آخری قسط

ڈاکٹر محمود احمد غازی
سابق وائس چانسلر بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی

عہد حاضر اور شریعت اسلامی

علم کلام: عقیدہ وایمانیات کی علمی تشریح وتدوین

(زیر طبع کتاب کا ایک باب)

وفاقی شرعی عدالت کے سابق جج اور انٹرنیشنل یونیورسٹی اسلام آباد کے سابق چانسلر اور معروف اسکالر اسلامی ڈاکٹر محمود احمد غازی کی نئی زیر طبع کتاب ''عہدِ حاضر اور شریعتِ اسلامی'' کا ایک باب قارئین کی خدمت میں پیش کیا جارہا ہے۔ دراصل انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز۔ اسلام آباد نے گزشتہ برس ڈاکٹر محمود احمد غازی معروف اہلِ علم نے ان خطبات کو سُنا۔ انسٹیٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز نے ماہنامہ ''الحق'' کے لئے یہ اہم مضمون خصوصیت کے ساتھ بھیجا ہے۔ ادارہ ''الحق'' انسٹیٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز کے اس علمی تعاون کیلئے اس کا شکر گزار ہے۔ قارئین کے علمی ذوق اور معلومات کیلئے اہمیت کے ساتھ شامل اشاعت ہے۔ (مدیر)

سیدنا حضرت عمر فاروقؓ کا رویہ اس معاملے میں خاصا سخت تھا۔ انہوں نے ایک سے زائد مواقع پر اس طرح کی حرکت کرنے والوں کو سزا بھی دی۔ چنانچہ صبیغ نامی ایک شخص کا تذکرہ ملتا ہے جو سورہ مرسلات کے بارے میں سوالات اُٹھایا اور پھیلایا کرتا تھا۔ روایت میں ان سوالات کی وضاحت نہیں ملتی کہ وہ کس طرح کے سوالات تھے۔ لیکن وہ سوالات یقیناً ایسے تھے کہ جس سے شبہات تو پیدا ہوتے تھے، لیکن کسی حقیقی اعتراض کی نشان دہی نہیں ہوتی تھی۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اس کو سمجھانے کی کوشش کی لیکن وہ باز نہیں آیا۔ سیدنا عمر فاروقؓ نے اس کو سزا دی اور اتنی سزا دی کہ عام حالات میں اتنی سزا دینے کا معمول نہیں تھا۔ اس طرح کے واقعات سیدنا علیؓ ابنِ ابی طالب کے زمانے میں بھی پیش آئے اور بقیہ صحابہؓ یا تابعین کے زمانے میں بھی ملتے ہیں۔ یہ سخت رویہ غالباً اس بات کو یقینی بنانے کے لیے تھا کہ دینی عقائد اور تعلیم کے باب میں محض سوال برائے سوال یا محض شبہ برائے شبہ کے رجحان کو اسلامی معاشرہ میں یا مسلمانوں کی علمی اور فکری زندگی میں پنپنے کی گنجائش نہ دی جائے۔

یہ بات کہ عقل اور نقل کے درمیان توازن کیسے پیدا کیا جائے؟ تمام کلامی مباحث کا اصل الاصول رہا اور بنیادی

سوال قرار پایا۔ بعض حضرات نے جن میں ہماری یونیورسٹی کے سابق صدر اور برادر ملک مصر کے صفِ اوّل کے مفکر ڈاکٹر حسن شافعی بھی شامل ہیں، اس اہم کلامی مسئلہ کے بارہ میں متکلمین کی آراء کا جائزہ لیا ہے۔ ڈاکٹر شافعی نے ایک کتاب میں متکلمین کی آراء اور رجحانات کے بارہ میں ایک نقشہ بھی بنایا ہے جس میں انہوں نے بتایا ہے کہ دوسری، تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں جتنے کلامی مدارس پیدا ہوئے ان کا عقل اور نقل کے بارے میں کیا رویہ تھا۔ ایک انتہائی رویہ یہ ہوسکتا ہے کہ عقل کو سرے سے نظر انداز کر دیا جائے اور دینی اور مذہبی معاملات میں صرف نقل پر بنیاد رکھی جائے۔ ایک اور دوسرا انتہائی رویہ یہ ہوسکتا ہے کہ عقل پر ہی تمام دینی اور مذہبی معاملات کی اساس رکھی جائے اور نقل کو سرے سے نظر انداز کر دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں انتہائیں غیر حقیقی ہیں اور غیر متوازن نقطہ ہائے نظر کو جنم دیتی ہیں۔ ان دونوں انتہاؤں کے درمیان جو توازن اور اعتدال کا راستہ ہے وہی قابل قبول اور متفق علیہ راستہ ہے۔ جو حضرات عقلانیت میں بہت زیادہ نمایاں ہوئے وہ تھے جو بعد میں معتزلی کہلائے۔ جو حضرات بہت زیادہ نقلی معاملات کا التزام کرنے میں مشہور ہوئے وہ تھے جن کو ان کے مخالفین نے حشویہ کے نام سے یاد کیا ہے اور وہ اپنے آپ کو اہلِ ظاہر کے نام سے یاد کرتے تھے۔ یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ حشویہ یا معتزلہ کوئی بہت بڑا گروہ تھا۔ یہ ایک رائے تھی جو شروع میں ایک رجحان بنا۔ یہ رجحان آگے چل کر ایک مدرسہ فکر میں تبدیل ہوا۔

لیکن وقت کے ساتھ ساتھ ان تمام رجحانات اور مدارس فکر میں تبادلہ خیال بھی جاری رہا اور مسلمان ایک متفق علیہ نقطہ نظر کی طرف بڑھتے چلے گئے۔ وہ متفق علیہ نقطہ نظر جو بہت جلد سامنے آ گیا یہ تھا کہ خالص دینی معاملات، دینی احکام اور تعلیمات کے باب میں عقل اور نقل دونوں کا اپنا اپنا کردار ہے۔ عقل سے یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ کیا چیز فی نفسہ اچھی ہے اور کیا چیز بُری ہے۔ یہ نقل سے بھی معلوم ہوسکتا ہے۔ معتزلہ، جن کو اسلام میں آپ خالص عقلیت کا نمائندہ قرار دے سکتے ہیں (اگرچہ آج کل کے عقلیت کے مفہوم کے اعتبار سے یہ بات درست نہ ہوگی، لیکن اس زمانے میں عقلیت کے مفہوم کے لحاظ سے ان کو عقلیت کا نمائندہ قرار دیا جاسکتا ہے)، اُن کا یہ کہنا تھا کہ عقل اور نقل دونوں بنیادوں پر کسی چیز کے اچھا اور برا ہونے کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ اگر عقل کسی چیز کو اچھا قرار دیتی ہے تو وہ اچھی ہے، اور اگر نقل اس کی تائید کرتی ہے تو اس سے مزید اس کا اچھا ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے اس کے برعکس اگر عقل کسی چیز کے برا ہونے کا فیصلہ کرے تو وہ چیز بُری ہے اور اگر نقل سے بھی اس کی تائید ہو جاتی ہے تو نورٌ علیٰ نور ہے۔

اسکے مقابلے میں ایک نقطہ نظر وہ تھا جسکے ماننے والے اکثر اشاعرہ کہلانے والے لوگ تھے۔ اشاعرہ کے خیال میں خالص عقل کی بنیاد پر مذہبی عقائد کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا اور مذہبی اور دینی اعتبار سے جو معاملات اچھے یا بُرے قرار دیے جائیں گے وہ صرف نقل کی بنیاد پر قرار دیے جائیں گے، عقل کو اس سے کوئی سروکار نہیں۔ بظاہر آج یہ بات ذرا کمزور یا ہلکی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جس زمانے میں یہ کہی گئی اس زمانے میں امت مسلمہ کے بڑے بڑے دماغوں نے نہ صرف

یہ بات کہی بلکہ انتہائی زور وشور سے اس کی تائید بھی کی۔ امام غزالیؒ اور امام رازیؒ جیسے اکابر اسی نقطۂ نظر کے حامل تھے۔

ان دونوں کے مقابلے میں ایک تیسرا نقطۂ نظر سامنے آیا جو شروع میں تو زیادہ مقبول نہیں تھا، لیکن بعد میں بتدریج مقبول ہوتا چلا گیا اور پہلے دونوں نقطۂ نظر کے ماننے والے بھی بالآخر اس سے کسی نہ کسی حد تک اتفاق کرنے پر مجبور ہو گئے، اور آج غالباً اُمت مسلمہ کی غالب ترین اکثریت اسی کو مانتی ہے۔ وہ نقطۂ نظر یہ ہے کہ عقل اور نقل دونوں کی بنیاد پر کسی چیز کی اچھائی یا برائی کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن جہاں تک آخرت کے عتاب وعقاب اور اجر وثواب کا تعلق ہے اس کا فیصلہ صرف نقل کی بنیاد پر ہوگا۔ دنیاوی معاملات کا فیصلہ عقل اور نقل دونوں کی بنیاد پر کیا جاسکتا ہے۔ آج شریعت کی رہنمائی سے مستنیر عقلِ سلیم کسی چیز کو اچھا برا قرار دے سکتی ہے۔ یا ملکی قانون یا رواج کسی چیز کو غلط یا صحیح قرار دے سکتا ہے۔ لیکن آخرت میں سزا وجزا اس کی بنیاد پر نہیں ہوگی۔ آخرت میں عتاب اور ثواب اسی اچھائی یا برائی کی بنیاد پر ہوگا جسکو شریعت نے اچھائی یا برائی قرار دیا ہو۔ یہ بات بلاشبہ بڑی معقول اور معتدل ہے۔ اس وقت تھوڑے لوگ تھے جو اس سے اتفاق کرتے تھے۔ یہ نقطۂ نظر امام ابومنصور ماتریدیؒ کا تھا جن کے ماننے والے ماتریدی کہلاتے تھے۔ وقت کیساتھ ساتھ اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں اس سے اتفاق کرتے گئے۔ بالآخر یہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کا متفقہ نقطۂ نظر بن گیا۔ متاخرینِ معتزلہ نے بھی اس سے اتفاق کیا۔ اشاعرہ اور ماتریدیہ کی فکر اتنی جامع تھی کہ معتزلہ کی فکر اس میں ضم ہو گئی اور معتزلہ کے جو خیالات مسلمانوں کے عام رجحان سے الگ تھے وہ وقت کیساتھ ساتھ ختم ہوتے چلے گئے

ان حالات میں جب پہلی مرتبہ ان مباحث کو مرتب کرنے کی ضرورت پیش آئی تو اس کو فقہ اکبر کے لفظ سے یاد کیا گیا۔ امام ابوحنیفہؒ جن سے علم کلام کی سب سے پہلی کتاب منسوب ہے جو ان کی اپنی براہ راست یا ان کے تلامذہ میں سے کسی کی لکھی ہوئی ہے وہ الفقہ الاکبر کے نام سے مشہور ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے فقہ کے دو حصے قرار دیے ہیں۔ ایک فقہ الاصول اور دوسرا فقہ الفروع۔ اسی طرح ایک فقہ القلوب ہے اور دوسری فقہ الاعمال۔ ایک وہ فقہ ہے جو شریعت کی اساسات اور عقائد کی فہم عمیق پر مبنی ہے، جس کا تعلق انسان کے قلبی اور عقلی معاملات سے ہے۔ دوسری فقہ وہ ہے جس کا تعلق انسان کے ظاہری معاملات سے ہے، وہ فقہ الاعمال یا فقہ ظاہر کہی جاسکتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے فقہ کی جو تعریف اپنے زمانے میں کی تھی وہ اسی جامعیت کو سامنے رکھ کر کی تھی۔ امام ابوحنیفہؒ کی تعریف تھی "معرفۃ النفس مالھا وما علیھا" یعنی انسان اس بات کی معرفت حاصل کرے کہ اس کی ذمہ داریاں کیا ہیں اور اس کے حقوق کیا ہیں؟ اس میں عقیدہ بھی شامل ہے، قلبی اعمال بھی شامل ہیں، تزکیہ واحسان بھی شامل ہے اور خالص ظاہری اور فقہی اعمال بھی شامل ہیں۔ یہ رجحان جو امام ابوحنیفہؒ کی اس تحریر اور تعریف سے شروع ہوا تھا، اور بعد میں خاصا دب گیا تھا، متاخرین میں دوبارہ اختیار کیا گیا اور متاخرین میں بہت سے حضرات نے فقہ اور کلام کی جامعیت کو ایک بار پھر اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ خاص طور پر علماء اصول اور متکلمین میں جو مشترک مسائل تھے اُن سے بھی فقہ الاکبر اور فقہ الاصغر کے اس توافق اور ہم

آہنگی کو بہت مہمیز ملی۔ اس اعتبار سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ علم کلام اور علم فقہ یہ دونوں ایک ہی علم یا ایک ہی فن کے دو پہلو تھے، ایک اصول دین کا علم تھا جس کا موضوع عقیدہ، توحید اور عقائد کے بارے میں نظر و استدلال تھا۔ دوسرا فن وہ تھا جو انسان کے روزمرہ معاملات سے بحث کرتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ اکبر کے ساتھ ساتھ دوسرے عنوانات جو اس فن کے لیے استعمال کیے گئے وہ اصول الدین، علم عقائد، علم توحید اور علم اسماء وصفات تھے۔

یہ سوال کہ علم کلام کو علم کلام کیوں کہا گیا؟ اکثر و بیشتر اُٹھایا جاتا رہا ہے۔ بہت سے حضرات نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش بھی کی اور اس علم کی وجہ تسمیہ پر روشنی ڈالی۔ عام طور پر جو وجہ بیان کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ جب اوّل اوّل اس علم کو باقاعدہ فنی طور پر مرتب کیے جانے کی بات آئی تو اس وقت جو اہم ترین مسئلہ متکلمین کے حلقوں میں زیر بحث تھا وہ کلام الٰہی سے متعلق تھا۔ کلام الٰہی کی حقیقت کیا ہے؟ بلاشبہ قرآن پاک کلام الٰہی ہے اور یہ کلام اللہ تعالیٰ کی ایک اہم صفت کا مظہر ہے۔ اس لیے اس کی حقیقت اور نوعیت کیا ہے؟ اس سوال کا گہرا تعلق اس سوال سے تھا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی حقیقت کیا ہے؟ ذات کا صفات سے تعلق کیا ہے؟ صفات کا ذات سے کیا تعلق ہے؟ کیا ان دونوں کا الگ الگ مستقل بالذات وجود ہے؟ یا دونوں کا الگ الگ مستقل بالذات وجود نہیں ہے؟ اگر مستقل بالذات وجود ہے تو کیا صفات بھی اسی طرح قدیم ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے؟ ان سوالات کے سیاق وسباق میں کلام کی صفت کا سوال بھی پیدا ہوا۔ اگر صفات قدیم ہیں تو کلام بھی قدیم ہے۔ اگر کلام قدیم ہے تو کیا کتاب الٰہی اور قرآن کریم بھی قدیم ہے؟ جب یہ سوال پیدا ہوا تو اہلِ علم و دانش کے دو گروہوں نے دو مختلف نقطۂ نظر اختیار کیے۔ دونوں گروہوں نے اپنے نقطۂ نظر کو صحیح سمجھا اور اس پر سخت موقف اختیار کیا۔ ایک گروہ کو اتفاق سے حکومت کے وسائل بھی حاصل تھے۔ اس نے اپنے نقطۂ نظر کو ہی نہ صرف حتمی اور قطعی سمجھا بلکہ توحید حقیقی اور تنزیہ کامل کو یقینی بنانے کے لیے اس پر ایمان رکھنا بھی ضروری سمجھا۔ اس خیال کے پیشِ نظر اس گروہ نے دین اور اسلام کا تقاضا یہی سمجھا کہ اپنے نقطۂ نظر کو زبردستی لوگوں سے منوایا جائے۔ اس کا نتیجہ بعض انتہائی محترم اور قابل تکریم شخصیتوں پر سختی کی صورت میں نکلا جو اسلامی تاریخ میں کوئی خوش آئند بات نہیں تھی۔ دوسری طرف دوسرے گروہ نے اپنے نقطۂ نظر کی صحت پر نہ صرف اصرار کیا، بلکہ پہلے نقطۂ نظر کو کفر وانحراف اور فتنہ قرار دے کر اس کا مقابلہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس طرح اُمت میں دو گروہ ایک دوسرے کے مقابل آ گئے۔

کلام الٰہی کی حقیقت کے ساتھ ساتھ کچھ ایسے مسائل بھی زیر بحث آئے جن کو آپ قرآن پاک کے کلامی بیانات پر مبنی کہہ سکتے ہیں۔ قرآن پاک میں توحید کا تذکرہ بھی ہے اور نبوت کا بھی، آخرت کے دلائل اور شواہد بھی بیان کیے گئے ہیں اور اِن عقائد پر کفار مکہ کی طرف سے اعتراضات بھی نقل کیے گئے ہیں۔ بہت سے مشرکینِ عرب حیات بعد الموت کے قائل نہیں تھے، اس لئے ان کی طرف سے آئے دن طرح طرح کے شبہات اُٹھائے جاتے تھے، ان کے

جوابات بھی قرآنِ پاک میں دیے گئے ہیں۔ دوسرے مذاہب کی تردیدیں بھی ہیں۔ بت پرستی، شرک، دہریت، یہودیت اور مسیحیت پر قرآن پاک میں تبصرے ہیں اور عقل وفکر کے ساتھ ساتھ ایمان لانے کی دعوت بھی ہے۔

ان سب چیزوں کا بیان قرآن پاک کی جن آیات میں ہوا ہے ان کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ تقسیم خود قرآن پاک کی کی ہوئی ہے، کسی متکلم یا فقیہ کی کی ہوئی نہیں ہے۔ کچھ آیات تو وہ ہیں جنہیں قرآن پاک نے ام الکتاب اور محکمات کہا ہے۔ کتاب کی اصل یہی ہیں۔ These constitute the core of the Book۔ غالباً یہ مفہوم اس کا درست ہوگا۔ دوسری وہ آیات ہیں جو متشابہات کہلاتی ہیں، جن میں عالمِ آخرت، عالمِ ملکوت اور دوسرے حقائق غیبیہ کو کہیں تشبیہ، کہیں مجاز اور کہیں استعارہ کے انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ ان بیانات کے حقیقی مفہوم کے بارے میں ایک سے زائد تعبیرات کا امکان موجود ہے۔ جن کے دل میں کجی ہوتی ہے وہ متشابہات کے پیچھے لگ جاتے ہیں، ان کے بارے میں غیر ضروری سوالات اُٹھاتے ہیں۔ یوں قرآنِ پاک کے محکمات سے جن پر ایمان لانا اور جن پر عمل کرنا ہر انسان کی ذمہ داری ہے، ایسے لوگوں کی توجہ ہٹ جاتی ہے۔

جب ان آیات کی تفسیر کی بات آئی تو یہ بات بھی سامنے آئی کہ متشابہات کو سمجھنے کا اسلوب کیا ہونا چاہئے؟ اور متشابہات کی تعبیر وتشریح کے قواعد وضوابط کیا ہونے چاہئیں؟ یہ خالص کلامی بحث اور کلامی مسئلہ تھا۔ اس خالص کلامی مسئلے نے جہاں محدثین کی توجہ مبذول کرائی وہاں مفسرین کی توجہ بھی مبذول کروائی اور جو خالص متکلمین تھے، جو کہ اس وقت بہت کم تعداد میں تھے، انہوں نے بھی اس سوال سے اعتناء کیا۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں آیا ہے کہ "ید الله فوق ایدیهم" (اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اُن کے ہاتھوں کے اوپر تھا)۔ یہاں اللہ کے ہاتھ سے کیا مراد ہے؟ کیا یہ جسمانی ہاتھ ہے جو ہر انسان کا ہوتا ہے؟ یا اس سے مراد دستِ قدرت ہے؟ یا اس کا مفہوم دستِ شفقت ہے؟ اس طرح مثلاً قرآن پاک میں ہے کہ "الرحمن علی العرش استوىٰ" (اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوا)۔ اب استواء کے ظاہری اور لغوی معنی تو یہ ہیں کہ کوئی شخص جسمانی وجود کے ساتھ کسی تخت پر سوار ہو جائے، جا گزیں ہو جائے۔ کیا اللہ تعالیٰ اس مفہوم میں تخت پر جا گزیں ہوا؟ کیا وہ جسمانی انداز میں تخت پر اس طرح متمکن ہے جسطرح دنیوی بادشاہ اپنے تخت پر بیٹھتے ہیں؟

اس طرح کی آیات اور بیانات کے بہت سے مطالب اور مفاہیم ہو سکتے ہیں جن میں سے ہر ایک کی گنجائش عربی زبان کے لحاظ سے موجود ہے۔ ان آیات کی تفسیر کے باب میں اہلِ علم میں تین چار مختلف قسم کے نقطۂ نظر پیدا ہوئے۔ لیکن مسلمانوں کی بڑی تعداد اور مسلمان علماء اور محدثین کی غالب ترین اکثریت نے اس طرح کے سوالات اُٹھانے کو غیر عملی اور بے نتیجہ سرگرمی قرار دیا۔ امام مالکؒ کا یہ جملہ مشہور ہے اور تقریباً تمام متکلمین نے کسی نہ کسی انداز میں اس کو نقل کیا ہے کہ "الاستواء معلوم" (استواء تو معلوم ہے) لغوی اعتبار سے "والکیف مجهول" (لیکن اس کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں ہے)۔ اللہ تعالیٰ کے استواء کی کیفیت کیا ہے؟ اسے ہم نہیں جانتے۔ "والایمان به

واجب" (اور اس پر ایمان لانا واجب ہے)۔اس لیے کہ قرآن پاک میں آیا ہے۔"والسوال عنه بدعة" (اور اس کیفیت کے متعلق سوال کرنا بدعت ہے)۔اس لیے کہ اس کیفیت کو انسان نہ سمجھ سکتا ہے اور نہ انسانوں کی زبان میں شاید اس کے لئے ایسے الفاظ موجود ہیں جو اس کیفیت کو بیان کر سکیں۔

ان خالص کلامی مسائل کے ساتھ ساتھ ایک اور ذیلی مسئلہ جس نے بعد میں چل کر کئی مدارسِ فکر کو جنم دیا، وہ امامت اور قیادت کا مسئلہ تھا۔ امامت کا مسئلہ یوں تو فقۂ ظاہر اور فقہ علمی سے تعلق رکھتا ہے، اور جیسا کہ میں نے عرض کیا تھا کہ امامت کا قیام مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ مقصود بالغیر ہے۔ اصل مقصود تو کچھ اور مقاصد کی تکمیل ہے جو اُمّت کو انجام دینے ہیں۔ ان مقاصد کی تکمیل کے لئے وسیلے کے طور پر ریاست اور امامت کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس لئے امامت کا وجوب وجوبِ وسائل کی نوعیت رکھتا ہے، وجوبِ مقاصد کی نوعیت نہیں رکھتا، اس سے تو کسی کو اختلاف نہیں تھا۔ لیکن یہ بات کہ فی نفسہ امامت کے وجوب کی بنیاد اور دلیل کیا ہے؟ یہ سوال بہت شروع ہی میں پیدا ہوا- جب یہ سوال پیدا ہوا کہ امامت کی ضرورت اُمت کو ہے کہ نہیں، تو اس بڑے سوال کے نتیجہ میں متعدد ذیلی سوالات بھی پیدا ہونا ناگزیر تھا۔ مثلاً امامت کی شرائط کیا ہوں گی؟ جو لوگ امامت کے منصب پر فائز ہوں گے ان کی صفات کیا ہوں گی؟ کیا ان کے لیے پوری اُمت میں سب سے افضل ہونا ضروری ہے؟ کیا امامت مفضول- یعنی ایسے شخص کی امامت جس سے افضل لوگ موجود ہوں- جائز ہے؟

جب یہ سوالات پیدا ہوئے تو مختلف حضرات نے ان کے بارے میں رائے قائم کی۔ کچھ حضرات نے دعویٰ کیا کہ رسول پاک ﷺ نے اپنے بعد اپنے جانشین کے بارے میں وصیت فرمادی تھی، وہ واجب التعمیل ہے- وہ وصیت سیدنا علیؓ ابن طالب کے لیے کی گئی تھی- لہٰذا ان کو منصوص طور پر رسول اللہ ﷺ کا جانشین ہونا چاہیے تھا اور جنہوں نے اس جانشینی کو قبول نہیں کیا انہوں نے حضور علیہ السلام کے واضح حکم کی نافرمانی کی۔ یہ ایک گروہ کی رائے تھی، یہ رائے ان الفاظ میں اور اس صراحت کے ساتھ اگرچہ فوری طور پر نہیں آئی بلکہ بہت بعد میں سامنے آئی۔ لیکن یہ ایک اہم مسئلہ کے طور پر پہلی صدی ہجری کے اواخر سے ہی کسی نہ کسی انداز میں زیر بحث رہی۔ واضح رہے کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے نامزدگی کی یہ بات نہ خود سیدنا علیؓ ابن ابی طالب نے ارشاد فرمائی، نہ ان کے صاحبزادوں سیدنا امام حسنؓ اور سیدنا امام حسینؓ نے کہی، اور نہ ہی ان دونوں کے صاحبزادوںؒ میں سے کسی نے کہی۔ یہ بہت بعد میں سامنے آئی۔

دوسری رائے یہ تھی کہ یہ اختیار امت مسلمہ کے اہل حل وعقد یا مسلمانوں کے معتمد علیہ حضرات یا پوری اُمت کا ہے۔ امت مسلمہ جس کا انتخاب کرلے وہ مسلمانوں کا امام ہو سکتا ہے۔ تیسرا نقطہ نظر ایک یہ بھی سامنے آیا کہ مسلمانوں کو کسی امام کی ضرورت نہیں۔ اگر اُمت مسلمہ قرآن پاک پر کاربند رہے اور شریعت کے احکام پر عمل کرتی رہے تو کسی امامت کی ضرورت نہیں۔ یہ ایک بہت تھوڑی تعداد کا نقطۂ نظر تھا۔ لیکن جس کا جو نقطۂ نظر تھا اس نے دلائل سے اس کو

بیان کیا اور دلائل سے اپنے نقطۂ نظر کو بیان کرنے کے ساتھ ساتھ دوسروں کے نقطہ ہائے نظر پر تنقید بھی کی اور ان کے دلائل کی تغلیط بھی کی۔ اس طرح بہت جلد امامت کا مسئلہ ایک کلامی مسئلہ بن گیا۔ یوں ایک خالص انتظامی اور سیاسی مسئلہ نے کلامی مسئلے کی حیثیت اختیار کرلی۔ اسلئے کہ کچھ حضرات شدّت کے ساتھ اپنی ہی رائے کو درست قرار دیتے تھے

ایسا بعد کی صدیوں میں بھی ہوتا رہا کہ بہت سے ایسے مسائل جن کا تعلق عقائد سے نہیں تھا، جن کا تعلق مذہب کی اساسات سے نہیں تھا، لیکن کسی وجہ سے، لوگوں کے شدت احساس کی وجہ سے یا لوگوں کی گہری وابستگی کی وجہ سے، کوئی ایک رائے بہت زیادہ متنازعہ اور معرکتہ الآراء بن گئی، اس پر بہت زیادہ بحث ومباحثہ اور قیل وقال ہوئی تو وہ رائے بھی علم کلام کا حصہ بن گئی۔ مثلاً فلاں بزرگ نے اسلام قبول کیا تھا یا نہیں کیا تھا؟ اب یہ ایک خالص تاریخی مسئلہ ہے۔ لیکن اگر اس پر مسلمانوں کے دو گروہوں میں بہت شدت پیدا ہو جائے اور دونوں طرف سے اپنے اپنے مؤقف کی تائید میں دلائل اور جوابی دلائل سامنے آنے لگیں تو یہ کلامی مسئلہ بن جائے گا۔ اس طرح علم کلام میں بہت سے نئے نئے مسائل شامل ہوتے گئے۔

ایک بڑا سوال یہ سامنے آیا کہ ایمان جس پر اسلام کا دارومدار ہے، اُمت مسلمہ کی وحدت جس کی بنیاد پر قائم ہے، اس کی حقیقت کیا ہے؟ کیا ایمان کے معنی صرف دل سے تصدیق کرنے کے ہیں؟ یا زبان سے اقرار کرنا بھی ایمان کے لئے ضروری ہے؟ اور کیا ان دونوں کے ساتھ ساتھ عمل بھی ایمان کی حقیقت اور تعریف میں شامل ہے کہ نہیں؟ کچھ حضرات کا شدّت سے یہ خیال تھا کہ عمل بھی ایمان کا حصہ ہے اور جب تک مکمل عمل صالح نہ ہو اس وقت ایمان مکمل نہیں ہوسکتا۔ اس کے برعکس کچھ حضرات کا خیال تھا کہ اعمال ایمان کا حصہ نہیں ہیں اور عمل کے بغیر ایمان کی حقیقت وجود میں آسکتی ہے۔ اس بحث میں دونوں طرف سے بہت مفصل دلائل اور جوابی دلائل کتب حدیث وکلام میں موجود ہیں۔ جب یہ مسئلہ دلائل اور جوابی دلائل کا موضوع بنا تو پھر یہ سوال بھی پیدا ہوا کہ اگر کوئی شخص ایمان رکھتا ہے اور شریعت پر عمل نہیں کرتا، عمل صالح نہیں کرتا، بلکہ عمل غیر صالح کا ارتکاب کرتا ہے تو اس کی حیثیت کیا ہے؟ کیا وہ مسلمان کہلا سکتا ہے؟ یہ سوال اس لیے بھی اہمیت اختیار کرگیا کہ بعض احادیث میں بد اعمالیوں پر شدید وعید آئی ہے اور بعض اعمال کے ارتکاب کو کفر سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اگر ایسا شخص بھی مسلمان ہے تو پھر ان احادیث کا مفہوم کیا ہے؟ مثلاً "بین الایمان و الرجل ترک الصلوٰۃ" (ایمان اور انسان کے درمیان جو حد فاصل ہے وہ نماز کا ترک کرنا ہے)۔ اس سے یہ پتہ چلا کہ اگر کوئی شخص تارک نماز ہو تو اس کو ایمان حاصل نہیں رہتا۔ تو کیا اس ارشاد نبوی کا وہی مفہوم ہے جو اس کے ظاہری الفاظ سے محسوس ہوتا ہے؟ یا اس ارشادِ نبوی کا کوئی اور مفہوم ہے؟ یہ ایک خالص کلامی مسئلہ تھا۔ اس کے بارہ میں متعدد آراء سامنے آئیں۔ بحث ومباحثہ نے ایک نقطۂ نظر کو جنم دیا۔ وہ نقطۂ نظر بعد میں معتزلہ نے اختیار کیا۔ وہ یہ تھا کہ ایسا شخص نہ مسلمان رہتا ہے اور نہ کافر ہوتا ہے۔ کچھ حضرات مثلاً خوارج کا خیال تھا کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا کافر

ہو جاتا ہے۔ مرتکب کبیرہ کافر ہے، یہ خوارج کا نقطہ نظر تھا۔ عام اہل سنت جو مسلمانوں کی غالب ترین اکثریت تھے، ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہوتا۔ معتزلہ کا نقطۂ نظر تھا کہ 'منزلہ بین المنزلتین' یعنی دونوں درجوں کے درمیان ایک تیسرا درجہ اس کو حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ نہ مومن ہے نہ کافر، ان دونوں کے مابین ہے۔

ان تینوں کے دلائل اور جوابی دلائل، اعتراضات اور جوابی اعتراضات، یہ سارے معاملات پہلی صدی کے اواخر سے لے کر دوسری صدی کے آخر تک زیر بحث رہے۔ پھر جیسے جیسے اسلامی معاشرہ پھیلتا گیا اور اسلامی ریاست کی حدود پھیلتی گئیں، دوسری اقوام سے مسلمانوں کا میل جول اور احتکاک بڑھتا گیا، ویسے ویسے ان مباحث میں بھی تنوع پیدا ہوتا رہا۔ مزدکیوں سے خیر وشر کے مباحث پر گفتگوئیں ہوئیں۔ شام کے عیسائیوں کے ساتھ مباحثے ہوئے۔ پھر آگے چل کر یونانی افکار کے ترجمے ہوئے۔ یونانی علوم کے ماہرین سے فلسفیانہ اُمور پر تبادلۂ خیال ہوا۔ ان میں سے جس جس نے اسلام پر جو اعتراض کیا اس کا جواب اسی کے اصول مسلمہ اور اصول موضوعہ کی بنیاد پر متکلمین اسلام نے دینے کی کوشش کی۔ اس طرح سے علم کلام کے دائرے میں وسعت پیدا ہوتی گئی۔ لیکن اس سب کے باوجود یہ بات ہمیشہ متفق علیہ رہی کہ علم کلام کی اساس قرآن مجید ہے۔ جن حضرات نے اس کا انکار کیا یا اس میں شبہ کا اظہار کیا ان پر تعجب کا اظہار کرتے ہوئے امام قشیریؒ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "العجب ممن یقول لیس فی القرآن علم الکلام" (یہ بات بڑی تعجب خیز ہے کہ لوگ یہ کہیں کہ قرآن مجید میں علم کلام نہیں ہے)۔

یہ تھا پس منظر ان معاملات کا جن کی روشنی میں علم کلام کو مرتب کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ اس مرحلہ پر کچھ ظاہر بین حضرات نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ علم کلام کو باقاعدہ مدون کرنے کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ صحابہ اور تابعین نے اس کو اس انداز سے مرتب نہیں کیا تھا۔ یہ بات آج بھی بہت سے حضرات کہتے ہیں۔ لیکن اگر دیگر علوم و فنون کی تدوین کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ مؤقف بڑا کمزور محسوس ہوتا ہے۔ اگر صحابہ کرامؓ نے تفسیر کی کتابیں اور علوم القرآن کے دفتر مرتب نہیں کیے تھے تو تفسیر کے سارے ذخائر مرتب کرنا بھی درست نہیں ہونا چاہیے۔ اگر صحابہ کرامؓ نے فقہی کتابیں مرتب نہیں کیں، اصولِ فقہ مرتب نہیں کیا تو یہ سارے علوم وفنون بھی بعد میں مرتب ہوئے۔ اس لیے صرف علم کلام کے بارے میں یہ کہنا کہ چونکہ صحابہ کرامؓ نے اس کی تدوین نہیں کی تھی، اس لیے اس کی تدوین مناسب نہیں، یہ بات بہت کمزور، ہلکی اور ناقابلِ قبول ہے۔

دوسری اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کو علمِ کلام کو عقلی انداز میں مرتب کرنے کی اس لیے ضرورت نہیں تھی کہ اُن کے دل ودماغ میں وہ اعتراضات ہی پیدا نہیں ہوئے جو بعد والوں کے دل میں پیدا ہوئے۔ صحابہ کرامؓ کے ایمان کی پختگی اس بات کو یقینی بناتی تھی کہ ان کو کسی خارجی عقلی استدلال کی ضرورت نہیں۔ وہ عقلی استدلال کی کمزور بیساکھیوں کے بجائے قلب وشعور اور احساس حضوری کی دولت سے مالا مال تھے۔ ان کو ان بیرونی سہاروں کی حاجت

نہ تھی۔ یہی کیفیت تابعین کے زمانے میں بیشتر حضرات کی تھی۔

بعد کے زمانوں میں البتہ اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ باہر سے آنے والے اعتراضات اور اندر سے اُٹھنے والے شبہات کا جواب دینے کے لیے رائج الوقت اسلوبِ استدلال کے مطابق اسلامی عقائد کا دفاع کیا جائے اور ان کو بیان کیا جائے۔ چونکہ اس علم کا تعلق اسلامی عقائد کے دفاع اور تشریح وتوضیح سے تھا اس لیے متکلمین اسلام نے اس کو اسلامی علوم میں سب سے برتر اور سب سے اشرف قرار دیا۔ اُن کا کہنا یہ تھا کہ سارے احکام شرعیہ کی اساس اسی پر ہے۔ احکام شرعیہ پر عمل تب ہی ہوسکتا ہے جب عقائد پختہ ہوں۔ عقائد پختہ تب ہی ہوسکتے ہیں کہ جب عقائد کی تائید میں کیا جانے والا استدلال پختہ ہو۔ اسی استدلال کے پیش نظر اُن کے خیال میں علمِ کلام تمام دینی علوم کا گلِ سرسبد تھا۔ اس لیے کہ عقائد کی حیثیت اس بنیاد کی ہے جس پر عمارت استوار ہوتی ہے۔ اور جب عمارت استوار ہوگی تو وہ سعادت دارین کو یقینی بنائے گی اور بالآخر سعادت دارین کا دارومدار عقائد پر ہے۔ ایک بڑے مشہور متکلم علامہ سعد الدین تفتازانی نے، جن کی کتابیں علم کلام کے انتہائی پختگی کے دور کی نمائندہ ہیں، لکھا ہے کہ علم شریعت واحکام کی ساری بنیاد اور اسلام کی تمام تعلیمات کی اساس اور قواعد وہ علم توحید وصفات ہے جس کو علمِ کلام کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ جس سے شک وشبہ کے اندھیرے دُور ہوتے ہیں اور تاریکیوں کو روشنی میں تبدیل کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ متکلمین کی نظر میں علم کلام کی کیا اہمیت تھی۔

متکلمین کی ان ساری کاوشوں کے ساتھ ساتھ ہر دور میں مخلص اہلِ علم کا ایک محدود طبقہ ایسا بھی رہا جس نے علم کلام کی ان کوششوں کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھا۔ اس طبقے کا خیال تھا کہ اعتراض کرنے والوں کو ان کے حال پر چھوڑ دینا چاہیے اور اہل علم کو صرف قرآن مجید، سنت اور سیرت سے دلچسپی رکھنی چاہیے۔ جتنا قرآن پاک کا علم عام ہوتا جائے گا، جتنا سنت کا علم پھیلتا جائے گا اور جتنی سیرت سے واقفیت بڑھتی جائے گی، اتنا ہی لوگوں کے عقائد پختہ ہوتے جائیں گے اور شبہات کمزور پڑتے جائیں گے۔ چنانچہ بہت سے اکابر ائمہ محدثین امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام بخاریؒ اور کئی دوسرے حضرات سے ایسے اقوال منقول ہیں جن سے علم کلام کا غیر اہم ہونا ثابت ہوتا ہے۔ بعد کے ادوار میں بھی علامہ ابن عبدالبر، جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اپنے زمانے میں "اعلم اهل المغرب" تھے، مغرب یعنی اسپین اور مراکش کے علماء میں سب سے زیادہ علم رکھنے والے اور علم حدیث کے اپنے زمانے کی مغربی دنیائے اسلام میں سب سے بڑے ماہر تھے، ان سے بھی بعض ایسے بیانات منسوب ہیں جو علم کلام کی اہمیت کو کم کرتے ہیں۔ بعض حضرات نے اس پر کتابیں بھی لکھی ہیں۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ کا بھی ایک رسالہ ہے جو علم کلام کی تردید میں ہے۔ اور بھی ایک دو چھوٹے چھوٹے رسالے علم کلام کی تردید اور اس کی مذمت میں لکھے گئے ہیں۔

لیکن علامہ سعد الدین تفتازانی، جنکا میں نے ابھی حوالہ دیا ان تمام اعتراضات کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جن

حضرات نے علم کلام سے دلچسپی پر اعتراض کیا، یہ وہ علم کلام تھا جسکی بنیاد خالص یونانی علوم وفنون اور یونانی اسلوب استدال پر تھی جبکہ اصل علمِ کلام یہ نہیں تھا۔ اصل علم کلام سے مراد ایسا مکالمہ ہے جو دلائل کی بنیاد پر ہو (جسے آجکل ڈائیلاگ یا مکالمہ کہا جاتا ہے)۔ یہ وہی چیز ہے جسے قرآن پاک کی اصطلاح میں مخاصمہ یا مجادلہ سے تعبیر کیا گیا ہے

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے خیال میں قرآن مجید کے پانچ بنیادی مضامین میں سے ایک مضمون مخاصمہ اور مجادلہ بھی ہے۔ مجادلہ کے لیے قرآنِ پاک میں کئی جگہ ہدایات دی گئی ہیں۔ ''وجادلوابالتی ھی احسن'' (اور بہترین طریقے سے مجادلہ کیا جائے)۔ دلائل کے ساتھ مکالمہ کیا جائے اور دوسرے کے عقیدے کی تردید کرتے ہوئے اس کی دل آزاری نہ کی جائے۔ کسی کے دیوتاؤں کو بُرا نہ کہا جائے اور اپنی بات کی تائید کرتے ہوئے جو فریقین کے متفق علیہ مسلمات ہیں ان کو بنیاد بنا کران سے آغاز کیا جائے۔

یہ قرآن پاک کی بنیادی تعلیم تھی جو مذہبی مجادلہ، مکالمہ یا مخاصمہ کے بارے میں تھی۔ چونکہ اس میں فریقین کے متفق علیہ مسلمات کو قبول کر کے اس کی بنیاد پر بات کرنے کی دعوت دی گئی تھی اس لیے ان مسلمات کی تلاش میں بعض متکلمین نے بہت زیادہ کاوش کی اور بعض ایسی چیزیں بھی قبول کرلیں جو شاید مسلمات کی حیثیت نہیں رکھتی تھیں۔ جیسے جیسے یونانی کتابوں کا ترجمہ ہوتا گیا اور یونانی منطق اور فلسفیانہ علوم مسلمانوں میں رائج ہوتے گئے تو یونانی فلسفے اور عقلیات کے مسلمات بھی (جن کو آپ 'مسلمات'' کہہ سکتے ہیں) مسلمانوں میں عام ہوتے گئے۔

یہ 'مسلمات'' وقت کے ساتھ ساتھ بہت سے مسلمانوں میں بھی مسلّمات کی حیثیت اختیار کرتے چلے گئے اور ان کی بنیاد پر مسلمانوں نے بعض ایسے مباحث بھی علم کلام میں شامل کر لیے جو دراصل علم کلام کے مباحث نہیں تھے۔ چنانچہ جب یونانی اسلوب میں علم کلام کی تدوین کا کام شروع ہوا، جس کا آغاز ہم چوتھی یا پانچویں صدی ہجری کے لگ بھگ قرار دے سکتے ہیں، تو یونانیوں کے مسلمات کو ٹھوک کے حساب سے علم کلام میں زیر بحث لایا جانے لگا۔ شروع شروع میں محتاط متکلمین اسلام تو ان یونانی خیالات کی تردید بھی کیا کرتے تھے یا ان کا تنقیدی جائزہ بھی لیا کرتے تھے، لیکن وقت کے ساتھ ساتھ بہت سی چیزیں بغیر کسی تنقید کے علم کلام میں شامل ہوتی گئیں اور بعض ایسے مباحث بھی علم کلام میں آگئے جو دراصل متکلمانہ اور علم کلام کے مسائل نہیں تھے۔

اس کی نوعیت یہ ہوئی کہ جب یونانی اسلوب کو سامنے رکھ کر متکلمین نے عقائد اسلام کو بیان کرنا چاہا تو ان کو لامحالہ یونانی طرزِ استدلال سے کام لینا پڑا۔ اس طرزِ استدلال سے کام لینے کی خاطر ان کو یونانی اصطلاحات اور مقولات (categories) بھی اختیار کرنا پڑیں۔ انہوں نے دیکھا کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ خود وجود پر بات کی جائے۔ وجود پر جو مباحث یونانیوں کے ہاں ارسطو یا دوسرے لوگوں کے ہاں موجود تھے، ان سے متکلمین اسلام نے بھی کام لیا۔ پھر وجود کی انہوں نے دو قسمیں قرار دیں۔ ایک واجب الوجود اور ایک ممکن الوجود۔ پھر

ممکن کی انہوں نے وضاحت کی کہ ممکن کیا ہے۔اس سے انہوں نے دیکھا کہ کائنات میں جو جو چیزیں ممکن ہیں اس کے لیے انہوں نے جوہر اور عرض کی اصطلاحات استعمال کیں۔ جوہر کے ساتھ ایک عرض بھی ہوتا ہے۔ جوہر وہ ہے جو مستقل قائم بالذات ہو۔عرض وہ ہے جو قائم بالغیر ہو۔

یہ وہ مباحث ہیں جن کا تعلق نہ عقیدۂ اسلامیہ سے ہے نہ توحید سے ہے۔ نہ قرآن پاک میں یہ مسائل آئے ہیں ،نہ احادیث میں آئے ہیں اور نہ ہی اسلامی عقائد کا ان پر دارومدار ہے۔لیکن وقت کے ساتھ ساتھ یہ مسائل اس قدر گہرائی اور مضبوطی سے علم کلام میں شامل ہوگئے کہ ایک مرحلہ ایسا بھی آیا کہ یہی مسائل علم کلام کا اصل حصہ بن گئے۔ پھر اس بات کی بھی ضرورت محسوس ہوئی کہ جب اسلامی عقائد کو بیان کرتے ہوئے علم کلام کے مباحث کو بیان کیا جائے تو پہلے ان بنیادی امور سے بحث کی جائے۔یہ بنیادی امور اُمور عامہ کہلائے جانے لگے۔ وہ عمومیات جن کی بنیاد پر آگے چل کر عقائد کو بیان کیا جانے لگا اُمورِ عامہ کہلائے ، جو اکثر و بیشتر یونانیوں سے ماخوذ تھے۔ یہ کام سب سے زیادہ امام رازیؒ نے کیا۔امام رازیؒ عقلیات کے بہت بڑے امام تھے اور انہیں اپنے زمانے کی عقلیات میں امامت کا وہ درجہ حاصل تھا کہ دنیائے اسلام اُن کی امامت کو تسلیم کرتی تھی۔ آج تک وہ عقلیات میں ضرب المثل ہیں۔انہوں نے ایک کتاب ''المحصل فی افکار المتقدمین والمتاخرین'' کے نام سے مرتب کی جس کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ متکلمین قدیم وجدید نے جو کچھ لکھا ہے ان سب کا خلاصہ انہوں نے اس کتاب میں لکھ دیا ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب بہت عالمانہ اور اپنے زمانے کی بہترین کتابوں میں سے ایک ہے۔لیکن اس پوری کتاب میں اوّل سے آخر تک یونانی خیالات ومباحث کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ ان کو اسلامی عقائد بیان کرنے کا ابھی موقع ہی نہیں آیا کہ پوری کتاب ختم ہوگئی اور انہوں نے وہ مسلمات جو یونانی افکار سے ماخوذ تھے، جن سے کام لے کر آگے چل کر استدلال وضع کرنا تھا اور اس استدلال کے وضع کیے جانے کے بعد اس سے اسلامی عقائد کی تائید ہونی تھی، ان مسلمات ہی کو بیان کرنے پر اکتفاء کیا۔یوں ان اُمور عامہ کی، جو دراصل اُمورِ تمہید یہ تھے، اتنی اہمیت ہوگئی کہ وہ مسلمات ہی علم عقائد قرار پاگئے۔اسے متاخرین کے علم کلام کی ایک ایسی کمزوری کہنا چاہیے یا ایک ایسا وصف کہنا چاہیے جس نے علم کلام کے اصل حقائق ومقاصد سے لوگوں کی توجہ ہٹادی اور یونانی منطق ، یونانی فلسفہ اور یونانی طبیعیات اور ریاضیات کے مسائل علم کلام کا حصہ بن گئے۔ منطق اور فلسفہ تو خیر کسی حد تک ایسی چیزیں تھیں کہ ایک حد تک ان سے کام لیا جاسکتا تھا اور آج بھی شاید لیا جاسکتا ہو۔لیکن جس چیز کو یونانی طبیعیات کہتے تھے آج اسے طبیعیات کہنا شاید طبیعیات کے ساتھ مذاق ہو۔ آج کی طبیعیات اس سے بہت آگے چلی گئی ہے اور اس سے بہت مختلف ہوگئی ہے۔

اس زمانے کے بہت ہی ابتدائی قسم کے تصورات یا مبہم خیالات جن کو یونانی طبیعات کے نام سے یاد کرتے تھے اور ان کو یونانی علوم کے 'مسلمات'' سمجھا کرتے تھے ان میں سے آج کی طبیعیات میں شاید ایک چیز بھی ایسی نہیں ہے

جو مسلمہ حقائق کی حیثیت رکھتی ہو یا علمی معاملات میں زیر بحث آتی ہو۔ جسم کیا ہے؟ پھر جسم کی تعریف؟ جسم کو اگر فلسفہ کا مسئلہ قرار دیا جائے تو اس سے اور قباحتیں پیدا ہوں گی۔ جسم کو علم تجربی کا مسئلہ قرار دیا جائے تو اس سے یونانی مانوس نہیں تھے۔ ان کے ہاں طبیعیات فلسفہ کا ایک حصہ تھی اور فلسفے کے کلیات اور عقائد کیساتھ ساتھ طبیعیات یعنی فزکس کے مسائل پر بھی منطق استخراجی کی روشنی میں ہی بحث ہوتی تھی۔ منطق استخراجی اور طبیعیات میں زمین و آسمان کا بعد ہے۔ یہ قباحتیں جو یونانیوں کے نظام میں موجود تھیں۔ یہ ساری قباحتیں علم کلام میں بھی آ گئیں۔ تاہم اس پورے تجربہ سے ایک اہم بات ضرور پتا چلی اور وہ یہ کہ متکلمین اسلام کا یہ رجحان رہا ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر کی تشریح و تفسیر میں انہوں نے اپنے زمانے کے علمی، فکری اور الٰہیاتی رجحانات کو پیشِ نظر رکھا اور اپنے نقطۂ نظر کی ترتیب اور formulation میں یہ کوشش کی کہ ان کے دور کے جو منحرفین ہیں ان کے خیالات کی تردید ساتھ ساتھ ہوتی رہے۔ اس کام کے لیے جب فزکس یا طبیعیات کی بات آئی تو پھر ایسے بہت سارے مسائل بھی زیر بحث آئے جو براہ راست عقائد کا حصہ نہیں تھے۔ مثلاً زمان و مکان کی بحث پیدا ہوئی۔ جسم کی بحث سے حرکت کی بحث پیدا ہوئی۔ حرکت کی بحث سے زمان و مکان کی بحث پیدا ہوئی۔ اب اللہ تعالیٰ جو زماں و مکان کا خالق ہے، اس کی ذات کا ادراک زمان و مکان کی قیود میں رہ کر کیسے ہو سکتا ہے؟ وہ خالق کون و مکاں خود زمان و مکان سے مقید یا محدود کیسے ہو سکتا ہے؟ وہ تو زمان و مکان پر مسیطر، مقتدر اور ان سے ماوراء ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کو زمان و مکان کی حدود کے اندر محدود کر کے سمجھنے کی کوشش کی جائے گی تو ذات الٰہی کا ادراک نہیں ہو سکے گا۔

یہ مسائل تھے جن کا متکلمین اسلام شکار ہوئے۔ ان کا بیشتر حصہ خاص طور پر مقدمات کا بڑا حصہ خالص فلسفیانہ مباحث پر مشتمل ہے۔ ان میں سے بہت سے مباحث آج از کار رفتہ اور متروک ہو چکے ہیں۔ کچھ ایسے ہیں جو اَب بھی جزوی افادیت رکھتے ہیں، اور کچھ معاملات ایسے بھی ہیں جو اَب بھی اہم اور ضروری ہیں۔ متاخرین کی کتابیں سب سے پہلے امور عامہ سے بحث کرتی ہیں۔ امور عامہ سے مراد ہیں قواعد منہجیہ، مباحث منطقیہ، امورِ مابعد الطبیعیہ اور طبیعیات کے وہ معاملات جو یونانیوں سے مسلمانوں میں آئے، اور یونانیوں ہی سے لے کر متاخرین متکلمین اسلام نے ان کو علم کلام کے سیاق و سباق میں استعمال کیا۔ یہ اسلوب امام رازیؒ نے بہت زور و شور سے اپنایا اور علمِ کلام اور فلسفۂ یونانی کی حدود گویا ختم ہی کر دیں۔ امام رازیؒ کے بعد کے قریب قریب تمام متکلمین کو یہ اسلوب اس قدر بھایا کہ سب نے اس کی پیروی شروع کر دی۔ اس اسلوب کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ علامہ عضد الدین ایجی کی آدھی سے زیادہ کتاب ان امور عامہ ہی پر مشتمل ہے۔

اس صورت حال کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ یہ تمہیدی مباحث، جو دراصل الزامی جواب کے لئے اختیار کئے گئے تھے، اصل کلامی مسائل بن گئے اور انہی کو پڑھنا پڑھانا اہلِ علم کے ایک بڑے طبقہ کا اوڑھنا بچھونا بن گیا۔ اس اہتمام کی وجہ

سے بعض ایسے خیالات بھی مسلمانوں میں حقائق کا درجہ اختیار کر گئے جو تجربے نے بعد میں غلط ثابت کیے، جن میں سے ایک کی مثال میں نے دی تھی کہ زمین کے سکون اور آسمان کی حرکت کو انہوں نے بطور ایک مسلّمہ کے تسلیم کرلیا۔ اسی طرح فلک الافلاک کا تصوّر یا نو آسمانوں کا نظام، یہ سب کچھ یونانیوں کے ہاں سے یا کہیں اور سے آیا تھا، لیکن اس کو مسلمانوں میں سے بہت سے لوگوں نے قبول کرلیا۔ ایک کتاب میں فلک الافلاک کی تعریف لکھی ہے کہ ''فلک نہم کہ آں اسمان ہمہ آسمانہا است۔ یعنی بالائے ہمہ افلاک و بر ہمہ محیط است وبلسان شرع آں را عرش نامند'' یہ بالکل فضول اور مضحکہ خیز بات ہے۔ نہ عرش کو فلک الافلاک کہتے ہیں نہ آسمان نہم کہتے ہیں۔ پتہ نہیں یہ بات کس نے، کب، کہاں سے اور کس سے سیکھی اور زبردستی کھینچ تان کے اس کو عرشِ الٰہی سے منسوب کر دیا۔

یہ مثالیں میں اسلئے دینا چاہتا ہوں کہ متکلمین کی کاوشوں کا آغاز جس زور وشور سے ہوا تھا اور جن نیک مقاصد کی خاطر ہوا تھا وہ یونانیوں کے ہتھے چڑھنے کے بعد یونانیوں سے زائد از ضرورت مرعوبیت کی وجہ سے راہ راست سے خاصی ہٹ گئیں، اور ایک دور کے بعد ان سے وہ نتائج اور ثمرات حاصل نہیں کیے جاسکے جو ثمرات حاصل کیے جانے چاہئیں تھے۔ لیکن اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ ماضی میں علم کلام کی ضرورت نہیں تھی، یا آج کسی علمِ کلام کی ضرورت نہیں ہے۔ علم کلام کی ضرورت ہر دور میں رہی ہے اور ہر دور میں رہے گی۔ انسانوں کا ایک خاصہ یا کمزوری اور مجبوری یہ بھی ہے کہ بہت سے انسان سکہ رائج الوقت سے بہت جلد متاثر ہو جاتے ہیں۔ جس زمانے میں یونانی علوم کا چلن تھا اور یونان کا حوالہ عقلیات اور علمیات کے ابواب میں آخری حوالہ سمجھا جاتا تھا یا ایک حلقہ میں سمجھا جانے لگا تھا، اس دور میں بہت سے اہلِ علم یونانی علوم واصطلاحات سے متاثر ہونے میں حدود سے نکل گئے۔ انہوں نے یونانیوں کی بہت سی ایسی خرافات بھی مان لیں جن کا سرے سے کوئی تعلق قرآن پاک یا سنت کو سمجھنے سے نہیں تھا بلکہ ان فضولیات کے بغیر بھی قرآن وسنت کو بہت بہتر طور پر سمجھا اور سمجھایا جاسکتا تھا۔ اس سے پہلے جب مسلمان دینی اور دنیاوی دونوں اعتبار سے زیادہ اچھے مسلمان تھے تو ان کا علمِ کلام اور ان کی تشریح عقائد یونانی آلائشوں سے پاک تھی۔ لیکن جب ''امورِ عامہ'' کے نام سے یہ خرافات اور فضول مباحث مسلمانوں میں آئے اور جاگزیں ہوئے تو اسوقت نہ مسلمان دینی اعتبار سے معیاری مسلمان رہے تھے اور نہ ہی دنیاوی اعتبار سے۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان مباحث کی عملی افادیت کیا تھی۔ پھر ایک زمانہ وہ آیا کہ دنیا مغربی سائنس سے مرعوب ہوئی اور ہر چیز کو سائنس کے حوالے سے سمجھا جانے لگا۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے شروع میں اسلامی عقائد کی تعبیر وتفسیر کے نام سے ایسی کاوشیں سامنے آئیں جنہوں نے مغرب پرستی میں متاخر متکلمین کی یونان پرستی کو بھی مات دیدی۔ سائنس کی مشہور چیزیں اور علمی مسلّمات تو بڑی بات ہے، جو جو چیزیں مغرب کے حوالے سے رائج ہوتی گئیں، ان کو بھی بطور مسلّمات کے تسلیم کر کے اسلامی عقائد کی تعبیریں ان کی روشنی میں کی جانے لگیں۔ جتنی مضحکہ خیز آج اُمورِ عامہ کی یہ مثالیں معلوم ہوتی ہیں اس

سے کم مضحکہ خیز وہ 'مسلمات' نہیں ہیں جن کو حقائق جان کر انیسویں صدی کے اواخر یا بیسویں صدی کے اوائل میں بہت سے مسلم مفکرین نے عقائدِ اسلامی کی وضاحت کی۔ تاہم اس سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ دور جدید میں ایک نئے علمِ کلام کی ضرورت کا احساس پیدا ہو چلا ہے۔ علمِ کلامِ نو جس میں یونانیوں کی غیر ضروری عقلیات، از کار رفتہ دلائل اور غیر علمی خرافات سے جان چھڑا کر رائج الوقت اسلوبِ استدلال اور رائج الوقت علمیات کے اصولِ مسلمہ کے مطابق احکام قرآن کی وضاحت اس طرح کی جائے کہ اس میں نئے استدلال یا نئے اسلوب سے کام لیا گیا ہو۔ یہ بات ہمارے لیے بڑی خوش آئند ہے کہ اس ضرورت کا احساس سب سے پہلے برصغیر میں ہوا۔ اس باب میں سر سید امیر علی، سر سید احمد خان، مولانا شبلی نعمانی، علامہ سید سلیمان ندوی، علامہ اقبال، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی برصغیر کے اہم نام ہیں۔ برصغیر سے باہر مفتی محمد عبدہ وغیرہ، یہ چند نمایاں نام ہیں جنہوں نے سب سے پہلے اس ضرورت کا احساس کیا۔

جب علمِ کلام کے تدوینِ نو کی ضرورت محسوس ہوئی تو اس وقت دو تین رجحانات ہمارے ہاں سامنے آئے۔ ایک رجحان تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ معذرت خواہانہ رجحان تھا، جس کے نمائندہ وہ حضرات تھے جو مغرب کے ہر حوالے کو قطعیت اور استناد کے اعتبار سے انتہائی اونچے معیار پر سمجھتے تھے۔ جو بات کسی انگریز نے انگریزی میں اور فرانسیسی نے فرانسیسی میں لکھ دی وہ ان حضرات کے نزدیک حق کا آخری معیار بن گئی اور اس کو قطعیت حاصل ہوگئی۔ لہٰذا قرآن وسنت کی ہر تعلیم کو کھینچ تان کر ہر قسم کی رکیک تاویل سے اس کے مطابق ثابت کر دیا جائے۔ یہ رجحان ظاہر ہے مسلمانوں میں چلنے والا نہیں تھا۔ سر سید احمد خان نے اسی رجحان کی ترجمانی کی اور بہت سے مذہبی معاملات میں انہوں نے یہ رجحان اپنایا۔ وہ سائنس کے حملے سے خائف تھے۔ انہوں نے اس خطرہ کا اظہار بھی کیا کہ سائنس کا حملہ جس طرح عیسائیت کو لے ڈوبا ہے، اسلام کو بھی لے ڈوبے گا۔ اس لیے اسلام کی ایک ایسی تعبیر کی جائے کہ جو اس کو سائنس کے حملے سے محفوظ رکھ سکے۔ یہ بات انہوں نے اپنی تحریروں میں بھی لکھی ہے اور ان کے سب سے مستند سوانح نگار مولانا الطاف حسین حالی نے بھی لکھی ہے۔ سر سید خود اپنے کو معتزلہ کا پیرو سمجھتے تھے اور عقلی بنیاد پر نئے علم کلام کی تدوین کرنا چاہتے تھے۔ لیکن نئے علم کلام کی تدوین کے لیے انہوں نے اس دور کے مغربی علوم اور مغربی سائنس کی روشنی میں خالص عقلی تعبیرات کو اپنانے کا فیصلہ کیا۔ اس عقلی تعبیر کا پہلا تقاضا تو انہوں نے یہ سمجھا کہ معجزات کی تاویل کی جائے۔ چنانچہ انہوں نے کہا کہ معراج ایک خواب تھی۔ شقِ صدر بھی خواب تھا۔ شیطان سے مراد نفس امارہ ہے۔ قرآن پاک میں جن غیبیات کا ذکر ہے وہ محض مجاز ہیں، وغیرہ وغیرہ۔ یہ راستہ بڑا خطرناک راستہ ہے۔ اگر قرآن کے بیانات کو ایک مرتبہ مجاز اور استعارے کے پردے میں سمجھنے کا راستہ کھول دیا جائے تو شریعت، عقائد، مکارمِ اخلاق سب ختم ہو جاتے ہیں۔ ہر چیز کی تعبیر مجاز میں کی جا سکتی ہے۔ جس طرح آج دنیائے مسیحیت انجیلوں کی تفسیر استعارہ اور مجاز کے انداز میں کر کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور دیگر انبیاء کرامؑ کی تعلیمات سے آزاد ہو چکی ہے، یہ راستہ مسلمانوں کے لیے بھی کھولا جا سکتا ہے۔ لیکن اس انداز میں

سرسید تنہا نہیں تھے۔ اس کی مثال یا جھلک کسی حد تک مفتی عبدہ اور رشید رضا کے ہاں بھی ملتی ہے۔

دوسرا رجحان قدیم علم کلام کو نئے رنگ میں پیش کرنے کا رجحان تھا۔ یہ بھی برصغیر ہی میں سامنے آیا۔ چنانچہ مولانا شبلی نعمانی اور ان کے شاگرد رشید علامہ سید سلیمان ندوی اس کے بڑے نمائندہ ہیں، ان حضرات نے قدیم تصورات اور مسائل کو نئے انداز اور اسلوب سے پیش کرنا چاہا۔ برصغیر سے باہر شیخ حسین الجسر اور کئی دوسرے حضرات ہیں جن کی تحریروں میں یہ انداز ملتا ہے۔

ایک نیا اسلوب بھی بیسویں صدی کے اوائل سے سامنے آنا شروع ہوا جس کے نمائندے اکبر الہ آبادی، مولانا عبدالماجد دریابادی اور مولانا سید ابوالاعلی مودودیؒ ہیں۔ چونکہ یہ حضرات براہِ راست مغرب سے واقف تھے، مغربی تصورات تک ان کی رسائی تھی، اسلامی عقائد اور تعلیمات سے یہ براہ راست واقف تھے، اس لیے ان کے ہاں نہ مرعوبیت تھی اور نہ محض قدیم کو نئے انداز میں پیش کرنے کی خواہش و کاوش۔ بلکہ انہوں نے علم کلام کو واقعتاً ایک نئے انداز سے پیش کرنے کی کوشش کی۔ لیکن برصغیر میں بلکہ جدید دنیائے اسلام میں جس شخصیت کو جدید علم کلام کا بانی قرار دیا جاسکتا ہے، جس کی حیثیت جدید علم کلام کی تاریخ میں وہی ہے جو قدیم علم الکلام کی تاریخ میں ابوالحسن اشعری کی تھی، وہ میرے خیال میں علامہ اقبال ہیں۔ وہ مغرب سے خوب واقف تھے اور ان تمام حضرات سے کہیں زیادہ واقف تھے جن کے میں نے نام لیے ہیں۔ وہ اسلام کے فکری سرچشموں سے بھی ان حضرات سے کم واقف نہیں تھے۔ سرسید کی طرح وہ مرعوبیت کے شکار نہیں ہوئے۔ وہ نہ سائنس کے حملہ سے خائف تھے اور نہ مغربی تہذیب کے کمزور پہلوؤں سے ناواقف۔ وہ اسلام کے مستقبل سے مایوس نہیں بلکہ انتہائی پراُمید تھے، اور اتنے پُراُمید تھے کہ شاید ان سے زیادہ پراُمید کوئی اور نہ ہوا ہو۔ وہ رازی اور رومی دونوں کی روایت کے جامع ہیں۔ عقلیات میں وہ بہت اونچا درجہ رکھتے ہیں۔ اور قلب کو اساس قرار دینے میں وہ رومی کی روایت کو زندہ کرنے والے ہیں۔ انہوں نے اپنے کلام میں نثر میں بھی اور نظم میں بھی ان تمام مسائل پر اظہار خیال کیا ہے جو علم کلام کے اساسی مسائل ہیں۔ ایمان، اسلام، توحید، نبوت و رسالت، ختم نبوت، فرشتوں پر ایمان، فرشتوں پر انسان کی برتری، جبر و قدر، امامت و خلافت، روزِ قیامت، جنت و دوزخ، معجزات و معراج، قلب و روح، حقیقت موت و حیات، عقل و نقل، نفس انسانی جیسے اہم مسائل پر انہوں نے منفرد اسلوب میں اظہارِ خیال کیا۔ ان میں سے بعض مسائل پر انہوں نے اتنی گہرائی سے اظہار خیال کیا ہے کہ وہ ایک نئے نقطہ نظر اور ایک نئے رجحان کے مؤسس قرار دیے جاسکتے ہیں۔ ختم نبوت پر ان کی تحریریں پوری اسلامی فکر کی تاریخ میں انتہائی جامع اور مؤثر تحریریں ہیں۔ فرشتوں پر انسان کی برتری کا معاملہ تمام متکلمین اٹھاتے رہے۔ لیکن جس انداز سے اقبال نے اس کو بیان کیا ہے کسی اور متکلم نے اقبال سے پہلے بیان نہیں کیا۔

برصغیر بلکہ خود دنیائے اسلام سے باہر مغربی دنیا میں بھی بیسویں صدی کے اوائل سے ایک نیا علم کلام سامنے آیا ہے

جس کی تاریخ اقبال سے خاصی پرانی ہے۔ یہ یورپ میں اسلام کے فکری اور فلسفیانہ پہلوؤں کے مطالعے کا آغاز ہے جو انیسویں صدی کے اواخر میں سامنے آیا۔ بیسویں صدی کے بہت اوائل سے اس روایت کا زور شور سے اظہار ہوا اور آج مغرب میں بڑی تعداد میں ایسے اہل علم موجود ہیں جو اس روایت کے علمبردار ہیں۔ گے اینٹن، مارٹن لنگو، شوان، ولیم چیٹک، حسین نصر اور اس طرح کے کم وبیش ایک درجن یا اس سے زائد حضرات اس فکر کی نمائندگی کرتے ہیں۔ انہوں نے پوری ایک لائبریری پیدا کر دی ہے۔ سید حسین نصر کے علاوہ یہ حضرات دراصل مختلف مغربی اقوام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اصلاً مغربی فکر وفلسفہ کے متخصص ہیں، لیکن انہوں نے اسلام کا مطالعہ بھی کیا۔ ان کے ہاں مرعوبیت کا کوئی سوال نہیں۔ یہ خود مغربی ہیں، مغربی فکر کو سمجھنے میں ان سے کوئی کوتاہی نہیں ہوئی۔ اس لیے کہ یہ اصلاً اسی کے متخصص ہیں۔ لیکن مغربی فکر کی کمزوریوں کی نشان دہی کرنے میں یہ حضرات اپنے بہت سے مشرقی معاصرین سے کہیں زیادہ ممتاز ہیں۔ یہ تو ہوسکتا ہے کہ ان میں سے کسی کی اسلامی رائے کے بارے میں ایک سے زائد نقطہ ہائے نظر قائم کیے جاسکیں یا ان کی اسلامی فارمولیشن کے بارے میں ایک سے زائد آراء دی جاسکیں، لیکن ان میں سے کسی کے اخلاص کے بارے میں شبہ کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔

ان حضرات کی تحریروں کے نتیجے میں اور دوسرے بہت سے اسباب کی بناء پر اس وقت دنیا میں جس علم کلام کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے وہ اشاعرہ یا ماتریدیہ یا معتزلہ کا روایتی اور قدیم علم کلام یا نو معتزلہ کا علم کلام نہیں ہے۔ بلکہ یہ وہ علم کلام ہے جس کے نمائندہ مولانا جلال الدین رومی ہیں۔ رومی بیک وقت اشعری بھی ہیں اور ماتریدی بھی، وہ بیک وقت اشراقیت کے مثبت عناصر بھی رکھتے ہیں اور مشائین کے اسلوب استدلال کو بھی جہاں ضروری اور مفید سمجھتے ہیں۔ استعمال کرنے میں تردد نہیں کرتے۔ وہ قلب کو اپیل کرنے کی وجہ سے ایک وسیع تر حلقے کو متاثر کرنے میں اپنے زمانے میں بھی کامیاب ہوئے اور آج بھی کامیاب ہو رہے ہیں۔

آج ضرورت اس بات کی ہے کہ ایک ایسا علم کلام مرتب کیا جائے جو مغربی فکر کے تنقیدی مطالعے پر مبنی ہو، جس میں اسلامی عقائد کو یونانی الائشوں اور ہندوستانی آمیزشوں سے الگ کر کے خالص کتاب وسنت کی بنیاد پر متقدمین اور سلف کی تحریروں کی روشنی میں سمجھا گیا ہو اور نئے اسلوب استدلال سے اس کو بیان کیا گیا ہو۔ میرا خیال ہے کہ اس ضمن میں برصغیر کے اہل علم علامہ اقبال سے استفادے کی وجہ سے اور برصغیر کی بھرپور مغرب فہمی کی روایت کی وجہ سے اس بات کے زیادہ اہل ہیں کہ اس علم کلام کو مزید ترقی دے سکیں اور دنیا کی اس خواہش یا کمی کو پورا کرسکیں جو آج دنیا محسوس کر رہی ہے۔

میں شکر گزار ہوں کہ میری گزارشات پہلے کی طرح توجہ سے سنی گئیں۔

واخر دعونا ان الحمدللہ رب العالمین