مولانا محمد حنیف ندوی

عہدِ عباسی میں علم کلام کی بحثیں

(۲)

امام ابوالحسن اشعریؒ کی مشہور کتاب "مقالات الاسلامیین" کے اردو ترجمہ کی دوسری جلد اس وقت زیرِ طبع ہے۔ اس کے مقدمہ میں، جس کی پہلی قسط "المعارف" کے گزشتہ شمارہ میں شائع ہو چکی ہے، عہدِ عباسی میں، علم کلام کے ذیل میں جو بحثیں اٹھیں، ان کا جائزہ لیا گیا ہے۔ ان بحثوں کی افادی حیثیت آج خواہ کتنی بھی کم ہو، لیکن ان کی تاریخی حیثیت اپنی جگہ مسلّم ہے، کیونکہ انھیں جانے بغیر ماضی میں اسلامی فکر کے ارتقاء و ترقی کو سمجھنا ناممکن ہے۔ مسلمانوں کے ہاں علم کلام کی ان بحثوں کو کن محرکات نے جنم دیا۔ اور جوہر فرد اور جزو لایتجزیٰ کا سوال کن اسباب کی وجہ سے فکری کش مکش کا موضوع بنا، اس مضمون کی پہلی قسط میں بیان کیا گیا ہے۔

آئیے اب عنوانات کے بارہ میں نہایت ہی اختصار کے ساتھ ضروری تشریحات پر نظر ڈالتے چلیں۔

(۱) جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کا تعلق ہے، اعتزال کی پوری تاریخ میں اس سے زیادہ اہمیت کا اور کوئی مسئلہ نہیں۔ معتزلہ نے بقول علامہ اشعری کے اس مسئلہ میں جس قدر ٹھوکریں کھائی ہیں۔ اور جس قدر تحیر و آشفتہ فکری کا ثبوت دیا ہے، شاید ہی اس کی مثال کہیں مل سکے۔ اس باب میں ان کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ ہر نوع کی صفات سے معریٰ اور منزہ ہے۔ اور صرف اس کی ذات ہی کا وجود ہے، وہی علم ہے، وہی حکمت ہے اور اسی ذات کو قدرت و خلق وغیرہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ یہ عقیدہ اول اول تو تنزیہہ و تجرید کی شکل میں ظاہر ہوا جس کے معنی یہ تھے کہ صفات اللہ تعالیٰ سے علٰحدہ کوئی شے نہیں۔ بلکہ اسی کے بوقلموں ظہورات کا نام ہے۔ لیکن آخر آخر میں معتزلہ میں کچھ لوگ ایسے بھی پیدا ہو گئے کہ جنھوں نے اس میں غلو سے کام لیا اور صفات ہی کا انکار کر بیٹھے۔ چنانچہ علامہ اشعری کی تصریح کے مطابق "ابن الایادی" نے تو کھل کر یہ بات کہہ دی کہ اللہ تعالیٰ کو جو ہم علیم، سمیع اور قادر کہتے ہیں تو یہ محض بربنائے مجاز ہے۔

صفات کے بارہ میں یہ تصور معتزلہ میں کہاں سے آیا؟ علامہ کی یہ توجیہہ صحیح ہے کہ فلاسفہ یونان کے تتبع میں معتزلہ نے اس کو اپنایا، بالخصوص ارسطو کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ عقل محض ہے، ائمہ اعتزال کو ایسا بھایا کہ انھوں نے اس کو عقیدہ توحید کا لازمی تقاضا قرار دینے پہ اصرار کیا۔ ہماری رائے میں نفسِ صفات سے متعلق معتزلہ کا یہ اندازِ فکر ان معنوں میں تو ضرور یونانی تصور کا چربہ ہے کہ ان کے ہاں بھی اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارہ میں تجرید و تنزیہہ کی یہی انتہاپسندانہ صورت پائی جاتی ہے۔ لیکن اس توجیہہ کو ہم کافی نہیں سمجھتے۔ معتزلہ جس بنا پر صفات کے متعلق اس روش کو قبول کرنے پہ مجبور ہوئے وہ ان کی یہ ذہنی مجبوری تھی کہ انھیں عیسائیوں اور مجوسیوں کے مقابلہ میں بحث و مناظرہ کی مجالس میں اکثر شرکت کرنا پڑتی، جس میں یہ تثلیث اور ثنویت کے خلاف عقلی دلائل پیش کرتے اور یہ ثابت کرتے کہ چونکہ تعددِ قدما محال ہے اس لیے عقیدہ تثلیث اور ثنویت کے لیے کوئی وجہ جواز پائی نہیں جاتی، اس کے جواب میں یہ دونوں گروہ متفقہ طور سے یہ موقف اختیار کرتے کہ مسلمان بھی تو اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کو قدیم مانتے ہیں اس لیے تعدد و قدما کا عقیدہ محال نہ ہوا۔ اس اشکال سے عہدہ برآ ہونے کے لیے بظاہر یہی صورت باقی رہ جاتی کہ یہ صفات کا انکار کر دیں اور یہ کہیں کہ ہمارے ہاں توحید کا نکھرا ہوا اور واضح تصور اس حقیقت کا غماز ہے کہ صرف ذات بحت کا وجود ہے اور صفات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اسی ذات واحد کے ظہورات ہیں اور اسی ایک ذات گرامی کی جلوہ گری ہے۔

معتزلہ کے اس دفاعی موقف سے ممکن ہے عیسائیت اور مجوسیت کے علمبردار خاموش ہو جاتے ہوں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ تجرید کی اس شکل میں کہ جس میں ذات ہر ہر اتصاف سے منزہ ہو خود وجود و ذات کے کیا معنی ہیں۔

یہاں اس مغالطہ کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی شے موجود ہے تو اس کے صاف اور سمجھ میں آنے والے معنی یہی ہوتے ہیں کہ اس کے اوصاف۔ اس کی خوبیاں اور رنگ و بو ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے ادراک پر اثر انداز ہوتی ہیں اور اپنے وجود کا یقین دلاتی ہیں۔ اور اگر کوئی شے ہماری آنکھ کو متاثر نہیں کرتی، ہمارے کانوں سے نہیں ٹکراتی اور ہمارے قلب و ذہن کو واضح تصور عطا نہیں کرتی تو وہ سرے سے موجود ہی نہیں۔ کیونکہ

ہر ہر شے جو انسانی ذہن میں مرتسم ہوتی ہے ضروری ہے کہ کسی نہ کسی صفت سے اتصاف پذیر ہو اور ایسی ذات جو ہر نوع کے اوصاف سے تہی ہو۔ ظاہر ہے کہ وجود کا استحقاق کھو بیٹھتی ہے اس کو لفظ ذات سے تعبیر کرنا محض تحکم ہے۔

معتزلہ دراصل اس فریب میں مبتلا تھے کہ ذات و صفات دو مختلف حقیقتیں ہیں۔ حالانکہ منطقی لحاظ سے خود ذات کے مفہوم میں صفات کا وجود داخل ہے۔ اس لیے کہ کوئی ذات صفات سے علیحدہ اور الگ تھلگ پائی ہی نہیں جاتی۔

رہا تعدد قدما کا اعتراض تو یہ اس لیے وارد نہیں ہوتا کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا ایک ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ ہم اللہ اور اس کی تمام صفات کمال کو دو مستقل بالذات چیزیں قرار دیتے ہیں۔ اس کے برعکس اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ ذات گرامی جو حسن و جمال کی تمام تر تابانیوں سے اتصاف پذیر ہے ایک ہے۔ اور کوئی بھی شے ان اوصاف کمال میں اس کی شریک و سہیم نہیں۔ تعدد قدما کا سوال تثلیث یا ثنویت کو مان لینے کی صورت میں ابھرتا ہے، کیونکہ عیسائیوں اور مجوسیوں کے نقطۂ نظر سے اقانیم ثلثہ یا خیر و شر کی حیثیت اوصاف کی نہیں مستقل اور قائم بالذات حقائق کی ہے جن کا اپنا وجود ہے، اور اپنی صفات ہیں۔

مغالطہ کی اس نوعیت سے قطع نظر سوچنے کی بات یہ ہے کہ ارسطو کا یہ تصور الٰہ کس حد تک اپنے اندر کشش اور جاذبیت رکھتا ہے، ایسا خدا تو بلاشبہ محبوب ہو سکتا ہے، قلب و نظر کو لبھا سکتا ہے اور معبود بن سکتا ہے جو خالق ہے، علیم ہے، اور حس اور ادراک سے ورا، الورا ہونے کے باوجود جس کی رحمت فراواں کا قدم قدم پر احساس ہوتا ہے۔ لیکن ایسی ذات جو کرشمہ صفات سے تہی ہو کس کو اسیر کر سکے گی۔ اور کس کے دل میں عشق و محبت کی سرمستیوں کو پیدا کر سکے گی۔ اس باب میں کہنا پڑے گا کہ اہل السنت کا مسلک بہت صحیح ہے کہ وہ ذات گرامی بلاشبہ صفات و نعوت سے متصف ہے۔ مگر یہ اتصاف ایسا پاکیزہ، منزہ اور بلند ہے کہ کم و کیف کی گرفت میں آنے والا نہیں۔

(۲) یوں تو علم کے بارہ میں متکلمین نے کئی پہلوؤں سے بحث کی ہے، مثلاً یہ کہ کیا اللہ تعالیٰ کی پہچان اور معرفت علم اضطراری کی رہین منت ہے یا علم اختیاری کی یا یہ کہ اللہ تعالیٰ کو جاننے کے

لیے علم کی کوئی ایک ہی شاخ کافی ہے یا یہ کہ متعدد علوم درکار ہیں۔ نیز یہ کہ یہ وصف علم عین ذات ہے یا غیر ذات۔ لیکن جس مسئلہ نے ان لوگوں کو زیادہ پریشان کیا وہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو ازلی قرار دیا جائے یا غیر ازلی۔ اس میں اشکال کا پہلو یہ پنہاں تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ کے علم کو یہ ازلی قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ وہ ازل سے وصف علم سے اتصاف پذیر ہے تو اس کے ساتھ معلومات کو بھی ازلی ماننا پڑتا ہے، اور معلومات کو ازلی ماننے کی صورت میں موجودات کو ازلی ماننا پڑے گا۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ اور اگر اللہ تعالیٰ کا علم ازلی تسلیم نہیں کرتے اور یوں کہتے ہیں کہ وہ ازل سے علیم نہیں ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ معاذ اللہ! اللہ تعالیٰ حدوث اشیا سے پہلے وصف علم سے متصف نہیں تھا۔ ظاہر ہے کہ مفروضہ کی اس نوعیت کو تسلیم کر لینا بھی دشوار ہے۔

معتزلہ نے اس اشکال سے نکلنے کے لیے تاویل کے مختلف اسلوب اختیار کیے ہیں۔

(۱) ہشام بن عمرو الفوطی کا کہنا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو علیم تو کہیں گے، مگر یہ نہیں کہیں گے کہ وہ عالم بالاشیا ہے، کیونکہ الاشیا کی تصریح سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کے علم کی طرح ان کو بھی صفت قِدم سے متصف گردانا جائے۔

(۲) سکاکیہ کا قول ہے کہ علم اللہ کا وصف ذاتی تو ہے لیکن اس کو اس وقت تک علیم یا عالم نہیں کہہ سکتے جب تک کہ اشیا کا حدوث نہ ہو اور وصف علم کا ہدف حقیقی معرض وجود میں نہ آ جائے۔ کیونکہ جب تک یہ دائرہ معدومات میں داخل ہیں علم ان سے قطعی متعرض نہیں ہو سکتا۔

(۳) جہم نے اس مسئلہ میں عجیب و غریب مسلک اختیار کیا ہے۔ اس کا یہ موقف ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ذاتی علم کی وجہ سے تو ان اشیا کو نہیں جانتا، جو معرض وجود میں نہیں آتیں۔ البتہ اس علم کے ذریعہ کو ضرور جانتا ہے جس کو اس نے اسی غرض کے لیے خود پیدا کیا ہے۔

ان تاویلات پر غور کیجیے، پہلی ہی نظر میں معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ پوچ ہیں۔ ان لوگوں نے اس پیش پا افتادہ حقیقت پر غور نہیں کیا کہ یہاں جس علم سے بحث ہے، وہ وہ نہیں جو معلول ہے، جو اشیا کو دیکھنے، پانے اور محسوس کرنے کے بعد حاصل ہوتا ہے، یا جو مشاہدہ، تجزیہ اور تجربہ کی کارفرمائیوں کا رہین منت ہے۔ علم کی یہ نوعیت بلاشبہ اسی وقت ابھرتی ہے جب اشیا پیدا ہو جائیں۔ بحث اس علم سے ہے جو علت ہے، جو خلاق ہے۔ جس کو پوری کائنات کے حسین و جمیل نقشہ کو

ترتیب دیتا ہے، اور جسے اس عالم رنگ و بو کو عدم کے دھندلکوں سے نکال کر وجود کی سطح پر فائز کرتا ہے۔ یہ علم اگر پہلے نہ ہوگا، ازلی نہ ہوگا۔ تو کائنات وجود میں آئے گی کیسے۔ رہا معلومات کا اللہ تعالیٰ کے مرتبہ علم میں اس صورت میں ازلی ہونا تو اس میں قباحت ہی کیا ہے۔ یہ خالق و صانع کی خوبی ہے کہ وہ اپنی تخلیق کے بارے میں پہلے سے سب کچھ جانتا ہے۔

(۳) قدرت الٰہی کے بھی متعدد پہلو ہیں کہ جن کو متکلمین نے بحث و نظر کا محور ٹھہرایا ہے۔ مثلاً یہ ہے کہ قدرت کا وصف عین ذات ہے یا غیر ذات، اثبات قدرت سے مراد ابطال عجز ہے یا یہ کہ اس سے مقصود کوئی مثبت معنی ہے۔ اسی طرح یہ سوال بھی ان کے ہاں استخوانِ نزاع بنا رہا کہ قدرت کو اللہ تعالیٰ کا وصفِ ازلی قرار دیا جائے یا نہ دیا جائے۔ اثبات کی صورت میں وہی اشکال لازم آتا ہے جو علم ازلی کے ماننے سے لازم آتا ہے۔ یعنی ان کے ساتھ مقدورات کو بھی ازلی ماننا پڑتا ہے اور نفی کی صورت میں قدرت الٰہی کی غیر محدود وسعت زمانی سمٹاؤ اختیار کر لینے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ اشکال کی اس نوعیت پر ہم بحث نہیں کریں گے۔ کیونکہ جن لوگوں نے اس سے قبل کی بحث کا بغور مطالعہ کیا ہے ان کے لیے اس مغالطہ کو بھانپ لینا کچھ مشکل نہیں جو اس میں پنہاں ہے۔ کہ مقدورات سے مراد وہ خارجی اشیا نہیں کہ جن کو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا ہدف بننے کا شرف حاصل ہوا ہے۔ بلکہ وہ مقدورات ہیں جو ازل سے علم الٰہی میں متعین ہیں اور جنھیں آئندہ چل کر وجود کا پیرہن اختیار کرنا ہے۔

مسئلہ قدرت کا اہم اور بحث آفریں پہلو یہ سوال ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ عیوب و نقائص کو اختیار کرنے پر بھی قادر ہے؟ اس سوال کے جواب میں معتزلہ دو گروہوں میں بٹ گئے۔ نظام، علی الاسواری اور جاحظ نے تو یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ جب افعال میں سے موزوں تر اور اولیٰ و اصلح ہی کو اختیار کرتا ہے تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ معائب و نقائص کے اختیار کرنے پر اس کو قادر تسلیم کیا جائے۔ اور ابو الہذیل اور ابو موسیٰ نے یہ موقف اختیار کیا کہ اللہ تعالیٰ ظلم و جور اور کذب پر قادر تو ہے مگر بہ تقاضائے حکمت و رحمت کبھی بھی ان معائب کو اختیار کرنے والا نہیں۔ اس نزاع کی صدائے بازگشت ہمیں مشترکہ ہندوستان میں مسئلہ امکانِ نظیر اور امکانِ کذب کی ان معرکہ آرائیوں میں بھی سنائی دیتی ہے جو خیر آبادی مدرسہ فکر اور علمائے دیو بند کے مابین برسوں بپا رہیں۔ اس میں بلی

دراصل یہ ہے کہ امکان نقائص کے حامیوں نے دو بنیادی نکتوں کو نظر انداز کر دیا۔ ایک یہ ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی شخص جھوٹ بول سکتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ یہ شخص اخلاقی اور نفسیاتی اعتبار سے اس درجہ کمزور ہے کہ اس سے جھوٹ اور کذب کی ہر وقت توقع کی جا سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت حال کو ہم قدرت سے تعبیر نہیں کر سکتے۔ قدرت کا صحیح تر اطلاق تو کچھ اس نوع کے سوالات پر ہو سکتا ہے کہ آیا فلاں شخص تنہا شہر کا مقابلہ کر سکتا ہے یا نہیں۔ یا بیس تیس کوس کا فاصلہ کوئی شخص ایک گھنٹے یا اس سے کم مدت میں طے کر سکتا ہے یا نہیں۔ یا مثلاً یہ کہ آیا کوئی شاعر فی البدیہہ غزل کہہ سکتا ہے یا نہیں۔ اور اسی مناسبت سے اللہ کی قدرت کا تعلق کچھ اس انداز کے سوالات سے ہو سکتا ہے کہ آیا وہ مردوں کو جلا سکتا ہے؟ یا قلب و ذہن میں خلش پیدا کرنے والے خطرات و وساوس کو جان سکتا ہے؟ یا کیا وہ آگ کی شعلہ افشانیوں کو بردو سلام کی خنکیوں میں بدل سکتا ہے یا نہیں۔ جھوٹ بولنا یا ظلم کرنا قدرت کا مظاہرہ ہی کہاں ہے۔ اس کو تو ایک نوع کی کمزوری کہنا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ جب ہم اللہ تعالیٰ کو خیر محض کہتے ہیں۔ اور تمام صفات جمال و کمال سے متصف گردانتے ہیں تو اس صورت میں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ وہ جھوٹ یا کذب سے متعرض ہو۔ چہ جائیکہ اس کے امکانات پر بحث کی جائے۔ خالص منطق کی اصطلاح میں اس باب میں چبھتا ہوا سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں تمھیں امکان کذب کا پتہ کیسے چلا، کیونکہ کسی شے کا امکان تو اس کے وقوع ہی سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور جب تمھیں اقرار ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کبھی اس طرح کی کمزوری کا اظہار نہیں فرمایا۔ نہ کبھی اس کی توقع ہی ہے، تو پھر تمھیں امکان کا اندازہ کیونکر ہوا۔ امکان تو تحقق و وقوع کے بطن سے پیدا ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں قولِ فیصل یہ ہے کہ ساری غلط فہمی ان دو لفظوں کو نظر انداز کر دینے سے پیدا ہوئی۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہنا چاہیے کہ یہ سوال ہی سرے سے غلط ہے کہ اللہ تعالیٰ جور و ظلم یا کذب و زور پر قادر ہے یا نہیں۔ اور چونکہ سوال ہی غلط ہے اس لیے اس کی روشنی میں جو جواب بھی دیا جائے گا وہ جادۂ صواب سے ہٹا ہوا ہوگا۔

(۴) مسئلہ خلق تین اہم نکات پر مشتمل ہے۔

(۱) خلق کا تعلق صفات ذات سے ہے یا صفات فعل سے؟

(۲) قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ؟
(۳) تولدات کی حقیقت۔

صفات ذات سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایسی صفات ہیں جو ازلی و ابدی ہیں۔ یعنی حدوث و تجدد کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ اور صفات فعل ان صفات سے تعبیر ہیں کہ جو زمانی ہیں۔ حدوث و تجدد چاہتی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ ان سے دائمًا اتصاف پذیر نہیں۔

اس مسئلہ میں کوئی اختلاف روتما نہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی نے اس کارگاہ حیات کو پیدا کیا ہے۔ اس عالم رنگ و بو کو وجود کا پیراہن بخشا ہے۔ اور اسی کی ذات گرامی اس کی محافظ و نگران بھی ہے۔ مدار اختلاف یہ تنقیح ہے کہ جونکہ یہ کائنات کتم عدم سے وجود میں آئی ہے اس لیے اس مرحلہ عدم میں اللہ تعالیٰ کو خالق نہیں کہہ سکتے۔ اس حقیقت کے اظہار کے لیے معتزلہ نے کچھ اس طرح کے جملے استعمال کیے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ہم ازل سے خالق نہیں کہہ سکتے، یا اللہ تعالیٰ صفت خلق سے ازل سے اتصاف پذیر نہیں۔ کیونکہ تخلیق و آفرینش کا تعلق، فعل سے ہے، حدوث و تجدد سے ہے اور اس زمانی مرحلہ سے ہے جو پہلے موجود نہیں تھا۔

اہل السنت نے اس پیرایہ بیان کو پسند نہیں کیا۔ اس کے نزدیک اس حقیقت کو یوں بیان کرنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ازل ہی سے قدرت کی بے پناہیوں اور علم و حکمت کی ان وسعتوں سے متصف ہے کہ جو تخلیق کے لیے ضروری ہیں۔ فعل تخلیق کب وقوع میں آئے گا۔ یا اللہ تعالیٰ کی قدرت تخلیق کب اپنا کرشمہ دکھائے گی اس کا تعلق البتہ زمان و وقت کی مصلحتوں سے ہے، جن کو وہی جانتا ہے، اس لیے جب بھی وہ چاہتا ہے کہ کسی شے کو وجود کی سطح پر فائز کرے، بغیر کسی روک ٹوک اور مزاحمت کے فائز کر دیتا ہے۔ اس لیے ازل سے اس کو ان معنوں میں خالق کہنا چاہیے کہ ازل ہی سے ان صفات سے اس کی ذات متصف ہے جو تخلیق و آفرینش کے لیے ضروری ہیں۔ گویا اہل السنت نہ صرف صفات اور صفات کے اثبات و نتائج میں جو منطقی فرق ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہیں بلکہ الٰہیات کے سلسلہ میں بیان و اظہار کی ان نزاکتوں سے بھی آگاہ ہیں کہ جن کو ملحوظ نہ رکھنے سے سوءِ ادب کا احتمال پیدا ہوتا ہے۔

اور ائمہ اہل السنت کا یہ موقف صحیح بھی ہے۔ آخر ایک شاعر ہر وقت تو شعر نہیں کہتا رہتا

اور نہ ایک معنی ہر وقت نغموں کو فضا میں بکھیرنے میں مصروف رہتا ہے۔ اس پر بھی وہ شعر و غنا کے اوصاف سے ہر آن متصف ہے، اس لیے کہ اس میں شعر و غنا کا وہ ذوق لطیف تو پایا جاتا ہے کہ جس کے بل پر وہ شعری و غنائی تخلیق پر قادر ہے۔ معتزلہ کے مسلک پر ایک چبھتا ہوا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ازل سے خالق نہیں ہے بلکہ زمان و وقت کے ایک خاص لمحے میں وہ اس وصف سے متصف ہوا ہے تو دریافت طلب یہ بات ہے کہ اس کی تخلیقی قدرتوں کو بروئے کار لانے والی چیز کوئی خارجی عامل ہے یا اس کی اپنی ہی ذات کا داخلی تقاضا ہے؟ اگر جواب میں اول الذکر صورت اختیار کی جائے تو سوال اور آگے بڑھتا ہے اور تنقیح طلب امر یہ رہ جاتا ہے کہ وہ خارجی عامل کون ہے؟ اور یہ کہ کیا اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی اپنی صفات کے سلسلہ میں خارجی عوامل کی محتاج ہے؟ اور اگر جواب میں ثانی الذکر صورت کو درست مانا جائے تو پھر اہل السنت کے اس موقف کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل سے تمام صفات کمال و جمال سے متصف ہے۔ کیونکہ وہ باطنی تقاضا تو کبھی اس سے الگ یا جدا نہیں ہوا۔ (باقی آئندہ)

الفہرست

تالیف: محمد بن اسحاق ابن ندیم۔ ترجمہ و تحشیہ، مولانا محمد اسحاق بھٹی۔

الفہرست چوتھی صدی ہجری تک کے علوم و فنون اور کتب و مصنفین کی مستند تاریخ ہے اور اس موضوع سے متعلق بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں یہود و نصاریٰ کی کتابوں، قرآن مجید کے علوم، ادب و انشا اور اس کے مختلف مکاتیب فکر، حدیث و فقہ اور اس کے تمام مدارس فکر، صرف و نحو، منطق و فلسفہ، ریاضی و حساب، شعر و شاعری، طلسم و شعبدہ بازی، طب اور صنعت کیمیا وغیرہ تمام علوم، ان کے علما و ماہرین اور اس سلسلہ کی تصانیف کے بارہ میں اہم تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔

قیمت -/۲۰ روپے

ملنے کا پتہ

سیکریٹری ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور