ALLAMA IQBAL OPEN UNIVERSITY

USMAN NOTES
www.usmannotes.com

Name:

Registration No.:

Course Code: 1921

Program: BS Islamic Studies

Semester: Autumn 2026

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

کورس: فلسفہ اور علم الکلام (1921)

سطح: بی ایس علوم اسلامیہ

سمسٹر: خزاں 2026

امتحانی مشق نمبر 2 (یونٹ نمبر 5-9)

کل نمبر: 100 • کامیابی کے نمبر: 50

حل شدہ اسائنمنٹ گائیڈ

(مطالعہ و حوالہ کے لیے)

USMAN NOTES
www.usmannotes.com

نوٹ: یہ گائیڈ مطالعہ اور حوالہ کے لیے تیار کی گئی ہے۔ طلبہ کو مشورہ دیا جاتا ہے کہ کورس کی کتاب کے متعلقہ یونٹ پڑھیں، مفاہیم کو سمجھیں، اور اس کے بعد اسائنمنٹ اپنے الفاظ میں لکھیں۔

سوال نمبر 1: علم الکلام کو مستقل علم بنانے کی بنیادی ضرورت (20 نمبر)

علم الکلام کو ایک مستقل علم بنانے کی بنیادی ضرورت کیا تھی؟

تعارف

علم الکلام اسلامی علوم میں وہ علم ہے جو دینی عقائد کو عقلی دلائل سے ثابت کرتا ہے، ان کی تشریح کرتا ہے اور ان پر اٹھائے جانے والے اعتراضات کا جواب دیتا ہے۔ آج یہ ایک باقاعدہ اور مستقل علم کی حیثیت رکھتا ہے جس کی اپنی اصطلاحات، اپنے مسائل، اپنے مکاتب اور اپنی ایک طویل تاریخ ہے، لیکن یہ حیثیت اسے آغاز ہی سے حاصل نہیں تھی۔ ابتدائی دور میں مسلمانوں کے عقائد قرآن و سنت کی سادہ تعلیمات کی صورت میں موجود تھے اور انہی پر ایمان رکھا جاتا تھا؛ اس دور میں نہ کلامی اصطلاحات تھیں نہ منظم مباحث۔ پھر ایسے حالات پیدا ہوئے جنہوں نے ایک مستقل عقلی دفاعی علم کی ضرورت پیدا کر دیا۔ اس سوال میں اسی بنیادی ضرورت کی وضاحت مطلوب ہے کہ وہ کون سے عوامل تھے جن کی وجہ سے عقائد پر بحث کرنے والا ایک الگ علم وجود میں آیا۔ اس جواب میں اندرونی اور بیرونی عوامل، ابتدائی اختلافات، غیر مسلم اقوام سے اختلاط اور یونانی فکر کے چیلنج کو ترتیب وار بیان کیا جائے گا۔

ضرورت کی بحث سے پہلے یہ سمجھنا مفید ہے کہ کسی علم کے مستقل بننے کا مطلب کیا ہوتا ہے۔ جب انسانی فکر کے سامنے کچھ سوالات بار بار ایک خاص نوعیت کے ساتھ آنے لگیں، ان کے جواب کے لیے ایک مخصوص طریقہ درکار ہو، اور ان پر گفتگو کے لیے خاص اصطلاحات وضع کرنا پڑیں تو وہ مباحث آہستہ آہستہ ایک مستقل علم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ علم الکلام کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ اس کے موضوعات، یعنی خدا کی ذات و صفات، نبوت، آخرت اور انسانی افعال، پہلے سے دین میں موجود تھے؛ جو چیز نئی پیدا ہوئی وہ ان موضوعات پر عقلی، منظم اور مدافعانہ انداز میں گفتگو کی ضرورت تھی۔ اس لیے سوال کا اصل مرکز یہ ضرورت ہے، نہ کہ عقائد کی اصل، کیونکہ عقائد وحی سے آئے تھے اور ہمیشہ سے موجود تھے۔

پہلی ضرورت: داخلی اختلافات کا ظہور

علم الکلام کی سب سے پہلی اور بنیادی ضرورت مسلمانوں کے اپنے اندر پیدا ہونے والے اختلافات تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں عقائد پر اختلاف کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا تھا، کیونکہ وحی کی روشنی اور آپ کی رہنمائی میں ہر مسئلہ حل ہو جاتا تھا۔ لیکن بعد کے ادوار میں سیاسی واقعات نے فکری سوالات کو جنم دیا۔ خلافت کے مسئلے پر

اختلاف ہوا، بڑے گناہ کے مرتکب مسلمان کی حیثیت پر سوال اٹھا کہ وہ مومن ہے یا کافر یا درمیانی منزل میں ہے، اور اسی ایک سوال سے خوارج، مرجئہ اور معتزلہ جیسے گروہ پیدا ہوئے۔ جب ہر گروہ اپنے موقف کے لیے قرآن و حدیث سے استدلال کرنے لگا اور مخالف پر اعتراض اٹھانے لگا تو عقائد کی بحث محض روایت سے آگے بڑھ کر عقلی استدلال اور مناظرے کی صورت اختیار کر گئی۔

اسی طرح تقدیر کے مسئلے نے بڑی بحث چھیڑی: انسان اپنے اعمال میں آزاد ہے یا مجبور؟ اگر خدا ہر چیز کا خالق ہے تو انسان گناہ کا ذمہ دار کیسے ٹھہرا؟ اور اگر انسان مکمل آزاد ہے تو خدا کی قدرت اور علم کی حدود کیا رہیں؟ یہ سوالات محض سیاسی نہیں تھے بلکہ مسلمانوں کے ضمیر اور عمل سے متعلق تھے۔ ان سوالوں کے جواب کے لیے نصوص کی گہری تشریح اور عقل کی مدد ناگزیر ہو گئی۔ پھر صفاتِ باری کے مسئلے نے ایک اور دروازہ کھولا: خدا کے لیے قرآن میں بیان ہونے والے اوصاف کو کس معنی میں لیا جائے کہ نہ تشبیہ لازم آئے اور نہ خدا کی ذات کا انکار۔ ان داخلی مباحث نے باقاعدہ قواعد، اصطلاحات اور مدافعانہ طریقِ کار کا تقاضا کیا، اور یہی تقاضا علم الکلام کی پہلی اینٹ بنا۔

دوسری ضرورت: نئی اقوام کی شمولیت اور بیرونی اعتراضات

دوسری بڑی ضرورت اسلام کی وسعت اور نئی اقوام کی دین میں شمولیت تھی۔ جب اسلام عرب سے نکل کر ایران، شام، مصر اور عراق کی پرانی تہذیبوں تک پھیلا تو مجوسی، یہودی، عیسائی اور دیگر مذاہب کے اہلِ علم سے مسلمانوں کا واسطہ پڑا۔ یہ لوگ اپنے مذہبی عقائد کے ساتھ ساتھ اپنی فلسفیانہ روایات بھی رکھتے تھے اور انہوں نے اسلام کے عقائد پر منظم اعتراضات شروع کیے: خدا ایک ہے تو دنیا میں شر کیوں ہے، نبی کی ضرورت کیا ہے، معجزہ عقل کے خلاف کیوں نہیں، اور اسلام کے آخرت کے تصورات کی عقلی حیثیت کیا ہے۔ ان اعتراضات کا جواب صرف یہ کہہ کر نہیں دیا جا سکتا تھا کہ ہماری کتاب میں یونہی لکھا ہے، کیونکہ سوال کرنے والا اس کتاب کو دلیل مانتا ہی نہیں تھا۔ ناگزیر تھا کہ مشترکہ عقلی بنیادوں پر گفتگو کی جائے، یعنی ایک ایسا علم وجود میں آئے جو عقائد کو ان بنیادوں سے ثابت کرے جو مخاطب بھی تسلیم کرتا ہو۔

اس کے ساتھ نو مسلموں کے ذہنوں میں اپنے پرانے عقائد کے سوالات بھی زندہ تھے۔ وہ اسلام قبول کر چکے تھے مگر ان کے لاشعور میں پچھلی روایات کے تصورات موجود تھے، مثلاً خدا کی تجسیم، ثنویت یا تناسخ جیسے خیالات۔ ان کی ذہنی تربیت اور ان کے شبہات کا ازالہ بھی عقلی تشریح کے بغیر ممکن نہ تھا۔ پھر زنادقہ اور ملاحدہ نے باقاعدہ منصوبہ

بندی کے ساتھ عقائد پر حملے شروع کر دیے اور شکوک پھیلانے لگے۔ ایسی صورت میں اگر عقائد کا عقلی دفاع نہ کیا جاتا تو عام مسلمانوں کے ذہن متزلزل ہو سکتے تھے۔ علم الکلام نے دراصل حصار کا کام کیا: اس نے دشمن کے حملے روکے بھی اور اپنے لوگوں کے شبہات کا علاج بھی کیا۔ یہ دفاعی ضرورت اس علم کے وجود کی سب سے عملی اور سب سے فوری وجہ تھی۔

تیسری ضرورت: یونانی فلسفے کا چیلنج

تیسری بڑی ضرورت یونانی فلسفے کی آمد سے پیدا ہوئی۔ عباسی دور میں جب یونانی، سریانی اور فارسی کتابوں کے عربی ترجمے بڑے پیمانے پر ہوئے تو مسلمانوں کے سامنے ایک مکمل اور منظم عقلی نظام آ کھڑا ہوا جس میں خدا، کائنات، روح اور اخلاق پر فلسفیانہ بحثیں موجود تھیں۔ اس کے بعض ایسے دعوے بھی پیش کیے جو اسلامی عقائد سے بظاہر متصادم تھے، مثلاً کائنات کا قدیم ہونا یا بعض صورتوں میں نبوت کی ضرورت سے انکار۔ اب دو راستے تھے: یا اس پورے نظام کو جڑ سے کر کی دنیا سے کٹ جایا جائے، یا اس کے اوزار سیکھ کر اسی کے میدان میں اس کا جواب دیا جائے۔ مسلمان اہل علم نے دوسرا راستہ اختیار کیا، اور اس فیصلے نے علم الکلام کو ایک نئی بلندی اور نئی پیچیدگی عطا کی۔ متکلمین نے منطق اور فلسفے کے اصول سیکھے اور انہیں عقائد کے دفاع میں اس کامیابی سے استعمال کیا کہ بعد میں فلسفیوں کو بھی ان سے متاثر ہونا پڑا۔

یہ نکتہ خاص طور پر قابل توجہ ہے کہ ضرورت نے علم کو نہ صرف پیدا کیا بلکہ اس کی صورت بھی متعین کی۔ اگر صرف داخلی اختلافات ہوتے تو شاید بحث نصوص کی تشریح تک محدود رہتی؛ لیکن چونکہ بیرونی اور فلسفیانہ اعتراضات عقلی نوعیت کے تھے، اس لیے علم الکلام بھی عقلی صورت اختیار کر گیا۔ اس کے ابتدائی مباحث میں جوہر و عرض، حدوث عالم، اثبات صانع اور اسی قسم کی اصطلاحات اسی پس منظر کی یادگار ہیں۔ امام غزالی نے بعد میں منطق کو دینی علوم کا معیار قرار دے کر اس ضرورت کی باقاعدہ توثیق بھی کر دی۔ اس طرح یہ کہنا درست ہے کہ جتنا بڑا چیلنج سامنے آیا، اتنا ہی منظم علم اس کے جواب میں پیدا ہوا۔

چوتھی ضرورت: عقائد کی حفاظت اور تشریح کا تقاضا

چوتھی ضرورت خود عقائد کی فطرت میں پوشیدہ تھی۔ عقائد محض جذباتی وابستگی کا نام نہیں ہیں؛ وہ ایک پورے نظام حیات کی بنیاد ہیں۔ عبادت، اخلاق، قانون اور معاشرت سب کا دارومدار خدا، نبوت اور آخرت پر ایمان ہی پر ہے۔ اگر بنیادوں میں شک پیدا ہو جائے تو پورا نظام متاثر ہوتا ہے۔ لہٰذا ان بنیادوں کی حفاظت ایک مستقل علمی فریضہ بن گئی۔ اس کے علاوہ نصوص کی تشریح کا مسئلہ بھی تھا: قرآن و حدیث میں بعض مقامات پر ایسے اوصاف اور ایسی تعبیرات ہیں جن کے ظاہری معنی کو لینے سے تشبیہ یا تجسیم لازم آتی ہے اور مکمل انکار کرنے سے تعطیل پیدا ہوتی ہے۔ ان دونوں انتہاؤں سے بچ کر درست معنی متعین کرنے کے لیے قواعد وضع کرنا ضروری تھا۔ یہ قواعد علم الکلام اور اس سے جڑے ہوئے اصول دین کی کتابوں میں مرتب ہوئے۔

اس ضرورت کا ایک پہلو تعلیمی بھی تھا۔ جب اسلام دور دور تک پھیل گیا اور مسلمانوں کی نسلیں وحی کے نزول کے ماحول سے بہت دور ہو گئیں تو عقائد کو مرتب صورت میں پڑھانا ضروری ہو گیا۔ ہر دور کے طالب علم کو یہ جاننا تھا کہ ایمان کے ارکان کیا ہیں، ان کی دلیلیں کیا ہیں، اور مخالف فرقوں کے اعتراضات کے جوابات کیا ہیں۔ درسی کتب اسی ضرورت سے لکھی گئیں اور عقائد کی مختصر اور مفصل کتابوں کا ایک پورا سلسلہ وجود میں آیا۔ اگر یہ علم مستقل نہ بنتا تو عقائد کی تعلیم بھی بے ترتیب رہتی اور ہر نسل کو اپنے شبہات کے جواب نئے سرے سے تلاش کرنے پڑتے۔ اس طرح تعلیم و تدریس کی ضرورت نے بھی اس علم کے استحکام میں حصہ لیا۔

کیا یہ ضرورت وقتی تھی یا دائمی؟

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ علم الکلام کی ضرورت صرف اس دور میں تھی جب یونانی فلسفے اور پرانے مذاہب کا چیلنج سامنے تھا اور اب وہ دور گزر چکا ہے۔ مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کی اصل نوعیت دائمی ہے، اگرچہ اس کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں۔ ہر دور میں عقائد پر نئے انداز کے سوال اٹھتے ہیں: کبھی فلسفے کی زبان میں، کبھی سائنس کی زبان میں، اور آج کے دور میں نفسیات، حیاتیات اور ٹیکنالوجی کی زبان میں۔ جب تک سوال زندہ ہے، جواب دینے والا علم بھی زندہ رہے گا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ متکلم کو اپنے

دور کے سوالات اور اپنے دور کی زبان سے واقف ہونا چاہیے، ورنہ وہ پرانے جوابات دہرا کر نئے سوال کو ختم نہیں کر سکے گا۔ اس اعتبار سے بنیادی ضرورت آج بھی وہی ہے جو ابتدائی صدیوں میں تھی: عقیدے کو سمجھ کر قبول کرنا، اس کا دفاع کرنا اور اس کے شبہات کا شافی جواب دینا۔

اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرنا چاہیے کہ علم الکلام پر یہ تنقید بھی ہوتی رہی کہ اس نے ایمان کی سادگی کو بحثوں میں الجھا دیا اور مسلمانوں کو فرقہ وارانہ مناظروں میں تقسیم کر دیا۔ اس تنقید میں ایک حد تک وزن ہے، کیونکہ جب دفاعی علم مقصد کے بجائے خود مقصد بن جائے اور مناظرہ بازی پیشہ بن جائے تو اس کے منفی اثرات نکلتے ہیں۔ لیکن یہ خرابی علم کی اصل ضرورت کی نفی نہیں کرتی بلکہ اس کے استعمال کی حدود کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ دوا کی ضرورت سے انکار اس بنیاد پر نہیں کیا جا سکتا کہ بعض لوگ دوا کا غلط استعمال کرتے ہیں۔ متوازن موقف یہی ہے کہ علم الکلام ایک ناگزیر ضرورت سے پیدا ہوا علم ہے، اور اس کی قدر اسی وقت تک ہے جب تک وہ عقیدے کی خدمت میں رہے اور اسے خشک جدل میں تبدیل نہ کر دیا جائے۔

نتیجہ

خلاصہ یہ ہے کہ علم الکلام کو ایک مستقل علم بنانے کی بنیادی ضرورت کئی عوامل کے مجموعے سے پیدا ہوئی: مسلمانوں کے داخلی عقائدی اختلافات، مرتکب کبیرہ، تقدیر اور صفات جیسے سوالات کا ابھرنا، نئی اقوام کی شمولیت اور ان کے اعتراضات، زندقہ کے حملے، یونانی فلسفے کا منظم چیلنج، نصوص کی درست تشریح کا تقاضا اور عقائد کی منظم تعلیم کی ضرورت۔ ان سب نے مل کر یہ ماحول بنایا کہ عقائد پر عقلی، اصول مند اور مدافعانہ گفتگو ایک الگ علم کی صورت اختیار کر لے۔ یہ علم دراصل ایمان کا نگہبان ہے: ایمان دل سے ماننے کا نام ہے، اور علم الکلام اس ماننے کو سمجھ، دلیل اور اطمینان کی قوت عطا کرتا ہے۔ یہی اس کی بنیادی ضرورت اور یہی اس کی دائمی افادیت ہے۔

سوال نمبر 2: صفات باری تعالیٰ میں اہل سنت کا امتیازی منہج (20 نمبر)

صفاتِ باری تعالیٰ کے مسئلے میں اہل سنت کا امتیازی منہج کیا ہے؟

تعارف

صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ علم الکلام کے مشکل ترین اور نازک ترین مسائل میں سے ہے۔ سوال یہ ہے کہ خدا کی وہ صفات جو قرآن و حدیث میں بیان ہوئی ہیں، جیسے علم، قدرت، ارادہ، سماعت، بصارت، کلام اور استواء وغیرہ، انہیں کس معنی میں سمجھا جائے؟ اگر ان صفات کو بعینہٖ انسانی صفات کی طرح مانا جائے تو خدا کو مخلوق کے مشابہ قرار دینے کا خطرہ پیدا ہوتا ہے، جسے تشبیہ اور تجسیم کہا جاتا ہے۔ اور اگر ان صفات کا انکار کر دیا جائے یا انہیں اس طرح خالی کر دیا جائے کہ خدا کی ذات ایک مجرد تصور بن کر رہ جائے تو یہ تعطیل ہے، یعنی خدا کو صفات سے خالی قرار دینا۔ اسلامی تاریخ میں مختلف گروہ ان دو انتہاؤں کی طرف گئے۔ اس سوال میں پوچھا گیا ہے کہ اہل سنت کا امتیازی منہج کیا ہے، یعنی وہ کون سی درمیانی اور متوازن راہ ہے جس سے اہل سنت دوسرے تمام گروہوں سے ممتاز ہو۔ تجزیہ۔ اس جواب میں مسئلے کی نوعیت، مختلف گروہوں کے رجحانات، اہل سنت کے منہج کے اصول اور اس کے امتیازات کو تفصیل سے بیان کیا جائے گا۔

یہ مسئلہ محض ایک کتابی بحث نہیں ہے۔ خدا کے بارے میں انسان کا تصور اس کی عبادت، اس کی دعا، اس کے خوف اور امید اور اس کی پوری دینی زندگی کو متعین کرتا ہے۔ اگر خدا کا تصور مشابہت میں گم ہو جائے تو توحید کی خالص صورت مجروح ہوتی ہے، اور اگر خدا صفات سے خالی ایک نامعلوم تصور بن جائے تو اس سے قلبی تعلق قائم کرنا ہی مشکل ہو جاتا ہے؛ انسان اس خدا سے محبت اور اس کے سامنے عاجزی کیسے کرے جس کے بارے میں وہ کچھ جانتا ہی نہیں؟ اہل سنت کے منہج کی عظمت یہی ہے کہ اس نے ان دونوں خطرناک کناروں سے بچا کر وہ راہ نکالی جس میں خدا کی تنزیہ بھی قائم رہتی ہے اور اس کی معرفت اور اس سے تعلق بھی باقی رہتا ہے۔

مسئلے کی پس منظری صورت: دو انتہائیں

پہلی انتہا مشبہہ اور مجسمہ کی ہے، جنہوں نے صفات کے ظاہری الفاظ کو انسانی معنوں میں لے لیا اور خدا کے لیے جسم، اعضاء اور مکان کی باتیں اس طرح کہیں کہ توحید کا تصور خطرے میں پڑ گیا۔ قرآن کا اصولی اعلان یہ ہے کہ خدا کی مثل کوئی چیز نہیں؛ وہ ہر قسم کی مشابہت سے پاک ہے۔ انسانی صفات حادث، محدود اور محتاج ہوتی ہیں: انسان کا علم

سیکھنے سے بڑھتا ہے، اس کی قدرت تھک جاتی ہے، اس کی سماعت ایک دائرے میں محدود ہے۔ خدا کی صفات کو اسی طرز پر سمجھنا اس کی شان کے سراسر خلاف ہے۔ اسی لیے اہل علم نے تشبیہ کی ہمیشہ تردید کی اور اسے ایمان کے لیے مہلک سمجھا۔

دوسری انتہا معطلہ کی ہے، جن کی نمایاں مثال جہمیہ اور ایک درجے میں معتزلہ ہیں۔ انہوں نے تشبیہ سے بچنے کے شوق میں صفات کی مستقل حیثیت کا انکار کر دیا: خدا عالم ہے مگر علم نام کی صفت کے بغیر، قادر ہے مگر قدرت کے بغیر، اور اس کے کلام کو مخلوق قرار دے دیا۔ ان کے نزدیک صفات کو ذات سے الگ ماننا شرک کی ایک صورت تھا، کیونکہ اس سے کئی قدیم ہستیوں کا وجود لازم آتا تھا۔ مگر اس حل نے ایک نئی مشکل پیدا کر دی۔ اگر علم، قدرت اور ارادہ خدا کی حقیقی صفات نہیں تو پھر خدا اور اس کی مخلوق کے درمیان فرق اور کائنات کی تخلیق و تدبیر کی بنیاد کیا رہی؟ اور قرآن جس صراحت سے خدا کو سمیع، بصیر، علیم اور قدیر کہتا ہے، اس بیان کا مفہوم کیا ہوا؟ اہل سنت نے ان دونوں انتہاؤں کا مطالعہ کر کے اپنا منہج ان کے رد عمل کے بجائے نصوص کی مجموعی رہنمائی سے اخذ کیا۔

اہل سنت کے منہج کا پہلا اصول: اثبات بلا تشبیہ

اہل سنت کے منہج کا پہلا اور مرکزی اصول یہ ہے کہ جن صفات کا اثبات قرآن و سنت نے خدا کے لیے کیا ہے، اہل سنت ان کا ویسا ہی اثبات کرتے ہیں، بغیر اس کے کہ انہیں مخلوق کی صفات کے مشابہ قرار دیں۔ اس اصول کو مختصر طور پر یوں کہا جاتا ہے: اثبات بلا تشبیہ اور تنزیہ بلا تعطیل۔ خدا عالم ہے اور اس کا علم کامل، ازلی اور ہر چیز کو محیط ہے، مگر اس کا علم انسانی علم جیسا نہیں کہ وہ وسائل کا محتاج ہو یا اس میں اضافہ اور کمی ہو۔ خدا سمیع و بصیر ہے مگر اس کی سماعت و بصارت کان اور آنکھ جیسے آلات کی محتاج نہیں۔ اس فرق کو سمجھانے کے لیے اہل سنت کہتے ہیں کہ صفت کا نام اور اس کا کلی مفہوم مشترک ہو سکتا ہے مگر اس کی حقیقت اور کیفیت خدا اور مخلوق میں یکساں نہیں ہوتی۔ جس طرح خدا کا وجود اور انسان کا وجود دونوں کو وجود کہا جاتا ہے مگر دونوں کی حقیقت میں زمین آسمان کا فرق ہے، اسی طرح صفات کا معاملہ سمجھنا چاہیے۔

اس اصول کا ایک جز یہ بھی ہے کہ اثبات میں نفی کا پہلو شامل رکھا جائے: خدا کی ہر صفت کے ساتھ یہ عقیدہ ہو کہ وہ ہر نقص، ہر حد اور ہر کمزوری سے پاک ہے۔ اسی لیے قرآن میں بھی اثبات اور نفی اکثر ساتھ ساتھ آتے ہیں: خدا سمیع و بصیر ہے اور اس کے ساتھ ہی اس کی مثل کوئی نہیں۔ اہل سنت نے قرآن کے اسی اسلوب کو اپنے منہج کی بنیاد بنایا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا منہج براہ راست وحی اور قرآن ہی کے توازن کا نام ہے، نہ کہ کسی گروہ کی ضد میں پیدا ہونے والا وقتی ردعمل۔

دوسرا اصول: کیفیت کی تفویض اور معنی کی حفاظت

اہل سنت کے منہج کا دوسرا اصول صفات کی کیفیت کے بارے میں تفویض ہے۔ سلف صالحین کا معروف قول ہے کہ صفات کو اسی طرح مانو جس طرح وہ آئی ہیں، مگر ان کی کیفیت میں بحث نہ کرو۔ امام مالک سے جب استواء کی کیفیت پوچھی گئی تو انہوں نے فرمایا کہ استواء معلوم ہے، کیفیت مجہول ہے، اس پر ایمان واجب ہے اور اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔ اس قول میں پورا منہج سمٹ آیا ہے: صفت کا اصل مفہوم زبان کے ظاہر سے معلوم ہے، اس پر ایمان لانا فرض ہے، لیکن اس کی وہ کیفیت جو خدا کی ذات کے شایان شان ہے، انسانی عقل کی گرفت سے باہر ہے، اس لیے اس کی کھوج میں پڑنا مناسب نہیں۔ یہ تفویض جہالت نہیں بلکہ علم کی حدود کا اعتراف ہے؛ انسان اپنی آنکھ کی بینائی کی کیفیت کو بھی پوری طرح نہیں سمجھ پاتا تو خالق کی صفات کی کیفیت کا احاطہ کیسے کر سکتا ہے؟

بعد کے ادوار میں جب فتنے بڑھے اور ظاہری معنوں سے غلط نتائج نکالے جانے لگے تو اہل سنت کے بہت سے علما نے، خاص طور پر اشاعرہ اور ماتریدیہ نے، متشابہ نصوص کی مناسب تاویل کو بھی اپنے منہج میں شامل کیا، مگر اس تاویل کی دو شرطیں رکھیں: ایک یہ کہ وہ زبان اور سیاق کے اصولوں کے اندر ہو، دوسری یہ کہ اس سے صفت کا کلی مفہوم ختم نہ ہو بلکہ تشبیہ کا غلط مفہوم دور ہو جائے۔ مثال کے طور پر ہاتھ سے مراد قدرت یا نعمت لینا اسی قسم کی تاویل ہے جو غلط جسمانی تصور کو روکنے کے لیے کی گئی۔ اس طرح اہل سنت کے ہاں دو صورتیں جمع ہو گئیں: جہاں ظاہری مفہوم سے کوئی غلط فہمی پیدا نہ ہو وہاں اثبات و تفویض، اور جہاں تشبیہ کا فتنہ ہو وہاں اصول کے اندر تاویل۔ یہ لچک بھی ان کے منہج کا امتیاز ہے کہ وہ جامد نہیں بلکہ فتنے کی نوعیت کے مطابق نص کی حفاظت کرتے ہیں۔

تیسرا اصول: صفات ذاتی اور فعلی کی تفریق

اہل سنت کے منہج کا تیسرا اصول صفات کی اقسام کی تفریق ہے، جس سے بہت سی الجھنیں دور ہوتی ہیں۔ صفات کی ایک قسم وہ ہے جو خدا کی ذات کے لیے ہمیشہ سے ثابت ہیں اور جن کا تعلق اس کی ذات سے ہے، جیسے حیات، علم، قدرت، ارادہ، سماعت، بصارت اور کلام؛ انہیں صفات ذاتیہ کہا جاتا ہے اور اہل سنت کے نزدیک یہ قدیم ہیں کیونکہ خدا کبھی ان سے خالی نہیں رہا۔ دوسری قسم صفات فعلیہ ہیں جن کا تعلق خدا کے افعال سے ہے، جیسے پیدا کرنا، رزق دینا، معاف کرنا اور غضب کرنا؛ ان کے بارے میں اہل سنت کہتے ہیں کہ خدا جب چاہتا ہے اپنے ارادے سے فعل کرتا ہے، فعل کا وقوع زمانی ہے مگر اس کی صفت اور قدرت ازلی ہے۔ اس تفریق سے یہ مشکل حل ہوتی ہے کہ کائنات کے حادث ہونے کے باوجود خدا کے خالق ہونے میں کوئی تبدیلی لازم نہیں آتی۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان بعض جزئی اختلافات بھی اسی منہج کے اندر موجود ہیں، مثلاً صفت تکوین کے مستقل صفت ہونے یا صفات فعلیہ کی طرف راجع ہونے کا اختلاف، یا کلام نفسی کی تعبیر کا اختلاف۔ مگر یہ اختلافات اس بڑے اصول کے اندر ہیں کہ صفات کا اثبات کیا جائے گا، تشبیہ نہیں کی جائے گی، تعطیل نہیں کی جائے گی۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اہل سنت کا منہج کسی ایک شخصیت کی ایجاد نہیں بلکہ ایک وسیع علمی روایت ہے جس میں اختلاف رائے کی گنجائش اس وقت تک ہے جب تک بنیادی اصول یعنی اثبات اور تنزیہ کا توازن قائم رہے۔ یہ گنجائش بھی اس منہج کی طاقت ہے، کیونکہ اس سے مسلمانوں کی علمی زندگی جمود کے بجائے وسعت اختیار کرتی ہے۔

کلام الٰہی کا مسئلہ اور اہل سنت کا موقف

صفات کے باب میں سب سے زیادہ بحث طلب مسئلہ کلام الٰہی کا رہا ہے، جس پر تاریخ میں بڑا امتحان بھی پیش آیا۔ معتزلہ نے قرآن کو مخلوق قرار دیا، جبکہ اہل سنت کا متفقہ موقف یہ ہے کہ قرآن خدا کا کلام ہے، مخلوق نہیں۔ اہل سنت کے نزدیک خدا صفت کلام کے ساتھ ازل سے متکلم ہے؛ اس کا کلام اس کی ذات کے ساتھ قائم قدیم صفت ہے، البتہ اس کے حروف و الفاظ کی انسانی تلاوت اور کتابی صورت ہماری دنیا کی چیزیں ہیں۔ اس تفریق نے ایک طرف قرآن کی عظمت اور اس کے غیر مخلوق ہونے کی حفاظت کی

اور دوسری طرف یہ بھی واضح کر دیا کہ کاغذ، روشنائی اور انسانی آواز حادث چیزیں ہیں جنہیں ازلی قرار دینا درست نہیں۔ امام احمد بن حنبل کا اس موقف پر ثابت قدم رہنا اہل سنت کی تاریخ کا روشن باب ہے، اور یہ ثابت قدمی اس بات کی گواہ ہے کہ اہل سنت کے نزدیک صفات کا اثبات محض نظری مسئلہ نہیں بلکہ ایمان کا مسئلہ ہے۔

اسی ذیل میں رؤیت باری کا مسئلہ بھی قابل ذکر ہے۔ اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ آخرت میں مومنین کو خدا کا دیدار نصیب ہو گا، مگر اس دیدار کو دنیا کی آنکھوں سے دیکھنے پر قیاس نہیں کیا جائے گا؛ نہ اس کی کیفیت معلوم ہے نہ اس میں احاطہ ممکن ہے۔ معتزلہ نے رؤیت کا انکار اس بنیاد پر کیا کہ دیکھنا جسم اور سمت کا تقاضا کرتا ہے۔ اہل سنت نے جواب دیا کہ یہ تقاضے مخلوق کے دیکھنے کے لیے ہیں، خالق کے دیدار پر ان کا اطلاق قیاس مع الفارق ہے۔ یہ دونوں مثالیں دکھاتی ہیں کہ اہل سنت کا منہج نص کو عقل کے سادہ قیاس پر قربان نہیں کرتا، بلکہ عقل کو نص کے دائرے میں اس کی حدود کے ساتھ استعمال کرتا ہے۔

نتیجہ

نتیجہ یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ کے مسئلے میں اہل سنت کا امتیازی منہج اثبات اور تنزیہ کے توازن کا نام ہے: جن صفات کو کتاب و سنت نے ثابت کیا ہے انہیں ثابت ماننا، انہیں مخلوق کی صفات کے مشابہ قرار نہ دینا، ان کی کیفیت کی بحث کو خدا کے سپرد کرنا، ضرورت کے موقع پر اصول کے اندر تاویل کرنا، اور صفات کے انکار یعنی تعطیل سے بچنا۔ اس منہج نے مسلمان کو نہ اس خدا کا پجاری بنایا جو اس کی طرح کا ہو، اور نہ اس گم نام تصور کا قائل جس سے کوئی تعلق قائم نہ ہو سکے۔ یہی توازن اہل سنت کو مشبہہ، مجسمہ، جہمیہ اور معتزلہ سب سے ممتاز کرتا ہے، اور یہی اس سوال کا مرکزی جواب ہے کہ اہل سنت کی پہچان افراط و تفریط کے درمیان اعتدال کی راہ ہے۔

سوال نمبر 3: مسئلہ تقدیر میں جبریہ اور قدریہ کی انتہائیں (20 نمبر)

مسئلہ تقدیر میں جبریہ اور قدریہ کی انتہاؤں کی نوعیت کیا ہے؟

تعارف

تقدیر کا مسئلہ انسانی فکر کے قدیم ترین اور پیچیدہ ترین مسائل میں سے ہے۔ سوال یہ ہے کہ انسان کے اعمال کس حد تک اس کے اپنے اختیار میں ہیں اور کس حد تک وہ ایک پہلے سے طے شدہ نظام کے پابند ہیں؟ اگر انسان ہر کام میں مجبور ہے تو جزا و سزا، امر و نہی اور اخلاقی ذمہ داری کا کیا مطلب رہا؟ اور اگر انسان مکمل طور پر آزاد اور خود مختار ہے تو خدا کے علم، اس کی قدرت اور اس کی مشیت کی حدود کیا رہ جاتی ہیں؟ اسلامی تاریخ میں اس سوال کے جواب میں دو بڑے گروہ دو متضاد انتہاؤں پر جا کھڑے ہوئے: ایک طرف جبریہ ہیں جنہوں نے انسان کو مکمل مجبور قرار دیا، اور دوسری طرف قدریہ ہیں جنہوں نے انسان کو اپنے اعمال کا خالق اور مکمل آزاد ٹھہرایا۔ اس سوال میں انہی دونوں انتہاؤں کی نوعیت پوچھی گئی ہے کہ ہر انتہا کی اصل صورت، اس کی دلیل اور اس کا نتیجہ کیا ہے۔ اس جواب میں پہلے مسئلے کی فطرت بیان کی جائے گی، پھر جبری انتہا، پھر قدری انتہا، اور آخر میں ان کے درمیان اہل سنت کی درمیانی راہ کا مختصر ذکر کر کے دونوں انتہاؤں کی نوعیت کو واضح کیا جائے گا۔

یہ بات سمجھنا ضروری ہے کہ انتہا سے مراد ایک سچے نکتے کو اس کی حد سے آگے بڑھا دینا ہے۔ جبریہ کے پاس بھی ایک سچی بنیاد تھی: خدا کی قدرت اور اس کے علم کی شمولیت سے انکار ممکن نہیں۔ قدریہ کے پاس بھی ایک سچی بنیاد تھی: انسان کی ذمہ داری اور اس کا اختیار ایک محسوس حقیقت ہے۔ غلطی وہاں پیدا ہوئی جہاں ہر گروہ نے اپنی بنیاد کو کل سچائی بنا لیا اور دوسری بنیاد کی نفی کر دی۔ اس لیے ان انتہاؤں کا مطالعہ دراصل اس فن کا مطالعہ ہے کہ ایک جزوی سچ کو کل بنا لینے سے فکر کس طرح توازن کھو دیتی ہے۔ یہ سبق صرف تقدیر کے مسئلے تک محدود نہیں بلکہ تمام کلامی مباحث کے لیے کارآمد ہے۔

جبریہ کی انتہا: انسان کی مکمل مجبوری

جبریہ وہ گروہ ہے جس کے نزدیک انسان اپنے اعمال میں بالکل مجبور ہے؛ اس کا کوئی اختیار، کوئی ارادہ اور اپنے عمل پر کوئی حقیقی قدرت نہیں۔ اس مکتب کی مشہور نمائندگی جہم بن صفوان سے منسوب کی جاتی ہے، اسی لیے اسے جہمیہ سے بھی جوڑا جاتا ہے۔ جبریہ کے نزدیک اعمال کی نسبت انسان کی طرف صرف مجازی ہے، جس طرح کہا جاتا ہے کہ

درخت پھل لایا یا سورج طلوع ہوا؛ حقیقت میں ہر فعل کا فاعل صرف خدا ہے اور انسان اس فعل کے وقوع کی جگہ اور محل ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ انسان کی مثال ان کے ہاں ہوا میں اڑتے ہوئے پر یا لہروں پر بہتے ہوئے تنکے کی ہے جو نہ اپنی سمت طے کرتا ہے نہ اپنی رفتار۔

اس انتہا کی بنیادی دلیل خدا کی قدرت اور توحید افعال کا وہ تصور ہے جس میں کسی دوسرے فاعل کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ جبریہ کہتے ہیں کہ اگر انسان کو اپنے فعل کا خالق مانا جائے تو خدا کے سوا ایک اور خالق ماننا پڑے گا، جو شرک ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ خدا کا علم ہر چیز کو پہلے سے محیط ہے اور اس کی مشیت ہر واقعے کو شامل ہے، لہٰذا جو کچھ ہوتا ہے وہ اسی کے ارادے سے ہوتا ہے اور انسان اس کے خلاف کر ہی نہیں سکتا؛ یوں اختیار کی ہر بات محض وہم ہے۔ ان دلائل کی ظاہری قوت کے باوجود اس نظریے کے نتائج نہایت خطرناک نکلتے ہیں: اگر انسان مجبور محض ہے تو اسے نیکی کا حکم اور بدی سے روکنا بے معنی ہوا، ثواب و عذاب ظلم کے مترادف ہوئے، اور انبیاء کی بعثت اور شریعت کا پورا نظام بے مقصد ہو گیا۔ یہی وہ نتیجہ ہے جس کی بنیاد پر اہل سنت نے جبر کی انتہا کو مسترد کیا۔

جبریہ کی انتہا کی نوعیت کو ایک اور زاویے سے بھی دیکھا جا سکتا ہے: اس نے انسان کے باطنی تجربے کی نفی کر دی۔ ہر انسان اپنے اندر ارادے، انتخاب اور پچھتاوے کا براہ راست تجربہ رکھتا ہے؛ وہ دو کاموں میں سے ایک کو چنتا ہے اور بعد میں اپنے انتخاب پر خوش یا نادم ہوتا ہے۔ جبری نظریہ اس زندہ تجربے کو وہم قرار دیتا ہے۔ عملی زندگی میں اس نظریے نے بعض ادوار میں جمود اور بے عملی کو بھی فروغ دیا، کیونکہ جب سب کچھ پہلے سے طے ہے تو کوشش کا کیا فائدہ؟ حکمرانوں نے بھی بسا اوقات تقدیر کے جبری تصور کو اپنے ظلم کے جواز کے لیے استعمال کیا کہ جو کچھ ہوتا ہے خدا کی مرضی سے ہوتا ہے۔ اس طرح یہ انتہا صرف نظری غلطی نہیں رہی بلکہ اخلاقی اور سماجی نقصان کا سبب بھی بنی۔

قدریہ کی انتہا: انسان کی مکمل خود مختاری

دوسری انتہا قدریہ کی ہے، جن کے نزدیک انسان اپنے اعمال کا خود خالق ہے اور اپنے افعال میں اس قدر آزاد ہے کہ خدا کی مشیت اور اس کی قدرت بھی اس کے انتخابی افعال پر حاوی نہیں۔ اس رجحان کے ابتدائی نمائندوں میں معبد جہنی اور غیلان دمشقی کے نام لیے جاتے ہیں، اور بعد میں معتزلہ نے اس رجحان کو منظم اصول کی صورت دی، اگرچہ

معتزلہ خود کو قدری کہلوانا پسند نہیں کرتے تھے۔ قدریہ کے نزدیک اگر انسان اپنے افعال کا خالق نہ ہو تو خدا کا انسان سے باز پرس کرنا اور اسے سزا دینا عدل کے خلاف ہو گا، کیونکہ سزا اسی کو ملنی چاہیے جو فعل کا حقیقی کرنے والا ہو۔ اس لیے انہوں نے انسان کی آزادی کو عدل الٰہی کی بنیاد قرار دیا اور یہاں تک کہا کہ انسان اپنے افعال کو خود پیدا کرتا ہے اور خدا ان افعال پر اضافی قدرت نہیں رکھتا، نہ ہی ان کی مرضی کے خلاف کچھ نہ ہو سکتا اور انسان کا اختیار ختم ہو جاتا۔

اس انتہا کی دلیل کا دوسرا رخ یہ ہے کہ قرآن میں انسان کو بار بار اس کے کسب کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے: جو نیکی کرے گا اس کے لیے ہے اور جو برائی کرے گا اس کا وبال اسی پر ہے، اور انسان کے لیے وہی ہے جس کی اس نے کوشش کی۔ قدریہ ان نصوص سے استدلال کرتے ہیں کہ ذمہ داری اختیار کے بغیر بے معنی ہے۔ یہ دلیل اپنے مقام پر مضبوط ہے، مگر انتہا اس وقت پیدا ہوتی ہے جب اس سے آگے بڑھ کر خدا کے علم، اس کی قدرت اور تقدیر کے اثبات ہی سے انکار کر دیا جائے یا اسے محدود کر دیا جائے۔ ابتدائی قدریہ کے بارے میں یہی منقول ہے کہ انہوں نے تقدیر کا انکار کیا اور یہ موقف اختیار کیا کہ خدا کو چیزیں وقوع سے پہلے معلوم نہیں ہوتیں، ایک ایسی بات جو قرآن کی واضح نصوص سے ٹکراتی ہے اور جس کی بنیاد پر حدیث میں اس گروہ پر سخت تنقید آئی ہے۔

قدری انتہا کے نتائج بھی اپنے مقام پر سنگین ہیں۔ اگر انسانی افعال خدا کی قدرت اور تخلیق سے مکمل خارج ہوں تو کائنات کا ایک پورا شعبہ یعنی انسانی اعمال خدا کے دائرہ قدرت سے باہر رکھنا پڑتا ہے، جو توحید کی جامعیت کو مجروح کرتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ نظریہ خدا کی مشیت اور اس کے علم کی ازلی شمولیت میں دراڑ ڈال دیتا ہے؛ پھر دعا، توکل اور خدا پر بھروسے کے مفاہیم بھی کمزور پڑ جاتے ہیں، کیونکہ واقعی فیصلہ کن قدرت انسان کے پاس رہ جاتی ہے۔ عملی طور پر یہ انتہا انسان میں غرور اور خود پسندی پیدا کرتی ہے کہ وہ اپنی کامیابیوں کا تنہا خالق ہے۔ اس طرح جہاں جبریہ نے انسان کو ذمہ داری سے آزاد کر دیا، وہاں قدریہ نے اسے خدا کی تقدیر سے آزاد کر دیا؛ دونوں نے ایک ایک سچائی کو دوسری کی قیمت پر خریدا۔

دونوں انتہاؤں کا تقابلی جائزہ

دونوں انتہاؤں کو سامنے رکھنے سے ان کی نوعیت اور واضح ہو جاتی ہے۔ جبریہ کا محور خدا کی قدرت ہے، اور قدریہ کا محور خدا کا عدل ہے؛ مگر دونوں نے خدا کی بقیہ صفات اور انسان کی مجموعی حقیقت کو نظر سے اوجھل کر دیا۔ جبریہ کے نظام میں قدرت اتنی پھیل جاتی ہے کہ عدل غیر واضح ہو جاتا ہے اور انسان ایک بے جان آلہ بن جاتا ہے۔ قدریہ کے نظام میں عدل اتنا نمایاں ہو جاتا ہے کہ قدرت اور علم محدود نظر آنے لگتے ہیں اور انسان خدا کے مقابل ایک خود مختار خالق بن جاتا ہے۔ دونوں کی غلطی کا نمونہ بھی ایک جیسا ہے: کسی ایک نص یا کسی ایک عقلی اصول کو لے کر باقی تمام نصوص کی تاویل یا نفی کر دینا۔

ایک اور فرق یہ ہے کہ دونوں انتہائیں عملی زندگی میں الگ الگ خرابیاں پیدا کرتی ہیں۔ جبری انتہا بے عملی، تقدیر پرستی کی غلط صورت اور ظلم کی تاویل پیدا کرتی ہے؛ لوگ اپنی کوتاہیوں کو تقدیر کے سر ڈال دیتے ہیں۔ قدری انتہا حد سے بڑھی ہوئی خود اعتمادی، خدا سے بے نیازی اور ناکامی پر تدبیر کے توازن کو بھلا دینے کا رجحان پیدا کرتی ہے۔ دین کا مقصد انسان کو ان دونوں خرابیوں سے بچانا ہے: وہ محنت اور اختیار کا پورا درس دیتا ہے اور ساتھ ہی ہر نتیجے کو خدا کی مشیت کے تابع قرار دے کر دل کو سکون اور عاجزی بھی عطا کرتا ہے۔ اس لیے اہل علم نے کہا ہے کہ تقدیر پر ایمان کا اصل پھل بحث میں جیتنا نہیں بلکہ عمل میں توازن ہے۔

ذیل کی جدول دونوں انتہاؤں کا خلاصہ پیش کرتی ہے:

جدول: جبریہ اور قدریہ کا تقابلی خلاصہ

پہلو	جبریہ	قدریہ
انسان کی حیثیت	مکمل مجبور، فعل کا محل	اپنے افعال کا آزاد خالق
بنیادی دلیل	خدا کی قدرت اور توحید افعال	خدا کا عدل اور انسانی ذمہ داری

تقدیر کی نفی یا اس کی تحدید	ہر عمل پہلے سے طے، اختیار وہم	تقدیر کا تصور
قدرت و علم الٰہی محدود	جزا و سزا اور تکلیف بے معنی	بڑا نقصان

اہل سنت کی درمیانی راہ: نظریہ کسب

اہل سنت نے ان دونوں انتہاؤں کے درمیان وہ راہ اختیار کی جسے کسب کا نظریہ کہا جاتا ہے۔ اس کے مطابق افعال کا خالق خدا ہے، کیونکہ اس کے سوا کوئی خالق نہیں، اور انسان ان افعال کا کاسب ہے، یعنی وہ اپنے ارادے اور اختیار سے انہیں اختیار کرتا ہے اور اسی اختیار کی بنیاد پر ذمہ دار ٹھہرتا ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک خدا انسان میں فعل کے وقت قدرت اور ارادہ پیدا کرتا ہے اور انسان اس قدرت کو اپنے انتخاب سے استعمال کرتا ہے؛ یہ استعمال ہی کسب ہے جس پر ثواب و عذاب مرتب ہوتے ہیں۔ ماتریدیہ کے ہاں بھی بنیادی تقسیم یہی ہے کہ تخلیق خدا کا کام ہے اور انتخاب و نیت انسان کا حصہ ہے۔ اس نظریے میں نہ جبر کا وہ تصور باقی رہتا ہے کہ انسان پتھر ہے اور نہ قدری خود مختاری کا وہ دعویٰ کہ انسان خدا سے آزاد خالق ہے؛ انسان ایک ذمہ دار اور بااختیار مخلوق ہے، مگر اس کا اختیار بھی خدا کی عطا اور اس کی قدرت کے دائرے کے اندر ہے۔

اہل سنت کی اس راہ کی خوبصورتی یہ ہے کہ یہ دونوں قسم کی نصوص کو ان کی جگہ پر رکھتی ہے: تقدیر، علم الٰہی اور مشیت کی نصوص بھی محفوظ رہتی ہیں اور انسانی کسب، کوشش اور ذمہ داری کی نصوص بھی۔ اس کے عملی ثمرات بھی متوازن ہیں: انسان کوشش پوری کرتا ہے کیونکہ وہ کاسب اور ذمہ دار ہے، اور نتیجے پر غرور یا مایوسی کا شکار نہیں ہوتا کیونکہ تخلیق اور توفیق خدا کے ہاتھ میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم میں عمل کرو، ہر ایک کے لیے وہ آسان کیا گیا ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے، جیسی ہدایات ایک ساتھ ملتی ہیں؛ ایک طرف عمل کا حکم ہے اور دوسری طرف تقدیر کا ذکر، اور ان میں کوئی تصادم نہیں کیونکہ دونوں الگ الگ دائروں کی باتیں ہیں۔

نتیجہ

خلاصہ یہ ہے کہ مسئلہ تقدیر میں جبریہ کی انتہا انسان کے اختیار کی مکمل نفی ہے، جس میں انسان ایک مجبور محل بن کر رہ جاتا ہے اور جزا و سزا اور تکلیف کا مفہوم خطرے میں پڑ جاتا ہے؛ اور قدریہ کی انتہا انسان کی مکمل خود مختاری ہے، جس میں انسان اپنے افعال کا آزاد خالق بن جاتا ہے اور خدا کی قدرت، علم اور تقدیر کا دائرہ محدود ہو جاتا ہے۔ دونوں انتہاؤں کی نوعیت جزوی سچ کو کل بنا لینے کی ہے: ایک قدرت کو لے کر عدل اور اختیار کو قربان کرتی ہے، دوسری عدل اور اختیار کو لے کر قدرت اور تقدیر کو قربان کرتی ہے۔ اہل سنت کا امتیاز یہ ہے کہ انہوں نے کسب کے نظریے سے دونوں سچائیوں کو جمع کر دیا: تخلیق خدا کے لیے، کسب اور ذمہ داری انسان کے لیے۔ یہی توازن مسئلہ تقدیر کا درست حل اور اس سوال کا اصل جواب ہے۔

سوال نمبر 4: حیات بعد الموت کا عقلی امکان (20 نمبر)

حیات بعد الموت کے عقلی امکان پر مختصر مگر جامع نوٹ لکھیے۔

تعارف

حیات بعد الموت یعنی اس دنیوی زندگی کے ختم ہونے کے بعد انسان کا دوبارہ زندہ ہونا اور اپنے اعمال کا حساب دینا، اسلام کے بنیادی عقائد میں سے ہے۔ یہ عقیدہ وحی سے ثابت ہے اور مسلمان اس پر نصوص کی بنیاد پر ایمان رکھتا ہے۔ لیکن اس سوال میں جو بات پوچھی گئی ہے وہ اس عقیدے کا عقلی امکان ہے، یعنی کیا عقل اس بات کو ممکن سمجھتی ہے یا اسے محال قرار دیتی ہے؟ نوٹ مختصر مگر جامع لکھنے کا مطالبہ ہے، اس لیے اس جواب میں امکان کے مفہوم سے آغاز کر کے وہ اہم عقلی دلائل پیش کیے جائیں گے جو یہ دکھاتے ہیں کہ دوبارہ زندگی عقل کی نظر میں نہ صرف ممکن ہے بلکہ حکمت اور عدل کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ یہ واضح رہے کہ عقلی امکان کا مطلب یہ ہے کہ عقل اس کے

وقوع کی تردید نہیں کر سکتی؛ اس کا قطعی وقوع وحی کی خبر سے ثابت ہوتا ہے، اور عقل کا کام یہاں یہ ہے کہ وہ راستے کے کانٹے صاف کر دے، یعنی محال ہونے کا دعویٰ رد کر دے۔

امکان کی تین اقسام میں فرق سمجھنا اس بحث کی کنجی ہے۔ ایک چیز کا عقلی طور پر محال ہونا یہ ہے کہ اس کے فرض کرنے سے تناقض لازم آئے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی چیز عقل کی نظر میں ممکن ہو مگر قدرت اور علت کے اعتبار سے اس کے اسباب موجود ہو۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی چیز عام عادت اور روزانہ تجربے کے خلاف ہو۔ حیات بعد الموت کے منکرین کی اصل غلطی یہی ہے کہ وہ تیسری صورت کو پہلی صورت سمجھ لیتے ہیں، یعنی چونکہ مردے کو زندہ ہوتے ہم نے روزمرہ میں نہیں دیکھا، اس لیے یہ محال ہے۔ حالانکہ روزمرہ تجربے میں نہ ہونا اور عقلی طور پر ناممکن ہونا دو الگ باتیں ہیں؛ تاریخ میں انسان بہت سی چیزوں کو ناممکن سمجھتا رہا جو بعد میں واقع ہو گئیں۔ متکلمین نے اسی فرق کی بنیاد پر دوبارہ زندگی کے امکان کا باب قائم کیا ہے۔

پہلی دلیل: پہلی پیدائش سے استدلال

عقلی امکان کی سب سے سادہ اور سب سے مضبوط دلیل پہلی پیدائش کا مشاہدہ ہے۔ انسان پہلے موجود نہیں تھا؛ وہ ایک قطرے سے، پھر مختلف منازل سے گزر کر ایک مکمل وجود بن کر دنیا میں آیا۔ جس قدرت نے عدم سے وجود بخشا، اس کے لیے موجود اجزاء کو دوبارہ جمع کر کے زندگی لوٹانا زیادہ آسان ہونا چاہیے، کیونکہ دوبارہ بنانا پہلی بار بنانے سے مشکل نہیں ہوتا بلکہ تجربہ یہی بتاتا ہے کہ کسی چیز کی مرمت اور دوبارہ تیاری اس کی ابتدائی ایجاد سے عموماً سہل ہوتی ہے۔ قرآن نے اسی دلیل کو بار بار پیش کیا ہے کہ جو خدا پہلی بار پیدا کرنے پر قادر ہے وہ دوبارہ پیدا کرنے پر کیوں قادر نہ ہو گا۔ یہ استدلال محض خطابت نہیں بلکہ ایک اصول پر مبنی ہے: جس ذات کے لیے ایجاد ممکن ثابت ہو چکی ہو، اس کے لیے اعادے کا انکار دلیل کا محتاج ہے، اور ایسی کوئی دلیل موجود نہیں۔

اس دلیل کے ساتھ کائنات میں بار بار ہونے والے احیاء کے مناظر بھی بطور مشاہداتی تائید پیش کیے جا سکتے ہیں۔ ہر سال مردہ زمین بارش سے زندہ ہوتی ہے، سوکھے درخت بہار میں پھر ہرے ہوتے ہیں، اور بیج مٹی میں دب کر ایک نئی زندگی کی صورت میں نکلتا ہے۔ نیند کو بھی احادیث میں موت کی بہن کہا گیا ہے؛ انسان ہر رات ایک طرح کی عارضی

موت سے گزر کر ہر صبح دوبارہ زندگی کی طرف لوٹتا ہے۔ یہ مناظر دوبارہ زندگی کو ثابت تو اس معنی میں نہیں کرتے کہ وہ واقع ہو چکی ہے، مگر وہ انسانی ذہن کی اس اجنبیت کو ختم کر دیتے ہیں جو ناممکن ہونے کے احساس کی اصل جڑ ہے۔ جو چیز فطرت کے چھوٹے نمونوں میں روز نظر آئے، اس کے بڑے نمونے کو محال کہنا عقل کا فیصلہ نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل: اجزاء کے بقا اور علم الٰہی سے استدلال

منکرین کا ایک مشہور اعتراض یہ ہے کہ مرنے کے بعد جسم کے اجزاء بکھر جاتے ہیں، مٹی میں مل جاتے ہیں، بسا اوقات دوسرے جسموں کا حصہ بن جاتے ہیں، تو اسی انسان کا دوبارہ اسی جسم کے ساتھ اٹھنا کیسے ممکن ہے؟ اس اعتراض کا عقلی جواب دو بنیادوں پر دیا جاتا ہے۔ پہلی بنیاد یہ ہے کہ اجزاء کا بکھرنا ان کا عدم ہو جانا نہیں ہے؛ وہ کائنات کے اندر موجود رہتے ہیں، چاہے ان کی صورت اور مقام بدل جائے۔ دوسری بنیاد یہ ہے کہ جس ذات نے پہلی بار انہیں ترتیب دیا تھا، اس کا علم ہر ذرے کو محیط ہے؛ اس کے لیے کسی ذرے کی پہچان اور اسے اس کی جگہ واپس لانا اس طرح مشکل نہیں جس طرح ایک ناواقف انسان کے لیے مشکل ہوتا ہے۔ ہم اپنے محدود علم اور محدود قدرت کو پیمانہ بنا کر لا محدود علم و قدرت کے بارے میں فیصلہ کرنے کی غلطی کرتے ہیں۔ امکان کا سوال قدرت الٰہی کے تناظر میں ہے، انسانی قدرت کے تناظر میں نہیں۔

اس کے علاوہ یہ نکتہ بھی اہم ہے کہ انسانی شخصیت کی حقیقت صرف گوشت پوست کے مجموعے کا نام نہیں ہے۔ انسان کی اصل پہچان اس کی روح، اس کے شعور اور اس کی یادداشت سے قائم ہے، اور مذہبی تعلیمات کے مطابق روح موت کے بعد باقی رہتی ہے۔ جب شخصیت کا اصل مرکز باقی ہے تو اس کے لیے نیا یا بحال شدہ جسمانی لباس عقل کے نزدیک کوئی مشکل پیدا نہیں کرتا۔ جدید دور میں بھی انسان کی شناخت کو صرف اس کے موجودہ خلیوں سے نہیں جوڑا جاتا، کیونکہ زندگی بھر جسم کے خلیے بدلتے رہتے ہیں مگر شخص وہی رہتا ہے۔ یہ مشاہدہ بھی اس اعتراض کی بنیاد کمزور کرتا ہے کہ اجزاء کی تبدیلی سے اسی انسان کا اعادہ ناممکن ہو جاتا ہے۔

تیسری دلیل: عدل و حکمت کا تقاضا

حیات بعد الموت کے امکان کو عقلی طور پر پرکشش بنانے والی ایک بڑی دلیل عدل اور حکمت کا تقاضا ہے۔ اس دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ نیک اور بد کی جزا یہاں مکمل نہیں ملتی: بہت سے نیک لوگ تکلیفوں میں زندگی گزار کر چلے جاتے ہیں اور بہت سے ظالم عیش و اقتدار میں مر جاتے ہیں۔ اگر موت کے ساتھ سب کچھ ختم ہو جائے تو کائنات کا اخلاقی

نظام ادھورا اور انسانی ضمیر کا انصاف کا مطالبہ بے جواب رہ جاتا ہے۔ عقل کا تقاضا ہے کہ کوئی ایسی منزل ہو جہاں حساب برابر ہو اور ہر عمل کا پورا نتیجہ سامنے آئے۔ یہ دلیل وقوع کو براہ راست ثابت نہیں کرتی مگر یہ دکھاتی ہے کہ دوبارہ زندگی محض ممکن ہی نہیں بلکہ ایک حکیم اور عادل خالق کی حکمت کے عین مطابق ہے؛ اس کا انکار کرنے والے کو کائنات کو بے مقصد اور اخلاقی طور پر نامکمل ماننا پڑتا ہے جو خود ایک بڑی عقلی قیمت ہے۔

اسی سے جڑی ہوئی دلیل انسانی فطرت کی بقا کی خواہش اور اخلاقی شعور کی گواہی بھی ہے۔ انسان کے اندر ہمیشہ زندہ رہنے کی آرزو، نیکی کی طرف فطری کشش اور بدی پر ضمیر کی ملامت کسی ایسی دنیا کی طرف اشارہ کرتی ہے جہاں ان جذبوں کی تکمیل ہو۔ دنیا کی تمام بڑی مذاہب میں آخرت کے تصور کی ہمہ گیری بھی ایک تاریخی گواہی ہے کہ یہ تصور انسانی فطرت سے گہری مناسبت رکھتا ہے۔ متکلمین اسے قطعی دلیل نہیں بناتے مگر امکان کی بحث میں اس کا ذکر اس لیے کرتے ہیں کہ جو تصور انسانی فطرت اور اخلاقی نظام دونوں سے ہم آہنگ ہو، اسے محال کہنا عقل انصاف نہیں رہتا۔

مخالف دلائل کا مختصر جائزہ

اب ان بنیادی اعتراضات کا مختصر جائزہ لینا چاہیے جو امکان کے خلاف پیش کیے جاتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ہم نے کبھی مردہ کو زندہ ہوتے نہیں دیکھا، اس لیے یہ ممکن نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نہ دیکھنا عدم امکان کی دلیل نہیں؛ بہت سی چیزیں ہم براہ راست نہیں دیکھتے مگر عقل و آثار سے مانتے ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جسم فنا ہو جاتا ہے، تو وہی انسان کیسے لوٹے گا؛ اس کا جواب اجزاء کے بقا اور روح کی شخصیت کے ضمن میں گزر چکا ہے۔ تیسرا اعتراض فلسفیانہ انداز میں یہ پیش کیا جاتا ہے کہ گزرا ہوا زمانہ اور فنا شدہ وجود واپس نہیں آ سکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دوبارہ زندگی گزرے ہوئے وقت کی واپسی نہیں بلکہ ایک نیا وقوع ہے جس میں وہی شخصیت اور اس کے اعمال کا ریکارڈ محفوظ رہتا ہے؛ وقت کا نہ لوٹنا اور شخص کا دوبارہ زندہ ہونا دو الگ باتیں ہیں، ایک کا انکار دوسرے کے انکار کو لازم نہیں کرتا۔

بعض جدید اعتراضات سائنس کی زبان میں پیش کیے جاتے ہیں کہ شعور دماغ کی پیداوار ہے، دماغ ختم تو شعور ختم۔ اس اعتراض پر یہ کہنا کافی ہے کہ یہ ایک فلسفیانہ مفروضہ ہے، سائنسی تجربے کا قطعی نتیجہ نہیں۔ سائنس دماغ اور شعور کے تعلق کا مشاہدہ تو بیان کرتی ہے مگر اس تعلق کی حقیقت کہ شعور دماغ ہی کی پیداوار ہے یا اس کا اظہار دماغ کے

ذریعے ہوتا ہے، یہ فیصلہ تجربے کی حدود سے باہر ہے۔ جب بنیادی مفروضہ ہی غیر قطعی ہو تو اس پر حیات بعد الموت کے محال ہونے کا فیصلہ قائم نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے درست موقف یہی ہے کہ سائنس نے امکان کو رد نہیں کیا؛ اس نے صرف اس موضوع کو اپنے دائرہ کار سے باہر رکھا ہے، اور یہ اعتراف خود اس بحث میں اہم ہے۔

نتیجہ

مختصر مگر جامع نتیجہ یہ ہے کہ حیات بعد الموت عقل کی نظر میں ممکن ہے محال نہیں۔ پہلی پیدائش اس کی قدرت کی شاہد ہے، فطرت کے بار بار احیاء کے مناظر اس کی اجنبیت ختم کرتے ہیں، اجزاء کا بقا اور خدا کا محیط علم اس کے فنی اعتراض کا جواب دیتے ہیں، روح اور شخصیت کا تصور اس کی پہچان کی مشکل حل کرتا ہے، اور عدل و حکمت کا تقاضا اسے ایک بامقصد اور معقول عقیدہ بناتا ہے۔ عقل کا کام امکان کو ثابت کرنا ہے؛ اس کے بعد اس کے قطعی و رجائی خبر وحی دیتی ہے، جس کی صداقت نبوت کے دلائل سے ثابت ہوتی ہے۔ اس ترتیب کو سمجھ لینے سے طالب علم کے ذہن میں عقل اور وحی کی لڑائی ختم ہو جاتی ہے: عقل دروازہ کھلتے ہے اور وحی منزل کی خبر دیتی ہے۔ یہی اس نوٹ کا خلاصہ ہے۔

سوال نمبر 5: جدید سائنسی افکار سے پیدا ہونے والے نئے کلامی سوالات (20 نمبر)

جدید سائنسی افکار نے کن نئے کلامی سوالات کو جنم دیا ہے؟

تعارف

علم الکلام کی تاریخ کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ یہ ہر دور میں اپنے دور کے سوالات کا جواب دیتا آیا ہے۔ جب یونانی فلسفے کا چیلنج آیا تو متکلمین نے اس کے جواب میں اپنے دلائل کو نئی صورت دی؛ آج چیلنج کی زبان بدل گئی ہے اور جدید سائنس کے افکار نے مذہبی عقائد کے سامنے ایک نیا سوالیہ منظر نامہ کھڑا کر دیا ہے۔ یہ سوالات صرف لیبارٹری کے نتائج سے نہیں بنتے بلکہ ان نتائج کی فلسفیانہ تشریحات سے بنتے ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ وہ کلامی نوعیت رکھتے ہیں۔ اس سوال میں پوچھا گیا ہے کہ جدید سائنسی افکار نے کن نئے کلامی

سوالات کو جنم دیا ہے۔ اس جواب میں کائنات کی ابتدا، ارتقاء، انسانی شعور، کائنات کی وسعت، مصنوعی ذہانت، طبی اخلاقیات اور سائنس و ایمان کے تعلق جیسے بڑے عنوانات کے تحت ان سوالات کو ترتیب وار پیش کیا جائے گا، اور ساتھ یہ بھی واضح کیا جائے گا کہ یہ سوالات کس نوعیت کے جواب کے متقاضی ہیں۔

ابتدا میں یہ اصول طے کر لینا ضروری ہے کہ سائنس اور علم کے میدان الگ الگ ہیں۔ سائنس مادی اسباب اور قابل مشاہدہ مظاہر کا مطالعہ کرتی ہے اور اس کے نتائج احتمالی اور قابل ترمیم ہوتے ہیں۔ علم الکلام خدا، وحی، روح اور آخرت جیسے ماورائی حقائق سے بحث کرتا ہے جن کا فیصلہ تجربہ گاہ میں نہیں ہو سکتا۔ نئے کلامی سوالات کی اکثر صورتوں میں اصل مشکل یہ ہوتی ہے کہ سائنس کے ایک نتیجے کو اس کے دائرے سے نکال کر ماورائی حقائق کے انکار کی دلیل بنا لیا جاتا ہے۔ متکلم کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ سائنسی نتیجے کو اس کی جگہ پر رکھے، اس سے بنائے گئے فلسفیانہ اضافے کو الگ کرے، اور پھر اصل سوال کا جواب دے۔ اسی اصول کو سامنے رکھ کر ذیل کے سوالات کو سمجھنا چاہیے۔

پہلا سوال: کائنات کی ابتدا اور خالق کی ضرورت

جدید کاسمولوجی نے یہ تصور پیش کیا کہ کائنات ایک عظیم ابتدائی دھماکے سے شروع ہوئی اور اس کے بعد پھیلتی چلی گئی۔ اس نظریے نے ایک طرف ایک پرانے سوال کو پھر سے زندہ کر دیا کہ اگر کائنات کی ابتدا ہے تو اس کا آغاز کرنے والا کون ہے؟ سائنسی توضیحات ابتدائی لمحے کے حالات بیان کرنے کی کوشش کرتی ہیں مگر یہ سوال سائنسی طریقے سے آگے کا ہے کہ کچھ نہ ہونے کے بجائے کچھ کیوں ہے اور وہ قوانین کہاں سے آئے جن کے تحت پھیلاؤ ہوا۔ دوسری طرف بعض سائنسی تشریحات نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ کائنات خود اپنے قوانین سے عدم سے پیدا ہو سکتی ہے، جس سے خالق کی ضرورت ختم ہو جاتی ہے۔ اس دعوے نے کلام کا پرانا مسئلہ علت اولیٰ اور واجب الوجود نئی زبان میں سامنے لا کھڑا کیا: کیا طبعی قوانین کا وجود خود وضاحت کا محتاج نہیں؟ اور کیا سائنسی عدم سے مراد وہی فلسفیانہ عدم ہے جس سے متکلم بحث کرتا ہے؟ یہ سوالات نئے علم الکلام کے نمایاں ترین مباحث ہیں۔

اسی ذیل میں کائنات کے حیرت انگیز نظم اور اس کے قوانین کی انسانی زندگی کے لیے موزونیت پر بھی نئی بحث چھڑ گئی ہے۔ طبعی مستقلات کی معمولی سی تبدیلی بھی زندگی کو ناممکن بنا سکتی تھی؛ اس حقیقت کو بعض مفکرین ایک مدبر ذہن کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں اور بعض اسے بے شمار کائناتوں کے فرضی تصور سے حل کرنے کی کوشش

کرتے ہیں کہ ہم اسی کائنات میں ہیں جو زندگی کے قابل ہے۔ اس سے ایک اور کلامی سوال پیدا ہوا کہ آیا وہ مفروضے جو مشاہدے سے باہر ہوں، سائنسی دلیل کا درجہ رکھتے ہیں یا وہ بھی ایک قسم کا ایمان ہیں۔ متکلمین کے لیے یہ بحث موقع ہے کہ وہ ڈیزائن کی قدیم دلیل کو نئی معلومات کی روشنی میں از سر نو پیش کریں اور اس کی حدود بھی واضح کریں۔

دوسرا سوال: نظریہ ارتقاء اور انسان کی تخلیق و مقام

نظریہ ارتقاء جدید دور کے ان افکار میں سب سے آگے ہے جنہوں نے کلامی سوالات پیدا کیے۔ اس نظریے کی مقبول تشریح یہ کہتی ہے کہ تمام انواع بشمول انسان ایک طویل فطری انتخاب کے عمل سے وجود میں آئے ہیں۔ اس سے کئی سوالات اٹھے: آدم علیہ السلام کی خصوصی تخلیق کا عقیدہ اس نظریے سے کیسے ہم آہنگ ہوگا؟ انسان کی وہ تکریم اور اشرف المخلوقات ہونا، جسے دین بیان کرتا ہے، اگر انسان بھی دوسرے جانوروں کی طرح ایک ارتقائی سلسلے کی کڑی ہے تو اس کی بنیاد کیا رہی؟ روح کا تصور اس عمل میں کہاں کھڑا ہوتا ہے؟ اور اگر بقا کی جدوجہد فطرت کا اصول ہے تو اخلاقیات کی بنیاد تعاون، ایثار اور رحم کیسے بنے گی؟ یہ تمام سوالات محض سائنسی نہیں بلکہ لامحالہ کلامی اور الٰہیاتی ہیں، کیونکہ ان کا تعلق انسان کی حقیقت اور مقام سے ہے۔

ان سوالات کے جواب میں مسلمان اہل علم کے مختلف رجحانات سامنے آئے ہیں: بعض نے ارتقاء کی عام صورت کو قبول کر کے انسانی تخلیق کی خصوصی صورت کو وحی کی بنیاد پر باقی رکھا، بعض نے نظریے کے سائنسی درجے پر اعتراضات کیے اور اسے غیبی امور میں مداخلت سے روکنے کی کوشش کی، اور بعض نے اس بحث کو تعلیمی سطح تک محدود رکھنے کی رائے دی۔ اس تنوع سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ زندہ اور کلامی ہے۔ متکلم کا اصل کام یہاں یہ ہے کہ وہ سائنسی شواہد کی حقیقی حیثیت، انسانی استثنا کے دلائل اور نصوص کے مفاہیم کو الگ الگ واضح کرے تاکہ نہ سائنس کو اس کے میدان سے باہر نکالا جائے اور نہ عقیدے کو غیر ثابت شدہ تشریحات کے تابع کر دیا جائے۔

تیسرا سوال: دماغ، شعور اور روح کا مسئلہ

عصبی سائنس اور نفسیات کی ترقی نے ایک پرانے سوال کو نئی شدت کے ساتھ سامنے لا کھڑا کیا ہے: انسان کا شعور کیا ہے؟ جدید افکار کی ایک مقبول صورت یہ ہے کہ شعور، یادداشت، جذبات اور شخصیت سب دماغی عمل کے نام ہیں؛ دماغ متاثر ہو تو شخصیت بدل جاتی ہے، اور دماغ ختم ہو جائے تو شعور کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس تشریح سے روح کے

مستقل وجود، موت کے بعد شخصیت کے بقا اور جزا و سزا کے پورے تصور پر سوال اٹھتا ہے۔ اگر انسان محض دماغی کیمیاء کا نتیجہ ہے تو اس کی اخلاقی آزادی کی حقیقت کیا ہے اور اس کے اعمال کی ذمہ داری کہاں کھڑی ہوتی ہے؟ یہ سوالات جدید علم الکلام کے سامنے روح کی نئی تعریف، دماغ و شعور کے تعلق کی نوعیت اور شخصیت کے تسلسل جیسے دقیق مباحث لے کر آئے ہیں۔

اس میدان میں متکلم کو دو باتیں بیک وقت کرنی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ سائنسی مشاہدات کی قدر کرے، کیونکہ دماغ اور ذہنی کیفیات کا گہرا تعلق ایک واقعہ ہے جس سے انکار معقول نہیں۔ دوسری یہ کہ وہ اس تعلق سے نکالے جانے والے اس نتیجے کی جانچ کرے کہ شعور دماغ کی پیداوار کے سوا کچھ نہیں۔ تعلق اور پیداوار میں فرق ہے؛ ایک آلے کے خراب ہونے سے اظہار متاثر ہوتا ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اظہار کرنے والا وجود ہی ختم ہو گیا۔ پرانے متکلمین اور صوفیا کے ہاں روح اور جسم کے تعلق کی جو مثالیں ملتی ہیں انہیں نئی زبان میں پیش کرنا جدید کلام کا ایک اہم فریضہ بن گیا ہے۔

چوتھا سوال۔ کائنات کی وسعت اور انسان کا مقام

فلکیات نے کائنات کی وہ وسعت سامنے رکھی ہے جو پرانے تصورات سے کہیں زیادہ ہے: اربوں کہکشائیں، ان گنت ستارے اور ممکنہ سیارے۔ اس وسعت نے بھی دو طرفہ سوالات پیدا کیے ہیں۔ ایک طرف پوچھا جاتا ہے کہ اتنی بڑی کائنات میں زمین اور انسان کی حیثیت ایک ذرے سے زیادہ کیا ہے، تو انسان کو کائنات کا مرکز اور خدا کی خاص عنایت کا موضوع کیوں سمجھا جائے؟ دوسری طرف یہ بھی پوچھا جاتا ہے کہ اگر دوسرے سیاروں پر ذہین مخلوق موجود ہوئی تو نبوت، وحی اور انسانی خلافت کے تصورات کا اطلاق کیسا ہو گا؟ یہ سوالات کلاسیکی کلام میں اس صورت میں موجود نہیں تھے، اس لیے ان کا جواب دینے کے لیے متکلم کو اصولوں سے نئے اطلاقات نکالنے پڑتے ہیں۔

ان سوالات کا جواب دیتے ہوئے یہ نکتہ اہم ہے کہ اسلامی فکر میں انسان کی مرکزیت طبعی حجم کی مرکزیت کبھی نہیں رہی؛ وہ مقصدی اور اخلاقی مرکزیت ہے۔ کسی چیز کا چھوٹا ہونا اس کے بے معنی ہونے کی دلیل نہیں؛ ایک ہیرا پہاڑ سے چھوٹا ہوتا ہے مگر قیمت میں اس سے بڑھ سکتا ہے۔ وسعت کی معلومات انسان میں غرور کے بجائے خدا کی قدرت کا احساس پیدا کرتی ہیں اور یہ احساس خود ایک دینی مقصد ہے۔ ذہین مخلوق کے امکان کے بارے میں بھی اصولی جواب یہ ہے کہ خدا کی قدرت کسی ایک صورت میں محدود نہیں

اور اس کی حکمت کے اطلاقات کا مکمل احاطہ انسانی علم کے بس میں نہیں۔ اس طرح یہ سوالات عقیدے کو ختم کرنے کے بجائے اس کے فہم کو وسیع کرنے کا موقع بن جاتے ہیں، بشرطیکہ متکلم انہیں نظر انداز کرنے کے بجائے سنجیدگی سے لے۔

پانچواں سوال: مصنوعی ذہانت، جینیات اور طبی اخلاقیات

جدید ٹیکنالوجی نے ایسے سوالات پیدا کیے ہیں جن کی جڑ سائنسی افکار میں ہے مگر جن کا براہ راست تعلق انسانی زندگی کے فیصلوں سے ہے۔ مصنوعی ذہانت کے میدان میں پوچھا جارہا ہے کہ اگر مشین سوچنے اور فیصلہ کرنے لگے تو انسانی عقل کی انفرادیت کیا رہے گی؟ کیا مشینی شعور ممکن ہے اور اگر ہو تو اس کی اخلاقی حیثیت کیا ہوگی؟ جینیات کے میدان میں انسان کے جین میں تبدیلی، بچوں کی خصوصیات کا پہلے سے انتخاب اور کلوننگ جیسے امکانات نے یہ سوال اٹھایا کہ تخلیق میں انسانی مداخلت کی حد کہاں تک جائز ہے اور تقدیر و کسب کا پرانا مسئلہ ان نئی صورتوں میں کس طرح سامنے آئے گا؟ طبی میدان میں زندگی کے آغاز و اختتام، دماغی موت کی تعریف اور اعضاء کی پیوند کاری جیسے مسائل نے روح، زندگی اور موت کے کلامی و فقہی تصورات کو از سر نو غور کا موضوع بنا دیا ہے۔

یہ سوالات اس لیے کلامی ہیں کہ ان میں محض تکنیکی معلومات کافی نہیں؛ ان میں انسان کی تعریف، زندگی کی حرمت، خالق و مخلوق کی حد اور خدا کی مشیت و انسانی اختیار کے تصورات شامل ہیں۔ کوئی لیبارٹری یہ فیصلہ نہیں دے سکتی کہ ایک عمل اخلاقی طور پر درست ہے یا غلط؛ یہ فیصلہ اقدار کے نظام سے آتا ہے۔ اس لیے جدید متکلم اور فقیہ کو سائنس دان اور طبیب کے ساتھ بیٹھ کر ان مسائل کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ اس اشتراک نے علم الکلام کو محض دفاعی علم سے آگے بڑھا کر ایک تعمیری اور رہنما علم کی صورت بھی دی ہے، جو اس کی نئی ضرورت اور نئی زندگی کی علامت ہے۔

چھٹا سوال: سائنس کی کامیابی اور مذہب کی ضرورت

ان تمام مخصوص سوالات کے پیچھے ایک بڑا اور عمومی سوال کھڑا ہے: جب سائنس بیماریوں کا علاج، کائنات کی پیش گوئی اور زندگی کی سہولتیں فراہم کر رہی ہے اور بہت سی باتوں کی طبعی تشریح بھی کر چکی ہے جنہیں پہلے مافوق الفطرت سمجھا جاتا تھا تو کیا مذہب اور ایمان کی ضرورت باقی رہی؟ اس سوال کی ایک مقبول صورت کو خلا کے خدا کا اعتراض

کہا جاتا ہے کہ خدا کو صرف ان باتوں کی وضاحت کے لیے پکارا جاتا تھا جن کی سائنسی وضاحت نہیں تھی، اور جیسے جیسے علم بڑھتا گیا خدا کا دائرہ سکڑتا گیا۔ جدید علم الکلام کے سامنے یہ سوال ہے کہ خدا کے وجود کی دلیل کو ان وقتی خلا پر نہیں بلکہ ان بنیادی حقائق پر قائم کیا جائے جو سائنس خود بھی بطور مفروضہ استعمال کرتی ہے، یعنی کائنات کا وجود، اس کے قوانین اور ان قوانین کی عقلی قابل فہم صورت۔

اسی سے جڑا سوال وحی اور معجزے کا بھی نئے انداز میں سامنے آیا ہے۔ طبعی قوانین کی باقاعدگی کے تصور نے معجزے کے امکان پر سوال اٹھایا کہ جو واقعہ قوانین فطرت کے خلاف ہو وہ کیسے ممکن ہے؟ متکلمین کا جواب رہا ہے کہ قوانین فطرت خدا کی عادت ہیں خود مستقل مجبور کرنے والی طاقتیں نہیں؛ جو ذات اس نظام کی خالق ہے وہ اس میں استثنا بھی پیدا کر سکتی ہے، مگر یہ استثنا نبوت کی تصدیق کے خاص مقام پر ہوتا ہے۔ پرانے دلائل کو نئی سائنسی زبان کے فہم کے ساتھ پیش کرنا بھی جدید کلامی سوالات کا حصہ ہے، کیونکہ سوال نیا نہ بھی ہو تو اس کی زبان اور اس کا مخاطب نیا ضرور ہوتا ہے۔

نتیجہ

نتیجہ یہ ہے کہ جدید سائنسی افکار نے علم الکلام کے سامنے ایک وسیع سوالیہ میدان کھول دیا ہے: کائنات کی ابتدا اور علت اولیٰ کا سوال، ارتقاء اور انسانی تخلیق و مقام کا سوال، دماغ و شعور اور روح کا سوال، کائنات کی وسعت اور زمین کے سوا زندگی کے امکان کا سوال، مصنوعی ذہانت، جینیات اور طبی زندگی و موت کے اخلاقی سوالات، اور سب سے بڑھ کر سائنس کی کامیابی کے بعد ایمان، وحی اور معجزے کی ضرورت کا سوال۔ ان سوالات کی اہمیت اس میں ہے کہ انہوں نے علم الکلام کو ایک زندہ اور متحرک علم ثابت کیا ہے جس کا کام ہر دور میں عقیدے کی عقلی تفہیم اور اس کا دفاع ہے۔ درست طریقہ یہ ہے کہ سائنسی نتائج کو ان کے دائرے میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے، ان پر کیے گئے مابعد الطبیعیاتی اضافوں کی نشان دہی کی جائے، اور پھر کلام کے اصولوں سے ان کا جواب دیا جائے۔ یہی جدید علم الکلام کا راستہ ہے۔