محمد حنیف ندوی

مسئلہ خلق قرآن ابن تیمیہ کے نقطۂ نظر سے

یوں تو مسئلہ صفات کی موشگافیوں نے اہل علم میں اختلاف و نزاع کی متعدد صورتیں پیدا کی ہیں۔ اور وحدت اسلامی کی ردا عز ز نگار کو پارہ پارہ کر دینے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا، لیکن جس مسئلہ نے چار پانچ سو سال تک محدثین اور معتزلہ میں جنگ و پیکار کی آگ کو مسلسل بھڑکائے رکھا وہ یہ تنقیح تھی کہ قرآن حکیم مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ سوال کی یہ نوعیت اگرچہ اپنے مزاج کے اعتبار سے تعبیر و وضاحت سے متعلق ہے مگر اس نے تاویل و ترجمانی کے معتدل و متوازن حدود سے متجاوز ہو کر شدت و عصبیت کی یہ شکل اختیار کر لی تھی کہ "خلق قرآن" کا یہ نعرہ ایک مستقل علامت اور کسوٹی بن گیا تھا۔

لطف یہ ہے کہ اس نعرہ نے اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ حلقہ ہائے درس و تعلیم اور مجالس مذاکرہ میں اس کے مالہٗ و ماعلیہ پر بحث و تمحیص کا ڈول ڈالا جائے اور کھل کر داد تحقیق دی جائے بلکہ اس نے اپنی تائید کے لیے حکومت کے ایوانوں کو منتخب کیا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس مسئلہ کو دلیل و برہان کی روشنی میں طے ہونا تھا اور فکر و تعمق کی نکہتوں کو جنم دینا تھا۔ اس کو قید و بند کی صعوبتوں اور کوڑوں کی مدد سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔

ظاہر ہے کہ یہ طرز عمل قدرۃً کسی طرح بھی اعتزال کے حق میں مفید، شایان شان اور بہتر اثرات کا حامل قرار نہیں دیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ مامون معتصم اور واثق کی تائید اور سختیوں سے اس موقف کی تائید تو کیا ہوتی الٹا یہ اثر پڑا کہ اہل السنت کے تمام حلقوں میں غیظ و غضب کی ایک لہر دوڑ گئی۔

اس سے پہلے کہ ہم نفس مسئلہ کی گہرائیوں میں اتریں، اور اس کے بارے میں اشاعرہ، کلابیہ اور معتزلہ کی معرکہ آرائیوں کو بیان کریں، یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اس کے اصل پس منظر کو واضح کر دیا جائے۔

یہ بات پہلے ہی قدم پر سمجھ لینے کی ہے کہ ازلیت کلام (Eternity of Logos) کا اشکال کسی طرح بھی ہمارا اشکال نہیں ہے بلکہ یہ یہودیوں اور عیسائیوں کے ہاں سے ہمارے ہاں منتقل ہوا ہے۔ اور اس طرح ہمارے علم الکلام کا جزبن گیا۔ اور صفات کی بحثوں میں رچ بس گیا ہے کہ اس پر مطلقاً اجنبیت کا گمان نہیں ہوتا۔ آپ زیادہ تحقیق سے کام لیں گے تو کہنا پڑے گا کہ اس کی جڑیں درا صل قدیم یونانی افکار میں پیوستہ ہیں اور عہد نامہ قدیم کے باخبر مرتبین نے یہ خیال یہیں سے اخذ کیا ہے۔

مذہب و فلسفہ کا ایک عامۃ الورود اور مشترکہ سوال یہ تھا کہ یہ کائنات کیونکر معرض وجود میں آئی یا مادّہ کی یہ بوقلمونیاں اور جلوہ طرازیاں کس کے دستِ ہنر مند کا شاہکار ہیں؟ اس سوال کو تین مختلف زاویہ ہائے نگاہ سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔ آئی اونیین (Atomists) حکماء نے حدود مادّہ سے باہر کسی فعال حقیقت کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کے نزدیک مادّہ کی حرکت، ارتقاء اور زوال و تغیر کے سارے کرشمے اس کی اندرونی اور نہانی مضمرات ہی کا نتیجہ ہیں۔ یعنی مادہ جہاں صور کے مختلف سانچوں میں ڈھلتا ہے، وہاں ان رنگارنگ سانچوں میں ڈھلنے والی قوت و صلاحیت بھی خود اس کے اندر موجود ہے۔ کوئی خارجی اثر، بیرونی عامل، اور یا مابعد الطبیعی حقیقت یا حکمت اس کارخانے کو چلانے والی نہیں۔ ان کے نقطۂ نظر کے لحاظ سے یہ عالم "خود کار" مشین کی طرح ہے کہ جو خود بخود اپنی منزل ارتقاء کی جانب رواں دواں ہے۔

ہیراکلائیٹس (Heraclitus) نے اس عالم کی معجزہ طرازیوں پر نسبتاً زیادہ گہری نظر ڈالی۔ اس کی دوربین نگاہوں نے دیکھا کہ اس عالم ہست و بود کے جملہ تغیرات میں صرف

"مادیت" ہی کی کارفرمائیاں نہیں بلکہ اس کی تہہ میں ایک حکمت (Wisdom) ایک طرح کی دانش اور ایک انداز کی بے قرار تخلیقی روح بھی جلوہ گر ہے جو ان تمام تغیرات کو ایک ایک کرکے معرض ظہور میں لاتی رہتی ہے۔ چنانچہ پیدائش، ارتقار اور زوال (موت) کا یہ لازوال چکر اسی حکمت و دانش کا رہین منّت ہے۔ جو کہ تمام مادہ میں جاری و ساری اور نافذ و داخل ہے۔ اس عنصر یا تخلیقی و فعال روح کو یہ لوگاس (Logos) سے تعبیر کرتا ہے۔

لوگاس کا صحیح صحیح ترجمہ مشکل ہے۔ یہ صرف کلمہ (Word) کا مترادف نہیں۔ بلکہ اس میں حرکت، عمل، اور تخلیق کے جملہ عناصر شامل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گوئٹے (Goethe) نے جب اپنی مشہور کتاب فاؤسٹ (Faust) میں لوگاس کا ترجمہ کرنا چاہا تو اس نے کلمہ کے بجائے لفظ عمل و فعل (Deed) کو زیادہ موزوں خیال کیا۔

تخلیق کائنات سے متعلق ہیراکلائٹس کی اس تشریح کو ہم بلا تکلف غیر مادی اور متصوفانہ تشریح کہہ سکتے ہیں۔ یہ اگرچہ شخصی خدا کا قائل نہیں تاہم کائنات میں ایک ایسے روحانی اور تخلیقی عنصر کو ضرور مانتا ہے جو پورے عالم میں توازن و ارتقار کا ذمہ دار ہے۔ یہودیوں کا ذہن چونکہ غیر فلسفیانہ ہے اور قانون و حکم ہی کو وہ زندگی کی اصل اور اساس قرار دیتے ہیں اس لیے انھوں نے تکوین عالم کے سلسلہ میں بھی قانون یا توراۃ ہی کو بنیاد ٹھہرایا۔ اور ایک مدراش (Midrash) میں جو تیسری صدی مسیحی کے لگ بھگ مرتب ہوئی صاف طور پر درج ہے کہ ابتدا میں توراۃ (قانونی حقیقت) تھی۔

یہودیوں کے نقطۂ نظر سے غالباً تورات یا قانون سے مراد حکمت (wisdom) کا وہ درجہ ہے، جب اس میں تعین و وضاحت کا وہ مرحلہ آجاتا ہے کہ جس وقت کوئی شی اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ جلوہ گر ہوجاتی ہے، اور ایک ایسے مفصل نظام کی شکل اختیار کرلیتی ہے کہ جس کے بعد مرتبہ وجود پر فائز ہونے کے لیے اسے بس ایک حکم کا انتظار باقی رہ جاتا ہے۔ اِدھر اللہ تعالیٰ نے وہ حکم صادر فرمایا، اور اُدھر وہ شی اپنے تمام لوازم کے ساتھ

آموجود ہوئی۔ یہی وجہ ہے حکیم یہود فلو (Philo) نے اسے تورات کے بجائے کلمہ (Logos) ہی قرار دیا ہے۔ اور اس میں حکمت و تخلیق کی ان تمام رعایتوں کو ملحوظ رکھا ہے کہ جو آفرینش کائنات کا باعث ہو سکتی ہیں[1]۔

اس پس منظر کی روشنی میں دیکھیے تو انجیل چہارم کے مرتب یوحنا نے جب یہ کہا کہ "ابتداء میں کلام تھا، اور کلام خدا کے ساتھ تھا، اور کلام خدا تھا" تو اس نے کوئی نئی بات نہیں کی۔ آفرینش عالم کے سلسلہ میں یہ طرز فکر یہودیوں کے فلسفیانہ حلقوں میں جانا بوجھا تھا۔ حتیٰ کہ خود عہد نامۂ قدیم کی عبارات میں اس انداز تفلسف کے کچھ کچھ شواہد ملتے ہیں۔ اس نے صرف اتنا کیا کہ اس "کلام" کو مسیح پر چسپاں کر دیا[2]۔

اس تجزیہ سے دو نکات کی اچھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے

۱۔ یہ کہ کلمہ یا کلام کا مسئلہ دراصل آفرینش کائنات سے متعلق ہے۔ ہیراکلائٹس کا اشکال یہ ہے کہ وہ صرف مادیت کی جلوہ آرائیوں کو کائنات کے ارتقاء کا سبب سمجھنے سے قاصر رہا۔ اور اس نے غور و فکر کے بعد ضرورت محسوس کی کہ نظام آفرینش کی طرفہ طرازیوں کو حل کرنے کے لیے کسی متصوفانہ (Mystical) عنصر کو بڑھایا جائے جس میں حکمت ہو، فکر و دانش ہو، نظم و ترتیب ہو، اور منزل و ہدف کا شعور ہو۔ اس غرض کے لیے اس کو کلمہ سے زیادہ موزوں اصطلاح نہ مل سکی۔ یہودیوں کو بھی یہی عقدہ پریشان کر رہا تھا کہ کائنات اور رب کائنات میں کوئی ایسی درمیانی کڑی دریافت ہونا چاہیے کہ جس کی طرف اس عالم رنگ و بو کے تغیرات کو منسوب کیا جا سکے۔ خصوصاً حکیم عبرانیاں، فلو یہ چاہتا تھا کہ یہودی تصور نے، اللہ تعالیٰ کو کائنات سے

۱۔ ان تفصیلات کے لیے دیکھیے انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس بحث "لوگس" نیز فورتھ گاسپل، آر۔ ایچ۔ سٹریچن تھرڈ ایڈیشن ص ۹۰

۲۔ دیکھیے پیدائش ۱:۱

بالکل الگ تھلگ اور بائن قرار دے کر جو ایک خلیج خالق و مخلوق کے مابین حائل کر رکھی ہے اس کو کس طرح پاٹا جائے اور بتایا جائے کہ اس میں اور اس عالم آب و گل میں جو فاصلہ یا بُعد پایا جاتا ہے اس کو نظریہ کلمہ دور کر دیتا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک یہی حرف کن وہ صرف حکمت و دانش اور حرف تخلیق و آفرینش ہے جس نے وجود و تحقق کے مختلف روپ دھار رکھے ہیں اور جو اس عالم کے ذرہ ذرہ میں جاری و ساری ہے۔

۲- یہ کہ "ازلیت کلمہ" کا یہ عقیدہ جڑ اور بنیاد کے طور پر ہمارے علم الکلام یا عقائد کا کوئی حصہ نہیں۔ بلکہ اس کو یونانی یا اسرائیلی فکر و خرد نے پیدا کیا ہے اور عیسائیت نے اس میں تجسیم کا پیچ لگا کر ایک تحکم (dogma) کی شکل میں ڈھال دیا ہے۔

ہمارے ہاں اسی بحث کے کچھ لوازم بعینہٖ بجائے تخلیق و آفرینش کے مسئلہ صفات کے تحت آ گئے ہیں کہ جن سے چار پانچ صدیاں اختلاف و نزاع کی آندھیاں چلاکیں اور تکفیر و تفسیق کا میدان گرم رہا۔ اصل بحث کی تفصیلات سے تعرض کرنے سے پہلے معتزلہ اور سلف کے بارہ میں ہماری یہ رائے بہرحال مدنظر رہنا چاہیے کہ ہم دونوں کی خدمات کے یکساں مداح ہیں، اور دونوں کے مسلک کو نقد و احتساب سے بالا نہیں سمجھتے۔ ہم معتزلہ کی مجبوری سے آگاہ ہیں۔

غیر مسلموں سے اکثر ان کی بحثیں رہتی تھیں اور یہ بدل چاہتے تھے کہ نہ صرف عقلی نقطۂ نظر سے غیر مسلموں کے اعتراضات کے جواب ہی دیے جائیں بلکہ اسلامی علم الکلام کو اس طرح بنا سنوار کر اغیار کے سامنے پیش کیا جائے کہ جس سے اعتراضات کی گنجائش ہی نہ رہے۔ انھوں نے اس سلسلہ میں یونانی علوم کو جس طرح اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کی کوششیں کی ہیں اور جس طرح ان کے امتزاج و تالیف سے ان کو ایک نئے اور متوازی فلسفہ کی شکل میں پیش کیا ہے، اس کی داد نہ دینا ظلم ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کو بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ اسلام کی فکری و عقلی روح کو پا لینے میں ان سے غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں اور معقول و منقول میں تطبیق کی صورت میں انھوں نے ٹھوکریں بھی کھائی ہیں۔ اس اعتراف کے پہلو بہ پہلو اس حقیقت کو تسلیم کر لینا بھی عین قرین عدل و انصاف ہوگا کہ سلف صالحین، محدثین کرام اور اشاعرہ نے جہاں اسلام کے اصلی خد و خال کو محفوظ رکھا ہے، اس کے جمالِ ظاہری کو نکھارا اور چمکایا اور اسلام کی روح و معنی کو دائرۂ انضباط میں رکھنے کی نہایت ہی مخلصانہ جد و جہد کی ہے، وہاں عقلیات کے دائرہ میں، خصم کے دعویٰ کو سمجھنے میں ان سے سہو بھی ہوا ہے۔ اور حمیت و غیرت دینی سے مغلوب ہو کر بسا اوقات انھوں نے ایسا موقف بھی اختیار کیا ہے کہ جسے کسی طرح بھی توازن و اعتدال سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

"مسئلہ خلق قرآن" ہمارے نزدیک اس دعویٰ کی روشن دلیل ہے۔ اس کی تعبیر و فہم میں دونوں گروہوں نے اجتہادی لغزش کا ثبوت بہم پہنچایا ہے۔ معتزلہ کی مناظرانہ مجبوری جس نے ان کو خلقِ قرآن کی اپج پر ابھارا صرف یہی ناتھی کہ وہ اگر قرآن کو غیر مخلوق مانتے ہیں تو اس سے عیسائیت کی تائید ہوتی ہے اور "ازلیت کلمہ" کے مفروضہ کو مان لینا آسان ہو جاتا ہے جس کو یوحنا نے پیش کیا اور سینٹ پال نے عیسائی عقاید کا جز قرار دیدیا۔ یہ عذر بلا شبہ معقول ہے، مگر وہ یوں بھی تو کہہ سکتے تھے جیسا کہ ان کے محققین نے کہا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ مگر یہ کلام سینۂ جبریل، یا قلب پیغمبر میں منتقل بصورت تخلیق ہوا ہے۔ اس سے نہ صرف اس شبہ کا ازالہ ہو جاتا کہ معتزلہ قرآن حکیم کو اللہ کا کلام نہیں سمجھتے بلکہ مسئلہ صفات میں ان کا جو مسلک، تنزیہہ یا نفی صفات کا ہے اس کی بھی اچھی طرح ترجمانی ہو جاتی۔

لیکن جہم کے تتبع میں ان کی اکثریت نے یہ صاف اور واضح اندازِ بیان ترک کر کے یہ کہنا شروع کیا کہ قرآن مخلوق ہے اور اس کا کلام الٰہی ہونا محض بر سبیل تجوز ہے۔

ہم مانتے ہیں کہ وہ جب قرآن کو مجازاً کلام الٰہی قرار دیتے ہیں تو بھی اس سے ان کا یہ منشا

ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ خدانخواستہ اس کو من جانب اللہ نہیں سمجھتے، یا اس کے حجت و استناد کے مرتبہ کو سرمو گھٹانا چاہتے ہیں بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ چونکہ ذات بحت ہے اور اس کی صفات الگ الگ اس کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ ذات ہی سب کچھ ہے، اس لیے دوسری صفات کی طرح صفت تکلیم بھی اس کے ساتھ وابستہ نہیں سمجھی جا سکتی، لہذا اس کے بولنے یا کلام کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہدایت وارشاد کے اس نقشہ کو جو مرتبہ علم میں ہے سینہ جبریل یا قلب پیغمبر میں بصورت تخلیق ابھار دیتا ہے۔

لیکن اس واضح اور نتھرے ہوئے فلسفیانہ مفہوم کو ادا کرنے کے لیے جو غلط ہو سکتا ہے لیکن بہرحال ان کے موقف صفات کے عین مطابق ہے، عام معتزلہ نے جو پیرایۂ بیان اختیار کیا اور جو دلائل دیے اس سے غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی تھیں۔ اور بجا طور پر اس طرح کے شبہات پیدا ہو سکتے تھے کہ یہ لوگ سرے سے قرآن کو کلام الہٰی ہی نہیں مانتے۔

اسی طرح سلف جب یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے، اور کلام غیر مخلوق ہے، لہذا قرآن غیر مخلوق ہے۔ تو اس سے ہرگز ان کا منشا یہ نہیں ہوتا کہ وہ قرآن کے الفاظ و حروف، یا صوت قاری کو غیر مخلوق اور ازلی سمجھتے ہیں بلکہ اس سے ایک بات تو یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وقتاً فوقتاً ہم کلام ہوتا ہے اور گفتگو اور مخاطبہ سے انبیا کو نوازتا ہے اور یہ صفت اس کی ان مثبت صفات میں سے ایک ہے کہ جس پر مذہب و دین کا پورا کارخانہ استوار ہے۔ دوسری طرف وہ اس حقیقت کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ موجودہ قرآن جو دفتین میں موجود، سینوں میں محفوظ اور زبانوں پر جاری ہے بعینہ وہی ہے جس کو جبریل امین لے کر آئے اور جس سے کہ ہدایت وارشاد کے اولیں سوتے پھوٹے اور گلشن ہستی نے تر و تازگی حاصل کی۔ اس شبہ کے ازالہ کی ضرورت اس بنا پر پیدا ہوئی کہ معتزلہ نے "کلام" کے اطلاق کو مجازی قرار دیا تھا۔ ورنہ محدثین اور سلف کے نزدیک قرآن کے "غیر مخلوق" ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں ہو سکتے تھے کہ وہ الفاظ، حروف اور صوت کو جسے حنجرہ، زبان اور فضا کے اہتزازات مل جل کر معرض وجود میں لاتے ہیں قدیم سمجھتے ہیں علامہ ابن تیمیہ نے اس غلط فہمی

کا قلع قمع کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ چنانچہ اس مسئلہ سے متعلق جملہ تنقیحات کو انھوں نے محمد بن الہیثم کی کتاب "جمل الکلام" کے حوالے سے نقل فرمایا ہے ابن الہیثم کا کہنا ہے کہ ان کی اس کتاب میں فصول و ابواب جن نکات پر خصوصیت سے دلالت کناں ہیں وہ حسب ذیل ہیں :۔

۱۔ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ یہ دعویٰ جہم بن صفوان کے اس دعویٰ کے جواب میں ہے کہ قرآن کا کلام الٰہی ہونا بر سبیل تجوز ہے۔

۲۔ قرآن قدیم یا ازلی نہیں۔ یہ اس شبہ کے جواب میں ہے جو کلابیہ اور بعض اشاعرہ نے یہ کہہ کر پیدا کیا کہ قرآن قدیم ہے۔

۳۔ قرآن غیر مخلوق ہے۔ اس سے مقصود جہمیہ، معتزلہ اور نجاریہ کی مخالفت ہے۔

۴۔ "قرآن" اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے۔ جیسا کہ معتزلہ اور جہمیہ سمجھتے ہیں۔[۱]

لیکن ان تصریحات کے باوجود اس مسئلہ کو سلف اور محدثین کے حلقوں میں جس اسلوب و نہج سے پیش کیا جاتا ہے اس میں نمایاں طور پر التباس (Confusion) کی جھلک ہے۔ مثلاً محمد بن الہیثم کی انھیں تنقیحات کو لیجیے۔

جہاں تک تنقیح ۲ کا تعلق ہے، انھوں نے قرآن کو قدیم یا ازلی قرار نہیں دیا۔ اس سے پوری وضاحت کے ساتھ یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ کلام کے جس مرتبہ کے بارے میں یہ گفتگو فرما رہے ہیں یہ صفت کلام سے لگاؤ نہیں رکھتا بلکہ اس کا تعلق کلام کی اس سطح سے ہے کہ جہاں اللہ تعالیٰ کی صفت تکلیم نے لفظ و صوت کا قالب اختیار کر لیا ہے۔

لیکن جب معتزلہ اور جہمیہ کی تردید کے سلسلہ میں تنقیح ۴ میں یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ وہ صفت تکلیم کے بارہ میں کچھ کہہ رہے ہیں۔ ظاہر ہے

کہ یہ دو مستقل بالذات معانی ہیں۔ اور یہ کھلا ہوا التباس ہے۔ التباس صرف انھیں کے بیان میں نہیں، اس پوری بحث میں موجود ہے۔

ہمارے نزدیک دو نقاط اس سلسلہ میں بالکل واضح ہیں

۱۔ قرآن اللہ کا کلام ہے، لیکن

۲۔ کلام کی نوعیت میں یہ اختلاف رونما ہے کہ آیا یہ لفظ و حرف کی صوتی کیفیت سے متعلق ہے یا بصورت تخلیق ترتیب پذیر ہوا ہے۔

معتزلہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اگر اس کو لفظ و حرف کا صوتی جامہ پہنا دیا گیا تو اس سے دو قباحتیں ابھریں گی۔ ایک تو اللہ تعالیٰ کے لیے باقاعدہ حنجرہ، زبان اور پھر ایک خاص قسم کی حرکت و جنبش فرض کرنا پڑے گی کہ جو آواز کو پیدا کرتی ہے۔ دوسرے قرآن کو غیر مخلوق اور ازلی ماننا پڑے گا اور اس طرح عیسائیت کے عقیدہ ازلیت کلمہ یا تجسیم کلمہ کی تردید نہیں ہو سکے گی۔

محدثین یا سلف کا عذر یہ ہے کہ اگر قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس سے دو خطرے لاحق ہونے کا اندیشہ ہے۔ ایک یہ کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کو صفت تکلیم سے عاری سمجھنا پڑے گا لہٰذا اس سے نہ صرف نفی صفات کی تائید کا پہلو نکلے گا بلکہ خصوصیت سے انبیاء اس شرف و اعزاز سے محروم ہو جائیں گے کہ اللہ تعالیٰ ان سے ہم کلام ہوتا ہے۔ دوسرا خطرہ قرآن کی حجیت و استناد کے کم ہو جانے کا ہے کیونکہ جب قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے سینہ جبریل میں یا پیغمبر کے قلب و ضمیر میں ان نقوش کی تخلیق کی ہے جن کو ہم قرآن سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس صورت میں اس شبہ کے لیے پوری پوری گنجائش ہے کہ یہ خلق قرآن بطریق عادت ہو۔ بطور خرق عادت کے نہ ہو۔

دونوں گروہوں کے خطرات بلاشبہ اہم معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خطرات محض انداز بیان، ادلہ اور بحث و تمحیص کے غلط اسلوب و نہج کا نتیجہ ہیں۔

اس سلسلہ میں فیصلہ کن دو باتیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب آپ مخلوق یا غیر مخلوق کا قرآن پر اطلاق کرتے ہیں تو آپ کا ٹھیک ٹھیک مطلب کیا ہوتا ہے؟ یعنی آپ کلام کے کس درجہ و منزل

سے متعلق گفتگو فرماتے ہیں۔

اور یہ کہ کیا کلام و تخلیق میں حقیقۃً منافات یا تضاد ہے۔

ان دو نکتوں کے حل پر پوری بحث کا دارومدار ہے۔

پہلے نکتہ اوّل کو لیجیے۔ قرآن حکیم دو مختلف مرحلوں سے تعبیر ہے۔ ایک مرحلہ علم کا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے سے اس پیغام کی تمام تفصیلات سے آگاہ ہے جو اس کو نازل کرنا ہے۔ یا بندوں تک پہنچانا ہے۔ اس کے الفاظ و حروف، ترکیب و ساخت اور وہ ترتیب جس کے ساتھ قرآن حکیم اول روز سے ہمارے لیے وجہ صد نازش و ہدایت ہے، اللہ کے مرتبہ علمی میں ازل سے موجود تھا۔ اس حقیقت کے مان لینے میں کسی کو تامل نہیں۔ سو اس کے کچھ لوگوں نے اس میں ازراہ موشگافی یہ نکتہ پیدا کیا ہے کہ یہ قرآن جو دائرۂ علم سے متعلق تھا معانی کے قبیل سے تھا۔ اس میں الفاظ و حروف اور پیرایۂ بیان یا ترتیب و ساخت کو کچھ دخل نہ تھا۔ اور کچھ لوگوں نے اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کیا کہ مرتبہ علمی میں دراصل ایک ہی معنی تھا جس نے مختلف زمانوں میں تورات انجیل اور قرآن کی شکل اختیار کر لی۔ لیکن یہ سب نکتہ طرازیاں مہمل ہیں۔ زبان و معنی میں جو چولی دامن کا ساتھ ہے۔ کوئی بھی متوازن اور باخبر شخص اس سے انکار کی جرأت نہیں کر سکتا۔ ذہن جب بھی کسی معنی کو فہم و ادراک کی گرفت میں لاتا ہے، اس کے ساتھ ساتھ الفاظ و حروف کا معین پیراہن ضرور ہوتا ہے اگرچہ بسا اوقات ہمیں اس کا احساس نہیں ہوگا۔ لہٰذا قرآن جو ہزاروں معانی اور دقائق علمی پر مشتمل ہے کیونکر الفاظ و حروف سے بے نیاز رہ کر ان تعینات کو قائم رکھ سکتا ہے جو مختلف معانی اور مضامین سے تعبیر ہیں۔ الفاظ صرف یہی نہیں کہ معنی کو متعین کرتے ہیں اس کی مخصوص روح و تعیین کو محفوظ رکھتے ہیں بلکہ نئے نئے معانی کو جنم بھی دیتے ہیں۔ یعنی زبان کا ارتقا صرف معانی، نظریات، اور فلسفوں کے ارتقار کا ترجمان نہیں بلکہ اس سے نئے نئے فلسفے، نئے نئے نظریات اور جدید تصورات بھی پیدا ہوتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حرف معانی کے لیے پیکر و پیراہن ہی کا کام نہیں دیتے بلکہ ان کی ایک حیثیت تخلیق و آفرینش کی بھی ہے۔

معنی و مفہوم الفاظ سے علاحدہ رہ کر بھی ذہن و فکر کی سطح پر اپنا وجود قائم رکھ سکتا ہے۔ اس کے لیے فلسفہ لسانیات، یا نفسیات سے کوئی شہادت پیش نہیں کی جا سکتی۔ اس بنا پر یہ کہنا چاہیے کہ جہاں تک قرآن حکیم کے مرتبہ علم میں پوری پوری تفصیل و وضاحت سے جلوہ گر ہونے کا تعلق ہے اس میں قیل و قال کی گنجائش مشکل ہی سے نکالی جا سکتی ہے۔

دوسرا مرحلہ اظہار و انتقال کا ہے۔ یعنی یہ علم اپنے مقام و حیز سے آگے بڑھ کر سینہ جبریل یا قلب پیغمبر میں منتقل ہوتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لیے اس چیز سے بحث نہ کیجیے کہ اس انتقال کا ذریعہ کیا تھا۔ کلام یا تخلیق۔ غور اس پر کیجیے کہ وہ قرآن جو اب تک زمان و مکان کی قیود سے بے نیاز، حظیرہ لاہوت میں جلوہ طراز تھا اب قلب پیغمبر کو بالواسطہ یا بلاواسطہ اپنا آشیانہ بناتا ہے۔ اس پر معتزلہ اور فرق اہل السنت دونوں کا قریب قریب اتفاق ہے۔ آخری اور فیصلہ کن سوال یہ ہے کہ انتقال کیا کلام و تخلیق کے دو متضاد خانوں میں انقسام پذیر ہے یا کسی ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہے۔ ہماری رائے میں ان میں قطعاً تضاد نہیں۔

کلام کی سائنٹفک حقیقت پر غور کیجیے۔ اس کے یہی معنی نا ہیں کہ ایک شخص فضا میں ایسے اہتزازات کی تخلیق کرتا ہے جو اپنے دوش پر الفاظ و معنی کی گرانباریاں اٹھائے ہوئے ہیں۔ اور سامع ان اہتزازات کو وصول کر لیتا ہے۔ اس کے لیے حنجرہ اور منہ کا ہونا ضروری نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ریڈیو سے روزانہ گانے سنتے ہیں۔ گراموفون کے ریکارڈوں سے صبح و شام نغموں کو ابھرتے اور چاروں طرف پھیلتے دیکھتے ہیں۔ حالانکہ نہ یہاں کوئی گلا ہے، نہ منہ ہے، نہ ہونٹ ہیں اور نہ ان کی جنبشیں۔ صرف اہتزازات ہیں جنھیں گراموفون کے ریکارڈ میں محفوظ کر لیا گیا ہے۔ یا ریڈیو کے ریسیور میں سمو دیا گیا ہے۔

کلام کا یہ سائنٹفک تجزیہ اگر صحیح ہے تو اس میں کیا عقلی استحالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ رشد و ہدایت کے اس گنج گرانمایہ کو جو صرف مرتبہ علمی میں تھا ان اہتزازات کے ذریعہ سینہ جبریل یا ضمیر نبوت میں منتقل کر دے جن کو وہ بہرحال پیدا ہی کرے گا۔ کیونکہ خود ہم جب بولتے ہیں تو

اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ہم ان مناسب و موزوں اہتزازات کی فضا میں تخلیق کرتے ہیں جن کو قوتِ سامعہ بطور ایک پیغام کے وصول کر لیتی ہے۔

کلام اور تخلیق میں اگر اس تعلق کو تسلیم کر لیا جائے تو خلقِ قرآن کی تمام پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔ مسئلہ کی یہ وضاحت ہمارے نقطۂ نظر سے تھی اور یہ اس بنا پر ضروری تھی کہ قارئین کرام، پیش آیند بحثوں میں از خود ایک رائے قائم کر سکیں۔ رہی یہ بات کہ علامہ نے اس عقدۂ دشوار تر کو کیونکر سلجھایا ہے اور کن معارف و دقائق کی طرف اشارے کیے ہیں تو ان کی تفصیل آگے آتی ہے۔

سب سے پہلے ہمیں معتزلہ کے اِس طرزِ عمل کی مذمت کرنا ہے کہ ایک ایسے کلامی اور تشریحی مسئلہ کو انھوں نے بنوکِ شمشیر منوانا چاہا جسکو صرف قلم و لسان کی نوک جھونک تک محدود رہنا چاہیئے تھا اور اس سلسلہ میں امام اہل السنت احمد بن حنبل ایسی عظیم اور مایۂ ناز شخصیت تک سے نہ صرف درگذر نہیں کیا گیا بلکہ ان کے جذبۂ عشق کا بری طرح امتحان لیا گیا اور اذیت و تشہیر کا کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا گیا۔ حالانکہ جہاں تک ان کے منصب کا تعلق ہے ان کو اس بحث میں لانا ہی اصولاً غلط تھا۔ ان کا مقام ایک محدث اور فقیہہ کا تھا متکلم اور فلسفی کا نہیں۔ بہرحال ایک یہ انداز تشدد ہے جو خالص فکری مسائل میں روا رکھا گیا۔ ناانصافی ہوگی اگر اس کے مقابلہ میں عفو و درگذر اور دینی ذمہ داری و احساس کے اس روشن طرزِ عمل کو پیش نہ کیا جائے جو محدثین نے اختیار کیا۔ علامہ نے " ذم الکلام " کے حوالہ سے اس واقعہ کو درج کیا ہے کہ اسمٰعیل الخلال ابن خزیمہ کی اس مخالفانہ رائے کو جو وہ الضبعی اور الثقفی کے بارے میں کلابیہ کی ہم نوائی کے پیش نظر قائم کر چکے تھے لے کر امیر المومنین کے ہاں پہنچے تو انھوں نے ان سے متعلق قتل کر دینے کا حکم دیا۔ لیکن ابن خزیمہ جو ان کے شدید مخالف تھے اس فیصلہ کو برداشت نہ کر سکے۔ انھوں یہ کہہ کر اس کو رکوا دیا کہ

قد علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النفاق	آں حضرتؐ کو بہت سے لوگوں کے "نفاق" کا علم

تھا۔ مگر اس کے باوجود انھوں نے ان کو قتل نہیں کیا۔ من الناس فلم یصلبہم[1]۔

ہمارے نزدیک خلق قرآن کے مسئلہ میں ائمہ اہل السنت کا عموماً اور حنابلہ کا خصوصیت کے ساتھ جور دیہ سخت تر ہوتا گیا اور نوبت تکفیر و تلعین تک پہنچ گئی اس کی تمام تر ذمہ داری ان لوگوں پر عاید ہوتی ہے جنھوں نے اس مسئلہ کی تائید میں اول اول اقتدار و قوت کا سہارا لیا۔ تاریخ کے اوراق گواہ ہیں کہ جب کسی فریق نے بحث و تمحیص کے جادۂ اعتدال سے ہٹ کر جبر و تشدد کی آڑ لی۔ اور کسی مسئلہ کو تیغ و سنان اور دار و رسن کی مدد سے حل کرنا چاہا گو وقتی طور پر وہ ضرور کامیاب رہا، اخلاقی لحاظ سے اس نے اپنی شکست پر مہر ثبت کر دی۔ اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے عوام میں معتوب ہو کر رہ گیا۔ معتزلہ کی بدنصیبی کا راز دراصل اسی غلطی میں پنہاں ہے۔ طاقت کے زعم اور اثر و رسوخ کے پندار نے دینی و علمی حلقوں میں انہیں اس درجہ غیر مقبول بنا دیا، اور عوام میں ان کے خلاف اس درجہ عصبیتوں کو ابھار دیا کہ کسی شخص کو ان کے حق میں کلمۂ حق کہنا آسان نہ رہا۔ ورنہ جہاں تک مسئلہ خلق قرآن کا تعلق ہے یہ بجائے خود اتنا خطرناک ہرگز نہ تھا کہ بعد کی صدیوں میں اس کو بطور کفر و اسلام کی ایک علامت کے پیش کیا جاتا۔

بہرحال یہ فتنہ مسلمانوں میں ابھرا اور صدیوں تک بحث و نزاع کی تلخیوں کی تخلیق کرتا رہا۔ پہلے پہل یہ کیونکر پیدا ہوا؟ علامہ اس سلسلہ میں اس مشہور قصہ پر اعتماد رکھتے ہیں کہ اس کا آغاز جعد بن درہم سے ہوا[2] جو مروان کا اتالیق تھا اور ملحدانہ عقائد رکھتا تھا۔ ابن ندیم

۱۔ موافقہ صحیح المنقول ج ۲ ص ۵۴

۲۔ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ مطبع المنار ص ۱۳۲ (ہمارے نزدیک یہ رائے صحیح نہیں۔ عقائد و تصورات کبھی بھی یکایک کسی ایک شخص پر اس حد تک قابو نہیں پا لیتے کہ وہ ان کی تبلیغ و اشاعت کو زندگی کا مشن سمجھ لے۔ یہ عقائد آہستہ آہستہ قوموں میں باہمی میل جول سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی مختلف تہذیبوں کے (باقی اگلے صفحہ پر)

کا کہنا ہے کہ مروان ہی کی وجہ سے اس کے زنادقہ سے تعلقات استوار ہوئے۔ اس کے بعد اس کو جہم بن صفوان نے مصرعہ طرح کی طرح اٹھا لیا۔ اور معتزلہ نے تو گویا اس پر پوری غزل ہی کہہ دی۔

جہم کے متعلق مورخین نے دو باتوں کی تصریح کی ہے۔ ایک یہ کہ یہ نفی صفات کا قائل تھا۔ دوسرے یہ سلطان جائر کے خلاف خروج و بغاوت کو جائز سمجھتا تھا۔

جہمیہ اور معتزلہ میں خلق قرآن کی تعبیر و تشریح کے معاملہ میں قدرے فرق ہے۔ جہاں جہمیہ نفی صفات کی بنا پر کلام کو حقیقی معنوں پر محمول نہیں کرتے، اور اللہ تعالیٰ کی دوسری صفات کی طرح صفت تکلم کو بھی نفس ذات ہی کا کرشمہ سمجھتے ہیں۔ وہاں معتزلہ کلام الٰہی کے اطلاق کو حقیقی قرار دیتے ہیں۔ مگر "کلام" کے بارہ میں کہتے ہیں کہ تخلیق کی ایک قسم ہے۔ حقیقت کلام کن معنوں سے تعبیر ہے۔ اس میں علامہ کی تحقیق کی بنا پر پانچ مستقل مدرسہ ہائے فکر ہیں۔

۱۔ حکماء اور متصوفہ کا کہنا ہے کہ وہ اس فیض معنوی سے تعبیر ہے جس کی عقل فعال سے تراوش ہوتی ہے۔

۲۔ کلامیہ اور اشاعرہ کا عقیدہ ہے کہ کلام دراصل ایک ایسے "معنی" کو کہتے ہیں جو واحد و مفرد ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے۔ یہ اگر عبرانی میں ہو تو توراۃ

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) تصادم سے پہلے ذہنوں میں کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں، کچھ شکوک معرض ظہور میں آتے ہیں۔ اور پھر جب ان کی تسکین کے لیے طلب و جستجو کے دواعی میں شدت رونما ہوتی ہے، تو اس کے جواب میں فلسفہ اور علم الکلام ایک متعین مدرسۂ فکر کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

۱۔ تاریخ الاسلام۔ الجزء الثانی تالیف ڈاکٹر حسن ۔ مکتبۃ نہضۃ المصریہ ص ۱۰۲

۲۔ رسائل ابن تیمیہ۔ مطبوعہ المنار مصر ص ۱۳۲ ۔

کہلاتا ہے۔ اور عربی میں ہو تو قرآن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۳۔ بعض متکلمین سالمیہ اور اہل الحدیث کا قول ہے کہ کلام در اصل ان حروف و اصوات کے مجموعے کا نام ہے جو ازل سے علم الٰہی میں موجود تھے۔

۴۔ اسی عقیدہ کی ایک تفریع یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ ازل سے علم الٰہی میں مضمر و پنہاں تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کا اظہار بذریعہ تکلم ایک خاص وقت میں کیا۔ لہٰذا اس سے پہلے اللہ تعالیٰ کو صفت تکلم سے متصف نہیں گردانا جا سکتا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہ کلام فی ذاتہٖ اسی طرح حادث ہے جس طرح کا اس کا فعل فی ذاتہٖ حادث ہے۔ اس کے قائل کرامیہ ہیں۔

۵۔ دوسری تفریع جو ائمہ اہل السنت سے ماثور ہے یہ ہے کہ اس کی ذات گرامی ہمیشہ بشرط مشیت تکلم سے متصف رہی ہے۔ اور اس کا تکلم ایسی صوت اور آواز کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ جس کو سنا جا سکتا ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ کوئی متعین صوت یا آواز قدیم ہے۔ بلکہ نوع کلام قدیم ہے[1]۔

پہلا مدرسۂ فکر جو حکماء اور متصوفہ کی طرف منسوب ہے گوناگوں اجمالات کا حامل ہے یعنی فیض معنوی، عقل فعال اور ان سے اس کا صدور یا تراوش، سب الفاظ تشریح طلب ہیں۔ ہم اس سے پہلے اس امر کی وضاحت کر چکے ہیں کہ "معنی" بغیر الفاظ و پیرایۂ بیان کا جامہ پہنے، اپنا کوئی تشخص نہیں رکھتا۔ عقل فعال کے دو معنی ہیں۔ ناموس اکبر، حضرت جبریل یا ارسطاطالیسی عقل مجرد ہی کی وہ صورت جو درجہ ادراک سے آگے بڑھ کر فعل کے سانچے میں ڈھلتی ہے اور تخلیق و تکوین کا باعث بنتی ہے۔ اسی طرح صدور یا تراوش ایسا لفظ ہے جو واضح تعین چاہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے کیا مراد ہے۔ کیا وحی و تنزیل یا افاضہ کی کوئی اور صورت۔

۱۔ رسائل ابن تیمیہ ص ۱۱۴

دوسرا مسلک کلامیہ اور ابوالحسن اشعری کا ہے۔ اس میں کھلا ہوا سفسطہ پنہاں ہے۔ آخر ایک ہی معنی بیک وقت خبر، انشاء، وعد وعید، نبوّت، توحید اور حشر و نشر کے رنگا رنگ مسائل کا حامل کیونکر ہو سکتا ہے۔ پھر قرآن اپنے محتویات روح اور اسلوب کے اعتبار سے تورات اور انجیل سے اس درجہ مختلف اور ممیز ہے کہ اس کا عبرانی ترجمہ کسی صورت میں بھی تورات و انجیل کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ علامہ نے اس تصوّر کی اپنی تصنیفات میں جابجا تردید فرمائی ہے۔ کلامیہ اور اشاعرہ کی اس سلسلہ میں ذہنی مجبوری کیا تھی یعنی یہ حضرات کس بنا پر اس میں تناقض کا شکار ہوئے اس پر حافظ ابونصر نے تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ یہ لوگ اگرچہ معتزلہ کے موقف کے مخالف ہیں مگر ان کے اس اعتراض کا ان کے پاس کوئی جواب نہ تھا کہ کلام اگر مرکب ہے، اجزاء سے تالیف پذیر ہے، اور حروف و اصوات سے تعبیر ہے اور مزید برآں اس میں تقدم و تاخر بھی پایا جاتا ہے، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ایک طرح کی حرکت و سکون کا طالب ہے اور تجدد و حدوث کا متقضی ہے۔ اس لیے اس کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس کا توڑ انھوں نے یہ کہہ کر پیش کیا کہ یہ ساری چیزیں کلام کب ہیں۔ یہ تو اس کلام کے عکوس ہیں جو دراصل معنی ہے۔

ان البیان من الفواد و انما جعل اللسان علی الفواد دلیلاً

بیان کا اصل تعلق تو دل سے ہے اور زبان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اس کی کیفیت پر دلالت کناں ہے"[1]۔

تیسرے موقف کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ معنی کے ساتھ کلام کے مفہوم کو اس درجہ وسیع کر دیا جائے کہ اس میں الفاظ و حروف کے علاوہ صوت اور آواز کی بھی گنجائش نکالی جا سکے۔ ظاہر ہے کہ یہ تحفظ قدرے غلو پر مبنی ہے۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول ج ۲، ص ۴۶

چوتھی اور پانچویں تفریع دراصل اس نزاع سے متعلق ہے کہ آیا کلام کو مشروط بہ ارادہ صفت تسلیم کیا جائے یا ایک دائمی صفت مانا جائے۔ جس کا اظہار ارادہ و وقت کی مناسبتوں سے ہوتا ہے۔ نیز اس کا تعلق اس تنقیح سے ہے کہ قدامت کو نوع کلام کے ساتھ وابستہ قرار دیا جائے یا افراد کلام کے ساتھ۔

علامہ کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلام کو افراد کے لحاظ سے نہیں بلکہ بحیثیت نوع قدیم مانا جائے۔[۱]

اس سلسلہ کی آخری تنقیح یہ ہے کہ آخر معتزلہ کے اس موقف کو تسلیم کر لینے میں کیا قباحت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام کی قلب جبریل یا پیغمبر کے ضمیر میں تخلیق کی ہے۔ علامہ نے اس کے جواب میں چند اشکالات کی نشاندہی فرمائی ہے۔

۱۔ یہ ضروری نہیں کہ کلام کی اس نوعیت کو جو براہِ راست اللہ تعالیٰ کی صفتِ تکلیم سے متعلق نہ ہو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جائے۔ اس کا انتساب اس محل و موضوع کی طرف ہونا چاہیے کہ جس سے اس کا اظہار ہوا ہے۔ مثلاً قیامت کے روز انسان کے ہاتھ پاؤں بولیں گے۔ اور اس کے خلاف شہادت دیں گے۔

الیوم نختم علیٰ افواههم و تکلمنا ایدیهم و تشهد ارجلهم بما کانوا یکسبون یٰسٓ	آج ہم ان کے مونہوں پر مہر لگا دیں گے۔ اور جو کچھ یہ کرتے رہے ان کے ہاتھ پاؤں ہم سے کہہ دیں گے۔

اس صورت میں سوال یہ ہے کہ کلام کی اس نوعیت کو جو غیر معتاد ہے کس کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ معتزلہ کے موقف کو منطقی طور پر یہ مستلزم ہے کہ اس کلام کو چونکہ اللہ تعالیٰ نے ہاتھ پاؤں میں پیدا کیا ہے۔ لہٰذا اس کو اللہ ہی کا کلام قرار دیا جائے۔ حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے۔ مسئلہ کے اسی رخ کو ایک دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھیے کہ نطق و گویائی، کہ یہ ساری صلاحیتیں جو مومن و

۱۔ رسائل ابن تیمیہ ص ۱۱۴

کا فر سب کو یکساں عطا کی گئی ہیں کس کی تخلیق و آفرینش کا نتیجہ ہیں۔ جواب میں یقیناً کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی۔ اس پر ان سے کہا جائے گا کہ کیا اس بنیاد پر کفار و ملاحدہ کے کلام کو بھی خدا ہی کا کلام قرار دیا جائے گا۔ اور ابن عربی کی ہم نوائی میں اس شعر کی تصدیق کی جائے گی

وکل کلام فی الوجود کلامہ سواء علینا نثرہ ونظامہ

کائنات میں کا ہر کلام اس کا کلام ہے، چاہے وہ نثر کی شکل میں ہو چاہے نظم کی صورت میں

۲۔ کلام مخلوق کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے میں یہ قباحت بھی مضمر ہے کہ اس طرح صفات اور موصوف کے درمیان رشتہ و تعلق کی جو استواریاں ہیں ان سب کو بدلنا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ ان صفات کا ظہور اگرچہ ایک خاص محل و موضوع سے متعلق ہے، مگر درحقیقت یہ محل یا موضوع موصوف نہیں بلکہ موصوف کوئی دوسری ہی حقیقت ہے۔ مثلاً صفت و موصوف کا عام قانون تو اس بات کا مقتضی ہے کہ اگر کسی شے میں ہم زندگی کے آثار محسوس کریں تو اسے زندہ کہیں۔ کسی شے میں اگر رنگ و لون کی خصوصیتیں پائیں تو انھیں رنگین قرار دیں۔ اسی طرح اگر دیکھیں کہ اللہ تعالیٰ نے کسی شے میں حرکت پیدا کی ہے یا بازوقی و خوشبو کی صلاحیتیں رکھی ہیں تو ایسی شے کو متحرک باکیف اور معطر سمجھیں۔ لیکن اگر محل و موضوع کو چھوڑ کر کوئی اور موصوف تلاش کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ چیزیں بظاہر محل و موضوع ہیں۔ اصلی موصوف کوئی اور ہے تو اس انداز فکر سے صفت و موصوف کا سارا کارخانہ ہی چوپٹ ہو جائے گا۔

۳۔ صفات ہی سے متعلق ایک جانا بوجھا قانون یہ ہے کہ یہ صفات جس مصدر سے مشتق ہوں اس کو تحقق پذیر مانا جائے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ کوئی فاعل، مفعول، صفت مشبہ، یا صیغۂ تفضیل، اس وقت تک بامعنی نہیں ہوتا جب تک اس حقیقت کو تسلیم نہ کر لیا جائے کہ ان سے متعلقہ مصادر موجود، ثابت اور متحقق ہیں۔ یعنی کوئی شے اس وقت تک متحرک نہیں ہو سکتی جب تک کہ خود حرکت وقوع پذیر نہ ہو۔ اسی طرح کسی شخص کو اس وقت تک صاحب ارادہ

یا عالم و با اختیار فرض نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ ارادہ کی جنبشیں معرضِ وجود میں نہ آجائیں۔ علم کا ظہور نہ ہو اور قدرت و اختیار وجود و تحقق کا جامہ نہ پہن لیں۔

صفات کے بارہ میں دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل یا موصوف اسی محل و ہدف کو قرار دیا جائے گا کہ جس کے ساتھ یہ مصادر براہِ راست وابستہ ہوں۔ یعنی حیّ اسی شئے کہیں گے جو حیات سے متصف ہو، اور متحرک اسی شئے کو پکاریں گے جس میں حرکت پائی جائے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ بغیر مسمیٰ مصدر کے قیام کے کسی شئے کو بھی کسی صفت سے متصف قرار دینا غیر منطقی فعل ہو گا۔

ان دو مسلمہ قاعدوں کو مدنظر رکھیے اور اس آیت پر غور فرمایئے۔ قرآن حکیم میں ہے:

وکلم اللہ موسیٰ تکلیما ⁽نساء ۶۴⁾ اور موسیٰ سے تو خدا نے باتیں بھی کیں

اگر اس نص میں اللہ تعالیٰ کا موسیٰ سے ہم کلام ہونا ثابت ہے تو اس کے لازماً یہ معنی ہونا چاہئیں

۱۔ کہ محولہ بالا بات چیت یا گفتگو حقیقتاً وقوع پذیر ہوئی، اور یہ

۲۔ کہ اس بات چیت و گفتگو کا محل و موضوع خدا کی ذات ہے یعنی وہی متکلم ہے کوئی دوسرا نہیں۔

۳۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے صرف کلم پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے بعد بطور تاکید کے تکلیماً کا اضافہ بھی فرمایا ہے۔ اور علماء معانی کا کہنا ہے کہ تاکید کے بعد مجاز و استعارہ کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں۔ لہذا یہاں تاویل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

۴۔ "تخلیق کلام" کے نظریہ سے تعطیل رسالت کا پہلو نکلتا ہے۔ اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ وجود مطلق سے متصف ہے اور کسی بھی ایجابی صفت سے اس کا انتساب حقیقی نہیں تو وہ متکلم بھی نہیں ہو سکتا۔ اور اس سے نہ صرف اس شرف کی نفی ہوتی ہے جس سے اس نے حضرت موسیٰ کو خصوصیت سے نوازا ہے بلکہ وحی و رسالت کا تصور بھی ختم ہو جاتا ہے۔

۱۔ رسائل ابن تیمیہ از ۱۲۷ تا ص ۱۴۱

دلائل کے اس تانے بانے میں جو منسطہ کارفرما ہے وہ دراصل اس التباس میں پنہاں ہے کہ علامہ " کلام مخلوق " کی دو واضح قسموں میں فرق و امتیاز کے حدود کو ملحوظ نہیں رکھ پاتے کلام کا ایک انداز وہ ہے جس کی تحقیق انذار و اعتبار کے نقطۂ نظر سے ہے ۔ یہ غیر معتاد صورت ہے ۔ جیسے مثلاً قیامت کے روز ہاتھ پاؤں بولیں گے ۔ یہاں بولنا یقیناً حقیقت، ہدف و موضوع سے وابستہ ہے ۔

دوسرا انداز وہ ہے جہاں تخلیق سے مقصود ایک پیغام یا دعوت کو کسی موزوں اور مناسب ہدف و موضوع کے ذریعہ پہنچانا ۔ اس صورت میں ہدف و موضوع کے اختلاف کے باوجود انتساب اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگا ۔ جیسے قرآن ہی میں ہے کہ ایک درخت میں سے آواز آئی کہ

انی انا اللہ رب العلمین (القصص ۳۰) میں ہوں خدائے عالم و عالمیان

ظاہر ہے کہ یہاں موضوع و ہدف اتصاف اگرچہ درخت ہے ۔ مگر اس موضوع کے ذریعہ جس کلام کو پہنچانا مقصود تھا ، وہ اللہ تعالیٰ کا کلام تھا درخت کا نہ تھا ۔

آج بھی ریڈیو سے تقریریں ، نغمے اور گانے نشر ہوتے ہیں جن کو ہم روزانہ لوہے کے کل پرزوں کے ذریعہ سنتے ہیں ۔ مگر کوئی نہیں سمجھتا کہ یہ ہدف و موضوع متکلم یا مغنی ہے بلکہ ان کا انتساب بہرحال کسی مقرر ، مغنی اور گانے والے ہی کی طرف ہوتا ہے ۔