چنانچہ اب یہ چیز واضح ہو گئی کہ ابنِ عربی کے نزدیک موجودِ مطلق نہ اصطلاحی مفہوم میں کائنات کی علت ہے اور نہ کائنات موجودِ مطلق کا معلول، بلکہ حقیقت واحدہ موجودِ مطلق ہی ہے جو اصل ہے اور کائنات اس اصل کی فرع۔ یعنی موجودِ مطلق اور کائنات میں قانون تساوی (identity) کا سا رشتہ ہے۔ روپے کے سکے کے ایک طرف دیکھیں تو اس پر زنجیر ہے اور دوسری طرف دیکھیں تو اس پر چاند تارا ہے ہے ایک ہی سکہ اور یہی وحدت وجود کا بنیادی نظریہ ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک کائنات کا وجود، موجودِ مطلق کے علم کے مطابق ہے یعنی کائنات علم مطلق میں ازل سے موجود اور معلوم تھا اور اس سے ابنِ عربی اپنے مطلب کا نتیجہ نکالتے ہیں کہ چونکہ علم مطلق ازلی ہے اسلئے کائنات بھی ازلی ہوئی، بالکل اسی طرح جس طرح خود موجودِ مطلق ازلی و ابدی ہے۔ حدوث کی مروجہ اصطلاح جو کائنات کے لئے استعمال کی جاتی ہے ابنِ عربی کے نزدیک صحیح نہیں اور نہ تخلیق[1] کائنات کا مطلب کسی خاص وقت میں عدم سے وجود میں آنا۔ جو کچھ ظہور پذیر ہوا ازل سے "موجود" تھا اور اس لئے عدم نہ تھا اور چونکہ وہ "موجود" تھا اس لئے اسے حادث نہیں کہا جا سکتا۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ "خدا تھا پھر اس نے کائنات کو خلق کیا"۔ لیکن ابنِ عربی کہتا ہے کہ "پھر" (عربی کا لفظ "ثم") یہاں زمانی تقدم و تاخر کے معنی میں استعمال نہیں ہوا۔ کہتا ہے کہ ثم (پھر) کو مہلت کے لئے نہ سمجھو بلکہ یہاں ثم صرف تقدم بالعلیۃ کا مقتضی ہے، جیسے کہتے ہیں کہ اول ہاتھ پھرتا ہے پھر کنجی پھرتی ہے۔ یہاں حرکت ید کو حرکت مفتاح پر تقدم بالعلیۃ ہے"۔ (صفحہ ۲۹۶، ۲۹۷، ترجمہ حیدرآباد) اسکی دلیل کے لئے ابنِ عربی نے اشاعرہ کے نظریۂ تجدد امثال سے فائدہ اٹھایا ہے۔ چنانچہ کہتا ہے کہ "ہر نفس کے ساتھ تجدد امثال ہوتا ہے اور شئے کے عدم کا زمانہ بعینہٖ مثل کے وجود کا زمانہ ہے"۔ (صفحہ ۲۰۲) اور اسی دلیل کی بنا پر ابنِ رشد بھی قدم زمانہ کا قائل تھا[2] فص موسوی میں "لا تبدیل لکلمات اللہ" کی تشریح کرتے ہوئے شیخ اکبر کہتا ہے کہ "اللہ تعالیٰ کے کلمات یہی موجودات خارجیہ ہیں ... پس بہ اعتبار ثبوت کے ان کی طرف قدم منسوب ہے اور بہ اعتبار وجود اور ظہور کے ان کی طرف حدوث منسوب ہے۔ جیسے تم بولتے ہو کہ آج میرے یہاں ایک انسان ظاہر ہوا۔ (حدث عندنا الیوم انسان) تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے لئے پہلے وجود نہ ہو"۔ (صفحہ ۴۵ حیدرآباد) ــ فص صالحہ میں تکوین و حدوث کی تفصیلی بحث موجود ہے۔ اس سے ابنِ عربی کا نظریۂ علت و تخلیق صاف ہو جاتا ہے۔ قرآن مجید کی آیت :

انما قولنا لشئ اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون۔

اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہمارا قول کسی چیز کو جب اس کے پیدا کرنے کا ارادہ کریں تو اس کو کہہ دینے

---

[1] "خلق" کے معنی ابنِ عربی کے نزدیک احداث نہیں بلکہ تقدیر ہے۔

[2] انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاق، جلد دوم، صفحہ ۲۶۳ کالم ۲۔

ہیں "کُن" یعنی ہو جا اور وُہ چیز ہو جاتی ہے۔

کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تکوین کا مطلب یہ نہیں کہ وُہ چیز پہلے نہ تھی اور خُدا کے حکم کے بعد ہو گئی۔ بلکہ یہ ہے کہ وُہ چیز پہلے "موجود" تھی، حکم سُن کر اس نے اطاعت کی۔ اگر موجود نہ ہوتی تو خُدا کے امر کا محمُول کون تھا؟[1] ابن عربی اس واقعہ کو دو تثلیثوں سے واضح کرتا ہے۔ اس کے نزدیک حکم دینے والے میں تین چیزیں ہیں:

(۱) قول والی ذات۔ (۲) اس کا ارادہ۔ (۳) لفظ کُن کا کہنا۔ اس کے مقابل موجود ہونے والی شئے میں بھی تین چیزیں ہیں:

(۱) شئے کا وجود (۲) اس کا سننا۔ (۳) موجودِ مطلق کے حکم کی بجا آوری۔ اس متناظرہ تثلیث کے بعد کہتا ہے کہ "پس تکوین کی نسبت اسی شئے کی طرف ہے اور اگر اس کہنے کے وقت تکوین کی قوت اس میں بذاتہ نہ ہوتی تو وہ وجود میں نہ آتی۔ پس اس شئے کو اسی کی ذات نے اس کے بعد موجود کیا . . . . خُدا نے ثابت کر دیا کہ تکوین و ایجاد خود شئے ہی سے ہوتی ہے، حق تعالےٰ سے نہیں اور جو حق تعالیٰ سے ہوتا ہے وُہ صرف اس کا امر ہے۔" (صفحہ ۱۵۴-۵)۔ یہ شئے معلوم کیا ہے جس نے خدا کے امر کو سنا اور عمل کیا؟ اسے ابنِ عربی کی اصطلاح میں عین ثابتہ کہتے ہیں جو معلوماتِ حق ہیں اور علمِ حق کی طرح ازلی۔ یہی اعیانِ ثابتہ ہیں جو لفظ "کن" کے مخاطب ہیں اور اپنی صلاحیتوں کے باعث وجود سے مزین ہوئے۔ نہ کہیں تخلیق ہوئی اور نہ تکوین، نہ اعیانِ ثابتہ کا کوئی علیحدہ وجود تھا اور نہ ہے۔ حقیقت صرف موجودِ مطلق تھی، اور اب بھی ہے۔ لاموجود الا للہ۔

[1] اس دلیل میں مغالطہ صرف یہ ہے کہ ابنِ عربی اور اس کے متبعین کے نزدیک علمِ خداوندی علمِ انسانی کی طرح ہے جس میں عالم اور معلوم (Subject) اور (Object) کی تفریق ضروری ہے۔ خدا کا علم ان منطقی امتیازات سے ماوراء ہے۔

مسئلۂ زمین اور اسلام

مصنفہ پروفیسر محمُود احمد

قیمت تین روپے آٹھ آنے

ملنے کا پتہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور۔ (پاکستان)

محمد حنیف ندوی

غزالی کی سرگزشتِ انقلاب

غزالی کی مشہور کتاب
المنقذ من الضلال
کی تلخیص

(۸)

ضعفِ ایمانی اور اس کے مہالک کا علاج

(سلسلہ کیلئے دیکھئے "ثقافت" ماہ اگست)

اس سے پہلے میں بیان کر چکا ہوں کہ موجودہ دَور میں کیونکر لوگوں میں دینی روح کمزور ہو چکی ہے۔ اب میں یہ بتاتا ہوں کہ ان ضعیف الایمان لوگوں کو راہِ راست پر لانا کیونکر ممکن ہے۔ پہلے تعلیمیہ کو لیجئے۔ انکی گمراہیوں کا وہی علاج ہے جو میں اپنی کتاب "قسطاس المستقیم" میں بیان کر چکا ہوں۔ اس جگہ اس کا ذکر کرنا طوالت کا باعث ہوگا۔ دُوسرے وُہ لوگ ہیں جو اہلِ اباحت ہیں، جو شرع و اخلاق کی ہر قید سے آزاد ہیں۔ مَیں انکے تمام شبہات کو سات قسموں میں تقسیم کر کے، ایک ایک کا جواب دے چکا ہوں۔ اس کے لئے میری کتاب کیمیائے سعادت کا مطالعہ کیا جائے۔ باقی رہے وہ حضرات جن کا ایمان، فلسفہ و علوم حکمیہ سے خراب ہُوا ہے اور اس حد تک خراب ہُوا ہے کہ انھوں نے اصل نبوت ہی کو غیر ضروری قرار دے رکھا ہے۔ تو ان کی تشفی کی خاطر میں نے نبوت کی تفصیلات بیان کی ہیں اور اسکے وجود کو علم خواص الادویہ اور خصوصیات نجوم وغیرہ سے ثابت کیا ہے اور اسی غرض سے مَیں نے اس مقدمہ کو پہلے ہی بیان کر دیا ہے اور اس میں علم طب و نجوم سے نبوت پر استدلال کیا ہے۔ کیونکہ یہ طریق استدلال انہی کے علوم سے تعلق رکھتا ہے اور میری یہ عادت ہے، کہ میں استدلال میں انہی علوم سے کام لیتا ہوں جن سے مخاطبین کا مخصوص لگاؤ ہو۔

ان کے علاوہ ایک اور جماعت ہے جو اپنی زبان سے تو نبوت کی ضرورتوں کو محسوس کرتی ہے لیکن جہاں تک اوضاع شرع اور مسائل دینی کا تعلق ہے ان کی بنیاد حکمتوں پر رکھتی ہے۔ ان کے کفر و انکار میں کوئی شبہ نہیں، کیونکہ دین اور مذہب کا انکا متبوع اصلی نہیں، بلکہ خود ان کے نفس کا یہ تقاضا ہے کہ یہ متبوع بنیں۔ اور بجائے نبوت کے ان کی پیروی کی جائے۔

حقیقت نبوت اور عقل کی نارسائی

ظاہر ہے کہ یہ نقطہ نظر امر نبوت سے کوسوں دُور ہے، کیونکہ نبوت کا اقرار تو یہ ہے کہ یہ لوگ عقل و ادراک کی کارفرمائیوں کو کافی نہ سمجھیں۔ اور یہ تسلیم کریں کہ اس کے علاوہ بھی معرفت کا ایک طور

اور اندازہ ہے جس میں ایک ایسی آنکھ وا ہو جاتی ہے جو مخصوص مدرکات کو دیکھتی ہے اور عقل ان مدرکات کے معاملہ میں اسی طرح معزول اور بے کار رہتی ہے جس طرح قوتِ سامعہ مثلاً رنگ و بو کی کیفیتوں کا کوئی تجربہ نہیں رکھتی اور قوتِ بصر، نغمہ و صوت کا ادراک نہیں کر سکتی۔ یا جس طرح کہ تمام حواس معقولات کو محسوس نہیں کر سکتے۔

اب کوئی شخص عقل سے ماوراء اور بالا ادراک کے ایک طور اور انداز کو نہیں مانتا تو نہ مانے، میں نے تو اس کے امکان کو ثابت کر دیا ہے، بلکہ اس کے وجود تک کو ثابت کر دیا ہے۔ اگر کوئی شخص اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے، تو اس نے گویا اس بات کو مان لیا کہ یہاں اس عالم کون و فساد میں متعدد امور ہیں۔ جن کی خصوصیات تک مجرد عقل سے رسائی ہونا ممکن نہیں۔

افیون کی مثال: افیون ہی کو مثال کے طور پر دیکھئے، اس کا ایک دانگ انسانی زندگی کو ختم کر دینے کے لئے کافی ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ اس میں بلا کی برودت اور ٹھنڈک ہے۔ اس کے کھا لینے سے عروق و شرائین میں خون منجمد ہو جاتا ہے اور اس کی حرکت و گردش ایک دم رُک جاتی ہے۔ جو شخص بھی علم الطبیعیات سے مس رکھتا ہے وہ جانتا ہے کہ برودت پیدا کرنے والے دو ہی عنصر ہو سکتے ہیں۔ ایک مٹی اور ایک پانی۔ پھر یہ بھی ہر کوئی جانتا ہے کہ مٹی اور پانی سیروں کی مقدار میں ہوں جب بھی ان میں برودت کی اتنی مقدار نہیں پیدا ہو سکتی جتنی کہ ایک دانق افیون میں ہے۔ اب اگر طبیعیات کے ایک عالم کو جو افیون کی اس خصوصیت واقف نہ ہو۔ یہ کہا جائیگا کہ اتنی سی افیون میں برودت اور ٹھنڈک کی اتنی وافر مقدار پنہاں ہے، تو وہ اس حقیقت کو اس بنا پر تسلیم کرنے سے انکار کر دیگا کہ اسمیں تو اجزاء ناریہ و ہوائیہ پائے جاتے ہیں۔ اور یہ ان دو حار اور گرم عنصروں سے مرکب ہے؛ اسلئے یہ بات کیونکر قرین عقل ہو سکتی ہے کہ یہ اس درجہ بارد ہو۔ بالخصوص جبکہ پانی اور ہوا کے مرکبات میں برودت کی اس درجہ مقدار پائی نہیں جا سکتی"۔

افیون کی اس مثال کو ذہن میں رکھئے اور پھر دیکھئے کہ کیا خرب خوردگان فلسفہ و حکمت کے دلائل کا یہی انداز نہیں؛ انھوں نے ہر ہر چیز کو عقل و ادراک کے محدود پیمانوں سے جاننے کی کوشش کی ہے اور جب دیکھا ہے کہ کچھ حقائق ان کی گرفت میں نہیں آتے، تو انکو محال جان کر انکار کر دیا ہے۔

رویائے صادقہ کی مثال: یہی حال خوابوں کا ہے، اگر ذہن انسانی نے سچا خواب کبھی نہ دیکھا ہوتا اور کوئی مدعی یہ دعوی کرتا کہ جب اسکے حواس اپنے وظیفہ و فعل سے محروم ہو جاتے ہیں اور فکر و ادراک کی مخصوص صلاحیتیں بظاہر کام نہیں کرتیں تب اسکے ذہن پر مستقبل کے دریچے کھل جاتے ہیں اور وہ غیب کی باتیں جاننے لگتا ہے، تو اس انداز کے ناقص العقل حکما اس مشاہدہ کا انکار کر دیتے اور اس پر خندہ زن ہوتے کیونکہ یہ ادراک کی کسی ایسی قسم کے قائل ہی نہیں جو حواس سے ماوراء ہو۔ اسی طرح اگر عام لوگوں کو آگ کے افعال و خصوصیات کا پہلے سے علم نہ ہوتا، اور کوئی جاننے والا کہتا کہ دنیا میں ایک ایسی عجیب و غریب چیز بھی پائی جاتی ہے جس کی تھوڑی سی مقدار بھی اگر کسی شہر میں رکھ دی جائے، تو پورے شہر کو نگل جانے اور

راکھ کا ڈھیر بنا دینے کے لئے یہ کافی ہے۔ اور پھر اس کے بعد یہ کہ شہر حرفِ غلط کی طرح صفحۂ ہستی سے مٹ جائے یہ خود اپنی ذات کو بھی لقمۂ اجل بنا لیتی ہے اور فنا کے گھاٹ اُتار دیتی ہے۔ تو ایسے آدمی کی جو آگ کی ان خصوصیات کو بیان کرتا ہے لازماً تکذیب کی جاتی اور کہا جاتا کہ صاحب یہ محال ہے اور خرافات سے زیادہ اس کی حیثیت نہیں۔ معلوم ہونا چاہیئے کہ اکثر عجائب آخرت کا یہی حال ہے۔ کہ انسان چونکہ پہلے سے ان سے آشنا نہیں ہے اور اس کے محدود حواس اس نوع کا کوئی ادراک نہیں رکھتے، اس لئے انکار کرتا ہے۔

نقوش کی مثال: ان حالات میں ہم علمائے طبیعیات سے دریافت کرینگے کہ جب آپ نے افیون کے معاملہ میں اس حقیقت کو تسلیم کر لیا کہ اس میں تبرید کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ حالانکہ اسکی توجیہ عقل سے ہونا ممکن نہیں تو یہ کیوں مستبعد سمجھا جاتا ہے کہ اوضاع شرعی اور مسائل دین میں بھی کچھ ایسی حکمتیں پنہاں و مستتر ہوں کہ جن کا تعلق دلوں کے علاج و تزکیہ سے ہو۔ اور بجز چشم نبوت کے اور کوئی آنکھ ان کا احاطہ نہ کر پاتی ہو۔ اور سنیئے اس سے بھی عجیب تر ایک بات یہ ہے۔ کہ عجائب الخواص[1] نامی ایک کتاب میں جو اسی گروہ حکماء میں سے کسی کی تصنیف ہے، یہ لکھا ہے کہ اگر نیچے لکھے ہوئے دو نقش ایسی حاملہ دیکھ لے اور پھر اپنے پاؤں تلے روند ڈالے، جو عسر ولادت کا شکار ہے تو بغیر کسی تاخیر اور تکلیف کے فوراً بچہ پیدا ہو جائیگا۔ اس کے امکان کا ان واماندگانِ عقل نے اقرار کیا ہے اور ان نقوش و طلسمات کی اس خصوصیت کو تسلیم کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جو شخص تاثیرات اشیاء کا اس حد تک ماننے والا ہے اس کی عقل میں کیوں اتنی گنجائش نہیں کہ عبادات میں جو مصالح مضمر ہیں، انکو بھی اسی طرح تسلیم کرلے اور اس حقیقت کا اعتراف کرے، کہ صبح کی دو، ظہر کی چار اور مغرب کی تین رکعتوں میں ایسے معنوی فوائد ہیں جن پر صرف چشم نبوت ہی کی نظر پڑ سکتی ہے۔ اور نور نبوت ہی سے ان کے مصالح کا انکشاف ممکن ہے۔ وہ دو نقوش سامنے درج ہیں: ....

٦	١	٨
٧	٥	٣
٢	٩	۴

د	ط	ب
ج	ھ	ز
ح	ا	و

فلسفہ زدہ اشخاص کا ذہنی تضاد اگر ہم کہیں کہ ان فوائد کا تعلق اختلاف اوقات سے ہے، تو یہ بات ان کی سمجھ میں نہیں آتی اور اس کو خلافِ حکمت گردانتے ہیں، لیکن اگر اسی حقیقت کو پیرایۂ بیان بدل کر یوں کہیں تو مان لیتے ہیں اور کسی تامل کا اظہار نہیں کرتے کہ اگر آفتاب وسط آسمان میں ہو تو اس پر یہ فائدہ مترتب ہوتا ہے زوال میں ہو تو اس کا یہ حکم ہے۔ اور اگر غروب ہو رہا ہو تو یہ تاثیر ہے۔ اوقات کی ان تبدیلیوں پر ان کا ایمان اس درجہ محکم ہے کہ اس پہ جنم پتری کی بنیاد رکھتے ہیں۔ اور موت و حیات کی پیشگوئیاں کرتے ہیں۔ لیکن یہی صورتِ حالات اگر اوقات نماز میں پیش آئے تو ان کا جذبۂ انکار ابھر آتا ہے۔ آخر اس میں کیا معقولیت ہے؟ کہ منجم کی بات تو صحیح ہو، جس کے جھوٹ

---

[1] موجودہ فہرستوں میں اس نام کی کوئی کتاب مذکور نہیں۔

کا سو مرتبہ تجربہ کر چکے ہیں۔ لیکن پیغمبر کی بات صحیح نہ ہو۔ جو تہمت کذب سے کبھی متہم ہی نہیں ہوتا ــــــ جھوٹے منجمیں پر اس کے ایمان کی یہ کیفیت ہے کہ اگر کوئی از راہ کہانت ان سے یوں کہدے کہ اگر تم نے اس وقت کوئی نیا کپڑا زیب تن کیا جب آفتاب وسط آسمان میں ہوگا، اور فلاں ستارہ اس کے سامنے آئیگا، اور فلاں برج روبرو ہوگا تو تم مارے جاؤگے، تو اس پر یہ جھٹ ایمان لے آئینگے۔ اور کپڑے نہیں پہنیں گے چاہے جاڑے سے ٹھٹھر ٹھٹھر کر مر ہی جائیں۔ ان عجائب کو تو یہ کہہ کر یہ لوگ مان لیتے ہیں کہ ان میں کچھ مخفی اسباب و تاثیرات ہیں لیکن جب انبیاء کے معجزات کا ذکر آئے گا، تو یہ بدکیں گے اور ان کی عقل میں اتنی وسعت نہ پیدا ہو سکے گی، کہ ان کو بھی مان لیں۔ اور یہ تسلیم کر لیں، کہ بعض نامعلوم اسباب کی بنا پر ایسے خوارقِ عادت کا وقوع پذیر ہونا ممکن ہے۔

امورِ نبوّت کا تجربہ و ممکن ہے بعض فلسفہ زدہ حضرات ادویہ و نجوم میں تو تاثیرات کے قائل ہوں لیکن یہ تسلیم نہ مشاہدہ ممکن ہے کریں کہ تعداد رکعات، رمی جمار، ارکانِ حج، یا دوسرے تقلیدی امور میں بھی اس نوع کی تاثیرات ہو سکتی ہیں۔ لیکن جب غور کریں گے تو ان دونوں میں کوئی فرق نہ پائینگے۔ جس طرح ان چیزوں میں مخفی اسباب کی بنا پر کچھ تاثیرات ہیں۔ اسی طرح عبادات کی ترکیب و ساخت میں بھی مخفی وجوہ کی بنا پر مصلحتیں اور فوائد ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس پر کوئی شخص یہ کہے، کہ نجوم و طب کا تو میں نے تجربہ کیا ہے اور بعض تجربات کو اس سلسلہ میں صادق بھی پایا ہے، اس لئے ان کی تصدیق کرتا ہوں اور ان میں کوئی استبعاد یا اچنبھا محسوس نہیں کرتا۔ لیکن امورِ نبوّت کا مجھے کوئی تجربہ نہیں۔ اس لئے ان کو بغیر دلیل کے کیونکر مان لوں ـ ایسے شخص سے کہا جائیگا، کہ تمہارا یہ دعویٰ صحیح نہیں، اکثر امور میں تم اطباء اور منجمین کے تجربات پر بغیر جانے بوجھے بر بنائے اعتماد و تقلید ایمان رکھتے ہو۔ اور اگر یہ صحیح ہے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ اسی طرح امورِ نبوّت کے سلسلہ میں، انبیاء پر اعتماد کیا جائے۔ جنھوں نے کہ اپنے تجربہ سے ان کی حقانیت کو محسوس کیا ہے۔ کیونکہ ان کی پیروی و اطاعت کا یہ فائدہ بھی ہوگا، کہ تم خود بھی ان امور کے اندر جو فوائد و حکم ہیں، ان کا مشاہدہ کر سکو گے۔

افکارِ ابن خلدون

(مصنّفہ مولانا محمدؐ حنیف ندوی)

قیمت تین روپیے آٹھ آنے

ملنے کا پتہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ لاہور۔ (پاکستان)

محمد جعفر شاہ پھلواروی

اقدارِ اسلامی کا تصوّر

اِسلام کی بنیادی اقدار کیا ہیں ؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے پہلے "اقدار" کے مفہوم کو واضح کرنا ضروری ہے۔ اقدار کیا ہیں ؟ مجرّد صداقتیں۔ ہمارے یہ حواسِ خمس چاہے ان کا احاطہ کرسکیں یا نہ کرسکیں مگر ان کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ وہ موجود ہیں۔ مثال کے لئے غصّے کو لیجیئے۔ غصّہ ایک مجرّد سی چیز ہے ایک آدمی اگر غصّے میں ہوتا ہے، تو اس کے نتھنے پھڑکنے لگتے ہیں، آنکھیں سُرخ ہو جاتی ہیں، زبان سے نازیبا کلمات نکلنے لگتے ہیں، تیور جارحانہ ہو جاتے ہیں اور ہاتھ پاؤں ضرب و حرب کی حرکتوں پر آمادہ نظر آتے ہیں، حالانکہ ان میں سے کوئی چیز اور کوئی علامت بذاتِ خود غصّہ نہیں۔ غصہ ان سب باتوں سے الگ ایک چیز ہے، جو خاص قسم کے حرکات و کلمات کا پیکر اختیار کرلیتی ہے۔ ہم ان علامتوں کو جب دیکھتے ہیں تو سمجھتے ہیں کہ یہی غصہ ہے، حالانکہ یہ غصہ نہیں بلکہ غصّے کے مظاہر ہیں اور ان مظاہر کو وجود میں لانے والا محرّک غصہ ہے، مگر ہم اس محرّک کو نہیں پاتے، صرف اس کے مظاہر ہی کو پاتے ہیں۔

پس جہاں بھی آپ کو مظاہر و محسُوسات نظر آئیں وہاں ان کے پسِ پردہ یقیناً کوئی مجرّد حقیقت کارفرما ہو گی۔ جو خود تو نظر نہ آئیگی لیکن اس کے گوناگون مظاہر محسُوس ہونگے، یوں سمجھئے کہ جب ہم کسی عجیب و غریب مشین کو دیکھتے ہیں تو کہہ اُٹھتے ہیں کہ یہ مستری کا کمال ہے۔ حالانکہ یہ کمال نہیں بلکہ کمال کا صرف مظہر ہے جو ہمیں محسُوس ہو رہا ہے۔

جب آپ کائنات پر نظر ڈالیں گے اور گہری تلاش سے کام لیں گے تو کائنات میں کہیں حکمت نظر آئیگی اور کہیں حسن و جمال، کہیں رحمت، کہیں نظم و ضبط، کہیں حسنِ انتظام، کہیں تفضل و کرم اور نفع بخشی، کہیں غلبہ و قہر، کہیں جوشِ انتقام، کہیں حفظ امن، کہیں قوت ایجاد، کہیں قدرتِ کاملہ، کہیں شانِ بے نیازی، کہیں ربوبیت، کہیں لطافت، کہیں خیر کہیں شر وغیرہ وغیرہ۔ در اصل اسی قسم کی صفات مجرّدہ ہیں جو اس کائنات میں کارفرما ہیں، اور یہ ان ہی صفات کے مظاہر ہیں جن کو ہم اپنے حواس سے محسُوس کرتے ہیں۔

ان صفات پر جب ہماری نگاہیں اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے مرکوز ہوتی ہیں تو اسلام میں ان کو "اقدارِ عالیۂ اخلاق" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

جس طرح مظاہر کی بنیاد کسی نہ کسی قدر پر ہے اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ ان صفات کا کوئی موصوف، اور

ان اقدار کے لئے کوئی صاحب اقدار ہو، یہ ناممکن ہے کہ فاعل کے بغیر ہی فعل وجود میں آئے۔ یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ رحمت ہو اور رحیم نہ ہو؟ حکمت و علم ہو اور حکیم و علیم نہ ہو؟ نظم و ضبط ہو اور منتظم نہ ہو؟ خلق و ربوبیت ہو اور خالق و رب نہ ہو؟ دوسرے لفظوں میں یہ ممکن نہیں کہ محسوسات کے پس پردہ تو اقدارِ مجردہ ہوں مگر ان اقدارِ مجردہ کا کوئی منبع، کوئی سرچشمہ، کوئی مرکز نہ ہو، وہ ہے اور ضرور ہے، اور اس کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اسی سرچشمۂ اقدار کو "واجب الوجود" کہتے ہیں۔

اس واجب الوجود کی صفات ہی دراصل اس پوری کائنات میں کارفرما ہیں (جنھیں ہم اقدارِ حیات کہتے ہیں)۔ اور ان ہی کی وضاحت اسمائے حسنیٰ میں کی گئی ہے۔ یہ اسمائے الٰہیہ قرآن حکیم میں بار بار دہرائے گئے ہیں۔ اس لحاظ سے اللہ کو "قدر الاقدار" سمجھنا چاہیئے۔ تمام اقدار اسی سرچشمے سے پھوٹتی ہیں اور ذات واجب الوجود کی نسبت سے یہ تمام صفات فقط اقدارِ اضافی و صفاتی ہیں۔ البتہ آدمی اس "مرکزِ اقدار" تک پہنچنا چاہتا ہے تو وہ ان ہی صفات کے توسط سے پہنچ سکتا ہے۔ گویا زندگی کی اصل قدر اور اس کا اصل نصب العین اللہ ہے جو قدر الاقدار سرچشمۂ اقدار اور مرکزِ اقدار ہے۔ وہ ان ساری اقدار سے آگے ہے اور اس کے آگے کچھ نہیں۔ جس طرح نالے اور ندیاں نہروں میں اور نہریں دریاؤں میں، پھر دریا سمندروں میں مل جاتے ہیں اسی طرح تمام اقدار اسی قدر الاقدار سے نکلتی ہیں اور اسی میں جا ملتی ہیں۔ اِنَّ اِلٰی رَبِّكَ الْمُنْتَهٰى۔

احادیث میں آتا ہے کہ اِنَّ اللّٰہَ تسعۃ و تسعین اسماً من احصاھا دخل الجنۃ (رواہ الترمذی عن ابی ہریرہ) یعنی اللہ کے ننانوے نام ہیں جو ان کا احصا کرے وہ جنتی ہے۔ یہاں ننانوے سے مراد معین تعداد نہیں۔ یہ سو سے بھی زیادہ ہیں۔ ان کو احصا کرنے کا مطلب زبانی یاد کر لینا نہیں بلکہ ان اقدارِ حیات کی محافظت کرنا ہے۔ لیکن انکی حفاظت کس طرح ہو سکتی ہے؟ اس کے لیے یہ آٹھ نکتے پیشِ نظر رکھنا چاہئیں:-

(۱) پہلی چیز تو یہ ہے کہ لفظ اللہ کے سوا باقی سارے نام صفاتی ہیں۔ اللہ کی ذات میں نہ تو تفکر ممکن ہے نہ اس کا تصور ہمارے دماغ میں آسکتا ہے کیونکہ ہم زمان و مکان کی قید میں ہیں اور وہ ان سے آزاد ہے لہٰذا اس کا تصور اس کی صفات ہی کے ذریعے ممکن ہے وہ بھی "مجرداً" نہیں بلکہ مظاہر میں، یعنی ہم ان محسوسات و مظاہر کے ذریعے ہی ان صفات مجردہ کا تصور کر سکتے ہیں جو زمان و مکان کے حدود اور تعینات کے دائرے میں ممکن ہیں۔

(۲) دوسری چیز یہ ہے کہ ہم محسوسات میں تو صفت اور موصوف کو جدا کر سکتے ہیں لیکن ذاتِ باری میں یہ ممکن نہیں۔ وہاں وہی صفت ہے اور وہی موصوف، وہی حکیم ہے اور وہی حکمت، وہی رحیم ہے اور وہی رحمت، وہی علیم ہے اور وہی علم۔ اس کی ایک ناقص مثال ہمیں نیچر میں بھی نظر آتی ہے، جیسے بجلی اور کرنٹ، کہ ہم ان کو جدا جدا نہیں کر سکتے، یا حرارت اور روشنی کہ ہم ان کو الگ نہیں کر سکتے، وغیرہ۔

(۳) اسمائے حسنیٰ باہم متحد بھی ہیں اور مختلف بھی، بلکہ بعض صفات تو بظاہر متضاد تک نظر آتی ہیں مثلاً معطی اور مانع، ھادی اور مُضِل، نافع اور ضارّ، قابض اور باسط وغیرہ لیکن یہ حقیقت ہے کہ یہ تمام مختلف اور بظاہر متضاد صفات باہم ایسی ہم آہنگ ہیں کہ سب مل کر ایک وحدت بنی ہوئی ہیں اور ان سب کا سرچشمہ اسی لحاظ سے "ذاتِ اَحَد" ہے۔

چوتھے نکتے کے ذکر سے پہلے یہاں چند باتوں کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے مثلاً سقراط کے شاگرد رشید افلاطون نے اعلیٰ اقدار صرف تین چیزوں کو قرار دیا ہے۔ صدق، جمال اور خیر۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بڑی اعلیٰ اور بنیادی اقدار ہیں لیکن اسلامی اقدار پر نظر ڈالئے تو وہ اس سے بہت زیادہ جامع نظر آئیں گی کیونکہ ان کا باہمی امتزاج ایک وحدت بن گیا ہے۔ افلاطون نے اپنی بیان کردہ اقدار کو ایک وحدت میں سمو کر نہیں بیان کیا ہے، اسی طرح موجودہ زمانے میں ڈاکٹر فرینک بک مین کی تحریک مارل ری آرمامنٹ کے چار ستون چار اقدار ہیں، مطلق ایمانداری، مطلق پاکیزگی، مطلق بے غرضی، مطلق محبت۔ یہ چاروں بھی بلاشبہ بہت بڑی اور بنیادی اقدار ہیں لیکن اسلام کی "الٰہیت" میں جو جامعیت اور وحدت کاملہ ہے اس کا یہاں بھی فقدان ہے نیز احسان (یعنی حُسن کاری) بھی ایک بہت بڑی قدر ہے جس کا یہاں کوئی ذکر نہیں، پھر یہاں اقدار تو ہیں لیکن قدر الاقدار کی طرف کوئی راہنمائی نہیں۔

بہرحال اقدارِ عالیہ وہی ہیں جو اسمائے الٰہیہ حسنیٰ میں مذکور ہیں (ان سب کے ذکر اور تشریح کی یہاں گنجائش نہیں) اور ان سب کو اپنا لینا ہی انسانی نصب العین اور انسانی کمال ہے۔ ان کو اپنا لینے کا مطلب یہ ہے کہ انسان پوری کائنات پر اسی انداز سے متصرّف ہو جس انداز سے خود خدا متصرف ہے، ان ہی اقدار کو جب انسانی زندگی کے قالب میں ڈھالا جائیگا تو اس کا نام "دین" ہوگا۔ کتابِ فطرت یا صحیفۂ کائنات میں جو اقدار کارفرما ہیں وہ انسانی زندگی کے لئے جس صحیفۂ قرطاس میں منضبط ہیں، اسی کا نام "قرآن" ہے۔ قرآن میں یہ تمام اقدار موجود ہیں جس کا مجموعہ "دین" ہے اور اسی دین کے ساتھ "شریعت" یعنی کچھ قوانین و ضوابط بھی دیئے ہیں۔

اس کی تشریح کے لئے یوں سمجھئے کہ قرآن نے کچھ عبوری احکام بھی دیئے ہیں جن کا نام شریعت یا قانون ہے اور کچھ ابدی اقدار بھی دی ہیں جن کو دین کہتے ہیں، اس آیت پر غور کیجئے :-

فطرت اللہ التی فطر الناس علیہا، لا تبدیل لخلق اللہ، ذلک الدین القیم ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔

اس فطرت الٰہی پر غور کرو جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا ہے خدا کے قانون خلق میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، اسی طرح دین قیّم بھی، ہے جس میں کوئی تغیر نہیں لیکن اکثر لوگ اتنی سی بات کو بھی نہیں سمجھتے۔

آپ نے ملاحظہ کیا؟ "دینِ قیّم" قانونِ فطرت کی طرح اٹل اور غیر متبدّل ہے، یہی ہیں وہ اقدار جو اسمائے الٰہیہ میں موجود ہیں لیکن