اشاعرہ

وحید عشرت

اشاعرہ کا مکتب فکر اسلامی فلسفے اور علم کلام میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے ۔ علامہ اقبال کو اس کلامی مکتب سے گہری دلچسپی رہی چنانچہ اپنے خطبات میں علامہ اقبال نے اس مکتب فکر کا جگہ جگہ ذکر کیا ہے اور اس مکتب فکر کے علمی حاصلات کو سراہا ہے ۔ ذیل کے مضمون میں اس مکتب فکر پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے تاکہ اس فکری تحریک کا پس منظر اور افکار و نظریات سے کماحقہ، آگاہی ہو سکے اور علامہ اقبال کے خطبات کے مطالعہ کے دوران آنے والے مباحث آسانی سے سمجھے جا سکیں ۔

معتزلہ کا وجود جبریہ اور قدریہ کا جدلیاتی معمل[1] تھا ۔ معتزلہ کا نقطہ نظر شروع میں منزلہ بین المنزلتین کی طرز پر دو انتہاؤں کے درمیان ، اعتدالی راہ پر مبنی تھا ۔ مگر جب المامون اور منصور کے عہد میں معتزلہ کو سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل ہو گئی تو انہوں نے اپنے عقائد عقلی استدلال کے ذریعے منوانے کی بجائے بالجبر عوام پر ٹھونسنے شروع کر دیے ۔ چنانچہ اشاعرہ کا مکتب فکر معتزلی علما اور حکام کے مظالم ، فقہا اور علما کے خلاف ان کے جارحانہ رویے اور قرآن کی واضح اصطلاحات کی جارحانہ تعبیر و تاویل میں معتزلہ کی انتہا پسندی کے خلاف ایک رد عمل کے طور پر وجود پذیر ہوا ۔ المامون نے معتزلی عقائد اپنانے پر عمال حکومت کو مجبور کیا ۔ عباسی خلفا کے عہد میں فقہا اور علما کی سر دربار بے عزتی اور توہین کی جاتی ۔ امام احمد بن حنبل کو دربار میں مسئلہ خلق قرآن کے سلسلے میں کوڑے مارے گئے[2] ۔ چنانچہ جہاں عوام نے سیاسی وجوہ کی بنا پر عباسیوں سے نجات حاصل کرنا چاہی اسی طرح ان کی سرپرستی میں عوام پر مسلط ہونے والے عقائد سے بھی گلو خلاصی چاہنے

لگے ۔ چنانچہ انہوں نے معتزلہ کے خلاف زبردست احتجاج کیا ۔ اور اس احتجاج اور نفرت نے بلاد اسلامیہ کے مختلف لوگوں کو معتزلہ کے خلاف علمی اور فکری محاسبہ کا حوصلہ بخشا ۔

مقاصد تحریک : اشاعرہ کا مکتب فکر چوتھی اور پانچویں/دسویں گیارہویں صدی میں فروغ پذیر ہوا ۔ یہ تحریک ایک طرف تو اسلام کی تعلیمات کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کرنا چاہتی تھی تو دوسری طرف اس کا مقصد مسلمانوں میں صحیح مذہبی شعور کا فروغ تھا ۔ انہوں نے سلف صالحین یا قدامت پسند مسلمان جن میں فقہا محدثین اور اہل سنت علما آتے ہیں کے عقائد اور معتزلہ کے عقائد میں کسی حد تک ہم آہنگی بھی پیدا کی مگر بنیادی نقطہ نظر میں اختلاف ہونے کی بنا پر انہوں نے زیادہ تر معتزلہ کی مخالفت ہی کی ۔ ان کی فکر کی بنیادیں معتزلی عقلیت پر استوار نہیں تھیں بلکہ اس کے برعکس انہوں نے سلف کے علم الکلام اور اسلامی الٰہیات کے ان تصورات پر رکھیں جن کا رشتہ وحی سے تھا ۔ گرچہ انہوں نے سلف کے انتہا پسندانہ نظریات کو قبول کرنے سے بھی گریز کیا مگر بنیادی الٰہیاتی منطق اور مسائل کے طریق فہم میں انہوں نے سلف سے ہی رجوع قائم رکھا ۔ اشاعرہ کا ایک بنیادی مقصد وحی کے تصور کا دفاع تھا ۔ تیسری/نویں صدی کے آخر میں صورت حال ہی کچھ ایسی تھی کہ سلف کے علم کلام کے تحفظ کی ضرورت محسوس کی جانے لگی ۔ ایمان کی عقلی تعبیر کی ضرورت اپنے عہد کا سب سے بڑا تقاضا بن کر ابھری ۔ جس پر کہ معتزلہ کی عقلیت نے شدید حملہ کیا تھا ۔ اس کے سوا بھی اسلامی اعتقادات نئی عقلی تعبیر کے محتاج تھے کیونکہ معتزلہ نے عربی میں ترجمہ شدہ فلاسفہ یونان کی کتب اور علوم طبعیات کے مطالعہ کے بعد اسلامی الٰہیاتی کی تشریح و تعبیر میں یونانی فلاسفہ کی منہاجوں اور تصورات سے کام لے کر تاویل سے اسلامی الٰہیات کو پاژند بنا دیا تھا چنانچہ اشاعرہ کی تحریک فکر کے اساسی مقاصد مندرجہ ذیل تھے ۔

۱ ۔ اشاعرہ نے انسانی علم کا ذریعہ عقل کی بجائے وحی کو قرار دینے پر زور دیا ۔ اور وحی کی برتری اور عقل کی اسلامی الٰہیات کی تشریح و تعبیر میں ثانوی حیثیت پر اصرار کیا ۔

۲ ۔ اشاعرہ نے محدثین اور راسخ العقیدہ روایتی مکتب فکر کے عقائد کو رد کر کے راسخ العقیدہ مسلمانوں کے عقائد کی فلسفیانہ تعبیر و تشریح کی ۔

۳ ۔ انہوں نے معتزلہ کے انتہا پسندانہ رویہ کی بنا پر ، جو انہوں نے مذہبی مسائل کی تعبیر کے بارے میں اپنے عقائد کی حتمیت اور قطعیت کے ساتھ اٹھایا ، عام مسلمانوں میں خود فلسفہ سے ہی نفرت پیدا ہو گئی تھی ۔ امام اشعری نے فلسفہ کے دفاع میں ایک کتاب لکھی اور فلسفہ کی اسلامی تعلیمات کی تشریح و تعبیر کے سلسلے میں افادیت پر زور دیا ۔

۴ ۔ معتزلہ کی طرح اشاعرہ کے سامنے بھی مذہب اور فلسفہ کی ہم آہنگی یا تطابقت کا سوال تھا ۔ چنانچہ انہوں نے فلسفیانہ منہاج کے اساسی اصول کے طور پر عقل کی اولیت کو رد کرتے ہوئے وحی کی استنباط مسائل میں اولیت اور قطعی حیثیت پر زور دیا ۔ انہوں نے عقل کو احتمالی اور ظنی قرار دیا جب کہ وحی کو انہوں نے یقینی اور حتمی ثابت کیا ۔ اور فلسفہ کا اساسی منصب وحی کے مقدمات کی عقلی توجیہہ قرار دیا ۔ جبکہ وحی کو انہوں نے یقین اور حتمی ثابت کیا ۔ اور فلسفہ کا اساسی منصب وحی کے مقدمات کی عقلی توجیہہ قرار دیا ۔ جو کہ پورے عہد وسطی میں اور قبل ازیں مسلمانوں میں اور بعد میں یورپ میں رائج رہا ۔

تاریخی ارتقاء : المامون اور دیگر عباسی خلفا کے عہد میں معتزلہ کی سرکاری سرپرستی میں جہاں تک معتزلہ کے فروغ کا تعلق ہے اس کی بھی مثال نہیں ملتی مگر تعمیر میں تخریب کی جو صورت مضمر ہوتی ہے اس کے مصداق معتزلہ کے مائل بہ زوال ہونے کے بھی یہی ایام ہیں ۔ معتزلہ نے صداقت اور حقیقت کا معیار اور ذریعہ عقل محض کو ٹھہرایا تھا ۔ اسی سبب معتزلہ کی دوسری یا تیسری نسل کے عقائد ایمان و یقین کی دولت سے محروم ہو کر تشکیک وظنون کا ملغوبہ بن کر رہ گئے ۔ تشکیک کے عناصر کے ان کے عقائد میں اس طرح در آنے سے ان کا فکر منفی رحجانات کا حامل بن کر رہ گیا ۔ مذہب کو انہوں نے اس حد تک قبول

کیا جس حد تک کہ اس کی تعلیمات عقلی توجیہہ کی متحمل تھیں انہوں نے ایمان کی عقل محض کے بل پر توضیح و تعریف میں شدید ناکامی کے بعد خود کو ایک پیچیدہ مشکل میں ڈال لیا ۔ ان کے مد نظر یہ حقیقت نہ رہی کہ مذہب کے اساسی مقدمات اپنی فطرت میں منطقی اور عقلی ضابطوں اور منہاجوں کی تنگ دامانی کو قبول نہیں کرتے ۔ کیونکہ مذہب کے بنیادی عقائد کا تعلق ما فوق الحواس صداقتوں سے ہے ۔ لہذا ان مقدمات کی صداقتوں کا فہم عقلی نہیں بلکہ الہامی ہونا از بس ضروری ہے ۔ لہذا اشاعرہ نے عقل کو بربنایں مسترد کرکے وحی کی قطعیت اور حتمیت پر زور دیا ۔ معتزلہ اپنے تعقلات کی تجزیاتی اساس عقل محض کو قرار دیتے تھے ۔ چنانچہ اسی سبب سے انہوں نے ذات خدا کو مسخ کر دیا اور اُسے غیر محکم کلیت یا مجرد وحدت کے خول میں بند کر دیا ۔ ان کا خدا کا غیر شخصی ، مطلق اور مجرد خدا کا تصور جمہور مسلمانوں کو قبول نہ ہو سکا ۔ لہذا انہوں نے معتزلہ کی عقلیت اور ان کی عقلی تعبیرات کی کلیتہ تردید کی ۔ متاخرین معتزلہ کے انتہا پسندانہ عقلی نظریات کو عام مسلمانوں کی شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ۔ اس کے خلاف شدید رد عمل اس وقت ہوا ۔ جب کہ خلیفہ المامون نے بالجبر معتزلہ کے عقائد کو عوام الناس پر مسلط کرنے کا داعیہ کیا ۔ مسئلہ خلق قرآن پر خاص طور پر المامون کی اس جابرانہ پالیسی کا مسلمانوں میں شدید ناگوار اثر ہوا ۔ چنانچہ تیسری/نویں صدی عام طور پر معتزلہ کے خلاف رد عمل کی صدی تھی ۔ راسخ العقیدہ مسلمان ، محدثین ، ظاہرین اور فقہا نے حدیث اور قران و سنت کی تعلیمات کی علمی تعبیرات کے علاوہ ہر شے کو اسلامی امور میں مداخلت اور بدعت قرار دے کر انہیں رد کر دیا ۔ الہیاتی مباحث کو بھی بدعت کے ضمن میں رکھا گیا ۔ خصوصاً مسئلہ خلق قرآن پر امام احمد بن حنبل کے ساتھ معتزلیوں کی بدسلوکی نے معتزلہ کی تحریک کو سخت گزند پہنچائی[۲] ۔ معتزلہ کے خلاف اس رد عمل کا اندازہ یہاں سے لگائیں کہ متشابہات والی آیات کی ان تشریحات کو بھی قبول نہ کیا گیا ۔ چنانچہ مالک بن انس نے کہا تھا کہ

> ''خدا کے عرش عظیم پر متمکن ہونے کا اگر ہم اقرار نہیں کر سکتے تو ہم انکار بھی نہیں کر سکتے ۔ بلکہ اس بارے میں کسی قسم کا سوال اٹھانا ہی بدعت ہے''[۳]

ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ایسے مقدمات پر سوچ و بچار اس لیے بدعت ہے کہ ان پر سر کھپائی کا نتیجہ سوائے تشکیک کے اور اضمحلال ایمانی کے کچھ حاصل نہیں ۔ مافوق الحواس حقائق بے مثل ہیں اور مذہب کے اعتقادی مقدمات بلا کیف و بلا تشبیہ ہیں ۔ مگر سلف کے یہ نقلی یا منقولی علوم اور الدمے اعتقادات کا یہ رویہ کچھ زیادہ پائیدار نہیں تھا ۔ اسلام جو کہ عالمگیر مذہب اور سچائی ہونے کا مدعی ہے ۔ جس کی صداقت زمان و مکان کی حدود سے بے نیاز ہے ۔ اس کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے مقدمات کی اساس عقلی اور علمی اصولوں پر استوار کرے ۔ لہذا جیسا جیسا وقت گذرتا چلا گیا ۔ قدامت پسند اور راسخ العقیدہ مسلمانوں میں سے بھی ایک جماعت نے اس امر کی ضرورت محسوس کی کہ اسلام کی تعلیمات کی عقلی تعبیرات کی جائیں ۔ اور ان پر اندونی اور بیرونی دونوں اطراف کے اعتراضات کا دفاع کیا جائے ۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ اسلامی تعلیمات کو خالص کیا جائے ۔ انہوں نے راسخ العقیدہ اسلامی الہیات کی علم الکلام اور فلسفہ کی معتزلی منہاج سے تعبیر و تشریح شروع کی ۔ ان اشخاص کو جنہوں نے کہ فلسفیانہ منہاج استعمال کی متکلمین کہا جاتا ہے ۔ مگر گو ان متکلمین نے فلسفیانہ اور عقلی منہاج استعمال کی مگر ان کا معتزلہ سے ایک امتیاز ضرور تھا وہ یہ کہ انہوں نے علم کا بنیادی ذریعہ وحی کو قرار دیا ۔ یہ انہوں نے معتزلہ کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک اور منہاجی اصول وضع کیا ۔ ابتدا میں یہ تحریک غیر شعوری سطح پر رہی مگر شعوری سطح پر آنے کے بعد بھی کچھ عرصہ پوشیدہ اور نجی طور پر شروع ہوئی ۔ معتزلی عوام کی تنقید اور عمال حکومت عباسیہ کے احتساب کے ڈر سے اس کے موسس اسے منظر عام پر لانے سے پہلو تہی کرتے رہے ۔ مثلاً جنید وحدت خدا کے اپنے تصور کو کھلے بندوں پیش کرنے سے کتراتا تھا[4] ۔ امام شافعی کا خیال تھا کہ کچھ تربیت یافتہ ثقہ علما اسلامی اعتقادات کو بدعات سے پاک کریں مگر عوام میں وہ ایسا نہ کریں[5] ۔ امام محاسبی، امام احمد بن حنبل اور ان کے کچھ ہم عصر اس بات کو نا پسند کرتے تھے کہ اسلامی اعتقادات کو عقلی دفاع کی ضرورت کا محتاج سمجھا جائے[6] ۔ مگر ان تمام پیچیدگیوں کے باوجود اشاعرہ کی تحریک آہستہ آہستہ آگے بڑھتی رہی اور بالآخر وہ اعتقادات اسلامی دنیا کے مختلف حصوں میں یکے بعد دگرے کھلے بندوں پیش اور قبول کیے جانے لگے ۔ امام ابو حسین

علی بن اسماعیل اشعری (متوفی ۳۰ ۹۴۱/۳۳ یا ۹۰۵/۳۲۴) نے عراق میں ، الطحاوی (متوفی ۹۴۲/۳۳۱) نے مصر میں ، ابو منصور ماتردی (متوفی ۹۴۴/۳۰۳) نے سمرقند میں اور ابن حزم نے اندلس میں اس تحریک کو شروع کیا[7] ۔ مگر امام اشعری ان تمام مفکرین میں زیادہ نمایاں ہوئے ۔ کیونکہ انہوں نے سب سے زیادہ علمی انداز میں معتزلہ کو آڑے ہاتھوں لیا تھا ۔ امام اشعری اپنے عہد کے جید عالم ، نمایاں فقیہی اور زبردست محدث تھے ۔ ان کے بے شمار معتقدین نے ان کے افکار و نظریات کو زیادہ منضبط انداز میں پیش کیا ۔ اشعری اول اول خود بھی معتزلی العقیدہ تھے ۔ انہوں نے معتزلی عقائد کی تشریح کے لیے نہایت اہم کتب بھی تصنیف کی تھیں ۔ مگر بعد کے علمی اکتشافات نے انہیں معتزلی عقائد سے بدظن کر دیا ۔ اور انہوں نے ان کے نظریات کی تردید میں بے شمار کتب لکھیں ۔ امام اشعری اور ان کے تلامذہ نے معتزلہ کے خلاف زبردست مزاحمت کی لہذا معتزلہ کے خلاف اٹھنے والی یہ فلسفیانہ اور الہیاتی تحریک امام اشعری کے نام کی رعائیت سے اشاعرہ معروف ہوئی ۔

امام اشعری ابن خلخان کے مطابق ۸۸۳/۲۷۰ میں بصرہ میں پیدا ہوئے اور ۹۴۱/۳۳۰ میں انہوں نے بغداد میں وفات پائی[8] اور وہ باب بصرہ اور کرخا کے مابین دفن ہوئے[9] وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نامور صحابی حضرت ابو موسیٰ اشعری کی اولاد میں سے تھے ۔ آغاز میں انہوں نے معتزلہ کے بصرہ کے معتزلی مفکر علامہ ابو علی محمد بن عبدالوہاب الجبائی سے تعلیم حاصل کی ۔ اپنی عمر عزیز کے چالیس برس وہ معتزلی عقائد و افکار کی تشریح و تعبیر میں محو رہے ۔ اس کے بعد ان کے نظریات میں یک لخت تبدیلی آئی ۔ چنانچہ انہوں نے بصرہ کی جامع مسجد میں جا کر اعلان کیا کہ آج سے وہ معتزلی عقائد سے تائب ہوتے ہیں ۔ علامہ شبلی کے نزدیک ان کی تبدیلی عقائد کسی خواب کا نتیجہ تھی[10] مگر ابن خلخان کے مطابق امام اشعری نے صالح و اصلاح کے مسئلہ پر ایک مباحثہ میں اپنے معتزلی استاد الجبائی کے لاجواب ہو جانے کے بعد معتزلی عقائد کو ترک کیا ۔ دراصل مسئلہ یہ تھا ۔ کہ خدا کسی عقلی اساس پر حکم صادر کرتا ہے یا کہ وہ مخلوقات کے مفاد میں جو کچھ کہ بہتر ہو اُس کے مطابق حکم کرتا ہے ۔ اشعری نے الجبائی کے سامنے تین بھائیوں کی مثال پیش کی ۔ جن میں سے ایک خدا پرست تھا ۔ دوسرا منکر خدا تھا اور

تیسرا ناسمجھ بچہ تھا ۔ جو کہ بلوغت سے قبل ہی فوت ہو گیا تھا ۔ الجبائی سے اشعری نے پوچھا کہ آخرت میں ان کی حیثیت کیا ہو گی ۔ الجبائی سے اس کا کوئی جواب نہ بن پڑا ۔ جس پر اشعری نے معتزلہ کے عقیدہ صالح و اصلاح کو رد کر دیا[11] ۔ معتزلی عقائد سے اُس کے انحراف کی جو بھی وجوہ ہوں ۔ مگر یہ صداقت ہے کہ اُس نے بڑے شد و مد کے ساتھ اپنے پہلے عقائد کی تردید کی ۔ اور جیسا کہ فخری نے لکھا ہے اس نے تین سو کے قریب کتب لکھیں ۔ جب کہ ابن عساکر نے ان کی تعداد ۹۳ گنوائی ہے ۔ مگر نہایت افسوس کا مقام تو یہ ہے کہ صرف چند کتب ہی مرور زمانہ کے ہاتھوں محفوظ رہ سکیں ۔

اشاعرہ کی الٰہیات

جیسا کہ قبل ازیں بتایا جا چکا ہے معتزلہ کے خلاف انگیخت ہونے والی مسلمانوں کی دوسری تحریک فکر اشاعرہ کے چار مقاصد تھے ۔ اول نمبر پر عقل پر وحی کی فوقیت ثابت کرنا دوسرے قدامت پسند مسلمانوں اور معتزلہ کے افکار کی ہم آہنگی ۔ تیسرے نمبر پر فلسفہ کا دفاع اور چوتھے نمبر پر مذہب اور فلسفہ کی ہم آہنگی کرنا ۔ اشاعرہ کی فکر کی تمام تر الٰہیاتی اور مابعد الطبیعاتی بنیادیں ان ہی چار مقاصد کے گرد گھومتی ہیں اشاعرہ کا مکتب فکر دراصل مسلمانوں کے اس عہد کے دو عظیم فلسفیانہ مکاتب فکر معتزلہ اور ظاہریہ کے مابین اعتدال کی راہ پر مبنی تھا ۔ لہذا انھیں ایک طرف تو معتزلہ سے مخاصمت مول لینا پڑی تو دوسری طرف ان کی چپقلش ظاہریہ سے ہوئی ۔ کیونکہ فکری طور پر ایک انتہا پر اگر معتزلہ تھے تو ظاہریہ فکر کی دوسری انتہا پر تھے ۔ معتزلہ وحی پر عقل کو ترجیح دیتے تھے ۔ وہ عقل کو صداقت اور حقیقت کا حتمی معیار قرار دیتے بسا اوقات ان کی عقل کی وحی پر ترجیح بدعت کی صورت اختیار کر گئی ۔ ان کے برعکس قدامت پسند گروپ تھے ان میں ظاہریہ ، فقہا ، مجسِّاتیہ اور محدثین کے نام نمایاں تھے ۔ یہ تمام گروپ مذہبی اعتقادات کی عقلی تشریح و تعبیر کے مخالف تھے ۔ اور اس کو بدعت قرار دیتے تھے ۔ انھوں نے اپنی ایک کتاب میں عقل کے استعمال کے خلاف قدامت پسندوں کے اعتراضات کا مسکت جواب دینے کی کوشش کی ۔ انھوں نے کہا کچھ لوگ اپنی لاعلمی کی بنا پر ایمان کے بارے میں عقلی مباحث کی مخالفت

کرتے ہوئے تقلید کی حمایت کرتے ہیں اور وہ ان لوگوں کو بدعتی کہہ کر مذمت کرتے ہیں جو کہ مذہب کے عقیدوں کی تشریح و تعبیر کرتے ہیں ۔ وہ حرکت ، سکون ، جسم ، حادثہ ، رنگ ، زمان و مکان ، جوہر اور خدا کی ذات و صفات کے بارے میں سوالات اٹھانے کو بدعت اور گناہ قرار دیتے ہیں ۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر ان کے بارے میں بحث ضروری ہوتی تو پیغمبر اسلام یا ان کے صحابہ خود اس بارے میں تصریح فرماتے ۔ وہ اس بات پر بھی اصرار کرتے تھے کہ مذہب کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے قبل ہر وہ بات بیان کر دی جس کی کہ مذہب کے نقطہ نظر سے ضرورت تھی ۔ انھوں نے اپنے مقلدین کے لیے کوئی بھی امر نزاعی اور غیر تصفیہ طلب نہیں چھوڑا تھا ۔ لہٰذا متذکرہ مسائل پر بحث بدعت اور گناہ ہے ۔ ان کا اس بات پر شدید اصرار ہے کہ یہ الہیاتی مسائل پیغمبر اسلام اور ان کے اصحاب کو خوب معلوم تھے ۔ مگر انھوں نے اس بارے میں خاموشی اختیار کی اور انھیں مباحث کا محور نہ بنایا ۔ لہٰذا جب پیغمبر اسلام ان مسائل کو جانتے ہوئے بھی خاموش رہے تھے ۔ تو ہمیں بھی ان مسائل کے بارے میں خاموش ہی رہنا چاہیے۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں یہ مسائل زیر بحث لانا بدعت ہے ۔ المختصر ایمان کی تشریح و تعبیر میں علم الکلام اور عقل کے استعمال کے خلاف ان کے متذکرہ بالا دلائل تھے جو کہ اہل دانش کو مطمئن نہ کر سکتے تھے ۔ ان ہی حالات میں امام اشعری نے ایمان اور اس کے متعلقات کے بارے میں عقلی اور علمی بحث کا جواز فراہم کرنے کی کوشش کی ۔ اس نے ان اعتراضات کو تین انداز سے لیا :

۱۔ یوں کہ اگر پیغمبر اسلام ؐ نے ان مسائل کے مباحث کے بارے میں خاموشی اختیار کی تھی تو اب ان کے بارے میں کچھ کہنا خود بدعت ہے ۔ کیونکہ وہ بدعت کا الزام اس بحث یا کام پر لگا رہے ہیں ، جس کے بارے میں خود پیغمبر اسلام ؐ نے بدعت کا لفظ استعمال نہیں کیا ۔ اور کسی قسم کی ان مباحث کی مذمت بھی نہیں کی ۔ لہٰذا قدماء کا انھیں بدعت کہنا خود بدعت ہے ۔

۲۔ یہ درست ہے کہ پیغمبرؐ اسلام نے ان مباحث پر کلام نہیں کی ۔ مگر پیغمبرؐ اسلام ان مباحث کے بارے میں خود لاعلم نہیں تھے ۔

چنانچہ، اسی لیے آپؐ نے ان مسائل پر فرداً فرداً کلام کرنے کی بجائے آپؐ نے ان کے لیے ایک اصول اور قاعدہ بیان فرما دیا تھا ۔ امام اشعری نے اپنی کتاب میں سکون و حرکت ، توحید ، جسم ، حادثہ ، زمان و مکان اور جوہر و غیر ہم پر بڑی تفصیل سے لکھا ہے ۔ اور قرآن و حدیث سے ان کے ثبوت میں کئی آیات بھی پیش کی ہیں ۔ جس سے ان موضوعات کے بارے میں اسلام کے نقطہ نظر کی توضیح ہوتی ہے ۔

۳۔ پیغمبر اسلامؐ ان مباحث کے بارے میں تفصیلی علم رکھتے تھے مگر چونکہ ان کے عہد میں مباحث عام طور پر موضوع بحث نہیں تھے لہذا آپؐ نے ان امور پر مباحث خواہ مخواہ چھیڑنے کی ضرورت محسوس نہیں کی ۔ اسی طرح اصحابؓ رسولؐ نے بہت سے ایسے مسائل کو اپنے عہد میں ہدف بحث بنایا جو کہ ان کے اپنے عہد میں پیدا ہوئے اور جو پیغمبر اسلامؐ کی زندگی میں موضوع بحث نہیں رہے تھے ۔ اس طرح وہ مباحث جو آج کے عہد میں پیدا ہوئے ہیں ۔ اور جو اس سے قبل زیر بحث نہیں تھے ۔ انھیں زیر بحث لانا بدعت نہیں مثلاً حرکت و سکون ، مادہ ، جوہر ، جسم ، خلق قرآن کے مباحث اس دور سے قبل موجود نہیں تھے ۔ پیغمبر اسلامؐ سے ایسی کوئی نص مروی نہیں ، جس میں کہ قرآن کے خلق یا غیر خلق ہونے کے بارے میں بحث موجود ہو ۔ لہذا اسے خلق کہنا اسی طرح بدعت ہے جیسا کہ اسے غیر خلق کہنا ۔ اس کے علاوہ بھی اشعری نے عقل و دلیل کے استعمال پر متعدد دلائل دیے کہ اسلام اس کے قطعی خلاف نہیں ہے ۔

امام اشعری نے اپنی مشہور کتاب الیناء اصول الدلیا میں بڑے بڑے الہیاتی مسائل پر سیر حاصل بحث کی ہے ۔ خصوصاً ان کتب میں ان عقائد پر کلام کی گئی جو کہ معتزلہ اور اشاعرہ میں نزاعی صورت حال کے ذمہ دار ہیں ۔ بعد میں امام غزالی نے اپنی کتاب احیاء العلوم میں انھیں اصول الایمان اور قواعد العقیدہ کے طور پر پیش کیا ہے ۔ امام فخرالدین رازی نے بھی ان پر بالتفصیل لکھا ہے ۔ وہ بڑے بڑے مسائل جن پر

اشاعرہ اور معتزلہ میں اختلافات ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں :

۱۔ خدا کا تصور اور اس کی ذات و صفات کی نوعیت ۔

۲۔ انسانی اختیار کا مسئلہ ۔

۳۔ نیکی اور بدی کا معیار ۔

۴۔ دیدار جمال باری تعالی ۔

۵۔ قرآن کا خلق یا غیر خلق ہونا ۔

۶۔ خدا کا مخلوق کو اس بات کا مکلف کرنا جس کی کہ وہ استعداد نہیں رکھتی ۔

۷۔ جزا و سزا کا مسئلہ ۔

۸۔ خدا کے اعمال کی عقلی اور غیر عقلی بنیادیں ۔

۹۔ کیا خدا وہ کرنے کا مکلف ہے جو کہ مخلوق کے لیے بہترین ہے ۔

اشاعرہ کے ان مسائل کو ہم دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں :

۱۔ الہیاتی مسائل ۔

۲۔ مابعد الطبعیاتی مباحث ۔

معتزلہ اور اشاعرہ کے متذکرہ بالا اختلافی مسائل میں اشاعرہ نے بھی مسائل کے انضباط اور تاویل و تعبیر میں معتزلہ کے طریق استدلال استدلال کو ہی اپنایا ہے ۔ چنانچہ اشاعرہ نے معتزلہ کو خود ان کے منطقیانہ اور فلسفیانہ طریق استدلال سے تنگ کر کے مخمصہ میں ڈال دیا ۔ اور خود قبولیت عام حاصل کی ۔ لوگ چونکہ معتزلہ سے نالاں تھے ۔ اس لیے جب انھوں نے دیکھا کہ خود اشاعرہ قرآن کا معتزلہ کے بمقابل زیادہ مضبوط دلائل سے جواب دیتے ہیں اور ان کا مذہب ، جمہور کے مذہب کے زیادہ قریب ہے اور ان کے عقائد قرآن کی تعلیمات سے زیادہ نسبت رکھتے ہیں ۔ تو انھوں نے اشاعرہ کے استدلالات اور نظریات کو بڑھ چڑھ کر پذیرائی اور قبولیت سے نوازا ۔

۱۔ خدا کی ذات اور صفات کا مسئلہ

اشاعرہ کے مطابق خدا واحد ہے ۔ بے مثل ، ابدی اور قائم بالذات ہستی ہے ۔ وہ مادی جسمانی یا حوادثی وجود نہیں ۔ اور نہ ہی وہ کسی زمانی یا مکانی خاص سمت یا حد سے محیط ہے ۔ علم ، قوت ، حیات اور اختیار اس کی بدیہی صفات ہیں سماعت بصارت اور کلام کی صفات سے بھی وہ مرصع ہے ۔

اشاعرہ سے قبل ذات باری تعالیٰ کی صفات کی نوعیت کے بارے میں انتہا پسندانہ نظریات کا دور دور تھا ۔ خدا کی صفات کے بارے میں انتہا پسندانہ نقطہ ہائے نظر کے مجسماتی اور مشابہاتی مکاتب فکر مخصوص اور نمایاں نمائندے تھے ۔ ان کا نقطہ نظریہ تھا کہ خدا ان تمام صفات سے مرصع ہے جو کہ قرآن میں بیان کر دی گئی ہیں ۔ وہ صفات اس طرح کی ہیں کہ خدا کے ہاتھ ہیں ، ٹانگیں ، کان ، آنکھیں ہیں اور اپنے عرش عظیم پر پوری جلالت سے متمکن ہے ۔ وہ ان تمام الفاظ کو ان کے لغوی معانی میں ہی لیتے تھے ۔ خدا کی صفات کے بارے میں ان کے اعتقادات مکمل طور پر تشبیہی تھے ۔ جو کہ خدا کے جسمانی وجود پر دلالت کرتے تھے ۔ دوسری انتہا پر معتزلہ تھے جن کا اعتقاد یہ تھا کہ خدا ایک ہے ۔ وہ ابدی ، بے مثل ، اور مطلق وجود ہے ۔ جس میں کسی بھی قسم کی ثنویت نہیں ۔ اس کے خواص بذاتہٖ اور بدیہی ہیں ۔ وہ اپنے خواص سے ما فوق صفات سے نہیں ہے ۔ مثلاً سماعت ، بصارت ، اختیار ، قوت اور آگاہی کی صفات ہی اس کے خواص ہیں ۔ وہ صفات اور خواص کو ہم آہنگ اور ایک ہی شے تصور کرتے تھے ۔ اور خواص سے مافوق کسی صفت کا اثبات نہیں کرتے تھے ۔

ایک لحاظ سے اشاعرہ کے خدا کی صفات اور ذات کے بارے میں نقطہ نظر کو دونوں متذکرہ انتہا پسندانہ مکاتب فکر کی اعتدالی صورت قرار دیا جا سکتا ہے ۔ یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے ان دونوں انتہاؤں کے درمیان اعتدال کی راہ تلاش کرتے ہوئے انھیں آپس میں ہم آہنگ کر دیا ہے ۔ کیونکہ انھوں نے ایک طرف تو صفاتیہ کے نقطہ نظر کو قبول کیا تو دوسری طرف یونانیت زدہ مسلمان فلسفیوں اور معتزلہ کو قبول کرکے ایک ایسے خدا کا تصور پیش کیا ، جو کہ معروف معنوں میں صفات رکھتا ہے ۔ وہ اس کی صفات کو دو عنوانات کے ضمن

میں پیش کرتے ہیں ۔

۱۔ صفات سلبیہ ۔

۲۔ صفات وجودیہ ۔

صفات سلبیہ سے ان کی مراد وہ صفات ہیں ۔ جن کا ہم اس کی ذات میں ہونے کا انکار کرتے ہیں ۔ مثلاً کثرت ، فانی اور جسم رکھنے کی صفات اس میں نہیں ، لہذا یہ صفات سلبیہ ہیں ۔ صفات وجودیہ وہ ہیں جو کہ خدا میں اس کے خواص کے ساتھ موجود ہیں ۔ یہ صفات تقریباً سات ہیں ۔ اور یہ صفات عقلیہ ہیں ۔ ۱۔ عالم ہونا ۲۔ قوت ۳۔ اختیار ۴۔ حیات ۵۔ سماعت ۶۔ بصارت اور ۷۔ کلام ۔

انتہا پسندانہ صفاتیہ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ متذکرہ صفات جو کہ اس کے جسمانی وجود پر دلالت کرتی ہیں ، انھیں ان کے لغوی معنوں میں لینا از بس ضروری ہے ۔ اس کے برعکس اشاعرہ نے کہا کہ بلاشبہ خدا یہ تشبیہی صفات ظاہری طور پر رکھتا ہے مگر انہیں ان کے لغوی معنوں میں کسی صورت بھی نہیں لیا جا سکتا ۔ بلکہ ان کو ہمیں بلا کیف یا بے مثل تصور کرنا چاہیے ۔ اور اس بارے میں ''کیسے'' کا سوال نہیں کرنا چاہیے ۔ اور اسی طرح انھیں بلا شبیہہ تصور کرتے ہوئے ان کی امثال کی تلاش عبث نہیں کرنی چاہیے ۔

خدا کی صفات کے متعلق امام اشعری کہتے ہیں کہ خدا کی صفات یگانہ اور بدیہی ہیں ۔ اور وہ دیگر مخلوقات کی صفات سے اپنی اساس اور نوعیت میں مختلف ہیں ۔ لہذا ان میں تقابل نہیں کیا جا سکتا ۔ اس نے اپنے اس نظریہ کو ''مخالفہ'' کا نام دیا ہے ۔ مخالفہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ صفت یا حد جس کا خدا پر اطلاق کیا جا سکتا ہے ۔ اس حد یا صفت کو اس کے منفرد اور یگانہ مفہوم میں لینا چاہیے ۔ ان کا کسی مخلوق کی صفات سے معنوی طرز طور پر کیفیت یا کمیت کے لحاظ سے تقابل نہیں کیا جانا چاہیے ۔ کیونکہ جب کوئی حد مخلوق سے جدا گانہ ہو کر خدا پر اطلاق پذیر ہوتی ہے تو وہ اپنے معانی ، مفہوم ، کیفیت اور کمیت سب میں یگانہ اور بے مثل تصور کر لی جاتی ہے ۔ جس کی نوعیت اور فطرت مخلوق پر اپنی صفات کے اطلاق کے مفہوم اور فطرت سے قطعی مختلف ہوتی ہے ۔

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved ©2002-2006

معتزلہ کے برعکس اشاعرہ کا خیال تھا کہ خدا کی صفات بدیہی طور پر اور ازلی طور پر اس کی ذات میں موجود ہیں اور اس کی ذات کے سوا ہیں ۔ یہ صفات ازلی ہیں ۔ مگر اس کی یہ صفات اس کی ذات نہیں ہیں ، بلکہ یہ صفات اس کی ذات سے علیحدہ اور مختلف ہیں ۔ اشاعرہ کے اس نقطہ نظر کو معتزلہ نہیں مانتے ۔ وہ خدا کی ذات اور صفات میں تمیز روا نہیں رکھتے ۔ اشاعرہ نے معتزلہ کے اس نظریہ پر ایک مثال کے ذریعے تنقید کی تھی ۔ مشہور معتزلی ابو الهذیل العلاف کے عقائد کے مطابق خدا کی صفت ہی اس کی عین ذات ہے ۔ وہ کہا کرتا تھا کہ خدا کا علم ہی خدا ہے ۔ یعنی اس کی ذات اور اس کی صفت میں کوئی فرق نہیں ۔ اس پر اشاعرہ کہتے ہیں کہ اگر معتزلہ کے نظریات کو قبول کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا علم ہے ۔ کیونکہ خدا کی ذات اور صفات میں کوئی فرق نہیں اور یہ دونوں ایک ہی ہیں ۔ مگر کیا ہم خدا کو علم کہہ سکتے ہیں ۔ اور کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اے علم تو مجھے صحت دے ۔ اگر خدا کی ذات اور صفت ہم آہنگ ہیں اور ان میں کوئی تمیز روا نہیں تو ایسا ممکن ہونا چاہیے ، مگر چونکہ ایسا کہنا مضحکہ خیز ہے اور ایسا کہا بھی نہیں جا سکتا کہ علم اور صحت جسمانی کا کوئی تعلق نہیں ۔ لہذا یہ تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ خدا کی ذات اس کی صفات سے بالا ہے یہاں وہی مسئلہ دراصل پیدا ہوگیا ہے کہ مادہ یا جوہر پہلے ہے یا صفت یا خواص ۔ گرچہ اس بارے میں آج بھی مادیت پسندوں اور مثالیت پسندوں میں اختلاف موجود ہے ۔ مادیت پسند جوہر یا ذات کو ازلی تصور کرتے ہیں جب کہ مثالیت پسند خیال ، تصور ، روح یا صفت کو ، دراصل انھیں اس طرح زمانی حدود میں دیکھنا زمانی اضافت سے ناواقفیت کی علامت ہے ۔ پہلے بعد ، اول و آخر ، قبل و بعد کا تصور محض زمانی اور مکانی حدود کے باعث ہے ۔ مگر یہ زمانی اور مکانی حدود اپنا اطلاق محض کائنات میں رکھتی ہیں ۔ ہماری اس کائنات کے باہر ان کا اطلاق کرنا عبث ہے اور ایک فکری مغالطہ ہے ۔ اس طرح خدا کی صفات اور اس کی ذات کا مسئلہ میں صفات اور ذات کا تنازعہ بھی اسی طرز کا فکری مغالطہ ہے ۔ ایک تو ہم اس میں یہ کہہ کر خدا کی ذات قبل ہے یا صفات ، ہم اس میں مکانی اور زمانی حدود لے آتے ہیں دوسرے ہم آہنگی کی کیفیت اور کمیت کو ہم اپنی ذات کے حوالہ لے اور مادی دنیا کے

ریفرانس سے دیکھتے ہیں جس سے مغالطہ پیدا ہونا لازم ہے ۔ اس سلسلہ میں اشاعرہ کا انھیں بلا کیف و بلا تشبیہہ کہنا حقیقت کے زیادہ قریب ہے کہ ہم ان کی توضیح مثال یا کسی کیفیت سے نہیں کر سکتے ۔

اگر ہم یہ کہیں کہ خدا عالم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ خدا علم رکھتا ہے اور خدا کا علم رکھنا اس کی عالم رکھنے کی صفت کی بنا پر ہے ۔ جو کہ خدا میں بدیہی اور ازلی طور پر موجود ہے ۔ گرچہ وہ اس طرح نہیں ہوگی جیسے کہ خود اس کی ذات ہے یوں اشاعرہ ایک نہایت پیچیدہ صورت حال پیش کرتے ۔ کیونکہ وہ ایک ایسی نادر اور نازک صورت حال میں ہیں ، جہاں نہ جائے رفتن نہ پائے ماندن کی مثال صادق آتی ہے ۔ کیونکہ وہ یہاں ایک طرف تو خدا کی صفات کی ازلیت پر مصر ہیں ۔ تو دوسری طرف وہ انھیں خدا کی ذات سے کسی قدر مختلف بھی تسلیم کرتے ہیں ۔

اشاعرہ معتزلہ کے نقطہ نظر کو رد کرتے ہوئے خدا کی ذات اور اس کی صفات پر اصرار کرتے ہیں ۔ کیونکہ اگر معتزلہ کے نقطہ نظر کو قبول کیا جائے تو خدا کی صفات کی اس کی ذات میں تکذیب ہو جاتی ہے ۔ اشاعرہ کا نقطہ نظر یہ نہیں کہ ازلی اور ابدی خدا کی صفات خدا سے کوئی مختلف چیز ہیں ۔ جس سے کہ ایسی ازلی کثرت کا کنفوژن پیدا ہو کہ وہ بھی خدا کی طرح ازلی ہیں ۔ بلکہ وہ تو ان صفات کو اس کی ذات ہی میں تصور کرتے ہیں ۔ اور جو اس کی ذات سے ماسوا نہیں ہو سکتیں ۔ کیونکہ اگر ہم خدا کی صفات کو اس کی ذات سے مافوق تصور کر لیں تو اس سے خدا کی ذات کے ساتھ ہمیں کچھ ایسی صفات کی ازلیت تسلیم کرنا ہوگی ۔ جو اس کی ذات میں کثرت کا جواز پیدا کرکے اس میں شرک کا شائبہ پیدا کر دیں گی ۔ لہذا اشاعرہ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ خدا کی ذات میں یہ صفات بالکل علیحدہ نہیں بلکہ خدا کی ذات کے ساتھ ہی یکساں طور پر ازلی اور بدیہی طور پر ایک ایسے مفہوم میں اور یوں موجود ہیں کہ اس کی مثال نہیں دی جا سکتی ۔ المختصر اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ خدا کی ذات اور صفات دو مختلف اشیاء ہیں ۔ مگر وہ ایک دوسرے سے ازل سے ہی یکساں طور پر ہم آہنگ ہیں ۔ اور خدا کی ذات و صفات کی یہ ہم آہنگی بے مثل ہے ۔ اشاعرہ کسی شے کی حقیقت اور اس کے مفہوم میں تمیز روا رکھتے ہیں ۔ لہذا جہاں تک مفہوم کا تعلق ہے

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved ©2002-2006

تو خدا کی ذات اور اس کی صفات ایک ہی شے نہیں ہیں بلکہ وہ اس کی ذات سے مافوق اس کی ذات میں ہی موجود ہیں ۔ مگر جہاں تک حقیقت کا سوال ہے خدا کی ذات اور صفات ازلی یکسانیت رکھتی ہیں ۔ اور ان میں کوئی امتیاز نہیں ۔ کیونکہ اگر خود صفات کو بھی دیکھا جائے تو ان کے آپس میں مفاہیم میں بھی امتیاز موجود ہے ۔ لہذا خدا کی ذات عالم ، مختار یا عادل نہیں بلکہ یہ صفات اس کی ذات میں ازلی طور پر موجود ہیں۔ اور وہ خدا کی ذات سے علیحدہ وجود نہیں رکھتیں یا خدا کی ذات اور صفات میں کوئی ثنویت نہیں ہے ۔ لہذا اشاعرہ کے ہاں معتزلہ کا مفروضہ شرک موجود نہیں ۔

اشاعرہ نے اپنے مندرجہ بالا موقف کی حمایت میں کچھ قیاسی اور کچھ تمثیلی دلائل فراہم کیے ہیں ۔ کہ خدا کا کوئی عمل ہی اس بات کی علامت ہوتا ہے کہ وہ عالم یا عادل ہے لہذا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ علم یا اختیار رکھتا ہے ۔ مگر چونکہ استنتاج کی بنیاد مختلف چیزوں کے بارے میں مختلف نہیں ، لہذا جو کچھ کہ ہمارے بارے میں درست ہوگا ۔ وہی کچھ خدا کے بارے میں بھی درست ہوگا ۔ لہذا انسانی سطح پر عالم ہونے سے مراد یہ ہے کہ ایسا شخص جو کہ علم رکھتا ہے ۔ اس طرح ہم اس شخص کی ذات اور اس کی صفت علم میں واضح طور پر امتیاز کر سکتے ہیں ۔ اس تمثیلی بنیاد پر ہم خدا اور اس کی صفات میں بھی امتیاز روا رکھ سکتے ہیں ۔ لہذا خدا کی ذات اور اس کی صفات دو مختلف اشیاء ہیں ۔ یہاں معتزلہ کا نقطہ نظر غلط قرار پاتا ہے کہ خدا کی ذات اور اس کی صفات میں کوئی امتیاز نہیں اور وہ ایک ہیں ۔ مگر اشاعرہ کی یہ دلیل خود اس کے اصول مخالفہ کے تحت کمزور ہے ، کیونکہ کسی صفت یا شے کا اطلاق جس مفہوم میں خدا کے لیے کہا جاتا ہے ۔ وہ انسانی سطح پر ممکن نہیں لہذا اشاعرہ کی یہ تمثیلی دلیل ساقط ہو جاتی ہے ۔

اس سلسلے کی اشاعرہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر خدا کی ذات اور اس کی صفات ایک ہوں تو خدا کا جوہر ایک جیسا ہی اور یکساں نوعیت کا ہونا چاہیے ۔ جبکہ اس کی ذات میں متضاد صفات بھی موجود ہیں ۔ وہ ایک ہی وقت میں خود کو رحیم بھی کہتا ہے اور ایک ہی وقت میں جبار اور قہار بھی کہتا ہے ۔ لہذا وہ جو کہ اکمل ، احد اور مطلق ہے ۔ کس طرح متضاد جواہر کا اجتماع ہو سکتا ہے ۔ دوسرے اگر

اس کی ذات اور صفات کے ایک ہی ہونے اور عالم ہونے ، اختیار رکھنے اور زندہ رہنے والا ہونے کو اس کی ذات سمجھنے کا کوئی مقصد نہیں ، کیونکہ وہ دراصل خدا کی ذات پر تمثیلی اطلاق سے سوا کچھ نہیں ہوں گے لہذا وہ بے کار ہیں ۔ پس خدا کی صفات اس کی ذات نہیں ہو سکتیں ۔ تیسرے اگر خدا کی ذات اور اس کی صفات میں کوئی امتیاز نہیں تو خدا کی تمام صفات کے مفاہیم میں بھی امتیاز ممکن نہیں ۔ بلکہ سب کے ایک ہی معنی ہوں گے ۔ کیونکہ خدا کی ذات مطلق اور ان دیکھی وحدت ہے ۔ لہذا جاننے ، ارادہ رکھنے اور زندہ رہنے کا ایک ہی مفہوم لینا ہوگا ۔ اس طرح علم کی مطلب ارادہ رکھنا ، زندگی کا مطلب جاننا وغیرہ طرز پر ہوگا جو بے معنی باتیں ہیں ۔ چونکہ مختلف صفات مختلف مفاہیم رکھتی ہیں ۔ لہذا وہ کسی طور بھی اس کی ذات نہیں ہو سکتیں ۔ بلکہ وہ اس کی صفات ہی ہوں گی ۔ خدا کی ذات واحد ہے ۔ مگر اس کی صفات واحد نہیں ہیں وہ بے شمار ہیں ۔ جو کہ ازلی طور پر اس کی ذات میں موجود ہیں ۔ لہذا وہ صفات مکمل طور پر خدا کی ذات سے علیحدہ اور مختلف بھی نہیں ہیں ۔ خدا کی صفات خدا کی ذات کے ساتھ ہی مخصوص ہیں ۔ وہ ان مفاہیم میں ، جن میں کہ وہ خدا کے ساتھ منسوب ہیں اور کسی شے کے ساتھ منسوب نہیں، لہذا وہ منفرد ، یکتا اور یگانہ ہونے کے ساتھ ساتھ بے مثل ہیں ۔ ان کی کیفیت اور کمیت بے انتہا اور لاثانی ہے ۔ وہ بلا کیف و بلا تشبیہ ہیں ان کی مثال نہیں دی جا سکتی ۔ خدا کی صفات جن معنوں میں خدا کے ساتھ وابستہ ہیں اس مفہوم میں خدا کی کسی صفت کا کسی دوسری شے پر اطلاق شرک اور کفر ہے ۔

معتزلہ نے خدا کو ایک مجرد اکائی بنا ڈالا تھا ۔ جس میں کسی صفت کا اثبات نہیں کیا جا سکتا بلکہ ابن ہشام اور النظام طوسی کے نزدیک ہم خدا کی ذات میں کسی صفت کا تعین اور اثبات نہیں کر سکتے ۔ ہم خدا کے بارے میں یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ ظالم نہیں ، وہ بے علم نہیں ۔ محدود نہیں وغیرہا ۔ مگر یوں نہیں کہہ سکتے کہ وہ سامع ہے وہ بصیر ہے کیونکہ اس کی ذات میں صفات کا اس طرح اثبات شرک کے قریب کر دیتا ہے ۔ اور شرک اسلام میں سب سے بڑی قابل مواخذہ چیز ہے ۔ جس کو خدا کسی قیمت پر معاف نہیں کرے گا ۔ اشعری اور الجاحظ کے نزدیک ابن ہشام اور النظام کا یہ تصور خدا لیجریت سے نمو پذیر ہوا ہے۔

حالانکہ اس سے خدا کی ذات کی وحدت کی حفاظت اور نکھرنے کے ، اور زیادہ تشکیک کا شکار ہو گئی ہے ۔ چنانچہ معتزلہ خدا کو شرک سے بچانے بجائے خود اس کی ذات کی جس طرح تحدید کرتے ہیں ۔ اشاعرہ نے اس پر سب سے زیادہ سخت تنقید کی ہے ۔ اشاعرہ اس کے برعکس کہتے ہیں کہ خدا اپنی ذات میں تمام تر صفات سے موصوف ہے ۔ مگر وہ صفات خالف الھویدا ہیں ۔ ان صفات کی تعبیر و توضیح امثال سے نہیں کی جا سکتی ۔ اور نہ خدا کی صفات کے ساتھ کسی اور صفت کو بطور تشبیہ ہی لایا جا سکتا ہے ۔ مثلاً ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس کا نور چاند یا سورج کی روشنی کی طرح ہے یا وہ جنوں کی طرح نظروں سے غائب ہے یا وہ عورت کی طرح رحم دل ہے ۔ یا وہ آسمان کی طرح محیط ہے ۔ ہم کائنات کی دوسری اشیاء کی صفات پر خدا کی صفات کا تصور نہیں باندھ سکتے ۔ کیونکہ اس کی صفات اپنی کمیت اور کیفیت میں اپنی نوعیت اور صورت میں اپنی حیثیت اور اہمیت میں منفرد و یکتا ہیں ۔ ہم ان بارے میں کیوں ، کیسے اور کیا کے الفاظ اور سوالات نہیں اٹھا سکتے ۔

اشاعرہ نے خدا کی ذات اور صفات کے تعلق کو اپنے اصول تنزع کی روشنی میں واضح کیا جو کہ اوپر درج کیا گیا ہے ۔ مگر اگر ہم خدا کی صفات کے بارے میں کیوں کیسے اور کیا کے سوالات اٹھا نہیں سکتے تو کیا ہم اس کا واضح طور پر ادراک بھی نہیں کر سکتے ؟ ظاہر ہے اشاعرہ کا یہاں موقف فلسفیانہ لحاظ سے کمزور ہے ۔ اس لیے کہ اگر ہم خدا کی صفات کا واضح طور ادراک نہیں کر سکتے تو فلسفیانہ مباحث بڑھ نہیں سکیں گے ۔ یہی اعتراض اشاعرہ پر فلاسفہ کو تھا اور یہی اعتراض معتزلہ کو قدماء پر تھا اور اسی لیے معتزلہ نے خدا کی ذات اور صفات کے ہم آہنگ ہونے کا تصور پیش کیا تھا ۔ خدا کی صفات کو بلا کیف و بلا تشبیہ تو ضرور کہا جا سکتا ہے مگر اس سے اس کا علمی پہلو ضرور متاثر ہوتا ہے کہ کیا ایسی بلا کیف و بلا تشبیہ صفات کا ادراک اور ابلاغ ممکن ہے ۔ امام غزالی نے اس موضوع پر کہا تھا کہ تم استواء الی العرش کی حقیقت جان ہی نہیں سکتے ۔ کیوں وہ انسانی عقل و فراست سے بعید ہے'' سوال یہ ہے کہ امام غزالی کو کس طرح علم ہوا کہ انسان استواء الی العرش کی حقیقت نہیں جان سکتا ۔ امام غزالی کو انسانی فکر کی تحدید کرنے کی بجائے یہ کہنا چاہیے تھا کہ ابھی استواء الی العرش

کی حقیقت واضح نہیں ہو سکی ۔ البتہ اسے جاننے کی کوشش کو غیر مستحسن قرار دے کر امام غزالی نے فلسفہ کے بنیادی نکتہ تلاش و جستجو (Exploring) کی نفی کی کوشش کی ۔ دراصل اشاعرہ کا موقف جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں وہ یہ ہے کہ خدا کی ذات اور صفات کا ادراک اور ابلاغ امثال ، تشبیہات اور الفاظ اور زبان کے ذریعے ممکن نہیں مگر فلاسفہ یہاں زیادتی یہ کرتے ہیں جب یہ کہتے ہیں کہ اشاعرہ خدا کے ادراک اور ابلاغ کے سرے سے ہی منکر ہیں ۔ دراصل خارجی ذرائع سے اشاعرہ یقیناً خدا کی صفات کے ادراک و ابلاغ کو ممکن نہیں سمجھتے مگر خدا کے دو بدو ہو کر ، اس سے روحانی طور پر متعلق ہو کر اور داخلیت اور باطنیت کے ذریعے سے خدا کا ادراک بھی انسان کر سکتا ہے اور ابلاغ بھی کر سکتا ہے ۔ عرف عام میں اسے مشاہدہ باطن اور مذہب کی زبان میں وجدانی یا مذہبی مشاہدہ یا مشاہدہ ذات کہتے ہیں اس مشاہدے کی تاثر ، اس کا ادراک اور ابلاغ الفاظ، زبان اور امثال کے ادراک اور ابلاغ سے کہیں زیادہ بھرپور، پر معنی اور تخلیقی ہوتا ہے اور اسی ادراک اور ابلاغ سے انسان اپنی ذات کے شعور اور حقیقت مطلقہ کے شعور سے آگہی پاتا ہے ۔ لہذا اشاعرہ پر خدا کی ذات اور صفات کے ادراک و ابلاغ کے بارے میں اعتراضات کی حیثیت بھی ساقط ہو جاتی ہے ۔

قرآن کا مخلوق اور غیر مخلوق ہونا :

معتزلہ کا قرآن کو مخلوق کہنے کا مقصد صرف اتنا تھا کہ وہ خدا کی وحدانیت کو بچانا چاہتے تھے ۔ کیونکہ اگر خدا کے ساتھ قرآن بھی غیر مخلوق ہے تو وہ ازلی ہے اور خدا کی ذات کی طرح قدیم ہے ۔ خدا کی ذات کے ساتھ کسی اور ذات کو قدیم اور ازلی تصور کرنا کفر و ضلالت تھا ۔ چنانچہ معتزلہ نے سارا زور قرآن کو مخلوق ثابت کرنے میں صرف کیا اور طرح طرح کے دلائل پیش کیے ۔ مگر اشاعرہ نے ہمیشہ قرآن کو غیر مخلوق قرار دیا اور کہا کہ قرآن خدا کا کلام ہے ۔ اور یہ اس طرح قدیم ہے جیسے کہ خدا کا کلام قدیم ہو سکتا ہے ۔ اشاعرہ نے اپنے دلائل کی بنیاد عیسائیوں اور یہودیوں کے دلائل پر رکھنے کی بجائے قرآن کی آیات پر رکھی ۔

"خدا کا حکم اول اور آخر ہے" (۴ . XXX)

خدا کا حکم یعنی کلام اللہ ہے پس وہ ازلی اور غیر مخلوق ہے ۔

"کیا خلق اور امر اس کے لیے نہیں ہیں" (۵۴ - Vii)

اس آیہ سے پتہ چلتا ہے کہ خدا کا فعل خلق اور اس کا امر دو مختلف اشیاء ہیں ۔ چنانچہ اشاعرہ کے نزدیک خدا کا امر یعنی کلام اللہ خدا کے خلق سے علیحدہ حیثیت رکھتا ہے ۔ اور ان دونوں میں بعد المشرقین ہے ۔ کیونکہ خلق، خدا کا عمل پیدائش ہے اور امر اس کے حکم کا نام ہے ۔ اب قرآن چونکہ حکم (امر) یعنی کلام اللہ ہے ۔ اس لیے وہ مخلوق نہیں ہو سکتا ۔

"خدا نے کہا ہو جا، پس وہ ہو گیا" (۱۱۷ - ii)

اس آیہ سے اشاعرہ نے استدلال کیا ہے ۔ کہ خدا نے پہلے کہا کہ ہو جا اور وہ ہو گیا ۔ اب یہ بات واضح ہے کہ ہو جا کہنا اور ہو جانا دو مختلف اشیاء ہیں ۔ اگر ایسا نہیں اور خدا کا کلام بھی مخلوق ہے تو ہو جا، خلق کرنے کے لیے بھی خدا نے کچھ کہا ہوگا اور پھر اسے خلق کرنے کے لیے بھی کوئی حکم دیا ہوگا ۔ اب اگر اس سلسلہ پر سوچتے چلے جائیں تو مسئلہ کا کوئی واضح حل ایسا نہیں ملتا ۔ جس سے حکم خدا کو مخلوق قرار دے دیا جائے چنانچہ امر اور خلق دو مختلف اشیاء ہیں ۔ چونکہ قرآن خدا کا حکم ہے اور خلق کرنے کے لیے خدا حکم جاری کرتا ہے ۔ اس لیے قرآن حکم ہوتے ہوئے غیر مخلوق ہے ۔

معتزلہ نے اشاعرہ پر یہ اعتراض کیا تھا ۔ کہ قرآن کو غیر مخلوق کہنے کا نظریہ انھوں نے یہودیوں اور عیسائیوں سے لیا ۔ عیسائی جس طرح انجیل کو اور یہود جیسے توریت کو غیر مخلوق کہہ کر خدا کی ذات کے ساتھ ازلی قرار دیتے ہیں ۔ اور خدا کی وحدت کی بجائے ثنویت کے فلسفے کو اپناتے ہیں ۔ اسی طرح قرآن کو غیر مخلوق مان کر اشاعرہ قرآن کو خدا کی ذات کے ساتھ ازلی تسلیم کر کے خدا کے ساتھ ثنویت کو مانتے ہیں اور وحدت خدا کو مجروح کرتے ہیں ۔ اور اس طرح شرک کا ارتکاب کرتے ہیں ۔ معتزلہ نے جس طرح اشاعرہ پر اعتراض کیا ۔ اس طرح اشاعرہ معتزلہ پر معترض ہوئے ۔ انھوں نے کہا کہ قرآن کو

مخلوق قرار دے کر معتزلہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قرآن کے الفاظ خدا کے الفاظ نہیں ہیں ۔ بلکہ یہ پیغمبرؐ خدا کی خود اپنی تخلیق ہیں ۔ اسی طرح وہ قرآن کے تصور کو بدل کر خود اسلام کی جڑوں پر کلہاڑا چلانا چاہتے ہیں ۔ حالانکہ خدا نے قرآن کو واضح طور پر غیر مخلوق قرار دیا ہے ۔

قرآن کا خلق اور غیر خلق ہونے کا سوال اور اس کے حوالہ سے قرآن کی ازلیت کا موضوع معتزلہ اور اشاعرہ میں شدید وجہ اختلاف رہا ہے ۔ اس سوال کا ایک پہلو یہ رہا ہے کہ آیا کلام خدا کی صفت ہے یا کہ نہیں ۔ قدامت پسند مسلمان اور اشاعرہ کا موقف یہ رہا ہے کہ خدا کی دیگر صفات کی طرح کلام بھی اس کی صفت ہے ۔ اور کلام ، خدا کی ازلی صفت ہے ۔ قرآن جو کہ خدا کا کلام ہے اسی طرح ازلی ہے ، جیسا کہ اس کا کلام ۔ قرآن کی ازلیت کے بارے میں بھی اشاعرہ نے درمیانی اعتدالی راہ اختیار کی ہے ۔ ان کا نقطہ نظر ظاہریہ اور معتزلہ دونوں کے مابین ہے ۔ حنابلہ[۱۳] اور ظاہریہ یہ کہتے ہیں کہ کلام الٰہی یعنی قرآن جن حروف اور الفاظ اور اصوات سے ترتیب پایا ہے ، وہ بھی خدا کی ذات میں بدیہی طور پر موجود ہیں ۔ لہٰذا وہ ازلی ہیں ۔ بلکہ بعض حنابلہ کا موقف تو یہاں تک رہا ہے کہ قرآن کی جگہ اور سرورق اور ہر شوشہ ازلی اور قدیم ہے ۔[۱۴] جبکہ معتزلہ اور روافض[۱۵] ، دوسری انتہا پر ہیں اور کہتے ہیں ۔ کہ قرآن خلق کیا گیا ہے ۔ وہ خدا کی تمام صفات کے انکاری ہونے کے ساتھ ساتھ خدا کی صفت کلام سے بھی انکار کرتے ہیں ۔ ان کا استدلال یوں ہے کہ اگر خدا کی صفات ازلی ہیں ، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی ذات میں کثرت ہے اور خدا کی ذات کے ساتھ اس کی صفات کی کثرت بھی ازلی ہے ۔ معتزلہ کے نزدیک ایسا عقیدہ مشرکانہ ہے ۔ اور وہ اسلام کے بنیادی عقیدہ توحید سے متصادم ہے ۔ مزید برآں وہ کہتے ہیں ۔ کہ قرآن بہت سے اجزا پر مشتمل ہے ۔ جو کہ ایک خاص ترتیب سے جوڑے گئے ہیں ۔ لہٰذا ان کے اجزا اور ان کی ترتیب لازمی طور پر وقتی اور حادث ہے ۔ لہٰذا قرآن خلق ہوا ہے ۔ اشاعرہ کہتے تھے کہ قرآن الفاظ اور اصوات سے ترتیب دیا گیا ہے ۔ جو کہ خدا کی ذات میں سے نہیں ہیں ۔ وہ قرآن کی زبان ، اس کے اظہار میں اور اس کے ظاہر میں فرق قائم رکھتے تھے ۔ وہ اس کے مفاہیم اور معنوں میں بھی امتیاز روا

رکھتے ہیں ۔ وہ کہتے تھے کہ قرآن اپنے الفاظ اور اصوات میں یقیناً حادث ہے ۔ مگر معتزلہ کے بخلاف وہ کہتے تھے کہ قرآن اپنے مفاہیم اور مطالب کے لحاظ سے غیر خلق اور ازلی ہے ۔ اس کے مفاہیم البتہ خدا کی ذات کے ساتھ ازلی طور پر موجود ہیں ۔ وہ مطالب چونکہ زبان کے ذریعے اظہار کیے گئے ہیں ۔ لہذا صرف زبان ہی خلق، عارضی یا حادث ہے ۔ یہ اس لیے کہ معانی وہی ہیں جو کہ مختلف ادوار اور اوقات میں دیگر الہامی کتب کے ذریعے مختلف زبانوں اور الفاظ میں ادا کیے گئے ہیں ۔ اشاعرہ کہتے تھے کہ یہ مفاہیم جو ہدایت کے لیے مختلف افراد (انبیاء اور رسولوں) کے توسط سے مختلف اقوام کے سامنے ان کی زبانوں میں اظہار کیے گئے ۔ وہ خدا کے علم کی صفت کے ساتھ علیحدہ طور پر صفت کلام کی صورت میں ازلی طور پر اس ذات میں موجود ہیں ۔ لہذا وہ بھی ازلی ہیں ۔ اس کی حمایت میں اشاعرہ نے مندرجہ ذیل دلیلیں پیش کی ہیں ۔

اول ۔ یہ کہ قرآن خدا کا عطا کردہ علم ہے ۔ لہذا وہ خدا کی صفت علم سے علیحدہ نہ ہونے کی بنا پر ازلی اور غیر خلق ہے ۔

دوم ۔ خدا ہر شے کو کن کا لفظ کہہ کر پیدا کرتا ہے ۔ جیسا کہ قرآن میں آیا ہے اگر کن خلق ہے تو پھر خدا نے کن کے لفظ کو پیدا کرنے کے لئے کن کا لفظ کس طرح بولا ۔ اس طرح کن خلق نہیں بلکہ کلام ہے ۔ کیونکہ کلام کن کی بنا پر خدا تمام دنیا کی اشیاء کی تخلیق کرتا ہے ۔

سوم ۔ قرآن نے اپنی آیات میں خلق اور امر میں امتیاز کیا ہے ۔ قرآن میں ہے کہ خلق اور امر اللہ کے لیے ہیں ۔ لہذا خدا کا امر اس کا کلام ہے جو کہ اس کے خلق کے عمل سے قدرے مختلف ہے ۔ لہذا وہ بھی ازلی اور غیر خلق ہے ۔

چہارم ۔ خدا نے موسیٰ سے فرمایا کہ میں نے تمہیں چنا کہ تم لوگوں کو میری ہدایت اور میرے الفاظ پہنچاؤ ۔ ان الفظ سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ خدا کلام کی صفت سے مرصع ہے ۔ حضرت موسیٰ[۴] کو خدا نے ایک اور جگہ یوں خطاب کیا ہے ۔ ''او ! میں تمہارا آقا ہوں ۔'' اگر وہ الفاظ جن سے موسیٰ کو خطاب کیا گیا ہے ۔ خلق ہیں تو

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک خلق شدہ شے سے ادعا کیا کیا گیا ہے ۔ وہ یہ کہ وہ موسیٰ کا خدا ہے ۔ یہ بے معنی ہے ۔ یہاں خدا کے الفاظ قطعی طور پر ازلی ہونے چاہئیں ۔ اشاعرہ نے مزید کہا کہ معتزلہ کی طرف سے دیئے گئے تمام دلائل ٹھیک ہیں ۔ مگر وہ تمام دلائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن کا اظہار کا پہلو خلق ہے نہ کہ اصل قرآن ۔ لہٰذا معتزلہ کے دلائل کی زد قرآن کے معنی پر نہیں پڑتی ۔ سو قرآن کے معانی ازلی اور غیر خلق ہیں ۔ انہیں حادث قرار نہیں دیا جا سکتا ۔

دیدار جمال باری تعالیٰ ۔ دیدار جمال باری تعالیٰ کے مسئلہ پر بھی معتزلہ اور ظاہریہ کے انتہا پسندانہ نظریات کے مابین اشاعرہ نے راہ اعتدال اپنے لیے منتخب کی ہے ۔ انہوں نے دو متضاد نقطہ ہائے نظر میں ہم آہنگی اور تطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے ۔ معتزلہ اور مسلم فلاسفہ ایک طرف ہیں تو ظاہریہ اور قدامت پسند دوسری طرف ۔ خاص طور پر ظاہریہ تو اس سلسلے میں انتہا پر ہیں ۔ ان کے مطابق یہ قطعی طور پر ممکن ہو گا ۔ کہ نیکو کار لوگ حقیقی طور پر خدا کو دیکھ سکیں گے ۔ جو کہ ان کے صالح اعمال کا اجر ہو گا ۔ اس سے مزید براں بھی وہ کہتے ہیں ۔ کہ خدا اپنی کرسی عظیم پر متمکن ہو گا ۔ اور ہم اسے اپنے جسمانی اعضا پھیلائے ہوئے اور اس کی طرف اشارہ کرکے کہہ سکیں گے کہ وہ خدا ہے ۔ معتزلہ اور مسلم فلاسفہ ہماری موجودہ آنکھوں اور ان کے موجودہ قوائے بصارت کی موجودہ قوت سے دیدار جمال باری تعالیٰ کو ممکن قرار نہیں دیتے ۔ کیونکہ وہ اس کے جسمانی وجود کے بغیر ممکن ہی نہیں ۔ جو کہ بے معنی اور لغو خیال ہے ۔ اشاعرہ معتزلہ اور مسلم فلاسفہ کے بخلاف قدامت پسند مسلمانوں کے زیادہ قریب ہیں ۔ اور کہتے ہیں کہ دیدار جمال باری تعالیٰ ممکن ہے ۔ مگر وہ قدامت پسند مسلمانوں کی طرح یہ تسلیم نہیں کرتے کہ خدا کو ہم جسمانی اعضا پھیلائے ہوئے اور اس کی طرف اشارہ کرکے ، کہ وہ خدا ہے ، دیکھ سکیں گے ۔ اشاعرہ فلاسفہ سے یہاں متفق ہیں کہ جو چیز جسمانی طور پر پھیل سکتی ہے ۔ وہ لازمی طور پر عارضی اور وقتی ہے ۔ مگر خدا ایسی ہستی نہیں جو جسمانی طور پر پھیل

سکے یا جو وقتی ہو ۔ فلاسفہ کے نزدیک صرف وہی شے دیکھی جا سکتی ہے ۔ جو کہ جسانی طور پر پھیل سکے ۔ خدا چونکہ جسانی طور پر پھیل نہیں سکتا اور نہ ہی وہ جسم رکھتا ہے لہذا وہ دیکھا بھی نہیں جا سکتا[۱۱] مگر اس نتیجہ سے دیدار جمال باری تعالیٰ کے امکان کے بارے میں ان کی حثیت ایک اور مخمصہ میں پڑ جاتی ہے ۔ لہذا انہوں نے خود کو اس مخمصہ میں سے نکالنے کے لیے کسی ایسے معقول کے دیدار کا جواز ڈھونڈ نکالہ جو کہ ضروری نہیں کہ فاعل کے سامنے موجود ہو ۔ اور یہاں آ کر ان کی حیثیت عجیب بوالعجبی کا شکار ہو جاتی ہے ۔

ہمارے حواس کے ذریعے بھی دیدار جمال باری تعالیٰ ممکن ہے ۔ اس کے لیے کسی معقول تاثر کا ہمارے حواس پر ثبت ہونا ضروری نہیں ۔ اس کے علاوہ خدا کے لیے ممکن ہے کہ وہ انسان میں ایسی صلاحیت پیدا کر دے ۔ جس سے اس کا دیدار ممکن ہو سکے ۔ اور حواس کی وہ شرائط جو انسان لابدی تصور کرتے ہیں ۔ اس کا اطلاق ہی نہ ہو ۔ اور اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ وہ خود کو کسی ٹھوس صورت میں ظاہر کرے ۔ زمان و مکان کی حدود اور انسانی حواس کی عمومی حالت سے خود کو ہم آہنگ کرے ۔ اور وہ تمام مشکلات ختم کر دے ۔ جس سے کہ اس کا دیدار ممکن ہو سکے ۔ گرچہ خدا زمان و مکان سے ماوراء ہے اور وہ جسانی حیثیت نہیں رکھتا ۔ مگر وہ اپنا اظہار اس طرح کرنے پر قادر ضرور ہے کہ اس کی مخلوق اسے یوں دیکھ سکے ۔ جیسے کہ چودھویں کا چاند ۔ اشاعرہ کے نزدیک ایک اور طریقہ سے بھی خدا کا دیدار بغیر ہمارے حواس پر تاثر چھوڑے ممکن ہے ۔ عملی طور پر حسیات اور پچھیتی تمثیل (After Image) میں کوئی فرق نہیں ۔ سوائے اس کے کہ حسیات کی ایک خصوصیت زائد ہے ۔ ان خصوصیات سے جو کہ دونوں میں مشترک طور پر پائی جاتی ہیں ۔ حواس پر تاثر بیرونی معقولات (اشیاء) کا ہوتا ہے ۔ چنانچہ حواس وہی تاثر رکھتے ہیں ۔ جو کہ بیرونی اشیا اس پر ڈالتی ہیں ۔ اب اگرچہ دیدار خدا کی صورت میں یہ صورت حال نہیں ۔ تاہم اسے بھی دیدار ہی کہیں گے ۔ مگر اشاعرہ کی اس دلیل کی غلطی ایک نفسیات کے طالب علم سے پوشیدہ نہیں ۔ کیونکہ پچھیتی تمثیل اس وقت ممکن ہے ، جب کہ کوئی شے حواس پر قبل ازیں تاثر پیدا کر چکی ہو ۔ پچھیتی تمثیل کے لیے کسی شے کا حواس پر اصل تاثر وہ پیشگی شرائط ہیں جو کہ

دیکھنے کے لیے لازم ہوتے ہیں -

اشاعرہ کے موقف کی ایک اور صورت بھی نمایاں طور پر پیش کی جا سکتی ہے - معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر اس امکان کے لیے یا تو اس کی ذات میں یا اس کی صفات میں کوئی ایسی صورت ہونی چاہیے کہ اس سے دیدار ممکن ہو سکے - دوسرے ایسا ہونا تمام اوقات میں ممکن ہونا چاہیے - کہ اس سے خدا کا دیدار ہو سکے - چنانچہ اگر ایسا ہونا ممکن ہر وقت ہو سکتا ہے تو اسے اب بھی نظر آنا چاہیے - جب کہ اس وقت دیگر دیدار کی تمام شرائط موجود ہیں - اشاعرہ اس اعتراض کا جواب یوں دیتے ہیں کہ ہم اس بات کی ضرورت محسوس نہیں کرتے کہ دیدار جمال باری تعالیٰ ابھی ہونا چاہیے - گرچہ دیدار کی آٹھوں ہی صفات موجود ہیں -۱۸ اشاعرہ اپنے اس نقطہ نظر کی حمایت میں وحی سے دلیل لاتے ہیں - جیسا کہ قرآن میں آیا ہے - کہ حضرت موسیٰ نے خدا سے کہا

''اے خدا مجھے اپنے دیدار کی نعمت سے نواز ، تا کہ میں لوگوں کو تجھے دکھا سکوں -''۱۸

اگر خدا کا دیدار ناممکن ہوتا تو حضرت موسیٰ کبھی اس کے دیدار کی فرمائش نہ کرتے - ورنہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ نہیں جانتے تھے کہ دیدار خدا ممکن ہے یا نہیں - لہذا دونوں صورتیں بے معنی ہیں - کیونکہ خدا کا فرستادہ نبی کبھی ایسی شے کا مطالبہ نہیں کر سکتا جو کہ ناممکن ہو - لہذا خدا کا دیدار ممکن ہے - پھر خدا نے حضرت موسیٰ کو مخاطب کرتے ہوئے کہا تھا کہ اگر پہاڑ اپنی جگہ پر قائم رہیں تو تم مجھے دیکھ سکتے ہو - اب اگر پہاڑ کا قیام یا وجود ممکن ہو جائے تو خدا کا دیدار بھی ممکن ہونا چاہیے - اب یہ ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ پہاڑوں کا قائم بالذات رہنا ممکن ہو سکتا ہے - لہذا خدا کا دیدار بھی ممکن ہو سکتا ہے - قرآن کی چند دیگر آیات بھی اسی موقف کی ہیں -۱۹

(الف) قرآن کی دلیل - اشاعرہ دیدار جمال باری تعالیٰ کے لیے قرآن سے مختلف آیات بطور حوالہ پیش کرتے ہیں اس سلسلہ میں وہ مندرجہ ذیل آیات پیش کرتے ہیں -

(i) اس دن اپنے آقا کو دیکھتے ہوئے تمہارے چہرے سرخ ہونگے (LXXV. ۲۲ ، ۲۳)

(ii) حضرت موسیٰ نے کہا "میرے آقا آپ مجھے اپنا جلوہ دکھائیں" (vii. ۱۴۳)

اشاعرہ کہتے ہیں کہ پہلی آیہ میں دیدار جمال باری تعالیٰ کی مکمل وضاحت موجود ہے ۔ دوسری آیہ کی تشریح ہم اوپر دے چکے ہیں ۔ مگر پہلی آیہ میں خدا نے مومنوں سے جو وعدہ کیا ہے وہ بغیر کسی منطقی مغالطہ کے ہے ۔ اشاعرہ ایک یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ قرآن کی تعلیمات کے مطابق خدا کا مومنوں کے لیے سب سے اعلیٰ اور برتر انعام دیدار جمال باری تعالیٰ ہی ہے اگر یہ انعام محض روحانی ہوتا ۔ تو یوم قیامت پر اس کے دیئے جانے کا تذکرہ اس زور شور سے نہ کیا جاتا ۔ یوم قیامت کو ان آنکھوں سے دیدار خدا ممکن ہونے کی بنا پر ہی خدا نے مومنوں سے اس عظیم ترین انعام کے دیئے جانے کا تذکرہ فرمایا ہے ۔

(ب) حدیث سے ثبوت ۔ اشاعرہ دیدار جمال باری تعالیٰ کے لیے حضور ؐ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث مبارکہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ ؐ نے فرمایا تھا کہ

"تم خدا کو یوم جزا اس طرح دیکھو گے ۔ جس طرح کہ تم چودھویں کے چاند کو پوری آب و تاب کے ساتھ دیکھو گے ۔ اور تمہارے درمیان اس وقت کوئی اختلاف واقع نہیں ہو گا ۔"[20]

اشاعرہ نے اس سے استدلال کیا کہ یوم قیامت خدا کے جس جمال کا اتنی شد و مد سے تذکرہ ہوا ہے ۔ وہ روحانی نہیں ہو سکتا ۔ بلکہ وہ ان مادی آنکھوں سے ہو گا ۔ تب ہی تو اس کی عظمت و اہمیت ہے ورنہ محض روحانی دیدار ہونے سے اس کی اہمیت کم رہ جاتی ہے ۔

(ج) منطق سے دلائل ۔ جس طرح معتزلہ نے منطق سے ثابت کیا کہ خدا کا دیدار ممکن نہیں اسی طرح اشاعرہ نے بھی منطق سے ثابت کیا کہ خدا کا دیدار ممکن ہے ۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ

(۱) خدا ہر موجود شے کو دکھانے پر قادر ہے۔

(۲) خدا خود موجود ہے۔

(۳) پس خدا خود کو دکھانے پر قادر ہے۔

ایک اور استنتاج یوں ہے۔

(۱) وہ جو اشیا کو دیکھ سکتا ہے وہ اپنی ذات کو بھی دیکھ سکتا ہے۔

(۲) خدا اشیاء کو دیکھتا ہے۔

(۳) پس خدا خود کو دیکھتا۔

(۴) وہ جو خود کو دیکھتا ہے وہ اپنا دیدار دوسروں کو بھی کرا سکتا ہے۔

(۵) خدا خود کو دیکھتا ہے۔

(۶) پس خدا اپنی ذات کا جمال دوسروں کو بھی دکھا سکتا ہے۔

(ج) (۱) اعلیٰ ترین شے اعلیٰ ترین دنیا میں ہی ممکن ہے۔

(۲) دیدار جمال باری تعالیٰ خدا کا سب سے اعلیٰ انعام ہے۔

(۳) پس دیدار جمال باری تعالیٰ سب سے اعلیٰ دنیا میں ہی ممکن ہو گا۔

جس طرح معتزلہ نے کہا تھا کہ دیدار جمال باری تعالیٰ کا جسمانی اور مادی آنکھوں سے اقرار و ایمان خدا کو حدود میں جکڑنے کے مترادف ہے۔ اسی طرح اشاعرہ نے کہا کہ خدا کی ذات کے دیدار کی صلاحیت سے انکار کرنا خدا کی قدرت کاملہ و عاجلہ سے انکار کرنا ہے۔ اور خدا کے قادر مطلق ہونے کا انکار خود اس کی ذات کے انکار کے مترادف ہے۔ اور یہ خود کفر عظیم ہے۔

خدا کا عرش عظیم (کرسی) پر متمکن ہونا۔

خدا نے قرآن میں اپنی کرسی یعنی عرش عظیم کا ذکر بار بار کیا۔ مگر معتزلہ نے خدا کے اپنے عرش پر متمکن ہونے سے مراد اس کی قدرت کے محیط

کامل اور قادر ہونے کے معنی میں لیا ہے ۔ اس لیے کہ خدا کوئی جسمانی یا مادی جسم نہیں جو کہ کسی تخت پر جلوہ افروز ہو ۔ مگر اشاعرہ نے قرآن کی آیات سے اور دلائل سے خدا کا عرش عظیم پر متمکن ہونا ثابت کیا ہے ۔ اشاعرہ کا موقف یہ تھا کہ خدا اپنے عرش بریں پر ان آسمانوں سے اونچا جلوہ افروز ہے ۔ انہوں نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں یہ آیات نقل کیں کہ ۔

(۱) خدائے رحیم اپنی کرسی پر جلوہ آرا ہے ۔ (KX, ۴)

(۲) بالآخر وہ اس کے سامنے لائے جائیں گے ۔ (XCii. ۴)

(۳) کیا تمہیں یہ یقین کامل ہے کہ وہ جو عرش پر ہے تمہارے لیے زمین کا سینہ شق نہ کر سکے گا ۔ (IXVii. ۱۶)

(۴) اور تم دیکھ سکتے ہو کہ فرشتے اس کے تخت کے گرد گھیرا ڈالے ہیں ۔ اور وہ ہر لحظہ اپنے آقا کی تعریف میں رطب اللسان ہیں ۔ (XXXIX. ۷۵ ، ۷۴)

ان آیات کے ساتھ خدا کے رسول ؐ کا یہ ارشاد گرامی بھی بڑا اہم ہے ۔ جس میں آپ ؐ نے فرمایا کہ صبح کے وقت خدا پہلے آسمان پر آ جاتا ہے اور پوچھتا ہے ۔

''کیا کوئی ہے جو مجھے پکارے ۔ میں اسے سب کچھ عطا کرنے کو یہاں موجود ہوں ۔ کیا کوئی ہے جو معافی چاہیے ۔ کیونکہ میں اسے معاف کر سکتا ہوں'' اور ایسا طلوع سحر تک ہوتا رہتا ہے ۔

اشاعرہ نے کہا کہ خدا کرسی عظیم پر متمکن ہے ۔ اور اس کی کرسی تمام آسمانوں اور زمینوں یعنی پوری کائنات پر محیط ہے ۔ انہوں نے اس تصور اور عقیدہ کی نفی کی ، کہ خدا ہر جگہ موجود ہے ۔ جیسا کہ ہمہ اوست کے فلاسفہ کہتے ہیں ۔ اشاعرہ نے کہا کہ اگر خدا ہر جگہ موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ زمین کی تہ میں بھی ہے مگر جو اشیاء وہ پیدا کرتا ہے وہ ان سے اوپر ہونا چاہیے ۔ پس اس طرح یہ ثابت کرنا ممکن ہی نہیں کہ خدا ہر جگہ موجود ہے ۔ ایک دوسری دلیل اشاعرہ یوں دیتے ہیں کہ اگر خدا ہر جگہ ہے تو پھر عیسائیوں کے عقیدہ کے مطابق یہ درست تسلیم کر لینا چاہیے ۔ کہ خدا مریم کے پیٹ میں بھی تھا اور

IqbalCyberLibrary.net All rights reserved. ©2002-2006

بعد میں یہ بھی ماننا ہو گا کہ نعوذ باللہ وہ گندگی اور فضلات میں بھی موجود ہے ۔ ایسا کہنا واضح طور پر توہین خدا کے مترادف ہے ۔ سو ایسا کہنا غلط ہے کہ خدا ہر جگہ موجود ہے ۔ اور یہی کہنا درست ہے کہ خدائے بزرگ و برتر اپنے تخت (کرسی عظیم) پر متمکن ہے اور اس کی کرسی تمام زمینوں اور آسمانوں پر محیط ہے ۔

آزادیٔ ارادہ

کیا انسان آزاد ہے کہ جو چاہے کرے یا انسان مجبور محض ہے اور قدرت کے اشاروں پر ناچ رہا ہے ۔ جبر و قدر کا یہ مسئلہ تمام ادیان ، تمام فلاسفہ اور تمام علما کے لیے باعث نزاع رہا ہے ۔ کچھ نے کہا

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
جو چاہیں سو آپ کریں ہم کو عبث بدنام کیا[۲۱]

تو کسی نے کہا کہ انسان مکمل طور پر آزاد ہے ۔ اور اپنے افعال کا خود جواب دہ اور ذمہ دار ہے ۔ معتزلہ سے پہلے جبریہ اور قدریہ کے درمیان بھی اس در اصل وجہ اختلاف بنا تھا ۔ بنو امیہ نے اقتدار سنبھالنے کے بعد ظلم و تشدد کا بازار گرم کیا اور اپنے اعمال کی توجیع یوں کی کہ خدا کی مرضی کے بغیر تو کوئی پتہ نہیں ہل سکتا ۔ چنانچہ ہمارے اعمال ہمارے اپنے دائرہ اختیار میں نہیں ہیں ہم تو قدرت کے ہاتھوں میں ناچنے والی محض پتلیاں ہیں ۔ ہم جو کچھ بھی کرتے ہیں وہ محض حکم ربی ہے ۔ صوفیا بھی اس بات کے قائل ہیں کہ خدا کے سوا ہر چیز لیستی ہے ۔ اور اس کے ارادہ اور مرضی کے بغیر پوری کائنات میں کچھ ممکن نہیں ۔ مگر قدریہ نے بنو امیہ کے ان نظریات کو باطل قرار دیا ۔ حضرت حسن بصری کے پاس آ کر جب کسی نے دریافت کیا تھا کہ

”اے ابو سعید یہ لوگ خلق خدا کا ناحق خون بہاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب خدا کے حکم اور منشا کے مطابق ہے“[۲۲]

تو آپ نے فرمایا تھا کہ

”وہ خدا کے دشمن ہیں اور جھوٹ بکتے ہیں“[۲۳]

چنانچہ قدریہ نے اور قدریہ کے پس رو معتزلہ نے اس امر پر زور دیا

کہ انسان اپنے اعمال کے لیے خود جواب دہ ہے ۔ اور خود ہی ان کا ذمہ دار ہے ۔ معتزلہ نے افعال اور ارادہ پر انسانی قدرت اور اختیار کو بھی تسلیم کیا اشاعرہ نے جبریہ اور معتزلہ کے درمیان راہ اختیار کی ۔ انہوں نے افعال پر انسانی اختیار کو بھی تسلیم کیا اور خدا کی قدرت کو بھی تسلیم کیا ۔ اور انسانی مجبوری کا بھی اقرار کیا ۔ انہوں نے کہا کہ انسان میں یہ صلاحیت و صلابت ہی نہیں کہ وہ اشیاء کو پیدا کر سکے ۔ اس کے بر عکس اشیاء کا خالق صرف اور صرف خدا ہے ۔ انہوں نے کہا کہ انسان میں یہ قوت بھی نہیں کہ وہ کوئی عمل کرنے کی کوشش کرے ۔ انسان میں حرکت اور قوت اور اختیار اور قدرت خدا پیدا کرتا ہے ۔ یعنی کسی کام کو کرنے کی کوشش اور اسے اپنانے کا اختیار صرف عطائے خدا ہی سے ممکن ہے ۔ تب انسان اپنی مرضی اور رضا کے مطابق کوئی کام خدا کی دی ہوئی قدرت سے سر انجام دیتا ہے ۔ امام اشعری کے مطابق جب انسان کوئی کام کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ اپنے ارادہ کرنے کے فعل کی حد تک مختار ہے ۔ مگر اسے بروئے عمل لانے کا فریضہ صرف ذات خدا سر انجام دیتی ہے ۔ انسان کی اس صلاحیت کو اشاعرہ نے ''کسب'' کے نام سے موسوم کیا ہے ۔ چنانچہ انسان کی حیثیت ''محل'' کی ہے ۔ جہاں قدرت ، اختیار اور ارادہ واقع ہوتے ہیں ۔ یوں اشاعرہ انسان کے صرف کسی فعل کے ارادہ کی وجہ سے اور اس پر عمل کرنے کی خواہش کی بنا پر اسے اس فعل کا ذمہ دار قرار دے کر جزا و سزا کا مسئلہ حل کرتے ہیں ۔ اس کی مثال یوں ہے کہ جب میں قلم سے کاغذ پر لکھتا ہوں تو خدا میرے ذہن میں لکھنے کے ارادہ کو جنم دیتا ہے ۔ اور عین اسی وقت وہ مجھے لکھنے کی قوت عطا کرتا ہے ۔ اور میرے ہاتھ کو جنبش دیتا ہے ۔ کہ میں کاغذ پر قلم سے الفاظ اور فقرے ترتیب دے سکوں ۔ اشاعرہ کی پیروی میں مغربی فلسفی لائبنز نے بھی ارادہ اور اختیار میں توافق اور تطابق کے تصور کو پیش کیا تھا ۔ اشاعرہ کا آزادی ارادہ اور اختیار کے بارے میں نظریہ طبع زاد بھی ہے اور قابل قبول بھی ۔ جس کے مطابق انسان ارادہ فعل کرتا ہے اور خدا اس ارادے کو عملی صورت عطا کرتا ہے ۔ اسی طرح اشاعرہ نے خدا کی قدرت اور انسانی اختیار کے درمیان توازن برقرار رکھتے ہوئے آزادی ارادہ کے نظریہ کی بڑی صراحت کے ساتھ توضیح کی ۔ اس کے بر عکس معتزلہ کا نقطہ نظریہ تھا کہ انسان

اپنے اعمال کے کرنے کا مختار ہے اور آزاد ہے کہ وہ جو چاہے فعل کرے۔ معتزلہ کے نزدیک اس کی یہ آزادی مکمل اور بلا شرکت غیرے ہے۔ گرچہ معتزلہ کے نزدیک بھی انسان کی یہ آزادی اور اختیار خدا کا عطیہ اور اس کی عنایت ہی ہے۔ جبریہ کے آزادی ارادہ کا موقف رجلۃ بغی جامد قسم کا نظریہ ہے۔ اس لیے کہ اگر انسان اپنے عمل میں آزاد نہیں تو وہ باز پرس کے لیے بھی مکلف نہیں ٹھہرتا۔ جیسا کہ میر تقی میر نے کہا کہ خدا کرتا تو خود ہے اور ناحق ہم کو پکڑتا ہے۔ اگر انسان اپنے ارادہ اور اختیار میں آزاد نہیں اور پابند محض ہے تو یہ الزام بجا اور درست ہے اور پھر خدا کا انسانوں سے ان اعمال کے بارے میں جواب دہی کرنا جن کے لیے وہ مجبور محض ہیں تضاد کا مظہر بن جاتا ہے۔ اور عقل و منطق کہتی ہے کہ انسان اس کے سزاوار نہیں جس کے کرنے کا اسے اختیار نہیں۔ چنانچہ جبریہ کا یہ تضاد معتزلہ نے واضح کیا اور جس سیاسی مصلحت بینی کی بنا پر وہ جبری عقائد کا اظہار کرتے تھے ان کی سخت مخالفت کی اور انسان کے ارادہ و اختیار کی غیر مشروط آزادی کی حمایت کی اور اس کے لیے وہ بنو امیہ کے مظالم کا نشانہ بھی بنے مگر انہوں نے بنو امیہ کی ریاکاری کا پردہ چاک کر دیا۔ اور کہا کہ بنو امیہ جھوٹ کہتے ہیں کہ وہ مجبور محض ہیں وہ محض اپنے مظالم چھپانے کے لیے ایسا کرتے ہیں۔

یہ دو انتہائیں تھیں جو اشاعرہ کے سامنے تھیں۔ ایک جبریہ کا موقف دوسرا قدریہ کا نقطہ نظر۔ قدریہ جو کہ معتزلہ کے پیش رو تھے۔ چنانچہ ہمارے متذکرہ محل اور کسب کے تصورات کے ذریعے اشاعرہ نے درمیان کی راہ پیدا کی۔

اشاعرہ نے خلق اور کسب میں امتیاز پیدا کیا۔ ان کے نزدیک خدا تمام انسانی افعال و اعمال کا خالق ہے۔ اس کے برعکس انسان ان اعمال کو کسب کرتا ہے۔ کوئی انسانی عمل بھی خود انسان خلق نہیں کر سکتا۔ بلکہ تمام انسانی اعمال اور افعال خدا کی توفیق سے ہی خلق ہوتے ہیں۔ وہ ہستی (انسان) جو خود مخلوق ہو وہ منطقی طور پر کسی شے کو خلق نہیں کر سکتی۔ لہذا خدا کے سوا کوئی بھی خالق نہیں ہے۔ لہذا تمام انسانی اعمال خدا کی طرف سے خلق کیے جاتے ہیں۔ خلق کرنے کی قدرت یا تو قدیم ہو سکتی ہے یا حادث۔ قدیم سے مراد کسی شے کا

ازلی ہوتا ہے ۔ اور حادث سے مراد کسی شے کا وقتی ہونا ہے ۔ لہذا خلق کرنے کی قدرت اصل ہے اور حادث عارضی ہے ۔ عارضی یا حادث قوت خلق کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔ کیونکہ یہ قوت حادث ہونے کی بنا پر محض توفیق باللہ ہونے کے سوا کچھ نہیں ۔ لہذا کسب کسی واقعہ کے اس ظہور کو کہیں گے جو کہ خلق کی قدرت حادث کی بنا پر ہوا ہو ۔ پس خلق خدا کے لیے مخصوص ہے اور کسب انسانی قوت خلق کے لیے مخصوص ہے ۔ سو وہ واقعات جن کا ظہور کسب کی بنا پر ہو ۔ وہ خلق نہیں کہلا سکتے ۔ خدا انسان کے اعمال کا خالق ہے اور انسان ان اعمال کا کسب کرنے والا ہے ۔ انسان کسی شے کا خالق نہیں ہو سکتا ۔ وہ کسی فعل یا عمل کا مبداء بھی نہیں ہو سکتا ۔ محض خدا ہی کو قدرت خلق سزاوار ہے ۔ انسانی قدرت خلق جسے ہم نے کسب کہا ہے محض خدا کی عطا کردہ قوت ہے لہذا اسے خلق نہیں کیا جا سکتا ۔ کیونکہ خلق کی قدرت عطا کنندہ نہیں ہوتی بلکہ وہ ازلی اور بدیہی ہوتی ہے ۔ سو خدا انسان میں قدرت پیدا کرتا ہے ۔ کہ وہ کوئی عمل کسب کرے ۔ وہ انسان میں مختلف متبادلات میں سے چناؤ کا آزادانہ اختیار بھی پیدا کرتا ہے ۔ وہ انسان کو مواقع فراہم کرتا ہے کہ وہ صائب یا غیر صائب میں سے کسی عمل کو اپنے لیے مخصوص کرے مگر محض کسی شے کا انتخاب یا چننے کا اختیار کسی عمل کے سر انجام پانے کے لیے کافی نہیں ہوتا لہذا خدا اپنی قدرت سے انسان میں یہ قوت بھی ودیعت کرتا ہے کہ وہ اپنی پسند کو بروئے عمل لائے ۔ کیونکہ قدرت اختیار اور قدرت عمل کے بغیر کوئی شے بھی سر انجام نہیں دی جا سکتی ۔ انسان صرف اس بات کا مکلف ہے کہ وہ متبادلات میں سے کوئی ایک چنے اور اس خاص عمل کو آزادانہ طور پر سر انجام دے ۔ انسان کو اس انتخاب اور اپنے اس انتخاب کو بروئے عمل لانے کے بعد صائب کی صورت میں اجر اور غیر صائب ہونے کی صورت میں سزا کا استحقاق حاصل ہو گا ۔ اشاعرہ کسب کی متذکرہ مخصوص تعریف کو پیش کر کے جبریہ کی حیثیت سے علیحدہ ہو جاتے ہیں ۔ کہ انسان کو اختیار دیا گیا ہے ۔ اور اسے جزا و سزا اسی اختیار کے صائب اور غیر صائب ہونے کی بنا پر ملے گی ۔ اشاعرہ اس اختیار کو قبول نہیں کرتے جو کہ معتزلہ نے پیش کیا ہے ۔ کیونکہ انسان در حقیقت وہ قدرت اختیار نہیں رکھتا جو کہ موثر ، مطلق اور حقیقی ہو بلکہ وہ کسب

کی ایسی قدرت رکھتا ہے ۔ جو کہ عارضی اور خدا کی عطا کردہ ہے اور جس کی بنا پر وہ کوئی فعل سر انجام دیتا ہے ۔

خدا کی قدرت کبھی تو محل ہوتی ہے اور کبھی غیر محل ہوتی ہے ۔ انسان میں جو قدرت خدا پیدا کرتا ہے وہ محل ہوتی ہے ۔ یعنی موقع کی مناسبت سے ہوتی ہے ۔ خدا انسان میں ، قدرت ، اہلیت ، اختیار اور کسی کام کے کرنے کا ارادہ اور صلاحیت عمل پیدا کرتا ہے ۔ اور انسان ان قدرتوں کی بنا پر مختلف متبادلات میں چناؤ کرتا اور انہیں سر انجام دیتا ہے ۔ خدا انسان کے ارادہ کئے گئے اور عمل کئے جانے والے فعل کو مکمل کرتا ہے ۔ وہ فعل جو انسان کے اپنے اختیار اور قوت عمل کی بنا پر سر انجام پاتا ہے ۔ اس کے نتائج کی ذمہ داری بھی اسے ہی قبول کرنا پڑتی ہے ۔ سو انسان نہ تو کوئی کام یا عمل خلق کر سکتا ہے ۔ اور نہ ہی وہ اسے مطلق اپنی قوت سے سر انجام دے سکتا ہے ۔ مگر کسی کام کی ادائیگی اس کی جزوی مرضی پر ہی منحصر نہیں ۔ اسی بنا پر کسی کام کی اچھائی اور برائی کی صورت میں نتائج اسے ہی بھگتنا پڑتے ہیں ۔ انسانی آزادی اور اختیار کی اپنی تکمیل بھی خدا کی ہی توفیق اور رضا پر منحصر ہے ۔ اس طرح مسبب الاسباب خدا انسانی آزادی یا اختیار کا محض مسبب ہے ۔ کہ وہ انسان کی خواہش کی تکمیل کے لیے عمل کا سبب پیدا کرتا ہے ۔ اشاعرہ اپنے اس انداز فکر سے یورپ کے ایک معروف مکتب فکر سببیت (occasionalism) کے قریب تر ہو جاتے ہیں ۔ جو کہ آٹھویں صدی اور اس کے نصف صدی بعد تک پروان چڑھا ۔ اشاعرہ کی یہ انسانی آزادی اختیار اور خدا کی خلاقیت میں ہم آہنگی ایسی نہیں جو خدا نے پہلے سے ہی قائم کر رکھی ہو بلکہ یہ اس سنت الٰہی کے عین مطابق ہے جو کہ اس وقت نمودار ہوتی ہے ۔ جب کہ کوئی عمل سر انجام دیا جاتا ۔ یہ وہ حل ہے جو اشاعرہ نے جبریہ اور قدریہ یا معتزلہ کے دو انتہا پسندانہ نقطہ ہائے نظر میں اعتدالی زاویہ نظر کے طور پر اپنایا ۔

اشاعرہ کا یہ انداز فکر بہت ہی دقیق ، منطقی اور اخلاقی پیچیدگیوں کا حامل ہے کیونکہ جبریہ اور معتزلہ کے دو انتہا پسندانہ انداز ہائے فکر میں اعتدالی راہ یا دونوں میں ہم آہنگی اتنی آسان نہیں تھی ۔ جس کی بنا پر انسان پر اس کے اعمال کی ذمہ داری عائد کی جاتی ۔ متاخر اشعری خصوصاً امام رازی نے کسب کی نفی کی اور مکمل جبریت کی تعلیم

دی ۔ اشاعرہ کا کسب قدر سے جبریت کی طرف رخ اسلامی فکر پر جمود اور جمہور مسلمانوں کے لیے بہت مہلک ثابت ہوا ۔ گناہ ، بدی اور اخلاق باختگی وغیرہا کے مظاہر یہ کہہ کر فراموش ہونے لگا کہ خدا کی مرضی ہی یہی تھی اور اگر خدا کو منظور ہوتا تو بدی کبھی نہ پھیلتی ۔ عوام اور علماء تقدیر پر قانع ہو گئے اور رفتہ رفتہ ان کی تخلیقیت دم توڑنے لگی جس کی وجہ سے اجتہاد اور جہاد مسلمانوں سے رخصت ہوا ۔ جمود ، کاہلی اور سہل انگاری عام ہوئی اور مسلمانوں رفتہ رفتہ زوال کی طرف بڑھ گئے اور دوسری اقوام نے ان سے زمانے کی زمام اقتدار چھین لی اور مسلمان موجودہ دور کی پستی میں پھنس کر رہ گئے ۔

عقل اور وحی کی بطور اساس علم اولیت کا مسئلہ

اشاعرہ اور معتزلہ میں حقیقت اور صداقت کے علم کی اساس کے طور پر وحی یا عقل کے تنازعہ پر بھی خاصی لے دے رہی ہے ۔ گرچہ ایمان کی عقلی تفہیم کی ضرورت کے معتزلہ اور اشاعرہ دونوں ہی مکتب فکر قائل ہیں مگر ان میں اصل تنازعہ یہ ہے کہ صداقت یا حقیقت ازلی تک رسائی میں اساسی حیثیت عقل کو حاصل ہے یا کہ وحی کو ۔ اگر کسی مسئلہ میں نزاع ہو تو ان دونوں میں سے کس کو ترجیح دی جائے ۔ معتزلہ کا اس بارے میں نقطہ نظر یہ ہے کہ ہمیں وحی کی اہمیت سے قطعی انکار نہیں مگر مسائل کے حل میں اور حقیقت ازلی کے بارے میں ہمیں وحی پر عقل کو ترجیح دینی چاہیے ۔ بلکہ وحی کو بھی عقل کی میزان اور اس کے اصولوں کے معیار پر پرکھنا اور قبول کرنا چاہیے ۔ وحی کی بھی عقلی تعبیر ہی قابل قبول ہو سکتی ہے ۔ وحی عقل کے نتائج کے مصدقہ ہونے کا ہی دوسرا نام ہے ۔ وحی کی اگر عقلی معیارات اور اصولوں کے مطابق تعبیر نہیں کی جائے گی تو وہ صداقت کو کھو دے گی اور پھر کوئی بھی ایسا معیار نہیں رہے گا جس پر وحی کے مقدمات کو جانچا جا سکے ۔

اس کے برعکس اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ وحی صداقت اور سچائی کے اساسی ذریعہ کی حیثیت سے زیادہ معتبر ہے ۔ عقل محض اس بات کا اثبات کرتی ہے ۔ جو کہ وحی کے ذریعے ہمیں معلوم ہوتی ہے ۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اگر کبھی عقل اور وحی کے بارے میں ترجیحی رویہ اختیار کرنا پڑ جائے تو وحی کو ترجیح دی جاتی چاہیے ۔ درحقیقت یہ وہ اساسی

مسئلہ ہے جہاں متکلمین معتزلہ ، متکلمین اشاعرہ سے اختلاف کرتے ہیں ۔ اگر عقل محض کو صداقت کی یافت کا اساسی اصول تسلیم کر لیا جائے ۔ اور اسلام کے تمام اصولوں اور صداقتوں کی اسے بنیاد مان کر توضیح کی جائے تو ہم ایک ایسے تشکیک پسند فلسفہ یا عقلی الٰہیات تک پہنچیں گے جس کا ایمانی یا اعتقادی الٰہیات اور مخصوص تاریخی مذہب سے کوئی واسطہ نہیں ہوگا ۔ جس کا کہ اسلام مکمل طور پر مظہر ہے ۔ دوسرے تاریخی مذہب کی طرح خود اسلام بھی ایسے اصولوں اور تصورات پر مشتمل ہے جو کہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے اعتقادی اور ماورائی ہیں ۔ اور جن کی عقلی اصولوں سے تشریح و تعبیر ممکن نہیں ۔ ان اعتقادی اور مابعد الطبعیاتی اصولوں اور تصورات پر ایمان محض عقل کی بنیاد پر ممکن نہیں اس کے لیے وحی کی ضرورت ہے ۔ اس طرح اسلام اور تقریباً تمام دیگر مذاہب کے نزدیک وحی ہی ایک ایسا ذریعہ اور معیار ہے جو کہ ان کی اپنی صداقتوں کا علم بہم پہنچاتا ہے ۔ ایمان کی بنیاد کبھی بھی عقل نہیں ہو سکتی بلکہ ایمان کی اساس وحی ہے ا جس کی البتہ عقلی توضیح ممکن ہے ۔ اسلام بھی ایمان کی عقلی توضیح و تعبیر کی اہمیت پر زور دیتا ہے ۔ مگر ایمان کی عقلی توضیح کی ضرورت پر زور دینے کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ اسلام عقل محض اور تجزیاتی فکر کو صداقت کی یافت کا اساسی ذریعہ قرار دیتا ہے ۔ اسلام یا وحی کے اصولوں اور تصورات کو عقلی بنیادوں پر ضرور جانچنا چاہیے ۔ مگر وہ شے جو کہ جانچی جانی ضروری ہے وہ اپنی فطرت میں اس نوعیت کی ہے کہ اسے مکمل طور پر عقل کی قربان گاہ کی بھینٹ نہیں چڑھایا جا سکتا ۔ اور نہ ہی مکمل طور پر ایک مخصوص منہاج کی مخصوص اصطلاحوں کے سپرد ایک دوسرے نظام کو کیا جا سکتا ہے ۔ اس دوسرے نظام میں جسے کہ وحی کہتے ہیں عقل کو ثانوی حیثیت حاصل ہونی چاہیے ۔ اس کا وظیفہ اس کے سوا کچھ نہیں ہونا چاہیے کہ وہ ایمان کی توضیح کرے ۔ یا وہ اسلام کے اساس اصولوں کی تشریح کرے ۔ اس کا یہ وظیفہ ہرگز قرار نہیں دیا جا سکتا کہ وہ ان اصولوں کی سچائی یا صداقت کو چیلنج کرے ۔ جو کہ وحی کی اساس پر اپنا جواز رکھتے ہیں ۔ وہ وحی جو کہ قرآن و سنت کی صورت میں مسلمانوں میں موجود ہے ۔

معتزلہ اور اشاعرہ یا دیگر مسلم متکلمین میں عقل و وحی کا نزاع

غیر ضروری الجھاؤ کا شکار ہوا ہے ۔ وحی اور عقل میں کوئی تناقص نہیں۔ علم جس کا مفہوم جانیا ہے ۔ اپنی اعلیٰ ترین اور اکمل ترین صورت میں وحی کا رہین احسان ہے ۔ اور اپنی ادنیٰ صورت میں یہ حواسی عقل کا مرہون منت ہے ۔ حیوانی عقل علم کی ادنیٰ ترین صورت ہے ۔ جس کا انحصار زیادہ تر جبلت پر ہے ۔ پودوں میں بھی جبلی عقل پائی جاتی ہے ۔ اس لیے کہ بعض پودے بھی حس کے اثرات کو قبول کرتے ہیں اور ردعمل بھی ظاہر کرتے ہیں اس سے اوپر حیوانی جبلتی عقل ہے ۔ جس کی روشنی میں حیوانات اپنے افعال و کردار کی تشکیل کرتے ہیں ۔ اس سے اوپر کی سطح انسانی حواسی عقل ہے ۔ جس سے انسان لمس اور محسوسات کے ذریعے ادراک حاصل کرتا ہے ۔ حواسی عقل سے اوپر تصوری عقل ہے جس سے انسان تصورات اور تعقلات کی تشکیل کرتا ہے ۔ اور مختلف نتائج کا استنتاج کرتا ہے ۔ اور ان تصورات کے ذریعے اپنے مافی الضمیر کو دوسروں تک منتقل کرتا ہے ۔ عقل حواسی اور عقل تصوری استخراجی طریق سے نتائج کو حاصل کرتی ہے ۔ اور وحی یا الہام یا کشف یا عقل حواسی کی ایک اعلی صورت استقرائی طریق سے نتائج اخذ کرتی اور اشیاء کا مشاہدہ کرتی ہے ۔ وحی یا الہام استقرائی عقل کی معراج اور علم کی اعلی ترین صورت ہے ۔ اور دوسری عقلوں کے سوتے یہیں سے پھوٹتے پھوٹتے ہیں ۔ وحی انبیاء کے ساتھ مخصوص تھی البتہ اس سے ادنیٰ صورتیں الہام کشف اور خواب اب بھی موجود ہیں ۔ ان کا طرز تفکر گشٹالٹ طرز کا ہوتا ہے ۔ اور دوسری عقلوں کی اسبت ان میں آئندہ بینی یا پیش گوئی کی صلاحیت بہت زیادہ ہوتی ہے بسا اوقات ان کی توضیح حواسی علم سے ممکن نہیں ہوتی چنانچہ اسی امکان کے پیش نظر سطح بین ان کو سمجھنے اور قبول کرنے میں متامل رہتے ہیں ۔

خیر و شر کا مسئلہ :

خیر و شر کے موضوع پر ان دونوں مسلم مکاتب فلسفہ میں نزاع بھی بنیادی رہا ہے ۔ صرف اشاعرہ میں اور معتزلہ میں ہی نہیں بلکہ فلسفہ کے روز اول سے لے کر آج تک خیر و شر کا مسئلہ فلسفہ کے درمیان ایک نہایت ہی اہم موضوع رہا ہے ۔ دونوں طرف کے دلائل کے باوصف یہ مسئلہ اپنے روز اول کی طرح ہی لاینحل ہے ۔ اور انسانوں میں اس بارے

میں کوئی بھی صراحت (Clearity) نہیں پائی جاتی ۔ یہ مسئلہ گرچہ بنیادی طور پر اخلاقیات کا مسئلہ ہے مگر چونکہ اخلاقیات اور مذہب اور اخلاقیات اور فلسفہ میں چولی دامن کا ساتھ رہا ہے اس لیے اس مسئلہ نے فلاسفہ کو بھی ہمیشہ ہی مضطرب رکھا ہے ۔

معتزلہ کے نزدیک اخلاقیاتی مقدمات کی جانچ کا معیار وحی کی بجائے عقل ہے ۔ اسی طرح نیکی بدی اور کسی عمل کے خیر یا شر ہونے کا تعلق وحی سے نہیں بلکہ عقل سے ہے ۔ کیونکہ صداقت اور اخلاق اقدار ایسی اشیاء ہیں جن کا انسانی اعمال سے گہرا رشتہ ہے ۔ لہذا ان کا خیر و شر ہونا عقل کے اصولوں کی بنا پر ہونا ضروری ہے ۔ ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ صائب یا غیر صائب ہونے کی اخلاق خصوصیات معروضی ہیں ۔ جو کہ اشیاء کی فطرت میں اور اعمال میں ددیعت ہیں ۔ لہذا وہ عقل کے ذریعے ہی جانی جا سکتی ہیں ۔ اور ان کے خیر یا شر ہونے کا فیصلہ بھی عقل کا ہی مرہون منت ہے ۔

اشاعرہ معتزلہ کے برعکس وحی کو ایک ایسا معیار تصور کرتے ہیں جس کی بنیاد یا معیار پر کسی عمل یا شے کے خیر و شر کو متعین کیا جا سکتا ہے ۔ انسانی اعمال کا حسن و قبیح یا خیر و شر ان میں بدیہی طور پر موجود نہیں بلکہ اس کی نوعیت وقتی ہے ۔ انسان کے اعمال کا صائب و غیر صائب ہونا خدا کی پسند و ناپسند پر مبنی ہے ۔ خیر و شر کے تصورات بڑے وسیع معنی رکھتے ہیں ۔ ذیل میں ہم ان کے تین معروف معانی بیان کریں گے ۔

۱۔ خیر و شر ، بعض اوقات اکملیت اور غیر اکملیت کے معنوں میں بولا جاتا ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں عمل خیر ہے اور فلاں عمل شر تو اس سے اس عمل کی ناقصیت غیر اکملیت یا کاملیت اور اکملیت واضح ہوگی ۔ مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ علم خیر ہے اور جہالت شر تو اس سے مراد ہوگی کہ علم اس لیے باعث خیر ہے کہ وہ اکمل و احسن چیز ہے اور انسانی شخصیت کو علم کاملیت عطا کرتا ہے ۔ اور اس کے برعکس جہالت کا وجود کسی شخصیت کے ناقص ہونے کی دلیل ہے ۔

۲۔ خیر و شر مفید اور غیر مفید کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے ۔ کوئی چیز انسانوں کے لیے جتنی مفید ہوگی اتنی ہی خیر متصور ہوگی ۔ اور جتنی غیر مفید اور مضر ، اسے شر کہا جائے گا ۔ اس کا تعلق خالص دنیا داری ہے ۔ کیونکہ جو شے ہمیں افادہ دے اور جو شے مفید طلب ہو وہ خیر کہلاتی ہے ۔ اور جو شے نقصان دے اور غیر افادی ہو وہ شر یا غیر صائب قرار پاتی ہے ۔ اس طرح کچھ اشیاء ایسی بھی ہوتی ہیں جو کہ نہ مفید ہوتی ہیں اور نہ غیر مفید لہذا وہ نہ خیر ہوتی ہیں اور نہ شر ۔ متذکرہ دونوں صورتوں میں اشاعرہ اور معتزلہ دونوں عقل کو ہی خیر و شر کا معیار قرار دیتے ہیں ۔ خیر و شر کی ان دونوں نوعیتوں میں معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ۔ بلکہ خیر و شر کی دوسری صورت تو ایک فرد سے دوسرے فرد ایک جگہ سے دوسری جگہ اور ایک دور سے دوسرے دور میں اختلافی رہی ہیں ۔ یہاں خیر و شر اضافی (Relative) قرار پائے گا ۔ اس صورت میں خیر و شر کا تصور موضوعی اور شخصی بن جاتا ہے ۔ اس طرح کوئی عمل خیر یا شر نہیں ہوتا بلکہ اس کا تجربہ اور اس کا نتیجہ اسے خیر و شر بناتا ہے ۔ سو وہ وحی سے ماسوا بھی عقل کی بنیاد پر خیر یا شر قرار دیا جا سکتا ہے ۔

۳۔ خیر و شر کی تیسری صورت ایسی ہے جس کے بارے میں اشاعرہ کے نزدیک عقل کوئی واضح اور فیصلہ کن نتیجہ پیش نہیں کرتی کہ کوئی فعل یا عمل خیر ہے یا کہ شر ۔ اس سلسلہ میں شرع نے جو کچھ کہا ہے ۔ وہ خیر ہے اور جس سے شرع نے منع کیا وہ شر ہے ۔ شرع ہی کسی عمل کو قابل اجر اور قابل سزا قرار دیتی ہے اور شرع کا مکمل طور پر انحصار وحی پر ہے ۔ ایسے عمل میں جن کے بارے میں خیر و شر کی حد شرع نے متعین نہیں کی ۔ ان کے بارے میں عقل خیر و شر کا فیصلہ صادر کر سکتی ہے ۔

ان مسائل کے علاوہ کچھ ثانوی نوعیت کے اور بھی ایسے مسائل ہیں جو کہ معتزلہ اور اشاعرہ میں اختلافی رہے ہیں ۔ جن میں نیکی کے لیے

جزا اور بدی کے لیے سزا کا مسئلہ ۔ دوسرے خدا کیا اپنی مخلوق کو اس عمل کا مکلف ٹھہرا سکتا ہے ۔ جس کی کہ اس میں صلاحتیں نہیں ۔ اور تیسرے کیا خدا کے اعمال و افعال کی کوئی عقلی توجیہہ ممکن ہے اور ان میں کوئی مقصد کارفرما ہے ۔ چوتھے کیا وہ وہ کرنے کا مکلف ہے جو کہ اس کی مخلوق کے لیے احسن ہے ۔ اور پانچواں یہ کہ خدا کا علم یا اس کے وجود کا علم عقل پر منحصر ہے یا کہ اس کی بنیاد وحی پر ہے ۔ گرچہ یہ الٰہیات کے مسائل ثانوی حیثیت اور اہمیت کے حامل ہیں۔ مگر ان کی تشریحات اور تعبیرات کے بارے میں دلوں مکاتب فکر میں خاصی چپقلش رہی ہے ۔ اشاعرہ کا نقطہ نظر یہ رہا ہے کہ خدا ہر شے کی علت اولیٰ ہے ۔ وہی قوت حقیقی اور قوت فعالی کا مبداء ہے ۔ اور اس کی یہ قوت و قدرت لامحدود ہے ۔ اس کا اختیار اور اس کا ارادہ لامحدود ہے ۔ اور وہ ایک ایسی آزاد انا ہے جس پر کسی حد کا اطلاق خارج سے نہیں ہوتا ۔ انسان جو کچھ قوت رکھتا ہے اس کا دینے والا خدا ہے ۔ انسان بدیہی طور پر حقیقی یا فعالی قوت نہیں رکھتا ۔ خدا اپنے ہر عمل میں مختار ہے ۔ اس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ ہماری منطق اور عقل کی حدود کی پابندی کرے ۔ وہ اپنے افعال و اعمال کے لیے اپنی حکمت اور منطق اپنے بطون میں رکھتا ہے اور اس کے مضمرات کو وہ خود ہی بہتر طور پر جانتا ہے ۔ انسان شعور وحی کے ذریعے اس حکمت کی جو کچھ تفہیم کرتا ہے وہ بھی معمولی اور ناکافی ہے کہ ہم اس کی مدد سے اس کی اکمل حکمت کو جان سکیں ۔ چنانچہ وہ ہمارے ضوابط کا پابند نہیں اس کی ذات کو اگر ہم عقل و منطق کے خارجی دباؤ کا پابند کر دیں گے تو وہ مطلقاً آزاد نہیں رہے گا ۔

اسپانی نوزا کی طرح امام اشعری کا خیال تھا کہ خدا کے ذہن میں کوئی متعین مقصد نہیں ہے ۔ جس سے کہ اس کے افعال مترتب ہوں ۔ یہ غیر غایتی نقطہ نظر اس بات کا مظہر ہے کہ خدا کے افعال میں غایت کی عنصریت شامل نہیں ہوتی لہذا وہ اس بات کا مکلف نہیں کہ وہ کرے جو کہ اس کی مخلوق کے لیے مفید مطلب یا اعلیٰ ہو ۔ وہ وہ کچھ کرنے میں آزاد اور مختار ہے جو کہ وہ چاہتا ہے ۔ مگر چونکہ وہ حکمت کل اور عادل مطلق ہستی ہے لہذا اس کا ہر فعل اعلیٰ ترین اور فائق ترین دانش کا پیکر ہوتا ہے ۔

مگر ہمیں اسپائی نوزا اور اشعری کے موقف سے اختلاف ہے ۔ لازماً خدا خارج سے کسی مقصد اور غایت کا مکلف نہیں مگر کیا بالکل ہی خدا کی خلاقی بے مقصد ہے قرآن کا گہرا مطالعہ اس بات کا شاہد ہے کہ خدا نے کوئی شے بے مقصد پیدا نہیں کی ۔ البتہ یہ ضرروری نہیں کہ ہم اس کی حکمتوں اور دانائیوں کا احاطہ کر سکیں۔ جزو کل پر غالب نہیں اس لیے کل (خدا) تو ہماری باتوں اور حکمتوں کو جان سکتا ہے۔ ہم نہیں جان سکتے ۔ خدا خارج سے کسی غایت اور مقصد کا پابند نہیں تو کیا اپنے داخل سے بھی کسی حکمت مقصد یا غایت کو تخلیق کائنات اور تخلیق آدم کے سلسلہ میں اختیار کیے ہوئے نہیں ۔ اگر ہم یہ تسلیم کریں کہ وہ اعلیٰ ترین حکمت اور فائق ترین دانش ہے تو لازم ہے کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ اس کا ہر فعل اور عمل فائق ترین دانش اور اکمل ترین حکمت کا کرشمہ ہے ۔ اور اس کی حکمت و دانش اپنے داخل سے ایک ایسے مقصد کے تحت تخلیق کے عمل کو جاری رکھے ہوئے ہے جس کی حکمتیں ہمارے احاطۂ علم و دانش سے ماوراء ہیں ۔

اس موضوع پر کہ کیا خدا ہمیں کسی ایسے عمل یا فعل کا ذمہ دار ٹھہرا سکتا ہے کہ جس کے کرنے کی قوت ہم نہیں رکھتے ۔ معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ خدا ایسا نہیں کر سکتا ۔ کیونکہ کسی ایسے عمل یا فعل کا سزا وار ٹھہرانا جس کی کہ ہمیں قوت حاصل نہیں خدا کے عدل اور حکمت کے منافی ہے ۔ یہ بات مسلمانوں کے تمام مکاتب فکر کے نزدیک مسلم ہے کہ انسان کی تمام تر قوت عمل خدا کی عطا کردہ ہے ۔ مگر یہ امر سخت اختلافی ہے کہ عمل کی قوت مکمل طور پر حقیقی اور فعالی ہے یا کہ نہیں ۔ معتزلہ اور قدریہ کا خیال ہے کہ انسان کو یکایک کسی عمل کے سر انجام دہنے کے لیے عطا کی جاتی ہے ۔ مگر اشاعرہ کہتے ہیں کہ یہ اہلیت انسان کو کام کی سرانجام دہی سے قبل دی گئی ہوتی ہے مگر یہ ہر حالت میں حادث ہوتی ہے ۔ یہ لمحاتی ہوتی ہے ۔ اور اس کا مقصد وحید کسی کام کی سر انجام دہی کے ماسوا نہیں ہوتا ۔ انسان کسی فعل کا ذمہ دار محض اس بنا پر ہے کہ وہ اس فعل کے کرنے کا انتخاب خود کرتا ہے ۔ مگر چونکہ کسی فعل کی سرانجام دہی کے لیے محض انتخاب ناکافی ہے ۔ لہذا خدا اس کی سر انجام دہی کی قوت پیدا کرتا ہے اسی طرح کا ایک اور نزاعی مسئلہ نیکو کار کو جزا اور خطا کار کو سزا

دینے کا ہے ۔ بلکہ یہ وہ بنیادی مسئلہ تھا جس نے معتزلہ کی تحریک کے آغاز کا جواز پیدا کیا تھا ۔ معتزلہ کا خیال ہے کہ خدا نیکو کار کو جزا اور خطا کار کو سزا دینے کا مکلف محض ہے ۔ کیونکہ ہر عمل کو منطقی طور پر اس کے نتیجہ کو بھگتنا لازم ہے ۔ ایک عمل صالح کو لازمی طور پر جزا ملنی چاہیے اور اسی طرح ایک غیر صالح عمل کو سزا ملنی چاہیے ۔ اب چونکہ خدا نے بھی قرآن میں وعدہ فرمایا ہے اور کہا ہے کہ وہ عادل ہے لہذا وہ اپنے وعدے اور صفت عدل کے خلاف نہیں جا سکتا ۔ وہ کسی طرح بھی نیکوکار کو سزا اور غلط کار کو جزا نہیں دے سکتا ۔ اس کے برعکس اشاعرہ کا خیال ہے کہ خدا چونکہ مکمل طور پر آزاد اور قدرت مطلقہ کا مالک ہے لہذا خدا ہر شخص کو سزا اور جزا سے نواز سکتا ہے خواہ اس نے کچھ کیا ہو یا نہ کیا ہو خدا پر کسی قسم کی کوئی حد لاگو نہیں کی جا سکتی ۔ اس کی قدرت مطلقہ غائیتی حدود کی پابند محض نہیں ۔ یہ اس کی اپنی فطرت کا عین اقتضاء ہے کہ وہ اپنا وعدہ پورا کرتے ہوئے نیکو کاروں کو جزا دے اور خطا کاروں کو سزا دے ۔ اور یہ اس کی رحیمیت کا اقتضاء بھی ہے کہ وہ چاہیے تو خطا کار کو بخش دے ۔ باوجودیکہ اس کے خطا کار ہونے کے سبب اسے سزا دی جائے ۔ در گزر کی یہ صفت بھی اس کی فطرت بالغہ کے عین مطابق ہے اور اس کا تعلق اس کی صفات رحمانیت اور رحیمیت سے ہے ۔

اشاعرہ کی مابعد الطبیعیات :

اشاعرہ کی زیادہ تر دلچسپی گرچہ الٰہیاتی مسائل تک محدود تھی اور انھوں نے شعوری طور پر کبھی کم ہی مابعد الطبیعیاتی مسائل کی طرف توجہ دی مگر اشاعرہ چونکہ عقل پر وحی کی فوقیت یا فضلیت کے قائل تھے ۔ لہذا انھیں اپنے نقطہ نظر کی توضیح اور اس کے دفاع کے لیے حقیقت ازلی کی نوعیت اور اس کی فطرت کے بارے میں مختلف موضوعات سے سابقہ رکھنا پڑا ۔ کیونکہ اساسی طور پر اشاعرہ کا موقف اس وقت تک نامکمل رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنے موقف کی تشریح و توضیح میں خود اپنا مابعد الطبیعاتی نقطہ نظر پیش نہیں کرتے ۔ اشاعرہ کی مابعد الطبیعات کو متاخرین اشاعرہ میں سے قاضی ابوبکر محمد بن طیب الباقلانی نے مرتب کیا ۔

جو کہ ایک ممتاز اشعری تھا اور بصرہ میں رہتا تھا ۔ مگر بعد میں انھوں نے اپنی عمر عزیز بغداد میں بسر کی اور وہیں ۴۰۳/۱۰۱۳ھ میں وفات پائی ۔ وہ ایک عظیم طبع زاد الٰہیاتی مفکر تھا جس نے بے شمار مسائل پر نایاب کتابیں رقم کیں ۔ اس نے اپنے الٰہیاتی مسائل کے مباحث کے سلسلہ میں چند اہم مابعد الطبیعیاتی مقدمات دریافت کیے ۔ مثلاً یہ کہ جوہر (Substance) ایک مفرد اکائی ہے ۔ حادث کا وجود لمحاتی ہوتا ہے اور وہ خاصیت کی صورت میں قائم نہیں ہو سکتا ۔ لہذا مکمل خلا کا امکان موجود رہتا ہے ۔ اس طرح اس نے اشاعرہ کے مکتب فکر کو مابعد الطبیعیاتی بنیادیں فراہم کیں ۔ مشہور مستشرق میکڈونلڈ نے اپنی کتاب مسلم الٰہیات کا ارتقاء میں مندرجہ ذیل الفاظ میں باقلانی کو خراج تحسین پیش کیا ہے ۔

"It is his glory to have contributed most daring metaphysical scheme, and almost certainly the most thorough theological scheme, ever thoughtout on the other hand, the lucretian atoms raining down through the empty void, the self-developing monads and pre-established harmony of Leibniz, and all the Kantian "thing-in-themselves" are lame and impotent in their consistency beside the Parallel Asharite, doctrines; and, on the other, not even the rigours of calvin, as developed in Dutch confessions, can compete with the unflinching exaetitude of the Muslim conclusions."[۲۵]

جیسا کہ قبل ازیں کہا گیا ہے اشاعرہ عمومی طور پر الٰہیاتی مسائل سے دلچسپی رکھتے تھے ۔ ان کے فلسفیانہ مباحث ان مسائل پر محیط تھے جو بالواسطہ یا بلا واسطہ طور پر الٰہیات اسلام سے متعلق تھے ۔ اور ان ہی الٰہیاتی مسائل کی توضیح و تشریح کے ضمن میں تفلسف کرتے ہوئے وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر مابعد الطبیعیاتی مسائل کو بھی زیر بحث لے آئے تھے ۔ اسلام کے سب سے اہم اور اساسی مسئلہ وجود باری تعالی کے اثبات ۔ اس کے خالق کائنات ہونے اور اس کی وحدت اور یکتائی کے ضمن میں اور نبوت رسول مقبول کی شہادت کے سلسلے میں انھوں نے ایک اپنا نظریہ علم اور نظریہ اولٰی (Reality) پیش کیا ۔ جو کہ خالصتاً ان کا اپنا تھا ۔ اشاعرہ کے مطابق خدا وجود لازم (Necessary Existent) ہے اشاعرہ نے

وجود خدا کے بارے میں تین دلائل پیش کیے - ان میں سے ایک کا تعلق حرکت کی فطرت معاونی (Contingent nature) سے ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام اپنے جوہر کے اعتبار سے اساسی طور پر ایک ہیں - مگر جوہر کی وحدت کے باوصف اُن کے خواص کا اختلاف ایک ایسی علت اولیٰ پر دلالت کرتا ہے جو کہ جوہر کی یکسانیت میں اختلاف خواص کے وجود کی وجہ ہے - یہ علت اولیٰ خدا کی ذات قادر و کامل ہے - تیسری ان کی دلیل یہ ہے کہ کائنات معاونتی یا وقتی ہے - ہر معاونتی شے کسی علت کی معلول ہے -

اشاعرہ معجزات پر بھی ایمان رکھتے تھے جو ان کے نزدیک کسی نبیؐ کے دعویٰ رسالت کا ثبوت فراہم کرتے ہیں - اور ان کے نقطہ نظر کو استحکام عطا کرتے ہیں معجزات قانون کے فطرت کے تعطل پر منتج ہوتے ہیں - اس سے کائنات میں علتّی قانون کی بھی نفی ہوتی ہے - اور اس سے محض خدا ہی تمام کائنات کی قطعی یا مطلق علت قرار پاتا ہے - اس قانون کا اطلاق ہی تھا جس کی بنا پر اشاعرہ کو اپنا مخصوص نظریہ علم وضع کرنا پڑا - اور اپنی نئی مابعد الطبیعیات کی تشکیل کرنی پڑی - اور وہ نئی مابعد الطبیعیات یہ ہے کہ -

دنیا اشیاء سے تشکیل پذیر ہوئی ہے - اب سوال پیدا ہوتا ہے - کہ اشیاء یا شے سے مراد کیا ہے ان کی فطرت اور ماہیت کیا ہے اور اشیاء کا علم ہم کس حد تک حاصل کر سکتے ہیں - الباقلانی کے نزدیک ہم شے کا اس طرح کا علم حاصل نہیں کر سکتے جیسی کہ وہ بذاتہٖ ہے - اشاعرہ کسی شے کی جیسی کہ وہ دراصل ہے کے علم کے حصول کے منکر ہیں - ان کے نزدیک 'شے' ایک وجود ہے اور ہر وجود ایک شے ہے - لہذا اشاعرہ کی نظر میں وجود لازمی یا معاونتی ہے - شے یا اس کا جوہر بذاتہ، کوئی اس میں صفت نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا خیال تھا -

الجاحظ ، الجبائی اور بصرہ کے کچھ دوسرے معتزلہ نے "شے" کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ شے وہ ہے جو جانی جا سکے جو وجود رکھتی ہو اور جو جوہر میں اضافہ کرے - معتزلہ کے برعکس اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شے کا وجود صرف خواص یا جوہر پر ہے اور وجود اضافی صفت ہے تو جوہر بذات موجود نہیں رہ سکے گا - چنانچہ وجود کے بغیر کسی جوہر کا تصور ہی لغو ہو کر رہ جائے گا - اشاعرہ کی نظر

میں شے بذاتہ جو کہ علم کا معروض ہے وہ ایک قائم بذات ایک جسم یا وجود ہے ہر شے جو دنیا میں موجود ہے وہ ایک جسم رکھتی ہے اور پھر وہ جوہر یا کوئی صفت رکھتا ہے ۔ اس مفہوم میں خدا کوئی چیز نہیں ۔

اشاعرہ نے ارسطو کے مقولات فکر میں سے صرف دو مقولات وجود اور جوہر کو قبول کیا ۔ جہاں تک دوسرے مقولات صفت ، جگہ اور وقت کا تعلق ہے انہیں انہوں نے اضافی قرار دیا اور جو صرف جاننے والے کے ذہن میں موجود ہوتے ہیں ۔ ان کا معروضی حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ۔ برکلے کی طرح وہ بھی ابتدائی اور ثانوی اشیا کی صفات میں تمیز نہ رکھتے تھے ۔ پس یہ دنیا جوہر پر مبنی ہے جس پر کہ ذہن منعکس ہوتا ہے اور صفات اشیا کے اندر نہیں ہوتیں بلکہ جاننے والے کے ذہن میں موجود ہوتی ہیں ۔ صفات محض حوادث ہیں جو موضوعی تعلق سے آتی جاتی رہتی ہیں ۔ اس طرح اشاعرہ ارسطو کے مادہ کے بارے میں نقطہ نظر کو رد کرتے ہیں کہ مادہ ابدی خواص کا حامل ہے اور جو صورت کو قبول کرتا ہے اشاعرہ کے نزدیک امکان نہ تو وجود ہے اور نہ یہ کوئی غیر وجود ہے بلکہ یہ مکمل طور پر موضوعی ہے اس نقطہ نظر نے اشاعرہ کے نظریہ جواہر کی تشکیل کی اور یہ نظریہ جواہر ان کا اپنا مخصوص طرز کا ہے ۔ اس مادی بحث سے اشاعرہ کا مقصد علم کو شے بذاتہ سے متعلق کرنا تھا اس سے ان کی فکر طبع زاد ہوئی اور اپنی مخصوص طرز فکر سامنے آئی ۔ اور علم کے بارے میں اپنے اس نظریہ کی تدوین میں ان کا نقطہ نظر کانٹ سے زیادہ واضح اور بہتر تھا ۔

اشاعرہ کا نظریہ جواہر :

اشاعرہ کا نظریہ جواہر اشاعرہ کے خدا کی قدرت کاملہ کے نظریہ پر انحصار رکھتا ہے ہر چیز خدا کی مشیت سے بندھی ہوئی ہے اشاعرہ کے اس نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے اپنی کتاب مسلم فلسفہ میں ڈاکٹر عبدالخالق اشاعرہ کے نظریہ جواہر کے بارے میں لکھتے ہیں کہ

"اللہ تعالٰی کی قدرت مطلقہ پر اس قدر اصرار سے یہ نتیجہ بر آمد ہوتا ہے کہ انسان کی صلاحتیں اور طاقتیں ، کائنات کی جملہ استعدادیں ، اشیا اور ان کی صفات اللہ کی مرہون منت ہیں اس

سے یہ خیال مرتب ہوتا ہے کہ کائنات کی کسی بھی شے یا ہستی یا عمل کی اپنی معروضی حیثیت نہیں اشاعرہ نے اس سے یہ نظریہ اخذ کیا کہ کائنات کی اشیاء اور صفات ہر آن تغیر پذیر رہتی ہیں ۔ ان کی زندگی لمحاتی ہوتی ہے۔۲۶

اس طرح مادہ کی ابدیت کے بارے میں اور کائنات کے جامد اور غیر متحرک ہونے کے ارسطوی نظریے کو اشاعرہ نے سب سے قبل رد کیا اور کائنات کے ہر آن متحرک رہنے کے نظریہ کو پیش کیا ۔ اشاعرہ نے کہا کہ کائنات چھوٹے چھوٹے ناقابل تقسیم ذرات جنہیں وہ اجزائے لایتجزی کہتے تھے پر مشتمل ہے ۔ یہ ذرات یا ایٹم جسامت سے محروم ہیں مگر باہم ایک دوسرے سے مشابہ ہیں یہی اجزا اشاعرہ کے جواہر ہیں ان جواہر کی کوئی تعداد مقرر نہیں اور یہ لا تعداد اور بے حساب ہیں یہ جواہر خدا کے عمل تخلیق سے ہر لمحہ معرض وجود میں آتے رہتے ہیں اور فنا ہوتے رہتے ہیں ۔ یہ جواہر وجود میں آتے اور زائل ہوتے ہیں اور اشیا کا جو وجود نظر آتا ہے وہ ان جواہر کے تخلیق اور زائل ہونے کے ہر لحظہ عمل کے باعث ہے ۔ اسی طرح انہوں نے زمان کو منفرد اور ناقابل تقسیم لمحات پر مشتمل کہا اور مکان کو غیر مسلسل قرار دیا ۔ اشاعرہ کے نزدیک حرکت اجسام کی ایک جگہ سے دوسری جگہوں پر منتقلی کے باعث ہے اور حرکت خلا کے بغیر ممکن نہیں ، حرکت مسلسل بھی نہیں ہوتی بلکہ خلا میں مختلف لمحات سکون ہیں مختلف اشیا کی رفتار حرکت بھی ان کے نزدیک ایک ہے اور ہمیں رفتار کا جو فرق نظر آتا ہے وہ ان اشیا کے سکون کے کم تر لمحات کے فرق کے باعث ہے ۔

اشاعرہ کے نزدیک مادہ جو ہمیں نظر آتا ہے یہی ایٹم یا جواہر ہیں جو وجود میں آتے اور فنا ہوتے اور پھر وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں ۔ دنیا ان ہی ایٹم سے وجود میں آئی ہے اشاعرہ کے ان جواہر یعنی ایٹم کا دیموقریطس کے ایٹم سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ ان سے قطعی طور پر مختلف ہیں ۔ اشاعرہ کے یہ ایٹم مادی نہیں اور نہ ہی یہ کوئی مستقل بالذات ہیں ان کا وجود لمحاتی ہے یہ ازلی اور ابدی نہیں بلکہ یہ ہر لحظہ وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں ۔ اور یہ ہستی اعلیٰ کے اذن سے وجود میں آتے ہیں ۔ خدا جو کہ تمام کائنات کا مسبب الاسباب ہے ۔ یہ ایٹم مکانی کے علاوہ زمانی بھی ہیں اور یہ اپنے خواص میں غیر مادی ہیں ۔ ان کی مثال لائبنز کے موناڈ سے

ملتی جلتی ہے ۔ تاہم لائبنز کے موناڈ امکان سے محروم ہیں جب کہ اشاعرہ کے ایٹم اپنے وجود میں ارتقا پذیر ہیں ۔ یہ موناڈ خود مختار ہیں وہ صفاتی ضرور ہیں مگر زمان و مکان میں اپنا وجود نہیں رکھتے ۔ ان موناڈ کے نزدیک زمان و مکان موضوعی ہیں ۔ تمام تبدیلی اور کائنات میں تغیر ان موناڈ کی وجود پذیری اور فنا پذیری کے باعث ہے ۔ ان تمام میں بذاتہ تغیر نہیں ۔ اس طرح اشاعرہ خدا کا جواز لاتے ہیں ۔ یہ ایٹم سبب رکھتے ہیں اور اس کے بغیر ان میں وجود اور حرکت کا امکان نہیں یہ مسبب الاسباب اشاعرہ کے نزدیک خدا ہے ۔ یہ ایٹم لازمی طور پر علت رکھتے ہیں ۔ جس کے بغیر وہ وجود پذیر نہیں ہو سکتے ۔ اور نہ ہی خدا کے بغیر یہ ہم آہنگ ہو سکتے ہیں اور ان میں خدا کے بغیر ارتباط بھی ممکن نہیں ۔ اور یہ جواہر خدا کی آزاد مرضی یا ارادہ کے تابع ہیں ۔ اس طرح خدا تمام کائنات کا مسبب الاسباب ہے ۔

اشاعرہ کائنات میں علت و معلول کے کسی معروضی قانون کے منکر ہیں ۔ ان کے نزدیک اشیاء کوئی ایسا جوہر یا خواص نہیں رکھتی کہ وہ بذاتہ کوئی اثر یا تاثر پیدا کر سکیں ۔ یہ جو ہمیں انسان اور اشیا میں اثر پذیری کی صفت نظر آتی ہے وہ موثر طاقت نہیں یہ ان کی بذاتہ قوت نہیں بلکہ یہ خدا کی طرف سے عطا کردہ قوت ہے ۔ خدا جو کہ ہر طرح کی طاقت رکھتا ہے ۔ خدا کی حقیقت اولٰی ہے کائنات جواہر سے تشکیل پذیر ہوتی ہے جو ہر لحظہ وجود میں آتے اور فنا ہوتے ہیں اور یہی کائنات میں تمام تغیر و تبدیلی لانے کے ذمہ دار ہیں ۔ کائنات میں اول اور ثانوی علت نام کی کوئی چیز نہیں یہ تمام اشتبہات ہیں ۔ خدا عمل پیدا کرتا ہے دنیا کی اشیا کوئی مستقل بالذات فطرت نہیں رکھتیں مثلاً آگ کی صفت جلانے کی ہے مگر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ آگ جلانے کا عمل نہیں کرتی یہاں اشاعرہ حضرت ابراہیم علیہ اسلام کی مثال دیتے ہیں ، اشیا کی فطرت اور عمل کا انحصار بھی خدا کی آزاد مرضی اور ارادہ پر ہے یہیں اشاعرہ معجزوں کا جواز لاتے ہیں ۔

اشاعرہ ، اقبال اور نظریۂ جواہر :

اشاعرہ نے یوں تو علمی میدان میں بڑی اہم فتوحات کیں اور اس طویل مضمون میں بھی ان کے جملہ کارناموں کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا

تاہم اشاعرہ کے بارے میں ہم نے بنیادی معلومات فراہم کرنے کی سعی ضرور کی ہے ۔ علامہ اقبال نے بھی اشاعرہ کی ان علمی اور فکری فتوحات کی تحسین کی اور اپنے مشہور زمانہ خطبات میں اس فقہی اور علمی تحریک یا مکتب فکر کا بالتفصیل ذکر کیا ہے ۔ اور عہد جدید کی فکری اساس کی تشکیل میں مسلمانوں کی فتوحات کا ذکر کرتے ہوئے اشاعرہ کے چند ایسے بنیادی تصورات اور نظریات کو بیان کیا ہے جس سے ایک تو موجودہ عہد کی طبیعیات ، سائنس اور فلسفہ کی تشکیل میں اشعری اثرات کا سراغ ملتا ہے دوسرے پتہ چلتا ہے کہ یہ فکری تحریک اپنے اور بعد کے زمانے میں بھی کتنی اہمیت رکھتی ہے ۔ اشاعرہ کا ذکر کرتے ہوئے علامہ اقبال اپنے پہلے خطبہ کی ابتدا میں ہی لکھتے ہیں کہ اشاعرہ میں البتہ جن مفکرین کا دل و دماغ نسبتاً تعمیری تھا ۔ صحیح راستے پر گامزن تھے اور انھوں نے فلسفہ عینت کی بعض جدید شکلوں کی داغ بیل بھی ڈالی ، مگر اشعری تحریک کا مقصد بحیثیت مجموعی صرف یہ تھا کہ اسلامی معتقدات کی حمایت یونانی جدلیات کے حربوں سے کی جائے ۔۲۷

علامہ اقبال اشاعرہ کو اسلامی معتقدات کا شارح تصور کرتے تھے تاہم اسلامی معتقدات کی صداقت کو منکشف کرنے کے لیے اشاعرہ نے جو میتھڈالوجی (طریق کار) اپنائی وہ یونانی جدلیت ، منطق اور استدلال کی تھی ، اسی طرح اشاعرہ کے زمان و مکان اور حرکت کے نظریات کا حوالہ دیتے ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ اشاعرہ نے مکان و زمان کا لامتناہی تجزیہ کو تسلیم نہیں کیا ۔ برعکس اس کے یہ رائے قائم کی کہ مکان و زمان اور حرکت کا وجود جن نقطوں اور لمحوں پر مشتمل ہے ان کا مزید تجزیہ ممکن نہیں ۔۲۸ گویا وہ حرکت کا اثبات لایتجزات کے اثبات سے کرتے تھے کیونکہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مکان و زمان کے تجزیے کی ایک حد ہے تو یہ بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ زمانے کے ایک متناہی وقفے کے اندر ہم ایک نقطہ مکانی سے دوسرے نقطہ مکانی تک حرکت کر سکتے ہیں لیکن ابن حزم نے اشاعرہ کے لایتجزات کا وجود تسلیم نہیں کیا اور جدید ریاضیات کو بھی اس سے اتفاق ہے ۔ لہذا اشاعرہ کے استدلال سے از روئے منطق زینو کے مغالطات کا کوئی جواب ممکن نہیں ۔۲۹

علامہ اقبال نے اشاعرہ کے نظریہ جواہر کے حوالے سے مسلمانوں کی نظریہ جواہر میں یورپ پر برتری کا اپنے خطبات میں خصوصی طور پر ذکر

گیا ہے ۔ اور بتایا ہے کہ یونانی حکما کا نظریہ یہ تھا کہ کائنات ساکن ہے جبکہ مسلمانوں نے کائنات کے ساکن ہونے کے اس نظریہ کو رد کر دیا اور کائنات میں حرکت کی بات کی ۔ چنانچہ علامہ لکھتے ہیں کہ عالم اسلام میں نظریہ جواہر کا نشو و نما فلسفہ اسلامی کی تاریخ کا ایک بڑا دلچسپ باب ہے جسے گویا ارسطو کے اس نظریے کے خلاف کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے مسلمانوں کی ذہنی بغاوت کا پہلا اہم مظہر تصور کرنا چاہیے ۔ مذہب بصرہ کے نظریات اول اول ابو ہاشم (م - ۹۳۳) نے مرتب کیے اور مذہب بغداد کے ابوبکر باقلانی نے جو بہ اعتبار اپنی جسارت فکر اور صحت خیال کے علمائے کرام الٰہیات میں ایک خاص امتیاز رکھتے ہیں آگے چل کر یعنی ۱۲ ویں صدی کے آغاز میں ایک یہودی عالم موسیٰ ابن موسیٰ نے جس کی تعلیم اندلس کی اسلامی درس گاہوں میں ہوئی تھی اپنی کتاب دلیل الحائر میں اس نظریے کو ایک باقاعدہ اور جامع شکل دی ۔۳۰

علامہ اقبال کے نزدیک اشاعرہ کے نظریہ جواہر پر ہی طبیعیات نے اپنے تصور ایٹم کی اساس رکھی یوں جدید طبیعیات کے نظام میں بھی مسلمانوں کو یورپ پر تقدیم کا درجہ حاصل ہے ۔ چنانچہ علامہ اقبال اشاعرہ کے نظریہ جواہر کے بارے میں اپنی کتاب تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقت دعا کے باب میں لکھتے ہیں ۔ اشاعرہ کے نزدیک کائنات کی ترکیب جواہر یعنی ان لاانتہا چھوٹے چھوٹے ذروں سے ہوئی جن کا مزید تجزیہ ناممکن ہے ۔ لیکن خالق کائنات کی فعالیت کا سلسلہ چونکہ برابر جاری ہے اس لیے جواہر کی تعداد بھی لامتناہی ہے کیونکہ ہر لحظہ نئے نئے جواہر پیدا کیے جا رہے ہیں اور اس لیے کائنات میں برابر اضافہ ہو رہا ہے ۔ قرآن مجید کا بھی یہی ارشاد ہے واللہ یزید فی الخلق مایشاء ۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے جواہر کی حقیقت کا دارو مدار ان کی ہستی پر نہیں ۔ ہستی تو وہ صفت ہے جو اللہ تعالی جواہر کو عطا کرتا ہے جب تک یہ صفت عطا نہیں ہوتی جواہر گویا قدرت الٰہیہ کے پردے میں مخفی رہتے ہیں وہ ہستی میں آتے ہیں تو اس وقت جب یہ قدرت مرئی شکل اختیار کر لیتی ہے ۔ لہذا بہ اعتبار ماہیت جواہر قدر سے عاری ہیں گویا یوں کہیئے کہ اس کا ایک محل بھی ہے لیکن مکان سے بے نیاز ، کیونکہ یہ صرف جواہر کا اجتماع ہے جس سے ان

میں استداد کی صفت پیدا ہوئی اور مکان کا ظہور ہو جاتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم نے اس نظریے کی تنقید کرتے ہوئے نہایت صحیح کہا ہے کہ باصطلاح قرآنی عمل تخلیق اور شے مخلوق میں کوئی فرق نہیں ہم جسے شے کہتے ہیں وہ صرف ان اعمال کا مجموعہ ہے جن کا اظہار جواہر کی شکل میں ہو رہا ہے ۔ رہی یہ بات کہ اس جوہری عمل کا تصور ایسے کیا جائے سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم ان کی کوئی ذہنی تصویر قائم نہیں کر سکتے ۔ مگر پھر یہ جدید طبیعیات میں بھی تو عالم طبیعی کی ہر مقدار کے اصل جواہر کا بطور عمل ہی کے کیا جاتا ہے ۔ بقول پروفیسر اڈنگٹن نظریہ مقادیر عمل کی ٹھیک تشکیل ابھی باقی ہے تو خیال یہی ہے کہ اس میں جوہریت عمل ہی کا قانون کارفرما ہے اور اس لیے برقیوں کا ظہور بھی کسی نہ کسی طرح اسی قانون سے وابستہ ہے ۔

پھر جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں ، جوہر کا ایک محل تو ہوگا لیکن مکان سے آزاد لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ اندریں صورت میں حرکت کے بارے میں کیا رائے قائم کرنی چاہیے ، کیونکہ حرکت کے معنی ہیں جوہر کا مرور فی المکان ۔ لیکن اشاعرہ کے نزدیک مکان چونکہ بجائے خود نتیجہ ہے جواہر کے اجتماع کا ، لہذا وہ حرکت کی توجیع یوں تو کر نہیں سکتے تھے کہ اس کا مطلب جسم کا ان سب نقطہ ہائے ۔ مکانی سے گزر کرنا جو کسی مقام کی ابتدا سے انتہا تک واقع ہوں اور جس سے بالآخر یہ ماننا لازم آتا ہے کہ خلا ایک قائم بالذات حقیقت ہے ۔ یہ مشکل تھی جس کے حل میں نظام نے طفرہ یعنی زقند یا جست کا تصور قائم کیا ۔ نظام کا کہنا یہ تھا جب کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ ایک نقطہ مکانی سے دوسرے نقطہ مکانی تک ، جو ظاہر ہے اس سے منفصل ہوگا ۔ گزر کرتا ہوا آگے بڑھتا ہے ۔ ہمیں یہ کہنا چاہیے وہ اس سے کود جاتا ہے گویا حرکت کی رفتار ، خواہ تیز ہو خواہ سست ، ہمیشہ یکساں رہتی ہے ، فرق صرف اتنا ہے کہ اگر نقاط سکون زیادہ ہیں تو حرکت بھی سست رہے گی ۔ اب ذاتی طور پر تو میرا یہی خیال ہے کہ نظام کا یہ تصور ہماری اس مشکل کا کوئی حل نہیں لیکن یہاں یہ عرض کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ جدید طبیعیات کے نظریہ جواہر میں بھی اس مشکل کا کچھ ایسا ہی حل تجویز کیا گیا ہے ۔ چنانچہ پلانک کے نظریہ مقادیر کے تحت جو تجربات کیے گئے ۔ ان کی رو سے اب یہ کہنا ناممکن

ہے کہ جوہر مکان میں بہ تسلسل اپنا راستہ طے کرتا رہتا ہے اپنی تصنیف "سائنس اور عصر حاضر میں پروفیسر وائٹ ہیڈ نے لکھا ہے کہ" ہم اس اس کی توجیہہ شاید یہ فرض کرتے ہوئے زیادہ کامیابی سے کر سکتے ہیں کہ جوہر مکان سے اس طرح گزر نہیں کرتا کہ برابر ایک راستے پر چلتا رہے - اس کی ہستی قائم ہے تو اس طرح کہ مکان بسیط میں ایک مدت زمانی کے بعد دوسری مدت زمانی کے دوران میں علی التواتر مختلف جگہوں پر کوئی موٹر گاڑی جو تیس میل فی گھنٹہ کی رفتار سے چل رہی ہے برابر کسی سڑک پر تو چلتی نہ رہے بلکہ ایک سنگ میل کے بعد دوسرے سنگ میل پر باری باری سے ظاہر ہوکر دو دو منٹ کے لیے رکی رہے ۔۳۱

جدید مسلم فکر میں علامہ اقبال کے سوا کسی فلسفی یا متکلم نے علمی سطح پر مغرب کے فکری منابعوں کا سراغ لگانے کی کوشش نہیں کی اگر کسی نے تھوڑی بہت کوشش کی بھی تو بڑی سطحی قسم کی تھی - علامہ اقبال نے جدید طبیعیات کے وسیع مطالعہ کے بعد اس کے نظریۂ جواہر (ایٹم) کا موازنہ اشاعرہ کے تصور ایٹم سے کیا - اشاعرہ سے قبل دیمقریطس نے بھی ایٹم کا نظریہ پیش کیا تھا مگر وہ کئی اعتبار سے ناقص اور کمزور تھا۳۲ اشاعرہ نے اس نظریے کو محکم علمی بنیادوں پر استوار کیا اور ان اجزائے لاتجزی (ایسے ذرات (ایٹم) جن کی مزید تقسیم نہ ہو سکے) کے خواص اور ان میں حرکت کے سوال کو حل کیا - پھر علامہ اقبال نے جس عمدگی سے اشاعرہ کے نظریہ ایٹم کو پیش کیا اور اس کا موازنہ جدید ماہرین طبیعیات کے تصورات سے کیا اس سے اشاعرہ کے اس نظریہ جواہر کی اصل اہمیت بھی واضح ہوئی علامہ اقبال اشاعرہ کے نظریہ تخلیق پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں -

اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کا دوسرا اہم پہلو وہ ہے جس میں اعراض کا مسئلہ زیر بحث آ جاتا ہے - اشاعرہ کا خیال تھا کہ جوہر کی ہستی قائم رہتی ہے تو اعراض کی مسلسل تخلیق سے ، بالفاظ دیگر اگر اللہ تعالی اعراض کا سلسلہ تخلیق روک لے تو جوہر کی ہستی بطور جوہر ختم ہو جائے گی ، اب ہر جوہر اپنی جگہ کچھ صفات سے مستلزم ہیں ، خواہ یہ صفات مثبت ہوں یا منفی ، جن کا اظہار ہمیشہ دو دو کے مجموعوں اور اضداد کی شکل میں ہوتا ہے - مثلاً موت و حیات یا حرکت اور سکون کی شکل میں ، مگر جن کو عملاً کوئی ثبات حاصل نہیں - یوں دو قضیے

ہمارے سامنے آتے ہیں۔

۱۔ بہ اعتبار ماہیت کسی شے کو قرار نہیں۔

۲۔ جواہر کا صرف ایک ہی نظام ہے۔

لہذا روح بھی مادے ہی کی ایک لطیف شکل ہے یا محض عرض۔ جہاں تک اول الذکر قضیے کا تعلق ہے، میں سمجھتا ہوں، تخلیق مسلسل کے اس نظریے کی رو سے جو اشاعرہ کو قائم کرنا منظور تھا ہمیں ان سے ایک حد تک اتفاق کرنا پڑے گا۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے بھی عرض کر آئے ہیں۔ قرآن مجید کا نقطہ نظر بحیثیت مجموعی یونانیت کے منافی ہے اور اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اشاعرہ نے مشیت مطلقہ یا قدرت مطلقہ کی بنا پر فی الواقعہ اس امر کی کوشش کی کہ تخلیق عالم کا ایک ایسا نظریہ قائم کریں جو اپنی خامیوں کے باوجود ارسطو کے اس تصور کی نسبت کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے، قرآن مجید کے نقطہ نظر کی زیادہ صحت کے ساتھ ترجمانی کرے۔ لہذا اب یہ کام مستقبل کے علمائے الٰہیات کا ہے کہ اس نظریے کو پھر سے اس طرح پیش کریں کہ وہ علم حاضر سے جس کا اپنا رجحان بھی اسی جانب ہے قریب تر ہو جائے۔ رہا موخر الذکر، سواس کی روح سرتا سر مادی ہے۔ یوں بھی اشاعرہ کا یہ خیال کہ نفس کی حقیقت عرض سے زیادہ نہیں، خود ان کے اپنے نظریے کے حقیقی تقاضوں کے خلاف ہے۔ یوں بھی اشاعرہ کا یہ خیال کہ نفس کی حقیقت عرض سے زیادہ نہیں، خود ان کے اپنے نظریے کے حقیقی تقاضوں کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس نظریے کی رو سے جوہر کی مسلسل ہستی کا دارو مدار اعراض کی مسلسل تخلیق پر ہے۔ اب زمانے کے بغیر یہ ممکن ہی نہیں کہ حرکت کا تصور کیا جا سکے اور زمانے کا تعلق حیات نفسی سے ہے۔ اس لیے ثابت ہوا کہ زمانے کا وجود بمقابلہ حرکت زیادہ اساسی ہے یا دوسرے لفظوں میں یہ کہ حیات نفسی کی نفی زمانے کی نفی ہے اور زمانے کا انکار حرکت کا انکار ہے۔ لہذا اشاعرہ جس چیز کو عرض کہتے ہیں اسی سے تو جوہر کی ہستی کا تسلسل بحیثیت جوہر قائم رہتا ہے، کیونکہ جوہر قید مکانی میں آتا، یا آتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ تو صفت ہستی کی بدولت، جس کا مطلب پھر یہ ہے کہ بحیثیت قدرت الٰہیہ کی ایک شان کے جوہر کی ماہیت خالصاً روحانی ہے۔ گویا نفس محض عمل

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved ©2002-2006

ہے اور جسم اس عمل کی مرئی ، اس لیے قابل پیمائش ، شکل بایں ہمہ میرا خیال ہے کہ اشاعرہ کے ذہن میں اگرچہ نقطے ، لمحے کا جدید تصور موجود تھا لیکن وہ ان کے باہمی تعلق کو سمجھنے سے قاصر رہے ۔ انہیں سمجھنا چاہیے تھا کہ نقطے کو لمحے سے الگ سمجھنا ناممکن ہے کیونکہ لمحہ مشہود ہوتا ہے تو نقطے ہی کی شکل میں۔ نقطہ شے نہیں ، اسے ایک انداز نگاہ کہیے ، ایک طریق لمحے کو دیکھنے کا ۔۳۳

علامہ اقبال اگرچہ اشاعرہ کے اس نظریہ جواہر کے حوالے سے تشکیل پانے والے نظریہ تخلیق کو معتبر اور مستند تسلیم کرنے کی بجائے اسے کمزور اور ضعیف تصور کرتے تھے تاہم وہ اشاعرہ کے نظریہ کو خدا کی صفت دیموت کو سمجھنے کے لیے ضروری تصور کرتے تھے ۔ علامہ کے نزدیک یہ اشاعرہ ہی تھے جنھوں نے مسلمانوں میں سب سے قبل زمانے کی حقیقت پر فلسفیانہ اعتبار سے غور کیا ۔ اشاعرہ کے نزدیک زمانہ منفرد آنات کے تواتر سے عبارت ہے ۔ علامہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ تھا کہ زمانے کی ہر دو منفرد آنات یا لمحوں کے درمیان ایک ایسا لمحہ بھی موجود ہوتا ہے ، جو خالی ہے ۔ اس طرح زمانہ بھی ایک خلا رکھتا ہے اشاعرہ کے اس نظریہ کے بارے میں علامہ کہتے ہیں کہ اشاعرہ نے چونکہ زمانے کی حقیقت پر خارج سے غور کیا تھا اور یونانی فلسفے کے تتبع میں جو اشیاء کو خارج سے دیکھنا تھا اشاعرہ نے بھی خارج سے زمانے کی حقیقت پر غور کیا ۔ چنانچہ وہ کوئی واضح نتیجہ مرتب نہ کر سکے ۔ زمانے کی حقیقت پر علامہ نے اشاعرہ اور جدید طبیعیات کے حوالے سے اپنے باب ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقت دعا میں مفصل بحث کی ہے اہل نظر اسے اس باب میں ملاحظہ کر سکتے ہیں ۔ تاہم زمانے کو خارج سے دیکھنے کے اشاعرہ کے عمل کو علامہ زمان کے دو الگ الگ نظامات کے وجود میں آنے کا باعث تصور کرتے تھے جن میں ایک مادی جواہر اور دوسرا زمانی جواہر کا ہے اور جو ایک دوسرے سے لاتعلق ہیں ، زمان کے موضوعی نقطہ نظر کو نظر انداز کرنے اور معروضی نقطہ نظر کو پیش نظر رکھنے ہی کو علامہ اس باب میں تمام مشکلات کا سبب گردانتے تھے علامہ اقبال یونانی فلاسفہ کے برعکس جو کائنات میں سکون و قرار کے قائل تھے اشاعرہ کے نظریات حرکت کو پیش کرکے ایک طرف تو بتانا یہ چاہتے ہیں کہ مسلمانوں نے یونانی تفکر کو من و عن قبول نہیں کیا بلکہ

اس سے انحراف کیا اس سے زیادہ ترقی پسندانہ نظریات قائم کیے اور سکون کے برعکس حرکت کے تصور کو اپنایا اس سے علامہ اقبال نے اشاعرہ کے نظریات پر تنقید و تنقیح کے بعد کائنات کے بارے میں اپنا حرکی تصور پیش کیا ۔ اگر یہ کہا جائے کہ علامہ کے حرکی نظریات کی اساس اشاعرہ کے حرکت کے بارے میں نظریات تھے تو یہ کوئی اچنبے کی بات نہ ہوگی یوں علامہ کے حرکت اور زمان کے بارے میں نظریات خود اپنی مسلم کلامی روایت سے منسلک تھے تاہم انھوں نے ان جدید فلاسفہ کے نظریات کو بھی شرح و بسط سے اپنے نظریہ حرکت اور زمان کے حوالہ میں پیش نظر رکھا جو علامہ کے حرکی نظریات کے قریب یا اس کی تائید کرتے تھے ۔ قدیم مسلم فلاسفہ اور مکاتب فکر کے مطالعہ سے علامہ کے افکار کے اسلامی منابع کا پتہ چلتا ہے اور ان لوگوں کی لاعلمی کا بھی احساس ہوتا ہے جو علامہ کے خطبات میں چند ایک مغربی فلاسفہ کے حوالے دیکھ کر تحقیق کیے بغیر کہہ دیتے ہیں کہ علامہ کے نظریات فلاں مغربی فلسفی سے متاثر ہیں حالانکہ اسلامی علم کلام اور فلسفہ کا علم ہو تو پتہ چلتا ہے کہ علامہ کی فکر ان کی اپنی مسلم روایت سے منسلک اور اس کی ارتقا پذیر صورت ہے اس ضمن میں اشاعرہ کا حوالہ بڑا معتبر ہے جنھوں نے علامہ کے افکار پر گہری چھاپ لگائی ۔

حواشی

۱- Syntheris ۔

۲- ابو زہرہ مصری ۔ حیات امام احمد بن حنبل ، مکتبہ سلفیہ لاہور ۔

۲- ابو زہرہ مصری ، حیات احمد بن حنبل ترجمہ غلام احمد حریری مکتبہ سلفیہ لاہور ۔

۳- شہرستانی الملل و النحل ص ۵۰ ۔

۴- ایم ۔ ایم ۔ شریف ، تاریخ مسلم فلسفہ (انگلش) پاکستان فلاسفیکل کانگرس ۱۹۶۳ء لاہور مطبع جرمنی ۔

۵- ایضاً ۶- ایضاً

۷- ایم سعید شیخ ، مطالعہ فلسفہ اسلام ، پاکستان فلاسفیکل کانگرس لاہور انگریزی ۔

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved © 2002-2006

۸- ابن خلکان ، واقعات العیان ، ص ۳۵۳ -
۹- ابن عساکر بحوالہ علامہ شبلی نعمانی ، علم الکلام ص ۵۱ -
۱۰- علامہ شبلی نعمانی ، علم الکلام ، ص ۵۶ -
۱۱- شبلی نعمانی ، علم الکلام - ۱۲- ایضاً
۱۳- امام احمد بن حنبل کے فقہی مذہب کے پیرو کار -
۱۴- بیہقی ، کتاب اسماء و الصفات ص ۱۹۸ -
۱۵- اہل تشیع -
۱۶- علامہ شبلی نعمانی ، علم الکلام ص ۶۳ -
۱۷- ایم- ایم- شریف- ہسٹری آف مسلم فلاسفی (انگلش) ص ۲۲۵
۱۸- قرآن کے الفاظ -
۱۹- امام ابو الحسن اشعری نے یہ دلیل اپنی کتاب البناء عین اصول الدنیا کے ص ص ۲۰ - ۱۳ پر دی ہے - مگر یہ دلیل اگر وزنی ہے تو پھر خدا نے حضرت موسیٰ کو اپنا دیدار کیوں نہ کرایا - وہ بے ہوش کیوں ہو گئے - ان کا بے ہوش ہونا اور خدا کا دیدار نہ کر سکنا - خدا کے دنیا میں دیدار کو ناممکن بنا دیتا ہے - جہاں تک قرآن کا یہ کہنا کہ اگر پہاڑ اپنی جگہ قائم رہیں تو تم خدا کا دیدار کر سکتے ہو - اس سے بھی خدا کی طرف سے دیدار نہ کر سکنے کی انسانی صلاحیت کے فقدان کا ثبوت ملتا ہے - اشاعرہ قرآن کے استعارانی انداز کو غالباً نہیں سمجھ سکے - اس کی محض وجہ یہ تھی کہ وہ قرآن کی آیات کے ہر مقام پر ہی محض لغوی معانی لیتے رہے ہیں - جبکہ زبان کے استعاراتی اعجاز سے مفاہیم میں امتیاز پیدا ہو جاتا ہے - البتہ خدا کا دیدار کسی ایسی صورت میں شاید ممکن قرار دیا جا سکتا ہے جو کہ اس وقت کا انسان سمجھ نہیں سکتا - اور جس کی بظاہر اس وقت امثال اور وجوہ موجود نہیں - لہذا اس طرح کے مسائل جو محض زبان کے ابلاغ اور کنفوژن کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں ان پر مکمل انحصار اور زندگی سے زیادہ متعلق مسائل سے لاتعلقی سے مسلم فلاسفہ کی فلسفیانہ بصیرت متاثر ہوئی -
۲۰- القرآن -
۲۱- میر تقی میر -
۲۲- مذاہب اسلام پر میر لطفی جمعہ ترجمہ برولی الدین-
۲۳- ایضاً

۲۴- P 55 -

۲۵- ڈاکٹر عبدالخالق یوسف شیدائی مسلم فلسفہ ص ۶۶ -

۲۶- علامہ اقبال تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۶ -

۲۷- ایضاً ایضاً ص ۵۴ - ۲۸- ایضاً ایضاً ص ۵۵ -

۲۹- علامہ اقبال ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۰۳ -

۳۰ ، ۳۱- اقبال ، علامہ سر محمدؐ ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۰۴ ، ۱۰۵ ، ۱۰۶ -

۳۲- علامہ اقبال تشکیل جدید ص ۹۷ - علامہ اقبل دیمقراطیس کے نظریہ جواہر کے بارے میں اپنے خطبات کے باب مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار میں لکھتے ہیں کہ دیمقراطیس کے نظریہ جواہر کا نقص یہ ہے کہ اس میں بذاتہ حرکت موجود نہیں بلکہ اس میں حرکت کا ادخال باہر یا خارج سے کیا جائے گا ۔ اس لیے کہ وہ خود حرکت سے عاری ہیں دیمقراطیس کے نظریہ جواہر کا یہ بنیادی نقص اشاعرہ نے دور کیا ۔

حرکت اور زمان ومکان کے بارے میں دیمقراطیس کے نظریہ جواہر کو قبول عام حاصل نہ ہونے کی علامہ اقبال نے ایک وجہ یہ لکھی ہے کہ اس نظریے کی رو سے مکان مطلق کا اثبات لازم آتا ہے لہذا اشاعرہ نے جواہریت کی اساس اور نئی محکم اساس پر رکھنے کا فیصلہ کیا اور اس لیے انھوں نے ان مشکلات کا حل جو مکان مرئی کے سلسلے میں پیش آتی ہیں ، کم و بیش اسی شکل میں کیا جیسے جواہریت حاضرہ نے ، پھر جہاں تک ریاضیات کا تعلق ہے اتنا سمجھ لینا چاہیے کہ بطلیموس (۱۶۵ - ۸۷) سے لے کر نصیر الدین طوسی (م ۱۲۰۱ - ۲۷۴) کے زمانے تک ان مشکلات پر مطلق توجہ نہیں کی تھی جو مکان مرئی کی بنا پر اقلیدس کے مسلمہ متوازیات کے اثبت میں پیش آئیں یہ طوسی تھا جس نے سب سے پہلے اس سکون کو توڑا جو ایک ہزار برس سے ریاضیات کی دنیا میں قائم تھا تشکیل جدید ص ۲۰۴ -

۳۳- علامہ اقبل ، تشکیل جدید ، ص ۱۰۷ ، ۱۰۸ -

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LIBRARY.
Acc. No. 17024
LAHORE.