منعم رجسٹرار کا نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ ان کے مشورے ہر ہر قدم پر کانگرس کے لیے مفید ثابت ہوئے۔ اور کہنا چاہیے کہ کانگرس کی کامیابیوں میں ان کے تعاون اور ہمدردیوں کو خاص دخل رہا ہے۔

یہ اجلاس اس لحاظ سے زیادہ اہم ہے کہ اس کا افتتاح صدر ایوب نے کیا۔ مقالوں اور صدارتی جلسوں کے علاوہ حسبِ معمول اس دفعہ دو سمپوزیم بھی ہوئے۔ ایک کا موضوع نفسیات اور دوسرے کا قومی سیرت کی تشکیل تھا۔ ڈاکٹر قریشی نے آخرالذکر موضوع پر نہایت پُرمغز مقالہ پڑھا۔ انہوں نے کہا کہ کسی گروہ یا قوم کی ترقی کا راز اس کی سالمیت، اتحاد، اور یک جہتی میں پنہاں ہے۔ اور یہ چیزیں اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب اس میں قومی سطح پر یہ شعور جڑ پکڑ لے کہ ہمیں اپنے ذاتی مفادات کو ہر حال قومی مفادات کے تابع رکھنا ہے۔ نیز جب اس میں ان برائیوں کے خلاف شدید احتجاج رونما ہو جن سے ان کی اجتماعی زندگی کو خطرہ لاحق ہو۔ اور جب معاشرہ کی تعلیم و تربیت ایسے فلسفیانہ ڈھب سے ہو کہ اس میں اجتماعی بہبود کے جذبات اچھی طرح ابھر سکیں۔ ڈاکٹر قریشی نے اس بات پر بڑا زور دیا کہ ہمارے معاشرہ کے افراد میں یہ احساس بیدار ہونا چاہیے کہ معاشرہ کے حقوق و مفادات مقدم ہیں اور افراد کے حقوق و مفادات موخر۔ انہوں نے بتایا کہ افراد اس سلسلہ میں قربانی و ایثار سے کام لیں گے تو آخر آخر میں اس کا فائدہ انہیں کو پہنچے گا۔ کیونکہ معاشرہ کی ترقی افراد ہی کی ترقی کا دوسرا نام تو ہے۔ اس مقالہ کی افادیت مسلم اور اس کی ضرورت برمحل لیکن اس کے باوجود ہماری رائے میں اس موضوع پر ملک کے دوسرے اہلِ فکر کو بھی اظہارِ خیال کرنا چاہیے۔ اور خصوصیت سے یہ بتانا چاہیے کہ ہماری قومی سیرت کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں؟ اور وہ کون دینی و وطنی عناصر ہیں جن کے امتزاج سے پاکستانی مسلمان کی تہذیبی و ثقافتی زندگی تعبیر ہے؟ اور یہ کہ کن کن راہوں اور طریقوں سے قومی سیرت کی تکمیل معرضِ ظہور میں آسکتی ہے؟

کمیونزم کی بدنصیبی ملاحظہ ہو کہ یہ اگرچہ خالص علمی نقطۂ نظر رکھنے کا مدعی ہے اور اس کا نصب العین اگرچہ اس کے سوا کچھ نہیں ہونا چاہیے کہ انسانیت کو سرمایہ داری کی چیرہ دستیوں سے بچایا جائے اور اس کے لیے ایسی فضا پیدا کی جائے جس میں رہ کر اس کی صلاحیتیں زیادہ

کریں اور انہوں نے سچ مچ کیا بھی یہی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تمام کتابوں، مضامین اور تحریروں میں یہی ولولہ اور یہی شوق کارفرما نظر آتا ہے۔ یہی نہیں ان کی پوری زندگی اس طلب و جستجو کا عملی نمونہ ہے۔ اور حق یہ ہے کہ اس دور میں ان سے زیادہ کوئی شخص بھی اس خدمت کا اہل ہی نہیں تھا۔ کیوں؟

اُن کے ذوق علم و ادراک کی وسعتوں کا یہ عالم ہے کہ جب نحو و ادب کی باریکیوں کو اجاگر کرتے ہیں تو فراء و سیبویہ کو پیچھے چھوڑ جاتے ہیں۔ جب تفسیر و تاویل کے میدان میں اترتے ہیں تو متاخرین کا کیا مذکور، معلوم ہوتا ہے ابن عباس، عکرمہ اور مجاہد سے براہ راست مصروفِ گفتگو ہیں بلکہ کبھی کبھی تو احساس ہوتا ہے کہ شاید آیت ابھی ابھی اتری ہے اور انہیں پر اتری ہے یا کم از کم انہوں نے اس کی جو تعبیر بیان فرمائی ہے وہی اس کی پہلی اور آخری تعبیر ہے۔ حدیث ان کا خاص موضوع ہے اور اس کی وسعتوں کو انہوں نے اس طرح گھیر رکھا ہے کہ بقول ذہبی کے جس حدیث کو یہ نہیں جانتے اس پر حدیث کا اطلاق ہی نہیں ہوتا۔ اسی طرح فقہ میں ان کو امامت کا درجہ حاصل ہے۔ یہ ہیں منقولات کے موٹے موٹے عنوان اور ان میں ان کی دسترس اور رسائی کا یہ حال ہے معقولات میں ان کا کیا پایہ ہے نہ پوچھیے۔ اس میدان کے یہ تنہا کھلاڑی ہیں۔ پرانی منطق کی انہوں نے کیونکر دھجیاں بکھیری ہیں؟ اور کس طرح فکر و رائے کے نئے پیمانے وضع کیے ہیں یہ ان کی کتاب "الرد علی المنطقین" سے عیاں ہے۔ فلسفہ اور الٰہیات میں ان کے خیالات کس درجہ حیرت انگیز اور مرعوب کن ہیں اور ان میں کس درجہ وسعتِ مطالعہ اور دقتِ نظر کا اظہار ہے اس کے لیے ان دوسری اہم تصنیفات کے علاوہ خصوصیت سے منہاج السنۃ اور "موافقۃ صحیح المعقول لصریح المنقول" دیکھنا چاہیے۔ آخر الذکر کتاب میں انہوں نے بہترین ذہانت اور ژرف نگاہی کا ثبوت دیا ہے۔ اور ثابت کیا ہے کہ اسلامی منقولات ہرگز صحیح عقل کے منافی نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں جس جامعیت سے نوازا اور فکر و اجتہاد کی جو غیر معمولی قوتیں عطا کیں ان کا یہ اولیں تقاضا تھا کہ اصلاح و تجدید کے منصب کو بلا شرکتِ غیرے سنبھالیں اور اس کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہوں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی انہوں نے اس میدان میں گامزن ہونا تھا کہ اس دور کے فتن ایک فی الواقع پرجوش مصلح اور مجدد کے منتظر تھے۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ علم و فن کے ہر ہر میدان میں انہوں نے تگ و تاز کی اور اس میں اپنی حقیقۃً انفرادیت کے علم گاڑے تاہم تجدیدی کارناموں کو انہوں نے زیادہ تر تین ہی خانوں تک محدود رکھا۔ فقہ، تصوف اور علم الکلام۔

فقہ میں سب سے پہلے تو انہوں نے ماخذ استدلال کی ٹھیک ٹھیک وضاحت کی اور بتایا کہ کتاب اللہ کو اولیت حاصل ہے۔ اور کوئی حدیث بھی حجت و استناد سے بہرہ ور ہونے کے باوجود آیات کی ناسخ

محمد حنیف ندوی

ابنِ تیمیہ کا تصوّرِ صفات

بخت و اتفاق کی کرشمہ سازی کہیے یا ربوبیت کا اہتمام خاص کہ جب کبھی سیاسی اعتبار سے مسلمانوں میں ضعف و اضمحلال پیدا ہوا اور دلوں پر یاس و ناامیدی کے بادل چھا گئے غیب سے اچانک اس کی تلافی کا سامان کر دیا گیا۔ یعنی عین اس عہد زوال و انحطاط میں ایسی نادرۂ روزگار، اور بالغ نظر شخصیتیں معرضِ وجود میں آگئیں کہ جن کی غیر معمولی ذہنی صلاحیتوں نے حالات کے دھارے کو یکسر پلٹ کر رکھ دیا۔ اور متاثر و افسردہ دلوں میں زندگی کی نئی لہر دوڑا دی۔ جنہوں نے اپنے کردار و سیرت کے استحکام، افکار و خیالات کی استواری، اور قلم و زبان کے حسین و جاوید نقوش سے اسلام کو زندہ کر دیا۔ اور ثابت کر دیا کہ سیاسی ضعف و انحطاط کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ اسلام کمزور ہو گیا ہے۔ یا یہ چمنستانِ حیات خزاں سے دوچار ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کا وجودِ گرامی عنایت الٰہی کے اسی اہتمام خاص کا رہین منت ہے اور اسی ربوبیت کا ظہور اور کرشمہ ہے۔ یہ عین اس وقت پیدا ہوئے جب صلیبی لڑائیوں نے اسلامی سالمیت کو سخت نقصان پہنچایا تھا۔ اور مسلمانوں کو ایک عرصہ تک مصروف پیکار رکھا تھا۔ اور ابھی ان لڑائیوں کے زخم تازہ ہی تھے کہ تاتاریوں نے ہلّہ بول دیا اور رہے سہے سیاسی اطمینان کو بھی ختم کر دیا۔ یہ تصویر کا ایک رُخ ہے۔ دوسرا رخ کن حالات کا غماز ہے اس کا اندازہ یوں کیجیے کہ فکر و عمل کی کوئی گمراہی ایسی نہ تھی جس میں مسلمان مبتلا نہ ہوں۔ اور فرقہ بندی اور تحزب کی کوئی صورت ایسی نہ تھی جسے مسلمانوں نے آزما نہ لیا ہو۔ شرک و بدعات کا دور دورہ تھا۔ الحاد و زندقہ کی فرمانروائی تھی۔ اور خیالات و افکار کی وہ بوقلمونی اور اختلاف و تشتت کی وہ رنگا رنگی تھی کہ العیاذ باللہ۔ گویا ساتویں صدی ہجری کا یہ دور مسلمانوں کے لیے نہایت ہی پُر آشوب اور پُر فتن دور تھا۔

ان حالات میں ابن تیمیہ ایسے حساس، ذہین اور اسلام کے لیے بے پناہ درد دل رکھنے والی شخصیت نے کسب علوم کی منزلیں طے کیں اور اس فضا میں پلے بڑھے۔ لہٰذا ان کے لیے اس کے سوا اور چارہ ہی کیا تھا کہ اپنی غیر معمولی ذہنی و فکری صلاحیتوں کو احیاء اسلام کے اعلیٰ نصب العین کے لیے صرف

[illegible]

تشکیل میں حصہ لیا۔ اور اس کو ایک خاص مزاج اور ممیزات عطا کیے۔ ہم اس مرحلہ میں تفصیلات سے تعرض کیے بغیر صرف اتنا کہنے پر اکتفا کریں گے کہ تصوف کا اشکال بعینہ وہی ہے جو نقش مذہب کا ہے۔ دونوں کے مقاصد دونوں کی روح اور غرض وغایت ایک ہی ہے۔ دونوں کا نصب العین روح انسانی کو چمکاتا اور ترقی بخشنا ہے اور دونوں کے سامنے انسانی معاشرہ اور تہذیب و تمدن کو گہری اور پاکیزہ بنیادوں پر قائم کرنا ہے۔ فرق صرف زور یا اہمیت (EMPHASIS) اور طریق کار کا ہے۔ یعنی جہاں مذہب توازن کے ساتھ ساتھ ہمہ جہتی اور اجتماعی ترقی کا خواہاں ہے تصوف اصلاح و تزکیہ کی کوششوں کو صرف فرد تک محدود رکھتا ہے اس طرح جہاں مذہب اصلاح و ترقی کے متعین اور نپے تلے اسلوب اور طریقے رکھتا ہے۔ تصوف اصلاح و تزکیہ کے ہر اس انداز کو اختیار کرتا اور آزماتا ہے جس میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو اور نفس و خواہشات کی سطح کو بلند کرنے کی اس میں صلاحیت پائی جائے۔ پھر جس طرح مذہب میں بدعات کو فروغ ہوا الحاد کو شہ ملی اور اس کی ایسی ایسی عجیب و غریب تعبیریں معرض ظہور میں آئیں جن سے کسی طرح بھی سچے اور صحیح مذہبی جذبہ کی تسکین نہیں ہو سکتی۔ ٹھیک اسی طرح تصوف کے اونچے اور مبنی بر اصلاح تصورات نے بھی انحطاط کا روپ دھارا اور آہستہ آہستہ سستی قسم کی شعبدہ طرازی، شخصیت پرستی اور بدعات فکر و عمل کا مجموعہ بن کر رہ گیا۔

ابن تیمیہ سے پہلے عادریہ، رفاعیہ اور قادریہ طریق شہرت و قبول کی منزلوں کو تہہ کر کے انحطاط و تنزل کے اس موڑ میں داخل ہو چکے۔ یعنی یہاں اچھا خاصا سلسلہ رشد و ہدایت بھی خرافات کا پیکر بن کر رہ جاتا ہے۔ انہوں نے ان بتوں کو ہدف تنقید ٹھہرایا اور ان میں غلط اور غیر صحت مند عناصر کو خصوصیت سے چھانٹا اور بحث و نظر کا موضوع ٹھہرایا جن سے غیر اسلامی تصورات کی تائید ہوتی تھی اور شرک و الحاد کے دواعی کو مدد ملتی تھی۔ ابن عربی اور غزالی کی کتابوں میں مقام ولایت اور ختم ولایت کے بارہ میں جو تصریحات ملتی ہیں ان پر بھی علامہ نے شدید تنقید کی اور اس کو کھلے بندوں منصب نبوت کے منافی قرار دیا۔ روح و باطن کے اس ارتقا پر علامہ کا اعتراض دراصل دو وجہ سے تھا۔ ان کا کہنا تھا کہ ولایت کے فضائل، لوازم، و ارتقاضوں کو کچھ اس انداز سے ان حضرات کی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے کہ اس سے نبوت کی بلندیاں فروتر نظر آتی ہیں اور مقام ولایت کا پایہ فائق تر محسوس ہوتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ اس طرح جو نبوت محض فیض الٰہی اور بخشش ربوبیت کا نتیجہ ہے اور جس کا سلسلہ خاص مشن کی تکمیل کے بعد ختم ہو جاتا ہے اس کے بارہ میں ان کی تحریروں سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ اکتسابی شے ہے۔ اور مجاہدہ و ریاضت

نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح اجماع امت کے بارے میں صراحت کی کہ اس کو ہر حال کسی نہ کسی نص پر مبنی ہونا چاہیے۔ اور جس طرح سنت آیات کی ناسخ نہیں ہو سکتی اسی طرح اجماع سنت و حدیث کے درجہ استناد و حجیت پر اثر انداز ہونے والا نہیں۔ ان کا یہ نظریہ کہ اجماع کو نہ کسی نص سے مستنبط ہونا چاہیے صرف ایک آرزو کے تجدید ہی نہیں، تاریخی حقیقت بھی ہے۔ چنانچہ امام نے ثابت کر کے دکھایا کہ فقہاء نے جن جن امور میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے ان میں نصوص کی روشنی پائی جاتی ہے۔ قیاس کی صحت و استواری کو اگرچہ تسلیم کیا گیا مگر اس کے صحیح حدود متعین کیے اور اس کو کتاب و سنت کے تقاضوں کے ماتحت رکھا۔ نیز یہ بتایا کہ ائمہ میں جو اختلاف رونما تھا اس کے متعین اسباب تھے اور وہ اسباب ایسے تھے کہ جن کی بنا پر ان کو قطعی معذور اور حق بجانب ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ دفاع کے اس انداز کے ساتھ ساتھ قیاس و استدلال کے سلسلہ میں بے راہروی کے جو نمونے قائم ہو چکے تھے ان کی سختی سے نقاب کشائی کی۔ چنانچہ فقہا میں حیل کو جو فروغ حاصل ہو گیا تھا اس کی پُرزور تردید کی۔ اور بتایا کہ ائمہ احناف کی ذات بدعت کی اس مجرمانہ نوعیت سے قطعی ناآشنا تھی۔ ان کی رائے میں حیل کو جو فجور و بے دینی کا دوسرا نام ہے اول اول معتزلہ کی اس جماعت نے رواج دیا جس نے ازراہ مصلحت فروع میں فقہ حنفی کی پابندیوں کو قبول کر لیا تھا۔ اور پھر قیاس و رائے میں تفریع در تفریع کے شوق نے اس کو فقہائے متاخرین کا مقبول ترین موضوع ٹھہرا دیا۔ مسئلہ تحلیل کا بھی انہوں نے دقت نظر اور مجتہدانہ شان سے جائزہ لیا اور بتایا کہ اسلامی روح، غیرت انسانی اور کتاب اللہ اور سنت رسول کے لحاظ سے یہ کس درجہ غلط رعایت ہے۔ ان کے فتووں میں جو امتیازی وصف کارفرما ہے وہ صرف یہی نہیں کہ ہر ہر معاملہ میں کتاب و سنت سے براہ راست استفادہ کرتے ہیں ان کا امتیازی وصف ان کا اخلاص ان کا جوش اور وہ مخصوص انداز بحث و استدلال ہے جو صرف مصلحین امت اور مجددین ہی میں پایا جا سکتا ہے یعنی یہ کسی مسئلہ پر ایک خشک اور تنگ نظر فقیہ یا مفتی کی حیثیت سے تعرض نہیں کرتے بلکہ یہ دیکھتے ہیں کہ اس سے اسلام کی دور رس مصلحتیں کس درجہ متاثر ہوتی ہیں۔ اور عملی زندگی میں اس سے کیا مشکلات یا آسانیاں ابھرتی ہیں۔ ان کے فتووں سے بلاشبہ کہیں کہیں اختلاف کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ لیکن مسائل کی تحقیق اور چھان پھٹک میں انہوں نے جس وسعت نظری، یقین افروزی اور جرأت مصلحانہ کا ثبوت دیا ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

تصوف کے متعلقات پر انہوں نے کس طرح نقد و احتساب کے پیمانوں کو حرکت دی اس کا تعلق دراصل تاریخ کے ان ناگزیر فکری و عقلی تقاضوں سے ہے جنہوں نے ساتویں صدی ہجری تک اس سلسلہ کی تعمیر و

جاتا ہے اس لیے علامہ ابن تیمیہ جیسا ذہین انسان اگر سوءِ فہم کا شکار ہوتا ہے تو یہ کچھ بھی مستبعد نہیں۔ تاہم صوفیاء کو اس جرح و تنقید کا مستحق نہیں سمجھنا چاہیے علامہ ابن تیمیہ نے جس کا انہیں مستحق قرار دیا ہے۔ اور نہ یہ خیال کرنا چاہیے کہ اس نقطۂ نظر کو اپنانے سے یہ حضرات کھلے بندوں کفر و الحاد کے مرتکب ہوئے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہنا چاہیے کہ صوفیاء کی تعبیرات میں وہ وضاحت اور وہ صفائی نہیں جو اس نوع کے مباحث میں ہونا چاہیے۔

علامہ ابن تیمیہ کی مجتہدانہ تگ و تاز کا اصلی میدان علم الکلام (DIALECTICAL THEOLOGY) ہے جن کو ہم ان کی مساعی اجتہاد کا اصلی ہدف قرار دیتے ہیں اور جو ہمارے اس مقالے کا اس وقت موضوع ہے۔ اس میں انہوں نے فکر و نظر کی کن باریکیوں کو اجاگر کیا اور علم و حکمت کے کن دقائق کی طرف اشارہ کیا اس کو سمجھنے کے لیے مابعد الطبیعیات کے اس پس منظر پر ایک سرسری نگاہ ڈال لینا ضروری ہے جس کا پھیلاؤ ساتویں صدی ہجری تک کے خیالات و افکار کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور جس کی وسعتیں ارتقار و تغیر کے اس پورے نشیب و فراز کو گھیرے ہوئے ہیں۔ جس نے اس طویل عرصہ میں اندیشہ و فکر کی بے باکیوں اور حکمت و دین کی احتیاطوں میں جنگ و پیکار کی ایک آگ سی بھڑکائے رکھی۔ مختصر لفظوں میں یوں سمجھیے اس انتشار میں مسئلہ صفات کے دو پہلوؤں پر خصوصیت سے غور و فکر کی قوتیں صرف کی گئیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالےٰ کے بارہ میں تجرید (ABSTRACTION) کو زیادہ اہمیت دی جائے یا اثبات (POSITIVE) کو۔ اور دوسرے اس پہلو پر کہ تخلیق عالم کے بارہ میں کیا رائے قائم کی جائے ——— اور مخلوق و خالق میں کس نوع کے تعلق و رشتہ کو تسلیم کیا جائے۔

جہاں تک صفات کا تعلق تھا ایک طرف معتزلہ اور جہمیہ نے اعتدال و توازن سے بے کرانتہا درجہ غلو تک تجرید کی تمام صورتوں کو پیش کیا اور دوسری طرف اثبات کے حامیوں نے احتیاط و توسط سے لیکر تجسیم و تشبیہ تک کی تمام منزلیں طے کر ڈالیں۔ تجرید کے حامیوں نے تجسیم و تشبیہ کی نفی میں اس حد تک غلو کیا کہ اللہ تعالےٰ کے لیے نفس وجود تک کے انتساب کو غلط جانا اور برملا کہنا شروع کر دیا کہ خدا کے بارہ میں موجود و لاموجود کا استعمال صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر اسے موجود قرار دیتے ہیں اور صفت وجود سے متصف مانتے ہیں تو وجود کے نقائص کی نفی کیونکر ہو سکے گی۔ اور لاموجود کہتے ہیں تو اثبات و اقرار کے لیے باقی کیا رہ جائے گا۔ تجسیم کے حامیوں نے اگرچہ کھل کر کبھی بھی تجسیم کا اقرار نہیں کیا تاہم اللہ تعالیٰ کی صفات کو اپنی تصنیفات اور تحریروں میں کچھ اس انداز سے پیش کیا تھا کہ اس سے کسی طرح بھی تنزیہ اور تجرید کے

سے اس کے فرازوں پر متمکن ہونا ممکن ہے۔ علامہ نے ان تمام اعتراضات کا جواب دیا اور نبوت و ولایت میں جو بین فرق ہے اس کی وضاحت کی۔ صوفیاء کے عقائد سے متعلق یہ نہایت ہی محتاط تلخیص ہے جو ان کتابوں میں جا بجا مذکور ہے۔ محتاط کے معنی یہ ہیں کہ ہم اپنے اس مقالہ میں ان کے لب و لہجہ کی خصوصیات کو منعکس کرنے سے قطعی قاصر ہیں۔

سوال یہ ہے کہ کیا صوفیاء کے اس معروف عقیدے کی یہ صحیح عکاسی ہے؟ اور کیا صوفیا فی الحقیقت ولایت کو نبوت سے فائق تر جانتے ہیں؟ ہمارے نزدیک اس معاملہ میں علامہ نے ضرورت سے زیادہ حساسیت کا ثبوت دیا ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ جس ولایت کو وہ نبوت سے بہتر سمجھتے ہیں وہ نبوت کی قسیم ہرگز نہیں اس کی حیثیت محض اس منصب جلیل کے ایک شریک و سہیم پہلو کی ہے جسے رسالت سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ گویا رسالت کے دو پہلو ہیں ایک کا نام ان کی اصطلاح میں نبوت ہے جس کا تعلق خلق اللہ اور اس کی اصلاح و تزکیہ سے ہے۔ دوسرا پہلو ولایت کا ہے جس کا تعلق براہ راست اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور تقرب سے ہے۔ صوفیا دراصل کہنا یہ چاہتے ہیں کہ انبیاء کی زندگی کا یہ پہلو جس کا رخ براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف ہے اس پہلو سے بہتر ہے جس کا تعلق خلق اللہ سے ہے۔ اسی طرح جس نبوت کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ مجاہدہ و ریاضت سے اس کا حصول ممکن ہے۔ وہ نبوت قطعی نہیں جو رسالت کے مترادف ہے اور جس کا ماننا اور جس پر ایمان لانا ہر شخص کے لیے ضروری ہے۔ اس کے برعکس ان کے نزدیک وہ ولایت ہی کی ایک قسم ہے جس میں ایک شخص ریاضت و مجاہدات سے علم و ادراک کے ان سرچشموں تک رسائی حاصل کر لیتا ہے جن تک منطقی استدلال کے ذریعہ پہنچنا کسی طرح بھی ممکن نہیں۔ یہ ہے صوفیا کے عقیدہ کی صحیح ترجمانی۔ ان کے طرز بیان میں کیا منطقی مغالطہ (FAL- LACY) پنہاں ہے۔ اس سے ہم بے خبر نہیں صوفیا کے اس نظریہ میں بنیادی خامی یہ ہے کہ یہ رضائے الٰہی کو خلق اللہ کی اصلاح اور تزکیہ سے الگ ایک شے قرار دیتے ہیں حالانکہ یہ صحیح نہیں۔ اسلامی نقطہ نظر سے اجتماعی اصلاح کا کام انفرادی اصلاح سے کہیں بہتر ہے۔ اس لیے کار نبوت کو نہ صرف کار ولایت سے فروتر نہیں سمجھا جا سکتا بلکہ اس کی برتری اور فوقیت کا اقرار کیے بغیر چارہ نہیں۔ یہی نہیں اس سے آگے بڑھ کر کہنا پڑے گا کہ کم از کم اسلام اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا جو نصب العین پیش کرتا ہے وہ اپنے مزاج کے اعتبار سے قطعی اجتماعی ہے۔ انفرادی ہرگز نہیں۔ اسی طرح یہ بھی مان لینا چاہیے کہ صوفیا کی تحریروں میں عموماً اور ابن عربی کی تحریروں میں خصوصاً ولایت کو جس انداز میں بیان کیا گیا ہے اس میں اچھا خاصا الجھاؤ پایا

چاہیے۔ کیونکہ یہی ایک ایسی چیز ہے جو یقین افروزی اور اذعان کی صلاحیتوں سے بہرہ مند ہے۔ سمعیات نہیں۔ اس لیے کہ وہ جن مقدمات پر مبنی ہیں وہ سب ظنی ہیں۔

ابن سینا اس سلسلہ میں رازی سے بھی ایک قدم آگے ہیں۔ یعنی رازی تو سمعیات کو ظنی سمجھ کر چھوڑ دیتے ہیں اور ان پر قصر استدلال کی تعمیر نہیں کرتے۔ اگرچہ یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ ان میں وہ تمام تفصیلات موجود ہیں جن سے صفات کی تعیین ہوتی ہے۔ لیکن یہ حضرت سرے سے اس حقیقت ہی کو تسلیم نہیں کرتے کہ قرآن نے توحید و تنزیہہ کی جملہ فلسفیانہ تفصیلات سے تعرض بھی کیا ہے۔

گویا رازی و ابن سینا کی راہ ٹھیٹھ عقلیات کی راہ ہے دوسری راہ سمعیات و نصوص پر مبنی ہے جس کی ترجمانی علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔ ظاہر ہے اس معاملہ میں علامہ اپنے مخصوص انداز میں وہی کچھ کہتے اور دہراتے ہیں جو سلف کا جانا بوجھا عقیدہ ہے۔ ان کے نزدیک الٰہیات کے نازک مسائل کو کتاب اللہ اور سنت رسول کی تشریحات کی روشنی ہی میں طے کرنا چاہیے۔ کیونکہ یہی ایک معیار ایسا ہے جو زیادہ صائب، زیادہ قرین حقیقت اور زیادہ ایمان و ایقان کی دولت سے مالا مال کرنے والا ہے۔ عقل و خرد کی ٹامک ٹوئیاں اس سلسلہ میں کام آنے والی نہیں۔

یہاں یہ جان لینا نہایت ضروری ہے کہ علامہ ابن تیمیہ رازی کے اس دعوی (THESIS) سے قطعی متفق نہیں کہ ظنیات میں سرے سے یقین افروزی کی صلاحیتیں پائی ہی نہیں جاتیں۔ ان کا کہنا ہے کہ نحو و ادب وغیرہ کا علم بہرحال ظنی ہی تو ہے مگر اس کے باوجود ان پر نتائج کو مرتب کیا جاتا ہے وہ یقینی ہیں۔ مزید برآں علامہ دعوی کے اس حصہ سے بھی متفق نہیں کہ سمعیات و عقلیات میں درحقیقت کوئی حد فاصل پائی جاتی ہے۔ یا دونوں کے مابین ایسے حدود ممیزہ ہیں۔ جن کی وجہ سے دونوں کی راہیں بالکل ہی الگ الگ ہیں۔ اس کے برعکس ان کا دعویٰ ہے کہ قرآن نے الٰہیات کے فہم و ادراک کے سلسلہ میں ان تمام عقلی و فکری پیمانوں کو متعین کیا ہے۔ اور ان سے کام لیا ہے۔ جن کو سمعیات کہہ کر ٹھکرا دینا ممکن نہیں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اس موضوع پر انہوں نے جن گراں قدر نکات اور جن روشن اصولوں کی طرف اشارے کیے ہیں۔ وہ بجائے خود بہت ہی اہم ہیں۔ اور اس لائق ہیں کہ ان کو ایک مستقل مضمون کی شکل میں بیان کیا جائے۔ مگر اس کے باوجود ہم یہ کہیں گے کہ سمعیات و عقلیات میں جو فرق مزاج، ذوق اور انداز استدلال وغیرہ کا ہے۔ اس کو نظر انداز کرنا کیونکر

تقاضے پورے نہیں ہو پاتے تھے۔ اور مخالفین کو بجا طور پر موقع ملتا تھا کہ ان کو تجسیم وتشبیہ کا طعنہ دیں اور ان لوگوں کی صف میں شمار کریں جو اللہ تعالیٰ کی صفات پر انسانی لوازم کی روشنی میں غور کرتے ہیں۔

اس طرح بحث ونظر کے دوسرے پہلو سے متعلق دو مستقل بالذات مدرسۂ ہائے فکر پیدا ہو گئے۔ ایک نے اللہ تعالےٰ کو مخلوق سے ورا اور الگ تھلگ جانا اور ظہور عالم کو تخلیق وابداع کا نتیجہ قرار دیا۔ دوسرے نے خدا اور کائنات کے فرق کو محض امتیازی ٹھہرایا اور یہ کہا کہ دراصل یہاں ایک ہی حقیقی وجود ہے اور ایک ہی سرمدی ذات وعلم ہے اور ایک ہی دائمی فعل وارادہ ہے جو کارفرما ہے۔ اور یہ عالم جو ہمیں اپنے گرد وپیش پھیلا ہوا نظر آتا ہے سوائے فریب تعین، اور فریب نظر کے کچھ نہیں۔ پہلے مدرسۂ فکر کے حامی سلف، محدثین اور صحیح الخیال اشاعرہ ہیں اور دوسرے مدرسۂ فکر کے سربراہ سہروردی، ابن سبعین، رومی اور ابن عربی وغیرہ ہیں۔ جنہیں وحدت الوجود کے سربراہ کہنا چاہیے۔ ان میں ابن عربی کے افکار خصوصیت سے قابل لحاظ ہیں۔ اس شخص نے اپنی بے نظیر فکری وعقلی صلاحیتوں کو صرف اس ایک ہی مسئلہ کی وضاحت وتشریح کے لیے وقف کر دیا اور پھر اس سلسلہ میں ادب وتحریر کے ایسے کمالات کا مظاہرہ کیا جس کی متصوفانہ ادبیات میں مثال نہیں ملتی اس کے تحریری شاہپاروں میں جو روانی، جولانی اور آمد وگہرائی ہے وہ اسی کا حصہ ہے۔ یہ تھا وہ فکری اور متکلمانہ پس منظر جس نے علامہ ابن تیمیہ کو اصلاح احوال کے لیے مجبور کیا۔ یا یہ تھا وہ چیلنج جس نے ایک طرف ان کے تنوع وعبقریت کی برافقوں کو بیدار کیا اور دوسری طرف ان کے جذبہ دینی اور جوش اصلاح وتجدید کو دفاع وبحث پر ابھارا اور آمادہ کیا۔

اس سے پہلے کہ ہم مسئلہ صفات سے متعلق علامہ کی تفصیلی آراء کا ذکر کریں اور اس کی قدر قیمت کا ٹھیک ٹھیک جائزہ لیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے ایک اصولی بات طے کر لی جائے ہمارے نزدیک بنیادی طور پر یہ چیز یہیں سمجھ لینے کی ہے کہ صفات کے اشکال کو حل کیونکر کیا جا۔ آیا اس سلسلہ میں نصوص وسمعیات سے مدد لی جائے گی یا عقل وفکر کی وضاحتوں پر اعتماد کرنا مفید رہے گا۔

رازی اور ابن سینا کی رائے عقل وفکر کے حق میں ہے بلکہ زیادہ واضح الفاظ میں یوں کہنا چاہیے کہ ان کے نقطۂ نگاہ سے الٰہیات کے باریک مسائل کو عقل اور تنہا عقل ہی کی روشنی میں حل ہو

سمعیات یا مذہب ہے، عقل و خرد کے یک طرفہ تقاضے نہیں۔

ہمارے نزدیک یہ اصول اس بنا پر بھی زیادہ صحیح اور لائق قبول ہے کہ خدا اور اس کی صفات کا مسئلہ اولیں طور پر مذہب ہی کا مسئلہ ہے۔ مذہب ہی نے اس کو دریافت کیا ہے اور مذہب ہی نے اس کے ساتھ بوقلموں اور گوناگوں اقدار وابستہ کی ہیں۔ اور مذہب ہی کے تقاضے ایسے ہیں کہ جن کی تکمیل اس کے بغیر ممکن نہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مذہب سے خدا کا تصور خارج کر دیا جائے تو سرے سے مذہب مذہب ہی نہیں رہتا۔ بدھ مت اور جین مت کو ہم ان معنوں میں مذہب نہیں سمجھتے بلکہ ایک نوع کی نیم مذہبی تنظیم قرار دیتے ہیں کیونکہ مذہب کی حقیقی اساس اور روح یا گوشت پوست جس سے مذہب کا جسم وقالب تعبیر ہے، خدا کا تصور ہے۔ اس کے بغیر اس کی زندگی، اس کی افادیت اس کی گیرائی اور آفاقیت کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

فلسفہ کا معاملہ اس کے بالعکس بالکل دوسری نوعیت کا حامل ہے وہ خدا کے بغیر نہ صرف زندہ رہ سکتا ہے بلکہ ترقی بھی کرسکتا ہے خدا کا مسئلہ اس کا اپنا مسئلہ نہیں بلکہ اس پر اگر فکر و دانش کے حلقوں میں اظہارِ خیال ہوتا بھی ہے تو ضمنی طور پر اور وہ بھی اس وجہ سے کہ اس میدان میں بھی بہر حال اس کو اپنے کمالات دکھانے کا موقع ملتا ہے یہ ہم مانتے ہیں کہ خدا کی دریافت اس کا عزیز ترین نصب العین ہونا چاہیے۔ لیکن "چاہیے" اور "ہے" میں جو فرق ہے اس کو تو بھلایا نہیں جاسکتا۔

سمعیات کو اس سلسلہ میں حجت و سند ماننے کے باوجود یہ بات حرفِ آخر کی حیثیت نہیں رکھتی کیونکہ علامہ ابن تیمیہ اور رازی کے اس موقف میں ہماری رائے میں تضاد و اختلاف کی خلیج اتنی وسیع نہیں کہ اسے پاٹا نہ جاسکے۔ بین بین کی رائے یہ ہوسکتی ہے کہ جہاں تک اصلی مآخذ کا تعلق ہے وہ تو سمعیات ہی رہیں لیکن جہاں تک مسئلہ صفات کی نوک پلک سنوارنے کا تعلق ہے اور اس کو مخصوص علمی اصطلاحوں میں سمجھنے اور متعین کرنے کا سوال ہے وہاں فلسفہ سے بے نیازی ممکن نہیں۔ یہ کام بخوبی فلسفہ سے لیا جاسکتا ہے۔ بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ فلسفہ کا یہی استعمال تو ایسا ہے جس کی صحت و افادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

سمعیات و عقل میں اگرچہ درجہ استناد کا فرق ہے تاہم ان دونوں کو ہم پہلو بہ پہلو رکھنے اور دونوں سے بیک وقت استفادہ کرنے کے اس بنا پر بھی حامی ہیں کہ عقل یکسر تجرید چاہتی ہے۔ تنزیہ کی طالب ہے اور کسی ایسی چیز پر مطمئن نہیں ہوسکتی کہ جس میں جسمانیت کا ادنیٰ شائبہ بھی پایا جائے۔ اور مذہب و

ممکن ہے۔ اس بنا پر بجا طور پر یہاں یہ سوال ابھر کر سامنے آتا ہے کہ اگر سمعیات و عقلیات کا فرق حقیقی ہے تو ان میں کون موقف زیادہ منطقی، زیادہ مفید اور زیادہ استوار ہے؟ اس سوال کا جواب دراصل اس چیز پر موقوف ہے کہ نفسِ مسئلہ میں جو اشکال پنہاں ہے پہلے اس کا جائزہ لے لیا جائے۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ جس ذاتِ گرامی کو جاننے کے لیے طلب و جستجو کے قافلے ہزاروں برس سے مصروفِ تگ و دو ہیں وہ سرے سے نظر و بصر کی گرفت میں آنے والی ہی نہیں۔ یعنی وہ اعلیٰ نصب العین وہ بلند مطمحِ نظر اور حکمت و دانش کا عزیز ترین اور ادنیٰ موضوع جس کے گرد فکر و فلسفہ کے بیسیوں نظام گردش کرتے ہیں کبھی بھی فہم و فکر کی حدود میں قدم دھرنے والا نہیں۔ ان حالات میں اس کو کوئی جانے تو کیونکر؟ اور اس پر معرفت و ادراک کی کمندیں پھینکے تو کس طرح۔

دوسرا اشکال عقل و فکر کی واماندگی و ضعف کا ہے جسے خود علامہ نے نہایت تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ان کا اس سلسلہ میں بنیادی اعتراض یہ ہے کہ عقل سے کیا مراد ہے اور سمعیات اور عقل میں خطِ امتیاز کس نے کھینچا ہے؟ مغربی حکماء کے اقوال میں دیکھیے تو اس کی وقعت اور بھی کم ہو جاتی ہے مثلاً کانٹ کے الفاظ میں فکر و اندیشہ کی بیچارگی ہرگز اس لائق نہیں کہ حقیقتِ اشیاء کا کھوج لگا سکے۔ کیونکہ اس کے نزدیک ہمارا علم جو محسوسات سے متعلق ہے اسی کے بارہ میں قطعیت کے ساتھ یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ حقیقتِ حال پر مبنی ہے چہ جائیکہ اس کا تعلق حقائقِ عالیہ یا فائق تر معانی سے ہو۔ کانٹ کے نقطۂ نظر سے محسوسات سے متعلق منطقی طور پر ہم جو دعویٰ کر سکتے ہیں وہ صرف اس قضیہ میں محصور ہو کر رہ جاتا ہے کہ ہمارے احساسات کی گرفت میں فلاں شئی اس انداز سے آئی ہے اور بس! درحقیقت وہ شئی کیا ہے؟ اس بات کو کوئی بھی جان لینے کی استطاعت نہیں رکھتا۔

یہ مانا ہم کانٹ کی طرح حقائقِ اشیاء کے بارہ میں اس درجہ سوءِ ظن میں مبتلا نہیں ہو سکتے اور نہ محض فلسفیانہ موشگافی کے طور پر علم و ادراک کے نتائج کا اس طرح انکار ہی کر سکتے ہیں۔ تاہم اس حقیقت کا انکار بھی کیونکر ممکن ہے کہ عقل کا دائرۂ عمل و اثر بہر حال ظہوراتِ حسی ہی تک محدود ہے اس سے آگے اس کا گزر نہیں۔

صورتِ مسئلہ کی یہ تصویر اگر صحیح ہے تو رازی اور ابن سینا کے موقف کو تسلیم کرنا مشکل ہے۔ ظاہر ہے اس باب علامہ ابن تیمیہ ہی کی رائے کو زیادہ وقعت دی جائے گی۔ اور آئندہ مباحث میں بطور اصولِ موضوعہ کے یہ بات مان لی جائے گی کہ صفات کی توضیح و تشریح کے سلسلہ میں اصل شئے

۱۔ ازلی و ابدی صفات سے متعلق علامہ کا نقطۂ نگاہ کیا ہے ؟
۲۔ شئون و حالات یا ضمنی صفات کی توجیہہ ان کے ہاں کس انداز کی ہے ، اور
۳۔ عالم و خدا کے درمیان تعلق و رشتہ کی کیا نوعیت ہے ؟

علامہ کے نزدیک صفات ازلیہ جیسے اللہ تعالیٰ کا سمیع ، بصیر ، قدیر ، حکیم وغیرہ ہونا ہے ، ایسی چیز ہے جس میں اثبات و تحقیق اصل ہے اور نفی یا تعطیل باطل ۔ علامہ کا استدلال اس سلسلہ میں بہت صاف ، واضح اور سمجھ میں آنے والا ہے ۔ وہ کہتے ہیں تمام انبیاء کا شعور و تجربہ گواہ ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات کو ہمیشہ اثبات کے رنگ میں پیش کیا ہے ۔ ان کی ایجابیت پر زور دیا ہے اور تحقق و اتصاف کو عقیدہ و ایمان کی جڑ اور روح قرار دیا ہے ۔ جس پر عمل و کردار کے فعل اور غرفے استوار ہوتے ہیں ۔ کیونکہ ان کا مقصد ہی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی محبوبیت کے نقوش واضح کریں ۔ اس کی توحید کے عملی اثرات کو قلب کی گہرائیوں تک پہنچائیں اور بندوں سے ، یا کائنات سے جو اس کے رحیمانہ اور مشفقانہ تعلقات ہیں ان کو اس طرح ذہن نشین کرائیں کہ دوامی شوق میں اضافہ ہو ، محبت والفت کے روابط بڑھیں اور انسان ان کو روزمرّہ کی زندگی میں اپنے لیے وجہ تسکین ٹھہرا سکے ۔ خدا کا یہ تصور اثبات صفات کے ساتھ تو پورا ہوتا ہے ۔ نفی صفات یا تجرید و تعطیل کے ساتھ نہیں ۔ ایسا خدا تو ہر کسی کی سمجھ میں آتا ہے جو سمیع و بصیر اور جیتا جاگتا یا حی و قیوم ہو جو بندوں کی سنتا اور ان کی تکلیفوں میں ان کے کام آتا ہو ، جو مایوسیوں میں امیدوں کی روشنی عطا کرتا ہو ۔ اور جس سے ذاتی تعلق و وابستگی نہ صرف ممکن ہو بلکہ اس بات کا یقین ہو کہ وہ اس تعلق کا صحیح صحیح صلہ اور اجر بھی عطا کر سکنے پر قادر ہے یا ایسا رگ جاں سے بھی قریب ترین خدا سمجھ میں آتا ہے جس کی رحمتیں اور شفقتیں ہمیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں ۔ مگر ایسا مجرد و مطلق ، مثبت صفات سے محروم اور تعلقات محبت و تودد سے عاری خدا جس کو ارسطو عقل محض سے تعبیر کرتا ہے اور آج کل کے عقلیت پسند جسے محض ایک قدر سمجھتے ہیں دل و دماغ کی کس نوعیت کو جیت سکتا ہے اور فکر و عقل کی کس سطح کو اپنی طرف مائل و ملتفت کر سکتا ہے ؟

سوال یہ ہے کہ خدا جو کائنات کی سب سے بڑی حقیقت ہے اور عالم کی سب سے بڑی سچائی ہے ، کیوں خود اثبات اور ایجابیت سے بہرہ مند نہیں اور کیوں اس سے ذہنی و عملی تجرید نے ہر طرح کا اثبات و تحقق چھین لیا ہے ۔ جمال اگر نمائش اور مثبت حسن چاہتا ہے ، علم اگر واقعی و حقیقی انکشافات کا طالب

سمعیات کا رُخ چونکہ عامۃ الناس کے افہام و تفہیم کی طرف ہے اور اس کے مخاطب پیشہ ور فلسفی نہیں یہاں اس بنا پر تشبیہہ و مجازات کے بغیر چارہ نہیں۔ ان حالات میں جب تک ان دونوں سے یکساں کام نہ لیا جائے اس وقت تک کامیابی حاصل ہونے والی نہیں۔

دونوں سے بیک وقت استفادہ کا بدیہی نتیجہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کا ایک ایسا متوازن، جچا تلا اور یقین آفریں تصور حاصل ہوگا جس میں دونوں طرح کی خوبیاں پائی جائیں گی۔ مذہب کی تعیین، اثبات اور یقین آفرینی بھی اور عقل کی تجرید اور تنزیہہ بھی۔ علامہ ابن تیمیہ عقل و دانش اور سمعیات کے تقاضوں میں یوں تطبیق دیتے ہیں کہ عقل سے ان کی مراد وہ عقل نہیں جو قرآن میں موجود نہیں یا آنحضرت کے ارشادات میں پائی نہیں جاتی۔ ان کے نزدیک فلسفہ و فکر کا صالح اور صحیح عنصر وہی ہے جو کتاب اللہ اور سنت رسول کے حکمت آموز سرچشموں میں موجزن ہے اس کے باہر جو کچھ ہے وہ اختلافی ہے۔ لہٰذا اس پر یقینیات و عقائد کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ اس بنا پر جب یہ قرآن و سنت سے ماخوذ و مستنبط اصولوں کی روشنی میں گفتگو کریں گے۔ تو وہ گفتگو نہ صرف سمعیات و منقولات، سے متعلق ہوگی بلکہ معقول اور قرین عقل و دانش بھی۔ نامناسب نہ ہوگا اگر اس مرحلہ پر ایک اور نکتہ کی وضاحت کر دی جائے۔ وہ یہ ہے کہ علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک سمعیات کا دائرہ قرآن سے لے کر سنت تک بلکہ اسلاف کے اقوال تک وسیع ہے۔ نہایت ادب سے ہم یہ کہیں گے کہ جہاں تک صفات کا تعلق ہے ان کی وضاحت و تشریح کے سلسلہ میں صرف قرآن کی نصوص و تصریحات ہی تک نظر و بصر کی وسعتوں کو محدود رکھنا چاہیے۔ احادیث کی حجت و استناد اپنی جگہ مسلم ہے۔ اور اسلاف کی خدمات کا اعتراف بھی بجا اور درست۔ بلا شبہ مسائل میں۔ عبادات میں اور زندگی کے روزمرہ کے معاملات میں حدیث اور اسلاف کی واضح ہدایات کے بغیر ایک قدم بھی اٹھانا مشکل ہے مگر صفات کا مسئلہ جس وثوق اور حزم و احتیاط کا طالب ہے۔ احادیث اور اسلاف کے مرویات میں ظاہر ہے اس کی رعایت ملحوظ نہیں رہ سکتی۔

ان ضروری اور قدرے تفصیلی تمہیدات کے بعد ہم یقیناً بحث و نظر کے اس موڑ تک آپہنچے ہیں جہاں صفات کے بارے میں براہ راست علامہ کے خیالات و افکار سے معترض ہونا چاہیے اور ان کی دینی و فکری قدر و قیمت کو متعین کرنا چاہیے۔ ہماری رائے میں زیر بحث مسئلہ کے پھیلاؤ کو حسب ذیل عنوانوں میں سمیٹا جا سکتا ہے:

کر دیا گیا ہے جو قریب قریب ایک وصف، معیار اور پیمانے کے مترادف ہے۔ موجودہ دور کے حکما جب صفات کی نفی کرتے ہیں تو ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ایک ذات "انا" اور تشخص کے بجائے ایک قدر یعنی محض ایک فضیلت ایک کمال و ہنر ہی قرار دیا جائے۔ اور معتزلہ و جہمیہ یا قدیم ہندو حکما جب نیتی نیتی کہتے تھے اور خدا کے بارہ میں انتہائی تنزیہی طرز فکر اختیار کرتے تھے تو اگرچہ ان کے لفظوں سے قدر کا یہ مفہوم مترشح نہیں ہو پاتا اور نہ بظاہر یہ قرین قیاس ہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے الفاظ کی تشریح موجودہ اصطلاحات کی روشنی میں کی جائے۔ تاہم اس نفی کا اگر کوئی نپا تلا اور حقیقی مفہوم ہو سکتا ہے، اور نفی و تنزیہ کی کوئی مثبت توضیح ممکن ہے تو اس کی ترجمانی سوا قدر کے کسی اور لفظ سے نہیں ہو سکتی۔ اس کے معنی دوسرے لفظوں میں یہ ہوئے کہ صفات کی نفی کرنے والے دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ کی فطرت یا مزاج ایک ذات یا شخص کی فطرت یا مزاج نہیں کہ اس میں سراسر جسمانیت کے شوائب پائے جائیں بلکہ ایک قدر، فضیلت یا پیمانہ کا مزاج ہے جو یکسر تنزیہ لیے ہوئے ہے۔

واقعات و حقائق کی یہ تصویر اگر صحیح ہے تو محل اختلاف یہ موضوع ٹھہرا کہ اللہ تعالیٰ کو ایک "انا" یا ذات مان لیا جائے یا صرف قدر و فضیلت تسلیم کیا جائے۔

ہم اس الجھاؤ میں گرفتار ہوئے بغیر اور اس نزاع میں پڑے بنا کہ مجرد قدر جس کا کوئی محل اتصاف نہ ہو آیا کہیں پائی بھی جاتی ہے یا نہیں، صرف یہ کہیں گے کہ انبیاء و مذاہب کا متفقہ شعور و تجربہ جب اثبات و تحقق پر زور دیتا ہے اور ایک "انا" اور اس کی صفات کی اہمیت کو واضح کرتا ہے تو اس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہوتا کہ خدا کے معاملہ میں کم از کم قدر اور محل قدر کو ایک ساتھ جمع ہو جانا چاہیے۔ کیونکہ صرف قدر سے وہ مقصد پورا نہیں ہو پاتا جو ادیان و مذاہب کے پیش نظر ہے اس لیے کہ مذہب جو خدا چاہتا ہے وہ، وہ ہونا چاہیے جو محبت و ایمان کے دواعی کو عملاً متحرک کر سکے۔ جو مخلصانہ پرستش و عبادت کا محل و مرکز قرار پا سکے۔ جو دل سے نکلی ہوئی دعائیں سن سکے، جو مشکلوں میں کام آ سکے، مایوسیوں کو خوشخبری سے بدل سکے۔ اور ان اضداد کے چکر سے نکلنے میں مدد و معاون ہو سکے جن سے انسان ہر آن دوچار ہے۔ مزید براں جو بندوں کے لیے سرچشمۂ خیر اور منبع اقدار ہو سکے۔ ظاہر ہے یہ تقاضا ایک فعال اور جیتا جاگتا "انا" ہی پورا کر سکتا ہے، موضوعی قدر نہیں۔

یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینے کی ہے کہ علامہ ابن تیمیہ یا اسلاف جب یہ کہتے ہیں کہ ان صفات کو ایک ذات کے آئینہ میں مرتسم ہونا چاہیے تو ان کا یہ ہرگز مطلب نہیں ہوتا کہ وہ اس دعویٰ کو ٹھیٹھ منطقی

ہے اور کسی تجرید و نفی پر مطمئن نہیں، اسی طرح قدرت و استطاعت کی وسعتیں اگر دنیا کی ہر شے پر محسوس تسلط و اقتدار کی خواہاں ہیں، وہمی و خیالی اقتدار نہیں تو وہ ذاتِ گرامی جو ان اقدار سے بدرجۂ کمال متصف ہے کیوں ہر طرح کے اثبات و تحقق سے محروم فرض کی جائے جو جمیل بھی ہے۔ علیم و کلیم بھی ہے اور جو بدرجۂ نہایت قدرت رکھنے والی بھی۔

علامہ کا یہ دعویٰ صرف دینی نقطۂ نظر ہی سے اہم اور ٹھوس نہیں خالص عقلی اعتبار سے بھی لگتا ہوا سا ہے کہ تمام انبیاءؑ نے متفقہ طور پر خدا کی صفات کے ایجابی پہلو پر زور دیا ہے اور تجرید و تنزیہہ کے پہلوؤں کو نسبتاً کم ہی درخورِ اعتنا سمجھا ہے۔ حالانکہ انبیاء سے زیادہ اس حقیقت سے اور کون آگاہ ہو سکتا ہے کہ تنزیہہ و تجرید کے تقاضوں کو اگر ملحوظ نہ رکھا گیا تو تشبیہہ و تجسیم کی گمراہیاں لامحالہ پھیلیں گی اور خدا کے بارہ میں طرح طرح کی غلط فہمیوں کو در آنے کا موقع ملے گا۔ اس کے باوجود جب قرآن میں، انبیاء کی تعلیمات میں اور متفقہ مذہبی شعور میں خدا کی صفات و نعوت کو ایجابی اور مثبت انداز ہی میں پیش کیا گیا ہے تو اس سے منطقی طور پر یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کا صفات کے ساتھ مثبت اور ایجابی قسم کا رشتہ ہونا چاہیے نفی یا تعطیل اس کی ذات کے لیے ہرگز زیب نہیں دیتی کیونکہ نفی یا تعطیلِ صفات کے بعد ذہن و فکر کی گرفت و وابستگی کے لیے کوئی شے بھی تو باقی نہیں رہتی۔ خالص عقلی اعتبار سے غور طلب نکتہ یہ ہے کہ خدا کو ان تعلقات (RELATION) سے الگ کر کے کیونکر جانا ممکن ہے جن سے اصولی طور پر صفات و نعوت کا تصور ابھرتا ہے۔ اگر وہ علیم نہیں ہے، سمیع و بصیر نہیں ہے، حکیم و دانا نہیں ہے، اور ان معنوں میں ان صفات سے متصف نہیں ہے کہ ان کا تعلق کسی ذات کے ساتھ مثبت اور حقیقی نوعیت کا ہو جس کو پوری کائنات میں ہم محسوس کرتے اور دیکھتے ہیں تو ایسے مجرد خدا کو کیونکر ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اور کیا فکر و فلسفہ کی اس بوالعجبی کو آسانی سے مان لیا جائے گا کہ اس کائنات کو وجود و بقا بخشنے والا خود وجود سے محروم ہے اور اس عالم کو جمال و کمال کی نعمتیں عطا کرنے والا خود جمیل اور کامل نہیں۔ ہم مانتے ہیں کہ علت و معلول میں مماثلت ضروری نہیں مگر تفاوت و اختلاف کی یہ نوعیت بھی تو قابلِ تسلیم نہیں کہ یہ پورا عالم تو ایک مسلمہ ایجابی حقیقت ہو اور اس کائنات کا شاہکار انسان بھی ایک فعال و مثبت "انا" ہو لیکن جس نے اس پورے سلسلہ کو زندگی سے نوازا وہ صرف ایک قدر ہو اور وہ بھی ایسی جو موہوم زیادہ ہو اور موجود کم۔ ایسی مجرد اور مطلق کہ اثبات و تحقق کے ہر شائبہ سے آزاد اور بے نیاز۔

قدر کی اصطلاح اگرچہ بالکل نئی ہے تاہم اب چل نکلی ہے۔ اس کے ساتھ ایک خاص قسم کا مفہوم وابستہ

مسئلہ صفات میں ایک پرانی اور ناقابل حل بحث یہ تھی کہ صفات کے ایجابی پہلو کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی تحقیق طلب یہ چیز رہ جاتی ہے کہ ان کے اثرات و افعال کو بھی انہیں کی طرح قدیم و ازلی مانا جائے یا حادث ٹھہرایا جائے۔ علمائے اسلام صفات کے اثرات کو ازلی و قدیم مانتے تھے اور عام اہل سنت کے نزدیک ازلی و قدیم صرف خدا کی ذات ہے۔ اثرات و افعال ان کے ہاں یکسر حادث اور فانی ہیں۔ اثرات کو قدیم ماننے کی صورت میں یہ قباحت مضمر ہے کہ اس طرح مادہ کو بھی قدیم ماننا پڑتا ہے اور حادث و فانی ماننے میں یہ عیب ہے کہ اس طرح وہی تعطیل لازم آتی ہے علامہ نے جس کی پرزور تردید کی ہے۔ (باقی)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی آخری تصنیف

تشبیہاتِ رومی

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں۔ وہ ہر قسم کے اخلاقی و روحانی مسائل کو سمجھانے اور ہر باریک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دلنشیں تشبیہ دیتے ہیں جو یقین آفریں بھی ہوتی ہے اور وجد آور بھی۔

رومیات کے مشہور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان تشبیہات کی بڑے دل کش اور وجد آفریں انداز میں تشریح کی ہے۔ اور ان کی یہ تصنیف حکمت و معرفت کا ایک بحرِ ذخار ہے جس کی اشاعت سے اردو زبان کے فلسفی ادب میں گراں قدر اضافہ ہوا ہے۔

خوش نما ٹائپ، دیدہ زیب طباعت، عمدہ کاغذ

قیمت دس روپے

ملنے کا پتہ

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور