مولانا محمد حنیف ندوی

عہد عباسی میں علم کلام کی بحثیں

(۳)

مضمون کی پہلی قسط میں عہد عباسی میں علم کلام کے ذیل میں جو بحثیں اٹھیں۔ ان کے مطالعہ کی اس دور میں کیا ضرورت ہے۔ اور ان سے ہم کس طرح فکری استفادہ کر سکتے ہیں، اُن کا ذکر ہے۔ دوسری قسط میں جوہر فرد اور جزو لا یتجزیٰ پر عباسی دور کے متکلمین نے کن کن نظریات کی عمارت استوار کی۔ اور اس ضمن میں ان کی بحثوں نے کون سا رُخ اختیار کیا، اُس کا محاکمہ کیا گیا ہے۔ اس دور کی فلسفیانہ و مذہبی عقلیت کا یہ ایک تنقیدی جائزہ ہے۔ یہ مضمون مقدمہ ہے امام اشعری کی مشہور کتاب "مقالات الاسلامیین" کے اردو ترجمہ کا جو عنقریب شائع ہو رہی ہے۔

اہل السنت کے موقف کی اس تشریح کے باوجود یہ کھٹک البتہ قلب و ذہن میں تشویش پیدا کرتی رہتی ہے کہ یہ مانا جہاں تک تخلیق و آفرینش کے داخلی تقاضوں کا تعلق ہے اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی کبھی بھی ان سے عاری نہیں رہی لیکن اس کے ساتھ اس حقیقت کو بھی تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ ازل میں زمانے کے ایسے طویل اور غیر محدود عرصے کو بھی فرض کرنا پڑے گا کہ جب اللہ تعالیٰ کا ارادۂ تخلیق جنبش میں نہیں آیا تھا، اور اس کی قدرت تخلیق صرف قوت کے خانے تک ہی محدود تھی، فعل کی اقلیم میں داخل نہیں ہو پائی تھی۔ اس موقف کو مان لینے کے بعد کئی اور سوالات بیک وقت سطح ذہن پر ابھر آتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اگر تخلیق و آفرینش کا تعلق خارجی عوامل اور مصالح سے نہیں ہے تو پھر وہ کیا مانع تھا کہ جس نے اس عالم رنگ و بو کو ایک خاص وقت سے پہلے قوت سے فعل میں آنے نہ دیا۔ ممکن ہے آپ اس کے جواب میں یہ کہہ دیں کہ اللہ تعالیٰ چونکہ اپنے ارادہ میں آزاد ہے اس نے جب چاہا اس کائنات کو پیدا کر دیا۔ اس میں اعتراض کی کیا بات ہے۔ یہ ٹھیک ہے لیکن اس کا ارادہ بھی چونکہ علیم و حکیم ذات کا ارادہ ہے اس لیے اسے کسی نہ کسی حکمت کے مطابق ہونا چاہیے۔ اس مرحلہ پر سوال پھر یہ اٹھتا ہے کہ اس حکمت کا تعلق عوامل خارجی سے ہے یا داخلی سے۔ اگر خارجی سے ہے تو چونکہ

احتیاج کا اشکال لازم آیا۔ اور اگر داخلی تقاضے اس کا باعث ہیں تو ان کے بارہ میں ہم کہیں گے کہ یہ ازل سے اس کی ذات سے وابستہ ہیں۔ اس صورت میں تخلیق و آفرینش میں تاخیر کا باعث کیا فرض کیا جائے۔ مزید براں یہ بات بھی اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں معلوم ہوتی کہ غیر محدود عرصے تک اس کی صفات کا کوئی خارجی ہدف پایا نہ جائے۔

ان تمام شکوک کا تسلی بخش جواب ہمیں علامہ ابن تیمیہ کے نظریہ تسلسل بالآثار میں ملتا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے درپے تخلیق ہے۔ یعنی ازل سے اس کی قدرت و حکمت اور علم و ربوبیت نے اس عالم وجود کو کوئی نہ کوئی پیراہن بخشا ہے۔ کوئی نہ کوئی صورت عطا کی ہے اور کسی نہ کسی روپ میں قائم رکھا ہے۔ وہ چونکہ خلاق اور فعال ہے اس لیے ماضی کا کوئی لمحہ اور ثانیہ اس کی قدرت تخلیق و آفرینش کی اعجوبہ کاریوں سے خالی نہیں۔ اور آثار و مخلوقات کا یہ تسلسل ہمیشہ سے جاری ہے۔ ممکن ہے اس پر کوئی شخص یہ اعتراض وارد کرے کہ اس طرح عالم کا قدیم بالنوع ہونا لازم آتا ہے۔ یہ بجا ہے۔ قدیم بالنوع کی اصطلاح سے بظاہر یہی مفہوم مترشح ہوتا ہے مگر یہ محض لفظی دھوکہ ہے۔ تسلسل بالآثار کا اصل مفہوم اسی قدر ہے کہ کائنات کا ہر ہر ظہور مخلوق ہے، کتم عدم سے وجود میں آیا ہے، اور فانی و حادث ہے۔ قدیم صرف اللہ کا فعل تخلیق ہے۔ اور اس کے نتیجے میں چونکہ عالم کی کوئی نہ کوئی شکل بہرحال موجود رہے گی اس لیے اسے قدیم بالنوع کہہ لیجیے۔ اگرچہ اس نوع کا ہر ہر فرد حادث و مخلوق ہی ہے۔

(۲) مسئلہ خلق ہی کا ایک پہلو قرآن حکیم سے متعلق ہے۔ ہمارے یہاں یہ بحث صدیوں سے چلی اور اختلاف و نزاع کا محور بنی رہی کہ قرآن حکیم مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ معتزلہ نے قرآن حکیم کو مخلوق قرار دیا۔ اور اہل السنت نے غیر مخلوق۔ امام احمد بن حنبل کے شرمناک ابتلا کا باعث بھی یہی مسئلہ بنا۔ دراصل یہ مسئلہ بھی من جملہ ان مسائل کے ہے کہ جن کو بحث و مناظرہ کی ستم ظریفیوں نے پیدا کیا۔ بات یہ تھی کہ عیسائی متکلمین تثلیث کے اثبات کے سلسلہ میں مسلمان متکلمین سے یہ کہتے تھے کہ جس طرح تمہارے ہاں قرآن غیر مخلوق ہے، اور منشا رالٰہی کی تجسید اور تجلی ہے۔ ٹھیک اسی طرح مسیح کلمۃ اللہ کی تجسید اور مظہر ہے۔ اس پر معتزلہ نے دفاع کی یہ شکل اختیار کی کہ قرآن غیر مخلوق کب ہے؟ یہ تو مخلوق اور حادث ہے۔ اس بنا پر تمہارا یہ کہنا قیاس مع الفارق ٹھہرتا ہے کہ جس طرح قرآن حکیم غیر مخلوق

اور قدیم ہے ٹھیک اسی طرح حضرت مسیح کی ولادت غیر مخلوق اور قدیم ہے۔

غور کیجیے گا تو معلوم ہوگا کہ اس مسئلہ کو الجھانے کی تمام تر ذمہ داری معتزلہ پر عائد ہوتی ہے۔ قرآن حکیم وحی ہے، تنزیل ہے اور ابلاغ کی ایک متعین شکل اور جانا بوجھا اسلوب ہے۔ اس کو اگر آپ مخلوق اور غیر مخلوق کی غیر موزوں اصطلاحوں میں ڈھالنا چاہیں گے تو لامحالہ غلط فہمیاں پیدا ہوں گی۔ ہمارے نزدیک تنزیل و وحی کے سلسلہ میں اس سوال پر تو بلاشبہ بحث ہوسکتی ہے کہ اس کا مزاج یا حقیقت کیا ہے؟ لیکن اس کا مخلوق یا غیر مخلوق ہونا قطعی غیر متعلق بات ہے۔ اور اس مسئلہ کا سارا الجھاؤ، اسی گھپلے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ معتزلہ نے ایک صحیح، مسلمہ اور سمجھ میں آنے والی اصطلاح کو چھوڑ کر ایسی اصطلاح اختیار کی جو گمراہ کن اور ذومعنی تھی۔

معتزلہ نے خواہ مخواہ دفاع کی یہ شکل اختیار کی کیونکہ قرآن حکیم کو مخلوق کہہ ڈالا حالانکہ عیسائیت کا دعویٰ ہی قیاس مع الفارق پر مبنی ہے۔ کیونکہ کلام نفسی اول تو کوئی ایسی چیز نہیں جو علائم و رموز سے معرا ہو۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ہاں مرتبہ علمی میں بھی کلام کی یہی صورت ممکن ہے کہ علائم و رموز اس کو ترتیب دیں اس لیے کہ ان کے بغیر کلام و معنی کا تصور ہی ناممکن ہے۔ لیکن تھوڑی دیر کے لیے یہ فرض کر لیجیے کہ کلام نفسی حروف و الفاظ کی گرفت سے آزاد ایک معنی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے قلب جبرائیل میں الفاظ و حروف کی شکل میں ڈھالا، اور بعینہٖ یہ الفاظ جبرائیل کی وساطت سے قلب نبوت تک پہنچے۔ ان کو معنی کی تجسید کہہ لیجیے، تجلی اور ظہور سے تعبیر کر لیجیے، حقیقت صرف یہی ہے کہ وہ کلام جو پہلے مرتبہ علم میں تھا، اب اس نے فعل کا سانچہ اختیار کر لیا ہے۔ اس صورت میں کلام تو بہرحال کلام ہی رہا کوئی دوسری چیز تو نہیں بنا۔ لیکن عیسائی متکلمین جس حقیقت کے قائل ہیں وہ تو یہ ہے کہ کلمہ نے جو معنی یا بامعنی کلام سے تعبیر ہے ایک جیتے جاگتے انسان کی شکل اختیار کر لی، ظاہر ہے کہ یہ تعبیر یکسر نوعی انداز کی ہے اور اس سے معنی و کلام کا متشخص ہی دوسرا ہو جاتا ہے یعنی کلام کلام نہیں رہتا۔ بلکہ ایک زندہ اور فعال شخص ہو جاتا ہے۔ مسئلہ کے اس تجزیہ کو سامنے رکھیے، اور پھر بتایئے کہ معتزلہ کے اس تکلف کے لیے کیا وجہ جواز باقی رہ جاتی ہے کہ جو دعویٰ پہلے ہی قدم پر قیاس مع الفارق کی روشن مثال ہے، اس کے قیاس مع الفارق ثابت کرنے کی مزید کوشش کی جائے اور کوشش بھی ایسی کہ جس سے نئی نئی غلط فہمیوں کے دروازے کھل جائیں۔

معتزلہ نے تنزیل و وحی کے مسلمہ تعبیری بیانوں کو چھوڑ کر جو خلق قرآن کی اصطلاح وضع کی اس کا محرک یہ خیال بھی تھا کہ تنزیل و وحی کی تعبیر سے قرآن کا حادث ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا، حالانکہ ان کے نقطۂ نظر سے نفس مسئلہ کی صورت یہ تھی کہ کلام معنی کے اعتبار سے تو مرتبہ علمی میں بلاشبہ ازل سے موجود تھا، لیکن اس کے لیے الفاظ و حروف کا جامہ اللہ نے پیدا کیا، اور چونکہ یہ جامہ پیدا کیا گیا لہذا اسے حادث کہنا چاہیے۔ تعبیر کی اس صورت کو مان لینے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ قرآن کے الفاظ و حروف اور پیرایۂ بیان کی یہ اہمیت قائم نہ رہے جس کا تعلق ظاہر قرآن سے، سیاق و عبارت سے ہے، یا اسلوب اظہار سے ہے، اس عقیدہ کو مان لینے کے بعد منصب نبوت پر کیا زد پڑتی ہے اہل علم اس کا اچھی طرح اندازہ کر سکتے ہیں۔ معنی و کلام میں یہ ثنویت جس نے کہ معتزلہ کو گمراہ کیا، اس دور کے یونانی افکار کی پیدا کردہ ہے۔ آج نفسیات کی جدید ترین تحقیق نے اس دوئی کو ختم کر دیا ہے اور ثابت کر دیا ہے کہ معنی الفاظ و حروف کی ساخت و ترکیب سے الگ تھلگ کسی حقیقت مجردہ کا نام نہیں بلکہ معنی و الفاظ میں چولی دامن کا ساتھ ہے، چنانچہ انسانی ذہن میں جب بھی کوئی مفہوم یا معنی ابھرتا ہے تو الفاظ و حروف ہی کے سانچوں میں، اور الفاظ و حروف ہی کی شکل میں، ان کو نظرانداز کر کے یا قطع نظر کر کے نہیں۔ اس لیے کہ معنی تو دلالت سے تعبیر ہے اور جب الفاظ و حروف ہی کا وجود نہ ہوگا تو دلالت کا موقع یا امکان کہاں رہے گا۔

(۳) تولدات کے معنی ان آثار و کوائف کے ہیں کہ جو کسی فعل کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً آپ نے ایک پتھر پھینکا اور وہ دور تک لڑھکتا چلا گیا۔ یا آپ نے کسی کو مارا اور اس سے درد و الم کی کیفیتیں پیدا ہوئیں۔ یا آپ نے کسی شے کو منہ میں رکھا اور اس سے ایک خاص طرح کی لذت کا احساس ہوا۔ ان آثار و کوائف کے بارہ میں متکلمین نے متعدد نفسیاتی، فقہی اور فلسفیانہ بحثیں چھیڑی ہیں۔

مثال کے طور پر پہلا اہم سوال ان کے حلقوں میں یہ پیدا ہوا کہ ان تولدات کا فاعل کون ہے انسان، اللہ تعالیٰ۔ یا اس شے کی فطرت کہ جس سے یہ فعل متعلق ہے۔ ائمہ معتزلہ نے اس کے جواب میں مختلف موقف اختیار کیے۔

بشر بن معتمر نے کہا کہ ان تمام تولدات کا فاعل انسان ہے جو اس کے فعل کے نتیجے میں ظاہر

ظاہر ہوتے ہیں۔ ابو الہذیل نے ان نتائج و اثرات میں ایک باریک فرق قائم کیا۔ اس کا کہنا تھا کہ وہ تمام افعال جن کے نتائج معلوم و متعین ہیں ان کا فاعل انسان ہے۔ اس کے نزدیک رنگ، مزہ، بو یا حرارت و برودت کے اظہار کو انسانی فعل نہیں قرار دینا چاہیے کیونکہ ان کا براہِ راست تعلق ان اشیا کی اپنی فطرت سے ہے۔

صالح قبہ نے اس سلسلہ میں عجیب و غریب مسلک اختیار کیا۔ اس کا قول یہ تھا کہ انسان محض ارادہ کی حد تک ذمہ دار ہے۔ اس کے بعد علت و معلول میں جو ربط و تعلق یا لزوم قائم ہوتا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا پیدا کردہ ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص نے فضا میں پتھر پھینکا اور وہ اوپر اٹھتا چلا گیا۔ اور پھر ایک خاص نقطہ تک پہنچ کر نیچے کی طرف گرنا شروع ہوا۔ تو انسان صرف اس حد تک اس کا فاعل ہے کہ اس نے پتھر اوپر کی طرف اچھالنے کا ارادہ کیا۔ اور اس کو فعل کی شکل میں ڈھال دیا۔ رہا پتھر کا اٹھنا اور گرنا تو یہ اس کا فعل نہیں۔ کیونکہ یہ چیز بالکل اللہ کی مرضی پر منحصر ہے کہ وہ اس کو ہزاروں سال فضا میں معلق رکھے اور گرنے نہ دے یا فوراً گرا دے۔ سلسلہ تعلیل کے انکار میں اس کو اس حد تک غلو تھا کہ اس کے نزدیک اجتماع اضداد میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ مثلاً اس کے نقطۂ نظر سے یہ ہو سکتا ہے کہ آگ اور ایندھن جمع ہوں، اور احتراق نہ پیدا ہو۔ پہاڑ انسان پر گرے اور وہ کوئی اذیت محسوس نہ کرے۔ یا انسان آگ میں گرے اور بجائے کرب و الم کے لذت محسوس کرنے لگے۔ اس کے اس مسلک کے بارہ میں اسی کتاب میں دو لطیفے مذکور ہیں۔ اس سے کہا گیا کہ اگر ہم یہ فرض کریں کہ تم یہاں نہیں ہو۔ بلکہ مکہ میں ہو۔ اور ایک خیمہ (قبہ) میں ہو جس کو اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے تیار کر رکھا ہے۔ لیکن تمھیں یہ اس لیے معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے دل و دماغ میں اس علم و ادراک کی تخلیق نہیں کی۔ تو کیا یہ صورت ممکن ہے۔ اس نے کہا کیوں نہیں؟ اسی جواب کی وجہ سے اسے صالح قبہ کے نام سے پکارا گیا۔

خواب کے متعلق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اس میں جو تغیرات نظر آتے ہیں وہ حقیقی ہوتے ہیں۔ مثلاً کسی شخص نے اگر خواب میں یہ دیکھا کہ وہ چین میں ہے تو وہ فی الواقع چین ہی میں ہوتا ہے۔ ایک شخص نے اس سے یہ کہا کہ اگر تمھارا پاؤں ایک ایسے شخص کے پاؤں کے ساتھ باندھ دیا جائے جو عراق میں ہے اور تم خواب میں یہ دیکھو کہ چین میں مصروف خرام ہو۔ تو کیا اس صورت میں تمھیں

چین ہی میں فرض کیا جائے۔ اس نے کہا یقیناً۔

تولدات ہی کے بارہ میں ایک نازک بحث ابھری کہ کیا افعال متولدہ کو ترک کر دینا ممکن ہے یا دوسرے لفظوں میں کیا ہم ان آثار و نتائج سے محفوظ رہ سکتے ہیں کہ جن کو متعین افعال نے جنم دیا ہے۔ عباد اور الجبائی نے تو صاف انکار کیا اور کہا کہ ایسا ہونا ممکن نہیں۔ لیکن بعض لوگوں نے کہا طبیعیات میں تو یہ واقعی ناممکن ہے کہ کسی فعل کے منطقی نتیجے کو نظر انداز کیا جا سکے، لیکن جہاں تک عادات و نفسیات انسانی کا تعلق ہے، یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص بعض نتائج و اثرات سے اس صورت میں اپنا دامن بچا لینے میں کامیاب ہو جائے کہ وہ ان محرکات ہی کو چھوڑ دے کہ جن سے یہ نتائج و اثرات پیدا ہوتے ہیں۔ ترک کے بارہ میں ان کے ہاتھ کچھ اور لطیف نفسیاتی بحثیں بھی ہیں۔ مثلاً یہ کہ ترک کی حقیقت کیا ہے؟ اور ترک کا ہدف ایک وقت میں ایک ہی سے ہو سکتی ہے یا کئی اشیا یا یہ کہ ترک کا تعلق ارادہ سے کس نوعیت کا ہے۔ افسوس یہ ہے کہ یہ بحثیں اس کتاب میں کچھ تشنہ سی ہیں۔

ان ساری بحثوں کو دراصل کتاب کے سیاق ہی میں دیکھنے میں مزا ہے۔ ہم قارئین کی دلچسپی کے لیے چند اشارات قلم بند کیے دیتے ہیں جن سے ان لوگوں کی عقلی تگ و تاز کا بھی اندازہ ہو سکے گا۔ اور معلوم ہو سکے گا کہ محض خیال و عقل کی پرواز کے بل پر متکلمین نے علوم و فنون کی کن کن سرحدوں کو چھوا اور عبور کیا ہے۔

روح کے بارہ میں فلسفہ میں تین مستقل مدارس فکر ہیں۔ ایک یہ کہ روح جسم کی فطرت سے الگ تھلگ ایک لطیف عنصر و جوہر ہے جو جسم کی رگ رگ اور نس نس میں جاری و ساری ہے۔ دونوں کے مزاج اور خصوصیات میں نہ صرف یہ ہے کہ اختلاف ہے بلکہ ان بن ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ جسم روح کی ترقی و بالیدگی کی راہ میں سنگ گراں کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہٰذا جب تک جسم کے تقاضوں کو نظر انداز نہ کیا جائے، جسم کو گھلایا اور ختم نہ کیا جائے، روحانی ترقی کے دریچے وا نہیں ہوتے۔ اور روح تزکیہ و تحلیہ کی منزلیں طے نہیں کر پاتی۔

دوسرا رجحان یہ ہے کہ یہ دو اگرچہ الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ تاہم ان میں عمل و فعل کے اختلاف کے بجائے نہایت ہی حکیمانہ انداز سے ایک طرح کا توافق و تکافو پایا جاتا ہے۔ اس لیے یہ دونوں

ایک دوسرے کو تقویت پہنچانے والے ہیں۔ یعنی توانا اور تنومند جسم توانا اور تنومند روح کا متقاضی ہے، اور پاکیزہ اور صحت مند روح، پاکیزہ اور صحت مند جسم چاہتی ہے۔

تیسری رائے یہ ہے کہ جسم و جاں میں سرے سے دوئی یا ثنویت پائی ہی نہیں جاتی۔ بلکہ روح کو بھی جسم ہی کا ایک لطیف ارتقا سمجھنا چاہیے۔ یہ آخری رائے دور حاضر میں ان لوگوں کی ہے جو مادیت ہی کو سب کچھ سمجھتے ہیں۔ لطف یہ ہے کہ جہاں متکلمین اسلام اور صوفیا کی اکثریت نے اول الذکر مدرسۂ فکر کو اپنایا ہے۔ وہاں معتزلہ میں ایسے اشخاص بھی ہیں جنھوں نے اس تیسری رائے کو اختیار کیا ہے۔ نظام کا کہنا ہے:

الروح هي جسم ..... وانكر ان الحياة والقوة معنى غير الحي القوي [1]	روح جسم ہی کا دوسرا نام ہے ..... نظام نے اس حقیقت کو ماننے سے انکار کیا ہے کہ زندگی اور قوت حیی و قوی جسم سے علیحدہ کسی معنی سے تعبیر ہے

ریڈیو اور ٹیلی ویژن کی حیرت انگیز ایجادات آواز کے بارہ میں اس نظریہ پر مبنی ہیں کہ یہ ایسی چیز ہے جس پر طبیعی و مادی قوانین کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ موجودہ سائنس کی رو سے آواز کی لہریں فضا میں پھیلتی اور منتشر تو ہوتی ہیں مگر ضائع یا فنا ہرگز نہیں ہوتیں۔ آواز کے بارہ میں بھی وہ اصول ہے جس نے نغمہ و آہنگ کی سحر کاریوں کو گھر گھر پہنچا دیا ہے۔ عرب متکلمین کی بالغ نظری دیکھیے کہ انھوں نے اس حقیقت کو پالیا۔ النظام نے تصریح کی ہے کہ آواز لطیف اجسام سے ترکیب پذیر ہے[1] اور فضا میں منتقل ہوتی رہتی ہے[2]۔ مزید برآں معتزلہ کے ایک گروہ کا کہنا ہے کہ آواز اس انتشار کے باوجود باقی رہتی ہے[3]۔ افسوس یہ ہے کہ ان مفروضات کی بنیاد پر عملی تجربات آگے نہ بڑھ پائے۔

نفسیات جدیدہ میں چھٹے حاسہ پر اچھا خاصہ مواد ملتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ عام تجربات کے علی الرغم انسان میں ایک ایسا حاسہ بھی ہے جو دور دراز مکانی فاصلوں کے باوجود ہم زماں واقعات کو معلوم کر لیتا ہے۔ مثلاً کوئی دوست یا عزیز کسی مصیبت یا بیماری میں مبتلا ہو گیا ہے اور ہمیں اسی وقت

1۔ مقالات الاسلامیین باب ۲۳ 2۔ ایضاً باب ۱۰۹

3۔ ایضاً باب ۲۰۔

دل میں اس کا خطرہ سا محسوس ہوا۔ یا کوئی عزیز آ رہا ہے اور ہم نے اسے خیال کے جھروکے میں سے دیکھ لیا۔ ضرار بن عمرو اور حفص الفرد نے اس کے امکان پر بحث کی ہے[۵۴]۔ اور کہا ہے کہ اس چھٹے حاسہ کی بدولت ایک مسلمان معاد میں اللہ تعالیٰ کی ماہیت کا ادراک بھی کر سکے گا۔ جسم انسانی کے خلیے ہر آن بنتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں۔ یہ نظریہ جدید ترین تحقیق کا رہین منت ہے۔ اس سلسلہ میں نظام کی اس وضاحت پر غور کیجیے:

وان الجسم فی کل وقت یخلق — جسم کی تخلیق و آفرینش کا عمل ہر وقت جاری رہتا ہے[۵۵]۔

طبیعیات کے بارہ میں یہ وضاحت کس درجہ اہم ہے اور کس درجہ سائنسی حقائق کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے؟ وزن مادہ کا جز یا حصہ نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق کشش ثقل کے اصولوں سے ہے۔ اس تسخیر خلا کی ان حیرت انگیز کوششوں نے پایۂ ثبوت تک پہنچایا ہے کہ جن کی بدولت انسان نے آسمان تک پرواز کی ہے۔ لیکن اس نکتہ کی طرف سب سے پہلے معتزلہ ہی کا ذہن منتقل ہوا کہ ثقل وخفت اجزا کی کمی بیشی کا نتیجہ نہیں، کسی اور اصول کا نتیجہ ہے۔ الصالحی کا کہنا ہے:

الثقل غیر الثقیل — کہ ثقل، ثقیل کا جز نہیں۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ الصالحی کے نزدیک یہ عین ممکن ہے کہ کوئی شے بھاری بھرکم ہونے کے باوجود ثقل یا وزن سے محروم ہو جائے۔

یہ تو سب جانتے ہیں کہ حرکت کی نزکتازیاں اسی عالم تک محدود ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا انسانی کوشش کبھی اس حد تک ترقی پذیر ہو سکے گی کہ اس کی تگ وتاز کے دائرے اس حصار سے نکل کر لامکان تک پھیل جائیں۔ اس نازک سوال پر غور وفکر فلسفہ وخیال کی انتہائی بلند پروازی کے مترادف ہے۔ اشعری کا کہنا ہے:

وقال قائلون یمد یدہ وتتحرک لا فی شیئ۔ — کچھ لوگوں کا قول ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ کوئی شخص اپنے ہاتھ کو لاشے میں جنبش دے[۵۶]۔

---

[۵۴] مقالات الاسلامیین باب ۴۰
[۵۵] ایضاً باب ۱۰۱
[۵۶] ایضاً باب ۱۲۹

یہاں یہ بات بہت اہم ہے کہ اس رائے کا حامل ایک آدمی نہیں بلکہ ایک گروہ ہے - اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس مسئلہ کا اچھا خاصہ فلسفیانہ پس منظر ہے - جو آج اگرچہ ہمارے سامنے نہیں ہے - لیکن اس دور میں یہ ضرور اس درجہ اہمیت لیے ہوئے تھا کہ اس کو کتاب میں ایک مستقل مدرسہ فکر کی حیثیت سے بیان کرنا پڑا -

خواب یا رویا سے متعلق جدید نفسیات کی بحث و تحقیق کا محور یہ سوال ہے کہ یہ کیونکر ظہور میں آتا ہے - وہ لوگ جو کائنات میں کسی بھی روح و معنی کے قائل نہیں - حتیٰ کہ ذہن اور اس کی کارفرمائیاں بھی جن کے نزدیک صرف مادہ و جسم کی حرکت کا نام ہیں - اس بات کو سرے سے تسلیم نہیں کرتے کہ خواب یا رویا میں رمزیت کا بھی وجود ہے - ان کے نزدیک خواب کے معنی صرف یہ ہیں کہ ذہن نیند کے عالم میں داخلی اور خارجی عوامل سے جب متاثر ہوتا ہے تو اس کے رد عمل میں کچھ تصویریں اور نقشے اس کی سطح پر ابھر آتے ہیں - مثلاً اگر بہ نمی سے دوچار ہوتا ہے تو خواب میں دریا اور سمندر دیکھتا ہے، خشکی اور گرمی اس پر اثر انداز ہوتی ہے تو صحراؤں میں گھومتا اور خاک چھانتا پھرتا ہے - اسی طرح وہ خواہشیں جن کو ایک عام انسان بیداری میں پورا نہیں کر پاتا - نیند میں اپنی تسکین کا سامان فراہم کر لیتی ہیں - یہ ہے خواب کی حقیقت - اس میں کوئی تشبیہ، خوش خبری یا مستقبل میں پیش آنے والے کسی واقعہ یا حادثہ کی طرف مطلقاً کوئی اشارہ نہیں ہوتا -

جو لوگ اس کائنات کو صرف مادہ کا مظہر نہیں قرار دیتے، اور جن کے نزدیک انسانی ذہن بھی روحانی عنصر سے تہی نہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جن کے نزدیک ذہن کے معنی ہی روحانی و معنوی اختراع و تخلیق کے ہیں وہ خصوصیت سے خواب میں رمزیت یا اشارہ کے قائل ہیں - ان کے نزدیک خواب میں داخلی و خارجی رد عمل سے سوا بھی کچھ حقائق سطح ذہن پر ابھرتے ہیں کہ جن کا تعلق مستقبل سے ہو سکتا ہے -

مسلمان متکلمین نے اس بحث کے دونوں پہلوؤں سے تعرض کیا ہے -

نظام کا کہنا ہے کہ جس طرح آنکھ کے مشاہدات ہیں اسی طرح ذہن کے مشاہدات و خواطر ہیں اور ان ہی میں اور بھی خواب ہیں -

معمر نے ٹھیٹھ مادیت کی راہ اختیار کی ہے - اس کا کہنا ہے کہ :

الرویا فعل الطبائع — خواب جسم کا فعل یا رد عمل ہے

اہل السنت اور بعض معتزلہ نے خواب کا ٹھیک ٹھیک تجزیہ کیا ہے۔ ان کے نزدیک کچھ خواب تو قطعی اللہ کی طرف سے ہوتے ہیں اور ان میں رمز و اشارہ کا ہونا ضروری ہے۔ کچھ وہ ہیں کہ جنھیں جسم و طبیعت کا تقاضا کہہ لیجیے۔ ان کی کوئی تعبیر نہیں ہوتی۔ اور کچھ وہ ہوتے ہیں جنھیں فکر و ذہن کی اپنی جنبشیں ہی جنم دیتی ہیں۔

قدما اور متاخرین حکما میں زمان و مکان کی حقیقت پر تفصیلی بحثیں ملتی ہیں۔ اس سلسلہ میں جمہور متکلمین کا رجحان اثبات کی طرف ہے۔ لیکن یہ موضوع اس درجہ نازک اور دقیق ہے کہ ان لوگوں کے لیے کوئی فیصلہ کن بات کہنا مشکل تھا۔ قدما اور متاخرین دونوں میں اثبات و انکار کے مابین معرکہ آرائی رہی ہے۔ رازی نے تو مباحث مشرقیہ میں صاف اقرار کیا ہے کہ میں چونکہ زمانے کی حقیقت سے ناواقف ہوں اس لیے انکار زماں سے متعلقہ دلائل کا دفاع نہیں کرسکتا۔ آئن سٹائن کا نظریہ اضافیت اس باب میں جدید ترین دریافت ہے۔ جو ریاضی و فلسفہ کے گہرے اور تحقیقی مطالعہ پر مبنی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ زماں کا کوئی مستقل وجود نہیں۔ اس کا تعلق اس تقدم و تاخر سے ہے جو اور چیزوں کی حرکت کو متعین کرنے کے لیے فرض کیا جاتا ہے۔ معتزلہ نے قریب قریب یہی بات کی ہے۔ ابوالہذیل کا یہ قول اشعری نے نقل کیا ہے۔

الوقت ھو فرق بین الاعمال۔ و ھو مدۃ ما بین عمل الی عمل۔ وانہ یحدث مع کل وقت	وقت اعمال کے مابین فاصلے سے تعبیر ہے، جو ہر آن فعل کے ساتھ پیدا ہوتا رہتا ہے۔

یہ اور اس طرح کے متعدد علمی و فکری موتی ہیں جو اس کتاب کے صفحات میں جابجا بکھرے پڑے ہیں۔ ان کے مطالعہ سے اس حقیقت کا سراغ ملتا ہے کہ ہماری فکری و تہذیبی تاریخ کا المیہ یہ نہیں کہ ہم بے مایہ ہیں اور ہم نے اپنے دور ارتقا میں علم و عرفاں کے کسی میدان کو درخور اعتنا نہیں قرار دیا۔ یا زندگی کے کسی پہلو کو تشنۂ تحقیق چھوڑ دیا۔ اس کے برعکس ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم فکر کے اس تسلسل کو قائم نہیں رکھ سکے، جو کاوش، جدوجہد، تجربہ اور ارتقا چاہتا ہے۔ ہم نے از راہ سہل انگاری تقلید پر اکتفا کی، جمود کو اپنایا۔ اور حکمت و دانش کے دروازوں کو سختی سے بھیڑ دیا۔

اور اب اگر ہم دیانت داری سے تہذیب اسلامی کا احیا چاہتے ہیں تو ضروری ہے کہ اپنی تاریخ کا مطالعہ کریں۔ اپنے اسلاف کے علمی کارناموں سے آشنا ہوں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ علم و ہنر کے اس فراز پر بھی فائز ہونے کی کوشش کریں کہ جس پر آج کی علمی دنیا فائز ہے۔ یعنی جس طرح گذشتہ صدیوں میں مغرب نے علوم و فنون کے یہ خزانے ہم سے لیے اور ان کی ثروت میں بے بہا اضافہ کیا۔ ٹھیک اسی طرح ہمارا فرض ہے کہ ہم بھی بغیر کسی احساس کمتری میں مبتلا ہوئے ان علوم و فنون کو مغرب سے لیں۔ اور ان کو اپنے فکری سانچوں میں ڈھال دیں۔

اسلامی جمہوریت

(مولانا رئیس احمد جعفری)

ملوک و سلاطین کا زمانہ گزر گیا اور موجودہ دور سلطانیٔ جمہور کا زمانہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ درحقیقت جمہوریت کیا ہے؟ اس کی تعریف کیا ہے؟ اور اس کے عددی خصائص کیا ہیں؟ یہ کس طرح بروئے کار آتی ہے اور اس کا تحفظ کس طرح کیا جاتا ہے۔ دنیا نے اس کا جواب مختلف انداز میں دیا ہے۔ لیکن اسلام نے جس جمہوریت کا خاکہ دنیا کے سامنے پیش کیا اور اس پر عمل کر دکھایا وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل منفرد اور یکتا ہے۔ اس کتاب میں تفصیل کے ساتھ اسلامی جمہوریت کی وضاحت کی گئی ہے۔ قیمت -/۹ روپے

تصورات قبل اسلام

(مؤلفہ عبید اللہ قدسی)

اس کتاب میں جزیرۂ عرب قبل اسلام کی تہذیب، ثقافت، عقائد، دینی شعائر اور ان کے نظریۂ حیات و موت کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ قیمت چار روپے پچاس پیسے ۴/۵۰ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور