنگ و روغن لیے ہوئے ہیں۔ اسی طرح استدلال و استنباط کے بیانوں کی تعیین،  
ترتیب اور مصطلحات تک میں بھی اسی کی شوجیوں کی جھلک ہے۔ مثلاً قیاس،  
علت، حکم، طرد، دوران اور تنقیح المتقاط و غیرہ 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 اہل لیوں 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 رد و قبول کے پانے  
سب ایسے ہیں کہ جن سے صاف صاف منطقی انداز و نچ کی اثر آفرینیوں کا  
پتہ چلتا ہے۔

اس ضروری اور قدرے طویل تمہید کے بعد میں اپنے اصل موضوع پر



لوٹتا ہے اور براہ راست ان مباحث سے تعرض کرنا 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 جاسکتا۔

بات یہ ہے کہ منطق اگرچہ ایک مستقل بالذات فن ہے جو استدلال و استنباط کی مختلف شکلوں اور بیانیوں پر اس نقطہ نگاہ سے بحث کرتا ہے کہ ان میں کون کن اصول و ضوابط 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 جاسکتا۔ اوس 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 متاع 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 ویانتداری سے سمجھتے تھے کہ یونانی تعلیمات اسلامی فکر و درج کے سرسبز مٹاتی ہیں۔

نتیجہ یہ ہوا کہ اہل سنت اور حکماء میں باہم طعن گئی۔ چنانچہ ائمہ اہل سنت نے تو حکماء کو طعن و تہذیب ٹھہرایا، اور پوری پوری کوشش کی کہ اسلامی مدارس، معائنہ اور امتحان کے خیالات سے متاثر نہ ہوں۔ دوسری طرف حکماء نے انھیں فلسفہ و کثرت کے تقاضوں سے بے خبر، اور اسلام کی فکری و عقلی ثروت سے عاری

قرار دیا۔

اختلاف رائے کے یہ دونوں مضامین پورے پورے دور 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 و اعتدال سے متجاوز ہو کر علامہ اسلامی تصورات و عقائد سے پیزی کا اظہار کرنا شروع کر دیا، جیسا کہ ابن اثیر نے الکامل میں عبداللہ بن ناقد کے بارے میں لکھا ہے:

یظعن علی المشواثع۔ (۱)

شراخ پر زبان طعن و ماز کرتا تھا

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

متظاہراً لیا لمحاد غیر صکا تملہ۔ (۲)

مخندانہ 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 مخندانہ 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 جنہوں نے فقہاء و محدثین اور صوفیاء کی صفوں میں ناراضی اور عناد کی ایک لہر دوڑا دی۔

علامہ ابن الصلاح کا فتوے

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

۱۔ الکامل طبقہ بلاق، ج ۱، ص ۸۱ بحوالہ التراث الیونانی، ص ۱۱۷

۲۔ بیت ہٹے شاعر اور عروسی تھے دیکھیے محکم الادب اربا قوت روی مطبوعہ ہندوستان

جلد ۲، ص ۱۲۰

فلسفہ کے بارہ میں انہوں نے کہا:

الفلسفة ائس السفسہ والامخلال ومادة الحيرة والضللال  
ومثا الزیغ والزندقہ وقولہ تفلسف عمیت بصیروتہ عن محاسن  
التشویعہ المظہرۃ المؤیدۃ بالجمیع الظاہرۃ والبراہین الباہرۃ (۱)  
فلسفہ بے وقوفی کی بنیاد ہے، ضعف و انحلال کی جڑ ہے، تخیرو گمراہی کا خمیر  
ہے اور الخاد و زندقہ کے فتنوں کو ابھارنے والا ہے۔ اور جس نے بھی فلسفہ  
کو اپنا اور حق بنا بچھوٹا بنایا، اس کی بصارت ضائع ہو گئی، اور اس کی  
بصیرت سے اس شریعت پاک کے محاسن یکسر اوجھل ہو گئے کہ جس کو کھینے  
ہوئے اور واضح دلائل کی حمایت حاصل ہے

منطق کے متعلق اس دو لوگ رائے کا اظہار کیا

اما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشرع (۲)

جہاں تک منطق کا تعلق ہے اس کے متعلق ہماری رائے یہ ہے کہ یہ

حصولِ فلسفہ کا سبب اور شرکے سبب اور ذریعہ کو بھی شریعتی کہنا چاہیے۔

ابن الصلاح چونکہ محدثین میں اونٹے درجہ پر فائز تھے اس لیے ان کی

رائے کو بہت اہمیت دی گئی، اور اس کی صدا رائے باز گشت 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 سیرانی،

سہروردی، ابوالبرکات نوبختی، امام الحرمین جوینی، جیبانی، ابوالہاشم، ابن حزم

اور قاضی ابوبکر بن الطیب کے نام نامی بہت مشہور ہیں۔ ان میں کئی حضرات

۱۔ التراث الیونانی، ص ۱۶۰

۲۔ التراث الیونانی، ص ۱۱۷

کا ذکر علامہ ابن تیمیہ نے بھی اپنے تنقیدی شاہکار 'الروایۃ المفیطین' 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 نقطہ 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 رواتی (Stoics) حکما پر پیش کر چکے تھے یا یونانی متشککین (Sceptics) دہراچکے تھے۔ اس نوع کے تنقیدی افکار کا ماخذ کون تھا؟ حقیقت کے ساتھ اس کا جواب دینا مشکل ہے کیونکہ تاریخ اس بارہ میں قطعی ساکت ہے کہ ارسطاطالیسی فلسفہ کے پہلو بہ پہلو رواتی فلسفہ کا بھی کبھی ترجمہ ہوا تھا۔ ہاں یہ کہنا البتہ قرین قیاس ہے کہ بحث و مناظرہ اور بالمشافہ بات بہ حیت کے سلسلہ میں مسلمان علماء کو جن راہوں سے واسطہ پڑا تھا ان میں کی اکثریت ان لوگوں پر مشتمل تھی جو رواتی فلسفہ کے علمبردار تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان مورخین اور حکما اس فلسفہ سے اچھے خاصے روشناس معلوم ہوتے ہیں۔ شہرستانی کہتے ہیں :

حکماء اهل المظالم وهم خروسیس و سنیون - (۱)

حکماء اہل رواق، اور یہ ہیں خروسیس اور سنیون

۱۔ المل و انحل شہرستانی مطبوعہ لندن مرتبہ ولیم کیورٹن، ص ۳۰۹

اسفار اربعہ کے مصنف کا قول ہے :

انه امر ادا ان يجمع اقوال المشائين ونقااة اهل

الاشراق من الحكماء الرواقين . (۱)

اس نے یہ چاہا ہے کہ مشائخ اور رواقی حکماء میں سے چیدہ اشراقیین کے

اقوال میں تطبیق دیں

یونانی منطق سے متعلق تیز دید و ابطل کا یہ ہے وہ پس منظر حسن 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 سیرانی 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 پیماؤں 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 خدا نخواستہ 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 يحتاج اليه الزكي ولا ينفع به البليد ولا  
ذہن آدمی کو اس کی ضرورت نہیں اور غبی اس سے استفادہ نہیں کر پاتا

-۱

۲۔ الرد علی المنطقیین ، مصنف علامہ ابن تیمیہ ، ناشر ، شرف الدین

۱۰۴۹ و ۱۰۵۰ ص ۲

علامہ کا کہنا ہے جو بات آسانی سے ایک طبائع انسان معلوم کر سکتا ہے، یا فکر و استدلال کی جو گورہ غور و التفات کی اونٹنے کو شش 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 لحجیل عت علی راس حیل و عر لاصهل قیوتقی

ولا سمین فینقل (۱)

یہ ایک ایسے ناقص اونٹ کا گوشت ہے جو ایک دھوار گزار 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 نقطہ نظر سے صحت استدلال کا تعلق فن و صنعت کی طرف طرازیوں سے نہیں ہے بلکہ ذوق و فہم کی استواریوں سے ہے۔ اس لیے اگر ایک شاعر عرفی کی منت پذیر یوں 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 جھیلوں میں پڑے بغیر کوئی ذہین و فہم انسان فکر و استدلال کی محکمگی کو نہ پاسکے۔ یا سفسطہ و غلطی سے دامن نہ بچاسکے۔

اعتراض کی اس نوعیت میں علامہ منفر و 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 صورتوں میں مخصر 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 طبع اولیٰ ۱۰۵۱ھ مطبعہ السنۃ المحمدیہ، قاہرہ، ص ۱۵۵

135883

ٹھہرا رہا ہے۔

منطق کی عدم اقاویت پر زیادہ دلچسپ اور فکر آفرین وہ مجلس بحث ہے جو مشہور نجومی ابو سعید سیرانی 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 'الامتناع والموانسة' دیکھنا چاہیے۔ اس سے اس گروہ کے موقف کی کھل کر وضاحت ہو جاتی ہے جو منطق کی فیض رسائیوں کا منکر ہے۔

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 سیرانی نے اس کے جواب میں کہا:

اخطأت لان صحیح الکلام یعرف بالمنظم  
المالوف والاعراب المعروف اذا کنا  
نتکلم بالعربیة وفاسد المعنی من صحیح  
یعرف بالعقل اذا کنا نبحث بالعقل وهیک  
عرفت الراجح من المناقص 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 تیروں سے معلوم کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ اس

۱۔ اہلیۃ الفلاسفہ۔ نیز دیکھیے مہم الاوادہ لغت ترجمہ سیرانی مطبوعہ مصر ۱۲۵۵ھ، ج ۸

کی گفتگو عربی میں ہو۔ اور معنی کی صحت و استواری کو عقل کی مدد سے جانچا جا سکتا ہے جب کہ بات چیت عقليات سے متعلق ہو۔ اور مزمن کو منطق ایک ترازو ہے جس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کس قیاس کا پڑا 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، لونا ہے، یا تانبہ ہے

یعنی وزن سے تو صرف کسی شے کی کمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ شے کیا ہے؟ ترازو کو اس سے کچھ بحث نہیں۔ ابو حیان کی اس عبارت میں وہ اصل یہ طرزِ عقلی ہے کہ جن منطق کو تم ورک حقائق کا واحد ذریعہ سمجھتے ہو وہ مقدمات کی ترتیب و ساخت سے آگے نہیں بڑھ پاتی، اور اس سے منطق 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 صورتی منطق پر افلاطون کا بھی بعینہ ہی اعتراض ہے کہ اس سے بغیر مقدمات کی ظاہری ترتیب و ساخت کے اور کچھ حاصل ہونے والا نہیں۔

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

ليس واضح المنطق يونان بامرهما، انما هو رجل  
منهم وقد اخذ عن قبله كما اخذ عنه  
من بعده وليس هو حجة من الخلق الكثير  
والجمل الغفير، والبعث والمسئلة والجواب منع  
وطبيعة فكيف يجوز ان ياتي رجل بشئ يرفع هذا  
المخلاف او يقلله او يوثقيه، هيهاك اذن الحال  
ولقد بقى العالم بعد منطقه على ما كان قبل منطقه



منطق کی بنیاد پورے یونان نے نہیں رکھی۔ اس کا واضح تو ایک آدمی تھا۔  
 یعنی ارسطو جس نے اس کے اصول و مبادی کو پہلوں سے لیا۔ جس طرح کہ  
 اس کے آئے 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 جاسکتا ہے۔ مزید برآں بحث و نزاع اور سوال و جواب انسان  
 کی مرثیت میں داخل ہے۔ لہذا یہ کیونکر جائز ہے کہ ایک شخص آئے اور فطرت کے  
 اس تقاضے کو جاوہ کی اس پھڑی 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 غیبِ مفید ہے؟  
 اس کی افادیت کا صحیح صحیح محصل

منطق سے متعلق سیرانی کی اسی تنقید کو علامہ نے اپنی تصنیفات میں جا بجا  
 لکھا اور سنوا کر بیان کیا ہے۔ علامہ 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 المہیات سے اس طرح سے  
 ہوتے ہیں کہ جس سے اس کی جداگانہ حیثیت بڑی طرح متاثر ہوتی ہے۔ ان  
 سوالوں کا ہمارے نزدیک ایک ہی جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ یونانی  
 فلسفہ کے اس طرح کے کاروبار و فلاسفہ نے منطق کو جس تاریخی سیاق (Context)  
 میں رکھا ہے اس سے اس کی حقیقت و افادیت کی بنیادیں غیر ضروری اہمیتوں کو وابستہ  
 کر دی گئی ہیں۔

نیز اس بنا پر بھی اس کو جرح و تنقید کا ہدف بنتا تھا کہ فنی ارتقا 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 سے 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 محل 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 نچو کے لیے نئے نئے پیمانے اور انداز وضع کرتا ہے۔ یہ حقیقت بھی اپنی جگہ درست ہے کہ ایک اچھا شاعر سوا اپنے ذوق شعری کے کسی خارجی شے 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 جاسکتا 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 پالینے 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 معجزات ہی کی کاوشوں کا رہین منت ہے۔ تاہم اس کے باوجود یہ ماننا پڑے گا کہ لکھنے والوں سے کبھی کبھی غلطیاں بھی سرزور ہوتی ہیں۔ شعراء کبھی کبھی مادہ ذوق سے ہٹ کر غلط شعر بھی کہہ جاتے ہیں، اور ہزار احتیاط کے باوجود فکر و استدلال میں کمزوریں بھی رہ جاتی ہیں۔

ظاہر ہے اس صورت میں نحو، عروض اور منطق کے کچھ جائزے لیکے جاسکتے اور اصطلاحیں ایسی ہونی چاہئیں جن سے غلطی کی نوعیت کو تعین کیے جاسکے واضح کیا جاسکے۔ اس میں سہولت بھی ہے، اختصار بھی ہے اور وضاحت بھی ہے۔

اسانیاں بھی۔

دوسرے لفظوں میں منطق کا فائدہ صرف یہ ہے کہ صحت و صواب اور لغزش و خطا کی جو عملی صورتیں ہیں، یہ ان کی نشاندہی کرتی ہے۔ یہ بات اگر صحیح ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ منطق تھوم پھر کر لسانیات ہی کی ایک شاخ رہ جاتی ہے اور یہی وہ سطح ہے جس پر منطق کی افادیت کو حق بجانب ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ اس معاملہ میں ہم ابن سینا اور عام منطقیوں کے اس روایتی حسن ظن سے متفق نہیں ہو پاتے کہ یہ فلسفہ کی ایک شاخ ہے جس کی مدد سے انسان غلطی کے ازخواب سے محفوظ رہتا ہے:

لأنه الألة العاصمة للذهن عن الخطأ مما  
نتصرونه ونصدق به والوصول إلى الاعتقاد الحق

.....

منطق ایک آلہ ہے جو انسان کو تصورات و تصدیقات کے معاملہ میں سہولت و لغزش سے بچانے والا اور اعتقاد و صحیح کی جانب پہنچانے

والا ہے (۱)

اس لیے کہ جہاں تک فکر و استدلال میں لغزش و خطا 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 و رفعت لیے ہوئے ہیں۔ کیونکہ اگر ایک شخص اعتدال 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 و صواب کا کوئی پیمانہ اس کو

استدلال کی کج روی سے باز رکھنے والا نہیں۔  
حدود و تعریفات کے ارسطاطالیسی تصور کی غلطی

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

منطق کا ویسا چہرہ آغاز تصور و تصدیق کے مباحث ہیں۔ تصور 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 طرف طرازیوں سے۔ علامہ پہلے  
ہی قدم پر بتا دیتے ہیں کہ حدود و قیاس ارسطاطالیسی تصور غلط، ناقابل فہم،  
اور گونا گوں 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 ڈالی جائے۔

ارسطو کی اصطلاح میں حد و تعریف کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے کی وضاحت ایسے  
انداز سے کی جائے کہ اس کا جوہر (Essence) یا ماہیت ٹکڑے ٹکڑے  
بصر کے سامنے آجائے، اور سماج کو ماہو (وہ کیا ہے!) کو پورا پورا احباب  
مل جائے۔

شے، مسئلہ کا جوہر و عطر کیونکہ معلوم کیا جائے اور کس طرح ماہیت کی  
ٹھیک ٹھیک تعین 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  
پذیرائی حاصل ہوئی اور خود ارسطو نے جس پر تصدیق ثابت کی وہ یہ ہے کہ  
تجزیہ کا وہ عملیہ ہے کہ جو وصف جامع (جنس) اور وصف جزئی (صفت) کے

دو گونہ عناصر سے تعبیر ہے۔ اس عملیہ کو کام میں لانے سے فکر انسانی اس قابل ہو جاتی ہے کہ فہمی مسؤلہ کی حقیقت و کمنہ تک رسائی حاصل کر سکے۔ مگر سوویہ عملیہ کیا ہے؟ اس کو اس عامۃ الورد و 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 شے باقی رہ جاتی ہے کہ جس کو ہم جوہر و ماہیت انسانی سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ یعنی نطق (اور اک کلیات) اختصار کے ساتھ ارسطو کے نقطہ نظر سے عدا یا تعریف کے لیے کم از کم تین چیزیں ہونا چاہئیں:

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

۲۔ جواب کا ایک جز 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 جز کو ایسے وصف فارق یا فصل پر مشتمل ہونا چاہیے کہ جن کا مزید تجزیہ ناممکن ہو، اور جو کسی شے کی کمنہ و حقیقت پر پوری طرح دلالت کناں ہو۔

علامہ ابن تیمیہ نے حد کی اس روایتی تعریف (Tracitional Definition)

پہلے وہ ذنی اعتراضات وارو کیے ہیں جن سے ان کی طبع نکتہ بیخ اور علم و فصل کی گمراہیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تعریف کے ان اجزاء پر ایک تجزیہ نہیں۔

## مشکلین کا رد 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 مشکلین کے حلقوں میں جو رد عمل ظہور پذیر ہوا اس کو بیان کر دیا جائے تاکہ علامہ کی تنقید کا اصلی پس منظر واضح ہو جائے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ بغیر کسی تفریق کے قریب قریب ہر گروہ اور مدرسہ فکر کے عالمین نے حد کی اس تعریف کا انکار کیا ہے۔ جیسے ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر ابواسحاق، ابوبکر بن فورک، قاضی ابویعلیٰ، ابن عقیل، امام الحرمین جوینی اور ابوالہیون نسفی حنفی وغیرہم۔ حتیٰ کہ ان سے پہلے ابو علی ابوالہاشم اور عبدالجبار ایسے عقیدت پسندوں نے تعریف کے اس ارسطاطالیسی تصور کو تسلیم نہیں کیا۔ اور علامہ طوسی و موسوی ایسے بڑے بڑے شیعہ معقولیوں نے بھی اس کو نہیں مانا۔ مزید برآں محمد بن الہیثم ایسے کٹر کرامیہ نے بھی اس پر تنقید کی ہے۔

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

ان کے نقطہ نظر سے کسی شے 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 شے کا خاص ہیں۔ کمنہ و ذات یا جوہر و حقیقت کا ادراک اس کے بس کا ہوگا نہیں۔ بات صحیح ہے اس لیے کہ حقائق اشیاء کو کون بیان سکتا ہے؟ اور جوہر و ذات پر کسی کی نظر ہے؟ اور کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس نے کسی بھی شے کی اصل و روح کو

کو پوری طرح پالیہ ہے یا اس کی کہنہ و ذات کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کر لیا ہے۔  
 کانٹ (Kant) کی تصوری سے انکار ہو سکتا ہے اور اثبات  
 باری کے معاملہ میں اس کے معرکتہ الآراء معتقدی شامکار کو بھی زیر بحث لایا جا  
 سکتا ہے۔ مگر انسانی علم و ادراک کی وادانگی کے متعلق اس کی رائے کس درجہ  
 صحیح ہے کہ اس کی تمام تر تگ و تار ظواہر (Phenomena) ہی تک  
 محدود ہے، اس سے آگے نہیں۔

کانٹ یہ کہتا ہے کہ اشارے کے ظواہر میں تعلیل و تلبیب  
 (Causation) کی جو کار فرمائیاں ہیں وہ تو بلاشبہ علم انسانی کا موضوع قرار  
 پاسکتی ہیں لیکن اشارے کے باطن میں ڈوب کر اصل حقیقت کو ڈھونڈنا کسی  
 طرح بھی علم و ادراک کے دائرہ اختیار میں شامل نہیں۔

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

کشف حقیقت کیوں ناممکن ہے ؟

اس سلسلہ کے چار اشکال

حد و تعریف کے توسط سے کہنہ و ذات تک رسائی حاصل کرنا کیوں مشکل ہے  
 اور فہم و فکر کی راہ میں وہ کون و ضواریاں حائل ہیں کہ جن پر قابو پانا دشوار ہے۔ اس  
 کی تفصیل علامہ کے پیش کردہ مندرجہ ذیل نکات میں آشکار ہے :  
 ۱۔ ترکیب و تجزیہ کے ارسطاطالیسی عملیہ کے سلسلہ میں ہم بتا آئے ہیں کہ  
 پہلے قریب ترین جنس کا ذکر نا ضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ اجناس کی اس آخری

کڑی کی تعین میں سو و تغافل بھی سرزد ہو سکتا ہے کہ جس کے دائرے پر اور است  
فصل (Differentia) سے ملے ہوئے ہوں۔

مثلاً ایک شخص 'خمر' کی تعریف میں بجائے 'مشروب مسکر' کے یہ بھی آکر  
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 وصف ذاتی اور وصف لازم کے باہم  
فرق کو ملحوظ نہ رکھ سکے۔

۳۔ ایک شرط یہ بھی ہے کہ جنس کے ساتھ ان تمام فصول ذاتیہ کا ذکر کیا جائے  
کہ جو کہنہ و ذات پر دلالت کناں ہوں، لیکن اس امکان کو کیونکر نظر انداز کیا جا  
سکتا ہے کہ کوئی شخص ان سے بعض کو حصول 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 بالانداہ 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 و جنس کے بہت سے باقی ہیں  
سب آجاتے ہیں۔ ان میں کون فصل ہونے کے لائق ہے۔ اس کی تعیین بدھ  
غایت دشوار ہے۔

ان مشکلات کے پیش نظر متکلمین نے حد و تعریف کے حوالوں سے  
اور عام فہم روش اختیار کی اور کہا،



الحمد... مرادف للمعروف وهو ما يميز الشيء عن غيره (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 چہارگانہ 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 جدا جدا ہے اور دونوں کے تقاضے بھی چونکہ باہم مختلف ہیں اس لیے ضروری لگتا 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 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 کتنے و ذات ایسے بالعد الطبعی 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 دور کی عقیدیات کی روشنی میں اسلام کے نپے تلے پیمانوں کی تشریح و وضاحت ہے۔ ان کا نصب العین حقائق اشیاء کی طلب و دریافت ہیں حقائق دینی کی تفسیر ہے۔ اس بنا پر یہ اگر تعریف و حد کے معاملہ میں کتنے و ذات ایسے بالعد الطبعی عنصر کو اہمیت نہیں دیتے تو یہ روش ان کے مسلک کے عین مطابق ہے۔ لیکن ارسطو کی تحقیق و طلب کا محور چونکہ حقائق اشیاء ہیں اس لیے وہ مجبور ہے کہ حد و تعریف کے بارہ میں نسبتاً زیادہ گہرائی سے کام لے۔

کشف الصلحات العزیز، مصنف محمد صابر الفاروقی القحطانی، بہ ضمن لفظ

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

## حدود سے متعلق گیارہ اعتراضات کی تفصیل

بہر حال حدود و تعریف کے سلسلہ میں جو فنی و شواہد ریاں 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 جدتِ فکر، جو دتِ طبع اور ذہانتِ علم کس درجہ نمایاں ہے۔ ہم ان اعتراضات کو ترتیب وار پیش کرتے ہیں۔

۱۔ غیر بدیہی تصورات کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ ان کو صرف حدود ہی کے ذریعے فہم و فکر کی سطحوں کے قریب لایا جاسکتا ہے۔ منطقی پیرایہ 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

اللہ قافیۃ نعصم مراعاتھا الذہن ان یدل فی فکرہا،

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

۲۔ حد کے معنی قولِ 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 عینِ حد کی مشقت پذیر یوں 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 و یا تو لانا ہیہ تک وسعت نہ ہو گا یا کہیں بصورتِ دور ختم ہو جائے گا۔ یہ تسلسل و دور کی دونوں صورتیں بالاتفاق عقلاً ممنوع ہیں۔

۳۔ یہ واقعہ تمام اہل علم میں جانا بوجھا ہے کہ مختلف علوم و فنون کے ماہرین بغیر اس کے کہ منطقی جھگیلوں میں پڑیں اپنے اپنے متعلقہ مسائل کو اچھی طرح جانتے ہیں۔ چنانچہ ایک لغوی اعراب کی بوقلمونیوں کو پچانتا ہے، ایک طبیب امراض کے اسباب و علائم سے واقف ہے۔ ایک فہمذس ریاضیاتی مناسبتوں سے آشنا ہے۔ اور ایک صالح اپنے فن کی تفصیلات سے بخوبی آگاہ ہے، حالانکہ ان میں سے کسی نے بھی ارسطو کے سامنے زانوئے تلمذتہ 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 جاسکتی کہ جو جامع مانع ہو، اور ہر طرح کے اعتراض اور قیل و قال سے متراہنہ۔ حتیٰ کہ انسان کی اس روایتی تعریف پر بھی لوگوں نے اعتراضات کی بوجھاڑ کی ہے کہ یہ حیوان ناطق سے تعبیر ہے۔

متاخرین نخیوں نے جب نچوایسے خالص لسانی فن میں حدود کو داخل کیا تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسم کی بیس سے زیادہ تعریضیں پیش کرنا پڑیں۔ بلکہ بقول ابن اللاتاری کے یہ سلسلہ ستر تک پہنچتا ہے اور ان میں کی ایک ایک پر جرح و تنقید کی گئی ہے۔

یہی حال مشکلمین 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 علم یہ لوگ متعین نہیں کر پائے۔ کہنا یہ ہے کہ اگر یہ بات صحیح ہوتی کہ ہر علم کا علم صرف حدود ہی کی منت پذیر یوں پر موقوف ہے تو ان علوم و

فنون میں لوگوں کی مساعی بالکل بے نتیجہ اور بے ثمر ہونی چاہئیں نہیں۔ حالانکہ  
واقعیہ 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 نقطہ نظر سے تصور 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  
تواستحالہ لیے ہوئے ہے۔ یا حد درجہ اشکالات کی حامل ہے۔ لیکن علم و معرفت  
کی فتوحات ہیں کہ ان کا سلسلہ اس کے باوجود جاری ہے حالانکہ اس دعوائے  
کا تقاضا یہ تھا کہ جو لوگ تعریف و حد کی کھکھیر 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 سنے 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 کا فرما 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 مسی  
و معنی معلوم ہونا چاہیے اور پھر ان الفاظ کا جو ان معانی پر دلالت کناں ہیں۔  
اب اگر الفاظ کے سماع سے پہلے کوئی شخص ان کے مستحق و معنی سے واقف  
ہے اگرچہ ان الفاظ سے واقف نہیں ہے کہ جن کو بطور علامت (Symbols)

استعمال کیا جاتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی حقیقت و معنی کا علم سماع الفاظ کا زہن میں منت نہیں ہے اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ معنی و حقیقت کا تعلق سراسر الفاظ کے استماع سے ہے وہ گویا کھلے بندوں و دور کا ترکب ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں قضایا کی شکل یہ ہوگی:

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

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

۸۔ اسی اعتراض کو دوسرے سے پیرایہ بیان میں یوں بھی ادا کیا جاسکتا ہے کہ حد کا اطلاق قولِ حادثہ پر کیونکہ ہو سکتا ہے جب کہ الفاظ سے پہلے معانی کا تصور و ادراک ممکن ہے اس لیے کہ متکلم اظہار الفاظ سے پہلے معانی سے بہر حال آگاہ ہوتا ہے اور ٹھیک اسی طرح سماع بھی الفاظ سے پہلے معانی و مسمیات کا پورا پورا ادراک رکھتا ہے۔

۹۔ تمام موجودات جو تصور و ادراک کی گرفت میں آتی ہیں یا تو براہِ راست

حواس کی کارفرمائوں کا نتیجہ ہیں، جیسے مزہ، رنگ اور ہوا وغیرہ کا احساس اور یا پھر حواسِ 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 تعین 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 علامہ 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 جاسکتا ہے۔

نقض یہ ہے کہ کوئی شخص مثلاً یہ کہہ دے کہ یہ حدِ درودِ عکس کے منطقی پہاڑوں 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 بدیہیات کی حد تک کم از کم علم حدود تعریف کی منت پذیر یوں 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 اور اک 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 تجربہ درست ہے تو اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ جسے آپ غیر بدیہی ٹھہرا رہے ہیں وہ دوسروں کے نزدیک بدیہی ہو۔

غرض علامہ نے حدود سے متعلق اپنی کتابوں میں ایک طویل بحث سپرد قلم کی ہے جس میں بے حد تکرار ہے۔ سچی 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 ابھی خاصی مقدار پائی جاتی ہے۔ لیکن اس معاملہ میں علامہ کو اس بنا پر معذور کرنا ناجائز 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 تعقیبات کو حل

کی گہرائیوں میں بھی اتارے۔

یہی وجہ ہے کہ وہ بار بار ایک ہی مضمون کو الفاظ و پیرایہ 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

ہر کیف حد و تعریف پر ان کی طویل ترین تنقید کو چار اہم عنواناتوں کے تحت سمیٹا جاسکتا ہے۔

- ۱۔ یہ ایک قضیہ ہے جو صدق و کذب کا متحمل ہے، لہذا اثبات کے لیے دلیل کا طالب ہے، حالانکہ تعریف کو بدبیانات پر مبنی ہونا چاہیے۔
- ۲۔ جنس قریب یا فصل کے ساتھ پورستہ جنس کی تعین سخت دشوار ہے۔ مثلاً جب انسان کی تعریف میں حیوان ناطق، کہیں گے تو حیوان کو قریب ترین جنس نہیں ٹھہرایا جاسکتا کیونکہ یہ ذمی رحلین (دو پاؤں والے) اور ذمی ارجل (متعدو 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 میز سے تعبیر کرتے ہیں، کسی نئی حقیقت پر قطعی روشنی نہیں پڑتی، بلکہ وہی باقی بچی گئے ہیں جو پہلے سے انسان کے مفہوم میں داخل تھے۔ منطقیوں نے صرف یہ کیا ہے کہ اس کے لیے ایک متعین اصطلاح وضع کر لی ہے۔

تقریباً جرح کے اس انداز سے اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے۔

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

علامہ کا کہنا ہے کہ تعریفات و حدود کا کسی شے کی کہنہ و حقیقت پر  
دلالت کنال نہ ہونے کا نقص ایسا واضح و بین ہے کہ رازی، فارابی اور  
ابن سینا ایسے یونانیت کے پرستاروں سے بھی یہ پوشیدہ نہیں رہ سکا۔  
چنانچہ ان کو بھی محکمین کے ہم نوا ہو کر اعتراف کرنا پڑا کہ اس کی افادیت  
کے دائرے تیز و معرفت سے آگے نہیں بڑھ پاتے۔

علم و فن کے ساتھ نا انصافی ہو گی اگر ہم اس مرحلہ پر ان اعتراضات  
ہمارے 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 قبیل و قالی  
کی گنجائش پائی جاتی ہے۔

آئیے علی الترتیب ان اعتراضات کو غور و فکر کا ہدف ٹھہرائیں۔  
پہلا اعتراض یہ ہے کہ تعریف یا قول عا د چونکہ عواسے میں قصیدہ ہے  
جو صدق و کذب کا تحمل ہے لہذا بدیہی نہ ہوا۔ اور جب بدیہی نہ ہو تو اس  
سے تعریف کا مقصد حاصل نہ ہو سکے گا۔

۱۔ دیکھیے الرد علی المنطقیین، ص ۳۱، ۳۲، ۳۳۔ اسی حقیقت کا اعتراف ایسویں صدی

عیسوی میں ہمیں بل کی تحریروں میں ملتا ہے۔ اس نے حدود کو محکمین کی طرح اہمیت  
زیادہ اہمیت نہیں دی، اور اس سلسلہ میں حقیقی حدود اور غیر حقیقی حدود کے امتیاز کو بھی  
قرار دیا ہے۔ دیکھیے ڈیٹیمپٹ آف لاجک، ص ۲۵۳



اعتراف بظاہر وزنی ہے، بالخصوص جب یہ دیکھا جائے کہ تعریفات کا دامن بوقلموں و عادی 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 ہفتیہ کے مشمولات صدق و کذب کے دو گونہ پہلوؤں کے حامل ہوتے ہیں۔ حالانکہ یہ ضروری نہیں۔ کتنے ہی ایسے قضایا ہیں جو بد بیات و مسلمات پر مبنی ہیں۔ مثلاً ”دواورد و ہمیشہ چار ہوتے ہیں“ مثلاً ”تین زاویوں سے ترکیب پذیر ہے“ اجتماع نقیضین محال ہے۔“ یا ”ور قبلی منتفع ہے۔ یہ سب اپنی صورت (Form) کے لحاظ سے صدق و کذب کے احتمالات سے مبرا ہیں۔ ہاں اگر کہیں کہیں مشمولات کے غیر بھی ہونے کو مان لیا جائے تو اس کی وسعتوں کے پیش نظر یہ کہنا درست ہو گا کہ یہ چونکہ ایک دعوائے ہے لہذا ثبوت چاہتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ کسی بیان کو محض اس بنا پر مسئلہ نہیں قرار دیا جائے گا کہ یہ تعریف وعدہ کے ضمن میں آتا ہے۔

دوسرا اعتراف اس حقیقت کا غماز ہے کہ قریب ترین جنس کی تعیین دشوار ہے۔ اتنا اعتراف صحیح ہے، مگر یہ اس کے حق میں مضرت نہیں۔ اس لیے کہ جنس کے ذکر سے صرف یہ مقصود ہوتا ہے کہ سامع متماثلات کے قریب قریب پہنچ جائے، اصل شے 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 اعتراف 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 اعتراف بلاشبہ صحیح ہے لیکن اگر یہ مقصود ہے کہ ان دونوں میں عقل و خرد کے نقطہ نظر سے کوئی نمایاں فرق نہیں، تو یہ غلط ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ناطق و ضاحک میں ان معنوں میں ضرورتاً

پایا جاتا ہے کہ اگر کوئی حیوان ضائع نہیں ہے تو وہ ناطق بھی نہیں ہے اور اگر ضائع 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 تعین اختیار کرتا ہے جو پہلے سے انسان کے تصور میں داخل ہے۔

## علماء مغرب اور حدود و تعریفات کی حیثیت

حدود و تعریفات پر نقد و تبصرہ کی بحث نا تمام اور تشنہ رہے گی، اگر ہم اس کے مقابلہ میں علماء مغرب کے تنقیدی افکار کو پیش نہ کریں۔ انھیں دیکھیے اور بتائیے کہ ان کی جولانی طبع نے کیا کیا جدت طرازی کی ہے، اور علامہ ابن تیمیہ نے اس سلسلہ میں احتساب و تبصرہ کے بہانوں کو جن بلند یوں 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 طرف 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 دور کیا اور کہا کہ یہ حیوان ناطق سے تعبیر ہے۔

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 "Development of Logic" کے مصنف جب یہ کہتے ہیں کہ تعریف صرف اس تصور کو اجاگر کرتی ہے جو پہلے

الفاظ معروفہ کے ساتھ وابستہ ہے تو وہ کونسی نہیں بات کہتے ہیں۔  
 لائبنیز (Leibniz) کی اس عقیدہ میں بھی کیا ایرج نہیں ہے کہ تعریف  
 صرف اس امر کی وضاحت کرتی ہے کہ شے 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 شے محدود کے امکان کو واضح کرتی ہے، لہذا اس  
 امکان کو مرتبہ اثبات پر بھی فائز ہونا چاہیے۔ غور فرمائیے یہ علامہ کے اسی پہلے  
 اعتراض کی حدائے بازگشت نہیں ہے کہ تعریف ایک حقیقت ہے جو صدق و  
 کذب کی متحمل ہے لہذا اسے دلیل و برہان کی منت پذیر یوں سے آزاد نہیں  
 کر دانا جاسکتا۔

مشکلیں اسلام اور علامہ ابن تیمیہ کی کاوش فکری نے آخر آخر جو فیصد  
 صادر فرمایا وہ یہ تھا کہ تعریفات و حدود کا معاملہ ولالت اسما سے مختلف  
 نہیں ہے۔ بعینہ بل نے بھی بانداز دیگر ہی کہا ہے کہ تعریف بہر حال 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 منقطع  
 تعریفات میں بھی اُبھر سکتا ہے اور پھر اس منطقی انداز 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 منقطع سے دامن کشاں رہ سکتا ہے۔

۳۳۲، ۳۳۳، ۳۱۶، ۳۲۸، ۳۳۲

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 شے کے افراد کے بارہ میں ذہن میں جو ایک کلی و عمومی تصور پیدا ہو گیا ہے وہ بعینہ ان افراد کے مطابق ہے جو خارج میں پائے جاتے ہیں۔ اس سلسلہ میں افلاطون اور ارسطو میں جو تھوڑا سا اختلاف رہا ہے علامہ اس سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ افلاطون اور اس کے اتباع کے تصور کلیات کے بارہ میں کہتے ہیں:

وظنوا ان الماہیات المجردة كالانسان المطلق والعقول  
المطلق موجودات خارج الذهن وانها اذلية ابدية (۱)  
ان لوگوں کا گمان ہے کہ انسان مطلق، اور فوس مطلق ایسے کلیات  
ذہن سے الگ خارج میں یک مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں جو اذلی و  
ابدی ہیں۔

ارسطو کی ترجمانی ان الفاظ میں کرتے ہیں:

بل هذه الماہیات المجردة موجودة في الخارج مقادنة  
لوجود الأشخاص (۲)

یہ ماہیات مجردہ خارج میں موجود تو ہیں مگر صرف تشکل اور مقادنت جزئیات  
کی صورت میں۔

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

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۲۵

۲۔ الرد علی المنطقیین، ص ۱۳۲

ثابت و متحقق ثابت ہے کہ جہاں یہ اپنی کامل ترین شکل میں جلوہ گرہیں۔ اور جہاں وقت و زمانہ کے تغیرات اثر انداز ہونے والے نہیں۔ اور اسطو 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 اقسام 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 عام سطح ذہن پر مرسم 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 پس 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 ٹھہرا 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 ضلالہم انہم راوا المشی قبل وجودہ لعلمہ و

## مقولات یا وجود 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 بقلمونیوں کو صرف ان دس  
 ہی اجناس میں منحصر نہیں مانا جاسکتا۔

لادلیل ہم علی حصر اقسام الوجود فی المقولات العشر (۱)  
 اتباع ارسطو کے پاس اقسام وجود کو مقولات عشر میں منحصر اور سمٹا ہوا مانتے پر

کوئی دلیل نہیں

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

جعلها بعضهم خمسة وبعضهم ثلاثة المكم

والکیف ، و الاضافة (۲)

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

کی ہے، کم، کیف اور اہانت

مقولات عشر کی تفصیل یہ ہے: جوہر، کم، کیف، اضافة، این،  
 متی، وضع، ملک، فعل، انفعال۔

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

زید الطویل الاسود ابن مالک

فی دائرة بالامش کان یسکی

۲۱-۲۲۔ الرد علی المنطقیین ص ۱۳۲ - سروردی مقتول اور ابوالبرکات بغدادی کے نزدیک مقولات

اس سے زیادہ بھی ہو سکتے ہیں۔

فی بیثہ سیف فضاہ فانتضی  
فہذا عشر مقولات سوی  
زید بن مالک جو دراز قد اور سیاہ رنگ کا انسان ہے۔ کل اپنے گھر میں ٹھیک ٹھکانے  
ہوئے تھا۔ اس کے ہاتھ میں تلواری تھی، جس کو اس نے میان سے باہر نکالا اور وہ  
باہر نکل آئی

یعنی زید جو ہر ہے، طویل یا دراز قد کم ہے، ابن مالک اصناف ہے، اپنے  
گھر میں مکان و ابن کو نظر کر رہا 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 اقسام و وجود سے ہے یا یہ پہنا و راست ان اقسام و 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 کرنے

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

اور جانوں 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 علامت سے ہے اور اس پہلو کو بھی کہ جس کا تعلق اقسام و وجود سے ہے کیونکہ اس کا مدف اصلی افلاطون کا نظریہ مثل (Forms) اور مقولات کی تشریح و وضاحت سے ارسطو یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یہ نظریہ حد سے زیادہ فکری سادگی (Oversimplification) لیے ہوئے ہے اس لیے کہ یہ نظریہ اس

غلطی پر مبنی ہے کہ انسان، فرس، میز اور کرسی وغیرہ کا تحقق و وجود محض بسیط صورتیں ہیں جو حقیقی و مطہی (Ideal) امثال کا پرتویا 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 مفروضہ 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 اصناف، 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 بساطی 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 کہ لیا جائے بلکہ یہاں یہ دس ایسے سانچے یا دس ایسے شرائط وجود ہیں کہ جن میں ہر دس شے کو ڈھلتا ہے جو تحقق و ثبات کی سطح پر ابھر جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح ایک شے ایک ہی شے نہیں رہتی بلکہ گونا گوں مزاج کی حامل ہوتی ہے۔



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

کلیات خارج میں پائے نہیں جاتے

ان کا وجود محض ذہن و فکر کی اختراع ہے

مقولات کے بعد جس مسئلہ پر علامہ نے اپنی تصنیفات میں بار بار اور کڑی تعقید کی ہے وہ یہ ہے کہ کیا کلیات و انواع کا تصور محض ذہن و فکر کی شعبہ طرائقوں کا نتیجہ ہے اور صرف تجرید (Abstraction) و امتزاع کی کار فرمایوں سے سطح ذہن پر ابھرتا ہے یا خارج میں ان کا اپنا ایک مستقل بالذات وجود ہے جو زمان و مکان کی منت پذیر یوں 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 جنہیں 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 بھر و گدھا خارج میں کہیں پایا نہیں جاتا جسے ہم انواع و کلیات کے قبیل سے گردانتے ہیں۔

فان ما فی الخارج لم یس یکلی اصلاً و لیس فی الخاج

الما هو معین مخصوص۔ (۱۷)

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

بلکہ، نہ صرف میں المقدمہ والحقیر وحقہ، وحقہ ذلک قال  
 لولم یکن ثابتاً لایکن کون ذلک کماکانہ تکلم فی حقہن لایکن  
 الحق ہی ماہیاتہا مع قطع النظر عن وجودہا فی الخارج فقیل  
 للخطاب من هذا الحقائق والماہیات امر ثابتہ فی الخارج و  
 الحقیق ان ذلک کما امر موجود ثابت فی القیاس لایکن  
 ان لوگوں کی گواہی کی یہ اصل وجہ یہ ہے کہ یہ جب دیکھتے ہیں کہ ایک شے جو باہر  
 وجود میں نہیں آتی ہے اسے بھی عہدہ لیاں کا یہ فرض کیا جاتا ہے اس کا  
 کہہ رہے ہیں کہ وہ اس قدر بخیر و کثیر جانتے ہیں اس سے یہ کہنے لگ  
 جاتے ہیں کہ اگر یہ بھی وجود سے متصف نہ ہوتی تو اس طرح ہم وہ لیاں اور  
 بحث و تھیس کا موضوع ہرگز قرار نہ پاتے جیسا کہ ہم حقائق و خیاریاں کی بات  
 جو ہر کتاب میں بات چیت کرتے ہیں۔ لیکن اس پر فرد نہیں کہتے کہ یہ بھی  
 میاں ہی موجود میں یا نہیں ہے۔ اس سے غلط طور پر ذہن میں یہ خیال پیدا ہوتا  
 ہے کہ یہ حقائق و ماہیات خارج میں موجود ہی ہیں۔ حالانکہ کچھ بات یہ ہے  
 کہ یہ صرف ذہن میں موجود ثابت ہیں خارج میں نہیں۔

علامہ نے کلیات و ماہیات کے وجود خارجی کا کیوں انکار کیا اور وہ کیا  
 مسائل ہیں جن کی وجہ سے انھیں ائمین (Nominalists) کے درجہ  
 تک کا سید کہنا پڑی۔

اس کے کئی اسباب ہیں منطقی بھی اور حکمانہ بھی۔ تفصیل یہ ہے:  
 حدود و تعریفات کے سلسلہ میں ارسطو کے متبعین کا کہنا ہے کہ ان سے کسی  
 شے کی حقیقت و ماہیت نکلنے اور واضح ہوتی ہے بشرطیکہ ان کا شمار حدود و تعریفات  
 یا تعریفات تامہ کے ضمن میں ہوتا ہو۔ تاہم اسے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ ذاتیات

مشترکہ اور ممیزہ سے ترتیب پذیر ہوں یعنی جنس و فصل سے اعرضیات کے قبیل کے نہ ہوں۔ جیسے 'انسان' کے بارہ میں کہا جائے 'یہ حیوان ضاحک' سے تعبیر ہے۔ اس لیے کہ ضاحک خاصہ یا عرض ہے فصل یا ممیز نہیں۔ بخلاف حیوان ناطق کے یہ جنس و فصل سے مولف ہونے کی وجہ سے 'حد تامہ' ہے۔ لہذا 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 یعنی محدود معاون ہوتی ہیں، دو وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ متبعین ارسطو خاصہ و فصل میں خط امتیاز کھینچتے ہیں حالانکہ وجود خارجی کے لحاظ سے خاصہ و فصل میں کوئی امتیاز پایا نہیں جاتا۔

دوسرے یہ لوگ ماہیات کے ثبوت و ہمنی 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 ارسطو ایسی 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 فطرت انسانی براہ راست آگاہ ہو۔ اور وہ یقین و اذعان کا باعث ہو سکے جب کہ کوئی حقیقت کلی بھی خارج میں محسوس و مشہود نہیں ہے کہ اسے بدیہی و منطقی قرار دیا جاسکے۔ 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۔

کیات کے وجود خارجی کے تصور کا حکم: یہ صورت اور صورت کے  
 میں حتمی کا یہ حکم و باہم عقیدہ ہے کہ اس کے لیے کوئی منطقی وجہ وجودی نہیں  
 جاتی۔ اس کے لیے اس مسئلہ کو بنیاداً اس منطقی تصور پر قائم ہے کہ نفس و وجود  
 یا وجود مطلق وجود حقیقی سے ایک حقیقت رکھتا ہے۔ تاکہ جو ممکن و واجب  
 کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔ باہم ترتیباً مطلق میں فرق و امتیاز کا یہ پہلو  
 ختم ہو جاتا ہے۔ اس صورت کے ایک قالب میں داخل کے رہتا ہے۔ تاکہ  
 واجب الوجود اور ممکن الوجود میں کوئی شے بھی ایسا مشترک نہیں۔ واجب و  
 خصوصیات و لوازم کے ساتھ مل کر ہے اور ممکن اپنی خصوصیات و لوازم  
 کے ساتھ موجود ہے۔

## کیات کے وجود خارجی کے بارے میں تین مشہور سائنسائے فکر ہیں

کیات کے وجود خارجی سے متعلق علامہ کی یہ رائے کیا صحیح ہے؟ اور  
 ہمارے عقائد و تصورات کے ساتھ لپری طرح ہم آہنگ ہے؟ یا اس سوال  
 کے تشفی بخش جواب سے پہلے نفس مسئلہ پر ہمیں کھل کر بحث کر لینا چاہیے۔  
 کیات سے متعلق اہل فکر کے تین معروف موقف ہیں:

۱۔ حقیقت پسندانہ (Realism)

۲۔ اسمیت (Nominalism)

۳۔ تصور گشتی (Idealism)

۱۱۔ حقیقت پسندانہ افہامی فکر یہ ہے کہ بگردات، عمومی اصطلاحیں اور

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مضافی مجموعہ المنقول معنی علامہ ابن تیمیہ طبرانی ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، مطبوعہ  
 السنۃ المربعہ از ۱۹۶۱ تا ۱۹۸۱۔ یا وہ ہے کہ واجب و ممکن کی تقسیم ابن سینا کا پہلا کردار ہے۔ وہ  
 کے اس حرف جو ہر عرض دو اصطلاحیں ہیں۔ دیکھیے الرد علی السطیہ، ص ۱۲۲

کیا تہ نہ صرف تحقق و وجود سے برہ 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۔ یعنی ان کی حیثیت بذیہ حقائق (a priori) کی ہے۔

حقیقت پسندی کا یہ رجحان بہت پرانا ہے اور اس کی جھلک ان تمام مذاہب قدیمہ میں دیکھی جاسکتی 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۔

اسطون نے اس میں تھوڑی سی ترمیم کی۔ اس نے کلیات کے وجود کو تسلیم کیا مگر اس کے ساتھ یہ پرخ 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 ہی افلاطونی تصور و مثل ہے۔

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

۱۲) اسمیت (Nominalism) کا تعلق مددیت کے اس نظریے سے ہے کہ کلیات، اصطلاحیں، اور بھروات محض الفاظ و اسما ہیں۔ اور ان کی تہ میں کوئی معروضی حقیقت (Objective Reality) کارفرما نہیں۔ ان کے نقطہ نظر سے حقیقت صرف جزئیات ہی میں منحصر، اور

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 تجزیہ و امتزاع (Abstraction) معرض 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 تفتیش کا ہدف ٹھہرایا۔ اس کے بعد گویا بحث و تھیس کا ایک طوفان مٹھا کہ اٹھ آیا۔ اور اس کی طغیانیاں اس وقت تھیں جب ولیم آف اوکم (William of Occam) نے حقیقت پسندی اور اسمیت کے مابین یہ کہہ کر صلح کرادی کہ کلیات معدنی اور موضوعی دو گونہ حقیقت کے حامل ہیں۔

ولیم آف اوکم کے بعد اس مسئلہ سے متعلق بحث و تھیس کی شور و غوغا ختم ہو چکی تھیں کہ اتنے میں ایجابیت (Positivism) کا غلبہ بلند ہوا۔ اس نقطہ نظر کے حامیوں نے اس راگ کو از سر نو پھیرا اور حق یہ ہے کہ خوب چھیڑا۔

(۳) تصور کشی (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 تھیس ہی ہے کہ یہ تحقق و وجود کے اس باہم بلند سے گر کر الفاظ و اہام 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 ذہن بکرا اور عمروں جو تشابہ ہے وہ حقیقی ہے محض ذہن و فکر کی طرف طرزی نہیں۔ اور اس

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

**قول فیصل۔** علامہ کی رائے یک طرفہ ہے، کلیات کے

وجود خارجی کا انکار علم و اخلاق کی اونچی اقدار کا انکار ہے وجود کلیات کے بارے میں ان تینوں مشہور مدارس فکر کی وضاحت کے بعد آپ اب یہ دیکھیں کہ ان میں صحت و استواری کی مقدار کس درجہ ہے۔

تصور کشی کو ہم سر 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 انداز 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 وجود تحقق کے لوازم سے بہرہ مند ہیں، اور جزئیات صرف ان کا عکس و ظل ہیں یا اس جہان محسوس میں تنہا جزئیات ہی کی فرمانروائی ہے اور کلیات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ ذہن و فکر کی طرف طرازیوں سے انہیں وجود و اثبات کی سطح پر فائز کر رکھا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے ثانی الذکر کو وہ کی پُر جوش تائید کی ہے جسے اصطلاح میں ہم اسمین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

ہماری رائے میں ان کے دلائل اپنی گونا گونی، وضاحت اور تیزی کے باوجود یک طرفہ ہیں اور مسئلہ کے زیادہ عمیق، زیادہ

وسیع اور نسبتاً زیادہ معروضی رخ ان کی نگاہ و نکتہ رس کے سامنے نہیں آ پائے۔ ٹھیک اسی طرح افلاطون کا تصور مثل بھی بدرجہ غایت متصوفانہ ہے۔ اس

میں بھی یک طرفگی کا عیب نمایاں ہے۔ اس سلسلہ کا فیصلہ کن اور چھتا ہوا سوال یہ ہے کہ کلیات و جزئیات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ اگر

یہاں صرف الگ تھلگ جزئیات ہی کا وجود ہے اور ان میں باہم کوئی حقیقی تشابہ نہیں، کوئی حقیقی مماثل 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 منطق اس میں کیا ہوگی؟

اس کے جواب میں علامہ کا یہ جواب قطعی ناقصی 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 میرٹھرا سنے کے لیے انسانیت کی قدر مشترک ڈھونڈ نکالتا ہے جو صرف اس کی اپنی اختراع اور ایج ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر زید، عمر اور بکر میں حقیقتہً کوئی تشابہ پایا نہیں جاتا تو ذہن کس اساس اور بنیاد پر اور ایک حسی کو اور ایک عقلی میں بدلتا ہے اور جزئیات پر کلیات کے لباوسے اڑھاتا ہے۔

اس حقیقت کا ہر شخص اعتراف کرے گا کہ ذہن اشیا 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، بھیریں اور مرغیاں شامل کر دی جائیں تو انھیں یہ حیوان کہے گا۔ اور اگر ان میں مینر، کرسی اور پتھر کے تڑا شیدہ 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 بہر حال کوئی قطعی اصول، اہل قاعدہ یا یقینی اساس ہونا چاہیے کہ جس کے بل پر اس کے نتائج پر اعتماد کیا جاسکے۔

ظاہر ہے کہ یہ غیر مشکوک اساس وہی مراد منی اشتراک ہے۔



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 بلخ نظر فلسفی کو ان الفاظ میں کرنا پڑا کہ ہم ہزار کلیات کے وجود و تحقق کا انکار کریں، تشابہ یا تماثل (Similarity) 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 علمباتی (Epistemological) انداز 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 شے اور 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 فعل اپنی خصوصیات و لوازم کے لحاظ سے جدا گانہ حیثیت کا حامل ہے تو خیر و شر کی تعیین کے لیے ان

عقلی و کلی پیمانوں کو حق بجانب کیونکر ٹھہرایا جاسکے گا جن کی سر و صفیت کے علاوہ  
 پر جوش حامی ہیں۔ اور اس حد تک حامی ہیں کہ اشاعرہ کو اپنی تصنیفات میں باجایا  
 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 نقطہ 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  
 اہل نہیں ہیں کہ ان میں اور کلیات میں ربط و تعلق کی کوئی نوعیت ہی کار فرما نہ ہو۔  
 ہمارے نقطہ نظر سے جزئیات میں ایسے مشترک اسباب، ایسی مشترک مناسبتیں  
 اور پہلو پائے جاتے ہیں کہ جن سے طبیعیات، جمالیات اور مذہب و اخلاق کے  
 ان اصولوں اور پیمانوں کو مستنبط کیا جاسکتا 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 نگاہ تہمق سے اس بنا پر اوجھل رہے  
 کہ یہ فلسفی سے زیادہ مجدد و دوراں ہیں۔ ان کی عنانِ توجہ اس وقت جن گراہیوں  
 نے پوری طرح گھیب رکھا تھا وہ وحدت الوجود، ایمانِ ثابت اور  
 ذات و صفات کی وہ معتزلانہ تشریح تھی جس کی روسے جمہیت اور عقل کے  
 دروازے کھلتے تھے۔ اور الحاد و زندقہ کی راہیں ہموار ہوتی تھیں۔

ظاہر ہے کہ ان فتنوں کے فوری سدباب کے لیے اس سے بہتر  
 کامیاب نسخہ اور کوئی نہیں ہو سکتا تھا کہ کلیات کو الحاد کے دروازے سے

کی کو اٹھا کر پھینکا جائے کہ جو ان فتنوں کے لیے وجہ مجوز ہو گیا 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 طراز یوں نے جنم دیا تھا، اور  
 وجود مطلق کا تصور باطل قرار پاتا ہے تو منطقی طور پر وحدت الوجود اور اعیان ثابۃ  
 کا قصر استدلال بھی زمین پر آ رہتا ہے۔ اسی طرح اس تشریح کے مطابق ذات  
 صفات کی وہ تفریق بھی آپ سے آپ مٹ جاتی ہے کہ جس نے تعطل اور نفی  
 صفات کے عقیدوں کی پرورش کی تھی۔

قیاس و استدلال کی بحثیں۔ تصور و تصدیق میں

فرق و امتیاز کی نوعیت قطعی اور دو ٹوک نہیں

علامہ کی تنقیدات عالیہ کا اصلی مدف قیاس و تصدیق کی بحثیں ہیں۔ ان میں  
 انھوں نے جس حدت 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 اسطو کے متبعین  
 کو بڑانا ہے، تحلیل و تجزیہ کی ایک ہی ضرب سے ان کے ریزے فضا سے  
 آسمانی میں بکھرتے ہوئے نظر آتے ہیں مگر علامہ کا کمال ملاحظہ ہو کہ ان خشک  
 اور اصطلاحی اعتراضات کے پہلو بہ پہلو اصول، فقہ، لغت اور کلام و فلسفہ  
 کے ایسے جواہر بارے اور دبستان بجاتے چلے جاتے ہیں کہ ہر ہر مقام کی  
 کی کشش و امن نظر کو کھینچتی اور فکر و تہمت کو دعوت دیتی ہے۔

کہ تو ہی چاہتا ہے کہ تحقیق و تہمت کے ان شہ پاروں سے ناظرین کے

ذوق تدبیر کی خاطر خواہ تو اضع کی جائے۔ لیکن اس کو کیا کیجیے کہ موضوع کی تنگ آمد  
 بڑی 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 براہ راست تعلق منطق کی تنقید و احتساب سے ہے۔ مگر اس کے  
 یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ قارئین نکات و معارف کی ان بھلکیوں سے کلیتہً محروم ہی رہیں  
 ہم کوشش کریں گے کہ نقش 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 تصور و تصدیق کے مابین رونما ہے۔ منطقی علم کو عموماً انھیں دو خانوں  
 میں تقسیم کرتے ہیں۔ علامہ نے رازی کی 'الحصل' پر مفصل تنقید کی ہے۔ اور اس  
 ضمن میں اس حقیقت کی پروردگشائی فرمائی ہے کہ تقسیم کی یہ نوعیت دو لوگ اور  
 صحیح نہیں۔ ان کے نزدیک یہ تو ممکن ہے کہ اول و ثانیہ میں ذہن اشارے 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 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 تصور  
 بالوح قلب پر کسی شے کے نقش اولیں کے بارہ میں ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ پیکر  
 خیالی کی قسم کی چیز ہے جو ذہن کی سطحوں سے نکل آتی ہے مگر اسے علم کی قسم پر گزارنا  
 نہیں دے سکتے کیونکہ علم اثبات چاہتا ہے، اسناد کا مقتضی ہے، اور ایک طرح  
 کے حکم کا طالب ہے۔ لہذا ہر وہ تصور جو سببی و ایجابی قید سے گزارا نہ ہو

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 وان التصور الساتج العوری عن جمیع القیود الثبوتیة والسلبیة کلام باطل فان کل ماعوری عن کل قید ثبوتی و سلبی یکون خاطوا من الخوط و لیس هو علما اصلا بشیخ من الا مشیاء۔ (۱)

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

علامہ نے اس تقسیم پر ایک اور اعتراض کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تصور 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 تصور کہتے ہو اس کو تصدیق کے قالب میں ڈھالا جاسکے، اور جس کو تصدیق سے تعبیر کرتے ہو اس کو تصور 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 تصور ہے، مگر

در اصل یہ قضیہ ہے جو موضوع (Subject) اور محمول (Predicte) 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 تصور کے حکم میں داخل ہے۔ کیونکہ اس میں معنی خمر ہی کو تو اجاگر کیا گیا ہے۔

## تصدیقات یا استدلال و قیاس پر دو گونہ اعتراضات، فنی و عمومی

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

عمومی (General) اور

فنی (Technical)

عمومی اعتراضات سے ہماری مراد یہ ہے کہ ان میں بغیر کسی تعین کے قیاس و استدلال کے مزاج، لوازم، اور حدود و اثبات سے تعرض کیا گیا ہے، اور بتایا گیا ہے کہ اہل منطق نے اس سے جو بلند بانگ و عادی اور چوڑی جھکی امیدیں وابستہ کر رکھی ہیں وہ پوری نہیں ہو پاتیں۔ مزید برآں فن کی چھپدگیوں اور احتیاطوں کو بدرجہ 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 کنڈن و کاہ برد آوردن کی ضرب اٹل صادق آتی ہے۔ یا بقول ایک عرب شاعر کے اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ:

اقام ایامًا یعمل رویتہ و شبہ الماء بعد الجهد بالماء

یعنی کئی دن غور و فکر 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 و برہان سے

واجب الوجود کا کوئی سرائع ملتا ہے؟

عمومی اعتراضات علی الترتیب حسب ذیل ہیں:

۱۔ برہان کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ اس سے انسان قلبی و عقلی 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  
 و افراد کی شکل میں ہے کلیات کی صورت میں نہیں۔ اور کلیات کا مرتبہ بس اتنا  
 ہی ہے کہ یہ تجرید (Abstraction) و تمہیم (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 جاسکتا ہے کہ ان میں ہم آہنگی پیدا کی جاسکتی ہے،  
 اور فرض کیجئے 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۔

اعتراف کا یہ انداز ظاہر ہے کہ علامہ کی اسمیت پسندی (Nominalism)  
 کا کھلا ہوا نتیجہ ہے اور اس لحاظ سے داؤد 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 سفسطہ ہے وہ اہل نظر سے پوشیدہ  
 نہیں۔ اس سے قبل کلیات کے وجود خارجی کی بحث میں ہم بتائے ہیں کہ اس  
 عالم ہست و بود میں جزئیات کی حیثیت محض بکھرے ہوئے اور غیبِ مربوط  
 چیزوں کی سی نہیں ہے بلکہ ان کی حیثیت وجود و بقا کی مربوط کڑیوں کی سی ہے،  
 اوزان میں ایک طرح کی مماثلت کے پیش نظر کچھ اٹل اصول اور قاعدے بھی  
 پائے جاتے ہیں کہ جن پر علم و ادراک کا یورا کا رخانہ قائم ہے اور جن کے بل  
 پر تمدن و ثقافت کے رواں دواں قافلے آگے بڑھتے اور نئی نئی راہوں  
 اور فنون کا کھوج لگاتے ہیں۔

۲۔ بنان 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 مولا  
 کا نام ہی پوری طرح سمجھ میں آسکتا ہے، اس لیے کہ یہ سب چیزیں جزئیات کے  
 دائرے میں داخل ہیں اور بنیاد بنیات کا مزاج ایک طرح کی کلیت لیے ہوئے ہے۔

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 الہیات سے، اور یہ واقعہ ہے کہ اس دائرے میں منطوق اور منطوقی قیاسات کی وماندگی اظہر من الشمس ہے۔

حکام 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 کاوشمائے 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 موجود مطلق (Absolute Being) ہے جو واجب و ممکن اور جوہر و عرض

وغیرہ اقسام میں منقسم ہے اور اس علم کی حیثیت امور 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 دھونڈتا ہے تو اس سے سوا عمومی اطلاقات کے اور کیا فکر و ذہن کی گرفت میں آتا ہے۔ علم کی اس مقدار کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ کچھ مشترکات کلیہ پر مبنی ہے جن کا اصلی تعلق بہر حال ذہن ہی سے ہے خارج کی دنیا سے نہیں۔ اور پھر اس طرح کے کلیات مشترکہ بھی تو ہیں کہ جن میں موجود و معدوم دونوں داخل ہیں جیسے مذکور معلوم مخبر عنہ وغیرہ۔ اس صورت میں تعین کے ساتھ فلسفہ و منطق کی کاوشمائے فکری سے کیا حاصل ہو سکتا ہے۔ ان سے نہ تو عالم خارجی سے متعلق کوئی خاص بات معلوم ہوتی ہے نہ الہیات ایسے اونچے فن کے بارہ میں کسی حقیقت کا انکشاف ہو پاتا ہے۔ اس کے برعکس صحیح اور اعلیٰ علم الہی وہ ہے جس کو اسلام پیش کرتا ہے کہ اس سے ایک پروردگار کا پتہ تو چلتا ہے، ایک مرکز محبت کا سراغ تو ملتا ہے اور ایسی ذات گرامی کی پروردگاری ہوتی ہے جس کے ساتھ عبودیت و محبت کے تعلقات کو استوار کیا جاسکے۔ اس مرحلہ میں علامہ نے 'وجود مطلق' کی اس تقسیم کا ذکر کیا ہے کہ جس کی



یہ واجب اور ممکن کے دو مخالفوں میں بٹ جاتا ہے۔ تقسیم کی اس نوعیت سے ابن المظہر  
 علی کو جو غلط فہمی ہوئی علامہ نے اس کی تشریح کی ہے اور بتایا ہے کہ 'وجود مطلق'  
 کی یہ دو قسمیں ہیں۔ یہ نہیں کہ وجود 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:

وَنبِئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلٌّ شَرْبٌ مِّمَّ حَتَّىٰ تَرْضَوْا

اور ان کو آگاہ کرو کہ ان میں پانی کی باری تقسیم کر دی گئی ہے۔ ہر باری دالے  
 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۔

علامہ کا کہنا ہے یہ تقسیم بھی حسب سابق کل اور جز کے مابین دائر ہے کلی اور  
 اس کے افراد کے مابین نہیں۔ علامہ کا دعویٰ ہے کہ کلمہ کا اطلاق ہمیشہ جملہ نامہ  
 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 وسعت نظر اور مطالعہ کی گہرائیوں کا  
 اندازہ ہوتا ہے۔ قرآن میں ہے:

وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ۗ

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

۱۔ سورۃ القمر ۲۸

ان کا پورا نام یہ ہے ابو موسیٰ عیسیٰ بن عبدالعزیز جزولہ، کی طرف منسوب ہیں جسے کزولی  
 کہتے ہیں۔ چنانچہ اس کا نام بھی ہے۔ "المقدمۃ الجبرولیۃ" یا "القانون" انہیں کے

۲۔ سورۃ توبہ ۳۰

كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا۔ (۱)  
 بڑی سخت بات ہے جو ان کے منہ سے نکلتی ہے یہ جو کچھ کہتے ہیں محض جھوٹ ہے  
 حدیث میں ہے ۱

كلمتان خفيفتان على اللسان حبيبتان الى الرحمن  
 ثقيلتان على الميزان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم (۲)  
 اور ایسی باتیں ہیں جن کا زبان سے ادا کرنا تو سہل ہے مگر وہ خدائے رحمن کو بت  
 پیاری ہیں اور قیامت کے روز ان کا وزن بھی بھاری ہوگا۔ وہ ہیں سبحان اللہ بھرہ،  
 سبحان اللہ العظیم۔

لعید کے اس مہرغ کے بارہ میں ”الاکل شیء ما خلا الله باطل“ حضور کا  
 یہ ارشاد کہ یہ ”اصدق کلمۃ“ ہے یعنی وہ صحیح ترین بات ہے جو ایک شاعر کے منہ سے  
 نکل سکتی ہے۔

۲۔ عقلیات کے حامیوں کے پاس دو علم ضرور ایسے ہیں جن کو قطعی و یقینی  
 کہا جاسکتا ہے۔ طبیعیات اور ریاضیات مگر ان سے اخلاق و مذہب کا کیا تعلق؟  
 لا تکمل بذلك نفس ولا تجوبه من عذاب ولا يحصل به سعادة (۳)  
 نہ اس سے تکمیل ہوتی ہے نہ عذاب الہی سے دستگیری 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:  
 ہی بین علوم صادقۃ لا منفعة فیہا وتعوذ بالله من علم لا  
 یتفیع و بین ظنون کاذبۃ لا ثقة بہا۔ وان بعض الظن اثم۔  
 ان کے علوم کی دو قسمیں ہیں یا تو صادق ہیں مگر یہ فائدہ۔ اور اللہ ایسے علم سے

۱۔ کف ۵

۲۔ صحیح بخاری، ایمان، ۱۹، توحید، ۵۸، دعوات، ۶۶، (۳) الروایۃ السنن

محفوظ ہی رکھے جس کا کچھ فائدہ نہ ہو اور باپھر ظن و انحراف کا مجموعہ ہیں جن پر اعتقاد نہیں کیا جاسکتا اور بعض غلظتوں 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 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 و مجرد 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:

إذا الهوتم فالهوباً لومی و إذا تمحدثتم فتحدثوا بالقوائص۔

کہ جب تمہیں ہول و لعب کی دلچسپیوں سے لطف اندوز ہونا ہو تو تیرا انداز اختیار کرو اور اگر بات چیت کے لطف سے بہرہ مند ہونا ہو تو مسائل میراث کو غورو فکر کا ہدف ٹھہراؤ۔

دوسرے اس کی مشق و مزدورت سے ذہن انسانی میں علم صحیح کا تصور ابھرنا 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 ربچوں کو پہلے اسی کی تعلیم دیتے تھے اور جب اس میں مہارت حاصل ہو جاتی تھی تب دوسرے علوم کی طرف توجہ دلاتے تھے۔

مگر ریاضی کی یہ استواریاں کیا ان لوگوں کو گراہی سے بچاسکیں اور قیاس  
استدلال کی کج روی سے باز رکھسکیں۔ کیا یہی وہ لوگ نہیں تھے جنہوں نے کو اکابر پر  
شروع کی، شرک کی طرح ڈالی اور سحر و جادو ایسی شیطانی حرکات کا ساتھ دیا۔

۵۔ نفس 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 دو گونہ تقاضوں کو پورا کیا جاتا ہے۔ یعنی جس میں اللہ  
کی معرفت و محبت بھی ہو، جو علم و نظر کو جلا بخشنے، اور اس کی عبادت بھی کہ جس سے  
عمل و سیرت کے گوشے آراستہ ہوں۔ یہی وہ شے ہے جس سے نفس 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 تہمت کی انتہاء  
توجید ہے وہاں عمل و سیرت کی انتہاء عبادت ہے۔

لیکن ان لوگوں کی محرومی ملاحظہ ہو کہ جہاں تک معرفت الہی اور توجید کے امر اور  
معارف کا تعلق ہے، ان کی کتابیں اس حرفِ شیریں کی تشریح و وضاحت سے  
یکسر تھی 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 اول' 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 ارتقاء کمال کا واحد ذریعہ بتاتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک  
یہ محض اصلاحِ نفس کی ایک تدبیر ہے، یا ان کی اصطلاح میں یوں کہیے کہ فقط  
حکمتِ عملیہ، گو تعزیت 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 حکمتِ  
عملیہ کی نعمت سے بہرہ مند ہو جائے تو عبادت اس پر سے ساقط ہو جاتی ہے۔

اول تو ان حضرات کے پاس سوا چند عموماً اور کلیات ذہنی کے کوئی سرمایہ عقائد ہی نہیں جس سے کوئی انسان متعین رہنمائی حاصل کر سکے۔ اور اگر رازی، ہرودی، آمدی اور ابوری نے ان کلیات میں اسلامی رنگ بھرنے کی کوشش بھی کی ہے تو وہ اس میں بڑی طرح ناکام رہے ہیں۔ کیونکہ اس طرح کی کوششوں سے نہ تو یہ ارسطو کی صحیح صحیح پیروی کہہ پائے ہیں اور نہ اسلامی عقائد و ایمانیات کی ٹھیک ٹھیک ترجمانی ہی کے فریضہ سے عمدہ 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 لٹے ہوئے ہیں کہ اس کے دینی تصورات کا ماخذ و سرچشمہ کتاب و سنت کی ٹھیک ٹھیک اور صاف ستھری تعلیمات کے بجائے وہ باطنیہ اور ملاحظہ ہیں کہ جن میں یہ پلا بڑھا ہے اور جن سے کہ یہ بدرجہ غایت متاثر ہے یہی وجہ ہے ان کے المیات کا درجہ یو و نصاریٰ کی گمراہیوں سے بھی نر و تر ہے۔

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

یہ سبب ہے منطق و فلسفہ کے حامیوں میں کسی بھی شے کی ازلیت پر سرے سے کوئی دلیل پائی ہی نہیں جاتی۔ زیادہ سے زیادہ ان کے دلائل سے نوع نامیت کو یا نوع ماوہ اور مدت کی ازلیت ثابت کی جاسکتی ہے۔ یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ تخلیق و تکوین عالم کا عمل بجائے خود ازلی ہے یا ماوہ بحیثیت نوع کے قدیم ہے۔ اسی طرح زمانہ کے بارہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ بحیثیت نوع کے یہ ازلی و ابدی ہے۔ مگر اس کے یہ ہرگز معنی نہیں کہ کوئی متعین شے واجب الوجود ہے یا ماوہ کا کوئی خاص ظہور قائم و باقی رہنے والا ہے۔ یا زانیات سے تعلق و ربط رکھنے والی کوئی چیز قدیم ہے۔

ملکناات 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 پورا ہے اور مسئلہ اصول ہے کہ اس کے بارہ میں عقل صحیح اور نقل صریح میں پورا پورا توافق جلوہ گر ہے۔ اس تجربہ 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 اقتران علت و معلول کا نظریہ پیش کیا جس کا مطلب یہ ہے کہ علت معلول کے ساتھ اسی طرح ہم زمان اور معتبر ہو سکتی ہے جیسے انگشتی 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 صراحت غلط بیانی ہے۔ ارسطو اور قدما 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۔

اقتران 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۔ انگشتی کی حرکت اگر ہاتھ کی حرکت و جنبش کے ساتھ اقتران پذیر ہے تو اس لیے کہ ان میں رشتہ شرط و مشروط کا ہے، فاعلیت مختارہ کا نہیں۔ کیونکہ فاعل مختار جب کسی شے کو تخلیق و حدوث کی سطح پر فائز کرے گا تو اس کا یہ مطلب ہو گا کہ پہلے یہ شے وجود میں تھی

اور نسبت وجود سے برہ منہ 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 برہانیات کے یونانی تصور میں یہ صلاحت 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۔ اس سلسلہ کا دلچسپ اعتراض یہ ہے کہ منطق جہاں فکر و تحقیق کو نکھار دینے کی وعید دے وہاں ذوقِ اظہار اور ملکہ بیان کا گلا گھونٹ دینے کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے۔ ایک مطلب کو ایک اویں بیسیوں انداز سے ادا کر سکتا ہے اور ایک ہی مفہوم کو الفاظ و پیرایہ 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 پنے تلے اور ڈھلے ڈھلائے الفاظ کا اس کو اس طرح عادی بنا دیتی ہے کہ خیالات و افکار اپنی ایچ کھویٹھتے ہیں، اور ذخیرہ الفاظ کی بستیں امرکان و وجوب اور حدود 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 زبانِ زوِخاص و عام ہے جو اس نے ایک مناظرہ میں استعمال کیا کہ ہذا من یاب فقد عدم الوجود (یہ عدم وجود کے فقدان کے قبیل سے ہے)۔ اگر منطق و فلسفہ کی تمام فریضوں نے اس کے ذوقِ ادبی کو مجروح نہ کر دیا ہوتا تو وہ کہہ سکتا تھا ہذا من یاب بالعدم (یہ معدوم کے قبیل سے ہے) یا ہذا اما لا یوجد (یہ وہ شئی ہے جو پائی نہیں جاتی)۔

علامہ کے اس اعتراض کی صدائے بازگشت ہم چند سوئس صدی عیسوی (تتقید نگاروں کی تحریروں میں)

سننے میں جنہوں نے منطق کو خشک اور غیر دلچسپ سمجھ کر چھوڑ دیا تھا اور اس کے مقابلے میں افلاطون کی حکیمانہ نگارشات کو زیادہ درخور اعتناء سمجھا تھا۔ یہی نہیں جنہوں نے کہا تھا کہ ارسطو کی منطق سے کہیں زیادہ حرارت، زندگی اور دلچسپی سیرو (Cicero) کی خطابت اور لیو کریش اس (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 بد مزگیوں کو محسوس کریں۔ یہ بھی ممکن ہے کہیں کہیں اعتراضات کا رخ 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 اہمیتوں سے تعریف کیا جاتا ہے بلکہ وہ پورا منہاج فکر اور عقائد و افکار کا وہ مکمل ڈھانچہ ہے جس کو اہل منطق بعد ناز و طنطنہ اپنا 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 بر محل معلوم ہوں گے، بلکہ ان سے علامہ کی وسعت نظر و ذہنی نگاہی کا صحیح صحیح اندازہ بھی ہو سکے گا۔

دہا 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 کرتے ہیں۔

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

۱۔ علامہ جہاں غیر معمولی علمی شخصیت کے مالک تھے وہاں ایک فیور مجاہد اور پرجوش مصیحت کی حیثیت سے اس طرح کی فعال اہم سکوں نا آشنا 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 بنا سنوار کر قارئین کے سامنے پیش کر سکیں۔

۲۔ مزید برآں دعوت و تبلیغ اور تجدید و اصلاح کے دو اہم کاموں کے ساتھ ساتھ



وہ ایک بات کہہ کر آگے نہ بڑھ جائیں بلکہ اپنے پیغام کو اس طرح دہرائیں اور اپنے مطالب کو بار بار نگرہ رنگ دیکر دوا کریں کہ وہ دل کی گہرائیوں میں جاگزیں ہو جائیں۔  
۲۔ یہ حیثیت بھی قابل لحاظ ہے کہ انداز 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 قابل قدر ہیں۔

### فنی اعتراضات۔ کیا مقدمتین کا ہوتا ضروری ہے!

عمومی اعتراضات کے بعد آئیے اب فنی تنقیدات کا جائزہ لیں۔  
دلیل و برهان کی بوقلمونیوں کو ارسطو نے اپنی کتاب تھیسٹاٹس اولیہ (Priority Analytics) اور موضوعات (Topics) میں ترتیب مقدمات کے اس مخصوص سانچے میں مختصر قرار دیا ہے جسے اصطلاح میں صغریٰ کبریٰ اور حد واسط سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ارسطو کو خود بھی اس پر بہت ناز تھا اور بعد کے منطقیوں نے بھی اس حدت کی دل کھول کر داد دی حتیٰ کہ لائبینز (Leibniz) کے ایساؤین 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 "ترتیب قضایا کا یہ نظام فکر 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 مخطا کے امکانات سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محفوظ ہو گیا ہے۔"

صغریٰ کبریٰ کا یہ نظام کیا سراسر ارسطو کی حدت طرازیوں کا رہن منت ہے؟ اہل تحقیق اسے نہیں مانتے۔ ان کی رائے میں یہ افلاطون کے نظریہ تقسیم انواع (Division of Species) ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ بہر حال استدلال و استنباط کا یہ منہاج جن عناصر سے ترکیب پذیر ہے وہ

ہے:

۱۔ یہ کہ قیاس و استدلال کو اگر انتاج سے برہ منہ 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۔ تہ ترتیب مقدمات کی باقاعدہ چار شکلیں اور متعدد تفریعات ہیں جن کو لائبینیٹز نے ستائیس تک شمار کیا ہے۔

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

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

علامہ اصولاً اس بات سے متفق ہیں کہ مقدمتین دو مقدموں سے ترکیب پتے

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

قیاس نتیجہ خیز ہوتا ہے لیکن اس حقیقت سے متفق نہیں ہیں کہ ہر ہر حالت میں مقدماتین کا ہونا ضروری ہے۔ ان کے نقطہ 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 تسکین ذہنی کے لیے دو ہی مقدمات کافی ہوں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تین یا چار یا پنج 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 جاسکتی ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ حدِ اوسط (Middle Term) یا دلیل ہر شخص کے لیے یکساں اطمینان بخش نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ اطمینان بہ نسبتہ کلی مشکک کے ہے کہ جس میں مراتب و درجات کی تفریق پائی جاتی ہے۔ مثلاً ایک شخص ہلالِ عید اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے۔ دوسرا اس روایت پر بر بنائے شہادتِ 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 جانتا چاہتا ہے کہ یہ متعین مشروب حرام ہے یا نہیں۔ اور وہ اتنا بھر پہلے سے جانتا ہے کہ ہر ہر مسکرا اور نشہ آور شے حرام ہے۔

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

اس صورت میں اسے صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ یہ مشروب مسکرو 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 سکرا اور بنید حرام ہے؟ اور مجیب کہتا ہے "ہاں" تو اس ایک لفظ "ہاں" میں یہ جملہ پنہاں ہے کہ مسکر اور نشہ آور بنید 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 عقل کا لٹریچر آپ کے سامنے ہے۔ اس پر نظر ڈال 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 جگڑ بندی پائی جاتی ہے۔ اور اظہار و بیان کے اس بندھے ٹکے اسلوب کا پتہ چلتا ہے؟

علامہ اس سلسلہ میں مشکلیں 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 نقطہ 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 کلمت ہے۔ مگر یہ قدام کے استعمال کے عین مطابق ہے قضیہ اور مقدمہ میں تفریق متاخرین کی ایجاد ہے۔

دلیل ہے جس سے مقصد مطلوب کی نشاندہی ہوتی ہو۔

الدلیل هو 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 چھٹا تلاب 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 ہند کیوں باندھے جائیں، خصوصیت سے جب کہ سامع اور قاری کی ذہنی سطح کے متعدد درجے فرض کیے جاسکتے ہیں، اور خطیب و مصنف کے ذوق و تاثر کی کئی صورتیں ممکن ہیں۔

ہو سکتا ہے ایک شخص کسی نئے 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 انشاء و استفہام کی صورت میں بیان کرے تو اس پر وہ جلدی کیفیتیں طاری ہو جائیں اور تجھوم جانے کو جی چاہے۔

ہر پر معلول کے لیے ایک علت درکار ہے یا ہر حادثہ 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 پیرایہ بیان بدل کر یوں کہتا ہے،

انمخلقتوا من غیر شیء امر ہذا الخ لفتون۔ طہود

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

تو نہ پوچھیے تاثر و فیض رسائیوں کا دائرہ کتنا وسیع ہو جاتا ہے۔

۱۔ اس پوری بحث کے لیے دیکھیے الرد علی المنطقیین ص ۶۵، ۶۶، ۷۵، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۸۔

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

۱۔ قیاس کے یہ معنی ہیں کہ کلیات سے جزئیات پر استدلال کیا جائے۔  
۲۔ استقرار 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 ا غلبیت 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 گھریا بیت مرکب ہے،  
اور حادث پذیر ہے۔ لہذا اس عالم کو بھی ان کی طرح حادث ہونا چاہیے۔

قیاس کی پھر دو قسمیں ہیں اقترانی اور اتشنائی، اور پھر ان کی اشکال و تعریحات ہیں۔  
علامہ نے برہان و دلیل کی اس تشریح پر یہ چھتا ہوا اعتراض وارد کیا ہے کہ  
یہ جامع اور حاضر نہیں۔ اس لیے کہ اس میں دلیل کی ایک نہایت ہی اہم قسم کا تذکرہ  
نہیں جسے قرآن "آیت" کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ ایک  
متعین جزئی سے دوسری متعین جزئی پر بنائے 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 طلوع آفتاب کے پہلے طلوع نہار  
کے ان لمحوں پر دلالت کناں ہیں۔ یا بعض کو اکب سے جہت کعبہ معلوم کی جائے، یا

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 اہل جہات و اکناف پر بعض علام و جزئیات 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 و اشتراک 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۔

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

علامہ کو اشکال و صورت کی اس تقسیم پر اصولاً کوئی اعتراض نہیں بشرطیکہ حق و صداقت  
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  
جھیلوں میں پڑے معلوم کر دے سکتا ہے۔ انسان دوستی (Humanism)  
کے اعتبار سے ان کے اعتراض میں بڑا وزن ہے کہ اس سے بیان و اظہار کی  
دعوتیں بدذوقی کی حد تک سمٹاؤ اختیار کر لیتی ہیں۔ حالانکہ جب تہذیب و تمدن کے

ارتقاء سے کسی قوم میں دانش و فکر کے نئے نئے تقاضے ابھرتے ہیں، اور عقلی و مطالب کے آفتاب تازہ قلب و ذہن کے افق پر چمکتے ہیں تو اس کا اثر لامحالہ پیرایہ 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 عبارات اور انداز بیان میں بھی اس کی جھلکیاں محسوس ہونے لگتی ہیں۔

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

تجدد ہم من اصیق الناس علماء و بیا فنا۔

تم انہیں علم و بیان 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 ملے بندھے اور فرسودہ اسلوب اظہار کو چھوڑ کر کسی دوسرے زندہ اور محرک انداز کو اختیار نہ کریں۔

شکل اول پر خصوصیت سے علامہ کا مشہور اور جھٹلا اعتراض یہ ہے کہ اس سے کوئی نئی بات معرض ظہور میں نہیں آپاتی بلکہ وہی شے جو کبریٰ میں بالاجہل مضمحل ہوتی ہے نتیجہ میں اس کو ابھارا جاتا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے حدود کی بحث)۔

مل (mill) کے الفاظ میں اس مصادوہ

کی مثال یہ ہوگی:

سقراط فانی ہے

اس لیے کہ سقراط انسان ہے،

اور انسان فانی ہے،

لہذا سقراط فانی ہے۔



اول میں مھاوردہ کے اس عیب کو بجا نپ لیا۔

قیاس و برهان کے اس خاص نظام کے بارہ میں ایک مثبت اور اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب علامہ اس گورکھ و صند سے کو تسلیم نہیں کرتے تو خود ان کے نقطہ نظر صحت استدلال کی بنیاد کیا ہے؟ یعنی جب اشکال غیر ضروری اور مہمل ہیں، اور مقدمات کی قید بھی غلط اور غیر منطقی ہے تو پھر صحت استدلال کا معیار کیا ہے؟ اور وہ کون کسوتی ہے جس پر اعتماد کیا جاسکتا ہے؟

علامہ کا جواب سیدھا سا وہ اور صاف ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ استدلال میں اصل شے اشکال و صورت کی جگہ بندیاں اور فن کے غیر فطری التزامات نہیں بلکہ لزوم (Necessity) ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ کوئی مقدمہ، کوئی لفظ یا کوئی شے 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 داریوں کا یقین دلانے والی نہیں:

...الظابط في الدليل ان يكون مستلزماً للمدلول

ثم ان كان اللزوم قطعياً كان الدليل قطعياً وقد

يختلف كان الدليل ظاهياً۔ (۱)

دلیل کے معاملہ میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ وہ شے 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۔

# فصل دوم

## علم الکلام کی چند اہم بحثیں

مشہور و متداول مدارس فکر

منطق اور اس کے متعلقات پر علامہ ابن تیمیہ کے فکر و تحقیق نے جن اصول و مہتموں کو چننا ہے اور جس نیچ اور انداز سے اپنی خدا واد و ذہانت و علم کا لوہا منوایا ہے اس کی بھلیکان 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 کن 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 بوجھ لیکھ تاریخی لحاظ سے اشعری و غزالی کے بعد یہ تیسرے اور اپنی جامعیت اور عمق پریت کے اعتبار سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے مجتہدانہ طریق سے اسلام کے پورے نظریاتی عقائد پر گہرا غور و فکر کیا ہے اور کتاب و سنت کی ایسی ٹھیکہ سوز اور معتدل تشریح کی ہے جس میں علمی فلسفہ و دانش کی غلط اندازیوں کا شائبہ تک نہیں جاتا۔ بلکہ ہمیں کہنے دیجیے کہ ان کی تحریروں سے کچھ اس طرح کی کیفیت قاری کے قلب و ذہن پر مرتسم ہوتی ہیں کہ گویا براہ راست حکمت تراویح میں اور بلا واسطہ ریاض بنوت کی شمیم آرائیوں سے شادمانہ طور پر

یہ ہے کہ عادی اور دلائل میں ناک کی انفرادیت ہر جگہ نمایاں ہے۔  
 اس سے قبل کہ ہم فلسفہ و کلام کے اہم مباحث بچھڑیں اور فکر و استدلال کی  
 ان خوب طرازیوں سے تعرض کریں جنہوں نے صدیوں اسلامی ذہن کو برسرِ پیکار رکھا  
 ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان متعین مذاہب و فرق کے مختصر حالات بیان کر دیے  
 جائیں جنہوں نے علم الکلام کے شیش محل کی تعمیر کی۔

### جبریت

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 برسنا، آفتاب طلوع ہوا وغیرہ اس لیے کہ قدرت  
 و اختیار کی تمام تر قدرت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ انسانی اختیار کے  
 بارہ میں جبر کا یہ تصور معلوم ہوتا ہے بنو امیہ کے ابتدائی دور میں پھیل چکا تھا۔  
 یہی وجہ ہے حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصریؒ کو اس کی تردید کرنا پڑی۔ کہا جاتا ہے  
 کہ اول اولیٰ اس بدعت کو جعد بن وہب نے رواج دیا، اور اس سے متاثر ہو کر  
 ہم بن صفوان نے اسے باقاعدہ ایک نظریہ کی شکل دی اور اسلامی معاشرہ میں پھیلا دیا۔  
 اس فرقہ سے متعلق دو باتیں خصوصیت سے قابلِ لحاظ ہیں۔ ایک یہ کہ  
 جبر کے نام سے جو گروہ تاریخ کے صفحات میں مشہور ہوا، وہ کوئی متعین مذہب  
 نہیں تھا۔ یا صرف نظریہ جبر ہی پر اس کی اساس نہ تھی۔ بلکہ اس عقیدہ کے قائل

یہ ہے کہ بعض کتاب المنیۃ والامل بحوالہ المذہب اسلامیہ مصنفہ محمد ابو زہرہ، مطبعہ

دراصل دوسرے گروہوں میں وہ لوگ تھے جو یونانی و یونانی عقليات سے فی الجملہ متاثر تھے اور اگرچہ اعمال میں جبر کے قائل تھے تاہم اس کے علاوہ صفات کے متعلق بھی اپنے مخصوص متعین افکار رکھتے تھے۔ چنانچہ جبر یہ کا اطلاق ایسا وسیع تھا کہ اس میں بخاریہ اور ضراریہ تک کو داخل سمجھا جاتا تھا۔

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 بظاہر دوسرے فتن کے بھی اثرات نے پیدا کیا اس کا کھلا ہوا ثبوت یہ واقعہ ہے کہ مفہوم و معنی کے جزوی تحقق کے باوجود لفظ "جبر" کے یہ معنی کہ انسان اعمال و افعال کے لحاظ سے مختار نہیں ہے، عربیت فصیحی میں کہیں پائے نہیں جاتے یعنی قرآن و حدیث اور قدما و لفظ کے اس اطلاق سے بالکل نا آشنا ہیں۔ اگر وہ اضطرار کے معنوں میں یہ لفظ بقول ابو عبیدہ کے مولد ہے جس کو بعد کے فلسفیانہ تصورات و افکار کی اشاعت نے غمرت بخشی۔ ورنہ جہاں تک عربیت فصیحی 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 داری سے مستثنیٰ ہونا ہے۔ چند استعمالات ملاحظہ ہوں: جب العظیم المکسود اس نے ٹوٹی ہوئی ہڈی کو جوڑ دیا، جب الیتیم رینیم کی اصلاح کی، جب ہڈی جوڑنے والے کو کہتے ہیں، جب اللہ کی وصت 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۔ الیتیم جبار، واللعدن جبار یعنی اگر کوئی شخص کنواں کھو 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

آجر پر عائد نہیں ہوگی۔ اس نکتہ کی وضاحت اس لیے ضروری ہے کہ بعض مستشرقین نے ازراہ تصدیب جبر، کو قضا و قدر کے مترادف قرار دیا ہے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اسلام کی اصل اور بنیادی تعلیم جبر ہی کے تصور پر مبنی ہے حالانکہ یہ قطعی صحیح نہیں۔ قضا و قدر کے ہرگز یہ معنی نہیں ہیں کہ عمل اور جدوجہد کی اہمیتوں کی نفی کی جائے بلکہ اس کا سیدھا سا وہ مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ 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۔

## قدیمہ

یہ گروہ جو اب آں غزل کے طور پر جبر یہ کے مقابلہ میں میدان بحث میں اترا۔ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان اپنے اعمال و افعال میں مطلقاً مختار اور آزاد ہے۔

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

## الْأَمْرُ أَنْفٌ

ہر ہر امر تازہ کاری لیے ہوتے ہیں

عراق میں معبد الجہنی اور شام میں غیلان اس تصور کے پربوش حامی تھے۔ ظاہر ہے

۱۔ دیکھیے المناہب الاسلامیہ، ص ۱۸۵

۲۔ معبد الجہنی کے بارہ میں زیادہ تفصیلات معلوم نہیں ہو سکیں، سو اس کے کہ اس نے اول اول عراق میں نظریہ قدر کی اشاعت و فروغ میں سرگرم حصہ لیا، اور ۳۰۰ میں خلیفہ عبدالملک کے حکم سے اسے قتل کر دیا گیا۔

کہ یہ لوگ صفات میں اس عقلی نقطہ نظر کے حامی تھے جس نے آگے چل کر اعتراضات 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 تعوت الاشیاء یا ضد ادھا (اشیاء اپنے ضد سے پہچانی جاتی ہیں) کے اصول پر مبنی ہے۔ 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 جو جانی نے شرح مواقف میں نقل کیا ہے:

ان من يقول بالقدر خيرة ومشرة من الله اولی باسمه

القدرية منا۔ (۲) ۴

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خیر و شر تمام تو 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 حاکم نہیں مانتے اس بنا پر انھیں قدریہ کہا جاتا ہے۔ اسی سبب سے معترضہ کو بھی قدریہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ لوگ بھی زندگی و عمل کی طرف طرازیوں میں انسان کو کلیتہً آزاد و خود مختار قرار دیتے ہیں۔

۱۔ گولڈمیر اسکے رائے کو مرجح سمجھتا ہے۔ دیکھیے التراث اليونانی، عبدالرحمن بدوی، ص ۲۰۲

ثانیہ، ص ۲۰۲

۲۔ شرح مواقف، طبعة القاہرہ، ۱۳۲۵ھ، ج ۱، ص ۲۰۲، ج ۲، ص ۲۰۲

مستشرقین میں پوکوک (Poeok) دی فلچر (De Fletchor) اور سیل (Sale) نے اسرار اسے 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 قضا 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۔

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 حکیم کو ماننے والے تھے یا حکیم کا انکار کرنے والے تھے بلکہ اس سے مراد صرف یہ تھی کہ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے مسند حکیم 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 اورچ 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 پروردگار 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 جنہیں قوت و شوکت کی کارفرمایوں سے ہمیشہ دور رہنا چاہیے، مامون، المعتصم

اور واقعہ 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 حاصل ہے کہ انھوں نے داصل بن عطار، ابوالہذیل العلاف، نظام، ابو علی الاسواری، جیبائی، ابو موسیٰ المرزاق، ثمامہ بن افراس، ابوالحسن الخیاط، ابن فارس اور زکریا رازی 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 ولات کی قوت و استوارگی کے ہوتے ہوئے انھوں نے جو شمشیر و سنان کا سہارا لیا اور اپنے جلیل القدر حریفوں کو گڑوں سے پٹوایا، اور قید و بند کی مشکلات جھیلنے پر مجبور کیا، یہ حد درجہ قابل اعتراف بات تھی جس کو تاریخ اسلامی کبھی معاف نہیں کر سکتی۔ تعمیر و تشریح کا اختلاف ایک قدرتی امر ہے جس کو بہر حال برواشت 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 چکے تاکہ حکومت و سلطنت کے بل پر فلسفہ و کلام کی اونچی مستودوں سے اتر کر شخہ و محاسب کے نچلے درجہ پر آ رہے۔

ان کے عقائد کی بنیاد پانچ اصولوں پر ہے، توحید، عدل، وعدہ و وعید، المنزلة بین المنزلتین، اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر۔

توحید سے ان کی مراد یہ ہے کہ قدم کو تو اس کا وصف ذاتی مانا جائے، اور باقی تمام صفات کی تاویل کی جائے 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 نفاذاً کچھ معانی ہیں۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ صفات یا معانی اس کی ذات ہی کے ساتھ قائم و استوار ہیں۔

رویت باری کا انکار بھی ان کے ہاں توحید کا تقاضا ہے۔ اس لیے توحید



یہ ہے کہ توبہ کی پوری پوری نفی کی جائے اور کہا جائے کہ  
 انسان کی توبہ کی صورت، مکان، صورت، جسم، بھیز، انتقال، تغیر اور تاثر  
 کو ملحوظ رکھنا اور مشورہ ہے۔

اس کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ چونکہ حکیم ہے اس لیے اس  
 سے اصلاح و توبہ کے سوا کسی بڑی چیز کا صدور ممکن نہیں۔ اس طرح اس کی  
 حکمت و لطف کا یہ تقاضا بھی ہے کہ ہمیشہ مصالح عباد کا خیال رکھے۔

وعدو و عید کا یہ معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن نیکیوں پر صلہ و اجر عطا  
 کرنے کی خوش خبری سنائی ہے اس 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 نوانا 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۔

المنزلة بین المنزلتین سے یہ غرض ہے کہ ایک مسلمان اگر گناہ کبیرہ کا  
 مرتکب ہوتا ہے تو اسے نہ تو صحیح معنوں میں مومن قرار دیا جاسکتا ہے، اس لیے  
 کہ عدم توبہ کی صورت میں اس کا ٹھکانا ابدی جہنم ہے اور نہ کافر ہی کہا جاسکتا  
 ہے کیونکہ جب تک یہ اسلامی معاشرہ میں مسلمان کی حیثیت سے رہ رہا ہے اسے  
 لا محالہ اسلامی معاشرہ کے تمام حقوق حاصل ہوں گے۔ اس بنا پر اس کی حیثیت  
 گنہگار مومن کہی جاتی ہے، نہ پورا مومن اور نہ کامل کافر۔

امر بالمعروف و نہی عن المنکر۔ یہ پانچویں خوبی ہے جو ایک محترمی میں ہونا  
 چاہیے اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر مسلمان از روئے دین مکلف ہے کہ اللہ کے  
 احکام کو دیکھ کر اپنی جان بچائے اور مخالفین اسلام کے اعتراضات کا جواب دے۔

معتزلہ کی وجہ تسمیہ کیا ہے؟ اس میں شدید اختلاف ہے۔ بعض حضرات تاریخ کی کتابوں میں جس قصہ کو اس سلسلہ میں شہرت حاصل ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ واصل بن عطاء الغزالی، 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 د علیحدگی اختیار کرنے والے لگے۔ وہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔

ایک رائے یہ ہے کہ خود حسن بصری نے انھیں اس بدعتیہ 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 وقتا وہ 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 الذهب 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 بر بنائے انتہا پسندی انھیں کافر ٹھہراتے تھے اور مرجئہ اس کے باوجود مومن۔ انھوں نے ان دونوں سے اس باب میں چونکہ علیحدہ روش اختیار کی اس لیے انھیں معتزلہ کہا گیا۔

ابوالحسین الطرائقی نے اپنی کتاب روابل المواد والاصناف میں تصویر کا ایسا رخ پیش کیا ہے جو ان دونوں مدرسہ ہائے فکر سے مختلف ہے۔ ان

۱۔ فجر الاسلام، احمد امین، طبع دوسرا، مکتبۃ النہضۃ العربیۃ، بیروت۔

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 منصبِ خلافت پر فائز رہیں۔ لیکن جب حضرت حسن نے مصالحِ امت کے پیش نظر حضرت معاویہ سے صلح کر لی اور حسنِ خلافت سے دست بردار ہو گئے تو یہ امر ان کو سخت ناگوار گزارا، اس پر یہ کہہ کر یہ دونوں گروہوں سے علوہ ہو گئے کہ ہم شیاہیات 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 افشائیاں فرمائی ہیں۔ ان کا مطالبہ ہے کہ وہ لاطینی و لاطینی سے غالی نہیں۔ ایشینز کی رائے میں معتزلہ کا لفظ ٹھیک ان معنوں کو ادا کرتا ہے جو جرمن لفظ (Seete) میں پنہاں ہے یعنی ایک متعین فرقہ یا محض گروہ جس نے اول اول قدر کا انکار کیا، اور قدریہ کے نام سے متصف ہوا۔ لیکن ان کے دائرہ بحث میں جبر و قدر کے علاوہ صفات، خلقِ قرآن، اور وعدہ و وعید ایسے دوسرے عقلی و متکلمانہ مسائل داخل ہوئے ہیں اور بحث و نزاع کا موضوع بنے تو قدریہ کا اطلاق نامناسب اور ناکافی سمجھ کر ٹوڑ دیا گیا، اور اس کے بجائے ان کے لیے معتزلہ کا لفظ مشہور ہوا۔ "معتزلہ قدریہ ہی کی ارتقائی شکل ہے؟ اس کو ان کریم اور بعض دوسرے علمائے مغرب نے بھی تسلیم کیا ہے۔"

۱۹۱۰ء میں گولڈسمیر نے اس رائے کا اظہار کیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ اعتراضات کے اولین ہیرو دراصل بن عطاء اور ان کے ساتھی عمرو بن عبیدہ ہی ہیں، تاہم معتزلہ

۱۔ المذہب، ص ۲۰۴

۲۔ ایشینز کی "الحدود و اسلافہم" مطبوعہ لیبیک طبعہ ہیڈ برگ ۱۹۱۰ء ص ۱۰۱

۳۔ ماحولیات، ص ۱۸۲، ص ۱۰۶، بحوالہ التراث الیونانی، ص ۱۷۶

انہیں اس بنیاد پر کہا گیا کہ ان کے جذبات و جذبات پرستاروں نے ان کو زیادہ رنگ زیادہ غالب تھا اس لیے یہ سیاہی ہنگاموں اور مناسبتوں سے الگ تھلگ ہونے پر مجبور ہو گئے، اور یہی وہ علیحدگی اور انفرادیت تھی جس نے ان کی فکری و کلامی کارناموں پر اعتراض کی چھاپ لگا دی۔

گولڈ سیر کی یہ رائے کہ تصوف اعتراض کا بنیادی عنصر ہے دو وجوہ سے ناقابل قبول ہے۔ ایک تو واصل سے کہیں زیادہ اس کے استاد حسن بصری زہد و تقاریر میں مشہور تھے۔ یوں بھی دوسری صدی کے اواخر تک تصوف کا ایک مستقل بالذات گروہ پیدا ہو چکا تھا اور زہد و عبادت کے علاوہ امتیازات کو اپنے لیے مخصوص کر چکا تھا۔ دوسرے زہد و تقاریر ان کا بھلائی و 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 تو جہیہ زیادہ معقول ہے؟ اس بارے میں کوئی حتمی رائے پیش نہیں کی جاسکتی۔ لیکن جہاں تک قرآن اور تاریخی شواہد کا تعلق ہے ہم نالینو (Nallino) سے بڑی حد تک متفق ہیں۔ بلاشبہ اس میں مسعودی کی رائے زیادہ وزنی معلوم ہوتی ہے کہ معتزلہ کی وجہ تسمیہ یہ تھی کہ ان کی حالت ہے۔ ان کو اس نام کے ساتھ اس لیے موسوم کیا گیا یا انہوں نے اس بنا پر معتزلہ کے نام پر فخر و ناز کیا کہ انہوں نے اہل سنت کی رائے کے مقابلے میں مینا تہ روی کی روش اختیار کی اور اپنے کو خوارج و مرتدین کے طبقے اور علیحدہ رکھا۔

اول اول جن مسئلہ نے نزاع کی شکل اختیار کی وہ یہ تھی کہ کب کبیرہ کا حکم کیا ہے؟ خوارج کا موقف یہ تھا کہ جو شخص کبائر میں سے کسی ایک کو مرتکب ہو گیا ہے وہ کافر ہے۔

یہ کلام کہلا کر فرہنگ اور مرخصیہ 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 بجائے انجوسی میں مبتلا ہونے والا نہیں۔ معتزلہ کے نقطہ نظر سے یہ دونوں موقف غلط اور انتہا پسندی پر مشتمل تھے۔ انھوں نے ان کے مقابلہ میں منزلت بین مرتزقین کا صلح کلی اور مصالحانہ عقیدہ پیش کیا۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ اگر کتاب کبار سے انسان نہ تو دائرہ اسلام سے کلیتہً خارج ہو جاتا ہے اور نہ یورا 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 کبار 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 سنت سے الگ رہ کر جو مصالحانہ روش اختیار کی اسی کی بنیاد پر ان کو معتزلہ کے لقب سے ملقب کیا گیا۔

فقہ یہ ہے کہ مشاجرات 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 کافی ٹھہراتا تھا کہ ان میں کاہر ایک از کتاب کبیرہ سے ملوث ہوا۔ طلحہؓ، زبیرؓ اور ام المومنین عائشہؓ تو اس لیے کہ انھوں نے حضرت علیؓ کی مخالفت کی اور علیؓ بائیں سبب کہ اس نے حکیم ایسے غیر قرآنی فیصلہ کے سامنے سر جھکایا۔ یہ گروہ تاریخ میں خوارج کے نام سے مشہور ہوا۔

یہ گروہی جماعت اس کے مقابلہ میں مرخصیہ کی تھی جو ان لڑائیوں کے ہولناک نتائج کے بعد پیدا ہوئی۔ اس کے مقابلہ میں مرخصیہ کی تھی جو ان لڑائیوں کے ہولناک

معتزلہ کی ذمہ داری 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 مرہیہ 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 اہل حق نے ان دو انتہا پسند راہوں کے مقابلہ میں منسزلت بین المسزلتین کی درمیانی صورت اختیار کی۔

معتزلہ کے انداز 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 اہل حق نے نہ صرف یہ کہ اسلام کا پر زور و قلع کیا ہے اور فکر و دانش کے دھاروں کو علم الکلام کی خیال آفریں و ادیوں کی طرف موڑا ہے، نہ صرف تنویر کی مکمل ترقید 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 روار کھا 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 آفاق ج ۱، صفحہ ۲۰ میں ہے کان والد الشاعر ایمن بن خزیم، احد من اعتزل حوب الجمل والصفین وما بینہما من الاحداث فلم یحضرہا شاعر کا والد ایمن بن خزیم ان لوگوں میں تھا جو جمل و صفین اور اس کے بعد ہونے والی لڑائیوں میں اگ تھلگ رہا۔ — الاخبار الطوال ابو حنیفہ و یزیدی مطبوعہ لیدن ۱۹۰۵ء میں ابو موسیٰ اشعری کے بارہ میں مرقوم ہے احد من اعتزل العرب۔ یہ حضرت علی و سعادیہ کی لڑائی میں گنارہ کش رہا۔ پوری بحث کے لیے دیکھیے العزیز بن علی و سعادیہ

اپنی مغلوبیت کا انتقام لے سکیں گے۔ بشار بن برد کے زندیقانہ افکار کی نشاندہی کرنے والے آخری معتزلہ کے بانی و اصل ہی تھے۔  
 اسی طرح ایک ترکی قائد "افشین" کی مشہور سازش کے انکشاف اور بیخ کنی کا سہرا بھی ابن ابی وواد اور اس کے ساتھیوں کے سر ہے۔ 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 وری کی، اور اسلامی تاریخ پر یہ ان کا بہت بڑا احسان ہے۔

## اشاعرہ

یہ گروہ امام اہل سنت ابو الحسن اشعری کی طرف منسوب ہے جو تیسری صدی ہجری کے نصف میں پیدا ہوا، اور تھوڑے ہی عرصے میں شہرت و پذیرائی کے اتمائی فرازوں تک پہنچ گیا۔ جوینی، باقلانی، اور بیہناوی ایسی عظیم شخصیتیں اس سلسلہ الذہب کی مختلف کڑیاں ہیں۔  
 اشعری معتزلہ کے امام ابو علی 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 انہوں نے فکر و تعقل اور بحث و نظر کے ان تمام دقائق پر عبور حاصل کیا کہ جنہیں وفایع 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 لکھا تصریح سے لگائیے کہ خود جبائی مناظرات میں انہیں اپنا نائب اور قائم مقام قرار دیتے تھے۔

۱۔ الملاحظہ بیانہ القہرین طبعہ السندوی، افرنجی، ۱۱۵، ص ۱۰۔

۲۔ طبری المجلد الطینی، ج ۱، ص ۳۶۵۔ (۳) المذہب الاسلامیہ ص ۲۶۶۔

چالیس سال تک مسلسل فکر و ذہن کے اعتبار سے معتزلوں نے جو فلسفہ کے لیے یہ اعتزال سے سکون و طمأنینہ حاصل نہ کر سکے، اور آخر خود فکر کے بعد ایک دن بصرہ کی جامع مسجد میں یہ کہہ کر ہمیشہ کے لیے اس دردناک 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 رویت 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 حلقہ 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 اوجھلا ہوا اس کی وجہ یہ تھی کہ میں نے معتزلہ کے اندازہ استدلال پر ابھی طرح خود فکر کیا اور چھان بین کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ جہاں تک عقلی مہابح فکر کا تعلق ہے نفی و اثبات کے دلائل برابر برابر ہیں اور میں اس لائق نہیں کہ ان میں کسی کو بھی راجح سمجھ سکوں۔ لہذا میں نے اس معاملہ میں اللہ تعالیٰ 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 لباس کو اپنی اس عبادت کی طرح اتار پھینکنا چاہتا ہوں۔“ اور اس کے بعد انہوں نے اپنے عقیدے کی عبادت اتار دی اور مسند اعتزال سے مستقل علیحدگی اختیار کر لی۔“

سوال یہ ہے کہ اشعری کیوں اعتزال کی نکتہ بندیوں سے اس وجہ سے توبہ کرے؟



میں انہوں نے زندگی کے چالیس سال گزارے تھے۔

مورخین نے اس کے مختلف جواب دیئے ہیں کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انہوں نے کئی بار خواب میں حضور کو دیکھا کہ معتزلہ کی حلقہ بگوشی سے دست بردار ہونے کی تلقین فرما رہے ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ تمہیں فلسفہ و کلام کی کج بکشیوں کو چھوڑ کر سنت کے جادو مستقیم پر چلنا چاہیے۔ کچھ لوگوں کی رائے میں مسلک معتزلہ سے علیحدگی اس مشہور مناظرہ کے بعد عمل میں آئی جس میں انہوں 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 تعالیٰ نے بالغ ہونے سے پہلے ہی اٹھایا اور باقی دو کو زندہ رکھا۔ جن میں ایک ایمان کی نعمت سے سرفراز ہوا اور دوسرا حالت کفر میں مرا۔ سوال یہ ہے کہ اس صغیر سن بچے کا کیا انجام ہو گا جس نے نہ ایمان کی حلاوت محسوس کی اور نہ کفر کی بد مزگی سے دوچار ہوا۔ جبائی نے جواب میں کہا۔ اس کو ایسے مقام یا بربذخ 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 نامہ اعمال میں نہ خیر کا کوئی پہلو درج ہے اور نہ شر کا۔

جبائی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اسے صغیر سن 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 ہو گا۔ اس پر اشعری کا چہرہ ہوا اعتراض یہ تھا کہ ایسی رعایت و لطف مستحق اللہ نے اس شخص کو کیوں نہ ٹھہرایا جو حالت کفر میں مرا۔ وہ بھی اگر بچنے سے بچتا تو عذاب سے دوچار نہ ہوتا۔

یہ اعتراض اس کی یہ نوعیت ایسی تشکیلی اور دو ٹوک تھی کہ جبائی سے کوئی

بھی جواب بن نہ پڑا۔ بحث و تحقیق کے اس موڑ پر اشعری کے دل میں عقیدت کے بارہ میں شکوک پیدا ہوئے اور وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ تنہا فکر و استدلال کی راہوں سے حقیقت تک رسائی ممکن نہیں۔

جس شخص نے بھی اشعری کے مدرسہ فکر کا بغور مطالعہ کیا ہے وہ یہی رائے رکھنے پر مجبور ہو گا کہ فکر و نظر کی یہ عظیم شاخ کسی فوری تاثر کا نتیجہ نہیں ہو سکتی۔ یہ سوچا بھی مسک ہے جن میں کوشش کی گئی ہے کہ سلف کی سادگی بھی رہے اور مشکلمین کی گہرائی بھی۔ دین کی اصلی حرارت کا بھی پتہ چلے اور فلسفہ کی موٹنگا فیاں بھی نظر آئیں۔ اس میں ایک طرف یہ اہتمام کیا گیا ہے کہ اہل السنّت کے عقائد کو عقل و دانش کی ترازو میں تولی کب پیش کیا جائے اور دوسری طرف اس رعایت کو بھی بدرجہ فحایت ملحوظ رکھا گیا ہے کہ کہیں اتنی بناط و استدلال کا دامن نصوص سے علیحدہ نہ ہونے پائے۔ معتزلہ سے پہلے دین کی عقلی توجیہ و تعبیر کا سلسلہ باقاعدہ شروع ہو چکا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ امام مالک، امام احمد بن حنبل، اور اوڈوا صفہانی کے دور تک عقائد کو بغیر کسی عقلی رنگ آمیزی اور حجت آفرینی کے جوں کا جوں مانا جاتا تھا مگر ارتقائے عقلی کے بڑھتے ہوئے تقاضے بھلا کب ماننے والے تھے۔ جب بات عبد اللہ بن سعید الکلابی، ابوالعباس القلابی اور الحارث بن اسد المحاسبی تک پہنچی تو عقائد نے علم الکلام کے سانچوں میں ڈھلنا شروع کر دیا تھا۔<sup>۱</sup>

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

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

۱۔ نظرات فی فلسفۃ العرب۔ جبر عبد النور، ص ۱۹۵

۲۔ الملل و النحل، ص ۶۵

جس نے اشعری کے سامنے ایک نئے مدرسہ خیالی 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 ”تکافؤ اولیٰ“ کے نقص سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا یہ  
 مطلب ہے کہ کوئی بھی زیر بحث دعویٰ 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 اثبات باری پر روشنی ڈالے گی، اُسی زور اور قوت کے ساتھ  
 انکار خدا کے مسئلہ میں دوسری دلیل پیش پیش ہوگی۔ کیونکہ جب کسی مسئلہ کا دار و مدار  
 ہی خیالی آرائی پر ٹھہرا تو ظاہر ہے کہ کلام و صفات کا کوئی مسئلہ استواری و محکمیت 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 اثبات عقائد کے لیے وہ  
 کتاب و سنت کی نصوص پر زیادہ بھروسہ کریں اور ان کے مقابلہ میں عقل و خود کی  
 اہمیتوں کو ماننے کے باوجود دانش و فکر کے پلڑوں کو جھکا ہوا سمجھیں۔<sup>(۱)</sup>

اشاعرہ کے امتیازی مسائل تین تھے:

۱۔ تمیز صفات

۲۔ امکان رویت باری، اور

۳۔ اعمال میں نظریہ ”کسب“ کا اعلان

تمیز صفات کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم، ارادہ، خلق اور حکمت وغیرہ  
 تمام صفات اپنا الگ الگ تشخص رکھتی ہیں جس کا یہ مطلب ہے کہ اس کی ذات گرائی  
 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 اللع مطبوعہ بیروت ۱۹۵۲ء، ص ۱۰ تا ۱۲، معنیہ ابوالحسن اشعری۔

وجود کی متقاضی ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ وہ جیسا ہے تو حیات کی یہ نوعیت کے "علم" سے مختلف ایک حقیقت ہے۔ جب اس کو عظیم کہیں گے تو یہ علم سے علیحدہ ایک شے ہوگی۔ اسی طرح حیات، علم اور حکمت کا اثبات خلق، ارادہ اور سمع و بصر کے اثبات سے جداگانہ نوعیت کا حامل ہوگا۔ رویت باری کے بارہ میں اشعری کا یہ عقیدہ تھا کہ یہ ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ اگرچہ کسی مکان میں مقیم اور محدود نہیں ہیں تاہم مسلمان اپنی اخسروی زندگی میں اس شرف سے قطعی مستحضر ہوں گے اور اللہ تعالیٰ کا یہ وعدہ بہر حال پورا ہو کر رہے گا۔

وجوه يومئذنا ضرة الى ربها فاطرة۔

اور کچھ چہرے اس دن و فوراً مسرت سے شاداب ہوں گے۔ انہیں ان کے رب کی زیارت سے نوازا جائے گا۔

نظریہ 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 گزرے۔ اس سے مقصود دراصل معتزلہ کی تردید ہے۔ معتزلہ انسان کو اپنے اعمال کا خالق مانتے ہیں۔ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ "خلق" اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور انسان کو کسب و استطاعت سے زیادہ اور کسی چیز سے بہرہ مند نہیں کیا گیا۔

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

۱۔ کتاب الفہم مصنفہ ابوالحسن اشعری، مطبوعہ بیروت، ص ۱۰۰ تا ۱۰۱

۳۶۶

۲۔ کتاب الفہم، ص ۱۰۱ تا ۱۰۲

مذکورہ بحث و نزاع کا ہدف رہے اور کن کن مسائل نے صدیوں تک مسلمانوں  
کو بے چین و متنازعہ نظر کی سرکہ آرائیوں کو قائم رکھا۔

## مرتبہ

اوجہ 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۔ غوغائیوں 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 سرکہ آرائیاں ہوئیں تو حدود  
اختلاف اور وسیع ہوئے اور اصولی مسئلہ یہ پیدا ہو گیا کہ لڑائی اور فساد کا  
ترکیب کا فریب یا نہیں۔ اور یہ کہ ان میں کون مصیبت اور کون برسر باطل ہے۔  
صحابہ کے ایک گروہ نے شیعہ اور خوارج کے برعکس اس مناقشہ میں پڑنے اور  
فالیانہ رائے رکھنے سے انکار کر دیا۔ ان میں سعد بن ابی وقاص، ابوبکر، عبداللہ  
بن عمر، اور عمر ان بن الجحین کا نام سر پرست بگھنا چاہیے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ  
ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ وہ جو پہلے قیامت کے روز فیصلہ کرے۔ ہم ان  
سب کو بر حال مسلمان ہی سمجھیں گے۔

یہ موقف بلاشبہ مصالحانہ تھا۔ اس کے بعد بنو امیہ کے زمانہ میں اس مسئلہ  
نے قدم سے وسعت اختیار کی۔ اب یہ نئی نئی خلش تشویش و اضطراب کا سبب بن  
گئی کہ ان لڑائیوں سے قطع نظر عموماً ترکیب کبیرہ کا حکم کیسے ہے؟ حسن بصری  
نے امین کے ایک بڑے حصہ نے ایسے بد عمل لوگوں کو منافق ٹھہرایا۔ جمہور کا یہ  
مکتبہ تھا کہ یہ لوگ حاصی اور گناہگار تو ضرور ہیں مگر اللہ تعالیٰ انہیں اللہ تعالیٰ  
نے انہیں بالکل ہی صاف کر دے اور پاپ ہے تو مناسب سزا دے کر چھوڑ

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 معصرتِ رسال 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 گناہ کے ارتکاب کو بشرطِ ایمان جائز سمجھتے تھے۔ اس گروہ کی وجہ سے علم الکلام میں دو اہم سوال ابھرے۔ ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ اور ترکیبِ 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۔

ماترید یہ

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

وفات البتہ ۳۳۳ھ میں ہوئی۔ ابوالحسن اشعری کے معاصر ہیں۔ جس دور میں انہوں نے شعور و ادراک کی آنکھیں و اکلیں عالم اسلامی میں بالعموم اور دیار ماوراءالنہر میں خصوصیت سے مناظرہ کا بہت چرچا تھا۔ یہ وہ پُر آشوب 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 کھل کر بساطِ جدل و مکالمہ پر اولہ 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 سنت کے جلیل القدر امام 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 حدائے بازگشت اب بھی ذہنوں کو متاثر کیے بغیر نہ رہتی تھی۔ ماتریدی مدرسہ فکر کو انہیں اثرات کا منطقی رد و عمل سمجھنا چاہیے۔

ماتریدی اور اشعری دونوں کا بظاہر مقصد ایک ہی تھا یعنی یہ کہ اعمتِ نزال و عقلیت کے مقابلہ میں عقائد اہل سنت کے لیے ایک علیحدہ مدرسہ فکر کی تاسیس کی جائے۔ دونوں میں فرق یہ تھا کہ جہاں اشعری کے ہاں فکر و دانش کی گور و بستی ہوئی نظر آتی ہے، وہاں ماتریدی کے ہاں اس کا رنگ نسبتاً ذرا شوخ ہے۔ زیادہ واضح نغلوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ ماتریدی مدرسہ فکر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے منکلمات و 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 تدفین کا کامیوں کا تعلق ہے ان کو عقائد عراقی و شامی نے خوب خوب نکھارا، اور تفریح و توسیع کے ذریعہ اچھی طرح

مالا مال کیا، مگر ان کے ان مشکلمانہ رجحانات کی تشریح کرنا، اور ان پر ایک مستند  
مشکلانہ مدرسہ فکر کی بنیاد رکھنا ابھی باقی تھا جو رسائل ابن حنیفہ میں مذکور ہے  
اس کام کو فقہائے ماوراء النہر نے خوش اسلوبی سے انجام دیا۔  
ماتریدی مسلک کے مميزات حسب ذیل ہیں:

۱۔ یہ صفات وغیرہ کی بحثوں میں، جس طرح عقل پر بھروسہ کرتے ہیں، اسی طرح  
عقل کو بھی اس کا ایک صحت مندانہ قرار دیتے ہیں، اور اگرچہ عقل کو آخری حکم  
نہ مانتے ہیں 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 سمجھے کہ اشاعرہ کی متکلمانہ تگ و دو کے باوجود مذہب و عقل میں جو فاصلے  
رہ گئے تھے ان کو دور کرنے کی انہوں نے فلعصانہ سعی کی ہے۔

۲۔ معرفت الہی 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  
رہتا ہے۔ معتزلہ کا جانا بوجھ مسلک یہ ہے کہ افعال میں حسن و قبح ذوقی ہے،  
اور عقل و خرد کی میزان پر اس کو تو لا اور معلوم کیا جاسکتا 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 قبح سمجھے وہی شر و قبح ہے۔ اس لیے عقل و خرد کی براقیان حسن و قبح  
کے درمیان خطا امتیاز کھینچنے سے قاصر ہیں۔

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

۱۔ وہ جن کا حسن و غیر ہوتا واضح ہے۔ ان کو انسانی کے عقائد و عقول  
کی مدد سے متعین کیا جاسکتا ہے۔



۲۔ وہ جن کا قبح و شر ہونا واضح ہے۔ ان کو بھی عقل و دانش کے دائروں میں لایا جاسکتا ہے۔

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

یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ماترید یہ جب یہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح کو عقل و خرد کی مدد سے متعین کیا جاسکتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ اعمال کا حسن و قبح 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 جاسکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تنہا عقل کے بل پر تکلیف و ایجاب کے تقاضے ابھر آئے ہیں۔ کیونکہ جہاں تک تکلیفات شرعیہ کا تعلق ہے ان کی تعیین شرع و نصوص ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔

۴۔ اشاعرہ، معتزلہ اور ماترید یہ میں ایک نقطہ اختلاف اللہ تعالیٰ 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 تعالیٰ کے افعال میں ارادہ و اختیار کی وضاحتوں کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر افعال کے سلسلہ میں کوئی مسئولیت عائد نہیں ہوتی، اور اس کے افعال کی تعلیل و توجیہ غیر ضروری ہے۔ معتزلہ، اللہ تعالیٰ کی حکمت پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ ان کے نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ کا کوئی بھی فعل حکمت سے تہی نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ اس سے بجز اصلاح و احسن کے کچھ صادر نہ ہو۔

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

ان کے نقطہ نظر سے یہ بات تو درست ہے کہ اس نے اذکار و لطف، ان کی  
 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 ہونا  
 سمجھنا چاہیے، اور اشاعرہ کا یہ مسلک ہے کہ یہ غیر ذات ہیں، وہاں ما ترید  
 کا موقف یہ ہے کہ نہ تو یہ ان معنوں میں عین ذات ہیں کہ ان کا ذات سے علیحدہ  
 کوئی وجود یا شخص ہی نہ ہو، اور نہ ان کے علو و وجود کے یہ معنی ہیں کہ انھیں  
 استقلال و انفرادیت حاصل ہے کیونکہ اس طرح فرض کرنے سے تعدد و قدمار کا  
 احتمال لازم آتا ہے۔ ان کے نزدیک ذات و صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت  
 کچھ ایسی ہے کہ جسے نہ عین ذات کہا جاسکتا ہے اور نہ غیر ذات کہتے ہی بن  
 پرتا ہے۔"

# فصل سوم

## مسئلہ الہیات

کیا الہیات 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 ہم پہنچایا ہے، اس کی تفصیلات بیان کرنے سے پہلے ہمیں یہ بتانا ہے کہ دینیات میں بصیرت و دانش کی ضیاء 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 کشور معانی اور تشریح حقائق کے سلسلہ میں مدد مل سکتی ہے۔ ہم اس بحث کو مندرجہ ذیل تین عنوانوں میں تقسیم کرتے ہیں:

اول: کیا الہیات 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 علماء نے علم کلام کی مویشگافیوں کی کھلے بندوں مذمت کی ہے۔

دوم: سمعیات و عقلیات میں تقدم کسے حاصل ہے؟  
سوم: کیا قرآن نے ایسے منفرد عقلی انداز استدلال کی نشان دہی کی ہے کہ جس سے علم کلام کی گتھیوں کو آسانی سے سلجھایا جاسکے۔

چوتھے ان تینوں سوالوں کا جو جواب دیا ہے اس میں کس درجہ گہرائی، استوار

اور عبقریت کی جلوہ طرازیوں میں کچھ نہ پوچھیے! اس کے اصل لطف سے تو کچھ لوگ بہرہ مند ہو سکتے ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے ان کی کتابوں کے براہ 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۔ آئیے 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 پوچھا کیا 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 وہابیات اور المہیبات 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 مزوں کے دواعی سے روکا ہے، یا سلف نے 'علم الکلام' کی نازیبا خدمت 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 حد و خالی کو نکھارا نہ گیا ہو۔ اس لیے کہ اگر کوئی مسئلہ دینی لحاظ سے اس درجہ اہم ہے کہ اس کا ماننا اور جاننا واجبات 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

مَا كُنَّا حَدِيثًا قَلِيلًا وَلَا كَثِيرًا وَلَا نَتْلُو حُرُوفًا وَلَا نَسْتَدِينُ

بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً

لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ۔

قرآن ایسی بات نہیں جو اپنے دل سے بنائی گئی ہو۔ بلکہ جو کتاب میں 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 دنیاوی مسائل کے بارہ میں اللہ تعالیٰ 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 اعتناء 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۔

اس کے بعد اس حقیقت کی پردہ کشائی فرمائی کہ دینی مسائل میں غور و خوض  
نہ صرف جائز، بر محل اور موزوں ہے بلکہ قرآن کا تو طرہ 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 ضیاء فروزیوں سے بہرہ مند نہ ہونا مسلمانوں کا  
شیوہ نہیں، کفار کی محرومی اور تہیذتی ہے۔ وہی حشر کے روز کف افسوس ملیں گے  
اور کہیں گے:

۱۔ موافقہ صحیح المنقول بصریح العقول، علامہ ابن تیمیہ، مطبعة السنة المحمدیہ، مدینہ، ج ۱

لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير **الملك**  
 اگر ہم سنبھریں دعوت پر کان دھرتے اور سوچ سمجھنے کا کام لیتے تو اس دور بخیروں  
 میں نہ ہوتے۔

## نظریہ تفویض اور تکافؤ اولہ کے لیے کوئی وجہ جواز نہیں

علامہ کے نزدیک عقل و خرد کا کیا درجہ ہے، اس کا اندازہ اس حقیقت سے  
 لگائیے کہ ان کے نزدیک قلب و ذہن میں عقائد و تصورات کا نقشہ، صاف، ہمیزہ  
 اور واضح ہونا چاہیے اور اس باب میں تفویض اور تکافؤ اولہ کی آڑ لینا ہرگز جواز نہیں  
 قرآن و سنت کی ہدایات واضح ہیں، فہم و ادراک کے فیصلے متعین ہیں، خود شریعت  
 کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک سچی تلی اور واضح رائے عقائد سے متعلق قائم کی  
 جائے کیونکہ اگر ایمانیات ہی کی بنیاد و قطعیت، اثبات اور وضاحت پر نہیں ہوگی  
 تو اس سے کسی محکم و واضح ترک و ارسیت کی تشکیل کی آرزو سرے سے محال ہے۔  
 تفویض کے یہ معنی ہیں کہ الفاظ قرآن کو بغیر کسی بدل لول کو متعین کیے اور تعبیر و وضاحت  
 کی تحدید کے مانا جائے اور کہا جائے کہ بدل لول و معنی کو سوا اللہ کی ذات کے اور کوئی  
 نہیں جانتا۔ اس موقف کے مقابلہ میں علامہ کا کہنا ہے:

اما التفویض فمن المعلوم ان الله تعالى امرنا ان نتدبر  
 القرآن - و حضتا على عقله و فهمه فكيف يجوز  
 مع ذلك -

سو جہاں تک تفویض کا تعلق ہے یہ بات جانی بوجھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تدبر قرآن  
 کی دعوت دی ہے اور ہمیں اس کے فہم و ادراک پر ابھارا ہے اور کلامہ کیا ہے۔

بنا کر یہ کہے ممکن ہے کہ ہم سے وہ اس بات کا بھی خواہاں ہو کہ اس کے نعم و اوداک سے پہلے ہی کریں، اس کی معرفت سے کنارہ کش ہوں اور اس میں تعقل و تعمق کی نحو نہ ڈالیں۔

لہذا تو اوداک 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 وائماندگی 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 جاسکتا ہے۔ امام ابو الحسن 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 شعبہ طرائیوں 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 ملتے کے لیے بھی تیار نہیں کہ دلائل حق و باطل، اور نفی و اثبات کے دو گونہ احتمالات کی پرورش کرنے والے ہیں۔ یہ موقف ان کے نزدیک کھلا ہوا تناقض لیے ہوتے ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی شے عقلی لحاظ سے صحیح بھی ہو اور غلط بھی ہو۔ ہیئت پر بھی مشتمل ہو اور گمراہی پر بھی۔ اسی طرح کسی شے کے اثبات پر بھی دلالت کنوں 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 حکم الہی کے خلاف ٹھہرایا گیا ہے، وہ یہی تناقض اور دلائل و براہین کا اختلاف

اقلایند برون القرآن ولو كان من عند غیر الله لوجدوا فيه

اختلافا کثیرا۔ النساء

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 تبکا فواد کہہ گا گھبلا اس وقت ابھرتا ہے جب دلیل میں کہیں بگاڑ پایا جائے۔ اسی وجہ سے قرآن نے یکسانی اور وحدت 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 سمجھی ہوئی اور متفق علیہ اساس نہیں ہے۔ جس پر یہ اپنے افکار کی تعمیر کر سکیں۔

انکم لفي قول مختلف يؤذك عنه من افك۔ الزاریات

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

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

سوالیہ ہے کہ اگر وہینیات میں فکر و تدبیر 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 الله ما لا تعلمون۔ الاعوات

۱۔ موقعہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۱۱۹

۲۔ یہی ماخذ، ج ۱، ص ۱۶۶

۳۔ یہی ماخذ اور یہی سیاقہ صفحہ



اسی کو بھی حرام ٹھہرایا ہے کہ خدا کے بارے میں ایسی باتیں کہو کہ جن کا تمہیں کوئی علم نہیں۔

۲۔ غیر حقیقی باتوں کو اللہ کی طرف منسوب کرنا

ان لا یقولوا علی اللہ الا الحق۔ <sup>الاعراف</sup>  
۱۶۹

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

۳۔ بغیر کچھ جاننے بوجھے، اور حق و صداقت کا احاطہ کیے، جہل و بحث کے

طوفان اٹھانا

انتم هو لاء حاجتکم فیما لکم بہ علم فلم تجاہلون فیما لیس لکم بہ علم <sup>الاعراف</sup>  
۱۶۹

دیکھو اس بات میں تو تم نے جھگڑا کیا ہی تھا جس کا تمہیں توڑا 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 مین میخ نکالنا اور بحث و

مناظرہ کا جاری رکھنا

یجادلونک فی الحق بعد ما تمین۔ <sup>انفال</sup>

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

۵۔ غلط دلائل سے کام لینا

یجادلون الذین کفروا بالباطل لیبذحضوا بہ الحق۔ <sup>الکہف</sup>  
۲۶

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

یہی وہ باتیں ہیں جن سے ایک شخص جاوہر مستقیم کو چھوڑ کر گمراہی کے آغوش میں جاگرتا ہے۔

سنت و احادیث میں بھی فکر و تحقیق نہیں روکا گیا بلکہ صرف

روحیات اختلاف کی روک تھام کی گئی تھی

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

سنت کی نشاندہی کے لیے دیکھیے موافقہ صحیح المنقول ج ۱، ص ۲۵

کہیں نہیں روکا گیا ہے، اور نہ وہین کے بیباکی مسابلی میں فہم و انداز کہ  
 کہیں باز رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جس چیز سے ہمیں روکا اور منع کیا گیا  
 وہ اختلاف و تشنت کی ہلک بیماری ہے۔ قرآن کی آیات کو آپس میں بھڑانا  
 اور مواقع اختلاف تلاش کرنا ہے، اور اس طرح اختلاف و تشنت سے سادہ لوح  
 مسلمانوں کے دلوں میں خواہ مخواہ کی بحث و جدل سے شکوک پیدا کرنا ہے۔  
 چنانچہ ایک مرتبہ جب صحابہ میں بعض حضرات نے قضا و قدر پر گفتگو کرتے ہوئے  
 قرآن کی آیات کو باہم بھڑانا شروع کیا، اور نظر و فکر کے اختلافات کو ابھارنے  
 کی سعی کی تو آپ کا مارے غصہ کے چہرہ انار کی طرح سرخ ہو گیا۔ آپ نے  
 فرمایا:

ایہذا امر تمہ؟ انما ہلک من کان قبلکم بھذا ضرباً  
 کتاب اللہ بعضہ ببعض وانما نزل کتاب اللہ  
 یصدق بعضہ ببعضاً - (۲)

کیا تمہیں اس چیز کا حکم دیا گیا ہے۔ سن رکھو کہ پہلی قومیں اسی خوسے جدال کی وجہ  
 سے ہلاک ہوئیں۔ یہ اللہ کی کتاب میں تعارض و تناقض 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 حصوں 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 افعال منقول  
 ہیں۔ جن سے عقل و خرد کی توہین کا گمان ہوتا ہے جیسے ابو یوسف اور ابن کثیر۔

من طلب العلم بالكلام تزندق -

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

یا امام شافعی کا یہ فیصلہ

حکمی فی أصل الكلام ان يضربوا بالجرید والنعال -

ابن کلام کے بارہ میں میرا یہ فتوے ہے کہ ان پر کوڑے برسائے جائیں اور ان

کی جوتوں سے تراشع کی جائے۔

اسی طرح امام اہل السنۃ احمد بن حنبل کا یہ قول بھی اس بدگمانی میں اضافہ کرنے

والا ہے:

ما اذ قدی احد بالکلام قافهم

کسی نے علم کلام 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 جاسکتا۔ حتیٰ کہ غزالی ایسے نہیم و فطین شخص پر بھی حقیقت حال کھل نہ سکی اور

انہوں نے بھی دوسروں کی ہم نوائی اختیار کی اور سلف پر بے جا یہ اتہام لگایا کہ

انہوں نے علم کلام کی مذمت محض اس بنا پر کی ہے کہ وہ دنیا کے عقیدہ 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

ماتوس نہیں۔ غزالی کہتے ہیں کہ صرف اتنی سی بات علم کلام کو لائق مذمت ٹھہرانے

کے لیے کافی نہیں کہ اس میں جدید پیمانوں سے کیوں کام لیا گیا ہے، اس لیے کہ

عیب میزاج جنگ میں نئے نئے اسلحہ سے کام لیا جاسکتا ہے تو اسلام کے عقلی

دفاع میں علم کلام کی مصطلحات سے کیوں استفادہ نہیں کیا جاسکتا۔

علامہ کہتے ہیں، سلف کے بارہ میں یہ سوء ظن درست نہیں۔ سلف خود و  
 تعق 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 تدبیر کے دواغی کو بار بار اکساتا اور بیدار کرتا ہے تو سلف کے لیے کیونکر  
 جائز تھا کہ فکر و تعق 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  
 دو گونہ پہلوؤں کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہیں لہذا 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 دعویٰ کی تردید کی جائے تو اس  
 اندیشے سے دامن کشاں رہنا ناممکن ہے کہ آیات تردید کی پیٹ 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 پہنا سکتے ہیں۔ اس سے بھی واضح تر لفظوں میں یوں سمجھئے 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 مقرر نہیں ہوتا۔

علم الکلام کے اس اجمال، ایہام 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 حقائق  
 کو اختیار کرنے سے گریز کیا یہ فکر و استدلال کا حقیقی خطرہ ہے اور اس کی

کو اس وقت تک بھگانا ناممکن ہے جب تک اس کو چند مثالوں سے واضح نہ کیا جائے۔ چند بچہ 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 مشکلیں 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 شے سے تعبیر ہے جو اپنی ان صفات سے بھی تھی ہے کہ جن سے اس کی ذات یا شخص کی تعیین ہوتی ہے۔

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

ذنی ومن خلقت وحیداً۔ المداثر

ہیں 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 كانت واحدة فلها النصف۔ النساء

اور اگر صرف ایک لڑکی ہو تو اس کا حصہ نصف رہے،

اسی طرح مشرک سے متعلق ارشاد باری ہے:

وان احد من المشركين استجارك فاجرة حتى يسمع كلام الله۔ توبہ

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

سنے۔

کلام عرب میں بھی 'احد' کے معنی یہ نہیں ہیں کہ یہ ایسے بسیط و مجرد جسم کر کے  
 ہیں جو صفات سے بے نیاز ہو۔ چنانچہ عام طور پر کہا جاتا ہے۔ رجل واحد و  
 هو احد الرجلین۔ یعنی وہ ایک آدمی، یا دو میں کا ایک ہے۔  
 اب اگر فلاسفہ و متکلمین کی اصطلاح میں گفتگو کی جائے اور ان معنوں میں خدا  
 کو واحد، و، احد قرار دیا جائے کہ وہ جملہ صفات حسن و جمال سے عاری و تالی ہے  
 تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے ایک غلط بات مان لی۔ خدا یقیناً احد ہے  
 باصطلاح قرآن یعنی جس کا کوئی شریک اور سا جھی 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، تجز، 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 جدا و متن و توش کے  
 مترادف ہے،

وَزَادَ فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ - المبقرۃ  
 ۲۴

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

وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ فَجَبِّحْ لَهُمْ المنفقون  
 ۲۷

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

اہل اصطلاح نے "جسم" کے معنی میں قد سے وقت پیدا کی ہے، اور ہوا اور آگ  
 کے شعلوں پر بھی اس کا اطلاق کیا ہے مگر لسان عرب سے اس کی تائید نہیں ہو سکتی

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۲۰۲

۲۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۲۰

مذہب کے ہر علم کا اطلاق کسی شے کی عظمت و عظمت پر بھی ہونے لگتا ہے  
 اس لیے ہر علم پر بھی۔ سوال یہ ہے کہ جب منہ کے ہم تعین کو یہ حال ہے تو  
 تک کتاب و سنت سے ایک منہ کی تعین نہ ہو جائے اس لفظ کو صفات  
 کے سلسلہ میں نفیاً یا اثباتاً کیونکر استعمال کیا جاسکتا ہے۔

یہ سب پر بھی حال دوسری اصطلاحات کا ہے۔ سلف ممکنہ کو مقدر کے معنوں  
 میں استعمال کرتے ہیں، عادت کے معنوں میں نہیں۔ جوہر کا اطلاق قائم بالذات  
 کے معنی پر بھی ہوتا ہے، اور منزه عن الصفات کے فلسفیانہ معنوں میں بھی۔ عرض  
 سے مقصود ایسی صفت بھی ہو سکتی ہے جو دائمی وابدی ہو، اور ایسا وصف عارض و  
 عادت جو زوال پذیر ہونے والا ہے۔ جہت و تخیز کے بھی دو معنی ہیں۔ اگر ان کے  
 یہ یہ ہے کہ ایک حقیقت کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے، اور آنگھ اس کو دیکھ سکتی،  
 عالمی کے غریب و یدار سے مشرف ہو سکتی ہے تو ان معنوں میں اللہ تعالیٰ کے  
 لیے باشبہ جہت و تخیز کے ثابت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن اگر اس کے  
 مقصود کسی شے کو گھیر لینے اور احاطہ کر لینے کے ہیں تو ان معنوں میں اللہ تعالیٰ  
 ہرگز جہت و تخیز سے متصف نہیں گردانا جاسکتا۔

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

معافی 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 معافی ہم اور معافی کو ہم کتاب اللہ اور سنت رسول سے اخذ کریں گے، اور پھر دیکھیں گے کہ آیا مشکلیں اور عکسار کی تجویز کردہ اصطلاحیں ان معافی 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 قابل قبول نہیں۔ اس وضاحت سے اس شبہ کا قطعی ازالہ ہو جاتا ہے کہ سلف نے علم الکلام کی مذمت کی ہے۔ یہی نہیں اس سے یہ حقیقت بھی نکھر کر نظر و بصر کے سامنے آجاتی ہے کہ سلف و دنیاویات کے معاملہ میں کس درجہ محتاط اور متوازن تھے۔ علم الکلام سے متعلق ان کی عبارات کا مطلب صرف یہ ہے کہ بغیر شرط و طور پر اور بغیر معنی و مفہوم کو متعین و واضح کیے ہمیں ان فلسفیانہ و منکلمانہ مصطلحات سے عقائد کو مستنبط نہیں کرنا چاہیے کیونکہ ان کا اصل مصدر و ماخذ عقلیات نہیں کتاب و سنت ہے۔ یہ موقف ایسا صحیح اور متوازن و اعتدالی ہے ہوئے ہے کہ کوئی شخص بھی اس کی معقولیت سے انکار نہیں کر سکتا۔

تعارض اولیٰ کی صورت میں سمعیات و عقلیات

میں سے تقدم کسے حاصل ہے

یہ بڑے سترکہ کا سوال ہے اور اس کے جواب سے جملہ براہوں 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 تیسرے درجہ کی تکلفات



سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ کیا یہ عقائد پر عقلی پہانوں کی روشنی میں  
 جانچ سکتے ہیں؟ ایمان کے کیا حدود ہیں؟ اور ترکیب کبیرہ مسلمان ہے یا  
 نہیں۔ اس کا بحث کرنے تو اچھا خاصہ اختلاف رائے پیدا کر رکھا تھا۔ صفات  
 کے لئے اعتدال تک بحثیں بھی اپنی علم کے حلقوں میں پورے پورے زور شور سے جاری  
 ہیں اور علم قرآن کے فتنہ نے تو امت کو دو مستقل فرقوں میں بانٹ کر  
 رکھ دیا تھا۔ ان مسائل کی چھان بین، تحقیق و تفتیش اور بحث و نظر نے ایک  
 نئے زمین کی تخلیق میں مدد دی جو صفات کی حد تک صرف نصوص پر قانع نہیں  
 رہنا چاہتا تھا بلکہ مسند کے پہلو پہ پہلو 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 مخزقات کی اشاعت و تبلیغ میں مصروف  
 تھا کہ جن سے اسلامی صفوں میں اختلال پیدا ہوا، وحدت فکر پارہ پارہ ہوئی،  
 اور اس قوت و حرکت کو نقصان و گزند پہنچا کہ جس نے مسلمانوں میں تسخیر عالم کے  
 پُوز و 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۔ ان ائمہ سلف کا موقف جنہوں نے استدلال و استنباط کے سلسلہ میں  
 عقلی و منطقی بنیادوں کی بنیاد اور واضح تقریحات ہی کو کافی و تسلی بخش سمجھا، اور  
 کلام و فلسفہ کی بنیادوں اور غیر واضح راہوں پر چلنے سے گریزا اختیار کیا۔

۲۔ ان ائمہ سلف نے اسلام کا یہ گروہ جس نے دیانتداری سے اسلام کا

دفاع کیا جس نے نہ صرف یونانی علوم و فنون کا گہرا مطالعہ کیا اور اس کو ذہنی فکر کا جز بنایا بلکہ جنہوں نے ان تعصبات کو اسلامی رنگ دیا، ان میں اسلامی روح پھونکی اور ان کے مزاج عقلی کے لیے نیا دینی سانچہ مہیا کیا۔ ان کی خدمات کا دائرہ بہت وسیع اور گوناگون ہے۔ مختصر آئیوں سمجھے کہ انہوں نے ایک طرف علوم عقلی کو آب و تاب بخشی اور دوسری طرف تاویل و تفسیر کے پیرا زیباً کو عقلیات کے رنگ و روغن سے سنوارا اور نکھارا۔

۳۔ ملاحظہ اور تبادلاً کا وہ طائفہ جس کے قومی ہندار و زعم پر اسلام نے سخت ضرب لگائی تھی، جو قلب و ذہن کے اعتبار سے ہرگز مسلمان نہیں تھا۔ اور جس نے فلسفہ و کلام کا روپ محض اس بنا پر دھار رکھا تھا کہ اس طرح وہ کامیابی کے ساتھ اپنے طورانہ خیالات کو مسلمانوں میں پھیلا سکتا تھا۔ متکلمین اور حکمائے اسلام کی تبلیغی و دفاعی خدمات کے اعتراف کے باوجود اور اس اقرار کے باوجود کہ ان کی علمی و فکری کاوشوں سے فلسفہ و کلام کی جدت طرازیوں میں اچھا خاصہ اضافہ ہوا ہے، اور علوم و فنون 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 و استناد کے مسئلہ اصولوں سے انحراف کیا ہے، جس سے عقیدہ و عمل 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 و سمعیات کے مابین مزعومہ علیحدگی کو وسعت دی اور تناقضات کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا تاکہ ان کو عقل و خرد کے تقاضوں سے متصادم قرار دیا جاسکے اور دوسری طرف اس نقطہ نظر کی اشاعت کی کہ شریعت و عقل میں تناقض کی صورت میں ترجیح بہر حال عقل ہی کو ہونا چاہیے۔ سمعیات کو نہیں۔ ان کے اس موقف کو علامہ نے ذیل کچھ تہلے الفاظ میں پیش کیا ہے۔

اذن ما وضعت الأدلة السمعية والعقلية أو السمع  
والعقل أو النقل والعقل أو الظواهر النقلية والقواطع  
العقلية أو نحو ذلك من العبادات فاما ان يجمع بينهما  
وهو محال - لانه جمع بين النقيضين واما ان يبرأ جميعاً  
واما ان يقدم السمع وهو محال لان العقل اصل النقل  
فلا تقدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو  
اصل النقل والقدح في اصل الشيء قدح فيه فكان تقييم  
النقل قدحاً في النقل والعقل جمعاً فوجب تقديم العقل  
ثم النقل اما ان يتاول واما ان يفوض - (۵)

جب اولہ سمعیہ و عقلیہ میں تعارض رونما ہو، یا سمع و عقل یا نقل و عقل باہم  
ٹکرائیں، یا ظواہر نقل اور قطعیات عقلی میں تصادم و کھائی دے، تو اس  
صورت میں یا تو ان دونوں کو بیک وقت مانا جائے گا، لیکن یہ محال ہے کیونکہ اس  
سے جمع بین النقيضین لازم آئے گا۔ یا سمع کو عقل پر ترجیح دی جائے گی، اس میں  
اتحالیہ 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 ہونے 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 گو یا نقل و عقل دونوں پر ہم نے اعتراض کیا۔ لہذا السبب ہی 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 مشکلیں نے  
عقیدہ و التفات کو اسی مرکز سے دور ہٹانے کی شعوری یا لاشعوری کوشش

کی ہے۔ علامہ کا یہ تجزیہ بالکل صحیح ہے کہ مسلمانوں کو اس امر کو مستطاب کرنے کی ذمہ داری تہما فلسفہ و حکمت کے سر نہیں ڈالی جا سکتی۔ اس میں تصوف انتہا پسندانہ افکار کو بھی دخل ہے۔ ان کا کتاب ہے کہ فلسفہ نے اگر تصوف کی روایات کو شک کی نظر سے دیکھا، اور حکمت و خرد کی فصول سازئیوں پر ضرورت سے زیادہ زور دیا تو تصوف کی شہدہ طرازئیوں نے ذوق و وجدان کے انکشافات کو علم و عرفان کی آخری سرحد قرار دیا۔ فادان اور ابن مہشر بن فاک 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 بچھے نہیں رہے انھوں نے بھی "خاتم الاولیاء" کے مقام کو انبیاء کے مقام فضیلت سے کہیں اونچا قرار دیا۔"

کیا حکماء و متکلمین خلاف اسلام محاذ میں

مشرک تھے۔ ایک غلط فہمی کا ازالہ

تعارض اولہ 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 خوان 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 پانے کی مقدور بھر کوشش کی۔ اس کی تفصیلات تو آگے آئیں گی، یہاں ایک خلاصہ کا ازالہ نہایت ضروری ہے۔ ہم مانتے ہیں کہ اسلام کی شوکت و تیرت و جلال

کے بنیاد و تعصب کو بری طرح مجروح ہی کیا تھا بلکہ ان میں منتقمانہ جذبات  
 کو بھی بری طرح اجٹا دیا تھا۔ ہم اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اسلام  
 کی تاریخ، خصوصیت، فقہ اور روایات کے صاف ستھرے تصور کو بگاڑنے  
 میں شیخ متک 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 تاثر نہیں ہے کہ ایک گروہ نے بھرپور کوشش کی ہے کہ مذہب و  
 دانش میں خصوصیت سے متاخر و اختلاف کے پہلوؤں کو نمایاں کیا جائے اور  
 امت 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 مخالف 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 ملاحظہ اور مذاقہ 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 جاسکتا ہے کہ دین کے کچھ  
 ادنیٰ حقائق ایسے ہی ہیں کہ جن کی قامت زیبا پر الفاظ و حروف کا جامہ اس  
 نہیں آتا۔ ایسی 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  
 میں ان میں پختہ تفاوت پیدا ہو جاتا ہے۔ کچھ لوگوں کی فکری تکمیل  
 انسانی دیگر تشبیہات و تمثیلات کے دلچسپ انداز سے مہیا ہوتا  
 ہے۔ یہ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی ذہنی لطافتیں تشبیہ و تمثیل  
 کے ذریعے حاصل نہیں کر پاتیں۔ یہ حقائق کو تجرید و تمیز کی علمی

فصل میں دیکھنا چاہتے ہیں۔

اگر ہمارا یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک حکیمانہ کتاب میں انسان  
سطح کے اس قدرتی اختلاف کی رعایت قطعی ملحوظ رہنا چاہیے۔ اس کا یہ مطلب  
یہی ہے کہ عقل و دانش کی ضمایا فروریوں سے تاویل و تعبیر کے سلسلہ میں ایسے  
مورثا چاہئیں کہ جہاں ظواہر الفاظ سے ہٹ کر معنی و مفہوم کو مجاز و استعارہ  
کے آئینہ میں دیکھا جاسکے اور وقت کے تیز رو دھاروں کا ساتھ دیا جاسکے  
مزید برآں مذاہب 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 درخور 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 اولیٰ کے سلسلہ میں جو عبارت نقل کی ہے وہ قریب  
قریب وہی ہے جس کو زازی نے اساس التقدیس میں بیان کیا ہے۔ اس سے فرما  
آگے حکمت و متشابہات کی بحث ہے جس میں زازی نے بتصریح بتایا ہے کہ  
عقائد و صفات کی بحثوں میں حکمت کو بنیاد قرار دینا چاہیے اور متشابہات کی  
تاویل کرنا چاہیے۔ اس فصل میں ایک لطیف بحث اس امر سے متعلق بھی ہے کہ حکمت  
و متشابہات کی تعیین کن اصولوں کے تحت کی جائے، جب کہ اشاعرہ اور معتزلہ  
دونوں ہی اپنی مقصد برآئی کے لیے آیات پیش کرتے اور ان کی روشنی میں اپنے  
دعوے کو آگے بڑھاتے ہیں۔

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 مغرض 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 تخمیر کے لوازم استعمنائات اس درجہ واضح ہوتے ہیں کہ ان کو بعینہ تسلیم کر لینا کم از کم کسی حکیمانہ و مانع 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 طہانیت کی خشکی 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 بعینہ وہ ہے جو رازی کا ہے۔ تاویل و تعبیر کے بارہ میں ان کے اس نکتہ کا جواب نہیں دیا جاسکتا کہ جب ایک فقہیہ بعض ادلہ کی محکم و استوار سی 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 اتقنا ہی ہے، تو بعینہ ہی حق الہیات میں ایک حکیم کو کیوں حاصل نہیں!

غزالی کا مسلک بھی ڈھکا چھپا نہیں۔ ان کے دل و دماغ میں اسلامی حکیمانہ کا ہر چاؤ 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 ساپنچوں میں ڈھالنے کی کوشش ہے۔ جن سے نہ تو کتاب و سنت کی تصریحات کو کسی درجہ میں بھی کوئی

نقصان پہنچے اور نہ عقل و خرد کے تقاضے سے غلامی ہو سکتی ہے۔  
 فکر تو ہے کہ جن کی وجہ سے یہ عالم اسلامی میں غیرت سے لیا گیا ہے۔  
 ان کے بارہ میں قاضی ابو بکر بن العریفی کی یہ تقریر بالکل سچی ہے۔  
 دخل فی بطون الفلاسفة ثورا وادیان یخرجونہم فیا قدریاد  
 کہ وہ فلاسفہ کے حلقوں میں داخل تو ہوئے مگر سدا و لنادوہ کے بارہ جوں سے  
 کبھی باہر نہ ہو سکے۔

لیکن صرف ان معنوں میں کہ شریعت و تصوف سے انتہائی وابستگی کے  
 بھی فلسفہ و دانش کے صحت مند اثرات اور لطائف سے ان کا قلب و دماغ  
 کبھی محرومی نہ اختیار کر سکا۔

قرامطہ اور اخوان الصفا کے مرتبین کے بارہ میں علامہ نے جس سوء ظن  
 کا اظہار کیا ہے وہ البتہ صحیح ہے۔ چنانچہ اخوان الصفا کے اوراق میں تعلیمی کے  
 مخصوص انداز و دعوت کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ اس میں پہلے تو انھوں  
 علوم و فنون کی ایک جنت تعمیر کی ہے اور فلسفیانہ خیالات و افکار کا ایک  
 پر شکوہ محل بنایا ہے جس میں طبیعیات، مابعد الطبیعیات، منطق اور نفسیات  
 کے مختلف دبستان نظر و بصر اور توجہ و التفات کے گوشوں کو بے اختیار  
 طرف کھینچتے ہیں۔ اور پھر ایک قاری جب اس جنت فکری کی سیر سے فارغ  
 ہو لیتا ہے اور ان کے علم و ہنر اور ذوق و سلیقہ کے کرشموں سے ان کے  
 علم و فضل کا اچھی طرح اندازہ لگا لیتا ہے تو کیا دیکھتا ہے کہ آگے عقائد و افکار  
 اور تصورات دینی کی ایک نئی بستی بسائی گئی ہے۔ جس میں اسطرح کی تحریریں  
 ہیں، بحیثیت کا تہذیبی درشہ بھی ہے، ہندو تصوف کی جھلکیاں اور مابعد الطبیعیات  
 بابل و نینوی کے پرانے توہمات کی طرف طرازیان میں لطیف برہنہ کی



تمام بوقلمونیوں کو اس حسن 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 نظام 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 طہ 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 عبادیوں سے خوش تھا اور نہ فاطمیوں کے طرز حکومت ہی سے مطمئن تھا۔ یہ گروہ چاہتا تھا کہ ان دونوں کا تختہ الٹ کر ایک نئے نظام 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۔

فارابی اور ابن سینا کھیلے فلسفی ہیں اور ارسطو کے نظریات کے ایسے مخلص اور پرجوش 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 شیفگی، جس عشق اور مرعوبیت کے تحت پیش کیا ہے اس کا منطقی تقاضا ہی تھا کہ اسلامی عقائد و تصورات کے ساتھ ان کی عقیدت و وابستگی کا رشتہ نسبتاً کمزور نظر آئے۔ چنانچہ عملاً ہی ہوا بھی ہے۔ یہ مسلمان ضرور ہیں مگر ان کے قلب و ذہن پر ارسطو بڑی طرح سوار ہے۔

۱۔ مقدمہ اخوان الصفا، مطبوعہ، مطبعة العربیہ، مصر ۱۹۲۸ء از ڈاکٹر طہ حسین

اعترافِ حقیقت۔ اولہ میں باہم تعارض نہیں  
علامہ کے اٹھارہ دلائل کی تفصیل!

ہمارے اس دفاع کے باوجود اسلامی تاریخ میں ایسے ذہن کی بہر حال  
نشاندہی ہوتی ہے جس نے سمعیات کے مقابلہ میں عقل و خرد 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 و فنون اور فلسفہ و حکمت کے ارتقا 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  
حقائق دینی اور حقائق عقلی میں توازن و اعتدال قائم نہیں رہ پاتا۔ علامہ کی  
تمام تر گفتگو کا محل دراصل ہی عدم توازن ہے۔ اور عقل و دین میں کے  
تقدم حاصل ہے؟ یہ سوال دراصل اسی عدم توازن کا کرشمہ ہے۔

نقل و سیح کے اس تقابل میں سفسطہ کی کون نوعیت پٹھاں ہے؟ اس  
سلسلہ میں علامہ نے جو اٹھارہ وجوہ بیان کی ہیں، اور اس انداز، گہرائی اور  
دقت نظر سے اس مسئلہ کا جائزہ لیا ہے کہ جس سے مسئلہ صفات کے قریب قریب  
تمام اہم پہلو بحث و نظر کی زد میں آگئے ہیں۔ ان میں تفسیر، لعنت، 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 علامہ کی انفرادیت، جامعیت اور علوم و معارف اسلامی کے  
بارہ میں وسعت نظر کا خاص اندازہ ہوتا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ تکرار و اعادہ  
کو حذف کر کے کم از کم اس مواد کو صفحات قرطاس پر ضرور پھیر دیں جس کا تعلق  
دینیات کے مقابلہ میں عقل و خرد کے موقف سے ہے۔

اس مرحلہ پر ہم تفصیلی تنقید سے عمدتاً 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 اولیٰ کے نظریہ کو اچھلتے 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 بر خود غلط ہیں جو یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام نے اللہ، آخرت، جنت 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 بچینہ اعادہ کیا جائے گا۔ یا یہ کہ جنت کے لذائذ اور جہنم کی ایذا کو شیاں جسمانی و مادی نوعیتوں کی حامل ہوں گی۔ حالانکہ یہ سب تصریحات تاویل طلب ہیں۔ مگر انبیاء نے یہ خلاف 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 الضحویہ میں ہی مسک اختیار کیا ہے۔ اس گروہ کو اہل الہم و الخبیل کے نام سے موسوم کرنا چاہیے۔ ان میں پھر دو گروہ ہیں۔ ایک وہ ہے جو یہ کہتا ہے کہ انبیاء حقیقت نفس الامر ہی 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 وادراک کا یہ شرف صرف حکما و اولیاء کرام کو حاصل ہے۔ وہ صرف ظواہر پر قناعت نہیں کرتے بلکہ ان کے قیچھے معنی و حقیقت کی جو جلوہ طرازیوں ہیں ان سے بھی بہرہ مند ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔

۱۔ موافق صحیح المنقول، ج ۱، ص ۳

۲۔ یحییٰ ذہبی اور ابن صفیر

دوسرا گروہ جس کو بجا طور پر اہل التحریف والتاویل کے لقب سے ملقب کرنا چاہیے، ان کا یہ عقیدہ ہے کہ انبیاء نے مہر سے سے ایسے ظواہر کی تلقین ہی نہیں کی کہ جن سے "جہانیت" پر استدلال کیا جاسکے۔ 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 و غریب مجازات و استعارات کی آڑ لیتے ہیں۔ یہ موقف بعینہ وہی ہے جس کو معتزلہ، کلاپیہ، سالمیہ، کرامیہ اور حضرات تشیع نے اختیار کیا ہے۔"

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 بچھیر 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 ہے۔ چنانچہ یہ جو قرآن حکیم میں آیا ہے:

وما يعلم تاویلہ الا اللہ۔ اٰل عمران

اداس کی "تاویل" کو بجز اللہ کے کوئی نہیں جانتا۔

تو اس سے مراد تعبیر و تفسیر کا وہ انداز نہیں جو مجازات و استعارات کے سہارے آگے بڑھتا ہے بلکہ اس سے مراد حقیقت نفس الامری ہے۔

تعارض اولہ کی بحث جن سے گو نہ نقاط پر

یعنی ہے وہ خود بحث طلب ہیں

اسی ضمن میں سمعیات و عقلیات کی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے  
علامہ کہتے ہیں حکما و متکلمین نے اپنے استدلال میں جن مقدمات کو ترتیب

دیا ہے وہ حسب ذیل تین نقاط پر مرکوز ہیں:

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

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

یا تو ان دونوں میں جمع و توفیق کی کوشش کی جائے

یا یہ دونوں بیک وقت مراود مقصود ہوں اور اگر ان دونوں کا تسلیم کر لینا محال

ہو تو پھر وہی باتیں ہیں یا ان میں تاویل سے کام لیا جائے اور یا تفویض سے۔

۳۔ عقل بمنزکہ اصل اور اساس کے ہے اور اس میں قدح و اعتراض نفس دین

میں قدح و اعتراض کے مترادف ہے۔

علامہ کہتے ہیں یہ چاروں مقدمات محل نزاع ہیں اور ان میں ایک بھی ایسا

نہیں جو تجزیہ و تحلیل کی جراحاتوں کا متحمل ہو سکے۔

مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہاں دو دلیلیں باہم متعارض ہیں۔ چاہے وہ 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 عقلاً تعارض و تناقض 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 و معنی نہ صرف

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

تعارض اولہ کی دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ دونوں دلائل قطعی 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 پایہ ثبوت کو پہنچ جائے گا تو اسے ہر 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 چھٹا 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 شعبہ طرائیوں 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، خواہش و ظلم کی حرمت، توحید صانع اور مکانات و معاد کا تصور یہ سب عقائد ایسے ہیں جو سمعی ہونے کے باوجود قطعی ہیں۔

اس تجزیہ سے ثابت ہوتا ہے کہ اولہ میں قطعیت کی صورت میں تعارض و تناقض کو فرض ہی نہیں کیا جاسکتا 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 مخالف و تضاد کا ابھرنا کسی صورت میں جائز ہی نہیں۔ زیادہ سے زیادہ جو شے ممکن ہے وہ یہ ہے کہ ان میں قطعیت کے درجات میں تفاوت ہو یا پھر دونوں قطعی ہوں۔ دونوں صورتوں میں فیصلہ آسان

ہے۔ ہم اس کو ترجیح دیں گے جسے زیادہ قرائن و شواہد کی تائید حاصل ہوگی۔ 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 تھی 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 استحالة لیے ہوئے ہیں اس لیے چاروں 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 اسی دلیل سمعی کو مقدم قرار دیا جائے جو درجہ قطعیت پر فائز ہو۔

کیا دین کے معاملہ میں عقل کو اولیت حاصل ہے

سوال کا تجزیہ اور تحقیق

۳۔ تعارض اولہ کے سلسلہ میں تیسرا اہم نقطہ یہ تھا کہ عقل کو اولیت و اہمیت 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 قابل اعتراض قرار پائے گا۔

علاوہ اس موقف سے متفق نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ سوال اچھی خاصی وضاحت تعین 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 طرف طرازوں پر موقوف ہے یا اس کا یہ مطلب ہے کہ دینی حقائق کی صحت و استواری کا تعلق علم و ادراک کی برائیوں سے ہے۔

اگر اول الذکر صورت مراد ہے تو کوئی عقل مند شخص اس کا قائل نہیں ہو سکتا۔  
 حقائق شرعی خارج اور نفس الامری ثبوت کے لیے عقل و خرد کی منت پذیر یوں  
 سے قطعی آزاد ہیں۔ وہ اپنی جگہ ثابت شدہ و قائم ہیں، اگرچہ ہم نہ جانتے ہوں۔  
 کیونکہ عدم علم عدم شے 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 تعالیٰ 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 کیجئے ہم میں سے کوئی بھی موجود نہیں، صرف  
 اللہ کا ایک رسول موجود ہے، تو کیا ہمارے نہ ہونے سے وہ رسول نہیں ہے  
 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 کیجئے، کوئی انسان سطح ارض پر نعمت وجود سے بہرہ ور نہیں  
 ہے تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ 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 "شے 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 "شے 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 تصور کریں، اس کی جزئیات و



تفصیلات کا نقشہ بنائیں۔ معلوم کی یہ شکل البتہ ایسی ہے کہ اس کو علم و ادراک پر موقوف و مبنی کہا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ صورت یہاں زیر بحث نہیں۔

اگر عقل سے مراد ثانی الذکر ہے، یعنی یہ کہ دین کے حقائق کی صحت و استواری کا تعلق عقل و ادراک سے ہے اور غالباً منکھبین کا یہی منشا بھی ہے تو اس میں قابل غور یہ نتیجہ ہے کہ عقل و ادراک سے آپ کی کیا مراد ہے۔ کیا وہ غریب، وہ ملکہ اور وہ صلاحیت ہے جو ہم سب میں بہ تفاوت درجات موجود ہے؟ یا وہ علوم و فنون ہیں جو اس سے مستفاد ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس سے مراد وہ غریب اور ملکہ نہیں ہو سکتا جو سمعیات و عقلیات دونوں کے لیے یکساں طور پر مبنی و 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 و نظریہ کا حامی ہے نہ مخالف۔

یہی دوسری صورت (یعنی یہ کہ اس سے مراد وہ علوم و فنون ہیں جن کو عقل و دانش کی کار فرمایوں نے جنم دیا ہے) تو اس پر علامہ کا یہ حجتاً اعتراض ہے کہ ان عقیدات 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 و ہدایت کے لطائف تک سمٹا ہوا ہے۔ اس صورت میں یہ تمام کے تمام علوم و بنی حقائق کی دریافت و تحقیق کے سلسلہ میں کس حد تک مدد و معاون ہو سکتے ہیں دین تو چند گنے چنے مسائل کو پیش کرتا ہے جیسے اثبات صانع، توحید صانع، رسالت و نبوت، اور معاد و غیرہ مگر علوم و فنون ہیں کہ ان کی وسعتوں کی نہ اور ہے نہ چھوڑ۔۔۔۔۔ ان حالات میں تمام علوم عقلی کو بغیر کسی تحقیق و تعین کے دین کی بنیاد و اصل ٹھہرانا اصولاً غلط بات ہے۔ نہ ان سے دینی حقائق کی صحت و استواری پر کوئی روشنی ہی پڑتی ہے اور نہ ان پر ان کا وجود و نبوت ہی مبنی ہے۔

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

اور آمدی کی طرح یہ سمجھتا ہے کہ توحید و نبوت کے مسائل نظری نہیں بلکہ یا تو ان کا ثبوت ایسا بدیہی اور ضروری ہے کہ ہر شخص جانتا بوجھتا ہے اور یا ایسا نظری ہے کہ اس کو پالینے 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 تعین اور تخصیص کے عقل و ادراک کے جملہ نتائج کو علی الاطلاق دین کی اصل کیونکر ٹھہرایا جاسکتا ہے؟

کتاب و سنت میں کہیں بھی عقلیات مصطلحہ

کی ضرورت پر روشنی نہیں ڈالی گئی

۲۔ یہ نتیجہ بھی لائق مدغور ہے کہ قرآن حکیم اور حدیث و سنت 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 مہین ہی ٹھہرایا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں قرآن میں سینکڑوں آیات ہیں مگر کہیں بھی یہ بحث موجود نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے صفات کا ظہور کب اور کس مرحلہ پر ہوا۔ اسی طرح یہ بھی مذکور نہیں کہ وہ جسم و جہت سے منزه ہے یا نہیں ہے، نقیاً یا اشباتاً۔ یہ ساری بحثیں بعد کی ہیں۔ قرآن نے تو سادہ اور دل نشین انداز میں ان حقائق کی پرودہ 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

نہیں کیا۔

مسائل و عقائد میں صرف عقل و ادراک کو فیصلہ کن عنصر

قرار نہیں دیا جاسکتا۔ رازی کا اعتراف

۵۔ رازی جو سرخیل عقلا رہیں، انہوں نے نہایت العقول میں اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ اگر کوئی شخص صانع کو مانتا ہے اور سیدھے ساوے 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 مسلم نہیں بلکہ ان میں ایک ایک ایسا ہے جس کے بارے میں گفتگو ہو سکتی ہے۔

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 تضاد فرض کر لیں۔ مثلاً حکما 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 ہو گا کہ یہ صحیح ہے۔ ہم جب اللہ تعالیٰ 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 جسمانیات 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 تعالیٰ کے بارے 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 ۶۸ تا ۱۵۱

۲۔ ایضاً، ص ۵۳

سے جسمانیات کے شبہ سے 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 تخم کے دواغی کیوں ابھریں؟

۱۔ 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 سرسرتنا قطن 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 شے 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 تعلیلاً 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 کرے۔ 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 ویدہ 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

میں یہ تصریح مذکور ہے لیکن اس اتصاف کی نوعیت کیا ہے؟ اس میں عقلا 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 تجلی ہے۔ قدیر ہے مگر قدرت کوئی علیحدہ وصف نہیں بلکہ اسی ذات کی کار فرمائی یا شان فعلیت کا ایک پہلو ہے۔ ٹھیک اسی طرح اس کی دیگر صفات کی توجیہ بھی اسی نہج سے ہوگی کہ یہ ایک ہی ذات کی تجلی و اظہار کے مختلف پہلو ہیں۔ دوسرا گروہ اثبات صفات کی اس تعبیر کو بالکل ہمل گردانتا ہے۔ اس کے نزدیک تجلی و اظہار کے مختلف پہلو مختلف مراکز 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 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 میں جن کے بارہ میں خالص عقلی نقطہ نظر اور عقلی معیار کے تحت یہ فیصلہ کرنا از حد 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۔

بخلات سمعیات کے یہاں نہ صرف، اختلاف و تعارض نہیں ہے اور ہر مسئلہ اپنی جگہ ثابت و تحکم 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۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَادَّبُوا فِي الْأُمُورِ الَّتِي كُنْتُمْ فِيهَا

فَانْتازعتم في شئ فوددوا إلى الله والرسول النساء ۵۹

الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين

وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه بقرہ ۲۱۳

اسے مومنو! خدا اس کے رسول کی فرمانبرداری کرو اور جو تم میں سے صاحب امر ہیں

ان کی بھی اسی کی بات میں تم میں اختلاف واقع ہو تو اس میں خدا اور اس کے

رسول کی طرف رجوع کرو۔

لوگوں کا ایک ہی مذہب تھا لیکن وہ آپس میں اختلاف کرنے لگے تو خدا نے ان کی طرف اشارت دینے والے اور ڈرستانے والے بھیجے اور ان پر سچائی کے ساتھ کہتے ہیں 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 جو اہل فکر کے نزدیک قابل اعتراض ہیں۔ میں نے دیکھا ہے کہ کہیں بھی نفس و 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 دلائل و استنباط میں خلل ہے۔ تیسری کوئی صورت نہیں! بھلا انبیا علیہم السلام کوئی بات خلاف عقل کیونکر کہہ سکتے ہیں؟

ان الوسل لا یخبرون بمحالات العقول بل بمخادات العقول فلا یخبرون بما یعلم العقل انتفاء بل یخبرون بما یجز العقل ممن معوقہ<sup>(۱)</sup> انبیا عقلاً محال، شیار کی خبر نہیں دیتے، بلکہ ایسے حقائق کی اطلاع دیتے ہیں جن پر عقل و دانش متحیر ہوئے بغیر نہیں رہتی۔ بنا بریں ان کی خبر و اطلاع کبھی بھی ایسی چیزوں کے بارے میں نہیں ہوتی جن کی عقل نفی کرتی ہے بلکہ ایسی چیزوں کے بارے میں ہوتی ہے کہ جن کو پالنے سے عقل کیسے عاجز و قاصر ہے۔

## ایک عجیب تناقض

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

۱۔ مواخذہ صحیح المنقول ج ۱، ص ۸۶

عقل و دانش کے ان مدعیوں کے طرز عمل میں تناقض دیکھیے کہ منطق، طبیعیات یا الہیات میں اگر ان کو اپنے پیرو مرشد سے اختلاف ہو اور یہ دیکھیں کہ ارسطو کے کلام میں غلطی و فساد رونما ہے، الاسکندر الافروڈیسی *Alexander of Aphrodisia* کی شرح میں غلطیاں ہیں، یا فارابی و ابن سینا کے افکار میں تعارض اور الجھاؤ ہے تو ان مواقع پر ان کی رگ عقلیت نہیں پھڑکتی ہے اور یہ کہہ کر ان لغزشوں سے دست کش نہیں ہو جاتے کہ یہ غلطیوں میں 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 لہذا 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 و تیرہ صرف عقل و دانش کے مدعیوں ہی کا نہیں تمام ایسے حضرات کا ہے جنہوں نے ازراہ تقلید کچھ حضرات کو متبوع و امام قرار دے رکھا ہے۔ فلاسفہ اور متکلمین کو چھوڑیے فقہاء تک میں یہ مکروری 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 جاوہ صواب سے ہٹ گیا ہے لیکن یہ اس سے دامن کشاں نہیں ہو جاتا اور یہ کہہ کر تقلید کی جگہ بندیوں سے آزاد نہیں ہو جاتا کہ اس مسئلہ میں چونکہ میں کھلا ہوا احراف 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

دامن عقیدت وابستہ ہے اس سے اختلاف رائے کی نوبت آئے۔ دوسری طرف کتاب و سنت 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 حقائق دینیہ کو سمجھ نہیں پاتیں تو فوراً یہ کہہ کر ان سے منہ پھیر لیتے ہیں کہ عقل و فلسفہ کے پیمانوں سے ان کی تائید نہیں ہو پاتی۔ کیا فکر و عقیدہ کے اس تضاد پر کبھی اس گروہ نے غور کیا ہے۔

کیا عقلیات کے نتائج غیر مشکوک اور قطعی ہیں؟

ریاضی و طبیعیات کے مفروضوں کا ایک سرسری جائزہ

۸۔ تعارض اولہ کی بحث میں یہ سوال بھی ہمارے فیصلوں پر اثر انداز ہونے والا ہے کہ کیا عقلیات میں اختلاف و نزاع کی تحیر زاپٹوں سے نکال کر قطعیت و تعین کے حصار متین میں پہنچا دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں؟ کیا عقل و خرد کے نتائج ایسے غیر مشکوک، سختی اور ثابت شدہ ہیں کہ ان میں شک و ریب 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 و قطعیت لیے ہوئے ہو۔ لیکن اسے بھی حرف آخر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ بطلموس کی مشہور کتاب المحیطی 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۔



مثلاً جسم کی حقیقت کیا ہے۔ یہی سوال جو اس فن میں بنیادی اہمیت کی حیثیت رکھتا ہے طبعیین کے نزدیک حل شدہ نہیں۔ کوئی اسے مادہ و صورت سے ترتیب پذیر مانتا ہے۔ کوئی کہتا ہے، اجزاء لاتیجری سے بنا ہے، اور کچھ ایسے بھی ہیں جو ان دونوں صورتوں کو تسلیم نہیں کرتے۔ پھر یہ اجزاء لاتیجری یا جو اہر فرود کیا ہیں؟ اس بارے میں بھی روشنی کی کوئی کرن دکھائی نہیں دیتی۔ ابو عبد اللہ الخلیب جیسا معقولی، جوینی جیسا فاضل، اور ابو الحسن بصری جیسا حاذق و 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 محقرات کی پُرچ و ادیوں سے کون آشنا ہو گا۔ اس نے ان اشعار میں فلسفہ و عقل کی نارسائیوں کو جس انداز سے بیان کیا ہے، اس کے عبرت حاصل ہوتی ہے۔

لعمری لقد طفت المعاهد کلھا

وسیرت طرفی بین فلک المعالم

فلما ارا لا واضعاً کف حائر

علی ذقن اور قادر عاسن قادم

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 الہیات کے مسائل کا چرچا رہتا ہے۔ مگر میں نے کسی کو بھی یہاں مطمئن نہ پایا۔ جسے دیکھا انگشت بندھاں، حیراں و ششدر اور نادوم و متاسف۔

رازی نے "اقسام الذات" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں اٹھوٹنے الہیات 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۔

ان هذا اشرف العلوم وانه ثلاث مقامات العلم بالذات والصفات والاعمال. وعلى كل مقام عقدة - فعلم الذات عليه عقدة هل الوجود هو ماهية او ذاتة على الماهية وعلم الصفات عليه عقدة، هل الصفات زائدة على الذات ام لا. وعلم الاعمال عليه عقدة هل الفعل مقارن للذات او متاخر عنها... ومن الذي وصل الى هذا الباب اذ ذاق هذا الشرب - البيات كما به 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 شے ہے۔ مسد صفات میں یہ عقدہ ہے کہ یہ ذات سے علیحدہ اور زائد کوئی شے ہے 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 وہیڑ حقیقت تک رسائی حاصل کی ہے، اور کون ہے جس نے شراب معرفت سے اپنے لب تر کیے ہیں۔

یعنی

نهایة اقدام العقول عقلا

واکثر سعی العالمین صنلا

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

دادواحننا فی وحشة بین جسمونا

## وحاصل دنیا نا اذی و وبال

ہماری روحیں، ہمارے اجسام میں وحشت سے دوچار ہیں اور دنیا کی ساری تک و دو کا حاصل تکلیف و وبال ہے۔

ولم نستفد من بختنا طول عمرنا

سوی ان جمعنا فیہ قال وقالوا

ہم نے تمام عمر کی بخت و تحیص 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 اغلوطة الفکر

سافرت منک العقول فاع

فلحقی اللہ الاولی زعموا

کن بوا، ان الذی ذکروا

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 تیرت

و پریشانی میں کٹ گئی۔ عقل و دانش کے بہت سے قافلوں نے تیرے میدانوں

کی خاک چھانی۔ لیکن اس سفر ابد تک 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 جن 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 غزالہ ایسے ذہین و نابغہ کو مجبور

کیا کہ وہ فلسفہ و عقل سے دست بردار ہو کر لہو و کشف میں پناہ ڈھونڈیں۔

پھر آخر آخر میں اس کو بھی چھوڑ کر ریاضت کی شمیم آرائیوں سے اپنے دل کو

ہرکائیں۔ سچی کہ موت بھی آئے تو اسی عالم میں کہ آنکھیں صبح بخاری کے ابواب  
روایات سے کسب ضیاء کر رہی ہوں۔

کیا تعارض اولہ عقل و دانش کی اولیت کو

مستلزم ہے۔ ایک نفس معارضہ

۹۔ آغاز 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 لبصر کے سامنے لائے۔ ان کا کہنا تھا کہ جب  
اولہ سمعیہ اور اولہ عقلیہ میں باہم ٹھن جائے تو رفع تضاد و م کی کئی صورتیں زیر 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 سر سے 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 محل قدرح ٹھہرے۔ لہذا 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 تعارض  
اولہ 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

کے مترادف ہے۔ ۲۱، تیسری صورت یہ ہے کہ عقل یا نقل دونوں میں سے ایک کو بر حال ربح و مقدم ٹھہرایا جائے۔ عقل کو ربح اس بنا پر نہیں مانا جاسکتا 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 ہر تصدیق مثبت 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 رو و قدح سے کام لیا جائے گا تو اس کی براہ راست زد عقل ہی پر پڑے گی۔ کہ جس کو پہنے صحیح، مستند اور مندرہ 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 کیجئے ہمارے سامنے دو مختلف گواہ پیش ہوتے ہیں۔ ایک ان میں صداقت شعا 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 دعویٰ کی تصدیق کرتا ہے اور کبھی تکذیب۔ ظاہر ہے اس صورت میں اول 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 کیجئے اور بتائیے کہ عقل و دانش کے حامی کس نوع کا گواہ بنا 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 مقرر 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 کیجئے۔ عقلیات کے بارہ میں ہم بار بار کہ چکے ہیں کہ ان میں جا بجا خلل رونما ہے۔ استدلال و استنباط کا خلل پایا جاتا ہے، آراء و خیالات کا تلون و بوقلمونی سخت پریشانی پیدا کرنے والی ہے یعنی اس کے معنی کسی ایسے چمچے تلے نظام فکر کے نہیں کہ جس پر سب متفق ہوں۔

اس کے برعکس انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کے بارے 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 منزه ہے۔ اس صورت میں عقیدت کو مقدم ٹھہرانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ تقدم تو اسے حاصل ہو گا جس میں فکر و استدلال کی خامیاں نہ ہوں۔ جو دو ٹوک 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 تھا و گروہ براہِ راست اللہ تعالیٰ سے استفادہ کناں ہے۔ اور ان کی معلومات و معارف کا منبع سینہ جبریل، لوح محفوظ، اور وحی آسمانی ہے تو اس کے بعد اب اگر عقل حیلہ جو، تعارض و تناقض کی کوئی صورت پیدا کرے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہو گا 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 چھٹتا ہوا اعتراض جڑ دے 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 شبہ 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 توحی و نبوت 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!

پیرایہ بیان کی تبدیلی سے ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب عقل معقول اور عقل 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 سمجھ 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، اختباہ اور اختلاف و اضطراب کے کئی گھیلے ہیں۔ نیز اس کے صغریٰ کبریٰ اور ترتیب مقدمات میں حطار و لغزش کے جس قدر امکانات ہیں، اس درجہ اولہ سمعیات میں نہیں!

چنانچہ جہاں تک اصول دین اور فکر و عقیدہ کی موٹی موٹی باتوں کا تعلق ہے سمعیات کی دلائل بالکل واضح اور فیصلہ کن ہیں۔ قرآن حکیم ہمیں صراحت سے بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ علیم، سمیع اور بصیر ہے، اور اس کی ذات قدرت و ارادہ کی صفات عالیہ سے متصف ہے۔ اور باوجود اختلافِ 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 نشہ 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 کار فرما ہے وہ یہ ہے کہ وہ سمرے سے سند و روایت کی بالادستی اور برتری کے قائل ہی نہیں۔ بلکہ ان کے نزدیک اصل شے عقل و خرد کے تقاضے ہیں۔ اور سمعیات کی حیثیت محض ثانوی سے ہے۔ یہ اگر ان تقاضوں کا ساتھ دیتے ہیں تو صحیح ہیں ورنہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سمعیات میں سے ہر اس شے کو بلا ادنیٰ تاثر قبول کر لیتے ہیں جن سے ان کے جذبہ عقل کی تسکین ہوتی ہو، قطع نظر اس کے کہ استناد کے نقطہ 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 درجہ استناد، ان روایات سے کہیں قوی تر اور استوار ہوتا ہے جنہیں یہ خود ساختہ عقل کی رو سے ماننے 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 اسٹریٹجی میں کھل کر کہیں



ہم اولہ صحیحہ 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 جاسکتا 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 میں 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 امر اُکھلتے ہیں، اور نہ صفات کے بارہ میں مفید باتیں ہی معلوم ہوتی ہیں۔ تو یہ علیحدہ اندازِ مخاطب 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 محقول 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 کا فرانہ افکار کی ترویج ہم نے کئی جگہ کی ہے۔ سردست یہ حضرات اور ان کے یہ مخرفانہ 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 انہوں نے ایک مرتبہ جہان بین کے بعد یہ فیصلہ کر لیا کہ عقل و ادراک کے تقاضے، سمع و نقل کے موید ہیں تو اب انہیں یہ بات زیب نہیں دیتی کہ اسی عقل کو سمعیات کے مقابلہ میں لاکھڑا کریں۔ اور اگر وہ ایسا کرنے پر لبند ہوں گے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ خود ان کی یہ عقل و خرد و تناقض اور الجھاؤ کا شرکار 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 در حقیقت ایمان ہی نہیں

کیونکہ ایمان جرم 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 تضاد و رونا نہ ہو۔

ہمارے نزدیک یہ موقف بوجہ 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 جاسکتا۔

۲۔ مشروط ایمان، در حقیقت 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 جرم، یقین اور استواری چاہتا ہے، وہ ایسے عقلیات سے حاصل ہوتا ہے

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 طرز 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 کن 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 جن کا مستقبل واضح نہیں اور جس کے امکانات کے بارہ میں کچھ معلوم نہیں تو ایسی صورت میں جرم و ایقان میں محکمی و استواری کس طرح پیدا ہو سکے گی جو کسی طرح کی مشرط و قید کو گوارا کرنے والی نہیں۔

یہی وہ حقیقت ہے جس کو ہمارے متکلمین سمجھ نہیں پائے کہ جو ایمان علم الکلام کی موٹنگائیوں سے حاصل ہو گا وہ کبھی بھی جاندار، جازم، اور موثر نہیں ہو سکتا۔ اور بعض ائمہ نے جو متکلمین کو زنا و قہ کہا ہے تو اس کی تہ میں بھی یہی فلسفہ تھا کہ جو لوگ کتاب اللہ اور سنت 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 جرم 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 علم و ادراک کے جو اہرینے صرف عقلیات سے حاصل ہوں گے یا معرفت

ادراک کی گہرائی میں 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 حسن 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 تعالیٰ ان کو خبر و اطلاع سے بہرہ مند کرتا ہے اور پھر رشد و ہدایت کے اس سلسلہ کو وہ ان 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 جیسا کہ 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 قدرتاخرد و عقل کی نارسانیوں 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 دارو نہ کیا جاسکے اور اگر اس پر نقض و معارضہ وارد ہو سکتا ہے جیسا کہ یہ حضرات سمجھتے ہیں تو یہ دلیل قطعی ہوتی، قطعی نہ ہوتی اور اس صورت میں ان میں تعارض بھی فرض کرنا ناجائز ہو گا 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 منترہ، ذریعہ علم، ہر ہر احتمال و غلش سے بالا اور ان کی عظمت کو داران کے صدق مقال و حال پر شاید مزید برآں جو وہ کہتے ہیں سچا تھا، اور متعین۔ بخلاف عقل و دانش کے کہ اس کو کسی معاملہ میں بھی مستقل و متعین دلیل نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ اس کی رنگارنگی اور ہر ہر بات میں اختلاف نے اسے اس لائق تک رہنے دیا ہے کہ امور محاد اور دقائق الہیات میں اس سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔

غرض یہ ہے کہ وہ حضرات جو بشرط عدم معارضہ عقل ایمان کے دعویٰ ہیں۔ یہ صحیح معنوں میں لذت 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 جاسکتا ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں آنحضرتؐ کو اللہ تعالیٰ کا پیغمبر تو تسلیم کرتا ہوں بشرطیکہ آئندہ 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 بشریعت و دین کی صحت و 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۔“

دلائل کا سمع و عقل کے دو خانوں میں انقسام پذیر ہونا بجائے خود  
مدح و ذم کا سبب نہیں کیونکہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی دلیل  
بیک وقت عقلی بھی ہو اور سمعی بھی

۱۰۔ تعارض اولہ 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 طرف 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 سے ملے  
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 جوہانے  
استعمال فرمائے ہیں وہ اس لحاظ سے خالصتاً عقلی ہیں کہ عقل ان کی تائید کرتی  
ہے، اور اس لحاظ سے انھیں شرعی و سمعی بھی کہا جاسکتا 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 توجہ دلاتا ہے۔

سنریہما یا تنافیا فی الافاق و فی انفسہما حتی یتبین لہم

انہ الحق اولم یکتبر بربک انہ علی کل شیء شہید۔

ہم عقرب انہیں اپنی نشانیاں دکھائیں گے۔ باہر کی دنیا میں بھی۔ اور خود ان کے نفس باطن کی دنیا میں بھی۔ یہاں تک کہ یہ حقیقت نکھر کر ان کے سامنے آجودہ ہوگی کہ قرآن کی باتیں صحیح ہیں۔ کیا تمہارے پروردگار کے بارہ میں یہ کافی نہیں کہ وہ ہر شے کا نگران اور جاننے والا ہے۔ یہ میں اختصار کے ساتھ ان اٹھارہ تنقیحات کی تفصیلات جو علامہ نے تعارض اولہ 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 آتے تو اس صورت میں تقدم سمعیات یا شرائع کو حاصل ہو گا، غیر متعین اور غیر منضبط عقل کو نہیں۔ ہم نے اس سلسلہ میں علامہ کے صرف اہم نکات سے تعارض کیا ہے جن کو انہوں نے بسط و تفصیل کے ساتھ جا بجا اپنی کتاب میں تکرار و اعادہ کے چٹھاروں 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 علامہ 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 علامہ 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 دائرہ اطلاق کو متعین کیا جائے لیکن نفس موضوع تشنہ رہے گا اگر ہم اس مرحلہ پر سمعیات و نقلیات کے متعلق دو اہم نکتوں کی وضاحت نہ کر دیں۔ یہاں اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ بقول علامہ کے ان دونوں میں خط 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 عقیداتی کی تک و تاز و 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 بہر حال حل ہونا چاہئیں کہ سمعیات سے کیا مراد ہے اور وہ کون نقطہ 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 قدرتا 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 سائیکوں 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 تشریحات سے ہمیں اس دور کے افکار و تصورات کو متعین کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

لیکن صفات و الہیات کی نازک بحثوں میں ہمیں قرآن اور صرف قرآن پر بھروسہ کرنا پڑے گا۔ اور صرف اسی کی روشنی میں ایمانیات و عقائد کی گتھیلے کو سلجھانا ہوگا۔ سلف تو سلف، خود حدیث بھی اس لائق نہیں کہ اس پر اتنا



یہاں ہماری کافرین انجام دے سکے۔ اس لیے کہ حدیث کی حجیت و استناد  
 ان کے لیے کے باوجود، اور اس کے فیوض و برکات کی گونا گونیوں سے بہرہ مند  
 کے باوصف یہ تسلیم کر لینا سخت مشکل ہے کہ عقائد و الہیات کا کارخانہ جس  
 درجہ حزم و احتیاط چاہتا ہے اور جس قدر الفاظ و بیان کی تعیین کا مقتضی ہے  
 روایت و نقل حدیث کے سلسلہ میں اس کا پورا پورا خیال رکھا جاسکا 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 و بیشتر روایت بالمعنی  
 پر مبنی ہے۔ یعنی اس میں الفاظ و پیرایہ بیان کی ٹھیک ٹھیک استواریاں منعکس  
 نہیں ہو پائیں۔ اور عقائد و صفات کا معاملہ ایسا نازک، ایسا اہم اور ایسا  
 پیچیدہ ہے کہ اس کا تمام تر انحصار ہی الفاظ و پیرایہ بیان کی متعین دلائلوں پر ہے۔  
 یہی نہیں اس میں بسا اوقات ایک لفظ اور ایک اسلوب اظہار ایسا فیصلہ کن،  
 ایسا قطعی اور شکوک و شبہات 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  
 انداز بیان اختیار کیا جائے تو اس سے مفہوم و معنی کا رخ بالکل بدل جاتا ہے۔  
 ان حالات میں ظاہر ہے کہ از کم صفات کی حد تک ہمیں صرف کتاب اللہ  
 ہی پر اعتماد کرنا چاہیے کہ جس کا ایک ایک لفظ اور شوشہ بعینہ محفوظ ہے، اور  
 جس میں عقائد و ایمانیات کی جملہ نراکتوں کا معجزانہ حد تک خیال رکھا گیا ہے۔

## عقل و دانش کا صحیح مصروف

یہ سوال کہ عقائد کا دائرہ اثر کن کن وسعتوں کو اپنے آغوش میں لیے  
 ہوئے ہے۔ تو یہ بالکل واضح ہے۔ کانٹ (Kant) کا خدا بھلا  
 سے اس نے کتنی اچھی بات کہی ہے کہ خرد و دانش کی تگ و تاز کو صرف محسوسات  
 پر محدود رہنا چاہیے۔ اور اس سے آگے کے ان حقائق سے تعرض نہیں کرنا

چاہیے کہ جن کا تعلق المہیات کے اسرار اور موزوں سے ہے۔ یعنی اس کو اس بات کی اجازت تو دی جاسکتی ہے کہ یہ مادہ کے معجزات کو معرض ظہور میں لائے۔ فکر کے تیور پچانے، ہوا میں اڑے اور نجوم و کواکب پر اپنی فتح و تسخیر کی کمزیریں کھینکے۔

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 کشانی 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 المہیات کے دائرہ میں اس کو اپنے حدود سے متجاوز ہونے کی اجازت نہیں دی جاسکتی اس اقلیم میں صرف وحی و کتاب اور اللہ کے برگزیدہ انبیاء و رسل ہی کی حکمرانی ہے اور انھیں کاسکے جلتا ہے۔

مزید برآں یہ مسئلہ عقل و دانش کا نہیں کہ عقائد کی تخلیق کرے یا اللہ تعالیٰ کے بارہ میں کسی خاص نقطہ نظر کی تائید کرے۔ یہ اشکال دین سے متعلق ہے۔ امی نے اس کو پہلے پہل دریافت کیا ہے اور اس کے ساتھ اخلاقی اقدار و وابستہ کی ہیں۔ لہذا منطقی طور پر اسی کو یہ حق بھی پہنچتا ہے کہ اس کے بارہ میں مزید روشنی ہم 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 جاسکتا۔ 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

دونوں سے الہیات 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 الہیات کا جو نقشہ ترتیب پائے گا وہ نسبتاً زیادہ متوازن، زیادہ قابل فہم، اور زیادہ یقین آفرین ہو گا۔ یعنی بہا عقل کی سر خرید چاہتی ہے، تنزیہ کی حامی ہے اور کسی ایسی چیز پر مطمئن نہیں ہو سکتی جس میں جسمائیت 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 تعالیٰ کی صفات کے بارہ میں جو مہولی طیار ہو گا اس میں دونوں طرح کی خوبیاں پائی جائیں گی۔ مذہب کی تعمیر، 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 براہ راست تیسرے سوال سے دوچار ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کیا قرآن حکیم کسی منفرد طریق استدلال کا حامل ہے۔ جس سے الہیات کی پیچیدگیوں کو حل کیا جاسکے۔

عدل حسن 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 الہیات 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۔

مثلاً صحابہ کے مقدس اور پاکباز گروہ کو کبھی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوتی کہ وہ توحید باری، اثبات نبوت، اور معاد کے مسائل پر استدلال و قیاس کی بوقلمونیوں کی روشنی میں غور کریں۔ اس لیے کہ انھوں نے آفتاب نبوت کی جلوہ آرائیوں کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا، اور یہاں رسالت کی شہید آرائیوں سے بغیر کسی وساطت کے قلب و ذہن کو ہکمانے کی سعادت حاصل کی تھی۔ ان کے نزدیک آنحضرتؐ کی زندگی، آپؐ کا سموہ حسنہ، کردار و سیرت کی عظمت اور روزمرہ زندگی کی تابانیاں و نائل 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 لم دکیوں، ساقط ہو جاتا ہے۔ کیف دس طرح، باطل ٹھہرتا ہے۔ ہلا دکیوں نہیں، زوال و فنا کے گھاٹ اتر جاتا ہے۔ اور لو (کاش ایسا ہوتا، کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

## قرآن حکیم کی منفرد دلیل "برہان اولیٰ" کی تشریح

ان لوگوں کے نزدیک توحید، نبوت اور معاد کے مسائل علم و ادراک اور قیاس و استدلال یا فکر و تدبیر کی طرفہ طرازیوں کا نتیجہ نہیں تھے بلکہ ان کی حیثیت ان کے ماں ذاتی تجربہ کی تھی۔ انھوں نے تعلق باللہ کی لذتوں کو خود آزمایا تھا۔ نبوت کے شواہد عملی کو نہ صرف بچشم خود دیکھا تھا بلکہ اس سے اپنے کردار و سیرت کے گوشوں کو بجایا 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 جاسکتا ہے، علم و ادراک سے نہیں!

تابعین کے مبارک دور تک یقین و اذعان کی ان شمعوں کو ہم روشن

خود زوال دیکھتے ہیں۔ اگرچہ اس دور میں عجمی افکار کی ریشہ و دانیایاں اسلامی حلقوں میں شروع ہو چکی تھیں۔ تاہم عربیت کا ذوق ابھی تازہ اور زندہ تھا اور لوگ قرآن کے منہاج استدلال سے اچھی طرح آشنا تھے۔ اس کے بعد جب علوم عقلیہ کا چرچا ہوا، عربیت کا ذوق گھٹا اور قرآن کے اسالیب 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 بد نصیبوں 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 پذیر یوں کو قبول نہ کیا جائے اس وقت تک ان اخبار و دعاوی کی صداقت ثابت نہیں کی جاسکتی۔

علامہ نے جو قرآن کے منفرد منہاج استدلال کی بحث چھیڑی ہے تو اس کا تعلق دراصل تاریخ کے اسی دور سے ہے جب لوگوں نے بجائے قرآن میں تفکر و تدبر کرنے کے علوم عقلیہ کو فکر و نظر کا محور ٹھہرایا اور اس کتاب ہدائے 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 جمایا۔

ہم منطق کی واماندگیاں کے تحت بتائے ہیں کہ علامہ کے نقطہ 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 جاسکتا 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 مسئلہ کی وجہیاں بکھیری ہیں۔ اور رنگارنگ 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 پرشکوہ دلیل لگا کر پیش کرتے ہیں، منطق و خرد کی رو 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 اہم  
نہیں کرنا چاہتے۔

مقصد صرف یہ بیان کرنا ہے کہ جن لوگوں نے علامہ کی تصنیفات کے  
ان حصوں کا بغور مطالعہ کیا ہے جن میں انھوں نے منطق و فلسفہ کی فنون سازگار  
کو بے نقاب کیا ہے، ان کے دل میں قدرتا یہ سوال چٹکی لیتا ہے کہ بہت  
اچھا، منطق و فلسفہ غلط، عقل و اندیشہ کی کن 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، نبوت اور معاد  
ایسے مسائل پر روشنی پڑ سکے۔

یہ سوال صرف قاری ہی کے دل میں غلش پیدا نہیں کرتا بلکہ بحث و تنقید  
کے دوران اکثر و بیشتر خود علامہ کو بھی کھٹکا ہے۔ اور انھوں نے بار بار اپنی  
تصنیفات میں اس کا نہایت ہی پراعتماد 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 ادا 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  
تدبیر 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  
مختلف ہے۔

اور مسرور حیثیت رکھتی ہے۔ علامہ اس دعوے کو اپنی کتابوں میں بار بار پیش کرتے ہیں۔ وہ کیا انداز استدلال اور منہاج فکر ہے۔ علامہ نے جس جہت سے 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 ہذا القرآن من کل مثل - <sup>دوم</sup>

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 ہو گا کہ یہ کسی نہ کسی دلیل و برهان 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 - <sup>شہادی</sup>

خدا ہی تو ہے جس نے سچائی کے ساتھ کتاب نازل فرمائی اور عدل و انصاف کی ترازو بھی۔

یہ ترانہ کیا ہے؟ جس کے ذریعہ حق و انصاف کو باطل و ناحق سے الگ کیا جاسکتا

ہے۔ قرآن حکیم نے ان اصولوں کی طرف بھی فکر و تدبیر کے رجحان 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 مماثل چیزوں کا حکم ایک ہوگا۔ اور دو متفرق اشیاء میں حکم و فیصلہ کے اعتبار سے فرق کیا جائے گا۔ بلکہ یہ دو سادہ سی حقیقتیں ہیں۔ مگر غور کیجئے تو یہ قیاس و استدلال کے دو پیمانے ہیں اللہ ان پیمانوں سے کہتے 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 كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستون <sup>بجدا</sup>

۱۸

بھلا جو مومن ہو وہ اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جو فاسق ہو۔

بتایے اوسط و جب حد اوسط (MIDDLETERM) کی دریافت

پر فخر و ناز کرتا ہے۔ تو کیا وہ اس حقیقت سے مختلف کوئی شے 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 شے مشترک اور جامع بھی ہے یا نہیں!

علامہ اس رسیاق میں بڑے کام کی بات کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن فکر و استدلال کے سلسلہ میں کسی نئے بندھے طریق کی طرف دعوت نہیں دیتا، اور نہ وہ کسی جاہد اور بے لوج عقلی منہاج اثبات کو، ہر صورت میں قطعی و یقینی سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک اصل شے عدل ہے۔ جس کی طرف وہ بار بار توجہ

۱۔ المد علی المنطقیین: علامہ ابن تیمیہ۔ ناشر عبدالصمد شرف الدین بمبئی، ۱۹۲۹ء



وَلَا تَأْتِ

ان اللہ یا موبالعدل <sup>محل</sup> ۹

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۔

یہاں تک تو بحث و نظر کا رنگ عمومی ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ منفرد اور <sup>متعین</sup> 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 حضرت انسان گریزاں ہے بطریق اولیٰ ان کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے سے احتراز کرنا چاہیے۔ قرآن سے اس طریق استدلال کی مثال ملاحظہ ہو۔

وَجَعَلُوا لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحٰنَہٗ وَلَهُمْ مَا نِشْتَهَوْنَ ۚ وَاِذَا بَشَرَ

اِحْسٰہُمْ بِاِلٰنٰثٰی ظَلَّ وَجْہُہٗ مُسْوَدًا وَّہُوَ کٰظِمٌ

بِتَوٰرِیْہِ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سَوْءِ مَا بَشَرِہٖ اِجْمٰسَکَ عَلٰی ہُوْنِ اُمِّ

یَدِ سَہٗ فِی النَّزَابِ الْاِسْآءِ مَا یَجْکُمُوْنَ ۗ لِلَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ

مِثْلُ السَّوْءِ ۗ وَلِلّٰہِ الْمِثْلُ الْاَعْلٰی ۚ وَہُوَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ۔ <sup>الفضل</sup> ۱۰، ۵، ۷

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

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 بچھتا 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 انہیں کے لیے بری باتیں سنایاں ہیں اور خدا کو صفتِ اعلیٰ زیب دیتی ہے۔ اور وہ غالب حکمتِ والہ 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 تعالیٰ کے لیے بھی بطریقِ اولیٰ پسند کرو۔ اور جو چیز تمہارے لیے عیب و نقص شمار ہوتی ہے اس کو اللہ تعالیٰ کے حق میں بھی عیب و نقص ہی سمجھو۔

دوسرا اطلاق اگرچہ اس سے مستغنا 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 بر بنائے مشابہہ ایک مرتبہ مان لیا اور اس کے امکان میں کسی انداز کے شبہات کو نزدیک نہیں آنے دیا تو اسی حقیقت کے اعادہ کو بطریقِ اولیٰ تسلیم کر لینا چاہیے۔ 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 مثلهم وجعل لهم اجلا لا ریب فیہ

فابی الظالمون الا کفورا

بنی اسرائیل  
۹۹

۱۔ الرد علی المنطقیین، ص ۲۵۱

۲۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۱۶

کیا انہوں 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 ابد کے اس کا انکار ہی کیا۔  
 اُولٰٓئِیْنَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِقَادِرٍ اِلٰٓئِیْنَ  
 یَخْلُقْ مِثْلَهُمْ ۗ بَلٰی، وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ الْعٰلِیْمِہٗ یٰس  
 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۔

اُولٰٓئِیْنَ الَّذِیْنَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَلَمْ یَخْلُقْہُنَّ بِقَادِرٍ عَلٰی اَنْ یَّحٰیئِ الْمَوْتِیَّ ۗ بَلٰی، اِنَّہٗ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ۔ احقاقات

کیا انہوں نے نہیں سمجھا کہ جس خدا نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، اور ان کے پیدا کرنے سے تمہکا نہیں وہ اس بات پر قادر ہے کہ مردوں 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 تعالیٰ نے نعمت 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 دور 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 عالمی 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۔

مثلاً اور برعکس اولیٰ کے علاوہ بھی دلائل کا ایک اندازہ ہے۔ اقسام القرآن اور فواصل کی اہمیت افسوس ہے کہ اس موضوع پر علامہ نے اپنی متعدد تعنیفات میں چند اپنے

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 سنگ میل اور نشانِ راہ  
 قرار دیا جائے اور اس نہج و اسلوب کو آگے بڑھایا جائے۔ ہماری رائے میں اسلئے  
 اور دلیل اولیٰ کے علاوہ بھی قرآن حکیم میں کچھ ایسی چیزیں ہیں جن کو ادلہ یا براہین و  
 شواہد کی ایک موثر نوعیت ٹھہرایا جاسکتا 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 خاتم  
 آیات جنہیں لوگ محض سبح و قافیہ بندی کی قبیل کی چیز سمجھتے ہیں یہ بھی اندر استدلال  
 و استناد کے کچھ پیمانے چھپائے ہوئے ہیں جن کی نشاندہی ہونا چاہیے۔ اور  
 سیاق و سباق کے مطالعہ و تدبر کے بعد بتانا چاہیے کہ ان میں کن کن حقائق کو  
 کس کس انداز سے پیش کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر اس خاص نقطہ 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 منظور ہوگی بلکہ اس سے علم و آگاہی کے نئے دائروں اور زاویوں کا  
 پتہ چلے گا۔

۱۔ ہم نے اپنی کتاب "مسئلہ اجتهاد" میں استدلال کی اس نوعیت کی طرف کچھ واضح اشارات  
 کیے ہیں۔ دیکھیے بحث فواصل۔

# فصل چہارم

## صفاتِ باری

قرآن کی تائید۔ مسئلہ صفات کا اشکال

اثبات و تجرید کے دو گونہ 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 و 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 مندرجہ 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

ہجری تک کے خیالات و افکار کا احاطہ کیے ہوئے اور جس کی دستیں 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 اثنا میں مسئلہ صفات کے  
دو پہلوؤں پر خصوصیت سے غور و فکر کی قوتیں صرف کی گئیں۔ ایک یہ کہ اللہ  
تعالیٰ کو موصوف بہ صفات سمجھا جائے، اور نعوت و شئون کا حامل قرار دیا  
جائے۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں تمثیلیہ و تجریدیہ کے تقاضوں  
کو زیادہ اہمیت دی جائے۔

### محدثین اور اہل السنۃ کا متفقہ موقف

ادل الذکر پہلو کے قائل سلف، محدثین، اور خصوصیت سے مخالف کے  
سرکردہ اور ممتاز افراد ہیں۔ اور اس موقف کو اہل السنۃ کا مقبول اور جانا بوجھا  
عقیدہ قرار دینا چاہیے۔

دوسرے پہلو کو محترمہ، بھمیہ، 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 انہوں نے احتیاط و توسط  
سے لے کر تجسیم و تشبیہ تک کی تمام منزلیں طے کر ڈالیں۔ اور تجریدیہ و تمثیلیہ  
کے حامیوں نے تجسیم و تشبیہ کی نفی میں اس حد تک غلو کیا کہ اللہ تعالیٰ کے  
لیے نفس و ہوت تک کے انتساب کو غلط جانا۔ اور بر ملا کہنا شروع کر دیا کہ خدا  
کے بارہ میں موجود و لا موجود کا استعمال صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر اسے موجود قرار دیتے  
ہیں اور صفت و ہوت سے متصف مانتے ہیں تو ہوت کے نقائص کی نفی کیونکر  
ہوسکے گی۔ اور لا موجود قرار دیتے ہیں تو اثبات و اقرار کے لیے باقی کیا  
رہ جائے گا۔

## خدا متحرک اور فعال ہے۔ تعطیل کے مفاسد

علامہ ابن تیمیہ کا تعلق سلف کے اس گروہ سے ہے جنہوں نے اگرچہ اثبات و انصاف پر زور دیا ہے اور اسی کو عقیدہ کی وہ اساس ٹھہرایا ہے جس پر قابل عمل، مفید اور زندہ علم الکلام کی تعمیر ممکن ہے۔ تاہم تجرید و تنزیہ کے تقاضوں سے بھی انہوں نے حتی الامکان گریز نہیں کیا۔

حتی الامکان کا لفظ ذرا تشریح طلب ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ علامہ کے متعلق یہ نکتہ ہمیشہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ وہ عقل و اندیشہ کی براقیوں سے بہرہ مند ہونے کے باوجود اول و آخر سلفی ہیں۔ ان کے نزدیک عقائد کی تمام تر تفصیلات کو کتاب، سنت اور سلف کی تشریحات کی روشنی میں ترتیب دینا چاہیے۔ یہی نہیں! کتاب و سنت یا سلف کے اقوال کی تعبیر و ترجمانی میں بھی یہ اصول مدنظر رہنا چاہیے مثلاً یا انداز فکر مجاز و استعارہ کی اصطلاحوں سے پٹ کر ٹھیک اس جاوہ و شاہراہ پر قائم رہے کہ جس کا تعلق ظواہر الفاظ یا الفاظ کی واضح دلائلوں 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 جاسکتی۔

مبتدین نے عموماً اور علامہ نے خصوصاً صفات و نعوت پر کیوں زور دیا اور نافیین یا تجرید و تنزیہ کے حامیوں نے اللہ تعالیٰ 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۔

صفات کے بارہ میں علامہ کا نقطہ 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 تعالیٰ کا سمیع و بصیر یا قدیر و حکیم ہونا ایسی چیز ہے جس میں اثبات و تحقق اصل ہے اور نفی یا تعطیل باطل۔ علامہ 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 انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات کو ہمیشہ اثبات کے رنگ میں پیش کیا ہے۔ ان کی ایجابیت پر زور دیا ہے اور تحقق و انصاف کو عقیدہ و ایمان کی جڑ اور روح قرار دیا ہے۔ جس پر عمل و کردار کے غرنے استوار ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کا مقصد ہی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ 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 رحمانہ و مشفقانہ تعلقات ہیں ان کو اس طرح ذہن نشین کر دیں کہ دوامی 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 تصور 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 جیتا جاگتا یا حئی 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 جان سے قریب تر خدا کچھ 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 جاری خدا جس کو ارسطو اور اس کے متبعین پیش کرتے ہیں دل و دماغ کی کن آرزو



کو جیت سکتا ہے۔ اور فکر و عقل کی کس سطح کو اپنی طرف مائل و ملتفت کر سکتا ہے۔  
ابن تیمیہ کا یہ دعویٰ صرف دینی نقطہ نظر ہی سے اہم اور ٹھوس نہیں۔ خالص  
عقلی نقطہ 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 تمزیہ کے پہلوؤں کو نسبتاً کم ہی درخور  
اعتناء سمجھا ہے۔ حالانکہ انبیاء سے زیادہ اس حقیقت سے اور کون آگاہ ہو سکتا۔  
تھا کہ تمزیہ و تجرید کے تقاضوں کو اگر ملحوظ نہ رکھا گیا تو تشبیہ و تجسیم کی گراہیاں  
لا محالہ 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 تعالیٰ صفات ایجابیہ سے  
متصف ہے۔ اس کے باقاعدہ پیار سے پیار سے اسما ہیں۔ اور ایسی صفات  
ہیں جن کو انسانی عمل و کردار کے لیے مشعل راہ ٹھہرایا جا سکتا ہے۔

فَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ بنی اسرائیل

۱۱۰

اس کے نام اچھے ہیں۔

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوا بِهَا الاعراف

۱۸۰

اور اللہ کے سبھی نام اچھے ہیں تم اس کو ناموں سے پکارو۔

اور یہ پیار سے پیار سے نام کیا ہیں۔ سورہ حشر میں اس کی پوری پوری تفصیل ہی درج  
کر دی ہے:

هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ هُوَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ السَّلَامُ

الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ۔

هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي الْمَصَوِّرُ لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ۔ حشر

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 معز کرنے سے پاک ہے۔ وہی خالق۔ ایجاد و اختراع کرنے والا اور ہر قلموں 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 حقیقی 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 سنت 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 اندھلی، محمد بن اسحاق بن خزیمہ وغیرہ ایسے اعیان کی تصریحات اس باب میں عیاں ہیں۔

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 صراحتاً مذکور ہیں، اللہ تعالیٰ 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

میں جو صرف فاعل کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور متعدیہ وہ ہیں کہ جو انصاف فاعل کے ساتھ مفعول کی بھی متقاضی ہوں جیسے خالق وغیرہ۔ اس کے نزدیک اول الذکر صفات سے تو لازماً اللہ تعالیٰ متصف ہے۔ مگر صفات متعدیہ کے ساتھ نہیں۔

۴۔ اللہ تعالیٰ کو صفات سے عاری ماننے میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ اس طرح وہ حقیقی و قیوم خدا، جس نے ساری کائنات کو زندگی اور حرکت سے برہ رکھا ہے خود غیر موثر اور غیر فعال (Inactive) یا نعیم بن حماد کے الفاظ میں مردہ ہو جاتا ہے۔

وان العرب لا تعرف الحی من المیت الا بالعقل فمن كان له فعل فهو حی۔

عربوں میں زندگی اور موت میں فرق فعل کا ہے۔ چنانچہ جس میں فعل ہے وہ زندہ ہے دوسرا نہیں۔

اللہ تعالیٰ کا یہ حركی (dynamic) تصور بھلا قدما سے سننے کے آپ کب متوقع ہو سکتے تھے۔ عثمان بن سعید الدارمی کی اس تصریح کو علامہ نے نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے متحرک یا فعال ہونے کے بارہ میں ائمہ اہل سنت کا اتفاق ہے۔ یہاں تک کہ احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، عبد اللہ الزبیر الحمیدی اور سعید بن منصور ایسے حضرات بھی اس زمرہ میں شامل ہیں۔ یہ علامہ اس بات کا اظہار کرتے تھے،

ان الحركة من لوازم الحیاة فكل حی متحرك

حکمت زندگی کے اولین لوازم میں سے ہے۔ اس لیے ہر زندہ شے کو حرکت سے متصف

ہونا چاہیے۔

امام بخاری بھی اللہ تعالیٰ کو متحرک سمجھتے تھے۔ البتہ ان کی حدیثانہ احتیاط کا یہ تقاضا تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ 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۔

صفات کے سلسلہ میں دو اہم نکات (۱۱) اگر خدا کو متحرک و فعال نہ مانا جائے تو اس کا تصور اخلاق کا سرچشمہ نہیں رہ سکے گا، علاوہ ازیں (۱۲) وجود مطلق کے درجہ میں اثبات بھی مشکل ہو گا

یہ تو وہ نکات تھے جن کو علامہ 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 تعالیٰ کا تصور بالکل غیر مفید یا لانا اخلاقی (non moral) ہو کر رہ جاتا ہے۔ یعنی موجود مطلق یا وہ ذات بحث جس کے ساتھ صفات و نعوت کا کوئی تعلق نہیں ہمارے لیے چشمہ اقدار کیونکر ہو سکتی ہے؟ اور اس سے بھی آگے بڑھ کر اگر وہ قدر الائق اور اخلاقی شعور و احساس کا سب سے بڑا منبع ہی خشک ہے اور کیفیات و شئون کی نجی سے محروم ہے تو اس میں کائنات کے ساتھ تعلق و ربط کی نوعیت کیا ہوگی۔ 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 فعال نہیں ہے، اور کائنات کی رنگارنگی اور گھاگھیوں میں اس کی تخلیق و اختراع کے نمونے پاسے نہیں جاتے تو "وجود مطلق" پر دلائل کیا قائم کیے جائیں گے۔ اور

آپ اس محبوب حقیقی کے ساتھ فکر و ذہن کی بیداریوں کو قائم کیسے رکھ سکیں گے۔

صفات کی نفی کرنے والوں کے دلائل۔ تنزیہ پر مشتمل

آیات واضح اور قطعی ہیں

ایسے اب ان حضرات کی بھی سنیں جن کی طرف صفات کی نفی منسوب کی جاتی ہے جن لوگوں کو علامہ تھین 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 دعوائے اپنے متعلق اہل التوحید و التنزیہ ہونے کا ہے۔ یعنی ایسے لوگ جو اللہ تعالیٰ کے تصور کو جسمانیت، بشریت اور خیالی و وہم کے لوازم سے ماورا اور پاکیزہ و بلند قرار دیتے ہیں۔

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 جا بجا 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 تنزیہ 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 الدلالتہ نہیں۔ بلکہ اس لائق ہیں کہ انہیں متنتیات کی صف میں رکھا جائے۔ لیکن جو آیات

تمزہ و تجرید کے تقاضوں کو نکھارتی ہیں۔ وہ اپنے مفہوم میں اس درجہ واضح حکم اور و لوگ ہیں کہ ان میں تاویل و تعبیر کی ادنیٰ گنجائش بھی پائی نہیں جاتی۔ مثلاً

لیس کمثلہ شیئی <sup>مشوریٰ</sup>

اس جیسی کوئی چیز نہیں۔

ولا یحیطون بہ علماً <sup>ظہ</sup>

اور وہ اپنے ناقص علم سے خدا کا احاطہ نہیں کر سکتے۔

هل تعلم لذن سمیاً <sup>مرابید</sup>

بھلا تم اس کا کوئی ہم نام جانتے ہو۔

کیا ان آیات سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلالت قدر کا راز تشبیہ و تجسیم میں نہیں بلکہ اس کے بے نظیر، اور حجم و وہم کے حدود سے ماوراء ہونے میں مضمر ہے۔

اس پر ان الفاظ تمزہ کا اضافہ کیجیے۔ جو اللہ تعالیٰ بار بار اپنے لیے سبحان اور تعالیٰ کی صورت استعمال کرتے ہیں۔ اور مشرکین کو تشبیہ کرتے ہیں کہ اللہ کو وہم و خیال کی ہر ہر مثال سے بلند و بالا سمجھا جائے۔

۲۔ ان کا یہ بھی دعوے 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 تشبیہ و استعارہ کی آرٹی جاتی ہے اور جہاں چاروں باہار تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جب تک اس انداز بیان کی توجیہ مجاز کی روشنی میں نہیں کی جائے گی معانی کی ٹھیک ٹھیک تعبیر 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 حقی الامکان ظواہر سے انحراف نہیں ہونا چاہیے۔

الحجر الاسود میمن اللہ

حجر اسود اللہ کا وایاں ہے تو ہے

انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن

میں نفس رحمن کو میں کی طرف پاتا ہوں

انا جلس من ذکرانی

مجھے جو یاد کرتا ہے میں اس کا ہم جلس 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 کہے ہیں۔ تجلیات کی بحث

مشکلین 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 نفسہ مجرد، بحث اور ایک

ہے یعنی وہ، وہ وجود مطلق (Absolute Being) ہے

جو ہست، حیز، مکانیت اور بشریت کے تمام لوازم سے ہر طرح پاک اور منزہ

ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ذات ہی کی ایک تجلی علم ہے۔ اس کی ایک تجلی

تخلیق، قدرت یا رحمت اور مہبت ہے۔ یعنی تجلیات بوقلموں ہی سے قبائے

صفات تیار ہوتی ہے۔ ورنہ حقیقت نفس الامری میں جہاں تک اس انسانے

مجرد کا تعلق ہے اس میں کثرت و تعدد کا گزر نہیں۔

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۔

یہ سوال کہ اگر تمیز یہ بجز عید صفات کا مسئلہ اتنا اہم تھا تو اس کی کیا وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے یا ایہا نبیاء علیہم السلام نے طریقی 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 تعالیٰ کی محبت و تودد کے رشتوں کو ابھارے بغیر تمیز و تجرید کے لطائف کو چھڑا جائے۔ کیونکہ اس طرح پہلے ہی قدم پر تعطیل و نفی کے گڑھوں میں گر جانے کا اندیشہ ہے۔ تاہم ایہا نبیاء کی تعلیمات میں بالعموم اور قرآن کے اسلوب رشد و ہدایت میں بالخصوص ان لطائف کا برابر خیال رکھا گیا ہے کہ لوگ اللہ تعالیٰ 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 کر کے



اور پھر محکمات کے ذریعہ تنزیہ و تجرید کے حقائق کی پردہ کشائی فرمائی ہے۔  
**قول فیصل۔ حکما و متکلمین کے نقطہ 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 ویانت 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 ہیں۔ ہم  
 جانتے ہیں کہ قرآن حکیم میں ایسی حکم و واضح آیات پائی جاتی ہیں جن سے  
 تنزیہ 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 کو ردوقتی ہے۔ اس لیے کہ دنیا کی کوئی  
 زبان ایسی نہیں جو انداز بیان کی ان وسعتوں سے نا آشنا ہو۔ اور ہم اس  
 حقیقت سے بھی مجال انکار نہیں پاتے کہ اسما 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 ہوتے کہ اثبات صفات کے پہلو بہ پہلو تنزیہ  
 اور تجرید کے پہلوؤں کو نظر انداز نہ کیا جائے۔

ہم رازی یا دوسرے حکما کے اس عذر کو صحیح سمجھتے ہیں کہ ذہنوں میں  
 فکر و تعمق کے درجات کا عظیم انقلاب ہے اور قرآن کو بدرجہ اتم اس کا خیال

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 بچتے ہو جاتا ہے تو خواص کی خاطر اس کو تجرید و تمزیہ کے ذریعہ دور کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس ہمارا موقف یہ ہے کہ قرآن پہلے ہی قدم پر اثبات و تمزیہ کے دو گونہ پہلوؤں کو برابر ملحوظ رکھتا ہے۔

حکما و متکلمین کے ذہنوں میں دراصل دینیات کا جو نظریہ (Speulative) تصور جانشین ہے اس میں سطحیت اور اٹھلے پن کا ایک اصولی خلل رونما ہے۔ یعنی دینیات کے بارے میں بجائے ایک نئی اور گہری بصیرت اختیار کرنے کے جو حقائق کی تہہ میں اتر سکے جو معجز اور روح کو پاسکے اور مصالح و حکم کے رازوں کو دریافت کر سکے، یہ حضرات جو اس فکر و نظر کے حامل ہیں محض سرسری اور ادنیٰ درجے کی مناظرانہ صلاحیتوں پر اکتفا کرنا کافی سمجھتے ہیں۔ حالانکہ جہاں تک مسئلہ الہیات 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 ادادان یشروع فی المعارف الا لہیة فلیستحدث لنفسه

فطرة اخوی (۱)

جو شخص الہیات کے معارف میں داخل ہونا چاہتا ہے اسے چاہیے کہ اپنے لیے ایک نئی فطرت پیدا کرے۔

جس شخص نے علم الا دیان کا ادنیٰ مطالعہ بھی کیا ہے وہ اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ مذاہب میں اللہ تعالیٰ کے تصور کو کس صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ یہاں اس بات سے مطلق و لچپی نہیں ہے کہ محرک اول کون ہے؟

یابرگساں کے الفاظ میں وہ کون جوشش حیات ہے جس نے پورے دبستانِ کائنات میں زندگی کی لہر دوڑا رکھی ہے۔ وجودِ مطلق یا وہ ذات بحت بھی موضوعِ بحث نہیں ہے جس کو حکما و جہانیت و وہم کے ادنیٰ شائبے 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 تصور 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 کشمکش 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 مدد و معاون ہے۔

ظاہر ہے کہ مجرد خدا کا تصور اس غرض کو پورا نہیں کر سکتا اور نہ محرکِ اول 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 لیجئے کہ کلیات کا وجود خارجی مستحق ہے اور ایک مطلق فرس، مطلق انسان یا مطلق وجود خارج میں پایا جاتا ہے اور یہ صرف ذہن و فکر کی میمائی نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس مرتبہ اطلاق میں خوبی و فضیلت کا کوئی تصور 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 طیب ہے۔ کامیاب انجینئر ہے یا کامل فن کار ہے۔ اور ایک اللہ اس لیے قابلِ پرستش اور لائقِ محبت ہے کہ اس نے ہمیں خلعت و جو و بخشا ہے اور ہماری جملہ مادی و روحانی ضروریات کا متکفل ہے۔

مگر تجرید و انتزاع کا یہ تقاضا ہے کہ ان خوبیوں کو ایک ایک کر کے ہٹاتے جائیے 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۔ بتائیے تمام صفات کی نفی کے بعد فرس — انسان — یا خدا کے تصور میں باقی وہ کیا شئی بچے گی جو مرتبہ اطلاق میں بھی اس کے وجود پر دلالت کناں رہے۔ پیاز کو پھیلے جائیے اور اس کے ایک ایک پرت اور پھلکے کو اتارتے جائیے تا آنکہ آپ اس نقطہ 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۔ کیئے اس بحر و پیاز کا کیا مصرف ذہن میں آتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کو اس کی تمام صفات کمال سے علیحدہ کر دیجئے جن سے اس کی ردائے الوہیت تیار ہوتی ہے۔ اور پھر سوچ بچھ کر بتائیے 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؟

### تجلیات 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 کماں حل ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ وجود مطلق میں جو احدیت کے درجہ قصویٰ پر فائز ہے۔ یہ تجلیات کیونکر ابھر میں اور ان میں یہ تعدد کماں 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 تعدد  
 قدما 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 لامعروم اور لاموجود سے  
 تعبیر کرنے لگیں تو علاوہ اس منطقی سقم کے کہ یہ رفع نقیضین ہے اس کا یہ  
 مطلب ہو گا کہ یہ جس تشبیہ سے بھاگے تھے اس سے زیادہ بدتر تشبیہ کے  
 قائل ہو گئے۔ کیونکہ لامعروم اور لاموجود تو ممتنع ہی ہو سکتا ہے جو کبھی بھی چیز  
 وجود میں داخل نہیں ہو سکتا۔ اسے کہتے ہیں

قس من المطر قام تحت المیزاب۔

بارش سے بھاگے اور پرانے کے نیچے جا کر کھڑے ہو گئے۔

اثبات 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 نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ کو موصوف  
 بہ صفات ماننے سے ابھرتے ہیں تو وہ بھی کچھ ایسے علمی نہیں۔ بلکہ ہمیں کہنے دیجئے  
 ان میں گہرائی، سنجیدگی اور صحت و استواری سے کہیں زیادہ طفلانہ منطق کی  
 بھلک 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۔ الرسالة التدریجیہ۔ علامہ ابن تیمیہ، مطبعہ حسینیہ مصر، طبع اولیٰ

گویا کوئی عظیم جسم ہے یا کوئی ایسی بشری النوع، مستی ہے جس میں تمام انسانی خوبیوں کو نسبتاً زیادہ ابھار دیا گیا ہے یا ان کے ساتھ بڑھا چڑھا کر عظمت و رفعت کے تھورات والیستہ 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 حد کمال بڑھا دیا گیا ہے۔

حکما کے نقطہ نظر سے صفات کو مستقل حیثیت سے تسلیم کرنے میں یہ قباحت بھی مضمر ہے کہ اس طرح تعدد و قدمار کا اشکال ابھرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے لیے محل حوادث ہونا لازم آتا ہے۔

نامناسب ہو گا اگر ہم ان تینوں اعتراضات سے تعرض کیے بغیر دوسری اہم بحثوں کی طرف تدم بڑھائیں۔

علامہ 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 مشبویہ کے سوا کوئی بھی صحیح العقیدہ مسلمان اس کا قائل نہیں۔ چنانچہ ہر شخص جب اللہ تعالیٰ کی طرف علم، حکمت یا قدرت وغیرہ صفات کو منسوب کرتا ہے تو وہ اس کے ساتھ بلا کیف 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 جاسکے۔ لیکن اس کا کیا علاج ہے کہ کائنات میں جتنی چیزیں صفات و لغوت سے متصف ہیں وہ سب اجسام ہی ہیں۔ لہذا اثبات و تحقیق صفات کا کوئی طریق ایسا نہیں ہو سکتا جس سے ذہن جسمانیت کی طرف منتقل نہ ہو۔ مثلاً یہ مسئلہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کائنات کا صانع ہے، لیکن کیا کوئی ایسا صانع ذہن کی گرفت میں آتا ہے جو جسم نہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی مافی ہوتی بات ہے کہ وہ حقی 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۔<sup>۱</sup>

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 تعالیٰ سے متعلق تصور قائم کرے۔ مثلاً اگر دائرے میں شعور پیدا ہو جائے تو وہ اللہ تعالیٰ کو ایک مکمل دائرہ فرض کرے گا۔ خط اور نقطہ میں اور اک جاگ اٹھے تو ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی جلالت قدر خط مستقیم یا نقطہ میں مرکوز ہوگی۔ انسان تحقیق و وجود کے سب سے اونچے فراز پر ممکن ہے۔ یالیوں کیسے کہ اور اک و شعور کی سب سے اونچی سطح پر فائز ہے اس لیے اللہ تعالیٰ کو جاننے اور سمجھنے کا بہترین، اعلیٰ اور موزوں ترین پیمانہ آخر انسان کے سوا کون ہو سکتا ہے؟ لہذا 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 صفات کمال جو انسانوں میں پائی جاتی ہیں اللہ تعالیٰ بطریق اولیٰ ان سے منصف ہونے کا استحقاق رکھتا ہے۔<sup>۲</sup>

تعدد قدمات کے تصور کا اٹھلایا  
یونانی تصور اشیاء کی غلط اندیشی!

تعدد قدمات کا اعتراض پرے درجے کی سطحیت لیے ہوئے ہے۔ یہ اس

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۴۷

۲۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۱۵

غلط فہمی پر مبنی ہے کہ خدا اور اس کی صفات دو چیزیں ہیں۔ یا ذات و صفات میں دوئی اور ثنویت کا رفرما ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے اولین مفہوم اور ابتدائی تصور ہی میں صفات و اخل ہیں۔ یہ کوئی بیرونی، اجنبی اور ذات سے بیگانہ اشیاء نہیں کہ ان کے تعدد سے قدام کا تعدد لازم آئے۔ ذات و صفات کی اس تفریق کا سرچشمہ دراصل یونانی فلسفہ ہے جس نے ہیولے و صورت کو الگ الگ ٹھہرایا ہے۔ حالانکہ خارج میں جتنی اشیاء بھی پائی جاتی ہیں وہ سب کی سب صفات یا صورت سے آراستہ ہیں۔ ہیولے کا تصور محض ذہن و فکر کی شعبہ گری ہے۔ 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 تعالیٰ اپنی جملہ صفات کے ساتھ قدیم ہے۔ اسی مفہوم کو علامہ نے امام احمد بن حنبل کے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے:

اذا قلت ، الله و علمہ ، والله و قدرته ، والله و نورہ ، قلت بقول النصارى . فقال لانقول ، الله و علمہ ، والله و قدرته ، والله و نورہ ، ولكن الله بعلمہ و قدرته و نورہ الہ واحد ، بل نطق بما يبين ان صفاته ، داخله في معنى

اسم خدا

جب تم کہتے ہو کہ اللہ اور اس کا علم ، اللہ اور اس کی قدرت ، اور اللہ اور اس کا نور، تو تم اس پر ایسے 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



ساتھ ایک ہی معبود ہے۔ ہم ایسا پیرایہ بیان اختیار کرتے ہیں جس سے یہ پتہ چلے کہ اس کی صفات، اس کے نام، اور سعی میں داخل ہیں ان سے الگ کوئی چیز نہیں۔

کیا اثبات صفات سے اللہ تعالیٰ محل حوادث ٹھہرتا ہے

رازی و آمدی کی مایہ 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۔ ناہین 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 ہوتے ہیں 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 و 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 منزہ ہے۔ یہ دلیل رازی و آمدی کے نقطہ نظر سے وہ آخری دلیل ہے جس کی منطقی استواریوں پر بھروسہ کیا جاسکتا ہے لیکن اس آخری دلیل سے بھی نفی صفات پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

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 تجدد و احوال پایا جائے گا اس لیے کہ ارادہ کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ ہر آن وہ اپنی کار فرمایوں 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 و احوال کا قائل نہیں ہونا چاہیے تھا وہ بھی غیر شعوری طور پر اس کے قائل ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے حق میں تجدد و اضافات - ان کے مان بھی جائز ہے اور زیونے تو واضح طور پر اللہ تعالیٰ کو متحرک قرار دیا ہے۔

دہا یہ خدشہ کہ فعل کی کار فرمایوں 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 الجبر تا جب پہلے سے ارادہ قدیم و ازلی کے محتویات میں یہ بات شامل نہ ہوتی کہ فلاں فلاں ہشیار کو پیدا کرنا ہے۔

یعنی اللہ تعالیٰ 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 الجبری۔ تجدد و حادثہ کے جو مظاہر

۱۔ موانعہ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۸۶

۲۔ ایضاً، ص ۸۷، ۸۸

ہیں۔ ان کا سر اس تعلق اس عالم سے ہے جو کچھ عدم سے چیز وجود میں آ گیا ہے۔ اس قدیم اشکال کو ایک جدید مثال کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کیجیے۔

سینا میں جو تصویریں کہانی کے تقاضوں کے مطابق ایک خاص ترتیب کے ساتھ پردہ سکرین پر نظر آتی ہیں، وہ اگرچہ تقدم و تاخر زمانی کی وسعتوں کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہوتی ہیں اور وہ 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 مرسم ہوتی ہیں۔ تقدم و تاخر زمانی کا تعلق صرف پردہ سکرین سے ہے۔ ٹھیک اسی طرح کائنات کے مضمرات ارتقاء کا پورا نقشہ جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اس میں بھی کوئی تقدم و تاخر زمانی نہیں۔ زمانہ، حادثات اور تجدد کا تصور اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ کنز مخفی ارکان کے چیز 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 تعالیٰ 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 تجدود نہ حقیقتاً تجدود 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 كيف تحدث له الابدان بعد الابدان فكيف يكون

له الحالة المنظرة فكون بعد ان لم تكن -

وكيف يكون محل الحوادث ؟ قيل ! وكيف يكون

محلها ؟ قيل ! وكيف يكون

محلها ؟ قيل ! وكيف يكون

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 جاسکتی ہے کہ جو پہلے موجود نہ ہو اور پھر موجود ہو جائے۔ اسی طرح اللہ کی ذات کو کس طرح عمل حوادث ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ ان سب کے جواب میں ہمارا یہ جواب ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ہی میں ارادہ کے تجدوات نہیں ہوں گے تو اور کہاں ہوں گے؟

یعنی وہ فعال و مرید خدا جس نے کائنات انسانی کو ارادہ و فعل کی قوتیں بخشی ہیں اگر خود ہی ارادہ کی کار فرمائوں سے محروم ہو گا تو پھر اس کو کس وصف سے متصف گردانا جائے گا۔ کیا سکون، ٹھہراؤ اور رکاوٹ سے۔ اور کیا اس سے نفی 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 دنیا کے رنگ و بو کیونکر کم عدم سے وجود میں آئی اور وہ کون اسباب و دواعی ہیں۔ چھوں نے اس بزم کون کو سجایا اور ترتیب دیا۔ دوسرے لفظوں میں منطقی پیرایہ بیان میں جو اب طلب یہ نتیجہ ہے کہ ان ممکنات کو جو پہلے معدوم تھے کس شے نے صفحہ ہستی پر اجاگر کیا۔ کیا ارادہ نے یا قدرت الہی نے، یا وقت و شے 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 ابویعلیٰ اور غزالی کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو ایک متعین وقت میں اس لیے پیدا کیا کہ ارادہ الہی کا اقتضا 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 و زمان کو متعین کرنے والی کوئی ایک شے نہیں بلکہ علم، ارادہ اور قدرت تینوں ہیں۔ مگر سوال اس جواب سے بھی حل نہیں ہوتا۔ دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ ان تینوں چیزوں نے اس ایک وقت خاص ہی کو کیوں راجع 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 ابو حامد 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 تعالیٰ کے وصف ازلیت کا یہ تقاضا ہے کہ مخلوقات کو بہر حال حادث اور ایک وقت خاص میں خلعت وجود سے آراستہ ہونا چاہیے ورنہ قدم عالم کی صمدت میں اس کی ذات صفت ازلیت سے متصف نہیں رہتی۔

یہ جواب اس بنا پر تسلی بخش نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ازلی ہونے کے معنی ذات مجرد کے ازلی ہونے کے نہیں بلکہ اس کے علم و قدرت اور ارادہ کے ازلی ہونے کے ہیں۔ لہذا ازل سے کوئی نہ کوئی معلوم، مقدر اور ہدف ارادہ شئی ہونا چاہیے پانچواں جواب یہ ہو سکتا ہے کہ پیدا ہونے والی شے اس سے پہلے وصف امکان سے متصف نہیں تھی اور جو نہی اس میں امکان کی مناسبتیں ابھریں تو ارادہ الہی 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 معرض وجود میں لانے والی کون شے ہے۔

چھٹا اور آخری جواب یہ ہے کہ قادر کے لیے قطعی ضروری نہیں ہے کہ دو ممکن اور مقدور چیزوں میں سے ایک کو بغیر کسی مزاج کے اختیار ہی نہ کرے۔ مثلاً ایک پیاسے کے سامنے اگر دو متساوی قد سے رکھ دیے جائیں تو وہ بغیر کسی مزاج کے ایک کو اٹھالیتا ہے یا کسی درندے کے خوف سے بھاگنے والا شخص بغیر کسی رائے کو ترجیح دے کر کسی ایک راستہ پر ہولیتا ہے۔ جمیہ نے تخلیق و ابداع کے چھپدہ سوال کو اسی مثال کی روشنی میں حل کرنا چاہا ہے۔

مگر یہ چھپدگی ایسی آسانی سے دور ہونے والی نہیں۔ کیونکہ اس جواب کے معنی تو ہیں کہ مقدمات 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 تعالیٰ 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 شے کو معرض وجود میں لانے کے لیے ضروری ہیں ازل کی ختم نہ ہونے والی وسعتوں کے ہر مرحلہ اور موڑ پر موجود رہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کبھی ایک ثانیہ اور دقیقہ کے لیے بھی ارادہ، علم اور قدرت کی کار فرمایوں سے محروم نہیں رہی۔ تو پھر کیا وجہ ہے کہ حدود عالم "وقت و زمان کے کسی خاص حصہ ہی میں ظہور پذیر ہو۔ اس سے پہلے یا اس کے بعد نہ ہو۔"

فرض کیجئے کہ یہ چھو کے چھ جواب محقول ہیں اور سمجھ میں آتے ہیں یا ان میں سے ایک پر حال 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 تعالیٰ کا ساکن و راکد (Static) ہونا لازم آتا ہے۔ یعنی اگر اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ارادہ، قدرت اور علم ایسی صفات کمال سے متصف ہے، مگر اس کے باوجود یہ تمام صفات ایک وقت خاص تک قوت کے چیز سے نکل کر فعل کے سانچوں میں نہیں ڈھلتیں تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ صفات میں ایک طرح کا ٹھراؤ پیدا ہو گیا ہے۔

یہ ہے وہ چکر جو ابداع و تخلیق کے تصور نے پیدا کر رکھا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے نکلنے تو کیونکر، اور ان اشکالات سے بچھا چھڑائیں تو کس طرح؟

اشکال سے نکلنے کی تین صورتیں اور ان کا تجربہ یہ  
اللہ تعالیٰ کو محدود نہیں فرض کیا جاسکتا

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۔

قدرت عالم کا عقیدہ غلط ہے کیونکہ اس کے معنی قدامت مادہ کے ہیں، اور قرآن نے اس کی برزور تردید کی ہے۔ علم، قدرت اور ارادہ کو متناہی مان لینے سے خلق و ابداع کے تمام اشکالات دور ہو جاتے ہیں۔ مگر اس سے اللہ تعالیٰ کے اس ٹھیکہ تصور 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 نہیں کیونکہ خود انہوں نے اللہ تعالیٰ کو وجود کے اعتبار سے محدود مانا ہے، بلکہ اس کو سلف کا جانا بوجھا عقیدہ قرار دیا ہے۔ اور اس سلسلہ میں عبد اللہ بن مبارک اور اسحاق بن راہویہ کے اقوال بطور سند کے نقل کیے ہیں۔

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 مستقل اور 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

کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے مگر مذہب و دین اور ذوق نبوت نے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں جس ایقان افروز تصور کو ابھارنا چاہا ہے وہ اس کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایک مومن اللہ تعالیٰ کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ ہر شے سے آگاہ ہے اور ہر شے بغیر کسی قدرغن و شرط کے اس کے قبضہ قدرت میں ہے۔ علم و ارادہ کی تناسلی اسے نہیں بھاتی۔

### ارادہ خلاق و ابداع کے اشکال کا واحد حل۔ نظریہ تسلسل بالاثار

اور جب ان دونوں صورتوں کا مائشاعقلی یا دینی تقاضہ ذوق سے نامناسب ٹھہر تو تیسری صورت لے دے کر یہی رہ جاتی ہے کہ تسلسل بالاثار کے موقف کو تسلیم کر لیا جائے اور علامہ نے یہی کیا ہے۔

تسلسل بالاثار کا معنی یہ ہے کہ مادہ اگرچہ فی نفسہ حادث ہے اور یہ عالم بھی بحیثیت مجموعی قدیم نہیں تاہم اللہ تعالیٰ کی صفات ابداع و تخلیق نے ہر سر 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 تعالیٰ کی تخلیقی قوتوں کا کرشمہ ہے۔ لیکن اس کا فعل، اس کی عادت تخلیق، اور علم و ارادہ کی کار فرمائی، قدیم اور ابدی ہیں۔ جن میں کبھی بھی رک و دیا ٹھہراؤ پیدا ہونے والا نہیں۔

علامہ نے اپنی مختلف تصنیفات میں اس نظریہ کو جس طرح عقلی و نقلی ادلہ کی روشنی میں پیش کیا ہے اور اس ضمن میں فکر و اندیشہ کی جن تابناکیوں اور براہیوں 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 نہ گوئیے اشکالات کا بیک وقت حل نکل آتا ہے۔ یعنی علم و ارادہ کے تجدوات بلا روک ٹوک ازل سے ابد تک جاری رہتے ہیں۔ اس عالم پر زوال کو قدیم نہیں مائش پڑتا۔ اور اس کے علاوہ



اللہ تعالیٰ کی ذات کسی وقت بھی قادح، غیر متحرک اور غیر فعال نہیں رہنے پاتی۔

اس سلسلہ کے تین شہادت اور علامہ کا جواب

لیکن کیا علامہ کے اس حل سے تسکین و طمانینت قلب کا پورا پورا سامان  
ہیا ہو جاتا ہے۔ اس سلسلہ کی کوئی غلط یا کھٹک باقی نہیں رہتی۔ نہیں۔  
ابھی تین شہادت اور میں جن کے جواب سے علامہ کو عمدہ برآ ہونا ہے۔  
۱۔ ابداع و تخلیق کے تقاضے ایک مستقل فرصت عدم کے متقاضی  
ہیں۔ اور تسلسل بلا اشار کا نظریہ کسی فرصت عدم کو سرے سے فرض ہی  
نہیں کرتا۔

۲۔ اس سے اقرار ان 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 نظریہ علم الہی کی معقول توجیہ نہیں ہو پاتی۔ کیونکہ علم تو جانتا  
ہے کہ معلومات کی تمام دستوں کو گھیرے۔ اور غیر متناہی سلسلہ آثار کو ماننے  
کا منطقی تقاضا یہ ہے کہ یہ دستیں علم کی گرفت سے آزاد ہیں۔ کیونکہ  
بصورت دیگر یہ غیر متناہی نہیں رہتیں۔

مستقل فرصت عدم کا جواب علامہ یہ دیتے ہیں کہ یہ تصور 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 وسط وجود پر ابھری ہے پہلے موجود نہیں تھی اور بس۔  
ابداع و تخلیق کا مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک شے 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 شے سے پہلے ہم ایسا عدم خواہ مخواہ فرض کریں جس کا متعین

وجود ہو۔ عدم کے معنی یہاں محض اس شے کے نہ ہونے کے ہیں جو تخلیق و ابداع کی بدولت اب سطح وجود پر فائز ہے۔

اقترا ان 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 اقترا 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، کار فرما اور متحرک رہیں۔ لہذا ان کی حرکت و فعالیت پر نتائج و آثار کا ترتیب بھی ہونا چاہیے۔ اقترا ان مہضرا اس وقت ہوتا ہے جب ان حوادث میں کوئی شے ایسی ہو کہ اس کو غیر مخلوق اور مستغنی عن الذات قرار دیا جاسکے۔ اور کہا جاسکے کہ یہ ازلی ہے، غیر متبدل ہے۔ اور بغیر کسی احتیاج و منت پذیری کے اللہ تعالیٰ کے پہلو بہ پہلو ہمیشہ سے موجود ہے۔ اگر یہ حیثیت کسی بھی شے کو فرداً فرداً حاصل نہیں ہے تو نوعی طور پر اقترا ان حوادث نہ صرف یہ کہ کسی مہضرت کا حامل نہیں ہے بلکہ یہ تو اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ازلی سے تا ابد، فعال، کار فرما اور حرکت کناں ہیں۔

دوسرا جواب الزامی نوعیت کا ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ اقترا ان 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 کار فرمایوں کا ایک غیر منتہی سلسلہ جاری رہے گا۔ اور اگر یہ اقترا ان و حیثیت 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 عجیب و غریب اور

یہاں دراصل دو تقاضے ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل متضاد ہیں۔ علم جیسا کہ خود قرآن حکیم میں ہے ہر شے کا استحقاق اور احصاء چاہتا ہے۔ ہر شے کو گھیر لینے اور جملہ ممکنات کو ادراک و معرفت کی زد میں لے آنے کا دعویٰ ہے:

وکل شیئ احصینا فی امام مبینہ (یسین)

اور ہر چیز کو ہم نے کتابِ روشن میں لکھ رکھا ہے۔

وکل شیئ عندنا بمقدار (رعد)

اور ہر شے کا اس کے ہاں ایک اندازہ مقرر ہے۔

اور دوامِ فعل یا تسلسل بالاتار 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 مگرے سے حدودنا آشنا ہے یعنی اس کا ایک سر تو ازل کی پہنائیوں میں گم ہے اور دوسرا ازل کی گہرائیوں میں نہاں۔

ان حالات میں سوال یہ ہے کہ تطبیق کی صورت کیا ہوگا 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 تناقضِ علم کے اس تصور سے پیدا ہوتا ہے جس میں کہ حرکت و ارتقاء کی کار فرمایوں 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 کار فرما اور حرکت کن 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 شے کے احصاء 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،

جہاں ایک عالم، عالم نوکی شکل اختیار کرتا ہے اور تخلیق کے مضمرات چھستان حیات میں نئے نئے گل بوٹوں کی صورت میں زینت آرا ہوتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ 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 سمجھے جیسے مثلاً پہلے دخان (Nebula) عالم علوی کی تخلیق کا باعث ہوتا ہے اور اس قبہ زنگار 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 اوڑھ کر وڑوں برس کا فاصلہ ہے۔ اس صورت میں علم الہی کے حرکت کن ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ 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 تجد 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 کن رہتی ہیں۔

بحث ختم کرنے سے پہلے ہمیں صحیح بخاری کی ایک حدیث کی وضاحت کرنا ہے۔ کہ جس میں آل حضرت بنے فرمایا ہے:

کان اللہ ولہ یکن معہ شیئ۔

۱۔ اس پوری بحث کی تفصیلات کے لیے دیکھیے موافقہ صحیح المنقول ص ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹

کہ اللہ تعالیٰ 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 لحد مکن معہ ہے۔ اور کہیں لحد مکن قبلہ، اور لحد مکن 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 حقیقتہً حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مجلس میں فرمایا ہے اور وہ ہے قبلہ اور باقی دو کی حقیقت بالمعنی کی ہے۔ چنانچہ صحیح مسلم کی ایک حدیث میں آنحضرتؐ کی ایک دعا ان الفاظ میں منقول ہے۔

انت الاول فلیس قبلك شیئی، وانت الآخر فلیس

بعداك شیئی۔ الحدیث میں

تو اول ہے اس سے تجھ سے پہلے کوئی بھی شے، صفت وجود سے متصف نہ تھی۔ تو آخر ہے اس لیے تیرے بعد بھی کسی چیز کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

شؤون و حالات یا ضمنی صفات۔ ایک اہم اصول کی وضاحت

۲۔ شؤون، 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

عمران ص ۱۷۵

کہ یہ تقسیم علامہ کی قائم کر وہ نہیں ہماری ہے۔ علامہ کے نزدیک صفات میں کوئی تقسیم جائز نہیں۔ وہ ان تمام مدلولات کے تحقق و اثبات کے حامی ہیں کہ جن کا کتاب و سنت میں اللہ تعالیٰ کے لیے ذکر ہوا ہے۔ زیادہ سے زیادہ تشریح کے تقاضوں کو وہ اس حد تک اہمیت دیتے ہیں کہ جب کسی ایسی صفت سے اللہ تعالیٰ کو متصف کر وائیں جس سے کھلی ہوئی جسمائیت یا واضح بشری تاشل کا شائبہ ہو، وہاں وہ بلا کیف کی قید بڑھا دیں۔ اور اس طرح بظاہر تشبیہ و تجسیم کے الزام سے صاف بچ جائیں۔

اس سے قبل کہ ہم اس مسئلہ کی وضاحت میں آگے بڑھیں اور مشوں و حالات یا ضمنی صفات کے بارہ میں کچھ کہیں پہلے یہ بتا دینا مناسب سمجھتے ہیں کہ ان بحثوں میں فکر و تحقیق 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 و تحقق کے تقاضوں کی پوری پوری تطبیق ہو سکے۔ الہیات کے وقائق پر گفتگو چھڑے، اور قلب و ذہن کے لیے ہر اعتبار سے تسلی بخش ہو، ناممکن ہے۔ یہ موضوع ہی ایسا کٹھن اور نازک ہے کہ تاویل و تعبیر کے ہر ہر اسلوب و نچ میں کہیں نہ کہیں غلام جھول یا نقص بہر حال رہ جائے گا۔ اس باب میں معیار حق عقل و خرد کے پیمانوں کی پوری پوری استواری نہیں۔ بلکہ یہ اصول ہے کہ تعبیر و تشریح کا وہ کون انداز ایسا ہے جس میں دینی و فکری رعایتوں کو زیادہ سے زیادہ ملحوظ رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یا وہ کون سا نقطہ نظر ہے جس میں کم سے کم غلام 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 مشوں و حالات یا ضمنی صفات کی جو تقسیم روار رکھی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کو متصف کرنے کے لیے

بارہ میں جملہ مدلولات کو تین خانوں میں بانٹا جا سکتا ہے

- ۱۔ ایسے ازلی وابدی یا اساسی مدلولات جن کے بغیر اللہ تعالیٰ کا کوئی مستحین 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 تعالیٰ 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 جو دوسخا سے مختلف کوئی شے نہیں۔ اور سمع و عین جسے کہتے ہیں وہ بھی کوئی ایسی صفت نہیں جس سے اللہ تعالیٰ کے تصور میں کسی دینی و عقلی عنصر کی نشاندہی ہوتی ہے بلکہ اس کو اس کے وصف 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 تعالیٰ 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 فنون و حالات کہنا چاہیے۔

اس ضروری وضاحت کے بعد اب قدرتا 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 کیا نسبت حاصل ہے؟

علامہ کی یہ رائے ہے کہ ان تینوں میں کچھ فرق نہیں۔ جو جو معنی یا مفہوم اللہ تعالیٰ کے لیے کتاب و سنت میں مذکور ہوا ہے اس کا تحقق و اثبات ایک طے شدہ اور 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 صرف اس سلسلہ میں ابن النقیس الطیب کے الفاظ میں یہ ہے کہ صفات کے

بارہ میں دو ہی رائیں درخور اعتناء ہیں۔ یا فلاسفہ کی کہ جو ہر 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۔

ليس الا مذہبان مذہب اهل الحديث او مذہب

الفلاسفة فاما هؤلاء المتكلمون فنقولهم ظاهر التناقض (۱)

دو ہی مذہب قابل ذکر ہیں۔ محدثین کا یا حکام 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 کیساں 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 تعالیٰ 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 جمال سے آراستہ کوئی نقش چھوڑتا ہے اور نہ ان سے قطع نظر کر کے اس کے بارے میں کوئی ایسا انداز ہی اختیار کیا جاسکتا 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 تنزیہ کا کام صرف یہ ہوگا 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 جاسکتی۔

لیکن ضمنی صفات میں معاملہ کی یہ نوعیت قائم نہیں رہے گی۔ یہاں یہ اصول



چلے گا کہ تمزیہ و تجرید کے دواعی کو زیادہ اہم سمجھا جائے اور اثبات و تحقق کا صرف 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 تمزیہ و تجرید دونوں میں کوئی حقیقی منافات پائی نہیں جاتی۔ اللہ تعالیٰ 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 تعالیٰ کا کوئی متعین، مفید اور اخلاقی تصور ہی قائم نہیں کیا جاسکتا۔ اور تجرید و تمزیہ کے دواعی کی اہمیت اس بنا پر ہے کہ ان کو نظر انداز کر دینے سے اللہ تعالیٰ کا تصور وہ پاکیزگی، وہ کمال اور نکھار حاصل نہیں کر سکے گا جس سے اس کی حیثیت "عظیم انسان" 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 قابل 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 جہانیت اور بشریت پر منتج ہوں۔ اور نہ تمزیہ و تجرید میں غلو ہونا چاہیے کہ سرے سے اللہ تعالیٰ کا کوئی متعین نقش ہی لوح 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 سر 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 بلا کیف 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 بلا کیف کہہ دینے کے باوصف

۱۔ بشریت و جسمانیت کے شبہات بالواسطہ اور غیر شعوری طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ اور یا پھر

۲۔ یہ تصنیف 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 نتیجہ 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 جارجہ یا عضو تو رکھتا ہے مگر یہ عضو و جارجہ 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 نقطہ نظر سے آپ نے سو 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 تفعل کی گرفت میں ہر حال اس سے کوئی مثبت مفہوم نہیں آتا۔

دوسری صورت کو مان لینے سے جہانیت کے الزام سے بچ نکلنا محال ہے اس لیے کہ اگر نفی کا اطلاق صرف مہیئت، شکل اور نوعیت پر ہوتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ 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 ہو گا اگر ہم اس سلسلہ میں علامہ کی ذہنی غلطی کا جواب نہ دیں۔ ان کا موقف اشاعرہ کی طرح یہ ہے کہ صفات میں تمیز ہونا چاہیے۔ جب اللہ تعالیٰ 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 سب تو مختلف معانی ہیں لہذا ان کو کسی صورت میں بھی ایک ہی معنی قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اسی طرح ید، سمع، عین اور وجہ کے الفاظ چونکہ قدرت و نصرت اور علم و اوراک سے مختلف ہیں، اس بنا پر ان کو معافی زائدہ پر دلالت کناں ہونا چاہیے ورنہ ان کا استعمال بے کار ہو گا۔

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۔

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 رگ حیات سے بھی قریب تر ہونے کی مدی ہے اور اگر وہ مہینع اقدار اور سرچشمہ خیر ہے تو یقیناً اس کو موصوف بہ صفات گونا گوں ہونا چاہیے۔

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 التصفاف بھی ہونا چاہیے۔ کیونکہ ہر لفظ معنی زائد کا متقاضی ہے۔ تو یہ صحیح نہیں۔ اگر ہم اللہ تعالیٰ کو صاحب قدرت مانتے ہیں۔ ماحر و مد و کاد تسلیم کرتے ہیں، اور جود سے متصف گردانتے ہیں تو لفظ ید کا تقاضا پورا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ لفظ قریب قریب انہیں معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ اس عالم کے نگران اور مہین ہیں تو اس معنی کی تکمیل کے لیے لفظ عین کے علوہ 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 کہ چکے ہیں یا تو کھلی ہوئی تجسیم پر دلالت کناں ہے اور یا پھر مرے سے فہم و ادراک حدود ہی سے نا آشنا اور بے گانہ ہے۔

اس مرحلہ پر علامہ کا اعتراف ضروری ہو گیا ہے کہ کیا علم جہانیت کا مقتضی نہیں۔ کیا قدرت کا تصور بغیر جسم کے ذہن کی گرفت میں آتا ہے۔ یا حیات کی کوئی صورت ایسی فرعن کی جا سکتی ہے جس کا پیکر و ہدف کوئی جسم نہ ہو پھر جب ان اطلاقات میں آپ ایک طرح کی جہانیت کو ناگزیر سمجھ کر تسلیم

کر لیتے ہیں تو یہ 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 مجرور، خالصاً متنزیہی تصور قائم نہیں کیا جاسکتا جو جسم سے کلیتاً علیحدہ ہو۔ اور ایسے پیکر و ہادف 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 اپنی 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 و معقول 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 مبہوم 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 اس میں تنزیہ و تجرید کے تقاضے پوری طرح جلوہ گر ہوتے ہیں۔ یہ خلاف ید، عین اور وجہ کے کہ ان الفاظ کی اولیں دلالت جسمانیت سے متعلق ہے۔ اور تنزیہ 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 مثالی سے کہیں زیادہ ایسی واضح دلالت کی ہے جس سے جسمانی لوازم کو ذہن و فکر کی حد تک بھی دور نہیں کیا جاسکتا۔

ان اسباب کی بنا پر ہم رازی کے موقف سے اس حد تک قطع متفق ہیں کہ ایسے تمام الفاظ کی قابل فہم اور شایان شان تاویل ہونا چاہیے۔ ورنہ جو نقشہ ان سے مترتب ہوتا ہے اس سے اللہ تعالیٰ کے متعلق کوئی عمدہ اور جمالیاتی تصور سطح ذہن پر نہیں اُبھرتا بلکہ بقول رازی کے اللہ تعالیٰ 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، ویبقی وجہ ربك ذوالجلال و

الاکرام۔ (صفحہ ۲۷)

جو مخلوق زمین پر ہے اس سب کو فنا ہونا ہے اور تمہارے پروردگار

کا چہرہ ہی جو صاحب جلال و عظمت ہے، باقی رہے گا۔

اس چہرہ پر یا کہیں اور کئی کئی آنکھیں ہیں

واصنع الفلك باعیننا ووحینا (صفحہ ۲۷)

اور ایک کشتی ہمارے حکم سے اور ہماری آنکھوں کے سامنے بناؤ

پہلو صرف ایک ہے

یحسرتی علی ما فرطت فی جنب اللہ ربی،

اس تقصیر پر افسوس ہے کہ جو میں نے خدا کے پہلو میں کی۔

یا تم متعدد ہیں

والسماوات بنینا ہا ہا ہا (الذاریات ۲۷)

اور آسمانوں کو ہم نے اپنے ہاتھوں سے بنایا۔

ایک پنڈلی ہے

ویعمر یکشف عن ساق۔ القلم

اور جس دن پنڈلی کھول دی جائے گی۔ (۲۷)

ظاہر ہے کہ یہ نقشہ کچھ اچھا، مکمل اور جمالیاتی نہیں۔

علاوہ ازیں صفات کی اس بشریاتی (Anthropological) تعبیر سے خود آیات کے معنی میں ایک طرح کا الجھاؤ پیدا ہو جاتا ہے اور وہ نگہار، وہ وضاحت اور انداز و اسلوب کی وہ دقیق رعایتیں 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 میں ماہین سے نگرانی و حراست سمجھیں۔ اور اید کو قدرت قرار دیں۔ اسی طرح 'جنب' کے معنی بجائے 'پہلو' کے 'حصنور' 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 تنزیہ 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 تفسیحات

کیا کشف موضوعی حقیقت سے تعبیر ہے

شؤون و حالات ہی سے متعلق ایک اہم بحث جس نے مدتوں متکلمین کے مختلف حلقوں کو بحث و تمحیص میں الجھائے رکھا استوار علی العرش کی ہے۔ سلف اور محدثین کی رائے یہ تھی کہ قرآن و حدیث میں چونکہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں ایسی تصریحات پائی جاتی ہیں جن سے اس کا عرش پر استوار پذیر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اس عقیدہ کو جوں کاتوں مان لینا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے۔ مگر اس تنزیہ کے ساتھ کہ خود استوار کی کیفیتیں انسانی فہم و فکر سے بالا ہیں۔ اسی بات کو امام احمد بن حنبل نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

الاستواء معلوم والكيف مجهول۔۔

کہ خدا کا عرش پر ہونا تو جانی و بھی حقیقت ہے مگر کیفیت کے بارہ میں ہم کچھ نہیں جانتے۔

معتزلہ اور حکما اس موقف کو نہیں مانتے۔ ان کی رائے میں وہ تمام مقامات جہاں لفظ استواء آیا ہے مؤول ہے۔ کیونکہ اگر تاویل نہ کی جائے اور الفاظ کو ان کے ظاہری اور ٹھیکہ معنی ہی پر محمول کیا جائے تو پھر اس سے کھلی ہوئی جہانیت لازم آتی ہے۔ اور جہت نیز اور محدودیت باری کی کئی بچپیدہ اور پریشان کن بحثوں کا دروازہ کھل جاتا ہے۔

اس باب میں فریقین میں بحث و نظر نے بوشکل 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 پہ پہلو اس دور کی عقليات کی روشنی میں تجرید و تمیز کے تقاضوں کو جس قدر ملحوظ رکھا جاسکتا ہے، اندوہن و فکر کی طرف طرازیوں کا جس حد تک خیال رکھنا ممکن تھا علامہ نے اس میں قسطی کوتاہی نہیں کی۔ بلکہ اس سلسلہ میں ابھی خاصی نکتہ سنجی کا ثبوت دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس سلسلہ میں تین تنقحات خور 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 مہربنائے غلط فہمی یہ رائے رکھتا تھا کہ وہ فلک تاسع کا دو سر نام ہے۔ لطف یہ ہے کہ بعض صوفیاء نے بھی اس خیال کی تائید کی اور کہا کہ انہوں نے کشف میں عرش کو فلک تاسع کی شکل میں دیکھا ہے۔

ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ افلاک کی یہ تعداد بعض یونانیوں کی خیالی آراء کی ہے



جس کے ثبوت میں کوئی قطعی اور ایجابی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی۔ 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 لوگ اور واضح ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اہل کشف کا گروہ کسی ایک ہی نقطہ 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 و گرا 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 مباین مخلوق کا نام ہے جو قبہ کی طرح ہے اسے آٹھ فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں۔

و یحمل عرش دہک فوقہم یومئذ ثمانیۃ <sup>۱۴</sup> للعاقد

یہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تحمید میں مصروف ہیں

الذین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمد ربهم <sup>۱۵</sup> مو من  
یہ ایسی چیز ہے جس کے لیے قرآن میں مجد و عظمت کی صفات کا استعمال ہوا ہے  
وهوالغفور الودود وذوی العرش المجید <sup>۱۶</sup>

اس کا وزن بھی ہے۔ اور وزن بھی ایسا ہے جو سب پر بھاری ہو۔ اثقل الاوزان  
جیسا کہ ایک وزو میں ہے

سبعان دفۃ عرشہ۔

اس قبہ کے قوائم یا پائے بھی ہیں۔ جیسا کہ ایک حدیث میں ہے

لا تخدوا بین الانبیاء۔ (الحدیث)

انبیاء میں باہمی مفاصلہ 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 شے قرار دیا جائے یہ بات بہر حال مسلم ہے کہ اس کی  
حقیقت اللہ تعالیٰ کی جلالت قدر کے مقابلہ میں نہایت قلیل الجہم شے کی ہے۔

وما قدروا اللہ حق قدرہ۔ والارض جمیعاً قبضتہ

یوم القیمۃ والسموات مطویات بيمينہ سبحانہ

وتعالی عما یشرکون (پہلے)

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 لے  
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۔

یقین اللہ تبارک و تعالیٰ یوم القیمۃ و بطوی السماء

بیمینہ شعریقول انالملك۔ این ملک الارض

اللہ تعالیٰ قیامت کے روز زمین کو اپنی مٹھی میں پکڑ لے گا۔ آسمانوں کو دائیں

میں میٹھ لے گا۔ اور کہے گا میں ہوں حقیقی بادشاہ۔ کہاں میں زمین میں

بادشاہت کے دعویٰ دار۔

ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلالت کے مقابلہ

میں عرش کہیں چھوٹے ہی جتنی 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 تعالیٰ 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 تعالیٰ کا تعلق اس سے کچھ اس نوعیت کا ہے کہ اسے اتصال و تقابل کی نسبتوں سے نہیں سمجھا جاسکتا۔ وہ اس تعلق کے باوجود الگ تھلگ اور مبائن ہے۔

۳۔ تیسری اہم تنقیح یہ ہے کہ عرش چونکہ آسمانوں سے آگے اور وراہ 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 ذک نہیں ہے بلکہ ایک اور شئی ہے۔ جو قبہ کی طرح محذب ہے اور آسمانوں کو گھیرے ہوئے ہے۔

دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ 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 بغاوت درجہ قلیل الجسم شے کی ہے۔

تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ جمیع کائنات سے الگ اور مبائن 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۔

۱۔ اس پوری بحث کے لیے دیکھیے علامہ کا رسالہ عرش الرحمن وما ورد فیہ من الآیات والاحادیث۔ مطبوعہ المنار مصر۔ الرسالة التدمریہ، طبعة اولیٰ، مطبوعہ حسینہ مصر۔

قرن ۲۲: ۲۸-۱۵۱، ۱۵۰-۱۵۱، ۱۵۲۔ موافقہ المنقول، ص ۱۲۸

ان تنقیحات کی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے علامہ نصوص کے  
لفظی و ظاہری اطلاقات کے پہلو بہ پہلو جس درجہ تمیز یہ کی رعایتوں کو ملحوظ  
رکھ سکتے تھے یا جس درجہ جسمائیت 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 تمیز یہ کی اس نوعیت سے متاثر نہیں ہوتا۔ کیونکہ  
اس طرح ہم حقیقتاً اللہ تعالیٰ 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 ہدیت 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 (Galileo)

نیوٹن (Newton) اور کوپرنیکس (Copernicus) کی تحقیقات

کے بعد کائنات کا تصور بنیادی طور پر بدل گیا ہے۔ اب نیلے نیلے آسمان اپنی

تخیر زائمول کے ساتھ باقی نہیں رہے۔ اور وہ قبہ زرنگار جسے یونانی حکما ریشہ

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 ضیاء گستیوں کے ساتھ ساتھ گردش و حرکت میں مصروف ہیں۔

کائنات کا یہ حرکی (Dynamic) تصور اگر صحیح ہے تو بہتات کا تصور بھی بدل جاتا ہے۔ اور کوئی شے بھی علی الاطلاق عالی و بلند نہیں رہتی بلکہ علو و سفلی کی نسبتیں سرسراہٹ افی 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 استوار کو کوئی ازلی و ابدی صفت نہ قرار دیا جائے۔ بلکہ ایک شان و حالت کا قرار دیا جائے۔ جیسا کہ عزرائلی نے کہا ہے اور سمجھنا یہ چاہیے کہ عرش سے مراد کوئی مقام یا جگہ نہیں بلکہ یہ ایک طرح سے مرکز تدبیر ہے۔ اور اس سے مقصود کسی نہ کسی تکوینی امر کی تدبیر و اہتمام ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ استوار 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 استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه

حقیقاً۔ (اعراف ۱۰)

پھر عرش پر استوار پذیر ہوا۔ وہی رات کو دن کا لباس پہناتا ہے کہ وہ اس کے پیچھے دوڑتا چلا آتا ہے۔

ان ربكم الذی خلق السموات والارض فی ستة

ایمان تھا استوی علی العرش یلیا بالامر۔ (یعنی)  
 تمہارا پروردگار تو خدا ہی ہے جس نے آسمان اور زمین چھ دن میں بنائے پھر  
 عرش پر قرار پذیر ہوا۔ تمام امور کی تدبیر والفرام اسی کے ذمہ ہے۔  
 ثنا استوی علی العرش و حفرا الشمس والقمر کل  
 ہجری لاجل مسعی (یعنی)

پھر عرش پر مستوی ہوا۔ اور سورج اور چاند کو کام پر لگایا۔ ان میں ہر ایک مدت  
 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 مہمان کی رمز  
 قرار دیا گیا ہے۔

بات یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے غیر مشروط اختیارات اور غیر محدود  
 قدرتوں کو انسان نے اول اول سمجھنا چاہا تو اس کو پادشاہ سے زیادہ موزوں اور  
 کوئی پیمانہ ان مطالب کے اظہار کے لیے نہ مل سکا۔ اور پھر جب اللہ تعالیٰ  
 کے لیے پادشاہت 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 پادشاہ چونکہ عموماً احکام و فرامین  
 اس وقت صادر کرتے تھے جب وہ تخت 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

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 اوصوری سی تنزیہ 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۔

# 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 و مستقل بالذات گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ ایک نے اثبات پر زور دیا اور دوسرے نے نفی پر۔ اھولاً یہ مسئلہ بھی اگرچہ شئون و احوال ہی سے متعلق ہے مگر اس کا حکم چونکہ ان سے بوجہ مختلف ہے اس بنا پر ہم اسے علیحدہ باب کے تحت درج کرتے ہیں۔

علامہ کی رائے یہ ہے کہ رویت باری کے مسئلہ پر تمام اہل سنت 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۔

اشاعرہ نے اس باب میں دو مختلف موقف اختیار کیے، قدام نے تو تصریح کی کہ آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کی دید سے قلب و ذہن کی

۱۔ موافقیہ صحیح المنقول لصریح المعقول علامہ ابن تیمیہ مطبوعۃ السنۃ المحمدیہ مدینہ ۱۹۵۱ء ص ۱۲۸۔



بے تابیوں کی تسکین کا سامان ہم پہنچائیں گے۔ اور وہ محبوب حقیقی اس دن مشتاقانِ دیدار کو اپنے جلووں سے لطف اندوز ہونے کے مواقع فراہم کرے گا۔  
لیکن متحزین میں بعض اونچے درجے کے ائمہ نے معتزلہ کی ہمنوائی اختیار کی اور اس نزاع کو محض لفظی قرار دیا۔

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 شے مرنی 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 منترہ 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 السنّت 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 السنّت کی دلیل یہ نص صریح ہے:

وجودہ یومئذ ناضوۃ الی ربہا ناظرہ۔ (تھیام)

اس روز بہت سے پھرے 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۔

انکو ساتروں دیکھو جیانا۔<sup>(۱)</sup>

تم اپنے پروردگار کو کھلے بندوں دیکھو گے۔

معتزلہ کی دلیل یہ آیت ہے

لَا تَدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ <sup>الانعام</sup> ۱۳

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 موسیٰ کے بارہ میں ہے۔

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ ادْبُرْ اِرْفَاقَكَ

قَالَ لَنْ تَرَانِي وَكُنْ مِنَ الْغَابِرِينَ فَاَنْصُرْ مَكَانَهُ

فَسَوَّيْتَنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِجَبَلٍ جَعَلَهُ دَكًا - وَخَرَّ مُوسَىٰ سُجَّدًا

فَلَمَّا اَتَىٰ قَالَ سُبْحٰنَكَ تَبَتُّ اِلَيْكَ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (۱)

اور جب موسیٰ وقت مقرر پر کوہ طور پر پہنچے اور ان کے پروردگار نے

ان سے کلام کیا تو کہنے لگے۔ اسے پروردگار مجھے دکھانا کہ میں تیرا جلوہ

دیکھوں۔ پروردگار نے فرمایا۔ تم مجھے سرگزنہ 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 بانی 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 ۱۳۲

جو ایمان لانے والے ہیں میں ان سب میں اولیوں -  
 مثبتین کا کہنا ہے کہ جب موسیٰ ایسا جلیل القدر پیغمبر جو خرد اور دانش  
 کے تقاضوں سے بھی آگاہ ہے اور موزدین سے بھی باخبر ہے رویت و  
 دیدار الہی کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ اس  
 میں کوئی عقلی و شرعی استحالہ نہیں ہو سکتا۔

تکلفی کرنے والوں کا جواب یہ ہے کہ اصل شے مطالبہ نہیں۔ اس کا  
 جواب ہے مطالبہ کی توجیہ تو یہ یوں بھی ممکن ہے کہ جب حضرت موسیٰ کی  
 قوم نے اس پر اصرار کیا کہ ہم اللہ تعالیٰ کو بالکل آمنے سامنے دیکھنا چاہتے  
 ہیں تو یہ جانتے ہوئے بھی کہ یہ غلط بات ہے ان کی اس عند کی وجہ سے  
 مجبور ہو گئے۔

اس توجیہ کی تائید ان دوسری آیات سے بھی ہوتی ہے کہ جن میں  
 مطالبہ کی اس نوعیت کو "ظلم" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

يشك اهل الكتاب ان تنزل عليهم آية من اسماء  
 فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا انا الله جهرة  
 فاخذتم المصاعق بقره (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 دکھا دو۔ سو ان کے اس 'ظلم'  
 کی وجہ سے ان کو بجلی نے آ کر پکڑا۔

معتزلہ کے ان دلائل نقلی کا علامہ نے جو جواب دیا ہے وہ وہی ہے جس  
 کو اشاعرہ اور اہل سنت نے عموماً پیش کیا ہے یعنی جس آیت میں اوراک کی

نقل 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 نواز نہیں جاسکتا کیونکہ اس کا محل آخرت سے 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 مند یوں کا استحقاق پیدا کیا ہے۔ اور کس کی بے تابی شوق نے اللہ تعالیٰ کی خوشے جلوہ فرمائی کو اکسایا ہے۔

اسی طرح معتزلہ نے وجوہ یومئذ ناظرہ الیٰ ربہا ناظرہ۔ کا جواب دیا ہے۔ مثلاً شریف مرتضیٰ کا کہنا ہے کہ اس سے مراد فکر و تامل ہے، رویت نہیں۔ یعنی آخرت میں کچھ خوش نصیب ایسے بھی ہوں گے کہ جنہیں سیر الی اللہ کے مواقع میسر ہوں گے جو اللہ تعالیٰ 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 خبر نہیں بلکہ اسم ہے جس کے معنی نعمت کے ہیں۔ غرض یہ ہے کہ کچھ لوگ آخرت میں اللہ تعالیٰ کے انعامات کو محسوس شکل میں دیکھیں گے۔ اور اس کی گونا گوں رحمتوں سے بہرہ مند کیے جائیں گے۔ اس آیت میں ان کی اسی شاد کامی یا کامرانی کا تذکرہ ہے۔ رویت کے امکانات پر بحث مقصود نہیں۔

اصل وعدہ لقاہ کا ہے جو رویت سے زیادہ اہم ہے  
ہمارے نزدیک جہاں تک معتزلہ اور حکماء کا تعلق ہے اس مسئلہ میں

۱۔ امالی (مشریف مرتضیٰ)، ج ۱، ص ۲۸ بحوالہ القرآن والفسفہ، مصنفہ ڈاکٹر محمد یوسف مری  
مطبوعہ دار المعارف مصر، ص ۹۲

اصل کھٹک عقلیات کی ہے ورنہ منقولی اعتبار سے اہل السنۃ کا موقف زیادہ استوار ہے۔ کیونکہ سوال صرف رویت و نظر کا نہیں۔ تقارر الہی کا ہے۔ قرآن حکیم نے مسترد مقامات پر لقاء الہی کو مقصود و نصب العین ٹھہرایا ہے، ایمان کی شرط قرار دیا ہے اور وعدہ و خوش خبری کی حیثیت سے پیش کیا ہے:

عز منزل ما کبر یا راست

مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا

يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا كَهْت ۱۰

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۔

لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ۱۱

تاکہ تمہیں اپنے پروردگار سے ملنے کا یقین حاصل ہو۔

وَأَنْ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَفُورُونَ ۱۲

اور بہت سے لوگ اپنے پروردگار سے ملنے کے قائل ہی نہیں۔

اور ظاہر ہے کہ رویت و نظر تو تقارر کا محض ایک حصہ یا گوشہ ہے۔ تقارر

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 روئے

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 حکما ریاضتکلمین نے بالعموم پیش کیا ہے وہ ہی تقاضا

تشریح ہے۔ ان کے نقطہ 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 شے مرئی جسم

نہ ہو۔ اور محاذات و جہت کے شوائب سے دوچار نہ ہو۔ لیکن یہ خشک

منطق اتنے اہم مسئلہ میں فیصلہ کن ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس سلسلہ میں چند حقائق ہمیشہ مد نظر 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 دوامی میں تحریک پیدا کر دینے والی شے بھی ہے۔ اور اگر ہم شوق و بے تابی کی کسی منزل میں بھی آسکتے ہیں تو اس سے لطف اندوز نہیں ہو سکتے اور اس کو پاس کرنا ہرگز 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 تمیز یہ 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 رانی اور مرنی کے درمیان جن شرائط کا ہونا تسلیم کیا جاتا ہے وہ امر جسمانیّت 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 جسمانیّت تک محدود ہے۔

۳۔ لوازم جسمانیّت 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 شے 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 حکم ہے لہذا اسی نسبت سے اس کو نظر بصر کا ہدف بھی بننا چاہیے۔

وكلما كان الوجود اقل كانت الروية - اجوز

"وجود" جس درجہ کمال ہوگا رویت اسی نسبت سے زیادہ ممکن اور جازم تصور ہوگی

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۱۵۱

# فصل ششم

## مسئلہ خلق قرآن

معتزلہ کی ایک افسوسناک غلطی

یوں تو مسئلہ صفات کی موثر گائیوں نے اہل علم میں اختلاف و نزاع کی متعدد صورتیں پیدا کی ہیں۔ اور وحدتِ اسلامی کی رداعزہ رنگارنگ پارہ پارہ کر دینے میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا۔ لیکن جس مسئلہ نے چار پارچ سو سال تک محدثین اور معتزلہ میں جنگ و پیکار کی آگ کو مسلسل بھڑکائے رکھا وہ یہ تیغِ تفتی ہے کہ قرآن حکیم مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ سوال کی یہ نوعیت اگرچہ اپنے مزاج کے اعتباراً 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 مالہ و ما علیہ پر بحث و تمحیص کا ڈول ڈالا جائے اور کھل کر داد و تحقیر 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 لے ہونا تھا اور فکر و تعمق کی نگہتوں کو جنم دینا تھا اس کو قید و بند کی صعوبتوں اور گڑبڑوں کی حدود سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔

ظاہر ہے یہ طرز عمل قدرۃً کسی طرح بھی اعتراض کے حق میں مفید، شایان

اور بہتر اثرات کا حامل قرار نہیں دیا جاسکتا تھا۔ چنانچہ مامون، معتصم اور واثق کی تائید اور سختیوں سے اس موقوف کی تائید تو کیا ہوتی الٹا یہ اثر پڑا کہ اہل سنت 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 کلام 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 ہمیں سے اخذ کیا ہے۔

مذہب و فلسفہ کا ایک عامۃ الورد و اور مشترکہ سوال یہ تھا کہ یہ کائنات کیونکر معرض وجود میں آئی یا مادہ کی یہ بوقلمونیاں اور جلوہ طرازیوں کس کے دستِ ہنرمند کا شاہکار ہیں؟ اس سوال کو تین مختلف زاویہ ہائے نگاہ سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔ آئی انیون (Ionian) حکما نے حد و مادہ سے باہر کسی تعالیٰ حقیقت کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کے نزدیک مادہ کی حرکت، ارتقا اور زوال و تغیر کے سارے کوششے اس کی اندرونی اور نہانی مضمرات ہی کا نتیجہ ہیں۔ یعنی مادہ بہاں صورت کے مختلف سا بچوں میں ڈھلا ہے، وہاں ان رنگارنگ سا بچوں میں ڈھلنے والی قوت و صلاحیت ہے۔



خود اس کے اندر موجود ہے۔ کوئی خارجی اثر، بیرونی عامل یا مابعد الطبعی حقیقت یا حکمت اس کارخانے کو چلانے والی نہیں۔ ان کے نقطہ نظر کے لحاظ سے یہ عالم "خود کار" مشین کی طرح ہے کہ جو خود بخود اپنی منزل ارتقاء کی جانب رواں دواں ہے۔

ہیراکلائیس (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 کار فرمائیاں نہیں بلکہ اس کی تہ 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 معرض ظہور میں لاتی رہتی ہے۔ چنانچہ پیدائش، ارتقاء اور زوال و موت کا یہ لازوال چکر اسی حکمت و دانش کا رہن منت ہے۔ جو کہ تمام مادہ 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 گوٹے (Goethe) نے جب اپنی مشہور کتاب فائسٹ (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 ہیراکلائیس کی اس تشریح کو ہم بلا تکلف غیر مادی 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 کو وہ زندگی کی اصل اور اساس قرار دیتے ہیں اس لیے انہوں نے

تکوین عالم کے سلسلہ میں بھی قانون یا توراہ ہی کو بنیاد ٹھہرایا۔ اور ایک درجہ (Jehovah) میں جو تیسری صدی مسیحی کے لگ بھگ مرتب ہوئی صاف طور پر درج ہے کہ ابتداء میں توراہ (قانونی حقیقت) تھی۔

یہودیوں کے نقطہ 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 شے اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ جلوہ گرہ 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۔ ادھر اللہ تعالیٰ نے وہ حکم صادر فرمایا، اور ادھر وہ شے اپنے تمام لوازم کے ساتھ آمو جو ہوئی۔ یہی وجہ ہے حکیم یو و فلو (Philo) نے اسے توراہ 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۔

اس پس منظر کی روشنی میں دیکھیے تو انجیل چہارم کے مرتب یوحنا نے جب یہ کہا "ابتداء 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 پوچھا تھا۔ حتیٰ کہ خود عہد نامہ 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۔

۱۔ ان تفصیلات کے لیے دیکھیے اناسٹیکلو پیڈیا آف ریجنین اینڈ ایٹھکس بحث "لوگوس" نیز فورٹھ گاسپل، آر۔ ایچ۔ سٹریٹمن ٹھریڈ ایڈیشن، ص ۹۰۔  
۲۔ دیکھیے پیدائش ۱: ۱۔

اس تجزیہ سے دو نکات کی ابھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے۔  
 ۱۔ یہ کہ کلمہ یا کلام کا مسئلہ دراصل آفرینش کائنات سے متعلق ہے۔  
 پیرا 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 طرف 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 جاسکے۔ خصوصاً حکیم عبرانیوں فلوریہ 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 پارنا  
 جائے اور بتایا جائے کہ اس میں اور اس عالم آب و گل میں جو فاصلہ پایا  
 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 دکھار رکھے ہیں اور جو اس عالم کے ذرہ  
 ذرہ میں جاری و ساری ہے۔

۲۔ یہ کہ "ازلیت 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 پینچ لگا کر ایک حکم  
 (Dogma) کی شکل میں ڈھال دیا ہے۔

ہمارے ہاں اسی بحث کے کچھ لوازم بعینہ بجائے تخلیق و آفرینش

کے مسئلہ صفات کے تحت آگئے ہیں جن سے چار پانچ صدیاں اختلاف و نزاع کی آندھیاں چلائیں اور تکفیر و تعسیق کا میدان گرم رہا۔ اصل بحث کی تفصیلات سے تعرض کرنے سے پہلے معتزلہ اور سلف کے بارہ میں ہماری یہ رائے بہر حال مدنظر رہنا چاہیے کہ ہم دونوں کی خدمات کے یکساں مداح ہیں، اور دونوں کے مسلک کو نقد و احتساب 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 نقطہ نظر سے غیر مسلموں کے اعتراضات کے جواب ہی دیے جائیں بلکہ اسلامی علم الکلام کو اس طرح بنا سنوار کر اختیار 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 و تالیف سے ان کو ایک نئے اور متوازی فلسفہ کی شکل میں پیش کیا ہے اس کی داوہ وینا ظلم ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کو بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ اسلام کی فکری و عقلی روح کو پالینے میں ان سے غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں، اور معقول و منقول میں تطبیق کی صورت میں انھوں نے ٹھوکر میں بھی کھائی ہیں اس اعتراف کے پہلو بہ پہلو اس حقیقت کو تسلیم کر لینا بھی عین قرین عدل و انصاف ہو گا کہ سلف صالحین، محدثین کرام اور شاعرہ نے جہاں اسلام کے اصلی خدو خال کو محفوظ رکھا ہے، اس کے جمال ظاہری کو نکھارا اور چمکایا اور اسلام کی روح و معنی کو دائرۃ الضباط میں رکھنے کی نہایت ہی مخلصانہ جدوجہد کی ہے، وہاں عقلیات کے دائرہ میں، خصم کے دعویٰ کو سمجھنے میں ان سے سہو بھی ہوا ہے۔ اور حمیت و غیرت دینی سے مغلوب ہو کر بسا اوقات انھوں نے ایسا موقف بھی اختیار کیا ہے جسے کسی طرح

بھی توازن و اعتدال سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

”مسئلہ خلق قرآن“ ہمارے نزدیک اس دعوے کی روغن و لیل ہے۔ اس کی تعبیر و فہم میں دونوں گروہوں نے اجتہاد و لغزش کا ثبوت بہم پہنچایا ہے۔ معتزلہ کی مناظرانہ مجبوری جس نے ان کو خلق قرآن کی ایج پر الجھارا صرف یحیٰ 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 سینہ 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 مسند 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 الہی ہونا محض برسبیل تجویز ہے۔

ہم مانتے ہیں کہ وہ جب قرآن کو مجازاً کلام الہی قرار دیتے ہیں تو بھی اس سے ان کا یہ منشا ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ خدا کو اسنہ اس کو من جانب اللہ نہیں سمجھتے یا اس کی حجیت و استناد کے مرتبہ کو مہر موگھٹانا چاہتے ہیں بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ 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 تکلم بھی اس کے ساتھ وابستہ نہیں سمجھی جاسکتی، لہذا اس کے بولنے یا کلام کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہدایت و ارشاد کے اس نقشہ کو جو مرتبہ علم میں ہے سینہ جبریل یا قلب پیغمبر میں بصورت تخلیق الجھار دیتا ہے۔

لیکن اس واضح اور نثر سے ہونے فلسفیانہ مفہوم کو ادا کرنے کے لیے جو غلط ہو سکتا ہے لیکن بہر حال ان کے موقف صفات کے عین مطابق ہے، عام معترض نے جو پر ایہ 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 الہی ہی نہیں مانتے۔

اسی طرح سلف جب یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے، اور کلام غیر مخلوق ہے، لہذا 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 اذلی 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 ایسا ہرگز توڑتا 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 رفتین میں موجود، سینوں میں محفوظ اور زبانوں پر جاری ہے بعینہ وہی ہے جس کو چہرہ امین نے کہ آئے اور جس سے کہ ہدایت و ارشاد کے اولین سوستے پھوٹے اور گلشن ہستی نے تر و تازگی حاصل کی۔ اس شبہ کے ازالہ کی ضرورت اس بنا پر پیدا ہوئی کہ معترض 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 حجر، زبان اور فضا کے اہتر اذات 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 فرودگذاشت نہیں کیا۔ چنانچہ اس مسئلہ سے متعلق جملہ تنقیحات کو اٹھوں نے محمد بن ابیہیم کی کتاب "جمل الکلام" کے حوالے سے نقل فرمایا ہے۔ ابن ابیہیم کا کتاب ہے کہ ان کی اس کتاب

میں فصول و ابواب جن نکات پر خصوصیت سے دلالت گناں ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

- ۱۔ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ یہ دعوائے جہم بن صفوان کے اس دعوائے کے جواب میں ہے کہ قرآن کا کلام الہی ہونا بر سبیل تجویز ہے۔
- ۲۔ قرآن قدیم یا اذلی 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 معلقوں میں جس اسلوب و نمج سے پیش کیا جاتا ہے اس میں نمایاں طور پر التباس (Confusion) کی جھلک ہے۔ مثلاً محمد بن الہیثم کی انھیں تنقیحات کو لیجئے۔

جہاں تک تنقیح کا تعلق ہے، انھوں نے قرآن کو قدیم یا اذلی 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 تکلم نے لفظ و صوت کا قالب اختیار کر لیا ہے۔

لیکن جب معتزلہ اور جہمیہ کی ترویج کے سلسلہ میں تنقیح کے میں یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ وہ صفت تکلم کے بارہ میں کچھ کہہ رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دو مستقل بالذات

معانی ہیں، اور یہ کھلا ہوا التباس ہے۔ التباس صرف انہیں 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 تعالیٰ کے

لیے باقاعدہ حجرہ، 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 تحسیم 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 تعالیٰ کو

صفت تکلم سے عاری سمجھنا پڑے گا لہذا 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 تعالیٰ 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 تعالیٰ 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 خلق

قرآن بطریق عادت ہو، بطور حرق عادت کے نہ ہو۔



## فیصلہ کن نکات

دونوں گروہوں کے خطرات بلاشبہ اہم معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خطرات محض انداز بیان اولہ اور بحث و تہیص کے غلط اسلوب و سبب 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 حقیقہً منافات یا تضاد ہے۔

ان دو نکتوں کے حل پر پوری بحث کا دارومدار ہے۔

پہلے نکتہ اول کو سمجھئے۔ قرآن حکیم دو مختلف مرحلوں سے تعبیر ہے۔ ایک مرحلہ علم کا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ 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 اول روز سے ہمارے لیے وجودنازش و ہدایت ہے۔ اللہ کے مرتبہ علمی میں ازل سے موجود تھا۔ اس حقیقت کے مان لینے میں کسی کو تامل نہیں سوا اس کے کہ کچھ لوگوں نے اس میں ازراہ موشگافی یہ نکتہ پیدا کیا ہے۔ یہ قرآن جو دائرہ علم سے متعلق تھا معانی کے قبیل سے تھا۔ اس میں الفاظ و حروف اور پیرایہ بیان یا ترتیب و ساخت کو کچھ دخل نہ تھا۔ اور کچھ لوگوں نے اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ دعویٰ 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 طرازیوں مہمل ہیں۔ زبان و معنی میں جو چوٹی و امن کا ساتھ ہے، کوئی بھی متوازن اور باخبر شخص اس سے

انکار کی جرات نہیں کر سکتا۔ 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 سکر و پیراہن ہی کا کام نہیں دیتے بلکہ ان کی ایک حیثیت تخلیق و آفرینش کی بھی ہے۔ معنی و مفہوم الفاظ سے عیونہ 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 قبیل و قبا کی عنجانش مشکل ہی سے نکالی جاسکتی ہے۔

دوسرا مرحلہ اظہار و انتقال کا ہے۔ یعنی یہ علم اپنے مقام و چیز سے آگے بڑھ کر سینہ بھریل 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 لاموت میں جلوہ طراز تھا اب قلب پیغمبر کو بالواسطہ یا بلاواسطہ اپنا آشیانہ بناتا ہے۔ اس پر معتزلہ اور فرق اہل السنن دونوں کا قریب

قریب اتفاق ہے۔ آخری اور فیصلہ کن سوال یہ ہے کہ انتقال کیا کلام و تخلیق کے دو متضاد خالوں 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 کیجئے۔ اس کے یہی معنی ہیں تاکہ ایک شخص فضا میں ایسے اہمتر اذات کی تخلیق کرتا ہے جو اپنے دوش پر الفاظ و معنی کی گراںباریاں اٹھائے ہوئے ہیں، اور سامع ان اہمتر اذات کو وصول کر لیتا ہے۔ اس کے لیے حجرہ 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 گلاس ہے، نہ منہ ہے، نہ ہونٹ ہیں اور نہ ان کی جنبش صرف اہمتر اذات ہیں جنہیں گراموفون کے ریکارڈوں میں محفوظ کر دیا گیا ہے۔ یا ریڈیو کے ریسپور میں سمو دیا گیا ہے۔

کلام کا یہ سائنٹفک تجزیہ اگر صحیح ہے تو اس میں کیا عقلی استحالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ رشد و ہدایت کے اس گنج گرانما یہ کو جو صرف مرتبہ علمی میں تھا ان اہمتر اذات کے ذریعہ سینہ جبریلی 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 اہمتر اذات کی فضا میں تخلیق کرتے ہیں جن کو قوت 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 نقطہ 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 عقدہ و شوارتز کو

کیونکہ سلجھا یا ہے اور کن معارف و وقائق کی طرف اشارے کیے ہیں تو ان کی تفسیریں آئی ہے۔

سب سے پہلے ہمیں معترضہ کے اس طرز عمل کی مذمت کرنا ہے کہ ایک ایسے کلامی اور تشہیری مسئلہ کو انھوں نے بنوک شمشیر منوانا چاہا جس کو صرف قلم و لسان کی نوک چھونک تک محدود رہنا چاہیے تھا اور اس سلسلہ میں امام اہل السنۃ احمد بن حنبل ایسی عظیم اور مایہ ناز شخصیت تک سے نہ صرف درگزر نہیں کیا گیا بلکہ ان کے جذبہ عشق کا بری طرح امتحان لیا گیا اور ازیت و تشہیر کا کوئی دقیقہ اٹھانا 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 فقہ کا تھا متکلم اور فلسفی کا نہیں۔ ہر حال ایک یہ انداز تشدد ہے جو مخالفوں فکری مسائل میں روا رکھا گیا۔ نا انصافی ہوگی اگر اس کے مقابلہ میں عفو و درگزر 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 اسمعیل الخلال 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 المؤمنین کے ہاں پہنچے تو انھوں نے ان سے متعلق قتل کروینے 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 روک دیا کہ

قد علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النفاق

من الناس قلم یضلیہم

اے حضرت! کو بہت سے لوگوں کے "نفاق" کا علم تھا مگر اس کے

باوجود انھوں نے ان کو قتل نہیں کیا۔

۱۔ مرقۃ صریح المنقول للصحیح المنقول، علامہ ابن تیمیہ مطبوع السنۃ الحریہ مدینہ، ج ۲ ص ۱۵۰

ہمارے نزدیک خلق قرآن کے مسئلہ میں اہل السنۃ کا عموماً اور  
 حنا بلہ کا خصوصیت کے ساتھ جو رویہ سخت تر ہوتا گیا اور نوبت تکفیر و تلحین  
 تک پہنچ گئی اس کی تمام تر ذمہ داری ان لوگوں پر عائد ہوتی ہے جنہوں نے اس  
 مسئلہ کی تائید میں اول اول اقتدار و قوت کا سہارا لیا۔ تاریخ کے اوراق گواہ  
 ہیں کہ جب کسی فرق نے بحث و تھیں کے جادہ اعتدال سے ہٹ کر حیر و  
 تشدد کی آڑ لی، اور کسی مسئلہ کو تیغ و سنان اور دار و رس کی مدد سے حل کرنا  
 چاہا تو وہی طور پر وہ ضرور کامیاب رہا، اخلاقی لحاظ سے اس نے اپنی شکست  
 پر ہر ثبت کر دی۔ اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے عوام میں معتوب ہو کر رہ گیا۔ معتزلیہ  
 کی بد نصیبی کا راز و حاصل اسی غلطی میں پنہاں ہے۔ طاقت کے زعم اور اثر و  
 رسوخ کے پندار نے دینی و علمی حلقوں میں انہیں 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 کلمہ 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۔

ہر حال 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 رکھتے ہیں کہ اس کا آغاز جعد بن وہب سے ہوا جو مروان کا اتالیق

۱۔ رسالہ 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 پالیتے کہ وہ ان کی تبلیغ و اشاعت  
 کو زندگی کا مشن سمجھے۔ 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 خشوک  
 معروض ظہور میں آتے ہیں، اور پھر جب ان کی تسکین کے لیے طلب و جستجو کے داعی میں شدت رونما ہوتی ہے  
 تو اس کے جواب میں فلسفہ اور علم الکلام ایک متعین مددگار فکر کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

تھا اور ملحدانہ عقائد رکھتا تھا۔ ابن ندیم کا کہنا ہے کہ مروان ہی کی وجہ سے اس کے زنا و قہ سے تعلقات استوار ہوئے۔ اس کے بعد اس کو جہم بن صفوان مصرع طرح کی طرح اٹھالیا۔ اور معتزلہ نے تو گویا اس پر پوری غزلی ہی کہہ دی ہم کے متعلق مورخین نے دو باتوں کی تصریح کی ہے۔ ایک یہ کہ یہ نفی صند کا قائل تھا۔ دوسرے یہ سلطان جبار کے خلاف خروج و بغاوت کو جبار سمجھتا تھا۔

جہم اور معتزلہ میں خلق قرآن کی تعبیر و تشریح کے معاملہ میں قدر سے فرق ہے۔ جہاں جہم نفی صفات کی بنا پر کلام کو حقیقی معنوں پر محمول نہیں کرتے اور اللہ تعالیٰ کی دوسری صفات کی طرح صفت تکلم کو بھی نفس ذات ہی کا کرشمہ سمجھتے ہیں، وہاں معتزلہ کلام الہی کے اطلاق کو حقیقی قرار دیتے ہیں۔ مگر کلام کے بارہ میں کہتے ہیں کہ تخلیق کی ایک قسم ہے۔ حقیقت کلام کن معنوں سے تعبیر ہے، اس میں علامہ کی تحقیق کی بنا پر پانچ مستقل درجہ 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 تعالیٰ کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے۔ یہ اگر عبرانی میں ہو تو توراہ کہلاتا ہے۔ اور عربی میں ہو تو قرآن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۳۔ بعض متکلمین سالیہ اور اہل الحدیث کا قول ہے کہ کلام دراصل

۱۔ تاریخ الاسلام۔ الجزء الثانی تألیف ڈاکٹر حسن۔ مکتبہ ہفتہ المصریہ، ص ۱۶۲

۲۔ رسائل ابن تیمیہ۔ مطبوعہ المدینہ مصر، ص ۱۳۲۔

ان حروف و اصوات کے مجموعے کے نام ہے جو ازل سے علم الہی میں موجود تھے۔

۴۔ اسی عقیدہ کی ایک تفریح یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ ازل سے علم الہی میں مضرو بہناں تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کا اظہار بندیہ تکلم ایک خاص وقت میں کیا۔ لہذا اس سے پہلے اللہ تعالیٰ 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 السنۃ سے ماثور ہے یہ ہے کہ اس کی ذات گرامی ہمیشہ بشرط مشیت تکلم سے متصف رہی ہے۔ اور اس کا تکلم ایسی صورت 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۔

پہلا مدرسہ فکر جو حکماء اور متصوفہ کی طرف منسوب ہے گونا گوں اجالات 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 بیانیہ بیان کا جامہ پہننے، اپنا کوئی شخص نہیں رکھتا۔ عقل فعال کے دو معنی ہیں۔ ناموس اکبر، حضرت جبریل۔ یا ارسطاطالیسی عقل مجرد ہی کی وہ صورت جو درجہ اور اک 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

کوئی اور صورت۔

دوسرا مسلک کلا یہ اور ابو الحسن اشعری کا ہے۔ اس میں کھلا ہوا  
سفسطہ پنہاں ہے۔ آخر ایک ہی معنی بیک وقت خیر، انشاء و وعد و عید  
نبوت، توحید اور حشر و نشر کے رنگ 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 نمیز 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۔ کلا بیادرا شاعرہ کی اس  
سلسلہ میں ذہنی مجبوری کیا تھی یعنی یہ حضرات کس بنا پر اس میں تناقض کا  
شکار ہوئے، اس پر حافظ ابولنصر 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  
بر 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 تجد و دوحدوت کا مستحق ہے۔ اس  
لیے اس کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس کا توڑ انہوں نے یہ  
کہہ کر پیش کیا کہ یہ ساری چیزیں کلام کب ہیں۔ یہ تو اس کلام کے عکس ہیں جو  
در اصل معنی ہے۔

ان الیمن من الفواد وانما جعل اللسان علی العواد لیلًا<sup>(۱)</sup>

بیان کا اصل تعلق تو دل سے ہے اور زبان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں

کہ یہ اس کی کیفیت پر دلالت کتاں ہے۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، علامہ ابن تیمیہ، مطبوعہ السنۃ الحمدیہ مدینہ، ج ۲، ص ۱۶۶۔



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 جاسکے۔ ظاہر ہے کہ یہ تحفظ قدرے غلو پر مبنی ہے۔

چوتھی اور پانچویں تفریح 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 نتیجے سے ہے کہ قدامت کو نوع کلام کے ساتھ وابستہ قرار دیا جائے یا افراد کلام کے ساتھ۔

علامہ کارجمان یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلام کو افراد کے لحاظ سے نہیں بلکہ بحیثیت نوع قدیم مانا جائے۔

### 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 قلب جبریلی یا پرنسپل 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 براہ راست اللہ تعالیٰ کی صفت تکلم 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

کے خلاف شہادت دیں گے۔

اليوم نختم على اعدائهم وتكلمنا ايديهم و  
 تشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون <sup>بجنا</sup>  
 آج ہم ان کے مونوں پر ہر 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۔ معتز لہ کے موقف کو منطقی طور پر یہ مستلزم ہے  
 کہ اس کلام کو چونکہ اللہ تعالیٰ نے ہاتھ پاؤں میں پیدا کیا ہے، لہذا اس کو  
 اللہ ہی کا کلام قرار دیا جائے۔ حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے۔ مسئلہ کے اسی  
 رخ کو ایک دوسرے نقطہ 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 تعالیٰ 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:  
 وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه  
 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 تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے میں یہ قیامت 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

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 وہ شے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی شے میں حرکت پیدا کی ہے یا ذوق و خوشبو کی صلاحیتیں رکھی ہیں تو ایسی شے کو متحرک یا کیف اور معطر کہیں۔ لیکن اگر محل و موضوع کو جھوڑ 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 انداز فکر سے صفت و موصوف کا سارا کارخانہ ہی چوہا چوہا 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 صیغہ تفضیل، اس وقت تک با معنی نہیں ہوتا جب تک اس حقیقت کو تسلیم نہ کر لیا جائے کہ ان سے متعلقہ مصادر موجود، ثابت اور محقق 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 جاسکتا جب تک کہ ارادہ کی جنبشیں معرض 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 بدف کو قرار دیا جائے گا کہ جس کے ساتھ یہ مصادر براہ راست وابستہ ہوں۔ یعنی جی ایسی شے کو کہیں گے جو حیات سے منصف ہو، اور متحرک اسی شے کو پکاریں گے جس میں حرکت پائی جائے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ بغیر کسی مصدر کے قیام کے کسی شے کو بھی کسی صفت سے منصف قرار دینا غیر منطقی فعل ہوگا۔

ان دو مسلموں قاعدوں کو مدنظر رکھیے اور اس آیت پر غور فرمائیے۔ قرآن حکم

میں ہے:

و کلمہ اللہ موسیٰ تکلیما

نپاد

اور موسیٰ سے تو خدا نے باتیں بھی کیں۔

اگر اس نفس میں اللہ تعالیٰ کا موسیٰ سے ہم کلام ہونا ثابت ہے تو اس کے  
لازمیہ معنی ہونا چاہئیں:

۱۔ کہ مخلوقات چیت یا گفتگہ 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 تعالیٰ نے صرف کلم پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے  
بعد بطور تاکید کے تکلیما کا اضافہ بھی فرمایا ہے۔ اور علماء معانی کا کہنا ہے  
کہ تاکید کے بعد مجاز و استعارہ کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں۔ لہذا یہاں تاکید  
کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

۴۔ تخلیق کلام کے نظریہ سے تفصیل رسالت کا پہلو نکلتا ہے۔  
یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ وجود مطلق سے متصف ہے اور کسی بھی ایجابی صفت  
سے اس کا اعتبار 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 تصور بھی ختم ہو جاتا ہے۔  
ولائیل کے اس تائے بانے میں جو سفسطہ کار فرما 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 نقطہ نظر سے ہے۔ یہ غیر مستاد

صورت ہے۔ جیسے مثلاً قیامت کے روز ہاتھ پاؤں بولیں گے۔ یہاں لہذا 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

إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿۱۰﴾

میں ہوں خدا کے عالم و عالمیان

ظاہر ہے کہ یہاں موضوع و ہدف ا تعارف 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 لہے کے کل پرزوں کے ذریعہ سنتے ہیں۔ مگر کوئی نہیں سمجھتا کہ یہ ہدف و موضوع متکلم یا منجی ہے بلکہ ان کا انتساب بہ حال کسی مقرر، منجی اور گانے والے ہی کی طرف ہوتا ہے۔

# فصل مفتوح

## مسئلہ جبر و قدر

جبر کا اشکال ایک عام آدمی کا اشکال نہیں

انسان اپنے اعمال میں مجبور ہے یا مختار پر انی فلسفیانہ بحث سے، 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 انہیں 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 مادی میں سے صرف انسان ہی کو یہ فخر حاصل ہے کہ اپنی منزلیں یہ خود متعین کرتا ہے اور پھر حصول منزل کے لیے سعی و تہنگ 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 کار فرمایوں کا مریوں منت نہیں مانتا بلکہ اس کے برعکس یہ کہتا ہے

الْأَمْرَانْت -

انسانی اعمال و افعال میں تازہ کاری پائی جاتی ہے۔

اور یہ کہ 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 آزاد جبر

اضطرار کا بھی۔ جبر و اضطرار کا ذکر وہاں ہوتا ہے جہاں سیاق یا مضمون کا تقاضا کچھ اس طرح کا ہے کہ اللہ تعالیٰ 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 جذبہ ذمہ داری کو ابھارنا مقصود ہو۔ ظاہر ہے کہ مذہبی و دینی نقطہ نظر سے انسان میں ان دونوں پہلوؤں کا ہونا ضروری ہے۔

ایک عام آدمی سے جو جبر و اضطرار کے بھگڑوں 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 ہو گا کہ وہ اپنے افعال و اعمال کے سلسلہ میں کسی طرح کی مجبوری محسوس نہیں کرتا۔

جبر و اختیار کے مسئلہ میں دراصل یہ 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 نتیجے کو ہم حسب ذیل تین عنوانوں کے تحت درج کرتے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ کی صفت قدرت و علم کی ہمہ گیری۔

۲۔ کائنات میں تحلیل و تسبیب کی کار فرمائی، اور

۳۔ ذہن انسانی کی غیر روحانی تشریح۔

یہ وہ تین نقطہ نمائے نگاہ ہیں جو جبر و اضطراب کے اشکال کو نمایاں  
اہمیت عطا کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ہر مرتد صیب میں انسان کے  
عجز و بے چارگی اور علم و آگاہی کی واماندگیوں 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 جنبش فکر و عمل سے ہو تو ظاہر ہے۔  
انسانی اختیار کے حدود منطقی طور پر سمٹاؤ اختیار کریں گے۔

### قدرت کا اشکال

زیر بحث مسئلہ کو یومی 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 کرنا ہوں، یا سچی  
عمل کے جو جو قدم اٹھانا 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 اشیا پر 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 مہمات عمل کا حامل ہوں اور



جس نے کوئی کون ارادے، نت نئی انگلیں اور حسین و جمیل خواب،  
 لیکچرٹ و کزوار 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 الہی  
 میں پہلے سے مرتب اور متعین ہے۔ جس میں ہر موثیہ و تبدل نہیں  
 ہو سکتا۔

### تعلیل و تسبیب کی کار فرمایاں

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  
 ذرہ سے لے کر پہاڑ تک اور موج سے لے کر دریا اور سمندر تک  
 کوئی شے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ ہر فعل کا ایک نتیجہ، ہر کوشش کا  
 ایک ثمر، ہر سبب ایک مسبب کا متقاضی اور ہر علت ایک معلول  
 کو مستلزم۔ فطرت کا یہ وہ اٹل اور مانا ہوا اصول ہے جس سے ہر 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 ارتقاء 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،  
 اس 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  
 شرائط سے کلیتہً تکی اور آزاد ہو جو ہر لمحہ اس پر اثر انداز ہوتے رہتے  
 ہیں۔ اس کی خواہشات، مزاج اور پسند کا پیوستے نیا کرتے رہتے

ہیں۔ فطرتیت (naturalism) کے ان حامیوں کا کہنا ہے کہ ارادہ جو بظاہر ایک بسیط اور وفحہً ابھر آنے والی چیز معلوم ہوتا ہے دراصل ایک مرکب حقیقت سے تعبیر ہے۔ یایوں کہنا چاہیے کہ علل و اسباب 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 کار فرمائی کی متعین صورت بخشی ہے، چونکہ ہماری نظروں سے اوجھل ہوتی ہیں اس لیے ہم ان کی اصل حقیقت سے نا آشنا رہتے ہیں۔ اور صرف اس آخری کڑی ہی کو دیکھ کر اپنے بارہ میں مختار ہونے کا ایک رنخ 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 سکہ رواں ہے۔ کیونکہ اسی اور عہد اسی علمی اور سائنٹفک بنیاد پر ہم ذہن انسانی کی تجرزاٹیوں 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 مولانا اور مختلف تجربات کی روشنی میں اس کی کار فرمایوں کی کچھ بنیادیں تلاش کیں اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کی کہ اس کی حرکت و عمل 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 اعمال کو عادات و کردار کے انہیں متعین سناپنوں میں ڈھالے جو پہلے سے متعین ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک بچیل اور کچھوس شخص سے جو دشمنی کی توقع نہیں کی جاسکتی 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 مدرسہ فکر نے زیادہ سائنٹفک تجربہ 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 قیم 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 عمدہ برآہونے سے پہلے یہ ضروری

ہے کہ جہر 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۔

## جہر کے سہ گونہ دلائل سے متعلق تفصیلی محاکمہ

جہاں تک پہلے اسلوب نظر کا تعلق ہے اس میں دو چیزوں سے جہر پر استدلال کیا جاتا ہے۔ ایک اللہ تعالیٰ 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 جہد 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 تعالیٰ کی وسعت علم و قدرت دو متضاد چیزیں ہیں۔ اس لیے یا تو انسانی حرمت و توقیر کی خاطر اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے دائروں کو محدود کر دانا جائے، اور یا پھر اللہ تعالیٰ 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 محدود علم ہی تک محدود رکھیں تو کہا جاسکتا ہے عملاً ہوا بھی یہی ہے کہ لوگوں نے یا تو اس مسئلے کے متبع میں اللہ تعالیٰ کے علم مطلق پر زور دیا ہے اور یا پھر انسانی آزادی پر زور دیا ہے اس کو محدود مانا ہے۔

ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کو محدود و العلم مستی ملتے میں ایک  
 زبردست پچیدگی پنہاں ہے۔ پچیدگی یہ ہے کہ اول تو علم بجائے خود  
 کوئی محدود فتنے نہیں چہ جائیکہ اللہ تعالیٰ 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 تعالیٰ کے علم کو  
 کسی فلسفیانہ مجبوری سے محدود زمان 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 تعالیٰ 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 الہی کی نوعیت بیان یہ ہے مقدرہ نہیں

ہمارے خیال میں اس طرز استدلال میں بنیادی غامی یہ ہے کہ اللہ  
 تعالیٰ کے علم کی وسعت وہمہ گیری کو خواہ مخواہ جبریت (determinism)  
 کے مترادف سمجھ لیا گیا ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ واقعہ صرف یہ ہے کہ  
 اس کا علم بیانہ (descriptive) نوعیت کا ہے مقدرہ (determinative)  
 نوعیت کا نہیں۔ یعنی انسان اپنی زندگی میں اختیار کو جس جس انداز میں برتنے  
 گیا یا آزادی ارادہ کی نعمت سے جس جس طریق سے بہرہ مند ہو گا، اللہ  
 تعالیٰ اس کو پہلے سے جانتا ہے۔ نہ یہ کہ اس کا پیشین علم انسانی تنگ و دو  
 کو محدود اضطرار کے قانون میں منحصر کرنے والا ہے۔ علم الہی کی یہ تو جہیہ  
 ہے کہ اگر کوئی بوجھ بیٹھے کہ زندگی میں اگر کسی نوعیت

کا جبر نہیں ہے، اور پہلے سے اس کی کڑیاں مرتب و متعین نہیں ہیں۔ تو ان سے علم الہی متعرض کیسے ہو سکتا ہے۔ ایسی صورت میں غور و فکر کے سامنے فی الحقیقت ایسی اوگن گھائی ابھراتی ہے جس سے بچ سکتا نظر ہر آسان نہیں معلوم ہوتا۔

بات یہ ہے کہ علم اور بالخصوص کسی شے کا پیشین علم ہمیشہ ایک نوع کا جبر جابطلب 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 کیجئے گا تو معلوم ہو گا کہ علم کی تمام ترقیات اور سائنس کی جملہ طرفہ طرزیاں اسی مسلمہ اصول کی رہین مشیت ہیں کہ یہ کارخانہ قدرت بونی بجز کسی قاعدہ و قانون کے نہیں چل رہا ہے بلکہ یہ علت و معلول کی جبری سلاک میں منسلک ہے۔ اور جبر ہی وہ اساس اور بنیاد ہے جس پر علم و معارف کی تمام فتوحات کا دار و مدار ہے۔ علم کے بارے میں اگر یہ بجز یہ صحیح ہے تو اس کے منطقی طور پر یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حدود و علم کو بھی اس وقت تک تمام انسانی اعمال تک وسعت پذیر نہیں مانا جاسکتا جب تک کہ خود ان اعمال سے متعلق یہ نہ مان لیا جائے کہ ان کے پیچھے بھی علت و معلول کی جبری کڑیاں کار فرما 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 انسان علم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ انسانی علم بلاشبہ مجبور ہے کہ جبر کا اثر لگتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا علم ان سہاروں کا محتاج نہیں۔ وہ 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 الٰہ ہے۔ ذہن مادہ 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 تھیں دو لفظوں میں یہ ہے کہ ذہن انسانی کو مادی قوانین سے مستثنیٰ نہیں ٹھہرایا جاسکتا 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 مادہ سے حاصل کرتا ہے اور اسی طرح تکمیل و ارتقار کی منزلیں طے کرتا اور پروان چڑھتا ہے جس طرح کوئی مادی شے پھلتی پھولتی اور پروان چڑھتی ہے۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ جسم و مادہ کے ساتھ اس کا گہرا رابطہ اور تعلق ہے۔ چنانچہ اسے اگر نقصان و ضرب پہنچے تو ذہن و فکر کی کارگزاری پر بھی برا براں کا اثر پڑتا ہے۔ بالخصوص جب رگھے کا کوئی حصہ یا دماغ کے اجھاروں میں سے کوئی اجھار ضرب اور جھوٹ 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 دائرہ فکر مادہ و جسم کی طرح سمٹا ہوا ہے۔ اس کی تنگ و تاز محدود ہے اور اس پر مادی اور میکانیکی قواعد کا اطلاق ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر انسانی ذہن کے بارے میں اس تنگ نگہی کو مان لیا جائے تو اس صورت میں نہ صرف آداب و آداب کی نفی ہوتی ہے، نہ صرف انسانی عظمت کا انکار لازم آتا ہے

بلکہ علاوہ ازیں انسان کے ان خوارقِ فکری کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکتی  
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 سرسراہر قوانینِ فطرت ہی کی تخلیق کا  
نتیجہ ہے اور جبر و اضطراب کی استواریوں ہی کا رہین منت ہے۔ مگر اس کو بالکل  
مادی قرار دینا مشکل ہے۔ اس لیے کہ انسان ایک تخلیقی انا ہے جو اقدار کو  
جسم دیتا ہے، منازل کی تعیین کرتا ہے، اور سعی اور تگ و دو کے اسلوب  
اور بیخ و بوم واضح کرتا ہے۔ جو اپنے مضمرات فکری میں علوم و فنون کی گونا گوں  
تائشیں رکھتا ہے۔ اور جو نہ صرف خود آزاد ہے بلکہ مادہ کے جبر پر سائنس  
کے تیر چلاتا اور اس کو حسبِ منشا ڈھالتا ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسے تخلیقی انا کو ہم صرف مادہ کی کرشمہ سازی نہیں ٹھہرا  
سکتے کہ جو مادہ کے جبر کو اختیار کے سانچوں میں ڈھالنے والا ہو۔ یہ مادہ  
کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ بلکہ زیادہ صحیح انداز بیان میں یوں کہنا چاہیے کہ یہ  
مادہ 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 منبع جس سے جبر و اضطراب کے حق میں دلائل کھینچیں گے 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 اجتناب سے روکنا چاہیے۔



ہرگز نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ تعلیم، اصلاح اور علاج کے میدان میں اس کے نتائج کی روشنی میں اچھا خاصہ استفادہ کیا جاسکتا ہے مگر یہ اس لائق بہر حال نہیں ہے کہ اس کی کسی رائے سے زندگی کے بنیادی مسائل پر روشنی ڈالی جاسکے۔

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 ردعمل 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 (passive) اور منفعل شے کا نام ہے، اور اس میں ارتجاع، اختراع اور تخلیق کی صلاحیتیں نہیں ہیں۔ ہم ان محرکات اور ان کے ردعمل 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 تصور قائم کیا ہے وہ صحیح نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ کردار و میرت، اور انسانی انا قریب بہت سے عوامل سے متعین ہے 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 انہیں 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 بعینہ 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 تاکہ 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 کیجئے 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 لہزش 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 کروار و سیرت کا جو بظاہر جبر ہے اس میں اختیار کا غالب عنصر شامل نہیں۔ اسی طرح پچائی کے بے شمار لطائف، مدارج اور منازل کی تحدید کس نے کی ہے، اور کروار و سیرت کی بوقلموں منزلوں کو کس نے گنا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ قطعی ممکن ہے کہ پچائی اور صداقت شعاری کا ہر فعل اپنے اندر ایک طرفگی، ایک جدت اور نئی صورت حال لیے ہوئے ہو، اور نوع صدق میں توافق کے باوجود جزئیات محدود و مختلف ہوں۔ انسانی انا کے بارے میں برگساں کا یہ تجزیہ بالکل صحیح ہے کہ یہ دو عناصر سے ترکیب پذیر ہے۔ ایک عنصر رضایا حال کا ہے اور دوسرا عنصر

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 تحقق کے کن جو اہر 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 مدرسہ 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

دائرہ 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۔ اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ پہلا اور اہم سبب تو

قرآن حکیم کی وہ آیات ہو سکتی 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  
اختیار کا اشکال قرآن حکیم کا اپنا اشکال نہیں کیونکہ قرآن حکیم تو شروع ہی میں  
یہ فرمائی 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 و راصل ان آیات کا وہ ہیں منت  
ہے جن میں اللہ تعالیٰ 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 و رہم 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۔

### مشرکین مکہ جبری تھے

اسلام سے پہلے مشرکین عرب بھی جبر کا اقرار کرتے تھے  
سَيَقُولُونَ الَّذِينَ اشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اشْرَكْنَا مِنْ وَلَا  
اِبَادِنَا وَلَا حُرْمَانًا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ <sup>العام</sup>  
جو لوگ شرک کرتے ہیں وہ کہیں گے کہ اگر خدا چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے

۱۔ المذاهب الاسلامیہ، مصنف ابو زہرہ، مطبوعۃ المطبعۃ التوحیدیہ، ص ۱۴۲، ۱۴۱

۲۔ ایضاً۔

اور نہ ہمارے باپ دادا اس کے مرتکب ہوتے اور نہ ہم کسی چیز کو حرام  
ٹھہراتے۔

قال الذين اشرکوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه  
شئى غن ولا آباءنا ولا حرمنا من دونه  
شئى <sup>نخل</sup>

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 الرحمن ما عبدناهم <sup>ذخرف</sup>

اور کہتے ہیں کہ اگر خدا نے رحمن چاہتا تو ہم ان کو نہ پوجتے۔

ابوقیس بن اسلت الانصاری ایک جاہلی شاعر انسان کی خوشی اور الم کو

براہ راست زمانہ کی فسوں کاریوں کا نتیجہ قرار دیتا ہے

اقضى بها الحاجات ، ان الفقى

رهن بنى لو نين خداع (۲)

میں اس کو اپنی ضروریات کے لیے استعمال کرتا ہوں اور نوجوان، منافق 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 هو حما بقدر الله صادف (۱)

اور نہ وہ قضا و قدر کے فیصلوں کا رخ پھرنے والا ہے۔

۱۔ المفصلیات، مطبعة المعارف مصر، ص ۲۰۵، ۲۰۶

۲۔ ایضاً، ص ۱۱۴

المرقش، الاصح، عرب کا جمیل ترین شاعر "حتوم" یا قضا و قدر  
کار فرمایوں کے بارہ میں صاف صاف کہتا ہے

للغنى غافلٌ يغولُه، يا ابنة عجلان من وقع المختوم (۲)  
ہر ہر نوجوان کو ہلاکت و موت کا سامنا کرنا ہے۔ اے بنت عجلان یہ منجھ

ان امور کے ہے جس کا پسے سے فیصلہ ہو چکا ہے۔

حجر کا تیسرا سبب ان تاریخی عوامل کی ستم ظریفی ہے جن کی وجہ سے  
مسلمانوں کا سیاسی نظام و رسم برہم ہو کر رہ گیا، یا جن کی وجہ سے  
اسلامی صفوں میں انتشار پھیلا، تلوار چلی اور جاہلیت کی وئی 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 اخراجی کے عالم میں غیر شعوری  
طور پر قضا و قدر کی کار فرمایوں پر یقین بڑھتا ہے اور کچھ اس طرح کے  
خیالات کو فروغ پانے اور پینے 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 جاسکتی 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 تعالیٰ کو یونہی منظور تھا۔ اسلامی تاریخ  
کو اختلاف و تشتت کے اس دور سے بہر حال گزرنا ہی تھا۔ یہ تو ہوئی  
جبر و اضطرار کے اسباب کی نشاندہی! دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ

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 جبر و سہ 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 دوائی کو ابھارا گیا ہے اس سے ہر بڑھا 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 نسبتاً زیادہ واضح درج ذیل ہیں۔

(۱) وما تشاءون الا ان يشاء الله ان الله كان عليما

حکیمنا الذی

اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

(۲) وما تشاءون الا ان يشاء الله رب العالمین

اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر وہی جو خدائے رب العالمین چاہے۔

(۳) ويعلم ما فی البیوت البیوتی البحر وما تسقط من ورقۃ الا

یعلمها ولا حبة فی ظلمت الارض ولا رطب ولا

یالبس الا فی کتاب مبین <sup>وینبأ</sup>  
 اور اسے جنگلوں اور دریاؤں کی سب چیزوں کا علم ہے اور کوئی  
 پتہ نہیں بھڑکتا مگر وہ اس کو جانتا ہے اور زمین کے اندھیروں میں  
 کوئی دانت اودھری اور سوکھی چیز نہیں مگر کتاب روشن میں لکھی ہوئی ہے

(۴) وكان الله على كل شيء قديراً <sup>احزاب ۲۷</sup>

اور خدا ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

(۵) وان يمسخ الله بصيرك لاهودا ان  
 يمسخك بخير فهو على كل شيء قدير <sup>الانعام ۱۱۷</sup>  
 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 اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع  
 الملك من تشاء وتعرى من تشاء وتذل من تشاء بيدك  
 الخير انك على كل شيء قدير <sup>آل عمران ۲۶</sup>

کہو کہ اے پادشاہی کے مالک! تو جس کو چاہے پادشاہی بخشے اور جس  
 سے چاہے پادشاہی 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 الله يعزل من يشاء <sup>يهد</sup>  
 خدا جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔

(۸) ولو شاء الله ليجعلكم امة واحدة واحدة ولكن يعزل  
 من يشاء ليجدي من يشاء <sup>التول</sup>

اگر خدا چاہتا تو ایک ہی امت بنا دیتا لیکن وہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے  
 اور جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔



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 تعالیٰ 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۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ آیات اللہ تعالیٰ کی مشیت، علم اور قدرت کی وسعتوں کے لحاظ سے تو محکمت کی فرست 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 براہ راست روشنی پڑتی ہے۔ اور دوسرے بحیثیت مجموعی اسلام کا مزاج، فطرت اور تقاضا! پہلے ان آیات پر ایک سمرسری نظر ڈال لیجئے 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 بیخ 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 بد عملی کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔

### اختیار سے متعلقہ آیات

﴿ انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فا

بين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الا الانسان انه

كان ظلوماً جهولاً

احزاب  
۲۷

فرائض و احکام 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 اٹھایا۔ بے شک انسان بڑا ہی ظالم اور نادان تھا۔

(۲) ان السبع والبصر والضوء کل اولئک کان  
ہنہ مشولاً (بنی اسرائیل)

کان، آنکھ اور دل ان سب اعضاء سے باز پرس ہوگی۔

(۳) قل الحق من ربك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر  
انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها

کیف  
۳۹

کہہ دیجیے یہ قرآن تمہارے 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 قاتیں اس کو گھیر رہی ہوں گی۔

(۴) قل یا ایہا الناس قد جاءکم الحق من ربکم فمن  
اھتدی فالتمایہدی لنفسہ۔ ومن ضل فانما  
یضل علیہا، وما انا بولیکل یونس

کہہ دیجیے کہ لوگو تمہارے پروردگار کے ہاں سے تمہارے 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 تمہارا وکیل نہیں ہوں۔

(۵) کل امر بما کسب دھین <sup>الطور</sup>  
۵۲

ہر شخص اپنے اعمال کے عوض دہن ہے۔

(۶) اولما اصابتکم مصیبة فقا صبرتم مثلما قلتم انی هذا

قل هو من عند انفسكم آل عمران

یہ کیا بات ہے کہ جب تم پر احد کے دن مصیبت واقع ہوئی، حالانکہ اس سے دو چند جنگ بدر میں تمہارے ہاتھ سے ان پر پڑ چکی ہے، تو تم چلا آٹھے کہ یہ آفت کہاں سے آپڑی۔ کہہ دیجئے کہ یہ تمہارا اپنا کیا دھریا ہے

ذالک بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام

للعبيد آل عمران

یہ ان کاموں کی سزا ہے جن کو تمہارے ہاتھوں نے انجام دیا ہے۔

(۸) علمت لفسن ما قدمت القطار

قیامت کے روز ہر شخص کو اپنا کیا دھرا معلوم ہو جائے گا۔

(۹) وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديهم

لعفوا 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 مسکلف 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 و فطرت اور تقاضوں کو بھی دیکھنا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا وہ مذہب جو انسانی فکر و تدبیر 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 و ضلع کرتا ہے  
انفرادی و اجتماعی زندگی کے نقشے بناتا ہے، اور عقلی، روحی اور اجتماعی  
تکلیفات کا ایک سلجھا ہوا لائحہ عمل ترتیب دیتا ہے، اس کے بارہ میں  
جبر و اضطرار کے مکتب فکر کو منسوب کیا جاسکتا ہے۔ بالخصوص ایک زندہ،  
فعال اور تمدنی 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 نقطہ نظر سے بے ہنگم سی ہے کہ ایک طرف تو  
انسان کو مجبور، پابجوالا اور لاچار محض سمجھا جائے اور دوسری طرف اس  
پر انفرادی و اجتماعی تکلیفات لا دوی جائیں۔ اگر جبر و اضطرار کے تقاضے  
صحیح ہیں تو منطقی طور پر ان اخلاقی و روحانی تبدیلیوں کے لیے کوئی وجہ  
جو از 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 لائحہ عمل متعین کیا جائے، تو پھر لامحالہ  
انسانی ارادوں کی کار فرمائیوں 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 تہمت کے  
کن گہرائے یک دانہ کو بساط بحث پر بکھیرنے میں کامیابی حاصل کی۔

## 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 منقول میں توازن و توافق کی تمام رعایتیں 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 پھیلا یا ہے جس حد تک اس میں دینی لحاظ سے پھیلنے کی گنجائش مہکالی جاسکتی 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 براہ راست تعلق مسئلہ صفات سے ہے۔ کیونکہ ان کے نقطہ 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 استوار یوں کا زیادہ علمبردار ہے۔ مگر جلد 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۔

## صفات کی رعایت سے جبر و قدر کے

بارہ میں چار مدارس فکر پیدا ہوئے !

برہ حال صفات کی رعایت سے مسئلہ جبر و قدر میں چار مدارس 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 کار فرمایوں کی طرف رجوع ہوتا ہے اور بالآخر اپنی ہی قدرت و استطاعت کے بل پر ان اعمال کی تخلیق کرتا ہے جن کی انجام وہی مقصود ہوتی ہے۔ جس کے معنی دوسرے لفظوں میں یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ 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 چکے ہیں۔

۲۔ جبریہ کا موقف ان کے مقابلہ میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ 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 قدرت سے متہم کیا جاتا ہے تاہم ان دونوں کے بین بین ان کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اور اپنے بندوں کے جملہ اعمال کا نقشہ ازل سے بلاشبہ تیار کر رکھا ہے۔ لیکن وہ صرف انہیں 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

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 تعالیٰ 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 نقطہ نظر سے تکلیف یا اخلاقی و دینی ذمہ داریوں کو اتنا اہم قرار دیا جس سے اللہ تعالیٰ کے قدرت و علم کے دائروں میں سمٹاؤ پیدا ہوتا ہے۔ تاہم اس کے وصف عدل کو گزند نہیں پہنچتا۔

جبر یہ اللہ تعالیٰ 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 تعالیٰ کے علم و قدرت کی وسعتوں کو محدود اور سمٹا ہوا ہونے سے بچالیا۔ مگر اس کے وصفِ عدل کی کوئی معقول توجیہ پیش کرنے سے قاصر رہے۔ اور یہ عقدہ و شوار 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 تعالیٰ 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 تعالیٰ کے وصفِ علم و قدرت اور عدل و توحید کی معقول توجیہ پیش کرنا چاہتے ہیں۔ اور دوسری طرف یہ چاہتے ہیں کہ انسان کی فکری و عملی تک و تا زیر 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۔

۱۔ چنانچہ علامہ نے اشعری کے کسب کے بارہ میں یہ مشہور قول نقل کیا ہے۔

ثلاثة أشياء لا حقيقة لها طرفة النظام، اسوال ابی ہاشم و کسب

ربانی کے مفہوم۔



ان کے نقطہ نظر سے ہر انسان اگرچہ اپنے اعمال کے لیے عند اللہ جوابدہ ہے مگر اس جواب دہی کی بنیاد و 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۔

فإطلاق القول بتكليف ما لا يطابق من البدع الحادثة  
في الإسلام كإطلاق القول بان العباد مجبورون  
على أفعالهم وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها  
على إنكار ذلك

مسئو تکلیف ما لا یطاق 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 تحقیقات  
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۔ مطبعة المنار، ص ۱۲۹۔ یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ نظام کا طفرہ۔ ابن ہاشم کے احوال، اور اشعری کا نظریہ کسب۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۳۵

سیدھے سادے اور عمومی ذہن کا تعلق ہے اور ان ائمہ کبیر کا تعلق ہے  
 نے صحیح معنوں میں اسلامی روح کو سمجھا اور عامۃ الناس تک پہنچایا،  
 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 پا  
 نہیں جاتی۔

مسئلہ کا اصلی مزاج چونکہ عقلی ہے اس لیے خصوصیت سے ہمیں دیکھنا  
 چاہیے کہ علامہ نے اس بحث میں کس وقت نظر کا ثبوت دیا ہے۔ اس مسئلہ  
 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۔ قدرت خالق اور قدرت مخلوق میں فرق و امتیاز کی نوعیت واضح ہے۔  
 ۳۔ علم الہی جبر کو مستلزم نہیں! جبر کی علی الاطلاق نفی کی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ شاید اللہ تعالیٰ  
 نے انسان کے نظام فکر و شعور کو کچھ اس طرح غیر متاثر پیدا کیا ہے کہ اس میں  
 عادات، ماحول اور جسمی رجحانات تک کی دخل اندازی بھی گوارا نہیں۔ اور اس  
 کی تائید کے معنی یہ ہیں کہ ارادہ و اختیار کی کوئی رمتی اس میں موجود نہیں ہے۔  
 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 مجبور یوں کے پہلو بہ پہلو اس میں جدت و تخلیق  
 کی بے پناہ صلاحیتیں بھی ہیں۔ اس بنا پر بقول علامہ کے قدامت نے سرسبز  
 سے اس اصطلاح ہی کو گمراہ کن قرار دیا ہے۔ چنانچہ بقیہ بن ولید نے جب  
 زبیدی اور ذاعی سے جبر کے بارہ میں استنبواب کیا تو زبیدی کا جواب  
 یہ تھا:

إمر الله اعظم وقد رتبنا اعظم من ان يجبر او  
يفضل ولكن يقضى ويقدر ويخلق ويجبل عبداً  
على ما احب

اللہ تعالیٰ 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۔ یا 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 الخفین بعض جبلت خالص  
سے بہرہ مند بھی کرتا ہے۔

عی نے کہا:

ما اعرف للجبر اصلاً من القرآن والسنة فاهاب  
ان اقول ذلك ولكن انقضاء والقدر والمخلق و  
الجبل - (۱)

میں کتاب و سنت میں جبر کا لفظ نہیں پاتا۔ اس لیے اس کے نفی 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 تعالیٰ جہاں ہر شخص کو پیدا کرتا اور جسم و قالب  
خاص سانچہ عطا کرتا ہے وہاں ہر ایک انسان کو کچھ جبلتیں رجحانات اور  
خصائص یا مزاج سے بھی بہرہ مند کرتا ہے۔

جیسا کہ صحیح مسلم میں اشج عبد القیس کے بارہ میں ہے:

ان فيك لخلتين يحمهما الله الحلاء والاناة فقال  
اخلفتين تخلفت بهما ام خلفتين جبلت عليهما

فقال بل خلقين جبلت عليهما - (۱)

تم میں دو خصلتیں ایسی ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے۔ ایک حلم، دوسرے صبر و ثبات، اس نے پوچھا۔ یا رسول اللہ! کیا یہ ایسی دو خصلتیں ہیں جنہیں میں نے اختیار کیا ہے۔ یا ایسی ہیں کہ جن کو میری جبلت میں سمودیا گیا ہے۔ آپ نے فرمایا۔ بلکہ یہ ایسی دو خصلتیں ہیں جن کو تمہارے ضمیر میں رکھ دیا گیا ہے۔

اور انہیں معنوں میں حضرت علیؑ کے یہ مشہور دعائیہ کلمات ہیں:

اللهم و احي المدحوات فاطر المسموكات جبار القلوب

علی فطرتہا تشقیہا وسعیہا (۱)

ان عبارتوں کو نقل کرنے سے علامہ کی غرض یہ ہے کہ "جبر" کے معنوں میں حقی و باطل کی دو گونہ آمیزش ہے۔ حقی 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 کار فرمایاں اس لائق ہیں کہ عادات و خصائل کے جبر کو توڑ کے رکھ دیں۔ اور اختیار کے حسین و جمیل سانچوں میں ڈھال دیں۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ کوئی ایسی جامع اصطلاح استعمال کی جائے جس میں مسئلہ کے یہ دونوں رخ واضح ہوں۔

غور کیجئے گا تو معلوم ہو گا 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

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 جن سے شخصیت و سیرت کے مضمرات ارتقار نہ کھر 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 نہ کر دے اور معرض ظہور میں نہ آسکے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ علامہ اور قدامت کے نقطہ نظر سے جبر و اختیار دو متضاد اور بالکل ہی اہل عناصر نہیں بلکہ انسانی انا کے دو ضروری جز و ترکیبی ہیں کہ جن سے مل کر کردار، سیرت اور عمل کی معجزہ طرازیں 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 پھاپ لگائی جائے۔

ان میں تضاد کا تصور دراصل اس نسبت تقابل سے الجھتا ہے جو کائنات اور انسان میں وقوع پذیر ہے۔ بلاشبہ یہ عالم مادی، اور یہ کارخانہ ہست و بود تمام تر جبر کی استوار یوں پر قائم ہے۔ یہی نہیں اس جبر پر تمام علوم و فنون کا دار و مدار ہے۔ اور اگر خدا بخواستہ قوانین و فطرت جبر و اضطرار کے خطوط پر کام فرما ہوتا۔ چھوڑ دیں تو نظام عالم میں ایک زلزلہ آجائے۔ اس صورت میں کوئی علم اور کوئی فن قلعی نہ رہے۔ نہ علم الجہوم پر اعتماد رہے۔ نہ سائنس کے تجربات ہی یقین افزویں

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 اگر 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 چیز جمود سے نکالی کر حرکت سے روشناس کرے اور تخلیق و ابداع کے نئے نئے نقشے ترتیب دے۔ تہذیب و تمدن کے حسین و جمیل مرتعے 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 ٹھٹک شے نہیں۔ بلکہ اسی کا ایک قسم ہے۔ اور اپنی تمام تر کار فرمایوں میں اس کا محتاج ہے۔ اس حقیقت کو یوں سمجھنے کی کوشش کیجئے کہ اختیار و ارادہ کا ہونے 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 پر زور 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 عمل اختیار کے پہلو بہ پہلو جبر کی کچھ استواریاں بھی لیے ہوئے ہے۔ "مثلاً اگر ہم کسی سمت قدم بڑھاتے ہیں تو یہ خالصتہً ہمارے

اختیار کی بات ہے۔ لیکن چلنے کی یہ صلاحیتیں کس نے بخشی ہیں؟ ہم بولتے ہیں تو یقیناً اس کے پیچھے ہمارا ارادہ کار فرما ہے۔ لیکن حجرہ 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 صفحہ قرطاس پر منتقل کرتے ہیں تو تصویر کا یہ بنانا اور سنوارنا یکسر ہماری صلاحیت فن کا مہون 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 خلاق و فعال عنصر جس میکانکی ترکیب (mechanical formation) کا نتیجہ ہے وہ ہمارا پیدا کردہ کب ہے؟

اس تفصیل کے معنی یہ ہیں کہ عمل، اور فن و مہنر کی تمام معجزہ طرازیوں اس بنا پر ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے سے کائنات کو قوانین نظام، اور تحلیل و سبب 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 تعین سے ابھرتا ہے۔ مثلاً جبر یہ کہتی ہے جس مایہ ناز و دلیل کو رازی نے بیان کیا ہے وہ کچھ اس طرح کے مقدمات سے ترتیب پذیر ہے۔ کہ فرض کیجئے اللہ تعالیٰ ایک خاص شئی کو حرکت دینا چاہتے ہیں۔ اور اسی شئی کو انسان چاہتا ہے کہ ساکن و راکد رہے۔ اس کشمکش کا منطقی طور پر ایک نتیجہ تو یہ نکل سکتا ہے کہ دونوں اپنے

ارادوں میں ناکام رہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔ دوسری صورت یہ ہو سکتی 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 خدا اور قدرتِ معبود، اقتضائے وجود کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا دونوں میں کس کو ترجیح حاصل ہو۔ یہ سوال حل نہ ہو سکے گا۔

ان استحالوں کو استدلال میں ابھار کر پیش کرنے سے جبر یہ کی غرض یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں یہ پیچیدگیاں محض اس بنا پر پیدا ہوتی ہیں کہ ہم دونوں قدرتوں کو موثر مانتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کو بھی، اور اس کے بندوں کی قدرت و استطاعت کو بھی۔ یعنی ایک طرف تو ہم اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کی قدرت کا دائرہ، مقدرات کی ہر ہر نوعیت کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ اور کوئی شے بھی اس کے احاطہ اختیار سے باہر نہیں۔ اور دوسری طرف اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ انسان اپنے دائرہ اعمال میں آزادانہ اختیار رکھتا ہے۔ اور نئے نئے مقدرات کی تخلیق پر قادر ہے۔ یہ کھلا ہوا تناقض ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ 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 پھیلا کر مقصود ہے تاکہ اس کی تکلیف و ذمہ داری کی کوئی توجیہ بیان کی جاسکے تو اس کے لیے اللہ تعالیٰ 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



انسان نے کاموجب یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت و جلال کو ماننے کے ساتھ  
 انسان کو بھی اختیار و ارادہ کی صلاحیتوں سے بہرہ مند تسلیم کیا گیا ہے۔  
 تناقض ارادین ہے۔ یعنی خواہ مخواہ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ  
 انسان کے ارادہ میں نسبت تضاد ہے اور یہ کہ دونوں کا ہدف  
 ہی "مقدور" ہے۔ جس پر زور آزمائی ہو رہی ہے۔ حالانکہ واقعہ  
 میں۔ ارادوں میں تناقض و تضاد تو اس وقت ابھرنا جب دونوں  
 رب مان لیا جاتا اور دونوں کے بارہ میں یہ تسلیم کر لیا جاتا کہ ان کا  
 "مقدور" یا ہدف قدرت ایک ہی شے ہے۔ لیکن اگر عقیدہ کی نوعیت  
 ہو کہ خود اللہ تعالیٰ نے انسان کو قدرت و استطاعت بخشی ہے۔ اپنے  
 حال و افعال کا ذمہ دار قرار دیا ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی قدرت  
 نے بندوں کی قدرت سے نہ متضاد م ہوتی ہے اور نہ متعارض۔ زیادہ  
 بڑے 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 (دھیرو)

اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

انے اس 'خود کار' اور خود آگاہ مشین کو پیدا کیا ہے جسے ہم حضرت انسان  
 کہتے ہیں۔ اور اسی کی حکمت 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  
 کر کے بوقلموں نمونوں کو ڈھالتا رہتا ہے۔

کمال قدرت کی وضاحت

قدرت و استطاعت کے سلسلہ میں ایک دلچسپ بحث ہمارے ہاں یہ

پیدا ہوتی کہ یہ انسان میں کب ابھرتی ہے ایک یہ قرین اس وقت انسانی اعمال 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 صورت 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۔

علامہ 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 وہی اور تکلیف شرعی کا دار و مدار ہے اس کا پہلے سے ہونا ضروری ہے۔ جیسے قرآن حکیم میں ہے:

وَسَلِّطْنَا عَلَى النَّاسِ حِجْرَ الْبَيْتِ مِنَ اسْتِطَاعِ الْيَتِيمِ سَبِيلًا

ال عمران

اور لوگوں پر خدا کا حق ہے کہ جو اس کے گھر تک جانے کی استطاعت رکھے وہ اس کا حج کرے۔

تغابن  
۱۶

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

سو جہاں تک تم میں استطاعت ہو خدا سے ڈرو

انعام  
۱۵۲

لَا تَكْلِفْ نَفْسًا وَاوْسَعَهَا

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:

مَا كَانُوا اسْتَطَاعُوا السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ بِحُجْرَتِهِمْ

وَعَرْضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا الَّذِي فِيهِ كَانَتْ

أَعْيُنُهُمْ فِي غَطَاةٍ عَن ذِكْرِهِمْ وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ

یہ شدت کفر سے تمہاری بات نہیں سن سکتے تھے اور نہ دیکھ سکتے تھے۔ اور ان کے

روزِ جمع کو ہم کافروں کے سامنے لائیں گے جن کی آنکھیں میری یاد سے  
پر دے میں تھیں اور وہ سننے کی طاقت نہیں رکھتے تھے۔

## کیا علمِ شہی وجودِ شہی کو مستلزم ہے

تیسرا اہم نکتہ جس پر علامہ کی طبع طرفہ طراز نے روشنی ڈالی ہے یہ ہے کہ علم  
الہی جبر کو مستلزم نہیں! آغازِ بحث ہی میں ہم تفصیل سے بتائے ہیں کہ جبر یہ  
تے کیونکر علمِ الہی 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 دامنِ تخریر میں سمیٹنے کی کوشش  
کی ہے۔

حضرت علامہ کے تصورِ صفات سے دو باتیں بالکل واضح ہیں۔ ایک یہ  
کہ ان کے نقطہ نظر سے صفات میں اصل شے اثبات ہے۔ نفی یا تخرید نہیں۔  
دوسرے یہ کہ صفات کا اثبات علی 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 الہی کی وسعتوں کو محدود کر دینے کے حق میں نہیں ہیں جیسا کہ قدرہ کے  
بعض انتہا پسند حضرات نے کیا ہے۔ "اسی طرح وہ یہ بھی نہیں چاہتے کہ آگسٹین  
(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  
گیر بے نیاز ہو جائے کیونکہ ایسا کرنے سے بلاشبہ اللہ تعالیٰ کے مرتبہ علمی

کو تو تحدید کے نقص سے محفوظ رکھا جا سکتا ہے مگر اس کا وصف عدل اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مزید برآں اس صورت میں شرعیہ کے لیے بھی کوئی عقلی اساس باقی نہیں رہتی۔

علامہ نے علم و عدل کے دو گونہ تقاضوں کو ملحوظ رکھا ہے۔ ان کا ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ علم الہی کے خلاف کوئی بات وقوع پذیر نہیں ہو اس سلسلہ میں ہم مندرجہ ذیل دو غلط فہمیوں کا شکار ہو جاتے ہیں:

۱۔ ہم یہ تو مانتے ہیں کہ علم الہی 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 روش 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 الجھتا کیونکہ علم کا تعلق صرف اور مطلقاً اعمال سے نہیں بلکہ اعمال مقدرہ سے ہے اور اعمال مقدرہ میں اختیار پہلے سے شامل ہے۔

ان الله يعلم على ما هو عليه فيعلمه ما كنا مقدراً

للعبد (۳)

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 قیابہ حاصل ہے

دوسرے لفظوں میں علامہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ علم الہی کی حیثیت بیانیہ (descriptive) ہے مگرہ (determinative) یا جبر و اضطراب پر مجبور کرنے والی نہیں!

دوسرے نکتے کی تشریح علامہ یوں فرماتے ہیں کہ علم الہی کے خلاف کچھ ہونا ممکن نہیں۔ یہ کلیہ نہیں کیونکہ اشیا کی ایسی قسم بھی فرض کی جاسکتی ہے جو مقدر و معلوم تو ہوں مگر سطح وجود پر کبھی فائز نہ ہوں۔ مثلاً مسلمانوں میں کے صلحاً کو جہنم میں ڈالنا، قیامت سے پہلے قیامت کا برپا ہونا۔ یا پہاڑوں کا یواقت و جواہر کی شکل اختیار کر لینا۔

یہ ایسے "معدومات" ہیں جو علم کے دائرے میں تو بالاتفاق عقلا داخل ہیں لیکن مرتبہ ثبوت و وجود پر فائز نہیں۔

وهذه المعدومات الممتنعات ليست شيئاً

بالتفاق العقلا لم تثبتها في العلم (۱)

یہ معدومات ممتنعہ بالاتفاق عقلا، شئی موجود کے مفہوم میں داخل نہیں

حالانکہ درجہ علمی میں ان کا پایا جانا مسلم ہے۔

یعنی اللہ تعالیٰ اگرچہ ان معدومات کے بارہ میں پوری طرح آگاہ ہے تاہم مجرد علم اس لائق نہیں ہے کہ ان کو امتناع کی تارکیوں سے نکال کر وجود و تحقق کی روشنی میں لے آئے۔

معارضہ کی اس صورت میں علامہ دراصل اس حقیقت کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں کہ جبر و اضطراب کے مویدین جب علم الہی کو اپنے عقیدہ کی تائید میں پیش کرتے ہیں تو علم کے اس مخصوص و متعین پہلو کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس کا تعلق انسانی اختیار سے ہے۔ یعنی ان لوگوں کی غلطی اس سلسلہ

۱۔ الحج الثقلیہ والعقلیہ فیما نیانی الاسلام من بدع الجمیہ والصفویہ، علامہ ابن تیمیہ

میں 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 کو بھی پوری پوری روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلہ میں ان کی یہ طرز کس درجہ تکمیلی 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 تہریحات کچھ اسی کی مقتضی ہیں۔ مگر مصائب اور تکالیف کو بخندہ 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 تکلیفات شرعیہ کو ضروری ٹھہرایا۔

يستند اليه في الذنوب والمعائب ولا يطمئن اليه في المصائب  
یہ گروہ گناہوں اور برائیوں میں تو قضا و قدر سے احتجاج کرتا ہے مگر مصائب میں اطمینان حاصل نہیں کرتا۔

علامہ کے نقطہ 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 کیجئے:

ما اصابك من مصيبة في الارض ولا في نفسك الا  
في كتب من قبل ان نبراهان ذلك على الله يسير  
لكيلا تاأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما

۱۔ اقوم ما قبل في المشيئة والحكمة والقضاء والقدر والتبليغ شيخ الاسلام ابن تيمية

مطبعة المنار مصر ۱۳۴۹، ص ۱۲۳

انتكہ واللہ لا یحب كل مختالی فخور <sup>حدید</sup> <sub>۲۳</sub>  
 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 پاسکے ہو اس کا غم نہ کھایا کرو اور جو تم کو اس نے دیا  
 ہو اس پر اترا پانہ 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 جہاں 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 رہن منت ہیں تو اس سے کبر و نخوت کے جذبات نہیں ابھر پاتے۔  
 علامہ شرعیات و تکوینیات کے فرق کو خوب سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں  
 قضا و قدر کے بارے میں صحیح اور صحت مند موقف یہ ہے کہ جہاں تک گناہ  
 و مصیبت 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 بر حال پہلے سے مقدر اور  
 ضروری تھا۔

خیر المخلق الذین یصبرون علی المصائب و

یستغفرون من المعائب (۱)

بہترین وہ لوگ ہیں جو مصائب پر صبر کرنے کے عادی ہیں اور معائب

۱۔ اقوم باقیل فی المشیۃ والحکمة والقنار والقدر والتعلیل : شیخ الاسلام ابن تیمیہ

لمنہ المنار مصر ۱۳۵۹ھ، ص ۱۳۳

پر اللہ سے بخشش چاہتے ہیں۔

استدلال اس آیت سے ہے:

فأصبراً إن وعد الله حق واستغفر لذنبك <sup>مؤمن</sup> (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۔ داؤد نہیں دی جا سکتی۔  
قرآن کے مضامین پر عبور ہو تو ایسا ہو۔



# فصل ہشتم

## تصوف اور اس کے مابعد الطبیعی مسائل

### اطراف اختلاف

برخود غلط تصوف کی بیخ کنی اور پیشہ ور صوفیوں کی تردید علامہ کے اصلاحی تجدیدی نقشے کا اہم جز ہیں۔ ان کی زندگی کا واحد مشن یہ تھا کہ اسلام فکر و عمل میں بدعات کا شکار ہو گیا ہے، اور اس کے صاف ستھرے عقائد و تصورات کی آلائش اور بگاڑ کی جو صورتیں ابھرائی ہیں ان کو دور کیا جائے اور بتایا جائے اصلی و حقیقی اسلام کا ان مخرجات سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ ان کی ساری اسلام کے رخ زیبا کو سنوارنے اور چلانے میں بس مہم تھی ہے۔ ان کی تنگ و ان کی تحریر و تقریر، اور غور و تعمق کا موضوع ہمیشہ یہی رہا ہے کہ اس چشمہ حیات کو کیونکر اس انداز سے پیش کیا جائے کہ سیاسی اور تشنہ روئیں سے تسکین حاصل کر سکیں۔ اور یہ واقعہ ہے کہ جس اخلاص، جس زور اور کامیابی کے ساتھ علامہ نے تجدید و اصلاح کے اس فریضہ کو انجام دیا کی مثال نہیں ملتی۔

اس سلسلہ میں ان کی یہ پختہ رائے ہے کہ اگر فکر و تدبیر کی وسعتوں کو تاریخ کے اندازوں سے قطع نظر کر کے صرف کتاب اللہ اور سنت رسول کی فیض سائیل سے دور رکھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ سلف نے حکمت قرآن اور نبوت کے آئینہ کار کو کس کس شکل و صورت میں اپنے شعور و عمل کے دامن میں رکھا ہے، تو صرف ہماری تمام دینی ضرورتوں کی با احسن وجہ

تکمیل ہو جاتی ہے۔ بلکہ یہ حقیقت بھی نگر کر سامنے آجاتی ہے کہ خود اسلام کی ہے اور اس کی تعلیمات و تصورات کی کیا صحیح صحیح تعبیر ممکن ہے۔  
تصوف کو علامہ نے اسی ٹھیکہ زاویہ نظر سے دیکھا اور جانچا پرکھا ہے انہیں اس کے مابعد الطبعی تصورات میں جو چیزیں شدت سے کھٹکتی ہیں، اور جنہیں 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 علول کا غیر منطقی اور غیر اسلامی تصور۔
  - ۲۔ ولایت کی نبوت پر برتری اور تفوق، اور
  - ۳۔ وحی کے مقابلہ میں کشف کو علم و ادراک کا یقینی ذریعہ قرار دینا۔
- ان تینوں مسائل پر علامہ نے بحث و تحقیق کے کن کن حقائق و حقائق کا ثبوت دیا ہے، آئندہ صفحات میں ہم انہیں 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 الہیات کا پہلا اور اہم سوال یہ ہے کہ یہ کیوں نہ معرض وجود میں آئی؟ مذہب کا سیدھا سا وہ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے محض اپنی قدرت سے کتم عدم سے نکالا اور خلقت وجود بخشا ہے۔ یہ تصور 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 صنایع اور مصنوعات 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

وہی انداز حق تعالیٰ اور اس کی مصنوعات کے مابین واقع ہے۔ صنایع 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 تمثیل کا ہے یعنی خود اللہ تعالیٰ نے جو وجود بخت 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 فاصلہ ہیں بڑی حد تک سٹاؤ اختیار کر لیتے ہیں۔ اس میں تجرید کا ایک مرحلہ ایسا بھی آتا ہے جہاں مخلوق و خالق کی تفریق کھینچ مٹ جاتی ہے اور وجود تعینات و اشکال کے چکر سے دستگیری 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 گماگمی 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 الله لطف ذاتها فسمها حقا وكشفها فسمها

خلفا

اللہ تعالیٰ نے جب اپنی ذات کی تطہیف کی تو اسے حق کے نام سے بکارا۔

۱۔ الحج النقیہ والعقلیہ فیما نیانی الاسلام من بدع الجمیہ والصفویہ۔ علامہ ابن تیمیہ، مطبع

المنار، مصر، ص ۱

اور جب تکلیف کی تو اس کو "مخلوق" کے نام سے موسوم کیا۔ ان کے لئے یہ حضرات تطیف و تکلیف کے پیروں میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ان کے دو پیکر ہیں۔ ایک لطیف جو وجود اور تمام انواع صفات کے منزه صرف وجود اور وحدت محض ہے۔ دوسرا پیکر تکلیف کا ہے۔ جس سے یہ مراد ہے کہ ان کا وجود محض اور لطیف نے جب امتداد و انتساع اختیار کیا اور مخلوقات کی برزخ میں ظاہر ہوا تو مخلوق کہلایا۔ گویا خالق و مخلوق میں فرق ذات و جوہر (essence) کا نہیں لطافت و کثافت کا ہے۔

شیخ نجم الدین بن اسماعیل نے اسی مضمون کو اس انداز میں بیان کیا ہے:

ان الله ظہر فی الاشیاء حقیقتاً واحتجب بہا مجازاً  
فمن کان من اهل الحق والجمع شہد ہا مظاہر۔

و محالی ومن کان من اهل المجاز والفرق شہد ہا ستوراً و حجاباً  
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 پر وہ حجاب کی شکل میں کرتے ہیں۔

یہ صاحب اس حقیقت کی پیروی کشافی کرنا چاہتے ہیں کہ کائنات کے تمام تعینات میں اسی کے وجود باوجود کی تجلیات ہیں۔ اور اسی کے وجود سے ان میں نمود، بقا، اور رنگ و گہمت کی رنگینیاں ہیں، اور حسن و جمال کی رعنائیاں ہیں۔ جو وجود مقوم ہے۔ اصل ہے اور بنیاد ہے۔ اور تعینات یا اشکالی و صور کا اختراع محض مجازی ہے۔

اب جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے حق کو پالنے کی صلاحیتیں بخشی ہیں اور جن کو

تجربہ میں کہ تعینات اور اس حقیقت کو جو ان کو سطح وجود پر ابھارنے والی  
 عظمت و تقدیر بخشنے والی ہے بیک وقت اور باہم اقتزان پذیر دیکھ سکیں،  
 تو یہ محسوس کریں گے کہ یہ تمام تعینات ایک ہی شمع فروزاں کی تجلیات گونا گوں  
 میں رہیں جو مجازات سے آگے بڑھ کر حقائق تک پہنچنے کے عادی نہیں۔ اور  
 ان کو فرق و امتیاز کے پردوں کو مٹا کر شاید سخی کی براہ راست توفیق ارزانی  
 نہیں ہوئی وہ پردہ و حجاب، اور مجاز و تعین کے حصار ہی میں گرفتار رہیں گے۔  
 انہیں جذبات کو ایک صاحب نے لباس شعر میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے:

قبل ارضا ساد فیہا جما لہا

فکیف بداردا فیہا جما لہا

میں جب اس زمین کو فرط شوق سے بوسہ دیتا ہوں جس میں محبوب کے اونٹ  
 جمال، مصروف میر رہے تو اس گھر یعنی کائنات، کے بارے میں میرے  
 جذبات کا کیا عالم ہو گا۔ جس کے ایک ایک گوشہ میں اس کا حسن و جمال بچا اور  
 بسا ہوا ہے۔

## ابن عربی کی تعبیر

ابن عربی نے ابو نواس کے اس لاجواب شعر کو وحدت الوجود سے متعلق  
 وقت و وحدان کی سرستیوں کا ترجمان سمجھا ہے۔

رق الزجاج و رقت الخمر و تشا کلافتشابہا الاخر

فکانہا خمر ولا قدح و کانہا قدح ولا خمر

یہ شعر نے حد و جملطافت اختیار کر لی ہے۔ اور شراب کی خوش گواریوں نے

جملطافت کے اسی معیار کو حاصل کر لیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ دونوں باہم

مل جل گئے ہیں۔ اور بات میں التباس پیدا ہو گیا ہے۔ کبھی تو محسوس ہوتا ہے کہ صرف شراب کی رنگینیاں ہی جلوہ گر ہیں اور قدح و پیمانہ کی منت پذیریاں 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۔ (۱۱)

واقعہ یہ ہے کہ پیمانہ و شیشہ کی صفائی اور شراب کی لطافت و برآتی سے متعلق اس سے بہتر شعر دنیا کی کسی زبان میں پایا نہیں جاتا۔ مزید برآں لطافت و برآتی 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 مفقود کے لیے چنا تو صرف اسی وجہ سے کہ اس سے زیادہ خوبی کے ساتھ اس نسبت و تعلق کو واضح نہیں کیا جاسکتا جو حق تعالیٰ کی تجلیات اور پیمانہ وجود کی شوخیوں کے ماہین وقوع پذیر ہے۔ اسی حقیقت کو انھوں نے نثر کے ایک مختصر جملہ میں یوں ادا کیا ہے:

بِسْ صُورَةِ الْعَالَمِ مِظَاهِرُ الْخَلْقِ وَبِاطْنِهِ حَقُّهُ (۱۲)

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۔

## حلاج کا نعرہ مستانہ

حلاج نے اسی نعرہ مستانہ کو زیادہ کھل کر بلند کیا:

سُبْحَانَ مَنْ اَظْهَرَ نَاسْتًا سِرِّسْنَا كَا هَوْتِنَا التَّاقِب

۱۔ الحج العقلیہ والعقلیہ، ص ۱

فہ بداع مستترا ظاہراً فی صور الأکل الشارب

اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناموت میں اپنے  
لاموت درخشاں کے راز کو نمایاں کیا۔ پھر نہاں و پیدا کی صورت میں  
جلوہ گر ہوا۔ اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا۔

انسان اور خدا کے تعالے میں فرق و امتیاز کی جو نوعیت ہے اس  
کو علاج "انیت" یا واقعیت سے تعبیر کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے  
دست بردار ہیں کہ انیت کے اس حجاب کو بھی ہٹا دیا جائے۔

ہینی و بینک انی تراحمی فارفع بحقا انی من البین

میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار تجھے  
تیری ہی ذات کا واسطہ، جدائی اور بعد کی اس صورت کا تدارک فرما۔

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

تعالیٰ مخلوق سے الگ تھلگ یا وراء الوراہ ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ یہ ایک انداز

اظہار سے تعبیر ہے۔ اس لیے ظہور و جلوہ گری نے اس عالم رنگ بولو میں

زنگارنگی اور کثرت کو جنم دیا ہے اور یہی اس کی اصل اور اساس ہے۔ تعینات

سب کے سب غرضی و فانی ہیں۔ اور ان کی تمہ میں صرف وجود بخت کی فرمانروائی

ہے جو قدیم و ازلی ہے۔

۱۔ البحر النقیہ والحقیہ، ص ۲

۲۔ ایضاً

## خالق و مخلوق میں تعلق و ربط کی تعلیمیں

### اور علامہ کے اعتراضات

مخلوقات اور اصل وجود میں تعلق کی کیا صورت ہے، علامہ ابن تیمیہ نے اس سلسلہ میں مندرجہ 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 الہی میں پہلے سے متعین ہیں، علم الہی 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 و ادیوں میں قدم دھریں۔ اور تجد و حدوث سے دوچار ہوں۔

اعیان ثابتہ کا تعلق اللہ تعالیٰ سے کس نوعیت کا ہے۔ اس کے بارے میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ اس وجہ استواری و محکمگی لیے ہوئے ہیں اور اس وجہ مستقل بالذات اور ثبوت و تحقق کے اعتبار سے مستغنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے بھی بے نیاز ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ 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 تعالیٰ کے منت پذیر ہیں۔ ہاں کا وجود عین اللہ کا وجود ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا وجود عین ان کے وجود کے عبارت ہے۔ علامہ کے نقطہ نظر سے یہ مدرسہ فکر دو مفروضوں پر مبنی ہے۔

۱۔ 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۔ قنوی اور ان کے ہم نواؤں کا کہنا ہے کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق

تعیین کا ہے۔ وجود مطلق خدا سے تعالیٰ ہے۔ اور یہی وجود حقیقی ہے۔



کہ قبول کر لیتا ہے، تو مخلوق ہو جاتا ہے۔

۳۔ کچھ لوگ اللہ تعالیٰ اور مخلوق میں جو فرق ہے اس کو مادہ و صورت کے اختلاف سے تعبیر کرتے ہیں۔

۴۔ ایک گروہ اس فرق کو تطیف و تکثیف کا فرق ٹھہراتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک ہی ذات جب سمٹ کر مرتبہ لطافت کے فرزا اعلیٰ پر فائز ہوتی ہے تو خدا کہلاتی ہے۔ اور جب پھیل کر کثیف ہوتی ہے تو اس پر مخلوق کا اطلاق ہوتا ہے۔

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 تعالیٰ اور مخلوق میں فرق و اختلاف کے جو حدود ہیں ان کو ذات، جوہر، اور اصل و 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 کر دار 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 باوجود "حقیقت شجر یہ" میں کوئی اختلاف رونما نہیں ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح کر دار و ذہن اور شکل و صورت کے اعتبار سے عالم انسانیت کر و رول افراد کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے تاہم انسانیت سب میں یکساں جھلکتی نظر آئے گی۔ زیادہ تعین اصطلاح میں یوں کہنا چاہیے کہ حق تعالیٰ نے ان تمام مظاہر و وجود کو خود ہی جلوہ گری فرمائی ہے۔ اور خود ہی ایک ایک منظر و تجلی کو نسبتاً اختصا

سے نواز اچھی ہے۔

تعبیرات کے اس خواب پر نشان میں کیا کیا ابجھا دینہاں ہیں اور کون  
مخالط فکر و استدلال کے شفاف و پاکیزہ سوتوں کو گدلا کرنے والے ہیں  
علامہ ابن تیمیہ کی نگاہ تیز نے ان سب کو بھانپ لینے میں بڑی ذہانت  
ثبوت دیا ہے۔

### تجلی اور مظاہر الفاظ کا گورکھ دھندا ہیں

تجلی و مظاہر 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 اور  
ظاہر میں نسبت تغائر ہے یا نہیں؟ اگر دونوں باہم متغائر ہیں تو کثرت  
تعدد ثابت ہوا۔ اور وحدت وجود کا تصور غلط ثابت ہوا۔ اور اگر ان دونوں  
میں نسبت تغائر نہیں ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ تجلی کا مفہوم متعین  
ہو سکا۔ اور مظاہر و ظاہر کی دو مثالوں میں تقسیم باطل ٹھہری۔

فان قالوا المظاہر غیر الظاہر لزم تعدد و بطلت  
الوحدان قالوا المظاہر ہی الظاہر لم یکن قد  
ظہر شیء فی شیء ولا تجلی شیء فی شیء

(۱۱)

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 شیء کسی شیء میں ظاہر ہوئی ہے، اور نہ کوئی حقیقت کسی دوسری حقیقت  
میں جلوہ گر ہی ہوئی ہے۔

علامہ واصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تجلی کی اصطلاح مجمل ہے۔ جب آپ یہ کہتے ہیں کہ تجلی عارضی اور حادث ہے، متحدہ اور تغیر پذیر ہے تو پھر بتایا جائے کہ قدرت واصل کے اس تعارض کے باوجود اس میں اور جلوہ گہ ذات میں قدر 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 الہی نے اس موجود عین میں تغیر کے کن ایسے مظاہر کو ابھارا جن میں الوہیت کا انعکاس تسلیم کیا جائے۔ انسان اور اس کے کروڑوں افراد کو کوئی قدر مشترک کبھی سے ہونے ہے یا نہیں یا یہ کہ کلیات وجود خارجی سے برہ مند ہیں یا نہیں! اس بحث ابن عربی کے ضمن میں آئے گی۔ سہروردست اس تلمیح پر غور کر لیجئے، کہ نشات کے جملہ تعینات سطح وجود پر بمنزلہ حجاب و موج کے ہیں۔ جن میں تغیر کے باوجود دریا کی فطرت دواں دواں اور جاری و ساری ہے۔ شاعر وحدت الوجود تمکسانی کا شعر اسی دلیل کا غماز ہے:

البحر لا شك عندی فی توحدہ

وان تعدد بالامواج والزبد

فلا یغرقک ما شاہدتہن صوما

قالوا احد الرب ساری العین فی العد

سمندر کی وحدت میں میرے نزدیک کوئی شبہ نہیں۔ اگرچہ امواج اور جھاگ

نے اس میں تعدد پیدا کر دیا ہے۔ تمہیں صور کا یہ مشاہدہ دھوکے میں نہ

ڈال دے۔ اس تعدد کی تہ میں ہر حال ایک ہی رب جاری و ساری ہے۔

اس تلمیح پر علامہ کے دو چہتے 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 تعالیٰ کی ذات گرامی کو

عارضی اور حصص میں تقسیم کر کے رکھ دیا جائے۔ دوسرا اعتراض زیادہ گہرا،

زیادہ وزنی اور زیادہ فلسفیانہ ہے۔ اس کی تفصیل تو آگے آگے کی یہاں یوں سمجھ لیجئے کہ وحدت الوجود کے حامی اس حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے کہ ہر مقید اپنی خصوصیات وجود میں اس درجہ منغزو ہے کہ اس کے افراد کے بارے میں 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 ویا کائنات قائم کر لیتا ہے ورنہ یہاں کا ہر تعین، اور اس عالم رنگ و بو کا ہر تقید اپنے میزات اور خصوصیات کا تھا حاصل ہے۔"

اس وضاحت سے قنوی 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 پہلی لیتے ہیں کہ یہ صحیح ہے مگر خود اس اطلاق کا وجود ذہنی ہے۔ قنوی دراصل وجود و ماہیت کے اسی گھیلے 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 حد واد ہے:

بینی و بینک انی تزاحمنی      فارغ بچقا انی من البین  
میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار اپنے تجھے تیری  
ہی ذات کا واسطہ جدائی اور بعد کی اس صورت کا تدارک فرما۔  
علامہ کہتے ہیں

فان هذا الكلام يفهم معاني ثلاثه يقول  
الملاحد ويقول ان الذي يقول

۱۔ حقیقۃً بزمہب الا کا دین، علامہ ابن تیمیہ مطبوعہ دار المعرفۃ بیروت

## الصدیق

اسی کلام کی تین تفسیریں ممکن ہیں۔ ایک کی رو سے اس کا قائل صرف طوطی 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 علاج اپنی انیت کا ارتفاع اس بنا پر چاہتا ہے کہ اس کا وجود، وجود حق کی تجرید کو پاسکے۔ اور یہ نہ کہا جاسکے کہ اس میں اور حق سبحانہ میں فرق و امتیاز کی دیواریں استادہ ہیں۔ اسی پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعض نے اس کے بارہ میں کہا کہ

انہ نصف سرجل (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 کیفیت جذب سے تعلق رکھنے والی ہے۔ جس سے اکثر سالکین تصوف دوچار ہوتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی انیت اور احساس ذات کو اس درجہ اپنے محبوب میں گم کر دے کہ اپنے وجود تک کا احساس نہ رہے۔ یہ مقام موفیاء کی زبان میں اصطلاحاً 'کملتا ہے' جذب و سلوک کے اس مرحلہ میں انسان محبوب میں اس درجہ مستغرق ہوتا ہے کہ آداب و رسوم محبت سے بھی واسطہ نہیں رہتا۔ اور اس طرح 'معبود' مرکز فکر و نظر بن جاتا ہے کہ عبادت و بندگی کا تصور بھی قائم نہیں رہتا اور یوں مذکور قلب و ذہن پر چھایا رہتا ہے

الغی القلیہ والعقلیہ، ص ۲۰

ایضاً

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 مشہودات عالم سے بے نیاز ہو گیا بلکہ مشہودات شرع سے بھی مستغنی ہے۔ یعنی یہ محرومی کے اس نقطہ 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 محذور سمجھا جاسکتا ہے۔<sup>۱</sup>

رفع 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 استیلا 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 مقام بلند ہے کہ جس پر انبیاء علیہم السلام اور صدیقین ہی فائز ہو سکتے ہیں۔<sup>۲</sup> 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 دوامی 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۔ الحج الثقلیہ والعقلیہ، ص ۲۰

۲۔ ایضاً

علامہ کے نقطہ نظر سے علاج کی طرف کچھ اشعار غیر مستند طور پر بھی منسوب ہیں۔ مثلاً ان بیتوں میں صراحتاً حلول کی تلقین پائی جاتی ہے۔ جس کا علاج قائل نہیں تھا۔

سبحان من اظہر ناسوتاً      سر سنا لاہوتہ الثاقب  
حتی بدا فی خلقہ ظاہراً      فی صورتہ الاکل والشادب

اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے  
لاہوت و ریشتاں کے راز نمایاں کیے۔ پھر نہیاں و پیدا کی صورت میں  
جلوہ گر ہوا۔ اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا۔

نظریہ تطیف و تکثیف سے متعلق علامہ کا رد و عمل قطعی منطقیاً نہ 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 تعالیٰ نقطہ لطافت اور مخلوق نقطہ 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 لطافت ذات، کثافت کی بوقلمونیوں  
سے ملوث ہوگی اور نہ کثافت کی آسودگیاں لطافت کے اس فراز پر پہنچیں گی  
جہاں عالم خلق نکھر کر تجرید و تمزیہ کے پیکر لطیف کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔  
اور اگر یہ دو الگ الگ حقائق نہیں ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تطیف و  
تکثیف کا عملیہ سرے سے معرض ظہور میں آیا ہی نہیں!

یعینہ اسی نوع کا جواب علامہ نے شیخ نجم الدین کے تصور حقیقت و

۱۔ الحج الثقلیہ والعقلیہ، ص ۱۹۔ علاج کے بارے میں یہ حسن ظن صحیح نہیں۔ ان کی کتاب  
"الطواسین" میں حلول کے بارے میں واضح تصریحات پائی جاتی ہیں۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۵

عجاز کا دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب اس نوع کے جملوں کو اظہارِ معنا کے لیے آپ حضرات استعمال کرتے ہیں

ظہر فیہا حقیقۃً و احتجب عنہا عجازاً (۱)

کہ اللہ تعالیٰ کا اشیاء میں ظہور تو حقیقی ہے اور خفا عجازی ہے۔

تو اس کا آپ کے خیال میں کیا مطلب ہوتا ہے۔ اگر حقیقت ظاہر اور مظاہر ایک ہی شے کے دو نام نہیں ہیں، تو فرق و تمیز کے حدود واضح ہوئے۔ اور خالق و مخلوق میں کوئی شے بھی بطور قدر مشترک کے نہ رہی۔ اور اگر صورت حال یہ ہے کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو پر تو ہیں اور ایک ہی مسمیٰ 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 جاسکے گا۔

مسئلہ وحدت الوجود کے بارے میں یہاں تک بحث و نظر کا انداز غیر مرتب تھا۔ مقصد یہ تھا کہ قارئین کرام اعلیٰ 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 پیرایہ بیان اختیار کیا ہے اور فلسفہ و کلام کے اس اہم مسئلہ کو سمجھانے کے لیے تلمیح و استعارہ کے کس کس طریق اور اسلوب کو آیا ہے۔ خود علامہ ابن تیمیہ نے بھی ان اقوال یا اشعار کو اس سے زیادہ درخور اعتناء قرار نہیں دیا کہ ترویج میں ایک آدھ جملہ پر اکتفا کیا۔

## علامہ کے اصل حریف

علامہ کے اصل حریف ابن عربی اور ان کے افکار ہیں۔ یہ دونوں بھی مکرم صلاحیتوں کے اعتبار سے بے نظیر شخصیت کا مالک ہے۔ اس کے انداز و بیان



اور تلسلسل ہے، اور جس طرح کی عزوبت  
 اور خیال آفرینی اس کی تحریروں سے ٹپکتی ہے وہ بہت کم مصنفین  
 میں آئی ہے اس کے آثار قلم میں گرائی بھی ہے، ایچ بھی ہے اور  
 اس طرح کی بھی اس پر مستزاد وہ جوش اور واہمانہ کیفیت بھی ہے جو کسی  
 پرواز میں تاثیر و سحر کے معجزات کو ابھار دینے کا سبب ہوتی ہے۔  
 وحدت الوجود اس شخص کا خاص موضوع ہے۔ جس میں اس نے فکر و  
 فکر کی تمام تر خوبیوں کو نمود دینے کی انتہائی کوشش کی ہے۔ چنانچہ اس موضوع  
 جب بھی قلم اٹھاتا ہے اس طرح اس میں ڈوب کر، اس درجہ قادر الکلامی  
 کے ساتھ کہ فصاحت و بلاغت اس کی بلا میں لیتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ  
 جس بے تکلفی اور روانی میں نثر میں فلسفہ و الہیات کی مشکل ترین گتھیوں  
 سمجھاتا ہے، ٹھیک اسی انداز اور اسی شگفتگی کے ساتھ نظم و شعر کے کمالات کا  
 اظہار کرتا ہے۔ یہ اس طرح بے تکان صفحات پر صفحے لکھتا چلا جاتا ہے جس  
 طرح کوئی تیز رفتار کشتی بغیر کسی رکاوٹ اور مزاحمت کے سطح آب پر رواں  
 رواں ہو۔

صوفیاء کے حلقہ میں یہ پہلا اور آخری شخص ہے جس نے وحدت الوجود  
 ایک نصب العین عقیدہ اور فلسفہ کی حیثیت سے مرتب گفتگو کی ہے۔  
 اس سلسلہ میں ہر مرفن سے استفادہ کیا ہے۔ ادب سے۔ زبان سے۔  
 فقہ سے، اور معقولات سے اس نے ایسے ایسے دلائل و شواہد  
 پیش کیے ہیں۔ جنہیں دیکھ کر اس کی غیر معمولی نکتہ آفرینیوں کا اعتراف کرنا  
 پڑتا ہے۔

لیکن یہ بھی یاد رکھنا ہے کہ اس میں ان خوبیوں کے پہلو بہ پہلو فکر و استدلال کا  
 فقدان نہیں پایا جاتا ہے۔ اندازہ یہ ہے کہ یہ جب آیات یا احادیث یا  
 عقائد کے دلائل کے لئے استدلال کرتا ہے تو اس طرح نہیں جس طرح

ایک مفسر، محدث یا ادیب کو استدلال کرنا چاہیے۔ اس کے انداز میں اس کے بجائے ایک طرح کی غزابت اور تشریح و وضاحت کے جانے بوجھے پیمانوں سے انحراف پایا جاتا ہے۔ اور بعض دفعہ تو یہ اپنی تائید میں اتنی حد کی کوڑھی لاتا ہے جس پر داد تو کیا دی جائے اس لئے حیرت و استعجاب کے درجہ کو تحریک ہوتی ہے۔ ہمارا موضوع چونکہ نقلیات نہیں اس لیے اس مرحلہ پر ہم ان کے ان اٹلے 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 بر شکوہ تصور کی خمیر بونی 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 وجود مطلق پر۔

### اعیان ثابتہ

اعیان ثابتہ سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ کائنات اپنے تمام تعینات کے ساتھ پہلے سے علم ازل میں موجود تھی۔ یعنی وہ تمام جزئیات، وہ حقائق، اور وہ تمام اشیاء جن کو سطح وجود پر ایک نہ ایک دن ابھرنا تھا اور اس عالم رنگ و بو میں گل بوٹوں کی شکل میں جلوہ گر ہونا تھا پہلے سے مکمل شکل میں اللہ تعالیٰ کی صفت علم کی بدولت ثابت و متحقق تھیں۔ اعیان ثابتہ کے بارہ میں اتنی سی وضاحت شاید کافی نہ ہو۔

ابن عربی کے نقطہ نظر سے ان کی حیثیت صرف اتنی ہی نہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے علم و ادراک کی درجہ اولیٰ کے حامل ہیں۔

کائنات میں ماضی بعد کے دھندلوں سے لے کر اقصائے مستقبل تک کے واقعات و حوادث کا ٹھیک ٹھیک مرقع ہیں۔ بلکہ ان کی حیثیت ایسے اٹل حقائق اور صور کوئیہ کی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہے بھی تو ان میں کوئی رد و بدل نہ کر سکے۔ یہ جس نیچ اور جن تفصیلات کے ساتھ پہلے سے علم الہی میں مقدر ہیں، اسی نیچ اور تفصیل کے ساتھ انھیں معرض ظہور میں آنا ہے۔ اس لیے نہیں کہ علم الہی کا یہ تقاضا ہے بلکہ اس لیے کہ ان صور و اعیان کا یہ تقاضا ہے۔

وجود مطلق کے معنی یہ ہیں کہ یہ اعیان ثابتہ جو مرتبہ علم و تحقیق میں اپنا ممیز وجود رکھتے ہیں کائنات خارجی میں ظہور پذیر ہونے کے لیے بہر حال اس وجود مطلق کے فیضان کے منت پذیر ہیں۔ جو ان پر اپنے ہی وجود باوجود کی خلعت اوڑھا دیتا ہے۔ اور اس طرح یہ اعیان اور مقدرات علم و ثبوت کے چیز سے نکل کر وجود خارجی کے چیز میں داخل ہو جاتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ وجود خارجی محض ایک لباس کی حیثیت رکھتا ہے جو محض شے زائد ہے۔ اس سے قطع نظر کر لیجئے تو اس کے اندر جو اصلی حقیقت وجود جلوہ گر ہے اس میں اور وجود 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 ماست و عنصر جاری و ساری ہے۔ اور انسان و حیوان اور شجر و حجر کے تعینات پھر اعتباری ہیں۔

اعیان 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 وہ مستقل

عنوانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک وہ جن کا تعلق اعیانِ ثابۃ کی حیثیت سے ہے اور دوسرے وہ جن میں وجودِ مطلق کو فکر و نظر سے لکھرایا گیا ہے۔

اعیانِ ثابۃ کے تصور پر علامہ کے دو بنیادی اعتراض ہیں:

- ۱۔ یہ محض معدومات ہیں جنہیں خواہ مخواہ موجود و متحقق سمجھا گیا ہے۔
- ۲۔ ان کی حیثیت تخلیقی عنصر یا فعال مبداء کی نہیں بلکہ محض ادراک پیش کی ہے۔

ابن عربی جنہیں اعیانِ ثابۃ کہتے ہیں ان کی حیثیت منطقی طور پر ایسے مدارک کی ہے جنہوں نے عالم خارجی کی بونہیں 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 آفتابِ جہاں تاب نے ہستی اور بقا کی زریں کرنیں نہیں ڈالی ہیں۔ اس صورت میں انہیں ثابت موجود کہنا محض حکم ہے۔ مذہب اور خالص عقلی نقطہ نظر سے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شے موجود ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ایک شے عالم خارجی میں پائی جاتی ہے اور اس عالم رنگ و بو میں اپنی خصوصیات اور میزات کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا "اعیانِ ثابۃ" کا وجود اسی نوعیت کا حامل ہے۔ ظاہر ہے کہ نہیں! بشرطِ خدا اور عرفاً ایسے تصورات پر نہ تو وجود کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور نہ ایسے تصورات پر کوئی حکم ہی لگایا جاسکتا ہے۔ علامہ کا یہ اعتراض بہت وزنی ہے۔

کوئی اور وجودیاتی (ontological) نقطہ نظر سے یہ اعتراض ہے:

وجود نہیں رکھتے۔ وجود کا اطلاق ان اشیاء پر ہوتا ہے جو محسوس ہیں۔ جن میں تحلیل و تسبیب (causation) کا ہرگز قانون نافذ نہیں ہے۔

خارجی خصوصیات و میزات سے مقصود ہے جو علم و ادراک میں محسوس ہیں۔ ان میں نفع کے ہیں۔ اب اگر ہم معدوم کو کچھ ازیں یا نفع دینے کے لئے تصور کریں تو اس کا

(contra) معنی یہ ہیں کہ ہم کھلے ہوئے تناقض (contra) کے ساتھ ہیں۔ اور ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ کوئی شے 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 کیجئے۔ فرض کیجئے۔ ہم کہتے ہیں کہ چوٹھے میں آگ روشن ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ چوٹھے میں ایک ایسی شے پائی جاتی ہے۔ جس میں جلانے، تپانے اور کھانا پکانے کی پوری پوری خصوصیات پائی جاتی ہیں جو گرم ہے، تپش و ضوع سے بہرہ مند ہے اور ایک خاص درجہ حرارت کی حامل ہے۔ اور جب کہتے ہیں کہ چوٹھے میں آگ نہیں ہے تو اس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ اس نوع کی کوئی چیز چوٹھے 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 حرد کے حرمین پر بجلی بن کر گر سکے۔ جو جسم کی رگ و پے میں سرایت کر سکے۔ اور شرع و اخلاق کے نقطہ نظر سے جس کے استعمال پر حرمت و امتناع کا حکم لگایا جاسکے۔ 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 شے ان ظروف میں پائی نہیں جاتی۔ جس کو شراب و باد سے تعبیر کیا جاسکے۔ 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 محقق ہے۔ اس بدعت کو اول اول قدریہ، معتزلہ، و معتزلیں شیعوں نے پھیلا یا۔ علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک اس کے اصلی موجد علامہ ابو حنیفہؒ ہیں۔ ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر معدوم ممکن کے وجود کو تسلیم کر لیں تو اس سے پہلے ہی وجود و ہستی کے باوجود کبھی بھی چیز وجود

میں آنے والی نہیں ہے اس میں اور اس شئی میں تمیز و فرق کیونکر فرض کیا جاسکے گا۔ مزید برآں اس کو قصد و ارادہ کا بدف کس بنا پر ٹھہرایا جاسکے گا جب کہ قصد و ارادہ تمیز و فرق کا بدامتنہ 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 بین فرق ہے کہ یہ لوگ ان معدومات ممکنہ کو ذات حق کا عین قرار نہیں دیتے۔ یہ صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مہیات اشیاء اور اشیاء موجودہ میں فرق ہے۔ مہیات غیر مخلوق ہیں۔

### اعیان کے تصور 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 تصور اعیان کے متعلق ایک اصولی غلطی کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں جس کی طرف حضرت علامہ کا وہن مستقل نہیں ہو پایا وہ یہ ہے کہ "اعیان ثابتہ" کا مفروضہ و راصل اس لغزش فکر پر مبنی ہے کہ یہ عالم رنگ و بواور یہ دبستان حیات صرف جزئیات، افراد یا اشخاص سے تعبیر ہے۔ جو پہلے سے عالم عدم میں فرداً فرداً ثابت اور تحقق پذیر تھے، اور اللہ تعالیٰ نے ان کے ظہور و احداث کے لیے صرف اتنا ہی کیا ہے کہ ان مفروضات پر وجود کی ایک چادر اور طھادی ہے اور اس سے عالم

یہ عالم صرف افراد یا جزئیات ہی سے تعبیر نہیں بلکہ اس میں ایسے مکانی علاقے (relations) یا مقولات (categories) بھی ہیں 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 روپے و حاد لیا ہے۔ اور اس کے

اس میں اختتام و نہایت کا کوئی تصور 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 بولمونی 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 جاسکتا۔

کائنات سے متعلق اگر یہ تجزیہ درست ہے تو علم الہی کو ماکد و ثابت اور پہلے سے ڈھلا ڈھلایا ماننے کے بجائے حرکی (dynamic) اور ترقی پذیر ماننا پڑے گا۔ یاد رہے کہ افلاطون کے نظریہ "مثال" پر بعینہ ہی اعتراض پیش کر کے ارسطو نے اس بحث کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا تھا۔

## کیا اعیان کی حیثیت ایک فعال تخلیقی عنصر کی ہے؟

۲۔ کیا ان اعیان ثابتہ کی حیثیت ایک مستقل فعال تخلیقی عنصر کی ہے؟ یا انہیں صرف ایسے اور اکات 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 کیجئے کہ اول الذکر صورت میں اعیان ثابتہ کی حیثیت مبداء فعال کی ہے۔ اور کائنات کا ایک ایک ظہور مجبور ہے کہ اسی کیفیت اور نچ کے ساتھ اس عالم ایجاد میں جلوہ گر ہو، جن کیفیت و نچ 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 تعالیٰ کو علم ہے۔ زیادہ واضح تر تعبیر میں یوں کہیے کہ اللہ تعالیٰ کو جن جن چیزوں کو پیدا کرنا اور ایجاد و تخلیق سے سطح وجود پر اظہار ہونا ہے ان کو وہ پہلے سے جانتا ہے۔

پہلی صورت میں اعیانِ ثابتہ کی حیثیت ایسی علتِ اولیٰ کی طرف اشارہ ہے جس کے پائے جانے کے بعد مخلوقات کا پایا جانے ضروری ہے۔ دوسری صورت میں علتِ مستقل بالذات علم نہیں بلکہ اس کی ذاتِ اولیٰ ٹھہرتی ہے اور وہ اس کا قصد و ارادہ ٹھہرتا ہے کہ جس کی بدولت معلوم حدودِ عدم سے نکل کر حیر و جود میں داخل ہوتا ہے۔ اول الذکر صورت میں علاوہ اس کے کہ اللہ تعالیٰ کو مجبور ماننا پڑتا ہے تخلیق و ابداع کے بارہ میں یہ عقیدہ 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 مبداءِ اسماں 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 تعالیٰ 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 تعالیٰ 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 توجہ سے اشارہ کیا ہے۔

۱۔ علمِ تخلیق و ابداع کا باعث نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا دائرہ اثر ممتد تا تک کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ مثلاً ہم یا قوت کا ایک پیارے فرض کر سکتے ہیں۔ اور پارہ کے ایسے سمندر کو فکر و تصور کی سطح پر اجاگر کر سکتے ہیں جس میں پانی کا ایک قطرہ نہ ہو۔ اسی طرح ہماری قوتِ تخلیق اس قدر محدود اور حقیر کا بنا ہوا گھوڑا فرض کر سکتا ہے یہی نہیں بلکہ اس قدر محدود و داخل ہیں۔ جیسے مثلاً قرآن حکیم میں ہے:



ولو علم الله فيهم خيرا لا سمعهم ۲۔ انفال اگر خدا ان میں نیکی دیکھتا تو ان کو سنیے کی  
 لوقان فيهما الهة الا الله لفسدن كما عبود موتة تو زمین و آسمان در ہم بر ہم 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 بین 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 شئی دیگر۔ ممیز و محقق وجود  
 شئی یا ثبوت شئی 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 نئی تہی اور واضح زبان میں بیان کرنا چاہیے۔  
 تجلی، ظہور، فیضان اور انصاع ایسی اصطلاحیں ہیں جو مجمل، غیر واضح، اور  
 غیر مستقیم ہیں۔

۴۔ اعیان ثابتہ کا فلسفہ اپنی تہ میں شدید قسم کا تناقض لیے ہوئے ہے  
 جو یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو ہم "علیم" مانتے ہیں تو یہ تقاضائے علم چاہتا ہے  
 کہ اسے ان تمام مقدرات پہلے سے اور اک، 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 تغیرات کوئیہ کے  
 اس اہل اور حقی نقشے سے مستعار ہو کہ جسے ہر حال معرض وجود میں

## وجود مطلق کیا کلیات خارج میں پائے جاتے ہیں؟

وجود مطلق پر جو اعیان کے بعد صوفیاء کے نزدیک نظریہ 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 تقیم 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 ہو یا از سطر 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 امتزاع 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 کمیزات کے ساتھ تو قطعی پایا جاتا ہے۔ مگر وہ "وجود مطلق" جو ہر تقدیر 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 الائمین اور وجود، علامہ ابن تیمیہ، مطبوعہ المنار، مصر، ص ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶،

علامہ کا یہ اصول الکیات و منطق کے اس پرانے جھگڑے پر مبنی ہے کہ  
 الکیات وجود خارجی سے بجز منہ نہیں یا نہیں۔ علامہ نے اس سلسلہ میں اسمیین  
 (nominalist) کے موقف کی پر زور تائید کی ہے اور اپنی متعدد کتابوں  
 میں اس حقیقت کو نئے نئے انداز سے بیان کیا ہے کہ "الکیات" کا استخراج  
 ذہن و فکر کی اس عادتِ تمیز و امتزاع 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 صحیح عالم خارجی میں پایا بھی جاتا ہے۔  
 علامہ نے اشتراک کی اس امتزاعی نوعیت کو بیان کرتے ہوئے اس  
 باریک نکتہ کی طرف بھی توجہ دلائی ہے کہ تمھاری نظریں اس تماشل پر تو بلاشبہ  
 پڑتی ہیں جن کی وجہ سے مختلف افراد و جزئیات کو ایک مخصوص رشتہ میں  
 منسک کیا جاتا ہے، مگر اس محسوس حقیقت کو پالینے میں ناکام رہتی ہیں کہ  
 اس تماشل و اشتراک کے یہ معنی بھی ہیں کہ اگرچہ ان کا شمار ایک خاص عنوان کے تحت  
 ہوتا ہے تاہم ان میں کا ہر فرد دوسرے فرد سے قطعی مختلف اور مستقل  
 بالذات وجود کا حامل بھی ہے ان کی اصل عبارت یوں ہے:

بل هذا اشتراك في الاسماء العام الكلي كالاشتراك  
 في الاسماء التي يسميها الخاثة اسم الجنس ويقسمها  
 المنطقيون الى جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض  
 عام فالاشتراك في هذا الاسماء هو مستلزم لتباين  
 الاعيان وكون احد المشتركين ليس هو الآخر (۱)

یہ مفہوم کلی کا اشتراک و تماشل اسی انداز کا ہے جیسے نحوی "جنس"

یہ مفہوم کلی کا اشتراک و تماشل اسی انداز کا ہے جیسے نحوی "جنس"

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 امیرات کے حامل ہیں۔ اور یہ کہ ان میں کا کوئی فرد بھی بعینہ وہ نہیں ہے جو دوسرا ہے۔

کلیات کے وجود خارجی سے متعلق بحث و نزاع کا مکمل نقشہ "اہل منطق کی دامانڈگیاں" 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 نظریہ 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 شے کو حسین و جمیل کیونکر ٹھہرایا جائے گا۔ اگر خیر و شر کا کوئی کلی پیمانہ پایا نہیں جاتا تو کسی خاص "شکی" اور متعین "شر" کی توجیہ 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 جوڑا اور اتمل و طہیر کسی ایسے علم و انکشاف کا موجب کیونکر ہو سکے گا جو کلیات کی معروضیت ہی کی بدولت سطح ذہن پر ابھر سکتا ہے۔

نظریہ 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 تصور پر وارد ہوتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کی طرف نگاہی ان تناقضات کو بجانب اپنے میں لے کر لیں۔

یہی جن کا تعلق خالص اس کے عملی پہلوؤں سے ہے۔ اور حقیقتاً یہی وہ پہلو  
ہے جو دین و اخلاق کے نقطہ نظر سے زیادہ درخور اعتنا ہیں۔ سوال یہ  
ہے کہ جب کائنات کا ذرہ ذرہ عین باری تعالیٰ 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 عقیقہ میں جو خاوند کی اطاعت شعار اور وفا دار 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 قرأت علی العقیف القلمسانی من کلامہم بشیاً فرمایا

مخالفاً للکتاب والسنة فلما ذكرت ذلك قال القرآن ليس

توحیداً بل القرآن کله شرک و من اتبع القرآن له یصد

الی التوحید۔ قال نقلت لهما الفرق عندکہ بین

الذو جتہ والاجنبیۃ الاخت والکل واحد۔ قال لا ادر  
 بینہما عندنا۔ انما هو لاء المجویوں اعتقد وجراما فقلنا  
 هو حرام علیہم عندہم واما عندنا۔ فماتم حرامہ (۱)

انہوں نے کہا میں نے عقیقہ تمسانی کے سامنے وحدت الوجود کے حامیوں  
 کے کلام کا کچھ حصہ پڑھا اور اس کو کتاب و سنت کے خلاف پایا۔ اس  
 کا جب میں نے اس سے تذکرہ کیا تو اس نے کہا کہ قرآن میں توحید کہا  
 ہے؟ وہ تو شرک سے بھرا پڑا ہے۔ اور جو شخص قرآن کی پیروی کرے گا  
 وہ کبھی بھی توحید کو نہیں پاسکے 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 تمہارے لیے حرام ہیں۔ ورنہ جہاں تک ہمارے  
 مسلک کا تعلق ہے جہاں سرے سے حلال و حرام کی تفریق غلط ہے۔

اس سے اندازہ لگائیے کہ عقیدہ و تصور 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 و گمراہی کی یہی وہ بدترین صورت تھی جس نے علامہ ابن تیمیہ کی غیرت  
 دینی کو ابھارا اور مجبور کیا کہ وہ اس غیر اسلامی طرز فکر کی پر زور اور بھرپور تردید  
 کریں۔

## زیر بحث مسئلہ کا اصل حل

لیکن ذرا اٹھریئے۔ مسئلہ وحدت الوجود کی نزاکت اور عجب رنگ کی

ہے۔

۱۔ حقیقہ مذہب الاثنی عشریہ، علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ

ہمارے نزدیک تصور کا یہ صرف ایک  
 عقائد و سرائح یہ ہے کہ صوفیاء نے وحدت الوجود کے جس تصور  
 کو اپنایا ہے وہ فلسفیانہ وحدت الوجود سے قطعی مختلف ہے۔ علامہ  
 شیخ ترمذی کے اعتراضات کا ہدف جو تصور ہے اس سے یقیناً حلول، اجات  
 ترک عمل اور جبر کے داعیے ابھرتے ہیں، اور اس حد تک ان کی تنقید بالکل  
 بجا، بر عمل اور صحیح ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ صوفیاء کی تاریخ، احوال اور  
 سوانح 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 خواہشات نفس  
 کی غلامی سے کس درجہ آزاد ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی صورت میں پاکبازوں  
 کا یہ طائفہ عروس دنیا کی اداہائے عشوہ و ناز کا اسیر ہونے والا نہیں۔ یہ  
 حضرات جب وحدت الوجود کا نعرہ متانہ بلند کرتے ہیں تو ان کا مطلب  
 کسی فلسفہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ ان کی غرض و غایت یہ ہوتی ہے کہ بحر اللہ  
 تعالیٰ کی ذات گرامی کے اور کوئی شے حسن و کمال کے وصف سے مستصف  
 نہیں ہے۔ اور یہ کہ ان کی محبت اور ان کا اللہ تعالیٰ سے تعلق خاطر تصور  
 غیر کو کسی عنوان برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں۔ یہ دیانتداری کے  
 ساتھ محسوس کرتے ہیں کہ اس عالم رنگ و نکمت اور معشوق ہزار شیوہ میں  
 حسن اور نکھار و ولاؤ پیری اور رنگارنگی صبح ازل ہی کی تجلیات کا پرتو اور  
 شکاس ہیں۔ ورنہ ان کی اپنی طبیعت، اپنا مزاج اور فطرت ہرگز اس  
 نہیں ہے کہ مجھوں نے ان نمونوں کو سطح وجود پر نمایاں کر سکے۔ ان  
 کی صورت کا تصور کیسے 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 دنیا کو اس کی سردی 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 بول آتی ہے۔ کیونکہ یہ خود بھی ان شیطانات کو درخورد اعتبار نہیں جانتے۔ ان سے ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ الفاظ و پیرایہ بیان کی مجبوریوں کے باوجود اپنی وارداتِ محبت کی تشریح کریں۔ اور یہ بتائیں کہ عشق و محبت کی وادی پر شوق میں ایک مقام ایسا بھی آتا ہے جہاں سالک اپنی ذات کو بھول جاتا ہے اور اس کی وسیع و بکراں ذات میں جذب ہو جاتا ہے۔ ان اصحابِ حالِ حضرات کی عبارتوں میں تعظیق و نحو کے تقاضوں کے مطابق معانی و مطالب و صوٹنا 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 پاسکے گا قطعی فضول ہے۔

ہم ابن تیمیہ نے بر خود غلط صوفیاء کی عبارتوں پر جو منطقی گرفت کی ہے اس کی استوار یوں کے دل سے قائل اور قدرواں بھی ہیں۔ مگر نہایت ادب سے دو باتیں کہنا چاہتے ہیں۔

ایک یہ کہ تصوف کا اشکال بعینہ وہ ہے جو مذہب کا ہے جس طرح اس کی تعبیر و عمل میں عظیم تر تفاوت پایا جاتا ہے، لیکن ایک اور



کے تشریح و تفسیر میں بجز مذاہب و مذاہب کی تفاوت سے۔ چنانچہ اس میں  
 ایک ہی عقیدہ اور عاشق صادق صابری حضرات کا ایک مجموعہ نظر  
 آتا ہے جو اسلام کی ایک ایک اور حکم پر جان بچھا کر دینے کے لیے  
 تیار رہے اور جن کے عمل و اخلاص سے خود اختیار 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 تصوف کی بدنامی کا باعث ہوئے ہیں۔  
 ہمیں صرف یہ دیکھنا چاہیے کہ کسی فکر و عقیدہ کا صحیح تر اور موزوں تر  
 عمل 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 مفہام، معانی اور لطائف سے  
 ہے۔ جو اقوال و احوال کے مجموعی مطالعہ سے حاصل ہوتے ہیں۔

ہمیں کہنے دیجئے کہ وحدت الوجود کی یہ تشریح یقیناً غلط ہے۔ یہ عالم  
 کون و مکان میں ذات ہے۔ یا ذات نے اپنی بے کرائی کو افسردہ و  
 جزئیات کی تنگنائی 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 ہی وہ تناقض ہے جس نے اس کے فلسفہ کو بے حد سچیدہ  
 بنا دیا ہے۔ ایک طرف تو وہ باری تعالیٰ کو ایک محدود و متعین ذات قرار  
 دیتا ہے جس کی تشائے اظہار و تجلی نے انسانی قالب کو چنا اور منتخب کیا ہے۔  
 اور دوسری طرف انسانی وجود میں جو ایک حسین و جمیل عورت اس کے حسن و جمال کا  
 ایک ایک منظر ہو سکتی ہے اور کوئی شے نہیں۔ دوسری طرف وہ اسی

ذات کو ہر شے میں متجلی اور ظہور پذیر مانتا ہے۔ یہ دو باتیں قطعی منطقیہ  
 انفل اور بے جوڑ ہیں۔ ذات نہ صرف واضح تر تعقید چاہتی ہے بلکہ وہ ہر  
 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 تعالیٰ بائن عن الخلق، عالم کی  
 گھاٹیوں سے الگ مخلک عرش پر مستوی ہے۔ اس تصور کو ہم غیر فلسفیانہ تو  
 کہہ سکتے ہیں مگر غیر منطقی نہیں کیونکہ وصف و نسبت کے یہ سب پہلو ذات کے  
 مضمرات میں داخل ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ 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 کار فرمایوں 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 بعد، بے گانگی اور کائنات  
 سے علیحدگی پر دلالت کریں۔ بلکہ کچھ اس طرح کی ہیں کہ جن سے قرب، نگرانی،  
 اور براہ راست تو و در ربوبیت کا اظہار ہوتا ہے۔

عارف رومی نے کیا اسی حقیقت کی طرف اشارہ نہیں کیا

اتصال بے تکلیف بے قیاس ہست لب الناس را با جان ناس  
 جاری و ساری خدا کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ یہ عالم خدا ہے۔ یا اس کا کوئی  
 حصہ یا فرد الوہیت کا سزاوار ہے۔ اسی طرح اس کا یہ مطلب بھی نہیں لینا  
 چاہیے کہ اللہ تعالیٰ اس عالم میں سمٹا ہوا اور محدود و محض ہے۔ بلکہ اس سے  
 مراد صرف یہ ہے کہ ہر شے کے ساتھ اس کا قریبی اور براہ راست تعلق ہے  
 اور یہی تعلق و اتصال ہر شے 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 محدودیت

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 عنصرہ ایسے باطنی کار فرما اور نفس شے میں داخل و نہاں تخلیقی جوہر کی ہے جو باہر رہ کر نہیں بلکہ ہر شے کی رگ و پے میں سما کر اندر رہ کر ایک تربیت و پرورش کے کار عظیم کو انجام دینے میں مصروف ہے۔

## ولایت کا قابل اعتراض تصور

ابن عربی کے سلسلہ الہیات میں ولایت و نبوت کی تشریح بظاہر حد درجہ قابل اعتراض ہے۔ فص حکمت میں کلمہ عزیریہ کے سلسلہ میں اس نے تشریح 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۔ لہذا 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 نبوت کے کہ اس کے تقاضے ختم ہو چکے اس لیے اب آنحضرتؐ کے بعد کوئی شخص بھی نبوت کے منصب پر فائز ہونے والا نہیں!

وحی محمد صلی اللہ علیہ وسلم قد انقطعت فلا نبی بعدہ

اور تشریح و رسالت کا سلسلہ آں حضرتؐ پر ختم ہو گیا۔ آپ کے بعد

اب کوئی نبی نہیں! (۱)

۱۔ فصوص الحکم۔ ابن عربی، مرتبہ ابو العلاء العینی، فص حکمت قدریہ فی کلمۃ

اور نبوت کا یہی پہلو اس کے نزدیک ایسا ہے جس سے نبوت کی برتری و تفوق ثابت ہوتا ہے۔ زیادہ تفصیل اس کی اس کتاب میں مذکور ہے۔

انك تعلم ان الشرح تكليف باعمال مخصوصة لغرض  
افعال مخصوصة ومحلها هذه الدار فلهي منقطعة و  
الولاية ليست كذلك

تھیں معلوم ہے کہ شریعت اعمال مخصوصہ کی تکلیف دہنی سے تعبیر ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا تعلق صرف دنیا سے ہے۔ لہذا یہ القطار پذیر ہے لیکن ولایت کا انداز یہ نہیں۔ یہ آخرت میں بھی جاری و ساری رہنے والی ہے۔

یعنی نبوت کا تعلق تو بہر حال تمذیب و تمدن کی گھنٹیوں کو سلجھانے سے ہے۔ شرع و تقنین سے ہے یا معاشرہ کی اصلاح اور تہذیب سے ہے جس کا دائرہ عمل صرف دنیا تک محدود ہے۔ مگر ولایت کا معاملہ اس سے مختلف ہے یہ اللہ تعالیٰ سے تعلق و رشتہ کی ایسی نوعیت کا نام ہے جو آخرت میں بھی ازویاد و 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 تصور پر علامہ کا مواخذہ

نبوت و ولایت کی اس تشریح پر علامہ ابن تیمیہ کا مواخذہ یہ ہے کہ

۱۔ فصوص الحکم۔ ابن عربی، مرتبہ البرہان العالی، ص ۱۳۶

یہ سب اہل ذمہ و مناقب کی ان ترتیب کے سراسر منافی ہے جو قرآن و سنت میں بھراحت مذکور ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے انبیاء علیہم السلام بزرگی اور کمال کی اس بلندی پر فائز ہیں جس میں کوئی بھی غیر تہی ان کا شریک و ہم پیم نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد ان لوگوں کا مقام ہے جنہوں نے صدیقیت کے ذرہ عالیہ تک پرواز کی ہے۔ پھر ان عاشقان یا ک طینت کا درجہ ہے جنہوں نے اپنے خون سے اسلام کے گلستانِ فکر کو سیرجا ہے۔ اور ان سب کے بعد ان صلحاء امت کا رتبہ ہے جنہوں نے انبیاء علیہم السلام کی ہدایات کو عمل و کردار میں سمونے کی عمر بھر سعی کی ہے۔

فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين و  
الصدّيقين والشهداء والصّالحين - فسَاء

## صوفیاء کی ذہنی مجبوری

فضائل و مناقب کی یہ ترتیب اس درجہ صحیح، مسلمہ 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 دورائیں نہیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ صوفیاء کی آخر ذہنی و فکری مجبوریاں کیا ہیں اور انہوں نے کن اسباب و وجوہ کی بنا پر ولایت کے اس تصور 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 نبوت 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 اشتیاق و داعیوں کو کس منطق کی رو سے روکا جائے گا جن کا مدار و محور محبتِ اہل بیت و ائمہ اطہر علیہم السلام میں کیا ختم نبوت کے اس عقیدہ سے ان لوگوں

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۔ تصوف کا عملی تقاضہ یا نتیجہ ہمیشہ اس صورت میں مرتب 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 جس لذت و کیف کو ذکر الہی میں محسوس کرتا ہے اور لطف و عنایت کی جس دولت پر فکر و تدبیر اور استغراق و مجاہدہ سے قابو پاتا ہے اس کے آگے ہر شے کو بیچ 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 صنیا افزویوں 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 تصور 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 تدبیر 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 نبوت۔ 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 مستغرق ہے۔ اور کار و دنیا سے غافل اور امور دنیا میں متساہل ہے۔ تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس طرح وہ نسبتاً زیادہ بہتر اور اعلیٰ مشغلے میں مصروف ہے۔ اس مرحلے پر اس نکتہ کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ ابن عربی ولایت کو نبوت ہی کا ایک پہلو قرار دیتا ہے اس کا حریف

اور متقابل نہیں سمجھتا۔ جیسا کہ اس نے اس کی خود تصریح کی ہے۔

## ختم نبوت کا اشکال اور اس کا حل

اول الذکر اشکال جو ختم نبوت کی وجہ سے ابھرتا ہے ابن عربی کے نزدیک کہیں زیادہ اہم اور لائق توجہ ہے کیونکہ اس سے رہ نوردان معرفت کی کمرہت ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہے۔ اندیشہ ہی نہیں اس کے کے الفاظ میں

وهذا الحديث قصه ظهور اولياء الله (۱)

گویا اس حدیث نے اولیاء اللہ کی کمر توڑ ہی دی ہے۔

ابن عربی کے نزدیک مسئلہ ختم نبوت کی تین جہتیں ہیں۔ ایک جہت اللہ تعالیٰ کے فیضانِ ربوبیت کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اب اس کی نوازشیں اور الطاف ہائے گوناگوں آئندہ کسی شخص کو لائق مخاطب 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 ختم نبوت کے بعد ارتقائے روحانی کے تمام دروازے بند کر دیے گئے ہیں۔ تیسری جہت اخلاق، تمدن اور مسائلِ حیات سے متعلق ہے۔ اس باب میں بھی یہ بات خلش پیدا کرتی ہے کہ آیا ختم نبوت 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 تصور کو تسلیم کر لیا جائے جو ہم پیش کرتے ہیں یعنی یہ مان لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی نگاہِ کرم اب بھی اپنے بندوں کو کشف کے ذریعہ علوم و معارف

سے برہ مندر کرتی رہتی ہے۔ اور شریعت و رسالت کے ساتھ ساتھ  
 اب بھی ذوق عبودیت اس لائق ہے کہ ارتقاء روحانی کی غیر منقطع منزلوں  
 کو برابر طے کرتا چلا جائے۔ ختم نبوت کے معنی اس کے نزول کے طرف سے  
 ہیں کہ اب اور کوئی مشروع آئے والا نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اب  
 کوئی ایسا شخص نہیں آئے گا جس کا قول و فعل شریعت قرار پائے۔ یا اجتہاد  
 تمدن کے نئے پیمانوں کی تشریح کرے۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں کہ  
 اجتہاد کی طرف طرازیوں باقی نہیں رہیں۔ ولایت کو انہی معنوں میں ابن عربی  
 ازراہ تجوز نبوت عام سے تعبیر کرتا ہے کہ اس کے فرائض میں فقہ و  
 تقنین کے پیمانوں کو دریافت کرنا یا بذریعہ کشف پالینا بھی ہے۔ کہ جن کی  
 مدد سے معاشرہ کی پچھیدگیوں کو حل کیا جائے۔

فابقی لهما النبوة العامة التي لا تشريع فيها والبقی لهما

التشريع في الاجتهاد في ثبوت الاحكام (۱)

سو خدا نے ختم نبوت کے بعد ان کے لیے نبوت عامہ کی نعمت کو باقی رکھا  
 ہے جس میں کہ تشریح کے لوازم نہیں ہوتے۔ ہاں ان کے لیے جس تشریح کو  
 باقی رکھا ہے وہ وہ ہے جس کا تعلق اجتہاد و مجتہد سے ہے کہ جن کو  
 وہ ثبوت احکام کے سلسلہ میں کام میں لاتا ہے۔

## غیر شرعی نبوت کی وضاحت

بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے ہم اس غلط فہمی کو دور کر دینا چاہتے ہیں

۱۔ دیکھیے بی فیض عزیر یہ، ص ۱۳۵

۲۔ ایضاً

المنهج العقلي والحقلية ص ۱۱۷



ابن عربی غیر تشریحی ثبوت کو آنحضرتؐ کے بعد جاری سمجھتے ہیں۔ اس میں شبہ  
 میں کہ ولایت کو وہ ثبوت عامہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں مگر تعبیر کا یہ  
 مدار قطعاً مجازی معنوں پر مبنی ہے۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے  
 کہ وہ اس اجتہاد پر بھی لفظ "تشریح" کا اطلاق بلا محابہ جائز سمجھتے ہیں جو  
 قطعاً مصطلح "تشریح" کے دائرہ میں داخل نہیں۔ کیونکہ اجتہاد سے  
 مراد جیسا کہ خود ابن عربی نے وضاحت کر دی ہے اثبات احکام ہے  
 تشریح 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 پرہیز مند احادیث میں بھی  
 ولی یا اولیاء کا اطلاق ان معنوں پر نہیں ہوا۔ قرآن نے صرف  
 اتنا کہا ہے:

عَلَىٰ انْ اَوْلِيَاءِ اللّٰهِ لَاحِقُونَ عَلَيْهِمْ وَاٰلِهِمْ حُرْمَةٌ مِّمَّنْ يٰۤاٰمِنُوْنَ

اور اس کا سیدھا سادہ مطلب یہ ہے کہ جو شخص بھی مومن ہے اور  
 اقرار سے متصف ہے وہ ولی ہے۔ اور یقین و اطمینان کی ایسی سطح پر  
 فائز ہے جہاں خوف و خطر کی حکمرانی نہیں۔

یہ سوال کہ ذوق عبودیت کی فراوانیاں اور اللہ تعالیٰ 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 بھورت تحدیث جو علوم و فنون اس کو عطا کیے جائیں وہ قطعی اور  
 حال یقین افروز ہوں۔

کَمَا نَهَتْ فِي الصَّحِيحِينَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنْ تَقَالَ

«انذ كان في الامم قبلكم محدثون فان يكن في امتي  
 فعمري» فهذا الحديث يدل على ان اول المحدثين من  
 هذه الاممة عمر وابو بكر افضل منه اذ هو المصدق  
 والمحدث وان كان يلهم ويحدث من جهة الله فعليه  
 ان يعرض ذلك على الكتاب والسنة (۱)

جیسا کہ 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 الامام و تحدیث سے نوازا جائے تو اس سے 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 کھٹیک کھٹیک شرعی و عقلی حیثیت  
 کیا ہے، اس کی تفصیل بیان کرنے سے قبل ضروری ہے کہ ہم تصوف کے  
 تخر و آفرین رجحان کے بارہ میں علامہ ابن تیمیہ کا نقطہ نظر واضح کر دیں جو دین  
 کے کھٹیکہ تقاضوں سے انحراف پر منتج ہوتا ہے۔

علامہ نے اس موضوع پر ایک مستعین رسالہ العبادات الشرعیہ کے نام

سے لکھا ہے جس میں ان تمام خطرات، مفسدات 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 الہی 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 تہذیب، اور ملت کی تنظیم و اصلاح کے اجتماعی فرائض کو بھی نہایت حسن و خوبی سے ادا کیا ہے۔ یہی نہیں سخی کی حمایت میں تلوار بھی اٹھائی ہے۔ اور شجاعت و بہادری کے جوہر بھی دکھائے ہیں۔ اپنی یورسی 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 پہ پہلو بہتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اور توازن و جامعیت کا یہی توفیق، 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 رعا نہیں رکھا گیا ہے۔

خلوت کے جواز پر عموماً لوگ اس تخت 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۔

خود آنحضرتؐ کو عمرۃ القضا میں فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے موقع  
 کئی کئی دن غار حرا کے قریب رہنے کا اتفاق ہوا اگر آپؐ نے ایک دن  
 بھی اس اولین خلوت کدہ کا قصد نہیں فرمایا۔

علامہ اس حقیقت کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ خلوت میں تہجد و ذکر کی  
 زندگی لازماً تعلق باللہ پر منتج ہوتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس انداز عبادت  
 میں یہ حدشہ ہے کہ کہیں احوال رحمانی اور احوال شیطانی باہم گڑبڑ نہ ہو جائیں  
 اور سالک احوال شیطانی کو کیفیات و تجلیات سمجھ کر گمراہ نہ ہو جائے۔

خلوت و تہجد 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 قرآن و احکام کے شرعی و دینی طریق کے علاوہ  
 ان بدعی و مسائل کی بھی کوئی اہمیت ہے یا روح کے تزکیہ و تطہیر کے سلسلہ  
 میں ان کو آزمانا بھی کسی درجہ میں ضروری ہے۔

نامناسب نہ ہو گا 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 تخلیقہ اخلاق کے سلسلہ  
 میں کچھ فرصتیں پھانتا ہے۔ اور ایسے اوقات فرائع 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 چمکاسکے۔ اور ذکر و عبادت سے قلب و ذہن کو آزاد کر  
 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 دار الفکر بیروت

ہو جاتا ہے کہ خلوت و تجرد کے اس زنداں سے نکلنے 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 چرائینے یا پالینے کے ہیں جن میں ایک سالک دنیا سے دین کی طرف اور مخلوق سے خالق کی طرف لوٹ سکے۔ اور تہذیب و تمدن کی گمانگاہی اور رونق سے قطع نظر کر کے توجہ و التفات کے رخوں کو اپنے آقا و مولا کی طرف موڑ سکے۔ خلوت و جلوت کے ان دونوں پہلوؤں کا ہم قرآن 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 نما و گروہ کا ذکر کیا ہے:

الذین یذکرون اللہ قیامًا و قعودًا و علیٰ جنوبہم و  
یتفکرون فی خلق السموات و الارض (ال 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 سروروی 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 کو نیہ و شرعیہ کے راز ہائے درون پر وہ ان پر منعکس ہونے لگیں؟ اختلاف و نزاع کا یہ تیسرا نکتہ ہے جس نے علامہ ابن تیمیہ کی طباعی اور ذہانت کو

خصوصیت سے صوفیاء کے خلاف الجہاد اور آمادہ پیکار کیا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں 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۔

لغۃ 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 خزانوں تک ظہور و جہول انسان رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ کشف تحقیق و طلب کی اسی غلش 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 الریاضا تصد ما عنت له خلصات من  
اطلاع نور الحق علیہ۔ کانما بودق تو معن الیہ ۱۱۰  
جب ریاضت و مجاہدہ کی کیفیتیں ایک خاص حد تک پہنچ جاتی ہیں تو سالک

۱۔ کتاب الاشارات مصنفہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی۔ طبعہ ثانیہ مطبعہ الخابری

ذرحق کی جلوہ آرائیوں سے براہ منہ ہوتا ہے۔ اس کے یہ لمحے اتنے محقر ہوتے ہیں اور اس تیزی سے گزر جاتے ہیں کہ گویا اس کے سامنے کچھ بجلیاں سی جھک گئی ہیں۔

العارف قد يخبر عن الغيب ويبدل على امكانه وجوه اجالية  
احدها لما راينا الانسان قد يعرف الغيب حال المنام  
لم يبعد ان يقع مثله حال اليقظة

وثانيتها. حصول ذلك الحجب في اليقظة كالعمياء التي

حكى البوابركات البغدادى حالها

وثالثتها. ان قد دللنا على ان الحوادث الارضية مستندة

الى الحركات السماوية المستندة الى النفس. التي هي عالمة

بالكليات والجزئيات فتلك النفس هي السبب لهذا

الحوادث الارضية..... ثم دللنا ان النفس الناطقة

جوهر مجرد لها ان تنتقش بما في العالم النفساني من

النفس بحسب الاستعداد و زوال الحائل (۱)

عارف کبھی کبھی امور 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

پالنے 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 عسر الرازی۔ طبعہ ثانیہ مطبع

ابوالبرکات بغدادی نے ایک نابینا عورت کے بارے میں بیان کیا۔  
 ۳۔ ہم بدلائل یہ ثابت کر چکے ہیں کہ حوادثِ ارضیہ، ان  
 حوادثِ سماویہ کا نتیجہ ہیں کہ جن کا اصل سبب نفس ہے۔ جو کیفیات 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 جو ہر مجرد سے تعبیر ہے  
 اور اس میں وہ تمام کیفیات ارتسام پذیر ہو سکتی ہیں جو اس نفس میں  
 جلوہ کناں ہیں۔ استعداد بشرط ہے۔ اور یہ ضروری ہے کہ دونوں کے  
 درمیان کوئی مانع نہ ہو۔

## امکان کشف پر دلائل کی نوعیت

جس طرح تصوف اللہ تعالیٰ کے فیوض ربوبیت سے استفادہ کا  
 قائل ہے۔ اسی طرح فلسفہ بھی عقلِ 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 پاسکے تو وہ اسی فلسفہ کی ترجمانی کرتے ہیں۔ ان کا یہ دعوے تین دلائل  
 پر مبنی ہے:

- ۱۔ پہلی دلیل صرف امکان کو ظاہر کرتی ہے۔ کون نہیں جانتا کہ خواب میں  
 ایک عنصر ایسا رمزاتی (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 کھلا  
 و تصور کے رنگ میں کیونکر دیکھ لیتا ہے۔
- ۲۔ دوسری دلیل کا تعلق مشاہد و خبر سے ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے



یہ 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 نفس انسان کا بیداری کے عالم میں علم پیشین سے بہرہ مند ہونا نہ صرف ممکن ہے بلکہ عین واقعات کے بھی مطابق ہے۔

۳۔ اگر پرانی، دور از 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 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 مقام اصلی کو پالیتا ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علم الہی کے اسرار اس پر منکشف ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ اسی حقیقت کو سروروی نے یوں بیان کیا ہے:

وهذا الذي ذكره اصل عظيم كبير في الباب وسر عقله

عن حقيقة من اهل السلوك والطلاب وذلك ان

المجاهدين والمتعبدين سمعوا عن سلف الصالحين

المتقدمين وما منحوا به من الكرامة وخوارق العادات

فابدأ نفوسهم لا تزال تتطلع الى شي من ذلك

فيجبون ان يرزقوا ذلك ولعل احداهم يبقي منكسر

القلب متهما لنفس في صحة عمله حيث له يكاشف بشيء

من ذلك ولو علموا سر ذلك لهان عليهم الامر فيعلم

ان الله يفتن على بعض المجاهدين الصادقين من ذلك

باباً والحكمة فيدان يزودوا بما يروى من خوارق العادة

فانار القدرة تفناً فيقوى عزماً على هذه الزهد في الدنيا

وقد يكون بعض عباده يكاشف بصدق اليقين

ویرفع عن قلبہ الحجاب ومن کرشف بصدرہ الیقین

اغنی بذلک عن رویۃ خرق العادات (۱)

یہ چیز جس کا اٹھوں نے ذکر کیا ہے اس باب میں بہت بڑی بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ ایسا راز ہے جس کو پالنے میں اہل سلوک اور طالبان حق نے عقلمندی برتی ہے۔ بات یہ ہے کہ مجاہدہ و عبادت کے شاہقین نے صلواتِ مقدمات کے بارہ میں سن رکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انواع و اقسام کی کرامات اور خوارق سے نوازا رکھا تھا۔ اس سے ہمیشہ ان لوگوں کے دلوں میں شوق چٹکیاں لپٹا 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 ہی رہتیں۔

اور اگر کرامات اور مکاشفہ کا راز ان پر کھل جائے تو معاملہ بالکل آسان ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ مجاہدہ و ریاضت کو صدق و 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 پرمان کا عزم اور قوی ہو کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اللہ کے بعض بندوں کو مکاشفہ کے ذریعہ 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۔

ہر روزی مکاشفہ کے سلسلہ میں تین اہم نکات کی تشریح کرنا چاہئے۔

۱۔ عوارف المعارف بحواہی قاعدہ فی العوارف و الکرامات و الخوارق

یہ ایک یہ کہ مکاشفہ میں بات کی علامت ہے کہ اللہ تعالیٰ 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۔ لہذا ایک سالک کے دل میں اس کی طلب و آرزو غیر طبعی نہیں ہے۔ بالخصوص جب یہ دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سلف صالحین میں متعدد حضرات کو اس التفات 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 طالبان حق کا شوق عبادت اور بڑھے اور عبودیت و بندگی کے جذبات میں اور اضافہ ہو۔ یعنی مکاشفہ و کرامات کی یہ لذتیں سالکان طریقت کے دلوں کو دنیا کے لذائذ کی طرف سے برگشتہ اور بے نیاز کر دیں۔ تیسرا نکتہ سلوک و معرفت کی راہ پر گام فرمایا ہونے والوں کے لیے بہتر نہ ایک مزوہ جانفزا کے ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ عبادت و زہد اور مجاہدہ وسیعی 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 معبود حقیقی کو اپنی زندگی کا نصب العین ٹھہرائے ہوئے ہے وہ برسر حق ہے۔ اور یہ کہ اس کو پانے اس کے قرب و حضور 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 شے 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 کی طرف توجہ و عجز کو ترک کر کے، اور دنیا و مافیہا سے دست کش ہو کر اس

کی تلاش، طلب اور عشق الہی میں سرگرداں ہے۔ اور یقین رکھتا ہے کہ  
 کا یہ سودا ہرگز خسارہ کا سودا نہیں ہے۔

## وجدان و حدس منسج ادراک کی حیثیت سے

دانہ ہی و سہروردی کے ان بیانات پر ہم کوئی اضافہ کرنا نہیں چاہتے۔  
 ہاں اتنا البتہ کہیں گے کہ سائنس سے پیدا شدہ فرعونات کا طلسم اب  
 ٹوٹ رہا ہے۔ اور علم و ادراک کو جوان لوگوں نے حیات و تجربہ کے محدود  
 تنگ زنداں میں محصور سمجھ رکھا تھا اس کے خلاف اب اچھا خاصا رد عمل علمی ملاحظہ  
 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 تخریب  
 کے قاعدے ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور فکر و استدلال کا اٹھب رواں تھک  
 مار کر بیٹھ جاتا ہے وہاں اکثر وجدان و حدس (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 و حدس 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 وا نہ اکثر بغیر کسی  
 قصد و ارادہ، اور ترتیب موضوع و محمول کے سطح وجدان پر خود بخود چمکے اور  
 علم و ادراک کا عنوان بنے ہیں۔

ہمارے نزدیک وجدان و حدس ذہن و قلب کی محض ایک خصوصیت  
 (quality) ہے۔ اور اس کی خصوصیات ابھی ایسی ہی ہیں کہ جن میں معروض  
 ظہور میں آنا اور ویسے ماوت میں بھل جانا ہے۔ اسے کاش کائنات مادی کی  
 طرفہ طرازیوں پر مٹا ہوا اور عجائب آفاق سے مرعوب اور متحیر انسان مانعس دار و لوح  
 کی پُر بہار وادیوں کی طرف بھی کہیں عنان توجہ کو پھرنے کے اور ویکے کے کہ اس کے

ن لطائف و خوارق کا کیا عالم ہے۔ نیز وہ اس بات کا مشاہدہ کر سکے کہ اس کی پستانیوں میں جو ایم، یہاں ہیں ان میں قوت و قدرت کی کتنی مقدار مضمر ہے۔ ضرورت ایسے بڑھے لکھے صوفیاء کی ہے جو تصوف و سلوک کے جملہ تجربات سے براہ راست دوچار ہوں۔ پھر اس کے نتائج، اثرات اور کشف 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 پر ایہ 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 سمجھے ہوئے حضرات اس لذت سے آشنا نہیں ہوں گے۔ اور ان احوال و کشف کا علمی سطح پر تجزیہ نہیں کریں گے تصوف رموز و اسرار (symbols) کی حد سے آگے بڑھ کر اس یوزیشن 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 نبوت 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 تنگ و ناز اور نتائج کے اعتباراً

سے قطعی نہیں ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح کشف میں بھی نظر ہی و خطا کا  
برابر لگتا رہتا ہے۔ شرائع میں قطعیت اور حزم و یقین صرف علوم میں  
کا حصہ ہے :

والمحدث ان كان يلهم ويحدث من جهة الله تعالى فعليه ان  
يعرض ذلك على الكتاب والسنة فانه ليس بمعصوم - كما  
قال ابو الحسن الشاذلي - قد ضمنتم العصمة فيما جاء به الكتاب  
والسنة ولم تضمن العصمة في الكشوف والالهام<sup>(۱)</sup>

محدث کو اگرچہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہام و تحدیث 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 تعالیٰ نے کتاب و سنت کی عصمت کا ذمہ تو لیا ہے  
کشف الہامات کی عصمت کا نہیں۔

کشف کی قطعیت پر علامہ نے ایک اور پہلو سے بھی حملہ کیا ہے۔ ان کا  
دعوے ہے اور بالکل بجا و عولے ہے کہ صحابہ بالخصوص حضرت صدیق  
اور فاروقؓ کا درجہ اولیاء سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے  
علوم دین کو براہ راست مشکوٰۃ نبوت 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 حرف آخر قرار نہیں دیا۔ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ  
کا یہ ارشاد کس درجہ تو واضح اور حقیقت لیے ہوئے ہے۔

حایدی عمرا صاب الحق اما خطا ولا - ۱۲

۱۔ الحج الثقیب والعتیب، ص ۱۸

میں نہیں جانتا کہ حق کو واقعی پایا۔ یا اس سے خطا و سہو کا ارتکاب ہوا۔

علامہ غالی قسم کے صوفیاء کی اس تعلق سے پوری طرح آگاہ ہیں کہ اولیاء کا علمی ماخذ براہ راست اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ہے جب کہ انبیاء شراخ 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 حضور ہی کے مرحلے طے کرے۔ اور پھر اگر ولایت کے ساتھ ساتھ اسے محدث 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 یأخذ عن اللہ الا بواسطۃ الرسول اللہ وان

کان محدثا قد القی اللہ شیئاً وجب علیہ ان یتوزنہ بما جاد بہ

الرسول من الکتاب والسنة

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 وہ من 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 سا جھی نہیں۔ اسی طرح اس سلسلہ الذہب

کی آخری کڑی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے کہ جن کے

فیوض و تربیت کی وسعتیں تقرب ال اللہ کی تمام شکلوں کو اپنی آغوش میں

گھونٹے 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 پانابے یا جو مقام بھی حاصل کرنا ہے اس کے لیے آل حضرتؑ کے نقوش پا کا تتبع کرنا ہوگا

محمد رسول اللہ تعالیٰ الیٰ جمیع الثقلین۔ انسہم و جنہم۔

عراہم و عجم ملوکہم و زہادہم الاولیاء منہم و غیر

الاولیاء فلیس لاحد الخراج عن مبايعۃ باطننا و ظاہرنا

و لا عن متابعتہ ما جاؤ بہ من الکتاب و السنۃ۔ الخ (۱)

آنحضرتؑ کی رسالت دونوں جہانوں کے لیے ہے۔ انسان، جن، عرب

عجم، پادشاہ، زناد، اولیاء اور غیر اولیاء کوئی بھی ان کی حدود و

اطاعت سے باہر نہیں۔ کسی کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ ان کے حلقہ

اطاعت سے دامن کشاں ہو۔ نہ امور باطن میں اور نہ ظواہر شریعت

میں۔ نہ کسی کے لیے یہ جائز ہے کہ آنحضرتؑ نے جو کتاب و سنت کی

صورت میں پیش کیا ہے اس کی پیروی سے انحراف اختیار کر سے

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 تصور سے متعلق علامہ کا ذہن کسی الجھاؤ یا غلط فہمی

کا شکار نہیں۔ ان کے نزدیک رتبہ و درجہ کی یہ نوعیت نبوت 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 توجہ اور

لگن کے ساتھ ادا کرتا ہے اور اس کی سیرت و کردار کے گوشے کسی درجہ



روشن و بلند ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان چیزوں کو امور کونیہ میں تصرف یا کشفِ حقائق سے کوئی تعلق نہیں۔ ولایت کے بارے میں اگر یہ سیدھا سا وہ 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۔

فَاعْلَمَانِ عَدَمَ الْخَوَارِقِ عَلَيَّا وَقَدَرَةَ لَا تَقْضِي الْمَسْلَمَ فِي  
 دِينِهِ خَمِنْ لَمْ يَنْكُشِفْ لَشَيْءٍ مِنَ الْمَغْيِبَاتِ وَلَا لِيُخْرِجَ لَشَيْءٍ  
 مِنَ الْكُونِيَّاتِ لَا يَنْقُصُهُ ذَلِكَ فِي مَا تَبَتَّهٖ عِنْدَ اللَّهِ"  
 تمہیں 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 سکتا تو اس سے عند اللہ اس کا مرتبہ دینی قطعاً گھٹ نہیں جاتا۔  
 اس کے برعکس اگر ایک شخص تسخیر کی شعبہ طرازوں 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۔

أَمَّا الْكُشْفُ وَالتَّأْتِيرُ فَإِنَّ لِمُقْتَرِنِ بِهِ الدِّينَ هَلَكًا صَاحِبِهِ

فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (۳)

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 ہوگا۔

۱۔ قاعدۃ فی المعجزات والكرامات، مجموعہ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر، ص ۹

۲۔ ایضاً، ص ۱۳

کشف کو علم و ادراک کا یقینی اور مستقل بالذات ذریعہ قرار دینے میں بہت بڑا مفیدہ یہ ابھرتا ہے کہ اس طرح معرفت کا یہ اسلوب جو ظنی ہے اور سراسر علوم نبوت کے تابع ہے وحی کا مد 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 تعالیٰ 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 مٹا کر براہ راست لوح محفوظ سے احضارِ علوم کرتے ہیں۔

ثَمَّانُ سُورًا لِمَا ظَنُّوْا اِنَّ هٰذَا اِيْحْصٰى لِهَمَّ عَنِ اللّٰهِ بِلَا  
وَاسِطَةٍ صَاۤءٍ وَّعِنْدَا نَفْسِهِمْ اَعْلَمُ مِنَ اتِّبَاعِ الرُّسُوْلِ  
يَقُوْلُ اِحْدٰهُمْ فُلَانٌ عَطِيَّةٌ عَلٰى يَدِ مُحَمَّدٍ وَاِنَّا عَطِيَّتِيْ مِنْ  
اللّٰهِ بِلَا وَاَسِطَةٍ (۲)

پھر یہ لوگ جب یہ گمان کرتے ہیں کہ انھیں یہ علم اللہ تعالیٰ سے بلا واسطہ حاصل ہوا ہے تو اپنے کو رسول کی اطاعت و پیروی سے ادنیٰ قرار دینا شروع کر دیتے ہیں۔ ان میں کے بعض بر ملا یہ کہتے ہیں کہ فلاں کا علم تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا رہا ہے اس لیے اسے اور میں نے بلا کسی واسطہ 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:

بِخَبْرٍ وَرَيْبٍ رَحِمَ اللّٰهُ اَرْبَابَهُمْ  
مِنْ جِبْرِيلِ وَاَنْتَ مَصْطَفٰى وَاَرْبَابَهُمْ

۱۔ قاعدة فی العجرات والکرامات مجموعہ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر ص ۱۰۱

اور اپنے ظنون و ادہام کو قرآن و سنت کے مقابلہ میں کہیں زیادہ توجہ کا مستحق سمجھتے تگتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ غنوصیت (Gnosticism) کی یہ شکل ایسی ہے کہ اس کو تسلیم کر لینے کے بعد نظام نبوت و رسالت کی یقین افروزیاں ختم ہو جاتی ہیں اور تزکیہ اخلاق، اصلاح نفس اور تہذیب و تمدن کے نشو و ارتقا کے سلسلہ میں انبیاء علیہم السلام کی اطاعت و پیروی 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 نقطہ نظر سے اس کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے کوئی وجہ جواز موجود نہیں۔

مسئلہ کشف پر یہاں تک بحث و نظر کا انداز شرعی و دینی لکھا۔ علامہ نے اس کے نفسیاتی (psychological) پہلو پر بھی گفتگو کی ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا کہنا ہے کہ علم و معرفت 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 و امتیاز کے حدود کو قائم نہیں رکھ پاتا اور خاص شیطانی دوسوں کو القاء و الہام 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 کار فرمایاں بھی برابر منعکس ہوتی رہتی ہیں۔ اس صورت میں یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ کشف و الہام کا کون حصہ قلب و فکر کی گرمی، عینق اور براق سطح سے متعلق ہے اور کون وہ ہے جو محض نفس کی اٹھلی اور ادنیٰ سطح سے متعلق ہے جس میں کہ معروضی حقائق کے بجائے صرف خواہشات، وساوس، اور گھٹیا جذبات کی کار فرمایوں کی جھلک ہی پائی جاتی ہے۔

۱۱۱) انہما یجعل اللہ فی القلوب نیکون نادۃ بواسطۃ الملائکۃ

ان کان حقاً و نادۃ بواسطۃ الشیاطین اذا کان باطناً (۱۱)

۱۔ قاعدۃ فی المعجزات والکرامات، ص ۸۸

اللہ تعالیٰ دلوں میں جو القار 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 یذنبون علی منامات و  
 اذواق وخیالات یعتقدوا کشفاً وہی خیالات غیر  
 مطابقتہا وہا غیر صادقہ (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 ادھام سے زیادہ نہیں جو غیر صادق اور خلاف واقع ہیں۔

(۳) وهذا باب دخل فیہ امر عظیم علی اکثر من السالکین  
 والشبہت علیہما الاحوال الرحمانیہ بالاحوال الشیطانیہ  
 یہ وہ باب ہے جس میں بہت سے سائین 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 تعالیٰ کے لاتعداد فیوض رحمت اور آثار ربوبیت کو بلا وجہ وحی کے متعین و

۱۔ قاعدة فی المعجزات والكرامات، ص ۸۸

(۳) ایضاً

۲۔ ایضاً، ص ۱۹

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 بھٹلانا پڑے گا کہ جنہوں نے ریاضت و مجاہدہ سے اس مقام 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 نبوت کے علاوہ ایک اور مستقل بالذات سرچشمہ علم و ادراک ایسا بھی ماننا پڑے گا کہ جس سے براہ راست اخذ معارف ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں نہ صرف علوم نبوت سے تصادم رونما ہونے کا خطرہ ہے بلکہ سرے سے نبوت کا خصوصی تصور 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 پھر، حدود و اثر اور امتیازات سے تعرض کیے بغیر دونوں کو ایک ہی درجہ کی چیز سمجھ لیا ہے۔ آئیے 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 کیجئے:

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 بننا ہے وہ بھی ذاتی و شخصی حد تک قابل اطمینان ہو سکتی ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں نبوت و وحی کا پیغام و دعوت چونکہ ہمہ گیر ہے اس لیے اس کی معروضیت ہمہ گیر ہوگی۔

۳۔ اگر مقدمات کی یہ ترتیب صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان دو مقدمات میں اگر تضاد م رونما ہو تو یہ تضاد موضوعیت اور معرفیت کے مابین واقع ہو گا۔ معرفیت اور معرفیت 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 جن میں فرد و معاشرہ کی اصلاح و ترقی کی جملہ تفصیلات سے تعرض کیا جاتا ہے۔

۵۔ کشف کی زبان رمزاتی Symbolic اور گنگنا ہوتی ہے اور نبوت کے مطالب واضح، معروف اور سمجھ میں آنے والے لسانیاتی طریق سے ادا ہوتے ہیں۔ کشف نے ابھی ظن و تخمین کی حدود سے آگے نکل کر علم و معرفت کی جانی بوجھی و ادیوں میں قدم نہیں رکھا۔ اور وحی و نبوت شرائع و مذاہب کے اظہار کا قطعی و مسلمہ ذریعہ ہے۔

۶۔ 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 جاسکے۔ 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 بوقسموں محفلیں سجائی ہیں۔ علوم 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 حقیقتہً مدد مل سکتی ہے۔ اس مختصر تجزیہ سے ان دونوں میں تقابل و تعارض کی حیرت انگیز صورتیں سامنے آتی ہیں۔

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 تو جہیہ 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 تضادم  
 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 یہ  
 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 طہانیت کی خاطر اب بھی شرف تحدیث و کلام سے بہرہ مند کر سکتا  
 ہے۔ یا بتغیر الفاظ اب بھی یہ عین ممکن ہے کہ ارتقائے روحانی کا سلسلہ بلا کسی  
 روک ٹوک کے کسی شخص کے ذاتی اسوال کی حد تک جاری رہے۔ اور اللہ کے  
 قرب و حضور کی رنگارنگی 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 تعلیظ بھی جائز نہیں تا آنکہ اصول اجتہاد اور ادلہ اجتہاد سے اس کی تائید  
 و توثیق کا سامان ہیاب نہ کر لیا جائے۔ اور اہل حق صوفیاء نے اس سے زیادہ کشف  
 کی اہمیتوں کو کبھی تسلیم ہی نہیں کیا۔