بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم

پروفیسر ظفر احمد☆

فکرونظر کی مستحکم بنیادیں

﴿بحوالہ وجوب، امکان و استحالہ﴾

”ضروری وضاحت“

مجلّہ ہٰذا کے شمارہ رمضان المبارک ۱۴۲۱ ہجری / نومبر ۲۰۰۰ء میں راقم الحروف کا مقالہ بعنوان ”فکرونظر کی مستحکم بنیادیں بحوالہ مباحث علم وفن وتعارض ادلہ“ شائع ہو چکا ہے۔ زیرِ نظر مقالے کو اسی کا تتمہ سمجھنا چاہیے، اس مقالے میں وجوب، امکان اور استحالہ / امتناع کے مباحث میں فکری لغزشوں کا تعاقب کیا گیا ہے۔

سابقہ مقالے میں ”تشقیق جدلی“ کی وضاحت میں یہ کہا گیا تھا کہ کسی بھی زیرِ بحث مسئلے کی مختلف شقوں میں تباین یا تناقض ہونا چاہیے۔ یہاں یہ امر ملحوظ رہے کہ یہ تباین یا تناقض زیرِ بحث مسئلے کی ابتدائی اور بنیادی شقوں میں ہوگا۔ اس کے بعد ان شقوں میں سے کسی بھی شق کے اثبات یا ابطال کے لئے اگر مزید ذیلی شقیں قائم کی جائیں تو ان میں تناقض و تباین کا ہونا ضروری نہیں۔ بعض اوقات یہ بنیادی اور ابتدائی شقیں اس قدر واضح اور مسلّم ہوتی ہیں کہ کلام میں انہیں حذف کر کے محض ذیلی شقوں پر ہی توجہ مبذول کی جاتی ہے۔ مثلاً قریشِ مکہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سچا رسول اور قرآن کریم کو اللہ کا کلام نہیں مانتے

☆ صدر شعبہ علوم اسلامیہ گورنمنٹ ایس۔ ای کالج بہاولپور، جز وقتی استاد اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور

تھے تو یہاں ابتدائی شقیں یہ ہوں گی کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یا تو سچے رسول ہیں اور قرآن کریم اللہ کا کلام ہے یا (معاذ اللہ) آپ سچے رسول نہیں ہیں اور قرآن کریم اللہ کا کلام نہیں ہے۔ دیکھئے ان دونوں شقوں میں تناقض پایا جاتا ہے کہ یہ دونوں شقیں نہ جمع ہو سکتی ہیں اور نہ ہی ان کی نفی ممکن ہے۔ مذکورہ دوسری شق کو ثابت کرنے کے لئے قریش مکہ اس طرح کی ذیلی شقیں قائم کر رہے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم (معاذ اللہ) یا شاعر ہیں، یا کاہن ہیں، یا مجنون ہیں، یا آپ نے قرآن کریم اپنی طرف سے خود بنالیا ہے وغیرہ۔ تو ان ذیلی شقوں کا ایک ہی شخص میں جمع ہونا محال نہیں ہے، لہٰذا ان میں تباین اور تناقض نہیں کیونکہ یہ ابتدائی نہیں بلکہ ذیلی شقیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کا ابطال کر کے زیر بحث مسئلے کی مذکورہ بالا ابتدائی اور بنیادی دو شقوں میں سے دوسری شق کی نفی فرما دی تو پہلی شق خود بخود صحیح ثابت ہوگئی کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے سچے رسول اور قرآن کریم اللہ کا کلام ہے۔ مذکورہ بالا ابتدائی شقیں چونکہ از خود واضح اور مسلم تھیں، لہٰذا قرآن کریم میں ایجاز واختصار کے تقاضے کے تحت یہ مذکور نہیں بلکہ ذیلی شقوں کا ہی ذکر کر کے ان کے ابطال کو کافی سمجھا گیا۔

ذهنی تصورات

ذہن میں آنے والی باتیں یعنی تصورات وتخیلات تین طرح کے ہو سکتے ہیں۔ ۱۔ اگر عقل انہیں ناگزیر خیال کرتی ہو اور ہرگز ان کی نفی نہ کر سکتی ہو تو انہیں ''واجبات عقلیہ'' کہا جاتا ہے۔ مثلاً دو اور دو کا چار ہونا، کُل کا اپنے جز سے بڑا ہونا، جز کا کُل سے چھوٹا ہونا وغیرہ واجبات عقلیہ میں شامل ہیں۔ اگر کسی واجب عقلی کو سمجھنے کے لئے غور وفکر اور استدلال درکار نہ ہو تو اسے ''واجب عقلی بدیہی یا ضروری'' کہا جاتا ہے چنانچہ مذکورہ مثالیں اسی کی ہیں۔ اگر واجب عقلی کے لئے غور وفکر درکار ہو تو اسے ''واجب عقلی نظری'' کہا جاتا ہے۔ مثلاً وجود باری تعالیٰ اور توحید باری تعالیٰ کے تصورات کو عقل اگرچہ ناگزیر قرار دیتی ہے لیکن یہاں استدلال درکار ہے۔ چنانچہ دہریت وشرک کا ابطال، وجود باری تعالیٰ اور توحید کا اثبات دلائل سے کیا جاتا ہے۔ کسی تصور کے واجب عقلی ہونے کی حالت کو ''وجوب عقلی'' کہا جاتا ہے۔

جن تصورات وتخیلات کو عقل قبول ہی نہ کرے اور ان کی نفی کو ناگزیر قرار دے تو انہیں ''ممتنعات

عقلیہ یا محالاتِ عقلیہ'' کہا جاتا ہے کیونکہ ممتنع عقلی کو محالِ عقلی بھی کہتے ہیں۔ محالِ عقلی نامعقول اور خلافِ عقل ہوا کرتا ہے۔ اس لئے خلافِ عقل اور مافوق العقل یا بالائے عقل میں فرق کو ملحوظ رکھنا چاہئے۔ مثلاً بارہ کو نو سے ضرب دینے سے حاصل ضرب کا ایک سو آٹھ ہونا چھوٹے بچے کی عقل سے بالاتر ہے۔ لیکن خلافِ عقل نہیں جبکہ مثلاً ایک کا تین ہونا اور تین کا ایک ہونا ممتنع عقلی یا محالِ عقلی ہے۔ اگر محالِ عقلی کے لئے غور و فکر اور استدلال کی حاجت نہ ہو تو اسے ''ممتنع عقلی ضروری/بدیہی'' یا ''محال عقلی ضروری/بدیہی'' کہا جاتا ہے۔

ایک کا تین کے برابر ہونا اور تین کا ایک کے برابر ہونا اس کی مثال ہے۔ اسی طرح جزو کا کل سے بڑا ہونا یا کُل کے برابر ہونا ممتنع عقلی یا محال عقلی ضروری/بدیہی ہے۔ اگر محالِ عقلی کے لئے غور و فکر اور استدلال درکار ہو تو اسے ''ممتنع عقلی نظری'' یا ''محالِ عقلی نظری'' کہا جاتا ہے مثلاً ایک سے زائد خداؤں کا وجود گو عقلاً محال ہے لیکن ہنود و نصاریٰ کی تثلیث اور مجوس کی ثنویت کے خلاف دلائل دیئے جاتے ہیں۔ عیسائی حضرات باپ، بیٹا اور روح القدس کو اقانیم ثلٰثہ (Three Persons) قرار دیتے ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ یہ تینوں خدائی اختیارات کے مالک ہیں۔ ہندو حضرات برہما، وشنو اور شیو کو خدائی اختیارات کے حامل الگ الگ تین دیوتا قرار دیتے ہیں۔ مجوسی یزدان کو خیر کا اور اہرمن کو شر کا خدا قرار دیتے ہیں، کسی تصور کے ممتنع عقلی یا محال عقلی ہونے کی حالت کو ''امتناعِ عقلی'' یا ''استحالہ عقلی'' کہا جاتا ہے۔

اگر تصورات و تخیلات ایسے ہوں کہ ان کے ہونے اور نہ ہونے دونوں کو عقل جائز اور ممکن سمجھے تو انہیں ''ممکناتِ عقلیہ'' کہا جاتا ہے۔ مثلاً زید کے بہاولپور سے لاہور تک کے سفر کا تصور ممکن عقلی ہے۔ اس سفر کو عقل محال بھی نہیں جانتی اور نہ ہی اسے ناگزیر قرار دیتی ہے۔ اگر کسی ممکن عقلی کا خارجی وجود اکثر و بیشتر ہمارے تجربہ و مشاہدہ میں رہتا ہو تو اسے ''ممکن عقلی عادی'' کہا جاتا ہے۔ زید کے سفر کی مذکورہ مثال اسی میں شامل ہے۔ کیونکہ انسان ایک شہر سے دوسرے شہر یا ایک علاقے سے دوسرے علاقے کا سفر کرتے رہتے ہیں۔ اگر کسی ممکن عقلی کا خارج میں وقوع اور ظہور شاذ و نادر ہوتا ہو یا سرے سے خارج میں اس کا وجود اور وقوع ثابت ہی نہ ہو لیکن اسے محال خیال نہ کرتی ہو تو اسے ''ممکن عقلی غیر عادی'' یا ''مستبعد'' کہا جاتا ہے۔ مثلاً کسی پتھر کے سونے یا چاندی وغیرہ میں بدل جانے، کسی مُردہ کے دوبارہ زندہ ہو جانے، گدھے کے سر پر سینگوں کے ہونے، گھوڑے کے لئے پروں کے تصورات وغیرہ وغیرہ اسی میں شامل ہیں۔ کسی تصور کے ممکن عقلی ہونے کی حالت کو ''امکانِ عقلی'' یا ''جوازِ عقلی'' اور مستبعد یعنی ممکن عقلی غیر عادی کی حالت کو

''استبعاد'' کہا جاتا ہے۔ نیز ممکنِ عقلی کو ''جائز عقلی'' بھی کہا جاتا ہے۔

ذہنی تصورات کی مذکورہ بالا صورتوں کا نقشہ بغرضِ سہولت پیش کیا جاتا ہے۔

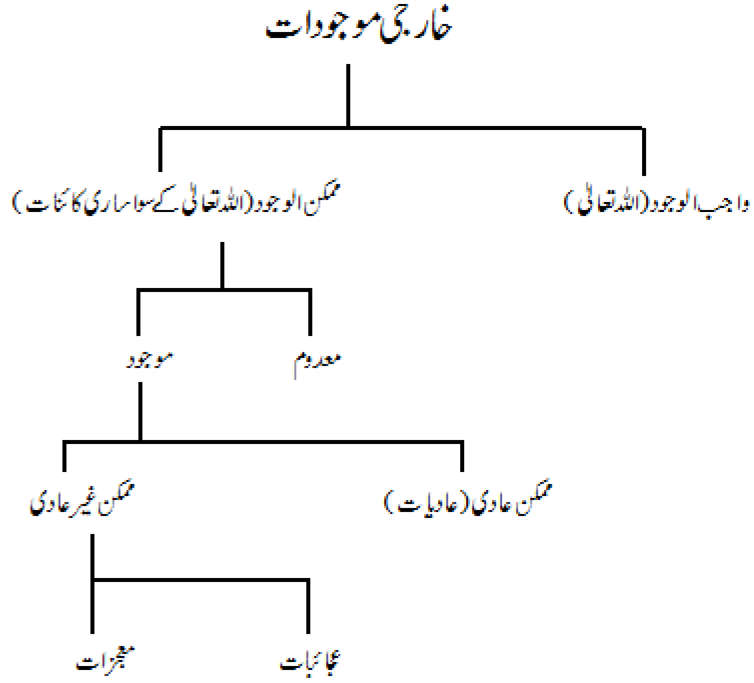
تصوّرات و تعقّلات

- واجب عقلی
  - بدیہی/ضروری
  - نظری
- ممتنع عقلی یا محالِ عقلی
  - بدیہی/ضروری
  - نظری
- ممکن عقلی/جائز
  - عادی
  - غیر عادی/مستبعد

خارجی موجودات

خارجی موجودات کی دو اقسام ہیں۔ واجب الوجود اور ممکن الوجود۔ واجب الوجود وہ ہے جس کے خارجی وجود کو عقل ناگزیر سمجھے۔ خارجی موجودات میں واجب الوجود صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ عقل سلیم اس کی ہرگز نفی نہیں کر سکتی۔ ممکن الوجود وہ ہے جس کے خارج میں موجود ہونے یا موجود نہ ہونے دونوں کو عقل جائز قرار دے یعنی دونوں صورتوں کو نہ تو ناگزیر سمجھے اور نہ ہی محال خیال کرے۔ اللہ تعالیٰ کے سوا ساری کائنات ممکن الوجود ہے۔ چونکہ ممکن الوجود کے وجود اور عدم دونوں کو عقل جائز قرار دیتی ہے، لہٰذا ممکن الوجود یا تو خارج (External Phenomina) میں موجود ہوگا یا معدوم ہوگا۔ اگر موجود ہوگا تو ان ممکناتِ موجودہ کی پھر تین اقسام ہیں۔ ''عادیات، عجائبات اور معجزات''۔ عادیات وہ خارجی موجودات ہیں جو روزمرہ کے مشاہدات اور تجربات میں آتے رہتے ہیں اور ان کے اسباب عام لوگوں سے مخفی نہیں ہوتے۔ مثلاً بادلوں کا اٹھنا اور بارش کا برسنا، سورج کا روزانہ مشرق سے طلوع ہونا اور مغرب میں غروب ہونا وغیرہ۔ عجائبات ایسے خارجی موجودات ہیں جن کے اسباب عام لوگوں سے مخفی ہوتے ہیں، صرف متعلقہ ماہرین ہی ان اسباب سے باخبر ہوتے ہیں۔ سائنسی ایجادات، مسمریزم، جادو، ٹیلی پیتھی، ہپناٹزم (عمل تنویم)، عملیات اور چلہ کشی وغیرہ کے ذریعہ مؤکلات اور جنات کی تسخیر وغیرہ اس کی مثالیں ہیں۔ معجزات وہ

خارجی موجودات ہیں جن کا صدور براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے۔ یہ درمیانی سلسلہ اسباب و مُسبّبات یا علّت ومعلول کے عام سلسلے سے بالاتر ہوتے ہیں۔ عادیات کو ممکن عادی اور عجائبات ومعجزات کو ممکن غیر عادی یا مستبعد کہا جاتا ہے۔ البتہ اگر عجائبات مثلاً سائنسی ایجادات وغیرہ عام ہو چکی ہوں اور روز مرہ کے مشاہدے وتجربے میں آتی رہتی ہوں تو انہیں بھی عادیات یا ممکن عادی میں داخل سمجھا جا سکتا ہے۔ مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق خارجی موجودات کا نقشہ یوں بنے گا۔



جس چیز کے خارجی وجود کو عقل تسلیم نہیں کرتی اسے ممتنع الوجود یا محال کہا جاتا ہے۔ بسا اوقات واجب عقلی، ممتنع عقلی/ محال عقلی، ممکن عقلی / جائز عقلی، واجب الوجود، ممکن الوجود/ جائز الوجود، ممتنع الوجود/ محال کی اصطلاحی تراکیب کو بغرض اختصار واجب، ممتنع یا محال، ممکن یا جائز کہا جاتا ہے اور ان کی یہ حالتیں وجوب، امتناع یا استحالہ، امکان یا جواز کہلاتی ہیں۔ یہاں یہ یاد رہے کہ واجب اور جائز کی مذکورہ اصطلاحات فلسفے وعلم الکلام کی ہیں۔ علم الفقہ میں واجب، ظنی دلیل سے ثابت وہ امر یا نہی ہے جس کا شرعی

حکم یہ ہے کہ اس کی تعمیل یا اس سے اجتناب ضروری ہے جبکہ جائز وہ کام ہے جس کی تعمیل اور عدم تعمیل دونوں پر شریعت میں کوئی مواخذہ نہیں، فقہ میں جائز کو مباح بھی کہا جاتا ہے۔

اعیان و اعراض

ممکن الوجود اگر خارج میں موجود ہو معدوم نہ ہو تو ایسے خارجی موجودات کی ایک اور تقسیم یوں کی جاتی ہے کہ اگر کوئی شے اپنے وجود میں خود مکتفی (Self Subsistent) ہو یعنی اس معنی میں قائم بالذات ہو کر کسی دوسرے وجود میں ہو کر نہ پائی جائے تو اسے متکلمین کی اصطلاح میں ''عین'' اور فلاسفہ کی اصطلاح میں ''جوہر'' کہا جاتا ہے جیسے پتھر، درخت، زمین، پہاڑ وغیرہ۔ اس کے برعکس خارج میں موجود اگر کوئی شے قائم بالذات نہ ہو بلکہ کسی اور وجود میں ہو کر پائی جائے تو اسے ''عرض'' کہا جاتا ہے۔ جیسے رنگ کپڑے پر اور حروف کاغذ پر۔ کپڑا اور کاغذ تو بذاتِ خود قائم اشیاء ہیں اپنے وجود کے لئے وہ کسی دوسرے وجود کے تابع نہیں جبکہ رنگ اور حروف اعراض ہیں کیونکہ کپڑے اور کاغذ سے الگ ہو کر ان کا وجود نہیں ہو سکتا۔

جواہر و اعراض یا اعیان و اعراض کی مزید اقسام فلاسفہ اور متکلمین نے اپنے اپنے انداز میں متعین کی ہیں۔ (۲) چونکہ مقالۂ ہذا میں صرف وجوب، استحالہ، امکان اور ان کے متعلقات کو ہی بیان کرنا مقصود ہے، لہٰذا اعیان/ جواہر اور اعراض کی مزید تفصیل کو یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے۔ سابقہ مقالے میں تعارض ادلہ کی دس صورتیں زیرِ بحث لائی گئی تھیں۔ مقالہ ہذا میں وجوب، امتناع/ استحالہ اور امکان کے لحاظ سے فکری لغزشوں کی دس صورتوں کو زیرِ بحث لایا جا رہا ہے۔

فکری لغزشیں

﴿۱﴾ واجبِ عقلی کو مُحالِ عقلی سمجھنا

مثلاً دہریے وجودِ باری تعالیٰ کو محال سمجھے ہوئے ہیں، حالانکہ عقل خدا کے وجود کو ناگزیر قرار دیتی ہے، لہٰذا خارج میں واجب الوجود صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ وجودِ باری تعالیٰ پر دلائلِ عقلیہ میں سے ایک دلیل عقلی یہ ہے کہ کائنات کی تمام اشیا فرداً فرداً ممکن الوجود ہیں، یعنی عقل ان کے وجود اور عدم وجود دونوں کو ممکن اور جائز قرار دیتی ہے۔ چونکہ ساری کائنات ان اشیا ہی کا یا بالفاظِ دیگر افراد و جزئیات ہی کا مجموعہ ہے پس ساری کائنات بھی ممکن الوجود ہے۔ جب اس کے وجود اور عدم کے دونوں پلڑے عقلاً برابر ہیں تو وجود کا پلڑا خودبخود جھک نہیں سکتا، کیونکہ ترجیح بلا مرجح محال ہے، یہاں مرجح سے مراد ''ترجیح دینے والا'' ہے۔ بات ترجیح دینے والے کی ہو رہی ہے۔ ترجیح کے سبب کی نہیں ہو رہی۔ یہ وضاحت اس لئے کی جارہی ہے کہ ترجیح بلا مرجِّح کی اصطلاح پر یہ اعتراض وارد نہ ہو سکے کہ بعض اوقات کسی مرجح کے بغیر بھی ترجیح ممکن ہے۔ مثلاً کسی پیاسے کے سامنے پانی کے دو پیالے رکھ دیئے جائیں جن کی ایک ہی شکل وصورت ہو اور دونوں میں پانی کی مقدار اور کیفیت گرم سرد ہونا وغیرہ بھی ایک ہی ہو تو پیاسا شخص ان دونوں پیالوں کا پانی بیک وقت نہیں پی سکتا وہ پہلے ایک ہی پیالے کا پانی پئے گا اور ضرورت محسوس کرے تو بعد میں دوسرے پیالے کا پانی پئے گا۔ یوں اس کا دونوں پیالوں میں سے ایک خاص پیالے کو ترجیح دینا بظاہر ترجیح بلا مرجِّح ہے۔ (۳) یا مثلاً زید نے کسی درندے کو سامنے آتے دیکھا۔ اب وہ دائیں بائیں جس راستے پر بھی دوڑ لگائے اگر دونوں راستوں کا فاصلہ مساوی بھی ہو تو وہ صرف ایک طرف ہی بھاگے گا حالانکہ دوسری طرف بھی بھاگ سکتا تھا۔ اس اشکال سے بچنے کے لئے ترجیح بلا مرجِّح کی بجائے ترجُّح بلا مُرجِّح ''یعنی کسی ترجیح دینے والے یا جھکانے والے کے بغیر ایک جانب یا ایک پلڑے کا خودبخود جھک جانا'' کی اصطلاح تجویز کی گئی ہے لیکن اس تکلف کی ضرورت نہیں اس اشکال کا حل یہ ہے کہ پانی کے پیالوں کی مذکورہ مثال میں ایک پیالے کا انتخاب یا دوسری مثال میں بھاگنے کے لئے زید کا ایک راستے کو منتخب کرنا ایسے اعمال ہیں جن کا ارتکاب پہلی صورت میں پیاسے شخص نے اور دوسری مثال میں زید نے کیا ہے لہٰذا وہی مرجح (دو متبادل صورتوں میں سے ایک کو ترجیح دینے والے) ہیں۔ ہمیں اس سے غرض نہیں کہ انہوں نے یہ ترجیح کیوں دی؟ اسی طرح کائنات کو پیدا کرنے اور پیدا نہ کرنے دونوں حالتوں میں سے پیدا کرنے کی صورت کو اللہ تعالیٰ ہی نے ترجیح دی ہے۔ اس نے ترجیح کیوں دی؟ ہمیں یہاں اس سے غرض نہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ یہاں مُرجِّح سے مراد فلسفیانہ اصطلاح میں علّتِ فاعلیہ (Efficient Cause) ہے۔ علّتِ

غائیہ (Final Cause) نہیں ہے۔ کسی بھی معلول (Effect) کو جو علت (Cause) ارادی یا غیر ارادی طور پر وجود میں لائے اسے علتِ فاعلیہ کہا جاتا ہے اور جس غرض و غایت اور مقصد کے لیئے اسے وجود میں لائے اسے علتِ غائیہ کہا جاتا ہے۔(۴) مثلاً ایک کوزہ گر ہانڈی بناتا ہے تو کوزہ گر اور اس کے آلات اس ہانڈی کی علت فاعلیہ ہیں۔کوزہ گر نے یہ ہانڈی اس لئے تیار کی ہے کہ اس میں سالن وغیرہ پکایا جا سکے تو یہ اس ہانڈی کی علتِ غائیہ کہلائے گی۔ الغرض یہاں کائنات کی علتِ فاعلیہ اللہ تعالیٰ ہے، اور یہاں علتِ فاعلیہ سے متکلمین کے مسلک کے مطابق علتِ مُرِیدہ یعنی ارادہ کناں علت مراد ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ کائنات کا وجود اور عدم عقلاً مساوی تھا۔ وجود کے پلڑے کو اللہ تعالیٰ نے اپنے ارادے اور اختیار سے جھکا دیا اور کائنات وجود پذیر ہو گئی۔ اس سے اللہ تعالیٰ کا واجب الوجود ہونا بھی ثابت ہو گیا کیونکہ اگر سب موجودات بشمول باری تعالیٰ ممکن الوجود ہوتے تو کوئی چیز بھی وجود پذیر نہیں ہو سکتی تھی کیونکہ اس صورت میں موجد حقیقی کے موجود ہونے پر بھی ترجیح بلا مرجح لازم آتی، حالانکہ ترجیح بلا مرجح بالاتفاق محالاتِ عقلیہ سے ہے یعنی اگر اللہ تعالیٰ بھی (معاذ اللہ) ممکن الوجود ہو تو اس کا موجود ہونا اور موجود نہ ہونا دونوں صورتیں ممکن ہوتیں اور دونوں پلڑے مساوی ہوتے تو پھر سوال پیدا ہو گا کہ خدا کے موجود ہونے کا پلڑا کس نے جھکا دیا؟ پس عقل کسی نہ کسی واجب الوجود کو ناگزیر قرار دیتی ہے اور یہی واجب الوجود "اللہ تعالیٰ" ہے۔

وجود باری تعالیٰ پر ایک عقلی دلیل یہ بھی ہے کہ انسان نقصان سے بچنا چاہتا ہے اور نفع کا خواہشمند ہے۔ چونکہ دفعِ مضرت اور جلبِ منفعت کی یہ خواہش تمام انسانوں میں مشترک ہے لہٰذا یہ طبعی اور جبلی خواہش ہے۔ کوئی جبلی خواہش بے مقصد نہیں ہوا کرتی۔ اب عقلاً دو صورتیں ہی ممکن ہیں۔ خدا یا موجود ہے یا موجود نہیں ہے۔

اگر خدا موجود نہیں ہے تو خدا کا اقرار کرنے والا اور خدا کا انکار کرنے والا دونوں ہی مرنے کے بعد مٹی میں شامل ہو جائیں گے، یعنی دونوں یکساں حالت میں ہوں گے۔ دونوں میں سے کسی کا نقصان نہ ہو گا، لیکن اگر خدا موجود ہے تو خدا کا صحیح معنوں میں اقرار کرنے والا نقصان سے بچ جائے گا جبکہ خدا کا انکار کرنے والا شدید اور ناقابل تلافی ضرر کا سامنا کرنے پر مجبور ہو سکتا ہے۔ پس خدا کے اقرار میں اگر عقلاً کوئی نفع نہیں تو نقصان بھی نہیں جبکہ خدا کا انکار شدید نقصان کا عقلی احتمال لئے ہوئے ہے۔ پس عقل سلیم کا تقاضا یہی ہے کہ خدا کا اقرار کیا جائے اور نقصان سے بچنے کا اہتمام کیا جائے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے:

وَمَا یَذَّکَّرُ اِلَّآ اُوْلُوْا الْاَلْبَابِ O (۵)

نصیحت صرف عقل مند لوگ ہی پکڑتے ہیں۔

حضرات انبیا علیہم السلام نے نوعِ انسانی کو بتا دیا کہ اللہ تعالیٰ کے صحیح اقرار اور شرک سے اجتناب میں نفع ہی نفع ہے اور دہریت یا شرک کے اقرار میں نقصان ہی نقصان ہے۔ یہاں خدا کے موجود ہونے سے مراد اس کا ذی وجود ہونا ہے۔ موجود کا یہ مطلب نہیں کہ مخلوق ہر لحاظ سے خدا کا معاذ اللہ احاطہ اور ادراک کر سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت اس کی صفات سے ہوتی ہے، اس کی مخلوق میں غور و فکر سے ہوتی ہے،

اَفِی اللّٰہِ شَکٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ط (۶)

بھلا اللہ میں بھی شک ہے جو آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے والا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات کا ادراک مخلوق نہیں کر سکتی۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں ''الظاہر'' بھی ہے یعنی وہ اپنی صفات کے لحاظ سے بالکل ظاہر اور کھلا ہے، اس کے اسمائے حسنیٰ میں ''الباطن'' بھی ہے کہ وہ ایسا مخفی اور پوشیدہ بھی ہے کہ مخلوق اس کے کامل ادراک سے قاصر ہے۔

مادہ (Matter) قدیم نہیں بلکہ حادث ہے۔ فلسفیانہ اصطلاح میں قدیم وہ شے ہے جس پر عدم یعنی نہ ہونے کی حالت کبھی نہ گزری ہو۔ اس کے مقابلے میں حادث وہ ہے جو پہلے معدوم تھا، بعد میں وجود پذیر ہوا۔ تو حادث نو پیدا کو کہتے ہیں۔ ملحدین کا یہ دعویٰ صحیح نہیں کہ مادّہ قدیم ہے کیونکہ خارج میں مادہ صورت و ہیئت سے تو خالی نہیں ہو سکتا اس کی بالکل ابتدائی اور انتہائی اولین صورت جو بھی تھی، اس کا انکار تو دہریے بھی نہیں کر سکتے اس پہلی صورت کے زائل ہونے پر ہی مادہ نے بتدریج دوسری صورتیں اختیار کیں۔ اگر پہلی صورت قدیم ہوتی تو قدیم میں تغیر نہیں ہوا کرتا، کیونکہ قدیم اپنے وجود میں کسی موجد اور خالق کا محتاج نہیں وہ خود بخود موجود ہوتا ہے اسے کسی سہارے کی ضرورت نہیں، لہٰذا وہ تغیر و تبدل بلکہ زوال و فنا سے بھی کیوں دوچار ہوگا؟ چنانچہ قدیم پر عدم کی حالت بھی طاری نہیں ہوا کرتی۔ تو مادے کی اولین ابتدائی صورت اگر قدیم ہوتی تو یہ پہلی صورت نہ ہی زائل ہوتی اور نہ ہی اس میں تغیر و تبدل ہوتا اور دوسری صورتیں اس پر ظاہر ہی نہ ہوتیں پس ثابت ہوا کہ مادّے کی یہ اولین صورت حادث تھی، پس مادّہ بھی حادث ہوا کہ یہ صورت و ہیئت اسی مادہ ہی کی تو تھی اور اس سے پہلے مادہ کی کوئی صورت تھی ہی نہیں کیونکہ ہم اسے اولین ابتدائی صورت تسلیم کر چکے ہیں۔ جب مادہ حادث ہوا تو ممکن الوجود ہوا۔ عقل اس کے موجود ہونے اور موجود نہ ہونے دونوں کو

جائز سمجھتی ہے۔تو وجود کے پلڑے میں جس نے وزن ڈالا، اسی کو ہم اللہ تعالیٰ او روا جب الوجود کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں۔

ملحدین اور دہریے مادّے کو بے جان، بے شعور، بے ارادہ اور بے علم قرار دیتے ہیں جبکہ کائنات میں علم و شعور اور حیات کا وجود ہے۔زندہ اشیا میں حیات ہے۔انسان میں حیات کے ساتھ علم و شعور بھی موجود ہے۔حیوانات میں شعور بلکہ بعض نباتات مثلاً چھوئی موئی جیسے پودوں میں بھی شعور ہوسکتا ہے۔یہ کیسے ممکن ہے کہ ایسی اشیا صرف مادے اور اس کی حرکت سے وجود میں آئی ہوں جبکہ مادہ خود ان اوصاف سے محروم مانا گیا ہے۔صرف نفی سے اثبات کا وجود عقلاً محال ہے۔اگر دہریوں کے بقول مادہ اور اس کی حرکت سے روح اور علم و شعور وجود پذیر ہوسکتے ہیں تو بھی یہ غم و مسرت، یہ شہوت و نفرت، یہ غضب و محبت، یہ تعجب و حیرت اور حواس خمسہ کے عجیب و غریب ادراکات بے شعور اور بے جان مادہ اور اس کی حرکت سے کیسے وجود پذیر ہوئے؟

یہ امر بھی قابل غور ہے کہ بے جان اور بے شعور مادے نے تو رنگا رنگ کی خوبصورت کائنات بنا دی اور انسان جو مادے کی اعلیٰ ترین حالت ہے، تا حال ایک مکھی کی آنکھ اور ایک مچھر کا پر بنانے کے بھی قابل نہ ہوا۔پس دہریت باطل ہے۔جو ان لاینحل اشکالات کو جنم دیتی ہے۔

کائنات میں رنگا رنگی، تنوع، ربط و ہم آہنگی، قوانین فطرت کا باہم حیرت انگیز تعاون و توافق، اجرام فلکی کی اپنے اپنے مداروں میں نہایت منظم حرکات جو ریاضی کے اعلیٰ اور پیچیدہ اصولوں پر مبنی ہیں، یہ سب کچھ بے علم اور بے شعور مادہ کے کارنامے نہیں ہوسکتے:

ذٰلِکَ تَقْدِیْرُ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِO (۷)

انتہائی زبردست اور صاحب علم ہستی کے قائم کئے ہوئے اندازوں اور پیمانوں کے مطابق ہو رہا ہے۔

﴿ب﴾ واجبِ عقلی کو ممکنِ عقلی سمجھ لینا

مثلاً جو ملحدین خدا کا اقرار نہیں کرتے اور انکار بھی نہیں کرتے بلکہ ارتیابی (Agnostic) ہیں، ایسے ملحدین کے نزدیک خدا واجب الوجود نہ ہوا بلکہ ممکن الوجود ہوا، کہ عقل اس کے وجود اور عدم دونوں کو جائز سمجھے۔ان ملحدین کا بھی باطل پر ہونا مذکورہ بالا مباحث سے ثابت ہوگیا۔

﴿ج﴾ محالِ عقلی کو واجبِ عقلی قرار دینا

اس کی مثال یہ ہے کہ عالم (کائنات) حادث ہے۔ عالم کا قدیم ہونا یعنی کائنات کا ازلی ہونا محالاتِ عقلیہ سے ہے۔ لیکن بعض نام نہاد حکما اسے قدیم وازلی قرار دیتے ہیں۔(۸) قدم عالم کا قائل یا تو باری تعالیٰ کے وجود کا قائل ہوگا یا نہیں ہوگا۔ اگر وہ قائل ہے تو خدا کا اپنی کائنات سے ابداع وایجاد کا رشتہ وتعلق ہوگا یا نہیں ہوگا۔ اگر ابداع وایجاد کا تعلق موجود ہے تو صاف ظاہر ہے کہ وجود میں وہی چیز لائی جاتی ہے جو وجود پذیری سے پہلے حالاتِ عدم میں ہو۔ اسی کو حادث کہتے ہیں۔ پس عالم کا حادث ہونا ثابت ہوا کیونکہ عالم کو قدیم قرار دینے سے تو اس کی ایجاد (وجود میں لانے) کا دعویٰ عبث اور مہمل ہے۔ قدیم تو ہمیشہ سے موجود ہوتا ہے۔ اسے وجود میں لانا چہ معنی دارد؟ پس کائنات کو قدیم اور ازلی ماننے سے ایجادِ موجود لازم آئے گا جو عقلاً محال ہے۔ اگر دوسری شق اختیار کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ خدا کا کائنات سے ایجاد وابداع کا رشتہ نہیں ہے۔ تو قِدمِ عالم کے قائل یہ حکما مثلاً ابن رشد، ابن سینا وغیرہ خدا کو خالق وموجد کہنے میں حق بجانب نہیں ہوسکتے۔ نیز اس صورت میں خدا کو کائنات کی اور کائنات کو خدا کی ضرورت نہ ہوتی بلکہ دونوں ایک دوسرے سے مستغنی ہوئے۔ جس خدا کی کائنات کو ضرورت نہ ہو اسے عقل "خدا" تسلیم ہی نہیں کرتی۔ اگر کائنات سے خدا کا ایجاد وابداع کا رشتہ نہیں ہے تو کائنات اپنی بقا کے لئے خدا کی محتاج نہیں ہوسکتی تو خدا کے وجود اور اس وجود کے اقرار پر کوئی دلیل قابل قبول نہیں ہوسکتی۔

اگر قدم عالم کا قائل خدا کا منکر ہے تو خدا کے وجود کا واجباتِ عقلیہ میں ہونا سابقہ مباحث میں ثابت ہوچکا ہے۔

متکلمین کے نزدیک کائنات اعیان واعراض کا مجموعہ ہے۔ "عین" کی وضاحت پہلے کی جاچکی ہے۔ اگر کوئی عین دو یا دو سے زیادہ اجزاء پر مشتمل ہو تو اسے جسم کہا جاتا ہے۔ اگر عین ایسے جزو پر مشتمل ہو کر اس کی مزید تقسیم نا ممکن ہو، مثلاً عین جز لایتجزیٰ (جدید اصطلاح کے مطابق ایٹم) ہو تو متکلمین اسے جوہر فرد یا صرف جوہر کہتے ہیں۔ اسی لئے ایٹم بم کو جوہری بم اور ایٹمی قوت کو جوہری قوت کہا جاتا ہے۔ الغرض عین کی دو قسمیں جسم اور جوہر فرد ہیں۔(۹) اعراض انہی اعیان کو لاحق ہوا کرتے ہیں۔ "عرض" کی وضاحت بھی گزشتہ سطور میں ہوچکی ہے۔ متکلمین کی اکثریت روح کو بھی جسم قرار دیتی ہے۔ روح (نفس) ان کے نزدیک کثیف جسم کے مقابلے میں انتہائی لطیف جسم ہے جو کثیف جسم میں اسی طرح جاری وساری ہے جیسے

پھول کی پتیوں میں پانی رچا بسا ہوتا ہے۔(۱۰) ملائکہ کو بھی وہ نورانی اجسام قرار دیتے ہیں۔ جب کائنات اعیان واعراض کا مجموعہ ہوئی اور اعراض حادث ہیں تو اعیان بھی حادث ہوئے کیونکہ یہ اعراض انہی اعیان میں ہی تو پائے جاتے ہیں۔ یہ کہنا صحیح نہیں کہ مادہ تو قدیم ہے لیکن اس کی صورتیں حادث ہیں کیونکہ مادہ ''عین'' ہوا اور اس کی صورت ''عرض'' ہوئی جب عرض حادث ہے تو عین بھی حادث ہوا جیسا کہ گزشتہ مباحث میں واضح کیا جاچکا ہے۔

حرکت بھی ایک ''عرض'' ہے۔ ہم اپنے جسم کو حرکت دیں تو یہ حرکت عدم سے وجود میں آئی ہے جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو یہ قدرت دے رکھی ہے کہ وہ بعض اعراض کو عدم سے وجود میں لاسکتی ہے تو خود اسے بھی یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ مادے کو عدم سے وجود میں لائے جو ان اعراض کا محل بنتا ہے یعنی جس پر اعراض وارد ہوتے ہیں۔ نیز جو چیز عقلاً ممکن ہو اور مخبر صادق اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے اس کے وقوع کی خبر دے دی ہو تو اسے تسلیم کرنا واجب ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں جابجا اللہ تعالیٰ کو خالق السموات والارض فاطر السموات والارض اور بدیع السموات والارض کہا گیا ہے۔

جہاں تک نفس انسانی (روح) کا تعلق ہے تو اس کا حادث ہونا بھی مذکورہ بالا دلائل میں پہلی دلیل سے ثابت ہوگیا ہے اگرچہ حکما کے بقول روح کو جسم قرار نہ دیا جائے۔ نیز جسم سے تعلق پیدا کرنے کے بعد روح جو علوم حاصل کرتی ہے، وہ اسے پہلے بھی حاصل تھے یا نہیں تھے۔ اگر حاصل تھے تو قدیم میں تغیر نہ ہونے کی وجہ سے یہ علوم زائل نہیں ہوسکتے تو ان کا دوبارہ حاصل کرنا تحصیل حاصل ہے۔ جو عقلاً محال ہے۔ اگر حاصل نہیں تھے تو قدیم میں اور اس کے اوصاف واعراض میں کمی بیشی نہیں ہوا کرتی، لہٰذا یہ علوم روح کو جسم سے تعلق قائم ہونے کے بعد بھی حاصل نہیں ہوسکتے، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے پس نفس یعنی روح بھی حادث ہے۔

ملائکہ کا حادث ہونا بھی مذکورہ دلائل کی روشنی میں ثابت ہوگیا۔ قدیم کے اوصاف اور عوارض میں تغیر نہیں ہوا کرتا جبکہ ملائکہ کے علم میں تغیر قرآن کریم سے ثابت ہے۔ انہیں حضرت آدم علیہ السلام کو خلیفۃ الارض بنانے کی حکمت پہلے معلوم نہ تھی اللہ تعالیٰ کے بتانے سے معلوم ہوئی پس ملائکہ کا بھی حادث ہونا ثابت ہوا۔

حکما کا عالم کے قدیم ہونے یعنی کائنات کے ازلی ہونے پر استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس

کائنات کی علت ہے اور کائنات اس کی معلول ہے۔ علت ہمیشہ معلول سے الگ ہوا کرتی ہے اور علت تامہ سے معلول کا ظہور فوراً بلا توقف ہوا کرتا ہے اور معلول پر علت کا تقدم یعنی پہل زمنی (زمانے کے اعتبار سے) نہیں بلکہ ذاتی ہوا کرتی ہے۔ چونکہ کائنات کی علت یعنی اللہ تعالیٰ قدیم ہے لہٰذا بقول حکما کائنات بھی قدیم ہے۔ اللہ تعالیٰ قدیم بالذات ہے اور کائنات چونکہ اللہ تعالیٰ کا معلول ہونے کی وجہ سے قدیم ہے، لہٰذا یہ قدیم بالغیر ہے گویہ اپنی ذات کے لحاظ سے ممکن الوجود اور حادث ہے، پس کائنات قدیم ہونے کے ساتھ ساتھ حادث بالذات ہے۔ چنانچہ کائنات کے سب افراد اور سب اشیا حادث ہیں لیکن کائنات بحیثیت مجموعی قدیم ہے۔ اگر کائنات کو حادث قرار دیا جائے یعنی اس معنی میں اسے حادث کہا جائے کہ یہ پہلے موجود نہ تھی بعد میں وجود پذیر ہوئی تو حکما کا اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں اگر کائنات کی تخلیق اللہ تعالیٰ کے ارادے اور اختیار سے ہوئی ہے تو اس ارادے کی بھی کوئی علت ہونی چاہئے۔ یہ علت یا تو خود اللہ تعالیٰ ہے یا اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی اور چیز اس ارادے کی علت ہے۔ بقول حکما اللہ تعالیٰ اپنے ارادے کی علت اس لئے نہیں ہوسکتا کہ علت ہمیشہ اپنے معلول سے الگ ہوا کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی اور چیز مثلاً مادّہ وغیرہ اس لئے علت نہیں ہوسکتی کہ کائنات کو حادث قرار دینے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور چیز موجود ہی نہ تھی۔ اب یا تو کائنات کو غیر موجود اور معدوم مانا جائے یا اسے قدیم قرار دیا جائے۔ کائنات معدوم اس لئے نہیں کہ یہ فی الواقع موجود ہے، لہٰذا دوسری شق ہی صحیح ہے کہ عالم قدیم ہے یعنی کائنات ازلی ہے اور اس کا ازلی خدا سے ازلی صدور اضطراراً واقع ہوا ہے اس کے ارادے سے نہیں ہوا (۱۱)۔ ورنہ خدا کے ارادے پر یہ اعتراض بھی وارد ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا کائنات کو پیدا کرنے کا ارادہ پہلے نہیں تھا بعد میں ہوا۔ حالانکہ قدیم کے اوصاف بھی قدیم ہونے چاہئیں اور قدیم کے اوصاف میں تغیر بھی نہیں ہونا چاہئے لیکن یہاں ارادے میں تغیر ثابت ہو رہا ہے کہ ارادہ پہلے نہیں تھا، بعد میں ہوا۔ نیز اگر یہ کائنات وقت کے ایک خاص لمحے میں وجود پذیر ہوئی تو خدا کی صفت تخلیق تو ازلی اور قدیم ہے اور زمانے کے تمام آنات (لمحات) یکساں نوعیت کے ہیں تو یہ اس سے پہلے کیوں وجود پذیر نہ ہوئی؟ کائنات کی تخلیق کا جو وقت بھی متعین کیا جائے گا، یہ اعتراض باقی رہے گا۔ اس سے بچنے کی واحد صورت یہی ہے کہ زمانے اور کائنات دونوں کو قدیم قرار دیا جائے۔

حکما کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ کائنات ذاتی حیثیت سے ممکن الوجود ہے۔ امکان ایک وصف ہے

اور کوئی وصف بغیر موصوف کے نہیں پایا جاتا۔ چونکہ کائنات کا یہ وصف امکان یعنی ممکن الوجود ہونے کا وصف ہمیشہ سے ہے پس اس وصف کا موصوف یعنی کائنات بھی ہمیشہ سے ہے۔

حکما کے مذکورہ دلائل میں سنسطہ (گھپلا) یہ ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارادے و اختیار کی نفی کی ہے، حالانکہ ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفات کمال میں سے ہے قرآن کریم میں ہے۔ فعال لما یرید۔(۱۲) ''یعنی اللہ تعالیٰ جو ارادہ کرتا ہے اسے وہ خوب پورا کرنے والا ہے۔'' متکلمین کہتے ہیں کہ جب حکما اللہ تعالیٰ کو علت اولی اور علت العلل مانتے ہوئے علل کے تمام سلسلوں کو اللہ تعالیٰ پر ختم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی کوئی علت نہیں تو بعینہ یہی بات اللہ تعالیٰ کے ارادے اور دیگر صفات کے متعلق بھی کہی جائے گی کہ ان کی کوئی علت نہیں۔ ارادے و اختیار کی ضد اضطرار و ایجاب اور عجز و بے بسی ہے جس کا عیب ہونا واضح ہے، اور اللہ تعالیٰ ہر عیب سے پاک ہے۔ علت سے معلول کا فوری صدور تب ہوگا جب علت غیر ارادی ہو یعنی ارادے اور اختیار سے محروم ہو۔ علت مرید ہ یعنی ارادہ کناں علت سے معلول کا فوری صدور ہرگز ضروری نہیں۔ حکما کائنات میں جاری و ساری جن علل و معالیل اور اسباب و مسببات (Causes and effects) کی بات کرتے ہیں تو ان سلسلوں کی ذاتی طور پر کوئی حیثیت ہی نہیں۔ اصل علت صرف اور صرف اللہ تعالیٰ ہے جس نے اپنے ارادے اور اختیار سے علت و معلول کے یہ درمیانی سلسلے پیدا کئے ہیں۔ اگر وہ چاہے تو علت سے معلول کو ظاہر ہی نہ ہونے دے، جیسے آگ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو نہیں جلایا۔ پس علت سے معلول کا صدور گو ہمیشہ ہمارے تجربے اور مشاہدے میں ہو لیکن یہ کوئی عقلی یا منطقی لزوم لئے ہوئے نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر علت سے معلول کا صدور ممکن عقلی عادی ہے، واجب عقلی ہرگز نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات دونوں قدیم ہیں۔ اس کا ارادہ بھی قدیم و ازلی ہے، لہٰذا اس میں تغیر و تبدل کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کائنات کی تخلیق کا اس کا ارادہ ازلی تھا کہ کائنات کو کب اور کیسے پیدا کرنا ہے اور اس میں کونسی چیز کہاں رکھنی ہے۔ واقعات کی ترتیب کا سلسلہ بھی اسے ہمیشہ سے معلوم تھا۔ اسی کے مطابق اس نے یہ کائنات اپنے علم، ارادہ و اختیار، قوت و اقتدار سے پیدا فرمائی۔ کائنات کی موجودات اور واقعات کا تقدم و تاخر اس کے علم ازلی اور حکمت کے عین مطابق ہے۔ مثلاً آج کا زید آج سے کئی سو برس پہلے یا کئی سو برس بعد میں بھی پیدا ہوسکتا تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت سے سلسلۂ واقعات و موجودات میں

اسے ایک خاص لمحے میں پیدا فرمایا۔ یہی بات پوری کائنات پر بھی صادق آتی ہے۔ اس کا ارادہ جس چیز کے متعلق جیسے ہوتا ہے ویسے ہی وہ چیز وقوع پذیر ہو جاتی ہے تو تغیر اللہ تعالیٰ کے ارادے میں نہیں بلکہ مراد (ارادہ کی گئی چیز) میں ہوتا ہے۔ مخلوق کے ساتھ اس کے ارادے، علم، قدرت وغیرہ کے تعلقات کی کثرت سے اللہ تعالیٰ کی ان صفات میں نہ کثرت پیدا ہوتی ہے اور نہ ہی کوئی تغیر رونما ہوتا ہے۔ یہ تغیرات دراصل مخلوق میں ہوتے ہیں، خالق اور خالق کی صفات میں نہیں ہوتے۔ جہاں تک زمانے کا تعلق ہے تو زمانہ محض ایک ذہنی تصور ہے اس کا کوئی خارجی وجود نہیں ہے۔ حرکت کی پیائش اور سلسلہ حوادث و واقعات کی ترتیب کا یہ ذہنی پیمانہ ہے۔ جب کائنات نہیں تھی، انسان نہیں تھے تو اس طرح کے ذہنی پیمانے بھی نہیں تھے اور زمانہ بھی نہیں تھا۔ عدم یا نیستی محض کو ظاہر کرنے کے لئے ہمارے پاس کوئی مناسب ذخیرۂ الفاظ نہیں۔ ہم مجبوراً ''جب، تب'' جیسے الفاظ استعمال کرتے ہیں، اس سے زمانے کا خارجی وجود اور اس کا ازلی ہونا ثابت نہیں ہوتا تو جب کائنات نہیں تھی، تو اللہ تعالیٰ کی صفاتِ کمال حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، تکوین و تخلیق سب موجود تھیں۔ اگر کسی صفت کا ظہور نہ ہو تو اس سے اس صفت کی نفی نہیں ہو جاتی مثلاً ایک خطیب دورانِ خطبہ بھی خطیب ہے اور جب وہ خطبہ نہ دے رہا ہو تب بھی خطیب ہے۔

حکما کی ایک دلیل یہ بھی تھی کہ امکان (ممکن الوجود ہونا) کائنات کا ازلی وصف ہے لہٰذا اس کا موصوف یعنی کائنات بھی ازلی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خارج میں تو کوئی صفت، موصوف کے بغیر نہیں ہوا کرتی لیکن ذہن میں موصوف کے بغیر بھی صفت کا تصور ہو سکتا ہے ورنہ امتناع اور استحالہ (محال ہونا) بھی تو ایک وصف ہی ہے تو حکما کے موقف کے مطابق ممتنع الوجود/محال عقلی کو بھی خارج میں موجود ہونا چاہئے، پس حکما کا موقف غلط ہے۔ بالفاظ دیگر امکان ایک ذہنی و اعتباری وصف ہے یعنی یہ امر اعتباری ہے امر وجودی نہیں کہ خارج میں بھی ہر حال میں لازماً اس کا وجود ہو۔

حکما کہتے ہیں کہ مادہ قدیم ہے اس کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں۔ یہاں ہم ان نام نہاد حکما سے یہ پوچھنے میں حق بجانب ہیں کہ اللہ تعالیٰ مادے کو صورتیں اپنے ارادے واختیار سے عطا کر رہا ہے یا یہ صورتیں بھی اس کے ارادے واختیار کے بغیر مادے کو مل رہی ہیں؟! اگر پہلی شق اختیار کی جائے تو اللہ تعالیٰ کی صفتِ ارادہ پر جو اعتراضات یہ حکما کر رہے تھے، وہ سب کے سب انہیں پر پلٹ گئے۔ اگر دوسری شق اختیار کی جائے تو اللہ تعالیٰ کو واہب صور اور مصور کہنا محض سینہ زوری ہے۔ نیز قرآن کریم کی اس طرح کی آیات پر غور

کیا جائے:

هُوَ الَّذِیْ یُصَوِّرُكُمْ فِی الْاَرْحَامِ كَیْفَ یَشَآءُ۔ (۱۳)

اللہ تعالیٰ جس طرح چاہتا ہے (تمہاری ماؤں کے) رحموں میں تمہاری تصویر بنا دیتا ہے۔

فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ O (۱۴)

وہ جس چیز کا بھی ارادہ کرتا ہے اسے خوب پورا کرتا ہے۔

ان آیات سے اللہ تعالیٰ کا مصور ہونا، صاحب ارادہ اور صاحب قدرت و اختیار ہونا بخوبی واضح ہے۔

﴿د﴾ محالِ عقلی کو ممکن عقلی سمجھنا

مثلاً ایک سے زائد خداؤں کا قائل ہونا کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک سے زائد خداؤں کا وجود عقلاً ممکن ہے۔ حالانکہ یہ محالاتِ عقلیہ سے ہے۔ سابقہ مقالے میں تحقیق جدلی کی وضاحت میں ایک سے زائد خداؤں کے محال عقلی پر متعدد دلائل دیئے گئے تھے۔ یہاں ایک دلیل کا اعادہ کافی ہوگا، جسے ''دلیل حفظِ اسرار'' کا عنوان دیا جاسکتا ہے۔ اگر خدا ایک سے زائد ہیں تو وہ اپنے اسرار اور بھیدوں کو ایک دوسرے سے مخفی رکھ سکتے ہوں گے یا نہیں۔ اگر مخفی رکھ سکتے ہیں تو جن خداؤں سے یہ اسرار مخفی رہے وہ جاہل ہوئے۔ اگر مخفی نہیں رکھ سکتے تو ایسے مفروضہ خدا عاجز و بے بس ہوئے پس عقلاً خدا ایک ہی ہوسکتا ہے۔ جس کی شان یہ ہے۔

وَلَا یُحِیْطُوْنَ بِشَیْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖۤ اِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ (۱۵)

وہ اس کے علم میں سے کسی چیز کا بھی احاطہ نہیں کر سکتے مگر یہ کہ وہ خود (کسی کو بتانا) چاہے۔

خدا خالق ہے۔ کائنات اور اس کے اندر موجود سب اشیا اس کی مخلوق ہیں۔ خدا لامحدود ہے۔ اور کائنات یعنی خدا کی مخلوق محدود ہے۔ لامحدود کا محدود میں اور خالق کا مخلوق میں حلول کر جانا محالاتِ عقلیہ میں سے ہے۔ لیکن مثلاً عیسائی حضرات یہ کہتے ہیں کہ خدا کی صفتِ کلام یسوع مسیح (حضرت عیسیٰ علیہ السلام) میں حلول کر گئی ہے، لہٰذا وہ بھی خدا ہیں اور خدائی اختیارات کے مالک ہیں، کیونکہ بقول ان کے خدا

قادرِ مطلق ہے وہ جس میں چاہے حلول کر جائے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ کا تعلق ممکناتِ عقلیہ سے ہے، واجباتِ عقلیہ اور محالاتِ عقلیہ سے نہیں۔ مثلاً یہ سوال لغو ہے کہ کیا خدا دو اور دو کے مجموعہ کو چار کر سکتا ہے یا نہیں، کیونکہ دو اور دو کا چار ہونا واجباتِ عقلیہ سے ہے۔ اسی طرح یہ سوال بھی لغو ہے کہ کیا خدا دو اور دو کے مجموعہ کو پانچ کر سکتا ہے یا نہیں، یا کیا (مثلاً) خدا اپنے جیسا اور خدا بھی بنا سکتا ہے یا نہیں کیونکہ دو اور دو کے مجموعے کا پانچ ہونا اور دو خداؤں کا وجود محالاتِ عقلیہ سے ہے۔ نیز جس مفروضہ خدا کو خدا بنائے گا وہ خالق نہ ہوگا، بلکہ مخلوق ہوگا۔ خدا خالق ہے، مخلوق نہیں۔ اس تحقیقی جواب کے علاوہ ہم عیسائیوں سے یہ پوچھنے میں حق بجانب ہیں کہ کوئی بھی شخص مثلاً زید یہ دعویٰ کر دے کہ خدا اس کے اندر حلول کر گیا ہے تو عیسائی زید کو کس طرح جھٹلائیں گے؟ اگر وہ زید سے معجزات کا مطالبہ کریں تو وہ کہہ سکتا ہے کہ خدا معجزات ظاہر کرنے کا پابند ہے یا نہیں ہے؟ اگر پابند ہے تو وہ خدا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ پابندی اختیار کے منافی ہے۔ لہٰذا خدا کے لئے پابندی عیب ہے اور وہ عیب سے پاک ہے۔ اگر خدا معجزات ظاہر کرنے کا پابند نہیں تو زید یہ کہہ دے گا کہ جا یئے میں معجزات ظاہر نہیں کرتا، کیونکہ حقیقت دلیل کی محتاج نہیں ہوا کرتی، مثلاً کائنات کی اشیا خدا کے وجود پر دلیل ہیں، لیکن جب کائنات نہیں تھی خدا تب بھی تھا، لہٰذا مدلول بغیر دلیل کے بھی ہو سکتا ہے۔ اب اگر عیسائی زید کو تکلیف پہنچائیں یا اسے قتل بھی کر ڈالیں تو بھی زید کے معتقدین یہ کہہ سکتے ہیں کہ خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بھی عیسائیوں کے بقول یہودیوں نے مصلوب کر دیا تھا۔ اگر مصلوب و مقتول ہونے کے باوجود حضرت عیسیٰ علیہ السلام خدا ہی ہیں تو زید بھی مقتول ہونے کے باوجود خدا ہی ہے۔ نیز یہ بھی سوچنے کی بات ہے کہ اگر خدا کی قدرتِ کاملہ کا مطلب یہ لیا جائے کہ وہ کسی چیز میں بھی حلول کر سکتا ہے تو وہ (معاذ اللہ) چوہے، بلی، مچھر، مکھی وغیرہ میں بھی حلول کر سکتا ہوگا۔ جس مذہب میں خدا کی یہ حیثیت ہو اس کے باطل ہونے میں کسی شبہہ کی کوئی گنجائش نہیں۔

﴿۵﴾ ممکنِ عقلی کو واجبِ عقلی قرار دینا

مثلاً علت سے معلول کے صدور کو واجبِ عقلی سمجھنا۔ حالانکہ یہ صدور مشیتِ الٰہیہ پر موقوف ہے، لہٰذا واجبِ عقلی نہیں بلکہ ممکنِ عقلی عادی ہے کہ ہم نے بطورِ عادت علتِ تامہ سے معلول کا ظہور ہوتے دیکھا تو غلطی سے یہ سمجھ لیا کہ علت و معلول کا یہ رشتہ منطقی لزوم لئے ہوئے ہے۔ اصل علت تو صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ درمیان کے اسباب و علل اسی کے پیدا کردہ ہیں، وہی ان اسباب کو مؤثر بناتا ہے تو علت سے معلول کا تعین

سبب سے مسبّب کا ظہور ہوتا ہے وہ نہ چاہے تو علت سے معلول کا صدور ہرگز نہ ہوگا، مثلاً آگ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو نہیں جلایا بلکہ یہ آپ کے لئے برودت وسلامتی والی بن گئی:

قُلْنَا يٰنَارُ كُوْنِيْ بَرْدًا وَّسَلٰمًا عَلٰىٓ اِبْرٰهِيْمَ O (۱۶)

ہم نے کہا کہ اے آگ!تو ابراہیم پر ٹھنڈی ہوجا اور سلامتی والی ہوجا۔

﴿و﴾ ممکن عقلی کو محالِ عقلی قرار دینا

مثلاً معجزات ممکنِ عقلی ہیں گویا غیر عادی ہیں، مگر انہیں محالِ عقلی سمجھ لیا جائے۔

وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا O (۱۷)

تو ہرگز اللہ کے طریقے میں کوئی تبدیلی نہیں پائے گا۔

اس طرح کی آیات سے معجزات کے محال ہونے پر استدلال صحیح نہیں۔ سنت کا معنی عادت، طریقہ اور قانون کا ہے۔ اس طرح کی تمام قرآنی آیات کے سیاق وسباق سے یہ بخوبی واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کی سنت یعنی عادت یہ ہے کہ وہ حق کو غالب اور باطل کو مغلوب کرتا ہے۔ اب اگر معجزات کو سنۃ اللہ میں داخل سمجھا جائے تو ایسی آیات کا مفہوم یہ ہوا کہ معجزات ظاہر کرنے کے خدائی طریقے میں کوئی تبدیلی نہیں ہوا کرتی وہ جب چاہے، جس پیغمبر کے ذریعہ چاہے معجزات ظاہر کرتا ہے اور جس ولی کے ذریعہ چاہے وہ کرامات ظاہر کرتا ہے۔ وہ خالقِ اسباب ہے محتاجِ اسباب نہیں۔ جس طرح اس نے اسباب کو بلا اسباب پیدا فرمایا ہے اسی طرح اس کی سنت یا طریقہ یہ ہے کہ وہ جب چاہے مسبّبات (Effects) کو اسباب (Causes) کے بغیر پیدا کردے، یوں معجزہ براہ راست اللہ تعالیٰ کا فعل ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے درمیانی سلسلۂ علت ومعلول بظاہر خلل پذیر نظر آتا ہے اس لئے غلطی سے سمجھ لیا گیا کہ معجزہ سے سنت اللہ کی خلاف ورزی ہوتی ہے، حالانکہ جس طرح اللہ کی سنت یہ ہے کہ وہ درمیان کے سلسلۂ اسباب میں علت و معلول میں رشتہ وتعلق پیدا کرتا ہے اسی طرح اس کی سنت یہ بھی ہے کہ کبھی وہ علت ومعلول کے اس درمیانی سلسلے کے بغیر براہ راست کوئی کام کرتا ہے جس کی نظیر لانے سے انسان عاجز وقاصر ہوتا ہے۔ پس معجزات سنت اللہ سے خارج نہ ہوئے۔ لیکن اگر کوئی انہیں سنت اللہ سے خارج قرار دینے پر اصرار کرے تو بھی اسے غور کرنا چاہئے کہ اگر معجزات سنت اللہ سے خارج ہیں تو اس صورت میں مذکورہ طرز کی قرآنی آیات کا اطلاق ہی معجزات پر کیسے درست ہوگا؟

اندریں صورت یہ کہا جائے گا کہ جو کام سنّت اللہ میں داخل ہیں ان میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، معجزات چونکہ سنّت اللہ میں داخل نہیں تو سنّت اللہ میں عدم تغیر کا ضابطہ معجزات پر سرے سے لاگو ہی نہیں ہوگا۔ پس معجزات کی نفی پر اس طرح کی آیات سے استدلال صحیح نہ ہوا۔

﴿ز﴾ محالات عقلیہ پر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا سوال اٹھانا

مثلاً جیسا کہ سابقہ مباحث میں بھی واضح ہو چکا ہے، اس طرح کی لغو باتیں کرنا کہ کیا خدا ایسا پتھر بنا سکتا ہے جسے وہ خود نہ اٹھا سکے۔ کیا خدا اپنے جیسا خدا بنا سکتا ہے، کیا وہ مخلوق میں حلول کر سکتا ہے یا نہیں وغیرہ۔ تمام سوالات بیہودہ اور لغو ہیں۔ محالاتِ عقلیہ نامعقول اور خلافِ عقل ہوتے ہیں، تو اس طرح کے سوالات کا مطلب یہ ہوگا کہ کیا خدا (معاذ اللہ) نامعقول اور خلافِ عقل کام بھی کرتا ہے یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ اسطرح کے سوالات اٹھانے والا خود احمق یا دھوکہ باز ہے۔

﴿ح﴾ واجباتِ عقلیہ پر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا سوال اٹھانا

مثلاً جیسا کہ گزشتہ مباحث میں بھی واضح ہو چکا ہے، اس طرح کہنا کہ کیا اللہ تعالیٰ کل کو جز سے بڑا کر سکتا ہے یا نہیں یا کیا وہ تین اور پانچ کے مجموعہ کو آٹھ کر سکتا ہے یا نہیں وغیرہ، بیہودہ سوالات ہیں۔ کیونکہ کل کا جز سے بڑا ہونا اور تین جمع پانچ کا آٹھ ہونا واجباتِ عقلیہ سے ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق واجبات ومحالات سے نہیں بلکہ ممکناتِ عقلیہ سے ہے۔

﴿ط﴾ محال عقلی، محال شرعی اور مُحال عادی میں فرق نہ کرنا

بعض اوقات ممکن غیر عادی یا مستبعد کو مُحالِ عادی کہہ دیا جاتا ہے لیکن اس پر محال کا اطلاق حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے۔ اسی طرح اگر کسی ممکن کے وقوع یا عدم وقوع کی خبر مخبرِ صادق اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نے دی ہو تو اس کے خلاف یعنی برعکس ہونے کو محال خبری یا محال شرعی کہا جاسکتا ہے لیکن عقلاً وہ اس معنی میں ممکن ہی رہتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے خارج نہیں ہو جاتا۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ خبر دی ہے کہ حضرات انبیا علیہم السلام اس کے مقرب بندے ہیں، اللہ تعالیٰ ہرگز انہیں رسوا نہیں کرے گا۔ مگر

عیسائیوں کو مخاطب کرتے ہوئے سورۃ المائدہ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

قُلْ فَمَنْ يَّمْلِكُ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا اِنْ اَرَادَ اَنْ يُّهْلِكَ الْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَاُمَّهٗ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا (۱۸)

تو کہہ دے کہ پھر کس کا بس اللہ کے آگے چل سکتا ہے اگر وہ مریم کے بیٹے مسیح کو، اس کی ماں کو اور زمین میں (بسنے والے) سب لوگوں کو تباہ کر دے۔

اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ محال شرعی/خبری پر قادر ہے کیونکہ یہ محال عقلی نہیں۔ محال عقلی ہی حقیقی محال ہے۔ جبکہ محال عادی (ممکن غیر عادی) اور محال شرعی/خبری پر محال کا لفظ مجازاً بولا جاتا ہے۔ اس فرق کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے فکری لغزشیں ظاہر ہوتی ہیں اور فتنے برپا ہوتے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کی طرف سے خُلفِ وعدہ و وعید محالات شرعیہ/خبریہ سے ہے۔ اللہ تعالیٰ ہرگز ہرگز اپنے وعدے کے خلاف نہیں کرتا اور اگر اس نے کسی خاص فرد، قوم، جماعت یا گروہ کو مخصوص کرکے وعید (عذاب کی خبر) سنائی ہو تو اس کے خلاف بھی ہرگز نہیں ہوگا۔ اگر وعید کا مضمون عام ہے کسی خاص فرد، قوم اور جماعت یا گروہ کو مخاطب نہ کیا گیا ہو تو خدا اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ہمیں یہ خبر دی ہے کہ کوئی شخص شرک کرتا ہوا مر جائے یعنی مرنے سے پہلے اس نے شرک سے توبہ نہ کی ہو تو اس گناہ کو وہ نہیں بخشے گا باقی سب گناہ قابل معافی ہیں، وہ جسے چاہے بخشے اور جسے چاہے نہ بخشے یعنی شرک کے علاوہ باقی گناہوں سے توبہ کئے بغیر بھی اگر کوئی شخص مر جائے تو بھی بخشش کی امید ہو سکتی ہے، کیونکہ توبہ سے تو شرک بھی معاف ہو جاتا ہے۔

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ ۚ (۱۹)

اللہ اس گناہ کو نہیں بخشے گا کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے اور (شرک کو چھوڑ کر) باقی گناہوں کو وہ جس کے لئے چاہے بخش دے گا۔

گناہ معاف کر دینا عفو و احسان ہے جو خوبی ہے، عیب نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے مختلف جرائم اور گناہوں پر جو عام وعیدیں سنائی ہیں اور کسی خاص فرد یا گروہ کو مخصوص نہیں کیا ہے تو ان وعیدوں پر عمل نہ کرتے ہوئے مجرموں کو معاف کر دینے سے اللہ تعالیٰ کی طرف کسی عیب کی نسبت نہیں ہوتی۔ الغرض اللہ تعالیٰ کی طرف وعدہ خلافی کی نسبت کرنا کلمہ کفر ہے۔ اسی طرح ممکنات عقلیہ پر اس کی قدرت کی نفی کر کے اسے عاجز

ٹھہرانا بھی بہت بڑی لغزش ہے۔ مثلاً اُخروی زندگی دائمی ہے، فنا سے دوچار نہ ہوگی کیونکہ مخبر صادق اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نے ہمیں یہی تعلیم دی ہے اس لئے اس کے خلاف عقیدہ رکھنا کفر ہے لیکن یہ سمجھ لینا بھی سنگین غلطی ہے کہ اُخروی زندگی کو ختم کرنے پر (معاذ اللہ) اللہ تعالیٰ قادر نہیں رہا۔ جس وعید میں کسی خاص فرد یا گروہ کو مخاطب کر کے اسے وعید سنائی گئی ہو تو یہ بھی محال شرعی میں داخل ہے اس کے خلاف ہرگز نہیں ہوگا اس کی خلاف ورزی پر اللہ تعالیٰ کی قدرت (معاذ اللہ) زائل نہیں ہوجاتی۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ نسخ اخبار میں نہیں احکام میں ہوتا ہے یعنی احکام کا منسوخ ہوجانا ممکن ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی خبروں کا منسوخ ہوجانا محال شرعی ہے۔ جو وعیدیں عام ہیں کسی فرد، قوم، جماعت یا گروہ کے ساتھ خاص نہیں ہیں ان کی حیثیت دراصل اخبار (خبروں) کی نہیں بلکہ یہ حقیقۃً انشاء ہیں گو صورۃً خبر ہیں ان کی حیثیت "نواہی" کی ہے کہ فلاں فلاں کام نہ کرو کیونکہ یہ تمہارے لئے نقصان دہ ہوسکتے ہیں۔

﴿ی﴾ ممکناتِ عقلیہ میں راجح اور مرجوح صورتوں میں تمیز نہ کرنا

فکری لغزش کی ایک صورت یہ ہے کہ ممکناتِ عقلیہ میں سے جو صورتیں عقلاً یا نقلاً راجح ہیں انہیں چھوڑ کر ناحق مرجوح صورتیں اختیار کی جائیں، مثلاً معجزات نہ تو واجبات عقلیہ میں شامل ہیں کہ ان کا ظہور عقلاً ناگزیر ہو اور نہ ہی محالاتِ عقلیہ میں شامل ہیں کہ عقل ان کے ظہور کو ناممکن خیال کرے۔ بلکہ یہ ممکنات میں شامل ہیں۔ ممکن الوجود یا موجود ہوگا یا معدوم ہوگا۔ تو معجزات کو ناحق معدوم سمجھنا غلط ہے۔ چنانچہ معجزات کی نفی پر بعض لوگوں مثلاً منکرین حدیث کا یہ استدلال درست نہیں کہ دین میں زبردستی (اکراہ) نہیں اور معجزات بقول ان کے ذہنی اکراہ ہیں، لہٰذ جسمانی اکراہ کی طرح ذہنی اکراہ بھی درست نہیں۔ یہاں لغزش ہے کہ اکراہ یعنی جبر اور زبردستی کی خواہ مخواہ دو اقسام جسمانی اور ذہنی وضع کر لی گئیں۔ حالانکہ جبر و اکراہ ہمیشہ جسم پر ممکن ہے۔ کسی کے قلب و ذہن پر اکراہ اس لئے ممکن نہیں کہ قلب کا معاملہ غیبی معاملہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بتائے بغیر کسی کی قلبی حالت کا یقینی علم محال ہے۔ جس طرح حق پر دلائل قائم کرنے اور باطل کو جھٹلانے سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو قبولِ حق کی رغبت ہو اسی طرح معجزات کا مقصد بھی یہی ہے۔ اگر یہ ترغیب ممنوع ہے تو تبلیغ بھی ممنوع ہونی چاہئے۔ ترغیب کو جبر و اکراہ قرار دینا ظلم ہے۔ کیونکہ یہ ضروری نہیں ہوتا کہ

مخاطب ترغیب کو لازماً قبول بھی کرلے گا، یہی وجہ ہے کہ بسااوقات حق واضح ہو بھی جائے یا معجزہ بھی ظاہر ہو جائے تو بھی مخاطب حق کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔

مخلوق کے لئے غیب کلی پر مطلع ہونا بھی ممکنات عقلیہ میں سے ہے۔ ممکن الوجود معدوم بھی ہوسکتا ہے اور موجود بھی ہوسکتا ہے۔ یہاں مخلوق کے لئے ہر وقت کا غیب کلی ثابت کرنا اور اسے معدوم قرار نہ دینا غلط ہے کیونکہ غیب کلی کا علم اللہ تعالٰی کے لئے تو وصف کمال ہے اور کوئی کمال ایسا نہیں جو اسے ہمیشہ سے خود بخود حاصل نہ ہو لیکن مخلوق کو غیب کلی عطا بھی کردیا جائے یہ مخلوق کے لئے وصف کمال نہیں ہوگا۔ مخلوق کا کام اللہ تعالٰی کی عبدیت ہے اور جن وانس تو شرعاً اس عبدیت کے مکلّف اور پابند ہیں۔ غیب کلی کے علم سے یہ مرتبہ عبدیت بلند نہیں ہوگا بلکہ گر جائے گا۔ دیکھئے تکبر اللہ کا حق ہے اور اس کے لئے کمال ہے لیکن مخلوق کے لئے تکبر کمال نہیں بلکہ اخلاق رزیلہ میں سے ہونے کی وجہ سے سخت عیب ہے۔ اسے ہم ایک مثال سے سمجھاتے ہیں۔ مثلاً زید کو غیب کلی کا علم دیا گیا ہے اور بکر کو نہیں دیا گیا۔ دونوں اتفاقاً ایک ہی مرض میں مبتلا ہو جاتے ہیں، جن کا علاج بھی اللہ تعالٰی نے ایک ہی رکھا ہے۔ زید کو چونکہ غیب کلی حاصل ہے لہٰذا بیماری گو اس کے اختیار میں نہ تھی لیکن اس کا علاج اس کے اختیار میں ہوسکتا ہے وہ پہلے ہی دن درست علاج شروع کر دے گا جس کے نتیجہ میں وہ شفایاب ہو جائے گا۔ چونکہ اس مرض کے علاج کا، اس سے شفایابی کا اور مدت مرض کا اسے پہلے سے ہی علم ہے، لہٰذا اسے کوئی بھی پریشانی نہ ہوگی۔ اس کے مقابلے میں بکر کو غیب کلی کا علم حاصل نہیں اسے یقین نہیں کہ اس کا مرض مہلک ہے یا وہ شفایاب ہوسکتا ہے۔ چنانچہ وہ کئی روز تک متعدد اطبا اور معالجوں سے اپنا علاج کرواتا رہا، لیکن سوءِ اتفاق سے اسے فائدہ نہ ہوا۔ پریشانی کی حالت میں وہ اللہ تعالٰی سے گڑگڑا کر دعائیں بھی مانگتا رہا۔ دعا عبادت کا مغز ہے۔ اس نے علاج پر ہزاروں روپیہ خرچ کر ڈالا لیکن بالآخر ایسی دوا تک اس کی رسائی ہوگئی جس پر معمولی رقم خرچ ہوئی اور اس دوا کے استعمال سے وہ شفایاب ہوگیا۔ زید نے تو غیب کلی کا علم رکھنے کی وجہ سے مرض کے آغاز ہی میں یہ دوا استعمال کرکے شفا حاصل کرلی تھی جبکہ بکر کو ایک طویل مدت کے بعد اس دوا کے استعمال سے شفا ہوئی۔ دیکھئے "تکلیف بکر نے زیادہ اٹھائی، پریشانی بھی اسے ہی زیادہ لاحق ہوئی، "تکلیف پر صبر بھی اسی نے زیادہ کیا، مرض سے شفایابی کے لئے عاجزی بھی اسی کی دعاؤں میں زیادہ تھی، رقم بھی اسی کی زیادہ خرچ ہوئی۔ اب اللہ تعالٰی اجر زید کو زیادہ دے اور بکر کو اجر سے محروم کردے یا کم اجر دے، کوئی عقلمند اسے صحیح تسلیم نہیں کرے گا۔ بے شک

اللہ تعالیٰ پر کچھ بھی واجب نہیں لیکن وہ بلا وجہ کسی کا اجر ضائع نہیں کرتا۔

فَاِنَّ اللّٰہَ لَایُضِیْعُ اَجْرَ الْمُحْسِنِیْنَ O (۴۰)

اللہ تعالیٰ نیکو کاروں کا اجر ضائع نہیں کرتا۔

قرآن کریم میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا

قُلْ لَّآ اَمْلِکُ لِنَفْسِیْ نَفْعًا وَّ لَا ضَرًّا اِلَّا مَاشَآءَ اللّٰہُ ؕ وَلَوْ کُنْتُ اَعْلَمُ الْغَیْبَ لَا سْتَکْثَرْتُ مِنَ الْخَیْرِ وَمَا مَسَّنِیَ السُّوْٓءُ ۚ اِنْ اَنَا اِلَّا نَذِیْرٌ وَّبَشِیْرٌ لِّقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ O (۴۱)

اے پیغمبر ﷺ! آپ کہہ دیں کہ میں تو اپنی جان کے نفع و نقصان کا بھی مالک نہیں ہوں، مگر جو اللہ چاہے اور اگر میں غیب جانتا ہوتا تو بہت سی بھلائیاں (پہلے ہی سے) جمع کرلیا کرتا اور مجھے تکلیف نہ پہنچا کرتی۔

دیکھئے آیت میں یہ نہیں فرمایا گیا کہ ''میں سب بھلائیاں اکٹھی کرلیا کرتا'' کیونکہ یہاں غیر اختیاری بھلائیوں کے جمع کرنے اور غیر اختیاری نقصان سے بچنے کی بات نہیں ہورہی۔ کسی مجرم کو سزائے موت سنائی جائے تو قید خانے میں محبوس یہ مجرم اپنے انجام سے باخبر ہونے کے باوجود اپنے آپ کو سزائے موت سے بچانے میں بسا اوقات قاصر رہتا ہے کیونکہ اس سے بچنا اس کے اختیار میں نہیں ہوتا۔ تاہم غیب کلی کا علم حاصل ہونے کی صورت میں انسان بہت سی اختیاری بھلائیاں جمع کرلے گا، اور جس نقصان سے بچنا اس کے اختیار میں ہوگا وہ پہلے ہی سے اس سے بچنے کا بندوبست کرلے گا، اور اسے وہ نقصان اور تکلیف پہنچنے ہی نہیں پائے گی۔ حالانکہ یہ تکالیف اور یہ دنیوی نقصانات انسان کے لئے بعض اوقات آزمائش کا سبب بنتے ہیں۔ حضرات انبیاء علیہم السلام کا مرتبہ عام لوگوں سے بہت بہت بلند ہوتا ہے اس لئے انہیں زیادہ آزمائشوں کا سامان کرنا پڑتا ہے۔ ان آزمائشوں اور امتحانوں میں وہ پورے اترتے ہیں تو ایک طرف انہیں اللہ تعالیٰ سے قرب میں ترقی ہوتی ہے، دوسری طرف وہ لوگوں کے لئے نمونۂ عمل اور پیکر صبر وتحمل بھی بنتے ہیں۔ اگر انہیں غیب کلی پر اطلاع کردی جائے تو سرے سے ان کی آزمائش ہی نہ ہوگی، مثلاً اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو وحی منامی کے ذریعہ حکم دیا تھا کہ اپنے بیٹے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی راہ میں ذبح کرو۔ اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو پہلے سے معلوم ہوتا کہ چھری بیٹے کی گردن پر نہیں چلے

گی بلکہ ایک پلا پلایا دنبہ مل جائے گا تو یہ آزمائش ہی کیا ہوئی؟ البتہ غیب جزئی پر مطلع ہونے کی صورت میں مذکورہ اشکالات وارد نہیں ہوتے اس لئے حضرات انبیا علیہم السلام کو بذریعہ وحی بہت سے غیبی امور پر مطلع کیا گیا وہ جس پیغمبر کو جو چاہے اور جتنا چاہے بتلائے۔ ساری شریعت دراصل غیب ہی ہے کیونکہ ہم شرعی امور پر خواہ وہ اعتقادی ہوں یا عملی ہوں، محض اپنی عقل اور اپنے حواس کی مدد سے مطلع نہیں ہو سکتے تھے ورنہ حضرات انبیا علیہم السلام کی بعثت کی ضرورت ہی کیا تھی؟ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ غیب جزئی پر یقینی وقطعی اطلاع صرف اور صرف حضرات انبیا علیہم السلام کو دی جاتی ہے پھر وہ دوسری لوگوں کو حسب ضرورت باخبر کرتے ہیں چنانچہ قرآن کریم میں ہے:

وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَنْ يَشَآءُ۔ (۲۲)

اللہ تعالیٰ ایسا نہیں ہے کہ تمہیں غیب پر مطلع کرے لیکن اللہ اپنے رسولوں میں سے جسے چاہتا ہے منتخب کر لیتا ہے۔

نیز ارشاد ہے:

فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖٓ اَحَدًا ۝ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ فَاِنَّهٗ يَسْلُكُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهٖ رَصَدًا ۝ لِّيَعْلَمَ اَنْ قَدْ اَبْلَغُوْا رِسٰلٰتِ رَبِّهِمْ۔ (۲۳)

جس پیغمبر کو وہ پسند کرے تو اسے غیب کی باتیں بتلاتا ہے اور اس کے آگے پیچھے نگران مقرر کرتا ہے تاکہ وہ عملاً ظاہر کر دے کہ انہوں نے اپنے پروردگار کے پیغامات پیغمبر کو پہنچا دیئے ہیں۔

جہاں تک غیب کلی پر اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسروں کے مطلع ہونے کا تعلق ہے تو قرآن کریم میں جا بجا اس کی نفی کی گئی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے:

قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ ؕ (۲۴)

آپ کہہ دیں کہ آسمانوں اور زمین میں اللہ کے سوا کوئی غیب نہیں جانتا۔

نیز مثلاً ارشاد ہے:

قُل لَّآ اَقُوْلُ لَکُمْ عِنْدِیْ خَزَآئِنُ اللّٰہِ وَلَآ اَعْلَمُ الْغَیْبَ وَلَآ اَقُوْلُ لَکُمْ اِنِّی مَلَکٌ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَایُوْحٰٓی اِلَیَّ ج (۴۵)

آپ (ﷺ) کہہ دیں کہ میں تم سے یہ نہیں کہتا کہ میرے پاس اللہ کے خزانے ہیں اور نہ ہی میں غیب جانتا ہوں اور نہ ہی میں یہ کہتا ہوں کہ میں فرشتہ ہوں۔

چونکہ غیب جزئی پر یقینی قطعی اطلاع صرف حضرات انبیا علیہم السلام کو دی جاتی ہے۔اس لئے جو نبی نہیں وہ معصوم عن الخطا نہیں چنانچہ اولیا کا کشف والہام، نجومیوں و کاہنوں وغیرہ کی پیشگوئیاں سب ظنی ہوتی ہیں۔چونکہ اولیا کا کشف والہام ظنی ہے اس لئے خلاف شرع الہام مردود ہوگا۔

جہاں تک اولیائے کرام کا تعلق ہے تو اگر انہیں غیب کلی پر اطلاع ہے تو روزمرہ کے حوادث کا بھی انہیں لازماً علم ہوگا جن میں بعض اوقات بہت سی قیمتی جانیں ضائع ہو جاتی ہیں،تو وہ کم از کم اپنے مسلمان بھائیوں کو ہی بروقت مطلع کر دیا کریں۔مثلاً فلاں ٹرین یا فلاں بس حادثے سے دوچار ہونے والی ہے۔اس میں سفر نہ کیا جائے۔کسی کو نقصان سے بچانا اگر اسباب عادیہ کے تحت اللہ تعالیٰ نے ہمارے اختیار میں رکھا ہو تو شرعاً ہمارا فرض ہے کہ ہم اس کی مدد کریں مثلاً ہم یہ محسوس کریں کہ کوئی نابینا شخص کنویں کی طرف بڑھ رہا ہے جس میں اگر وہ گرا تو مر جائے گا یا شدید ضربات سے دوچار ہوگا،تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اس کی مدد کریں اگر ہم نماز بھی پڑھ رہے ہوں تو بھی نماز چھوڑ کر اس کی جان بچانا ہمارا فرض ہوگا کیونکہ معاملہ اس کی زندگی اور موت کا ہے،ہم نماز بعد میں ادا کریں گے۔اگر یہ کہا جائے کہ ان اولیا کو اللہ تعالیٰ نے منع کر رکھا ہے کہ تم لوگوں کو نہ بتاؤ تو یہ منع کرنا یا بذریعہ وحی ہوگا یا بذریعہ الہام ہوگا۔اگر بذریعہ وحی ہے تو (معاذ اللہ) نبوت ختم نہیں ہوئی، بلکہ وحی کا سلسلہ اب بھی جاری سمجھا جائے گا۔اگر ان اولیا کو الہام ہوتا ہے تو خلاف شرع الہام سرے سے حجت ہی نہیں۔

یہاں یہ بھی یاد رہے کہ بعض حکما نے اللہ تعالیٰ کی صفتِ ارادہ کا انکار کیا اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کی صفت کلام کا انکار کیا تو متکلمین نے ان کے رد میں ارادے اور کلام کو اللہ تعالیٰ کی صفات کمال قرار دیا کیونکہ ارادہ کی ضد عجز و بے بسی ہے اور کلام کی ضد گونگا ہونا ہے اللہ تعالیٰ ان عیوب سے پاک ہے۔اس سلسلے میں متکلمین کا یہ کہنا ہے کہ جو چیزیں مخلوق کے لئے کمال ہیں وہ اللہ کے لئے بھی کمال ہیں اور جو چیزیں مخلوق کے لئے عیب ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے لئے بھی عیب ہیں، چنانچہ جن صفات کی ضد کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں

کیا جاسکتا انہیں صفاتِ کمال کہا جاتا ہے جن کی تعداد اشاعرہ متکلمین نے سات بتائی ہے۔ حیات، سمع، بصر، علم، قدرت، ارادہ، کلام، ماتریدیہ متکلمین نے انمیں صفتِ تکوین کا اضافہ کر کے صفاتِ کمال کی تعداد آٹھ بتائی ہے۔(۲۶) تو یہاں متکلمین کا یہ قاعدہ کہ جو چیز مخلوق کے لئے کمال ہو وہ اللہ کے لئے بھی کمال ہوگی اور جو مخلوق کے لئے عیب ہو وہ اللہ کے لئے بھی عیب ہوگی، کوئی ایسا قاعدہ کلیہ نہیں ہے کہ کسی حال میں بھی اس کی نفی نہ ہو سکے۔ متکلمین کے پیشِ نظر تو حکما او رمعتزلہ کی تردید تھی۔ ورنہ تکبر اللہ کے لئے کمال ہے تو مخلوق کے لئے عیب ہے۔ غیب کلی کا علم اللہ کے لئے کمال ہے مگر مخلوق کے لئے کمال نہیں کہ اس سے اس کے مرتبہ عبدیت میں کمی واقع ہوتی ہے۔ مخلوق کا کمال اللہ کی عبدیت یعنی بندہ ہونے اور بندگی میں ہے جبکہ اللہ کا کمال اُلوہیت (معبود ہونے) میں ہے۔

فتدبر وتشكر

تلك عشرة كاملة ولله الحمد في الاولىٰ والأخرة

حواشی وحوالہ جات

۱۔ الحصون الحمیدیہ، شیخ حسین بن محمد الجسر طرابلسیؒ متوفی ۱۳۲۷ ہجری، نور محمد کارخانہ تجارت کتب آرام باغ، کراچی صفحہ ۱،

۲۔ المسادہ شرح المسایرہ، علامہ کمال بن ابی شریفؒ، ضبط و تصحیح مولانا احتشام الحق آسیا آبادی، دائرۃ المعارف الاسلامیہ، آسیا آباد مکران، ص ۱۸،

۳۔ النبراس شرح "شرح العقائد" علامہ محمد عبدالعزیز الفرہاریؒ، مکتبہ امدادیہ ملتان، ص ۷۶

۴۔ تلخیص المرقات موسوعہ بہ تلخیصات العشر، مولانا اشرف علی تھانویؒ، حکیم الامت، مطبع مجتبائی ۱۵ میکلوڈ روڈ، لاہور، ص ۹۲

۵۔ القرآن الکریم آل عمران، آیت ۷،

۶۔ سورۂ ابراہیم آیت ۱۰
۷۔ سورۂ یٰسین آیت ۳۸
۸۔ النبراس/ص ۷۶
۹۔ ایضاً،ص ۷۹۔۸۱
۱۰۔ ایضاً ص ۸۱
۱۱۔ ایضاً ص ۷۶
۱۲۔ سورۂ البروج،۱۶
۱۳۔ سورۂ آل عمران آیت ۶
۱۴۔ سورۂ البروج آیت ۱۶
۱۵۔ سورۂ البقرہ آیت ۲۵۵
۱۶۔ سورۂ الانبیاء آیت ۶۹
۱۷۔ سورۂ الفتح آیت ۲۳،
۱۸۔ سورۂ المائدہ آیت ۱۷
۱۹۔ سورۂ النساء آیت ۱۱۶
۲۰۔ سورۂ یوسف آیت ۹۰
۲۱۔ سورۂ الاعراف آیت ۱۸۸
۲۲۔ سورۂ آل عمران آیت ۱۷۹
۲۳۔ سورۂ الجن آیت ۲۶۔۲۸
۲۴۔ سورۂ النحل آیت ۶۵،
۲۵۔ سورۂ الانعام آیت ۵۰
۲۶۔ عقائد الاسلام،مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ،
مکتبہ عثمانیہ جامعہ اشرفیہ لاہور صفحہ ۱۴،

مقالاتِ زواریہ

مرتب: سید فضل الرحمٰن

فقیہ العصر حضرت مولانا سید زوار حسین شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ

کی ۱۳۹ نثری تقاریر اور علمی مقالات کا ضخیم مجموعہ

یہ مجموعہ سات ابواب پر مشتمل ہے۔

۱۔قرآنی تعلیمات، ۲۔ ایمان و دعوتِ اسلام، ۳۔احکامِ دین، ۴۔تجارت و معیشت، ۵۔اخلاق و حقوق، ۶۔تصوف و سلوک، ۷۔سیرت و سوانح۔

انسانی معاشرتی زندگی کے تمام پہلوؤں پر تبصرہ و قیمتی ہدایات،

عوام و خواص سب کے لئے مفید۔