اعتقادی مسائل میں محدثین و متکلمین کا منہج اختلاف

(تاریخی و تجزیاتی مطالعہ)

محمد انس حسان٭

محدثین سے مراد وہ طبقہ ہے جس نے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی احادیث مبارکہ کو انتہائی محنت اور جاں فشانی سے مدون کیا اور اس ذخیرے کو مکمل ایمان داری اور دیانت داری سے امت کو منتقل کر دیا، جب کہ متکلمین سے مراد وہ مکتب فکر ہے جس نے اسلامی عقائد پر عقلی دلائل تلاش کرنے اور نصوص کو عقل کے معیار پر پرکھنے کی روایت کا آغاز کیا۔ محدثین میں سے اکثر ظاہر کے مکلف تھے اور نصوص میں عقلی موشگافیوں کو درست خیال نہ کرتے تھے، لیکن اس کے برعکس متکلمین ہر شے کے قبول یا رد کرنے کے حوالے سے عقلی دلیل کو فوقیت دیتے تھے۔ اس صورت میں یہ ظاہر تھا کہ دونوں مکاتب فکر کے درمیان اختلاف پیدا ہو اور وہ اختلاف پیدا ہو کر رہا۔ چناں چہ اس اختلاف نے جہاں ایک طرف مختلف فرقوں کو جنم دیا اور اعتقادی مسائل میں ایک غیر ضروری اور نامناسب بحث کا آغاز ہوا، وہیں اس کا یہ فائدہ بھی ہوا کہ متکلمین اور محدثین ہی میں سے ایک معتدل اور تطبیقی سوچ کا حامل طبقہ پیدا ہوا جس نے دونوں مکاتب فکر کے افراط و تفریط سے ہٹ کر ایک درمیانی راہ اختیار کی۔ نیز دونوں مکاتب فکر کے اختلافات نے نہ صرف اسلامی تہذیب اور سماج کو متاثر کیا، بلکہ اسلامی علوم وفنون پر بھی اس کے بڑے گہرے اثرات مرتب ہوئے۔

کلامی ابحاث کا تاریخی پس منظر

نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے زمانے تک اسلام ایک نہایت اجمالی اور سادہ چیز تھی اور اس کی تعلیمات میں کلامی ابحاث کا سلسلہ شروع نہیں ہوا تھا۔ اس کا سلسلہ تب شروع ہوا جب آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے وصال کے بعد روم وفارس کی مہمات کا آغاز ہوا اور غیر مسلم قوموں میں خدا تعالیٰ کے تعارف کی ضرورت پیش آئی۔ تاہم اس دور میں بھی مہمات ملکی میں مصروف صحابہ کرامؓ کے ہاں ذات وصفات کی ابحاث کا سلسلہ شروع نہیں ہوا تھا، بلکہ بات صرف ایک خدا کی شہادت دینے تک ہی محدود تھی، لیکن اس کے ساتھ ساتھ صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ عَنْہُمْ کی ایک بڑی تعداد ایسی بھی

٭ لیکچرر اسلامیات، گورنمنٹ ڈگری کالج، جہانیاں، پاکستان۔ (anskashmiri@gmail.com)

تھی جن کو مہمات ملکی سے کم شغف تھا اور وہ زیادہ تر علمی اشغال میں مصروف رہتے تھے۔ علمی اشغال میں مصروف رہنے والے ان صحابہ کرامؓ کے ہاں عقائد کے ضمن میں بعض اہم مسائل زیر بحث رہتے تھے؛ چناں چہ صحابہ کرامؓ کے دور میں عقائد سے متعلق جو مسائل پیدا ہوئے ان میں سے چند ایک درج ذیل ہیں:

☆ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ کوئی انسان فطرتاً شقی پیدا نہیں ہوتا بلکہ اس میں اس کے ماں باپ کا دخل ہوتا ہے، تاہم بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کی رائے اس کے برعکس تھی۔[۱]

☆ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ معراج کے موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کو دیکھا تھا مگر سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا نقطۂ نظر اس کے برعکس تھا۔[۲]

☆ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ مردے پر نوحہ کرنے سے اس کو عذاب ہوتا ہے، مگر اس کے برعکس بعض اصحاب رسول اس کے قائل نہیں تھے۔[۳]

1- پہلی رائے کے حامل صحابہ کرامؓ کی دلیل یہ حدیث تھی:"كل مولود يولد على الفطرة، حتىٰ يكون أبواه، يهودانه، و ينصرانه" اس کو امام مسلم نے **صحیح مسلم** میں روایت کیا ہے۔ جب کہ دوسری رائے کے حامل صحابہ کرامؓ کی دلیل یہ حدیث تھی:"الشقي من شقى في بطن أمه،و السعيد من سعد في بطن أمه"۔اس حدیث کو مسلم، ابن ماجہ، دارمی اور احمد بن حنبل نے روایت کیا ہے۔

2- چناں چہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:"رأيت ربي في أحسن صورة، ووضع كفه بين كتفي حتى وجدت برد أنامله بين ثدّيي" اسی طرح ایک روایت ہے:"فإذا كان يوم القيامة، رأه المؤمن كما يرون القمر ليلة البدر"۔ ان روایات کو بخاری، ترمذی، احمد بن حنبل اور دارمی نے روایت کیا ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی دلیل یہ قرآنی آیت ہے:"لا تدركه الأبصار." (القرآن ٦ :١٠٣) بعض محققین کے مطابق اس سے مراد رویئت فی الدنیا ہے، لیکن جمہور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے نقطۂ نظر سے متفق ہیں۔

3- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "إن الميت يعذب ببكاء الحيّ عليه"۔ اس روایت کو بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے، لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی دلیل یہ آیت تھی: "ألاّ تزر وازرة وزر أخرىٰ" (القرآن ٥٣: ٣٨)۔

☆ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے بعض سماع موتیٰ کے قائل تھے، مگر بعض اصحاب رسول اس کے قائل نہیں تھے۔[۴]

یہ تو وہ مسائل تھے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں عقائد کے حوالے سے ہمیشہ زیر بحث رہے۔ تاہم ایک بڑی تعداد ان مسائل کی بھی تھی جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں اعمال کے حوالے سے زیر بحث رہے اور انھی مختلف فیہ مسائل پر فقہانے اپنی فقہ کی بنیاد بھی رکھی۔[۵] سر دست ان مسائل پر بات کرنا ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ بتانا ہم یہ چاہتے ہیں کہ عقائد سے متعلق ابحاث کا سلسلہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں شروع ہو چکا تھا، مگر اس دور کی خصوصیت یہ تھی کہ یہ مسائل مسلمانوں میں کبھی بھی تفرقے کا باعث نہیں بنے اور نہ کبھی کسی صحابی نے کسی دوسرے صحابی کا اس بنا پر بائیکاٹ کیا کہ وہ میرے نقطۂ نظر سے اختلاف رکھتا ہے۔

علم الکلام کو بنیادی طور پر چھے مراحل اور ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

☆ علم الکلام کا پہلا دور قرون اولیٰ کا دور تھا جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں عقائد کے ضمن میں بعض علمی مسائل زیر بحث آئے۔ اس حوالے سے بعض اصحاب مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہا، حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اس موضوع

4– صحابہ کرامؓ کی وہ جماعت جو سماع موتیٰ کی قائل نہیں تھی ان کی دلیل درج ذیل آیات تھیں: ''فإنک لا تسمع الموتی'' (الروم:۵۲) اور ''وما أنت بمسمع من في القبور'' (الفاطر:۲۲)، لیکن صحابہ کرامؓ کی جو جماعت سماع موتیٰ کی قائل تھی ان کی دلیل یہ تھی: ''إن رسول الله وقف علی قلیب بدر، فقال: یا عتبة بن ربیعة، ویا شیبة بن ربیعة، ویا فلان ویا فلان، هل وجدتم ما وعد کم ربکم حقًا، فقد وجدنا ما وعدناربنا حقًا.'' اس کو بخاری، مسلم اور ترمذی نے روایت کیا ہے۔

5– مثلاً حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آگ میں پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ جب یہ روایت حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے سامنے بیان کی گئی تو انھوں نے فرمایا اگر ایسا ہے تو پھر تو گرم پانی کے استعمال سے بھی وضو کرنا لازم ہو گا۔ گویا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حدیث رسول کے حوالے سے صحابہ کرامؓ میں عقلی دلیل سے استدلال کو بھی اہمیت دی جاتی تھی۔ اعمال کے حوالے سے صحابہ کرامؓ کے ان اختلافات کا اثر فقہاے اربعہ کے ہاں واضح طور پر نظر آتا ہے۔ اس موضوع پر اگرچہ بہت سی کتب لکھی گئی ہیں مگر امام شاہ ولی اللہ دہلوی کی کتاب **الإنصاف في بیان سبب الاختلاف** عمدہ اور قابل مطالعہ ہے۔

میں خصوصی دل چسپی لی اوراعتقادی امور میں ان حضرات کے باہمی اختلافات کا جائزہ ایک الگ مضمون کا متقاضی ہے۔

☆ علم الکلام کا دوسرا دور خوارج اور معتزلہ کا دور کہلاتا ہے جس میں واصل بن عطا (۷۰۰ء– ۷۴۹ء)، ثمامہ بن اشرس (۸۴۰م)، ابو الہذیل العلاف (۷۵۳ء۔۸۴۱ء)، ابراہیم بن یسار النظام (۸۴۵م) اور جاحظ (۷۷۵ء- ۸۶۸ء) وغیرہ نے اس علم کی پرداخت کی۔اس دور میں علم الکلام کے مباحث میں یونانی فلسفے کے اثرات بھی داخل ہوئے۔[۶] اس دور میں محدثین اور متکلمین کے باہمی اختلافات شروع ہوئے، تاہم یہ مکمل دور خوارج اور معتزلہ سے منسوب ہے۔

☆ علم الکلام کا تیسرا دور اس وقت شروع ہوا جب معتزلہ کے دلائل کے رد میں پہلی مرتبہ خود متکلمین ہی میں سے اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مکاتب فکر وجود میں آئے۔اس دور کا آغاز ابو الحسن الاشعری (۸۷۴ء-۹۳۶ء) اورابو منصور ماتریدی (۸۵۲ء۔۹۴۴ء) سے شروع ہوا اور بعد میں ابو بکر الباقلانی (۹۵۰ء-۱۰۱۳ء) اورامام الحرمین الجوینی (۱۰۲۸ء۔۱۰۸۵ء) نے ان کے کام کو آگے بڑھایا۔[۷] اس دور میں معتزلہ کے دلائل کو عقل کی بنیاد پر پرکھنے اور ان کا رد کرنے کی روایت پروان چڑھی۔

☆ علم الکلام کا چوتھا دور امام غزالی (۱۰۵۸ء- ۱۱۱۱ء) اور امام رازی (۱۱۴۹ء- ۱۲۱۰ء) کا دور کہلایا جاسکتا ہے۔ان علمانے علم الکلام میں شامل یونانی فلسفے کے اثرات کو زائل کرنے کی بھرپور کوشش کی اوراس ضمن میں متعدد دلائل کے ذریعے فلسفے کے بخیے ادھیڑ دیے۔[۸] تاہم اس حوالے سے بہت سے ایسے مسائل بھی انھوں نے قلم بند کیے جو اسلام مخالف نہیں تھے اور فی نفسہ درست تھے۔

☆ علم الکلام کا پانچواں دور تب شروع ہوا جب خود اشاعرہ کے مختلف فیہ مسائل پر بھی نقد کا آغاز ہوا؛ چناں چہ ابن رشد (۱۱۲۶ء- ۱۱۹۸ء) نے اشاعرہ کے دلائل پر نقد کرتے ہوئے ثابت کیا کہ فلسفے کو مکمل

6– صدیق حسن خان القنوجی، **أبجد العلوم** (دمشق:دارالكتب العلمية،۱۹۷۸ء)،۲: ۴۵۰۔

7– محمد العبدہ/ طارق عبد الحلیم، **المعتزله: بين القديم والحديث** (برمنجہام:دار الأرقم،۱۹۸۷ء)، ۳۷؛الحربی،احمد بن عوض اللہ، **الماتريديه:دراسةً وتقويمًا** (دار العصامة للنشر والتوزيع،۱۴۱۳ھ)،۴۷۔

8– محمدالغزالی، **المنقذ من الضلال**، (استانبول: مكتبة أيشق،۱۹۷۶ء)، ۸۸؛ جعفر الیاسین، **فلاسفة المسلمون** (دار الشروق،۱۹۸۷ء)،۱۲۱۔

طور پر رد کر دینا قطعی درست نہیں۔[۹] بعد ازاں امام ابن تیمیہ (۱۲۶۳ء۔۱۳۲۸ء) نے بھی اشاعرہ کے بعض کلامی مسائل پر نہایت آزادی اور بے باکی سے نکتہ چینی کی۔ اس دور کی خاص بات یہ ہے کہ اشاعرہ کا اثر ختم ہوا۔

☆ ابن رشد اور ابن تیمیہ کے بعد اسلامی علوم وفنون کو جو زوال آیا اس کا اثر علم الکلام پر بھی پڑا۔ پھر ایک طویل عرصے کے بعد امام شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۷۰۳ء۔ ۱۷۶۲ء) سے علم الکلام کا چھٹا دور شروع ہوا جو اب تک جاری ہے۔ امام شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنے دور تک کے علم الکلام پر نظر ڈالی اور اس کے خصائص و نقائص کا نہ صرف بڑی آزادی سے تجزیہ کیا، بلکہ اسے کئی نئی جہات سے روشناس کرایا۔ ان کے بعد مولانا محمد قاسم نانوتوی (۱۸۳۳ء۔۱۸۸۰ء) نے ان کے کام کو آگے بڑھایا مگر ان کے کام پر اشاعرہ کی چھاپ واضح محسوس کی جاسکتی ہے۔ اسی زمانے میں سر سید احمد خان (۱۸۱۷ء۔۱۸۹۸ء) نے نصوص کی عقلی توجیہات پر بحث کی، جس نے کلامی مباحث کے ایک نئے دور کو جنم دیا تاہم ان کی فکر پر معتزلہ کی چھاپ ہے اور اسے علما کے حلقوں میں زیادہ شہرت حاصل نہیں ہو سکی۔

اگرچہ عقائد سے متعلق کلامی ابحاث کا سلسلہ صحابہ کرامؓ کے دور میں شروع ہو چکا تھا، لیکن اس کی باقاعدہ بنیاد تابعین کے دور میں پڑی جو بنو امیہ کا دور بھی کہلاتا ہے۔ پھر عباسی دور میں جب یونانی فلسفے کی کتب کے عربی تراجم ہوئے اور ان کتب سے متاثر ہو کر ایک بڑے طبقے نے اہل علم سے عقائد سے متعلق مسائل کا عقلی جواب طلب کیا تو حالات ایک دوسرا رخ اختیار کر گئے؛ چناں چہ محدثین نے اس عمل کی شدید مخالفت کی اور واضح کیا کہ عقائد کے مسئلے میں عقلی موشگافیاں نہ کی جائیں۔ دوسری طرف اہل علم کا ایک بڑا طبقہ اس پر متفکر ہوا کہ عقائد سے متعلق ان مسائل کا اگر جواب نہ دیا گیا تو عوامی سطح پر شدید مایوسی پیدا ہو گی اور بعید نہیں کہ بہت سے لوگ اپنا دین ہی تبدیل کر لیں؛ چناں چہ اسی سبب سے علم الکلام کا باقاعدہ دور شروع ہوا۔[۱۰] چوں کہ اس علم کے اپنے خط وخال

9– محمد بن احمد بن رشد، **كتاب فصل المقال و تقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال** (بیروت: دار المشرق، ۱۹۸۶ء)، ۲۳۔۲۲۔

10– اس بات میں علما کا اختلاف ہے کہ علم کلام کی وجہ تسمیہ کیا ہے؟ اہل علم کے ایک طبقے کے نزدیک چوں کہ سب سے پہلا اختلاف جو عقائد کے متعلق پیدا ہوا وہ کلام الٰہی کی نسبت پیدا ہوا، اس مناسبت سے علم عقائد کا نام کلام پڑ گیا۔ (ملاحظہ ہو: جابر ادریس علی میر، **منهج السلف والمتكلمين** (مدینہ منورہ: أضواء السلف، ۱۹۹۸ء)، ۱: ۵۷– ۵۸) تاہم یہ درست نہیں بلکہ اس ضمن میں اہل علم کے ایک دوسرے طبقے کی رائے درست ہے جن کا کہنا ہے کہ چوں کہ یہ علم فلسفے کے مقابلے

واضح نہیں تھے اور نہ ہی اس کی حدود اور دائرہ کار کا تعین کیا گیا تھا، اس لیے یہ علم لوگوں کے رہ نمائی کرنے کے بجائے ان میں علمی و فکری انتشار کا باعث بن گیا۔

اگرچہ محققین کے ہاں اس امر میں اختلاف ہے کہ علم الکلام کا بانی کون ہے؟(۱۱) تاہم ان اختلافات سے قطع نظر علم الکلام کا بانی واصل بن عطا (۷۰۰ء۔۷۴۹ء) کو قرار دیا جاسکتا ہے، جو مشہور تابعی حسن بصری (۶۴۲ء۔۷۲۹ء) کے شاگرد تھے۔ دوران درس مرتکب کبائر کے کفر و عدم کفر کے حوالے سے استاد اور شاگرد میں علمی بحث ہوئی اور بات نفرت و عداوت تک جا پہنچی۔ اس واقعے کے بعد واصل دوبارہ کبھی حسن بصری کے درس میں نہ بیٹھا۔ کسی طالب علم نے حسن بصری سے واصل کے متعلق پوچھا تو انھوں نے جواب دیا: "اعتزل عنا" (وہ ہم سے الگ ہو گیا)۔ اس لفظ کی مناسبت سے واصل " معتزل" کہلانے لگا اور اس کی ہم خیال جماعت " معتزلہ" کے نام سے مشہور ہوئی۔(۱۲) اگرچہ بعد کے متکلمین میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کو بھی متکلمین کی انجمن میں ایک مقام

میں ایجاد ہوا تھا، اس لیے فلسفے کی ایک شاخ (یعنی منطق) کا جو نام تھا، وہی اس فن کا بھی نام رکھا گیا، کیوں کہ منطق اور کلام مترادف اور ہم معنی الفاظ ہیں۔ (الغزالی، **المنقذ** ، ۱۴– ۱۵؛ ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بیروت: دار الکتاب اللبناني، ۱۹۷۲ء)، ۹۰۸)۔

11– اگرچہ علامہ شبلی کی رائے میں ابوالہذیل علاف نے (۷۵۳ء۔۸۴۱ء) علم کلام کے موضوع پر باقاعدہ کتاب لکھی تھی اس لیے وہ متکلمین کا بانی ہے۔ (ملاحظہ ہو: شبلی نعمانی، **الکلام** اور **علم الکلام** (کراچی: نفیس اکیڈمی، ۱۹۷۹ء)، ۳۸) لیکن علامہ شبلی کی یہ رائے اس لیے درست تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ ان سے پہلے واصل بن عطا اس موضوع پر کتاب لکھ چکا تھا، چناں چہ ابن الندیم نے واصل کی کتب کی فہرست بھی دی ہے۔ (ملاحظہ ہو: ابن الندیم، **الفهرست** (قاہرہ: مطبعة الاستفامة، ۴۹۹)۔ اس تسامح کا ایک سبب تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شبلی نے اس حوالے سے محض علامہ شہرستانی کی **الملل والنحل** پر اعتماد کیا ہے، جب کہ دوسرا سبب یہ نظر آتا ہے کہ چوں کہ ابو الہذیل کو واصل بن عطا کی بہ نسبت خلیفۂ وقت مامون الرشید کے دربار میں رسوخ اور مقبولیت تھی اس لیے اسے واصل پر فوقیت دی گئی۔ تاہم راقم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ واصل بن عطا پہلا متکلم ہے جس نے کلامی مسائل پر نہ صرف بات کی بلکہ اپنے افکار کی حامل ایک جماعت بھی اپنے پیچھے چھوڑی اور ظاہر ہے کہ اپنی تمام تر مقبولیت کے باوجود یہ کارنامہ ابوالہذیل نے سرانجام نہیں دیا۔ احمد بن یحییٰ بن المرتضی نے بھی اپنی کتاب **طبقات المعتزلة** میں ابو الہذیل کو طبقہ سادسہ میں رکھا ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو: احمد بن یحییٰ، **طبقات المعتزلة** (بیروت: ۱۹۶۱ء)، ۶۱۔)

12– محمد بن عبد الکریم الشہرستانی، **الملل و النحل** (بیروت: دار الکتب العلمية، ۱۹۹۲ء، ۱:۴۲؛ قحطان عبد الرحمن الدوری، **العقيدة الإسلامية** ومذاهبها (بیروت: کتاب۔ناشرون، ۲۰۱۲ء)، ۱۳۷؛ التفتازانی، ابو الوفا الغنیمی، **علم الکلام وبعض مشکلاته**، (قاہرہ: دار الثقافة للنشر والتوزیع)، ۴۶– ۴۷۔

حاصل ہوا لیکن ذہن نشین رہے کہ معتزلہ متکلمین کا سب سے پہلا اور متحرک گروہ تھا اور متکلمین میں سے اکثر اسی معتزلی منہج کے تابع تھے اور اسی پر انھوں نے اپنے فکر و فلسفے کی بنیاد بھی رکھی تھی۔ اہل تشیع اور خوارج کی بہ نسبت معتزلہ کو عوامی اور علمی حلقوں میں اس وجہ سے زیادہ شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی کہ انھوں نے اپنے فکر و فلسفے کو سیاسی امور سے دور رکھا اور خود کو صرف علمی و فکری ابحاث اور ہر چیز کو عقل کے اصول پر پرکھنے تک محدود رکھا۔

علم الکلام کی ایجاد کے بعد اس میں فلسفے کی بہت سی اصطلاحات بھی داخل ہو گئیں[۱۳] اور محدثین کے لیے کلام و فلسفے میں باہمی امتیاز کرنا مشکل ہو گیا اور چوں کہ یونانی فلسفے کو محدثین کے ہاں پہلے ہی کوئی اچھی شہرت حاصل نہ تھی اس لیے اس کو محدثین نے کلی طور پر رد کر دیا اور اسی سے ان دونوں کے ہاں عقائد کے ضمن میں ایک طویل اختلافی سلسلہ شروع ہوا اور دونوں مکاتب فکر کی جانب سے سیکڑوں کتب ایک دوسرے کے رد میں لکھی گئیں۔ پہلی صدی ہجری سے لے کر پانچویں صدی ہجری تک متکلمین کا زور رہا اور عباسی خلفاء میں سے اکثر نے اس کی سرپرستی کی لیکن پھر اس کا زوال شروع ہوا۔[۱۴] تاہم اس زوال سے علم الکلام کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ چناں چہ متکلمین اور محدثین ایک دوسرے کے قدرے قریب آ گئے اور بطور فن استفادے کی کوششیں کی جانے لگیں اور قدرت ایزدی نے یہ کام اندلس کے ایک عالم ابن حزم (۹۹۴ء۔۱۰۶۴ء) سے لیا جو خود بڑے پایے کے محدث اور مجتہد تھے۔ علامہ ابن حزم نے محدثین اور متکلمین کے باہمی اختلافات کو دور کرنے کی کوشش کی اور اس ضمن میں **الفصل في الملل والأهواء و النحل** تحریر کی[۱۵] لیکن اس کوشش میں انھوں نے ائمہ مجتہدین کی آرا پر بھی

13– ابن خلدون نے لکھا ہے کہ امام غزالی کے زمانے تک کلام میں فلسفے کی آمیزش نہ تھی اور غزالی پہلے شخص ہیں جنھوں نے فلسفے کے انداز پر اس علم کی تدوین کی۔ (ابن خلدون، **مقدمہ**، ۳۸۸۔) لیکن علامہ شبلی نے ابن خلدون کی اس رائے کو فاش غلطی قرار دیتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ علم کلام میں فلسفے کی آمیزش اس سے بہت پہلے ہو چکی تھی۔ (شبلی نعمانی، **علم الکلام**، ۴۱۔)

14– محمد ابو زہرہ، **تاریخ الجدل** (دار الفكر العربي)، ۲۴۱۔ عباسی خلیفہ مامون الرشید کا دور متکلمین کا سنہری دور کہلایا جا سکتا ہے۔ مسعودی کا بیان ہے کہ: وجالس المتكلمين وقرب إليه كثيرًا من الجدليين والنظاوين كأبي الهذيل وأبي إسحاق إبراهيم بن سيار النظام وغيرهم (تفصیل ملاحظہ ہو: مسعودی، علی بن حسین بن علی، **مروج الذهب ومعادن الجوهر** (بیروت: المكتبة العصرية، ۲۰۰۵ء)، ۴: ۱۱–۲۲۔

15– ابن حزم نے اپنے پیچھے تقریباً چار سو کے قریب کتب چھوڑی ہیں جن میں سے اکثر نایاب ہیں۔ **الفصل في الملل والأهواء و النحل** ان کی شاہ کار کتاب ہے جس میں انھوں نے بڑی عمدگی سے اس نازک موضوع پر بحث کی ہے۔ اگرچہ اس موضوع پر ان کی **النصائح** بھی بڑی عمدہ کاوش ہے، لیکن **الفصل** میں ابن حزم کا جوشِ قلم، بام عروج پر ہے۔ شاید اسی

سخت نقد کیا اور اس طرز عمل سے فقہا کا ایک بڑا طبقہ ان کا مخالف ہوگیا اور ان کا کام تسلسل سے جاری نہ رہ سکا۔ ایک طویل عرصے کے بعد امام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (۱۷۰۳ء۔۱۷۶۲ء) کو یہ اعزاز حاصل ہوا کہ انھوں نے ایک نئے انداز میں محدثین اور متکلمین کی دوری کو ختم کرنے کی سعی فرمائی۔ ان کے زمانے تک بڑی تعداد میں عقائد سے متعلق کتب لکھی جاچکی تھیں، لیکن احکام شریعت کی علل و اسباب پر باقاعدہ کچھ نہیں لکھا گیا تھا۔ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے "علم اسرار دین" کے موضوع پر **حجة الله البالغه** کے نام سے باقاعدہ کتاب تصنیف فرمائی۔[۱۶] اپنے پیش رو محدثین کے برعکس انھوں ایک نیا زاویۂ فکر دیا اور ثابت کیا کہ شریعت کا کوئی حکم عقل کے خلاف نہیں ہے۔ وہ احادیث جن کو سمجھنا عقلاً محال نظر آتا ہے، مثلاً سورۃ البقرۃ اور سورۃ آل عمران قیامت میں بادل بن کر آئیں گی،[۱۷] امت کے دن اعمال حاضر ہوں گے اور تولے جائیں گے۔[۱۸] قیامت کے دن موت مینڈھے کی شکل میں لائی جائے گی۔[۱۹] اس طرز کی احادیث سے متعلق شاہ صاحب ﷫ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عالم

کتاب کو دیکھ کر ابن عریف اندلسی نے یہ کہا تھا: **كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف الثقفي شقيقين**۔ اس کتاب پر سب سے پہلا تحقیقی کام جامعہ ازہر کے استاد عبدالرحمن خلیفہ نے کیا تھا جو ۱۳۴۷ھ میں مکتبہ ومطبعہ محمد علی صبیح واولادہ (مصر) سے شائع ہوا تھا۔ گذشتہ کچھ عرصے میں اس کتاب پر بہت عمدہ تحقیقی کام سامنے آیا ہے۔

16– اس کتاب کا سن تصنیف ۱۱۴۸ھ / ۱۷۳۶ء سے قبل کا ہے۔ اس کتاب کے کل چھے قلمی نسخوں کا پتا چلتا ہے۔ نسخہ خدا بخش لائبریری (پٹنہ) مکتوبہ ۱۲۴۵ھ / ۱۸۲۹ء۔ نسخہ خالد اسحاق (کراچی) مکتوبہ ۱۱۸۹ھ / ۱۷۷۵ء۔ نسخہ پیر جھنڈا (حیدر آباد) مکتوبہ ۱۱۸۳ھ / ۱۷۶۹ء۔ نسخہ کاکوری (لکھنؤ) مکتوبہ ۱۲۶۸ھ / ۱۸۵۱ء۔ نسخہ برلین (جرمنی) بلا سن کتابت۔ نسخہ مدرسہ صولتیہ (مکہ معظمہ) بلا سن کتابت۔ یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۲۸۶ھ / ۱۸۷۰ء میں مولانا احسن نانوتوی صدیقیؒ کی تصحیح و تعلیق کے ساتھ مطبع صدیقی (بریلی) سے شائع ہوئی تھی۔ کتاب کی مقبولیت کا اندازہ اسی سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کے انگریزی، فرانسیسی، جاپانی، بنگالی اور اردو میں تراجم ہو چکے ہیں۔

17– ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی، **سنن الترمذي**، أبواب فضائل القرآن، باب ما جاء فی سورة آل عمران (بیروت: دار الفکر، ۲۰۰۵ء)، ۸۱۸، حدیث: ۲۸۸۳۔

18– محمد بن اسماعیل البخاری، **الجامع الصحیح**، کتاب التوحید: باب قول الله تعالیٰ: و نضع الموازين القسط ليوم القيامة (بیروت: دار الفکر، ۲۰۰۵ء)، حدیث: ۷۵۶۳۔

19– مسلم بن حجاج القشیری، **صحیح مسلم**، کتاب الجنة و صفة نعيمها و اهلها، باب النار يدخلها الجبارون و الجنة يدخلها الضعفاء (بیروت: دار الفکر، ۲۰۰۳ء)، ۱۳۹۸، حدیث: ۲۸۴۹۔

موجودات میں ایک اور عالم ہے جو مادی اور عنصری نہیں ہے اور اس کو وہ عالم مثال کہتے ہیں۔ ان کے مطابق جو اشیا اس عالم محسوسات میں وجود میں آنے والی ہیں پہلے ان کا ظہور اس عالم مثال میں ہوتا ہے۔(۲۰) چناں چہ مذکورہ بالا احادیث کو انھوں نے اسی عالم مثال میں محسوب کیا ہے۔ شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اس نقطۂ نظر سے محدثین اور متکلمین کے مابین بہت سے نزعی معاملات حل ہو جاتے ہیں، کیوں اس سے محدثین کے ظاہری اصولوں پر بھی عمل ہو جاتا ہے اور متکلمین کی عقلی دلیل کی خواہش بھی پوری ہو جاتی ہے۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ شروع میں متکلمین اپنے افکار اور نظریات کو بیان کرنے کے حوالے سے کافی محتاط رہے اور اس کی وجہ شاید یہ تھی کہ اس دور میں قرآن وحدیث کا اثر لوگوں پر اس قدر تھا کہ وہ اس طرح کی عقلی موشگافیوں کو خاطر میں نہیں لاتے تھے۔ چوں کہ عوامی سطح پر اس کی کوئی مقبولیت نہیں تھی، اس لیے متکلمین عوام کی مخالفت اور سخت گرفت سے ڈرتے تھے۔(۲۱) لیکن عہد عباسی میں جب مامون الرشید حکم ران بنا جو مباحثے اور مناظرے کا شوقین تھا تو اس کے اس شوق نے متکلمین کو اپنے نظریات کے اظہار کا بہترین موقع فراہم کر دیا جو ان کو پہلے کبھی میسر نہ آیا تھا۔ اس کے بعد اس کے خلفا واثق باللہ اور معتصم باللہ نے مامون کی وصیت کے مطابق اس کلامی فکر کو دوام بخشا اور محدثین کے برعکس کلامی ابحاث میں غیر معمولی دل چسپی لی۔ اسی طرح یونانی فلسفے کی کتب کے تراجم کے باعث عوامی سطح پر اس علم کو بہ طور فن کافی کچھ مقبولیت حاصل ہوئی؛ چناں چہ سیاسی پشت پناہی اور محدود عوامی تائید کے باعث متکلمین نے اپنے عقائد کا اظہار اور اس کی دعوت دینا شروع کر دی، حتیٰ کہ اپنے عقائد کو بہ زورِ بازو پھیلانے لگے۔(۲۲) یہ دور جہاں ایک طرف متکلمین کا دور عروج تھا وہیں محدثین نے شاید پہلی مرتبہ اس کو غیر معمولی اہمیت دی اور اس بات کا اعادہ کیا کہ متکلمین کو ان کے اسلوب میں جواب دیا جائے، چناں چہ اس دور میں محدثین اور متکلمین کے درمیان علمی ابحاث کا جو سلسلہ شروع ہوا وہ شدت اختیار کرتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ متکلمین ہی میں سے اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مکاتب فکر وجود میں آئے جو دراصل اس اختلاف کے نتیجے میں راہ اعتدال کی ایک کوشش تھی۔

20– شاہ ولی اللہ دہلوی، **حجة الله البالغه**، (کراچی: قدیمی کتب خانہ)، ۱:۵۱۔

21– جمال المرزوقی، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية** (قاہرہ: دار الآفاق العربية، ۲۰۰۱ء)، ۴۰۔

22– ابو الفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر، **البداية والنهاية** (بیروت: دار العلم، ۱۹۹۴ء)، ۱۰: ۲۷۲۔

مہمات ملکی کے نتیجے میں جب دیگر قومیں اسلام میں داخل ہوئیں تو متکلمین اور محدثین کے اس اختلافی منہاج سے ان کا متاثر ہونا ایک فطری عمل تھا؛ چناں چہ اس اختلاف کا اثر یہ ہوا کہ اسلامی ثقافت جو اب تک قرآن وسنت کے فلسفے سے متاثر تھی اب دیگر قوموں کی قدیم ثقافتوں نے اس کو متاثر کرنا شروع کیا اور ان قوموں کے قدیم افکار بھی اس میں داخل ہوگئے۔ اس حوالے سے مسلمانوں میں پہلے سے جاری کلامی ابحاث نے ان نو مسلم ثقافتوں کو ایک ٹھوس بنیاد فراہم کی کہ وہ اسلام کے حقیقی تشخص کو متاثر کریں۔ چناں چہ عقل کو معیار ٹھہرا کر اس طرح کی لایعنی اور بے فائدہ ابحاث کا سلسلہ شروع ہوا جس نے اسلامی عقائد پر تحفظات کو جنم دیا، حتیٰ کہ دین اسلام کے مفہوم کو اس کی حقیقی صورت سے تبدیل کرنے کی کوشش کی جانے لگی۔ نو مسلم قوموں نے فلسفۂ یونان اور مجوسی نظریات سے متاثر ہو کر دین اسلام جیسے سادہ اور سہل مذہب کو عقلی موشگافیوں اور ذہنی شکوک وشبہات کے راستے پر ڈال دیا، لیکن اس بات کو بھی قطعی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اگر محدثین نے اس مسئلے کو بہت پہلے بھانپ لیا ہوتا اور اس کے مقابلے کے لیے عوامی تائید اور علمی خود اعتمادی ہی کو کافی نہ سمجھا ہوتا، بلکہ متکلمین کے اسلوب پر جواب دینے کی روایت کو فروغ دیا ہوتا تو شاید یہ مسئلہ اتنا طول ہی نہ پکڑتا۔

فریقین کے مابین اہم اختلافی مسائل

متکلمین نے اپنی فکر کی بنیاد بہت سے ان مسائل پر رکھی جو جمہور امت اور محدثین کے نزدیک مسلم تھے۔ انھوں نے بہت سے ایسے مسائل میں بھی غور وفکر کیا جن پر علمائے امت نے سکوت اختیار کیا تھا اور گم راہی میں پڑنے کے خوف سے ان کے ظاہر کو قبول کر لیا تھا؛ ان اہم قضیوں میں سے چند ایک درج ذیل ہیں۔

(ا) جبر وقدر کا مسئلہ

محدثین اور متکلمین میں پہلا قضیہ افعال کی تخلیق اور انسان کے اختیار سے متعلق زیر بحث آیا اور یہ جبر وقدر کے عنوان سے ہر دور کی ایک مقبول بحث رہی ہے۔ محدثین کے مطابق انسانی افعال کا خالق اللہ ہے اور اس میں انسان کا خود کوئی دخل نہیں اور ان کی دلیل یہ آیت مبارکہ ہے L Í Ì Ë ÊÉM [۲۳] (کہہ دے کہ سب اللہ کی طرف سے ہے) جب کہ متکلمین میں سے معتزلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ افعال کو انسان خود پیدا کرتا ہے اور اسی لیے ان کے کرنے یا نہ کرنے پر انسان کا محاسبہ ہوگا اور ان کی دلیل یہ آیت مبارکہ ہے à ß ÞM

23– القرآن ۴: ۷۸۔

L ã â á [۲۴] (جو تجھ کو برائی پہنچے وہ تیرے نفس کی طرف سے ہے)۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر محدثین کی رائے کے مطابق افعال کی پیدائش من جانب اللہ تسلیم کر لی جائے تو پھر ان افعال پر بندے کا محاسبہ جائز نہیں ہونا چاہیے، لیکن اس کے برخلاف بندے کا محاسبہ ہو گا۔ اس ضمن میں محدثین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسان کا محاسبہ اس لیے نہیں ہو گا کہ وہ اپنے افعال کا خالق ہے، بلکہ اس لیے ہو گا کہ اس کے افعال میں اس کے اختیار کو بھی دخل ہے اور اللہ اس معنی میں افعال کا خالق ہے کہ قوت عمل اسی کی تخلیق ہے۔[۲۵]

(۲) وحی اور عقل کا مسئلہ

محدثین اور متکلمین کے مابین ایک مسئلہ یہ تھا کہ وحی اور عقل میں فوقیت کسے حاصل ہے؟ محدثین کے مطابق وحی من جانب اللہ ہوتی ہے جس میں کسی قسم کے تغیر کی گنجائش نہیں ہوتی، اس لیے وحی عقل پر فوقیت رکھتی ہے۔ اس کے برعکس متکلمین کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ وحی کی پہچان کے لیے بھی عقل کی ضرورت ہوتی ہے، اس لیے عقل کو وحی پر فوقیت حاصل ہے۔[۲۶] اس ضمن میں متکلمین کی دلیل یہ آیت مبارکہ ہے K M L

L M [۲۷] (بھلا یہ لوگ قرآن میں غور وفکر کیوں نہیں کرتے) جب کہ محدثین کی دلیل یہ آیت مبارکہ ہے

M ( ) * + , - . 0 1 2 3 4 5 6 L [۲۸] (عجب نہیں کہ ایک چیز تمھیں بری لگے اور وہ تمھارے حق میں بہتر ہو اور عجب نہیں کہ ایک چیز تمھیں بہتر لگے اور وہ تمھارے حق میں بری ہو)۔ اس اختلاف میں اشاعرہ نے درمیانی صورت یہ نکالی کہ عقل پر وحی کی فوقیت کو ضرور تسلیم کرنا

24– القرآن ۴: ۷۹۔

25– ابن ابی العز الدمشقی، **شرح العقيدة الطحاوية** (بیروت: مؤسسة الرسالة)، ۱: ۳۲۱؛ سمیح دغیم، **فلسفة القدر في فكر المعتزلة** (بیروت: دار الفكر اللبناني، ۱۹۹۴ء)، ۲۴۱۔

26– مہدی فضل اللہ، **العقل والشريعة** (بیروت: دارالطليعة للطباعة والنشر، ۱۹۹۵ء)، ۱۹۰۔

27– القرآن ۴: ۸۲۔

28– القرآن ۲: ۲۱۶۔

چاہیے لیکن عقل و تدبر کی اہمیت سے روگردانی بھی نہیں کرنی چاہیے۔ البتہ اگر وحی اور عقل میں کوئی تناقض نظر آئے تو اپنی عقل کی بجائے وحی کو فوقیت دی جانی چاہیے۔[۲۹]

(۳) ذات وصفات کا مسئلہ

محدثین اور متکلمین میں ایک قضیہ صفات باری تعالیٰ سے متعلق ہے۔ اس ضمن میں محدثین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ خدا کی صفات عین ذات نہیں ہیں؛ جب کہ متکلمین میں سے معتزلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ خدا کی صفات عین ذات ہیں۔[۳۰] متکلمین خدا کی ذات کو ہر قسم کی تشبیہ سے بالاتر قرار دیتے ہیں۔[۳۱] ان کی دلیل یہ آیت مبارکہ ہے M 1 2 3 L[۳۲] (اللہ کی مثل کوئی چیز نہیں)۔ نیز قرآن کریم میں جو آیا ہے M ') (* L[۳۳] (اللہ کا ہاتھ ہے ان کے ہاتھ کے اوپر) توان کے مطابق یہ ہمیں سمجھانے کے لیے ہے ورنہ خدا اپنی ذات میں تمام مادی حوالوں اور اشاروں سے ماوراء ہے،[۳۴] لیکن محدثین وجمہور کے مطابق خدا کی صفات کے اثبات کو تشبیہ و تنزیہ کی بحث میں نہیں الجھانا چاہیے۔ جس طرح کاتب اور تحریر الگ الگ چیزیں ہیں اسی طرح اپنے وجود کے اعتبار سے صفت اور موصوف بھی الگ الگ چیزیں ہیں، اگرچہ ظاہر میں دونوں ایک دوسرے سے منسلک و مرتبط ہیں۔[۳۵] نیز خدا تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں قرآن کی ظاہر نص سے ثابت ہیں لیکن ہم ان کی کیفیت سمجھنے سے قاصر ہیں۔[۳۶]

29– الغزالی، **المنقذ**، ۴۲۔ اس موضوع پر محققین نے بہت عمدہ کام کیا ہے۔ امام ابن تیمیہ کی کتاب **درء التعارض بین العقل و النقل** کسی تعارف کی محتاج نہیں جو گیارہ جلدوں میں ڈاکٹر محمد رشاد سالم کی تحقیق کے ساتھ ۱۹۹۱ء میں سعودیہ عرب سے طبع ہوئی ہے۔ امام شاہ ولی اللہ دہلوی کی کتاب **حجة الله البالغة** میں اس موضوع پر بڑی عمدہ بحث کی گئی ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر عبد الستار عزالدین الراوی نے **فلسفة العقل** اور ڈاکٹر مہدی فضل اللہ نے **العقل و الشريعة** میں اپنے علمی جوہر دکھائے ہیں۔

30– شبلی نعمانی، **علم الکلام اور الکلام** (کراچی: نفیس اکیڈمی، ۱۹۷۹ء)، ۲۷۵۔

31– غلام جیلانی برق، **فلسفیان اسلام** (لاہور: الفیصل ناشران و تاجران کتب، ۲۰۱۴ء)، ۱۲۱۔

32– القرآن ۴۲: ۱۱۔

33– القرآن ۴۸: ۱۰۔

34– عبدالخالق، **مسلم فلسفہ** (لاہور: عزیز بک ڈپو، ۲۰۰۴ء)، ۵۳۔

35– ابن ابی العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، ۱: ۶۰۔

36– ہدی بنت ناصر السلابی، **آراء الكلابية العقدية و أثرها في الأشعرية** (ریاض: مکتبة الرشد، ۲۰۰۰ء)، ۱۶۷۔

(۴) رؤیتِ باری تعالیٰ کا مسئلہ

محدثین اور متکلمین میں ایک قضیہ رؤیت باری تعالیٰ سے متعلق ہے۔ متکلمین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ دنیا و آخرت دونوں میں رؤیت باری تعالیٰ ممکن نہیں جب کہ محدثین کے نزدیک ممکن ہے۔[۳۷] رؤیت فی الدنیا کے عدم جواز کے حوالے سے متکلمین کی دلیل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ مستوی علی العرش ہیں اور عرش ہمارے نگاہوں سے بعید ہے نیز رؤیت کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ شے کی کوئی جہت اور مکان ہو اور خدا تعالیٰ اس سے بھی پاک ہیں۔[۳۸] اسی طرح آخرت میں رؤیت کے حوالے ان کی دلیل آیت مبارکہ" لا تدركه الأبصار"[۳۹] (آنکھیں اس کا احاطہ نہیں کر پائیں گی) ہے۔ اس کے برعکس دنیا میں رؤیت کے جواز میں محدثین کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ تمام شرائط عادیہ ہیں لازمہ نہیں ہیں، اس لیے ان کے بغیر بھی رؤیت ممکن ہے۔[۴۰] نیز آخرت میں رؤیت آیت مبارکہ M (* + , - . . / L [۴۱] (اس دن کچھ چہرے تروتازہ ہوں گے اور اپنے پروردگار کو دیکھیں گے) اور حدیث مبارکہ "إنكم سترون ربكم كما ترون القمر"[۴۲] (بلاشبہ تم اپنے پروردگار کو اس طرح دیکھو گے جس طرح چاند کو دیکھتے ہو) اور آپ ﷺ کے فرمان" رأيت ربي في أحسن صورة"[۴۳] (میں نے اپنے رب کو بڑی اچھی صورت میں دیکھا) سے ثابت ہے۔

37– عبداللہ بن مسلم ابن قتیبہ، **تأويل مختلف الحديث** (بيروت :المكتب الإسلامي،۱۹۹۹ء، ۳۱۴؛ ابن النحاس، عبدالرحمن بن عمر، **رؤية الله تبارك وتعالى** (دہلی:الدار العلمية،۱۹۸۷ء)،۲۱۔

38– سعدالدین التفتازانی، **شرح العقائد النسفية** (قاہرہ:مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۹۸۸ء، ۵۳–۵۴؛ احمد بن ناصر، **رؤية الله تعالىٰ وتحقيق الكلام فيها** (رسالۃ ماجستیر)، (مکہ مکرمہ:جامعة أم القرىٰ)،۲۸۔۲۴۔

39– القرآن ۶: ۱۰۳۔

40– ابن ابی العز، مرجع سابق، ۱: ۲۲۵۔

41– القرآن ۷۵: ۲۲– ۲۳۔

42– محمد بن اسماعیل البخاری، **الجامع الصحيح**، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، ۱۴۶، حدیث: ۴۸۵۱۔

43– اس حدیث کو امام بخاری (ص۵۹)، امام احمد بن حنبل (ج۴، ص۸۸) اور امام دارمی (ص۱۲) نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے مرفوعاً نقل کیا ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو: عبداللہ بن مسلم ابن قتیبہ، **تأويل مختلف الحديث** (المكتب الإسلامي،۱۹۹۹ء)،۳۱۴۔)

(۵) کفر و ایمان کا مسئلہ

محدثین اور متکلمین میں ایک قضیہ یہ بھی ہے کہ متکلمین کے نزدیک ایمان تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا مرکب ہے۔ ان میں سے کسی شخص کا کوئی ایک رکن بھی فوت ہو گیا تو وہ ایمان اور کفر کے بین بین ہو گا۔[۴۴] دلیل ان کی یہ حدیث ہے کہ "لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن"[۴۵] (زانی زنا کرتے وقت مومن نہیں رہتا)۔ ان کے مطابق یہاں زانی سے چوں کہ عمل فوت ہوا تو نبی کریم ﷺ نے اسے ایمان سے خارج قرار دیا ہے۔ محدثین کے مطابق قرآن کریم اور احادیث مبارکہ میں بہ کثرت تارک عمل کو مومن کہہ کر خطاب کیا گیا ہے، مثلاً M i j k l m n o L[۴۶] اگر مومنین کے دو گروہ آپس میں قتال کریں تو ان میں صلح کرا دیا کرو)؛ چناں چہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بغیر عمل کے محض تصدیق بالجنان سے بھی ایمان کا تحقق ہو جاتا ہے۔

44– اس بارے میں خود مختلف مکاتب فکر میں اختلاف ہے۔ جہمیہ کے نزدیک ایمان فقط معرفت قلبی کا نام ہے۔ کرامیہ کے نزدیک ایمان فقط اقرار لسانی کا نام ہے۔ مرجئہ کے نزدیک ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے۔ معتزلہ و خوارج کے نزدیک ایمان تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان سے مرکب ہے اور اگر ان میں سے کوئی ایک بھی فوت ہوا تو بندہ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے۔ امام شافعی اور جمہور محدثین کے نزدیک ایمان اگرچہ تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان سے مرکب ہے مگر معتزلہ و خوارج کی طرح نہیں بلکہ ان کے نزدیک تصدیق بالجنان اصل ہے۔ تاہم امام ابو حنیفہ اور جمہور متکلمین کے نزدیک ایمان بسیط ہے جو تصدیق بالجنان ہی ہے، مگر مرجئہ کی طرح نہیں، بلکہ اس کے ساتھ اقرار باللسان دنیوی احکام جاری ہونے اور عمل بالارکان ایمان کو کامل بنانے کے لیے ضروری ہے۔ امام ابن حجر عسقلانی اور علامہ انور شاہ کشمیری نے اس موضوع پر بڑی عمدہ بحث کی ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو: شہاب الدین احمد بن علی العسقلانی، **فتح الباري** (قاہرہ: مطبعة الخيرية، ۱۳۱۹ھ)، ۱: ۳۵– ۱۰۴؛ محمد انور شاہ کشمیری، **أنوار الباري** (ملتان: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ۱۴۲۷ھ)، ۳: ۶۷- ۷۰۔)

45– محمد بن اسماعیل البخاری، **الجامع الصحيح**، كتاب المظالم و الغصب، با ب النهي بغير إذن صاحبه، حدیث: ۲۴۷۵۔

46– القرآن ۴۹: ۹۔

(۶) معجزے میں اسباب وعلل کا مسئلہ

محدثین اور متکلمین میں ایک قضیہ معجزے میں اسباب وعلل کے حوالے سے بھی ہے۔ محدثین کے مطابق معجزے میں حق تعالیٰ اشیا کی طبیعت و خاصیت بدل دیتا ہے۔[۴۷] متکلمین میں سے معتزلہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کسی شے کی ذاتیات وخواص بدل نہیں سکتے، لیکن معجزہ غیر معلوم اسباب سے پیدا ہوتا ہے۔[۴۸] اشاعرہ نے اس خیال سے کہ احادیث وآثار کی بنا پر چوں کہ خرق عادت سے انکار ممکن نہیں اس لیے علت و معلول کے سلسلے ہی کی نفی کر دی۔[۴۹] تاہم ابن حزم کے مطابق دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے وہ علت و معلول اور سبب و مسبب کے تحت ہوتا ہے مگر اللہ تعالیٰ کبھی کبھی بہ طور اظہار قدرت اس سلسلے کو توڑ دیتا ہے اور اسی کا نام معجزہ ہے۔[۵۰] اس سلسلے میں امام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی توجیہ یہ ہے کہ معجزات میں اسباب وعلل بالکلیہ ختم نہیں کیے جاتے، بلکہ ان میں

47– محمد الحسینی الظواہری، **التحقيق التام في علم الكلام** (قاہرہ: مکتبة النهضة المصرية،۱۹۳۹ء)،۱۷۱۔

48– سفر الحوالی، **منهج الأشاعرة في العقيدة** (دار المنابر الفكر)،۱۸۱؛ امام ابن تیمیہ نے "قاعدة في المعجزات و الكرامات" اور "المعجزات و الكرامات و أنواع الخوارق العادات" جو دراصل ایک ہی کتاب کے دو الگ ایڈیشن ہیں، میں اس موضوع پر بڑی عمدہ بحث کی ہے۔(تفصیل ملاحظہ ہو: احمد بن عبد الحلیم ابن تیمیہ، **قاعدة في المعجزات و الكرامات** (اردن:مكتبة المنار، ۱۹۸۹ء)؛ وہی مصنف، **المعجزات و الكرامات و أنواع الخوارق العادات** (طنطا: دار الصحابة للتراث،۱۹۹۰ء)۔

49– ابو حامد محمد الغزالی، **تهافة الفلاسفة** (قاہرہ: مطبع مصطفى البابي الحلبي،۱۳۳۱ھ)،۴۲۔ تمام مکاتب فکر میں صرف اشاعرہ اس سلسلے کے منکر ہیں۔ان کے نزدیک کوئی شے کسی کی علت نہیں اور نہ ہی اشیا میں خواص و تاثیر ہے۔ پھر خود اشاعرہ میں بھی اس مسئلے میں اختلاف ہے۔عام اشاعرہ کے نزدیک جس قسم کے خرق عادات پیغمبر سے صادر ہوتے ہیں اس قسم کے اولیاے کرام بلکہ کافر و زندیق سے بھی صادر ہو سکتے ہیں۔امام ابن تیمیہ نے **الرد على المنطقيين** اور علامہ شبلی نعمانی نے **علم الکلام** اور **الکلام** میں اس موضوع پر عمدہ بحث کی ہے۔

50– ابن حزم الظاہری، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** (قاہرہ: مكتبة و مطبعة محمد على صبيح وأولاده، ۱۳۴۷ھ)،۵: ۲۔

اسباب کا پردہ کسی نہ کسی درجے میں موجود رہتا ہے۔[51] اگرچہ امام شاہ ولی اللہ دہلوی کی یہ رائے جمہور کے موقف سے زیادہ مطابقت نہیں رکھتی، مگر حقیقت حال یہ ہے کہ انھوں نے اس موضوع پر جو عمدہ بحث کی ہے اس سے محدثین و متکلمین ہر دو مکاتب فکر کی تشفی ہو جاتی ہے۔

(۷) خلق قرآن کا مسئلہ

محدثین اور متکلمین میں ایک قضیہ خلق قرآن کے حوالے سے پیدا ہوا۔ جعد بن درہم وہ پہلا شخص تھا جس نے عہد بنو امیہ میں یہ دعویٰ کیا کہ قرآن مخلوق ہے۔[52] اگرچہ وقتی طور پر اس مسئلے کو دبا دیا گیا مگر مامون الرشید کی سرپرستی میں یہ مسئلہ بڑی شدت اختیار کر گیا۔ متکلمین کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ خدا تعالیٰ نے جس طرح اور تمام چیزیں تخلیق فرمائی ہیں اسی طرح اس نے صفت کلام بھی پیدا کی ہے۔[53] دلیل کے طور پر وہ آیت مبارکہ "کلم الله موسیٰ تکلیماً"[54] (اللہ نے موسیٰ سے کلام کیا بول کر) سے استشہاد کرتے تھے، لیکن محدثین کے نزدیک اس آیت کی تاویل میں متکلمین نے بہت بڑی خطا کھائی ہے۔ ان کے مطابق قرآن کلام اللہ ہے جو کیے بعد

51– شاہ ولی اللہ کا ماننا ہے کہ یقیناً ہمارا علم اس حوالے سے محدود ہے کہ ہم تمام اسباب کا احاطہ کر سکیں اور جب اسباب میں باہم تعارض ہو تو معلوم کر سکیں کہ کس کو ترجیح دی جانی چاہیے، لیکن یہ ضرور معلوم ہے کہ جو چیز موجود ہوتی ہے وہ موجود ہونے کے لائق ہوتی ہے۔ (شاہ ولی اللہ دہلوی، **حجة الله البالغة** (کراچی: قدیمی کتب خانہ)، ۱: ۶۴۔)

52– علی مصطفی الغرابی، **تاريخ الفرق الإسلامية و نشأة علم الكلام عند المسلمين** (مصر: مكتبة الانجلو، ۱۹۹۵ء)، ۲۵–۳۲؛ قحطان عبد الرحمن الدوری، **العقيدة الإسلامية ومذاهبها** (بیروت: كتاب ناشرون، ۲۰۱۲ء)، ۱۳۴؛ ہادی بن احمد علی طالبی، **أبو الحسن الأشعري بين المعتزله والسلف** (رسالہ ماجستیر)، (سعودیہ عرب: جامعة ملک عبدالعزیز کلیة الشریعة، ۱۹۷۹ء)، ۸۲۔

53– ابو الحسن علی بن اسماعیل الاشعری، **مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين** (بیروت: المكتبة العصرية، ۱۹۹۰ء)، ۱: ۲۶۸؛ محمد بن عبد الکریم الشہرستانی، **الملل و النحل** (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۲ء)، ۱: ۴۲۔

54– القرآن ۴: ۱۶۴۔

دیگرے آنے والے حروف سے مرکب ہے اور ایسی چیز حادث ہوتی ہے، لہٰذا قرآن مخلوق نہیں ہے۔[۵۵] علماے حق نے اس مسئلے کا بھرپور رد کیا اور بہت سے علما و محدثین کو متکلمین کے برعکس کہنے پر سیاسی طور پر شدید سزائیں بھی ہوئیں۔ اس حوالے سے امام احمد بن حنبل نے بڑی جرات کا مظاہرہ کیا اور واضح کیا کہ جس کسی نے قرآن کو مخلوق کہا اس نے خدا کا انکار کیا اور جو ایسے شخص کو کافر نہ کہے اس نے بھی خدا کا انکار کیا۔[۵۶] امام ابن تیمیہ نے بھی قرآن کو مخلوق قرار دینے والوں کو گم راہ قرار دیا ہے۔[۵۷]

محدثین و متکلمین کا منہج اختلاف

اثبات عقائد کے ضمن میں محدثین نے سلف (صحابہ و تابعین) کی اتباع کی اور عقلی ابحاث میں منہمک ہونے اور ظاہر کے خلاف جانے کو مستحسن خیال نہیں کیا۔ چناں چہ جس مسئلے کی وضاحت نصوص میں موجود ہوتی اسے دلائل سے مزید پختہ اور مضبوط کر کے اس پر عمل کرنے پر لوگوں کو ابھارتے رہے۔ محدثین میں سے اکثر نے

55- محمد بن احمد ابن رشد، **کتاب فصل المقال** (بیروت: دار المشرق، ۱۹۸۶ء)، ۷۰؛ احمد امین، **فجر الإسلام** (قاہرہ: لجنة التالیف والنشر، ۱۹۶۵ء)، ۲۹۹- ۳۰۰؛ الاشعری، **مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین**، ۲: ۱۷۱؛ فخر الدین الرازی، **خلق القرآن بین المعتزله و أهل السنة** (بیروت: دار الجیل، ۱۹۹۲ء)، ۲۰۔

56- امام احمد بن حنبل کے اپنے الفاظ کچھ یوں ہیں: "فمن قال: مخلوق فھو کافر بالله العظیم، ومن لم یکفره فھو کافر." (تفصیل ملاحظہ ہو: امام احمد بن حنبل، **عقیدة أهل السنة** (مطبعة السنة النبویة، ۸۰)۔ بہ ظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد بن حنبل کا نقطۂ نظر بڑا سخت ہے۔ لیکن اگر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہو گا کہ ان کے دور میں یہ مسئلہ جس قسم کی نوعیت اختیار کر گیا تھا اور حکومتی سختی کے خوف سے معدودے چند لوگوں کے بہت سے علما نے عزیمت کی بجائے رخصت کی راہ اختیار کر لی تھی، اگر وہ اس طرز کا رویہ نہ اپناتے تو شاید یہ عقیدہ امت میں سرایت کر جاتا اور بگاڑ کا باعث بنتا۔ ابن جوزی نے مناقب الإمام أحمد بن حنبل میں اس فتوے پر بڑی جامع بحث کی ہے۔

57- ابن تیمیہ، **مجموع الفتاویٰ** (سعودی عرب: مطابع الریاض، ۱۳۸۲ھ)، ۳: ۴۰۳: وہی مصنف، **مجموع الرسائل والمسائل** (قاہرہ: لجنة التراث)، ۳: ۱۶۳؛ وہی مصنف، **منھاج السنة النبویة** (قاہرہ: المطبعة الکبریٰ، ۱۳۲۱ھ)، ۱: ۲۲۴؛ محمد خلیل ہراس، **ابن تیمیه السلفي: نقده لمسالک المتکلمین والفلاسفة في الإلٰھیات** (طنطا: المطبعة الیوسفیة، ۱۹۵۲ء)، ۱۲۰۔

حق کی تلاش میں بڑی باریک بینی سے کام لیا اور اس عمل کو اپنے علمی منہج کی اساس بناتے ہوئے عقائد کے حوالے سے متکلمین کی جانب سے پیدا کیے جانے والے شکوک وشبہات کا استیصال کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ محدثین نے عقائد کے مسئلے میں قرآن کریم اوراحادیث نبویہ پر ہی اعتماد کیا، بلکہ بعض تو صرف حدیث متواتر پر ہی اعتماد کرتے تھے۔(۵۸) ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ یہ دونوں اصول یعنی قرآن و سنت عقائد سے متعلق جملہ مسائل کا احاطہ کیے ہوئے ہیں اور ہماری مکمل رہ نمائی کرتے ہیں۔مزید یہ کہ اگر اعتقادی ابحاث مستحسن ہوتیں تو رسول کریم ﷺ اسے ناپسند نہ فرماتے، کیوں کہ ایک روایت ہے کہ رسول کریم ﷺ نے تو ایک موقع پر بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو عقائد سے متعلق ابحاث میں مشغول پایا تو بڑی ناراضی کا اظہار فرمایا۔(۵۹)

چناں چہ محدثین کے مطابق جس طرح صحابہ کرامؓ نے ان نصوص کو ظاہری اعتبار سے لیا اور ان کو بغیر تحریف، تاویل اور تشبیہ کے حقیقت پر محمول کیا(خاص طور پر اسما و صفات سے متعلق وارد ہونے والی نصوص میں) اسی طرح ہم پر بھی لازم ہے کہ عقائد سے متعلق مسائل میں عقل پر انحصار نہ کریں، کیوں کہ اگر عقل کو عقائد پر ایمان لانے کا معیار قرار دیا جائے گا تو بہت سی پیچیدگیاں جنم لیں گی، چناں چہ ہمارے لیے لازم ہے کہ ہم خود کو بغیر کسی حیل وحجت نص کے ظاہری مفہوم کے تابع کر دیں۔(۶۰) مثلاً اگر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "الرحمن علی العرش استویٰ" (وہ بڑا مہربان عرش پر قائم ہوا) (۶۱) اور اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد ہے "وإن أعمال بني

58– علی بن احمد بن سعید ابن حزم، **لإحكام في أصول الأحكام** (بيروت: دار الآفاق الجديدة) ۱: ۱۱۳۔

59– ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی، **سنن الترمذي**، ۶۲۴۔

60– ڈاکٹر محمد بن عبد الرحمن نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ محدثین نے شروع دن سے متکلمین اور اہل ظواہر کے درمیان کا راستہ اختیار کیا۔(تفصیل ملاحظہ ہو: محمد بن عبد الرحمن الخمیس، **اعتقاد أهل السنة شرح أصحاب الحديث** (اسکندریہ:دار الإيمان للنشر والتوزيع،۲۰۰۰ء)،۱۲– ۱۳۔) لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابتدا میں یہ تقسیم موجود ہی نہیں تھی اور ایک عرصے تک محدثین نے اہل ظواہر جیسا رویہ اپنائے رکھا اور جب اس حوالے سے مطلوبہ کامیابی حاصل نہ ہوئی تو پھر اشاعرہ کا دامن تھاما اور یہی وہ دور تھا جب محدثین اور اہل ظواہر دو الگ مکاتب فکر کے طور پر ممتاز ہوئے۔

61– القرآن ۲۰: ۵۔اس حوالے سے شیخ اسماعیل بن عبد الرحمن الصابونی نے ام المومنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قول نقل کیا ہے کہ "قالت: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر" (تفصیل ملاحظہ ہو: اسماعیل بن عبد الرحمن الصابونی،**عقيدة السلف و أصحاب الحديث** (قاهرہ: دار المنهاج، ۲۰۰۳ء)،۴۵۔)

آدم وقولھم یوزن"[۶۲] (انسانوں کے اعمال اور اقوال (اوزان) میں تولے جائیں گے) تو ہمیں اس بحث میں الجھنے کی ضرورت نہیں کہ وہ عرش کیسا ہو گا؟ کس جگہ ہو گا؟ نیز اعمال کیسے تولے جائیں گے؟ اس کی کیفیت کیا ہو گی؟ کیوں کہ نص کا مطالبہ ہم سے اس ضمن میں ان بے سروپا سوالات کا قطعی نہیں ہے، بلکہ ہمارے لیے کسی تاویل سے کام لیے بغیر ان پر ایمان لانا لازم ہے۔

محدثین کے مطابق آیتِ مبارکہ ﴿اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ﴾[۶۳] (آج کے دن میں نے تمھارا دین مکمل کر دیا) کے بعد دین اسلام میں خاص طور پر عقائد کے حوالے سے اپنی ناقص عقل کو معیار بنا کر نصوص شرعیہ کے برعکس کوئی رائے قائم کرنا کسی طور مستحسن خیال نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ دین کو اللہ نے مکمل فرما دیا اور ہر بات ہم پر واضح کر دی گئی۔ اب ہم پر منحصر ہے کہ ہم اس دین کو من وعن قبول کرتے ہیں یا قبول کرنے میں عقلی موشگافیوں کا سہارا لیتے ہیں، چناں چہ متکلمین عقائد کے حوالے سے جب اس طرح کی بحث چھیڑتے ہیں تو اس سے یہ شبہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ شاید نبی کریم ﷺ نے اللہ تعالیٰ کا پیغام مکمل طور پر امت کو نہیں پہنچایا جو اس طرح کی بحثوں کی ضرورت پیش آئی (نعوذ باللہ)، حال آنکہ آپ ﷺ تو آخری سانس تک صحابہ کرامؓ سے اس بات کی تصدیق کراتے رہے کہ کیا میں نے اللہ کا پیغام تم کو مکمل طور پر پہنچا دیا۔[۶۴]

محدثین کے نزدیک عقل کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ یہ شرعی اساس کی بنیاد پر اعتقادی مسائل کو سمجھنے کا محض ایک ذریعہ ہے، لیکن اس ذریعے کو اگر بنیادی اصول قرار دے دیا جائے گا تو مشکلات پیدا ہوں گی۔ مثلاً اللہ

62- البخاری، **الجامع الصحیح**،۱۸۹۶۔ اس حدیث کے مفہوم کی تعیین میں متکلمین کے تمام مکاتب فکر نے تاویل سے کام لیا ہے۔ معتزلہ کے نزدیک تولنے سے انکشاف حقیقت مراد ہے جب کہ اشاعرہ کے نزدیک نامہ اعمال کے کاغذ تولے جائیں گے۔ اگرچہ اس حدیث کے حوالے سے متقدمین محدثین کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ اس میں تاویل سے کام لینا مناسب نہیں تاہم متاخرین محدثین نے اشاعرہ کے منہج کو اختیار کیا ہے جس کی تفصیل امام ابن حجر نے **فتح الباري** میں بیان کی ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو: شھاب الدین احمد بن علی العسقلانی، **فتح الباري** (قاہرہ: المطبعة الخيرية، ۱۳۱۹ھ)، ۱۳: ۴۲۰- ۴۲۲۔)

63- القرآن ۵: ۳۔

64- البخاری، **الجامع الصحیح**،۴۱۳؛ محمد بن اسحاق، **السيرة النبوية** (بیروت: دار الکتب العلمية، ۲۰۰۴ء)، ۲: ۶۷۱۔

تعالیٰ کا فرمان ہے کہ M X Y Z [\ ] ^ _ ` a b L[۶۵] (کیا دیکھتا نہیں انسان کہ ہم نے اسے ایک قطرے سے تخلیق کیا، پھر بھی وہ ہو گیا جھگڑنے بولنے والا)۔ اس آیت سے اگلی آیات تک کا مضمون بعث بعد الموت سے متعلق ہے یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ مرنے کے بعد انسان کو دوبارہ زندہ کرنے پر بھی قادر ہے۔ اب اگر عقل سے کام لیا جائے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کیسے انسان کو دوبارہ پیدا کر سکے گا، جب کہ وہ شخص تو مرنے کے بعد بوسیدہ ہڈیوں کا ڈھیر بن جاتا ہے، تو عقل ہی کو ذریعہ بنا کر یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ جو اللہ انسان کو پہلی مرتبہ پیدا کرنے پر قادر ہے اس کے لیے دوسری مرتبہ پیدا کرنے میں کیا مشکل ہو سکتی ہے۔ محدثین کے مطابق منطقی قیاسات کو عقیدے کی دلیل کے طور پر استعمال نہیں کیا جانا چاہیے، کیوں کہ منطقی قواعد انسان کے وضع کردہ ہیں اور تبدیل ہوتے رہتے ہیں، جب کہ عقیدہ اللہ تعالیٰ کا وضع کردہ ہے اور غیر متبدل ہے۔ محدثین صغریٰ کبریٰ کے مقدمات و نتائج پر بھی اعتماد کرنے کا انکار کرتے ہیں، کیوں کہ ان کے مطابق قیاسی جدول اور منطقی ابحاث بسا اوقات حقائق کو مسخ کر دیتے ہیں جس سے حق و باطل میں تلبیس ہو جاتی ہے۔[۶۶] مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے M 1 2 3 L[۶۷] (اللہ کی مثل کوئی چیز نہیں) تو اس کے ظاہر پر اعتماد کرتے ہوئے یہ عقیدہ ہونا چاہیے کہ اس جیسا کوئی ہو ہی نہیں سکتا۔[۶۸] تاہم محدثین اگر قیاس کو " قیاس شمولی" اور "قیاس تمثیلی" کے دائرۂ کار میں تقسیم کر دیتے تو یہ مسئلہ حل ہو سکتا تھا۔ مثلاً اس میں کوئی شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کسی دوسرے کے ساتھ نہ ملایا جا سکتا ہے اور نہ قیاس کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس میں تو کوئی مضائقہ نہیں اگر یوں کہا جائے کہ ہر وہ کمال جو مخلوق کے لیے ثابت ہے وہ کمال خالق کے لیے بہ طریق اولیٰ ثابت ہے اور ہر وہ عیب

65- القرآن ۳۶: ۷۷۔

66- ابن تیمیہ، **مجموع الفتاوی**، ۳ : ۱۴۱؛ ابن ابی العز الدمشقی، **شرح العقيدة الطحاوية**، ۱: ۲۴۹؛ عبد القاہر بن طاہر البغدادی، **الفرق بين الفرق**، ۱۲۰۔

67- القرآن ۴۲: ۱۱۔

68- محمد بن ابراہیم آل شیخ، **اللآلي البهية في شرح العقيدة الواسطية** (سعودی عرب: دار العصامة، ۲۰۱۰ء)، ۱۶۵۔

جائے کہ ہر وہ کمال جو مخلوق کے لیے ثابت ہے وہ کمال خالق کے لیے بہ طریق اولیٰ ثابت ہے اور ہر وہ عیب جس کی نفی مخلوق سے ضروری ہے اس کی نفی خالق سے بھی ضروری ہے۔

اثبات عقائد کے ضمن میں متکلمین نے عقل کو معیار بنایا اور وحی سے ہٹ کر عقل کے ذریعے استدلال کرنے میں حد سے تجاوز کر گئے۔ محدثین کے برعکس متکلمین کے نزدیک نص کے صحیح یا غلط ہونے کا معیار عقل ہے۔ چناں چہ وہ نصوص کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے اور جو نص ان کے مذہب سے موافقت کرتی اس کو قبول کر لیتے اور جو ان کے مذہب کے مخالف ہوتی اس کو رد کر دیتے۔ اس حوالے سے متکلمین نے اس درجہ تعصب سے کام لیا کہ بہت سے ثقہ راویوں بلکہ صحابہ کرامؓ تک پر سخت جرح کرنے سے گریز نہیں کیا۔(۶۹) حال آنکہ جمہور امت کا متفقہ فیصلہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کی ذات پر جرح نہیں کی جاسکتی، کیوں کہ وہ سب عادل ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے براہ راست فیض یافتہ ہیں۔ اسی طرح انھوں نے بہت سی احادیث کو تحریفاً و تاویلاً اپنے عقائد کے اثبات میں استعمال کرنے کی روایت ڈالی جو کسی طور مستحسن قرار نہیں دی جاسکتی۔

متکلمین کا اختلاف محض محدثین تک ہی محدود نہیں رہا، بلکہ وہ خود بھی کبھی کسی مسئلے پر باہم متفق نہ ہوسکے، چناں چہ متکلمین کے ہر امام کا ایک مستقل مکتب فکر ہوتا تھا جس پر وہ عمل کرتا اور دوسروں کو اس کی دعوت بھی دیتا، لیکن حد سے زیادہ عقل کا سہارا لینے اور لایعنی ابحاث میں الجھے رہنے کے باعث خود ان کے امام کے مکتب فکر سے کئی مکاتب فکر نے جنم لیا(۷۰) اور اس طرز عمل کے نتیجے میں فکری وحدت کو سخت نقصان پہنچا؛ تاہم اس طرز عمل کا ایک مثبت پہلو یہ ہے کہ متکلمین کے باہمی اختلافات کا یہ ذخیرہ اگر آج موجود نہ ہوتا تو یہ شبہ کیا جاسکتا تھا کہ اسلام میں آزادی رائے کا کوئی تصور ہی موجود نہیں ہے۔

69– محمد العبدہ / طارق عبد الحلیم، **المعتزلہ: بين القديم والحديث**، ۹۷– ۱۰۰؛ عبد اللہ بن مسلم ابن قتیبہ، **تأويل مختلف الحديث**، ۶۷– ۷۳۔ روافض اور معتزلہ نے محدثین کے برعکس خلفاے راشدین، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سمیت متعدد صحابہ کرامؓ پر سخت نقد کیا ہے۔ مذکورہ بالا کتب میں اس کی تفصیل موجود ہے۔

70– اگر متکلمین کے مکاتب ہاے فکر کا جائزہ لیں تو تعداد سیکڑوں تک پہنچتی ہے۔ اس حوالے سے اہم مکاتب فکر درج ذیل ہیں۔ خوارج، اباضیہ، شیعہ، مرجئہ، قدریہ، جبریہ، معتزلہ، ماتریدیہ اور اشاعرہ وغیرہ۔ امام ابن حزم نے "الفصل في الملل والأهواء و النحل"، عبد الکریم شہرستانی، عبد الکریم سمعانی اور عبد القاہر بغدادی، تینوں نے **الملل والنحل** کے نام سے الگ الگ کتب لکھیں اور ان کتب میں متکلمین کے مختلف مکاتب ہاے فکر کا تفصیلی جائزہ پیش کیا ہے۔

متکلمین نے ہر اس چیز کا انکار کیا جس کا ادراک ان کی عقل حاصل کرنے سے قاصر تھی، جب کہ اسلام ناممکن الادراک چیزوں کے بارے میں عقل کے فیصلے کو حتمی فیصلہ تسلیم نہیں کرتا، چناں چہ یہ کلیہ اس وجہ سے درست نہیں کہ جو اسماو صفات اللہ کی ذات سے متعلق ہیں وہ سب غیر مدرک ہیں اور غائب کو شاہد پر قیاس کرنے کے مترادف ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے M 1 2 3 L [71] (اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں) ۔ اب ظاہر ہے کہ اس آیت کی رو سے عقل اللہ تعالیٰ کے ادراک سے قاصر ہے اور جب عقل کو اس کا ادراک حاصل نہیں تو بغیر غور و فکر اس کے بارے میں راے قائم کرنے والے کو یہ آیت بھی پیش نظر رکھنی چاہیے "وَ لَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِہٖ عِلْمٌ"[72] (اور اس چیز کے پیچھے مت پڑو جس چیز کی تمھیں خبر نہیں)۔ شاید یہ کہنا مناسب نہ ہو گا کہ بعض متکلمین نے عقل کا دائرہ کار اور حدود کا بھی تعین کیا اور واضح کیا کہ اصول دین اور اصول منطق میں واضح فرق ہے۔ ان کے مطابق ضروری نہیں کہ عقل جس چیز کے دراک سے قاصر ہو اس کے وجود ہی سے انکار کر دیا جائے۔[73] مثلاً خالی آسمان کو دیکھ کر عقل یہ نہیں مان سکتی کہ اسی آسمان سے بارش برستی ہے لیکن اس کے باوجود بارش کے وجود سے کسے انکار ہے، لہٰذا کسی چیز کا ظاہراً موجود نہ ہونا اس کے عدم وجود کو مستلزم نہیں ہو سکتا۔

منہج اختلاف کے اسباب اور وجوہات

محدثین اور متکلمین کے باہمی اختلافات کے حوالے سے اگرچہ کتب کا ایک بڑا ذخیرہ موجود ہے جسے پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ کتنے دقیق اور باریک مسائل کو موضوع بحث بنایا گیا ہے[74] لیکن اس ذخیرے کے عمومی

71- القرآن ۴۲: ۱۱۔

72- القرآن ۱۷: ۳۶۔

73- جابر ادریس، **منهج السلف و المتكلمين في موافقة العقل للنقل**،۱: ۷۷؛ سعود بن عبد العزیز العریفی، **الأدلة العقلية النقليةعلى أصول الاعتقاد** (سعودی عرب: دار عالم الفؤاد، ۱۴۱۹ھ)، ۶۵- ۷۸؛ شاکر بن توفیق العاروری، **الأشعرية في ميزان الأشاعرة** (اردن: طبعة جديدة منقحة، ۲۰۱۱ء)،۱: ۱۷- ۲۴۔

74- اس حوالے سے عربی زبان میں تقریباً چار سو کتب اور مختلف جامعات کے پچاس تحقیقی مقالات تو راقم کی نظر سے گزر چکے ہیں۔ البتہ یہ بات کہتے ہوئے بڑا افسوس ہوتا ہے کہ اردو کا دامن اس موضوع پر کتب اور تحقیقی مقالات سے (ماسوائے چند کتب کے) تقریباً تہی دامن ہی ہے۔ جامعات میں کلامی مباحث کے عصری رجحانات پر کام کی کافی گنجائش موجود ہے۔

جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید اس مسئلے کے داخلی و خارجی اسباب اور وجوہات کا جائزہ اس دقت نظری سے نہیں لیا گیا جس کی توقع اور ضرورت تھی۔

(ا) باہمی مکالمے کا فقدان

محدثین اور متکلمین میں اختلاف کا ایک بنیادی سبب باہمی مکالمے کا فقدان تھا، چناں چہ دونوں طرف کے اہل علم ایک دوسرے کی رائے کو براہ راست سننے تک کے روادار نہ تھے۔ اس حوالے سے محدثین اس درجہ سختی برتتے تھے کہ اگر کوئی شخص محض متکلمین پر نقد کے نقطۂ نظر سے ان کی رائے نقل کرتا تو اس "نقل کفر" کو بھی جائز نہیں رکھتے تھے۔ مثلاً امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے ایک ہم عصر محدث جرث محاسبی رحمۃ اللہ علیہ نے متکلمین کے رد میں ایک کتاب لکھی تو امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اتنی سی بات پر ان سے ناراض ہوگئے اور ان سے ملنا جلنا چھوڑ دیا۔[۷۵] اسی طرح محدثین کی زبانی یہ روایتیں منقول ہیں کہ جب کسی کو "جوہر"، "عرض" اور "مادہ" وغیرہ کے الفاظ استعمال کرتے سنو تو سمجھ لو کہ وہ گمراہ ہے۔[۷۶] بعض محدثین جن میں امام بخاری بھی شامل ہیں، نے اس میں تفریق کی تھی کہ قرآن مجید کا جو تلفظ کیا جاتا ہے، یہ مخلوق اور حادث ہے۔ یہ بات جب ان کے استاد امام ذہلی (جن سے بخاری میں کئی احادیث مروی ہیں) نے سنی تو حکم دیا کہ جس شخص کا یہ قول ہے وہ ہماری مجلس میں نہ آئے۔[۷۷] ظاہر ہے کہ جب علمی اختلاف میں ایک دوسرے کی رائے کو ایک ساتھ بیٹھ کر سمجھنے اور حل کرنے کے رویے کی حوصلہ شکنی کی جائے گی تو مسائل کیسے حل ہوں گے۔

(۲) معقول و منقول کے اصولوں میں فرق

محدثین اور متکلمین میں اختلاف کی دوسری بنیادی وجہ یہ تھی کہ علم کلام اور علم حدیث کے اصولوں میں زمین و آسمان کا فرق تھا۔ کسی روایت کو جانچنے کے حوالے سے محدثین کا معیار نقل پر تھا اور سند و متن کی جانچ ہی ان کا محور علم تھا، جب کہ متکلمین روایت کو جانچنے کا معیار عقل کو قرار دیتے تھے اور ان کے نزدیک کسی روایت کو سند و

75- امام جرث محاسبیؒ بڑے مشہور زاہد اور محدث تھے۔ محدثین بھی ان کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ انہی کے مرید تھے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے **احیاء علوم الدین** میں اس واقعہ کو تفصیل سے نقل کیا ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو: شبلی نعمانی، **علم الکلام اور الکلام**، ۳۷)۔

76- سلیمان بن صالح الغصن، **موقف المتکلمین من الاستدلال بنصوص الکتاب والسنۃ**، ۹۴۔

77- شبلی نعمانی، **علم الکلام اور الکلام**، ۳۱۔

متن کے اعتبار سے نہیں بلکہ اس کے داخلی حسن وقبح کے اعتبار سے جانچنا چاہیے۔[۷۸] یہ اختلاف اولاً اگر چہ محدثین اور متکلمین کے مابین تھا، لیکن بعد میں متکلمین ہی کے ایک معتدل طبقے اشاعرہ نے اس مسئلے کو غیر معمولی اہمیت دی اورانھوں نے محدثین کے مقدمے کو بڑی عمدگی سے پیش کیا۔ اشاعرہ نے عقل کی اہمیت کو تسلیم کیا مگر اس کی حدود اور دائرۂ کار کا تعین بھی کیا۔[۷۹] یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ اگر یہ طرز عمل بہت پہلے محدثین اختیار کر لیتے تو شاید یہ مسئلہ اتنا طول ہی نہ پکڑتا۔

قرون اولیٰ میں اکثر علما یک فنی ہوتے تھے، چناں چہ جس طرح ائمۂ نحو کو فقہ سے ناواقفیت تھی بالکل اسی طرح اکثر محدثین علوم عقلیہ سے ناواقف تھے اور یہی حال متکلمین کا علوم نقلیہ کے حوالے سے تھا۔ علم الکلام کے ایجاد کے بعد چوں کہ اس میں یونانی فلسفے کی کئی اصطلاحات شامل ہوگئی تھیں اور محدثین یونانی فلسفے کو شروع دن سے برا جانتے تھے، اس لیے محدثین ان اصطلاحات میں باہم فرق نہ کر سکے اور جو طرز عمل انھوں نے فلسفے کے حوالے سے اختیار کیا وہی رویہ علم الکلام کے ضمن میں بھی روا رکھا، چناں چہ ابن السبکی نے بجا طور پر لکھا ہے کہ متقدمین کی تصنیفات میں محض اس غلط فہمی کی بنا پر کہ علم الکلام اور فلسفہ ایک ہی چیز ہے، بہت سے لوگوں پر جرح کی گئی ہے، چناں چہ احمد بن صالح کے بارے میں کہا گیا کہ وہ فلسفیانہ باتیں کرتے ہیں، حال آنکہ جس نے یہ کہا وہ فلسفے کو جانتا بھی نہ تھا۔ اسی طرح ابو حاتم کی نسبت کہا گیا، حال آنکہ وہ صرف متکلم تھے۔ نیز ذہبی نے مزی کے متعلق کہا کہ وہ معقول جانتے تھے، حال آنکہ ذہبی اور مزی دونوں معقول کا ایک حرف تک نہ جانتے تھے۔[۸۰]

(۳) نصوص کے مفہوم کی تعیین کا مسئلہ

محدثین اور متکلمین میں اختلاف کی تیسری بنیادی وجہ نصوص کے مفہوم کی تعیین میں تاویل سے استفادہ کے جواز وعدم جواز کی بحث تھی۔ اس حوالے سے قرآن وحدیث سے چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

(الف) قرآن کریم سے مثالیں:

☆ خدا تعالیٰ کا ہاتھ ہونا۔[۸۱]

78- محمد بن عبد الکریم الشہرستانی، **الملل و النحل**، ۱: ۸۵۔

79- شاکر بن توفیق العاروری، **الأشعرية في ميزان الأشاعرة**، ۱: ۱۷- ۱۸۔

80- تاج الدین عبد الوہاب بن علی السبکی، **طبقات الشافعية الكبرىٰ** (فیصل عیسیٰ البابي الحلبي، ۱۹۶۴ء)، ۱: ۴۱۔

81- القرآن ۴۸: ۱۰۔

☆ پہاڑوں کا تسبیح پڑھنا۔(۸۲)

☆ ہدہد کا عاقلانہ باتیں کرنا۔(۸۳)

☆ فرشتوں کا انسانی اعمال لکھنا۔(۸۴)

☆ دوزخ کا کلام کرنا۔(۸۵)

☆ جنت کی نعمتوں کی کیفیت۔(۸۶)

☆ صراط و میزان کا ذکر۔(۸۷)

چوں کہ ان کا ذکر قرآن کریم میں موجود ہے اس لیے متکلمین کے تمام مکاتب فکر نے انھیں تسلیم کیا۔ لیکن ان کی حقیقت اور ماہیت کی تعیین میں اختلاف ہوا۔ بعض نے ظاہری معنی اور بعض نے مجازی معنی مراد لیتے ہوئے تاویل سے کام لیا۔

(ب) احادیث مبارکہ سے مثالیں:

☆ مومن کا دل اللہ کی دو انگلیوں کے درمیان ہے۔(۸۸)

☆ حجر اسود دنیا میں خدا تعالیٰ کا ہاتھ ہے۔(۸۹)

☆ یمن سے خدا تعالیٰ کی خوش بو آتی ہے۔(۹۰)

82– القرآن ۲۱: ۷۹۔

83– القرآن۲۷:۲۲۔

84– القرآن ۵۰: ۱۷۔

85– القرآن ۱۸: ۳۱۔

86– القرآن ۵۰:۳۰۔

87– القرآن ۷: ۸۵۔

88– مسلم بن حجاج القشیری، **صحیح مسلم**، كتاب القدر، باب تصريف الله تعالىٰ القلوب كيف شاء، ۱۳۰۷، حدیث: ۲۶۵۴۔

89– اسماعیل بن محمد عجلونی، **كشف الخفاء و مزيل الألباس** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۳۵۱ھ)، ۱: ۳۴۸۔

90– احمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، (المطبعة الميمنية، ۱۳۱۳ھ)، ۲: ۵۴۱۔

☆ قیامت کے دن موت مینڈھے کی شکل میں لائی جائے گی۔[۹۱]

☆ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے قلم کو پیدا کیا۔[۹۲]

☆ گھوڑے کے پسینے والی حدیث۔[۹۳]

اگر چہ محدثین کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ نصوص کے مفہوم کی تعیین میں تاویل سے کام لینا درست نہیں ہے مگر ان کے طرز فکر کو مقبولیت حاصل نہ ہوئی اور لا محالہ انھیں بھی بعض اعتقادی مسائل میں تاویل کا سہارا لینا پڑا اور اصول وضع کرنے پڑے۔ مثلاً امام احمد بن حنبل جو تاویل کے سخت مخالف ہیں، انھیں بھی اوپر بیان کی گئیں پہلی تین احادیث کی تاویل کرنی پڑی ہے۔[۹۴] تاہم اس مسئلے کو جس خوب صورت انداز سے امام غزالی نے حل کیا ہے وہ قابل تعریف ہے۔ انھوں نے اس طرز کی روایات کو وجود خمسہ میں محصور کیا ہے۔ چناں چہ ان کے مطابق:

☆وجود ذاتی: وہ وجود جو حقیقی ہے اور مسلمات میں سے ہے۔ مثلاً آسمان، زمین، حیوانات اور نباتات وغیرہ۔

☆وجود حسی: وہ وجود جو حواس سے تعلق رکھتا ہے۔ مثلاً خواب اور وہم وغیرہ۔

☆وجود خیالی: وہ وجود جو محض خیالی ہو۔ مثلاً کسی کے وجود کو یوں محسوس کرنا کے وہ سامنے موجود ہے۔

☆وجود عقلی: وہ وجود جو اصل حقیقت پر مبنی ہو۔ مثلاً کوئی شے ہاتھ میں ہونے کو اختیار پر محمول کرنا۔

☆وجود شبہی: وہ شے جو خود موجود نہیں لیکن اس کے مشابہ ایک چیز موجود ہے۔[۹۵]

امام غزالی نے ہر ایک کی متعدد مثالیں بیان کی ہیں۔ مثلاً اوپر بیان کی گئی موت کے مینڈھے کی شکل میں آنے والی حدیث کو وجود حسی قرار دیا ہے جب کہ سب سے پہلے قلم کو پیدا کیے جانے والی حدیث کو وجود عقلی کی

91- البخاری، **الجامع الصحيح**، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: و أنذرهم يوم الحسرة، ۱۱۸۱، حدیث: ۴۷۳۰۔

92- الترمذی، **سنن الترمذي**، أبواب القدر، باب بدون عنوان، ۶۳۰،حدیث: ۲۱۵۵۔

93- جلال الدین السیوطی،**اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة** (بيروت: دار المعرفة)، ۱: ۳۔

94- یہ قول امام غزالی کا ہے کہ امام احمد بن حنبل نے بیان کردہ تین احادیث میں تاویل سے کام لیا ہے۔(تفصیل ملاحظہ ہو:الغزالی، **قواعد العقائد** (بيروت: عالم الكتب،۱۹۸۵ء)، ۱۳۵۔) لیکن امام ابن تیمیہ نے ان کے اس الزام کی نفی کی ہے اور واضح طور پر لکھا ہے: فهذه الحكاية كذب على أحمد، لم ينقلها أحد عنه بإسناد (تفصیل ملاحظہ ہو:العضن، **مؤقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة**، ۵۰۶۔)

95- الغزالی، **فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة** (دار النشر المغربية،۱۹۸۳ء)، ۸– ۱۱۔

مثال میں پیش کیا ہے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق نصوص میں وارد اس طرز کی روایات کا مطلقاً انکار کرنا کفر ہے لیکن اگر امثال مذکورہ بالا سے کسی قسم کے مطابق اس کا وجود تسلیم کیا جائے تو یہ کفر نہیں۔[۹۶]

(۴) اخذ روایت کے اصولوں میں فرق

محدثین اور متکلمین میں اختلاف کا چوتھا سبب اخذ روایت کے حوالے سے تھا۔

(الف) بعض محدثین ایسے افراد کی روایات کی تضعیف کر دیتے ہیں جو قبولیت کی شرائط پر پورا اترتی ہوں، مثلاً

☆ وہ شخص جو فضائل سے متعلق احادیث بیان کرے۔

☆ وہ شخص جو آلاتِ طرب (ساز) سنتا ہو۔

☆ وہ شخص جو بادشاہ سے ملتا اور اس کے تحفے قبول کرتا ہو۔[۹۷]

(ب) بعض محدثین کسی راوی کو متہم بالکذب کرتے ہیں اور اس سے کوئی روایت نقل نہیں کرتے، جب کہ دیگر محدثین اس کی موافقت کرتے ہیں۔اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام محدثین نے اخذ روایت کے حوالے سے الگ الگ اصول بنائے ہیں۔ مثلاً عبد اللہ بن معاویہ کو امام بخاری نے منکر حدیث اور امام نسائی نے ضعیف قرار دیا ہے۔[۹۸] لیکن امام دار قطنی نے انھیں ثقہ قرار دیا ہے۔[۹۹] امام ابو داؤد نے اپنے بیٹے عبد اللہ کی تضعیف کی ہے، جب کہ اکثر محدثین کے نزدیک وہ ثقہ ہے۔[۱۰۰] وکیع بن الجراح اپنے والد سے سوائے مقرون کے روایت نہیں کرتے تھے۔[۱۰۱] اسی طرح علی بن المدینی نے اپنے والد کی تضعیف کی ہے۔[۱۰۲]

96- مرجع سابق، ۱۹۔

97- البغدادی، **الكفاية في علم الرواية** (قاہرہ: مطبعة السعادة، ۱۹۷۲ء)، ۱۱۰۔

98- ابو عبد اللہ عبد الرحمان بن محمد ابن ابی حاتم الرازی، **الجرح والتعديل** (بیروت: دار إحيا التراث العربي)، ۵: ۸۳۴۔

99- الدار قطنی، **سؤلات الحاكم في الجرح والتعديل** (ریاض: مكتبة المعارف، ۱۴۰۴ھ)، ۲۱۷– ۲۱۸۔

100- شمس الدین الذہبی، **تذكرة الحفاظ** (حیدر آباد: مطبعة دائرة المعارف، ۱۳۸۸ھ)، ۲: ۷۷۱۔

101- ابوداؤد السجستانی، **سؤلات أبي عبيد الآجري** (مطبوعات الجامعة الإسلامية)، ۳: ۱۴۳۔

102- الذہبی، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال** (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۵ء)، ۲: ۴۰۱۔

(ج) بعض متکلمین ایسے راوی کی روایت سے حجت پکڑتے ہیں جس کی کوئی بھی صحابی موافقت نہیں کرتا۔ مثلاً حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت کے بارے میں حضرت عمرؓ کا یہ فرمانا کہ ایک عورت کی گواہی پر ہم قرآن و سنت کو نہیں چھوڑ سکتے۔[۱۰۳]

(د) محدثین نے اگرچہ متکلمین میں سے اکثر کی روایات نہیں لیں، مثلاً عمرو بن عبید اور معبد جہنی وغیرہ، لیکن بعض متکلمین سے روایات اخذ کیں ہیں، مثلاً قتادہ بن دعامہ ابن ابی عروبہ وغیرہ۔[۱۰۴] انھیں سے متکلمین استدلال کرتے ہیں۔

(ر) محدثین کے ہاں داخلی و خارجی نقد کے حوالے سے قدرے اختلاف پایا جاتا ہے، چناں چہ محدثین نے قبول روایت میں نہ صرف متکلمین کے منہج پر تنقید کی بلکہ خود ایک دوسرے پر بھی سخت نقد کیا ہے۔[۱۰۵] محدثین کے اس اختلاف کو متکلمین نے اپنی دلیل کے طور پر استعمال کیا ہے۔

(۵) تشبیہ و تنزیہ اور تضاد و تناقض

محدثین اور متکلمین میں پانچواں اختلاف تشبیہ و تنزیہ اور نصوص میں باہمی ٹکراؤ کی وجہ سے پیدا ہوا۔ مثلاً قرآن کریم میں ارشاد ہے "لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْئٌ"[۱۰۶] (اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں)۔ اس آیت مبارکہ سے واضح طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ اللہ کی تشبیہ کسی طور درست نہیں لیکن ایک دوسری آیت میں ہے "بل یداہ

103– ابن قتیبہ، **تأويل مختلف الحديث**، ۵۶۔

104– سعید بن ابی عروبہ سے امام بخاری (**صحيح البخاري**، ۹۴۲) اور امام مسلم (**صحيح مسلم**، ۱۰۰۱) سمیت محدثین کی ایک بڑی جماعت نے روایت کی ہے۔ امام سخاوی نے اس موضوع پر بڑی عمدہ بحث کی ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو: محمد بن عبد الرحمن السخاوی، **فتح المغيث** (ریاض: دار المنهاج،۱۴۲۶ھ)، ۴: ۷۱-۴۷۔)

105– محمد جمال الدین القاسمی، **قواعد التحديث في فنون مصطلح الحديث** (بیروت: مؤسسة الرسالة،۲۰۰۴ء)، ۱۶۱– ۱۶۲۔

106– القرآن ۴۲: ۱۱۔

مبسوطتان"[۱۰۷] (اللہ تعالیٰ کے دونوں ہاتھ کشادہ ہیں) نیز ایک مستند حدیث میں ہے "قلب المؤمن بین إصبعین "[۱۰۸] (مومن کا دل اللہ کی دو انگلیوں کے درمیان ہے)۔ متکلمین کے اس حوالے سے دو شبہات ہیں۔

☆ پہلا یہ کہ اگر محدثین کے اصول کے مطابق "ید" اور "إصبعین" کے ظاہری معنی مراد لیے جائیں تو یہ بات تسلیم کرنا پڑے گی کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے، جب کہ دلائل عقلیہ اس کے خلاف ہیں۔

☆ دوسرا یہ کہ ان آیات اور حدیث مبارکہ میں باہم تضاد پایا جاتا ہے کیوں کہ ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کے مثل کی واضح نفی موجود ہے، جب کہ دوسری طرف اس کے ہاتھ اور انگلیوں کی بات کی گئی ہے۔[۱۰۹]

(الف) پہلے شبے کے حوالے سے محدثین نے یہ اصول بیان کیا ہے کہ جس جگہ ظاہری اور لغوی معنی اختیار کرنے سے کوئی محال لازم آتا ہو وہاں تاویل جائز ہے، لیکن اس کے علاوہ اور کسی چیز میں تاویل جائز نہیں۔ چناں چہ مذکورہ آیت مبارکہ اور حدیث مبارکہ میں ہاتھ اور انگلیوں سے مراد اللہ تعالیٰ کی نعمت اور قدرت ہے، مگر یہ بات ذہن نشین رہے کہ نصوص میں جو تذکرہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ اور انگلیوں کے حوالے سے ہمیں ملتا ہے ان پر ایمان لانا ضروری ہے مگر ان کی تشبیہ انسانی اعضا کے ساتھ دینا قطعی درست نہیں، کیوں کہ اللہ کی مثل کوئی نہیں۔[۱۱۰] اس ضمن میں محدثین بغیر کسی تاویل، تمثیل اور کیفیت کے اللہ تعالیٰ کے لیے ہر اس چیز کا ثبوت مانتے ہیں جو نصوص صحیحہ سے ثابت ہے۔ اس سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ محدثین اللہ کی تنزیہ کا قطعی اعتقاد رکھتے ہیں جس کے انکار کی گنجائش نہیں۔

(ب) دوسرا شبہ تناقض و تضاد کے حوالے سے ہے اور اس ضمن میں محدثین کا تفصیلی نقطۂ نظر بیان کیا جاتا ہے۔

☆ بعض اوقات قرآن کی دو آیات میں تعارض ہوتا ہے تو اس صورت میں اولاً دونوں آیات میں تطبیق کی کوشش کی جائے گی، لیکن اگر ایسا ممکن نہ ہو تو واضح صراحت اور تقدم زمانی کے اعتبار سے ایک آیت

107– القرآن ۵: ۶۴۔

108– القشیری، **صحیح مسلم**، ۲۳۰۷۔

109– الاشعری، **مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین**، ۱: ۲۷۱۔

110– اسماعیل بن محمد اصبہانی، **الحجة في بیان المحبة** (دار الرایة للنشر والتوزیع)، ۲: ۲۶۰– ۲۶۱۔

دوسری آیت کو منسوخ کر سکتی ہے۔ مثلاً قرآن کریم میں ہے: Y X W VM Z [\ L[111] (اگر تم میں سے بیس ثابت قدم رہنے والے ہوں تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے) جب کہ اگلی آیت میں ہے: L { z y x w v uM[112] (اگر تم میں سے سو ثابت قدم رہنے والے ہوں تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے)۔ واضح صراحت اور تقدم زمانی کی وجہ سے محقق محدثین نے پہلی آیت کو منسوخ قرار دیا ہے۔[113]

☆ اگر قرآن و حدیث میں باہم تعارض ہو تو حدیث کے مقابلے میں قرآن کریم کو اختیار کیا جائے گا۔ اس حوالے سے حدیث کے متواتر و خبر واحد اور صحیح و ضعیف ہونے کا بھی جائزہ لیا جائے گا۔ اگر حدیث خبر واحد یا ضعیف ہے تو تب قرآن کریم کے مقابلے میں انھیں اختیار کرنے کا کوئی جواز نہیں رہتا، لیکن اگر حدیث متواتر اور صحیح ہے تو اسے ناسخ و منسوخ یا مجمل و مفصل پر محمول کیا جائے گا؛ مثلاً آیت مبارکہ ہے 6M 7 8 9 : ; < = > ? @ A L[114] (اور جب نکالا تیرے رب نے بنی آدم کی پشت سے ان کی اولاد کو اور عہد لیا ان سے ان کی جانوں پر) لیکن صحیح حدیث میں ہے "إن الله تعالیٰ مسح علی ظهر آدم علیه السلام و أخرج منه ذریته"[115] (بے شک اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی پشت سے نکلنے والی ان کی اپنی اولاد سے عہد لیا)۔ گویا آیت مبارکہ میں تو ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام بنی آدم سے عہد لیا، جب کہ حدیث کہتی ہے کہ

111- القرآن ۸: ۶۵۔

112- القرآن ۸: ۶۶۔

113- علامہ جلال الدین سیوطی نے **الإتقان في علوم القرآن** میں قرآن کریم کی بیس آیات کو منسوخ قرار دیا ہے جب کہ امام شاہ ولی اللہ دہلوی نے **الفوز الکبیر في أصول التفسیر** میں پانچ آیات کو منسوخ مانا ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو: جلال الدین سیوطی، **الإتقان في علوم القرآن** (سعودی عرب: وزارة الشؤون الإسلامیة)، ۴: ۱۴۴۶؛ شاہ ولی اللہ دہلوی، **الفوز الکبیر في أصول التفسیر** (دہلی: مطبع احمدی، ۱۸۷۸ء)، ۴۶)۔

114- القرآن ۷: ۱۷۲۔

115- الترمذی، **سنن الترمذي**، أبواب تفسیر القرآن، باب ومن سورة الأعراف، ۸۷۶، حدیث: ۳۰۷۵۔

صرف آدم علیہ السلام کی پشت سے نکلنے والے ان کے حقیقی بیٹوں سے عہد لیا۔ اس تناقض کے باعث متکلمین نے اس حدیث کو رد کیا ہے۔(۱۱۶) درست بات یہ ہے کہ اس بارے میں قرآنی آیت مجمل ہے اور حدیث مفصل ہے، اس لیے اس میں کسی قسم کا تعارض نہیں ہے۔

☆ اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو تو صحیح کو ضعیف پر مقدم کریں گے یا ناسخ و منسوخ کا عمل کیا جائے گا اور اگر ممکن ہو تو دونوں میں تطبیق کی کوشش کی جائے گی۔ مثلاً حدیث مبارکہ ہے "إذا أتیٰ أحدکم الغائط فلا یستقبل القبلة"(۱۱۷) (جب تم میں سے کوئی حاجت کو جائے تو قبلہ رخ ہو کر نہ بیٹھے) لیکن ایک اور حدیث میں ہے "فرأیته ،قبل أن یقبض بعام،یستقبلها"(۱۱۸) (میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وصال کے سال قبلہ کی طرف رخ کر کے پیشاب کرتے دیکھا)۔ ان احادیث میں اگرچہ ناسخ و منسوخ کے حوالے سے اختلاف ہے، لیکن یہاں پر نسخ کا قول صحیح نہیں؛ اس لیے کہ دونوں احادیث کو جمع کرنا ممکن ہے؛ چناں چہ محدثین نے اس کے تین جواب دیے ہیں: پہلا جواب یہ کہ قاعدہ کلیہ واقعہ جزئیہ سے راجح ہوتا ہے، دوسرا جواب یہ کہ قول فعل سے راجح ہوتا ہے، تیسرا جواب یہ کہ پہلی حدیث امت کے لیے قانون اور دوسری حدیث آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول ہے۔(۱۱۹)

منہج اختلاف کے نتائج و اثرات

عقائد کے حوالے سے محدثین اور متکلمین کے منہج میں نہ صرف واضح اختلاف تھا، بلکہ دونوں اطراف اس اختلاف کی انتہائیں موجود تھیں، چناں چہ ایک طرف محدثین نے ظاہر کے خلاف چلنے پر سخت پابندیاں عائد کر رکھیں تھیں تو دوسری طرف متکلمین نے بھی ان کے برعکس چلنے کا عہد کر رکھا تھا۔ متکلمین نے محدثین کی بجائے

116– ابن قتیبہ، **تأویل مختلف الحدیث**،۱۴۵۔

117– اصل روایت **بخاری** کی ہے لیکن یہ حدیث معمولی تغیر کے ساتھ متعدد کتب حدیث میں آئی ہے۔(تفصیل ملاحظہ ہو: البخاری، **الجامع الصحیح**، کتاب الوضوء، باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول، إلا عندالبناء، جدار أونحوه، ٥٦، حدیث: ۱۴۴۔

118– ابن ماجہ، **سنن ابن ماجة**، ابواب الطهارة و سننها، باب الاستبراء بعد البول، ۹۷۔

119– فیض احمد ملتانی،**المسائل و الدلائل** (ملتان: مکتبہ حقانیہ)،۱۲۵۔

اپنی فلسفیانہ آرا کو ترجیح دی اور بے شمار جید فقہاو محدثین کو مطعون ٹھہرایا، جیسا کہ معتزلہ کے امام جاحظ کے قول سے واضح ہے کہ محدثین تقلید میں انتہائی درجے کا غلو کیے ہوئے ہیں۔ چناں چہ ان میں اتنی جرأت بھی نہیں کہ قیاس کے ذریعے کسی چیز کو قبول یارد کرسکیں اور یہی تقلید انھیں عقل کی اہمیت سمجھنے سے قاصر رکھے ہوئے ہے۔[۱۲۰]

محدثین اس رویے پر کیوں کر خاموش رہ سکتے تھے؛ انھوں نے بھی متکلمین کے طعن و تشنیع کا خوب جواب دیا، بلکہ بعض محدثین نے تو متکلمین پر کفر والحاد کے فتاویٰ بھی دیے۔ مثلاً امام احمد بن حنبل، وکیع بن الجراح، یزید بن ہروان اور امام مزنی کے مطابق خلق قرآن کا دعویٰ کرنے والا کافر ہے جب کہ امام بخاری نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ یہودیوں، عیسائیوں اور مجوسیوں میں سے "جہمیہ" جیسا کافر اجہل میں کسی کو نہیں پاتا۔[۱۲۱] فقہاے اربعہ نے بھی متکلمین پر سخت نقد کیا ہے؛ چناں چہ امام مالک نے اہل کلام سے براءت کا اعلان فرمایا ہے، جب کہ امام ابو حنیفہ نے اہل کلام کو بدعتی اور امام ابو یوسف نے ان کو زندیق قرار دیا ہے۔[۱۲۲] امام شافعی کا قول ہے کہ اہل کلام کو درے لگانے چاہییں۔[۱۲۳] امام احمد بن حنبل نے ان کی مجلس میں شرکت کو حرام قرار دیا اور واضح کیا کہ جو ثواب کی نیت سے لوگوں میں متکلمین کی بات کروائے گا وہ کتاب و سنت کے راستے سے ہٹ جائے گا اور وہ اہل کلام کی صف میں شامل ہو کر ہمارا دشمن ہو گا۔[۱۲۴]

120- محمد ابوزہرہ، **تاریخ الجدل** (دار الفکر العربي)، ۲۱۱۔

121- ابن تیمیہ، **مجموع الفتاویٰ**، ۹: ۷؛ البغدادی، **الفرق بین الفرق**، ۲۰۲- ۲۱۸؛ امام بیہقی نے اپنی کتاب **الأسماء والصفات** (المکتبة الأزهرية للتراث، ۱۸۷) میں اس بحث پر ایک مستقل عنوان قائم کیا ہے۔

122- العضن، **مؤقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة**، ۱:۷۹- ۸۰۔

123- شبلی نعمانی، **علم الکلام اور الکلام**، ۳۷۔

124- امام احمد بن حنبل کے اپنے الفاظ یوں ہیں: **لاتجالسوا أهل الكلام**۔ (عبدالرحمن الجوزی، **مناقب الإمام احمد بن حنبل**، ۲۱۰)۔ ابن جوزی کے مطابق ایک جگہ تو یہ تک کہہ دیا ہے "علماء الكلام زنادقة"۔ ابن جوزی نے **تلبیس إبلیس** میں متکلمین کے اکثر مکاتب فکر کو واضح طور پر کافر قرار دیا ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو: الجوزی، **تلبیس إبلیس** (دار الوطن للنشر، ۱۴۲۲ھ)، ۱: ۱۵۷- ۲۰۲۔)

بعض محدثین نے تو عقائد کے حوالے سے متعدد دلائل کی روشنی میں واضح کیا ہے کہ متکلمین واجب القتل ہیں[۱۲۵] چناں چہ ان کی گردنیں مارنے تک کے فتوے بھی جاری کیے گئے، جو ظاہر ہے کسی طور درست نہیں تھا۔ شاید اسی طرز عمل کا نتیجہ تھا کہ اکثر متکلمین (سوائے مامون، واثق اور معتصم وغیرہ) ہمیشہ حکومتی عتاب کا شکار رہے اور اکثر کو اپنی رائے کی قیمت اپنی جان دے کر ادا کرنا پڑی، لیکن محدثین کا یہ جارحانہ رویہ وقت کے ساتھ ساتھ کم ہوتا گیا اور متاخرین میں متقدمین جیسی سختی نہ رہی۔ کلامی ابحاث کے طویل سفر کے بعد محدثین اس بات پر متفق ہوگئے کہ "لا نكفر أحداً من أهل القبلة" (اہل قبلہ جن میں تمام فرقے شامل ہیں، ان میں سے ہم کسی کو کافر نہیں کہتے)، چناں چہ ابتدا میں تو یہ حالت تھی کہ مشہور محدث ابن حبان کو اس بنا پر جلاوطن کر دیا گیا تھا کہ انھوں نے خدا کی نسبت کہا تھا کہ وہ محدود نہیں ہے[۱۲۶] کیوں کہ ابتدا میں یہ نظریہ فرقہ جہمیہ کا سمجھا جاتا تھا اور کفر کے ہم پلہ تھا۔ لیکن بعد کے محدثین نے خدا کی عظمت وشان کو اسی لفظ سے ادا کیا ہے۔ اسی طرح امام ذہبی کو مرجئہ کے بارے میں لکھنا پڑا کہ مرجئہ بہت بڑے بڑے علما کا مذہب ہے۔[۱۲۷] معتزلہ کے بارے میں علامہ جلال الدین دوانی کو کہنا پڑا کہ معتزلہ کافر نہیں ہیں۔[۱۲۸] مشہور محدث علامہ تقی الدین سبکی کے مطابق اشاعرہ اور معتزلہ دونوں برابر کے جوڑ ہیں اور متکلمین کے سرگروہ ہیں۔[۱۲۹]

محدثین اور متکلمین کے علمی مناہج میں سے امت کے ایک بڑے طبقے نے محدثین کے منہج کا ساتھ دیا۔ متکلمین کا ساتھ دے کر انھیں شک وارتیاب کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوا۔ اس کے برعکس محدثین کے ہاں انھیں

125- محمد بن ابو بکر ابن القیم، **طريق الهجرتين وباب السعادتين** (مکہ مکرمہ: دار عالم الفؤاد، ۱۴۲۹ھ)، ۱: ۱۸۵-۱۹۳۔ چناں چہ مشہور محدث عبدالرحمن بن مہدی کا قول ہے "لو رأيت رجلاً على الجسر وبيدي سيف يقول القرآن مخلوق ضربت عنقه" (اگر میرے ہاتھ میں تلوار ہو اور کسی کو پل پر یہ کہتے سن لوں کہ قرآن مخلوق ہے تو اس کی گردن ماردوں)۔ امام عبداللہ بن محمد الہروی نے **ذم الكلام وأهله** (مكتبة الغرباء الأثرية) میں اس حوالے سے کافی تفصیلی بحث کی ہے۔

126- الذہبی، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ٦: ٩٩۔

127- مرجع سابق، ٦: ٤٠٩۔

128- جلال الدین دوانی، **شرح العقائد العضدية** (بیروت: مكتبة العلم، ۲۰۰۲ء)، ۲۳۳۔

129- شبلی نعمانی، **علم الکلام اور الکلام**، ۳۳۔

یقین وایقان کے وہ جذبات نظر آئے جو ان کے عقیدے کی پختگی اور مضبوطی کا باعث بنے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ متکلمین کے طرز فکر نے عقل و فہم کے ایک نئے دور کو جنم دیا اور مختلف علوم وفنون میں غور وخوض کی روایت پروان چڑھی۔ اس طرز فکر نے گو شروع میں مقبولیت حاصل نہیں کی، مگر وقت گزرنے کے ساتھ جب کئی قومیں اسلام میں داخل ہوئیں تو ان کے ہاں اس طرز فکر نے غیر معمولی اہمیت اختیار کرلی۔ اندھی اور متعصبانہ تقلید کی بجائے عقل و فہم سے کام لینے کی روایت پروان چڑھی۔ مولانا مناظر احسن گیلانی نے بجا طور پر فرمایا ہے کہ اس علم کے مطالعے کے بعد ہر مسلمان اپنے کو خاندانی روایات کا شکار یا خوش اعتقادی کا اسیر نہیں، بلکہ عقل و دانش کی روشن راہ پر پاتا ہے۔[۱۳۰] تاہم یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ اگر دونوں مکاتب فکر علمی اختلافات کو علمی اختلافات تک ہی محدود رکھتے اور تکفیریت و نفرت کے جذبات کو پھلنے پھولنے نہ دیتے تو زیادہ مناسب تھا اور اس حوالے سے محدثین سے زیادہ شائستگی کی توقع تھی۔

نتیجہ بحث

(۱) اعتقادی مسائل میں محدثین اور متکلمین کے اختلافات کا اگر بہ نظر غائر جائزہ لیا جائے تو یہ بات آشکار ہوتی ہے کہ فریقین نے ایک دوسرے کے حوالے سے کافی غیر معتدل رویہ روا رکھا جو کسی طور مستحسن قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اگر محدثین کے طرز عمل کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات واضح طور پر کہی جاسکتی ہے کہ انھوں نے متکلمین کے عقلی دلائل کے جوابات عقلی دلائل سے دینے کی بجائے احادیث مبارکہ کا سہارا لیا، چناں چہ ابتدائی دور کے اکثر محدثین نے اپنی کتب میں متکلمین کے رد میں احادیث کے باقاعدہ ابواب قائم کیے جس سے امت میں متکلمین کے طرز استدلال سے نفرت کے جذبات پیدا ہوئے۔ اس نفرت نے اگرچہ وقتی طور پر عقلی ابحاث کے سیلاب کو روک دیا مگر بعد کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی مستقل حل نہیں تھا۔

(۲) اگرچہ اہل علم کے ایک بڑے طبقے کی رائے میں اعتقادی مسائل میں متکلمین کا طرز فکر درست نہیں تھا لیکن یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ اس دور میں متکلمین کی جانب سے اگر اس قسم کی ابحاث سامنے نہ آتیں تو نو مسلم قوموں میں اسلام کو بہ طور عقلی مذہب پیش کرنے میں کافی مشکلات پیش آتیں۔ اس حوالے سے یہ بات بھی فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ اگر متکلمین کے اعتقادی تفردات وجود میں نہ

130– مناظر احسن گیلانی، **الدین القیم** (کراچی: مکتبہ اسعدیہ، ۲۰۰۱ء)، ٦٧۔

آتے تو شاید امام احمد بن حنبل، امام غزالی، ابن خلدون، ابن رشد اور امام شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہم اللہ کے علم و فکر کے وہ جواہر ہمارے پاس موجود نہ ہوتے جس پر بجا طور پر امت مسلمہ فخر کر سکتی ہے۔

(۳) محدثین اور متکلمین کے مابین یہ مسائل ایک عرصے تک رہے، لیکن پھر متکلمین ہی میں سے اشاعرہ نے راہ اعتدال تلاش کرنے کی کوشش کی اور اس ضمن میں بہت سے مسائل میں درمیانی راستہ اختیار کیا۔اسی سبب اشاعرہ کو امت مسلمہ میں مقبولیت نصیب ہوئی۔دل چسپ بات یہ ہے کہ احناف جو اعتقادی حوالے سے ابتداً ماتریدیہ سے متاثر تھے وہ بھی رفتہ رفتہ شوافع کی طرح اشعری فکر سے متاثر ہو گئے۔راہ اعتدال کے حوالے سے اشاعرہ کے اس اہم کام کو امام شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک نئی جہت سے روشناس کرایا؛ چناں چہ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے محدثین کے مکتب فکر میں رہتے ہوئے کھل کر انتہائی شرح وبسط سے واضح کیا کہ اسلام کا کوئی حکم عقل کے خلاف نہیں ہو سکتا۔چناں چہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ شریعت کا کوئی حکم مخصوص حالات میں ہماری عقل میں نہ آئے مگر غور وخوض کے بعد اس کی علت تلاش کر لینے سے یہ دشواری بھی دور ہو سکتی ہے۔اس صورت میں وحی اور عقل کے تناقض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

(۴) متکلمین کے اعتراضات کے نتیجے میں محدثین کی جانب سے اس طرز کی کتب بھی سامنے آئیں جن میں احادیث کے تعارض کو رفع کر کے ان میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی گئی۔اس ضمن میں محدثین نے بھی عقلی دلائل اور تاویلات کا راستہ اختیار کیا جو شاید اس حوالے سے ایک بڑی پیش رفت تھی۔امام شافعی کا یہ قول مشہور ہے کہ میں کوئی بھی دو حدیثیں ایسی نہیں جانتا جو صحیح ہوں اور متضاد ہوں اگر کسی کے پاس ایسی احادیث ہیں تو لائے میں اس میں تطبیق کر کے دکھاؤں گا۔دفع تعارض کے ساتھ ساتھ حدیث کے درایتی معیار کے اصول وضع ہوئے اور حدیث کے داخلی و خارجی نقد کے حوالے سے عمدہ کام سامنے آیا۔

(۵) آج کے دور کو ہم بجا طور پر کلامی دور کہہ سکتے ہیں جہاں ہر بات کو عقل کے اوزان میں تولا جاتا ہے۔ایک وقت ایسا ضرور تھا کہ جب مسلمانوں کی حکم رانی تھی اور کلامی ابحاث کا عروج وزوال اسی کے زیر اثر تھا، لیکن آج مسلمان اپنی اس متاع کو لٹا چکے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج مسلمانوں کو پھر سے دعوت کے علم کو لے کر اٹھنا ہو گا اور ظاہر ہے کہ اس عمل میں اسلام کا مخاطب وہ غیر مسلم طبقہ ہو گا جس کے نزدیک کسی بھی چیز پر آنکھیں بند کر کے ایمان لے آنا درست عمل نہیں ہے۔اس پر مستزاد یہ کہ ان

کے نزدیک قرآن وحدیث کا وہ مقام نہیں جو ایک مسلمان کے دل میں ہوتا ہے؛ چناں چہ آج اگر انھیں اسلام کی دعوت دینی ہے تو ان کے عقلی اصولوں کے مطابق انھیں مطمئن کرنا ہو گا۔ اس حوالے سے اس کے سوا چارہ نہیں کہ ہم اسلام کو جدید عقلی اصولوں سے ہم آہنگ کر کے پیش کریں۔

(۶) قرون اولیٰ کے محدثین نے جو ابواب اپنے دور کے باطل فرقوں کے رد میں قائم کیے تھے آج ان ابواب پر از سر نو غور و فکر کرنے اور آج کے باطل فرقوں کے حوالے سے پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ اس حوالے سے آج کے محدثین پر یہ ذمے داری بھی عائد ہوتی ہے کہ وہ احادیث اور عقلی دلائل کے امتزاج سے اثباتی جواز پیدا کر کے مسلم امت کو گمراہی اور ضلالت کے گڑھے میں گرنے سے بچا لیں۔

(۷) آج کے علمی مسائل ہم سے ایک جدید علم کلام کا مطالبہ کر رہے ہیں، جس پر اہل علم کو متوجہ ہونا ہو گا، لیکن اس نئے علم کلام کی تشکیل میں قدیم اصولوں سے استفادہ بھی از بس ضروری ہو گا تاکہ ماضی کی کلامی ابحاث کا ارتقائی تسلسل ٹوٹنے نہ پائے اور کوشش کی جائے کہ قدیم فرسودہ مسائل اور جدید مغربی اصولوں میں سے کسی ایک طرف جھکاؤ ہر گز نہ ہو۔ اس ضمن میں کورانہ تقلید اور تقلیدی اجتہاد، دونوں سے گریز کیا جائے۔

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁