محمد حنیف ندوی

مسائل توحید و تنزیہ میں معتزلہ کے موقف کی تشریح

معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ کا کوئی مثیل نہیں۔ وہ سمیع اور بصیر ہے۔ جسیم نہیں ہے۔ نہ دائرۂ حس میں آنے والا ہے۔ نہ اس کے جثہ ہے۔ نہ صورت ہے۔ نہ لحم و دم ہے۔ نہ وہ شخص ہے۔ نہ جوہر ہے۔ نہ عرض ہے۔ نہ رنگ، مزہ اور مہک سے متصف ہے۔ نہ اُسے چھونے سے محسوس کیا جا سکتا ہے۔ نہ اس میں حرارت ہے۔ نہ برودت ہے۔ نہ رطوبت ہے اور نہ یبوست۔ نہ اس کا طول ہے، نہ عرض، اور نہ عمق۔ نہ اس میں اجزاء کی ترکیب و اجتماع ہے۔ اور نہ افتراق ہے۔ نہ متحرک ہے نہ ساکن۔ نہ تغیر پذیر ہے۔ نہ اس کے اجزاء اور عناصر ہیں۔ نہ اعضاء و جوارح۔ اور نہ جہات ہی سے بہرہ مند ہے۔ یعنی نہ اس کا یمین و یسار ہے اور نہ آگا اور پیچھا۔ اسی طرح وہ فوق و تحت کی قید سے بھی منزہ ہے۔ مکان نے اس کا احاطہ نہیں کیا۔ اور زمانہ کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا۔ اس کے لیے نہ تو یہ زیبا ہے کہ وہ کسی چیز کو چھو رہا ہو۔ نہ یہ کہ الگ تھلگ ہو۔ اور نہ یہ کہ کہیں حلول کیے ہوئے ہو۔ وہ مخلوقات کی کسی ایسی صفت سے متصف نہیں جو حدوث پر دلالت کناں ہو۔ اس کو محدود و متناہی کہنا بھی غلط ہے۔ اس کے لیے مساحت ثابت کرنا بھی صحیح نہیں۔ وہ نہ کہیں جاتا ہے۔ نہ آتا ہے۔ اور نہ محدود ہی ہے۔ نہ والد ہے نہ مولود۔ نہ اندازے اسے گھیرتے ہیں اور نہ پردے اسے چھپائے ہوئے ہیں۔ نہ حواس اس کے ادراک پر قادر ہیں، نہ اس کو انسانوں پر قیاس کرنا جائز ہے۔ اور نہ وہ مخلوق سے کسی پہلو میں مماثلت ہی رکھتا ہے۔ نہ وہ آفات کا ہدف بنتا ہے اور نہ ہلاکتیں ہی اس کی ازلیت کو مجروح کرتی ہیں۔ ہر وہ شئی جو دل میں کھٹکتی اور وہم کی گرفت

میں آتی ہے۔ اس کی ذات اس سے مختلف ہے۔ ازل سے جہاں تک کائنات کا تعلق ہے اس کو سبقت و تقدم حاصل رہا ہے۔ اور ہمیشہ مخلوقات سے اس کا وجود پہلے رہا ہے۔ اسی طرح ہمیشہ سے وہ عالم، قادر اور حی ہے۔ اور تا ابد ان صفات سے متصف رہے گا۔ نہ آنکھیں اس کو دیکھ پاتی ہیں نہ نظر و بصر اس کے ادراک پر قادر ہے۔ نہ اوہام اس کا احاطہ کر سکتے ہیں اور نہ کانوں سے اسے سن سکتے ہیں۔ وہ ایک شئ ہے مگر اشیاء کی طرح نہیں۔ عالم قادر اور حی ہے۔ مگر علماء، صاحب قدرت اور احیاء کی طرح نہیں۔ وہی تنہا قدیم ہے اس کے سوا اور کوئی قدیم نہیں۔ اور کوئی اس کے سوا معبود نہیں۔ کوئی اس کی بادشاہت میں شریک نہیں۔ اور کوئی اقتدار میں اس کا وزیر اور مصاحب نہیں۔ جو کچھ بھی اس نے بنایا اور پیدا کیا تنہا بنایا اور پیدا کیا ہے۔ کوئی اس کا معین اور مددگار نہیں۔ اسی طرح اس نے جو کچھ بنایا کسی نمونے کو سامنے رکھے بغیر بنایا ہے۔ نیز اس کے لیے کسی بھی چیز کا پیدا کرنا یا بنانا کسی دوسری شئ کی نسبت سے نہ تو آسان ہے اور نہ مشکل۔ نہ اس کے حق میں یہ جائز ہے کہ جلب منفعت کرے اور نہ یہ زیبا ہے کہ مضرتوں سے دوچار ہو۔ نہ وہ سرور و لذت سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ اور نہ اذیت و الم کی اس تک رسائی ہی ممکن ہے۔ اس کے لیے نہ کوئی حد مقرر ہے کہ وہاں تک پہنچ کر ختم ہو جائے اور نہ فنا ثابت ہے۔ عجز و نقص سے مبرا ہے اور عورتوں سے بے نیاز ہے۔ اس لیے نہ تو اس کی بیوی ہے اور نہ بچے اور بیٹے۔

توحید کے بارہ میں یہ ہے ان کا موقف اور اس میں خوارج، مرجئہ کے کئی گروہ، اور شیعہ کے کئی فرقے بھی ان کے ہم نوا ہیں۔ اگرچہ ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں جو اس موقف کو تسلیم نہیں کرتے اور اس سے دامن کشاں رہنا ہی مناسب خیال کرتے ہیں

مکان سے متعلق ان کا عقیدہ

اس سے متعلق ان میں اختلاف رائے رونما ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ ہر ہر مکان

میں ہے۔ جس سے ان کا مقصد یہ ہے کہ وہ ہر ہر مکان کی تدبیر کرنے والا ہے۔ اور یہ کہ اس کی تدبیر ہر ہر مکان میں کارفرما ہے۔ جمہور معتزلہ اسی کے قائل ہیں۔ 'ابوالہذیل'، 'جعفران'، 'اسکافی' اور 'محمد بن عبدالوہاب الجبائی' کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ کچھ لوگوں کا یہ قول ہے، کہ باری تعالیٰ لامکان میں ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ 'مکان' کے وجود سے پہلے جس لامکانیت سے وہ ازل سے دوچار تھا، اب بھی اسی سے دوچار ہے۔ ہشام الفوطی، عباد بن سلیمان اور ابوزفر وغیرہ معتزلہ اسی عقیدہ کے حامل ہیں۔

الرحمٰن علی العرش استوی

کی تاویل ان کے نزدیک یہ ہے کہ استوا سے مراد استیلاء ہے۔ اور آیت کے یہ معنی ہیں کہ رحمٰن نے عرش پر استیلاء حاصل کیا۔

رویت باری

معتزلہ کا اس بات پر تو اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسمانی آنکھ سے نہیں دیکھا جاسکتا۔ لیکن کیا اسے قلب کی آنکھ سے دیکھا جاسکتا ہے۔ "ابوالہذیل" اور معتزلہ کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ یہ ممکن ہے۔ ان کے نزدیک قلب کی آنکھ سے دیکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس کے بارہ میں علم و ادراک سے کام لے سکتے ہیں۔ "ہشام الفوطی" اور عباد بن سلیمان یہ بھی ماننے کے لیے تیار نہیں۔

کیا باری تعالیٰ عالم وقادر ہے؟

اس بارے میں لوگ اختلاف رائے کا شکار ہیں۔ روافض وغیرہ کی اکثریت نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا کہ ذات باری ازل سے عالم و قادر ہے۔ بخلاف معتزلہ کے کہ یہ سب اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ ازل سے عالم و قادر چلا آرہا ہے۔ ان میں اختلاف کی

نوعیت یہ ہے کہ آیا باری تعالیٰ کے بارہ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ ازل سے 'اجسام' کو جانتا ہے۔ یا کیا "معلومات" کو منصۂ وجود پر آنے سے پیشتر 'معلومات' سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ یا "اشیاء" پر عالم خارجی میں حدوث پذیر ہونے سے پہلے اشیاء کا اطلاق ہو سکتا ہے؟ اس نزاع نے سات مختلف مدارس فکر پیدا کیے۔

۱۔ ہشام بن عمرو الفوطی کا کہنا ہے۔ اللہ ازل سے عالم و قادر ہے۔ اس سے جب یہ پوچھا جاتا کہ کیا وہ ازل سے تمام منصۂ شہود پر آنے والی اشیاء کو جانتا ہے۔ تو اس کے جواب میں وہ کہتا کہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ ازل سے اس کا علم ان اشیاء کا احاطہ کیے ہوئے ہے کیونکہ اگر میں یہ کہہ دوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے ان اشیاء کو بھی اللہ تعالیٰ کے ساتھ مرتبۂ ثبوت میں مان لیا۔ جو ہنوز معرض ظہور میں نہیں آئیں۔ ہاں میں یہ البتہ کہتا ہوں کہ وہ ازل سے اس حقیقت کو جانتا ہے کہ وہ واحد ہے اور اس کا کوئی شریک و سہیم نہیں۔ اور جب اسے کہا جاتا کہ کیا تم یہ کہہ سکتے ہو کہ وہ ازل سے یہ جانتا ہے کہ اشیاء عنقریب تخلیق کے قالب میں ڈھلنے والی ہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہتا کہ نہیں کیونکہ 'یہ اشیاء' کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جن اشیاء کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں۔ وہ موجود ہیں۔ حالانکہ ابھی ان اشیاء نے لباس وجود اختیار نہیں کیا۔ اور لاموجود کی طرف اشارہ کرنا جائز نہیں۔ مسمّٰی یا موجود وہ شئی ہے جس کو اللہ نے کتم عدم سے پیدا کیا، یا صفحہ وجود سے مٹا دیا۔

۲۔ ابوالحسین الصالحی کا قول ہے کہ اللہ کا علم ہمیشہ سے اشیاء سے اس وقت متعرض ہوتا ہے جب وہ اپنے وقت میں وجود کے قالب میں ڈھل جاتی ہیں۔ اسی طرح مستقبل میں بھی اس کا علم ہمیشہ انھیں اشیاء سے متعرض رہے گا جو منصۂ شہود پر ظاہر ہوتی ہیں۔ اجسام اور مخلوقات کے بارہ میں بھی اس کے علم کی یہی نوعیت ہے۔ وہ کہا کرتا تھا معلوم وہی ہے جو موجود ہے۔ اور معدومات پر معلومات کا اطلاق نہیں ہوتا۔ مسمّٰی کے دائرے میں وہی چیز داخل ہے جو مقدور ہے۔ جو مقدور نہیں وہ مسمّٰی بھی نہیں۔ اور اشیاء کو اشیاء اسی وقت کہا جائے گا جب

وہ پائی جائیں۔ یا وجود کے بعد معدوم ہو جائیں۔

۳۔ "عباد بن سلیمان" کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے "معلومات" کو جانتا ہے۔ ہمیشہ سے اشیاء کا علم رکھتا ہے، اور ہمیشہ سے عوارض و جواہر کا ادراک رکھنے والا ہے۔ اسی طرح ہمیشہ سے اس کا علم افعال سے متعرض رہا ہے۔ اور ہمیشہ سے اس کا علم و ادراک فعل خلق سے آشنا رہا ہے۔ اس اعتراف کے ساتھ ساتھ عباد بن سلیمان یہ ہرگز نہیں کہتا تھا کہ وہ ہمیشہ سے مفعولات یا مخلوقات کو بھی جانتا ہے۔ جہاں تک اعراض کی مختلف قسموں کا تعلق ہے ان کے بارے میں بھی اس کا یہی قول تھا کہ وہ ہمیشہ سے ان کو جانتا ہے۔ مثلاً یوں سمجھو حرکات، مختلف رنگ یا مزے وغیرہ۔ اور اس قول کو وہ اعراض کی تمام نوعیتوں پر پھیلا دیتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ معلومات کون وجود کا جامہ پہننے سے پہلے بھی "معلومات" تھیں۔ اور مقدورات وجود کے قالب میں ڈھلنے سے پہلے بھی مقدورات تھیں۔ اور یہی حال اشیاء، اور جواہر و اعراض کا ہے کہ ان پر درجہ علمی میں بھی اشیاء، جواہر اور اعراض کا لفظ بولا جا سکتا ہے۔ ہاں اجسام کا معاملہ ان سے البتہ مختلف ہے۔ ان پر وجود سے پہلے اجسام کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح "مخلوقات" اور "مفعولات" کو اسی وقت مخلوقات و مفعولات کہیں گے جب یہ معرضِ وجود میں آجائیں گے۔ اس کے نزدیک فعل شئ اور نفس شئ میں فرق ہے۔ اسی طرح خلق شئ اور شئ دو مختلف مفہوم ہیں۔

اس سے جب یہ پوچھا جاتا کہ آیا یہ شئ جو اس وقت موجود ہے بعینہ وہی ہے جو اس سے پہلے معدوم تھی۔ اس کے جواب میں کہتا کہ یہ میں نہیں کہہ سکتا۔ پھر اس پر اگر دریافت کیا جاتا کہ کیا یہ اس سے مختلف ہے؟ تو جواب دیتا میں یہ بھی نہیں کہہ سکتا۔

۴۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے جن میں "ابن الراوندی" بھی شامل ہے کہ اللہ سبحانہٗ ہمیشہ سے اشیاء کو جانتا ہے۔ مگر اس جاننے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ازل سے ان چیزوں کا ہونا مقدر ہے۔ یہی رائے اِن کی اجسام اور اُن جواہر کے بارہ میں ہے جو مخلوق

ہیں کہ انھیں عنقریب منصۂ وجود پر آنا ہے۔ ابن الراوندی کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی معلومات پر وجود کے قالب میں ڈھلنے سے پہلے معلومات کا اطلاق جائز ہے۔ اور ان کو پیرایۂ وجود سے آراستہ ہونے سے پہلے معلومات سے تعبیر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو پہلے سے جانتا ہے۔ بعینہٖ اس طرح جس طرح ہم کہتے ہیں کہ یہ بات زید کی معلومات میں داخل ہے اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زید ان سے پہلے سے آشنا ہے۔ مقدورات کے بارے میں بھی اس کا عقیدہ یہ تھا کہ جس طرح معلومات پر وجود سے پہلے معلومات کا اطلاق درست ہے، اسی طرح مقدورات پر بھی اس کا اطلاق جائز ہے۔ مامورات اور منہیات سے متعلق بھی اس کی رائے یہی تھی کہ ان کا مامور ومنہی نہ ہونا ازل سے مقدر و معلوم تھا۔ کیونکہ ازل سے یہ بات اللہ کے علم میں نہ تھی کہ یہ بات حکم وامر چاہتی ہے۔ اور یہ نہی وزجر۔ یہی حال مرادات کا ہے۔ کہ وصف ارادہ کے ازلی ہونے کی وجہ سے مراد کو بھی ازلی ہونا چاہیے۔ ابن الراوندی یہ بھی کہا کرتا تھا۔ کہ اشیاء اسی وقت اشیاء ہوتی ہیں جب وہ خارج میں پائی جائیں اور اسی سبب سے اشیاء کے معنی موجودات کے ہیں۔ اس کے نزدیک یہی حال مسمّٰی یا اسم کا ہے کہ ان کا تعلق بھی کسی خاص شئی کے وجود سے ہے اس لیے اس کا اطلاق بھی موجود ہی پر ہوگا۔ وجود سے پہلے یا عدم کی صورت میں اس کا اطلاق جائز نہیں متصوّر ہوگا۔

۵۔ بغدادیوں کے ایک گروہ کا عقیدہ تھا کہ معلومات کون ووجود سے پہلے بھی معلومات ہیں، اور مقدورات وجود خارجی سے بہرہ مند ہونے سے پیشتر بھی مقدورات ہیں۔ اسی طرح اشیاء پر وجود سے پہلے بھی لفظ اشیاء کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اعراض سے متعلق یہ لوگ یہ نہیں کہتے تھے۔

۶۔ "محمد بن عبدالوہاب الجبائی" سے روایت ہے۔ اس نے کہا۔ میں یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے اشیاء، جواہر اور اعراض کو جانتا ہے۔ وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اشیاء کا علم ان کے

وجود سے پہلے ممکن ہے۔ اسی طرح وہ کہا کرتا تھا کہ حرکت، سکون، رنگ، مزہ، مہک اور ارادہ پر بھی وجود سے پہلے حرکت، سکون، رنگ، مزہ وغیرہ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس کا یہ بھی قول ہے کہ اطاعت اور معصیت پر بھی وقوع و وجود سے پہلے طاعت و معصیت کا اطلاق جائز ہے۔

اس کے ہاں اسم کی متعدد قسمیں مقرر تھیں۔ مثلاً اگر کسی شئی کا نام کسی ایسے وصف کی بنا پر ہے کہ جو اس کا ذاتی وصف ہے۔ مثلاً بیاض یا سواد یا جوہر وغیرہ تو ضروری ہے کہ وجود سے پہلے بھی یہ چیزیں ان ناموں سے موسوم ہوں۔ اور اگر شئی کا تسمیہ اس بنا پر ہو کہ ہمیں اس کے بارہ میں کچھ کہنا یا بتانا ہے تو وہ اس شئی کے وجود میں آنے سے پہلے بھی شئی ہو گی۔ کیونکہ اہل لغت نے ہر اس چیز پر لفظ "شئی" کا اطلاق کیا ہے جس کے بارہ میں کچھ کہنا یا بتانا مقصود ہو۔ کبھی نام یا تسمیہ اس بنا پر ہوتا ہے کہ ایک حقیقت کو دوسری اجناس سے ممیز ٹھہرانا ہے۔ مثلاً کوئی رنگ وغیرہ۔ تو اس صورت میں بھی یہ نام پہلے سے ہونا چاہیے۔ اسی طرح کبھی کبھی کسی نام یا تسمیہ کا استعمال بر بنائے طلب یا تعلیل ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ علت پہلے سے مرتبۂ ذہنی میں موجود ہے تو خارج کے سانچے میں ڈھلنے سے پیشتر اس کا اس نام سے موسوم ہونا ضروری ہے۔ مثلاً جو شئی مامور بہ ہے وہ ایسی علت کی بنا پر مامور بہ ہے جو وجود خارجی کی مرہونِ منت نہیں۔ لہذا یہ مامور بہ ہی رہے گی۔ چاہے خارج میں نہ پائی جائے۔ یہی حکم اس تسمیہ کا ہے کہ جو ایسی علت کی بنا پر ہو کہ جس کا پہلے سے پایا جانا جائز ہو۔ تسمیہ کی ایک قسم وہ ہے جس کا تعلق حدوث اور فعل سے ہے۔ اس کا اطلاق اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ یہ حدوث و فعل کے مرحلے سے آگے نہ بڑھ جائے۔ جیسے "مفعول" یا "محدث" کہ یہ اسی وقت محدث و مفعول کہلائیں گے جب ان پر فعل و حدوث واقع ہو چکے گا۔ اسی طرح تسمیہ کی ایک قسم وہ ہے جو ایسی علت کی بنا پر ہے کہ جس کا تسمیہ سے پہلے پایا جانا ضروری ہے۔ اس کے بارہ میں بھی یہی حکم ہے کہ جب تک یہ علت خارج میں پائی نہ جائے اس پر اس تسمیہ کا اطلاق جائز نہ ہو گا مثلاً جسم، متحرک وغیرہ۔

جبائی اس بات کا منکر تھا کہ اشیاء قبل ازیں کون و وجود سے آراستہ ہوئے بغیر اشیاء ہیں۔ اس کا

کہنا تھا کہ یہ پیرایۂ بیان ناقص و فاسد ہے کیونکہ شئ کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ یہ خارج میں موجود ہے۔ اس کے نزدیک اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اشیاء وجود سے پہلے بھی اشیاء ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اشیاء خود اشیاء سے بھی پہلے ہیں۔

۷۔ کچھ لوگ یوں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہمیشہ سے اپنی آغوش میں ان عوالم و اجسام کو لیے رہا کہ جو ابھی تخلیق کے مرحلے سے نہیں گذرے۔ اسی طرح اس کا علم ان اشیاء، جواہر اور اعراض کا بھی ہمیشہ سے احاطہ کناں رہا۔ جو نہ تو پیدا ہوئے ہیں اور نہ انھیں پیدا ہونا ہے۔ ان کے نزدیک یہ کہنا غلط ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہمیشہ مومنوں یا کافروں یا کام کرنے والوں سے متعرض رہا۔ ہاں یہ کہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ہر شئ کو اس صفت کے ساتھ جانتا ہے کہ جس صفت کو لیے ہوئے اُسے معرضِ ظہور میں آنا ہے۔ جب کہ یہ صفت مقدر و مقدور ہو۔ ان کے نزدیک کسی شخص کو تخلیق و کون کے مرحلہ میں مومن یا کافر کہنا صحیح نہیں۔ اس لیے کہ یہ مرحلہ بعد کا ہے۔ لہذا جب ایسی حالت میں اس کو مومن یا کافر کہنا صحیح نہیں ہے تو تخلیق و آفرینش سے پہلے بطریق اولیٰ اس کو کافر و مومن کہنا درست نہ ہوگا۔ تخلیق و آفرینش کے مرحلہ میں تو ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک ایسے انسان کو پیدا کیا جو قد و قامت کے لحاظ سے طویل ہے۔ اور اس کا یہ طویل ہونا ہی اول اول مقدر و مقدور تھا۔ یہ "اثمام" کا قول ہے اس پر یہ معارضہ وارد ہوتا ہے کہ جب یہ کون و آفرینش کے وقت انسان کو جسم قرار دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مخلوق بھی ہے۔ حالانکہ وہ پیدائش و آفرینش سے پہلے اسے موجود مخلوق قرار نہیں دیتے۔

بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دائرۂ علم ہمیشہ سے ان اجسام کا بھی احاطہ کیے ہوئے ہے کہ جو اب تک پیدا نہیں ہوئے یا جنھیں پیدا نہیں ہونا ہے۔ اور ان مومنوں اور کافروں کو بھی گھیرے ہوئے ہے جو ہنوز شرمندۂ وجود نہیں ہوئے۔ اسی طرح وہ تمام متحرکین اور ساکنین، اور مومنین و کافرین کے بارہ میں ہمیشہ سے ان کے وجود و کون میں آنے سے پہلے جانتا ہے جو ابھی

منصۂ شہود پر نہیں آئے۔ لیکن اس کا یہ علم وجود کے پہلو سے نہیں بلکہ صفات کے پہلو سے ہے اپنے اس قول کی روشنی میں علم کی اس نوعیت کو واضح کرتے ہوئے انھوں نے کہا ہے کہ کافروں کے متعلق بطور صفت کے ازل سے معلوم ہے کہ ان کو عذاب جہنم سے دوچار ہونا ہے۔ اور یہ کہ مومنوں کو ثواب واکرام کی خاطر جنت میں رہنا ہے۔ علم کا یہ انداز وجود کے لحاظ سے نہیں بلکہ صفات کے لحاظ سے ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اس بات پر پوری پوری قدرت حاصل ہے کہ وہ ایسے مومن پیدا کرے جو اطاعت گذار ہوں اور وہ ان کی اطاعت پر صلہ و اجر عطا کرے اور ایسے گناہگار پیدا کرے جو اس کی معصیت کے مرتکب ہوں اور وہ انھیں عذاب کا مزہ چکھائے یہ دونوں باتیں اس کے دائرہ قدرت و علم میں داخل ہیں۔ انیب بن سہل الخزاز سے روایت ہے کہ وہ یوں کہا کرتا تھا کہ جس موجود مخلوق کو اللہ تعالیٰ وجود و آفرینش سے پہلے جانتا ہے وہ مخلوق باعتبار صفت کے ہے، وجود کے نہیں۔ کبھی کبھی بجائے مخلوق کے کہتا موجود باعتبار صفت کے ہے وجود کے نہیں۔

اللہ تعالیٰ کے 'معلومات' اور 'مقدورات' کے بارہ میں ان کے ہاں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا ان کا کوئی 'کل' اور مجموعہ ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں دو فرقے ہیں۔

۱۔ ابوالہذیل کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے 'معلومات اور مقدورات' ایک کل یا مجموعہ ہے اور یہ کہ آخر آخر میں اہل جنت ہر طرح کی حرکت سے محروم ہو جائیں گے اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے سکون اختیار کریں گے۔

۲۔ اکثر اہل اسلام کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے 'معلومات و مقدورات' کے لیے حدود غایت نہیں ہے۔

اس بارہ میں بھی ان میں اختلاف رونما ہے کہ اللہ کے افعال کے لیے حد و غایت ہے یا

نہیں ہے۔ اس کے متعلق بھی دو رائیں ہیں۔

۱۔ جہم بن صفوان کا عقیدہ ہے کہ اللہ کے معلومات و مقدورات کی ایک آخری حد ہے۔ اسی طرح اس کے افعال بھی حد و غایت سے متصف ہیں۔ اور جنت و دوزخ دونوں فانی ہیں۔ اور جنت و دوزخ میں رہنے والے بھی فنا کے گھاٹ اترنے والے ہیں۔ اور آخر آخر میں صرف خدا کی ذات باقی رہ جائے گی۔ اور کوئی شئے اس کے ساتھ باقی نہیں رہے گی۔ جیسا کہ اوّل اوّل اسی کی ذات تھی۔ اور کوئی شئ اس کے ساتھ وجود سے بہرہ ور نہیں تھی۔

۲۔ اس کے مقابلہ میں تمام اہل اسلام یہ کہتے ہیں کہ جنت و دوزخ کے لیے فنا نہیں ہے۔ یہ دونوں ہمیشہ باقی رہیں گے۔ اسی طرح اہل جنت اور اہل دوزخ بھی مٹنے والے نہیں ہیں۔ بلکہ اہل جنت، جنت کے مزے لوٹیں گے، اور اہل دوزخ عذاب سے دوچار رہیں گے۔ اور کہیں بھی یہ سلسلہ ختم ہونے والا نہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کے معلومات و مقدورات کا کہیں کنارہ نہیں۔

معتزلہ میں سے جن لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حی، قادر اور عالم مانا ہے ان میں اس بات پر اختلاف ہے کہ آیا وہ براہِ راست حی، قادر اور عالم ہے، یا حیات، قدرت اور علم کی وساطت سے، ان صفات سے متصف ہے؟

بعض زیدیہ اور معتزلہ، خوارج اور مرجیہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ براہ راست اپنی ذات سے قادر، حی اور عالم ہے۔ قدرت، حیات اور علم کی وجہ سے نہیں۔ یہ جب اس کے لیے لفظ علم کا اطلاق کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ عالم ہے —— اسی طرح یہ جب اس کے لیے قدرت کا اثبات کرتے ہیں تو اس سے ان کا یہ مقصود ہوتا ہے کہ وہ قادر ہے۔ لفظ حیات کے بارہ میں یہ لوگ احتیاط برتتے ہیں۔ چنانچہ یہ نہیں کہتے کہ اس کے لیے "حیات" ثابت ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے لیے قدرت و علم ثابت ہے۔ کیونکہ ان الفاظ کا اپنے حق میں خود اللہ تعالیٰ نے استعمال فرمایا ہے۔ اسی طرح یہ لوگ یوں بھی نہیں کہتے کہ اس کے لیے سمع و بصر ثابت ہے۔

ان میں کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ اس کے حق میں لفظ علم کا استعمال ' معلوم ' کے معنوں میں ہے اور قدرت کا مقدور کے معنوں میں۔ اس کے علاوہ وہ کسی اور لفظ کو اس کے حق میں علی الاطلاق استعمال نہیں کرتے۔

"ابوالہذیل" کا کہنا ہے۔ اللہ عالم ہے ایسے علم کی وجہ سے کہ جو اس کی ذات سے تعبیر ہے۔ وہ قادر ہے اس قدرت کی بنا پر جو قادر سے الگ نہیں۔ اور حی ہے اس حیات کے سبب جو خود اسی کی ذات کا نام ہے۔ اسی طرح اس کے لیے سمع، بصر، قدم، عزت، عظمت، جلال اور کبریا ایسے الفاظ کا استعمال ہو گا۔ اور ایسی صفت اور اسلوب میں اس کی تمام ذاتی صفات شمار ہوں گی۔ ابوالہذیل کہا کرتا تھا کہ میں جب یہ کہتا ہوں کہ اللہ عالم ہے تو میں اس کے لیے ایسے علم کو ثابت کرتا ہوں جو اس کی ذات ہی سے تعبیر ہے۔ اور اس کی ذات کو جہل سے مبرا قرار دیتا ہوں۔ اور ایسے معلوم کی نشاندہی کرتا ہوں جس کا تعلق ماضی و مستقبل دونوں سے ہے جب میں کہتا ہوں کہ وہ قادر ہے تو اس سے میری مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کی ذات کے بارہ میں عجز کی نفی کروں اور ایسی قدرت کا اثبات کروں جو عین ذات ہے۔ نیز میرا یہ مقصد ہوتا ہے کہ "مقدور" کی نشاندہی کروں۔ اسی طرح جب میں یہ کہتا ہوں اس کے لیے 'حیات' ثابت ہے۔ اور یہ حیات اس کی ذات ہی ہے تو اس سے میرا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی ذات کی نسبت موت کی نفی کروں۔ یہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اللہ کے لیے 'وجہ' ثابت ہے۔ مگر یہ وجہ اس کی ذات ہے۔ اسی طرح اس کے لیے "نفس" کا استعمال بھی ہوا ہے۔ مگر یہ نفس بھی وہ خود ہی ہے۔ قرآن میں اس کے لیے جو 'ید' کا لفظ آیا ہے۔ اس کی البتہ وہ تاویل کیا کرتا تھا۔ اور جو 'عین' (آنکھ) کا لفظ استعمال ہوا ہے

ولتصنع علی عینی۔

اس سے وہ 'علم' مراد لیتا تھا۔

اس کے مقابلہ میں عباد کا موقف یہ تھا کہ اللہ عالم، قادر، اور حی تو ہے مگر اس کے لیے

میں علم، قدرت اور حیات کا مستقل وجود ثابت کرنے کے حق میں نہیں۔ اسی طرح میں یہ بھی نہیں کہتا کہ وہ سمع یا بصر سے متصف ہے۔ بلکہ میں یہ کہتا ہوں وہ عالم ہے، قادر ہے، اور حی ہے۔ مگر اس بنا پر نہیں کہ علم، قدرت اور حیات وغیرہ صفات اس سے علیحدہ اپنا وجود رکھتی ہیں۔ اور یہی حال اس کی ان تمام صفات واسمار کا ہے کہ جن کا اس کے یا غیر کے فعل سے تعلق نہیں۔ اس کے نقطۂ نظر سے کسی شخص کا اللہ کے بارے میں یہ کہنا بھی غلط ہے کہ وہ ذات اور نفس کے اعتبار سے عالم، قادر اور حی ہے۔ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں لفظ ذات اور نفس کے استعمال کو معیوب سمجھتا تھا۔ اسی طرح وہ اس پیرایۂ بیان کو بھی غلط قرار دیتا تھا کہ ہم اس کے علم، قدرت، سمع بصر، یا حیات وقدم ثابت کریں۔ وہ ان صفات کی توجیہہ کے سلسلہ میں کہا کرتا تھا کہ جب میں یہ کہتا ہوں کہ وہ عالم ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میں اس کے لیے ایک ایسے "اسم" کا اثبات کر رہا ہوں جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ 'معلوم' کو جانتا ہے۔ اور جب میں کہتا ہوں وہ قادر ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں ایک دوسرے "اسم" کا اثبات کر رہا ہوں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عالم ہونے کی حیثیت سے "مقدور" کا ادراک رکھتا ہے۔ اسی طرح اس کو "حی" قرار دینے سے میرا مدعا اس سے زیادہ نہیں کہ میں ایک "اسم" کا اثبات کر رہا ہوں۔ اس کے نزدیک یہ بھی درست بات نہیں کہ باری تعالیٰ کے لیے وجہہ (چہرہ)، یدین (دو ہاتھ)، عینین (دو آنکھیں) اور جہت یا پہلو کا اثبات کیا جائے۔ اس سلسلہ میں وہ کہا کرتا تھا کہ ان کا استعمال قرآن نے جس سیاق میں کیا ہے، وہی مناسب ہے۔ تم اس سیاق میں ان الفاظ کو بلاشبہ پڑھو لیکن اس سیاق سے علیحدہ کرکے ان کا اثبات نہ کرو۔ یہ اس چیز کو بھی غلط گردانتا تھا کہ ہم صفات میں کوئی امتیاز روا نہ رکھیں اور یہ کہیں کہ اس کے عالم ہونے کے معنی قادر ہونے کے ہیں۔ اور قادر ہونے کے معنی حی کے ہیں۔ یہی انداز فکر اس کا ان تمام صفات کے بارے میں ہے جن کا تعلق اس کے فعل سے نہیں۔ مثلاً "سمیع" کہ اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ یہ صفت اس کی صفت بصیر یا

"علیم" ہی کا پرتو ہے۔

'ضرار' کہا کرتا تھا کہ اللہ کو 'عالم' کہنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ جاہل نہیں۔ اس کو 'قادر' کے لفظ سے تعبیر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عاجز نہیں۔ اور حی کا معنی یہ ہے کہ وہ موت سے دوچار نہیں۔ نظام کا کہنا تھا کہ اس کو عالم کہنے کے دو معنی ہیں۔ ایک تو اس کی ذات کا اثبات۔ دوسرے اس کی جہل کی نفی۔ اور جب میں اس کو قادر کہتا ہوں تو اس کا مطلب بھی اثبات ذات اور نفی عجز ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کو 'حی' کہنے کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات ثابت و محقق ہے۔ اور وہ موت سے منزہ ہے۔ یہی انداز فکر اس کا تمام ذاتی صفات کے معاملہ میں نمایاں ہے۔ وہ کہا کرتا تھا کہ ذاتی صفات میں تعدد اس بنا پر ہے کہ اس کے بارہ میں تمام تضادات کی نفی کرتا ہے۔ مثلاً عجز، موت، عمی، صمم، وغیرہ۔ ورنہ اس کی ذات میں کسی نوع کا تعدد پایا نہیں جاتا۔ ان کے علاوہ دوسرے معتزلہ نے کہا ہے کہ اسماء و صفات میں تعدد و اختلاف، اختلاف صفات کی وجہ سے ہے، نفس ذات کی وجہ سے نہیں۔ مثلاً یہ کہ ایک شئ 'مقدور' ہے، ایک 'معلوم' ہے۔ اس کا یہ بھی کہنا تھا کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے اپنے لیے وجہ (چہرہ) کا استعمال بر بنائے توسع، اور مجاز کے فرمایا ہے، بر بنائے حقیقت نہیں۔ چنانچہ "ویبقی وجہ ربک" کے معنی یہ ہیں کہ تمہارا رب ہی باقی رہے گا۔ ان کے نزدیک 'ید' سے مراد نعمت ہے۔

معتزلہ میں سے کچھ لوگ تعدد صفات کی توجیہ یوں بیان کرتے ہیں کہ اس سے مقصود چند فوائد کی طرف ذہن و فکر کو متوجہ کرنا ہے۔ مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ علم سے متصف ہے۔ اور اس سے مقصود ان لوگوں کی تکذیب ہے جو اس کو صفات علم سے متصف نہیں گردانتے، اور اسے "جاہل" تصور کرتے ہیں۔ نیز اس فائدہ کی طرف بھی توجہ دلائی ہے کہ اس ذات کے لیے "معلومات" کا وجود بھی ہے۔ یہ ہے اس کو عالم کہنے کا مطلب۔ اور جب ہم اس کے لیے "قادر" کا لفظ استعمال کرتے ہیں

تو اس فائدہ کی طرف ذہن منتقل کرانا چاہتے ہیں کہ جو لوگ اس کو صفت قدرت سے متصف نہیں مانتے وہ غلط کہتے ہیں۔ اس سے ان لوگوں کی تردید بھی مقصود ہے جو اس کو 'عاجز' کہتے ہیں۔ اس سے یہ بتانا بھی مقصود ہے کہ اس کے "مقدورات" بھی ہیں جن سے کہ اس کی قدرت متعرض ہوتی ہے۔ اسی طرح جب ہم اس کو 'حی' کہتے ہیں تو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ عقیدہ ان لوگوں کے خلاف ہے جو صفت حیات سے متصف نہیں گردانتے۔ اور ان لوگوں کی تردید ہے جو اسے 'میت' یا غیر حی سمجھتے ہیں۔ یہ ہے لفظ حی کا صحیح مفہوم۔ صفات کے بارہ میں یہ قول جبائی کا ہے۔

"ابوالحسین الصالحی" کہا کرتا تھا کہ میں جب یہ کہتا ہوں کہ وہ عالم ہے لیکن علماء کی طرح نہیں ہے۔ قادر ہے مگر قادرین کی طرح نہیں ہے۔ یا 'حی' اور زندہ ہے مگر دوسرے احیاء کی طرح نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ ایسی شئی ہے جس کے مانند اور کوئی شئی نہیں ہے۔ تمام صفات سے متعلق اس کی یہی روش تھی۔

جب اس سے پوچھا جاتا کہ جب تم یہ کہتے ہو کہ وہ عالم ہے مگر علماء کی طرح نہیں تو کیا اس سے مراد یہ ہے کہ وہ قادر ہے مگر قادرین کی طرح نہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہتا ہاں میرا مطلب ہے کہ وہ ایسی شئی ہے جس کی طرح اور کوئی شئی نہیں۔ تمام صفات سے متعلق اس کا انداز تاویل یہی تھا۔ وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ "وہ شئی ہے مگر اشیاء کی مانند نہیں"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عالم ہے مگر علماء کے مانند نہیں۔

"معمر" سے مروی ہے وہ کہا کرتا تھا کہ باری تعالیٰ علم کے سبب سے 'عالم' ہے۔ اور اس علم کا ایک معنی ہے اور یہ معنی متعین معنی کا مقتضی ہے۔ لہٰذا وہ اپنی صفات سے ان معانی کی وجہ سے متصف ہے، غایت و مقصد کے اعتبار سے نہیں۔

تمام صفات کے بارہ میں اس کا یہی انداز فکر تھا۔ مجھے اس کی اطلاع ابو عمر الفراتی نے دی۔ اور اس نے محمد بن عیسیٰ السیرافی سے سنا کہ "معمر" صفات کے سلسلہ میں یہ عقیدہ

رکھتا ہے۔

اہل بغداد میں بہت سے لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ باری تعالیٰ کے عالم ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ قادر ہے، اور نہ یہ کہ وہ حی ہے۔ ہاں باری تعالیٰ کے 'حی' ہونے کے معنی البتہ یہ ہیں کہ وہ قادر ہے۔ اور اس کے سمیع ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ مسموعات کا علم رکھنے والا ہے۔ اور 'بصیر' ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ 'مبصرات' کا جاننے والا ہے۔ "قدیم" کے معنی اس کے ہاں یہ نہیں ہیں کہ وہ 'حی' ہے۔ نہ قدیم سے مراد عالم و قادر کے ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جب ہم باری تعالیٰ کو قدیم کہیں گے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ وہ عالم یا قادر بھی ہے۔