عبد الخالق

قرآن حکیم کا طرز استدلال (مابعد الطبیعیات)

(یہ مقالہ خلیفہ عبد الحکیم میموریل لیکچر منعقدہ ۳۱ مارچ ۱۹۹۷ء میں پڑھا گیا)

معزز خواتین و حضرات!

السلام علیکم!

یہ بات محتاج بیان نہیں کہ خلیفہ عبد الحکیم نے نہ صرف یہ کہ فکر اقبال کی تشریح و توضیح کے ضمن میں گرانقدر خدمات سرانجام دیں ہیں بلکہ وسعت پذیر آفاقی علم کے پیش نظر اسے کئی جہتوں سے آگے بڑھانے کی سعی بھی کی ہے۔ علامہ اقبال نے اس پیش رفت کے لیے خود گنجائش پیدا کی تھی، جب انہوں نے اپنی کتاب تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کے دیباچے میں یہ کہا:

> "فلسفیانہ غور و فکر میں قطعیت نام کی کوئی چیز نہیں، جیسے جیسے جہان علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھلتے جاتے ہیں، کتنے ہی اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطبات میں پیش کئے گئے ہیں، زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔ ہمارا فرض بہرحال

یہ ہے کہ فکر انسانی کے نشوو ارتقاء پر باحتیاط نظر رکھیں اور اس بات میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں۔"

اسلامی فکر کی تشکیل نو کے سلسلے میں اب تک جتنی بھی کوششیں ہوئی ہیں ان میں سے اکثر کا منہاج یہ رہا ہے کہ اسلام کی بنیادی تعلیمات کو معاصر سائنسی اور ثقافتی رویوں سے' جن کے لیے وائٹ ہیڈ نے Climate of Opinion یا "فکری آب و ہوا" کی اصطلاح استعمال کی ہے' ہم آہنگ ثابت کر دیا جائے۔ تاریخ اسلام کے ابتدائی دور میں ہم دیکھتے ہیں کہ حکمائے اسلام : کندی' فارابی اور ابن سینا نے اسلامی تعلیمات کی تعبیرو تشریح ان یونانی افکار کی روشنی میں کرنے کی کوشش کی جو اس دور میں سکہ رائج الوقت کی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ ان کے بعد امام غزالی' ابن رشد اور دوسرے کئی مفکرین نے اپنے اپنے ادوار کے مقتضیات کی روشنی میں یہ وظیفہ سرانجام دیا۔ جدید دور میں اسی روش کو جاری رکھتے ہوئے مرحوم سرسید احمد خاں نے اپنی تفسیر القرآن اور جدید علم کلام کی اساس اس اصول کو قرار دیا کہ خدا کے فعل (یعنی فطرت) اور خدا کے قول (یعنی قرآن) یا دوسرے الفاظ میں خدا کے عملی وعدے اور اس کے قولی وعدے میں باہمی تضاد نہیں ہو سکتا' انہیں لازمی طور پر ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ چنانچہ ان کے نزدیک قرآن کی تفسیر انہی قوانین فطرت' علتی رشتوں اور استقرائی اصولوں کی روشنی میں کی جانی چاہیے جو سائنسی تحقیق کے نتیجے کے طور پر پایہ ثبوت کو پہنچ چکے ہیں۔ مقالات سرسید میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

"ہمارے سامنے دو چیزیں موجود ہیں (۱) ورک آف گاڈ یعنی خدا کے کام یا طبیعی کائنات (۲) ورڈ آف گاڈ یعنی خدا کا

کلام یعنی قرآن مجید۔ ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہو سکتا۔ اگر مختلف ہو تو ورک آف گاڈ تو موجود ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا اور اس لیے ورڈ آف گاڈ جس کو کہا جاتا ہے اس کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔ نعوذ باللہ منہ۔ اس لیے ضروری ہے کہ دونوں متحد ہوں۔" (۱)

اسی بات کو ذرا سے مختلف انداز میں آگے بڑھاتے ہوئے ایک پاکستانی مصنف غلام جیلانی برق نے اپنی کتاب "دو قرآن" میں یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ قرآن کے بیان کردہ مختلف حقائق ان انکشافات سے مکمل مطابقت رکھتے ہیں جو جدید طبیعی علوم نے اپنے اپنے تجربات اور عقلی استدلال کی روشنی میں مہیا کئے ہیں۔

اس نوع کی تمام مساعی پر جب ہم ناقدانہ نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں احساس ہوتا ہے کہ ان کے اندر جو بنیادی رویہ کام کر رہا ہے' وہ اپنی تمامتر افادیت' سادگی اور معصومیت کے باوجود کچھ خطرات کا پیش خیمہ بھی ہو سکتا ہے۔ اگر ماحول کی Given-ness سے مطابقت پذیری پر ہی توانائی کا اکثر حصہ صرف کر دیا جائے تو اس سے علمی طور پر قرآن کی حیثیت ثانوی بن کر رہ جاتی ہے اور اس انداز استدلال سے جلد یا بدیر ایک معذرت خواہانہ رجحان ہی جنم لے سکتا ہے۔ یوں بھی انسانی فکر کی عبوری سچائیاں ایک جانب اور قرآن کی مبنی بروحی سچائیاں دوسری جانب ان دونوں کے مابین معروضی سطح پر مطابقت تلاش کرنا قرآن حکیم کو اس کے بلند مرتبے سے نیچے لانے کے مترادف ہے۔ جس طرح ہمیں اپنے جغرافیائی ماحول میں بہرحال سانس لینا پڑتا ہے' اسی طرح کسی بھی موضوع پر غور و فکر کرتے ہوئے ہم یقیناً اپنی Climate of Opinion اپنے مخصوص فکری تناظر کو یکسر نظرانداز نہیں

کرسکتے لیکن Climate of Opinion کے ساتھ ساتھ ہر موضوع بحث کا ایک Local Weather ایک مقامی حوالہ بھی ہوتا ہے۔ اس کی اپنی داخلی منطق اور Dynamics بھی ہوتے ہیں جنہیں بنیادی اہمیت کا حقدار سمجھا جانا چاہیے۔ ایک مشہور کہاوت ہے کہ اگر ہمیں ہزار میل کا سفر بھی درپیش ہو تو بلاشبہ اس سفر کا نقطہ آغاز وہی جگہ ہوگی جہاں ہم فی الواقع موجود ہیں۔ چنانچہ قرآنی تعلیمات کی تعبیر نو ہم کسی بھی پس منظر میں کریں جو شعور میں ابتداء" فراہم ہونا چاہیے۔ اب سوال یہ ہے تعلیمات اپنی فطری نوعیت اور اپنے منفرد طرز استدلال کے اعتبار سے فی الواقع ہیں کیا؟ قرآن کی الہامی زبان اور نظام فکر کی تفہیم اسی مخصوص طرز استدلال کی وساطت سے ہونی چاہیے۔ علامہ اقبال نے اپنی تحریروں میں اس جانب بلیغ اشارات مہیا کیے ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی مختلف تصنیفات میں اس سلسلے میں نسبتاً زیادہ تفصیل سے بحث کی ہے۔

ہمیں اس نکتے کو ہمیشہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ کتاب ہدایت کی حیثیت سے قرآن حکیم کا تعلق انسان کی پوری شخصیت سے ہے، لہذا خود اس شخصیت کے تنوع کے اعتبار سے قرآن کی زبان بھی مختلف وظائف سرانجام دیتی ہے۔ بعض آیات کریمہ اوامر و نواہی پر مشتمل ہیں، بعض تاریخی واقعات اور قصص بیان کرتی ہیں، بعض دعائیہ کلمات اور بعض خدا کے حضور سپردگی اور عبودیت کے رجحانات کا اظہار ہیں وغیرہ، لیکن ان کے علاوہ قرآن حکیم اللہ تعالیٰ کی ذات، اس کی صفات اور بعض دوسرے مابعد الطبیعی حقائق کو بھی بیان کرتا ہے، اس آخری وظیفے کی خاطر بیان کردہ آیات کے لیے خصوصیت سے "مذہبی زبان" کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ آج کی گفتگو میں ہم اسی دائرے کے اندر رہیں گے، اس لیے کہ فلسفہ مذہب میں یہ مسئلہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ جب تک اس مسئلے کی کشود نہ ہو جائے خلط مبحث کا اندیشہ برقرار رہتا ہے۔

"مذہبی زبان" کے موضوع پر اظہار خیال کے لیے خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی کتاب The Prophet and His Message کے دو ابواب Religion and Symbolism اور Islam and Symbolism کے عنوانات کے ساتھ مختص کئے ہیں۔ خلیفہ صاحب کا موقف یہ ہے کہ چونکہ الہامی مذاہب کا بنیادی تعلق ان مابعد الطبیعی موجودات اور حقائق سے ہوتا ہے جو ہمارے احاطہ ادراک سے ماوراہیں' جو انسان کے تجربی علم کی گرفت میں نہ کبھی آئے ہیں اور نہ آسکتے ہیں' اس لیے ان کے ابلاغ کی خاطر اشارات و استعارات کا استعمال ناگزیر ہے۔ ہماری روزمرہ کی زبان کی بنیاد ان حسی تجربات پر استوار ہے جن کی مدد سے ہم مادی کائنات کا شعور حاصل کرتے ہیں۔ یوں مادی مفاہیم کو ہم اپنے الفاظ کے اساسی مفاہیم قرار دے سکتے ہیں۔ تاہم ان الفاظ کے ثانوی مطالب بھی ممکن ہیں جن کا اظہار اس وقت ہوتا ہے جب اخلاقی' ذہنی یا مذہبی اور روحانی تصورات کی توضیح و تشریح کے لیے ہمیں یہی ذخیرہ الفاظ استعمال کرنا پڑتا ہے۔ موخر الذکر صورت میں لفظ و بیان کا مفہوم متعین کرنے کے لیے ہم کوئی سا بھی طریق کار اختیار کریں کم از کم یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ یہ طریق کار لغوی نہیں ہوسکتا۔ کند ذہن' روشن ضمیر' بلند اخلاق' پست ہمت' جیسی تراکیب ہم اپنی عام گفتگو میں استعمال کرتے ہیں۔ ان میں کند' روشن' بلند اور پست وغیرہ خالص مادی کیفیتیں ہیں اور اس طرح واقعتاً ان کا اطلاق ذہن یا ضمیر جیسی غیر مادی کیفیتوں پر نہیں ہوسکتا۔ اس اطلاق کو ممکن بنانے کے لیے ان صفاتی اسماء کے ثانوی مطالب مہیا کئے جانے چاہئیں۔ مرزا غالب نے اسی صورت حال کی ترجمانی کرتے ہوئے کہا تھا:

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کے بغیر

قرآن کے خصوصی حوالے سے بات کرتے ہوئے خلیفہ صاحب نے اس امر کی جانب توجہ مبذول کرائی ہے کہ قرآن میں خدا کے ہاتھ' آنکھ' چہرے اور اس کے دیکھنے' سننے' چلنے' اس کی محبت' رحمانیت' انصاف پسندی' ستاری و غفاری وغیرہ کا ذکر ہے۔ اسی طرح فرشتے جو ایک ماورائی مخلوق کی حیثیت سے معروف ہیں' ان کا بیان محسوسات کے پیرائے میں کیا گیا ہے۔ جنت اور جہنم کے بارے میں قرآن و حدیث میں مذکور ہے کہ یہ مقامات ایسی اشیا اور ایسے واقعات پر مشتمل ہیں جن کی مثل نہ ہم نے کبھی دیکھی نہ سنی۔ بایں ہمہ ان کا نقشہ ایسے الفاظ میں کھینچا گیا ہے جنہیں ہم لغت اور محاورے کے اعتبار سے باآسانی سمجھ سکتے ہیں۔ ایک طرف وہ کائنات ہے جو زمان و مکان کی حدود سے باہر اور ہمارے تجربات کی گرفت سے یکسر آزاد ہے اور دوسری طرف اس کائنات کو بیان کرنے کے لیے یہ وہ الفاظ ہیں جو محسوسات کے پس منظر میں وضع کئے گئے ہیں۔ ایک جانب قرآن خدا کا کلام ہے اور دوسری جانب اس میں وہی ذخیرہ الفاظ اور وہی انداز بیان ہے جو تاریخی اعتبار سے ملک عرب کے رہنے والوں نے خود وضع کیا تھا۔

اس مشکل صورت حال سے بچنے کے لیے ہمیں فلسفہ مذہب کی تاریخ میں دو متباعد نظریات ملتے ہیں۔ ایک نظریہ یہ ہے کہ معنویت کے عمومی مفہوم کے اعتبار سے مذہبی بیانات اور قضیے معنی و مفہوم سے بالکل عاری ہوتے ہیں۔ کسی بھی ترکیبی جملے (Synthetic Judgement) کے بامعنی ہونے کی شرط یہ ہے کہ کم از کم کسی ایک ایسی صورت حال کا امکان موجود ہو جس میں ہم اس جملے کو غلط قرار دے سکیں۔ "زید انصاف کرنے والا ہے" ایک ذو معنی جملہ ہے یہاں ایسی صورتوں کا امکان موجود ہے جن میں ہم کہہ سکیں کہ "زید انصاف کرنے والا نہیں ہے۔" "زمین اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔"

ذو معنی اس لیے ہے کہ ایسی صورت حال کا تصور ممکن ہے جس میں ہم کہہ سکیں کہ "زمین اپنے محور کے گرد نہیں گھومتی" وغیرہ لیکن یہ بات مثال کے طور پر خدا کی صفات کے بارے میں صحیح نہیں۔ ہم کہتے ہیں "خدا اپنی مخلوق سے محبت کرنے والا ہے۔" اب ایک صاحب ایمان شخص کے نزدیک کوئی ایسی صورت حال نہیں ہو سکتی جس میں وہ یہ کہہ سکے کہ "خدا اپنی مخلوق سے محبت کرنے والا نہیں ہے۔" دنیا میں اگر ظلم و جبر' ناانصافی و بربریت کا ہر طرف دور دورہ بھی ہو جائے تو پھر بھی یہ سب کچھ اس کے ایمان کو متزلزل نہیں کر سکتا بلکہ آزمائش کے یہ لمحات خدا کی محبت پر اس کے ایمان کو اور زیادہ مستحکم کر دیتے ہیں۔ چنانچہ خدا اپنی مخلوق سے محبت کرنے والا ہے' ایک ایسا جملہ ہے جس کی کوئی متعین بیانیہ حیثیت باقی نہیں رہتی' مذہبی جملوں کی بے معنویت کے لیے پیش کردہ اس استدلال کو Argument From Falsification کہتے ہیں۔

پروفیسر وزڈم نے اس استدلال کی وضاحت کے لیے ایک تمثیلی قصہ بیان کیا ہے۔ (۲) ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ دو سیاح ایک گھنے خود رو جنگل میں سفر کر رہے تھے۔ وہاں انہیں زمین کا ایک ایسا ٹکڑا ملا جو بظاہر پھولدار پودوں وغیرہ کی کاشت کے لیے تیار کیا گیا تھا۔ انہیں قرب و جوار میں کسی انسان یا کسی انسانی بستی کا کوئی سراغ نہ ملا۔ ان میں سے ایک سیاح نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اس قطعہ زمین کی دیکھ بھال کرنے کے لیے ضرور کوئی مالی آتا ہوگا۔ دوسرے سیاح نے اس سے اتفاق نہ کیا۔ اس بات کا فیصلہ کرنے کے لیے کہ مالی آتا ہے یا نہیں انہوں نے وہاں ٹھہرنے کا منصوبہ بنا لیا۔ کئی دنوں تک کوئی مالی نظر نہ آیا۔ لیکن شاید مالی نگاہوں سے اوجھل رہتا ہو! چنانچہ انہوں نے اس پلاٹ کے اردگرد لوہے کے تاروں کی ایک باڑ لگا دی اور اس میں بجلی کی رو پہنچا دی۔ شکاری کتوں کو بھی چھوڑ دیا۔ مگر نہ لوہے کی تاروں میں کبھی جنبش پیدا ہوئی نہ

شکاری کتوں نے کسی قسم کا شور مچایا' نہ ہی کسی شخص کے چلانے کی آواز آئی جس سے پتہ چلتا کہ وہ بجلی کی رو سے متاثر ہوا ہے۔ وہ سیاح' جس کا وہاں مالی کے آنے جانے پر پختہ ایمان تھا کہنے لگا "یہاں مالی آتا ضرور ہے لیکن وہ ایسا ہے کہ نہ نظر آتا ہے' نہ چھوا جاسکتا ہے' نہ وہ کوئی آواز نکالتا ہے' اس مالی کو نہ تو شکاری کتے للکار سکتے ہیں اور نہ ہی بجلی کی رو متاثر کرسکتی ہے۔" اس پر دوسرا سیاح پکار اٹھا اور کہا تمہارا مالی جو نہ بولتا ہے' نہ چھوا جاسکتا ہے اور نہ نظر آتا ہے' اس مالی سے کیونکر مختلف ہوسکتا ہے جو محض واہمے کی صورت میں موجود ہے یا یوں کہئے کہ سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔" گویا اس طرز استدلال کے مطابق مذہبی جملوں میں عقلی اعتبار سے کوئی مخصوص معنویت تلاش کرنے کی کوشش کرنا عبث اور سعی لاحاصل کے مترادف ہے۔

اس کے بالکل برعکس نقطہ نظر یہ ہے کہ مذہبی بیانات بھرپور انداز میں بامعنی ہوتے ہیں اور وہ یوں کہ قرآن حکیم نے خدا' ملائکہ' حیات بعد الموت' جنت و جہنم کے لیے جو الفاظ اور پیرایہ اظہار استعمال کیا ہے' اسے اساسی یا لغوی معانی کے ساتھ ہی قبول کرلیا جانا چاہیے۔ نیم شعوری سطح پر عوام الناس کا یہی موقف رہا ہے۔ باضابطہ طور پر اسے فرقہ کرامیہ نے اختیار کیا تھا۔ اس فرقے کے لوگوں کا اعتقاد یہ تھا کہ خدا کے ہاتھ پاؤں ہیں جس طرح کہ ہم ہاتھ پاؤں رکھتے ہیں اور وہ ہماری طرح دیکھتا اور سنتا بھی ہے۔ وہ عرش پر متمکن ہے۔ عرش اس کے غصے کی حالت میں بھاری اور خوشی کی حالت میں ہلکا ہو جاتا ہے۔ فرشتے یقیناً ایسی ہی مخلوق ہیں جیسا کہ انہیں بیان کیا گیا ہے۔ جنت اور جہنم مقامات ہیں جن میں ہر وہ چیز بعینہ موجود ہے جس کا ذکر قرآن و حدیث میں کیا گیا ہے' وغیرہ۔ ان اصطلاحات کی تاویل کرنا' انہیں مختلف تعبیرات کی روشنی میں واضح کرنے کی کوشش کرنا اور ان کی تفہیم کے لیے تشبیہات اور

استعارات کا سہارا لینا' قرآن کی مزاج شناسی کے لیے انسانی عقل کو برتر مقام پر فائز کرنے کے مترادف ہے اس لیے یہ رویہ یکسر غلط اور ناروا ہے۔

ذرا سا بھی غور کیا جائے تو یہ دونوں نظریات ناقابل قبول دکھائی دیتے ہیں۔ پہلا نظریہ اس بنیادی فرق کو نظرانداز کرنے کا مرتکب ہے جو روزمرہ کے واقعی اور مثبت قضیے ' ایک جانب اور مذہبی قضیے دوسری جانب' کے مابین پایا جاتا ہے۔ مقدم الذکر کا تعلق فطری امور واقعہ سے ہوتا ہے جبکہ موخر الذکر Existential یا وجودی نوعیت کے ہوتے ہیں اور ان کا بنیادی تعلق ایمان و ایقان جیسی داخلی کیفیات سے ہوتا ہے۔ ان دونوں کو ایک سطح پر رکھ کر ان کا تقابل یا موازنہ کرنا کسی صورت میں بھی بجا نہیں۔ دوسرا نظریہ نہایت صریح قسم کا تجسم ہے جسے معمولی سا تنقیدی ذہن رکھنے والا کوئی بھی شخص قبول نہیں کرسکتا۔ مزید برآں اس نوعیت کے رویے سے مذہب اور مذہبی حقائق کی اپنی منفرد حیثیت بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ بہرحال' ایک لحاظ سے' ان دونوں نظریات کا امتزاج ہمیں اشاعرہ کے ہاں ملتا ہے۔ اشاعرہ کا موقف یہ تھا کہ قرآن نے خدا اور ساری ماورائی کائنات کو متعارف کرانے کے لیے جو مادی سرشت کا پیرایہ بیان اختیار کیا ہے وہ بالکل برحق اور بجا ہے مگر اس کے برحق ہونے کے باوجود کہ اسے بلاکیف و لاتشبیہ مان لینے پر اکتفا کریں۔ ظاہر ہے کہ ہم اس نقطہ نظر سے ایک ہی قدم آگے بڑھیں تو لاادریت یا Agnosticsm کا شکار ہوسکتے ہیں۔

قرآنی زبان کی تفہیم کے سلسلے میں مسلم مفکرین نے آیات کی دو اقسام کے باہمی امتیاز پر بہت زور دیا ہے۔ محکمات اور متشابہات۔ اس امتیاز کی بنیاد قرآن کی یہ آیت ہے:

"یہ وہ ذات ہے جس نے کتاب کو زمین پر اتارا۔ اس کی

کچھ آیات محکمات ہیں جو کتاب کی بنیاد ہیں اور کچھ آیات متشابہات ہیں...." (۳)

محکمات وہ آیات ہیں جنہیں ان کی ظاہری صورت ہی میں سمجھنا چاہیے۔ چونکہ وہ بنیادی حیثیت کی مالک ہیں' انہیں مختلف توجیہات کا متحمل نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ ان کے برعکس آیات متشابہات کو مختلف توجیہات کے حوالے سے معانی دیئے جاسکتے ہیں۔ ان کی نوعیت اشاراتی ہے۔ فہم انسانی کے فروغ کے ساتھ ساتھ ان کی مختلف سطحیں منکشف ہوتی چلی جاتی ہیں۔ جدید دور کے لسانی مفکرین نے بھی الفاظ کے بنیادی اور ثانوی مطالب میں فرق بیان کیا ہے۔ ان کے نزدیک کسی لفظ کا بنیادی مفہوم اس کے لغوی معنی ہوتے ہیں' تاہم چونکہ زندہ الفاظ و تراکیب کے معنی جامد نہیں رہ سکتے' وہ وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں اور مختلف حالات میں انہیں مختلف انداز سے استعمال کیا جاتا ہے ان کے نت نئے ثانوی مطالب کا اظہار پیہم ہوتا رہتا ہے۔ قرآن کے الفاظ کے ان ثانوی مطالب کے متعین کے لیے خلیفہ عبدالحکیم تفسیر القرآن بالقرآن کے قائل ہیں۔ ان کا موقف ہے کہ سب سے پہلے ہمیں ان اصول و قوانین کو دریافت کرنا چاہیے جو خود قرآن کے نقطہ نظر سے بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ اگر یہ اصول ہمیں حتمی طور پر میسر آجائیں تو قرآن کے مضامین اور سیاق و سباق کو سمجھنا نہایت آسان ہو جاتا ہے۔ متشابہات کی تعبیر اور تفسیر انہی محکم اصولوں کی روشنی میں کی جاسکتی ہے۔ اس استدلال میں خود قرآن کا یہ دعویٰ پیش نظر رکھا گیا ہے کہ قرآن تمام اندرونی تناقضات سے مبرا ہے اور اس کی تمام آیات آپس میں ہم آہنگ ہیں۔ (۴)

با ایں ہمہ محکمات اور متشابہات کا یہ اصولی امتیاز خود قرآن کے نقطہ نظر سے مطلق یا حتمی نوعیت کا نہیں ہے بلکہ اضافی نوعیت کا ہے اور اس کا

تعلق براہ راست ان افراد کی ذہنی سطح اور افتاد طبع سے ہے جو قرآن کا فہم حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اس امر کی جانب توجہ مبذول کرائی ہے کہ قرآن نے ایک مقام پر کہا ہے کہ اس کی (ساری) آیات محکم ہیں (۵) اور ایک دوسرے مقام پر اس نے اپنے لیے "کتابا" متشابہا" (٦) کی ترکیب استعمال کی ہے۔ مولانا محمد حنیف ندوی نے اپنے ایک مضمون بعنوان "قرآن میں رمز و اشارہ کی چند مثالیں" (۷) کے اندر ان موضوعات کا تعین کرنے کی کوشش کی ہے جو مولانا کی اپنی زبان میں۔۔ رمز و استعارہ کی کارفرمائیوں کا ہدف ہوسکتے ہیں۔ ان موضوعات میں مولانا نے صفات خداوندی، آفرینش کائنات، قصہ آدم وحوا، جنات، ملائکہ، شیطان، جنت و دوزخ اور قصص کو شامل کیا ہے۔ لیکن ان کا خیال ہے کہ وجود باری کو ہم ان موضوعات میں شامل نہیں کرسکتے اور وہ اس لیے کہ:

> "اللہ تعالیٰ کو ہم اس لیے نہیں مانتے کہ فلسفہ دانش کے تقاضے ہمیں مجبور کرتے ہیں بلکہ اس لیے مانتے ہیں کہ ہماری نفسی اور عملی زندگی کا یہ ایک ناگزیر مطالبہ ہے اور ایسا ناگزیر ہے کہ جس کے بغیر ہمارا قلب ایک طرح کا خلا اور ویرانی سی محسوس کرتا ہے اور ہماری زندگی کی تفصیلات تشنہ اور نامکمل سی رہتی ہیں۔ مزید برآں تمام سامی مذاہب میں بالعموم اور قرآن میں بالخصوص اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کو اس درجہ مرکزی اور بنیادی حیثیت حاصل ہے کہ نفی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔"

مولانا کا استدلال بجا لیکن فلسفہ مذہب میں یہ روایت بہرحال موجود رہی ہے کہ خدا سمیت سب ماورائی موجودات کو رمز و استعارہ کی نذر کر دیا

جائے اور ہر بات کی توضیح ایسے اسلوب بیان سے کی جائے جسے ہم اپنے روزمرہ کے تجربات کی روشنی میں سمجھ سکیں' یہ موقف مطلق مادیین اور فطرت پسند مفکرین کا ہے اس ضمن میں بعض اوقات ایک ملک کے جھنڈے کی مثال دی جاتی ہے۔ دیکھنے میں یہ جھنڈا کپڑے کا فقط ایک ٹکڑا ہے لیکن اس کے اندر ایک نہایت گہری معنویت پوشیدہ ہے۔ اسے قومی عزت اور وقار کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ جب یہ بلند ہو تو اس ملک کے ہر باشندے کا سر فخر سے بلند ہو جاتا ہے اور جب اس کی بے حرمتی کی جائے تو قومی وقار اور عزت و ناموس کو ٹھیس پہنچتی ہے۔ اسی قیاس پر خدا کا لفظ ان اقدار کے متبادل سمجھا جاتا ہے جو ساری نوع انسانی کے لیے منتہا و مقصود کی حیثیت رکھتی ہیں جبکہ شیطان کا لفظ تمام برائیوں کا نشان ہے۔ اس رویے کے برعکس نقطہ نظر یہ ہے کہ سارا قرآن محکمات پر مشتمل ہے۔ اس نقطہ نظر کے حامل وہ لوگ ہیں جن کی قرآن فہمی کی بنیاد ایک وجدانی اور روحانی تجربے پر ہوتی ہے جس کے نتیجے میں قرآنی الفاظ کے ایسے معانی ذہن میں ابھر آتے ہیں جو محض عقل و منطق کی وساطت سے کبھی بھی حاصل نہیں کیے جاسکتے۔ علامہ اقبال نے اس ضمن میں ایک صوفی کا قول نقل کیا ہے کہ "جب تک مومن کے دل پر بھی کتاب کا نزول ویسے نہ ہو جیسے آنحضرتؐ پر ہوا تھا اس کا سمجھنا محال ہے۔" ایک شخص جب اپنے آپ کو اس مقام پر فائز کر لیتا ہے تو اس کے لیے قرآن کی کسی آیت میں اشتباہ باقی نہیں رہتا کیونکہ وہ ہر چیز کو خود خدا کے نور سے دیکھتا ہے۔ یہ وہی نور ہے جو امام غزالی کو ایک طویل جستجو کے بعد میسر آیا تھا اور جس سے تمام شکوک و شبہات کی تاریکی چھٹ گئی تھی اور مذہبی حقائق پر ان کا یقین اور اعتماد از سرنو مستحکم ہوگیا تھا۔ معروف فرانسیسی مفکر برگساں نے علم کی دو اقسام بیان کی ہیں جنہیں وہ Intellectual Sympathy اور Intellectual Analysis کا

نام دیتا ہے ان میں سے۔ موخر الذکر کی نوعیت اس شخص کے علم کی سی ہے جو ایک شہر سے شناسائی حاصل کرنے کے لیے مختلف زاویوں سے لی گئی تصاویر کا مشاہدہ کرتا ہے یا اس کی کسی لفظی تصویر کشی کا مطالعہ کرتا ہے جبکہ مقدم الذکر کی نوعیت اس شخص کے علم کی مانند ہے جو کہ اس شہر میں رہائش پذیر ہے اور اس کے گلی کوچوں اور اس میں بسنے والوں سے بلاواسطہ واقفیت رکھتا ہے۔ دوسری نوعیت کا علم سطحی، جزوی اور غیر معتبر ہے جبکہ پہلی قسم کا علم حقیقی اور ہر لحاظ سے قابل اعتبار ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم کی ماہیت اور اللہ تعالیٰ کی مشیئت کا ادراک حاصل کرنا فقط ایک بالاتر نقطہ نظر اختیار کرنے پر منحصر ہے۔ جس طرح کسی سطح زمین کے نشیب و فراز اور جغرافیائی خط و خال کا تعین کرنے کے لیے کسی بلند مقام سے مشاہدہ کرنا پڑتا ہے، اسی طرح قرآنی آیات کو سمجھنے کے لیے خود خدا کے ساتھ تعلق قائم کر کے اپنے آپ کو ذہنی اور روحانی لحاظ سے بلند ترین مقام پر فائز کر لینا چاہیے۔ ایک شخص جو اس مقام کو حاصل کر لیتا ہے اس کے لیے ہر بات اظہر من الشمس ہو جاتی ہے، سارے کا سارا قرآن محکمات کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور قاری آیات قرآنی کے مافی الضمیر تک رسائی حاصل کرنے کے لیے صغریٰ کبریٰ کے کسی نظام کا محتاج نہیں رہتا۔ خدا کے ساتھ اس تعلق خاطر کے لیے قرآن حکیم میں ایمان بالغیب کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ قرآن کی ابتدائی آیات ہی میں اس امر کی صراحت کر دی گئی ہے کہ اس کی تفہیم اور اس سے اکتساب ہدایت کے لیے لازمی شرط یہ ہے کہ قاری کو ایمان بالغیب حاصل ہو۔

ایمان یا ایمان بالغیب کیا ہے؟ اس اصطلاح سے مراد یہ ہرگز نہیں جیسا کہ بالغیب کی اضافت سے شائبہ ہو سکتا ہے --- کہ چند ایک قضیوں کو بے چوں و چرا تسلیم کر لیا جائے۔ اس کے برعکس یہ تیقن اور اعتماد کی وہ کیفیت ہے جو

ہمہ گیر تجربے کی کوکھ سے جنم لیتی ہے۔ یہ اس یقین محکم سے عبارت ہے جس کے مطابق مرئی حقائق سے بالاتر موثر صداقتیں موجود ہیں۔ اس کیفیت کے اکتساب کے لیے قرآن حکیم نے فطرت کے مشاہدے اور انفس و آفاق پر غور و فکر کرنے کی بار بار اور پرزور دعوت دی ہے۔ طبیعی کائنات میں پھیلی ہوئی آیات بنیات مابعد الطبیعی کائنات کے وجود کے لیے ایسی نشانیاں مہیا کرتی ہیں جن سے رہنمائی حاصل کرنے سے صرف وہی لوگ محروم رہتے ہیں جو اندھے اور بہرے ہیں اور جن کی فکری صلاحیتیں مفلوج ہو چکی ہیں۔

یہ جاننے کے لیے کہ ایمان بالغیب کس طرح تجربی بنیادوں پر استوار ہوتا ہے، ہمیں ہستی کے مختلف درجات و مراتب کو دیکھنا ہوگا۔ ظاہر ہے ان میں سے ہر درجے کے اپنے متعین اصول و قوانین ہوتے ہیں۔ یہ درجہ بندی کچھ اس طرح سے ہے: سب سے پہلے نچلے درجے پر مادی کائنات ہے۔ اس سے بلند تر درجے پر حیات ہے، پھر شعور کا درجہ آتا ہے اور اس کے بعد شعور ذات یا Self-conscionsness کا درجہ جو کہ انسان کا امتیازی خاصہ ہے اور جس میں اخلاقی اور مذہبی اقدار اور حقوق و فرائض سے اس کی آگاہی شامل ہے۔ اگر ہم Theism کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ کو ایک مدبر، خلاق اور سمیع و بصیر ہستی کے طور پر تسلیم کرتے ہیں تو کائنات کی ساخت میں جس بلند ترین درجے کا ہمیں پتہ چلتا ہے وہ اس حی و قیوم ذات کی تدبیر اور مشیت سے عبارت ہے۔ واضح رہے کہ یہ درجہ بندی محض تفہیم کی خاطر کی گئی ہے ورنہ کائنات ایک وحدت ہے اور اس میں بلند تر درجات بلاواسطہ اور بالواسطہ کم تر درجات پر اثرانداز ہوتے ہیں اور کم تر درجات بلند تر درجات میں شریک کار رہتے ہیں نتیجۃً قوانین فطرت کی مختلف سطحیں بھی باہم مزاحم اور خلل انداز ہوتی رہتی ہیں۔ سطحوں کے اس امتزاج کی کسی بھی مخصوص صورت حال میں

کم تر سطح کے نقطہ نظر سے بلند تر سطح ایک معروضی واقعیت ہونے کے باوجود غیب کا درجہ رکھتی ہے کیونکہ موخر الذکر کے قوانین مقدم الذکر کے لیے اجنبی ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ کم تر سطح کو بلند تر سطح پر ایک ایسا ایمان بالغیب ہوتا ہے جس کی بنیاد اس کے اپنے تجربے پر ہوتی ہے۔ اگر میرے سامنے دو بیج، جو کہ عملاً" مادی اشیا ہیں، رکھے ہوں پھر ان میں سے ایک کو زمین میں بو دیا جائے اس میں زندگی پیدا ہو جائے اور وہ اگنا شروع کر دے تو اس بیج کے نقطہ نظر سے جو ابھی زمین پر رکھا ہے، یہ ایک ایسا واقعہ ہوگا جو اس کے "تجربے" کا حصہ ہونے کے باوجود ناقابل وضاحت ہوگا کیونکہ مادی سطح کے قوانین، جن تک اس کی رسائی ہے، کے حوالے سے زندگی کے قوانین کا ادراک حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ علیٰ ہذا القیاس زندگی کو "علیٰ وجہ البصیرت" شعور کا علم غیب حاصل ہوتا ہے اور شعور کو شعور ذات کا۔ اس آخری صورت کے ضمن میں برٹرنڈ رسل نے اپنی کتاب Problems of Philosophy میں قربانی کے ایک جانور کی مثال دی ہے۔ اس جانور کی اس کا مالک بڑے ذوق و شوق سے دیکھ بھال کرتا ہے، اس کی ہر آسائش کا خیال رکھتا ہے، وقت پر اسے اچھے سے اچھا چارہ ڈالتا ہے وغیرہ۔ اس بنا پر وہ جانور بھی مالک سے حد درجہ مانوس ہو جاتا ہے۔ لیکن جب قربانی کا دن آتا ہے تو وہی مالک اسے ذبح کرنے کے لیے زمین پر لٹا دیتا ہے۔ یہ سانحہ جانور کے لیے بڑی دردناک حیرت کا لمحہ ہوتا ہے۔ یہاں دراصل ایک اعلیٰ درجے کے قوانین کارفرما ہیں جن سے وہ جانور اپنی محض شعوری سطح کے حوالے سے یکسر ناآشنا ہے۔ یہ ادائیگی فرض کی لگن اور ثواب کمانے کی آرزو کے قوانین ہیں جن کا اظہار چونکہ اس جانور کے شعور کا ایک حصہ ہے ان پر ایمان بالغیب لائے بغیر اسے چارہ نہیں۔ اسی اصول کو آگے بڑھاتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ جب ہمیں کائنات میں ایسے مظاہر نظر

آتے ہیں جن کی مادے سے لے کر شعور ذات تک کے کسی درجے کے قوانین کی مدد سے توجیہ نہیں ہوسکتی یا جو تمام قوانین کی تنقیص کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں تو یہ امر ہمیں ایک ایسی ذات اور اس کی مشیت پر ایمان بالغیب لانے پر آمادہ کرتا ہے جو کائنات کے تمام کم تر درجوں کو محتوی اور محیط ہے۔ جب حضرت علیؓ نے یہ فرمایا کہ اللہ پر ان کا ایمان فسخ عزائم کی بنا پر راسخ ہوا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی اسی اعلیٰ ترین علیت کی طرف اشارہ کر رہے تھے۔ مشاہدۂ کائنات اور شعور خداوندی کے مابین لزوم کا یہی وہ رشتہ ہے جس کی بنا پر علامہ اقبال نے کہا تھا کہ "فطرت کا علم سنن الہیہ کا علم ہے جس کے مشاہدے میں ہم ذات مطلق ہی سے قرب و اتصال کی سعی کرتے ہیں اس لیے یہ بھی گویا عبادت ہی کی ایک دوسری شکل ہے۔" یا یہ کہ "فطرت کا علمی مشاہدہ بھی کچھ ویسا ہی عمل ہے جیسے حقیقت کی طلب میں صوفی کا سلوک و عرفان کی منزلیں طے کرنا۔" (۱۲)

ایمان بالغیب کی یہ کیفیت جسے ہم مشاہدہ فطرت کی بنا پر حاصل کرتے ہیں ہم اپنے نفوس کے مشاہدے سے بھی حاصل کرسکتے ہیں۔ قرآن حکیم میں ہے۔

"اور خود تمہارے اندر خدا کی نشانیاں موجود ہیں، کیا تم غور نہیں کرتے۔"

قرآن حکیم کی تعلیم کے مطابق انسان میں، اللہ تعالیٰ نے اپنی روح پھونکی ہے، گویا انسان کی باطنیت صفات الہیہ کی آئینہ دار ہے۔ معرفت نفس کی اسی اہمیت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے حضرت علیؓ نے فرمایا تھا کہ جس نے اپنے نفس کی اصل کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ ہوتا یہ ہے کہ اپنی اس اصل ذات یا علامہ اقبال کے بقول خودی پر ہم بروں بینی کے غالب

میلانات کی بنا پر آہستہ آہستہ دنیاداری اور اس سے وابستہ تمام اخلاق سیئہ کے دبیز پردے چڑھا دیتے ہیں۔ ان پردوں کو محض عمیق غور و تدبر، تزکیہ نفس اور توبہ کی تدابیر ہی سے ہٹایا جاسکتا ہے۔ قرآن حکیم نے دنیا سے لاتعلق ہو جانے کی کہیں دعوت نہیں دی محض اس سے ترفع حاصل کرنے کو مستحسن ٹھہرایا ہے۔ اس عمل سے ہم اس اعلیٰ خودی تک رسائی حاصل کرسکتے ہیں جس کے لیے علامہ اقبال نے Appreciative Self یا انائے بصیر کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ انائے بصیر کانٹ کے الفاظ میں Forms of Perception (صور ادراک) Categories of Understanding (مقولات فہم) کی پابندیوں سے آزاد ہونے کی بنا پر ذات خداوندی کی صمدیت اور اسکے تنزہ کی صحیح معنوں میں نمائندگی کرتی ہے۔ عظیم مسلمان مفکر اور صوفی شاعر مولانا جلال الدین رومی نے اپنی مثنوی میں ایک حکایت بیان کی ہے۔ (۱۳) حکایت یوں ہے کہ ایک دفعہ یونان اور چین کے مصوروں میں تصویر کشی کا ایک مقابلہ طے پایا۔ دونوں کو اپنی اپنی برتری کا دعویٰ تھا۔ بادشاہ وقت نے ان کے لیے آمنے سامنے دو دیواریں مقرر کردیں تاکہ وہ ان پر الگ الگ اپنے فن کا مظاہرہ کرسکیں۔ درمیان میں پردہ لٹکا دیا گیا۔ جب دونوں اپنا اپنا کام ختم کرچکے تو فیصلہ کرنے کے لیے پردہ ہٹا دیا گیا۔ سب دیکھنے والے اس بات پر ورطہ حیرت میں آگئے کہ دونوں دیواروں کے نقش و نگار میں ذرہ بھر فرق نہ تھا۔ ایسا کیونکر ممکن ہوا؟ تحقیق کرنے پر پتہ چلا کہ یونانی مصوروں نے نقاشی کرنے کی بجائے محض یہ کیا کہ اپنی دیوار کو اچھی طرح صیقل کر دیا۔ جب پردہ اٹھایا گیا تو سامنے چینیوں کی دیوار کے تمام نقوش اس میں منعکس ہوگئے۔ اس حکایت سے مولانا نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ یہی صورت حال ہمارے نفس کی ہے۔ جب اسے تطہیر و تزکیہ سے شفاف کرلیا جاتا ہے اور جہل و تغافل کے سارے پردے اس سے ہٹا

دیئے جاتے ہیں تو نور الٰہی اس میں از خود عکس ریز ہو جاتا ہے۔ اس پاک اور منزہ نفس پر ہم جسقدر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں خدا پر ہمارا ایمان اتنا ہی زیادہ مستحکم اور مضبوط ہوتا چلا جاتا ہے۔

ایمان بالغیب کو اپنے آپ سے راسخ کرنے کے لیے ہم کوئی سا بھی طریق کار اختیار کرلیں اس کا ایک نتیجہ ' جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں ' یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہمیں آگاہی حاصل ہو جاتی ہے جس کا لفظاً" اظہار قرآن حکیم میں کیا گیا ہے۔ اس سے ایک ضمنی نتیجہ بھی برآمد ہوتا ہے جسے ہم Side effect کہہ سکتے ہیں۔ سقراط کا مشہور مقولہ ہے "علم نیکی ہے" جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہمیں حق الیقین کی سطح کا علم حاصل ہو جائے کہ فلاں کام اچھا ہے تو پھر ہم اسے سرانجام دیئے بغیر رہ نہیں سکتے۔ ایمان بھی اسی سطح کے علم کا نام ہے۔ جب کسی شخص کا ایک ایسے خدا پر ایمان مضبوط ہو جاتا ہے جو اسماء الحسنیٰ کا مالک ہے تو صاحب ایمان میں ان اسماء کا تعلق ہو جانا فطری سی بات ہے۔ چنانچہ وہ شخص جو قرآن فہمی کی اہلیت حاصل کرنے کی پرخلوص کوشش کر رہا ہے اسے لازمی طور پر صاحب کردار بھی ہونا چاہیے۔

حواشی

۱۔ سرسید احمد خاں: مقالات، جلد دوم، ص ۲۰۶۔۲۰۷
۲۔ دیکھیے انٹی فلو اور الاینڈ میکنٹائر (ایڈیٹرز)
New Essays in Philsophical Theology، ص ۱۰۹۔۱۱۰
۳۔ قرآن: ۳:۷
۴۔ ایضاً
۵۔ ایضاً ۱۱:۱
۶۔ ایضاً ۳۹:۲۹
۷۔ دیکھیے سی۔ اے قادر (ایڈیٹر) The World of Philosophy
ص ۲۷۷۔۳۱۱
۸۔ ایضاً
۹۔ علامہ محمد اقبال: Reconstruction of Religious Thought in Islam
ص ۱۴۳
۱۰۔ ایضاً ص ۱۸۷
۱۱۔ ایضاً ص ۴۵
۱۲۔ ایضاً ص ۷۳
۱۳۔ مثنوی جلد اول