وجودِ باری تعالیٰ

نظریہ ہائے علم الکلام کی روشنی میں (۳)

ڈاکٹر حافظ محمد زبیر☆

خدا کے وجود کی سب سے بڑی دلیل اس کی مخلوق ہے اور مخلوق میں بھی انسان اور کائنات۔ خدا کے وجود کے اثبات کا ایک طریقہ خدا سے مخلوق تک کے سفر کے مطالعہ کا ہے۔ فلسفہ‘ کلام اور تصوف میں خدا کے وجود کے اثبات کے ضمن میں یہی سوال زیر بحث رہا ہے کہ وحدت سے کثرت کیسے پیدا ہوئی ہے؟ خدا سے کائنات اور انسان کے وجود تک کے کیا مراحل ہیں؟ اس سوال کا جواب ایک تو نظریہ عرفان (The Theory of the Unity of Being) نے دیا کہ کثرت جو کہ نظر آ رہی ہے‘ وہ ایک دھوکا ہے اور حقیقت‘ وحدت ہے۔ پس موجود ہونے میں صرف وحدت ہی وحدت ہے‘ اور کثرت اس کے مظاہر ہیں۔ آسان الفاظ میں وحدت سے کثرت پیدا نہیں ہوئی بلکہ وحدت کا کثرت میں ظہور ہوا ہے۔ پس انسان اور کائنات کا وجود حقیقی نہیں ہے بلکہ یہ خدا کے وجود کے مظاہر ہیں۔ دوسرا جواب فلاسفہ نے دیا کہ وحدت‘ کثرت کی علت ہے‘ یعنی خدا کی ذات عِلّة العِلل (First Cause) ہے۔ اور تیسرا جواب آسمانی مذاہب میں دیا گیا کہ خدا نے زمین و آسمان کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور آدم علیہ السلام سے انسان کی پیدائش کا آغاز فرمایا اور اسے نظریہ تخلیق کا نام دیا جاتا ہے۔

خدا کی ذات تک پہنچنے کا دوسرا طریقہ کار جو سائنس میں رائج رہا ہے‘ وہ کثرت سے وحدت کی طرف سفر کرنا ہے۔ یعنی آج کی تاریخ سے ماضی میں سفر کریں اور یہ جانیں کہ یہ انسان اس دنیا میں کہاں سے آ گیا‘ مریخ سے آیا ہے‘ آسمانوں سے ٹپکا ہے‘ کہاں سے آیا ہے؟ انسان کا موجود ہونا تو حقیقت ہے لیکن انسان کب سے اس دنیا میں ہے؟ قدیم انسان کی تاریخ (Ancient History)‘ علم الآثار (Archeology) اور علم الانسان (Anthropology) وغیرہ کی روشنی میں ماضی میں جا کر انسان کا مصدر (origion) معلوم کیا جائے۔ بائبل اگرچہ ایک مذہبی کتاب ہے لیکن ایک اور پہلو سے غور کیا جائے تو یہ کتاب قدیم انسان کی تاریخ پر قدیم ترین مآخذ میں سے ایک مستند ترین ماخذ ہے۔ پس اللہ کے کلام ہونے کے اعتبار سے تو اس کی تصدیق اور تکذیب میں احتیاط کا پہلو شامل ہے‘ لیکن ایک تاریخی واقعے کے بیان میں اس کی اہمیت مسلم ہے۔ ماقبل مسیح کا جس قدر تاریخی لٹریچر اس وقت انسانوں کے پاس محفوظ ہے‘ اس میں سے ایک مستند ترین تاریخی ماخذ تورات کا ہے۔

☆ mzubair@citilahore.edu.pk

قدیم انسان کی تاریخ

اہل تاریخ نے دُنیا کی تاریخ کو مختلف ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ پہلا دور تو وہ ہے جسے ''ماقبل تاریخ/قدیم حجری دور'' (Paleolithic age) کہتے ہیں اور اس کا دورانیہ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا (Britannica) کے مطابق بیس سے پچیس لاکھ ماقبل مسیح سے لے کر بارہ ہزار ماقبل مسیح تک بتلایا جاتا ہے۔ دوسرا دور ''جدید حجری دور'' (Neolithicage) کہلاتا ہے کہ جس کا دورانیہ انسائیکلوپیڈیا ASPRO کے مطابق بارہ ہزار ماقبل مسیح سے ساڑھے چار ہزار یا ساڑھے تین ہزار ماقبل مسیح تک کا ہے۔ تیسرا دور ''کانسی کا دور'' (Bronze age) ہے جو کہ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کے مطابق تین ہزار ماقبل مسیح سے بارہ سو ماقبل مسیح تک پھیلا ہوا ہے۔ چوتھا دور ''لوہے کا دور'' (Iron age) ہے جو انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کے مطابق بارہ سو ماقبل مسیح سے پانچ سو عیسوی تک پھیلا ہوا ہے۔ اور پانچواں دور ''قرونِ وسطیٰ'' (Middle ages) کا ہے جو انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا ہی کے مطابق پانچ سو عیسوی سے پندرہ سو عیسوی تک پھیلا ہوا ہے۔ اور آخری اور چھٹا دور ''دورِ جدید'' (Modern Age) ہے۔

یہ تو اہلِ تاریخ کا بیان ہوا' جبکہ مذہبی بیانیے کے مطابق قدیم انسان کی تاریخ ان پانچ ادوار میں منقسم قرار پاتی ہے۔[۱] پہلا دور آدم سے نوح' دوسرا نوح سے ابراہیم' تیسرا ابراہیم سے موسیٰ' چوتھا موسیٰ سے عیسیٰ (علیہم السلام) اور پانچواں عیسیٰؑ سے محمد رسول اللہ ﷺ تک ہے۔ اس تاریخ کے مطابق آدم علیہ السلام کو جنت[۲] سے ''ارضِ ہند'' میں اتارا گیا[۳] اور انہیں صنعت[۴] اور زبان[۵] دونوں سکھا کر دنیا میں بھیجا گیا۔ میدان عرفات میں ''عہد الست'' ہوا[۶] اور آدم کی اولاد ''مشرق'' میں ''شام'' (Mesopotamia) میں آباد ہوئی۔[۷] میسوپوٹیمیا دریائے دجلہ اور فرات کے مابین کی زرخیز زمین کو کہتے ہیں جو عراق اور شام میں واقع ہے۔ میسوپوٹیمیا دنیا کی قدیم ترین تہذیب تھی کہ جس سے دیگر تہذیبوں نے جنم لیا۔ اس زمین پر انسانوں نے سب سے پہلے اسی علاقے میں شہر آباد کیے اور پھر یہاں سے دوسرے علاقوں اور براعظموں کی طرف ہجرت کی۔ یہی وجہ ہے کہ اس تہذیب کو دنیا کی تمام تہذیبوں کا گہوارہ (cradle of cvilizations) قرار دیا جاتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام تک نبوت اور رسالت کا مرکز یہی علاقہ رہا ہے۔

آدمؑ اور نوحؑ کے مابین دس نسلیں ہیں[۸] جو توحید پر ایمان رکھنے والی تھیں۔[۹] آدم کی اولاد میں پہلی مرتبہ ''شرک'' کا ظہور نوحؑ کے زمانے میں ہوا[۱۰] جبکہ وہ ''شام'' (Mesopotamia) کے علاقے میں آباد تھے۔[۱۱] ''قوم نوح'' کے شرک' سرکشی اور بغاوت کے نتیجے میں ''طوفانِ نوح'' کے ذریعے نسل انسانی ہلاک ہوئی اور اہل کشتی میں سے صرف نوح علیہ السلام ہی کی نسل آگے جاری ہوئی۔[۱۲] قرآن مجید اور بائبل دونوں کے بیان کے مطابق موجودہ نسل انسانی' نوحؑ کے تین بیٹوں سام' حام اور یافث کی اولاد ہیں۔[۱۳] عرب سام' حبشی حام اور اہل روم یافث کی اولاد ہیں۔[۱۴]

نوحؑ اور ابراہیمؑ کے مابین بھی دس نسلیں ہی ہیں۔[۱۵] ''قومِ نوح'' کی ہلاکت کے بعد ''قوم عاد'' ان کی جانشین بنی۔[۱۶] ''قوم عاد'' کی ہلاکت کے بعد ''قوم ثمود'' ان کی جانشین ٹھہری۔[۱۷] ''قومِ ثمود'' کی ہلاکت

کے بعد ''قومِ ابراہیم''، ''قومِ لوط'' اور ''قومِ شعیب'' ان کی جانشین قرار پائیں۔(۱۸) حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بعثت کے بعد مرکز نبوت ان ہی کی ذریت میں رکھ دیا گیا۔(۱۹) ابراہیم سے موسیٰ اور موسیٰ سے عیسیٰ علیہم السلام تک ''نبوت اور کتاب'' عام طور پر بنو اسحاق کے پاس رہی (۲۰) اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بنو اسماعیل کو منتقل ہو گئی۔(۲۱) اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے جدید انسان (Modern Age) کی تاریخ کی ابتدا ہوئی۔

آخری اور معاصر دور کا آغاز محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا ہے اور یہی ''دورِ جدید'' ہے کہ جس کا اختتام ''الساعۃ/الواقعہ/القیامۃ'' پر ہوگا۔ یہ اس دنیا کی ابتداء اور انتہاء ہے۔ پس نظریہ تخلیق کے مطابق سائنسی، انسانی اور عمرانی علوم (Humanities and Social Sciences) میں ہر وہ نقطہ نظر (world view) کہ جس کی بنیاد ''اصولِ ثلاثہ''، ''توحید''، ''رسالت'' اور ''آخرت'' نہ ہو، ظلمت ہے (۲۲) اور ہر وہ علم کہ جس کا معلوم ''اصولِ ثلاثہ'' کا انکار ہو، جاہلیت ہے۔(۲۳)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ اللہ عزوجل نے حضرت آدم علیہ السلام کو ہند کی سرزمین میں نازل فرمایا۔(۲۴) آج بھی سری لنکا کے شہر ''رتنا پورہ'' کے جنوب مشرق میں ۴۰ میل کے فاصلے پر ایک پہاڑی ''سری پادا'' کی چوٹی پر پانچ فٹ چار انچ لمبے اور چھ انچ چوڑے پاؤں کا نشان ہے۔ اس پہاڑ کی چوٹی کو مقامی مسلمان اور عیسائی ''آدم کی چوٹی'' (Adams Peak) کا نام دیتے ہیں اور ان کے ہاں معروف زبانی روایت (oral tradition) کے مطابق آدم جنت سے زمین پر یہاں اتارے گئے تھے۔

بائبل کے بیان کے مطابق خدا نے آدم کو زمین کے مشرق میں ''عدن'' کے مقام پر ایک باغ میں رکھا۔ ''عدن'' سے ایک دریا ''باغ'' کو سیراب کرنے کے لیے نکلا اور چار ندیوں میں تقسیم ہوا۔ ''فیسون'' کی وادی ''حویلہ'' کی سرزمین جبکہ ''جیحون'' کی وادی ''کوش'' کی وادی کو سیراب کرتی تھی۔ تیسری ''دجلہ'' کی وادی اور چوتھی ''فرات'' ہے۔(۲۵) اسی طرح آدم کا بیٹا قائن ''عدن'' کے مشرق میں ''نود'' کے علاقہ میں آباد ہوا اور وہاں اپنے بیٹے ''حنوک'' کے نام سے ایک شہر آباد کیا۔ حنوک سے عیراد، عیراد سے محویاایل، محویاایل سے متوسا ایل، متوسا ایل سے لمک پیدا ہوا۔ لمک سے یابل، یوبل اور بلقائن پیدا ہوئے۔ یابل کی اولاد نے خانہ بدوشی اختیار کی، جبکہ یوبل کی اولاد نے آلاتِ موسیقی بانسری وغیرہ ایجاد کی۔ اور بلقائن نے لوہے اور پیتل کے ہتھیار بنائے۔(۲۶)

آدم کی پیدائش اور جنت میں رکھے جانے کا قصہ ہمیں سمیری (Sumerian) تہذیب کی قدیم ترین نظم ''رزمیہ گلگامش'' (Epic of Gilgamesh) میں بھی ملتا ہے۔ یہ نظم ''بابل'' (Babylon) شہر کی کھدائی کے دوران ۱۸۰۰ ق م کے زمانے میں لکھی گئی تختیوں پر ملی ہے۔ ''اتراہاسس'' (Atra-Hasis) جو کہ ''اکادی'' (Akkadian) تہذیب کے باقیات کی ایک رزمیہ نظم ہے کہ جس کے تقریباً ۱۶۵۰ ق م کے دور کے نسخے دریافت ہوئے ہیں۔ اس نظم میں بھی آدم کی پیدائش اور طوفانِ نوح، دونوں قصے موجود ہیں۔ سمیری بادشاہوں کی فہرست میں ''اریدو'' (Eridu) کو پہلے سمیری بادشاہ کا شہر قرار دیا گیا ہے جو کہ عراق میں ''اُور'' (Ur) کے شہر سے ۱۲ کلو میٹر جنوب مغرب میں واقع ہے۔ سمیری تہذیب ہی کے ایک اور قصے ''زیوسدرا'' (Ziusudra) میں

بھی تخلیق اور طوفان کا قصہ موجود ہے۔ علاوہ ازیں اس قصے کے مطابق طوفان سے پہلے آباد کیے جانے والے شہروں میں پہلا شہر ''اریدو'' (Eridu) جبکہ دوسرا عراق کا شہر ''بادتبیرا'' (Bad-Tibira) ہے۔ تیسرا ''لارسا'' (Larsa)' چوتھا ''سیپار'' (Sippar) اور پانچواں ''شوروپاک'' (Shuruppak) ہے اور یہ سب شہر عراق میں ہی پاس پاس ہی موجود ہیں۔ ''حکمائے سبعہ لما بین النھرین'' (Mesopotamian Seven Sages) میں پہلے حکیم ''اداپا'' (Adapa) کے قصے میں بھی تخلیق کے واقعے کا ذکر ہے اور اس واقعہ کے مخطوطات (manuscripts) تقریباً ۱۴۰۰ ق م کے زمانے کے ہیں۔

آدم سے سیت' سیت سے انوس' انوس سے قینان' قینان سے محلل ایل' محلل ایل سے یارد' یارد سے حنوک' حنوک سے متوسلح' متوسلح سے لمک اور لمک سے نوح پیدا ہوئے۔[۲۷] ''بائبل'' کے بیان کے مطابق آدم اور نوح (علیہما الصلاۃ والسلام) کے مابین ۱۰۵۶ برس کا فرق ہے۔[۲۸] زبان کا اختلاف پہلی مرتبہ نوح کی اولاد میں اس وقت سامنے آیا جبکہ انہوں نے روئے زمین پر پہلی مرتبہ اینٹوں کو آگ میں پکا کر ''بابل'' کا شہر آباد کرنا چاہا اور اس شہر میں آسمانوں کی بلندیوں کو پہنچنے والا برج بنانے کا ارادہ کیا تاکہ دنیا میں اس کا نام باقی رہے تو خدا نے انہیں اس مقصد سے باز رکھنے کے لیے زمین میں پراگندہ کر دیا اور ان کی زبانوں میں اختلاف ڈال دیا۔[۲۹] نوح کے بیٹے جو کشتی سے نکلے سام' حام اور یافث تھے اور حام کنعان کا باپ تھا۔ یہی تینوں نوح کے بیٹے تھے اور اِن ہی کی نسل ساری زمین پر پھیلی۔[۳۰] اس ''طوفان'' اور ''کشتی'' کا ذکر ہمیں سمیری (Sumerian) تہذیب کی قدیم ترین نظم ''رزمیہ گلگامش'' (Epic of Gilgamesh) میں بھی ملتا ہے۔ یہ نظم ''بابل'' (Babylon) شہر کی کھدائی کے دوران ۱۸۰۰ ق م کے زمانے میں لکھی گئی تختیوں پر ملی ہے۔

''سام'' کی اولاد میں عیلام' اسور' ارفکسد' لود اور ارام ہیں۔ ''ارام'' کی اولاد میں عوض' حول' جتر اور مس ہیں جبکہ ''ارفکسد'' سے سلح' سلح سے عبر' عبر سے فلج اور یقطان پیدا ہوئے۔ اور ''یقطان'' سے موداد' سلف' حصار ماوات' اراخ' ہدورام' اوزال' دقلہ' عوبل' ابی مائیل' سبا' اوفیر' حویلہ اور یوباب پیدا ہوئے۔ ''حام'' کی اولاد میں کوش' مصر' فوط اور کنعان ہیں۔ ''کوش'' کی اولاد میں سبا' حویلہ' سبتہ' رعماہ' سبتیکہ' نمرود ہیں' جبکہ ''مصر'' سے لودی' عنامی' الہامی' نفتوحی' فتروسی' کسلوحی اور کفتوری پیدا ہوئے۔ ''کنعان'' سے صیدا' حت' یبوسی' اموری' جرجاسی' حوی' عرقی' سینی' اروادی' صماری' حماتی ہیں۔ ''رعماہ'' کی اولاد میں سبا اور ددان ہیں۔ ''یافث'' کی اولاد میں جمر' ماجوج' مادی' یاوان' توبل' مسک اور تیراس ہیں۔ ''جمر'' کی اولاد میں اشکناز' ریفت اور تجرمہ جبکہ ''یاوان'' کے بیٹوں میں الیسہ' ترسیس' کتی اور دودانی ہیں۔[۳۱] نوح سے سم' سم سے ارفکسد' ارفکسد سے سلح' سلح سے عبر' عبر سے فلج' فلج سے رعو' رعو سے سروج' سروج سے نحور' نحور سے تارخ اور تارخ سے ابرام' نحور اور حاران پیدا ہوئے۔ اور حاران سے لوط پیدا ہوئے۔[۳۲] بائبل کے بیان کے مطابق نوح سے ابراہیم تک ۸۹۰ برس کا فرق ہے۔[۳۳]

وحی کے بیان کے مطابق یہ دنیا میں انسان کے آنے اور اس کی ابتداء کی تاریخ ہے کہ جسے مذہب کے علاوہ علم تاریخ' علم آلاثار اور علم الانسان جیسے عمرانی علوم کے شواہد کی بھی تصدیق حاصل ہے۔ اس کے برعکس ارتقاء کا

نظریہ ایک دوسری ہی کہانی بیان کرتا ہے‘ جس کی تصدیق کے لیے عمرانی اور سائنسی علوم کو باقاعدہ ایک مہم کے تحت جھوٹ کے ساتھ استعمال کیا جا رہا ہے کہ جس کے بیان کا یہ موقع نہیں ہے۔

وجودِ باری تعالیٰ کے تعارف کے مصادر اور مآخذ

اللہ عزوجل کے وجود کے تعارف کا سب سے بڑا مصدر اور ماخذ وحی ہے۔ سابقہ آسمانی کتابوں میں تو یہ وحی مکمل طور محفوظ نہ رہ سکی البتہ سابقہ آسمانی کتابوں کے بعض بیانات کی تصدیق آج بھی کتاب وسنت سے ہمیں حاصل ہے کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظ لفظ میں تحریف نہیں ہوئی بلکہ بعض مقامات پر تحریف ہوئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے سابقہ آسمانی کتابوں سے بیان کرنے کی اجازت دی جب تک کہ ان کا بیان کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو۔(۳۴) پس اگر سابقہ آسمانی کتب کے کسی بیان کی تصدیق کتاب وسنت سے ہو رہی ہو تو اسے آسمانی وحی قرار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس بارے کسی کا اختلاف ہمارے علم میں نہیں ہے۔

اس وقت ہمارے پاس خدا کے وجود کے بارے سب سے مستند ترین مصدر کتاب وسنت ہیں۔ کتاب وسنت کے موضوعات کئی ایک ہیں کہ جن میں عقائد‘ قانون اور اخلاق وغیرہ شامل ہیں‘ لیکن کتاب وسنت میں اسماء وصفاتِ باری تعالیٰ کے ضمن میں جو نصوص وارد ہوئی ہیں‘ وہ اللہ کی ذات کے تعارف کا سب سے بڑا ذریعہ اور بنیادی ترین مصدر ہیں۔ خدا کی ذات کا ہر تعارف‘ چاہے اس کا مصدر فلسفہ ہو یا کلام‘ کشف ہو یا وجدان‘ فلاسفی آف سائنس ہو یا فلاسفی آف ریلیجن‘ اس وقت تک لغو‘ بے کار اور ناقابل قبول ہے جب تک کہ کتاب وسنت کی نصوص کی صریح اور واضح تصدیق حاصل نہیں کر لیتا۔ اللہ عزوجل کی کتاب وسنت میں وارد جمیع اسماء وصفات کا تعارف تو ایک ضخیم کتاب کا متقاضی ہے کہ کتاب وسنت میں صرف اللہ کے جو نام وارد ہوئے ہیں‘ وہ ۷۰۰ سے کچھ زائد ہیں اور صفات بھی اسی طرح کثرت سے ہیں۔ پس ہم اجمالی اور اصولی گفتگو کے بعد ان اسماء وصفات میں سے ایک اہم اور بنیادی صفت کو موضوع بنا کر اس کے بارے گفتگو کریں گے تاکہ اسماء وصفات کے رستے اللہ کی ذات کے تعارف کے حوالے سے مسلمان گروہوں میں پیدا ہونے والی مناہج کا تقابلی مطالعہ کر سکیں۔ ذیل میں ہم اس مسئلے کو دس اہم نکات کی صورت میں نکھار کر بیان کرنے کی کوشش کریں گے۔

(۱) اسماء وصفاتِ باری تعالیٰ کے بارے فلسفیانہ اور کلامی نقطہ ہائے نظر

اسماء وصفاتِ باری تعالیٰ کے بارے میں اس امت میں کئی ایک گروہ پیدا ہوئے۔ اس بارے مسلم علمیات (epistemology) میں دو انتہاؤں نے جنم لیا ہے کہ جنہیں تعطیل اور تشبیہ کہتے ہیں۔ تعطیل یہ ہے کہ اللہ عزوجل کے اسماء وصفات کا انکار کر دیا جائے اور تشبیہ یہ ہے کہ اللہ عزوجل کے اسماء وصفات کی کیفیت بیان کی جائے۔ خیر القرون کے گزرتے ہی اس امت میں دو علمی فتنے پیدا ہوئے‘ جہمیت اور اعتزال۔ معبد الجھنی (متوفی ۸۰ھ) سے ”جہمیہ“ اور واصل بن عطاء (متوفی ۱۳۱ھ) سے ”معتزلہ“ پیدا ہوئے۔ پھر ان دونوں فرقوں سے ہی بقیہ تمام باطل کلامی فرقوں نے اپنے اصول اخذ کیے ہیں۔ جس شخص نے بھی جہمیہ اور معتزلہ کے اصولوں کا گہرائی میں مطالعہ کیا ہے‘ وہ یہ نتیجہ نکالے بغیر نہیں رہ سکتا کہ عرفانی اور وجودی فکر کی بنیاد بھی انہی اصولوں پر قائم

ہے کہ جو جہمیہ اور معتزلہ نے پیش کیے تھے اور جن کا کافی وشافی ردّ اس امت کے بہترین طبقات‘ فقہاء اور محدثین‘ نے اپنے زمانے میں کر دکھایا تھا۔

سلف صالحین‘ ائمہ دین اور محدثین عظام نے ان دو فرقوں کے علمی فتنے کو محسوس کرتے ہوئے ان کے عقلی اور کلامی اصولوں کے رد میں مستقل تصانیف مرتب کیں۔ امام ابوحنیفہ (متوفی ۱۵۰ھ) نے **الفقه الاکبر**‘ امام احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱ھ) نے **الرد علی الجهمیه والزنادقه**‘ امام بخاری (متوفی ۲۵۶ھ) نے **خلق أفعال العباد**‘ امام ابن قتیبہ (متوفی ۲۷۶ھ) نے **الاختلاف فی اللفظ والرد علی الجهمیه والمشبه**‘ امام دارمی (متوفی ۲۸۰ھ) نے **الرد علی الجهمیه**‘ امام ابوبکر الخلال (متوفی ۳۱۱ھ) نے **السنة**‘ امام ابن خزیمہ (متوفی ۳۱۱ھ) نے **کتاب التوحید واثبات صفات الرب**‘ امام ابوجعفر الطحاوی (متوفی ۳۲۱ھ) نے **عقیده طحاویه**‘ امام ابوالحسن الاشعری (متوفی ۳۲۴ھ) نے **مقالات الاسلامیین** اور **الابانه عن أصول الدیانه**‘ امام ابوبکر الآجری (متوفی ۳۶۰ھ) نے **الشریعة**‘ امام ابوبکر الاسماعیلی (متوفی ۳۷۱ھ) نے **اعتقاد ائمه الحدیث**‘ امام دارقطنی (متوفی ۳۸۵ھ) نے **کتاب الصفات**‘ امام ابن ابی شیبہ متوفی (۲۹۷ھ) نے **العرش**‘ امام ابن ابی زید القیروانی (متوفی ۳۸۶ھ) نے **عقیدة السلف**‘ امام ابن بطہ متوفی (۳۸۷ھ) نے **الابانة الکبری**‘ امام ابن مندہ (متوفی ۳۹۵ھ) نے **الرد علی الجهمیه**‘ امام لالکائی (متوفی ۴۱۸ھ) نے **شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعه**‘ امام بیہقی (متوفی ۴۵۸ھ) نے **الاسماء والصفات**‘ امام ابو اسمٰعیل الہروی (متوفی ۴۸۱ھ) نے **ذم الکلام واهله**‘ امام ابن ابی یعلیٰ (متوفی ۵۲۶ھ) نے **الاعتقاد**‘ امام عبدالغنی المقدسی (متوفی ۶۰۰ھ) نے **الاقتصاد فی الاعتقاد**‘ امام ابن قدامہ المقدسی (متوفی ۶۲۰ھ) نے **لمعة الاعتقاد**‘ امام ابن تیمیہ (متوفی ۷۲۸ھ) نے **بیان تلبیس الجهمیه فی تاسیس بدعهم الکلامیه**‘ امام ذہبی (متوفی ۷۴۸ھ) نے **العلو للعلی الغفار** اور امام ابن قیم (متوفی ۷۵۱ھ) رحمہم اللہ نے **الصواعق المرسلة فی الرد علی الجهمیة والمعطلة** وغیرہ میں وجود باری تعالیٰ کے بارے جہمی اور معتزلی اصولوں کا کافی وشافی نقلی وعقلی رد کیا ہے۔ یہ تمام کتابیں نہ صرف طبع شدہ ہیں بلکہ مکتبہ شاملہ میں بھی موجود ہیں اور ان کے علاوہ بھی بہت سی کتب ہیں جو جہمیت اور اعتزال کی عقلی بنیادوں کے رد میں مرتب کی گئی ہیں۔ توحید اسماء وصفات کے باب میں جن معاصر علماء نے سلف صالحین کے موقف کو نکھار کے ساتھ مختصر انداز میں جمع کرنے کی کوشش کی‘ ان میں شیخ محمد بن خلیفہ التمیمی رحمہ اللہ کا نام بہت اہم ہے۔

اب جنہوں نے اسماء وصفات کا انکار کیا تو ان کے انکار کے دو درجات ہیں۔ پہلا درجہ فلاسفہ میں سے ملاحدہ‘ قرامطہ‘ لاادریہ اور وجودیہ کا ہے۔ فلاسفہ مثلاً ابن سینا (متوفی ۴۲۷ھ) وغیرہ کا موقف یہ ہے کہ وہ اللہ کے لیے نہ تو کسی اسم کا اثبات کرتے ہیں اور نہ ہی کسی صفت کا۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر آپ یہ مان لیں گے کہ اللہ عزوجل ''حی'' اور ''علیم'' ہے تو اللہ کے لیے صفت حیات اور صفت علم بھی ماننا پڑے گی۔ اور جب آپ اللہ کے لیے حیات اور علم کی صفت مان لیں گے تو انسان کے پاس بھی حیات اور علم کی صفت ہے‘ لہٰذا اللہ اور انسان کی صفات میں مشابہت لازم آئے گی۔ پس خالق اور مخلوق میں مشابہت سے بچنے کے لیے اللہ عزوجل کے لیے

اسماء اور صفات کا اثبات نہ کرنا فلاسفہ کا منہج ہے۔ ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ ہم اللہ کے بارے موجود ہونے کا اثبات بھی نہیں کر سکتے کہ انسان بھی موجود ہے۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ بھی موجود ہے تو اس سے انسان اور اللہ میں مشابہت لازم آئے گی۔ فلاسفہ اللہ کے وجود کا تعارف نفی کے ذریعے کرواتے ہیں۔ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کو ''علیم'' ماننے سے تو مشابہت لازم آئے گی کہ انسان بھی علم رکھتا ہے لہٰذا یہ کہو کہ اللہ جاہل نہیں ہے۔ اللہ کو ''کلیم'' کہنے سے تو مشابہت لازم آئے گی کہ انسان بھی کلام کرتا ہے تو یہ کہو کہ اللہ گونگا نہیں ہے۔ اللہ کو ''موجود'' کہنے کی بجائے یہ کہو کہ اللہ معدوم نہیں ہے کیونکہ اللہ کو موجود کہنے میں انسان سے مشابہت ہے۔ اللہ کو ''حی'' کہنے کے بجائے یوں کہو کہ وہ میت نہیں ہے کہ حیات تو انسانوں میں بھی ہے۔ ان کے بقول اللہ کا وجود ''وجود مطلق بشرط الاطلاق'' ہے کہ جس پر بحث پہلے گزر چکی ہے۔[۳۵] پس یہ علیم کا معنی جاہل نہیں ہے' حی کا معنی میت نہیں ہے' کلیم کا معنی گونگا نہیں ہے' قدیر کا معنی محتاج نہیں ہے اور موجود کا معنی معدوم نہیں ہے' کرتے ہیں۔ اور ایسا مطلق خدا کہ جس کا نہ کوئی اسم ثابت ہو اور نہ ہی کوئی صفت' صرف ذہن میں ہو سکتا ہے' خارج میں نہیں' جیسا کہ اس پر ہم تفصیلی بحث اس مضمون کی پہلی قسط میں کر چکے ہیں۔ وجودیوں نے وجود باری تعالیٰ کے بارے انہی فلاسفہ سے وجود مطلق کا اصول اخذ کیا ہے کہ جسے ان میں سے بعض نے ''وجود مطلق لا بشرط'' بنا دیا تا کہ تنزل ممکن ہو سکے' لیکن اس وجود کا بھی خارجی وجود نہیں ہوتا۔ پس ان کا خدا ایسا ہے کہ جو صرف ذہن اور خیال میں ہے' اس سے باہر نہیں ہے۔ دوسرا گروہ قرامطہ اور باطنیہ کا ہے۔ قرامطہ کا کہنا ہے کہ نہ تو ہم اللہ عزوجل کے بارے کسی اسم اور صفت کا اثبات کریں گے اور نہ ہی کسی اسم اور صفت کی نفی کریں گے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ عزوجل نہ موجود ہے اور نہ ہی معدوم' نہ عالم ہے اور نہ ہی جاہل' نہ حی ہے اور نہ ہی میت۔ ان کا کہنا ہے کہ جب ہم اللہ کی ذات کے لیے کسی اسم اور صفت کا اثبات کرتے ہیں تو اللہ عزوجل کی موجود سے مشابہت لازم آتی ہے اور جب کسی اسم اور صفت کی اللہ کی ذات سے نفی کرتے ہیں تو اللہ عزوجل کی معدوم سے مشابہت لازم آتی ہے' لہٰذا دونوں کا انکار کر دو۔ پس یہ اللہ کی ذات سے نقیضین کی نفی کرتے ہیں جو کہ عقلاً محال اور ممتنع ہے۔[۳۶] تیسرا گروہ لاادریہ کا ہے کہ جس کا کہنا ہے کہ ہم نہ تو اسماء وصفات کا اثبات کرتے ہیں اور نہ ہی نفی کرتے ہیں بلکہ اس بارے سکوت اختیار کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ نہ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا موجود ہے اور نہ یہ کہتے ہیں کہ خدا معدوم ہے۔ اسی طرح نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا موجود نہیں ہے اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا معدوم نہیں ہے۔ یہ موقف ابو منصور الحلاج (متوفی ۳۰۹ھ) وغیرہ کی طرف منسوب ہے۔[۳۷] یہ ایک طرح سے اللہ کی ذات کے بارے جہالت کا اقرار ہے کہ جو کفر ہی کی ایک صورت ہے۔ اس رویے کو جدید دور میں لاادریت (Agnosticism) کہتے ہیں۔ چوتھا گروہ وجودیہ کا ہے کہ وہ اللہ کی صفات کو مخلوق کی صفات سے ممیّز نہیں کرتے کہ ان کے نزدیک خالق کا وجود' مخلوق کے وجود کا غیر نہیں ہے' کیونکہ اس طرح دو وجود ہو جائیں گے جو کہ ان کے نزدیک شرک ہے۔ پس مخلوق کا وجود' وہی ہے جو خالق کا وجود ہے۔ ان کے نزدیک خالق کی صفت کلام اور صفت سماعت' اور مخلوق کی صفت کلام اور صفت سماعت' ایک ہی صفت ہے۔ پس خالق ہی متکلم ہے اور خالق ہی سمیع ہے۔[۳۸] اگر آپ نے دو متکلم

اور دو سمیع مان لیے تو دو وجود ماننے پڑیں گے‘ کیونکہ صفت کلام اور صفت سماعت‘ وجود کو متقاضی ہے لہٰذا کلیم بھی وہی اور سمیع بھی وہی۔ یہ ابن عربی‘ ابن الفارض‘ ابن سبعین اور التلمسانی وغیرہ کا قول ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ ابن عربی (متوفی ۶۳۸ھ) نے فرعون کے قول کی تصدیق کرتے ہوئے کہا ہے کہ فرعون اپنے نعرے ’’اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلٰی‘‘ میں سچا ہے۔[۳۹] شیخ ابن عربی کی یہ بات گہری تھی جو ان کے بعض مخلص متّبعین کو سمجھ نہ آئی تو انہوں نے اس کی عجیب وغریب تاویلیں شروع کر دیں اور یہ وہ لوگ تھے کہ جنہوں نے شیخ ابن عربی کے فلسفہ کی گہرائی کو نہ پایا تھا۔ پس کسی نے کہا کہ یہ جملہ ان کی کتاب میں الحاق ہے یعنی کسی اور نے یہ جملے داخل کر دیے ہیں‘ اور کسی نے کہا کہ یہ اعتبار ہے‘ تفسیر نہیں ہے وغیرہ وغیرہ‘ حالانکہ ابن عربی کے فلسفہ وجود کے مطابق بات بالکل واضح ہے اور اس سے ملتی جلتی باتیں نہ صرف فصوص الحکم بلکہ فتوحاتِ مکیہ میں بھی بلا مبالغہ سینکڑوں مقامات پر موجود ہیں کہ وجود ایک ہی ہے لہٰذا جمیع صفات بھی اسی وجود ہی کی ہیں بلکہ وجود ہی ہیں۔ ’’انا ربکم الأعلی‘‘ کا نعرہ بھی اسی وجود ہی کا ہے جو کہ حقیقی وجود ہے‘ وہ اس طرح کہ خالق اپنی مخلوق کی جمیع حادث صفات سے متصف ہے اور مخلوق اپنے خالق کی جمیع قدیم صفات سے متصف ہے‘ کیونکہ پہلا ظاہر وجود اور دوسرا مظاہر وجود ہیں۔ علاوہ ازیں جب وہ وجود ذاتی کی بات کرتے ہیں تو اسے وجود مطلق قرار دیتے ہیں کہ جس کا نہ کوئی اسم ہے اور نہ ہی کوئی صفت‘ اور ان کا یہ خدا جیسا کہ ہم تفصیل سے عرض کر چکے‘ محض ایک ذہنی تصور ہے کہ جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ اور جب وہ وجود اسمی کی بات کرتے ہیں تو اس وقت ان کی مراد اشیاء میں اس کا ظہور ہوتا ہے۔[۴۰] ملاحدہ‘ قرامطہ اور لاادریہ تو معدوم کی عبادت کرتے ہیں اور وجودیہ اپنی عبادت کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک مظاہر وجود عابد ہے اور ظاہر وجود معبود۔

امر واقعہ یہ ہے کہ حقیقت کا معلوم ہونا اور معلوم نہ ہونا دونوں عقلاً اور شرعاً برابر نہیں ہیں۔ حقیقت کے بارے تجرید (abstraction) فلسفیوں اور وجودیوں کا مذہب ہے‘ جبکہ سلف صالحین‘ متکلمین‘ فقہاء اور محدثین کا موقف ہے کہ حقیقت کی تجرید‘ جہالت ہی کی ایک قسم ہے کہ ذہن تجرید در تجرید کی صلاحیت رکھتا ہے اور تجرید کی انتہا ’’رفع نقیضین‘‘ ہے کہ نہ موجود اور نہ ہی معدوم اور یہی جہالت ہے۔ دنیا میں سفیدی (whiteness) صرف ذہن میں موجود ہوتی ہے جبکہ خارج میں سفید (white) ہی موجود ہے۔ خارج میں سفید کے بغیر سفیدی موجود ہی نہیں ہو سکتی‘ البتہ ذہن اس کی قدرت رکھتا ہے کہ سفید کے بغیر سفیدی کا تصور کر لے لیکن خارج میں سفید ہی موجود ہے نہ کہ مجرد سفیدی۔ پس حیات‘ ارادہ‘ علم‘ کلام‘ قدرت‘ سمع اور بصر وغیرہ میں ذہن تجرید کی صلاحیت تو رکھتا ہے لیکن ان جمیع صفات کا خارجی وجود‘ حی‘ مرید‘ علیم‘ کلیم‘ قدیر‘ سمیع اور بصیر وغیرہ کے ساتھ ہی ہے کہ ذہن نے خارجی وجود ہی سے یہ تجرید حاصل کی ہے۔ پس نہ تو حقیقت کامل علم میں ہے اور نہ ہی کامل غیاب میں۔ یہی امت کا موقف رہا ہے‘ سوائے چند ایک فلسفیوں اور وجودیوں کے ایک قلیل گروہ کے۔ اسی طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ توحیدِ ربوبیت عقلی شعور‘ توحیدِ عبودیت نفسیاتی شعور اور توحیدِ اسماء وصفات جمالیاتی شعور کی تسکین ہے۔ اور حقیقت کا علم دو طرح سے حاصل ہوتا ہے: ایک یہ کہ حقیقت ہی نے اپنے بارے جو خبر دی ہے‘ وہ تجربہ

بن جائے‘ یعنی وحی کا علم حال بن جائے‘ یعنی غیب حاضر بن جائے‘ مثلاً کسی عالمِ دین نے علمِ وحی سے ایمانی و عملی دوطرح کی مناسبت پیدا کر لی تو وہ علم خبر سے حال بن گیا۔ یہ طریقہ انبیاء اور ان کے ورثاء علماء کو حاصل ہوا ہے اور حقیقت کو جان لینے کا یہ طریقہ مستقل اور حجت ہے۔ اور دوسرا صوفیاء کا ہے کہ حقیقت پر سے حجابات رفع ہو گئے‘ یہ عارضی ہے اور نبی کے علاوہ حجت نہیں ہے۔ سلف صالحین اور متقدمین صوفیاء جو کہ سلف صالحین کے طریق کے نسبتاً بہت قریب تھے‘ کے نزدیک وجود ایک حال ہے نہ کہ معنی۔ اور علم اور وجود میں اصل علم ہے نہ کہ وجود۔ اور علم کی حقیقت‘ تقدیر اور حال‘ خشیت ہے۔ اور خشیت‘ عبودیت کا جوہر ہے۔

بہرحال دوسرا درجہ متکلمین کا ہے کہ جن میں جہمیہ‘ معتزلہ‘ کلابیہ‘ اشاعرہ اور ماتریدیہ شامل ہیں۔ جہمیہ اسماء وصفاتِ باری تعالیٰ میں سے کسی اسم اور صفت کا اثبات نہیں کرتے۔ خدا کے وجود کے تعارف کا طریق کار ان کے ہاں وہی ہے جو کہ ملاحدہ کے حوالے سے ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ یہ خدا کا تعارف نفی کے ذریعے کرواتے ہیں‘ یعنی علیم کا معنی و جاہل نہیں‘ بیان کرتے ہیں۔ پس یہ ''وجودِ مطلق بشرط الاطلاق'' کے قائل ہیں کہ جس کا وجود صرف ذہنی ہے نہ کہ خارجی۔[41] معتزلہ‘ امامیہ‘ زیدیہ‘ اباضیہ اور ابن حزم وغیرہ کا موقف بھی ان سے ملتا جلتا ہی ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ وہ عام طور پر اسماء کا اثبات کرتے ہیں اور صفات کا انکار کرتے ہیں۔ ان میں سے اکثر کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ بذاتہٖ عالم ہے بغیر کسی صفت علم کے۔ اللہ تعالیٰ بذاتہٖ قدیر ہے بغیر کسی صفت قدرت کے۔ اللہ تعالیٰ بذاتہٖ کلیم ہے بغیر کسی صفت کلام کے۔ اور ان میں سے ایک گروہ وہ بھی ہے جو صفات کا اثبات تو کرتے ہیں لیکن صرف نام کی حد تک‘ جبکہ ان کے معانی کے قائل نہیں ہیں‘ جیسا کہ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے‘ علم کے ساتھ‘ اور اس کا علم اُس کی ذات ہے۔[42] اللہ تعالیٰ قدیر ہے‘ قدرت کے ساتھ‘ اور اس کی قدرت اس کی ذات ہے۔ اللہ تعالیٰ کلیم ہے‘ کلام کے ساتھ‘ اور اس کا کلام اس کی ذات ہے۔ وجود یہ بھی صفات کو عین ذات قرار دیتے ہیں اور انہوں نے یہ اصول معتزلہ سے ہی لیا ہے۔ معتزلہ کے بقول صفاتِ باری تعالیٰ عین ذات ہیں اور اس کے علاوہ نہیں ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ صفات‘ اعراض ہیں‘ اور اعراض‘ حوادث ہیں‘ اور حوادث کا اللہ کی ذات کے ساتھ قیام ممکن نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے قرآن مجید کو اللہ کی صفت ماننے کی بجائے مخلوق قرار دیا ہے۔ کلابیہ نے صفات باری تعالیٰ کا اثبات کیا ہے‘ لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم صرف ان صفات کا اثبات نہیں کریں گے کہ جن کا تعلق مشیت اور قدرت سے ہو۔ حارث المحاسبی‘ ابوالعباس القلانسی‘ ابوالحسن الاشعری‘ ابوالحسن الطبری‘ الباقلانی‘ ابن فورک‘ ابوجعفر السمنانی‘ قاضی ابویعلیٰ اور ابن عقیل رحمہم اللہ وغیرہ نے اسی قول کی اتباع کی ہے۔[43] کلابیہ نے یہ کہا ہے کہ عوارض اور حوادث میں فرق ہے۔ عوارض تو صفات ہیں اور یہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہو سکتی ہیں جبکہ حوادث قائم نہیں ہو سکتے کہ وہ افعال اختیاریہ ہیں۔ پس وہ ایسی صفات کو تو مانتے ہیں کہ جو ذاتی ہوں‘ جیسا کہ صفتِ علم وغیرہ‘ لیکن ایسی صفات کو نہیں مانتے کہ جو فعلیہ ہوں‘ جیسا کہ اللہ عزوجل نے موسیٰ علیہ السلام سے کلام کیا۔ پس اختیاری افعال والی صفات باری تعالیٰ جیسا کہ نزول (اُترنا)‘ اتیان (آنا)‘ رضا (راضی ہونا)‘ غضب (غصے ہونا) اور فرح (خوش ہونا) وغیرہ کے بارے ان کا کہنا یہ ہے کہ یا تو یہ قدیم اور ازلی

صفات ہیں اور ان کا تعلق اللہ کی مشیت اور اختیار سے نہیں ہے' یا وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ صفاتِ فعلیہ اللہ کی ذات سے جدا ہیں لیکن ان کی اضافت اللہ کی طرف جائز ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کے کلیم ہونے کا معنی یہ نہیں ہے کہ وہ کلام کرتا ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ مخاطب کو اپنی بات سنوا دیتا ہے۔ اور اللہ عزوجل کے آنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خالق آتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ خالق اور مخلوق کے مابین حجاب اُٹھ جاتا ہے اور مخلوق کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ خالق آیا ہے۔ اور اللہ عزوجل کے عرش پر مستوی ہونے کا معنی یہ نہیں ہے کہ اللہ عزوجل عرش پر مستوی ہوا بلکہ یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے عرش کو پیدا کر کے اس طرح اپنے قریب کیا کہ محسوس ہوا کہ اللہ عزوجل عرش پر مستوی ہے۔[۴۴] قرآن مجید میں جن ذاتی صفات کا بیان ہے' جیسا کہ صفت وجہ (چہرہ)' صفت یدین (دو ہاتھ) اور صفت عین (آنکھ) وغیرہ تو ان کی یہ تاویل نہیں کرتے' لیکن احادیث میں موجود ذاتی صفات مثلاً صفت قدم (پاؤں) اور صفت اصابع (انگلیاں) وغیرہ کی عام طور پر یہ تاویل کرتے ہیں۔ متقدمین اشاعرہ کا موقف بھی کلابیہ سے ملتا جلتا ہے' البتہ متاخرین اشاعرہ کا موقف مختلف ہے۔ متاخرین اشاعرہ اور ماتریدیہ نے صرف انہی صفات کو مانا ہے کہ جنہیں عقل قبول کرتی ہے اور بقیہ صفات کی تاویل کی ہے۔ جن صفات کا انہوں نے اقرار کیا ہے' وہ متاخرین اشاعرہ کے نزدیک سات ہیں جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ ہیں۔ متاخرین اشاعرہ نے جن سات صفات کا اثبات کیا ہے' ان میں حیات' علم' قدرت' ارادہ' سمع' بصر اور کلام شامل ہے جبکہ الباقلانی اور امام الحرمین رحمہما اللہ نے ان میں ''ادراک'' کا بھی اضافہ کیا ہے۔ ماتریدیہ نے جن آٹھ صفات کا اثبات کیا ہے' ان میں حیات' علم' قدرت' ارادہ' سمع' بصر' کلام اور تکوین شامل ہیں۔[۴۵] ان صفات کو یہ ''صفاتِ معانی'' کا نام دیتے ہیں اور ان کے علاوہ صفات کی تاویل یا تفویض کرتے ہیں۔ مثلاً ان کا کہنا ہے صفت رحمت سے مراد ''رحمت'' نہیں بلکہ ''ارادۂ ثواب'' ہے' یعنی انہوں نے صفت رحمت کو علیحدہ صفت شمار کرنے کی بجائے' اسے صفت ارادہ میں شامل کر لیا کہ اللہ کے مخلوق پر رحم کرنے سے مراد رحم کرنا نہیں بلکہ مخلوق کو ثواب دینے کا ارادہ کرنا ہے۔ اور اللہ عزوجل کے آسمانِ دنیا پر نازل ہونے سے مراد اُس کی رحمت کا نزول ہے' وغیرہ وغیرہ۔

اور جن گروہوں نے تشبیہ کا رستہ اختیار کیا تو انہوں نے صفات کے اقرار اور اثبات میں غلو کیا ہے۔ تشبیہ یہ ہے کہ خالق کی صفات کو مخلوق کی صفات کے مشابہ قرار دیا جائے۔ انہیں ''مشبہ'' بھی کہتے ہیں اور ان میں قدیم شیعہ' غالی صوفیاء اور کرامیہ شامل ہیں۔ وجود باری تعالیٰ کے بارے متقدمین اور متاخرین شیعہ کے موقف میں بہت فرق ہے۔ اگر متقدمین شیعہ نے تجسیم اور تشبیہ میں غلو کیا تو متاخرین نے تحریف اور تعطیل میں غلو کیا ہے۔ امام ابوالحسن الاشعری رحمہ اللہ (متوفی ۳۲۴ھ) نے اپنی کتاب ''مقالات الاسلامیین'' میں مشبہ کے گروہوں اور ان کے موقف کا تفصیل سے تعارف کروایا ہے۔ روافض میں سے بعض کا کہنا یہ ہے کہ اللہ عزوجل کی شکل وصورت ویسی ہی ہے جیسی کہ انسان کی ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ ان کا رب نور سے بنا ہوا اور مذکر ہے کہ جس کے ویسے ہی اعضاء ہیں جیسا کہ انسانوں کے اعضاء ہیں' یہاں تک کہ اس کا دل بھی ہے جو حکمت سے بھرا ہوا ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ ان کا رب جسم ہے کہ جو گوشت' خون' ہڈیوں اور بالوں سے بنا ہوا ہے اور ان کے

رب کے تمام اعضاء ہیں جیسا کہ انسان کے ہیں سوائے داڑھی اور شرم گاہ کے۔(۴۶) امام ابوالحسن الاشعری رحمہ اللہ نے امامیہ اور روافض کے چھ گروہوں اور ان کے عقائد کا تذکرہ کیا ہے جو مشبہ میں سے ہیں۔(۴۷) دوسرا گروہ غالی صوفیوں کا ہے کہ جنہوں نے اللہ عزوجل کے لیے جسم مانا ہے۔ ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ اللہ عزوجل کسی انسان میں حلول کر سکتے ہیں۔ بعض کا کہنا ہے کہ اس دنیا میں ہی اللہ عزوجل کا دیدار کیا جا سکتا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ اللہ عزوجل سے معانقہ کیا جا سکتا ہے اور معانقہ گلے ملنے کو کہتے ہیں۔(۴۸) کرامیہ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ عزوجل کا جسم ہے لیکن دوسرے اجسام کی مانند نہیں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ عزوجل کا جسم ہمیشہ سے ہے اور وہ ہمیشہ سے ساکن تھا' لیکن جب اُس نے مخلوق کو پیدا کرنے کا ارادہ کیا تو اُس نے حرکت کی۔ ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ اللہ عزوجل عرش میں اس طرح سمایا ہے کہ عرش بڑا ہے۔ اور بعض کا کہنا یہ ہے کہ اللہ عزوجل عرش میں اس طرح سمایا ہے کہ عرش بھر گیا ہے۔ افعال اختیاریہ کے بارے ان کا موقف یہ ہے کہ بالقوۃ ازلی ہیں اور بالفعل حادث ہیں' یعنی اللہ کی صفت کلام بالقوۃ ازلی اور قدیم ہے جبکہ بالفعل حادث ہے۔(۴۹)

(۲) اسماء وصفاتِ باری تعالیٰ کے بارے سلف صالحین کا موقف

اسماء وصفات باری تعالیٰ میں سلف صالحین کا موقف یہ ہے کہ وہ نہ تو اسماء وصفات کے معنی کا انکار کرتے ہیں اور نہ ہی تشبیہ بیان کرتے ہیں۔ وہ ظاہری لغوی اور عرفی معنی جاری کرتے ہیں لیکن اس معنی کی کیفیت بیان نہیں کرتے۔ برصغیر کے جید حنفی عالم دین مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> ''اس باب میں علماء کے چند مسلک ہیں: ایک مسلکِ تاویل کہ استوا بمعنی استیلا اور ید بمعنی قدرت اور وجہ بمعنی ذات' وعلیٰ ہذا القیاس اور یہی مختار اکثر متاخرین متکلمین کا ہے۔ دوسرا مذہب: تشابہ فی المعنی وفی الکیفیۃ۔ تیسرا مسلک: معلوم المعنی' متشابہ الکیفیہ۔ اور حق ان میں مسلکِ ثالث ہے اور یہی مذہب صحابہ وتابعین وائمہ مجتہدین ومحدثین وفقہا واُصولیین محققین ہے۔''(۵۰)

مولانا پیر کرم شاہ صاحب رحمہ اللہ ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

> ''اس کا لفظی معنی تو یہ ہے کہ جس کو میں نے اپنے دو ہاتھوں سے پیدا فرمایا۔ کیا اللہ تعالیٰ کے بھی ہاتھ ہیں؟ اَسلاف کا مسلک یہ ہے کہ وہ ان کلمات کی تاویل نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ ہاں اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ ہیں جس طرح آیت میں مذکور ہے۔ لیکن وہ کیسے ہیں' ان کی حقیقت کیا ہے' ہمیں اس کی خبر نہیں۔ اللہ تعالیٰ خود ہی ان کی حقیقت کو جانتا ہے۔ اور متاخرین علماء کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ دوسرے انسانوں کو میں نے ماں باپ کے واسطہ سے پیدا کیا' لیکن آدم کو بلا واسطہ محض اپنی قدرت سے پیدا فرمایا۔ تو یہاں ید کا معنی قدرت ہے اور یہ استعمال لغت عرب میں عام ہے۔''(۵۱)

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ سلف صالحین کا مذہب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> وَمَذْهَبُ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَأَئِمَّتِهَا أَنْ يُوصَفَ اللّٰهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ مِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ وَلَا تَعْطِيلٍ' وَلَا تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ فَلَا يَجُوزُ نَفْيُ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالَى الَّتِي وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ' وَلَا يَجُوزُ تَمْثِيلُهَا بِصِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ' بَلْ هُوَ سُبْحَانَهُ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ

شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ﴾ لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ لَا فِی ذَاتِهٖ وَلَا فِی صِفَاتِهٖ وَلَا فِی أَفْعَالِهٖ۔ وَقَالَ نُعَیْمُ بْنُ حَمَّادٍ الخزاعی: مَنْ شَبَّهَ اللّٰهَ بِخَلْقِهٖ فَقَدْ کَفَرَ وَمَنْ جَحَدَ مَا وَصَفَ اللّٰهُ بِهٖ نَفْسَهٗ فَقَدْ کَفَرَ وَلَیْسَ مَا وَصَفَ اللّٰهُ بِهٖ نَفْسَهٗ وَرَسُولُهٗ تَشْبِیهًا۔ وَمَذْهَبُ السَّلَفِ بَیْنَ مَذْهَبَیْنِ وَهُدًی بَیْنَ ضَلالتین: إِثْبَاتُ الصِّفَاتِ وَنَفْیُ مُمَاثَلَةِ الْمَخْلُوقَاتِ؛ فَقَوْلُهٗ تَعَالَی:(لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ) رَدٌّ عَلَی أَهْلِ التَّشْبِیهِ وَالتَّمْثِیلِ۔ وَقَوْلُهُ: ﴿وَهُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ﴾ رَدٌّ عَلَی أَهْلِ النَّفْیِ وَالتَّعْطِیلِ فَالْمُمَثِّلُ أَعْشَی وَالْمُعَطِّلُ أَعْمَی: الْمُمَثِّلُ یَعْبُدُ صَنَمًا وَالْمُعَطِّلُ یَعْبُدُ عَدَمًا۔ وَقَدْ اتَّفَقَ جَمِیعُ أَهْلِ الْإِثْبَاتِ عَلَی أَنَّ اللّٰهَ حَیٌّ حَقِیقَةً عَلِیمٌ حَقِیقَةً قَدِیرٌ حَقِیقَةً سَمِیعٌ حَقِیقَةً بَصِیرٌ حَقِیقَةً مُرِیدٌ حَقِیقَةً مُتَکَلِّمٌ حَقِیقَةً؛ حَتَّی الْمُعْتَزِلَةُ النُّفَاةُ لِلصِّفَاتِ قَالُوا: إِنَّ اللّٰهَ مُتَکَلِّمٌ حَقِیقَةً' کَمَا قَالُوا: مَعَ سَائِرِ الْمُسْلِمِینَ۔ إِنَّ اللّٰهَ عَلِیمٌ حَقِیقَةً قَدِیرٌ حَقِیقَةً' بَلْ ذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ کَأَبِی الْعَبَّاسِ الناشی إِلَی أَنَّ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ حَقِیقَةٌ لِلّٰهِ مَجَازٌ لِلْخَلْقِ۔ وَأَمَّا جُمْهُورُ الْمُعْتَزِلَةِ مَعَ الْمُتَکَلِّمَةِ الصفاتیة۔ مِنْ الْأَشْعَرِیَّةِ الْکُلَّابِیَة والکَرَّامِیَة والسالمیة وَأَتْبَاعِ الْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ مِنْ الْحَنَفِیَّةِ وَالْمَالِکِیَّةِ وَالشَّافِعِیَّةِ وَالْحَنْبَلِیَّةِ وَأَهْلِ الْحَدِیثِ وَالصُّوفِیَّةِ ۔ فَإِنَّهُمْ یَقُولُونَ: إِنَّ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ حَقِیقَةٌ لِلْخَالِقِ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالَی' وَإِنْ کَانَتْ تُطْلَقُ عَلَی خَلْقِهٖ حَقِیقَةً أَیْضًا۔وَیَقُولُونَ: إِنَّ لَهٗ عِلْمًا حَقِیقَةً وَقُدْرَةً حَقِیقَةً وَسَمْعًا حَقِیقَةً وَبَصَرًا حَقِیقَةً۔ (۵۲)

''سلف صالحین اور ائمہ دین کا موقف یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے اللہ عزوجل کی ذات کو جن صفات سے موصوف کیا ہے تو ہم بھی انہی صفات سے اللہ کی ذات کو موصوف کریں اور اس میں کسی قسم کی تحریف، تعطیل، تکییف اور تمثیل بیان نہ کریں۔(۵۳) پس اللہ عزوجل کی ان صفات کی نہ تو نفی جائز ہے کہ جن کے ساتھ اللہ عزوجل نے خود اپنے آپ کو موصوف قرار دیا ہو اور نہ ہی اللہ عزوجل کی ان صفات کو مخلوق کی صفات کے مشابہ قرار دینا جائز ہے۔ اور اللہ عزوجل ﴿لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ﴾ اور ﴿وَهُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ﴾ ہے۔ یعنی اس جیسا کوئی نہیں ہے' نہ تو اس کی ذات میں' نہ ہی اس کی صفات میں' اور نہ ہی اس کے افعال میں۔ اور نعیم بن حماد خزاعی رحمہ اللہ (متوفی ۲۲۸ھ) کا کہنا ہے کہ جس نے اللہ عزوجل کو مخلوق کے ساتھ تشبیہ دی تو اس نے کفر کیا اور جس نے اس صفت کا انکار کیا کہ جس کے ساتھ اللہ عزوجل نے اپنے آپ کو موصوف کیا ہے' تو اس نے بھی کفر کیا۔ پس اللہ عزوجل اور رسول ﷺ نے اللہ کی ذات کو جن اوصاف سے موصوف کیا ہے تو ان میں تشبیہ کسی صورت جائز نہیں ہے۔ اور سلف صالحین کا مذہب ان دو انتہاؤں کے مابین ایک معتدل راہ ہے اور دو گمراہیوں کے مابین ہدایت کا رستہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اللہ کی صفات کا اثبات کریں اور مخلوق کے ساتھ ان صفات کی مماثلت کی نفی کریں۔ اللہ عزوجل کے قول ﴿لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ﴾ میں صفاتِ باری تعالیٰ کے لیے تشبیہ اور تمثیل بیان کرنے والوں کا رد ہے اور اللہ عزوجل کے قول ﴿وَهُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ﴾ میں صفات کا انکار اور تعطیل کرنے والوں کا رد ہے۔ تمثیل بیان کرنے والے رات کے اندھوں کی مانند ہیں جبکہ صفات کا انکار کرنے والے دن کے بھی اندھے ہیں۔ تمثیل بیان کرنے والے ایسے خدا کی عبادت کرتے ہیں جو بت کی مانند ہے اور صفات کا انکار کرنے

والے ایسے خدا کو پوجتے ہیں جو معدوم ہے۔ صفات کا اثبات کرنے والوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ عزوجل حقیقی معنی میں زندہ ہے' حقیقی معنی میں قدرت رکھتا ہے' حقیقی معنی میں سماعت اور بصارت رکھتا ہے' حقیقی معنی میں ارادہ کرتا ہے' حقیقی معنی میں کلام کرتا ہے۔ یہاں تک کہ معتزلہ جو کہ صفات کی نفی کرنے والے ہیں' انہوں نے بھی اللہ عزوجل کے حقیقی معنی میں متکلم' علیم اور قدیر ہونے کا اقرار کیا ہے جیسا کہ بقیہ امت کا موقف ہے۔ اور معتزلہ میں ایک جماعت تو ایسی بھی ہے جیسا کہ ابوالعباس الناشی وغیرہ کہ ان کا کہنا ہے یہ اسماءُ اللہ عزوجل کے لیے حقیقت جبکہ مخلوق کے لیے مجاز ہیں۔ اور جمہور معتزلہ' اشاعرہ' کلابیہ' کرامیہ' سالمیہ' حنفیہ' مالکیہ' شافعیہ' حنابلہ' اہل الحدیث اور صوفیاء کا موقف یہ ہے کہ تمام اسمائے باری تعالیٰ خالق کے لیے حقیقی معنی رکھتے ہیں اور مخلوق کے لیے بھی حقیقی معنی ہی رکھتے ہیں۔ اور اکثریت کا موقف یہ بھی ہے کہ اللہ کا علم' قدرت' سمع اور بصر بھی حقیقی معنی میں مراد ہے۔"

کتاب وسنت میں موجود اللہ عزوجل کی صفات کی جب تاویل کی جاتی ہے تو انسان ایک ایسے خدا پر ایمان لا رہا ہوتا ہے کہ جو خود اُس کے ذہن کی تخلیق ہو۔ سلف صالحین کتاب وسنت سے اللہ عزوجل کا تصور بناتے ہیں کہ جہاں وہ لے جائے' بس ہمارا خدا وہی ہے۔ اور بعض لوگ پہلے سے اپنے ذہن میں خدا کا ایک تصور رکھتے ہیں کہ وہ ایسا ہوسکتا ہے اور ایسا نہیں ہوسکتا۔ اور وہ 'ایسا ہوسکتا ہے اور ایسا نہیں ہوسکتا' کی بنیاد محض ان کے فلسفیانہ اور کلامی تصورات اور عقلی وذہنی معیارات ہیں۔ پس اہل تاویل کا منہج یہ ہے کہ اگر کتاب وسنت کا خدا ان کے فلسفیانہ تصورات اور عقلی اصولوں کے خلاف ہو تو وہ نصوص کی تاویل کر کے نصوص کو اپنے ذہن کے خدا کے مطابق ڈھال لیتے ہیں۔ ہمیں حکم اس خدا پر ایمان لانے کا ہے کہ جو محمد رسول اللہ ﷺ کا خدا ہے نہ کہ ایسے خدا پر کہ جس کی تشکیل میں انسانی ذہن ایک آلے کی حیثیت رکھتا ہو۔ وحی کوئی شئے (object) تھوڑی ہے کہ جس کی شرح وبیان میں عقل کو تحکم (authority) کا مقام حاصل ہو' اگرچہ معتزلہ وحی یعنی قرآن مجید کو شئے (object) یعنی مخلوق ہی مانتے ہیں۔ بلاشبہ نصوص کے معانی کی شناخت میں عقل کی اہمیت مسلم ہے' لیکن جب وہ نصوص کو معانی دے رہی ہوتی ہے تو اس وقت وہ اپنا خدا گھڑ رہی ہوتی ہے۔ اور کیا' نصوص کو اپنے معانی دینے میں شامل ہے اور کیا' نصوص کے معانی کی شناخت کا عمل ہے؟ یہ سلف صالحین کے منہج سے طے ہوگا نہ کہ کسی کے دعویٰ سے۔ اور وہ منہج' سلف صالحین نے تحریف' تعطیل' تشبیہ اور تکییف کے اصولوں میں جمع کر دیا ہے کہ یہ چاروں صورتیں نصوص کو اپنے معانی دینے کی ہیں نہ کہ نصوص کے معانی شناخت کرنے کی۔ خدا کو سمجھنے میں عقل کی پوزیشن انفعالی (passive) ہو تو مطلوب ہے اور اگر فعال (active) ہو تو وہ خدا کو سمجھ نہیں رہی بلکہ خدا بنا رہی ہے۔ یہ توحید اسماء وصفات کے باب میں ایک اہم نکتہ ہے۔ اور محمد رسول اللہ ﷺ کا خدا وہی ہے کہ جو کتاب وسنت میں بیان ہو چکا ہے' اور جس پر صحابہ رضی اللہ عنہم' تابعین' تبع تابعین اور ائمہ دین رحمۃ اللہ علیہم کا ایمان تھا' کہ وہ خیر القرون میں سے تھے۔ پس قرآن مجید اور احادیث میں اللہ تعالیٰ کا جو تعارف کروایا گیا ہے' اس کی تاویل نہیں کرنی چاہیے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی حقیقی معرفت کبھی حاصل نہ ہوگی۔ اگر غور کریں تو توحید اسماء وصفات جمالیاتی شعور کی تسکین ہے اور اسماء وصفات کی تاویل اور تفویض کے ذریعے اس شعور کی تسکین اور سیرابی کے جمیع رستے بند کر دیے گئے

ہیں۔(۵۵) اور جمالیاتی شعور کی تسکین مشبہ کے منہج سے نہیں ہو سکتی کہ یہ بھی کوئی جمال ہے کہ اللہ عزوجل کو مخلوق کے مشابہ قرار دے دیا؟ بلکہ سلف صالحین کے منہج سے ہی ممکن ہے کہ جس میں ذات باری تعالیٰ کے حضور اور غیاب، علم اور جہالت کو معلوم المعنی اور مجہول الکیفیہ کے ذریعے جمع کر لیا گیا ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ نہ کامل علم میں ہے اور نہ ہی کامل جہالت میں، نہ کمال حضور ہے اور نہ ہی کمال غیاب، اور یہی جمال کا منتہیٰ ہے۔

(۳) اَسماء وصفاتِ باری تعالیٰ کے بارے ائمہ اربعہ کا عقیدہ

اسماء وصفاتِ باری تعالیٰ کے بارے ائمہ اربعہ کا موقف وہی ہے جو صحابہ، تابعین، تبع تابعین، فقہاء، محدثین، متقدمین اصولیین اور محققین صوفیاء کا ہے۔ قرآن مجید میں سات مقامات پر اس صفت کا ذکر ہے کہ اللہ عزوجل اپنے عرش پر مستوی ہے۔ اب بعض لوگ اس کی تاویل اس لیے کرتے ہیں کہ اگر ہم نے یہ مان لیا کہ اللہ عزوجل عرش پر ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا، وہ آئے گا، جبکہ سلف صالحین اس کو ایسے ہی مانتے تھے جیسا کہ یہ قرآن مجید میں بیان ہوا ہے۔ حضرت یحییٰ بن یحییٰ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہم امام مالکؒ (متوفی ۱۷۹ھ) کے پاس بیٹھے تھے کہ ایک شخص نے سوال کیا کہ اللہ عزوجل عرش پر کس طرح مستوی ہے؟ تو امام مالکؒ کو یہ سوال سن کر پسینے چھوٹ گئے، انہوں نے اپنا سر جھکا لیا اور تھوڑی دیر بعد فرمایا:

> اَلِاسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، وَالْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ، وَمَا أَرَاكَ إِلَّا مُبْتَدِعًا، فَأَمَرَ بِهِ أَنْ يُخْرَجَ (۵۶)
>
> ''اللہ کا عرش پر مستوی ہونا معلوم ہے، اور اس کی کیفیت سمجھ سے بالاتر ہے، اور اس کے عرش پر مستوی ہونے پر ایمان لانا واجب ہے، اور اس بارے مزید سوال کرنا بدعت ہے، اور میرا خیال ہے کہ تو بھی بدعتی ہے۔ پس امام مالکؒ نے اس شخص کے بارے حکم دیا کہ اسے ان کی مجلس سے اٹھا دیا جائے تو اسے ان کی مجلس سے اٹھا دیا گیا۔''

معروف مالکی فقیہہ امام ابن عبد البر رحمہ اللہ (متوفی ۴۶۳ھ) لکھتے ہیں:

> أهل السنة مجموعون عَلَى الْإِقْرَارِ بِالصِّفَاتِ الْوَارِدَةِ كُلِّهَا فِي الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِيمَانِ بِهَا وَحَمْلِهَا عَلَى الْحَقِيقَةِ لَا عَلَى الْمَجَازِ إِلَّا أَنَّهُمْ لَا يُكَيِّفُونَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ وَلَا يَحُدُّونَ فِيهِ صِفَةً مَحْصُورَةً، وَأَمَّا أَهْلُ الْبِدَعِ وَالْجَهْمِيَّةُ وَالْمُعْتَزِلَةُ كُلُّهَا وَالْخَوَارِجُ فَكُلُّهُمْ يُنْكِرُهَا وَلَا يَحْمِلُ شَيْئًا مِنْهَا عَلَى الْحَقِيقَةِ وَيَزْعُمُونَ أَنَّ مَنْ أَقَرَّ بِهَا مُشَبِّهٌ وَهُمْ عِنْدَ مَنْ أَثْبَتَهَا نَافُونَ لِلْمَعْبُودِ وَالْحَقُّ فِيمَا قَالَهُ الْقَائِلُونَ بِمَا نَطَقَ بِهِ كِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّةُ رَسُولِهِ وَهُمْ أَئِمَّةُ الْجَمَاعَةِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ (۵۷)

''اہل سنت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو صفاتِ باری تعالیٰ کتاب وسنت میں موجود ہیں تو ان کا اثبات کیا جائے گا، ان پر ایمان لایا جائے گا، اور انہیں حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا، اور ان کا مجازی معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔ البتہ اہل سنت ان صفات کی کیفیت بیان نہیں کرتے ہیں اور نہ ہی ان کی تحدید کرتے ہیں۔ اور اہلِ بدعت یعنی جہمیہ، معتزلہ اور خوارج وغیرہ ان صفات کا انکار کرتے ہیں اور ان کو حقیقی معنی پر محمول نہیں

کرتے اور ان کا خیال یہ ہے کہ جو ان صفات سے حقیقی معنی مراد لے تو وہ مُشبِّہ ہے۔ اور اہل سنت کی رائے میں یہ سارے گروہ معبود برحق کا انکار کرنے والے ہیں۔ اور اس مسئلے میں حق رائے وہی ہے جو اہل سنت والجماعت کے ائمہ کی ہے کہ کتاب وسنت کی صفات کا اثبات کیا جائے گا۔''

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (متوفی ۱۵۰ھ) فرماتے ہیں:

وله يد و وجه ونفس كما ذكره اللّٰه تعالىٰ فى القرآن' فما ذكره الله تعالىٰ فى القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف' ولايقال إن يده : قدرته او نعمته' لأن فيه إبطال الصفة وهو قول اهل القدر والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف' وغضبه ورضاه من صفات اللّٰه تعالىٰ بلا كيف (۵۸)

''اللہ عزوجل کے لیے ہاتھ' چہرہ اور نفس ثابت ہے' جیسا کہ اللہ عزوجل نے ان صفات کا قرآن میں اِثبات کیا ہے۔ پس اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں اپنے لیے ہاتھ' چہرہ اور نفس کی جو صفات بیان کی ہیں تو وہ بلا کیفیت ہیں۔ اور یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اللہ کے ہاتھ سے مراد اُس کی قدرت ہے یا اُس کی نعمت ہے' کیونکہ اس طرح کے قول سے اللہ کی صفت باطل قرار پاتی ہے اور یہ کام معتزلہ اور قدریہ کرتے ہیں۔ لیکن 'ید' اللہ عزوجل کی صفت ہے بلا کیفیت کے۔ اور اللہ کا غضب اور اس کی رضا اس کی صفات ہیں بلا کیفیت۔''

مشہور حنفی فقیہ فخر الاسلام امام بزدوی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۲ھ) لکھتے ہیں:

(فهو له صفات بلا كيف) اى اصلها معلوم ووصفها مجهول لنا فلا يبطل الأصل المعلوم بسبب التشابه والعجز عن درك الوصف' رُوى عن احمد بن حنبل رحمه اللّٰه تعالىٰ ان الكيفية مجهول والبحث عنه بدعة (۵۹)

''(پس یہ اللہ کی صفات ہیں بلا کیفیت کے) یعنی ان صفات کا حقیقی اور اصلی معنیٰ معلوم ہے جبکہ کیفیت مجہول ہے۔ پس ان صفات کے حقیقی اور اصلی معنی کا انکار اس وجہ سے نہ کیا جائے گا کہ اس سے مخلوق کے ساتھ (صفات میں) تشابہ لازم آتا ہے' اور اس وجہ سے بھی اس حقیقی واَصلی معنی کا انکار نہیں ہوگا کہ اس کی کیفیت کا اِدراک ممکن نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ صفات کی کیفیت مجہول ہے اور اس کیفیت کے بارے بحث کرنا بدعت ہے۔''

مشہور حنفی فقیہ شمس الائمہ امام سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) لکھتے ہیں:

وكذلك الوجه واليد على نص اللّٰه تعالىٰ فى القرآن معلوم وكيفية ذلك من المتشابه فلا يبطل به الأصل المعلوم۔والمعتزلة ۔ خذلهم اللّٰه ۔ لاشتباه الكيفية عليهم انكروا الأصل فكانوا بإنكارهم صفات اللّٰه تعالىٰ واهل السنة والجماعة ۔ نصرهم الله۔ اثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية ولم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك (۶۰)

''اس طرح کا معاملہ صفتِ ید اور صفتِ وجہ کا بھی ہے' جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اُنہیں قرآن میں بیان کیا ہے تو اُن کا معنی معلوم ہے لیکن ان کی کیفیات متشابہ ہیں۔ پس کیفیت کے متشابہ ہونے کی وجہ سے حقیقی واصلی معنیٰ باطل قرار نہیں پائے گا۔ جہاں تک معتزلہ کا تعلق ہے' اللہ اُنہیں رسوا کرے' اُنہوں نے صفات کی کیفیت

کے مشتبہ ہو جانے کی وجہ سے ان کے حقیقی معنی کا بھی انکار کر دیا پس وہ اللہ کی صفات کے منکر بن گئے۔ جبکہ اہل سنت والجماعت' اللہ تعالیٰ ان کی مدد و نصرت فرمائے' صفات کی نصوص کے حقیقی و اصلی معنی کا اثبات کرتے ہیں اور ان صفات میں جو چیز متشابہ ہے اس میں توقف کرتے ہیں اور وہ متشابہ چیز ان کی کیفیت ہے اور اس کیفیت کے پیچھے پڑنے کو اہل سنت جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔''

امام شافعی (متوفی ۲۰۴ھ) کا عقیدہ بھی صفات کے بارے میں یہی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

القول فی السنة التی انا علیها' ورأیت علیها الذین رأیتهم' مثل سفیان ومالك وغیرهما : الاقرار بشهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان الله تعالیٰ علی عرشه فی سمائه یقرب من خلقه کیف شاء' وان الله تعالیٰ وینزل إلی السماء الدنیا کیف شاء (۶۱)

''جس طریقہ کار کو میں نے اختیار کیا اور جس منہج پر میں نے امام سفیان ثوری اور امام مالک رحمہما اللہ کو دیکھا ہے' وہ یہ ہے کہ ہم اس کا اقرار کریں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور بلاشبہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ تعالیٰ عرش پر آسمان میں ہے اور اپنی مخلوق سے بھی قریب ہوتا ہے' جیسے وہ چاہتا ہے۔ اور آسمانِ دنیا پر وہ نزول فرماتا ہے جیسے چاہتا ہے۔''

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (متوفی ۲۴۱ھ) کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

نحن نؤمن بأن الله علی العرش' کیف شاء وکما شاء' بلا حد' ولا صفة یبلغها واصف او یحده احد' فصفات الله له ومنه' وهو کما وصف نفسه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ (۶۲)

''ہم اس بات پر ایمان رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے' جیسے اور جس طرح اس نے چاہا' بغیر کسی حد کے کہ جسے کوئی بیان کرے' اور بغیر کسی کیفیت کے' کہ جسے کوئی بتلائے۔ پس اللہ کی صفات اسی سے ہیں اور اسی کے لیے ہیں۔ اور اللہ عزوجل ایسے ہی ہیں جیسے اُنہوں نے اپنے آپ کو موصوف کیا ہے' اور نگاہیں اللہ عزوجل کا احاطہ نہیں کر سکتیں۔''

یہ تمام اقوال ائمہ دین سے صحیح اسناد کے ساتھ ثابت ہیں کہ جن کتب کا ہم نے حوالہ بیان کیا ہے' ان میں ان اقوال کی اسناد بھی موجود ہیں' جیسا کہ امام ذہبی رحمہ اللہ نے بھی اس باب میں صحیح سند اور بنیادی مصادر کے حوالوں کے ساتھ ائمہ کے اقوال بیان کرنے کا اہتمام کیا ہے۔ اور اس کے خلاف جو کچھ ائمہ دین کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو وہ ہمارے مطالعہ میں ہے لیکن ہماری تحقیق میں وہ دو حال سے خالی نہیں ہے: یا تو صحیح سند سے ثابت نہیں ہے یا پھر اس میں تحریف کی گئی ہے۔ مثلاً علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ نے ابن عقیل رحمہ اللہ کی شاگردی کی وجہ سے صفات میں تاویل کی جو نسبت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی طرف کی ہے تو حنابلہ کے جلیل القدر ائمہ نے اسے علامہ کے اوہام سے زیادہ وقت نہیں دی ہے۔ اسی طرح امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی طرف صفت اتیان (آنا) کی تاویل کی جو نسبت کی گئی ہے تو اس روایت کے بارے حنابلہ میں پانچ اقوال ہیں کہ جن میں سے معروف ترین یہی ہے کہ وہ روایت حنبل رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جن کے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے تفردات جمہور حنابلہ کے ہاں قابل قبول نہیں ہیں' جیسا کہ ابوبکر الخلال رحمہ اللہ وغیرہ کا موقف ہے' جبکہ صحیح قول

کے مطابق امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا یہ قول آزمائش کے زمانے میں خلق قرآن کے مسئلے میں جہمیہ کو الزامی جواب تھا' جیسا کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی رائے ہے۔[۶۳]

(۴) سلف صالحین اور ائمہ اربعہ کے عقیدہ کے عقلی و منطقی دلائل

تاویل اور تفویض کا عقیدہ کتاب وسنت کی نصوص کے علاوہ عقل و منطق کے بھی خلاف ہے۔ سلف صالحین اور ائمہ اربعہ ایک بات تو یہ کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے لفظ ''ید'' کو اپنے لیے استعمال کیا ہے تو ایک تو اس لفظ میں تاویل یعنی مجازی معنی مراد لینا جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں اصل حقیقت ہے' یعنی حقیقی معنی مراد ہوگا اور مجازی معنی اس وقت لیا جائے گا جبکہ اس کا کوئی قرینہ ہو۔ یعنی گفتگو اور خطاب کا یہ ایک تسلیم شدہ اُصول ہے کہ کلام میں اصل حقیقت ہوتی ہے' چاہے وہ حقیقتِ لغوی ہو یا عرفی یا شرعی۔ مجازی معنی مراد لینے کے لیے کوئی دلیل چاہیے یعنی کلام میں مجاز مراد لینا دلیل کا متقاضی ہے۔ اگر تو کلام میں مجاز کو اصل مان لیا جائے تو کلام کا معنی کبھی متعین ہو ہی نہیں ہوسکتا' کیونکہ ہر کسی کا مجاز اپنا ہوگا' جیسا کہ اہل تاویل کا اللہ کی صفات کے مجازی معانی بیان کرنے میں کبھی بھی اتفاق نہ ہوسکا۔ جہمیہ' معتزلہ' اشاعرہ اور ماتریدیہ سب صفات کی تاویل کرتے ہیں لیکن ان کی تاویلات بھی باہم مختلف ہوتی ہے اور کسی ایک تاویل پر ان کا اتفاق نہیں ہے' جبکہ دوسری طرف سلف صالحین اور ائمہ اربعہ حقیقی معنی مراد لیتے ہیں لہٰذا ان میں اتفاق ہے کہ حقیقت ہمیشہ ایک ہی ہوتی ہے۔

یہ تو تاویل کی بات ہوئی اور رہی تفویض تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ کلام مخاطب کی سمجھ سے بالاتر ہے۔ اور جو کلام مخاطب کو سمجھ نہ آئے اسے فصیح اور بلیغ کلام نہیں کہتے۔ پس صفات میں تفویض کا عقیدہ مان لینے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جب کوئی ہم سے یہ پوچھے کہ ﴿ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَى الْعَرْشِ﴾ یا ﴿بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ﴾ یا ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ وغیرہ جیسی قرآنی آیات کے کیا معنی ہیں؟ تو ہم یہ جواب دیں کہ ان آیات کا معنی اللہ ہی کو معلوم ہے' ہمیں اس کا علم نہیں ہے۔ اگر کلام کا معنی ہی واضح نہ ہو تو وہ کلام فصیح و بلیغ کیسے کہلائے گا؟ اللہ کی ذات اس سے بہت منزہ ہے کہ ایسا مبہم کلام کرے جو مخاطب کو سمجھ ہی نہ آئے۔ بلکہ اس کے برعکس اللہ تعالیٰ تو یہ فرماتے ہیں: ﴿اِنَّاۤ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ ۝۲﴾ (یوسف) ''بلاشبہ ہم نے اسے عربی قرآن بنا کر نازل کیا ہے تاکہ تم اسے سمجھو۔''

اسی طرح جب اللہ عزوجل نے اپنے لیے ''ید'' کا لفظ استعمال کیا تو اگرچہ اس کی کنہ اور مکمل حقیقت ہمیں معلوم نہ بھی ہو لیکن یہ تو معلوم ہے کہ ''ید'' سے مراد پاؤں' آنکھیں' چہرہ' ذات وغیرہ نہیں ہوتی۔ گویا آپ نے ''ید'' کے معانی سے ایک لمبی چوڑی فہرست کو جب خارج کر دیا تو ''ید'' کا کچھ معنی تو از خود متعین ہو گیا۔ یعنی اگر ''اہل تفویض'' سے یہ کہا جائے کہ کیا صفتِ ید سے مراد صفتِ عین ہوسکتی ہے تو ان کا جواب کیا ہوگا؟ پس ''ید'' کی حقیقت معلوم ہے جبکہ اس حقیقت کی کیفیت معلوم نہیں ہے۔ تفویض دراصل جہالت ہی کا اظہار ہے اور اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ نبی کریم ﷺ' انبیاء اور صحابہ کی جماعت بھی اللہ کی ذات اور صفات سے جاہل تھی' معاذ اللہ! لہٰذا تفویض کسی صورت معقول منہج نہیں ہے۔ اور رہی سلف صالحین کی طرف تفویض کی نسبت تو یہ درست نہیں ہے

اور محقق قول یہی ہے کہ سلف جس تفویض کے قائل ہیں‘ وہ کیفیت میں تفویض ہے نہ کہ معنی میں۔ اور اس بارے مستقل تحقیقات موجود ہیں۔

(۵) معنی اور کیفیت میں فرق کی بحث اور تجسیم کا طعن

اہلِ تاویل اور اہلِ تفویض نے یہ جو اعتراض کیا ہے کہ صفات کا حقیقی معنی مراد لینے سے تجسیم لازم آتی ہے تو یہ اعتراض درست نہیں ہے۔ اہل تاویل کے لیے تو اس اعتراض کا الزامی جواب یہ ہے کہ انہوں نے اللہ عزوجل کے لیے وجود‘ قدرت‘ ارادہ‘ کلام‘ سمع‘ بصر وغیرہ کا اثبات کیا ہے اور اس کا حقیقی معنی مراد لیا ہے۔ پس اہل تاویل جب ان صفات کو حقیقی معنی پر باقی رکھتے ہیں اور ان کی تاویل نہیں کرتے تو یہ اعتراض خود ان کی طرف لوٹ آتا ہے کہ وہ تجسیم کے قائل ہیں یا نہیں؟ کیا صفت کلام کے مان لینے سے منہ اور جبڑوں کے ہونے کا طعن پیدا نہیں کیا جا سکتا؟ یا صفت ارادہ کے لیے دل کے ہونے کا اعتراض پیدا نہیں کیا جا سکتا؟ یا صفت سماعت اور بصارت کے لیے کان اور آنکھیں ہونے کے سوالات پیدا نہیں ہو سکتے؟ اگرچہ ان سوالات کے جواب دینے میں‘ خاص طور صفت کلام میں‘ اہل تاویل بہت دور نکل گئے کہ کلام کو ’’کلام نفسی‘‘ بنا دیا کہ جو ایک اعتبار سے گونگا پن ہی ہے کہ انسان اپنے نفس میں ہی کلام کرتا رہے‘ حالانکہ قرآن مجید نے صفت کلام اسے کہا ہے کہ جسے موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام نے سنا اور محمدؐ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مکالمہ کیا۔

جہاں تک اہلِ تفویض کا معاملہ ہے تو ان سے سوال یہ ہے کہ وہ اللہ کے وجود (یعنی موجود ہونے) میں بھی تفویض کے قائل ہیں یا نہیں؟ اگر تو وہ وجود میں بھی تفویض کے قائل ہیں تو تشکیک لازم آتی ہے یعنی وجود باری تعالیٰ میں تفویض کا معنی یہ ہوگا کہ ہمیں یہ نہیں معلوم کہ وجود کا معنی کیا ہے؟ اور اس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ ہم اللہ کے وجود یعنی ہونے اور نہ ہونے کا معاملہ بھی اللہ کے سپرد کر دیں۔ اور یہی تشکیک (agnosticism) ہے‘ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نہ تو اللہ کے وجود کا انکار کرتے ہیں اور نہ ہی اقرار کرتے ہیں۔ اگر تو اہل تفویض وجود کا حقیقی معنی مراد لیتے ہیں تو ان پر بھی تجسیم کا اعتراض لازم آتا ہے‘ کیونکہ وجود تو کسی شے کا ہوتا ہے اور معدوم کا کوئی وجود نہیں ہوتا اور شئے کا تصور لامحالہ آپ کو جسم کی طرف لے جاتا ہے کہ انسانی ذہن کی مجبوری ہے۔

امرِ واقعہ یہ ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ کے باب میں سلف صالحین اور ائمہ اربعہ کے موقف کو اہل تاویل اور اہلِ تفویض نے صحیح طرح سمجھا نہیں ہے۔ سلف صالحین کے موقف کا خلاصہ یہ ہے کہ اسماء وصفاتِ باری تعالیٰ معلوم المعنی اور متشابہ الکیفیہ ہیں یعنی ان کا معنی معلوم ہے جبکہ کیفیت متشابہ ہے۔ اور جب تک اس موقف میں متشابہ الکیفیہ کی قید ہے تو تجسیم لازم نہیں آتی کہ متشابہ الکیفیہ لفظ کے معنی ہی کا دوسرا پہلو ہے۔ پس متشابہ الکیفیہ سے یہ معلوم ہوا کہ حقیقت ایک پہلو سے نامعلوم ہے‘ جیسا کہ معلوم المعنی سے یہ معلوم ہوا کہ حقیقت ایک پہلو سے معلوم ہے۔ پس سلف صالحین حقیقت کے تمام پہلوؤں سے ادراک کے قائل نہیں ہیں بلکہ ایک پہلو سے ادراک کے قائل ہیں۔ جنہیں سلف صالحین کے موقف میں تجسیم نظر آتی ہو تو وہ متشابہ الکیفیہ کے الفاظ پر ذرا غور کریں تو ان کی غلط فہمی جاتی رہے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ سلف صالحین کے نزدیک صفت قدم کا حقیقی معنی ثابت ہے اور یہی اس کا مرادی معنی ہے۔ قدم اپنے حقیقی معنی میں نص ہے اور اس میں تفویض اس لیے نہیں ہو سکتی کہ صفت قدم سے کم از کم صفتِ ید مراد نہیں ہے۔ پس ایک دوسری صفت مراد نہ ہونے سے صفت قدم کے معنی کی کچھ تو تحدید ہو گئی۔ جب کچھ تحدید ہو گئی تو تفویض نہ رہی۔ پس صفت قدم اپنے حقیقی معنی میں ماسیق الکلام لاجلہ کے مقصود میں ہے، لیکن متشابہ الکیفیہ کی قید کے ساتھ، اور اس پر مزید سوال یا غور وفکر یا وضاحت کرنے کے بدعت ہونے کے فتویٰ کے ساتھ۔

یہ صرف صفات کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ جمیع امور غیبیہ کا بھی ہے۔ جنت کا لفظ جو قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے، اس کا معنی معلوم ہے، لیکن اس کا کوئی کامل مصداق ہمارے علم میں نہیں ہے۔ یعنی جنت کا معنی باغ ہے لیکن اس کی کیفیت متشابہ ہے۔ پس اگر کوئی یہ کہے کہ جنت سے مراد بازار ہے یا ایئر پورٹ ہے تو یہ تحریف ہے اور درست نہیں ہے۔ اور اگر کوئی یہ کہے کہ جنت کا معنی معلوم نہیں ہے تو یہ تفویض ہے اور یہ بھی درست نہیں ہے۔ اور اگر کوئی یہ کہے کہ جنت کا معنی معلوم ہے لیکن کیفیت متشابہ ہے تو یہ سلف صالحین کا موقف ہے کہ جنت کا معنی معلوم بھی ہے اور نہیں بھی معلوم۔ یعنی جنت کا کل معنی معلوم نہیں ہے کہ وہ کسی آنکھ نے دیکھا نہیں، کسی کان نے سنا نہیں اور کسی دل پر اس کا خیال نہیں گزرا جبکہ جنت کا اصل معنی معلوم ہے۔ یہی قاعدہ جنات، ملائکہ، روح، جنت، جہنم، میزان وغیرہ کے بارے بھی جاری ہوگا۔ کیا ان سب قرآنی اصطلاحات میں تفویض مراد ہے؟ یا ان کی تاویل ہوگی؟ یا ان کا اصل معنی معلوم ہے اور کیفیت متشابہ ہے؟

اور اگر صفاتِ باری تعالیٰ کے بارے وارد ہونے والی نصوص میں تاویل کر بھی لی جائے تو مجاز مراد لینے کی صورت میں لفظ سے حقیقت زائل نہیں ہوتی۔ اگر حقیقت زائل ہو جائے تو لفظ قائم نہ رہے گا بلکہ ختم ہو جائے گا کیونکہ لفظ سے حقیقت کو زائل کر کے اس کے مجاز کا کوئی تصور ممکن ہی نہیں ہے۔ اس کو اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ مجاز تو حقیقت کے بعد وجود میں آئے گا۔ اگر لفظ کی حقیقت ہی نہیں ہے تو مجاز کہاں سے درست ہوگا کہ مجاز تو لفظ کو حقیقت سے پھیرنے کا نام ہے۔ پس مجاز مراد لینے کی صورت میں بھی حقیقت باقی ہی رہتی ہے لہٰذا اس کا انکار ممکن نہیں ہے۔

اسی طرح ''ید'' کا معنی کسی کو لغت سے دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے کہ یہ معاشرے میں معروف الفاظ ہیں۔ پس اردو میں ''ید'' کا ترجمہ ''ہاتھ'' کیا جائے گا، جیسا کہ تمام اردو مترجمین نے قرآن مجید کے ترجمہ میں ''ید'' کا معنی ہاتھ ہی بیان کیا ہے اور ہاتھ کا معنی سب اہل لغت جانتے ہیں۔ پس ''ید'' کا جو معنی معروف ہے، اہل زبان اس کو جانتے ہیں اور وہی صفت ید میں بھی مراد ہے، لیکن اس اضافے کے ساتھ کہ یہ معنی کیفیت میں متشابہ ہے یعنی صفت ید کا مصداق دنیا میں موجود نہیں ہے۔ پس معنی کے اعتبار سے مصداق دنیا میں موجود ہے لیکن کیفیت کے اعتبار سے نہیں ہے۔ ہم جب کہتے ہیں کہ زید آیا اور گھوڑا آیا تو دونوں کا آنا ثابت ہے اگرچہ دونوں کا آنا ایک جیسا نہیں ہے۔ زید کا چہرہ اور گھوڑے کا چہرہ میں لفظ چہرہ دونوں عبارتوں میں اپنے حقیقی معنی میں ہے اگرچہ چہرے کی نوعیت اور کیفیت میں بہت فرق ہے۔ پس ملائکہ اور جنات بھی آتے ہیں لیکن ان کا آنا انسان کی طرح

ہے بھی اور نہیں بھی۔ پس من جملہ انسان‘ جن اور فرشتے کا آنا ایک ہی معنی میں ہے لیکن تفصیل مختلف ہے‘ جس طرح جنت کی شراب‘ دودھ‘ شہد اور پانی اصل معنی میں دنیا کی شراب‘ دودھ‘ شہد اور پانی کے ساتھ مشترک ہیں جبکہ تفصیل میں مختلف ہیں۔ پس تکنیکی زبان میں اللہ کا ہاتھ اور انسان کا ہاتھ یہ اسمائے متواطئہ ہیں کہ جن کے مسمیات کے مابین قدر مشترک بھی ہے اور مسمیات میں اختلاف یا تضاد بھی ہے۔[۶۴]

پس سلف صالحین کے موقف میں معلوم المعنی کی وجہ سے تفویض نہیں ہے اور متشابہ الکیفیہ ہونے کی وجہ سے تجسیم نہیں ہے۔ یہ کل خلاصہ ہے۔ باقی کسی بھی نظام فکر کے معانی ضروری نہیں کہ پہلی بار ذہن کی گرفت میں آ جائیں‘ کیونکہ بعض اوقات وہ ذہنی سے زیادہ وجودی ہوتے ہیں کہ جنہیں سوچنے سے زیادہ محسوس کرنے کی ضرورت ہوتی ہے‘ اور عموماً یہی ہوتا ہے کہ وقت کے ساتھ جیسے جیسے مطالعہ بڑھتا جاتا ہے تو ان معانی کی ذہنی اور وجودی کیفیات کھلتی چلتی جاتی ہیں۔ متاخرین اہل علم میں سلفیت کا معیاری ورژن اسے ہی سمجھا جاتا ہے جو ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے پیش کیا ہے اور ابن تیمیہ رحمہ اللہ بہت بڑا فلسفیانہ دماغ ہے‘ ان کی بات اتنی سادہ نہیں ہوتی کہ جتنی ان کے ناقدین بلکہ ان کے پیروکار بھی سمجھتے ہیں۔ اور ان سے **مجموع الفتاوی‘ منهاج السنة النبوية‘ بيان تلبيس الجهمية‘ الجواب الصحيح در تعارض العقل والنقل‘ الرد على المنطقيين** وغیرہ میں عقل و نقل کو استعمال کرتے ہوئے جس طرح توحید اسماء و صفات کا اثبات ثابت ہے‘ وہ کسی معجزے سے کم نہیں ہے۔ اور ابن بطوطہ (متوفی ۷۷۹ھ) کا یہ بیان کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے صفت نزول کی کیفیت منبر سے اتر کر بیان کی‘ امام صاحب رحمہ اللہ پر جھوٹ‘ بہتان اور کذب ہے کہ جس کے انکار کے لیے اتنا کہنا ہی کافی ہے کہ اس باب میں امام صاحب رحمہ اللہ کی ہر دوسری عبارت کیفیت کے بیان کے رد میں ہے۔ علاوہ ازیں اس موضوع پر مستقل مقالات بھی موجود ہیں کہ ابن بطوطہ نے جس سال دمشق کا سفر کیا‘ اس سال امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ جیل میں قید تھے۔[۶۵]

(جاری ہے)

حواشی

(۱) الشوریٰ:۱۳‘ الاحزاب:۷‘ آل عمران:۳۳۔۳۴ : المستدرك على الصحيحين‘ كِتَابُ تَوَارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ‘ ذِكْرُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ‘ دار الكتب العلمية‘ بيروت‘ الطبعة الأولى‘ ۱۴۱۱ھ۔ ۱۹۹۰ء‘ ج۲‘ ص ۵۹۵۔

(۲) البقرة: ۳۱۔۳۶۔ المائدة:۴۸۔

(۳) المستدرك على الصحيحين‘ كِتَابُ تَوَارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ‘ ذِكْرُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ‘ ج۲‘ ص ۵۹۱۔

(۴) ايضاً: ج۲‘ ص ۵۹۲۔

(۵) البقرة: ۳۱۔۳۳ : الطبری‘ أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الآملی‘ جامع البيان عن تأويل آی القرآن۔ تفسير الطبری‘ دارهجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان‘ الأولى‘ ۱۴۲۲ھ۔ ۲۰۰۱م‘ ج۱‘

ص ٥١٤۔

(٦) الاعراف: ٢٧١۔١٧٣ : المستدرك على الصحيحين' كِتَابُ تَوارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ' ذِكْرُ آدمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ' ج٢' ص ٥٩٣۔

(٧) " لمَّا أَهْبَطَ اللّٰه آدمَ أَهْبَطَه بأرضِ الهِند ...... ثم خَرَجَ إلى الشَّام فماتَ بها" (الطبرانی' أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الشامی' المُعْجَمُ الكَبِير للطبرانی' مكتبة ابن تيمية القاهرة' ج١٣'ص٣٤٣۔

(٨) صحيح ابن حبان' كِتَابُ التَّارِيخِ' بَابُ بَدْءِ الْخَلْقِ ذِكْرُ الْإِخْبَارِ عَمَّا كَانَ بَيْنَ آدَمَ وَنُوحٍ صَلَوَاتُ اللّٰهِ عَلَيْهِمَا مِنَ الْقُرُونِ' مؤسسة الرسالة' بيروت' الأولى' ١٤٠٨هـ ١٩٨٨ء' ١٤/ ٦٩' سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها ج٦' ص ٣٥٨۔٣٦٠۔

(٩) البقرة: ٢١٣ ۔ المستدرك على الصحيحين' كِتَابُ تَوارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ' ذِكْرُ آدمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ' ج٢' ص ٥٩٦۔

(١٠) نوح ٢٣۔٢٤ : صحيح البخاری' كِتَابُ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ' بَابُ ﴿وَدًّا وَلَا سُواعًا' وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ﴾' ج٦' ص ١٦٠۔

(١١) هود: ٤٤۔

(١٢) الصافات ٧٥۔٧٧' يونس:٧٣۔٧٤' هود:٤٨' الحديد:٢٦' الفرقان ٣٧:٣٨۔ العنكبوت١٤: *نوح کے بیٹے جو کشتی سے نکلے سم' حام اور یافت تھے اور حام کنعان کا باپ تھا۔ یہی تینوں نوح کے بیٹے تھے اور ان ہی کی نسل ساری زمین پر پھیلی۔ (عہد نامہ قدیم : پیدائش ۹:۱۸۔۱۹)*

(١٣) المستدرك على الصحيحين' كِتَابُ تَوارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ' ذِكْرُ آدمَ ﷺ ج٢'ص٥٩٥۔

(١٤) سنن الترمذی' أَبْوَابُ الْمَنَاقِبِ' بَابٌ فِي فَضْلِ الْعَرَبِ' شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابی الحلبی' مصر' الطبعة الثانية' ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م' ج٥' ص ٧٢٥ ۔

(١٥) المستدرك على الصحيحين' كِتَابُ تَوارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ' ذِكْرُ آدمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ' ج٢' ص٢٨٨ ۔سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها ج٧' ص ٨٥٢۔٨٥٥۔

(١٦) الاعراف:٦٥'٦٩۔ الشعراء: ١٢٣'١٣٠۔ الاحقاف:٢١' الفجر٦۔٨۔

(١٧) الاعراف: ٧٣'٧٤' العنكبوت٣٨' الشعراء ١٤١۔١٤٩' الفجر٩' الحجر:٨٠۔٨٤۔

(١٨) التوبة:٧٠' الانبياء:٥١۔٥٤' الصافات:٩٧'٩٩۔ العنكبوت:٢٦'٢٩' العنكبوت:٣٦'٣٧' الحجر: ٧١'٧٩' الشعراء: ١٧٦' ١٧٧' الفرقان: ٤٠۔

(١٩) الحديد:٢٦' العنكبوت:٢٧۔ (٢٠) الانعام: ٨٤۔٨٦۔

(٢١) البقرة: ١٢٧' ١٢٩۔ الصف:٦۔ (٢٢) المؤمنون:١١٧' التغابن:٧' الجاثية' ٢٤۔٣٢۔

(٢٣) المائدة: ٥٠۔

(٢٤) إِنَّ أَوَّلَ مَا أَهْبَطَ اللّٰهُ آدمَ إِلَى أَرْضِ الْهِنْدِ هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ' التعليق من تلخيص الذهبی صحيح (المستدرك على الصحيحين' كِتَابُ تَوارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ' ذِكْرُ آدمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ' ج٢' ص ٥٩١۔

(٢٥) عهد نامه قديم :پيدائش٢: ١۔٢٥۔ (٢٦) عهد نامه قديم :پيدائش٤:١۔٢٣۔

(۲۷) عهد نامه قديم :پيدائش ۵:۱ـ۳۲ـ (۲۸) عهد نامه قديم :پيدائش ۵:۱ـ۳۲ـ

(۲۹) عهد نامه قديم :پيدائش ۱۱: ۱ـ۱۰ـ (۳۰) عهد نامه قديم :پيدائش۹: ۱۸ـ۱۹ـ

(۳۱) عهد نامه قديم :پيدائش ۱۰: ۱ـ۳۲ـ (۳۲) عهد نامه قديم :پيدائش ۵: ۳۲ـ

(۳۳) عهد نامه قديم :پيدائش ۱۱: ۱ـ۳۲ـ

(۳٤) وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِى إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ (صحيح البخارى، كِتَابُ أَحَادِيثِ الْأَنْبِيَاءِ، بَابُ مَا ذُكِرَ عَنْ بَنِى إِسْرَائِيلَ، ج٤، ص ۱۷۰)ـ

(۳۵) محمد بن خليفة بن على التميمى، مواقف الطوائف من توحيد الأسماء والصفات، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ۱٤۲۲ھ/۲۰۰۲م، ص ۷۵ـ

(۳٦) ايضاً : ص ۷۵ـ (۳۷) ايضاً : ص ۷٦ـ

(۳۸) ايضاً : ص ۷۷ـ

(۳۹) ابن عربى، محى الدين، فصوص الحكم، دار الكتاب العربى، بيروت، ص ۲۱۰ـ۲۱۱ـ

(٤۰) فإن قلت بالتنزيه كنت مقيدا ...... وإن قلت بالتشبيه كنت محددا

وإن قلت بالأمرين كنت مسددا ...... وكنت إماما فى المعارف سيدا

فمن قال بالإشفاع كان مشركا ...... ومن قال بالإفراد كان موحدا

فإياك والتشبيه إن كنت ثانيا ...... وإياك والتنزيه إن كنت مفردا

فما أنت هو بل أنت هو وتراه ...... فى عين الأمور مسرحا ومقيدا

(٤۱) ايضاً : ص ۱۰۲ـ (٤۲) ايضاً : ص ۱۰۲

(٤۳) ايضاً : ص ۱۰۵ـ (٤٤) ايضاً : ص ۱۰۸

(٤۵) ايضاً : ص ۱۰۹ـ ۱۱۰ـ (٤٦) ايضاً : ص ۱۱۹ـ۱۲۰ـ

(٤۷) أبو الحسن الأشعرى، على بن إسماعيل بن إسحاق، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، دار فرانز شتايز، ألمانيا، الطبعة الثالثة، ۱٤۰۰ھـ ۱۹۸۰م، ص ۳۱ـ

(٤۸) ايضاً: ۱۲۲ـ (٤۹) ايضاً : ۱۳۳ـ

(۵۰) سليم اللّٰه خان، مولانا، ماهنامه وفاق المدارس، نومبر ۲۰۱۰ء، ص ۹ـ

(۵۱) پیر کرم شاہ، مولانا، تفسیر ضیاء القرآن، ضیاء القرآن پبلیکیشنز، لاهور، ج٤، ص ۲۵۲ـ

(۵۲) ابن تيمية، تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحرانى، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ۱٤۱٦ھ/۱۹۹۵م، ج۵، ص ۱۹۵،۱۹٦ـ

(۵۳) اسماء وصفات کے باب میں یہ کل چار اصول سلف کے مذہب کا خلاصہ ہیں۔ تحریف کسی لفظ کو اس کے اصل معنی سے پھیر دینے کو کہتے ہیں اور تعطیل کسی لفظ کے اصل معنی کو ختم کر دینے کو کہتے ہیں۔ تکییف معنی کی کیفیت بیان کرنے کو کہتے ہیں اور تمثیل کا معنی مثال بیان کرنا ہے۔ سلف صالحین کے موقف کے مطابق ''ید'' کا معنی قدرت بیان کرنا تحریف ہے کہ اصل معنی ہاتھ ہے اور قدرت معنی بیان کر کے اس لفظ کو حقیقی معنی سے مجازی معنی کی طرف پھیر دیا گیا ہے اور تحریف کسی لفظ کو اس کے اصل معنی سے دوسرے معنی کی طرف پھیر دینے کو کہتے ہیں۔ تعطیل سے مراد اصل اور حقیقی معنی کا انکار ہے، چاہے وہ مجاز مراد لینے کے ذریعے ہو، یا تفویض کے ذریعے ہو کہ یہ کہا جائے کہ اس لفظ کا

معنی ہم اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔ اور سلف صالحین کے نزدیک یہ دونوں منع ہیں۔ اور تکییف سے مراد یہ ہے کہ ''ید'' سے مراد ہاتھ تو لے لیکن ساتھ میں اس ہاتھ کی کیفیت بیان کرنا شروع کر دے کہ وہ ایسا ہے' ویسا ہے' تو یہ سلف صالحین کے مذہب کے مطابق ممنوع ہے۔ اور تمثیل یہ ہے کہ یہ تو مان لے کہ ''ید'' کا معنی ہاتھ ہے لیکن ساتھ میں یہ بھی کہے کہ یہ انسانوں جیسا ہاتھ ہے وغیرہ وغیرہ تو یہ بھی سلف صالحین کے مذہب میں منع ہے۔

(۵۴) اسماء اور صفات کے باب میں اختلاف ہے۔ اسمائے باری تعالیٰ میں تو ان سب گروہوں اور سلفیہ کا موقف ایک ہی ہے کہ لفظ میں حقیقت مراد ہوگی نہ کہ مجاز البتہ صفات کے باب میں اختلاف ہو گیا جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

(۵۵) توحید اسماء وصفات کے بارے ائمہ اربعہ یعنی امام ابوحنیفہ' امام مالک' امام شافعی' امام احمد بن حنبل اور صاحبین یعنی قاضی ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کا عقیدہ یہی ہے کہ وہ اس میں ظاہری لغوی معنی کو جاری کرتے ہیں اور کیفیت بیان نہیں کرتے۔ اس بارے میں ہم نے ماہنامہ محدث مارچ ۲۰۱۱ء کے شمارے میں اپنے ایک مضمون ''کیا صفات الٰہیہ میں ائمہ اربعہ مفوضہ ہیں؟'' میں تفصیلی گفتگو کی ہے۔

(٥٦) البیهقی' أحمد بن الحسین بن علی الخراسانی' (المتوفی٤٥٨: هـ)' الاعتقاد والهدایة إلی سبیل الرشاد علی مذهب السلف وأصحاب الحدیث' دار الآفاق' بیروت' الطبعة الأولی' ١٤٠١هـ' ص ١١٦۔

(٥٧) ابن عبد البر' أبو عمر یوسف بن عبد الله النمری القرطبی' التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید' وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامیة' المغرب' ١٣٨٧هـ' ج٧' ص ١٤٥۔

(٥٨) الفقه الأکبر مع شرحه :ص٢٧' مکتبة الفرقان' ١٤١٩هـ

(٥٩) أُصولِ بزدوی:ص٣' جاوید پریس' کراچی

(٦٠) أُصول السرخسی :ص١٧٠' دار الکتاب العلمیه' بیروت

(٦١) الذهبی'محمد بن أحمد بن عثمان' العلو للعلی الغفار فی إیضاح صحیح الأخبار وسقیمها' مکتبة اضواء السلف' الریاض'الطبعة الأولی' ١٤١٦هـ ١٩٩٥م' ص١٦٥

(٦٢) درء تعارض العقل والنقل:/' دار الکنوز الادبیة' الریاض

(٦٣) ابن تیمیة' أحمد بن عبد الحلیم الحرانی' الاستقامة' جامعة الإمام محمد بن سعود' المدینة المنورة' الطبعة الأولی' ١٤٠٣هـ' ج١' ص ٧٥۔

(٦٤) مجموع الفتاوی' ج٥' ص ٢١٢۔

(٦٥) أحمد بن إبراهیم بن حمد بن محمد بن حمد بن عبد الله بن عیسی (المتوفی١٣٢٧: هـ)' توضیح المقاصد وتصحیح القواعد فی شرح قصیدة الإمام ابن القیم'المکتب الإسلامی' بیروت'الطبعة الثالثة' ١٤٠٦هـ' ج١' ص ٤٩٧۔

اپنے ذاتی اوقات میں سے کم از کم نصف گھنٹہ نکال کر ''بیان القرآن'' کے ترجمہ وترجمانی کا ضرور مطالعہ کریں' آپ یقیناً مستفید ہوں گے۔ (ان شاء اللہ!)