مولانا محمد حنیف ندوی

ابوالحسن الاشعری

(مولانا کے طویل مضمون کی تلخیص)

امام اہل السنت ابوالحسن الاشعری کا نسبی تعلق مشہور صحابی رسول حضرت ابوموسیٰ اشعری سے ہے ان کا پورا نام یہ ہے! ابوالحسن علی بن اسمٰعیل ابن اسحاق بن سالم بن اسمٰعیل بن عبداللہ بن موسیٰ بن ہلال بن ابی بردہ بن ابی موسیٰ عبداللہ بن قیس الاشعری۔ تاریخ ولادت ۲۶۰ھ ہے۔ بصرہ میں پیدا ہوئے اور بغداد میں انتقال فرمایا۔ تاریخ وفات میں قدرے اختلاف پایا جاتا ہے۔ اکثریت کا کہنا ہے کہ انتقال ۳۳۰ھ سے کچھ پہلے اور ۳۲۰ھ کے بعد کسی سن میں ہوا تعیین بہرحال مشکل ہے۔ اگر اس معاملہ میں ابن فورک (جو الباہلی کے براہ راست شاگرد ہیں) کی رائے کو زیادہ اہمیت دی جائے تو ۳۲۵ھ کا زمانہ زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے [۱]

اخلاق وعادات

اخلاق وعادات کا کیا عالم تھا اور صبح وشام کی تبدیلیاں کن معمولات کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے تھیں۔ افسوس ہے کہ ہمارے سیرنگار ان تفصیلات کو غیر ضروری سمجھ کر نظرانداز کر دیتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ اس باب میں جو معلوم ہو سکا ہے وہ یہ ہے کہ فکر ونظر کی اصابت اور تعمق کے پہلو بہ پہلو اللہ تعالیٰ نے انھیں دو نعمتوں سے بالخصوص نواز رکھا تھا۔ حضرت داؤدؑ کے لحن یا خوش آوازی سے اور حسن وپا بزید کی قناعت وبے نیازی سے۔ اور کیوں نہ ہو جبکہ ان کو اس گرامی قدر شخصیت سے فخر انتساب حاصل تھا جن کی آواز کو حضورؐ نے مزمار داؤد سے تعبیر فرمایا تھا [۲] اور جن کے آئینہ کردار کو چمکانے اور صیقل کرنے میں براہ راست آنحضرتؐ کے فیوض تربیت نے حصّہ لیا تھا۔

دامغانی کی ایک روایت میں ایسے شخص کی شہادت کا ذکر ہے جس کو بصرہ وبغداد میں برسوں ان کی خدمت میں رہنے کا اتفاق ہوا تھا۔ ان کا کہنا ہے کہ "میں نے ابوالحسن سے زیادہ عفیف اور پارسا

---

[۱] تبیین کذب المفتری مطبوعۃ التوفیق دمشق ۱۳۴۷ ص ۴۷۔ [۲] تبیین ص ۴۷

اور ان سے بڑھ کر امورِ دنیا میں محتاط اور امورِ آخرت میں شاداں و فرحاں اور کسی شخص کو نہیں پایا[۳]۔ بندار بن الحسین نے ان کے جذبہ قناعت و توکل پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے۔ ان کی طلب و آرزو کا دامن اس سے زیادہ وسیع نہیں تھا کہ یہ روزمرہ کی ضروریات خورد و نوش کے لیے اسی غلہ پر اکتفا کرتے جو ان کے دادا بلال بن ابی بردہ نے وقف کر رکھا تھا۔

ابن خلکان نے بغیر کسی دلچسپ نوک جھونک کا تذکرہ کیے ان کی خوش مذاقی اور ظرافت کی یہ کہہ کر داد دی ہے۔ کان فیہ دعابۃ ومزاح کثیر۔ "ان میں مزاح اور ظرافت کی اچھی خاصی صلاحیت تھی"۔

علم و فضل

علم و فضل میں ان کا کیا پایہ تھا اور تحریر و انشا کے سلسلے میں انھوں نے کیا کارہائے نمایاں انجام دیے۔ اس کا اندازہ ان کی تصنیفات کے تنوع اور عالم اسلامی میں ان کی ہمہ گیر پذیرائی سے ہوتا ہے۔ علامہ ابن حزم نے ان کی کتابوں کی تعداد پچپن بتائی ہے۔ ابن فورک تین سو تک شمار کرتے ہیں اور ابن عساکر نے "العمد" کے حوالہ سے جو تعداد بتائی ہے وہ ننانوے سے متجاوز ہیں۔ ان میں چند کتابیں خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ ایک اہم ترین کتاب ان کی وہ مشہور تفسیر تھی جو "المختزن" کے نام سے موسوم ہے۔ افسوس ہے کہ دستبرد زمانہ سے یہ ثروت علمی ضائع ہوگئی اور ہم تک نہیں پہنچ پائی۔ یہ تفسیر کیا تھی ایک طرح کا موسوعہ تھی، جس کے مضامین پانچ سو جلدوں میں پھیلے ہوئے تھے۔

حافظ ابن العربی نے نظامیہ کے کتب خانے میں علم و ادراک کی ان وسعتوں کو بچشمِ خود دیکھا تھا اور اس کی بے حد تعریف کی تھی۔ ان کا کہنا ہے کہ بہت سے مفسّرین نے اس سے استفادہ کیا ہے۔ اور اس کے مضامین کی خوشہ چینی سے اپنی تصنیفات کے مجموعے آراستہ کیے ہیں[۴]۔ اس تفسیر کے بعض حصّوں کو محمد بن موسیٰ بن عمار الکلاعی المایرقی نے بھی دیکھا ہے[۵]۔ ان پانچ جلدوں میں فقہ ادب، لغت اور تفسیر کے کن کن انمول موتیوں کو رولا گیا ہوگا اور کن کن گنجینوں کو صفحۂ قرطاس پہ اجاگر کیا گیا ہوگا۔ اس کے بارہ میں بہ صد حسرت و یاس اس کے سوا ہم کیا کہہ سکتے ہیں کہ واللہ تعالیٰ

---

[۳] شارٹر انسائیکلو پیڈیا آف اسلام ص ۴۶؛ تبیین ابن عساکر ص ۱۲۸ تا ۱۳۶۔

[۴] تحسیبہ ابن عساکر۔ [۵] ابن عساکر ص ۱۱۷

اعلم بالصواب۔

ان اہم ترین تصانیف میں مقالات کے نام سے علامہ کی تین کتابیں ہیں۔ مقالات غیر الاسلامیین۔ جمل المقالات، اور مقالات الاسلامیین۔ پہلی دو کتابیں ملاحدہ کی آراء و اقوال پر مشتمل ہیں۔ اور "مقالات الاسلامیین" ان تمام مدارسِ فکر کے خیالات و افکار کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے جو چوتھی صدی کے اوائل تک مسلمانوں میں اختلاف و افتراق اور نزاع و بحث کا باعث بنے رہے۔ ان مقالات کے علاوہ ایک اور اہم تصنیف کا تعلق ارسطو کے نظریۂ تعلیل سے ہے۔ اس میں مصنف نے یہ بتایا ہے۔ اجرام فلکی کی حرکت کی جو توجیہ ارسطو نے بیان کی ہے وہ صحیح نہیں نیز اس حیثیت کی پردہ کشائی کی ہے گردشِ افلاک سے سعادت و نحوست کا جو مفہوم از راہ جہل و نادانی وابستہ کر دیا گیا ہے اس کی علمی سطح پر تائید نہیں کی جا سکتی۔

اعتزال سے دست کشی

امام اشعری کی زندگی کا اہم ترین واقعہ جس نے انھیں علم و معرفت کی عام سطح سے اچھال کر امام اہل السنت کے فرازوں تک اچھال دیا، یہ ہے کہ یہ چالیس سال تک اعتزال و کلام کی زلف دوتا سے وابستہ رہنے کے بعد ایک دن اچانک اس سے دامن جھٹک کر الگ ہو گئے۔ چنانچہ لوگوں نے دیکھا کہ بصرہ کی جامع مسجد کے منبر پر کھڑے ہو کر اعلان کر رہے ہیں۔

"لوگو! تم میں سے جو شخص مجھے جانتا ہے وہ تو جانتا ہی ہے جو نہیں جانتا اس کے تعارف کے لیے کہتا ہوں کہ میں فلاں بن فلاں ہوں۔ اس سے پہلے میں اس بات کا قائل تھا کہ قرآن مخلوق ہے۔ میں یہ بھی کہتا تھا کہ حضرت حق کا دیدار ان آنکھوں سے ممکن نہیں۔ میرا یہ بھی عقیدہ تھا کہ اعمال کا میں خود خالق ہوں۔ آج ان سب باتوں سے میں توبہ کرتا ہوں۔ یہی نہیں مجھے معتزلہ کے ان مسائل پر کھل کر بحث کرنا ہے اور ان کے بودا پن کو منظر عام پر لانا ہے۔

لوگو! میں اتنا عرصہ تمہاری نظروں سے اوجھل رہا۔ اس اثنا میں میں مخالف موافق دلائل کو تولتا اور دیکھتا بھالتا رہا۔ میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ عقلی رو سے یہ سب برابر ہیں۔ اور ان میں یہ صلاحیت ہرگز نہیں کہ میرے دل کی خلش کو دور کر سکیں۔ اس پر میں نے اللہ سے رہنمائی چاہی۔ اللہ کا شکر ہے کہ اس نے مجھے ہدایت سے نوازا اور ایسے اعتقاد کی طرف رہنمائی کی جس کی تفصیلات میری کتابوں میں درج ہیں۔

میں آج اعتزال سے اسی طرح دست کش ہوتا ہوں جس طرح کہ اپنے اس لباس سے"۔

یہ کہا اور سچ مچ اپنی عبا اتار دی اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے فکر و تعمق کے اس انداز سے علیحدگی اختیار کر لی۔ جس کے چالیس سال تک شیفتہ اور مبلغ و داعی رہے تھے[۵۶]

جبائی کے شاگرد رشید اشعری نے اعتزال سے کیوں علیحدگی اختیار کی اور کیوں انہوں نے اس مسلک سے بیزاری کا اظہار کیا جس سے ان کا تعلق کسی فوری سبب یا جوش کا رہین منت نہیں تھا۔ بلکہ جس کے ساتھ چالیس سالہ تعلیم و تربیت اور دعوت و تبلیغ کی روایات وابستہ تھیں۔

ذہنی انقلاب

مورخین نے اس ذہنی انقلاب کے کئی اسباب بیان کیے ہیں۔ بعض کا کہنا ہے کہ مسئلہ قدر میں جبائی اور ان کے مابین جو معرکہ آرائیاں ہوئیں ان سے اُن کے دل میں شکوک پیدا ہوئے اور انھیں محسوس ہوا کہ عقائد کی گتھیاں تنہا فلسفہ و عقائد کی کاوشوں سے حل ہونے والی نہیں[۵۷]

ہمارے نزدیک یہ سبب کافی نہیں۔ ظاہر ہے کہ مسئلہ قدر اور اس کے مختلف خیال آفرین پہلو اس چالیس سال کے عرصہ میں بارہا نظر و فکر کے سامنے آئے ہوں گے اور ہر بار ان کی واماندگی کا اظہار ہوا ہوگا۔ اس نوع کے مناظروں سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امام اہل السنت ابوالحسن اشعری فکر و اندیشہ کی تاریکیوں سے کافی عرصہ پہلے آشنا ہو چکے تھے۔

صاف صاف پیرایہ بیان میں یوں کہنا چاہیئے کہ قدر کے بارہ میں مناظرے مسلک اعتزال سے علیحدگی کا باعث نہیں تھے علیحدگی کی علامت تھے جن سے پتہ چلتا ہے کہ امام فکر و استدلال کی کن پریشانیوں سے دوچار تھے۔

محدث ابن عساکر اس کا سبب وہ خواب بتاتے ہیں جن میں آنحضرت ﷺ نے بار بار تاکید کی تھی کہ اعتزال کی روش چھوڑو اور میرے سیدھے سادے منہاج کی تائید کے لیے اٹھ کھڑے ہو جو کتاب اللہ، سنت اور سلف کی روایات پر مبنی ہے[۵۸]

خواب کس حد تک معروضی ہوتا ہے اس کا تانا بانا کن محرکات نفسی سے تیار ہوتا ہے؟ اس

---

[۵۶] تبیین ص ۳۹ المذاہب الاسلامیہ ص ۲۶۶ - ابن ندیم ۲۷۱ مطبع استقامہ قاہرہ

[۵۷] ان مناظرات کے لیے دیکھیے وفیات الاعیان (۳۹۸/۲) [۵۸] تبیین صفحہ ۴۱ تا ۴۳

کی تعبیر کے کیا اصول ہیں؟ اور تعبیر کس حد تک لائق تسلیم ہوتی ہے؟ یہ تمام سوالات بحث طلب ہیں اور ایسی تفصیل چاہتے ہیں جن کا یہ محل نہیں۔ اس سے بہرحال جو حقیقت مترشح ہوتی ہے، یہ ہے کہ حضرت امام نفسیاتی سطح پر سخت کشمکش میں گرفتار تھے اور چاہتے تھے کہ کسی نہ کسی طرح اس کے مداوے کی کوئی صورت نکلے۔ ان کے سامنے دراصل سوال یہ درپیش تھا کہ دینیات وعقائد کے سلسلہ میں کس پر اعتماد کریں اور کس کی رہنمائی میں فکر واستدلال کے قدم بڑھائیں۔ فلسفہ وکلام کی موشگافیوں پر بھروسہ کریں یا کتاب اللہ، سنت رسول اور سلف کی ٹھیٹھ تصریحات سے کسب ضو کریں؟

اہوازی اور امیر علی نے اس عظیم الشان نفسیاتی تبدیلی کو جسے آگے چل کر ایک مستقل بالذات مدرسۂ فکر کی حیثیت اختیار کرنا تھی محض ان کے جذبۂ کبر و پندار کی صدائے بازگشت قرار دیا ہے [۵۹]۔ ظاہر ہے یہ رائے قطعی غلط اور تعصب پر مبنی ہے کیونکہ قطع نظر ان کے مرتبۂ دینی اور اس زہد و ورع کے جس سے امام متصف تھے۔ اگر جذبۂ شہرت و پندار کی تسکین ہی ان کا نصب العین ہوتا تو حلقۂ اعتزال میں اس کے مواقع کیا کم تھے جہاں بلا شرکت غیرے انہیں درجۂ امامت حاصل تھا۔

ذاتی طور پر ہم اسپیٹا (SPITA) کی رائے سے متفق ہیں کہ فکر و عقیدہ کا یہ تغیر کسی ہنگامی یا ادنیٰ جذبہ کا ہرگز رہین منت نہیں بلکہ اس کا تعلق اس سے کہیں گہرے احساسات سے ہے اس کے نزدیک اس کا حقیقی سبب یہ تھا کہ اشعری نے جب فکر و نظر کے زاویوں کو بدلا اور محدثین کے حلقہ کے قریب تر ہوئے اور سنت وحدیث کے ذخائر کا گہرا مطالعہ کیا تو ان پر بتدریج یہ حقیقت واشگاف ہوتی چلی گئی کہ جن عقائد کی وہ اب تک تبلیغ کرتے آئے ہیں وہ ان تصریحات سے روح اور مزاج کے اعتبار سے یکسر متضاد ہیں جن کی تلقین، کتاب اللہ، سنت رسول اور سلف کے دائروں میں کی گئی ہے۔ چنانچہ نہ تو ان میں وہ نفاست اور عقلی موشگافیاں ہیں نہ تجرید کی بے راہ روی ہے اور نہ حکمت و دانش کی وہ بے جان خشکی ہی ہے جو علم الکلام کے ساتھ مخصوص ہے۔

اس کے برعکس قرآن و سنت میں عقائد کو جس انداز سے پیش کیا گیا ہے اس میں ایمان کی حرارت و لذت ہے۔ ایک طرح کی عملیت اور جوش ہے۔ سادگی کا حسن اور نکھار ہے اور وہ چیز ہے جس کو پاکر انسان عشق و محبت کے داعیوں سے دوچار ہوتا ہے۔ جو چیز ان کو اعتزال سے نکال کر کتاب و

---

۵۹ سپرٹ آف اسلام ۴۴۰

سنت کی طرف گھیر کر لائی وہ یہ احساس تھا کہ کتاب و سنت میں عقائد کا جو تعین اور استواری ہے جو ٹھہراؤ اور یقین افروزی ہے وہ علم الکلام اور فلسفہ کی بحثوں میں مفقود ہے لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ حضرت الامام علم الکلام اور فکر و دانش کے صحت مند تقاضوں سے بالکل ہی منحرف ہو گئے اور استدلال و استنباط میں ان پیمانوں اور مقدمات کے استعمال ہی سے دست کش ہو گئے کہ جن پر نتائج کی صحت کا انحصار ہے اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اگر ہمیں ایمان کی گرم جوشی اور پختگی درکار ہے۔ اگر ہم عقائد میں مخصوص طرح کا تعین چاہتے ہیں اور عقائد و ایمانیات کے لیے ایسی بنیادوں کے طالب ہیں جو غیر مبدل ہوں تو اس کے لیے ہمیں کتاب اللہ۔ احادیث رسول اور سلف کی تصریحات کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ عقل و دانش کی فتنہ سامانیوں کی طرف نہیں۔ یہی وجہ ہے آئندہ چل کر انھوں نے اپنی زندگی کا مشن یہ ٹھہرالیا کہ کھری عقلیت پرستی کی تردید کی جائے اور بتایا جائے کہ عقل اگرچہ اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے مگر ابھی خام ہے، نارسا ہے لہٰذا اس کے مقرر کردہ اسلوب ہمیشہ صحت و صواب کے ضامن نہیں ہو سکتے۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ اس کو دین کے تابع رکھا جائے اور دین کی روشنی میں اس کے اخذ کردہ نتائج کا جائزہ لیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں ان کا موقف علوم عقلیہ کے مخالف کا نہیں نقاد کا ہے اور ایک ایسے متوازن شخص کا ہے جو دونوں کو اُن کا صحیح مقام عطا کرنے والا ہے۔ اور ایک تخلیقی متکلم کی حیثیت سے یہی موقف ان کے شایان شان بھی ہے۔

مستشرقین کی غلطی

یہی وہ نکتہ ہے جس کو نہ سمجھنے کی وجہ سے مستشرقین نے اشعری کے موقف کو متعین کرنے میں ٹھوکر کھائی اور ایسے ایسے نازیبا خیالات کا اظہار کیا جس کے لیے وجہ جواز تلاش کرنا سخت مشکل ہے۔ مثلاً براؤن نے ان کے مدرسۂ فکر کو ہلاکو اور چنگیز کی تباہیوں کے مترادف قرار دیا[۵]۔ رینان بھی اس سے خوش نہیں۔ سارٹن نے بھی ان کے مدرسۂ فکر کو رجعت پسندانہ ٹھہرایا اور الزام عائد کیا ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں بشریاتی تصور قائم کر کے آزاد فلسفیانہ ارتقا کی راہ میں مشکلات پیدا کی ہیں۔

---

[۵] لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ا ص ۲۸۶ مطبوعہ ۱۹۰۸ء

سوال یہ ہے کہ رجعت پسندی سے ان کی کیا مراد ہے؟ کیا صرف اس بنا پر یہ رجعت پسند ہیں کہ انھوں نے معتزلہ کی مخالفت کی اور ان کے دلائل سے جب ان کی نفسیات دینی کی تسکین نہ ہو سکی تو ان کے مقابلہ میں انھوں نے فکر و تعمق کی الگ اور منفرد راہ اختیار کی جو اتنی معقول تھی کہ شوافع، موالک اور احناف کے بعض حلقوں میں بے حد مقبول ہوئی۔ کیا معتزلہ کے ائمۂ فکر نے خود ایک دوسرے کی مخالفت نہیں کی؟ کیا ابو الہذیل جبائی نظام اور بشر بن المعتمر تعبیر و تاویل کی ہر ہر صورت میں متفق الرائے ہیں؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر تنہا اشعری ہی کو اختلاف کی بنا پر موردِ طعن کیوں ٹھہرایا جائے؟

متقدمین معتزلہ کی دینی اور علمی خدمات کے ہم دل سے معترف ہیں۔ انھوں نے ملاحدہ اور زنادقہ کے مقابلہ میں اسلام کا جس گرم جوشی اور قابلیت سے دفاع کیا ہے وہ اپنی جگہ پر حد درجہ لائق ستائش ہے۔ اسی طرح زنادقہ کی سازشوں اور دسیسہ کاریوں کو طشت از بام کرنے میں انھوں نے جس سلیقہ اور ہنرمندی کا ثبوت دیا ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ نحو، لغت، ادب، فلسفہ کلام اور تفسیر کے میدان میں ان کی فتوحات بھی مسلم ہیں۔ اور یہ بھی درست ہے کہ فکر و تعقل کے جن قافلوں کو عیسائی حکمرانوں نے گمراہی سمجھ کر روک دیا تھا معتزلہ نے نہ صرف ان کو آگے بڑھایا بلکہ راہ و منزل کی ایسی طرفہ طرازیوں کی نشان دہی بھی کی جو آگے چل کر عظیم الشان انکشافات کی سبب بنیں۔ یہ ساری باتیں درست ہیں۔ بلاشبہ ان کی علمی کاوشیں، ان کی متکلمانہ کاہشیں، ان کی نکتہ سنجیاں، فکر و نظر کی گہرائیاں ہماری علمی تاریخ کا وہ زریں باب ہیں جس پر ہم ہمیشہ فخر کرتے رہیں گے۔

یہ تصویر کا ایک رُخ ہے اور اس کا ایک دوسرا رُخ بھی ہے۔ جن لوگوں نے معتزلہ کی تاریخ اور عقائد کا بغور مطالعہ کیا ہے وہ اس حقیقت سے اچھی طرح آگاہ ہیں کہ انھوں نے علم الکلام کو جس نہج سے پیش کیا اس میں دو بنیادی خامیاں پائی جاتی ہیں جن سے سلف نے اظہار اختلاف کیا۔

(۱) یہ کہ انھوں نے دین کی بنیاد منقولات کے بجائے معقولات پر رکھی۔

(۲) اور مسئلہ صفات میں اس طرح کی تجرید و تنزیہہ سے کام لیا جس سے اللہ تعالیٰ کا حیات

آفرین اور ایمان افروز تصور بحیثیت ایک خالق، ایک رب، ایک پروردگار اور مصدر فیض کے سرے سے ختم ہو کر رہ گیا اور اس کی جگہ ایک ایسے ٹھس، غیر متحرک اور نظر و فکر کی سطح سے بالا و بلند تصور نے لے لی جس سے ایمان باللہ کے عاشقانہ تقاضے ہرگز پورے نہیں ہو پاتے۔

عقل اور دین کی بحث

نقل و عقل میں حجیت و استناد کا درجہ کسے حاصل ہے؟ یہ بہت پرانی بحث ہے جو صرف ہمارے ہی علمی حلقوں میں فکر و نزاع کا محور نہیں بنی بلکہ یہودیت، عیسائیت اور قبل مسیح کے فلسفیانہ دائروں میں بھی اس نے شکوک و شبہات اور قیل و قال کے بے معنی طوفان اٹھائے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ عقل و دانش اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا عطیہ ہے اور علم و عرفان کی دنیا میں اس کا استعمال اتنا ہی مقدس، اتنا ہی تخلیقی اور تمدنی ہے جتنا کہ سیرت و کردار کی اصلاح اور ایمان کی تابش و ضوء کے لیے مذہب و دین سے تمسک۔ یہاں دراصل سمجھنے کی بات یہ ہے کہ نقل و عقل میں ایسا تضاد ہی کہاں رونما ہے کہ خواہ مخواہ تطبیق کی صورتوں پر غور کیا جائے۔ عقل و ادراک اور مذہب و دین کا مصدر و منبع آخر ایک ہی دانا و بینا ذات تو ہے یعنی جس ذات گرامی نے انسانی ہدایت کے لیے انبیاء کو مبعوث فرمایا ہے، اسی ذات اقدس نے عقل و ادراک کے تقاضوں کی پرورش کا اہتمام بھی کیا ہے اور فکر و اندیشہ کی تابانیوں سے چار دانگ عالم کو منور بھی ٹھہرایا ہے۔

دونوں کی راہیں اور منزلیں البتہ الگ الگ ہیں۔ عقل کا کام یہ ہے کہ وہ ہمارے گرد و پیش پھیلی ہوئی کائنات کا جائزہ لے اس میں اسباب و علل کی کارفرمائیوں کو ضبط و قاعدہ کے سانچوں میں ڈھالے اور پھر ان قاعدوں کی روشنی میں تحقیق و تجربہ کے قافلوں کو آگے بڑھاتے اور دیکھے کہ ان کی مدد سے کائنات میں کیا کیا تصرفات ممکن ہیں ان پر کس حد تک قابو پایا جا سکتا ہے اور کس نوع کی تبدیلیاں انسانیت کے لیے اور تہذیب و تمدن کے ارتقائی تقاضوں کے لیے مفید ثابت ہو سکتی ہیں۔ عقل کے سامنے تسخیر کائنات کا وہ عظیم منصوبہ ہے جسے اسے پایۂ تکمیل تک پہنچانا ہے۔ یہ مقصد بجائے خود کتنا بڑا ہے اس کا اندازہ ہمارے سائنسدانوں کی تگ و تاز سے لگائیے جو ذرہ سے لے کر چاند کی بلندیوں تک وسعت پذیر ہے۔

مذہب و دین کا موضوع بحث اس کے برعکس انسان سے انسان کی صلاحیتیں ہیں۔ اس کا کردار ہے۔ اس کے روحانی مضمرات ارتقا ہیں، تعلق باللہ ہے، عشق ہے، اور وہ لگن اور لو ہے جو اس کو حضرت حق سے قریب تر کر دینے والی ہے۔ دوسرے لفظوں میں مذہب و دین کے دائرے میں یہ بات داخل ہے کہ یہ ہر ہر انسان کے دل میں عرفانِ الٰہی کی شمعیں فروزاں کرے ان میں براہ راست اللہ کے ساتھ ربط و تعلق کے داعیوں کو بیدار کرے ان کو خواہشات کے محدود اور سمٹے ہوئے دائرے سے اٹھا کر اقدار، اخلاق اور تہذیب و تمدن کے وسیع تر دائروں تک اچھال دے۔ ان میں عبادت کا ذوق پیدا کرے اور بتائے کہ اظہارِ عبودیت میں لذت و عرفاں کے کتنے خزانے پوشیدہ ہیں۔ علاوہ ازیں مذہب و دین کے فرائض کار میں یہ جز بھی شامل ہے کہ یہ اجتماعی شیرازہ بندی کے لیے اللہ کے بندوں کو اپنے نپے تُلے پیمانے عطا کرے ایسا نظام حیات بخشے کہ جس کو اپنا کر یہ فرد اور جماعت کی حیثیت سے پوری نوع انسانی کے لیے رحمت و بخشش کا مینار ثابت ہو سکیں۔

ظاہر ہے دونوں کے حدود کار، فرائض اور صلاحیتیں مختلف ہیں۔ لہٰذا کوئی قدم اٹھانے سے پہلے ہمیں یہ اچھی طرح سوچ لینا چاہیے کہ ہماری منزل کون ہے؟ کیا ہم تسخیر کائنات چاہتے ہیں اور اپنے گرد و پیش پھیلی ہوئی کائنات کو اپنے قابو میں لانے اور سمجھنے کے خواہاں ہیں۔ یا ہمارا نصب العین رضائے الٰہی کا حصول ہے۔ اخلاق و سیرت کی تابش و ضوء سے بہرہ مند ہونا ہے اور ایسے نظام حیات کی روشنی میں زندگی بسر کرنا ہے جو فرد و جماعت کی حیثیت سے ہماری جملہ کامرانیوں کا ضامن و متکفل ہو سکے۔ اگر اول الذکر مقصد سامنے ہو تو چاہیے کہ ہم عقل و ادراک کی براقیوں پر بھروسہ کریں۔ اور اگر ثانی الذکر نصب العین کو ہماری کوششوں کا محور بننا ہے تو پھر دین و مذہب کے حقائق، انبیاء کی تعلیمات اور وحی و جبریل کی تصریحات و تنزیلات کو اپنے لیے مشعل راہ ٹھہرانا ہو گا، عقل و خرد کو نہیں۔

معتزلہ نے غلطی یہ کی کہ اس عقل کو جسے صرف مادہ، کائنات، مادی سے سروکار رکھنا تھا۔ جسے صرف تعلیل و تسبیب کی کارفرمائیوں کی وضاحت کرنا تھی اور جس کے فرائض میں صرف یہ داخل تھا کہ ترکیب و امتزاج کی بوقلمونیوں سے پیدا ہونے والے خوارق کی نشان دہی کرے۔ اس سے یہ توقع وابستہ کی کہ یہ دین کے اسرار کو دانشگافانہ طور پر بیان کر سکے گی۔ الٰہیات کی گتھیاں سلجھا سکے گی اور عقائد و مابعد الطبیعات کی پیچیدگیوں کو بہ احسن وجہ حل کر سکے گی۔ حالانکہ نہ یہ عقل کا دعویٰ تھا، نہ

یہ اس کے موضوع سے متعلق بات تھی اور نہ اس کی فطری واماندگی و نارسائی اس چیز کی اجازت ہی دیتی تھی کہ یہ الٰہیات کے حریم نازمیں بار پاسکے۔

یہاں یہ نکتہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ عقل سے ہماری مراد ذہنی صلاحیتیں نہیں، ان کا صحیح اور برجا استعمال بھی نہیں۔ اس سے مقصود کسی شئی کی حقیقت کو پالینے کا وہ منطقی اسلوب ہے جس کو ہم استقراء اور استخراج کے اصطلاحی الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور جب ہم کہتے ہیں کہ دین کو سمجھنے کے لیے خود دین کے وضع کردہ اسلوب فکر کا تتبع کرنا چاہیے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ بغیر مذہب اور دین کی واضح رہنمائی اور ذوق و عبادت کی چاشنی کے الٰہیات کے اسرار کسی بھی استقرائی یا استخراجی طریق سے فہم وفکر کی گرفت میں آنے والے نہیں یہی نہیں مشرق و مغرب میں جن لوگوں نے بھی دینیات کو فلسفہ و حکمت کے بل پر سمجھنے کی کوشش کی ان کو سخت ناکامی کا سامنا کرنا پڑا۔ جس کا افسوس ناک نتیجہ یہ نکلا کہ آخر آخر میں بجائے اس کے کہ یہ حضرات دین کو عقل و دانش کے سانچوں میں ڈھالنے میں کامیاب ہوتے اور الٰہیات کے اسرار و رموز کو اچھی طرح سلجھا پاتے۔ اُلٹے خود دین کے لطائف ہی سے ہاتھ دھو بیٹھے[۱]

نظریہ کسب

اشعری پر رجعت پسند کا الزام اس بنا پر عائد کیا گیا کہ انھوں نے فعل وارادہ کے سلسلہ میں معتزلہ کے اس عقیدہ کو تسلیم نہیں کیا کہ انسانی ارادہ بالکل آزاد ہے اور یہ کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ ان کے ہم عصر ماتریدیہ نے بھی اسی وجہ سے انھیں ہدف عتاب ٹھہرایا ہے کہ ارادہ وفعل میں تعلق ورشتہ کی جس نوعیت کو اشعری نے "کسب" سے تعبیر کیا ہے اس سے اختیار کی بجائے جبر و اضطرار کا پہلو زیادہ نمایاں ہے۔ اور تو اور ابن حزم اور علامہ ابن تیمیہ بھی نظریہ کسب کو جبر ہی کے مترادف قرار دیتے ہیں اور جن لوگوں نے ان کے بارہ میں نسبتہً رعایت سے کام لیا ہے ان کا کہنا ہے کہ یہ عقیدہ جبر و اضطرار کا حامل نہ سہی، ناقابل فہم اور حد درجہ مجمل ضرور ہے۔ اشعری کے متعلق اس آخری رائے کو اس درجہ قبول عام حاصل ہوا کہ یہ نظریہ گویا ہر ناقابل فہم تصور کے لیے نظام کے طفرہ کی طرح ایک طرح کی

---

[۱] اس کی تائید کے لیے معتزلہ کے قائد ثمامہ بن اشرس کا وہ طنز دیکھیے جس کا تعلق آنحضرتؐ کی ذات گرامی اور نماز کی تضحیک سے ہے۔ تاویل مختلف الحدیث ابن قتیبہ ص ۶

علامت بن گیا اور لوگ بلا تکلف ہر عسیر الفہم چیز کے لیے کہنے لگے کہ یہ تو گویا اشعری کا نظریۂ کسب ہے۔

لیکن کیا نظریۂ کسب فی الواقع ناقابل فہم اور مہمل ہے اور کیا حقیقتاً اس کے یہ معنی ہیں کہ انسان کا ارادہ یا فعل ہر طرح کی منطقی و اخلاقی ذمہ داریوں سے بے نیاز ہے؟ سوال کی یہ نوعیت قدرے تفصیل چاہتی ہے۔ ہماری رائے میں یہ مسئلہ اتنا دوٹوک اور سادہ نہیں کہ اس کو معتزلہ کی طرح جبر و اختیار کے دو خانوں میں منحصر سمجھا جائے اور خواہ مخواہ فرض کر لیا جائے کہ انسان یا تو اپنے افعال کا خود خالق ہے اور یا پھر اس کے افعال کو کاملاً ایک متعین سانچے میں ڈھالنے والی دوسری ذات ہے۔ فکر کے یہ دونوں انداز افراط و تفریط لیے ہوتے ہیں۔ ان میں نقطۂ اعتدال یہ ہے کہ انسان بیک وقت جبر و اختیار کے دوگونہ اوصاف کا حامل ہے اور یہی وہ نقطۂ اعتدال ہے جس کی اشعری کسب کی اصطلاح سے تشریح کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے لیے جبر و اختیار میں سرے سے نسبت تضاد پائی ہی نہیں جاتی۔ اس کے لیے صحیح تر تعبیر یہ ہے کہ اختیار ذہن کی جبری ساخت کا غیر جبری عمل ہے یا تعلیم و تربیت اور ماحول و معاشرہ کے اضطرار کے خلاف ایک ارادی عمل ہے سوال یہ ہے کہ معتزلہ نے انسان کو اپنے اعمال کا خالق کیوں ٹھہرایا۔ اس کے جواب میں ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ اس انتہا پسندانہ طرز فکر پر غالباً ان مناظروں نے ان کو اکسایا جو آئے دن ان میں اور "جبریہ" میں ہوتے رہتے تھے۔ معتزلہ دراصل یہ جتانا چاہتے تھے کہ انسان حریت ارادہ کے وصف سے پوری طرح متصف ہے اور اس کے اعمال سیرت اور افعال اس کے اپنے ہیں، اس کے پیدا کردہ ہیں لہٰذا ان کی ذمہ داری، جبر و اضطرار کی کسی صورت پر ہرگز ڈالی نہیں جا سکتی۔ یقیناً معتزلہ نے انسانی ارادہ کو حریت و آزادی سے متصف قرار دے کر انسانیت و دین کی بڑی خدمت انجام دی ہے۔ لیکن جب یہ انسان کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں تو اس پر اشعری بجا طور پر یہ پوچھتے ہیں کہ "کیا خالق دو ہیں۔ ایک انسان اور ایک اس کو پیدا کرنے والا خدا یا تخلیق و آفرینش صرف اللہ تعالیٰ کا خاصہ ہے۔" اگر معتزلہ کا موقف صحیح ہے تو اس پر چبھتا ہوا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں مجوسیت کے اس نظریہ کا کیا جواب دیا جائے گا کہ آلہہ دو ہیں۔ اور اگر آلہہ دو نہیں ہیں اور یقیناً دو نہیں ہیں جیسا کہ نظریۂ توحید کا تقاضا ہے تو اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان اپنے اعمال کا خالق نہ رہے۔ اس سوال پر ایک اور نظریہ سے غور کیجیے۔ دریافت طلب یہ بات ہے کہ کیا عمل و فعل کا تعلق ارادہ سے اس نوعیت کا ہے کہ اول الذکر کو آخر الذکر کی براہ راست تخلیق کہا جا سکے۔

اس مرحلہ پر مندرجہ ذیل دو اشکال حل کرنا ضروری ہیں۔

(۱) کیا ارادہ بجائے خود آزاد اور مستقل بالذات شئے ہے؟

(۱) کیا عمل و فعل کو ظہور میں لانے کے لیے ارادہ ایک خاص نوعیت کی جسمانی ساخت کا محتاج نہیں؟

اس سلسلہ میں زیادہ کاوش کی حاجت نہیں۔ دونوں اشکال تجربہ کی روشنی میں آسانی سے حل ہو جاتے ہیں۔ فرض کیجئے آپ کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے کوئی متعین قدم اٹھانا چاہتے ہیں ظاہر ہے کہ عمل و فعل کی اس نوعیت کا انتخاب یونہی یکایک اور بلا سبب نہیں ہوا بلکہ اس کے پیچھے تعلیم، ماحول، مزاج اور اس طرح کے ان گنت تاثرات کی باقاعدہ ایک تاریخ کارفرما ہے جو وقتاً فوقتاً ذہنی ردِ عمل کے طور خود بخود لاشعور میں مرتب ہوتی رہتی ہے۔ یہی وہ تاریخ ہے یا ان گنت اسباب ہیں جو آپ کے ارادہ کو متعین کرنے اور عمل کو ایک سانچے میں ڈھالنے میں ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔

اس وضاحت سے یہ نہ سمجھا جائے کہ ہم ارادہ کو مکانکی شئے سمجھتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ اس میں بجائے خود اختراع یا اپج کی صلاحیتیں پائی نہیں جاتیں۔ ہم جو کچھ کہنا چاہتے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ ارادہ میں اپج یا اختراع کی صلاحیتیں غیر مشروط، غیر مقید، یا مطلق نوعیت کی حامل نہیں بلکہ ان کا اور تعلیل و سبب کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ ارادہ اسباب و علل کی ان گنت کڑیوں سے متاثر بھی ہوتا ہے اور اپنی تخلیقی صلاحیتوں سے بہرہ مند بھی رہتا ہے یعنی جبر کے سانچوں میں ڈھلنا بھی ہے اور اختیار کے سانچوں کو ڈھالنا بھی ہے۔

ارادہ کی تشریح کے بعد اب عمل اور اقدام پر غور کیجیے۔ جس کو آپ نے ایک متعین مقصد کے حصول کے لیے اختیار کیا۔ سوال یہ ہے کہ عمل کیا ایک خاص طرح کی جسمانی ساخت کا مرہون منت نہیں۔ مثلاً جب آپ چل کھڑے ہوتے ہیں اور اس مقصد کی تکمیل کے لیے ہاتھ پاؤں کو حرکت میں لاتے ہیں تو غور طلب بات ہے کیا یہ حرکت بالکل آزادانہ اور آپ سے آپ معرضِ ظہور میں آتی ہے یا اس کو معرضِ ظہور میں لانے کے لیے کچھ شرائط ہیں جن کا پہلے پایا جانا ضروری ہے۔ مثلاً یہ ضروری ہے کہ ذہن و ارادہ کا تعلق اعضاء و جوارح سے اس نوعیت کا ہو کہ یہ جب بھی کوئی حکم دے اعضاء و جوارح فوراً

اس کی تعمیل کر سکیں۔ یہ بھی ضروری ہے کہ ان اعضاء وجوارح میں طاقت، قدرت اور مناسب لوچ ہو یعنی بحیثیت مجموعی ان کی ہیئت ایسی ہو کہ ذہن و ارادہ کے ارسال کردہ پیغام کو آسانی سے بہ عملی جامہ پہنا سکیں۔ ان کے علاوہ زمان و مکان کی کچھ مناسبتیں بھی ہیں جو کسی عمل کو بروئے کار لانے میں سازگار ثابت ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے ان شرائط کو ہم نے پیدا کیا ہے اور نہ ان پر ہم کو قابو حاصل ہے۔ ان حالات میں اگر امام اشعری "اختیار مطلق" کے التباس سے بچنے کے لیے انسانی اعمال کو کسب سے تعبیر کرتے ہیں تو ان کو رجعت پسند یا حریت ارادہ کا مخالف کیوں قرار دیا جاتا ہے۔

نظریۂ کسب کے بارے میں یہ نکتہ اچھی طرح ذہن نشین رہنا چاہیے کہ اس کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ انسان اپنے اعمال کے اعتبار سے اخلاقی ذمہ داریوں سے بری ہے یا عنداللہ جواب دہ نہیں ہے بلکہ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس کا اختیار جبر مقید اور مشروط ہے مطلق اور غیر مشروط نہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ان دونوں میں اس طرح کا ربط و ضبط پایا جاتا ہے کہ نہ تو ارادہ ہی اپنی حدود سے متجاوز ہو کر تخلیق و اختراع کی مسند پر بیٹھتا ہے اور نہ جبر اس کی طرفہ طرازیوں اور بلند پروازیوں میں حائل ہوتا ہے۔ فلسفہ و تصوف کی زبان میں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جبر و اختیار کے اس ربط و اتصال ہی سے وہ "انا" پیدا ہوتی ہے جو فکر و عمل کی ان ذمہ داریوں پر شاداں و فرحاں لبیک کہتی ہے جن پر زمین آسمان اور پہاڑ بھی اپنی عظمت کے باوجود 'لبیک' نہ کہہ سکے[۱۲]۔ جبر و اختیار میں توازن اور ربط و ضبط کی یہ وہی صورت ہے جس کو لائبنز "پہلے سے طے شدہ ہم آہنگی" (PREESTABLISHED HARMONY) کی اصطلاح سے تعبیر آتا ہے۔

رہی یہ بات کہ اشعری کا اسلوب استدلال کیا ہے۔ کیا اس میں منطق و قیاس کی چاشنی پائی جاتی ہے اور کیا ان کے ہاں ترتیب مقدمات کا وہی جانا بوجھا انداز ہے جو متکلمین میں دائر و سائر ہے۔ اس حقیقت کو جاننے کے لیے زیادہ تحقیق و کاوش کی ضرورت نہیں۔ اسی جبر و اختیار کے مسئلہ پر اپنی مشہور تصنیف "اللمع"[۱۳] میں انھوں نے جس نہج سے اظہار خیال کیا ہے اس پر سرسری نظر

---

[۱۲] قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے۔ انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوات والارض والجبال فابین ان یحملنھا واشفقن منھا وحملھا الانسان (احزاب ۷۲)

[۱۳] مطبوعہ بیروت مطبوعہ مطبعۃ کاثولیکیہ ص ۳۸۔

ٹال لینا ہی کافی ہے۔

اعمال کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے، اس دعویٰ کو پہلے اس آیت سے ثابت کیا ہے:

واللہ خلقکم وما تعملون (صافات: ۹۶)

"حالانکہ تم کو اور جو کچھ تم کرتے (یا بناتے ہو) اس کو خدا ہی نے پیدا کیا ہے"

پھر اس پر تعبیر و تشریح کے سلسلہ میں جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کا جواب دینے کے بعد یہ خالص عقلی دلیل پیش کی ہے:

والدلیل من القیاس علی خلق اعمال الناس انا وجدنا الکفر قبیحاً فاسداً باطلاً متناقضاً خلافاً لما خالف ووجدنا الایمان حسنا متعبا مولما ووجدنا الکافر یقصد ویجهد نفسه الیٰ ان یکون الکفر حسنا حقاً فیکون بخلاف قصده۔ ووجدنا الایمان لو شاء المؤمن ان لا یکون متعبا مولما لالم مضا لم یکن ذٰلک کائناً علی حسب مشیئه وارادته وقد علمنا ان الفعل لا یحدث علی حقیقته الا من محدث احدثه علیها لانه لو جاز ان یحدث علی حقیقته الا من محدث احدثه علیها علی ما هو علیه یجاز ان یحدث الشئ فعلاً لا من محدث احدثه فعلا فلما لم یجز ذٰلک صح انه لم یحدث علی حقیقته -الا من محدث احدثه علی ما هو علیه وهو قاصد الی ذٰلک لانه لو جاز حدوث فعل علی حقیقته لا من قاصد لم یومن ان تکون الافعال کلها کذٰلک ...... واذا کان هذا هکذا فقد وجب ان یکون للکفر محدث احدثه کفراً باطلاً قبیحاً وهو قاصد الی ذٰلک۔

"ہمارے اس دعویٰ پر کہ انسانی اعمال اللہ کے آفریدہ ہیں۔ انسان کے اپنے پیدا کردہ نہیں، عقلی دلیل یہ ہے ہم دیکھتے ہیں کہ کفر اپنی فطرت میں برائی، فساد اور تناقض و باطل چھپائے ہوئے ہے اور ایمان میں ایک طرح کا حسن اور نکھار ہے اور اس کو قبول کرنے اور ماننے میں لامحالہ تکالیف بھی برداشت کرنا پڑتی ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ کافر ہر چند یہ چاہتا ہے کہ کفر میں حسن اور حقانیت پیدا ہو جاتے اور اس کے لیے مقدور بھر کوشش بھی کرتا ہے لیکن اپنی کوشش اور ارادہ کے

باوجود کامیاب نہیں ہو پاتا۔ اسی طرح اگر کوئی ایمان سے بہرہ مند شخص چاہے کہ ایمان کی راہ میں تکالیف برداشت کرنا پڑیں تو اس کے بارہ میں اس کو بھی اس کی خواہش کے مطابق کامیابی حاصل نہیں ہونے کی! اس کے ساتھ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ کوئی فعل بغیر کسی محدث اور پیدا کرنے والے کے آپ سے آپ ظہور میں نہیں آپاتا۔ کیونکہ اگر اس بات کو تسلیم کرلیں کہ کوئی فعل خود بخود ظہور میں آسکتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ کوئی شخص یا شے بغیر کسی محدث کے کتم عدم سے نکل کر لباسِ وجود میں آسکتی ہے اور چونکہ یہ ناممکن ہے لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ حقیقت کفر میں ان خصوصیات کو ایک محدث نے پیدا کیا ہے اور قصد و ارادہ سے پیدا کیا ہے اس لیے کہ اگر اس نتیجہ عقلی سے اتفاق نہ کیا جائے کہ ہر ہر فعل کے لیے ایک محدث کی ضرورت ہے جو چاہتا ہے کہ اس فعل کو ظہور میں لائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام نوع کے افعال کے بارہ میں فرض کرنا پڑے گا کہ وہ بغیر کسی پیدا کرنے والے کے آپ سے آپ وجود کے قالب میں ڈھل سکتے ہیں اور اگر مقدمات کی یہ ترتیب صحیح ہے تو یہ ضروری ہوجاتا ہے کہ کفر کو پیدا کرنے والا بھی ایک محدث مانا جائے جو اس کو ان قبیح اور باطل خصوصیات کے ساتھ پیدا کرے۔"

اشعری دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں ہم اپنے اعمال کے خود خالق ہوں تو پھر اس چیز کو ہمارے دائرۂ اختیار میں ہونا چاہیئے کہ ہم کسی شئے کی فطرت کو بدل سکیں یعنی اگر ہم کفر میں سے تناقض و فساد کے عناصر نہیں نکال سکتے۔ اور یہ بھی ہمارے بس کی بات نہیں کہ اسلام قبول کریں اور اس کے لیے محن و تکالیف نہ برداشت کرنا پڑیں تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ہمارا اختیار صرف افعال کے انتساب تک محدود ہے۔ ان کی فطرت و مزاج یا خصوصیات میں ادل بدل کرنا یا تخلیق سے کام لینا ہمارے اختیار میں نہیں۔

اس سلسلہ بحث کی آخری اور فیصلہ کن کڑی ہماری رائے میں ان کی ایک مختصر کتاب "استحسان الکلام فی علم الکلام"[۱۴] ہے جس میں انھوں نے سوال و جواب کی صورت میں یہ بتایا ہے کہ علم الکلام کی دینی نقطۂ نظر سے کیا قدر و قیمت ہے۔ کچھ حلقے اس کو محض اس بنا پر بدعت قرار دیتے ہیں کہ اس کے مسائل و مباحث بعینہٖ آنحضرتؐ سے مروی نہیں ہیں۔ آپ نے اس کے جواب میں لکھا ہے "آخر نذ ورہ

---

[۱۴] دائرۃ المعارف نظامیہ حیدرآباد سے ۱۳۴۴ھ میں شائع ہوئی۔

وصایا عتق اور مناسخات کی وہ تفصیلات کب آنحضرتؐ سے مروی ہیں۔ جن کو مالک، شافعی اور ابو حنیفہ نے فقہ میں بحث و نظر کا موضوع ٹھہرایا ہے۔"

کیا اس تصریح کے بعد یہ بھی کہا جائے گا کہ امام ابو الحسن اشعری نے متکلمانہ رجحانات کی مخالفت کرکے رجعت پسندی کا ثبوت دیا ہے۔

مسئلہ صفات

چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں حشویہ نے مسئلہ صفات کو بڑے ہی بھونڈے انداز میں پیش کیا جس سے بجا طور پر اس شبہ کو تقویت پہنچتی ہے کہ اسلام نے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں جو تصور پیش کیا اس میں علاوہ بشریت کے جسمانیت کے لوازم بھی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ متاخرین حنابلہ میں اہوازی کے ہم نوا ایسے لوگوں کا پتہ چلا ہے جنھوں نے اس نوع کے خیالات کا اظہار کیا اور جان بوجھ کر اللہ تعالیٰ کی طرف ایسی باتیں منسوب کیں جو قطعی اس کے شایان شان نہ تھیں لیکن ان کی حیثیت امت میں شواذ کی ہے۔ جمہور اہل سنت نے اس رجحان کی کبھی حمایت نہیں کی۔ یہی وجہ ہے نظام الملک کے زمانہ میں جب ان لوگوں کی ایسی حرکتیں حد سے بڑھیں تو علما کے ایک نہایت سنجیدہ اور مقتدر گروہ نے ایک محضر نامے میں باقاعدہ اس کے خلاف احتجاج کیا اور بتایا کہ اسلام ہرگز اس اندازِ فکر کی حمایت نہیں کرتا۔

اس سلسلہ کا اہم سوال یہ ہے حشویہ کے عقائد کی ذمہ داری اشاعرہ پر کیوں ڈالی جائے جبکہ اس مدرسئہ فکر سے جن لوگوں نے استفادہ کیا ان میں باقلانی، ابن فورک، اسفرائنی، قشیری، شیخ الحرمین، علامہ جوینی اور غزالی ایسے یگانہ روزگار اہل دانش پائے جاتے ہیں، کون کہہ سکتا ہے کہ رجعت پسندی کی عقیم کوکھ سے ایسی ایسی نابغہ اور عظیم الشان شخصیتیں پیدا ہوسکتی ہیں۔ کیا جہل و نادانی کی آغوش سے علم و عرفان کا آفتاب کبھی طلوع ہوا ہے اور فکر و نظر کی پستیوں نے فلسفہ و حکمت کی بلندیوں کو کبھی ابھارا ہے۔ اگر جواب نفی میں ہے تو پھر رجعت پسندی کے بس کا یہ روگ کب ہے کہ ایسے ایسے بلند مرتبہ حضرات کی تخلیق کرسکے۔ جن میں کا ایک ایک فرد بجائے خود علم و فضل کا پہاڑ اور سمندر ہے۔

سارٹن نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اشعری نے صفات کے مسئلہ میں بشریاتی تصورات کی حمایت کرکے رجعت پسندی کا ثبوت دیا ہے۔ منطقی طور پر اس اعتراض کے دو حصے ہیں۔ ایک یہ کہ اشعری نے

اللہ تعالیٰ کے بارہ میں جن صفات کو مان لیا ہے وہ بشریت وجسمانیت کے پہلو لیے ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کو بشری صفات سے متصف گردانا رجعت پسندی کے مترادف ہے۔

جہاں تک اعتراض کے پہلے حصّہ کا تعلق ہے، ہمیں اعتراف ہے کہ اشعری نے دوسرے ائمہ اہل السنت کی طرح اللہ تعالیٰ کے لیے یدین، وجہ اور عینین کے وجود کو تسلیم کیا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ان کو بلا کیف مانا جائے۔ یا ان کے اپنے الفاظ میں یوں کہنا چاہیے: ولا تسئل کیف یعنی ان صفات کا اثبات تو مسلم ہے مگر کیف کے جواب میں انسان کچھ کہنے کا مجاز نہیں۔ اور ان کی رائے میں جب کسی ایسی صفت کے متعلق بلا کیف کہہ دیا جائے جس میں بظاہر جسمانیت و بشریت کا کوئی شائبہ پایا جاتا ہے تو تنزیہ کا تقاضا بہر حال پورا ہو جاتا ہے۔

ہمارے نزدیک علامہ اشعری کے اس موقف میں ایک طرح کا التباس پایا جاتا ہے، کیونکہ جب ہم اللہ تعالیٰ کیلئے 'یدین'، یا 'وجہ' کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے ایک طرح کی جسمانیت وعضویت بہر حال تسلیم کرتے ہیں اور بلا کیف کہہ دینے سے جسمانیت وعضویت کی اس نوعیت کی نفی نہیں ہو پاتی۔ بلکہ اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے 'یدین'، اور 'وجہ'، کے جس انداز کو ہم تسلیم کرتے ہیں وہ صرف اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہے، اور کوئی انسان یا ذی حیات وجود اس میں اس کا شریک اور ساجھی نہیں۔ اس لیے اگر 'یدین'، اور 'وجہ'، کو بلا کیف قرار دینے سے عضویت وجسمانیت کی فی الواقع نفی ہو جاتی ہو تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان الفاظ کے حقیقی اور مجازی معنوں میں فرق ہی کیا ہے، جب کہ دونوں کا اطلاق بہر حال ان ہاتھوں یا اس چہرہ پر نہیں ہوتا جس سے کہ انسانی علم آشنا ہے۔ ظاہر ہے کہ تعبیر کی اس صورت میں اس حقیقت ومجاز میں فرق صرف لفظی رہ جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس پیرایۂ بیان میں ہمارے نزدیک جو بنیادی تسامح ہے وہ یہ ہے کہ تشبیہ وجسمانیت کے تقاضے تو اس میں واضح ہیں، مگر تنزیہ مجمل ہے۔ اگرچہ امام تشبیہ وجسمانیت کے ان پہلوؤں کو تسلیم نہیں کرتے، یہی وجہ ہے انھوں نے مجسمہ کے رد میں باقاعدہ دو رسالے لکھے ہیں۔ اعتراض کے دوسرے حصّہ سے ہم اس بنا پر متفق نہیں کہ ہمارے نزدیک کسی شخص کے رجعت پسند ہونے کا انحصار اس بات میں ہے کہ اس نے بحث وتمحیص میں کیا اسلوب اختیار کیا ہے۔ جہاں تک کسی مسئلہ کی وضاحت واثبات کا تعلق

ہے، علامہ اشعری کا انداز متکلمین کے جانے بوجھے عقلی انداز سے ہرگز مختلف نہیں۔ اس بارے میں مزید اطمینان کے لیے علامہ کی کتاب "الابانہ" اور "اللمع" کو ایک نظر دیکھ لینا چاہیے۔

تصانیف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی

مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جس میں ماہیتِ نفسِ انسانی، عقل و عشق، وحی و الہام، وحدتِ وجود، احترامِ آدم، صورت و معنی، عالمِ اسباب اور جبر و قدر کے بارے میں رومی کے خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت : ۳/۵۰ روپے

تشبیہاتِ رومی

یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے۔ اس میں انھوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی سانباضِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت : ۸ روپے

اسلام کا نظریۂ حیات

یہ خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے اساسی اصول و عقائد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریۂ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے۔

قیمت : ۸ روپے

ملنے کا پتہ : ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور