محمد حنیف ندوی

علم الکلام کے چند مشہور اور متداول مدارس فکر

(۲)

اس میں شبہ نہیں کہ ان کی خدمات کا خاصا چرچا ہے اور بجا طور پر ان کو یہ فخر حاصل ہے کہ انھوں نے واصل بن عطاء، ابو الہذیل العلات، نظام، ابی علی الاسواری، جبائی، ابو موسیٰ المردار، ثمامہ بن اشرس، ابوالحسن الخیاط، ابن فارس اور زمخشری ایسی عظیم شخصیتوں کو جنم دیا ہے جن کی نادرہ کاریوں نے علم الکلام کی زلف پریشاں کو سلجھانے کے علاوہ ادب، اصول، اور تفسیر کے دامن میں معانی اور لطائف کے نئے نئے موتی بکھیرے۔ لیکن یہ کہنا پڑے گا کہ دلائل کی قوت واستواری کے ہوتے ہوئے انھوں نے جو شمشیر وسناں کا سہارا لیا اور اپنے جلیل القدر حریفوں کو کوڑوں سے پٹوایا۔ اور قید وبند کی مشکلات جھیلنے پر مجبور کیا یہ حد درجہ قابل اعتراض بات تھی۔ جس کو تاریخ اسلامی کبھی معاف نہیں کر سکتی۔ تعبیر وتشریح کا کا اختلاف ایک قدرتی امر ہے جس کو بہرحال برداشت کرنا چاہیے تھا اور بالخصوص اس طبقے کو جو عقل وخرد کے تقاضوں کو زیادہ اہمیت دیتا ہے تو چاہیے تھا کہ اپنے مخالفین کے مقابلہ میں زیادہ عالی ظرفی اور روشن ضمیری کا ثبوت دیتا چہ جائیکہ حکومت وسطوت کے بل پر فلسفہ وکلام کی اونچی مسندوں سے اتر کر شحنہ ومحاسب کے نچلے درجہ پر آرہے۔

ان کے عقائد کی بنیاد پانچ اصولوں پر ہے۔ توحید۔ عدل۔ وعد وعید۔ المنزلۃ بین المنزلتین اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر۔

توحید سے ان کی مراد یہ ہے کہ قدم کو تو اس کا وصف ذاتی مانا جائے اور باقی تمام صفات

کی تاویل کی جائے اور کہا جائے کہ یہ ذات سے علیحدہ کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ مثلاً علم، حیات اور قدرت لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ ذات سے الگ اور آزادانہ کچھ معانی ہیں۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ صفات یا معانی اس کی ذات ہی کے ساتھ قائم واستوار ہیں۔

رویت باری کا انکار بھی ان کے ہاں توحید کا تقاضا ہے۔ اس طرح توحید کے تصور میں یہ امر بھی داخل ہے کہ تشبیہ کی پوری پوری نفی کی جائے اور کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جہت، مکان، صورت، جسم، تحیز، انتقال، تغیر اور تاثر کی ہر ہر نوعیت سے بالا اور منزہ ہے۔

عدل سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ چونکہ حکیم ہے اس لیے اس سے اصلح وخوب کے سوا کسی بری چیز کا صدور ممکن نہیں۔ اس طرح اس کی حکمت ولطف کا یہ تقاضا بھی ہے کہ ہمیشہ مصالح عباد کا خیال رکھے۔

وعد و وعید کا یہ معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن نیکیوں پر صلہ واجر عطا کرنے کی خوشخبری سنائی ہے اس کو وہ پورا کرے گا۔ اسی طرح جن گناہوں پر اس نے عذاب کی دھمکی دی ہے اس کا ایفا بھی ضروری ہے اور کسی شخص کو بغیر توبہ کے عفو سے نوازا نہیں جائے گا۔ دوسرے لفظوں میں صلہ و مکافات کا اصول اس پر مبنی نہیں ہے کہ عقل اس کی مقتضی ہے بلکہ اس کا تعلق سراسر اعمال سے ہے۔

المنزلۃ بین المنزلتین۔ سے یہ غرض ہے کہ ایک مسلمان اگر گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے تو اسے نہ تو صحیح معنوں میں مومن قرار دیا جا سکتا ہے اس لیے کہ عدم توبہ کی صورت میں اس کا ٹھکانا ابدی جہنم ہے۔ اور نہ اسے کافر ہی کہا جا سکتا ہے کیونکہ جب تک یہ اسلامی معاشرہ میں مسلمان کی حیثیت سے رہ رہا ہے اسے لامحالہ اسلامی معاشرہ کے تمام حقوق حاصل ہوں گے۔ اس بنا پر اس کی حیثیت گویا بین بین کی سی ہے۔ نہ پورا مومن اور نہ کامل کافر۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر۔ یہ پانچویں خوبی ہے، جو ایک معتزلی میں ہونا چاہیے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ہر مسلمان از روئے دین مکلف ہے کہ اللہ کے پیغام کو دوسروں تک پہنچائے۔ اور مخالفین اسلام کے اعتراضات کا جواب دے۔

معتزلہ کی وجہ تسمیہ کیا ہے، اس میں شدید اختلاف ہے۔ محاضرات و تاریخ کی کتابوں میں جس قصہ کو اس سلسلہ میں شہرت حاصل ہوئی وہ یہ ہے کہ واصل بن عطار الغزال، یا بتغیر روایت عمرو بن عبید نے جب حسن بصری کی مجلس درس سے مرتکب کبیرہ کے معاملہ میں اعتزال و علیحدگی اختیار کی تو اس مناسبت سے انھیں معتزلہ (علیحدگی اختیار کرنے والے) گروہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔
ایک رائے یہ ہے کہ خود حسن بصریؒ نے انھیں اس بدعقیدگی کی بنا پر اپنے حلقہ سے الگ کر دیا تھا۔

یہ روایت اگرچہ مشہور و متداول ہے مگر صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ کیونکہ اس میں بقول احمد امین کے حد درجہ کا اضطراب پایا جاتا ہے۔ بعض اعتزال کو واصل کی طرف منسوب کرتے ہیں، بعض عمرو بن عبید کی طرف۔ اور بعض کے نزدیک اس افسانہ کا ہیرو قتادہ ہے۔
فیصلہ کن سوال یہ ہے کہ آیا یہ چھوٹا سا اختلاف رائے اتنے بڑے گروہ کی تخلیق کا باعث ہو سکتا ہے؟

مسعودی نے مروج الذہب میں اس سے مختلف توجیہہ بیان کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مرتکب کبیرہ کے بارہ میں اختلاف کی یہ نوعیت تو مشہور تھی ہی کہ خوارج بر بنائے انتہا پسندی انھیں کافر ٹھہراتے تھے۔ اور مرجیہ اس کے باوجود مومن۔ انھوں نے ان دونوں سے اس باب میں چونکہ علیحدہ روش اختیار کی اس لیے انھیں معتزلہ کہا گیا۔"[1]

۱۔ فجر الاسلام، احمد امین، ص ۲۸۹

ابوالحسین الطرائفی نے اپنی کتاب 'رد اہل الہواء والبدع' میں تصویر کا ایسا رخ پیش کیا ہے جو ان دونوں مدرسہ ہائے فکر سے مختلف ہے۔ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ اختلاف کی نوعیت دراصل سیاسی تھی۔ معتزلہ دراصل وہ لوگ تھے جن کے دلوں میں اہل بیت کی محبت جاگزیں تھی اور چاہتے تھے کہ حضرت حسن منصب امامت پر فائز رہیں۔ لیکن جب حضرت حسن نے مصالح امت کے پیش نظر حضرت معاویہ سے صلح کرلی اور حق خلافت سے دست بردار ہوگئے تو یہ امر ان کو سخت ناگوار گزرا۔ اس پر یہ کہہ کر یہ دونوں گروہوں سے علیحدہ ہوگئے کہ ہم سیاسیات سے دامن کشاں ہوتے ہیں۔ اب ہماری خدمات اور سعی و تگ و دو کا دائرہ صرف علم و عبادت ہی تک محدود رہے گا"[1]۔

مستشرقین نے معتزلہ کی وجہ تسمیہ کے ضمن میں کیا کیا گل افشانیاں فرمائی ہیں۔ ان کا مطالعہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ اِشتیز ( ) کی رائے میں معتزلہ کا لفظ ٹھیک ان معنوں کو ادا کرتا ہے جو جرمن لفظ 'Secte' میں پنہاں ہے۔ یعنی ایک متعین فرقہ یا مخصوص گروہ جس نے اول اول قدر کا انکار کیا۔ اور قدریہ کے نام سے متصف ہوا۔ بموجب ان کے دائرۂ بحث میں جبر و قدر کے علاوہ صفات، خلق قرآن، اور وعد و وعید ایسے دوسرے عقلی و متکلمانہ مسائل داخل ہوئے اور بحث و نزاع کا موضوع بنے تو قدریہ کا اطلاق نامناسب اور ناکافی سمجھ کر چھوڑ دیا گیا، اور اس کے بجائے ان کے لیے معتزلہ کا لفظ مشہور ہوا"[2]۔

معتزلہ قدریہ ہی کی ارتقائی شکل ہے؟ اس کو وان کریمر اور بعض دوسرے علمائے مغرب نے بھی تسلیم کیا ہے"[3]۔

۱۹۱۰ء میں گولڈ صیہر نے اس رائے کا اظہار کیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ اعتزال کے اولین ہیرو واصل

۱۔ المذاہب الاسلامیہ، ص ۲۰۷

۲۔ اشتیز کی کتاب 'داسلا فھمر' مطبوعہ لیپتبک ۱۸۴۰ء ص ۹ بحوالہ التراث الیونانی ص ۱۲۶،

۳۔ تاریخ حضارۃ الشرق فی ایام الخلفاء ۱۸۰۰ء ج ۲، ص ۹

بن عطا، اور اس کے ساتھی عمرو بن عبید ہی ہیں۔ تاہم معتزلہ انھیں اس بنیاد پر کہا گیا کہ ان کے جذبات و رجحانات پر چونکہ تصوف و زہد کا رنگ زیادہ غالب تھا اس لیے یہ سیاسی ہنگاموں اور منافقتوں سے الگ تھلگ ہونے پر مجبور ہو گئے۔ اور یہی وہ علیحدگی اور انزوا ہے جس نے ان کے فکری و کلامی کارناموں پر اعتزال کی چھاپ لگا دی[۱]۔

گولڈ سیہر کی یہ رائے کہ تصوف اعتزال کا بنیادی عنصر ہے دو وجہ سے نا قابل قبول ہے۔ واصل سے کہیں زیادہ اس کے استاد حسن بصری زہد و اتقاء میں مشہور تھے۔ یوں بھی دوسری صدی کے اواخر تک صوفیاء کا ایک مستقل بالذات گروہ پیدا ہو چکا تھا اور زہد و عبادت کے جملہ امتیازات کو اپنے لیے مخصوص کر چکا تھا۔ دوسرے زہد و اتقاء ان کا بنیادی وصف بھی نہ تھا۔ کیونکہ ان میں ایسے لوگ بھی پائے جاتے تھے جو اسلام کی آڑ میں الحاد و زندقہ کی اشاعت میں کوشاں تھے۔

ان میں کون توجیہہ زیادہ معقول ہے؟ اس بارے میں کوئی حتمی رائے پیش نہیں کی جا سکتی لیکن جہاں تک قرائن اور تاریخی شواہد کا تعلق ہے ہم نلینو (Nallino) سے بڑی حد تک متفق ہیں۔ بلاشبہ اس نسیاق میں مسعودی کی رائے زیادہ وزنی معلوم ہوتی ہے۔ کہ معتزلہ کی وجہ تسمیہ سیاسی نوعیت کی حامل ہے۔ ان کو اس نام کے ساتھ اس لیے موسوم کیا گیا یا خود انھوں نے اس بنا پر معتزلہ ہونے پر فخر و ناز کیا کہ انھوں نے اہل سنت کی انتہا پسندی کے مقابلہ میں میانہ روی کی روش اختیار کی، اور اپنے کو خوارج و مرجئیہ سے الگ و علیحدہ رکھا۔

اول اول جس مسئلہ نے نزاع کی شکل اختیار کی وہ یہ بحث تھی کہ مرتکب کبیرہ کا حکم کیا ہے؟ خوارج کا موقف یہ تھا کہ جو شخص کبائر سے دامن کشاں نہیں رہ سکا، وہ کھلا کافر ہے۔ اور مرجئیہ اس کے جواب میں یہ کہتے تھے کہ یہ انتہا پسندی ہے۔ اگر کوئی شخص ایمان کی دولت سے بہرہ مند ہے تو کوئی کبیرہ گناہ اس کی نجات اخروی میں حائل ہونے والا نہیں۔ معتزلہ کے نقطۂ نظر سے یہ دونوں

۱۔ محاضرات فی الاسلام، طبعہ ہیڈلبرگ ۱۹۱۰ء ص ۱۰۱

موقف غلو اور انتہا پسندی پر مشتمل تھے۔ انھوں نے ان کے مقابلہ منزلت بین المنزلتین کا صلح کل اور مصالحانہ عقیدہ پیش کیا۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ ارتکاب کبائر سے انسان نہ تو دائرۂ اسلام سے کلیتہً خارج ہو جاتا ہے اور نہ پورا پورا مسلمان ہی ہونے کا استحقاق رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں صحیح پوزیشن یہ ہے کہ جہاں تک اسلامی قانون اور فقہ کی تکلیفات اور ذمہ داریوں کا تعلق ہے وہ مجبور ہے کہ ان کا احترام کرے، اور معاشرہ کو بھی چاہیے کہ عام برتاؤ میں ان کو مسلمان ہی سمجھے۔ ہاں عنداللہ کبائر کی سزا البتہ بہت کڑی ہے۔

اس نزاع کا سیاسی پس منظر جاننے بنا مسعودی کی یہ بات سمجھ میں نہیں آسکتی کہ یہ اختلاف سیاسی نوعیت کا حامل تھا۔ اور یہ کہ اس میں معتزلہ نے اہل سنت سے الگ رہ کر جو مصالحانہ روش اختیار کی اسی کی بنیاد پر ان کو معتزلہ کے لقب سے ملقب کیا گیا۔

قصہ یہ ہے کہ مشاجرات صحابہ کے سلسلہ میں مسلمانوں میں دو مستقل بالذات گروہ پیدا ہو گئے تھے۔ ایک گروہ وہ تھا جو حضرت علی، طلحہ، زبیر اور ام المومنین عائشہؓ تک کو معاذ اللہ اس وجہ سے کافر ٹھہراتا تھا کہ ان میں کا ہر ایک ارتکاب کبیرہ سے ملوث ہوا۔ طلحہ، زبیر اور ام المومنین عائشہؓ تو اس لیے کہ انھوں نے حضرت علی کی مخالفت کی اور علی بایں مطلب کہ اس نے تحکیم ایسے غیر قرآنی فیصلہ کے سامنے سر جھکایا۔ یہ گروہ تاریخ میں خوارج کے نام سے مشہور ہوا۔

دوسری جماعت اس کے مقابلہ میں مرجئیہ کی تھی جو ان لڑائیوں کے ہولناک نتائج کے باوجود ان سب کو مسلمان ہی سمجھتے تھے۔

معتزلہ کی ذہنی اور سیاسی مجبوری یہ تھی کہ اگر وہ خوارج کی کھلم کھلا تائید کرتے ہیں تو باہمی جدال و قتال کا نہ بند ہونے والا سلسلہ از سر نو شروع ہو جاتا ہے۔ اور اگر مرجئیہ کی رائے کو بغیر کسی ترمیم و اصلاح کے مان لیتے ہیں تو فاسق و فاجر سلاطین کے خلاف احتجاج کی تمام صورتیں ختم ہو جاتی ہیں۔ اس بنا پر انھوں نے ان دو انتہا پسندانہ رایوں کے مقابلہ میں ’منزلۃ بین المنزلتین‘ کی درمیانی صورت اختیار کی۔

معتزلہ کے انداز فکر میں کیا بنیادی خامیاں ہیں اور ان کا عقلی مزاج ، دینی مزاج سے کن معنوں میں مختلف ہے اس کی تفصیلی بحث تو آیندہ آئے گی یہاں ان کی خدمات کے سلسلہ میں نہایت اختصار کے ساتھ ہم یہ ضرور کہیں گے کہ انھوں نے نہ صرف یہ کہ اسلام کا پُرزور دفاع کیا ہے اور فکر و دانش کے دھاروں کو علم الکلام کی قیاس آفریں وادیوں کی طرف موڑا ہے ، نہ صرف ثنویت کی مکمل تردید کی ہے اور عیسائیت کے قلعوں کو پاش پاش کیا ہے ۔ اور ادب و تفسیر میں غیر فانی نقوش چھوڑے ہیں ۔ بلکہ نہایت جرأت کے ساتھ عجم کی ان سازشوں کی پردہ دری بھی کی ہے کہ جن کو چند شکست خوردہ ذہنوں نے اس بنا پر روا رکھا تھا کہ اس طرح یہ فاتح اسلام سے اپنی مغلوبیت کا انتقام لے سکیں گے ۔ بشار بن برد کے زندیقانہ افکار کی نشاندہی کرنے والے آخر یہی معتزلہ کے بانی واصل ہی تو تھے ۔[1]

اسی طرح ایک ترکی قائد " افشین " کی مشہور سازش کے انکشاف اور بیخ کنی کا سہرا بھی ابن ابی دواد اور اس کے ساتھیوں کے سر ہے[2] ۔ ہمارے نزدیک افشین کا یہ واقعہ صرف ایک فرد کے الحاد کا واقعہ نہیں بلکہ عجم کی اسلام کے خلاف " سازش " کا ایک نمونہ ہے جس کی معتزلہ نے پردہ دری کی ۔ اور اسلامی تاریخ پر یہ ان کا بہت بڑا احسان ہے ۔

اشاعرہ

یہ گروہ امام اہل السنت ابوالحسن اشعری کی طرف منسوب ہے ۔ جو تیسری صدی ہجری کے نصف میں پیدا ہوا ، اور تھوڑے ہی عرصے میں شہرت و پذیرائی کے انتہائی فرازوں تک پہنچ گیا ۔ جوینی باقلانی اور بیضاوی ایسی عظیم شخصیتیں اس سلسلۃ الذہب کی مختلف کڑیاں ہیں ۔

اشعری ابوعلی معتزلہ کے امام جبائی کے شاگرد رشید تھے بلکہ ان کے سوتیلے بیٹے بھی تھے اس لیے ان کو ان کے آغوش تربیت میں چالیس برس تک رہنے کا موقع ملا ۔ اس عرصہ میں انھوں نے فکر و

---

۱ ۔ الجاحظ ، البیان والتبیین ، ج ۱ ، ص ۱۰

۲ ۔ طبری ج ۱۰ ، ص ۳۶۵

تعقل اور بحث و نظر کے ان تمام دقائق پر عبور حاصل کیا کہ جنھیں دفاع اسلام اور تبلیغ اسلام کی غرض سے معتزلہ عموماً پیش کرتے تھے۔ علم الکلام میں ان کا کیا مقام تھا، اس کا اندازہ ابن عساکر کی اس تفریح سے لگایئے کہ خود جبائی مناظرات میں انھیں اپنا نائب اور قائمقام قرار دیتے تھے۔

چالیس سال تک مسلسل فکر و ذہن کے اعتبار سے معتزلی رہنے کے باوجود یہ اعتزال سے سکونِ طمانیت حاصل نہ کر سکے۔ اور آخر غور فکر کے بعد ایک دن بصرہ کی جامع مسجد میں یہ کہہ کر ہمیشہ کے لیے اس مدرسۂ خیال سے الگ ہو گئے کہ

لوگو! تم میں سے جو شخص مجھے جانتا ہے وہ تو جانتا ہی ہے، جو نہیں جانتا اسے معلوم ہونا چاہیے کہ میں 'فلاں بن فلاں' ہوں۔ اس سے پہلے میں قرآن کو مخلوق جانتا تھا۔ میں یہ بھی کہتا تھا کہ ان آنکھوں سے رویت باری ممکن نہیں۔ اعمال کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ برائیوں کا انتساب اللہ کی طرف جائز نہیں۔ ایسے اعمال کا میں خود خالق ہوں۔ آج ان تمام عقائد سے توبہ کرتا ہوں اور اس حلقۂ اعتزال سے مکمل علیحدگی کا اعلان کرتا ہوں۔ مجھے ان تمام مسائل میں معتزلہ سے بحث و مناظرے کرنے ہیں، اور ان کے فکر و عقیدہ کی کمزوریوں کو کھول کھول کر بیان کرنا ہے۔ لوگو! میں اس عرصہ تک تم سے غائب رہا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ میں نے معتزلہ کے انداز استدلال پر اچھی طرح غور و فکر کیا۔ اور چھان بین کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ جہاں تک عقلی مناہج فکر کا تعلق ہے، نفی و اثبات کے دلائل برابر سرابر ہیں اور میں اس لائق نہیں ہوں کہ ان میں سے کسی کو بھی راجح سمجھ سکوں۔ لہذا میں نے اس معاملہ میں اللہ تعالےٰ سے ہدایت چاہی۔ اللہ کا شکر ہے کہ اس نے مجھے ہدایت سے نوازا۔ میں نے یہ سب باتیں اپنی ان کتابوں میں درج کر دی ہیں۔ میں آج اعتزال کے لباس کہنہ کو اپنی عباء کی طرح اتار پھینکنا چاہتا ہوں۔ اور اس کے بعد انھوں نے سچ مچ اپنی عباء اتار دی اور مسلکِ اعتزال سے مستقل علیحدگی اختیار کر لی۔[۱]

۱۔ المذاہب الاسلامیہ، ص ۲۶۶

سوال یہ ہے کہ اشعری کیوں اعتزال کی نکتہ سنجیوں سے اس درجہ بیزار ہو گئے اور کیوں فکر و دانش کی اس فضا سے دست کش ہونے پر مجبور ہوئے کہ جس میں انھوں نے زندگی کے چالیس سال گزارے تھے۔

مورخین نے اس کے مختلف جواب دیے ہیں۔

کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انھوں نے کئی بار خواب میں حضورؐ کو دیکھا کہ معتزلہ کی حلقہ بگوشی سے دست بردار ہونے کی تلقین فرما رہے ہیں۔ اور کہہ رہے ہیں کہ تمھیں فلسفہ و کلام کی کج بحثیوں کو چھوڑ کر سنت کے جادۂ مستقیم پر چلنا چاہیے۔

کچھ لوگوں کی رائے میں مسلک اعتزال سے علیحدگی اس مشہور مناظرہ کے بعد عمل میں آئی جس میں انھوں نے اپنے شیخ ابو علی الجبائی سے یہ پوچھا تھا کہ

کہ ایسے تین بھائیوں کے بارہ میں آپ کی کیا رائے ہے جن میں ایک کو تو اللہ تعالےٰ بالغ ہونے سے پہلے ہی اٹھا لیا اور باقی دو کو زندہ رکھا، جن میں ایک ایمان کی نعمت سے سرفراز ہوا اور دوسرا حالت کفر میں مرا۔

سوال یہ ہے کہ اس صغر سن بچے کا کیا انجام ہوگا جس نے نہ ایمان کی حلاوت محسوس کی اور نہ کفر کی بدمزگی سے دوچار ہوا۔ جبائی نے جواب میں کہا:

اس کو ایسے مقام یا برزخ میں رکھا جائے گا کہ جہاں نہ سعادت کا گذر ہو اور نہ عذاب کی شدتیں محسوس ہوں۔

اس پر اشعری نے اعتراض کیا کہ آخر وہ اس رعایت کا بھی کیونکر مستحق ہو سکتا ہے جب کہ اس کے اس کے نامۂ اعمال میں نہ خیر کا کوئی پہلو درج ہے، اور نہ شر کا۔

جبائی نے کہا کہ اللہ تعالےٰ نے اُسے صغر سنی ہی میں اس لیے مار ڈالا کہ مبادا بڑا ہو کر کفر کا ارتکاب نہ کر بیٹھے۔ اللہ کی اس عنایت کی وجہ سے اُسے یہ مقام نصیب ہوگا۔ اس پر اشعری کا چبھتا ہوا اعتراض یہ تھا کہ

ایسی رعایت و لطف کا مستحق اللہ نے اس شخص کو کیوں نہ ٹھہرایا جو حالت کفر میں مرا۔ وہ بھی

اگر بچپنے میں مرجاتا تو عذاب سے دوچار نہ ہوتا۔

ظاہر ہے اعتراض کی یہ نوعیت ایسی تیکھی اور دوٹوک ہے کہ جبائی سے کوئی بھی جواب بن نہ آیا۔

بحث و تحیص کے اس موڑ پر اشعری کے دل میں عقلیت کے بارہ میں شکوک پیدا ہوئے اور وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ تنہا فکر و استدلال کی راہوں سے حقیقت تک رسائی ممکن نہیں"۔

جس شخص نے بھی اشعری کے مدرسۂ فکر کا بغور مطالعہ کیا ہے وہ یہی رائے رکھنے پر مجبور ہوگا کہ فکر و نظر کی یہ عظیم شاخ کسی فوری تاثر کا نتیجہ نہیں ہوسکتی۔ یہ سوچا سمجھا مسلک ہے جس میں کوشش کی گئی ہے کہ سلف کی سادگی بھی رہے اور متکلمین کی گہرائی بھی۔ دین کی اصلی حرارت کا بھی پتہ چلے، اور فلسفہ کی موشگافیاں بھی نظر آئیں۔ اس میں ایک طرف اس بات کا اہتمام کیا گیا ہے کہ اہل السنت کے عقائد کو عقل و دانش کی ترازو میں تول کر پیش کیا جائے، اور دوسری طرف اس رعایت کو بھی بدرجۂ غایت ملحوظ رکھا گیا ہے کہ کہیں استنباط و استدلال کا دامن نصوص سے علیحدہ نہ ہونے پائے۔

معتزلہ سے پہلے دین کی عقلی توجیہہ و تعبیر کا سلسلہ باقاعدہ شروع ہوچکا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ امام مالک، امام احمد بن حنبل، اور داود اصفہانی کے دور تک عقائد کو بغیر کسی عقلی رنگ آمیزی، اور حجت آفرینی کے جوں کا توں مانا جاتا تھا۔ مگر ارتقاء عقلی کے بڑھتے ہوئے تقاضے بھلا کب ماننے والے تھے۔ جب بات عبداللہ بن سعید الکلابی، ابوالعباس القلانسی اور الحرث بن اسد المحاسبی تک پہنچی تو عقائد نے علم الکلام کے سانچوں میں ڈھلنا شروع کر دیا تھا۔ اس بنا پر اگر اشعری نے سلف کے عقائد کو عقلی کسوٹیوں پر جانچنے کی ضرورت محسوس کی اور معتزلہ کی خشک عقلیت ان کی حرارت ایمان کو زیادہ دیر تک متاثر نہ کرسکی تو اس پر تعجب نہیں ہونا چاہیے۔

معلوم ہوتا ہے اصل شئے جو عقلیات سے انحراف کا باعث ہوئی اور جس نے اشعری کے سامنے ایک نئے مدرسۂ خیال کے دروازے کھول دیے، وہ خود نظر و استدلال کی یہ خامی تھی کہ اس سے

۱۔ نظرات فی فلسفۃ العرب۔ جبور عبدالنور ص ۱۹۵، الملل شہرستانی ص ۶۵

کسی طرح بھی کسی قطعیت کی نشاندہی نہیں ہو سکتی۔ اسی کو وہ اپنی اصطلاح میں " تکافواد لہ" کے نقص سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ کوئی بھی زیر بحث دعویٰ چاہیے قیاس و استدلال کے نکھارنے میں کسی بھی ڈھنگ سے سجایا جائے، اثبات و تردید کے پہلو برابر رہیں گے۔ یعنی جس زور کے ساتھ ایک دلیل اثبات باری پر روشنی ڈالے گی، اُسی زور اور قوت کے ساتھ انکارِ خدا کے مسئلہ میں دوسری دلیل پیش پیش ہوگی۔ کیونکہ جب کسی مسئلہ کا دارومدار ہی خیال آرائی پر ٹھہرا۔ تو ظاہر ہے کہ کلام وصفات کا کوئی مسئلہ استواری و محکمی سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔ یہ تھی نظر و استدلال اور عقل و دانش کی وہ عظیم کوتاہی جس نے اشعری کو چونکا سا دیا، اور جس نے انھیں بالآخر مجبور کیا کہ اثبات عقائد کے لیے وہ کتاب وسنت کی نصوص پر زیادہ بھروسہ کریں اور ان کے مقابلہ میں اور عقل و خرد کی اہمیتوں کو ماننے کے باوجود دانش و فکر کے پلڑوں کو جھکا ہوا سمجھیں"۔

اشاعرہ کے امتیازی مسائل تین تھے:

۱۔ تمیز صفات

۲۔ امکان رویت باری، اور

۳۔ اعمال میں نظریہ "کسب" کا اعلان

تمیز صفات کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ کا علم، ارادہ، خلق اور حکمت وغیرہ تمام صفات اپنا الگ الگ تشخص رکھتی ہیں۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ اس کی ذات گرامی کے ساتھ جو صفات وابستہ ہیں، وہ ذات ہی کے مختلف روپ نہیں بلکہ ان میں کی ہر ایک صفت ایک علیحدہ انفرادیت لیے ہوئے ہے۔ اور اس کی وابستگی مستقل وجود کی متقاضی ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ وہ 'حی' ہے تو حیات کی یہ نوعیت اس کے "علم" سے مختلف ایک حقیقت ہے۔ جب اس کو حکیم کہیں گے تو یہ وجود علم سے علیحدہ ایک شئی ہوگی۔ اسی طرح حیات، علم، اور حکمت کا اثبات خلق، ارادہ، اور

۱۔ اشعری کے نزدیک فکر و تعمق کی کیا اہمیت تھی اس کے لیے دیکھیے ان کا اپنا رسالہ

سمع وبصر کے اثبات سے جداگانہ نوعیت کا حامل ہو گا۔[1]

رویت باری کے بارہ میں اشعری کا یہ عقیدہ تھا کہ یہ ممکن ہے اور اللہ تعالےٰ اگرچہ کسی مکاں میں متحیز اور محدود نہیں ہیں، تاہم مسلمان اپنی اخروی زندگی میں اس شرف سے قطعی مفتخر ہوں گے۔ اور اللہ تعالےٰ کا یہ وعدہ بہر حال پورا ہو کر رہے گا[2]:

وجوہ یومئذ ناظرۃ الی ربہا ناظرۃ — اور کچھ چہرے اس روز وفورِ مسرت سے شاداب ہوں گے انھیں ان کے رب کی زیارت سے نوازا جائے گا۔

نظریۂ کسب واستطاعت کا مطلب یہ ہے کہ انسان جب کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اسی وقت استطاعت وکسب کی صلاحیتیں مقارن ہو کر اس کو اس لائق ٹھہراتی ہیں کہ وہ جو کچھ کرنا چاہتا ہے کر گذرے۔ اس سے مقصود دراصل معتزلہ کی تردید ہے۔ معتزلہ انسان کو اپنے اعمال کا خالق مانتے ہیں۔ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ "خلق" اللہ تعالےٰ کی صفت ہے، اور انسان کو کسب و استطاعت سے زیادہ اور کسی چیز سے بہرہ مند نہیں کیا گیا۔[3]

صفات کی یہ تمام بحثیں تفصیل کے ساتھ آگے آئیں گی۔ یہاں اجمال کے ساتھ صرف یہ بتانا ہے کہ ان مشہور و متداول کلامی فرقوں میں کیا کیا موضوع بحث ونزاع کا ہدف رہے اور کن کن مسائل نے صدیوں تک مسلمانوں میں جدل ومناظرہ کی معرکہ آرائیوں کو قائم رکھا۔

مرجیہ

ارجاء کے معنی توقف کرنے اور کسی متنازعہ فیہ مسئلہ کے بارے میں فیصلے کو اٹھا رکھنے کے ہیں۔ اس گروہ نے اگرچہ بنو امیہ کے آخری دور میں زیادہ اہمیت اختیار کی تاہم اس کا آغاز

۱۔ دیکھیے کتاب اللمع مطبوعہ بیروت ۱۹۵۳ء ص ۱۰ تا ۱۴

۲۔ ایضاً، ص ۳۲ تا ۳۶

۳۔ ایضاً، ص ۷۱ تا ۷۶

صحابہ کے زمانہ ہی میں ہوگیا تھا۔

غوغائیوں نے جب مدینہ کا محاصرہ کرکے امیرالمومنین حضرت عثمانؓ کی شہادت کے خون سے ہاتھ رنگے تو اس سے مسلمانوں میں اختلاف و تشتت کی آندھیاں چلنے لگیں۔ پھر جب امیر معاویہؓ، اور حضرت علیؓ کے مابین معرکہ آرائیاں ہوئیں، تو حدود اختلاف اور وسیع ہوئے، اور اصولی مسئلہ یہ پیدا ہوگیا کہ لڑائی اور فساد کا مرتکب کافر ہے یا نہیں۔ اور یہ کہ ان میں کون مصیب اور کون برسر باطل ہے۔

صحابہ کے ایک گروہ نے شیعہ اور خوارج کے برعکس اس منافقتہ میں پڑنے اور غالیانہ رائے رکھنے سے انکار کردیا۔ ان میں سعد بن ابی وقاص، ابوبکرۃ، عبداللہ بن عمر اور عمران بن الحصین کا نام سرفہرست سمجھنا چاہیے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ وہ جو چاہے قیامت کے روز فیصلہ کرے۔ ہم ان سب کو بہرحال مسلمان ہی سمجھیں گے۔

یہ موقف بلاشبہ مصالحانہ تھا۔ اس کے بعد بنو امیہ کے زمانہ میں اس مسئلہ نے قدرے وسعت اختیار کی۔ اب یہ نئی خلش تشویش و اضطراب کا سبب بن رہی تھی، کہ ان لڑائیوں سے قطع نظر عموماً مرتکب کبیرہ کا حکم کیا ہے؟ حسن بصری اور تابعین کے ایک بڑے حصہ نے ایسے بدعمل لوگوں کو منافق ٹھہرایا۔ جمہور کا یہ مسلک تھا کہ یہ لوگ عاصی اور گنہگار ضرور ہیں مگر مخلد فی النار نہیں۔ اللہ تعالے چاہے تو انھیں بالکل ہی معاف کردے، اور چاہے تو مناسب سزا دے کر چھوڑ دے۔

جمہور کے اسی مسلک نے آگے چل کر ارجاء کی خاص شکل اختیار کرلی۔ جن کا چلتا ہوا نعرہ یہ تھا کہ دولت ایمان حاصل ہو تو معصیت و گناہ کی کوئی قسم بھی مضرت رساں نہیں۔ جس طرح کہ حالت کفر میں اعمال کی کوئی نوعیت بھی فائدہ بخش نہیں۔ ارجاء کے اس عقیدہ نے آخر آخر میں غلو کی انتہائی حدود کو جا چھوا۔ اب اسلامی معاشرہ میں ایسے اباحی پیدا ہو گئے تھے جو اقرار باللسان، یا اقرار بالجنان کو اس حد تک کافی سمجھتے تھے کہ اس کے بعد کسی معصیت کو بھی نجات اخروی میں حارج نہیں قرار دیتے تھے۔ اور ہر ہر گناہ کے ارتکاب کو بشرط ایمان جائز سمجھتے تھے۔ اس گروہ کی وجہ سے علم الکلام میں دو اہم

سوال ابھرے۔ ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ اور مرتکب کبیرہ مسلمان ہے یا نہیں!

مسلک وعقیدہ کی اس نوعیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بنو امیہ کے آخری دور میں اسلامی معاشرہ میں کس درجہ انحطاط رونما ہو چکا تھا۔ اور وہ جماعت جو دوسروں کی اصلاح پر مامور تھی اور جسے تہذیب وتمدن کے تقاضوں کو خیر واصلاح کے سانچوں میں ڈھالنا تھا، خود کس حد تک اخلاقی پستی کا شکار ہو چکی تھی۔ اب اس کے سامنے سوال یہ نہیں تھا کہ ایمان وعمل کی دولت کو کس طرح عام کیا جائے بلکہ یہ تھا کہ بدکردار اور فاسق وفاجر مسلمانوں کو کیونکر گوارا کیا جائے۔ اور ان کے بارہ میں فقرۂ کلام کی کن معذرتوں کی تخلیق کی جائے۔

ماتریدیہ

یہ گروہ محمد بن محمد بن ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے۔ ماترید سمرقند کے ایک محلہ کا نام ہے۔ یہ کب پیدا ہوئے، اس کی تعیین تاریخی لحاظ سے مشکل ہے۔ وفات البتہ ۳۳۳ھ میں ہوئی۔ ابوالحسن اشعری کے معاصر ہیں۔

جس دور میں انھوں نے شعور وادراک کی آنکھیں وا کیں، عالم اسلامی میں بالعموم اور دیار ماوراء النہر میں خصوصیت سے مناظرہ کا بہت چرچا تھا۔ وہ پر آشوب زمانہ تھا، اور ہر وقت احناف وشوافع کے مابین بحث وجدل کا بازار گرم رہتا۔ ہر ہر محفل اور تقریب پر علماء میں باقاعدہ معرکہ آرائیاں ہوتیں۔ حتیٰ کہ ماتم کی محفلوں میں بھی کسی نہ کسی فقہی یا اصولی موضوع کو مناظرہ وبحث کی غرض سے چن لیا جاتا۔ اور پھر فریقین کھل کر بساط جدل ومکالمہ پر ادلّہ کے موتی بکھیرتے۔ اور اپنے اپنے مسلک کی تائید میں قرآن وحدیث کے شواہد پیش کرتے۔

فقہ واصول کے علاوہ کلامی مسائل پر بھی اکثر طبع آزمائی ہوتی۔ اس دور میں معتزلہ اگرچہ اپنا سیاسی اثر ورسوخ کھو چکے تھے، بلکہ اہل السنت کے جلیل القدر ائمہ کو خواہ مخواہ آزمائش ومحن میں ڈالنے کی وجہ سے بڑی حد تک بدنام بھی ہو چکے تھے، تاہم ان کے پھیلائے ہوئے افکار وخیالات کی صدائے بازگشت اب بھی ذہنوں کو متاثر کیے بغیر نہ رہی تھی۔ ماتریدی مدرسۂ فکر کو انھیں اثرات کا منطقی ردِّ عمل

سمجھنا چاہیے۔

ماتریدی اور اشعری دونوں کا بظاہر مقصد ایک ہی تھا یعنی یہ کہ اعتزال و عقلیت کے مقابلہ میں عقائد اہل السنت کے لیے ایک علیحدہ مدرسۂ فکر کی تاسیس کی جائے۔ دونوں میں فرق یہ تھا کہ جہاں اشعری کے ہاں فکر و دانش کی کور دبتی ہوئی نظر آتی ہے، وہاں ماتریدی کے ہاں اس کا رنگ نسبتہً ذرا شوخ ہے۔ زیادہ واضح لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ ماتریدی مدرسۂ فکر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے متکلمانہ رجحانات کا کامیاب ترجمان ہے۔ اسی سبب سے اس مسلک کو احناف میں زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی۔

بات یہ ہے کہ جہاں تک حضرت امام کی فقہی ژرف نگاہیوں کا تعلق ہے ان کو تو فقہاء عراق و شام نے خوب خوب نکھارا، اور تفریع و توسیع کے ذریعہ اچھی طرح مالا مال کیا، مگر ان کے ان متکلمانہ رجحانات کی تشریح کرنے اور ان پر ایک مستقل متکلمانہ مدرسۂ فکر کی بنیاد رکھنا ابھی باقی تھا، جو رسائل ابی حنیفہ میں مذکور تھے۔ اس کام کو فقہائے ماوراء النہر نے خوش اسلوبی سے انجام دیا۔

ماتریدی مسلک کے ممیزات حسب ذیل ہیں:

۱۔ یہ صفات وغیرہ کی بحثوں میں جس طرح نقل پر بھروسہ کرتے ہیں، اسی طرح عقل کو بھی اس کا ایک صحت مند ماخذ قرار دیتے ہیں۔ اور اگرچہ عقل کو آخری حکم نہ ماننے میں یہ اشاعرہ سے بڑی حد تک اتفاق رائے رکھتے ہیں، تاہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ عقل و دانش کی روشنی سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کیا جائے۔ یوں سمجھیے کہ اشاعرہ کی متکلمانہ تگ و دو کے باوجود مذہب و عقل میں جو فاصلے رہ گئے تھے ان کو دور کرنے کی انھوں نے مخلصانہ سعی کی ہے۔

۲۔ معرفت الٰہی کے بارہ میں معتزلہ تو یہ کہتے ہیں کہ عقلاً واجب ہے، مگر یہ اس کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک معرفت عقلاً ممکن تو ہے لیکن واجب نہیں۔ وجوب شرع کی بنا پر ابھرتا ہے۔

۳۔ افعال کا حسن و قبح عقلی و ذاتی ہے یا شرعی۔ اس میں اچھا خاصہ اختلاف رونما ہے معتزلہ کا جانا بوجھا مسلک یہ ہے کہ افعال میں حسن و قبح ذاتی ہے، اور عقل و خرد کی میزان پر اس کو تولا اور

معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اعمال کا حسن و قبح شرعی ہے یعنی شریعت جس کو حسن قرار دے وہی حسن ہے اور جس کو شر و قبیح سمجھے وہی شر و قبیح ہے۔ اس لیے کہ عقل و خرد کی برافیاں حسن و قبح کے درمیان خط امتیاز کھینچنے سے قاصر ہیں۔

ماتریدیہ کا موقف ان دونوں کے بین بین ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اعمال انسانی تین خانوں میں منقسم ہیں:

۱۔ وہ جن کا حسن و خیر ہونا واضح ہے۔ ان کو آسانی کے ساتھ عقل و خرد کی مدد سے متعین کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ وہ جن کا قبیح و شر ہونا واضح ہے۔ ان کو بھی عقل و دانش کے دائروں میں لایا جا سکتا ہے۔

۳۔ وہ امور جن کا حسن و قبح مبہم اور غیر واضح ہے۔ ان کے بارے میں فیصلہ کرنا صرف نصوص شرعی ہی کو زیب دیتا ہے۔

یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ماتریدیہ جب یہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح کو عقل و خرد کی مدد سے متعین کیا جا سکتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ اعمال کا حسن و قبیح ہونا صرف اس بنا پر نہیں کہ شریعت اس طرح سمجھتی ہے، بلکہ اس کی تائید میں عقل و خرد کی وضاحتوں کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تنہا عقل کے بل پر تکلیف و ایجاب کے تقاضے ابھر آتے ہیں۔ کیونکہ جہاں تک تکلیفات شرعیہ کا تعلق ہے ان کی تعیین شرع و نصوص ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔

۴۔ اشاعرہ، معتزلہ اور ماتریدیہ میں ایک نقطۂ اختلاف اللہ تعالیٰ کے "افعال" ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ معلل بہ حکمت ہیں یا نہیں۔ یعنی اللہ کے سنن و افعال کی توجیہ، مقاصد و اغراض کی روشنی میں کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے افعال میں ارادہ و اختیار کی کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر افعال کے سلسلہ میں کوئی مسئولیت عائد نہیں ہوتی، اور اس کے افعال کی تعلیل و توجیہ غیر ضروری ہے۔ معتزلہ اللہ تعالیٰ کی حکمت پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے اللہ تعالیٰ کا کوئی بھی فعل حکمت سے تہی نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ اس سے

بجز اصلح و احسن کے کچھ صادر نہ ہو۔

ماتریدیہ، معتزلہ سے اس بات میں تو متفق ہیں کہ اللہ تعالےٰ کے افعال معلل بہ حکمت ہیں اور ان پر کبھی بھی عبث و مصارفہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مگر اس تعلیل کے یہ معنی نہیں کہ یہ حکمت اس کے ارادہ و اختیار سے متصادم ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے یہ بات تو درست ہے کہ اس نے ازراہ لطف افعالِ تکوینی یا تشریعیات میں حکمت و مقصد کو ہمیشہ مرعی رکھا ہے مگر یہ اس پر لازم نہیں ہے۔ وہ ایسے افعال پر بھی قادر ہے کہ جن کی کوئی عقلی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

۵۔ صفات کے بارہ میں جہاں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ان کو عین ذات ہی سمجھنا چاہیے، اور اشاعرہ کا یہ مسلک ہے کہ یہ غیر ذات ہیں، وہاں ماتریدیہ کا موقف یہ ہے کہ نہ تو یہ ان معنوں میں عین ذات ہیں کہ ان کا ذات سے علیحدہ کوئی وجود و تشخص ہی نہ ہو۔ اور نہ ان کے علیحدہ وجود کے یہ معنی ہیں کہ انھیں استقلال و انفرادیت حاصل ہے۔ کیونکہ اس طرح فرض کرنے سے تعدد قدماء کا استحالہ لازم آتا ہے۔ ان کے نزدیک ذات و صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت ایسی ہے کہ جسے نہ عین ذات کہا جا سکتا ہے اور نہ غیر ذات کہتے ہی بن پڑتی ہے۔